

Kroppen som basis

Paradigmeskifte i kultursociologien om sport, ursport og oprindelse

af Henning Eichberg*

I Afrika har man længe kendt til »chimpansekarneval«. De hvide anså det for en legende. Indtil adfærdsforskeren Jane van Lawick-Goodall, som siden 1960'erne havde levet sammen med de vilde chimpanseer ved Gombe-floden ikke langt fra Tanganjikasøen, gjorde en opdagelse.

Chimpanser springer, danser og trommer...

En gruppe af chimpanseer sad i et træ, da de første dråber fra et tropisk uvejr begyndte at falde. Dyrene forlod så træet og travede op ad en stejl, græsbevokset skråning, seks hanner og nogle hunner med unger. Da de netop havde nået kammen, brød uvejret løs med strømme af regn og et voldsomt tordenskrald. Som om tordenen havde været et signal, rettede en af de store hanner sig op, vuggede rytmisk fra den ene fod til den anden og udstødte stadig højere huuh-lyde. Så styrtede han igen ned ad skrænten imod det træ, han netop havde forladt, svang sig undervejs om stammen på et lille træ og sprang op i de underste grene, hvor han blev siddende uden at bevæge sig.

Næsten i samme øjeblik fulgte to andre hanner efter ham i rasende tempo. Den ene rev i løb en nedhængende gren af, svingede den gennem luften og slyngede den frem for sig. Den anden rettede sig op, lod kvistene i et træ

svinge rytmisk frem og tilbage, greb så en stor gren og slæbte den et stykke nedad skråningen. En fjerde han rasede i fuldt tempo mod et træ, rev en stor kvist af, sprang ned på jorden med den og stormede et stykke videre uden at standse.

Da de sidste to hanner havde udstødt deres råb og var startet, klatrede den chimpanse, der var sprunget først, igen ned fra sit træ og travede op ad skråningen. De andre, der nøjagtigt som den var klatret op i træer ved foden af skråningen, fulgte efter. Da de havde nået kammen, begyndte det hele med samme heftighed endnu en gang.

Under hele processen var hunnerne og ungerne på den øvre del af skrænten steget op i træer og fulgte begivenhederne derfra. Det hele blev ledsaget af grelle lyn fra en blygrå himmel og af tordenskrald, som fik alt til at sitre.

Tyve minutter efter at skuespillet var begyndt, steg hannerne for sidste gang op ad skråningen. Hunnerne og ungerne sluttede sig til dem. En af hannerne blev et øjeblik stående med hånden støttet mod en træstamme og så tilbage. Så forsvandt også den bag kammen (Lawick-Goodall 1972, s. 63-64).

Lawick-Goodalls iagttagelser er spændende, ikke kun som oplevelse, men også for legens teori og sociologi. Samtidig var de ikke fuldstændigt nye.

For det første eksisterede de afrikanske legender om chimpansernes dansefest. For det andet havde man allerede siden 1910 kendt til laboratorieagttagelser, ifølge hvilke chimpanser kunne danse i cirkler og ellipser rundt om en pæl, skridt frem og tilbage, spring og rytmisk stampen. De pyntede sågar deres krop til dans – med bånd, blade og klude (Sachs 1965, s. 10-11). Men hændelsen ved Gombe viser langt ud over det. Her udfolder der sig en handling af højtudviklet kompleksitet: Rollefordeling mellem danserne, mellem aktive og tilskuere, mellem kønnene, – et differencieret tidsmønster med sekvenser og gentagelser, – en rumordning med relation til omverdenen af træer, uvejre og tilskuere, – alt i alt et total-kunstværk af dans og rytmik, leg og skuespil, råb eller »sang«. I skikkelse af kvistene inddrages sågar en slags redskaber. Og i legens rangordning – de store hanners stillen sig til skue – antydes en slags kappestrid, en synliggørelse af kropslig behændighed og dramatisk udstråling til sammenligning og visuel nydelse for de betragtede hunner og unger.

Dermed kan man trække forskellige analytiske forbindelseslinjer fra denne proces til nutidige menneskers bevægelsesaktiviteter. Det, der udspillede sig der ved Gombefloden, var – udtrykt i menneskesprog – »dans«. Det indeholdt elementer af »fest«. Samtidigt var det »leg« og »skuespil«. Det manglede heller ikke træk af demonstrativ sammenligning, altså af »kappestrid« eller »konkurrence«. Det ville altså ikke være helt forkert i den forbindelse at tale om tidlig »sport«.

I en senere forskningsrapport har Lawick-Goodall (1986, s. 113, 509-10, 526) suppleret iagttagelserne angående

abernes dans med chimpansernes trommepraksis. Det er specielt abehanner, der slår rytmisk mod træerne og ledsager dette med karakteristiske gispelyde. En sådan trommen spiller en særlig rolle ved chimpansegruppens vandringer gennem terrænet, og det gælder udpræget i farezoner, i grænseområder eller i naboabegruppens område, altså i »udlandet«. Trommesproget viser altså her ud over det rytmiske i dans, kappestrid og leg til gruppekappestrid og kollektiv demonstration: »Her er vi!« . I mellemtiden havde Lawick-Goodall også – til sin egen forfærdelse – konstateret, at chimpanserne ved Gombe fører krig imod hinanden.

... hverken idealistisk eller produktivistisk

Leg, skuespil, kappestrid, fest, dans, sport, krig – i hvert af begreberne synes der at være noget fælles, som forbinder chimpansernes bevægelsesadfærd med menneskenes. Men er denne kobling tilladt? – Spørgsmålet henviser til en problematik; denne er dog ikke principielt forskellig fra den, som relaterer sig til »leg« og »dans« blandt fortids- og urmennesker. Også der støder kulturforskeren på et spørgsmål, som er empirisk umuligt at afgøre, nemlig hvor vidt man må gå i anvendelsen af nutidige videnskabelige begreber angående tidligere livsformer. Overgangen fra dyr til menneske er ikke et spring som fra begreb til begreb – omtrent som fra »instinktiv handling« til »kultur« – det er derimod en zone.

Dertil kommer det empiriske spørgsmål, hvor vidt man må slutte fra nutidigt levende primater til fortidige, idag uddøde primater, som var forgængere for menneskene. Også her er em-

piriens grænser snævre. Der er ingen tvivl om, at de nutidige chimpanser ikke er ur- eller fortidsmennesker. Men: De menneskelige formødres bevægelseskultur er forsvundet, uden at efterlade direkte vidnesbyrd. Huletegninger og arkæologiske levn forbliver stumme uden interpretation. Naive fantasier om sådanne »sportsbilleder« hjælper ikke videre (Svahn 1970, 1973/74). Også identificeringen af såkaldte »stenaldermennesker« i det 20. århundrede – buskmænd, eskimoer, brasilianske indianere, indonesiske mentawaiere – vidner snarere om kolonialistisk anmasselse, end den bidrager til analysen af forhistorie.

Kun ved hjælp af stor forsigtighed i filosofisk-antropologiske overvejelser kan man opnå indsigt på dette felt. For så vidt er den tidlige bevægelseskulturs kultursociologi ikke kun et empirisk spørgsmål – hvilke erfaringsmaterialer står til vores rådighed? – men også og på afgørende vis en filosofisk udfordring: Med hvilken ret og i hvilken forbindelse må vi driste os til at skelne mellem menneskets bevægelseskultur og det førmenneskelige dyrs bevægelsesaktivitet? Sådanne overvejelser er og bliver – trods Lawick-Goodalls iagttagelser, men væsentligt beriget af disse – et teoretisk arbejde. Men teoretisk arbejde er i sidste ende mytearbejde, dvs. selvkritisk bearbejdelse af billeder, som mennesket danner sig her og nu – og under forandringerne i den historisk-samfundsmæssige proces – om sin egen oprindelse.

Forudsat en sådan relativering stiller chimpansernes regndans ved Gombe et spændende spørgsmålstejn ved ordningen af vores hidtidige viden. Den trækker grundlaget væk under de to hidtil dominerende tolkninger af dans

og leg og derudover af kultur i bredere forstand, den idealistiske og den produktivistiske.

Den ældste teori søgte sportens og ligeledes dansens oprindelse i det religiøse og kultiske. Kult blev i den sammenhæng forstået som dyrkelse af guder, altså førte forklaringen af bevægelseskulturen i sidste ende til en idé om gud. Den sportslige leg er følgelig ligesom dansen udgået fra frugtbarheds-, begravelses- eller initiations ritualer med deres magiske, apotropæiske (afværgende) og andre symbolske betydninger (Nieuwenhuis 1916, tendentielt Damm 1922, 1960, Körbs 1960, Diem 1971, Günther 1975).

Chimpanserne fra Gombe stiller en sådan teori overfor nye spørgsmål. »Tror« de på guder? Vil de måske tilbede en tordengud kultisk? En sådan hypotese er åbenbart overflødig og svarer ikke til dramatikken i den empiriske iagttagelse. Antagelsen om »en ide om en *guddom*«, om tilbedelse af »kosmos«, om »guddommeliggørelsen af mennesket« eller hvordan man iøvrigt har beskrevet dansens oprindelse idealistisk, virker forkert med hensyn til abedansen. Som intellektuel konstruktion siger den mere om tolkeren end om det tolkede fænomen.

Men denne dans er real, gribende, social, sanselig, således at den – som Jane von Lawick-Goodall ikke lægger skjul på – kan rive mennesket med. Den, der vil tyde legen med et udgangspunkt i (religiøse) ideer, vil for fremtiden få det, med chimpansernes regndans som erfaring, endnu vanskeligere end hidtil.

Nu havde krisen for idealistiske fortolkninger – af dans, sport, kultur... – allerede i længere tid været åbenbar. Derfor udviklede der sig et alternativ,

den såkaldte »materialistiske« teori, som i sin kerne ganske vist snarere er produktivistisk. For den tager sit udgangspunkt ikke i ideer, men i disses »basis«, hvorved forstås produktionen, produktionsmåderne, produktivkræfterne og produktionsforholdene, samt de deraf resulterende interesser. Leg og sport manifesterer sig derved som øvelser i færdigheder, der er nødvendige for at skaffe føde, som indøvelse af, forøvelse eller træning til jagt og krig. (I den sammenhæng burde det være en anstødssten, at krigen vurderedes som en del af den »produktive« basis; men denne problematik blev desværre sjældent eller slet ikke tematiseret.) Mere kompliceret er tydingen af dansen som – det måtte man dog indrømme – menneskehedens tidligste legemsøvelse. Dans bliver i denne teoriramme forklaret som skuespilagtig forøvelse til jagt eller som de hjemvendende jægers dramatisk-mimetiske beretning ved glædesfesten for deres jagtsucces. Men man tænkte også på »produktionsmagi«, som kan sammenlignes med hulemalerierne (Eichel 1953, Trogsh 1964, Bednarzowa 1964, Ponomarev 1964, 1974, Lukas 1969, Svahn 1970, 1973/74, 1977/80, Elkonin 1980, Wohl 1981, Wonneberger 1982, s. 16-18, Sieger 1983, Weinberger 1985, s. 179-85).

Hvordan kan man anvende en sådan hypotese på chimpansedansen? Åbenbart kan man det ikke eller kun med vold. Regndansen har ingen »produktionsfunktion«, hvordan man så end definerer den. Eller, overført på det dyriske: Her handler det ikke om anskaffelse af føde. De produktivistiske kategorier viser sig at være industrisamfundsmæssig-etnocentriske; for så vidt udsiger de mere om fortolke-

rens kulturhorisont, end de passer til den proces, der skal beskrives. Dansen ved Gombe er ligeså real uden »produceren« som uden »ideer«.

Driften og benet

Betyder det, at man må opgive de to samfundsmæssigt tolkende hovedskoler indenfor den hidtidig danse- og sportinterpretation og vende tilbage til en biologisk tyding? Immervæk har der jo altid (?) eksisteret teorier, som har anvendt en biologisk grundtilstand hos mennesket (hhv. hos dyrene) til at forklare sporten.

En »effectus naturae« tilskynder til løb og spring, mente i 1707 exercitsmesteren Johann Pascha (Krüger 1990, s. 137). Det relaterede sig ganske vist endnu ikke til industrisamfundets naturbegreb, biologien, men blev senere fortsat i dettes tegn. Nu refererede man – alt efter argumentationsammenhæng – til »kampen for tilværelsen«, til det agonale eller legende i den menneskelige »natur«, til uspecifik bevægelsestrang som udladning på den ene side, eller som funktionslyst på den anden side, til intraspecifik aggression, det være sig som ritualisering, sublimering eller katharsis, til kampritualer i sammenhæng med territorialprincippet eller med rang- og hakkeordenen, til den enkeltes eller gruppens overlevelsestræning, til udforskning af omverdenen og nysgerrighedsadfærd i legen etc. (En oversigt: Renson 1985, s. 25-30). Med Desmond Morris' – temmeligt reduktionistiske – ord (1981): ritual hunt, stylized battle, status display. ... Eller anderledes formuleret: Sport som »spontan motorisk aktivitet ud fra en legedrift, som stræber efter målelig

præstation og struktureret kappestrid«, er en »universel adfærdsform hos mennesket« og af »biologisk-antropologisk« art med rødder tilbage til »dyr-menneske-overgangsfeltet« (Weiler 1981, s. XI-XII). I den klassisk-biologiske tydning fører det i sidste ende tilbage til den drivkraft, som man har kaldt »instinkt« eller »drift«.

Igen viser eksemplet fra Gombe, hvor meget man må gøre vold på det komplekse mønster, hvis man vil presse det ind i skemaet af et universielt, biologisk instinkt. Nej, her foregår dog noget, som kun kan beskrives adækvat i sin strukturelle og procesagtige sær egenhed. Her er der aktører, der som enkeltindivider demonstrerer og oplever deres individuelt specifikke dynamik, deres kraft. Her er der gruppen, som udgør en sammenhængende skikkelse af social-differentieret art, aktører og tilskuere, hanner og hunner, den første og den sidste, unger og gamle ... Her er der tidsmønstre, – danset rytme, gentagelse med eskalation, åbning og afslutning. Og her er der en mangfoldig relation til stedet, til omgivelserne, som »spiller med«, – regn, torden og lyn, som »udløser« bevægelsesforløbet, træer som markeringer af aktionsfeltet, kviste som redskab og klanglegemer, på en vis måde en økologisk dans og samtidig en social-æstetisk tilegnelse af rummet. Anderledes formuleret: Vi iagttager her en kulturel konfiguration.

De biologiske »konstanter« kan åbenbart ikke hjælpe med til at tyde denne såvel specifikke som kollektive – og i denne forstand »kulturelle« – proces adækvat. De instinkttagtige »universelle egenskaber« og psykiske »dispositioner« bidrager omtrent ligeså meget til den intellektuelle afklaring af

chimpanseudansen som benenes biologiske eksistens og »universalitet«. Uden tvivl ville aberne ved Gombe ikke danse og springe uden ben. Ligeså real – og banal – er den kendsgerning, at menneskene som regel – bortset fra triste undtagelser – har ben til at løbe og springe med. Men deraf følger ikke, at man kan udlede kappestriden meningsfuldt ud fra benenes eksistens, og ligeså lidt dansen. I den sammenhæng må man også helt se bort fra alle de specifikt kulturelle konnotationer, som er nødvendig, når vi taler om »den oprette gang« (Straus 1949) etc. Det forholder sig ikke anderledes med kappestridens, rangordningens, legens etc. »drift«. Den artsinterne aggressions »instinkt« er – hvis man overhovedet kan generalisere desangående – ikke mere end det ben, som netop *ikke* forklarer dansen ved Gombe.

Moderniteten i »religion«, »produktion« og »instinkt«

Den biologiske udledning fører altså ligesåvel som den religiøse og den arbejdsmæssige ud i det tomme. De har det fælles, at de ikke er »forkerte«, men på mærkværdig vis rammer *ved siden af* fænomenet. Det synes som om ikke kun det konkrete indhold i interpretationerne er blevet tvivlsomt, men også med dem deres metode selv, forestillingen om en unilineær evolution og dermed i sidste ende oprindelsesbegrebet selv.

Hvorfor står vi i dag hovedrystende, hvis spørgsmålet om »ursporten« i ramme alvor skulle blive opkastet var »ursporten« – spydkast eller kampfægtning eller løb ...? (Svahn 1973/74, 1977/80). Der svinger noget nonsensagtigt i spørgsmålet.

Det trænger i høj grad til en interpretation, at en grundkategori i moderne tankegang bliver os fremmedgjort. Det ser ud, som om vi historisk er kommet ud af en konfiguration, i hvilken der fandtes en konsensus om eksistensen af en »oprindelse«, der ikke blev stillet spørgsmålstegn ved, selv om der kunne føres kontroverser – ja, borgerkrige – om dennes pågældende indhold. Denne den moderne tids fortløbende er forsvundet.

Ud fra en sådan afstand bliver det først rigtigt tydeligt, hvor snævert tolkningerne »religion«, »produktivitet« og »instinkt« var forbundet med hinanden. Re-ligio – det knyttede an til en forbindelse bagud. Pro-duktion – det peger fremad. I begge koncepter slår altså den specifikke, industrisamfundsmæssige tidsfiksering igennem. Instinktet som »drivkraft« føjer sig ind i denne strømledede forløbsstruktur: Fra den »drivende« årsag til den lineære virkning. For øjnene af den nyere tid viste der sig »en næsten ubrudt legemsøvelseslinje gennem årtusinderne, fra bronze- og jernalderen til den moderne tid« (Svahn 1970, s. 356). De intellektuelle koncepter »religion«, »produktion« og »instinkt« og de deraf udviklede videnskaber dannede dermed den – mytologiske – overbygning over en legemspraksis, som ligeledes indstillede sig lineært. Fra omkring 1800 udfoldede sig den specifikt moderne, tidsorienterede konfiguration, der kan karakteriseres som »præstation – spænding – hurtighed« (Eichberg 1978, 1989). Kroppenes kapløb efter stopuret dannede den reale basis, dvs. det erfaringsmæssige fundament, på hvis grundlag hovederne kunne forestille sig en »ubrudt linje« i historien fra »oprindelsen« til nutiden. Kroppe-

nes springen om kap efter centimetre gjorde det muligt, nu at tænke sig et – i bogstavelig forstand – ur-spring og søge efter det i de arkæologiske ruiners kaos. *Søgen efter oprindelse, forbindelse bagud* (re-ligio), *stræben-fremad* (pro-ductio), *drift* og den store *linearitet* i historien var konfigurationsrelateret til hinanden. De konstituerede »moderniteter«, der netop ikke blot uformidlet udsprang af hovederne, men opstod gennem basiserfaringer fra en ny legemspraksis.

Den kendsgerning, at en relativisering af en sådan linje-tankegang og dermed distanceringen fra de dermed implicerede grundkategorier i dag er intellektuelt muligt for os, lader den tanke opstå, at denne moderne konfiguration muligvis allerede kunne tilhøre fortiden. Og der rejser sig spørgsmålet om tolkningsmuligheder, som eventuelt kunne transcendere de tidligere grænser og dermed vise sig som trans-moderne.

Stress, ritual og bioenergi

Går man først ud fra den biologiske instinktlære, så aftegner der sig i den senere tid nye argumentationshorisonter. David Sansone (1988) har som oldtidshistoriker udviklet den tese, at sport i sit antropologiske udgangspunkt er »det rituelle offer for fysisk energi«. Derved bliver ritualisering – i tilslutning til Konrad Lorenz og Irenäus Eibl-Eibesfeldts etologi (biologisk adfærdsforskning) – forstået som en aggressionsomledende, kommunikativ og gruppedannende proces. Offeret er møntet på reanimation af de dræbte jagtbytter i reaktion på angst, skyld og/eller medlidenhed (Weiler 1989).

I punktet ritualisering møder denne

tese den udtrykkelige »sociobiologiske« ansats hos Arnd Krüger (1990). Hos ham er det »økologisk stress« hhv. »social stress«, der fører til ritualet. Ritualet forstås i den forbindelse som en synkronisering, integration og stabilisering af adfærdsforløb, et repetitivt og stereotypiseret mønster til genoprettelse af fortrolighed. På det fysiologiske plan foregår derved produktionen af endogene opioider og beta-endorfiner i hjernen hhv. i blodcirkulationen. På det kulturelle plan modsvares dette af shamanernes rituelle trance, af narkotikaanvendelsen og af den rytmiske bevægelse i sport og dans.

Den sociobiologiske nyformulering af ældre biologiske ansatser indeholder en række – nye og gamle – problemer. Således sniger monokausalismen sig igen ind gennem bagdøren. Der bliver igen opstillet universalistiske teser, som ikke er behjælpelige med at analysere den kulturelle forskellighed. Og så alligevel: Man kan næppe undgå at få det indtryk, at det gamle (moderne) instinkt-koncept er grundlæggende forældet gennem den nye tankesammenhæng mellem *stress*, *ritual*, *energi*, *offer* og *rytmisk synkronisering*.

Overraskende er det nu, at transformationen af instinktansatsen kommer vedkommende i møde, der i samme tidsrum grundlæggende ændrer den oprindelige opfattelse af »religion« (Eichberg 1986). Religion var hidtil overvejende blevet forstået som et »åndeligt« fænomen, der kunne fattes i »troen«, i »bekendelsen«, i en teistisk verdenstolkning og teologisk verdensanskuelse. Sportens re-ligio bestod således i en tilbagekobling af det kropslige ritual til den »oprindelige« dyrkelse af guder. Kroppen blev i kulten underordnet det spirituelle.

Overfor det har der siden 1960'erne bredt sig andre overvejelser. Den polske religionsforsker Z. Poniowski (1964) nærrede grundlæggende tvivl om, hvorvidt religionen er karakteriseret meningsfuldt som åndeligt fænomen. Den er snarere i første række en form for praksis: Kulthandling, ceremoniel og ritual, altså kropslig handling og sanseerfaring. Det religiøse er – ifølge tesen – i sin kerne »antropokinetisk«, en »sakral motorik«.

Senere vakte frankfurter-sociologen og psykoanalytiker Alfred Lorenzer (1981) opsigt og produktiv forvirring med sin kritik af den katolske liturgireform. Usædvanlig var i den forbindelse synsvinklen. I århundreder havde reformatorer, oplysningsfolk, frireligiøse, fritænkere og reformkatolikker kritiseret overdrivelsen af magi og ritual i den katolske kirke. Men Lorenzer argumenterede ud fra den kritiske teori og den materialistiske psykoanalyse i den modsatte retning: Ritualets forsvinden som følge af koncilreformen betød et tab af sanselighed og kropslighed.

Indenfor protestantismen tog teologen Adolf Koeberle (1983) det op og kom til en nyvurdering af den katolske ritualisme ud fra perspektivet af den – nu selvkritisk betragtede – protestantiske ord-religion. Sammenlignet med brugen af vievand og røgelse, rosenkransbøn og messe, helligt skuespil, festlige gevandter og sakralt sprog, relikvie-kult og markens velsignelse, procession og valfart, evig flamme og hellige steder, manifesterede der sig i den protestantiske afritualisering og afmytologisering en fundamental ringeagt for tingene. Denne ringeagt er et væsentligt – religiøst – grundlag for den aktuelle økologiske krise.

Sådanne og yderligere aspekter dukkede på samme tid op i den danske religionskritik og kropskultur-teori: Religion som *basal kropslighed* og *sanselighed, ritual* (i stedet for tro og teologi), *sakral antropokinese*, materiel *magi* og *energi, trance* og *helbredelse*. I tilknytning til N.F.S. Grundtvigs teologi udviklede Ove Korsgård (1986) den tese, at den egentlige religion i Danmark i moderne tid i mindre grad er den protestantiske tro, men snarere sporten som praktisk ritual i industrikulturen – og den alternative gymnastik. Pierre de Coubertins »olympiske religion« blev dermed samtidigt taget alvorligt og – kritisk – vendt på hovedet.

Paradoksalt nok står sådanne nytolkninger af religionsfænomenet nu ikke mere diametralt overfor de videnskabelige ansatser, som oprindeligt udsprang af produktivismen, altså af den klassiske materialismes tese om, at »arbejdet« er udgangspunktet for det at blive menneske – og for sporten. Den sovjetiske forskning omkring *bioenergi* er et eksempel på dette.

I 1968 blev der i Moskva offentliggjort en omfattende undersøgelse af »Elektromagnetiske felter og liv« (Presman 1970). Den udgjorde en slags sum af sovjetisk og international, naturvidenskabelig forskning angående virkningen af elektromagnetiske strålinger, nærmere bestemt på tre planer: den ydre elektromagnetiske indvirkning på organismens vitale funktioner, overførslen af biologisk information indenfor den levende organisme og interaktionerne mellem levende organismer. Det sidstnævnte var i ideologisk henseende særlig pikant, da intet ringere end eksistensen af elektromagnetiske felter i sociale enheder hermed

blev tematiseret, f.eks. som styringsmekanisme ved fuglesværme og fiskestimer. Strålingsfelter som medier for social kommunikation og interaktion? Således åbnede der sig en ganske uventet tilgang til det for materialismen så grundlæggende spørgsmål, hvad kroppens materielle struktur egentligt er. I modsætning til den primært biokemisk orienterede materialisme i den vestlige medicin udfoldede der sig her en *elektromagnetisk materialistisk* kropsforståelse med østligt præg (jvf. Schjelderup 1987, s. 21-24).

Hvilke samfundsmæssige praksisområder, der satte denne forskning igang, er endnu uklar og kan først opklares efterhånden sideløbende med perestroika. Officielt refererede man til fysioterapi, arbejds-hygijne (stråle-farer), agronomi, rumfartsbiologi og bionik (biologisk teknik). Meget taler dog for, at akupunktur og det udbredte healervæsen i Sovjetunionen gav væsentlige tilskyndelser. Militære udnyttelsesinteresser er også påvist og førte iøvrigt til, at strålingsforskningen i vidt omfang blev hemmeligholdt (derom udførligt Schjelderup 1987). En tilsvarende hemmeligholdelse skjulte sammenhængene mellem idrætsforskning og strålingsforskning. Den eksperimentelle forskning i »vandbørn« og undervandsfødsler, der forbindes med navnet Igor Tscharkowskij, og som opviser nogle berøringspunkter med bioenergieorien, udgik med sikkerhed fra forsøg med sport (Sidenblad 1983). Her blev grænsen mellem idrætsforskning, videnskabelig materialisme og næsten nyreligiøse praksisformer flydende. Som et erklæret modtræk overfor nyreligiøse og kvaksalveriske »biofelt«-praksismetoder oprettede det sovjetiske videnskabsakademi 1981 et

laboratorium til undersøgelse af menneskelige strålingsfelter (Belezkaja 1988). Dettens målinger og fotografier af aurafænomener bekræftede dog samtidigt, hvor langt man dermed har fjernet sig fra det klassiske paradigme om »materie«, »arbejde« og »produktion«.

Fra »præstation« til »kropserfaring«

Kriserne og transformationerne af de traditionelle paradigmer – »religion«, »produktion«, »instinkt« – konvergerer altså. De fører tillige på ingen måde til *et* nyt (måske »postmoderne«) paradigme. Men man kan erkende ansatser til *nye* overvejelser om sport og kropslighed – for så vidt som de adskiller sig fra de hidtidige. Den typisk »moderne« strømning i kategorierne – »præstation«, »drivkraft«, »fremskridt« – overbeviser ikke mere. Den nutidige forskning mister den »ubrudte linje« af kapløbende kroppe fra »oprindelsen« til nutiden af syne. Dermed mister spørgsmålet om »oprindelsen« i det hele taget sin stringens. Hvad træder i dets sted? I stedet for den gammel-moderne strømning kan man i de nye paradigmer registrere et nyt netværk af begreber som »stress«, »ritual«, »energi« og »rytme« (f.eks. Korsgård 1986).

Fælles for disse begreber er, at de – som regel – relaterer fænomenet sport stærkere til krop og kropserfaring, end dette hidtil har været tilfældet i de traditionel-moderne tolkninger. Religions-tolkningen henviste jo snarere til ideer og forestillinger. Produktions-tolkningen rettede sig mod interesser, »funktioner« og hensigter (»sport for at ..«). Instinkt-tolkningen koncentre-

rede sig om motivationer og psykiske koder. I overensstemmelse med det var den industrikulturelle sportspraksis:

Præstationen, som den moderne sport gik ud på, lå udenfor kropsbevægelsen selv. Den manifesterede sig – kropsfjern og i udregninger – som resultat, som rekord, som tingsliggørelse i centimetre, gram, sekunder og points (Eichberg 1978, Guttman 1978).

Derimod har »stress« og »rytme« i de nyere tolkninger med selve kroppens tidsmønstre at gøre. De kan ikke adskilles fra kropserfaring og kropslig aktivitet. Også »ritual« foregår kun i forbindelse med kroppen selv: Som repetitiv og stereotypiseret bevægelse. »Trance« er arbejde med kroppens »energi«.

Den grundlæggende paradigmeændring etablerer altså den idrætsvidenskabelige tolkning på en ny måde: *På basis af kroppen*. Også det afbilder igen processer i kropspraksis. Det sker ikke tilfældigt i dét øjeblik, hvor det – helt igennem uteoretiske – stikord »kropserfaring« griber om sig og i vidt omfang erstatter den sportive »præstation«. Åbenbart svarer begrebet »kropserfaring« – skønt højst diffust – mere til de aktuelle samfundsmæssige erfaringer og forventninger. Fornyelserne har – siden 1970'erne – for det første været håndgribelige i idrætspædagogikken, som har vist sig sensibel med sin omstilling fra præstation til bevægelseserfaring (Dietrich/Landau 1990). Men også på idrætspædagogikkens modpol, i de ganske upædagogiske »smarte« kropsiscenesættelser – fra bodybuilding til punk – viser der sig det samme fremstød mod kropsparadigmet (Bette 1989). Praksisændringen viser ud over de politiske inddelinger.

Den alternative bevægelseskultur vendte sig fra et kritisk-idealisk udgangspunkt hen imod legems-/kropsparadigmet (Moegling 1988) i samme øjeblik, hvor rent kommercielle interesser opdagede kroppen som medium for den profitsøgende markedsføring (Dietrich/Heinemann 1989).

Den ovenfor nævnte konvergens mellem de nye idealistiske, produktivistiske og biologiske ansatser er ud fra dette praksisaspekt ikke uproblematisk. Relaterer man nemlig oprindelsteoriene til deres reale praksisgrundlag, sporten på den tid hvor teoriene opstod, så fremtræder de hidtidige interpretationsansatser overvejende som traditionalistiske og affirmative. De vil retfærdiggøre den moderne elitesport i den form, industrisamfundet har frembragt den. Ligesom de ældre instinkt-, religions- og produktionsteorier skulle begrunde og forklare den moderne elitesport og overalt i fortiden kun så det fra nutiden velkendte. F.eks. de kryptiske helle-ristninger fra den nordiske bronzealder: »Det vi ser, er perfekt udførte saltoer, som også vore moderne gymnaster præsterer i deres program« (Svahn 1970, s. 345). – Nu, hvor praksis- og paradigmeændringen sker, bliver den moderne elitesport snarere knyttet sammen med shamanske ritualer fra den tidlige historie (Krüger 1990) og sociobiologisk undersøgt med henblik på hjernebølger og energifelter. Men det er og bliver industrikulturens sport, som alt drejer sig om. Dermed åbner der sig dog en kløft mellem den traditionelle («moderne») praksis, som man henholder sig til, og den transmoderne teoristruktur, som man går til værks med. Med andre ord, teorien er kommet ud af trit med sports- og bevæ-

gelseskulturens reelle forandringer, som konfiguratorl danner dens forudsætning og allerede har præget den samfundsmæssige praksis i et eller to årtier. Transmoderne teoriansatser og moderne sport – de rammer endnu forbi de reelle bevægelser i kropskulturel praksis.

Det viser sig særligt tydeligt i dans og musik. Begge blev tidligere – i de sidste 200 års moderniseringsproces – systematisk frasorteret fra sporten. I ca. tre årtier har man derimod kunnet registrere dansens og musikkens tilbagevandring – eller nyindvandring – til sporten. I den forbindelse spiller den rytmiske musik en afgørende rolle, rockkulturen, som i sig selv udgør en omvæltning i forhold til århundredelange mønstre i vestlig musik- og danseudvikling. Nu præger rockrytmen såvel den alternative scenes ekspressive aktiviteter og circusiscenesættelser som også rekordsportens og den kommercielle professionalismes »spring med musik«. Uden erfaringerne med rockkulturen ville det være langt mindre sandsynligt, at fænomener som »trance«, »rytme« og »energi« ville vinde indpas i idrætsteorien, end det nu siden har været tilfældet. Metodologisk fører det til, at den strikte og klare skelnen mellem sport og musik/dans (ikke: sportsdans), som har kendetegnet den nyere tid, bliver uholdbar. Det danner baggrunden for den seneste attraktivitet, som omfattende begreber som »kropskultur«, »bevægelseskultur« og »den udvidede idrætsbegreb« har opnået.

Under disse omstændigheder må en teori om sportens oprindelse, som vil holde sig på højde med den nuværende erfaring, tillige kunne sige noget om dans og musik. (Netop dette retfærdig-

gør, at man gør chimpansernes regndans til genstand for sportshistorisk refleksion). Med andre ord: Det, der hidtil har været retfærdiggørelsesteorier for den gamle, moderne sport, har gods i sig til at blive til en kritisk teori, der bearbejder modsigelserne indenfor de nye kropskulturer fra 1960'erne til 1990'erne.

Kritik – det betyder tillige også selvkritik og selvrelativering af den videnskabelige tankegang. Sportens oprindelsesteori er netop ikke blot et spejlbillede, som skal bringe et objektivt bestående fænomen – sportens oprindelse – på begreber, der er uafhængige af rum og tid. Den er derimod selv historisk-samfundsmæssigt foranderlig og relativ. Dens »genstand« er slet ikke »objektivt« til stede. Den består snarere af et permanent forsøg på at rekonstruere fra nutidige erfaringer over på andre erfaringer. Erfaringerne fra nutidige mønstre spiller til stadighed ind på opdagelsen af fortidige mønstre. Konkret: Chimpansernes regndans og trommeaktiviteter ved Gombe bliver opdaget og beskrevet af en vestlig forsker netop i det øjeblik, hvor den nye rockscenes trommer drøner gennem industrisamfundene og nye »hysteriske« danse opleves. Den udforskede »kendsgerning« kan ikke skilles fra disse erfaringer, lige som tænkningen i »fremskridts«-kategorierne ikke kan skilles fra den industri-kulturelle praksis med at løbe om kap efter stopuret.

Dermed bliver tolkningen af sporten og dens oprindelse grundlæggende relativ, så relativ som kroppens bevægelsespraksis, som danner dens basis. En teori på grundlag af adelige ekserciser i det 18. århundrede er noget andet end en teori på grundlag af den

moderne sport, og denne teori igen noget andet end en teori på grundlag af den seneste bevægelses- og rockkultur (med etnologien som eksempel: Eichberg 1983).

Relativitet betyder i den forbindelse ikke tilfældighed. Gennem rekonstruktionen af kropslige adfærdsmønstre, via konfigurationerne af rum, tid, energi, interpersonelle relationer, objektivisering i »præstationer« etc. (Eichberg 1978, 1987) kan man sammenligne det pågældende »andet« med det her og nu velkendte. Konfigurationerne i kropspraksis har den samme komparative og heuristiske værdi som tænkningens konfigurationer (Foucault 1966). Sammenligningen af konfigurationer lader sig kommunikere intersubjektivt, uden at resultatet falder »objektivt« ud i positivistisk forstand eller »blot subjektivt«. I oprindelsesdiskussionen foregår altså en uophørlig dialog mellem nutidige kategorier og fortidige reminiscenser.

Sportens oprindelse er livet

Set ud fra den teoretiske tænkningens relativitet, fremtræder spørgsmålet om sportens oprindelse altså i helt ny belysning. *Sportens oprindelse findes ikke*. Og det er heller ikke meningsfuldt at spørge efter den. For spørgsmålet forudsætter, at det – ved ur-springet svarende til ur-sporten – drejer sig om et meningsfuldt koncept, på højde med nuværende erfaringer. Netop dette er tvivlsomt. Ingen har foretaget det første spring, og dette ville i så fald heller ikke være forbundet med vore spring gennem nogen udviklingslinje. Men det betyder ligeledes, at også den pluralistiske variant, spørgsmålet om sportens »oprindelser« falder bort.

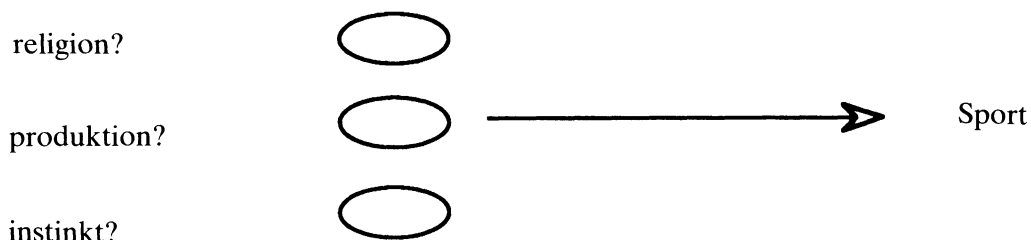
Relateret til chimpansernes dans ved Gombe: hverken denne dans eller en eller anden sammenlignelig springen, som måske ville kunne rekonstrueres empirisk og/eller hypotetisk, kan fremstilles meningsfuldt som sportens oprindelse. Hvis et oprindelsesbegreb overhovedet skal anvendes meningsfuldt, så kun i det tilfælde, at det adskilles fra dets sportiv-lineare betydning.

Det forudsætter en refleksion over selve ordet »oprindelse«, på tysk »Ursprung«. I skikkelse af det oldhøjtske »ursprung«, springe, udspringe, kilde, betegnede det til at begynde med et vandløbs udspring. Tysk »Ursprung« som stednavn betegnede en (hellig)

kilde. Ud fra dette billede giver spørgsmålet om »kilden« ingen mening, når man står ved vandløbets ende. Samtlige »udspring« – f.eks. af Donauploden – er uoverskuelige.

I den moderne videnskabs erfaringsverden blev konfigurationen oprindelse/kilde/Ursprung senere overlejet af spring og løb i en kontekst af sportslig målrettethed. Først således kunne spørgsmålet om oprindelsen og ursporten blive meningsfuld. Det forudsatte eksistensen af en ubrudt linje, af den ene historie. Ligesom en løbebane var historien jo nu selv spændt ud mellem en begyndelse og nutiden hhv. fremtiden; fremtiden forstået som en stadig »progressiv« videreudvikling.

Figur 1: Det moderne oprindelsesspørgsmål



Tager man nu afstand fra den lineære, strømlinjede, tidsorienterede oprindelses-konfiguration (eller: er man fremmedgjort overfor den p.g.a. forandringerne i den samfundsmæssige kropspraksis), så bliver en anden indsigt mulig: *Sportens oprindelse er livet*. I denne betydning bliver abedansen i uvejret ved Gombe pludselig informativ: Sport har den samme oprindelse som dans og skuespil, som religion og musik, som teknikken i form af omgang med red-

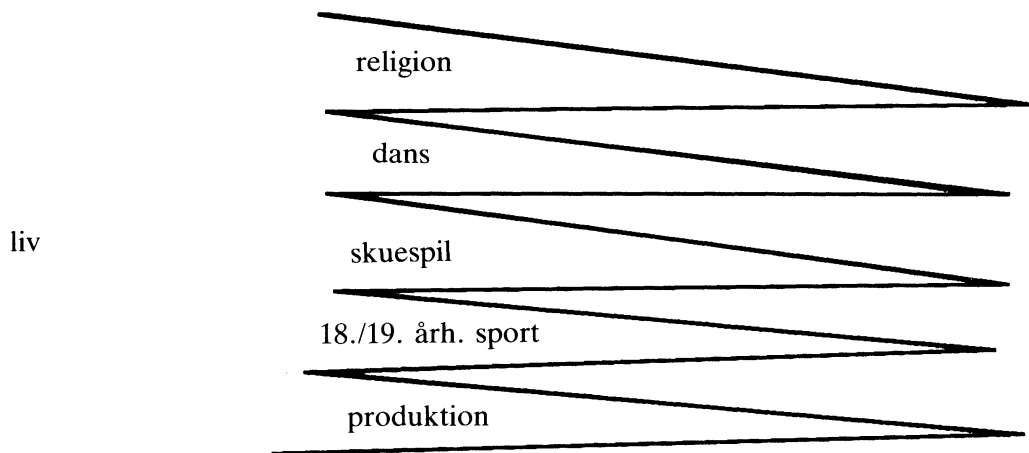
skaber, som fest og kønsbestemt arbejdsdeling.... De har alle rod i mangfoldigheden af liv, som indbefatter helheden af menneskelig erfaring og aktivitet.

Spørgsmålet om oprindelsen i denne betydning bliver altså uspecifikt – og dermed ganske vist meningsfuldt, men banalt. Thi sporten kan i sidste ende føres tilbage til alt, som gjorde de tidlige menneskers og førmenneskers liv til liv. Ubanalt og specifikt bliver der-

imod et helt andet spørgsmål: Hvad *adskilte* sporten fra dansen, fra skuespillet, fra festen, fra produktion og religion, således at disse i en bestemt hi-

storisk fase kom til at stå som samfundsmæssigt adskilte områder ved siden af hinanden?

Figur 2: Oprindelsesspørgsmål – transmodern



Kalder man også dette spørgsmål et oprindelsesspørgsmål – eller endda: Det egentligt specifikke oprindelsesspørgsmål – så kan man formulere en tese på et tredje niveau: *sportens oprindelse ligger i industrisamfundets genese, i den »moderne« kulturs genese med dens fiksering på produktionen.* Dermed og præcist dermed blev produktionresultaterne udskilt i bevægelseskulturen, som »rekord« i centimeter, gram, sekunder og points, som specifikt syndrom bestående af *præstation, spænding og hurtighed.* Omkring århundredskiftet mellem det 18. og 19. århundrede udviklede den nye konfiguration sig, som siden har dannet basis for vore – også videnskabelige – overvejelser over sporten (Eichberg 1978, Guttman 1978).

Sportens specifikke modernitet – og transmoderniteten

Det, der blev sagt om sportens modernitet, betyder ikke, at ikke også andre kulturer har udsondret bestemte former for bevægelseskultur. Ethvert samfund frembringer sine egne udsondringsmønstre, – også chimpansernes. Deres regndans er noget andet end samlingen af frugter til fortæring eller massakreringen af en nabostamme; den bliver dog ikke til »sport« derved. – Der eksisterer så sandelig også i andre kulturer end den vestlig-moderne visse former for objektivisering af bevægelsesresultater. De er imidlertid ved nøjere eftersyn belæg for, at den industrikulturelle sport *ikke* blev frembragt i og med dem.

For nylig har en antologi sammenstillet bemærkelsesværdige materialer angående dette (Carter/Krüger 1990). Ifølge udgiverens hensigt skulle antologien dokumentere sportens universalitet. Men hvad viser den?

I det gamle Ægypten stiliserede den kongelige propaganda Pharaoskikkelsen med henvisning til usandsynlige legemlige kræfter (ifølge W.Decker). Det var dog hverken sportslig kappestrid eller rekord i ordets nutidige betydning. – I det gamle Rom fandtes der en atletik, karakteriseret ved kampaktiviteter, sejrstriumfer, professionelle atleter og – ikke sjældent – grusomme, blodige forestillinger for cirkuspublikummet (D. Ramba). De klassiske atletikdiscipliner, der ville have tilladt præstationsammenligning i længde eller tidsmål ligesom i den moderne sport – spydkast, discokast, længdespring – var dog snarere marginale og måling af resultaterne – også ved kapløb – usædvanlig. Den romerske atletik var altså ikke nogen sport. – Fra det middelalderlige England beretter krøniker og superlative digte om enkelte ridders berømmelse i turneringskunst, jagt og krig (J.M. Carter). Der kunne netop ikke være tale om et sportsligt konkurrencesystem og præstationsmåling. – Den engelske turnering fra det 15./16. århundrede med sin scoring kom tættest på en sportslig-moderne præstationsobjektivering i points (J. Rühl). Det smittede dog ikke af på andre discipliner. Der førte heller ikke en direkte linje til den moderne sport. Turneringen forblev noget konfiguralt og samfundsmæssigt andet. – I renæssancen derimod prægede geometriseringstendenser talrige øvelsesarter på det høvisk-adelige område, fra dans og

fægtning over figurspring til hesteballet (J. McClelland). Dog er den geometriske formalisering af bevægelser og målingen af resultater i talværdier to grundlæggende forskellige procedurer. Adsekcercitserne var ikke sport. – På Hawaii havde før den europæiske kolonialisering høvdingene deres krigergrupper, som også fornøjede sig med boksning, konkurrencer og lege (G. Krüger). Men der fandtes ikke et system med præstationsmåling, med kvantitativ præstationssammenligning og rekordudvikling. Makahiki-festen tjener i dag snarere som turist-museal folkløse – eller som et etnisk alternativ indenfor rammerne af den polynesiske revival. – I Japan kendte man før åbningen mod Vesten en form for stensløjftning, Chikaraishi, med markering af vægte og sejrslister (A. Krüger/A. Ito). Denne enkeltform kom i virkeligheden – ligesom den eftermiddelalderlige engelske turnering – den moderne sportsrekord temmeligt nær og er muligvis meget betydningsfuld for tolkningen af den japanske moderniseringsærvej. Og dog manglede også her en kontekst med et øvelsesmangfoldigt, kvantificerende og konkurrencehierarkisk rekordsystem. Og Chikaraishi selv blev ikke udformet til en moderne nutidige sportsgren.

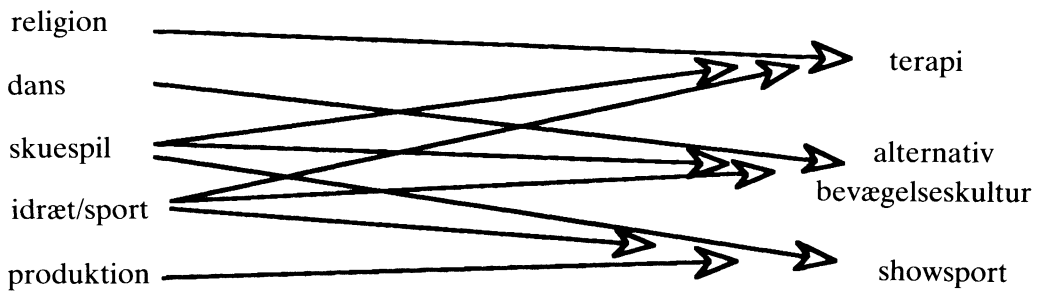
Ingen af de empiriske »modeksempler« modbeviser altså den moderne sports kulturspecificitet. Tværtimod illustrerer de fortræffeligt, at man ikke kan besvare oprindelsesspørgsmålet ved hjælp af en *endimensional linjekonstruktion*, – fra pharaosens bueskyd til den olympiske rekord fra 1992. Derimod er en *komparativ bearbejdelse af konfigural-samfundsmæssig kompleksitet* nødvendig. Kun således kan man

også undgå, at beskrivelsen ud fra en sammenligning med den vestlig-moderne sport viser sig ensidigt som en »mangel«. Faktisk fulgte hver af de nævnte kropskulturer deres egen, hver især specifikke konfiguration. *Denne* må rekonstrueres.

Kategoriernes kompleksitet er så meget desto mere påkrævet, som den seneste – transmoderne ? – idrætspraksis åbenbart går bort fra den lineære sportsudsondring. De sidste årtiers kropskulturer tillader ikke mere, som tidligere, at opføre sport, dans, skuespil, religion, produktion etc. omhyggeligt opdelt ved siden af hinanden. I

den alternative kropskultur f.eks. vokser sport, dans og ekspressive aktiviteter uadskilleligt sammen (Moegling 1989). I mediesporten ser sport, skuespil og produktion sig pludseligt forenet til en slags ny cirkus. Og i terapimiljøet møder man en integration af sport, ekspressive teknikker, nyreligiøse strømninger og helbredelseskunst. Denne kropslig praksis, som transcenderer den nyere tid, synes at være grundlaget for de sportsvidenskabelige teorier, der hvælver sig over det, – og ikke mindst for det nye syn på »oprindelse«.

Figur 3: Efter udsondringen – nye fusioner?



Efter udsondringen – nye fusioner?

Afløsningen af tankegangen langs de moderne linjer skal i den sammenhæng måske tænkes endnu et skridt videre og mere principielt. Et sammenlignende øjekast på fysikken og dennes selv-kritik gør det tydeligt. Den klassiske, moderne naturvidenskab gik principielt og med den bedste samvittighed reduktionistisk til værks, d.v.s. det komplekse skulle forklares ud fra det mindre komplekse, det »højere« ud fra

det »lavere«. Således gik man fra dyr tilbage til celle, fra celle til bakterie, fra bakterie til molekyle, fra molekyle til elektron, for at få forklaringer. Imidlertid har dette ikke blot ført naturvidenskaberne ind i nye kompleksiteter – i atomfysikken. Men også programmet selv er blevet tvivlsomt og kommet i vanry som »reduktionisme«. Således understregede den schweiziske fysiker Walter Heitler (1974), at

man ganske vist kan slutte fra højkomplekse organismer som f.eks. et nåletræ til primitive organismer, men dog ikke omvendt. Ud fra virus kommer man ikke til en forståelse af de højtudviklede kredsløb i et nåletræ. Fysikken forklarer ikke biologien og denne ikke psykologien og så videre (også Korsgård 1991).

Spørgsmålet om sportens oprindelse førte nu til et nøjagtigt tilsvarende resultat. Den moderne fremgangsmåde i det 19./20. århundrede bestod deri, at søge linjen fra den komplekse sport tilbage til den angiveligt enkle: Til de »primitives« religiøse kult, til jægerens og samlernes produktive arbejde, til det dyriske instinkt. I det transmoderne omsving og via chimpansedansen ved Gombe bliver det i stedet for

åbenbart, at spørgsmålet fører tilbage til noget mindst ligeså komplekst som atomfysikken: Sportens oprindelse er livet. Og ligeledes bliver spørgsmålet i deres reduktionistiske, lineære og sportslig-etnocentriske betydning tvivlsomt. »Forklaringen« af sportens »oprindelse« kan kun udgå fra et niveau, der er karakteriseret ved den højeste grad af kompleksitet, som det er os muligt at tænke i, fra den menneskelige krop med dens moderne og transmoderne praksisformer. Chimpanserne ved Gombe »trommer«, fordi *vi* slår på tromme og kan sammenligne dette med deres rytmer. De danser, fordi *vi* danser. De udfører en pralende kappestrid, fordi *vi* konkurrerer og praler. De driver »sport«, fordi – eller: så længe, og: kun så længe -*vi* driver sport.

* Oversættelse Annette Nielsen

Litteratur

- Bednarzowa, B.: Die Rolle der Arbeit bei der Gestaltung der Tanzbewegungen des Menschen in der Urgesellschaft. I: Theorie und Praxis der Körperkultur, Sonderheft 1964, 139-45.
- Belezkaja, Wanda: Biofelder – Mythos oder Wirklichkeit? I: Sowjetunion heute Nr. 2/1988, 26-28.
- Bette, Karl-Heinrich: Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit. Berlin, New York 1989.
- Carter, John Marshall/Arnd Krüger (ed.): Ritual and Record. Sports Record and Quantification in Pre-Modern Societies. New York 1990.
- Damm, Hans: Die gymnastischen Spiele der Indonesier und Südseevölker. Bd. 1: Die Zweikampfspiele. Leipzig 1922.
- Damm, Hans: Vom Wesen sogenannter Leibesübungen bei Naturvölkern. Ein Beitrag zur Genese des Sportes. I: Studium Generale 13 (1960) 1-10.
- Diem, Carl: Weltgeschichte des Sports. Bd. 1-2. Stuttgart 3. Aufl. 1971.
- Dietrich, Knut/Gerhard Landau: Sportpädagogik. Reinbek 1990.
- Dietrich, Knut/Klaus Heinemann (Hrsg.): Der nicht-sportliche Sport. Schorndorf 1989.
- Eichberg, Henning: Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18./19. Jahrhunderts. Stuttgart 1978.
- Eichberg, Henning: Legens kulturellevitet. Ansatsen til etnologisk legeforskning. I: Centring 4 (1983) 189-208.
- Eichberg, Henning: Det sanselige i at korsfæste kødet. Om idræt, krop og katolicisme. I: Centring 7 (1986) 68-81.
- Eichberg, Henning: Dansens energi. I: Centring 8 (1987) 172-222.

- Eichberg, Henning: Von Tristram Shandy zu »Marshall Vorwärtz«. Zur sozialen Zeit der Körper in Sport, Krieg und Fort-Schritt. I: Sportwissenschaft 19 (1989) 272-96.
- Eichel, Wolfgang: Die Entwicklung der Körperübungen in der Urgemeinschaft. I: Theorie und Praxis der Körperkultur 2 (1953) 14-33.
- Elkonin, Daniil: Psychologie des Spiels. (=Beiträge zur Psychologie. 7) Berlin (DDR) 1980. – Zuerst russisch, Moskau 1978.
- Foucault, Michel: Les mots et les choses. Paris 1966. – Auf deutsch: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt/Main 1971.
- Günther, Helmut/Helmut Schäfter: Vom Schamanentanz zur Rumba. Die Geschichte des Gesellschaftstanzes. Stuttgart, 2. Aufl. 1975.
- Guttman, Allen: From Ritual to Record. New York 1978.
- Heitler, Walter: Die hierarchische Ordnung der Natur. I: Scheidewege 4/1974.
- Koerberle, Adolf: Wort und Zeichen. Kritische Anmerkungen zur Entsakralisierung. (=Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Impulse 19). Stuttgart 1983.
- Körbs, Werner: Kultische Wurzel und frühe Entwicklung des Sports. I: Studium Generale 13 (1960) 11-21.
- Korsgaard, Ove: Kredsgang. København 1986.
- Korsgaard, Ove: Først ordet, så planten, til sidst knivet. I: Månedsskrift for praktisk lægegerning, juni 1991, 483-89.
- Krüger, Arnd: The Ritual in Modern Sport – A Sociobiological Approach. I: Carter/Krüger 1990, 135-51.
- Lawick-Goodall, Jane: In the Shadow of Man. London 1971. – På dansk: I skyggen af mennesket. København 1972.
- Lawick-Goodall, Jane: The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior. Cambridge/Mass., London 1986.
- Lorenzer, Alfred: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Frankfurt/M. 1981.
- Lukas, Gerhard: Die Körperkultur in Deutschland von den Anfängen bis zur Neuzeit. Berlin (DDR) 1969.
- Moegling, Klaus: Alternative Bewegungskultur. Frankfurt/Main 1988.
- Morris, Desmond: The Soccer Tribe. London 1981.
- Nieuwenhuis, G. J.: Über den Tanz im malaiischen Archipel. I: Internationales Archiv für Ethnographie 23 (1916) 183-240.
- Poniatowski, Z.: Religionswissenschaft und Theorie der Körperkultur. I: Theorie und Praxis der Körperkultur, Sonderheft 1964, 145-48.
- Ponomarev, N. I.: Zur Genesis der Körpererziehung. I: Theorie und Praxis der Körperkultur, Sonderheft 1964, 58-71.
- Ponomarev, N. I.: Some Research Problems of Physical Education in the Early History of Mankind. I: History of Physical Education and Sport. Tokio. Nr. 1, 1974, 27-46.
- Presman, Aleksandr Samuilovich: Electromagnetic Fields and Life. New York 1970. – Zuerst russisch, Moskau 1968.
- Renson, Roland: Geschiedenis van de sport in de oudheid. Leuven, Amersfoort, 3. Aufl. 1985.
- Sachs, Curt: Eine Weltgeschichte des Tanzes. Berlin, 1933.
- Sansone, David: Greek Athletics and the Genesis of Sport. Berkeley 1988.
- Schjelderup, Vilhelm: Elektromagnetismen og livet. Oslo 1987.
- Sidenbladh, Erik: Vandbørn. Om Igor Tjarkovskij og hans vej til at føde og leve i vort urelement. Danmark (Borgen) 1983.
- Sieger, Walter: Arbeitsprozess und Körperübung. I: Theorie und Praxis der Körperkultur 32 (1983) 330-37.
- Stras, Erwin: Die aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie. I: Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie 117 (1949) 367-79.
- Svahn, Åke: Sportliche Motive auf nordischen Felszeichnungen und Bildsteinen. Eine ikonographische Untersuchung. Halle, Diss. 1970, Mskr.
- Svahn, Åke: Studien über die Anfänge der Körperübungen auf der Grundlage urgeschichtlichen Felsbildmaterials. Halle, Habil. 1973/74, Mskr.
- Svahn, Åke: The Orgins of Sport. Which is the Oldest Kind of Exercise? I: History of Physical Education and Sport – Research and Studies 4 (1977/80) 7-20.
- Trogisch, Friedrich: Körperübungen als menschliche Lebensäußerung und kultureller Entwicklungsfaktor. I: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 12 (1964) 935-47.
- Ueberhorst, Horst: Ursprungstheorien. I: Ueberhorst (Hrsg.): Geschichte der Leibesübungen. Berlin, Bd. 1, 1972, 11-17.

- Weiler, Ingomar: Der Sport bei der Völkern der Alten Welt. Darmstadt 1981.
- Weiler, Ingomar: Langzeitperspektiven zur Genese des Sports. I: Nikephoros 2 (1989) 7-26.
- Weinberg, Peter: Bewegung, Handlung, Sport. Handlungsorientierte Bewegungsforschung. Köln 1985.
- Wohl, Andrzej: Soziologie des Sports. Berlin (DDR) 1981.
- Wonneberger, Günther u.a. (Hrsg.): Körperkultur und Sport in der DDR. Gesellschaftswissenschaftliches Lehrmaterial. Berlin 1982.

