

# Globaliseringens koloniale rødder – “højdespring” i Rwanda

Fremtidens sejr i højdespring vil være watussiernes bytte. Ingen anden race er tilnærmelsesvis i stand til at frembringe den slags præstationer. Næst efter dem følger nordamerikanerne, som ved alle olympiske lege har vundet de første priser og holder den såkaldte verdensrekord med den germanske Osborne... I spydkast kan man i dag konstatere en klar dominans af de nordiske folkeslag. Svenskere, finlændere og tyskere... Ifølge øvelsens krav på kraft og hurtighed vil den teutoniske race også i fremtiden forblive på toppen, hvis ikke bestemte negerracer, først og fremmest watussierne, vil gøre den teutonske race sejren stridig (Tirala 1936:165 og 169).

I begyndelsen af 1900-tallet nåede rejserne fra Europa til Rwanda i Centralafrika, og dér opdagede de noget bemærkelsesværdigt. De mødte unge mænd af høj, slank og rank udseende, som ved bestemte lejligheder sprang højt over andre menneskers hoveder. Det koloniale Europa stirrede med forundring og tog en masse fotografier af denne eksotiske begivenhed. Det sportive Europa be-

gyndte at måle de såkaldte watussi-springeres resultater og spekulerede over deres fremtidige olympiske rekordmuligheder. Men på de olympiske resultatlister dukkede der aldrig en eneste watussi op. De kom derimod på andre måder i verdens søgelys: Watussier – eller tutsier, som de også hed – er stødt sammen med hutuer i voldelige uroligheder, som begyndte allerede i 1959. I 1994 førte det til, at Rwandas tutsi-befolkning blev offer for et af de mest forfærdelige masse-drab i vor tid. Mellem en halv og en hel million mennesker mistede livet.

Højdespringet i Rwanda er altså ikke et lidt excentrisk specialiseret emne, som det i første omgang kan se ud til. Men set som en folketradition, som står i et spændingsforhold til kolonial “opdagelse”, etnisk stammedannelse og folkemord, åbner det for et frisk syn på det ellers omdiskuterede folkebegreb. Det er med denne indfaldsvinkel, at man kan læse John Bales (2002) grundigt researchede monografi om Rwandas springere som *“Imagined Olympians”*. I forlængelse af tidligere studier om de kenyanske løbere (Bale 1996, 2000; kritisk diskuteret af Christensen/Larsen 1998) viser forfatteren, hvordan man ud fra en konkret kropslig aktivitet kan oplyse om omfattende sammenhænge mellem kolonia-

lisme, etnicitet og modernisering og om grundlæggende identitetsspørgsmål i en verden præget af globalisering.

John Bale, som er professor på Keele University og har gæsteforelæst på Århus Universitet, har sit faglige ståsted i den humanistiske geografi. Hvis denne håndteres med sans for historiske forandringer (som også hos Olwig 1984, 2002), kan der komme en slags kultursociologi ud heraf, eller hvad man i angelsaksisk forskningstradition også kalder *sociology-anthropology*. Lige som denne type af sociologi tidligere har vist gangbare veje til en tematisering af folk og identitet (Francis 1965, Schwartz 1989, Borish 1991), fører den humanistisk-geografiske undersøgelse af højdespringet i det koloniale Rwanda frem til værdifulde indsigter af både indholdsmæssig-analytisk og politisk art – med vigtige metodologiske pointer.

### **Intore – hoffets springende elite**

Sammenlignet med den brede opmærksomhed, som højdespringet fra Rwanda fik blandt europæerne, er det overraskende, hvor lidt vi faktisk ved om aktivitetens prækoloniale historie og sammenhæng. Rwanda var forud for den koloniale underkastelse et kongerige med en befolkning, som bestod af 18 forskellige klaner. Hver klan var sammensat af tre forskellige sociale statusgrupper – tutsier, hutuer og twaer.

De tre statusgrupper blev på rwan-disk kaldt *ubwoko* – kategorier, klasser eller typer. *Ubwoko*-grupperne var et eller andet mellem social klasse og etnisk kultur, men hverken det ene eller det andet. Tutsierne udgjorde et mindretal på 15 procent og betragtedes som overlegne, fordi de stammede fra himlen. De var overvejende kvægavlere, havde en krigerisk selvforståelse og udgjorde det regerende dynasti omkring *mwami*, "kongen"

eller "sultanen". Imidlertid var ikke alle tutsier aristokrater; nogle var fattigere end hutuer, og når en tutsi for alvor tabte status, kunne han selv blive betragtet som hutu. Hutuerne udgjorde befolkningens flertal med over 80 procent og regnedes som underordnede. De var overvejende agerdyrkere. Men hvis en hutu blev rig, kunne han også blive tutsi. En mindre gruppe – omkring én procent – udgjorde twaerne, også kaldet buskmænd eller pygmæer. De regnedes som endnu lavere i status og var jægere og samlere.

De tre *ubwoko*-statusgrupper levede i samfundsmæssig vekselvirkning med hinanden, og deres klaner var, som sagt, blandet. Hutuer og tutsier talte et fælles sprog, *kinyarwanda*, en undergruppe af bantu-sproget *kiswahili*. Og de levede i en fælles kulturel sammenhæng. Rwandas politiske hovedmodsatninger gik ikke mellem de tre *ubwoko*, men snarere mellem kongens hof og bestemte magtfulde klaner i andre regioner. Magtstrukturen var ikke centraliseret som i en europæisk stat. Rwandas komplekse gruppehierarki var altså præget af elitisme, kvæg som rigdom, krigervæsen, oprindelsesmyter – og gensidigt samvirke. Samfundet var spændingsfyldt, det var ingen idyl. Men der var samspil (Bale 2002:1-9).

Kongens hof var en forsamling på flere tusind mennesker – adelsfolk, tjenere og andre – som periodisk rejste fra sted til sted for at vise kongedømmets rituelle magt. Ved dette hof fandtes også en udvalgt gruppe på et par hundrede unge mænd, som blev rekrutteret i 12 års alderen. De blev kaldt *intore*, levede et fælles liv og fik en fælles træning. Denne træning bestod af digterkunst og dans, selvforsvar og kamp, spydkast, løb og spring, brydning og kampege. Gruppen var et eller andet mellem armé, elitehold og dansegruppe, mellem livgarde og teatertrup. *Intore*-elitegruppens værdier blev beskrevet

vet som præget af mandighed, trofasthed mod tronen, krigeriske kvaliteter og selvbeherskelse. De fleste *intores* var tutsier, en mindre gruppe var hutuer, enkelte måske også twaer.

Denne gruppe af udvalgte *intore* optrådte ved festlige lejligheder, hvor de dansede og viste andre kunstarter frem. Det skete ved disse ceremonier, at vestlige rejsende mødte det berømte højdespring mellem 1907 og 1950'erne – nogle gange med tusinder af tilskuere som kulisser. Springøvelsen var en rituel opvisning inden for rammerne af en fest. Man sprang med afsæt på en sten eller et termitbo og højt over et stativ. Springet blev gerne vist af en hel gruppe af unge mænd, som fulgte i tæt opløb efter hinanden – en smule som i den folkelige gymnastiks tempospring. Der lå ingen konkurrence i øvelsen. Men de bedste springeres navne var kendt i befolkningen og kunne huskes helt op til 1970'erne (Bale 2002:28-43).

I hvilket omfang man dyrkede spring uden for *intore*-gruppen, ved vi ikke præcist, men små drenge fra tutsi-eliten praktiserede spring i hvert fald som leg og efter de store *intores* model. Lignende springøvelser er også kendt fra Uganda, fra Ankole-regionen tæt ved grænsen til Rwanda, hvor de i 1800-tallet blev omtalt af en missionær. Også der var der et kvægavler-aristokrati, hvis unge drenge praktiserede højdespring. Og fra Burundi har man omkring 1901/1905 berettet om "gigantiske" spring af så "ekstravagant art", som om springerne ville flyve hen over musikanternes hoveder. Men her var springaktiviteten altid en direkte del af dansen.

### **Gusimbuka – kolonisering som kropskulturelt sammenstød**

Med de vestlige rejsendes ankomst til Rwanda begynder springets skriftlige og fotografisk dokumenterede historie – og

dermed John Bales egentlige kritiske fortælling (Bale 2002:9-23). Det koloniale overherredømme i landet blev efter 1885 etableret i tysk regi og bestod i første omgang af forholdsvis få rejsende, missionærer og officerer. Men koloniseringsprocessen blev strammet op af den belgiske besættelsesmagt, som overtog Rwanda i 1916. Blandt de tidligere tyske rejsende var hertug Adolf Friedrich von Mecklenburg, som under sin ekspedition i 1907 så højdespringet og lod det fotografere. Dermed fremlagde han den klassiske dokumentation af højdespringet i Rwanda, som igen og igen er blevet reproduceret i geografiske, idræthistoriske, populær-etnologiske og "race"-teoretiske publikationer.

De vestlige rejsende beskrev springøvelsen i deres eget sprog, dog uden at være klar over relativitetsproblemet. Mere eller mindre naivt berettede de om "højdespring" – *Hochsprung*, *hoogspringen* (på flamsk), *hauteur* og *high jump* – som de normalt omtalte som "sport". På sportiv vis var der tale om "Rwandas champion-springere", og termitstenen kaldtes for et "springbræt". Man målte springernes "rekorder", sammenlignede dem med den vestlige sports springerekorder og forestillede sig springerne som fremtidens olympiske atleter. Springet blev også omtalt som *popular recreation*, som Rwandas "yndlings sport" eller som "watusiernes nationalsport".

Afvigende fra dette sportive sprog var der imidlertid også enkelte rejsende, som beskrev begivenhederne ved det rwandiske hof – spring i sammenhæng med dans og "pantomime" – som "underholdning" (*entertainment*), "opvisning" (*exhibition*) eller "fest" (*fête*), i enkelte tilfælde endnu mere passende som "traditionel kunst" og som "springkunstnere" (*Springkünstler*). Det lokale sprog kom dog ikke til orde. På kinyarwanda hed springet *gusimbuka urukiramende*: At

springe over tværbjælken, over stativet.

Springøvelsen blev i den følgende tid til en arena, hvor kolonisationen viste sig i en lang række af konflikter. Som det første blev vestlig kolonial sport importeret fra 1920'erne, især gennem de belgisk-katolske missionsskoler. Den mest populære sport blev efterhånden fodbold, som i 1935 fik sin organisatorisk ramme i *Fédération de Football au Ruanda-Urundi*. Kongens fodboldhold fik endog en plads i royale repræsentations-begivenheder. I dag er Rwanda en del af det globale sportssystem, og landets atleter konkurrerer på topplan især i løb over mellem- og langdistancer. Med kinesisk investering har man bygget Amahoro-stadion i Kigali. *Gusimbuka*-springet blev aldrig inddraget i dette koloniale sportssystem.

Imens den koloniale sport ekspanderede, blev *intore*-gruppen grundlæggende omformet. I 1923 tvang kolonistyret kongen til i første omgang at nedlægge gruppen helt. Det skete af religiøse og politisk-strategiske grunde. *Intore*-institutionen blev betragtet som "hedensk" og – på grund af sin krigeriske moral – farlig. Men senere, fra 1935, tillod man, at gruppen blev videreført i tilknytning til den katolske missionsskole. Hoffet tabte imidlertid trinvis sin betydning, efter at den ikke-kristne og antibelgiske *mwami* i 1931 var blevet erstattet af sin søn, som senere blev døbt kristen. *Gusimbuka* blev nu videreført som en slags folkloristisk indslag ved marionetregimets festlige iscenesættelser. Men *gusimbuka* var næppe egnet til afro-folklore; til folkloristisk-turistiske reklamefremstød i den vestlige verden benyttede man sig snarere rwan-disk dans med dens "vilde" og "eksotiske" træk. Springet forsvandt derfor i løbet af 1950'erne. *Intore*-gruppen blev reduceret til en dansegruppe – *Royal Watussi Dancers* – og ordet *intore* blev lige-rem identisk med danser.

Det sidste skub kom med de postko-

loniale massakrer i Rwanda. Belgiens indirekte styre havde brugt og misbrugt tutsi-magten som led i en kolonial del-og-hersk-politik. Men i 1950'erne begyndte hutu-intellektuelle at stille krav om demokrati, og i 1959 var der oprør imod lokale tutsi-hovdinge. Kolonistyret satsede fra nu af på befolkningsflertallet. I 1961 blev monarkiet afskaffet, *mwami* flygtede, og mange tutsier blev myrdet. Dermed forsvandt *gusimbuka* fra landkortet. Med Rwandas uafhængighed i 1962 etableredes en hutu-magt. Men spændingerne fortsatte med voldeligheder mellem militser og oprørsarméer, indtil hutu-ekstremister – tolereret af Frankrig og USA – i 1994 foranstaltede omfattende folkedrab på tutsierne og de moderate hutuer. I sammenhæng med disse massakrer blev det berettet, at hutuer i enkelte tilfælde skar tutsieres akillesener over eller endog hakkede ligenes ben af. Dette kropslige udtryk for kampen imod "de store" kan man læse som et blodigt slutpunkt for det berømte højdespring i Rwanda (Bale 2002:25-56).

## Kolonialt kamera og sportiv rekord

Folk er aldrig kun folk-som-sådan, men altid folk-i-forhold-til-folk. For denne mellemfolkelige relativitet spiller det koloniale forhold en væsentlig rolle. Det er et magtforhold og samtidig mere end magt: Et blikkets forhold. Det blik, som Vesten rettede mod Rwanda generelt og mod *gusimbuka* især, var ikke enkelt. De hvides position i Afrika var ikke kun præget af modsætningen sort/hvid ved at stille vestlig overlegenhed over for "negerenes primitivitet". Ved nærmere betragtning kan Bale (2002:59-101) identificere fire strategier for det koloniale blik, som delvist modsiger hinanden: Overvågning, tilpasning, idealisering og negation.

(1.) Overvågning (*surveillance*): Det

anderledes skal overvåges. Når den vestlige betragter mødes med noget så uforståeligt som *gusimbuka*, skal det bringes under kontrol, og derfor måles og registreres rekorder. Mecklenburg målte i 1907 højder op til 2,50 m, mens senere målinger af *gusimbuka* gav tal mellem 2,20 og 2,45 m. Det var imponerende i forhold til den officielle verdensrekord på 2,007 m (Harold Osborn/USA 1912) og er det stadigvæk i forhold til den aktuelle rekord på 2,45 m (Javier Sotomayor/Cuba). Rwandas nationale rekord ligger for tiden på 1,90 m (Côme Habingabwa 1983) og for kvinder på 1,40 m (Immaculée Mukambuguje 1976). For den koloniale betragter indgik *gusimbuka* i rekordens teater og dets "objektive" præstationsregnskab (Bale 2002:27,31,67-74,173-176).

(2.) Tilpasning (*appropriation*): Det fremmede skal underkastes betragterens egne kategorier, for at man bedre kan forstå og kontrollere det. Tilpasningen sker bl.a. gennem navngivning: *Gusimbuka* var for den koloniale iagttager en "sport" med "springbræt", "rekorder", "champions", imaginerede "olympiske atleter" etc. Navnet fungerer som en form for magtudøvelse. Betegner man *gusimbuka* som "sport", betyder det, at man principielt ikke anerkender den anderledes kropskultur: Alt er lige, og det er os vesterlændinge, der har det passende ord – det er os, der har ordet.

(3.) Idealisering (*idealization*): Det fremmede kan også romantiseres i idealiserende billeder. Springerne fra Rwanda fremkalder beundring. De blev omtalt som "beundringsværdige", "graciøse" og "naturlige", og man roste deres "perfekte, slanke gestalt". Den smidige, smukke ædle watussi-atlet var en variant af "den ædle vilde". Idealiseringen indeholdt elementer af æstetisering, naturalisering og (homo-)erotisering.

(4.) Nægtelse (*negation*): Det, som i for-

ste omgang virker imponerende, bliver også ofte nægtet, enten ved at afvise dets realitet eller ved at nedvurdere det. Negationen er ellers den dominerende vestlige strategi over for afrikanske kulturelementer som "tilbagestående" og "elendige". Men negationen er vanskelig at gennemføre i forhold til det imponerende højdespring fra Rwanda, som netop ikke virkede "primitivt" eller "vildt". Alligevel forsøgte man på mange måder at nægte, formindske eller nedvurdere mesterskabet. Tutsiernes spring blev tilskrevet en slags freak-kvalitet, og titler som "*the jumping giants of Rwanda*" minder om fantasinegeren fra Tarzan-tegneseerien. *Intore*-springerne eller tutsierne i det hele taget blev også kaldt "dovne" i overensstemmelse med stereotypen om den utrænede "naturlige atlet". Og *gusimbukas* "rekorder" blev gennem nøjeregnede kildekritik også helt afvist, både i nazistisk og i sportspositivistisk litteratur. F.eks. blev det rwandiske højdespring forklaret som en enkeltstående opfindelse af hertug Mecklenburg i 1907.

Foto og film var vigtige dele af denne blikkets strategi. Kameraet forstærker virkningen bl.a. ved at fremkalde et pseudo-objektivt indtryk. En større del af John Bales bog (2002:103-160) består af en nøje analyse af fotografier af *gusimbuka* mellem 1907 og 1950'erne: "Objektivering" og stereotypiseringen spiller sammen.

På grundlag af kameraets billeddannelse har man udviklet det diagram, som man i biomekanikken anvender til at beskrive sportens idealtypiske bevægelser. Denne abstraherende fremstillingsteknik brugte sportslægen Ernst Jokl (1941), der som den første inddrog det rwandiske højdespring i systematisk idrætsforskning. Her blev *intore*-artisternes bevægelse endnu mere depersonaliseret og objektiveret til et dekulteraliseret springerskema. Den saglige tingsliggørelse havde

sejret – sportiv tænkning er reificering.

Det vestligt-koloniale blik er altså ikke kun dualistisk og præget af den binære opdeling mellem "sort" og "hvid", som kritikken af den vestlige "orientalisme" ellers har fremført (Said 1978). Det anderledes – "de dernede i Afrika" – er ikke bare "dårligere" eller "mindre... end os". Det koloniale forhold er mere komplekst.

Ved nærmere betragtning af *gusimbuka* viser der sig en mangfoldighed af vestlige betragtningsmåder, som er præget af modsigelser af forskellig art: "De sorte" står over for "de hvide", men også "de primitive" afrikanere (hutu og twa) over for "de ædle" afrikanere (tutsi). Springet foregår i en "vild" kultur, men er "overlegen". Øvelsen er "traditionel", men overgår den olympiske "modernitet". Den er "eksotisk" (og dermed partikulær), men også sportiv (og dermed universel). Springet udføres af den "naturlige" atlet, men med teknisk, civilisatorisk perfektion. Alle disse modsigelser er vores, ikke "de andres".

Kilder – inklusive de "objektive" fotografier – fortæller altså mere om iagttagelsen end om selve "sagen", som kameraet er rettet imod. Positivismens forhåbning om en basal sandhed gøres til skamme. Når man med én finger peger fremad, er der tre fingre, som peger tilbage – det er et billede på den (selv-)kritiske etnocentrisme, som John Bale afprøver. Professor Jokl, forskeren med de biomekaniske diagrammer, så det enkle i det komplekse. Men det gælder om at se det komplekse i det simple, konkluderer John Bale (2002: 157).

### **Ubwoko – hvem er springets folk?**

Gennem dybdeanalyse lykkes det for den kritiske analyse at stille spørgsmål til grundlæggende begreber, som man bruger til at beskrive noget så "enkelt" som højdespring eller sport, springbræt eller

atlet. Kategorierne er ikke uskyldige. Men den postkoloniale kritik fører videre hen imod folkebegrebet selv: Det er heller ikke uskyldigt at sige "tutsi" eller "hutu" og at omtale dem som etnisk gruppe, kaste, stamme, race eller social klasse. Problemet gælder uanset de gode intentioner: Solidaritetslitteraturen har ofte talt om "stammekrig" i Rwanda – men hvad gør vi ved de andre, når vi siger "stamme"? Åbenbart er vestlig tænkning ikke villig til at bruge de passende kulturelle begreber som *gusimbuka*, *ubwoko* eller *intore* – de er alt for besværlige. Sproget udtrykker vores postkoloniale problem. Masakren i Rwanda viste, hvordan vores problem blev til de andres problem.

Springet i Rwanda fortæller også en historie om, hvem der springer – om springets folk. Det fortæller om, hvordan det koloniale blik konstruerede de tre etniske grupper tutsi, hutu og twa og forholdt sig selv – som "hvid" – til dem. I Rwanda mødte man i gestalt af hoffets *intore*-dansere og -springere stolte mennesker, som viste en overlegen præstation og ellers optrådte hemmelighedsfuldt og nedladende, nogle gange direkte arrogante over for europæerne. Disse afrikanere repræsenterede ikke den type "negre", som man ellers troede at møde. Hvordan kunne man klare denne udfordring, som inderst inde truede ens egen koloniale identitet?

Det var på dette punkt, at vesterlandske betragtere konstruerede den hamitiske hypotese. Det skete i en blanding af race-, sprog- og vandrings-spekulationer. Tutsierne kunne ikke være "normale negre", de måtte være kommet andre steder fra, helst fra nord. Der bor forskellige orientalske folk i Nordafrika, som hverken er arabere eller "negre", men taler forskellige hamitiske sprog – fra Egypten, Etiopien og Somalia i øst til berberfolket (med tuareg) i vest. Til dem knyttede man oprindelsesfantasier om, at tut-

sierne måtte være indvandret fra nord. Var de egyptiske af oprindelse, måske ligefrem faraoniske efterkommere, og dermed i grunden et hamitisk folk? Eller var watussierne måske oprindeligt semitiske – eller ligefrem “ariske” (Bale 2002:14-21)?

De “hamitiske” oprindelsesfantasier blev knyttet sammen med fysiske antagelser. Tutsierne blev set som høje og slanke, de havde smal næse, høj pande og lysere hudfarve. Dels var disse kropsstereotyper overdrevet, dels ligefrem forkerter (f.eks. hvad angår hudfarven). Med antropometriske målinger prøvede man også her at objektivere, men resultaterne varierede meget alt efter hvem, der målte hvem. Mens der ofte var tale om tutsierne som kæmpehøje mellem 1,80 og 2,20 m, viste andre målinger kun fem centimeter forskel mellem tutsi (1,74 m) og hutu (1,69 m). Det var mindre end forskellen, som man har målet mellem fransk adelsfolk og menigmand (Bale 2002:17-18).

De kropslige forskelle blev suppleret med psykiske: Watussierne blev – til forskel for “de undersætsige, fladnæsedede, uintelligente, muntre bantu-negre” – beskrevet som ærlige, pålidelige, stolte, krigerske, som de fødte ledere. *Gusimbuka* dannede en synlig forbindelse mellem disse race-antagelser om krop og ånd. “Watussi er en europæer, som tilfældigvis har sort hud”, skrev en kolonial forfatter (cit. Bale 2002:16). Tutsi blev en hædersolympier, næsten en slags hædersarier. På en ny måde – ved at blande sprog og “race”, kultur og oprindelse med hinanden – hædede koloniseringen de eksisterende statusforskelle i det rwandiske samfund.

Den hamitiske hypotese forblev altid en luftig spekulation uden empirisk grund under fødderne. Tutsierne taler det samme bantu-sprog som hutuerne, altså ikke hamitisk. Der er ingen dokumentation for deres indvandring fra nord. Tutsi-

er og hutuer giftede sig med hinanden, delte den samme kultur, sprang den samme *gusimbuka*, og deres klaner var blandede. Ikke engang twaerne stod som jægere og samlere udenfor, de var inddraget bl.a. som pottemagere, tjenere og klovnene ved hoffet.

Det var den koloniale identitet, som havde behov for en *non-negro solution* af tutsi-spørgsmålet og for den rigide, reificerende opdeling af “stammer” og “racer”. Både den belgiske *indirect rule* og den katolske mission støttede sig til tutsi-magten og promoverede derfor den hamitiske hypotese. Og i 1933 indførte kolonistyret et identitetskort, som gjorde den etniske kategorisering officiel. *Ubwoko* var blevet tingsliggjort som “stamme”.

Den stammemæssige reificering berører også interessante kønspolitiske spørgsmål. Tutsi-hutu-spørgsmålet blev diskuteret på mændenes præmisser. Koloniseringen fortsatte ikke bare, men tilspidsede og ligefrem substantierede den traditionelle ensidighed, der forbeholdt *gusimbuka* for mænd. På bagsiden af denne patriarkalske fiksering, mødte man imidlertid også en ejendommelig feminisering af den skønne, slanke tutsi, både i beskrivelsen og i fotografiet – eller en homoerotisering (Bale 2002:134-5)? En underjordisk kønspolitik blev synlig, som kolonialismens psykoanalyse burde interessere sig mere for.

## Reificering – mere end ideologi

Efter at kolonialstyret havde reificeret tutsi- og hutu-identiteten, indgik denne konstruktion trin efter trin i de koloniseres subjektive bevidsthed – i folkets selvforståelse. Først begyndte den hamitiske hypotese at præge tutsiernes vidensdannelse og blev til en tutsi-ideologi. Historikeren Alexis Kagame, dimitteret fra den belgisk-katolske missionskole, fremlagde i 1952 den autoritative bog om Rwandas

prækoloniale historie. Her var det tutsi-hamitiske perspektiv lagt til grund: Vi er kommet fra nord, vi er adelige, vi har bragt den royale civilisation med os... Dette smittede af på hutuernes identitetsdannelse og blev til en hutu-ideologi: De dér er bare indvandrere fra nord og i grunden "fremmede" her hos os, vi er landets egentlige indfødte... Et oprørsk hutu-manifest fra 1957, som krævede demokrati, var præget af dette syn. Den hamitiske hypotese slog tilbage, som "anti-hamitisk" fjendebillede. Den var vejen til massakren.

Derved drejede det hele sig om mere end en ideologi. Og om mere end ideologiens koloniale konstruktion. Der udvikler sig processer af vi- og de-dannelse i spillet mellem kropslig og social bevægelse – en psykologi af nostrificering og *othering*, konstruktion af "den anden". I spændingsfeltet mellem folkelig kropslig praksis og politisk magt frembringer den historiske proces folkelige identiteter af ny art, især i reaktion mod den fremmedgørelse, som kolonialismen fører med sig. Identitetspsykologien består både af konstruktionen af "de andre" (*othering*) og af selvet (som man tilsvarende kunne kalde *saming*). Tilspidset kan man konkludere, at en "stamme" ikke kun er der fra fortiden, men dannes i nutiden. Også "racen" er ganske vist tænkt som noget fra fortiden, men massakren kommer – paradoksalt og skræmmende nok – fra fremtiden.

I hvert fald kan *identity building* godt bevirke det modsatte af *nation building* – og Rwanda er et rystende eksempel på dette. Der er grund til kritisk at tage afstand fra de naive olympiske antagelser om, at sportens globalisering fører til verdensfred og folkeforsoning (Bale 2002:167-168).

Over for de inhumane effekter, som tingsliggørelsen af folk og etnos har haft i gestalt af "stamme", "race" etc., satser

den humanistiske kritik ofte på videnskabelig oplysning som modtræk. Det er der principielt ikke noget forkert i, men casen fra Rwanda kan advare imod alt for naive illusioner. Hvor dybt problemet går, viser sig, når man stiller de to mest markante idrætsforskere, som har behandlet Rwanda, ved siden af hinanden, raceforskeren Tirala og idrætslægen Jokl.

Lothar Gottlieb Tirala var dr. med., dr. phil., professor og direktør for Institutet for Racehygiejne på Universitet i München. I 1936 fremlagte han et racebiologisk værk med titlen "*Sport und Rasse*". Med dens mange henvisninger til watusierne og deres højdespring var bogen karakteristisk både for raceteorien generelt og for den hamitiske hypotese især. Watusierne, skrev Tirala (1936:50, se også siderne 26, 49-50, 58, 165, 169)

er ikke negre i nøjagtig forstand, men etiopiere, som sandsynligt er trængt ind fra nord. De er herrer over de derboende negre og pygmæer og udmærker sig gennem en naturlig fornemhed og sjældent slankhed (min oversættelse – HE).

Deres højdespring var som følge af flere århundreders "*Auslese*" blevet til hele stammens "*passende sport*". Mændene er 1,90 til 2 m, ofte 2,10 til 2,20 m høje og klarer i gennemsnit 2,50 m ved højdespringet. Deres præstationer kan sammenlignes med den "*nordiske teutoniske race*". Hvad angik fremtiden, spåede raceforskeren for enhver sportsdisciplin vedkommende bestemte racers dominans, herunder watusiernes *Höchstleistung* i højdespring og – måske – i spydkast, her igen som konkurrenter til den "*teutoniske race*".

Ernst Jokl var født i Breslau i Schlesien (i dag Wrocław, Polen) og kom fra en jødisk familie. Han blev en begejstret sportsmand og uddannet som læge. Som



professor blev han i 1931 direktør for Institut for Idrætsmedicin på Universitetet i Breslau. Men i 1933 måtte han emigrere fra Tyskland på grund af antisemitisme. Han slog sig ned i Sydafrika, hvor han blev leder af Institut for Legemsøvelser ved Stellenbosch Universitet. Senere spillede han som professor på University of Kentucky samt æresprofessor i Berlin og Frankfurt en fremtrædende rolle i etableringen af den internationale sportsvidenskab – indtil sin død i 1997. I 1941 fremlagde Jokl et skrift om watussiernes højdespring, som blev den mest detaljerede behandling af emnet på engelsk (indtil John Bales bog). I sine senere værker vendte han igen og igen tilbage til emnet. Jokls studie udmærkede sig ved at samle de rejsendes oplysninger og egne iagttagelser fra Rwanda og systematisere disse med henblik på en biomekanisk beskrivelse – med kinesologisk diagram og nøje diskussion af springernes teknik. Jokl drog også sportspolitiske konklusioner ved at foreslå etablering af moderne *physical education*, ligesom han foreslog målrettet sportstræning for Rwanda og Burundi og oprettelse af et specielt watussi-team til de Olympiske Lege.

Der er ganske vist væsentlig forskel mellem den nazistiske "race"-forskning, som Tirala stod for, og den sportive "nye saglighed", som Jokl repræsenterede. Men race- og sportstænkningen havde også noget væsentligt til fælles. Især et fælles perspektiv på krop og resultat, om rekord og historie: "The high jumpers of Rwanda were seen as ideal bodies awaiting the body management of Western sport" (Bale 2002:80).

Man kan godt blive fristet til simple fejlslutninger, som fører fra den koloniale olympisering af watussierne til etnisk masse. Men så enkle er forholdene ikke. John Bale selv er meget tilbageholdende med at tale om sportens "medskyld" i

Rwandas tragedie. Han foretrækker at afslutte med et åbent spørgsmål: "At what point does complicity stop?" (s.171). Men også hvis man holder spørgsmålet åbent, har analysen vigtige kritiske konsekvenser. Forskning forbliver ved overfladen, hvis den kun hæfter sig ved åbenlyst racistiske intentioner eller racebiologiske ideologier, som idéhistorien har for vane (Bonde 1997). Kolonialismen er mere subtil end som så.

Tilspidset sagt: Det er ikke kun racismen, som er problemet, men også selve forestillingen om "race", og det er ikke kun "race", som er problemet, men de menneskelige relationers reificering. Kritisk analyse som reificeringskritik – inklusive videnskabskritik – kræver, at vi bevæger os væk fra idéhistorie og ideologikritik til kropskulturens sociologi.

### **Kropskulturens trialektik**

John Bales *Imagined Olympians* fører til en række væsentlige metodologiske konklusioner, som angår både forskningen i bevægelseskulturen og folkebegrebets sociologi:

(1.) *Begrebet kropskultur*. Springkulturen *gusimbuka urukiramende* lægger på grund af sin netop ikke-konkurrerende karakter og sin sammenhæng med dans op til en begrebsliggørelse, som ikke knytter sig til sporten. John Bale taler derfor om *body culture*, kropskultur.

Det signalerer samtidig, at internationale relationer i idrættens verden ikke kun består af sportspolitiske overbygninger, af deltagelse i eller boykot af konkurrencer, af organiserings spørgsmål etc., og at folkelige eller nationale bevægelseskulturer ikke kan forstås ud fra deres ideelle og organisatoriske overbygninger. Men relationerne skal analyseres ud fra selve den kropslige bevægelsespraksis. Kroppen er imidlertid ikke noget entydigt. Hvordan fanger vi så menneskets kropslighed i dens flertydighed? Det

kræver i hvert fald et grundlæggende op-  
gør med kroppens reificering.

(2.) *Kritik af reificeringen.* Tingsligger-  
relsen sker i sporten derved, at bevægel-  
sen oversættes i et resultat. Rekordsyste-  
met gør kropslige forhold til ting (og dette  
spærrer for forståelsen af højdespringet  
i Rwanda). Også biomekanik og antropo-  
metri bidrager til kroppens objektiv-  
ring som reificering. Og ikke mindst fol-  
kets indre modsætninger og komplekse  
vekselvirkninger bliver tingsliggjort:  
Kulturelt som "etnisk stamme", biologisk  
som "race", socialt som "kaste" (alt dette  
er blevet prøvet af i hutu/tutsi-spørgs-  
målet). Billeder og diagrammer redder os  
ikke ud af denne problematik ved at le-  
vere "objektiv" sandhed. Tværtimod, de  
medvirker selv kraftigt til reificerings-  
processen.

Man kan således blive grundlæggen-  
de skeptisk over for kroppens og "sa-  
gens" autenticitet. Og det kan lyde som  
en refleks fra den postmoderne konstruk-  
tivism: Alt er "kun konstrueret", alt er  
"bare repræsentation" – og kan lige så  
godt tænkes på en anden måde. Her i  
Rwandas case altså: "Alt er bare koloni-  
alt udtænkt". Det ville imidlertid være  
en kortslutning. John Bale (s.162) peger i  
retningen af en tredje vej:

(3.) *At tænke ud fra modsætninger.* I  
kropskulturen er der hegemoni, modsi-  
gelse og konflikt. Disse modsætninger er  
hverken "objektive" eller "kun udtænke-  
te". Til nærmere at bestemme modsigel-  
serne omkring højdespringet i Rwanda  
anvender John Bale en model, som kon-  
fronterer tre konfigurationer: Præsta-  
tions-, velfærds- og folke-modellen  
(s.173-185). *Gusimbuka* er netop ikke et  
resultatspring, som vi kender det fra præ-  
stationssporten (*achievement model*). Men  
det er heller ikke et holdnings- og sund-  
hedsspring, som gymnastik og anden  
velfærdssport har opdyrket (*welfare sport*  
eller *gymnastic model*). *Gusimbuka* hører

derimod til den folkelige kropskultur, til  
folkelige fester og ritualer, til leg, kamp  
og dans, tromme og sang, skuespil og cir-  
kus (*folk model* eller *popular tradition*).

Denne kropskulturens trialektik, som  
iøvrigt refererer til dansk teoridannelse,  
er både analytisk og politisk: Kolonialis-  
mekritikken træder ind i en ny fase. Og  
dette ikke kun abstrakt, men meget kon-  
kret. John Bales studie om *gusimbuka* ud-  
virker nemlig hos læseren en frugtbar irri-  
tation. Har man læst bogen indgående,  
så formår man ikke længere at tale så  
naivt som før. (Det har jeg selv tidligere  
gjort: Eichberg 1973:148). Tungen slår  
krøller, når man siger noget så enkelt som  
"tutsiernes højdespring": tutsi? (eller  
også hutu? måske rwandisk?) – tusierne?  
(eller snarere hoffets *intore*-elite?) – høj-  
despring? (eller snarere stativspring?  
dancespring?).

Dermed leverer analysen mere end en  
kolonialismekritik, nemlig en grundlæg-  
gende positivismekritik. Den ligger i for-  
længelsen af, hvad Edward Said tidlige-  
re har konstateret:

Det nytter ikke at foregive, at det,  
vi ved om tid og rum, om historie  
og geografi er bedre end andre  
imaginære størrelser. Sådan noget  
som "positiv" historie og "posi-  
tiv" geografi findes ikke. (cit. Bale  
2002:vii).

## **Folk, identitet, civilt samfund**

Ved at rejse nye åbne spørgsmål om so-  
ciologiens og antropologiens begrebs-  
dannelse kan det konkrete Rwanda-stu-  
die være afsæt til en videreførende teori-  
debat, f.eks. om begrebet "folk". John Bale  
selv teoretiserer ikke nærmere over begre-  
bet "folk", men når han henregner *gusim-  
buka* til "*folk tradition*", sker det af gode  
grunde. Stativspringet fra Rwanda min-  
der nemlig om *folk*-aktiviteter i andre  
*popular cultures*, og i denne retning kunne

man komparativt udvide det monografiske arbejde fra Rwanda.

På den melanesiske Sydhavsø Pentecost i Vanuatu findes der traditioner for, at mænd springer fra høje tårne i forbindelse med landsbyfestligheder. De er sikret med lianer og bliver akkompagneret af deres fællers sang og dans. Denne *land diving* er nu blevet til en turistattraktion og har været inspirationskilden til moderne *bungee jump* (Muller 1970). På den indonesiske ø Nias ved Sumatra står kæmpe stenbunker midt i landsbyerne. I tidligere tider tjente de til rituel højdespring (Marschall 1976:93-95). Mexikanske indianere praktiserer nogle steder bevægelseslegen *voladores*, hvor flere mænd "flyver" rundt omkring en pæl. Nu til dags vises det ofte for turisterne (Bertels 1993). Disse og lignende aktiviteter var, lige som *gusimbuka*, forbundet med kollektive festligheder, ritualer og ceremonier. I europæisk folkekultur kendte man akrobatens artistiske spring, som i moderniseringsprocessen delvist fandt ind i gymnastikken (Trangbæk 1991). Også klovnens komiske krumspring lever videre i cirkuskulturen. Børn leger bukkespring. Inden for den nye *popular culture* har *bungee jump* siden 1970/1980'erne fundet vid udbredelse som risikosport, psykologisk selvforsøg og kropserfaring. Og hiphop-danserne springer på deres måde.

Hinsides dualismen mellem sportspringets præstationsmodel og gymnastikspringets fitnessmodel findes altså "tredje" praksisser af fest og kropserfaring. Bevægelse er også dialogisk møde (Eichberg 2002, 2003). Det er især i den kropslig-kommunikative interaktion, at folk udvikler fællesskab og identitet – vi'et. Dermed får det tidligere berørte spørgsmål nye accenter: Hvem er springets "folk" i grunden?

Ordet "folkelig" eller "populær" har normalt oppositionelle undertoner. Det

udtrykker noget kulturdemokratisk nedfra – men hvordan forholder det sig til tutsi-hutu-hierarkiet, altså til tutsi-kongens hofritual over for hutuernes underordnede position i det rwandiske samfund? "Folk" bliver ofte set i et spændingsforhold til eliten – hvordan kan det alligevel anvendes på *intore*, på de unge eliteknægtes aktivitet? I sociologisk perspektiv er "folk" næsten det samme som det civile samfund – kan *intore*-gruppen altså betegnes som civilsamfundsmæssig? Eller hvis *intore*-gruppen som hoffets institution snarere havde en "statslig" karakter, hvad er eller var så "staten"? Måske er det en voldsom kolonial konstruktion overhovedet at tale om kongens "stat" i Rwanda – og man er nødt til at præcisere, hvad der er forskellen mellem *mwamis* magt, hof og ritual på den ene side og den vesterlandske stats territoriale administration på den anden. Heller ikke begrebet "stat" er altså uskyldigt.

Den folkelige bevægelseskulturs "folk" er i hvert fald ikke en kompakt enhed. Folk består af en mangfoldighed og er præget af indre modsætninger, om vi kalder dem for statusrelationer mellem forskellige *ubwoko*, kløft mellem forskellige livsformer, miljøer, etnokulturelle uoverensstemmelser eller klassekamp. Overordnet kan man spørge: Hvordan forholder folkekulturens og bevægelseskulturens folk (*the folk* af folkløren eller *the people of popular culture*) sig til det etniske folk ("vi tutsier", "vi danskere") og til det nationale folk ("vi i Rwanda", "vi i Danmark")? Og hvordan forholder det sig til det sociale folk ("vi hernede og de deroppe") og til syvende og sidst til demokratiets folk ("magten udgår fra folket")? Mens der findes stats- og markeds-teorier i rigt udbud, er en folketeori hidtil svær at få øje på. Folkebegrebet er ganske vist allerede blevet belyst fra forskellige sider, især ud fra etnologien eller folklørikken, men også fra minoritets- og

etnosociologien (Francis 1965) og fra socialistisk teori (Samuel 1981), fra juridisk demokratiteori (Müller 1997) og fra idéhistorien (Korsgaard 2002). Men de enkelte diskussioner har holdt sig overvejende til deres respektive fagligt isolerede områder. Og de har hidtil manglet reference til kropslig praksis (Eichberg 1997: 2001). John Bales case-studie gør implicit opmærksom på, hvor uholdbar denne indskrænkning er.

Med andre ord: *Folk culture* indeholder en prakseologisk dimension, som skal til for at forstå social identitet, folkets socialpsykologiske dimension. Og for at forstå det civile samfund, folkets sociologiske dimension.

### **Modernitet: Sportificering plus massakre**

Spørgsmålene omkring *folk* og *the people* er altså ikke kun analytisk relevante ud fra en teoretisk begrebsdannelse og erkendelsesinteresse. De er også politiske – “folket” er ikke tilfældigt folkestyrets, demokratiets grundbegreb.

Politisk set udkommer John Bales kritiske undersøgelse lige på det rigtige tidspunkt – bogen rammer midt ind i globaliseringsdebatten (Beck 1997, Bauman 1998). Den for tiden blomstrende globaliseringsideologi, som lover nye lyse højdepunkter på moderniseringens vej for hele verden, kan på baggrund af *gusimbuka*- og *tutsi/hutu*-historierne godt læses som et naivt forsøg på at prøve koloniseringens intellektuelle projekt forfra igen, efter katastrofen – og forud for den næste?

Mens globaliseringsdiskursen også kan siges at genoplive et endimensionalt moderniseringsbegreb, viser Rwandas case et modsætningsfuldt billede. Set ud fra *gusimbuka* er modernisering både gevinst og tab – stativspringets forsvinden og højdespringets sportslige udvikling. Eller mere tilspidset: Modernisering i Rwanda er også sportificering plus mas-

sakre. Globalisering er således ikke en ensrettet bevægelse ind i fremtiden, men et møde med nye modsigelser.

Skrifter, som propaganderer for globaliseringens “historiske nødvendighed”, refererer gerne til sporten for at anskueliggøre folkenes bevægelse hen mod “en fælles verden”. Verdensmesterskaber i fodbold, thai-boksning i Amsterdam og den olympiske sports sejrsgang skal danne levende billeder for prognosen (Beck 1997:70, 154 etc.). *Gusimbuka* i Rwanda lægger imidlertid op til en kritisk-differentierende revurdering af den olympiske sport som et globalt projekt. Den olympiske sport opstod som del af Vestens koloniale ekspansion og står dermed for en dybere sammenhæng mellem globalisering og kolonisering. Den klassiske kolonisering og den nyeste globalisering burde imidlertid ikke umiddelbart forsynes med lighedstegn. Der må tages højde for de forskellige historiske tidshorisonter og for de nye forhold mellem marked, stat og civilt samfund (Heinemann 2001:12, 48ff). Sportens aktuelle tendenser fortæller noget om modsætningerne omkring og inden for det folkelige liv – forstået som det civile samfund og dets konfliktfyldte sociale identiteter.

Udgangspunktet kan være den klassiske opdeling mellem sport og ikke-sport. Ud fra en ortodoks moderne grundholdning har man tidligere arbejdet med en todeling mellem den globale sportificering og regional “modstand” i gestalt af gymnastik og gamle lege (Guttman 1994). Dette billede har altid været forenklet og fortjener en historisk nuancering (Hoberman 1995). Men aktuelt differentierer det sig endnu mere, således at man kan spå sportens sejr og sportens forsvinden side om side (Nielsen 2002). Set ud fra bevægelseskulturen udfolder der sig et panorama af forskellige scenarier, dels af mere hypotetisk, dels af mere konkret karakter.

## Den olympiske sports scenarier...

1. *Individualiseringshypotesen* er baseret på antagelsen om den ensomme atlet: Den olympiske sport – siger tesen – sætter på “det enkelte menneske” uanset dets kulturelle sammenhæng. Enhver er sin egen lykkes smed – det svarer til markedets og nyliberalismens grundposition.

Den globaliserede sport løser det (post-)koloniale problem f.eks. ved at sætte afrikaneren på ski. I Finland blev to kenyanske atleter i 1990'erne trænet til skisport. De nåede faktisk det olympiske niveau. Men så snart medierne havde tilfredsstillet deres nysgerrighed, droppede sponsoren projektet (Vettniemi 2001/2002). Den enkelte atlet, blottet for enhver kulturel sammenhæng, minder om det, som Frantz Fanon (1969:167) i sin tid beskrev som kolonialismens “psyko-affektive lemlæstelser – mennesker uden horisont, uden grænser, uden farve, hjemmeløse, rodfæstet i intet, engle”. Det beskriver en sammenhæng mellem individualisering og fremmedgørelse.

I billedet af den ensomme atlet kan man genkende den koloniale vision om “watussi-atleten, som springer fremtidens højderkorder”. Denne imaginære figur, som aldrig dukkede op på banen, fordi han kun levede i den vestlig-sportive forestillingsverden. Individualiseringstesen indeholder altså en abstraktion, som desuden modsiges af sportsverdenens kollektive udtryk i form af bl.a. nationalhymner, nationalflag og akkompagnerende etnopop. Også i forhold til professionelle firmahold virker individualiseringshypotesen snarere som ideologi – atleten er ikke alene i verden. Andre scenarier virker mere konkrete, herunder:

2. *“Racernes” konkurrence*: Afrikanske og afroamerikanske atleters stærke og synlige tilstedeværen i bestemte løbedi-

scipliner har givet stof til en fornyet debat om “de sorte” og “de hvide” i sporten. Den nye “race”-debat flourer især i Amerika (Hoberman 1997, se Eichberg 1998, Entine 2000, Skovgaard 2000). I Kina har eksperter udarbejdet medaljestrategier for at undgå en satsning på discipliner som basketball, boksning og sprint, hvor sorte atleter dominerer. Med biologiske antagelser om blodgruppfordeling og lignende inddeler man igen sportsdisciplinerne i forskellige racetyper. Med John Hobermans ord (1997:137-139) kan man kalde dette en “globalization of racial folklore”.

Den nye globale race-diskurs påberåber sig gerne de “facts” og målingsmetoder, som den koloniale praksis allerede for har afprøvet i Afrika, bl.a. i forhold til *gusimbuka*-springerne. Den falder endog tilbage for de differentieringer, som 1900-tallets koloniale blik har konstrueret for Rwandas vedkommende. Tutsi, hutu og twa – nu er de alle bare “sorte” igen. John Bale har allerede i tidligere undersøgelser konfronteret den nye “race”-imagination om “sort og hvid” med bl.a. de etniske differentieringer, som man finder blandt de succesrige kenyanske løbere (Bale/Sang 1996). Men lægger det så op til en ny etnisk tribalisering?

3. *Nye “tribaliseringer”*: Faktisk er større statslig-sportslige enheder gået i opløsning siden murens fald omkring 1989, og nye nationale enheder markerer sig i sportens felt. Mangfoldiggørelsen skete ikke bare på Balkan og i Østeuropa efter Sovjetunionens sammenbrud – med slovenske og makedonske, hviderussiske og estniske, usbekiske og turkmenske hold etc. Men også i Vesten gav f.eks. de Olympiske Lege i Barcelona opdrift for catalansk “tribal” identitetspolitik (Hargreaves 2000), og Skotland og andre “keltiske nationer” udvikler deres egen sportsidentitet (Jarvie 1999). Snart vil vi nok møde Øst Timor og Kosovo som sportsli-

ge enheder – og hvornår ser vi hold fra Tibet, Baskerlandet, Kurdistan, Quebec, Tjetjenien, Korsika, Bretagne?

Den nye tribalisering har undertoner af kulturel mangfoldighed, autonomi og befrielse (Maffesoli 1996, Blecking 2001). Men den varsler også mulig tribal krig. Konflikten mellem hutu og tutsi ligger ikke kun i en afsluttet fortid.

### ... og post-olympismens?

Imens nationalstat og marked, "race" og tribalisering støder sammen inden for olympisk sport, udfolder der sig andre praktikker og scenarier uden for den olympiske sport:

4. En større og større del af kropskulturen er af sundhedsmæssig og socialt integrerende art i forlængelse af modernitetens klassiske gymnastikmodel. Man kan med John Bale tale om *velfærdsidræt*. Sundhedsidrætten har altid været omfavnet og bliver for tiden endnu stærkere omfavnet af den olympiske sport, men den olympiske præstationsmodel og velfærdsmodellen forbliver i et spændingsforhold. For forståelsen af traditionelle folkelege er sundhedsmodellen imidlertid ikke særlig oplysende. Velfærdsidrætten har næppe forbindelser til den prækoloniale *gusimbuka* – den har snarere præget de belgisk-katolske missionsskolelernes fysiske øvelser i det belgiske Rwanda med deres sigte på kolonial integration.

Også efter kolonialismens afvikling og under velfærdsstatslige prioriteringer satser det offentlige på sportens – antagende – integrerende virkninger. De Olympiske Lege i Sydney 2000 blev i deres officielle website præsenteret som "*multicultural games*" som skulle symbolisere "cultural diversity in an harmonious society which is nevertheless united in its patriotism". Australien som velfærdsstat ville dermed især demonstrere integrationen af urbefolkningen aboriginerne, som i år-

hundreder havde været frataget deres rettigheder. Det er på dette symbolske plan, at olympisk sport og velfærdsidrætten berører hinanden mest. Den succesrige aboriginer løber, Cathy Freeman, satte ansigt på denne velfærdspatriotisme. Men ved samtidig at demonstrere for aboriginernes ret gjorde hun integrationsmodellens indre modsætninger synlig – modsigelsen mellem det australske folks begejstrede heppekor "*Auzzie!Auzzie! Oi! Oi! Oi!*" og "*her people*" (Blinbury 2000).

5. Helt uden for det olympiske system udvikler sig derimod en militant *anti-sportslig kropspolitik*, som den nyeste islamisme står for. Hos de afghanske talibaner har afvisningen af sporten været forbundet med en rabiat afvisning af musik og dans. Kampen ramte især den folkelige nytårsfest *Nawroz* (Rashid 2001: 201-3). Fundamentalismens antisport og forbudskultur retter sig med mere og mere omfattende globale krav aggressivt imod de lokale folkelige festkulturer.

6. På den anden side af spektret udvikler sig netop *folkelig fest og leg* i nyt omfang og i nye rammer (Larsen/Gormsen 1984, Fatès 1994, Barreau 2001). Populære traditioner og innovationer fører i nye retninger, hvad angår dans og kamp (Borghäll 1997, Pätzold 2000), natur- og friluftsliv (Pedersen 1999), gymnastik som folkefest, meditativ fordybelse og trommens rytmer. Set i denne belysning har *gusimbuka* ikke udspillet sin rolle, men henviser til fremtidens postkoloniale spring i andre dele af verden (Eichberg 2002).

Hver af de forskellige scenarier betyder, at sociale identiteter bliver nykonstrueret, det være som "individuelle resultatsproducenter" eller "forbrugere på verdensmarkedet", som "race" eller "stamme", som "troende" og "vantro", som velfærdssystemets "målgruppe" eller som den folkelige kulturs "folk". Identiteterne dannes i samspil med kropslig

praksis. Bevægelseskulturens sociologi fører dermed til grundlæggende spørgsmål om, hvem der er idrættens folk – og hvem der bliver globaliseringens og fremtidens folk.

## Litteratur

- Bale, John/Joe Sang 1996: *Kenyan Running. Movement Culture, Geography and Global Change*. London: Frank Cass.
- Bale, John 2000: "The Rhetoric of Running: The Representation of Kenyan Body Culture in the Early Twentieth Century." I: Jørn Hansen/Niels Kayser Nielsen (red.): *Sports, Body and Health*. Odense: Odense University Press, 123-131.
- Bale, John 2002: *Imagined Olympians: Body Culture and Colonial Representation in Rwanda*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barreau, Jean-Jacques/Guy Jaouen 2001 (red.): *Les jeux traditionnels en Europe. Éducation, culture et société au 21e siècle./Los juegos tradicionales en Europa. Educación, cultura y sociedad en el siglo 21*. Plonéour Ronarc'h: Confédération FALSAB.
- Bauman, Zygmunt 1998: *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich 1997: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bertels, Ursula 1993: *Das Fliegerspiel in Mexiko. Historische Entwicklung und gegenwärtige Erscheinungsformen*. Münster: Lit.
- Blecking, Diethelm 2001: *Polen, Türken, Sozialisten. Sport und soziale Bewegungen in Deutschland*. Münster: Lit.
- Blinebury, Fran 2000: "Freeman Fulfills Hopes of Her People in Sydney." I: SportsLine 25.9.2000 – <http://cbs.sportline.com/>
- Bonde, Hans 1997: "The White man's Body." I: *Idrættshistorisk årbog*, 13, 85-110.
- Borghäll, Johan/Nestor Capoeira 1997: *Capoeira. Kampdans og livsfilosofi fra Brasilien*. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Borish, Steven M. 1991: *The Land of the Living. The Danish Folk High Schools and Denmark's Non-Violent Path to Modernization*. Nevada City: Blue Dolphin.
- Christensen, Dirk Lund/Niels Larsen 1998: "Berøringsangst og dårligt feltarbejde." I: *Idrættshistorisk årbog*, 14, 195-201.
- Eichberg, Henning 1973: *Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation*. Baden-Baden: Nomos.
- Eichberg, Henning 1997: "Krop og identitet. Et materialistisk syn på den moderne nationaliseringsproces." I: *GRUS*, nr.52, 5-23.
- Eichberg, Henning 1999: "Darwin's atleter: Hvis bare det med antiracismen var så enkelt... Om anerkendelse, trauma og nostrificering – i anledning af den amerikanske Hoberman-debat." I: *Social Kritik*, 62, 88-98.
- Eichberg, Henning 2001: "Sport, Nation und Identität." I: Heinemann/Schubert 2001, 37-61.
- Eichberg, Henning 2002: "Leisten, Reproduzieren, Begegnen. Zur Kultur-anthropologie von Körper und Bewegung." I: Hans-Joachim Hannich et al. (Hrsg.): *Inkorporation – VerKÖRPERUNG – Leiblichkeit*. Lengerich: Pabst, 45-62.
- Eichberg, Henning 2003: "Three Dimensions of Playing the Game: About Mouth Pull, Tug-of-War and Sportization." In: Verner Møller/John Nauright (eds.): *The Essence of Sport*. Odense: University Press of Southern Denmark, 51-80.

- Entine, Jon 2000: *Taboo. Why Black Athletes Dominate Sports and Why We're Afraid to Talk About It*. New York: Public Affairs.
- Fanon, Frantz 1961: *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero. Nyudg. La découverte 1985. – På tysk: *Die Verdammten dieser Erde*. Reinbek: Rowohlt 1969. – På dansk: *Fordømte her på jorden*. Rhodos 1966.
- Fatès, Youcef 1994: *Sport et Tiers-Monde*. Paris: PUF.
- Francis, Emerich K. 1965: *Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Guttman, Allen 1994: *Games and Empires*. New York: Columbia University Press.
- Hargreaves, John 2000: *Freedom for Catalonia? Catalan Nationalism, Spanish Identity and the Barcelona Olympic Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heinemann, Klaus/Manfred Schubert 2001 (red.): *Sport und Gesellschaften*. Schorndorf: Hofmann 2001.
- Hoberman, John 1995: "Towards a Theory of Olympic Internationalism." In: *Journal of Sport History*, 22:1, 1-37.
- Hoberman, John 1997: *Darwin's Athletes. How Sport has Damaged Black America and Preserved the Myth of Race*. Boston, New York: Mariner.
- Jarvie, Grant 1999 (red.): *Sport in the Making of Celtic Cultures*. London, New York: Leicester University Press.
- Jokl, Ernst 1941: "High Jump Technique of the Central African Watussis." I: *Journal of Physical Education and School Hygiene*, 33, 145-149.
- Korsgaard, Ove 2001: "Kampen om folket." I: Korsgaard (red.): *Poetisk demokrati*. København: Gad, 15-27.
- Larsen, Niels/Lisbet Gormsen 1985: *Body Culture: A Monography of the Body Culture among the Sukuma in Tanzania*. Vejle: DDU.
- Maffesoli, Michel 1996: *The Time of the Tribes*. London: Sage.
- Marschall, Wolfgang 1976: *Der Berg des Herrn der Erde. Alte Ordnung und Kulturkonflikt in einem indonesischen Dorf*. München: dtv.
- Müller, Friedrich 1997: *Wer ist das Volk? Die Grundfrage der Demokratie*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Muller, Kal 1970: "Land Diving with the Pentecost Islanders." I: *The National Geographic Magazine*, December, 799-817.
- Nielsen, Niels Kayser 2002: "Alting har sin tid – idrættens afsked med 1900-tallet." I: Carsten Hauerberg (red.): *Idrætshøjskolen i Sønderborg 50 år*. Sønderborg, 30-53.
- Olwig, Kenneth Robert 1984: *Nature's Ideological Landscape: A Literary and Geographical Perspective on its Development and Preservation on Denmark's Jutland Heath*. London: George Allen & Unwin. – På dansk 1986: *Hedens natur. Om natursyn og naturanvendelse gennem tiderne*. København: Teknisk forlag.
- Olwig, Kenneth Robert 2002: *Landscape, Nature and the Body Politic: From Britain's Renaissance to America's New World*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pedersen, Kirsti 1999: "Det har bare vært naturlig". *Friluftsliv, kjønn og kulturelle brytninger*. Alta: Høgskolen i Finnmark.
- Pätzold, Uwe Umberto 2000: *Blüte, Frucht und Kern. Bewegungsformen und Musikstile im Bereich des Pencak Silat in West-Java und West-Sumatra*. Bonn: Holos.
- Rashid, Ahmed 2000: *Taliban. Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*. London: Tauris. – På tysk: *Taliban. Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad*. München: Droemer 2001.



- Said, Edward 1978: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Routledge & Kegan Pauls, ny udg. Penguin 1995.
- Samuel, Raphael 1981 (ed.): *People's History and Socialist Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schwartz, Jonathan Matthew 1989: *In Defence of Homesickness. Nine Essays on Identity and Locality*. København: Akademisk Forlag.
- Skovgaard, Thomas 2000: "Den sorte løber og hvorfor hvide mænd ikke kan dunke." I: *Idrætshistorisk årbog*, 16, 191-194.
- Tirala, Lothar Gottlieb 1936: *Sport und Rasse*. Frankfurt/M.: H. Bechhold.
- Trangbæk, Else 1991: "Kunsten "at svæve". Akrobatik, videnskab og drømme." I: *Idrætshistorisk årbog*, 7, 48-60.
- Vettenniemi, Erkki 2001-2: "Kato neekeri hiihtää! Kiista modernen urheilun leviämistä" (Negroes on the Skis! The Controversy over the Diffusion of Modern Sports Starting). I: *Finlands Idrottshistoriska Förenings årsbok*, Helsinki, 2001-2, 151-166. Engelsk summary.

Henning Eichberg  
E-mail: [henningeichberg@ifo-forsk.dk](mailto:henningeichberg@ifo-forsk.dk)