

“La gran América Ibérica”: humanismo y utopía en los años veinte. El caso de Xul Solar*

La idea bolivariana de “nuestra América” está firmemente arraigada en el imaginario latinoamericano y patente en las visiones políticas y culturales de la vanguardia en la segunda y tercera década del siglo veinte. Este artículo empieza con un breve recorrido por las tendencias utópicas de la vanguardia latinoamericana a nivel político y cultural a principios del siglo, marcando así el contexto dentro del cual el pintor argentino Xul Solar desarrolla su proyecto identitario en los años veinte, y continúa con un análisis de la visión neocriolla de “nuestra América” que propone Xul en sus textos y pinturas de este período. Su panamericanismo, que surge de su proyecto identitario y lo que se podría denominar su “humanismo espiritual,” no está carente del eurocentrismo que ha guiado una buena parte del pensamiento criollo y mestizo desde la independencia. El neocriollismo está constituido por una contradicción intrínseca, siendo una reacción al materialismo occidental y a la “tutela moral” y cultural de Europa, y al mismo tiempo una reproducción de la lógica excluyente de la colonialidad. Asimismo, el artículo demuestra el contraste entre las pinturas de Xul, donde el diálogo con las culturas no europeas es innegable, y sus textos que son inequívocamente eurocéntricos.

Desde el famoso estudio del historiador suizo Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia* (1860), que aplicó por primera vez y retrospectivamente el término “humanismus” a la cultura y pensamiento renacentistas (Norman 9), hasta el polémico ensayo del filósofo alemán Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (2000), que anunció de manera provocadora y espectacular la muerte del humanismo, transcurrió un siglo y medio repleto de controversias acerca del humanismo como movimiento restaurador de los valores humanos y la utopía que está estrechamente vinculada con él, y a menudo le es intercambiable. El primero que asoció el humanismo con la economía y la política de manera conspicua y sistemática fue Karl Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* en 1844. Según señala Richard Norman, Marx contrastó el ateísmo con el humanismo positivo y razonó que su realización requería “the political and

* I would like to thank the Carnegie Trust for the Universities of Scotland for funding the research undertaken in connection with this article.

economic success of communism” (11).

En el mundo hispano la visión bolivariana de “nuestra América” como humanismo socialista o cultural constituye una constante hacia el final del siglo XIX y en las tres primeras décadas del siglo XX, cuando la búsqueda de una identidad propiamente latinoamericana yace en el centro de los debates políticos y culturales. Adriana Arpini habla de los panamericanistas y los latinoamericanistas en Argentina a principios del siglo XX. Por un lado, el “latinoamericanismo,” según Arpini, estaba orientado hacia la unificación de todos los países de Latinoamérica, una especie de confederación bolivariana que serviría de contrapeso al imperialismo estadounidense que estaba latente en la Doctrina Monroe. El “panamericanismo,” por otro lado, defendía la idea de un continente unido del norte al sur, preparando así el terreno para la dominación norteamericana:

El adjetivo “panamericana” fue utilizado por James Blaines para caracterizar la primera reunión de la Conferencia Internacional Americana, convocada por él mismo, que tuvo lugar entre octubre de 1889 y abril de 1890. Desde que Blaines ocupó la Secretaría de Estado bajo la presidencia de James A. Garfield, en 1881, adoptó una política agresiva en relación con las repúblicas de América Central y del Sur, sostenida por una renovada interpretación de la Doctrina Monroe que buscaba eficiencia económica y ventajas comerciales como objetivos de una nueva política de expansión. Una de las concreciones de esa política fue la creación de la Oficina Comercial de las Repúblicas Americanas el 14 de abril de 1890 en la órbita del gobierno de Washington. En 1910 resultó bautizada con el nombre de Unión Panamericana, y se oficializó así el uso del término. (Arpini 31-32)

Del mismo modo, Arturo Ardao aclara que “el movimiento no pudo ocultar la motivación real que lo había engendrado. En lo más inmediato, dicha motivación resultó de las perentorias necesidades comerciales de Estados Unidos, cada vez más urgido de mercados exteriores seguros para los excedentes de su joven industria en expansión” (159). Por tanto, el panamericanismo, según explica Arpini, “justific[a] la hegemonía política de Estados Unidos en el continente americano y legitim[a] la expansión neocolonial de sus intereses comerciales mediante el control de la economía, la población y los recursos naturales” (49). En el otro lado del espectro se encuentra el latinoamericanismo, “un programa de integración de los pueblos ubicados al sur del río Bravo y de independencia política, económica, social y cultural de los mismos que permita establecer relaciones de simetría con los poderosos del mundo, en particular con Estados Unidos” (Arpini 49-50). Ardao comenta que a mediados del siglo XIX, el sustantivo “latinoamericanismo” – proveniente del nombre compuesto “América Latina” inventado por Michel Chevalier en 1836 en París – señaló “la introducción histórica de un nuevo concepto de las relaciones de nuestra

América, con Europa por un lado y con Estados Unidos por el otro, ante el cual vino a caducar el tradicional e indiscriminado dualismo Europa-América” (161). En concreto, “los crecientes temores respecto de la gran potencia del norte cobran ahora otro sentido en función de la idea de latinidad, que determina un vínculo solidario con la Europa latina, al mismo tiempo que subraya enérgicamente ... la dualidad de las dos Américas” (Ardao 162). Siguiendo el razonamiento de Ardao, Arpini concluye que “‘Latinoamérica’ y ‘Panamérica’ no solo significan cosas diferentes, sino que constituyen categorías sociopolíticas contrapuestas por su historia y por la carga ideológica y valorativa que cada una de ellas representa” (32).

Uno de los defensores más conocidos del panamericanismo es el poeta, ensayista y político Leopoldo Lugones (1874-1938), que apoyó la alianza estratégica con EEUU y se opuso abiertamente a la Unión Latinoamericana fundada en 1925, llamándola “una reedición de dos cosas viejas y malogradas por la experiencia: el americanismo bolivariano y el socialismo” (Lugones 112). En cuanto al latinoamericanismo, entre los partidarios más destacados de la confederación bolivariana están Manuel Ugarte (1875-1951) y José Ingenieros (1877-1925), que se involucraron en la fundación de la Unión Latinoamericana. En sus textos del principio del siglo veinte combinaron el socialismo con la búsqueda de una identidad latinoamericana y recalcaron la “realidad heterogénea” (Arpini 47) de la humanidad.

La unidad política naturalmente presuponía la unificación cultural. En su famosa conferencia “La utopía de América,” que dio en la Universidad Nacional de La Plata en 1922, el intelectual dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) habló de América como utopía humanista, reinstaurando y a la vez criticando la oposición binaria de Sarmiento entre civilización y barbarie:

Si el espíritu ha triunfado en nuestra América sobre la barbarie interior, no cabe temer que lo rinda la barbarie de afuera ... Ensanchemos el campo espiritual: demos el alfabeto a todos los hombres; demos a cada uno los instrumentos mejores para trabajar en bien de todos; esforcémonos por acercarnos a la justicia social y a la libertad verdadera; avancemos, en fin, hacia nuestra utopía. (Henríquez Ureña 6)

Desde el punto de vista del subalterno “bárbaro,” la visión utópica de Henríquez Ureña es claramente dudosa. Su doble referencia a la barbarie (“la barbarie interior” y “la barbarie de afuera”) resulta problemática en la medida en que revela la ambigüedad inherente a la búsqueda de identidad por parte de la élite criolla. En particular, la oposición que plantea entre “el imperialismo septentrional” (9) y la “comunidad espiritual” (12) de los países latinoamericanos presupone el triunfo del espíritu civilizador sobre la “barbarie interior” en términos sarmientinos:

El *Facundo* de Sarmiento es la descripción del instante agudo de nuestra lucha entre la luz y el caos, entre la civilización y la barbarie ... Por esos [sic], hombres magistrales como Sarmiento, como Alberdi, como Hostos, son verdaderos salvadores o creadores de pueblos, a veces más que los libertadores de la independencia. (Henríquez Ureña 6)

La barbarie interior a la que se refiere Henríquez Ureña evidentemente puede ser visible solo desde un *afuera* (el afuera de la barbarie), o sea, a través de una perspectiva eurocéntrica que queda clavada en la visión criolla del continente latinoamericano. Por tanto, este punto de vista *exotérico* sigue siendo el *locus* de enunciación epistémica, ya que la barbarización nominal del “materialismo” o “imperialismo” de Estados Unidos no es suficiente para socavar la lógica colonial que yace en la manera en que los criollos ven a América.

Junto con Ugarte e Ingenieros, muchos intelectuales latinoamericanos de la época mantuvieron semejantes visiones utópicas. Entre ellos, encontramos al filósofo mexicano José Vasconcelos (1882-1959) y su concepto de la “raza cósmica” o la “quinta raza,” que planteó en su célebre ensayo *La raza cósmica* en 1925, el mismo año en que Henríquez Ureña publicó *La utopía de América*. En su libro Vasconcelos habla de “la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica” (79), alegando que esta raza se origina en Iberoamérica porque allí se encuentran “todas las razas” (79). El filósofo mexicano corrobora que “solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, la raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la humanidad” (79). Su visión utópica adopta el nombre de “Universópolis,” una nueva civilización que geográficamente ubica en la Amazonia: “Cerca del gran río se levantará Universópolis y de allí saldrán las predicaciones, las escuadras y los aviones de propaganda de buenas nuevas” (65).

El concepto de la quinta raza de Vasconcelos tiene cierta resonancia spengleriana. En *La decadencia de occidente* (1918 y 1923) el filósofo e historiador alemán Oswald Spengler alegó que a principios del siglo XX la cultura occidental (la llamada “civilización fáustica”), caracterizada por el materialismo, el utilitarismo y el escepticismo, ya había llegado a su etapa invernal. Spengler postuló que “toda alta cultura empieza con un tema místico que procede del campo preurbano, arriba a las ciudades del arte y del intelecto y acaba con un final materialista en las ciudades cosmopolitas” (74). De manera semejante, Vasconcelos aseguró que “los mismos blancos, descontentos del materialismo y de la injusticia social en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar en la conquista de la libertad” (65). En general, su noción de la “raza cósmica” coincide con la del “hombre universal,” una creación única de Latinoamérica como proponía Henríquez Ureña:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra, y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y esa será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio. (Henríquez Ureña 7-8)

Cabe destacar que Vasconcelos subraya la hibridez de la quinta raza (el mestizaje), mientras que Henríquez Ureña hace hincapié en la diversidad de la humanidad: “La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana” (Henríquez Ureña 8). Sin embargo, pese a sus repetidas referencias al mestizaje, la visión de Vasconcelos queda atravesada por una lógica eurocéntrica, como muestran sus comentarios acerca de la fuerza civilizadora del cristianismo: “En efecto, la decadencia de los pueblos asiáticos es atribuible a su aislamiento, pero también, y sin duda en primer término, al hecho de que no han sido cristianizados. Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización” (45). Además, a despecho del concepto incluyente de la “raza cósmica,” desde el punto de vista de los estudios poscoloniales el modelo utópico de Vasconcelos no carece de controversia por cuanto continúa la conversación en términos raciales. Según ha señalado Aníbal Quijano, la racialización está íntimamente vinculada a la colonialidad: “El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo” (“Raza” 167).

La crítica ha establecido la correlación entre la utopía y la vanguardia histórica de la segunda década del siglo veinte. Fernando Aínsa explica que en ambos casos lo que está en juego es “lo nuevo” imaginado como “mejor” que lo actual:

El proyecto colectivo de cambio revolucionario es la esencia de la utopía y la razón de ser de la vanguardia. Ambas se basan en propuestas de cambios radicales en lo estético y en lo cultural, cuando no en lo social o en lo político, y anuncian una ruptura y una transformación de la sociedad, “algo diferente,” “otra cosa” que lo existente. (224)

A pesar de su apetito por lo nuevo, la doble tarea de la vanguardia argentina a lo largo de los años veinte de proveer una nueva definición de la cultura nacional y renovar el terreno estético del país – que dio como resultado lo que Beatriz Sarlo ha llamado “criollismo urbano de vanguardia” (112)¹ – no permitió una ruptura radical con la tradición (Kefala, *Peripheral* 29). En la mayoría de los casos,

excluyendo a un puñado de vanguardistas intransigentes como Oliverio Girondo y Roberto Arlt, la revolución y la ruptura cedieron el paso al revisionismo cultural que estaba patente tanto en el nombre de la revista de la vanguardia argentina (*Martín Fierro*, 1924-1927) como en la reformulación del criollismo como expresión fidedigna de la identidad nacional.

La participación del pintor argentino Xul Solar (1887-1963) en el proyecto vanguardista durante la década de los veinte no es difícil de establecer: la omnipresencia de banderas en pinturas como *El túnel* (1924) (fig. 1), *Fecha patria, País* (fig. 3), *Mundo* (1925) (fig. 4), *Drago* (fig. 5), *Otro drago* (fig. 6), *Puerto azul* (1927) y *Buenos Aires* (1929) (fig. 2), su invención de un nuevo lenguaje, el neocriollo² – una mezcla de castellano americano y portugués brasileño enriquecido con palabras del inglés y del alemán – junto con su proyecto “panamericano,” son claros indicios de su búsqueda utópica de proporcionar una nueva definición de la identidad cultural de Argentina y de Latinoamérica en general. De hecho, el marco conceptual de la visión panamericana de Xul está sólidamente radicado en el utopismo de las vanguardias políticas y culturales del período. Cabe destacar que, si bien su proyecto panamericano está de acuerdo con la línea conceptual del latinoamericanismo, utilizaré el adjetivo “panamericano” para mantener el uso general que hace Xul del prefijo “pan,” como, por ejemplo, en los neologismos “panlingua,” “panjuego” o “panajedrez.” En otras palabras, Xul opta por el prefijo “pan” para señalar la universalidad de su proyecto humanista, aunque el uso que hace del adjetivo “panamericano” carece del peso ideológico del que hablan Arpini y Ardao (es decir, la visión neocolonial estadounidense). Sin duda, el “pan” de Xul tiene su origen en los “panismos” de los siglos XIX y XX: “movimientos ideológicos internacionales tendientes a reunir – de preferencia en torno a un centro dominante – países, pueblos o comunidades de parentesco más o menos estrecho en las cuestiones étnica, lingüística o cultural” (Ardao 158). Ardao (158) cita como ejemplos el “pangermanismo,” el “paneslavismo,” el “panbritanismo,” el “panhelenismo” y el panlatinismo” del siglo XIX, y el “paneuropeísmo,” el “panasiatismo” y el “panafricanismo” del siglo pasado. De igual modo, en una entrevista con Gregory Sheerwood Xul reconoce que “estamos viviendo la época de los grandes bloques: Panamérica, Paneuropa, Panasia.” Y añade: “el ‘criol’ o ‘neocriollo’ podría ser el idioma auxiliar de Panamérica” (Sheerwood 77). En fin, el humanismo utópico de Xul está inscrito en un contexto (pan)latinoamericano cuyo signo es la unidad cultural y lingüística de los países americanos “de origen latino” (Sheerwood 76), y no en el marco politicoeconómico del panamericanismo estadounidense. Según observa Jorge Schwartz, “el neocriollo evoluciona hacia una utopía panamericana, de confraternización entre los pueblos, a través de un lenguaje con tendencia a la aglutinación en el cual se mezclarían, predominantemente, el

español y el portugués” (41). Si bien Schwartz se refiere a la lengua neocriolla, sus comentarios trazan perfectamente el marco conceptual del neocriollismo como mezcla de las lenguas y culturas predominantes del continente “latino.” Al mismo tiempo se puede ver claramente que en el vocabulario de Xul el neocriollismo coincide semánticamente con el panamericanismo. Como veremos, la Panamérica que profetiza el argentino es la América Latina de los neocriollos.

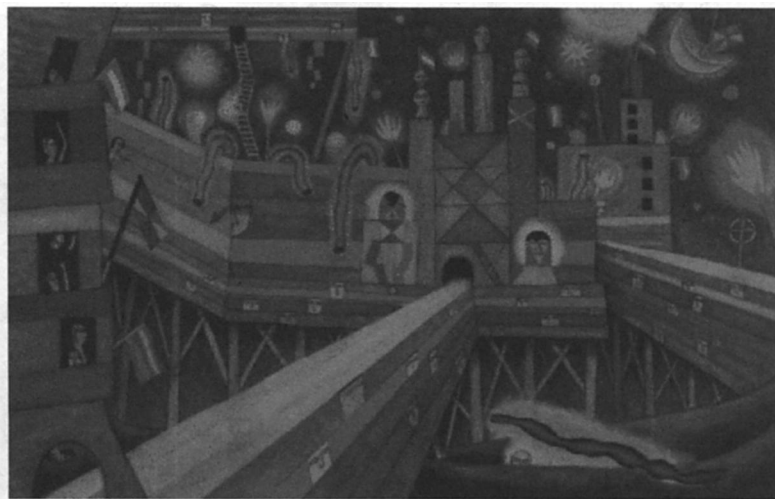


Figura 1. *El túnel* (1924). Acuarela, 31,5 x 48 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

Pese a que la dimensión socialista está ausente en la obra de Xul, a nivel conceptual su proyecto panamericano en los años veinte presenta asombrosas afinidades y analogías con las ideas de Ugarte, Ingenieros, Henríquez Ureña y Vasconcelos. Las pinturas *El túnel* (fig. 1) y *Buenos Aires* (fig. 2), con sus capas superpuestas de color y de forma, sus numerosas banderas latinoamericanas y sus imágenes místicas (escaleras, torres, serpientes, lunas, medialunas, soles, estrellas y auras) declaran su intención de retratar, de dentro afuera, la heterogeneidad y heteroglosia del nuevo mundo y de la enorme y desperdigada ciudad de Buenos Aires en particular. La capital argentina, que ya en la década de los veinte se había convertido en la ciudad más grande y cosmopolita del mundo hispano debido al aluvión inmigratorio que procedió de Europa entre 1880 y 1920, podría considerarse una metonimia de la modernidad urbana de Latinoamérica. Efectivamente, Xul desplaza la Universópolis de Vasconcelos de la Amazonia al Río de la Plata.



Figura 2. *Buenos Aires* (1929). Acuarela, 30 x 45 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

En estas pinturas Buenos Aires figura como la capital de un nuevo cosmos espiritual y funciona, como vínculo entre la búsqueda vanguardista de Xul (su revisión de la cultura argentina) y su visión panamericana. Patricia Artundo cita un comentario fechado el 16 de mayo de 1924 del ocultista inglés Aleister Crowley que Xul conoció en persona durante su estadía en Londres: “He comes from Argentina & tells me that his True Will is to unify South America on Spiritual lines” (26; Crowley OS A13). A semejanza de la “quinta raza” de Vasconcelos, la América Latina que prevé Xul – un espacio espiritual alternativo frente a la caída moral e ideológica de Europa en los años de la posguerra – parece dialogar directamente con las teorías de Spengler, cuyos libros el pintor tenía en su biblioteca personal (Bonet 188). Aunque no es posible concretar cuándo exactamente lo leyó por primera vez, su proyecto de unificar Latinoamérica, al menos a nivel lingüístico, precede a la publicación del libro de Spengler – según Artundo, las primeras huellas del neocriollo se remontan a 1917 (25). Además, podemos trazar el interés de Xul por el arte precolombino ya en 1913, cuando compró del Museo Británico varios libros sobre el tema (Artundo 23).

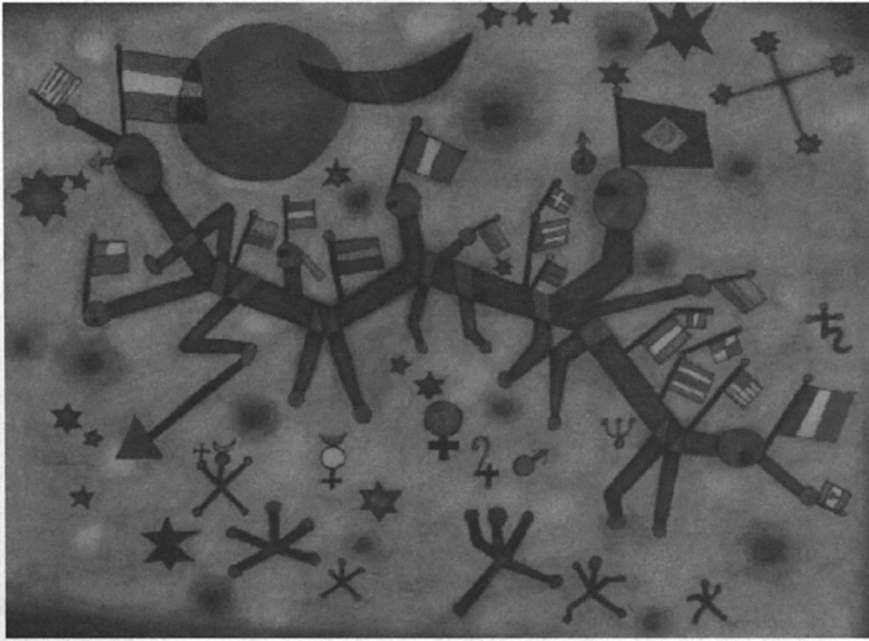


Figura 3. *País* (1925). Acuarela, 25,2 x 32,7 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

Las pinturas *Nuevo Mundo* (1919), *América*, *Tláloc*, *Nana Watzin*³ (1923), *Mundo*, *País*, *Drago* y *Otro drago* son paradigmáticas de su visión panamericana. En *País* (fig. 3), *Mundo* (fig. 4), *Drago* (fig. 5) y *Otro drago* (fig. 6) vemos una enorme serpiente voladora llevando banderas de países latinoamericanos. Xul toma prestada la imagen de la serpiente de las tradiciones indígenas, en particular de la deidad mesoamericana de Quetzalcóatl, cuyo nombre literalmente significa “serpiente emplumada”:

Su nombre proviene de la combinación de la palabra nahua *quetzalli*, que significa “pluma verde preciosa,” y que a su vez alude al ave de plumas brillantes, y de *coatl*, serpiente. El pájaro y la serpiente son representaciones simbólicas de dos regiones significativas del pensamiento cosmológico y religioso mesoamericano: la tierra y el cielo. En el simbolismo mesoamericano esta entidad doble es una síntesis de opuestos: conjuga los poderes destructores y germinadores de la tierra (la serpiente) con las fuerzas fecundantes y ordenadoras del cielo (el pájaro). (Florescano 13-14)

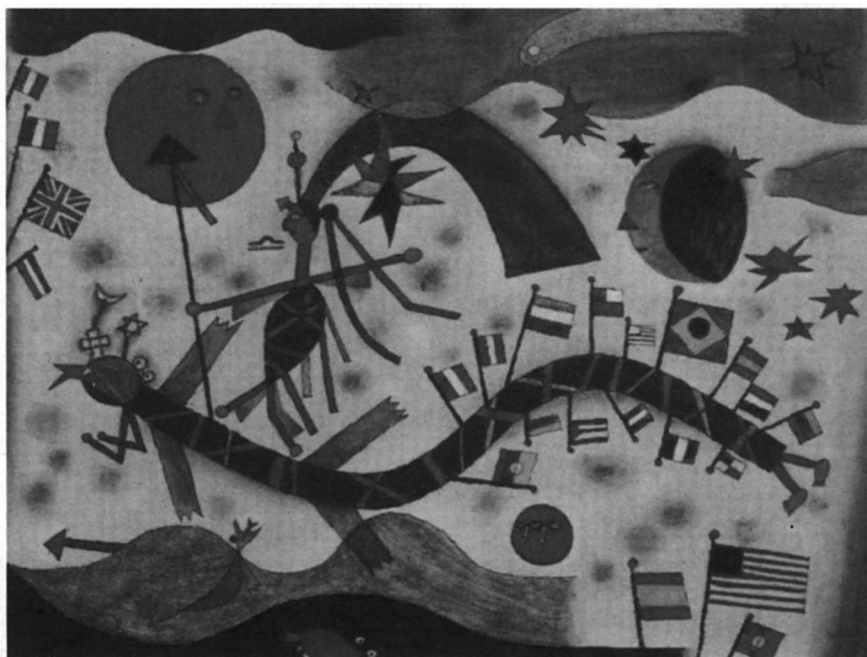


Figura 4. *Mundo* (1925). Acuarela, 25,5 x 32,5 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

La serpiente voladora, una encarnación de las fuerzas de destrucción y regeneración, es cuidadosamente elegida por Xul para retratar el nuevo mundo latinoamericano. En *País* (fig. 3), equivalente a lo que Ugarte llamaría la “Patria Grande” (1924), una serpiente abstracta de múltiples cabezas navega por un espacio cósmico, lleno de los símbolos místicos favoritos de Xul: estrellas, gente estrellada, cruces, una medialuna y un sol, entre otros. La imagen del sol, que Xul toma de las tradiciones azteca y egipcia, y utiliza como metáfora de la iluminación espiritual (Gradowczyk 66), es de capital importancia en su cosmología y está presente en su seudónimo, que significa “luz solar” – Xul es un anagrama de la palabra latina “lux.” En *Mundo* (fig. 4) la serpiente voladora es más ágil y el paisaje está hecho de colores brillantes. La figura roja que la conduce ilustra el papel principal que las culturas indígenas desempeñan en este mundo reconfigurado. Su bastón de forma de flecha señala al sol de la iluminación espiritual mientras que el color pardo de su velo indica, según Xul, la mezcla de las razas (Solar, “Pettoruti y obras” 97). En efecto, el rol clave que tiene Latinoamérica en este nuevo mundo es más evidente aquí que en *País*. La centralidad de los países latinoamericanos se nota concretamente en la

disposición de las banderas: las latinoamericanas decoran el cuerpo de la serpiente, mientras las de España, Portugal, Italia, Francia, Gran Bretaña y Alemania quedan desplazadas a los márgenes del cuadro – una visión semejante del mundo es el famoso *Mapa invertido* (1943), de Joaquín Torres García. Este nuevo mundo reaparece casi idéntico en *Drago* (fig. 5). Aparte de un ligero cambio de colores, la única diferencia entre *Mundo* y *Drago* se encuentra en la figura principal, que en vez de roja es blanca, llevando un vestido distinto. El título del cuadro junto con los cambios mencionados evocan la historia de san Jorge y el dragón, resaltando así la naturaleza sincrética de la cultura latinoamericana. *Otro drago* (fig. 6) presenta el mismo motivo novomundista, aunque esta vez la imagen ha cambiado bastante. El dragón, que con su color negro y su mandíbula aguda parece estar avanzando más agresivamente que antes, se une con el océano, tendiendo así un puente entre continentes y culturas diferentes. *Mundo*, *País*, *Drago* y *Otro drago* son prototipos del mundo panamericano que previó Xul en los años veinte y para el que inventó una nueva lengua – el neocriollo. Mediante la reconfiguración de la cultura precolombina y su recontextualización en la modernidad urbana, Xul anticipó que el nuevo mundo se revelaría “como el espacio físico y espiritual donde ha de desarrollar su acción el nuevo hombre” (Artundo 25). Esta visión novomundista de Xul tiene bastante en común con aquella línea del nacionalismo que, según Patrick Colm Hogan, “suggest[s] that relative youth implies longer and more vigorous future” (91) frente a la caída moral del viejo mundo.



Figura 5. *Drago* (1927). Acuarela, 25,5 x 32 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

Durante su estadía en Múnich en 1923 Xul escribió un texto no publicado en vida acerca de la obra del artista argentino Emilio Pettoruti, donde puso en evidencia su propio plan de trabajo:

Los neocriollos recogeremos tanto que queda de las viejas naciones del continente sur, no muertas, sino muy vivaces en otros ropajes; aportamos las experiencias desta [sic] edad, y lo que culturas heterogéneas nos enseñaron, y más que todo la pujanza individualista espiritual inquieta de los arios, magna parte de nosotros ... Estas obras pettorúticas ... corresponden poco en verdad a lo criollo presente transitorio, mucho sí a lo pasado arcaico, y más a lo futuro riquísimo de este *nuevo mundo*. ("Pettoruti y obras" 96-97; cursiva mía)



Figura 6. *Otro drago* (1927). Acuarela, 23 x 31 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

Su visión está de acuerdo con los comentarios de Crowley: a través de la absorción de las distintas culturas y tradiciones de Iberoamérica, los neocriollos indicarán el camino hacia un mundo mejor. En otro texto-manifiesto sobre Pettoruti, probablemente escrito entre 1923 y 1924 (tampoco publicado en vida), Xul habló de "nuestra América..., la gran AMÉRICA IBÉRICA" en términos

humanistas y anunció la misión de los neocriollos de generar un nuevo mundo espiritual. El texto se puede leer como una respuesta directa a Spengler:

Al mundo cansado, aportar un sentido nuevo, una vida más múltiple y más alta nuestra misión de raza que se alza. Cada patria no debe ser algo cerrado, xenófobo, mezquino, sino solo como un departamento especializado de la HUMANIDAD, en que espíritus afines cooperen en construir la futura tierra tan lejana, en que cada hombre – ya superhombre – SERÁ COMPLETO. (“Pettoruti” 98-99)

No es difícil percibir las resonancias del discurso nietzschiano ni el humor utópico del texto que anuncia un nuevo mundo, una tierra futura donde el individuo, actualmente enajenado dentro de las grandes urbes de la modernidad, será espiritualmente completo. Asimismo, su noción del neocriollo cabe casi perfectamente en los conceptos del “hombre universal” y la “quinta raza” de Henríquez Ureña y Vasconcelos respectivamente. En realidad, Xul rescata las visiones renacentistas de América como utopía real y las vuelve contra sus visionarios europeos. Según afirma Horacio Cerutti Guldberg citando a Alfonso Reyes, “América antes de ser descubierta fue soñada” (21) y por consiguiente constituirá “el ámbito en que se intentarán experiencias de concreción de las utopías” (25). “Los hiperrealistas del viejo mundo,” añade Cerutti, “condenan a América a constituirse en el *topos* de utopías ajenas” (25), y concluye que América “entra en la historia universal como sucederá probablemente con aquel hijo que se rebelará ante el resultado de los dictámenes totalitarios de unos padres que, echando mano de todos los avances deslumbrantes de la ingeniería genética, podrán decidir sobre sus caracteres” (22). La metáfora de la rebelión que utiliza Cerutti constituye una constante en los textos pettorutianos de Xul:

Somos y nos sentimos nuevos, a nuestra meta nueva no conducen caminos viejos y ajenos. Diferenciémonos. Somos mayores de edad y aún no hemos terminado las guerras pro independencia. Acabe ya la tutela moral de Europa. Asimilemos sí, lo digerible, amemos a nuestros maestros; pero no queramos mas [*sic*] nuestras únicas Mecas en ultra mar ... Veamos claro lo urgente que es romper las cadenas invisibles (las mas [*sic*] fuertes son) que en tantos campos nos tienen aún como COLONIA. (“Pettoruti” 99)

Su noción de “nuestra América,” con sus ecos bolivarianos y martinianos, y su implícita yuxtaposición con la idea de “su América” – la América colonial o, según la línea de pensamiento latinoamericanista, la América del “imperialismo septentrional” – es una restitución de lo que Cerutti denomina “el derecho a nuestra utopía” (32).

Sin embargo, el neocriollismo de Xul resulta incómodo en tanto que el

significante “nuestra” tiene un valor nominal ya que su significado coincide en gran medida con el significante “su.” La idea de “nuestra América” es contenciosa precisamente porque su realización queda principalmente en las manos de los criollos (de formación típicamente europea), a pesar de los concienzudos intentos de Xul de incorporar elementos precolombinos en su obra artística para amplificar el terreno epistemológico del neocriollismo. Por tanto, la idea de “nuestra América” – la Panamérica – seguirá siendo una contradicción en sí misma siempre que las siguientes preguntas no reciban una respuesta contundente: ¿La América de quién? ¿Es posible diferenciarse de Europa adoptando un punto de vista epistémico cuyas raíces son fundamentalmente eurocéntricas?

Esta incongruencia ideológica, que ha caracterizado muchos de los proyectos utópicos de las élites criollas y mestizas desde la independencia, postula la necesidad de distinguir entre el colonialismo y la colonialidad. Según el llamado pensamiento decolonial, el término “poscolonialismo” se refiere al final del colonialismo en su forma histórico-político-administrativa, mientras que la “poscolonialidad” indica el fin del eurocentrismo. Los pensadores decoloniales entienden la colonialidad como el lado oscuro o inferior de la modernidad.⁴ Quijano utilizó por primera vez el término “colonialidad del poder” para hablar de un modelo hegemónico del poder que surge de la supuesta superioridad de la religión, la cultura y el conocimiento europeos frente a las religiones, culturas y conocimientos no europeos. Partiendo de la noción de Quijano, Nelson Maldonado-Torres acuñó el término “colonialidad del ser,” que se refiere a la dimensión ontológica de la colonialidad, la presuposición de que los pueblos indígenas son racial y culturalmente inferiores a los europeos. Dentro de este marco teórico, el proyecto de Xul no parece ser ajeno al concepto de la ciudad ideal que propone Sarmiento en *Facundo* (1845) y *Argirópolis* (1850), el cual está impregnado del discurso de la civilización urbana occidental, o al arielismo que siguió al ensayo de 1900 del uruguayo José Enrique Rodó y su énfasis en la unidad cultural de Latinoamérica. No obstante, el continuo interés de Xul por el espiritualismo y las ciencias esotéricas, sobre todo la astrología, la alquímica, el tarot, el yoga, el hipnotismo, la tradición mística de la Cábala, la teosofía, el budismo y el *I Ching*, lo libra de la fijación con la tradición grecorromana de Rodó, mientras que la visión elitista del intelectual uruguayo, aunque presente en el neocriollismo, aparece menos marcada. De hecho, la visión del arte que tiene Xul es comparable a la de Wassily Kandinsky, puesto que ambos creen en su capacidad de preparar los fundamentos de una sociedad espiritualmente elevada (Kandinsky 4-12).

Pese a la dimensión espiritual de la obra de Xul, es improbable que su visión neocriollista incluya a los cientos de miles de inmigrantes proletarios que llegaron a Argentina para vivir en los márgenes de la modernidad porteña y

cuya contribución cultural era considerada como una amenaza a la tradición criolla (Sarlo 46). Además, los defectos del proyecto de Xul frente a la lógica dominante del occidente se evidencian en su uso de los términos “neocriollo” e “ibérica,” que virtualmente excluyen a las poblaciones marginadas de los amerindios y los afroamericanos y por tanto sucumben a la lógica de la colonialidad que está basada en términos raciales. En su segundo texto sobre Pettoruti en particular, hemos visto que Xul hizo una explícita referencia a la noción de la “raza” que desempeña un papel principal en su empresa conceptual (“nuestra misión de raza”). Otra vez, el texto de Xul nos hace recordar los comentarios de Rodó acerca del “genio de la raza”:

El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro. (35)

El revisionismo cultural del proyecto neocriollo está principalmente, si no exclusivamente, vinculado a la población latina del continente: “No tenemos en nuestro corto pasado genios artísticos que nos guíen (ni tiranicen). Los antiguos Cuzcos y Palenques y Tenochtitlanes se derruyeron (y tampoco somos más de sola raza roja)” (Solar, “Pettoruti” 99). La mención de las poblaciones indígenas entre paréntesis, que aparece justamente antes de la referencia culminante a “la gran AMÉRICA IBÉRICA” (99), queda apresuradamente descartada a favor de la latinidad de los neocriollos – y no de los mestizos – ya que los amerindios (y los afroamericanos) aparecen *epistemológicamente* muertos. Por otro lado, el comentario acerca de la falta de “genios artísticos” y el “corto pasado” no deja ninguna duda sobre el *locus* de enunciación del neocriollo. El nuevo mundo, la zona geográfica que los europeos desconocían antes de 1492, surge en el imaginario del occidente como un mundo *nuevo* y por ende listo a recibir el capital epistémico del viejo mundo. La idea de América como una *tabula rasa* donde se inscribiría la civilización europea de hecho constituyó una de las suposiciones más desconcertantes del colonialismo, lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado “la *hybris* del punto cero” (79). El crítico explica este modelo epistémico utilizando la metáfora del *Deus Absconditus*:

Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan solo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra

observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura ... De hecho, la *hybris* es el gran pecado de occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista. (Castro-Gómez 83)

La *hybris* a la que se refiere Castro-Gómez no es otra que la supuesta superioridad epistémica del occidente frente al conocimiento no europeo de las poblaciones del continente, lo que él junto con Edgardo Lander y Catherine Walsh han denominado “colonialidad del saber,” acentuando así la dimensión epistémica del concepto de Quijano. La “latinidad” del neocriollismo queda clara en la entrevista con Sheerwood, donde Xul se refiere a los países de América de “origen latino” como modelo de fraternidad y repite su visión de un idioma común basado en “dos lenguas dominantes en Centro y Sudamérica: castellano y portugués” (Sheerwood 76). En una conferencia que dio en el Archivo General de la Nación en 1962 Xul sugirió la creación de una lengua basada en el inglés, el castellano y el portugués “con aportes de otras lenguas” y afirmó que esa lengua podría “alcanzar extensión mundial, aunque las lenguas locales sigan existiendo” (“Conferencia” 198-99). Evidentemente, su referencia a las lenguas locales, esencialmente tratadas como restantes, apenas contrarresta su explícito concepto eurocéntrico de la lengua universal. Asimismo, la inclusión en el neocriollo de palabras provenientes de lenguas amerindias es limitada. Según observa Daniel E. Nelson:

El neocriollo dista mucho de ser un vehículo enteramente adecuado para la comunicación entre todos los latinoamericanos, porque es una lengua básicamente eurocéntrica con muy pocas palabras indígenas y una ausencia total de vocablos de las lenguas africanas. Xul estaba parcialmente consciente de estas limitaciones y, a lo largo de su vida, trabajó continuamente por encontrar una solución al problema de la relativa falta de voces amerindias en el neocriollo. (52-53)

De igual modo, Schwartz asevera que el neocriollo “elimina todas las alteridades, transformándose en una especie de mónada lingüística sudamericana” (43) y, citando a Annick Louis, añade que podría llegar a ser “el instrumento de un totalitarismo que lleva a la desaparición de otros idiomas” (43).

Con su proyecto panamericano Xul parece reproducir torpemente la lógica de la colonialidad. Aun así, es probablemente injusto, si no dudoso, juzgarlo retrospectivamente, después de medio siglo de estudios posmodernos, poscoloniales y decoloniales. De todas formas, es obvio que su idea de “nuestra América” – como su concepto de “nuestras lenguas” – no es ni amerindia ni afroamericana, sino latina. En mi opinión, hay inconsistencias importantes entre, por un lado, las pinturas de Xul, donde el diálogo intercultural entre tradiciones europeas y amerindias es indisputable, y, por otro lado, sus textos y

entrevistas sobre el neocriollismo tanto como sus invenciones lingüísticas que son patentemente eurocéntricas y por consiguiente tratan a las lenguas indígenas con una clara actitud de desvalorización. Parece que cuando este diálogo se desplaza de la esfera estética al terreno ideológico, sus elementos constitutivos de algún modo dejan de ser iguales o igualmente potentes y quizás esta es la razón por la que el artista mismo nunca publicó aquellos manifiestos. Sin embargo, lo que no admite disputa es la crítica mordaz que hace Xul del materialismo capitalista y su reificación del ser humano mediante su humanismo espiritual que se vuelve aun más conspicuo en la década siguiente (Ver Kefala, “Xul Solar”).



Figura 7. *Paisaje* (1932). Témpera y acuarela, 38,5 x 53,5 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

Hemos visto que el concepto de la fraternidad humanista de Xul procede de su visión panamericana y su fervor criollista de los años veinte,⁵ aunque a partir de la década de los treinta el concepto llega a ser más espiritual y por tanto más universal. Mario H. Gradowczyk dice que el año 1931 señala un cambio en la estética de Xul. Es cuando empieza a trabajar en una nueva serie de visiones: “sus países imaginarios, una contracara del país real, mezquino, arbitrario” (148). El crítico considera que en parte este cambio es corolario del malestar sociopolítico de Argentina iniciado por el golpe de estado de José Félix Uriburu

y precipitado por la Gran Depresión. Este giro estético que observa Gradowczyk manifiesta un cambio conceptual. La transición entre el espacio externo / nacional y el interno / mental, que se evidencia en sus pinturas de los años veinte y treinta respectivamente, está acompañada de un cambio de foco en el sentido de que en la década de los treinta Xul parece preocuparse más por el espiritualismo que por la ideología. En cuadros como *Paisaje* (1932) (fig. 7) y *Un yogui* (1932) (fig. 8), por ejemplo,



Figura 8. *Un yogui* (1932). Acuarela, 38,5 x 53,5 cm. Derechos reservados Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar.

encontramos visualizado el forcejeo por una epifanía espiritual en la figura del yogui meditando dentro de un cristalino panorama urbano; el movimiento triunfador de *País*, *Mundo*, *Drago* y *Otro drago* ahora está reemplazado por un paisaje estático y extático. En su entrevista con Sheerwood en 1951 Xul hace una ingeniosa descripción de sí mismo que muestra la universalidad de su proyecto humanista que involucró invenciones lingüísticas, un juego universal, un teatro y un piano modificado, *inter alia*:

Soy campeón del mundo de un juego que nadie conoce todavía: el panajedrez. Soy maestro de una escritura que nadie lee todavía. Soy creador de una técnica, de una grafía musical que permitirá que el estudio del piano, por ejemplo, sea posible en la tercera parte del tiempo que hoy lleva estudiarlo. Soy director de un teatro que todavía no funciona. Soy el creador de un idioma universal, la “panlingua,” sobre bases numéricas y astrológicas, que contribuiría a que los pueblos se conociesen mejor. Soy creador de doce

técnicas pictóricas, algunas de índole surrealista ... Soy, y esto es lo que más me interesa momentáneamente ... el creador de una lengua que reclama con insistencia el mundo de Latinoamérica. (Sheerwood 76)

En la misma entrevista, cuando le preguntaron acerca de su tendencia universalista, Xul contestó que “en la universalización de esas cosas radica la fraternización” (Sheerwood 77). La universalización y la fraternización son términos sinónimos en la cosmología del intelectual argentino, cuyo principio, según Carlos A. Foglia, es “propender a un mundo mejor” (80). A largo plazo, el proyecto identitario de Xul fue superado – aunque, como indica la entrevista, de ninguna manera suprimido – por su proyecto espiritual. Incluso durante sus años martinfierristas, en pinturas como *Buenos Aires* y *El túnel* a Xul principalmente le interesaba la capacidad de la ciudad para el despertar espiritual, tal como lo proponía Georg Simmel, y menos para la elevación del espíritu nacional. Aun así, nos vemos obligados a admitir que su proyecto neocriollo llevaba los signos de un humanismo parcial.

A través de la historia, la humanidad ha sido testigo de numerosos humanismos, algunos indudablemente más humanitarios que otros: entre ellos encontramos humanismos religiosos, humanismos seculares, humanismos culturales, humanismos positivistas, hasta lo que Noam Chomsky ha llamado en 1999 *el nuevo humanismo militar*. Los argumentos a favor y en contra de las mil y una caras del humanismo no cederán mientras avance la historia de la humanidad en la medida en que su universalidad lo hace a la vez indispensable y problemático. Es cierto que uno de los desafíos más imponentes del humanismo es precisamente su necesidad de ser universal sin ser universalizador, es decir, promover los valores humanos sin imponerlos desde el punto de vista de una religión, un sistema político o un modo de pensamiento. Quizás hoy, en un mundo “indignado”⁶ por las graves crisis económicas, políticas, sociales y medioambientales a que estamos sometidos, resulte más urgente que nunca un humanismo crítico o, en términos de Enrique Dussel, un humanismo trasmoderno que supere los dualismos de la modernidad a través de un diálogo ético con las distintas tradiciones y pensamientos del mundo. Cuando la crisis de la humanidad está reflejada en la crisis de las humanidades y el inminente cierre de departamentos de lenguas y literaturas de instituciones que sucumben cada vez más a la lógica del mercado, un humanismo crítico y comprensivo es de capital importancia. Como afirma Edward Said, refiriéndose a la relación entre el lector y el texto, lo que está en juego es “a sympathetic dialogue of two spirits across ages and cultures who are able to communicate with each other as friendly, respectful intelligences trying to understand each other from the other’s perspective” (92). Por más que la obra artística de Xul conversara con múltiples tradiciones, al final su humanismo espiritual en los años veinte no pudo evitar la

trampa del eurocentrismo donde había caído la mayor parte de la élite criolla en Latinoamérica desde la independencia hasta los principios del siglo veintiuno.

University of St Andrews

NOTAS

- 1 Aunque Sarlo (112) utiliza el término con respecto a Borges, ella propone que los elementos constitutivos de esta mezcla están implícitos en los programas utópicos de la vanguardia en general.
- 2 Jorge Schwartz explica que el neocriollo “tiene como punto de partida la adaptación escrita de un lenguaje coloquial, agauchado, definitorio de lo que se supone es una cepa argentina con giros lingüísticos propios de la vanguardia criollista del período” (36).
- 3 Según la tradición azteca, Nanahuatzin era un dios humilde y enfermo que se sacrificó a sí mismo para transformarse en el dios Sol e iluminar el mundo (Rea d 172).
- 4 Ver los conceptos pertinentes de la “colonialidad del poder” (Quijano, “Colonialidad”), la “colonialidad del ser” (Maldonado-Torres) y la “colonialidad del saber” (Castro-Gómez, Lander y Walsh).
- 5 Sobre el fervor criollista de su compatriota y amigo Jorge Luis Borges, ver Kefala, “Borges.”
- 6 El término se refiere al Movimiento 15-M o Ciudadanos Indignados. El domingo 15 de mayo de 2011, una semana antes de las elecciones municipales, la sociedad civil española, influida por las movilizaciones en Egipto y Túnez, se organiza “al margen de los cauces establecidos” y a través de redes sociales como Facebook y Twitter para protestar por la crisis financiera y el galopante desempleo. Miles de personas convocadas por ¡Democracia Real YA!, una organización que apenas tenía unos meses de vida, salen a las calles en más de cincuenta ciudades españolas “para gritarles a los políticos que están hartos y que se han cansado de que no se molesten en escucharlos” (“La chispa del movimiento 15-M”). Dos días después y mientras siguen las acampadas de los manifestantes, ¡Democracia Real YA! hace la siguiente declaración a través de un comunicado de prensa: “Nosotros los desempleados, los mal remunerados, los subcontratados, los precarios, los jóvenes ... queremos un cambio y un futuro digno. Estamos hartos de reformas antisociales, de que nos dejen en el paro, de que los bancos que han provocado la crisis nos suban las hipotecas o se queden con nuestras viviendas, de que nos impongan leyes que limitan nuestra libertad en beneficio de los poderosos. Acusamos a los poderes políticos y económicos de nuestra precaria situación y exigimos un cambio de rumbo.” El domingo 29 de mayo el Movimiento 15-M inspira protestas simultáneas en varias ciudades europeas y las acampadas en la

Puerta del Sol en Madrid duran cuatro semanas.

OBRAS CITADAS

- AÍNSA, FERNANDO. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.
- ARDAO, ARTUNTO. "Panamericanismo y latinoamericanismo." *América Latina en sus ideas*. Ed. Leopoldo Zea. México DF: Siglo Veintiuno, 2006. 157-71.
- ARPINI, ANDRIANA. "Posiciones en conflicto: latinoamericanismo-panamericanismo." *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía integración (1900-1930)*. Ed. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig. Buenos Aires: Biblos, 2004. 31-50.
- ARTUNDO, PATRICIA. "Papeles de trabajo: introducción a una exposición retrospectiva de Xul Solar." *Xul Solar: visiones y revelaciones*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Pinacoteca, 2005. 21-33.
- BONET, JUAN MANUEL. "Desde la biblioteca de Xul." *Xul Solar: una utopía espiritualista*. Ed. Jorge López Anaya. Buenos Aires: Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar, 2002. 185-93.
- BURCKHARDT, JACOB. *La cultura del renacimiento en Italia*. Trad. Teresa Blanco, Fernando Bouza y Juan Barja. Madrid: Akal, 2004.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. "Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes." *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. 79-91.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO. *Presagio y tópica del descubrimiento*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- "La chispa del movimiento 15-M." *El País* 17 mayo 2011. 27 mayo 2011. <www.elpais.com/articulo/espana/chispa/Movimiento/15-M/elpepiesp/20110517elpepinac_9/Tes>.
- CHOMSKY, NOAM. *El nuevo humanismo militar: lecciones de Kosovo*. México DF: Siglo Veintiuno, 2002.
- CROWLEY, ALEISTER. *The Book of the Magical Record of To Μεγα θηριον. Magical Diary, 3 de abril a 6 de mayo de 1924*. Microfilm ed. The Warburg Institute. University of London: The Yorke Collection, 2003. OS A13.
- DEMOCRACIA REAL YA. "Comunicado de Prensa, 17 mayo 2011." 27 mayo 2011. <http://www.democraciarealya.es/?page_id=941>
- DUSSEL, ENRIQUE. "Sistema-mundo y 'trasmodernidad.'" *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. Ed. Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter Dignolo. México: El Colegio de México, 2004. 201-26.
- FLORESCANO, ENRIQUE. *El mito de Quetzalcóatl*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- FOGLIA, CARLOS A. "Xul Solar, pintor de símbolos efectivos." *Alejandro Xul Solar*:

- entrevistas, artículos y textos inéditos*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Corregidor, 2006. 80-87.
- GRADOWCZYK, MARIO H. *Alejandro Xul Solar*. Buenos Aires: Alba, 1994.
- HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO. *La utopía de América*. Ed. Ángel Rama y R. G. Girardot. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- HOGAN, PATRICK COLM. *Understanding Nationalism: On Narrative, Cognitive Science and Identity*. Columbus: The Ohio State UP, 2009.
- INGENIEROS, JOSÉ. "Por la Unión Latinoamericana." *Antiimperialismo y nación*. Ed. Oscar Terán. México DF: Siglo Veintiuno, 1979. 434-46.
- . "TERRUÑO, nación, humanidad." *Antiimperialismo y nación*. Ed. Oscar Terán. México DF: Siglo Veintiuno, 1979. 447-55.
- KANDINSKY, WASSILY. *Concerning the Spiritual in Art*. Trad. M. T. H Sadler. New York: Dover, 1977.
- KEFALA, ELENI. "Borges and Nationalism: Urban Myth and Nation-Dreaming in the 1920s." *Journal of Iberian and Latin American Studies* 17.1 (2011): 33-58.
- . *Peripheral (Post) Modernity: The Syncretist Aesthetic of Borges, Piglia, Kalokyris and Kyriakidis*. New York: Peter Lang, 2007.
- . "Xul Solar: The Reluctant Utopian." *Bulletin of Spanish Studies* 89.2 (2012): 253-79.
- LANDER, EDGARDO. "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos." *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6.2 (2000): 53-72.
- LUGONES, LEOPOLDO. "La América Latina." *La patria fuerte*. Buenos Aires: Talleres Gráficos de Luis Bernard, 1930. 103-12.
- MALDONADO-TORRES, NELSON. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto." *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. 127-67.
- MARX, KARL. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg. Buenos Aires: Colihue, 2006.
- NELSON, DANIEL E. "Los San Signos de Xul Solar: *El libro de la mutaciones*." Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Pinacoteca, 2005. 49-59.
- NORMAN, RICHARD. *On Humanism*. London: Routledge, 2004.
- QUIJANO, ANÍBAL. "Colonialidad del poder y clasificación social." *Journal of World-System Research* 2 (2000): 342-86.
- . "Raza, etnia y nación en Mariátegui." *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Ed. Roland Forgues. Lima: Amauta, 1993. 167-87.
- READ, KAY A. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Indiana: Indiana UP, 1998.
- RODÓ, JOSÉ ENRIQUE. *Ariel: motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.
- SAID, EDWARD. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia UP, 2004.
- SARLO, BEATRIZ. *Jorge Luis Borges: A Writer on the Edge*. Ed. and trad. John King. New York: Verso, 2006.

- SARMIENTO, DOMINGO F. *Argirópolis: los Estados Unidos del Río de la Plata*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario, 2007.
- . *Facundo: civilización y barbarie*. Buenos Aires: Altamira, 2001.
- SCHWARTZ, JORGE. "Sílabas las estrellas compongan: Xul y el neocriollo." *Xul Solar: visiones y revelaciones*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Pinacoteca, 2005. 35-47.
- SHEERWOOD, GREGORY. "Gente de mi ciudad: Xul Solar, Campeón Mundial de panajedrez y el inquieto creador de la 'panlingua'." *Alejandro Xul Solar: entrevistas, artículos y textos inéditos*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Corregidor, 2006. 75-80.
- SIMMEL, GEORG. "La metrópoli y la vida mental." *Estudios Políticos* 2.4 (1983): 59-66.
- SLOTERDIJK, PETER. *Normas para el parque humano: una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid: Siruela, [2000].
- SOLAR, ALEJANDRO XUL. "Conferencia sobre la lengua ofrecida por Xul Solar en el Archivo General de la Nación – 28 de agosto de 1962." *Alejandro Xul Solar: entrevistas, artículos y textos inéditos*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Corregidor, 2006. 198-204.
- . "Pettoruti." *Alejandro Xul Solar: entrevistas, artículos y textos inéditos*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Corregidor, 2006. 98-104.
- . "Pettoruti y obras." *Alejandro Xul Solar: entrevistas, artículos y textos inéditos*. Ed. Patricia M. Artundo. Buenos Aires: Corregidor, 2006. 96-98.
- SPENGLER, OSWALD. *La decadencia de occidente*. Vol. 4. Madison: University of Wisconsin & Espasa-Calpe, 1950.
- UGARTE, MANUEL. *El destino de un continente*. Buenos Aires: Ediciones de la Patria Grande, 1962.
- . *El porvenir de la América Española*. Valencia: Prometeo, 1910.
- . *La patria grande*. Madrid: Internacional, 1924.
- . *Mi campaña hispanoamericana*. Barcelona: Cervantes, 1922.
- VASCONCELOS, JOSÉ. *La raza cósmica / The Cosmic Race*. Ed. biling. Ed. Didier Tisdell Jaén. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1997.
- WALSH, CATHERINE. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales." *Nómadas* 26 (2007): 102-13.