

Malinteso

di Gabriele Profita*

Abstract

Il malinteso, nella sua impalpabilità, si propone come vero protagonista del mondo contemporaneo. Esso si mostra nei suoi effetti e si nasconde nelle sue origini. Il malinteso appartiene al momento presente ma si rivela sempre in un secondo momento, quando degenera nel conflitto e nell'interruzione delle interazioni. L'ipotesi del mio lavoro è che la diffusione del malinteso, nella realtà quotidiana delle relazioni umane e sociali, debba ricercarsi nell'assenza di un quadro certo e definito, in una realtà sociale che è priva di riferimenti stabili. Il dispositivo clinico, che nel lavoro di cura è la base di ogni intervento, nell'incertezza del quadro generale, nella trasmutazione dei valori di nietzeschiana memoria, abbisogna di costanti ridefinizioni e in assenza di ciò moltiplica i malintesi soprattutto quando si confrontano, nella relazione clinica, persone che riportano mondi culturali diversi.

Parole chiave malinteso culturale, setting clinico, senso comune, differenza culturale.

Il lavoro di ricerca che da un anno porto avanti sul malinteso culturale, nel dominio della cura, ha assunto nello sviluppo del suo programma uno spessore non previsto. Il malinteso è per sua stessa costituzione, del tutto opaco e scarsamente individuabile. All'inizio del mio percorso, ho avuto l'impressione che esso fosse qualcosa di poco importante, celato allo sguardo anche il più attento, questione evanescente e, tutto sommato, di scarsa importanza per il ricercatore. Mi veniva anche suggerito che ormai su questo tema, nell'ambito dell'etnopsichiatria, molto era stato fatto e compreso.¹ L'arte della dissimulazione, che il malinteso assume come propria veste, mi ha però ricondotto, come già per Jankélévitch (1980), alla fiaba dei vestiti dell'imperatore, di colui che si rivela solo allo sguardo ingenuo e disincantato del bambino. Solo in un secondo momento, tutti coloro che sono all'interno di un medesimo sistema di rappresentazione, ritrovano nel conflitto che finalmente si manifesta la parte attiva del malinteso, sotto forma di aggressività passiva o di atteggiamenti evitanti.

La levità del malinteso, (Jankélévitch lo definisce un *quasi nulla*) e, allo stesso modo, il suo rilievo nel mondo, la sua voglia di nascondersi nelle cause e di rivelarsi negli effetti, il suo accanimento trasformativo, se il malinteso è "ben inteso", oltre che a dominare la scena in ogni situazione o contesto del vivere, può simboleggiare il malessere sociale del secolo trascorso e di quello che ancora si dispiega. Ogni male (sociale) dà luogo, oltre che all'obbligo della ricerca di una cura, all'esigenza di cambiare abitudini e di modificare atteggiamenti verso se stessi e verso gli altri, di modificare la prospettiva con cui si guardano le cose. Allo stesso modo, può anche essere l'inizio di un ravvedimento, può dar luogo alla negoziazione del conflitto in atto, può rappresentare una sorta di *palabre* universale attorno ad una maestosa quercia, come nei villaggi africani, o nelle piazze delle nostre metropoli. Può diventare l'inizio di una discussione serrata, su cause e rimedi, a patto che si riconosca che l'altro ha concezioni ed esigenze altrettanto legittime delle nostre e, si situi al di fuori di ogni logica manipolativa.

* Prof. Ordinario di Psicologia e Clinica della relazione, Dipartimento di Psicologia, Palermo.

¹ Ne avevo conferma, diretta e indiretta da Tobie Nathan, Bertrand Piret, Marie Rose Moro e Salvatore Inglese.

Perché allora studiare il malinteso, in un mondo che tende alla razionalità, alla definizione delle procedure e dei metodi, che sembra assistere al trionfo dell'equilibrio o degli equilibrismi, delle forze contrapposte ed equipotenti? In una società in cui la tecnologia e la macchina sembrano voler non lasciare spazio a equivoci e a fraintendimenti?

L'interrogativo attorno al quale ha ruotato la riflessione che mi ha accompagnato nella stesura di queste pagine, è rappresentato dal rapporto che s'instaura tra l'ordine tendenzialmente razionale e controllato del mondo e la diffusione capillare del malinteso. La considerazione più immediata sarebbe che la frammentazione del senso unitario delle cose abbia prodotto un mondo forse più efficiente e scintillante, ma privo di riferimenti e di unità, disarmonico e organizzato al tempo stesso. Dopo l'illuminismo, che ha scacciato gli *idola* oscurantisti, la democrazia che ha sostituito l'assolutismo, la tecnologia e la scienza, che ha soppiantato la magia, un nuovo germe, al tempo stesso benefico e malefico, domina la scena, il malinteso. Esso s'insinua dappertutto: nelle nostre esistenze private, nelle relazioni di lavoro, tra le generazioni o tra i sessi, tra nazioni o gruppi di potere, tra i condomini di uno stabile o tra partiti politici e soprattutto, rispetto alla visione di questo lavoro, tra persone appartenenti a culture diverse.

All'epoca in cui dominava un *misurato riserbo*, (Magris, 1999) si è avvicinato un mondo chiassoso, volubile e dissacrante, sempre più rivolto alla visibilità e all'esibizionismo, privo di sfumature e di chiaroscuri. Il dominio dell'apparenza nasconde e rivela la fine di valori relativamente stabili e l'inizio di un'epoca mutevole in cui ogni sforzo per comprenderla e anticiparla, è sempre in ritardo rispetto alla velocità impressa ai processi. S'invoca quello che oggi è considerato come lo scarto tra modernità e post-modernità e le parole chiave di questa trasformazione sono, velocità, istantaneità, rapidità, connessione, globalizzazione, individualismo, narcisismo, flessibilità, cambiamento, momento presente, ma soprattutto economicità, mercato, crescita, efficienza. Altri termini si potrebbero aggiungere, come quelli di tecnica, tecnologia, scientificità, organizzazione, razionalità, che insieme concorrono a dare un'idea del tempo presente e delle convulsioni che siamo chiamati a vivere. Le sentiamo ripetere ogni giorno sulla stampa, nei convegni scientifici, nei media e sono oramai così comuni che li sentiamo recitare anche tra non specialisti delle scienze umane e sociali. Questa terminologia, che appartiene al mondo dell'occidente e ne descrive la cifra, non fa parte della vita di popoli e di comunità che si riferiscono ad altri universi di senso, in modo particolare legati alla conservazione delle consuetudini e dei valori più antichi.

Nella nostra realtà quotidiana, può una condizione così nevrotica e nevrotizzante non dare luogo a malintesi? Forse nell'adottare un *misurato riserbo*, nel valorizzare le sfumature, vi è la possibilità di esprimere le differenze senza violenza e sopraffazione; al contrario i toni netti e perentori, lungi dal risolvere le ambiguità, le accentuano. Creano contrapposizione e conflitto, sospetto e paranoia. In una parola, l'uomo del risentimento². Muoversi in un mondo veloce, in cui valori e cultura sono in continua trasformazione, significa muoversi nel caos. In mancanza di certezza e di condivisa solidarietà si acuisce il senso di un mondo violento e aggressivo, e s'istaurano sentimenti di difesa e di contro aggressività. Il sospetto si sostituisce alla fiducia, l'ambiguità alla franchezza, l'opacità alla chiarezza.

La finalità della cultura consiste nella capacità di conferire un ordine alle cose nella fiducia che sia condiviso. Come si esprime E. De Martino, (1977) il suo scopo è quello di evitare o di contrastare una crisi della presenza, di costruire un "ordine di valorizzazione delle cose" (p. 674), attraverso la classificazione, la distinzione, la capacità di ordinare secondo categorie. E' "l'evocazione dell'ordine dal caos" (Bauman, 2002, p. 46).

Ma i tempi di trasformazione di una cultura, sono necessariamente più lunghi della capacità di adattamento degli individui che ne condividono il senso. Rapide trasformazioni della cultura, non sono incorporate così rapidamente come dovrebbero. Al nuovo ordine che si

² A questo proposito si veda la posizione di F. Nietzsche (Trad. it., 1984) che definisce il risentimento come tipico dell'uomo reattivo che riguarda sia lo schiavo e le sue strategie di autodifesa, sia il signore che ne realizza una fonte del suo dominio. M. Scheler (Trad. it., 1975) ne addolcirà i termini attraverso l'idea che la solidarietà è presente in ogni individuo morale.

crea nel mondo, per effetto di processi economici rapidi e violenti, non corrisponde un adattamento interiore negli individui, i quali, magari senza consapevolezza, provano a mettere in atto meccanismi di difesa e di resistenza verso ciò che avvertono come estraneo e violento. I tentativi di resistenza al cambiamento impetuoso, sono una protezione dalle intense sofferenze e il senso di stupore che la realtà obbliga ad assumere. Mancano, nelle trasformazioni repentine, i riti (di passaggio) che assicurano, secondo Van Genneep (1909) quella zona neutra, quel margine, che introduce gradualità, che “facilita i mutamenti di stato senza scosse violente per la società, né bruschi arresti della vita individuale e collettiva” (trad. it., p. 41).

Si dirà che tali ritualità riguardano i popoli arcaici, le società e le collettività pre-industriali, e non interessano le società moderne, che sono liberate dai gravi condizionamenti imposti da situazioni esistenziali in cui i bisogni primari non sono soddisfatti e che sono minacciate da rischi per la sopravvivenza. La società ipermoderna non ha bisogno di queste forme che scandiscono le condizioni evolutive dell'uomo e che la magia, conseguenza di una natura ingovernabile, è stata soppiantata dalla sicurezza che offre la tecnica. Ma rimane da dimostrare che i passaggi da una condizione all'altra, da una cultura all'altra non abbiano bisogno di separazioni anch'esse, che non vi sia la necessità di ciò che Freud chiamava l'elaborazione del lutto. La frenesia del nuovo, dell'oggetto che si rinnova, può cancellare del tutto la malinconica separazione da ciò che ci è appartenuto? La risposta è negativa se l'oggetto in questione, la cosa, come sostiene Remo Bodei (2009), possiede una sua intenzionalità e se siamo stati capaci di ancorarci a esso. Se al contrario l'oggetto, la cosa cade nella “banalità e nell'oblio”, se tutto è luminescente per un attimo e caduco nel successivo, allora il mondo si spopola, diventa maceria, come nel film *Wall-E* di Disney, dove l'ultimo robot della terra, ha il compito di spazzare i resti di un mondo inabitabile. Forse che l'uomo è fuoriuscito del tutto dalla natura? Il suo posto in un mondo denaturalizzato può essere l'origine di una robotizzazione, in cui perfino le emozioni possono essere controllate, così come gli affetti e i sentimenti? Nel film appena citato, la salvezza, in un mondo robotizzato, consiste in un'esile pianticella verde che sopravvive in una vecchia scarpa, che i robot cercano di distruggere. Come a dire che il tempo della natura, il tempo ciclico e della ripetizione, non può e non deve sopravvivere nella realtà estrema della tecnologia.

Allora ritornando al malinteso, chiediamoci se esso non possa trovare origine anche nell'assenza di riferimenti certi per i singoli e per le comunità. Se il suo “quasi niente” non sia il prezzo da pagare nell'epoca dell'incertezza e della insicurezza, peraltro sempre indesiderata. E, in particolare, se le persone impegnate nell'attività clinica o anche tutti coloro che vivono nel quotidiano, non debbano scontare una mancanza, una fragilità legata allo sfondo incerto in cui hanno luogo le relazioni. Ci sembra questo un argomento centrale. Ernesto De Martino (1997), in una delle appendici contenuta ne *Il Mondo magico* narra la storia del popolo nomade *Alchipa* che nelle sue peregrinazioni alla ricerca di sostentamento aveva l'abitudine di piantare un palo, *kauwa-auwa*, in ogni luogo in cui si fermava. Il palo, che riassumeva e conteneva, mediante iscrizioni e incisioni, la storia del popolo, aveva la funzione di indicare la direzione che il gruppo avrebbe ripreso il giorno successivo per continuare il viaggio e la ricerca della vita. L'inclinazione che avrebbe assunto durante la notte, avrebbe indicato il percorso da seguire il giorno successivo. Accadde però che il capo della comunità un giorno, nel tentativo di sradicarlo dal terreno, inavvedutamente, lo spezzò. Né seguì un'angoscia che, a poco a poco, li condusse a lasciarsi morire. Il loro centro di riferimento storico non poteva più essere ripristinato, la loro storia era andata distrutta. Come conclude De Martino “la comitiva Alchipa entrò in una crisi decisiva: essa avrebbe ora dovuto peregrinare senza centro” (p. 233). Ciò che sembra essenziale per ogni comunità e per i singoli individui che ne fanno parte, è avere un centro cui riferirsi o anche da cui ricominciare, è possedere un quadro di riferimento stabile e riconosciuto.

Nel quadro incerto, sostiene lo psicoanalista argentino José Bleger (2004), emergono le parti psicotiche della personalità. Il quadro³ è considerato come “non processo” ossia come elemento fisso e stabile, implicito, grazie al quale è possibile vedere, studiare e analizzare, il processo che si svolge al suo interno. In altri termini risulta chiaro, cosa è in movimento e cosa, al contrario, sta fermo. Il problema consiste nel mantenere quanto più stabile possibile, il quadro, perché il processo possa dispiegarsi senza interferenze. Ma ciò che è importante, è che il quadro all'interno del quale si svolgono relazioni, nel corso degli anni, diventa un'istituzione. Così si esprime, infatti, Bleger:

Une relation humaine qui dure des années, au sein de laquelle se maintient un ensemble de normes et d'attitudes n'est rien moins qu'une véritable définition de l'institution. Le cadre est donc une institution à l'intérieur des limites de laquelle se produisent certains phénomènes auxquels nous donnons le nom de comportement. (p. 255)

Il considerare il dispositivo clinico come un'istituzione, ci consente di ricongiungere teoricamente, ma anche nella pratica quotidiana, la dimensione individuale, la psiche individuale, con la dimensione istituzionale e comunitaria, ossia, in termini disciplinari la psicologia con la sociologia.

Funzione importante del quadro è di costituirsi anche come “un mondo fantasma”. Come per la relazione tra madre e bambino, quella tra l'individuo e il quadro o l'istituzione, è carica di desideri e di fantasie che, spesso, sostituiscono la realtà concreta e attuale.

ce qui est toujours là ne se remarque que lorsqu'il vient à faire défaut; il nous semble permis d'appliquer au cadre le néologisme utilisé par Wallon pour ce qu'il appelait les « ultra-choses » (ultra-things), c'est-à-dire tout ce qui, dans l'expérience, apparaît comme étant vague, indéfini, sans conceptualisation ou sans connaissance qui y soit applicable. Ce qui va constituer le Moi ce ne sont pas seulement les relations régulières et stables avec les objets et les institutions, mais les frustrations et les gratifications ultérieures qu'elles apportent. De ce qui est toujours présent, il n'y a pas de perception consciente. La conscience de l'objet qui manque ou qui gratifie vient plus tard; le premier pas est la perception d'une certaine «incomplétude». Ce qui existe dans la perception consciente de l'individu est ce que l'expérience lui a appris pouvoir manquer. D'autre part, les relations

³ Nell'edizione originale il termine usato da Bleger è *encuadre*, la traduzione francese, *cadre*, mentre in italiano è stato tradotto con l'anglismo *setting*. Il termine “dispositivo” ha in questo contesto il significato che la filosofia le ha assegnato, a partire da Foucault che, senza mai darne una definizione precisa, lo utilizza costantemente, da “Sorvegliare e punire” (1975) ai “Dits et écrits” (1994): “ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments”. (p. 299)

Per Foucault, il dispositivo è un contenitore, che ha la capacità di generare un contenuto e che risponde alla necessità di creare un ordine razionale. Nel dibattito sul dispositivo s'inseriscono anche Deleuze che sostiene che i dispositivi hanno lo scopo di generare la parola e la visibilità, e Agamben che ritiene che il dispositivo produca soggettivazione e che, in conclusione la cultura è un insieme di dispositivi. Aggiungiamo che il dispositivo psicoanalitico aggiunge, a quanto già detto, un elemento ulteriore, ossia che la cornice del dispositivo ha un'importanza fondamentale, in quanto consente di visualizzare la parte psicotica della personalità, in altri termini, la parte deviante e resistente al trattamento. Vi è certamente una stretta connessione tra il dispositivo e l'istituzione. Anche in linguistica Emile Benveniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indo-europee* (1976) ha evidenziato come il termine istituzione non vada inteso solo in senso restrittivo, ossia le istituzioni del diritto, del governo o quelle religiose, ma anche in senso più allargato ad esempio quelle meno “appariscenti che s'intravedono nelle tecniche, nei modi di vita nei rapporti sociali, nei processi di parola e di pensiero” (p.); tutte le situazioni in cui vi è una regola, lì vi è una istituzione. Ogni istituzione inoltre, anche la meno appariscente, si collega con la società della quale è emanazione.

stables ou immuables (les non-absences) sont celles qui organisent et préservent le non-Moi et servent de base pour la construction du Moi selon les expériences frustrantes et gratifiantes. Le fait que le non-Moi ne soit pas perçu ne signifie pas qu'il n'existe pas psychologiquement pour l'organisation de la personnalité. La connaissance d'une chose n'apparaît que dans l'absence de cette chose, jusqu'à ce qu'elle se soit introjectée comme objet interne. Mais ce dont nous ne nous apercevons pas n'en est pas moins présent. Et 'C'est précisément pour cette raison que le «monde fantôme» est également présent dans le cadre, même lorsque celui-ci n'a pas été rompu. (p. 256)

Questa lunga citazione del testo di Bleger, consente riflessioni non secondarie rispetto al malinteso. Possiamo pensare che la richiesta, più o meno consapevole che ognuno, non solo il bambino, fa al quadro, è quella di replicare sempre le stesse emozioni, richiediamo cioè che le cose ci si presentino sempre allo stesso modo, rassicurandoci della stabilità del quadro, della scena o dell'istituzione che ci contiene. In fondo, per ciascuno di noi "la mamma è sempre la mamma", pretendiamo che sia sempre presente e ci guidi sicura, e restiamo sbigottiti, frustrati e inquieti, quando scopriamo che è cambiato qualcosa, o che lei non è più la stessa. Allo stesso modo, dalle relazioni d'amore ci aspettiamo sempre delle conferme e la difficoltà maggiore è proprio quella d'accettare un'evoluzione che porta a una relazione meno simbiotica e più contrastata e conflittuale. Insomma tutti cerchiamo sempre di avere un quadro certo all'interno del quale muoverci e persino cambiare, ma purchè esso non si modifichi. Tutti ci muoviamo non solo nella realtà ma in un mondo fantasma desiderato come stabile, magari per lamentarci al suo interno. E' la parte simbiotica della personalità che si rivela solo nelle rotture e nelle variazioni del quadro, e che "smentisce la fusione, problematizza l'io".

Le organizzazioni sociali, all'interno delle quali viviamo un'intensa e lunga parte della nostra esistenza, sono però soggette a cambiamenti repentini di struttura, di ruoli, di posizioni, e spesso anche, le finalità non sono chiaramente definite, o nascondono evidenti ambiguità. Il quadro è sempre instabile e chi opera al suo interno, è costretto oltre che a continui e frustranti adattamenti, a non avere alcun criterio di riferimento per muoversi e si è costretti a subire continue rimodulazioni delle prospettive. La parte più stabile dell'io è continuamente sotto pressione, e si vive spesso oltre che un clima affannoso e disordinato, una incertezza che annichilisce. Per Bauman (op. cit.) il mondo globalizzato produce un effetto rivoluzionario: "la svalutazione dell'ordine in quanto tale".

Questo termine "svalutazione" richiama immediatamente Nietzsche e il nichilismo. Ne "la caduta dei valori cosmologici" afferma che "il *nichilismo* come *condizione psicologica* dovrà subentrare in primo luogo se avremo cercato un *senso* che non vi si trova... è diventare consapevoli della lunga dissipazione di forza, il tormento dell'invano, l'incertezza, la mancanza di occasioni per un ristoro qualsiasi, per acquietarsi ancora in qualche luogo – la vergogna di se stessi, come se ci si fosse troppo a lungo ingannati... Quel senso avrebbe potuto essere l'"osservanza" di un canone morale supremo in ogni occasione, l'ordinamento morale del mondo; o l'aumento dell'amore e dell'armonia dei rapporti fra le creature, o l'avvicinarsi a uno stato di felicità universale; o perfino lo scagliarsi verso uno stato di annientamento universale – uno scopo è sempre un senso". (1995, pp.11-12).

Tra le cose che Nietzsche sottolinea vi è "l'armonia dei rapporti tra le creature" ossia la ricerca dell'altro come antidoto all'avvelenamento della solitudine e dell'incomprensione. Sembra che uno dei problemi centrali del nostro tempo sia la perdita proprio del contatto armonico non competitivo con l'altro. Le posizioni, i ruoli, le appartenenze hanno all'origine l'ordine della filiazione. Oggi ciò significa che l'appartenenza istituzionale definisce un modo di essere e di operare maggiormente legato al ruolo e alla posizione e meno al gruppo d'origine. Si perde così facilmente la propria *humanitas* per assumere quella dettata dall'*habitus*.

Non è ancora finita: la cultura europea del nostro tempo sembra stordirci con il tema della svalutazione per riportarci ad un mondo mitizzato, ritratto con la nostalgia che il vecchio riserva alla sua giovinezza.

La crisi del periodo che giunge fino ad oggi, sembra essere riconducibile alla mancanza di verticalità, all'assenza di un ordine superiore che possa costituire un riferimento certo. La letteratura mitteleuropea è stata per lungo tempo colma di nostalgia per la *felix Austria*. Lo ricorda con intensa e rifinita cultura Claudio Magris (1999a; 1999b) "La letteratura difende l'individuale, il particolare, le cose, i colori, i sensi e il sensibile contro il falso universale che irreggimenta e livella gli uomini e contro l'astrazione che li isterilisce" (1999, p. 26). Dobbiamo dunque rifarci alla letteratura per comprendere l'uomo, i suoi affanni, le sue false conquiste, il suo male di vivere? Dobbiamo abbandonare le pretese di comprendere l'uomo attraverso le discipline sociali, almeno quelle che ricercano "il falso universale"? Certamente l'alternativa all'alienazione e alla disgregazione dell'oggi, non è connessa al vagheggiamento del tempo che fu. Le lancette dell'orologio non vanno mai in senso antiorario. Oggi viviamo nel mondo della tecnica, della velocità e del mondo interconnesso, con le conseguenze che da esso derivano. Viviamo anche in una realtà che ci pone di fronte costantemente l'alterità e che, di conseguenza ci porta all'interrogazione costante del noi. Il malinteso è il sintomo che va interrogato con caparbia e con costanza. Esso ha una caratteristica peculiare che lo rende sfuggente: appartiene all'ordine dell'istante e del tempo della velocità e dell'urgenza, è difficile coglierne la presenza e si può solamente ritrovarlo nell'a-posteriori, nella memoria e nella narrazione. Ma al tempo stesso crea una nuova prospettiva intersoggettiva che costringe ciascuno a ricercare nuove forme di rapporto con l'altro. In questo il malinteso è un agente che crea, potenzialmente, nuove forme di relazione, nuove possibilità d'intendersi. Voglio ancora ricordare la ricerca di M. De Certeau (1990) che in *L'invenzione del quotidiano* così si esprime "Sempre più sottomesso e sempre meno partecipe di questi grandi sistemi, (tecnici) l'individuo se ne distacca senza però poterne uscire, e non gli resta che giocare d'astuzia, escogitarne stratagemmi, scoprire nella megalopoli, elettronica e informatizzata, l'arte dei cacciatori di frodo e dei contadini di un tempo" (p. 21). E appena più sotto, "Resta dunque da elaborare una politica di queste astuzie... che deve inoltre interrogarsi su ciò che potrebbe essere oggi la rappresentazione pubblica ("democratica") delle alleanze microscopiche, multiformi e innumerevoli fra manipolazione e ricerca del potere, realtà sfuggente quanto diffusa di una attività sociale che gioca con l'ordine che la sovrasta".

La ricerca sul malinteso culturale rientra proprio nel novero delle astuzie di cui parla De Certeau, un modo che l'individuo, alle prese con la macchina della modernità, ha di opporsi, di resistere, alle circostanze costrittive dell'ordine asfissiante della tecnica. Si tratta della rivendicazione della propria individualità e del mondo culturale di cui ciascuno è portatore. In un certo senso il malinteso deve allora dissimulare la sua presenza, essere scoperti significa non potere resistere all'assimilazione, soprattutto quando la provenienza, l'origine della propria storia sociale è legata al tempo della tradizione e della ciclicità, dell'eterno ritorno e della possibilità del riscatto. Il malinteso interculturale può insegnare, a noi che partecipiamo con le nostre astuzie a esso, che quello che non vediamo, è, tante volte, l'essenziale che ci sfugge, e riportarci ai tratti dell'umano sentire e dell'umano percepire l'altro, come chi ci riscatta dall'alienazione, dall'abitudine del ruolo, dalla noia del consueto. Il malinteso, in altri termini, è la spia che qualcosa non funziona così come invece vorrebbe la nostra pigrizia. E' uno stimolo alla ricerca del senso dell'umano e della partecipazione corale, il possibile riscatto dall'incomprensione e dall'ostinato rimanere nelle proprie preconcepite posizioni.

Bibliografia

Benveniste, E. (1976). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit. Trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Torino: Einaudi,

Bleger, J., (2004) *Psychoanalyse du cadre psychanalytique.*, In Kaes, R. (Ed) *Crise, rupture et dépassement*. Paris: Dunod.

Bodei, R. (2009). *La vita delle cose*. Bari: Laterza.

- Bauman, Z. (2002). *The Individualized Society*. Cambridge: Polity Press. Trad. it. *La società individualizzata*. Bologna: Il Mulino
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien. L'Arts de faire*. Parigi: Gallimard.
- De Martino, E. (1977). *La fine del mondo*. Einaudi, Torino
- De Martino, E. (1997). *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard. Trad. it. *Sorvegliare e punire: la nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Jankélévitch, V. (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Paris: Edition du Seuil.
- Magris, C. (1999a). *Il mito asburgico*. Torino: Einaudi.
- Magris, C. (1999b). *Utopia e disincanto*. Milano: Garzanti.
- Nietzsche, F. (1968/1984). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1995). *Der Wille zur Macht.* Trad. it. *La volontà di potenza*. Milano: Bompiani.
- Scheler, M. (1912). *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Trad. it. *Il Risentimento nell'edificazione delle morali*. Milano: Vita e Pensiero, 1975
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Paris: Nourry. Trad. it. Torino: Boringhieri, 1981