

**Indholdsfortegnelse**

Indledning.....	2
Analytisk tilgang og Metodeovervejelser.....	3
Karate i et historisk perspektiv .....	4
Indkredsning af felten.....	4
Case .....	5
Symbolik og rituelle elementer.....	7
Fænomenologisk Analyse.....	8
Diskussion af analysen .....	13
Konklusion.....	15

## Indledning

I en klassisk antropologisk forståelse er ritualer som oftest religiøst betinget. Således definerer en af de mest kendte antropologer indenfor studiet af ritualer, Victor Turner, ritualer som “prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings and powers”(Turner, 1967: 19). Analysen af ritualer har ligeledes placeret dem i en institutionel sammenhæng i f.eks. templer og kirker og sat dem i forbindelse med religiøse trossystemer. Denne overbevisning er efterhånden blevet anfægtet i en antropologisk diskussion, der sætter spørgsmålstegn ved ritualers karakter. Edmund R. Leach har gennem flere publikationer kritiseret den klassiske definition, og i stedet foreslået et syn på ritualer som kulturelt standardiserede handlinger – med eller uden overnaturlige undertoner. I tråd med denne tilgang definerer David Kertzer ritualer som ”symbolic behaviour that is socially standardized and repetitive”(Kertzer 1988: 9). I modsætning til en religiøst betinget ritualdefinition giver denne formulering mulighed for at undersøge sekulære begivenheder ud fra et rituelt perspektiv. Dette er specielt nyttigt i et postmoderne samfund som det danske, hvor religionen spiller en begrænset rolle i mange menneskers liv. I denne opgave vil jeg således undersøge, hvordan det rituelle kan tage form og give mening i en ikke-religiøs dagligdagspraksis, nemlig sport. Ifølge Danmarks Statistikbank var over en tredjedel af voksne danskere i 2004 medlemmer af en sportsklub eller idrætsforening(<http://www.statistikbanken.dk/statbank5a/default.asp?w=1280>). Desuden er sport stærkt repræsenteret i mediebilledet med daglige opdateringer i tv, radio og aviser, ligesom fænomenet samler folk over hele verden om begivenheder som De Olympiske Lege eller VM i fodbold. Der er altså ingen tvivl om, at sport som fritidsbeskæftigelse og –interesse har social signifikans. Spørgsmålet er hvordan?

Dette emne kan anskues fra mange forskellige vinkler. Jeg er specielt inspireret af Loic Wacquant, som har undersøgt hvordan bokkere inkorporerer bestemte moralske værdier gennem mental og fysisk træning, samt overholdelsen af visse rituelle leveregler(Wacquant 1998). En sådan tilgang er specielt anvendelig i forhold til at undersøge hvordan rituel praksis kan påvirke personlig erfaring. Hans analyse er et glimrende eksempel, på hvordan den individuelle oplevelse i sport formes gennem ritualer, der får træningen til at virke meningsfuld – ikke blot som motion, profession eller hobby – men på et eksistentielt plan. Idet Wacquant har skrevet ganske udtømmende om

boksesporten, falder mit valg på en anden populær kampsport, nemlig karate. Jeg har selv ganske kort stiftet bekendtskab med denne sportsgren og oplevet hvordan den fysiske træning her suppleres med et regelsystem, der sørger for at karatetræning foregår indenfor rammerne af en vis etikette. Denne inkluderer flere symbolske, kropsligt funderede handlinger, såsom buk for lærere og modstandere samt brugen af specielle dragter. Jeg ønsker at undersøge hvordan disse regler udspilles i praksis og analysere dem som en art sekulære ritualer, der kan påvirke karateudøveres erfaring af sporten som meningsfuld og givende på et personligt udviklende plan.

### **Analytisk tilgang og Metodeovervejelser**

Idet jeg ønsker at undersøge, hvordan personlig erfaring påvirkes gennem kropslig praksis og belyse, hvordan eventuelle rituelle undertoner former oplevelsen af træningen som meningsfuld, er en fænomenologisk analysestrategi nyttig. Denne tilgang sætter overordnet set fokus på individets umiddelbare, kropslige erfaring og hendes egen oplevelse af verden. I valget af empiri er det derfor først og fremmest oplagt at udføre deltagerobservation, samt evt. supplere med interviews. Desværre føler jeg mig nødsaget til hovedsageligt at benytte mig af ren observation, idet feltarbejdets begrænsede længde ikke tillader mig at blive tryk nok ved at deltage i karatetræning, til at jeg samtidig kan have de antropologiske briller på. Feltarbejde er hårdt arbejde, og det kræver tid og dedikation at koncentrere sig om at forstå og efterleve informanternes sociale koder, mens man forsøger at analysere disse på et teoretisk plan. Karatetræning foregår bl.a. ved fælles repetition af en række koreograferede bevægelser, styret af trænerens tælling. At skulle følge med i disse sekvenser vil efter min bedste overbevisning kræve for megen fokus og dermed være forstyrrende for feltarbejdet som helhed. Jeg ønsker ikke at undersøge hvordan en nybegynder, der bliver kastet ind på et rutineret karatehold, oplever situationen, men snarere at fokusere på de udøvere, for hvem karatetræningen er mere velkendt. Derfor mener jeg at kunne forsvare brugen af observation frem for deltagerobservation i forbindelse med denne opgave. Tolkningen af observationer kan dog hurtigt blive for subjektiv, hvorfor empirien vil blive udbygget med interviews med udøvere samt informationer fra de undersøgte karateklubbens hjemmesider. Ligeledes vil jeg inddrage antropologisk litteratur om karate og kampsport, og på den måde læne mig op ad andre relevante, analytiske bud. Disse forskellige former for empiri vil tilsammen udgøre det grundlag, der forhåbentligt fører til et fornuftigt bidrag til forståelsen af den individuelle oplevelse af rituel praksis indenfor sport.

### **Karate i et historisk perspektiv**

Før jeg går i gang med den analytiske del af opgaven, vil jeg give et kort oprids over karatens historie, for derigennem at nærme mig en forståelse af, hvad karate er, og hvad det vil sige at dyrke denne kampsport.

Karate stammer fra øen Okinawa, der engang var selvstændig, men i dag hører under Japan. Her blev den lokale kampteknik, *te*, brugt til selvforsvar over for pirater og andre kriminelle, som hærgede langs kysten (Metil and Townsend 1995: 34). Kinesiske immigranter og buddhistiske missionærer bragte desuden kung fu teknikker med sig til øen. I 1609 blev Okinawa invaderet af det Japanske styre, som forbød al brug af våben, samt *te* og kung fu. Dette forhindrede dog ikke øboerne i at praktisere deres kampsport, idet de gik over til hemmelige træningssessioner. At blive indviet i dette system var en stor ære, som nye studerende ofte måtte vente flere år på (ibid: 37-38). Nogle udøvere trænede i øens buddhistiske templer, mens andre rejste til Kina for at studere kampsport der. Efterhånden blev *te* fusioneret med kinesiske kung fu teknikker, og i det 18. århundrede blev den nye stil kendt som *karate*. Navnet *te*, der betyder hånd, blev sat sammen med *Kara*, der betyder Kina, på grund af den kinesiske indflydelse på de lokale kampteknikker (ibid: 38). En af de mest berømte mestre indenfor karate er Gichin Funakoshi (1868-1957), der eksporterede kampsporten til Japan. Her blev både betydningen af navnet og filosofien bag karate genopfundet. Uden at ændre udtalen, byttede Funakoshi ideogrammet for 'Kina' til det lignende 'tom', hvorved *karate* kom til at betyde 'tom hånd'. Dette, mente mesteren, passede bedre til det japanske zen-ideal om tomhed. Gennem denne proces blev kampsporten mere japansk, mere spirituel og mere nobel (Bar-On Cohen 2006: 74). Dette fik så stor betydning, at karate i dag ofte betragtes som en japansk kampsport (Metil and Townsend 1995: 72).

### **Indkredsning af felten**

Der er i dag mange forskellige skoler indenfor karateverdenen. For at opnå en vis bredde i empirien har jeg udvalgt to klubber i Århus, som dyrker hver sin stilart. På trods af disse stilmæssige variationer er klubberne, ligesom alle andre karategrupper, fælles om arven fra Okinawa og den overordnede træningsstruktur (<http://www.aarhus-karateklub.dk/Sted/Velkommen.html> og <http://www.aarhus-shotokan.dk/>). Begge klubber tilbyder både voksen- og børnetræning, men jeg

har valgt at fokusere udelukkende på de voksne udøvere. Dette bunder i en forestilling om, at voksentræningen højest sandsynligt foregår på et mere seriøst plan, også med hensyn til opretholdelsen af rituelle elementer. Den empiri, jeg vil præsentere læseren for, er hovedsageligt fokuseret på det feltarbejde jeg udførte i Århus Karateklub, idet jeg her fik lejlighed til at interviewe syv informanter. I Århus Shotokan Karate-Do overværede jeg en enkelt træning, som jeg hovedsageligt har brugt komparativt, for bedre at forstå de generelle elementer i karate.

## Case

Hver mandag og torsdag aften mødes karateholdet i idrætshallen på en skole i Århus Midtby. Denne aften er seks mænd og to kvinder mødt op sammen med en lille flok børn, der skal i gang med deres egen træning i den ene ende af hallen. Alle er som sædvanligt klædt i *gi*, den traditionelle, hvide bomuldsdragt, der bruges af alle karateudøvere. Inden træningen starter, vasker en samvittighedsfuld *karateka*<sup>1</sup> omhyggeligt gulvet – en proces der bliver gentaget, hver gang holdet mødes. Inden det nyvaskede gulv betrædes bukker hver elev i udkanten af indgangen for *dojo'en*<sup>2</sup>, hvilket gerne suppleres af et ”Oss”<sup>3</sup>. Mens enkelte karateka’er står alene fordybet i øvelser, er andre samlet i små grupper, der blandt andet vender weekendens strabadser. *Sensei*<sup>4</sup> går rundt blandt eleverne og kommenterer de nye bæltter, der er resultatet af en nyligt afholdt graduering. Dette ritual markerer overgangen mellem positioner indenfor kampsporten, og kommer til fysisk udtryk gennem bomuldsbæltter i forskellige farver. Alle nybegyndere starter med det hvide bælte, og har så ved hver graduering mulighed for at rykke op i graderne med et nyt bælte. Systemet går fra 10. til 1. *kyu*<sup>5</sup>, hvorefter man kan opnå 1. *dan*<sup>6</sup>, nemlig det sorte bælte, der symboliserer det højeste niveau. Efter lidt hyggesnak om bæltelængder stiller sensei sig op i den højre del af den ene langside i hallen og kalder med et højt råb gruppen sammen. ”SHUGO”, lyder det på japansk, hvilket får karateka’erne til at stille sig op på en række med ansigterne mod instruktøren. De står rangeret efter graduering, hvilket betyder at de sorte bæltter er placeret længst mod højre, mens de lavere grader fordeler sig mod venstre. Denne placering holdes igennem hele træningen, undtagen når der øves i par. Med et nyt råb kommanderer sensei ”Seiza”, og eleverne sætter sig ned på knæene. Bevægelsen begynder længst til højre og slutter med de lavest graduerede mod venstre. På

<sup>1</sup> Japansk term for en, der praktiserer karate

<sup>2</sup> Japansk term for en hal, der sætter rammerne for karatetræning

<sup>3</sup> Japansk term, der forbindes med respekt og har flere betydninger, såsom ja, nej, goddag og farvel I *dojo'en* bruges termen i stedet for ja.

<sup>4</sup> Japansk term for en chefinstruktør. Kan også bruges som høflig tiltale af højt graduerede udøvere.

<sup>5</sup> Japansk term for grad fra det hvide til det brune bælte

<sup>6</sup> Japansk term for grad indenfor det sorte bælte

”Mokuso” lukker alle øjnene og sidder helt stille i fælles meditation, for at forsøge at opnå fuld koncentration. Ved ordene ”Mokuso Yame” åbner deltagerne øjnene, og på ”Shinden Ni Rei” bukker de frem og berører gulvet med panden, ligesom muslimer i bøn. Dette gentages på den næste kommando ”Sensei Ni Rei”, hvor karateka’erne svarer med et ”Oss”. På Senseis ”Tatsu” rejser alle sig op, klar til at begynde træningen. De emiske termer, der guider denne øvelse er ganske enkelt japanske betegnelser, for de handlinger, der udføres. Således betyder *Shugo* ’én række’ eller ’stil jer på række’, *Seiza* er navnet på den karakteristiske siddende stilling, *Mokuso* er ’meditation’ og *Yame* ’stop’. *Shinden Ni Rei* betyder ’buk for fronten’, mens *Sensei Ni Rei* er ’buk for sensei’ og *Tatsu* er ’rejs jer’.

Selve træningen starter med en række enkle opvarmningsøvelser, i form af spark eller slag i luften. Hver øvelse repeteres ti gange, hvilket styres ved instruktørens tælling på japansk. Efterhånden går holdet over til mere komplekse sekvenser af sammensatte bevægelser – igen styret af senseis japanske kommandoer.

Gennem disse sekvenser, kaldet *kata*, demonstrerer karateka’en sin tekniske kunnen i en nøje koreograferet, imaginær kampsituation. Rækken af dybt koncentrerede deltagere fordybet i *kata* minder næsten om rutinerede dansere med den perfektion, de lægger i hver bevægelse. Der stræbes tydeligvis efter præcision og rytme i hver eneste sekvens. Deltagernes fokuserede blikke vidner om den seriøsitet, der er nødvendig i udførelsen af *kata*. Småsnak er bandlyst, og lyden af knyttede hænder og stærke fødder, der målrettet flånser luften omkring sig, fylder hallen sammen med senseis kommandoer. Hver gang serien når den 10. bevægelse, akkompagneres det afgørende stød af et højt, aggressivt kampråb, kaldet *kiai*, der understreger alvoren bag de mange slag og spark. Sensei sikrer sig, at alle udfører øvelserne korrekt, og demonstrerer løbende formålet bag bestemte teknikker, ved at anvende dem imod en frivillig, som agerer angriber. Der ligger således nøje gennemtænkte kampscenarier bag hver bevægelse. Repetitionen skal sikre, at de korrekte teknikker efterhånden inkorporeres og sætter sig ’på rygraden’.

Efter næsten en times træning splittes holdet op i mindre grupper på to og senere tre mand, der træner *kata*-teknikken i små angreb mod hinanden. Her er referencen til et tænkt kampscenarie helt tydelig, dog er det en stærkt stiliseret og kontrolleret situation. Gennem træningen har karateka’erne fået god fornemmelse for hvilke angreb, der i en karatekontekst er sandsynlige og tilladte, og har bestemte teknikker til at forsvare sig mod dem. Deltagerne skiftes til at angribe og forsvare sig, og

sikrer sig med et buk eller nik, at de hver især er klar, før en øvelse påbegyndes. Der arbejdes stadig koncentreret med at perfektionere hver bevægelse, om end stemningen nu er en smule mere løssluppen. Eleverne hjælper opmærksomt hinanden til den rette teknik og søger råd ved både sensei samt de højest graduerede på holdet. Der arbejdes seriøst, ydmygt og med respekt for den tradition, karate bygger på.

For at markere afslutningen af træningen kaldes deltagerne igen sammen på række med et ”Shugo” fra sensei. Meditationsøvelsen gentages, nu med fokus på mentalt at gennemgå og indprente de indlærte teknikker. Til slut bukker alle mod sensei med ordene ”Arigato Gozaimasu”, på dansk ’mange tak’, og igen mod eleven længst til højre, som symbol på respekt for hele holdet.

### **Symbolik og rituelle elementer**

Hvis vi forudsætter, at ritualer i tråd med Kertzers definition (Kertzer 1988) indeholder tre karakteristika, nemlig det symbolske, det sociale og det repetitive, giver det god mening, at undersøge karatetræning som et ritual. Med reference til denne definition vil jeg nu kort belyse og fortolke de symbolske aspekter i den foregående empiri.

Respekt og ydmyghed er gennemgående temaer, som udtrykkes gennem foreskrevne symbolske handlinger. Dette gælder for eksempel de buk, der er inkluderet i den indledende og afsluttende meditation, og som er møntet først på sensei, siden på holdet. I princippet skal karateka’er som regel hilse på sensei og sortbælter med et buk, så snart de ankommer til træning. Dette blev ikke overholdt til fulde, men er alligevel nævnt som en del af den nødvendige etikette på klubbens hjemmeside (<http://www.aarhus-karateklub.dk/Sted/Etiketten.html>). Til gengæld var alle enige om kutymen i forbindelse med ankomsten til dojo’en, der altid blev markeret med et buk. Ligeledes blev der bukket mod dojo’en, hver gang en karateka forlod gulvet. Denne foreskrevne adfærd understreger de værdier, udøvere af karate forventes at have – nemlig respekt og ydmyghed overfor traditionen, personificeret ved sensei og reificeret i dojo’en. Nok er karate en kampsport, men i modsætning til f.eks. boksning, hvor udøvere før en kamp skal være ’sultne’ efter modstanderen (Waquant 1998), er generel aggressivitet ikke velset. Det gælder om at have kontrol over sig selv samt at have respekt for andre. Som nævnt på klubbens hjemmeside var den strategiske mening oprindeligt at vinde, men ”at vinde åndeligt er det højest opnåelige, derfor er den

inderste hemmelighed strategien om at vinde uden kamp” (<http://www.aarhuskarateklub.dk/Sted/Klubben.html>). Denne holdning gik igen hos mange af informanterne, der beskrev en god karateka som respektfuld, rolig, ydmyg og seriøs – både i karatetræningen og i interaktion med omverdenen. En af informanterne fortalte ligefrem om følelsen af, ikke at kunne blive provokeret, og at kunne klare enhver situation med ro og selvtillid (Noter fra interviews d. 10/12-09). Turner har skrevet, at det, der adskiller ceremonien fra ritualet, er sidstnævntes transformerende kraft (Turner 1967:95). Netop denne kraft synes at være til stede i karatetræning. Brugen af gi, de japanske gloser og den foreskrevne adfærd hjælper til at etablere et særligt rum, hvor værdier og normer med rod i traditionel karate, dyrkes og deles. Ved at opretholde denne etik gennem rituel praksis, sikres det ideelt set, at deltagere oplever den som meningsfuld og ophøjet, og dermed værd at eftertrætte.

### **Fænomenologisk Analyse**

Som tidligere nævnt, ønsker jeg at forstå, hvordan rituel praksis påvirker personlig erfaring ud fra en fænomenologisk synsvinkel. Ifølge dette perspektiv er det ikke omfattende nok at forsøge at forstå ritualer, ved at analysere symbolikken. Gennem min symbolanalyse har jeg slået fast hvilke værdier og normer, der gør sig gældende indenfor karateverdenen, og hvordan udførelsen af ritualer kan hjælpe udøvere til at opnå denne rette mentalitet. Men set med fænomenologiske øjne, må vi forstå mere end blot den kognitive tolkning af symbolikken i et ritual, og i stedet fokusere på hvilken kropslig oplevelse ritualet former (Spickard 2005:347).

Til dette formål er Pierre Bourdieus analyseapparat velegnet. Bourdieu er interessant i en fænomenologisk kontekst, fordi hans idé om *embodiment* placerer kroppen som central i en socialiseringsproces. Denne tanke er i tråd med den fænomenologiske antagelse, at ”kropslig sansning er menneskets grundlæggende tilgang til verden” (Ostenfeld-Rosenthal 2007:131). For at forstå hvordan kroppen behandler de mange indtryk, har Bourdieu introduceret begrebet *habitus*, som jeg nu vil analysere dele af empirien ud fra. Men først en forklaring og kritik af begrebet:

Habitus er bindeleddet mellem ydre og indre sociale strukturer: ”Strukturerne ved en speciel type miljø (...) producerer *habitus*, systemer af varige *dispositioner*, strukturerede strukturer prædisponerede til at fungere som strukturerende strukturer” (Bourdieu 1974: 15). I mere simple

vendinger er habitus internaliseringen af den sociale virkelighed i individet – et system af erfaringer, der gør det muligt at agere i overensstemmelse med de gældende normer. Kropsliggørelsen af de objektive strukturer kanaliserer således handlinger rettet mod at reproducere selvsamme strukturer. Ved at anvende Bourdieus teori, er det muligt at undersøge, hvordan karateka'erne påvirkes af og ubevidst indlemmer karatesportens værdier og etik. Karatetræningen ses i denne sammenhæng som et mikrosociologisk eksempel, på hvordan individer ifølge Bourdieu socialiseres til en bestemt kultur. Dette kan sammenlignes med Wacquants projekt i hans undersøgelse af boksporten, som er nævnt i indledningen. Her anvendes også et udsnit af Bourdieus analyseapparat, herunder specielt habitus-begrebet, til at forstå hvordan kropsliggørelse finder sted i praksis(Wacquant 1998).

Bourdieu er dog blevet kritiseret for sit habitusbegreb, der skal forestille en ramme, som individet i princippet kan handle frit indenfor. Alligevel ender processen ofte med en reproduktion af eksisterende strukturer. I Dale C. Spencers analyse af hvordan habitus formes i udøvere indenfor MMA (Mixed Martial Arts), anvendes således en flydende, processuel habitusdefinition, der går imod Bourdieus mere rigide begreb(Spencer 2009: 125-126). Ligeledes kan der sættes spørgsmål ved idéen om karateka'ernes nærmest automatiske inkorporering af de værdier, karatetræningen struktureres omkring. Er det nødvendigvis sådan, at en karateudøver efterhånden ubevidst vil tage de etiske værdier, som karaten bygger på, til sig – eller er det muligt blot at koncentrere sig om den fysiske træning, uden nødvendigvis at blive påvirket i forhold til normer og moral? Bourdieu ville sige nej, og jeg er tilbøjelig til at give ham ret. Dog er der indenfor karateverdenen stor forskel på hvor stor vægt, de enkelte klubber vælger at lægge på de mentale og moralske aspekter af den fælles arv. De klubber jeg har haft lejlighed til at undersøge er, ifølge trænerne, ikke de mest ortodokse. For eksempel gav en træner udtryk for, at han hellere måtte stramme op på dagens træning, hvis jeg ønskede at undersøge de traditionelle elementer i karaten(Feltnoter d.9/12-09). Jeg forsikrede ham naturligvis om, at de endelig skulle gøre som normalt. Dette gjorde mig opmærksom på, at selvom mange elementer i træningen i mine øjne syntes at følge den japanske tradition, kunne der være andre traditionelle indslag som ikke blev fulgt. Jeg kan have en idé om, at det jeg observerer, er udtryk for en streng overholdelse af rituelle elementer indenfor karaten, mens det i virkeligheden er et udtryk for min egen, subjektive oplevelse. Det kan således være svært at vurdere hvor megen alvor deltagerne lægger i de rituelle elementer, og dermed hvor meget det påvirker deres oplevelse. I denne sammenhæng er det ligeså vigtigt at være opmærksom på det man som antropolog

observerer, som på det, der er skjult. Det optimale ville som tidligere diskuteret være et længerevarende feltarbejde med mulighed for at opleve karaten som de karateka'ere, min problemstilling er møntet på at forstå. I stedet vil jeg nu inddrage de gennemførte interviews, som supplement til mine observationer, hvilket forhåbentlig vil bidrage til en grundig og nuanceret analyse.

Samtalerne med karateka'erne førte til et forholdsvist komplekst billede, af hvordan de oplevede og blev påvirket af den fælles træning. De gjorde det klart, at selvom klubberne overholder den basale etikette indenfor traditionel karate, er det op til den enkelte udøver enten at tage disse ritualer til sig som meningsfulde – eller blot at udføre dem med en vis distance og overbærenhed. Således udtalte en informant, omkring brugen af *gi*, at:

*”Det er ok, synes jeg, jeg synes også at det med dragten, det er lidt noget fis, men altså ... Det er ikke sådan at jeg får en eller anden ophøjet .. øh .. (...) Det er ikke sådan, at jeg ligesom får en fornemmelse af noget ovre fra Østen eller noget”*(Mandlig informant, 37 år. Har dyrket karate 1,5 år)

Adspurgt omkring nogle af de øvrige elementer i træningen, såsom den mere eller mindre obligatoriske bukken for dojo'en og træneren svarer samme informant sådan:

*”Ja (..) Det kunne jeg sagtens undvære (...) Jamen så gør man det alligevel for at være en del af fællesskabet, og det ville også være mærkeligt, hvis man ikke gjorde det”*

For denne informant er karatetræningen en form for motion på linje med andre sportsgrene og en aktivitet han kan være sammen med sin datter om, idet klubben tillader fælles børne- og voksentræning(Interview d. 10/12-09). Han accepterer, at ritualerne er en del af denne træning, og følger etiketten ligesom de andre udøvere, men det er ikke noget, han fokuserer på eller synes at få nogen speciel oplevelse ud af. Anderledes lød de fra nogle af de andre informanter, der bl.a. beskrev brugen af *gi* sådan:

*”Det er en form for markør. Nu handler det om en speciel ting, som er radikalt anderledes end det almindelige liv, at man går ind i en situation, hvor der er nogle spilleregler, som er fuldstændig*

*anderledes end dem, vi normalt går rundt med. Og i og med, at man får den på, jamen så kommer der også automatisk en eller anden kraft, som man måske ikke har så meget adgang til*"(Mandlig informant, 35 år. Har dyrket karate i 3 år).

Den oplevelse, at nogle af de rituelle elementer i træningen giver stor mening for udøverne, gik igen i andre interviews. Eksempelvis sagde en informant om brugen af japanske termer, at:

*"Jo højere gradueret du er, jo mere inkorporeret kommer det (...) Det er ligesom noget man læser - hvad sker der? Og når man så er klar til der springer man ud i de her japanske betegnelser. (...) For eksempel Oss, det er en indikator for, at nu er vi til træning. Så ved jeg, at jeg er der, og Oss er også respekt og 'tak for hjælpen'. Det er på en eller anden måde ... Det kridter banen op ikke?"*(Kvindelig informant, 26 år. Har trænet karate i 5 år).

Der er altså forskel på, hvor seriøst de forskellige udøvere tager praktiseringen af de rituelle elementer i træningen. Nogle opfatter det blot som 'fyld' uden større betydning, mens det for andre påvirker hele oplevelsen af karatetræningen og etablerer denne som et specielt meningsfuldt rum. Dermed er der ikke tale om en homogen, automatisk internalisering af den moral, disse elementer udtrykker, men en kompleks proces, der varierer individerne imellem. Når dette er sagt, vil jeg dog understrege, at langt de fleste informanter opfattede de rituelle elementer, som en vigtig og betydningsfuld del af karatetræningen. Det er muligt, at erfaringen indenfor sporten her har noget at sige. Hvis vi går ud fra Bourdieus praksisteori, vil et længerevarende ophold i et bestemt miljø nødvendigvis sætte sine spor i form af en tilpasning af habitus. Overført til karate betyder dette, at nye fysiske, tekniske og motoriske udtryk efterhånden bliver internaliseret i udøvere, som naturlige reflekser på bestemte kommandoer. Ligeledes vil den tilhørende etik og selvforståelse, der indlæres gennem rituel praksis som bukken for dojo'en samt brugen af japanske termer, efterhånden inkorporeres som naturlige dispositioner i karateka'erne. Som Ann Ostfeld-Rosenthal bemærker i sin fænomenologiske analyse af healingritualer, opererer kroppen ikke blot med de traditionelle fem sanser. Bourdieus analyseapparat belyser hvordan "sansen for pligt, sansen for fornuft, sansen for skønhed (...) sidder 'på rygraden'"(Ostfeld-Rosenthal: 131). Dette synes ligeledes at gælde for sansen for karate.

Et andet interessant fænomenologisk perspektiv er begrebet *flow*, der bl.a. anvendes af James V. Spickard i hans analyse af oplevelsen af katolske husmesser. Flow blev defineret af psykologiprofessoren Mihalyi Csikszentmihalyi, som en speciel tilstand, der oftest opstår, når der er fuld balance mellem en persons evner og den aktivitet han udfører. Ved en sådan aktivitet forsvinder det sædvanlige selvbevidste 'Jeg', mens al opmærksomhed fokuseres på omgivelserne, og man nærmest 'smelter' ind i nuet (Spickard 2005: 347). Dette flow, siger Spickard, opstår blandt andet ved de private katolske messer, hvor deltagerne oplever kombinationen af noget velkendt, samtidig med nye, uventede indslag. Gennem oplevelsen af forskellige former for flow under ritualer, opnår deltagerne en ændret tilstand, de føler sig mere opmærksomme, mere i kontakt med det guddommelige (ibid: 348). En lignende oplevelse kan tilsyneladende opstå i en karatetime. For eksempel er demonstrationen af kata netop så velkendt, at karateka'erne kan følge en fælles rytme, samtidig med, at de må arbejde koncentreret for at opretholde den perfekte teknik. Det indledende meditationsritual er ikke blot en markering af indtrædelsen i et specielt karaterum, men en kropslig praksis, som deltagerne opnår et dybere fokus ved. Dette blev understreget gennem flere interviews:

*"Jeg tror det er første gang i meget lang tid, at jeg har haft noget, hvor jeg har kunnet smide alt, hvad der hedder bekymringer og skilsmisse og børn, der ikke.. Og alt det der. Det er væk, når jeg er her"* (Mandlig informant, 44 år. Har trænet karate i 1,5 år).

En anden informant understregede hvordan hans udbytte af træningen gik både på det fysiske, det mentale og det energimæssige:

*" (...) Det er noget intuitivt, noget føleagtigt, som måske er mere kropsligt. Man kan mærke et eller andet i kroppen som er rigtigt"* (Mandlig informant, 35 år. Har trænet karate i 3 år).

Informanternes historier viser hvordan oplevelsen af flow kan tage form i en karatekontekst. De rituelle elementer i træningen guider deltagerne til et skærpet fokus, samt en oplevelse af at træde ud af dagligdagen og ind i en mere koncentreret tilstand. Det er altså ikke bare at vedkende sig de værdier og normer, som karate bygger på, men det at opleve disse værdier i en rituel kontekst, der har transformerende effekt. Som Spickard understreger, er det således ikke nok at analysere ritualer ud fra en symboltolkning (Spickard 2005: 349). For at opnå en nuanceret forståelse må vi inddrage den kropslige oplevelse af ritualer f.eks. med begreber som habitus eller flow.

## Diskussion af analysen

Hvad har vi så fundet ud af?

For det første er det interessant, hvordan en todelt ritualanalyse kan resultere i flere relevante perspektiver på det indledende spørgsmål – nemlig hvordan rituel praksis påvirker personlig erfaring. Gennem en tolkning af symbolikken, kan vi belyse hvordan udøvere på et kognitivt plan påvirkes af de symbolske beskeder i karatetræning. Respekt og ydmyghed vægtes højt, og den rituelle praksis er med til at højtideliggøre disse værdier. Brugen af gi og japanske gloser understreger arven fra Okinawa, og symboliserer agtelse for traditionen. Nogle informanter lagde dog mere vægt på det praktiske aspekt i denne adfærd. For eksempel betyder brugen af japansk, at der opretholdes et universelt 'karatesprog', hvilket gør, at udøvere kan træne og deltage i konkurrencer internationalt uden sprogbarrierer. Ligeledes blev det påpeget, at gi'en sikrer en god bevægelsesfrihed samtidig med, at den er slidstærk (Noter fra interviews d.10/12-09). Alligevel mener jeg, at de symbolske elementer opretholdes af andre grunde end blot de praktiske. Selvom gi'en har gode egenskaber, er bomuldsstoffet ikke just svedtransporterende, hvorfor dragterne kan blive ret tunge i løbet af en hård træningssession. I øvrigt har gi'en ikke samme alsidighed, som en moderne træningsdragt, der kan bruges både i fitnesscenteret og til fodbold. Hvis dragten bare skulle være praktisk, ville den altså højst sandsynligt se anderledes ud. Til gi'en hører desuden en række foreskrevne handlinger for den rette behandling, hvilket understreger dragtens symbolværdi. For eksempel er det kutyme at vende sig væk fra sensei, hvis gi'en skal rettes under træningen. Der kan også være bestemte øvelser, som udføres uden overdel, hvor denne tages af og lægges sammen på en bestemt, foreskreven måde. De symbolske aspekter ved karate kan altså ikke blot afskrives som 'praktiske foranstaltninger', men må analyseres og forstås i den forstand, at de giver mening for udøverne. Ifølge Clifford Geertz, er det gennem ritualer, at individer kommer til at tro på og opleve et særligt meningsfuldt verdensbillede (Geertz 1973). Uden at argumentere for et syn på karate som religion, vil jeg mene, at den rituelle praksis i kampsporten netop giver deltagerne en oplevelse af en symbolsk ordnet virkelighed, hvilket kan skabe motivationer til bestemte handlinger i tråd med denne opfattelse. Altså kan karate fortolkes som troen på et verdensbillede, hvor respekt for traditionen og for andre, er vigtige værdier, som udøvere kan praktisere og demonstrere gennem træningen. Dog vil jeg understrege, at dette ikke nødvendigvis gælder for alle karateka'er. Som tidligere beskrevet er der stor forskel på, hvilken mening de forskellige udøvere lægger i de rituelle elementer. Det er uden tvivl udøvere, som dyrker sporten blot for motionens skyld, mens der på den

anden side er andre, som oplever noget dybere på et mentalt plan, og som lægger stor vægt på de symbolske aspekter i træningen.

Ser vi på den fænomenologiske del af analysen, er det ligeledes tydeligt, at opbygningen af det, jeg vil kalde *karatehabitus*, foregår helt forskelligt fra person til person. I denne sammenhæng er karatehabitus den ubevidste internalisering af ydre strukturer, dvs. en kropsliggjort fornemmelse for sporten, der bygges op efterhånden som udøvere trænes op. Dette indebærer både en flair for de fysiske øvelser og en sans for hvordan man opfører sig socialt som karateka. Men ikke alle informanter gav udtryk for at opleve en personlig udvikling, ud over det rent fysiske. Er der så stadig tale om opbygningen af en særlig habitus? Spørgsmålet er nærmere, om det overhovedet er relevant at finde svar på dette i informanternes egne udsagn. Idet der er tale om en kropslig, førrefleksiv proces kan det ikke forventes, at udøvere nødvendigvis kan vide noget om den eller mærke den på et psykisk plan. Til gengæld kan jeg ud fra mine observationer konstatere, at der er nogle generelle omgangsformer og værdier på et karatehold, som ifølge en habitusteori er resultatet af karateka'ernes opbyggede sans for sporten. Om de så tager de rituelle elementer alvorligt eller ej, vil de blive påvirket af den sociale kode i det miljø, de færdes i. Hvordan det rituelle spiller ind, kan vi med inspiration fra Ostenfeld-Rosenthal bruge Catherine Bell til at forstå. For Bell er embodiment en proces, der gør at deltageres kroppe bliver restrukturerede gennem ritualer – det at knæle symboliserer ikke bare underordning, men det skaber en underordnet knæler (Bell 1992:100). Ligeledes kan man sige, at den rituelle praksis i karate ikke blot symboliserer respekt for traditionen, men ideelt set *skaber* karateka'er med denne respekt. Ritualerne styrker således opbygningen af karatehabitus og påvirker dermed udøvernes personlige erfaring, gennem inkorporeringen af værdier og normer.

Begrebet om flow giver endnu en vinkel på ritualets transformerende effekt. Som nogle af informanterne beskriver, oplever de i karatetræningen en følelse af at være ekstra fokuserede, som i en tilstand hvor dagligdagens stress ikke kan nå dem. Flowtilstanden bevirker ifølge Spickard, at graden af deltagelse og indlevelse i ritualer øges, hvorfor udøvere registrerer de symbolske beskeder på et dybere niveau (Spickard 2005: 351). Dette betyder, at oplevelsen af flow i forbindelse med karate kan bevirke, at karateka'er bliver mere åbne overfor de værdier og normer, ritualerne udtrykker. Idéen om flow passer i øvrigt godt med de zenbuddhistiske idealer, som karate er influeret af. En central del af denne filosofi er netop at opnå fuld koncentration og dermed tomhed i

sindet – det, der i begyndelsen af hver træningstime dyrkes gennem meditationsritualet (Metil and Townsend 1995: 15). Så hvordan påvirkes personlig erfaring af oplevelsen af flow i forbindelse med rituel praksis? Faktisk bliver flow i dag brugt som værktøj i en lang række sammenhænge, bl.a. i forbindelse med optimering af præstationer indenfor sports- og forretningsverdenen. Ligeledes arbejdes der med flow indenfor stressforebyggelse og –reducering. Her gælder det om aktivt at skabe flowoplevelser i løbet af en arbejdsdag, for at slippe bekymringer og være i nuet (Se f.eks. Bloch 2001). Det er derfor nærliggende at argumentere for, at de flowoplevelser, der kan skabes gennem f.eks. meditationsritualet i karate, har positiv effekt på udøverne. Dette er muligvis, hvad en del af informanterne henviser til, når de beskriver oplevelsen af ro og energi i forbindelse med træningen.

### **Konklusion**

Den foregående analyse er mit bud på tre forskellige vinkler, der er relevante i spørgsmålet om hvordan rituel praksis påvirker personlig erfaring. Det faktum, at ritualer i forbindelse med sport kan forme udøveres værdimæssige og moralske kompas og bevirke en positiv flowtilstand, er interessant, fordi det giver os en idé om, hvordan det postmoderne menneske kan få behovet for mening og retning opfyldt gennem sekulær praksis. Jeg vil afsluttende understrege, at karateka'ers oplevelser er mange og forskellige, hvorfor min tolkning skal ses som et bidrag til en forståelse, frem for en absolut sandhed.