

# SOTTOSVILUPPATƏ Abilismo e temporalità dominanti

*Alessandro Monchietto\**

## 1. *Dangerous bodies*

Per molto tempo, e sino ai giorni nostri, avere una menomazione ha significato vivere ai confini della società, essere fisicamente e discorsivamente spinti ai margini di ciò che rappresenta un modo accettabile di essere umani. Come affermano David Mitchell e Sharon Snyder, la disabilità è stata e continua a essere “il principale tropo di disqualifica umana” (2000:3).

Come tuttavia è stato evidenziato da molti autori (Clear 1999; Davis 1995; Ellis 2016; Moser 2000), è proprio colui che viene percepito come “anormale”, il mostruoso, l’altro non assimilabile, a influenzare i processi di soggettivazione di coloro che si avvertono come “prototipici”. L’individuo disabile – oggetto di rapide occhiate negli ascensori, scandagliato nei freaks show, reificato nel corso delle maratone di beneficenza, compatito, accudito, vittimizzato – ha mantenuto un ruolo cruciale nel delineare i contorni di quell’identità da cui viene simmetricamente escluso (Bocci e Straniero 2020). La disabilità “in un certo senso è la base su cui si costruisce il corpo ‘normale’: definisce lo spazio negativo che il corpo non deve occupare, è il confine manicheo contrapposto alla normalità” (Davis 1995:157).

\* Phd Student, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell’Educazione, Università di Torino.

Nel volume *Extraordinary Bodies*, Rosemarie Garland-Thomson sostiene che nella cultura statunitense del XIX secolo il *freak show* svolgesse l'importante funzione culturale di mostrare alle masse "ciò che si immaginavano di non essere", offrendo agli spettatori un luogo per "accertare la propria apparente normalità" (1997:66) e dando loro la possibilità di sperimentare le classificazioni scientifiche affiorate in quel periodo storico (p. 59).

I *freak show* costruivano i loro spettacoli basandosi non solo sulla disabilità (perlopiù intesa come deviazione da una corporeità "normale"), ma anche sulla presunta e spesso falsa origine "esotica" dei "freak", suggerendo che "la persona disabile non appartiene a questa nazione, non è un cittadino, come lo sono i normodotati" (Davis 1995:91). La categoria socio-culturale di disabilità viene così messa al servizio della costruzione di quella che Garland-Thomson chiama l'identità "normata": lo scopo di "delimitare l'uomo medio" (1997:63) e favorire l'autoconsolidamento razziale e nazionale ha dato origine all'infrastruttura cognitiva da cui è germogliato il fenomeno che oggi definiamo "abilismo".

L'abilismo "costituisce l'insieme di credenze culturali dominanti che presuppongono che un corpo capace e integro sia la norma" (Campbell 2009:4); rappresenta un'ideologia che "produce un particolare tipo di concetto del sé e del corpo (standard corporeo) che è proiettato come perfetto, tipico e quindi fundamentalmente umano" (Vadalà 2018:82); un corpo standard (dotato di abilità fisica, sensoriale e cognitiva) che "assume a criterio valutativo di tutti i corpi e diventa un ideale capace di imporsi come universale e naturale" (Bellacicco *et al.* 2022:11).

## 2. *Blind Spot*

Il campo visivo umano è caratterizzato da una zona chiamata "punto cieco", situata dove il nervo ottico si collega alla

retina. In questa area mancano recettori per la luce. Ciò significa che il nostro campo visivo contiene un piccolo spazio privo di visione, una sorta di “buco” nell’immagine che, tuttavia, non percepiamo. Il cervello risponde a questo fenomeno integrando le informazioni provenienti dall’occhio opposto, completando la nostra visione affinché risulti omogenea.

Questo concetto si può estendere anche alla percezione della realtà storico-sociale, dove è possibile individuare uno o più punti ciechi che influenzano il modo in cui interpretiamo ciò che ci circonda. Rifacendosi a Merleau-Ponty, Jacques Derrida ha sottolineato che “l’invisibilità struttura la stessa visibilità” (Derrida 2016:60), creando il punto cieco necessario per il darsi dell’esperienza stessa, per la sua apertura.

L’abilismo si situa in un *punto cieco* del nostro modo di interpretare la realtà. Da un lato la sua analisi ci aiuta a individuare i condizionamenti a cui siamo vincolati, a recepire quell’insieme di credenze, pregiudizi e atteggiamenti discriminatori che impercettibilmente continuano a forgiare le nostre idee in materia di normalità e che ci servono per giustificare l’elevato livello di diritti dei soggetti normotipici a scapito di altre minoranze.

Dall’altro rappresenta uno scotoma, un *blind spot* cognitivo perché tende a sancire l’idea per cui la normatività sia innanzitutto orientata a definire condizioni anatomiche, biologiche o neurologiche.

Un individuo è considerato disabile “in relazione allo spostamento dalla norma socio-spaziale” (Holt 2004:12), perché le sue caratteristiche presentano un certo grado di differenziazione dal corpo normativo astratto (Lambert 2018), perché risulta distante da una dimensione, da un canone, dall’insieme di proporzioni, caratteri, stili considerati prototipici.

Questa difformità viene perlopiù intesa come differenza di forma (Montanari 2022), e raramente viene declinata come difformità rispetto a una temporalità. Nella letteratura alluvionale sul tema dell’abilismo (Bellacicco e Dell’Anna 2020; Campbell 2019; Robb 2022), questo secondo aspetto è resta-

to sinora in ombra. Rappresenta un assunto di fondo spesso inavvertito, ma che rischia di vincolarci all'interno di una costellazione concettuale intrinsecamente disciplinare, colonizzante ed eurocentrica.

Al fine di permettere al lettore di monitorare l'angolo cieco del mio ragionamento e localizzare la zona d'ombra che cercherò di decifrare, intendo esporre fin da ora la tesi che costituisce, in un certo senso, l'"architrave" teorico della presente indagine.

A mio parere l'abilismo risulta legato anche a una precisa nozione di temporalità, poiché – oltre alle norme medico-spaziali – sono i ritmi e i flussi temporali del quotidiano a richiedere un corpo e una mente "normati" (Garland-Thomson 1997): i corpi e le menti che non vi si adattano tendono a essere espulsi, a finire *out of time*.

Jack Halberstam ci ricorda che "sperimentando il tempo come una sorta di successione naturale, non riusciamo a renderci conto o ad accorgerci della sua natura convenzionale" (2005:7).

Quel che – a partire da tali suggestioni – cercherò di dimostrare, è l'inutilità di "mettere la freccia" se non si può sorpassare. E il sorpasso della concezione normocentrica è impossibile, ammesso che se ne condividano le sue "forme a priori" (spazio e tempo) e l'immaginario essenziale.

### 3. *Il vocabolario della modernità*

La modernità occidentale, nelle sue *premesse* e nelle sue *promesse*, si basa su di una nozione teleologica del corso storico. Una concezione lineare della storia universale che si impone come normativa per tutta l'umanità, esortata a incanalarsi gradualmente lungo i binari inaugurati dall'Europa.

Come evidenziato dallo storico Reinhart Koselleck, ciò che chiamiamo modernità corrisponde a una certa concezione della storia, o meglio alla sua *singolarizzazione*, che in area

tedesca avviene alla fine del XVIII secolo e coincide con il cambiamento semantico della parola *Geschichte*, che passa dal plurale “storie” al singolare collettivo “storia”. Durante tale “soglia epocale” (*Sattelzeit*), l’infinita pluralità degli eventi venne fusa in un’unica Storia: “le libertà davano luogo alla libertà, le giustizie all’unica giustizia, i progressi (*les progrès*, al plurale) al progresso, la pluralità delle rivoluzioni alla ‘Revolution’” (Koselleck 1979/1986:44).

Prima di soffermarsi ad analizzare un avvenimento tanto unificante quanto ordinatore, mi concedo una breve digressione su quello che a primo acchito sembrerebbe essere un semplice slittamento semantico.

Tra storia e linguaggio vige da sempre un rapporto al tempo stesso simbiotico e biunivoco: non si dà mai una storia extralinguistica, così come non si dà mai un linguaggio extrastorico. Il linguaggio non è mai soltanto un riflesso concettuale della realtà storica, ma ha anche una sua capacità di influenzare l’ambiente sociale. I concetti non sono mai solo indicatori di cambiamento, non si limitano a registrare gli avvenimenti, ma possono influire su di essi, diventando fattori di trasformazione (p. 258).

Linguaggio e storia si eccedono inoltre reciprocamente: il linguaggio non riesce mai a esaurire la realtà storica qual è effettivamente e – in una sorta di dinamica elastica – nel momento in cui cerca di afferrarla va sempre o troppo in là, o si ferma troppo in qua (p. 259).

Tra linguaggio e storia vi è una sorta di affinità strutturale: essi procedono spesso in maniera analoga, secondo una logica di unicità e ripetizione. Così come vi sono strutture grammaticali che con il loro permanere stabile permettono di produrre frasi e discorsi sempre nuovi, vi sono anche nella storia eventi unici e irripetibili che si danno attraverso strutture iterative, ma dotate di una carica generativa sempre nuova. La storia non è quindi fatta solo di eventi unici, irripetibili, ma di episodi che si snodano in strutture che permangono, strati di tempo di lunga durata (*longue durée*) che restano stabili (Braudel 1949/1953).

A loro volta i concetti rappresentano dei veicoli che permettono la comunicazione tra realtà storica e linguaggio; essi stessi hanno una loro strutturazione temporale interna, perché da un lato garantiscono esperienze stabili, dall'altra vengono utilizzati in maniera unica e irripetibile in contesti culturali, politici, sociali sempre differenti (Tomba 2011).

I concetti che mediano tra storia e lingua hanno dunque essi stessi una stratificazione interna, e analizzando i loro slittamenti semantici possiamo individuare dei mutamenti epocali:

Un'ipotesi per il nostro lessico dei concetti storici fondamentali è che il linguaggio politico-sociale – a partire dal XVIII secolo – si sia trasformato, nonostante l'uso comune delle stesse parole, e che da allora sia stata articolata una “nuova epoca” (*Neue Zeit*). Coefficienti di mutamento e di accelerazione hanno trasformato vecchi campi di significato e, con ciò stesso, l'esperienza politica e sociale. (Koselleck 2000:302)

Rappresenta un buon esempio di tale torsione il concetto di rivoluzione, che ancora in Copernico indica un movimento astronomico di tipo circolare (il senso originale di *revolutio*, come il suo sinonimo *conversio*, si riferisce alla rotazione, al moto circolare, al movimento intorno a un asse), mentre in Hobbes – che lo adotta per descrivere la Rivoluzione capeggiata da Oliver Cromwell – pur mantenendo la medesima accezione, si avvia verso un significativo ampliamento semantico, prodotto dal suo utilizzo metaforico nell'ambito della dimensione politica.

#### 4. Spazi di esperienza e orizzonti di aspettativa

Per l'uomo moderno, l'idea di rivoluzione apre a un futuro di perfezionamento che progredisce nel tempo; questo significato ha tuttavia una genesi abbastanza recente. Ha cominciato a coagularsi nel XVIII secolo quando la parola “rivoluzione”

è stata strappata dal suo significato originale e posta al centro di una concezione che si opponeva ai due modelli temporali che erano risultati dominanti nell'antichità europea e nel Medioevo: quello fisico (temporalità ciclica) e quello teologico (temporalità escatologica).

Prendendo in prestito la terminologia di Koselleck, l'*orizzonte di aspettativa* del mondo medievale non prometteva mai nulla che superasse lo *spazio di esperienza* delle generazioni presenti e passate. Il cambiamento, anche se naturalmente si verificava, avveniva così lentamente che nessuno poteva mai presentire grandi sconvolgimenti o sorprese. La temporalità ciclica e quella escatologica risultavano conciliabili nella misura in cui mantenevano domini di applicazione diversi (il mondano e l'ultraterreno) e condividevano lo stesso atteggiamento verso il futuro. Indipendentemente dal fatto che accompagnasse l'incombente fine dei tempi o solo la ripetizione (come nel moto delle stelle, nelle stagioni, nella Ruota della Fortuna o nella trasmigrazione delle anime), il "futuro" non comportava nessuna novità o deviazione dal già noto.

Questo cominciò a cambiare all'alba dell'epoca moderna, quando una sequenza di trasformazioni ed eventi imprevedibili – la Riforma protestante, la conquista delle Americhe, la rivoluzione scientifica, l'emergere del capitalismo e il crollo del sistema feudale, l'ascesa della borghesia, per richiamarne solo alcuni – concorsero nel provocare un divario tra esperienza e aspettativa.

In quel breve lasso di tempo il mondo subì tali e tante trasformazioni quali mai ne aveva registrate nelle epoche precedenti. La nuova concezione della rivoluzione e il modello temporale di cui faceva parte non avrebbero potuto guadagnare terreno se gli sconvolgimenti politici della fine del XVIII secolo non avessero fornito quelle che sembravano prove certe della loro tangibilità.

Secondo il sociologo Hartmut Rosa (2013/2015), con l'emergere del mondo moderno si venne a instaurare un triangolo virtuoso tra accelerazione tecnica, accelerazione dei

tempi della vita e accelerazione dei processi di trasformazione socio-politica. Dall'interazione di queste tre dimensioni eterogenee ebbe origine l'idea di una complessiva accelerazione della storia, considerata come totalità progressiva delle esperienze umane (Mazzetti 1969).

Come osserva Koselleck (1986), è esattamente questo cambiamento nel rapporto con il tempo a dare origine all'idea stessa di "modernità", intesa come un nuovo periodo in cui l'umanità è entrata. La *Neuzeit* (modernità) viene intesa come una *neue Zeit* (una nuova era) dal momento in cui le aspettative si erano allontanate sempre più da tutte le esperienze precedenti. Il futuro non era più contenuto nel passato; non poteva più essere predetto dalla conoscenza precedente. Da allora in poi sarebbe stato portatore non solo del nuovo, ma di una novità potenzialmente al di là di qualsiasi cosa che il presente potesse ragionevolmente anticipare (Blumenberg 1966/1992).

Questo cambiamento dimostra che un nuovo schema temporale aveva soppiantato quelli precedentemente dominanti. La circolarità era ora subordinata alla linea retta, ma una linea retta che – a differenza dell'escatologia classica – si sviluppava in questo mondo rinunciando sempre più alla sua traiettoria ultraterrena. Nasceva così il concetto moderno di Progresso.

### 5. I tentacoli del progresso

È con l'Illuminismo che comincia a prendere forma l'idea che il progresso della storia, simile a un treno in corsa, si potesse configurare come un processo in qualche misura necessario. L'analogia ferroviaria si dimostra straordinariamente adatta a rappresentare il rapido progredire degli eventi storici: con i suoi binari evidenzia un percorso predeterminato, unico per tutti i viaggiatori a bordo, che non può essere eluso o mutato, ma la cui velocità dipende, in ultima istanza, dal conduttore della locomotiva.

Nell'autopercezione della borghesia emergente, l'Europa simboleggiava il punto più avanzato a cui si era spinta la storia universale, e l'accelerazione empiricamente verificatasi con la Rivoluzione industriale e con quella francese ne costituiva la prova più evidente.

La civiltà a cui appartenevano appariva loro – in confronto alle altre zone del globo – notevolmente evoluta, quasi avesse progredito in modo accelerato attraverso fasi che altre nazioni stavano vivendo, o avrebbero vissuto, con ritmi significativamente più lenti.

Investiti dal sacro fuoco del progresso, per gli illuministi non si trattava soltanto di accelerare la storia intraeuropea, ma occorreva anche adoperarsi per trasportare nel “presente storico” le regioni più arretrate del mondo, affrettando in qualche modo il loro sviluppo e creando un'autentica contemporaneità su scala globale.

La storia, come la ragione, era chiamata ad espandersi universalmente, senza escludere nessuna nazione o territorio. Tutti i popoli erano cronologicamente *situati nel presente*, ma non tutti erano ugualmente *contemporanei al presente*. Più precisamente, il “passato storico” sembrava in molti casi convivere nel “presente cronologico”: aree come l'Italia o la Spagna, che pure erano *cronologicamente* contemporanee alla Francia o all'Inghilterra del 1798, apparivano *storicamente* non-contemporanee (o risultavano tutt'al più essere storicamente contemporanee alla Francia e all'Inghilterra di un secolo prima).

Si rafforzò così in loro la convinzione che il mondo, considerato nel suo insieme, si stesse evolvendo in modo poliritmico, con velocità variabili, ma in vista di un unico *telos* coincidente con il pieno sviluppo dell'umanità nel suo complesso. In questa prospettiva, la Francia, avendo percorso le tappe storiche a passo accelerato (e rappresentando per questo l'avvenire di tutti gli altri paesi), doveva essere presa come modello di sviluppo, con l'obiettivo di sincronizzarsi con la sua storia (dunque con il vero *presente storico*) e – per questa via – recuperare il tempo perduto.

L'esperienza della "contemporaneità del non-contemporaneo" (Bloch 1935/1992) contribuì a sviluppare l'idea secondo cui la grande marcia unidirezionale del progresso umano potesse procedere adottando tempi differenziati. Così, mentre l'Europa viveva nel presente del "modo di produzione capitalistico", la Russia, che abolirà la servitù della gleba soltanto nel 1861, sembrava ancorata al "modo di produzione feudale", mentre Cina e India sembravano pietrificate nel "modo di produzione asiatico" (Marx e Engels 1853).

Si diffuse così un modello di filosofia della storia focalizzato su uno schema lineare ed eurocentrico, che considerava come modello paradigmatico per lo sviluppo di ogni nazione la concreta vicenda dell'Europa, ipostatizzata ideologicamente come fulcro in cui convergeva la storia dell'intera umanità.

In tal modo, una parte piuttosto ristretta del pianeta diventava l'*asse centrale* dell'intera evoluzione umana.

## 6. Colonialismo epistemico

È superfluo sottolineare come questa posizione, che ritorna nelle principali filosofie della storia (da Kant a Marx, da Herder a Comte), contrabbandasce come universale e razionale ciò che, in ultima analisi, era semplicemente europeo: in una prospettiva altamente eurocentrica e occidentalista, il *particolare* finiva per essere ipostatizzato come l'*universale-razionale*, a cui il mondo intero era chiamato a uniformarsi (Bobbio 1999).

La teleologia storicista risulta tutt'oggi uno strumento utile non solo a giustificare la traiettoria storica che porta a una certa configurazione della modernità occidentale, ma permette che la *temporalità dominante* si imponga come la *temporalità normativa*, in cui l'unico possibile destino concepito è quello di seguire la traiettoria del tempo storico occidentale. In questo modo, le diverse possibilità offerte dalle civiltà che non dipendono dall'economia di mercato vengono raggruppate sotto l'etichetta di "arretrate" o "pre-capitaliste",

quasi a suggerire che il loro percorso futuro sia intrappolato nel prefisso “pre”.

Questa costellazione concettuale, che come uno schiacciassassi riduce ogni differenza qualitativa in quantitativa, diviene nel XVIII e XIX secolo lo strumento attraverso cui la borghesia emergente autolegittima se stessa e il proprio agire.

Come evidenziato da Koselleck, il ritmo della modernità occidentale è caratterizzato da un ingente processo di singolarizzazione. Non solo le storie locali sono state sussunte sotto il singolare collettivo della Storia universale, ma politicamente le numerose *auctoritates* sono state assorbite dal potere centralizzato del governo, le numerose e differenziate *libertates* si sono fuse nel singolare concetto di libertà, le forme comunitarie di proprietà sono state sostituite dal diritto individuale e dalla proprietà privata e le differenze locali sono state oscurate – linguisticamente e culturalmente – dalla costruzione di uno Stato nazionale.

Questa ossessione per l’unità e la singolarizzazione è stata spinta così lontano da incarnare il desiderio di uno stato mondiale, che in sostanza riprodurrebbe, come in una gigantografia, la struttura giuridica del moderno stato occidentale.

Un universalismo gradualista, sposato anche da Immanuel Kant che – alla vigilia dei moti rivoluzionari francesi – presenta in due importanti scritti una “mappa” multilineare dell’avanzamento storico, nella convinzione che là dove hanno trionfato i principi dell’Illuminismo si sia progrediti più rapidamente, avvicinandosi maggiormente alla possibilità della “forma repubblicana” (1784/1997:53-ss.); traendone l’ovvia conseguenza che, nei paesi in cui tale sviluppo non è ancora avvenuto o si sta svolgendo più lentamente, sia legittimo instaurare un ordine ferreo e dispotico, in attesa che la ragione si desti completamente (1784/2006). Kant, e Hegel dopo di lui, leggono la Rivoluzione francese attraverso una concezione della storia che agisce come un prisma ottico inverso, che fonde una molteplicità di colori per far emergere la luce bianca del progresso dell’umanità.

In una simile prospettiva anche fenomeni come il colonialismo possono risultare positivi, nella misura in cui accelerano il processo storico delle aree arretrate. Mentre negli scritti di questi autori la violenza coloniale restava occultata dietro le quinte, concetti appartenenti alla tradizione giuridica occidentale (come la proprietà privata, la prevalenza del diritto soggettivo, la sovranità statale) conquistano la ribalta, contrabbandandosi come universali e metastorici.

### *7. Il mito della minorità*

Per giustificare il colonialismo non è necessario inerpicarsi lungo astrusi sentieri teorici, volti a discriminare su base biologica i popoli “inferiori”; spesso è sufficiente applicare una concezione eurocentrica e unilineare del tempo, che corrobori l’idea secondo cui singoli popoli, stati, continenti, ceti o gruppi sociali siano più avanzati rispetto agli altri (Chakrabarty 2000/2004).

Johannes Fabian ha coniato i concetti di “allochronismo” e “diniego di coevità” (1983:144) per designare questa strategia, utile a legittimare la decisione (operata da parte di chi sta “nel punto più avanzato” del vettore storico-temporale) di civilizzare chi deve ancora attraversare un pezzo di storia. Una sorta di colonialismo epistemico, che prima ancora di andare in giro a esportare il domani a colpi di bombe, colonizza in termini categoriali e concettuali (de Sousa Santos 2008).

A corollario di questo orizzonte categoriale, tra il XVIII e il XIX secolo si fa strada da un lato l’immagine di paesi “sottosviluppati” o “in via di sviluppo”, diretti verso l’aureo modello dell’economia di mercato e di uno stato liberale democratico. Dall’altro lato, il regime di temporalità che abbiamo finora analizzato dà origine a rappresentazioni lineari dello sviluppo cognitivo, supportate da teorie quantitative di catalogazione degli esseri umani “secondo cui l’intelligenza può essere correttamente rappresentata da un solo numero, in grado di

classificare gli uomini secondo la scala lineare di un valore mentale connaturato e inalterabile” (Gould 1981/2016:12).

Si ritiene comunemente che l'idea di sviluppo umano si basi su una nozione lineare di tempo (ad esempio, passato-presente-futuro); tuttavia, la comprensione lineare dello sviluppo si basa sul confronto tra chi è già sviluppato e chi non lo è ancora. [...] Questo modo comparativo di vedere e pensare allo sviluppo [...] inverte la relazione progressiva dal passato verso il futuro in una visione anticipatoria; è anticipatoria in quanto il futuro è già presentato come una forma desiderabile e le aspettative sul futuro hanno un impatto sulle azioni che le persone intraprendono e sulla conoscenza che detengono nel presente, cambiando anche il modo in cui le persone comprendono il passato. (Lee 2020:381)

Un plesso concettuale confortevole per chiunque voglia difendere l'idea di una ineguaglianza innata tra gli individui.

In passato tale schema di ragionamento era frequentemente accompagnato dall'argomento della superiorità dei bambini dei popoli occidentali rispetto agli adulti delle culture arretrate, da cui derivava la tesi secondo cui tali popolazioni dovessero venir trattate come fanciulli: assoggettate, disciplinate, guidate (o nella migliore delle ipotesi educate, ma ugualmente sottmesse). Questa teoria, chiamata “primitivo-bambino” (Gould 2016:122), è stata utilizzata per giustificare la schiavitù e il colonialismo non solo dai fautori del razzismo biologico, ma anche da padri nobili del liberalismo come John Stuart Mill che – operando una disgiunzione tra l'universalismo e la sua attualizzazione – considerava il dispotismo la forma politica appropriata per le civiltà abitate da popolazioni “minorenni”:

Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano. È forse superfluo aggiungere che questa dottrina vale solo

per esseri umani nella pienezza delle loro facoltà. Non stiamo parlando di bambini o di giovani che sono per legge ancora minori d'età. Coloro che ancora necessitano dell'assistenza altrui devono essere protetti dalle proprie azioni quanto dalle minacce esterne. Per la stessa ragione, possiamo tralasciare quelle società arretrate in cui la razza stessa può essere considerata minorenni [*society in which the race itself may be considered as in its nonage*]. Le difficoltà che inizialmente si oppongono al progresso spontaneo sono così grandi che raramente si può scegliere tra diversi mezzi di superarle: e un governante animato da intenzioni progressiste è giustificato a impiegare ogni mezzo che permetta di conseguire un fine forse altrimenti impossibile. Il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengano giustificati dal suo reale conseguimento. La libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali. Fino ad allora, non vi è nulla per loro, salvo l'obbedienza assoluta a un Aqbar o a un Carlomagno, se sono così fortunati da trovarlo. (Mill 1859/1991:13)

Le regioni e le popolazioni extraeuropee divennero così il luogo del “non ancora” (*notyet*), venendo trasferite in una dimensione temporale che lo storico indiano Dipesh Chakrabarty causticamente definisce *sala d'attesa della storia*, dalla cui soglia «il colonizzatore raccomandava ai colonizzati di aspettare il momento giusto» (Chakrabarty 2004:22-23): tutti procediamo verso una destinazione comune, rassicura il magnanimo Mill, ma alcuni popoli arriveranno prima degli altri.

## 8. *Scarti di tempo*

Nel corso degli ultimi tre secoli non solo una molteplicità di traiettorie alternative è stata sincronizzata al fine di raggiungere i paesi europei, ma le linee di colonizzazione hanno attraversato anche l'Occidente. Con l'emergere del modo di

produzione capitalista, la “guerra contro il tempo”, messa in atto dalla borghesia illuminista straborda dalle nazioni considerate “rozze” e raggiunge i popoli del continente europeo, costretti a conformare i propri ritmi biologici alla nuova disciplina del tempo di lavoro capitalistico.

L’industrializzazione richiedeva infatti una forza lavoro altamente efficiente, capace di adeguarsi a ritmi produttivi sempre più accelerati e dotata delle caratteristiche necessarie a contribuire a un processo di produzione illimitato (Davis 1999).

Per formare questo buon lavoratore era necessario creare nell’immaginario culturale e ideologico un elemento antitetico, vale a dire il disabile, il deformato, lo straniero, il cattivo lavoratore non servile. Non è possibile pensare a un corpo disabile, senza riferirsi ad un corpo legittimo (sano, bello, forte, atletico, attraente). La disabilità si costituisce in opposizione all’abilità. Queste dicotomie prendono forza nella strutturazione di uno schema di pensiero, un *habitus*, che fa di un corpo sano un corpo normale, e di un corpo malato un corpo anormale. (Vadalà 2013:142)

Il processo di affermazione della società di mercato e l’esplicitarsi dei suoi meccanismi contribuisce gradualmente all’emarginazione delle persone con disabilità dal settore lavorativo e, in ultima analisi, dalla partecipazione attiva alla vita sociale.

Come ha osservato Michael Oliver, prima dell’ascesa del capitalismo le persone disabili erano integrate nelle loro comunità e ricoprivano una serie di ruoli sociali ed economici, pur in una cornice di deprivazione e di miseria. Con l’avvento del capitalismo la produzione si sposta dalla sfera domestica a quella pubblica, con l’effetto di modificare i confini della famiglia, il ruolo dei suoi membri e la sua funzione economica, e di svalutare (e patologizzare) gli individui incapaci di adeguarsi a ritmi produttivi sempre più accelerati.

L’idea di disabilità come patologia individuale diventa possibile solo quando abbiamo un’idea dell’abilità individuale,

che è essa stessa legata all'ascesa del capitalismo e allo sviluppo del lavoro salariato. In precedenza, il contributo dell'individuo era dato alla famiglia, alla comunità, al gruppo, in termini di lavoro, e anche se – naturalmente – le differenze nei contributi individuali venivano notate, e spesso sanzionate, gli individui non soffrivano, in generale, esclusione. Con l'avvento del capitalismo è precisamente questo ciò che è accaduto, e la disabilità è diventata una patologia individuale, le persone disabili non potevano soddisfare le richieste del lavoro salariato individuale e così venivano controllate attraverso l'esclusione. (Oliver 1990/2023:76-77)

Vediamo così in azione un ulteriore effetto del dispositivo moderno di sincronizzazione disciplinare, che consolida la divisione tra abili e incapaci, autodeterminati ed eterodeterminati, coloro che riescono ad acclimatarsi all'interno dei confini imposti dalla logica del mercato e coloro che ne restano esclusi.

### 9. *Crippling time*

Nell'arsenale teoretico elaborato dalla corrente dei Disability Studies, al fine di esplorare la relazione tra i corpi disabili e le costruzioni moderne della temporalità appare estremamente fertile il concetto di *crip time* coniato da Alison Kafer (2013).

Nel saggio *Feminist, Queer, Crip*, Kafer indaga come la disabilità sia inquadrata in termini temporali, con l'obiettivo di individuare il modo in cui i concetti di salute e abilità (normalmente indicati come "fattori chiave" che sanciscono il "valore di una vita") siano concettualizzati in relazione al tempo (pp. 25-28).

Da un lato, il *crip time* mostra la fisionomia dei discorsi, delle politiche e delle pratiche mediche che ingabbiano la disabilità in opposizioni binarie (curabile/incurabile, patologia cronica/temporanea) e configurano il futuro esclusivamente in termini terapeutici (pp. 27-28). Dall'altro lato, si riferisce

agli orari e agli stili di vita che le persone con disabilità adottano per continuare a vivere, e che talvolta costituiscono una forma di resistenza alle sequenze temporali che sorreggono le norme sociali di produzione e riproduzione.

Il *crip time* ci consente di scandagliare le aspettative sociali rispetto ai ritmi della vita quotidiana e alle sequenze lineari “dei traguardi eteronormativi” (*heteronormative life markers*) che i soggetti possono attraversare in diversi momenti della loro vita (p. 35; 54).

Ciò che percepiamo come “tempo” è plasmato da uno specifico ritmo e pulsazione della vita quotidiana, dai cicli di un ambiente di lavoro, dagli orari degli autobus e dei treni, dal tempo di un pasto in famiglia o dalla sveglia del mattino, così come dall’idea di periodi più ampi in cui diventare adulti, in cui accasarsi, in cui procreare, seguendo la costruzione e gli ideali di una matrice eteronormativa e *abled-bodied*. (Backhausen, Winter e Wihstutz 2023)

Kafer descrive il *crip time* come un “tempo flessibile, non solo ampliato, ma esploso” e una “sfida alle aspettative normative e normalizzanti” (Kafer 2013:34). Vivere nel *crip time* significa vivere al di fuori della temporalità dominante, e questo non corrisponde al semplice rallentamento del tempo scandito dalla società, ma significa sperimentare un ritmo qualitativamente diverso (p. 46).

Il rifiuto del futuro normativo “da parte di coloro a cui il futuro è negato” (perché infantilizzati, custoditi, protetti) fornisce un modo “per immaginare temporalità alternative, che non gettano le persone disabili fuori dal tempo” (p. 34).

## 10. *Time out (of place)*

La temporalità *crip* mette in discussione la pretesa universalizzante dei concetti in cui abitualmente siamo immersi e mo-

stra una via d'uscita dalla traiettoria dominante, che consente di sfuggire ad alcune trappole del pensiero binario (arretrati/moderni, abili/disabili, inclusi/esclusi, autonomi/dipendenti) sia nella forma che nel contenuto.

L'ingiustizia a cui sono sottoposte le persone disabili non si genera soltanto perché sono escluse dal canone della cittadinanza. Avviene perché la costruzione dominante del cittadino moderno (descritto come soggetto autonomo, maturo e razionale) è surrettiziamente costruita come loro antitesi.

Con le loro lotte, le persone disabili non reclamano semplicemente l'inclusione, ma l'abolizione di una visione dicotomica della società. La materia del contendere non riguarda il privilegio di essere inclusi come cittadini in un ordine ingiusto, poiché ciò che esse mettono in discussione non è solo la loro particolare posizione individuale, ma anche la posizione di tutti gli altri attori all'interno dell'ordine esistente.

Non si è mai esclusi e discriminati in astratto, ma solo all'interno di una relazione. Per tale motivo le persone disabili non entrano banalmente in conflitto con chi si percepisce prototipico, ma rappresentano una soggettività che intende modificare i rapporti sociali e politici per abolire il concetto stesso di "norma" (Sodi 2023).

In altre parole, rappresentano un soggetto che non intende affermare sterilmente la propria identità ma, piuttosto, cessare di essere ciò che è: un soggetto che necessita di un'ulteriore specificazione (persona con disabilità, persona con autismo, persona non vedente, ecc.).

Certo, abbiamo a che fare con costrutti controversi, ma a differenza di quanto accade nell'attuale concezione normativa e abilista di *essere umano*, lungo tale linea di pensiero le opposizioni non vengono ipostatizzate in termini esistenziali o essenzialisti. Ciò che definisce l'esclusione è una relazione sociale che può essere cambiata dall'oppressore stesso, che ha la libertà di cessare di essere tale smettendo di presentarsi come espressione dell'"essere umano prototipico", iniziando a concepirsi come semplice rappre-

sentante di una tipologia umana (Valtellina 2016), non importa se la più frequente.

Questo non rappresenta un gesto di solidarietà astratta, elargito da una posizione privilegiata. La solidarietà che si instaura tra esseri interdipendenti è un tipo di legame che riguarda la messa in discussione della propria posizione in tutte le relazioni esistenti, ma resta ancora legata alla volontà di un soggetto e a una disposizione empatica di tipo valutativo. Riconoscere l'alterità in modo simmetrico, senza attribuire a queste differenze un valore (spesso anche morale), è fare realmente inclusione: un processo in cui la relazione tra le parti è da pari a pari e non da migliore a migliorabile, o da perfetto a difettoso, o da fortunato a povero disgraziato.

Ogni individuo, nella misura in cui occupa una certa posizione nel mondo, ha una visione parziale della totalità. La complementarità dei punti di vista deve quindi essere intesa come un'implicazione politica.

L'uguaglianza, in questa concezione, non è un punto di partenza ma, piuttosto, un risultato basato sulla differenza. Riguarda agenti politici attivi e non, come nel caso dell'universalismo astratto, soggetti passivi da proteggere. L'uguaglianza si configura quindi come il riconoscimento dello stato originario di ogni essere umano, connotato *naturaliter* da una dimensione relazionale, sociale e politica.

L'uguaglianza supera e trascende ogni prospettiva particolare. Ognuno partecipa alla comunità umana in forme e modi diversi, e ciascuno è complementare all'altro. Se nella concezione giuridica occidentale gli individui sono astrattamente uguali, nella visione che promuove il paradigma della *full inclusion* gli individui sono uguali perché la loro differenza è essenziale per la vita all'interno della comunità umana. Una concezione, questa, che nell'assumere la priorità della relazione sull'individuo, apprezza al massimo grado anche le differenze individuali, permette di sottrarre la disabilità a una comprensione essenzialista (come deviazione da una corporeità "normale") e la colloca piuttosto in un *continuum* di variazioni umane (Valtellina 2016).

## Conclusione

È forse giunto il momento di chiedersi quale concezione del tempo sia adeguata al nostro presente e alle sfide educative, sociali e politiche che la società è chiamata ad affrontare.

Cosa accadrebbe se abbandonassimo il concetto unilineare di tempo, e iniziassimo a pensare in termini di temporalità plurali (Tomba 2019)? A pensare al tempo storico (e allo sviluppo dei soggetti che lo abitano) non come a una linea, ma come a un cespuglio con molti rami?

Gli sconfitti sono tali perché i vincitori hanno assolutizzato i concetti politici, economici, spazio-temporali della modernità, al punto che questi concetti sono diventati senso comune e rendono marginale o residuale qualsiasi traiettoria alternativa.

Se tuttavia vogliamo immaginare in maniera differente le nostre società, dobbiamo pensare diversamente anche il tempo e le temporalità. Dobbiamo pensare alla storia in maniera differente. Dobbiamo abbandonare la teleologia e una certa idea di progresso lineare.

Dobbiamo operare una apertura autentica che ci aiuti innanzitutto a provincializzare il nostro sguardo (Chakrabarty 2004) e a renderci conto che “la comprensione del mondo è molto più ampia rispetto alla comprensione occidentale del mondo” (de Sousa Santos e Martins 2021).

Quando adotteremo una grammatica e una logica di pensiero diverse, forse potremmo provare a ragionare diversamente, e se inizieremo a ragionare in modo diverso, forse potremmo dar vita a nuove pratiche.

Non ci muoveremo di un centimetro se continueremo a lavorare con l'arsenale teorico tipico della concettualità occidentale moderna, che conosce e guarda la realtà sempre dal centro e mai dai margini, sempre da dentro e mai da fuori (hooks 1998; Bocci e De Castro 2022), che sa solo imporre il proprio ritmo, e non osa mai andare *fuori tempo*.

### Riferimenti bibliografici

- Backhausen, Elena, Benjamin Wihstutz e Noa Winter. 2023. "Introduction – Out of Time or The Unpredictability of Disability", Pp. 1-10 in *Out of Time? Temporality in Disability Performance*, a cura di Id. London/New York: Routledge.
- Bellacicco, Rosa, e Silvia Dell'Anna. 2020. "Trend e gap nella ricerca sull'inclusione scolastica: una Mapping Review": 45-53 in *Ricerca, scenari, emergenze sull'inclusione, Tomo 2, Atti del Convegno Internazionale SIRD Roma 26-27 settembre 2019*, a cura di SIRD, SITES, SIREM, SIEMeS. Lecce: Pensa MultiMedia Editore.
- Bellacicco, Rosa, Silvia Dell'Anna, Ester Micalizzi e Tania Parisi. 2022. *Nulla su di noi senza di noi. Una ricerca empirica sull'abilismo in Italia*. Milano: FrancoAngeli.
- Bobbio, Norberto. 1999. "Grandezza e decadenza dell'ideologia europea": 604-618 in *Teoria generale della politica*, Id. Torino: Einaudi.
- Bocci, Fabio, e Alessandra M. Straniero. 2020. *Altri corpi. Visioni e rappresentazioni della (e incursioni sulla) disabilità e diversità*. Roma: Roma Tre-Press.
- Bocci, Fabio, e Martina De Castro. 2022. "La pedagogia impegnata di bell hooks. Per una visione inedita dell'inclusione come processo trasformativo del pensiero e delle pratiche". *L'integrazione scolastica e sociale* 21(1): 74-92.
- Bloch, Ernst. [1935] 1992. *Eredità del nostro tempo*, Milano: Mondadori.
- Blumenberg, Hans [1966] 1992. *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti.
- Braudel, Fernand [1949] 1953. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*. Torino: Einaudi.
- Campbell, Fiona Kumari. 2009. *Contours of Ableism: The Production of Disability and Aabledness*. New York: Palgrave Macmillan.
- 2019. "Precision ableism: a studies in ableism approach to developing histories of disability and abledment". *Rethinking History* 23(2): 138-56.
- Chakrabarty, Dipesh. [2000] 2004. *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi editore.
- Clear, Mike. 1999. "The 'Normal' and the Monstrous in Disability Research". *Disability & Society* 14(4):435-48.

- Davis, Lennard J. 1995. *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. London: Verso.
- Derrida, Jacques. 2016. *Pensare al non vedere. Scritti sulle arti del visibile (1979 – 2004)*. Milano: Jaca Book.
- de Sousa Santos, Boaventura, a cura di. 2008. *Another knowledge is possible: Beyond northern epistemologies*. London: Verso.
- de Sousa Santos, Boaventura, e Bruno Sena Martins, a cura di. 2021. *The pluriverse of human rights: the diversity of struggles for dignity*. New York/London: Routledge.
- Ellis, Gerry. 2016. “Impairment and Disability: Challenging Concepts of ‘Normality’”: 35-45 in *Researching Audio Description*, a cura di A. Matamala e P. Orero. London: Palgrave Macmillan.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Garland-Thomson, Rosemarie. 1997. *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*. New York: Columbia University Press.
- Gould, Stephen Jay. [1981] 2016. *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*. Milano: Il Saggiatore.
- Halberstam, Judith. 2005. *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York: New York University Press.
- hooks, bell. 1998. *Elogio del margine*, Milano: Feltrinelli.
- Holt, Louise. 2004. “Childhood disability and ability: (dis)ableist geographies of mainstream primary schools”. *Disability Studies Quarterly* 24(3): 20-48.
- Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Indiana: Indiana University Press.
- Kant, Immanuel. [1784] 1997. *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* Roma: Editori Riuniti.
- [1784] 2006. “Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico”, pp. 7-22 in *Scritti di storia, politica e diritto*, Id. Roma-Bari: Laterza.
- Koselleck, Reinhart. [1979] 1986. *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Genova: Marietti.
- 2000. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lambert, Léopold. 2018. “Abstract Normative Bodies Vs. Anti-Ableist Architectures”, *The Funambulist* 19: 14-15.

- Lee, Sun Young. 2020. "Seeing the difference: Anticipatory reasoning of observation and its double gesture in teacher education". *Curriculum Inquiry* 50(5): 378-99.
- Marx, Karl e Friedrich Engels. [1853] 1976. *India, Cina, Russia*, Milano: Il Saggiatore.
- Mazzetti, Massimo. 1969. *L'accelerazione storica come carattere della storia contemporanea*, Roma: Armando.
- Mill, John Stuart. [1859] 1991. *Saggio sulla libertà*. Milano: Il Saggiatore.
- Mitchell, David T. e Sharon L. Snyder. 2000. *Narrative Prosthesis: Disability and the Dependencies of Discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Montanari, Mirca. 2022. "Il corpo mutante della/nella disabilità". *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni* 12(2): 316-30.
- Moser, Ingunn. 2000. "AGAINST NORMALISATION: Subverting Norms of Ability and Disability". *Science as Culture* 9(2): 201-40.
- Oliver, Michael. [1990] 2023. *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*. Verona: ombre corte.
- Robb, Rebecca. 2022. "Review of Ableism in Academia". *Canadian Journal of Disability Studies* 11(1): 155-8.
- Rosa, Hartmut [2013] 2015. *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*. Torino: Einaudi.
- Sodi, Alice .2023. "Azione collettiva e singolarità nell'autismo: considerazioni etiche": 171-80 in *Almanacco TUPS 2022. Nuovi disturbi autistici*, a cura di Neuropeculiar. Sesto San Giovanni: LEM Libreria.
- Tomba, Massimiliano. 2011. *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*. Milano: Jaca Book.
- 2019. *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Vadalà, Giuseppe. 2013. "La rappresentazione della disabilità tra conformismo e agire politico", pp. 48-125 in *Disability Studies*, a cura di R. Medeghini, S. D'Alessio, A. Marra, G. Vadalà. ed E. Valtellina. Trento: Erickson.
- 2018. "Pratiche della disabilità nei contesti educativi: rappresentazioni e coordinate del discorso scolastico": 71-92 in *Disability studies e inclusione. Per una lettura critica delle politiche e delle pratiche educative*, D. Goodley et al. Trento: Erickson.
- Valtellina, Enrico. 2016. *Tipi umani particolarmente strani. La sindrome di Asperger come oggetto culturale*. Milano: Mimesis.