

Gesellschaftsbilder in Sardinien: zur sozialen Konstruktion lokaler, regionaler und nationaler Identitäten

Rost, Dietmar

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rost, D. (2000). *Gesellschaftsbilder in Sardinien: zur sozialen Konstruktion lokaler, regionaler und nationaler Identitäten*. (Soziologie, 33). Münster: Lit Verl.. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-343630>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Dietmar Rost

Gesellschaftsbilder in Sardinien

Zur sozialen Konstruktion lokaler, regionaler und nationaler Identitäten

Print-Ausgabe erschien als:

Rost, Dietmar

Gesellschaftsbilder in Sardinien : Zur sozialen Konstruktion lokaler, regionaler und nationaler Identitäten. – Münster : LIT, 2000

(Soziologie ; 33.)

Zugl. Potsdam, Univ., Diss., 1999

ISBN 3-8258-4864-7

© LIT Verlag und der Autor



Dieses Werk bzw. Inhalt steht unter einer [Creative Commons
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0
Deutschland Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/).

Zwei Gemeinden in Sardinien sind der Ausgangspunkt dieser Studie, die in einer soziologischen, sozialanthropologischen und sozialhistorischen Interessen verbindenden Perspektive Konstruktionen kollektiver Identität auf der lokalen, regionalen und nationalen Ebene untersucht. Über den inzwischen weitgehend anerkannten Konstruktionscharakter dieser Phänomene hinaus, gilt dabei - im Gegensatz zur gängigen Fokussierung auf Eliten und deren "Erfindung von Tradition" - den Rezeptionsbedingungen von Identitätsanbietern sowie den alltagskulturellen Selbst- und Fremdbildern besondere Aufmerksamkeit. Die Untersuchung behält den sozialstrukturellen und sozialhistorischen Rahmen im Blick, und sie reflektiert die empirischen Ergebnisse in einer die Eindimensionalität vieler Ansätze zu kollektiver Identität kritisierenden Weise.

Nach einer Einführung zum Begriff der Gesellschaftsbilder beginnt die Darstellung mit einer Übersicht zur Geschichte der Insel und der Sardinienbilder, um dann ausführlich lokale Pfade des Strukturwandels und unterschiedliche Formen lokaler Grenzziehungen und Identitätspolitikern zu vergleichen. Die daran anschließende Untersuchung von Zusammenhängen zwischen Bildern des Lokalen, Regionalen und Nationalen wird in einer separaten Falluntersuchung zu einem wirtschaftlichen und politischen Identitätsunternehmen fortgesetzt, das sich mit seinem Themenmix von Lokalismus, Traditionalismus, Globalisierung und Internet als weltweit erscheinende Variante eines auf ethnische bzw. nationale Gemeinschaften rekurrierenden Regionalismus erweist.

Zwei Gemeinden in Sardinien sind der Ausgangspunkt dieser Studie, die in einer soziologischen, sozialanthropologischen und sozialhistorischen Interessen verbindenden Perspektive Konstruktionen kollektiver Identität auf der lokalen, regionalen und nationalen Ebene untersucht. Über den inzwischen weitgehend anerkannten Konstruktionscharakter dieser Phänomene hinaus, gilt dabei - im Gegensatz zur gängigen Fokussierung auf Eliten und deren "Erfindung von Tradition" - den Rezeptionsbedingungen von Identitätsanbietern sowie den alltagskulturellen Selbst- und Fremdbildern besondere Aufmerksamkeit. Die Untersuchung behält den sozialstrukturellen und sozialhistorischen Rahmen im Blick, und sie reflektiert die empirischen Ergebnisse in einer die Eindimensionalität vieler Ansätze zu kollektiver Identität kritisierenden Weise.

Nach einer Einführung zum Begriff der Gesellschaftsbilder beginnt die Darstellung mit einer Übersicht zur Geschichte der Insel und der Sardinienbilder, um dann ausführlich lokale Pfade des Strukturwandels und unterschiedliche Formen lokaler Grenzziehungen und Identitätspolitikern zu vergleichen. Die daran anschließende Untersuchung von Zusammenhängen zwischen Bildern des Lokalen, Regionalen und Nationalen wird in einer separaten Falluntersuchung zu einem wirtschaftlichen und politischen Identitätsunternehmen fortgesetzt, das sich mit seinem Themenmix von Lokalismus, Traditionalismus, Globalisierung und Internet als weltweit erscheinende Variante eines auf ethnische bzw. nationale Gemeinschaften rekurrierenden Regionalismus erweist.

Inhalt

Danksagung	VI
0 Einleitung	1
1 Gegenwart und Geschichte Sardiniens	16
1.1 Sozialgeschichte.....	16
1.1.1 <i>Nuraghen, Judikate und koloniale Lage</i>	17
1.1.2 <i>Sardinien im Nationalstaat</i>	20
1.1.3 <i>Modernisierung ohne Entwicklung</i>	24
1.2 Zur Geschichte sardischer Identitätsvorstellungen.....	35
1.2.1 <i>Frühe Sardinienbilder</i>	36
1.2.2 <i>Sardismus und Neosardismus</i>	43
1.3 Zusammenfassung.....	50
2 Zwei Dörfer in Zentralsardinien	55
2.1 Desulo	57
2.1.1 <i>Vor der Mitte des 19. Jahrhunderts</i>	58
2.1.2 <i>Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts</i>	61
2.1.3 <i>Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts</i>	65
2.2 Tonara.....	77
2.2.1 <i>Vor der Mitte des 19. Jahrhunderts</i>	77
2.2.2 <i>Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts</i>	79
2.2.3 <i>Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts</i>	84
2.3 Desulo und Tonara, ein vergleichender Überblick.....	93
3 Desulo: Bilder dörflicher Gesellschaft	98
3.1 Typisierungen Desulos.....	100
3.1.1 <i>Wir müssen emigrieren und bleiben alle Desulesi</i>	103
3.1.2 <i>Wir sind ein pastorales Dorf</i>	115
3.1.3 <i>Ein Bergdorf in rauher und schöner Natur</i>	117
3.1.4 <i>Rückständigkeit und Fortschritt - Tradition und kulturelle Krise</i>	119
3.1.5 <i>Wir sind verschlossen und werden isoliert</i>	123
3.1.6 <i>Individualismus und Uneinigkeit</i>	126
3.1.7 <i>Wir haben Delinquenz, andere das Drogenproblem</i>	129
3.2 Stiftungen und Inszenierungen von Bildern Desulos	131
3.2.1 <i>Literatur</i>	131

II

3.2.2	<i>Ethnographische Museen</i>	138
3.2.3	<i>Die Veranstaltung "La montagna produce"</i>	142
3.2.4	<i>Malerei</i>	148
3.2.5	<i>Der Verein von Desulesi in Cagliari</i>	149
3.3	Zusammenfassung.....	153
4	Tonara: Bilder dörflicher Gesellschaft.....	157
4.1	Typisierungen Tonaras.....	157
4.1.1	<i>Wir sind fortschrittlich</i>	159
4.1.2	<i>Wir sind offen</i>	170
4.1.3	<i>Der Wald gibt uns Arbeit, wir schützen ihn. - Wir sind kein pastorales Dorf</i>	178
4.1.4	<i>Wir sind ein Dorf intensiver Kommunikation</i>	184
4.1.5	<i>Wir sind ein friedliches Dorf</i>	186
4.2	Stiftungen und Inszenierungen von Bildern Tonaras	190
4.2.1	<i>Literatur</i>	191
4.2.2	<i>Dorffeste und öffentlicher Raum</i>	200
4.2.3	<i>Der Verein von Tonaresi in Nuoro</i>	203
4.3	Zusammenfassung.....	207
5	Vergleichende Diskussion zur Ebene dörflicher Gesellschaft ..	211
5.1	Lokale Pfade sozioökonomischen Strukturwandels	211
5.2	Bilder dörflicher Gesellschaft	215
5.2.1	<i>Ähnlichkeiten</i>	215
5.2.2	<i>Unterschiede</i>	218
5.2.3	<i>Zusammenhang</i>	223
5.3	Zum soziologischen Verständnis dörflicher Gesellschaft	226
5.3.1	<i>Von der örtlichen "Not- und Terror-Gemeinschaft" zur mehrörtlichen symbolischen Gemeinschaft</i>	226
5.3.2	<i>Voraussetzungen, Motive und Funktionen symbolischer Dorfgemeinschaft</i>	229
5.3.3	<i>Zum soziologischen Gemeindebegriff - die Konstruktion symbolischer "communities" bei A.P. Cohen</i>	234
6	Bilder überlokaler Gesellschaft.....	243
6.1	Bilder landschaftsbezogener Gesellschaft.....	243
6.1.1	<i>Die Barbagia Mandrolisai</i>	244
6.1.2	<i>Die Barbagia, die Berge, das Inselinnere</i>	249
6.2	Sardinienbilder	253

6.2.1	<i>Inferiorität</i>	254
6.2.2	<i>Offenheit</i>	257
6.2.3	<i>Besonderheit</i>	258
6.2.4	<i>Solidarität</i>	261
6.2.5	<i>Individualismus</i>	264
6.3	Italienbilder	265
6.3.1	<i>Dysfunktion und Rückständigkeit</i>	266
6.3.2	<i>Lebensfreude und menschliche Wärme</i>	267
6.3.3	<i>Wohlfahrtsstaat Italien</i>	267
6.4	Zum Zusammenhang lokaler und überlokaler Gesellschaftsbilder	267
6.4.1	<i>Ähnlichkeiten lokaler und sardischer Emigrantenvereine</i>	268
6.4.2	<i>Beziehungen und Verbindungen verschiedener Ebenen von Gesellschaftsbildern</i>	272
6.5	Zusammenfassung.....	280
7	Tradition und Internet - Desulo und Sardinien als Themen eines Identitätsunternehmens	284
7.1	Bilder von Desulo, der Barbagia und Sardinien.....	286
7.1.1	<i>Desulo</i>	286
7.1.2	<i>Barbagia</i>	291
7.1.3	<i>Sardinien</i>	294
7.2	Intellektuelle und "pastori" - Liori und "sein" Dorf	297
7.2.1	<i>Bezugspunkt Montanaru</i>	298
7.2.2	<i>"Velluto" - Kleidung als symbolische Integration</i>	301
7.2.3	<i>Das pastorale Dorf als Bildungsstätte</i>	308
7.3	Mythos	309
7.3.1	<i>Präsenz als Autor</i>	309
7.3.2	<i>Das Dorf als Mythos</i>	311
7.3.3	<i>Mythen für die sardische Nation - Die Polemik um den Sardinientag</i>	315
7.3.4	<i>Zwischenbemerkungen zur reflexiven Identitätskonstruktion</i>	319
7.4	Tradition und Innovation	323
7.4.1	<i>Kulturrelativismus</i>	324
7.4.2	<i>Erschließung und Sicherung der kulturellen Ressourcen</i>	327
7.4.3	<i>Die dörfliche Welt als Ressource</i>	328
7.5	Die Verknüpfung des Lokalen und Globalen als unternehmerische und politische Selbstpräsentation	330
7.5.1	<i>Liori und der "sardische Berlusconi"</i>	330
7.5.2	<i>Regionales Fernsehen - Videolina</i>	332
7.5.3	<i>Die Tageszeitung "L'Unione Sarda"</i>	333

IV

7.5.4	<i>Von der Schafhürde ins Internet - "Video On Line"</i>	335
7.5.5	<i>Einstieg in die Politik - eine sardistische Internet-Partei</i>	337
7.5.6	<i>Zur jüngsten Entwicklung</i>	343
7.6	Rezeption	346
7.7	Zusammenfassung.....	347
8	Gesellschaftsbilder und kollektive Identitäten	356
8.1	Grundzüge eines Begriffes multipler kollektiver Identitäten	357
8.2	Beziehungen mehrerer Vorstellungsebenen	361
8.3	Zum Prinzip der komplementären Oppositionen	363
8.4	Zum gesellschaftlichen Stellenwert des physischen Raums.....	364
8.5	Kontrasterfahrungen: Erfahrungen des Anderen, von Transformation und Konflikten.....	366
8.6	Die Gemeinschaftsvorstellung als "Plombe" und Ressource	368
8.7	Sedimentierte Gesellschaftsbilder, Erfindung von Tradition, Wissenschaft	370
8.8	Essenz und Form	374
8.9	Lokalität und Globalität	375
8.10	Schluß	377
	<u>ANHANG</u>	379
A.1	Zum methodischen Vorgehen.....	379
A.2	Tabellen und Abbildungen	388
A.3	Glossar	401
	Literaturverzeichnis	403

Tabellenverzeichnis

Tab. 5.1: Übersicht der dörflichen Typisierungen und ihrer Inszenierungen und Stiftungen	219
Tab. A.1: Überblick zur Wirtschaftsstruktur, Desulo	388
Tab. A.2: Überblick zur Wirtschaftsstruktur, Tonara	389
Tab. A.3: Emigrationsziele und Immigrationsherkunft, Desulo (1968-1996)	390
Tab. A.4.a: Emigrationsziele und Immigrationsherkunft, Tonara (1968-1996)	391
Tab. A.4.b: Emigrationsziele und Immigrationsherkunft, Tonara (1949-1996)	392

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1.1: Sardinien	15
Abb. A.1: Einwohnerzahlen, Desulo und Tonara	393
Abb. A.2: Beschäftigte außerhalb des agropastoralen Bereichs, Desulo	394
Abb. A.3: Beschäftigte außerhalb des agropastoralen Bereichs, Tonara	395
Abb. A.4: Abwanderungsquoten und Migrationssaldi, Desulo und Tonara	396
Abb. A.5: Zuwanderungsquoten, Desulo und Tonara	397
Abb. A.6: Geburtenquoten und Saldo der Geborenen und Gestorbenen, Desulo und Tonara	398
Abb. A.7: Bevölkerung nach Altersklassen, Desulo und Tonara	399
Abb. A.8: Endogamiequoten, Desulo und Tonara	400

Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis einer ethnographischen Feldforschung in zwei Dörfern Zentralsardiniens. Zuallererst beruht sie daher auf der Gastfreundschaft und Unterstützung seitens äußerst vieler Personen in Desulo, Tonara und anderen Orten Sardiniens, die hier - mit Ausnahme der Familien Deiana, Garau und Sau - im einzelnen leider ungenannt bleiben müssen. Ohne die freundliche Aufnahme und die große Hilfsbereitschaft, die ich zunächst alleine und später zusammen mit meiner Familie seitens so vieler Menschen erfahren habe, hätte diese Arbeit niemals entstehen können. Der hohe Stellenwert, den die zahlreichen Aufenthalte in Sardinien für uns erhalten haben, beruht allerdings nicht nur auf dem eher instrumentellen Aspekt der Materialsammlung für das Forschungsprojekt, sondern vielmehr auf der großen Menge persönlicher Erlebnisse und Erfahrungen, die wir während unseres Lebens dort sammeln konnten. Das bedeutet nicht, daß wir dort ein Idyll erlebten, sondern es waren sehr komplexe und widersprüchliche Verhältnisse, die uns neben vielen anderen Dingen nicht zuletzt auch die Licht- und Schattenseiten dörflich geprägter Lebensverhältnisse deutlich machten. All denen, die uns in Sardinien halfen, deren Gast wir waren, deren Bekannte oder Freunde wir wurden, gilt daher mein aufrichtiger, tiefer und herzlicher Dank.

Geprägt wurde die Arbeit in einem nicht unwesentlichen Maße auch durch unsere drei Kinder, die mir, zuweilen rund um die Uhr, ein attraktives Kontrastprogramm zur Dissertation boten und mich davor bewahrten, das Projekt zu überstürzen oder meine eigene personale Identität auf die Beschäftigung mit sardischen Identitätskonstruktionen zu reduzieren. Anke danke ich, sich auf diese "Abenteuer" eingelassen zu haben.

Mein wissenschaftliches Interesse an der Region Sardinien wurde durch Y. Michal Bodemann geweckt, dem ich neben seinen Ratschlägen und Hinweisen auch für seine Ermunterungen danke, es zum Gegenstand meiner Dissertation zu machen. Erhard Stölting betreute und begleitete das Dissertationsprojekt an der Universität Potsdam in einer äußerst anregenden Weise. Wichtige Hinweise erhielt ich auch vom stets hilfsbereiten Benedetto Meloni in Cagliari. Leonie Schröder bot schließlich Gelegenheit zum Austausch über unsere verwandten Projekte in Sardinien.

Finanziell gefördert wurde das Projekt durch die Graduiertenförderung des Landes Brandenburg und Stipendien des DAAD.

0 Einleitung

Die Erkenntnis, daß nationale oder ethnische Grenzziehungen soziale Konstruktionen sind, hat sich in den Sozialwissenschaften inzwischen durchgesetzt. Damit sind jedoch keineswegs alle Fragen zu den vielgestaltigen Formen solcher Konstruktionen von kollektiver Identität, ihrer Zusammenhänge und ihrer Voraussetzungen erschöpft. Die Absicht der vorliegenden Studie ist es daher, ausgehend von einer ethnographischen Forschung in der südeuropäischen Peripherie zu einem besseren Verständnis dieser weiterhin aktuellen Fragen beizutragen.

Ihr theoretischer Ansatzpunkt liegt zunächst in der klassischen allgemein- wie auch gemeindesoziologischen Fragestellung nach den gesellschaftlichen Konsequenzen der Integration in weiträumigere Märkte und umfassendere politische Strukturen,¹ und damit zugleich in einer Perspektive, die jüngst im Zuge der Diskussionen um das Phänomen "Globalisierung" fachübergreifend in den Vordergrund sozialwissenschaftlichen Interesses gerückt wurde. Das spezifische Untersuchungsinteresse richtet sich hier allerdings auf Gesellschaftsbilder, das heißt auf jene Vorstellungen, die sich Menschen vom immer komplexer werdenden sozialen Rahmen ihres Lebens sowie von Gruppen und Grenzen innerhalb dieses Rahmens machen. Dabei soll unter anderem danach gefragt werden, inwiefern sich die Ausdehnung des Horizonts der sozialen Beziehungen in einer ehemals ausgesprochen dörflich geprägten Gesellschaft auf diese Bilder auswirkt und wie sie in ihnen Ausdruck findet. Daher ist die Untersuchung auf Gesellschaftsebenen eingegrenzt, die oberhalb der Familie, der Verwandtschaft oder der Nachbarschaft und jenseits von klassenmäßigen oder geschlechtlichen Kategorisierungen liegen. Es geht ihr um die verschiedenen Vorstellungen von Großgruppen, die als Einheiten von relevanten und komplexen Lebensbeziehungen erscheinen und die insofern als lebensweltliche Konzepte von Gesellschaft zu betrachten sind, die den auch in den Sozialwissenschaften keineswegs unbekannt Vorstellungen weitgehend abgeschlossener Gesellschaften ähneln.²

¹ Zur allgemeinen Soziologie genügt ein Hinweis auf Durkheim (1992); zur gemeindesoziologischen Tradition vgl. die Übersichten von Hunter (1978), König (1974) und Häußermann/Siebel (1994) sowie aus Sicht der Mediterranistik Boissevain/Friedl (1975) und Giordano (1992), zu Süditalien Meloni (1996: 51-70).

² Siehe zur Kritik solcher Gesellschaftsbegriffe Barth (1992) und Tenbruck (1989).

Entstanden ist das Vorhaben, die hier umrissenen Fragen aufzugreifen und weiterzuverfolgen, in zweierlei Zusammenhängen. Aufgrund der Konfrontation mit einer Vielzahl von markanten sozialen Grenzbeziehungen und Diskursen über sardische und lokale Identitäten drängte sich die Fragestellung einerseits im Laufe einer 1989 begonnenen Feldforschung in zwei zentralsardischen Dörfern förmlich auf, während sie andererseits durch eine Reihe aktueller sozialwissenschaftlicher Interessenschwerpunkte eine mehrfache Begründung fand.

Zu diesen Schwerpunkten gehören zunächst die Diskussionen um Globalisierung, die sich neben dem herausragenden Thema ihrer Konsequenzen hinsichtlich nationalstaatlicher Handlungsmöglichkeiten ebenfalls - wie das insbesondere die Wortschöpfung "Glokalisierung" (Robertson 1995) und die bevorzugte Blickrichtung auf "global cities" (Sassen 1994) unterstreichen - auf die lokale Ebene und jene Prozesse beziehen, die auf dieser Ebene mit der Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen einhergehen.³

Die Herausbildung einer supranationalen Einheit durch die Europäische Union stellt Fragen zum Wandel von Zugehörigkeitsvorstellungen und Gesellschaftsbildern als Konsequenz beziehungsweise als Voraussetzung dieses europäischen Integrationsprozesses. Dieser Rahmen macht besonders anschaulich, wie mehrere Gesellschaftsebenen in einem solchen Integrationsprozeß zugleich berührt werden, denn neben der fortgesetzten politischen und ökonomischen Verflechtung auf der supranationalen Ebene existieren verschiedene Formen von Regionalisierung, des Regionalismus sowie des Bedeutungswandels von (Grenz-)Regionen. Des weiteren betrifft dieser Prozeß nicht nur den in der Globalisierungsdiskussion bevorzugten Untersuchungsrahmen der Metropolen, sondern - auch aufgrund des Stellenwerts der europäischen Agrar- und Struktur-

³ Ein grundlegende Frage der Globalisierungsdiskussion dreht sich darum, ob sich in jüngster Zeit tatsächlich eine bedeutsame Beschleunigung globaler Integration vollzogen hat, die es erlaubt von einer neuen Globalisierungsperiode zu sprechen, oder ob sich der Prozeß im Rahmen einer der kapitalistischen Gesellschaft seit jeher inhärenten - und bereits von Marx/Engels (1983 [1845/46]: 37) benannten - Expansions- und Integrations-tendenz vollzieht. Von diesen Zweifeln ausgehend erscheint es u.a. sinnvoll, zwischen Globalisierung als historischem Prozeß und Globalisierung als politischem Projekt zu unterscheiden. Vgl. zu diesen Fragen und mit unterschiedlichen Schwerpunkten hinsichtlich ökonomischer, politischer oder kultureller Prozesse: Altvater/Mahnkopf (1997), Beck (1997), Bieling (1997), Bourdieu (1998: 43ff), Featherstone (1990), Giddens (1995), Gray (1999), Hirst/Thompson (1996), Korff (1996), Mann (1997), Wiesenthal (1996).

politik - sogar in erster Linie den ländlichen Raum und die Peripherien.⁴

Nähert man sich dem Untersuchungsfeld etwas weiter an, so hat sich innerhalb Italiens seit dem Ende der achtziger Jahre mit dem begonnenen - inzwischen allerdings auch wieder ins Stocken geratenen - politischen Umbruch die Frage nach nationalen und regionalen Solidaritäten verschärft. Die "Liga Nord" formulierte neue föderalistische und phasenweise secessionistische Positionen, und die klassische "Questione meridionale" - zu der auch die Frage der politischen und sozialen Integration Sardinien in den italienischen Nationalstaat gehört - wurde nicht zuletzt aufgrund der Erfolge und des lautstarken Gebarens der "Liga Nord" durch eine Diskussion um die Stellung Norditaliens ergänzt, wenn nicht sogar abgelöst. Die auf Haushaltssanierung bedachte italienische Politik der neunziger Jahre nahm zudem deutliche Einschnitte in der Wohlfahrtsökonomie, von der weite Teile des Südens und der Inseln abhängig sind, und damit auch in einem etablierten Integrationsmodus des italienischen Nationalstaats vor. Regionalität und Lokalität sind darüber hinaus Themen, die in der Forschung zum italienischen Nordosten, dem sogenannten "dritten Italien", einen sehr hohen Stellenwert erhalten haben, da dessen Prosperität zumeist mit spezifischen, auf der lokalen und regionalen Ebene verwurzelten sozialen Kapitalien erklärt wird.⁵

Sardinien - um den engeren Kontext dieser Untersuchung anzusprechen - erlebte in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts eine Periode rapider Transformation, die mit einer starken Emigration und Landflucht einherging. Daher stellten sich auf der lokalen Ebene Fragen nach der Zukunft des ländlichen und dörflichen Lebens, die sich unter anderem mit

⁴ 1995 flossen 48,9% der Haushaltsausgaben der EU in die gemeinsame Agrarpolitik und 29,8% in strukturpolitische Maßnahmen (Kohler-Koch/Woyke 1996: 124). Vgl. zur europäischen Integration und europäischer Gesellschaft als Überblick Münch (1993); zur Diskussion postnationaler Identität als Prinzip europäischer Identitätsbildung Dewandre/Lenoble (1994) und Wilson/Smith (1993) mit einer anthropologischen Perspektive, die von der europäischen bis zur lokalen Ebene reicht und nach den Bedeutungen der EG für ihre Bürger fragt.

⁵ Vgl. zur jüngsten politischen Entwicklung in Italien die Beiträge in Negri/Sciolla (1996) und Donovan (1998) oder das entsprechende Themenheft der PROKLA (1995, Heft 98). Zur Bedrohung des nationalen Zusammenhangs Bobbio (1995) und Rusconi (1993). Zu Regionalisierung, Regionalismus und Nord-Süd-Gefälle: Bull (1994), King (1987), Putnam (1993), Sales (1995) und das Themenheft "Questione Settentrionale" der Zeitschrift Meridiana (1993, n. 16). Zum "dritten Italien" Bagnasco (1977 und 1996), Piore/Sabel (1985) und Triglia (1996).

regionalistischen Vorstellungen trafen, die das dörfliche Sardinien in den Mittelpunkt ihrer Thematisierungen einer an kulturellen Besonderheiten reichen Inselregion stellten. Auf beiden Ebenen wurde "Identität" zu einem Schlüsselbegriff. Diese starke Verbreitung von Identitätsthematisierungen bildet einen spezifischen und wichtigen Kontext der Untersuchung, der es einerseits erlaubt, die Analyse von Gesellschaftsbildern nicht auf die Aktivitäten und Artefakte von Identitätsunternehmern zu beschränken, sondern in einer ethnographischen Forschung den Blick in erster Linie auf die in der Bevölkerung kursierenden Thematisierungen zu richten, und der andererseits nahelegt, die Artikulationen von sozialen Grenzen lokaler, regionaler und nationaler Art gemeinsam zu betrachten und ihre wechselseitigen Beziehungen zu untersuchen.

Genauer formuliert, gliedert sich die Fragestellung in drei Bereiche: Erstens soll anhand einer vergleichenden Untersuchung und der dichten Beschreibung zweier Fälle ein tiefergehendes Verständnis des Wandels dörflicher Gesellschaft und insbesondere von Vorstellungen dörflicher Gesellschaft entwickelt werden. Verglichen werden hierbei nicht voneinander unabhängige Fälle, sondern aufgrund der unmittelbaren Nachbarschaft beider Dörfer durch zahlreiche Interaktionen verbundene Fälle, die einen gemeinsamen übergreifenden Kontext besitzen. Ein Ziel dieses Schwerpunktes besteht darin, die Konstruktion von sozialen Grenzen auf der lokalen Ebene an die allgemeine Diskussion von kollektiven Identitäten anzuschließen. Zugleich wird der Stellenwert lokaler Faktoren für die konkreten Formen sozialen Wandels betont, und damit auch auf Probleme solcher Fallstudien verwiesen, die interregionale oder internationale Vergleiche auf der Grundlage einzelner Lokalstudien anfertigen.

Zweitens soll die Fallstudie neben der lokalen Ebene supralokale Ebenen von Gesellschaftsbildern erschließen und in ihren Beziehungen und Verbindungen als ein Gefüge von Gesellschaftshorizonten aufzeigen. Neben der dörflichen (lokalen) Ebene wurden im Forschungsprozeß Gesellschaftsbilder auf einer landschaftlichen (mikroregionalen), sardischen (regionalen) und italienischen (nationalstaatlichen) Ebene deutlich.⁶ Die gemeinsame Betrachtung dieser Ebenen, also einer thematisch

⁶ Diese Bedeutungen der unscharfen und in ihrem Gebrauch auf Räume sehr unterschiedlicher Ausdehnung bezogenen Begriffe "lokal" und "regional" behalte ich bei. Die, ohnehin stark durch Staatlichkeit bestimmte, italienische Ebene bezeichne ich als nationalstaatlich, um sie klar von Vorstellungen sardischer Nationalität zu unterscheiden.

sehr breiten Perspektive, ist forschungspraktisch durch das Design als Fallstudie und deren Beschränkung auf zwei noch überschaubare Dorfgemeinden als Untersuchungseinheiten zu bewerkstelligen. Es geht hier also nicht um eine - nicht nur der Mediterranistik mitunter vorgeworfene - "tribalisierende" und "botanisierende" Beschreibung lokaler Lebenswelten, sondern um eine problemorientierte Betrachtungsweise, die von konkreten Realitätsausschnitten ausgeht (vgl. Giordano 1992: 17). Die beiden untersuchten Dorfgemeinden, Desulo und Tonara, erweisen sich hierbei aufgrund ihrer lokalen Spezifität und ihrer außerordentlichen Vielfalt an lokal- und regionalbezogenen Bildern als heuristisch ergiebige Untersuchungseinheiten. Sie stellen keine repräsentativen Modelle Sardinien oder typischer sardischer Dörfer dar, doch gerade aufgrund dieser Spezifität und ihrer Verknüpfung in den regionalen Kontext erweisen sich beide Dörfer gleichwohl als günstige Ausgangspunkte einer - sich unerschwerlich durch diese Arbeit hindurchziehenden - Darstellung von Fragen und Problemen, die über den lokalen Rahmen hinaus die gesamte Region Sardinien betreffen.

Drittens gilt es, - entgegen den in der jüngeren Forschung zu Nationalismus, Regionalismus und kollektiven Identitäten gängigen Fokussierungen auf Identitätsstiftungen seitens der Deutungseliten und Identitätsunternehmer - Gesellschaftsbilder in einer Perspektive zu erschließen, die sich auf die unter der Bevölkerung verbreiteten, dort kursierenden und populären Versionen richtet. Die Verbindung dieser Perspektive mit dem "von oben" ansetzenden Zugang soll zu einem umfassenderen Verständnis von Konstruktion, Reproduktion und Rezeption, sowie von Motiven und Funktionen von Gesellschaftsbildern und kollektiven Identitäten beitragen.⁷

⁷ Im gleichen Maße, in dem sich die Erkenntnis weitgehend durchsetzte, daß Nationen sehr moderne und konstruierte Gesellschaftseinheiten sind - die, wie Gellner (1995: 87) sagt, nicht den Bewegungen vorausgehen, die sie politisch als Nationalstaaten verwirklichen wollen, sondern erst von diesen Bewegungen hervorgebracht werden -, rückten Intellektuelle als Träger dieser Bewegungen und vor allem als Erfinder homogener Volks- und Nationalkulturen, als Erfinder von Tradition (Hobsbawm/Ranger 1983), in den Mittelpunkt der Forschung. Ähnlich gilt das auch für den Regionalismus, für den ebenfalls die Bedeutung von Identitätsmanagement und Kommunikationsspezialisten (Gerdes 1985) deutlich gemacht wurde. Demgegenüber wurde die Perspektive "von unten", d.h. der breiten Bevölkerung oder eines "common sense", auf diese Prozesse und die Rezeptionsweisen von Identitätsangeboten vernachlässigt. Sicherlich lag das auch daran, daß sie historisch schwer zu rekonstruieren sind. Hobsbawm (1991: 21/22) hat dieses Defizit einerseits klar benannt, es andererseits trotz dieser Diagnose in seinem Buch keinesfalls

Alle drei Forschungsziele verbindet damit das Bemühen, zur Diskussion jener Phänomene beizutragen, die zumeist als kollektive Identitäten bezeichnet werden, denn ethnische, nationale, regionale, lokale und andere Formen von Grenzziehungen besitzen - neben ihren nicht zu vernachlässigenden Unterschieden - gemeinsame Mechanismen,⁸ die eine adäquate theoretische und begriffliche Integration verlangen, wie sie etwa als Protheorie kollektiver Identität (Bader 1991: Kap. IV) angegangen wurde oder im auf Sumner zurückgehenden Begriff der Wir-Gruppe (Mühlmann 1984: 112/113; Streck 1987, 1992; Elwert 1989) bereits angelegt ist. Ein Problem dieses theoretischen Interesses liegt allerdings in der Breite seines Forschungsgegenstandes. In diesem Zusammenhang können sich Fallstudien über die empirische Kontrolle von Begriffen⁹ hinaus, aufgrund des Generierens neuer Einsichten sowie einer gegenstandsbezogenen Theoriebildung (Strauss/Corbin 1994) und des durch ihre Beschränkung auf einen oder wenige überschaubare Fälle ermöglichten Zugangs zu komplexen Fragestellungen, als heuristisch fruchtbar erweisen.¹⁰ In einem solchen explorativen Sinne versteht sich die vorliegende Studie als Versuch, in einer methodenpluralen ethnographischen Forschung mittels einer für neue und unerwartete Aspekte offenen Fragestellung Einsichten zu gewinnen, die zur genannten theoretischen Dis-

aufgehoben. Unter anderem aufgrund dieses Defizits kritisiert Smith (z.B. 1995) vehement den von Hobsbawm repräsentierten Ansatz, den er als "myth of the modern nation" (a.a.O.: 41) bezeichnet, während er demgegenüber von einer größeren historischen Einbettung von Nationen und Nationalismus sowie von Kontinuitäten ethnischer Bindungen ausgeht. Trotz dieser deutlich benannten Differenzen können viele der Hinweise von Smith, etwa zu den Voraussetzungen positiver Resonanz von erfundenen Traditionen oder zum Stellenwert lokaler Kontexte, durchaus zur Behebung des genannten Defizits im konstruktivistischen Ansatz anregen.

⁸ Ich verweise nur auf wenige Titel, die für ein konstruktivistisches Verständnis der genannten Phänomene stehen oder dieses, wie Barths (1969) nicht-essentialistisches und situatives Verständnis ethnischer Grenzziehungen, maßgeblich beeinflusst haben: B. Andersons (1988) "imagined communities", P. Andersons "invention of the region" (1994), Cohens (1985) "symbolic construction of community". In "cultivating differences" vereinen Lamont/Fournier (1992) Beiträge zu verschiedenartigen kulturellen Grenzziehungen und ihrer vergleichenden und übergreifenden Analyse.

⁹ An Geertz orientiert, nennt Schiffauer (1991: 25) Fallstudien "Arbeit am Begriff".

¹⁰ In seinen, auf sehr breiter Literaturbetrachtung basierenden, protheoretischen Überlegungen schildert Bader (1991: 414) seinen Eindruck, daß aus großen Identitätsromanen und exemplarischen historischen Studien mehr über Identität erfahren werden könne als aus der meisten theoretischen Literatur.

kussion beitragen können. Sie verortet sich dabei in einem interdisziplinären Forschungsfeld, das über die Soziologie hinaus Ansätze und Interessen der Sozialanthropologie und Europäischen Ethnologie, der Geschichts- und Politikwissenschaft sowie der Sozialgeographie einschließt.

Die Darstellung des untersuchten und an unterschiedlichsten Identitätsthematisierungen äußerst reichen Falles steht in dieser Arbeit also zunächst eindeutig im Vordergrund. Die so ermöglichte Zusammenschau verschiedener Ebenen von Gesellschaftsbildern, von Horizonten kollektiver Identitäten, bildet die Grundlage und den Ausgangspunkt für die anschließende Untersuchung verschiedener Aspekte von Gesellschaftsbildern und Vorstellungen kollektiver Identität innerhalb ihres Gesamtzusammenhanges und ihrer gegenseitigen Beziehungen. Zwangsläufig können dabei allerdings nicht alle hervortretenden Aspekte in einer erschöpfenden Weise abgehandelt werden.

Unter anderem um das Interessengebiet abzustecken, habe ich bei der Darlegung der Forschungsfrage und -ziele bis hierher mehrere Begriffe gebraucht: kollektive Identität, Gesellschaftsbilder, soziale Grenzbeziehungen oder Wir-Gruppen. Zweifellos ist von diesen Begriffen gegenwärtig derjenige der "kollektiven Identität" der gängigste. Dennoch nehme ich die Kritik an diesem ohnehin noch immer relativ jungen Begriff und seiner Verwendung ernst, da es sich, wie der Blick in die nähere und fernere Welt tagtäglich zeigt, um ein alles andere als ungefährliches Konzept handelt. In wissenschaftlicher Hinsicht problematisch sind Analogiebildungen zwischen der Identität beziehungsweise dem "Selbst" von Individuen und von Gruppen sowie der häufig damit verbundene Verlust der grundsätzlichen Differenz von Individuen und sozialen Gruppen. Über die Wissenschaft hinausgehend liegt die allgemeine Problematik des Konzepts "kollektive Identität" jedoch insbesondere im stets naheliegenden essentialisierenden Verständnis von kollektiver Identität.¹¹

An diese Kritik anschließend habe ich mit dem Begriff der "Gesellschaftsbilder" für meine Untersuchung einen anderen begrifflichen An-

¹¹ Siehe Straub (1998), Kreckel (1994) und Niethammer (1994). Schon Berger/Luckmann (1977: 185) rieten angesichts von Beispielen der Durkheim- und der "Culture and Personality"-Schule vom Gebrauch des irreführenden Begriffes "kollektive Identität" ab, "da dieser Begriff zu einer verdinglichenden Hypostasierung der Identität führen kann." (1977: 185) Statt dessen wählten sie den Begriff der "Identitätstypen".

satz gewählt.¹² Dieser Begriff erscheint mir passend, da die Begriffskomponente des "Bildes" dem konstruktivistischen Verständnis kollektiver Identitäten entspricht, insofern sich die Genese und der Gebrauch von Selbst- und Fremdbildern in der Untersuchung ethnischer, nationaler und anderer Identitäten als Kernprozesse der Konstituierung von Vorstellungen solcher sozialer Einheiten und kollektiver Identität erwiesen haben.¹³ Zudem drückt der Begriff der Gesellschaftsbilder sehr genau aus, daß es in dieser Untersuchung eben um gesellschaftlich hervorgebrachte Bilder gesellschaftlicher Zusammenhänge gehen soll. Der Begriff des Bildes hängt darüber hinaus eng mit dem des Symbols zusammen. Bilder, seien sie nun textuell oder visuell verfaßt, sind nicht Abbilder, sondern symbolische Repräsentationen, die auf mehr als das direkt Ausgedrückte verweisen und daher Objekte von interpretativen Bedeutungszuweisungen sind. Soziale Zugehörigkeiten und Zusammengehörigkeitsgefühle werden durch Symbole ausgedrückt und gestiftet.¹⁴ Dementsprechend beschäftigt sich die Untersuchung von Gesellschaftsbildern mit Symbolisierungen gesellschaftlicher Zusammenhänge und mit dem in ihnen enthaltenen Sinn.

Während der Begriff der Gesellschaftsbilder einerseits den genannten Kernprozeß der Genese von kollektiver Identität, Wir-Gefühlen oder Wir-Gruppen erfaßt, und auch einer Operationalisierung den Weg weist, so ist er andererseits dennoch so weit gefaßt, daß er dem explorativen Vorgehen dieser Untersuchung entspricht. Denn er verengt die Forschungsperspektive nicht auf jene Bilder, die in der gesellschaftlichen Praxis im Vordergrund stehen - wie das für den in der Regel enger gefaßten Begriff von kollektiver Identität gilt, der ihre totalisierende Tendenz gegenüber anderen Zugehörigkeiten betont -, und er lenkt damit den Blick auf eine Vielzahl von nebeneinander bestehenden Grenzziehungen in der Wahr-

¹² Alternativ von Zugehörigkeit, wie z.B. Cohen (1982), oder Solidarität, einem mitunter synonym mit kollektiver Identität gebrauchten Begriff (Bader 1991: 417), zu reden erschien grundsätzlich möglich, wenngleich beide Begriffe sich in erster Linie auf Bindungen beziehen und daher enger als der Bildbegriff gefaßt sind. Gleiches gilt für den Begriff des Wir-Gefühls (Blomert et al. 1993).

¹³ Vgl. Barth (1969: 15-17), Stölting (1992). - Allgemein zu Bild- oder Imagekonzepten und deren Anwendung vgl. Kleining (1961) und Hortmann (1993).

¹⁴ Zur grundlegenden Bedeutung symbolischer Formen für das Soziale s. Soeffner (1991). Zu Gemeinsamkeiten, Differenzen und dem Zusammenhang textueller und visueller Bilder vgl. Müller-Doohm (1997).

nehmung von Gesellschaft, die unterschiedliche Intensitäten und Reichweiten besitzen oder mit dem Begriff der kollektiven Identität nur negativ zu erfassen wären. Anders als etwa der Begriff des Gesellschaftsbewußtseins¹⁵ schließt derjenige der Gesellschaftsbilder auch sehr unvollständige, vage und eben nur bildhafte Formen der Thematisierung von Gesellschaft ein, während er gleichzeitig solche ausschließt, die jenseits diskursiver oder präsentativer Ausdrucksmöglichkeiten liegen. Zu den Gesellschaftsbildern zählen auch materielle Ausdrucksformen und Symbolisierungen des Gesellschaftlichen, wie sie in Form von Denkmälern und anderen Erinnerungsorten¹⁶ existieren. Der Begriff wird expliziten wie impliziten, einfachen wie komplexen sowie emotionsbeladenen oder nüchternen Thematisierungen von Gesellschaft gerecht. Zudem impliziert er kein Verständnis von Gesellschaft im Sinne eines geschlossenen Systems und eignet sich daher, um an emischen Gesellschaftsverständnissen und ihren Grenzziehungen anzusetzen, ohne dem Forschungsfeld ein vorgefaßtes Verständnis von Gesellschaftseinheiten überzustülpen. Die Begriffe "Identität" und "kollektive Identität" können daher im Fortgang der Fallstudie in einem ausschließlich emischen Verständnis, das heißt im Sinne ihrer Verwendungen und Bedeutungen innerhalb des untersuchten Feldes gebraucht werden.

Begrifflich knüpfe ich damit auch an die klassische Studie zum Gesellschaftsbild des Industriearbeiters von Popitz et al. (1972 [1957]: 1-9) an. Mit ihnen teile ich die Grundfrage nach den Vorstellungen, die in einer bestimmten Gruppe von der gesellschaftlichen Welt existieren, und wie sie untersuche ich "Verortungen" innerhalb eines komplexen gesellschaftlichen Zusammenhanges sowie Zugehörigkeiten und Distanzierungen in bezug auf andere Menschen, "denen ein anderer gesellschaftlicher Ort zugebilligt oder zudiktirt wird" (a.a.O.: 8). Ähnlich ist auch mein Interesse am Verhältnis wirklicher gesellschaftlicher Integration und den sozialen Konstruktionen dieser Wirklichkeit. Um jedoch das Nebeneinander verschiedener Bilder in kollektiven Repertoires und den Blick auf Bilder verschiedener Gesellschaftsebenen zu betonen, ziehe ich es vor, den Begriff grundsätzlich im Plural zu gebrauchen und von Gesellschaftsbildern zu sprechen.

¹⁵ Den Unterschied von Gesellschaftsbild und -bewußtsein hebt Bahrdr (1984: 186/187) hervor. Vgl. Herkommer et al. (1979) als Untersuchung von Gesellschaftsbewußtsein.

¹⁶ François et al. (1995: 33) schlagen diesen Begriff als zu den "Gedächtnisorten" alternative Übersetzung der "Lieux de mémoire" von Nora (1998) vor.

In einer sozialphänomenologischen, an Schütz (1971, 1974) anknüpfenden Perspektive können Gesellschaftsbilder als Konstruktionen der Alltagswelt betrachtet werden, die wie andere solcher Konstruktionen ersten Grades auf einer abstrahierenden und typisierenden Wahrnehmung der Wirklichkeit beruhen. Vollzogen werden diese Typisierungen im Rahmen - in Anwendung, Modifizierung oder Ablehnung - von verfügbaren Wissensvorräten (Schütz 1971: 8), in anderen Worten: von symbolischen Sinnwelten (Berger/Luckmann 1977: 103), Deutungsmustern (Lüders/Meuser 1997) oder Vorstellungsschemata (Popitz et al. 1972: 8). Solche überindividuellen Vorstellungsschemata für die Welt der beiden sardischen Dörfer und die darüber liegenden Ebenen zu rekonstruieren, ist eine zentrale Aufgabe dieser Untersuchung.

Ähnlich der phänomenologischen Gliederung der den Menschen gegenwärtigen Sozialwelt, in eine durch unmittelbare Vis-à-vis-Beziehungen zu "Mitmenschen" geprägte "Umwelt" und eine durch mittelbare Beziehungen zu "Nebemenschen" geprägte, weiterreichende "Mitwelt" (Schütz 1974: 198ff), gehen auch Popitz et al. von der sich in komplexen Gesellschaften in erhöhtem Maße stellenden Problematik aus, daß der gesellschaftliche Zusammenhang in seiner Gesamtheit weder überschaubar noch erfahrbar ist. Zwischen dem eigenen Erfahrungsbereich eines Subjekts und den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhängen besteht daher eine erhebliche Diskrepanz (Popitz et al. 1972: 1-3). Das bedeutet, daß hier von grundsätzlich unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen auszugehen ist. Innerhalb des Erfahrungsraumes - im Rahmen dieser Fallstudie kann, aber muß das nicht vorwiegend der dörfliche Rahmen sein - sind Vorstellungen durch die eigene unmittelbare Anschauung und Erfahrung kontrollierbar. Jenseits des Erfahrungsraumes ist das nicht mehr der Fall, und die Wahrnehmung - sofern dieser Bereich nicht überhaupt aus ihr ausgeblendet wird¹⁷ ist dort abstrakter und in geringerem Maße kontrollierbar. Darin ist der Übergang von typisierender zu stereotypisierender Wahrnehmung angelegt.¹⁸ Dieses grundlegende Problem des Einfangens von sozialer Realität in Gesellschaftsbildern begründet und berechtigt die Frage nach dem Wirklichkeitsgehalt von Gesell-

¹⁷ Popitz et al. (1972: 2-4) schildern zwei Gefahren im Umgang mit Realität jenseits der eigenen intellektuellen und affektiven Sphäre: 1) Auflösung in eine ausschließlich imaginäre soziale Bildwelt, gewissermaßen in eine Reinkarnation überwunden geglaubter imaginärer Welt; 2) Teilverzicht der Urteilsbildung.

¹⁸ Siehe Bohnsack (1993: 168) oder Berger/Luckmann (1977: 33-36).

schaftsbildern beziehungsweise nach ihrer Entwirklichung der Wirklichkeit.

Wie bereits deutlich wurde, werden Gesellschaftsbilder hier als etwas Überindividuelles verstanden, als in einem bestimmten Zeitraum kollektiv¹⁹ verfügbare Repertoires von Typisierungen der sozialen Wirklichkeit. Diese Typisierungen sind kulturelle Formen, die der gesellschaftlichen Praxis nicht einfach gegeben sind und die auch nicht unmittelbar in die Individuen hineinwirken, sondern die in spezifischer Weise verteilt sind und aufgegriffen, verändert, ergänzt oder mitunter planvoll erfunden werden.²⁰ Man kann sagen, sie stellen Identitätsanbieten (Assmann 1994: 16) dar, die von Individuen verhandelt werden und auf die sich diese in einem höheren oder geringeren Maße beziehen.²¹ In solchen Verhandlungen über Selbst- und Fremdbilder werden soziale Grenzziehungen gültig. Wimmer spricht so allgemein von Kultur als einem "offenen und instabilen Prozeß des Aushandelns von Bedeutungen (...), der bei einer Kompromißbildung zur Abschließung sozialer Gruppen führt." (1996: 407) Die von ihm angesprochene Offenheit und Instabilität dieser Verhandlungen ist wiederum eine Grundlage jener Formen diskursiver und präsentativer Symbolisierungen, wie Narrationen, Ritualen, Denkmälern etc., deren Funktionen insbesondere in einer Verfestigung und Festschreibung liegen.²²

¹⁹ Kollektivität bedeutet hierbei - eine Erläuterung von Luhmann (1992: 24) zu Durkheims Begriff des Kollektivbewußtseins aufgreifend - eine Mitgarantie von Sinngehalt durch andere Menschen.

²⁰ Zu einem solchen "weicheren" interaktionistischen Verständnis von Deutungsmustern im weitesten Sinne siehe Lüders/Meuser (1997: 62/63). Vgl. auch - obwohl es ihm um tieferliegende und allgemein handlungsorientierende Strukturen geht und die Autonomie des Subjekts als relativ gering eingeschätzt wird - den gegen objektivistische und juristische Norm- und Regelverständnisse gerichteten Praxisbegriff von Bourdieu (1979).

²¹ Das bedeutet auch, daß Kultur hier nicht im Sinne homogener Kultur einer klar abgrenzbaren Gesellschaft verstanden wird. Vgl. Barth (1992) für eine scharfe Kritik solcher von Homogenität ausgehenden Vorstellungen von Gesellschaft als Sphäre geteilter Bedeutungen, die auch mit vielen Vorstellungen von Aushandlungsprozessen verbunden sei. Barth versteht Gesellschaft statt dessen als "disordered system" (1992: 27), in dem viele soziale Beziehungen existieren, ohne daß die beteiligten Personen einen Rahmen geteilter Bedeutungen besitzen.

²² Ein klassisches anthropologisches Beispiel institutionalisierter Symbolisierung der Gesellschaft enthält die Geertz'sche Deutung des Balinesischen Hahnenkampfes als "Geschichte, die man einander über sich selbst erzählt" (Geertz 1987: 252). - Vgl. auch "Nation and Narration" (Bhabha 1990) und die Erinnerungsorte von Nora (1998).

Es geht dieser ethnographischen Fallstudie also nicht primär um die Anfertigung zweier Gemeindestudien, sondern um eine explorative Untersuchung von Gesellschaftsbildern, der die beiden ausgewählten Dörfer einen äußerst günstigen Ansatzpunkt bieten. Die Forschung bleibt dabei nicht auf den räumlichen oder politischen Rahmen dieser Dörfer begrenzt, sondern sie rekonstruiert die soziale Dorfgemeinde, um in ihrem Rahmen explorativ und exemplarisch Ebenen und Horizonte gesellschaftlicher Selbstthematizierungen zu erkunden. Günstig für die gewählte Aufgabenstellung ist dabei auch der historische Rahmen des Untersuchungsfeldes, der eine Rekonstruktion und Analyse von Gesellschaftsbildern ermöglicht, die in einer an eine mit hoher Dynamik verlaufene Transformations- und Integrationsperiode anschließenden Situation in einer ehemals ausgesprochen dörflich geprägten, ländlichen Gesellschaft kursieren. Darüber hinaus gestattet der ethnographische Ansatz an zwei Dörfern einen Vergleich auf der lokalen Ebene, der Formungen und Gestaltungen des sozialen Prozesses auf dieser Ebene aufzeigt.

Vor der eigentlichen Falluntersuchung, beginnt Kapitel 1 mit einer sozialhistorischen Annäherung an Sardinien, die den regionalen Kontext der beiden untersuchten Dörfer erläutert und dabei auch den allgemeinen Stellenwert der dörflichen Gemeinde in Sardinien umreißt - vor allem ihren bis in die jüngste Vergangenheit hinein relativ hohen Grad an Selbstversorgung und Autonomie. Ausführlich wird auf die Entwicklung des sardischen Diskurses über Sardinien eingegangen, in dem Politik und Kultur lange Zeit Felder waren, die nicht oder nur in geringem Maße unmittelbar miteinander verbunden wurden, ehe in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts Themen der Kultur und Identität in den Mittelpunkt autonomistischer und nationalistischer Positionen rückten, und es zu einer nachhaltigen Kulturalisierung des Sardismus kam.

Kapitel 2 liefert mit der vergleichenden Untersuchung des unterschiedliche Pfade beschreitenden sozioökonomischen Strukturwandels der beiden Dörfer Desulo und Tonara den Einstieg in die Fallstudie und den Hintergrund, vor dem anschließend das kollektive Repertoire von Bildern der dörflichen Gesellschaft sowie deren Inszenierung und Stiftung in Desulo (Kapitel 3) und Tonara (Kapitel 4) eingehend untersucht werden. Dieser ethnographische Teil zur lokalen Ebene bildet den Schwerpunkt der gesamten Untersuchung, der die in bezug auf diese Ebene unterbelichtete Diskussion von "kollektiven Identitäten" ergänzen möchte. Daher schließt in Kapitel 5 eine vergleichende Diskussion der

Ergebnisse bezüglich der Gemeindeebene an. Neben lokalspezifischen Pfaden des sozioökonomischen Strukturwandels, die zugleich die Notwendigkeit der Untersuchung konkreter Wandlungsprozesse belegen, werden hier noch einmal die in beiden Dörfern sehr unterschiedlichen Formen der Identitätskonstruktion sowie eine übergreifende Systemhaftigkeit der jeweiligen Selbst- und Fremdbilder herausgearbeitet. Anschließend werden die Befunde in Bezug auf das sozialwissenschaftliche Verständnis dörflicher Gesellschaft und auf eine Verschiebung von einer örtlichen "Not- und Terror-Gemeinschaft" zu einer mehrörtlichen symbolischen Gemeinschaft diskutiert.

Kapitel 6 geht dann zur Untersuchung von mehreren Ebenen supralokaler Gesellschaftsbilder über. Einerseits zeigt die Untersuchung hier im Vergleich zur lokalen Ebene Repertoires eines deutlich geringeren Umfangs, andererseits werden Analogien, Sprünge und Verknüpfungen zwischen den Gesellschaftsbildern verschiedener Ebenen erkennbar, die zeigen, wie sinnvoll eine solche Perspektive auf die Mehrebenenhaftigkeit von Gesellschaftsbildern beziehungsweise auf multiple kollektive Identitäten ist. So wird zum Beispiel deutlich, daß Vorstellungen einer Region Sardinien in einem hohem Maße auf Bildern und Erfahrungen aus dem lokalen Rahmen aufbauen, während andererseits in der Konstruktion lokaler Identität Vorstellungen und Organisationsmuster von sardischen Emigrantenvereinen außerhalb Sardinien aufgegriffen und somit von einer regionalen auf eine lokale Ebene übertragen werden.

Kapitel 7 setzt diese Perspektive mit der Untersuchung eines "Falles im Fall" fort, dessen Gegenstand das Wirken einer einzelnen, aus Desulo stammenden Person ist. Es handelt sich um den in mehrfacher Hinsicht als Identitätsunternehmer zu bezeichnenden Direktor einer in Cagliari erscheinenden Tageszeitung, der sich nicht nur permanent auf "sein" Dorf beruft, sondern sich zugleich ausgiebigst um die Förderung ethnischer Identitäten auf der lokalen, subregionalen und der national begriffenen sardischen Ebene bemüht. Jenseits grundlegender Gemeinsamkeiten mit Deutungseliten anderer regionalistischer und nationalistischer Bewegungen, enthalten seine Positionen eigentümliche Facetten, da er zum einen die Notwendigkeit der Produktion und Artikulation von Mythen für Sardinien nicht nur eingesteht, sondern geradezu propagiert und zum anderen eng mit dem Projekt einer sardistischen Internet-Partei seines Herausgebers, eines sardischen Medienunternehmers, verbunden ist. Insofern ist die Darstellung einer wichtigen Figur aus einem dörflichen Zusammenhang unmittelbar mit der Darstellung aktueller politischer und

identitätspolitischer Vorgänge auf der regionalen und nationalen Ebene verweben.

Anknüpfend an die in Kapitel 5 erfolgte Diskussion zur dörflichen Ebene liefert Kapitel 8 eine zusammenfassende Diskussion, die Aspekte eines umfassenden, ihre Mehrebenenhaftigkeit einschließenden Verständnisses von Gesellschaftsbildern beziehungsweise von Vorstellungen kollektiver Identität herausarbeitet und in Zusammenhang mit der allgemeinen Debatte diskutiert.

Der Anhang enthält eine Explikation des methodischen Vorgehens, Diagramme und Tabellen sowie ein Glossar, das einige geographische Namen und fremdsprachige Begriffe erläutert.

Um eine über das italophile Milieu hinausreichende Lesbarkeit zu gestatten, habe ich alle angeführten Originaltexte aus dem Italienischen übersetzt. Kursiv gesetzte Zitate geben mündliche Rede wieder - bei diesen Passagen ist neben dem stets gegebenen spezifischen Charakter der gesprochenen Sprache auch daran zu erinnern, daß beide Dörfer bilingual sind und manche der Interviewpartner im Sardischen eine höhere Kompetenz als im Italienischen besitzen.

Die zugrundeliegende Feldforschung erfolgte schwerpunktmäßig in den Jahren 1995 bis 1997 - auf diesen zeitlichen Rahmen bezieht sich auch das Präsens der Darstellung -, die Anfänge der Forschung reichen jedoch bis in das Jahr 1989 zurück. Im Falle der Untersuchung des Identitätsunternehmens in Kapitel 7 war es möglich und sinnvoll, die Entwicklungen über das Jahr 1997 hinaus bis Ende 1999 weiterzuverfolgen.

Abb. 1.1: Sardinien

Desulo und Tonara mit benachbarten Gemeinden, einige ausgewählte Orte und Landschaften



(eigene Grafik, Topographie nach King 1987: 175)

1 Gegenwart und Geschichte Sardinien

Dieses Kapitel führt in den regionalen Rahmen der Fallstudie ein. Der erste Teil verbindet einen allgemeinen sozialgeschichtlichen Abriss Sardinien mit der Darstellung von historischen Ereignissen und Episoden, die im Fortgang dieser Arbeit unter anderem als Gegenstand von Sardinienbildern Erwähnung finden werden. Der zweite Teil des Kapitels geht auf die historische Entwicklung, Akkumulation und Verbreitung von sardischen Identitätskonstruktionen und die entsprechenden Umgangsweisen mit sardischer Geschichte ein. Beide Teile erläutern darüber hinaus den allgemeinen Charakter und den Stellenwert der dörflichen Gemeinde in Sardinien.

1.1 Sozialgeschichte

Eine sozialgeschichtliche Betrachtung von Gesellschaft in Sardinien¹ hat zunächst festzuhalten, daß Sardinien eine Insel ist. Geographisch begründet besitzt es daher als Region einen spezifischen Grenztypus, der unter anderem mit Konsequenzen für die interregionale Kommunikation verbunden ist.² Zudem ist die Insel reich an Berg- und Hügelland, das sowohl ein Hindernis für die externe wie auch für die intraregionale Kommunikation darstellt.³ Isolation und eine aus der Isolation abgeleitete Archaizität sind daher naheliegende Topoi im Umgang mit der sardischen

¹ Zur sozialgeschichtlichen Perspektive als Gesellschaftsgeschichte siehe Kocka (1986). Neben der einzeln nachgewiesenen Literatur folgt dieses Unterkapitel in seinen Grundzügen den in Brigaglia et al. (1994: ST1-141) versammelten Beiträgen zur sardischen Geschichte - insbesondere Melis (1994) - sowie dem Überblick von Serri (1988).

² Zur Spezifität von Inseln als regionale Einheiten siehe Anderson (1994: 36). Zu Insularität in einem allgemeineren Sinne vgl. Merler (1993) und die Arbeit eines "Istituto di studi comparativi sull'insularità" in Sassari.

³ So schreibt Braudel: "Marc Bloch, à propos d'études sur la Sardaigne, remarque que le Moyen Age y a 'connu une société largement seigneurialisée, non féodalisée', du fait que l'île a été 'longtemps soustraite aux grands courants d'influence qui parcouraient le continent'. Cela revient à mettre l'accent sur l'insularité de la Sardaigne et c'est, il est vrai, une force décisive du passé sarde. Mais à côté d'elle, non moins puissante, il y a eu la montagne. Autant sinon plus que la mer, elle est responsable de l'isolement des populations" (1979 [1949]: 34/35).

Geschichte, auf die diese, das möchte die folgende Darstellung unter anderem deutlich machen, jedoch keinesfalls reduziert werden darf.

1.1.1 *Nuraghen, Judikate und koloniale Lage*

Frühgeschichtliche Zeugnisse sind noch heute in den meisten Teilen Sardinien präsent. Die Reste von über 7.000 Nuraghen, das sind kegelförmige Megalithbauten, zeugen von der nach diesen Bauten benannten nuraghischen Zivilisation (ca. 1600 v. Chr. bis 500 v. Chr.), die als autochthone Kultur Sardinien gilt.⁴ Nachdem sie zunächst unter den Einfluß phönizischer Niederlassungen in Sardinien geraten war endete diese Zivilisation schließlich mit der Eroberung Sardinien durch Karthago.

Die punische Eroberung war der Auftakt zu einer langen Geschichte externer Herrschaft in Sardinien. Ab 238 v. Chr. folgte die römische Herrschaft. Sardinien wurde eine römische Provinz und von römischen Einflüssen durchdrungen. Von der tiefgreifenden Romanisierung Sardinien zeugt insbesondere die sardische Sprache, in der nur sehr wenige vorrömische Reste erhalten blieben (Wagner 1921: X). Dennoch blieb in der römischen Zeit ein Unterschied zwischen den stark romanisierten agrarischen Ebenen, der "Romània", und dem weniger romanisierten bergigen Inselinneren, der "Barbària", bestehen, auf den auch die heute gängige Landschaftsbezeichnung "Barbagia"⁵ für das Zentrum der Insel zurückgeht.

Auf die römische Herrschaft folgte diejenige der Vandalen (456) und von Byzanz (534). Raubzüge und Eroberungen der Sarazenen isolierten jedoch im 8. und 9. Jh. Sardinien von Byzanz. Sie führten zur Aufgabe von Küstensiedlungen und einer Bevölkerungsverlagerung in das Inselinnere. Zugleich erhöhte der Verlust von Außenbeziehungen den Selbstversorgungsgrad der sardischen Dorfwirtschaften. Unter dieser ökonomischen und politischen Isolierung der Insel entwickelten sich ungefähr

⁴ Ihr herausragender Forscher ist Giovanni Lilliu (vgl. 1977: 123; 1994: III22), der sich neben seinem archäologischen Wirken in zahlreichen Beiträgen zur sardischen Autonomie-Debatte immer wieder auf diese Epoche bezieht.

⁵ Die Barbagia setzt sich aus einzelnen historischen Mikroregionen, den "Barbagie", zusammen. Im gängigen Begriffsgebrauch sind mit dieser Landschaftsbezeichnung keine klaren und einheitlichen räumlichen Grenzen verbunden.

im 10. Jh. vier eigenständige politische Einheiten, die von Richtern regierten Judikate.

Als Handels- und Schutzmächte gewannen Genua und Pisa im 11. und 12. Jh. zunehmend an Einfluß in den sardischen Judikaten. Beide Städte stritten um die Vorherrschaft auf der Insel. Schließlich konnten sie Sardinien unter sich aufteilen und ihre "koloniale" (Day 1994) Handelsmacht auf der Insel ausbauen. Nur das Judikat von Arborea im Westen Sardiniens konnte in dieser Phase seine Autonomie behaupten.

Der Papst belehnte 1297 Aragón mit dem nominellen "regnum Sardiniae et Corsicae". Doch erst 1324 konnte Aragón durch den Sieg über die Pisaner Sardinien übernehmen, während Genua Korsika behauptete. Bis 1478 traf Aragóns Herrschaft weiterhin auf Widerstand. Insbesondere das anfangs verbündete Judikat von Arborea unter den Richtern Mariano IV und Eleonora bekämpfte die Aragonier hartnäckig. Schließlich unterlag dieses Judikat 1420 endgültig, doch mit der von Eleonora verfaßten Gesetzessammlung, der "Carta de Logu", hinterließ es ein nachhaltiges Erbe, das von den Aragoniern übernommen und auf das gesamte ländliche Sardinien ausgedehnt wurde, wo es immerhin bis 1827 Gültigkeit behielt.

In die Zeit des 14. und der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts fällt neben den Kämpfen, in denen sich die aragonische Herrschaft und mit ihr eine spezifische, mehr politische und fiskalische denn sozioökonomische, Form des Feudalismus durchsetzte, eine Reihe verheerender Pestepidemien, die die Zahl der sardischen Bevölkerung und seiner Siedlungen etwa halbierte. In Zusammenhang mit dieser Krise wuchs die Bedeutung der pastoralen Wirtschaft, und mit dem Ziel, den Ackerbau vor der steigenden Bedrohung durch Weidevieh zu schützen, vollzog sich ein, von den Aragoniern unterstützter, Übergang von einer individualistischen Landwirtschaftsorganisation zur sich in ganz Sardinien verbreitenden Koppelwirtschaft, der "vidazzone" (Day 1987: 10-12).⁶ Hierbei wurde in den einzelnen Gemeinden ein Großteil der Gemeindeflur in einer Gesellschaft zusammengefaßt, in zwei jeweils im Wechsel

⁶ Day betrachtet die Genese der sardischen Koppelwirtschaft insofern als Gegenbeispiel sowohl zu Erklärungen des Entstehens gemeinschaftlicher Agrarwirtschaft durch demographisches Wachstum als auch zu älteren Deutungen der Koppelwirtschaft als Relikt eines primitiven Agrarkommunismus.

Für eingehende Beschreibungen der Koppelwirtschaft siehe Le Lannou (1979: 182-194) und Angioni (1989: 70-73).

als Ackerland und als Weide dienende Teile geteilt, und der Zugang zu diesen Flächen geregelt.

Im Anschluß an den spanischen Erbfolgekrieg fiel Sardinien 1720 an Piemont. Nach zunächst abwartender Haltung Piemonts setzten ab 1759 unter dem Minister Bogino physiokratisch inspirierte Bemühungen um eine Entwicklung der Wirtschaft, Verwaltung und Kommunikation ein, die jedoch zum Teil von den sardischen Eliten behindert wurden. Unter anderem wurde durch die Schaffung von Gemeinderäten die Position der Gemeinden gegenüber den Lehnsherren, denen sie weiterhin unterworfen waren, verbessert. Obwohl die Räte sich nur aus der Gruppe der Besitzenden rekrutierten, können sie auch als Stärkung kommunalen Gemeinschaftssinns angesehen werden (Serri 1988: 36).

Trotz der Modernisierungsbemühungen kam es, auch unter Einfluß der französischen Revolution, in den 1780er Jahren zu Brot- und Bauernaufständen, die sich insbesondere gegen die feudalen Tributpflichten richteten. Dennoch wurde 1793 der Angriff französischer Truppen mit Hilfe sardischer Milizen erfolgreich abgewehrt. Das Engagement der Sarden gegen die Angreifer führte jedoch nicht zu den seitens vieler Sarden von Piemont erwarteten Verbesserungen der Lage der Insel. 1794 wurden daher in Turin 5 Forderungen überbracht, die auf eine von der sardischen Führungsklasse geführte Entwicklung Sardiniens im Rahmen des Königreiches abzielten. Die Ablehnung dieser Forderungen führte zu einem Aufstand und der Vertreibung des Vizekönigs samt 500 anderen Piemontesen aus Cagliari. Die revolutionäre Bewegung der Jahre 1793-96 - ihre zentrale Figur ist Giovanni Maria Angioy, nach dem heute in ganz Sardinien Plätze und Straßen benannt sind - erfaßte zwar einen Großteil der gesamten Insel und ihrer Dörfer, scheiterte jedoch an Gegensätzen innerhalb der sardischen Gesellschaft, nicht zuletzt der Haltung der sardischen Eliten, die ihre Position schließlich in der Konservierung des status quo gesichert sahen.⁷ Insbesondere während der Flucht des piemontesischen Hofes vor der französischen Herrschaft nach Sardinien (1799-1815) setzte sich eine tiefgreifende Restauration in Sardinien durch, und 1847 erfolgte auf den unumstrittenen Wunsch des sardischen Parlaments hin die vollständige Fusion Sardiniens mit Piemont und der Verzicht auf die formelle Autonomie Sardiniens. Sardinien war damit gewissermaßen schon vor der italienischen Einigung zu einem

⁷ Vgl. hierzu insbesondere Sotgiu (1994: S80-100).

italienischen "Meridione" geworden. Und es sollte auch nur wenige Jahre dauern, bis sich, als Reaktion auf eine schärfer werdende Krise in Sardinien, die Diskussion um eine "Questione sarda" entwickelte.

1.1.2 *Sardinien im Nationalstaat*

Im 19. Jahrhundert führten staatliche Eingriffe zu weitreichenden Veränderungen der sardische Gesellschaft. 1820 wurde das "Editto delle chiudende" erlassen. Das Gesetz sollte die Landwirtschaft durch die Herausnahme von Privatgrund aus der Koppelwirtschaft beleben. Da es jedoch zu Lasten von Kleinbauern und Hirten eine neue grundbesitzende, noch dazu sich oft durch Mißbrauch bereichernde, Klasse von "printziales" hervorbrachte, stieß es auf starke, insbesondere pastorale Widerstände und wurde daher, abhängig von der ökonomischen Struktur der einzelnen Gemeinden, in sehr unterschiedlichem Maße durchgesetzt. Abhängig von den jeweiligen Machtverhältnissen wurden damit auf der lokalen Ebene unterschiedliche Weichenstellungen für die Pfade lokalen Wandels vorgenommen. 1868 kämpfte die Bewegung für "Su Connottu" für die Beibehaltung der altbekannten, ausdifferenzierten Landnutzungsrechte, die auch der ärmeren Lokalbevölkerung einen gewissen Zugang zu Land sicherten (für Weide, Sammeln von Holz, Eicheln etc.). Unmittelbarer Anlaß dieser Proteste war die Privatisierung kommunalen Landes, das in großem Umfang von sardischen und nichtsardischen Holz- und Holzkohleunternehmern aufgekauft wurde, die einen verheerenden Kahlschlag der Wälder in Sardinien durchführten (Le Lannou 1979: 63/64).

Die soziale Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war damit durch staatliche Eingriffe in Gewohnheitsrechte, eine hohe Steuerlast, die insbesondere in Sardinien zu einer außerordentlich großen Zahl an Enteignungen aufgrund von Steuerschulden führte (Serri 1988: 80/81), und durch die massive Repression des stark auflebenden Banditismus geprägt.⁸ Daher wird diese Periode als Ausprägungsphase des verbreiteten Bildes bezeichnet, das den Staat als eine fremde, den lokalen Lebensverhältnissen feindlich und nehmend gegenüber tretende Macht

⁸ Die berühmteste Aktion gegen den Banditismus erhielt ihren Namen von der Großwildjagd, der "caccia grossa".

begreift (Scaraffia 1984: 810/811, 829). Auch die Festigung von Haltungen, die jeglichen Neuerungen ablehnend gegenüberstehen, wird als ein Resultat von Erfahrungen dieser Zeit betrachtet (Serri 1988: 76). Unmittelbar auf der lokalen Ebene bedeuteten die Veränderungen der Eigentumsverhältnisse an der zentralen ökonomischen und politischen Ressource Boden starke Konflikte und mitunter die Entstehung neuer und zum Teil sehr großer Grundbesitze (Ortu 1987a: 95/96).⁹

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte Sardinien weitere nachhaltige Veränderungen. Im Südwesten der Insel, im Sulcis-Iglesiente, entstand mit dem Bergbau ihr erstes industrielles Zentrum, in dem sich etwas später, Anfang des 20. Jahrhunderts, sozialistische Ideen verbreiteten und regional wie national bedeutsame Arbeitskämpfe ausgefochten wurden. Der Zollkrieg mit Frankreich führte zum Verlust des französischen Markts und zu einer Krise der Landwirtschaft. Den Verfall der Milchpreise nutzte die festländische Käsereiindustrie, die in Sardinien "Pecorino Romano" für den nationalen und den nordamerikanischen Markt zu produzieren begann. Ende des Jahrhunderts kam es dadurch zur Ausweitung der Schäferei und der "pastorizia"¹⁰ allgemein, bei der Ackerland wieder in Weideflächen umgewandelt und viele Bauern zu Hirten wurden (Melis 1994: ST122). Diese Transformation veränderte die Arbeitstechniken und -organisation der sardischen "pastori" kaum, sie machte sie jedoch weitgehend von Märkten jenseits der Insel abhängig. Der Bau eines Eisenbahnnetzes ist ein weiterer wichtiger Punkt, der es erlaubt, das Ende des 19. Jahrhunderts als eine Zeit weitreichender, nicht nur das städtische sondern auch das ländliche Sardinien berührender, Veränderungen zu bezeichnen, die zwar keine kapitalistischen Beziehungen verallgemeinerten, wohl aber Marktverhältnisse in den Bereichen der Arbeitskraft, des Bodens und der Landwirtschaft stark ausweiteten und Sardinien stärker in den überregionalen Handel einbanden. Mit dem

⁹ Ortu erwähnt in diesem Zusammenhang auch den Fall der Familie Arangino aus Aritzo, einem Nachbardorf von Desulo und Tonara, die zu einem in verschiedenen Gemeinden verstreuten Grundbesitz von insgesamt 11.000 ha kam, der zu einem großen Teil auf dem mit zweifelhaften Mitteln vollzogenen Erwerb von Gemeindeland beruhte.

¹⁰ In der Regel gebrauche ich den italienischen Begriff "pastorizia", da dieser Begriff in seiner in Sardinien gängigen Bedeutung sowohl die Haltung verschiedener Tiere (Schafe, Ziegen, Kühe, Schweine) als auch die gesamte Bandbreite klassischer pastoraler Viehhaltung bis hin zu moderner, ganzjährig seßhafter Viehzucht und Milchproduktion einschließt. Ebenso gebrauche ich den Begriff "pastori", der ebenfalls die verschiedenen Formen der Viehhaltung und -zucht einschließt.

Ausbau des Staatsapparates bis in die Peripherie hinein begann sich zu dieser Zeit - das belegt schon das Aufblühen des Zeitungswesens - auch im ländlichen Sardinien ein Kleinbürgertum von Angestellten, Ärzten und Lehrern herauszubilden. Zusammenfassend kann diese Zeit daher als eine partielle Modernisierung in einem Rahmen persistenter Rückständigkeit bezeichnet werden (Marrocu 1995: 82-88).

Von den 870.000 Menschen, die seinerzeit in Sardinien lebten, nahmen etwa 100.000 Männer am Ersten Weltkrieg teil. Die starke Rekrutierung schwächte insbesondere den Ackerbau, während sie sich auf die "pastorizia" aufgrund der Möglichkeit, die Arbeitskraft der Kinder und Jugendlichen zu nutzen, etwas weniger negativ auswirkte. Ausgedehnt wurde während des Krieges hingegen der Bergbau im Iglesiente.

Die Organisation der heimkehrenden Kriegsteilnehmer, aus der 1921 der autonomistische "Partito Sardo d'Azione" (PSdA)¹¹ entstand, wurde zu einem wichtigen Einschnitt der sardischen Geschichte. Die politische Auseinandersetzung in Sardinien hatte nun mit dieser Bewegung, die bis in die kleinsten Dörfer hineinreichte, eine neue Form und erstmals eine Massenbasis gefunden. Zudem gingen von der Organisation auch Anstöße für ein Genossenschaftswesen aus, und genossenschaftliche Käsereien schwächten nun die Abhängigkeit der "pastorizia" von den großen Käsereiunternehmen (Clark 1989: 389-395).

Der Faschismus faßte in Sardinien nur langsam und später als auf dem Festland Fuß.¹² 1923 gelang es den Faschisten, einen Flügel des PSdA für sich zu gewinnen und 1925 wurde diese Partei aufgelöst. Der zwanzigjährige Faschismus bedeutete für Sardinien in mancher Hinsicht eine weitergehende Integration in den zentralistischen Nationalstaat, so durch den Ausbau des Schulwesens, der Parteiorganisationen, der Verkehrsverbindungen (zwischen der Insel und dem Festland sowie innerhalb Sardinien) und den Aufbau des Rundfunks. Die Autarkiepolitik bedeutete zunächst einen Rückschlag für die "pastorizia", die von den ausländischen Märkten abgeschnitten und durch die national propagierte "battaglia del grano" (Weizenschlacht) benachteiligt wurde. Dennoch konnte sich die "pastorizia" im Laufe der dreißiger Jahre von dieser Krise erholen und ihren Viehbestand deutlich erhöhen. Ab 1935 erfolgte, unter

¹¹ Die Abkürzung dieses Parteinamens wird in der Literatur und der sardischen Öffentlichkeit nicht einheitlich gehandhabt.

¹² Lussu (1994 [1933]) liefert hierzu einen narrativ dichten Bericht aus erster Hand.

anderem durch die Gründung der neuen Stadt Carbonia, im Iglesiente eine Ausdehnung des zuvor stark rückläufigen Bergbaus. Die nationale Integration während des Faschismus erreichte, allerdings in einem geringeren Maße, auch Zentralsardinien. Die lokalen Grenzen der Welterfahrung wurden für innersardische und nationale Einflüsse durchlässiger. Lokalpolitisch änderte sich dabei allerdings wenig, in der Regel wurden die alten Eliten mit der lokalen Verwaltung beauftragt (Melis 1994: ST132-134).

Am Ende des Faschismus gab es in Sardinien nur eine schwache und kaum organisierte antifaschistische Opposition. Zudem blieb Sardinien von einer deutschen Besatzung und, abgesehen von der Bombardierung Cagliari 1942, weitgehend von Kriegeauseinandersetzungen verschont. Ohne die Erfahrung einer "Resistenza" fand in Sardinien politisch ein Wiederanknüpfen an den Verhältnissen der Zeit vor dem Faschismus statt. Die politische Klasse vor, während und nach dem Faschismus blieb weitgehend dieselbe, die sich den jeweiligen politischen Vorzeichen anpaßte. Folgenreicher als der politische Umbruch war die wirtschaftliche Krise nach dem Ende des Faschismus, als die Insel tatsächlich isoliert war. Das Jahr 1944 wurde so zu einem Hungerjahr (Sotgiu 1996: 19). 1946 fand das italienische Verfassungsreferendum über die Monarchie statt, bei dem die Frauen erstmals Stimmrecht besaßen. Die Monarchie fand in Sardinien eine deutliche Mehrheit, die allerdings unter dem Durchschnittswert ganz Süditaliens lag. Politische Parteien und Ideologien verbreiteten sich in Sardinien. Neben den großen christdemokratischen und sozialistisch-kommunistischen Parteien formierte sich auch der PSdA neu. Innerhalb der Partei - und auch außerhalb - existierten in gewissem Maße separatistische Positionen, die in Sardinien jedoch, anders als etwa in Sizilien, keinen großen Einfluß gewinnen konnten. Auch im PSdA setzte sich 1944 die föderalistische Strömung durch. Sardinien blieb damit eine Region, in deren Autonomiebewegung weiterhin die nationalistische, eine eigene Staatlichkeit fordernde, Komponente fehlte (Ortu 1985: 61; Contu 1993: 124/125). 1947 wurde Sardinien zu einer italienischen Autonomen Region, allerdings mit einem Statut, das nach langen Diskussionen und der nicht wahrgenommenen Möglichkeit, das sizilianische Statut zu übernehmen,¹³ im Vergleich zu letzterem weniger Kompetenzen vom Staat an die Region abtritt sowie auf kulturelle und

¹³ Vgl. Sotgiu (1996: 27-33) zu den Entstehungsbedingungen und der in dieser Perspektive zu relativierenden Kritik des Autonomiestatuts.

bildungspolitische Aspekte relativ wenig eingeht. Binnen kurzer Frist war die sardische Autonomie eine Position geworden, die von den großen Parteien getragen wurde und die kein exklusives Anliegen des PSdA mehr war. Nach der Abspaltung des von Lussu, einem der populären Gründer des PSdA, geführten sozialistischen Flügels wurde die Partei zu einer an Unterstützung verlierenden Notabelnpartei, die Bündnisse mit den regierenden Christdemokraten einging (Ortu 1985: 63/64).

1.1.3 Modernisierung ohne Entwicklung

Das wohl an Konsequenzen reichste Ereignis der folgenden Jahre war der erfolgreiche Kampf eines, durch internationale Unterstützung entstandenen, Projekts gegen die Malaria, von der Sardinien jahrhundertlang und stärker als andere europäische Regionen betroffen war (Le Lannou 1979: 73). Vor allem war die Ausrottung der Malaria eine Voraussetzung für das Wachstum von Städten in den Ebenen und an den Küsten sowie für die Bevölkerungsverlagerung von den bergigen in die tiefergelegenen Teile Sardinien, die sich in den folgenden Jahrzehnten vollzogen (vgl. Angioni et al. 1997: 13-17). Darüber hinaus bedeutete sie eine völlig neue Arbeitserfahrung der erfolgreichen Kooperation von zeitweise bis zu 25.000 Arbeitskräften in ganz Sardinien, und die Löhne stellten in den Dörfern zudem einen Anreiz zu neuen Konsumformen dar (Brigaglia 1994b: III57).

Wie der italienische Süden im Allgemeinen wurde Sardinien in den fünfziger Jahren von der wirtschaftlichen Dynamik des industrialisierten Nordens kaum berührt. Eine Landreform setzte ganz auf die Förderung des Ackerbaus, scheiterte jedoch weitgehend. Nur wenigen größeren Betrieben gelang es, die Produktion zu modernisieren, und ab 1960 verschlechterte sich die Lage durch die mangelnde Konkurrenzfähigkeit im internationalen Wettbewerb. Gleichzeitig stiegen ab Mitte der fünfziger Jahre, etwas später als im restlichen Süditalien, die Emigrationszahlen beständig an. Über die entwicklungspolitischen Investitionen der "Cassa per il Mezzogiorno" wurde die Infrastruktur, gleichzeitig jedoch eine neue Form von parteipolitischer Patronage und Klientelismus ausgebaut (Weingrod 1968). Die Basis lokaler Macht verschob sich von der Kontrolle der lokalen Produktion auf die Kontrolle der Distribution öffentlicher Ressourcen. Die fünfziger Jahre erweisen sich so als eine Phase

wirtschaftlicher Krise, in der die staatliche Intervention durch Entwicklungsprojekte, den Ausbau des Schulwesens, die Bekämpfung des Analphabetismus und die Ausweitung von Rentenzahlungen an Bedeutung gewann und lokale Lebensverhältnisse zunehmend von Transfers, seitens des Staates oder durch die Rimessen der Emigranten, bestimmt wurden. Dieser Wandel spitzte sich in den sechziger Jahren so zu, daß nun auch das ländliche und dörfliche Sardinien weitgehend in regionale, nationale und internationale Strukturen integriert war.¹⁴ Aufgrund dieser zentrumsabhängigen Modernisierung kann diese Phase mit dem paradox anmutenden Begriff einer "Modernisierung ohne Entwicklung" von Schneider/Schneider (1976: 203) überschrieben werden.

Während der gesamten fünfziger Jahre wurde der bereits im Autonomiestatut vorgesehene Entwicklungsplan "Piano di Rinascita" diskutiert, der schließlich in einem Anfangsklima großer mit ihm verbundener Hoffnungen von 1962 bis 1974 umgesetzt wurde. Dieser Plan setzte auf eine durch die Ansiedlung von petrochemischen Industriebetrieben angestoßene Wirtschaftsentwicklung in Sardinien. Schnell wurde jedoch deutlich, daß sich die Lage Sardinien nicht grundlegend verbessern würde. Die Emigration nach Norditalien und in das Ausland erreichte in den sechziger Jahren ihre Spitzenwerte. Nachdem die Emigration zunächst vor allem aus den durch Bergbau- und Ackerbau geprägten Gemeinden erfolgt war, zogen in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre die Berggemeinden diesbezüglich nach (King/Strachan 1980: 210-213). Der Banditismus nahm mit Straßenraub und Entführungen neue Formen an. Er wurde unter anderem mit militärischen Einsatztruppen, den "baschi blu", bekämpft und führte zu einer parlamentarischen Untersuchungskommission, deren Bericht sich ausführlich mit den Problemen Sardinien auseinandersetzte. Die Ölkrise der siebziger Jahre war schließlich ein weiteres Korrektiv der mit der petrochemischen Industrie verbundenen großen Hoffnungen.

Trotz der ökonomischen Krise veränderte sich die sardische Gesellschaft in den sechziger und siebziger Jahren grundlegend und mit einer außergewöhnlichen Geschwindigkeit. Das italienische nationale Bildungswesen war nun ausgebaut und die Schulpflicht auf die Mittelschule ausgedehnt. Die Zahl der Beschäftigten im Handel, in Dienstleistungen und in Angestelltenberufen stieg deutlich an. Damit entstanden auch neue

¹⁴ Siehe die Fallstudien von Angioni (1982: 143-155), Meloni (1984), Bodemann (1979) bzw. Bodemann/Allahar (1980); vgl. auch Brigaglia (1994a: EC185) und Pira (1978).

Lokaleliten, und die relativ starke soziale und kulturelle Homogenität der agro-pastoralen Gesellschaft wurde durch neue Differenzen und Distanzen aufgelöst. Der Tourismus in Sardinien befand sich in seiner Aufbauphase. Gleichzeitig verlor das dörfliche Leben, vor allem aufgrund der Emigration, an Vitalität. Von den zahlreichen lokalen Festen blieb häufig nur noch eines während der sommerlichen Heimkehr der Emigranten übrig. Die intergenerationale Vermittlung lokalen Wissens wurde gestört und von neuen Wissensbeständen überlagert (Gallini 1977: 132/133). Binnen kurzer Zeit vollzog sich eine unvermittelte Konfrontation der kulturellen Muster des ländlichen Sardinien und der italienischen Industriegesellschaft:

"Das Jahrzehnt der Industrialisierung bedeutete in Sardinien die allerdeutlichste Transformation der Sitten und Bräuche: die fortschreitende Entvölkerung des Landes verband sich mit dem ungeordneten Wachstum der städtischen Peripherien und mit der zahlreichen Abwanderung gesamter Familien in die größeren Städte; das Erscheinen der Fabriken verband sich mit einer allgemeinen Ablehnung der traditionellen, mit der ländlichen Zivilisation verbundenen, Werte und einer Hinwendung zu städtischen Lebens- und Verhaltensmustern; die Verbreitung des Fernsehens bis in die abgelegensten Dörfer Sardinien verkürzte in einem gewissen Sinne die kulturelle Distanz, aber sie setzte andererseits die traditionelle Kultur einem Bombardement von Reizen aus, das zu dem führte, was als wahrhaftige 'anthropologische Katastrophe' bezeichnet worden ist." (Melis 1994: ST139)¹⁵

Diese dynamische Konfrontation und Vermischung zuvor deutlich voneinander geschiedener sozialer und kultureller Muster schuf für einen Großteil der sardischen Bevölkerung ein "Identitätsproblem" (Pira 1978: 272), nämlich eine "Nichtzugehörigkeit zu der einen wie zu der anderen kulturellen Ordnung" (a.a.O.: 274).¹⁶

Mit dem Bewußtsein des Scheiterns des "Piano di Rinascita" als einem externen Entwicklungsmodell setzte auch eine Kritik an der bis dahin praktizierten Autonomie Sardinien ein: sie sei bloß bürokratisch, nicht jedoch eine von unten gelebte Autonomie. Im PSdA gewannen separatistische Positionen an Bedeutung, nachdem Simon Mossa die

¹⁵ Dieses und alle weiteren Zitate aus dem Italienischen wurden von mir übersetzt.

¹⁶ Dieses Buch von Pira ist eine inzwischen klassische "Antropologia della Sardegna" in der Umbruchphase der sechziger und siebziger Jahre. Pira geht es darin insbesondere um die Ausdrucksmöglichkeiten der Peripherie, die unter Dominanz der kapitalistischen Industriegesellschaft Gefahr läuft, nichts mehr von sich selbst kommunizieren zu können und nur noch die Massenkultur zu reproduzieren. Vgl. auch Pira (1977).

Situation Sardinien unter einem ethnischen Gesichtspunkt analysierte, sie mit den Kämpfen anderer Nationen ohne Staat verglich und eine Zukunft Sardinien nicht mehr innerhalb des italienischen Nationalstaats, sondern als Teil einer europäischen Föderation entwarf. Die sardischen Christdemokraten, von denen sich der PSdA nun wieder abzusetzen begann, nutzten den Hinweis auf sich anbahnende separatistische Tendenzen in Sardinien als Druckmittel gegenüber dem Zentralstaat. Mit der Verbreitung solcher Positionen auch jenseits des PSdA begann die Phase des Neosardismus der späten sechziger und siebziger Jahre, die durch die erstmalige Dominanz separatistischer, nationalistischer Positionen und eine Betonung der ethnischen und kulturellen Aspekte innerhalb des Sardismus gekennzeichnet ist.¹⁷

Die heterogene Bewegung des Neosardismus war in Zentralsardinien sehr aktiv, und die pastorale dörfliche Welt der Barbagia wurde zudem ein wichtiger Bestandteil ihrer Sardinienbilder. Die Mikroregion Barbagia war von der Krise der sechziger Jahre, darauf weist schon die starke Emigration hin, besonders stark betroffen. Michele Columbu - ein separatistische Positionen vertretendes Mitglied des PSdA, das zu einer wichtigen Figur des Neosardismus wurde - hatte 1965 als Bürgermeister des in der Barbagia gelegenen Dorfes Ollolai mit einem, auch von dem nun schon verbreiteten Fernsehen vielbeachteten, quer durch Sardinien führenden Fußmarsch ein deutliches Protestsignal gegen die Marginalisierung des ländlich-dörflichen Sardinien und für ein solidarisches Sardinien gesetzt (Marrocu 1996). Ende der sechziger Jahre waren in vielen Orten Kulturvereine entstanden, die den erfolgreichen Widerstand gegen das Projekt des Nationalparks in den Gennargentu-Bergen und gegen ein Militärübungsgelände bei dem Dorf Orgosolo¹⁸ organisierten.

¹⁷ Die Darstellung des Neosardismus folgt vor allem Ortus (1985) Entwicklungsgeschichte der nationalistischen Position im Sardismus. Siehe auch Melis (1979), Murru Corriga (1977 und 1977/78) sowie Spiga (1994).

¹⁸ Orgosolo ist aufgrund dieses Konfliktes, des politischen Protests, zahlreichen Episoden des Banditismus und einer lange andauernden Familienfehde einer der bekanntesten und schillerndsten Orte Sardinien. Zusammen mit dem Mythos, das sardische Banditendorf schlechthin zu sein, sichern "murales", aus den siebziger Jahren stammende Wandmalereien mit politischen Botschaften, die in zahlreichen Bildbänden abgebildet wurden, heute einen regen Besuch von Touristengruppen. Die Konservierung und Erneuerung der "murales" ging allerdings mit ihrer Folklorisierung und derjenigen des ganzen Dorfes einher. Entsprechend die Kritik eines Orgolesen (F. Montisci, *L'Unione Sarda*, 24.7.1996), der beklagt daß die journalistische wie auch die touristische

Diese Vereine und der einflußreiche Verein "Città-campagna" in Cagliari orientierten sich unter anderem an den antikolonialistischen Befreiungsbewegungen. Eines der Schlüsselbücher dieser Zeit, veröffentlicht vom sich ebenfalls in Sardinien engagierenden Verleger Feltrinelli, trug den Titel "Sardegna: rivolta contro la colonizzazione" (Giuliano Cabitza [Eliseo Spiga] 1968), und dem Begriff "négritude" des afrikanischen Antikolonialismus wurde derjenige der "sarditudine" nachempfunden. Die Vereine griffen, kritisch gegenüber den staatlichen und regionalen Institutionen, lokale Probleme auf und propagierten eine unmittelbar von den lokalen Verhältnissen ausgehende Autonomie. Positiv aufgegriffen wurde das dörfliche Leben in Sardinien mit der kollektivistischen Bodennutzung in der Koppelwirtschaft und weiteren Formen dörflicher Kooperation und Solidarität (Ortu 1985: 70).

Der Abkehr vom Land und seiner Kultur in den frühen sechziger Jahren folgte nun eine Kritik des urbanisierten Raumes und eine Wiederaufwertung der ländlichen Welt, die auch arkadische Formen annahm (Pira 1978: 279). Der fehlgeschlagenen Industrialisierung und der ihr zugrundeliegenden Modernisierungsstrategie wurden Projekte gegenübergestellt, die sich an Modellen der Vergangenheit orientierten (Tognotti 1988). Dabei muß jedoch festgehalten werden, daß die gesamte Bewegung des Neosardismus äußerst vielschichtig und dynamisch war und sie daher nicht einfach auf ihre rückwärtsgewandten Elemente reduziert werden darf. Vielmehr stand die Verklärung der Vergangenheit und die Ethnisierung des Sardismus neben progressiven Konzeptionen und wurde häufig mit diesen verflochten (Melis 1979: 433).

Mitte der siebziger Jahre formierte sich mit "Su populu sardu"¹⁹ eine parteiähnliche Organisation, die erstmals eine zweisprachige, italienisch-sardische Zeitschrift herausgab. "Su populu sardu", getragen vor allem von Intellektuellen, wandte sich der Arbeiterbewegung und den sardischen Emigranten zu, pflegte internationale Beziehungen, etwa zu bretonischen und baskischen Gruppen, und erarbeitete ein politisches Programm, das als Ziel des antikolonialistischen Kampfes die Autonomie der

Aufmerksamkeit - anders als zur Zeit der "klassischen" literarischen und cinemato-graphischen Arbeiten über das Dorf in den fünfziger und sechziger Jahren, als es um ein Verstehen einer anderen Realität ging - sich heute auf romantische Phantasien eines "resistenzialismo orgolese" oder einer "orgolesità" beschränkten. - Vgl. zu den bekannten Vorgängen in Orgosolo auch die Ethnographie von Bruttel (1993).

¹⁹ Zu "Su populu sardu" auch La Croce (1981/82).

sardischen Nation innerhalb einer sozialistischen Föderation entwarf.

Mit der Aufwertung der sardischen Sprache hatte sich "Su populu sardu" bereits in die Richtung entwickelt, die dann in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre, der eigentlichen Blütezeit des sardischen Nationalismus, dominierte: der Thematisierung von Identität als Geschichte, Kultur und Sprache (Ortu 1985: 73).²⁰ Entscheidender Träger dieser Bewegung war die aus "Città-campagna" hervorgegangene - und sich als "Associazione per l'Identità" bezeichnende (Tognotti 1988: 445) - Gruppe "Sardegna Cultura" und ihre 1977 gegründete Zeitschrift "Nazione Sarda", die nun ein breiteres Spektrum von angesehenen Intellektuellen verschiedenster politischer Richtungen vereinte. Gemeinsam mit anderen Zeitschriften und Gruppen wurde ein Komitee für die sardische Sprache gegründet, das die gesetzliche Gleichstellung der sardischen mit der italienischen Sprache forderte und erfolgreich eine Unterschriftensammlung für eine entsprechende Gesetzesinitiative durchführte. In dieser Phase vollzog sich eine breite Sensibilisierung der sardischen Öffentlichkeit für alle Fragen sardischer Identität,²¹ und die Initiative für die sardische Sprache wurde schließlich von den meisten politischen Parteien unterstützt.²² Dennoch dauerte es drei Jahre bis das Regionalparlament schließlich einen diesbezüglichen Gesetzesvorschlag annahm, der zudem nicht mehr demjenigen der Kampagne entsprach. Bis zum Inkrafttreten eines solchen Gesetzes sollten noch anderthalb Jahrzehnte vergehen.²³ 1979 verfehlten sowohl ein separatistisches, als auch ein föderalistisches Bündnis verschiedener Gruppen den erhofften Einzug in das Regionalparlament, und in der folgenden Zeit stellten die meisten Zeitschriften - so in Zusammenhang mit internen Konflikten auch "Nazione Sarda" - ihr Erscheinen ein. Anfang der achtziger Jahre war die breitgefächerte Bewegung des Neosardismus weitgehend beendet.

²⁰ Ein wichtiger Bezugspunkt und Anregung der an der Sprache ansetzenden Positionen war das Buch "Le lingue tagliate" von Salvi (1975), vgl. Melis (1979: 434).

²¹ Es mangelte allerdings auch nicht an kritischen Kommentaren zur Hinwendung an die Konzepte der Nation und Identität, vgl. die kontroversen Beiträge in Murru Corrigan (1977). - Auf den Inhalt dieser Einwände werde ich noch eingehen.

²² Dazu mag auch beigetragen haben, daß neosardistische Deutungsmuster, die alle Probleme Sardinien auf äußere Einflüsse zurückführen, für eine schwache politische Elite sehr attraktiv waren. Vgl. Manconi (1982: 79).

²³ Zur langen Geschichte dieses Gesetzesvorschlags siehe Tidore (1992: 55-57).

Dennoch blieb diese Periode folgenreich. Erstens hatte sie den Diskurs über Sardinien nachhaltig kulturalisiert und ethnisiert. Nach den kulturellen Umbrüchen der sechziger Jahren hatte sie eine neue Folklorisierung gefördert, die sich aus der historischen Distanz - und häufig auch aus der räumlichen Distanz der Stadt - an der alten agro-pastoralen Kultur orientierte, sie im Zuge eines neuen populären Geschichtsinteresses zu dokumentieren suchte und sie in Form neuer Kulturgruppen, von Festen, Veranstaltungen und Museen ausdrücken und beleben wollte.²⁴ In diesen Jahren reifte in großen Teilen der sardischen Gesellschaft ein gewisses Gefühl von "sardità", das sich vor allem auf die symbolische und praktische Aufwertung der Sprache stützt, die nun als Sprache und nicht mehr nur als "dialetto"²⁵ galt und mitunter auch im familialen Kontext wieder bewußt bevorzugt wurde (Melis 1979: 433; Rindler Schjerve 1987: 64). Zweitens hatte die Bewegung des Neosardismus den Weg für ein Revival des PSdA bereitet, der, nun verstärkt auch durch einige Personen und Gruppen aus dem Neosardismus, nach schlechten Wahlergebnissen in den sechziger und siebziger Jahren in Sardinien der achtziger Jahre wieder Wahlergebnisse um die 10% und darüber erreichte und in Regionalregierungen eine wichtige Rolle spielte (Ortu 1985: 75-77; Tidore 1992). Bei den Wahlen in den neunziger Jahren verlor der PSdA allerdings wieder, mitunter sogar sehr deutlich, an Stimmenanteilen (vgl. Soddu 1994). Es entstanden nun neue Organisationen mit mehr oder weniger nationalistischer Programmatik, etwa "Sardigna Nazione" oder das von einem Medienunternehmer ins Leben gerufene "Nuovo Movimento". Offensichtlich auch vor dem Hintergrund der lautstarken föderalistischen und schließlich offen separatistischen Forderungen der Lega Nord²⁶ wurden und werden Stimmen in Sardinien laut, die bislang allerdings ohne großen Erfolg eine neue nationalistische sardische Bewegung wünschen.²⁷ Drittens wird dem Neosardismus jedoch auch zugeschrie-

²⁴ Siehe Gallini (1977); Manconi (1982) und Tognotti (1988).

²⁵ "Il nostro dialetto" ist allerdings auch heute noch ein gängiger umgangssprachlicher Begriff für die sardische Sprache.

²⁶ Zwischen der Lega Nord und dem PSdA wie auch anderen sardistischen Gruppen wie Sardigna Nazione bestehen Kontakte. Als 1995 die Lega ein "Parlamento del Nord" in Mantova gründete, bemühte sie sich, u.a. bei einer Reise ihres ehemaligen italienischen Innenministers Roberto Maroni, im Süden um Unterstützung für ein analoges "Parlamento del Sud" (La Nuova Sardegna, 8.6.1995).

²⁷ So schlug beispielsweise Lorenzo Palermo, Sekretär des PSdA, eine "mobilizzazione

ben, daß sich die sardistische Debatte durch ihre Kulturalisierung weitgehend von einer politischen Diskussion und Reflexion der Autonomie entfernt hat und sie insofern Anfang der neunziger Jahre dem egoistischen und gegen die italienische Einheit gerichteten Projekt der Lega Nord nichts entgegensetzen hatte (Dettori 1994: III523).²⁸

Obwohl die wirtschaftlichen Entwicklungsziele der fünfziger und der sechziger Jahre sich auf die Agrikultur und die Industrialisierung konzentrierten, erwies sich die auf Milchproduktion spezialisierte "pastorizia" beharrlich als bedeutender sardischer Wirtschaftssektor. Von 1961 bis 1992 stieg die Anzahl der Schafe in Sardinien um 76% auf über 4 Millionen.²⁹ Ende der achtziger Jahre wurde der Beitrag der "pastorizia" zum sardischen Bruttoinlandsprodukt auf bis zu 25% geschätzt (Angioni 1989: 12/13), und 1991 machten Käseprodukte 63% der sardischen Exporte aus (Paba 1994: III514). Die Ausweitung der pastoralen Wirtschaft wurde unter anderem durch die Krise der Agrikultur ermöglicht, die eine Ausdehnung der Weideflächen erlaubte. Auch das Scheitern der Industrialisierungspolitik verschaffte der "pastorizia" neue Aufmerksamkeit, die sich unter anderem in einer die Stellung der "pastori" bei der Pacht von Weideland verbessernden Gesetzgebung äußerte. Diese führte letztlich dazu, daß viele "pastori" Weideland in den Ebenen kaufen konnten, sich dort fest ansiedelten, ihre Betriebe, auch unter Verwendung von öffentlichen und europäischen Beihilfen, zu modernisieren begannen und die Transhumanz - also die Wanderung zwischen Sommerweiden in den Bergen und Winterweiden in den Ebenen - aufgaben. Außerdem fand

culturale e popolare" vor, um das Ziel eines "federalismo per la nostra terra" zu erreichen. Notwendig sei eine Neuverhandlung aller Beziehungen zwischen Sardinien und Italien. Diese überparteiliche Initiative solle sich auf eine gemeinsame Plattform begründen, und an ihr solle teilnehmen können, wer unter anderem "1) von der Existenz eines sardischen Volkes überzeugt ist, das durch eine kulturelle, territoriale, wirtschaftliche und sprachliche Identität gekennzeichnet ist, und der diese Identität fördern und verteidigen will." (L'Unione Sarda, 3.6.1996)

²⁸ Sowohl für die "questione sarda" als auch allgemeiner für die "questione meridionale" (die nun eher durch eine "questione del Nord" abgelöst sei) wird in den neunziger Jahren der Niedergang eines Verständnisses als nationales Problem und dessen Ersatz durch partikularistische Egoismen beklagt, so Guido Melis (La Nuova Sardegna, 6.8.1997). D.h. auch, daß innerhalb Sardiniens ein Zentralismus der regionalen Institutionen gegenüber den Provinzen und Kommunen (Sotgiu 1996: 28), ein "Forza Paris. E Cagliari più di tutti" (Guido Melis, La Nuova Sardegna, 8.8. 1996) beklagt wird.

²⁹ Zahlen des ISTAT nach Angioni (1989:12) und des Assessorato all'agricoltura nach L'Unione Sarda (5.7.1996).

eine pastorale Emigration statt, bei der sardische "pastori" sich auf den aufgegebenen Landwirtschaftsflächen in Mittelitalien niederließen (vgl. Meloni 1995 und Solinas 1990). Der jahrhundertelange Konflikt zwischen der bäuerlichen und der pastoralen Wirtschaft wurde nun in Sardinien gewissermaßen durch einen "Triumph des 'pastore'" (Brigaglia/Idda 1988) entschieden. Die Kehrseite des Erfolgs der Milchwirtschaft ist jedoch eine relativ hohe Abhängigkeit der sardischen Wirtschaft vom Markt für Milchprodukte und der europäischen Agrarpolitik in diesem Bereich. So führte beispielsweise 1996 eine etwa sechzigprozentige Kürzung der europäischen Förderung für den Export des "Pecorino Romano" zu einer Senkung des Milchpreises, den die sardischen "pastori" für ihr Produkt erhalten, und zu einer großen Demonstration sardischer "pastori" in Brüssel (vgl. L'Unione Sarda, 14.11.1996).

Abgesehen von den wirtschaftlichen Aspekten ist die "pastorizia" auch weiterhin in der kulturellen Diskussion über Sardinien wichtig. Neben ihren positiven Darstellungen werden dort allerdings auch mit der Persistenz traditionaler Arbeitstechniken und -organisation verbundene kulturelle Probleme gesehen, unter anderem eine in der langen Geschichte der agropastoralen Wirtschaft notwendig hervorgebrachte aggressive individualistische Haltung, "immer gegenüber allem und allen auf der Hut sein zu müssen" (Angioni 1995). In der sardischen Öffentlichkeit wird die "pastorizia" also durchaus ambivalent betrachtet.

In den achtziger Jahren stieg die Kriminalität in Sardinien erneut an, und es verbreiteten sich neue Probleme, vor allem jugendliche Gewalt und gewaltsame Einschüchterungsversuche von lokalen Amtsträgern und den Ordnungskräften. Ende der achtziger Jahre wurde diese Problematik von einer Kommission des sardischen Regionalparlaments (Consiglio Regionale della Sardegna 1989) untersucht.

Demographisch veränderte sich Sardinien ab den fünfziger Jahren sehr stark. Abgesehen von Emigrationswellen nach Norditalien und in das Ausland vollzog sich eine anhaltende innersardische Wanderung in das Flachland und in Küstenzonen sowie eine Bevölkerungskonzentration in städtischen Räumen, vor allem in der Hauptstadt Cagliari und ihrer Peripherie. Die im Berg- und Hügelland des Inselinneren gelegenen Dörfer erlebten und erleben eine anhaltende Abwanderung, und ihre Einwohnerzahlen sind in der Regel rückläufig (Angioni et al. 1997: 10-17).³⁰ Dieses

³⁰ Zur Veranschaulichung hier einige Zahlenangaben: Die Zahl der in Norditalien und im Ausland lebenden sardischen Emigranten wurde 1971, am Ende der Emigrationswelle,

"spopolamento" konfrontiert die kleinen Gemeinden mit massiven Problemen der Überalterung und der Aufrechterhaltung der Infrastruktur, insbesondere der Schulen bei rückläufigen Schülerzahlen (Porru 1997).³¹

Wenn auch demographisch kaum ins Gewicht fallend, bedeutete die in den achtziger Jahre einsetzende Immigration von sogenannten "extra-communitari", die größtenteils aus Nord- und Westafrika kommen und vorwiegend als ambulante Händler und als Erntehelfer tätig sind, eine erwähnenswerte neue Erfahrung für die Emigrationsregion Sardinien (Angioni 1994b: III511). Migration und Umgang mit Fremden werden nun auch aus einer anderen Perspektive erfahren, nämlich derjenigen der ansässigen oder "etablierten" (Elias/Scotson 1965) Bevölkerung diesseits der Inselgrenzen.

Die allgemeine wirtschaftliche Lage Sardinien ist gegenwärtig (Stand 1997) weiterhin durch niedrige Wachstumsraten (1% des Bruttoinlandsprodukts [BIP] gegenüber dem nationalen Durchschnitt von 1,5%) und eine Arbeitslosigkeit auf sehr hohem Niveau gekennzeichnet (21% gegenüber 12,2%).³² Die Region spürt die Folgen der Kürzung öffentlicher Ausgaben im Rahmen der Sanierung des italienischen Haushalts und der Anpassung an die Kriterien der europäischen Währungsunion. Förderungen durch die EU sind ein wichtiger Wirtschaftsfaktor. Hier droht Sardinien allerdings, da es sich der Schwelle eines BIP je Einwoh-

auf bis zu 600.000 geschätzt (King/Strachan 1980: 212).

Von 1961 bis 1991 stieg die Einwohnerzahl Sardinien von 1.419.000 auf 1.648.000 an. Am stärksten wuchs sie in der Provinz Cagliari (+ 25%), während sie in der Provinz Nuoro, die einen großen Teil des Inselinneren umfaßt, praktisch konstant blieb. Innerhalb dieser Provinz wuchs die Einwohnerzahl der Provinzhauptstadt Nuoro in diesem Zeitraum um 63% (Einwohnerangaben von Angioni et al. 1997: 49, 108).

Sardinien gehört zu den sehr dünn besiedelten Regionen Italiens und Europas. 1997 zählte Sardinien 69 Einwohner pro Quadratkilometer, Italien 191 (Statistisches Bundesamt 1998: 38).

³¹ Porru ist Bürgermeister einer solchen kleinen Gemeinde und Präsident der sardischen "Consulta regionale dei Piccoli Comuni", die von der Region mehr Aufmerksamkeit für ihre besonderen Probleme fordert. Das schließt Maßnahmen symbolischer Politik ein. Um dem fortschreitenden "ökonomischen, sozialen, aber auch meldeamtlichen Identitätsverlust" der kleinen Dörfer und der Entwurzelung ihrer Bevölkerungen zu begegnen, fordert die Vereinigung daher u.a. das Meldegesetz in einem solchen Sinne zu ändern, daß nicht mehr der Ort des Krankenhauses, sondern der Wohnort der Eltern als amtlicher Geburtsort von Neugeborenen geführt werde (L'Unione Sarda, 10.7.1996).

³² Daten des Osservatorio del Banco di Sardegna nach L'Unione Sarda, 18.6.1998. Von 1980-1996 wuchs das sardische BIP um durchschnittlich jährlich 1,3%, dasjenige des Mezzogiorno um 1,1% und dasjenige Italiens um 1,6% (SVIMEZ 1997: 536-539).

ner von 75% des Durchschnitts in der EU genähert hat, der Verlust des Status als Region mit Entwicklungsrückstand (Ziel Nr. 1) und der entsprechenden Fördermittel (L'Unione Sarda, 21.1.1998).

1998 werden 50 Jahre sardisches Autonomiestatut gefeiert. Allerdings in einer Legislaturperiode, die durch häufige Krisen und Neuformierungen der von einem Mitte-Links-Bündnis geführten Regionalregierung gekennzeichnet ist. Von Seiten der Opposition wird weiterhin eine Versammlung vorgeschlagen, die ein neues, weiterreichendes und aktualisiertes Autonomiestatut erarbeiten soll. Bedeutsam ist das regionale Gesetz für die "Förderung und Erschließung der Kultur und der Sprache Sardinien",³³ das nun nach einem zwanzigjährigen Weg durch die regionalen und nationalen Institutionen in Kraft trat. In seiner in Artikel 1 formulierten Zielsetzung erklärt es die "kulturelle Identität des sardischen Volkes" zu einem Gut, das gepflegt und entwickelt werden solle und das der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung zugrundeliege. Insofern ist es auch ein Ausdruck der Gültigkeit, die der Begriff "Identität" weiterhin in der offiziellen politischen Sprache Sardinien besitzt und einer an die Phase des Neosardismus anschließenden Institutionalisierung der Identitätsfrage. Neben seiner symbolischen Bedeutung bleiben die praktischen Konsequenzen des Gesetzes, insbesondere für den Bildungsbereich, in dem die sardische Sprache und Kultur unter anderem im Schulunterricht stärker berücksichtigt werden sollen, noch abzuwarten. Zudem wird ein Expertengremium eingesetzt, das "Osservatorio regionale per la cultura e la lingua sarda", das die Umsetzung der Gesetzesziele beobachten und begleiten soll.

Noch langsamer und konfliktreicher als die Entwicklung des Gesetzes zur sardischen Sprache verläuft das Projekt eines Nationalparks in den Gennargentu-Bergen. Dieses Projekt hatte Ende der sechziger Jahre starke lokale Widerstände hervorgerufen, da es unter anderem die in den Gemeinden gängigen Landnutzungen bedrohte und als eine durch den Staat von oben verordnete Maßnahme erschien. Anfang der neunziger Jahre wurden die Pläne wieder aufgegriffen, verändert und weiter konkretisiert. Gegenwärtig findet eine Auseinandersetzung zwischen italienischem Umweltministerium, der Region Sardinien und den betroffenen Gemeinden um ihre Kompetenzen bei der Führung des Parkes statt. Zudem lehnen einige in seinem Kernbereich liegende Gemeinden den

³³ Bollettino Ufficiale della Regione Autonoma della Sardegna, 1997, hier zitiert nach dem Abdruck in: Il Messaggero Sardo, N. 10, 1997.

Nationalpark aufgrund eingeschränkter Verfügung über ihre Gemeindeflur weiterhin prinzipiell ab, während andere Gemeinden, die nach den bisherigen Planungen nicht zum Park gehören sollen, sich um ihre Integration in das Projekt bemühen. Da der Park nur aus Gebieten entstehen soll, deren Integration von den einzelnen Gemeinden zugestimmt wird, bleibt trotz der jüngsten Fortschritte des Projekts seine Realisierung, mit der nicht zuletzt Hoffnungen auf eine stärkere Partizipation Zentralsardiniens an der sardischen Tourismusindustrie verbunden werden, weiterhin ungewiß. Auf jeden Fall zeichnet sich eine neue Tendenz hin zu einem "grünen" Tourismus ab, in dem auch die Kultur eine neue Aufmerksamkeit erhält. Die Werbung für den geplanten Park und den Fremdenverkehr in Zentralsardinien nutzt dabei die im Neosardismus hervorgerufenen oder aufgegriffenen Bilder und präsentiert - ich greife eine vom WWF, L'Espresso und La Nuova Sardegna herausgegebene Broschüre heraus ("Gennargentu. Viaggio nel cuore della Sardegna", Juni/Juli 1996) - das Inselinnere und die Berge als das "wahre Sardinien", als eine Welt tausendjähriger Integration von Mensch und Natur und von abseits der Touristenströme gelegenen, an Kultur und Tradition reichen Dörfern.

1.2 Zur Geschichte sardischer Identitätsvorstellungen

Vorstellungen kollektiver Identitäten, seien sie lokaler, regionaler oder nationaler Art, sind nicht nur Ausdruck der jeweils gegenwärtigen Lebensverhältnisse und von Konstruktionen kollektiver Eigenheit und Geschichte,³⁴ sondern sie bauen auf bereits hervorgerufenen und verfügbaren Bildern solcher Gruppen auf und gewinnen dadurch an Plausibilität. Kollektive Identitätsvorstellungen besitzen also eine eigene historische Dimension. Dem Forschungsinteresse dieser Arbeit folgend, soll daher die sozialgeschichtliche Annäherung an Sardinien unter diesem Gesichtspunkt vertieft werden. Nach der Darstellung der sozioökonomischen Geschichte Sardiniens richtet sich die Aufmerksamkeit nun auf die historische Akkumulation von Bildern der sardischen Gesellschaft,

³⁴ "Die Geschichte ist das Rohmaterial für nationalistische, ethnische oder fundamentalistische Ideologien - wie Mohn der Rohstoff für Heroinabhängigkeit ist. (...) Wenn die Vergangenheit sich nicht fügen, kann sie auch neu erfunden werden." (Hobsbawm 1994: 49)

die in ihrer Gesamtheit ein Reservoir für intellektuelle und populäre Identifikationen in der Gegenwart bilden. Dabei folge ich weitgehend den Historikern Luciano Marrocu und Manlio Brigaglia (1995), die gemeinsam eine Geschichte der Intellektuellen und der Konstruktion sardischer Identität im 19. und 20. Jahrhundert vorgelegt haben.³⁵ Marrocu und Brigaglia schildern darin die Akkumulationsgeschichte "von Ideen und Affirmationen über die 'Qualität' des Sardischseins, auf der dann die Vorstellung von sich selbst aufgebaut wurde, die die Sarden heute besitzen und 'gebrauchen'" (Brigaglia 1995: 105). Obwohl es, schon aufgrund der Quellenlage, verständlich ist, daß historische Arbeiten zu diesem Thema in erster Linie die intellektuellen und politischen Eliten behandeln, so gehen Brigaglia und Marrocu doch auch auf die Frage der Verbreitung und Popularisierung dieser Bilder ein. Zudem zeigen sie zahlreiche Bezüge dieser Bilder auf die lokale und dörfliche Welt auf.

1.2.1 *Frühe Sardinienbilder*

Bereits bei den Vorläufern der sardischen Geschichtsschreibung im 16. bis 18. Jahrhundert finden sich Sardinienbilder, die auch im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart verbreitet sind. Zum einen ist das ein Bild der Bewohner des bergigen Zentrums Sardiniens, der Barbagia, die in ihrer Archaizität, und nicht zuletzt auf Grundlage ihres nomadischen Pastoralismus, kräftig genug gewesen seien, der fremden Domination durch Punier und Römer zu widerstehen.³⁶ Das zweite Bild ist dasjenige der

³⁵ Ihr Buch liefert eine sehr gute Übersicht zu den wesentlichen Inhalten und Veränderungen sardischer Identitätsvorstellungen. Gleichwohl besitzt es den Mangel, die gebrauchte Identitätsbegrifflichkeit nicht theoretisch zu erörtern und von den Autoren eingestandene inhaltliche Lücken: das Buch ist als eine Personengalerie organisiert und schreibt daher eine noch lückenhafte Geschichte dieser Identitätsvorstellungen.

³⁶ Später, Mitte des 19. Jahrhunderts, formulierte Angius dieses Bild wie folgt: "Die Barbaricini besitzen noch immer einiges von jenem Stolz, der von der Unabhängigkeit in vielen Jahrhunderten genährt wurde. Sie ertragen keine Unterdrückung, und wenn sie meinen, recht zu haben, stellen sie sich wem auch immer entgegen und zeigen einen unbezähmbaren Mut. Sie hüten ihre Rechte und bei deren Verteidigung nehmen sie jede Gefahr in Kauf. Bei Streitigkeiten um Grenzverläufe, ist es häufig im Nu zu schwereren Auseinandersetzungen mit Waffen zwischen den Flurwachen zweier Gemeinden gekommen." (1833-56: Vol. II, 93/94) Weiter schildert er die Barbaricini als aufrichtig,

Judikate als einer genuin sardischen Ordnung. Vico sah die Judikate gar in einer Tradition autochtoner Regierung, die bis in mythische Zeiten zurückreichte und die, nachdem sie die punische und römische Domination in dem niemals eroberten bergigen Inselinneren überstanden hatte, mit dem Zerfall des römischen Reiches in den Judikaten wieder auflebte.

Auch jenseits der Historiographie, so Marrocu, zirkulierten in der Bevölkerung fragmentartige Vorstellungen sardischer Geschichte: Die 'Carta de Logu', die Gesetzessammlung der Richterin Eleonora d'Arborea, die bis in das 19. Jahrhundert gültig blieb, konnte trotz der aragonesisch-spanischen Domination ein Gefühl sardischer Kontinuität generieren, und die verbreiteten Legenden über Schutzheilige und christliche Märtyrer waren mit ihren starken lokalen Bezügen in der Lage, kognitive Karten Sardinien zu vermitteln (Marrocu 1995: 10-22). Als verbreitete Form räumlicher Mobilität trug die Transhumanz ebenfalls zur innersardischen Kommunikation bei und förderte auf diese Weise die Insel als zusammenhängenden Raum begreifende Vorstellungen (Ortu 1988: 170).

In der Anfangsphase der piemontesischen Herrschaft kam es zunächst zu einem Abflauen sardischer Geschichtsschreibung, ehe es im 19. Jahrhundert wieder zu einem erwachenden historischen Interesse kam. Die Geschichten, Legenden und Quellen, die nun vorgefunden und gesammelt wurden, thematisierten vor allem die lokale und nicht die gesamt-sardische Dimension. Sie berichteten von der Geschichte der einzelnen Dörfer, von deren Gründung und ihren Katastrophen (Marrocu 1995: 22/23).

Ende des 18. Jahrhunderts schrieb Matteo Madao ein patriotisches Bild seiner Insel. Er erkannte in ihr ein Abbild der antiken Welt und sah Wert und Würde Sardinien in der Konservierung von Lebensformen begründet, die anderswo bereits verschwunden waren (a.a.O.: 28). Mit diesem Bild eines archaischen Sardinien festigte er einen Topos, der sich fortan, mitunter auf eine Geschichtslosigkeit Sardinien zugespitzt, bis heute durch populäre und wissenschaftliche Darstellungen Sardinien zieht.³⁷

vorsichtig, gastfreundlich, treu gegenüber Freunden, großzügig gegenüber wehrlosen und sie anflehenden Feinden und fern von der natürlichen Grausamkeit von Bergbewohnern.

³⁷ Vgl. Wagner (1921: X): "Es soll aus meiner Abhandlung auch hervorgehen, wie altertümlich im ethnologischen Sinne die primitive Kultur der Insel ist und wie die Kulturschichten von der des paläolithischen Menschen bis zu der des modernen hier oft über-

Noch in der restaurativen Periode zu Anfang des 19. Jahrhunderts begann mit Giuseppe Manno, einem Sarden, der in Turin in hohe Positionen des piemontesischen Staatsdienstes aufgestiegen war, eine neue Phase sardischer Geschichtsschreibung. Er schrieb eine umfassende Geschichte der sardischen Nation, die unter anderem einen entschiedenen Widerstand gegen die römische Herrschaft und die Blütezeit der Judikate erzählte und dabei jedoch die historisch jungen Ereignisse der sardischen Revolution ausblendete. Sein Anliegen bestand nicht im Hervorkehren von Besonderheiten, sondern in einer Darstellung, die Sardinien so weit wie möglich als an den zivilisatorischen Entwicklungen Europas teilhabend präsentierte (a.a.O.: 25- 36).

Mitte des 19. Jahrhunderts belebte sich das intellektuelle Leben in Sardinien. Intellektuelle begannen ihre Zugehörigkeit zu erörtern, die sie nun, das war das eigentlich Neue, in einer sardischen Nation fanden. Von anderen europäischen Nationalbewegungen dieser Zeit unterschied sich die sardische allerdings durch den fehlenden Bezug auf eine eigene Nationalstaatlichkeit. Es handelte sich hier nicht um eine Bewegung in Richtung eigener Staatlichkeit, sondern um eine Diskussion auf rein kulturellem Feld, deren Ziel in erster Linie in einer Legitimation und Anerkennung der Intellektuellen durch die italienische und europäische Kultur bestand. Als 1847 die Forderung eines breiten sardischen Bündnisses nach Beendigung des 'Regnum Sardiniae', nach der Aufgabe der formellen sardischen Autonomie und der Fusion mit Piemont, erfüllt wurde, erhob keiner der Intellektuellen, die gerade dabei waren, die sardische Kultur und Geschichte wiederzuentdecken oder zu erfinden, ein Wort gegen die Aufgabe der formellen Eigenständigkeit Sardiniens (a.a.O.: 5-8, 55-61).

Ab 1845 wurden in Sardinien die sogenannten "Carte d'Arborea" entdeckt, mehrere historische Dokumente, die sich schließlich als Fälschungen herausstellten. In ihrer Form einem historischen Fortsetzungsroman ähnelnd, schienen sie die Wissenslücke zu den Ursprüngen der sardischen Judikate zu füllen, die sie in einer sardischen Auflehnung gegen die byzantinische Herrschaft im 7. Jahrhundert sahen, an die sich eine zivilisatorische Blütezeit mit engen kulturellen Beziehungen zwischen

oder nebeneinander liegen." Oder Le Lannou (1979 [1941]: 167): "Hier finden sich Landschaften und ein System des Lebens, die sich seit der Zeit der karthagischen Eroberung Sardiniens im Grunde nie verändert haben: Das pastorale Leben der Barbagia (...) hat seine alte Form bewahrt und bietet Anblicke, die als die eindrucksvollsten bezeichnet werden können, die heute in einem europäischen Land noch zu betrachten sind."

Sardinien und Italien angeschlossen habe. Ihren Erfolg und die gläubige Aufnahme durch die führenden Intellektuellen in Sardinien verdankte die Fälschung der Tatsache, einem verbreiteten Wunsch Ausdruck gegeben zu haben, nämlich den Beweis erbracht zu haben, daß die entfernte und ethnisch differente Insel Sardinien gleichwohl als Teil einer italienischen nationalen Gemeinschaft zu betrachten sei. Die Zielrichtung war also auch hier nicht politische Differenz zu Piemont, sondern kulturelle Integration. 1870 bestätigte eine Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Beteiligung von Theodor Mommsen schließlich endgültig, daß es sich um eine Fälschung handelte. Als Mommsen sieben Jahre später nach Sardinien reiste, war die Enttäuschung über die Widerlegung der Dokumente dort allerdings noch immer zu bemerken (a.a.O.: 44-54).³⁸

Während der romantische Nationalstolz nach dem Fiasko mit den "Carte d'Arborea" in der sardischen Wissenschaft an Raum verlor und sich eine wirklichkeitsnähere und methodisch reifere Haltung durchsetzte, blieben in der sardischen Öffentlichkeit mythische Vergangenheitsbezüge weiterhin sehr lebendig. In zahlreichen Veranstaltungen und Straßennamensgebungen wurde im letzten Drittel des Jahrhunderts nicht nur historischer, sondern auch rein mythischer Figuren gedacht. Eleonora d'Arborea wurde, trotz des Makels der gefälschten Dokumente, in den Rang einer wirklichen Nationalheldin erhoben. Wenn auch in geringerem Maße, wurde schließlich auch wieder Giovanni Maria Angioy und der sardischen Revolution Aufmerksamkeit zuteil (a.a.O.: 71/72). Bereits 1858 hatte Francesco Sulis die sardische revolutionäre Bewegung wieder als zentrales historisches Thema aufgegriffen. Er schilderte sie in einem liberalen Verständnis als einen Kampf, der vom gleichen Geiste getragen worden sei, wie derjenige für die italienische Einheit. Gegen Ende des Jahrhunderts wurde die Revolution dann in der Literatur aufgegriffen, und es wurden Feierlichkeiten und Demonstrationen anlässlich ihres einhundertsten Jahrestages veranstaltet (a.a.O.: 36-43).

Auf die Suche nach Integration und nach Auswegen aus einer Isolation in Sardinien, folgte so eine Phase, in der die Alterität Sardinien in den Vordergrund rückte. Sicherlich ist die Enttäuschung über die Resultate der Fusion und die marginale Stellung Sardinien nach der italienischen nationalen Einigung ein Grund dieser Themenverschiebung (a.a.O.:

³⁸ Vgl. zu diesem Fall, Fälschungen und dem Umgang mit Geschichte allgemein die Beiträge in Marrocu (1997).

66). Darüber hinaus war mit der Ausweitung staatlicher Institutionen in der Peripherie eine kleinbürgerliche Schicht, zum Beispiel von Volksschullehrern, entstanden, die angesichts der Konfrontation mit zwei Realitäten - der traditionellen sardischen und der modernen italienischen, der sie sich nun annäherten - vor dem Problem der Bestimmung ihrer eigenen Position stand. Hierauf konnten sie zwei Antworten finden, die beide durch die erworbene Distanz zur Kultur der Peripherie, aus der sie stammten und in der sie lebten, geprägt waren: zum einen das Unterstreichen einer Hinwendung zur Modernität und zum anderen das Projekt der Wiederbelebung von sardischen Traditionen und Bräuchen sowie der stolzen Betonung von Alterität.³⁹ (a.a.O.: 82-95) Während es zuvor überwiegend um die historische und zivilisatorische Größe Sardiniens ging, setzte sich nun eine Aufwertung der Volkskultur und insbesondere der pastoralen Welt Sardiniens durch (Ortu 1984: 108).

Vor dem Hintergrund eines sich ausweitenden Banditismus wurde die Figur des Banditen immer stärker thematisiert. Ein weiterer Anstoß dafür lag in der Arbeit des jungen Rechtspositivisten Niceforo, der die Barbagia und andere Teile des Inselinneren in einem vielbeachteten Buch 1897 als eine durch die für unentwickelte Gesellschaften typischen, in der Rasse angelegten Kriminalitätsformen geprägte "zona delinquente" bestimmte und die Figur des Banditen eng mit derjenigen des Hirten verband (Marrocu 1995: 74-81). Seine Arbeit entsprach den in Italien verbreiteten Vorstellungen Sardiniens als eines "Africa in casa". Doch trotz ihrer kollektiven Abqualifizierung der unentwickelten Sarden, wurde Niceforos Buch dennoch für die sardischen Literaten und ihr sich in dieser Zeit entwickelndes breites Interesse an der sardischen Volkskultur bedeutsam. Die aufmerksame Darstellung der sozioökonomischen Probleme in Sardinien sagte ihnen zu, und bei Grazia Deledda,⁴⁰ die

³⁹ Marrocu verweist in diesem Zusammenhang auf ein passendes Zitat von Cirese (1976: 6) zu Verga: "Man (...) besingt nicht eine moralisch primitive Welt, man sucht nicht die Menschlichkeit der 'Barbaren', ohne nicht selbst weder barbarisch noch primitiv zu sein, ohne nicht auf dem Höhepunkt der Entfaltung der eigenen Zivilität zu sein, in der man so weit fortgeschritten ist, daß man den moralischen Wert jener Welt erkennt, die von den anderen voller Widerwillen betrachtet wird."

⁴⁰ Grazia Deledda (1867-1936) aus Nuoro, Nobelpreisträgerin für Literatur 1927, gab der Ende des Jahrhunderts betonten Alterität Sardiniens einen erfolgreichen literarischen Ausdruck. Ihre Darstellungen Sardiniens führten zu einer Entdeckung Sardiniens in Europa, wobei der Insel allerdings - man vergleiche etwa D.H. Lawrences "Sea and Sardinia" - die Funktion zukam, im Gegensatz zur absoluten Andersartigkeit der 'exoti-

einen ihrer Romane Niceforo widmete, findet sich ein sehr ähnliches Bild des jenseits individueller Entscheidungsmöglichkeiten liegenden primordialen Handelns der Banditen. Der Dichter Sebastiano Satta aus Nuoro veröffentlichte ein Interview mit flüchtigen Banditen, der Schriftsteller Enrico Costa die Lebensgeschichte des sardischen Banditen Tolu, wie sie ihm von diesem selbst erzählt worden war. Der Dichter Montanaru aus Desulo, der zunächst als "Carabiniere" am Kampf gegen den Banditismus teilgenommen hatte, schrieb später über seine Erfahrungen in jenen Jahren:

"Wie oft war der schreckliche Bandit, der schließlich im Konflikt festgenommen oder getötet wurde, nichts anderes als ein rebellischer 'pastore', der nachdem ihm das Gesetz keine Gerechtigkeit gab, in die Berge gegangen war..." (Montanaru 1982: 28).

Das romantische Bild des Banditen wurde in der Literatur und über diese hinaus zu einem der häufigsten und eindrucksvollsten Stereotype Sardinien. Auch Gramsci erinnerte sich in einem Brief von 1931 daran, wie sehr die legendären Banditen ihn und seine Altersgenossen in ihrer Jugendzeit in Sardinien beeindruckt hatten und wie sie ihnen sogar noch sardischer als Eleonora d'Arborea erschienen seien.

Um die Jahrhundertwende vollzog sich des weiteren eine Hinwendung zur lokalen Welt. Enrico Costa und Pompeo Calvia beschrieben - historisch der eine, poetisch der andere - die nordsardische Stadt Sassari. Brigaglia zeigt, wie auf diese Weise eine lokalen Zivilisation "erfunden" wurde beziehungsweise - präziser gefaßt - eine Kodifizierung und Präsentation ihrer Konstanten, Mentalitäten und Gewohnheiten erfolgte, die durch diese Bearbeitung zum einen in scheinbar historisch verifizierter Form und zum anderen in suggestiver, für Sassari typisch erscheinender, symbolischer Form vorlagen (Brigaglia 1995: 130). Es wurde hier in einer retrospektiven Mythisierung ein typisches Wesen der Sassaresi entworfen und eine zuvor nicht bestehende Dichtungstradition im Dialekt Ssassaris begründet. Den Kontext bildet dabei ein fundamentaler Umbruch

schen' Kulturen, ein Bild der eigenen Anfänge, der Ursprünge europäischer Zivilisation zu liefern (Marrocu 1995: 9). - So auch in der Perspektive eines unvollendeten Buchprojektes des Photographen August Sander und des Journalisten Ludwig Mathar, die 1927 Sardinien bereist hatten, und in dessen Manuskript Mathar schrieb (hier zitiert nach Lange 1995: 8): "Uralt ist das Volkstum. Da pflügt der Bauer noch, wie zu Zeiten Homers, mit dem hakenförmigen Baumast. Da ist das Rad seines Wagens nur eine Scheibe, ohne Speichen. Da läuft das Hauseselchen mit verbundenem Grauschädel über den Steinflur und treibt die uralte Hausmühle."

in der Geschichte der Stadt und der Aufstieg von Händlern, Unternehmern und Freiberuflern, die die alte agrarische Elite als Führungsklasse ablösten. In der vorhergehenden Geschichte der Stadt gab es eine große Gruppe von Landarbeitern mit einer tradierten subalternen, an ihren Alltag gebundenen Kultur, die nun durch die Intellektuellen Costa und Calvia in einer sympathisierenden Weise aufgegriffen und als Hort der Seele typisch sassaresischer Zivilisation dargestellt wurde. Calvias Dichtung - wie auch diejenige ähnlicher sardischer Dichter dieser Zeit - entstand hierbei keineswegs in einem rein lokalen Horizont, sie war eingebunden in einen regen Austausch mit anderen italienischen, ebenfalls den regionalen Bezug betonenden Dichtern. Der Erfolg dieser Dichtungen, nicht zuletzt bei der politischen und literarischen Avantgarde, liegt auch darin begründet, den nun um die Jahrhundertwende aufgrund von Wahlrechtsreform, Emigration und Arbeitskämpfen in der italienischen Geschichte als Subjekt erscheinenden subalternen Klassen ein wahrhaftiges Gesicht und eine Sprache, den Dialekt, gegeben zu haben (a.a.O.: 136-140).

Der bekannteste sardische Dichter dieser Zeit ist allerdings Sebastiano Satta (1867-1914), der in italienischer Sprache und in einer von der nationalen Literatur inspirierten Perspektive zum klassischen und, nicht zuletzt aufgrund seiner Zusammenarbeit mit der Tageszeitung "La Nuova Sardegna", äußerst populären Interpreten eines "wahren" Sardiniens wurde. Durch sein gesamtes Werk zieht sich das zentrale Thema aller Diskurse über Sardinien, die Spannung von lokaler, sardischer Kultur und der anderen, importierten italienischen Kultur, der "civiltà continentale". Satta vermittelte und vermittelt den Sarden noch heute, so Brigaglia, einen national-regionalen Stolz, und ein großer Teil der heute verbreiteten Mythen Sardiniens sei durch die Lektüre Sattas bestimmt. Obwohl er aus Nuoro stammte und nach dem Studium in Sassari wieder dort lebte, bestand für Satta als Intellektuellen und Rechtsanwalt dennoch eine Distanz zur Volkskultur der pastoralen Barbagia die er bedichtete und in dieser emphatischen Hinwendung auf seine Weise konstruierte. Seine Beziehung zu dieser Kultur - und auch diejenige seiner Leser - war eine paternalistische und pädagogische Haltung zur archaisch-ländlichen Welt, die in die allgemeine meridionale Ambiguität des Wunsches nach Integration in eine nationale Zivilisation und dem Leiden an dem damit verbundenen Niedergang der lokalen Kulturen eingebettet ist.

"Der 'Barbaricismo' von Satta ist ein Produkt der Unsicherheit und Ambiguität einer Situation, in der das erneuerische 'politische' Engagement Rechenschaft über

die versteinerte Kraft der archaischen Kultur ablegen muß, und gleichzeitig eine in ihrem Wortschatz und in ihrer Tradition fremde Sprache eine Welt ausdrücken muß, die diese Sprache nicht spricht." (Brigaglia 1995: 150)

Anfang des 20. Jahrhunderts verbreiteten sich, weitgehend beschränkt auf die Bergbauregion einerseits und junge Intellektuelle in ganz Sardinien andererseits, sozialistische Ideen, die zur Interpretation der sardischen Realität aufgegriffen wurden. Das geschah auch durch Satta, der die im Arbeitskampf getöteten Bergarbeiter von Buggeru bedichtete oder in einem anderen Werk rote Fahnen auf den Gipfeln der Gennargentu-Berge wehen ließ. In sozialistischen Kreisen entwickelten sich zudem Konzeptionen zur Entwicklung Sardiniens, die sie als ein italienisches Problem im nationalen Rahmen betrachteten und durch die Integration in die italienische sozialistische Bewegung vorantreiben wollten (Marrocu 1995: 96-99).

1.2.2 *Sardismus und Neosardismus*

Die Teilnahme der sardischen Soldaten am Ersten Weltkrieg wurde vor dem Hintergrund der "questione sarda" zunächst unter anderem als Eröffnung neuer Integrationsmöglichkeiten Sardiniens innerhalb des italienischen Nationalstaats betrachtet. Viele Sarden leisteten ihren Kriegsdienst in einer sardischen Brigade, der "Brigata Sassari", die an der österreichischen Front kämpfte und dort vielfach ausgezeichnet wurde. Abgesehen vom grausamen Kriegsgemetzel - bei dem die Zahl der sardischen Kriegstoten im Vergleich zu anderen Regionen relativ hoch war - bedeuteten die gemeinsamen Kriegserfahrungen eines Großteils der sardischen Männer den Beginn einer vollkommen neuen Form sardischer Identitätsvorstellungen und -erfahrungen sowie einer sardistischen Bewegung mit einer Massenbasis (Marrocu 1995: 96-102; Brigaglia 1995: 107). Der Krieg führte Menschen sowohl aus der Elite wie aus dem pastoral-bäuerlichen Volk und aus allen Teilen der Insel in einer Situation zusammen, die durch deren Konfrontation mit einem gemeinsamen fremden Gegner und Konkurrenz mit anderen italienischen Brigaden gekennzeichnet war. Während für die meisten Bauern und Hirten zuvor ihre Dörfer die Horizonte ihrer Welterfahrung waren und kleine Universen darstellten, die ihre Kohäsion durch die Abgrenzung gegenüber den Nachbardörfern erhielten, stellte der Krieg eine Erfahrung sardischer

Einigkeit und aufgrund ihrer Kriegserfolge auch eine sardische Selbstbestätigung dar (Pira 1978: 266/267).

In der Krise der Nachkriegszeit und der Enttäuschung über eine Lage in Sardinien, die den sardischen Kriegsverdiensten nicht angemessen erschien, bot die Organisation der Kriegsteilnehmer einen ganz Sardinien erfassenden Rahmen der Interessenartikulation, der schließlich zur Gründung des PSdA führte. Die erste Massenpartei in Sardinien war entstanden, und sie übernahm das hierarchische Organisationsmuster der "Brigata Sassari". Der Sardismus der Nachkriegszeit wurde so zu einem heterogenen Gebilde. Er trat für Autonomie und Föderalismus ein, und er war gleichzeitig Ausdruck des Bestrebens der sardischen Führungsklasse, ihre Hegemonie zu erneuern. Insbesondere der Mythos der "Brigata Sassari", der eine national-regionale Perspektive auf die Kriegserfahrung anbot und auf dieser Grundlage die Gemeinsamkeit aller Sarden affirmierte, diente dabei als ideologischer Kitt. Nachdem zu Ende des 19. Jahrhunderts eine Rekonstruktion und Aufwertung der sardischen Tradition stattgefunden hatte, wurde nun der Gebrauch der Tradition und Identität Sardinien zum expliziten Zwecke der politischen Mobilisierung entdeckt. Diese Entdeckung eröffnete freilich prinzipiell unterschiedliche Wege des politischen Gebrauchs von Traditionen und Identitätsvorstellungen, die in den folgenden Jahrzehnten beide begangen wurden: zum einen die Absicherung der Führung der ökonomischen und politischen Eliten durch eine Nationalisierung der Massen und zum anderen, im Rahmen einer reformorientierten Bewegung, die Mobilisierung der Schichten, die solchen Traditionen und Identitäten am stärksten verbunden waren und die zuvor die sozialistische Partei daher nicht erreicht hatte (Marrocu 1995: 96-102). Die neue Bedeutung des Themas Tradition hieß allerdings nicht, daß die Entwicklung in Sardinien auf einen politischen Nationalismus mit separatistischen Vorstellungen zulief. Der PSdA hatte autonomistische und föderalistische Zielvorstellungen. Ohnehin bedeutete der Sieg des Faschismus zunächst ein Zurückdrängen aller den Zentralstaat schwächenden Tendenzen. Und schließlich lieferten Intellektuelle wie Lussu und Gramsci, die beide selbst zu Vorbildern an "sardità" für spätere Generationen wurden, politische und moralische Entwürfe, die den sardischen Horizont sprengten, in dem sie gleichwohl immer verankert blieben (Brigaglia 1995: 107/108).

Emilio Lussu (1890-1975) war als populärer Kriegsteilnehmer, Mitgründer des PSdA und tatkräftiger Antifaschist in Sardinien eine legendäre Person. Im Exil schrieb er Bücher über seine Erfahrungen im Ersten

Weltkrieg und über die Durchsetzung des Faschismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg engagierte er sich erneut im PSdA, in dem er sich mit der sozial-sardistischen Strömung jedoch nicht durchsetzen konnte. Sein daher gegründeter "Partito sardo d'Azione socialista" fusionierte bald mit der sozialistischen Partei Italiens, dem PSI (Contu 1993: 136-140).

Lussu, dessen Sardismus durch die Verknüpfung von Autonomismus und Sozialismus sowie durch die strikte Ablehnung einer separatistischen Option geprägt war, schuf ein Bild Sardiniens, in dem nicht etwa alle Probleme auf die Konfrontation Sardiniens mit äußeren Mächten zurückgeführt werden, sondern das sehr deutlich die eigenen Defekte der sardischen Gesellschaft benennt. Lussu (1951) betrachtete Sardinien, im Gegensatz zu Sizilien, als eine wirkliche Insel. Daher und aufgrund seiner letztlich doch geringen Größe konnte und könne Sardinien keinen Nationalstaat entwickeln, und daher sei das Gefühl, eine verhinderte Nation zu sein, in Sardinien verbreitet. Da die sardische Bevölkerung sehr wenig Austausch mit Menschen aus anderen Regionen erlebte, besteht für Lussu zwar ein gemeinsamer Charakter der Sarden, der jedoch die Sarden niemals geeinigt habe. Ihr gemeinsamer Charakter sei vielmehr ein die ganze Gesellschaft und ihre ganze Geschichte durchziehender Individualismus, mit dem sie ihre Subalternität als Volk zu kompensieren suchten: "jeder für sich, in der Familie und im Dorf: und Dorf gegen Dorf, einer gegen den anderen innerhalb des gleichen Dorfes." (Lussu 1951: 959). Die Blutrache sei ein weiterer Ausdruck dieses Charakters, und die Nuraghen, so nimmt Lussu an, hätten weniger der Abwehr der äußeren Feinde, denn dem ständigen Krieg zwischen den sardischen Stämmen gedient. Die interne Fragmentation Sardiniens zeige sich auch in der sardischen Sprache, die niemals eine einheitliche Form bekam. Hinzu komme noch eine historisch hervorgebrachte Initiativlosigkeit der Sarden. Lussu malte also ein äußerst ernüchterndes Bild Sardiniens, der in seinen Augen noch immer rückständigsten Region Europas. Doch in den Arbeiterkämpfen des Iglesiente und dem Sardismus sah er daneben eine moderne Tradition, die nicht an regionalen, sondern an nationalen, universellen und emanzipatorischen Idealen orientiert sei. Der Faschismus unterbrach diese Tradition, die nun nach Erhalt der formellen Autonomie Sardiniens belebt werden müsse. Sardinien brauche nicht einen grotesken sardischen Nationalismus, sondern die Solidarität des italienischen Nationalstaats, um eine "Rinascita" - so lautete auch der Name des Entwicklungsplans - der Insel zu vollbringen.

Obwohl die sardische Gesellschaft - wie gesehen - zuvor keineswegs statisch war, setzte ihre grundlegende Transformation in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts ein. In diesem Moment, in dem er sah, daß die "traditionelle" Kultur in eine Krise geraten werde, ja in einer Phase der allseits erhofften "Rinascita" sogar in eine solche Krise geraten müsse, schrieb der Schriftsteller Salvatore Cambosu mit seinem "Miele Amaro", ein Mosaik der sardischen Geschichte, Traditionen, Mythen und Legenden aus einer kollektiven Innensicht. Im Wunsch, auf der sardischen Vergangenheit zu beharren und der gleichzeitig ausgedrückten Einsicht in die Notwendigkeit einer grundlegenden Erneuerung der Insel, und damit auch ihrer Kultur, äußert sich ein ähnliches Dilemma wie es bereits bei Satta deutlich wurde. "Miele Amaro" ist für Brigaglia dabei nicht auf bloße Nostalgie zu reduzieren, sondern es steht für eine Reihe von Werken, durch die viele Sarden gelernt haben, daß die sardische Vergangenheit, ohne zu einem unmittelbaren Instrument für die Zukunft zu werden, im historischen Gedächtnis des sardischen Volkes gegenwärtig ist, tatsächlich seine Identität⁴¹ konstituiert und der Ausgangspunkt jeder Auseinandersetzung mit der Zukunft ist (Brigaglia 1995: 175). "Miele Amaro" ist für Brigaglia daher der sardische historische "Nationalroman", mit dem merkwürdigerweise nur noch die Fälschung der "Carte d'Arborea" vergleichbar sei (a.a.O.: 181).⁴²

Der Philosoph Antonio Pigliaru (1922-1969) bearbeitete die sardische Frage, das Verhältnis von lokaler beziehungsweise regionaler und nationaler beziehungsweise europäischer Kultur, in einer umfassenden und theoretisch und methodisch reflektierten Perspektive. Zudem besaß er als Organisator des intellektuellen Diskurses in den fünfziger und sechziger Jahren eine zentrale Funktion. Sein 1959 erschienenes Buch "La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico", das letztendlich seinen Geburtsort Orune analysiert, zeigt die pastorale Welt der Barbagia als eine Kultur eigenen Rechts, die allerdings sowohl in ihrem Konflikt mit

⁴¹ Gerade an diesem Punkt wären konzeptionelle Erläuterungen zum Identitätsbegriff von Brigaglia und Marrocu wünschenswert, dessen Inhalt in ihrem Buch als Mythos, als intellektuelle Konstruktion, als manifestes historisches Resultat und als kritische Orientierung in der Geschichte unterschiedliche Formen besitzt.

⁴² Einen umfassenden Überblick über Sardinienbilder in der sardischen Nachkriegsliteratur und Publizistik sowie deren Verhältnis zum Autonomiediskurs gibt Schröder (2000). Mit ihrer Untersuchung der intellektuellen Diskurse stellt diese Arbeit einen Gegenpol zur von mir gewählten Betonung der Perspektive von unten dar, und es zeigen sich in dieser intellektuellen Sphäre eher differenziertere und progressive Sardinienbilder.

dem Staat als auch aus der Sicht des Staates zu untersuchen sei, der in der Barbagia in seiner Bedeutung von Befreiung, Gerechtigkeit und als Instrument der Überwindung jahrhundertelanger Ausbeutung nicht präsent sei. Das Problem der Barbagia und die "Questione sarda" stellen sich somit in Pigliarus, auch an Gramsci anknüpfender, Perspektive nicht als ein im Rahmen Sardiniens zu lösendes, sondern als ein Problem des italienischen Staates selbst dar. Pigliarus einflußreiches Werk leistete zum einen eine Aufwertung der Kultur der Barbagia, auf die er, auch für die sardische Öffentlichkeit selbst, eine neue, nicht von exotischer Distanz geprägte, Perspektive eröffnete. Zum anderen wandte es sich sowohl gegen einen sich verschließenden Regionalismus als auch gegen einen gekünstelten Kosmopolitismus (Brigaglia 1995: 184-195).

Wie bereits deutlich gemacht, betonte der Neosardismus der späten sechziger und siebziger Jahre die nationale und die kulturelle Dimension in einer für Sardinien völlig neuen Weise. Sie waren nun nicht mehr die Grundlage der Mobilisierung sardistischer Politik, sondern zu deren zentralen, ja primären Inhalten geworden. Viele der Bilder Sardiniens und der Sarden, die schon im 19. und 20. Jahrhundert entstanden waren, erlebten nun, in einer großen Varietät ethnizistischer bis klassenanalytischer Perspektiven, eine Hochkonjunktur. Der Bandit erschien als Sozialrebell, die nuraghische Kultur und die sardischen Judikate wurden zu den goldenen Zeiten Sardiniens erklärt. Die Barbagia und die "zone interne" mit ihrem pastoral-dörflichen Leben galten als das authentische Sardinien, von dem, so die zugespitzte und häufig wiederholte These von Lilliu, eine konstante Widerständigkeit gegenüber fremder Domination ausgehe.⁴³ Solidarische Dorfgemeinschaften wurden zu einer verbreiteten

⁴³ Lilliu formuliert seine These u.a. so: "Sardinien hat zu allen Zeiten ein seltsames historisches Merkmal gehabt: dasjenige, immer (in einer bestimmten Weise noch heute) beherrscht worden zu sein, aber immer Widerstand geleistet zu haben. (...) Karthago verjagte die eingeborenen Sarden in die Berge des Inselinneren, in die Barbagie, wie sie später die Römer in einem antagonistischen und abwertenden Sinne nennen sollten, und schloß sie dort wie in einem 'Indianerreservat' ein. Dieser große Rückzug ganzer Bevölkerungen, die frei und kulturell produktiv waren (ihnen ist die große Zivilisation der Nuraghen zu verdanken) und der Sardinien in zwei Teile - den der 'maquis resistenti' und den 'kolonialen' Teil - trennte, stellte und stellt den historischen Knotenpunkt Sardiniens dar; hier liegen die wirklichen Ursprünge der Konstante sardischer Widerständigkeit." (Lilliu 1988 [1971]: 515/516). "Das Gennargentu, die höchsten Berge, (...) sind so etwas wie ein Symbol Sardiniens (...). Sie sind auch das Symbol eines starken Menschenstammes, der leben und wachsen möchte, der für ein freies Sardinien Widerstand leistet." (Interview mit Lilliu, "Un monte simbolo", La Nuova Sardegna, 15.6.1996) Den Sardismus betrachtet

Utopie, die dem städtisch-industriell-kapitalistischen Italien gegenübergestellt wurde,⁴⁴ und es entwickelte sich eine Hinwendung zu den Dingen, die als ethnisch-kulturelles Erbe verstanden wurden: Dichtung in sardischer Sprache, Musik und Tanz. In diesem Zuge blühte ein populäres Geschichtsinteresse auf, das sich weitgehend ohne Verbindung zur akademischen Historiographie entwickelte (Manconi 1982: 79). Und auch neue, importierte Kulturformen wie Wandmalerei und Theater fanden Verbreitung. Die sardische Kultur und insbesondere die Sprache erhielt so im Laufe der siebziger Jahre den Rang eines grundlegenden

Lilliu entsprechend "als eine Fortsetzung ethnischen, ethischen und kulturellen Widerstands der Sarden gegen das Fremde" (Lilliu 1975: 21). Ähnlich subsumiert er Luxustourismus und Atombasen in Sardinien als eine "weit fortgeschrittene fremde Verunreinigung der Kultur" (Lilliu 1975: 127). Auch wenn Lilliu an anderen Stellen (Lilliu 1977: 145) äußert, daß Sardinien sich selbstverständlich nicht verschließen dürfe, so ist doch ein substantialistisches Kulturverständnis, das die Reinheit einer sardischen Kultur wünscht, offensichtlich. Das zeigt auch sein Verständnis der Zivilisation der Nuraghen als das goldene Zeitalter Sardiniens: "Wir glauben, daß diese Periode der Inselgeschichte den Höhepunkt der Freiheit der Sarden und den Gipfel ihrer Identität dargestellt hat." (Lilliu 1975: 116)

Lilliu, unter anderem Archäologe, Präsident des Istituto Superiore Regionale Etnografico in Nuoro und Politiker, ist eine zentrale Figur der siebziger Jahre, die bis zum heutigen Tage durch eine außergewöhnliche Zahl an Buch-, Zeitschriften- und Zeitungspublikationen zu archäologischen oder "Identitäts"-Themen und durch seine Teilnahme an einer Vielzahl der in ganz Sardinien verbreiteten Tagungen und Podiumsdiskussionen zu diesen Themen präsent ist.

Zwangsläufig war und ist seine These Gegenstand zahlreicher Kritiken: Die Dichotomisierung von äußerer, fremder Kultur und sardischer Kultur, die sich dieser immer widersetzt habe, sei unhistorisch und folge den Interessen der sardischen Bourgeoisien (Angioni 1982 [1974]). Eine Opposition gegenüber dem Fremden und Neuen, sei nicht aktiv gewesen, sondern vielmehr einer passiven Ablehnung von Neuem und Veränderungen geschuldet (Manconi 1982: 82). Auch werde mit der Dichotomisierung von sardischer Kultur und äußerer Kultur der sardischen Tradition generell ein positiver Wert zugeschrieben, der keine Kritik an den historischen Grenzen dieser Weltsicht - wie sie etwa in der gramscianischen Tradition enthalten sei - mehr zulasse (Melis 1979: 436).

⁴⁴ Diese Haltungen finden sich, wie Berger (1990) deutlich macht, auch in vielen wissenschaftlichen Arbeiten wieder, deren Interesse an Sardinien und insbesondere an der Barbagia zumindest durch mehr oder minder sozialromantische Auffassungen, eine Überhöhung der Isolation und Traditionsorientiertheit der Barbagia sowie eine Unterbewertung von deren historischen Außenbeziehungen und internen Dynamiken geweckt wurde. Genährt wurden solche Romantizismen nicht zuletzt durch Bemerkungen von Hobsbawm (1971 [1959]: 4, 178) zu "Robin Hood"-ähnlichen Sozialrebellern in Sardinien oder die Ausführungen von Braudel (1979 [1949]: 35) zu den konservativen Aspekten des Lebens in den Bergen.

Werts, und sie wurde - siehe insbesondere die Aktivitäten von "Sardegna Cultura" und "Nazione Sarda" - zunehmend zum Ausgangspunkt von Diskursen über Sardinien. Sardische Kultur wurde nun ethnisch, als Nationalkultur und gleichbedeutend mit Volkskultur verstanden, als eine Kultur, die in einem kolonialen Verhältnis zur italienischen Kultur stehe (Murru Corrìga 1977/78). Obwohl es nicht an Kritiken all dieser Positionen mangelte,⁴⁵ so gelang es ihnen doch - möglicherweise gerade durch

⁴⁵ Kritisiert wurden die neosardistischen Konzeptionen mit folgenden Argumenten: Das verklärte Bild des ländlichen Lebens blende aus, daß die lokalen Solidaritätsformen, die es als absolute Werte betrachte, selbst schon ein Ausdruck der ökonomischen Schwäche und der sozialen Ungerechtigkeiten der sardischen Dorfgesellschaft seien (Murru Corrìga 1977/78: 24) und daß die hervorgehobenen kollektiven Regelungen in sardischen Dörfern innerhalb einer deutlich stratifizierten Gesellschaft stattfänden (Ortu 1984: 105). Die Nabelschau auf die Besonderheit Sardiens, verhindere vergleichende Perspektiven, die zeigen würden, daß in ähnlichen mediterranen Kontexten ganz ähnliche kulturelle Formen entstanden sind (Manconi 1982: 83). In vielen Fällen könne nicht entschieden werden, ob Elemente der sardischen Kultur ein Produkt der Folkloreindustrie seien oder ob sie einer archaischen Welt entstammten (Mura 1988: 373). Und die sardische Folklore werde nicht anders konsumiert als die kritisierten, von außen kommenden Moden (Melis 1979: 432). Unmittelbar in Bezug auf die Sprachenfrage wurde kritisiert, daß die Sprache zu einem absoluten Wert erklärt werde und damit ein verkehrter Schwerpunkt gesetzt werde, denn nicht die Sprachen kommunizierten durch die Menschen, sondern die Menschen durch die Sprachen (Sotgiu 1977: 261). Ähnlich wurde die sardische Sprache als nicht mehr mit der veränderten Realität korrespondierend betrachtet (Berlinguer 1977: 51/52).

Auch wenn die Intensität der Debatte schließlich stark nachließ, so haben sich doch ihre Inhalte - das wird auch der Fortgang der vorliegenden Arbeit zeigen - sehr wenig verändert. Vgl. spätere Beiträge, die weiterhin nationalistische und eine allgemeine sardische kulturelle Identität behauptende Positionen diskutieren, so in Consiglio Regionale della Sardegna (1988). Siehe auch Angioni (1991/92), der sehr deutlich die Überbetonung von ethnischer und kultureller Differenz zuungunsten von Gemeinsamkeiten und Beziehungen zwischen den Menschen und eine unreflektierte Verdammung jeglicher kultureller Assimilierung kritisiert. Angioni macht dort deutlich, daß in Diskursen wie in Sardinien ethnische, auf Blut und Boden rekurrierende Konzepte verwendet beziehungsweise geduldet werden, die angewandt in anderen Kontexten, etwa dem der Lombardei oder Deutschlands, in fast aller Ohren unerträglich klingen würden.

Ähnlich wie Angioni schreibt auch Stefano Pira (L'Unione Sarda, 21.8.1997) gegen die verschiedenen Mythen Sardiens: die Opfermentalität, die alle Mißstände verschiedenen Kolonisatoren zuweist; die Orientierung an den Dörfern des Inselinneren, während das Leben an den Küsten längst vorherrschende Realität geworden ist; oder die Ausblendung der grausamen Seiten der ehemaligen dörflichen Zivilisation. Mundales (L'Unione Sarda, 5.10.1997) stellt gegen die seiner Ansicht nach lächerlichen und fundamentalistischen Sardismen, die Sardinien auf seine Nuraghen reduzieren, eine Aufzählung der herausragenden sardischen Künstler, deren Werk durchgängig durch Erfahrungen jenseits Sardi-

ihre Reduktion auf das Kulturelle und die Hintanstellung weiterreichender und unter den gegebenen Bedingungen nicht realisierbarer politischer Forderungen (vgl. Ortu 1985: 76/77) - eine breite Wirkung zu erzielen: "in diesen Jahren ist ein allgemeines Gefühl von 'sardità' gereift, das weite Bereiche der sardischen Gesellschaft durchzieht, das die linken Parteien und sogar einen beträchtlichen Teil der ländlichen Basis der Christdemokraten ergreift." (Melis 1979: 433)⁴⁶ Diese kulturelle Breitenwirkung war nachhaltig, und sie blieb in den achtziger Jahren, in denen der autonomistische Elan weitgehend verloren ging, wie auch in den neunziger Jahren erhalten. Das zeigen etwa die Vielzahl von Festen mit Trachtenumzügen, sardischer Musik und Tänzen, die andauernde Popularität einer Fernsehsendung wie "La Sardegna canta" im regionalen Fernsehsender Videolina oder der Erfolg der 1996 von der Region zur Erinnerung an die sardische Revolution neu eingeführten Feierlichkeiten des Sardinientages "Sa die de sa Sardigna".

1.3 Zusammenfassung

Auf Grundlage seiner geographischen Bedingungen, der allgemeinen historischen und der demographischen Entwicklung ist Sardinien eine bis in die Gegenwart nur sehr dünn besiedelte Region mit einem noch in den 1950er Jahren relativ geringen Grad an Urbanisierung und Integration in supralokale Zusammenhänge. Haufendörfer mit einer der Koppelwirtschaft geschuldeten konzentrischen Ordnung der Gemeindeflur prägen die Insel, und bis weit in das 20. Jahrhundert hinein besaßen diese "Agrotowns" als lokale Produktionssysteme ein hohes Maß an lokaler Autonomie und Selbstgenügsamkeit:⁴⁷

niens geprägt und bereichert wurde. "Sardità" ist insofern für ihn - in Einklang mit postkolonialen Positionen - niemals etwas ausschließlich Sardisches.

⁴⁶ Siehe ebenso Tognotti (1988: 444).

⁴⁷ "Die einzelnen Dörfer erweisen sich als potentiell autonome Einheiten, die in ihrer sozialen und wirtschaftlichen Organisation darauf ausgerichtet sind, sich selbst zu 'genügen'. Bis zum Zeitpunkt der Distribution der Produkte, an dem auch die verschiedenen Formen externer Macht (Feudalherren, Kirche, Krone mit einer Vielzahl von Gaben, Tributen, *corvées*, Zehnten, Steuern, Abgaben, Schulden usw.) zu berücksichtigen waren, also hinsichtlich ihrer Produktionstätigkeit, handelt es sich um Gemeinden, die zur Selbstgenügsamkeit organisiert sind. Gewöhnlich decken sich auch die öffentliche (Gemeinden) und kirchliche (Kirchengemeinde) Verwaltung mit diesen wirtschaftlich autonomen

Verbunden mit dieser Autonomie der sardischen Dorfgemeinden, der mehr oder eher weniger harmonischen Regulierung des Lebens innerhalb des Gemeindehorizonts, war ein relativ starkes Bewußtsein lokaler Zugehörigkeit (Angioni 1989: 184), das in klaren kulturellen Markierungen, wie lokal unterschiedlichen Trachten und Brotsorten, oder in Grenzstreitigkeiten mit benachbarten Gemeinden reproduziert wurde. Hinzu kommt ein weiterer Punkt. Obwohl die Dorfgesellschaften intern stratifiziert und konflikthaft waren,⁴⁸ so ist doch aufgrund der historisch

Einheiten. Man könnte sie kleine agro-pastorale Stadtstaaten nennen, die gewöhnlich weit voneinander entfernt liegen und deren räumliche Ordnung recht typisch und wiederkehrend ist." (Angioni 1989: 38) - Le Lannou bezeichnete Sardinien als Aggregation weitgehend unverbundener Dörfer und Insel ohne wirklich regionales Leben (1979: X und 116). Zur dörflichen Autonomie siehe ebenso Cirese (1977: 76) und Pira (1978: XIII). Die Spezifität der einzelnen Dörfer äußerte und äußert sich auch in der Differenz der in ihnen gesprochenen Mundarten, die durch die jeweiligen Außenbeziehungen in unterschiedlichem Maße hybridisiert wurden (Wagner 1921: VIII/IX).

⁴⁸ Neben der räumlichen und der Klassengliederung der Dörfer ist ihre Gliederung in Verwandtschaftsgruppen fundamental. Im Vergleich zur lokalen besitzt die familiäre Zugehörigkeit zweifellos eine höhere Intensität. Pira ging so weit, die zentralsardische Familie mit souveränen "Nationalstaaten" zu vergleichen, deren Universum das Dorf sei, in dem sie ihre "internationalen" Beziehungen durch den "codice della vendetta barbaricina" regelten (Pira 1978: 80/81).

Begrifflich zugespitzt wurde die Zentralität der Familie in Süditalien in Banfields (1958) prominenter These des "Amoralischen Familialismus", die eine lange Debatte nach sich zog und bis in die Gegenwart wirksam blieb. In seiner offensichtlich ethnozentristischen, insbesondere auf Vereinigungen ausgerichteten Forschungsperspektive waren Banfield allerdings netzwerkartige, etwa durch Taufpatenschaften begründete, Verbindungen zwischen Kernfamilien entgangen (Hauschild 1982: 170-172). Pizzorno (1966) wies auf den Widerspruch hin, daß Banfield in seiner Studie immer die Existenz einer "community" impliziert und sie gleichzeitig negiert, vor allem aber fragte er nach der historischen Erklärung familienzentrierter Verhaltensweisen und begründete sie mit der Erfahrung von Marginalisierung innerhalb des Nationalstaats.

Die Debatte um den Familialismus zieht sich bis in die Deutungen der gegenwärtigen Veränderungen Italiens hinein. Sciolla/Negri (1996: 119-145) bzw. Sciolla (1997) kritisieren die - jüngst auch wieder von Putnam (1993) vertretene - Entgegensetzung von "cultura civica" und "familismo", und sie verweisen u.a. auf die in den berühmt gewordenen prosperierenden Regionen Italiens deutlich gewordenen überfamilialen Beziehungen und Vertrauensformen, die gerade auf familienförmiger Sozialorganisation gründen.

In Anlehnung an Banfield wurde für Sardinien ebenfalls von einer starken Schließung der Kernfamilie als Produktions- und Konsumtionseinheit und einer Schwäche der über sie hinausreichenden Beziehungen, von einer daher "exklusiven Familie" (Pinna 1971) gesprochen. Diese These wird jedoch schon in Bezug auf die agro-pastorale Gesellschaft Sardinien vor ihrer grundlegenden Integration in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als überzogen kritisiert, denn die sozialen Beziehungen jenseits der Familie waren auch da

erfahrenen Subalternität der gesamten Bevölkerung der Insel, einer gemeinsamen Überlagerungserfahrung (Giordano 1992), eine im Vergleich zu anderen europäischen Gesellschaften relativ geringe soziale Ausdifferenzierung und eine relativ hohe kulturelle Homogenität zwischen den Klassen festzustellen (Angioni 1994a: CP9). Cirese sieht so, Gramscis Begrifflichkeit nutzend, popular-nationale beziehungsweise popular-regionale Kulturformen in Sardinien, in denen sich keine tiefe Kluft zwischen oraler Literatur von "pastori" oder Bauern und derjenigen von lokalen Eliten entwickelt habe (Brigaglia 1995: 173/174). In der gleichen Traditionslinie spricht Pigliaru von einer Prägung der sardischen Intellektuellen und ihres Denkens durch den dörflichen Horizont. Diese lokale Verbundenheit ist einerseits eine Stärke der sardischen Intellektuellen, auf die sich unter anderem der außergewöhnliche Erfolg der Kriegsveteranenbewegung des Ersten Weltkrieges in Sardinien gründete. Andererseits behindert sie jedoch ein den lokalen und regionalen Horizont überschreitendes Weltverständnis (Pigliaru 1969: 499).

Es ist nun gerade die Spannung der dörflichen Prägung Sardinien und einer äußerst dynamischen Transformationsphase in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, die zugleich eine regionale, nationale, internationale und - wenn man so will - auch globale Integrationsphase war, die den Hintergrund dieser Ethnographie von Gesellschaftsbildern im ländlichen Sardinien bildet.

Der historische Überblick sollte auch ein kritisches Verständnis der sardischen Geschichte und Geschichtsschreibung ermöglichen. Weder dürfen Faktoren geographischer Isolation überbewertet, noch darf Sardinien als eine Welt der Archaismen und Kontinuitäten betrachtet werden. Denn selbst in den Kernbereichen solcher Bilder, wie bei den Judikaten

wesentlich umfangreicher, und die lokale Zugehörigkeit war beispielsweise als Grundlage der Gewohnheitsrechte des Zugangs zu Gemeindeland äußerst bedeutsam. Die Bedeutung der Kernfamilie als Produktions- und Konsumtionseinheit war also schon hier wenn auch ein Ideal, so doch keineswegs die Realität. Mit dem Wandel der letzten Jahrzehnte, alleine schon aufgrund von Renten, Beihilfen und abhängigen Arbeitsverhältnissen, verlor die Familie als Produktionseinheit stark an Autonomie, weit weniger gilt das für sie als Konsumtionseinheit. Siehe hierzu: Angioni (1989: 193-205) und Meloni (1984: 149-231; 1996: 85-115)

Symbolisch drückt sich familiäre Autonomie und das Streben nach ihr im Komplex der Ehre - einem klassischen Thema der Mediterranistik - aus, also in Orientierungen, die teilweise ihre sozioökonomische Grundlage verloren haben und die andererseits in Zeiten eines grundlegenden Wandels der gesellschaftlichen Beziehungen in der Lage sind, Sicherheitsgefühle zu vermitteln (Meloni 1984: 232-287).

oder der pastoralen Wirtschaftsweise, zeigt sich, wie groß die Bedeutung des historischen Prozesses, der Außenbeziehungen beziehungsweise ihrer Unterbrechung und der intraregionalen Beziehungen ist. Gleichwohl wurde Sardinien - ich folge wieder Cirese (1977: 74) und Angioni (1994b: III507) - im Vergleich zu den anderen italienischen und euromediterranen Regionen in einem geringeren Maße von kulturellen Einflüssen und Austauschbeziehungen berührt. Daher besitzen die das Archaische und den kulturellen Konservatismus hervorhebenden Bilder Sardinien durchaus eine historische Grundlage, die sie allerdings verzerrt abbilden.

Dieser kulturelle Hintergrund - ich gehe zum Thema der Sardinienbilder über - begünstigte die Genese von romantisierenden, folklorisierenden und mythischen Vorstellungen Sardinien, die die sardische Kultur als geschichtslos, archaisch, als Ausdruck eines sardischen Ethnos oder als Resultat ewiger Widerständigkeit begreifen. Interessant am sardischen Fall ist, daß Bilder kultureller Besonderheit Sardinien sehr lange Zeit keine wesentliche Bedeutung für die Debatte um die wesentlich autonomistisch-föderalistisch begriffene "questione sarda" besaßen, und erst durch den Neosardismus der sechziger und siebziger Jahre eine enge Verknüpfung des politischen mit einem kulturell-ethnisch-nationalen Diskurs stattfand, die dann das Thema der Identität in den Mittelpunkt rückte. Neben den auch nach Ende des Neosardismus um die sardische Identität kreisenden Vorstellungen gibt es in Sardinien jedoch eine weitere, unter anderem von Gramsci und Lussu beeinflusste, Tradition von Selbstbildern, die die sardische Volkskultur und ihre Traditionen als das betrachten möchte, "was sie wirklich sind: Aspekte und Ausdrucksformen historischer Bedingungen"⁴⁹, und die jenseits modernisierungseuphorischer Ablehnung und modernisierungskritischer Überhöhung der sardischen Kultur ein kritisches Verständnis dieser Kultur entwickeln und damit schließlich auch eine Identitätssuche wie im Neosardismus als Ausdruck wirklicher Problemlagen analysieren kann.

Anders als ein verkürzter Blick nur auf den Neosardismus nahelegen würde, erweisen sich die heutigen sardischen Identitätsvorstellungen und -konstruktionen nicht als Resultat der europäischen Regionalismuswelle der 1970er Jahre, sondern als Produkte einer Geschichte wesentlich längerer Dauer. Der Neosardismus und die Phase im Anschluß an die

⁴⁹ Cirese in einem Artikel mit dem Titel "Sardegna: folklore - mito e realtà storica" von 1963 (hier zitiert nach: Pira 1978: 16).

Fusion Sardinien und Piemonts zeigen, daß die Ausarbeitung von Sardinienbildern und von autonomistischen Forderungen sich in Folge nationalstaatlicher Integrationsschübe intensiviert. Entscheidende Wandlungsmomente in der langen Identitätsgeschichte liegen zum einen in der Verknüpfung von autonomistischen und von ethno-regionalistischen beziehungsweise ethno-nationalistischen Positionen in der Phase des Neosardismus und zum anderen in der Diffusion der Sardinienbilder, die, während sie im 19. Jahrhundert weitestgehend auf den intellektuellen Diskurs beschränkt waren, in Folge des Sardismus nach dem Ersten Weltkrieg und vor allem durch den Neosardismus schließlich die gesamte sardische Bevölkerung durchdrangen:

"Es gibt heute eine Art kollektiven Selbstbewußtseins, in der im wesentlichen der große Unterschied zwischen der Situation des letzten Jahrhunderts, als die Idee Sardinien nur unter sehr begrenzten Teilen der Bewohner Sardinien verbreitet war, und der gegenwärtigen Situation besteht, in der das gesellschaftliche Fortschreiten ein umfangreiches 'Identitäts'-Material hervorgebracht und verbreitet hat, das in einer sehr unorganischen, nicht homogenen und sehr unterschiedlichen Intensität in das Bewußtsein der Individuen eingegangen ist und nicht nur zum Bestandteil einer kollektiven Vorstellung der Insel, sondern auch zu einem Teil der Vorstellungen eines jeden Sarden wurde." (Brigaglia 1995: 105/106)

Zu Elementen dieses Materials von Sardinienbildern wurden auch die dörfliche Prägung Sardinien sowie die Besonderheit des pastoralen Inselsinneren, der Barbagia und der Berge. Diese Verbindung der regionalen, subregionalen und lokalen Ebenen liefert unter anderem eine Begründung der in der folgenden Fallstudie gewählten Mehrebenenperspektive auf Gesellschaftsbilder. Bevor diese untersucht werden können, gilt es jedoch im folgenden Kapitel, den sozioökonomischen Rahmen der als Untersuchungseinheiten gewählten Gemeinden darzustellen.

2 Zwei Dörfer in Zentralsardinien

Nach der vorangegangenen Einführung in die Region Sardinien beginnt in diesem Kapitel die Untersuchung der beiden für die Fallstudie ausgewählten Dorfgemeinden. Die Darstellung ihres jeweiligen sozioökonomischen Strukturwandels liefert den Hintergrund, vor dem dann im Fortgang dieser Arbeit Selbst- und Fremdbilder dörflicher Gesellschaft untersucht werden.

Schwerpunktmäßig geht die historische Darstellung auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ein. In dieser Phase hat sich ein grundlegender Wandel, eine Transformation, der sardischen Gesellschaft vollzogen. Um Voraussetzungen und Wandlungstendenzen des dörflichen Lebens fassen zu können, ist es jedoch notwendig, in der Geschichte weiter zurückzugehen. Hierzu kann der Periodisierungsrahmen übernommen werden, der bereits in der allgemeinen Geschichte Sardinien deutlich wurde: Ich beginne jeweils mit einer Quelle aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, die eine Beschreibung Sardinien und aller seiner Gemeinden noch in der Zeit vor dem Durchgreifen der piemontesischen Reformen und den Veränderungen im jungen italienischen Nationalstaat liefert. Anschließend wird die Periode der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts behandelt, die durch einschneidende Wandlungsmomente in einem dennoch weitgehend persistenten Rahmen charakterisiert ist. Es folgt die Darstellung der durchgreifenden Transformation, die sich ab den 1950er Jahren vollzogen hat. In der Schlußbetrachtung dieses Kapitels werden die beiden Gemeindegeschichten in einer vergleichenden Perspektive analysiert und die Bedeutung lokaler Faktoren für spezifische Pfade des Wandels herausgearbeitet.

Bevor getrennt auf beide Gemeinden eingegangen wird, ist es sinnvoll, kurz einige gemeinsame Merkmale darzustellen. Desulo und Tonara sind benachbarte Bergdörfer in Zentralsardinien, die in der Landschaft der Barbagia an der Westflanke der Gennargentu-Berge (1.834 m) liegen. Ihre klimatischen Bedingungen sind subhumid und eher kontinentalen denn mediterranen Charakters (Le Lannou 1979: 33-48). Heißen und trockenen Sommern stehen kühle und feuchte Winter gegenüber, die zumindest in den höheren Bergen regelmäßig mit Schneefällen verbunden sind. Für den größten Teil der sich zwischen Berg- und Talregionen ausdehnenden Gemeindegebiete dauert die Vegetationsphase ungefähr von April bis Oktober.

Beide Dörfer bestehen aus drei beziehungsweise vier Ortsteilen ("rioni"), die im Gegensatz zum restlichen Sardinien als dicht beieinander gelegene Haufensiedlungen räumlich deutlich getrennt sind.¹ Historisch, das heißt bis in die 1950er Jahre hinein, gelten sie als typische pastoral geprägte Gemeinden (vgl. Angioni 1989: 57). Im Zusammenwirken von Topographie, Klima, Vegetation und Geschichte war hier eine extensive Viehwirtschaft entstanden, die ob der winterlichen Kälte auf tiefergelegene, bis zu 150 Kilometer entfernte Winterweiden auswich. Diese Transhumanz, die Kombination räumlich getrennter Sommer- und Winterweiden, prägte das lokale Leben. Während des Winterhalbjahres entfernte sie einen Großteil der männlichen Bevölkerung noch stärker aus dem Dorf, als das schon während der Sommerweide auf der Gemeindeflur der Fall war. Sie bedeutete auch eine erhebliche räumliche Mobilität und Kommunikation mit anderen Teilen der Insel (Brigaglia/Idda 1988: 507) und erinnert daher daran, daß in der historischen Betrachtung keinesfalls von einer absoluten Isolation dieser Bergdörfer ausgegangen werden darf.² Innerhalb der Gemeindefluren organisierte sich die agro-pastorale Wirtschaft Desulos und Tonaras in Form der in Sardinien verbreiteten Koppelwirtschaft.

Beide Gemeinden liegen in der Provinz Nuoro mit der gleichnamigen Hauptstadt und im Kreis der "Comunità Montana Barbagia Mandrolisai", die ihren Sitz im an Tonara angrenzenden Dorf Sorgono hat.

In beiden Fällen begeben sich in kein unbeschriebenes oder erst von mir erschlossenes Terrain. Vielmehr liegt eine Reihe zum Teil wissenschaftlicher Literatur zu diesen Dörfern vor, auf die ich mich, vor

¹ Visuelle Eindrücke vermitteln, besser als das hier mit wenigen Fotografien zu leisten wäre und noch dazu unmittelbar in Form der Selbstrepräsentation, die folgenden Seiten im Internet: <http://members.xoom.it/renatatore>; www.tonara.com sowie zahlreiche weitere, z.T. für lokale Produkte werbende Seiten, die sich mit den Suchbegriffen "Desulo" oder "Tonara" finden lassen.

² Die Transhumanz wurde von einem großen Teil der sardischen "pastorizia" praktiziert. Dabei variierten allerdings die Entfernungen zwischen den Weidegebieten, die Art des Viehs (Schafe, Ziegen, Schweine) und auch die Richtungen der Wanderung (Sommerweide in den Bergen mit Winterweide in den Ebenen oder in einigen Fällen Sommerweide in den Ebenen und Winterweide im Hügelland) (Le Lannou 1979: 170-176). Anders als bei der spanischen Mesta oder der apulischen Dogana fehlten eine zentrale Organisation der Transhumanz und feste Regeln bezüglich ihrer Wanderungsziele. Dennoch erweisen sich die von den einzelnen Gemeinden aufgesuchten Ziele ihrer Transhumanz historisch als sehr stabil (Ortu 1988: 159, 161).

allem in diesem Kapitel, neben den anderen angegebenen Quellen, beziehen werde. Die wichtigsten wissenschaftlichen Beiträge seien kurz benannt: Caltagirone (1986, 1988, 1989) hat die "pastorizia" Desulos, unter den Gesichtspunkten extensiver Landnutzung, Transhumanz und des Viehraubs untersucht. Carosso (1984, 1990, 1991) führte Anfang der achtziger Jahre eine Feldforschung in Desulo durch und untersuchte ausgehend von der weiblichen Tracht und ihrem Gebrauch den Transfer kognitiven Vermögens innerhalb von Verwandtschaftsgruppen. Ihr zentraler Gegenstand ist unterhalb der hier interessierenden Gesellschaftsebenen angesiedelt. Gleichwohl kann ich ihrem Abriß der lokalen Geschichte einige Informationen entnehmen. Ihre Dissertation (1990) gibt auch zahlreiche Selbstbilder von Desulesi wider, die ich ebenfalls in der Feldforschung erheben konnte, allerdings zerfließen in Carossos Darstellung diese emischen (binnenperspektivischen) Bilder Desulos mitunter mit ihrer etischen (außenperspektivisch-analytischen) Darstellung. Ende der siebziger Jahre führte Salole (1982) in Tonara eine Feldforschung zu Formen lokaler Politik und zu Separatismus in Sardinien durch. Seine Dissertation dokumentiert die starke politische und kulturelle Mobilisierung Sardinien und Tonaras in den siebziger Jahren sowie deren Gebrauch symbolischer Mittel. Aus meiner retrospektiven Sicht scheint die Darstellung Tonaras als Zentrum separatistischer Bestrebungen (Salole 1982: X) allerdings überzogen, und eine klare Unterscheidung von Autonomismus und Separatismus fehlt. Gallini (1981) führte in Tonara das als "Intervista con Maria" veröffentlichte Interview, eine Oral-History zur weiblichen Weltsicht in Tonara.³ Des weiteren liegt eine Reihe von Diplomarbeiten zur Ökonomie und Kultur in Tonara vor (Mura 1964; Pruneddu 1973-74; Carta 1978-79).

2.1 Desulo

Der Bergort⁴ Desulo liegt auf Höhen zwischen 800 und 1.000 Metern. Seine Gemeindeflur erstreckt sich über 7.472 ha auf Höhen zwischen 559

³ Zum Geschlechterverhältnis im traditionellen Sardinien siehe auch Da Re (1990).

⁴ Mit dem Begriff Bergort beziehe ich mich auf den Rahmen der geographisch oder räumlich bestimmten Gemeinde sowie auf die Bevölkerung und die Sozialbeziehungen in diesem Rahmen. Mit dem Begriff Dorfgemeinde beziehe ich mich auf die soziale Dorfge-

und 1.828 Metern. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erlebte die Gemeinde einen drastischen Anstieg ihrer Einwohnerzahl, die sich in einem Jahrhundert auf einen Höchststand von 4.805 Einwohnern im Jahre 1965 verdoppelte. Aufgrund der Emigration sank sie jedoch in den folgenden Jahren sehr stark, und 1996 zählte die Gemeinde nur noch 3.069 Einwohner (Abb. A.1).⁵

2.1.1 *Vor der Mitte des 19. Jahrhunderts*

Von Angius⁶ (1833-56: Vol. VI, 60-70) liegt eine sehr detaillierte und anschauliche Darstellung des Dorfes in der Zeit um 1830 vor. Sie schildert zunächst den äußeren Eindruck des Ortes, dessen drei Ortsteile - Issiria, Ovolaccio und Asuai - jeweils etwas voneinander entfernt und umgeben von dichten Wäldern am Hang eines kleinen Hochtals lägen, und dessen Architektur durch meist dreistöckige Steinhäuser und einen Mangel an regelmäßigen Linien geprägt sei.

Das Dorf lebte von einer agro-pastoralen Wirtschaft. Neben 140 Bauern und 50 ambulanten Händlern nennt Angius eine Zahl von 560 Hirten mit 40.000 Schafen und knapp 9.000 anderen Tieren. Die Hirten gingen allerdings häufig auch dem Ackerbau und dem ambulanten Handel nach. Auf der Gemeindeflur wurde die Koppelwirtschaft praktiziert, bei der jeweils ein Teil des Gemeindegebiets als Ackerland genutzt und von der Weidefläche ausgeschlossen wird.⁷ Ein Problem der Flurordnung

meinde, die sich, wie sich im folgenden zeigen wird, nicht mit dem räumlichen Rahmen deckt und tendenziell von diesem ablöst, sich jedoch in verschiedenen Weisen auf diesen Rahmen bezieht.

⁵ Die Abbildungen und Tabellen zu beiden Gemeinden sind, der besseren Übersicht und Vergleichbarkeit wegen, im Anhang zusammengestellt.

⁶ Angius ist der Autor der sardischen Stichworte zu einem einunddreißigbändigen geographisch-historisch-statistisch-ökonomischen Lexikon für das Königreich Sardinien-Piemont. Auch, wenn das Zahlenmaterial nicht vollkommen konsistent ist, so gelten seine Ausführungen als zuverlässige und ausführlichste Quelle zur geographischen, wirtschaftlichen und sozialen Situation Sardiniens vor der Mitte des 19. Jahrhunderts. Von 1832 bis 1848 suchte Angius die beschriebenen Orte selbst auf (Brigaglia 1989: 25-27) Seine Ausführungen zu Desulo erschienen im 1840 veröffentlichten Vol. VI.

⁷ Das "editto delle chiudende" hatte hier offensichtlich keine oder nur sehr geringe Konsequenzen für diese Form der Bodenverteilung. Unter dem Stichwort "Barbagia" schreibt Angius so auch auf die gesamte Landschaft bezogen, daß in dieser von der

war die Frage der Gemeindegrenzen. Angius erwähnt einen Streit zwischen Desulo und Arzana, einem jenseits der Berge gelegenen Nachbardorf, das in blutigen Kämpfen einen Teil der Gemeindeflur von Desulo unrechtmäßig besetzt habe.⁸ (a.a.O.: Vol. VI, 66) Die etwa sechsmonatige Winterweide verbrachten die Hirten aus Desulo zu einem großen Teil im ungefähr 120 Kilometer entfernten Tal des Cixerri im Iglesiasente, in dem

"pastorizia" dominierten Gegend, wie es zu erwarten war, das "editto delle chiudende" nur zu sehr wenigen Einfriedungen geführt habe und es wohl auch in Zukunft für die Grundeigentümer zu gefährlich sei, Land einzufrieden und die Nutzung durch andere zu unterbinden (Angius 1833-56: Vol. II, 78).

⁸ Dieser sowohl rechtlich wie auch gewaltsam ausgetragene Landstreit besitzt einen langen Zeitablauf. 1690 und 1802 gab es Gerichtsurteile, die das umstrittene Gebiet Arzana zusprachen. Die Gemeinde Desulo argumentierte hingegen mit dem historischen Grenzverlauf zwischen den, unterschiedlichen Lehen zugehörigen, Landschaften Mandrolisai und Ogliastra. 1814 versuchte die Gemeinde Desulo noch einmal erfolglos, den Rechtsstreit wieder aufzunehmen und argumentierte nun damit, daß das umstrittene Gebiet dringend benötigtes Weideland für das zahlreiche Vieh und somit von Interesse für die gesamte Gemeinde sei (Lai 1988: 195, 196). Der Streit um dieses Territorium inmitten der Berge wird noch heute erinnert. Zum einen gibt es an einen Bergnamen geknüpfte Erinnerungen an Kämpfe mit zahlreichen Opfern. Zum anderen gibt es eine bekannte Legende, die die Zuordnung des Landes zu Arzana einer List der Arzanesi zuschreibt (siehe S. 121). In rein folklorisierter Form existiert diese Legende auch in einer Werbebroschüre für den Tourismus in Arzana und der Ogliastra allgemein ("Acerba... Dolce Ogliastra", Regione Autonoma della Sardegna, o. J.), wo sie unter der Überschrift "tradizioni e cultura popolare" erzählt wird. Das umstrittene, in den Bergen liegende Gebiet zwischen den Gemeinden, erwähnt Angius (1833-56: Vol. II, 107) übrigens auch als ein Rückzugsgebiet von Banditen.

Streitfälle wie dieser um die Grenzverläufe zwischen den Gemeinden waren in Sardinien - auch wenn insgesamt hier eine historische Stabilität der Gemeindegrenzen festgestellt werden kann (Cadinu 1988) - keine Seltenheit. Zudem gab es mitunter Territorien - so auch zwischen Desulo und Fonni -, in denen die angrenzenden Gemeinden unterschiedliche Nutzungsrechte besaßen und diesbezügliche Konflikte entstanden. Auch wenn bei diesen Streitfällen ohne Zweifel Interessenkonflikte und -inkongruenzen innerhalb der einzelnen Gemeinden bestanden, so waren es doch die Gemeinden, die als "universitas" (Ortu 1987b: 494) solche Konflikte um Land austrugen. Das verdeutlicht die existenzielle Bedeutung, die nicht nur dem Boden, sondern auch seiner Kontrolle durch die Gemeinden zukam. Obwohl heute die ökonomische Bedeutung des Bodens der Gemeindefluren in der Regel weit geringer ist, so kann doch in diesem gemeindlichen Kontrollanspruch des Bodens so etwas wie ein langer Zeitablauf (Braudel 1984) gesehen werden. Denn die heutigen Konfliktmuster zur Frage der Gründung von Naturparks in Sardinien sehen sehr ähnlich aus. Seitens vieler Gemeinden gibt es Positionen, die von der Frage der Verfügung und Kontrolle der Gemeindeflur ausgehen und - ganz offensichtlich in Einklang mit einem verbreiteten Empfinden - auf der Ebene eines kollektiven "Wir" des Dorfes argumentieren und dessen Verfügungsmacht über ihr Land reklamieren (Lai 1995: 142).

sie sich, Angius zufolge, allerdings nicht als gute Gäste erwiesen. Äußerst bedeutsam war in Desulo die Kastanienenernte, deren Ertrag von 4.000 Starelli⁹, weit über demjenigen an Weizen (2.500 Starelli) und Gerste (1.000 Starelli) lag. Kartoffeln wurden zunehmend angebaut und ergänzten nun die Hauptnahrungsmittel Brot, Kastanien, Käse, Fleisch, Gemüse und Obst. Auch Walnüsse, Eicheln und weitere Früchte wurden gesammelt. Holz wurde als Brennholz und für die Holzschnitzereien geschlagen, was nicht ohne Folgen für den, allerdings üblichen, schlechten Zustand des Waldbestands blieb, den Angius in diesem Zusammenhang beklagt. Er zählt 300 Bienenstöcke und etwa 90 an den Bächen gelegene Mühlen. Spezialisierte Handwerker findet er so wenige, daß es nicht lohne, sie aufzuführen. Ein jeder versuche sämtliche Arbeiten selbst auszuführen. Insbesondere in der Winterszeit war die Holzschnitzerei von Schaufeln, Schalen, Löffeln und anderen Haushaltsgegenständen verbreitet. Webstühle fanden sich in allen Haushalten.

Angius beschreibt also eine ausgesprochene Subsistenzökonomie. Die Transhumanz und vor allem die Tauschgeschäfte zeigen jedoch, daß die lokale Wirtschaft trotz der Selbstversorgung nicht isoliert war. Zwar waren die Verkehrswege mit Pferden beschwerlich, und es gab keine Brücken über die Bergbäche, doch die ambulanten Händler, die "viandanti", vertrieben in anderen Gegenden der Insel Käse, Wolle, Häute, Vieh, Kastanien, Nüsse, frisches und getrocknetes Obst, Holzarbeiten und eine große Zahl an Wollstoffen. Dafür erstanden sie Weizen, viel Wein (der in den Hochlagen nicht gut gedeihe) und verschiedene Tuchstoffe. Alles in allem ist das für Angius jedoch weniger als man zunächst denke, ohnehin seien die Desulesi äußerst sparsam.

Politisch gehörte Desulo in dieser Zeit zum "mandamento" von Tonara in der Provinz Busachi. Das Dorf zählte 5 Kirchen, und der Priester erhielt den Zehnten. Etwa 20 Kinder besuchten im Winter eine Schulklasse, und insgesamt konnten in Desulo ungefähr 50 Personen lesen und schreiben.

⁹ Ein Starello, ein Scheffel, entspricht ca. 40 kg.

2.1.2 *Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts*

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand die Bahnlinie Cagliari-Sorgono, an der Desulo und Tonara 1890 eine gemeinsame Station erhielten. Von der im Tal gelegenen Eisenbahn wurde eine erste, etwa 8 Kilometer lange Straße in das Dorf hinauf gebaut. Wie in anderen Gemeinden auch,¹⁰ stießen diese Projekte in Desulo auf Widerstand (Carosso 1990: 119/120). Nach dem Straßenbau begannen sich Karren mit Rädern zu verbreiten.

Die Jahre des Ersten Weltkrieges waren eine Not- und Mangelzeit. 70 Desulesi starben beim Kriegsdienst. Unter anderem von einer Gruppe von Kriegsheimkehrern ging nach dem Kriege eine Initiative für die Errichtung einer Kapelle und ein neues Fest auf dem Bergpaß Tascusi aus (Scuola elementare di Desulo 1992: 63). Im Winter 1915 mußte die Parochialkirche im Ortsteil Issiria nach starken Regenfällen aufgrund der Gefahr von Erdbeben in dem steilen Gelände vorübergehend geschlossen werden. Der Kirchenzugang und der Standort dieser Kirche wurden nun zu einem Problem, das bis zur Einweihung einer neuen Parochialkirche in den achtziger Jahren andauerte. Als die Unzufriedenheit mit dem Ausweichort, einer für diese Zwecke zu kleinen Kapelle im gleichen Ortsteil, angewachsen war, kam es zum Protest einiger Frauen, die in die Parochialkirche eindrangen, und sie trotz Einsatzes der Carabinieri bis zur Zusicherung ihrer Wiedereröffnung besetzten (Scuola elementare di Desulo 1992: 25-27). Ähnliche Proteste wiederholten sich, so zum Beispiel Anfang der dreißiger Jahre, als die Verlegung der Parochialkirche in den mittleren Ortsteil, Ovolaccio, befürchtet wurde (D01¹¹). Ebenfalls umstritten war der Standort eines Rathauses, das schließlich zwischen den beiden genannten Ortsteilen errichtet wurde und damit die spätere Entwicklung eines neuen Ortszentrums vorherbestimmte.

1927 wurde Desulo der neu gegründeten Provinz Nuoro und dem "mandamento di Sorgono" zugeordnet. 1928 erfolgte der Anschluß an das Elektrizitätsnetz. Zu dieser Zeit fand ein umfangreicher Holzeinschlag in den Wäldern um Girgini statt. Die Zahl der in der Holzwirtschaft

¹⁰ Vgl. die von Pira (1978: 59) wiedergegebene Erzählung, die von den erfolglosen Bemühungen des italienischen Parlamentsabgeordneten Giorgio Asproni berichtet, seine "compaesani" in Bitti, die damals Gewalt gegen eine durch das Gemeindegebiet führende Eisenbahn androhten, von den Vorteilen einer Eisenbahnanbindung zu überzeugen.

¹¹ Diese Kürzel verweisen auf die Transkriptionen der formellen Interviews.

Beschäftigten lag jedoch deutlich unter derjenigen in den benachbarten Dörfern Tonara, Aritzo und Belvì (Mura 1964), und die meisten Arbeiter kamen vom italienischen Festland. Ein Nebeneffekt des Holzeinschlags war allerdings eine bessere Erschließung des betreffenden Teils der Gemeindeflur (Ass. culturale amici del museo Desulo 1992: 15/16).

Bis in die fünfziger Jahre hinein war Desulo von der agro-pastoralen Wirtschaft dominiert, die weiterhin die Haltung und das Züchten von Schafen, Ziegen und Schweinen mit dem Getreide- und Gartenbau sowie einer Sammelwirtschaft verband.¹² Auf dem Gemeindegebiet wurde weiterhin die "vidazzone" praktiziert, und das "comunale", das Land in Gemeindegut, stand weiterhin den unterschiedlichen Nutzungen der Gemeindemitglieder zur Verfügung. Die Produktionseinheiten waren weiter die Haushalte der, nur selten erweiterten, Kernfamilie.

Die große Gruppe der pastoralen Familien, die vor allem Schafhaltung und -zucht betrieben, war sozial ausdifferenziert. Unter anderem spiegelt sich das in den unterschiedlichen Verträgen wider, die die Zusammenarbeit von "pastori" regelten: Hirten mit gleichem oder ungleichem Besitz kooperierten und teilten den Arbeitseinsatz sowie ihre Produkte ("a cumpagnos" bzw. "cumpagnu mannu e cumpagnu piticu"). Andere Viehbesitzer schlossen einen meist siebenjährigen Vertrag mit besitzlosen Hirten, die die gesamte Arbeit leisteten, die Ausgaben und die Produkte wurden dabei, ebenso wie nach Vertragsende die gesamte Herde, geteilt ("su cumone") (Liori/Mameli 1984: 70). Die zuletzt genannte Vertragsform erlaubte also Hirtenknechten einen eigenen Viehbestand aufzubauen. Hirtenknechte fanden auch in anderen Gemeinden, etwa im benachbarten Fonni, Arbeit. Die Hirten verbrachten die meiste Zeit außerhalb des Dorfes auf dem Land, das heißt auf den Winterweiden oder auf den Weiden der Gemeindeflur, wo sich ihre "ovili" befanden, einfache Hütten und Einfriedungen, die eher als Viehhürden denn als Viehhöfe zu bezeichnen sind, von denen sie die Tiere zur Weide führten und in denen sie auch Käse herstellten. Die Präsenz der Hirten auf dem Land und bei den Tieren ergab sich auch aus dem stets prekären Charakter der

¹² In der Darstellung der Wirtschaftsform dieser Zeit, die ich in Grundzügen bereits in Rost (1991: 12-31) dargestellt habe, stütze ich mich vor allem auf mündliche Quellen in Desulo und auf die Darstellungen von Caltagirone (1986, 1988, 1989). Vgl. auch Carosso 1990. Für eine ausführliche Darstellung der sardischen "pastorizia" und des Pastoralismus, als einer auf der pastoralen Produktion beruhenden Lebensweise, siehe insbesondere Angioni (1989) und Meloni (1984).

extensiven Viehhaltung, bei der es stets die Einhaltung oder Überschreitung der festgelegten Weidegrenzen zu überwachen und den in Sardinien stark verbreiteten Raub von Vieh zu vermeiden galt.¹³

Die bis zu fünftägige Wanderung zu den Winterweidegebieten führte die Hirten durch vom Getreideanbau dominierte Gemeinden, die sich mit Flurwachen, den "barracelli", vor Schäden durch die hindurchziehenden Herden schützten. Dabei kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen um tatsächliche oder vermeintliche Flurschäden und deren Entschädigung. Das Winterweidegebiet, das von den Desulesi überwiegend aufgesucht wurde, liegt im Südwesten Sardinien, in der Landschaft des Sulcis-Iglesiente, die zugleich die Bergbauzone Sardinien ist. Die "pastori" aus Desulo erlebten daher hier nicht nur die zu Ende des 19. Jahrhunderts in ganz Sardinien erfolgende Etablierung einer ihre Milch aufkaufenden Molkereiindustrie und die spätere Beschneidung der Weideflächen durch die vom faschistischen Regime betriebene "Weizenschlacht", sondern auch die Entwicklungs- und Krisenphasen einer national bedeutsamen Bergbauregion. Den Desulesi war es hier, insbesondere in den dreißiger Jahren, als die Stadt Carbonia neu gegründet wurde und der Bergbau im Rahmen der autarkistischen Politik stark forciert wurde, möglich, ihre sonstigen Tätigkeiten durch Lohnarbeit zu ergänzen oder vorübergehend ganz in die Lohnarbeit einzutreten. Etwa 100 Desulesi waren so im Bergbaubereich tätig (D06). "Pastori", die sich für die Pacht der Weiden während der Transhumanz häufig zusammenschlossen, nutzten diese Kooperation um zeitweise in Lohnarbeit zu treten (D02). Teilweise arbeiteten sie mit ihren Lasttieren im Transportwesen, in dem auch Bauern aus Desulo arbeiteten, die so den Winter in den Bergen überbrücken konnten. In den 1930 Jahren begannen wenige Desulesi ihren Beruf zu wechseln, sie gaben die "pastorizia" auf und eröffneten in Iglesias Speiselokale für Bergarbeiter. Obwohl bereits Anfang des Jahrhunderts ein erster Desulese Weideland in dieser Gegend gekauft hatte, blieb der Kauf von Weideland im Campidano allerdings noch die Ausnahme.

Abgesehen von den Geröllhalden und Gipfelregionen wurde die Gemeindeflur in Desulo - die heute, wie auch die Bergwelt der Barbagia generell, zumeist als Wildnis oder zumindest als ein exklusiv pastoraler

¹³ Zum Viehraub, dem "abigeato", siehe Caltagirone (1989). Er schildert den Raub von Vieh als supralokale Kommunikation, in der es negative Reziprozitäten zwischen Dörfern gab. So raubte Arzana vorwiegend in Desulo, die Desulesi jedoch nicht vorwiegend in Arzana (a.a.O.: 13).

Raum vorgestellt wird - gänzlich in der einen oder anderen Weise landwirtschaftlich genutzt (Caltagirone 1988: 59). Das Land war hier also eine sehr stark vom Menschen geprägte und durchdrungene Natur. Weizen und Gerste wurden bis in Höhen von 1.200 m angebaut, Kastanien und Obstbäume kultiviert. Diese Arbeiten und insbesondere der Gartenbau und das Sammeln von Kastanien und Eicheln wurden, im Gegensatz zur fast ausnahmslos männlichen "pastorizia", zu einem großen Teil von Frauen und Kindern geleistet. Das Land außerhalb des Dorfes war daher weder eine Wildnis noch ein ausschließlich männlicher Raum.

In den 1930er und 40er Jahren gingen dem ambulanten Handel etwa 40 bis 70 Desulesi nach, die vor allem aus dem Ortsteil Asuai stammten. Nebenbei oder zeitweise, insbesondere während der Weihnachtszeit, wurde der ambulante Handel auch von weiteren Personen betrieben. Mit ihren Pferden oder mit Pferdefuhrwerken vertrieben die "ambulanti" Kastanien, Kartoffeln, Holzformen für die Käseherstellung, Holzschalen, Holzlöffel und -schaufeln sowie groben Wollstoff. Daneben wurde mit den in Tonara hergestellten Viehglocken, den "campanacci", Schulter- und Satteltaschen aus der Ogliastra und aus Isili sowie mit dem Lab von Lämmern oder Zicklein gehandelt. Der Handel vollzog sich häufig als Tauschgeschäft und diente vor allem dem Erwerb von Weizen für den Konsum in Desulo. Während der rationierten Getreidewirtschaft des Faschismus wurde ein Teil des Handels der "ambulanti" daher zum Schwarzhandel, durch den die lokale Versorgungslage verbessert werden konnte. Illegal wurde das Getreide in den Mühlen an den Bergbächen gemahlen und zum Teil dann auch in anderen Dörfern verkauft.¹⁴

Handwerk wurde häufig mit anderen Tätigkeiten verbunden. Es gab Maurer, Steinklopfer, Schuster, Schneider, Köhler und Sägearbeiter. Für den supralokalen Handel wichtig war die Holzschnitzerei und die Herstellung von verzierten Truhen aus Kastanienholz. Wie der ambulante Handel, so wurde auch das produzierende Handwerk vor allem im Ortsteil Asuai ausgeübt, während die beiden anderen Ortsteile stärker pastoral geprägt waren. In den meisten Haushalten wurden ein paar Schweine, eine Milchziege und Hühner gehalten. Es wurde gesponnen und gewebt, Schinken und eingesalzenes Fleisch hergestellt. Brot, vor der Einführung

¹⁴ "Aber in Desulo hat es nie an Brot gemangelt. Hier waren auch die Carabinieri anständig, weil auch sie Brot wollten" (D05), erinnert sich ein alter Wanderhändler an die damaligen Verhältnisse.

der industriell hergestellten "pasta" das Hauptnahrungsmittel, wurde in nachbarschaftlicher Kooperation hergestellt. Arbeitsprodukte, etwa einer Schlachtung, wurden in der Nachbarschaft und der Verwandtschaft reziprok ausgetauscht, ebenso auch Arbeitskraft.

Eingeführt in die lokale Ökonomie wurden vor allem Salz, Zucker, Kaffee, Tabak und verschiedene Tuchstoffe, denn während die Frauentracht erhalten blieb, hatte sich unter den Männern seit dem ersten Weltkrieg rasch ein neuer Kleidungsstil mit Cordsamtstoffen verbreitet.

Wie der Erste Weltkrieg so verschärfte auch der Zweite die Lage im Dorf. Der Kriegsdienst bedeutete für die "pastori" eine erzwungene Reduzierung oder Aufgabe ihres Viehs zu sehr ungünstigen Bedingungen. Die Alten, Kinder und diejenigen, die nicht eingezogen wurden, mußten sich nun um das Vieh kümmern. Ebenso ging der landwirtschaftliche Anbau zurück. Nach der Bombardierung Cagliari wurden Einwohner von dort auch nach Desulo evakuiert.

2.1.3 *Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts*

Mit den fünfziger Jahren begannen sich tiefgreifende Wandlungen des Lebens in Desulo durchzusetzen. Durch die Berge wurde eine Straße nach Fonni gebaut, die die Verkehrsanbindung an die Provinzhauptstadt Nuoro verbesserte und einen großen Teil des Gemeindegebietes, auch durch die Nutzung des Linienbusses, leichter erreichen ließ. Desulo lag nun nicht mehr am Endpunkt der in das Bergtal führenden Straße, sondern an einer Durchgangsstraße. Eine berufsvorbereitende Schule, eine Zweigstelle der Bank und eine Apotheke öffneten im Dorf, eine Mittelschule wurde in den sechziger Jahren eröffnet. Die Analphabetenquote sank von 1951 bis 1961 von 24% auf 9%.¹⁵

Ende der fünfziger Jahre besitzt der seit dem Krieg rückläufige Getreideanbau in Desulo nur noch eine sehr geringe Bedeutung, und in den sechziger Jahren verschwindet er vollkommen. Der Gemüse- und Obstanbau beginnt sich auf die Gärten zu beschränken, die unmittelbar um das Dorf oder verkehrsgünstig an den neuen Straßen liegen. Das Land, zumindest insofern es nicht als Weidefläche genutzt wird, verliert seine Bedeutung und seinen Wert. Verschiedene Aufforstungsprojekte

¹⁵ Alle Angaben aus: Regione Autonoma della Sardegna (1971: Quadri I.4.a., I.6.3.a.).

werden begonnen, die die Weideflächen einschränken und teilweise wieder aufgegeben oder durch Brände und Beweidung geschädigt werden. Dieser Konflikt zwischen Weide- und Forstwirtschaft, zwischen Arbeit in der "pastorizia" und derjenigen in den Aufforstungsprojekten, lebt in den neunziger Jahren um das große Aufforstungsprojekt im Gemeindeteil Girgini wieder auf. Dabei kommt es unter anderem zu gegen die Aufforstung gerichteten Sachbeschädigungen, zu Gerichtsverfahren wegen Verstoßes gegen Weideverbote und der Furcht vor einer weiteren Eskalation dieses Konfliktes. Insgesamt ist heute mit 2.700 ha¹⁶ gut ein Drittel der Gemeindeflur bewaldet, wobei zu berücksichtigen ist, daß auch ein großer Teil der bewaldeten Fläche als Weide genutzt wird.

Obwohl auch die "pastorizia" ihre Krisen erlebt - beispielsweise zu Anfang der sechziger Jahre als viele "pastori" im Winter in den Bergen bleiben mußten, da sie die Pacht für Winterweiden in den Ebenen nicht aufbringen konnten -,¹⁷ kann sie sich doch längerfristig betrachtet in Desulo behaupten und sogar ausweiten. Neben dem Gemeindeland, dem "Comunale", für dessen Pacht eine vergleichsweise geringe Gebühr zu entrichten ist, kann sie sowohl im Bergdorf, wo ein Großteil des Gemeindeterritoriums nun reines Weideland geworden ist,¹⁸ als auch in den Winterweidegebieten von der Krise des Ackerbaus profitieren und neues Weideland gewinnen. Zwischen 1961 und 1968 stieg die Zahl der "pastori" in Desulo von 318 auf 352 an.¹⁹ Obwohl Zahlenangaben zum Viehbestand in Desulo nur unvollständig vorliegen und aus mehreren Gründen problematisch sind, kann aus ihnen zumindest eine starke Ausweitung des pastoralen Sektors in den sechziger Jahren abgelesen werden, die in der Folgezeit gehalten werden konnte.²⁰ Ein Problem stellt

¹⁶ ISTAT, Censimento generale dell'agricoltura, 1990.

¹⁷ Cronistoria, Parrocchia Sant'Antonio Abate di Desulo, 1963.

¹⁸ Gerade dieser Übergang hat Konsequenzen für die in Sardinien verbreiteten Waldbrände. Da immer weniger Land kultiviert wird, dringt die Macchia vor, und die Brandrodung erscheint als einfachster Weg ihrer Beseitigung (Meloni 1984: 102).

¹⁹ Regione Autonoma della Sardegna (1971: Quadro I.6.1.a.).

²⁰ Die Zählung der Viehbestände in Sardinien durch das in den Gemeinden angesiedelten "Ufficio Abigeato", die vor allem der Verhinderung von Viehdiebstählen dienen sollte, war seit jeher durch das Hin und Her der Transhumanz erschwert. Mit dem Beginn der Niederlassung von "pastori" in den Ebenen verkomplizierte sich die Zählung. Vieh, das ganzjährig in den Ebenen - oder in wenigen Fällen gar auf dem italienischen Festland stand - blieb zum Teil in Desulo gemeldet, wurde teilweise dort angemeldet. Des weiteren

allerdings die Schweinepest dar, aufgrund derer die Schweinezucht seit Ende der 1970er Jahre, jenseits der Produktion für den Haushalt, praktische keine Bedeutung mehr besitzt.

Hinsichtlich der Arbeitstechnik gab es zunächst wenig Veränderungen der "pastorizia". In den sechziger Jahren entstand in Desulo vorübergehend eine Kooperative von 200 "pastori". Ende der sechziger Jahre baute sie eine für sehr große Milchmengen ausgelegte Käserei, die jedoch nur drei Jahre funktionierte. Wegen Unregelmäßigkeiten und internem Streit scheiterte die Kooperative schließlich. Die bessere Erschließung des Gemeindeterritoriums verkürzte die Wege zwischen den Viehhürden und dem Dorf. In den sechziger Jahren wurde die Transhumanz zunehmend mit Lastkraftwagen zurückgelegt, und es entfielen die beschwerliche Wanderung zu Fuß sowie die Konflikte mit den Flurwachen der ackerbauenden Gemeinden.

In dieser Zeit begann die zunehmende Ansiedlung der pastoralen Familien in den Ebenen. 1968 notierte ein Priester in der Pfarrchronik, daß die Unterkunftsmöglichkeiten im Campidano nun verbessert seien und viele "pastori" ihre Frauen und Familien dorthin mitnehmen würden.²¹ Zudem besaßen die Desulesi mit dem Sulcis-Iglesiente eine Zielregion ihrer Transhumanz, in der ihre Ansiedlung durch eine geringe Konkurrenz bei der Nutzung und dem Erwerb des Landes begünstigt wurde.²² Während des Booms des Bergbaus in den dreißiger Jahren und seiner Erholung in den Jahren von 1945 bis 1951 war die dortige lokale Agrarbevölkerung zu einem erheblichen Teil in den Bergbau übergetreten.²³ Die Bergbaukrise der fünfziger Jahre führte nun nicht zu deren Rückkehr in die Agrarwirtschaft, sondern zu einer für Sardinien außerordentlich frühen und umfangreichen Emigration, die sie vor allem in den

ist in Sardinien allgemein bekannt, das im Zuge von Agrarsubventionen oder Entschädigungen bzw. Notschlachtungszwang bei Schweinepest die Angaben der Viehbestände mitunter sehr stark manipuliert werden. 1997 wurde in Sardinien mit dem Übergang zu einer genaueren, jedes einzelne Tier erfassen sollenden Dokumentation begonnen, die einen zuverlässigen Überblick liefern soll.

Eine glaubwürdige Schätzung der "pastorizia", die heute tatsächlich im Sommer auf dem Gemeindegebiet von Desulo operiert - also nicht derjenigen, die in den Ebenen ganzjährig ansässig geworden ist - nennt 130 "pastori" mit etwa 11.000 Schafen, 8.000 Ziegen und 1.300 Rindern (f/655).

²¹ Cronistoria, Parrocchia Sant'Antonio Abate di Desulo, 1968.

²² Vgl. zur Transhumanz der Desulesi in das Sulcis-Iglesiente Caltagirone (1986).

²³ Leone/Zaccagnini (1984: 238) und Mantega (1985: 258-266).

französischen Bergbau führte (King/Strachan 1980: 210/211). In den sechziger Jahren verstärkte sich in diesen Gemeinden die Zuwanderung von "pastori" aus der Barbagia, die - bezogen auf die Gemeinden des Cixerri-Tals - zu etwa zwei Dritteln aus Desulo kamen (Leone/Zaccagnini 1984: 238/39). 1971 wurde das Gesetz "De Marzi-Cipolla" erlassen, das die Pachtbedingungen von Weideland verbesserte, häufig zum Verkauf von Weideland an die "pastori" führte und somit deren feste Ansiedlung in den Ebenen weiter begünstigte. Neben einer Reihe günstiger lokaler, regionaler und europäischer²⁴ Rahmenbedingungen, beruht die Ansiedlung der Desulesi im Iglesiente auf den historisch gewachsenen Verbindungen und auf der Kooperation verwandtschaftlich oder freundschaftlich verbundener "pastori", die sich bei diesem kettenartig verlaufenden Prozeß (Meloni 1988: 133) und gegenüber der milchverarbeitenden Industrie (Leone/Zaccagnini 1984: 240) netzwerkartig unterstützten.

Die "pastori" aus Desulo wurden so zu wesentlichen Protagonisten einer in ihren ersten Anfängen bereits in den dreißiger Jahren von Le Lannou gesehenen "friedlichen Invasion" (1979: 180/181) der zentralsardischen "pastorizia" in den Ebenen. Es kam zu einer definitiven Transhumanz "aus den Bergen in die Ebenen",²⁵ die schließlich zur Entwicklung einer steigenden Zahl moderner Agrarbetriebe führte, die insbesondere in den letzten Jahren zunehmend über bewässertes Weideland und aufgrund europäischer Normen und Beihilfen über Melk- und Kühlanlagen verfügen. Auf die Sommerweiden in den Bergen kehrten diese "pastori" immer seltener zurück. Damit vollzog sich ein Übergang von einer extensiven zu einer intensiven Viehwirtschaft, von der Schafhaltung zur Schafzucht,²⁶ der sich terminologisch in der neuen Bezeichnung des "allevatore", des Viehzüchters, ausdrückt, die allerdings diejenige des "pastore" im gängigen Sprachgebrauch nicht verdrängt hat, sondern lediglich ergänzt. Von geringerem Umfang als in anderen pastoralen Gemeinden wie beispielsweise Fonni oder Bitti ist in Desulo die pastorale Emigration auf das italienische Festland. Dennoch waren 1971

²⁴ Insbesondere ist das die Förderung der Milchwirtschaft (Meloni 1984: 37).

²⁵ So der Buchtitel von Murru Corrìga (1990), die einen ähnlichen Prozeß für das im Norden an Desulo angrenzende Fonni beschreibt.

²⁶ Zu dieser Begrifflichkeit siehe Jacobeit (1987: 42-44).

etwa 7.000 Tiere in Desulo registriert, die dauerhaft in der Region Latium gehalten wurden (Regione Autonoma della Sardegna 1971: 27).

Verbunden mit der Abwanderung eines Teils der "pastorizia" aus Desulo ist deren Ausdifferenzierung. Die wirtschaftliche und soziale Kluft zwischen einigen rationalisierten Großbetrieben in den Ebenen und den Kleinhirten, die weiterhin mit den alten Arbeitstechniken und eher auf Subsistenzniveau wirtschaften, ist gestiegen. Allerdings können die Kleinhirten in den Bergen vom Verfall der alten agro-pastoralen Regulation der Landnutzung und der entsprechenden Pachtzinse profitieren, und der von ihnen hergestellte Käse findet seinen Markt, da er als den Käseerzeugnissen überlegen gilt. Insgesamt liegt die Zahl der 1997 in der "pastorizia" in Desulo tätigen Personen bei ungefähr 130.²⁷ Zudem halten einige Haushalte ein paar Tiere für den Eigenbedarf.

Die Bedeutung der "pastorizia" in Desulo, und zwar sowohl der weiterhin im Bergdorf angesiedelten als auch der in den Ebenen ansässig gewordenen, zeigt sich in der Präsenz von Desulesi in einer Organisation von Viehzüchtern und Hirten, dem "Movimento dei Pastori Sardi". Dieser Verband, dessen Präsident aus Desulo stammt, organisierte 1996 eine Protestfahrt nach Brüssel ("La marcia verso l'Europa") und demonstrierte dort gegen eine Sardinien benachteiligende Agrarpolitik der EU. Unter den 1.500 teilnehmenden Sarden befand sich, Erzählungen und Zeitungsberichten zufolge, eine große Gruppe von Desulesi. Einer der zwei mitreisenden Bürgermeister war derjenige von Desulo (L'Unione Sarda, 13.11.96).

Wie veränderte sich nun das Gesamtbild der lokalen Ökonomie in dieser Phase ab den fünfziger Jahren? Die Abbildung A.2 und die Tabelle A.1 zeigen die Wandlungstendenzen und die aktuelle Struktur von Wirtschaft und Beschäftigung in Desulo.

Weiterhin ist die Landwirtschaft mit der bereits behandelten "pastorizia" und der Holz- und Forstwirtschaft - insbesondere der seit Anfang der neunziger Jahre wieder aufgenommenen Wiederaufforstung - ein wichtiger Wirtschaftszweig.

In den sechziger Jahren dehnte sich der Einzelhandel in Desulo stark aus, eine Vielzahl kleiner Läden entstand, die oft nur im Einzugsgebiet ihrer Nachbarschaft Lebensmittel und andere Artikel verkauften. Zum Teil traten Handwerker in die Handelstätigkeit über. Die Erträge der

²⁷ Siehe Tab. A.1 mit einer Übersicht zur Wirtschaft Desulos.

Läden waren und sind allerdings häufig sehr gering. Daher gab in den achtziger Jahren alleine schon die Vorschrift, elektronische Registrierkassen zu verwenden, den Anstoß zur Aufgabe einer Reihe dieser kleinen Lebensmittelläden, für die sich eine solche Investition nicht lohnte. Erst in den neunziger Jahren eröffnete in Desulo ein Supermarkt, dessen Größe diejenige der gängigen Ladengeschäfte jedoch nicht sehr stark überschreitet. Gegenwärtig gibt es noch 27 Lebensmittelläden im Dorf. Die Ladengeschäfte wurden wichtige Orte der lokalen Kommunikation, vor allem der weiblichen Öffentlichkeit, und sie sind das auch noch heute. In der Gastronomie sind vor allem die Bars von Bedeutung. Der Fremdenverkehr in den vier Hotels und Pensionen lebt zu einem Teil von Aufhalten ehemaliger Bergarbeiter aus dem Sulcis-Iglesiente, die mit öffentlicher Unterstützung eine Sommerfrische in den Bergen verbringen.

Der ambulante Handel existiert in stark veränderter Form fort. Ab den fünfziger Jahren haben sich die "ambulanti" motorisiert, und Agrarerzeugnisse aus Desulo gehören heute nur noch in geringem Maße zu ihren Handelsgegenständen. Statt dessen bieten sie Bekleidung, Schuhe, Haushaltsgegenstände (darunter weiterhin geschnitzte Holzartikel aus Desulo), Obst und Gemüse an. Weiterhin verkaufen sie auf den Festen in ganz Sardinien Süßwaren und Nüsse.

Im Handwerk entstanden Tätigkeiten, die noch in den fünfziger Jahren zu einem großen Teil in den Haushalten und in deren Kooperation ausgeübt wurden. Brot, vorwiegend das ortstypische Fladenbrot, wird heute beinahe ausnahmslos von den sieben Bäckereien gebacken. Die "pasticceria" stellen Süßgebäck her, und die Fleischer schlachten und verkaufen einen großen Teil des konsumierten Fleisches.

Das Baugewerbe erlebte in den siebziger Jahren durch einen Boom des Wohnungsbaus einen starken Aufschwung. Architektur, Raumordnung und der äußere Gesamteindruck des Dorfes veränderten sich in dieser Zeit grundlegend. Die ursprünglich wenige hundert Meter voneinander entfernten Ortsteile wuchsen entlang der Hauptstraße, die nun das Zentrum des Ortes bildet, zusammen. Durchquert man Desulo heute entlang der Hauptstraße, so vermittelt es den Eindruck eines drei Kilometer langen, unfertigen Straßendorfes. Die alten Kerne der Ortsteile entvölkerten sich, und es entstanden, unter anderem aufgrund der meist sehr starken Neigung des Geländes, bis zu achtgeschossige Häuser in Skelettbauweise, die auch Zeichen des neuen Wohlstandes vieler Familien waren. Allerdings blieben viele Bauten unvollendet, und häufig wurden nur einige Etagen fertig ausgebaut, da man sah, daß sich die

Abwanderung aus dem Dorf fortsetzte und sie oft endgültig blieb. Markant ist auch der Ende der siebziger Jahre errichtete Neubau der Parochialkirche, die sich mit einer Bruchsteine und Stahlbeton kombinierenden Architektur unmittelbar neben ihrer aufgrund Einsturzgefahr aufgegebenen Vorgängerin erhebt.²⁸ Mit dem Wohnungsbau setzte sich eine neue Wohnform durch, die mehr Wohnraum beansprucht. Großer Wert wird nun auf moderne Bäder und, allerdings kaum benutzte, Wohnzimmer gelegt. Sowohl in den Haushalten der Alt- wie in denjenigen der Neubauten stellt die Wohnküche weiterhin das Zentrum des häuslichen Lebens dar. Der öffentliche Raum in Desulo wurde erst in den letzten Jahren Ziel von Maßnahmen, die ihn etwa durch die Steinpflasterung einiger Straßenabschnitte und Quellen wieder aufzuwerten versuchen.²⁹

Von fundamentaler Bedeutung für die lokale Wirtschaft ist der öffentliche Sektor, der sich seit den sechziger Jahren stark ausdehnte und 1997 mehr als einem Viertel aller Beschäftigten in Desulo Arbeit gab (s. Tab. A.1). Vor allem der Schuldienst und die Wiederaufforstung mit 40 Arbeitsplätzen, die durch einen halbjährlichen Schichtwechsel insgesamt 80 Personen Lohn bzw. Arbeitslosenunterstützung sichert, sind hier anzuführen. Zusammen mit der Ausweitung des Handels und der sonstigen Dienstleistungen sorgte die Ausdehnung des öffentlichen Sektors für eine starke Tertiarisierung der lokalen Ökonomie. Darüber hinaus besitzt sie politische Konsequenzen. Sie schreibt in einer ansonsten durchweg aus Kleinbetrieben bestehenden Lokalökonomie den politischen Amtsträgern die Rolle der größten lokalen Arbeitgeber zu. Dem Bürgermeister und dem Gemeindeausschuß kommt so - neben ihrer Funktion als Mittler und Repräsentanten der Staatsorganisation und ihren planungsrechtlichen Befugnissen - eine weitere Machtfunktion zu, die das Konfliktpotential und die Anfeindungen der Amtsinhaber, die für Entscheidungen persönlich verantwortlich gemacht werden, deutlich erhöhen.³⁰

²⁸ Aufgrund der modernen Architektur und fehlender Seitenaltare ist der Neubau allerdings nicht sehr beliebt. Die alte Kirche ist dagegen weiterhin ein gängiges Motiv bildlicher Darstellungen des Dorfes.

²⁹ Völlig zu Recht bemerkt Angioni (1994b: III511) den Widerspruch zwischen dem verbreiteten Interesse an Dingen, die als Ausdruck sardischer kultureller Identität verstanden werden (Sprache, Gesang, Kleidung, Speise, Feste etc.) und der Geringschätzung von Bau- und Wohnformen, die sich insbesondere in der Vielzahl unvollendeter Bauten und der Abkehr von traditionellen Formen ausdrückt.

³⁰ Vgl. Consiglio Regionale della Sardegna (1989: 39).

Andererseits bildet dieser Machtzuwachs die Grundlage klientelistischer Strukturen.

Die Bedeutung staatlicher Transfers wird durch die ab Ende der fünfziger Jahre für Bauern und andere Berufsgruppen eingeführten Rentenzahlungen weiter unterstrichen. Alters- und Invaliditätsrenten bilden heute einen sehr wichtigen Beitrag zu vielen Haushaltseinkommen in Desulo und zur lokalen Ökonomie insgesamt.³¹ Insgesamt werden in Desulo 1.350 Alters- und Invaliditätsrenten mit einer Gesamthöhe von monatlich knapp einer Milliarde italienischer Lire ausgezahlt.³²

Mit der Transformation der lokalen Ökonomie entstand die neue soziale Kategorie der Arbeitslosigkeit. Die Zahl der amtlich gemeldeten Arbeitssuchenden stieg seit Anfang der sechziger Jahre beständig an und erreichte 1996 einen Stand von 746 Personen. Die nach anderen Kriterien erhobenen Angaben des italienischen Amtes für Statistik von 1991 ergeben eine Arbeitslosenquote von 13% und eine darin nicht enthaltene Jugendarbeitslosigkeit von weiteren 24% der Erwerbsbevölkerung (vgl. Tab. A.1).

Die pastorale Abwanderung in die Ebenen zeigte bereits einen wichtigen Teilbereich der umfangreichen Emigration aus Desulo, die ab 1960 stark zugenommen hat. Die Pfarrchronik verzeichnete 1961 38 im Ausland arbeitende Desulesi. 1962 berichtet sie, daß auch Frauen emigrierten - in das Ausland, als Haushaltshilfen auf das Festland und als Erntehelferinnen innerhalb Sardinien, wo im Jahre 1965 170 Frauen unter schlechten Bedingungen und "schlechtbezahlt" in der Olivenernte arbeiteten.³³ Während in den fünfziger Jahren die im Einwohnermeldeamt registrierte Abwanderung aus Desulo jährlichen Quoten von 9 und 18 Promille der Einwohnerzahl entsprach, stieg sie von 1960 bis 1970 auf Werte zwischen 20 und 57 Promille an (Abb. A.4).³⁴ Das Dorf, das 1960

³¹ Die Bedeutung der Renten ist so offensichtlich, daß sie in Alltagssituationen thematisiert wird: Bei einer sommerlichen Rückkehr ins Dorf wurde mir so vom Tod außergewöhnlich vieler alter Menschen während des Winters berichtet. Es seien so viele gewesen, daß der Postangestellte der die Renten auszahlt, ausdrücklich die nun fehlenden Gelder beziffert und beklagt habe (f/362).

³² Angaben der Comune di Desulo für 1997.

³³ Cronistoria, Parrocchia Sant'Antonio Abate di Desulo, 1961, 1962, 1965.

³⁴ Es handelt sich bei der registrierten Emigration nur um die mit einem Wohnsitzwechsel verbundene Abwanderung. Die reale Emigration, die saisonale Wanderungen und solche ohne Wohnsitzwechsel einschließt, liegt daher deutlich über den registrierten

4.727 Einwohner hatte, zählte in diesen 11 Jahren insgesamt 1.815 Einwohnerabmeldungen. Zu dieser Emigration sind noch zahlreiche nicht registrierte und periodische Abwanderungen hinzuzuzählen. Ein Priester beklagte Mitte der sechziger Jahre entsprechend, den Winter nur noch gemeinsam mit Alten und Schulkindern in einem leeren Dorf zu verbringen, und er verband diese Klage mit einer Kritik an den Abwanderungsentscheidungen: die Emigration folge nicht immer der Notwendigkeit, sondern auch einer Mode und jugendlicher Abenteuerlust.³⁵

In den siebziger und achtziger Jahren blieb die Abwanderung auf einem hohen Niveau. Mitte der neunziger Jahre nähern sich die Werte dann wieder denjenigen der fünfziger Jahre an. Ein großer Teil der Abmeldungen bleibt endgültig, und die Zuwanderung, die - abgesehen vom meist periodischen Aufenthalt von Carabinieri und Schullehrern sowie wenigen Eingehateten - eine reine Rückwanderung ist, kann die Abwanderung nicht ausgleichen (Abb. A.4). Damit ist die definitive Abwanderung der entscheidende Faktor des deutlichen Rückgangs der Einwohnerzahl des Dorfes, denn der natürliche Bevölkerungszuwachs kann die Abwanderungsverluste seit Mitte der sechziger Jahre nicht mehr ausgleichen, und der deutliche Fall der Geburtenquote (Abb. A.6) ist wiederum auch auf die umfangreiche Abwanderung zurückzuführen.

Hinsichtlich der Altersstruktur des Dorfes bedeuten diese Veränderungen für die Gegenwart, daß zum einen der Umfang der Kohorten der Kinder und Jugendlichen relativ und absolut gesunken ist und zum anderen die mittleren Kohorten durch die Emigration geschwächt wurden (Abb. A.7).

Die Untersuchung der Emigrationsziele (Tab. A.3) - zu denen allerdings in Desulo nur Daten ab 1968 vorliegen - zeigt ein deutliches Übergewicht von regionalen, also innersardischen, Binnenwanderungen (80%) gegenüber interregionalen Wanderungen innerhalb Italiens (16%) und der Emigration in das Ausland (3%)³⁶. Die Binnenwanderung verläuft nun wiederum vor allem in den Süden Sardiniens, nämlich zu 47% der Gesamtheit aller Emigrationen in die Provinz Cagliari und in dieser zu

Werten. - Zur Problematik der Wanderungsstatistik in Süditalien vgl. die Monopoli-Studie von Bechtle-Künemund (1989: 28-30).

³⁵ Cronistoria, Parrocchia Sant'Antonio Abate di Desulo, 1965 und 1968.

³⁶ Die vergleichsweise geringe Bedeutung der Auslandsemigration wird durch die Dokumentation im Wanderungsregister (d.h. der Personen mit derzeitigem Wohnsitz im Ausland und mit vorhergehendem Wohnsitz in Desulo) bestätigt.

immerhin 23% aller Emigrationen in das Sulcis-Iglesiente. Fast ein Viertel aller registrierten Abwanderer aus Desulo wählt also ein Ziel, das in der Landschaft liegt, zu der Desulo über die pastorale Transhumanz langfristig entstandene Beziehungen besitzt.³⁷ Die Abwanderung in die Provinzen Oristano und Sassari ist mit 5% bzw. 7% eher gering. 21% aller Emigrationen vollzogen sich innerhalb der Provinz Nuoro und dort vor allem in die gleichnamige Provinzhauptstadt.

Eine eigentümliche Entwicklung zeigt sich im Bereich der Heiratsentscheidungen. Desulo war ein Dorf, das stark endogam (und auch homogam) war. Betrachtet man nun den Verlauf der lokalen Endogamie - wie er aus den in der Gemeinde registrierten Eheschließungen von Desulesi erschlossen werden kann (Abb. A.8)³⁸ - so zeigt sich, daß die Quote endogamer Heiraten in den sechziger Jahren, beinahe parallel zum Anstieg der Emigration, deutlich auf Werte um die 50% gefallen ist. Ab Mitte der achtziger Jahre finden sich jedoch wieder deutlich höhere Werte, die 1996 mit 79% endogamer Eheschließungen sogar wieder das Niveau von Anfang der sechziger Jahre erreichen. Das ist ein deutlicher Hinweis auf einen linearen Integrationsprozessen widersprechenden gemeindlichen Eigensinn, der sowohl in internen Präferenzen als auch in äußeren Zwängen begründet sein mag.

Der Beginn des TV-Empfangs in Desulo im Jahre 1960 und der Ausbau des Schulsystems in den sechziger Jahren sind herausragende Marksteine einer fortschreitenden kulturellen Integration in den italienischen Nationalstaat. Beides trug maßgeblich dazu bei, die italienische Sprache weiter in den Alltag einzuführen sowie die kulturellen Horizonte und Praxisformen zu erweitern und mit Alternativen zu konfrontieren. 1962 schrieb ein Priester in der Pfarrchronik in einem solchen Sinne von

³⁷ Diese Zahlen bestätigen eine Äußerung Ortus über eine "Fortsetzung" der Transhumanz in der Gegenwart: "Noch heute ist die Transhumanz lebendig: die Migrationsströme der Menschen - der Desulesi nach Iglesias oder der Seuesi nach Cagliari, um nur zwei Beispiele unter vielen zu nennen - folgen den Wegen, die deren Ahnen mit ihren Herden zurücklegten." (1988: 160) Vgl. Bandinu et al. (1997) zu einer diesen Mustern folgenden Ansiedlung in der Stadt Olbia.

³⁸ Die Klassifizierung der Heiratspartner als "Desulese" oder "Nicht-Desulese" erfolgte für diese Erhebung durch die langjährige Leiterin der Meldestelle, die danach entscheiden sollte, welche Zugehörigkeit für sie und im Dorf allgemein im Moment der Eheschließung gültig war. Zu den registrierten Heiraten gehören nicht nur die im Ort oder von Ortseinwohnern geschlossenen, sondern auch die Heiraten derjenigen, die im Ort ihren letzten Wohnsitz hatten.

Vandalismus im Dorf und einer Jugend, "die die 'teddy boys' aus Amerika imitiert".³⁹ Nicht nur zwischen den Generationen differenzierten sich verschiedene Lebensstile aus. Besonders augenfällig wird das im heutigen Nebeneinander der Trachten, die hier noch von zahlreichen alten Frauen getragen werden, und der Kleidungsstile der Jugendlichen, die von den aktuellsten Modetrends über "Heavy-Metal"-Outfits bis zur für das pastorale Milieu typischen Kleidung reichen.

In dem vom Priester angesprochenen Vandalismus äußern sich Aspekte eines häufig als "Delinquenz" bezeichneten, sehr heterogenen Komplexes von Vandalismus, Gewalt und Kriminalität, der sich in den folgenden Jahren zu einem grundlegenden Problem des Lebens in Desulo entwickelte. 1970 gab es Bombenanschläge gegen Kraftfahrzeuge. Ende der siebziger Jahre und in den achtziger Jahren spitzte sich die Situation weiter zu. Anschläge mit Sachbeschädigungen richteten sich gegen Bürgermeister und Gemeinderäte. Mitte der achtziger Jahre finden, eventuell in Zusammenhang mit dem Streit um Entschädigungszahlungen für Notschlachtungen wegen der Schweinepest, zwei Brandstiftungen im Rathaus statt, bei denen zahlreiche Dokumente⁴⁰ und ein neuer Computer verbrennen. Andere Anschläge richten sich gegen Ladengeschäfte. Es gibt Tötungsdelikte, unter anderem während des hochsommerlichen Festes der Madonna della Neve, das daraufhin für viele Jahre ohne den zivilen Veranstaltungsteil stattfindet. Fortgesetzt werden allerdings die zahlreichen, über das ganze Jahr verteilten Prozessionen, an denen viele in Tracht gekleidete Frauen teilnehmen. Im Rahmen der Suche nach Entführungsoptionen finden große Polizeiaktionen im Dorf und dem Gemeindegebiet statt. Jugendlicher Vandalismus beeinträchtigt das Klima im Dorf, im öffentlichen Raum werden Fernsprecher, Blumen und ähnliches zerstört, auf dem Land dienen Straßenschilder als Zielscheiben für Schießübungen. Auf den Bergstraßen kommt es zu Raubüberfällen auf Händler und Posttransporte. Autodiebstähle und Überfälle von Desulesi in anderen Teilen Sardinien weiteten sich aus. All diese Vorkommnisse bestimmen das Bild des Dorfes in den Medien - "die Journalisten können nichts anderes in Desulo sehen",⁴¹ kritisiert das ein Priester in der Pfarrchronik. Einige Desulesi werden festgenommen und gehören bei

³⁹ Cronistoria, Parrochia Sant'Antonio Abate di Desulo, 1962.

⁴⁰ Darunter leider auch die Aufzeichnung der Emigrationsziele vor 1968.

⁴¹ Cronistoria, Parrochia Sant'Antonio Abate di Desulo, 1981.

den, lokal und mitunter auch regional vielbeachteten, Gerichtsverfahren zu den Angeklagten oder Verurteilten. Beschreibungen der Situation zu Mitte und Ende der achtziger Jahre sprechen von Angst, "omertà" und der Machtlosigkeit und Unfähigkeit der Ordnungskräfte. 1987 kommt es zu Protestaktionen gegen die "Delinquenz" im Dorf, die mit einem mutwillig herbeigeführten Stromausfall im Dorf beantwortet werden, ein Bürgermeister tritt schließlich zurück. In den neunziger Jahren beruhigt sich die Situation im Dorf etwas, und einige Aktivitäten der Dorfverschönerung und -belebung werden durchgeführt. Allerdings schwelt im Rahmen der Wiederaufforstung zwischen den dort Beschäftigten und einigen sich in ihren Weiderechten beschnitten sehenden "pastori" ein Konflikt, bei dem es mehrfach zu Sachbeschädigungen und Bedrohungen kommt.

Das öffentliche Leben Desulos zählt eine Reihe von Vereinen. Deren Bedeutung darf allerdings in einer Gesellschaft, die verwandtschaftliche Beziehungen sehr genau beachtet und pflegt und die über eine Reihe informeller Geselligkeitsformen verfügt, nicht überschätzt werden. Häufig mit um die 300 Personen gefeierte Hochzeiten, zahlreiche sommerliche oder anlässlich der Schafschur veranstaltete Grillfeste im Grünen, Jagdgemeinschaften, sich auf den Plätzen oder in den Bars regelmäßig treffende Gruppen oder die Kommunikation in den Läden und in den Nachbarschaften sind bedeutendere Foren dörflicher Öffentlichkeit als die Vereine. Wichtig unter den Vereinen ist zunächst der Fußball, dem zumindest in erfolgreichen Phasen sehr viel Aufmerksamkeit zuteil wird und der einen großen Teil der kommunalen Vereinsförderung erhält. Allerdings ist das Vereinsgeschehen im Fußball durch Fusionen und neuerliche Spaltungen zweier Gruppen geprägt, und auch momentan existieren wieder zwei Fußballvereine, "Desulo" und "Desulese". Ähnlich wie im Fußball existieren zwei Gesangsvereine. Die Folkloregruppe aus Desulo nimmt an zahlreichen Fest- und Folkloreveranstaltungen in ganz Sardinien teil. Weitere Vereine sind die freiwillige Ambulanz, "La Solidarietà"; das "Pro Loco", das sich um die Förderung des Fremdenverkehrs bemüht und die Anfang der neunziger Jahre eingeführte Veranstaltung "La Montagna produce" mitorganisiert; ein Mountain-Bike-Fahrradverein und ein Skiverein; ein Verein realisierte und trägt das ethnographische "Museo Casa Montanaru". Für die Organisation der Dorffeste, die mit den Schutzheiligen der drei Ortsteile verbunden sind bilden sich in diesen Ortsteilen jeweils Komitees, eines der drei Feste wird allerdings nicht mehr regelmäßig veranstaltet. Messen werden in allen drei Kirchen der Ortsteile abgehalten und ganz überwiegend von

älteren Frauen besucht. Jugendangebote der Kirche finden eine mäßige Resonanz. Vorübergehend unterrichtete ein Judo-Verein junge Mädchen und Jungen. Vor den politischen beziehungsweise administrativen Wahlen werden Ortsgruppen der Parteien aktiv. Bei den Kommunalwahlen 1995 löste eine vom PDS dominierte Liste, mit politisch eher unerfahrenen, jüngeren Kandidaten, eine christdemokratische Liste mit einigen langjährig in der Gemeinde- und Provinzpolitik erfahrenen Personen ab. Bürgermeister wurde nun ein aus Kalabrien stammender Lehrer, der seit vielen Jahren in Desulo lebt und eingeheiratet hat. Wie er waren alle anderen Bürgermeister seit 1980 Lehrer.

2.2 Tonara

Der Bergort Tonara besteht aus vier Ortsteilen, die auf Höhen zwischen etwa 800 und 1.000 Metern liegen. Das Gemeindegebiet von 5.212 ha erstreckt sich auf Höhen zwischen 448 und 1.495 Metern. Tonaras Einwohnerzahl stieg ab der Mitte des 19. Jahrhunderts um über 1.000 Personen auf einen Höchststand von 3.558 im Jahre 1956 an (Abb. A.1). Anschließend sank sie innerhalb von 15 Jahren auf Werte von etwas über 2.500 Einwohnern, einem Niveau, das dann allerdings bis heute weitgehend gehalten wurde.

2.2.1 *Vor der Mitte des 19. Jahrhunderts*

Ende der 1840er Jahre kam Angius (1833-56: Vol. XX, 992-1000) beim Verfassen der sardischen Stichworte für das schon erwähnte sardisch-piemontesische Lexikon zur Darstellung Tonaras. Er schildert ein agropastorales Bergdorf, das sich aus vier, in unterschiedlicher Höhe an einem Berghang liegenden Ortsteilen - Arasulè, Toneri, Teliseri und Ilalà - zusammensetzt. Als vorherrschende Arbeitstätigkeit nennt er die transhumante "pastorizia", 14.000 Schafe und einen Gesamtviehbestand von etwa 24.300 Tieren führt Angius an. Auf der Gemeindeflur waren nur Wein-, Obstbaum- und Kastanienkulturen eingefriedet, das "editto delle chiudende" wurde hier also ebenfalls nicht umgesetzt. Als zweitwichtigste Tätigkeit folgt diejenige der Bauern, die während des Winters auch anderen Arbeiten nachgingen. Eine lokale Besonderheit war die von

vielen Personen betriebene Holzsägerei, deren Produkte, Holzbretter und -balken, in anderen Orten angeboten wurden.

Obwohl Angius Tonara weniger umfassend als Desulo beschreibt, so zeichnet sich auch hier das Bild einer sich weitgehend selbstversorgenden lokalen Wirtschaft ab: Der Ackerbau produzierte 4.900 Starelli Weizen und 3.500 Starelli Gerste, zum Kartoffelanbau fehlen genaue Angaben. Neben den zahlreichen Kastanien waren Haselnüsse und Obstbäume von Bedeutung, auch Hülsenfrüchte wurden in großer Zahl angebaut. Die Imkerei verfügte über 2.000 Bienenstöcke. Der lokal produzierte Wein war zwar laut Angius von geringer Qualität, doch der aus ihm gebrannte "Acquavite" konnte beinahe den lokalen Bedarf decken. In sehr vielen Haushalten wurde gewebt.

Neben der Selbstversorgung werden jedoch umfangreiche ökonomische Außenbeziehungen deutlich. Außerhalb des Ortes handelten Tonaresi mit zahlreichen lokalen Erzeugnissen: Kastanien, Nüssen und Früchten, Holzbrettern und -balken, Honig und Wachs, Tuchstoffen (die von Tuchhändlern aus dem nicht weit entfernten Dorf Gavoi gehandelt wurden), Vieh, Häuten, Leder, Wolle und Käse. Offensichtlich ging ein so großer Teil des in Tonara hergestellten Käses in den Export nach Neapel, daß die dortigen Zollerhöhungen vor 1846 die Lage der "pastori" in Tonara verschlechterten. Da Angius nur von den ausgeführten Produkten spricht und auch eine Summe für den durch sie erzielten Gewinn schätzt, legt er nahe, daß die Einfuhren nach Tonara von geringerer Bedeutung waren. Die Bedeutung der überlokalen Wirtschaftsbeziehungen Tonaras zeigt zudem der mit dem Fest für S. Antonio di Padova verbundene Markt, der - ebenso wie zwei weitere Feste in Tonara - von vielen Menschen aus den Nachbargemeinden besucht wurde.⁴²

Politisch bildete Tonara zusammen mit Desulo das "mandamento di Tonara" in der Provinz Busachi. Tonara verfügte über eine Schulklasse mit bis zu 80 Schülern, etwa 65 Personen konnten lesen und schreiben.

⁴² Von Außenbeziehungen im weitesten Sinne zeugen auch zwei regional bedeutsame Persönlichkeiten, die aus Tonara stammten: der Anwalt Vincenzo Cabras, dessen Festnahme in Cagliari 1794 der Auslöser der Unruhen und der Vertreibung der Piemontesen war; und der Erzbischof von Cagliari Raimondo Tore (1781-1840) (vgl. Gius. Tore 1995: 214/215).

2.2.2 *Mitte des 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts*

In diesen langen Zeitraum fallen weitreichende Wandlungen von Leben und Arbeit in Tonara, die zu einem großen Teil mit den Eingriffen der staatlichen Politik zusammenhängen.⁴³ So wurde, jeweils den gesetzlichen Vorgaben folgend, die alte Institution des "Monte Granatico", der dörflichen Kasse für den Erwerb von Saatgut, zunächst in den 1870er Jahren aufgegeben und infolge der Agrarkrise und des verbreiteten Zinswuchers zu Ende des Jahrhunderts als "Monte di Soccorso" wiederbelebt. Bei dieser Reinstitutionalisierung stand die Gemeinde nun jedoch vor dem Problem, die erforderlichen Geldmittel aufzubringen (Mura 1964: 20). Ohnehin stieg, wie in ganz Sardinien, die Steuerlast in Tonara deutlich an. 1877 gaben Steuererhöhungen den Anlaß für einen Protest der Bevölkerung, die im Anschluß an die Sonntagsmesse versuchte, das Rathaus zu stürmen (Gius. Tore 1995: 213).

1881 wurde Tonara durch eine Provinzstraße mit den benachbarten Orten Aritzo, Belvì und Sorgono verbunden und an die Straße zwischen Sorgono und Nuoro angeschlossen. Kurz danach, 1890, folgte die Eröffnung der Eisenbahnlinie Cagliari-Sorgono mit einem, sechs Kilometer vom Dorf entfernten, Haltepunkt Tonara/Desulo. Aufgrund der Existenz von Straßenwegen und der Ausweitung des Transports lösten Wagen mit Rädern nun rasch die alten Schleifen, "sas carrubas", ab. Mit dem Eisen-

⁴³ Die Darstellung dieser Periode stützt sich auf die Untersuchung von Giuseppe Tore (1995 [1928]) und den weitgehend auf dieser Grundlage entstandenen Abriss der Lokalgeschichte von Gianfranco Tore (1995), dem Herausgeber der zuerst genannten Untersuchung. Giuseppe Tores "Il folklore nel comune di Tonara" ist ein Beitrag zu einem 1928 vom italienischen Bildungsministerium veranstalteten Wettbewerb für Lokalmonographien von Volksschullehrern. Seine Untersuchung, die er anhand eines vorgegebenen Leitfadens strukturierte, liefert ein umfassendes Bild Tonaras nicht nur der 1920er Jahre, sondern aufgrund des Alters von Tore (geb. 1867) auch der Jahrhundertwende. - Das Lob des objektiven und wissenschaftlichen Charakters der Studie durch den herausgebenden Historiker Gianfranco Tore (1995: 16/17) erscheint allerdings etwas überzogen, wenn man die überschwenglichen Ausführungen über den tonaresischen Soldaten (Giuseppe Tore 1995: 85-91) und Tores Herkunft aus einer lokalpolitisch wie auch supralokal etablierten Familie berücksichtigt.

Zur Geschichte Tonaras in diesem Zeitraum siehe des weiteren den historischen Überblick in der Diplomarbeit von Mura (1964); Bonu (1936), die Arbeit eines Priesters, der sich in den 1920er Jahren während seiner Zeit in Tonara unter anderem um eine Förderung der Agrikultur bemühte und der eine imposante Reihe an sardischen Lokalgeschichten verfaßte; die Diplomarbeiten von Pruneddu (1973-74) und Carta (1978-79) sowie die Dissertation von Salole (1982).

bahnbau waren ab 1865 Arbeiter nach Tonara gekommen, die im Ort selbst Kalk und Ziegel produzierten.⁴⁴ Einige dieser Arbeiter wurden schließlich in Tonara ansässig und im lokalen Handwerk tätig.

1894 verlor Tonara seine politische Funktion als Sitz des Bezirksgerichtes zunächst an Aritzo und dann wenige Monate später, nach einer Korrektur dieser Entscheidung, an Sorgono (Gius. Tore 1995: 214).

Die "pastorizia" in Tonara, die sich bei der Transhumanz in das westlich gelegene Campidano di Oristano und die Ebenen bei Alghero orientierte (Bonu 1936: 91), geriet gegen Ende des Jahrhunderts durch den Verlust von Weideflächen in Tonara unter starken Druck. Land, das zuvor in Gemeindebesitz war, wurde aufgeteilt, und Land, das in Staatseigentum übergegangen war, wurde an einen großen Grundbesitzer aus Aritzo verkauft. Gleichzeitig wurden etwa 2/3 des Gemeindegebietes unter Forstschutz ("vincolo forestale") gestellt und dadurch der "pastorizia" und dem Ackerbau entzogen. Da sich die Lage der Bevölkerung deutlich verschlechterte, erhob die Gemeinde mehrfach - allerdings ohne Erfolg - bei der Forstverwaltung Einspruch gegen diese gravierende Einschränkung der Landwirtschaft. Häufig wurde in diesen Jahren gegen die Weideverbote verstoßen, und 1911 wurden wegen solcher illegalen Beweidungen von einem großen Landbesitzer 40 Prozesse gegen "pastori" angestrengt. Bereits 1894 war eine Flurwache in Tonara gegründet worden, die nicht nur das Eindringen von Vieh in Ackerland, sondern auch in den Privatgrund verhindern sollte, der nicht an der Weideregulierung der Koppelwirtschaft teilnahm (Mura 1964: 18, 53/54).

Die beschnittenen Nutzungsmöglichkeiten des Gemeindelandes zwangen einen Teil der Bevölkerung zur Suche nach alternativen Arbeitstätigkeiten, 15 Tonaresi verließen den Ort und emigrierten nach Amerika. Sinnvoll war in dieser Situation weiterhin die Kombination von verschiedenen Tätigkeiten durch einzelne Personen, zum Beispiel von Viehhaltung und Handel oder von Ackerbau und Transportarbeiten. Andere Tonaresi begannen gänzlich neue Tätigkeiten, etwa im Handwerk. Die Möglichkeiten ergänzender beziehungsweise alternativer Arbeiten hatten sich durch den Eisenbahnbau und seine Folgen erweitert, da das Handwerk und das Transportwesen belebt worden waren. Mit der Ausweitung der zum Teil von festländischen Unternehmern betriebenen Forst-, Holz- und Holzkohlenwirtschaft stieg in diesem Bereich und im

⁴⁴ S. Camboni/Lallai (1992: 72); Gianfr. Tore (1995: 28/29).

Transport zur im Tal gelegenen Eisenbahnstation die Nachfrage nach Arbeitskräften, und die Tagelöhnerie weitete sich in Tonara aus. Weitere Optionen, die sich unmittelbar aus dem Wandel heraus eröffneten, waren der mit Ochsen- oder Viehkarren durchgeführte ambulante Handel, der unter anderem die nur in Tonara hergestellten Viehglocken, die "campanacci", und das aus Nüssen, Honig und Eiern hergestellte Torrone⁴⁵ in ganz Sardinien vertrieb und dadurch deren lokale Produktion förderte (Gianfr. Tore 1995: 24/25; Mura 1964: 57, 63).

Der Erste Weltkrieg verschlechterte die Lage der Dorfbevölkerung und brachte viele Familien in Notlagen. Etwa 400 Männer wurden zum Kriegsdienst eingezogen, 69 von ihnen kamen zu Tode, 30 kehrten als Invaliden zurück. Vieh, das während des Krieges nicht von Alten oder Kindern gehütet werden konnte, mußte verkauft oder geschlachtet werden. Nach dem Kriegsende wurde der Erwerb neuer Herden durch hohe Viehpreise erschwert. Wie in ganz Sardinien, brachte auch in Tonara die Heimkehr der Kriegsteilnehmer eine Reihe von sozialen und politischen Veränderungen. Ihre Organisation sowie der später aus ihr hervorgehende Partito Sardo d'Azione wurden im Ort aktiv, und eine Konsumgenossenschaft wurde gegründet. Von 1920 bis 1925 gab es zudem eine Sektion der Sozialistischen Partei⁴⁶ und antifaschistische Aktionen, wie zum Beispiel einen Trauerzug anlässlich der Ermordung des sozialistischen Abgeordneten Matteotti in Rom. Faschistische Veranstaltungen in Tonara wurden durch Mitglieder aus anderen Dörfern, unter anderem aus Desulo, verstärkt, und es kam zu Störaktionen gegen sie. Dennoch hatte sich schließlich 1925 der Faschismus mit seinen Organisationen in Tonara durchgesetzt (Pruneddu 1973-74).

⁴⁵ Torrone gilt heute, nicht nur in Tonara, als ein typisches Produkt Tonaras. Salole (1982: 27-30, 46-48) vermutet - vor allem aufgrund der Nichterwähnung des Torrone in der Darstellung Tonaras durch Angius -, daß Torrone erst von den Eisenbahnarbeitern in den 1870er Jahren eingeführt wurde. An gleicher Stelle beschreibt Salole übrigens, wie er sich mit dieser Behauptung in Tonara unbeliebt machte. Da jedoch schon Angius (1833-56: Vol. II, 98, 773) unter den Stichworten "Barbagia" und "Mammoiada" die dortige Herstellung von Torrone erwähnt und ohnehin die Zutaten lokal alle verfügbar waren, muß von einer längeren Geschichte der Herstellung und Verbreitung dieses Nougats in der Barbagia und in Tonara ausgegangen werden. Ohnehin ist solches Nougat im Mittelmeerraum verbreitet.

⁴⁶ U.a. mit dem ehemaligen Bürgermeister Giovanni Tore, dem Bruder des Autors der Gemeindestudie von 1928, Giuseppe Tore (Pruneddu 1973-74: 408).

Nach dem Ersten Weltkrieg änderten sich die männlichen Kleidungsgeohnheiten. Die alte männliche Tracht verschwand fast völlig, und die Männer trugen nun Samtanzüge, die nicht mehr aus lokal produzierten Stoffen, sondern aus eingeführten Baumwollstoffen ("velluto" und "fustagno") hergestellt wurden.

Viele Kriegsheimkehrer blieben zunächst ohne Beschäftigung. Einige von ihnen begannen aufgrund ihrer während des Krieges erlernten technischen Fähigkeiten handwerkliche Arbeiten. Zudem wurden in den zwanziger Jahren Motoren und elektrische Energie eingeführt, die unter anderem in den Mühlen und Sägewerken eingesetzt wurden. In dieser Zeit modernisierte sich Tonaras Produktion von Viehlocken, den "campanacci", von denen etwa 6 Familien lebten.⁴⁷ 20 Schreiner produzierten Holztruhen. 24 Personen stellten Leder und Lederprodukte her, die sogar auf Ausstellungen in Catania und in Brüssel ausgestellt wurden. Frauen webten Teppiche, die auf einer Ausstellung in Bari Anerkennung fanden. Etwa 20 Tonaresi stellten Torrone her, das auf Festen in ganz Sardinien verkauft wurde und ebenfalls auf einer nationalen Ausstellung präsentiert wurde. Der Priester Bonu engagierte sich in Tonara - es war die Zeit der faschistischen "Weizenschlacht" - für eine Ausweitung der Getreideproduktion, deren Erfolge dann ebenfalls bei einer Landwirtschaftsausstellung in Rom dargestellt wurden. Diese Aktivitäten des Priesters, die vermutlich auch für die anderen Ausstellungspräsentationen von Produkten aus Tonara ausschlaggebend waren, verdeutlichen zugleich die zentrale Bedeutung, die der Priester in der Dorfgesellschaft jener Zeit besaß.

Während der Ackerbau gefördert und die Gartenwirtschaft fortgesetzt wurde, waren die Zeiten für die 170 "pastori" mit etwa 8.000 Schafen und Ziegen schwieriger. Die Koppelwirtschaft der "vidazzone" wurde zwar weiterhin fortgesetzt, doch der Markt für Käse hatte sich verschlechtert, Winterweiden wurden im Campidano - gerade für Tonara, das die Weiden des Oristanese bevorzugte, wo nun der Ackerbau unter anderem mit dem landwirtschaftlichen Großprojekt "Mussolinia" vorangetrieben wurde - knapp und verteuerten sich, und schließlich stieg die Besteuerung des Viehs stark an. Erst in den dreißiger Jahren konnte sich die "pastorizia" auch in Tonara etwas erholen. 1936 beschrieb der Priester Bonu

⁴⁷ Die Zahlenangaben zur Wirtschaft in den zwanziger Jahren stammen von Gius. Tore (1995: 123) - Die Viehlocken wurden zu einem großen Teil von ambulanten Händlern aus Desulo verkauft, die von Viehhürde zu Viehhürde zogen, während die Händler aus Tonara eher zu den Dorffesten zogen (Mura 1964: 92).

(1936: 91) die "pastorizia" daher als den wichtigsten Beschäftigungszweig in Tonara. 1940 war der Viehbestand auf 17.000 Tiere angewachsen, und 1950 lag er schließlich bei etwa 13.000 Tieren (Pruneddu 1973-74).⁴⁸

Einen Boom erlebte die Holzwirtschaft, die 1925-28 etwa 175 Arbeitskräfte, darunter für Tragearbeiten auch Frauen, beschäftigte und die in der Barbagia ihr sardisches Zentrum hatte. Der größte Unternehmer, der aus einer tonaresischen Familie stammte, die insbesondere durch den Käsehandel reich geworden war und die über bedeutende Außenbeziehungen verfügte, zählte 80 Arbeiter, die zum Teil aus den Nachbardörfern Aritzo und Belvì und auch aus Nord- und Mittelitalien kamen. Dieser Betrieb weitete sich in den dreißiger Jahren schließlich auf bis zu 400 Beschäftigte und Tagelöhner aus (Pruneddu 1973-74). Ähnlich dem Priester wurde diesem Unternehmer im Dorf mit einem sehr großen Respekt begegnet (T02). Vier kleinere Holzunternehmer hatten zwischen 20 und 30 Beschäftigte. Verantwortlich für die Konjunktur der Holzwirtschaft war die Aufwertung der Holzkohle aufgrund der Verteuerung der Einfuhren von fossiler Kohle und einer Reihe von Großprojekten in Sardinien mit einem entsprechendem Holzbedarf: der Bergbau im Iglesiente, die großen Agrarprojekte im Campidano, der Staudamm am Tirso, der Ausbau des elektrischen wie des Telefonnetzes, der Eisenbahnbau und die Bautätigkeit in den Städten. Entsprechend erlebte der Forstbestand in Tonara in dieser Zeit seine deutlichste Dezimierung (Mura 1964: 88-90).

Mit der Holzwirtschaft hing auch eine Ausdehnung des Transportwesens zusammen. 115 Personen waren mit ihren Wagen in diesem Bereich tätig, sie zogen darüber hinaus jedoch auch als ambulante Händler zu Festen und Märkten in Sardinien, wo sie Torrone, Kastanien, Käse und andere lokale Produkte verkauften. Es herrschten also keine festen Berufsfiguren vor, sondern es wurde - Tore betont das immer wieder - abhängig von den Umständen und der Jahreszeit zwischen verschiedensten Tätigkeiten - "pastorizia", Ackerbau, Gartenwirtschaft, Waldarbeit, Handel und Transport - gewechselt (Gius. Tore 1995: 121, 155). Dem Handel innerhalb des Dorfes gingen dauerhaft etwa 20 Personen nach.

⁴⁸ Zumindest ab den dreißiger Jahren, und bis in die Gegenwart, weidete in Tonara auch Vieh aus anderen Gemeinden, ganz überwiegend aus Desulo (Mura 1964: 81/82).

Nachdem es zuvor zwischenzeitlich zum "mandamento" di Lanusei in der Provinz Cagliari gehört hatte, wurde Tonara 1927 Teil des "mandamento" di Sorgono in der neu entstandenen Provinz Nuoro.

Durch die langsame Entvölkerung des untersten und am weitesten von der Durchgangsstraße abgelegenen Ortsteils Ilalà, der 1931 schließlich endgültig aufgegeben wurde, veränderte sich die Raumordnung des Dorfes.

1937 kam es zu einem Konflikt zwischen dem Ortsvorsteher und einem Priester, der gegen dessen Verfehlungen predigte. Als der Priester deswegen versetzt wurde, regten sich heftige Proteste, bei denen einige Frauen verhaftet wurden. Schließlich wurde dieses Thema beim Karneval aufgegriffen, und infolge der Unruhe wurde auch der "podestà" abgelöst (T08; Salole 1982: 137).⁴⁹

Der Zweite Weltkrieg und vor allem die Zeit unmittelbar nach seinem Ende brachten neue Notsituationen. "Pastori", die in den Krieg eingezogen wurden, waren häufig gezwungen, ihr Vieh zu verkaufen, und nach dem Krieg war der Erwerb eines neuen Viehbestands unter anderem durch den Verfall des Geldwerts behindert. Die Versorgungslage war schlecht, und zu einem nicht geringen Teil wurde sie durch den Schwarzhandel von "ambulanti" gesichert. Zudem wurden nach den Bombenangriffen auf Cagliari dort evakuierte Bürger auch in Tonara untergebracht.

2.2.3 *Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts*

Ende der vierziger Jahre begann eine Phase tiefgreifender und vielgestaltiger Veränderungen. 1949 öffnete in Tonara die erste Mittelschule der näheren Umgebung. Anfang der fünfziger Jahre wurden kostenlos Kleiderspenden aus den USA verteilt, die auch in Tonara insbesondere zur Veränderung der weiblichen Kleidungsgewohnheiten, das heißt der Aufgabe der Frauentracht, beitrugen (Pruneddu 1973-74). Mitte der fünfziger Jahre verbreiteten sich Kraftfahrzeuge, und die letzten ambu-

⁴⁹ Tonaras Karneval ("coli-coli") wurde und wird nicht regelmäßig begangen, sondern nur bei besonderen Anlässen, die ihm dann sein Thema geben. Solche Fälle können individuelle Verfehlungen lokaler Normen sein, sie können jedoch auch ganz unmittelbar aus dem politischen Feld stammen. - Der Karneval in Tonara gehört übrigens nicht zu den bekanntesten Sardinien, die ein wichtiger Bestandteil literarischer Sardinienbilder und folkloristischer Umzüge in ganz Sardinien sind.

lanten Händler mit Pferdewagen motorisierten sich. Nur in der Holzwirtschaft sowie in der Bewirtschaftung der Gemüse- und Obstgärten blieb der Einsatz von Lasttieren erhalten. Innerhalb von 10 Jahren sank die Analphabetenquote in Tonara von 19% auf 13% im Jahre 1961.⁵⁰ Investitionsentscheidungen der Gemeinde begannen, sich unter anderem auf den Fremdenverkehr auszurichten. Ein Ferienheim für Kinder entstand, eine Jugendherberge wurde geplant, und das chaletartige ehemalige Wohnhaus des großen Holzunternehmers wurde von der Region in ein Hotel umgewandelt. In den sechziger Jahren eröffnete die Zweigstelle einer Bank. 1969 erhielt Tonara eine Abteilung einer technischen Berufsschule aus Cagliari. Die Straßen im Dorf waren 1973 weitgehend asphaltiert. Durch die Bautätigkeit wuchsen die Ortsteile, auch wenn sie räumlich weiterhin als Einheiten erkennbar blieben, langsam zusammen, und in den siebziger Jahren entstand der neue Ortsteil Su Pranu.

In den fünfziger Jahren verschwand der Getreideanbau in Tonara rasch. In der sich ausweitenden Warenökonomie - Industrieprodukte wie Nudeln setzten sich durch - lohnte der Ackerbau in den Bergen immer weniger. Die Bewirtschaftung von Gemüse- und Obstgärten wurde jedoch fortgesetzt.

Die "pastorizia" entwickelte sich rückläufig. Die Landreform und der Ausbau der Landwirtschaft im Campidano di Oristano verschlechterten die Verfügbarkeit von Winterweiden in der von den Tonaresi bevorzugten Gegend. Und in Tonara galt weiterhin - auch auf den 1952 im Rahmen der Landreform enteigneten 1.500 ha - für große Teile des Gemeindegebietes aufgrund des Forstschutzes Weideverbot. Ende der fünfziger Jahre ist der Viehbestand, der zu etwa drei Vierteln aus Schafen besteht, gegenüber den etwa 13.000 Tieren im Jahre 1950 (Pruneddu 1973-74) auf unter 10.000 Tiere (Mura 1964: 103) gesunken. In den sechziger Jahren stieg ihre Zahl zunächst wieder langsam an und fiel dann jedoch von 1969 bis 1973 auf ein sehr niederes Niveau ab. Während 1968 noch 101 "pastori" gezählt wurden,⁵¹ war die "pastorizia" in Tonara ab Anfang der siebziger Jahre nur noch von geringerer Bedeutung. Nur sehr wenige "pastori" aus Tonara ließen sich in den sardischen Ebenen nieder, und heute sind noch etwa 25 Tonaresi in der Viehzucht tätig.⁵²

⁵⁰ Regione Autonoma della Sardegna (1971: Quadro I.6.3.a).

⁵¹ Regione Autonoma della Sardegna (1971: Quadro I.6.1.a).

⁵² Siehe hierzu und, falls nicht anders angegeben, zu allen folgenden Daten zur Beschäf-

Die Forstwirtschaft ist hingegen ein bedeutender Bereich der lokalen Ökonomie geblieben, auch wenn sich ihre Form und ihre Organisation stark verändert haben. In den fünfziger Jahren florierte die Holzwirtschaft zunächst weiterhin. Nach dem Suizid des größten Holzunternehmers konnten andere Unternehmer aus Tonara ihre Geschäfte ausweiten. Der starke Einfluß dieser Familie, der zuvor unter anderem durch ihr den lokalen Rahmen sprengendes, weithin sichtbares Wohnhaus symbolisiert wurde, schwand, und die soziale Distanz innerhalb des Dorfes verringerte sich.⁵³

Neue Arbeitsmittel (Elektro- und Motorsägen sowie verbesserte Transportmittel und -wege) senkten in den fünfziger Jahren den Bedarf an Arbeitskraft in der Holzwirtschaft deutlich. Daher griff die Arbeitslosigkeit unter der in Tonara entstandenen Gruppe von Tagelöhnern um sich, und die Emigrationszahlen stiegen ab Ende der fünfziger Jahre an. Schließlich sank jedoch auch die Nachfrage nach Holz aus Tonara. Heute sind in der privaten Holzwirtschaft nur noch etwa 15 Personen regelmäßig tätig. In Form von Aufforstungen und der Forstaufsicht ist die Forstwirtschaft demgegenüber ein sehr wichtiger, öffentlich finanzierter Wirtschaftszweig geworden. Bereits 1952 wurde die Wiederaufforstung der hochgelegenen Gemeindeteile projektiert. Eines der Ziele war dabei eine Landschaftsverschönerung für den Tourismus. Heute sind über 60 Personen in der Wiederaufforstung und Forstaufsicht beschäftigt, und Tonara ist mit einem Waldbestand von insgesamt 2.800 ha,⁵⁴ das entspricht der Hälfte seiner Gemeindeflur, eine innerhalb Sardinien außerordentlich waldreiche Gemeinde.

Der Handel weitete sich in Tonara insbesondere in den fünfziger und sechziger Jahren stark aus (siehe Abb. A.3). Das betrifft zum einen den ambulanten Handel außerhalb von Tonara. Nach der Motorisierung konnte dieser sein Angebot zum Beispiel auf Schuhe und Bekleidung ausdehnen. Zudem wurde der noch in den fünfziger Jahren gängige Tauschhandel langsam verdrängt. Als "torronai", die Torrone, Nüsse, Kerne und Süßwaren verkaufen, sind ambulante Händler aus Tonara bei

tigungssituation in Tonara die Übersicht in Tab. A.2.

⁵³ Vor dem Suizid des Unternehmers aus Tonara war bereits der größte Holzunternehmer des Nachbardorfs Aritzo auf der Landstraße bei Tonara erschossen worden. Damit endeten in den fünfziger Jahren die Karrieren zweier Familien, die lange an der Spitze der lokalen Ökonomien gestanden hatten.

⁵⁴ ISTAT, Censimento generale dell'agricoltura, 1990.

fast allen Festen in Sardinien präsent und bekannt. Einige von ihnen haben sich jedoch in den Teilen Sardiniens, in denen sie vorwiegend tätig sind, fest oder saisonal niedergelassen. Das verkaufte Torrone stammt überwiegend von zwei Betrieben in Tonara, die mit 18 beziehungsweise 6 Beschäftigten fabrikmäßig produzieren. Insgesamt gibt es heute in Tonara etwa 26 ambulante Händler. Der Rückgang ihrer Zahl, Ende der siebziger Jahre waren es noch 67 (Salole 1982: 268), erklärt sich durch die erwähnten Wohnortswechsel und den Einstieg in den stationären Handel andernorts sowie durch die generell abnehmende Bedeutung der Dorffeste. Gleichwohl bleibt der ambulante Handel, auch durch den Vertrieb des "Torrone di Tonara", ein wichtiger Faktor der lokalen Ökonomie. Sein anhaltender Stellenwert manifestiert sich im von den "ambulanti" veranstalteten großen Fest des "Ottava di Sant'Antonio" in Tonara, das in den zwanziger Jahren entstand und in dessen Rahmen die "ambulanti" ihre Fahrzeuge segnen lassen sowie ein großes Feuerwerk veranstalten.

Zum anderen hat sich der Einzelhandel in Tonara stark ausgedehnt. Zusammen mit den vielen kleinen Läden in allen Ortsteilen und Nachbarschaften entstanden neue kulturelle Formen. Der Gang in die Ladengeschäfte ersetzte sowohl Kooperations- und Austauschformen zwischen einzelnen Haushalten, als auch Arbeiten, die zuvor selbst ausgeführt wurden. Der Einkaufsladen wurde zu einem wichtigen Ort weiblicher Öffentlichkeit.⁵⁵ Allerdings verringerte sich die Zahl der Lebensmittelgeschäfte in den achtziger Jahren wieder deutlich, und die Läden konzentrierten sich stärker in der Ortsmitte. Das Angebot an Bekleidung, Schuhen, Sanitär- und Baustoffhandel in Tonara ist relativ breit und findet auch Kundschaft aus den umliegenden Orten. 1996 eröffneten Händler aus Tonara das erste Einkaufszentrum der Gegend, das am Ortsrand gelegen, eine Reihe von Geschäften versammelt (Supermarkt, "Hard Discount", Fleischerei, Fischgeschäft, Reinigung, Bekleidung, Baustoffhandel, Elektro- und Eisenwarenhandel, Schuhgeschäft, Reisebüro und eine Bar), die allerdings überwiegend bereits im Ortszentrum bestanden und nun herauszogen. Dieses Einkaufszentrum institutionalisiert offensichtlich wiederum einen neuen Einkaufsstil. Der Einkauf, der hier lagebedingt ohne Kraftfahrzeug sehr beschwerlich ist, wird nun vielfach eine Familienunternehmung, die den zuvor täglich mehrmaligen Gang zum kleinen Laden in der Nachbarschaft ablöst. Dementsprechend

⁵⁵ Vgl. die alte Frau aus Tonara im Interview von Gallini (1981: 48, 52).

war und ist das Zentrum im Dorf umstritten. Der Erfolg dieses Projektes - der abhängig vom Gewinnen einer größeren Kundschaft aus anderen Dörfern ist - und seine nachhaltigen Folgen für das öffentliche Leben und die Raumstruktur in Tonara bleiben noch abzuwarten. Insgesamt sind im Handel heute 117 Personen tätig.

Im Handwerk war in den fünfziger und sechziger Jahren die Teppichweberei mit insgesamt ca. 200 Weberinnen im Dorf stark vertreten. Während ihre Produkte früher in erster Linie, wenn auch keinesfalls ausschließlich, dem Eigenbedarf dienten, so wurden sie nun überwiegend zur Ware. Im Zuge eines Entwicklungsprojekts konnte eine Weberin aus Tonara ihre Produkte auf Messen im Ausland ausstellen und in das Geschäft mit der Weberei einsteigen. Anfang der sechziger Jahre beschäftigte sie in Tonara 15 Frauen (Mura 1964: 106), und später gelang es ihr, im entstehenden Tourismusgeschäft an der Costa Smeralda Fuß zu fassen. In der Weberei verbreiteten sich nun neue Motive und Muster. Als Teil eines regionalen Förderprojekts wurde schließlich in Tonara eine Webereikooperative gegründet, in der heute noch sieben Frauen arbeiten.

Neben der Herstellung von Torrone ist die Fabrikation von Viehglocken weiterhin ein spezifisches und in ganz Sardinien bekanntes Handwerk in Tonara. Obwohl die Glocken eine gute und sogar festländische Nachfrage finden, gehen allerdings nur etwa 6 Personen dieser sehr anstrengenden Handarbeit nach.

Das Bauhandwerk erlebte in den sechziger und siebziger Jahren eine Blütephase. Ein großer Teil neu erworbenen Wohlstands floß in den Bau und die Modernisierung von Häusern. Es entstand ein neuer Ortsteil, Su Pranu, in dem sich eher kleinstädtische Haus- und Wohnungsformen durchsetzten. Entlang der Straßen wuchsen die alten Ortsteile, bis auf das abgelegene Teliseri, zusammen. Teliseri, das sich schleichend entvölkerte, wurde schließlich von Campidanese und Cagliariaritanen entdeckt, die Häuser als Ferien- und Wochenendhäuser erwarben und renovierten.

Neben dieser Form des Fremdenverkehrs kommen, von den Sozialkassen finanziert, Gruppen ehemaliger Bergleute aus dem Iglesiente zur Sommerfrische nach Tonara. Sie stellen für die Gastronomie eine wichtige Einnahmequelle dar. Insgesamt verfügt Tonara über ein relativ breites Angebot an Fremdenverkehrsstrukturen. Einige von ihnen - ein Campingplatz, eine Jugendherberge und das Hotel im Hause des früheren Holzunternehmers - waren oder sind in den letzten Jahren allerdings wegen stockender Umbauten und aus anderen Gründen nicht in Betrieb.

Über 35 Tonaresi pendeln als Arbeiter oder Angestellte in Unternehmen außerhalb Tonaras, zum Beispiel in die Chemieindustrie von Ottana, einem hochsubventionierten Relikt der gescheiterten Modernisierungspolitik der sechziger und siebziger Jahre. Unter den Beschäftigten im öffentlichen Dienst befinden sich ebenfalls viele, die in das Nachbardorf Sorgono oder auch in die Provinzhauptstadt Nuoro pendeln. Abbildung A.3 und Tabelle A.2 zeigen deutlich, wie sich die Beschäftigung im öffentlichen Dienst in Tonara beständig ausweitete. Betrachtet man sie zusammen mit der öffentlich finanzierten Wiederaufforstung und Forstaufsicht, so zeigt sich, daß der öffentliche Wirtschaftssektor mit über 40% aller Beschäftigten in Tonara eine fundamentale Bedeutung besitzt. Entsprechend ist er auch Gegenstand politischer Strategien, deren jüngster Erfolg die Ansiedlung der Kaserne einer Carabinieri-Einheit in Tonara ist, die zuvor ihren Standort im Nachbardorf Sorgono hatte. Rentenzahlungen komplettieren dieses Bild einer in hohem Maße von staatlichen Transfers abhängigen lokalen Wirtschaft. Durch 925 Alters- und Invaliditätsrenten fließen monatlich knapp 600 Millionen italienische Lire nach Tonara.

Die Zahl der amtlich registrierten Arbeitsuchenden ist in Tonara seit Anfang der sechziger Jahre kontinuierlich angestiegen, 1996 betrug sie 503 Personen. Nach der enger gefaßten Statistik des Amts für Statistik betrug die Arbeitslosenquote in Tonara 1991 15,2%, in denen 9,4 Prozentpunkte Jugendarbeitslosigkeit enthalten sind.

Die Abwanderung aus Tonara erreichte in den sechziger Jahren ihre Höchstwerte (Abb. A.4). Allein im Jahre 1966 gaben 71 Promille der Einwohner Tonaras, das heißt 231 Personen, ihren Wohnsitz in Tonara auf. Und zu diesen Zahlen sind noch alle Wanderungen ohne Wohnsitzwechsel hinzuzurechnen. Schon 1962 beklagte ein Priester in der Pfarrchronik den anhaltenden Exodus aus Tonara und nannte dabei eine, möglicherweise nun wiederum übertriebene, Zahl von 400 Tonaresi, die in jenem Jahr emigriert seien, 100 von ihnen in das Ausland und andere nach Norditalien (Salole 1982: 22). Betrachtet man die Migrationssaldi Tonaras, so erkennt man, daß der Emigrationsboom der sechziger Jahre für die drastische Abnahme der Einwohnerzahl von 3.506 im Jahre 1960 auf 2.787 im Jahre 1970 verantwortlich ist. Die folgende starke Abschwächung des Rückgangs der Einwohnerzahlen war zum einen der dann geringeren Abwanderung, zum anderen jedoch der - abgesehen von einigen Immigranten aus Marokko, Eingeheteten und den meist nur periodischen Aufenthalten von Schullehrern und Carabinieri aus einer

reinen Remigration bestehenden - Zuwanderung geschuldet (Abb. A.4 und A.5). Im Gegensatz zu vielen anderen Dörfern Zentralsardiniens hat Tonara somit seit Anfang der siebziger Jahre keinen dramatischen Rückgang seiner Einwohnerzahl erfahren.

Vergleicht man die Altersstruktur der Bevölkerung von 1981 und 1991 so zeigen sich eine absolute und relative Abnahme der Zahl der Kinder und Jugendlichen sowie die Konsequenzen der Abwanderung für die Kohorte der jungen Erwachsenen (Abb. A.7).

Angaben zu den Zielen der als Wohnsitzwechsel registrierten Emigration aus Tonara liegen für den Zeitraum ab 1949 vor.⁵⁶ In dieser Periode hatten 4% aller Emigranten ein Ziel im Ausland, 30% zogen in andere italienische Regionen - vor allem die Lombardei und Piemont -, und 66% aller Emigranten wanderten in andere sardische Gemeinden ab. Innerhalb Sardiniens sind die Emigrationsziele ohne eine eindeutige Bündelung über die Insel verteilt.

Hinsichtlich der Entwicklung endogamer Eheschließungen ergibt sich für Tonara kein sehr klares Bild (Abb. A.8), da die Werte starken Schwankungen unterliegen. Dennoch kann man festhalten, daß ihr Anteil an allen registrierten Eheschließungen in den siebziger Jahren seine tiefsten Werte erreichte und in den achtziger und neunziger Jahren die Endogamiequote tendenziell anstieg.

Betrachtet man den kulturellen Wandel in seiner Gesamtheit, so zeigt sich, daß Alphabetisierung, steigende Verschulung, Verbreitung von Fernsehen und Zeitungen auch in Tonara zu einer stärkeren kulturellen Integration in den italienischen Nationalstaat führten. Nach der schon lange verschwundenen männlichen Tracht ist heute die weibliche - abgesehen von wenigen alten Frauen - nur noch an Sonntagen, bei Festen und den Prozessionen zu sehen. Die Herausbildung einer offensichtlich differenten Jugendkultur hängt mit der Eröffnung der verschiedenen Schulen in den fünfziger und sechziger Jahren zusammen, die in den siebziger Jahren zudem zu einem politischen Kristallisierungsort wurden. Hier und in einem "Centro di cultura popolare"⁵⁷ entstand in den sieb-

⁵⁶ Siehe Tab. A.4.a und A.4.b. Um den Vergleich mit Desulo zu ermöglichen, werden diese Angaben nicht nur für den dokumentierten Zeitraum von 1949-1996, sondern auch für die Zeit von 1968-1996 dargestellt.

⁵⁷ Das Zentrum war ein Diskussions- und Organisationsort vieler zeitgenössischer linker Gruppierungen wie "Avanguardia Operaia", "Lotta Continua" oder "Democrazia Proletaria", das auch aus anderen Orten besucht wurde. Ende der siebziger Jahre zerfiel es.

ziger Jahren eine Bewegung, die zum Ende der christdemokratischen Hegemonie im Tonara der Nachkriegsphase und zum Zerfall der lokalen Sektion der Democrazia Cristiana (DC) beitrug.

Seit dem Ende der fünfziger Jahre beherrschte, zeitweise auch selbst in der Funktion des Bürgermeisters und abgesichert durch gute Beziehungen auf Ebene der nationalen DC, ein Patron das politische Geschehen der Gemeinde. Der Konflikt zwischen ihm und seinen linken wie auch seinen parteiinternen Gegnern im Ort kulminierte, als er als Direktor der technischen Berufsschule während einer Schulbesetzung im Jahre 1973 eine Räumung durchsetzte, die von 150 Carabinieri gegenüber 20 Schülern vollzogen wurde.⁵⁸ Daraufhin gab es massive Proteste mit Streiks und Straßenblockaden im Dorf. Der Schuldirektor wurde im Schulgebäude und in seinem Wohnhaus von Schmähdlieder singenden Demonstranten, darunter vielen Schülermüttern, festgesetzt. Vor den Schuleingang wurde ein Esel plaziert, auf dem er aus dem Dorf getrieben werden sollte,⁵⁹ und der Karneval wurde bezogen auf dieses Thema vorbereitet. Nachdem der Schuldirektor zuvor aus Gründen der öffentlichen Ordnung versetzt wurde und Tonara verlassen mußte, geriet dieser Karneval dann zu einer Erfolgsfeier der Proteste.⁶⁰

Die Gemeinderatswahlen 1975 gewann dann eine aus verschiedenen linken Parteien und dem PSdA zusammengesetzte "unità popolare", und auch die folgenden Gemeindeausschüsse und Bürgermeister - letztere fortan ausnahmslos Lehrer - wurden von durch den PCI bzw. PDS ange-

⁵⁸ Ich folge hier der ausführlichen Darstellung dieses Falles von Salole (1982: 153-163).

⁵⁹ Zu diesem in Sardinien verbreiteten Rügebrauch siehe Gallini (1980: 106-108), die auch diesen Fall aus Tonara erwähnt. In Tonara gab es verschiedene Formen von Katzenmusik, etwa des nachts gesungene Dichtungen, "appireddare" (Gius. Tore 1995: 79/80), die individuelle Verfehlungen oder unmoralisch geltendes Verhalten rügten. Auch anlässlich des Karnevals wurden und werden eigens verfaßte Schmäh- und Rügelieder gesungen (vgl. T02; Salole 130-167). Moderne Formen des Rügens in Tonara sind anonyme Telefonanrufe und Briefe.

⁶⁰ Diese Protestaktionen griffen auf bereits vorhandene Ausdrucksformen zurück. Schmähdichtung und -gesänge waren in Tonara früher verbreitet und Volksproteste hatte es, wie erwähnt, schon im 19. Jahrhundert oder 1937, ebenfalls mit einem Karneval verbunden, gegeben. Und in den fünfziger gab es Streiks, die von einer vorübergehend bestehenden kommunistischen "Camera del lavoro" mit etwa 400 Mitgliedern unterstützt wurden (Pruneddu 1973-74). Auch die Beteiligung von Frauen an Protestaktionen waren keineswegs neu, das zeigen auch die Ausführungen in Gallinis (1981: 51) Interview mit einer alten Frau aus Tonara.

fürten Mitte-Links-Bündnissen gestellt. Bei den Wahlen von 1995 ergab sich eine außergewöhnliche Konstellation, denn die Liste des Partito della Rifondazione Comunista (PRC), die als einzige gegen die PDS-geführte Liste kandidierte, erhielt, allerdings nicht zuletzt aufgrund vieler Proteststimmen, einen sehr hohen Stimmenanteil (747 gegenüber 900 Stimmen). Damit stehen sich im Gemeinderat das Mitte-Links-Bündnis und die Kommunisten gegenüber.

Die politische Mobilisierung der siebziger Jahre setzte deutliche kulturelle Akzente. So griff Tonara in dieser Zeit die auch in einigen anderen sardischen Dörfern eingeführte Murales-Wandmalerei als Ausdruck politischen Protestes auf, von der heute allerdings im Ort fast keine Spuren mehr zu sehen sind. Auch ein in den achtziger Jahren gegründetes Rockfestival, das insbesondere den sardischen Gruppen ein Forum bieten wollte, ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Auffallend verbreitet sind noch heute Che Guevara-Konterfeis, ganz offensichtlich allerdings meist eher mit der Bedeutung einer Pop-Ikone denn als politisches Statement. Ende der achtziger Jahre wurde ein größeres Marihuanafeld in Tonara entdeckt. Dieser Vorfall trug dazu bei, daß Tonara in der sardischen Öffentlichkeit eher mit dem ohnehin sehr verbreiteten Drogenproblem verbunden wird, nicht aber mit den altbekannten oder neueren Formen von Kriminalität und Devianz. Allerdings gab es auch in Tonara zu Ende der achtziger Jahre eine kurze Phase, in der es zu Anschlägen gegen Fahrzeuge oder Wohnhäuser von Mitgliedern des Gemeindeausschusses kam.

Hinsichtlich der dörflichen Öffentlichkeit und der Bedeutung informeller Foren für die Öffentlichkeit gilt für Tonara - abgesehen von einem wesentlich geringeren Stellenwert der Feste anlässlich der Schafschur - das bereits zu Desulo gesagte. Etwas anders sieht jedoch das Vereinswesen aus. Neben dem Fußballverein bieten der in Tracht auftretende Männerchor und eine Folkloregruppe unter anderem die Möglichkeit mehr oder weniger häufig an Veranstaltungen in anderen Dörfern oder Städten teilzunehmen. Vor kurzem gründete sich ein Frauenchor. Es gibt eine freiwillige Ambulanz und einen Zivilschutz, der insbesondere der Bekämpfung von Waldbränden in Tonara und anderen Gemeinden dient. Ein "Gruppo Mountain Bike e Trekking Tonara" trifft sich sonntags als offene Gruppe zu Ausfahrten in Tonara oder zu Ausflügen in ganz Sardinien, an denen zahlreiche Familien teilnehmen, einmal im Jahr veranstaltet er einen Rad- und Fußwandertag in Tonara mit einem anschließenden gemeinsamen Essen im kommunalen Park- bzw. Festgelände. Auf diesem außerhalb des Dorfes bei der Kapelle San Giacomo gelegenen

Parkgelände veranstalten auch der PDS und Rifondazione Comunista ihre jährlichen Feste, und an Mariä Himmelfahrt, "ferragosto", feiern hier viele Familien und Gruppen sowohl aus Tonara als auch von außerhalb neben- und schließlich auch miteinander. Organisationskomitees veranstalten im Sommer vier größere Dorffeste, die obwohl ihr Programmumfang tendenziell abnimmt weiterhin einen großen Teil der Dorfbevölkerung anlocken. Regelmäßige Messen, die von älteren Frauen besucht werden, werden nur in der, zwischen den Ortsteilen liegenden, Parochialkirche abgehalten.

2.3 Desulo und Tonara, ein vergleichender Überblick

Bevor die sozioökonomische Geschichte der beiden untersuchten Gemeinden in einer vergleichenden Perspektive zusammengefaßt werden kann, ist zunächst zu bemerken, daß einem solchen Vergleich Grenzen gesetzt sind, insofern die Quellenlage zu den beiden Dorfgeschichten unterschiedlich ist und in der vorangegangenen Darstellung daher etwas ungleiche Schwerpunkte gesetzt werden mußten. Einige Punkte die nur für jeweils eine Gemeinde angesprochen wurden, gelten in vielen Fällen sicherlich so oder so ähnlich auch für die jeweils andere Gemeinde, und beide Geschichten können sich insofern zu einem vollständigeren Gesamtbild ergänzen. Dennoch ist es grundsätzlich möglich, auf der allgemeineren Ebene der in beiden Fällen deutlich gewordenen Strukturen den doch sehr unterschiedlichen Wandel beider Gemeinden in vergleichender Weise nachzuvollziehen.

Betrachtet man die Situation in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts so sticht zunächst die Ähnlichkeit der beiden benachbarten Dörfer hervor. Dabei ist nicht davon auszugehen, daß sich zu dieser Zeit alle Dörfer dieser Gegend in solchem Maße ähnelten. Auch zuvor existierten Entscheidungen und Ereignisse mit nachhaltigen Konsequenzen für den lokalen Wandel. Im Nachbardorf Aritzo erkaufte zum Beispiel schon 1636 drei Personen das Privileg, in den Bergen gesammelten Schnee während des Sommers in ganz Sardinien als Kühlmittel sowie für die Herstellung von Sorbets zu vertreiben, und es entwickelte sich ein lokal spezifisches, für die lokale Ökonomie langfristig äußerst bedeutsames Geschäft (Boscolo et al. 1991: 23/24). Die für die beiden Dörfer Desulo und Tonara festgestellte Ähnlichkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhun-

derts erlaubt es nun aber gerade, in der vergleichenden Untersuchung ihres Wandels im italienischen Nationalstaat lokale Konsequenzen und lokale Pfade zu erkennen.

Beide Dörfer besaßen eine agro-pastorale Wirtschaft, die einerseits weitgehend eine Selbstversorgung der Gemeinden gewährte und die andererseits durch die Transhumanz und den ambulanten Handel außerhalb des eigenen Dorfes eine Reihe von Außenbeziehungen besaß.⁶¹ Allerdings waren die Viehbestände in Desulo wesentlich umfangreicher. Ähnlich war übrigens auch die Raumstruktur der beiden Dörfer, die sich in einer für Sardinien atypischen, mit dem bergigen Relief erklärbaren (Le Lannou 1979: 266) Weise aus räumlich getrennten, wenige hundert Meter voneinander entfernten Ortsteilen zusammensetzten.

Der folgende Wandel der beiden Gemeinden bedeutet einerseits in beiden Fällen einen sozioökonomischen Integrationsprozeß in supralokale Zusammenhänge, der andererseits jeweils lokal spezifische Formen annahm. Tonara wurde direkt von den Arbeiten an der neuen Eisenbahnlinie berührt und es entwickelte sich um die Jahrhundertwende zu einem Zentrum der Holzwirtschaft. Zum Schutz der Forste erlassene Weideverbote behinderten die "pastorizia" in Tonara und erzeugten einen Druck, alternativen Arbeiten oder der Tagelöhnerei nachzugehen beziehungsweise, wie in einigen wenigen Fällen geschehen, zu emigrieren. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzt sich der Ausbau der Holzindustrie und die Entwicklung einer Tagelöhnerei weiter fort.

In Desulo fehlten solche starken Hindernisse einer Fortführung der "pastorizia". Die ökonomische Integration des Dorfes vollzog sich so vor allem über die Käseindustrie, die in dieser Zeit in großem Stile die Verarbeitung der schwerpunktmäßig während der Transhumanz produzierten Milch übernahm. Ab der Jahrhundertwende stieg die Einwohnerzahl von Desulo deutlich über diejenige von Tonara an. Es liegt nahe, diese Entwicklung auf den Erfolg der "pastorizia" zurückzuführen, die sich nun ausweitete und die Eigenständigkeit einer steigenden Zahl von Hirten und damit eine steigende Zahl von Familien- und Haushaltsgründungen erlaubte. In Zusammenhang mit der Transhumanz und der

⁶¹ Bis zur Emigration ab den fünfziger Jahren waren diese Außenkontakte, wie auch die durch den Militär- und Kriegsdienst gesetzten, allerdings ausnahmslos auf die Männer beschränkt. Das erklärt nicht zuletzt die wesentlich stärkere Persistenz des Gebrauchs der weiblichen Tracht, die noch dazu nicht wie die männliche durch eine Übergangstracht abgelöst wurde.

dabei gewohnheitsmäßig bevorzugten Zielregion des Sulcis-Iglesiente vollzog sich eine gewisse Integration von Desulesi in den Bergbau, die jedoch - wie die Transportarbeiten von Bauern - meist mit den gewohnten Arbeiten kompatibel war.

In der Phase nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich der unterschiedliche Wandel der Dörfer fort. Unter anderem aufgrund der rückläufigen Beschäftigung in der Holzindustrie stieg die Emigration aus Tonara ab Ende der fünfziger Jahre stark an. Die Zielorte dieser Emigration aus Tonara liegen zu etwa einem Drittel außerhalb Sardinien. Ganz unterschiedliche Außenbeziehungen entwickelten sich durch die Emigration aus Desulo, die etwas später einsetzte, nur zu etwa einem Fünftel aller Emigrationen Zielorte außerhalb Sardinien wählt und die innerhalb Sardinien eindeutig den durch die Transhumanz bekannten Teil der Insel bevorzugt, in dem die "pastorizia" nun häufig sesshaft fortgeführt wird. Für die demographische Entwicklung des Bergdorfes bedeutet dies, daß die Abwanderungen in einem höheren Maße endgültig sind, als das für das über eine stärkere Remigration verfügende Tonara der Fall ist. Daher kommt es ab Anfang der siebziger Jahre wieder zu einer langsamen Annäherung der deutlich fallenden Einwohnerzahl von Desulo und der nun weitgehend konstanten Zahl von Tonara. Abgesehen von der Ansiedlung von Eisenbahnarbeitern im 19. Jahrhundert in Tonara, fand in beiden Dörfern nur ein sehr geringer nicht aus Remigration oder nur kurzfristigen Aufenthalten bestehender Zuzug statt. Es fehlen daher weitgehend von einer Einwanderung ausgehende Anstöße zum lokalen Wandel, und die Gestalt des Dorfes als Gruppierung von Verwandtschaftsgruppen, die häufig durch ihren Familiennamen unmittelbar mit den Dörfern verbunden werden können, modifizierte sich kaum.

Aus den unterschiedlichen Wirtschaftszweigen der Forstwirtschaft und der "pastorizia" ergeben sich unterschiedliche Interessenlagen der Dörfer hinsichtlich des seit dem Ende der sechziger Jahre diskutierten und aktuell vor einer möglichen Realisierung stehenden Projekts eines zentralsardischen Nationalparks. Desulo soll der Projektplanung zufolge zum Parkgebiet gehören, aber nicht zuletzt aufgrund der Interessen seiner "pastorizia" spricht sich Desulo nach wie vor letztlich gegen das Projekt aus. Tonara gehörte in den meisten Planungen nicht zur Parkzone, doch in der Hoffnung auf die Entwicklung des Fremdenverkehrs bemühte sich die Gemeinde stark um ihre Integration in das Projekt, dessen Realisierung sie unterstützt.

Sehr ähnlich verlief in beiden Orten die Herausbildung von Assistenzökonomien, die in hohem Maße von Transfers und der öffentlichen Hand als wichtigstem Arbeitgeber abhängig sind. Die lokale Ökonomie ist nicht durch kapitalistische Produktionsbeziehungen geprägt, sondern durch die weitgehend durch Transfers ermöglichte Integration und Partizipation am Warenmarkt. Jenseits des öffentlichen Sektors gibt es - mit der größeren Torronefabrik in Tonara als einziger Ausnahme - nur Kleinstunternehmen. Historisch betrachtet ergab sich mit der Assistenzökonomie in beiden Dörfern eine beträchtliche Steigerung des Lebensstandards. Im nationalstaatlichen Rahmen bleibt die lokale Ökonomie jedoch durch eine persistente Rückständigkeit gegenüber der norditalienischen Wirtschaft und eine insbesondere in Desulo sehr hohe Arbeitslosigkeit gekennzeichnet. Dieses Gefälle droht sich durch die gegenwärtige Krise des Sozialstaats zu verfestigen beziehungsweise noch auszuweiten. Das zeigt sich beispielsweise im Schulwesen, das nicht nur durch niedrige Geburtenzahlen, sondern auch durch Einsparungszwänge von einer Redimensionierung bedroht ist. Das Schulwesen erweist sich ohnehin als ein Schlüsselbereich des sozialen Wandels, der nationalstaatliche und lokale Bedeutungen verbindet. Zum einen sind die Schulen die Institution, die gegenüber dem früher vorwiegend in die alltäglichen Handlungsabläufe eingebundenen, informellen Lernen die nationalstaatliche Exo-Ausbildung (Gellner 1995: 51) durchsetzte, zum anderen symbolisieren sie einen lokalen Lebenszusammenhang, stiften lokal - oder bei Streichung der Dorfschule eben nicht mehr lokal - begründete Alterskameradschaften, und sie liefern mit den Lehrern auch das Personal einer neuen lokalpolitischen Elite.

Auch in kultureller Hinsicht hat sich in beiden Gemeinden ab der Nachkriegszeit ein grundlegender Wandel vollzogen. Das Erscheinungsbild der Dörfer veränderte sich sehr stark, die ursprünglich getrennten Ortsteile wuchsen zusammen, und es entstanden neue Ortszentren. Die lokalen Grenzen der Welterfahrung wurden durch die Integration in umfassende Marktbeziehungen, das Bildungswesen, Rundfunk und Presse, das Sportgeschehen, den Ausbau des Parteienwesens und das zunehmend in lokale Verhältnisse hineinreichende staatliche Recht in starkem Maße auf einen nationalstaatlichen Horizont erweitert. Des weiteren trug die Emigration nach Norditalien und in das Ausland stark zur Ausweitung von Außenbeziehungen bei.

Die Lebensstile der Generationen differenzierten sich in den Dörfern aus, und binnen einer kurzen Phase vollzog sich durch einen nun viel

komplexeren gesellschaftlichen Rahmen, der an Optionen reichere Entscheidungszwänge setzt und eine größere Varianz biographischer Verläufe generiert, ein Individualisierungsschub. Lokal unterschiedlich ist die Verbreitung der weiblichen Tracht, die in Desulo nach wie vor von vielen alten Frauen getragen wird.

Im Wandel haben sich alte lokale Regulationsweisen wie die Koppelwirtschaft oder die Institution des Friedensrichters, "su concilliadore", aufgelöst. Die Gemeindeverwaltungen erhielten dafür, man denke beispielsweise an das Baurecht, eine große Zahl administrativer Aufgaben, und sie wurden zu den wichtigsten lokalen Arbeitgebern. Damit verstärkte sich das Konfliktfeld um die von den Gemeindeverwaltungen und -ausschüssen getroffenen Entscheidungen, und es erweiterten sich die Möglichkeiten des Mißbrauchs dieser Kompetenzen und von klientelistischen Strukturen.

Desulo und Tonara erlebten also einen grundsätzlich ähnlichen Prozeß der Integration in überlokale Märkte und den Wohlfahrtsstaat. In diesem Modernisierungsprozeß ergaben sich jedoch unterschiedliche Entwicklungspfade und -blockaden. Daher vollzog sich nicht nur eine Annäherung an externe sozioökonomische und kulturelle Muster, sondern es ergaben sich Persistenzen lokaler Spezifika und durchaus auch Zugewinne an eigenem Profil der beiden Dörfer.

Der Wandel veränderte zudem die interlokalen Beziehungsmuster. Viele der zuvor sozioökonomisch induzierten Kontakte zwischen den beiden Dörfern - zwischen "pastori", bei den Dorffesten etc. - verloren sich, während sich die Kontakte mit den ortsspezifischen Emigrationszielen und den schnell angewachsenen sardischen Zentren intensivierten. Die Kontakte zwischen den Dörfern wurden andererseits nicht ausschließlich geschwächt, sondern durch den Schulbesuch (einseitig aus Desulo in Tonara) oder die Beschäftigung im öffentlichen Dienst der anderen Gemeinde auch neu geschaffen. Ein Freizeitpendlertum zwischen beiden Orten ist nur schwach ausgeprägt, es findet am ehesten im Rahmen individueller Beziehungen, bei Auftritten bekannter Musikgruppen oder, in abnehmendem Maße, bei den Dorffesten statt. Mitgliedschaften in Vereinen des jeweils anderen Dorfes sind mir nicht bekannt geworden.

3 Desulo: Bilder dörflicher Gesellschaft

Die beiden folgenden Kapitel untersuchen die lokale Ebene von Gesellschaftsbildern. Diese Ebene umfaßt Bilder, die jene Gruppen thematisieren, die zwischen den Ebenen familialer, verwandtschaftlicher und nachbarschaftlicher Gruppen einerseits und landschaftlicher, subregionaler, regionaler und weiterer supraregionaler Gruppen andererseits angesiedelt sind.

Es geht darum, auf Grundlage der Feldforschung eine Innensicht des innerhalb der untersuchten Bevölkerung kursierenden und eine überindividuelle Existenzform besitzenden Repertoires von Bildern, das heißt im einzelnen von Typisierungen und Symbolisierungen der lokalen Welt, zu rekonstruieren, das den kulturellen Rahmen bildet, innerhalb dessen Individuen Vorstellungen ihrer Lokalgesellschaft entwickeln und verhandeln. Dieses Repertoire ist weder statisch noch homogen, sondern ein Resultat aller sich in Erzählungen, Denkmälern, szenischen Abläufen, Vorträgen, Legenden, Plaudereien etc. äußernden Typisierungen und deren Anerkennung, Verwerfung, Ersatzes oder Ergänzung durch andere Bilder.

Das im folgenden Dargestellte versucht also eine Rekonstruktion der gängigen Konstruktionen von dörflicher Gemeinde durch die Menschen, die sich mittels solcher Konstruktionen als "Desulesi" beziehungsweise als "Tonaresi" bezeichnen oder als solche bezeichnet werden. Zugehörigkeit zu dörflichen Gruppen ist, so wie das auch für viele andere soziale Gruppen gilt, kein objektiv feststehendes Faktum, sondern das Ergebnis von sozialen Grenzziehungen und Zuschreibungen. Die dörfliche Gruppe fällt nicht mit der Einwohnergemeinde der Orte zusammen, sondern sie umfaßt, wie sich insbesondere im Falle Desulos zeigen wird, viele Familien und Personen, die bereits lange an anderen Orten ansässig sind. Diese dörflichen Gruppen stellen die Untersuchungseinheiten der vorliegenden Studie dar, und entsprechend enthalten die folgenden Ausführungen, sofern nichts anderes deutlich gemacht wird, die emische Perspektive derjenigen, die sich unabhängig von ihrem Geburtsort und Wohnsitz als "Desulesi", beziehungsweise als "Tonaresi", verstehen oder als solche angesehen werden.¹ Wenn ich im folgenden den Terminus Dorf gebrau-

¹ Das heißt, daß sie während der Feldforschungsphase und in den mehr oder weniger durch die Feldforschung beeinflussten Interaktionen und Kommunikationen als Desulesi

che oder die Namen Desulo und Tonara, so sind damit eben diese Gruppen derjenigen gemeint, die sich selbst und anderen als Desulesi oder Tonaresi gelten. Mit dem Terminus des Bergortes bezeichne ich hingegen jeweils das territorial bestimmte Dorf, seine Wohnbevölkerung und die Sozialbeziehungen innerhalb dieses Raumes.

Bilder lokaler Gesellschaft werden in den beiden folgenden Kapiteln in einem ersten Schritt über eine in der Feldforschung erhobene Innensicht kollektiver Selbstthematisierungen² und die Analyse von Strukturen dieser kollektiven "Gespräche" über die Dörfer rekonstruiert. Als Ergebnis der interpretativen Auswertung erfolgt dies in den folgenden Unterkapiteln durch die Darstellung von zentralen Typisierungen der dörflichen Gesellschaft. Dabei werden auch unterschiedliche Kontexte, Beziehungen und Bedeutungen dieser Typisierungen behandelt, ganz überwiegend gilt das Interesse allerdings den Inhalten und der Form von Konstruktionen dörflicher Gruppen. Ich untersuche primär die Symbol-ebene und gehe nur in Einzelfällen stärker auf diejenige der Bedeutungen ein, die dieser zukommen.³ Nur in einem geringeren Maße gilt die Aufmerksamkeit also denjenigen, die diese Inhalte äußern.⁴ Schwerpunktmäßig stammen die gesammelten Äußerungen von Personen, die weder zur politischen, noch zur ökonomischen oder kulturellen Elite gehören und aus Situationen, in denen die Kommunikation nicht durch diese Eliten bestimmt wurde. Die Äußerungen wurden in spontanen Einzelgesprächen, in formellen Interviews, und in vielen "natürlichen", nur in

oder Tonaresi galten. Es schließt selbstverständlich nicht aus, daß zu anderen Zeitpunkten und in anderen Situationen andere und auch widersprüchliche Zugehörigkeiten gelten.

² Wenn von Selbstthematisierungen einer Gruppe gesprochen wird, ist - ähnlich wie bei der Rede von kollektiven Identitäten - stets vor Augen zu behalten, daß dieses Selbst sich auf einen Plural verschiedener Individuen bezieht.

³ In der akzentuierten Unterscheidung einer Ebene der Symbole und derjenigen der prinzipiell heterogeneren Bedeutungen, die diesen Symbolen zukommen, folge ich Cohen (z.B. 1985), auf dessen Community-Forschung ich in Kapitel 5 noch ausführlich zurückkommen werde.

⁴ Die in weiten Bereichen entpersonalisierende Darstellung "löst" darüber hinaus das Darstellungsproblem ethnographisch erhobener Daten, die für die Informanten peinlich oder kompromittierend sein könnten oder die in Situationen erhoben wurden, in denen ihnen die dokumentarische Tätigkeit des beobachtenden Teilnehmers nicht präsent war. Zumindest was die Vermittlung der Forschungsergebnisse in Sardinien betrifft, wäre aufgrund der Übersichtlichkeit des dortigen regionalen Rahmens und aufgrund der Spezifität der untersuchten Gemeinden, die ja gerade ein Gegenstand dieser Untersuchung ist, eine wirkliche Maskierung der Orte und Personen ohnehin nicht möglich.

einem geringeren Maße durch die Präsenz des fremden Forschers beeinflussten, Gruppensituationen erhoben, wie sie sich beim Zusammensein an lokal üblichen Kommunikationsorten ergaben, in Familien, Nachbarschaften, Freundesgruppen, in der Bar, auf Plätzen, an den Quellen, bei der Arbeit, bei Festen, bei gemeinsamen Unternehmungen etc.⁵ Die Darstellungsperspektive, die in dieser Rekonstruktion eingenommen wird, ist diejenige der Dörfler, die ich im Bemühen um eine dichte und anschauliche Darstellung ihrer Bilder und Vorstellungen ausführlich zitiere und paraphrasiere.

In einem zweiten Schritt werden in den beiden folgenden Kapiteln dann jeweils Entwürfe des Lokalen oder Identitätsstiftungen untersucht, die Lokalbilder kodifizieren oder dieses zumindest versuchen. Aktivitäten der politischen und kulturellen Elite rücken so in den Mittelpunkt, und die Perspektive auf den Diskurs über das lokale "Wir" verschiebt sich entsprechend von den kursierenden oder populären Äußerungen auf diejenigen der Deutungselite.

Ein Problem der Darstellung der Lokalbilder und ihrer zentralen Typisierungen besteht darin, daß es sich bei ihnen um Symbolkomplexe handelt, also um mitunter äußerst dichte Verknüpfungen verschiedener Symbole, die noch dazu jeweils polysem sind. Da hier also kein eindeutiges "inneres Band" existiert, ist der Einstieg in die Darstellung und ihre Gliederung nicht unmittelbar aus dem Gegenstand abzuleiten. Um einen ersten Überblick zu vermitteln, stelle ich der folgenden Rekonstruktion daher jeweils eine Darstellung voran, in der die wesentlichen Typisierungen und Symbole, die anschließend sukzessive behandelt werden, schon einmal in ihrem Zusammenhang erscheinen.

3.1 Typisierungen Desulos

In Desulo fällt es nicht sehr schwer, einen ersten Zugang zu Bildern der lokalen Gesellschaft zu gewinnen. An den Innenrückspiegeln vieler Kraftfahrzeuge hängen kleine Miniaturen, die in den Farben der leuchtendroten Frauentracht Desulos gehalten sind. Diese Miniaturen stellen einen offensichtlichen Bezug auf das Dorf her, und sie sind daher unter

⁵ Siehe die Darstellung des methodischen Vorgehens im Anhang.

anderem kleine Kennzeichen lokaler Zugehörigkeit, die sich bei genauerer Betrachtung als komplexe Symbole der dörflichen Welt erweisen.

Die Miniaturen sind aus Stoff gefertigt, und neben den Farben der Frauentracht sind sie auch mit deren handgestickten Ornamenten verziert. Sie sind Nachbildungen verschiedener Gegenstände: der Haube der Tracht, "su cuguddu", die neben deren intensiver Farbgebung eine weitere Besonderheit der lokalen Tracht darstellt; von Satteltaschen, die Hirten und ambulante Händler früher benutzten; oder einfach eines Herzens. Anders als die hier ebenfalls anzutreffenden, weltweit verbreiteten und von lokaler Symbolik freien luftdeodorierenden Pappbäumchen oder Rosenkränze mit eventuellen Bezügen auf religiöse Stätten, stellen diese Miniaturen sowohl innerhalb als auch außerhalb des Ortes und sowohl für Desulesi selbst als auch für die sardische Öffentlichkeit, ein augenfälliges Bekenntnis zu Desulo dar, und sie erlauben außerhalb des Dorfes, ähnlich wie bei der ortseigenen Tracht, eine eindeutige lokale Zuordnung. Sie sind ein Kennzeichen.

Als Symbole verkörpern die Stoffminiaturen eine Reihe von Verweisungen auf die lokale Welt, die auch in anderen Zusammenhängen gefunden werden können. Bevor ich diese und andere Bezüge als Resultate der Rekonstruktion und Interpretation der emischen Innensicht darstellen werde, seien sie hier, als Einführung, schon einmal in einer zwar durch diese inspirierten, aber dennoch eher objektivistisch und etisch bleibenden, von den Miniaturen ausgehenden Perspektive angesprochen. Verwiesen wird zunächst auf die Vergangenheit des Dorfes beziehungsweise auf den noch heute in Desulo andauernden Gebrauch der Tracht von alten Frauen. Die Farben und Formen der Miniaturen zitieren die weibliche Tracht. Der Stoff, aus dem sie hergestellt werden, erinnert an den groben Wollstoff, "l'orbace", der früher in den Haushalten hergestellt wurde. Das Spinnen vor den Häusern und die Arbeit an den weitverbreiteten Webstühlen ist in den Erinnerungen der alten Menschen im Dorf noch gegenwärtig, und die Jüngeren kennen das aus Erzählungen, von Photographien oder durch die Exponate der beiden ethnographischen Museen im Dorf. Der Wollstoff repräsentiert zugleich die ihn hervorbringende pastorale Welt, und zwar in ihrer vergangenen, subsistenzartigen Form, in der noch beinahe alle Erzeugnisse der Tiere Verwendung fanden und die Milchproduktion nicht so klar dominierte wie das heute der Fall ist. In den Nachbildungen der Stoffsatteltaschen, die früher dem Transport mit Pferden und Eseln dienten, findet die vergangene Arbeitsweise der Hirten einen unmittelbaren Ausdruck. Ironischerweise

schmücken sie heute mit den Kraftfahrzeugen gerade das Verkehrsmittel, aufgrund dessen ihren Vorbildern der praktische Gebrauchswert verloren ging. Daneben verweisen die Satteltaschen auf die ehemals zahlreichen ambulanten Händler, die mit ihnen ihre Pferde mit lokalen Produkten, beispielsweise Holzschnitzereien oder Kastanien, beluden und in ganz Sardinien Tauschhandel betrieben.

Die Miniaturen sind jedoch nicht nur Sinnbilder eines traditionellen Dorfes. In Verbindung mit dem Bild eines delinquenten und auch für seine Kraftfahrzeugdiebstähle berühmten Ortes, erhalten sie eine weitere praktische Bedeutung: Keineswegs nur in selbstironischer Weise und unter Annahme einer lokalen Solidarität, die den Diebstahl im eigenen Dorf verbiete,⁶ wird ihnen die Eigenschaft des Schutzes vor Autodiebstählen zugeschrieben.⁷ Allerdings verschaffe diese Miniatur, so eine abwägende Stimme in Desulo, auch Nachteile, denn bei den auf den sardischen Straßen beinahe alltäglichen Kontrollposten der "Carabinieri" erhöhe sie, aufgrund des schlechten Rufes des Dorfes, deren Aufmerksamkeit und die Wahrscheinlichkeit angehalten zu werden (f/611).⁸

Eine ähnliche emblematische Darstellung liefern Vergrößerungen von Photographien des Dorfes, die in vielen Bars und privaten Räumen die Wände schmücken. Zumeist handelt es sich um die gleichen Motive. Eines zeigt die verschneite alte Parochialkirche in Desulo unter dem strahlendblauen Himmel eines sonnigen Wintertages, ein zweites die Paßhöhe "Tascusi" mit dicht verschneiten Bäumen und ein drittes eine Prozession von in Tracht gekleideten Frauen. Neben der schon erwähnten Tracht findet hier vor allem der Charakter als Bergdorf Ausdruck, der durch einen ebenso harten wie reizvollen Winter mit dem sonst auf Sardinien vorherrschenden Klima deutlich kontrastiert.

⁶ Ein bekanntes sardisches Sprichwort sagt: "Es raubt, wer zu Hause raubt oder wer über das Meer kommt." Und in Zusammenhang mit dem Viehraub zitiert Caltagirone (1989: 129) einen Desulesen: "*unter den Dorfbewohnern beraubt man sich ebenso, es ist nicht so, daß man sich da nicht beraubt. Aber es ist schlimmer als auswärts zu rauben.*"

⁷ Das führt sogar soweit, daß eine Person aus Tonara, die so eine Miniatur geschenkt bekam, sie ebenfalls unter Hinweis auf eine solche Schutzfunktion in seinem Auto befestigt hat (f/597). - Diese Episode weist bereits auf ein Verhältnis der beiden untersuchten Dörfer hin, das durch Interaktion und gleichzeitige Abgrenzung gegenüber dem als delinquent geltenden Desulo geprägt ist.

⁸ Diese Kürzel verweisen auf die ethnographischen Feldprotokolle.

Verbreitet sind die Miniaturen und die beschriebenen Photographien nicht nur im Bergort Desulo, sondern auch in Fahrzeugen, Bars und Wohnungen von Migranten aus Desulo, die ihren Lebensschwerpunkt etwa in Cagliari oder im Sulcis-Iglesiente im Südwesten der Insel haben. Sie zeigen daher an, daß die Frage symbolischer Ortsbezüge und ortsbezogener Vergemeinschaftung nicht im Rahmen einer physisch oder politisch definierten Gemeinde erschöpfend betrachtet werden kann und einer emischen Perspektive auf die durch Selbst- und Fremdzuschreibungen gesetzten Grenzen des Dorfes zu folgen ist, um Dörflichkeit unter den Bedingungen zunehmender Integration in umfassendere gesellschaftliche Beziehungen adäquat erfassen zu können.

3.1.1 Wir müssen emigrieren und bleiben alle Desulesi

In Anschluß an den ersten Zugang zu präsentativen Symbolisierungen des Lokalen und der lokalen Zugehörigkeit beginnt nun die ausführliche Darstellung von Bildern Desulos anhand einer, weitgehend an diskursiven Äußerungen ansetzenden, Typenbildung. In dieser Darstellung überwiegt eine emische Perspektive, die unterstützt durch zahlreiche Zitierungen und Paraphrasierungen eine dichte Beschreibung der lokalen Bilderwelt ermöglichen soll.

Die Emigration aus Desulo ist eines der wichtigsten Phänomene der jüngsten Geschichte des Dorfes, und sie spielt auch in den Thematisierungen Desulos eine zentrale Rolle. Ich beginne daher die Darstellung von Typen lokaler Selbstthematisierungen mit demjenigen, der die Emigration aus Desulo als Zwang begreift und damit eng verbunden von einer Persistenz der Dorfzugehörigkeit und einer Fortsetzung spezifisch desulesischen Lebens in den Migrationsorten ausgeht.

Diese Bilder verarbeiten den großen demographischen Wandel, den Desulo seit den sechziger Jahren durch die Emigration und den damit verbundenen deutlichen Rückgang seiner Einwohnerzahl erlebt hat. Wie gesehen, ist die Emigration aus Desulo in sehr hohem Maße durch eine innersardische Wanderung in jene im Süden und Südwesten der Insel gelegenen Gebiete geprägt, die früher die gewohnheitsmäßigen Ziele der transhumanten "pastori" aus Desulo waren.

Diese Emigration aus Desulo wird als eine kollektive Notwendigkeit thematisiert. Das bergige Land biete nicht allzuvielen Möglichkeiten, die

transhumanten Hirten hätten schon seit langer Zeit Weiden außerhalb des Ortes suchen müssen und sich dann, als sich ihnen etwa ab den 1930er Jahren und insbesondere ab den sechziger Jahren die Möglichkeit dazu eröffnete, auch dort niedergelassen. Im Ort mangle es an Arbeit, und ein Leben in Desulo - das schön sei, aber keine Arbeitsmöglichkeiten biete - wird daher auch als ein "*Luxus*" beschrieben (D06).⁹ Der Lebensunterhalt des Dorfes komme von außen, vor allem aus der Arbeit in anderen Teilen Sardinien und aus Pensionen.

"Hier hat uns das Land nicht viel geboten. Nicht in jenen Zeiten [den 1930er Jahren], zu keiner Zeit. Wir geben uns mit dem wenigen zufrieden, was uns hier bleibt. Aber Du siehst, daß es hier keine Familie gibt, die nicht auswärts Angehörige hat. Und warum? Weil sie dort, wo sie sind, ein etwas besseres Auskommen haben." (D11)

Die Abwanderung aus dem Bergort und die Ansiedlung in der Emigration wird als Zwang betrachtet. "*Wir sind gezwungen, dort zu bleiben, denn was sollen wir in Desulo machen?*" (D01), sagt ein alter Mann, der selbst immer in Desulo gelebt hat und dennoch die Emigration als kollektives Schicksal betrachtet. Seine Frau vergleicht das Schicksal der Desulesi mit demjenigen der Juden:

"(...) die Desulesi sind in Iglesias oder in Nuoro, sie sind in Oristano, auch in Villamassargia, Siliqua, in Cagliari, sie sind überall verstreut. Sie sind wie die Juden. Sie haben auswärts ihr Glück gemacht" (D01).

Die Emigrationsziele bieten demnach nicht nur bessere Viehweiden und Arbeitsmöglichkeiten, sondern sie sind darüber hinaus auch ein Raum in dem Desulesi Erfolge verzeichnen.

Der Bergort verliert Einwohner, die sich zu einem großen Teil in den allseits bekannten städtischen und ländlichen Zielen in Sardinien niederlassen. In den Selbstbeschreibungen - und in den meisten Fällen auch in den dörflichen Kommunikationsnetzen - bleiben diese Emigranten jedoch präsent. Sowohl im Verständnis der Menschen im Bergort, als auch im Verständnis der Emigranten selbst zählen sie weiter zum Dorf. So wird beispielsweise die Charakterisierung Desulos als pastorales Dorf mit dem Hinweis auf die im Campidano angesiedelten, aus Desulo stammenden "pastori" begründet (f/40). Sowohl im Ort Desulo Ansässige als auch

⁹ Die mit den Kürzeln (Dx) beziehungsweise (Tx) versehenen Zitate stammen aus den Transkriptionen der in Desulo beziehungsweise Tonara aufgezeichneten Interviews. Zu den Transkriptionsregeln und den Interviews siehe das Methodenkapitel im Anhang.

Migranten drücken eine gemeinsame Zugehörigkeit aus, sei es durch die eingangs beschriebenen präsentativen Symbole, durch die selbstverständliche Bezeichnung als Desulese oder durch Selbstthematizierungen als eine Gruppe, die sich von anderen unterscheidet und spezifische Eigenschaften besitzt.

Desulo und die Gesamtheit aller in und außerhalb des Ortes lebenden Desulesi gelten so als eine *'kleine Welt'* (f/52) oder auch als *"eine desulesische Kultur und eine desulesische Mundart"* (D13). Die Gemeinde erscheint als eine Gruppe, in der man sich auch in der Emigration kennt und in der die Nachkommen, zumindest über die Ähnlichkeit mit ihren Eltern, über die desulesische Mundart oder sogar die Weise, in der sie gehen, als Desulesi erkannt werden können (f/369, D07).¹⁰ Das Dorf wird so als Gemeinschaft, als eine große Familie gedacht. Entsprechend werden die vielen Bars, die sich in Iglesias im Besitz von Desulesi befinden, als *'unsere Bars'* bezeichnet (f/54), oder ein "pastore" aus Desulo, der von seinem Betrieb im Igliesiente auf andere im Besitz von Desulesi befindliche zeigt, sagt: *'Dieser ganze Berg gehört Desulo'* (f/178). Gerade die erfolgreiche Viehwirtschaft von Desulesi im Campidano ist Gegenstand eines kollektiven Stolzes. Es wird festgestellt, daß heute im Igliesiente mehr Desulesi Eigentümer von Land seien als Igliesienti (D02), und es wird von einem raschen Aufstieg dieser "pastori" gesprochen, die es in kurzer Zeit vom Knecht zu stattlichem Besitz brachten:

"Als es ihnen einmal etwas besser ging, haben sie die Gelegenheit ergriffen, haben sich Weiden gekauft und sind dort geblieben. Einst waren sie Knechte, in wenigen Jahren sind sie zu Besitzern geworden, aber zu großen Besitzern." (D11)

Charakteristika der eigenen Gruppe werden in Abgrenzungen gegenüber Menschen und Gegenden im Campidano ausgedrückt, zu denen der Kontakt durch die pastorale Transhumanz, Arbeitsmigration und dauerhafte Ansiedlung entstand. In diese Abgrenzungen spielt der Kontrast von pastoralem Bergdorf und bäuerlichen Dörfern in den Ebenen sowie den dortigen, zum Teil vom Bergbau geprägten, städtischen Zentren hinein. Das Campidano bedeutet so zum einen der Gesundheit abträgliche sommerliche Hitze und Trockenheit sowie winterliche Feuchtigkeit, der die

¹⁰ Sowohl in Desulo wie in Tonara gibt es solche Bilder, ja regelrechte Spontan-Theorien des Habitus, die verschiedene Arten des Gehens klassifizieren und als Unterscheidungsmerkmal von Gruppen und sogar von Ortsteilen gebrauchen (f/133). Pira (1978: 270) erwähnt die Arten des Gehens als eine dem alten sardischen Kodex zugehörige Kategorie der Identifizierung und Zuschreibung von lokalen Zugehörigkeiten.

für Mensch und Vegetation als gesund geltende trockene Kälte des Bergortes gegenübergestellt wird. Alte "pastori" erzählen dementsprechend von der Malaria, von der sie bis zu deren Ausrottung Anfang der fünfziger Jahre im Campidano, nicht aber in den Bergen bedroht waren (D04).

Diese Dichotomie der äußeren Natur der Berge und des Flachlandes findet sich zum anderen auch hinsichtlich der menschlichen Natur wieder. Gesundheitlich kräftigen Desulesi werden schwache, von Malaria und Hitze geprägte, manchmal gar als leicht debil dargestellte Campidanesi gegenübergestellt. Campidanesi werden darüber hinaus als ungebildet dargestellt (D03), ihr anderer Dialekt gefalle den Desulesi nicht (D07). Sie hätten eine andere Mentalität und Lebensweise, seien nicht so fleißig und sparsam wie die Desulesi (D08) und seien anders, weil sie eher Arbeiter wären. Selbst als "pastori" würden sie sich schon mit wenig Vieh begnügen und verstünden es nicht, ihren Betrieb zu vergrößern - so schildert das ein "pastore", der als ehemaliger Hirtenknecht inzwischen einen großen, erfolgreichen modernisierten Betrieb im Sulcis-Iglesiente besitzt und der damit seinen persönlichen Aufstieg in einer kollektiven Perspektive deutet (f/170).

Ein anderes Bild des Campidano zeichnet gegenüber ihren Herren unterwürfige, noch vom Feudalismus geprägte und disziplinierte Menschen. Ausdrücklich angesprochen werden dabei die Dörfer Villamar und Laconi, zwei ehemalige Sitze feudaler Herrschaft am Rande des Campidano.¹¹ Diesem Bild zufolge - das auch die folgende Legende wiedergibt - besaßen die Desulesi weder Herren noch brachten sie ihnen Respekt entgegen:

'Ein Desulese kam nach Laconi. Dort ging ein Mann durch die Straße, der von anderen mit großem Respekt begrüßt wurde. Als der Desulese ihm begegnete, sagte er "Buongiorno, signore." Darauf erwiderte ihm der Mann, es war der Marchese di Laconi: "Nennen Sie mich Marchese!" - "Was? Sie möchten mehr sein als Nostro Signore [der Herrgott]?", antwortete ihm der Desulese.' (f/660)¹²

¹¹ Die Begriffe Campidano und Campidanesi sind in ihrem gängigen Gebrauch räumlich sehr ungenau und beziehen sich der Regel über die gleichnamige Ebene hinaus auf weite Teile des tiefer gelegenen Landes im Süden und Südwesten Sardinien.

¹² Sehr ähnlich, aber nicht auf das Campidano bezogen ist eine andere Legende: *'Ein "pastore" aus Desulo war im Norden Sardinien auf der Suche nach einer Winterweide und wurde zu einem Landbesitzer geschickt. Als er zu ihm ging und ihn sah, rief er "ehi"! Der Landbesitzer sagte ihm darauf: "Nennen Sie mich 'signore!'"'. Und der Desu-*

Die ausführlichen Darstellungen der Differenz gegenüber Campidanesi schließen Beteuerungen eines guten Verhältnisses zu ihnen nicht aus (D04, D07), und neben der Differenz der eigenen Gruppe wird auch die Integration in die Emigrationsorte im Campidano betont. Dieses Bild erscheint auch in einem Artikel einer Lokalzeitschrift aus der Stadt Iglesias, der mir von Desulesi als gültige Darstellung ihrer Ansiedlungsgeschichte in Iglesias kopiert und empfohlen wurde und in dessen überaus positiver Darstellung des Verhältnisses von eingewandener Bevölkerung und immigrierten Desulesi allerdings doch ein gewisser Problemgehalt durchschimmert:

"In Wirklichkeit erleben wir hier den Fall einer großen Personengruppe, die aus dem selben Dorf (Desulo) stammt und die vollständig in einem gegenüber ihrer Herkunft kulturell verschiedenartigen Umfeld integriert ist. Obwohl sie bestimmte Traditionen und bestimmte, im übrigen positive, Aspekte ihres Charakters bewahren, wurden sie in der Stadt nicht nur aufgenommen, sondern wurden inzwischen zu einem unentbehrlichen Teil von ihr, der das ökonomische, soziale und kulturelle Wachstum fördert." (Primo, No. 9, 12.5.1990, p. 12/13)

Der Betonung der Differenz gegenüber den Campidanesi wird allerdings auch widersprochen. Ein Desulese der als Bergmann in Carbonia arbeitete, sieht eine solche Differenz nur noch formal, hinsichtlich der unterschiedlichen ausgeübten Berufstätigkeiten, ansonsten sei sie jedoch überwunden. Er selbst habe dort in Carbonia so gute Kontakte gehabt wie in Desulo - wohin er übrigens monatlich und nach seiner Verrentung auch wieder fest zurückkehrte (D06).

Andere Sequenzen, in denen ebenfalls nicht die Differenz der Desulesi gegenüber anderen Gruppen hervorgehoben wird, vermitteln gleichwohl ein Bild von einer grundsätzlichen Solidarität der Desulesi, die trotz der Emigration bestehe. Bei einer Diskussion über die Zukunft eines Vereins von Emigranten aus Desulo in Cagliari spricht ein Lehrer von ihrer Eigenschaft, sich in neue Umgebungen einzufügen, wobei jedoch die Liebe zu den anderen Dörflern erhalten bleibe (f/179). Neben den großen Festen in Desulo werden auch Auswärtsspiele von Fußballmannschaften aus Desulo als Erfahrungen von Solidarität zwischen Desulesi aus dem Bergort und aus der Emigration beschrieben:

"(...) ich erinnere mich, es ist gar nicht lange her, wie, als wir beispielsweise ...

lese antwortete: "Ich kenne nur einen Herren, und der ist gekreuzigt worden. Wenn das Ihnen auch geschieht, dann grüße ich Sie so!" (f/660) Beide Legenden liefern zudem das Bild eines tiefreligiösen Desulos.

unten in Pirri spielten oder in Cagliari gegen 'La Palma', und du sahst da hunderte von Desulesi, nur weil eine Mannschaft aus Desulo runter kam. Und du trafst dich, sie luden dich ein, 'Komm in die Bar, ich lade dich ein!' und 'Komm!' hier und 'Komm!' dort. Nur um ein bißchen zu plaudern, mit Leuten, die du schon lange nicht mehr gesehen hast. [...] zu wissen, daß es sie noch gibt. So ist er, der Desulese." (D13)

Die Persistenz dörflicher Solidarität erweist sich mit diesen Fällen, in denen nicht vordergründig Differenz hervorgehoben wird, als eine durchgängige Selbstbeschreibung: Desulesi blieben ihrer Dorfgemeinschaft verbunden, und sie schätzten und suchten die Nähe der anderen Dörfler, ihrer "compaesani".

Die Emigranten waren auch maßgeblich für den Boom des Wohnungsbaus im Desulo der siebziger Jahre verantwortlich. Sie bauten Häuser, die allerdings häufig nicht fertiggestellt wurden, zu einem großen Teil leer stehen und dadurch auf die Abwanderung ihrer Erbauer hinweisen. *"Wieso hat man all diese Millionen ausgegeben, für den Bau dieser Häuser? Man kann es kaum glauben, daß die Desulesi so was gemacht haben"* (D07), fragt sich ein Emigrant angesichts dieser leerstehenden Häuser, eigentlich seien die Desulesi doch intelligente Leute. Trotz der inzwischen erfolgten Aufgabe von Investitionen in den Häuserbau in Desulo, sieht ein Bewohner des Bergortes dennoch eine andauernde affektive Bindung der Emigranten an das Dorf (f/663), und ein pastore im Campidano sagt in diesem Sinne: *'Aber mit meinem Herzen bin ich immer in Desulo'* (f/170), und zwar wegen der Menschen dort, der Gespräche auf der "piazza" und der Landschaft. Da es eben ihr Dorf sei, kämen manche pastori aus dem Campidano im Sommer zurück auf die Bergweiden in Desulo, obwohl sich das finanziell für sie nicht lohnen würde (D13). Die "pastori" aus Desulo blieben einfach den Bergen verbunden, *'amano la montagna'* (f/324), sagt einer von ihnen, und darin unterschieden sie sich von anderen Dörfern, etwa den Fonnesi, die schon wesentlich länger in den Ebenen ansässig seien. Die Affirmation von Ortsverbundenheit schließt insofern zugleich Differenz gegenüber anderen, weniger solidarischen Gruppen ein.

Desulo wird als eine den örtlichen Rahmen überschreitende Gruppe dargestellt, die kommuniziert und Solidarität besitzt. Ein kommunikatives Netz, das die Ortsgesellschaft und zumindest einen großen Teil der Emigranten verbindet, gibt es auch tatsächlich. Das zeigt sich beispielsweise in der Gewißheit eines alten "pastore", daß er innerhalb von drei Stunden aus dem Kopf eine Liste aller "pastori" aus Desulo in ganz

Sardinien anfertigen könne, ohne dabei die tatsächliche Gesamtzahl der Tiere, die er auf 70.000 bis 80.000 schätzt, um mehr als 3.000 Tiere zu verfehlen. Präsent sind die in Sardinien verstreuten Desulesi auch als Ressource für politische Ambitionen von Desulesi.¹³ Berichtet wurde mir von genauen Berechnungen der Gesamtzahl potentieller Wähler aus Desulo, zum Beispiel in Iglesias, die von Kandidaten politischer oder kommunaler Wahlen und deren Unterstützern teilweise gezielt aufgesucht und um ihre Stimme gebeten werden (f/606). Ein Mann erzählt, im Rahmen des Wahlkampfes für einen Verwandten einhundert Familien aus Desulo im Norden und Osten Sardinien besucht zu haben (f/622).¹⁴ Ähnlich gelten die Desulesi in Iglesias bei Spendensammlungen für Initiativen in Desulo - für den lokalen Krankenwagen oder ein ethnographisches Museum - als eine wichtige Ressource (f/667). Neben einer Persistenz der dörflichen Kommunikation, die immer mehr über die lokalen Grenzen des Ortes in den Bergen hinausreicht, zeigen diese Beispiele auch die große Bedeutung, die der dörflichen Zugehörigkeit tatsächlich beigemessen wird. Denn in den Bildern einer Gemeinschaft untereinander verbundener Desulesi finden nicht nur persistente Kommunikationsstrukturen Ausdruck, sondern es kommt auch zu einer Überhöhung des Ortsbezugs, indem die Erfolge einiger Desulesi - wie gesehen - als kollektive Erfolge erscheinen oder die Arbeit in der Fremde als Einsatz für das Dorf dargestellt wird (f/88).

Der Diskurs über die Emigranten und ihre Zugehörigkeit zu Desulo steht in einem engen Zusammenhang mit der demographischen, darüber hinaus jedoch auch mit der wirtschaftlichen und moralischen Krise des Bergortes. Der Ort verliert durch die Emigration Einwohner, die "pastorizia" in den Bergen hat gegenüber der nun im Campidano ansässig gewordenen stark an Bedeutung verloren, Arbeitsplätze fehlen, und es gibt deutliche Fragmentierungen und massive Konflikte innerhalb der Ortsgesellschaft. So werden hinsichtlich des Gegensatzes von Arbeitsplatzinteressen und Weideansprüchen im Rahmen der Wiederaufforstung

¹³ Gängige Schätzungen der Gesamtzahl emigrierter Desulesi variieren allerdings stark und liefern häufig offensichtlich äußerst übertriebene Zahlen. Sie reichen bis zu 20.000 in Sardinien verstreuten Desulesi (f/188).

¹⁴ Einige Desulesi besitzen einflußreiche politische Positionen, als Abgeordneter im sardischen Regionalparlament, jüngst als Abgeordneter im Stadtrat von Cagliari, als Präsident einer Bewegung sardischer pastori, auch der Bürgermeister der Stadt Carbonia stammt aus einer Familie aus Desulo.

Befürchtungen einer durchaus möglichen Eskalation dieses Konfliktes ausgedrückt (f/184). Alle diese offensichtlichen Probleme werden wahrgenommen und, ebenso wie das schlechte Bild des Dorfes in der sardischen Öffentlichkeit, auch thematisiert:

"(...) wir wissen, daß Desulo ein bißchen ... zuletzt haben alle Zeitungen von ihm als vielleicht eines der einzigen ... das jeden Tag in der Zeitung erschien, ein Dorf des 'malessere', Bomben, Schüsse, Morde und so weiter. Jetzt hat es sich beruhigt, schon ein paar Jahre, und hoffen wir, daß es so weitergeht, hoffen wir, daß die Kultur ... sagen wir, des Gewehrs und des Herumrasens der Autos, der starken ... aufhören ... [...?] (spricht sehr leise)]. Leider gibt es in jedem Dorf, in jeder Stadt Gewalt. Hier gibt es noch diese Gewalt, in den großen Städten gibt es die Gewalt, gibt es die Drogen, gibt es ... Hoffen wir, daß nicht auch diese kommen, denn sie sind wirklich [...?] leider zeigen sie sich langsam auch am Horizont Desulos. Das ist sehr schlimm." (D13)

Vor diesen lokalen Krisen, Problemen und dem schlechten Image des Ortes wird insbesondere die Kolonie in Iglesias, aber auch die pastorale Ansiedlung im Campidano, zu einem positiven Gegenbild, das als Verkörperung des wahren Desulos die örtliche Problemwelt wenn nicht kompensiert, so doch zumindest im Sinne der äußerst verbreiteten Redensart: *"Den Guten und den Bösen gibt es überall"* (D04)¹⁵ relativiert.

Die besondere Aufmerksamkeit, die der Emigrantengruppe im Sulcis-Iglesiente gilt, kann nicht nur durch ihren Umfang und ihre aufgrund der Konzentration in einem kleinstädtisch-ländlichen Raum leicht wahrnehmbare Gestalt erklärt werden, sondern auch durch deren pastorale Prägung. Gegenüber der Gruppe der eher als individualistische Angestellte dargestellten Desulesi in Cagliari (f/184), wird diese Emigrantengruppe als pastoral geprägt beschrieben. Ohnehin befindet sie sich innerhalb des Gebietes der schon seit langem vorwiegend gewählten Winterweiden, und die aus Desulo emigrierten "pastori" werden schwerpunktmäßig im Sulcis-Iglesiente verortet (D07), wo sie zum Teil sehr moderne Agrarbetriebe besaßen, die zu den schönsten der Insel gehörten (f/52), oder wo sie schließlich in andere Berufe eingestiegen seien. Die vorwiegend pastorale Herkunft der Migranten in Iglesias bedeutet, daß sie überwiegend aus den beiden stärker pastoral geprägten Ortsteilen Desulos, Issiria und Ovolaccio, stammen (D07), und auch die unter diesen Emigranten herrschende Verbundenheit wird auf die pastorale

¹⁵ Diese Redensart führt Pira (1978: 316) auch in seiner Beschreibung des Verhältnisses der Dörfer Bitti und dem als besonders delinquent geltenden Orune an.

Prägung zurückgeführt. Verständlich wird diese Bedeutung der Kolonie der Desulesi im Sulcis-Iglesiente als pastorale Gruppe vor dem Hintergrund der schwindenden Präsenz der "pastorizia" im früher vorwiegend pastoral geprägten Bergdorf:

"Früher lebte man hier in Desulo zu achtzig Prozent von der 'pastorizia', also Schweinen, Kühen, solchen Sachen, nicht wahr? Und nur zwanzig Prozent waren Arbeiter. Arbeiter, Angestellte der Gemeinde, manche andere Arbeit. Aber jetzt geht die Sache nicht mehr ... sie geht unter. Denn viele Desulesi haben sich im Campidano angesiedelt, von diesen 'pastori'. Und diese Leute ... die kommen eigentlich nur noch in den Ferien hierher nach Desulo. Dann, die Desulesi, die jetzt hier aufwachsen, die haben für die 'pastorizia' kein Interesse mehr und die versuchen, sich der Schule und dem Studium zu widmen und dann irgendeinen Arbeitsplatz zu finden." (D08)

"(...) 500 'pastori' gab es in Desulo. Heute wenige oder keine. Alle sind in das Campidano emigriert, sie haben im Campidano Land gekauft, haben es zu etwas gebracht. Und alle haben dort ihr Haus gebaut, alle die im Campidano, sie haben ... eins im Campidano und ein Haus hier." (D05)

Die Thematisierung der abgewanderten "pastori" und ihres Erfolges im Campidano besitzt Konsequenzen für das Selbstbild der Desulesi im Bergort. Denn trotz aller Veränderungen schafft sie auch für die Gegenwart eine Kontinuität des Pastoralismus und eines Verständnisses von Desulo als pastorales Dorf. Darüber hinaus wird in dieser Perspektive ein durch die Krise und Traditionalität charakterisiertes Bild des Ortes durch die Darstellung von Erfolgen und Modernisierungsfähigkeit korrigiert. Es liegen hier also eine Reihe funktionaler Anreize für ein lokales Selbstbild im Bergort vor, das über die pastoral geprägte Gruppe der Desulesi im Campidano und insbesondere im Sulcis-Iglesiente hergestellt wird. Die Identitätskonstruktion des pastoralen und erfolgreichen Dorfes Desulo erfolgt hierbei über eine doppelte Grenzziehung. Zum einen wird die Zugehörigkeit der Emigranten durch die äußere Abgrenzung gegenüber den Campidanesi gesichert, zum anderen wird die Gruppe der Desulesi im Sulcis-Iglesiente in einer inneren Grenzziehung zu einer innerhalb des Dorfes herausragenden und gleichzeitig das ganze Dorf charakterisierenden Gruppe. Die sardischen Emigrationsziele der Desulesi werden so als ein Raum thematisiert, in dem sich die Tugenden der Desulesi bewähren und sichtbar werden. *"Desulo ist ein Dorf, das sich der Tatkraft verdankt. Deshalb, wenn Sie in das Campidano und die gesamte Gegend da unten gehen, da geht es allen sehr gut." (D11)*

Das alles kann zudem als Ausdruck eines lokalgruppeninternen Gefälles zwischen erfolgreichen und erfolglosen Desulesi betrachtet werden. Dieser Gegensatz zeigt sich in Bemerkungen, daß die Besten aus dem Ort emigriert seien (f/667, f/52), und es im Ort, nicht zuletzt aufgrund von Neid und Mißgunst, an Unternehmungsgeist mangle (f/452). Die Besonderheit der Gruppe in Iglesias und seiner Umgebung wird durch die Abgrenzung ihrer Erfolgsgeschichte gegenüber dem Schicksal anderer Emigranten, die von Desulo nach Norditalien gingen, hervorgehoben. Iglesias beziehungsweise Sardinien und nicht die kontinentale Emigration, so drückt das ein erfolgreicher Emigrant in Iglesias aus, bilde den Rahmen, in dem sich die Desulesi als unternehmerisch und erfolgreich beweisen:

"(...) diejenigen, die in das Ausland gegangen sind, die armen, haben die vielleicht ihr Glück gemacht? Nein! Nicht einmal diejenigen, die 'in Continente' gegangen sind, wirklich kaum einer. Denn ich habe Leute aus Desulo in Turin gesehen, als ich vor 15 Jahren mal dorthin ging, ich habe dort auch Verwandte. Ich war glücklich als ich noch glaubte, daß es ihnen wirklich gut gehe. Aber anstatt dessen habe ich gesehen, daß es ihnen nicht gut ging, und das tat mir ein bißchen leid. Ich sagte, 'Wir gehen da für Jahre hin, Jahre, Jahre, fern von unserem Land und dann, um es zu nichts zu bringen!' Da ging es mir wirklich schlecht, ehi! Einer von denen ist derjenige, der hier am Ortseingang die Bar hat. (...) Der sagte vor 15 Jahren, als er nach Sardinien zurückkam ... meine Frau ist Pate, er hatte ein kleines Kind, er kam nach Iglesias, weil er hier Tanten hatte und andere. Sie kamen, er hatte die Bar, und jetzt haben sie schon die Bar, einen Tabakladen, einen kleinen Supermarkt, und sie haben Häuser gebaut. Es scheint, als ob es den Desulesi hier am besten gelänge, Fuß zu fassen. Aber dort, man arbeitet vielleicht bei Fiat oder anderen ... es ist immerhin ein Gehalt. Aber um Geld zu machen, muß man riskieren und das Geld einsetzen." (D07)

Die Thematisierungen der Emigrantengruppe im Sulcis-Iglesiente zeigen somit einen Ort, an dem sich das Potential der Desulesi voll entfalten kann und negative Seiten der lokalen Dorfgesellschaft entfallen. Es besitzt eine Funktion der symbolischen "Reinigung" der Desulesi von ihren zahlreichen ihnen selbst und anderen geläufigen Problemen. Während der Ort Desulo als ein Feld interner Gegensätze gesehen wird - sei es zwischen den Ortsteilen oder durch Neid und Mißgunst - so werden diese Gegensätze auswärts als aufgehoben angesehen.

"(...) zehn Desulesi können untereinander oder im Dorf verhaßt sein, auswärts sind sie Freunde, und es rühre sie bloß keiner an. Das ist etwas Grundsätzliches für alle Desulesi." (D13)

"Wenn wir in Iglesias sind, sind wir Desulesi, wenn wir in Desulo sind, ist einer aus Asuai und einer aus Ovolaccio, dort sind wir ein bißchen uneinig. Wenn wir jedoch einmal hier angekommen sind, sind wir alle einig." (D07)

Dem konflikthaften örtlichen Rahmen stehen damit in Iglesias ein solidarischer Miteinander, Neidlosigkeit (D04) und eine intensivere Kommunikation gegenüber, ein 'Tamtam' (f/177), das Nachrichten mitunter sogar schneller verbreitet als das im Ort Desulo geschehe. In gleichem Sinne berichtet eine Frau, bei einer Beerdigung in Iglesias mehr Desulesi gesehen zu haben, als jemals in Desulo (f/184). Solche Aussagen zusammenfassend kann man paraphrasieren: Das echte Desulo liegt nicht mehr im Ort Desulo, sondern in der Emigration, in Iglesias und dem Sulcis-Iglesiente.

Die Funktionalität der Migrantenkolonie für eine Kontinuität und Erfolge hervorhebende Selbstbeschreibung Desulos kann auch erklären, warum die Menschen im Bergort so gerne und so häufig auf sie verweisen. Man erzählt, daß die Migranten weiterhin das ortstypische Fladenbrot - "pane cici" oder einfach "pane di Desulo" - essen, das sowohl aus Desulo angeliefert wird, als auch inzwischen in Iglesias gebacken wird. Ebenso kann der bislang erfolgreich betriebene politische Kampf gegen Streichungspläne einer direkten Busverbindung zwischen Desulo und Iglesias (vgl. L'Unione Sarda, 9.2.1997) in diesem Rahmen gedeutet werden. Denn abgesehen von ihrem praktischen Nutzen, den diese Verkehrsverbindung trotz einer geringen Auslastung besitzt, symbolisiert sie die Verbindung von Desulesi im Bergort und im Sulcis-Iglesiente zu einem gemeinsamen Ganzen, das als Desulo beschrieben wird.¹⁶

Für die Gruppe der Emigranten besitzt die Dichotomie des krisenhaften Bergortes und der vorbildlichen und erfolgreichen Emigrantengruppe ebenfalls spezifische Bedeutungen. Erstens existieren hier paternalistische Haltungen gegenüber dem Bergort. Eines der erklärten Ziele einer Vereinsgründung von Desulesi in Cagliari lag im Bemühen um

¹⁶ Das Verhältnis von Migranten und Ortsbevölkerung ist, wie gesagt, kein verborgenes, sondern ein sowohl in spontanen Alltagsgesprächen wie auch in journalistischer oder poetischer Form oft thematisiertes. In diesem Zusammenhang machte sich auch deutlich, daß die Forschung über solche Themen nicht außerhalb der entsprechenden lokalen Diskurse stattfindet, sondern selbst Material liefert, das aufgegriffen werden kann. Auf einer Sonderseite, "Desulo, un paese si racconta", der "Unione Sarda" (31.1.1996) dient die Darstellung meiner Forschung zur Migration zwischen Desulo und dem Iglesiasiente als ein Beleg für die persistente Zugehörigkeit der Emigranten zu Desulo und eine entsprechende ethnische Identität.

Unterstützung des Bergortes bei der Lösung seiner Probleme (f/52). Zweitens stellt der Bergort für die Emigranten einen Maßstab ihres eigenen Erfolges und der Überprüfung von Migrationsentscheidungen dar. Der Häuserbau von Emigranten in Desulo ist in dieser Perspektive auch unter Prestige Gesichtspunkten zu betrachten. Ähnlich vermittelt die Präsenz von zahlreichen Emigranten beim "giro" - dem abendlichen Hin- und Herspazieren von Gruppen auf der Hauptstraße - an den Sommerwochenenden den Eindruck, daß der Bergort ein Marktplatz ist, auf dem symbolisches Kapital Anerkennung sucht. Die Situation des "giro" wurde mir so auch ausdrücklich als ein "esibirsi", ein öffentliches sich zur Schau stellen, beschrieben (f/661). Drittens existieren sehnsuchtsvolle, kontemplative Bezüge auf den von Cagliari oder Iglesias etwa zwei Fahrstunden entfernten Ort in den Bergen mit seiner Lebensqualität und seinem Freizeitwert. In einem solchen Sinne spricht ein alter Mann - einer der Pioniere des nicht-pastoralen Engagements in Iglesias - bei einem Vergleich des Lebens in Desulo und Iglesias von den Vorzügen des Lebens im Bergort.

"(...) denn in Desulo gibt es keine Ressourcen. Da gibt es gute Luft, gutes Wasser, und das Essen ist besser als hier [in Iglesias], weil man dort noch gute Sachen findet. Ich, für mich, ich würde lieber in Desulo bleiben als hier, wegen der Gesundheit, nicht wegen der Arbeit, der Gesundheit. Und es gefällt mir dorthin zurückzukehren, denn es ist mein Dorf, ich habe es immer verehrt." (D04)

Als Freizeitrahmen erfreut sich der Bergort nicht zuletzt aufgrund der Jagd oder des Pilzesammelns in den Bergen höchster Beliebtheit. Die lokale Zugehörigkeit liefert den Emigranten dabei nicht nur einen selbstverständlichen Rahmen für diese Tätigkeiten, sondern auch einen legitimierte Zugang zu "Jagdgründen", in denen nicht als ortszugehörig geltende Pilzsammler und Jäger eine nicht gerne gesehene Konkurrenz darstellen. Aufgrund der keineswegs nur in Desulo verbreiteten großen Popularität des Jagens und der sozialen Bedeutung von Jagdgemeinschaften, ist dieser Punkt für die Frage der lokalen Zugehörigkeit von Emigranten durchaus bedeutend.

3.1.2 *Wir sind ein pastorales Dorf*

Desulo wird als ein pastorales Dorf verstanden, das nicht nur in einem engeren Sinne durch diese Arbeit, sondern auch durch ihr entsprechende Lebensstile und Mentalitäten geprägt ist.

Ein Ursprungsmythos des Dorfes verbindet die Ortsgründung unmittelbar mit der "pastorizia". Das Dorf gehe auf drei benachbarte "ovili" - eines Schafhirten, eines Ziegenhirten und eines Schweinehirten - zurück, aus denen dann die drei Ortsteile hervorgingen (D04). Die pastorale Tätigkeit wird auch als eine Grundlage des weithin bekannten Fleißes der Desulesi betrachtet, die ihre Arbeit ohne zu zögern anpackten (D08). Denn trotz der guten Qualität der Sommerweiden wird die "pastorizia" in Desulo, unter anderem aufgrund der lokalen Topographie, als besonders beschwerliche Arbeit beschrieben, die einen im Vergleich zu anderen Orten doppelten Arbeitseinsatz erfordert habe (f/663).

Das Selbstbild eines pastoralen Desulos wird durch Nachbardörfern zugeschriebene Fremdbilder ergänzt. Aritzo gilt als ein Dorf, das sich bewußt gegen eine Fortsetzung der pastorizia und für die Beschäftigung in der Wiederaufforstung entschieden sowie sich schon frühzeitig auf den Tourismus ausgerichtet habe (D07; D13). Ähnlich ist das Bild Tonaras durch die Aufgabe der "pastorizia" geprägt. Tonara gilt als ein Dorf, das wesentlich vom Handel, Handwerk ("campanacci", Torrone) und von der Holzwirtschaft und Wiederaufforstung lebe (f/86; D14). Das nördlich gelegene Fonni hingegen wird ebenfalls als pastorales Dorf geschildert, allerdings mit wesentlichen Unterschieden zu Desulo. Es habe eine längere Geschichte der Niederlassung seiner "pastori" außerhalb des Ortes, die - anders als im Falle Desulos - auch vielfach auf das italienische Festland abgewandert seien (f/68). Fonni habe ein ebeneres Land, das ordentlich und gut bestellt werde (D13). Zudem würden dort - anders als in Desulo - Weideverbote respektiert. Demgegenüber sagt ein alter "pastore" von seiner Berufsgruppe in Desulo: "*Siamo cattivi (Wir sind böse)*" (f/86) In Fonni arbeiteten zudem früher zahlreiche Desulesi als Hirtenknechte. Die entsprechenden Erzählungen berichten von einer schlechten Behandlung dieser Knechte (f/170) und ihrer unfreiwilligen Verwicklungen in Viehdiebstähle durch die Fonnese, gegen die manch einer aus Desulo sich gewehrt habe, während andere auf diesem Wege das Handwerk des Viehdiebstahls erst erlernt hätten (f/184). Sicherlich gerade aufgrund dieser früheren Unterlegenheit gegenüber dem reicheren Dorf dient Fonni auch als ein Maßstab des Erfolges der "pastorizia" von

Desulesi. Während Fonni früher sehr viel Land in ganz Sardinien erworben habe, besitze Desulo heute ebensoviel, wenn nicht sogar noch mehr (D02).

Das Festhalten von Desulesi an der "pastorizia" wird der in Aritzo und Tonara vorherrschenden, von öffentlicher Finanzierung abhängigen Beschäftigung und den dortigen früher ausbeuterischen Arbeitsverhältnissen in der Holzwirtschaft gegenübergestellt. In diesem Vergleich wird die "pastorizia" als eine Arbeit gesehen, die langfristig sicher sei (f/86) und immer das nötigste zum Lebensunterhalt liefern könne (D04). In dieser Perspektive gilt also nicht mehr die seit jeher von Viehraub und natürlichen Katastrophen bedrohte "pastorizia" als prekär, sondern die von Transferzahlungen abhängige Beschäftigung im öffentlichen Sektor. Ausgeblendet bleibt dabei freilich die Abhängigkeit der pastorizia von Agrarsubventionen.

Allerdings besitzt die "pastorizia" Desulos keine einheitliche Form, denn es haben sich zwei räumlich unterscheidbare Formen entwickelt. Der zum Teil sehr erfolgreichen "pastorizia" mit modernen Betrieben im Campidano steht die pastorizia derjenigen gegenüber, die kein eigenes Land erwerben konnten und mehr oder weniger das alte Hirtenleben fortführen (D02).

Das Bild des pastoralen Desulos erhält des weiteren nicht nur positive Bedeutungen. So wird es als ein Defizit und ein Entwicklungsrückstand bezeichnet, daß es Desulo nicht wie anderen Orten, etwa Aritzo oder Tonara, gelungen sei, für die Gegenwart alternative Arbeitsfelder wie Tourismus oder Handwerk für sich zu erschließen (D14, F/663). Schließlich bleibt festzuhalten, daß das Bild des pastoralen Dorfes auch nicht exklusiv ist. In Beschreibungen der Vergangenheit finden sich der ambulante Handel, Ackerbau, Gartenbau und das Sammeln der Kastanien - letzteres beides sind vor allem von Frauen geleistete Arbeiten - als wichtige Arbeitsfelder neben der "pastorizia" (D11). Ein Lehrer spricht in einem solchen Sinne von zwei Seelen des Dorfes, der verschlossenen der pastori und der offenen der ambulanten Händler (f/663). Diese ambulanten Händler werden schwerpunktmäßig im untersten Ortsteil, Asuai, verortet. Insofern findet sich hier - wie in anderer Weise schon im Ursprungsmythos des Dorfes - eine kognitive Raumordnung, die die drei Ortsteile nach unterschiedlichen Graden ihres Pastoralismus gliedert.

3.1.3 Ein Bergdorf in rauher und schöner Natur

Sowohl in den Entgegensetzungen von Desulo und dem Campidano (gesundes versus ungesundes Klima), als auch in den auf den Pastoralismus fokussierten Thematisierungen Desulos (bergige Topographie, gute Sommerweiden) wurde die Natur als eine Dimension der Konstruktion des Lokalen bereits deutlich. Der Charakter des Berglandes mit seinen Höhendifferenzen und seinem starken Relief gilt als eine Besonderheit des Gemeindeterritoriums. Es ist ein schwieriges Land, das die Menschen erfolgreich erobert haben, eine "Wüste" (D05), die von den Ahnen kultiviert wurde und in der ein günstiger, windgeschützter, der Sonne zugewandter und daher auch im Winter noch relativ milder Platz für das Dorf ausgewählt wurde (D04).

Schnee, ein in Sardinien auf einen kleinen Raum beschränktes Phänomen, ist ein verbreitetes Symbol in Darstellungen des Dorfes. Es erscheint präsentativ auf den häufig ausgestellten Photographien der verschneiten alten Parochialkirche oder des Bergpasses Tascusi und diskursiv in den Berichten einer bekannten Tragödie aus dem Jahre 1913. In mannshohem Schnee erfroren damals auf diesem Paß drei von fünf mit ihren Pferden heimkehrenden Desulesi, nachdem sie auswärts Getreide besorgt hatten und unbedingt das Neujahrsfest bei ihren Familien verbringen wollten.

Tascusi erweist sich als ein symbolisch äußerst dichter und bedeutender Raum innerhalb der Gemeindeflur Desulos. Montanaru, der bekannteste Dichter des Ortes, berichtete als Zeitgenosse für die Tageszeitung "L'Unione Sarda" von dieser Tragödie. Auf diesen Bericht greifen auch neuere Schilderungen des Geschehens durch den aus Desulo stammenden Journalisten Liori¹⁷ (Liori/Mameli 1984: 115/116) - der unter anderem den Mut der Desulesi hervorhebt, die trotz der Witterung unbedingt in ihr Dorf und zu ihren Familien zurückkehren wollten - und in einem Buch von Lehrern der Grundschule Desulos (Scuola elementare di Desulo 1992) zurück. Heute erinnern in Tascusi ein 1984 errichtetes Denkmal und eine der Madonna des Schnees gewidmete Kapelle an dieses Unglück. Dieser Kapellenbau in Tascusi zeigt darüber hinaus eine Verknüpfung verschiedener Bedeutungskomplexe. Zum einen geht er auf das Unglück zurück, zum anderen gab ein Erlebnis von Desulesi während des

¹⁷ Auf seine Bilder nicht nur des Dorfes, sondern auch Sardiniens gehe ich in Kap. 7 ausführlich ein.

Alpenkriegen im Ersten Weltkrieg den Anstoß zur Initiative von Kriegsüberlebenden für den Bau dieser Kapelle. Sicherlich liefert dieses bekannte Unglück im Schnee auch einen Vergleichshorizont der heute verbreiteten Klagen über nur noch geringe Schneefälle, die weit hinter den früheren zurückblieben, was nicht zuletzt auf durch neue Stauseen verursachte Wetterveränderungen zurückgeführt wird. Weiter symbolisch angereichert wurde die Paßhöhe Tascusi Anfang der neunziger Jahre durch den Bericht von einer dort erlebten Marienerscheinung, der bis heute regelmäßig zahlreiche Besucher von außerhalb Desulos zu den nun errichteten Altären und Kreuzen lockt und damit auch der lokalen Wirtschaft zugute kommt.

Trotz der erinnerten Tragödie besitzt der Schnee in erster Linie positive Bedeutungen. Einerseits verhilft er zu einem sporadischen Wochentourismus von Besuchern aus ganz Sardinien, die Wintereindrücke und Wintersportmöglichkeiten suchen. Andererseits gilt der Schnee, da er den Boden langsam und intensiv mit Wasser durchtränkt, als Voraussetzung und Garant üppiger Vegetation und sommerlichen Wasserreichtums. Damit verweist der Schnee auf ein anderes Symbol mit lokaler Spezifik, das Quellwasser.

Viele Menschen in Desulo holen ihr Trinkwasser an den von ihnen bevorzugten Quellen, an denen auch Emigranten ihre zahlreichen Wasserkanister füllen, mit denen sie sich in den von Wassermangel und schlechter Trinkwasserqualität geprägten Emigrationsorten im sardischen Flach- und Küstenland versorgen. Dieses Quellwasser stellt jedoch nicht nur eine kostenfreie Lösung ihrer Trinkwasserversorgung dar, sondern es bedeutet mehr, es ist Wasser aus Desulo, das nicht nur aufgrund seines Wohlgeschmacks und seiner besonderen Weichheit gerühmt wird.

Es ist insbesondere die Perspektive der Emigranten aus dem städtischen Raum und aus den Ebenen des Campidano, in der die Natur des Bergdorfes - wie schon erwähnt - neue, jenseits der Arbeitssphäre liegende Bedeutungen erhält. Die Sommerzeit in den Bergen gilt nicht nur bei den in den Ebenen ansässig gewordenen "pastori" grundsätzlich als der heißen und trockenen Zeit in den Ebenen vorzuziehen (D03). Das Bild einer schönen und angenehmen, sinnlich reizvollen Natur in den Bergen wiegt den Mangel an ökonomischen Ressourcen und damit auch den geringen wirtschaftlichen Wert der dortigen Natur auf. Das Bergdorf Desulo wird so zu einem Ort, den man sich, neben den dort angesiedelten verwandtschaftlichen oder bekanntschaftlichen Verbindungen, wegen der guten Luft, angenehmer Temperaturen, der Berglandschaft, des frischen

Quellwassers und der guten Nahrungsmittel ersehnt (D04, D06). In dieser Perspektive können auch Visionen eines Dorfes mit Ferienhäusern im Grünen verstanden werden, wie sie ein pensionierter Emigrant in Cagliari bei einer Diskussion über die Lage und die Zukunft des Dorfes unter Berufung auf Beispiele in der Schweiz für Desulo entwirft (f/52). Der ehemalige Sitz der transhumanten Hirten verkehrt sich so in eine Ferien- und Wochenendidylle der im Campidano ansässigen Emigranten. Solche Haltungen treffen sich mit Entwicklungen im Bergort, wo im Skiverein, im "Pro Loco" oder beim beliebten Mountain Biking sinnliche und kontemplative Haltungen gegenüber der Natur an Popularität gewonnen haben und sowohl eine Form der Freizeitgestaltung sind als auch eine zunehmend als plausibel geltende Entwicklungsperspektive für eine lokale Tourismusindustrie darstellen.

3.1.4 *Rückständigkeit und Fortschritt - Tradition und kulturelle Krise*

Hinsichtlich Thematisierungen historischen Wandels enthalten die Bilder von Desulo Ambivalenzen. Desulo wird als ein rückständiges, jedoch nicht statisches Dorf dargestellt, und obwohl sein Wandel auch als kulturelle Krise erscheint, wird dennoch die Bewahrung von Traditionen betont.

Als rückständig wird zunächst die lokale Wirtschaft bezeichnet, die praktisch keine Entwicklung erlebt habe (D08). Entwicklungsdefizite erscheinen in Kontrastierungen mit Nachbardörfern. Aritzo habe schon frühzeitig versucht, seine Ökonomie auf den Tourismus auszurichten, während Desulo an der pastoralen Agrarwirtschaft festgehalten habe (D14, F/663). Und Tonara verfüge über eine vergleichsweise rege Handelstätigkeit mit einem attraktiveren Angebot als in Desulo (D14, f/627). Ähnlich wird in einer eher auf die Kultur gerichteten Perspektive Tonara als "*Avantgarde*" bezeichnet. Tonara habe neue Feste erfunden, während Desulo eine "*Festung*" der Tradition geblieben sei (f/625). Traditionalität wird jedoch auch als eine positive Seite der Isolation und der Verslossenheit des Dorfes gewertet, denn im Gegensatz zu anderen Dörfern seien in Desulo auf diese Weise auch geschätzte Dinge erhalten geblieben (f/663). Im Vergleich zu den bekanntesten Stätten des Tourismus in Sardinien wird Desulo aufgrund seiner Traditionalität als authentischeres und wahrhaftigeres Sardinien beschrieben (D14). In einem solchen Sinne

kann auch die negative Darstellung des Nachbardorfes Aritzo verstanden werden, das als präventiv gilt, da es zu sehr darum bemüht sei, städtisch zu erscheinen (f/667).

Bilder eines in einem weiten Sinne rückständigen oder traditionellen Desulos werden in unterschiedlichen Zusammenhängen entworfen. Hinsichtlich der Mentalität, was beispielsweise das Denken über reine Freundschaft zwischen Männern und Frauen betrifft, liege Desulo etwa 20 Jahre hinter Cagliari zurück (D12). Im Zusammenhang der politischen Kultur gibt es den Gegenhorizont eines politisch aktiven, linken Tonaras. Dort, so erzählt ein ehemaliger Emigrant aus Norditalien, habe er, als er in den siebziger Jahren politisiert nach Desulo zurückkehrte, im *circolo culturale* ein Zentrum gefunden, in dem fast die gesamte Bandbreite damaliger linker Gruppierungen in Italien vertreten war (f/70).

Rückständigkeit wird jedoch auch politisch-kulturell als Defizit an "civiltà" in Desulo festgestellt. Eine Episode aus der Kommunalpolitik kann das illustrieren:

In einer schwach besuchten Gemeinderatssitzung 1995 geht es um die Reaktion der Gemeinde auf eine neue Welle von Entführungsfällen in Sardinien. Nach einer Erklärung des Bürgermeisters und einer Schweigeminute kommt es zur Diskussion im Gemeinderat. Die kurz zuvor bei den Kommunalwahlen abgewählte Liste argumentiert, daß in einem Dorf wie Desulo Erklärungen und Schweigeminuten nicht ausreichen würden. Vielmehr sei es notwendig, die Öffentlichkeit, die "*società civile*", einzubeziehen und eine Demonstration im Ort zu organisieren. Eine solche Demonstration wird dann wenige Tage später auch vom neuen Gemeindeausschuß veranstaltet. Allerdings findet sie ebenfalls nur unter schwacher öffentlicher Beteiligung statt. Während der Demonstration erklärt mir dies der Ex-Bürgermeister mit einem Mangel an "*civiltà*" in Desulo. In der folgenden Podiumsdiskussion hebt er dann allerdings hervor, daß es bereits ein, auch seinem alten Gemeindeausschuß zu verdankender, Erfolg sei, sich nicht aufgrund eines lokalen, sondern eines von außerhalb stammenden Anlasses versammeln zu müssen. (f/30, f/36, f/37)

Solche politisch-kulturellen Defizite werden hier von einer, sich weitgehend aus der Gruppe der Lehrer rekrutierenden, politischen Elite ausgemacht, die sich selbst als Verkörperung von Kultur und Zivilisation darstellt und in deren politischem Wirken eine paternalistische, pädagogische Haltung immer wieder durchklingt.

Das Bild des traditionellen Desulos erscheint noch in einer weiteren Variante, in der Desulo als einer der letzten Zeugen einer vergangenen Welt gilt. Desulo sei bis in die sechziger Jahre hinein noch ein beinahe mittelalterliches Dorf gewesen, mit einer spontanen Architektur und einer

Wirtschaft, die noch keine Abfälle kannte. In den siebziger Jahren sei dieses Dorf jedoch untergegangen, infolge des Konsumismus und des das alte Dorf zerstörenden Wohnungsbaus. Damit sei auch die gelebte Kultur des alten Dorfes verloren gegangen, und was heute existiere und initiiert werde, sei nur noch Folklore (f/609). In den Erinnerungen der Alten existiere dieses alte Desulo noch, aber es drohe mit diesen endgültig zu verschwinden, und daher sei es wichtig, diese Erinnerungen in Desulo zu dokumentieren (f/663).

Diese Klagen über einen radikalen historischen Bruch relativieren die zuvor ausgeführten Bilder der Rückständigkeit, da sie neben den Beharrungs- auch Wandlungsmomente ansprechen. Dementsprechend finden sich einige Gegenhorizonte, vor denen Desulo fortgeschritten erscheint. Dazu gehört zum Beispiel das jenseits der Gipfel des Gennargentu liegende Nachbardorf Arzana - zu dem es eine lange Geschichte von Rivalitäten und eine sehr bekannte Legende über den Streit um die Grenzen der Gemeindefluren gibt -,¹⁸ das unter Hinweis auf eine dortige Ignoranz gegenüber dem Gemeinwohl als 40 Jahre hinter Desulo zurückliegend bezeichnet wird (f/637). Wie bereits dargestellt, gelten auch die Campidanesi als gegenüber den Desulesi rückständig (D03). In dieser Beziehung wird die lokale Welt als eine sich wandelnde thematisiert.

Hinsichtlich der Arbeit und des Lebensstandards erscheint dieser Wandel häufig widerspruchsvoll.

Ein ehemaliger Emigrant aus dem Ausland, der heute als Handwerker in Desulo tätig ist, schildert die ökonomische Stagnation Desulos nach der Abwanderung der *pastorizia* aus dem Ort; den Mangel an Arbeitsmöglichkeiten; die als "*Almosen*" bezeichneten, zeitweise von der Gemeinde vergebenen Arbeiten, die eine Sache für diejenigen seien, die in dieser Situation aufgegeben haben: "*Entwicklung gibt es hier nicht, keine Spur, wer Arbeit sucht, findet in Desulo nichts. (...) Jedenfalls heißt das nicht, die Entwicklung ... Früher lebte man wirklich im Elend, da gab es nichts. Aber heutzutage gibt es mehr Rente, gibt es viel mehr Sachen. Also geht es den Leuten auch viel besser, ein viel höherer Lebensstandard, ja. Auch wenn es kaum Arbeit gibt. Der Lebensstandard ist jedenfalls stark gestiegen, sehr. Es geht ihnen trotz allem gut.*" (D08)

¹⁸ Nach dieser Legende wurde wegen der Grenzstreitigkeiten zwischen Desulo und Arzana vereinbart, daß die Grenze dort verlaufen solle, wo sich zwei Gruppen begegneten, die die beiden Dörfer beim ersten Morgenschrei des Hahns verlassen sollten. Doch den Arzanesi gelang es, ihren Hahn früher als gewöhnlich krähen zu lassen, sie kamen daher weiter voran und das umstrittene Gebiet wurde Arzana zugeschlagen. - Diese Legende war beispielsweise 1995 Gegenstand eines Beitrags, der bei dem Schülerwettbewerb des Literaturpreises "Montanaru" gewann (f/335).

Der Wandel der lokalen Ökonomie wird so einerseits als Niedergang und Verlust von Arbeitsmöglichkeiten sowie von individueller Autonomie beschrieben, mit dem jedoch andererseits ein wohlfahrtsstaatlich vermittelter Aufstieg aus ehemaligem Elend zu einem erheblich gesteigerten Lebensstandard einherging. Die Verbesserung des Lebensstandards wird wesentlich am Häuserbau abgelesen, der neben den Automobilen sicherlich die offensichtlichste Manifestation des Wandels ist. *"Und ein jeder hat sein Haus gebaut. Wir leben so, wie man woanders lebt. Ja es gibt sogar sehr viele Dörfer, in denen das nicht so wie in Desulo ist"* (D11). Die Häuser manifestieren einen umfassenden Wandel, mit dem Desulo zu einem andernorts herrschenden Standard aufgeschlossen habe, ja sogar gegenüber anderen Dörfern als eher fortgeschrittenes und relativ wohlhabendes Dorf dastehe.

Doch anhand des Wandels tut sich schließlich auch eine Kluft zwischen der Ortsbevölkerung und den Emigranten auf. Im Bergort Ansässige beklagen, daß die Emigranten die Veränderungen im Ort nicht ausreichend berücksichtigten. In diesem Sinne wird das vom Journalisten Liori verbreitete Bild eines traditionellen Ortes Desulo kritisiert, denn Desulo sei nicht mehr so, wie es vielleicht noch zu Lioris Kindertagen gewesen sei (f/445), und es sei auch kein Dorf, in dem ein jeder ein paar Schweine und Ziegen besitzen würde (f/640), also kein noch immer durch und durch pastoral geprägtes Dorf.

Der Wandel Desulos wird also abwägend, als ein ambivalenter Prozeß thematisiert. Altes Elend wurde überwunden, und dennoch ist der Ort rückständig. Die erinnerte Vergangenheit bedeutet große Armut, und gleichzeitig verbinden sich mit ihr positive Erinnerungen, etwa an eine Kindheit, die schöner nicht hätte sein können (f/624). Es ist keinesfalls außergewöhnlich, daß eine Erzählung vom harten Leben der kleinen Hirten, das mit der Sklaverei verglichen wird, mit der Erinnerung an Feste, die noch wirklich gefeiert wurden, an Plaudereien in der Nachbarschaft, an das selbstgemachte Brot und die Entgeltung der Ofennutzung mit Naturalien verbunden wird (f/321). Neben der Armut habe es früher mehr Vertrauen untereinander, mehr Familiensinn und, durch die Arbeit auf dem Lande, mehr Gesundheit gegeben (D11).

Solche Dinge und Erfahrungen, die als Verluste dargestellt werden, stehen in anderen Fällen für sich, ohne die Abwägung mit Verbesserungen der lokalen Verhältnisse, und entsprechend ergeben sich Bilder eines Verfalls. Zum einen wird das Verschwinden lokaler Institutionen beklagt: Fernsehen und Sport hätten die früher im Dorf so lebendige Dichtung

verdrängt; (D05) die alte kommunale Regelung der Weidrechte hätte ihre Geltung verloren, und die verbliebenen Hirten bezahlten überhaupt nichts mehr für die Weidenutzung (D02); erstmals sei im ehemals respektierten Wald in Girgini Feuer gelegt worden (f/52); die frühere Geselligkeit auf den gemeinsamen Wegen zu den Gärten, Feldern und Weiden (D01) und auch eine alltägliche Solidarität (f/37) werden erinnert; und die Gemeindeflur gilt als Gegenstand allgemeiner Mißachtung, denn im Gegensatz zu früher kenne sie heute kaum jemand noch wirklich gut (f/91). Die Abwanderung aus dem Dorf ist beinahe zwangsläufig ein Teil der Erfahrung und der Bilder eines lokalen Niedergangs. Das zeigen die Schätzungen und Kommentare des sommerlichen Besuchs von Emigranten im Dorf und die Aufmerksamkeit, mit der die Zahlen der Emigrationen, aber auch der wenigen Geburten und der verstorbenen Rentenempfänger, einer wichtigen ökonomischen Ressource des Dorfes, wahrgenommen werden. Ebenso wird der umfangreiche Wohnungsleerstand im Dorf beklagt (f/644). Ein alter Mann sieht dementsprechend die ländliche Welt verschwinden:

"Heute gehen wir alle, wir kaufen uns Wohnungen in Cagliari, oder in Nuoro, oder in Sassari. In den Dörfern bleibt niemand mehr. Aber ist Sardinien nur Cagliari? Ist es nur Sassari oder nur Nuoro? Sardinien ist groß, es sollte überall besiedelt und überall bewirtschaftet werden. Dann ginge es einem gut." (D01)

Delinquenz und der schlechte Ruf des Dorfes vervollständigen schließlich das Bild eines niedergehenden Desulos:

"Und dann das Dorf heute, also, es ist ihm schon schlecht ergangen, wegen der Schande durch die wenigen, die diese schlimmen Sachen anstellten. [...] das kam von den Banditen, die in der Gegend von Orgosolo und immer in den Bergen sind, so sind die 'pastori' damit in Berührung gekommen. Die Leute, früher war das ein äußerst fleißiges Dorf, das vollständig von der Arbeit lebte. Heute wird dem Dorf wenig geholfen. Beim Tourismus müßte es an erster Stelle stehen, aber es ist an letzter, weil sie hier in Desulo nichts gemacht haben. Weil sie hier den Tourismus nicht sehen wollen, sie alleine auf dem Land sein wollen, um dort zu machen, was sie wollen. Das sind größtenteils die 'pastori', die so was machen." (D05)

3.1.5 Wir sind verschlossen und werden isoliert

Obwohl Desulo als gastfreundlich beschrieben wird (f/76), gilt es gleichzeitig als verschlossen. Einmal mehr dienen die als wesentlich offener geltenden Nachbardörfer Tonara und Aritzo als unmittelbare und nahe-

liegende Gegenhorizonte dieser lokalen Eigenart, die auf die isolierte Lage Desulos (f/625) und auf die vorherrschenden Arbeitstätigkeiten zurückgeführt wird. Dem durch die Pastorizia geprägten Desulo steht das durch den Offenheit bedeutenden ambulanten Handel geprägte Tonara gegenüber. Dieser äußere Gegenhorizont wird in der Rede von zwei Seelen Desulos, einer Verslossenheit der pastori und einer Offenheit der ambulanten Händler (f/663), um einen inneren ergänzt. Die Unterscheidung zweier Seelen findet sich dabei in Charakterisierungen der Ortsteile Desulos wieder. Das talwärts, am ehemals einzigen Straßenzugang liegende Asuai gilt als Hochburg der Händler, und die Menschen aus Asuai werden im Vergleich zu den beiden anderen, als stärker pastoral geltenden, Ortsteilen als ärmer und dennoch stärker auf ihr äußeres Erscheinen durch ihre Kleidung¹⁹ oder durch ihre Häuser bedacht geschildert. In Asuai gehe es lauter zu, gebe es eine intensivere Kommunikation in der Nachbarschaft, und die Frauen aus Asuai hätten daher Schwierigkeiten, wenn sie sich nach Hochzeiten in die beiden anderen, ruhigeren Ortsteile Desulos eingewöhnen müßten (f/184, f/580). Insofern finden sich hier ortsintern analoge Muster zu den Oppositionen zwischen dem pastoralen Desulo und dem offenen und heiteren, handeltreibenden Tonara beziehungsweise dem auf Äußerlichkeiten bedachten Aritzo.

Die Verslossenheit Desulos ist keine ausschließlich negativ oder als Ausdruck von Rückständigkeit empfundene Eigenschaft. Denn zum einen gilt sie als Grundlage des kulturellen Reichtums des Dorfes und der noch vorhandenen Traditionsbestände, zum anderen als Erklärung dafür, daß Desulo, anders als Tonara und Aritzo, bislang noch keine von harten Drogen Abhängigen kenne (f/644, f/663). Das Thema Drogen schließt daher die Frage des Verhältnisses zu den umliegenden Dörfern ein.

Frau X, eine Mutter, betont die Unterschiede der Nachbardörfer von Desulo und ihrer Mentalitäten. Dabei spricht sie Sorgono an, in dem früher die durchziehenden Desulesi schlecht behandelt worden seien. Heute sei das ganz anders, die Kinder hätten, so wie ihre große Tochter, durch die Schulen Kontakte zu Schülern anderer Dörfer, und sie gingen auf gemeinsame Klassenfahrten. Doch sie, die Eltern, hätten dabei Angst vor den Drogen, weil die in den anderen Dörfern verbreitet seien. (f/411)

¹⁹ Carosso (1984: 100-102) erwähnt die Kritik von Frauen der Ortsteile Ovolaccio und Issiria am übertreibenden Stil von Trachten der Frauen aus Asuai.

In der Perspektive des Drogenproblems wird die Verslossenheit des eigenen Dorfes positiv als Schutz, Offenheit jedoch negativ als Gefährdung umgedeutet.

Das Verhältnis zur Welt jenseits Desulos wird nicht nur durch das Bild der Verslossenheit des Dorfes, also eine Qualität der eigenen Gruppe, beschrieben, sondern auch durch dasjenige der Isolation, die zum einen als geographisches Problem erscheint, zum anderen als Resultat des Verhaltens anderer, die den Bergort meiden. Lange Zeit war der Ort nur von der Talseite her durch eine Straße erschlossen, erst Mitte der fünfziger Jahre wurde das mit der über den Tascusi-Paß führenden Straße nach Fonni aufgehoben. Von ihrer Kindheit in dieser Zeit erzählend, sagt eine Frau, sie habe den Ort damals für das Ende der Welt gehalten (f/184). Auch in bezug auf die Gegenwart wird das Dorf als isoliert dargestellt. So gilt die Lage und die schlechte Verkehrsanbindung mit öffentlichen Verkehrsmitteln als ein Grund des Ausbleibens von Schülern aus anderen Orten, auf die die Berufsschule in Desulo, das "Istituto professionale", für ihr Überleben dringend angewiesen ist (f/642). Neben "*ein wenig campanilismo*" (D13) der anderen Dörfer sei die Randlage auch der Grund dafür, daß Desulo, als der größte Ort im Kreis der "comunità montana", bei Entscheidungen über den Sitz ihrer öffentlichen Institutionen meist leer ausgegangen sei. In diesen Komplex können auch Klagen über das unverhältnismäßig schlechte Bild des Dorfes eingeordnet werden. Die Presse habe Bomben und Schüssen in Desulo wesentlich mehr Aufmerksamkeit gewidmet als entsprechenden Fällen in Nuoro oder in anderen Dörfern, wo die Lage zum Teil noch schlimmer gewesen sei als in Desulo (D13). Nachdem der Desulese Liori Direktor der "Unione Sarda" geworden sei, kämen solche Dinge jedoch nicht mehr auf der ersten Seite dieser Tageszeitung (f/445).

Beklagt wird ebenfalls ein ungerechtfertigt schlechtes Bild seitens anderer Dörfer. Ein Zeugnis dafür liefert ein Schlagabtausch zweier Dichter aus Desulo und dem nicht weit entfernten Dorf Ortueri, der auch als Fotokopie in Desulo Verbreitung fand.²⁰ Letzterer hatte die Desulesi

²⁰ Diese Gedichte ("Biografia a Desulo", "Biografia a sos Desulesos" und "Risposta a Nigola Pusceddu") aus dem Jahre 1986 stammen von N. Pusceddu aus Ortueri und Pietro Peddio. Ein anderer, klassischer Disput zweier Dörfer in poetischer Form, in diesem Fall zwischen Desulo und Tonara, sind Lieder über den Kirchturm in Tonara und die entsprechende Erwiderung aus Tonara aus den Jahren 1871 und 1888, abgedruckt in Giuseppe Tore (1995: 219-226).

in einem Gedicht unter anderem als kleinwüchsig, delinquent und unzivilisiert dargestellt. Der Dichter aus Desulo griff diese "Beleidigung" (D05) auf und entgegnete ihr mit einem heiteren Gedicht, das ein sehr positives Bild Desulos zeichnet und die "Verrücktheiten" des Ortuesen auch damit erklärt, daß dieser offensichtlich schon sehr lange nicht mehr in Desulo gewesen sei.

Ähnliche Fremdbilder Desulos sind auch aus Tonara bekannt. Dort werde sehr schlecht über Desulo geredet, wundert sich eine junge Frau, die gerade eine Fortbildungsmaßnahme in Tonara besucht, sie selbst redeten doch auch nicht schlecht über Tonara (f/406). Gerade im Verhältnis zu Tonara wird eine Abnahme der ehemals engen und guten Kontakte bemerkt. Früher hätten die ambulanten Händler aus Tonara sich in Desulo mit Käse und Kastanien versorgt, die Desulesi hätten sich in Tonara die nur dort hergestellten Viehlocken und das Torrone besorgt, und bei den Festen habe man sich gegenseitig besucht (D11). Ähnlich wird eine Isolierung Desulos bei den Dorffesten durch andere Dörfer gesehen und auf den schlechten Ruf des Dorfes zurückgeführt (f/52). Im Verhältnis von Desulo und Tonara wird die gegenwärtig geringe gegenseitige Teilnahme an den Dorffesten auch direkt mit einer zurückliegenden gewalttätigen Auseinandersetzung in Zusammenhang gebracht. Bei einem Streit während eines Fests in Tonara wurde in den sechziger Jahren ein Mann von einem Desulesen getötet (f/618). Diese Episode, auf die in Desulo - und mehr noch in Tonara - immer wieder hingewiesen wird und die dabei stets als Problem zweier Gemeinden und nicht etwa als solches von Einzelpersonen oder Kleingruppen thematisiert wird, verdeutlicht die Stärke und die Gültigkeit der lokalen Zuordnungen.

3.1.6 *Individualismus und Uneinigkeit*

Desulo gilt als eine Welt ohne Unterwürfigkeit und ohne "padroni" (f/666). Anhand des Gegenhorizontes der unterwürfigen Campidanesi wurde das bereits dargestellt. Ein ähnliches Gegenbild liefern nicht näher bestimmte andere Orte, die zur Zeit des Faschismus und des Krieges disziplinierter als Desulo gewesen seien, dem es damals gelungen sei, sich trotz der vielen Restriktionen ausreichend mit Weizen und daher anstatt mit schlechteren Brotqualitäten auch mit dem begehrten Weißbrot zu versorgen (D05). Auch Nachbardörfer dienen solchen Darstellungen

nicht unterwürfiger und individualistischer Desulesi. Tonara und Aritzo seien anders als Desulo bis in die fünfziger Jahre hinein durch große, ausbeuterische Holzunternehmer dominiert gewesen, die noch dazu Arbeitskräfte aus dem "Continente" (f/86) geholt hätten. Die Geschichten ihres Niederganges in den fünfziger Jahren sind noch heute bekannt und "spannend" - in einem Interview wurde sogar gewünscht, während der Erzählung von Ermordung und Suizid der Holzunternehmer die Aufnahme zu unterbrechen. Auch in der Gegenwart bleibt das Bild der Unabhängigkeit gültig, darauf verweist zumindest eine Erzählung über die Rückständigkeit des öffentlichen und politischen Bereiches in Arzana, in der unter anderem von der zentralen Stellung eines Unternehmers gesprochen wird, der Arbeitgeber von 40 Beschäftigten sei (f/637).

Eigenständigkeit und Unabhängigkeit können als ein positiv dargestellter Individualismus verstanden werden. Daneben gibt es jedoch negative Konnotationen, die bereits angesprochen wurden, als von der Einigkeit der Desulesi im Iglesiente die Rede war, die der Uneinigkeit im Bergort gegenübersteht. "*Individualismus*" sei ein Problem, das Vereine oder Genossenschaften in Desulo blockiere und zu deren regelmäßigem Scheitern führe (f/667). Damit entsteht ein Bild eines äußerst schwachen, nicht am Gemeinwohl orientierten öffentlichen Lebens in Desulo: Ämter würden nicht aus wirklichem Engagement, sondern aus Prestigegründen übernommen; (f/394) neue Initiativen würden von allen kritisiert, die dann zwar ihre eigene Mitarbeit ankündigten, doch diese niemals einlösen würden; (D12) entsprechend lautet eine Erklärung für das Scheitern des Vereins der Desulesi in Cagliari: '*dieses Dorf ist wenig einig*' (f/414), eine andere führt das auf den allgemein mangelnden Einsatz für gemeinsame Ziele im Dorf zurück, der sich ja auch bei Genossenschaftsgründungen im Ort gezeigt habe, die an den Versuchen, andere zu übervorteilen gescheitert seien (f/580).

Differenzen und Spaltungen innerhalb Desulos werden in Zusammenhang mit der Politik gebracht. Die politische Polarisierung habe zu einer für diese Dörfer außergewöhnlichen Spaltung der Fußballmannschaft von Desulo in zwei Vereine geführt (D13), und die Existenz zweier ethnographischer Museen wird ebenfalls auf politische Strategien zurückgeführt (f/667). Noch dazu habe es vor kurzem im Chor einen Streit gegeben, der ebenfalls zu einer Spaltung führte.

Massive Konflikte bestehen zwischen den mit der Wiederaufforstung verbundenen Interessen und denjenigen einiger pastori, die Weidrechte verteidigen. Da dieser Konflikt unmittelbar das Leben zahlreicher Fami-

lien berührt und aufgrund des Wissens um Verläufe ähnlicher Konflikte in anderen Dörfern und in der Vergangenheit Desulos, wird er als bedrohlich und das gesamte Klima im Dorf belastend erfahren (f/184).

Umfangreich sind schließlich die Hinweise auf innerörtliche Grenzen, das heißt auf die Gliederung des Bergdorfes durch seine Ortsteile. Zwischen diesen Ortsteilen finden sich Grenzziehungen, die denjenigen zwischen ganzen Dörfern gleichen, und es wird sogar von den "*campanilismi*" der Ortsteile gesprochen (f/452). Grundsätzlich gilt die Rivalität zwischen den Ortsteilen als eine im Vergleich zu früher weitgehend überwundene Sache. Früher habe das Samt der männlichen Tracht unterschiedliche Farben gehabt (f/580), und in Erzählungen über die Jugendzeit werden Besuche in den anderen Ortsteilen erinnert, die mitunter mit Steinwürfen beantwortet wurden oder bei Festen im Streit endeten (f/184). Zwischen den Ortsteilen habe man sich auch mit Spottliedern belegt (D11), und eine alte Frau aus Ovolaccio sagt, die aus Asuai hätte man früher nicht geheiratet (f/405). Auch Unterschiede der Mundart werden zwischen Asuai und den anderen beiden Ortsteilen ausgemacht (D07). Eine andere Episode aus den dreißiger Jahren schildert die heftige Protestaktion der Frauen aus Issiria, die um eine Verlegung ihrer Parochialkirche in die Kirche von Ovolaccio fürchteten (D01).

Im Bereich des religiösen Lebens zeigt sich jedoch auch eine Persistenz von Grenzen zwischen den Ortsteilen, denn Messen finden nach wie vor in den Kirchen aller drei Ortsteile statt (f/184). Das kann allerdings auch durch die aufgrund der Anordnung der drei Ortsteile sehr großen Entfernungen im Dorf erklärt werden, denn besucht werden die Messen vor allem von alten Frauen, die zu Fuß zur Kirche gehen. Dennoch heißt es allgemein zu den Ortsteilen, daß eben ein jeder das Wasser zu seiner Mühle leite (D11), und als Klassifikationsmuster sind die "rioni" weiterhin eine Realität. Eine Klage über lärmende Jugendliche führt beispielsweise an, daß diese aus anderen "rioni" hinauf zum "giro" nach Issiria kämen (f/124). Dieser "giro" ist sogar selbst ein Gegenstand des sublokalen Antagonismus, obwohl er ein Ereignis ist, das viele Menschen aus dem gesamten Dorf zumindest an sommerlichen Abenden und Wochenenden auf der Hauptstraße zusammenführt. Bis in die sechziger Jahre hinein habe der "giro" nämlich in Asuai stattgefunden, erinnert sich ein Mann aus Asuai. Durch die Eröffnungen von Post, Bank und zahlreichen Bars in Issiria habe er sich dann dorthin verlagert, worauf Asuai zwar seine Lebendigkeit, nicht jedoch seine Solidarität verloren habe.

"Asuai ist tot. Tot. Aber einer aus dem Ortsteil Asuai würde niemals sagen, 'Issiria ist besser!' Gut, zum 'giro' hingehen ... Aber sein Haus wird er in Asuai bauen." (D13)

Die Bedeutung der "rioni" als eigenständiger Realitäten innerhalb des Dorfes wird schließlich durch die Erörterung von Ergebnissen der Kommunalwahlen unterstrichen, bei der auf das Abschneiden der Kandidaten in den verschiedenen Ortsteilen und insbesondere in "ihren" Ortsteilen eingegangen wird (f/55). Ähnlich auch die Rede von einer sich im Sport manifestierenden unterschiedlichen Eigenart der Ortsteile, bei der Jugendlichen aus Asuai "*Pfeffer*" nachgesagt wird, nämlich ein gegenüber den sanfteren und ruhigeren Kindern aus Issiria besonders lebendiger Kampfgeist (D12).

3.1.7 *Wir haben Delinquenz, andere das Drogenproblem*

Neben den Problemen der Abwanderung aus Desulo und der Arbeitslosigkeit findet immer wieder ein Problemkomplex Erwähnung, der als Gewalt und Jugendkriminalität bzw. -devianz bezeichnet werden kann. "*(...) Bomben, Schüsse, Morde, (...) die Kultur ... des Gewehrs und des Herumrasens der Autos*" (D13), "*Totschlag und Raub, also Unterwelt*" (D05), das Vorhandensein eines "*Gesindels*", das die Ruhe des Dorfes störe (D07), ungefähr 100 in Gefängnissen einsitzende Desulesi (f/610) - das alles sind Ausdrucksweisen dieses Problembündels, das häufig eher vage umschrieben oder einfach als '*il nostro malessere*' (f/411) bezeichnet wird. Es handelt sich dabei um ein Spektrum sehr verschiedener Phänomene, das von Fällen einfacher Ruhestörung, rücksichtsloser Raserei mit Autos oder Motorrädern durch den Ort, Sachbeschädigungen über Drohungen mit physischer Gewalt bis hin zu Tötungsdelikten reicht. Auf das dörfliche Leben hat das alles, auch wenn es als akutes Problem in den neunziger Jahren etwas an Bedeutung verloren hat, einen nachhaltigen Einfluß, und in Form von Angst vor einer Eskalation von Konflikten ist es gegenwärtig.

Bei einer in Tascusi veranstalteten Open-air-Disco begegne ich X, einem Jugendlichen. Wir unterhalten uns, unter anderem über diese Veranstaltung. So kommt er schließlich auf Hindernisse zu sprechen, die einer Eröffnung einer Diskothek in Desulo entgegenstehen. Obwohl es die im Ort schon einmal gegeben habe, sei das gegenwärtig im Dorf kaum möglich. Denn für viele bedeute Vergnügen, sich einfach zu betrinken. Daher brauche eine Diskothek einen Rausschmeißer, der Ärger

mit Betrunkenen schnell klären könne. In Desulo sei es für einen Rausschmeißer jedoch zu gefährlich, hier brauche man sehr viel "*diplomazia*" um solche Situationen zu klären. (f/616)

Die Drohung mit mehr oder weniger symbolischer Gewalt ist auch unmittelbar aus der Lokalpolitik bekannt. Es gab in Desulo zahlreiche Vorfälle, die sich gegen das Rathaus oder Amtsträger richteten, und ein Mitglied eines Gemeinderates spricht ausdrücklich von der erheblichen Angst, die sie bei ihrem Amtsantritt verspürten.

Die angesprochenen Aspekte sind ein wichtiges Element von Selbstbildern von Desulo. Die Rede ist von einer Schande, die einige wenige dem Dorf zugefügt hätten (D05), dem schlechten Bild, das die Zeitungen - zum Teil durch überzogene Darstellungen - in ihrer Berichterstattung von Desulo zeichneter beziehungsweise gezeichnet hätten und von einer Isolation, in die das Dorf sich selbst gebracht habe. Es gebe sogar Desulesi, die bekennen würden: *'Ich schäme mich zu sagen, daß ich Desulese bin'* (f/663). Diese Probleme seien ein wesentliches Hindernis für die Entwicklung des Tourismus in Desulo, und daher sei es notwendig, diese *'Kultur'* zu verändern (f/123).

Gegenhorizonte des unruhigen, delinquenten Desulos sind unter anderem Aritzo und Tonara, die in Desulo als ruhige, von einer solchen Problematik unbelastete Dörfer gelten (D07, f/398). Diese Differenz wird jedoch auch relativiert, wodurch Desulo dann wieder in einem etwas besseren Licht erscheint. So heißt es, jedes Dorf habe sein Übel, die anderen Dörfer anstatt der Delinquenz eben das Drogenproblem (f/411). Ein Vater, der diese beiden Übel, die seine Kinder bedrohen, vergleicht, zieht gegenüber dem Drogenproblem in den anderen Dörfern die Mikrokriminalität in Desulo vor, da es einfacher sei, die eigenen Kinder gegen diese zu schützen (f/663). Relativierend sind auch der Hinweis auf einige andere Dörfer im "*Herzen Sardiniens*" - Fonni, Mammojada, Orgosolo, Bitti, Orune -, die die gleiche Problematik besäßen, oder die Erklärung, die Delinquenz in Desulo lasse sich über äußere Einflüsse erklären, etwa durch die pastoralen Kontakte mit den eben genannten Dörfern (D05), oder aus nicht weiter erläuterten, offensichtlich städtischen, *'Sphären'* (f/52). In Abgrenzung gegenüber anderen Dörfern stellt eine Frau fest, daß es in Desulo immerhin keine "faide", keine sich fortsetzende Blutrache gebe. Sie selbst staune oft, wenn sie Leute im Ort miteinander reden sehe, von denen sie das aufgrund früherer Vorkommnisse zwischen deren Familien eigentlich nicht erwartet hätte (f/580). Raub durch Desulesi wird mitunter innerhalb des Deutungsrahmens eines besonderen

Ehrgeizes der Desulesi verstanden, in einigen Fällen seien das auch nur einmalige Taten, die den finanziellen Grundstock für legale Arbeitstätigkeiten beschaffen würden (f/123). Schließlich seien ja auch nicht alle Desulesi Diebe oder Kriminelle: "(...) *den Guten und den Bösen gibt es überall (...). Es ist nicht so, daß Desulo Desulo ist,*²¹ *die ganze Welt ist so*" (D04). Es gelte, angemessen mit dem Dorf umzugehen: '*Einen Baum mit 200 guten und 20 schlechten Früchten den fällt man nicht, sondern man behandelt ihn!*' (f/179)

3.2 Stiftungen und Inszenierungen von Bildern Desulos

Nachdem zuvor das kollektive Repertoire von Bildern der lokalen Gesellschaft aus einer dezentralen Perspektive erschlossen wurde, richtet sich der Blick nun auf einzelne Darstellungen und Inszenierungen der dörflichen Welt, die einen nachhaltigen Einfluß auf die innerhalb des Dorfes kursierenden Bilder und Symbole besitzen oder einen solchen Einfluß zumindest intendieren. Da der Gegenstand dieser Untersuchung einzelne symbolische Produkte und Handlungen sind, werden damit die jeweiligen, mehr oder weniger der kulturellen oder politischen Elite im Dorf zugehörigen, Akteure stärker in die Untersuchung einbezogen.

3.2.1 Literatur

"Desulo

Stolz und rauh, liegst du, mein Dorf,
inmitten von jahrhundertealten Kastanien;
treu den Bräuchen früherer Tage,
großmütig und gastfreundlich gegenüber den Fremden.

Deine Kinder suchen, mit aller Kraft,
ihr Auskommen in anderen Gegenden,
mit ihren starken und mageren Pferden,
beladen mit den verschiedensten Waren.

²¹ Diese Wendung unterstreicht, daß für viele der Name Desulo unmittelbar mit Delinquenz verbunden wird und daß dieses Bild ein Problem für Desulesi ist.

So führen sie ein trauriges, elendes Leben,
ziehen aufs Geratewohl über die Insel;
und wenn sie in ein fremdes Dorf kommen,

dann rufen alle: Da sind die Kastanienverkäufer!
Und sie sagen bescheiden: Ehi... Kastanien!
Und wer kauft Holzlöffel und Holzbrettchen?"

(Montanaru 1982 [1904]: 50/51)

Montanaru (1878-1957), eigentlich Antioco Casula, ist der bekannteste und bedeutendste Dichter Desulos. Er wuchs in Desulo auf, wo sein Vater, der als Soldat von 1859-1870 an den italienischen Unabhängigkeitskriegen teilgenommen hatte, Bürgermeister war. Später besuchte Montanaru das Gymnasium in Cagliari und in Lanusei im Osten Sardinien. Sieben Jahre als "Carabiniere" führten ihn an verschiedene Orte in ganz Sardinien und ließen ihn unmittelbar den damaligen Banditismus beziehungsweise dessen Repression kennenlernen. Während dieser Zeit, kurz vor der Jahrhundertwende, entstanden seine ersten Gedichte. 1906 entschied sich Montanaru zur Rückkehr nach Desulo, wo er zunächst als Postmeister und dann als Grundschullehrer arbeitete.²² Als Literat gehört er zur Generation von Sebastiano Satta und Grazia Deledda, das heißt zu jener Phase sardischer Literatur, in der sich eine Hinwendung zur zentral-sardischen Volkskultur vollzog, deren Besonderheit und Wert nun hervorgehoben wurde. Mit anderen Autoren dieser Zeit teilt Montanaru eine romantische Thematisierung des pastoralen Lebens in den Bergen und der moralisch untadeligen Banditen. Im Gegensatz zu vielen anderen gebraucht Montanaru jedoch die sardische Sprache. Laut seiner Autobiographie wollte er zeigen, "zu welcher Harmonie unsere Sprache fähig ist" (Montanaru 1982: 26), und darüber hinaus mit dieser Sprache eine Darstellung Sardinien nachholen, die er bei vielen anderen Dichtern vermißte: "Ich erträumte mir so eine Dichtung, die den mythischen Geist unseres Sardinien und seiner Menschen ausdrückte, seine Flüsse, Berge, dünnen Ebenen und unzugänglichen Felsen preiste, so, wie es Mistral für seine Provence zu tun gewußt hatte." (a.a.O.: 26) Seine eigene Dichtung wie auch die Kunst sardischer Freunde wie Sebastiano Satta oder des Malers Filippo Figari sah Montanaru, beeinflusst auch von der internationalen Literatur und von regionalen Wiedererweckungsbewegungen wie der mit Frédéric Mistral angesprochenen provenzalischen Felibre,

²² Vgl. Montanarus Biographie in Porcus Einleitung zu Montanaru (1982: 11-46).

ganz im Dienste Sardinien und als Ausdruck eines gemeinsamen sardinischen Geistes.²³ Sein Werk ist zutiefst romantisch und durchgehend von einer starken Natursymbolik geprägt.

Montanaru bedichtete nun jedoch nicht allgemein Sardinien, sondern er tat dies durch die klare Verortung seiner selbst und seiner Dichtung in den Bergen Zentralsardinien, dem Gennargentu beziehungsweise der Barbagia.²⁴ Viele seiner Gedichte sind explizit in Desulo angesiedelt, bei anderen ist dieser Bezug durch das Dargestellte offensichtlich.²⁵ Insofern ist seine Dichtung so angelegt, daß sie aus der Perspektive von Rezipienten in Desulo beinahe zwangsläufig als eine umfassende Darstellung der Menschen und der Natur in Desulo erscheinen muß.

Wie sieht nun dieses Desulo in Montanarus Dichtung genau aus? Seinen prägnantesten und populärsten Ausdruck besitzt es zweifellos im eingangs zitierten Gedicht "Desulo".²⁶ Dort wird das Dorf als stolz und rau, traditionsbewahrend, großzügig und gastfreundlich bezeichnet. Seine "Kinder", es wird also als eine familienartige Gruppe präsentiert,

²³ Vgl. das Ende des Gedichtes "A Sos Amigos Artistas" (1982: 313).

²⁴ An anderer Stelle (Kap. 6.2.5 und 7.2.1) werde ich ausführlicher auf supralokale Bezüge seiner Dichtung zurückkommen.

Die Beziehung verschiedener Gegenstandsebenen im Werk von Montanaru macht auch der Herausgeber seiner ausgewählten Gedichte, sein Schwiegersohn Porcu, deutlich, wenn er zum Gedicht "Desulo", mit dem er seine Auswahl beginnt, erläutert, daß Desulo ein Dorf in der Barbagia sei und auf den Stolz und die Freiheitsliebe von deren "Bevölkerungen" zu sprechen kommt: Eine Legende in Desulo besage, daß die Desulesi die Nachfahren jener Sarden seien, die sich bei der Ankunft der Römer in das bergige Inselinnere zurückgezogen hätten. In Wahrheit seien die Bevölkerungen der Barbagia jedoch unter der Herrschaft der Römer aus jenen stolzen und freiheitsliebenden Stämmen entstanden, die die Römer nicht unterwerfen konnten und "Civitates Barbariae" nannten (Porcu in: Montanaru 1982: 51). Er gibt also ein Bild stolzer und unabhängiger Desulesi wieder und verbindet dies mit einer umfassenderen Perspektive auf autochthone Bevölkerungen der Barbagia. In beiden Fällen thematisiert er damit Sarden, die Fremdherrschaft widerstanden hätten und zeichnet so ein Bild Desulos und der Barbagia als Verkörperungen eines authentischen, widerständigen Sardinien.

²⁵ Ich beziehe mich bei meinen Aussagen zu Montanaru nun auf die in Montanaru (1982) enthaltene Auswahl seiner Gedichte. Diese Ausgabe enthält etwa 60 von insgesamt 300 zwischen 1922 und 1952 veröffentlichten Gedichten Montanarus, ihre Übersetzungen in das Italienische, Illustrationen und Photographien von Desulo und Montanaru, und sie richtet sich insbesondere an Schüler, denen sie die Welt seiner Dichtung nahebringen möchte.

²⁶ Mit diesem Gedicht beginnt auch der farbige Werbeprospekt "Desulo. Nel cuore del Gennargentu" des Vereins "Pro Loco" von 1995.

seien kraftvolle Menschen, die ein hartes und elendes Leben führen, wenn sie mit ihren Pferden über die Insel ziehen und bescheiden die Kastanien, für die sie überall bekannt sind, und die lokalen Holzschnitzarbeiten anbieten. Den in diesem Gedicht überraschenderweise fehlenden "pastori"²⁷ ist eine Vielzahl anderer Arbeiten Montanarus gewidmet, die "das freie und gesunde Leben der 'pastori'" (a.a.O.: 98) mit allen seinen Vorzügen - "frei, im Freien, ohne Herren" (a.a.O.: 77) - und allen seinen leidvollen Erfahrungen - der mit der Transhumanz verbundenen Entfernung von den Familien, Haß und Gewalt zwischen "pastori" - schildern. Die "pastori" erscheinen so als ehrenvolle, generöse, furchtlose, erfolgreich raubende und mitunter aus Unrecht in den Banditismus getriebene Menschen voller "aggressiver Lebendigkeit" (a.a.O.: 191) - man könnte auch sagen, voller Gefühl und Härte. Zudem sind die "pastori" eine höchst naturverbundene Gruppe mit einem eigenen Zugang zu dieser Natur; "diese Gegend, die wie eine Wüste erscheint, war für mich ein Garten" (a.a.O.: 77), läßt Montanaru einen alten Schweinehirten sagen. Durch die Bedichtung seiner Ahnen, die "pastori" gewesen seien, stellt Montanaru auch eine biologische Verbindung zu dieser Gruppe her. Die bei der Thematisierung der "pastori" verwendete reiche Natursymbolik findet sich jedoch ebenso unabhängig von der pastoralen Welt. Insbesondere der Schnee und "die Härten des Winters" (a.a.O.: 190/191) finden beinahe fortlaufend Erwähnung. Landschaft, Tiere und Klima im "hochgelegenen und grünen Land Desulos" (a.a.O.: 189) sind die Bühne des menschlichen Handelns und Fühlens und verbinden sich mit diesem. Montanarus Dichtung liefert so eine umfassende Inventarisierung Desulos, von pastoralen, bäuerlichen und Handelstätigkeiten, Arbeiten wie dem Spinnen, Weben oder Steineklopfen, bedeutungsvollen Konsumobjekten wie Brot²⁸ und Wein und den Momenten häuslicher Geborgenheit, Kommunikation und sozialer Wärme bei Kaminfeuer und Kastanienduft in kalten Herbst- oder Winternächten.

²⁷ Ihr dortiges Fehlen bemerkt der sehr um ein pastoral geprägtes Bild Desulos bemühte Liori mit einiger Verwunderung (Liori/Mameli 1984: 72/73).

²⁸ Ein Gedicht, "Su pane", widmet sich ausschließlich dem Brot. Es beginnt mit der Schilderung der Aussaat im herbstlichen Gennargentu und in der Barbagia. Sein Schluß bezieht sich dann allerdings auf einen nicht mehr spezifizierten sardischen Referenzrahmen. Nach dem Lob des noch heiß gegessenen Brotes - übrigens ein noch heute häufig erzählter Sinneseindruck aus dem alten Desulo - heißt es: "o sardisches Brot, gut wie unser Herz" (Montanaru 1982: 119).

An wenigen Stellen geht Montanaru auf Veränderungen seiner Welt ein. Er verflucht die Fremden, die mit ihren Sägen und Äxten die Wälder bedrohen und diejenigen, die die Wälder verkaufen (a.a.O.: 103ff). Unmittelbar modernitätskritisch wird er in einem Gedicht über den Erwerb eines neuen Küchenherds:

"Und um als zivilisierter Mensch zu gelten, habe ich mir einen neuen Herd besorgt. Doch meine arme Seele, die trauert dir heimlich nach, o ländliches Kaminfeuer." (a.a.O.: 222)

Am deutlichsten macht Montanaru diese Kritik jedoch an seiner eigenen Entwicklung fest, die er dabei gleichzeitig zum Motiv seiner sehnsuchtsvollen Rückwendung zu arkadischen Zuständen erklärt:

"Jetzt hat sich die Welt geändert. Obwohl ich von Ahnen, die 'pastori' waren, abstamme, bin ich anders und zivilisierter geworden und habe viele Bücher gelesen. Ich sehe mein Land mit anderen Augen, lese die Zeitungen, kaufe die Zeitschriften, verfolge die Entwicklungen des Fortschritts, höre das Radio, reise mit dem Auto oder Zug, und wenn ich in Eile bin, nehme ich das Flugzeug. Aber trotz vieler Bequemlichkeiten ist mein Leben eine Qual, und ich fühle mich unglücklich, denn der gelehrte Mensch ist so geschaffen, daß er in großer Eile niemals zur Vollendung seiner Vorhaben kommt. Deshalb bin ich traurig, meine Ahnen, wenn ich an euer Leben denke, rauh und ruhig, und ich möchte wie der 'pastore' in die Berge zurückkehren, um mich an jeder Quelle zu erfrischen und mich neben einer Herde im Schatten einer Eiche auszuruhen, ohne die Eile und ohne die Hast, die dem Leben jede Freude nimmt." (a.a.O.: 283/284)

In dieser Äußerung macht Montanaru also selbst deutlich, daß seine Wahrnehmung "seiner" Welt durch Distanz geprägt ist und daß er unter dieser Distanz leidet. Damit drückt er genau das aus, was der bereits zitierte Cirese (siehe Fn. 39 auf S. 40) zur Haltung dieses Literaturtyps formuliert hat.

Montanaru gilt in Sardinien als einer der größten Dichter.²⁹ Seine Person und seine Dichtung sind auch heute in Desulo sehr bekannt. Eine Schule, die Bibliothek und der Anfang der neunziger Jahre eingerichtete Literaturpreis des Dorfes tragen seinen Namen, und sein Wohnhaus beherbergt seit kurzem ein ethnographisches Museum, das auch sein Arbeitszimmer und seine Bibliothek ausstellt. Ohne Zweifel ist Montanaru in Desulo nicht nur einfach ein Symbol des Dorfes, sondern darüber hinaus ein Symbol, das kulturelles Vermögen und kulturellen Erfolg des Dorfes sowohl nach innen als auch nach außen hin ausdrückt. Das zeigt

²⁹ Vgl. Liori (1993: 12); Pira (1978: 58); Sole (1994: AL60/61).

sich auch darin, daß die Initiatoren des ethnographischen Museums in Desulo die agro-pastorale Tradition gerade durch ihre museale Ausstellung in Zusammenhang mit der intellektuellen Arbeit Montanarus aufwerten wollten (f/667).

Montanaru steht jedoch als Dichter nicht alleine. Auch Werke anderer Autoren aus Desulo, beispielsweise von Salvatore Lay Deidda, wurden publiziert, und es existiert oral tradierte Literatur.³⁰ Einen Teil dieser Literatur hat der Desulese Istevane Casula (1996) in einer Sammlung von Gedichten aus drei Jahrhunderten "s'istoria de sa cultura letteraria de Desulu" zusammengestellt und dabei die einzelnen Autoren selbst bedichtet. Dieses Buch dokumentiert und präsentiert eine lange Tradition populärer Literatur in Desulo, und es ist zugleich ein Symptom der Krise, in der die sardische Dichtung und Sprache heute gesehen wird. Dementsprechend schließt Casula sein Buch mit einem Appell, die schöne Mundart Desulos zu erhalten:

"(...) Unsere heutige Jugend
spricht wenig Sardisch,
denn jetzt singt und tanzt sie
zu amerikanischer Rockmusik.

Dem Muster folgend,
kann ein jeder Verse erstellen,
laßt unsere schöne Mundart
in Desulo nicht sterben.

Pflegt die Sprache
beim Sprechen und beim Schreiben,
damit sie auch weiterhin
unsere sardische Kultur bleibt. (...)"

(Casula 1996: 136)

In der Sammlung von Casula findet sich unter anderem das Spottlied über Tonara von Micheli Cocco aus dem Jahre 1888, das mit einem anderen Lied aus Tonara erwidert wurde und das noch heute vielen bekannt ist. Lyrik zirkuliert in Desulo mitunter auch in Form von Fotokopien oder Musikkassetten mit Interpretationen von sardischen Chören oder den "Tenores"-Gruppen. Das alles zeigt, daß auch heute in Desulo gedichtet

³⁰ Porcu (1982: 329) zufolge sind in das in Sardinien verbreitete populäre Repertoire von Dichtungen des Typus der "Muttos" einige Arbeiten von Montanaru eingegangen, deren Urheberschaft jedoch schon nicht mehr allgemein bekannt sei.

und Dichtung rezipiert und kommuniziert wird. Dichtung ist allerdings ganz überwiegend eine Beschäftigung alter Männer. Es gibt einen informellen Kreis, der insbesondere im Vorfeld des Literaturpreises Gedichte austauscht und bespricht. Dieser, seit 1992 in Desulo veranstaltete, Literaturpreis "Montanaru", lobt unter anderem einen Wettbewerb aus, der sich ausschließlich an Dichter aus Desulo beziehungsweise aus Desulo stammende Dichter wendet. Die jeweils für diese Sektion eingereichten Arbeiten, ihre Zahl bewegt sich um etwa 50 Gedichte, werden anschließend von der Gemeinde in Broschur veröffentlicht. Auf diese Weise entstehen Kompendien einer intensiven Thematisierung des Dorfes, die wie beispielsweise im Jahre 1996 Titel wie "A Desulu", "Sa Muntagna de Desulu", "Terra Mia" oder "In Memoria de Montanaru" versammeln.

Lenken wir den Blick auf Prosa sowie Sachbücher und -aufsätze zu Desulo. Hier lohnt es sich zunächst, noch einmal die Ausführungen von Angius (1833-56: Vol. VI, 60-70) hinsichtlich seiner allgemeinen Charakterisierung des Dorfes Desulo zu betrachten (vgl. Kap. 2.1.1). Auch wenn von keiner unmittelbaren Wirkung dieser Ausführungen eines Fremden auf den lokalen Diskurs auszugehen ist, so handelt es sich doch um eine Quelle, die sicherlich von denjenigen Desulesi konsultiert wurde, die sich mit der lokalen Geschichte zu beschäftigen begannen. Zudem eröffnet das Alter dieser Quelle einen Einblick in die historische Tiefe von Symboliken des Lokalen.

Angius schildert ein Dorf, das mit seinen dichten Wäldern furchteinflößend wirke und im Winter eher an die schneebedeckten Alpen, denn an das gemäßigte Sardinien denken lasse. Der Ort und seine Umgebung vermitteln ihm einen wilden, barbarischen Eindruck und das Abbild einer Gesellschaft, wie sie einst gewesen sei, als einfache Bedürfnisse erst wenige Künste entwickelt hatten und die "pastorizia" noch den Ackerbau überwog. Angius zieht dabei Analogien zwischen der rauhen Landschaft und den rauhen Menschen, denen "mildere Gefühle" (a.a.O.: 64) noch nicht ausreichend nahegebracht werden konnten und unter denen Haß, Blutrache und Banditentum fortexistierten. "Was die Religion betrifft, ist ihnen nichts anzulasten, wohl aber hinsichtlich ihres geringen Bewußtseins, andere nicht zu schädigen" (a.a.O.: 63/64). Zwar seien die Desulesi in Desulo gastfreundlich, doch bei der Transhumanz im Sulcis-Iglesiente erwiesen sie sich nicht als gute Gäste. Soziale Unterschiede drückten sich in Desulo kaum in Unterschieden der Häuser aus, und bezüglich der Kleidung sieht Angius die Armen sogar sauberer gekleidet als die

Reichen. Einfuhren nach Desulo und ein lokales Handwerk blieben durch die große Sparsamkeit der Desulesi behindert. "Der Geiz der Desulesi ist in Wahrheit herausragend. Auch wenn es in ihren Häusern an den notwendigen Bequemlichkeiten mangelt, so mangelt es doch nicht an einer versteckten, mal größeren, mal kleineren Geldsumme." (a.a.O.: 68/69) Bei Hochzeiten gebe es Wettstreite von Stegreifdichtern, getanzt werde nicht, und es gebe auch keinen Harmonikaspieler im Dorf. Reich sei das Dorf an Quellen reinstem und gesundem Wassers, die auch im Sommer nur in wenigen Fällen versiegen würden. Angius vermittelt also das Bild eines wilden und pastoralen Dorfes, mit anspruchslosen Menschen, die allerdings nicht arm seien.

In der gegenwärtigen Literatur ragen die Zeitungsaufsätze und Bücher von Antonangelo Liori heraus. Sie vermitteln ein Bild Desulos als eines pastoralen und traditionsbewußten Bergdorfes, das an den Darstellungen Montanarus anknüpft. Insbesondere sein reich bebildertes und als eine kleine Enzyklopädie des Dorfes konzipiertes Buch "I segni dell'identità" (Liori/Mameli 1984) ist in Desulo sehr verbreitet und bekannt. Da Liori den schillernden Fall eines Identitätsunternehmers darstellt, der sich lokalen Identitätskonstruktionen in gleichem Maße wie regionalen beziehungsweise nationalen Identitätskonstruktionen widmet und er sich dabei sowohl innerhalb von Kontinuitäten und als auch von Innovationen bewegt, wird sein Werk später ausführlich untersucht.

Ein anderes neues Buch (Scuola Elementare di Desulo 1992) stammt von Lehrern der Grundschule, es schildert, ausgestattet mit vielen historischen Photographien, die Geschichte des Kirchenbaus auf der Paßhöhe "Tascusi".

3.2.2 *Ethnographische Museen*

In Desulo sind in den neunziger Jahren zwei ethnographische Museen entstanden, das vom Verein "Amici del Museo" getragene "Museo Montanaru" und das private "Casa Museo". Hinter dieser etwas kuriosen Situation, die in Desulo zumindest hinsichtlich ihrer Wirkung auf Touristen auch bedauert wird (f/667), stehen weniger unterschiedliche Museumskonzeptionen, denn verschiedene politische Solidaritäten. Im Museumsverein ist der ab 1995 amtierende Kulturassessor der Gemeinde

aktiv, das "Casa Museo" ist die Privatinitiative des Vorgängers in diesem Amt.

Das Museo Montanaru geht auf die Idee zweier Personen zurück, die 1991, unabhängig vom damaligen Gemeindeausschuß, einen Freundeskreis des Museums initiierten, mit diesem die Sammlung von Objekten im Dorf begannen und die Erben Montanarus dafür gewannen, dem Museum dessen Wohnhaus und Bibliothek zur Verfügung zu stellen. Dank einer Förderung der Region und Eigenmitteln des Vereins, vermutlich jedoch auch aufgrund der angestrebten und in der Vereinssatzung festgeschriebenen Distanz gegenüber der Kommunalpolitik, gelang es, das Museum, gemessen an der Realisierungsdauer vieler anderer lokaler Projekte, sehr schnell fertigzustellen. Schon im Herbst 1995 wurde es im Rahmen des Festes "La Montagna Produce" erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt und wurde dabei von etwa 5.000 Personen besucht.

Das Museum möchte die materiellen Zeugnisse einer "vergangenen Epoche mit ihrem menschlichen und sozialen Wert" (Associazione culturale Amici del Museo, Projektantrag von 1992: 2) bewahren, deren Bedeutung zumeist nicht erkannt werde und die daher häufig achtlos weggeworfen worden seien. Die museale Präsentation dieser Zeugnisse versteht sich als ein "Streifzug durch Leben und Arbeit der desulesischen Gesellschaft" (a.a.O.), der in die folgenden Themenbereiche gegliedert wurde: Der Bauer, der "pastore", der Holzfäller, der Maurer und Schreiner, Weberei und Schneiderei, Küche und Brotherstellung und schließlich die Tracht, die im Museum "unter dem Gesichtspunkt unserer Identität den originärsten und sozial bedeutsamsten Aspekt" (a.a.O.: 27) darstelle.

In den expliziten Aufgabenstellungen des Museums werden die Vorstellungen einer spezifischen Kultur Desulos und einer gemeinsamen Identität deutlich: Die Sammlung soll dazu dienen, "in jener Zivilisation unsere kulturelle Identität wiederzuentdecken." (a.a.O.: 2) Und im Eingangsbereich des Museums erklären zwei programmatische Tafeln dementsprechend:

"Ziel: Unsere Kultur und ihren Reichtum zu entwickeln und zu verbreiten, um unser Vermögen zu erhalten und zu seiner Erschließung beizutragen."

"Zweck: Unsere eigene Identität in der Volkskultur zu suchen (...)" (f/332)

In dieser Programmatik lassen sich mehrere Ebenen des Verständnisses einer als spezifisch erachteten lokalen Kultur erkennen. Erstens gilt die vergangene Kultur, die Volkskultur, als adäquater Ausdruck einer verlorenen oder bedrohten Gruppenidentität, die daher über die Rekon-

struktion dieser Kultur wiederentdeckt werden soll. Identität oder kulturelle Identität wird hier also als eine in sich statische Qualität verstanden, die entweder konserviert wird oder verloren geht.

Zweitens wird ersichtlich, daß das Museum dazu beitragen möchte, die Kultur Desulos als Ressource zu erschließen. Diese Funktion kommt der Kultur nicht zuletzt aufgrund des Mangels anderer Ressourcen zu. Einer der Initiatoren erklärt das sehr offen in einem Zeitungsinterview, in dem er das Museum in Zusammenhang mit der Realisierung des Nationalparks im Gennargentu und mit dem Tourismus bringt:

"Unsere Dörfer bieten in ökonomischer Hinsicht nicht viel (...) Gut, wir haben also eine Ressource, die wir verkaufen können, nun geht es darum, dieses Produkt gut zu gestalten, es dem Markt anzubieten. Wir können unser Land [in Desulo] 'historisieren', es unter kulturellen Gesichtspunkten aufbereiten, um es 'verkaufen' zu können; um also sagen zu können: Hier ist unser Vermögen, die Kultur der Vergangenheit, und wir möchten sie euch zusammen mit den Bergen zeigen. Und das ist nicht wenig." (L'Unione Sarda, 31.1.1996)

Insofern hebt der Museumsverein auch die Aufwertung der agro-pastoralen Kultur hervor, die er durch die Vereinigung der materiellen, agro-pastoralen Kultur mit der intellektuellen Kultur - ausgedrückt in der gemeinsamen Präsentation mit der Bibliothek Montanarus und im Hause des Dichters - erreichen möchte. Das Museumsprojekt stellt sich somit als durchdachtes Projekt einer nach außen und innen gerichteten, symbolischen Ortsbestimmung Desulos dar. Neben der Erschließung des kulturellen Vermögens möchte es gleichzeitig dazu beitragen, pastorales Mißtrauen gegenüber Projekten des Naturschutzes und der touristischen Vermarktung von Natur und Kultur abzubauen.

Drittens soll die vergangene Kultur neuen Generation zugänglich gemacht werden, um ihnen die Orientierung in der heutigen Gesellschaft zu erleichtern (vgl. L'Unione Sarda, 31.1.1996). In dieser Hinsicht scheint das Projekt für zwei unterschiedliche Identitätsvorstellungen offen zu sein, die entweder die Vergangenheit als Ausdruck einer statischen Identität und Eigenart oder aber die Vergangenheit als Gegenstand einer aktiven und prinzipiell offenen Verständigung über eigene Identität, Geschichte und Ziele zu begreifen.

Die Generationenperspektive führt zu einer vierten Ebene. Die Initiatoren erwähnen auch ihre persönlichen Motive. Zu Anfang sei das Projekt eng mit ihrem eigenen Wunsch verbunden gewesen, sich an die Dinge zu erinnern, die sie - anders als die folgenden Generationen - gerade noch selbst erlebt hätten (f/667). Eine solche Generationenperspektive scheint

hier tatsächlich sehr plausibel zu sein. Von den 16 Gründungsmitgliedern des Vereins sind 13 zwischen 1950 und 1961 geboren, das heißt sie gehören zu einer Generation, die in ihrer Kindheit und Jugend die große Transformation Sardinien selbst miterlebt hat und daher ein anderes Verhältnis zur Vergangenheit hat, als die Jüngeren, die zu ihr keinen eigenen Bezug mehr haben. Schließlich handelt es sich auch um die erste Generation, die am Bildungsboom teilnehmen konnte, und es befinden sich dementsprechend unter den Gründungsmitgliedern 9 Lehrer und Ingenieure.

Die Privatinitiative des "Casa Museo" hat viele Gemeinsamkeiten mit dem "Museo Montanaru". Sie möchte ebenfalls die mit dem Verschwinden der Alten und ihren Erinnerungen verloren zu gehen drohende Kultur des alten Desulos erschließen und dokumentieren, und sie begründet dies ebenfalls mit einer Vergewisserung der eigenen Identität. Wie das "Museo Montanaru" richtet auch sie sich an die Jugend. Seine Besucher sind vor allem die Schüler des Museumsbesitzers und -gestalters, eines Lehrers, der der gleichen Generation der Aktivisten des "Museo Montanaru" zugehört. Unterschiedlich ist jedoch der bauliche Rahmen beider Museen. Das "Casa Museo" ist in einem typischen, alten Haus untergebracht, in dem zudem ein gemauerter Backofen erhalten geblieben ist. Und entsprechend betont der Museumsherr, daß sein Museum gegenüber dem anderen - das als Museum Montanaru wichtig sei, jedoch die Objekte in einem Museum "kalt" ausstelle - die Kultur der Handwerker Desulos zeigen wolle und zwar in einer lebendigen, praktisch nachvollziehenden Weise. Dementsprechend existiert das Projekt, während eines Festes eine "Woche der alten Arbeitsformen" zu veranstalten, während der im "Casa Museo" Handwerke so wie in früheren Tagen ausgeführt werden sollen. Ein weiteres Projekt, das er sich vorstellen könne, wäre es, den ganzen Ortsteil zu einem Museumsviertel zu gestalten, durch das man Touristen in das Dorf holen und Natur und Kultur so als Ressourcen nutzen könne (f/663).

Auch wenn das "Museo Montanaru" thematisch breiter angelegt sowie um eine Gesamtschau eines historischen Desulos bemüht ist, und das "Casa Museo" stärker auf eine leicht erfahrbare und dichte Präsentation abzielt, sind sich beide Museen in ihren Zielsetzungen dennoch sehr ähnlich. Sie sind nicht Ausdruck unterschiedlicher Interpretationen und Präsentationen von Vergangenheit oder eines Kampfes um deren gültige Interpretation, sondern ganz offensichtlich eines Kampfes darum, wer solche Projekte im Dorf durchführt, kontrolliert und, nicht zuletzt, das mit

ihnen verbundene Prestige gewinnen und eventuell im politischen Feld nutzen kann.

3.2.3 Die Veranstaltung "La montagna produce"

1990 gewann eine von Christdemokraten und Sozialisten gebildete Liste die Kommunalwahlen in Desulo. In dieser Zeit, insbesondere Mitte der achtziger Jahre befand sich das Dorf aufgrund von einer sich in vielen Formen äußernden Delinquenz und von Gewalttaten in einer sehr tiefen Krise. Nachdem sie bedroht wurden waren mehrere Bürgermeister zurückgetreten, und es hatte Brand- und Bombenanschläge auch auf das Rathaus gegeben. Ein Mitglied der 1990 gewählten Liste bezeichnet diese Periode als dunkle Zeit Desulos, in der die Stimmung im Dorf niedergedrückt und der Ruf des Dorfes äußerst schlecht gewesen sei. Dementsprechend hätten sie bei ihrem Amtsantritt durchaus Angst gehabt, aber doch einen Ausweg aus dieser Situation und aus der Isolation des Dorfes gesucht. Unter anderem da andere Ressourcen in Desulo rar seien, hätten sie auf die Kultur und die natürliche Umgebung Desulos gesetzt. So konzipierten sie 1991 ein neues Fest, die "Sagra 'La montagna produce'",³¹ das sowohl Ortsfremde nach Desulo locken sollte als auch die vielen emigrierten Desulesi, die heute zwar nicht mehr ihr Geld in Häuser im Ort investierten, Desulo aber doch weiterhin gefühlsmäßig verbunden blieben (f/663). Nach außen sollte das Fest, das insbesondere den Kontext der Berge hervorhebt,³² Werbung und Markt für Produkte aus Desulo sein - seien es Käse, Schinken und Wurstprodukte, Kastanien und Steinpilze oder Holzhandwerk -, und es sollte ein anderes, positives Bild des Dorfes verbreiten. Mit nicht geringerer Aufmerksamkeit richtete sich das

³¹ Eine "Sagra" wird heute in fast jeder sardischen Gemeinde veranstaltet. Es handelt sich dabei um größere oder kleinere Volksfeste, die in der Regel mehr oder weniger typischen lokalen Produkten - von der Wassermelone und Erdbeere über Pecorino bis zum Wein - gewidmet sind.

³² Auch in anderen Dörfern wird das Fest und das mit ihm produzierte Image des Bergdorfs anerkannt. In einem parteiinternen Diskussionspapier des PDS in Tonara von 1997 heißt es: "Besonders Desulo ist gerade mit Anstrengung dabei, sich durch gute lokalpolitische Maßnahmen und einige wirkungsvolle Initiativen eine eigene touristische Identität als Bergdorf zu suchen."

Fest gleichzeitig nach innen, wo es - nicht nur den Erklärungen des Bürgermeisters zufolge - Engagement stimulieren sollte:

"Die Berge des Gennargentu, die schon immer ihre Einwohner versorgt und ernährt haben, sind reich an Geschichte, Kultur und ökonomischen Ressourcen. Sie haben immer produziert, und morgen werden sie noch mehr produzieren; dieses morgen ist abhängig vom Einsatz, den ein jeder von uns erbringt." (Bürgermeister von Desulo, in: "La Montagna Produce. Annuario di informazione della montagna, fondato nel 1994")³³

Die Veranstaltung sollte Desulo also ökonomisch und kulturell neue Anstöße geben. Das Dorf sollte angeregt werden, sich stärker auf den Tourismus auszurichten und mehr ökonomische Eigeninitiative zu entwickeln (f/664). In diese Richtung zielten auch die Vorträge und Podiumsdiskussionen, die ausgehend von der ökonomischen, demographischen und kulturellen Krise im Gennargentu, Projekte in Richtung einer sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung nicht nur in Desulo sondern in allen Dörfern dieser Gegend inspirieren sollten. Ein wichtiger Bezugspunkt ist in dieser Perspektive das seit Jahrzehnten umstrittene Projekt des Nationalparks im Gennargentu. Bei diesen Überlegungen werden wirtschaftliche Perspektiven eng mit der kulturellen Dimension, das heißt mit der Präsentation der eigenen Kultur und der Entwicklung der eigenen Kultur, verbunden. Was dabei - zumindest von einem maßgeblichen Initiatoren, dem damaligen Bürgermeister - unter dem Ziel einer "nuova cultura della montagna" verstanden wird, machen seine folgenden Ausführungen deutlich:

"Und hier nun die Vorstellung einer Zeitschrift als des geeignetsten Mittels, um die eigene Identität wiederzuentdecken und zu bewahren und um zu einem Selbstbewußtsein über das eigene Vermögen zu gelangen. Zu wissen, wer wir sind, was

³³ Als dieser inzwischen abgewählte Bürgermeister die Produktivität der Berge auch 1995 in einer Rede ansprach, kommentierte das mein Begleiter aus Tonara mit dem Satz: *'Die Berge haben gar nichts produziert!'* und widersprach des weiteren dem starken Berufen auf sardische Traditionen. Denn was seien die sardischen Traditionen? *'Wir sind faul, mißtrauisch, individualistisch!'* (f/327) - Dieses nur als Hinweis darauf, daß trotz aller Erfolge des Festes seine Prämissen selbstverständlich nicht von allen geteilt werden und das Bemühen um neue Leitbilder nicht verborgen bleibt, sondern offensichtlich ist. Die aufwendig gestaltete, farbige und mit vielen Bildern ausgestattete "Zeitschrift", aus der hier zitiert wurde, vermittelt einen Überblick über die Inhalte und die Geschichte der Veranstaltung "La Montagna Produce". Da sie die letzte Veranstaltung während der Amtszeit des vom Bürgermeister geführten Gemeindevorstandes begleitete, liegt eine Funktion innerhalb des Kommunalwahlkampfes auf der Hand.

wir machen, was wir produzieren, wie wir auf der Welt leben möchten, das sind schon immer die großen Gedanken in der Menschheitsgeschichte gewesen. Wir möchten die Gedanken der Menschen dieser Berge vertiefen und sie in einem schriftlichen Gedächtnis kodifizieren, das dann zum Vermögen aller werden wird." (Bürgermeister von Desulo, in: "La Montagna Produce. Annuario di informazione della montagna, fondato nel 1994")

Diese Ausführungen machen noch einmal deutlich, wie in offiziellen Redeweisen Identität als ein selbstverständlicher Begriff gebraucht wird, und zwar in einem Sinne, der Identität als ein verborgenes Vermögen nahelegt, das in irgendeiner Weise wieder hervorgeholt und zu neuem Leben wiedererweckt werden könne. Festzuhalten bleibt jedoch das hier erklärte Ziel des Kodifizierens, der schriftlichen Dokumentation und der totalisierenden allgemeinen Verpflichtung auf eine spezifische gemeinsame Identität. Auch wenn hierbei eine gemeinsame Reflexion angesprochen wird, so erscheint diese Verpflichtung auf eine gemeinsame Identität doch als ein Wunsch nach kultureller und sozialer Homogenisierung, der zweifellos als Zumutung empfunden würde, wenn er auf anderen Ebenen, etwa durch den italienischen Nationalstaat, gefordert werden würde.

Wie sieht der Ablauf der Veranstaltung nun genau aus? "La montagna produce", das von der Gemeinde zusammen mit dem Fremdenverkehrsförderungsverein "Pro Loco" veranstaltet wird, begann als ein Straßenfest mit Verkaufsständen sowie einem Kulturprogramm, und es entwickelte sich rasch zu einer komplexen und erfolgreichen Veranstaltung. Ich beschreibe im folgenden das Fest von 1995: Wie in den anderen Jahren findet die Veranstaltung Anfang November zu Allerheiligen statt, also zu einem Termin, an dem ohnehin zahlreiche emigrierte Desulesi zum Besuch der Gräber von Angehörigen nach Desulo kommen. Die "Sagra" erstreckt sich über fünf Tage. Zunächst ist sie eine Verkaufs- und Informationsausstellung für landwirtschaftliche Produkte, Tourismus und Handwerk mit Ständen, die im Dorf verstreut und in einem Schulhof aufgebaut sind. Fünf Ausstellungen und eine Videodokumentation zeigen Natur, Geschichte, Kultur, Kunst und Kunsthandwerk des Gennargentu beziehungsweise der Berge. An den Abenden finden Konzerte mit zwei bekannten Popgruppen statt, die Musik mit sardischen Texten spielen. Auf dem Programm stehen weiter eine ganze Reihe von Veranstaltungen: Neben Präsentationen des neuen Werbeprospekts für Desulo oder eines Mountainbike-Führers (Pintore/Deidda 1995) für die Berge des Gennargentu, der hauptsächlich Touren in Desulo beschreibt, finden zwei

öffentliche Tagungen statt, eine davon zum Thema "Tourismus und Umwelt: Vorschläge für eine integrierte Tourismusedwicklung in den Berggebieten". Während des Festes findet des weiteren die Ehrung der Preisträger des "Literaturpreises Montanaru" statt, der seit seiner Gründung 1992 immer umfangreicher ausgeschrieben wurde. Bei seiner vierten Ausschreibung 1995 umfaßte er drei Wettbewerbe, die noch einmal verschiedene Sektionen wie Lyrik, Prosa und Aufsätze zur Entwicklungsproblematik in den Bergen besaßen, und die allgemein, für Schüler - die unter anderem zu Schilderungen von Geschichten und Legenden der Menschen im Gennargentu aufgerufen wurden und sich entsprechend mit Themen wie der Legende zum Grenzstreit zwischen Arzana und Desulo, 'der Großvater erzählt', 'das Land', 'der Ziegenhirte', 'der Steinklopfer' beteiligten (f/335) - oder ausschließlich für Dichter aus Desulo oder mit Herkunft aus Desulo ausgeschrieben wurden (vgl. Ausschreibung "Premio Montanaru" 1995).

1995 wurde das Fest, noch auf Initiative des alten, in jenem Jahr abgewählten Gemeindeausschusses, der "Giunta Comunale", mit dem Projekt "Il cuore della Sardegna" der Handelskammer Nuoro verbunden. Dieses Projekt soll 17 Gemeinden im Zentrum Sardinien mit einem gemeinsamen Marketing und einer Koordination der lokalen Initiativen verbinden, fördern und so das "popolo barbaricino" zu einem "Protagonisten seines eigenen Erfolgs" (Informationsblatt "Cittadino del Cuore della Sardegna", No. 1, Ottobre 1995) machen.

"Das Projekt (...) strebt die ökonomische, soziale und touristische Entwicklung im 'Herzen Sardinien' auch durch die Erschließung der Traditionen dieses Landes an, das niemals von Invasoren betreten wurde." (Pressestelle von "Il Cuore della Sardegna", Informationsblatt "Un quartiere recuperato", 1995)

Diese Initiative, so sagt unter anderem der bei der Auftaktveranstaltung vortragende Kulturassessor der Region Sardinien, biete die Chance, Individualismus und "campanilismo" zu überwinden. Sie verleihe dem Fest in Desulo also eine interkommunale Dimension und verweise auf die bekannten Kooperationsprobleme auf dieser Ebene (f/323). Und sie hebt ebenfalls den Stellenwert von Kultur und Traditionen in einer noch dazu, aufgrund fehlender fremder Domination, als besonders authentisch erklärten Gegend Sardinien hervor. Zwei der Vortragenden, Giovanni Lilliu und Paolo Pillonca, sind so auch Intellektuelle, die seit vielen Jahren die Bedeutung und die Besonderheit der sardischen Kultur und "Identität" unterstreichen und dementsprechend in einem Artikel über die

Veranstaltung auch als die Experten "für Kultur und Identität" (La Nuova Sardegna, 5.11.1995) bezeichnet werden.³⁴

Die Verbindung von Wirtschaftsförderung und Kultur zeigt sich auch in der von "Il cuore della Sardegna" veranstalteten Ausstellung. Im Vorfeld der Veranstaltung renovierte eine Kooperative von Jugendlichen aus Desulo fünfzehn alte, leerstehende Häuser im historischen Kern des Ortsteils Issiria, die von ihren Eigentümern für die Veranstaltung zur Verfügung gestellt wurden. Diese Häuser, typische alte Berghäuser mit historischen Details wie offenen, kaminlosen Feuerstellen oder in einem Falle sogar einer Quelle im Erdgeschoß, konnten dann während des Festes, erläutert durch Informationsmaterial und jugendliche Führer, in einem Rundgang durch das Viertel besucht werden. In den einzelnen Häusern fanden zugleich Ausstellungen statt, teils von Privatpersonen oder -unternehmen, teils von den am Projekt beteiligten Gemeinden (f/326). Die Ausstellung wurde so zu einer Repräsentation verschiedener Dörfer, beinahe zu einer kleinen "Weltausstellung", das heißt einer Ausstellung der Welt der Barbagia. Diese, für ihre Konzeption auch auf professionelle Beratung aus dem festländischen Italien zurückgreifende, Ausstellungsform erwies sich als erfolgreiche Innovation, die sowohl von Desulesi als Aufwertung und Erinnerung der verfallenden historischen Kerne geschätzt wurde (f/328), als auch außerhalb, in Tonara, ob des dichten Erlebnischarakters gelobt und ebenso als starke Konkurrenz für andere Veranstaltungen, etwa die schon länger eingeführte und kurz zuvor stattfindende "Sagra della Castagna" in Aritzo, eingeschätzt wurde (f/347).

Gerade dieser überlokale Veranstaltungsteil verursachte 1995 im Vorfeld des Festes allerdings einige Unruhe. Er ging ja auf die Initiative des nun im Dorf abgewählten Gemeindeausschusses zurück, dessen Mitglieder im Rahmen der "Comunità Montana" oder der Provinz Nuoro zum Teil weiterhin politische Ämter besaßen. Insofern gingen Befürchtungen um, Desulos "La Montana Produce" könne in einem an einem anderen

³⁴ In dieser Bezeichnung drückt sich auch die Modernität ihres Tuns aus, die funktionale Ausdifferenzierung der Identitätspflege als Aufgabe von Spezialisten. Durch die Delegation des Wunsches nach einem Anknüpfen an eine vorgestellte Vergangenheit wird vermieden, daß der Vergangenheitsbezug individuellen Lebensführungen in die Quere kommt (vgl. Gans 1979: 9). Eine gemeinschaftlich gelebte, in den Alltag eingebundene Kultur wird so als öffentlich inszenierte Kultur reaktualisiert, reorganisiert oder neu erfunden, sie wird folklorisiert. Eine Feiertagsideologie entsteht.

Ort veranstalteten "Il Cuore della Sardegna" aufgehen -³⁵ eine Vorstellung, die mit Empörung verbunden war, denn "La montagna produce", so ein Desulese aus Cagliari, sei ihr Fest, für das sich die Desulesi sehr stark engagiert hätten; andere könnten sich am Fest sehr gerne beteiligen, aber man dürfe es ihnen keinesfalls wegnehmen (f/188). Ähnlich wird die ganze Veranstaltung "Il Cuore della Sardegna" von anderen unter dem Gesichtspunkt politischer Strategien betrachtet. Die Initiatoren hätten Prestige für die Kommunalwahlen in der Provinz sammeln wollen und hätten nach ihrer Wahlniederlage in Desulo "La montagna produce" aus Desulo herauslösen wollen, was der neue Gemeindegemeinschaft jedoch zu verhindern gewußt habe (f/339). Diese Kontroverse zeigt, daß es - ähnlich wie bei den Museen - keine Auseinandersetzung um die Form und die Inhalte des Festes gibt. "La Montagna Produce" gilt vielmehr als ein außergewöhnliches Ereignis, bei dem tatsächlich einmal das ganze Dorf aktiv werde und mitziehe (f/349). Ein Konfliktfeld ist jedoch die politische Kontrolle dieser Feste und die Aneignung der mit ihnen verbundenen Prestigegewinne.

Und so wird die gesamte Veranstaltung 1995 schließlich als ein großer Erfolg gewertet. Die Zahl der Besucher wird auf etwa 40.000 geschätzt, und sie sorgte für gute Geschäfte im Dorf. Der Vizebürgermeister ist glücklich, daß die Befürchtungen einer Einverleibung oder gar Streichung der Veranstaltung in Desulo zerstreut werden konnten, und der Präsident des mitveranstaltenden "Pro Loco" unterstreicht, daß die Desulesi selbst das historische Zentrum wiederentdeckt hätten, das "die Identität einer ganzen Gemeinde darstelle, die sich, stolz auf ihre Geschichte, nach außen präsentieren wolle." (L'Unione Sarda, 7.11.1995)

In längerfristiger Sicht wird das Fest dennoch nicht ausschließlich als Erfolg betrachtet. Ein Mitveranstalter bedauert, daß die Wirkung des Festes im Dorf auf die Tage der Veranstaltung beschränkt bleibe. Es sei nicht gelungen, die Haltung der Menschen in Desulo nachhaltig zu verändern und tatsächlich neue wirtschaftliche Aktivitäten anzuregen. Vielleicht liege das auch daran, daß die Inhalte der Veranstaltungen zu hoch

³⁵ Seit 1997 engagiert sich der ehemalige Bürgermeister als Präsident eines überlokalen Vereins "Identità e sviluppo", der durch Podiumsdiskussionen in verschiedenen Dörfern der Barbagia den Gedanken der Kultur und Identität als Ausgangspunkt wirtschaftlicher Entwicklung dieser ländlichen, gegenüber den städtischen Interessen in Vergessenheit zu geraten drohenden, Gegend verbreiten möchte (La Nuova Sardegna, 18.6.1998).

gegriffen gewesen seien und daher nicht mit den kleinen, alltäglichen Problemen, etwa der "pastori" in Desulo, korrespondierten (f/664).

3.2.4 Malerei

"Ich sehe hier gegenüber dieses Bild [auf dem Plakat für das Fest 'La Montagna produce'] von Leonardo [Pes] (...) das in sinnbildhafter Weise Trachten, Erzeugnisse und die Landschaft und noch dazu das Land zeigt. Da ist eine Synthese all dessen, was dieses Dorf ist." (D14)

Das hier beschriebene Plakat für "La Montagna Produce" 1995 stammt von Leonardo Pes (geb. 1948), einem aus Desulo stammenden Aquarellisten, der vorzugsweise Motive aus Desulo malt. Seine Bilder sind in Desulo, aber auch außerhalb Desulos, bekannt und verbreitet. Vor allem aber, und daher ist er hier zu erwähnen, ist er "der" Maler Desulos. Er selbst sagt, daß er die Malerei in Desulo verbreitet habe. Früher habe es sie in Desulo nicht gegeben, heute befänden sich in fast allen Häusern Bilder. Sehr viele seiner Bilder verkaufe er an Desulesi, da sie unter anderem von emigrierten Desulesi als Erinnerung an ihr Dorf gekauft würden. Seine Bilder seien für ihre Käufer sicherlich häufig in erster Linie Zeichen von Wohlstand und Prestige, aber ebenso gebe es Familien von "pastori", die seine Bilder kauften und sie intuitiv verstehen würden.

Pes versteht seine Bilder auch als eine Form des Gedächtnisses seines Dorfes. Seine Motive - darunter immer wieder alte Menschen, Frauen in der leuchtend roten oder schwarzen Tracht Desulos und in "velluto" gekleidete Männer - siedelt er in der Zeit vor 1970 an, in einer Zeit noch vor dem Ende des alten Dorfes. Denn die siebziger Jahre bedeuten für ihn die Zerstörung Desulos - und in gewisser Weise auch ganz Italiens - mit seiner spontanen Architektur, selbstbewußten Menschen ohne Herren über sich, starken Frauen, die während der Transhumanz Monate alleine im Dorf lebten, und einer Wirtschaftsweise ohne Abfälle. Es ist ein Desulo, das er selbst noch erlebt habe und das er schätze. Was heute im Dorf zu gestalten versucht werde, bleibe demgegenüber immer nur Folklore, es sei keine gelebte Kultur (f/666, f/52, f/609). Hinsichtlich dieses alten Desulos empfiehlt er mir im Gespräch die Darstellungen in Lioris kleiner Enzyklopädie zu Desulo (Liori/Mameli 1984), in der übrigens auch Pes' Malerei beschrieben und somit selbst zu einem Teil des Bildes von einem pastoral und kulturell produktiven Desulo wird.

Pes' Bilder konservieren und verbreiten also ein Bild eines alten Desulos, das sie als historische Zeugnisse, ebenso jedoch im Sinne eines auch heute noch traditionellen Dorfes lesen läßt. Wie andere symbolische Formen sind die Bilder offen für unterschiedliche Bedeutungszuweisungen. Unabhängig von den jeweiligen Lesarten stellen sie ein herausragendes Symbol lokaler Eigenart und Besonderheit dar, das als beliebtes Hochzeitsgeschenk oder in Form eines Werbeplakates für die Veranstaltung "La Montagna produce" sowohl im Bergort als auch unter den andernorts lebenden Desulesi verbreitet ist.

3.2.5 *Der Verein von Desulesi in Cagliari*

1995 wurde in Cagliari ein Verein von Desulesi, die "Associazione culturale ricreativa desulese (A.CU.RI.DE)" gegründet. Auch wenn der Verein kein reges Vereinsleben entwickeln konnte, so ist dieser Fall dennoch hinsichtlich der Beziehungen von Emigranten zu Desulo, ihrer Erwartungen und der Bilder des Dorfes aufschlußreich.

Zu seiner Gründung legte der Verein eine Broschüre vor, in der die Vereinssatzung und das Einladungsschreiben des Ehrenpräsidenten, eines pensionierten Richters, zur ersten Vereinsversammlung abgedruckt sind. Bereits für sich alleine betrachtet, stellt diese Broschüre, die an 240 Familien versandt wurde, eine dichte Kommunikation unter Desulesi über ihr Dorf dar. Ihren Umschlag ziert ein rot-gelb-blaues, also in den Farben der weiblichen Tracht Desulos gehaltenes, Symbol, in dessen Mitte ein Mädchenkopf mit der charakteristischen, kunstvoll bestickten Haube dieser Tracht abgebildet ist. Auf ein Deckblatt, das den Anfang von Montanarus Gedicht "Desulo" zitiert, folgt das Einladungsschreiben zur ersten Vereinsversammlung, das auch die Vereinsziele benennt:

"Liebe 'compaesana', lieber 'compaesano',

(...) einige Überlegungen zu den grundlegenden Zielen, die sich die Initiative setzt.

Sie [diese Initiative], die von einer Gruppe aktiver und williger junger Desulesi, die, wie ich selbst, seit langer Zeit in Cagliari oder seiner Umgebung ihren Wohnsitz haben und die den unterschiedlichsten Arbeitstätigkeiten nachgehen, vorangetrieben wurde, möchte zu allererst ein Zeichen der Liebe zu unserem Dorf sein, das sich nicht nur aus dem ergibt, was es uns durch die Überlieferung der alten, aber immer aktuellen Traditionen der Solidarität, des Fleißes und des Einsatzes

gelehrt hat, sondern auch und vor allem aus dem Wunsch, die verlorenen Werte wiederzufinden.

Das Fernsein von Desulo hat gewiß unsere natürliche Liebe und Verbundenheit zu dem Land, das uns zur Welt kommen und aufwachsen sah, das uns die erste familiäre und zivile Erziehung zukommen ließ, nicht gemindert.

Auch wenn der Körper fern ist, sind unser Geist und unsere Gedanken immer dort, zwischen dem Grün unserer Berge und der Frische unserer Wasser.

In diesem Moment schwerer wirtschaftlicher, sozialer und moralischer Schwierigkeiten, die unsere Gesellschaft ergriffen haben, möchten wir mit unserem Einsatz und unseren Ideen dazu beitragen, die besten Traditionen Desulos wiederzubeleben und zu festigen.

Das 'Zentrum' möchte auch nach einem anstrengenden Arbeitstag ein Moment der Heiterkeit und Zerstreuung, ein Treffpunkt für die 'compaesani' sein, um mit ihnen die menschlichen und sozialen Beziehungen neu zu knüpfen, die lange vernachlässigt wurden oder auch um die Zusammenkunft von den in Cagliari wohnenden und den in Desulo wohnenden zu ermöglichen, wie auch von Familienangehörigen, die keine andere Gelegenheit ihrer Begegnung haben. (...) (A.CU.RI.DE, Documento di fondazione, Febbraio 1995)

Die in dieser Broschüre anschließend abgedruckte Satzung erklärt entsprechend zu den Vereinszielen:

"Der Verein widmet seine Tätigkeit der Wiedererlangung, dem Schutz und der Verbreitung der Werte der Kultur, der Kunst und der Traditionen des Herkunftsortes im besonderen und aller Gemeinden der Barbagia im allgemeinen.

Für diese Ziele beabsichtigt der Verein, die Teilnahme, den Dialog, die Diskussion und die kulturelle Bildung zu fördern und Initiativen der Solidarität und des zivilen Engagements für die desulesische Gemeinschaft zu übernehmen und, unter Schutz unserer Besonderheiten, die Integration in der Stadt und in den Dörfern, in denen wir leben und arbeiten, zu fördern. (...)

Mitglieder können diejenigen werden, die durch ihre Geburt oder Abstammung Desulesi sind und diejenigen, die verwandt oder verschwägert sind." (a.a.O.)

Diese Textauszüge zeigen in ihrer üppigen sprachlichen Form eine sorgfältig ausgearbeitete Konzeption des Vereins, die das uns bereits bekannte Spektrum von Bildern Desulos enthält: Desulo ist ein in schöner Natur gelegenes, an frischen Quellen reiches Bergdorf, es besitzt eine spezifische Kultur, es vermittelt wertvolle Eigenschaften, und die Desulesi verbinden ihre sehnsuchtsvolle Verbundenheit mit ihrem Dorf und seinen Traditionen mit einer erfolgreichen Integration in ihr neues Umfeld - aber es gibt, insbesondere im Bergort, auch Probleme. Vor allem werden die Vereinsziele ausführlich dargestellt: Ausgehend von der starken emotionalen Verbundenheit mit Desulo soll der Verein dazu

beitragen, die spezifischen Traditionen und Werte Desulos - und der Barbagia im allgemeinen - wiederzubeleben, zu bewahren und zu verbreiten, um auf diesem Wege auch der gegenwärtigen Krise der Gesellschaft zu begegnen. Das bedeutet nicht nur ein Engagement des Vereins in Richtung des Bergortes, sondern die Förderung der Beziehungen von Desulesi in Cagliari und im Ort Desulo sowie zwischen den Desulesi in Cagliari.

Die Einladung zur ersten Versammlung im März 1995 fand reges Interesse, und die Teilnehmerzahl wird auf 240-300 Personen geschätzt (f/52). Nachdem bei einer zweiten Versammlung kurz später noch etwa 100 Personen teilnahmen, kamen im Juni dieses Jahres nur noch ungefähr 30 Besucher. Die Initiatoren nahmen dies sehr enttäuscht zur Kenntnis. Dennoch diente diese dritte Versammlung, unter anderem aufgrund des Besuches des Bürgermeisters aus Desulo, der Selbstverständigung über die Ziele und Aktivitäten des Vereins. Dabei wurden unterschiedliche Schwerpunktsetzungen deutlich. Manche der Anwesenden betonten die Unterstützung und Werbung für das Bergdorf - wobei mitunter die Vorstellung eines verschönten Wochenend- und Feriensitzes durchklang -, während andere stärker das Leben in Cagliari, einen Ersatz des 'Platzes, auf dem man sich früher im Dorf traf' (f/52), und die Belebung eines Gemeinschaftslebens vor Augen hatten. Angesprochen wurden auch verschiedene Projekte, darunter eine Zeitung, die Desulo, Iglesias und Cagliari verbinden sollte sowie eine Zählung und Befragung aller emigrierten Desulesi in Sardinien. Im Sommer 1995 wurde in Cagliari in einem Ladengeschäft der Vereinssitz eröffnet, und der Verein organisierte einen Tagesausflug nach Desulo, an dem '36 Desulesi und 40 Cagliariitani' teilnahmen (f/179).

Im Herbst 1995 zeigte sich dann, daß der Vereinssitz, der allerdings noch nicht vollständig als Vereinslokal eingerichtet worden war, nicht frequentiert wurde, und die wöchentlichen Sitzungen kreisten vor allem um die Frage, wie das Vereinslokal belebt und ob es überhaupt gehalten werden könne. Dabei wurde auch die Vermutung geäußert, daß die Desulesi - mit ihrer Eigenschaft, sich andernorts einzufügen, ohne aber ihre Liebe zu den anderen Dörflern zu verlieren - vielleicht nur sporadische Versammlungen oder gemeinsame Essen in Cagliari wünschten, jedoch nichts darüber hinausgehendes. Dennoch wurde die Arbeit an der ersten Ausgabe der Vereinszeitung zumindest aufgenommen. Erste Beiträge waren bereits gesammelt und geschrieben worden, bei deren Besprechung durchaus auch Kritik an zuviel Romantizismus eines Bei-

trages geäußert wurde (f/188). Auch in der Folge gelang es nicht, das Vereinsleben zu beleben, die Zahl der Aktiven reduzierte sich weiter. 1996 und 1997 bemühte sich der Präsident weiterhin um den Verein und überlegte auch eine Erweiterung seiner Inhalte und potentiellen Mitgliederschaft durch die Einbeziehung von Nachbarorten Desulos, darunter Tonara und Aritzo. Dieser Präsident, der einen Großteil des Engagements trug, kandidierte allerdings 1998 mit Erfolg bei den Kommunalwahlen in Cagliari für die Partei "Alleanza Nazionale". In dieser Verquickung mit dem parteipolitischen Engagement³⁶ liegt vermutlich eines der Motive seines persönlichen Engagements und zweifelsohne einer der Gründe des Scheiterns dieses Vereins. Des weiteren wurde der Verein von einer Gruppe von älteren Lehrern, Angestellten und Freiberuflern dominiert, weshalb er für andere Berufsgruppen weniger interessant und zugänglich war. Schließlich wurde auch seine Notwendigkeit bezweifelt. Bei einer der Versammlungen meinte ein Besucher, seine Beziehung zu Desulo pflege er lieber durch seine häufigen Besuche dort, in Cagliari habe er keine Zeit, sich auch dort mit Desulesi zu treffen (f/52). Ähnliche Zweifel äußert auch der Journalist Liori. Er meint, die Kontakte zwischen den Desulesi in Cagliari seien zum einen ohnehin dicht, und zum anderen sei es auch keine wirkliche Emigrationssituation, denn seit jeher sei das Campidano für die Hirten aus Desulo *"nur ein Anhang zu Desulo. Es ist ein Ort, um als 'pastore' zu arbeiten ... Er ist einhundert Kilometer entfernt, aber doch noch immer unser Territorium."* (D15)

Der Verein der Desulesi in Cagliari ist also ein, auch an anderen solchen Vereinen, wie den "circoli sardi" außerhalb Sardiniens,³⁷ angelehnte, Versuch der Organisation von Desulesi und von deren Kultur. Seine Geschichte und das anfängliche Interesse am Verein zeigen trotz des Scheiterns und parteipolitischer Interessen, daß sein Thema, die spezifische Welt Desulos und deren Bewahrung, also eine deutliche Grenzziehung zwischen einer sich als Dorfgemeinschaft verstehenden Gruppe und der Gesellschaft in der diese lebt, auf Interesse stößt und keineswegs als abwegig empfunden wird. Geblieben sind zumindest ein Dokument, das die Beziehung der emigrierten Desulesi zu Desulo erklärt, und die Erinnerung an ein oder zwei große Treffen, die unter anderem

³⁶ Auch das Interesse an einem Zensus aller emigrierten Desulesi könnte im Vorfeld einer Wahlkandidatur für die Wählerwerbung und -rekrutierung sinnvoll sein.

³⁷ In Cagliari gibt es einige wenige Vereine von Emigranten aus anderen sardischen Gemeinden oder Gegenden, zum Beispiel aus der Ogliastra und aus Carloforte.

den Umfang der Emigration der Desulesi nach Cagliari unmittelbar erfahrbar machten.

3.3 Zusammenfassung

Die hier rekonstruierten Typisierungen Desulos erweisen sich als Teile eines recht komplexen Repertoires. Desulo gilt den sich als Desulesi verstehenden Menschen als ein Dorf, das zur Mobilität gezwungen ist, dessen Emigranten jedoch, trotz aller Differenzen innerhalb des Bergortes, in der Fremde solidarische Beziehungen untereinander unterhalten und dadurch die gemeinsame Zugehörigkeit zum Dorf sowie dessen Eigenart sichern. Dabei wird die Gruppe der sardischen Binnenmigranten sogar zur vorbildlichen und erfolgreichen Repräsentantin spezifisch desulesischer Tugenden, die vor den problembehafteten Bergort tritt und für eine symbolische Kompensation von dessen Problemen und die Kontinuität des Selbstverständnisses als pastorales Dorf sorgt. Diese desulesischen Tugenden werden zu einem guten Teil aus der "pastorizia" und der mit ihr verbundenen Lebensform abgeleitet.

Die "pastorizia" bildet somit einen Kern des Selbstverständnisses als Dorf. In den Äußerungen der Desulesi ist sie die dominante Arbeitstätigkeit, die ihnen noch dazu im Vergleich zu abhängigen Arbeitsverhältnissen eine gewisse wirtschaftliche Sicherheit und vor allem Unabhängigkeit sichere. Zugleich dient sie der Abgrenzung gegenüber anderen, als nicht-pastoral charakterisierten Dörfern.

Auch die für Desulo stehende Symbolik von Bergen, Schnee, Wasser und einer schönen Natur hängt mit der "pastorizia" zusammen, insofern sie deren Grundlagen thematisiert. Der Schnee erweist sich als ein Symbol, dessen präsentative Darstellung sehr verbreitet ist, und das unter anderem gegenüber den mediterranen Ebenen des Campidano das kontrastreiche Bild eines Bergdorfes mit einer reizvollen, rauhen und gesunden Natur herstellt. Für die Emigranten und auch die Bevölkerung des Bergortes gewinnt dessen Natur auch unter ästhetischen und kontemplativen Aspekten an Bedeutung.

Vielfach wird Desulo - schon in der Abgrenzung gegenüber seinen Nachbardörfern, wie etwa dem als avantgardistisch bezeichneten Tonara - als ein rückständiges, unter einem Mangel an Zivilisation leidendes und gleichzeitig traditionsbewahrendes Dorf thematisiert. Ein für alle

offensichtlicher Beweis dieser Traditionalität ist die bis heute erhalten gebliebene alltägliche wie festtägliche Verbreitung der charakteristischen Frauentracht des Dorfes, die noch dazu bei den zahlreichen Prozessionen sowohl innerhalb als auch außerhalb des Bergortes ausgestellt wird. Neben seinen deutlichen Problemen erhält das Dorf damit als Zeuge einer vergangenen Welt positive Bedeutungen. Andererseits ist der Wandel, der sich auch im Bergort in der jüngsten Vergangenheit vollzogen hat, doch so groß, daß es eine lange Reihe von Verlusterfahrungen in Desulo gibt und daß Typisierungen, die nur die Traditionalität des Dorfes hervorheben, nicht unwidersprochen bleiben.

Ähnlich der Rückständigkeit wird Desulo im Vergleich zu den als offen geltenden Nachbardörfern als verschlossen bezeichnet. Verschlossenheit verbindet sich dabei mit der pastoralen Tätigkeit, der die mit Offenheit verbundene Tätigkeit des ambulanten Handels gegenübergestellt wird. Insofern findet sich die Opposition des verschlossenen, pastoralen Desulos und des offenen, ambulanten Handel treibenden Tonaras intern in Desulo wieder. Hier wird der als vom Handel geprägt betrachtete Ortsteil Asuai den beiden anderen pastoralen Ortsteilen gegenübergestellt. Abgeschlossenheit wird jedoch nicht nur als Folge der eigenen Haltungen, sondern auch als Resultat einer geographischen Isolation sowie der Benachteiligung und sozialen Isolation durch andere Dörfer gesehen.

Desulo gilt als Dorf ohne Unterwürfigkeit und ohne Herren, als Dorf individualistischer Menschen. Das bedeutet negativ eine grundsätzliche Uneinigkeit und ein grundlegendes Problem kollektiver Initiativen im Dorf. Uneinigkeit wird auch in der deutlichen internen Abgrenzung zwischen den Ortsteilen gesehen. Der internen Uneinigkeit im Bergort steht allerdings die Solidarität entgegen, die für das Leben zwischen den Emigranten, und dabei insbesondere der Gruppe der Binnenmigranten im Sulcis-Iglesiente, dargestellt wird.

Schließlich gehören die unterschiedlichsten Formen der Delinquenz zum Bild Desulos. Dieses gravierende und reale Problem wird also nicht verleugnet. Es findet allerdings Relativierungen durch die Typisierung als Dorf, das wenigstens nicht die andernorts existierende Blutrache praktiziert, durch Hinweise auf das Fehlen des schon in den Nachbardörfern stark verbreiteten Drogenproblems und durch die bereits angeführte Schilderung der Emigrantengruppe als Verkörperung eines wahren, positiven Desulos.

Der Blick auf einzelne Projekte der Stiftung oder Reproduktion von Typisierungen des Dorfes zeigt zunächst die Dichtung als eine populäre Kommunikationsform über die lokale Welt. Montanaru ist dabei die herausragende Figur, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein umfassendes, weitgehend romantisches und vielfach aufgegriffenes Bild eines pastoralen Dorfes inmitten einer reichen und wunderbaren Natur lieferte. Auch in der Gegenwart wird das Dorf weiterhin in lyrischer Form thematisiert, verstärkt und belebt wurde das unter anderem durch einen Literaturwettbewerb.

Betrachtet man die Ausführungen von Angius, als einer frühen Fremdperspektive auf das Dorf, so überrascht die Übereinstimmung seiner Charakterisierungen aus der Zeit vor der Mitte des 19. Jahrhunderts und von heute noch festgestellten Typisierungen des Dorfes. Das Desulo von Angius ist ein barbarisches, pastorales, inmitten einer rauen Landschaft liegendes Dorf, das ein Abbild früherer Gesellschaftszustände liefert, es ist also archaisch. Auch die von ihm erwähnte Sparsamkeit, der Geiz und der versteckte Reichtum der Desulesi sind übrigens Fremdbilder Desulos, die heute in dessen Nachbarorten verbreitet sind. Schließlich wird Desulo in der Gegenwart durch zahlreiche Zeitungsartikel und Buchveröffentlichungen fortlaufend mit den Schwerpunkten Delinquenz und Traditionalität thematisiert.

Zwei, unterschiedlichen politischen Gruppen zugehörige und sich in ihrer Darstellungsweise des Dorfes nur geringfügig unterscheidende, ethnographische Museen bemühen sich um ein historisches Gedächtnis und um eine, auf einer früheren Volkskultur des Dorfes sowie deren Verbindung mit dem Erbe des Dichters Montanaru aufbauende, Identitätsstiftung.

Ähnlich explizit um die Stiftung von Identität bemüht ist die Initiative des Festes "La Montagna produce", das sowohl nach innen als auch nach außen ein Dorf präsentieren und gestalten möchte, das produktiv und unternehmerisch ist und die Spezifität seiner Produkte und seiner Erscheinung aus seiner natürlichen Umgebung der Berge und einer Traditionalität des Dorfes ableiten möchte.

Eine andere Form des Kodifizierens von Bildern des Dorfes ist das populäre Werk eines Aquarellisten aus Desulo, der vorwiegend Bilder des alten, traditionellen Desulos malt, die sowohl im Bergort, als auch außerhalb des Ortes, insbesondere unter den Emigranten aus Desulo, verbreitet sind.

Das anfängliche Interesse von Emigranten aus Desulo an einem gemeinsamen desulesischen Kulturverein in Cagliari sowie die Inhalte des Diskurses über die Aufgaben eines solchen Vereins machen die Persistenz ihrer Zugehörigkeitsgefühle zu einem Dorf Desulo, jedoch auch die Befürchtungen um einen Verlust oder eine schleichende Lösung dieser Zugehörigkeit deutlich. Das letztlich gescheiterte Projekt gestattet auch einen Blick auf ortsbezogene wahltaktische Strategien, die von einem solchen Verein offensichtlich Prestige und Informationen erhoffen, die sich in politische Erfolge ummünzen lassen.

4 Tonara: Bilder dörflicher Gesellschaft

Analog zur Gliederung des vorhergehenden Kapitels zu Desulo werden nun für Tonara zunächst die zentralen Typisierungen der dörflichen Gesellschaft dargestellt, bevor im zweiten Teil des Kapitels Inszenierungen und Kodifizierungen von Bildern Tonaras untersucht werden. Vorangestellt wird zur Einführung ein Interviewausschnitt, der wesentliche Symboliken Tonaras verbindet: den Wald, eine Abkehr von der "pastorizia" und einen mustergültigen kulturellen und sozialen Fortschritt.

4.1 Typisierungen Tonaras

I: "Und viele Wälder Sardiniens haben so ihr Ende gefunden [durch den Holzeinschlag in den 1930er Jahren und zuvor]."

E: "Ehi!"

E1: "Eine absurde Sache! Übrig geblieben ist das wenige hier, nur hier und sonst nichts. [...] Mit den Waldbränden haben sie den Rest besorgt."

E: "Jahrhundertealte Pflanzen wie es sie früher einmal gab ... sie gibt es bei uns kaum. An ein paar Stellen sind welche. Aber ..."

I: "Ein paar Stellen ..."

E1: "Einige, wo die Straßen nicht mehr hinkamen ... Wo die Straßen hinkamen, war es möglich sie wegzutransportieren. Keine so große Eiche ist übrig geblieben. Hier lebt man von der Holzwirtschaft. Das heißt es gibt hier Leute, die hier arbeiten, die hier leben, die fällen Holz und verkaufen das. Aber jetzt haben sie ... Sie sind sehr streng mit dem Fällen. Man muß einen Bestand übriglassen. Früher machten sie das nicht ... Sie fällten alles, und Schluß. Jetzt nicht. Sie müssen [...] Wenn einer Bäume fällen möchte, ruft er die Forstaufsicht an [...] auch auf seinem Besitz. (...) Das hat etwas geholfen. Und auch das mit den Waldbränden, um ehrlich zu sein. Da hat es einen sehr wichtigen Bewußtseinswandel gegeben. Denn, ich wiederhole, die Leute leben hier von der Waldarbeit. (...)"

I: "In Tonara gibt es schöne Wälder! Das ist nur diese Gegend Sardiniens, wo es solche Wälder gibt."

E: "Diese Gegend ist die grünste. Auch wenn die jahrhundertealten Pflanzen fehlen."

E1: "Die 'pastori' sind verschwunden. Denn die 'pastori' waren diejenigen, die ... (...) auf dem Land (...) am meisten Feuer legten. Denn sie wollten die Sträucher vernichten, damit mehr Weide wächst. Anstatt zu roden, also zu pflügen. Aus Tradition sind sie keine großen Arbeiter, die 'pastori'."

E: "Sie waren davon überzeugt. Aber so ist das nicht."

E1: "Jedenfalls sind die 'pastori' aus Tradition noch nie große Arbeiter gewesen. Also anstatt das Land zu roden, das jeder mehr oder weniger beweidete, denn jeder hat sein Gebiet ..."

E: "Pflügen und säen, das machten sie nicht."

E1: "Also war die beste Lösung [...?], Feuer zu legen. [kurze Pause] Und hier sind die 'pastori' verschwunden, weil keiner je daran gedacht hat, sich Land für die Winterweide im Campidano zu kaufen. Denn mit den ziemlich harten Wintern - jetzt sind sie das nicht mehr, aber vor vielen Jahren waren die Winter ziemlich hart - ging es den Schafen in dieser Gegend nicht gut, ja es ging ihnen sogar sehr schlecht. Also mußten sie unbedingt Weiden im Campidano pachten und dort den Winter verbringen. Und diese Transhumanz kostete ziemlich viel. Mein Vater machte sie, auch mein Vater war 'pastore'. Ohne gekauft und investiert zu haben, auch weil ... die Weiden kosteten zu dieser Zeit nicht viel, mit den großen (...) Veränderungen sind die Bodenpreise gestiegen, sind die Preise im Campidano aber wirklich sehr gestiegen, für einen 'pastore' wurde es praktisch unmöglich zu kaufen. Entweder man hatte vor langer Zeit gekauft oder es war nun unmöglich. Also hier hat die Zahl der 'pastori' stark abgenommen, denn es gibt nur noch zwei oder drei. (...) Und das hat sehr geholfen, die Berufe zu wechseln. Also der Wald. Der Wald liefert das Holz. Also hat man ihn retten müssen (...) notwendigerweise. Und so ist es eines der Dörfer mit den wenigsten Waldbränden geworden. Und dann gab es auch diese Anstellungen bei den Staatsforsten die da waren, und diese (...) Grundstücke, die nicht mehr viel bringen, hat man lieber der Wiederaufforstung gegeben. Wie in Pacht, du kannst immer die Früchte sammeln, und sie pflegen den Wald. Also, alles in allem bleibt es immer dein Land. Man macht nicht viel damit. Und die Leute haben es gerne hergegeben. Also auf diese Weise hat man ihn retten können. Weil die Arbeiter in der Wiederaufforstung eine Arbeit haben, und die Eigentümer haben ihr Land nicht verloren, es ist noch immer ihres."

(...)

E1: "Große Waldbrände wird es hier nicht geben. Solange sie die Wiederaufforstung aufrechterhalten. Denn diese Leute aus Tonara schützen den Wald in einer wunderbaren Weise. Um ihre Arbeit nicht zu verlieren. Weil sie für die ganze Wiederaufforstung reichlich belohnt wurden, daher bewahren sie sie. Es ist, so sagt man, eine der besten, die man in Sardinien gemacht hat. Daher bewahrt man sie (...) so, als ob es ihr eigenes Land wäre. Dann hat es den Zivilschutz [ein Freiwilligenverein] gegeben, der ihnen gut zur Hand gegangen ist. [...?]. Der Zivilschutz, die sind wirklich sehr engagiert gewesen. Ja. Kaum daß da ein bißchen Rauch ist, fahren sie sofort los." (T07)

4.1.1 *Wir sind fortschrittlich*

Der zentrale Gegenstand von Thematisierungen Tonaras ist der als Fortschritt verstandene historische Wandel des Dorfes, der in dichotomischen Selbst- und Fremdbildern durch den Gebrauch solcher Begriffe wie "fortgeschritten" (T14), "entwickelt" (T13), "emanzipiert" (T14) oder "civiltà"¹ (f/195) sehr deutlich ausgedrückt wird. Thematisierungen der Fortschrittlichkeit des Dorfes erfolgen dabei sowohl über einen inneren historischen Gegenhorizont von früheren Lebensverhältnissen im Dorf, als auch über einen äußeren Gegenhorizont von als rückständig dargestellten anderen Gemeinden.

Berichte über frühere Lebensverhältnisse in Tonara schildern Zustände großer Not. Ein alter Handwerker beginnt in einer solchen Weise die Erzählung seiner Lebensgeschichte mit einer eindringlichen Darstellung der zur Zeit seiner Kindheit im Dorf herrschenden Armut:

"Als ich 4 Jahre alt war, wurde ich Waise, also waren wir sehr arm. Es gab damals eine schlimme Arbeitslosigkeit. Noch dazu war mein Vater Antifaschist und wurde daher von den Faschisten schlecht angesehen, und so weiter. Aber für alle war die Lage schlecht, es gab viel Hunger. Wir hatten keine Schuhe, nichts anzuziehen und waren ausgehungert. Und wir konnten nicht einmal unsere Stimme erheben, das war das Unglück. Man suchte Arbeit, und Arbeit gab es keine. Also, vielleicht konnte man sein kleines Haus richten, wenn man die Kastanien geerntet hatte und wenn die 'pastori' aus dem Campidano zurückkamen. Aber (...) auch sie hatten kein Geld. (...) Andere Arbeiten, da gab es die Arbeit im Wald. Im Winter ging man auf das Land, um Holz zu fällen, und das war schlecht bezahlt, schlecht entlohnt, denn die Besitzer nutzten die Situation aus. (...) Wenn die (...) Holzkampagne endete, hatte niemand etwas zurücklegen können, und wir alle hatten Schulden. Also mein Vater arbeitete, arbeitete so ... Ich sage die Wahrheit, ich habe auch Hunger erlebt. Stell Dir vor, mir hat er Schuhe gemacht, als ich 14 Jahre alt war. Mehrere Jahre mußte ich die Schule wiederholen, weil ich anfangs barfuß hinging, [...] es schneite, ich konnte nicht mehr hingehen, und im Frühjahr konnte ich nicht mehr folgen. Und so war das nicht nur für mich, für alle. Es waren nur wenige, die die Schule besuchten." (T14)

Die Lebensbedingungen im Tonara der dreißiger Jahre werden hier als wirtschaftlich, politisch und kulturell bedrückend dargestellt. Dabei wird das Unvermögen, die eigene Stimme zu erheben besonders hervorgeho-

¹ "Civiltà" ist ein aus anderen italienischen Gemeindestudien bekannter Wertkomplex, der Zivilisation im Sinne einer zivilisierten, durch Kultur, Bildung und auch Urbanität geprägten Lebensart bezeichnet. Vgl. Silverman (1975) und Giordano (1992: 296-299).

ben, gerade darin habe das "Unglück" bestanden. Der Erzählende sagt damit also auch, daß es eigentlich notwendig gewesen wäre, die Stimme zu erheben. Doch Armut und Ausbeutung verhinderten den Schulbesuch und dementsprechend die Möglichkeit, das "Sprechen" zu erlernen.

Auch Erzählungen zu den Lebensverhältnissen in den fünfziger Jahren liefern noch ähnliche Beschreibungen von Armut. Die hygienischen Standards seien damals sehr niedrig gewesen, der Zugang zu Bildung schwierig, und die Lebenssituation in Tonara wird daher mit derjenigen Afrikas oder der Dritten Welt verglichen (f/424).

Schilderungen der Gegenwart in Tonara vermitteln demgegenüber ein vollkommen anderes Bild. Trotz lokaler Probleme habe sich das Arbeits-einkommen vielleicht verdreifacht oder verfünffacht (T07). Das Dorf sei reich und durch eine außerordentlich rege Bautätigkeit in den siebziger Jahren stark verändert worden (f/166). Emigranten, die damals nach Tonara zurückkehrten, seien durch den neu entstehenden Ortsteil "Su Pranu" und die asphaltierten Straßen überrascht worden (T03). Doch nicht nur die Wirtschaft habe sich verändert, sondern vielmehr auch die politische und die kulturelle Haltung des Dorfes. Ein Geschäftsmann schildert das als einen revolutionären Aufbruch Tonaras in den siebziger Jahren, durch den die früheren Lebensverhältnisse überwunden werden konnten:

E: "Damals war das so, das Leben war so. Der eine war so, dann ein anderer so. Und die anderen waren alle am Boden. Also hier war es so. In Sardinien lebte man so. Wenn ich mit meinen Vater rede, frage ich ihn: 'Aber wie lebte man damals?' Mein Vater sagt: 'Schau her, es war wie ... Du kennst die Pferche für die Ziegen', sagt er, 'als ich ein Junge war', sagt er, 'da wußtest Du nichts, Du wußtest nicht einmal wo du warst! Du wußtest nicht einmal, daß es noch eine andere Welt gab, bis Du zum Militär gingst, sie Dich riefen. Es gab keine Möglichkeiten, für niemanden. Verstanden? Sie riefen Dich nur, um den Militärdienst zu machen, als Du den beendetest warfen sie Dich wieder in das Pferch. Dir geht's da gut, nicht protestieren, sei ruhig, und Schluß!' Und so war das Leben. Wenn das das Leben war ..."

I: "Die Alten im Dorf erzählen, wie man grüßte, 'der Herr!'"

E: "'Der Herr', ja ... 'Su barone' (...)"

I: "Das hat sich ein gutes Stück verändert."

E: "Das hat sich verändert, ja. Sie haben dafür auch ihre Kämpfe ausgetragen. Tonara hat auch seine Kämpfe ausgetragen. Das hat es getan. Doch, doch. Tonara hat enorme Kämpfe ausgetragen. Und als sie den Schulrektor, der in Tonara war, rausschmissen. Das war ein Tonarese, eine Person, die das ganze

Dorf führen wollte, Bürgermeister und alles wollte er führen (...). Den haben sie auf den Esel gesetzt. Haben Sie von dieser Geschichte Tonaras gehört?"

I: "Ja, ja. Ein bißchen. Aber es scheint mir, als spreche man heute nicht soviel [...]?"

E: "Nein. Das ist schon in Vergessenheit geraten, ja. Aber da sind diese ... gewesen (...) Tonara hat sich dann verändert. Aber wenn sie Tonara vor 30, 20 Jahren sähen, es war ein ... es hat sich stark verändert, ganz Sardinien hat sich verändert."

I: "Daher bin ich hierher gekommen. Denn ich denke, es gibt wenige Plätze, an denen sich in einer so kurzen Zeit soviel verändert hat. Früher ist es ein bißchen ... es ist immer eine Insel gewesen und also hatten die Veränderungen anderswo mehr Zeit, sie begannen eher, und hier ist das beinahe auf einen Schlag geschehen."

E: "Ja. Es ist vor allem geschehen, weil das Dorf sich auch bewegt hat. Das Dorf hat sich etwas bewegt. Und daher scheint mir Tonara heute ein Dorf zu sein, das praktisch keinen Arbeitslosen hat. Das gibt es nicht, die Arbeitslosigkeit in Tonara ist praktisch Null, so scheint mir. Sie ist praktisch bei Null" (T10).

Der Wandel erscheint hier als eine Leistung Tonaras, das so dargestellt wird, als habe es endlich seine "Sprache", das heißt wirkungsvolle Protestformen, gefunden und eine erfolgreiche Revolution vollzogen, die nicht nur alte politische Machtverhältnisse überwand, sondern auch zu einer erfolgreichen ökonomischen Entwicklung führte.

Die positive Veränderung Tonaras sowie eine im Vergleich zu anderen Dörfern 'bessere' Kommunalpolitik werden auch in Zusammenhang mit einer quasi als Konstante betrachteten politischen Linksorientierung im Dorf gesehen, die Tonara deutlich vom benachbarten Desulo unterscheidet.

"Tonara war immer antifaschistisch. Tatsächlich sind die Desulesi hierher gekommen - ich erinnere mich nicht, ob '24 oder '25, an das Jahr erinnere ich mich nicht - um den Faschismus im Dorf zu unterstützen. Es kam zu Drohungen zwischen uns und den Desulesi. Ich erinnere mich daran. Ich war damals ein kleiner Junge. (...) Tonara war damals nicht einverstanden, es sind Leute, die eher links stehen. Tatsächlich sehen wir das an unseren Gemeindeausschüssen: Seit 25 Jahren regiert nun die Linke. Gut oder schlecht, auf jeden Fall besser als die anderen." (T02)

In dieser Sequenz werden politische Orientierungen unmittelbar auf die dörfliche Ebene bezogen. Es waren nicht Faschisten, die aus Desulo kamen, sondern es waren Desulesi, die den Faschismus in einem antifaschistischen Tonara unterstützen wollten. Darin zeigt sich eine hohe

Intensität der dörflichen Grenzziehung als Deutungsrahmen des sozialen Geschehens.

Das durch linke Politik und prosperierende Wirtschaft geprägte Bild Tonaras ist auch in einem Vergleich des Dorfes mit der für solche Verhältnisse bekannten Region Emilia Romagna enthalten. Mehrfach wurde Tonara in der Zeitung als ein Zipfel der Emilia Romagna in Sardinien beschrieben (z.B. *La Nuova Sardegna*, 6.8.1995), und dieses Bild eines aus seinem regionalen Rahmen herausragenden Dorfes wird auch innerhalb Tonaras gebraucht. Es ist ein Bild, das vom oppositionellen Partito della Rifondazione Comunista (PRC) in seiner Kritik am Bürgermeister des PDS und dessen rosiger Darstellung der Situation in Tonara gerne ironisch aufgegriffen wird. In einem im Dorf verteilten offenen Brief schreibt er daher: "die Emilia Romagna hat einen anderen geographischen und vor allem politischen Standort."² Mit dem Dichter Peppino Mereu (1872-1901) besitzt dieses Bild des fortschrittlichen und links stehenden Dorfes zudem einen lokalen historischen Bezugspunkt. Mereu, zu seiner Zeit mißachtet und im Konflikt mit dem Klerus, sei "*modern*" gewesen, "*er war so etwas wie ein Prophet*"³ (T10). Schon er habe damals davon geredet, daß eines Tages der Boden unter allen aufgeteilt werden müsse (f/316). Aber er sei zu lange in Tonara vernachlässigt worden (T02), und erst in den siebziger Jahren habe schließlich ein das ganze Dorf erfassendes Bemühen um die Würdigung Mereus und seiner Dichtung eingesetzt (f/630).

Tonaras Fähigkeit, Protest kollektiv zu artikulieren, drückt sich ebenfalls in Hinweisen auf seinen Karneval aus. Als einmal bei der Suche nach einem Entführungsoffer eine große Polizeiaktion in Tonara stattfand, bei der das Dorf abgesperrt und durchsucht wurde, habe das zu einer "*halben Revolution*" (T10) geführt, die in einem Karneval gipfelte, der diesen Protest zum Thema seiner Darstellungen, Lieder und Dichtungen machte. Solchen Ausführungen zufolge findet Tonara ironische und geistvolle Wege, sein Unbehagen auszudrücken, und es ist in der Lage, Unbehagen nicht durch Gewalt - einem Dauerproblem in Zentral-sardinien -, sondern mit sprachlichen und geistreichen Mitteln, kulturvoll

² Offener Brief des Circolo di Rifondazione Comunista di Tonara, 7.7.1996.

³ Prophetische Qualitäten sind ein in Tonara wie in Desulo häufig zu hörendes populäres Lob der Dialekt- und Stegreifdichter.

auszudrücken.⁴ "Kultur" gilt damit als eine grundlegende Errungenschaft im Dorf, "*sicher, die Leute haben sich verändert, sie haben eine gewisse Kultur (...) sind heute reifer (...) verstehen mehr.*" (T02) Diese "Kultur" ist ein sehr weit angelegter Begriff, der als eine grundlegende Prägung der Tonaresi verstanden wird. Bei einem Ausflug der Mountainbike-Gruppe Tonaras zur "Giara di Gesturi", einem Tafelberg am Rande des Campidano, bemängeln Teilnehmer zum Beispiel die fehlenden Anstrengungen vor Ort, diese Attraktion touristisch besser zu erschließen. Zurückgeführt wird das, auf das Fehlen einer solchen "*Kultur*" (f/18) in dieser Gegend, die auch als eine der ärmsten Sardinien bezeichnet wird. Der Vergleichshorizont dieser Äußerung ist zweifellos das eigene Tonara, in dem die Gemeinde auf die Ausstattung touristisch bedeutsamer Orte, wie der Quellen und Wälder, viel Mühe verwendet hat. Die eigene Kultur der Tonaresi wird in dieser Weise auch als Initiativfreudigkeit und ein spezifischer Unternehmungsgeist verstanden. In anderen Situationen wird Tonara im Vergleich zu umliegenden Dörfern als dasjenige Dorf beschrieben, '*wo man am meisten liest*', wo das Lesen eine Leidenschaft sei (f/28), oder in dem - anders als in Desulo - die Frauen auch innerhalb des Dorfes nicht mehr den traditionellen Rollenzuweisungen folgten (f/157). Kultur wird auch als Zivilisation des Dorfes thematisiert. In einer Gemeinderatsdebatte über die Ansiedlung einer Polizeikaserne dient diese '*civiltà*' als Argument dafür, daß dieses Projekt in Tonara realisiert werden könne, ohne Spannungen im Dorf zu erzeugen (f/195).⁵

⁴ Solche von physischer Gewalt freien Ausdrucksformen von Rügen und Protest waren in Tonara auch früher verbreitet. Neben Serenaden für die Brautwerbung wurden in Dialektdichtung ("Gosos" und "Muttos") auch Beleidigungen und Kritik formuliert, die nachts im Dorf oder während des Karnevals gesungen wurden und auch als anonyme Briefe zirkulierten. Auch bei dem im Zitat oben erinnerten, tatsächlich jedoch nicht vollzogenen, sondern nur angedrohten Eselsritt des Schuldirektors überwog die ironisierende Zuweisung von Schande über physische Gewalt. - Salole (1982: 130-167) hat diese bis zur sozialen Vernichtung von Personen reichenden Formen der sozialen Kontrolle und politischen Auseinandersetzung eingehend untersucht, und er betrachtet sie - allerdings ohne systematisch zu vergleichen - zumindest in ihrer Intensität und der fehlenden Fortsetzung mit physischer Gewalt als ein für Tonara spezifisches Phänomen. Soweit er sehe, gelte die Reaktion auf solche Beleidigungen mit physischer Gewalt andernorts eher als legitim (1982: 161)

⁵ Hintergrund dieser Aussage ist nicht nur das allgemein relativ geringe Ansehen der "fremden" Carabinieri sondern auch die Tatsache, daß aus anderen Gemeinden Episoden bekannt sind von Konfrontationen zwischen der Dorfjugend und den Carabinieri, die dazu führten, das letztere fortan die Bars und Gaststätten mieden, bzw. von nächtlichen

Einen wichtigen und zugleich spezifischen Vergleichshorizont, der Tonaras Differenz, Fortgeschrittenheit und Fortschrittlichkeit deutlich werden läßt, bildet das Nachbardorf Desulo. Desulo wird zum einen als ein grundlegend andersartiges Dorf beschrieben. *'Wir sind anders', 'Sie haben eine andere Art.'* - und das nicht nur, weil die Desulesi *'boshaft'* sind (f/137). Schon äußerlich würden sie durch eine hohe Zahl Blondhaariger auffallen (f/14), und auch das Denken der Desulesi sei anders, selbst dasjenige der Emigranten und Intellektuellen unter ihnen (f/50).⁶ *'Sie sind rückständiger. Das ist die Wahrheit, kein 'campanilismo'!* sagt ein Handwerker als ich von einem Besuch in Desulo erzähle, und sein Sohn ergänzt: *'Sie sind fünfzehn Jahre zurück!'* (f/183) Solche Rückständigkeit wird auch durch die Zuschreibung von Unordnung und Schmutz ausgedrückt. Bei der Käseherstellung seien die Desulesi *'ein bißchen schmutzig'* (f/457). In einem allgemeineren Sinne sagt ein alter "pastore", daß Desulo ein ungehobeltes Dorf gewesen sei, und seine Frau ergänzt, *"Nun haben auch sie sich entwickelt."* (T13) In allen diesen Äußerungen wird der - sich in der folgenden Darstellung weiter entfaltende - Stellenwert Desulos für Selbstbilder Tonaras deutlich. Die Rückständigkeit Desulos und das Phänomen, daß auch Desulo sich jetzt entwickelt habe, bilden eine Kontrastfolie zur Fortschrittlichkeit Tonaras. Die Funktion der Bilder von Desulo für die Konstruktion eines Selbstbildes von Tonara reicht jedoch noch weiter. Sie besteht nicht allein in der Repräsentation eines Maßstabs der Fortschrittlichkeit, sondern noch umfassender in einer quasi musealen Darstellung der eigenen Vergangenheit. In Desulo wird unter anderem die "pastorizia" sichtbar, die in Tonara praktisch verschwunden ist. Ähnlich verhält es sich mit der Gastfreundschaft. Trotz aller verächtlichen Äußerungen über Desulo - etwa über deren *'blödsinnige Mentalität'*, die man früher auch einmal in Tonara gehabt habe (f/628) - wird doch die dort besonders ausgeprägte

Schüssen gegen das Gebäude der Carabinieri oder deren Privatfahrzeuge (z.B. in Desulo). - Vgl. Giordano (1992: 402-407) zur im Mittelmeerraum generell ablehnenden Haltung gegenüber staatlichen Institutionen im allgemeinen und dem Haß auf Carabinieri und Polizeieinheiten im besonderen. Dieses Verhältnis drückt sich auch in der Verbreitung und Beliebtheit von Witzen über stets als dumm dargestellte Carabinieri aus.

⁶ Dieses Bild entwirft eine Frau aus Tonara gemeinsam und sich gegenseitig ergänzend mit einem Mann aus Aritzo. Dieser führt noch weiter aus: Selbst in New York würde man einen Desulesen sofort an der ihm eigenen Art zu gehen erkennen (f/50). Die Zuschreibung bestimmter Arten des Gehens erweist sich hier einmal mehr als verbreitetes Muster der Naturalisierung sozialer Differenz.

Gastfreundschaft betont. Eine Gastfreundschaft, die in dieser Form in Tonara nicht mehr existiere, da sie mit den Veränderungen verloren gegangen sei, während diejenige in Desulo aufgrund von dessen Rückständigkeit erhalten geblieben sei (f/166).

In zugespitzter Form findet sich die Symbolik des fortschrittlichen Tonaras in Thematisierungen einer Rolle Tonaras als Vorreiter und als Avantgarde. *"Leute, die von auswärts hierherkamen, sagten, daß wir emanzipierter, fortgeschrittener seien als die anderen Dörfer."* (T14) In einem solchen Sinne wird von einem Selbstbewußtsein gegenüber Autoritäten gesprochen, das sie von den durch den Feudalismus geprägten Menschen in der Gegend von Laconi unterscheidet (T14), oder von der Vorreiterrolle bei der Ausgestaltung des dörflichen Raumes (f/129) und bei der wohl ersten Vereinsgründung von Binnenmigranten in Sardinien (T10). Das gleiche gilt für den Musikgeschmack der Jugend, der anders als in benachbarten Dörfern praktisch durchgängig eine Polit-Punk-Gruppe wie die "Clash" schätze (f/313).⁷

Gegenüber der Symbolik des fortschrittlichen Tonaras gibt es, so weit ich sehe, keine grundsätzlichen Einwände oder Gegenentwürfe. Allerdings findet sie auch Darstellungen, in denen die Kehrseite des Wandels und der Entwicklung hervorgehoben wird. Vor allem alte Leute beklagen den Verlust von Dingen, die bei der Entwicklung des Wohlstandes verlorengegangen seien. Diese Verlusterfahrungen besitzen in der Regel, obwohl sie durch die persönliche Erfahrung konkret ortsgebunden sind, keine dörfliche Spezifität und entsprechende Abgrenzungen gegenüber anderen Dörfern.

"Wenn man zurückgeht, auch bis in die fünfziger Jahre, oh, da haben sich die Leute jetzt verändert. Ich bin damit nicht einverstanden. Sie sind heute weniger gradlinig, die Leute. Früher gab es mehr Brüderlichkeit zwischen den Leuten, den Ortsbewohnern. [Unterbrechung] Nicht daß der Tonarese schlecht sei, auch nicht heute. Aber ... ich weiß nicht, wie ich das sagen soll, diese Brüderlichkeit von früher, die gibt es nicht mehr. Jeder ... kümmert sich um seine Sachen. Früher, vielleicht war es die Not, die einen verband. Da man das Brot hier in der Familie machte, ging man zum Freund, zum Nachbarn, wenn es einem einmal ausging."

⁷ Ähnlich wurde im Rahmen eines Rockfestivals in Tonara beklagt, daß die Jugendlichen der anderen Dörfer die Konzerte meideten, während Besucher aus Cagliari, Sassari und Nuoro anreisten (L'Unione Sarda, 14.9.1989). Neben einer Besonderheit der Jugendkultur in Tonara und deren Anschluß an die städtischen Szenen wird so ausgedrückt, daß Tonara nicht nur "ein Dorf großen kulturellen Reichtums" (a.a.O.) sei, sondern offenbar auch ein urbanes Niveau erreiche.

Also in einem solchen Sinne war man brüderlicher. Mit allen Sachen war es so. Heute gibt es das nicht mehr. Vielleicht gibt es das nicht mehr, weil es die Not nicht mehr gibt." (T02)

"Jetzt hat sich das etwas verändert. Das ist deshalb, weil es den Leuten jetzt allen gut geht. Dagegen erinnere ich mich an früher, als mein Vater lebte, er brachte dieses bißchen Milch nach Hause, sie machten Ricotta, die Leute, alle Nachbarn kamen, sie aßen diesen Ricotta zusammen. Verstanden? Man schenkte ein Stück vom frischen Käse. Wir hatten ein Schwein ... man teilte es für alle, ein Stück für diesen, ein Stück für jenen. So waren wir. Heute macht das niemand, da gibt niemand etwas. Und warum? Weil alle davon haben. Bedarf gibt es keinen. Den hat jetzt niemand. Geld haben sie. Es gibt diese Renten. Dann gibt es Leute, die mehr arbeiten. Es ist ganz anders, alles hat sich verändert." (T12)

Solidarität und gegenseitige Hilfe innerhalb der Nachbarschaften und Verwandtschaften früherer Tage werden vermißt, obwohl sie ihre Grundlage offenbar in der früheren Not besessen haben. Gegenüber ihren Vorfahren erscheinen die Menschen von heute in einem schlechteren Licht, ihnen fehle die Brüderlichkeit, und nicht einmal mehr Geschwister pflegten eine besonders enge Beziehung untereinander (T02).

In den Erinnerungen erscheinen andererseits auch die Grenzen solcher ehemaligen Solidarität. Die verwandtschaftlichen Beziehungen seien mitunter von massiven Erbstreitigkeiten geprägt gewesen, durch den Wohlstand habe das nun nachgelassen (T02). In einer anderen Erzählung der früheren Verhältnisse leben in der Darstellung des Schlachtens und des unausweichlichen Verteilens allen Fleisches der erfahrene Zwangscharakter der Reziprozität und ein Bedauern, teilen zu müssen noch einmal auf:

"Also dieses Schwein löste sich in nichts auf. Nicht wie heute, da schlachtet einer beispielsweise ein Schwein, macht sich Wurst und Schinken. Früher hingegen (...) mußte er alle Verwandten und die benachbarten Bekannten zufriedenstellen." (T09)

Es sind insbesondere die Anlässe zu Gemeinsamkeit und Geselligkeit, die als Verluste beklagt werden. Die gemeinsam zu Fuß zurückgelegten Wege zur Arbeit auf dem Land oder zu den Festen in anderen Dörfern werden vermißt (T06). Seit dem Aufkommen des Kraftfahrzeugverkehrs fehle der Anlaß zu Gastfreundschaft gegenüber Menschen aus anderen Dörfern, die weite und beschwerliche Wege zurückzulegen hatten. *"Die Brüderlichkeit von früher gibt es nicht mehr, nicht zwischen benachbarten Dörfern und nicht zwischen Verwandten im gleichen Dorf."* (T14) Dabei scheint der Wandel gerade in den Beziehungen zwischen den

Dörfern zu einem weitgehend ersatzlosen Verlust von Beziehungen zu führen. Das zeigen Thematisierungen der Feste, die ein Brennpunkt solcher Verlusterfahrungen sind.

E: "Jetzt sagt man, daß immer Fest ist, alle Tage Fest. Früher dagegen, hier gab es Sant'Antonio, waren es nur wenige Feste, aber die waren mehr ... die wurden erwartet. Ja. Man konnte den Beginn des Festes kaum erwarten. Da wurde mehr gefeiert, da spürte man das Fest mehr. Jetzt kommt es hier, man hält die Messe, ein paar Knaller, das Fest ist aus. Man spürt nichts dabei." (...)

I: "Und das neue Fest, die Sagra del torrone?"

E: "Das ist ein Tag. (...) Jetzt ist das nur Geschäft, und Schluß. Die Leute spüren das nicht in ihrem Herzen. Früher kamen sie aus allen Dörfern her. Aus Desulo, die Desulese waren immer in Tracht. In dieser Zeit hatte auch Tonara die Tracht." (T06)

Die Feste sind ein Rahmen, innerhalb dessen Veränderungen der Beziehungen zwischen Tonara und Desulo ausgedrückt werden. Tonara gilt, in Einklang mit dem Selbst- und Fremdbild eines heiteren und fröhlichen Dorfes, als ein Dorf, das Feste feiern kann. Von früheren Festen wird der zahlreiche gegenseitige Besuch beider Dörfer berichtet, und Erinnerungen an eine während der Feste unübersehbare Präsenz der leuchtendroten Tracht Desulos sind verbreitet.⁸ Die Feste stellen jedoch auch Marksteine des Abbruchs dieser Beziehungen dar. Der Streit bei einem Fest in den sechziger Jahren, bei dem ein Tonarese von einem Desulesen getötet wurde, bleibt unvergessen und gilt noch heute als eine Ursache des angespannten Verhältnisses zu Desulo (f/151).

Die Fortschrittlichkeit Tonaras ist, außer den dabei erlittenen Verlusten, in noch einer anderen Weise gebrochen, die selbst in das Bild Tonaras und der Tonaresi eingeht:

"Aber mit der Zeit ist einiges schiefgelaufen. Wegen, ich weiß nicht, entweder aus Nachlässigkeit oder wegen des Charakters des Tonaresen, denn wir legen mit aller Kraft los, sind alle glücklich und wollen Sachen unternehmen, und dann, an einem bestimmten Punkt, ist da irgend etwas, das uns bremst. Und das kann ich mir nicht erklären. Was ist das? Ich kann mir das wirklich nicht erklären, ich frage mich, 'Aber warum fangen wir schöne Initiativen an, die sich dann, ich weiß nicht warum, langsam auflösen.'" (T10)

⁸ Genährt werden diese Erinnerungen unter anderem von dem Gedicht "A sos amigos de Tonara" von Montanaru (1978: 139-141), der das Fest des Sant'Antonio in Tonara und die Annäherung der Besucher aus Desulo beschreibt. - In Tonara wurde ich hinsichtlich der Beziehungen beider Dörfer ausdrücklich auf den Inhalt dieses Gedichts hingewiesen (f/191).

"Tonara ist ein Dorf mit einem großen kulturellen Reichtum, aber die Initiativen verschwinden mit der gleichen Geschwindigkeit, in der sie entstehen." (Zitat eines Tonaresen, L'Unione Sarda 14.9.1989)

Es heißt, Initiativen der Tonaresi vergingen wie *'Strohfeuer'* (f/193), und es fehle ihnen Ausdauer (f/665). Das wird zum einen schlicht als ein typischer Charakterzug begriffen. Zum anderen werden anders gelagerte Gründe für das Scheitern angedeutet, nämlich Konflikte, die von Nicht-Tonaresi herrühren (T10) oder aber das Wirken von Tonaresi, die mit den jeweiligen Initiativen nicht einverstanden seien. Letzteres sei zum Beispiel im Falle der Rockkonzerte geschehen, sagt ein Rentner. Tonara habe mit den Rockkonzerten angefangen und als erstes Dorf im Nuorese eine so bekannte Sängerin wie Gianna Nannini verpflichtet. Doch schon da habe es Widerstände und Sabotage gegeben. Später scheiterte das jährliche Rockfestival durch die Gleichsetzung von Rockmusik und Drogen, die in Tonara von den Gegnern der Veranstaltung betrieben worden sei (T04).⁹ Was zum einen als unsteter Charakter der Tonaresi angesprochen wird, erscheint zum anderen gleichzeitig als ein Konflikt zwischen Fraktionen des gleichen Dorfes. Insofern deutet sich eine Funktionalität des Strohfeuer-Motivs an, da es Konflikte zwischen Tonaresi, beziehungsweise die mangelnde solidarische Unterstützung von lokalen Initiativen (f/23), in einen übergreifenden, quasi natürlichen kollektiven Charakterzug auflöst. Zudem korrespondiert das Strohfeuer-Motiv mit dem Bild des avantgardistischen Dorfes. Auch wenn seine Initiativen stets bald vergehen, so wird Tonaras Ruhm dennoch darin gesehen, Schrittmacher zu sein. Es bringe neue Ideen hervor, die von anderen dann übernommen oder geklaut würden, während Tonara wieder Neues ersinne:

"So sind sie [die Tonaresi], sie haben die Ideen, die anderen kopieren die dann, und sie denken an anderes. Jedenfalls machen sie dann andere Sachen." (T04)

Was in diesem Zitat für einzelne Initiativen innerhalb von Tonara beschrieben wurde, findet sich auf Ebene der Dynamik des gesamten Dorfes wieder. Das Bild des fortgeschrittenen Dorfes erhält die Periodi-

⁹ 1989 entzogen einige lokale Sponsoren dem Rockfestival in Tonara unter Hinweis auf eine Verbindung zwischen Rockkonzerten und Drogenkonsum ihre Unterstützung, und die Veranstaltung mußte zunächst abgesagt werden. Nach lebhaften Diskussionen im Dorf wurde das Festival dann wenige Wochen später nachgeholt. Dennoch fand Rock Area 1991 schließlich zum letzten Male statt.

sierung einer Aufbruchs- und Krisenphase des Dorfes. Die siebziger Jahre gelten hierbei als die Aufbruchsphase Tonaras. Das Bildungsniveau war gestiegen, der Bauboom setzte ein (f/630). Tonara "*bewegte*" sich (T10), und die zuvor herausragende Machtperson wurde aus dem Dorf vertrieben. 1975 wurde ein linker Bürgermeister gewählt, der klare Ideen gehabt hätte, was zu tun sei, und diese auch umgesetzt habe. Er und seine Nachfolger "*haben das Dorf in Ordnung gebracht*" (T08). Der öffentliche Raum und ein neues Dorffest wurden unter großer Beteiligung der Bevölkerung gestaltet (T02). Ein linkes Kulturzentrum wurde zum Treffpunkt von Menschen aus verschiedenen Dörfern (f/84), und es habe ein Klima der Aktivität und Offenheit geherrscht (f/94). Eine damalige Aktivistin erinnert sich mit etwas Wehmut an eine '*besondere*', von Hoffnung und Aktivität geprägte Zeit (f/596).

Für die späten achtziger und die neunziger Jahre ergibt sich ein etwas anderes Bild des Dorfes. Nun wird auch von Krise und Niedergang gesprochen (f/631). Der Wandel in Tonara sei wohl einfach zu schnell verlaufen, resümiert ein damals Beteiligter. Die Moderne habe letztlich nur die Drogen nach Tonara gebracht, denn das Dorf sei wieder durch Stagnation, Gleichgültigkeit, Initiativlosigkeit sowie eine träge und maulfaule Jugend geprägt (f/425). Auch das öffentliche Leben, der Besuch der Bars, der Feste und Veranstaltungen lasse nach (f/393), Tonara werde zunehmend zu einem reinen Schlafplatz (f/424). Die Elterngeneration sei heute mitunter unternehmungslustiger als ihre Kinder (f/653). Kontakte zu den anderen Dörfern seien rückläufig (f/84), und das Dorf verschließe sich zunehmend, da Drogen und andere Probleme auf äußere Einflüsse zurückgeführt würden (f/428). In solchen Thematisierungen einer lokalen Krise finden sich auch Verweise auf Desulo, wo in den neunziger Jahren verschiedene Projekte zur Verschönerung des Dorfes und seines Bildes in der sardischen Öffentlichkeit angelaufen sind. Das "rückständige" Desulo, der zentrale Maßstab für Tonaras Fortgeschrittenheit, wird so durch seine eigenen Initiativen zum Maßstab für Tonaras Krise: Zum Beispiel findet das dortige neue Fest "La Montagna produce" aufgrund seiner Anschaulichkeit und seines hohen Erlebnisgehalts auch in Tonara viel Lob (f/603), und Desulo wird im aktuellen Vergleich ein gegenüber Tonara doppeltes Entwicklungstempo zugestanden (f/405). Die Typisierung als fortschrittliches Tonara wirkt insofern durch die Auseinandersetzung mit der Gegenwart bedroht.

Zusammenfassend betrachtet erweist sich die Fortschrittstypisierung als ebenso weitreichend wie komplex: Sie enthält die frühere Not im Dorf

als einen internen historischen Gegenhorizont, von dem man sich mit dem heutigen Wohlstand und den heutigen Umgangsformen weit entfernt habe. Dieser ökonomische Fortschritt wird auch auf endogene Leistungen des Dorfes zurückgeführt, das sich bewegt und dessen Administration für Ordnung gesorgt habe. Diskursive Konfliktaustragungen in einer mit physischer Gewalt vertrauten Umwelt und Avantgardismus bei Kulturveranstaltungen enthalten ebenfalls Bedeutungen einer Fortgeschrittenheit, für die das rückständig geltende Nachbardorf Desulo einen Maßstab und ein Bild der eigenen Vergangenheit liefert. Hinzu kommen die Thematisierungen von Fortschrittsverlusten und Fortschrittskonjunkturen.

Da die Gegenwart Tonaras immer wieder vor einem historischen Gegenhorizont dargestellt wird, ist es angebracht, von einem ausgeprägten historischen Bewußtsein zu sprechen. Man ist versucht zu resümieren, daß Bewegung ein Kern aller Bilder Tonaras sei: das Dorf ist unruhig, es bewegte sich, noch dazu mehr als andere, es ist fortgeschritten, und noch dazu ziehen die ambulanten Händler Tonaras durch ganz Sardinien. Es scheint, als ob hier nichts stillstehen solle.

4.1.2 *Wir sind offen*

"Desulo ist verschlossener geblieben. Vielleicht weil es ein abgeschlossenes Dorf war bis ... Ich erinnere mich, daß man in Desulo hineinkam und nicht hinaus, man mußte umkehren. Die Straße über Tascusi gab es damals nicht. (...) Und also war es logisch, daß die Entwicklung viel langsamer war, im Vergleich zu Tonara. Jetzt erkennen das viele Desulesi an, andere nicht. Aber es ist so, nicht daß ich hier schlechtrede, wenn ich das sage. Das ist offensichtlich eine zufällige Tatsache. Es ist eine wahre Tatsache, daß das Dorf abgeschieden lag. Also hatte es viel weniger Kontakte. Dort mußtest Du hingehen wollen, in Tonara mußten die Leute zwangsläufig hindurchkommen." (T04)

Die Fortschrittssymbolik verbindet sich mit derjenigen der Offenheit, einem weiteren häufig gebrauchten Begriff in Selbstbeschreibungen von Tonaresi.¹⁰ Als Dichotomie von Offenheit und Verschlossenheit hängt diese Selbstbeschreibung eng mit der Dichotomie von Fortschrittlichkeit

¹⁰ Für Salole (1982: 130-167), der die politische Sprache untersucht, besteht ein zentrales Selbstbild der Tonaresi darin, ihre Meinung frei zu äußern, also offen zu sein und Kritik sprachlich auszudrücken. Das Selbstbild der Offenheit, das meine Analyse ergibt, ist umfassender, Welt- und Erfahrungsoffenheit stehen dabei im Vordergrund.

und Rückständigkeit zusammen.

"Ich fühlte mich wohl [im nordsardischen Tempio Pausania in den vierziger Jahren]. Ich kam auch mit den Vorgesetzten gut aus. Ich war offen. (...) Tempio ist eine schöne Stadt, mit guten Menschen. Damals, ich rede von damals. Die Leute waren gute Menschen, wie die Tonaresi. Die Tonaresi, es scheint gar nicht so, aber sie sind gut, besser als die Desulesi, besser als die Sorgonesi. Sie sind offen und aufrichtiger, die Tonaresi. Man kann ihnen vertrauen. Sicher, den Lump, das schwarze Schaf, das gibt es überall. Aber das macht nicht das Dorf aus, dieses schwarze Schaf." (T02)

Diese Ausführungen machen deutlich, wie die Selbstzuschreibung von Offenheit gleichzeitig Grenzen zu anderen Dörfern setzt und einer hierarchisierenden Klassifikation dieser Dörfer dient. Noch dazu fallen in diesem Fall die kollektive und die individuelle Selbstbeschreibung unmittelbar zusammen.

Grundsätzlich bezieht sich die selbst zugeschriebene Offenheit auf zwei unterschiedliche Beziehungstypen, nämlich auf die Beziehungen jenseits des Dorfes und auf Kontakte zu Fremden in Tonara. Offenheit hängt hierbei zunächst unmittelbar mit dem Bild Tonaras als Dorf der ambulanten Händler zusammen, denn es waren diese Händler - und neben ihnen auch Waldarbeiter und transhumante "pastori" - die regelmäßig durch die sardische Fremde zogen.

"Tonara ist grundsätzlich ein zügelloseres Dorf gewesen als die anderen. Denn Tonara hat 'ambulantanti', es ist immer rungezogen, Tonara, immer. Und Waldarbeiter, von ihnen gab es früher viele in Tonara." (T06)

Dieses Verlassen des Dorfes wird nicht als Last oder Zwang und auch nicht nur als eine reine Arbeitsmigration geschildert. Hinauszuziehen erscheint vielmehr als ein spezifischer, grundlegender und lustvoller Charakterzug der Tonaresi, der über die Arbeitssphäre hinausreicht. In einer Erzählung über eine Rückfahrt von einem Auswärtsspiel des Fußballvereins Tonara heißt es in diesem Sinne:

"Und also bei der Rückfahrt, es waren da so viele Leute aus Tonara gewesen, wir waren mehr Tonaresi als Leute aus Ozieri auf dem Platz. Zudem gewann Tonara auch noch. Es war also ein schöner ... Bei der Rückfahrt haben wir in Benetutti mal Pause gemacht. Wir schauten uns so an, 'Also,' sagte ich, 'diese Tonaresi! Wie kommt es, daß wir so sind? Wir sind ein Volk, das ... dem es gefällt hinauszuziehen, ein Volk ... Boh! Wir kennen die unterschiedlichsten Dinge.'" (T10)

Der Lust hinausziehen wird dann noch der Charakterzug, sich stets rasch mit neuen Umgebungen vertraut zu machen, hinzugefügt (T04).

Innerhalb von Tonara zeigt sich die Offenheit des Dorfes und seiner Menschen, in der Eigenschaft, *"alle gut aufzunehmen"* (T04). *"Hier ist es nicht wie in gewissen Orten, wo man einen sieht ... vielmehr sind sie hier glücklich, mit einem Fremden zu sprechen."* (T08) Diese Offenheit findet auch in einer Reihe von historischen Erinnerungen Ausdruck. Das kirchliche Fest San Giacomo in Tonara erinnert an die Aufnahme einer benachbarten Dorfbevölkerung, die im 17. Jh. ihr Dorf aufgab.¹¹ Tonara konnte damals jedoch seine Ansprüche auf das Territorium dieser aufgenommenen Gemeinde nicht durchsetzen, ihm blieb nur die Übernahme der Pfarrei und des Heiligen, dem schließlich in Tonara in den 1930er Jahren eine Kapelle gebaut wurde. Die Kapelle erinnert also an diese Episode, die auch während der Festmesse - zumindest war das 1996 so - in der Predigt erzählt wird. Der Priester sprach in diesem Jahr davon, daß Tonara zwar kein materielles Erbe, jedoch ein spirituelles Erbe von diesem Dorf Spasulè besitze (f/369). Kirche und Fest erscheinen so als ritualisierte Erinnerung an eine bereitwillige Aufnahme einer anderen Gemeindebevölkerung, die Tonara immateriell bereicherte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wohnten beim Bau der Eisenbahnlinie von Sorgono nach Cagliari beschäftigte Arbeiter in Tonara. Einige von ihnen blieben in Tonara. Ihre Immigration ist heute, alleine schon aufgrund der fremden Nachnamen, die bei diesem Thema sofort aufgezählt werden können, allgemein bekannt (T08). Später arbeiteten zeitweise von auswärts kommende Holzfäller und Köhler im Dorf beziehungsweise in seinen Wäldern. Während des 2. Weltkriegs wurden Bürger, die vor Bombenangriffen aus Cagliari evakuiert wurden, wie in vielen anderen Dörfern auch, in Tonara untergebracht. Die Aufnahme in Tonara und das Verhältnis zu diesen Menschen seien gut gewesen, und beim damals lebensnotwendigen Schwarzhandel habe man sich ergänzen können (T02). Schließlich nahm Tonara in den siebziger Jahren eine Gruppe sogenannter "Hippies" auf. Alle anderen Dörfer hätten diese nicht geduldet, und in Fonni seien sie sogar mit Fußtritten vertrieben worden, doch Tonara habe sie aufgenommen (f/139). Die Tonaresi seien sehr tolerant. Und heute würden die Cagliaritani und Campidanesi, die sich Häuser für ihre Wochenenden und Ferien in Tonara kauften, ebenfalls gut aufgenommen (T04).

¹¹ Vgl. Angius (1833-56: Vol. XX, 1000) und Day (1987: 144, 161/162).

Nicht ohne symbolische Bedeutung ist auch der neue "Immigrationstypus" feldforschender Sozialwissenschaftler. Der britische Anthropologe Salole hielt sich in den siebziger Jahren über ein Jahr in Tonara auf, und sein Aufenthalt, seine gute Aufnahme und sein Wohlbefinden im Dorf sind in Tonara Gegenstand vieler Erinnerungen wie auch eines ihm gewidmeten Gedichts (Casula 1985: 93). Diese Erinnerungen an seinen Forschungsaufenthalt wirken unter anderem als eine Bestätigung lokaler Besonderheit, der Gastfreundschaft und der Offenheit des Dorfes.

Offenheit drückte schließlich auch das jährliche Rockfestival im Tonara der achtziger Jahre aus. Es bot sardischen Musikgruppen eine Bühne und holte Gruppen der Independent-Szene aus Italien und dem Ausland nach Tonara. Als 1991 eine offen schwul auftretende Hardcore-Band aus Berlin auftrat, fand sie ein begeistertes Publikum und großes Lob. Entsprechend den schon erwähnten Thematisierungen einer Krise in Tonara gilt das Ende des Rockfestivals 1991 vielen in Tonara jedoch als Ausdruck einer Regression, als Verlust an Offenheit (f/94). Ähnlich einzuschätzen ist eine Klage darüber, daß es zunehmend um sich greife, alle Probleme Tonaras auf äußere Einflüsse zurückzuführen (f/428).

Die Selbstzuschreibung von Offenheit erfolgt neben der Thematisierung der eigenen Haltung auch durch die Wiedergabe von Fremdperspektiven auf Tonara. Tonara sei ein schönes, grünes Dorf, in dem sich Fremde stets sehr wohl fühlten. *"Denen, die es kennen, gefällt Tonara. (...) wer nach Tonara kam ... wer hier weggehen mußte, der hat es bedauert."* (T02)

Ein komplexeres Bild ergibt sich, wenn man die Außenbeziehungen Tonaras zu seinen benachbarten Dörfern betrachtet. Einerseits bestehen zu diesen Dörfern alleine schon durch die räumliche Nähe bedingte Kontakte und Beziehungen. Andererseits existiert eine starke Konkurrenz, die sich heute insbesondere auf den Standort öffentlicher Institutionen bezieht, da diese einen entscheidenden Faktor innerhalb der lokalen Ökonomien darstellen. In solchen Auseinandersetzungen ist "campanilismo", das uneingeschränkte Verfolgen lokaler Partikularinteressen, ein gängiger Vorwurf, der sowohl in der innerdörflichen Auseinandersetzung (f/195), als auch in Richtung anderer Dörfer, die sich in der Ansiedlung solcher Institutionen erfolgreicher erweisen, vorgebracht wird. Das Tonara der siebziger Jahre wird, unter anderem aufgrund seiner Schulen und des damals aktiven "Circolo culturale" als ein Ort intensiver Beziehungen zwischen Menschen aus verschiedenen Dörfern beschrieben. Diese Annäherung sei ähnlich dem Zusammenwachsen der einzel-

nen Ortsteile in Tonara verlaufen, bei dem man die eigene Verschlossenheit überwunden habe. Allerdings seien in den achtziger Jahren die Kontraste zwischen den Dörfern dennoch wieder deutlicher hervorgetreten (f/84).

Mitunter finden sich deutlich widersprechende Aussagen zur Qualität und Entwicklung der Beziehungen zu anderen Dörfern. So werden etwa in einem Falle die guten Beziehungen zu Aritzo, mit dem man sich immer gut verstanden habe, hervorgehoben (T14), während in anderen Fällen Aritzo - übrigens in Einklang mit dessen in Desulo verbreitetem Bild - als Dorf von *'fanfaroni (Prahler)'* (f/461), dargestellt wird, die nur auf ihre äußere Erscheinung bedacht seien (f/434).

Wie sieht nun das Verhältnis Tonaras zu Desulo genauer aus? Zunächst einmal zeigt sich hier eine spannungsvolle Mischung aus Nähe, Gemeinsamkeit und Abgrenzung. Kurz nachdem er von seinem Sohn erzählt hat, der eine Beschäftigung in Desulo abgelehnt habe, da er den Desulesi nicht traue, schildert ein Mann dennoch die Ähnlichkeit der beiden Dörfer:

"Tonara und Desulo besitzen eine Nähe. In manchem Sinne gibt es auch Ähnlichkeiten, ein bißchen in der Art zu reden, der Dialekt ist praktisch gleich, ähnlich, die geistreichen Witze. Nur daß Desulo, mag sein weil ... es ist anders geblieben, weil es weniger herauskam ... Weil es keine Kon... es hat weniger Kontakte. Desulo ist stärker isoliert geblieben als Tonara." (T10)

Und in einem anderen Interview wird die Ähnlichkeit beider Dörfer gerade in ihren gegenseitigen Kritiken und Beschuldigungen gesehen, allerdings nicht ohne diese gleichzeitig zu reproduzieren:

"Mit Desulo haben wir immer Reibereien gehabt, ich weiß nicht aus welchem Grunde. Desulo und die Tonaresi: Die Desulesi kritisieren die Tonaresi, die Tonaresi kritisieren die Desulesi. [lacht]

(...)

Wenn sie jetzt in Tonara 100 Schafe stehlen würden, Schafe gibt es ja übrigens fast keine mehr, (...) die Desulesi sagen: 'Das waren die Tonaresi!' Die Tonaresi würden solche Sachen machen, manch einer wird so etwas getan haben. Aber nicht wie die Desulesi. Und wir sagen das gleiche wenn uns 100 Schafe gestohlen werden, wir sagen: 'Ah, das waren die Desulesi'. Wir haben die gleiche Mentalität! Sie beschuldigen die Tonaresi und wir die Desulesi." (T14)

Neben allgemeinen Darstellungen des Verhältnisses werden auch Veränderungen der Beziehungen zwischen beiden Dörfern angesprochen. Diese Kontakte seien früher enger gewesen, als Desulesi das Dorf noch zu Fuß

oder mit ihren Pferden passierten und Händler aus Desulo in Tonara die Viehlocken wie auch andere Waren erwarben, die sie in ganz Sardinien verkauften (T01). Desulesi besuchten die Feste in Tonara, *"sie kamen in Gruppen, um hier beim Karneval zu tanzen. Denn dort gab es ein solches Vergnügen offensichtlich nicht."* (T14) Es sei ein brüderliches Verhältnis gewesen (T07), und Desulo sei früher auch ehrlicher gewesen (f/166). Die hier genannten Situationen des Kontakts zwischen Tonaresi und Desulesi weisen allesamt unmittelbar auf ein Abflauen der Beziehungen hin, da sie, insbesondere im raschen Wandel der sechziger und siebziger Jahre, stark an Bedeutung verloren haben. Die Wahrnehmung eines Verlusts an zwischendörflichen Beziehungen liegt auch zugrunde, wenn den zahlreichen in den verschiedenen Dörfern neu institutionalisierten Dorffesten unmittelbar die Zielsetzung zugeschrieben wird, die Beziehungen zwischen den Dörfern wieder stärken zu wollen:

"Aber was wollen sie jetzt machen? Die Beziehungen von Dorf zu Dorf erneuern, indem sie diese Feste einführen. Schau, in Desulo gibt es dieses Fest 'La Sardegna produce',¹² in Tonara das Fest des Torrone, in Aritzo das Kastanienfest. Und zum Teil bringt das die Leute etwas zusammen. Aber das ist sehr wenig." (T14)

Die Beziehung zwischen Tonara und Desulo wurden zudem durch die Auseinandersetzung bei einem Fest in den sechziger Jahren, bei der ein Tonarese von einem Desulesen getötet wurde, und die spätere Unruhephase im Desulo der achtziger Jahren stark beeinträchtigt. Beides habe die früher besonders eng verbundenen Dörfer auseinandergebracht (f/191). Erzählungen über Besuche in Desulo berichten von gegen die Besucher aus Tonara gerichteten Pöbeleien oder Beschädigungen ihrer Autos. Der Ort Desulo und dortige Veranstaltungen würden daher gemieden, was jedoch nicht heiße, daß Desulesi in Tonara nun schlecht behandelt würden (f/93). Insofern wird hier einer grundsätzlichen Offenheit der Tonaresi nicht widersprochen.

Für ein absichtsvolles Vermeiden von Besuchen in Desulo finden sich zahlreiche Belege. Ein junger Mann, der nun zeitweise in Desulo tätig

¹² Richtig lautet der Titel "La Montagna produce", und entsprechend bezieht sich die Veranstaltung, zumindest in erster Linie, nicht auf ganz Sardinien, sondern auf Desulo und Zentralsardinien. Diese Namensverwechslung deutet nicht nur darauf hin, wie ungenau eine solche durchkonzipierte Veranstaltung rezipiert werden kann, sondern auch wie leicht Bedeutungen auf andere Ebenen transferiert werden können. Die um Lokalbilder bemühte Veranstaltung kann offensichtlich ohne weiteres auf einer regionalen oder nationalen Ebene Bedeutungen als Repräsentation Sardiniens erhalten.

war, berichtet, er sei damit aufgewachsen, daß man nicht nach Desulo gehe, und bis vor kurzem, bis zum Alter von 25 Jahren, sei er nur etwa dreimal dort gewesen (f/340). Eine Gruppe von Fahrradfahrerinnen erzählt von ihrem Zögern, bei einem Ausflug eine Route durch Desulo zu wählen (f/17). Der Hinweis auf Angst ist eine Antwort auf meine Frage, weshalb ich beim Konzert einer bekannteren italienischen Popgruppe bei einem Fest in Desulo, das außerhalb des Dorfes in Tascusi veranstaltet wurde, keine Besucher aus Tonara sah (f/98).

Solche Äußerungen und Erklärungen einer Meidung von Desulo bleiben meist auf der abstrakten Ebene einer Typisierung der "Desulesi" schlechthin und blockieren daher konkrete persönliche Beziehungen nicht absolut, auch wenn sie alleine schon deren Zustandekommen behindern. So verlaufen quer zur symbolischen Grenzziehung zwischen beiden Gemeinden Verwandtschaftsbeziehungen, die unter anderem translokale Solidaritäten generieren und sichern können. Exemplarisch zeigt sich das bei den Diskussionen über die Aussichten des 1996 eröffneten Einkaufszentrums in Tonara, dessen Erfolg davon abhängt, ob zahlreiche Kunden aus den umliegenden Dörfern es besuchen werden, und dessen Aussichten in Tonara lebhaft diskutiert wurden. Da einer der Initiatoren in Desulo Verwandtschaft hat, wurde nun der Besuch von Desulesi eher als derjenige von Kunden aus Aritzo oder Sorgono erwartet (f/451). Ähnlich verlaufen auch Freundschaften über die lokalen Grenzen hinweg. Doch auch bei ihnen kann sich die Stärke der kollektiven Grenzziehung als hartnäckig erweisen. So erzählt ein Binnenmigrant aus Tonara von seinen Freunden aus Desulo und sagt dann, daß auch er die *'Vorurteile'* gegenüber Desulo besitze und daher auch bei ihm immer ein wenig Mißtrauen gegenüber diesen Freunden aus Desulo bestehen bleibe (f/424).

Thematisierungen der Emigration von Tonaresi können als Teil des Offenheitsdiskurses verstanden werden. Die Emigration innerhalb Sardinien, nach Norditalien und in das Ausland wird unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zur dortigen Umwelt und der Integration, nicht jedoch der Differenz von Tonaresi gegenüber den Menschen am Emigrationsziel, angesprochen. Wirklich bedeutsam für ein differentes, lokal spezifisches Selbstbild der Tonaresi ist nur die Migrationsform der ambulanten Händler, die durch ihr Umherziehen und ihre Offenheit typische Eigenschaften der Tonaresi verkörpern (T10). Anders als in Desulo fehlt ein Emigrationsort, der in herausragender Weise thematisiert wird.

E2: "Wir haben 2.000¹³ Tonaresi in Nuoro, ganze Familien."

E1: "Nein, nicht 2.000."

E2: "Das sagen alle."

E1: "Aber wir haben die 500 in Oristano, eintausend in Cagliari, in allen Dörfern dort gibt es welche. [...?]"

E2: "Dann Emigranten: Belgien, Deutschland, Frankreich, ehi! Es gibt keinen Ort, wo nicht ein Tonarese ist, auch nicht in Sardinien." (T13)

Egal, wo sie auch seien, die Tonaresi hätten keine Feinde und sie würden sich mit allen gut verstehen, daher seien sie die glücklichsten Menschen auf der Erde, meint ein Emigrant aus dem Oristanese, der sich dort als fest integriert bezeichnet (f/98). Tonaresi in der Emigration seien neugierig ihre Umgebung kennenzulernen (T04), und sie würden sich in diese einfügen (T02).

In Einklang mit der Offenheit und der Neigung, sich in die Welt des Emigrationsortes hineinzufinden werden die Beziehungen unter den Tonaresi in der Emigration, in diesem Falle in Nuoro, als eher lose bezeichnet, diese Tonaresi hätten sich *"etwas voneinander losgelöst"* (T04), und es mangle an Verbindung. Anders als zwischen den Desulesi seien die Beziehungen zwischen den Tonaresi nicht sehr eng (f/425). Andererseits gibt es in Peschiera Borromea doch eine Kolonie von Tonaresi und einen "circolo sardo", der zunächst als Verein von Tonaresi geplant war (T11) und in dem man beim Hereinkommen, beinahe so wie in Tonara selbst, links und rechts Bekannte aus Tonara begrüßen könne (f/602).

Die Beziehungen der Emigranten zum Ort Tonara finden unterschiedliche Darstellungen. Durch die Emigration verliere Tonara, anders als Desulo, viele Einwohner, denn in Desulo gelte: *"Auch diejenigen, die auswärts wohnen und arbeiten, haben ihren Wohnsitz in Desulo. Nur wenige haben ihren Wohnsitz außerhalb angemeldet. Und sie kommen und gehen."* (T13) Andere sehen jedoch auch für Tonara eine Verbundenheit der Migranten mit ihrem Herkunftsort, das zeige doch der Häuserbau von Emigranten in Tonara, denn eine ökonomisch lohnende Investition sei das nicht (f/325). Und ein Mann, der tatsächlich sowohl am Leben jenseits von Tonara, als auch in Tonara teilnimmt, verbindet

¹³ Die Zahlenangaben über Emigranten an verschiedenen Orten schwanken auch in Tonara sehr stark. Eine andere Person in Nuoro redet beispielsweise von 150 Tonaresi in Nuoro (f/425). In einer Diplomarbeit (Porcu 1971/72) wird sogar die vollkommen überzogene Zahl von insgesamt 30.000 emigrierten Tonaresi genannt.

beide Eigenschaften wenn er sagt, daß es im Charakter *"des Tonaresen"* liege, hinauszuziehen, *"aber immer wieder zurückzukehren. Denn er hängt an seinen Dingen, seinem Dorf, seinem Dialekt."* (T10)

4.1.3 *Der Wald gibt uns Arbeit, wir schützen ihn. - Wir sind kein pastorales Dorf*

"Sie haben gesehen, wie das Land ist. Es ist wunderschön, mit dem Wald und so weiter, grün. Aber es ist kein Dorf, das für die Viehzucht geeignet ist. Es hat keine Flächen, um Vieh zu züchten. Früher gab es 'pastori' in Tonara, aber die führten ein sehr elendes Leben, ehi!" (T04)

Der Wald stellt ein äußerst dichtes Symbol Tonaras dar, das nicht nur eine Grundlage seiner Ökonomie und die äußere Erscheinung des Dorfes enthält, sondern zugleich Tonara in einen Gegensatz stellt zur pastoralen Arbeit und zur pastoralen Welt schlechthin. Das Land, so die zitierte Sequenz, sei für die "pastorizia" ungeeignet und entsprechend elend sei früher das Leben der "pastori" in Tonara gewesen. Demgegenüber schildert er den Erfolg der Aufforstungen in Tonara und stellt fest, daß die Tonaresi mehr Bauern als "pastori" seien, und der Baum daher für sie das sei, was das Schaf für den "pastore" ist:

"Aber Tonara hat wenigstens nicht enttäuscht, wenn man an die anderen Dörfer denkt. Das heißt, es hat die Verwaltungen oder sagen wir die Behörden nicht enttäuscht, die in das Dorf Vertrauen hatten. Es ist wahr, daß es jene 40, 50 Personen gibt, die fest in der Wiederaufforstung arbeiten. Aber es ist auch wahr, daß Tonara keinen einzigen Waldbrand hat. In Tonara geben sie acht. Es ist das einzige Dorf, wo sie Wiederaufforstungen gemacht haben und sie nicht durch Feuer zerstört wurden. (...) Der Staat hat Geld ausgegeben. Aber er hat dafür etwas in der Hand. Das ist etwas, das in keinem anderen Ort geschehen ist. Egal, ob ich nach Torpé, Orgosolo, nach Teti dort in der Nähe, nach Austis komme, überall: die Wiederaufforstung wurde eingerichtet, einmal bepflanzt, dann aufs Neue Feuer. So daß sie an einem bestimmten Punkt geschlossen werden. Die Region hat gesagt, 'Basta, wir machen keine Wiederaufforstungen mehr!' Und das ist ein Teil der Mentalität des Tonaresen. Denn ... so wie der 'pastore' die Weiden retten möchte, sind sie in Tonara vor allem Bauern, sie sind keine 'pastori'. Der Baum ist für den Tonaresen wie das Schaf." (T04)

Der Wald gibt Tonara Arbeit, und daher gilt ihm eine außergewöhnliche Sorge und Pflege. Mit dem Wald sind auch Außenbeziehungen Tonaras verbunden, die öffentliche Hand investiert in die Aufforstungsprojekte

und schafft dadurch Arbeitsplätze für das Dorf. Tonara sei nun aber das einzige Dorf, das diese Investition nicht enttäusche und das entgegengebrachte Vertrauen rechtfertige. Und mit dieser Strategie sei Tonara erfolgreich, denn während Aufforstungen und die mit ihnen verbundenen Arbeitsplätze in anderen Dörfern aufgegeben wurden, seien sie in Tonara erhalten geblieben. Tonara verfolgt also nicht die Strategien anderer Dörfer - den Versuch der Beschaffung neuer Arbeitsplätze in der Aufforstung durch Vernichtung bereits aufgeforsteter Wälder - und es hat keine solchen internen Konflikte - etwa den Streit zwischen "pastori" und Forstarbeitern oder zwischen Eingestellten und Nicht-Eingestellten, die ebenfalls als Motive von Brandstiftungen gelten -, die einer Fortsetzung der Aufforstungen widersprechen. Es ist friedlicher als andere Dörfer und es verfolgt erfolgreich kollektive und längerfristige Interessen. Insofern klingt hier beim Wald und der ihm geltenden Vorsicht ein weiteres Mal das Motiv des fortschrittlichen und zivilisierten Tonaras durch.

Schon in der Vergangenheit gab der Wald Tonara Arbeit. Ein alter Holzhändler erzählt von der florierenden Holzwirtschaft, die die bewaldete Gegend um Tonara in den zwanziger bis fünfziger Jahren erlebte, als die Nachfrage durch den Ausbau des Bergbaus und der Infrastruktur in Sardinien, wo es sonst ja nur Gebüsch gebe, stark anstieg. Da sei es ein Geschenk gewesen, daß Tonara sich immer vor der "*Krankheit*" der Waldbrände habe retten können (T05). Der Wald ist damit ein historisch übergreifendes Symbol, das sowohl das frühere Tonara als auch das gegenwärtige umfaßt und das dem in anderen Zusammenhängen konstatierten Bild der strohfeuerhaften Tonaresi entgegensteht. Denn beim Wald gibt es kein rasches Nachlassen des Eifers der Tonaresi, sondern eine kollektive Entschiedenheit, die sich insbesondere in der erfolgreichen Bekämpfung von Waldbränden äußert.

Allerdings enthalten die Erinnerungen an die Holzwirtschaft, die bis in das 19. Jahrhundert zurückreichen, ebenfalls den Schaden, der Tonara durch den maßlosen Raubbau am Walde zugefügt wurde (T11). Die frühere Holzindustrie bedeutet dabei mehr als nur eine Ausplünderung der natürlichen Ressourcen. Tonara hatte einen "*wirklich mächtigen*" Holzunternehmer, "*den König der Holzindustrie in Sardinien*" (T02), der die Wälder in Tonara zerstört habe. Tonara habe ihn jedoch später gestraft, als ihm bei Wahlen nach dem Krieg viele Stimmen versagt blieben. Sein Suizid in den fünfziger Jahren habe die Situation in Tonara dann zwar etwas "*freier*" gemacht, doch "*jener Groll wegen jenes Holzeinschlags*" sei geblieben (T02). Ein Rentner meint, daß die Eisenbahn in

ihrer Gegend ja nicht dem Transport von Personen, sondern dem des Holzes diene. Seinerzeit sei hier Holz für den Eisenbahnbau in ganz Italien gefällt worden, und als er klein war, habe es daher nur noch Jungpflanzen gegeben (T11). Solche Aussagen wie die über einen kollektiven Groll wegen des Frevels am Walde unterstreichen die Bedeutung des Waldes als einer grundlegenden ökonomischen wie symbolischen Ressource des Dorfes.

Durch die erfolgreich fortgeführten Aufforstungen verschafft der Wald dem heutigen Ort ein grünes Panorama, das von vielen Besuchern des Ortes geschätzt werde (T02). Er ist eine wichtige Ressource für positive Fremdbilder von Tonara und für den Tourismus im Ort.

"Tonara (...) ist das baumreichste Dorf Sardinien. (...) Ich habe das auch schon in Oristano gehört, auch in Oristano reden sie davon. Wenn sie dort die Plakate für die 'Sagra del Torrone' kleben, und Du siehst da Tonara und rundum ist alles Grün, dann sagen die Leute, 'Aber, was für ein Dorf! Schön ist das.'" (T03)

Zur sinnlich-ästhetischen Außenwirkung des Dorfes gehören neben der Erfahrung des Waldes auch die zahlreichen Quellen Tonaras. Die Quellen am Ortsrand sind nicht nur Ziel der Sommergäste - vorwiegend von Versorgungskassen unterstützte ehemalige Bergarbeiter aus dem Iglésiente -, die dort täglich, mit Isolierflaschen ausgestattet, Wasser holen und verweilen, sondern auch Orte, an denen Tonaresi nicht nur täglich ihr Tafelwasser holen, sondern zu dem viele von ihnen spazieren, um an den begrünten, mit Sitzgelegenheiten und Skulpturen ausgestatteten Quellplätzen zu verweilen, sich zu begegnen und zu unterhalten.

Die besondere Bedeutung des Waldes spiegelt sich - wie in den bereits zitierten Sequenzen deutlich wurde - in Schilderungen der erfolgreichen Abwehr von Waldbränden in Tonara. Solche Aussagen stellen gleichzeitig Gegensätze zu anderen Dörfern und zur Welt der "pastori" her. Ein Engagement gegen die Waldbrände wie in Tonara fehle in anderen Dörfern, und das gehe sogar soweit, daß sich der Zivilschutz Tonaras bei der Brandbekämpfung in anderen Dörfern, etwa in Teti, schon stärker eingesetzt habe als die dort Einheimischen (f/421). Ein ehemaliger "pastore" verweist auf Desulo. Während sich in Tonara sehr viele an Löscharbeiten beteiligten, würde man dort nur belustigt zusehen. Aber die Brände würden auch den Pastori nichts nützen, denn *'die Weide braucht nicht das Feuer, sie braucht den Pflug.'* (f/350) Die Abwehr des Feuers in Tonara ist auf diese Weise eine Abgrenzung gegenüber der Welt der "pastorizia" und ihren als überkommen und irrational betrach-

teten Arbeitspraktiken, von denen sich Tonara weit entfernt habe. So wird der heute stattliche Waldbestand in Tonara, darauf zurückgeführt, daß sich bezüglich der Waldbrände ein *"Bewußtseinswandel"* (T07) vollzogen habe und es fast keine "pastori" mehr gebe:

"Die 'pastori' sind verschwunden. Denn die 'pastori' waren diejenigen, die ... (...) auf dem Land (...) am meisten Feuer legten. Denn sie wollten die Sträucher vernichten, damit mehr Weide wächst. Anstatt zu roden, also zu pflügen. Aus Tradition sind sie keine großen Arbeiter, die 'pastori'." (T07)

Die Pflege des Waldes wird in diesem Fall nicht nur zu einem Zeichen des eigenen entwickelten Bewußtseinsstands und des Durchschauens irrationaler Arbeitspraktiken, sondern noch dazu zu einem Ausdruck des Fleißes der Nicht-"pastori". Dieser letztere Aspekt widerspricht allerdings der verbreiteten Ansicht, daß die Aufgabe der "pastorizia" in Tonara eine rationale Entscheidung gegen den großen mit ihr verbundenen Arbeitsaufwand und gegen das elende Leben der "pastori" gewesen sei.

Aufforstung und "pastoriza" gelten als absolute Gegensätze und daher auch die Aufforstung als eine Ursache der Aufgabe der "pastoriza" in Tonara (T13). *"Hier, hier in Tonara, sind jetzt schlechte Zeiten für Schafe"* (T08) - und nicht etwa in den früheren Tagen, als die "pastorizia" im Ort noch verbreitet war, sagt ein ehemaliger "pastore". Die aufgeforsteten Wälder markieren das Ende der "pastorizia". Zu deren Geschichte existieren allerdings sehr unterschiedliche Sichtweisen. Die einen sehen eher eine negative Tradition. Tonara habe schon immer weniger Wert auf die "pastorizia" und mehr auf den Handel und das Torrone gelegt (T08). Tonara sei ein Dorf der ambulanten Händler, Desulo eines der "pastori" (T01). Und anders als die "pastori" aus Desulo hätten es diejenigen aus Tonara nicht verstanden, etwas zu riskieren und in den Ebenen neue Betriebe zu gründen, sondern gerade Risiken vermeiden wollen und daher die "pastorizia" aufgegeben (f/665). Oder es sei die eigene Schuld der "pastori", die auch in Tonara Weideverbote mißachteten, für Weidenutzungen nicht bezahlten und sich so Gegner schufen (T13). Andere deuten die Aufgabe der "pastorizia" eher positiv. Tonaresi seien sehr gute pastori gewesen, die jedoch die Chancen des Wandels, der sicheren Arbeit in der Aufforstung erkannt und daher die beschwerliche "pastorizia" aufgegeben hätten (f/149).

"Dann wurden diese Wiederaufforstungen begonnen, alle 'pastori' aus Tonara ... zu einem großen Teil arbeiten sie in der Wiederaufforstung, es waren alles 'pastori'. Sie haben verkauft und sie haben andere Arbeitsplätze ... und sie haben

weniger Sorgen. (...) Weniger Sorgen. Mit den Schafen hingegen, Tag und Nacht auf den Beinen und mit der Sorge, daß sie geraubt werden und wegen anderer Sachen. Deshalb sind hier die Schafe verkauft worden. In dieser Wiederauf- forstung sind 60 Familien. Und sie waren praktisch alle 'pastori'. Verstanden? Deshalb haben sie verkauft. Aber früher gab es hier mehr Vieh als in Desulo." (T12)

"Und dann hat Tonara die 'pastorizia' bereits aufgegeben, es hat sich dem Handel zugewandt. Der 'pastorizia' hat es sich nicht mehr gewidmet, denn das ist eine Wahnsinnsarbeit." (T04)

In solchem Sinne erscheint die Entscheidung gegen die "pastorizia" als eine kalkulierte und rationale Entscheidung für ein angenehmeres, geregelteres und moderneres Leben. In solchen Äußerungen klingt allerdings eine Bewunderung des großen Arbeitseinsatzes der "pastori" mit, und entsprechend werden dem pastoralen Nachbarn Desulo in manchen Zusammenhängen Fleiß, Bescheidenheit und Gastfreundschaft zugeschrieben. Das sind Eigenschaften, die zum Beispiel mit einem anderen Fremdbild, demjenigen der 'Prahler' aus Aritzo (f/461), deutlich kontrastieren.

Der Gegensatz von "pastori" und Nicht-"pastori" findet sich in der Diskussion um den Nationalpark im Gennargentu wieder. Widerstand gegen das Projekt wird vor allem auf Seiten der "pastori" verortet. *"Gegenden, in denen es weniger 'pastori' gibt, sind dafür. Wie zum Beispiel Tonara, die sind dafür." (T07)* Dieser Park, so eine andere Person, würde Tonara sicherlich ein paar feste Arbeitsplätze bringen:

"Wenn sie ihn machen, dann werden sie auch welche aus Tonara einstellen, ehi! Ein Arbeitsplatz wird da auch für Tonara dabei sein! Es ist immer besser ihn zu bekommen! ... Tonara legt Wert darauf, solche festen Arbeitsplätze zu erhalten." (T08)

Diese Neigung der Tonaresi zu *'festen Löhnen'* (f/393), also zu geregelten und abhängigen Beschäftigungsverhältnissen, findet in Tonara allerdings gegenwärtig - vermutlich gerade vor dem Hintergrund der aktuellen Krise des Wohlfahrtsstaats - auch Kritik. Denn es sei eine Fehlentwicklung, daß viele Tonaresi lieber jahrelang auf eine feste Anstellung und eine Arbeit, die sie eigentlich gar nicht interessiere, warten würden, anstatt in eigener Initiative etwas auszuprobieren und aufzubauen (f/393). Beklagt wird eine Scheu, Risiken einzugehen (f/665).

Auch der bereits im Rahmen der "Offenheit" angesprochene ambulante Handel und die damit verbundene handwerkliche beziehungsweise kleinindustrielle Herstellung des "Torrone" gelten in ihrem wirtschaft-

lichen Potential als überlegener Gegensatz zur "pastorizia". In den Worten eines alten "pastore" klingt das so:

"Hier in Tonara sind wenige ['pastori'] übriggeblieben, hier in Tonara gibt es mehr als 50 ambulante Händler, die Torrone machen und rumfahren, dann auf Fahrt gehen. Das sind die Leute, die sich die großen Häuser in Su Pranu gebaut haben. Die 'ambulantanti' wohnen praktisch alle dort. Ein 'ambulante' fährt auf ein Fest, und er nimmt sich drei, vier, fünf Millionen von einem Fest mit. Ein 'pastore', [lacht] um vier, fünf Millionen zu verdienen ... ehi! Das dauert. Und deshalb haben sie hier [ihre Tiere] verkauft." (T12)

Su Pranu, der seit den sechziger Jahren neu entstandene Ortsteil von Tonara, der als das Viertel der ambulanten Händler gilt (T03) - der in der jüngsten Vergangenheit als besonders erfolgreich und als typisch tonaresisch betrachteten Berufsgruppe¹⁴ -, wird so zum unmittelbaren Ausdruck eines wirtschaftlichen Erfolges von Tonaresi, der nichts mit der pastoralen Produktion zu tun hat, sondern auf Handel, Mobilität und Offenheit beruht. Nicht die "pastorizia", sondern der Wanderhandel wird als eine Konstante der Ortsgeschichte betrachtet. *"Tonara hat 'ambulantanti', Tonara ist immer rumgezogen, immer."* (T06)

Neben dem Handel und der Alternative von Holzindustrie und "pastorizia" werden das Handwerk und Beschäftigungen in der Kleinindustrie als weitere prägende Moment der lokalen Ökonomie dargestellt (f/111). Bis in die fünfziger Jahre gab es Kalköfen und eine Ziegelei im Dorf.

"Dann gab es hier die Kalkfabrik. Die gab es hier sonst nirgends. Zum Brennen brauchte man damals Holzbündel. Die Alten machten damals die Holzbündel. Und die Mädchen [...?]. Also, Arbeit gab es. In Tonara haben die Menschen ununterbrochen gearbeitet, immer. Heute nicht. Aber damals, ja. Heute gibt es Traktoren, es gibt die Straßen, und die Frauen arbeiten nicht." (T02)

Einzigartig sei die Herstellung von "campanacci", Viehglocken, in Tonara (f/98). Diese "campanacci" bedeuten auch Beziehungen zu anderen Dörfern, zu Händlern, die sie verkauften und den 'pastori' an die sie verkauft wurden. Der größte Teil der "campanacci" sei von ambulanten Händlern aus Desulo verkauft worden (T01).

Der Wald ist also ein historisch übergreifendes und sehr dichtes Symbol Tonaras, das Verweisungen auf seine frühere ökologisch, wirtschaft-

¹⁴ Die ambulanten Händler, die vor allem auf den Festen in ganz Sardinien Torrone, andere Süßigkeiten und Knabbereien verkaufen, veranstalten mit dem "Ottava di Sant'Antonio" das wichtigste Fest in Tonara. Dabei werden unter anderem ihre geschmückten Fahrzeuge gesegnet und ein aufwendiges Feuerwerk veranstaltet.

lich und sozial prekäre Holzwirtschaft, auf die Aufforstungen, die gegenwärtig soziale Sicherheit und eine ästhetisch reizvolle Natur verschaffen, sowie auf eine Abgrenzung gegenüber der pastoralen Welt, aus der Tonara fortgeschritten sei, verbindet.

4.1.4 *Wir sind ein Dorf intensiver Kommunikation*

In einem weiten Sinne von Kommunikations- oder Interaktionsbereitschaft und erfolgreicher Integration des Dorfes dient Offenheit auch als Bild für die Beziehungen innerhalb des Dorfes, zwischen Tonaresi. Es wird beispielsweise von einer lauten Art der Tonaresi gesprochen, die sich unter anderem in den Bars und beim Kartenspiel äußere (f/405). Im Gegensatz zu vielen anderen Dörfern, in denen nachts niemand auf die Straße gehe, sei Tonara nachts lebendig (f/149). Ähnlich sind Hinweise auf eine ausgeprägte Festkultur in Tonara zu verstehen, zum Beispiel auf den Karneval, zu dem früher die Desulesi gekommen seien, da es bei ihnen offenbar an solchen Festen gemangelt habe (T14). Ähnlich auch die Rede über Kontakte zwischen Armen und Reichen, die in Tonara - ganz anders als etwa im nicht sehr weit entfernten Dorf Gavoi - die gleichen "bettole", die gleichen Lokale, besucht hätten (T06). Andere Personen betrachten ein weniger distanzierendes Verhältnis zwischen Reich und Arm als eine neue Errungenschaft im Dorf. *"Früher sah man den Unterschied, man bemerkte ihn. Heute hingegen bemerkt man ihn nicht."* (T07) Den "padrone" von einst, dem mit *"größtem Respekt"* begegnet worden sei, gebe es nicht mehr, und ein "padrone" erteile heute nur noch bei der Arbeit Befehle (T02).

E2: "Heute gibt es die Reichen nicht mehr, die ... Reiche gibt es hier in Tonara nicht. Zumindest ist es nicht wie früher. Wem es früher gut ging, dem ging es gut, auch wenn er kein Leben führte, wie man es heute führt. Aber die Armen standen abseits, sie wurden schlecht angesehen, wurden gemieden, gedemütigt. Heute hingegen ist das anders, das gibt es bei uns nicht mehr."

E1: "Hier in Tonara gab es ... ein wenig, wenige Unterschiede. Man betonte die Unterschiede zwischen den Reichen und dem Armen nicht. Denn wir sind, wie es scheint, vielleicht ... Leute, die von auswärts hierherkamen, sagten, daß wir emanzipierter, fortgeschrittener seien als die anderen Dörfer. Wenn Du in das Campidano gehst, die haben eine sehr verschlossene Mentalität." (T14)

Der Hinweis auf eine verringerte soziale Distanz verbindet sich so mit den Symbolen der Fortschrittlichkeit und Offenheit der Tonaresi, die vor dem Gegenhorizont des Campidano erwähnt werden.

Andererseits wird Tonara jedoch auch als ein fragmentiertes, uneiniges Dorf gesehen (f/451), in dem sich etwa bestimmte Gruppen dörflichen Aktivitäten entgegensetzten (T04), oder in dem anonyme Briefe zirkulierten (f/189). Desulo besitze demgegenüber mehr Einigkeit (f/138). Während in Desulo alle stolz seien, wenn ein Desulese Erfolg habe, gebe es unter den Tonaresi in einem solchen Falle Neid (f/437).

Tonara besteht aus verschiedenen Ortsteilen, zwischen denen Rivalitäten und Unterschiede gesehen werden. Ihre Rivalität gilt als eine Angelegenheit, die früher insbesondere von den Kindern und Jugendlichen ausgetragen wurde, die sich bei Besuchen in anderen Ortsteilen mitunter mit Steinen bewarfen (T06). Seit den fünfziger Jahren habe sich das gelegt (T02). Unterschiede zwischen den Ortsteilen werden allerdings auch für die Gegenwart thematisiert. Der obere Ortsteil, Arasulè, gelte als besonders gastfreundlich - das sagten die alten Leute, und das stimme auch (T03). Der untere, Toneri, sei verschlossener und hielte stärker am Dialekt fest (f/118). Bei einer spontanen Plauderei auf der Straße erläutert ein älterer Mann die Unterschiede der Ortsteile anhand der ihnen jeweils eigenen Arten des Gehens, die er dabei gleichzeitig nachmacht (f/133).

"Früher war Tonara in drei Ortsteile geteilt, heute gibt es auch Su Pranu. Aber früher existierte Su Pranu nicht, da gab es Teliseri, Toneri und Arasulè. Die aus Toneri verstanden sich weder mit denen aus Teliseri noch mit denen aus Arasulè. Sie hatten eine andere Art zu reden, waren nicht ... sie verschluckten die Hälfte der Wörter, damals ... Das sind blödsinnige Sachen, aber sie sind wahr." (f/668)

"Halt, es gibt aber noch einen anderen Charakter. Da sind die Leute, die in Ilalà gelebt haben. (...) Die haben noch immer die Gewohnheit, Dinge zu verbergen, zu ... (...) Auch wenn sie sprechen merkt man, daß ... Sie scheinen aus einer anderen Welt zu sein. Das haben sie bewahrt. (...) Sie sind nicht entwickelt. Sie sind bei dieser Mentalität stehengeblieben." (a.a.O.)

Ilalà ist der ehemalige Ortsteil, der in den dreißiger Jahren endgültig aufgegeben wurde. Heute ist von ihm nur noch die Kirche erhalten, und einmal im Jahr wird dort das Fest San Sebastiano gefeiert.¹⁵ Als Kategorie der Klassifikation der Dörfler ist Ilalà in diesen Ausführungen einer

¹⁵ Dieses und das bereits erwähnte Fest für San Giacomo sind also Formen des Gedächtnisses lokaler Geschichte, insbesondere derjenigen der Bevölkerung und des dörflichen Raumes.

alten Frau noch gegenwärtig. Es scheint sogar, als bilde Ilalà mit seiner Charakteristik des Verbergens und seiner fehlenden Entwicklung einen internen Gegenhorizont zum offenen und fortgeschrittenen Tonara. Ilalà repräsentiert insofern die überwundene Vergangenheit Tonaras. Su Pranu hingegen, steht als neuer Ortsteil den alten und insbesondere dem nicht mehr bestehenden Ilalà gegenüber. In einem anderen Zusammenhang wird dem Entstehen von Su Pranu auch zugeschrieben, zur Überwindung alter Streitereien zwischen den Ortsteilen beigetragen zu haben, denn durch den Zuzug von Menschen aus allen Ortsteilen hätten sich in ihm diese Ortsteile vermischt (f/118). Su Pranu wird so zum erfolgreichen "melting pot" der fragmentierten Dorfbevölkerung, zu einem Symbol innerer Offenheit und Integration von Tonaresi sowie, nicht zuletzt aufgrund der kleinstädtischen Bebauungsweise und des Häuserbaus der "ambulanti", der Modernität und Prosperität des Dorfes.

4.1.5 *Wir sind ein friedliches Dorf*

Einer Aussage im Sinne von "Wir sind ein ruhiges, friedliches Dorf, in dem Kriminalität und Gewalt ohne Bedeutung sind", würde in Tonara kaum jemand widersprechen. Ein alter Hirte bezeichnet die Tonaresi als "*äußerst friedlich*", und stellt die rhetorische Frage: "*Haben Sie vielleicht gehört, daß sie hier irgend etwas angerührt haben? Nicht einmal viele Autos, wie in den anderen Orten. Oder Läden ausgeräumt haben? Gar nichts!*" (T08) In Tonara gebe es auch keinen Haß, der ein Leben lang andauere. Die Typisierung als friedliches Dorf schließt ein, daß Tonara andere, friedlichere Wege des Zusammenlebens kennt. Ihren Ausdruck findet sie vor allem in negativen Gegenhorizonten, in einer Abgrenzung gegenüber der Blutrache, für die ein paar Dörfer in Zentralsardinien berühmt sind, und insbesondere in Abgrenzungen gegenüber dem Nachbardorf Desulo.

E1: "Die Desulesi sind reich und arbeiten, sie verlieren ... Bloß die Desulesi haben dieses: Ich habe mit Kollegen aus Desulo zu tun gehabt. Ein Glas, wenn sie können, dann klauen sie es dir. (...) Sie glauben schlau zu sein, wenn sie das tun. Ein Kochtopf, du läßt ihn stehen, sie klauen ihn dir. Ein [...?], was kostet das? [...?] aber sie klauen es dir. Sie glauben, intelligent zu sein, wenn sie das tun. (...) Aber wenn sie können, klauen sie, und wenn einer seinen Nächsten nicht beklaut, dann betrachten sie das als einen Fehler." (f/668)

Die Desulesi erscheinen nicht durchweg negativ, ihr Fleiß wird positiv vermerkt. Aber gleichzeitig seien sie unehrlich und würden selbst beinahe wertlose Kleinigkeiten mitgehen lassen. Ein solches Verhalten sei in Desulo kein Einzelfall, sondern ein kollektives Ideal, es gelte als schlau und intelligent. Daher gilt es auch als ein Motiv für das Mißtrauen gegenüber Desulo.

E1: "Es gelingt mir nicht, zu erklären, woher dieses Mißtrauen zwischen Tonara und Desulo kommt. Seit ich klein war, und alte Leute, die gestorben sind ... Einer der oft nach Desulo kam, der Vater von X, er arbeitete oft für Desulo, ich habe ihn gefragt: 'Aber woher kommt das, diese Auseinandersetzung, dieser Gegensatz zwischen Desulo und Tonara?' Er konnte es nicht erklären. Er sagte: 'Seit ich ein Kind war, ist es immer so gewesen. Ich habe Freunde, aber sie kritisieren mich dennoch. Ich lebe von Desulo,' (...) er machte 'campanacci' und andere Schmiedearbeiten. Und er ging ... Aber dennoch sagte er: 'Den Desulesi darf man nicht trauen. Denn wenn sie können, beklaue sie dich.'" (f/668)

Das Mißtrauen gegenüber Desulo wird so als Selbstverständlichkeit und als Konstante dargestellt. Trotz intensiver Interaktionen bleibe den Desulesi zu mißtrauen, da sie generell dazu neigten, andere zu betrügen und zu bestehlen.

Auch wenn im vorliegenden Material keine expliziten Verknüpfungen zwischen dem Bild der stehlenden Desulesi und demjenigen des pastoral geprägten Desulos vorhanden sind, so liegt dennoch ein thematischer Zusammenhang nahe, da das gängige Bild der "pastori" neben einem ausgeprägten Individualismus auch deren permanente Regelverstöße durch die Nutzung fremder Weiden und durch den Viehraub enthält. Demzufolge könnte man sagen, daß das Fremdbild des unehrlichen Desulos auch ein Bild des pastoralen Desulos ist und daß das Selbstbild Tonaras als ein friedliches Dorf sich auch auf dasjenige eines nicht mehr pastoralen Dorfes stützt.

E2: "Dann gibt es dort mehr 'omertà' als in Tonara. In Tonara sind wir geschwätzig, wir sind nicht böse. Aber dort redet man nicht, man sieht etwas, man redet nicht. Wenn dort einer beleidigt wird, nimmt er sein Gewehr und bringt ihn um (...). Aber in Tonara gibt es jene Boshaftigkeit nicht."

(...)

E1: "Schau, hier in Tonara streiten wir, wir nehmen kein Blatt vor den Mund, dann trinken wir was gemeinsam, und fort mit dieser Geschichte. Dort haben Leute gesagt (...) 'Hier, wenn du einen beleidigst, dann wird manch einer dir nicht antworten, aber er wird dich dafür bezahlen lassen.' Er möchte nicht beleidigt werden. Er hat nicht den Mut, dir etwas ins Gesicht zu entgegenn, um sich zu

verteidigen, um sich rechtfertigen. Er wird dich nicht zur Rede stellen. Aber dann (...) wird er es dich bezahlen lassen."

E2: "In Tonara antwortet man mit der Sprache."

E1: "mit der Sprache, und dann trinken wir ein Glas und alles ist vergessen. Dort nicht." (f/668)

Die Menschen in Desulo seien also verschwiegener als in Tonara, und ihre Sprache, zumindest was Konflikte betrifft, sei die Gewalt. Die Tonaresi seien hingegen geschwätzig. Sie würden den Mut aufbringen, sich entgegengesetzte Ansichten ins Gesicht zu sagen, und seien daraufhin aber ebenso fähig, sich zu versöhnen und den Konflikt zu vergessen. Der Gebrauch der Sprache bei der Austragung von Konflikten gilt so als mutiger und als effektiver, insofern auch als fortgeschrittener, als der stumme Gebrauch der Waffe, der die Konflikte zudem nicht beende.

E1: "Aber die Desulesi, wie man so sagt ... Also, ich bin friedlich. Aber ich würde ihnen nicht sehr vertrauen. Manchmal ist es schlecht, den ... zu vertrauen. Denn in Desulo, ich weiß nicht, klaut man Autos, verprügeln sie einen der Geld hat, der irgend etwas hat. Sie sind in der Lage, den auch umzubringen."

I: "Aber zuletzt hat es sich etwas beruhigt."

E2: "Nein, sie sind noch nicht friedlich."

E1: "Nein, aber ab und zu ist es so: Sie scheinen friedlich zu sein. Sie machen ein Fest, dann auf einen Schlag ermorden sie jemanden. Genau. Wo ist da die Friedlichkeit? (...) Alle sind mit einer Pistole bewaffnet. Wenn ich friedlich bin, dann würde ich, wenn sie mir eine Pistole schenken würden, die nehmen und wegschmeißen. Die machen alles, um sie zu haben, die Pistole." (f/668)

Der verbreitete und erstrebte Waffenbesitz in Desulo sei ein Beleg einer unfriedlichen Grundhaltung in Desulo, die dem friedlichen Tonara gegenüberstehe.

E2: "Sie sind dort nicht friedlich. Wieviel Jahre ist es her, daß wir nach Desulo gegangen sind, zu einer [Familie]? Frau und Ehemann, mit Kindern, die Anwälte sind (...). Sie hat gesagt, daß Tonara vielleicht ein saubereres Dorf sei. Denn Desulo hat auch den Ruf, schmutzig zu sein. Tonara hingegen ist schon immer ein saubereres Dorf. Sie hat gesagt, 'In Tonara habt ihr mehr Drogen, es ist ein saubereres Dorf, aber Drogen habt ihr mehr als in Desulo. Aber ihr seid friedlich.' Obwohl dort die Drogen seien, sagen sie. Wir setzen uns jetzt im Sommer ... wir setzen uns mit den Nachbarn raus auf den Platz, um die Frische zu genießen. In Desulo, hat diese Frau gesagt, beginnt es dunkel zu werden, und auch im Sommer verschließen sie die Türen, niemand genießt die Frische an der Tür mit ... Weil sie Angst haben. Da kann man niemandem trauen. So ein Ambiente noch im Jahre 2000! Im Jahre 2000 noch immer mit diesem System der Angst!"

E1: *"Diese Sache ist wahr. In Videolina [dem meistgesehenen regionalen Fernsehsender] haben sie Carabinieri interviewt, die haben gesagt, daß die schlimmsten, am wenigsten zu empfehlenden Dörfer Desulo und Austis sind. Die schlimmsten Dörfer, verstanden? [lacht]"*

E2: *"Und auch Ovodda sagen sie. Ovodda, daß das ein furchtbares Dorf ist, da kann man niemandem trauen (...)"*

E1: *"In Ovodda gab es früher die Blutrache. (...) Die Ovoddesi sind so. Sie sind auch gastfreundlich. (...) Und wehe, wenn einer spricht, denn den bringen sie um. Einmal haben sie [auf einer Baustelle] einen Dachstuhl abgeräumt, auf einen Lastwagen geladen und abtransportiert, Stützen und Träger, alles, was sie mitnehmen wollten. (...) Hier in Tonara machen sie das nicht. (...) Daher sagten viele [...?]: 'Aber ich möchte hier in Tonara arbeiten, denn ihr seid friedlich.' (...)"*

E2: *"Tonara ist in dieser Hinsicht ein friedliches Dorf." (f/668)*

Der Unfrieden Desulos, oder auch des unweit entfernten Dorfes Ovodda, ist der Gegenpol zu Tonaras Friedlichkeit, Fortgeschrittenheit und hohem Zivilisationsniveau, das heißt zu Eigenschaften, die von anderen Dörfern bewundert würden. Desulo wird durch Schmutz und nicht mehr zeitgemäße, durch Angst bestimmte Verhältnisse charakterisiert. Tonara ist demgegenüber sauber, und auch wenn es das moderne Übel der Drogen besitzt, so kann man doch unbesorgt in den Sommernächten im öffentlichen Raum leben, und man ist nicht gezwungen, sich ins eigene Haus zurückzuziehen.

Ehrlichkeit und Friedlichkeit der Tonaresi spricht in einer anderen Weise ein alter "pastore" in seiner Reflexion über Beziehungen zu den Verpächtern der Winterweiden im Campidano an:

"Aber im Moment, als es wegzugehen galt [von den Weiden im Campidano], da ging er [ein Desulese] einfach weg, und der Besitzer hat ihn nicht mehr gesehen. Sie zahlten nichts, verstanden? Zu uns paßte es nicht, das zu tun. Und wo solltest du im folgenden Jahr hingehen? Wenn du in diesem Jahr nicht zahlst, kannst du im nächsten Jahr nicht wiederkehren. (...) Sie luden die Schafe auch nachts auf und verschwanden. (...) Die Situation so auszunutzen, das macht man nicht, denn es bleiben immer wir, die am Ende schlecht dastehen. Denn es sind immer wir, die sich auf die Suche machen müssen. Ihnen ging es gut, den Besitzern in ihren Häusern. Wir mußten uns auf den Weg machen. So wie man bezahlen mußte, so mußte man sich oft erniedrigen, etwas anderes, als nicht zu bezahlen. Aber da wo wir waren, haben sie uns immer gut behandelt, wir haben sie immer gut behandelt, und es ging uns immer gut. Und manches mal haben sie auch nachgelassen. (...) Besonders in einem schlechten Jahr, in dem es nicht regnete, keine Weide gab. (...) Und auch wir, wenn das Jahr gut war, vorwärts, gib ein Lamm, zwei Lämmer an den Besitzer, die schenken wir. Das war außerhalb der Rechnung für die Weide. So halfen wir uns, der eine dem anderen." (T12)

Dem kurzfristige Interessen verfolgenden Individualismus von Desulesi wird hier eine friedvollere Haltung gegenübergestellt, die langfristige und kollektive Interessen verfolgt und die sich dabei als erfolgreich und als Grundlage von freundschaftlichen Beziehungen erwiesen habe. Eine ähnliche Kritik ausschließlich am individuellen Nutzen orientierten Verhaltens unterliegt dem Verdacht, daß die Desulesi die Schweinepest in der Gegend verbreitet hätten, da sie andernorts offiziell notgeschlachtete Tiere in den Bergen gehalten hätten (f/669).

Das Thema der Friedlichkeit der Dörfer und des Lebens in ihnen wird, wie sich hier zeigte, nicht einfach als eine quantitative Differenz von Delikten angesprochen. Vielmehr wird eine Differenz von Mentalitäten gesehen, bei der sich diejenige Tonaras positiv von derjenigen Desulos abhebt. Darüber hinaus wird Desulo als eine Quelle von verschiedenen Bedrohungen für Tonaresi angesprochen. Die Desulesi hätten in der Vergangenheit Vieh in Tonara geraubt, "*Für uns ist Desulo immer ein ... ein Ruin gewesen!*" (T13) Heute gibt es viele Tonaresi, die bekunden, Desulo zu meiden, da sie sich dort unsicher fühlten (f/45) oder bereits schlechte Erfahrungen gemacht hätten (f/93). Sehr lebendig ist die Erinnerung an den Streit mit Desulesi bei Festen und einen dabei von Desulesi getöteten Tonaresen (f/613). Selbst Personen, die regelmäßig Kontakte in Desulo haben, reden von Bedenken, die sie dort dennoch hätten (f/119). Allerdings gibt es in Tonara auch Stimmen, die die Befürchtungen gegenüber Desulo und die damit begründete Meidung des Dorfes durch Tonaresi als überzogen und als eine '*Paranoia*' betrachten (f/428).

4.2 Stiftungen und Inszenierungen von Bildern Tonaras

Wie im vorhergehenden Kapitel richtet sich der Blick nun auf einzelne Darstellungen und Inszenierungen der dörflichen Welt, die einen nachhaltigen Einfluß auf die innerhalb des Dorfes kursierenden Bilder und Symbole besitzen oder zumindest einen solchen Einfluß nehmen wollen. Die Untersuchungsperspektive richtet sich damit auf Aktivitäten und Produkte der lokalen Deutungselite.

4.2.1 Literatur

"Es gibt diese sardischen Gedichte. Die sardischen Dichter aus Tonara. Ich kritisiere sie nicht, aber sie sagen mir nicht zu. Ich sage die Wahrheit. Es gefällt mir nicht, was sie dichten. Sicher, wir sind die vom Peppino gewohnt. Und daher kommen uns die anderen zu dürftig vor." (T02)

"Tonara hat tatsächlich diesen Peppino Mereu ... er war, sagen wir mal [...] damals ein Element ... er wurde als ein Makel der damaligen Gesellschaft betrachtet. Aber er war ein Mann, der gleichzeitig modern war. Denn er hatte das verstanden, was ... Er war beinahe ein Prophet, er war beinahe ein Prophet. Und dann war er ein guter Sänger, er war kein Verrückter, er war auch eine gebildete Person. Und so hat er Tonara einige Sachen hinterlassen. Er hat seine Gedichte hinterlassen, die einen wirklich berühren, sie berühren. Und er war vor allem gegen den Klerus, also für ihn war der Klerus derjenige, der Sardinien Schaden zugefügt hatte." (T10)

Auch in Tonara ist sardischsprachige Dichtung populär. Ohne Zweifel gilt Peppino Mereu (1872-1901)¹⁶ als die herausragende Dichterfigur Tonaras. Er stellt, wie sich im folgenden zeigen wird, ein zentrales und vielfach aufgegriffenes Symbol für Fortschrittlichkeit, Modernität und Offenheit des Lebens in Tonara dar.

Mereu wurde in Tonara geboren. Seine Mutter und sein Vater, ein Arzt, starben noch während seiner Jugendzeit, die er in Tonara verbrachte. Fünf Jahre als "Carabiniere" brachten Mereu an verschiedene Orte Sardinien, bis er wegen seiner Krankheit, vermutlich Diabetes, entlassen wurde. Er kehrte dann nach Tonara zurück, wo er als Schreiber arbeitete und im Alter von 29 Jahren sozial isoliert starb. Seine Dichtung handelt zu einem großen Teil von Tonara und seinem persönlichen Schicksal in diesem Ort. Darüber hinaus spricht er, häufig in fließenden Übergängen, Sardinien und die Barbagia beziehungsweise die Berge des Gennargentu an. Daneben beschäftigt er sich mit allgemeinen und von räumlichen Referenzen freien Themen.

"An Tonara

1. O liebenswürdiges Tonara,
Land der Muse, heilig und gesegnet,
meine liebe Heimat,

¹⁶ Siehe zu Mereu die Einführungen zu den gesammelten Gedichten in Mereu (1982), der Ausgabe, die auch dieser Analyse zugrundeliegt; Sole (1994: AL59-60) und Camboni/Lallai (1992: 103/104).

wann werde ich zurückkehren um Dich zu besuchen?

Und wann wirst Du mir das klare,

so frische Wasser von Croccoledda geben?

Wann werde ich den Schnee wiedersehen,

durch den ich in der Vergangenheit schritt? (...)"

(Peppino Mereu 1982: 41)

Die Darstellungen Tonaras von Mereu enthalten eine Spannung von dörflichem Idyll und sozialen Konflikten. Im Gedicht "A Tonara" findet sich eine umfassende Beschreibung Tonaras mit seinen Quellen und deren frischem, kristallklarem Wasser, dem Schnee, seinen reichen Wäldern, den auf den sardischen Festen Torrone verkaufenden Händlern, den transhumanten Hirten und der sommerlichen Fröhlichkeit und Sangesfreude im Dorf. Das Lob der guten Lokalpolitik wird allerdings mit einem Hinweis auf eine frühere Rebellion des Dorfes begründet. Damit ist auch in diesem Gedicht die soziale Dimension angerissen, der sich Mereu in anderen Gedichten stärker und in einer weitaus kritischeren Perspektive annimmt. Dort, insbesondere in den Gedichten an seinen Freund Nanni Sulis, lästert er über "Holzköpfe", die ihre feine Kleidung im Dorf spazierentrügen und jene Personen, die durch Betrug und Wucher zu Reichtum gekommen seien und nun die Armen im Dorf beschimpften. Nicht sie, sondern die Armen, die in ihrer Not ihr Brot stehlen müssten, würden von den Carabinieri verfolgt. Diese Situation macht Armut für Mereu zu einer ehrenhaften Angelegenheit:

"27. Ich bin immer ein Feind des Schlechten gewesen, arm aber ehrlich, immer ich selbst, unterlegen, aber nicht erniedrigt.

28. Aufrichtig und umgänglich, bin ich immer ein Freund gewesen der armen Leute, die Hunger leiden müssen.

29. Ich hasse die niederträchtigen Wucherer, die zu hundertprozentigem Zins Geld verleihen und heiligen Boden in Bewegung versetzen."

(Mereu 1982: 195)

"42. In den Augen der satten Reichen, die Hunger, Sorge und Opfer nicht kennen-gelernt haben, sind alle Armen Nichtstuer.

43. Doch wenn es zu dem Erdbeben kommt, das von Jago Siotto [ein sardischer Sozialist] gelehrt wird, dann werden auch die armen Leute eine Stimme haben.

44. Ich werde die niederträchtigen Herren schmerzhaft 'mea culpa' rufen sehen, während ihre Häuser und Grundstücke aufgeteilt werden.

45. Ohne kuriale Unterschiede sollen wir Kinder einer gemeinsamen Flagge sein: frei, geachtet, gleich.

46. Früher war dieses arme Sardinien als Kornkammer Roms bekannt; heute ist es dieses Ruhmes nicht mehr würdig.
47. Der Garten, das Feld, der Olivenhain früherer Zeiten, sie haben sich in einen traurigen und stacheligen Leidensweg verwandelt.
48. Bäume, die niemals von den Sonnenstrahlen erreicht wurden, sind in ärmlichen Säcken geendet und haben den kahlen Boden zurückgelassen.
49. Bäume so groß wie Häuser haben Wellen und Stürme erlebt, nur um den Festländer fett zu machen.
50. Wo die Axt hindurchzog wird man gewiß für Jahrhunderte ihre verhängnisvolle Spur erkennen.
51. Niederträchtig, wer dem Fremden die Tür öffnete, damit er mit der Säge komme und aus diesem Ort eine Wüste mache."
- (Mereu 1982: 170)

Mereus Dichtung beklagt soziale Ungerechtigkeit, die schwere Besteuerung, die Verwüstung Sardinien durch kontinentale Holz- und Holzkohleunternehmer sowie die lokale Elite, die diesen das Tor geöffnet habe, und sie prophezeit einen utopischen Sozialismus.¹⁷ Ein Gleichheits- und Einheitsmotiv durchzieht nicht nur ein sehr populäres, der Quelle "Galusè" gewidmetes, Gedicht, in dem Mereu diese Quelle, als einen Ort ungebändigter Lebendigkeit, Gleichheit und Versöhnung, erzählen läßt:

"Galusè

(...) 9. Alle haben sich vergnügt und dabei jeden Streit vergessen. Ich habe betrunkene Priester zum Klang der Gitarre singen gesehen.

10. Hier vergeht die Traurigkeit, und die Seele heitert sich wieder auf. (...)

11. Alle sind gleich, hier rühmt sich keiner seines Wappens. Hirtenstäbe vereinigen sich mit Schaufeln und Stöcken. Alle scheinen eines Alters zu sein: die alten und die jungen Leute, Alte und Witwen werden an meinem Wasser wieder Kinder. (...)

15. Ich habe Dinge gehört, die, erzählt man sie, nicht wahr zu sein scheinen. Harmonische Lyren, heimliches Knistern und Gebrumm; geheimnisvolle Schatten

¹⁷ Der wohl populärste Ausdruck dieser Sozialkritik ist ein anderes Gedicht an Nanni Sulis, "Nanneddu meu" (Mereu 1982: 89ff), das von vielen sardischen Musikern vertont wurde. Dieses Lied wurde - um zwei Beispiele seiner auch über Tonara hinausreichenden Popularität anzuführen - bei einem Konzert des italienischen Sängers Jovanotti 1997 in Nuoro vom Publikum angestimmt, als die 6.000 Zuhörer von Jovanotti aufgefordert wurden, ein Lied zu beginnen, um es dann mit seiner Band spontan aufzugreifen (L'Unione Sarda, 23.7.1997). Bei einem internationalen Folkloreabend in Desulo erhielt eine polnische Gruppe einen begeisterten Beifall, als sie zum Abschluß völlig überraschend in ihren polnischen Trachten "Nanneddu meu" sangen (f/586).

haben zum Rhythmus der Sonaten getanzt, und noch andere Dinge, die ich nicht gesehen habe, da es dunkel war. (...)

19. An meine frische Luft kommen Gegner um sich auszusöhnen. Viele Arten schlechter Menschen, Priester, Polizisten, Kommissare und vornehme Spione, hier veranstalten sie Feste und Vergnügen. Hier hat das Verbrechen mit der Gerechtigkeit geliebäugelt.

20. Hier wird die Heiterkeit niemals durch Trauer getrübt. (...)"

(Mereu 1982: 106)

Die Quelle wird hier zu einem die liebenswürdigen und egalitären Aspekte des dörflichen Lebens vereinenden Sinnbild. Diese Funktion kann auch erklären, weshalb - nicht nur im Falle von Mereu, sondern auch bei Montanaru und in anderen lokalen Kontexten¹⁸ - gerade die Quellen und das Wasser ein so populäres Symbol sind, das aus der Ferne zu einem bevorzugten Gegenstand sehnsuchtsvoller Bezüge auf das Dorf wird.

Mereus Dichtung enthält weitere Facetten. Er spricht seine persönliche unglückliche Liebe an und in einer allgemeineren Perspektive die Beziehung von Mann und Frau. Positiv erwähnt er die Ehescheidung (a.a.O.: 59) und reine Freundschaft zwischen Mann und Frau, die jenseits der Herzenssache Liebe möglich sei (a.a.O.: 150). Durch seine gesamte Dichtung zieht sich die Melancholie und Verzweiflung des sozial isolierten, unglücklich liebenden und todkranken jungen Dichters, der schließlich auch noch sein eigenes Testament dichtete, in welchem er für sich eine einfache Beerdigung außerhalb des geweihten Friedhofs wünschte. Diese tragische, nonkonformistische Lebensgeschichte des auch als der "verdammte Dichter" (Camboni/Lallai 1992: 104) bekannten Mereu ist wohl ebenso bekannt wie seine Dichtung, und zusammen mit dieser wird sie nicht unwesentlich zum Ruf Tonaras als Dorf der "Verrückten" in anderen Dörfern wie Desulo beigetragen haben.

¹⁸ Wasser ist ein gängiges Symbol des Lokalen. Obwohl es weit weg von Sardinien führt, erscheint ein Hinweis auf die Lyrik von Pasolini angebracht: Sein erster Gedichtband "Poesie a Casarsa" beginnt mit "Dedica": "Fontana d'acqua del mio paese. Non c'è acqua più fresca che al mio paese. Fontana di rustico amore." (Pasolini 1993: 1191) ("Wasser vom Brunnen meines Dorfes. Es gibt kein frischeres Wasser als in meinem Dorf. Brunnen der ländlichen Liebe.") Dieses Gedicht erscheint auch in der Sammlung "La meglio gioventù" und dann in deren ergänzendem zweiten Teil ("Seconda forma de 'La meglio gioventù'") von 1975 in einer die alte Version negierenden, düsteren Um-dichtung (Pasolini 1993: 1063), die das Verschwinden dieser Welt ausdrückt.

Nur ein Teil von Mereus Dichtung wurde bereits zu seinen Lebzeiten in Buchform veröffentlicht, während andere Gedichte, so heißt es, aufgrund ihres Inhalts nach seinem Tode verbrannt wurden und verloren gingen. Einige Gedichte wurden allerdings oral tradiert.¹⁹ Mitte der 1970er Jahre machte sich ein "Collettivo di ricerca 'Peppinu Mereu' di Tonara" daran, die erhalten gebliebenen Gedichte von Peppino Mereu zusammenzutragen, sie in einer umfassenden Sammlung herauszugeben, zu verbreiten und durch ihre Übersetzung ins Italienische auch allgemein zugänglich zu machen. Mereu paßte genau in die kulturell-politische Situation dieser Jahre. Er diente lokal, wie auch regional, als herausragendes Beispiel einer widerständigen Volkskultur, eines organischen Intellektuellen, der eine Brücke zwischen Tradition und sozialer Befreiung herstellte und zudem in einem sardistischen Verständnis gelesen werden konnte, das die sardische Sprache aufzuwerten suchte und von einer kolonialen Situation der Insel ausging. Mereu wurde so in der Folge zu einem symbolischen Bezugspunkt und zum Namensgeber zahlreicher Initiativen und Institutionen.

Betrachtet man Mereus Dichtung und seine Vita im Vergleich zu den im ersten Teil dieses Kapitels rekonstruierten heute gängigen Typisierungen des Dorfes, so fällt, auch wenn Mereus Schilderung eines pastoralen Dorfes nicht mehr dem gegenwärtigen Selbstverständnis als nicht-pastorales Dorf entspricht, eine hohe inhaltliche Übereinstimmung auf. Historisch erweist sich damit ein Teil der Typisierungen des Lokalen als sehr persistent. Insbesondere gilt das für die Typisierungen des kommunikativen, den Festen zugeneigten und des fortschrittlichen und emanzipierten Dorfes. Das sich in dieser Fortschrittssymbolik ausdrückende Geschichtsbewußtsein in Tonara findet eine Entsprechung, beziehungsweise eine frühe Manifestation, im Werk von Mereu, das in seinem bekanntesten Gedicht, "Nanneddu meu", gerade die Unabänderlichkeit des Wandels und die Notwendigkeit des Protests gegen die herrschenden Verhältnisse besingt:

1. Mein lieber Nanneddu, so ist der Lauf der Welt: Wie es früher war, so wird es nicht mehr sein.
2. Wir leben in Zeiten von Tyrannei, Gewalt und Hunger.

¹⁹ In seinen Reiseberichten spricht auch der durch Tonara reisende - und hier auf den Spuren von D.H. Lawrence (1985: 170-176) wandelnde - Carlo Levi (1964: 37/38, 66) von der Dichtung Mereus, die auf den einsamen Weiden auf den Lippen der "pastori" liege.

3. Jetzt gähnt das Volk wie ein ausgehungertes Hund und ruft mit lauter Stimme:
 "Wir wollen Brot'. (...)" (a.a.O.: 94)

Mereu ist nicht der einzige Dichter in Tonara. So ist zum Beispiel auch heute noch ein am Ende des vorigen Jahrhunderts entstandenes Spottlied über die Kirchturmuhre in Desulo bekannt, mit dem ein ebensolches Spottlied aus Desulo über die Tonaresi beantwortet wurde.²⁰ Dichtung war und ist zudem eine populäre Ausdrucksform von Kritik im Dorf, die in nächtlichen Gesängen, anonymen Briefen oder beim Karneval geäußert wird.²¹

Auch in der Gegenwart gibt es Dichter, die an verschiedenen sardischen und italienischen Literaturpreisen teilnehmen und veröffentlichen. Als Beispiel sei Raffaele Casula (1985) genannt. Er thematisiert einerseits das Dorf allgemein, mit seinen Bergen und Quellen oder Verweisen auf Peppino Mereu. Andererseits greift er aktuelle Themen auf, etwa den Aufenthalt des Anthropologen Salole in Tonara, der nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt der großen Gastfreundschaft des Dorfes bedichtet wird, oder allgemeine weltpolitische Fragen wie die Sorge um den Frieden aus den frühen achtziger Jahren. Auch im Verein der Tonaresi in Nuoro wurde gedichtet, wobei das hier erzählende Mitglied Dichtung durchaus als ein Spezifikum Tonaras darstellt und ihren Stellenwert deutlich macht.

"Tonara hatte eine große Tradition an Dichtung, eine große Tradition. Es hatte, wie Sie gut wissen, einen großen Dichter, Peppino Mereu, nicht wahr? Ein großer Dichter. Und besonders unter den alten Leuten können daher praktisch alle singen²². Und sie singen in einer Weise, in einer wahrhaft harmonischen Weise, in dem Sinne, daß sie Erfahrungen so genau treffen, wie wir das im Italienischen gar nicht ausdrücken können. Das gelingt uns nicht, da ist ein anderes Ausdrucksvermögen, eine ganz besondere Liebe bei der Beschreibung der Dinge, eine ganz andere Liebe." (T10)

Dichtung ist also eine sehr bedeutende Form der Kommunikation über Tonara und der Konservierung von Lokalbildern. Mit Mereu hat Tonara dabei einen hervorragenden Autor, der ein komplexes, spezifisches Bild

²⁰ Beide Lieder vollständig in Gius. Tore (1995: 219-226).

²¹ Hierzu, auch zu den Auseinandersetzungen in den sechziger und siebziger Jahren, ausführlich Salole (1982: 130-167).

²² "Singen" ("cantare") bedeutet sowohl "singen" als auch "dichten". Bei den Wettstreiten von Stegreifdichtern ("gare poetiche") wird gesungen.

Tonaras und auch Sardiniens entworfen hat, das einen progressiven Charakter des Dorfes unterstreicht, ohne mit den traditionellen Formen ganz zu brechen.

Tonara ist ebenfalls Gegenstand einer Reihe von Prosatexten. Wie im Falle von Desulo soll zunächst das allgemeine Bild des Dorfes bei Angius (1833-56: Vol. XX, 992-1000) betrachtet werden, da es sich um eine frühe Quelle handelt, die später von denjenigen herangezogen wurde, die sich - wie zum Beispiel Bonu (1936) - intensiver und aus der Innenperspektive mit der Geschichte des Dorfes beschäftigten. Angius erwähnt das weite Panorama, das man von Tonara aus betrachten könne und das gute Wasser in Tonara. Als Ausnahme führt er allerdings eine Quelle an, die als Verursacherin der verbreiteten Kropfbildungen unter Tonaresi²³ gelte. Tanz und Gesang erfreuten sich in Tonara einer großen Leidenschaft, und die Dorffeste in Tonara würden von vielen Leuten aus den umliegenden Dörfern besucht. Kritisiert wird von Angius allerdings die Überzeugung der Tonaresi, ihr Land sei insbesondere für Baumkulturen und nicht für Getreide und Wein geeignet, dieses Denken entspringe wohl einer Abneigung gegenüber den Anstrengungen bei der Arbeit mit Pflug und Schaufel. Besonders interessant ist die Darstellung des Konflikts mit den Nachbardörfern um das Territorium des aufgegebenen Dorfes Spasulè. Die Tonaresi hätten sich dabei den anderen Dörfern unterlegen gefühlt und anstatt mit Gewalt auf dem Rechtsweg ihre Interessen durchzusetzen versucht. Vermutlich sei das jedoch durch die Bestechung einflußreicher Personen in Tonara mißlungen.

Diese Darstellung entspricht der in der Gegenwart vorgefundenen Symbolik des zivilisierten, gewaltlosen Tonaras, das friedliche Wege der Konfliktaustragung sucht, und es bestätigt kritische Perspektiven auf frühere, nur ihren Privatinteressen folgende Eliten im Dorf. Die Ausführungen von Angius weisen insofern ähnlich wie im Falle des Werkes von Mereu auf die Persistenz von Bildern des Dorfes hin.

Die Gemeinde Tonara veröffentlichte 1995 eine Untersuchung aus dem Jahre 1928 über die "Die Folklore in der Gemeinde Tonara" von Giuseppe Tore (1995). Tore hatte mit ihr an einem Wettbewerb des italienischen Bildungsministeriums für Lokalmonographien von Volks-

²³ Dieser Zusammenhang wird auch heute noch behauptet, sowohl innerhalb Tonaras - dort in Bezug auf den Ortsteil Toneri in dem die betreffende Quelle "Murù" liegt -, als auch in anderen Dörfern wie in Desulo, wo diese Quelle als eine Ursache der "Verrückt-heit" der Tonaresi gilt.

schullehrern teilgenommen. Das Buch, dessen Verkauf durch die Gemeinde vom Gemeindeausrufer kundgetan wurde, fand in Tonara einen guten Absatz und wurde zu einem lokalen Gesprächsgegenstand. Lob fand es unter anderem als Erinnerung an viele fast vergessene Dinge, beispielsweise an die Kinderspiele jener Zeit. Neben der Dokumentation damals verbreiteter Redensarten und Dichtung enthält das Buch unter anderem allgemeine Aussagen zum Charakter des Dorfes. Tore bezeichnet Tonara als das mit 964 Metern zweithöchst gelegene Dorf der Insel, das über eine wunderbare Lage und ausgezeichnetes Wasser verfüge. Daran anschließend äußert er sich zur Dorfbevölkerung:

"Die Einwohner von Tonara, es sind etwa 3500, besitzen einen ausgesprochen lebhaften Charakter, so daß sie in den umliegenden Dörfern als verrückt bezeichnet werden. Desulo hat das außerdem noch verstärkt, indem es ein langes Lied über die Kirchturmuhre in Tonara verfaßte, das besagt, daß diese in ihrem Gang genauso wirr sei, wie die Tonaresi selbst. Aber der Tonarese entgegnet dem mit der Bezeichnung des Aritese als 'Ohrenzwicker', des Belviese als 'dumm', des Sorgonese als Faulenzer und des Desulese als unzivilisiert; letzterem antwortete er mit einem anderen Lied auf dasjenige zur Kirchturmuhre. (...)

Trotz ihrer Lebhaftigkeit ist die Bevölkerung überaus fleißig und ausgeglichen. Dem Anschein nach ist der Tonarese manchmal stürmisch, aber das ist nur ein Strohfeuer. Nach einer Auseinandersetzung, die ernsthaft zu sein scheint, ist es nicht selten, daß er einlädt, mit ihm zu trinken: Er ist in der Lage über die ernsthaftesten Dinge zu scherzen und nimmt die Welt so, wie sie kommt." (Gius. Tore 1995: 218)

Eventuell auch den Zeitumständen geschuldet - der italienischen "Weizenschlacht" und den Bemühungen um eine Verstärkung des Getreideanbaus in Tonara durch den Priester Bonu, der Tore auch bei seiner Untersuchung unterstützte - zeichnet Tore ein sehr negatives Bild der "pastorizia" in Tonara. Der "pastore" sei "ein wahrer Feind des Baumes" (a.a.O.: 113), grundsätzlich individualistisch, mißtrauisch und zu konfliktfreier Kooperation unfähig, er verstoße gegen Regeln, und die Wanderschäferei sei daher eine Hauptursache von Delinquenz in Sardinien. Ganz anders sieht hingegen sein Bild des ambulanten Händlers aus: Obwohl er mit allen Arten von Menschen zu tun hätte, "bleibt der 'ambulante' aus Tonara immer fern von Delikten, und mit seinem ehrlichen Verhalten und seiner natürlichen Lebendigkeit verschafft er sich überall, wo er hinkommt, Freunde und macht sich beliebt." (a.a.O.: 121)

Der Tonarese wird bei Tore also als überaus lebhafter Menschenschlag charakterisiert, als "Freund des Feierns schlechthin," (a.a.O.: 153)

der dennoch fleißig und zudem friedlich sei. Während sich die Beschreibungen der ambulanten Händler Tonaras zu diesem Bild stimmig ausnehmen, fallen die Beschreibungen des "pastore", einer im Tonara jener Jahre ja noch immer zentralen Gestalt, allerdings aus ihm heraus. Das bedeutet, daß sich hier bei Tore bereits ein lokales Selbstbild findet, das nicht-pastorale Charakteristika positiv hervorhebt und das den heute gängigen Typisierungen Tonaras ähnlich ist.

Die Veröffentlichung der Untersuchung von Tore erfolgte 1995 unter dem Titel "Tradizione e modernità a Tonara". Herausgegeben wurde sie vom Neffen des Autors, dem Historiker Gianfranco Tore, der das Buch auch einleitet. Obwohl er durchaus sensibel in bezug auf Erfindungen von Tradition ist, beschließt Gianfranco Tore nun seine Einleitung mit einem Hinweis auf die offene Mentalität der Tonaresi, die in dem historischen Wandel, wie er in der Untersuchung von Tore deutlich werde, ihren Ursprung habe, und die er als Grundlage einer positiven Situation des Dorfes betrachtet. Er selbst liefert damit einen Beitrag zur Reproduktion und Festigung dieser Typisierung eines offenen, mit der Zeit fortschreitenden Dorfes.

"(...) in den alten Traditionen der Vorfahren und in den Faktoren, die dazu beitrugen, die Wirtschaft Tonaras fortschreitend zu diversifizieren, besitzt in der Tat jene für Innovationen und Wandel offene Mentalität ihren Ursprung, die es dem Dorf erlaubte, den Transformationen, die sich in der jüngeren Vergangenheit vollzogen, erfolgreich zu begegnen und denjenigen, die noch kommen werden, mit Zuversicht und Vertrauen entgegenzusehen." (Gianfr. Tore 1995: 30)

Der umtriebige, aus dem in der Nähe gelegenen Dorf Ortueri stammende, Priester Bonu, der von 1922-32 in Tonara tätig war, verfaßte eine seiner zahlreichen Gemeindehistoriographien über Tonara. Auch diese Arbeit liefert bereits bekannte Darstellungen der Tonaresi:

"Die Tonaresi sind in ihrem Temperament überschwenglich und heiter, jedoch nicht mehr den 'gesungenen Tänzen' zugetan, oder den unmäßigen Tänzen von früher, die sogar in blutigen Raufereien endeten (...). (...) seit 50 Jahren haben sie mit dem 'pireddare' [dem öffentlichen Ausrufen von Verfehlungen, insbesondere von Frauen, in Sommernächten] und dem Herabstürzen von Karren von 'Su Toni' [einem Felsen] aufgehört." (Bonu 1936: 90).

"Viele gaben an, daß die Tonaresi den Ruf genossen, überspannt und flutterhaft zu sein; ich habe sie während elf Jahren als lebhaft und großmütige Menschen erlebt (...). Sicherlich fügte ein scherzhaftes Lied ihrem Ruf Schaden zu, das, von einem Fremden verfaßt, auf der Insel Verbreitung fand und von der Störung der Kirchenuhr handelt. Ihm schloß sich ein anderes Lied über den Friedhof an, dessen Erwei-

terung man nicht vorgesehen hatte. Aber diese Zeiten des Unverständnisses liegen bereits ein halbes Jahrhundert zurück." (a.a.O.: 90/91, Fn. 3)

Bonu malt ein Bild der lebhaften Tonaresi, in dem zivilisatorische Fortschritte deutlich gemacht werden. Sein Buch, das Tonara neben anderen Dörfern behandelt, ist in Tonara bekannt und in der lokalen Bibliothek vorhanden. Einige der Alten im Dorf erinnern sich noch persönlich an diesen Priester.

Schließlich sei ein weiteres Sachbuch erwähnt. Initiiert von der Gemeinde erschien ein Bildband über "Tonara. Das Dorf, die Geschichte, die Berge" (Camboni/Lallai 1992), der, dem Geleitwort des Bürgermeisters zufolge, unter anderem dazu beitragen möchte, "die Wurzeln der Identität, die uns zugehört" (a.a.O.: 5) wiederzuentdecken. Zusammen mit der Herausgabe der Untersuchung von Tore zeigt sich damit ein starkes Engagement der Gemeinde hinsichtlich der Vermittlung lokaler Geschichte, eine lokale Identitätspolitik, die im folgenden Unterkapitel noch weiter erschlossen wird.

4.2.2 *Dorffeste und öffentlicher Raum*

1978 wurde in Tonara ein neues Fest geschaffen, das ein Ausdruck der damaligen, heute bereits als legendär betrachteten, Phase politisch-kultureller Mobilisierung in Tonara ist. Die Initiativen für und um dieses Fest haben nachhaltige Spuren im Dorf hinterlassen, und das Fest ist, mit verschiedenen Modifikationen, zu einem festen Bestandteil des Veranstaltungskalenders in Tonara geworden.

Der Hintergrund des Festes liegt im Wahlerfolg eines linken Bündnisses bei den Kommunalwahlen von 1975. In dieser Zeit bemühte sich auch die bereits erwähnte Gruppe um eine Sammlung von Peppino Mereus Dichtung. An diesem Unterfangen, so schildert es einer der damaligen Protagonisten, beteiligten sich viele Menschen mit großem Eifer (f/630). Mereus Dichtung und Person hatte durch diese Initiative neue Aufmerksamkeit erhalten. Zuvor war der Dichter zwar in Tonara populär geblieben, doch im öffentlichen Raum erinnerte lediglich eine Büste im Rathaus an ihn, und er schien daher von seinem Dorf vernachlässigt zu sein. Auch der neue Bürgermeister und sein Gemeindeausschuß, die in dieser Phase ohnehin um neue Akzente im Dorf bemüht waren, wollten nun

Mereu gebührend gedenken und machten ihn daher zum Mittelpunkt eines Festes, das zu einem Projekt symbolischer Dorferneuerung wurde.²⁴

Ein bekannter und im Neosardismus politisch engagierter sardischer Künstler, Pinuccio Sciola, wurde mit der Ausgestaltung des öffentlichen Raums beauftragt. Grundgedanke war dabei, dem populären Dichter Mereu inmitten der Menschen und an den Orten zu gedenken, an denen er lebte und die er beschrieben hat. Mereu wurde so an vielen Stellen im Ort wieder dauerhaft präsent, als Statue, durch kleine Tafeln mit einigen seiner Verse oder durch Holz- und Steinskulpturen, die sich auf seine Dichtung und den darin beklagten Raubbau an den sardischen Wäldern beziehen. Auch die Quelle Galusè, der Mereu ein bekanntes Gedicht widmete, wurde neu gestaltet. Ein Naturstein mit einer signifikanten, dieses Wasser preisenden und zum Verweilen einladenden Strophe aus diesem Gedicht wurde neben der Quelle aufgestellt, an der auch heute noch viele Bewohner des Viertels täglich ihr Trinkwasser holen, sich begegnen und, auch dank der neugeschaffenen Sitzgelegenheiten und der später hinzugekommenen Überdachung, verweilen. Ganz im Sinne des Gedichtes wurde die Quelle Galusè so als ein Ort der Begegnung gestaltet. Sie wurde zu einem auf mehreren Postkarten abgebildeten Motiv, und zudem wurde die Quelle zur Namensgeberin der Textilkooperative in Tonara und des Vereins von tonaresischen Emigranten in Nuoro, dessen Mitgliedsausweis eine Photographie dieses einladend gestalteten Platzes schmückte. Alleine diese Quelle zeigt, wie hier ältere Elemente sehr erfolgreich aufgegriffen, bearbeitet, symbolisch verstärkt und nachhaltig in den dörflichen Raum und die dörfliche Begriffswelt eingeschrieben wurden.

Das neue Fest sollte *'kulturell', 'ohne Heilige und ohne Prozession'* (f/665) sein, und als solches sei es eine Novität gewesen, die anschließend von vielen anderen Dörfern kopiert worden sei. Ein derart laizistisches Fest stieß im Dorf allerdings auch auf Ablehnung und Widerstände. Das sei jedoch überwunden worden, und schließlich hätte das ganze Dorf mitgewirkt. Diejenigen, die mit den Skulpturen zunächst nicht einverstanden gewesen seien, hätten bei deren Aufstellung geholfen, und die Frauen, die eigentlich einen religiösen Festteil vermißten, hätten sich um die Bewirtung gekümmert. In Vorträgen und Podiumsdiskussionen wurde das Werk von Mereu gewürdigt. Zudem fiel das erste Fest mit dem

²⁴ Vgl. Salole (1982: 41-34), der das Fest in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des "Torrone" als Symbol für Tonara beschreibt.

dreißigjährigen Bestehen des sardischen Autonomiestatuts zusammen, weshalb der regionalen Autonomie eine weitere, regional beachtete, Veranstaltung gewidmet wurde, an der unter anderem der Präsident der Region teilnahm. Durch diesen Programmteil wurde der lokale Bezugsrahmen um einen regional-politischen erweitert und die Außenwirkung des Festes erhöht.

Neben der kulturell-politischen Thematik sollte das "Festa Peppino Mereu - Sagra del torrone", wie der zweite Namensteil ausdrückt, die lokale Wirtschaft, das heißt Fremdenverkehr, Handwerk und die Torrone-Produktion fördern. Ehrenamtlich wurden auf einem Platz im Ortszentrum zwei kleine, öffentlich zugängliche Schauwerkstätten gebaut, in denen während der Feste Torrone und Campanacci, die beiden spezifischen Produkte Tonaras, hergestellt und so als lokale Charakteristika hervorgehoben werden. Diese Werkstatt war ein Teil von damals bestehenden umfassenderen Ideen zu einer Ausgestaltung Tonaras als 'Museumsdorf' (f/630).

Ab 1980 wurde das neue Fest jährlich gefeiert und, mit Blick auf möglichst zahlreiche Besucher von auswärts, bald vom sommerlichen Termin auf den Ostermontag verlegt, einem klassischen "Ausflugstag", an dem sich Tonara und die Berge in manchen Jahren sogar mit Schnee präsentieren. Gegenüber seinen Anfängen gilt die Veranstaltung heute allerdings als inhaltlich verarmt. Der kulturelle Aspekt sei in den Hintergrund getreten, und nur noch der Teil der "Sagra del Torrone" sei übrig geblieben. In dieser Perspektive wird das Fest, ähnlich wie das Ende des Rockfestivals, zu einem Fall der Diskontinuität von lokalen Erfolgen, der mit Hilfe des Strohfeuer-Bildes der unbeständigen und flatterhaften Tonaresi, die ihre eigenen Initiativen nicht weiterverfolgten, gedeutet wird. In einer anderen Perspektive, die das Fest mit den klassischen Dorffesten von einst vergleicht, erscheint die "Sagra del Torrone" daher, wie alle anderen gegenwärtigen Feste, als bedeutungsarm, *"Jetzt ist das nur Geschäft, und Schluß. Die Leute spüren das nicht in ihrem Herzen."* (T06) Gleichwohl lockt die Veranstaltung weiterhin jedes Jahr mehrere Tausend Besucher nach Tonara.

4.2.3 *Der Verein von Tonaresi in Nuoro*

1985 gründeten einige Tonaresi in Nuoro den Kultur- und Freizeitverein "Galusè" für Emigranten aus dem 50 Kilometer entfernten Tonara. Die Geschichte dieses Vereins und die auf ihn bezogenen Erzählungen eröffnen eine weitere Perspektive auf Konstruktionen und Persistenzen lokaler Zugehörigkeit.

Im Anschluß an ein Auswärtsspiel der Fußballmannschaft Tonaras, das von vielen Tonaresi, auch solchen mit Wohnsitz in Nuoro, besucht wurde, entstand - so wird es berichtet - unter letzteren die Idee, in Nuoro einen festen Rahmen für die Begegnung der dort lebenden Tonaresi zu schaffen. Gemeinsam erstellten sie eine Liste aller ungefähr 350 erwachsenen Tonaresi in Nuoro, verschickten Einladungen zur Gründungsversammlung eines Vereins, der dann auch gegründet wurde und ein Vereinslokal eröffnete. Im Interview nennt eines der Gründungsmitglieder als Vereinsziele zunächst den Versuch, die Gruppe der Tonaresi zusammenzuführen, "*zu versuchen, sie nicht so voneinander losgelöst zu lassen.*" (T04) Im einzelnen sollten erstens die "*tonaresische Kultur*" (T04), die Folklore und Bräuche Tonaras, gepflegt und verbreitet werden, unter anderem "*damit die tonaresische Kultur auch in unseren Kindern erhalten bleibe.*" (T10) Der Verein wollte so beispielsweise ein Forum für Dialektdichtung sein und einen eigenen Literaturpreis stiften. Mehrere Male wurde mit eigenen Beiträgen am Karnevalsumzug in Nuoro teilgenommen. Zweitens sollte der Verein Tonara unterstützen, durch die Werbung für seine Handwerksprodukte wie Torrone oder Weberei, und er sollte Tonaresi, die in Nuoro bürokratische Angelegenheiten oder ähnliches zu erledigen hätten, Unterstützung anbieten. Drittens sollte er ein Freizeitverein sein, der eine Alternative zur Bar und ein Rahmen gemeinsamer Feiern bietet und Kartenspiel- oder Fußballturniere und Ausflüge organisiert.

Tatsächlich stieß der Verein jedoch auf Schwierigkeiten und konnte seine kulturellen Ziele und die Werbung für Tonara nicht wie gewünscht realisieren. Obwohl der Verein bis zu 79 Mitglieder zählte und deren Familien ansprach, blieb der regelmäßige Besuch des Vereinslokals in Nuoro, der "*cucina rustica*"²⁵ eines aus Tonara stammenden Notars,

²⁵ Die "*cucina rustica*" ist ein großer Raum, meist im Keller- oder Erdgeschoß, der zum einen bei der Herstellung von Lebensmittelvorräten, so dem Einkochen von Tomaten,

hinter den Erwartungen zurück, und schon bald zogen sich einige enttäuschte Mitglieder zurück. Dennoch erlebte der Verein fünf Jahre, in denen er vorwiegend als Freizeitverein funktionierte. Mitunter erhielt die Dichtung ihren Raum, auch das Vereinsleben wurde bedichtet, es gab Sportveranstaltungen, Kontakte nach außen, Sylvesterfeiern und Familienfeste, die in den Räumlichkeiten gefeiert wurden. Allerdings habe sich das Vereinsleben im Laufe der Zeit demjenigen eines *"Spielsalons"* (T04) angenähert. Zudem traten politische Differenzen innerhalb des Vereins hervor. Ein großer Teil der Mitglieder war im Handel tätig, verteilte sich jedoch auf zwei konkurrierende Handelsverbände. Daher betrachten manche Außenstehenden den Verein in erster Linie als den Versuch, eine Lobby zu bilden (f/58). Als einer dieser Verbände im Vereinslokal eine Diskussionsveranstaltung durchführte, kam es zu einem Streit, der vor allem innerhalb einer ohnehin zerstrittenen Verwandtschaft ausgetragen worden sei, und zum Austritt von 15 Personen führte. Das sei der Anfang der Auflösung des Vereins gewesen, die dann 1993 endgültig vollzogen gewesen sei (T10).

Auf den ersten Blick scheint es, als habe sich hier ein Verein konstituiert, in dem es schlicht um Freizeitgestaltung und nicht so sehr um Tonara ging. Sowohl in der heutigen Deutung der Vereinsgeschichte als auch in der Praxis des Vereins zeigen sich jedoch bedeutungsvolle Grenzziehungen zwischen einer Gruppe der Tonaresi und anderen Gruppen. So dient die Grenzziehung zwischen Tonaresi und Nicht-Tonaresi bezüglich des internen Konflikts zwischen den beiden Verbänden als Erklärungsfolie, die den Konflikt auf äußere Einflüsse zurückführt. Der besagte Streit findet seine Erklärung in der Herkunft der in erster Linie beteiligten Familie, *'sie kommen nicht wirklich aus Tonara, sie kommen vom 'Continente', sie sind keine Tonaresi (...). Also hatten sie einen etwas anderen Charakter, einen etwas anderen Charakter als den unseren.'* (f/662) Allerdings lassen sich nicht alle Probleme externalisieren. Im Vereinslokal kam es einmal zu einer Brandstiftung, deren ein Tonarese verdächtigt wurde: *'Es ist sogar gesagt worden, daß es ein Tonarese gewesen sei, aus Neid oder Eifersucht, ich weiß es nicht. Denn auch wir, es ist nicht so, daß ... auch wir haben diese Elemente, irgendeinen kann es auch unter uns geben.'* (f/662) Dieses Eingeständnis, daß es selbst unter Tonaresi so eine Personen geben könne, modifiziert allerdings

genutzt wird und zum anderen die Bewirtung von großen Gruppen (Jagdgruppen, bei Familienfesten etc.) gestattet.

weniger das Bild des ruhigen Tonaras, der ruhigen und friedlichen Tonaresi, die ihre Konflikte friedlich und sprachlich, aber nicht mit Gewalt austragen, als daß es dessen allgemeine Gültigkeit postuliert.

Die Grenzziehung zwischen dem 'Wir Tonaresi' und den 'Anderen' war also ein grundlegender Aspekt des Vereins. Neben den direkten Bezügen auf Tonara und der Besonderheit seiner Menschen - die sich in folgender Beschreibung der Vereinsziele noch einmal ausdrücken: *"Für uns war es ein Kennenlernen untereinander, den Charakter, sich zu sehen, mehr Kontakt zu pflegen, wirklich die Herkunft aus Tonara zu kennen, 'Du, wer bist du?'"* (T10) - deutet sich allerdings auch eine pragmatische Bedeutung der Grenzziehung an. Im Rahmen des unsicheren oder zumindest als bedrohlich erlebten Umfelds der Stadt Nuoro erscheint sie als Strategie der Herstellung von Gemeinschaft.

"Und daher muß man sehr vorsichtig sein. Leider leben wir in Nuoro. Und in Nuoro gibt es dieses Umfeld, das ein bißchen ... Also, was mußt Du da tun? Wenn einer sich in ein Umfeld hineinbegibt, dann wird er so wie diese Leute, also ist das nichts. Also bleibt man so auf einem Fuß stehen und grüßt die anderen, 'Ciao, ciao, amici!', versucht ... aber immer mit Abstand, verstehen Sie? Immer mit Abstand. Und es gibt viele. Nuoro ist voll von solchen Kreisen, denn Nuoro hat diese Dörfer in der Nähe, und diese Leute bewegen sich in Nuoro. Und dann ist da der Nuorese, der ... auch beim Nuoresen ist es nicht so, daß er ein ... er widmet sich diesen Spielen. Er gibt den Auftrag, er ist vor allem der Auftraggeber, der Nuorese. Er erscheint nicht selbst, aber er gibt den Auftrag. Verstehen Sie? Er schickt die anderen." (f/662)

In einem ungewissen und bedrohlichen Umfeld, in dem man nicht recht weiß, wem vertraut werden kann, erscheint es plausibel, die lokale Solidarität - die sich noch dazu in hohem Maße mit engen oder entfernten verwandtschaftlichen Beziehungen verschlingt - zum Ausgangspunkt einer gemeinschaftlichen Freizeitgestaltung zu machen. Da in der Kleinstadt Nuoro dörfliche Kommunikationsformen nicht mehr möglich sind und sie andererseits durch Armut an organisiertem Kulturleben sowie aufgrund des Zuzugs aus dem dörflichen Umland durch ein rasantes Wachstum geprägt ist, gilt dies noch umso mehr. Der Verein bot die Möglichkeit, ein geschütztes Umfeld mit kontrolliertem Zugang zu schaffen, das in der Lage war, Defizite des öffentlichen Lebens in Nuoro auszugleichen und vertrauensvolle Beziehungen zu generieren und zu konservieren. In einer stadt- und migrationssoziologischen Perspektive kann der Verein als Beitrag zu einem Integrationsprozeß gesehen werden, der durch die Konstruktion und Aufrechterhaltung von Differenz vermit-

telt ist, denn die Affirmation von Differenz legitimiert und begründet den Verein, der beim Karneval oder durch die Fußball- und Kartenspieltourniere auch jenseits des eigenen Vereins am öffentlichen Leben in Nuoro teilnimmt.

Der Zugang zum Verein blieb auch nicht absolut auf Tonaresi beschränkt. Es war möglich, als Vereinsmitglied nicht aus Tonara stammende Freunde zu den Festen einzuladen. Dabei sei jedoch wichtig gewesen,

"die Ernsthaftigkeit zu garantieren, ja, damit sie keine Unordnung stiften. Denn zwischen uns hat es so etwas niemals gegeben. Hat es nicht gegeben. Es gab ... sie haben mir dann gesagt, sie haben mir berichtet, daß es Streit gab, da gab es irgendein Schlamassel, aber zwischen Außenstehenden, nicht Tonaresi, zwischen Leuten von außerhalb." (T04)

"Man lebte in Nuoro, das Umfeld war unseres. Die Nuoresi sind ... Man lebt zusammen, also gab es kein Motiv ... aber der Geist war für diesen Verein entstanden, daher haben wir im Statut selbst festgelegt, daß da keine Mitglieder sein könnten, die nicht in irgendeiner Weise mit Tonara verbunden seien. Sie mußten verbunden sein, sonst konnten sie gehen, absolut. Aber nicht, weil man keine Außenstehenden wollte, nicht deshalb. Wirklich damit der Geist erhalten bleibe." (T10)

Und entsprechend wird das Scheitern des circolo auf die Nicht-Aufrechterhaltung der Grenzziehung zurückgeführt:

"Und also kam dieser Verein nach verschiedenen Jahren langsam ... Es kamen außenstehende, nuoresische Elemente zu uns, und das hat die Dinge etwas verändert. Möglicherweise haben Verwandte oder Eingehiratete andere Personen eingeladen, also hat die Sache eine andere Zielsetzung erhalten. Genau. Es hat diese Zielsetzung erhalten, und dann blieb langsam einer nach dem anderen weg." (f/662)

Ein anderer Grund des Scheiterns wird schließlich in der geringen Entfernung zu Tonara vermutet, aufgrund derer der Verein etwas belächelt worden sei, *"sie lachten etwas über uns, 'Aber welchen Grund habt ihr, einen Verein zu gründen? Ihr seid 50 Kilometer von Tonara entfernt!'"* (T04). Zudem sei das Leben in Nuoro ja auch keine wirkliche Emigration, *"es war keine wirkliche Emigration, wir fühlen uns nicht wirklich in Nuoro, die Tonaresi, oder in Cagliari. Wir fühlen uns nicht wirklich draußen."* (T10)

Trotz seines Scheiterns - und einmal mehr vor dem Gegenhorizont Desulos - bestätigt der Verein auch die Typisierung Tonaras als ein Dorf, das anderen voraus ist:

"Wir haben ein bißchen einen Anreiz zu solchen Vereinen in Sardinien gegeben. Mir scheint, daß es vorher keine anderen in Sardinien gab. Es scheint, daß wir die ersten waren, als Verein von Sarden in Sardinien. Der erste, sicher. Ja, ja.

(...)

In Nuoro wollten die Desulesi einen machen, nachdem wir das gemacht haben. Ich weiß aber, daß sie das dann nicht getan haben." (T10)

Der hier gefallene Begriff "*Verein von Sarden in Sardinien*", der sicherlich kein Versprecher ist, verweist darauf, daß die Vereine sardischer Emigranten auf dem italienischen Festland und im Ausland Vorbild und Orientierungspunkt des Vereins der Tonaresi waren. Unter diesem Aspekt der Beziehung von lokaler und regionaler beziehungsweise nationaler Ebene ist das Vereinsthema später noch einmal aufzugreifen.

4.3 Zusammenfassung

Die übergreifende und zentrale Typisierung Tonaras ist seine Fortschrittlichkeit und Zivilisation. Der Wandel der lokalen Welt ist eine beinahe durchgängige Thematisierung, die es erlaubt, von einem ausgeprägten historischen Bewußtsein zu sprechen. Der Fortschritt des Dorfes wird zum einen innerhalb des lokalen Rahmens dargestellt durch die Überwindung ehemals erlebter Not im Dorf, durch die Protestäußerungen der Bevölkerung und eine erfolgreiche linke Kommunalverwaltung. Dabei gibt es durchaus historische Traditionslinien durch frühe sozialistische Parteiorganisation, die alte Protestform des Karnevals und insbesondere in Gestalt des elitenkritischen, nonkonformistischen und utopisch-sozialistischen Dichters Mereu. Externe Gegenhorizonte zur eigenen Fortschrittlichkeit liefern andere Dörfer, vor allem das Nachbardorf Desulo, das gegenüber Tonara als rückständig gilt und wie eine museale Darstellung der eigenen Vergangenheit, aus der man selbst fortgeschritten ist, betrachtet wird. Der in erster Linie als Fortschritt thematisierte Wandel des lokalen Lebens wird allerdings auch unter den Gesichtspunkten von verllorener zwischenmenschlicher Solidarität und einer Krisenhaftigkeit des Fortschritts in Tonara thematisiert. Hierzu gibt es die Typisierung, daß Initiativen in Tonara wie Strohfeuer vergingen, jedoch stets durch neue ersetzt werden würden und daß Tonara sich gegenwärtig nicht mehr mit der Dynamik entwickle, die es zuvor besessen habe.

Eine weitere Typisierung beschreibt die Tonaresi als offen. Diese Offenheit umfaßt sowohl eine Haltung der Tonaresi, die sich - insbesondere als ambulante Händler und in geringerem Maße auch bei der dauerhaften Emigration - der Welt jenseits ihres eigenen Dorfes zuwenden, als auch die Offenheit und das Interesse des Dorfes gegenüber Fremden, die nach Tonara kommen. In einer Reihe kollektiver historischer Erinnerungen sind die Aufnahmebereitschaft und Offenheit Tonaras ein zentraler Inhalt. Die Selbstbeschreibungen als offene Tonaresi sind häufig mit einer Thematisierung als verschlossen geltender Desulesi verbunden. Gerade durch diesen räumlich naheliegenden Gegenhorizont erhalten sie - sowohl innerhalb des Dorfes als auch in der Repräsentation nach außen hin - Kontrast.

Tonara ist in den Selbstthematisierungen ein Dorf, das die "pastorizia" historisch überwunden oder ohnehin seit jeher mehr die Bäume denn die Schafe gehütet habe. Nicht die in der Gegenwart ohnehin fast vollständig verschwundene "pastorizia", sondern der ambulante Handel und die Beschäftigung in der Wiederaufforstung gelten als typische Arbeitsformen Tonaras. Die Holzwirtschaft, vor allem jedoch die erfolgreiche Wiederaufforstung und Vermeidung von Waldbränden markieren zugleich eine Besonderheit Tonaras in einem Umfeld, in dem die Waldbestände durch "pastorizia", Brände und Brandstiftungen geschädigt sind. Der umfangreiche und wohlbehütete Waldbestand drückt insofern auch die Distanz Tonaras zu den als irrational und rückständig dargestellten, den Wald schädigenden Handlungsweisen in anderen Dörfern aus. Er symbolisiert den Bewußtseinswandel und die zivile Reife der Tonaresi. Und für diesen ihren Wandel stehen wiederum die zahlreichen ehemaligen "pastori", die ihre Tätigkeit aufgaben und in den neuen Wiederaufforstungen in Tonara Anstellung fanden. Insofern drückt der Wald auch eine Haltung der Tonaresi aus, die auf abhängige Anstellungen Wert lege und der es gelungen sei, eine erfolgreiche, moderne Wirtschaft in Tonara zu schaffen. Der Wald erweist sich damit als das wohl dichteste Symbol Tonaras, und seine Bedeutung wird noch dadurch verstärkt, daß aufgrund der Lage des Dorfes der Blick auf die grünen Wälder in der Umgebung des Dorfes ein unvermeidlicher alltäglicher Sinneseindruck ist.

Tonara wird als ein lebendiges Dorf mit einer intensiven Kommunikation und einer ausgeprägten Festkultur beschrieben. Das schließt ein, daß soziale Distanz innerhalb des Dorfes durch diese Kommunikation seit jeher, insbesondere jedoch seit den Veränderungen in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, überwunden werde. Gleichzeitig erscheint Tonara

jedoch nicht als ein einiges Dorf. Zwischen verschiedenen Gruppen herrsche Neid und Konkurrenz, und auch wenn die Unterschiede und Differenzen zwischen den Ortsteilen als in hohem Maße reduziert erscheinen, so bleiben sie dennoch Kategorien der sozialen Wahrnehmung. Auch diese Kategorisierung nach Ortsteilen enthält eine historische Interpretation. Der aufgegebene Ortsteil Ilalà steht für die überwundene Vergangenheit Tonaras und der neue Ortsteil Su Pranu für den sich in den Häusern manifestierenden Erfolg der ambulanten Händler, eine Verschmelzung von Menschen aus den verschiedenen Ortsteilen Tonaras und neue, stadtähnliche Bau- und Wohnformen.

Schließlich ist die mit vielen anderen, für Gewalttaten bekannten Dörfern kontrastierende Friedlichkeit der Tonaresi und des Lebens in Tonara eine weitere Selbsttypisierung. Desulo ist dabei einmal mehr ein wichtiger Gegenhorizont, in dem Delinquenz und Betrug nicht nur als virulentes Problem, sondern als ein allgemeiner Bestandteil der Mentalität der Desulesi und daher auch als eine permanente Bedrohung für Tonara gelten. Die Desulesi sind anders, ihnen kann man nicht vertrauen, sie neigen zur gewalttätigen Eskalation von Konflikten, während die Tonaresi vertrauenswürdig sind, Konflikte friedlich in der sprachlichen Auseinandersetzung lösen und in der Lage sind, sich zu versöhnen. Diese Eigenschaften der Tonaresi gelten nicht nur als different, sondern auch als effektiver und erfolgreicher als die desulesische "Mentalität".

Der Blick auf einzelne Projekte der Stiftung oder Reproduktion von Typisierungen des Dorfes zeigt auch in Tonara zunächst die Dichtung als eine populäre Kommunikationsform über die lokale Welt. Peppino Mereu ist hier die herausragende Figur, die romantische Beschreibungen Tonaras mit einer sozialrevolutionären Haltung verbindet. Zusammen mit seiner allgemein bekannten, nonkonformistischen und tragischen Lebensgeschichte stellt Mereu ein äußerst wichtiges, vielfach aufgegriffenes und auch emotional reiches Symbol Tonaras dar. Erstaunlich viele der oben aufgeführten Selbsttypisierungen sind in seinen Gedichten, und auch in anderen frühen Quellen, enthalten. Sie sind also nicht erst während der großen Veränderungen der letzten Jahrzehnte, sondern bereits zu Ende des letzten Jahrhunderts hervorgebracht worden und erweisen sich damit als persistente Muster der jüngeren Geschichte.

Mereus Dichtung und seine Person boten ein ideales Material für progressive politisch-kulturelle Initiativen in den siebziger Jahren, da sie in ihrer klassischen Form Progressivität und Antiautoritarismus als eine

lokale Tradition erscheinen lassen und zudem neben den lokalen Bezügen auch eine sardistische Lesart ermöglichten.

Lebens- und Festfreude sowie Gewaltfreiheit bei der Bearbeitung von Konflikten und Zivilisationsfortschritte sind Beschreibungen von Tonaresi, die sich auch in den untersuchten Prosatexten ausdrücken und die sich damit ebenfalls als sehr dauerhafte Typisierungen erweisen. In der Arbeit von Tore aus dem Jahre 1928 findet sich bereits eine sehr negative Darstellung der "pastorizia", die doch zu dieser Zeit noch eine dominierende Arbeitstätigkeit in Tonara war. Die Veröffentlichung dieser Untersuchung und auch eines Bildbandes in den neunziger Jahren durch die Gemeinde zeigen deren Engagement und ihre Kreativität hinsichtlich der Stiftung und Formung von einer "Identität" des Dorfes.

Andere Ausdrücke dieses Bemühens sind das "Festa Peppino Mereu - Sagra del torrone" und die in diesem Zusammenhang begonnene Dorferneuerung, die sich in ihrer Sensibilität für Symbolisierungen des Lokalen insbesondere auf Mereu konzentrierte und diesen, beispielsweise bei der Ausgestaltung der Quelle Galusè, in die physische Struktur des Ortes einließ.

Die Besonderheit und Differenz Tonaras wurde auch im Verein von Emigranten aus Tonara in Nuoro thematisiert. Auch wenn hierbei unmittelbar aus dem Leben in Nuoro entspringende Motivationen - nämlich das Schaffen eines sicheren Rahmens für Geselligkeit in einem unsicheren Umfeld - offensichtlich eine wichtige Rolle spielten, so erweist sich dennoch der Bezug auf das Herkunftsdorf und entsprechende Grenzbeziehungen nicht nur als für die Vereinsgründung herangezogene symbolische Ressource, sondern auch als ein gültiges und gängiges Typisierungsmuster von Handlungen und Personen.

5 Vergleichende Diskussion zur Ebene dörflicher Gesellschaft

Die Befunde der vorhergehenden Kapitel sollen nun in einer vergleichenden Perspektive zusammengefaßt und diskutiert werden. Zunächst gehe ich auf die sozioökonomische Entwicklung ein. Dann erörtere ich die Selbst- und Fremdbilder von Desulo und Tonara sowie deren gegenseitige Beziehungen. Abschließend werden die Ergebnisse in Zusammenhang mit Positionen der Gemeindeforschung diskutiert. Beziehungen und Verbindungen zwischen der Gemeindeebene und anderen Gesellschaftsebenen werden dabei bereits angesprochen, schwerpunktmäßig jedoch erst in den folgenden Kapiteln behandelt.

5.1 Lokale Pfade sozioökonomischen Strukturwandels

Die Dorfgemeinden Desulo und Tonara haben ab Mitte des 19. Jahrhunderts einen tiefgreifenden Wandel erfahren, der sich zunächst nur partiell auswirkte und dann ab der Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer rapiden Transformation ihrer sozioökonomischen Struktur führte. In seinen Grundzügen ist dieser Wandel geprägt durch eine fortschreitende Integration in überlokale Märkte und in überlokale politische Strukturen, vor allem den nationalen Wohlfahrtsstaat mit seinen Transferleistungen und in jüngster Zeit zunehmend der Europäischen Union.

In diesem Prozeß verloren die Dörfer ihren zuvor relativ hohen Grad an lokaler Autonomie und Selbstversorgung. Die frühere Notwendigkeit, das Lebensnotwendige ganz überwiegend im lokalen Rahmen zu produzieren und zu organisieren, bedeutete eine gewisse Gleichförmigkeit der über ähnliche Ressourcen verfügenden Dörfer. Wenn auch die Viehbestände unterschiedlichen Umfangs waren, so waren beide Dörfer doch primär durch die transhumante pastorale Wirtschaft geprägt, die mit Ackerbau, Gartenwirtschaft und Wanderhandel verbunden wurde. Aufgrund von Transhumanz und Wanderhandel besaßen beide Dörfer seit sehr langer Zeit nicht zu unterschätzende Außenbeziehungen, keineswegs waren sie also vollkommen isoliert. Neben Außenbeziehungen zu entfernteren Orten in Sardinien, den Zielen der Transhumanz oder des Wanderhandels, existierten Tauschbeziehungen, Konflikte und persönliche Begegnungen zwischen den benachbarten Dörfern. Ihre Unter-

schiede gründeten in spezifischen Handwerksformen, wie der Produktion der "campanacci" in Tonara, oder in den Zielen, die gewohnheitsmäßig für die Transhumanz aufgesucht wurden.

Neben der Ausdifferenzierung der innerdörflichen Gesellschaft vollzog sich mit der fortschreitenden überlokalen ökonomischen und politischen Integration beider Dörfer auch eine Ausdifferenzierung der dörflichen Gesamtgestalten. Externe politische Entscheidungen - etwa darüber, an welchem Ort Arbeiter und Handwerker für den Eisenbahnbau in dieser Gegend untergebracht wurden oder über die Standorte von Schulen und anderen öffentlichen Institutionen - und kontingente Faktoren - die nur an bestimmten Orten weiterhin bestehende Verfügbarkeit von Winterweiden oder die Möglichkeit, an durch die Transhumanz vertrauten Orten andere Arbeitstätigkeiten aufzunehmen - eröffneten dem einzelnen Dorf spezifische Wandlungspfade, die nicht alleine von außen durch einen allgemeinen Strukturwandel und den Ausbau des Nationalstaats gesetzt wurden, sondern die auch abhängig von lokalen Potentialen und lokalen Entscheidungen waren. Daher blieb in Desulo die pastorale Wirtschaft äußerst wichtig, die sich allerdings im Zuge einer ausgeprägten Binnenmigration schließlich zunehmend aus dem Bergort in die Ebenen verlagerte und daher heute eher ein Charakteristikum der Gruppe der Migranten aus Desulo als des Bergortes ist. In Tonara stieg demgegenüber die Bedeutung der Holzwirtschaft und der Lohnarbeit für ein großes Holzunternehmen, die "pastorizia" stieß auf Hindernisse, und die Emigration erfolgte zu einem höheren Grade an Zielorte außerhalb Sardinien.

Aufgrund ihrer unterschiedlichen Emigrationstypen besitzen die Bergorte heute nicht nur unterschiedliche Außenbeziehungen, sondern auch unterschiedliche Voraussetzungen, in dieser Situation ihre Emigranten kommunikativ oder symbolisch in eine dörfliche Gruppe einzuschließen. Gemein ist ihnen jedoch die grundlegende und im dörflichen Alltag präsente Erfahrung einer Spaltung in eine Gruppe der weiterhin im Bergort lebenden Dörfler und in eine Gruppe der Emigranten. Die umfangreiche Abwanderung ist für die Bergorte um so bedrohlicher, da sie aufgrund der nur sehr geringen Zuwanderung in die Dörfer unmittelbar zu einer demographischen Krise führt. Entsprechend groß ist die Bedeutung einer fortgesetzten Integration der jeweiligen Emigrantengruppe in den Bergort.

Zur ökonomischen Ausdifferenzierung verschiedener Dörfer kommen Verluste ehemaliger Austauschbeziehungen zwischen benachbarten

Dörfern hinzu,¹ beziehungsweise deren Reorganisation wie im Falle der örtlichen Vereinseitigung solcher Beziehungen in Tonara, das durch seine Schulen, Ladengeschäfte und die verkehrstechnische Lage, obwohl es kleiner als Desulo ist, eine gewisse Zentralität gegenüber dem Nachbarort erhalten hat. Stark ausgedehnt hat sich der Radius der Orte, zu denen häufigere Beziehungen bestehen. Ziele wie die Provinzhauptstadt Nuoro, Cagliari, oder das Iglesiente liegen daher kognitiv näher, und sie sind mit mehr Bekanntschaft verbunden als das in dieser Beziehung entferntere jeweilige Nachbardorf, das in vieler Hinsicht gleichgültig mit anderen, physisch näheren oder entfernteren Orten geworden ist.

Der umfassende ökonomische und politische Integrationsprozeß, das Zusammenspiel von äußeren Einwirkungen und den lokalen Antworten auf neue Zwänge und Optionen, von dem beide Dörfer in grundsätzlich ähnlicher Weise erfaßt wurden, wirkte gleichzeitig differenzierend, verschaffte beiden Dörfern neue sozioökonomische Profile und etablierte ein völlig neues Beziehungs- und Interaktionsmuster. Der Stellenwert des Dorfes als Organisationsrahmen des Lebensnotwendigen und der umliegenden Dörfer als des engeren Handlungsrahmens ist gesunken, während die Individuen und die Familien in sehr unterschiedlicher Weise in den überlokalen sozioökonomischen und physischen Raum integriert sind.

Die Grundzüge dieses dörflichen Wandels - ein Bruch mit Sozialformen der Vergangenheit, funktionale Differenzierung, Dynamik, weiträumige Verflechtung und Freisetzung aus dem lokalen Horizont - entsprechen der allgemeinen Struktur von Modernisierungsprozessen.² Trotz seiner extrem peripheren Lage ähnelt der beschriebene Prozeß insofern stark denjenigen, die sich andernorts in den Industrienationen vollzogen haben. Denn auch dort wurde das dörfliche Leben, der "traditionelle Sektor", erst in der Zeit des "Booms" nach dem zweiten Weltkrieg vollständig aufgesaugt.³ Allerdings war hier in Zentralsardinien der

¹ Vgl. Bodemann/Allahar (1980: 467), die im Zuge der Integration in den nationalen Markt eine zunehmende Isolierung zwischen den Dörfern im Osten Sardinien beschreiben.

² Siehe Berger (1988: 225-227), der eine Grundfigur der unterschiedlichen soziologischen Modernisierungsbegriffe in ihrer Übereinstimmung hinsichtlich der folgenden Komponenten bestimmt: Abschaffen älterer Sozialstrukturen; funktionale Differenzierung; Rationalisierung und Leistungssteigerung.

³ Siehe Lutz (1984: 245) und Ambrosius/Kaelble (1992: 9). Diese Spannung von Gemeinde und sich ausdehnender Industriegesellschaft ist auch das zentrale Thema der

Prolog zur Transformation von geringerer Intensität und die Transformation daher um so einschneidender. Hervorzuheben bleibt ebenfalls, daß die Transformation Desulos und Tonaras, in Einklang mit weiten Teilen Süditaliens, beziehungsweise der dortigen Peripherie der Peripherie,⁴ vor allem auf Transfers aus den Zentren beruht, sie aufgrund dieser Abhängigkeit als eine "Modernisierung ohne Entwicklung" (Schneider/Schneider 1976: 203) beziehungsweise als "Modernisierung ohne Autonomie" (Triglia 1996: 160-169) bezeichnet werden kann, und daß trotz der Modernisierung gravierende sozioökonomische Probleme bestehen, zum Beispiel eine sehr hohe Jugendarbeitslosigkeit oder eine relativ schlechte Infrastruktur.

Die konkreten Formen des lokalen Wandels ergeben sich in den untersuchten Fällen, neben den aus dem Gesamtprozeß herrührenden exogenen Faktoren, aus endogenen Faktoren, das heißt durch interne Potentiale, Konflikte, Entscheidungen, Kontingenzen oder die spezifischen Begrenzungen des lokalen Horizonts. Die Gestalt des lokalen Wandels entspricht demnach weder der Durchsetzung eines einheitlichen Modells von moderner Gesellschaft, noch einer reinen Resistenz oder Persistenz der vormodernen Welt, sondern sie ist jeweils ein lokal spezifisches Vermittlungsergebnis zwischen den Bedingungen und Anforderungen der verschiedenen Gesellschaftsebenen (Meloni 1984 und 1996: 87). Die Fortsetzung der "pastorizia" in Desulo, und allgemeiner in Sardinien, ist infolgedessen nicht als "Ein archaischer Beruf im Kapitalismus" - so lautet der Untertitel des Buches von Di Natale (1985) - oder als eine ewige Widerständigkeit der sardischen Hirten im Sinne von Lilliu (1975) zu betrachten, sondern als eine spezifische lokale Reorganisationsweise, mit der auf der Grundlage lokaler Ressourcen - dazu gehört auch die lokale Kultur in ihrem weitesten Sinne - auf die Zwänge und Optionen der nationalen und internationalen Marktsituation und Agrarpolitik hinsichtlich der Produktion von Schafsmilch geantwortet wurde.

Unabhängig vom hier untersuchten Fall ist in vielen Ländern eine an die Überwindung fordristischer, konvergenztheoretischer Entwicklungsvorstellungen anschließende sozialwissenschaftliche und praktische Renaissance "regionaler Kultur" festgestellt worden (Häußermann 1994:

Gemeindeforschung dieser Zeit, vgl. für die BRD Wurzbacher et al. (1954) und allgemeiner die Übersichten von König (1974) und Hunter (1978).

⁴ Vgl. Giordano (1992: 266-275) oder Jansens (1991) Wiederholungsstudie zu einer sizilianischen Gemeinde mit sehr ähnlicher Sozioökonomie wie in Desulo und Tonara.

240/241). Regionale oder lokale Spezifik wurde dabei zum Ausgangspunkt von solchen die Kreisläufe, Potentiale und Kultur von Kleinräumen betonenden endogenen Entwicklungsstrategien (Brugger 1984), wie sie sich im untersuchten Fall in den neuen Veranstaltungstypen von "La montagna produce" und der "Sagra del Torrone" zeigen.

Die hier zugrundeliegende Frage der Spannung konkreter Lebensverhältnisse und umfassender Integrationsprozesse erlebt übrigens in der Globalisierungsdiskussion eine Neuauflage, und auch in diesem Zusammenhang wird gegenüber den von einer allgemeinen Nivellierung ausgehenden Positionen auf die starke Prägung des Wandels durch das Konkrete und Lokale hingewiesen (vgl. Amin/Thrift 1994; Giddens 1995: 85/86; Korff 1991: 357; Robertson 1995).

5.2 Bilder dörflicher Gesellschaft

Im folgenden werden die Bilder dörflicher Gesellschaft, die in den beiden vorhergehenden Kapiteln rekonstruiert wurden, verglichen und in ihren gegenseitigen Bezügen betrachtet.

5.2.1 Ähnlichkeiten

Zunächst können einige Ähnlichkeiten zwischen beiden Dörfern festgestellt werden. Beide Dörfer existieren in Form sehr deutlicher Grenzziehungen zwischen einem "Wir" der Dorfmitglieder und verschiedenen Gruppen von Anderen. Das reicht hin bis zu Vorstellungen einer naturhaften Differenz dieser Dörfer, wie sie sich in Affirmationen lokaltypischer Mentalitäten, Mundarten und Arten des Gehens äußern. Da diese dörflichen Wir-Gruppen wiederum Ortsteile vereinen, die intern in ähnlichen Weisen sozial und kulturell unterschieden werden, ist ihnen ein segmentärer Charakter immanent.

In beiden Gemeinden zeigt sich nicht nur eine sehr große Dichte lokaler Symbolisierungen, sondern ebenfalls eine hohe Sensibilität für Kultur und Symbole als Medien der Reaktion auf lokale Krisenmomente. Neue Festtypen wurden implementiert, die sich direkt mit der lokalen Geschichte und Gegenwart auseinandersetzen und spezifische Bilder der lokalen Welt vorschlagen. Diese Initiativen verweisen auf die Wahr-

nehmung einer Veränderung der lokalen Vitalität und Zusammengehörigkeit, und sie werden selbst zu entscheidenden Momenten in der öffentlichen Wahrnehmung von Veränderungen lokaler Vitalität. So werden in Tonara die siebziger Jahre als eine inzwischen schon legendäre kollektive Mobilisierungsphase dargestellt, gegenüber der die Gegenwart eher als Regression erfahren wird. Desulo hingegen erlebte in den neunziger Jahren nach einer tiefen Krise einen neuen Schub an Initiative innerhalb des Dorfes. Solche Wahrnehmungsweisen setzen nicht nur das Dorf als anthropomorphes Subjekt, sondern sie verleihen ihm spezifische Lebensphasen und eine eigene Biographie. Beide Feste sind jedoch nicht nur für die lokale Ebene und ihre Probleme bedeutungsvoll, sondern sie richten sich zugleich an eine supralokale Öffentlichkeit und sie vermitteln Bilder der Barbagia oder eines typischen Sardiniens.⁵

Klassische Dichter aus der Zeit der Jahrhundertwende, die lokal wie regional bekannt sind, liefern sowohl in Desulo als auch in Tonara ein Repertoire lokaler Bilder. Montanaru und Peppinu Mereu haben ihre Dörfer in ausführlicher Weise bedichtet und einen reichen Korpus von Typisierungen der lokalen Welt geschaffen. Beide Dichter werden heute in verschiedenen Formen aktualisiert und zum Ansatzpunkt neuer kultureller Initiativen und Symbolisierungen der lokalen Besonderheit.⁶ Persistente Lokalbilder werden in neue Kontexte gestellt und mit zum Teil neuen Bedeutungen gebraucht.

Die Betrachtung der Feste und des Aufgreifens der beiden Dichter zeigt nicht nur die Bedeutung, die im untersuchten Fall generell der kulturellen Sphäre zukommt, sondern auch, wie ausführlich dieses Feld bestellt wird. Quer durch die Gruppen und Parteien scheint ein Konsens darin zu bestehen, daß die Pflege der lokalen Kultur und Tradition eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit ist. Nicht der Gegenstand von Projekten kollektiver Erinnerung und Vergewisserung eigener "Identität" ist umstritten, sondern ihre Kontrolle. Verständlich ist das insofern, als die Handlungsmöglichkeiten der Kommunalpolitik aufgrund der wirtschaft-

⁵ Vgl. Boissevain (1992) mit Fallstudien zu ähnlichen neuen oder neu belebten lokalen Festen, die ebenfalls Reaktionen auf sozialen Wandel und Artikulationen von Grenzziehungen sind, die zum Teil (a.a.O.: 151) gleichfalls auf mehreren Ebenen angesiedelt sind.

⁶ Es ist auffällig, wie die Dörfer sich "ihren" Dichter suchen und schaffen. Das jüngste Beispiel hierfür liefert Aritzo, das Nachbardorf von Desulo und Tonara, das "seinen" Dichter-Banditen Bachis Sulis in Tagungen (1993 und 1995), Veröffentlichungen, und einem großen Wandbild am zentralen Dorfplatz erinnert und hervorhebt.

lichen Lage beschränkt sind, das kulturelle Feld sich als relativ kostengünstiges Handlungsfeld anbietet und im Rahmen eines weit verbreiteten Identitätsparadigmas und seiner allgemeinen Institutionalisierung durch das Engagement für die lokale Identität Prestige erworben werden kann, das wiederum dem Erreichen und der Festigung politischer Macht dienen kann.⁷ Das kulturelle Feld ist zugleich eine wichtige Ressource für lokale Solidarität, die beispielsweise gemeinsame Protestaktionen - etwa gegen die Schließung einer Schule oder für die Fortführung von Aufforstungsbetrieben - oder eine friedliche Lösung lokaler Konflikte ermöglichen kann.

In der Fest- und Identitätskultur äußert sich ebenfalls eine Tendenz der Folklorisierung.⁸ Elemente aus einer ehemals selbstverständlichen, nun verschwindenden oder bereits verschwundenen Alltagskultur werden aufgegriffen und zumeist jenseits des Alltäglichen, und damit unabhängig von den dort bestehenden Lebensführungen und -stilen, in bestimmten Situationen für die eigene Gruppe und für andere zelebriert und ausgestellt. Neue Formen von Geschichtserinnerung und eines Gruppengedächtnisses entstehen.

Auch wenn diese neuen Thematisierungen des Dorfes auf eine Bedrohung des Zusammenhangs als Wir-Gruppe hinweisen, so belegen die lokal begründeten Vereine von Binnenmigranten aus beiden Gemeinden, trotz ihres letztendlichen Scheiterns und der mit ihnen verflochtenen Interessen, die Plausibilität und Selbstverständlichkeit von Thematisierungen lokaler Zugehörigkeit sowie der Besonderheit lokaler Gemeinschaft.

⁷ Ohnehin hat die Kultur in diesem Sinne in Italien national wie kommunal bereits seit den siebziger Jahren einen Aufschwung erlebt (Friese 1994: 44). In den letzten Jahren verstärkte sich dies noch durch eine stark auf symbolische und kulturelle Aufwertungen setzende Kommunalpolitik - vom Typus eines symbolischen urbanen Regimes (Kleger 1996: 36) -, von Großstädten wie Rom, Neapel, Palermo oder Catania und auch von kleineren Städten, z.B. in einem "Rete delle piccole città dell'Italia centrale" (vgl. die tageszeitung, 7.5.1994). Auf nationaler Ebene existieren daher zahlreiche Projekte und Initiativen, die als Anregungen und Modelle für neue dienen können, und es gibt Experten, auf die solche neuen Initiativen zugreifen können. - Diese Entwicklung ging allerdings nicht nur von oben aus, sondern vielmehr mit verschiedenen Formen spontaner Belebung von Volkskultur einher (Lanternari 1977: 159ff).

⁸ Siehe etwa Angioni (1982: 256) und Gallini (1977).

5.2.2 *Unterschiede*

Die dörflichen Selbstbilder in Desulo und Tonara, die in Tab. 5.1 übersichtsartig zusammengefaßt sind, beziehen sich auf verschiedene Aspekte der lokalen Welt, und sie enthalten sehr unterschiedliche Typisierungen.

Für die Selbstbilder der Desulesi besitzen die in anderen Teilen Sardinien lebenden Desulesi einen sehr hohen Stellenwert. Sie gelten nicht nur weiterhin als dem Dorf zugehörig, sondern darüber hinaus als Verkörperungen der Tugenden und des Erfolges von Desulesi. Die Gruppe der Binnenmigranten setzt die pastorale Tradition Desulos fort und mit dieser auch die Werte familialer Selbständigkeit ohne die Abhängigkeit von "padroni". Über ihre vorwiegend symbolische Zugehörigkeit können zahlreiche Krisenmomente des Bergortes kompensiert und die für das Leben im Bergort beklagte Uneinigkeit durch den Verweis auf die große gegenseitige Solidarität außerhalb des Bergortes aufgehoben werden. Trotz der Krise und einer kritisierten Rückständigkeit des Dorfes wird seine Traditionsverbundenheit betont, unter anderem durch die Verweise auf die in Desulo noch in außergewöhnlichem Maße verbreitete weibliche Tracht. Verschlossenheit und Isolation ergänzen das Bild. Auch Delinquenz erscheint als Selbsttypisierung, Unruhe und Unfrieden werden beklagt, doch mit dem Verweis auf eine in Desulo (noch) fehlende Verbreitung von "Drogen" kann das relativiert werden. Legenden und Photographien heben die Berge und den Schnee hervor, sie betonen damit das, was insbesondere aus der Perspektive der Emigrationsorte in den Ebenen und an den Küsten, kontrastreich als Besonderes, als Erinnerung oder als attraktiver Freizeitraum erscheint.

Die unter Desulesi kursierenden Fremdbilder Tonaras zeigen ein handeltreibendes, nicht pastorales Dorf, das durch Offenheit und durch viele kulturelle Initiativen geprägt ist. Tonara gilt als ein Dorf, das anders ist, und mitunter wird es explizit als fortgeschrittener bezeichnet. Obwohl das negative Bild, das in Tonara von Desulo besteht, wahrgenommen wird, werden zu Tonara negativ nur das Drogenproblem und, nicht zuletzt durch Legenden gestützt, ein "verrückter" Charakter vermerkt.

Bei den Kodifizierungen lokaler Typisierungen zeigen sich zunächst Persistenzen. Schon Angius schilderte als Ortsfremder im 19. Jahrhundert ein archaisches Desulo, das andernorts bereits überwundene, frühere Gesellschaftszustände darstellt. Zudem gleicht seine Darstellung der bescheidenen, äußerst sparsamen, aber gleichwohl über einen nicht

Tab. 5.1: Übersicht der dörflichen Typisierungen...	
Desulo	Tonara
Emigrationszwang, Emigranten bleiben weiterhin Desulesi, Migrantengruppe im Iglesiasien gilt als authentisches Desulo	(Migration ist ein eher untergeordnetes Thema im Rahmen des Offenheitsdiskurses)
"pastorizia", Selbständigkeit	Wald- und Holzwirtschaft, Wanderhandel, abhängige Beschäftigung
Berge, Schnee, Quellwasser, rauhe und schöne Landschaft	Wald; Quellen (Galusè)
Rückständigkeit, Zivilisationsdefizite, Krise, aber: Traditionalität	Fortschritt, Zivilisation, Avantgarde, aber: Unstetigkeit
Verschlossenheit, Isolation durch andere	Offenheit, Beliebtheit bei anderen
Individualismus, Uneinigkeit, ohne Herren, Abgrenzung der Ortsteile, aber: Solidarität in der Fremde	intensive Kommunikation, Verschmelzung der Ortsteile, Überwindung früherer Herrschaftsverhältnisse, Uneinigkeit, aber: in der Fremde weniger Kommunikation untereinander
unruhiges Dorf, Delinquenz, Gewalt, aber kein Drogenproblem	ruhiges Dorf, keine Delinquenz, keine Gewalt, aber Drogenproblem
... und ihrer Inszenierungen und Stiftungen	
Werk von Montanaru liefert eine reiche Sammlung von Lokalbildern; ständige Thematisierung in Artikeln und Büchern des Journalisten Liori	Werk von Mereu liefert eine reiche Sammlung von Lokalbildern; zwei illustrierte Bücher über das Dorf
neues Fest seit Anfang der 1990er Jahre Prozessionen mit starkem Engagement und großer Aufmerksamkeit;	neue Festkultur seit den 1970er Jahren Prozessionen ohne starkes Engagement;
Gründung eines Migrantenvereins in Cagliari	Gründung eines Migrantenvereins in Nuoro
zwei ethnographische Museen	(kein Museum), sorgfältige Gestaltung öffentlicher Plätze
ein anerkannter Maler des alten Desulos	(diverse Maler, ohne eine dominierende Darstellungsweise)

unerheblichen Reichtum verfügenden Desulesi den heute verbreiteten Selbst- und Fremdbildern des Dorfes. Die heute kursierende Natur-symbolik findet im Dichter Montanaru eine Entsprechung und einen Bezugspunkt. Es ist zu vermuten, daß Montanaru, aufgrund seiner

Stellung zwischen der lokalen und der supralokalen kulturellen Welt ein Begründer des romantisierenden Naturbezugs in Desulo ist. Natur wird hier sowohl instrumentell als Grundlage vorzüglicher Agrarprodukte, als auch in einer ästhetisierenden Perspektive thematisiert. Die lokale Vergangenheit wird durch zwei konkurrierende, doch gleichzeitig inhaltlich verwandte, Museen aktualisiert. Ebenfalls erscheint sie in den unter den Desulesi verbreiteten Aquarellen des Malers Pes, die das Bild eines traditionellen, über eine noch in der Gegenwart aufscheinende, wertvolle Vergangenheit verfügenden Dorfes vermitteln.

Die Selbstbilder der Tonaresi sind hingegen durch einen alles durchziehenden Wandel, durch Fortschritt und Zivilisation bestimmt. Tonara wird nicht als pastoral geprägter Ort betrachtet. Vielmehr stehen Waldwirtschaft und der Schutz des Waldes für seine Modernität, für moderne und rationellere Arbeitsweisen und -verhältnisse, die sich von denjenigen unterscheiden, wie sie früher in der "pastoriza" auch in Tonara existierten. Das Bild der Fortschrittlichkeit findet sich auch in Darstellungen politischen Selbstbewußtseins der Tonaresi, die Kämpfe und Proteste ausgefochten und sich gegen Autoritäten aufgelehnt haben. Als ortstypische Tätigkeit gilt der ambulante Handel, mit dem auch die Offenheit des Dorfes verbunden wird. Offenheit bezieht sich sowohl auf den Kontakt zu anderen Menschen, sei es außerhalb oder in Tonara, als auch auf die Aufnahme von neuen Ideen durch Tonaresi. Gerade die neuen Feste und Veranstaltungen bestärken eine Vorreiterrolle Tonaras gegenüber allen anderen Orten der Gegend. Offen, aber nicht einig, sind, den Selbstbildern zufolge, die Tonaresi auch untereinander, ihre Konflikte werden offen ausgetragen, jedoch zivilisiert, mit Worten und nicht mit Gewalt. Der dörfliche Alltag gilt als lebendig und friedlich. Ein Krisenmoment wird allerdings im Drogenproblem gesehen.

Die unter Tonaresi kursierenden Fremdbilder von Desulo betonen dessen Differenz. Desulo gilt als bedrohlich und delinquent, und den Desulesi wird die Neigung zu stehlen zugeschrieben. Desulo wird als ein pastoraler Ort dargestellt, der zumindest in bezug auf die Vergangenheit als schmutzig gilt und der aufgrund der "pastorizia" auch ein gleichgültigeres Verhältnis zum Wald als Tonara besitzt. Dieses Bild ist allerdings nicht durchgängig negativ. Neben wirtschaftlichen Erfolgen, die auf Fleiß, Schlauheit oder Delinquenz zurückgeführt werden, wird ihnen ebenso eine große Solidarität untereinander und eine Gastfreundschaft bescheinigt, die man so in Tonara nicht mehr besitze.

Die Dichtung und die Biographie Mereus liefern einen, bereits Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen, Vorrat an Darstellungen Tonaras, der mit nonkonformistischen, sozialkritischen und progressiven Motiven durchsetzt ist. Insofern war Mereu wie geschaffen für ein Projekt symbolischer Dorferneuerung, das ein neues, ganz auf Mereu aufbauendes, Bild des Dorfes instituierte und in den öffentlichen Raum Tonaras einschrieb. Andere Feste, Festivals oder Buchveröffentlichungen versuchen das Bild des kulturell regen, offenen und an die städtische, nationale und internationale Kultur anschließenden, Tradition und Modernität vereinigenden Tonaras zu ergänzen. Präsentative Darstellungen fehlen zwar auch in Tonara nicht, sie sind hier jedoch in erster Linie als Skulpturen und Gestaltungen in den öffentlichen Raum eingelassen.

Damit stehen sich sehr unterschiedliche Dorfbilder und Modi der lokalen Grenzziehung gegenüber: Hier Bilder eines traditionellen, verschlossenen und pastoralen Desulos, dort eines modernen, offenen und handeltreibenden Tonaras. Bilder Desulos konstituieren sich wesentlich über die Gruppe der Binnenmigranten, während diejenigen Tonaras vor allem über Abgrenzungen gegenüber anderen Dörfern und der eigenen Vergangenheit entstehen. Auffällig ist, daß im Falle Desulos die präsentative Symbolik ausgeprägter ist. Das Dorf erscheint in den an den Autorückspiegeln hängenden Miniaturen, in den verbreiteten Photographien der alten Kirche oder des verschneiten Tascusì-Passes, in der Malerei von Pes und bei den zahlreichen Prozessionen mit Trachten tragenden Frauen, bei denen sich das Dorf sich selbst präsentiert. Demgegenüber sind die Prozessionen in Tonara zahlen- und ausstattungs-mäßig spärlicher, und es mangelt an allgemein aufgegriffenen präsentativen Symbolen. Vergleichbar mit der präsentativen Symbolik Desulos ist in Tonara am ehesten das Torrone, dessen Zubereitung nicht nur bei dem entsprechenden Fest öffentlich vorgeführt wird, sondern das auch bei rein lokalen Festen gegessen wird und das eine häufige Gabe von Tonaresi an Nicht-Dörfler ist.

Auch die Existenz zweier ethnographischer Museen in Desulo gegenüber einer nicht realisierten Planung für ein Museum in Tonara erscheint symptomatisch. Der Bedarf, das eigene Dorf aufzuzeigen und seine Kultur und ihren Wert herauszustellen, kann als Ausdruck des Bemühens und Verlangens verstanden werden, in einer schwierigen und unübersichtlichen Situation, in der durch die Emigration die Grenzen des Dorfes als überschaubarer Interaktionsraum von örtlich gebundenen und verbundenen Menschen verwischen, die Frage "Wer sind wir?" durch die Beto-

nung einer eigenen kulturellen Besonderheit und das offene Bekenntnis zu ihr zu beantworten. Ganz anders sieht das in Tonara mit seiner Fortschrittssymbolik aus. Hier erhält das Bild des Dorfes seine Kontur durch die Abgrenzung gegenüber dem, was man historisch überwunden hat. Das ist zum einen die eigene Vergangenheit, ausgedrückt durch die Erwähnung der in Tonara beinahe vollständig verschwundenen "pastorizia" oder des aufgegebenen Ortsteils Ilalà, und zum anderen ist es die Abgrenzung gegenüber anderen Dörfern, insbesondere gegenüber Desulo, die als besonders rückständig gelten und dadurch die eigene Fortgeschrittenheit unterstreichen und dem sich wandelnden Dorf auf diese Weise doch weiterhin eigene Konturen, eine "Identität" sichern.

Es finden sich hier also zwei sehr verschiedene Konstruktionsweisen dörflicher Selbstbilder. Beide Ortsgesellschaften wandeln sich tiefgreifend, doch die einen Selbstbilder beruhen auf der Fixierung und dem Festhalten bestimmter kultureller Charakteristika, während die anderen auf dem Wandel selbst beruhen und dessen höhere Dynamik zum Kriterium der Abgrenzung gegenüber anderen dörflichen Gruppen machen. Damit liegen zwei sehr verschiedene Zeithorizonte und Formen historischen Bewußtseins vor.

Wenn man bedenkt, daß Tonara noch bis in die 1950er Jahre hinein stark von der "pastorizia" geprägt war und andere Typisierungen, wie die literarischen Thematisierungen der Dörfer belegen, sich historisch als Phänomene langer Dauer erweisen, dann überrascht der negative Bezug auf die "pastorizia" im Selbstbild der Tonaresi und die damit noch verstärkte Polarisierung von Selbst- und Fremdbildern. Welche Erklärungen können hierfür gefunden werden? Einerseits zeigt sich hier das bekannte Muster einer selektiven Wahrnehmung des nur teilweise bekannten Fremden, die in der Konstruktion von verkehrten Welten (Kramer 1977) resultiert. Durch die Übersteigerung des Fremden als Inversion des Eigenen wird das Eigene bestätigt, wobei es allerdings ebenfalls selektiv und komplexitätsreduzierend wahrgenommen wird (Schiffauer 1991: 338-342). Diese auch aus der historischen Stereotypenforschung (Link/Wülfing 1991) bekannte Gegenüberstellung vereinfachender Bilder kann man in einer kognitivistischen Perspektive als in Zeiten des allgemeinen Verwischens einfacher sozialer Gruppengrenzen naheliegende ideelle Rekonturierung durch eine kognitive Maximierung der Differenz von Kategorien bei gleichzeitiger Minimierung der Unterschiede inner-

halb dieser Kategorien deuten.⁹

Andererseits liegt es nahe, die Polarisierung in der Verankerung unterschiedlicher kultureller Muster durch frühere lokale Eliten begründet zu sehen. Schon Mereu mag mit seinen utopischen Anklängen das Motiv eines notwendigen Wandels verfestigt haben. Mehr noch könnten die Familie des einflußreichen Holzunternehmers in Tonara - zu der ein bekannter Mediziner und ein Anwalt auf dem Festland gehörten - sowie die bestimmende Figur der lokalen Nachkriegspolitik bis 1975, die in Netzwerke innerhalb der nationalen christdemokratischen Partei eingebunden war, dazu beigetragen haben, ein nicht-pastorales und nicht-ländliches kulturelles Modell in Tonara zu verfestigen. Desulos Elite war demgegenüber stärker ländlich und regional orientiert.

Alles in allem erscheinen die Dorfbilder in Tonara homogener und an gegenseitigen Verweisen reicher, während sie in Desulo vielfältiger, umfangreicher, aber auch heterogener sind.

5.2.3 *Zusammenhang*

In der Komplementarität der Selbst- und Fremdbilder beider Dörfer zeigt sich ein übergreifender und über einen einfachen "Lokalzentrismus" hinausgehender Zusammenhang. Da eine Untersuchung einer einzelnen Gemeinde überhaupt nicht in der Lage wäre, diesen Zusammenhang zu erfassen, liefert er zugleich eine wesentliche Begründung und Bestätigung der in dieser Studie gewählten vergleichenden Perspektive auf zwei benachbarte Gemeinden.

Es zeigte sich, daß die Gegenhorizonte beider Gemeinden nicht auf - nicht nur im Rahmen eines mediterranen "campanilismo"¹⁰ beinahe

⁹ Vgl. aus Sicht der Vorurteilsforschung Six (1989: 796) oder die Überprägnanz kultureller Modelle bei Mühlmann (1966: 37).

¹⁰ Zum "campanilismo", als gemeindezentristischem Stolz und Lokalpatriotismus, einer selbstverständlichen Überzeugung der Überlegenheit des eigenen Dorfes gegenüber anderen, siehe Cohen (1977: 197/198). Vgl. auch den Klassiker der spanischen Gemeindeforschung von Pitt-Rivers (1969 [1954]: 8-11, 28/29), in dem eine ähnliche Situation wie im Falle von Desulo und Tonara beschrieben wird: Eine scharfe gegenseitige Abgrenzung benachbarter Dörfer, die sich gegenseitig Projektionsflächen ihrer Defekte sind und die nichtsdestoweniger zahlreiche Beziehungen besitzen, die allerdings im Zuge der Intensivierung von Beziehungen zu regionalen Zentren geschwächt werden.

selbstverständlich erwartbare - Asymmetrien, also Aufwertungen der "in-group" und Abwertungen der "out-group",¹¹ beschränkt bleiben. Obzwar auch diese Bezüge enthalten sind, besteht zwischen den Dorfbildern ein über bloße Polarisierungen des Eigenen und des Anderen hinausgehender, umfassenderer Zusammenhang. Die Bilder greifen ineinander. Bilder des anderen Dorfes liefern nicht nur bloße Abgrenzungen gegenüber einem negativen Anderen, sondern sie sind ein fundamentales Element des Selbstbildes. Und neben den Asymmetrien existieren symmetrische Gegenbilder, also Übereinstimmungen der selbst und der durch andere zugeschriebenen Bilder. Gerade in diesem Zusammenhang ergibt und bestätigt sich das dem einzelnen Dorf spezifische Gesamtbild und damit auch die konstruierte Differenz der Dörfer.

Sehr deutlich zeigt sich das in der Beziehung Tonaras auf Desulo, das vielen Tonaresi als indirekte Vergegenwärtigung der eigenen Vergangenheit, aus der man bereits fortgeschritten ist, und damit beinahe als funktionales Äquivalent eines eigenen ethnographischen Museums, dient.¹² Betrachtet man diese Funktion des Fremdbildes vor dem Hintergrund des Verlusts früherer engerer Beziehungen zwischen den beiden Dörfern so erscheint dieses Bild in erheblichem Maße stereotypisiert und nur in einem geringen Maße erlebnisgebunden. Es geht von generalisierten Einzelerlebnissen, Erzählungen oder den in den Medien mit viel Aufmerksamkeit bedachten Fällen von Delinquenz seitens Desulesi aus und wird von einem Wunsch nach eigener Besonderheit geleitet. Aus Sicht Tonaras wird somit eine realistische Wahrnehmung des anderen Dorfes durch den geringen Umfang an Situationen, die eigene umfassende Erlebnisse ermöglichen, und durch das eigene Selbstbild, dessen Prägnanz von der Differenz zum Anderen abhängig ist, verstellt. Die Wahrnehmung des Anderen erfolgt stark stereotypisierend und ihr Wirklichkeitsgehalt ist demgegenüber gering.¹³

¹¹ Vgl. allgemein zu solchen Mustern van Dijk (1997: 32/33) und Kosellecks (1992) Arbeit "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe".

¹² Vgl. zu anderen Gruppen zugeschriebenen und zugemuteten Bildern, zu Nutzen und Macht solcher Zuschreibungen die von Bodemann (1996: 50) mit dem Begriff der ideologischen Arbeit bezeichnete Funktion jüdischen Lebens für die Gesellschaft in der BRD.

¹³ Zum Zusammenhang von Stereotypisierungen und einer geringen erlebnismäßigen Verankerung von Erfahrungen vgl. Berger/Luckmann (1977: 33) und die Mannheimsche Perspektive von Bohnsack (1993: 162-169).

Etwas anders sieht es aus der Perspektive Desulos aus. Hier besteht mehr eigenerlebte Nähe zum Nachbardorf Tonara, das bei Verkehrswegen häufiger durchquert und zu Schul- oder Weiterbildungsmaßnahmen oder zu Einkäufen häufiger aufgesucht wird. Zwar findet eine, schon länger zurückreichende, Abgrenzung gegenüber einer andersartigen, "verrückten" Lebensweise der Tonaresi statt, doch das Fremdbild eines offenen, handelstreibenden und weiter fortgeschrittenen Tonaras entspricht weitgehend dem dortigen Selbstbild.

Beide fremd zugewiesenen Bilder sind zudem in der Lage, auf die dörflichen Selbstbilder einzuwirken. Die Fremdzuschreibung, rückständig zu sein und noch in einer früheren Kultur zu leben, bestätigt und unterstützt potentiell das Selbstbild der Traditionsorientiertheit und Gastfreundschaft in Desulo. In der umgekehrten Perspektive auf das sich als offen und fortschrittlich beschreibende Tonara ist eine solche verstärkende Wirkung noch plausibler, da auch durch Desulesi Tonara zugeschriebene Bilder ein schon immer mehr handelstreibendes denn pastorales Tonara vermitteln. Lokale Selbst- und Fremdbilder stehen somit in einem komplexen Zusammenhang, der eine eigene Dynamik besitzt und der zudem Ausdruck der überlokalen Gesellschaftlichkeit ist.

Die Systemhaftigkeit der lokalen Gesellschaftsbilder eröffnet sich weiter, wenn die sub- und die supralokalen Ebenen mitberücksichtigt werden.¹⁴ Dabei zeigt sich, daß externe Oppositionen mit internen korrespondieren. Die Darstellung des aufgegebenen Ortsteils Ilalà in Tonara ähnelt derjenigen Desulos. Ebenso wird der Ortsteil Asuai in Desulo mit ambulantes Handel und stadtähnlicher Kommunikationsdichte durch Charakteristika beschrieben, die auch in den Fremdbildern Tonaras und Aritzos enthalten sind. Supralokal hingegen gleichen sich die Erzählungen, die eine Abgrenzung gegenüber den unterwürfigen und kulturell ärmeren Campidanesi in den Ebenen vornehmen.¹⁵ Insofern erscheint

¹⁴ Zu supralokalen Ebenen wird das in den folgenden Kapiteln noch weiter ausgeführt.

¹⁵ Diese Grenzziehung zwischen Berg- und Flachland - ein aus vielen Regionen bekanntes Muster - ist innerhalb Sardinien kein Einzelfall. So beschreibt Pira (1978: 302) für das pastorale Dorf Bitti eine Abgrenzung gegenüber den unterwürfigen Bauern der Ebenen, denen respektlose "pastori" aus den Bergen gegenüberstehen. Bei Pira finden sich weitere Parallelen zum hier untersuchten Fall. Neben einer, mit Desulo und Tonara vergleichbaren, dichotomischen kognitiven Ordnung der beiden pastoralen Dörfer Bitti und Orune gilt das auch für die von ihm erwähnten Typisierungen zwischen den Dörfern: Die Bedrohung durch Viehdiebstähle des anderen rückständigen Dorfes, das für alles Schlechte verantwortlich gemacht wird; der Vorwurf einer starken

hier erstens eine segmentäre Struktur von Gesellschaftsbildern, die im folgenden noch genauer betrachtet werden wird. Zweitens werden Muster von Selbst- und Fremdtypisierungen deutlich, die auf verschiedenen Ebenen angewandt und variiert werden. Es zeigen sich also nicht nur Gruppenideologien als gruppeninterne Grammatiken von Selbstdefinitionen (van Dijk 1997: 26-28), sondern es zeichnet sich eine gruppenübergreifende Grammatik und Semantik von Selbst- und Fremdtypisierungen ab, die nicht zuletzt eine gemeinsame Betrachtung ihrer Anwendung auf verschiedenen Ebenen nahelegt.¹⁶

5.3 Zum soziologischen Verständnis dörflicher Gesellschaft

Obwohl die Feldforschung innerhalb eines Zeitraums stattfand, der es noch nicht ermöglicht, aus sich selbst heraus grundlegende Wandlungstendenzen der lokalen Gesellschaftsbilder abzuleiten, so ist das vor dem Hintergrund der einen längeren Zeitraum erfassenden Sozialgeschichte dennoch in einem gewissen Maße möglich.

5.3.1 *Von der örtlichen "Not- und Terror-Gemeinschaft" zur mehr-örtlichen symbolischen Gemeinschaft*

Besonders aufschlußreich ist der Fall des Dorfes Desulo mit seiner umfangreichen Binnenmigration innerhalb Sardinien. Ähnlich wie auch in Tonara, ist hier zunächst eine Schwächung der ehemals notwendigen Beziehungen innerhalb der Ortsgesellschaft festzustellen, die sich insbesondere aufgrund der Integration in überlokale Wirtschaftsbeziehungen vollzogen hat. Die früher einen großen Teil der Familien betreffende Organisation des Gemeineigentums an Land hat ebenso ihre Bedeutung und ihre Verbindlichkeit verloren, wie das für viele Austauschbeziehungen von Arbeitskraft und -produkten zwischen den Familien sowie für

Verbürgerlichung (den Desulo und Tonara ja beide gegenüber Aritzo pflegen); die Relativierung von Delinquenz durch die Redensart: "In jedem Dorf gibt es Gute und Schlechte" (1978: 316).

¹⁶ Vgl. schon Signorile (1973) zur sich in Integrationsprozessen noch erhöhenden Notwendigkeit, die Beziehungen von Mythen oder Legenden verschiedener Gruppen, d.h. auch deren gegenseitige oder unilaterale Anerkennung oder Verwerfung, zu untersuchen.

lokale Solidaritätsformen im Falle von Notlagen - etwa dem Verlust einer Schafherde durch Raub - gilt. Klassische Konflikte um agrarische Produktionsfaktoren, insbesondere anlässlich deren Vererbung, verloren aufgrund des Bedeutungsverlusts der lokalen Landwirtschaft an Schärfe. Die Beziehungen innerhalb der Ortsgesellschaft beschränken sich zunehmend auf den Nicht-Arbeitsbereich. Die dörfliche Ortsgesellschaft, die in ihrer früheren Form treffend mit dem Begriff des "Not- und Terrorzusammenhangs" (Jeggle/Ilien 1978) charakterisiert werden kann, hat viele ihrer Not wendenden Funktionen und auch ihrer Konfliktpotentiale verloren.

Durch die umfangreiche Abwanderung wurde ein großer Bevölkerungsteil weitreichend, jedoch nicht absolut, der Ortsgesellschaft entzogen. Diese Abwanderung besteht im Falle von Desulo in einem deutlich überwiegenden Maße in einer Binnenmigration, die erstens mit der Möglichkeit verbunden ist, häufig in den Bergort zurückzukehren, zweitens aufgrund der Ansiedlung an gemeinsamen Zielorten dort die Fortsetzung von Beziehungen zu anderen Desulesi ermöglicht und drittens in einem hohen Maße eine definitive Wohnsitznahme an diesen Emigrationsorten bedeutet. Desulos Emigrationstyp enthält insofern mit dem satellitenartigen Verbleib vieler Emigranten innerhalb der Region Bedingungen, die einerseits die Persistenz lokaler Beziehungen und Bezüge begünstigen und andererseits aufgrund der geringeren Remigration dieser Emigranten zugleich schwächen. Die Dorfgemeinde hat sich so von einer Ortsgemeinde in eine Mehrortsgemeinde gewandelt, innerhalb derer, aufgrund der nicht übermäßigen Distanz, weiterhin zahlreiche durch eine gemeinsame Gemeindegemeinschaft gefärbte Beziehungen und Kommunikationen fortbestehen. Man kann das auch als Hervortreten einer clanartigen Struktur betrachten, denn weniger die Territorialität als die Überzeugung eines gemeinsamen Ursprungs und ihrer Bedeutung konstituieren die Einheit der mehrörtlichen Gruppe.

Gleichwohl bedeutet die Unterscheidung einer Emigrantengruppe und der im Bergort ansässigen Bevölkerung eine wichtige interne Grenzziehung dieser von ihrem früheren einheitlichen räumlichen Rahmen teilweise abgelösten Dorfgemeinde. Eine Funktion der Kommunikation innerhalb der Dorfgemeinde ist dabei die Vergewisserung der Emigranten über den Erfolg ihrer Emigration. Im Rahmen der lokalen Kommunikation können sie sich mit ihnen bekannten anderen Menschen und Familien ähnlicher Ausgangssituation vergleichen und bei Zusammenkünften ihr erworbenes symbolisches Kapital in der Hoffnung auf dessen

Anerkennung ausstellen. Das Dorf ist der Horizont biographischer Sinngebung der Emigranten.¹⁷ Gesichert wird diese Kommunikation auch durch die weitreichende Überschneidung verwandtschaftlicher und lokaler Zugehörigkeiten. Allerdings ist die Kommunikation zwischen den beiden Gruppen, wie auch die dörfliche Zugehörigkeit generell, aufgrund der geringeren gegenseitigen Angewiesenheit, der im Vergleich zum örtlichen Geschehen meist selteneren persönlichen Begegnung und sozialstruktureller Unterschiede prekär.

Der Ortsbezug auf das Dorf Desulo entstammt immer weniger einer allgemein geteilten Alltagserfahrung der Ortsgesellschaft, sondern ist in steigendem Maße ein symbolischer Bezug auf eine Örtlichkeit und eine lokal begründete Gruppe von Desulesi, der sehr unterschiedliche Bedeutungen und Motive besitzt. Die sich anhand lokaler Herkunft vollziehende Grenzziehung einer Gruppe von Desulesi und die Selbstzuschreibung von Zugehörigkeit zu ihr kann so für die Emigranten einen mitunter verkörperten Bezug auf die eigene Vergangenheit oder auf eine ästhetisch-sinnlich zusagende Landschaft bedeuten, während sie aus der Perspektive des Bergortes eine Selbstbeschreibung über die, der örtlichen Krise entgegenstehenden, Eigenschaften und Leistungen ermöglicht, die der Migrantengruppe zugesprochen werden. In beiden Fällen entspringt der Bezug weniger wirklichen Beziehungsmustern, wie er ehemals beispielsweise durch die Regelung der gemeinsamen Nutzung des Gemeinlandes in Desulo gegeben war, sondern als ein von der Arbeit und dem Alltag entfernterer, ideeller, mehr oder weniger bewußter Bezug, der unter anderem durch Entscheidungen, eine der typischen Miniaturen im Auto oder eine der gängigen Photographien aufzuhängen markiert wird. Es ist ein zunehmend nur noch symbolischer Ortsbezug, der von Ritualen, wie den nun neue Bedeutungen erhaltenden Prozessionen, dem bewußt auf eine Stärkung der lokalen Identifikation und Solidarität abzielenden neuen Fest oder literarische Darstellungen Desulos genährt und gestützt wird.¹⁸

¹⁷ Zu solcher Beziehung von Emigranten auf ihre Herkunftsdörfer vgl. Angioni (1990: 20), Pira (1978: 318) und Rothenburg-Unz (1984).

¹⁸ Dieser Wandel entspricht dem von Gans (1979) für Migrantengruppen in den USA beschriebenen Übergang zu einer "symbolic ethnicity", die mehr explizite denn implizite Kultur ist und auf dem Gebrauch von Symbolen beruht, die aus der Kultur der Vorfahren abstrahiert werden und konfliktfrei mit einer kulturell ganz anderen Lebenspraxis vereinbart werden können oder auch an Institutionen delegiert werden.

Etwas anders gelagert ist der Fall Tonaras, in dem die Binnenmigration und insbesondere die Satellitenbildung geringer ausgeprägt sind und eine stärkere Remigration existiert. Obwohl sehr viele Tonaresi andernorts leben, blieb hier der Charakter einer Einörtlichkeit stärker erhalten. Dennoch ist auch hier ein symbolischer Ortsbezug ausgeprägt. Dieser kann allerdings eng mit dem politischen Projekt verbunden werden, das Mitte der siebziger Jahre Modernität und Wandel zur Tradition des Dorfes erklärte und insofern eine offensive lokale Umgangsweise mit den Wandlungszwängen und -optionen stiftete. Die Typisierung als für Andere und für Neues offenes Dorf ist zweifelsohne eine günstige Konstruktion um Wandel und Integration unter Beibehaltung einer explizit lokalen Perspektive zu deuten. Allerdings ist diese Konstruktion insofern sehr prekär, als sie auf der Aufrechterhaltung eines Modernitätsvorsprungs gegenüber anderen Dörfern, zumindest auf einer solchen Selbstwahrnehmung beruht. Hierdurch besteht in Tonara ein Handlungsdruck und Selbstzwang, als Dorf auch tatsächlich unternehmerisch und dynamisch zu erscheinen, der auch im lokalen politischen Diskurs artikuliert wird, wenn sich Argumentationen auf diese typischen Eigenschaften des Dorfes berufen.

5.3.2 *Voraussetzungen, Motive und Funktionen symbolischer Dorfgemeinschaft*

Die ausgeführte Konstellation komplexer Selbst- und Fremdbilder sowie das Hervortreten der symbolischen Gemeindekonstruktion in beiden Dörfern sollen nun auf ihre Bedingungen und Voraussetzungen hin untersucht werden. Diesbezüglich zeigt sich zunächst einmal ein umfangreicher Vorrat an physischen und kulturellen Ressourcen für symbolische Ausdrucksformen des Lokalen, das heißt an prägnanten Objekten des lokalen Raums, mit denen soziale Beziehungen verbunden werden können und die sich als Gegenstand von Identifikationen eignen.¹⁹ Der physische Raum der beiden Dörfer verfügt aufgrund seiner Topographie und Vegetation über bereits gegenüber den Nachbargemeinden markante ortstypische Merkmale. Die Gestalt der Bergorte als weit voneinander

¹⁹ Räume liefern in unterschiedlichem Maße unverkennbare Gestalten, die Soziales symbolisieren und mit Emotionen verbunden werden können (Simmel 1992: 696). Vgl. zu solchem räumlichen Bezug kollektiven Gedächtnisses auch Halbwachs (1967: 127ff).

entfernte Haufensiedlungen - beziehungsweise aufgrund ihrer Ortsteile als Ensembles kleiner Haufensiedlungen - liefert deutliche physische Grenzen, die noch dazu aufgrund der rückläufigen Bewirtschaftung des dazwischen liegenden Landes klar konturiert sind. Kulturell stellen die in Desulo noch im Alltag verbreiteten weiblichen Trachten - die also unmittelbar gegeben sind und nicht erst, wie in manchem anderen Orte in Sardinien durch die Suche nach alten Photographien oder Beschreibungen rekonstruiert oder neukomponiert werden müssen - sowie die lokale Mundart beider Dörfer Objekte dar, die sich für eine betonte und bewußte Symbolisierung einer gemeinsamen Zugehörigkeit anbieten. Sowohl in Desulo als auch in Tonara zeigt sich, daß die Bilder eine eigene, über die Gegenwart hinausreichende Geschichte besitzen, und viele der gegenwärtig verbreiteten beziehungsweise aufgegriffenen Bilder aus dem Repertoire der Dichter Montanaru beziehungsweise Mereu stammen. Es finden sich also innerhalb des lokalen Raums der Bergorte zahlreiche kulturelle und nicht-kulturelle Merkmale, die zu Symbolen von lokal begründeter Gemeinschaft werden können.

Die Wahrnehmung dieser Merkmale in einem solchen Sinne wird durch die intensivierten Erfahrungen an auswärtigen Orten begünstigt, an den Emigrationsorten oder bei den Fahrten in die Provinzhauptstadt Nuoro und nach Cagliari. Ähnliche Kontrasterfahrungen enthält jedoch auch der Alltag im Bergort durch den Konsum der regionalen und nationalen Massenmedien oder die Ausdifferenzierung von Kleidungs- und Lebensstilen, die sich insbesondere zwischen den Generationen vollzieht.

Persistent ist auch die Grenzziehung als politische Gemeinde. Zwar schließt sie die in der sozialen Gemeinde eingeschlossenen Emigranten mit Wohnsitz an anderen Orten aus, doch gleichzeitig ist auch sie eine Grundlage von Ortsbezügen. Die Gemeinde ist der Ort, an den dort weiterhin gemeldete Emigranten zu Wahlen zurückkehren, und das dortige Rathaus ist aufgrund vielfältiger bürokratischer Vorschriften und Gebühren ein Ort, der zum Abstempeln des für viele Korrespondenzen vorgeschriebenen Papiers mit Steuermarken (der "carta bollata") und für eine Vielzahl von Nachweisen häufig aufgesucht werden muß. Staatliche Bürokratie bedeutet in dieser Hinsicht auch eine Institutionalisierung von Ortsbezügen.

Ein weiterer Faktor, der einheitliche symbolische Ortsbezüge begünstigt, liegt in der geringen Zuwanderung in diese Gemeinden. Zusammen mit den endogamiebedingten komplexen innerdörflichen verwandtschaftlichen Beziehungen erhält die Gruppe des Gesamtdorfes daher eine

einheitliche, clanartige Gestalt mit zeitlicher Tiefe. Eine Klassifikation im Sinne von Etablierten und Außenseitern (Elias/Scotson 1965) fehlt hier beinahe vollkommen, und außerhalb des Dorfes kann die lokale Zugehörigkeit in vielen Fällen leicht aus den bekannten dorftypischen Familiennamen erschlossen werden.

Auch die kulturell-politische Umwelt gilt es zu berücksichtigen. Die Kultur und Politik verknüpfende Bewegung des Neosardismus lieferte auf der regionalen Ebene wenn nicht ein Vorbild, so doch zumindest ein Pendant einer Suche nach gemeinsamer Identität und des Gebrauchs entsprechender Symbole. Noch dazu stilisierte sie dabei Zentralsardinien und seine dörfliche Welt zu einem Symbol des authentischen Sardinien und zu einem Modell kommunitaristischer Utopie, sowohl in den ethnizistisch-nationalistischen als auch in kollektivistisch-kommunistischen Varianten (Ortu 1984: 99).

Alles in allem zeigt sich ein Hervortreten symbolischer Dorfbezüge, die gegenüber der realen Integration in supralokale Zusammenhänge die Vorstellungen lokaler Eigenart stützen. Diese Bilder geben die lokale Wirklichkeit nur verzerrt wieder, sie sind allerdings, darauf ist zugleich hinzuweisen, auch nicht vollkommen von ihr abgelöst. Das Bild des in der Fremde solidarischen Desulos ist eine Kompensationsform der Krise des Bergortes. Zugleich ist es jedoch auch Ausdruck realer, vielfach familial oder verwandtschaftlich motivierter und vor allem auch funktionaler Kommunikation zwischen Desulesi an verschiedenen Orten. Diese Kommunikation ermöglicht Informationsflüsse und Beziehungen mit einem gewissen Vertrauensniveau. Insofern ist sie auch ein Argument für eine Persistenz solcher clanartigen Gruppenstruktur.

Das Verhältnis dieser Bilder zur Wirklichkeit ist noch genauer zu betrachten. Zwar zielt das Hauptinteresse dieser Arbeit auf die Objektivierungen sozialer Wirklichkeit in Anschluß an eine Periode rapider Transformation, doch selbstverständlich wirken die Gesellschaftsbilder auch auf diese gesellschaftliche Wirklichkeit ein. Offensichtlich wird dieser Zusammenhang in den verschiedenen Initiativen, die auf Identitätsstiftung abzielen und durch die Stärkung positiver Dorfbilder lokale Solidarität fördern und wirtschaftliche Impulse geben wollen. Schwieriger ist es jedoch, die praktische Wirkung der kursierenden Bilder abzuschätzen. Hier wäre zu fragen, ob es sich nur um rein oberflächliche Darstellungen oder Kompensationsfiguren handelt, oder ob diese Bilder auch tatsächlich

handlungsorientierend wirken. Sofern letzteres zutrifft, wäre weitergehend nach der Reichweite und der Intensität dieser Bilder zu fragen.²⁰

So gehen im Falle des Verhältnisses von Tonara zu Desulo eine strikte symbolische Grenzziehung gegenüber dem als rückständig und bedrohlich geltenden Nachbardorf mit zahlreichen Beziehungen einher, wenn auch deren Umfang und Stellenwert, zumindest angesichts der vielen Beziehungen zu den Städten und Migrationsorten, relativ gesunken ist. Es gibt verwandtschaftliche Beziehungen und arbeitsbedingte Kontakte. Die Grenzziehung scheint so in vielen Fällen in ihrer Reichweite, im Umfang ihrer Aktualisierungen, begrenzt und von einer nicht vorherrschenden Intensität zu sein. Andererseits zeigt sich, daß diese Grenze doch insoweit soziale Beziehungen kanalisiert, als sie zumindest im Rahmen des Freizeitverhaltens sehr viele Tonaresi von Besuchen und Aktivitäten in Desulo abhält und den Ort meiden läßt. Die Grenzziehung gegenüber Desulo verunmöglicht also keineswegs soziale Beziehungen zu Desulesi, doch sie behindert sie. Das ist nun insofern schwerwiegend, da wirtschaftliche und andere notwendige Beziehungen in erster Linie zu den zentraleren Orten und Städten bestehen und soziale Beziehungen innerhalb der Mikroregion zwischen den benachbarten Dörfern wie ja auch innerhalb der Dörfer überwiegend den Nicht-Arbeitsbereich betreffen oder betreffen könnten. Ein seine Mitglieder überlokal rekrutierendes Vereinswesen, das auf dieser Ebene integrativ wirken könnte, fehlt beispielsweise praktisch vollkommen.

Ebenfalls zu erörtern ist die Frage nach Motiven für Grenzziehungen als dörfliche Gemeinschaft. Hiermit wird eine andere Ebene angesprochen, denn während die untersuchten Symbole unmittelbar als etwas Kollektives, im Sinne des von vielen Geteilten, und symbolisch Kollektivität Darstellenden angesprochen werden können, ist bei der Untersuchung von Motiven der Aktualisierung von Symbolen und der ihnen dabei jeweils zukommenden Bedeutungen unmittelbar an den Individuen sowie ihren Erfahrungen und Interessen anzusetzen.

Relativ leicht zu erfassen sind strategische Interessen des Gebrauchs bestimmter Dorfbilder, wie sie beispielsweise offensichtlich werden, wenn ein Lehrer und Lokalpolitiker, der sich selbst in der Öffentlichkeit

²⁰ Reichweite meint dabei den Umfang der sozialen Kontexte in denen Bilder als relevant erachtet werden, Intensität die Stärke ihrer Verinnerlichung, d.h. ihrer Zentralität oder Marginalität im Leben der Individuen. Siehe zu diesem Begriffspaar Geertz (1988: 160/161).

als Mann von Bildung und Kultur darstellt, den Mangel an "civiltà" in Desulo öffentlich beklagt. Ungeachtet der Frage der Berechtigung einer solchen Klage, präsentiert er selbst sich damit als eine geeignete politische Figur der Behebung eines solchen Defizits.

Deutlich werden Motive des Dorfbezuges auch bei Emigranten. Hier zeigen sich, für diese Situation typische und bekannte, Bezüge auf das Dorf im Sinne der Erinnerungen an vergangene Zeiten großer Solidarität, hinsichtlich des Freizeitwertes oder der Qualität der dort produzierten Lebensmittel, die von der Erfahrung von Defiziten, auch von Gemeinschaftsdefiziten, in der Emigration ausgehen und diese kompensieren. Es handelt sich also um jene Haltung, die man allgemein für solche Situationen als Rückbezug auf "Heimat" bezeichnen kann (vgl. Stölting 1986). In der Emigration ist die Pflege lokal begründeter Beziehungen, neben den selbstverständlicheren verwandtschaftlichen Beziehungen, eine Möglichkeit, gemeinschaftliches Leben innerhalb eines städtischen oder fremden Kontextes fortzuführen. Ohnehin bleibt das Dorf für die Emigranten ein wichtiger Horizont biographischer Sinngebung und Bilanzierung.

Hinsichtlich Situationen und Erfahrungen in der Emigration wird explizit auf die Schutz- und Sicherheitsgefühle hingewiesen, die der Kontakt zu "compaesani", zu anderen Dörflern, und der Gebrauch der dörflichen Mundart vermitteln. Hält man sich vor Augen, daß sich in beiden Orten eine rapide Transformation vollzogen hat, so lassen sich solche Sicherheitsgefühle durchaus auch als Motiv von Ortsbezügen innerhalb der im lokalen Rahmen tiefgreifend veränderten Welt vorstellen. Die Zurschaustellung der in den Ortsfarben gehaltenen Miniaturen an den Autorückspiegeln, das Aufhängen von Bildern des Ortes, die Pflege der Prozessionen und auch der lokalen Mundart, das alles sind Dinge, die in einer sich wandelnden und mobilen dörflichen Welt symbolische Drehpunkte darstellen, Kontinuität vermitteln und lokale Grenzen trotz deren realer Aufweichung reproduzieren können. Daß sie das können, hängt wiederum damit zusammen, daß es Dinge sind oder daß auf Dinge bezug genommen wird, die vertraut sind, die eine gewisse Selbstverständlichkeit besitzen, die als natürliche Charakteristika erscheinen. Dazu gehören solche Phänomene wie Alterskameradschaften, lokale Ausspracheformen oder auch Körperhaltungen, die nur durch ein langfristiges Verweilen an einem Ort - in besonderem Maße gilt das für den Geburtsort - erworben werden können (Bourdieu 1991: 33), und deren Vorstellung als natürliche Merkmale und Beziehungen daher sehr

naheliegender ist. In diesen Zusammenhängen begründet sich die vermeintliche "Wahrheit des Primordialismus" (Bader 1991: 421).

Einige Situationen zeigen schließlich Verknüpfungen personaler Selbstpräsentation und kollektiver Typisierung, in denen sich die Funktionalität eines Dorfbildes als Gegenstand personaler Identitätsbeschreibung unmittelbar offenbart. Ein "pastore" aus Desulo mit Betrieb im Iglesiente, der Desulo, im Gegensatz zu Tonara, als pastorales Dorf darstellt, verdeutlicht auf diese Weise zugleich seine Position inmitten seines Dorfes. Die gleiche Typisierung hervorgebracht von einem aus Desulo stammenden Angestellten in Cagliari hätte offensichtlich ganz andere Bedeutungen. Das verdeutlicht noch einmal die Möglichkeit, sich auf ein gemeinsames Dorfbild, ein Symbol, zu beziehen und es doch mit ganz unterschiedlichen oder widersprüchlichen Bedeutungen zu versehen. Die symbolische Dorfgemeinschaft gründet auf solcher Verständigung aufs Mehrdeutige, die durch die polysemischen und verdichtenden Eigenschaften des Symbolischen (vgl. Cohen 1985; Soeffner 1991) ermöglicht wird.

5.3.3 *Zum soziologischen Gemeindebegriff - die Konstruktion symbolischer "communities" bei A.P. Cohen*

Ergebnisse und Überlegungen, die in der bisherigen Darstellung zur Gemeindeebene zu einem großen Teil bereits deutlich wurden, sollen nun unmittelbar auf die Gemeindeforschung und Gemeindeforschung bezogen werden.

Zunächst einmal unterstreicht die insbesondere im Falle Desulos festgestellte Ablösung der sozialen Gemeinde von einem Ort und die Entwicklung einer Mehrörtlichkeit²¹ die Differenz von physischem, administrativ-politischem und sozialem Raum. Die Gemeinde hat einen Entterritorialisierungsschritt erlebt, der darauf verweist, daß aufgrund der

²¹ Beck spricht von "'Ortlosigkeit' von Gemeinschaft" (1997: 31) und sagt: "Der Übergang von der Ersten zur Zweiten Moderne ist auch der Übergang von der Ortsmonogamie zur Ortspolygamie der Lebensformen." (1997: 131) - Demgegenüber verweist die hier festgestellte Mehrörtlichkeit darauf, daß solche mehrörtlichen Lebensformen Bestandteile des klassischen modernen Integrationsprozesses sind und daß auch dessen Gegensatz zur traditionellen Welt aufgrund von Mobilitätsformen wie Transhumanz und Wanderhandel nicht überzeichnet werden darf.

im Zuge von Integrationsprozessen zunehmend ausfransenden Grenzen von sozialen Gemeinden in der Praxis der Gemeindeforschung große Sorgfalt auf die Rekonstruktion dieser Grenzen zu verwenden ist.

Definitionen von Gemeinde haben sich seit langem als sehr uneinheitlich erwiesen. Eine weitgehend geteilte Minimaldefinition umfaßt drei Merkmalsgruppen von Gemeinde: ein materielles Substrat (Territorium mit Bevölkerung, Sachanlagen etc., also Lokalität), soziale Interaktionsnetze und einen semiotischen Gehalt (Name, Erscheinungsbild etc.).²² Geht man von diesen Merkmalsgruppen aus, so heißt das, daß im untersuchten Fall innerhalb dieses Gefüges von Merkmalsgruppen der Stellenwert der "harten" Merkmale als territoriales Siedlungsgebilde und soziales Interaktionsnetz gesunken ist,²³ während die semiotischen, symbolischen Gemeindefeatures zumindest relativ an Bedeutung gewonnen und neue Formen erhalten haben.²⁴

In Zusammenhang mit dieser teilweisen Entterritorialisierung und dem zunehmenden symbolischen Gehalt von Gemeinde ist nach dem Stellenwert von Kultur zu fragen, die - wie in der Diskussion kollektiver Identitäten allgemein - hinsichtlich der Gemeinde einerseits im Sinne kultureller Muster oder eines geteilten Ethos und andererseits als kulturelle Konstruktion symbolischer Gemeindebezüge thematisiert wird. Hier erscheint es sinnvoll, klar zwischen einer Substanzseite, den manifesten kulturellen Äußerungen, und einer kognitiven Seite ideell-kultureller Bezüge auf Gemeinde und des Wissens von ihr zu unterscheiden. Folgt man nun dieser Unterscheidung zweier Kultur Aspekte von Gemeinde, so können eingelebte, traditionale Muster manifester Kultur - neben anderen natürlichen und sozialen Dingen, die als unverwechselbar erfahren werden (Esser 1987) - als Gegenstände begriffen werden, die innerhalb kognitiv-kultureller Prozesse zu Symbolisierungen einer Gemeinde und Objekten der Identifikationen mit ihr werden können. Die Ebene der

²² S. Schäfers (1989: 223/224). Diese drei genannten, von zahlreichen Autoren - vgl. Bell/Newby (1971: 29); Crow/Allan (1994: 3-7); Hahn et al. (1979: 11); König (1956) - geteilten Merkmale gehen auf Hillery (1974 [1955]) zurück.

²³ Solches Aufgehen lokaler Beziehungsnetze in überlokalen ist eines der Argumente, die gegen die Fortführung einer Gemeinde-Soziologie vorgebracht wurden (vgl. Hahn et al. 1979: 12).

²⁴ Ähnliche Ergebnisse eines Hervortretens der symbolischen Komponente von Gemeinden finden sich bei Cohen (z.B. 1982) und Ploch/Schilling (1994: 124), vgl. auch Göschel (1987: 100).

Symbole und Bedeutungen ist in dieser Perspektive das Resultat eines mehr oder weniger weit reichenden Kompromisses über gültige Symbole (vgl. Wimmer 1996: 412). Nicht nur kann Gemeinde daher nicht generell als Gemeinschaft betrachtet werden, sondern auch nicht als eine integrale Gesamtheit.²⁵ Des weiteren sind Ortsbezüge und -zugehörigkeiten in dieser Perspektive ein Phänomen, das sich als persistent erweisen kann, das sich verselbständigen kann und nicht Symbolisierung realer Sozialbeziehungen, sondern ebenso Resultat von strategischen oder kompensativen Wunschvorstellungen sein kann. Kurz, Gemeinden als differente soziale Räume werden sozial und kulturell "gemacht", und daher können sie sich auch in und nach umfassenden Integrationsprozessen als persistente und emergente Phänomene erweisen (Häußermann 1994: 238; Hunter 1978: 148/149).

Hinsichtlich der sozialen und kulturellen Konstruktion ihrer Grenzen, wird die Gemeinde zu einem mit anderen Gruppen und deren Konstruktionen vergleichbaren Phänomen.²⁶ In dieser Perspektive soll die symbolische Konstruktion von Gemeinde nun noch eingehender betrachtet werden, um auf diese Weise, ausgehend von der Gemeindeebene, den Blick auf die Mehrdimensionalität von Gesellschaftsbildern zu eröffnen, die sich in der Analyse der Bilder von Desulo und Tonara bereits abzeichnete.

Ich greife dabei ausführlich die, in der deutschsprachigen Diskussion kaum rezipierten, Arbeiten von Anthony P. Cohen auf, die von einem strukturell sehr ähnlichen Forschungsfeld - einer kleinen, peripheren, insularen Gemeinde auf den Shetlandinseln - ausgehen und zu Resultaten kommen, an die auch die Ergebnisse meiner Forschung anschließen.

Cohen (1982; 1985; 1986; 1987) setzt sich in einer sozialanthropologische Ergebnisse auswertenden Perspektive, mit Fragen von lokaler

²⁵ Barth (1992: 29/30) sieht im anthropologischen Verständnis von Gemeinden als geschlossene Gemeinschaften einen verzweifelten Versuch, ein inadäquates Modell geschlossener und einheitlicher Gesellschaft fortzuführen. Vgl. auch die Kritiken solcher Gemeindekonzepte von Gans (1974). Vorstellungen von in sich gerundeten und geschlossenen Dörfern beruhen auch auf Projektionen (Bausinger 1989: 80), insbesondere in Studien dörflicher Gemeinden schleicht sich leicht etwas Romantizismus ein.

²⁶ Anderson weist in seinen "imagined communities" kurz auf diese Vergleichbarkeit der Gemeinde hin: "(...) all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined." (Anderson 1991: 6 [Hervorhebung D.R.]

Zugehörigkeit, der symbolischen Konstruktion von "community" - da er sie sowohl im Sinne von Gemeinde als auch von anderen Gruppen und Gemeinschaften begreift, behalte ich hier den Begriff "community" bei - und deren Zusammenhang mit weiteren größeren und kleineren Gruppen auseinander. Dabei geht er von dem empirischen Befund aus, daß nationale Kulturen nicht homogen sind und vielerorts Lokalismus vorgefunden werden können (1982: 1). Diese Lokalismus nimmt er als eine kulturelle Form ernst und versucht, sie nicht in einer morphologischen, sondern in einer phänomenologischen Perspektive zu verstehen (1985: 19/20). Auf diese Weise umgeht er Probleme des Begriffspaars Gemeinschaft und Gesellschaft, und er grenzt sich gegen, unter anderem der Chicagoer Tradition vorgeworfene, strukturdeterministische Auffassungen ab (1985: 25). Sein Verständnis von "community" ist statt dessen kulturell und interaktionistisch (1985: 71-73). Kultur besitzt bei Cohen zwei Ebenen, einerseits diejenige der kulturellen Manifestationen, die jedoch nicht einfach auf die Individuen einwirken, andererseits die geistige Ebene des Wissens von einer eigenen Kultur und der nicht statischen und fortlaufend aktualisierten Bezüge auf sie (1982: 5). Auf dieser zweiten Ebene der Thematisierungen von "community" oder "groupness" ist Cohens Analyse angesiedelt. Immanent ist solchen Thematisierungen eine intersubjektiv gültige Gleichartigkeit bestimmter Menschengruppen, die sie in signifikanter Weise von anderen unterscheidet. Daher schließt der Begriff "community" stets eine Opposition ein und ist unweigerlich mit einer Grenzziehung gegenüber einem differenten Anderen verbunden (1987: 14). In Situationen, die die Wahrnehmung von Oppositionen begünstigen, wird daher die Thematisierung von "community" wahrscheinlich. "Community" erscheint insofern als ein in Integrationsprozessen grundsätzlich angelegtes Phänomen. Gerade daher ist ein Vergleich mit anderen Phänomenen von Grenzziehungen, wie der ethnischen Grenzziehung, und eine umfassendere Bedeutung des Begriffes "community" im Sinne von Gemeinschaftsvorstellungen begründet (1982: 4; 1985: 58).

Solche Grenzziehungen können wirkliche kulturelle Unterschiede, jedoch ebenso auch nur rein vorgestellte Unterschiede umfassen. Darüber hinaus sind sie unscharf, da sie als symbolische Phänomene zu verstehen sind. Sie drücken Grenzen als bloße Formen aus, die von Individuen mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen werden (1987: 14). Da sie durch solche Grenzziehung konstituiert wird, ist "community" also selbst ein symbolisches Phänomen. In dieser Unschärfe und Polysemie liegt, wie

bei allen symbolischen Formen, sowohl die Stärke als auch die Schwäche von "community".

"It [the boundary-expressing symbol community] is held in common by its members, but its meaning varies with its member's unique orientations to it. In the face of this variability of meaning the consciousness of community has to be kept alive by manipulation of its symbols. The reality and the efficacy of the community's boundary - and, therefore, of the community itself - depend upon its symbolic construction and embellishment." (1987: 16)

Das Symbol "community" erlaubt eine allgemein geteilte Vorstellung von Gemeinsamkeit und Gemeinschaft, die den einzelnen sehr Verschiedenes bedeutet, von sehr verschiedenen Erfahrungen und Motiven ausgeht und die daher trotz realer Unterschiede und Stratifikationen die Vorstellung von Gleichheit vermittelt. Gleichzeitig ist sie dadurch jedoch eine prekäre Realität, da sie nicht nur, wie üblicherweise in der nach außen gerichteten Präsentation, eine alternativlose Darstellung von Einheit ist, sondern nach innen mit dem, meist stummen, Wissen um die Grenzziehungen und Konflikte innerhalb der "community" konkurrieren muß (1985: 74). Gerade da sie als nach innen gerichtete Konstruktion so fragil und prekär ist, bedarf die Aufrechterhaltung symbolischer "community" beständiger Reaktualisierungen und Rekonstruktionen, die Cohen als "boundary management" bezeichnet (1985: 28).

Als symbolisches Phänomen tritt "community" unter bestimmten Umständen besonders deutlich hervor. Dazu gehören Situationen, in denen eingelebte geteilte Kulturmuster, im Sinne eines lokalen Ethos, mit anderen dominierenden Mustern zusammentreffen (1982: 4), oder solche Situationen, in denen sozialstrukturelle, politische oder geographische Grenzen bedroht oder aufgelöst werden. In solchen Situationen erscheint die symbolische Grenzziehung als einziger Weg der Aufrechterhaltung von lokalen Grenzen überhaupt.

"Indeed, the greater the pressure on communities to modify their structural forms to comply more with those elsewhere, the more are they inclined to reassert their boundaries symbolically by imbuing these modified forms with meaning and significance which belies their appearance. In other words, as the structural basis of boundary become blurred, so the symbolic bases are strengthened through 'flourishes and decorations', 'aesthetic frills'²⁷ and so forth." (1985: 44)

²⁷ Cohen bezieht sich hier auf vom Sozialanthropologen Leach beschriebene symbolische Formen, die in ihren Handlungskontexten funktionslos erscheinen, jedoch Markierungen von Gruppengrenzen darstellen.

Zunehmend wird "community" so zu einem symbolischen Phänomen, das, anstatt auf mit der sozialen Wirklichkeit gegebenen Grenzen, auf solchen beruht, die aus Mythen, Ritualen und erfundenen Traditionen stammen (1985: 37, 99-103). "(...) the maintenance of the culture becomes the effective *raison d'être* of the peripheral community." (1982: 7) Damit erweist sich das, was für die klassischerweise von der Sozialanthropologie untersuchten Gesellschaften als Nativismus²⁸ beschrieben wurde, auch in Industriegesellschaften als eine gängige Praxis. Und mehr noch, Cohen begreift diese Handlungsweise weder als bloßes Festhalten an nicht mehr Bestehendem noch als reine Erfindung von "Künstlichem", sondern als eine kreative lokale Aneignungs- und Umdeutungsweise des sozialen und kulturellen Wandels innerhalb der modernen Industriegesellschaft (1985: 44-46). Die lokale Symbol- und Deutungswelt ermöglicht so einerseits Orientierung selbst in umfassenden Transformationsprozessen, und der Zugriff auf sie eröffnet andererseits Widerstandspotentiale gegen den sozialen Wandel (1985: 101/102). Damit, so kann man ergänzen, erweist sich "community" als ähnlich janusköpfiges Phänomen wie etwa die Nation.

Aufgrund der in peripheren Dorfgemeinden innerhalb der industrialisierten Nationalstaaten außergewöhnlich markanten Kontraste von lokalen und supralokalen Kulturen und Sozialstrukturen betrachtet Cohen gerade diese als ein ideales Forschungsfeld für Prozesse, die sich auch in vielen anderen Situationen und auf anderen Ebenen vollziehen. Hier kann sich zeigen, daß nationale Identität nicht in einer homogenen, sondern in einer lokalkulturell gefärbten Weise erfahren wird (1982: 13). Und es eröffnet sich die Perspektive auf die Mehrdimensionalität von Zugehörigkeiten und deren Verknüpfungen. Denn so, wie nationale Zugehörigkeit mit lokalen Bedeutungen versehen werden, so gilt das auch für die "community", deren Bedeutung durch die segmentäre Gliederung in Verwandtschaftsgruppen, Freundschafts- oder Nachbarschaftsgruppen modifiziert wird (1982: 14).

In der umfassenden Perspektive auf Zugehörigkeiten wird der hohe Stellenwert der lokalen Ebene erkennbar, deren Attraktivität als Identifikationsgegenstand gerade in ihrer, der Abstraktheit der umfassenderen Gesellschaftseinheiten entgegengesetzten, konkreten Komplexität und einer Involvierung der ganzen Person liegt. Die Untersuchung lokaler

²⁸ Das sind in Zeiten von Wandel bzw. äußerer Anforderungen und Bedrohungen einsetzende Aufbruchsbewegungen mit dem Ziel einer Rückkehr zu Ursprüngen.

"community" setzt sich insofern nicht mit im Zuge von Integrationsprozessen irrelevant werdenden Relikten auseinander, sondern mit grundlegenden und beziehungsreichen Phänomenen moderner Gesellschaft.

"(...) boundaries can be drawn at various levels of society, again depending upon purpose. Thus I might choose to identify myself as British, Scots, Shetlander, Whalsayman, or as belonging to some particular kinship-neighbourhood nexus in Whalsay. The significant point is that with each 'ascending' level I increasingly simplify (and thereby misrepresent) the message about myself. At each descending level I present myself through increasingly informed and complex pictures. It should therefore be recognised that 'belonging to locality', far from being a parochial triviality, is very much more of a cultural reality than is association with gross region or nation." (1982: 10)

Cohens Ansatz kann, wie auch die weitere Untersuchung von Bezügen auf verschiedene Gesellschaftsebenen zeigen wird, durch Ergebnisse der hier vorgelegten sardischen Fallstudie in weiten Bereichen bestätigt werden. Gleichwohl enthält er einige Probleme und Begrenzungen. So bleibt er zu sehr auf die symbolischen Aspekte von "community" fokussiert und berührt die sozialstrukturellen Zusammenhänge nur insofern er auf nationalstaatliche Integrationstendenzen als eine allgemeine Tatsache verweist. Ähnlich bleiben Interessen und Nutzen, die mit dem kreativen Umgang mit Symbolen verbunden sind zwar nicht unerwähnt, aber doch unterbelichtet.

Dieses Defizit mag mit einem schwerwiegenden Problem zusammenhängen, nämlich einer undiskutiert bleibenden und aus einer strukturfunktionalistischen Betrachtungsweise herrührenden Beharrungstendenz, die Cohen offensichtlich jeder Form noch oder ehemals strukturbegründeter "community" unterschiebt. Obwohl plausible Momente zwangsläufiger Generierung von Differenzenerfahrung in Integrationsprozessen angeführt werden, müssten gleichwohl die Interessen und Motive einer persistenten symbolischen Grenzziehung von Cohen eingehender untersucht und begründet werden. Vor allem müsste auch die Möglichkeit einer Genese neuer, etwa translokaler oder anderer, nicht unbedingt umfassenderer, "communities" berücksichtigt werden, sowie die Option einer Ablehnung von lokalen Orientierungen und Zugehörigkeiten, etwa im Sinne eines kosmopolitischen Strebens nach einer "civiltà".²⁹ Daß Cohen dies unterläßt, scheint auch in einer still-

²⁹ Vgl. etwa Brüggemann/Riehle (1986) bzw. Ilien/Jeggle (1978), die zwar die Persistenz dörflicher Kulturmuster zeigen, dabei jedoch deren Behinderung von Innovation

schweigenden Annahme begründet zu sein, daß es grundsätzlich gut sei eine solche kollektive Identität zu besitzen. Angelegt ist diese Annahme, die in den meisten Identitätstheorien enthalten ist (vgl. Joas 1994: 112), auch in der, ebenfalls äußerst verbreiteten und von Cohen etwas leichtfertig vertretenen, analogistischen Betrachtungsweise von individueller und kollektiver Identität, der grundlegende Differenzen beider Phänomene verloren gehen.

"As individuals we recognise our sense of identity as the premise, the sine qua non, of all social interaction, and its loss as pathological. Why should not the same be true for groups of individuals also, especially since their individual constituents so obviously relate their own sense of their selves in some way to the collective sense?" (1987: 17)

Schließlich bleibt offen, welches die verantwortlichen Faktoren für die Persistenz von bestimmten symbolischen "communities" sind, während andere nicht nur strukturell sondern auch symbolisch verschwinden. Cohen liefert insofern nur eine Analyse zahlreicher Fälle, in denen er eine Persistenz von symbolischer "community" bestätigt findet. Die dafür verantwortlichen Motive werden nur in "general terms" (1985: 104) und ausschließlich durch Bezug auf die entsprechenden Diskussionen über Ethnizität abgehandelt. Unter solchen Motiven sind insbesondere die wachsende Distanz und Abstraktheit von politisch-ökonomischen Zentren gegenüber der partikularen, den ganzen Menschen wahrnehmenden Welt, sowie die Funktion von "community" als Gegenstand personaler Identifizierung anzuführen. Ebenfalls zu problematisieren bleibt Cohens Strukturbegriff, der sich durchgängig nur auf die sozialstrukturelle Morphologie bezieht und nicht auf die kulturellen und symbolischen Formen angewendet wird.

Trotz all dieser Einwände bleibt jedoch festzuhalten, daß Cohen symbolische Formen von Gemeinde und "community" in sehr klarer Weise darstellt und daß seine Unterscheidung der Symbole als allgemeinen Formen und der verschiedenen Bedeutungen, die Gemeinde als Objekt von individuellen Identifikationen erhalten kann, für das Verständnis von Gemeinde sehr wichtig ist. Mit der Eigenständigkeit und Komplexität der Bedeutungsebene formuliert er zugleich ein auch über die Gemeindeebene hinausgreifendes Argument, das ausschließlich auf der Symbol-

sowie weitere der Dorfgemeinschaft immanente "Pathologien" betonen. Vgl. auch die Ergebnisse von Ploch/Schilling (1994: 138), bei denen sich ein Viertel der Befragten positiv zu Anonymisierungstendenzen am eigenen Wohnort äußerten.

ebene verbleibende und daher verkürzende Thesen einer kulturellen Homogenisierung, so auch einer allgemeinen "McDonaldisierung" im Zuge einer Globalisierung, relativieren kann.

6 Bilder überlokaler Gesellschaft

Gegenüber den vorhergehenden Kapiteln erfolgt nun in mehrfacher Hinsicht ein Perspektivwechsel. Die Untersuchung wendet sich von der dörflichen Ebene ab und richtet sich auf Thematisierungen oberhalb dieser Ebene, das heißt zunächst auf eine landschaftlich zu bezeichnende Ebene, dann die sardische und schließlich die italienischen Ebene. Es geht somit um Vorstellungen von Gesellschaft jenseits des dörflichen Rahmens. Die jeweiligen Grenzverläufe besitzen einen größeren Umfang, sie werden unschärfer, und es zeigen sich Sprünge und Verweise zwischen den Ebenen. Derartige Beziehungen zwischen verschiedenen Ebenen von Gesellschaftsbildern stellen einen Schwerpunkt dieser Untersuchung dar.

Insgesamt erbrachte die Erhebung zu den supralokalen Ebenen von Gesellschaftsbildern ein "dünnere" Material als auf der lokal-dörflichen Ebene. Dieses Ergebnis war aufgrund der größeren Abstraktheit der auf größere Einheiten bezogenen Vorstellungen, aufgrund der für Italien charakteristischen außerordentlich negativen nationalen Autostereotypisierungen (Sciolla 1997) und aufgrund von nicht nur in Italien, sondern im gesamten Mittelmeerraum verbreiteten antistaatlichen Gesinnungen (Giordano 1992) durchaus zu erwarten. Meines Erachtens ist es jedoch auch als ein Ausdruck von ausgesprochen starken und komplexen Lokalorientierungen in beiden untersuchten Gemeinden zu betrachten.

Aufgrund der Materiallage ist es nicht sinnvoll, in diesem Kapitel weiterhin Gesellschaftsbilder für beide Dörfer getrennt und vergleichend zu untersuchen. Ebenso verzichtet die Gliederung auf die zuvor strikte Trennung von kursierenden Gesellschaftsbildern und von deren Inszenierung und Stiftung.

6.1 Bilder landschaftsbezogener Gesellschaft

Im erhobenen Material lassen sich zwischen der dörflichen und der regionalen zwei weitere Gesellschaftsebenen erkennen. Das ist zum einen der lokalnahe Kreis der umliegenden Gemeinden von Tonara und Desulo, der sich zum Teil mit dem politischen Landkreis deckt, zum anderen ist

das eine umfassendere und in ihren Grenzen unscharfe Ebene der Barbagia beziehungsweise der Berge oder des Inselinneren.

6.1.1 Die Barbagia Mandrolisai

"Tonara und Desulo besitzen eine Nähe. In manchem Sinne gibt es auch Ähnlichkeiten, ein bißchen in der Art zu reden, der Dialekt ist praktisch gleich, ähnlich, die geistreichen Witze. Nur daß (...)" (T10).

Thematisierungen geteilter Eigenarten unmittelbar oberhalb der lokalen Ebene, wie sie in der zitierten Sequenz ausgedrückt werden, sind im Vergleich zu den zahlreichen Abgrenzungen zwischen den Dörfern rar. Sie deuten sich an, wenn einzelne Sachverhalte, wie etwa der Dialekt, angesprochen werden oder wenn sich der Blick aus der Perspektive räumlicher Distanz auf die Herkunftsgegend richtet. Ein solches mehrere Dörfer einschließendes "Wir" zeigt die folgende Formulierung eines Desulesen in Iglesias über die Herkunft der an einem Wettstreit von Stegreifdichtern in Iglesias beteiligten Dichter:

I: "(...) es war interessant, daß zwei Dichter Desulesi waren."

E: "Und einer aus Aritzo, das auch zu uns gehört, denn Aritzo, das sind 15 Kilometer von ... [Desulo]" (D07).

In einer ähnlichen, von der sardischen Binnenemigration ausgehenden, Perspektive erfolgten, sowohl innerhalb des Vereins von Emigranten aus Tonara als auch desjenigen der Desulesi, Überlegungen, ihre Krisen durch das Einbeziehen von Personen aus den umliegenden Dörfern Tonaras und Desulos zu lösen (T04 und f/654).

Eine Typisierung des näheren Umkreises besteht in einem gemeinsamen "campanilismo". Die bereits angesprochene Vermeidung von Besuchen in Desulo seitens vieler Tonaresi zeigte, daß Grenzziehungen zwischen den Gemeinden nicht nur als Vorstellungen, sondern auch praktisch relevant sind. Ein anderer Fall ist die Eröffnung des neuen Einkaufszentrums in Tonara, das das erste in der näheren Umgebung ist und dessen Erfolg vom Gewinn der Kundschaft aus den umliegenden Dörfern abhängig ist. Im Vorfeld der Eröffnung wurde in Tonara lebhaft die Frage diskutiert, ob das wohl gelingen werde, und es gab zahlreiche kritische Stimmen, die das, auch aufgrund 'unseres campanilismo' (f/358), gerade nicht erwarteten. In Bezug auf Desulo wurde allerdings

auch die Meinung vertreten, daß Kundschaft aus diesem Ort kommen würde, da ein Eigentümer des Supermarkts und Mitinitiator des Projekts in Desulo Verwandtschaft habe (f/456). Diese Meinung bestätigt zunächst grundsätzlich die Stärke der lokalen Grenzziehungen, doch neben sie stellt sie verwandtschaftliche Beziehungen, die in der Lage sind, sie zu durchbrechen und daher als Sicherung translokaler Solidarität gelten.

Soweit ich sehe, wird die Ebene der benachbarten Dörfer vor allen Dingen in Bezug auf das politisch-administrativ gegebene Feld des Landkreises der "Comunità Montana Barbagia Mandrolisai" und der Organisation von Ressourcen innerhalb dieses Kreises thematisiert. Dieser Kreis umfaßt ein mehr als Zielvorstellung denn als Realität geltendes "Wir", denn auf dieser Ebene werden allgemein "campanilismi", das heißt partikularistische Lokalinteressen, beklagt, die in Form von Vorwürfen der politischen Argumentation dienen und zugleich als eine fast ebenso selbstverständliche Realität gelten.

Es existiert eine lange Reihe von politischen Entscheidungen über die Standorte von öffentlichen Institutionen, die Konkurrenz- und Konfliktsituationen zwischen Gemeinden bedeuteten und als solche beschrieben werden. Da er unmittelbar Tonara und Desulo berührt, greife ich einen bereits zurückliegenden Fall auf: Ende der siebziger Jahre gab es in der frisch konstituierten "Comunità Montana" Kämpfe um ihren Hauptort und Verwaltungssitz. Die linke Fraktion innerhalb des Kreisrates befürwortete die Bewerbung Tonaras durch dessen linken Bürgermeister, die Christdemokraten diejenige des Nachbardorfes Sorgono. Da ein Christdemokrat aus Tonara nicht für sein Dorf und ein Kommunist aus Desulo entgegen seiner Parteilinie gegen Tonara stimmte, fiel die Entscheidung schließlich auf Sorgono. Obwohl diese Sache der Vergangenheit angehört, ist sie in Tonara - wie auch andere verpaßte Möglichkeiten, zum Beispiel der ebenfalls Sorgono zugefallene Bau eines Krankenhauses - nicht völlig in Vergessenheit geraten:

"(...) ein Christdemokrat aus Tonara hat dagegen [gegen den Verwaltungssitz in Tonara] gestimmt. Und ein Kommunist aus Desulo hat für Sorgono gestimmt. (...) Wegen einer Stimme hat der [Bürgermeister von Tonara] ihn nicht nach Tonara bringen können. Und sein Genosse hat für Sorgono gestimmt. [er lacht] Der Christdemokrat aus Tonara hat für Sorgono gestimmt. (...) Tatsächlich haben ihn viele, haben auch Christdemokraten ihren Parteifreund verurteilt. (...) Der Desulose hat beispielsweise nicht gehorcht. Und der Tonarese hat für seine Partei gestimmt. Aber sie, die Ortssektion, sie haben ihn verurteilt." (T02)

Damit ist ein klassischer Loyalitätskonflikt zwischen lokaler und parteipolitischer Zugehörigkeit beschrieben, der die erwartete Lösung zugunsten der lokalen Loyalität aufzeigt, jedoch von den beiden angesprochenen Abgeordneten unterschiedlich gelöst wurde. Salole, der zu dieser Zeit seine Feldforschung machte und diese Episode in Tonara miterlebte, schildert, daß der Desulese seine Entscheidung für die lokale Loyalität damit begründete, daß er andernfalls "gelyncht" worden wäre. Die Neue Linke hingegen hätte diese Auseinandersetzungen als "campanilismo" kritisiert und statt dessen auf die ganze Gegend bezogene Projekte eingefordert (Salole 1982: 197/198, 204).

Solche Kritik, die bestimmte politische Handlungen und Entscheidungen als "campanilismo" kritisiert, gibt es auch heute. So wurde zum Beispiel in der Diskussion um die Umsiedlung einer Kaserne der Carabinieri von Sorgono nach Tonara - Tonara konnte die in Sorgono fehlenden, für einen Neubau notwendigen kommunalen Mittel aufbringen und erhielt daher den Zuschlag, von dem sich der Gemeindeausschuß in Tonara positive demographische und wirtschaftliche Effekte erhofft - kritisiert, daß diese neue Investition die Lage innerhalb der "Comunità Montana" nicht verbessere und einer Logik des "campanilismo" folge (f/345).

Ein anderer facettenreicher Fall ist der Kampf um den Erhalt des "Istituto Professionale Montanaru" in Desulo als einer vollständigen Schule für Handel und Tourismus mit eigener Schulleitung. Nachdem bereits 1994 die Zukunft der Schule bedroht war und es zu einer Schulbesetzung kam, beschloß das Schulamt 1996 aufgrund von Sparauflagen erneut, die Direktion und Verwaltung der Schule in Desulo zu streichen und sie einer anderen Schule im ungefähr 90 Straßenkilometer entfernten Tortolì anzugliedern (L'Unione Sarda, 10.7.1996). Als Reaktion auf diese Pläne kam es zu einer neuen Protestversammlung in der Schule in Desulo, an der etwa 60 Personen - zu etwa zwei Dritteln Frauen - teilnahmen. Der anwesende Leiter des Schulamts begründete hier noch einmal die Entscheidung: Viele Schulen in der Provinz erreichten nicht die eigentlich vorgesehene Mindestzahl an Klassen, in Desulo sei die Schülerzahl seit zwei Jahren nicht mehr gestiegen, und es gebe zudem keinen einzigen Schüler, der von außerhalb nach Desulo käme. Die Streichung der Direktion, nicht aber des Lehrbetriebs, sei daher unabwendbar. Der noch amtierende Schuldirektor und anschließend auch die Vertreter des Gemeinderats von Desulo wiesen demgegenüber auf die Bedeutung der Schule für Desulo und ihre Geschlossenheit bei der Ver-

teidigung *'unserer Schule'* (f/388) hin. Desulo sei ein *'Zentrum der Isolation'* (f/388), und es besitze kaum Ressourcen, daher stelle der geplante Nationalpark eine wichtige Perspektive dar, in deren Richtung diese auf Handel und Tourismus ausgerichtete Schule ja gerade ausbilde. Deswegen befinde sich die Schule in Desulo am richtigen Ort, und für ihre notwendige Entwicklung und einen Zuspruch aus anderen Dörfern sei es ein verkehrtes Signal, wenn die Schule nun teilweise demontiert werde. Daher wurde der Vorschlag vorgebracht, die Agrarschule in Sorgono, bisher einer Schule in Nuoro zugeordnet, solle derjenigen in Desulo zugeordnet werden, wobei gleichzeitig darauf verwiesen wurde, daß man keinen *'Krieg zwischen Armen, zwischen Sorgono und Desulo'* (f/388) starten wolle. Nachdem zusätzlich der Gemeinderat in Desulo mit seinem Rücktritt drohte, blieb schließlich die Schuldirektion in Desulo erhalten, und die Schule in Sorgono wurde derjenigen in Desulo zugeordnet.

Darauf regte sich allerdings in Sorgono umgehend - in seiner Form weitgehend analog zu demjenigen in Desulo - Protest gegen diese Entscheidung, und es wurden rechtliche Schritte und der Rücktritt des Gemeinderats erwogen (La Nuova Sardegna, 2.8.1996). Die Presse stellte die Frage, ob es sich um einen campanilistischen oder einen inhaltlich begründeten Streit handle und beantwortete sie damit, daß es sich nicht um den "klassischen Krieg zwischen Armen" (La Nuova Sardegna, 7.8.1996) handle. Die Brisanz dieses Schulproblems und seine Deutung im Rahmen eines jeweils das gesamte Dorf einschließenden Schemas äußert sich in der Stellungnahme eines Gemeinderats aus Desulo, der erklärte: "Wir möchten nicht, daß Sorgono (...) eine Art Rassismus gegenüber Desulo entwickelt." (La Nuova Sardegna, 9.8.1996) Durch rechtliche Schritte konnte die Agrarschule in Sorgono schließlich ihre Anbindung an die Schule in Desulo abwenden, und diese wurde nun wiederum einer anderen in Aritzo zugeordnet, worauf eine neuerliche Protestsituation des Gemeinderats in Desulo angekündigt wurde (La Nuova Sardegna, 23.7.1997). Diese Episode zeigt neben den sozial- und infrastrukturellen Problemen der Dörfer auch die starken praktischen und symbolischen Grenzen zwischen ihnen. Zudem macht sie deutlich, wie gravierend die Folgen der Krise des Wohlfahrtsstaates in der weitgehend von einer Wohlfahrtsökonomie lebenden Peripherie sind und wie knapper werdende öffentliche Ressourcen die Konkurrenz um sie noch weiter verstärken.

Die Schulen sind noch in anderer Hinsicht ein Brennpunkt lokaler Probleme. Ihre Krise drückt in Desulo, wie mehr oder weniger in fast

allen anderen Dörfern dieser Gegend, auch den Rückgang von Einwohner- und Geburtenzahlen aus. Ihre drohende Schließung kann sehr lange Schulwege in andere Dörfer und den Verlust von Arbeitsplätzen im Dorf bedeuten, und sicherlich ist auch die durch sie symbolisierte lokale Vitalität ein Grund dafür, daß - nicht nur in Desulo - mit großem Eifer um ihren Erhalt gekämpft wird.

Der beschriebene Fall zeigt jedoch insbesondere, wie stark und dominant die lokale Grenzziehung, wie naheliegend die Verfolgung partikularer lokaler Ziele und wie zwingend daher auch ihre Leugnung ist.

Im politischen Feld existieren allerdings auch von höheren Ebenen gesetzte Anreize zu kooperativer Zusammenarbeit von Gemeinden. Als solche werden beispielsweise an überlokale Kooperation gebundene EU-Fördermittel und von der Region geförderte "integrierte Entwicklungspläne" genannt (D14). Ähnlich der schon im Rahmen der Veranstaltung "La Montagna produce" in Desulo beschriebenen Initiative "Il cuore della Sardegna" versucht ein von Aritzo ausgehendes privates "Consorzio Turistico Montano" gemeindeübergreifende Perspektiven für die in den Bergen gelegenen Gemeinden zu entwickeln und die "campanilistischen Kämpfe" (so der Initiator aus Aritzo in: L'Unione Sarda, 8.9.1996) zu überwinden.

Nicht nur für das politische Feld kann auf dieser Ebene festgehalten werden, daß die Dörfer als einzelne und deutlich voneinander abgegrenzte Einheiten betrachtet werden und übergreifende Vorstellungen der Gemeinsamkeit von Dörfern durch die lokale Konfrontation und den Wunsch nach Überwindung dieses "campanilismo" geprägt sind. Gleichwohl zeichnen sich auch Veränderungen und Annäherungen ab. Beispielsweise werden die siebziger Jahre als eine Phase beschrieben, in der der zunehmende Schulbesuch in anderen Gemeinden deutlich gemacht habe, daß eigentlich keine Unterschiede zwischen den Gemeinden bestehen würden (f/84). Dem Zustand, der immer wieder mit dem negativ besetzten Begriff des "campanilismo" bezeichnet wird, steht ein Ideal überlokaler Kooperation und Solidarität gegenüber, das häufig eingefordert oder zu realisieren versucht wird und von dem ein alter, politisch engagierter Mann in Tonara sagt, daß Bemühungen um seine Realisierung, wie viele andere vorhergehende Versuche, doch immer wieder scheiterten (f/323).

6.1.2 *Die Barbagia, die Berge, das Inselinnere*

Bei der Untersuchung der lokalen Typisierungen von Desulo und Tonara erschien das Campidano bereits als ein wichtiger Gegenhorizont für Selbstbilder dieser Dörfer (vgl. S. 106 und 185). Über diesen Gegenhorizont werden jedoch nicht nur Bilder der lokalen Gesellschaft, sondern gleichzeitig auch von überlokalen, subregionalen Gesellschaftsebenen konstruiert. Dabei zeigt sich allerdings, daß deren Grenzen sehr unscharf und fließend sein können. Vorstellungen solcher überlokaler Gruppierung sind mit Begriffen der Barbagia, der Berge, des Nuorese oder des Inselinneren Sardinien verbunden.

Um diese Ebene darzustellen greife ich zunächst noch einmal eine bereits dargestellte Sequenz aus Tonara auf, die zudem in ihrer Abgrenzung gegenüber der vom Feudalismus geprägten Untertänigkeit des Campidano einer auch in Desulo gefundenen Selbsttypisierung entspricht:

E1: "Hier in Tonara gab es ... ein wenig, wenige Unterschiede. Man betonte die Unterschiede zwischen den Reichen und dem Armen nicht. Denn wir sind, wie es scheint, vielleicht ... Leute, die von auswärts hierherkamen, sagten, daß wir emanzipierter, fortgeschrittener seien als die anderen Dörfer. Wenn Du in das Campidano gehst, die haben eine sehr verschlossene Mentalität. (...) [Spricht vom Dorf Mandas im Campidano und seinen Cousins dort.] Die gibt es dort noch, weil sie dort auf den Feldern arbeiten mußten, dort herrschte immer Feudalismus (...). Sie gingen auf die Felder, in der Woche verdienten sie ein halbes 'Starello' Weizen, ein Maß Saubohnen und ein paar Lire, ich weiß nicht wieviel. Verstehst Du? Dort gab es nichts. Sie machten das den ganzen Tag, und niemand machte den Mund auf! Weil es dort den Herren gibt. Wir waren mal in Laconi. Dort gibt es einen Marchese, gibt es einen Park (...). Wir saßen dort und aßen, als der Marchese kam. Ich sage die Wahrheit. Weder ich noch die anderen kannten den Marchese. Wir waren alle dorthin gegangen, um den Park zu sehen. Da ist er gekommen, hat sich genähert, hat 'Guten Tag!' gesagt. Und wir haben 'Guten Tag!' geantwortet. Aber als er weg war, kam ein Bauer an, der dort mit seiner Hacke arbeitete. Der hat es uns in allen Farben ausgemalt, daß wir Unglücksraben seien, daß wir hätten aufstehen und uns verneigen müssen, weil das nämlich der Marchese gewesen sei. Einer aus Belvì hat ihm gesagt: 'Geh! Das kümmert mich einen Dreck, daß das der Marchese ist.' (...) Du siehst, was für eine Mentalität die Leute hatten." (T14)

In dieser Erzählung eines Mannes, der übrigens häufig in den umliegenden Dörfern von Tonara gearbeitet hat, ist zunächst eindeutig Tonara die Referenzgruppe. Doch die Personengruppe, der der Marchese keine Ehrfurcht einflößt, besteht nicht nur aus Tonaresi. Ihr Wortführer stammt

aus dem Nachbardorf Belvì. Seine lokale Zugehörigkeit wird angegeben, doch sie bedeutet keinen Bruch in der Logik der erzählten Gegenüberstellung verschiedener Mentalitäten. Die Wir-Gruppe der Erzählung schließt also neben den Tonaresi gleichzeitig andere Bergdörfer ein, sie enthält eine überlokale Einstellung, die auf eine allgemeine Dichotomie von Dörfern im Tiefland und von Bergdörfern hinausläuft. Zudem zeigt die Parallelität dieser Erzählung mit der für Desulo bereits dokumentierten, daß überlokal eine gemeinsame, anschlussfähige Erzählung über die Anderen des Campidano und die eigene Differenz verbreitet ist. Es handelt sich also um symbolische Grenzziehungen, die gleichzeitig eine lokale und eine supralokale Valenz besitzen.

Noch ein anderes Beispiel:

Ich nehme am Sonntagsausflug der Mountainbike-Gruppe Tonaras auf die "Giara di Gesturi", das Basaltplateau am Rande des Campidano teil: Mittags picknicken wir dort im Freien und sitzen mangels anderer Gelegenheiten auf Steinen: Im Gespräch mit den anderen beklagt X die mangelnde Organisation an diesem Ausflugsort und die fehlenden Einrichtungen für den Tourismus auf der Giara, zum Beispiel Tische und Sitzgelegenheiten für die Ausflügler. Den Leuten hier fehle die Initiative, ihnen fehle die entsprechende "*Kultur*". (f/18)

Diese Äußerungen im Rahmen einer Gruppe von Tonaresi vermitteln nicht nur ein Bild eines anderen Ortes, sondern gleichzeitig auch eines der eigenen Gruppe, nämlich eines kulturvolleren Tonaras. Den wiedergegebenen Äußerungen liegt offensichtlich ein Vergleich mit Tonara zugrunde, dessen Gemeinde erhebliche Mühe darauf verwendet hat, Ziel eines Ausflugstourismus zu werden und in seinem öffentlichen Park mit Tischen, Bänken und Wasser entsprechende Strukturen zu schaffen, die beispielsweise zur Feier des hochsommerlichen "Ferragosto" auch tatsächlich von zahlreichen Gästen aufgesucht werden. Die geäußerte Kritik an den in Gesturi lebenden Menschen, die ihre Naturschönheit nicht zu nutzen und anzubieten wissen, ist daher auch ein Diskurs von Tonaresi über Tonara und über sich selbst. Gleichzeitig sind die Äußerungen jedoch so unscharf, daß sie ebenso auch als Charakterisierungen oberhalb der lokalen Ebene, das heißt eines Gegensatzes von Campidanese und Menschen aus den Bergen, gelten können. Es ist ein Diskurs über das Lokale, der doch gleichzeitig eine supralokale Ebene einschließt.

Ähnlich verhält es sich in einer anderen Sequenz, in der es um die Wahl von Heiratspartnern in Desulo geht.

"(...) sehr viele Leute sehen das so, daß man unter den Desulesi heiraten soll, und andernfalls heiraten sie sogar überhaupt nicht. Und so ist das hier in vielen Dörfern des Inneren, es ist nicht so, daß das nur Desulo sei. Wenn du nach Fonni gehst, Gavoi, Orune, Orgosolo (...). Alle diese Dörfer dieser Gegend, sie versuchen, sie bemühen sich immer, andere zu heiraten, die auch aus dem hohen Bergland kommen. Verstehst Du, was ich sagen will? Denn sie [die zuvor angesprochenen Campidanesi] haben eine andere Mentalität, eine andere Art zu leben, Sachen zu machen. Wir hingegen sind mehr ... zumindest so wie wir das denken. Schließlich sind sie vielleicht besser als wir, nicht daß ..." (D08)

Auch hier geht es zunächst nur um das Dorf Desulo und endogame Heiratsentscheidungen von Desulesi. Der Interviewte stellt dabei eine Haltung fest, die er dann mit dem Hinweis auf andere Bergdörfer nicht als lokale Besonderheit, sondern als ein im Inselinneren verbreitetes Muster darstellt. Unmittelbar anschließend verschiebt sich jedoch die Referenzebene der Aussage, und es geht nicht mehr um lokale Endogamie, sondern um Endogamie innerhalb des weiteren Rahmens der Berge, die durch leicht distanzierend erwähnte Mentalitätsunterschiede zwischen Menschen in den Bergen und denjenigen in den Ebenen erklärt werden. Diese Beispiele zeigen, wie die Erweiterung der Perspektive auf mehrere Gesellschaftsebenen Unschärfen, Sprünge und Beziehungen zwischen diesen Ebenen erkennen läßt.

Einen anderen Fall zeigt das in der folgenden Sequenz enthaltene, oben und unten dichotomisierende und auf die sublokale wie auf die subregionale Ebene angewandte Deutungsmuster, das die Berge oder Höhenlagen mit Gastfreundschaft gleichsetzt und gegenüber tieferliegenden Genden abgrenzt:

E1: "Tonara ist ein sehr gastfreundliches Dorf. Und dieser Teil [der oben gelegene Ortsteil Arasulè] ist auch noch gastfreundlicher als jener, als der untere Ortsteil. So wie wir sagen, daß Tonara in zwei Teile geteilt ist. [... ?] Es ist in drei Teile geteilt. Es gibt Arasulè, Toneri und Teliseri. Aber dieser obere Teil ist normalerweise gastfreundlicher als der untere. Das sagen die alten Leute. Und das sage auch ich. Denn wenn ich einen Freund von hier treffe, dann ist das eine ganz andere Sache als einen von unten zu treffen. Hier scheint es der beste zu sein. Ja, so sehe ich das."

E2: "Weil du hier geboren bist."

E1: "Nein. Aber es ist so, das sagen alle."

(...)

E1: "Einmal sind wir auch nach Orgosolo gegangen. Orgosolo, es heißt das sei ein schlechtes Dorf. Aber das ist nicht wahr. Da gibt es mehr Gastfreundschaft als in Tonara. (...) Bergdörfer sind alle besser als die Dörfer unten. Man nimmt das

an, so wie die Alten sagen, daß die Bergdörfer gastfreundlicher sind als die Dörfer unten. Ob das dann wahr ist oder ... aber man sieht das schon." (T03)

Zudem zeigt sich die Relativität von subregionalen Zugehörigkeiten. Ein Emigrant aus Tonara schildert sie unmittelbar anhand seiner eigenen Erfahrungen.

Ferragosto im Park von San Giacomo, ich besetze im Morgenrauen einen Tisch für unsere Gruppe. Das gleiche macht X, ein Emigrant aus Tonara, der bei Oristano lebt und arbeitet. Wir unterhalten uns, er fragt mich, was ich denn hier in Tonara mache.

- Ich erläutere das und spreche unter anderem von Unterschieden der Dörfer in dieser Gegend.

Das greift er auf und bestätigt diese Unterschiede. Schon die Sprache verändere sich von Ort zu Ort. Dazu gibt er mir ein Beispiel und verdeutlicht, wie unterschiedlich der Begriff "sa fozza di nugi" in Tonara und Aritzo ausgesprochen werde. Dann erzählt er von seiner Frau, die aus dem Oristanese stamme, und früher überhaupt kein Sardinisch gesprochen habe. Von ihm habe sie dann den tonaresischen Dialekt gelernt. Den spreche sie nun mit allen seinen Angehörigen, und andere würden anhand ihrer Sprache überhaupt nicht auf die Idee kommen, daß sie nicht aus Tonara sei. So kommt er dazu, von seiner Schulzeit in den sechziger Jahren in Tonara zu erzählen. Schließlich sei er in Nuoro zur Schule gegangen. Dort sei er für die anderen ein Fremder gewesen, mit einer Sprache, die stärker dem Campidanese ähnele. Später auf der Schule in Cagliari habe er dann allerdings eindeutig als Nuorese gegolten.

- Ich frage, wie er sich denn selbst gefühlt habe.

Sie aus der gleichen Gegend seien zusammengeblieben, wegen der Sprache und wegen dem Essen, denn zu dieser Zeit habe es noch deutlichere Unterschiede als heute gegeben. So aßen sie beispielsweise das dünne Fladenbrot, die "carta musica", die im Oristanese damals noch praktisch unbekannt gewesen sei. (f/421)

Einerseits schildert der Gesprächspartner also eine selbst erfahrene Relativität der Fremdzuschreibung von subregionaler Zugehörigkeit. Andererseits äußert er, daß seine spezifische Sprache und Essenskultur für ihn gleichwohl Eigenarten gewesen seien, die Gemeinsamkeit und Gemeinschaft mit anderen herstellten und nach außen Unterschiede setzten. Die hier dargestellte Relativität der zugeschriebenen Zugehörigkeit macht zudem darauf aufmerksam, daß alleine schon die wahrgenommenen Dialektunterschiede zwischen verschiedenen Dörfern in Zentralsardinien Vorstellungen einer einheitlichen und homogenen Subregion Barbagia behindern.

Festzuhalten bleibt, daß die subregionalen und supralokalen Kategorien "Barbagia" etc. sich im Vergleich zu den Vorstellungen der Dorfge-

meinschaften als sehr flüchtige, flüssige und in ihren Grenzen unscharfe Kategorien erweisen. Beklagt wurde dies übrigens schon in der Untersuchung des Lehrers Tore aus dem Jahre 1928, die feststellte, daß nicht nur die sich negativ über die Barbagia äßernden Fremden, sondern auch die Sarden selbst keine genaue Vorstellung von der Barbagia hätten. "Jedes Dorf der Barbagia weiß, 'barbaricino' zu sein, aber es weiß nicht, welches seine Geschwister-Dörfer sind." (Gius. Tore 1995: 149) Damit schilderte er lokalzentrierte Gesellschaftsbilder.

6.2 Sardinienbilder

'Die 'sardità', die verspüre ich auf dem Schiff, auf der Fähre. Das Schiff ist eine gemeinsame Erfahrung der Sarden. Dort spüre ich unsere Unterlegenheit, wie wir von den Anderen behandelt werden, mit einem schlechten Service, mit einem dreckigen Schiff. Aber auf der anderen Seite ist das Schiff ein Ort, wo ich einen Stolz der Sarden spüre, eine Solidarität.' (f/390)

In Desulo und Tonara stellte ich mitunter die direkte Frage, was man unter "sardità", einem im Diskurs zur Lage und Kultur Sardinien verbreiteten Begriff, verstehen könne. Diese Frage erwies sich als erfolgreiches Mittel der Generierung von Aussagen und Reflektionen über Sardinien, also zu einer regionalen Ebene. In einem Falle gab sie ein Befragter im Anschluß an ein Interview mit ihm an die dann Anwesenden weiter. Seine Frau beantwortete sie darauf mit dem eingangs dargestellten Bild einer beinahe als Ritual verstandenen Fährpassage zwischen Sardinien und dem "Continente", dem italienischen Festland.

Sie formuliert damit ein äußerst dichtes Symbol für Sardinien und die Befindlichkeit von Sarden. Denn gerade aufgrund der umfangreichen sardischen Emigration ist diese meist nächtliche Überfahrt eine massenhafte und gemeinsame, wirklich konjunktive¹ Erfahrung der Sarden, die noch dazu jeweils Menschen aus allen Teilen der Insel zusammenführt. Damit erweist sich die Fahrt in dieser Beschreibung ganz im Sinne von Turner (1989) als Schwellenzustand der eine jenseits der alltäglichen

¹ Der Mannheimsche Begriff der konjunktiven Erfahrung weist auf die Besonderheit von Erfahrungen hin, die im Diskurs nicht erst hergestellt werden müssen, wie das für kommunikative Erfahrung gilt, sondern die dort lediglich aktualisiert werden. (Bohnsack 1993: 61-65, 115f).

Erfahrungen liegende "communitas" von Sarden entstehen läßt. Formuliert ist damit tatsächlich ein Symbol, das in der Lage ist, eine erfahrungsgebundene Gemeinsamkeitsvorstellung eines Großteils der sardischen Bevölkerung zu evozieren.² Die Fährpassage erinnert zudem daran, daß Sardinien eben eine Insel ist und daher den Vorstellungen von Sardinien auch die spezifischen Bedingungen der Insellage unterliegen. Dieses Bild enthält mit einer sardischen Inferiorität, die mit sardischem Selbstbewußtsein und sardischer Solidarität verbunden wird, zentrale Inhalte der Sardinienbilder, die ich in Desulo und Tonara erheben konnte. Ich beginne dieses Unterkapitel mit diesem Inferioritätskomplex und gehe anschließend auf weitere Typisierungen Sardiniens ein.

6.2.1 *Inferiorität*

Inferiorität, Subalternität und Randständigkeit Sardiniens werden in verschiedener Hinsicht thematisiert. Ähnlich dem einleitend angeführten Bild der Fährpassage ist die, oft explizit als Zwang bezeichnete, Emigration ein Bereich, in dem häufig eine erniedrigende und beleidigende Behandlung der Sarden in Norditalien und im Ausland angesprochen wird (f/619). Sardinien erscheint als ökonomisch schwach, es sei der Bevölkerungszahl nach klein, und es verfüge über zu wenige eigene Ressourcen (f/380). Allein vom Tourismus könne die Insel nicht leben, und ohnehin würden vor allem Nicht-Sarden mit ihm Geld verdienen

² Klagen über die "Tirrenia", die italienische Schifffahrtsgesellschaft mit Sitz in Neapel, die den größten Teil des Verkehrs zwischen Sardinien und dem Festland erledigt, sind in Sardinien ein, auch in der Presse immer wieder aufgegriffenes, Allgemeingut. Edouard Vincent, ein französischer Schriftsteller mit Wahlheimat in Sardinien - der hier eine der bürgerlichen Kultur entgegengesetzte Volkskultur gefunden zu haben glaubt, die er zuvor viele Jahre lang in aller Welt gesucht hatte (Vincent 1985: 7/8) -, veröffentlichte 1997 ein Buch mit dem Titel "Una notte sulla Tirrenia". In einer Rezension zum Buch heißt es im gängigen Tenor zur Tirrenia: "Edouard Vincent hat als wirklicher Masochist niemals die Gewohnheit aufgegeben, an Bord der Schiffe der Tirrenia zu reisen." (L'Unione Sarda, 18.2.97)

Da die oben im Text zitierte Aussage von 1996 stammt, bezieht sie sich also nicht auf dieses Buch von Vincent. Es ist mir auch kein anderer Autor bekannt, durch den dieses Bild geprägt wurde. Gleichwohl ist aufgrund der Dichte dieses Bildes der Fährüberfahrt als Sinnbild Sardiniens zu vermuten, daß es sich nicht nur um ein populär verbreitetes, sondern auch um ein in offiziellen Sardiniendiskursen verwendetes Symbol handelt.

(f/635). Sardinien werde immer auf Hilfe von außen angewiesen sein (f/379).

Auch in der historischen Dimension erscheint eine Deutung sardischer Inferiorität. Sardinien sei *"ein kleines Land, eine kleine Region (...), seit Urzeiten besetzt. Punier, Phönizier, hier sind alle gewesen, alle sind hier gewesen, und die Römer und so weiter."* (T10) Sardische Geschichte wird so als eine kontinuierliche Fremdherrschaft thematisiert.³ Dieses Geschichtsbild ist auch Bestandteil der Diskurse politischer und intellektueller Gruppen über Sardinien, und es ist aus verschiedenen Strömungen des Sardismus und Neosardismus bekannt. Als allgemeine Grundlage ist es ebenfalls in Lillius (1975) Theorem der konstanten Widerständigkeit der Sarden enthalten, das freilich nicht auf die Unterlegenheit abhebt, sondern eine unterschwellige ewige Resistenz der Sarden behauptet.

Umgekehrt dient das Bild der permanenten Fremdherrschaft jedoch auch als Argument gegen den 1996 eingeführten regionalen Feiertag, den Sardinientag *"Sa die de sa Sardigna"*,⁴ dem eine Verklärung der Geschichte vorgeworfen wird:

"Aber man hat mit diesem einen Tag ['Sa die de sa Sardigna'] sehr viel proklamiert [?], und das weil es dem Sarden einmal gelungen ist, etwas zu gewinnen. Das ist beinahe wie mit der Fahne mit den vier Mohren. Vom einzigen Krieg, den der Sarde gewonnen hat, haben wir das Emblem der vier Mohren.⁵ Die anderen Male haben wir wirklich Prügel bezogen." (D12)

³ Diese Thematisierung kann als durch ein Überlagerungsmotiv geprägtes historisches Bewußtsein bezeichnet werden. Für Giordano (1992) stellt Überlagerung - er greift damit einen unter anderem von Mühlmann geprägten Begriff auf - sowohl einen für den Mittelmeerraum charakteristischen historischen Prozeß dar, als auch eine durch diesen erzeugte Mentalität bzw. Überlagerungsrationalität mediterraner Gesellschaften und ein entsprechendes historisches Bewußtsein.

⁴ Ausführlich gehe ich auf dieses Fest und seine Diskussion ab S. 315 ein.

⁵ Die Fahne mit den "vier Mohren" ist das offizielle Wappen der Region Sardinien. Häufig wird sein Ursprung so wie hier mit mittelalterlichen Siegen über arabische Seefahrer und die Gründung von vier autonomen Judikaten in Sardinien in Verbindung gebracht. Tatsächlich wurde dieses Symbol jedoch von den Aragoniern in Sardinien eingeführt, wo es zum Symbol der sardischen Institutionen wurde. Während die abgebildeten Köpfe anfangs Turbane oder Stirntücher trugen und die Augen frei hatten, rutschten bei den Reproduktionen dieses Wappens ab Mitte des 18. Jahrhunderts dann die Tücher immer weiter nach unten und wurden so schließlich zu den Augenbinden, die auch heute auf dem Wappen ihre Augen verdecken. 1847 wurde das Wappen mit dem Verzicht der

Klagen über eine Fremdbestimmung Sardinien beziehen sich nicht ausschließlich auf die Vergangenheit, sondern ebenso auf die Gegenwart. Die Autonome Region Sardinien gilt als schwach und als stärker von Rom abhängig als manche andere italienische Region, die kein Autonomiestatut besitze (f/665). Die sardische Autonomie sei niemals wirklich realisiert worden, und die Besonderheit sardischer Sprache und Kultur werde nicht respektiert (D13).

Die nicht realisierte Autonomie liege jedoch nicht nur an den anderen, sondern auch an den Sarden selbst: *"Wir brauchen immer, oder wir denken immer, diejenigen von außerhalb zu brauchen. Genau, die Autonomie existiert hier nicht."* (D12) Solche sardische Selbstkritik findet sich in präziserer Form in den Klagen über die unfähige politische Elite Sardinien, die Sardinien schlecht regiert habe und regiere (T04) oder nur ihre eigenen Interessen verfolge (T02). Sardinien befinde sich heute zwischen Afrika und Europa, zu dem es gehören wolle und könne, doch die sardische Politik und daher auch die Ökonomie befinde sich in absolutem Stillstand (f/663). Die Schuld an der Wirtschaftskrise Sardinien fällt auch den Sarden zu, die *'wie die Schafe'* allen Moden, wie der petrochemischen Industrie, hinterhergelaufen seien, während andere Regionen mit Bedacht ihre traditionellen, eigenen Arbeitsfelder modernisiert hätten (f/148).

Die politische Schwäche Sardinien habe auch dazu geführt, daß es Sardinien nicht gelungen sei, seine Sprache so zu schützen wie das in Südtirol oder Sizilien gelungen sei und man sich in Sardinien in den sechziger Jahren sogar für die sardische Sprache geschämt habe. Diese Klage eines Handwerkers, verbindet sich jedoch mit einer positiven Deutung: das sei gleichzeitig ein Beweis sardischer Offenheit, die sich zum Beispiel von der in Sizilien üblichen Bevorzugung sizilianischer Lehrer im Schuldienst unterscheide (f/421).

formellen Autonomie Sardinien aufgegeben. Ende des 19. Jahrhunderts wurde es dann wieder aufgegriffen, nach dem ersten Weltkrieg zum Symbol des PSdA und bei Gründung der autonomen Region Sardinien, bei nur minimalem Widerspruch, zu deren Wappen (Tognotti 1988: 447/448). Ein Gesetz aus dem Jahre 1999 korrigiert schließlich das historische Versehen indem es den "Mohren" des Wappens durch die Anhebung der Augenbinden auf die Stirn wieder freie Sicht verordnet (Il Messaggero Sardo 3/1999: 5).

6.2.2 *Offenheit*

Die Sprachenfrage - ein zentrales Thema der in den siebziger Jahren aufgekommenen kulturalistischen regionalen Identitätsdiskurse - wird in Sardinien nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt einer Öffnung Sardinien und der Überwindung seiner Isolation einerseits und der Pflege der eigenen Sprache und Kultur andererseits diskutiert (f/11). Diese Frage stellt sich nicht allein als allgemeines Problem sardischer Politik, etwa bezüglich der Zulässigkeit der sardischen Sprache in der Schule, sondern sie stellt sich zugleich in der alltäglichen, individuellen Lebensführung, in der in vielen Fällen reflektiert darüber entschieden wird, ob in der Familie mit den eigenen Kindern italienisch oder sardisch gesprochen wird.⁶ Diese Entscheidung kann von Ambivalenzen geprägt sein. So kann eine Person, die sich allgemein zugunsten der Vermittlung anderer Sprachen gegen die sardische Sprache in den Schulen ausspricht, doch gleichzeitig privat um die Vermittlung des Sardischen an seine Kinder bemüht sein, sich an deren sardischer Sprache erfreuen und auch deren Defizite in der Beherrschung des Sardischen bedauern (f/156).

Die Typisierung eines offenen Sardinien, das in der Sprachenfrage eher als Zielvorstellung denn als Zustandsbeschreibung erscheint, findet sich auch in anderen Zusammenhängen. Bei der Schilderung eines sardischen Kulturvereins in der Lombardei wird hervorgehoben, daß an dessen Aktivitäten beinahe zur Hälfte Nicht-Sarden teilnahmen (T11), oder es wird auf zahlreiche national einflußreiche sardische Politiker, wie Berlinguer, Cossiga und Segni, hingewiesen, die - anders als sizilianische Politiker - in der italienischen Politik nicht regionale, sondern allgemeine Ziele verfolgt hätten (f/12). In solchen Äußerungen wird Sardinien nicht zuletzt auch als eine Region charakterisiert, die Bestandteil eines übergreifenden italienischen Ganzen ist, für das sie Leistungen erbracht hat und von dem sie Leistungen erwarten kann. In einem solche Sinne heißt es: *"wir sind Italiener, in Sardinien geborene Italiener, aber Italiener."* (T11) In einer anderen Form findet sich diese Typisierung Sardinien als Bestandteil Italiens in der scherzhaften Erzählung über einen sardischen Emigranten, der bei seiner Rückkehr vom "Continente" berichtet habe: *'Die Italiener können aber nicht gut kochen!'* (f/13)

⁶ Vgl. hierzu und zur Sprachenfrage allgemein die Untersuchung von Rindler Schjerve (1987: 64).

6.2.3 *Besonderheit*

"(...) meiner Meinung nach darf die italienische Regierung nicht fortfahren einzuschärfen, zu sagen, 'Nein zum Sardischen!' Das Sardische ist eine Sprache, da ist nichts zu machen. Man kann es nicht, wer herkommt versteht es nicht, und da ist nichts zu machen. Also, das Sardische ist meiner Meinung nach eine wirkliche Sache, sardische Personen, sardische Sprache, sardisches Land, sardische Kultur. Es hat eine unterschiedliche Kultur, es ist vielleicht eine der ältesten Inseln, die es gibt, es hat seine eigne Kultur. Wenn wir alle Gegenden Sardinien besuchen, dann gibt es da kein Dorf, das den gleichen Dialekt wie ein anderes spricht." (D13)

Eine weitere Typisierung Sardinien hebt dessen Besonderheiten hervor. Ein herausragendes Feld solcher Thematisierung sardischer Differenz ist die sardische Sprache, die als verkannt, unterdrückt und bedroht gilt. Allerdings transportiert diese Thematisierung der sardischen Sprache als Kern sardischer Spezifität eine weitere Typisierung Sardinien, die am Ende des Zitats Ausdruck findet: Die sardische Sprache und Sardinien sind durch eine Vielfalt von Dialekten und lokalen Dialektvarianten geprägt. Daher ist die Typisierung Sardinien durch die Sprache als spezifischer Eigenheit Sardinien beinahe untrennbar mit derjenigen eines heterogenen und dörflichen Sardinien verbunden. Die sardische Sprache wird auch in Zusammenhang mit dem Konzept der "sardità" gesehen und als eine einfach schöne Sprache gelobt, die allein in der Lage sei, bestimmte Dinge auszudrücken (f/148).

"Das erscheint seltsam, aber die Ausdrucksweise des Sardischen, wir reden im allgemeinen, aber jetzt rede ich von Tonara ... Tonara hatte eine große Tradition an Dichtung, eine große Tradition. Es hatte, wie Sie gut wissen, einen großen Dichter, Peppino Mereu, nicht wahr? Ein großer Dichter. Und besonders unter den alten Leuten können daher praktisch alle singen. Und sie singen in einer Weise, in einer wahrhaft harmonischen Weise, in dem Sinne, daß sie Erfahrungen so genau treffen, wie wir das im Italienischen gar nicht ausdrücken können. Das gelingt uns nicht, da ist ein anderes Ausdrucksvermögen, eine ganz besondere Liebe bei der Beschreibung der Dinge, eine ganz andere Liebe." (T10)

Der Wert des Sardischen wird hier in einer höheren Emotionalität, Dichte und Präzision der Sprache gesehen. Dieses und das folgende Zitat machen jedoch zugleich die Übergänge zwischen lokaler, supralokaler, und regionaler Referenzebene deutlich. Es sind die lokale Dichtung, nicht zuletzt Mereus, und die Sprachpraxis des Nuorese, also Zentralsardinien,

in denen die Qualität und Differenz der sardischen gegenüber der italienischen Sprache erfahren und reflektiert werden.

"Das ganze Nuorese spricht viel Dialekt, es legt darauf Wert. Es gibt Familien mit Kindern, heute mehr als früher, in denen die erste Sache, die sie ihnen beibringen, der Dialekt ist. Familien, die gut ... Familien, die wirklich ... die erste Sache: Sie bringen den Dialekt bei. Und Sie hören sie sprechen mit diesem Dialekt, sie sind sehr gut. Ich habe Ihnen gesagt, weil wir im allgemeinen, aber die Sarden im allgemeinen, eine höhere Sicherheit gewinnen. Ich weiß nicht warum. Eine höhere Sicherheit seiner eigenen Person. Er begegnet den Dingen mit mehr ... dadurch mit einer unmittelbaren Leichtigkeit. Verstehen Sie? Während wir ... vielleicht hängt das immer ... Sie, sie haben ja Soziologie studiert, Anthropologie, Sie wissen, daß die Länder, die wie Sardinien für Jahrtausende immer besetzt waren, ein kleines Land, eine kleine Region (...), seit Urzeiten besetzt. Punier, Phönizier, hier sind alle gewesen, alle sind hier gewesen, und die Römer und so weiter. Und daher glaube ich, daß eine Nachwirkung da ist, die sogar in seinen Genen steckt, oder? Sardisch zu sprechen ist ein gewisser Stolz, man fühlt sich sicherer. Denn wenn Sie zwei Sarden sehen, die sich auswärts treffen, feiern die. Ja, die machen ein Fest." (T10)

Jenseits seines emotionalen Ausdrucksvermögens wird dem Gebrauch der sardischen Sprache, des "Dialekts", hier zugesprochen, eine größere Sicherheit zu vermitteln, die zum einen als nicht näher bestimmbar Selbstsicherheit und zum anderen als größere Handlungssicherheit beschrieben wird. Das "Sardische" und die Sicherheit, die es vermittelt, werden so in einem weiteren Schritt - vermutlich unter Bezug auf Lillius Theorem der konstanten Widerständigkeit der Sarden ⁻⁷ zum Ausdruck der Widerständigkeit und des Stolzes, die als natürliche Eigenschaften der Sarden die permanente Domination überstanden. Die Sprache stellt also die sardische Gegenwelt zur Domination dar, und als solche ist sie auch das Medium in dem, wie die abschließende Sequenz erzählt, in der Fremde die Solidarität der Sarden praktiziert und erfahren wird.

Bei den Thematisierungen der sardischen Sprache werden allerdings, wie oben gesehen, auch die verschiedenen Dialekte oder Mundarten des Sardischen angesprochen. Sie stellen aufgrund des Fehlens einer normierten Hochsprache oder einer allgemein verbreiteten Variante des

⁷ Zur Illustration solcher Konzeptionen sardischer Sprache und ihrer Verwendung im politisch-kulturellen Diskurs hier der Titel eines Vortrags auf einer Veranstaltung "Über den Bewußtseinsstand der Sarden, eine Nation zu sein" der separatistischen Partei "Sardigna Nazione": "Die Sprache als festigendes Element der Identität und ethno-nationalen Einheit der Sarden und als Beschäftigungsförderung." (La Nuova Sardegna, 15.8.1996)

Sardischen ein immanentes Problem aller Forderungen nach einer institutionellen Stärkung der sardischen Sprache dar (f/11), und sie schließen an das Bild eines fragmentierten, aus einzelnen kleinen Welten bestehenden Sardiniens (f/52) an.

Neben der Sprache finden als weitere besondere Eigenschaften der Sarden Bescheidenheit, Fleiß (T11), Vertrauenswürdigkeit (f/664) oder Treue (f/390) Erwähnung. Eine Besonderheit, auch im negativen Sinne einer problemhaften und teuren Verkehrsanbindung, kommt Sardinien des weiteren durch die Insellage zu; im Vergleich zu Sizilien, das über die Straße von Messina *"mit Italien verbunden"* sei, wird festgestellt: *"Wir sind hingegen wirklich abgetrennt, eine Insel im wahrsten Sinne des Wortes."* (T04) Der sommerliche Tourismus in Sardinien dient als Beleg einer außerordentlichen Schönheit der Insel, einer Schönheit, die außerdem in der sardischen Dichtung, so in der ausgeprägten Natursymbolik Montanarus (1982), häufig besungen wird. Bei Montanaru findet sich auch ein Lob des sardischen Weins, des sardischen Brots, der Schönheit der sardischen Frauen und der sardischen Dichtung.

Ein äußerst bedeutendes Vermittlungsmedium der Besonderheiten und Eigenarten Sardiniens ist der auch in Desulo und Tonara vielgesehene regionale Fernsehsender "Videolina". Zum einen geschieht dies in den ausführlichen regionalen Nachrichten, die mittags, abends und nachts jede halbe Stunde eine neue Ausgabe senden, die von teilweise regionalbezogener Werbung durchsetzt sind und die Mahlzeiten vieler Familien begleiten. Zum anderen zeigt die Erfolgssendung "Sardegna canta" seit 1981 als fester Programmbestandteil Folkloremusik und -tanz aus allen Teilen Sardiniens.

Eine ganz andere Ebene, auf der eine Besonderheit Sardiniens Ausdruck findet, ist der Konsum von Lebensmitteln. So sind beim Einkauf von Fleisch und Gemüse Hinweise auf die sardische - oder die lokale - Herkunft der Produkte beziehungsweise eine Vergewisserung darüber häufig zu hören (f/241). In erster Linie zielt das sicherlich auf die Qualität der Produkte ab, gleichwohl bedeutet es eine alltägliche Thematisierung Sardiniens - allerdings mitunter auch noch spezifischer von Tonara oder Desulo - mit einer positiven Konnotation. Dies kann man auch als eine Ausdrucksform eines sardischen Protonationalismus verstehen, von in der Bevölkerung verbreiteten Vorstellungen über Besonderheiten und Eigenarten Sardiniens ohne die Existenz einer wirklich starken nationalistischen Bewegung oder einer nationalstaatlichen Form Sardiniens.

Die Bedeutungen und Gewichtungen, die den spezifisch sardischen Charakteristika gegeben werden, sind unterschiedlich. Teilweise können sie als Affirmation absoluter Differenz verstanden werden, etwa im Rahmen einer rangordnenden Aussage *'Der Sarde ist zuerst Sarde und dann Italiener'* (f/400). In anderen Fällen erscheinen solche Besonderheiten, auch wenn sie geschätzt und als erhaltens- oder förderungswürdig betrachtet werden, als regionale Differenz beziehungsweise als ein organischer Teil (f/408) innerhalb eines italienischen Ganzen. Oder sie werden nüchtern als Elemente sardischer Geschichte verstanden, die nicht in Vergessenheit geraten und der Orientierung in der Gegenwart dienen sollen (D14). Die Affirmation von sardischer Besonderheit ist also offen für unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Bedeutungszuweisungen.

6.2.4 *Solidarität*

Sarden werden als untereinander verbunden und solidarisch dargestellt. Häufig ist das allerdings eine Verbundenheit, die ausgehend von Situationen in der Fremde thematisiert wird: dem Militärdienst (f/46), der Unterstützung der Fußballmannschaft Cagliari bei Spielen im Ausland (f/52) und vor allem der Emigration:

I: "Wenn von Autonomie der sardischen Kultur die Rede ist, spricht man oft von der 'sardità'. Dieses Wort steht in den Zeitungen und auf den Kulturseiten, ich habe es oft gefunden. Was ist das deiner Meinung nach?" [Unterbrechung] "'Sardità', wie kann man diesen Begriff interpretieren?"

E: "Ich weiß nicht. Ich würde ihn so interpretieren: 'sardità' besteht darin, froh zu sein, Sarde zu sein. In dem Sinne ... Ich bin wirklich froh Sarde zu sein. Und ich glaube, daß man 'sardità' auch in dieser Weise interpretieren könnte, ich sage mal... Weißt Du, hier in Desulo treffen wir uns zum Beispiel, und wir grüßen uns dabei fast nicht, wir sind schon irgendwie Freunde, aber man sieht sich einfach, oder man sagt hier dieses 'ciao' aus der Entfernung. Doch dann das: Wir treffen uns in Cagliari oder einem anderen Ort außerhalb von Desulo, außerhalb unserer Gegend, aber zum Beispiel immer noch in Sardinien, wir treffen uns da, und dann kommen wir zusammen, ja wir umarmen uns dort beinahe, um uns zu sagen 'Was machst Du denn hier?', 'Und Du?'. Du kannst dir vorstellen, wie das ist, wenn wir uns außerhalb Sardinien treffen. Das ist also die Sache mit der 'sardità', Sarden zu sein, froh zu sein, daß wir Sarden sind. Und es gelingt uns vielleicht, das zwischen uns auszudrücken, wenn wir uns auswärts treffen, außerhalb unserer Gegend. Also ich glaube, das ist eine Form von 'sardità', sardisch zu sein. Und jetzt fällt mir ein ... Gut, eine banale Sache, die aber zu diesem Thema gehört:

Meine Frau war jetzt oben in der Emilia Romagna, bei ihrem Bruder. Und oben in der Emilia Romagna arbeiten in dieser Zeit sehr viele Desulesi. Meine Frau hat eine angerufen, eine junge Frau, deren Telefonnummer sie hatte, sie hat gesagt: 'Schau mal, ich bin in X.', sie waren in Y und innerhalb, ich sage mal nicht einer Stunde, um Himmels Willen, aber am Abend sind wenigstens 20 Desulesi gekommen. Alle zusammen sind zum Abendessen geblieben, waren glücklich, haben den 'ballo sardo'⁸ getanzt."

I: "Ja?"

E: "Eine Sache, die sie hier in Desulo nicht machen. Also. Vielleicht ist es - schade, wenn es so sein sollte - das Desulese-Sein, aber ich glaube, daß das in ganz Sardinien so ist. Dieses ... Das ist das Sardischsein. Daß wir, ich erkläre mir das so und glaube, daß das so ist, daß wir wirklich froh sind, Sarden zu sein. Ich bin wirklich froh, sardisch zu sein."

(...)

E: "Wenn man auswärts ist, ist es, wenn ich einen Sarden treffe, so wie wenn ich zu Hause bin, ich fühle mich zu Hause, praktisch beschützt, ich weiß nicht von was, aber von irgend etwas." (D12)

In dieser Erläuterung bedeutet der Begriff "sardità" für den Befragten zunächst, darüber froh zu sein, Sarde zu sein. Die Beschreibung dieses Gefühls beginnt mit einer individuellen Empfindung, wechselt dann jedoch auf die kollektive Ebene eines sardischen "Wir". "Sardità" schließt hier die, allerdings erst in der Fremde hervortretende, Zusammengehörigkeit und Solidarität von Sarden ein. In der Fremde ist das Zusammenkommen von Sarden ein Grund zu feiern. Diese sardischen Eigenarten werden allerdings anhand des dörflichen Rahmens von Desulo verdeutlicht, der sich in diesem Zusammenhang als Modell einer Vorstellung von ganz Sardinien und aller Sarden erweist. Direkt über die sardische Ebene wird damit wenig ausgesagt, bis abschließend ein nicht klar zu beschreibendes Sicherheits- und Geborgenheitsgefühl angesprochen wird, das die Nähe anderer Sarden, die in seinem Beispiel ja immer Dörfler sind, in der Fremde vermittelt.

⁸ Dem Begriffe nach tanzten sie also keinen Tanz aus Desulo, sondern einen "ballo sardo", einen sardischen Gruppentanz. - Interessant zu den Veränderungen und Bedeutungen der Tänze ist Pira (1978: 320/321). Er schildert, daß zu Anfang des 20. Jahrhunderts der alte Rundtanz, "ballo tondo", durch einem neuen "ballo civile" ergänzt wurde, der nun paarweise getanzt wurde und nach den Orten benannt wurde, an denen man ihn kennengelernt hatte: "In Bitti war die Polka der Tanz aus Buddusò." (1978: 321) Neue, im Sinne von allgemeiner Zivilisation und Modernität verstandene, Tänze trugen so gleichzeitig eine eindeutige lokale Referenz.

Alles in allem zeigt die Typisierung der solidarischen Sarden das gleiche Muster, das bereits auf der lokalen Ebene als Typisierung der in der Fremde und der Emigration solidarischen Desulesi gefunden wurde. Daher ist zu vermuten, daß dieser Topos in erster Linie mit Emigrationserfahrungen verbunden ist.

"Der Sarde ist seiner Kultur nach dann ein Volk, das immer einig ist. (...) Denn den Sarden hier in Sardinien, den siehst Du vielleicht nicht verbunden, der Sarde außerhalb Sardinien, ja, auf der Halbinsel, da gibt es so eine Verbundenheit, daß wenn sich zwei Sarden hören, einer aus Sassari, einer aus Cagliari, sie sich umarmen."

"(...) ich habe im 'Continente' gewohnt, und wenn Du mit Sarden zusammen warst, dann war das schon eine Sache. Wie es Dir ging, wenn Du sogar mit Desulesi zusammen warst, das war eine andere ... das war wirklich das Größte."

"(...) sardisch zu sprechen, desulesisch zu sprechen! Schau, Du fühltest Dich nicht dort. Nein, ganz ehrlich, Du fühltest Dich nicht dort." (D13)

Diese Sequenz zeigt einmal mehr die Bedeutung von Erfahrungen des Fremden und der Entfernung, des Zusammentreffens in einer Diaspora, als einer emisch wahrgenommenen Voraussetzung von Erfahrungen und Vorstellungen von Gemeinschaft. Im Rahmen der Emigration ergeben sich mit der Beobachtung des Lebens anderer Migrantengruppen auch Vergleichshorizonte, vor denen die gegenseitige Verbundenheit der Sarden als besonders intensiv beschrieben wird (T11). Andererseits werden Funktionen und Motive der Betonung und Praxis sardischer Zusammengehörigkeit für das Leben in einer, auch als *"schmerzlich"* (T02) geltenden, Emigration deutlich. Die Nähe der anderen und auch der Gebrauch der sardischen Sprache werden als Geborgenheit, Schutz und Sicherheit spendend beschrieben, sie lassen die Emigrationssituation vergessen und vermitteln das Gefühl nicht dort, sondern zu Hause, in Sardinien, im Dorf zu sein. Der Gebrauch der sardischen Sprache erscheint dabei als wesentliches Element einer Grenzsetzung, die einen Teil der Wirklichkeit in der Emigration ausblendet und den Bezug auf Sardinien und die dörfliche Welt herstellt.

Diese Thematisierungen von untereinander und mit ihrem Land verbundenen Sarden, die unter der Trennung durch die Emigration leiden, wird auch als eine Haltung beschrieben, die in den *"circoli sardi"* von Emigranten in Norditalien verbreitet sei. Sie bleibt jedoch nicht unwidersprochen. Ein Emigrant, der seinen Sommerurlaub in Tonara verbringt, beklagt in einer vor der Bar sitzenden Runde von Bekannten und Freunden und nicht ohne Widerspruch aus dieser Runde, nach-

drücklich die üblichen Reden in einem auch von ihm besuchten "circolo sardo" in Norditalien. Immer wieder heiße es dort: *'Wir emigrierten Sarden, wir haben unser Land verlassen müssen, unsere Familien.'* Er antworte darauf jedoch: *'Warum gehst Du nicht zurück? Und warum sprichst Du von uns allen und nicht nur von Dir? Ich mußte nicht emigrieren, ich bin nicht emigriert. Ich arbeite hier, weil es mir gefllt, hier ist meine Arbeit, meine Familie. Ich will hier leben.'* Er halte nichts von *'sarditudine'* und dem stndigen *'wir Sarden'* (f/601). Solche Kritik findet sich auch allgemeiner, jenseits direkter Bezüge auf die Emigration, in Ablehnungen solcher Konzepte wie dem einer "sardità" als *'Schimäre'* (f/664) oder in gängigen Typisierungen Sardiniens durch einen grundlegenden Individualismus.

6.2.5 *Individualismus*

Wie bereits gesehen, verweisen Thematisierungen der sardischen Sprache oder der Solidarität der Sarden in der Diaspora auch auf das Bild eines fragmentierten Sardiniens. Die Sprache ist durch Dialekte und Dialektvarianten geprägt, die beim Gebrauch der sardischen Sprache mitunter Verständigungsprobleme zwischen Sarden schaffen (T08), oder den Gebrauch des Italienischen nahelegen. Zudem erhält die Betonung einer sardischen Solidarität unter den Bedingungen der nicht sardischen Fremde erst vor dem Hintergrund innerhalb Sardiniens als uneinig geltender Sarden Sinn.

Als Orientierung an egoistischen und partikularen Zielen wird Individualismus als eine sardische Eigenschaft beklagt, die dem Gemeinwohl dienendes Engagement bremse. *'Wir Sarden sind ein Menschenschlag für sich. (...) Jeder macht, was er will, kümmert sich um die anderen einen Dreck.'* (f/180). Die Allgemeingültigkeit dieser Haltung liegt auch Kritiken an der Betonung der Besonderheit Sardiniens und seiner Kultur durch sardistische Politiker und Intellektuelle zugrunde, die diese Positionen lediglich in Zusammenhang mit individuellen Karriereinteressen verfolgten (f/53). *"Die sardistischen Sarden, ich denke, die denken mehr an ihre Interessen, denn an das Regieren und Verwalten."* (T02)

Die Uneinigkeit der Sarden ist ein alter Topos, der sich auch durch das dichterische Werk von Montanaru hindurchzieht. Dort werden Haß und Gewalt zwischen Sarden beklagt (Montanaru 1982: 55/56) und der Tag

gesegnet, an dem "die Sarden sich brüderlich lieben werden." (a.a.O.: 64)
So heißt es in einem Text, der auch als sardische Hymne vertont wurde:

"Sarden, Sarden, geben wir uns die Hand!
Sarden, Sarden, lieben wir uns aus ganzem Herzen!
Die Einheit, die Zuneigung sind der Schatz,
den unsere Vorfahren vergebens gesucht haben.
Schmeißen wir jenes Geflecht
des Schmerzes fort, das unsere Vorfahren
zu Feinden machte! Friedenslieder
sollen die Luft erfüllen und Liebeslieder!"
(Montanaru 1982: 172)

Als Gegenbilder korrespondieren mit diesem tiefgreifenden Individualismus der Sarden die zahlreichen Beschreibungen der pastoralen Welt, in denen Montanaru (a.a.O.: 253, 282, 330-332) mittels der Hirten aus der Barbagia und ihrer Arbeit das Bild eines räumlich einheitlichen Sardinien schafft. Sardinien wird dabei zur Insel der transhumanten "pastori", die, wenn sie in den Bergen sind, ihr gesamtes Sardinien, von Küste zu Küste, vor Augen haben. Man könnte das Bild der Hirten daher auch als Darstellung von Hütern interpretieren, die von ihren Bergen aus über ein fragmentiertes und individualistisches Sardinien wachen. Diese Interpretation deckt sich mit Montanarus (1982: 20) autobiographischer Schilderung, daß der Blick von den Bergen über das von den Meeren eingegrenzte Sardinien für ihn persönlich ein Schlüsselerlebnis gewesen sei.

6.3 Italienbilder

Mit den Italienbildern ist eine Ebene erreicht, auf der sich nicht nur insgesamt weniger Vorstellungen manifestieren, sondern auch generell Vorstellungen eines "Wir" fraglicher und prekärer werden. Alleine schon aufgrund des gängigen Begriffes "Continente" für das Festland, und damit praktisch für das gesamte Italien ohne Sardinien, oder von autonomistischen bis separatistischen Diskursen in Sardinien erscheint hier in einem höheren Maße die abgrenzende Wahrnehmung Italiens als Sie-Gruppe, und nicht als Wir-Gruppe, nahezuliegen.

6.3.1 *Dysfunktion und Rückständigkeit*

Italien wird häufig in einem überwiegend negativen Sinne als eine Sphäre der Defizite angesprochen. Das gilt zum einen für die Politik. Italien oder "Rom" werden als Zentralinstanz angesprochen, die die sardische Autonomie (f/665) oder Kultur (D13) behindere, anstatt sie zu fördern. In Desulo und Tonara wird, selbstverständlich auch vor dem Hintergrund der Anfang der neunziger Jahre aufgebrochenen tiefen politischen Krise Italiens, über eine schlimme Korruption und eine "*Regierung von Dieben*" (T07) geklagt, die das ausgegeben hätte, was nun in den Pensionskassen fehle. Auch Paradoxien des Umbruchs werden angesprochen, wenn festgestellt wird, daß es nun anstatt des angestrebten politischen Bipolarismus mehr Parteien als je zuvor gebe (f/605).

Die politische Krise wird ebenfalls in einer internationalen Perspektive verglichen. Dabei erscheinen die Italiener als politisch unreif (T02). Gegenüber Deutschland und Frankreich wird Italien als zu raschen Reformen unfähig beschrieben (T04), oder die Ordnung und die Stärke des deutschen Staatswesens sowie die Ernsthaftigkeit der Deutschen werden einem nicht leistungsfähigen italienischen Staat gegenübergestellt, der in Europa nicht glaubwürdig sei (T10).

In einer allgemeineren, nicht auf den italienischen politischen Zustand konzentrierten, sondern von Emigrationserfahrungen außerhalb Italiens ausgehenden Perspektive bestehen ambivalente Gegenhorizonte, gegenüber denen Italien trotz mancher Vorzüge als rückständig beschrieben wird (T03). Andere Gegenhorizonte entstammen der in der Gesprächssituation aufgegriffenen Herkunft des Feldforschers aus Deutschland oder, bei den alten Männern, der Erinnerung an die Zeit des Krieges, sie vermitteln Bilder eines individualistischen (f/60), undisziplinierten Italiens (T06) und in ihrer Arbeitsleistung schwacher Italiener (T08).

Hier fällt auf, daß die italienische Ebene offenbar als eine Erklärungsfolie dient, die über den politischen Bereich hinaus eine Vielzahl von Problemen und Schwierigkeiten erläutern kann. Ich kenne keine Selbsttypisierung schlechter Arbeitsmoral durch eine Aussage 'Wir sind eben Sarden', in der Art 'Wir sind eben Italiener' klingt das demgegenüber sehr vertraut. Die italienische Ebene erscheint als Adresse, an die eine Vielzahl gesellschaftlicher Defekte delegiert werden kann, während sowohl die regionale wie auch die europäische Ebene im Vergleich dazu wesentlich wohlwollender dargestellt werden.

6.3.2 *Lebensfreude und menschliche Wärme*

Auch wenn Italien, soweit ich das in meiner Untersuchung sehen kann, deutlich negativ besetzt ist, so gilt das doch keineswegs durchgängig. Nicht nur mit den Emigrationserfahrungen hängen Selbstbilder eines lebensfreudigeren, menschlich wärmeren Italiens zusammen, in dem Freundschaft und Familie mehr zähle als etwa bei den Deutschen (D08) oder den Schweizern (T14). Auch die italienische Küche wird in solch einem Sinne erwähnt (f/385).

Da in dieser Arbeit die sardische Sprache und emotionale Beziehungen zu ihr bereits ausführlich angesprochen wurden, ist der Hinweis interessant, daß eine Familie als einen Grund ihrer Rückkehr aus der Emigration nach Sardinien den Wunsch anführt, ihren Kindern, mit denen sie grundsätzlich Italienisch sprachen, einen Schulbesuch in Italien und damit in deren "*Muttersprache*" zu ermöglichen (D08).

6.3.3 *Wohlfahrtsstaat Italien*

Italien erscheint auch als ein Wohlfahrtsstaat, in dem staatliche Leistungen und Versicherungen die Lebenssituation der Armen deutlich verbessert hätten (D11) oder von dem aufgrund früherer sardischer Leistungen für diesen Staat heute legitimerweise Leistungen erwartet werden könnten (T11). Ein ähnliches, allerdings in der Gegenwart noch nicht eingelöstes, Bild äußert ein Mann, der vor einer Föderalisierung Italiens fordert, "*daß man Italien schaffen wird, in diesem Fall ein einiges und gerechtes Italien, das für alle gleich ist*" (D12), das heißt, daß das Projekt eines gerechten Italiens trotz der gegenwärtigen Ungerechtigkeiten von ihm nicht aufgegeben wird.

6.4 **Zum Zusammenhang lokaler und überlokaler Gesellschaftsbilder**

Ein Ziel dieser Arbeit besteht darin, Gesellschaftsbilder in einer Mehrebenenperspektive zu untersuchen und aufzuzeigen, daß die Untersuchung einzelner Ebenen, wie von Bildern dörflicher Gesellschaft oder

von Regionalbildern, einer ergänzenden Perspektive auf Beziehungen zwischen verschiedenen Ebenen bedarf.

In der bisherigen Darstellung zeigte sich an vielen Stellen, daß zwischen den verschiedenen Ebenen der untersuchten Gesellschaftsbilder Beziehungen, fließende Übergänge und Verknüpfungen bestehen. Solche Aspekte sollen nun noch eingehender betrachtet werden. Zunächst greife ich noch einmal das Thema der Emigrantenvereine auf, daran anschließend untersuche ich Interviewsequenzen, in denen die Beziehungen und Übergänge zwischen verschiedenen Referenzebenen, insbesondere der lokalen und der regionalen Ebene, in exemplarischer Weise deutlich werden.

6.4.1 *Ähnlichkeiten lokaler und sardischer Emigrantenvereine*

Zu den überraschenden Gemeinsamkeiten der beiden Dörfer Desulo und Tonara gehören die Vereinsgründungen von Emigranten in Nuoro und Cagliari, also in nicht sehr weit entfernten Städten innerhalb Sardinien. Beide Vereine sind Organisationen, die sich durch lokal begründete Beziehungen und einen lokalen Bezug konstituierten und legitimierten, die in ihrem Selbstverständnis jedoch nicht ausschließlich auf die lokale Ebene begrenzt blieben. Das zeigen bereits die Vorstellungen zur Gründung und zu den Aufgaben dieser Vereine. Bei einer Versammlung des Vereins in Cagliari verwies ein Aktivist in seiner Darstellung der Vereinsziele auf die große Unterstützung durch die sardischen Emigranten, die der Fußballmannschaft aus Cagliari bei Auslandsspielen im Europapokal zuteil geworden sei. Er stellte also eine Analogie zwischen den sardischen Emigrantenvereinen im Ausland und ihrem desulesischen Verein in Cagliari her, der sich, ähnlich den sardischen Vereinen im Ausland, solidarisch zu seinem Herkunftsort verhalten solle (f/52). Die Vereine von Sarden im Ausland und in Norditalien dienten insofern als Vorbilder, wobei die lokale und regionale Solidarität als ähnliche und gleichwertige Dinge erscheinen. Gleiches gilt für den Verein der Tonaresi in Nuoro, für den ebenfalls eine Vorbildfunktion der "circoli sardi" angesprochen wird (T02).

Eine weitere Beziehung zwischen der lokalen und der supralokalen Ebene stellt die Satzung des Vereins der Desulesi her. Als eines der Vereinsziele nennt sie die Pflege von Kultur und Tradition ihres Her-

kunftsorfes im besonderen und der Dörfer der Barbagia im allgemeinen.⁹ Diese thematische "Verallgemeinerung" wurde schließlich praktisch ins Auge gefaßt, als deutlich geworden war, daß es mit dem ursprünglichen Konzept nicht zu einem regen Vereinsleben kommen würde und daher die Idee entstand, den Verein und das Vereinsleben durch die Einbeziehung der Nachbargemeinden von Desulo zu erweitern und zu beleben (f/654). Auch im Verein der Tonaresi in Nuoro wurde eine solche Öffnung für die benachbarten Dörfer diskutiert, die in diesem Falle dann allerdings ebenfalls nicht umgesetzt wurde (T04). In beiden Fällen weisen diese Überlegungen darauf hin, daß die thematische Eingrenzung der Vereine zumindest nicht so stark an den einzelnen Dörfern festgemacht war, daß eine supralokale Erweiterung unvorstellbar gewesen wäre.

So wie der Blick auf die lokalen Emigrantenvereine in Sardinien, durch deren Orientierung an regionalen Vereinen außerhalb Sardiniens und Kontakte zu solchen Vereinen, überlokale Implikationen der lokalen Vereine aufzeigt, so eröffnet umgekehrt der Blick auf die "circoli sardi" auf der regionalen Ebene deren lokale Implikationen. Die in der emischen Perspektive gültige Ähnlichkeit beider Vereinstypen drückte sich ja unter anderem in der früher zitierten Einschätzung zum Verein der Tonaresi aus, *"daß wir die ersten waren, als Verein von Sarden in Sardinien."* (T10) Dieser Verein plante eine Partnerschaft mit dem *"circolo dei sardi di Siena"* (T10), der sich aus dem Kontakt mit dessen, aus Nuoros Nachbardorf Orune stammenden, Präsidenten ergeben hatte.¹⁰

"Damals, der Kontakt zum Verein von Siena, da hat es Kontakte mit dem Präsidenten gegeben, der ... Der Präsident war einer aus Orune. Und Orune ist ein Dorf gleich bei Nuoro. Er ist in den Verein gekommen, wir haben uns getroffen, haben geredet. Sie haben einen wunderschönen Verein, haben wunderschöne Dinge gemacht und sie ... Ja er sagte sogar: 'Wir haben in Siena', sagt er, 'einen Assessor, wir haben zwei Mitglieder, zwei aus Orune, im Stadtrat', ich glaube einer auch Vizebürgermeister, und wenn es nicht so war, dann glaube ich, daß es auch ein Bürgermeister war, eine Frau aus Orune, ja, eine Ärztin. Orune ist,

⁹ A.CU.RI.DE, Documento di fondazione, Febbraio 1995: 8.

¹⁰ Der circolo in Siena trägt den Namen "Peppino Mereu", lange Jahre war sein Präsident der aus Orune stammende "pastore", Dichter und toskanische Provinzpolitiker Pietro Siotto. Ziemlich sicher war es also die durch Mereu gesetzte Beziehung zu Tonara, die einen Anstoß zur beabsichtigten Partnerschaft beider Vereine gab. Im Interview konnte sich der Informant allerdings nicht mehr an den Anstoß zu diesem Kontakt erinnern.

*sagen wir mal, ein etwas extrovertiertes Dorf, aber auswärts sind auch sie ...¹¹
Ich weiß, daß sie in Siena einen großen Verein haben, einen in Volterra haben.
Auch in Volterra einen Verein." (T10)*

In diesen Ausführungen entpuppt sich der "circolo dei sardi" in Siena als ein in erster Linie lokal, nämlich aus dem Dorf Orune, rekrutierter Verein, und er wird vom Erzähler entsprechend als durch dieses Dorf, also lokal, geprägte Vereinigung betrachtet. Dabei besteht für ihn offenbar eine selbstverständliche Ähnlichkeit des tonaresischen Vereins der Tonaresi in Nuoro und des sardischen Vereins der Orunesi in Siena, die auch eine damals angestrebte Partnerschaft zwischen diesen beiden Vereinen nicht als erklärungsbedürftig oder sogar problematisch erscheinen läßt. Beide Vereine sind Gruppierungen, die sich durch lokale Beziehungen und Bindungen aus einem gemeinsamen Herkunftsort konstituieren und durch diese mit Leben erfüllen.¹² Für den Verein in Siena bedeutet das, daß er offenbar sein Label "circolo sardo" weniger von innen heraus durch seine, ja überwiegend aus dem Dorf Orune stammenden, "sardischen" Mitglieder, als von außen durch seinen nicht-sardischen Kontext und das Leben in der Diaspora erhält. Zudem stehen in dieser Situation ohnehin das Organisationsmuster der "circoli sardi" und ein entsprechender, von der Region Sardinien geförderter, Organisationsrahmen von "circoli sardi" bereit.

Auch in einem anderen Fall, einem "circolo sardo" bei Mailand, der zahlreiche Mitglieder aus Tonara besitzt, wird die relative Beliebigkeit dieses Labels deutlich:

I: "Aber dann in Mailand, der sardische Verein, kennt Ihr die ganze Geschichte, oder habt Ihr daran teilgenommen?"

E1: "Wir sind die Gründer. Ich bin einer der Gründer."

I: "Wie kam es zur Idee dieser Gründung?"

E2: "Man wollte einen Verein 'di Tonara' machen, doch schließlich kam man dazu, einen sardischen Verein zu machen."

¹¹ Ein weiteres Mal findet sich hier das Muster der Diaspora, die als Umkehrungsort aller Defekte des Herkunftsortes erscheint.

¹² Da Emigration sehr häufig als auf verwandtschaftliche und lokale Beziehungen aufbauende Kettenwanderung verläuft, ist der lokale Charakter von regionalen oder nationalen Vereinigungen in der Emigration leicht verständlich. Vgl. zur Kettenmigration aus einem sardischen Dorf Ostow (1983), ein sizilianisches Beispiel aus dem bekannten Emigrationsziel Sindelfingen von Rothenburg-Unz (1984) und übersichtsartig zur Kettenwanderung Heckmann (1992: 98-102).

E1: "Weil man sagte, wenn man ihn nur für Tonara machte, dann wären die anderen enttäuscht. Weil wir viele Tonaresi in dieser Gegend sind. Also hat man diesen Verein der Sarden gemacht." (T11)

Die Grundlage und Motivation dieser Vereinsgründung waren demnach die lokal begründeten Beziehungen zwischen Tonaresi. Die Erweiterung auf einen sardischen Rahmen erscheint hingegen als eine pragmatische und beinahe zufällige Entscheidung. Schilderungen des gegenwärtigen Vereinslebens vermitteln ein Miteinander von aus verschiedenen Orten stammenden Sarden und vielen aus der Lombardei stammenden "*soci simpatizzanti*". Die Tonaresi bilden dabei nicht die dominierende Gruppe, doch gleichwohl eine wichtige Gruppe innerhalb des Vereins (T11, f/602). So wurde im Verein auch Geld für einen neuen Krankenwagen für Tonara gesammelt (T11), eines seiner Vorstandsmitglieder stammt aus Tonara, und der Verein macht bei seinen Bemühungen um die Förderung sardischer Produkte auch Werbung für das "Torrone di Tonara" (La Nuova Sardegna, 22.7.1996).

Sowohl die Vereine von Binnenmigranten in Sardinien als auch diejenigen der Emigranten in Norditalien zeigen starke Lokalbezüge. Sie ähneln sich daher als Vereinstypen stärker, als man aufgrund ihrer Bezeichnungen zunächst geneigt ist anzunehmen. Eine eingehendere Untersuchung der "*circoli sardi*" als regionaler beziehungsweise regionalistischer Phänomene müßte daher die starken Bedeutungen für ihre Mitglieder auf der lokalen Ebene berücksichtigen.

Die Differenz beider Vereinstypen ist weniger in einer unterschiedlichen Fokussierung auf die lokale oder regionale Ebene zu suchen, als in ihrem jeweiligen Kontext und dessen Entfernung zum Herkunftsort. Situationen der sardischen Diaspora legen das Label und die Organisationsform der "*circoli sardi*" nahe. Und die im Rahmen der sardischen Binnenmigration gegebene, wesentlich schnellere und leichtere Erreichbarkeit der Herkunftsdörfer ist ein Faktor, der die Gründung solcher Vereine in Sardinien sowie ein kontinuierliches Vereinsleben eher unwahrscheinlich macht.

6.4.2 *Beziehungen und Verbindungen verschiedener Ebenen von Gesellschaftsbildern*

Die Mehrschichtigkeit von Gesellschaftsbildern äußert sich in sehr verschiedenen Formen und Kontexten. Präsentativ symbolisch äußert sie sich beispielsweise innerhalb des politischen Raums in der Ausstattung des Gemeinderatssaals von Tonara, dessen Wände viele Gemälde mit Motiven aus Tonara schmücken, während hinter dem Gemeinderat die drei Flaggen der Region Sardinien, Italiens und der Europäischen Union in wesentlich abstrakterer Form die großräumigeren und bildärmeren Umwelten des Ortes repräsentieren. Diskursiv äußert sie sich - abgesehen von den noch zu betrachtenden impliziten Formen - beispielsweise in explizit Zugehörigkeiten klassifizierenden Aussagen: *'Der Sarde ist zuerst Sarde und dann Italiener'* (f/400). Oder: *"wir sind Italiener. Wir sind Sarden so wie zum Beispiel jemand sagt er sei Lombarde. (...) in Sardinien geborene Italiener, aber Italiener."* (T11)

Während in diesen Fällen verschiedene Ebenen eher nebeneinander gestellt und verglichen werden, erfolgen in anderen Fällen stärkere Verbindungen der lokalen, regionalen und nationalen Ebenen. Das zeigt die Antwort einer Studentin auf meine Frage, was man denn unter "sardità" verstehen könne. Sie antwortet, das sei die Zugehörigkeit zu Sardinien, eine Zugehörigkeit, die sie - die zuvor auch sagte, sie fühle sich zuallererst als Italienerin und verstehe ihre sardische Zugehörigkeit als Teil einer italienischen Zugehörigkeit, so wie ein Organ Bestandteil eines Körpers sei - nicht immer und nicht überall spüre. In Iglesias spüre sie die "sardità" kaum, stärker in der Barbagia, und zu Besuch im Dorf Orgosolo fühle sie zum Beispiel ihre "sardità" sofort. In einer ähnlichen Weise verweist sie auf den sardischen Obertongesang der "Tenores"-Gruppen, auch bei diesem könne man seine "sardità" spüren - oder aber man mache sich darüber lustig, wie das in Iglesias viele Menschen machten (f/408).

Sie spricht damit den situativen und emotionalen Charakter solcher Vorstellungen an. Besonders interessant ist ihr Hinweis auf die intensivere Erfahrung sardischer Zugehörigkeit an einem bestimmten Ort, dem bekannten Dorf Orgosolo. Die Lokalisierung von "sardità" an einem symbolisch aufgeladenen Ort, das heißt die Typisierung eines bestimmten Ortes als besonders sardisch erweist sich hier als Katalysator einer intensiven, emotional dichten Erfahrung von sardischer Zugehörigkeit und Besonderheit, ganz ähnlich religiösen Erfahrungen beim Besuch einer Pilgerstätte. Noch dazu ist die geschilderte Erfahrung sardischer Zuge-

hörigkeit rein symbolischer Art. Sie ist jenseits der alltäglichen Lebensführung in Iglesias angesiedelt und Resultat einer individuellen Präferenzen und Entscheidungen folgenden Bezugnahme auf lokale Arrangements regionaler Symbolik. Damit verweist sie schließlich auch auf die erhöhte (Freizeit-)Mobilität, die sich in Sardinien durchgesetzt hat und die - neben dem regionalen Fernsehen - eine wesentliche Voraussetzung massenhaften Erlebens solcher symbolisch dichten Orte und entsprechender Veranstaltungen ist.

Besonders deutlich werden solche Verknüpfungen der lokalen und regionalen Ebene auch im Falle des Bergortes Desulo. Die nach innen und außen gerichtete Präsentation des Dorfes im Rahmen der neuen Festveranstaltung "La Montagna produce" vermittelt das Bild lokaler Besonderheit, die zugleich, in zumindest teilweise absichtsvoller Weise, regionale Eigenart repräsentiert (D14). Das gleiche gilt für die Aquarelle des Malers Leo Pes sowie die lokalen und regionalen Bilder des Journalisten Liori, die im folgenden Kapitel eingehend untersucht werden.

Ebenfalls durch die direkte Frage nach der Bedeutung des Begriffes "sardità" wurden die bereits zuvor (S. 261) zitierten Ausführungen generiert, in denen eine sardische Solidarität anhand der dörflichen Solidarität von Desulesi in der Diaspora des italienischen Festlands dargestellt wird. Der Befragte macht dort unmittelbar deutlich, daß das Gefühl, froh zu sein, ein Sarde zu sein, nicht in jeder Situation verspürt werde, sondern erst in Situationen der Fremdheit hervortrete. Er erläutert das anhand der lokalen Erfahrung von Kontakten zwischen Dörfnern, die im Orte eher gefühlsneutral seien und erst in der Fremde, allerdings bereits in der sardischen Fremde, erfahren und intensiviert würden. Analog sei das mit der sardischen Zugehörigkeit, der somit ein Gemeinschaftsmodell unterlegt wird, das aus der dörflichen Gemeinde stammt und nun auf die regionale Ebene übertragen wird. Entsprechend führt er das Beispiel von einer Reise seiner Frau nach Norditalien und deren Treffen mit anderen Desulesi an. Die Erfahrung lokaler Solidarität, eines Zusammenseins und Feierns in der Fremde, das es so im Herkunftsort nicht geben würde, veranschaulicht die sardische Solidarität jenseits von Sardinien. Bis zum letzten Satz sagt er damit nichts Substantielles über die "sardità" und die sardische Solidarität aus, die statt dessen ausschließlich über das Lokale dargestellt und, so kann man annehmen, auch über das Lokale vorgestellt wird.

Nicht nur in dieser gerade erwähnten Sequenz fand sich das Motiv des mit dem Zusammensein von Gruppenmitgliedern in der Fremde verbun-

denen Gefühls von Sicherheit, das sowohl auf der lokalen als auch auf der regionalen, sardischen Ebene gefunden werden kann und auf beiden Ebenen ein analoges Muster besitzt. Dieses Gefühl von Sicherheit wird mit dem Gebrauch der Sprache verbunden. Ich komme daher noch einmal auf die Sprache zurück, um nun das Verhältnis der verschiedenen Bezeichnungen der sardischen Sprache als "Sardisch" beziehungsweise "Dialekt" einerseits oder als lokale Mundart wie "Tonaresisch" andererseits zu untersuchen. Hierbei ist noch einmal zu vergegenwärtigen, daß das Sardische keine normierte Hochsprache besitzt und aus einer Gesamtheit von Dialekten und Mundarten besteht.

Einige Aufschlüsse zu unterschiedlichen Bedeutungsebenen der Benennung der gebrauchten sardischen Sprache liefert folgende, in Teilen bereits bekannte, Sequenz:

E1: "Wir sind schon ein wenig so, ehi! Ich weiß nicht woher das kommt, vielleicht kommt es wirklich aus der Eigenart des Tonaresen hinauszuziehen, hinauszuziehen. Aber beides, hinauszuziehen, immer wieder zurückzukehren. Denn er hängt an seinen Dingen, seinem Dorf, seinem Dialekt. Wenn er sich begegnet, es kann sein ... dann spricht man den Dialekt. Wenn ich eine Person treffe, die eine Person sein kann ... Was kann ich Ihnen sagen? Einer, der in Tonara vielleicht kaum gelebt hat oder als Kind, der dort als Kind gelebt hat, aber er spricht das Tonarese. Auf seinen Wunsch hin, damit er in seinem Ich seine Eigenschaft spürt, 'Ich bin Tonarese, ich spreche das Tonarese.' Verstehen Sie? Aber wirklich nicht weil ... sondern auch gegenüber anderen. Zum Beispiel, wenn wir uns mit dem Notar X treffen, dann spricht er fast immer Sardisch, er legt Wert darauf. Obwohl er eine Person inmitten der Notabeln ist, inmitten ... Trotzdem, kaum daß er einen Tonaresen sieht, spricht er sofort den Dialekt."

I: "Aber auch mit den Nuoresen spricht man Dialekt, oder?"

E1: "In Nuoro ist es eine Eigenheit, in Nuoro sprechen 50% Dialekt. Das Nuorese hat das als Eigenheit. Das ganze Nuorese spricht viel Dialekt, es legt Wert darauf. Es gibt Familien mit Kindern, heute mehr als früher, in denen die erste Sache, die sie ihnen beibringen, der Dialekt ist. Familien, die gut ... Familien, die wirklich ... die erste Sache: Sie bringen den Dialekt bei. Und Sie hören sie sprechen mit diesem Dialekt, sie sind sehr gut. Ich habe Ihnen gesagt, weil wir im allgemeinen, aber die Sarden im allgemeinen, mit dem Dialekt eine höhere Sicherheit gewinnen. Ich weiß nicht warum. Eine höhere Sicherheit seiner eigenen Person. Er begegnet den Dingen mit mehr ... dadurch mit einer unmittelbaren Leichtigkeit. Verstehen Sie? Während wir ... vielleicht hängt das immer ... Sie, sie haben ja Soziologie studiert, Anthropologie, Sie wissen, daß die Länder, die wie Sardinien für Jahrtausende immer besetzt waren, ein kleines Land, eine kleine Region (...), seit Urzeiten besetzt. Punier, Phönizier, hier sind alle gewesen, alle sind hier gewesen, und die Römer und so weiter. Und daher glaube ich, daß eine Nachwirkung da ist, die sogar in seinen Genen steckt, oder? Sardisch zu sprechen ist ein

gewisser Stolz, man fühlt sich sicherer. Denn wenn Sie zwei Sarden sehen, die sich auswärts treffen, die feiern. Ja, die machen ein Fest. Sie sind auswärts, sehen einen Sarden ... Mir ist es passiert, eine junge Frau im Flugzeug in X-Land zu treffen, wir sind eingestiegen, da war diese junge Frau aus Nuoro, (...). Und sie fing an nuoresisch zu sprechen! Verstehen Sie? Wir sind eine ... wir haben das." (T10 [Hervorhebungen D.R.]

In dieser emischen, mehr oder weniger spontanen Reflexion der Sprachpraxis betrachtet der Erzähler Sprache, die er zunächst als "Dialekt" bezeichnet, als Ausdruck einer Ortsverbundenheit, die mit der Leidenschaft der Tonaresi einhergeht, immer wieder hinauszuziehen. Dieser Dialekt, das "Tonarese", sei der selbstverständliche und noch dazu Freude bereitende Verständigungscode zwischen Tonaresi, auch solchen, die nur wenig in Tonara lebten, doch gleichwohl das tonaresische Wesen als Teil ihres Ichs besäßen und schätzten. Als Illustration gebraucht er das Beispiel eines Notars, der Wert auf das "Sardische" lege, das kurz darauf wieder als "Dialekt" bezeichnet wird. Es ändern sich also die Bezeichnungen der gewählten Sprache, nach dem "Dialekt" und dem "Tonarese" ist vom "Sardischen" und dem "Dialekt" die Rede, um dann allerdings - nach einer Erörterung des Sprachgebrauchs als eines zur Natur gewordenen sardischen Eigensinns, der sich ewiger Überlagerung entgegenstelle - zum Begriff des "Sardischen" zurückzukehren und abschließend anekdotisch zum "Nuoresischen" zu kommen.

Dieser Begriffsgebrauch legt zunächst nahe, daß die Bedeutungen des Gebrauchs der sardischen Sprache auf der lokalen und der regionalen Ebene als gleichartig betrachtet werden. So wie ihr Gebrauch unter Sarden jenseits Sardinien Sicherheit vermittele, so sei das auch der Fall unter den Tonaresi, die sich unweit Tonaras in Nuoro begegnen: "*weil wir im allgemeinen, aber die Sarden im allgemeinen, mit dem Dialekt eine höhere Sicherheit gewinnen.*" (a.a.O.) Die Gleichartigkeit von Erfahrungen auf beiden Ebenen wird in der Argumentation durch den fließenden Übergang zwischen diesen unterstrichen.

Die Sequenz macht jedoch auch deutlich, daß die Verbindung von lokaler und regionaler Ebene nicht alleine eine Bedeutungszuweisung durch den Erzähler ist, sondern auch in der Sprache und der Sprachpraxis angelegt ist.

Zum einen legt die Aussage: "*Trotzdem, kaum, daß er einen Tonaresen sieht, spricht er sofort den Dialekt.*" (a.a.O.) nahe, daß der Erfahrungs- und Praxisrahmen des "Dialekts", auch in seiner Bedeutung als sardische Sprache, in der Regel im lokalen, dörflichen Rahmen besteht.

Denn der Gebrauch des Dialekts hat in diesem Rahmen, zwischen den Dörflern, - abgesehen von der familialen Sphäre, falls er in dieser überhaupt gesprochen wird - seine größte Selbstverständlichkeit und seinen eigentlichen, quasi natürlichen Platz. Die Dorfgesellschaft ist der übliche Praxisrahmen der sardischen Sprache, und daher ist eine unmittelbare Verknüpfung von lokalspezifischen Erfahrungen mit der sardischen Sprache in dieser Sprache selbst begründet.

Zum anderen ist die durch ihren Gebrauch Sicherheit vermittelnde sardische Sprache aufgrund ihrer großen Varianz an Mundarten immer stark lokal eingefärbt. In jede interlokale Kommunikation auf Sardisch, auch wenn sie außerhalb Sardiniens zwischen zwei sich in dieser Situation als Sarden begreifenden Personen erfolgt, fließt eine mehr oder weniger starke subregionale und lokale Färbung ein. Das heißt, die sardische Sprache besitzt hinsichtlich der Zugehörigkeitsbedeutungen, die sie vermitteln kann, grundsätzlich eine mehrfache, nämlich lokale, subregionale und regionale Valenz, die grundlegend durch Erfahrungen auf der lokalen Ebene geprägt ist.

Allgemein kann somit festgestellt werden, daß eine durch die sardische Sprache vermittelte Erfahrung von "sardità" daher unweigerlich subregionale und lokale Bezüge besitzt und transportiert. Das mag wiederum gerade die Grundlage der Sicherheitsgefühle darstellen, die der Gebrauch des "Dialekts" Sarden vermittele, denn sein Gebrauch legt eine Aktualisierung unmittelbarer Erfahrungen und Erinnerungen nahe, die dörflichen und familialen Primärgruppen entstammen. Es bleibt damit festzuhalten, daß die im Diskurs über das Regionale herausgehobene Sprache erfahrungs- und praxismäßig im Rahmen der Primärgruppen und der lokalen Kontexte beheimatet ist und daher mit ihr zusammenhängende Vorstellungen des Regionalen besonders eng an lokale Welten angebunden sind. Um so mehr gilt das, da das Sardische ansonsten nicht viele öffentliche Foren besitzt. Sardischsprachige Fernseh- oder Radiosendungen und Zeitungsbeiträge sind eher selten, und die wichtigste mediale Verwendung des Sardischen, dürfte wohl über sardische Musik erfolgen - den Obertongesang der "Tenores", Chorgesang und einige populäre Pop- und Rockgruppen die sardisch singen. Das auf der regionalen Ebene gängige Symbol der gemeinsamen sardischen Sprache enthält also aufgrund ihrer starken Lokalgebundenheit unabweigerlich Bedeutungen auf der lokalen Ebene, die seine Plausibilität und emotionale Valenz erhöhen.

Eine andere Form der Verbindung mehrerer Ebenen zeigt sich in den folgenden Sequenzen, in denen bei der geäußerten Ablehnung separatistischer Positionen lokale, regionale und nationalstaatliche Bezüge zusammenfließen:

E1: "Das, was ich Dir sagen will ist folgendes: Der Partito Sardo d'Azione, der die erste Partei in der regierenden Koalition in Sardinien war, hat sich die Finger verbrannt, als er die Unabhängigkeit forderte."

E2: "So, wie sie sich auch Bossi verbrannt hat (...)."¹³

E1: "Warum?"

E2: "Weil das den Leuten die Augen geöffnet hat."

E1: "Weil, wer für Unabhängigkeit ist ... An Arbeit gibt es das, was es gegenwärtig in Sardinien gibt. Sagen wir das ganz deutlich."

E2: "Wenn Ottana schließt, wenn Porto Torres¹⁴ schließt, dann würden wir sehen müssen, was man tun kann."

E1: "Ab in die Rente. Dann würde es die Insel der Rentner. Wenn sie die Unabhängigkeit wollen und kein Geld aus Rom bekommen, wer zahlt dann die Renten?"

(...)

I: "Wenn wir vom Sardismus und all diesen Dingen reden: Dieses Jahr haben sie dieses Fest 'Sa die de sa Sardigna' in Cagliari gemacht."

E1: "In Mailand?"

I: "In Cagliari, am 28. April, haben sie gefeiert ..."

E2: "Sind die Piemontesen vertrieben worden."

I: "Ja, ja. Das."

E2: "Also. Aber das ... Das sind Legenden, die wir ... vielleicht in manchem Lied von Peppino Mereu ... und dann dieser Baumstamm der hier steht [eine Holzskulptur in Tonara, die an den Kahlschlag der Wälder erinnert]. Weil wir haben das nicht gelernt ... Daher ..."

E1: "Dort gegenüber von Sant'Antonio, hast Du diesen Baumstamm gesehen, der dort ist? Damals, [...] im 19. Jahrhundert ... Die Eisenbahn haben sie nicht gebaut, um Personen zu befördern, sondern um das Holz zu schlagen und um die Eisenbahn in ganz Italien zu bauen! Denn das sardische Eichenholz ist das beste, das es gibt. Wenn Du in das Buch über Tonara siehst, ich weiß nicht, ob Du das

¹³ Dieses Interview stammt aus dem Sommer 1996, als die von Umberto Bossi geführte Lega Nord Forderungen einer italienischen Teilung akzentuierte und mit einer Reihe symbolischer Aktionen - zum Beispiel der Gründung eines "padanischen" Parlaments und Gründungsritualen an der Quelle des Po - propagierte.

¹⁴ Ottana und Porto Torres sind zwei petrochemische Industriezentren der weitgehend gescheiterten sardischen Modernisierungspolitik der sechziger und siebziger Jahre.

gesehen hast? (...) Und dort siehst Du Vittorio Emanuele, der kommt, um den Einschlag aller Wälder zu beginnen. Schau ... Ich erzähle Dir von der Zeit, als ich ein Junge war, alles war ... Du sahst nur Jungpflanzen und Schluß. Weil alles gefällt war. (...) Zu jener Zeit, als sie den Pakt schlossen, das war das Königreich von Sardinien-Piemont."

E2: "Wir haben das nicht einmal gelernt (...)."

I: "Und so ein Fest wie das in Cagliari, denn es gibt auch die Idee, die Feste in den Dörfern zu veranstalten, seid ihr einverstanden mit solchen Ideen, dieses Ereignis zu feiern, als sie die Piemontesen fortgeschickt haben?"

E2: "Nein, nein."

E1: "Nein. Ich bin ..."

E2: "Wir sind in Italien. Und morgen könnten sie das auch mit uns in der Lombardei machen. Sie schicken uns weg, also das ist das gleiche. Nein, wir sind in Italien. Für mich ist das keine Sache ..." (T11)

Beide Gesprächspartner - ein Ehepaar im Ruhestand und mit Emigrationserfahrung, das nun als Mehrörtler in Tonara und Norditalien lebt - lehnen gegen den italienischen Nationalstaat gerichtete Unabhängigkeitsforderungen ab und verweisen dabei auf die sardische Abhängigkeit von Finanzmitteln aus Rom, die sardische Industriearbeitsplätze und Renten sichern. Ebenso lehnen sie den neuen Sardinientag "Sa die de sa Sardigna" ab, da sie ihn als Gegensatz zum friedlichen Zusammenleben in Italien und ganz direkt zu ihrer Emigration und ihrem Leben in Norditalien betrachten. Wenn man Vertreibungen feiere, dann würde man eines Tages vielleicht auch sie aus Norditalien vertreiben.

Den historischen Anlaß, die Vertreibung der Piemontesen aus Sardinien, betrachten sie als eine Legende, und sie widersprechen dem Fest mit einer anderen historischen Darstellung. Insofern diskutieren sie hier die Bedeutung der Geschichte für das Verhältnis von Sardinien und Italien. Ihre eigene historische Darstellung geht von einem Denkmal in Tonara und einem Buch über das Dorf aus - sie nennt also gleichzeitig die Medien ihrer historischen Erinnerung. Ihr Bezugspunkt, eine mit einem Gedicht Mereus ausgestattete Holzskulptur in Tonara, die an den in Tonara erlebten Kahlschlag der Wälder erinnert, ist also im lokalen Raum und Gedächtnis verankert. Die erinnerte Episode ist damit sowohl eine lokale, als auch eine sardische - das Lob der Qualität des sardischen Holzes und der Holzeinschlag für den Eisenbahnbau sprechen von Sardinien allgemein - und schließlich eine italienische Geschichte. In dieser Geschichte wird eine lokal vermittelte, jedoch nicht ausschließlich lokale Episode, nämlich ein Opfer der lokalen und regionalen Wälder für den

italienischen Eisenbahnbau, zu einer Gabe an den italienischen Nationalstaat, durch die die Zugehörigkeit Sardinien zu diesem Nationalstaat und die an ihn gerichteten Forderungen seiner Solidarität mit der Region Sardinien, das heißt von Rentenzahlungen und anderen Transferleistungen, Legitimität erhalten.¹⁵

Der Stellenwert des Lokalen als eines Rahmens, in dem auf größere Wir-Gruppen bezogene Vorstellungen faßbar und mit Bedeutungen ausgefüllt werden können, wird in der Antwort dieses Ehepaars auf die Frage nach der "sardità" ein weiteres Mal ersichtlich:

I: *"In den Zeitungen schreiben sie oft über eine Sache, über die 'sardità'. Sie schreiben, 'Wir müssen unsere 'sardità' verteidigen.'"*

E2: *"Die Bräuche."*

I: *"Euch zufolge, 'sardità' ... Ich habe mich immer gefragt, 'Aber die 'sardità', was ist das?'"*

E2: *"Für mich die Bräuche, daß man sie nicht verschwinden läßt, aber andere sardische Sachen ... Die Sprache! Genau, die Sprache, ja. Aber anderes nicht."*

E1: *"Die Sprache und gewisse Bräuche, die schon verschwunden sind, denn es sind wenige übrig geblieben. Ich sage Dir das: Wenn Du an San Gabriele, das jetzt bald kommt, die Leute in Tracht bei der Prozession sahst."*

E2: *"Auch das ist ein Brauch."*

E1: *"Das sind Traditionen, die sie nicht mehr machen. Beim Fest für Sant 'Isidoro alle Ochsenkarren. Weil das Holz ... Es gab keine Traktoren. (...)"*

E2: *"Man arbeitete mehr, auch die Frauen. Man machte das Brot zu Hause. Man ging Holz holen, sie sammelten die Kastanien."*

E1: *"Man ging früh am Morgen, bevor man in die Schule ging, raus auf das Land, womöglich eine Stunde hin und eine Stunde zurück, um die Milch zu holen, sie auf den Schultern zu tragen. (...) Ich erinnere mich noch, ich bin Jahrgang '40 (...) nur einer hatte einen Lastwagen, X. Der erste (...) kurz nach dem Krieg. (...) Und sie transportierten das Holz mit den Ochsenkarren nach Oristano." (T11)*

Den Begriff "sardità" verbinden sie mit Brauchtum, der "Sprache" und einer diese Dinge bewahrenden Haltung. Obwohl die Sprache durchaus betont wird, gehen sie doch in ihren weiteren Ausführungen auf das Brauchtum ein, und sie erinnern sich an als solches empfundene Eindrücke aus der Vergangenheit. Diese Erinnerungen an Feste, Prozessio-

¹⁵ Ein ähnliches Bild eines von Tonara erbrachten Opfers findet sich in einem Bildband über Tonara (Das Buch, das in der obigen Sequenz angesprochen wird ist offenbar ein anderes, nämlich die Untersuchung von Tore [1995]). Dort heißt es, in dieser Zeit habe Tonara im Namen des Wandels akzeptiert, "seine jahrtausendealten Wälder der Holzindustrie zu opfern" (Camboni/Lallai 1992: 90).

nen und Trachten einerseits und an frühere Arbeitsprozesse andererseits, die durch das Stichwort "sardità" hervorgerufen werden, entstammen allesamt nicht dem regionalen sardischen, sondern dem lokalen Horizont Tonaras. Ein Schlüsselsymbol des Regionalen, die "sardità", wird in diesem Fall ausschließlich mit lokalen Bedeutungen, mit Bildern und Erinnerungen der lokalen Welt ausgefüllt. Auffällig und bezeichnend ist in dieser Sequenz jedoch auch, daß diese Bilder und Erinnerungen - nicht jedoch die nicht weiter thematisierte Sprache, die sie im übrigen als lebendig betrachten¹⁶ - durch die Thematisierung des Pittoresken und der Gegensätze zur heutigen Arbeitswelt einen markanten Gegensatz zur Gegenwart darstellen und somit ein, sicherlich um so prägnanteres, Sardinienbild malen, das vor allem auf Vormodernität beruht und dessen Gegenstände heute nur noch in mehr oder weniger folklorisierter Form vorgefunden werden können.

6.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurden Gesellschaftsbilder jenseits der lokalen Ebene untersucht. Auf diesen Ebenen lieferte die Feldforschung, im Vergleich zur lokalen Ebene, Material von einem wesentlich geringeren Umfang. Diese quantitative Differenz verweist auf einen qualitativen Unterschied zwischen der lokalen Ebene und den überlokalen Ebenen, der in dem unmittelbareren, klarer ortsbezogenen und personalisierenden Charakter der sozialen Beziehungen und ihrer Bilder in der face-to-face-Gesellschaft auf der lokalen Ebene und den prinzipiell nur noch in abstrakteren Formen erfahrbaren sozialen Beziehungen und Bildern auf den Ebenen supralokaler Gesellschaft begründet ist.¹⁷

¹⁶ I: "Um auf den Verein zurückzukommen. Wir haben über die Sprache und die Bräuche gesprochen. War es für Euch eines der Ziele des Vereins, auch die Sprache zu bewahren, die Sprache zu pflegen und gewisse Bräuche?"

E2: "Nein, die Sprache nie. Wir sprechen die Sprache." (T11)

¹⁷ Siehe Durkheim (1992: 349) zur Veränderung des Kollektivbewußtseins im Wandel zu umfangreicheren Gesellschaften: "Denn nur mehr die allgemeinen Dinge können allen diesen verschiedenen Milieus gemeinsam sein. Es bezieht sich nicht mehr auf genau dieses Tier, sondern auf die umfassende Gattung; nicht mehr auf jene Quelle, sondern auf alle Quellen; nicht mehr auf diesen Wald, sondern auf den Wald in abstracto."

Jenseits der Ebene der dörflichen Welt fanden sich zunächst Thematisierungen einer im Nahraum liegenden Gruppe von Gemeinden, die sich ohne eine klare Grenzziehung mehr oder weniger mit der Landschaft der Barbagia Mandrolisai und dem gleichnamigen Landkreis deckt. Insbesondere aufgrund der lokalpolitischen Verknüpfungen und von Konkurrenzsituationen, sowie den in den vorhergehenden Kapiteln dargestellten klaren Grenzziehungen auf der lokalen Ebene, existiert hier ein konflikthafte und weitgehend negatives "Wir", das mehr Desiderat denn Realität ist.

Auf einer etwas umfassenderen Ebene finden sich Selbstthematizierungen als Barbagia, Bergwelt, Nuorese oder als Inselinneres, die sich allesamt als sehr flüchtige, flüssige und in ihren Grenzen sehr unscharfe Kategorien erweisen. Auf dieser Ebene wurde auch wieder deutlich, daß die Vorstellungen eines "Wir" durch Situationen der Entfernung und der Fremde beziehungsweise durch das Setzen von Gegenhorizonten generiert werden. Die Schwäche der Gesellschaftsbilder auf dieser Ebene kann als Ausdruck eines starken Lokalzentrismus gedeutet werden.

Sardinienbilder enthalten unter anderem die Typisierung einer Inferiorität, die sich einerseits als historische Überlagerungserfahrung durch äußere Mächte, andererseits jedoch als Defekt der sardischen Gesellschaft selbst ergibt. Des weiteren wird Sardinien durch Offenheit typisiert, die sich etwa in seinem Verhältnis gegenüber dem italienischen Nationalstaat als übergreifender Gesamtheit zeige. Offenheit dient dabei auch als Argument und Begründung einer hinsichtlich der institutionellen Förderung und Begünstigung der sardischen Sprache vergleichsweise schwachen sardischen Politik. Andererseits ist die Sprache der herausragende Gegenstand von Typisierungen eines an Besonderheiten reichen Sardiniens. Sprache als Symbol sardischer Besonderheit vermittelt jedoch aufgrund ihres häufig betonten Dialekt- und Variantenreichtums zugleich das Bild eines grundsätzlich fragmentierten und dörflich geprägten Sardiniens. Die Selbsttypisierung sardischer Solidarität hängt sehr deutlich mit der Emigration außerhalb Sardiniens und Erfahrungen einer sardischen Diaspora zusammen. Für diese Situationen wird die Nähe und das Zusammensein von Sarden als Vermittlung von Schutz- und Sicherheitsgefühlen und als Anlaß von Freude und gemeinsamen Feiern dargestellt. In diesen Solidaritätsthematisierungen zeigt sich, wie Vorstellungen sardischer Solidarität und Gemeinschaft eng mit dem lokalen, dörflichen Erfahrungsrahmen zusammenhängen und von diesem auf die regionale Ebene übertragen werden. Die Affirmation von sardischer

Solidarität in der Diaspora steht auch in Verbindung mit der Typisierung eines von Individualismus durchzogenen Sardiniens, in dem übergreifende Anliegen zu kurz kommen. Zu dieser defizitären sardischen Wirklichkeit liefert sie eine Gegenwelt mit harmonischeren Beziehungen zwischen Sarden.

Zum Italienbild sei zunächst die, erwartbare, Typisierung, als eine Welt der Dysfunktion, Korruption und Rückständigkeit erwähnt. Neben solchen Defekten, gilt Italien gleichwohl - vor dem Hintergrund internationaler Emigrationserfahrungen - als lebensfreudig und menschlich warm. Zudem bedeuten Anerkennungen des hohen Stellenwerts von italienischen nationalstaatlichen Transfers für die Lebensverhältnisse in Sardinien eine Anerkennung des italienischen Wohlfahrtsstaates.

Im Anschluß an die Abhandlung von verschiedenen im Feld thematisierten Gesellschaftsebenen bin ich zu einer Untersuchung von weiteren Beziehungen übergegangen, die im Rahmen der Mehrebenenperspektive zwischen verschiedenen Gesellschaftsebenen und den sie darstellenden Bildern erkennbar werden.

Anhand der im Blickfeld dieser Fallstudie liegenden Vereine von Emigranten, die sich ihren Bezeichnungen nach in Sardinien auf lokaler Ebene und außerhalb Sardiniens auf regionaler Ebene organisieren, zeigte sich im Selbstverständnis der lokalbezogenen Vereine eine Gleichrangigkeit mit den auf die Region bezogenen "circoli sardi", die zudem als Vorbilder und selbstverständliche Partner erschienen. Diese Gleichrangigkeit hängt auch mit einer analogisierenden Betrachtung von Emigrationserfahrungen innerhalb und außerhalb Sardiniens zusammen, die dem klaren Muster folgt, daß Solidarität und Zusammengehörigkeit in der Fremde und Diaspora erfahren werden. Die Beschreibungen des Vereinslebens der sardischen Vereine zeigten andererseits, daß diese von ihrer Mitgliederstruktur und ihrem Selbstverständnis her sehr stark lokal geprägt sind.

Wie eng sich die regionale und die lokale Bedeutungsebene verschlingen können, machte abschließend unter anderem ein Blick auf die Verwendung verschiedener Bezeichnungen für die sardische Sprache deutlich. Diese Verschlingung, die unabweigerliche Aktualisierung von Bedeutungen, die sich auf die Welt der lokalen und biographisch früh angesiedelten Erfahrungen beziehen, erklärt die Plausibilität der sardischen Sprache als Symbol innerhalb von regionalen Diskursen. Daher ist der Stellenwert der lokalen Ebene als realer oder symbolischer Erfahrungs- und Konkretisierungsrahmen, der Gesellschaftsbilder supra-

lokaler Ebenen erst greifbar macht und den entsprechenden Symboliken Bedeutungen verleihen kann, allgemein sehr hoch einzuschätzen. Solche Beziehungen zwischen den Ebenen von Gesellschaftsbildern wird das folgende Kapitel noch weiter verdeutlichen.

7 Tradition und Internet - Desulo und Sardinien als Themen eines Identitätsunternehmens

Antonangelo Liori ist ein erfolgreicher junger Journalist aus Desulo, der in zahlreichen Zeitungsartikeln und Büchern Desulo, die Barbagia und Sardinien als eine traditionale ländliche Welt thematisiert und der andererseits als enger Vertrauter seines auch als "sardischer Berlusconi" bekannten Herausgebers dessen Unternehmungen publizistisch begleitet. Da Lioris Veröffentlichungen genau die Ebenen ansprechen, die ich in den vorhergehenden Kapiteln untersucht habe, und weil er eine sowohl im lokalen Geschehen Desulos, als auch im regionalen Diskurs Sardinien - in dem er als entschiedener Vertreter sardischer "Identität" bekannt ist - bedeutende Position besitzt, gestattet die folgende Analyse seines Schaffens einen zum bislang in dieser Arbeit gewählten Vorgehen ergänzenden Zugang zu Gesellschaftsbildern sowie zu deren Mehrschichtigkeit und deren verschiedenen Kontexten.

Der in diesem Kapitel untersuchte Fall ist nicht mehr das Gesamtgeschehen der beiden Dörfer Desulo und Tonara, sondern die aus Desulo kommende und in verschiedenen Zusammenhängen dieses Dorf thematisierende Person Liori sowie ihr publizistisches und schriftstellerisches Werk.¹ Auf diesem Wege erschließen sich nicht nur neue Aspekte hinsichtlich der Bilder Desulos, der Barbagia, Sardinien und ihrer Beziehungen, sondern auch Einsichten in die kulturelle und politische Gegenwart ganz Sardinien, insbesondere in den Versuch, einen sardischen Nationalismus in modernisiertem Gewand zu propagieren und in die Neugründung einer die Themen sardische Identität, Unternehmertum, Globalisierung und Internet verknüpfenden politischen Organisation.

Zunächst gehe ich auf verschiedene von Liori thematisierte Gesellschaftsebenen ein (7.1). Daran anschließend wird seine Beziehung zum Dorf Desulo sowie seine Konzeption des Verhältnisses von Intellektuellen und "pastori" untersucht (7.2). Im dritten Teil (7.3) geht es zum einen um Lioris Bemühen um einen natürlichen, volksnahen Schreibstil, zum

¹ Grundlage dieser Analyse sind in erster Linie die in der Bibliographie angegebenen Buchveröffentlichungen Lioris, sowie Leitartikel und andere Beiträge von ihm in der "Unione Sarda", die - mit wenigen Ausnahmen -, aus der Zeit zwischen Mai 1995 und Oktober 1998 stammen, in der ich diese Zeitung - zum Teil in ihrer Online-Ausgabe (<http://www.unionesarda.it/>) - intensiv verfolgte. Ergänzt wird das durch ein Interview mit Liori (D15) und Feldforschungsmaterial, das die Person oder Tätigkeit von Liori berührt.

anderen um sein außergewöhnlich offenes Propagieren von sardischen Mythen und Identitätskonstruktionen als Mittel sardistischer Politik. Tradition und Modernität erweist sich als ein Gegensatz, den Liori durch eine kulturrelativistische Perspektive und die Nutzung des Traditionalen als Ressource versöhnen möchte (7.4). Diese Verknüpfung von Lokalem, Regionalem und Globalem ist nicht nur ein individuelles Projekt, sondern Teil von wirtschaftlichen und politischen Strategien des Unternehmens, in dem Liori tätig ist (7.5). Schließlich gehe ich auf die lokale Rezeption von Lioris Werk ein (7.6) und fasse die Ergebnisse zusammen (7.7).

Liori wurde 1964 in Desulo geboren.² Dort lebte er allerdings nicht lange, da seine Familie aufgrund der kaufmännischen Tätigkeit des Vaters bald nach Nuoro zog, das im Anschluß an eine agro-pastorale Vergangenheit zu dieser Zeit als Hauptort der gleichnamigen Provinz rasch zu einer lebhaften, durch Handel und Verwaltung geprägten Kleinstadt anwuchs. Von Nuoro zog die Familie dann nach Cagliari, das städtische Zentrum im Süden Sardinien, wo Liori das Gymnasium besuchte. In dieser Zeit, so erzählt er, seien für seine Familie Besuche in Desulo an Sonntagen und während der Schulferien eine Selbstverständlichkeit gewesen (D15). Als Jugendlicher begann er sich für sardische Themen zu interessieren, und im Alter von 14 Jahren erschien ein erster Artikel von Liori auf der Kulturseite der Tageszeitung "L'Unione Sarda".³ Es folgten Beiträge für die neosardistische, ganz auf die Kultur und Sprache einer sardischen Nation abhebende, Zeitschrift "Nazione Sarda". Mit 21 Jahren bekam er eine feste Anstellung bei der "Unione Sarda", für die er nicht nur über Desulo, sondern allgemein über sein bevorzugtes Thema, ein traditionsreiches, agro-pastoral geprägtes Sardinien und seine Volkskultur, schreibt. Neben der Arbeit für die Zeitung studierte er Anthropologie und Jura und schrieb eine anthropologische Abschlußarbeit über das Gewohnheitsrecht in der Barbagia. 1984 erschien seine erste Buchveröffentlichung, eine fragmentarische Darstellung des Dorfes Desulo (Liori/Mameli 1984).⁴ Es folgen weitere Bücher, die überwiegend aus seinen Zeitungsesays entstehen und sich in

² Zur Biographie vgl. auch das Curriculum vitae "Liori Antonangelo" (früher in "Video On Line", dann in "Sardegna On Line", http://sardegna.com/cgi-local/chi_e_sarde...).

³ Angabe von Liori (L'Unione Sarda, 19.5.1996).

⁴ Der Mitautor dieses Buches ist ein älterer, aus Cagliari stammender Journalist der "Unione Sarda". Seine Mitautorenschaft beruht eindeutig auf einer betreuenden und beratenden Funktion.

einer breiten Perspektive mit dem traditionellen Sardinien beschäftigt. Dabei bleibt Desulo jedoch stets ein Fixpunkt. Mehrere seiner Titel sind in Sardinien erfolgreich und erscheinen in der Liste der in Sardinien am häufigsten verkauften Bücher. Daneben schreibt Liori für den italienischen Rundfunk (RAI). Als 1994 der Herausgeber Grauso die Leitung seiner "Unione Sarda", der größten Tageszeitung Sardinien (Auflage ca. 80.000),⁵ im Zuge einer Annäherung an den rechtsliberalen Block auswechselt, ernannt er überraschend Liori zu deren neuem Direktor, dem damals jüngsten Zeitungsdirektor Italiens. Liori wirkt in der Folgezeit auch bei anderen Unternehmen seines Herausgebers mit: Er beteiligt sich am Aufbau des Online-Dienstes "Video On Line" und er wird zeitweise Geschäftsführer einer Papierfabrik. Als Grauso 1997 in die Politik geht, begleitet dies Liori mit einer Vielzahl von Leitartikeln, die insbesondere die sardische Regionalregierung sehr hart attackieren. Wie gegen Grauso laufen schließlich auch gegen Liori verschiedene Ermittlungsverfahren wegen des Verdachts illegaler wirtschaftlicher Transaktionen sowie Beleidigungen und übler Nachrede, und es kommt zu ersten Verurteilungen. In seinen Äußerungen zu den verschiedensten Themen betont Liori immer wieder seine Verbundenheit mit Desulo und dem ländlichen Sardinien, und sein Curriculum vitae erwähnt dementsprechend als "Hobby" einen pastoralen Betrieb von Liori.

7.1 Bilder von Desulo, der Barbagia und Sardinien

7.1.1 *Desulo*

Das Dorf Desulo besitzt im Schreiben von Liori eine zentrale Stellung. Sein erstes Buch (Liori/Mameli 1984) handelt ausschließlich von dieser Gemeinde, er hat eine aus Desulo stammende oral tradierte Dichtung herausgegeben (Liori 1993), erzählt in zahlreichen Reportagen und Essays von Desulo (z.B. in Liori 1990 und 1994a) und nimmt in seinen Leitartikeln und selbst in Beiträgen zum Thema Internet immer wieder

⁵ In Sardinien erscheinen zwei Tageszeitungen. Die "Unione Sarda" erscheint in Cagliari und wird überwiegend in der Südhälfte der Insel gelesen, die auflagenmäßig nur wenig schwächere und ebenfalls Ende des 19. Jh. gegründete "La Nuova Sardegna" erscheint in Sassari und ist vor allem in der Nordhälfte der Insel verbreitet.

Bezug auf seine Herkunft aus Desulo. In diesem Sinne sagt sein Curriculum vitae: "Zu Desulo und der Barbagia hat er enge Beziehungen aufrechterhalten, obwohl er - wie man gewöhnlich sagt - gezwungen ist, in Cagliari zu leben. Diese seine Beziehungen sind in seinem gesamten literarischen und essayistischen Werk offenkundig."⁶ Immer wieder spricht Liori von Desulo als "meinem Dorf" (z.B. L'Unione Sarda, 29.9.98) und als Herkunftsort seiner Familie: "Ich bin vor dreißig Jahren in einem Bergdorf in einer Hirtenfamilie geboren" (Liori 1994a: XIII). Desulo wird so als der ihn prägende Erfahrungs- und Reflexionshintergrund dargestellt und als eine dörfliche Gemeinschaft, zu der er sich selbst durch den häufigen Gebrauch eines dörflichen "Wir" zugehörig erklärt.

Gemeinschaftsaspekte des dörflichen Lebens in Desulo erscheinen in vielen seiner Veröffentlichungen. So schildert Liori in einem Artikel, der an die Ende der achtziger Jahre aufgegebenen kommunale Brandzeichnung des Viehs in Desulo erinnert, ein gemeinschaftliches Ritual, das den Wohlstand des Dorfes gezeigt und einen Moment der Zusammenkunft und Freundschaft geschaffen habe. Ohne Berücksichtigung ihrer Klasse, Freund- und Feindschaften hätten alle am abschließenden homerischen Festessen teilgenommen und Haß und Rivalitäten für einen Tag vergessen (L'Unione Sarda, 3.7.1990). Ein anderes Beispiel seines Lokalbezugs liefert ein Essay über das Haus seiner Eltern in Desulo. Liori erinnert sich an die ehemalige Nutzung des heute verlassenen Hauses und die dort verbrachte Kindheit. Es sei eines "der typischen Häuser meines Dorfes" (L'Unione Sarda, 22.5.1996) gewesen, ein kleines und bescheidenes Haus, das der Tatsache Rechnung getragen habe, daß sich das Leben im wesentlichen bei der Arbeit auf dem Land abspielte und auch der Wohlstand damals in Tieren und Land, nicht aber in der Größe der Häuser Ausdruck gefunden habe. "In Wirklichkeit war das gesamte Viertel, das eine große Familie zu sein schien, ein bißchen das Zuhause meiner Kindheit." (L'Unione Sarda, 22.5.1996) Heute nun möchte Liori dieses Haus seiner Kindheit wieder nutzen, und in einem Artikel breitet er seine diesbezüglichen Pläne sehr detailliert aus:

"Aus einem Raum zum Schlafen und zur Aufbewahrung von Hausrat wird es sich in eine Festung meines Herzens verwandeln. Dort werde ich meine Ferien verbringen. Aber vor allem wird es mein Alterssitz sein, denn ich glaube, daß ein

⁶ Stichwort "Liori Antonangelo" in "Sardegna On Line" (a.a.O.).

jeder seinen irdischen Weg dort beenden sollte, wo er begonnen hat." (L'Unione Sarda, 22.5.1996)

Ähnlich der hier anklingenden romantischen Haltung überhöht Liori an anderen Stellen Schönheiten und Besonderheiten seines Dorfes. Er erklärt Desulo zum höchstgelegenen Dorf Sardinien (Liori 1994a: Buchrücken), was es zumindest amtlich nicht ist, und zum Ort der höchstgelegenen Viehhürde Sardinien, die Liori mit 1.700 Metern (L'Unione Sarda, 3.7.1990) um mindestens 300 Meter zu hoch angibt. Desulo gilt ihm als ein durch und durch besonderes Dorf, das eine besondere Natur und ein besonderes Volk besitzt (L'Unione Sarda, 29.10.1996).

Einen hohen Stellenwert erhält die Natur Desulos, die einen zentralen Gegenstand der von ihm geäußerten Sehnsüchte darstellt (Liori 1994a: XIV). Ein Ort der Sehnsucht ist Girgini, ein ursprüngliches Waldgebiet in den Bergen Desulos - "im Herzen des Gemeineigentums meines Dorfes" (L'Unione Sarda, 28.4.1996) -, das er als Stätte kollektiver Selbsterfahrung begreift:

"Auf den alten Pfaden der 'pastori' (...) kommt man dann in das Herz 'Girginis', das heißt in das Herz Desulos selbst, wo die Zeichen der Vergangenheit am deutlichsten sind [archäologische Stätten], wo der tausendjährige Wald am besten das bewahrt hat, das sich Identität nennen kann" (Liori/Mameli 1984: 103).

An anderer Stelle bezeichnet er dieses Waldgebiet auch als "heilig" (Liori/Mameli 1984: 105). Zudem ist es ein Ort der "pastori", also jener Gruppe, die für Liori den Kern des alten Desulos bildet, da sie im Zentrum seiner Ökonomie und seiner Kultur stand. Die "pastori" sind diejenigen, die in der Natur leben, die diese genauestens kennen und letztlich ein Teil derselben darstellen. In diesem Sinne schreibt er über zwei befreundete "pastori" in Girgini: "Diese waren der Erde so verbunden wie die Bäume, wie die Steine, wie die Sträucher. Sie kannten die Wanderungen der Mufflons und das Aufeinanderfolgen der Winde." (L'Unione Sarda, 28.4.1996) Liori verteidigt die "pastori" gegen das in Sardinien verbreitete Bild von in ihrer extensiven Tierhaltung rücksichtslosen und naturzerstörerischen "pastori", und hält dem entgegen, daß die "pastori" die Naturschönheit dieser Berge und Wälder besser geschützt und erhalten hätten, als das durch die gegenwärtigen Forstmaßnahmen geschehe.

Die "pastori" prägen viele weitere Aspekte der Vergangenheit und Gegenwart Desulos. Ihre Kultur ist die Grundlage einer großen Gastfreundschaft, die noch keinen Gast habe leeren Bauches ziehen lassen (L'Unione Sarda, 29.10.1996). Die "pastori" in Desulo begründen sogar

Differenz zu anderen pastoralen Dörfern. Zum einen hätten sie ihre Knechte als ebenbürtige Menschen und damit besser als in anderen Dörfern behandelt (Liori/Mameli 1984:66). Zum anderen hätten sie aufgrund der klimatisch ungünstigen Lage ein besonders hartes Leben. Acht Monate Winter verlangten die längste Winterweide (L'Unione Sarda, 29.10.1996), die Desulo zudem an entferntere Ziele führte als andere transhumante Dörfer in Sardinien (Liori/Mameli 1984: 66).

Die Transhumanz, und neben ihr der Wanderhandel, verschafften dem Dorf zugleich Außenbeziehungen, die Liori als wichtige Beiträge zur Entwicklung der Kultur Desulos bezeichnet (a.a.O.: 96/97). Andererseits spricht Liori auch von Widerstand gegen äußere Einflüsse in Desulo. Dieser gehe sogar so weit, daß sich innerhalb des Ortes die drei Ortsteile aufgrund von Endogamie und der Abneigung gegenüber äußeren Einflüssen untereinander in Sprache, Traditionen und Erinnerungen unterschieden.

"Jeder Ortsteil war ein Dorf für sich, und alle drei Ortsteile bildeten Desulo. Daher betrachteten sich die Einwohner von Asuai, Ovolaccio und Issiria außerhalb des Dorfes als Desulesi. Das war der gemeinsame Name, unter dem sie gegenüber anderen auftraten, während sie unter sich ihre Eigentümlichkeiten weiter beachteten. Auch die Tracht war unterschiedlich" (Liori 1993: 22).⁷

Liori schildert Desulo als ein konservatives Dorf, das jedoch trotz seiner Beharrungsmomente notwendige Außenbeziehungen besaß, die sogar Weichen für den Wandel Desulos in der Gegenwart stellten:

"Desulo (...) ist ein 'mobiles', kein statisches Dorf. Es ist Reisen, Kennenlernen, Investieren, Handeln, Kaufen und Verkaufen gewohnt. Heute sind die ambulanten Händler praktisch verschwunden, aber in ganz Sardinien finden sich 'pastori' aus Desulo (die in den Ebenen beispielhafte Betriebe aufgebaut haben), Großhändler, Unternehmer, Gastronomen (...). Sie lassen sich nieder, wo sie günstige Gelegenheiten finden und arbeiten Tag und Nacht, wie wahnsinnig, mit Unterstützung ihrer Familien. Aber das Herz kehrt immer wieder zurück. In jenes weit entfernte und wunderschöne Dorf" (L'Unione Sarda, 29.10.1996).

"Außerhalb von Desulo wirken ungefähr 4.000 Familien von Desulesi, mehr als 10.000 Personen, zwei weitere - wenn man so sagen kann - 'emigrierte' Desulos,

⁷ Mit dieser ortsinternen Differenz und der Solidarität von Desulesi außerhalb des Ortes beschreibt Liori eine segmentäre Organisation von Zugehörigkeit. Wie sich im folgenden zeigen wird, liegt dieses Muster einem Identitätswurf zugrunde, der sich quer durch Lioris Arbeit zieht. Das Buch, aus dem das Zitat stammt, erschien übrigens in einer "i libri dell'Identità" betitelten Reihe.

im restlichen Sardinien (...). Sie alle haben von klein auf gelernt, daß sie ein einziges Schicksal verbindet, nämlich ihr Brot außerhalb Desulos zu verdienen." (L'Unione Sarda, 31.1.1996)

So ist der Bergort Desulo heute nicht mehr das Zentrum der wirtschaftlichen Interessen der Desulesi. Sie hätten außerhalb ihres Ortes etwa 60.000 ha Weideland gekauft (Liori 1993: 25). Nur wer auswärts kein Weideland gefunden habe, kehre noch zurück. Die anderen besuchten den Ort in den Ferien, um im Sommer ihre Freunde zu treffen.

"Eine grundlegende Veränderung, die in diesen Jahren eine starke Identitätskrise verursacht hat. Immerhin gilt es hier einen Punkt hervorzuheben: Die desulesische Gemeinschaft außerhalb Desulos ist weiterhin sehr stark, ideell ist sie einer, auch stark endogamen, Gruppenkultur verbunden, aufgrund derer die ungefähr 5.000 Desulesi, die in Iglesias leben (...) wie auch diejenigen in Nuoro, Carbonia, Guspini, Siliqua sich nicht als Iglesienti, Nuoresi oder Guspinesi fühlen sondern als Desulesi." (Liori 1993: 26)

An anderer Stelle bezeichnet Liori die Desulesi dementsprechend als eine ethnische Gemeinschaft, die sich in einer Diaspora behaupten muß (Liori/Mameli 1984: 97).

Trotz der Persistenz einer solchen "ethnischen" Gruppenzugehörigkeit und der Bewahrung von Traditionen in Desulo, wie z.B. der großen Verbreitung der leuchtendroten Tracht unter den älteren Frauen, bedeuten die Veränderungen während der letzten Jahrzehnte für Liori dennoch einen epochalen Umbruch des dörflichen Lebens und damit verbundene Identitätsprobleme. Besonders deutlich vermerkt er die mit dieser Zeitenwende verbundenen Verluste in einem Buch, in dem er sich - aus der Perspektive der Stadt - an die beinahe vergessenen Sinneseindrücke im alten Sardinien und in Desulo erinnert:

"Heute hat das Dorf 300 Akademiker und 1.000 Abiturienten. Reichtum hat in alle Häuser Einzug gehalten. Und die Aufmerksamkeit für die Berge ist verlorengegangen: Die Jugendlichen haben keine Zeit mehr, loszugehen und die wilden Pfade im Herzen des Waldes zu verfolgen. Andere Dinge beanspruchen ihre Aufmerksamkeit. Die Geschichte endet, eine neue Geschichte beginnt." (Liori 1994a: 61)

"Der Sinn für Gemeinschaftlichkeit, das Konzept des Gemeinwohls, ist verlorengegangen, bzw. es ist gerade dabei verloren zu gehen, das was allen gehört, scheint niemandem mehr zu gehören (...) Es hat den Anschein, daß ein jeder, im Guten wie im Bösen, alleine auf dieser Welt ist. Schritt um Schritt entschwinden das Gefallen an der Gruppe, der Stolz der Zugehörigkeit." (a.a.O.: 84)

In den Thematisierungen Desulos zeigt sich also eine Ambivalenz. Affirmationen von Traditionalität und Beharrung unter den Desulesi stehen Klagen über den Wandel sowie mit diesem verbundene Zerfallsprozesse und Individualisierungen gegenüber.

Desulo, soviel kann vorerst zusammengefaßt werden, wird von Liori als ein in vieler Hinsicht außergewöhnliches Dorf, ja sogar als eine ethnische Gruppe beschrieben. Das Dorf erscheint einerseits als traditionsorientiert und konservativ und andererseits doch als durch einen tiefgreifenden Wandel verändert. Dieses Bild Desulos wird sich im folgenden noch um weitere Aspekte ergänzen, zunächst um seine Funktion als Symbol für Gruppen jenseits der Lokalgruppe.

7.1.2 *Barbagia*

"Desulo ist nicht einfach nur ein Dorf: es ist das lebende Symbol des Dorfs der Barbagia, mit seiner rauen Schönheit und inkontaminierten Einsamkeit, mit den Herden, die noch immer jeden Frühling in die Berge zurückkehren und dem Duft von 50 verschiedenen Birnensorten, die in den Ausläufern des Gennargentu reifen, mit den Frauen, die noch immer die Tracht aus roter Wolle tragen und der Musik der Viehlocken in der Sommernacht." (Liori 1995: 5)

Liori vermittelt nicht nur ein Bild Desulos, sondern auch der das Dorf umgebenden Landschaft der Barbagia. Wie in der seit der Jahrhundertwende aufgeblühten sardischen Literatur und dem späteren Neosardismus erscheint die Barbagia bei Liori als ein eigenes kulturelles Universum, das nicht zuletzt den Kern eines authentischen und widerständigen Sardinien darstellt. Das zeigt alleine schon sein sehr erfolgreiches "Manuale di sopravvivenza in Barbagia" (Liori 1991). Es vermittelt in halberner Form "eine Reihe, vielleicht banaler, kleiner Regeln, die jedoch grundlegend für ein glückliches Leben in einer schwierigen Umgebung sind. Einer schwierigen, aber schönen Umgebung." (a.a.O.: 11) Die Schwierigkeiten des Lebens in der Barbagia sind offensichtlich: "Die Entfernungen, die Abwesenheit des Staates, der Mangel an Arbeit, der stolze und kriegerische Charakter der Einwohner." (a.a.O.: 11) Ausgeglichen werden diese Härten allerdings durch Dinge und Gefühle, die es nur in der Barbagia zu erleben gebe. Liori zeichnet hier und in anderen Arbeiten ein Bild der "Barbaricini", das die von Sympathie getragene Betonung der kulturellen Eigenart - z.B. in der Bezeichnung als

"unsere innig geliebte Gegend" (L'Unione Sarda, 15.5.1995) - mit einem deutlichen Benennen der Defekte und Leiden der Barbagia verbindet. Eigenschaften wie etwa die Treue der "Barbaricini" (L'Unione Sarda, 13.8.1995) werden so im Umgang mit der sich ausweitenden Kriminalität und den Entführungsfällen (die, wie Liori feststellt, regelmäßig ihre Opfer in der Barbagia verstecken) als "omertà" zur ungewollten Komplizenschaft der Bevölkerung mit einer kriminellen Minderheit (L'Unione Sarda, 11.7.1992). Darüber hinaus konstatiert Liori in der Barbagia eine Entwicklungsblockade und einen Verfall der Werte. Die "balentia", das kulturelle Konzept des selbständigen Behauptens und Verteidigens von Eigentum - einst ein zentraler Bestandteil des "Codice Barbaricino"⁸ -, sei zum Ideal einer schnellen Bereicherung auf Kosten anderer, seien es Privatpersonen oder der Staat, geworden, zu einem Ideal, das den unterschiedlichen Phänomenen der Entführungen, häufigen Überfälle, Subventionsbetrügereien und unrechtmäßig erhaltenen Pensionen gemein sei (L'Unione Sarda, 15.5.1995).

Daneben existiert das alte Übel der Blutrache, der "faide" und "vendette". Eindringlich schildert Liori anhand eines Rundgangs über den Friedhof von Orune, wie alle Sphären dörflichen Lebens von diesen Konflikten erfaßt werden. Allerdings sind die Phänome "omertà" und "faide" trotz ihres Problemgehalts selbst wieder ein Rahmen der Affirmation grundlegender kultureller Differenz der "Barbaricini", denn: "Wer nicht in der Barbagia geboren ist, dem gelingt es nicht zu verstehen, wie sich eine 'faida' entwickelt, wie tief das Gefühl von Freundschaft, wie tief das des Hasses reichen kann." (L'Unione Sarda, 20.8.1995) Für diese Besonderheit und Eigenheit legt Liori auch eine biologische Grundlage nahe, wenn er über einen stillen Konsens mit Entführern - genauer, über das Phänomen, daß nach dem Bekanntwerden einer Entführung bestimmte Waldgebiete von den Dorfbevölkerungen gemieden werden - sagt: "Die Dorfbewohner wissen, sie verstehen. Ihre Gewißheit gründet sich auf dem Instinkt, auf jenem natürlichen Spürsinn, dessen Ursprung in den Chromosomen liegt." (L'Unione Sarda, 11.7.1992) Insofern beruhen diese, wie auch andere, Identitätsvorstellungen Lioris auf der Annahme einer tiefgreifenden und essentiellen Differenz zwischen Gruppen.

⁸ Damit ist das indigene Gewohnheitsrecht bezeichnet, für das Pigiariu (1975) aufgezeigt hat, daß es sich um einen umfassenden, nicht schriftlich verfaßten, Rechtskodex handelt.

Ähnlich, wie Liori das Dorf Desulo als Symbol der Barbagia betrachtet, so erscheint auch ein Bild der Barbagia als des authentischen Sardinens. Für ganz Sardinien beschreibt er einen Gegensatz von lokaler und offizieller Kultur, der sich unter anderem im Schulwesen zeige. Deutlich werde dieser Gegensatz jedoch vor allem in der Barbagia: "Wir sagen Sardinien, aber wir beziehen uns vor allem auf die 'zone interne', wo die 'Widerständigkeit' der lokalen Kultur stärker erscheint und ihr Gegensatz zur offiziellen Kultur deutlicher ist." (Liori 1992: 57)⁹

Allerdings differenziert sich auch dieses Bild der authentischen Barbagia. Es wird durch ein anderes Bild ergänzt, in dem die Rolle der "pastori" zentral ist. Während die Barbagia und ihre Rechtsordnung einst eine Gesellschaft der "pastori" gewesen sei, die auf der allgemeinen Dominanz des pastoralen Sektors beruht hätte, bestehe diese Dominanz heute nicht mehr, und die "pastori" seien ökonomisch, politisch und kulturell mehr oder weniger an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden. In diesem Wandel seien die "pastori", die einst in ihre Dorfgemeinschaften und deren interlokalen Antagonismus¹⁰ integriert waren, in eine dorfübergreifende, nunmehr von den einzelnen Gemeinden stärker unabhängige, Gemeinschaft der "pastori" der Barbagia übergegangen. Liori spricht daher auch ihnen das Etikett "ethnische Gruppe" zu und widmet sich häufig der Beschreibung und Propagierung von deren veränderter "Tracht", dem "velluto", die ihre ehemaligen Zeichen lokaler Distinktion nun verloren habe.¹¹

Hatten wir eingangs die ethnische Gruppe "Desulo" kennengelernt und waren vor kurzem noch bei einer durch klare Differenz abgegrenzten Gruppe der "Barbaricini", so sind wir jetzt bei einer "ethnischen Gruppe" von "pastori" innerhalb der Barbagia angekommen. Damit zeigt sich in Lioris Identitätsvorstellungen eine segmentäre Struktur. Genauer betrachtet, erscheint in ihr nicht mehr die Barbagia schlechthin, sondern

⁹ Die Begriffe "Barbagia" und "zone interne", sind - auch wenn der letztere noch ungenauer ist und sich auf einen größeren Raum bezieht - nicht nur bei Liori austauschbar.

¹⁰ Liori beschreibt z.B. eine Haftung der Dörfer bei Viehdiebstählen. Konnten Viehdiebe nicht genau ausfindig gemacht werden, so wurde deren gesamtes Dorf verantwortlich gemacht und beim erstbesten Mitglied dieses Dorfes "zurück" gestohlen. Er schildert einen Fall, in dem dieses Fleisch dann unter der gesamten Dorfbevölkerung verteilt worden sei (L'Unione Sarda, 4.6.1995).

¹¹ Vgl. L'Unione Sarda, 13.4.1996 und Liori (1994b: 252/253, 272).

die ethnisch begriffene Gruppe der "pastori" als Hort und Verteidigung sardischer Kultur. Zum zuvor beschriebenen Bild Desulos als Symbol der Barbagia bedeutet das jedoch keinen Widerspruch, da Liori dort kulturell auch heute noch von einer zentralen Stellung der "pastorizia" ausgeht.

7.1.3 *Sardinien*

Die Bilder des Dorfes und der Barbagia sind in mehrfacher Hinsicht Bestandteile von Bildern Sardinienens. Die Thematisierungen der Barbagia ergänzen das Bild von Sardinien als "einer an Traditionen außergewöhnlich reichen Region" (Liori 1992, aus dem Buchtitel), die sich unter anderem durch eine "costante resistenziale" (L'Unione Sarda, 13.4.1996) auszeichnet. Liori bezieht sich damit unmittelbar auf das umstrittene Theorem des von ihm verehrten Archäologen Giovanni Lilliu,¹² der die "pastori" als entscheidende Träger einer außergewöhnlichen, jahrhundertelange Fremdherrschaft überdauernden, Beharrung auf eigener sardischer Kultur und ethnischer Identität betrachtet.¹³ Liori bemüht sich beständig darum, den Reichtum dieser Volkskultur zu beschreiben und an sie zu erinnern. Um "zu zeigen, inwieweit die Vergangenheit auf der Insel noch lebendig ist" (Liori 1990: 10), beschreibt er so etwas wie "lebende Fossilien" (a.a.O.), das heißt Personen, Orte und Feste des traditionellen Sardinienens, die er vorwiegend im Inneren der Insel findet.

Ein solches "lebendes Fossil" ist beispielsweise der letzte ambulante Händler selbst verlegter sardischer Dichtung. Nachdem dieser mangels einer Gewerbe genehmigung von einem Fest vertrieben wurde, widmet Liori diesem "Helden unserer Tage" (L'Unione Sarda, 14.9.1997) einen Leitartikel. Bereits zuvor hat er über ihn geschrieben:

"Er ist der letzte Hort sardischer Volkskultur. (...) Alle seine Veröffentlichungen kennt er aus dem Gedächtnis, und indem er mit seinen potentiellen Kunden in allen möglichen sardischen Dialekten spricht, hat er sich eine äußerst originelle Technik der Kundenwerbung angeeignet. Zunächst erkundigt er sich nach dem Herkunftsort seiner Kunden, und dann schlägt er ihnen - in einem außergewöhnlichen linguistischen Eklektizismus - seine Bändchen vor, allesamt zu Preisen von wenigen tausend Lire." (Liori 1994a: 125)

¹² Vgl. auch ein Lilliu, dem "Lehrer aller Sarden", gewidmetes Buch (Liori 1993: 7).

¹³ So beschreibt Liori (L'Unione Sarda, 28.11.1991) das Konzept. Vgl. Lilliu (1977: 123; 1994: III22).

"Die Kunden gehören stets der gleichen sozialen Klasse an: 'pastori' und Bauern aus dem Inneren, die sardisch sprechen und sich aus dem Gedächtnis an Tausende von Versen erinnern können, an die sie ihre Freunde erinnern oder die sie in den Kneipen 'a tenore' singen. Es sind Kunden, die Jahr für Jahr weniger zahlreich und weniger beständig werden." (a.a.O.: 127)

"Der in 'velluto' und Hirtenschuhe gekleidete kleine Mann baut sich auf einmal auf (...), und wenn er den Deckel seines abgestoßenen Köfferchens hebt, dann öffnet er ein magisches Universum, das aus Dichtern und Dichtungen besteht, die ihre Verse in den Mäandern einer stillstehenden Zeit, der Zeit des traditionellen Sardinien, verlieren, für das Vergangenheit und Gegenwart eins sind und das keine Lösung für die Kontinuität von gestern und heute kennt.

Sardinien ist auch hier, wo man es am wenigsten sieht. Fern des Lärms der Städte, weit weg von den aufdringlichen Stimmen derjenigen, die hinter dem Verzerrspiegel der Massenmedien einen Hauch von Modernität anbieten." (a.a.O.: 128)

"Die Zeiten sind heute zu schnellbeig. Es bleibt keine Zeit mehr zum Nachdenken, für die Erinnerung. Die Leser sardischer Dichtung - die Kunden des kleinen Mannes aus San Vito - sind inmitten von uns, und wir wollen sie nicht sehen. Sie sind um die Ecke, bei den Viehhürden und auf den Feldern. Aber wir tun so, als ob sie nicht existierten." (a.a.O.: 128)

Wie die Kultur der Barbagia, so sei auch das traditionelle Sardinien in seiner Gesamtheit heute vom Verschwinden bedroht. Zunehmend werde es von der modernen Massenkultur verdrängt. In dieser Situation möchte Liori Erinnerungen festhalten, sichern und im Alltag Verborgenes freilegen und das nicht nur eines reinen Gedenkens der sardischen Kultur wegen, sondern mit einem erklärten Blick auf die gegenwärtige Verfassung der sardischen Gesellschaft und die Bedeutung, die der Kultur und Geschichte für die Gegenwart zukommen kann. So schreibt Liori (1994a: XIV), daß das Recherchieren über die fast vergessenen Erinnerungen und Eindrücke des alten Sardinien ihm selbst deutlich gemacht habe, daß die Erinnerung ein Zement sei, der die Sarden zu einem Volk mache, auch wenn es aus 365 unterschiedlichen kleinen Völkern bestehe. Geschichte und Kultur werden so in den Dienst der Integration der sardischen Bevölkerungen gestellt.

Mit dem fragmentierten Sardinien nimmt Liori eine alte Typisierung der Insel auf, wie sie sich nicht nur bei Montanaru (1982) oder Lussu (1951) findet. Sardinien ist für Liori ein Mikro-Makrokosmos, der aus 365 Dörfern besteht, die für sich wiederum einzelne Mikro-Makrokosmen sind. Das unterscheidet Sardinien jedoch noch nicht von anderen italienischen Regionen. Entscheidend ist für Liori die größere Differenz und Besonderheit der Sprache, der Traditionen und der Bräuche in Sardi-

nien. Das mache es auch ihm, dem sardischen Journalisten, schwer, in diese Kultur einzudringen, die "ethnisch so fragmentiert und gleichzeitig so einheitlich" (Liori 1990: 8) sei. Damit wird deutlich, daß alle Äußerungen Lioris, nicht nur über die Barbagia, sondern auch über einzelne Dörfer und insbesondere über das bevorzugt behandelte Desulo, immer auch Beiträge zu diesem Bild Sardiniens sind, das seine einheitliche Gestalt durch seine Vielfalt erhalte.

Neben dem Traditionsreichtum ist im Schreiben Lioris über Sardinien die Thematisierung der grundlegenden Krise der Insel zentral. Diese Krise ist kein Phänomen das ausschließlich die jüngste Vergangenheit betrifft, sondern beinahe eine historische Konstante. Erst in der Zeit der sardischen Judikate findet Liori eine Periode, auf die Sardinien wirklich stolz sein könne (L'Unione Sarda, 4.6.1995), denn "in bezug auf das restliche Europa machte Sardinien eine gute Figur. Heute sind wir, zusammen mit Griechenland und Portugal, das Schlußlicht." (L'Unione Sarda, 14.9.1996)¹⁴ Sardinien sei heute zwar ein wunderschönes Stück Erde, aber zugleich arm und rückständig (L'Unione Sarda, 15.8.1996).

Mitverantwortlich für die Krise Sardiniens macht Liori den Neid der Sarden, den er mitunter hart geißelt: "In Sardinien entwickeln sich die Wirtschaft und die 'civiltà' - im Sinne des Respekts gegenüber den öffentlichen Angelegenheiten - nicht, weil sie von Neid, Verleumdungen und Eifersucht gebremst werden. Die Wahrheit (...) ist, daß alle Sarden in einem Gefängnis sitzen, das aus Unvermögen, Unverständnis und Dummheit besteht." (L'Unione Sarda, 21.7.1996) Sardinien erlebe eine bedrohliche Wertekrise, es habe sich verrohrt, und Kriminalitätsformen, die traditionell der Barbagia zugeordnet werden konnten, hätten sich in ganz Sardinien ausgeweitet, "heute ist ganz Sardinien die Barbagia, zumindest unter diesem Gesichtspunkt." (L'Unione Sarda, 18.8.1995) Hinzu kommen eine politische Klasse, deren Unfähigkeit eines der bevorzugten Themen Lioris ist, sowie die Ausbreitung einer Assistenzökonomie.

Vergleicht man die dargestellten Bilder Desulos, der Barbagia und Sardiniens, so fällt auf, daß Liori vor allem auf der Ebene der Sardinienbilder Besonderheit über die Darstellung eines differenten Anderen herstellt. Dieses Andere ist Italien und der italienische Staat. Ihr Verhältnis zu Sardinien bezeichnet er als Konfrontation zweier Kulturen: "Sar-

¹⁴ Die gewählten Vergleichshorizonte des europäischen Rahmens und der Nationalstaaten verweisen auf eine nationalistische Perspektive Lioris.

dinien und Italien waren zwei unterschiedliche Nationen in Sprache, Traditionen, Bräuchen, Recht." (Liori 1992: 57) Italien, das ist aber auch der Staat, der nicht präsent sei, der geflohen oder vielleicht niemals richtig angekommen sei (L'Unione Sarda, 21.8.1995), oder der sich - wie im Falle des vertriebenen Händlers sardischer Literatur - als herzlose, hohle und dumme Macht gegenüber der armen Region verhalte (L'Unione Sarda, 14.9.1997).

7.2 Intellektuelle und "pastori" - Liori und "sein" Dorf

"Ich stamme aus einer Familie transhumanter 'pastori' der Barbagia und ich bin der erste von uns, der die Universität besucht hat. Von klein auf habe ich durch die Alten in meiner Familie die Erzählung der sardischen Mythologie kennengelernt." (Liori 1992:7)

Desulo ist ein autobiographisch begründeter Fixpunkt in Lioris Schreiben, auf den er beständig verweist. Er lebt jedoch - ebenso wie viele andere Menschen aus Desulo - außerhalb des Ortes. Er ist ein Intellektueller und in einem Medienunternehmen tätig, das sich um technische Innovation und internationale Horizonte bemüht. Daher existieren zwei für Liori und sein Schreiben bedeutsame Gegensätze:

Erstens ist der Bezugspunkt Desulo ein Ort, an dem Liori - wie auch viele andere Emigranten - schon immer nur selten präsent sein konnte. Von klein auf lebte er vorwiegend in Nuoro oder in Cagliari, und Desulo wurde nur an Wochenenden und in den Ferien besucht. Den Ort Desulo lernte Liori also immer erst nach einer Grenzüberschreitung kennen. Sein Erfahrungshorizont bestand immer aus mindestens diesen beiden "Welten", der städtischen und der ländlichen. Es ist naheliegend, in diesem Erfahrungstyp, dem stets eine gewisse Fremdheit unterliegt, eine Grundlage seines Interesses, vor allem aber einer sehr genauen Wahrnehmung unterschiedlichster Facetten des lokalen Lebens zu sehen.¹⁵ Symptomatisch für diese Melange aus Distanz und Nähe zum Gegenstand - sei es zum Ort Desulo oder in entgegengesetzter Richtung zur Stadt Cagliari -, die ja ein Ideal ethnographischer Feldforschung ist, erscheinen auch Lioris Interesse für die Anthropologie und die Entscheidung für deren Studium. Er selbst sagt, daß er schon mit 18 Jahren, *"so etwas wie*

¹⁵ Vgl. die klassische Figur der Fremdheit in der Tradition von Simmel (1992: 764-771).

anthropologische Forschung in Anführungszeichen" (D15) betrieben habe. Zudem gehört er einer Generation an, die in den siebziger Jahren gerade noch etwas vom großen Umbruch des ländlichen Lebens in Sardinien miterlebt hat.

Zweitens besteht ein Gegensatz zwischen der Welt der "pastorizia" und der Welt städtischer Intellektueller. Er existiert unmittelbar für Liori als Individuum, durch dessen Schreiben er sich auch hindurchzieht. Darüber hinaus ist das Verhältnis der sozialen Kategorien "pastore" und "Akademiker", beziehungsweise der pastoralen Kultur und einer intellektuellen Kultur, ein Grundproblem und eine Grunderfahrung der sardischen Gesellschaft in den letzten 40 Jahren.¹⁶ Wie diese Gegensätze in Lioris Werk dargestellt und verarbeitet werden, soll nun eingehender betrachtet werden.

7.2.1 *Bezugspunkt Montanaru*

Liori behandelt das Verhältnis von Intellektuellen und ihrem Dorf Desulo schon in seinem ersten Buch (Liori/Mameli 1984). Dort setzt er aus Fragmenten eine kleine "Enzyklopädie" Desulos zusammen, die zu einem großen Teil um den Dichter Montanaru (1878-1957) und dessen Darstellungen seines Dorfes Desulo kreist.¹⁷ Montanarus Dichtung dient dabei nicht nur als Quelle von Darstellungen des alten Desulos zu Anfang dieses Jahrhunderts. Vielmehr enthalten die Erläuterungen und Interpretationen zu Montanaru bereits einen großen Teil der Themen, die sich durch Lioris eigenes Schreiben hindurchziehen und die er - abgesehen von einer Erweiterung um die Bereiche von Technik und Telematik¹⁸ sowie Politik - nicht wesentlich verändert hat. Es ist daher naheliegend, von einem tiefgreifenden Einfluß der Inhalte von Montanarus Dichtung auf Lioris journalistisches und essayistisches Schreiben auszugehen.

¹⁶ Den populärsten Ausdruck dieser Spannung lieferte das auch als Film erfolgreiche und zugleich in Sardinien sehr umstrittene Werk von Ledda (1980). Zu ihrer wissenschaftlichen Abhandlung siehe Schweizer (1988).

¹⁷ Vgl. Liori (Liori/Mameli 1984: 72/73, 89-93, 99/100, 111-113, 115/116, 122-124, 129).

¹⁸ Telematik ist der in Italien gängige Sammelbegriff für die neuen Formen elektronischer Kommunikation, Liori verwendet ihn häufig.

Darüber hinaus zeichnet sich sogar eine Ähnlichkeit zwischen Darstellungen der Person Montanaru und Selbstdarstellungen von Liori ab. Offenbar hat Liori sich in der Entwicklung seiner Version der lokalen Welt und auch in der Verknüpfung von intellektueller supralokaler und agro-pastoraler Lokalkultur am Symbolkomplex der Person Montanaru und deren Dichtung orientiert.

Wie sieht das nun im einzelnen aus? Liori (Liori/Mameli 1984: 72/73) zitiert und interpretiert Montanarus bekanntes Gedicht "Desulo".¹⁹ Dabei stellt er eine grundlegende Verbundenheit und Solidarität des Dichters mit seinem Dorf fest, das im Rahmen seiner umliegenden Natur beschrieben werde. Bedeutsam erscheinen ihm die Gastfreundschaft und die Darstellung Desulos als Mutterfigur, deren Kinder zu dem traurigen Schicksal bestimmt seien, über die gesamte Insel ziehen zu müssen, um ihr Auskommen zu finden. Verwundert ist er allerdings, daß Montanaru in diesem Gedicht an sein Dorf nicht die "pastorizia" anspricht. In der Gegenüberstellung der Bilder von "mein Dorf" und den "fremden Dörfern" erkennt Liori einen gewissen "campanilismo", der jedoch durch den dargestellten Zwang, auswärts Handel zu treiben und vor allem durch die Bezeichnung Sardinien als "unsere Insel" aufgehoben werde. Aus der genannten Traditionsverbundenheit des Dorfes schließt Liori auf das Geschichtsverständnis Montanarus: "In der Dichtung Montanarus erscheint die Vergangenheit nicht als Geschichte, sondern als Legende, Mythologie, Erzählung der Alten." (Liori/Mameli 1984: 72)

Dieses Bild Desulos und seiner Vergangenheit, das Liori bei Montanaru findet, zieht sich nun auch durch Lioris eigenes Schreiben hindurch. Die Faszination für den Zauber der Natur und der Berge sowie für eine eigenständige Welt und Kultur der "pastori" finden sich bei beiden Autoren gleichermaßen. Beide beklagen die Uneinigkeit Sardinien, von dessen grundsätzlicher Einheit als Volk und Kultur sie ausgehen und dessen Solidarität sie ersehnen. Beide heben die gepriesene Besonderheit Desulos in den übergreifenden Einheiten der Barbagia und Sardinien auf. Sogar Lioris, in diesem Kapitel noch deutlicher werdende, Modernitätskritik findet schon in Montanaru einen Vorläufer, wenn dieser nach dem - den Idealen der Zivilisation folgenden - Erwerb eines neuen Herdes den Verlust der mit der alten Feuerstelle verbundenen Sinnlichkeit und Emotionalität beklagt (Montanaru 1982: 219-222).

¹⁹ Dieses Gedicht habe ich bereits auf S. 131 wiedergegeben.

Selbst auf der persönlichen Ebene findet sich in Lioris Darstellungen eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen ihm und Montanaru: Auch Montanaru berichtete für die "Unione Sarda" aus Desulo, unter anderem über das Unglück auf dem Tascusi-Paß, auf dem 1914 drei Desulesi erfroren. Die persönlichen Leidenschaften, die Liori von sich berichtet, gleichen denjenigen Montanarus: das Durchstreifen der Natur, die Erzählungen über Banditen und unglückliche Liebschaften am Kaminfeuer und die Lektüre sardischer, nationaler und internationaler Literatur.²⁰ Liori rühmt das außergewöhnliche Gedächtnis Montanarus (Liori/Mameli 1984: 90) und auch sein eigenes (D15). Ohne jeden Zweifel gelang es Montanaru - sicherlich als erstem aus Desulo -, nicht nur ortsverbunden sondern auch ortsgebunden in Desulo zu leben und gleichzeitig am sardischen, nationalen und sogar internationalen Kulturleben teilzuhaben.²¹ Einmal von der Frage des Wohnsitzes abgesehen, ist diese Integration von Lokalem und "Globalem" genau das immer wieder durchklingende Ziel von Liori. Er betont die Schnittstellenfunktion des Intellektuellen indem er vermutet, daß die Kultur Desulos alleine einen Schriftsteller wie Montanaru wohl nicht hätte hervorbringen können, und es dazu vielmehr äußerer Einflüsse in Form der Lektüre auch nationaler und internationaler Literatur (Leopardi, Manzoni, Tolstoi, Dostojewski, Zola) bedurfte (Liori/Mameli 1984: 99). Gleiches gelte für die Dichtung in Desulo allgemein: "Eine diachronische Untersuchung der Dichtung in Desulo würde zeigen, in welchem Maße (und es geschah in hohem Maße) Außenbeziehungen zur Evolution der Kultur dieses Volkes beigetragen haben." (Liori/Mameli 1984: 108) Wie wir oben gesehen haben, ist dieser beständige, auch durch die pastorale Transhumanz und den Wanderhandel erfolgende, Kulturimport ein Teil von Lioris Bild Desulos, das er nicht als absolut isolierte dörfliche Welt beschreibt. Da wir hier aber gerade seine Person betrachten, so fällt auf, daß die Betonung der auf Außenbeziehungen beruhenden Beiträge für das Dorf zumindest die latente Funktion besitzt, Lioris Bedeutung für das Dorf und mithin seinen Platz innerhalb einer dörflichen Gemeinschaft zu unterstreichen.

²⁰ Diese Leidenschaften Montanarus werden in verschiedenen autobiographischen Schriften genannt, die dessen Schwiegersonn Porcu (1982: 20-24) zitiert und die auch Liori (vgl. Liori/Mameli 1984: 90) bekannt sind.

²¹ Montanaru wurde in französischen, englischen und deutschen Zeitschriften rezensiert. 1925 vertrat er Sardinien beim ersten Nationalen Kongreß italienischer Dialekte. 1948 war er in der Kommission eines Literaturpreises in San Remo (Porcu 1982: 33, 43).

In Montanaru findet Liori also nicht nur eine prominente Person aus Desulo, sondern vielmehr einen Symbolkomplex, der ihm in vielfacher Hinsicht als Quelle und Traditionslinie sowie als literarisches und persönliches Orientierungsmuster dient. Viele der Inhalte aus Montanarus Dichtung finden in einer anderen Form im Schreiben von Liori eine Fortsetzung und Verbreitung. Das weist nicht zuletzt darauf hin, daß Identitätskonstruktionen beziehungsweise symbolische Repräsentationen ihre eigene Geschichte besitzen und eine Ressource für neue Konstruktionen darstellen.

7.2.2 "Velluto" - Kleidung als symbolische Integration

"Also Anfang der achtziger Jahre, früher, achtziger Jahre, sagen wir während der ganzen siebziger Jahre, nach '68, da gab es diese... Die Leute, die Männer hörten auf, 'velluto' zu tragen. Diejenigen, die studierten, fingen an, italienisch zu reden und so weiter. Und ich, ich war gut angesehen, auch weil ich schon sehr jung Journalist war, immer von meinem Dorf sprach, ich war also, sagen wir, der erste Intell... Desulese, der außerhalb der Viehhürde sein Glück machte, [...] außer mit Vieh jedenfalls. Also von jung auf war ich ziemlich gut angesehen. Ich war der erste, der anstatt Jeans zu tragen, in Desulo gemachte Hosen aus 'velluto' trägt. Auch heute. Wenn... Ein Anzug aus 'velluto', sehr schön gemacht in Desulo, komplett, den trage ich im Winter gewöhnlich auch bei wichtigen Anlässen. Ich kleide mich so ein bißchen wie mein Großvater sich anzog, den gleichen Anzug, ich trage keine Krawatte, das weiße geknöpfte Hemd. Und ich fing damit Anfang der achtziger Jahre an. Ich war der einzige, der niemals aufgehört hatte, 'velluto' zu tragen. Anfang der achtziger begannen sie, mich anzuschauen, und auch die jungen 'pastori', die in 'velluto' zur Viehhürde gehen, weil es bequemer ist, und sich im Dorf umzogen, um sich anzupassen, begannen die Hosen aus 'velluto' auch im Dorf zu tragen. Wenn du jetzt durch das Dorf gehst, trägt der Großteil der Jungen 'velluto', auch diejenigen, die nicht 'pastori' sind. Es gibt ein Wiederaufleben der Tradition." (D15)

Dieser Interviewausschnitt illustriert zunächst noch einmal Lioris Dorfbezogenheit und sein Bestreben nach Zugehörigkeit.²² Liori schätzt

²² Symptomatisch komprimiert findet sich das Zugehörigkeitsbestreben Lioris in der abgebrochenen Selbstbezeichnung als erster Intellektueller aus Desulo und der Korrektur mit der Bezeichnung "Desulese". Während der erste Begriff unmittelbar eine Differenz innerhalb der Lokalgruppe setzt, betont der zweite die Gleichheit nach innen und setzt eine Grenzziehung nach außen. Da Liori offensichtlich eine solche Sensibilität gegenüber

allerdings nicht nur die Integration in seine Lokalgruppe, sondern auch seine Funktion für diese. Er beschreibt sich als traditionsbewußt und als kritisch gegenüber der Jeansmode, die sich nach 1968 verbreitete. Statt dessen wertet er die in Vergessenheit zu geraten drohende Arbeits- und Nichtarbeitskleidung der "pastori" aus "velluto"²³ auf, indem er sie selbst trägt und sie auch für wichtige Anlässe in der Stadt als angemessen betrachtet. Schließlich stellt er, der Intellektuelle, sich sogar als erfolgreichen Retraditionalisierer dar, insofern er sich als Pionier der neuen Verbreitung des "velluto" als Jugendmode in Desulo sieht und das heißt auch, des offenen Bekenntnisses junger "pastori" zu ihrer Arbeit und Kultur, ja sogar dieses Bekenntnisses durch Nicht-"pastori"!

Wechseln wir von der Betrachtung der Person Liori zu seinem Werk und der Frage, wie das "velluto"-Motiv in seinem Schreiben verarbeitet wird. Liori liefert eine Kulturgeschichte des "velluto".²⁴ Bis zu Anfang der siebziger Jahre habe jedes Hirtendorf seinen eigenen Typ "velluto" gehabt, der insbesondere durch die Farbe unmittelbar die Ortszugehörigkeit angezeigt habe. Nach 1968 sei diese Kleidung jedoch vergessen worden, als die Zeit der Konfektionsmode und Bluejeans anbrach. In dieser Zeit habe sich jedoch nicht nur die Kleidung der "pastori" verändert. Durch den Ausbau von Schulwesen, Dienstleistungen und Tourismus seien die "pastori", die zuvor die mächtigste und prestigevollste Gruppe innerhalb der Dörfer der Barbagia darstellten, zu einer subalternen und zahlenmäßig abnehmenden Gruppe geworden, zu einer "anderen Sache" (L'Unione Sarda, 13.4.1996). In der Lokalpolitik sei die Stunde der Lehrer angebrochen, die anfängliche Diskussion zwischen den sozialen Gruppen endete bald: "Und die 'pastori' haben begonnen, eine Gruppe für sich zu bilden. Vor '68, ich wiederhole, waren sie in den

der Intellektuellenrolle besitzt, ist es plausibel, seine Begriffskorrektur mit dem Integrationsbemühen in eine dörfliche Gemeinschaft in Zusammenhang zu bringen.

²³ "Il velluto" ist der Sammelbegriff für die Kleidung aus verschiedenen Sorten von Samt- und Cordsamtstoffen, die "pastori" und die Männer allgemein in Zentralsardinien etwa seit Anfang des 20. Jh. und insbesondere nach den Erfahrungen des Kriegsdienstes im Ersten Weltkrieg zunehmend gegenüber der älteren, vorwiegend aus Wolle gefertigten, Tracht bevorzugten. Es handelt sich also um eine Übergangstracht, die anders als ihre heute nur noch von Folkloregruppen getragene Vorgängerin insbesondere unter alten Männern verbreitet ist. Die weibliche Tracht aus Wolle wurde hingegen wesentlich länger getragen, und ihr Gebrauch ist heute in Desulo unter alten Frauen zwar rückläufig, aber noch immer sehr verbreitet.

²⁴ Vgl. Liori (1991: 54, 102; 1994b: 253/254; L'Unione Sarda, 28.11.1991, 13.4.1996).

Dörfern dominant. '68 wurden sie untersucht, nach '68 wurden sie vergessen." (L'Unione Sarda, 13.4.1996) Heute nun hätten die Jugendlichen wieder begonnen, "velluto" zu tragen, und sie orientierten sich dabei mehr an ihren Großeltern denn an ihren Eltern, die allerdings mitunter durch ihre Kinder dann selbst wieder Gefallen am "velluto" fänden. Die Jugendlichen redeten wieder Sardisch, entdeckten erneut die Leidenschaft für Pferde²⁵ und pflegten Freundschaften in anderen Dörfern der Barbagia. Kurz, sie hätten den Stolz auf die Zugehörigkeit zur pastoralen Gruppe wiedergewonnen. Ihre Hosen aus "velluto" seien "das 'Zeichen' einer Rückkehr zur Vergangenheit, das Symbol einer kaum zu tilgenden 'costante resistenziale'." (L'Unione Sarda, 13.4.1996) Der "velluto" steht so für den Wunsch einer Retraditionalisierung, für ein Wiederanknüpfen an der Welt der Großeltern, die Liori - nicht nur im eingangs angeführten Zitat - zu Vorbildern erklärt,²⁶ während er die Elterngeneration in den Zusammenhang der kulturellen Assimilation nach 1968 stellt, die durch die neuerliche Verbreitung des "velluto" revidiert werden soll.

Bei der neuerlichen Verbreitung des "velluto" werden einheitliche Stofftypen und Farben gewählt, die früheren lokalen Unterschiede sind weggefallen. Der jetzt allgemeine Typ sei derjenige, den früher nur das Dorf Orune hatte. Liori spekuliert, daß der Stoff des "widerständigsten Dorfes" (L'Unione Sarda, 13.4.1996)²⁷ gewählt worden sei. Den einheit-

²⁵ Pferde und Pferderennen erfreuen sich in den letzten Jahren in Sardinien immer größerer Beliebtheit. Sie sind Bestandteil vieler älterer Feste, zu denen nun eine Vielzahl sich inzwischen selbst eine starke Konkurrenz machender Pferderennenveranstaltungen hinzugekommen ist. - Auch der berühmte Palio Sienas in der Toskana trägt sardische Bedeutungen, insofern viele der die sienesischen Stadtviertel vertretenden Pferde und Reiter, wie auch seine legendären Stars, sardischer Herkunft sind. Dadurch vermittelt dieser Palio u.a. ein Bild des mutigen Sarden. In Sardinien und der sardischen Presse wird der Palio unter einer sardischen Perspektive aufmerksam verfolgt und kommentiert. Hier einige Schlagzeilen von 1995: "Reiter aus Bono, Pferd aus Ozieri. Ein völlig sardischer Palio di Siena, es gewinnt Cianchino auf Oriolu" und "Sardinien triumphiert in Siena" (La Nuova Sardegna, 3.7.1995, S. 1, 3); "Reiter und Pferd aus Sardinien gewinnen für das Viertel der Gans. Der Palio di Siena spricht sardisch" (L'Unione Sarda, 3.7.1995, S. 1).

²⁶ Seine Großeltern spielen für Liori eine wichtige Rolle. Sie sind nicht nur orale Quellen (Liori 1992), sondern auch Identifikationsfiguren hinsichtlich ihres Erfahrungsschatzes (D15). In Tracht beziehungsweise in "velluto" gekleidet, sind sie auf dem Umschlag von Liori (1997) abgebildet.

²⁷ Orune ist allerdings auch, wie Liori an anderer Stelle (L'Unione Sarda, 20.8.1995) genau beschreibt, das Dorf, dessen soziales Leben am stärksten von "faide" geprägt und paralytisch ist. - An Orune zeigt sich, wie Liori in unterschiedlichen Zusammenhängen

lichen Stofftyp betrachtet er jedoch auch als eine Manifestation der Entstehung einer translokalen Gruppe der "pastori", die nun zu einer eigenen, kulturell homogenen, ethnischen Gruppe geworden seien (Liori 1994b: 253/254). Ihre Gemeinsamkeiten bestünden nicht nur in der Kleidung, sondern auch in der Haartracht, einem spezifischen Gang, dem Bierbauch und einem mit ihrer pastoralen Zugehörigkeit verbundenen Hochmut. Damit reagierten die "pastori" auf ihre Ausgrenzung und ihren neuen minoritären Status. Dabei liefen sie allerdings auch Gefahr, sich selbst zu ghettoisieren und pastorale Werte wie die "balentia" falsch zu verstehen (L'Unione Sarda, 13.4.1996).

Mit dieser Herausbildung der pastoralen Gruppe sei auch die Gefahr einer weiteren Entfremdung von Intellektuellen und "pastori" verbunden. Denn die kulturellen Attribute der "pastori" hätten heute eine überwiegend negative Konnotation erhalten. Die Entfremdung der beiden Gruppen verortet Liori nun aber nicht auf Seiten der "pastori", sondern auf seiner Seite, bei den Intellektuellen. Und als deren Annäherung an die "pastori", und damit auch an ihre eigene Herkunft, empfiehlt er das Tragen der Hosen aus "velluto":²⁸

"Wir Intellektuellen entfremden uns von der pastoralen Welt, und wir vergessen unsere Brüder, unsere Cousins, unsere Freunde, diejenigen, die in Wirklichkeit für unseren Unterhalt beim Studium sorgten. Sie sind die Welt der 'pastori', und wir sind eine andere Sache. Genau jene Hosen aus 'velluto', die wir als erste anstatt der entfremdenden Jeans anziehen müßten, werden hingegen zum Symbol der Differenz. Wir sind hier, in unseren angenehm temperierten Häusern, und sie sind dort, auf dem Land oder in den Bars verstreut. Wir sind die Urheber der Ghettoisierung, der Entfremdung, der Abkehr. An dem Tag, an dem auch wir Intellektuellen den Mut haben werden, in der Stadt und auf dem Land die Hosen 'de belludu' [sard. für "velluto"] zu tragen, um unseren Stolz der Zugehörigkeit zu der Welt zu zeigen, die uns hervorgebracht hat, wird sich vielleicht der erste Riß im Ghetto des Unverständnisses öffnen." (L'Unione Sarda, 13.4.1996)

Lioris Ziel besteht also explizit in einer Verständigung und Versöhnung der ausdifferenzierten Gesellschaftsgruppen von Intellektuellen und "pastori", die unter anderem über kulturelle Symbole erreicht werden soll.

Traditionalität positiv als Widerständigkeit und an anderen Stellen die mit der traditionellen Welt verbundene soziale Problematik darstellt. Beide Darstellungsweisen bestehen jedoch nebeneinander und Liori verbindet sie nicht.

²⁸ Da der "velluto" die männliche Übergangstracht ist, fehlt diesem Diskurs ein an Frauen gerichteter Kleidungsvorschlag.

Auch ohne einen direkten Zusammenhang mit der Erörterung des "velluto", redet Liori an anderen Stellen von einem notwendigen Engagement der Intellektuellen. Sie sollten nicht nur ihre Bindungen zur pastoralen Welt aufrechterhalten, sondern darüber hinaus auf diese einwirken und auf diesem Wege zur Lösung der zugespitzten Probleme der Barbagia beitragen:

"Denn die Barbagia bedarf insbesondere eines kräftigen kulturellen Anstoßes, um den Abgrund der Barbarei zu überwinden, in den sie seit Jahrhunderten (und vor allem in den letzten Jahrzehnten) durch staatlichen und politischen Stumpfsinn verbannt worden ist. Schulen nützen mehr als Reviere der Carabinieri. Und es hilft vor allem, wenn die studierten Barbaricini, nicht vergessen, in der Barbagia geboren worden zu sein. Und dorthin zurückkehren, um zu helfen, um Verstehen lernen zu helfen, um die Menschen zu überzeugen, besser zu leben." (Liori 1991: 96)

Hier zeigt sich wieder die Ambiguität seines Bildes der Barbagia. Einerseits gilt sie als eine reiche Kultur sowie als Hort von Tradition und Werten. Andererseits ist sie eine problemhafte Welt, die besonderer Aufmerksamkeit und Fürsorge bedarf. In einem Artikel zum Thema "velluto" schreibt er: "Denn die Barbagia ist wie ein etwas ungezogenes Kind, dem der Vater größte Aufmerksamkeit widmen muß, um zu vermeiden, daß es auf die schiefe Bahn kommt." (L'Unione Sarda, 28.11.91) Obwohl sich hier die Aufforderung zu mehr Aufmerksamkeit an den Staat richtet, zeigt sich ein umfassenderes paternalistisches und pädagogisches Verhältnis zur Barbagia, das ebenso in der Thematisierung des Verhältnisses der Barbagia und ihrer Intellektuellen durchschimmert. Nimmt man diese Ausführungen ernst, so heißt das, daß trotz aller Appelle und Wünsche für eine Annäherung an die Welt der "pastori" und einer alle Gruppen integrierenden dörflichen Gemeinschaft, doch auch für Liori eine grundlegende Differenz zwischen dem "ungezogenen Kind" Barbagia und den Intellektuellen bestehen bleibt. Liori steht insofern klar in der Traditionslinie derjenigen, die eine einfache, traditionale Welt beschreiben und glorifizieren, zu der sie jedoch eine unüberwindbare Distanz erworben haben.²⁹

Im Verhältnis von Intellektuellen und einer sardischen Volkskultur erkennt Liori eine negative Tendenz. Die Distanz der Intellektuellen zum traditionellen Sardinien habe sich in den achtziger Jahren rasch vergrößert.

²⁹ Vgl. zu dieser Haltung das auf S. 40 wiedergegebene Zitat von Cirese (1976: 6).

Bert. Liori betrachtet das als einen Opportunismus, gegenüber dem er sich deutlich abgrenzt und am Konzept der "sardità" festhält:

"Bis vor wenigen Jahren entdeckten alle Intellektuellen ihr sardisches Wesen wieder; heute bemüht sich ein großer Teil von ihnen, es zugunsten einer nicht genauer bestimmten Modernität zu verleugnen. Die Zeitungsseiten zeugen, unter diesem Gesichtspunkt, davon, wie sich kulturelle Neigungen verändern. Die 'sardità' ist dabei zu verschwinden: diejenigen, die sie seinerzeit theoretisierten schämen sich heute dafür. Ungeachtet dessen gibt es aber etwas, das noch heute die Fischer von Cabras mit den 'pastori' von Desulo verbindet und Grundlage dafür ist, daß diese beiden Dörfer Teil eines Volkes sind, das sich deutlich von den anderen Völkern unterscheidet. Kurz, es gibt also einen Widerstandswillen, eine Reihe von kulturellen, wirtschaftlichen und genetischen Dingen, die jenseits der Moden liegen." (Liori 1990: 10/11)

Es seien also die sardischen Intellektuellen, die sich den kulturellen Moden folgend und auf der Suche nach Modernität von der Realität Sardinien als kultureller Einheit entfernt hätten. Diese Einheit sei demgegenüber, aufgrund eines kulturellen, wirtschaftlichen und genetischen Widerstandswillens in der Praxis des traditionsorientierten Volkes, der "pastori" und Fischer, lebendig. Hier steht also ein authentisches, widerständiges Volk, dort stehen die angepaßten, degenerierten Intellektuellen. Modernitätskritik und Intellektuellenschelte verbinden sich. Mit dieser Kritik verankert sich Liori in einem Vorher, dem intellektuellen Klima des Neosardismus der siebziger Jahre mit seiner Hinwendung zur sardischen Kultur und der Betonung einer "sardità". In dieser Strömung - genauer im Rahmen der Zeitschrift "Nazione Sarda", deren besondere Anliegen in der Sprache und der Identität³⁰ lagen - wurden auch seine ersten journalistischen Arbeiten veröffentlicht. Und den in diesem Rahmen gängigen Positionen einer auf einer kulturellen Identität fußenden nationalen Identität, die auch in einer politischen Autonomie Ausdruck erhalten müsse, ist Liori, zusammen mit Lilliu und

³⁰ Ein Mitarbeiter dieser Zeitschrift beschreibt deren um eine nationale sardische Identität kreisende Programmatik wie folgt: "Das ideologische Fundament von 'Nazione sarda' bestand darin, daß die Sarden, in jeder Hinsicht eine Nation bilden und daß die nationale Identität die Grundlage der Autonomie sein müsse, da die sardische Sprache das erste und wichtigste Unterscheidungsmerkmal dieser Identität ist." (Contu 1993: 151) Eine andere Beschreibung sagt: "'Nazione sarda', die sich nicht an den ideologischen Radikalisierungen beteiligt, setzt ganz auf eine Erforschung von innen (auch wenn sie sich mit anderen Minderheiten beschäftigt) und beabsichtigt, 'alle Dokumente der sardischen Nation zu sammeln, dessen, was Identität genannt wird, all dessen, was uns, uns Sarden, anders sein läßt als die Anderen und Fremden in Italien.'" (Cossu 1982: 70)

einigen anderen Autoren, fortan tatsächlich treu geblieben. Wie wir später sehen werden, gilt das auch für seine Tätigkeit als Direktor der "L'Unione Sarda", in der er autonomistisch-separatistischen Gruppen und Veteranen des Neosardismus Platz einräumt, sowie für sein Interesse an den neuen Kommunikationstechnologien, die er ebenfalls unter der Perspektive der Förderung kultureller Identität betrachtet.

Einige weitere Perspektiven und Implikationen der von Liori propagierten symbolischen Praxis des Kleidens in "velluto" werden deutlich, wenn man das Phänomen unabhängig von Lioris Schreiben betrachtet. Giampiero Marras, ein Veteran des Neosardismus aus den sechziger Jahren und heute Mitglied der Partei "Sardigna Natzione" (einer kleinen separatistischen Gruppierung) trägt ebenfalls "velluto" und propagiert diese Kleidung als die "ethnische Kleidung der Sarden"³¹, die nicht aus folkloristischen Gründen, sondern aufgrund eines klaren politischen Willens zu tragen sei. Marras arbeitet an einer Publikation zum Thema und orientiert sich auch am Vorbild Gandhi. Dabei geht er über die Wahl bestimmter Hosen hinaus und empfiehlt, als "klares und unmißverständliches Symbol sardischer nationaler Identität" (a.a.O.), "sa beritta" zu tragen, eine schlauchartige Kopfbedeckung, die heutzutage auch in den Dörfern praktisch restlos verschwunden ist.³²

Die Verbreitung des "velluto" scheint sich jedoch meist ohne einen klaren politischen Willen zu vollziehen beziehungsweise zu verselbständigen. Das zeigen zwei Modemacher, Dolce und Gabbana, die durch Marras aufmerksam geworden, eine Mailänder Modenschau mit einer Figur dekorierten, die die sardische Kopfbedeckung trug. Entsprechend betrachtet ein Zeitungsbeitrag von U.Cocco (La Nuova Sardegna, 31.5.1997) das Phänomen in einer postmodernen Perspektive: Es sei eben das Schicksal der Peripherien, Reservoir für kulturelle Eklektizismen zu sein. Dieser Beitrag verweist auch darauf, daß der "velluto" selbst schon

³¹ Marras zitiert nach: U.Cocco in: La Nuova Sardegna, 31.5.1997. Vgl. auch G. Florenzano in: L'Unione Sarda 11.8.1997. Diese Artikel nennen unter anderem auch Adressen von Schneidern für diese Kleidung in Sardinien. Der bekannteste von ihnen hat auch dem ehemaligen Staatspräsidenten Cossiga, einem Sarden, einen Anzug gemacht.

³² Der letzte Mann, der sie zum Beispiel in Desulo noch getragen hat, war der 1896 geborene "Thiu Caiccu Cianna". Im ganzen Dorf war er unter anderem als "der Mann mit 'sa beritta'" bekannt, und auch in seinem Nachruf in der Presse wird dieser Aspekt hervorgehoben (vgl. L'Unione Sarda 15.11.1995). - Insofern scheint der Aufruf von Marras, anders als im Fall des tatsächlich niemals ganz aufgegebenen "velluto", alles andere als aussichtsreich.

ein Fall von Hybridisierung sei, da der Stoff doch ursprünglich aus Frankreich kam. Und auch die Motivation zum Tragen des "velluto" sei gebrochen. Der Autor sieht in den Städten in erster Linie junge Männer beziehungsweise Studenten, die, motiviert durch ein "Verlangen nach Identität, das sich mit postmoderner Oberflächlichkeit und Leichtigkeit verbindet" (a.a.O.), immer häufiger "velluto" tragen. Es handele sich um einen dandyhaften "ethnischen Ästhetizismus" (a.a.O.), dessen Protagonisten allerdings auch als Taliban, also als Fundamentalisten, bespöttelt würden. Der Artikel schließt mit der Feststellung, daß es sich bei dem "velluto" um eine Tendenz bei einer Minderheit von Intellektuellen einerseits und "pastori" andererseits handle, nicht jedoch um ein massenhaft verbreitetes Phänomen. - Das zeigt, daß diese Gruppen mit dem "velluto" zwar eine gemeinsame Kleidung besitzen, jedoch unterschiedliche Motivationen, sie zu tragen. Implizit verweist diese letzte Feststellung zugleich auf die begrenzten Potentiale eines Projekts der Annäherung von "pastori" und Intellektuellen durch den "velluto": Die unterschiedlichen Motivationslagen der Gruppen mögen zwar seine Verbreitung fördern, doch dabei bleiben die unterschiedlichen Bedeutungen, die der "velluto" für diese Gruppen erhält, bestehen.

"Velluto" ist also ein Symbol, durch das Liori sowohl sich selbst zur Welt der "pastori" und der Barbagia zugehörig zu erklären versucht, als auch ein Symbol, das für eine an Lebensformen der Vergangenheit ansetzende sardische Retraditionalisierung, für Modernisierungs- und Intellektuellenkritik, für eine Fortsetzung der Inhalte des Neosardismus sowie für den Glauben an eine widerständige gemeinsame Volksidentität der Sarden steht. Doch schon in seiner Propagierung zeigen sich kulturelle Unterschiede und paternalistische Haltungen innerhalb der ersehnten Gemeinschaft der Sarden.

7.2.3 *Das pastorale Dorf als Bildungsstätte*

Das Thema "velluto" ist in erster Linie eine Beziehung auf die pastorale Welt, in der es um das Verhältnis von Intellektuellen zu dieser geht. Die Beziehung von pastoraler und nicht pastoraler Welt thematisiert Liori in noch einer weiteren Weise, die die kulturelle Bedeutung der pastoralen Welt für andere Sphären explizit hervorhebt. Deutlich macht das Liori auch an der Darstellung seiner eigenen Person, denn er schildert das

pastorale Desulo als den entscheidenden Rahmen seiner Sozialisation und Bildung. "Ich bin Desulo dankbar, weil ich hier Mensch geworden bin, hier habe ich alle jene Lehren erfahren, die mir später im Leben nützlich waren, viel nützlicher als die an der Universität erlernten Worte." (Liori 1993: 9) Abgesehen davon, daß er das gesamte Dorf wie auch seine familiäre Herkunft pastoral beschreibt, erwähnt er zwei "pastori" in Girgini, als seine Lehrer: "Mit der Zeit ist es ihnen gelungen, mir einen bedeutenden Teil ihres Wissens zu vermitteln, das auch heute noch ein wichtiger Teil meiner Reflexion über Zeitungen und Bücher ist." (L'Unione Sarda, 28.4.1996) Dieses Motiv des Dorfes als einer Schule fürs Leben thematisiert er auch jenseits persönlicher Erfahrung und in einem umfassenderen Rahmen. Darauf werde ich später zurückkommen. Zuvor gilt es jedoch, auf wichtige Grundzüge seiner Texte einzugehen.

7.3 Mythos

Lioris Schreiben ist beinahe durchgängig durch zwei Charakteristika geprägt: Er bemüht sich um persönliche Präsenz, und er bezieht sich immer wieder auf eine mythische Ebene und die große Bedeutung des Mythischen.

7.3.1 *Präsenz als Autor*

Liori ist in seinen Texten, das haben viele der bislang zitierten Auszüge bereits deutlich gemacht, als Person gegenwärtig. Erstens schreibt er beinahe ständig über sich selbst; seine Kindheit; die Familie, insbesondere über seine Beziehung zu den Großeltern und seine Tochter; sein Dorf; sein Haus; sein Verhältnis zur Barbagia; Ermittlungsverfahren gegen ihn, z.B. wegen Steuerhinterziehung und Subventionsbetrug (z.B. L'Unione Sarda, 27.11.1997) oder Konflikte mit verschiedenen Politikern, die er auf einer sehr persönlichen und direkten Ebene austrägt (z.B. L'Unione Sarda, 2.7.1998). Zweitens werden andere, über die er schreibt, immer wieder als seine Freunde vorgestellt. Und drittens betont er seine Beziehung zu den Lesern und deren Reaktionen; in "La via dei sensi" erklärt er den schriftlichen und telefonischen Austausch mit seinen Lesern über fast vergessene Sinneseindrücke in Sardinien sogar als

Ausweg aus einer Lebenskrise und als Erfahrung sardischer Einheit (Liori 1994a: XIV).

Ein erklärtes Ziel seines Schreibens ist Lesbarkeit und Zugänglichkeit, die er zum einen durch eine möglichst umgängliche und einfache Sprache und zum anderen durch Einleitungen zu seinen Büchern erreicht, in denen er ausführlich seine Intentionen darlegt. So erklärt er das Zustandekommen der Artikelsammlung "Personaggi, luoghi e cerimonie della Sardegna tradizionale" in der Einleitung zu diesem Buch wie folgt:

"Als Nachfahre transhumanter 'pastori', bin ich durch Sardinien gezogen, um ungewöhnliche, alltägliche oder sinnbildliche Geschichten zu sammeln und sie dann Freunden oder Bekannten so zu erzählen, wie sie sich mir dargeboten haben." (Liori 1990: 10)

Offensichtlich wird also den Lesern, denen diese Arbeiten nun als Buch angeboten werden, ebendieser Status angetragen. Im Interview stellt Liori diesen an vertraute Personen gerichteten Ton als ein Grundmotiv seines gesamten Schreibens dar. Auf die Frage nach der Relevanz seiner Arbeit für Desulo antwortet er, daß er sich bewußt und aus Passion gegen eine akademische Karriere entschieden habe. Anders als in Frankreich werde nämlich in Italien nur Unlesbares und nichts für das "Volk" geschrieben.

"Ich dachte, daß es dagegen wirklich wichtiger ist, für die Leute zu schreiben. Ich habe mir das in der Art umgangssprachlicher Diskurse vorgenommen, die man Freunden erzählt. Das mache ich auch in den Artikeln, aber auch in den Büchern. In den Büchern und Artikeln erzähle ich die Dinge, die ich Dir hier erzähle, oder Dinge, die man in der Bar erzählt oder beim Spazierengehen. Mit der gleichen Natürlichkeit." (D15)

Liori wendet sich mit einer um Natürlichkeit, Einfachheit und Lesbarkeit von jedermann (Liori in: Argiolas et al. 1997: 85/86) bemühten Sprache an eine breite Öffentlichkeit in ganz Sardinien. Ihr bietet er sich als anschauliche Person aus ihrer Mitte an - und dies gilt aufgrund der geographischen Lage Desulos im Zentrum Sardinien und der Darstellungen dieser Gegend als das authentische Sardinien sogar im wahrsten Sinne des Wortes. Insofern er historische Verwurzelung im traditionellen Sardinien und Hinwendung zu den aktuellen Kommunikationstechnologien, sowohl das ländliche wie das städtische Sardinien, das agro-pastorale wie das intellektuelle Sardinien verkörpert, erscheint er als eine ideale Integrationsfigur, die tatsächlich in der Lage ist, große Teile der sardischen Öffentlichkeit anzusprechen.

7.3.2 *Das Dorf als Mythos*

Die Entscheidung für ein "natürliches", an der Alltagskommunikation orientiertes, Schreiben eröffnet Liori einen großen Spielraum hinsichtlich der Formen und der Inhalte seines Schreibens. Eine dieser Erweiterungen besteht in der Auflösung der Grenze zwischen Dokumentation und Fiktion. Sie gestattet ihm, sich nicht nur mit Mythen zu beschäftigen, sondern selbst an ihnen mitzustricken und sich hierzu sogar sehr offen zu bekennen.

Das sich durch seine Arbeiten hindurchziehende Mythos-Thema³³ findet zwei Begründungen. Zum einen erklärt Liori in einer seiner Einleitungen den Mythos als Grundtatbestand aller Gesellschaften:

"Um die Lektüre zu erleichtern, ist es sinnvoll, daß ich erläutere, von welcher Ansicht ich ausgegangen bin. Ich gehe davon aus, daß jede Gesellschaft einen Mythos ihrer eigenen Vergangenheit besitzt, d.h. eine Geschichte (oder eine Sammlung von Geschichten), die den Ursprung dieser Gesellschaft erklärt und ihre Grenzen und Ränder bestimmt. Der Mythos (das lehren uns die griechischen Tragödien) ist die feine Grenze, die den Traum der Vergangenheit von der Wachheit der Gegenwart trennt. Er ist zu sehr erdichtet (und daher fabelhaft) um als Geschichtsschreibung betrachtet zu werden und er ist zu sehr historisch (und folglich analytisch und logisch) um als Dichtung betrachtet zu werden. In der Vergangenheit hat sich eine unendliche Zahl von Dingen ereignet: Geschichte geschieht nicht ein für alle Male, sondern sie wird ständig neu geschrieben, neu gemacht. Die Geschichten, die ich erzähle sind Teile eines Mythos, der selbst Geschichte wird, der sich verändert, der tagtäglich neu geschrieben wird. Menschliche Ereignisse (also Mythen), beinahe Fabeln." (Liori 1990: 11)

In einer ähnlichen Weise siedelt er sein Buch über Dämonen, Mythen und magische Rituale auf halbem Wege zwischen ethnographischer Forschung und phantastischer Erzählung an (Liori 1992: 9). Immer wieder verortet er sein Schreiben und auch seine Befindlichkeit in solchen Übergangs- oder Grauzonen. Es zerfließen Traum und Wachheit oder Realität,³⁴ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (vgl. Liori 1992: 9); persönliche Erinnerung und durch Lektüre aufgenommene Bilder. Das letztere beschreibt er auch als ein persönliches inneres Drama, das in der Erkenntnis bestehe, daß die Erinnerung immer zu einem Teil erfunden ist

³³ Vgl. etwa Liori/Mameli (1984: Stichwort "Mythos"); Liori (1990: Einleitung; 1992: Buchtitel).

³⁴ Ein Roman von 1986 hat den Titel "Ipotesi del sogno e della veglia". Vgl. auch L'Unione Sarda, 16.7.1997.

(Liori 1994a: XIII, XX). Das bedeutet jedoch nicht ausschließlich nur immanente Grenzen des Erinnerns, sondern offenbar auch die Erkenntnis und ein klares Eingeständnis des kreativen Gehalts und Konstruktionscharakters seines Erinnerns. In diesem Zusammenhang schreibt er:

"Ich filtere meine Erinnerungen mit meinen Büchern. Meine Bibliothek ist wie eine große Werkstatt, in der ich Dinge finde, die mir bei der Arbeit helfen. (...) Ich verliere mich in den Büchern. Viele Titel ziehen vor meinen Augen vorbei: Tausende von Seiten. Meine Augen sind schwer. Die Worte auf der Seite scheinen viele kleine Ameisen zu sein, ich bringe die Schrift mit den Bildern meines Gedächtnisses durcheinander." (Liori 1994a: XV)

Liori erklärt also sehr deutlich, daß er nicht etwa versucht, die Vergangenheit so zu dokumentieren, wie sie wirklich war oder seinem Schreiben einen solchen Anschein zu geben. Vielmehr versteht und erklärt er sich als Akteur in einem beständig sich verändernden Diskurs über eine Vergangenheit, der immer durch Perspektivität bestimmt ist. Nicht die Wahrheit dieses Diskurses ist das Wesentliche, sondern der Diskurs selbst, die Existenz einer Geschichte über die Vergangenheit.

Damit ist die zweite Grundlage der Mythos-Thematik schon beinahe angesprochen: Mythos und Mythen(re)konstruktion leiten sich - in seinem um "Natürlichkeit" bemühten Schreiben beinahe zwingend - direkt aus dem Mikrokosmos der persönlichen Beziehungen und Erfahrungen in der dörflichen Welt Desulos und der Barbagia her, da hier das Mythische in den Alltag verwoben sei. Liori schreibt, daß er als Kind die sardische Mythologie als selbstverständlichen Teil seiner Umwelt kennengelernt hat und mit ihr groß geworden ist:

"In meinem Dorf und in der ganzen Umgebung hat bis vor etwa zwanzig Jahren (und zum Teil noch heute) die Welt der übernatürlichen und phantastischen Wesen mit den Fernseh Bildern von Astronauten und Wissenschaftlern zusammengelebt. Die beiden Konzeptionen sind niemals zueinander in Gegensatz geraten." (Liori 1992: 7)

"Von solchen Geschichten nährte ich mich als Kind. Ein faszinierendes Epos, ohne Zweifel. Ein Mythos, der in mir als eine gute und liebe Sache weiterlebt." (a.a.O.: 8)

Darüber hinaus - und das ist ein wesentliches Charakteristikum, das sein Bild des Dorfes vervollständigt - verfügt Desulo über eine eigene mythische Dimension, insofern das Dorf selbst eine mythische Existenzform besitzt. In einem Artikel für eine Sonderseite seiner Zeitung über Desulo erklärt das Liori aus der pastoralen Geschichte heraus: "Und für

uns Desulesi ist das Dorf, in dem wir geboren sind, ein ideeller, mythischer Ort, beinahe eine Abstraktion. Denn ein Hirtendorf mit sieben Wintermonaten im Jahr sieht eher das Fernsein denn die Anwesenheit vor." (L'Unione Sarda, 31.1.1996)³⁵ Das Selbstbild des Dorfes ist durch Distanz geprägt. Desulo gilt ihm weniger als durch Präsenz vertrauter Ort, sondern vor allem als Fluchtpunkt der vielen Migranten aus dem Dorf, die sich Desulo verbunden fühlen und dabei doch auf ein Desulo beziehen, "das nicht existierte, das außer in den Erinnerungen unterwegs niemals existiert hat." (Liori/Mameli 1984: 96) In Form dieses Mythos ist der Ort eine Erzählung für und von Desulesi außerhalb von Desulo, und Liori dekonstruiert somit, zumindest für die emigrierten Desulesi, den Bergort Desulo.

"Für uns, die wir dort geboren sind, ist Desulo nicht nur ein Dorf, sondern ein wunderbarer Ort, ein Dorf des Zaubers,³⁶ in das wir, wenn wir weit weg sind, jeden Augenblick mit dem Herzen zurückkehren. Am Morgen wache ich in meinem Haus in Cagliari auf und stelle mir vor, die verschneiten Gipfel des Gennargentu zu sehen, die Wälder von Girgini voller Mysterien, die alten Häuser in Issiria mit ihren, von der Zeit zusammengehaltenen, Mauern aus Schiefer. In diesen Augenblicken wird mir warm ums Herz, ich spüre den guten Duft von zu Hause. Dann blicke ich zum Fenster und entdecke mit etwas Erschrecken, daß es nicht so ist." (L'Unione Sarda, 31.1.1996)

"Also, Desulo ist tatsächlich das Dorf unserer Erinnerungen, der einzige Ort, an den wir, die wir dort geboren sind, die Hoffnung haben zurückzukehren, es ist der Ort der zauberhaften Wälder, der echten Freunde, der heiteren Frühjahrsnächte, in denen man auf der Straße spaziert und sich die Geheimnisse der Barbagia und des Lebens erzählt." (a.a.O.)

Da der sehnsuchtsvolle Blick auf das entfernte Heimatdorf schon immer das Schicksal der notwendigerweise transhumanten "pastori" gewesen sei, ist der Ortsbezug der heutigen Migranten kein neues Phänomen. Ihre

³⁵ Die gleiche Begründung findet sich auch schon in Liori/Mameli (1984: 96/97), das dort erklärte Bemühen, den lokalen Mythos der Desulesi aufzuzeichnen zeigt die Zirkularität von Topoi des lokalen Diskurses und literarischer Reproduktion: Liori erfindet nicht einfach, sondern er sammelt, arrangiert, interpretiert und komponiert das quasi ethnographische Material, das er dann in Buchform wieder in den lokalen Diskurs einbringt. Gerade dieses Buch, die kleine Enzyklopädie Desulos, ist im Dorf sehr verbreitet und bekannt.

³⁶ "D'incanto", "di sortileggio", das sind - ähnlich wie "sogno" und "veglia" immer wiederkehrende Begriffe eines phantastischen, aber doch nicht grenzenlosen und nicht von der Wirklichkeit völlig losgelösten Diskurses.

mythische Vorstellung entspricht dem mit der pastoralen Geschichte vorgegebenen Muster einer durch die Arbeit erzwungenen Abwesenheit und der Distanz zum Dorf. Einmal mehr erscheint so der Pastoralismus als fundamentales Charakteristikum der Gemeinde Desulo.

Neu an der heutigen Situation ist jedoch, daß nicht nur die "pastori", sondern ein großer Teil, ja mehr noch, sogar der überwiegende Teil der Gemeinde außerhalb des Ortes lebt. Lioris Schätzung zufolge existieren neben der Ortsbevölkerung noch ungefähr zwei weitere Desulos in der Emigration. Obwohl Liori meist eine vom Wohnsitz unabhängige Einheit der dörflichen Gemeinde darstellt, zeichnen sich in den angeführten Passagen, was die Frage des mythischen Gehalts ihrer Dorfbilder angeht, dennoch Unterschiede zwischen den ortsansässigen und emigrierten Teilen des Dorfes ab. Da Lioris Perspektive im wesentlichen diejenige des Desulos außerhalb des Ortes Desulo ist, konfrontierte ich ihn im Interview mit einer im Bergort verschiedentlich geäußerten Kritik, die Liori vorwirft, zu sehr dem alten Desulo verhaftet zu sein und daher die gegenwärtige Realität des Dorfes und seine großen Veränderungen zu übersehen. Hierauf antwortet er:

"Das ist doch zum Teil w... das heißt... Also, dazu sind zwei Dinge zu sagen. Einerseits hat sich die Wirklichkeit verändert, vor allem für diejenigen der dort wohnt, nicht für diejenigen, der außerhalb wohnt. Und wer außerhalb wohnt, so wie ich, wir sind die Mehrheit. Für uns ist es, wie ich Dir gesagt habe, ein mythischer Ort und er stellt sich daher etwas anders dar. Und das ist wahr, das habe ich auch geschrieben, es ist die Wahrheit. Aber andererseits, hat derjenige von draußen einen etwas dist... in gewisser Hinsicht einen distanzierteren Blick auf die Dinge, die im Dorf geschehen." (D15)

Daher würden die emigrierten Desulesi weniger die Veränderungen im Bergdorf, als den tatsächlichen konservativen Charakter des Dorfes erkennen, in dem eben, anders als in den umliegenden Dörfern, noch immer Trachten getragen werden und die transhumante Schäfererei weiterexistiert. Liori verbindet in dieser Antwort allerdings zwei Motive, deren Kombination sich eigentümlich und widersprüchlich ausnimmt. Zum einen wiederholt er, daß sich die Außenperspektive der Desulesi in der Emigration auf einen mythischen Ort richtet und diesen daher nicht in seiner eigenen Wirklichkeit abbildet. Zum anderen bezeichnet er dennoch die Außenperspektive gegenüber der durch die Selbstverständlichkeit der Phänomene eingeschränkten Binnenperspektive des Bergdorfes als die realistischere Wahrnehmung Desulos.

7.3.3 *Mythen für die sardische Nation - Die Polemik um den Sardinientag*

Während Liori die lokale Ebene als eine durch Mythen und mythische Bezüge geprägte Welt betrachtet und beschreibt, gilt ihm die sardische, regional-nationale Ebene in dieser Hinsicht als defizitär. Daher unterstützt er Projekte, die dieses Defizit ausfüllen könnten. Zwei Beispiele hierfür liefern Artikel, die er anlässlich neu eingeführter Feiern historischer Ereignisse verfaßte.

1996 wurde in Oristano ein "Giorno di Eleonora", ein großes Fest mit einem historischem Umzug veranstaltet, das Eleonora d'Arborea gewidmet war, jener Richterin, die am Ende des 14. Jahrhunderts an der Spitze des gegenüber Aragonien widerständigen Judikats von Arborea stand und die als Verfasserin der Gesetzessammlung "Carta de Logu" gilt. Die "Unione Sarda" veröffentlichte aus diesem Anlaß eine zehnteilige Sonderbeilage, die mit einem Artikel von Liori beginnt, der die Initiative begrüßt und einen Bogen zwischen mythischer Vergangenheit, jahrhundertelanger Krise und der Zukunft Sardinien knüpft:

"Eleonora D'Arborea ist nicht nur eine Richterin, sie ist eine Persönlichkeit auf halbem Wege zwischen Mythos und Geschichte. 'Sa Juighissa' ist das beste Bild Sardinien, sie symbolisiert, was hätte sein können und was leider nicht gewesen ist.

Sardinien hat einen äußerst wichtigen Moment in seiner Geschichte gehabt. Und das war, als es unter Mariano und Eleonora den Stolz entdeckte, ein Volk zu sein, mit eigenen Händen handeln zu können. Es hat sich die entsprechenden Instrumente gegeben: ein Gesetz, vor allem eine Rechtsordnung, einen Kodex, eine staatliche Ordnung.

Man denke an den Unterschied gegenüber den Zeiten, in denen wir heute leben. Es existieren weder Gesetz noch Staat, die Region ist ein Organismus, der unter dem Gewicht seiner eigenen Gegensätze zerbricht (...)

Wir leben in schandvollen Zeiten. 600 Jahre sind seit der Epoche von 'sa Juighissa' vergangen und Sardinien ist zurückgeschritten. (...)

Ein Dank an die Lehrerin Tarantini für diese Initiative [zu diesem 'Tag der Eleonora']. Durch ihre Wiederentdeckung von Eleonora D'Arborea hat sie uns Sarden den Traum des verlorengegangenen Stolzes wiedergegeben." (L'Unione Sarda, 14.9.1996)

Eleonora steht also für eine historische Blütezeit Sardinien, die aus der jahrhundertelangen Geschichte von Fremdherrschaft und Marginalität herausragt. Sie ist, im Sinne der oben beschriebenen Melange von Mythos und Geschichte, eine mythische Gestalt, die in der Krise Sardi-

niens Orientierung verschaffen soll. Liori reproduziert damit zum wiederholten Male einen Mythos dieses Judikats, wie er bereits im 19. Jahrhundert verbreitet war und in der Dokumentenfälschung der "Carte d'Arborea" einen spektakulären Ausdruck erhalten hatte.

Ähnlich ist seine Position zum 1996 neu geschaffenen, öffentlich gefeierten Regionalfeiertag, dem Sardinientag ("Sa die de sa Sardigna"), der an die vorübergehende Vertreibung der Piemontesen und des piemontesischen Vize-Königs von 1794 erinnert. Dieses Fest in Cagliari besteht aus einem großen Straßentheater, das an verschiedenen historischen Plätzen der Altstadt - die auf diese Weise auch belebt und aufgewertet wird - die sardische Revolution in ihren Schlüsselszenen nachspielt und dadurch eine anschauliche Geschichtsstunde sein möchte. Die Zuschauer werden dabei beteiligt und selbst zu Akteuren, nämlich zum aufständigen Volk, das durch die Stadt zieht, und abends bei einem Feuerwerk von einer großen Terrasse aus, der "Bastione", ein Schiff mit den Piemontesen aus dem Hafen fahren sieht. Abgerundet wird die Veranstaltung mit einem Konzert sardischer Musiker. Das Fest fand ein großes Echo und einen regen Besuch einiger zehntausend Menschen. Jedoch entwickelte sich um Sinn, Anlaß und Ort des Festes eine lebhafte Debatte, die auch in den beiden Tageszeitungen ausgetragen wird. Eine Kritik zielt dabei auf die mit dem Fest verbundene Vernachlässigung der historischen Wahrheit, denn anstatt einer langfristigen und aufgeklärten Bewegung habe es sich nur um eine kleine Episode gehandelt, die durch die sardische Feindlichkeit und Abwehr gegenüber den französischen Truppen und die unterwürfige und begeisterte Aufnahme des piemontesischen Hofes in Sardinien nach dessen Vertreibung aus Turin eingerahmt sei. Diese Kritik findet sich unter anderem in "La Nuova Sardegna" (27.4.1997), dem nordsardischen Konkurrenzblatt zur "Unione Sarda". Ähnlich argumentiert auch Michele Columbu, eine zentrale Figur des Neosardismus, in einem Leitartikel der "Unione Sarda". Columbu (L'Unione Sarda, 28.4.1996) sieht dort in dem Fest in Cagliari eine historisch ungenaue und sterile Veranstaltung, die auch die Gefahr berge, daß ähnliche Feste zukünftig in anderen Regionen oder sogar in den Mikroregionen und Dörfern Sardinien Schule machten. In einem zweiten Leitartikel antwortet Liori noch am gleichen Tage auf die Kritikpunkte von Columbu:

"Ich weiß, in unserer Gegend - in Ollolai³⁷ wie in Desulo - pflegen sie keine große Liebe für Mythen.³⁸ Aber jedes Volk braucht seine Helden. (...)

Und sie, lieber 'tiu Micheli' wollen uns auch dieses erfundene Fest nehmen, dieses heidnische Sant'Ef시오,³⁹ das uns zur Erinnerung einlädt, daß vielleicht auch wir irgendeinen Kampf gewonnen haben? (...)

Und wenn dieses etwas rhetorische Fest der Anfang eines neuen Verständnisses der 'sardità' wäre? (...)

Ein Strohfeuer, sicher, (...) Wir rühmen uns jetzt eines Erfolges, den wir nie errungen haben: auch das ist richtig. (...)

Lieber 'tiu Micheli', hören Sie auf mich, kommen Sie heute mit mir mit (...) Tun wir so, als ob wir gewonnen hätten, zumindest für einen Tag: erzählen wir uns ein paar Märchen." (L'Unione Sarda, 28.4.1996)

Liori räumt der Frage nach der historischen Wahrheit also nur einen geringen Stellenwert ein. Er verteidigt nicht die Bedeutung des historischen Ereignisses, sondern die des Erzählens von Geschichte, das heißt von historischen Fiktionen und deren kollektiver Ritualisierung.⁴⁰ Seine Position ist die eines offen eingestandenen, und daher paradoxen, Konstruktivismus, der darauf verzichtet, seinen Fiktionen den Anschein absoluter Wahrheit zu verleihen und, anstatt unter Berufung auf eine historische Wahrheit zu argumentieren, technisch und rationalistisch mit den identitätsstiftenden Effekten des kollektiven Ereignisses argumentiert, wobei er eventuell auf die Überzeugungskraft einer pragmatisch reflektierten Haltung zum Mythos vertraut. Diese Argumentation führt er auch im Anschluß an das Fest fort, als er, wieder im Leitartikel, eine äußerst positive Bilanz zieht und seine Argumentation weiter zuspitzt:

"Was kümmert es uns, ob wir gewonnen oder verloren haben? Was interessiert es uns, ob wir wirklich die Piemontesen zum Gespött gemacht haben, oder ob statt dessen das Gegenteil geschehen ist? Letzten Sonntag ist in Cagliari ein einmaliges

³⁷ Ollolai ist das Dorf in dem Columbu geboren wurde und als dessen Bürgermeister er durch einen Protestmarsch quer durch Sardinien bekannt wurde und auch überregionales Aufsehen erregte.

³⁸ Diese Aussage steht in Widerspruch zu den sonstigen Darstellungen eines an Mythen reichen und mythischen Desulos.

³⁹ Sant'Ef시오 ist ein unter großer Beteiligung gefeiertes religiöses Fest in Cagliari.

⁴⁰ Zu dieser Position gibt es eine historische Analogie aus der Zeit nach der Aufdeckung der Fälschung der "Carte d'Arborea": Anlässlich des Besuchs von Mommsen erschien ein Artikel des Priesters De Castro, der das Recht der Phantasie und der Vaterlandsliebe gegenüber der gefühllosen Wissenschaft verteidigte (Marrocu 1995: 54).

Ereignis geschehen: Sardinien hat sich als Nation wiederentdeckt, wir alle haben den Stolz wiedergefunden, ein Volk zu sein, ohne Unterschied von Klasse, Schicht oder politischer Zugehörigkeit. (...)

Wir haben mit vor Befriedigung geschwollener Brust einen denkwürdigen Tag aufleben lassen, einen 28. April vor zwei Jahrhunderten (...)

Es ist wirklich schön gewesen, sich als Volk wiederzufinden, zu wissen, eine Geschichte zu haben, auf unsere Wurzeln stolz sein zu können. (...)

Ich wiederhole, es interessiert uns kein bißchen, ob es wirklicher Ruhm war. Ob dieser Tag wirklich die Mühe verdient, zumindest unter einem historischen Blickwinkel, als heldenhaft erinnert zu werden." (L'Unione Sarda, 30.4.1996)

Mit dieser Position steht Liori nicht alleine. Wenige Tage später kommt mit Eliseo Spiga an gleicher Stelle ein anderer Veteran des Neosardismus zu Wort, der in einer Linie mit Liori argumentiert. Er betont den Stellenwert von Geschichte, nicht als Geschichtsschreibung der Historiker, sondern als Wahrnehmung, Vorstellung, Erfindung und Wollen der Menschen, die, auch unbewußt, die Geschichte machen, erleiden und erinnern. Ähnlich wie in Lioris eingangs dargestellter rationaler Begründung der gesellschaftlichen Notwendigkeit des Mythos faßt Spiga seine Position unter Hinweis auf die Sozialwissenschaft, die er als Legitimationsquelle heranzieht, wie folgt zusammen:

"(...) wenn wir Mythen, Symbole und Sehnsüchte wiederentdecken oder schaffen möchten, dann verfügen wir dafür über Bezugsobjekte in Überfluß. Und der Wille oder Nichtwille zum Gebrauch von Mythen und Symbolen und Sehnsüchten ist eine wesentliche politische Entscheidung und nicht nur eine kulturell bedeutsame. Wenn wir nämlich die sardische ethno-nationale Gemeinschaft rekonstruieren bzw. neu gründen wollen, wenn wir auf eine ethnische Wiedererstarkung abzielen, dann müssen wir uns, so wie das alle in der Moderne entstandenen Nationen getan haben, auch mit Mythen, Symbolen und Sehnsüchten rüsten, nicht nur mit Technologien. Denn wenn wahr ist, was A.D. Smith in seinem 'Die ethnischen Ursprünge von Nationen' sagt, dann 'kann sich in der goldenen Zeit einer Gemeinschaft ein Bild ihrer Zukunft oder sogar ein Programm finden lassen...!'" (Spiga, L'Unione Sarda, 7.5.1996)

Spigas Ausführungen zeigen, wie die Nationalismus- und Ethnizitätsforschung nicht ausschließlich auf der Reflexionsebene angesiedelt ist, sondern auch in ihr Forschungsfeld hineinwirken und als Handlungsanleitung für solche Bewegungen und ihre Protagonisten dienen kann.

1997 fordert Liori seine Leser dann wieder mit der gleichen Begründung wie im Vorjahr zur Teilnahme am Fest auf und wiederholt die Notwendigkeit des Mythos:

"Aber wir Sarden brauchen in dieser Situation einer großen Krise der Werte (neben derjenigen der Wirtschaft) vor allem den Mythos. Wir müssen uns notwendigerweise an einen legendären Traum klammern, durch den wir das Recht unseres Nationalstolzes wiederfinden können." (L'Unione Sarda, 27.4.1997)

Die Teilnahme am Fest erklärt er daher zur kollektiven Pflicht:

"Alle Sarden haben die Pflicht, feiernd 'Casteddu', das historische Zentrum Cagliari, in Beschlag zu nehmen oder wenigstens der Direktübertragung der Aufführung (die ich, erschiene es nicht respektlos, als heilig bezeichnen würde) im Fernsehsender Videolina beizuwohnen." (L'Unione Sarda, 27.4.1997)

Dieser Hinweis auf die Fernsehübertragung verbindet das Bewußtsein, daß die mediale Vermittlung selbstverständlich ein wesentlicher Kommunikationsmodus solcher Rituale ist, mit der Werbung für den Fernsehsender seines Herausgebers Grauso. Und auch 1998 wiederholt sich zum Fest und den diesbezüglichen Einwänden der gleiche Tenor, der nun im Leitartikel "Gefälschtes Fest für ein echtes Volk" noch eindeutiger wird:

"(...) wir sind ein einziges Volk, auch wenn wir unser Fest an einem erfundenen Datum feiern, um uns an etwas zu erinnern, das es nicht wert ist. Und ich weiß, daß nicht das Wahre, sondern das Wahrscheinliche zählt, nicht die Wahrheit ist wichtig, sondern ihre Darstellung." (L'Unione Sarda, 29.4.1998)

7.3.4 *Zwischenbemerkungen zur reflexiven Identitätskonstruktion*

Lioris Diskurs über das Fest der Sarden besitzt die Grundzüge vieler anderer Nationalismen. Er beschwört die Gleichheit einer historisch und kulturell begründeten Volksgemeinschaft, die nicht nur eine Sprache spreche, sondern auch an den gleichen Dingen Gefallen finde - "Gleiches Volk, gleiche Leute, gleiche Sprache, ein einziges 'Fühlen', identische Art und Weise des Verständnisses der kleinen Freuden und der großen Leiden des alltäglichen Lebens." (L'Unione Sarda, 30.4.1996) Die Musik wird als ein Medium kollektiven Selbsterkennens beschrieben: "gestern haben wir entdeckt, daß diese ethnische Musik die bevorzugte Musik der Sarden ist, weil wir uns alle darin wiedererkennen." (L'Unione Sarda, 30.4.1996) Und die Feier des Sardinientages deutet Liori als eine familiäre Erfahrung von Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit - "wir waren gleiche Leute, eine Art Familie" (L'Unione Sarda, 30.4.1996) - die aufzeige, daß die Gemeinsamkeit stärker sei als Klassen- und sonstige Unterschiede - "für einen Tag (und wir hoffen für immer) lassen wir den

Neid sein, der uns umbringt und der uns (auch wenn wir immer Geschwister, ein einziges Volk sind) verschlingt, indem er uns zu Feinden macht." (L'Unione Sarda, 27.4.1997). Der Sardinientag gilt ihm insofern als ein erfolgreicher Katalysator nationalen Selbstbewußtseins, eine Erfahrung und Bewußtwerdung grundsätzlicher Einheit, Gemeinsamkeit und Gemeinschaft. In dieser Perspektive zählt nur die Gegenwart und die Zukunft, das historische Ereignis hingegen liefert lediglich den Anlaß zum kollektiven Ritual, seine Authentizität oder Fiktionalität spielt dabei nur eine geringe, wenn nicht überhaupt gar keine Rolle. Was zählt, das ist der Mythos und nicht die historische Wirklichkeit, denn nur er ist in der Lage das Gefühl von Einheit und Gemeinschaft zu stiften.

Das Besondere an dieser Position Lioris liegt nun darin, daß er den Mechanismus des Festes - der zahllosen solcher nationalen oder regionalen Feiern unterliegt, die sich jedoch als Feiern eines authentischen Ereignisses darstellen - offen ausspricht und ihn noch dazu als öffentliches Argument für das nicht unumstrittene Fest verwendet. Und die gleiche Position vertritt Liori auch jenseits dieses Festes, wenn er in den Einleitungen zu seinen Büchern seine Beteiligung an der Reproduktion und Veränderung von Mythen und deren Bedeutung für Sardinien betont. Man könnte sagen, daß Liori hierbei über das üblicherweise mit der Moderne verbundene reflektierende Verhältnis zur Tradition hinausgeht und selbst die Erfindung von Tradition reflektiert.

Lioris Argumentationsfigur erscheint allerdings paradox und beinahe zynisch. Sie stellt die Frage, welchen Sinn eine solche sich selbst als Konstruktion präsentierende Identitätskonstruktion überhaupt machen kann. Einerseits schwächt das Eingeständnis der Fiktionalität und des mythischen Charakters von historischen Symbolen sicherlich ihre Wirkungskraft, da ein Berufen oder Verweisen auf die Wahrheit und Objektivität zweifelsohne eine bewährte und wichtige Ressource für die starke emotionale Wertigkeit von Identitätsprojekten darstellt. Andererseits, und das zeigt der hier beschriebene Fall deutlich, ist das Eingeständnis der Fiktionalität eine geschickte Argumentationsfigur, durch die der gesamte Typus historisch-wissenschaftlicher Kritik am Wahrheitsgehalt solcher Projekte für irrelevant erklärt wird, da jenseits der entlarvten und kritisierten Mechanismen des Nationalismus der Glaube unberührt bleibt, daß es ein geteiltes Gefühl "sardisch zu sein" (L'Unione Sarda, 29.4.1998) gebe. Die Entlarvung der Mechanismen des Nationalismus berührt nicht Lioris Glauben an die Nation - also den religiösen

Kern des Nationalismus -,⁴¹ sondern sie erlaubt ihm, diese Mechanismen nun reflektiert, planvoll und strategisch einsetzen zu wollen, um durch sie das nationale Gefühl hervorzubringen und zu verstärken. Sein Nationalismus erscheint insofern in einer aufgeklärt wirkenden Version, die mythische Anteile anerkennt und mit der Notwendigkeit des Mythos argumentiert, deren Kern des Nationalismus, der Glaube an das einheitliche Volk, jedoch unverändert fortbestehen bleibt. Ein seinem Inhalt nach unveränderter Nationalismus erhält insofern eine moderne, diskursiv und wissenschaftlich begründete Form.

Lioris Diskurs beinhaltet keinen grenzenlosen Konstruktivismus. Mythen gelten ihm als eine notwendige, gestalt- und veränderbare sowie instrumentalisierbare Sache, neben der jedoch eine nicht konstruierte Dimension des Essentiellen, der Wesenseinheit und Besonderheit einer sardischen Nation, existiert. Er geht nicht so weit, die "sardità" in das rein Mythische, in reinen Willen und Vorstellung aufzulösen und beharrt statt dessen darauf, daß die Gemeinsamkeit der Sarden eine kulturelle und ethnische Realität sei, die allerdings häufig verborgen bleibe.

In dieser Position erscheint auch das bereits betrachtete Verhältnis zwischen Intellektuellen und dem "Volk", in dem Liori sich auf die Seite des "Volkes" stellt, wenn er erklärt, daß nicht die wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte, sondern jedermanns Empfinden das Entscheidende sei. Deutlich wird das im Artikel zum Fest von 1998:

"Aber ich bin jemand aus dem Volk: Ich kenne die Geschichte nicht und nicht einmal die staatlichen Institutionen. Ich weiß nur, daß es mich mit Stolz erfüllt, wenn ich mich sardisch fühlen und der sardischen Nation zugehörig fühlen kann. (...)

(...) während der Feiern von 'Sa Die de Sa Sardigna' fühlen wir uns sardisch, sind wir stolz ein einziges Volk zu sein. Und wenn meine Tochter von mir wissen will, was man da darstellt, dann antworte ich ihr: 'Wir Sarden, wir haben, wenigstens für einen Tag, die Kolonisatoren verjagt'. Ich weiß, daß es technisch nicht so ist, aber meine Tochter ist erst vier Jahre alt, und sie würde keine hochgestochenen historischen Erklärungen verstehen. Die Vorstellungen, die sie dennoch erlernt, sind die folgenden beiden: vor allem daß wir sardisch sind, wir daher ein Volk sind." (L'Unione Sarda, 29.4.1998)

Die Erfahrungsweise des "Volkes", das nicht wissenschaftlich denkt, sondern fühlt und dem Liori nahe stehen möchte, wird hier mit derjenigen

⁴¹ Vgl. zur religiösen Struktur der nationalen Denkform Stölting (1985: 194-197) und Machtan (1998: 821).

eines Kindes verglichen, dem man die Dinge so darstellen muß, wie es sie erfassen kann. Trotz aller erklärten Nähe zum "Volk" zeigt sich gerade in diesem Vergleich wieder ein paternalistisches Verhältnis zu diesem "Volk", denn wer so über das "Volk" spricht, der ist nicht gleich, der teilt nicht dessen Fühlen, sondern der überlegt strategisch und aus einer intellektuellen Distanz heraus, was denn für das "Volk" gut und angemessen sei. Das Empfinden wird dabei zum Erfahrungsideal für die anderen, die gar nicht die Erkenntnisweisen, die er ja selbst besitzt, zu erwerben brauchen. Eine Erweiterung vom Empfinden und Fühlen zum Verstehen und Wissen scheint weder vorgesehen noch notwendig.⁴²

Darüber hinaus bleibt mein persönlicher Eindruck, daß der Diskurs über den Sardinientag gleichzeitig eine spielerische Attitüde beinhaltet. Die deutlichen, beinahe kokettierenden Hinweise auf die Notwendigkeit des Mythos, scheinen ein Gefallen Lioris auszudrücken, Grenzen auszuweisen. Es scheint ihm zu gefallen, diese Dinge offen auszusprechen, zu sehen, daß das weder negative Konsequenzen für dieses Fest noch für seine Rezeption zur Folge hat, und das dürfte wiederum seine Überzeugung von der Macht der Mythen weiter bestätigen. Auf eine solche spielerische, postmodern mit Argumenten und Identitäten umgehende und diskursifizierte Haltung verweist auch ein Essay über eine Reise nach Nuoro, einem Ort seiner Kindheit. Darin stellt er seine personale Identität in Frage und spielt in der Präsentation als Tourist mit einer anderen Identität: "Ich als Tourist, als ob ich nicht hier geboren wäre, als ob diese Erde mich nicht großgezogen und dann vielleicht sogar verschlungen hätte. So, mit dieser Vorstellung (die schließlich ja gar nicht so sehr Vorstellung ist), gehe ich Dörfer und Berge besuchen" (L'Unione Sarda, 16.7.1997). Das betonte Spielen mit unterschiedlichen Bedeutungen bezieht sich hier allerdings nicht auf die Geschichte und die Erzählung von Geschichte, sondern auf Lioris personale Identität. Er spricht das schon beschriebene Problem der Verankerung in zwei unterschiedlichen Lebenswelten, der Spannung von Nähe und Distanz zur Barbagia an und führt somit in diesem Falle einen Diskurs der Auflösung und Verbindung fester Gruppenzugehörigkeiten, der ihn, führte er ihn an anderen Stellen

⁴² Hierin unterscheidet sich Liori grundlegend von einer durch Gramsci - vgl. etwa dessen §67 in Heft 11: "Übergang vom Wissen zum Verstehen, zum Fühlen, und umgekehrt, vom Fühlen zum Verstehen, zum Wissen", zum Verhältnis des volkshaften und des intellektuellen Elements (1994: 1490) - und Pigliaru (1971) begründeten, sardischen intellektuellen Traditionslinie.

und auf anderen Ebenen weiter, zu anderen Bildern als dem eines einheitlichen sardischen Volkes führen könnte.

Liori, so kann man zusammenfassen, thematisiert und schreibt Mythen in Sardinien, von denen er einen Teil, der instrumentell zur Identitätskonstruktion eingesetzt wird, offen als solche etikettiert, während ein anderer Teil des Mythischen, nämlich die Vorstellung, grundsätzlich eine Nation oder ein "Volk" zu sein, als Essenz gilt. Sein Erfolg als Journalist und Autor steht nun aber möglicherweise gerade mit diesem Glauben an die Essenz sardischer Gemeinschaft, eines sardischen "Volkes" oder einer sardischen Nation in Verbindung. Denn die Suche nach dem essentiell Sardischen legt ihm nahe, Vorstellungen, Kulturformen und Stimmungen, die in der sardischen Öffentlichkeit kursieren, aufmerksam aufzunehmen. Trotz aller Betonung des Mythischen und der Spielereien mit ihm, gelingt es Liori so, tatsächlich kursierende Kulturformen aufzunehmen, sie zu reproduzieren, neu zu kombinieren und in neue Kontexte einzubringen.

7.4 Tradition und Innovation

"Ich schreibe diesen Artikel im Schatten einer uralten Kastanie bei der Viehhürde meiner Vorfahren im Gennargentu. Ich tippe den Text auf dem hochmodernen Computertelefon von Nokia, das so groß ist, wie eine viertel Scheibe 'pane carasau'.⁴³ Ich denke, der Sinn meines Lebens liegt genau hier, zwischen Innovation und Tradition. (...)

Ich schreibe hier, in den Bergen von Desulo, und mit einem winzigen Computer stehe ich per Email und Internet mit der ganzen Welt in Verbindung." (L'Unione Sarda, 15.8.1997)

"Diesem Buch liegt nur eine These zugrunde. Das Wiedergewinnen der Identität (das heißt des kulturellen Vermögens, das unsere Wurzeln darstellt) hat nur in dem Maße wert, in dem es zur Schaffung einer Basis unserer Zukunft beitragen kann. Es kann sich nicht um eine sterile, fruchtlose Forschung handeln: Wir möchten zeigen, daß unsere Geschichte die gleiche Würde besitzt, wie alle anderen Geschichten. Und, wie alle anderen, ist sie unentbehrlich für eine kulturelle und soziale Befreiung, die uns zu lange vorenthalten blieb. Eine Befreiung, die sich Zivilisation und Fortschritt nennt." (Liori 1990: 12)

⁴³ "Pane carasau" ist ein hauchdünnes, trockenes Fladenbrot, das äußerst haltbar und somit der transhumanen pastoralen Kultur funktional angepaßt ist.

Auch wenn in Lioris Schreiben nostalgische Momente nicht fehlen, so verfolgt er doch selbst ein Identitätsprojekt, dessen Ziele in den beiden angeführten Zitaten genannt werden: Die Gleichrangigkeit der sardischen Kultur mit anderen Kulturen soll herausgearbeitet, ihr zeitgemäßer Charakter und die Möglichkeit widerspruchsfreier Verbindung von sardischer Tradition und technischer Innovation sollen dargestellt und damit auch der Anschluß an die sardische Vergangenheit und ihre Kultur als Ausweg aus Rückständigkeit und Peripherialität Sardinien hin zu einer sardischen Renaissance aufgezeigt werden. Wie sich dieses Projekt im einzelnen darstellt, soll nun genauer untersucht werden.

7.4.1 *Kulturrelativismus*

Liori sieht sich einerseits durchaus in der Tradition von Intellektuellen, die sich mit der von ihnen als subaltern bezeichneten, nicht verschriftlichten Kultur Sardinien befaßt und sie aus dem Horizont der pastoralen Lebenswelt herausgehoben haben. Andererseits verwirft er jedoch das Konzept einer subalternen Kultur - und damit die gramscianische Perspektive - und setzt die Kultur als eine von sozialen und politischen Hierarchien unabhängige Sphäre. In seinem Verständnis kann der traditionellen pastoralen Kultur, kann Kultur generell, ein subalternen Status überhaupt nicht zukommen, da das auf die Existenz zweier Kategorien von Menschen - solcher, die dominante Kultur und solcher, die subalterne Kultur produzieren - hinausläufe. Daher dürfe man Kultur nicht mit politischer oder wirtschaftlicher Macht verwechseln. Kultur erscheint somit bei Liori als eine Sphäre der Gemeinsamkeit, Gemeinschaftlichkeit und Harmonie, die quer zu politischen oder ökonomischen Ungleichheiten liegt (Liori 1990: 9).

Insofern ist er darum bemüht, die traditionale pastorale und die sardische Kultur generell im Gegensatz zu einem Status der Subalternität als eine kulturelle Realität festzustellen, die nicht mehr und nicht weniger Würde und Berechtigung besitze als andere Kulturen. "Sardinien ist ein Land dieser Welt, das genauso viel Würde besitzt wie alle anderen Länder." (Liori 1990: 10)⁴⁴ Und auf die lokale Ebene bezogen - dieses

⁴⁴ Entsprechend gelten ihm (wie auch anderen) Ergebnisse des Untersuchungsberichts der italienischen parlamentarischen Untersuchungskommission zur Kriminalität in Sardinien von 1971 als wichtiges Ereignis, da in der breit angelegten Untersuchung von staat-

Mal allerdings nicht am Beispiel Desulos, sondern eines anderen Dorfes der Barbagia - heißt das:

"Man muß den Jugendlichen von Oniferi begreiflich machen, daß Oniferi eines der vielen Dörfer dieser Welt ist und daß es genauso viel Würde besitzt, wie alle anderen Dörfer auf der Welt. In der gegenwärtigen Schule allerdings, gibt es Oniferi nicht. Oniferi ist für sie nur das letzte Dorf der letzten Provinz." (Liori 1992: 58)

Liori wünscht also, wie es auch in seinen Ausführungen zum Sardinientag deutlich wurde, eine moralische Stärkung und Erneuerung der Menschen in Sardinien. Die Sarden sollen zu neuem Selbstbewußtsein und Stolz finden, sie sollen ihre eigene Kultur entdecken und anerkennen. Bezeichnend ist auch der Gebrauch eines emotionalen Vokabulars, die Rede von Würde und Stolz, die der Schande der gegenwärtigen Situation Sardinien gegenübergestellt werden.

Genauer betrachtet, geht es Liori zum einen um ein Aufschließen der sardischen zu anderen "anerkannten" Kulturen und um ein Bestehen neben diesen. Dafür, daß dies möglich sei, liefert er einige Beispiele: Die Beschreibung eines problemlosen Nebeneinanders von wissenschaftlichem und mythischem Weltverständnis oder von traditionaler und moderner Medizin in der Barbagia drückt eine widerspruchsfreie Koexistenz unterschiedlicher Kulturen aus (Liori 1992: 7/8). Sie erscheint ebenfalls in der detaillierten Beschreibung des Hauses der Familie Liori in Desulo, die das Nebeneinander von traditionellen und modernen Einrichtungselementen betont:

"Anstelle des 'canniciato' werde ich eine umfangreiche Bibliothek unterbringen, unter 'su acajolu'⁴⁵ einen Farbfernseher der neuesten Generation, neben dem in die Mauer eingelassenen Schrank die Stereoanlage mit CD-Spieler. Schließlich werde ich gegenüber dem hölzernen Balkon den Tisch mit dem tragbaren Computer hinstellen." (L'Unione Sarda, 22.5.1996)

Zum anderen besitzt die sardische Welt eine, über die mit anderen Kulturen vergleichbare Würde hinausgehende, universelle Bedeutung. Sie, und sogar die noch partikularere Welt des Dorfes Desulo, ist nicht nur ein Teil der gesamten Welt, sondern sie hat ihr auch Bedeutendes mitzuteilen. So preist Liori die - nach Generationen oraler Tradierung nun von ihm selbst

licher Seite die sardische Kultur in ihrer Besonderheit gewürdigt wurde (L'Unione Sarda, 20.8.1995).

⁴⁵ "Canniciato" sind Trockenböden für Kastanien, "su acajolu" ist ein altes Wandregal.

herausgegebene - Dichtung der Brüder Barracca aus Desulo als eine poetische Reflexion universeller Fragen des Menschseins:

„Sie ist "eine Weltdichtung, eine Geschichte ohne ethnische oder territoriale Grenzen, sie ist das geistige Testament zweier Dichter eines Dorfes, das seine Wurzeln im Universum hat. (...) Denn die Bedeutung des Lebens kann nur eine einzige sein, in Desulo wie in New York. Es genügt, in die tiefen Regungen des Herzens einzudringen, um zu verstehen, wie gleich sich die Menschen sind: die Barracca des 18. und die Smiths des 20. Jahrhunderts.“ (Liori 1993: 9)

Liori erweist sich so als Kulturrelativist. Beständig thematisiert er die Besonderheit sardischer und lokaler Kultur, die er in Bezug auf andere Kulturen weder hierarchisieren noch isolieren möchte.

In dieser Position zeichnet sich jedoch ein gewisser Widerspruch ab. So verlangt Liori das Respektieren von Differenz (L'Unione Sarda, 27.11.1996), andererseits jedoch einen Zivilisations- und Fortschrittschub für Sardinien. Das Problem sardischer Gegenwart sieht er nicht nur in der Mißachtung oder Geringschätzung sardischer Kultur, sondern auch in der Rückständigkeit der Insel (L'Unione Sarda, 15.8.1996). Trotz seiner relativistischen Argumente zeigen sich damit nicht-differente Entwicklungsziele, letztlich evolutionistische Vorstellungen, die nicht endogen begründet sind, sondern sich an außerhalb Sardinien erreichten Zivilisations- und Entwicklungsniveaus orientieren.

Diese Figur findet sich neben der sardischen auch auf der lokalen Ebene wieder, wenn Liori, auf die Frage nach der Bedeutung der Telematik für ein Dorf wie Desulo, Desulo als einen archaischen Ort beschreibt, *"der noch nicht alle die Stadien durchschritten hat, die ein anderes, fortgeschritteneres Dorf hinter sich hat. Wir befinden uns noch viele Stadien zuvor."* (D15)

Geht man davon aus, daß Liori auch an diesen Stellen die kulturelle Sphäre als absolut autonom betrachtet, so könnte man davon ausgehen, daß Liori nur einen ökonomischen und politischen Entwicklungsbedarf für Sardinien sieht. Kultur wäre damit allerdings auf einen sehr engen Begriff reduziert, der letztlich nicht viel mehr als Folklore bedeuten würde.

Ähnlich Lioris Haltung zum Mythos scheint seine kulturrelativistische Position ebenfalls instrumentell motiviert zu sein, sie soll den Sarden Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen vermitteln.

7.4.2 *Erschließung und Sicherung der kulturellen Ressourcen*

Das traditionale kulturelle Vermögen Sardinien, befindet sich, trotz seiner von Liori oft aufgespürten Lebendigkeit und Widerständigkeit, dennoch in Gefahr weiter verdrängt und vergessen zu werden. Liori möchte dazu beitragen, diese Gefahr abzuwenden, da dieses kulturelle Vermögen nicht nur ein modernitätstaugliches Phänomen eigenen Rechts ist, sondern ebenso eine Ressource auf dem Weg zu mehr Zivilisation, Fortschritt und Modernität sein soll.

Eine Voraussetzung solcher Ressourcenfunktion ist zunächst die verbreitete Kenntnis des kulturellen Vermögens, der Formen, Regeln und Werte des traditionellen Sardinien, die entweder durch ihre Selbstverständlichkeit oder ihre Randständigkeit verborgen geblieben beziehungsweise bereits verdrängt sind. Dieses Vermögen herauszuarbeiten und sichtbar zu machen ist ein erklärtes Ziel Lioris, das er unter anderem mit dem Bild der "lebenden 'Fossilien'" (Liori 1990: 10), die er suche und darstelle, deutlich gemacht hat. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Jugend. Bei ihr findet er positive Ansätze, wie beispielsweise die wieder zunehmend getragene Kleidung aus "velluto". Zugleich fordert er ein weitergehendes kollektives Bemühen um die Sicherung lokaler Geschichte, insbesondere durch das Gespräch zwischen jungen und alten Menschen (L'Unione Sarda, 9.8.1995). Ein solches Interesse an der Welt der Großelterngeneration exerziert er selbst vor. Seine Großeltern sind für ihn nicht nur historisches Fundament und mündliche Quellen zum alten Sardinien, sondern auch identitätsstiftende Orientierungspunkte in seiner persönlichen Krise. In der Einleitung zu Liori (1994a) beschreibt er dieses Verhältnis in einem Wachtraum:

"Ich bin jung und gleichzeitig alt, ich weiß nicht, wer ich bin. Vielleicht ein Kind, das seinem Großvater folgt, eine nutzlose Leere auf der Suche nach Bestätigung seiner Existenz. Ich gehe ohne Ziel, ohne Rast." (Liori 1994a: XVIII)

"Auf diesen Wegen hat er sein Leben, mein Leben erschaffen. Seine Hände erzählen seine Geschichte. Ich habe keine Geschichten zu erzählen. Ich halte an, verweile, und er schreitet weiter, er geht. Sein Ziel ist es, ein verlorenes Fohlen einzufangen, meines ist es, seinen Schritten zu folgen, um mich in diesem Leben zu retten." (a.a.O.: XIX)

Die ostentative Darstellung seiner persönlichen Orientierung an der Welt der Großeltern, die er zudem mit dem von ihm tatsächlich getragenen "velluto" ausdrückt, ist zweifelsohne auch eine auf ganz Sardinien

gemünzte Parabel, die eine Rettung aus der gegenwärtigen Krise von Identität, Wirtschaft und Politik in Sardinien durch die Überwindung der internationalen und globalen, inhaltsleeren Vermassungstendenzen und das Anknüpfen an der wert- und inhaltvollen Welt des traditionellen Sardinien verspricht.

7.4.3 *Die dörfliche Welt als Ressource*

In der dargestellten Bezugnahme auf das Traditionale als Rezept für die Bewältigung gegenwärtiger Aufgaben und für die Gestaltung der sardinischen Zukunft erhält die dörfliche Welt einen hohen Stellenwert. Liori bezeichnet Desulo als "eine große Lebensschule" (L'Unione Sarda, 31.1.1996), die umfassende Kompetenzen vermittele, auch und gerade für das Leben außerhalb des lokalen Horizonts, zu dem die Desulesi durch die harten natürlichen Bedingungen ohnehin seit jeher gezwungen gewesen seien. Liori zählt zahlreiche Qualitäten auf: "Härte, Hingabe an die Arbeit, Achtung des gegebenen Wortes, Freundschaftskult, Opfergeist, Mut und Würde im Angesicht von Widrigkeiten und Gefahren." (a.a.O.) Das Dorf und seine traditionale Kultur liefern und vermitteln insofern Werte, die für den Erfolg der Desulesi, "die sich als wirkliche Wirtschaftsmacht erwiesen haben, die überall ihre Hände im Spiel hat" (Liori/Mameli 1984: 101), grundlegend sind. Das Traditionale ist so auch hier nicht abgeschlossene Geschichte, sondern Ursprung und Quelle der erfolgreichen Bewältigung von Gegenwart und Zukunft.⁴⁶

Hinzu kommt ein weiterer Aspekt. In Desulo findet Liori ein spezifisches Produktivitätsethos, das er in einer Stellungnahme zum lokalen Konflikt zwischen dem Wiederaufforstungsprojekt und zwei auf ihren Weiderechten beharrenden "pastori" wie folgt ausdrückt:

⁴⁶ Eine weitere, nicht symbolische, sondern konkrete Ressourcenfunktion des Dorfes für Liori ist noch zu erwähnen. Sie besteht im Dorf als Netzwerk. Im Interview nach einer Veränderung seines Kontaktes zum Dorf im Zuge zahlreicher, auch unternehmerischer Aktivitäten, befragt, erklärt Liori, Aufgaben vorzugsweise Desulesi zu übertragen. Er schäme sich selbst, die Wahrheit zu sagen, aber er suche stets das rechte Maß zu finden, in dem er auf Desulesi zurückgreifen könne. Zu ihnen habe er Vertrauen. - Der ethnographische Augenschein kann einige solcher Beziehungen bestätigen. Das dörfliche Beziehungsgeflecht - zumindest ein Teil von ihm - funktioniert hier also direkt als Netzwerk für ökonomische Transaktionen (vgl. Powell 1990).

"Denn im Dorf haben sie mir von klein auf beigebracht, daß man Arbeit nur im Bereich der Produktion findet: wenn man Fleisch, Milch und Wolle produziert, hat man eine feste, wenn auch nicht immer mit Glück erfüllende Arbeit. Von den Subventionen für die Wiederaufforstung zu leben, erscheint uns hingegen als unsicheres Unterfangen. Vielleicht ist es eine Etappe auf dem Weg zu Fortschritt, wichtig für den Umweltschutz. Aber es genügt nicht, um den Stolz der Produktion wiederzuerlangen." (L'Unione Sarda, 28.4.1996)

Dieses lokale "*grundlegende Prinzip der desulesischen Ethik, daß alle Arbeit produktiv sein muß*" (D15), erscheint auch in der neu eingeführten Veranstaltung "La Montagna produce" in Desulo. Die Idee zu diesem Fest geht auf den damaligen Bürgermeister zurück, der ein Cousin von Liori ist und das Vorhaben unter anderem mit ihm besprach. Seine wesentlichen Ziele sind einerseits der an die gesamte sardische Öffentlichkeit gerichtete Hinweis auf Qualitätsprodukte des Bergdorfes und der Versuch eines positiven Imagewandels des Dorfes, andererseits die auf die Bergdörfer bezogene Diskussion von Problemen und Zukunftsperspektiven. Die "Unione Sarda" berichtet über das Fest und die damit verbundenen Vorträge und Preise jeweils ausführlich. 1996 erschien eine Sonderseite, deren Beiträge den Produktivitätsaspekt⁴⁷ und die Frage nach Entwicklungsperspektiven hervorheben (L'Unione Sarda, 29.10.1996). Über die gewünschten lokalen Stimuli hinaus, wird Desulo so zu einem Dorf stilisiert, das - ähnlich wie das Liori mit seiner Person selbst macht - zu einer exemplarischen Darstellung des Erfolgspotentials von Traditionsbewahrung und -bezogenheit wird. Das Bild des Dorfes erhält somit Bedeutungen und Funktionen, die weit jenseits seines eigenen Horizonts liegen.

⁴⁷ Das Bild der traditionell produktiven Berge hat möglicherweise mit Braudels Werk auch eine sozialgeschichtliche Inspiration. Dort heißt es, allerdings bei gleichzeitiger Betonung des Mangels, der im nun Verbreitung suchenden Bild fehlt: "La montagne est obligée de vivre sur elle-même pour l'essentiel, de tout produire, vaille que vaille, de cultiver la vigne, le blé et l'olivier, même si le sol ou le climat s'y prêtent mal. Société, civilisation, économie, tout y a un caractère d'archaïsme et d'insuffisance" (Braudel 1979: 29).

7.5 Die Verknüpfung des Lokalen und Globalen als unternehmerische und politische Selbstpräsentation

Lioris Aktivitäten sind eng mit denjenigen seines Herausgebers Nicola Grauso, verbunden, in denen Liori sowohl einen Akteur als auch einen Kommunikator darstellt. Auf diesem Wege erhält das Dorf Desulo Bedeutungen und Funktionen innerhalb eines unternehmerischen und politischen Projekts, das einen sardischen Traditionalismus und Nationalismus mit neoliberalen Positionen und einer Fokussierung auf Innovationen der Kommunikationstechnik verbindet.

7.5.1 *Liori und der "sardische Berlusconi"*

Nicola Grauso (geb. 1949) ist der größte Medienunternehmer in Sardinien und gilt daher als der "sardische Berlusconi".⁴⁸ Er stammt aus einer cagliaritanischen Händlerfamilie, die im sardischen Käseexport und -import tätig war. 1975 begann er, in Sardinien mit "Videolina" und "Radiolina" zwei der ersten lokalen privaten TV- und Rundfunksender in Italien aufzubauen, die sich bis heute als größte regionale Anbieter in Sardinien behaupten. 1985 erwirbt er die "Unione Sarda" und modernisiert deren Herstellung in einem neuen Druckzentrum, in dem, elektronisch übertragen, auch sieben nationale Tageszeitungen gedruckt werden.⁴⁹ Sein Curriculum vitae verweist auf seinen Aufstieg in die Spitzenplätze von Rankings sardischer Unternehmer und "superpotenti", und es zitiert auch einen Hinweis auf seine halbmonopolistische Stellung in sardischen Informationssektor. Er gründet eine kleine Luftlinie mit Lufttaxi in Cagliari und übernimmt in der ersten Hälfte der neunziger Jahre vorübergehend eine Tageszeitung in Warschau sowie einen pol-

⁴⁸ Siehe Lee Marshall, "The Berlusconi of the net" (<http://www.wired/4.01/departments/electrosphere/video.on.line.html>, 1995) oder Corriere Della Sera (19.11.1997). Für die biographischen und Unternehmensangaben stütze ich mich vor allem auf sein curriculum vitae in "Video On Line" (1995) bzw. in "Sardegna On Line" ([http://sardegna.com/...](http://sardegna.com/)) und die laufende Berichterstattung in "L'Unione Sarda".

⁴⁹ Bereits 1981 war die "Repubblica" die erste festländische Tageszeitung, die, aufgrund von Fernübertragung und Druck in Sardinien, zeitgleich mit den beiden sardischen Tageszeitungen erscheinen konnte. Das bedeutete eine erhebliche Veränderung und Nationalisierung der sardischen Zeitungslandschaft.

nischen Fernsehkanal. Grauso engagierte sich auch bei linken, kommunistischen Zeitungen wie der "Rinascita", und er erwarb Anteile von "Liberazione" und "Il manifesto". Daher steht er mitunter im Ruf, ein linker Medienunternehmer zu sein. Andererseits pflegt er enge geschäftliche und private Beziehungen zu Silvio Berlusconi. Bereits 1994 beginnt die "Unione Sarda" eine Online-Version im Internet. Im folgenden Jahr startet der Online-Dienst "Video On Line", der 1996 allerdings von der "Telecom Italia" übernommen wird. 1995 erhält Grauso den Zuschlag für die Wiederinbetriebnahme einer Papierfabrik in Sardinien, einem der gescheiterten industriellen Entwicklungsprojekte der sechziger Jahre. Vorübergehend wird Liori zu deren Geschäftsführer. Die Papierfabrik und deren von Grauso angestrebte Verknüpfung mit einer großen sardischen Holzwirtschaftsgesellschaft scheitern. Grauso macht daraufhin die sardische Regionalregierung hierfür verantwortlich und gibt im Juli 1997 bekannt, eine politische Bewegung ("Nuovo Movimento") zu gründen und in die Politik einzusteigen. Liori tritt dieser Gruppierung nicht bei, doch die von ihm geleitete Zeitung und seine Leitartikel widmen Grauso und seinem "Nuovo Movimento" fortan sehr große Aufmerksamkeit.

Grauso ist ein Unternehmer, der mit der Entwicklung des Medienbereichs groß geworden ist und der seinen Erfolg insbesondere mit technologischer Innovation in Zusammenhang stellt. Entsprechend führt Liori in einem bereits zuvor zitierten Leitartikel, in dem er sich selbst zwischen den Polen Tradition und Innovation verortet, seine Leidenschaft für das Innovative ausschließlich auf den Einfluß von Grauso zurück (L'Unione Sarda, 15.8.1997). Andererseits, das zeigen die verschiedenen Liori übertragenen Aufgaben, setzt Grauso ein sehr großes Vertrauen in Liori. Liori ist offensichtlich ein Mitglied des Kerns der Unternehmensfamilie.⁵⁰

Betrachtet man die beiden Personen Liori und Grauso hinsichtlich der ihnen jeweils zukommenden Symbolik, so läßt sich ihr Verhältnis tatsächlich in der, von Liori oft verwendeten, Dichotomie von Tradition und

⁵⁰ Nicht nur familiäre Strukturen werden als ein Kennzeichen des italienischen Kapitalismus beschrieben, sondern es wird im Falle des Wirtschafts- und Politikunternehmens von Berlusconi auch von einer Verlängerung des von Banfield beschriebenen Ethos eines amoralischen Familialismus, einer Fokussierung auf die familiäre Binnenmoral, in die Unternehmenssphäre hinein gesprochen (Piantini 1995: 45). Das erscheint auch für den hier untersuchten Fall plausibel.

Innovation beschreiben. Grauso ist der Städter. Seine familiale Herkunft aus Cagliari und aus einer Händlerfamilie macht ihn - vor dem Hintergrund der gewissen Fremdheit zwischen der Hafenstadt Cagliari und dem restlichen Sardinien,⁵¹ die sich noch dazu in der Handelstätigkeit der Familie mit dem Festland zuspitzt - in einer Perspektive, die von einer "sardischen Kultur" ausgeht, zu einer in Sardinien kulturell beinahe randständigen Figur. Als Unternehmer, der auf technische Neuerungen, neue Medien und Marktliberalisierungen setzt und dessen Handlungshorizont weit über Sardinien hinausreicht, steht Grauso für Modernität, für Innovation und eine Öffnung nach außen. Liori erscheint im Vergleich zu ihm als eine gegensätzliche Figur. Er verweist fortlaufend auf seine Herkunft aus dem pastoralen Dorf Desulo, aus dem bergigen Zentrum der Insel, der Barbagia, und er erklärt sich dieser Welt verbunden. Leidenschaftlich betont er die Bedeutung des Partikularen und genuin Sardischen, das in der Moderne unterzugehen drohe, aber auch noch nicht jegliche Widerständigkeit verloren habe. Er nimmt zwar am städtischen Leben und dem technischen Fortschritt teil, aber stets ist er um ein Anknüpfen an einer traditionellen und ländlichen sardischen Kultur bemüht, der er sich selbst zurechnet. Insofern besteht im Verhältnis der öffentlichen Selbstdarstellungen Grausos und Lioris, die tatsächlich Selbstinszenierungen sind, eine funktionale Komplementarität. Unter diesem Gesichtspunkt und insbesondere unter den Fragestellungen des Verhältnisses von lokalen, regionalen und supraregionalen Beziehungen sowie der Rolle, die Bilder Desulos dabei spielen, sollen nun die unternehmerischen und politischen Aktivitäten Grausos und Lioris genauer untersucht werden.

7.5.2 *Regionales Fernsehen - Videolina*

Videolina ist der Ausgangspunkt von Grausos Unternehmungen. Obwohl Liori in diesem Rahmen keine Funktion besitzt, gehe ich daher kurz auf diesen regionalen Fernsehkanal ein, an dem zugleich Grundzüge von Grausos Unternehmensstrategien aufgezeigt werden können.

⁵¹ Vgl. Angioni (1990: 22-25) über das im restlichen Sardinien als fremd geltende Cagliari. Diese Distanz wird auch als Resultat eines Unverständnisses zwischen bürgerlicher und ländlicher Kultur in Sardinien verstanden (vgl. P. Fadda, *L'Unione Sarda*, 11.10.1995).

Videolina war einer der ersten privaten Fernsehkanäle in Italien. Mit seinem Konzept, in erster Linie ein sardischer Nachrichtenkanal zu sein - täglich werden drei Nachrichtenblöcke mit aufeinanderfolgenden, halbstündigen und von langen Werbeunterbrechungen durchzogenen Regionalnachrichten gesendet - und in seinen eigenen Produktionen auf aktuelle sardische Fragen und sardische Kultur einzugehen, ist der Sender auch heute sehr populär und mit Abstand der wichtigste regionale Sender.

Eine große Aufmerksamkeit widmet Videolina dem Traditionalen und dem Lokalen. Beispielsweise wurde in den Ankündigungen für eine neue Quizsendung, "Comune d'oro", explizit mit dem Ziel der Schaffung von Lokalbewußtsein geworben. In diesem Quiz treten Mannschaften, die ihre Dörfer vertreten, mit dem Ziel an, "beim Spiel im Fernsehen das Bewußtsein der eigenen Ursprünge, unter Respektieren der gegenseitigen Identitäten, wiederzufinden" (L'Unione Sarda, 4.1.1997). Ein gesunder "campanilismo" und die Kenntnis lokaler Tradition, Geschichte, Kunst und Wirtschaft als lokale Ressourcen sollen so gestärkt werden (L'Unione Sarda, 2.8.1997).

Ein anderes Beispiel des Traditionen- und Lokalbezugs von Videolina liefert die Erfolgssendung "Sardegna canta", die als fester Programmbestandteil seit 1981 Folkloremusik und -tanz aus allen Teilen Sardinien in einer Studiosendung zeigt. Anlässlich ihrer 500. Sendung würdigte ein Zeitungsartikel die weitreichenden Wirkungen dieser kulturellen "Waffe" im fragmentierten Sardinien mit folgenden Worten: "Seine [des langjährigen Moderators Medda] Show ist bereits ein Teil des Brauchtums einer ganzen Region geworden, wie ein Panzer hat sie die Schranken der Sprache, Moden und Verhaltensweisen durchbrochen, die Sardinien in viele kleine Inseln trennen." (L'Unione Sarda, 11.8.1997) Seit 1991 wird die Studiosendung durch Aufzeichnungen von Veranstaltungen des Senders in verschiedenen Orten ergänzt, und die Fernsehendung ist dadurch selbst zu einem unmittelbar lokalen Ereignis und neuen Fest geworden.

7.5.3 Die Tageszeitung "L'Unione Sarda"

Seit dem Erwerb der "Unione Sarda" hat Grauso sich intensiv um Veränderungen dieser Tageszeitung bemüht. Das Herstellungsverfahren wurde modernisiert und die Zeitung präsentierte sich, auch im internationalen

Vergleich, sehr früh mit einer vollständigen Version im Internet. Inhaltlich experimentierte Grauso mit zahlreichen redaktionellen Umbesetzungen. Der deutlichste Einschnitt findet wenige Tage nach Berlusconis Wahlerfolg 1994 statt. Grauso wechselt die Direktion der "Unione Sarda" aus, ernennt überraschend den 30jährigen Liori zum Direktor und nähert die politische Ausrichtung des Blattes dem rechtsliberalen Pol an. Zudem widmet die Zeitung den verschiedenen Unternehmungen Grausos großen Raum, und im Falle des Projekts "Video On Line" zerflossen Grenzen von redaktionellen und reinen Werbeteilen der Zeitung. Stärker noch wurde die Unabhängigkeit der Zeitung in der Berichterstattung über das politische Engagement Grausos fraglich. Unternehmensintern wurde dies mit Protesten und Streikaktionen von Journalisten beantwortet,⁵² extern mit Kritik an der abhängigen Berichterstattung der Zeitung seitens der heftigst attackierten sardischen Linksdemokraten und des ewigen Konkurrenzblatts "La Nuova Sardegna" aus Sassari im Norden der Insel.

Die Selbstdarstellungen der Zeitung legen auf ihre technische Erneuerung, ihren Verkaufserfolg - mit ihrer Auflage um 80.000 Exemplare liegt die "Unione Sarda" weiterhin vor ihrer Konkurrenz aus Sassari - sowie eine Intensivierung ihrer regionalen Verankerung wert. In einer Erfolgsbilanz der Jahre 1994 und 1995 erwähnt Liori "eine besondere Aufmerksamkeit für die Probleme Zentralsardiniens" (L'Unione Sarda, 19.5.1996), und er bemüht sich um eine akzentuiert sardische Position der Zeitung.

"Wir sind nicht aus Prinzip für oder gegen eine Person oder eine Partei, wir stehen auf der Seite Sardiniens, wir wollen der politischen Klasse dabei helfen, ein ernstzunehmendes Programm für unser Land zu verwirklichen." (L'Unione Sarda, 24.7.1996)

Eine sardistische Orientierung äußert sich zudem in dem Raum, der kleinen politischen Gruppierungen wie "Sardigna Nazione" eingeräumt wird oder dem Platz für Kommentare von Autoren aus dem Neosardismus der siebziger Jahre (wie Gianfranco Pintore oder Eliseo Spiga).

Auch die lokale, dörfliche Welt besitzt einen hohen Stellenwert in der Zeitung, es erscheinen beispielsweise Sonderseiten auf denen Dörfer Gelegenheit erhalten, sich selbst, ihre Geschichte und Geschichten zu

⁵² Einige der Protestnoten und ihrer Erwidernungen finden sich, zusammen mit einem Interview mit Liori und Beiträgen zur Lage des Informationswesens in Sardinien, in dem Band "DisUnione Sarda" (Argiolas et al. 1997).

erzählen. In dieser Form wird sowohl traditionsvergewissernd auf den dörflichen Rahmen eingewirkt, als auch allgemein für Sardinien das Bild eines kulturell reichen und vielfältigen Sardiniens vermittelt.

7.5.4 *Von der Schafhürde ins Internet - "Video On Line"*

"Ich blättere im Telefonbuch meines Dorfes. Vor fünfzehn Jahren gab es ungefähr 30 Anschlüsse (...). Heute ist in jedem Haus ein Telefon und sehr viele - darunter 'pastori', Händler und Handwerker - haben ein Mobiltelefon. (...) Heute nun kann man mit dem einfachen Anwählen einer Nummer den Heimcomputer, mit dem unsere Lieben ihre Videospiele spielen, mit allen anderen Computern der Welt verbinden. (...). Das ist keine Science-fiction, sondern einfach unsere Zukunft. Eine Zukunft, die schon begonnen hat und die, dank der Intuition eines Informatikers und des Spürsinn eines Unternehmers, von Cagliari ausgeht. Das (in einem positiven Sinne) aufregende an der Telematik, also an der Möglichkeit, mit dem Computer via Kabel zu kommunizieren, ist die substantielle Demokratie, die Tatsache, daß die Welt der Kommunikation nicht mehr durch eine Elite dominiert wird: wer auch immer einen Computer besitzt, wird zu einem Ort, der Informationen produziert und erhält. Es nützt nichts, reich zu sein, um Informationen zu produzieren: Es genügt, einen Computer zu haben, der nur wenig Geld kostet. Und es gibt keine Peripherie und kein Zentrum mehr (...). Gestern ist in Mailand Video on Line, das wichtigste europäische Telematik-Netzwerk, präsentiert worden, das in Sardinien entsteht, weil sich in Sardinien eine Gruppe von Personen gefunden hat, die die Idee hatte und die entschieden hat, sie weiterzuverfolgen. Aber der operative Kern dieses Systems kann auch in Mailand, Rom, Desulo oder Madagaskar sein" (L'Unione Sarda, 3.2.1995).

Der hier in solch verheißungsvollen Tönen und nicht ohne Bezüge auf das Dorf Desulo von Liori angekündigte Online-Dienst und Internet-Provider "Video On Line" entstand 1994 in Cagliari in der Zusammenarbeit von Grauso mit der cagliaritanischen Forschungsstätte CRS4 des Nobelpreisträgers Carlo Rubbia und in Zusammenhang mit der Herstellung der Online-Version der "Unione Sarda". 1995 startete "Video On Line" mit großen Werbeanstrengungen seinen Betrieb. Die "Unione Sarda" berichtete fortlaufend von dem Projekt, und sie publizierte als Beilage ein, von Liori verfaßtes, Manifest zu "Video On Line". Innerhalb Italiens wurden über 2 Millionen Disketten mit der Zugangssoftware verteilt, und das Projekt wurde in 30 Ländern präsentiert. Dennoch hielt sich der Erfolg in Grenzen, und schon 1996 war Grauso daher aus wirtschaftlichen Gründen gezwungen, "Video On Line", bis auf kleine Teile

des Projekts, an die "Telecom Italia" zu verkaufen, die daraus ihr "Telecom Italia Net" machte.⁵³

Ein spezifische Merkmal von "Video On Line" lag in einer internationalen Orientierung des Dienstes, die in eine von der Peripherie ausgehende, kulturelle und politische Philosophie eines neuen Internet-Zeitalters eingebettet wurde. Der Browser von "Video On Line" war vielsprachig und darum bemüht, möglichst vielen Landessprachen in Asien und Afrika gerecht zu werden. Dahinter stand ganz offensichtlich die Strategie, jenseits der klassischen Märkte in der Peripherie und in Ländern mit raschen Wachstumsperspektiven, wie in China, zu agieren.⁵⁴ Geschäftsinteressen wurden dabei mit Nachdruck zu einer Nebensache erklärt, die Grauso zwar nicht abstritt, doch ob der immensen Möglichkeiten des Internet lediglich als eine Notwendigkeit für einen primär kulturellen Ansatz bezeichnete.⁵⁵ Die Selbstdarstellungen des Projekts warben mit dem Anliegen, globale Kommunikationswege für periphere Regionen zu schaffen, ohne die jeweiligen Kulturen und Sprachen zu gefährden. Damit wurden für das Projekt von "Video On Line" Ziele genannt, die mit den von Liori in anderen Zusammenhängen formulierten weitgehend übereinstimmen: Der internationale und globale Austausch sei wünschenswert, doch er muß sich so vollziehen, daß kulturelle Identitäten erhalten bleiben und anerkannt werden.

"Video On Line hat die wirkliche Stärke des Internets sofort verstanden: die Möglichkeit, physische, kulturelle, wirtschaftliche Schranken niederzureißen, die noch immer die Länder dieser Welt trennen. Und dabei aber gleichzeitig die lokalen Identitäten zu bewahren. In den Monaten Mai und Juni '95 ist das Projekt Video On Line in 30 Ländern dieser Welt präsentiert worden, mit dem Ziel, in jedem von ihnen, zusammen mit Partnern vor Ort, Dienste aufzubauen, die die Sprache und die Kultur der Nation oder der jeweiligen Umgebung respektieren." ("Video On Line - Storia e caratteri fondamentali", Selbstdarstellung in: "Video On Line", 1995)⁵⁶

⁵³ Vgl. zu "Video On Line" die laufende Berichterstattung in "L'Unione Sarda" sowie "Video On Line - Storia e caratteri fondamentali" (Selbstdarstellung 1995 in "Video On Line", nun unter "<http://www.nuovo-movimento.com/it/vol/volstory.html>").

⁵⁴ Vgl. F. Fremerey: "Über alle Grenzen. Interkulturelles Internet" (c't 3/96, <http://www.ix.de/ct/Artikel/96/03/Internet.htm>).

⁵⁵ Siehe das Interview mit Nicola Grauso von Riccardo Stagliano, "Nicki Grauso" (Reset, n. 19, 1995 - hier nach <http://www.geocities.com/Paris/1135/grauso.html>).

⁵⁶ In diesem Zusammenhang dient "Video On Line" Nicholas Negroponte, dem Chef des

So war es dann auch Liori, der in einem Manifest zu "Video On Line" die Unternehmensphilosophie des Dienstes, unter Rückgriff auf verschiedene wissenschaftliche Autoren, zum Beispiel Tzvetan Todorov oder Karl Polanyi, zu einem umfassenden Szenario einer neuen Welt infolge der technischen Revolution des Internet ausbreitet. Die Vernetzung der Welt durch das Internet preist er als den

"einzigen Weg des Menschen, Schranken und Haß zu überwinden. Periphere und marginale Regionen wie Sardinien werden dank dieses Instruments die Möglichkeit haben, ihre eigene Zentralität in der Welt wiederzufinden." (Supplemento a L'Unione Sarda, 11.6.1995, p. 1)

Globale Präsenz, globale Begegnung und globaler Austausch erscheinen als Quellen neuer Lebenskraft von Lokalkulturen, nicht aber als Quellen ihrer Veränderung (a.a.O.: 6/7).

"Video On Line" ist damit ein Projekt, dessen Macher sich sowohl als innovative Unternehmer als auch als Identitätsbewahrer präsentieren. Sie beschreiben ihr Produkt in einer Perspektive, in welche die Probleme peripherer Dörfer und Regionen einfließen und in der die Frage des Verhältnisses von Lokalem und Globalem praktisch aufgegriffen wird, ohne jedoch die Frage der Konsequenzen des Zusammentreffens von lokaler "Identität" und globaler Kommunikation wirklich zu berühren.

7.5.5 *Einstieg in die Politik - eine sardistische Internet-Partei*

Nachdem Grauso "Video on Line" verkaufen mußte, scheitert 1997 mit dem Konkurs seiner Gesellschaft Arbatax 2000 auch sein Versuch, die Papierfabrik im Osten Sardinien durch ihre Verknüpfung mit einer großen, sich allerdings ebenfalls in tiefer Krise befindlichen, sardischen

Media Lab des MIT in Boston, auch als Gegenbeweis einer mit dem Internet verbundenen Amerikanisierung und Bedrohung lokaler Kulturen. In Grausos Internetprojekt - mit dem er und sein Sohn zusammenarbeiten - sieht er einen respektvollen Umgang mit Sprachen, eine Gleichzeitigkeit von lokaler und globaler Präsenz und ein Medium interkulturellen Austauschs (Nicholas Negroponte: "Pluralistic, not imperialistic. The idea that the Net is another form of Americanization and a threat to local culture is absurd", Wired 4.03, 1996, <http://www.wired.com/wired/4.03/negroponte.html>); er bezeichnet es als das Anfang 1996 interessanteste Projekt im Internet ("Interview with Negroponte", The Japan Times, 17.1.1996, <http://www.japantimes.co.jp/features/feat2-96/digital.html>).

Holzwirtschaftsgesellschaft zu sanieren.⁵⁷ In beiden Fällen schiebt Grauso die Verantwortung dafür der sardischen Regionalregierung unter Führung von Palomba (PDS) zu, die ihn, und viele andere Unternehmer auch, blockiert habe.⁵⁸ Nach einem, von Grauso in einer Pressekonferenz gesuchten, öffentlichkeitswirksamen Wortgefecht mit Palomba und dem Vorwurf an diesen, er habe dem sardischen Volk jegliche Hoffnung genommen, gibt Grauso bekannt, nun seine Tätigkeit als Herausgeber ruhen zu lassen⁵⁹ und mit einer eigenen Bewegung, dem "Nuovo Movimento", in die sardische Politik einzusteigen. Das einzige zunächst erläuterte Ziel der Bewegung ist es, für Sardinien ein Programm wirklichen Wandels umzusetzen (L'Unione Sarda, 24.7.1997).

Über den Eintritt Grausos in die Regionalpolitik wird in den folgenden Wochen in den Grauso-Medien ausführlich berichtet. Noch dazu trifft einen Tag nach der Bekanntgabe von Grausos Entscheidung Michail Gorbatschow in Sardinien ein, um auf Einladung des Herausgebers Grauso einen Erholungsurlaub in Sardinien zu verbringen. Über diesen Besuch und das Zusammentreffen mit Grauso wird in der "Unione Sarda" umfangreich berichtet, und zahlreiche Photographien zeigen Grauso und Gorbatschow gemeinsam.⁶⁰ Im Interview von Liori äußert Gorbatschow sein Interesse an den Ideen des "Nuovo Movimento" von Grauso, mit dem er auch die Veranstaltung einer Globalisierungstagung in Sardinien plant (L'Unione Sarda, 10.8.1997).

Innerhalb von Grausos Zeitung (und auch im Fernsehsender) führt die Berichterstattung über dessen politisches Engagement zu Streikaktionen von Journalisten, die um die Unabhängigkeit der Zeitung fürchten. Der Kampf um das Erscheinen der Zeitung führt zu einem offenen und harten Konflikt zwischen Journalisten und Liori, der sich in seiner Rolle als

⁵⁷ Vgl. La Nuova Sardegna, 31.7.1997.

⁵⁸ Nicola Grauso, L'Unione Sarda, 11.9.1997.

⁵⁹ Als Nachfolger in der Leitung der "L'Unione Sarda" haltenden Stiftung benennt er Michele Columbu - den Veteran des Neosardismus, von dem Liori sagt, er verdanke ihm seine Leidenschaft für die sardische Tradition (L'Unione Sarda, 15.8.1997). Columbu tritt im Juni 1998 wieder zurück, da das "Nuovo Movimento" nun erwachsen sei. Dabei erklärt er noch einmal seine Sympathie zu diesem Projekt, da es als erstes nach der Gründung des PSDA ausschließlich und autonom von Sardinien ausgehe (L'Unione Sarda, 21.6.1998).

⁶⁰ Vgl. v.a. L'Unione Sarda, 26.7.1997 und 10.8.1997.

Direktor eindeutig als im Dienste des Eigentümers Grauso beziehungsweise dessen Vertreters stehend erklärt.⁶¹

Zwei spektakuläre Aktionen verschaffen Grauso und seinem "Nuovo Movimento" ab dem Herbst 1997 eine nicht nur in Sardinien sondern in ganz Italien praktisch ununterbrochene Aufmerksamkeit der Medien. Im November dieses Jahres kam in Sardinien die entführte Silvia Melis, eine junge Frau und Mutter, wieder frei. Kurz nach der Freilassung erklärte Grauso dem *Corriere della Sera* (19.11.1997), daß er das Lösegeld an die Entführer übergeben habe. Damit machte er sich einerseits zu einer Schlüsselfigur ihrer Freilassung, andererseits verstieß er gegen die in der Öffentlichkeit sehr umstrittenen italienischen Gesetze, die Lösegeldzahlungen der Angehörigen zu verhindern suchen, und wurde dadurch selbst zum Gegenstand von Ermittlungen wegen Begünstigung. Im Juli und August 1998 spitzte sich dieser Fall weiter zu, als unter anderem gegen Grauso wegen des ungeklärten Verbleibs von einer Milliarde Lire des Lösegelds ermittelt wurde und sich, der ebenfalls verdächtigte Staatsanwalt Lombardini nach einem Verhör selbst tötete (*Corriere della Sera*, 13.8.1998). Damit verband sich der Fall mit scharfen innenpolitischen Polemiken um politische Intrigen und die Rolle der Justiz.

Die zweite spektakuläre Aktion bestand in einem gegen die UN-Sanktionen verstoßenden Flug nach Libyen, den Grauso zusammen mit dem bekannten Politiker und Fernsehkommentatoren Vittorio Sgarbi im April 1998 unternahm, um sich für die Freilassung eines sardischen Arbeiters einzusetzen, der dort festgehalten wurde, da das ihn beschäftigende Unternehmen von Libyen des Vertragsbruchs beschuldigt wurde. Auch in diesem Fall verbindet sich ein individuelles, von den Medien verfolgtes Drama mit einer mehr oder weniger humanitären Aktion, die zugleich den mangelnden Einsatz der politisch Verantwortlichen, so des sardischen Präsidenten Palomba, kritisiert (*L'Unione Sarda*, 28.4.1998).

Diese Aktionen fügen sich nicht nur in das in Italien verbreitete Muster einer auf Effekte setzenden politischen Debatte, sondern sie entsprechen auch einer auf Entschiedenheit, Tatkraft und Courage abzielenden Selbstdarstellung von Grauso. Der Begriff "Courage" findet bei Grauso immer wieder Verwendung, und Liori schreibt, er bewundere Grauso für seinen bei der Befreiung der Entführten und gegenüber den Richtern gezeigten, uneigennütigen Mut (*L'Unione Sarda*, 6.9.1998).

⁶¹ Siehe das Interview mit Liori in Argiolas et al. (1997: 84) und die anderen Beiträge in diesem Band.

Courage ist übrigens ein Wert, den nicht nur Liori in Bezug auf spezifisch sardische Eigenschaften, vor allem als Teil der "balentia" häufig anspricht, sondern der nicht zuletzt in Zusammenhang mit den Kriegsverdiensten der Brigata Sassari eine sehr verbreitete Autostereotypisierung von Sarden ist.

Im Mai 1998 tritt Grauso mit seiner Gruppierung erstmals zu einer Wahl an. Bei der Bürgermeisterwahl in Cagliari präsentiert er sich als eine mit den alten Parteistrukturen und dem Rechts-Links-Schema brechende, sachorientierte, kreative und couragierte Bewegung. Grauso zieht in den Stadtrat ein, und die knapp 15% der Stimmen, die er mit seinem Bündnis erreicht, gehen dabei nicht zu Lasten des eine absolute Mehrheit erringenden Kandidaten von "Forza Italia" und "Alleanza Nazionale", sondern offensichtlich zu Lasten des Stimmen verlierenden Mitte-Links-Bündnisses. Die sardistische PSDa - deren Erfolgsphase Anfang der 90er Jahre ohnehin endete - erreichte nur knappe drei Prozent. Grauso zeigt sich mit dem Ergebnis zufrieden, auch wenn er sich mehr Stimmen erhofft habe, und er kündigt bald darauf die Teilnahme an den sardischen Regionalwahlen 1999 an (L'Unione Sarda, 26. und 27.5.1998).⁶²

Liori gehört zunächst offiziell nicht zum "Nuovo Movimento", und in seinen Artikeln hat er seinem Freund Grauso von der Entscheidung in die Politik zu gehen abgeraten, da er dort Gefahr laufe, sich mit dem schandhaften Treiben der sardischen Politiker zu kontaminieren (L'Unione Sarda, 30.7.1997). Gleichwohl befindet sich Liori, mit seiner laufenden, äußerst harten, und auch zu einem Rechtsstreit wegen übler Nachrede führenden, Kritik am Präsidenten Palomba und der von ihm geführten krisengeschüttelten sardischen Regierung sowie mit seiner Kommentierung der verschiedensten Aktivitäten Grausos, in Einklang mit dessen Handlungen und Bestrebungen. Auch seine häufig wiederholte Kritik an Machtfülle und -mißbrauch der italienischen Justiz entsprechen den Interessen des von mehreren Ermittlungsverfahren betroffenen Grauso. Ebenso stimmen Lioris sardistische Positionen mit denjenigen des "Nuovo Movimento" überein, das sich als eine allgemeine sardische Ziele

⁶² Seine Wahlkampagne - so kündigt Liori später an - wird Grauso mit einer Fahrt auf einem Eselskarren beginnen, der mit Satellitentelefon, Computer, Sonnenkollektoren, Brot und Käse ausgestattet sein wird, um zu demonstrieren, "daß es möglich ist, Altes und Modernes, Tradition und Innovation, Vergangenheit und Zukunft zu vereinbaren" (Liori, L'Unione Sarda, 11.2.1999).

verfolgende Alternative gegenüber den Flügelkämpfen und der Postenschacherei der sardischen Politiker und Parteien präsentiert. Bei Liori klingt das mitunter wie folgt:

"Aber ich bin es leid geworden, schlecht über die sardischen Regierenden zu reden. Vor allem, weil sie nicht regieren, zweitens weil sie nicht einmal Sarden sind. Sie sind nichts, sie sind das absolute Nichts, sie sind die personifizierte Leere, die Schande unseres Landes." (L'Unione Sarda, 27.7.1997)

"Das Problem ist, daß die Leute bereits die Hoffnung verloren haben, daß sie, zumindest wer die Möglichkeit dazu hat, von Tag zu Tag leben und dabei das Drama unserer Gegenwart vergessen. Sardinien ist inzwischen eine Region ohne Energien: Die Politik hat jede Möglichkeit einer einheimischen Wirtschaftsentwicklung zerstört; die Theorie der staatlichen Almosen hat den Stolz, etwas zu produzieren, zerstört. Die produktiven Aktivitäten werden fallen gelassen - Master Plan, Papierfabrik, Marsilva⁶³, Video on line, Lebensmittelindustrie, Bergwerke - und man bevorzugt Unterstützungen: Arbeitslosenunterstützung, nutzlose Stellen im öffentlichen Dienst und diese neue Sozialrente, die in sozial nützliche Arbeiten umbenannt wurde." (L'Unione Sarda, 24.7.1997)

In solchen Kritiken und Polemiken bezieht sich Liori auch immer wieder auf den von ihm hervorgehobenen Erfahrungshorizont der Barbagia und seines Dorfes Desulo, den er als die moralische Grundlage seiner Position darstellt. Er verweist auf die Gesetze seiner Ahnen (L'Unione Sarda, 6.9.1998), stellt sich in der Polemik mit einem italienischen Minister, als "bescheidener Ziegenhirte aus Desulo" (L'Unione Sarda, 2.8.1998) dar, oder er verspricht als Belohnung für eine Erläuterung widersprüchlicher Positionen des PDS einen Urlaub in Desulo. Lioris Desulo wird in diesem Rahmen zur Chiffre einer einfachen sardischen Welt, in der noch ein gesunder Menschenverstand existiere.

Die inhaltliche Übereinstimmung von Lioris Themen und derjenigen des "Nuovo Movimento" ergibt sich zudem zwangsläufig, da das "Nuovo Movimento" in wesentlichen Zügen nichts anderes ist, als die Fortsetzung der Unternehmensideologie von Grausos Medienunternehmungen, die nun nach dem Scheitern von "Video On Line" in das politische Feld übertragen wird. Grauso erklärt dies selbst offen in der ersten Präsentation seines "Nuovo Movimento" im Internet, in der er gleichzeitig auf Umfragen verweist, die sie im Falle von Wahlen als stärkste Partei in Sardinien sähen:

⁶³ Marsilva ist der Name der Holzwirtschaftsgesellschaft, der Master Plan ist eine Gesamtplanung für das Tourismuszentrum Costa Smeralda.

"Liebster Bürger des Internet,
wie Du Dich erinnern wirst, habe ich, um die Erfahrungen von Video On Line, einem außergewöhnlichen, mehr ideologischen und kulturellen als geschäftlichen Abenteuer, nicht verlorengenzulassen, das 'Nuovo Movimento' gegründet." (Grauso, Oktober 1997, <http://151.99.197.24/NuovoMovimento/>)

Entsprechend wird die alte Selbstdarstellung des Projektes zusammen mit zehn anderen Dokumenten zu "Video On Line" nun über die Homepage des "Nuovo Movimento"⁶⁴ angeboten.

Auch die Zeitungsanzeigen und -beilagen des "Nuovo Movimento" verweisen ausdrücklich auf den innovativen Charakter aller Unternehmungen von Grauso; die internationale Anerkennung durch Nicolas Negroponte vom MIT in Boston, der die Nichtanerkennung durch die sardische Politik gegenüberstehe; die neue Ideologie des Unternehmens "Video On Line", in der Profit hinter andere, höhere Ziele zurücktrete oder die Forderung nach Dezentralisierung in einer Welt der Globalisierung (Anzeige in L'Unione Sarda, 24.8.1997). Hinzu kommt ein akzentuierter Sardismus, in dem sich auch die andernorts von Liori vertretenen Positionen finden. Dieser Sardismus soll modern, intelligent und stolz sowie an den unabwendbaren Globalisierungsprozessen orientiert sein, und er soll nach der Überwindung der traditionellen politischen Unterscheidung von links und rechts, ausgehend von den Gedanken Gorbatschows, Tofflers und Laszlos, eine neue Identität der Sarden schaffen.

"Das 'Nuovo Movimento' (...) erklärt auf der Insel seine eigene 'sardità' und den Wunsch, die Werte, die Kultur, die Identität des sardischen Volkes wiederzuerlangen, um sie zu seinen eigenen Werten, seiner eigenen Kultur, seiner eigenen Identität zu machen. Es strebt das Recht aller anderen Völker an, dieselben Ziele zu verfolgen. Das 'Nuovo Movimento' wird, falls es überhaupt eine Partei wird, eine sardische Partei sein, (...) die die Hoffnung pflegt, die unvollendete sardische Nation zu vollenden (Nuovo Movimento: Filosofia di Base, <http://www.nuovo-movimento.it/ideologia.html>).

Dieser Nationalismus möchte unter anderem auch den als unabwendbar betrachteten Kürzungen nationalstaatlicher Transfers für Sardinien und der damit verbundenen Notsituation durch eine schnelle Verwirklichung wirtschaftlicher Unabhängigkeit zuvorkommen. Unter anderem gehört

⁶⁴ <http://www.nuovo-movimento.it/it/index.html>. Vgl. zu Grauso und dem "Nuovo Movimento" auch die von der "Repubblica" zusammengestellten Beiträge und Informationen (<http://www.repubblica.it/online/internet/grauso/grauso/grauso.html>).

dazu auch, Sardinien auf eine weltweit bedeutende Position im Bereich der Informatik und Telematik zurückzubringen.⁶⁵ Ein Ziel, das im Projekt einer "Zona franca telematica"⁶⁶ und der Forderung, in Sardinien das Recht auf einen gratis Internetzugang zu verankern (L'Unione Sarda, 29.8.1997) Ausdruck findet. Tradition, Regionalismus beziehungsweise Nationalismus und technische Innovation verbindet Grauso in der Parole "Stark wie der Nuraghe, gewandt wie der Computer".⁶⁷ Neben den Themen sardischer Autonomie, Globalisierung und Internet sowie der Bedeutung des Unternehmertums findet auch die lokale Ebene die Aufmerksamkeit des "Nuovo Movimento". Dem Subsidiaritätsprinzip folgend sollen möglichst viele Kompetenzen auf die Provinzen und Kommunen verlagert werden (L'Unione Sarda, 24.8.1997), und in ganzseitigen Anzeigen für einen freien Internetzugang drückt sich die Sensibilität für lokale Orientierungen in der, nach Provinzen gegliederten, Auflistung sämtlicher 365 Kommunen Sardinien aus.

Das "Nuovo Movimento", das nicht zuletzt aus den Erfahrungen und dem Scheitern von "Video On Line" hervorgeht, macht das Internet zu einem seiner zentralen politischen Inhalte, zudem wirbt und informiert es ausführlich im Netz. Man kann es insofern als eine sardistische, neoliberalistische "Internet-Partei" charakterisieren, in der sich die, auch von Liori dargestellten und verkörperten, Tradition und Innovation verbindenden Strategien der verschiedenen Unternehmungen von Grauso bündeln.

7.5.6 *Zur jüngsten Entwicklung*

Das hier untersuchte Identitätsunternehmen ist ein offener und un abgeschlossener Prozeß. Seine Analyse zielt auf die verwendeten Gesellschaftsbilder und seine spezifischen Eigenschaften als regionalistisch-nationalistisches und ökonomisches Projekt. Gleichwohl interessieren der aktuelle Fortgang dieses Projekts und seine Aussichten. Obwohl im

⁶⁵ Anzeige in L'Unione Sarda, 24.8.1997.

⁶⁶ Nuovo Movimento: Filosofia di Base (<http://www.nuovo-movimento.it/ideologia.html>).

⁶⁷ Nuovo Movimento: Che cosa si propone il Nuovo Movimento (<http://www.nuovo-movimento.it/movicosa.html>).

Rahmen dieser Arbeit einige Ressourcen und Potentiale erkennbar wurden, so bleiben dennoch die Erfolgsaussichten des Unternehmens schwer abzuschätzen. Auf jeden Fall handelt es sich nicht um eine reine Erfolgsgeschichte, sondern um einen harten Kampf um ökonomische und politische Macht, in dem Niederlagen und Erfolge zu verzeichnen sind. Die Ereignisse des Jahres 1999 machen dies deutlich.

Im Juni 1999 nahm das Nuovo Movimento erstmals an den Regionalwahlen teil. Auf seiner Liste kandidierte nun auch Antonangelo Liori - obwohl er in seinen Leitartikeln Grauso anfangs noch abgeraten hatte, in die Politik zu gehen, da man sich dort zwangsläufig mit den niederen Machenschaften der Politiker kontaminiere. Innerhalb der Zeitung führten diese und eine zweite Kandidatur Lioris auf einer anderen Liste für die Wahlen des Europaparlaments aufgrund von Befürchtungen um den Verlust jeglicher Überparteilichkeit erneut zu Protesten und Streiks, die dazu führten, daß Liori seinen Direktorenposten zunächst vorübergehend für die Zeit des Wahlkampfes räumte.

Liori konnte jedoch, im Falle der Europawahlen wie zu erwarten, bei den Regionalwahlen jedoch sicherlich unerwartet, keinen Sitz erringen. Das Nuovo Movimento blieb mit nur 3,3 % der Stimmen und zwei Sitzen im Regionalparlament hinter seinen Erwartungen zurück. Den Erfolg, daß nach den Wahlen die Ablösung der von Liori und Grauso heftigst kritisierten Mitte-Links-Koalition möglich wurde, schreibt sich Grauso allerdings trotz des für ihn persönlich eher enttäuschenden Wahlergebnisses selbst zu, denn während die im Regionalparlament vertretenen Oppositionsparteien ihre Abgeordnetensitze nicht hätten riskieren wollen, seien sie die einzigen gewesen seien, die wirklich Opposition betrieben hätten (L'Unione Sarda, 15.6.1999).

Der Weg zu einer Mitte-Rechts-Regionalregierung war allerdings äußerst beschwerlich und ereignisreich. Aufgrund einer Patt-Situation im Regionalparlament wurde Grauso dennoch zu einem zentralen Protagonisten bei den fünfmonatigen, von immer neuen Zerwürfnissen geprägten, Verhandlungen um eine Regierungsbildung. Nachdem er in dieser Phase aufgrund finanzieller Engpässe sowohl Zeitung als auch Fernsehsender zu verkaufen gezwungen war und - so die Deutung von "La Nuova Sardegna" (4.8.1999) - Berlusconi nicht bereit war, Grauso das Abwenden des Verkaufs zu ermöglichen, war Grauso daher in der Lage, die Regierungsbildung unter einem Präsidenten von Berlusconis "Forza Italia" zu stoppen. Es genügte die noch durch die "Unione Sarda" veröffentlichte Entlarvung der ersten Regierungserklärung als kaum

kaschierter Kopie einer ehemals von der "Forza Italia" in der Lombardei gehaltenen Regierungserklärung, verstärkt durch Grausos Kritik an der evident gewordenen Fremdsteuerung Sardinien, um diese Koalition scheitern zu lassen. In bester Manier des "trasformismo" - des in der italienischen Politik traditionsreichen Wechsels von Positionen und politischen Lagern - wandte sich Grauso nun überraschenderweise den Mitte-Links-Parteien zu, um dann allerdings auch deren Koalitionsprojekt durch seinen Stimmenentzug wieder zu Fall zu bringen und schließlich doch einer Mitte-Rechts-Koalition, allerdings ohne einen Präsidenten der "Forza Italia" zuzustimmen. Die geschlossene Koalitionsvereinbarung enthält nun auch Absichtserklärungen zur Förderung der neuen Kommunikationstechnologien, das heißt zu jenem Feld, in dem sich Grauso - eigenen Bekundungen zufolge - wieder unternehmerisch zu engagieren wünscht.

Während Grauso damit der Einstieg in entscheidende Funktionen der Regionalpolitik gelang und auch neue ökonomische Aktivitäten dadurch vermutlich begünstigt werden, kehrte Liori nach der Wahlperiode nur kurzzeitig wieder auf seinen Direktorenposten bei der "Unione Sarda" zurück. Im August 1999, als er unter anderem aufgrund seiner Injurien gegenüber Palomba und einigen Untersuchungsrichtern aus dem Standesverzeichnis der Journalisten gestrichen wurde, verabschiedete er sich mit einem Rückblick auf seine 64 Monate als Direktor, in denen er mit seinem Temperament eines Guerilleros angstlos und letztlich erfolgreich gegen die Mitte-Links-Regierung gekämpft habe, aus der Leitung der "Unione Sarda". Die neue politische Konstellation bedürfe einer weniger konfrontativen Haltung, und daher erfolge seine Entscheidung aus freien Stücken (L'Unione Sarda, 1.8.1999). In der Öffentlichkeit erscheint sein Name seitdem vor allem in Zusammenhang mit den zahlreichen gegen ihn laufenden Verfahren, die weiterhin ihren langen und gemächlichen Weg durch die Instanzen der italienischen Justiz gehen. Als Zeitungsdirektor folgte ihm der in ähnlicher Weise um das Identitätsthema besorgte sardische Anthropologe Bachisio Bandinu, den Liori als einen Freund einführte, mit dem er Träume und Ideale teile (a.a.O.). Sein Abtritt bedeutet insofern hinsichtlich des Stellenwerts des Identitätsthemas keinerlei Diskontinuität.

7.6 Rezeption

Liori ist als Direktor der "Unione Sarda" und durch Auftritte auf zahlreichen öffentlichen Podien in ganz Sardinien bekannt. Aufgrund der von ihm vertretenen Positionen stellt er eine polarisierende Figur dar, die, abhängig von den politischen Standpunkten der Rezipienten und deren Verständnis einer sardischen Kultur, sehr kontrovers eingeschätzt wird. Ein Faktor seines Erfolgs als Journalist dürfte wohl darin liegen, daß er allgemein geteilte Probleme und Erfahrungen anspricht. Das gilt insbesondere für seine Thematisierungen der Kluft von pastoraler und nicht-pastoraler Welt und von ländlicher und städtischer Kultur sowie seinen romantisierenden Blick auf ein entferntes Heimatdorf. Gerade nach der rapiden demographischen und kulturellen Transformation Sardiniens berührt er damit Phänome, die in Sardinien eine massenhafte Erfahrung sind und die sich daher auch für ein Projekt nationaler Einheit zwischen den Sarden anbieten.

Wie wird er nun in Desulo und unter den Desulesi rezipiert? Selbstverständlich ist er hier durchgängig bekannt, seine Bücher liegen im Schaufenster des Buch- und Schreibwarenladens in Desulo aus, und sein Schreiben wird von vielen mehr oder weniger aufmerksam verfolgt. Sein öffentliches und auch sein privates Leben werden wahrgenommen, und nicht ohne einen gewissen, in der dörflichen Zugehörigkeit begründeten, Stolz wird auf seinen Aufstieg und seine Position oder auf persönliche Beziehungen zu ihm hingewiesen (f/588). Er gilt als ein guter Journalist, der schreiben könne und als eine ambitionierte Person (f/658). Sein erstes Buch, die kleine Enzyklopädie Desulos (Liori/Mameli 1984), ist im Dorf sehr bekannt, in vielen Haushalten steht es im Bücherregal, und es wurde mir öfters als Informationsquelle empfohlen. Auch andere Arbeiten, wie die Herausgabe der oral tradierten Dichtung aus Desulo, werden als Beitrag zur Kultur Desulos gewürdigt (D14). Ebenso wird sein Engagement für eine Verbesserung des lange Zeit von negativen Schlagzeilen beherrschten Bildes von Desulo wahrgenommen (f/445).

Andererseits findet sich Kritik an überzogenen und verzerrten, durch Lioris Phantasie angeregten Darstellungen (f/638), Liori mythisiere wohl etwas zu viel, beispielsweise in seiner positiven Darstellung des Werts der "balentia" (f/664). Zumindest im Bergort gehört hierzu auch der Einwand gegen eine Darstellung, die vermittele, daß in Desulo praktisch jeder noch Vieh besäße und sich der Ort nur wenig verändert habe (f/523). Liori wolle wohl ein Desulo wie früher, keinen modernen Ort

(f/54). Solche Kritik verbindet sich mitunter mit dem Hinweis, daß Liori im Ort ja kaum gelebt habe und er sich sicherlich anders äußern würde, wenn er wirklich dort lebte (f/445). Ein entscheidender Punkt in seiner Rezeption ist jedoch seine politische Positionierung an der Seite Grausos. Auch Personen, die sein Schreiben sehr schätzen oder eine persönliche Freundschaft erwähnen, kritisieren seine politische Parteinahme, nicht nur aus politischen Gründen, sondern auch als eine persönliche Fehlentscheidung (f/657). Anstatt sich weiterhin mit der Kultur Desulos zu beschäftigen, gebrauche Liori das Dorf heute für seine Politik, das sei ein Schaden für das Dorf (f/663). Geteilt sind die Meinungen zu Lioris Kleidung aus "velluto", sie weckt Sympathie (f/588), oder sie wird als folkloristische Kinderei abgetan (f/666).

Aufgrund seiner von ihm betonten politischen Parteinahme hat Liori in seiner lokalen Funktion als Sammler, Reproduzent und Stifter von weitgehend allgemeingültigen Darstellungen einer Kultur Desulos und damit von lokale Kohäsion stiftenden Symboliken sicherlich an Bedeutung verloren. Auch sein persönlicher Stellenwert innerhalb des kulturellen Lebens von Desulo wurde schon 1995 als rückläufig beschrieben (f/54), was unter anderem mit seiner stärkeren Inanspruchnahme durch die Aufgabe als Zeitungsdirektor und mit der Abwahl des mit Liori eng verbundenen Bürgermeisters von Desulo bei den Kommunalwahlen in diesem Jahr zusammenhängen dürfte. Sehr umstritten ist auch seine Parteinahme für die "pastori" im während der gesamten neunziger Jahre virulenten Konflikt zwischen diesen und den Beschäftigten des Wiederaufforstungsprojekts.

Lioris Bilder von Desulo haben damit an lokaler Bedeutung eingebüßt, auch wenn sie sie keineswegs verloren haben. Die erworbene Position und die Kontexte von Lioris Schreiben, die ja auch in seiner Rezeption wahrgenommen werden, haben die Bedeutungen und Funktionen seines Schreibens über Desulo und seiner Verweise auf das Dorf schwerpunktmäßig von diesem auf die regionale und regionalpolitische Ebene verschoben.

7.7 Zusammenfassung

Der Journalist und Autor Liori beschreibt in seinen Veröffentlichungen verschiedene Ebenen der sardischen Gesellschaft in einer jeweils ihre

Besonderheit, ja sogar ihren ethnischen Charakter hervorhebenden Weise. Seinem Geburtsort Desulo gilt dabei von Anfang an eine besondere Aufmerksamkeit, die Liori nicht müde wird zu betonen und zu wiederholen.⁶⁸ Liori ist insofern durch sein Sammeln, Aufbereiten, Ergänzen und Veröffentlichen der lokalen Kultur eine wichtige Figur der Reproduktion von Bildern Desulos und der Identitätsstiftung. "Identität" ist ein von ihm fortlaufend gebrauchter Schlüsselbegriff.

Die verschiedenen Ebenen des Dorfes, der Barbagia samt ihrer "pastori" und Sardinien stehen nicht unvermittelt nebeneinander. Trotz der ihnen eigenen "Identität" fügen sie sich in ein komplexes, mehrere Ebenen verknüpfendes Bild eines segmentären, an Traditionen und kulturellen "lebenden Fossilien" (Liori 1990: 10) reichen, widerständigen Sardinien. Liori knüpft dabei sowohl an alte Bilder, wie etwa dem der widerständigen Barbagia, und am für ihn modellhaften Leben und Werk des aus Desulo stammenden Dichters Montanaru, als auch am Kultur und Sprache verabsolutierenden Neosardismus an, wie er insbesondere durch Giovanni Lilliu, den Verfechter der These einer sich durch die Geschichte ziehenden sardischen Widerständigkeit, verkörpert wird. Auch der Hang zur Dorfgemeinde als Sinnbild ursprünglicher Gemeinschaft und als Gesellschaftsutopie ist eine Figur, die in der sardischen Geschichte und Gegenwart seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche Vorläufer besitzt (vgl. Ortu 1984: 99-116).

Lioris Texte und Äußerungen enthalten damit viele aus anderen Regionen und Nationen bekannte Elemente, wie sie etwa von Weber-Kellermann (1987: 388-401) für die agrarromantische Bewegung des späten 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum beschrieben worden sind: das Land- und Dorfleben wird aus der städtischen Perspektive zum romantisierten Gegenbild einer als entseelt wahrgenommenen städtischen Welt und gleichzeitig zu einem moralischen Ideal des Volkstums.

Lioris Gesellschaftsbilder enthalten verschiedene weitere Aspekte, zum Beispiel eine paternalistische Haltung gegenüber dem ländlichen Sardinien, und dem "Volk" allgemein, die die Distanz des städtischen Intellektuellen gegenüber diesem zum Ausdruck bringt, sowie auf allen Ebenen anzutreffende Vorstellungen ethnischer Gemeinschaft. Letztere begreift Liori in einer essentialistischen Weise als eine zwar häufig

⁶⁸ So auch wieder in "L'Unione Sarda" (13.6.1998) mit einem Artikel über das geheimnisvolle Desulo als Gegensatz zum Nichts der Stadt und als sein persönlicher Fluchtpunkt; bzw. in Liori (1997).

verborgene oder vernachlässigte - daher unter anderem durch den Gebrauch von Mythen wieder hervorzulockende - und gleichwohl objektive Tatsache. Mit einer solchen ethnisierenden Anschauung steht Liori in Sardinien nicht allein, denn nicht nur auf der regional-nationalen Ebene ist der Bezug auf ethnische Identität verbreitet, sondern auch hinsichtlich der dörflichen Ebene. Eine jüngere Untersuchung (Bandinu et al. 1997) über die Zuwanderung aus verschiedenen zentralsardischen Dörfern in die kleine Hafenstadt Olbia spricht dementsprechend ob dieser Immigration von einer multiethnischen Stadt.

Die von Liori laufend angesprochene Suche nach Identität, erweist sich unmittelbar als Reaktion auf die individuell wie kollektiv erfahrene Transformation der gesamten sardischen Gesellschaft, sowohl im städtischen als auch im ländlichen Raum. Die Spannungen, die Liori an seiner eigenen Person ausdrückt - die Entfernung vom Geburts- und Kindheitsort, die zunehmende Kluft zwischen pastoralen und nichtpastoralen beziehungsweise intellektuellen Gruppen, der Gegensatz von Stadt- und Landleben, die Ausdifferenzierung generationenspezifischer Lebensstile, das Verschwinden bestimmter Lebens- und Kulturformen und das Aufkommen neuer Formen -, sind individuelle Erfahrungen, die er mit einem großen Teil der sardischen Bevölkerung teilt. Es sind Spannungen, die sich insbesondere aufgrund der hohen Dynamik des Transformationschubs, der sich in Sardinien vollzogen hat, beinahe zwangsläufig als individuelle Fragen nach Zugehörigkeiten zu Gruppen und Räumen manifestieren. Ihr sozioökonomischer Hintergrund ist die Krise der sich ohne eigenständige Entwicklung modernisierenden Insel, ihr trotz Transformation persistenter Abstand gegenüber der wirtschaftlichen Entwicklung Norditaliens, die Arbeitslosigkeit und die geringe politische Handlungsfähigkeit Sardiniens.

Auf diese Ausdifferenzierungen und Krisenmomente der sardischen Gesellschaft antwortet die von Liori vertretene Position mit einem Projekt der Stiftung von Einheit, einem Identitätsprojekt, das aufgrund seiner an festen Bildern sardischer Eigenart orientierten Interpretation der Gegenwart als ein sardischer Integralismus⁶⁹ bezeichnet werden kann. Dieser

⁶⁹ Der italienische Begriff "integralismo" wie auch der entsprechende französische Begriff drücken besser als der deutsche Begriff "Fundamentalismus" die vereinheitlichende Tendenz solcher Positionen aus, die unterschiedlichste Probleme und Konflikte auf einer festen und einheitlichen, sich auf Tradition berufenden Erklärungsfolie abbilden; hierauf hat unter anderem auch Dahrendorf (1997) hingewiesen.

Integralismus schließt eine Affirmation von Außenbeziehungen und globalen Beziehungen keineswegs aus, doch er beharrt grundsätzlich auf dem Wert und der Bedeutung ethnischer Eigenart.⁷⁰

Liori kritisiert das moderne Leben und seine Moden als sinnentleert und stellt dem sowie der allgemeinen Krise Sardinien eine Aufwertung der sardischen Kultur, den Stolz sardischer Zugehörigkeit und Gemeinschaft sowie die Erinnerung besserer Zustände in den mittelalterlichen Zeiten Eleonora d'Arboreas oder in den traditionellen dörflichen Verhältnissen entgegen. Ein solches sardisches Bewußtsein und Gemeinschaftsgefühl ist in der Gegenwart allerdings mehr Wunsch denn Wirklichkeit. Gleichwohl gilt Liori die Existenz einer essentiellen "sardità" als unhinterfragte und evidente Gewißheit, und daher stellt sich ihm die Aufgabe, die zumeist verborgene sardische Identität freizulegen und hervorzuheben.

Während sein Ausgangspunkt primär die Erfahrung des modernen und städtischen Sardinien ist, in dem er durch seine eigene Arbeitstätigkeit fest verankert ist und dessen technischen Fortschritt er preist, findet er dagegen die sardische Kultur an anderen, entfernten, gegenüber der Moderne als widerständig betrachteten Orten, wie der Barbagia, bei den "pastori" oder in seinem Dorf Desulo. Dieses Dorf und die Landschaft der Barbagia erhalten so die Funktion, der überwiegend küstennah und in den Ebenen lebenden Bevölkerung Sardinien eine wahre sardische Kultur vorzuhalten, sie werden unmittelbar zu deren Symbolen und, wiederum einem gängigen Muster folgend, zu verkehrten Welten (Kramer 1977) mit positiven Bedeutungen. Kultur wird hier also nicht als Ausdrucksform bestimmter Lebensverhältnisse oder als Sinnhorizont sozialer Wirklichkeit verstanden, sondern romantisch und eher statisch im Sinne von einer einem bestimmten Volk entsprechenden Kultur, deren Wandel als Degeneration beziehungsweise als grundsätzlich negativ zu bewertender Verlust angesehen wird. Die grundlegende kulturelle Gemeinschaft, die Liori gerade mit der Kleidung des "velluto" auszudrücken versucht, ist einerseits eine sämtliche gesellschaftlichen, auch klassenmäßigen, Ausdifferenzierungen überbrückende und somit symbolische Einheitsstiftung. Andererseits wird sie als Voraussetzung für ein gemeinsames Handeln im Dienste ganz Sardinien, für eine sardische

⁷⁰ Vgl. zu einer Weltoffenheit betonenden, vor dem Hintergrund der Globalisierung argumentierenden Position, der gleichwohl dieser Vorwurf zu machen ist, den "Brief an einen jungen Sarden" von Bandinu (1996).

Wiedergeburt verstanden. Liori vertritt insofern einen mit vielen anderen Fällen vergleichbaren nationalen Integralismus, der sich auf die kulturelle und biologische Gemeinsamkeit als Volk mit eigener Sprache beruft und damit, gerade in unübersichtlichen Zeiten, ein aufgrund seiner festen und klaren Strukturen attraktives Identitätsangebot liefert.

Bei Liori tritt allerdings ein anderes Element hinzu, das im Rahmen der Diskussion um den neu eingeführten Sardinientag besonders deutlich wird. Obwohl es auch bei ihm keineswegs an Pathos bei der Behandlung der als authentisch angesehenen sardischen Kultur mangelt, argumentiert er doch auch in einer nüchternen und reflektierten Weise über den Weg, wie die sardische Kultur Zentralität erringen und die Gemeinsamkeit aller Sarden hervortreten könne.⁷¹ Sardische Kultur lasse sich durch Mythen und solche historischen Bezüge generieren, die wissenschaftlich betrachtet unwahr sind. Es gehe doch gar nicht um die korrekte Wiedergabe der historischen Ereignisse, lautet die Position Lioris, mit der er alle Kritik an historischen Fiktionen und Manipulationen zur Seite wischt oder sie, durch den Verweis auf die Synthese von realer Geschichte und Phantasie im für jede Gesellschaft notwendigen Mythos, ins Leere laufen läßt. Geschichte zähle und wirke vielmehr als Legende und Erzählung, es gehe um das Gemeinschaftserlebnis, um das Gefühl, gleich und ein einziges Volk zu sein, das durch historische Feiern und durch Mythen erfahren werde. Liori geht es hierbei insbesondere darum, das einfache Volk zu erreichen, das die Dinge, einem Kind ähnlich, eben vor allem in einer einfacheren und gefühlsmäßigeren Weise aufnehme. Implizit weist Liori somit der Geschichtsschreibung einen sehr geringen Stellenwert zu, sie kann ihm offensichtlich nur als Stichwortgeber für die Komposition von Bildern vergangener Größe dienen. Es stellt sich auch die Frage, ob die emotionale Dichte solcher nationale Einigkeitsgefühle generierenden Momente nicht gerade durch das Betonen der Notwendigkeit des "Falschen" geschwächt wird. Bezüglich dieser Frage ist denkbar, daß Liori eine Auseinandersetzung an zwei nicht zusammenhängenden Fronten sieht, hier die wissenschaftlich argumentierenden Kritiker, dort

⁷¹ Sehr ähnlich macht das beispielsweise auch der bereits erwähnte Anthropologe Bandinu, der in einem Leitartikel erklärt: "Man darf den symbolischen Kern des Begriffs der 'sardischen nationalen Gemeinschaft' nicht unterschätzen. Das Bewußtsein als politischen Subjekts stellt die Frage der Ethik und der Verantwortung des eigenen Fortschritts. (...) Es gibt einen engen Zusammenhang zwischen der Repräsentation der eigenen Welt und ökonomischem Fortschritt, zwischen positiv besetzten symbolischen Formen und unternehmerischen Initiativen." (L'Unione Sarda 29.7.1996)

das fühlende "Volk". Möglich ist jedoch auch, daß er die Macht der Gefühle und Inszenierungen ohnehin als überlegen oder autonom betrachtet.

Das offene Ausbreiten des Mechanismus der Durchsetzung aller nationalen Vorstellungen, der hier zur Legitimierung seines Einsatzes offen eingeräumt wird, ist jedoch nur ein Aspekt des spezifischen Charakters des von Liori - und nicht nur von ihm - vertretenen modern daherkommenden Nationalismus. Ein weiterer Aspekt besteht im Wechsel zwischen einem mal pathetischen, mal technokratischen und einem mitunter spielerischen beziehungsweise gar flapsigen Ton. Hinzu kommt eine selbsterklärte Weltoffenheit, die sich mit der Forderung nach steter Wahrung kultureller Identität verbindet. Die Frage ob ein Wandel der eigenen kulturellen Identität mit der Intensivierung von Außenkontakten nicht ohnehin unvermeidbar ist, wird von Liori freilich nicht berührt. Und so bleibt auch das Projekt der Bewahrung lokaler Identität im Internet und in der allgemeinen Globalisierung oberflächlich, da es gängige Mythen aufgreift und ihnen grundsätzlich nivellierende und entörtlichende Tendenzen unterstellt.

Diese Konzeption klingt modern, politisch korrekt und in ihrem auf die eigene kulturelle Besonderheit fixierten Kulturrelativismus multikulturell geläutert. Gleichwohl bleibt sie einem völkischen, kulturelle Reinheit wünschenden Verständnis verhaftet, und sie entspricht daher auf Differenz beharrenden, ethnopluralistischen Vorstellungen, wie sie aus volksgruppentheoretischen Versionen eines "Europa der Regionen"⁷² bekannt sind. Trotz ihrer teilweise neuen Form lassen sich Lioris Positionen zu einer sardischen nationalen Kultur weiterhin in der aus der neosardistischen Autonomiedebatte der siebziger Jahre bekannten Gegenüberstellung von ethnizistischen und klassenanalytischen Positionen verorten. Sein grundlegender Inhalt besteht im Glauben an eine allen Sarden gemeinsame und sie gegenüber anderen Völkern oder Ethnien unterscheidende Qualität. Und entsprechend verweisen dagegen die kritischen Positionen auf die tiefgreifenden Differenzen innerhalb der sardischen Gesellschaft, auf ihre Qualitäten, die sie im Vergleich mit anderen Regionen und Gesellschaften nicht unterschiedlich, sondern

⁷² Zu diesem ethnizistischen Regionalismus und seinem Stellenwert innerhalb des europäischen Regionalismus s. Blaschke (1985: 55-66) und, zur darin begründeten Gefahr von Demokratiedefiziten europäischer Regionalisierung, Genett (1996).

gleich oder ähnlich sein lassen und auf die Interessensgebundenheit der ethnizistischen Position.

Interessant, da sie in ihrer technokratischen Nüchternheit noch weiter reicht, ist die im Rahmen des "Nuovo Movimento" von Grauso vertretene Argumentation, daß aufgrund des mit der Globalisierung einhergehenden Zerfalls des italienischen Nationalstaats und seiner Transferleistungen für Sardinien eines nicht allzufernen Tages Autonomie und Unabhängigkeit zwangsläufig auf Sardinien zukommen werden, und es nun daher gelte, sich rechtzeitig auf diese Situation einzurichten. Diese Argumentation mit exogenen Faktoren unterscheidet sich von derjenigen, die Liori in der Diskussion um den Sardinientag vertritt und die eine innere Verfaßtheit und Gemeinschaftlichkeit zum Ausgangspunkt der Forderung nach Autonomie und Unabhängigkeit macht. Zu dieser neoliberalistischen, auf die Entfesselung von Produktivitätspotentialen abzielenden, jedoch auch reale Probleme der Wohlfahrtsökonomie aufnehmenden Position paßt wiederum Lioris Bild einer traditional begründeten Produktivitätsethik Desulos.

Im Identitätsunternehmen von Liori und Grauso werden also unterschiedliche Argumentationen formuliert, die sich allerdings durchaus ergänzen können. Insgesamt bleiben ihre Aussagen bezüglich der genaueren Formen der als notwendig erachteten Autonomie jedoch sehr unscharf. Soviel von der Nation in einem kulturellen Sinne die Rede ist, so unklar bleibt, wie weit die Forderung nach politischer Selbstbestimmung der sardischen Kulturnation tatsächlich reichen soll.

Die in den verschiedenen Unternehmen von Grausos Unternehmensgruppe propagierte Identitätsbewahrung legt es nahe, diesen Unternehmensstil und die Positionen Lioris vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Interessenlage dieser Gruppe zu betrachten. Identitätspflege erscheint hier zweifelsohne als Kunden- und Konsumentenpflege strategisch sinnvoll. Die Fortdauer einer an spezifisch sardischen Themen und sardischer Kultur interessierten sardischen Öffentlichkeit liegt im fundamentalen Interesse eines diese regionalen Neigungen bedienen können Medienunternehmens. Noch dazu schützt diese Position, gerade in einer kleinen Region, vor der über- und extraregionalen Konkurrenz. Des weiteren besteht aus den, teilweise prekären, sardischen Unternehmungen Grausos heraus selbstverständlich ein Interesse an für sie günstigen regionalpolitischen Entscheidungen beziehungsweise an deren Mitgestaltung. Grausos Unternehmensstrategie scheint darauf abzuzielen, seine Unternehmungen weiterhin im regionalen Rahmen zu verankern und

abzusichern. Die eigenen Interessen räumt Grausos "Nuovo Movimento" auch offen ein, wenn es erklärt, die Behinderungen durch die Regionalregierung hätten die unternehmerische Initiative Grausos, wie auch diejenigen anderer Unternehmer, geschädigt und daher dessen Eintritt in die Politik gewissermaßen erzwungen. Aus dieser Lage und den in Grausos Unternehmen vorhandenen Potentialen heraus läßt sich die Programmatik dieser neuen politischen Gruppierung formulieren. Sie will unternehmerisches Engagement in Sardinien entfalten, dabei unter anderem auf neue Kommunikationstechniken wie das Internet setzen, trotz Globalisierung die sardische Identität pflegen und so eine sardische Wiedergeburt realisieren. In Einklang mit andernorts in Italien (Bagnasco 1996) und in Europa (Stiens 1998) zu beobachtenden regionalen Prozessen wird Regionalbewußtsein als Ressource betrachtet und ein regelrechtes Regionsmarketing betrieben.

In dieser Verquickung verschiedener Inhalte erhält die propagierte Traditionalität neue Inhalte. Ein als traditional dargestelltes Desulo steht nun beispielsweise für ein Produktivitätsethos, das assistenzialistischen Maßnahmen des Staates und der Region entgegenstehe. Dem Traditionalen werden also ganz aus der Gegenwart stammende und auf diese bezogene Inhalte unterschoben. Noch dazu wird Desulo in den Leitartikeln und Essays von Liori zu einem permanenten Referenzrahmen, dem ein klares moralisches Fundament zugeschrieben wird, durch das ihm ein vorbildhafter Charakter zukommt. In dieser Beziehung erhält das Dorf viele neue Bedeutungen, die mit ihm selbst nur noch wenig zu tun haben und die sich rein aus einer Funktion für den politischen Diskurs ergeben.

Ähnlich wie Desulo zu einem politischen Symbol wird, so gilt das noch mehr für Liori selbst. Durch sein Schreiben und die Inszenierung seiner Person symbolisiert er eine erfolgreiche Einheit von Innovation und Tradition. Er vermittelt, daß das Leben im traditional geprägten ländlichen Sardinien irgendwie mit dem Leben innerhalb einer technischen Welt globaler Kommunikation vereinbar ist.

Das "Nuovo Movimento" erscheint in dieser Hinsicht als eine Gruppierung, die sich als modernisierter und weltoffener Sardismus positioniert, die eine moderne regionalistisch-nationalistische politische Organisation schaffen möchte und die ihre Unterstützung sowohl im städtischen wie im ländlichen Sardinien erhält. Anhand der Person Grauso werden hier unternehmerische Innovativität und Freiheit durch die Betonung eines auch in der Politik erforderlichen Muts sowie durch spektakuläre

Aktionen und Verwicklungen dem traditional sardischen Wert der "balentia" angenähert. Hierin, im beständigen Bemühen Lioris, Volksnähe auszudrücken und Emotionen anzusprechen, sowie in der Erklärung des politischen Links-Rechts-Schemas als überholt und in der nicht parteiförmigen Organisation als organisierte Bewegung, die Sardinien wieder Hoffnung schenken möchte, zeigt sich eine grundsätzlich populistische Gestalt dieser gesamten politischen Unternehmung.

Insofern wäre es interessant, die Anfangsphase des "Nuovo Movimento" mit derjenigen der norditalienischen Lega zu vergleichen, deren Erfolge möglicherweise eine Inspiration des Projekts von Grauso darstellen. Einige thematische Parallelen sind hier offensichtlich: De Luna (1997; vgl. auch 1994) begreift das Phänomen der Lega unter anderem als einen durch ein polarisierendes Freund-Feind-Denken geprägten Extremismus des Zentrums, zu dessen ersten inneren "Feinden" jene noch dazu "unproduktiven" Bibliothekare gehörten, die den Versuchen der Lega, neue Traditionen zu erfinden, in die Quere kamen.⁷³

Schließlich zeigt der Fall des "Nuovo Movimento", wie Globalisierung, wenn auch weniger als ökonomischer oder sozialer Prozeß, so doch immerhin als Diskursinhalt auch in der peripheren Region Sardinien fortschreitet.

⁷³ "Bei einer meiner ersten Forschungen zur Lega in einem Dorf im Bergamasko beeindruckte mich die Tatsache, daß die Legisten - vielleicht die typischsten Vertreter eines Extremismus des Zentrums - ihre Feinde in den Bibliothekaren ausmachten. Weshalb? Weil sie nicht in der Produktion tätig waren und weil sie, als Hüter der lokalen Erinnerungen, jenem Versuch der Legisten in die Quere kamen, Tradition zu erfinden. Vom Feind innerhalb der Gemeinschaft kommt man dann zum äußeren Feind, zum Beispiel den außereuropäischen Immigranten, und, diesem Weg weiter folgend, zum Staat oder den Parteien als Feind. Der Kategorie von Freund und Feind folgend gründet und strukturiert sich also eine Identität." (De Luna 1997)

8 Gesellschaftsbilder und kollektive Identitäten

Anknüpfend an die im Laufe dieser Arbeit an mehreren Stellen (Kap. 5, 6.5 und 7.7) erfolgte Diskussion von Einzelergebnissen dieser explorativen Fallstudie zu Gesellschaftsbildern möchte das Schlußkapitel diese Ergebnisse in den Zusammenhang der allgemeinen Diskussion von sozialen Grenzziehungen und deren Konstruktion stellen. Es sollen Einsichten aufgezeigt werden, die sich aus der vorliegenden Arbeit für ein umfassendes Verständnis verschiedener Vorstellungen von Gesellschaftseinheiten ergeben. Durch den Bezug auf die gängige Diskussion greife ich dabei auch wieder den Begriff kollektiver Identität auf, wobei ich unter kollektiven Identitäten einen Bezug auf Bilder oder Symbole bestimmter Gruppen verstehe, der von einer relativ hohen Intensität und einer relativ großen Reichweite ist und daher als eine besondere Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit gegenüber anderen Gruppenzugehörigkeiten hervortritt (vgl. Bader 1991: 106/107).

Der konzeptionelle und empirische Ausgangspunkt der Untersuchung lag in der dörflichen Gemeinde, die ausgehend von zwei benachbarten Bergorten untersucht wurde. Die vergleichende Betrachtung von Selbst- und Fremdbildern zeigte hier zunächst sehr klare, komplexe, in vielen Mechanismen und Medien sehr ähnliche, doch in ihren Gestalten zugleich sehr verschiedene und sich teilweise aufeinander beziehende Grenzziehungen beider Dörfer.

Die Analyse dieser dörflichen Gesellschaftsebene machte Bezüge der lokalen Gesellschaftsbilder auf sublokale und supralokale Gesellschaftsebenen deutlich, die eine auf die Multiplizität von Gesellschaftsebenen gerichtete Perspektive als notwendige Voraussetzung einer adäquaten Untersuchung von kollektiven Identitäten aufzeigen. Bilder einer dörflichen Gruppe beruhen hier auf Grenzziehungen gegenüber anderen, zu verschiedenen Gesellschaftsebenen gehörenden Gruppen. Dabei dienen Typisierungen auf der sublokalen Ebene (eines nicht-pastoralen Ortsteils in Desulo oder eines aufgegebenen, archaischen Ortsteils in Tonara) oder auf der supralokalen Ebene (wir in unserem Dorf sind ganz anders als die Menschen im Campidano) ebenso als Gegenhorizonte der lokalen Selbsttypisierungen wie solche auf der lokalen Ebene (jenes Dorf ist ganz anders als dieses).

Daneben verbinden sich Inszenierungen und Stiftungen von dörflicher Eigenart, zum Beispiel bei Dorffesten oder in der Dichtung, mit Thematik

sierungen subregionaler oder regionaler Eigenart, und Thematisierungen der sardischen Ebene werden durch den Rückgriff auf Erfahrungen der lokalen Ebene bedeutungsmäßig angereichert. Im durch partikulare Dorfkulturen geprägten Sardinienbild greifen die Vorstellungen zu verschiedenen Ebenen direkt ineinander.

Schließlich sind die Grenzen zwischen den verschiedenen Ebenen, zumindest auf der hier primär untersuchten Ebene ihrer Objektivierungen und Symbolisierungen, häufig unscharf, und die Thematisierungen springen zwischen diesen Ebenen. Zwischen der Rede von einem regionalen oder subregionalen Wir und einem dörflichen Wir vollziehen sich nahtlose Übergänge.

Diese Ergebnisse bestätigen und illustrieren jene, häufig nur allgemein postulierten, Positionen, die kollektive Identität explizit im Plural, als multiple Kollektividentitäten begreifen,¹ das heißt als ein Neben- oder Übereinander von zum Beispiel nationaler, regionaler, provinzieller, ethnischer, geschlechtlicher, klassenmäßiger und lokaler Identitäten, und sie zeigen, wie notwendig eine Untersuchung ihrer Zusammenhänge ist.

Im folgenden sollen daher einige zentrale Fragen aufgegriffen werden, die verschiedenen Ebenen kollektiver Identität beziehungsweise der Vorstellungen von Gesellschaftseinheiten gemein sind. Zuvor bleiben jedoch gemeinsame Grundzüge und einige Differenzen zwischen diesen Ebenen festzuhalten.

8.1 Grundzüge eines Begriffes multipler kollektiver Identitäten

Das durch die Begriffe kollektive Identität, Zugehörigkeit, Solidarität oder Kollektivbewußtsein umrissene Themengebiet wird zumeist anhand von Einzelphänomenen - Ortsbezug, Regionalität, Ethnizität, Nationalität, soziale Bewegungen etc. - untersucht, in anderen Fällen als Phänomen multipler Kollektividentitäten oder in einer abstrahierenden Weise als

¹ "(...) the term 'identity' should be used in the plural. Popular identities included a sense of membership in a nation, a region, a town or village, a craft, and finally a class. (...) I would prefer to argue that identities are multiple and fluid or 'negotiable' and that the same individual or group may privilege one identity over another according to the situation and the moment." (Burke 1992: 305) Siehe auch, mit wechselnden Begrifflichkeiten: Cohen (z.B. 1982), Dürr/Heinritz (1987), Goetze (1994: 188), Simmel (1992: 464/465), Streck (1992) und Weichhart (1990).

allgemeine Identitätsproblematik. Diesen unterschiedlichen Perspektiven ist inzwischen die Ansicht eines soziokulturellen Konstruktionscharakters dieser Phänomene weitgehend gemein. Subjektiven Gruppenzugehörigkeiten wird eine Priorität vor objektiven Zuordnungskriterien eingeräumt (Streck 1987), und die Aktualisierung von Zugehörigkeiten gilt als situationsabhängig. Der nach wie vor zentrale Bezugspunkt ist dabei die Forschung zu ethnischen Gruppen von Barth (1969), die zeigte, daß diesen Gruppen situative Grenzziehungen innerhalb eines komplexen sozialen Geschehens zugrunde liegen, die bestimmte Kulturformen als soziale Grenzmarkierungen nutzen, und daß ethnische Gruppen daher nicht mit Gruppen kongruent sind, die anhand von geteilten manifesten Kulturmerkmalen objektiv gebildet werden können. Vor diesem Hintergrund werden Nationen als "imagined communities" (B. Anderson 1988) begriffen, auch von einer "invention of the region" (P. Anderson 1994) ist die Rede, die lokale Gemeinde erscheint als symbolisches Konstrukt (Cohen 1985) und auf den verschiedensten Ebenen werden Prozesse der "invention of tradition" (Hobsbawm/Ranger 1983) deutlich, die solchen Vorstellungen eine scheinbare historische Tiefe verleihen und sie als gesellschaftliche Natur erscheinen lassen. Kollektive Identitäten besitzen demnach keine Substanz, sondern sie sind symbolische Formen, die reale, fiktive, vergangene oder projektierte Gruppenbeziehungen in Zusammenhang mit einem Gemeinsamkeitsglauben als ein gegenüber Anderen abgegrenztes gemeinschaftliches Wir objektivieren, das zum Objekt von tatsächlichen oder potentiellen Identifikationen wird. Gerade an diesem Kernprozeß der Anerkennung und Herstellung von Bildern mit intersubjektiver Gültigkeit setzte ich in dieser Untersuchung mit dem Begriff der Gesellschaftsbilder an.

Solche situativ bedingten sozialen Grenzziehungen sind nicht singular, sondern multipel. Historisch betrachtet, tritt die Multiplizität kollektiver Identitäten in der Moderne in einem besonderen Maße hervor, da die Individuen aus bestehenden Vergesellschaftungs- und Vergemeinschaftungsformen freigesetzt, in eine größere Zahl neuer Vergesellschaftungsformen eingebunden und auf diese Weise durch die größere Varianz der in den Einzelpersonen zusammenkommenden Vergesellschaftungsformen individualisiert und sich ihrer personalen Einheit zunehmend bewußt werden (Simmel 1992: 464-468). Die Vergewisserung von Gruppenzugehörigkeiten ist damit in immer geringerem Maße qua Tradition gegeben, sie wird zunehmend zu einer individuellen Aufgabe und zur Aufgabe spezialisierter Institutionen. Aufgrund der Ausbildung univer-

salistisch geprägter personaler Identitäten werden Identifikationen mit an bestimmten Gesellschaftsebenen haftenden kollektiven Identitäten jedoch zunehmend problematisch. Habermas (1976: 96-101) bezeichnet das als das spezifisch moderne Identitätsproblem der Unmöglichkeit, als Individuum in einem anderen Individuum die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, da es nun Nächster und Fernster in einer Person ist. Erst dieser Prozeß setzt den Menschen als Individuum. Mit Recht weist allerdings Bader (1991: 111) darauf hin, daß diese Entwicklung nicht nur eine individuelle Autonomie erhöhende Freisetzung, sondern auch die Schwächung einer wichtigen Mobilisierungsressource sozialer Bewegungen bedeutet.

Gemeinschaft versprechende Ideologien wie der Nationalismus sind in der Lage, dieses strukturelle Identitätsproblem der Moderne zu überblenden. Ironischerweise tragen sie dabei allerdings in vielen Fällen - vor allem während der Bildung von Nationalstaaten im 19. Jahrhundert - gerade zur Etablierung immer umfassenderer und daher die Zugehörigkeitsproblematik in neuer Qualität setzender Vergesellschaftungsformen bei.² In dieser, den nationalen Selbstbildern von Natürlichkeit und historischer Tiefe widersprechenden, "Künstlichkeit" der Nation liegt - trotz aller bekannten Konsequenzen - zugleich der innovative Gehalt dieses janusköpfigen Phänomens, das in der Lage war, eine der Industriegesellschaft adäquatere politisch-kulturelle Organisation bereitzustellen und Formen gesellschaftlicher Solidarität auf eine breitere Ebene zu stellen.³ Allerdings bergen auch die in den Nationalstaaten entstandenen umfassenden administrativen Ordnungen und Bürokratien eine Ambivalenz in sich, denn unter den ihnen "Unterworfenen" können sie neben nationalen Zugehörigkeits- und Gemeinschaftsgefühlen⁴ aufgrund ihrer territorialen

² "Der Nationalismus steht somit für die Errichtung einer anonymen, unpersönlichen Gesellschaft aus austauschbaren atomisierten Individuen, die vor allem anderen durch eine solche gemeinsame Kultur zusammengehalten wird - anstelle der früheren komplexen Struktur lokaler Gruppen, zusammengehalten durch Volkskulturen, die sich lokal und nach ihren eigenen Traditionen innerhalb dieser Mikro-Gemeinschaften selbst reproduzierten. Das ist, was tatsächlich im nationalistischen Zeitalter geschieht." (Gellner 1995: 89)

³ S. Gellner (1995), Hobsbawm (1991), vgl. Habermas (1996) und Kohli (1989: 545f).

⁴ "Andererseits pflegt überall in erster Linie die politische Gemeinschaft, auch in ihren noch so künstlichen Gliederungen, ethnischen Gemeinsamkeitsglauben zu wecken und auch nach ihrem Zerfall zu hinterlassen, es sei denn, daß dem drastische Unterschiede der

Gliederung auch regionale (Anderson 1994: 37) und lokale Zugehörigkeitsgefühle befördern. Regionale Disparitäten in der nationalstaatlichen Einheit können zu reaktiver Affirmation regionaler oder ethnischer Identität führen (Hechter 1975).

Anhand der Nation und des Nationalismus läßt sich ein weiterer Punkt deutlich machen: Die Vorstellungen von Gruppenzugehörigkeiten können mehr oder weniger multipel sein, und die Intensität sowie die Reichweite einzelner Bezüge können, wie sich an starken Nationalismen zeigt, hervortreten, andere Ebenen ausblenden und zu einer dominierenden kollektiven Identität werden. Bader (1991: 106/107) bezeichnet diesen totalisierenden Anspruch von kollektiven Identitäten neben ihrer Intensität als die Eigenschaft, die sie zu einem spezifischen Typus sozialer Identität mache. Es ist also möglich, daß der situative Charakter kollektiver Identität überblendet oder gewissermaßen eingefroren wird. Einen solchen Prozeß hat beispielsweise Ranger (1983) mit dem Wandel von vielfältigen und situativ bedingten ethnischen Zugehörigkeiten zu eindimensionalen, starren und nicht mehr situationsabhängigen ethnischen Zuschreibungen im kolonialverwalteten Afrika beschrieben.

Neben den hier zunächst betrachteten gemeinsamen Grundzügen verschiedener Formen kollektiver Identität, bestehen zugleich grundlegende Differenzen. Zum einen können Konstruktionen kollektiver Identität mit einem territorialen Bezug, wie eines Dorfes, einer Region oder Nation - also auf jenen Ebenen, um die es in dieser Untersuchung geht -, von solchen Konstruktionen unterschieden werden, die keinen territorialen Bezug besitzen und klassenmäßiger oder geschlechtlicher Art sind. Beide Typen können sich selbstverständlich verschränken.

Innerhalb des ersten Typus der territorialbezogenen Vorstellungen bestehen des weiteren vom Gruppenumfang abhängige Unterschiede. Die Differenz von durch face-to-face-Kontakte, zahlreiche verwandtschaftliche Beziehungen, intime Kommunikation (Redfield 1966) oder eine "moral community" (Bailey 1971) geprägten, im guten wie im schlechten jeweils die ganze Person involvierenden Beziehungen in kleinen, durch Vergemeinschaftung geprägten Lokalgruppen einerseits und von selektiveren, tendenziell auf bestimmte Rollen reduzierten Beziehungen auf umfassenderen Gesellschaftsebenen, die dem einzelnen nicht mehr überschaubar sind, andererseits, macht sich auch hinsichtlich der Vorstellun-

Sitte und des Habitus oder, und namentlich, der Sprache im Wege stehen." (Weber 1972: 237)

gen dieser Einheiten geltend. Auf Kleinräume bezogene Vorstellungen können konkreter sein, während die auf Großräume bezogenen tendenziell abstrakter sein müssen (Durkheim 1992: 349). Diese Differenz bildet die Grundlage für "Blendungseffekte" (Bourdieu 1991: 33/34) des lokalen sozialen Raums, das heißt für eine Überlagerung der Wahrnehmung abstrakterer Gesellschaftsebenen aufgrund der dichter und naheliegenderen Gestalt des konkreten lokalen Raumes und eine Behinderung von realistischen Sichtweisen auf umfassende Gesellschaftsbeziehungen. Allerdings können in ihren Vorstellungen den größerräumigen Einheiten durchaus auch Eigenschaften wie Solidarität, Brüderlichkeit und Gleichheit zugeschrieben werden, die qualitativ den Erfahrungen kleinräumiger und vergemeinschaftender Beziehungen entstammen, der bekannteste Fall ist die "imagined community" der Nation (Anderson 1988).

Ein weiterer Unterschied zwischen den verschiedenen Gesellschaftsebenen liegt in ihrer historischen Gewordenheit. Der Rahmen des Dorfes ist in Desulo und Tonara nicht nur konkreter und naheliegender, sondern materiell und als soziale Grenzziehung historisch wesentlich älter als die umfassenderen Ebenen von Provinz, Nationalstaat oder gar der Europäischen Union. Auch daher liegen eine Wahrnehmung der Gemeinde als gegenüber anderen Einheiten eher überzeitliche, selbstverständlichere und "natürlichere" Einheit sowie ihre entsprechende Auswahl als primäres Objekt identifikatorischer Bezüge nahe.

8.2 Beziehungen mehrerer Vorstellungsebenen

Verbindungen zwischen Ebenen von Gesellschaftsbildern wurden insbesondere bei Vorstellungen Sardinien's deutlich, die mit sinnlich faßbaren, erlebten oder erlebbaren Vorstellungen verbunden werden, die der lokalen Ebene entstammen. Auf diesem Wege wird eine abstraktere Vorstellungsebene mit konkreteren und stärker emotionsgenerierenden Inhalten angereichert. Gleichzeitig manifestieren analogisierende Thematisierungen der regionalen und der lokalen Ebene einen Einklang zwischen diesen als ähnlich und widerspruchsfrei dargestellten Ebenen.

Dieses Phänomen der Unterfütterung umfassenderer Identitätsebenen durch überschau- und erfahrbarere, tiefer angesiedelte Ebenen sowie ihres Einklangs wird in der Literatur zum Nationalismus (Confino 1996; Machtan 1998: 820) und auch zum Regionalbewußtsein (Daniel-

zyk/Krüger 1994: 98, 114) angesprochen. Andere Autoren betrachten solche Verbindungen mehrerer Ebenen als allgemeines Charakteristikum einer segmentär organisierten symbolischen Konstruktion von Gemeinschaften (Cohen 1982: 13/14) beziehungsweise abgestufter regionaler, nationaler und supranationaler Identitäten (Kleger 1997: 13) oder als eine Übertragung von Emotionen und Identifikationen auf umfassendere Einheiten wie die Region oder die Nation, durch die eine Internalisierung solch abstrakter Vorstellungen überhaupt erst ermöglicht werde (Weichhart 1990: 78/79).

Während solche Verbindungen in der Alltagspraxis subjektiv, von "unten" an Symbolisierungen umfassenderer Gesellschaftseinheiten anschließen, finden äquivalente Verbindungen ebenfalls ausgehend von der Inszenierung und Komposition der Symbolebene durch Deutungseliten, also von "oben" statt. Die Untersuchung des durch den Journalisten Liori verbreiteten Bildes des Dorfes Desulo macht deutlich, wie auch von außen im Rahmen eines regionalistischen und nationalistischen, in der Tradition des Neosardismus stehenden (und neuerdings auch neoliberal inspirierten) Diskurses auf die dörfliche Ebene zugegriffen und auf diese mit der Zumutung von bestimmten Bildern und Kontextualisierungen eingewirkt wird, die nicht mehr einer Binnenperspektive des Dorfes, sondern einer nationalistisch-regionalistischen und mit anderen strategischen Interessen verbundenen Außenperspektive entspringen. Das Dorf ist in dieser Beziehung ein Gegenstand, der einer sardischen Öffentlichkeit als Verkörperung eines authentischen, trotz aller Probleme tugendhaften und widerständigen Sardinien präsentiert wird.

Eine weitere Beziehung zwischen Gesellschaftsebenen liegt in der Funktion von Elementen einer Ebene als Vorbild oder Modell für Handlungen auf einer anderen Ebene, wie sie sich bei der durch lokale Beziehungen begründeten und an regionalen Emigrantenvereinen orientierten Vereinsbildung von Emigranten innerhalb Sardinien zeigte. Solche, mehr an überlokalen Vereinsvorbildern als an lokaler Basiskultur orientierten, Vereinsgründungen sind der Gemeindeforschung nicht unbekannt (Göschel 1987: 94). Und in der Regionalismusforschung findet sich eine ähnliche Argumentation, die den Regionalismus als Miniaturisierung des Vorbilds der Nation und nicht als ihr vorausgehende und in sie zu integrierende Realität versteht (Gans/Briesen 1994). Der Vergleich der Vereine von Emigranten in Sardinien und in Norditalien zeigt jedoch auch, wie inhaltlich ähnliche Vereinsziele formell unterschiedliche Rahmungen erhalten können. Denn in der norditalienischen Fremde oder im

Ausland wird die Pflege weitgehend lokal begründeter Beziehungen im Rahmen sardischer Emigrantenvereine formell regional organisiert, während sie innerhalb Sardinien in Vereinen mit einem klaren lokalen Ortsbezug zu organisieren versucht wurde.

8.3 Zum Prinzip der komplementären Oppositionen

In der Ethnizitätsforschung wird mitunter - insbesondere an das von Evans-Pritchard (1978) beschriebene relative und oppositionelle Segmentationsprinzip von Gesellschaftsgruppen im Südsudan anschließend - allgemein von einem situativ bestimmten Prozeß wechselseitiger Selbst- und Fremdzuschreibung ausgegangen, der dazu führt, daß sich ethnische Einheiten immer nur symmetrisch oder korrespondierend zu anderen, ähnlich strukturierten Gruppen formieren.⁵ Um dieses Prinzip auch als moderne Universalität zu erläutern, wird auf fluktuierende Identitäten hingewiesen, wie sie sich etwa für Fußballanhänger abhängig von der gegnerischen Mannschaft ergeben, wenn beispielsweise bei einem Spiel der Nationalmannschaft die auf der Ebene der nationalen Vereinsmannschaften bestehenden Gegnerschaften aufgehoben werden. Auch wenn die mit solchen Verweisen nahegelegte oder explizit formulierte (Streck 1992: 108) Universalität des Prinzips symmetrischer Segmentation von Gruppensolidaritäten durch das zuvor erwähnte Beispiel der Emigrantenvereine bestätigt wird, so wird es doch durch andere Ergebnisse zu Gesellschaftsbildern in Desulo und Tonara in zwei Punkten relativiert. Denn erstens beruht die Konstruktion von Selbstbildern nicht nur auf Gegenbildern der gleichen Ebene. Das Selbstbild Desulos beinhaltet nicht nur eine Abgrenzung gegenüber Bildern anderer dörflicher Lokalgruppen wie Tonara, sondern auch gegenüber der Stadt Cagliari und auf eindeutig überlokaler Ebene eine Abgrenzung gegenüber den Campidanesi, der im tiefergelegenen Südwesten der Insel beheimateten Bevölkerung. Zudem liefern sublokale Bilder einzelner Ortsteile interne Gegenhorizonte für Selbstbilder des ganzen Dorfes. Zweitens stehen die fließenden Übergänge und die Sprünge zwischen Zugehörigkeitsebenen,

⁵ Siehe Streck (1987: 255; 1992: 101-103), Orywal/Hackstein (1993: 598-600), Kohl (1998: 272-275).

auf die vorstellungsmäßig Bezug genommen wird, in Gegensatz zu einem klaren Muster symmetrisch geordneter Gegenbilder.

Verallgemeinernde Aussagen wie die von Orywal/Hackstein, daß ethnische Grenzen - das sind für sie explizit auch regionale Identitäten und Regionalismen - "nur in Opposition zu anderen, ähnlich strukturierten Gruppen" (1993: 600), z.B. als Bayern in einer Reaktion auf andere Identitäten von Franken, Rheinländern etc., entstehen, sind demnach zurückzuweisen. Vielmehr erscheint es sinnvoll, allgemein von komplexeren Mechanismen der Konstruktion und Aktualisierung solcher Gruppenzugehörigkeiten auszugehen und nicht nur im Rahmen der Forschung zu Regionalismen, bei denen eine Reaktion auf die zentralstaatliche Ebene besonders naheliegt, mehrere Gesellschaftsebenen im Blick zu behalten.

8.4 Zum gesellschaftlichen Stellenwert des physischen Raums

Die Gesellschaftsebenen, die den Gegenstand dieser Untersuchung bilden, besitzen verschiedene physisch-räumliche Rahmen oder zumindest symbolische Bezüge auf solche Rahmen. Ihre Untersuchung berührt daher die Frage sozialwissenschaftlicher Raumkonzepte. In diesen Konzepten wird zum einen dem physischen Raum in Soziales und Politisches naturalisierenden Vorstellungen "natürlicher Grenzen"⁶ und in Begriffen territorialer oder raumbezogener Identitäten eine hoher Stellenwert eingeräumt,⁷ während er zum anderen häufig als nicht soziales Phänomen weitgehend ausgeklammert bleibt.⁸

⁶ Vgl. Schultz (1998) zur Geschichte solcher "Logik der Geographie".

⁷ Diese Konzepte waren insbesondere in der Sozialgeographie vertreten. Die Kritik daran, die die Legitimation des Faches als Raumwissenschaft berührt, hat zu einem kritischeren Selbstverständnis der Disziplin beigetragen (Weichhart 1990: 5-12; Werlen 1996: 100, 101). Allerdings finden sich auch Erneuerungen dieses Raumkonzepts, so in Vorstellungen einer Geopolitik (hierzu kritisch Walther 1995).

⁸ Vgl. die Kritik an der Sozialökologie der Chicagoer Schule von Gans (1974). Läßle (1991) kritisiert Ausklammerungen des Raumes und entwirft Grundzüge eines, "Behälter-Raum"-Konzepten gegenüberstehenden, gesellschaftszentrierten, relationalen Raumkonzepts, das den Raum als gesellschaftlich produziertes und angeeignetes materiell-physisches Substrat versteht, das zugleich einen Zeichen- und Symbolträger darstellt.

Im Falle Desulos zeigt sich nun einerseits die Entwicklung einer sich von ihrer lokalen Siedlungsgrundlage ablösenden mehrörtlichen sozialen Gemeinde, die sich symbolisch jedoch sehr stark auf den ursprünglichen Bergort Desulo bezieht. Dieser Entterritialisierungsschritt, das Zurücktreten der Gemeinde als Siedlungsgebilde und ihr Hervortreten als symbolische Gemeinde, unterstreicht die relative Unabhängigkeit der sozialen Gemeinde von einem fixen und einheitlichen physisch-räumlichen Rahmen, und er zeigt zugleich symbolische Bedeutungen, die den Elementen des physischen Raumes zukommen können.

Soziale Beziehungen besitzen stets einen räumlichen Rahmen. Das kann der erfahrungsmäßig gewohnte Rahmen alltäglicher Beziehungen sein, zum Beispiel in einer Nachbarschaft, oder der besondere Ort außergewöhnlicher Beziehungen, zum Beispiel ein Marktplatz oder - in Sardinien sehr verbreitet - ein außerhalb der Siedlungen liegender Veranstaltungsort von Dorffesten. Als solcher gewohnter situativer Kontext kann der Raum kulturelle Bedeutungen erhalten, indem er und seine physischen Elemente zu Symbolen bestimmter Beziehungen sowie deren Qualitäten und Besonderheiten, also zur Grundlage einer Naturalisierung sozialer Beziehungen und Grenzziehungen, werden. Diese Funktion als Symbol wird durch die im Vergleich zu der Zeit stärkere assoziative Kraft des Örtlichen noch unterstützt.⁹

Verschiedene physische Räume besitzen nun jedoch in qualitativ und quantitativ unterschiedlicher Weise Objekte, die sich zu solcher Symbolisierung von Sozialem eignen. In einem relativ hohen Maße trifft das für den Raum des Gebirges zu, "in dem jedes Stück des Bodens ganz individuelle, unverkennbare Gestalt zeigt" (Simmel 1992: 696). Über solche sich zur Identifikation mit dem Ort anbietenden Objekte verfügen Desulo und Tonara in großem Umfang. Sie sind mit spezifischen und unverwechselbaren Siedlungslagen, Panoramen, Bergen und Quellen, gesegnet, die in den Selbstbildern auch entsprechend aufgegriffen werden. Über den lokalen Rahmen hinaus dürfte diese Prägnanz der dörflichen Welt Zentralsardiniens und die Unverwechselbarkeit ihrer symbolischen Repräsentationen, auch einer der Gründe sein, der sie für die regionalistischen Thematisierungen so attraktiv macht.

Was die regionale Ebene Sardiniens und seiner Bilder betrifft, so spielt der physische Raum in Form der Insularität Sardiniens unmittelbar

⁹ Vgl. Simmel (1992: 710/711), Treinen (1974: 239), Bourdieu (1991: 27).

eine wichtige Rolle. Obwohl die physischen Grenzen einer Insel keine absolute Grenze bedeuten (Simmel 1992: 695), so stellen sie doch für Regionen und Regionalvorstellungen eine ganz spezifische Form der Grenze und Grenzerfahrung dar. Inselgrenzen besitzen eine einheitliche Form und sie bestehen aus einem weiten unbesiedelten Zwischenraum. Dadurch sind sie klar konturiert und wahrnehmbar. Hier sei an die Erfahrung der Schiffsüberfahrt zwischen Sardinien und dem italienischen Festland erinnert, bei der die regionale Grenzüberschreitung nicht nur räumlich und zeitlich stark ausgeweitet ist, sondern noch dazu zu einer kollektiven Erfahrung für die Inselbewohner wird, die - wie gesehen - auch als "communitas" (Turner 1989) erlebt werden kann. Eine Insellage bedeutet daher einen Sonderfall regionaler Grenzbeziehungen. Dementsprechend kommt P. Anderson (1994: 36) in einer europäisch vergleichenden Untersuchung über die "invention of the region" - entgegen der ihm in vielen anderen Fällen überzeugenden Kraft der Argumente, die als "natürlich" geltende Regionen als mythisch entlarven - zu dem Ergebnis, daß Inseln, selbst in ausgesprochen zentralistischen Staaten, gegenüber anderen Regionen eher und mit größerer Selbstverständlichkeit Sonderrechte als Region erhalten und daß dieses aufgrund ihrer Insularität für die Nationalstaaten offensichtlich auch geringere Gefahren einer allgemeinen Förderung zentripetaler Tendenzen bedeutet.

8.5 Kontrasterfahrungen: Erfahrungen des Anderen, von Transformation und Konflikten

Sehr deutlich zeigte sich auf den verschiedenen Gesellschaftsebenen ein grundlegender Mechanismus: Thematisierungen der Eigengruppe hängen unmittelbar mit solchen von Fremdgruppen zusammen, und in vielen Fällen gehen sie von Situationen jenseits des lokalen beziehungsweise des regionalen Rahmens, das heißt von einer Diaspora aus.

Besonders deutlich wurde das im Falle Desulos. Dörfliche Solidarität und Eigenart werden hier in erster Linie in Bezug auf Situationen jenseits des räumlichen Rahmens des Bergortes beschrieben, das heißt in Zusammenhang mit der Gruppe von Desulesi im Iglesiente oder ihres Zusammentreffens außerhalb Sardinien. Allgemeiner gilt das für die, teilweise unmittelbar mit der lokalen Ebene verknüpften, Thematisierungen der vor allem in der Fremde solidarischen Sarden. Das, was als

das spezifisch Eigene gilt, tritt in diesen Fällen erst in sozialen Situationen hervor, in denen es marginal ist. Aus der Perspektive des Bergortes Desulo ist das Bild eines solidarischen Dorfes keine Abbildung der örtlichen Realität sondern eine Wunschvorstellung, die von der Situation der Emigranten aus diesem Dorf auf den Bergort übertragen wird. Und aus der Perspektive der Emigranten ist das Bild des solidarischen Dorfes einerseits eine kompensierende Rückbesinnung, andererseits jedoch als Grundlage gegenseitiger Unterstützung und von Vergemeinschaftung in der Emigration durchaus funktional.

Mit diesen für kollektive Selbstbilder grundlegenden Beziehungen zu Anderen und auf Andere sind Zusammenhänge angesprochen, die in der Soziologie aus der Identitäts- und Emigrationsforschung sowie den Analysen des Fremden bekannt sind und jüngst von den postkolonialen Studien besonders hervorgehoben werden.¹⁰

Verallgemeinernd kann man sagen, daß Thematisierungen der Charakteristika einer Gruppe, der man sich selbst zurechnet, in Zusammenhang mit Erfahrungen von Kontrasten und Alterität stehen, die die Selbstverständlichkeit der gewohnten Umwelt und der gewohnten Zugehörigkeitszuschreibungen aufheben.¹¹ Neben den erwähnten synchronischen Fremderfahrungen bestehen innerhalb des Rahmens der Bergorte aufgrund der rapiden Transformation Erfahrungen diachronischer Kontraste. Erinnerungen und Zeugnisse einer traditionellen Welt kontrastieren mit Wandlungen und Modernisierungen der lokalen Welt. In Desulo stehen die alte und die neue Kirche mit ihren völlig unterschiedlichen Stilen dicht beieinander, die neue ist der Ort der religiösen Riten, die alte ein oft aufgegriffenes präsentatives Symbol des Dorfes. Die pastorale Vergangenheit in Tonara ist als Gegenhorizont des Bildes vom fortgeschrittenen Dorf gegenwärtig. Und in den generationalen

¹⁰ Das Andere als Voraussetzung von individueller Identitätsbildung hat Mead (1973) mit dem Grundmuster reflexiver Selbstanschauung als "Me" aufgezeigt. Zum Zusammenhang von Emigration, marginaler Position, Unsicherheit und ethnischen Identitäten siehe, auch als Übersicht, Heckmann (1992: 162-209); zur Figur und Positionen des Fremden der klassische Text von Simmel (1992: 764-771) sowie Nassehi (1995) und die Beiträge in Schäfer (1991). Für die postkoloniale, von einem allgegenwärtigen Zusammenwirken des Eigenen und des Anderen, von Hybridität ausgehende Perspektive, in diesem Fall auf die Nation und ihre Narration, vgl. Bhabha (1990).

¹¹ Sehr klar zur Bedrohung von symbolischen Sinnwelten durch alternative Sinnwelten und ihre Beantwortung durch stützende Konstruktionen sind die Ausführungen von Berger/Luckmann (1977: 112ff).

Lebensstilen innerhalb der Dörfer koexistieren als traditional und als neu geltende Muster.

Eine wichtige Rolle für die Konstituierung einer Wahrnehmung als Einheit spielen schließlich Konflikte, die als von außen auf das Dorf zukommende Anforderungen und Bedrohungen gelten. Das zeigt sich gerade in dem langjährigen Konflikt um den Nationalpark in Zentralsardinien, der häufig als illegitimer zentralstaatlicher Eingriff in lokale Lebensgewohnheiten empfunden wird, oder bei Einsparungen in der lokalen Schulversorgung, die jeweils lokale Reaktionen hervorrufen, die das "Wir" und die gemeinsamen Interessen des Dorfes betonen.

Desulo und Tonara besitzen insofern einen situativen Rahmen, der durch eine erst in den sechziger Jahren erfolgte breite Konfrontation doxischer und moderner Deutungs- und Orientierungsmuster sowie aufgrund der durch die hohen Emigrationsquoten bedingten Erfahrungen von Fremde und dem Leben an anderen Orten innerhalb und außerhalb Sardinien eine Auseinandersetzung mit Fragen der Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zur dörflichen oder regionalen Welt strukturell anlegt, ja beinahe erzwingt. Vor diesem Hintergrund wird die dargestellte Breite der Identitätsthematisierungen verständlich.

8.6 Die Gemeinschaftsvorstellung als "Plombe" und Ressource

Hinsichtlich ihrer Motive, Funktionen und der mit ihnen verbundenen Interessen sind Bezüge auf kollektive Identitäten äußerst facettenreich. Bezüge auf die lokale oder die regionale Gruppe erweisen sich als Ausdruck persönlicher Orientierungsbemühungen bei der Erfahrung von Umbrüchen, Fremdheit und Kontrasten; als ein Feld, in dem strategische, in bezug auf das Dorf partikulare Interessen wirken sowie als Teil von politischen Strategien, die sich auf einen Wandel des gesamten dörflichen Gefüges und eine Stärkung seiner Solidarität richten.

Kollektive Identität erscheint daher sowohl als ein kompensatorischer Bezug auf Verlorenes und Vergangenes - eine "Plombe" für defektes Selbstwertgefühl (Parin 1994; Niethammer 1994: 397) - als auch als eine unentbehrliche politische und sozioökonomische Ressource - auf die insbesondere negativ privilegierte Gruppen angewiesen sind (Bader 1991: 111, 124). In diesen Motiven und Funktionen des Zugriffs auf kollektive Identitäten wird deren grundlegende Problematik erkennbar. Sie sind zum

einen eine Weise der Kompensation wirklicher Probleme durch einen Rückgriff auf Vergangenes und Fiktives, auf das Bild einer verklärten, niemals so gewesen Welt der Solidarität und Harmonie, das teilweise im Zuge des Verfolgens partikularer Interessen bewußt komponiert und verbreitet wird. Zum anderen läßt sich hiervon - zumindest analytisch - die Form kollektiver Identität als symbolische Integration unterscheiden, die gerade in peripheren Situationen und Gruppen die einzig verfügbare Mobilisierungsressource für allgemeine Interessen darstellen kann. Planvolle Instrumentalisierungen kollektiver Symboliken im letzteren Sinne unterliegen allerdings aufgrund der immer subjektiven Bezugnahmen auf sie dem Risiko, andere als die erhofften Bedeutungen hervorzulocken.

Zu den Ambivalenzen von Identitätsdiskursen kann auch ihre mögliche Ablösung von einer Gesellschaftsebene und die Übertragung auf andere gerechnet werden. Die in Sardinien sowohl auf regionaler als auch auf subregionaler und insbesondere auf lokaler Ebene verbreitete Thematisierung von Identität läßt sich in einer solchen Weise als Ableitung und Erweiterung der mit dem Neosardismus verbundenen Besinnung auf sardische Identität verstehen. Tatsächlich zeigte sich insbesondere in den Veröffentlichungen von Liori auch die Tendenz, diese unterschiedlichen Gesellschaftsebenen des Regionalen, Subregionalen, Lokalen und der pastoralen Gruppe allesamt als ethnische Kategorien darzustellen. Das entspricht zum einen der Logik eines Sardinienbildes, das an Individualismus und lokaler Fragmentation ansetzt. Doch zum anderen bedeutet die Ausweitung des Identitätsdiskurses zugleich einen immanenten Gegensatz zur totalisierenden, anderes ausblendenden Tendenz von kollektiven Identifikationen, da sie eine Konkurrenz von auf verschiedene Ebenen bezogenen Identifikationen hervorbringt.

Eine entscheidende Frage von Prozessen kollektiver Identitätsbildung kann daher darin gesehen werden, ob sie totalisierende oder eher plurale Formen annehmen. Der in Sardinien eine starke Tradition besitzende föderalistisch orientierte Regionalismus sowie die Topoi des fragmentierten und dörflich geprägten Sardiniens können diesbezüglich als eine Weichenstellung für eher plurale Formen in Sardinien angesehen werden, die mit der Betonung subregionaler Identitäten einhergehen. Darauf weisen auch Forderungen nach einem "federalismo interno" innerhalb Sardiniens hin (La Nuova Sardegna, 16.6.1996).

8.7 Sedimentierte Gesellschaftsbilder, Erfindung von Tradition, Wissenschaft

Die beiden untersuchten Dorfgemeinden haben einen Wandel vollzogen, der ihrer gesamten Bevölkerung Thematisierungen sozialer Grenzen nahelegte. Gerade solchen Thematisierungen, die dezentral kursieren, reproduziert oder produziert werden, galt das besondere Interesse dieser Untersuchung, die davon ausging, daß sich, insbesondere aufgrund des erfolgreichen und häufig aufgegriffenen Konzepts der "invention of tradition" (Hobsbawm/Ranger 1983), die Forschung zu unterschiedlichen Formen kollektiver Identität zu einseitig auf die Aspekte des Erfindens, Konstruierens, des Künstlichen und Fiktiven konzentriert hat. Inszenierungen und die zentralen Produzenten von Mythen und Gemeinschaftsentwürfen gerieten daher in den Mittelpunkt jener Perspektive auf Identitätsvorstellungen. Doch solche symbolischen Projekte können nur dann einen gewissen Erfolg im Sinne ihrer "Erfinder" haben, wenn sie zumindest für Teile der Bevölkerung anschlussfähig sind und "Sinn machen". Daher war es eines der Anliegen dieser Untersuchung, den Blick zunächst nicht auf herausragende Erfinder und Kodifizierer von Gesellschaftsbildern zu legen, sondern eine dezentrale Perspektive von unten zu wählen und von der Popularkultur sowie den in der Gesellschaft kursierenden Bildern auszugehen.¹²

¹² Hobsbawm selbst weist bezüglich der Nationen ausdrücklich darauf hin, daß diese "im wesentlichen zwar von oben konstruiert, doch nicht richtig zu verstehen [sind], wenn sie nicht auch von unten analysiert werden, (...) aus der Sicht normaler Menschen, die Objekte der Handlungen und Propaganda des ersteren sind" (1991: 21/22). Obwohl er ein Kapitel solchen protonationalistischen Formen widmet, kommt er dort dennoch zum Ergebnis, daß diese zwar Symbole und Gesinnungen zur Verfügung stellen, die durch den Nationalismus mobilisiert werden können, sie aber nicht zur Erklärung der Entstehung von Nationalismen hinreichen (a.a.O.: 94). Damit legt er den Schwerpunkt doch wieder klar auf die Seite der Konstruktion von oben.

Smith kritisiert das zu recht als zu einseitige "'top down' method" (1995: 40) und betont demgegenüber gerade die Voraussetzung historisch angesammelter Erfahrungen und kultureller Charakteristika, die für die Allgemeinheit eine auch emotionale Bedeutung besitzen (z.B. 1990: 179). Allerdings neigt die Betonung der "community's ethno-history" (1990: 181) doch wieder zu deren Substantialisierung.

Auch Machtan (1998: 823) hebt hervor, daß konstruierte nationale Traditionen manifesten kulturellen Orientierungen Rechnung tragen müssen und daß sie ebenfalls Unterhaltungswert besitzen müssen. Ein Blick auf Vergangenheit und Gegenwart des britischen Königshauses belegt die hohe Plausibilität des letzteren Punktes.

Dieser Ansatz zeigte insbesondere auf der lokalen Ebene ein recht umfangreiches Repertoire an kollektiven Selbstbildern, die zum Teil mit Bildern supralokaler Ebenen verbunden sind. Betrachtet man die Inhalte der erhobenen Selbst- und Fremdbilder, so zeigt sich, daß sie häufig älterem Bildmaterial sehr ähnlich sind und mitunter eindeutig dem Aufgreifen dieses Materials entstammen. Nicht das eigentliche Erfinden, im Sinne des Schöpfens von Neuem, erscheint hier als historische Tat, sondern das Aufzeichnen, Kodifizieren, Reaktualisieren und Rekontextualisieren¹³ von Inhalten, die bereits kursieren und die man als Elemente von Protoidentitäten bezeichnen kann. In solcher Weise wurden Motive, die schon in der Dichtung von Mereu enthalten waren, im Tonara der siebziger Jahre zu Elementen eines neu inszenierten und ausgestellten Selbstbildes des Dorfes. Und ähnlich eignet sich Antonangelo Liori die Person Montanaru und dessen Dichtung an, um ihre Inhalte in neuen, zunächst von der gegenwärtigen Krise des Dorfes und dann von wirtschaftlichen und politischen Interessen auf der regionalen Ebene ausgehenden, Kontexten zu gebrauchen. In beiden Fällen werden dabei Bilder aktualisiert, die spezifische Qualitäten von Gruppen hypostasieren und fixieren. Ihrem Inhalt nach sind solche Handlungen daher weder Reflexionen der Gegenwart noch regen sie zu solcher an. Vielmehr stellen sie fixe und festgeschriebene Selbstbilder, "Fest-Stellungen" (Wagner 1998), als Erklärungsfolien bereit, nicht selten ohne sie damit zugleich in den Dienst bestimmter Anliegen zu stellen.

Gesellschaftsbilder und ihre Typisierungen erscheinen so als Bestandteile eines zirkulären Prozesses von zentralen oder dezentralen Objektivierungen, Rezeptionsvorgängen, Reaktualisierungen, Kodifizierungen und Modifikationen. In diesem Prozeß, der, trotz aller möglichen Ungleichheiten seiner Teilnehmer, generell als Aushandlungsprozeß verstanden werden kann, werden Gesellschaftsbilder - die häufig ja gerade Festschreibungen und Fixierungen von Bildern des Sozialen sind - reproduziert oder verändert oder verworfen. Obwohl der Inhalt dieser Bilder dem Prozeßhaften des Sozialen nicht gerecht wird, so ist doch die Verständigung über gültige Bilder und die Kontexte ihrer Aktualisierungen grundsätzlich prozeßhaft, und die Analyse dieses Prozesses bedarf

¹³ Das bedeutet, daß bereits vorhandene und kursierende Typisierungen für die Deutung bestimmter Situationen herangezogen werden. Esser (1997: 885) greift in der Analyse ethnischer Konflikte für diesen Vorgang, in dem ein bestimmter Deutungsrahmen eines sozialen Phänomens allgemeine Gültigkeit erlangt, den Begriff "framing" auf.

der gebührenden Aufmerksamkeit gegenüber allen aktiven und passiven Teilnehmern an diesem Prozeß.

Auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Gesellschaftsbildern nimmt leicht an solchen Prozessen teil, und sie kann sich deren Stiftungs- und Aushandlungsprozessen kaum entziehen. Zum einen besitzt sie potentielle Wirkungen auf die Legitimations- und Informationslage von Deutungseliten. In Lioris offensivem Propagieren des Mythischen und Künstlichen als notwendige politische Strategien für einen sardischen Aufschwung scheinen beispielsweise die kritisch intendierten Analysen des "Künstlichen" aller Nationen auf, die nicht nur als Kritik, sondern auch als Anleitung und Legitimation eines um die "Künstlichkeit" aller Nationen wissenden nationalistischen Handelns gebraucht werden können. Warum eigentlich soll man nicht das tun, was andere nationalistische Bewegungen erfolgreich vorgemacht haben?

Zum anderen gilt das noch unmittelbarer für die Wissenschaft, die während ihrer Erhebungen oder als wissenschaftliche Autorität im sozialen Geschehen präsent wird. Bereits das Forschungsinteresse an einer bestimmten Untersuchungseinheit kann innerhalb dieser Einheit Interpretationen nahelegen, daß ihr Außergewöhnliches und Besonderes eigen ist. Diese latente Funktion liefert sicherlich eine Erklärung - unter mehreren - für die freundliche und interessierte Aufnahme von Feldforschern in Sardinien. Ohnehin sind Anthropologen - das ist eine dort übliche Kategorisierung für Feldforscher - in Zentralsardinien eine wohlbekannte Spezies. Oft war ich überrascht, wie selbstverständlich ich mit dem gängigen Etikett des "Anthropologen" versehen wurde, das eventuell noch durch die formelhafte Erläuterung eines selbstverständlich erwarteten Interesses an "usi e costumi" ergänzt wurde.

In der sardischen Öffentlichkeit sind Anthropologen und andere Sozial- und Kulturwissenschaftler stark präsent und bekannt. Sie halten Vorträge bei den vielen Podien, die anlässlich der neuen Dorffeste veranstaltet werden, und sie beliefern beide sardischen Tageszeitungen mit zahlreichen Beiträgen. Nicht nur beim mehrfach erwähnten Giovanni Lilliu, dem Verfechter der These der "costante resistenziale" der Sarden, ist die Verknüpfung seines wissenschaftlichen Arbeitens und seines politischen Engagements bekannt und offensichtlich. Entsprechend findet sich in der Presse für Lilliu und andere Wissenschaftler auch der für den Zustand dieser Identität bezeichnende Begriff der "Identitätsexperten". Wo Identität nur noch im Kulturellen gesucht werde, sei der Kampf

schon verloren - lautet eine hierzu passende, von Bausinger (1989: 88) aufgegriffene, Bemerkung Alain Touraines.

Es werden jedoch nicht nur die Spezialisten für Geschichte und Kultur aktiv, sondern durch die Schulen werden ihre Methoden auch popularisiert. Oral-History-Interviews mit der Großelterngeneration sind inzwischen zu einem, nicht nur in Desulo und Tonara, beliebten Unterrichtsprojekt der Erinnerung und Konservierung lokaler Geschichte und Kultur geworden.

Es findet somit in Sardinien ein - allerdings auch von zahlreichen kritischen Stimmen begleiteter - intensiver Identitätsdiskurs von oben statt, der sich, vor dem Hintergrund einer aus der rapiden Transformation ergebenden allgemeinen Identitätsproblematik, unten mit verbreiteten Protoidentitäten verschiedener Ebenen trifft. Die Sprache, konjunktive Erfahrungen aus dörflichen Zusammenhängen und deren Wandel sowie aus der Emigration sind Elemente, die Vorstellungen von Differenz und eigener Besonderheit begünstigen. Versuche der Erfindung von Tradition, sei es auf der regionalen oder auf der lokalen Ebene, finden daher sowohl kulturelle Anknüpfungspunkte als auch eine breite Resonanz. Allerdings muß dabei betont werden, daß dieser Erfolg in Sardinien weitgehend auf das kulturelle Feld beschränkt bleibt, unter anderem in Form einer Folklorisierung bestimmter Wirklichkeitsbereiche wie der Festkultur. Er führt jedoch nicht zur Bildung eines starken politischen Blocks oder einer breiten Unterstützung von auf Autonomie oder Separation fokussierten Parteien.¹⁴ Die positive Haltung gegenüber sardischen oder lokalen Identitätsthematisierungen scheint eher eine allgemein, über die politischen Lager hinweg, geteilte kulturelle Neigung zu sein. Die Reichweite des Regionalbezugs hinsichtlich des politischen Feldes besitzt insofern klare Grenzen. Gleichwohl steht mit ihm eine Mobilisierungsressource bereit, die in innersardischen und lokalen Auseinandersetzungen auch zu gewinnen versucht wird.

¹⁴ Giordano (1992: 446-450) betrachtet (mit Blick vor allem auf Sizilien, Sardinien und Korsika) Regionalismen, Autonomismen und Separatismen im Mittelmeerraum als Phänomene, die, mentalitätsmäßig und historisch bedingt, nur kurzzeitig Massen mobilisieren können und daher recht begrenzte Auswirkungen besitzen.

8.8 Essenz und Form

Eine vor allem hinsichtlich von Ethnizität diskutierte Grundfrage der Diskussion zu kollektiven Identitäten besteht in der Alternative von essentialistischen (objektivistischen, primordialistischen, substantialistischen) und formalistischen (subjektivistischen, konstruktivistischen, kreationistischen) Definitionen. Die erste Position geht von primären Bindungen wie Verwandtschaft, Sprache, Lokalität, Religion oder Brauchtum als Grundlage von Gruppenzugehörigkeiten aus, sie betrachtet soziale oder kulturelle Gemeinsamkeiten (z.B. eine den Sarden, Desulesi oder Tonaresi eigene kulturelle Identität oder ein gemeinsames Ethos) als konstitutive Grundlage von Gruppen und der Zugehörigkeiten zu ihnen. Während biologistische Varianten dieser Position weitgehend überwunden sind, lebt sie in Kultur essentialisierenden Varianten, in Konzepten des Multikulturalismus¹⁵ bis hin zu kulturellen Fundamentalismen und kulturellen Rassismen¹⁶ fort.

Der essentialistischen Position steht die formalistische gegenüber, die ausgehend von Barth (1969) ethnische und andere Gruppen als Resultat von Grenzziehungen betrachtet, die sich nicht aus der objektiven Existenz biologischer, geographischer oder kultureller Merkmale, sondern erst aus einem sozialen Prozeß der Selbst- und Fremdzuschreibung von Zugehörigkeiten ergeben, der für diese Kategorisierung nur selektiv einige kulturelle Merkmale aufgreift. Diese Grenzziehungen stehen nicht fest, sondern sie werden situationsabhängig aktualisiert und dienen der Organisation sozialer Beziehungen in bestimmten Kontexten. Varianten dieser Position heben die Funktionen und Interessensgebundenheit (Cohen 1974) oder das organisierende Identitätsmanagement (Greverus 1981) solcher Grenzziehungen hervor.

Nachdem das Verhältnis dieser beiden Positionen häufig sehr polarisierend betrachtet wurde, hat sich inzwischen die Einsicht verbreitet, daß sich beide Positionen sehr wohl sinnvoll ergänzen können, wenn Primordialität im Sinne der von Individuen in ihrer Sozialisation internalisierten

¹⁵ Zu solcher Kritik am Multikulturalismus siehe Greverus (1995: 39-41), Nassehi (1997) und Radtke (1991).

¹⁶ Zu modernisierten Formen des Rassismus und einem neorassistischen Verständnis der kulturellen Identität: Balibar/Wallerstein (1990: 23f), Stolcke (1994), Tagueiff (1991).

Bindungen verstanden wird.¹⁷ Das in eine Nachbarschaft, eine Sprache, Dialekt etc. Hineingeborensein schafft in dieser Perspektive ein Reservoir an Verbindungen, die mehr oder weniger bedeutsam sein können und überlagert werden können. Sie bleiben jedoch eine latente Ressource. Attraktiv werden solche natürlich erscheinenden Bindungen in sozialen Krisen, das heißt in Situationen, in denen andere Gewißheiten instabil werden (vgl. Imhof 1992). Dazu sind auch Integrationschübe und Migrationserfahrungen zu zählen.

Die Verfügbarkeit, Macht und die Attraktivität solcher Bindungen zeigt sich in Desulo und Tonara sowohl auf der lokalen Ebene, wie auch auf der sich auf Vorstellungen der lokalen Welt stützenden regionalen Ebene. Die sardische Sprache mit ihren Dialekten und lokalen Mundarten, deren Gebrauch auf verschiedenen Ebenen eine Grenzsetzung erlaubt, die häufig idealisierten Erinnerungen nachbarschaftlicher Nähe und die Existenz der Bergorte als räumlich klar abgegrenzte und überschaubare Einheiten, das alles sind Faktoren, die die Produktion, die Reproduktion und die positive Rezeption von derartigen symbolischen Angeboten begünstigen und in diese eingehen.

8.9 Lokalität und Globalität

Die Frage nach dem Zusammenhang von Integrationsprozessen und Gesellschaftsbildern streift zwei Punkte der gegenwärtigen Globalisierungsdiskussion. Zunächst einmal besitzt die hier behandelte Einbindung von dörflicher Gesellschaft in vorwiegend regionale und nationale

¹⁷ "Die 'lange Dauer' der Herausbildung und Veränderung kollektiver Identitäten erweckt den Schein ihrer Ursprünglichkeit, Natürlichkeit und Unveränderbarkeit. Vor allem für ethnische Identitäten ist immer wieder behauptet worden, sie seien primordial. Wenn man zwischen der Perspektive der individuellen Biographie und der Geschichte von Gemeinschaften unterscheidet, läßt sich diese alte Kontroverse auflösen. Was sich aus der zweiten Perspektive als umfassend historisch und gesellschaftlich vermitteltes, und in vieler Hinsicht 'zufälliges' und sekundäres Phänomen erweist, behält doch für die individuelle Biographie den Charakter des Ursprünglichen, Ersten und Nichthintergehbaren." (Bader 1991: 118) "Die 'Wahrheit' des Primordialismus besteht also darin, daß das wie immer historisch 'künstlich' Entstandene schließlich zur 'zweiten Natur' wird." (a.a.O.: 421) Ebenfalls in diesem Sinne, Geertz vom Vorwurf des Essentialismus freisprechend, Elwert (1995: 109). Siehe auch Rex (1990: 146/147), Eisenstadt (1993), Esser (1997: 892) und Kohl (1998). Den Vorwurf gegen Geertz bekräftigt hingegen Radtke (1995).

Zusammenhänge als Integrationsprozeß, wie er sich ähnlich in allen Teilen der Welt abgespielt hat und abspielt, grundsätzlich mit der Einbindung in globale Zusammenhänge ähnliche Züge. Dabei wurde der Stellenwert lokaler Faktoren für die konkreten sozialen und kulturellen Ausformungen gesellschaftlichen Wandels deutlich. Hinweise innerhalb der Globalisierungsdiskussion, daß Globalisierung eben aus dem immer intensiver werdenden Zusammenwirken räumlich getrennter lokaler Prozesse bestehe (Giddens 1995: 85/86) - und daher auch als Glokalisierung (Robertson 1995) zu bezeichnen sei - beziehungsweise nicht einfach als globale kulturelle Homogenisierung Einzelkulturen überlagere und verdränge, sondern in unterschiedlichen Bedeutungskontexten stattfinde (Featherstone 1990: 10; Korff 1996: 316), sprechen insofern Sachverhalte an, die aus weniger umfassenden Integrationsprozessen bekannt sind.

Man kann das auch als einen Hinweis darauf verstehen, daß Globalisierung nicht als eine qualitativ neue, erst kürzlich eingetretene Periode gesellschaftlicher Integration, sondern eher als grundlegende Tendenz der Ausweitung sozialer Beziehungen und Wechselwirkungen in der Moderne verstanden werden sollte. Das gilt selbst in Anbetracht der revolutionären Entwicklung von Kommunikationstechnologien, denn vor diesem Hintergrund entwickeln sich zwar neue Formen von Zentralität, nicht jedoch - auch in der Inselregion Sardinien erhoffte - Peripherialität aufhebende Entörtlichungsprozesse oder grundlegende Bedeutungsverluste von Örtlichkeit (Sassen 1997; Bös/Stegbauer 1997).

Der Mythos der Entörtlichung leitet zum zweiten Berührungspunkt des sardischen Falles und Globalisierungsphänomenen über. In einer in hohem Maße von Transfers abhängigen Ökonomie - wie sie insbesondere in den beiden untersuchten Dörfern, aber auch in Sardinien allgemein existiert - und in einer Region, die ohnehin ab den fünfziger Jahren eine wirkliche Transformation und eine starke Emigration erlebt hat, kann Globalisierung kaum im Sinne eines qualitativ neuen Prozesses erfahren werden. Innerhalb der nicht nur von Liori vertretenen Position, die im Rahmen eines neuen sardischen Regionalismus und Nationalismus ein widerspruchsfreies Nebeneinander von traditionaler Kultur Sardiens beziehungsweise der Barbagia oder Desulos, und grenzenloser, Peripherialität überwindender, globaler Kommunikation propagiert, ist Globalisierung allerdings dennoch ein Thema. Als abstrakte Vorstellung, nicht jedoch als Deutung konjunktiv erfahrener Phänomene, wird sie damit im regionalistischen und nationalistischen Diskurs eine Realität.

8.10 Schluß

Zum Schluß dieser Arbeit komme ich auf die Problematik kollektiver Identität und realitätsnaher Bilder der gesellschaftlichen Wirklichkeit zurück. Die Dörfer Desulo und Tonara haben sich als ein Forschungsfeld erwiesen, das an sozialen Grenzziehungen und gesellschaftlichen Selbst- und Fremdbildern äußerst reich ist. Das gilt sowohl hinsichtlich der Thematisierung verschiedener Gesellschaftsebenen als auch hinsichtlich der Existenz von durch Deutungseliten und Identitätsunternehmern gestifteten wie auch von in der Bevölkerung kursierenden, populären Gesellschaftsbildern.

Die Untersuchung zeigte unter anderem sehr unterschiedliche Inhalte der Identitätskonstruktion. Das in Desulo weitgehend geteilte Bild des Dorfes beruht auf pastoraler Traditionalität und vor allem auf Qualitäten und Erfolgen, die den Emigranten aus Desulo in anderen Teilen Sardinien zugeschrieben werden. Das in Tonara vorherrschende Bild schafft lokale Differenz durch die Betonung einer außergewöhnlichen Fortgeschrittenheit und Offenheit dieses Dorfes. Beide Bilder beinhalten dabei Ambivalenzen. Sie sind in der Lage lokale Solidarität oder gar Selbstzwänge lokaler Vitalität zu realisieren, aber andererseits erweisen sie sich, im Falle Desulos, buchstäblich als etwas von der örtlichen Realität entfernt beziehungsweise, im Falle des weltoffenen Tonaras, als scheinbar paradoxes Beharren auf Differenz.

Beide Bilder lokaler Gesellschaft wie auch die überlokalen Bilder laufen, wie alle Formen kollektiver Identitäten, Gefahr, zu totalisieren und andere Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu überblenden beziehungsweise Wirklichkeit und Wandel der angesprochenen Ebenen verzerrt darzustellen. In diesen Vereinfachungen, Homogenisierungen und Verzerrungen liegt die Kraft und Attraktivität, aber auch die Gefahr solcher stets janusköpfigen¹⁸ Vorstellungen kollektiver Identität, denen immer eine Tendenz inhärent ist, das Kollektiv zu substantialisieren, eine Fixierung auf Differenz zu stimulieren sowie nicht kalkulierbares Unbewußtes und Emotionales anzusprechen (vgl. Niethammer 1994: 396/397).

Mit der Betonung und dem Einfordern von kollektiver Identität entstehen leicht substantialisierende und verfestigte, ahistorische Bilder des

¹⁸ Vgl. bezüglich regionaler Identität Ipsen (1994: 250/251), zum Nationalismus Nairn (1978).

gesellschaftlichen Prozesses und der in ihm hervorgebrachten kulturellen Formen, die verhindern, daß Aspekte des als kollektives Selbst Erachteten zur Disposition gestellt werden. An kultureller Reinheit orientierte Identität wird so zu einem Ideal. Kulturrelativistische Toleranz und Affirmation des Fremden kann in dieser Perspektive zwar postuliert werden, doch die Differenz gegenüber dem Anderen wird verabsolutiert.

In einer Situation beinahe allgegenwärtiger Identitätsthematisierungen erscheint es notwendig, diese Diskurse, auch in ihrer Funktionalität, durchaus ernst zu nehmen und Identitätsvorstellungen erstens durch den Verweis auf den Prozeßcharakter von sozial gültigen Selbst- und Fremdbildern zu lockern sowie an diesen Diskursen mit einer Thematisierung von Identität im Sinne eines Verstehens der Gewordenheit der eigenen Gegenwart und der Verständigung über die Gestaltung der Zukunft teilzunehmen. Ich hoffe, daß Ergebnisse meiner Untersuchung in einem solchen Sinne auch zur Diskussion in Desulo, Tonara und Sardinien beitragen können. Zweitens erscheint es notwendig, auf die Mehrschichtigkeit des sozialen Zusammenhangs und die damit verbundenen multiplen Identitäten und Zugehörigkeiten zu verweisen, das heißt einer Übersteigerung einzelner Identitäten und der Überhöhung von Differenz entgegenzuwirken und auf die Möglichkeit neuer Wir-Vorstellungen hinzuweisen, die andere unterschiedliche Wir-Vorstellungen ergänzen und übergreifen können (Langer 1995: 27). Drittens bleibt daran zu erinnern, daß strategisches Handeln auf einer symbolischen Ebene, also auch hinsichtlich kollektiver Identitäten, stets mit der Gefahr verbunden ist, zu anderen als den erwarteten und zu sich verselbständigenden Resultaten zu führen.

ANHANG

A.1 Zum methodischen Vorgehen

In der Praxis der qualitativen Sozialforschung werden Methoden forschungspragmatisch modifiziert angewandt. Für die methodenplural arbeitende Ethnographie gilt das in einem besonderen Maße. Eine Voraussetzung der Überprüfbarkeit von Qualität und Geltung ihrer Ergebnisse ist daher die ausführliche Explikation des in der Forschung gewählten Vorgehens.

Feldzugang und Projektidee

Die Anfänge meiner Beschäftigung mit Sardinien gehen bis in das Jahr 1988 zurück. Auf der Suche nach einem Ort für ein selbstorganisiertes ethnosozilogisches Feldforschungsprojekt reiste ich, einem allgemeinen Interesse an Süditalien sowie Ratschlägen des Betreuers Michal Bodemann folgend, durch Sardinien und machte dabei unter anderem in Tonara und Desulo halt. Einige in Desulo besonders offensichtliche und markante Gegensätze, wie der verbreitete Gebrauch der weiblichen Trachten und eine gegenüber der alten Ortsstruktur recht gleichgültige Neubebauung, führten zur Entscheidung, nach einer in den Jahren 1989 und 1990 durchgeführten, insgesamt viermonatigen Feldforschung, als Magisterarbeit eine Gemeindestudie über den wirtschaftlichen, demographischen und kulturellen Wandel in Desulo anzufertigen (Rost 1991).

Von Anfang an hielt ich Kontakt zu Menschen sowohl in Desulo als auch in Tonara. In Tonara hatten sich beim ersten Besuch Bekanntschaften entwickelt, die mir - dem gängigen Prinzip des "friends of friends" folgend - durch Freunde mit verwandtschaftlichen Beziehungen nach Desulo dort bei der Wohnungssuche halfen. Desulo lernte ich so auch aus der Perspektive von Tonaresi kennen, und ähnlich erlebte ich Tonara, etwa beim gemeinsamen Besuch des dortigen Rockfestivals mit Jugendlichen aus Desulo, dann in umgekehrter Weise auch aus der Perspektive von Desulesi. Von Desulo aus besuchte ich regelmäßig Tonara. Diese Ortswechsel schärften den Blick auf Beziehungen und Abgrenzungen zwischen beiden Dörfern, und zusammen mit zahlreichen expliziten Verweisen auf "Identität" sowohl innerhalb der Dörfer wie auch in ihrem

regionalen Kontext führten sie zur Projektidee, ausgehend von einer vergleichenden Forschung in zwei benachbarten Dorfgemeinden verschiedene Ebenen kollektiver Identität beziehungsweise von Gesellschaftsbildern zu untersuchen. Während ich anschließend anderen wissenschaftlichen Interessen folgte, blieb der Kontakt nach Sardinien in den Jahren 1991 bis 1994 durch mehrere kurze Besuche in beiden Dörfern bestehen.

Schließlich entschied ich mich, die Forschung in Sardinien wieder aufzunehmen und begann im Mai 1995 mit der Feldforschung für die vorliegende Dissertation. Zusammen mit meiner Lebensgefährtin, unserer Tochter und unseren Anfang 1996 geborenen Zwillingen wohnte ich nun zwischen 1995 und 1998 für insgesamt dreizehn Monate in verschiedenen Vierteln Tonaras, der Schwerpunkt der Feldforschung fiel dabei auf die Jahre 1995 und 1996.

Im Laufe der mehrjährigen Kontakte in Sardinien veränderte sich also auch meine eigene Gestalt im Feld, vom alleinstehenden jungen Studenten wurde ich zum Vater einer im Vergleich zu anderen jungen Familien im heutigen Sardinien sogar schon kinderreichen Familie. Für einen möglichst umfassenden Einblick in das Leben in Desulo und Tonara brachte das Vorteile, denn es eröffneten sich auf diese Weise Einblicke in mir zuvor verborgen gebliebene Sphären. Diese Veränderung und die durch die Organisation von Kinderbetten, des Nachschubs der gewohnten bio-dynamischen Babyreichen etc. bedingten Interaktionen unterstreichen nicht zuletzt die Spezifität ethnographischer Forschung als besonders enger Verbindung wissenschaftlicher und biographischer Erfahrungen.¹

Während der Feldforschung war ich von Tonara aus nun sehr häufig in Desulo und besuchte die Städte Nuoro, Cagliari und Iglesias, in denen zahlreiche Emigranten aus beiden Dörfern leben.

Bei der Darstellung meines Forschungsinteresses verwies ich in beiden Dörfern allgemein auf den Wandel von Arbeit und Alltag, die Integration der Dörfer in umfassendere Zusammenhänge, beispielsweise im

¹ Diese Verbindung begründet ja auch eine grundlegende Schwierigkeit der Darstellung ethnographischer Forschung, die Geertz - in bezug auf die ethnographischen Klassiker - deutlichst benannt hat: "Die Schwierigkeit ist, daß die Seltsamkeit des Konstruierens von vorgeblich wissenschaftlichen Texten aus Erfahrungen, die im weitesten Sinne biographisch sind - und das ist es ja doch, was Ethnographen tun -, völlig verschleiert wird" (1990: 18).

Zuge der Emigration, und die Konsequenzen für das Leben im Dorf. Dabei betonte ich das Interesse an alltäglichen Lebensverhältnissen und an unterschiedlichsten Lebensgeschichten, die mir dazu einen Zugang eröffnen sollten.

Ich bemühte mich stets um Kontakte zu möglichst verschiedenen Personenkreisen mit unterschiedlichsten Lebensgeschichten, aus verschiedenen Generationen und beiderlei Geschlechts. Der Großteil der Kontakte entwickelte sich spontan und dezentral - also nicht etwa über die Ansprache der Gemeindeverwaltung oder des ohnehin nicht sehr stark ausgeprägten Vereinswesens. Grundsätzlich bestand der Schwerpunkt meiner Kontakte zu Personen, die weder zur politischen, ökonomischen oder kulturellen Elite zählen. Ihre Äußerungen und Handlungen sowie durch sie und von ihnen geprägte Situationen liegen im wesentlichen meiner Analyse zugrunde.

Ethnographie

Meine Feldforschung in Sardinien war durch ein exploratives Vorgehen geprägt. In dieser Haltung hatte sich zunächst die Projektidee entwickelt, und auch meine Feldforschung im Rahmen des Dissertationsprojekts blieb an das Paradigma einer "naturalistischen", d.h. eine gegenstandsnahe theoretische Reflexion suchenden Forschungspraxis (Schatzman/Strauss 1973; Corbin/Strauss 1990) angelehnt.

Verbunden wurden in der ethnographischen Feldforschung in Desulo und Tonara die folgenden methodischen Elemente:²

- teilnehmende Beobachtung, bzw. beobachtende Teilnahme (Honer 1989: 300), sowohl von Situationen des dörflichen Alltags als auch von aus diesem herausragenden Situationen wie Festen, Versammlungen etc. Grundsätzlich war ich dabei um Teilnahme an verschiedensten Situationen und Kontakte zu vielen unterschiedlichen Personenkreisen bemüht;

² Hilfen und Orientierungen zur ethnographischen Methodik waren die ausführlichen Darstellungen von Schatzman/Strauss (1973) und Lofland/Lofland (1984); allgemeiner zur qualitativen Forschung und Interpretation Bohnsack (1993) und Flick (1995). Zur jüngeren Debatte um Fragen und Probleme der Darstellung ethnographischer Forschungsergebnisse und des Designs ethnographischer Projekte siehe Berg/Fuchs (1993) und Marcus (1992).

- Konversation in verschiedenen Formen und Situationen:
 - spontan und zufällig (Begegnungen im öffentlichen Raum, an den ortsüblichen Kommunikationsorten wie Quellen, Plätzen, auf der Straße, in Läden, bei Festen ...);
 - im Rahmen flüchtiger oder sich verfestigender Bekanntschaften und Freundschaften;
 - als natürliche Gruppengespräche mit stärkerer oder geringerer aktiver Beteiligung des Feldforschers (in der Nachbarschaft, der Bar, bei der Arbeit, bei Gruppenaktivitäten ...);
 - verabredete Gespräche bzw. Interviews ohne Tonaufzeichnung (da nicht gewünscht, Situation bei der Arbeit, beim Essen etc.);
 - offene, niedrig-standardisierte, leitfadenorientierte Interviews mit Tonaufzeichnung, die vor allem mit der Erzählung von Lebensgeschichten verbundene Grenzziehungen erheben sollten.³
- Sammlung und Erhebung quantitativer Daten zur lokalen Wirtschaftsstruktur und Demographie - diese Tätigkeit führte mich vor allem in die beiden Rathäuser, wo sich unter anderem während der

³ Insgesamt liegen 27 transkribierte Interviews vor, 14 mit Tonaresi und 13 mit Desulesi geführte. Die Interviews entstanden 1995 und 1996, bis auf die Interviews D01 bis D08, die 1990 aufgezeichnet wurden. 8 Interviews wurden mit Ehepaaren geführt, die anderen - unter anderem aufgrund des Interesses an Erfahrungen aus verschiedenen Arbeitstätigkeiten wie "pastorizia", Wanderhandel, Arbeit in der Emigration, Handwerk, Handel, Gastronomie etc. interessiert - mit Männern. Die Gesprächspartner waren vorwiegend ältere und alte Personen. Diese Personen waren dem Interviewwunsch am zugänglichsten und sie gelten in ihrem Umfeld auch allgemein als die Personen, die etwas zu erzählen haben und die erzählen können. Der Wunsch aufgezeichneter Interviews gegenüber jüngeren Personen stieß dagegen auf wenig Bereitschaft. Meines Erachtens ist das vor allem darin begründet, daß in Anschluß an eine Bekanntheit aus der Teilnahme am dörflichen Alltag, die formelle Gesprächssituation mit Aufzeichnung als künstlich oder überflüssig empfunden wird. Am günstigsten hätten diese Interviews wohl unmittelbar am Anfang des Kontakts zum Feld entstehen sollen, der in diesem Fall allerdings vor der Aufnahme des hier dargestellten Forschungsprojekts entstanden ist.

Aus den dargestellten Gründen, schloß sich eine, zu Projektbeginn als zeitökonomische Alternative angedachte, starke Konzentration auf die Erhebung und Auswertung von Interviewmaterial aus. Die vorliegenden Interviews bilden daher, auch wenn sie aufgrund ihrer illustrativen Funktion innerhalb der Darstellung in den Vordergrund rücken, eine Datensorte unter mehreren des, vor allem aus den Feldprotokollen bestehenden, Materials auf dem die interpretative, typenbildende Interpretation beruht. Insofern wird auch die geschlechtliche und generationale Unausgewogenheit bei den Interviews durch das in dieser Hinsicht ausgewogene Material der Feldprotokolle aufgehoben.

zeitaufwendigen Erhebung von Emigrationsdaten zugleich viele Gespräche mit den Gemeindeangestellten und den Besuchern der Meldestelle ergaben;

- Presse und Literatúrauswertung - zum Teil in der Bibliothek von Tonara oder dem "Informagiovani", einer Informationsstelle für Jugendliche, in Desulo, die ebenfalls Orte anregender Gespräche waren.

Die wichtigste Form der Datenaufzeichnung bestand in der Anfertigung von ausführlichen ethnographischen Feldprotokollen. Dabei wurden Gesprächs- bzw. Beobachtungsprotokolle, methodische und theoriebezogene Notizen unterschieden. Das Anfertigen dieser Protokolle und die Auseinandersetzung mit den Notizen war der Hintergrund vor dem sich das weitere Vorgehen in der Forschung entwickelte.

Meine allgemeine Aufmerksamkeit in den verschiedensten Feldsituationen und beim Schreiben der Gesprächs- und Beobachtungsprotokolle richtete sich in erster Linie auf soziale Grenzziehungen und -markierungen auf und oberhalb der lokalen, sprich dörflichen Ebene. Präziser ausgedrückt richtete sie sich auf Bezüge auf Wir-Gruppen oder Sie-Gruppen; Beschreibungen solcher Gruppen; Äußerungen von Differenz; Bekundungen von Zugehörigkeiten und Gemeinsamkeiten; Symbolisierungen von Gruppen und Gruppenzugehörigkeiten.

Die Forschungsperspektive richtete sich also auf einen bestimmten Typus von Phänomenen, nämlich soziale Grenzziehungen und -markierungen. Sphären und Situationen, in denen ich keine solchen Bezüge und Verweise erkennen konnte, wurden daher nicht systematisch erfaßt. Im Mittelpunkt des Interesses stand nicht die Frage, wann Grenzziehungen thematisiert oder realisiert werden, sondern die Erhebung einer möglichst großen Zahl solcher Grenzziehungen innerhalb des Horizonts der sozialen Gemeinde, das heißt unter allen Personen, die sich unabhängig vom Ort ihres Lebensschwerpunktes dem Dorf zugehörig zählen und als ihm zugehörig gelten. Die Ethnographie galt hier nicht, wie insbesondere in früheren Forschungen, einem klar abgegrenzten Raum oder einer als geschlossen gedachten sozialen Einheit, sondern - ähnlich den Vorstellungen einer "modernist ethnography" (Marcus 1992) - den gültigen sozialen Einheiten in einem nicht klar abgrenzbaren, in komplexe Beziehungen eingebundenen sozialen Geschehen, das daher ethnographisch nicht als Totalität einer kleinen Welt, sondern nur als Ausschnitt eines komplexeren Zusammenhangs darstellbar ist.

Obwohl zu erwarten war, daß ein Großteil der Grenzziehungen auf der lokalen oder der regionalen Ebene liegen würde, gebrauchte ich keine der Forschung vorausgesetzte Klassifizierung von Gesellschaftsebenen. Es handelte sich um einen explorativen Ansatz, der ausgehend vom sozialen Geschehen an zwei Örtlichkeiten und im Rahmen des Forschungsinteresses an Grenzziehungen mit einer offenen Haltung in unterschiedlichsten Situationen des noch auszulotenden, nicht fest ortsgebundenen und mehrörtlichen dörflichen Rahmens nach sozialen Grenzziehungen und -markierungen suchte.

Die verfaßten Feldprotokolle enthalten ein sehr verschiedenartiges Material, das von knappsten Aussagen (etwa: "Wir sind offen!"), über umfassendere Typisierungen und solche, die mehrere Aspekte verbinden, bis hin zu komplexeren Handlungsabläufen, Erzählungen und Gruppengesprächen reicht und in dem die Dichte und Intensität der Thematisierungen von Grenzziehungen sehr unterschiedlich sind.

Anzumerken ist des weiteren, daß die verschiedenen Erhebungssituationen in unterschiedlichem Maße sozial und kulturell "natürlich" waren. Insbesondere das über Einzelgespräche erhobene Material wurde selbstverständlich in hohem Maße durch die Person und die Präsenz des fremden Forschers geprägt. Zwangsläufig trug ich selbst als Person zur Generierung von Aussagen zu meinem Thema bei. Zum einen bin ich eine außenstehende Person, zudem Nicht-Sarde und Nicht-Italiener, wodurch eine vergleichende Perspektive und Erläuterungen des ansonsten eher Selbstverständlichen nahelegt wurden. Zum anderen habe ich in beiden Dörfern gewohnt und mich zwischen ihnen hin und her bewegt, daher wurden diese Ortswechsel selbst zu einem Thema und zum Anlaß von Kommentaren im Feld. In der teilnehmenden Beobachtung konnte ich jedoch an vielen "natürlichen" Gruppensituationen teilnehmen, in denen der Einfluß durch meine Person gering bis zu vernachlässigen war.

Aufbereitung und Auswertung

Aus den Feldprotokollen und den Transkriptionen der Interviews wurden in einem Aufbereitungsschritt Textsequenzen ausgewählt, die eine oder mehrere im Zusammenhang thematisierte Grenzziehungen oder Zugehörigkeitsbekundungen enthalten. Diese Sequenzen (insgesamt 550), die die Grundlage der interpretativen Auswertung liefern, wurden in einem

schrittweisen Prozeß interpretiert und kodiert. Die jeweiligen Handlungskontexte traten dabei zugunsten einer Zusammenschau verschiedenster Grenzziehungen zurück, da das Forschungsinteresse den kollektiven Repertoires und Mustern von Gesellschaftsbildern galt.

Die Sequenzen wurden in einem offenen Kodieren auf die angesprochenen Gesellschaftsebenen und Gruppen untersucht und es wurden die enthaltenen Selbstthematizierungen und Fremdthematizierungen herausgearbeitet. Reflektiert wurden dabei Motive, Funktionen, Kontexte, Ressourcen dieser Grenzziehungen sowie die sich abzeichnenden Beziehungen zwischen Grenzziehungen auf verschiedenen Ebenen. Wie schon in der Erhebungsphase mit den theoretischen Notizen wurde auch dieser Schritt mit dem Ziel einer gegenstandsbezogenen Theoretisierung durch eine unmittelbare Kommentierung der Sequenzen begleitet. Nach einem ersten Gang durch das Material wurden im zweiten Schritt die Ergebnisse der ersten Auswertung überarbeitet und die Interpretationen der Selbst- und Fremdthematizierungen durch eine verdichtende Paraphrasierung ergänzt. Die weitere Auswertung erfolgte jeweils getrennt für die Gesellschaftsebenen, die sich aus der Auswertung ergaben, d.h. für die lokale Ebene, auf die der größte Teil der Sequenzen entfällt, sowie für die Ebenen des supralokalen Nahraumes, Sardinien und Italiens. Auf der lokalen Ebene wurden dann, für beide Dörfer getrennt, auf Grundlage der verdichtenden Paraphrasierung Typen von Selbst- und Fremdthematizierungen gebildet, die sich in der Darstellung als Unterkapitel der entsprechenden Kapitel wiederfinden. Entsprechend wurde anschließend, nun allerdings ohne beide Dörfer zu unterscheiden, auch die Typenbildung auf den anderen Gesellschaftsebenen abgeschlossen.

Zur Darstellungsweise

Ein grundlegendes Problem der Darstellung solcher Fallstudien besteht darin, zum einen die Persönlichkeit der Akteure und Gesprächspartner schützen und andererseits doch eine dichte und informationsreiche Beschreibung dieser Personen und ihres Handelns vermitteln zu wollen. Der sonst übliche Gebrauch von Ortspseudonymen erschien hier allerdings wenig sinnvoll, da die Untersuchung sich unter anderem um lokale Eigenarten und Besonderheiten dreht (z.B. ortstypische Trachten, Torrone, die Dichter Mereu und Montanaru etc.), die jede etwas mit der

Region vertraute Person unabweigerlich auf beide Dörfer hinweisen. Zudem erscheinen in den verschiedenen Veröffentlichungen zu beiden Dörfern ohnehin die Ortsnamen, eine weitere unmittelbare Verbindung ergibt sich durch den in Sardinien als Desulese bekannten Liori, und schließlich sollte eine Rückvermittlung der Ergebnisse in Sardinien nicht ausgeschlossen werden. Da grundsätzlich die Rekonstruktion kollektiver Repertoires von Gesellschaftsbildern, d.h. kollektiver Wissensbestände im Vordergrund der Studie steht, war es jedoch angemessen, eine von der Individualität der Handelnden und Erzählenden abstrahierende Darstellungsform zu wählen und sie gewissermaßen nur als Charaktermasken erscheinen zu lassen. Daher gebe ich auch keine Übersicht zu den allgemeinen Personenangaben der zitierten Gesprächspartner und liefere im Text nur dann genauere Angaben zu ihnen und anderen Akteuren, wenn es für das Verständnis einzelner Zusammenhänge sinnvoll und vertretbar erscheint. Entsprechend wurden Personen- und einige signifikante Ortsnamen in den wiedergegebenen Zitaten maskiert.

Alle Zitate aus den italienischsprachigen Interviews wie auch aus Gedichten und den Veröffentlichungen Lioris und anderer Autoren wurden von mir übersetzt. Auf eine zweisprachige Darstellung habe ich aus Platzgründen leider verzichten müssen.

Zeichenerklärung zu den Transkriptionen und Feldprotokollen

[]	Erläuterungen und Kommentare zur Gesprächssituation und zu Begriffen
[?]	nicht genau zu verstehen, Transkription mit Vorbehalt
[...?]	Auslassung in der Transkription, da unverständlich
(...)	Auslassung in der Textwiedergabe
...	deutliche Sprechpausen bzw. unterbrochene oder abgebrochene Ausführungen (an Leerzeichen anschließend)
...	abgebrochenes Wort (ohne Leerzeichen an Wort anschließend)
E, E1...	Erzähler oder Erzählerin, bei mehreren durchgezählt
I:	Interviewer
(Dx) bzw. (Tx)	Angabe des jeweils zitierten Dokumentes aus den durchnummerierten Interviews mit Desulesi bzw. mit Tonaresi
(f/x)	Angabe des jeweils zitierten Feldprotokolls
'...'	Zitate aus den Feldprotokollen, die auf möglichst umgehender Aufzeichnung aus dem Gedächtnis beruhen, stehen in halben Anführungszeichen

A.2 Tabellen und Abbildungen

Tab. A.1: Übersicht zur Wirtschaftsstruktur, Desulo

a) Beschäftigung der in Desulo ansässigen Bevölkerung (1997)

<i>Beschäftigte in ...</i>	<i>Anzahl</i>	<i>%</i>
<i>nach Sektoren:</i>		
Privatwirtschaft	569	72,9
öffentliche Wirtschaft	212	27,1
Summe:	781	100,0
<i>nach Branchen:</i>		
Dienstleistungen	59	7,6
Gastronomie	67	8,6
Handel	125	16,0
Handwerk/verarb. Gew.	145	18,6
Landwirtschaft	216	27,7
öffentlicher Dienst	169	21,6
Summe:	781	100,0

Quelle: Auskünfte der Comune di Desulo, Stand Sept. 1997; eigene Zusammenstellungen und Berechnungen

b) Arbeitslosigkeit, Erwerbspersonen, Beschäftigte

	<i>Anzahl</i>	<i>%</i>
Arbeitsuchende beim Ufficio di Collocamento:		
1961	97	
1971	105	
1981	171	
1991	520	40,8
1996	746	
Angaben des ISTAT für das Jahr 1991:		
Arbeitslose	170	13,3
"in cerca di prima occupazione"	312	24,5
Erwerbspersonen	1276	
Beschäftigte	794	62,2

(Prozentangaben hier jew. auf die Erwerbspersonen bezogen)

Quellen: Ufficio del lavoro e della mass. occupazione di Sorgono; ISTAT, 13° Censimento generale della Popolazione, 1991.

c) Renten (1997)

Alters- und Invaliditätsrenten verschiedener Träger (ca. 1.999.000.000 Lit. alle 2 Monate)	1350
--	-------------

Quelle: Auskünfte der Comune di Desulo, Stand Dezember 1997

Tab. A.2: Übersicht zur Wirtschaftsstruktur, Tonara

a) Beschäftigung der in Tonara ansässigen Bevölkerung (1997)

Beschäftigte in ...	Anzahl	%
<i>nach Sektoren:</i>		
Privatwirtschaft	409	57,1
öffentliche Wirtschaft	307,5	42,9
Summe:	716,5	100,0
<i>nach Branchen:</i>		
Dienstleistungen	50,5	7,0
Gastronomie	28,5	4,0
Handel	117	16,3
Handwerk/verarb. Gew.	177	24,7
Landwirtschaft	98,5	13,7
öffentlicher Dienst	245	34,2
Summe:	716,5	100,0

Quelle: Auskünfte der Comune di Desulo, Stand Sept. 1997; eigene Zusammenstellungen und Berechnungen

b) Arbeitslosigkeit, Erwerbspersonen, Beschäftigte

	Anzahl	%
Arbeitsuchende beim Ufficio di Collocamento:		
1961	45	
1971	62	
1981	175	
1991	389	39,3
1996	503	
Angaben des ISTAT für das Jahr 1991:		
Arbeitslose	57	5,8
"in cerca di prima occupazione"	93	9,4
Erwerbspersonen	989	
Beschäftigte	839	84,8

(Prozentangaben hier jew. auf die Erwerbspersonen bezogen)

Quellen: Ufficio del lavoro e della mass. occupazione di Sorgono; ISTAT, 13° Censimento generale della Popolazione, 1991.

c) Renten (1997)

Alters- und Invaliditätsrenten verschiedener Träger (ca. 1.190.000.000 Lit. alle 2 Monate)	925
--	------------

Quelle: Auskünfte der Comune di Tonara, Stand 1997

**Tab. A.3: Emigrationsziele und Immigrationsherkunft,
Desulo (1968-1996)**

	<i>Emigra- tionen</i>	<i>Immigra- tionen</i>	<i>Saldo</i>	<i>in % aller Emigra- tionen</i>	<i>in % aller Immigra- tionen</i>
Region Sardinien	3083	1414	-1669	80,0%	70,7%
andere ital. Regionen	632	370	-262	16,4%	18,5%
Ausland	105	116	11	2,7%	5,8%
nicht zuordenbar	36	99	63	0,9%	5,0%
Gesamt	3856	1999	-1857	100,0%	100,0%

davon jeweils in und aus:

a) sardischen Provinzen:

Cagliari	1816	867	-949	47,1%	43,4%
Nuoro	798	335	-463	20,7%	16,8%
Sassari	269	150	-119	7,0%	7,5%
Oristano	200	62	-138	5,2%	3,1%

b) ausgewählten sardischen Städten und Gemeinden:

Cagliari	349	145	-204	9,1%	7,3%
Nuoro	314	75	-239	8,1%	3,8%
Sassari	79	46	-33	2,1%	2,3%
Oristano	66	12	-54	1,7%	0,6%
Iglesias	331	129	-202	8,6%	6,5%
Gemeinden des Sulcis- Iglesiente	879	455	-424	22,8%	22,8%

c) italienischen Regionen mit relativ hoher Emigration aus Desulo:

Lombardia	161	81	-80	4,2%	4,1%
Piemonte	157	74	-83	4,1%	3,7%
Lazio	66	45	-21	1,7%	2,3%
Liguria	57	44	-13	1,5%	2,2%
Toscana	52	25	-27	1,3%	1,3%

Quelle: Ufficio Anagrafe, Comune di Desulo, eigene Zusammenstellung und Berechnung

**Tab. A.4.a: Emigrationsziele und Immigrationsherkunft,
Tonara (1968 -1996)**

	<i>Emigra- tionen</i>	<i>Immigra- tionen</i>	<i>Saldo</i>	<i>in % aller Emigra- tionen</i>	<i>in % aller Immigra- tionen</i>
Region Sardinien	1456	1045	-411	61,6%	58,3%
andere ital. Regionen	786	546	-240	33,3%	30,5%
Ausland	118	191	73	5,0%	10,7%
nicht zuordenbar	2	11	9	0,1%	0,6%
Gesamt	2362	1793	-569	100,0%	100,0%

davon jeweils in und aus:

a) sardischen Provinzen:

Cagliari	438	265	-173	18,5%	14,8%
Nuoro	547	480	-67	23,2%	26,8%
Sassari	237	168	-69	10,0%	9,4%
Oristano	234	132	-102	9,9%	7,4%

b) ausgewählten sardischen Städten:

Cagliari	268	157	-111	11,4%	8,8%
Nuoro	131	57	-74	5,6%	3,2%
Oristano	117	34	-83	5,0%	1,9%
Sassari	81	47	-34	3,4%	2,6%
Iglesias	13	9	-4	0,6%	0,5%

c) italienischen Regionen mit relativ hoher Emigration aus Tonara:

Lombardia	284	153	-131	12,0%	8,5%
Piemonte	160	153	-7	6,8%	8,5%
Lazio	81	57	-24	3,4%	3,2%
Liguria	41	30	-11	1,7%	1,7%
Emilia-Romagna	38	30	-8	1,6%	1,7%
Sicilia	33	31	-2	1,4%	1,7%
Toscana	30	23	-7	1,3%	1,3%

Quelle: Ufficio Anagrafe, Comune di Tonara, eigene Zusammenstellung und Berechnung

**Tab. A.4.b: Emigrationsziele und Immigrationsherkunft,
Tonara (1949 -1996)**

	<i>Emigra- tionen</i>	<i>Immigra- tionen</i>	<i>Saldo</i>	<i>in % aller Emigra- tionen</i>	<i>in % aller Immigra- tionen</i>
Region Sardinien	3144	2032	-1112	65,6%	68,4%
andere ital. Regionen	1436	721	-715	29,9%	24,3%
Ausland	197	196	-1	4,1%	6,6%
nicht zuordenbar	19	21	2	0,4%	0,7%
Gesamt	4796	2970	-1826	100,0%	100,0%

davon jeweils in und aus:

a) sardischen Provinzen:

Cagliari	941	574	-367	19,6%	19,3%
Nuoro	1227	905	-322	25,6%	30,5%
Sassari	507	327	-180	10,6%	11,0%
Oristano	469	226	-243	9,8%	7,6%

b) ausgewählten sardischen Städten:

Cagliari	543	236	-307	11,3%	8,0%
Nuoro	275	87	-188	5,7%	2,9%
Oristano	235	62	-173	4,9%	2,1%
Sassari	158	72	-86	3,3%	2,4%
Iglesias	29	19	-10	0,6%	0,6%

c) italienischen Regionen mit relativ hoher Emigration aus Tonara:

Lombardia	494	176	-318	10,3%	5,9%
Piemonte	381	202	-179	7,9%	6,8%
Lazio	155	91	-64	3,2%	3,1%
Emilia-Romagna	71	35	-36	1,5%	1,2%
Liguria	63	30	-33	1,3%	1,0%
Sicilia	51	48	-3	1,1%	1,6%

Quelle: Ufficio Anagrafe, Comune di Tonara, eigene Zusammenstellung und Berechnung

**Abb. A.1: Einwohnerzahlen, Desulo und Tonara
(1688-1931 und 1934-1996)**

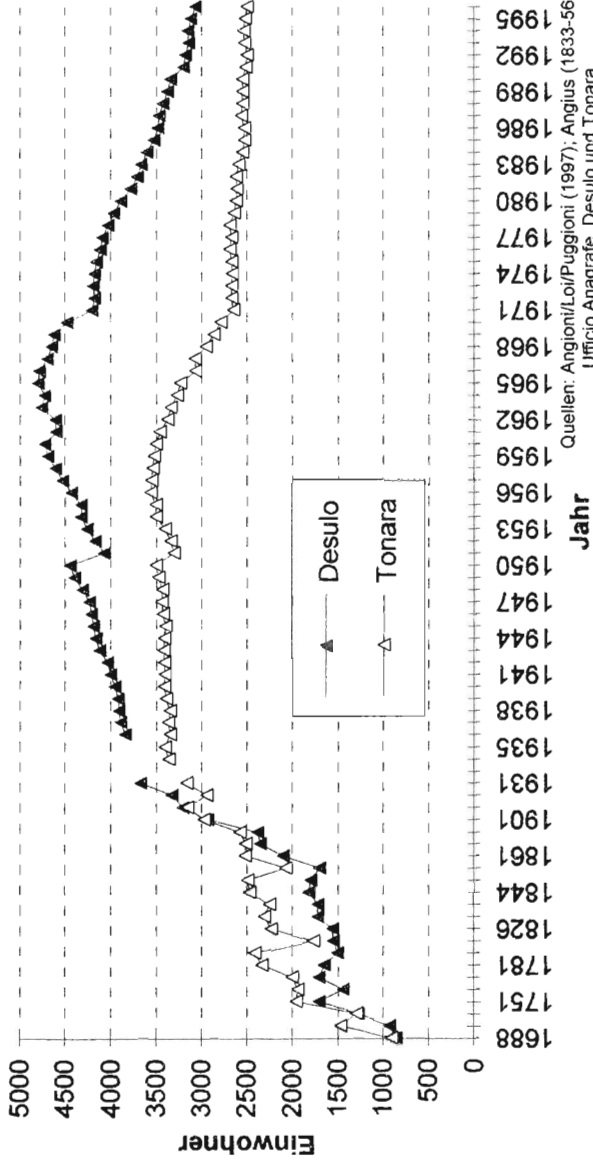


Abb. A.2: Beschäftigte außerhalb des agropastoralen Bereichs, Desulo (1951-1991)

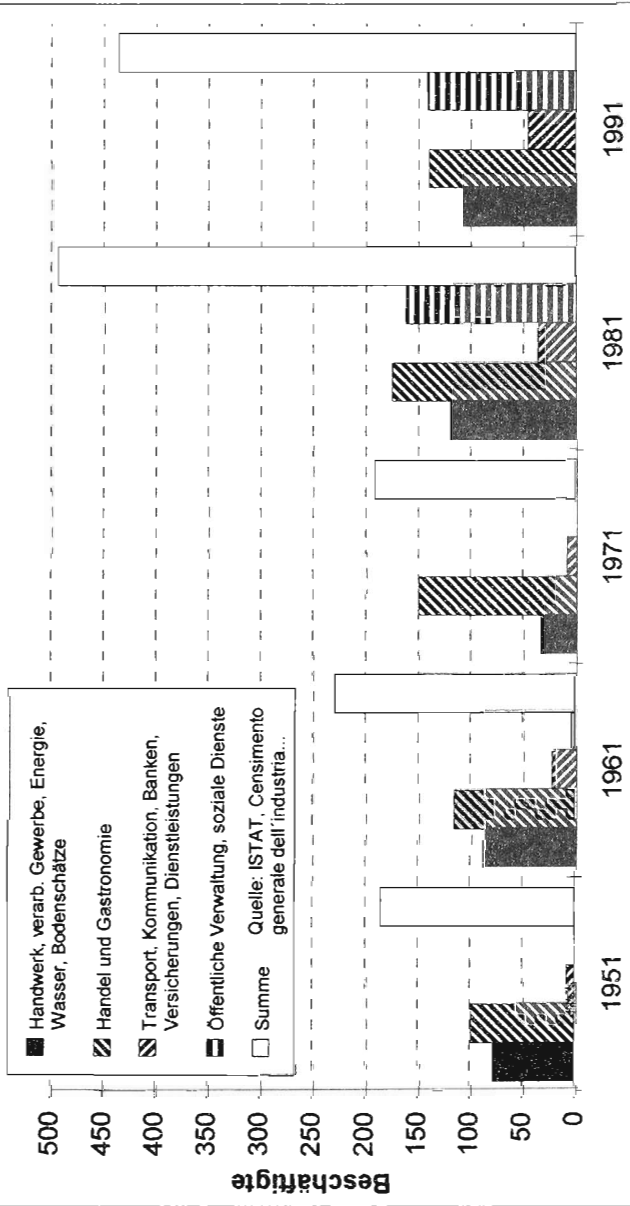


Abb. A.3: Beschäftigte außerhalb des agropastoralen Bereichs, Tonara (1951-1991)

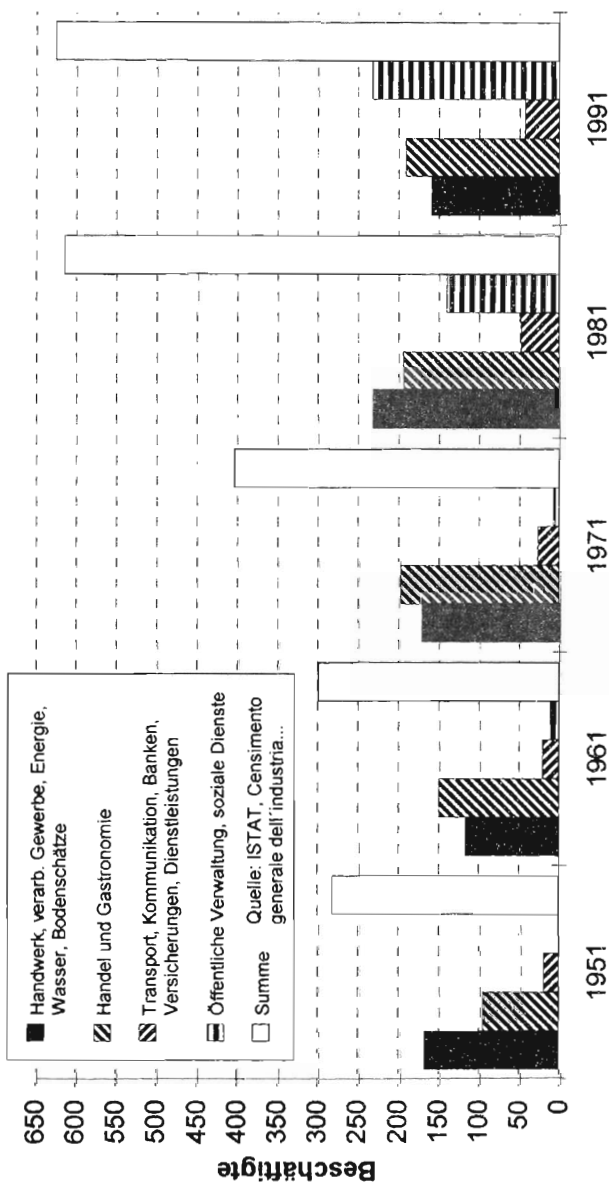
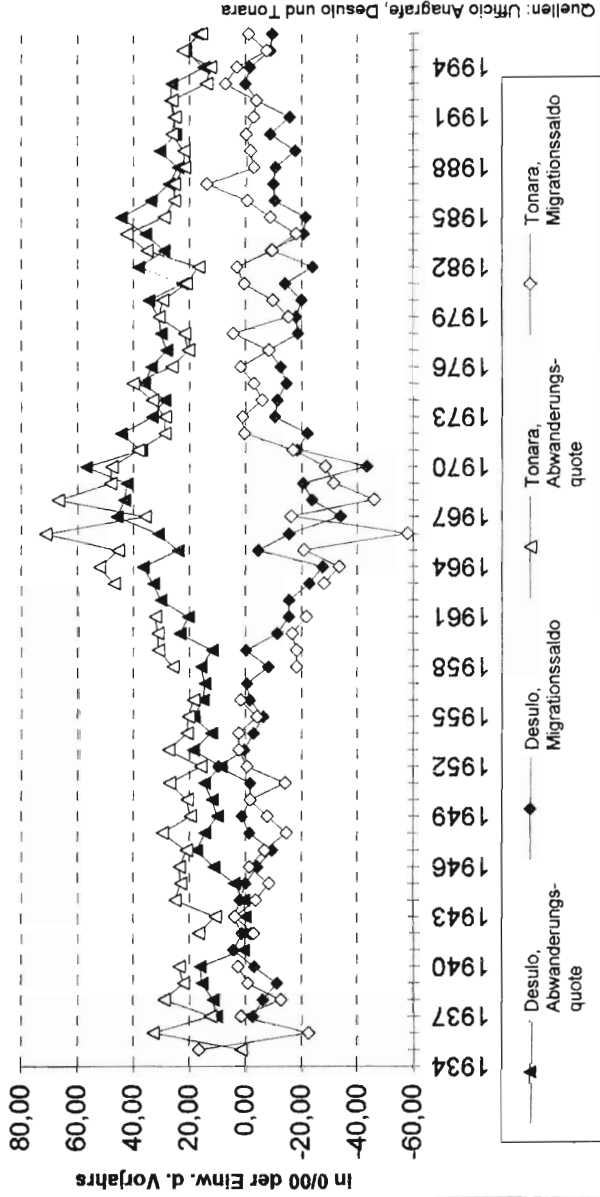


Abb. A.4: Abwanderungsquoten und Migrationssaldi, Desulo und Tonara (1935-1996)



**Abb. A.5: Zuwanderungsquoten, Desulo und Tonara
(1935-1996)**

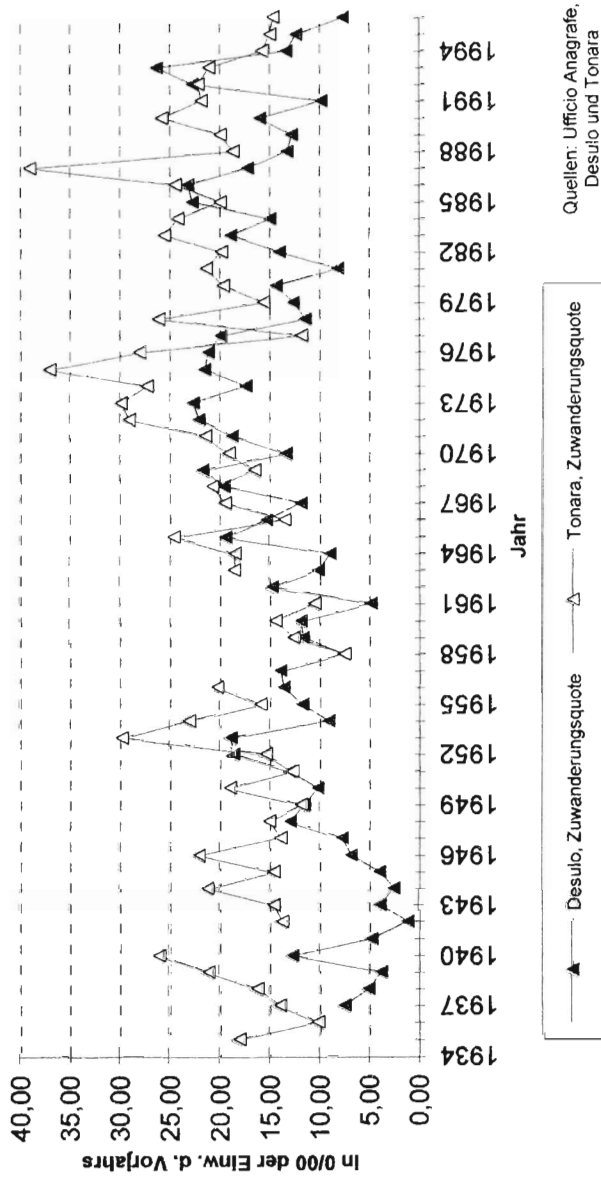


Abb. A.6: Geburtenquoten und Saldo der Geborenen und Gestorbenen, Desulo und Tonara (1935-1996)

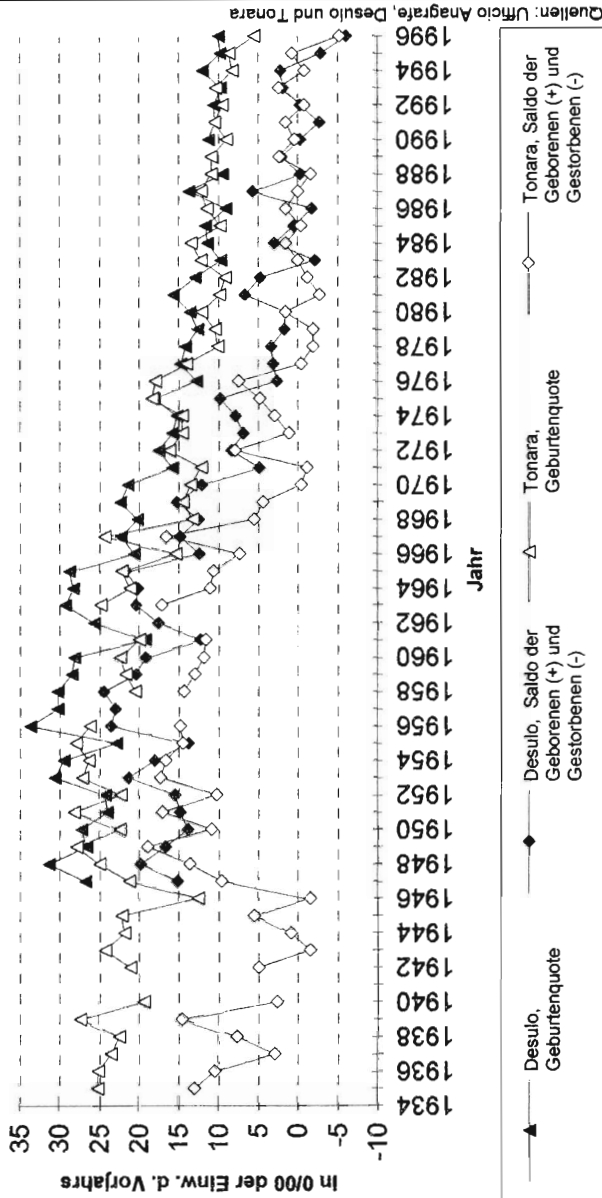
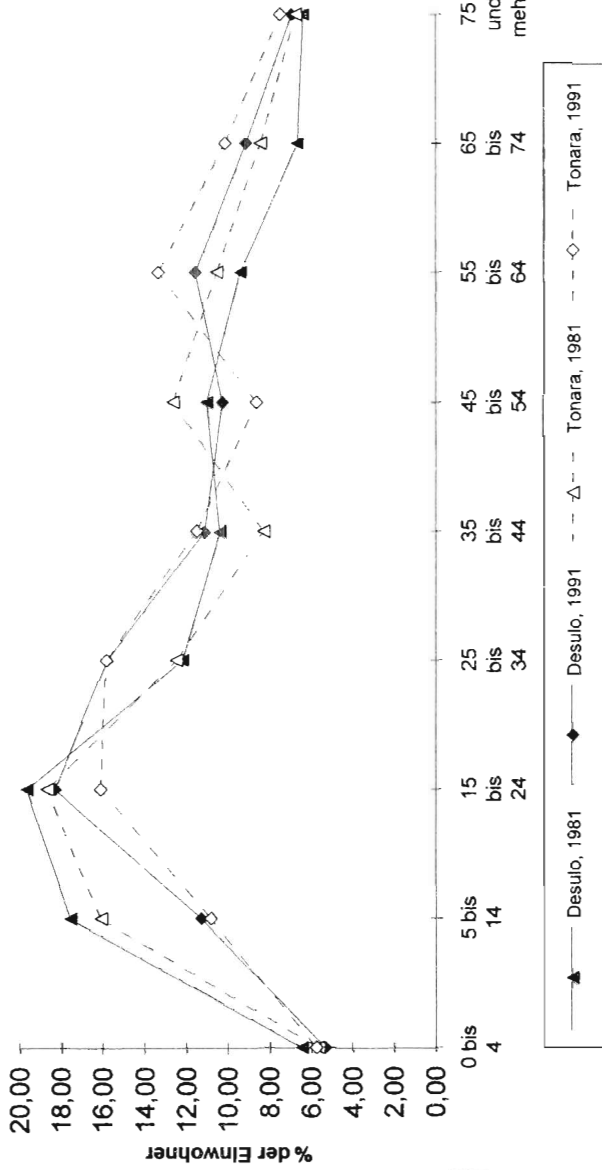
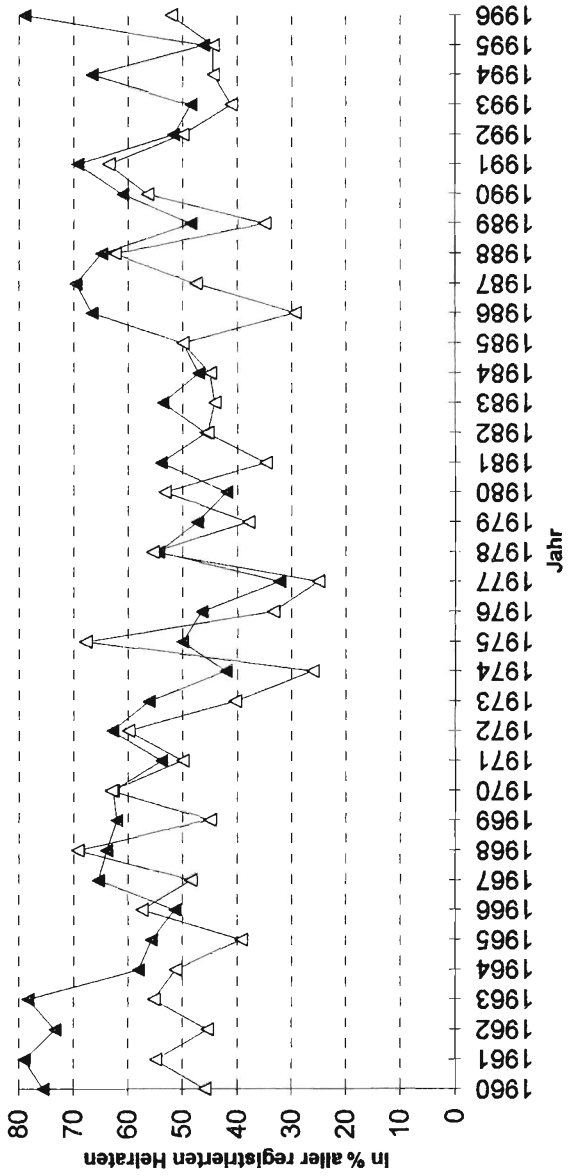


Abb. A.7: Bevölkerung nach Altersklassen, Desulo und Tonara (1981 und 1991)



Quelle: ISTAT, Censimento generale della popolazione

Abb. A.8: Endgamiequoten, Desulo und Tonara (1960-1996)



Quelle: Zusammenstellung Fais/Sau/Rost auf Grundlage von Daten der Heiratsregister, Ufficio Anagrafe, Desulo und Tonara

—▲— Desulo, Endgamiequote in % —△— Tonara, Endgamiequote in %

A.3 Glossar

allevatore	neuerer Begriff für den "pastore"
ambulante	Wanderhändler, früher verschiedene lokale Erzeugnisse, heute vor allem auf Festen Süßwaren wie Torrone anbietend
Arasulè	Ortsteil von Tonara
Aritzo	Nachbardorf von Desulo und Tonara
Asuai	Ortsteil von Desulo, talwärts gelegen
Barbagia	Berglandschaft in Zentralsardinien, besteht aus mehreren kleineren Landschaften, den Barbagie
barracelli	Flurwachen
Belvì	kleines Nachbardorf von Desulo und Tonara
Campidano	Ebene zwischen Cagliari und Oristano im Südwesten Sardinien, oft verallgemeinert für Land und Leute des gesamten tiefergelegenen Südwestens
circolo sardo	Vereine von emigrierten Sarden in Norditalien und dem Ausland
Fonni	nördliches, pastorales Nachbardorf von Desulo
Gennargentu	Gebirge in Zentralsardinien, an dessen Westflanke Desulo und Tonara liegen
Girgini	Wald- und Weidegebiet in der Gemeindeflur Desulos, direkt unterhalb der höchsten Berge des Gennargentu
Iglesiente	Landschaft mit Berg- und Hügelland um die Stadt Iglesias
Ilalà	ehemaliger, aufgegebener Ortsteil von Tonara, talwärts gelegen
Issiria	Ortsteil von Desulo, zu den Bergen hin gelegen
Nuoro	Hauptstadt der gleichnamigen Provinz, von Desulo und Tonara ca. 60, anfangs sehr kurvenreiche Kilometer entfernt
Nuraghe	Megalithurm aus der Bronze- und Eisenzeit, die Reste von ca. 7000 Türmen sind in beinahe ganz Sardinien verteilt
omertà	Verschwiegenheit, allgemeines Schweigen in bezug auf Konflikte
ovile	Pferch mit einfacher Arbeits- und Schlafstätte der "pastori" auf dem Land, Viehhürde
Ovolaccio	Ortsteil von Desulo, zwischen den beiden anderen gelegen
pastoralismus	durch die Hirtenwirtschaft geprägte Lebensweise
pastore	Hirte bzw. in der Viehwirtschaft tätiger Landwirt
pastorizia	Viehwirtschaft, sowohl im Sinne klassischer Hirtenwirtschaft als auch neuer, fest ansässiger Viehzucht- und Milchbetriebe
PSdA	Partito Sardo d'Azione, die älteste und wichtigste Partei der sardischen Autonomiebewegung
Su Pranu	seit den sechziger Jahren entstandener, neuer Ortsteil von Tonara

Sulcis	Landschaft mit Berg- und Hügelland im äußersten Südwesten der Insel
Sulcis-Iglesiente	zusammenfassende Landschaftsbezeichnung für Iglesias und Sulcis
Tascusì	Paßhöhe oberhalb von Desulo
Teliseri	kleiner Ortsteil von Tonara, talwärts, etwas abseits gelegen
Toneri	Ortsteil von Tonara
torrone	Süßware aus Nüssen, Honig und Eiern gekocht, v.a. in Tonara hergestellt, in geringerem Umfang auch in Desulo und anderen Dörfern
Transhumanz	Wanderung der "pastori" und ihres Viehs zwischen getrennt liegenden Sommer- und Winterweiden
velluto	Bezeichnung für die männliche Übergangstracht aus (Cord-)Samstoffen und Barchent, verbreitet unter alten Männern, von jüngeren Männern aus dem pastoralen Milieu werden häufig Hosen aus "velluto" getragen
vidazzone	Koppelwirtschaft, kollektive Organisation getrennter Weide- und Ackerzonen innerhalb einer Gemeindeflur

Literaturverzeichnis

- Altvater, Elmar & Birgit Mahnkopf (1997): Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Münster: Westfälisches Dampfboot (3. Aufl.).
- Ambrosius, Gerold & Hartmut Kaelble (1992): Einleitung: Gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen des Booms der 1950er und 1960er Jahre. In: Kaelble, Hartmut (Hg.): Der Boom 1948-1973: gesellschaftliche und wirtschaftliche Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 7-32.
- Amin, Ash & Nigel Thrift (1994): Globalizzazione e sviluppo regionale. In: Il Ponte, 50/7-8, pp. 67-81.
- Anderson, Benedict (1988): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts. Frankfurt/M.: Campus.
- Anderson, Benedict (1991): Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso (2nd, revised ed.; first ed. 1983).
- Anderson, Perry (1994): The invention of the region. San Domenico: European University Institute (Working Paper EUF 94/2).
- Angioni, Giulio (1982 [1974]): Rapporti di produzione e cultura subalterna. Contadini in Sardegna. Cagliari: editrice democratica sarda.
- Angioni, Giulio (1989): I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna. Napoli: Liguori.
- Angioni, Giulio (1990): Tutti dicono Sardegna. Cagliari: Edes.
- Angioni, Giulio (1991/1992): Sardinien über alles. (Ancora sulla coscienza etnica). In: Ichnusa, 10/22, pp. 8-13.
- Angioni, Giulio (1994a): La cultura tradizionale. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. CP 5-39.
- Angioni, Giulio (1994b): La Sardegna degli anni Novanta. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. III 507-511.
- Angioni, Giulio (1995): Non sempre il vecchio è bene ma neppure il nuovo è male. In: La Nuova Sardegna. 27.8.1995, pp. 1,3.
- Angioni, Daniela, Sergio Loi & Giuseppe Puggioni (1997): La popolazione dei comuni sardi dal 1688 al 1991. Cagliari: Cucc.
- Angius, Vittorio (1833-56): Voci sardi del: Dizionario geografico - storico - statistico - commerciale degli Stati S. M. Il Re di Sardegna, di Gottfredo Casalis. Torino: Maspero.
- Argiolas, Mario, Paolo Luscì & Pietro Storari (a cura di) (1997): DisUnione Sarda. Cagliari: Cucc.
- Assmann, Aleida (1994): Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht. In: Lindner, Rolf (Hg.): Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt/M.: Campus, S. 13-35.

- Associazione culturale amici del museo Desulo (1992): Progetto culturale Museo etnografico. Desulo: manoscritto.
- Bader, Veit-Michael (1991): Kollektives Handeln: Protheorie sozialer Ungleichheit und kollektiven Handelns. Opladen: Leske + Budrich.
- Bagnasco, Arnaldo (1977): Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo italiano. Bologna: Il Mulino.
- Bagnasco, Arnaldo (1996): Cambiamento sociale in tempi di cambiamento politico. In: Negri, Nicola; Sciolla, Loredana (a cura di): Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia. Roma: La Nuova Italia Scientifica, pp. 195-228.
- Bahrtdt, Hans Paul (1984): Schlüsselbegriffe der Soziologie. München: Beck.
- Bailey, F.G. (1971): The peasant view of the bad life. In: Shanin, Teodor (ed.): The peasant view of the bad life. Hammondsorth: Penguin, pp. 299-321.
- Balibar, Etienne & Immanuel Wallerstein (1990): Rasse - Klasse - Nation: ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument.
- Bandinu, Bachisio (1996): Lettera ad un giovane sardo. Cagliari: Della Torre.
- Bandinu, Bachisio, Giovanni Murineddu & Eugenia Tognotti (1997): Olbia città multi-etnica. Cagliari: AM&D.
- Banfield, Edward C. (1958): The moral basis of a backward society. Chicago: Free Press.
- Barth, Fredrik (1969): Introduction. In: Barth, Fredrik (ed.): Ethnic groups and boundaries. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget, pp. 9-38.
- Barth, Fredrik (1992): Towards greater naturalism in conceptualizing societies. In: Kuper, Adam (ed.): Conceptualizing society. London: Routledge, pp. 17-33.
- Bausinger, Hermann (1989): Kulturen auf dem Lande. In: Becker, Siegfried; Bimmer, Andreas C. (Hg.): Ländliche Kultur. Symposium für Ingeborg Weber-Kellermann. Göttingen: Schwartz, S. 78-88.
- Bechtle-Künemund, Karin (1989): Rückkehr nach Monopoli: Spielregeln eines lokalen süditalienischen Arbeitsmarktes. Frankfurt/M.: Campus.
- Beck, Ulrich (1997): Was ist Globalisierung? Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bell, Colin & Howard Newby (1971): Community studies. An introduction to the sociology of the local community. London: George Allen.
- Berg, Eberhard & Martin Fuchs (Hg.) (1993): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger, Johannes (1988): Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie. In: Soziale Welt, 39/2, S. 224-236.
- Berger, Allen H. (1990): Cos'è la Barbagia? I problemi della definizione e della delimitazione di una zona culturale. In: Quaderni Bolotanesi, 16, pp. 71-82.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1977 [1966]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M.: Fischer.
- Berlinguer, Giovanni (1977): La Sardegna attraversa una 'crisi d'identità' In: Murrù Corriga, Giannetta (a cura di): Etnia, lingua, cultura. Un dibattito aperto in Sardegna. Cagliari: Edes, pp. 50-60.
- Bhabha, Homi K. (ed.) (1990): Nation and Narration. London: Routledge.

- Bieling, Hans-Jürgen (1997): Globalisierung als Projekt und Prozeß. In: Supplement der Zeitschrift Sozialismus, S. 1-12.
- Blaschke, Jochen (1985): Volk, Nation, Interner Kolonialismus, Ethnizität: Konzepte zur politischen Soziologie regionalistischer Bewegungen in Westeuropa. Berlin: Express.
- Blomert, Reinhard, Helmut Kuzmics & Annette Treibel (Hg.) (1993): Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bobbio, Norberto (1995): Eine Nation - viele Gemeinschaften. In: die tageszeitung. 17.1.95, S. 15.
- Bodemann, Y. Michal (1979): Telemula: Aspects of the micro-organisation of backwardness in Central Sardinia. Dissertation, Brandeis University.
- Bodemann, Y. Michal (1996): Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung. Hamburg: Rotbuch.
- Bodemann, Y. Michal & Anton Allahar (1980): The micro-organization of backwardness in Central-Sardinia: A reappraisal of Luxemburg's 'Three phases' of underdevelopment. In: Journal of Peasant Studies, 7/4, pp. 458-476.
- Bohnsack, Ralf (1993): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen: Leske + Budrich (2. Aufl.).
- Boissevain, Jeremy (ed.) (1992): Revitalizing European rituals. London: Routledge.
- Boissevain, Jeremy & J. Friedl (eds.) (1975): Beyond the community: Social process in Europe. The Hague: Department of Educational Science of the Netherlands.
- Bonu, Raimondo (1936): Tonara. In: Bonu, Raimondo: Ricerche storiche su due paesi della Sardegna (Gadoni e Tonara). Siena: Cantagalli, pp. 61-109.
- Bös, Mathias & Christian Stegbauer (1997): Das Internet als Globalisierungsprozeß: Zur Dialektik weltweiter Entgrenzung. In: Hradil, Stefan (Hg.): Differenz und Integration (Verhandlungen des 28. Kongresses der DGS 1996). Frankfurt/M.: Campus, S. 650-662.
- Boscolo, Alberto, Luigi Bulferetti, Lorenzo Del Piano & Gianfranco Sabattini (1991): Profilo storico-economico della Sardegna dal riformismo settecentesco ai piani di rinascita. Milano: Angeli.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1991): Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, Martin (Hg.): Stadt-Räume. Frankfurt/M.: Campus, S. 25-34.
- Bourdieu, Pierre (1998): Gegenfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoliberale Invasion. Konstanz: UVK.
- Braudel, Fernand (1979 [1949]): La méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II. Paris: Armand Colin (quatrième édition).
- Braudel, Fernand (1984): Geschichte und Sozialwissenschaften - Die "longue durée" In: Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): Geschichte und Soziologie. Königstein/Ts.: Athenäum, S. 189-215.
- Brigaglia, Manlio (a cura di) (1989): Tutti i libri della Sardegna. 100 schede per capire un'isola "difficile" Cagliari: Della Torre.
- Brigaglia, Manlio (a cura di) (1994): La Sardegna. Enciclopedia. Cagliari: Della Torre (seconda edizione, con la collaborazione di Antonello Mattone e Guido Melis).

- Brigaglia, Manlio (1994a): Il banditismo. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. Ec 180-188.
- Brigaglia, Manlio (1994b): L'eradicazione della malaria. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. III 53-57.
- Brigaglia, Manlio (1995): L'identità ritrovata. In: Marrocu, Luciano; Brigaglia, Manlio: La perdita del Regno. Intellettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento. Roma: Editori Riuniti, pp. 103-202.
- Brigaglia, Manlio & Lorenzo Idda (1988): La montagna sarda: trionfo del pastore. In: Barberis, Corrado; Dell'Angelo, Gian Giacomo (a cura di): Italia rurale. Bari: Laterza, pp. 495-518.
- Brüggemann, Beate & Rainer Riehle (1986): Das Dorf. Über die Modernisierung einer Idylle. Frankfurt/M.: Campus.
- Brugger, Ernst A. (1984): "Endogene Entwicklung". Ein Konzept zwischen Utopie und Realität. In: Informationen zur Raumentwicklung, S. 1-19.
- Bruttel, Till Roswitha (1993): Haus und Weide. Eine Ethnographie von Orgosolo. München: Trickster.
- Bull, Anna (1994): Regionalism in Italy. In: Europa, 1/2-3, pp. 69-83.
- Burke, Peter (1992): We, the people: Popular culture and popular identity in modern Europe. In: Lash, Scott; Friedmann, Jonathan (eds.): Modernity and Identity. Oxford: Blackwell, pp. 293-308.
- Cabitzza, Giuliano [Eliseo Spiga] (1968): Sardegna. Rivolta contro la colonizzazione. Milano: Feltrinelli.
- Cadinu, Antonello (1988): Villaggio e confine. La lunga durata. In: Angioni, Giulio; Sanna, Antonello (a cura di): L'architettura tradizionale in Italia. Sardegna. Bari: Laterza, pp. 27-37.
- Caltagirone, Benedetto (1986): Lo studio della transumanza come dispositivo di analisi del mondo pastorale. In: Etudes Corses, 14/27, pp. 27-44.
- Caltagirone, Benedetto (1988): La montagna coltivata. Usi e rappresentazioni dello spazio in Barbagia. In: Angioni, Giulio; Sanna, Antonello (a cura di): L'architettura tradizionale in Italia. Sardegna. Bari: Laterza, pp. 58-69.
- Caltagirone, Benedetto (1989): Animali perduti. Abigeato e scambio sociale in Barbagia. Cagliari: Celt.
- Camboni, Gino & Marisa Lallai (1992): Tonara. Il paese, la storia, la montagna. Cagliari: Della Torre.
- Cambosu, Salvatore (1989 [1954]): Miele amaro. Firenze: Vallecchi.
- Carosso, Marinella (1984): Le port du vêtement traditionnell villageois: Analyse d'une pratique féminine sarde. In: Techniques & Culture, 4, pp. 75-126.
- Carosso, Marinella (1990): Connaître, transmettre en Sardaigne. Une approche locale par la coutume et le costume. Paris: Thèse de doctorat, EHESS.
- Carosso, Marinella (1991): La généalogie muette. Un cheminement de recherche sarde. In: Annales, No. 4, pp. 761-769.

- Carta, Michelino (1978-79): *Prodotti dell'artigianato tradizionale e relativi rapporti di produzione in una comunità della Barbagia*. Sassari: Tesi di laurea, Università degli studi di Sassari, Facoltà di Magistero.
- Casula, Raffaele (1985): *Sonnios de paghe*. Nuoro: AR.P.E.F.
- Casula, Istevene (1996): *Poetas d'Ennargentu. Treghentos'annos de rimas in Desulu*. Cagliari: Fotolito.
- Cirese, Alberto Mario (1976): *Intellettuali, folklore e istinto di classe*. Torino: Einaudi.
- Cirese, Alberto Mario (1977): *Considerazioni sul mondo tradizionale sardo*. In: Murru Corriga, Giannetta (a cura di): *Etnia, lingua, cultura. Un dibattito aperto in Sardegna*. Cagliari: Edes, pp. 74-90.
- Clark, Martin (1989): *La storia politica e sociale. 1915-1975*. In: Guidetti, Massimo (a cura di): *L'età contemporanea (Storia dei sardi e della Sardegna, Vol. 4)*. Milano: Jaca Book, pp. 389-456.
- Cohen, Abner (1974): *Introduction: The lesson of ethnicity*. In: Cohen, Abner (ed.): *Urban ethnicity*. London: Tavistock, pp. IX-XXIV.
- Cohen, Eugene N. (1977): *Nicknames, Social boundaries and community in an Italian village*. In: *International Journal of Contemporary Sociology*, 14, pp. 102-113.
- Cohen, Anthony P. (1982): *Belonging: the experience of culture*. In: Cohen, Anthony P. (ed.): *Belonging. Identity and social organization in British rural culture*. Manchester: Manchester University Press, pp. 1-17.
- Cohen, Anthony P. (1985): *The symbolic construction of community*. London: Tavistock.
- Cohen, Anthony P. (1986): *Of symbols and boundaries, or, does Ertie's greatcoat hold the key?* In: Cohen, Anthony P. (ed.): *Symbolising boundaries. Identity and diversity in British cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 1-19.
- Cohen, Anthony P. (1987): *Whalsay. Symbol, segment and boundary in a Shetland island community*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Confino, Alon (1996): *Die Nation als lokale Metapher: Heimat, nationale Zugehörigkeit und das Deutsche Reich 1871-1918*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 44/5, S. 421-435.
- Consiglio Regionale della Sardegna (1988): *Ethnos. Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea. Processi storici & istituzioni*. Cagliari: Pubblicazione del Consiglio Regionale della Sardegna (Atti del convegno internazionale nel quarentennale dello statuto, Cagliari, 29 Settembre - 1 Ottobre 1988).
- Consiglio Regionale della Sardegna (1989): *Relazione conclusiva della commissione speciale d'indagine sulla condizione economica e sociale delle zone della Sardegna interessate da particolari fenomeni di criminalità e di violenza (istituita con la legge regionale 27 luglio 1987, n. 33)*. Cagliari: SAREEDIT.
- Contu, Gianfranco (1993): *Il terzo sardismo. Appunti per una storia dell'autonomia etnica*. In: *Quaderni bolotanesi*, 19, pp. 121-158.
- Corbin, Juliet & Anselm Strauss (1990): *Grounded Theory research: Procedures, canons and evaluative criteria*. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 19/6, pp. 418-427.
- Cossu, Antonio (1982): *Lingua e cultura sarda nella stampa periodica*. In: *La Grotta della Vipera*, 7/22-23, pp. 67-74.

- Crow, Graham & Graham Allan (1994): *Community life. An introduction to local social relations*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Da Re, Maria Gabriella (1990): *La casa e i campi. Divisione sessuale del lavoro nella Sardegna tradizionale*. Cagliari: Cuec.
- Dahrendorf, Ralf (1997): *An der Schwelle zum autoritären Jahrhundert*. In: *Die ZEIT*. In: Nr. 47, 14.11.1997, S. 14/15.
- Danielzyk, Rainer & Rainer Krüger (1994): *Region Ostfriesland? Zum Verhältnis von Alltag, Regionalbewußtsein und Entwicklungsperspektiven in einem strukturschwachen Raum*. In: Lindner, Rolf (Hg.): *Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität*. Frankfurt/M.: Campus, S. 91-121.
- Day, John (1987): *Uomini e terre nella Sardegna coloniale XII-XVIII secolo*. Torino: Celid.
- Day, John (1994): *Caratteri della storia economica della Sardegna medioevale e moderna*. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione)*. Cagliari: Della Torre, pp. III 93-98.
- De Luna, Giovanni (a cura di) (1994): *Figli di un benessere minore. Storia della Lega 1979-1993*. Firenze: La Nuova Italia.
- De Luna, Giovanni (1997): *Estremo Centro (intervista con Giovanni De Luna)*. In: *L'Unità* 2. 11.8.1997, pp. 4.
- Dettoni, Fulvio (1994): *L'autonomia*. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione)*. Cagliari: Della Torre, pp. III523-526.
- Dewandre, Nicole & Jacques Lenoble (Hg.) (1994): *Projekt Europa. Postnationale Identität: Grundlage für eine europäische Demokratie*. Berlin: Schelzky & Jeep.
- Di Natale, Silvia (1985): *Schäfer auf Sardinien. Ein archaischer Beruf im Kapitalismus*. Frankfurt/M.: Campus.
- Donovan, Mark (ed.) (1998): *Italy*. Hants: Ashgate.
- Durkheim, Emile (1992 [1893]): *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dürr, Heiner & Günter Heinritz (1987): *Zentralismus - Regionalismus. Zur Einführung*. In: *Geographische Rundschau*, 39, S. 524-525.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1993): *The constitution of collective identity - some comparative and analytical indications*. In: Schäfers, Bernhard (Hg.): *Lebensverhältnisse und soziale Konflikte im neuen Europa (Verhandlungen des 26. Deutschen Soziologentages)*. Frankfurt/M.: Campus, S. 485-491.
- Elias, Norbert & John L. Scotson (1965): *The established and the outsiders. A sociological enquiry into community problems*. London: Cass.
- Elwert, Georg (1989): *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*. Berlin: Das arabische Buch (Ethnizität und Gesellschaft: Occasional Papers; Nr.22) Auch in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, S. 440-464.
- Elwert, Georg (1995): *Boundaries, cohesion and switching. On we-groups in ethnic, national and religious form*. In: Brumen, Borut; Zmago Smitk (eds.): *MESS (Mediterranean Ethnological Summer School)*. Ljubljana: Slov. Ethn. Society, pp. 105-121.

- Esser, Hartmut (1987): Lokale Identifikation im Ruhrgebiet. In: Informationen zur Raumentwicklung, 3.1987, S. 109-118.
- Esser, Hartmut (1997): Die Entstehung ethnischer Konflikte. In: Hradil; Stefan (Hg.): Differenz und Integration (Verhandlungen des 28. Kongresses der DGS 1996). Frankfurt/M.: Campus, S. 876-894.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1978): Die Nuer im südlichen Sudan. In: Kramer, Fritz; Sigrist, Christian (Hg.): Gesellschaften ohne Staat. Frankfurt/M.: Syndikat, S. 175-200.
- Featherstone, Mike (1990): Global culture: An introduction. In: Featherstone, Mike (ed.): Global culture. Nationalism, globalization and modernity (a Theory, culture & society special issue). London: Sage, pp. 1-14.
- Flick, Uwe (1995): Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Reinbek: Rowohlt.
- François, Etienne, Hannes Siegrist & Jakob Vogel (1995): Die Nation. Vorstellungen, Inszenierungen, Emotionen. In: François, Etienne; Siegrist, Hannes; Vogel, Jakob (Hg.): Nation und Emotion. Göttingen: Vandenhoeck, S. 13-35.
- Friese, Heidrun (1994): Zitationen der Geschichte. Zur (Re)Konstruktion von Vergangenheit in einem sizilianischen Ort. In: Historische Anthropologie, 2/1, S. 39-62.
- Gallini, Clara (1977): Qualche riflessione sulla rinascita del folclore. In: Gallini, Clara: Tradizioni sarde e miti d'oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe. Cagliari: Edes, pp. 127-137.
- Gallini, Clara (1980): Le charivari en Sardaigne. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (eds.): Le charivari. Paris: Mouton, pp. 97-108.
- Gallini, Clara (1981): Intervista con Maria. Palermo: Sellerio.
- Gans, Herbert J. (1974 [1962]): Urbanität und Suburbanität als Lebensformen: Eine Neubewertung von Definitionen. In: Herlyn, Ulfert (Hg.): Stadt- und Sozialstruktur. München: Nymphenburger, S. 67-90.
- Gans, Herbert J. (1979): Symbolic Ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America. In: Ethnic and Racial Studies, 2, pp. 1-20.
- Gans, Rüdiger & Detlef Briesen (1994): Das Siegerland zwischen ländlicher Beschränkung und nationaler Entgrenzung: Enge und Weite als Elemente regionaler Identität. In: Lindner, Rolf (Hg.): Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt/M.: Campus, S. 64-90.
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1988): Religiöse Entwicklungen im Islam [Islam Observed]. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Geertz, Clifford (1990): Die künstlichen Wilden - Anthropologen als Schriftsteller [Works and lives - the anthropologist as author]. München: Hanser.
- Gellner, Ernest (1995 [1983]): Nationalismus und Moderne. Berlin: Rotbuch.
- Genett, Tim (1996): Die Ethno-Region. In: Frankfurter Rundschau. 12.11.1996.
- Gerdes, Dirk (1985): Regionalismus als soziale Bewegung. Frankfurt/M.: Campus.
- Giddens, Anthony (1995): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Giordano, Christian (1992): Die Betrogenen der Geschichte. Überlagerungsmentalität und Überlagerungsrationale in mediterranen Gesellschaften. Frankfurt/M.: Campus.
- Goetze, Dieter (1994): Identitätsstrategien und die Konstruktion sozialer Räume: eine spanische Fallstudie. In: Lindner, Rolf (Hg.): Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität. Frankfurt/M.: Campus, S. 184-200.
- Göschel, Albrecht (1987): Lokale Identität: Hypothesen und Befunde über Stadtteilbindungen in Großstädten. In: Informationen zur Raumentwicklung, S. 91-107.
- Gramsci, Antonio (1994): Gefängnishefte. Hamburg: Argument.
- Gray, John (1999): Die falsche Verheißung. Der globale Kapitalismus und seine Folgen. Berlin: Alexander Fest.
- Greverus, Ina-Maria (1981): Ethnizität und Identitätsmanagement. In: Schweizer Zeitschrift für Soziologie, 7, S. 223-232.
- Greverus, Ina-Maria (1995): Die Anderen und Ich. Vom Sich Erkennen, Erkennt- und Anerkanntwerden. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Habermas, Jürgen (1976): Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 92-126.
- Habermas, Jürgen (1996): Was ist ein Volk? Zum politischen Selbstverständnis der Geisteswissenschaften im Vormärz. In: Süddeutsche Zeitung. 26.9.1996, S. 15.
- Hahn, Alois, H.A. Schubert & H.J. Siewert (1979): Gemeindeforschung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Halbwachs, Maurice (1967): Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart: Enke.
- Hauschild, Thomas (1982): Der böse Blick. Berlin: Mensch und Leben.
- Häußermann, Hartmut (1994): Das Erkenntnisinteresse von Gemeindeforschung. Zur De- und Rethematisierung lokaler und regionaler Kultur. In: Derlin, Hans-Ulrich; Gerhard, Uta; Scharpf, Fritz W. (Hg.): Systemrationalität und Partialinteresse. Festschrift für Renate Mayntz. Baden-Baden: Nomos, S. 223-245.
- Häußermann, Hartmut & Walter Siebel (1994): Gemeinde- und Stadtsoziologie. In: Kerber, Harald; Schmieder, Arnold (Hg.): Spezielle Soziologien. Reinbek: Rowohlt, S. 363-387.
- Hechter, Michael (1975): Internal colonialism. The Celtic fringe in British national development, 1536-1966. Berkeley: Univ. of California Press.
- Heckmann, Friedrich (1992): Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Stuttgart: Enke.
- Herkommer, Sebastian, J. Bischoff, P. Lohauß, K. Maldaner & F. Steinfeld (1979): Gesellschaftsbewußtsein und Gewerkschaften. Hamburg: VSA.
- Hillery, George A. (1974 [1955]): Definitionen von Gemeinde. In: Atteslander, Peter; Hamm, Bernd (Hg.): Materialien zur Siedlungssoziologie. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 34-44.
- Hirst, Paul & Grahame Thompson (1996): Globalization in question. The international economy and the possibility of governance. Cambridge: Polity Press.
- Hobsbawm, Eric J. (1971 [1959]): Primitive Rebels. Studies in archaic forms of social movement in the 19th and 20th centuries. Manchester: Manchester University Press.

- Hobsbawm, Eric J. (1983): Introduction: Inventing traditions. In: Hobsbawm, Eric J.; Ranger, Terence (eds.): *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Hobsbawm, Eric J. (1991): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt/M.: Campus.
- Hobsbawm, Eric J. (1994): Die Erfindung der Vergangenheit. In: *Die Zeit*. In: Nr. 37, 9.9.1994, S. 49-50.
- Hobsbawm, Eric J. & Terence Ranger (eds.) (1983): *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honer, Anne (1989): Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie. Zur Methodologie und Methodik einer interpretativen Sozialforschung. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 18/4, S. 297-312.
- Hortmann, Stefanie (1993): Deutschlandbilder britischer Studenten. In: Blomert, Reinhard; Kuzmics, Helmut; Treibel, Annette (Hg.): *Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 158-176.
- Hunter, Albert (1978): Persistence of local sentiments in mass society. In: Street, David (ed.): *Handbook of contemporary urban life*. San Francisco: Jossey Bass, pp. 133-162.
- Ilien, Albert & Utz Jeggle (1978): *Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und der Sozialpsychologie seiner Bewohner*. Opladen.
- Imhof, Kurt (1992): Die Re-Ethnisierung des Politischen. Oder die diskontinuierliche Problematisierung kollektiver Identität. Manuskript (leicht erweiterter Text eines Vortrags auf dem 26. Deutschen Soziologentag in Düsseldorf).
- Ipsen, Detlev (1994): Regionale Identität. Überlegungen zum politischen Charakter einer psychosozialen Raumkategorie. In: Lindner, Rolf (Hg.): *Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität*. Frankfurt/M.: Campus, S. 232-254.
- Jacobeit, Wolfgang (1987): *Schafhaltung und Schäfer*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Jansen, Anton J. (1991): The future of the periphery of the periphery. The case of a Sicilian agrotown. In: *Sociologia Ruralis*, 31/2/3, pp. 122-139.
- Jeggle, Utz & Albert Ilien (1978): Die Dorfgemeinschaft als Not- und Terrorzusammenhang. In: Wehling, Hans-Georg (Hg.): *Dorfpolitik*. Opladen: Leske + Budrich.
- Joas, Hans (1994): Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung. In: Görg, Christoph (Hg.): *Gesellschaften im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 109-119.
- King, Russell (1987): *Italy*. London: Harper & Row.
- King, Russell & Alan Strachan (1980): Patterns of Sardinian migration. In: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 71/4, pp. 209-222.
- Kleger, Heinz (1996): *Metropolitane Transformation durch urbane Regime*. Amsterdam: G+B Verlag Fakultas.
- Kleger, Heinz (1997): Einleitung. In: Kleger, Heinz (Hg.): *Transnationale Staatsbürgerschaft*. Frankfurt/M.: Campus, S. 9-20.

- Kleining, Gerhard (1961): Über soziale Images. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 13, S. 145-170.
- Kocka, Jürgen (1986): Sozialgeschichte. Begriff - Entwicklung - Probleme. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2. Aufl.).
- Kohl, Karl-Heinz (1998): Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 3). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 269-288.
- Kohler-Koch, Beate & Wichard Woyke (Hg.) (1996): Die Europäische Union (Lexikon der Politik, Bd. 5). München: Beck.
- Kohli, Martin (1989): Moralökonomie und "Generationenvertrag" In: Haller, Max et al. (Hg.): Kultur und Gesellschaft (Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags...). Frankfurt/M.: Campus, S. 532-555.
- König, René (1956): Einige Bemerkungen zur Soziologie der Gemeinde. In: König, René (Hg.): Die Gemeinde (1. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Köln: Westdeutscher Verlag, S. 1-11.
- König, René (1974): Neuere Strömungen der Gemeindeforschung. In: König, René (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung (3. Aufl.) Bd. 4. Stuttgart: Enke, S. 117-141.
- Korff, Rüdiger (1991): Die Weltstadt zwischen globaler Gesellschaft und Lokalitäten. In: Zeitschrift für Soziologie, 20/5, S. 357-368.
- Korff, Rüdiger (1996): Globale Integration und lokale Fragmentierung. Das Konfliktpotential von Globalisierungsprozessen. In: Clausen, Lars (Hg.): Gesellschaften im Umbruch (Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie). Frankfurt/M.: Campus, S. 309-323.
- Koselleck, Reinhart (1992 [1975]): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe. In: Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 211-259.
- Kramer, Fritz (1977): Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M.: Syndikat.
- Kreckel, Reinhard (1994): Soziale Integration und nationale Identität. In: Berliner Journal für Soziologie, 4/1, S. 13-20.
- La Croce, Pier Luigi (1981/82): Il "neosardismo". L'esperienza del "movimento di Su Populu Sardu". Cagliari: Tesi di laurea, Università degli Studi di Cagliari.
- Lai, Franco (1988): Contestazioni territoriali e comunità in Sardegna tra la fine del '700 e la prima metà dell'800. In: Quaderni Bolotanesi, 14, pp. 191-204.
- Lai, Franco (1995): La giara degli uomini, spazio e mutamento nella Sardegna contemporanea. Cagliari: Cuec.
- Lamont, Michèle & Marcel Fournier (1992): Introduction. In: Lamont, Michèle; Fournier, Marcel (eds.): Cultivating differences: Symbolic boundaries and the making of inequality. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-17.
- Lange, Susanne (1995): Eine Reise nach Sardinien. Fotografien von August Sander (1927). In: Wilde, Anne und Jürgen; Weski, Thomas (Hg.): August Sander. Eine Reise nach Sardinien (Ausstellungskatalog). Hannover: Sprengel Museum, S. 5-13.

- Langer, Alex (1995): Etnie, pluralismo e identità. Intervista con Alex Langer. In: *Frigidaire*, pp. 26-28.
- Lanternari, Vittorio (1977): Crisi e ricerca d'identità. *Folklore e dinamica culturale*. Napoli: Liguori.
- Läpple, Dieter (1991): Gesellschaftszentriertes Raumkonzept. Zur Überwindung von physikalisch-mathematischen Raumauffassungen in der Gesellschaftsanalyse. In: Wentz, Martin (Hg.): *Stadt-Räume*. Frankfurt/M.: Campus, S. 35-46.
- Lawrence, D.H. (1985): *Das Meer und Sardinien [Sea and Sardinia]*. Zürich: Diogenes.
- Le Lannou, Maurice (1979 [1941]): *Pastori e contadini di Sardegna*. (Tradotto e presentato da Manlio Brigaglia). Cagliari: Della Torre.
- Ledda, Gavino (1980): *Padre Padrone*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Leone, Anna & Margherita Zaccagnini (1984): Immigrazione di pastori e recenti trasformazioni nella Valle di Cixerri (Cagliari). In: Brandis, P. (a cura di): *La Sardegna nel mondo mediterraneo*. Sassari: , pp. 237-240.
- Levi, Carlo (1964): *Tutto il miele è finito*. Torino: Einaudi.
- Lilliu, Giovanni (1975): *Questioni di Sardegna*. Cagliari: Fossataro.
- Lilliu, Giovanni (1977): Tradizione, identità e cultura sarde nella scuola. In: Murru Corriga, Giannetta (a cura di): *Etnia, lingua, cultura. Un dibattito aperto in Sardegna*. Cagliari: Edes, pp. 120-145.
- Lilliu, Giovanni (1988 [1971]): La costante resistenziale sarda. In: De Gioannis, Paola; Ortu, Gian Giacomo; Plaisant, Luisa Maria; Serri, Giuseppe (a cura di): *La Sardegna e la storia*. Cagliari: Celt, pp. 515-518.
- Lilliu, Giovanni (1994): L'eredità delle origini. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna*. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. III19-22.
- Link, Jürgen & Wulf Wülfing (1991): Einleitung. In: Link, Jürgen; Wülfing, Wulf (Hg.): *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*. Stuttgart: Klett, S. 7-15.
- Liori, Antonangelo (1990): *Personaggi, luoghi e cerimonie della Sardegna tradizionale*. Cagliari: Ed. Castello.
- Liori, Antonangelo (1991): *Manuale di sopravvivenza in Barbagia*. Cagliari: Della Torre.
- Liori, Antonangelo (1992): *Demoni, miti e riti magici della Sardegna. Un viaggio affascinante e singolare tra i misteri millenari di una regione straordinariamente ricca di tradizioni*. Roma: Newton Compton.
- Liori, Antonangelo (a cura di) (1993): *Sa canzione de is frades Barraccas*. Cagliari: Della Torre.
- Liori, Antonangelo (1994a): *La via dei sensi*. Cagliari: AM&D.
- Liori, Antonangelo (1994b): L'ordinamento giuridico barbaricino e il suo ambito attuale. In: *Quaderni Bolotanesi*, 20, pp. 249-276.
- Liori, Antonangelo (1995): Prefazione. In: Pintore, Francesco; Deidda, Carlo; Gennargentu in Mountain Bike. Cagliari: Della Torre.
- Liori, Antonangelo (1997): *I racconti della montagna*. Cagliari: AM & D.
- Liori, Antonangelo & Giovanni Mameli (1984): *I segni dell'identità*. Cagliari: Castello.

- Lofland, John & Lyn H. Lofland (1984): *Analyzing social settings*. Belmont: Wadsworth.
- Lüders, Christian & Michael Meuser (1997): *Deutungsmusteranalyse*. In: Hitzler, Ronald; Honer Anne (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*. Opladen: Leske + Budrich, S. 57-79.
- Luhmann, Niklas (1992): *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*. In: Durkheim, Emile: *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 19-38.
- Lussu, Emilio (1994 [1933]): *Marcia su Roma e dintorni*. Torino: Einaudi.
- Lussu, Emilio (1951): *L'avvenire della Sardegna*. In: *Il Ponte*, 7/9-10, pp. 957-964.
- Lutz, Burkart (1984): *Der kurze Traum immerwährender Prosperität*. Frankfurt/M.: Campus.
- Machtan, Lothar (1998): *Nationale Selbstbilder zwischen Inszenierung und Verinnerlichung 1885-1935*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 46, S. 818-827.
- Manconi, Francesco (1982): *La storiografia naïve e il dibattito sull'identità*. In: *Ichnusa*, 1/2, pp. 77-83.
- Mann, Michael (1997): *Hat die Globalisierung den Siegeszug des Nationalstaats beendet?* In: *Prokla*, 27/1, S. 113-141.
- Mantega, Pietro (1985): *La inarrestabile decadenza delle miniere metallifere*. In: *Banco di Sardegna (a cura di): Sardegna: l'uomo e le montagne*. Sassari: Banco di Sardegna, pp. 257-268.
- Marcus, George (1992): *Past, present and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth-century modernity worldwide*. In: Lash, Scott; Friedmann, Jonathan (eds.): *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, pp. 309-330.
- Marrocu, Luciano (1995): *L'identità perduta*. In: Marrocu, Luciano; Brigaglia, Manlio: *La perdita del Regno. Intellettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento*. Roma: Editori Riuniti, pp. 3-102.
- Marrocu, Luciano (1996): *La rinascita sardista (Introduzione a Salvatore Cubeddu, Sardisti, Vol. 2, Cagliari: Edes, 1996, p. 15-18)*. In: *La Nuova Sardegna*. 25.6.1996, p. 46.
- Marrocu, Luciano (a cura di) (1997): *Le Carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo*. Cagliari: AM & D.
- Marrocu, Luciano & Manlio Brigaglia (1995): *La perdita del Regno. Intellettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, Karl & Friedrich Engels (1983 [1845/46]): *Die deutsche Ideologie (MEW 3)*. Berlin: Dietz.
- Mead, George Herbert (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Melis, Guido (1979): *Dal sardismo al neosardismo: Crisi autonomistica e mitologia locale*. In: *Il mulino*, 28/263, pp. 418-440.
- Melis, Guido (1994): *La Sardegna contemporanea*. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione)*. Cagliari: Della Torre, pp. St 115-141.
- Meloni, Benedetto (1984): *Famiglie di pastori: continuità e mutamento in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Meloni, Benedetto (1988): *Forme di mobilità ed economia locale in Centro Sardegna*. In: *Quaderni Bolotanesi*, 14, pp. 127-142.

- Meloni, Benedetto (1995): Migrazione, famiglie e mobilità territoriale: sardi nei poderi mezzadrili della Toscana. In: Quaderni del dipartimento di Ricerche Economiche e Sociali, Sezione Sociologia.
- Meloni, Benedetto (1996): Ricerche locali. Comunità, economia, codici e regolazione sociale. Cagliari: Cuec.
- Mereu, Peppinu (1982): Poesias (a cura del Colletivo di ricerca "Peppinu Mereu" di Tonara). Cagliari: Della Torre.
- Merler, Alberto (1993): L'autonomia insulare che si fa capacità di autogoverno. Una prospettiva per la gestione dell'ambiente naturale e umano. In: Quaderni Bolognesi, 19, pp. 51-102.
- Montanaru (Antioco Casula) (1978): Poesie. Cagliari: Edizioni 3T.
- Montanaru (Antioco Casula) (1982): Poesie scelte (testo, traduzione e note a cura di Giovannino Porcu). Cagliari: Edizioni 3T.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1966): Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie. In: Mühlmann, Wilhelm E.; Müller, Ernst W. (Hg.): Kulturanthropologie. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 15-49.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1984 [1948]): Geschichte der Anthropologie. Wiesbaden: Aula.
- Müller-Doohm, Stefan (1997): Bildinterpretation als struktural-hermeneutische Symbolanalyse. In: Hitzler, Ronald; Honer Anne (Hg.): Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Opladen: Leske + Budrich, S. 81-108.
- Münch, Richard (1993): Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mura, Nino (1964): Storia dell'economia tonarese dal 1888 al 1963. Cagliari: Tesi di laurea, Università di Cagliari.
- Mura, Virgilio (1988): Sul contenuto problematico dell'idea di nazione e sul problema del contenuto dell'idea di "nazione sarda" In: Consiglio Regionale della Sardegna (a cura di): Ethnos. Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea. Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna, pp. 367-375.
- Murru Corrìga (a cura di) (1977): Etnia, lingua, cultura. Un dibattito aperto in Sardegna. Cagliari: EDES.
- Murru Corrìga, Gianetta (1977/78): Etnicismo e cultura popolare nel dibattito recente in Sardegna. Primi appunti per un'analisi. In: Bollettino del Repertorio e dell'Atlante Demologico Sardo, 8, pp. 19-32.
- Murru Corrìga, Gianetta (1990): Dalla montagna ai campidani. Cagliari: EDES.
- Nairn, Tom (1978): Der moderne Janus. In: Nairn, Tom; Hobsbawm, Eric; Debray Régis; Löwy, Michael (Hg.): Nationalismus und Marxismus. Anstoß zu einer notwendigen Debatte. Berlin: Rotbuch, S. 7-44.
- Nassehi, Armin (1995): Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 47/3, S. 443-463.
- Nassehi, Armin (1997): Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die "multikulturelle Gesellschaft" In: Nassehi, Armin (Hg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte, S. 177-208.

- Negri, Nicola & Loredana Sciolla (a cura di) (1996): *Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Niethammer, Lutz (1994): *Konjunkturen und Konkurrenzen kollektiver Identität. Ideologie, Infrastruktur und Gedächtnis in der Zeitgeschichte*. In: *Prokla*, 24, S. 378-399.
- Nora, Pierre (1998): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Die Gedächtnisorte*. In: Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt/M.: Fischer, S. 11-42.
- Ortu, Gian Giacomo (1984): *Storiografia e politica in Sardegna. Storia e tradizione nel dibattito intellettuale del secondo dopoguerra*. Cagliari: CUEC.
- Ortu, Gian Giacomo (1985): *Stato, società e cultura nel nazionalismo sardo del secondo dopoguerra*. In: *Italia Contemporanea*, n. 161, pp. 59-77.
- Ortu, Gian Giacomo (1987a): *Gli amministratori locali nel '900*. In: Ortu, Gian Giacomo (a cura di): *Elite politiche nella Sardegna contemporanea*. Milano: Franco Angeli, pp. 81-123.
- Ortu, Gian Giacomo (1987b): *Feudo, villaggio, famiglia e mercato della terra nella Sardegna della seconda metà del settecento*. In: *Quaderni Storici*, 12/65, pp. 492-521.
- Ortu, Gian Giacomo (1988): *La transumanza nella storia della Sardegna*. In: *Quaderni Bolotanesi*, 14, pp. 159-173.
- Orywal, Erwin & Katharina Hackstein (1993): *Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten*. In: Schweizer, Thomas; Schweizer, Margarete; Kokot, Waltraud (Hg.): *Handbuch der Ethnologie*. Berlin: Reimer, S. 593-609.
- Ostow, Robin (1983): *Legami di parentela, coesione ed emigrazione per lavoro*. In: *Archivio Sardo del movimento operaio, contadino e autonomistico*, pp. 77-94.
- Paba, Antonello (1994): *L'economia (La Sardegna degli anni novanta)*. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna*. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. III512-516.
- Parin, Paul (1994): *Heimat, eine Plombe*. In: *Die Zeit*. In: Nr. 52, 23.12.1994, S. 43.
- Pasolini, Pier Paolo (1993): *Bestemmia. Tutte le poesie*. Milano: Garzanti.
- Piantini, Marco (1995): *Forza Italia und PDS als zentrale Akteure des italienischen Parteiensystems*. In: *Prokla*, 25/98, S. 35-52.
- Pigliaru, Antonio (1969): *L'eredità di Gramsci e la cultura sarda*. In: Pigliaru, Antonio (a cura di): *Gramsci e la cultura contemporanea Bd. I*. Roma: Editori Riuniti, pp. 487-533.
- Pigliaru, Antonio (1971): *Il problema della cultura in Sardegna*. In: Brigaglia, Manlio; Manuzzo, S.; Melis Bassu, Giuseppe (a cura di): *Antonio Pigliaru. Politica e cultura*. Sassari, pp. 34-45.
- Pigliaru, Antonio (1975 [1959]): *Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico*. Milano: Giuffrè.
- Pinna, Luca (1971): *La famiglia esclusiva, parentela e clientelismo in Sardegna*. Bari: Laterza.
- Pintore, Francesco & Carlo Deidda (1995): *Gennargentu in Mountain Bike*. Cagliari: Della Torre.

- Piore, Michael J. & Charles F. Sabel (1985): *Das Ende der Massenproduktion. Studie über die Requalifizierung der Arbeit und die Rückkehr der Ökonomie in die Gesellschaft*. Berlin: Wagenbach.
- Pira, Michelangelo (1977): *Tra nuovo folklore e cultura di massa*. In: Murru Corrigan, Giannetta (a cura di): *Etnia, lingua, cultura. Un dibattito aperto in Sardegna*. Cagliari: Edes, pp. 161-168.
- Pira, Michelangelo (1978): *La rivolta dell'oggetto*. *Antropologia della Sardegna*. Milano: Giuffrè.
- Pitt-Rivers, J. (1969 [1954]): *The people of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pizzorno, Alessandro (1966): *Amoral familism and historical marginality*. In: *Community Development*, 15/16, pp. 55-66.
- Ploch, Beatrice & Heinz Schilling (1994): *Region als Handlungslandschaft. Überlokale Orientierungen als Dispositiv und kulturelle Praxis: Hessen als Beispiel*. In: Lindner, Rolf (Hg.): *Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität*. Frankfurt/M.: Campus, S. 122-157.
- Popitz, Heinrich, Hans Paul Bahrdt, Ernst August Jüres & Hanno Kesting (1972 [1957]): *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie*. Tübingen: Mohr.
- Porcu, Anna (1971/72): *Il dialetto di Tonara*. Cagliari: Tesi di laurea, Università di Cagliari.
- Porcu, Giovannino (1982): *Premessa e Note biografiche*. In: Montanaru (Antioico Casula). *Poesie scelte*. Cagliari: Edizioni 3T, pp. 7-46.
- Porru, Bachisio (1997): *Malessere e crisi delle zone interne*. In: *Quaderni Bolotanesi*, 23, pp. 13-19.
- Powell, Walter W. (1990): *Neither market nor hierarchy: Network forms of organization*. In: *Research in Organizational Behaviour*, 12, pp. 295-336.
- Pruneddu, Maria Rita (1973-74): *Evoluzione delle strutture economico-sociali e della classe dirigente nel comune di Tonara dal 1900 al 1973*. Cagliari: Tesi di Laurea, Università degli studi di Cagliari, Facoltà di Magistero.
- Putnam, Robert D. (1993): *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Radtke, Frank-Olaf (1991): *Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus*. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius, S. 79-96.
- Radtke, Frank-Olaf (1995): *Demokratische Diskriminierung. Exklusion als Bedürfnis oder nach Bedarf*. In: *Mittelweg* 36, 4/1/95, S. 32-48.
- Ranger, Terence (1983): *The invention of tradition in colonial Africa*. In: Hobsbawm, Eric J.; Ranger, Terence (eds.): *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-262.
- Redfield, Robert (1966): *Die "Folk"-Gesellschaft*. In: Mühlmann, Wilhelm E.; Müller, Ernst W. (Hg.): *Kulturanthropologie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 327-355.

- Regione Autonoma della Sardegna. Assessorato alla Rinascita. Centro Regionale di Programmazione (1971): Ricerca e valorizzazione delle risorse idriche nel Comprensorio di Bonifica Montana della Barbagia e Mandrolisai. Relazione generale. Cagliari.
- Rex, John (1990): "Rasse" und "Ethnizität" als sozialwissenschaftliche Konzepte. In: Radke, Frank-Olaf (Hg.): Ethnizität. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 141-153.
- Rindler Schjerve, Rosita (1987): Sprachkontakt auf Sardinien. Soziolinguistische Untersuchungen des Sprachenwechsels im ländlichen Bereich. Tübingen: Narr.
- Robertson, Roland (1995): Globalization. In: Featherstone, Mike; et al. (eds.): Global modernities. London: Sage.
- Rost, Dietmar (1991): "...da fuori veniva solo il sale...". Ein sardisches Hirtendorf im Wandel. Berlin: Magisterarbeit, Institut für Ethnologie der FU Berlin.
- Rothenburg-Unz, Stephanie (1984): Nostalgie und Zukunft - die Rolle des "paese" für die sizilianische Arbeitsmigration. In: Ausländerkinder. Forum für Schule & Sozialpädagogik, S. 65-80.
- Rusconi, Enrico (1993): Will Italy remain a nation? In: Archives Européennes de Sociologie, 34, pp. 309-321.
- Sales, Isaia (1995): Der Norden und der Süden: die Rolle des Staates bei der wirtschaftlichen und sozialen Spaltung Italiens. In: Prokla, 25/98, S. 11-121.
- Salole, Gerry M. (1982): Politics in a Sardinian Town. Manchester: Dissertation, University of Manchester.
- Salvi, Sergio (1975): Le lingue tagliate. Firenze: Vallecchi.
- Sassen, Saskia (1994): Metropolen des Weltmarkts. Die neue Rolle der Global Cities. Frankfurt/M.: Campus.
- Sassen, Saskia (1997): Die neue Zentralität. Die Folgen der Telematik und der Globalisierung. In: Telepolis (Special: Stadt am Netz), <http://www.heise.de/tp/deutsch/special/sam/6005/1.html>.
- Scaraffia, Lucetta (1984): La Sardegna sabauda. In: Day, John; Anatra, Bruno; Scaraffia, Lucetta (a cura di): La Sardegna medioevale e moderna. Torino: UTET, pp. 667-829.
- Schäfers, Bernhard (1989): Schwort "Gemeindesozioogie" In: Endruweit, Günter; Trommsdorf, Gisela (Hg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke, S. 223-231.
- Schäfter, Ortfried (Hg.) (1991): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Schatzman, Leonard & Anselm L. Strauss (1973): Field research. Strategies for a natural sociology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Schiffauer, Werner (1991): Die Migranten aus Subay: Türken in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schneider, Jane & Peter Schneider (1976): Culture and political economy in Western Sicily. New York: Academic Press.
- Schröder, Leonie (2000, im Erscheinen): Sardinienbilder. Kontinuitäten und Innovationen in der sardischen Literatur und Publizistik der Nachkriegszeit. Bern: Peter Lang.

- Schultz, Hans-Dietrich (1998): "Natürliche Grenzen" als politisches Programm. In: Honegger, Claudia; Hradil, Stefan; Traxler, Franz (Hg.): Grenzenlose Gesellschaft? (Verhandlungen des 29. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie... in Freiburg i. Br. 1998). Opladen: Leske + Budrich, S. 328-343.
- Schütz, Alfred (1971): Gesammelte Aufsätze. I - Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1974 [1932]): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Schweizer, Peter (1988): Shepherds, workers, intellectuals: Centre-periphery relationships in a Sardinian Village. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
- Sciolla, Loredana (1997): Italiani. Stereotipi di casa nostra. Bologna: Il Mulino.
- Sciolla, Loredana & Nicola Negri (1996): L'isolamento dello spirito civico. In: Negri, Nicola; Sciolla, Loredana (a cura di): Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia. Roma: La Nuova Italia Scientifica, pp. 119-145.
- Scuola Elementare di Desulo (1992): La chiesa di Tascusì. Desulo: Scuola Elementare di Desulo/Comune di Desulo.
- Serri, Giuseppe (1988): La Sardegna in età moderna e contemporanea. In: De Gioannis, Paola; Ortu, Gian Giacomo; Plaisant, Luisa Maria; Serri, Giuseppe (a cura di): La Sardegna e la storia. Cagliari: Celt, pp. 13-125.
- Signorile, Vito (1973): Acculturation and myth. In: Anthropological Quarterly, 46, pp. 117-134.
- Silverman, Sydel (1975): Three bells of civilization. The life of an Italian hill town. New York: Columbia Univ. Press.
- Simmel, Georg (1992 [1908]): Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Six, Bernd (1989): Sichwort "Vorurteil" In: Endruweit, Günter; Trommsdorf, Gisela (Hg.): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke, S. 795-796.
- Smith, Anthony D. (1990): Towards a global culture? In: Theory, Culture and Society, 7, pp. 171-191.
- Smith Anthony D. (1995): Nations and nationalism in a global era. Cambridge: Polity Press.
- Soddu, Francesco (1994): Le consultazioni elettorali dal 1989 al 1994. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. III527-532.
- Soeffner, Hans-Georg (1991): Zur Soziologie des Symbols und Rituals. In: Oelkers, Jürgen; Wegenast, Klaus (Hg.): Das Symbol - Brücke des Verstehens. Stuttgart: Kohlhammer, S. 63-81.
- Sole, Leonardo (1994): La poesia in lingua sarda del Novecento. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione). Cagliari: Della Torre, pp. Al 55-70.
- Solinas, Pier Giorgio (curata da) (1990): Pastori sardi in provincia di Siena (Vol. II: Il discorso lungo un viaggio. Brani di interviste sull'immigrazione sarda.). Siena: Università di Siena.

- Sotgiu, Girolamo (1977): Il mito della nazione sarda. In: Murru Corrigan, Giannetta (a cura di): *Etnia, lingua, cultura. Un dibattito aperto in Sardegna*. Cagliari: Edes, pp. 254-266.
- Sotgiu, Girolamo (1994): L'età dei Savoia (1720-1847). In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione)*. Cagliari: Della Torre, pp. S65-114.
- Sotgiu, Girolamo (1996): *La Sardegna negli anni della Repubblica. Storia critica dell'Autonomia*. Roma: Laterza.
- Spiga, Eliseo (1994): Il neo-sardismo. In: Brigaglia, Manlio (a cura di): *La Sardegna. Enciclopedia (seconda edizione)*. Cagliari: Della Torre, pp. Aut 142-145.
- Statistisches Bundesamt (1998): *Statistisches Jahrbuch 1998 für das Ausland*. Stuttgart: Metzler-Poeschel.
- Stiens, Gerhard (1998): Region und Regionalismus. In: Schäfers, Bernhard; Zapf, Wolfgang (Hg.): *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*. Opladen: Leske + Budrich, S. 524-536.
- Stolcke, Verena (1994): Kultureller Fundamentalismus. In: Lindner, Rolf (Hg.): *Die Wiederkehr des Regionalen: Über neue Formen kultureller Identität*. Frankfurt/M.: Campus, S. 36-63.
- Stölting, Erhard (1985): Religiousness as a type of thinking. In: *Sociologia Internationalis*, 23, pp. 181-205.
- Stölting, Erhard (1986): Goldene Stadt und arkadische Heimat. Mechanismen im Emigrationsdiskurs. In: *Zibaldone*, 1/2, S. 4-16.
- Stölting, Erhard (1992): Angst, Aggression und die nationale Denkform. Osteuropäische Konflikte. In: *Prokla*, 22, S. 225-241.
- Straub, Jürgen (1998): Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hg.): *Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 3)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 73-104.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin (1994): Grounded theory methodology: An overview. In: Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna S. (eds.): *Handbook of qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage, pp. 273-285.
- Streck, Bernhard (1987): Stichwort "Wir-Gruppe" In: Streck, Bernhard (Hg.): *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: DuMont, S. 255-258.
- Streck, Bernhard (1992): Die Stiftung von Gruppenidentität als ethnologisches Problem. In: *Sociologus*, 42, S. 97-112.
- SVIMEZ (Associazione per lo sviluppo dell'industria nel Mezzogiorno) (1997): *Rapporto 1997 sull'economia del mezzogiorno*. Imola: Il Mulino.
- Taguieff, Pierre-André (1991): Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus. In: Bielefeld, Uli (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius, S. 221-268.
- Tenbruck, Friedrich H. (1989): Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, S. 417-439.
- Tidore, Camillo (1992): Il decennio sardista (1979-1989). In: *Quaderni Bolotanesi*, 18, pp. 37-60.

- Tognotti, Eugenia (1988): I movimenti etnici e la memoria del passato. In: Consiglio Regionale della Sardegna (a cura di): *Ethnos. Le autonomie etniche e speciali in Italia e nell'Europa mediterranea*. Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna, pp. 439-452.
- Tore, Gianfranco (1995): Ambiente, tradizione e cultura a Tonara. In: Gianfranco Tore (a cura di): *Tradizione e modernità a Tonara (in un'inchiesta condotta nel 1928 da Giuseppe Tore)*. Tonara: Comune di Tonara, pp. 13-32.
- Tore, Giuseppe (1995 [1928]): Il folklore nel comune di Tonara. In: Tore, Gianfranco (a cura di): *Tradizione e modernità a Tonara (in un'inchiesta condotta nel 1928 da Giuseppe Tore)*. Tonara: Comune di Tonara, pp. 47-227.
- Treinen, Heiner (1974 [1965]): Symbolische Ortsbezogenheit. In: Atteslander, Peter; Hamm, Bernd (Hg.): *Materialien zur Siedlungssoziologie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 234-259.
- Triglia, Carlo (1996): Dinamismo privato e disordine pubblico. In: Negri, Nicola; Sciolla, Loredana (a cura di): *Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, pp. 147-192.
- Turner, Victor (1989 [1969]): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt/M.: Campus.
- van Dijk, Teun A. (1997): *Discourse as social interaction (Vol. II)*. London: Sage.
- Vincent, Edouard (1985): *Il paese. Taccuino di Orgosolo 1964-1984*. Cagliari: EDES.
- Wagner, Max Leopold (1921): *Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache (Beiheft 4 zu: Wörter und Sachen)*. Heidelberg: Carl Winter.
- Wagner, Peter (1998): Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: Assmann, Aleida; Friese, Heidrun (Hg.): *Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität, Bd. 3)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 44-72.
- Walther, Rudolf (1995): Man braucht mehr Platz. Ein alter Begriff macht erneut Karriere: die "Geopolitik" In: *Die Zeit*. In: Nr. 30, 21.7.1995, S. 28.
- Weber, Max (1972 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1987): *Landleben im 19. Jahrhundert*. München: Beck.
- Weichhart, Peter (1990): *Raumbezogene Identität. Bausteine zu einer Theorie räumlich-sozialer Kognition und Identifikation*. Stuttgart: Steiner.
- Weingrod, Alex (1968): Patrons, patronage, and political parties. In: *Comparative Studies in Society and History*, 10, pp. 377-400.
- Werlen, Benno (1996): *Geographie globalisierter Lebenswelten*. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 21/2, S. 91-128.
- Wiesenthal, Helmut (1996): *Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordinaten eines unbekanntes Terrains*. In: *Berliner Debatte Initial*, 7/5, S. 37-53.
- Wilson, Thomas M. & M. Estellie Smith (eds.) (1993): *Cultural change and the new Europe: Perspectives on the European community*. Boulder: Westview Press.
- Wimmer, Andreas (1996): *Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48/3, S. 401-425.

Wurzbacher, Gerhard, Renate Pflaum & et al. (1954): Das Dorf im Spannungsfeld industrieller Entwicklung. Stuttgart: Enke.

Weitere Quellen:

L'Unione Sarda

La Nuova Sardegna

Veröffentlichungen des Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT)

Daten und Auskünfte der Comune di Desulo und der Comune di Tonara

