



Citation: Lanza, R. (2025) Stati “spaesati”, lingue migranti e subalternità senza frontiera in *Señales que precederán al fin del mundo* di Yuri Herrera. *Quaderni Culturali IILA* 7: 43-52. doi: 10.36253/qciila-3514

Received: January 29, 2025

Accepted: March 1, 2025

Published: November 1, 2025

© 2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Disclaimer: The views and opinions expressed in this article are those of the author(s) and do not necessarily reflect the views or positions of the editors.

ORCID:

RL: 0009-0008-0003-1612

Stati “spaesati”, lingue migranti e subalternità senza frontiera in *Señales que precederán al fin del mundo* di Yuri Herrera

Dispossessed States, migrant idioms and subalternity without frontiers in Yuri Herrera’s *Señales que precederán al fin del mundo*

Estados desposeídos, lenguas migrantes y subalternidad sin fronteras en *Señales que precederán al fin del mundo* de Yuri Herrera

RICCARDO LANZA

Università degli Studi di Padova, Italia
riccardo.lanza@phd.unipd.it

Abstract. This article aims to focus the peculiar meanings of “end of the world” given by Yuri Herrera’s novel. In its pages the borderland between South and North America becomes a place where the violence of a whole globalized world system gets hopeless and harsher than wherever else. In that *scenario*, apocalypse seems to be the only way to escape from the colonization of collective thought operated by capitalism as epistemology. The following analysis tries to interpretate “the state of exception”, which is normal feature of the borderland, as a favourable condition for a symbolic alley between the modern migrant and the colonized Latin-American subject. In this way, the migrant’s plural identity shown by Herrera is similar to the hybrid *nepantlera* subjectivity thought by Gloria Anzaldúa. In both of them the strength interlanguage conveys a transcultural resilience and a political ontological alternative to realism capitalism. The following pages try to verify the feasibility of this kind of existential alternative against capitalism as a word system that feeds itself also with any kind of antihegemonic way of thinking.

Keywords: Hispanoamerican literature of migration; US border; Yuri Herrera; non-mimetic representation of the borders.

Resumen. El siguiente trabajo quisiera examinar la peculiar acepción de “fin del mundo” vehiculada por la escritura de Yuri Herrera; en ella la Frontera Norte se vuelve escenario de exacerbación de las calidades violentas y de las derivas terminales naturalizadas por el sistema globalización, auspiciando, paradójicamente, el apocalipsis como única utopía pensable (Jameson, 2006, p. 6) por un imaginario colectivo ya colonizado por la epistemología del capital. En este contexto, se intentará leer el “estado de excep-

ción” que caracteriza los confines entre las Américas como condición favorable al darse de una afinidad entre el sujeto colonizado latinoamericano y el migrante contemporáneo; acomunados por la fuerza subversiva de las interlenguas que caracterizan al sujeto subalterno, entendidas como un recurso de resiliencia transcultural capaz de tramitar instancias de disidencia política. Entrelazando la pluralidad identitaria encarnada por la protagonista de *Señales que precederán al fin del mundo* con la subjetividad *nepantlera* pensada por Gloria Anzaldúa, lo que se quisiera comprobar es la perseguibilidad de esta alternativa ontológica en el contexto de un realismo capitalista (Fisher, 2018) que se alimenta también de toda posición contrahegemónica.

Palabras clave: Literatura de migración hispanoamericana; Frontera Norte; Yuri Herrera; representación no mimética de los confines.

Incorporare il sintagma “fine del mondo” al titolo di un romanzo impegnato sul tema della migrazione tra le Americhe suggerisce la Frontiera Nord come sede delle catastrofi di senso inerenti al concetto di residenza dell’umano nel pianeta, al detrimento delle sue possibilità di abitarlo, che esondano dalle geografie del “Nuovo Mondo” per dilagare trasversalmente nelle strutture culturali di ogni latitudine attinta dalla globalizzazione. La scrittura di Yuri Herrera espone, da una prospettiva *sureña*, la frontiera non tanto come luogo, ma come simbolo attraverso cui provare a capire il comportamento dei territori reali che, come limite immaginario, il confine politico unisce e separa.

Responsabile di una demarcazione che, nel 2025 più che mai, propone il muro come modalità securitaria, la Frontiera Nord diventa quello scenario distopico nei cui paraggi la sagoma migrante è protagonista; testimone di una riqualificazione continua e indiscriminata del rapporto tra geografie e soggetti che il sistema globalizzazione esige in seno alla libera circolazione del Capitale. In rapporto a ciò, la frontiera, come dimensione biopolitica del potere, rimane certamente uno spazio normativo in cui la legislatura di turno decide l’accesso o l’uscita dello straniero da un perimetro politico, ma, nella limitatezza meccanica di questo compito, ciò che il confine esprime è anche un profondo senso di inadeguatezza, una radicale vulnerabilità e impotenza da parte della forma “Stato” a governare le crisi ricorsive che a tutti i livelli – economico, abitativo, ambientale, monetario, occupazionale, demografico, etico ecc. – attraversano le mappe culturali d’occidente e dintorni come risvolti nocivi del loro progresso. Di tali contingenze di crisi, la cui periodicità è puro illusionismo mediatico rispetto a una “normalità” interdetta, ritenuta sospesa ma mai realmente esperita, il fenomeno migratorio affiora con la rara peculiarità di esserne un’articolazione concreta, identificabile, contro cui sublimare quella sensazione di impotenza dinanzi all’impersonalità di un sistema-mondo senza sedi (Cfr. Jameson, 2007, p. 225), nutrito dal fare di tutti e di ciascuno e riconoscibile solo nella disseminazione dei suoi effetti. La violenza discreta, consta-

tabile come defamiliarizzazione continua del quotidiano, che l’agentività non-antropomorfa del Capitale somministra al “cittadino globale”, trasformandogli contesti e scopi di riferimento e piegando in senso estrattivo il ruolo della sua presenza nel mondo, è imputata al prodotto più avanzato di tale deprivazione, il soggetto migrante, classico messaggero incolpato di un messaggio da lui incarnato nella versione più minacciosa, quella di esuberare in un sistema di diritti umani sperequato¹.

Gli immigrati sono una riedizione aggiornata – “nuova e migliorata”, e anche presa molto più sul serio – di quegli “uomini sandwich” che nei futuri e deliranti anni Venti percorrevano le strade affollate di sciocchi gaudenti, recando l’annuncio che “la fine del mondo come noi lo conosciamo è vicina”. L’idea è stata ben resa da Jonathan Rutherford: gli immigrati “portano le cattive notizie dagli angoli più remoti del mondo fino alla porta di casa nostra”. Ci avvertono, e ci rammentano costantemente, di qualcosa che vorremmo tanto dimenticare o, meglio ancora, far sparire: di quelle forze globali, lontane, che conosciamo solo per sentito dire ma non abbiamo visto mai o quasi – intangibili, oscure, misteriose, difficili persino da immaginare, ma talmente potenti da interferire nella nostra vita ignorando e annullando le nostre preferenze. Per una sorta di logica perversa, a essere viste come l’avanguardia di quelle forze che minacciano d’insediarsi nella nostra vita sono proprio le loro “vittime collaterali”. (Bauman, 2015, p. 15).

In questo senso, la frontiera territoriale diventa difesa anacronistica di una integrità compiuta e controllata entro la legalità di uno Stato di diritto oggi giorno letteralmente “spaesato”, il cui potere decisionale rispetto al trasformarsi del proprio interno non solo non è più

¹ Primo fra tutti il diritto di libertà di movimento, che prospetta la legittimità dei cittadini di qualunque provenienza alla possibilità di residenza e spostamento entro i confini di paesi non natii. Diritto apertamente tradito quando a discapito della sua pretesa di universalità si dimostra invece esclusivo di quelle porzioni di umanità patentabili al circuito del turismo e interdetto, invece, ai soggetti migranti da blindature giuridiche e creatività burocratiche locali che rendono inattuabile il diritto d’asilo. (Cfr. Bauman, 2005, Cap. 2).

esclusivo, ma è prepotentemente ridimensionato a palliativo e contenzione; lenitivo della vasta gamma di esiti indesiderati di un neoliberalismo portato a regime, e di cui le migrazioni sono sintomo tangibile.

I confini, allora, istituendo la centralità di un “dentro”, locale, ormai compromesso con le ingovernabili e stranianti penetrazioni del “fuori” transnazionale, diventano, oggi, segni residuali di rappresentazioni identitarie che, proprio per essere concepite come qualcosa da difendere, sono, nel consenso coatto alle dissolvenze proprie delle politiche globali, preventivamente già perse. Come sostiene Žižek in quella che definisce la “sparizione dello stato-nazione”, l’entità “Stato” è oggi promulgatrice di un’evoluzione storica in cui la valorizzazione di una specificità culturale e la salubrità civile della sua demografia passa in netto secondo piano rispetto ad un’immagine di nazione tanto più sana quanto più evolve profittevolmente nelle curve virtuali del mercato finanziario:

Lungi dall’essere una coesione “naturale” della vita sociale, una struttura equilibrata, una sorta di *entelequia* aristotelica, verso cui procede tutto lo sviluppo precedente, la forma universale dello stato-nazione è piuttosto un compromesso precario e temporaneo fra la relazione con una specifica “cosa etnica” (patriottismo, *pro patria mori* ecc.) e la funzione (potenzialmente) universale del mercato (p. 30, 1999).

Colluso, quindi, con ciò che ne destituisce la rappresentazione di «soggetto supposto potere» (Brandalise, 2006, p. 407), lo Stato demanda la prerogativa di sovranità a un mercato sovranazionale finanziarizzato, algoritmico, discrasico tra lavoro e produzione di ricchezza, e divenuto centro decisionale delle evoluzioni politiche di qualunque paese ma che rispetto alla realtà di un territorio non si fa carico di nessuna funzione di governo. In tutta risposta a questo processo di esautoramento nella gestione di economie che superano le possibilità del proprio diritto, lo Stato inasprisce le politiche securitarie in una deriva *gore* dello spazio di frontiera la cui violenza sta in rapporto proporzionale al decomporsi di quell’immagine costituzionale di sovranità disegnata in un costrutto giuridico di perfetta coincidenza tra Stato-società civile-territorio (Brandalise, 2006, p. 405). Secondo Žižek:

L’orizzonte dell’immaginazione sociale non permette più di coltivare l’idea di una possibile liquidazione del capitalismo, perché, si potrebbe dire, oggi ognuno tacitamente ha accettato *that capitalism is here to stay*, come se l’energia critica avesse trovato una valvola di sfogo nella lotta per le differenze culturali che lascia intatta l’omogeneità di fondo del sistema capitalistico mondiale (2003, pp. 68-69).

Lo “stato d’eccezione” cronico che caratterizza il confine come campo del potere differenziale traduce, allora, la funzione di accesso/espulsione dell’umanità che vi si approssima nella pratica difensiva di un “dentro” già violato, profanato, che manifesta la sua residua parvenza di controllo e governo in un’applicazione giuridica del concetto di giustizia paradossalmente non in contraddizione con l’eventualità della morte di chi, da “fuori”, aspira ad accedervi. Svuotata una rappresentazione di solidità nazionale centripeta in un mondo in cui, come ricorda Jameson, non esistono spazi al di fuori del capitalismo (Cfr. 2007), ciò che si produce è l’epifania di una crisi in senso politico-costituzionale, ovvero la conseguente capitolazione di quel dogma democratico secondo cui la verità della sovranità è l’applicazione sociale dell’intelligenza di un popolo che vota. La «lotta per le differenze culturali» si configura, allora, come aggressione socializzata dello straniero nel tentativo di riscattare quella *agency* perduta dal “cittadino globale”, il quale scopre di essere, piuttosto, soggetto agito da una estraneità anonima (Žižek, 2003, p. 68) solo intuibile nel migrante, ma che vive espandendosi e complicandosi nel fare collettivo:

L’esplosione della violenza reale è caratterizzata da un punto morto simbolico. La violenza reale è una specie di *acting out*, di passaggio all’atto, che emerge quando la fiction simbolica, che garantisce la vita di una comunità, è in pericolo. [...] Finzione simbolica che determina l’autentica struttura dell’autorità pubblica (Žižek, 1999, p. 19).

In questo senso, la violenza affiora come il linguaggio universale con cui provare a respingere le traduzioni del “proprio mondo” ad un codice globale non leggibile, fatto di deregolamentazione, svalutazioni, tecnocratie e virtualità. In tutta risposta l’«*acting out*» governativo si pronuncia in una “politica del muro” tutta estroflessa nei riguardi di un’alterità massificata, deumanizzata a mera calca, contro cui riesumare la salma di un “noi” nazionale ormai non più protagonista della propria storia: comparsa transeunte, anch’esso, sulla scena di un mondo che, anticipando una scena di *Señales que precederán al fin del mundo* (Herrera, 2010, p. 11), gli crolla sotto i piedi.

Su queste premesse, a denunciare un’epoca incapace di un discorso e una prassi politica proattiva in seno a pratiche di convivenza che, come suggerisce Valencia, riescano a pensare la vita in senso non estrattivo (Cfr., 2010, pp. 9-12) augurando controdiscorsivamente logiche dell’affinità invece che dell’egemonia (Cfr. Day, 2008), fa la sua parte una speculazione letteraria in cui la monocultura del capitale conduce l’umanità verso le distopie dell’estinzione. Per dar conto di ciò, sullo sfondo di un Messico desertificato come non mai, l’apocalisse di Her-

ra si annuncia attraverso l'effrazione ecologica, morale e istituzionale degli apparati di senso di una modernità d'importazione. La figura migrante che avvicenda la storia è, nella fattispecie, l'esempio riuscito di quello che può definirsi il fallimento della transculturazione. In essa la proposta di una soggettività *fronteriza*, capace di costituirsi nel riconoscimento del seme ibrido proprio di qualunque posizione culturale, è negata non tanto da una mozione reazionaria alla contaminazione *sureña* del Nord, ma, in maniera efficace poiché tutt'altro che oppositiva, da un'assimilazione legale della sua alterità, ovvero da un addomesticamento della portata dissidente della sua alternativa ontologica.

Segue, dunque, una proposta interpretativa di *Señales* in cui, leggendo nella protagonista Makina le istanze controdiscorsive e decoloniali attribuite all'identità *nepantlera*² da Gloria Anzaldúa (Cfr. 2015), si vuole portare ad evidenza quel meccanismo impeccabile, segnalato, tra gli altri, da Mark Fisher (Cfr. 2018), per cui forza della Realismo Capitalista è quella di saper riprodursi come sistema assimilando e accrescendosi anche di ciò che ne denuncia l'insostenibilità. In questa prospettiva si può pensare il capitalismo contemporaneo come un sistema coloniale, considerando «la pervasività della colonialità [che]...

come struttura di pensiero, tende ad impedire sia la produzione e l'appropriazione del sapere a partire da altri luoghi di enunciazione che non siano eurocentrici, sia la propagazione di saperi e storie non eurocentriche, "altre", producendo anche una colonialità *del sapere* (Di Eugenio, 2024, p. 10).

Occupando, appunto, anche gli spazi di pensiero per pratiche emancipatorie rispetto alle logiche egemoniche della globalizzazione, il capitalismo, oggi, concede, con la *desesperanza* (Cfr. Rossel, Mercier, 2024) di un'utopia, la fine del mondo come sua unica alternativa possibile.

LA DISSIDENZA POLITICA DELLA LINGUA

Che la chiusura di un testo si sostenga sulla parola "silenzio" non smette di essere un artificio narrativo efficace. Ma, al di là dell'effetto poetante, la fine testuale di *Señales* sembra far convergere in quell'annullamento

acustico un'intuizione di "fine" non tanto come apocalisse o esplosione terminale, ma piuttosto come svuotamento di uno spazio che ritorna disponibile:

Cuando alzó los ojos el hombre ya no estaba y le dio un breve ataque de pánico, sintió por un segundo – o por muchos; no podía saberlo porque no tenía reloj, nadie tenía reloj – que el tumulto de tantas cosas que se agolpaban con las nuevas la sobrepasaría; mas un segundo después – o muchos – dejó de sentir la pesadez de la incertidumbre y de la culpa: evocó a su gente como a los contornos de un paisaje amable que se difumina, el Pueblo, la Ciudadcita, el Gran Chilango, aquellos colores, y entendió que lo que le sucedía no era un cataclismo; lo comprendió con todo el cuerpo y con toda su memoria, lo comprendió de verdad y finalmente se dijo Estoy lista cuando todas las cosas del mundo quedaron en silencio (Herrera, 2010, p. 119).

Nella seguente lettura del testo di Herrera si vuole portare a tema la particolarità di questo scenario, spiegando la "Fine", l'evento di una dissoluzione discreta dello sfondo visivo e sonoro in cui si stagliano istanze, categorie e strutture di un particolare progetto di civiltà –, quello del progresso occidentale –, come la sola fuga pensabile da un immaginario colonizzato dall'epistemologia del capitale. Per esplicitare il concetto, attingendo da un saggio di Rivero (2017), sembra pertinente riproporre la nozione di utopia nell'accezione data da Jameson:

[...] la utopía es de algún modo negativa, y cuando más auténtica resulta, es cuando no podemos imaginarla. Su función no estriba en ayudarnos a imaginar un futuro mejor, sino más bien en demostrar nuestra total incapacidad para imaginar un futuro tal –nuestro encarcelamiento en un presente no utópico sin historicidad ni futuridad– a fin de revelar el cierre ideológico del sistema en el que de algún modo nos encontramos atrapados y confinados (2006, pp. 6,7).

Herrera opera la dissoluzione del contesto come formulazione in toni apofatici di un'alternativa al realismo capitalista che, con Jameson, è una proposta tanto più «autentica» quanto più si dà come un "fuori" precluso all'immaginazione. L'utopia è in questo senso un lavoro di sottrazione, che non si formula in una possibilità proattiva ma in un silenzio con funzione affermativa.

La "negatività" sta dunque nel non-definito come massima aspirazione che un pensiero colonizzato può maturare per uscire da sé stesso. E, non a caso, nel testo, l'oggetto catalizzatore di questa evasione si configura nel significante "*jarcha*"³, abitato dall'estraneità di una tra-

² Nel suo testo postumo *Light in the darkness/Luz en lo oscuro*, (2015), Anzaldúa denomina con il concetto di *nepantla*, una dimensione liminale di non permanenza e contatto trasformativo tra due spazi alternativi. Più avanti nel testo *nepantla* diventa, la spazializzazione concettuale della dimensione di esistenza del soggetto migrante nella misura in cui rappresenta una soggettività capace di continuo ripensamento identitario in funzione alla sua circostanza. Cfr. infra, p. 12.

³ Va ricercato, da parte del lettore, il significato di *jarcha* nell'etimo arabo della parola, alla cui voce il *Diccionario del Español de México* (DEM) non prevede nessuna definizione. Il *Diccionario de la Real*

dizione “altra” – mozarabe⁴ – che riverbera nella parola come segnale di ulteriorità, di una eccedenza di senso rispetto alla referenzialità di un termine che, a rigore etimologico, vuole dire “uscita”. Speculando sul senso di evasione veicolato da *jarcha*, si può pensare che Herrera sparga questo termine lungo il testo per connotare un rapporto con la realtà caratterizzato da un sentimento di non coincidenza tra l'identità dei soggetti e l'identificazione culturalmente circoscritta con cui li definisce il loro contesto di provenienza. Sarà, infatti, all'epilogo della storia, la parola *jarcha* a denominare lo spazio di frontiera per antonomasia tra Nord e Sud globali, quello tra le Americhe, che Makina potrà varcare a patto di adeguare la propria specificità soggettiva e culturale alla profilazione di un'identità legale impostagli da altri:

Dejaron el parque, entraron a un pequeño laberinto de callejas que parecían de alguna otra ciudad y se detuvieron frente a una puercecita estrecha y chaparra tras la que no podía verse nada. Éntrele, indicó Chucho. ¿Y aquí qué o qué? Aquí le echan la mano. Makina se agachó para caber por la puerta, y al dar el primer paso sintió un aire frío que venía del fondo pero no que ella se enfriara; distinguió que ahí comenzaba una escalera de caracol. Comenzó a bajar, se volvió para ver si Chucho la seguía pero él se había quedado a la entrada, le mandó un beso, se retiró del quicio y Makina atisbó los últimos rayos de sol. Luego siguió bajando. [...] Sobre la puerta había un cartel que decía *Jarcha*. Trató de recordar cómo se decía *jarcha* en alguna de sus lenguas pero no lo consiguió. Esta era la única palabra que se le venía a los labios. *Jarcha* (Herrera, 2010, p. 117).

Allo stesso modo, nell'economia della trama, la declinazione di tale significante alla funzione di verbo, *jarchar*, espande i poteri reificanti della denominazione all'opportunità di una prassi di sconfinamento, di smarginatura di limiti e di definizioni consacrate. Nella fattispecie, la linea di frontiera tra Messico e Stati Uniti, fatta epitome dei muri epistemologici in cui la realtà capitalista conchiude sé stessa, si dimostra valico transitabile, mellifluido, soglia in cui diventa possibile comprovare l'affinità tra emisferi culturali parimenti subalterni a logiche di natura extraterritoriale. Il dileguarsi del mondo annunciato dallo stridore della parola “*Jarcha*” può suggerire, allora, la proposta di un tacersi del discorso totalizzante, «prigioniero delle sue stesse strutture» (Carbone in Žižek, 2009), proprio di un capitalismo globale il

cui “fuori”, come già detto, è acme utopico di un “altrove” intuibile solo per straniamento. Appare significativo, dunque, che il senso di una Fine tramiti nell'estraneità di un'etimologia “altra” nella cornice di una realtà in cui, ad oggi, proverbialmente, la fine del capitalismo sembra meno plausibile della fine del mondo (Cfr. Fisher, Cap. 1).

La storia culmina qui dopo essersi sviluppata nelle fatiche di un personaggio dall'indole pluriforme, Makina, in cui un Antigone moderna in riscatto del fratello, un Juan Preciado già smagato e un'attualizzazione tecnoattiva di Doña Marina⁵ coesistono in una femminilità migrante sottoposta al compito di attraversare le sponde tra le Americhe. Esule, di volta in volta, dimostra una cosciente gestione intellettuale ed esperienziale degli abbagli della globalizzazione:

Luego vio a lo lejos un árbol y debajo del árbol a una mujer embarazada. Vio su vientre antes que las piernas o su rostro o la cabellera y vio que reposaba a la sombra del árbol. Y pensó que ése era buen augurio si alguno: un país donde una que anda de cría camina por el desierto y se echa a dejar que esta le crezca sin ocuparse de nada más. Pero conforme se acercaban discernió los rasgos de la gente, que no era mujer; ni era la suya panza de embarazo; era un pobre infeliz hinchado de putrefacción al que los zopilotes ya le habían comido los ojos y la lengua (Herrera, 2010, pp. 47-48).

In questa scena si rovescia quel rapporto di vicendevole rispecchiamento in cui Messico e Stati Uniti, storicamente, per lo meno dal trattato di Guadalupe Hidalgo del 1848, proiettano, l'uno sull'altro, una rappresentazione estetica, concettuale e politica della reciproca, più o meno ampia, disposizione di apertura nei confronti della differenza. Se canonicamente la letteratura ha ritratto ciò che sta a Sud della frontiera come luogo della barbarie, ora nella narrazione di Herrera sono gli Stati Uniti, e l'idea di civiltà che li sostiene, a essere rappresentati come distopia infernale dell'umanità. La carcassa abbandonata, degradata a organismo morto, che si gonfia e continua a crescere in putrescenza è un annuncio immondo della Fine, dove l'immagine veicola metaforicamente l'aumentarsi per metastasi di un *nuestro mundo muerto* (Colanzi, 2017) allucinato da orizzonti di crescita che non sono al servizio della vita.

Ma, oltre alla *desesperanza* incarnata che fa di Makina un soggetto migrante competente verso l'inabitabilità

Academia Española (Drae) riporta: *Del ár. jar̄ya 'salida' f. T. lit. Canción tradicional en mozárabe o en árabe coloquial con que cerraban las moaxajas los poetas andalusíes árabes o hebreos*. Il significante è, pertanto, frutto di quella commistione culturale portata a tema dal testo.

⁴ Intersecazione tra la cultura iberica cristiana e quella mussulmana durante in dominio arabo della penisola (711-1492).

⁵ Il personaggio di Herrera, oltre a proiettare sul Nordamerica il carattere infernale che Rulfo riservava alla Comala esplorata da Juan Preciado, è un richiamo tanto al mito greco, dove il compito di Makina di sfidare la “legge” per ritrovare il fratello ricalca il gesto di Antigone, quanto all'archetipo messicano della Malinche, che durante la conquista fu fatta amante da Cortés divenendone la “lingua” nella funzione di traduttrice e intermediaria tra gli spagnoli e gli autoctoni.

del contemporaneo, ciò che Herrera le conferisce come qualità caratterizzante è la capacità di riabilitare la lingua come dimensione di appartenenza soggettiva. Makina è riconoscibile nella lingua *gabacha*⁶, vi appartiene e attraverso di essa si esprime come un soggetto la cui presenza, al pari delle parole della lingua ibrida che parla, è significativa nel suo contesto in virtù della capacità di acquisire senso in relazione alla circostanza. Ovvero concretando un significato che, allo stesso modo di un'identità, non inerisce ai s/oggetti, ma è puro costruito discorsivo, linguistico, che di volta in volta smargina dall'ipostasi delle rappresentazioni per emergere in forma relazionale: «*Una no escoge cuáles mensajes lleva y cuáles deja pudrir. Una es la puerta, no la que cruza la puerta.*» (Herrera, p. 19). Nell'eloquenza di Makina, la cui attività poetica si afferma e consolida disimpegnando la parola come gesto di visibilizzazione della realtà, il linguaggio si mostra come «sito privilegiato di lotta e resistenza» (Fornari, 2006, p. 58) che riesce a interrompere, a «*dar guerra*», alla normatività della lingua egemone attraverso la risemantizzazione dei suoi significanti:

Al usar en una lengua la palabra que sirve para eso en la otra, resuenan los atributos de una y de la otra: si uno dice Dame fuego cuando ellos dicen Dame una luz, ¿qué no se aprende sobre el fuego, la luz y sobre el acto de dar? No es que sea otra manera de hablar de las cosas: son cosas nuevas. Es el mundo sucediendo nuevamente, advierte Makina: prometiendo otras cosas, significando otras cosas, produciendo objetos distintos. Quién sabe si durarán, quién sabe si sus nombres serán aceptados por todos, piensa, pero ahí están, dando guerra (Herrera, p. 74).

Se ne può leggere una ripresa controegemonica di quella pratica di denominazione, di associazione reificante tra cose e parole che dall'arrivo di Colombo sconvolse gli equilibri tra un continente preesistente ai suoi nomi latini e chi attraverso le logiche simpoietiche di una lingua autoctona riconosceva in quel contesto la propria natura. Questa sosta sugli sconfinamenti di senso, sulle possibilità inedite di pensare il rapporto con la realtà aperte da una "lingua migrante", diventa quasi un gesto di recupero, un tentativo di cura mai tardivo, di quel trauma ontologico di un mondo annientato, innanzitutto, sul piano verbale. Makina, in questo senso, si fa promotrice di una pratica creativa di linguaggio rivolta ad un panorama in cui, tutt'ora, risuona la cancellatu-

ra di una semantica nativa sostituita da termini alieni, abusivi, come evento di rottura che rende l'apocalisse un precedente storico dell'America Latina.

Nella scena, sembra opportuno rintracciare il carico politico proprio dell'interlingua di Makina: non ufficiale, senza norma, malleabile e spontaneamente inclusiva nel riconoscimento del naturale intersecarsi di soggetti, codici e pratiche che caratterizza le realtà di frontiera. Proprio per questo la lingua *gabacha* è capace di incistare la grammatica di un universo discorsivo dominante, retto in questo caso dalle semantiche del profitto, della crescita e del confine, con forme idiomatiche della marginalità volte a reclamare una propria specificità nell'attribuzione di senso al mondo. Il *medium* linguistico diventa, allora, scenario di un conflitto di natura sociale e culturale dove l'affiorare continuo di lessico e sintassi foranee sulla superficie della lingua normata rispecchia la dissidenza politica del soggetto subalterno. Attraverso variazioni d'uso che inficiano le prescrizioni della lingua ufficiale, questa lingua "minore" falsifica, dunque, quella integrità non contraddittoria di spazio nazionale la cui rappresentazione dovrebbe corroborarsi nell'uso omogeneo ed esclusivo – nonché escludente – di un codice stabilito:

Il rapporto tra lingua e sopravvivenza, negoziato in uno spazio di tensione tra il "maggiore" e il "minore" che reca in sé il segno della colpevolezza "per tutti quelli che la razza e l'esilio hanno sconfitto [...] si dispiega come attraversamento dei linguaggi che utilizza le tecniche del *détour*, della deviazione o, secondo le parole di Edouard Glissant, della "creolizzazione nascosta". Il fenomeno della mescolanza linguistica e dell'ibridazione, infatti, prende corpo in modo eminente nelle cosiddette "interlingue": nelle lingue sradicate ed emigrate, nei *sabir* o lingue franche, nel creolo, nelle "lingue di fusione" e nei diversi gerghi che, da un punto di vista sociologico, vengono spesso identificati con le classi criminali. Queste "interlingue" costituiscono zone per eccellenza "non normate" del linguaggio, che sono anche spazi di lotta misurabili in termini di potere e di egemonia (Fornari, 2006, p. 59).

L'asse di affinità tra il soggetto colonizzato a cui pensa Glissant (1998) e il soggetto migrante contemporaneo, al centro della storia di Herrera, è rinvenibile nell'analoga condizione di subalternità che li avvicina e sovrappone. Ovvero, attraverso un ricalco del mito di Mitclan, Herrera scandisce in tappe simboliche l'epopea migratoria di un cittadino contemporaneo affiliandolo al popolo azteca attraverso la medesima «esperienza di espropriazione e di violenza linguistica e cognitiva – nella misura in cui la posizione-di-soggetto del migrante o del soggetto colonizzato è di per sé una posizione epistemicamente fratturata – e, per l'altro verso, palinsesto

⁶ Riconoscibile nel testo come un'interlingua che somatizza nella sua grammatica i caratteri dell'esistenza bifronte, duplice dei soggetti che la parlano. Sorta di spanglish che Herrera connota di una funzione legante, transitiva tra entità nazionali che invece, al contrario, istituiscono e corroborano la loro separatezza identitaria anche attraverso l'affermazione di lingue ufficiali.

mobile di iscrizioni e reinscrizioni in grado di produrre slittamenti nei processi di significazione culturale» (Fornari, 2011, pp. 97-98). In questa direzione, il “disincontro” con l’alterità esperito dal migrante trova il suo risvolto proattivo nella stessa dinamica di negoziazione culturale che coinvolge i soggetti subalterni del colonialismo classico quando, deposte le istanze di pura etnicità, assumono strategicamente il processo di meticcio con l’alterità. Ciò che emerge come presupposto implicito all’impasto linguistico/identitario con cui si presenta Makina è l’evenire di una parola a cui affidare una prova di resilienza, di resistenza transculturale (Cfr. Rama, 1983), che sappia passare non tanto per la rivendicazione di un’autenticità etnica ma per la capitalizzazione di un processo di mescolamento in grado di sovrascrivere qualunque binarismo escludente:

Más que un punto medio entre lo paisano y lo gabacho su lengua es una franja difusa entre lo que desaparece y lo que no ha nacido. Pero no una hecatombe. Makina no percibe en su lengua ninguna ausencia súbita sino una metamorfosis sagaz, una mudanza en defensa propia. [...] Hablan una lengua intermedia con la que Makina simpatiza de inmediato porque es como ella: maleable, deleble, permeable, un gozne entre dos semejantes distantes y luego entre otros dos, y luego entre otros dos, nunca exactamente los mismos, un algo que sirve para poner en relación (Herrera, p. 73).

ABITARE NELL’ERRANZA: MAKINA ATTRAVERSO ANZALDÚA

All’epilogo di una vicenda in cui il viaggio all’“altro mondo” – inteso come Nordamerica semanticamente sovrapposto alla tappa ultraterrena del mito azteca – conduce al confronto con segnali inequivocabili di una apocalisse imminente – piuttosto che imminente –, distillata in catastrofi ambientali (Herrera, 2010, p. 11), comunitarie (Ivi., p. 62) e identitarie (Ivi., pp. 98-99), l’epopea di Makina si risolve, di fatto, con l’accesso a quel mondo da cui era esclusa:

El antro era como el cuarto de un sonámbulo: concreto y distante, algo irreal pero vívido; había mucha gente, [...] Como una tonada venida de otros tiempos, una repentina aprensión la hizo temer que algo terrible de pronto sucedería. Algo va a pasar, algo va a pasar. [...] Entonces vio aproximándose hacia ella entre la multitud a un hombre alto y delgado cubierto de una holgada chamarra de piel. [...] Se detuvo frente a ella. Tenga, le ofreció un legajo, Ya todo está arreglado. Makina tomó el legajo y miró su contenido. Ahí estaba ella, con otro nombre y otra ciudad de nacimiento. Su foto, nuevos números, nuevo oficio, nuevo hogar. Me han desollado, musitó (Herrera, p. 118).

Il riscatto esistenziale di Makina, schedata come soggetto civile di un’identità decisa da qualcun altro in quella che sembra un *oficina de axtranjeria*, è quantomeno ambiguo. In questa dinamica, la soggettività migrante, *trickster* che innesca la necessità di relativizzare categorie etnocentriche e la loro pretesa universalità, sembra perdere il suo potere controdiscorsivo nel momento in cui gli viene concessa quella che Žižek definisce «la tolleranza repressiva del multiculturalismo» (2003, p. 63). Ovvero una politica dell’addomesticamento della diversità attraverso cui lo “Stato” accoglie, ma sarebbe meglio dire ingloba, integra paternalisticamente, il soggetto migrante disciplinandolo in una identificazione quantomai statica, ipostatizzata e non più relativizzante della sua presenza. Ovvero identificandolo come “altro” disarmato della sua alterità.

Ma nonostante l’ambivalenza dell’epilogo, sembra opportuno osservare la somiglianza tra il personaggio di Herrera e la proposta decoloniale di quella che nel testo postumo *Light in the darkness/Luz en lo oscuro* (2015) Gloria Anzaldúa definisce soggettività *nepantlera*:

La nepantlera, [...] with consencia de mestiza offers an alternative self. As intermediaries between various mundos, las nepantleras “speak in tongues” – grasp the thoughts, emotions, languages, and perspectives associated with varying individual and cultural positions. By living on the slash between “us” and “others” las nepantleras cut through isolated selfhood’s barbed-wire fence. They trouble the nos/otras division, questioning the subject’s privilege, confronting our own personal desconocimientos, and challenging the other’s marginal status. Las nepantleras recognize that we’re all complicit in the existing power structures, that we must deal with conflictive as well as connectionist relations within and among various groups. Ensuring that our acts not mirror or replicate the oppression and dominant power structures we seek to dismantle, las nepantleras upset our cultures foundations and disturb the concepts structuring their realities (Ivi., p.82).

Nepantla nell’accezione nahuatl sta, appunto, per “spazio di transizione” (Cfr. Zaccaria, 2000) che induce ad un pensiero «connessionista» (S. Di Bernardi in Di Eugenio, 2024, p. 97), non binario, la cui facoltà è quella di unire dimensioni liminali solitamente scollegate e coniugare, quindi, una ontologia indigena all’idea eurocentrica di soggetto. Fulcro dell’impresa decoloniale di Anzaldúa è far emergere il soggetto meticcio (in senso culturale piuttosto che biologico) come una realtà cogente in suolo Usa; falsificatore delle «linee di demarcazione del discorso dominante che vuole l’appartenenza identitaria come qualcosa di circoscritto e fisso» (Marongiu, 2022, p. 106). Proprio concettualizzando la frontiera tra Usa e America Latina attraverso il termine nahuatl

di *nepantla* Gloria Anzaldúa formula la sua proposta di un'identità capace di soggettivarsi integrando la contraddizione:

[...] la frontera intersect in a liminal space where border people, especially artists, live in a state of nepantla. The Nahuatl word for an in-between state, nepantla is that uncertain terrain one crosses when moving from one place to another; when changing from one class, race, or sexual position to another; when traveling from the present identity into a new identity. The Mexican immigrant at the moment of crossing the barbed-wired fence into a hostile "paradise" of El Norte (the U.S.) is caught in a state of nepantla. [...] En este lugar entre medio, nepantla, two or more forces clash and are held teetering on the verge of chaos, a state of entreguerras. These tensions between extremes create cracks or tears in the membrane surrounding, protecting, and containing the different cultures and their perspectives. Nepantla is the place where at once we are detached (separated) and attached (connected) to each of our several cultures. [...] Nepantla is a place where we can accept contradiction and paradox (Anzaldúa, p. 56).

In quest'ottica, la soggettività *nepantlera* evita sia le secche essenzialiste delle politiche dell'identità autoctona sia quelle spinte alla modernità che trascinano la specificità delle minoranze nell'indifferenziato antropologico della globalizzazione (Cfr. Ivi, pp. 65-95). Ciò che Anzaldúa propone è allora una identità che non si cristallizza in nessuna identificazione, e il cui pensiero produce forme di sapere a partire dal proprio riconoscersi intrecciato con ciò che sta fuori da sé. Come sostiene Salvi:

«[...] se la posizione anzalduiana [è] un *locus* sostanzialmente fratturato, prodotto dell'azione straniante dell'ecosistema di frontiera è necessario però riconoscere nella *funzione indigena* non tanto il sintomo di una rinuncia a uno spazio e una parola propri, quanto piuttosto la riformulazione della soggettività in termini esplicitamente relazionali: una parola propria che è però, al tempo stesso e in potenza, una parola *in comune*.» (in Di Eugenio, p. 208).

Riconoscendo le facoltà accomunanti della «posizione anzalduiana» nella protagonista di *Señales* e attribuendole le qualità di quella «funzione indigena» che, come continua Salvi, «permette di pensare allo spazio di una metanarrazione edificabile a partire dal luogo enunciativo di un soggetto collettivo» (Ivi.), sembra significativo leggere l'insorgenza di tale «parola in comune» in quel momento del testo in cui deliberatamente la scrittura espone il migrante come fenomeno non separato, non estraneo ma oltremodo costitutivo di quel mondo da cui è escluso:

Makina escribió sin detenerse a pensar cuál palabra era mejor que otra o cómo sonaba el mensaje. [...] El policía aguardó unos segundos, luego dijo Dame eso, cogió la hoja y comenzó a leer en voz alta: Nosotros somos los culpables de esta destrucción, los que no hablamos su lengua ni sabemos estar en silencio. Los que no llegamos en barco, los que ensuciamos de polvo sus portales, los que rompemos sus alambradas. Los que venimos a quitarles el trabajo, los que aspiramos a limpiar su mierda, los que anhelamos trabajar a deshoras. Los que llenamos de olor a comida sus calles tan limpias, los que les trajimos violencia que no conocían, los que transportamos sus remedios, los que merecemos ser amarrados del cuello y de los pies; nosotros, a los que no nos importa morir por ustedes, ¿cómo podía ser de otro modo? Los que quién sabe qué aguardamos. Nosotros los oscuros, los chaparros, los grasientos, los mustios, los obesos, los anémicos. Nosotros, los bárbaros. El policía había comenzado la lectura engolando la voz, pero fue perdiendo histrionismo conforme se acercaba a la última línea, que leyó casi en un susurro. Al terminar se quedó mirando la hoja como si se hubiera atorado en el punto final. Cuando por fin levantó la vista parecía haber perdido la rabia o el interés en sus prisioneros (Herrera, p. 110).

È qui rappresentato un momento di contatto in cui il conflitto si dimostra pur sempre prossimità, dove i due soggetti culturali che si definiscono per opposizione, la «barbarie» latinoamericana e la «civiltà» statunitense, si riconoscono coimplicati, correlati come ingredienti di una lievitazione epocale che trasborda ogni rappresentazione nazionalistica di realtà. È, nella dinamica del testo, un momento chiave in cui la soggettività di Makina passa da un Io singolare ad una dimensione del «*nosotros*» che, di fatto, imputando responsabilità condivise in una speculare ripartizione delle cause e degli effetti di tale «*catástrofe*», non esclude l'interlocutore. Succede, in questa scena, che l'irruzione del migrante, l'esplicitazione del suo ruolo subalterno, «barbaro» e inerente al privilegio della controparte «civilizzata», porti in primo piano la reciprocità costitutiva di identità le cui pretese di separatezza svaporano di fronte all'evidenza di convergere in una comunione coatta, trasversale e subordinata a movimentazioni extraterritoriali che si producono oltre la legalità di qualsivoglia confine.

La «funzione indigena» di cui si fa portatrice Makina, come «uno spazio-rete, continuamente negoziabile, capace di accogliere e riarticolare in sé una varietà potenzialmente illimitata di posizioni subalterne» (Salvi, 2014, p. 208) assume qui una declinazione singolare della sua facoltà di connessione. La «formulazione della soggettività in termini esplicitamente relazionali» (Ivi.) si manifesta in Makina quando, deposto l'atteggiamento oppositivo di un confronto dialettico, il «*nosotros*» con cui si rivolge all'agente della *migra* apre uno spazio dia-logico in grado di sconfiggere, convertire e tradurre l'ot-

tica dell'interlocutore mettendo in luce come pensare un rapporto centro-periferia antagonico ed escludente sia oramai obsoleto in un sistema di reti globali dove nessun confine può, oggi, difendere l'interiorità centripeta di uno Stato poiché nessuno Stato può più presumersi centro esclusivo di sé stesso:

Nella nostra era di capitalismo globale, allora, qual è il rapporto tra capitale e la forma dello Stato-nazione? Forse si può definire al meglio questa relazione ricorrendo al concetto di “autocolonizzazione”. Col capitale che opera direttamente sul piano multinazionale, non abbiamo più a che fare con la tradizionale opposizione tra metropoli e paesi colonizzati; l'impresa globale ha tagliato il suo cordone ombelicale con il paese d'origine e lo tratta alla stregua di qualsiasi altro territorio da colonizzare. [...] le multinazionali hanno un atteggiamento identico nei confronti delle popolazioni locali della Francia o degli Stati Uniti e di quelle del Messico, del Brasile o di Taiwan (Žižek, 2003, pp. 63-64).

La figura migrante si presenta, dunque, come testimone di questo scandalo, ovvero del mutuo rispecchiamento tra la deprivazione identitaria esperita dai singoli e la decentralizzazione dell'entità Stato, dismesso, oramai, come luogo decisionale del suo conformarsi e asservito, invece, a un sistema sovranazionale di moltiplicazione di centri. Nel confronto tra Makina e l'agente della *migra*, si riflette allora, ipostatizzato, quel senso di impotenza dinanzi alle crisi migratorie esperito dall'entità Stato nel momento in cui riconosce in esse il sintomo della propria subalternità nei confronti di flussi globali puramente astratti, delocalizzati e ubicati non tanto fuori confine, bensì ai limiti sensibili della realtà stessa: nella virtualità smaterializzata dei mercati finanziari, nella complessificazione tecnocratica autoriferita, nell'iperconsumo a base fissa elevato a regime universale – il cui limite reale è, letteralmente, la fine del mondo.

Con questa consapevolezza, agli occhi di chi, nella scena del testo, difende militarmente la frontiera da ciò che appare foraneo, il migrante cessa di essere oggetto di «*rabia o interés*» lasciando posto, invece, a una risposta muta alla sua presenza, a un silenzio equo e solidale con quello utopico che sul finale si schiude in Makina e che connette chi emigra da un luogo a un altro del pianeta a quanti invece, seppur tenacemente fermi, si ritrovano ad essere residenti-stranieri in una terra che gli cambia sotto i piedi:

Il potere coloniale non è più esercitato da uno Stato nazionale, ma da un'impresa globale. Tutti noi, presto o tardi, non solo porteremo magliette con il marchio *Banana Republic*, ma vivremo anche in repubbliche delle banane (Ivi., p. 64).

BIBLIOGRAFIA

- Anzaldúa, Gloria. 2015. *Light in the darkness /Luz en lo oscuro*. London, Duke University Press
- Bauman, Zygmunt. 2015. *Stranieri alle porte*. Roma, Laterza.
- . 2005. “La grande separazione stadio-2” in *La società sotto assedio*. Roma, Laterza.
- Brandalise, Adone. 2006. “Democrazia e Decostituzionalizzazione”. *Il Mulino, Filosofia Politica*, vol. 3, n.3, dicembre 2006, p. 403-414.
- Carbone, Mauro. 2009. *L'insostenibile compiacenza del Super-io: Žižek su Lacan*. Introduzione a Žižek, Slavoj. 2009. *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Colanzi, Liliana. 2017. *Nuestro mundo muerto*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Day J. F., Richard, 2008. *Gramsci è morto, dall'egemonia all'affinità*. Milano, Eleuthera.
- Di Eugenio, Alessia, Sofia Venturoli, Edoardo Balletta e Valeria R. Corrosaz. 2024. *Pensare con Abya Yala*. Firenze, Editpress.
- Fisher, Mark. 2018. *Realismo Capitalista*, Roma, Nero Edizioni.
- Fornari, Emanuela. 2006. “Minoranza e subalternità, postcolonialismo e soggettivazione politica”. *FQP, Filosofia e questioni pubbliche*, vol. 1. Milano, Il Saggiatore, pp. 53-67.
- . 2011. *Linee di confine: filosofia e postcolonialismo*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Glissant, Edouard. 1998. *Poetica del diverso*. Roma, Meltemi.
- Herrera, Yuri. 2010. *Señales que precederán al fin del mundo*, Cáceres, Editorial Periférica.
- Jameson, Fredric. 2007. *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del capitalismo avanzato*, Roma, Fazi.
- . 2006. “La política de la utopía”. *AdVersus* vol.3, n.6-7, agosto-dicembre 2006, risorsa online: http://www.adversus.org/indice/nro6-7/articulos/articulo_jameson.htm. (ultima consultazione: 01/01/2025).
- Marongiu, Cinzia. 2022. “Cartografie di appartenenza, Igiaba Scego e Kym Ragusa, l'affermazione di identità plurali”. *Italica* vol. 99, n.1, primavera 2022, pp. 106-118.
- Rama, Ángel. 1983. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, Siglo XXI Editores.
- Rivero, Giovanna. 2017. “Señales que precederán al fin del mundo de Yuri Herrera: una propuesta para un novum ontológico latinoamericano”. *Revista Iberoamericana*, vol. 83, n. 259-260, aprile-settembre 2017, pp. 501-516.
- Rossel, Gabriel S., Claire Mercier. 2024. *Poéticas de la*

desesperanza, distopías, crisis y catástrofes en la literatura hispanoamericana actual. Santiago Centro, Editorial Cuarto Propio.

- Salvi, Luca. 2024. "La funzione indigena" in Alessia Di Eugenio a cura di, *Pensare con Abya Yala*, Firenze, Editpress, pp. 199-212.
- Satta Di Bernardi, Paola. 2024. "Voli dell'Immaginazione, un avvicinamento alla epistemologia nepantlera di Gloria Anzaldúa" in Alessia Di Eugenio a cura di, *Pensare con Abya Yala*, Firenze, Editpress, pp. 93-110.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo gore*, Barcellona, Melusina Editorial.
- Zaccaria, Paola. 2009. "Mettere insieme Coyolxauqui, intervista con Gloria Anzaldúa", in *Scritture migranti* vol. 2, pp. 151-207.
- Žižek, Slavoj. 1999. "La violenza politica tra *fiction* e *fantasy*" in *Il grande Altro, nazionalismo, godimento, cultura di massa*, Milano, Feltrinelli, pp. 13-31.
- _, 2003. *Difesa dell'intolleranza*. Troina, Città aperta edizioni.