

## Dall'antropologo da tavolino a quello da tastiera. L'antropologia senza etnografia?

Dal Lago, A. (2022) *Sangue nell'ottagono. Antropologia delle arti marziali miste*. Bologna: Il Mulino

Dario Nardini  
Università degli Studi di Padova  
dario.nardini@unipd.it

### Abstract

*Sangue nell'ottagono* is an anthropological study of the “global show” of mixed martial arts. Alessandro Dal Lago, one of the most influential Italian sociologists of recent decades, explores both the overt and the “implicit and subcutaneous” meanings and representations of such a hyper-violent performance. In doing so, he adopts an anthropological perspective (and some influential anthropological theories) while “proudly” rejecting ethnography as a useful methodology for understanding both the “front stage” and “backstage” moments of MMA fights. The result is a semiotic and speculative analysis of the inherent messages of professional MMA shows that overlooks the ways in which these “messages” are continually “coded” and “decoded” by the different subjects – and people – involved. Is “anthropological” research possible without understanding how meanings are dialectically produced and negotiated at a local level?

**Keywords:** Mixed martial arts, MMA, Anthropology, Ethnography.

### 1. Un antropologo “da tastiera”?

In quello che tristemente è stato l'ultimo volume pubblicato da Alessandro Dal Lago prima della morte, il grande sociologo offre al pubblico italiano un'analisi degli aspetti “culturali” di un fenomeno sportivo in rapida e continua ascesa dagli anni Novanta del secolo scorso, che colpisce per il contenuto di brutalità e violenza: le arti marziali miste (MMA). Si tratta di una disciplina “senza esclusione di colpi” o quasi, una forma di “combattimento totale” che ha espresso tutta la sua vocazione mediatica soprattutto negli Stati Uniti, e che oggi occupa “il terzo posto nella classifica degli sport *più popolari al mondo*, dopo il calcio e la pallacanestro” (p. 8).<sup>1</sup> Obiettivo dell'autore è quello di offrire di questo “*show globale*” (25) “un'interpretazione antropologica” (29).

---

<sup>1</sup> In realtà la fonte riportata da Dal Lago è confutabile: difficile trovare stime affidabili e coerenti sul seguito dei diversi sport nel mondo, ma quella offerta nel testo sembra non prendere in considerazione la popolarità del cricket, per esempio, o del tennis, o della pallavolo, ecc.

Per farlo, propone una lettura delle “MMA come performance” (18), a partire dalla teoria del rito di Victor Turner (1993; 2001), e dunque dai concetti di “dramma sociale” e di “fenomeno liminoide” che ne costituiscono i fondamenti. Da questa prospettiva, l’autore suggerisce ragionevolmente di osservare le MMA come “rappresentazioni e al tempo stesso tipi di esperienza reale che fanno venire alla luce il ‘non detto’ o meglio le realtà ‘sottocutanee’ della vita sociale” (19). Attività “performative” che “riflettono” una parte del mondo sociale e culturale in cui si svolgono, rendendolo visibile e permettendoci dunque di comprenderlo meglio.

Rivendicando “fieramente il [suo] ruolo di spettatore mediale, versione post-moderna di un *armchair anthropologist*” (28), Dal Lago si propone tuttavia di analizzare unicamente la parte “emersa” del fenomeno, i suoi aspetti più immediatamente visibili, quelli che possono essere rintracciati anche online o sui media, a partire dai “filmati dei combattimenti, gli abbondanti materiali forniti dai professionisti (autobiografie, interviste, post sui siti e social ecc.)” (29). In fondo, sostiene lo studioso, “Oggi [...] con un paio di clic sulla tastiera del computer o digitando su un telefono cellulare, chiunque può guardare un combattimento di MMA professionistiche su YouTube, sui siti delle televisioni private e dei quotidiani online, oltre che su quelli specializzati” (14); e questo è sufficiente, a suo avviso, per comprendere la rilevanza sociale e culturale del fenomeno. Ma un approccio di questo tipo, che in virtù di un esplicito e programmatico orientamento metodologico ed epistemologico sceglie di non tenere in considerazione “gli umori e gli odori delle palestre di periferia” (*ibidem*) – e più in generale gli ambienti di pratica, le voci e le traiettorie biografiche degli attori a vario titolo coinvolti in queste attività, nonché le modalità di fruizione (si suppone, variabili in relazione alle diverse realtà geografiche e sociali) e le motivazioni di chi segue le esibizioni in tv o sul web – è davvero conciliabile con il progetto di una “antropologia delle arti marziali miste”?

Mentre da tempo l’antropologia cerca di riconoscere una propria specificità teorica e metodologica proprio nella comprensione dei modi in cui i fenomeni, anche quelli più globalizzati, si organizzano a livello locale e vengono *agiti* dalle persone (mostrando per esempio *Come il mondo ha cambiato i social media*: Miller *et al.* 2018),<sup>2</sup> Dal Lago adotta un approccio “antropologico” per sostenere invece come un “fenomeno sportivo-spettacolare-mediale” (29) come quello delle MMA professionistiche possa essere letto direttamente a partire dalle sue caratteristiche intrinseche e più evidenti, senza fare affidamento su un’osservazione che restituisca nella sua complessità l’esperienza empirica (le “pratiche”) di quanti vi si dedicano come praticanti o lo seguono da spettatori. L’obiettivo del sociologo è quello di leggere, nella trasparenza di questo “gioco profondo”, quella “universalità di sentire e di vedere” che anche Eco (1964, p. 221) – o, per rimanere in ambito sportivo, Roland Barthes (2016) – individuava nei prodotti della “cultura di massa”. Una lettura “semiotica” del fenomeno – o se non altro marcatamente speculativa –, che trascende e lascia in secondo piano il ruolo degli attori sociali: quanto di più distante, insomma, dalla prospettiva etnografica che caratterizza la conoscenza antropologica.

Al ricercatore (formato per farlo) spetterebbe secondo l’autore il compito di comprendere e decifrare “i significati dominanti, interni ed esterni”, così come quelli “sottocutanei” e impliciti” (26), contenuti nel fenomeno delle MMA professionistiche per come esso viene forgiato (“codificato”, nel lessico di Hall, 1973) dall’“industria culturale” che si occupa della sua

---

<sup>2</sup> Si vedano anche a questo proposito, solo per citare alcune delle opere più note, Appadurai (2001); Douglas e Isherwood (2013); Miller (1987).

organizzazione, promozione e trasmissione mediatica. Questo a prescindere dalle modalità concrete con cui, per esempio, gli attori (i “fighter”) preparano lo show, nel periodo che precede l’“esibizione”, nella quotidianità dei loro allenamenti e delle relazioni che instaurano con i loro manager, con gli sponsor, con gli allenatori, con i familiari, con gli amici, con il loro pubblico (insomma, in quello che Dal Lago, prendendo in prestito la terminologia goffmaniana, chiama il “retroscena” di una “ribalta” che dura solo qualche minuto o, nei casi più fortunati, qualche anno di carriera ai massimi livelli). A prescindere, anche, da come lo show viene fruito (“decodificato”, sempre secondo Hall) da chi lo segue come spettatore. Una prospettiva da critica francofortiana all’industria culturale, che trascura non solo le acquisizioni dell’antropologia contemporanea, ma anche una buona parte di quelle della sociologia qualitativa. Eppure, come lo stesso autore ricorda, le reazioni all’ascesa delle MMA come spettacolo globale non sono state esattamente unanimesi e trasversali<sup>3</sup>, e i combattimenti risultano anzi “urtanti agli occhi di molti” (9). Soprattutto, ammette Dal Lago, risultano insopportabili agli occhi di alcune delle persone ad elevato capitale culturale che compongono la sua cerchia di frequentazioni, tra cui una “medico internista e psicoterapeuta, [che] si rifiuta di vedere i filmati dei combattimenti e non vuole leggere quello che ne vado scrivendo da qualche anno, né sentirne parlare” (7). Atteggiamenti che sembrano evidentemente rivelatori di reazioni distintive di “disgusto”, in pieno senso bourdiesiano, su cui tuttavia l’autore non ritiene utile soffermarsi – come se, di nuovo, quello che conta in un’analisi di questo tipo fossero soprattutto il “prodotto” culturale e le sue caratteristiche intrinseche, e non gli usi che ne vengono fatti e i modi socialmente orientati con cui le persone vi si confrontano.

## 2. L’irragionevole “prezzo del sangue”

Così, da una parte Dal Lago smaschera la forza coercitiva delle grandi aziende e dei vari soggetti coinvolti nella produzione e nel finanziamento di questo sempre più trascinate fenomeno di massa. Dall’altra parte, delinea in maniera impressionistica una schiera di consumatori anonimi e di operai alienati (“migliaia di professionisti o semi-dilettanti”: p. 117, corsivo nell’originale) che sembrano non avere alcun ruolo nella definizione dei significati della “cultura” delle MMA, e che, per quattro spiccioli, mettono la loro vita e la loro incolumità fisica al servizio degli interessi economici di terzi, in uno sport in cui (viene ripetuto molte volte nel testo) “si combatte per soldi – non per la fama, la gloria della comunità o città o per qualsiasi prescrizione rituale” (22). E tuttavia, alla luce delle considerazioni che vengono fatte nel Capitolo Quarto (“Il prezzo del sangue”) in relazione ai compensi medi dei lottatori (mediamente molto bassi, con l’eccezione di pochissime superstar), ci si chiede perché mai una persona debba esporsi al rischio di danni fisici (o, nella migliore delle ipotesi, ad allenamenti sfiancanti e usuranti) per un tornaconto economico che, di fatto, non esiste. È solo in nome della speranza (illusoria) di una possibile “ribalta”, e dunque in virtù di una “falsa coscienza”, che i lottatori si sottopongono a sforzi e traumi di ogni tipo? Forse, le ragioni sociali e culturali per cui queste persone decidono di rischiare la vita a questo prezzo avrebbero meritato di essere indagate più a fondo, in quella che vuole essere una

---

<sup>3</sup> In Francia, per esempio, i combattimenti di MMA sono stati formalmente proibiti fino al 2020, e solo nel 2023 si è tenuto in territorio francese un incontro professionistico finanziato da un’organizzazione bulgara.

ricerca “più interessata alla cultura (simboli norme, rituali, performance ecc.) che non alle dimensioni strutturali [del] fenomeno” (19). Insomma, se “ribalta” e “retroscena” sono realtà così distanti come l’autore le descrive, perché la sua analisi si è concentrata (“fieramente”) solo sui prodotti della ribalta? Su internet, sulla stampa o nei documentari si trovano solo le parti mediatizzate dei racconti di questi fighter che non arrivano a fine mese, delle illusioni stroncate di combattenti promettenti eccetera; non valeva allora forse la pena prendere in considerazione anche le traiettorie biografiche, l’origine sociale e i riferimenti culturali di questi “lavoratori dello spettacolo” di cui difficilmente si può dire che combattano solo “per soldi”, da quanto emerge contraddittoriamente dalle stesse considerazioni di Dal Lago?

Di fatto, nel capitolo successivo è l’autore stesso a chiarire – ricorrendo al concetto di “gioco profondo” elaborato da Clifford Geertz (2001) – come ci sia poco di spiegabile da un punto di vista razionale o economicista nella scelta di dedicarsi alle MMA, una pratica in cui “la posta in gioco” non può essere individuata esclusivamente nel denaro, ma deve essere rintracciata in “un complesso di motivi che includono ciò che è variamente chiamato ‘onore’, ‘prestigio’, ‘orgoglio’, ‘faccia’, ‘identità’” (126), nonché nell’“idea di sfida o competizione – con sé e con altri, con i membri della propria comunità, con il mondo e con il destino” (124-125). Una questione assiologica, insomma, oltre che (o prima che) economica.

### **3. “Un’immagine nuova di femminilità”: i corpi delle combattenti come “strumento di lavoro”?**

A questo proposito (e cioè in relazione alla dimensione culturale, oltre che strutturale, del fenomeno), è interessante notare, come fa l’autore, che un ruolo fondamentale nell’affermazione mediatica internazionale delle MMA è stato giocato “indubbiamente – contro ogni possibile previsione – da una donna, Ronda Rousey” (105), che grazie a una particolare “cattiveria” sportiva e mediale [...] ha dato] vita a un’immagine nuova di femminilità, non femminista in senso ideologico, ma sicuramente lontana dall’idea conservatrice della donna ‘dolce’ e ‘mite’” (107). Si tratta a mio avviso di una delle parti più rilevanti del testo. Respingendo un’idea ancora diffusa nel senso comune secondo cui l’aggressività (e dunque la lotta) sarebbe dominio esclusivamente o prevalentemente maschile, nella parabola dell’ascesa di Ronda Rousey Dal Lago scorge l’esito di un più generale processo di trasformazione della cultura del corpo che avrebbe caratterizzato la nostra società negli ultimi decenni, e che ha trovato appunto nelle MMA un ambito paradigmatico di espressione: “La classica idea del corpo femminile come bene da proteggere, curare e abbellire [...] è stata rimpiazzata da tempo, negli sport di combattimento (ma non solo), da quella del corpo come strumento di lavoro che può essere usato e quindi usurato” (142). Di nuovo, ho tuttavia l’impressione che l’autore giunga alle sue conclusioni in maniera troppo sbrigativa: quello che viene celebrato nelle MMA, infatti, non è soltanto il corpo-macchina, ovvero un corpo funzionale alla produttività, secondo l’accezione weberiana della formula (Weber 1991; si veda anche Guttmann 2004). Il corpo-atletico messo in mostra dai (e dalle) fighter, oltre a incarnare ormai anche per le donne le caratteristiche del corpo-bello (molte dive contemporanee esibiscono del resto gambe e glutei forgiati da ore di *squat*), diventa un monumento al culto contemporaneo della volontà, una prova concreta del fatto che l’atleta ha

svolto quel “lavoro su se stessa” che a ciascuno di noi è richiesto, secondo una concezione ormai diffusa del successo (e della forza, e della bellezza) come responsabilità individuale: una qualità che si può (e si deve) raggiungere attraverso la dedizione e l’impegno, adempiendo all’imperativo per cui “*impossible is nothing*”, basta volerlo.

#### 4. Le MMA e la militarizzazione della cultura americana

Guardando alle arti marziali miste come “dramma sociale”, Dal Lago legge il fenomeno come espressione della società in cui si è affermato in quanto “show globale”, quella statunitense. Le MMA diventano, ai suoi occhi di scienziato sociale, “buone per pensare” alcuni dei “significati dominanti” e impliciti della cultura americana. Tra questi, in particolare, “l’osmosi di cultura militare e vita civile” (158) che si sarebbe verificata nella trasformazione storica del modello dei conflitti per così dire campali (fino alla Seconda guerra mondiale) in strategie belliche via via sempre più ramificate e diffuse, che prevedono anche la guerriglia urbana e che coinvolgono dunque la popolazione civile (anche se, direi, non quella americana) e prevedono fasi di scontro ravvicinato e l’eventualità del combattimento corpo a corpo. Quello che non convince del tutto di questa interessante tesi, che viene ripresa anche nelle conclusioni, è che Dal Lago sembra volerla affermare in maniera deduttiva, in virtù di un’inferenza che pure non viene confermata da molti dei dati che l’autore stesso riporta.

Prima di tutto, infatti, sia il fenomeno della lotta “senza esclusione di colpi” che quello della formazione militare al combattimento corpo a corpo hanno origini importanti e profonde anche fuori dagli Stati Uniti – e probabilmente anche a questo si deve la rapida ascesa globale delle MMA. Le forze di difesa israeliane, per esempio, avevano elaborato e adottato già negli anni Quaranta del Novecento un sistema di combattimento corpo a corpo che potesse risultare efficace per i militari in situazioni di scontro reale in contesti da guerriglia urbana, il Krav Maga, che negli anni Novanta ha avuto poi anche una certa diffusione internazionale come disciplina para-sportiva (Mor, 2019). In Giappone, dove il combattimento ha legami storici profondi – e tuttora significativi per una parte della popolazione – con il pensiero, con la letteratura, con la cultura pop e con la vita pubblica, due organizzazioni professionistiche di arti marziali miste, la Shooto e la Pride, organizzavano già i loro incontri, rispettivamente, dalla fine degli anni Ottanta e dai primi Novanta, e hanno verosimilmente offerto un modello di riferimento ai promotori della UFC americana, il circuito commerciale e competitivo inaugurato nel 1993 e dal quale la disciplina ha poi guadagnato la sua fama internazionale. E in Brasile il *vale tudo* “(in portoghese, ‘tutto è permesso’), arte marziale mista e senza regole, che può essere considerata la vera antesignana delle MMA” (79) si era affermato già nella seconda metà degli anni Venti del secolo scorso. Come Dal Lago chiarisce, dunque, gli Stati Uniti sono semmai il contesto in cui, grazie a una serie di contingenze e di investimenti da parte di alcuni professionisti dello spettacolo e del “*big business*” in generale, le MMA sono diventate uno “show globale”. Ma la loro origine non è distintamente americana, e la popolazione americana non è il solo grande bacino di utenza, in virtù di una “militarizzazione” che la riguarderebbe in maniera appunto quasi esclusiva.

In secondo luogo, le MMA affondano i loro significati “profondi” anche in altri ambiti del sociale, diversi e non necessariamente connessi con quello militare: tra questi, l’economia; la concezione

“neoliberista” della vita e del sé come progetto da realizzare; la connessa “idea di libertà prevalente nelle nostre società” (94), che ha molto a che fare con la “libertà d’impresa” (82) e dunque con la necessità di affermare i talenti individuali anche andando contro le “imposizioni” sociali – per cui il combattimento diventa metafora dell’individuo che si afferma su tutti gli altri, a discapito della separazione dei ruoli e delle tecniche che caratterizzano ciascuna disciplina di combattimento “tradizionale”; nonché, chiaramente, le rappresentazioni cinematografiche (e mediatiche in generale, con fumetti, videogiochi, ecc.) di queste nuove concezioni dell’individuo-contro-tutti (questa volta sì, incrociate anche con la guerra: da *Rambo* a Van Damme, da Bruce Lee a *Million dollar baby*, da *Karate Kid* a *Street Fighter* o all’*Uomo Tigre*, e così via – non tutti prodotti americani, tra l’altro).

Da questo punto di vista, mi sembra che più che il militarismo, l’aspetto peculiare della cultura statunitense sia la spettacolarizzazione cinematografica (e, più in generale, drammaturgica e performativa) di queste qualità, e l’eroizzazione dell’individuo-che-si-impone, attraverso la propria volontà, su un mondo tendenzialmente ostile (anche in guerra, certo, ma in una prospettiva in cui la guerra assume più i tratti della metafora che quelli di una concreta necessità). Non a caso, citando il kolossal *Million dollar baby*, l’autore sostiene che “Qui, il combattimento è evidente metafora della realizzazione di sé” (68) – il che offre in parte anche una spiegazione al ruolo delle atlete donne nelle MMA, cui ho fatto cenno sopra. E se nel film di Clint Eastwood la protagonista riesce a realizzarsi in un contesto che certo non le è favorevole, ma in cui comunque l’apparato regolamentario e istituzionale del fenomeno sportivo è garantito, le MMA si spingono oltre, proponendosi come un ambito deregolamentato (“liberista”) di confronto (“concorrenza”) tra individui che possono confrontarsi liberamente, senza dover sottostare a nessuna costrizione formale o stilistica. “Le MMA rompevano la compartimentazione tradizionale degli stili di lotta e quindi, come sostiene David Mamet, rappresentano da allora una celebrazione della libertà d’impresa e della globalizzazione” (82).

Tutto questo, anche volendo rimanere a un livello superficiale da critica all’industria culturale, non ha molto a che fare col militarismo e con la “guerra moderna”. L’imperativo della realizzazione di sé a ogni costo – anche contro le regole imposte dalla società e dalle istituzioni –, del resto, mal si concilia con gli assunti del militarismo, che tendenzialmente prevedono invece che un individuo si sottoponga completamente all’istituzione, per un bene superiore – la patria – e in nome di uno spirito corporativo che non può tollerare protagonismi o colpi di testa, ma solo “ordine e disciplina”. Più che quello dell’uomo disciplinato al servizio del corpo (militare), l’imperativo nel caso delle MMA mi sembra quello dell’uomo al servizio di se stesso, indisciplinato nella misura in cui le norme limitano il suo progetto di affermazione.

D’altro canto, sostenere che la diffusione delle MMA nella cultura euro-americana trovi una spiegazione nel militarismo che avrebbe caratterizzato in anni recenti tale cultura lascia non pochi dubbi. La guerra e il militarismo hanno avuto per esempio un’influenza profonda anche all’origine di quelle arti marziali orientali cui attribuiamo oggi una valenza riflessiva e filosofica, molte delle quali sono state codificate proprio a partire da tecniche belliche, per poi essere trasformate in discipline fisiche pedagogiche e, nel senso più ampio, conoscitive. La connessione tra pratiche fisiche e militarismo non è esclusiva dei nostri tempi, insomma, né della cultura euro-americana.

## 5. Il combattimento senza combattenti, e l'antropologia senza etnografia

Pur dichiarando di adottare come argomento interpretativo la lettura turneriana del rito come “dramma sociale” (il cui carattere innovativo stava proprio nel cogliere il potenziale anti-strutturale delle fasi “liminali” o “liminoidi” del processo rituale), Dal Lago guarda alla performance sportiva solo come espressione (o “riflesso”) della società in cui essa si svolge, mentre non gli riconosce nessun potenziale generativo, nessuna possibilità di cambiamento. Anzi, esplicitamente rifiuta le posizioni di quanti hanno evidenziato questa possibilità nelle loro ricerche, sostenendo che la sua analisi dei prodotti di consumo legati al mondo delle MMA vale più di tutte le analisi prodotte sin qui “da parte di sociologi o altri tipi di fighter estemporanei” (29): in questo, a mio parere, estende alla metodologia etnografica tutta una critica che può essere sensatamente mossa a un gruppo ben circosccrivibile di ricercatori che ne hanno fatto un uso discutibile, aderendo in maniera forse eccessivamente pedissequa al progetto di una “sociologia carnale” proposto da Wacquant nel suo studio seminale su una palestra di boxe nel ghetto di Chicago. Ritenendo che il metodo euristico più efficace per comprendere le “disposizioni” e gli “*habitus*” incorporati dai praticanti di discipline di combattimento sia vivere sulla propria pelle quello che essi vivono nella loro quotidianità, gli analisti che Dal Lago critica hanno scelto di indossare kimoni o guantoni per dedicarsi in prima persona alle attività oggetto di studio. Come fa notare correttamente l'autore, “L'elaborazione soggettiva della propria esperienza ha senso in psicologia e letteratura, ma ne ha molto meno nell'analisi di ciò che Goffman ha chiamato i ‘momenti’ della vita sociale” (29). A prescindere dal fatto che molti dei ricercatori che si sono occupati di sport hanno messo in luce i tanti altri aspetti per cui può essere euristico dedicarsi (per guadagnare la fiducia dei praticanti, per esempio, che non parlano volentieri con quelli che ritengono essere i “rappresentanti della società ‘perbene’, ovvero quella che considera la boxe come uno sport violento e disumano”: Scandurra, 2017, p. 17), il punto qui è che la critica di Dal Lago può essere mossa a un certo modo di fare etnografia, e non alla metodologia in sé, come egli invece sembra fare: “La famosa ‘osservazione partecipante’ i cui metodi vengono impartiti ai giovani ricercatori di scienze sociali da diversi decenni, ha e deve avere dei limiti. Dopotutto, non è mai stato necessario partecipare a un festino a base di carne umana per studiare il cannibalismo, né arruolarsi in una *crew* di rapinatori per essere sociologi del crimine” (28).

Tutto origina, mi pare, da un fraintendimento sui fondamenti della metodologia etnografica in cui incappano sia Dal Lago che i “sociologi e fighter dilettanti” che secondo lui poco hanno aggiunto alla comprensione del fenomeno: “partecipare”, in etnografia, non significa infatti svolgere le stesse attività che svolgono gli altri per poterle vivere, e dunque comprendere, sulla nostra pelle (teoricamente informata) di ricercatori. Significa piuttosto – che è ben diverso – cercare di capire come quelle attività vengono vissute e comprese dagli *altri*, partendo dal presupposto (imprescindibile per una disciplina che si occupa della *differenza* culturale) che la loro esperienza non necessariamente coincide con la nostra. Come ha chiarito uno degli studiosi di riferimento della disciplina (anche per quanti si siano dedicati, dopo il suo studio sul combattimento di galli a Bali, all'analisi delle pratiche fisiche e sportive), “l'etnografo non percepisce – e secondo me in buona misura non può percepire – quello che percepiscono i suoi informatori” (Geertz 2001, p. 74); perché i soggetti di cui si occupa l'antropologia sono soggetti

(e conoscenze, e saperi, e valori, e credenze, e tecniche...) “situati” in contesti sociali e culturali specifici, che difficilmente corrispondono a un soggetto universale o astratto (il “fighter”), intrappolato nella cultura in cui si muove, e dunque intercambiabile con qualsiasi altro soggetto che faccia parte di quella “cultura” sportiva (il “sociologo e fighter dilettante” di cui sopra) – e di conseguenza identificabile a partire da un’analisi “strutturale” della parte “spettacolare-mediale” del “fenomeno sportivo” (29) delle MMA professionistiche.

Quando dice “Mi sembra che, oltre alla visione dei filmati dei combattimenti, gli abbondanti materiali forniti dai professionisti (autobiografie, interviste, post su siti e social ecc.) siano più utili alla comprensione delle MMA che le elaborazioni delle proprie esperienze da parte di sociologi o altri tipi di fighter estemporanei” (29), Dal Lago cade nella stessa trappola in cui sono caduti i fighter estemporanei ai quali muove le sue critiche: non considerare cioè che in etnografia la partecipazione (corporea o meno) del ricercatore non dev’essere un fine, ma può essere uno strumento nel processo di produzione della conoscenza, perché questo processo verte sulla *relazione*, oltre che su una intima speculazione. Per una disciplina il cui oggetto è la differenza culturale, ha poco senso concentrarsi su ciò che accade al ricercatore quando vive esperienze per lui nuove, dal momento che il suo compito è quello di comprendere come gli altri vivano esperienze per loro familiari, e quale rilevanza sociale e culturale simili esperienze abbiano nei contesti in cui quelle persone si muovono (Nardini, 2022). “Partecipare”, in antropologia, significa *produrre* i dati etnografici sul campo, in una imprescindibile relazione con gli interlocutori con cui collaboriamo, anziché *raccogliarli* (Satta, 2007, p. 10), come farebbe appunto un semiologo, o uno scienziato della comunicazione.

## Bibliografia

- Appadurai, A. (2001). *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi.
- Barthes, R. (2016). Il Tour de France come epopea. In *Miti d’oggi*. Torino: Einaudi.
- Douglas, M., Isherwood, B. (2013). *Il mondo delle cose: oggetti, valori, consumo*. Bologna: Il Mulino.
- Eco, U. (1964). *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*. Milano: Bompiani.
- Geertz, C. (2001). *Interpretazione Di Culture*. Bologna: Il Mulino.
- Guttman, A. (2004). *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports, Updated Edition*. New York: Columbia University Press.
- Hall, S. (1973). *Encoding and Decoding in the Television Discourse*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.

- Miller, D. (1987). *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Miller, D., Costa, E., Haynes, N., McDonald, T., Nicolescu, R., Sinanan, J., Spyer, J., Venkatraman, S. Wang, X. (2018). *Come il mondo ha cambiato i social media*. Milano: Ledizioni.
- Mor, G. (2019). History and Singularity of Krav-Maga. *The International Journal of the History of Sport*, 35(15-16), pp. 1622-1636.
- Nardini, D. (2022). *Surfers Paradise. Un'etnografia del surf sulla Gold Coast australiana*. Milano: Ledizioni.
- Satta, G. (2007), Introduzione. In Gallini, C., Satta, G. (a cura di). *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*. Roma: Meltemi, pp. 10-26.
- Scandurra, G. (2017), Perché fare una ricerca su una palestra di boxe?. *Voci*, XIV, pp. 15-35.
- Turner, V. (1993). *Antropologia Della Performance*. Bologna: Il Mulino.
- Turner, V. (2001). *Il processo rituale*. Brescia: Morcelliana.
- Weber, M. (1991). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: BUR Biblioteca Univ. Rizzoli.