

# Tras las huellas del símbolo. Un itinerario intelectual de Néstor García Canclini (1963-1968)

*Behind the footsteps of the symbol. An intellectual  
itinerary of Néstor García Canclini (1963-1968)*

*Atrás das pisadas do símbolo. Um itinerário  
intelectual do Néstor García Canclini (1963-1969)*

Razón  
y Palabra

e-ISSN: 1605 -4806  
VOL 24 N° 110 Enero - Abril 2021 Varia pp. 455-475  
Recibido 23-02-2021 Aprobado 11-05-2021  
<https://doi.org/10.26807/rp.v25i110.1740>

**Emiliano Sánchez Narvarte**  
Argentina  
Universidad Nacional de La Plata  
emiliano.sanchez@perio.unlp.edu.ar

## Resumen

En este trabajo vamos a reconstruir y analizar el itinerario intelectual de Néstor García Canclini, en el período que contempla desde su ingreso a la carrera de filosofía en Argentina a principios de los años sesenta, hasta finales de la década, cuando publicó el libro *Cortázar: una antropología poética* (1968). Vamos a indagar sus elaboraciones conceptuales y los desplazamientos teóricos que lo orientaron a preguntarse sobre la producción simbólica. Al conectar teórico-metodológicamente su trayectoria con una diversidad de experiencias culturales de las que formó parte, vinculadas a redes ecuménicas transnacionales, debates teórico-políticos en la universidad y el campo de la crítica literaria en Argentina, el estudio de la figura de García Canclini será una puerta de entrada para visualizar otras zonas del campo cultural y político a escala regional, en un contexto de renovación teórica al interior de las universidades y un activo proceso de radicalización política en América del Sur.

**Palabras clave:** historia intelectual; teoría de la comunicación; Néstor García Canclini; sociología de la cultura

## Abstract

In this work we are going to reconstruct and analyze the intellectual itinerary of Néstor García Canclini, in the period that contemplates from his entrance

to the philosophy career in Argentina at the beginning of the sixties, until the end of the decade, when he published the book *Cortázar: una antropología poética* (1968). We are going to investigate his conceptual elaborations and the theoretical displacements that led him to ask himself about symbolic production. By connecting theoretically-methodologically his career with a diversity of cultural experiences of which he was part, linked to transnational ecumenical networks, theoretical-political debates in the university and the field of literary criticism in Argentina, the study of the figure of García Canclini will be the gate to visualize another areas of the cultural and political field on a regional scale, in a context of theoretical renewal within the universities and an active process of political radicalization in South America.

**Keywords:** intellectual history; communication theory; Néstor García Canclini; sociology of culture

### **Resumo**

Neste trabalho vamos a reconstruir e analisar o itinerário intelectual de Néstor García Canclini, no período que contempla desde seu ingresso a estudar filosofia na Argentina aos princípios dos anos sessenta, até finais da década, quando publicou o livro *Cortázar: uma antropología poética* (1968). Vamos a indagar suas elaborações conceituais e os deslocamentos teóricos que orientaram a ele a perguntar acerca da produção simbólica. Ao conectar teórico-metodologicamente sua trajetória com uma diversidade de experiências culturais das que formou parte, vinculadas a redes ecumênicas transnacionais, debates teórico-políticos na universidade e o campo da crítica literária na Argentina, o estudo da figura de García Canclini será uma porta de entrada para visualizar outras zonas do campo cultural e político a escala regional, em um contexto de renovação teórica ao interior das universidades e um ativo processo de radicalização política na América do Sul.

**Palavras chave:** história intelectual; teoria da comunicacao; Néstor García Canclini; sociologia da cultura.

## **Introducción**

En este artículo nos proponemos indagar la emergencia de la pregunta por lo “simbólico” en el itinerario intelectual de Néstor García Canclini a mediados de los años sesenta. Como hipótesis inicial, consideramos que en su obra la interrogación sobre lo simbólico operó como una puerta de entrada para interpelar los modos en que los sujetos daban sentido, por medio de sus creencias y sus prácticas culturales, a la experiencia cotidiana. Entendemos que antes que una inquietud individual en la trayectoria de García Canclini, se produjo en una *zona de intersección de intercambio de ideas* que articuló,

por un lado, los debates que convocaban a García Canclini en su formación filosófica en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP); su activa militancia en redes ecuménicas transnacionales, fundamentalmente en la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos (FUMEC) y en la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (ISAL) y, además, su acercamiento al campo de la crítica literaria en Argentina, en torno a publicaciones universitarias y culturales como la *Revista de Filosofía y Literatura y sociedad*.

Para trabajar sobre dicha hipótesis, situaremos el itinerario intelectual de García Canclini en esas redes de intercambio y de militancia, para analizar sus intervenciones y elaboraciones teóricas en un horizonte más amplio en el que se visibilizarán cuáles eran los debates y las discusiones que ocupaban a franjas de la intelectualidad entre las que se encontraba este joven filósofo durante esos años, y qué respuestas se elaboraban sobre determinados problemas sociales. Para este objetivo, el concepto de *itinerario intelectual* nos permitirá inscribir el “trabajo del pensamiento en el seno de las experiencias históricas” (Altamirano, 2005, p. 10). De ese modo abordaremos el carácter dinámico de las prácticas académicas de García Canclini, es decir, su trayectoria en su “itinerancia”, en su “movimiento” (Corbin, 1999, p. 120). Desde este punto de partida desplegaremos la trayectoria y las reflexiones del filósofo argentino en una zona de múltiples tensiones, en situaciones ambivalentes y en una pluralidad de escenarios (Dosse, 2006, p. 36), que configuraron la trama de problemas sobre los cuales intervenía un sector del campo cultural a mediados de los años sesenta en Argentina.

## Breve estado de la cuestión

Los trabajos de Néstor García Canclini son considerados como una de las mayores referencias teóricas del campo de estudios en comunicación y cultura en América Latina. Desde *Las culturas populares en el capitalismo* (1982) hasta *Ciudadanos reemplazados por algoritmos* (2020), su obra ha sido objeto de una gran cantidad de análisis. En un temprano estudio de historización de los estudios en comunicación en la región, Raúl Fuentes Navarro (1992) afirmaba que los trabajos de García Canclini —junto a los Jesús Martín-Barbero, entre otros/as— presentaban tendencias teórico-metodológicas que renovaban las investigaciones vinculadas a la cultura y comunicación.

Si bien las investigaciones sobre la obra de García Canclini en el período que nos proponemos trabajar en este artículo no son abundantes, conviene señalar importantes antecedentes. Sobre dicho contexto, Alvarado Borgoño (2011) considera los estudios de García Canclini sobre la obra de Julio Cortázar como indagaciones pioneras de la antropología literaria latinoamericana. Peron Loureiro (2015), por su parte, destaca que las “inquietudes interdisciplinarias” de García Canclini motivaron sus reflexiones sobre la antropología a partir de la teoría y crítica literaria. Otros trabajos retoman algunas reflexiones de García Canclini sobre las distintas modalidades de organización de los movimientos artísticos en procesos de radicalización de los intelectuales entre finales de la década del sesenta y mediados de los setenta en Argentina y América Latina (Lon-

goni & Mestman, [2002] 2013; Abarca, 2011; Dolinko y Plante, 2014; Longoni, 2014; Vindel, 2014).

En líneas generales, entre las investigaciones relevantes para pensar la obra y la trayectoria intelectual de García Canclini, destacamos los trabajos que se han producido desde los estudios en comunicación y cultura, que han entendido su obra como constitutivamente multidisciplinar (Nivón, 2012; Greeley, 2018). Una serie de investigaciones hicieron énfasis en sus trabajos acerca de las prácticas rituales y la formación cultural de los sectores populares en México, que movilizaron la emergencia de nuevas preguntas en torno a los cruces e intercambios entre “lo popular y lo masivo”, a partir de analizar los circuitos de circulación de los bienes simbólicos (Saintout, 1997; Grimson & Varela, 1999; Martín-Barbero, 2002; Torrico Villanueva, 2016). Algunos trabajos coinciden en que sus obras de finales de los años ochenta y principios de los noventa, son representativas de los desplazamientos teóricos y metodológicos que se experimentaron en el campo de los estudios en comunicación y cultura latinoamericanos: las ideas mismas de recepción y consumo en clave de “diferencia cultural”, permitieron por entonces indagar en una diversidad de sujetos sociales, tradiciones culturales y prácticas sociales que constituían a los sectores subalternos (Rivadeneira, 1997; Piccini, 2000; Ortega Villa, 2009; Reguillo, 2011; Moragas Spá, 2011; Pulleiro, 2015).

## **La pregunta por el rol intelectual, entre la academia y las redes ecuménicas**

Luego de realizar sus estudios secundarios en el Colegio Nacional de la ciudad de La Plata, Néstor García Canclini ingresó a la universidad a estudiar la carrera de derecho, pero tras cursar unas pocas materias, abandonó ese camino y se orientó en 1958 hacia el estudio de la filosofía. La facultad de filosofía era una de las carreras más prestigiosas dentro del universo de las humanidades— de las más elegidas, detrás de las “tradicionales Derecho, Ingeniería y Medicina” (Pis Diez, 2018, p. 45)— y contaba en su plantel docente con referentes del pensamiento filosófico nacional que se desempeñaban en una diversidad de problemas teóricos. En los años cincuenta, referentes como Risieri Frondizi y Francisco Romero promovían activamente los debates académicos y figuras destacadas a escala internacional brindaban cursos o coloquios, como el fenomenólogo francés Gastón Berger, el existencialista Gabriel Marcel, el filósofo y ensayista español Julián Marías como, entre otros, Rodolfo Mondolfo, que vivía en Argentina luego de exiliarse de Italia a finales de la década del treinta.

La carrera de filosofía, entonces, se constituía en un polo de circulación de las ideas a escala transnacional. La experiencia formativa de García Canclini en los primeros años sesenta se produjo en ese proyecto pedagógico universitario que se orientó a la interpretación de la filosofía clásica alemana, las corrientes existencialistas no sólo en el plano filosófico sino también en el literario, como así también en la clave fenomenológica “husserliana y heideggeriana” (Finocchio, 2001, p. 177). Los debates y las polémicas

filosóficas ocupaban las revistas universitarias de la época, como la *Revista de Filosofía y Trabajos e Investigaciones*, que se convertían en mecanismos de visibilización de la producción de conocimiento y de reconocimiento intelectual para los docentes e investigadores especializados.

Si bien en la formación había un predominio de la filosofía alemana, se ampliaba a otras zonas del pensamiento filosófico producto de las trayectorias de los propios docentes. Entre algunos de los que dictaban clases se encontraban Narciso Pouza (1920-2007) en “Introducción a la Filosofía”; Raúl Castagnino (1914-1999) en “Introducción a la Literatura”; Luis Farré (1902-1997) en “Historia de la Filosofía Antigua” y en “Antropología Filosófica”, y Mario Presas en “Introducción a la Estética”. Posteriormente, García Canclini (2018) recordará la importancia de Farré —español y protestante— en la enseñanza de “los *Manuscritos de Marx*” (p. 57) y el rol como docente y tutor de Rodolfo Agoglia. Agoglia, que en 1975 sería director de la tesis doctoral de García Canclini, era considerado como un “maestro” por muchos de los/as jóvenes que transitaban los pasillos de la carrera de filosofía. La diversidad de trayectorias de los miembros del cuerpo docente durante esos años da cuenta de una formación plural, vinculada no sólo a aspectos epistemológicos del pensamiento filosófico, sino también orientada a las articulaciones entre filosofía e historia del arte, teoría del arte y fenomenología de las religiones. Se abordaban a un conjunto de pensadores que, en suma, iban de Husserl a Heidegger, de Kant a Nietzsche, y también lo “último” de los debates emergentes provenientes de la fenomenología francesa y sobre la filosofía de moderna a cargo de Emilio Estiú (1914-1984).

A principio de los años sesenta, García Canclini participaba intensamente de la vida política universitaria como miembro de un Frente de Izquierda Independiente que reunía a “unos pocos comunistas, marxistas independientes y algunos cristianos” (García Canclini, 2018, p. 61). Nos interesa poner de relieve la participación política de este joven estudiante de filosofía porque nos permite conectarlo con una experiencia que consideramos clave en su itinerario intelectual: su participación en las redes ecuménicas transnacionales.

La práctica religiosa en la vida de García Canclini no era algo novedoso. Nacido de una familia platense fuertemente vinculada a la Iglesia Bautista, asistió con asiduidad a la Iglesia hasta poco antes de finalizar sus estudios secundarios a mediados de la década del cincuenta. Desde mediados de los años cuarenta hasta mediados de los cincuenta, las políticas educativas del gobierno de Juan Perón que dictaban la obligatoriedad de la enseñanza de la religión católica, volvieron dificultosas las prácticas religiosas que no coincidieran con el catolicismo, activando tácticas de “oposición y resistencia” a las medidas estatales sobre el campo educativo (Sassera, 2004, p. 19). Si bien cuando ingresó a la universidad García Canclini se alejó de las reuniones en la Iglesia, mantuvo una activa participación en las redes ecuménicas de carácter transnacional, fundamentalmente en el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC).

Dicho Movimiento había sido creado en 1954 y junto con la Unión de Juventudes Evangélicas Latinoamericanas (ULAJE), fundada en 1941, fueron espacios claves para la formación en 1961 del colectivo Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) (Brugalletta, 2019). El ISAL se estructuraba en la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad (JLAIS), que articulaba a distintas iglesias de América. El MEC, del que participaba García Canclini, fue “un punto de convergencia de universitarios protestantes latinoamericanos” (Bastian, [1994] 2013, p. 173). Fueron años, según Pierre Bastian, en los que al interior de estos espacios se proponía reformar el contenido de la catequesis y la pastoral, y abrir diálogos con los marxistas y católicos acerca de los problemas latinoamericanos. El ISAL fue un verdadero laboratorio de intercambio y producción de las ideas y aglutinó a los referentes más importantes del ecumenismo latinoamericano y, como sostiene Paredes (2017), fue una suerte de “cuna de la teología de la liberación protestante en tanto se debatía la pertinencia de una Teología de la Revolución” (p. 224).

En esos años de productivas discusiones sobre la articulación entre cristianismo y marxismo y la renovación del pensamiento protestante, García Canclini participó de foros y encuentros que le permitieron conocer distintos países de la región. Como sostiene el propio filósofo, era un movimiento con fuerte presencia en Brasil y Uruguay. En Brasil las redes protestantes se ligaban “a los planes de alfabetización, a Paulo Freire y esa línea de la izquierda brasileña vinculada a lo que después se llamó la teología de la liberación” (García Canclini, 2018, p. 57). Estas redes promovían la acción ecuménica entre las Iglesias y la formación de “*vanguardias ideológicas y teológicas*” (Bastian, [1994] 2013, p. 171, el destacado nos pertenece), a través de grupos de estudios sobre cuestiones relativas, por ejemplo, a la Iglesia y a la sociedad, a la relación entre fe cristiana e ideología, que estuvieron a cargo de referentes intelectuales de la región, acompañada de una política editorial que motorizaba la producción intelectual vía libros y revistas como *Cristianismo y sociedad*, que servían “para difundir un pensamiento renovador en teología, asuntos políticos y sociedad” (Olivera, 2009). García Canclini escribió en *Cristianismo y sociedad* como así también en una publicación hermana: la revista brasilera *Paz e Terra*. El grupo de *Paz e Terra* estaba conformado por referentes del campo intelectual, religioso y académico: los brasileños Helder Câmara y Waldo César, los franceses André Dumas y Paul Ricoeur<sup>1</sup>, el austríaco Ivan Illich, el suizo Pierre Furter y el propio García Canclini, entre otros. Como sostiene Alejandro Paredes (2018) —en consonancia con la idea de Bastian acerca de la promoción de “vanguardias ideológicas y teológicas”— era “un grupo claramente intelectual” y todos habían realizado o tenían en curso carreras universitarias (p. 73). *Paz e Terra*, fundada tras un acuerdo entre militantes protestantes y miembros del Partido Comunista Brasileiro, cumplió una tarea clave de promoción de debates y de articulación de prácticas de resistencia en Brasil tras el golpe de Estado a

---

1 Desde 1958, además de ser un referente en el campo intelectual, Paul Ricoeur era el presidente de la organización francesa Cristianismo social, caracterizada como una agrupación de la “izquierda protestante”. Françoise Dosse ([2001] 2013, p. 286) plantea que bajo la dirección de Ricoeur, Cristianismo social promovió la solidaridad más allá de las “fronteras nacionales”, específicamente con los países del “Tercer mundo”. Era común, entre las redes protestantes latinoamericanas, la circulación de textos de Ricoeur y en general de la revista *Esprit*.

João Goulart en 1964 (Cunha, 2007 y 2010; Czajka, 2011; Paredes, 2017 y 2018; Brugaletta, 2018).

En las primeras reflexiones que García Canclini publicó en el n° 3 de la revista *Cristianismo y sociedad*, se pueden leer marcas de su propia trayectoria formativa en la universidad, como así también de las discusiones de las que formaba parte como miembro del ISAL. El equipo editorial presentaba al autor del artículo “Los intelectuales en América Latina” como un “estudiante argentino de Filosofía y Letras y dirigente del Movimiento Estudiantil Cristiano en su país y miembro de la Iglesia Bautista”. Se agregaba que el trabajo había sido preparado para un encuentro “del grupo de estudio de la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad”, donde se estudiaba “el problema entre ideología e historia en épocas revolucionarias” (anónimo, 1963, p. 17). La propuesta de García Canclini (1963) partía de una doble concepción del intelectual “desde un ángulo secular” para reflexionar acerca de la función social de la intelectualidad cristiana: ello le permitía acentuar una lectura orgánica, haciendo referencia a las conceptualizaciones de Gramsci en *Los intelectuales y la organización de la cultura*, en tanto deshacía las “falsas ‘autonomías’” del trabajo intelectual, cuya tarea adquiría significación cuando inscribía sus intervenciones al interior de las relaciones sociales (p. 43). Esto evidenciaba el carácter relacional de la producción de conocimiento, la imposibilidad de pensarlo de forma “aislada” (p. 44). Por otro lado, recuperaba la línea de “los intelectuales franceses” que buscaban “comprometerse” pero con relativa distancia de las instituciones y así no “rendirse ante la prepotencia de los esquemas”. La figura referenciada era Sartre, cuyos trabajos iluminaban el problema de la “libertad del intelectual”: dicha libertad no resultaba de su producción individual, sino, en clave dialéctica, de la posibilidad de que las masas pudieran acceder a las producciones culturales. Sin una democratización que habilitara el acceso a la cultura, toda producción intelectual sería “una variación del silencio, a veces por su poco alcance, a veces porque se habla sin decir nada, para distraerse, para mentirse mutuamente” (p. 46).

Esta conjugación entre el pensamiento gramsciano y el sartreano le permitía al estudiante de filosofía argentino señalar que la función del intelectual cristiano residía en el compromiso de pensar junto a las comunidades, se debía “insistir en el encuentro con sus prójimos” y asumir una posición que profundizara una participación “plena” y “eficaz”. Esto, además, se debía complementar con “el proceso de renovación de la Iglesia”, es decir, “repensar las categorías teológicas, la estructura de la Iglesia, las formas litúrgicas”. Era necesario renovar la práctica religiosa debido a que, producto de una relación de dependencia, de procesos históricamente estructurados por “movimientos de misiones extranjeros”, las ideas fomentadas desde las instituciones se le presentaban “al hombre latinoamericano con un lenguaje extraño, cuando no inaccesible”. Esta “equivalencia en la europeización en la literatura y el arte” debía ser transformada, y la intelectualidad renovadora tenía que ser parte de ese proceso (p. 50). La transformación de las prácticas religiosas, finalizaba, tenía que “interconectarse” con las experiencias de los sectores populares latinoamericanos (p. 47).

## Entre literatos, críticos e intelectuales

La pregunta sobre qué tipo de función debía asumir el intelectual cristiano era contigua a los debates que interpelaban a una constelación de organizaciones políticas y formaciones culturales que por esos años debatían las tácticas y los caminos hacia la revolución. La participación de García Canclini en zonas heterogéneas del debate intelectual, era una posición privilegiada para informarse y acceder a una pluralidad de aproximaciones teóricas que resultaban problemas comunes para una fracción del campo cultural, como el rol intelectual, la función del partido en la lucha revolucionaria, el foquismo o la lucha de masas, la articulación entre marxismo y cristianismo, entre otros. Dada la particular configuración del campo intelectual, la participación de agentes con filiaciones diversas en un mismo proyecto ideológico o editorial, no resultaba extravagante.

Decimos ello porque de forma complementaria a su participación en el ISAL, García Canclini participó en el proyecto revisteril *Literatura y sociedad*, dirigido por Sergio Camarda y Ricardo Piglia. Al salir el primer —y único— número a la calle, algunos de los miembros del grupo de intelectuales que escribían en la revista eran amigos y compañeros de García Canclini en la facultad de filosofía de la UNLP, como el mismo Piglia y José Sazbón. Eran tiempos de una importante actividad de publicaciones y discusiones que se daban en distintos ámbitos de sociabilidad. Síntoma de esa efervescencia intelectual excepcional fue la vitalidad de las revistas, su número creciente como así también otros espacios de encuentro y sociabilidad en los cuales se reunían las jóvenes generaciones de estudiantes a discutir sobre ideas. Al respecto, Ramón Tarruella (2002) sostiene que en La Plata una franja de esos estudiantes de filosofía entre los que se encontraban, entre otros, Sazbón, Piglia, García Canclini, Julio Godio y Antonio Castorina, solían juntarse una vez por semana en el Bar “La Modelo”, ubicado en la zona céntrica de la ciudad, a leer, comentar y discutir los textos de Marx. Esa vitalidad y vocación por intervenir en los debates públicos, que articulaban más o menos provisoriamente filiaciones diversas, cruces ideológicos heterodoxos, propició proyectos políticos y revisteriles.

En esa trama, *Literatura y sociedad* surgió como una “revista marxista de crítica literaria” (Álvarez, 2016, p. 13) que apelaba a la autoridad de ciertas referencias del pensamiento de izquierda crítico de las organizaciones partidarias nacionales y su mecánica reproducción de las directivas provenientes de Moscú: la política de traducción de la revista desplegó textos de Sartre, Lucien Goldmann, Gramsci, Galvano Della Volpe, George Lukács, Ítalo Calvino y, entre otros, Cesare Pavese. Del “ámbito local”, escribieron textos críticos y reseñas Rodolfo Borello, sobre Jorge L. Borges, Miguel Briante sobre Pedro Orgambide, José Ferrero sobre Haroldo Conti, y Ángel Rama y García Canclini dedicaron artículos a la obra de Mario Vargas Llosa. El texto de García Canclini era una reseña acerca de los cuentos reunidos bajo el título *Los Jefes*, que había sido editado en 1965 por la editorial Jorge Álvarez, en Buenos Aires. En el breve artículo el joven filósofo daba cuenta de un vasto conocimiento del perfil literario de Vargas Llosa, al tiempo

que sostenía que el cuento como género no era una “forma primera de la narrativa, un paso necesario o inferior para llegar a la novela” (García Canclini, 1965, p. 121). Por el contrario, y destacaba en este sentido las elaboraciones de Borges, un cuento podía tener la misma potencia narrativa que una “gran novela”.

Nos interesa poner de relieve dos planos que se abren cuando se conecta el itinerario de García Canclini con redes más amplias de sociabilidad: por un lado, el dilema acerca de cómo debían incorporarse estos jóvenes escritores y académicos a la vida política, y en segundo plano, la crítica literaria como espacio legítimo desde el cual intervenir en los problemas sociales. Respecto al primero, como dijimos, la política cultural de la revista condensaba una las referencias que habían sido de utilidad para García Canclini en su trabajo presentado en el grupo de estudio de la Junta Latinoamericana de Iglesia y Sociedad: la conjunción Gramsci/Sartre para pensar críticamente el rol de los intelectuales. En este punto, Álvarez (2016) sostiene que *Literatura y sociedad* se inscribió en un campo revisteril<sup>2</sup> que, surgido de las expulsiones o rupturas con el Partido Socialista y el Partido Comunista, “denunciaban o bien el aburguesamiento del partido, o bien su carácter dictatorial”, al tiempo que “proponían a la Cuba revolucionaria como horizonte político” (p. 4). Esta lectura, en un sentido más amplio, sugiere pensar que también habilitó la circulación de distintos agentes como García Canclini proveniente de redes seculares y religiosas con similares “sensaciones críticas” respecto a las instituciones: el cuestionamiento a ciertas configuraciones institucionales, a la promoción sin discusión de las ideas y los dogmas, al esclerosamiento partidario o eclesiástico. Podríamos entender, en clave de Raymond Williams ([1961] 2003), esa vocación crítica como un *senti-miento de ruptura*, un sentido compartido respecto a una experiencia vital que se expresaba de modo diverso frente a las dinámicas de organización y funcionamientos de distintas instituciones políticas y religiosas (p. 57). Esto propició la formación de un pensamiento de izquierda heterodoxo que no se ajustaba a los lineamientos marxistas-leninistas de los partidos y que renunciaba a cualquier lectura de la producción cultural que se aproximara al realismo socialista (Tarcus, [1999] 2014).

El segundo plano es correlativo del anterior: en *Literatura y sociedad*, la pregunta por lo literario adquiriría sentido en un proyecto más amplio de “lucha cultural”, como sostenía en la nota editorial Ricardo Piglia (1965, p. 6). El perfil del crítico que trazaba la publicación se oponía a cualquier intento de explicar la producción literaria como un reflejo del modo de producción económico. Como muestra de ello, dedicaron una sección a la crítica literaria e ideológica donde se desarrollaba “el método de Sartre”, la “crítica literaria en Gramsci”, la relación entre marxismo y crítica con un texto de Lukács, y un breve trabajo de Goldmann acerca de “la estructura significativa”. Siguiendo la hipótesis de Susana Cella ([1999] 2014), puede inscribirse la experiencia de *Literatura y sociedad* en un movimiento más amplio que sospechaba de la autonomía de la creación literaria

---

2 Junto a revistas como *Situación, Táctica, Nueva Política o Pasado y Presente* (Álvarez, 2016). Para profundizar en la configuración del “campo revisteril” (Tarcus, 2020) en Argentina hacia los años sesenta, ver, entre otros: Terán ([1991] 2016), Sigal (1991), Tarcus ([1999] 2014); Barletta y Lenci (2000), Suasnábar (2004); Prislei (2015).

—“el arte por el arte”—, sin por ello reducirlo a economicismos o posiciones de clase. La literatura se volvió un objeto privilegiado para la crítica marxista porque permitía leer “la sociedad, el hombre y la historia”, en un proceso más general de renovación política y teórica (p. 34).

Tanto las investigaciones de Cella ([1999] 2014) como la de Álvarez (2016) coinciden en que la “desmitologización” se convirtió en una operación intelectual crítica fundamental durante esos años: la crítica ideológica a los productos culturales ofrecidos por la burguesía; desmitologización de las explicaciones habituales de los procesos históricos; desmitificar como acto de “romper el hechizo” del fetichismo de la mercancía y el oscurecimiento de las relaciones sociales de explotación que las hacían posible. Progresivamente, la crítica literaria se fue desplazando de los circuitos especializados, acotados a la interpretación de textos literarios, hacia “una dimensión crítica diferente” buscando interpelar a un público más amplio y cuestionando “ciertos lugares comunes del imaginario social y los poderes establecidos” (Aguilar, 2010, p. 685). Esta transformación del lugar del crítico literario al del *intelectual de la literatura*, se dio de modo complementario a la transnacionalización del discurso crítico motorizado por la Revolución Cubana a través de ciertas redes intelectuales de solidaridad con el proceso revolucionario, concursos literarios, revistas y viajes a la isla (Gilman, [2003] 2012); Aguilar, 2010).

## Interrogar el lenguaje, pensar lo social

La operación de desmitologización o de interrogación crítica del lenguaje era un problema que también ocupaba a la academia. En noviembre de 1965, la Asociación Argentina de Filosofía había organizado las segundas Jornadas de Filosofía en La Plata, que nucleó a un conjunto de investigadores, docentes y estudiantes a reflexionar sobre la relación entre “aislamiento y comunicación” (Estiú, 1966). Asistieron referentes del pensamiento filosófico: Luis Farré, que realizó un abordaje del problema de la comunicación al interior de la teología contemporánea; Rodolfo Agoglia relacionaba la estructuración de la conciencia histórica con la comunicación y Arturo Andrés Roig pensaba la comunicación en clave de producción cultural. En ese marco, García Canclini presentó una ponencia que llevó como título “La ambigüedad de la comunicación”<sup>3</sup>.

Algunos trabajos, como el de José María Cigüela, titulado “Conflictividad y comunicación” (1966), planteaban que “el contexto histórico estaba teñido de [una] conciencia de [la] crisis” y eso había vuelto la atención hacia la “antropología”, una interpelación que se presentaba como posibilidad de “esclarecer el consistir de nuestro daimon [destino]” (p. 160). La pregunta sobre el aislamiento, decía el filósofo, era una interrogación sobre la relación entre las personas, sobre los límites y las posibilidades de “comunicarnos con los otros” (p. 161). Raúl Ballbe, en “Pudor y comunicación” (1966), sostenía que el sujeto debía salir del “estrechamiento existencial”, no “extraviarse” en ideales

<sup>3</sup> El conjunto de las ponencias presentadas en las jornadas de filosofía fueron publicadas por la Asociación Argentina de Filosofía en 1966, bajo el título *Aislamiento y comunicación*, por la editorial Sudamericana. Las referencias al trabajo de García Canclini como de los otros aquí citados pertenecen a esa publicación.

presuntuosos que en lugar de establecer una apertura hacia el otro era el origen de un mayor distanciamiento (p. 154). A diferencia de esos posicionamientos, García Canclini afirmaba en su trabajo que las concepciones antropológicas de la comunicación habían sido “seriamente cuestionadas” por tres perspectivas: por un lado, el “existencialismo no religioso” de Heidegger y Sartre, en el que los “hombres no se comunican; se enfrentan, se odian, se apoderan de los demás o se someten a ellos” (1966a, p. 175). Una segunda interpretación, marxista, consideraba que la verdadera relación humana no alienante llegaría tras el advenimiento de una época sin clases. El marxismo, además, cuestionaba las filosofías que centradas en la comunicación “ocultaban” las “injusticias económicas” que dividían a los sujetos. Como tercer perspectiva estaba la “pretensión científico-técnica” aplicada en estudios psicológicos y sociológicos que obturaba el sentido de lo social en estadísticas que revelarían los “mecanismos de la conducta”. Ante ese panorama, García Canclini recuperaba las reflexiones de Paul Ricoeur respecto a pensar dialécticamente las relaciones interpersonales y los vínculos más amplios de los sujetos, al interior de las instituciones o de procesos colectivos más amplios. Esta doble clave, permitiría, sostenía el joven filósofo argentino, “desalienar lo individual” al tiempo de no subsumirlo a lo colectivo. Las “experiencia vitales”, si bien atravesadas por la crisis de las instituciones y el crecimiento de los enfrentamientos, debían constituir los caminos para el encuentro y las oportunidades para el “diálogo” (p. 179).

Ahora bien, ¿por qué una asociación de filosofía había organizado una jornada para discutir sobre la comunicación? Se puede conjeturar que las Jornadas se habían organizado en un marco en el que la situación política en Argentina era por demás compleja en cuanto a los golpes militares y la ascendente movilización y organización de agrupaciones obreras y estudiantiles. En lo referente a la actividad académica de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Claudio Suasnábar (2004) sostiene que la relación si bien fue tensa y no exenta de conflictos con el campo político, distó de lo ocurrido en la Universidad de Buenos Aires (UBA). La imagen de represión, desalojo de estudiantes y profesores/as a manos de la Policía Federal en cinco facultades de la UBA, acto que pasó a ser conocido como “la noche de los bastones largos” (Terán, [1992] 2012; Sigal, 1993), no se experimentó en la UNLP. En este sentido, si bien el claustro de docentes universitarios se manifestaba en contra del régimen dictatorial de Juan Carlos Onganía (1966-1970), no renunciaron a sus cátedras. Este proceso, sostiene Suasnábar, en relación además con las tácticas adoptadas por las agrupaciones estudiantiles altamente organizadas, contribuyó a que no se produjera un corte en la actividad institucional, sino que “posibilitó la continuidad de los procesos de formación académica que en el caso de la UBA se vieron interrumpidos” (2004, p. 76). Aún con esa excepción, durante los primeros años del gobierno militar de Onganía fue interrumpida la publicación de la *Revista de la Universidad Nacional*, espacio clave de producción de los/as docentes e investigadores/as. La intervención militar reordenó el campo de posiciones académicas al interior de la institución y puso de manifiesto la necesidad de repensar el sentido de la producción de conocimiento, de los sentidos atribuidos a la democracia universitaria y

acerca de las distintas modalidades en que la producción de conocimiento podía incorporarse en la política.

De forma complementaria, se puede afirmar que gran parte de las ponencias presentadas en las Jornadas remitían a los debates que atravesaban teórica y políticamente a la universidad. El “problema de la comunicación”, al menos para mediados del siglo XX, provenía de distintas vertientes: por un lado, un contexto cultural de los primeros años de los sesenta caracterizados por Oscar Terán como el de un “pesimismo existencial” ([1993] 2013, p. 57) que, vía las obras literarias de Sartre producían dilemas en torno a la “incomunicación”, pero además ese “pesimismo” podía interpretarse en algunos films de Ingmar Bergman como *El silencio* (1963) o novelas como *El aburrimiento* de Alberto Moravia (1960). La comunicación no era reducida a un problema simplemente interpersonal, sino, según Juan José Sebreli, era resultado de la reconfiguración histórico-social de la sociedad dividida en clases: una “falla esencial de las relaciones entre los seres humanos” que podía superarse con las transformaciones de las relaciones capitalistas (citado en Terán, p. 57). Por otro lado, como sostiene Françoise Dosse ([2001] 2013), la comunicación era ampliamente debatida entre los existencialistas y fenomenólogos cristianos. Desde Jaspers a Ricoeur vía Marcel, el existencialismo religioso se inclinaba por instituir un espacio de diálogo que superara los enfrentamientos y antagonismos. Ricoeur no negaba las “luchas” pero sí pensaba a la comunicación como una vía de encuentro (p. 134). Era un posicionamiento que en términos políticos buscaba establecer articulaciones y acuerdos por sobre las diferencias para avanzar en procesos colectivos sin por ello negar o invisibilizar el conflicto entre las posiciones.

Esa *ambigüedad de la comunicación*, según García Canclini, era una reflexión que se podía ampliar a otras zonas de la producción cultural. De hecho, siguió explorando la vía de la equívocidad del lenguaje en otro artículo que, siguiendo la hipótesis que desarrollamos en este trabajo, condensa los distintos espacios y redes en las que participaba: su formación filosófica, la pregunta por la función de los intelectuales, el papel de la literatura y la crítica literaria como plataforma desde la cual intervenir en la realidad.

En 1966 publicó “La inautenticidad y lo absurdo en Cortázar” en la *Revista de Filosofía* de la Universidad Nacional de La Plata. Allí García Canclini postulaba una pregunta que mantenía cierta continuidad con la ponencia presentada el año anterior: en contextos en los que la técnica y la ciencia pretendían prever “casi todo minuciosamente”, controlar las prácticas y las conductas humanas, *el absurdo*, expulsado “de ciertas zonas de la vida”, había encontrado refugio en la filosofía y el arte, desde “donde insiste en ejercer subversivamente la defensa del hombre” (1966b, p. 65). La literatura de Cortázar, según García Canclini, podía relacionarse con las expresiones que convocaban al absurdo desde el surrealismo, el existencialismo y “otras rebeliones vanguardistas”. El absurdo era un género crítico que en el plano filosófico se inscribía en una tradición trágica, con “Sartre, Camus, Kafka, Beckett”: allí primaba la angustia, la náusea y la desesperación. Otra perspectiva articulaba lo absurdo con la inautenticidad de la vida, que tenía su expresión en Heidegger en filosofía y a Eugene Ionesco en el arte. Ionesco,

sostenía el filósofo argentino, criticaba todo aquello que Heidegger identificaba como la vida inauténtica: convertir “a la muerte en una ceremonia”, la ritualización de las prácticas y la promoción de la “avidez de novedades” que no hacían más que distraer. Los “temas” del sujeto era “lo que *se* dice, lo que *se* hace, lo que *se* piensa” (p. 66).

De todos modos, advertía García Canclini, de esos dos absurdos —el trágico y la vida inauténtica—, surgía un tercero que encontró en Cortázar una de sus mejores expresiones: el *absurdo humorístico*. Si bien para García Canclini Ionesco era un gran referente de ello, Cortázar daba un paso “más radical” porque “denuncia [ba] lo trivial para dejar a la intemperie el absurdo de la existencia”. La operación intelectual por excelencia de Cortázar era exhibir todo lo reglado de la vida cotidiana para evidenciar que en esos códigos de comportamiento se condensaba lo “monstruoso de este mundo”, la eliminación de la creatividad, del pensar, de la libertad. Por ejemplo, sostenía García Canclini, había escrito un “manual de instrucciones”: para llorar, cantar, entender pinturas famosas, tener miedo, un manual que ironizaba sobre la “forma correcta” de dirigirse en la vida cotidiana (p. 69). Complementariamente, esa sospecha sobre las verdades en los modos de obrar, llevaba a Cortázar a impugnar “a los militantes sindicales o políticos que viven y duermen en la historia, encandilados por una ideología que simplifica la realidad y los libra de preocupaciones no políticas” (p. 75). Todo sentido, idea o dogma que se cristalizaba tenía que ser sometido a la crítica para limitar su componente represivo. Según García Canclini, la escritura de Cortázar era una crítica a la “costumbre”, al tiempo —de modo similar a la lectura sartreana de los intelectuales— que apostaba por tomar distancia de “las ideologías y los dogmas” que mecanizaban la creación individual. Esto no conducía a un “individualismo irresponsable” alejado de las organizaciones políticas, sino que, finalizaba García Canclini, se orientaba a la búsqueda de solidaridad y lucidez como dimensiones necesarias para intervenir responsablemente sobre la realidad (p. 77).

### **Viajes e ideas: pensar el símbolo**

Hacia finales de los años sesenta, García Canclini se situaba en una red de intercambios y de cruces institucionales que conformó un marco de posibilidades para problematizar la relación entre filosofía y crítica cultural, y un espacio privilegiado de recepción de las nuevas tendencias y corrientes teóricas tanto europeas como norteamericanas. Una formación filosófica universitaria que sin perder de vista las reflexiones “nacionales”, tenía una tendencia cosmopolita en cuanto a pensar lo “propio” desde las reflexiones provenientes fundamentalmente de Francia; las redes ecuménicas de izquierda que tenían un alcance transnacional: las revistas y las discusiones en las que participaba estaban compuestas por referentes de la región como también del movimiento protestante e intelectual europeo, como el grupo de pensadores que se ubicaban junto a Paul Ricoeur. Por otro lado, si bien más periféricamente, García Canclini se situaba en zonas y espacios de sociabilidad e intercambio de ideas de jóvenes literatos y críticos en Argentina, fundamentalmente en los circuitos de circulación entre La Plata y Buenos Aires.

En suma, su itinerario se conectaba con zonas diferentes de la producción cultural claves para entender el desplazamiento hacia *la pregunta por lo simbólico*.

En 1968 García Canclini publicó en la *Revista de Filosofía* un trabajo titulado “Publicaciones recientes sobre simbolismo”, que antes que como artículo, podría leerse como *cuaderno de viaje*. No tanto por la descripción y narración de la experiencia en paisajes urbanos o naturales, sino porque ese texto parece sintetizar las discusiones y la bibliografía a las que accedió cuando ese mismo año realizó un breve viaje a Europa. En un tono más expositivo que analítico, el filósofo presentaba las tradiciones que en Europa replantearon “radicalmente los problemas del simbolismo” (1968a, p. 57). En un contexto en que el “cientificismo” había acusado al mito de ser “un conocimiento engañoso”, las investigaciones realizadas desde la “antropología cultural” habían evidenciado la falsedad del carácter “inferior del pensamiento mítico” en relación con el racionalismo, al tiempo que, consideraba el autor, abría un nuevo horizonte de conocimiento: “la función mitopoiética del hombre y la significación de sus creaciones en la cultura”. García Canclini describía las novedades que sobre este campo de problemas teóricos circulaban en distintas publicaciones periódicas. Identificaba dos corrientes: una era la producida por el Centro Internazionale di Studi Umanistico del Instituto di Filosofia de la Università di Roma, que dirigía la revista *Archivio di Filosofia*, y la otra corriente era la que se materializaba en los *Cahiers internationaux de symbolisme*, cuya sede se encontraba en Bélgica.

De esas revistas como de las discusiones producidas en el coloquio *Il problema della demitizzazione*—al que habían asistido, entre otros, el teólogo Rudolf Bultmann, el filólogo Károly Kerényi y los filósofos Ricoeur y Hans-Georg Gadamer—, García Canclini recuperaba la importancia de pensar al simbolismo como una posibilidad de comprender al “hombre en relación con sus límites, con el cosmos y los otros” (p. 59). Una figura, según el filósofo argentino, se destacaba por sobre las demás porque “su pensamiento quizá sea el de mayor repercusión de la filosofía más reciente de habla francesa”: Paul Ricoeur. La propuesta del filósofo francés, en palabras de García Canclini, era la de reinterpretar las experiencias simbólicas “en la religión, el arte, la ciencia y su significación para la constitución de una antropología filosófica” que analizara los múltiples sentidos que adquiere la experiencia humana (p. 58). Uno de los conceptos clave de Ricoeur era el de “desmitologización” porque implicaba una tarea *hermenéutica*, una “epistemología de las interpretaciones”, es decir, interpretar el valor simbólico del mito, su operatividad para la existencia (p. 60). El símbolo, en la clave dada por Ricoeur, producido por los sujetos y que circulaba por distintas áreas de la producción cultural, demandaba un tipo de *interpretación* que diera cuenta del carácter múltiple de su determinación. El símbolo ya no remitía a un significado único y esencial: era equívoco y debían analizarse los distintos significados que adquiría según las prácticas culturales en las que se utilizaba.

La pregunta por el mito, consideramos, articulaba en la clave apreciada por García Canclini, distintas operaciones intelectuales: por un lado, una instancia que “destotalizara” el símbolo para ver en su configuración los elementos que lo componían, una suerte de reconstrucción arqueológica que diera cuenta de su espesor histórico. En el

mito, además, con un *status equivalente* al de cualquier otro lenguaje, podía descifrarse “información del lenguaje humano colectivo” (Claire Lejeune, citada en García Canclini, p. 63, el destacado nos pertenece). El mito, finalizaba García Canclini, reclamaba ser pensado como un acto de producción y de participación colectiva. Además de informar acerca de proyecciones que hacían los sujetos, en la estructura del mito se podía leer su arraigo histórico, es decir, los sentidos que generaciones anteriores le habían otorgado y que podían condicionar actividades futuras.

## Cortázar, maestro de la sospecha

Luego del artículo sobre Cortázar de 1966, García Canclini siguió analizando las obras literarias del autor de *Rayuela*. En noviembre de 1967, obtuvo una mención especial en el concurso nacional de ensayos organizado por el diario *La Capital* de Rosario, por el trabajo “Cortázar: el acceso a la casa del hombre”. Unos meses después se reunió con el filósofo Raúl Castagnino —su ex profesor— y por entonces miembro de la “Biblioteca Arte y Ciencia de la Expresión” de la Editorial Nova, para dialogar sobre la posibilidad de publicar una versión de ese texto. A Castagnino le pareció una muy buena oportunidad para hacerlo porque era un trabajo que “reclamaba publicación y difusión”: su contenido “proponía una interpretación diferente y novedosa de la obra y la personalidad del narrador argentino” (Castagnino, 1968, p. 8)<sup>4</sup>.

El trabajo que García Canclini escribió sobre Cortázar puede interpretarse como un *ensayo experimental*, como una puesta en práctica de un conjunto de conceptualizaciones teórico-metodológicas para el análisis simbólico a las que poco tiempo antes había accedido en París. Como bien destacaba Castagnino en el prólogo, era un estudio que se inscribía en la intersección de la crítica literaria y “los campos de la hermenéutica” (p. 7). Situado en ese cruce, el análisis del joven filósofo, seguía Castagnino, aportaba “un nuevo ángulo de interpretación” que trascendía las “observaciones estéticas” y se situaba en las reflexiones de la “filosofía de la cultura” (p. 12).

Una franja del campo de la crítica literaria en Argentina tenía como uno de sus objetos privilegiados la obra de Cortázar: además de su literatura, se reconocían sus frecuentes apoyos a los movimientos de liberación en América del Sur, en especial a la Revolución cubana, se viajaba a Francia a entrevistarlo, se discutían sus propuestas de “revolucionar la literatura” (Cella, [1999] 2014, p. 46). Desde *Bestiario* (1951), pasando por *Final de juego* (1956) hasta *Rayuela* (1963), la figura de Cortázar fue ocupando un lugar cada vez más importante entre la crítica latinoamericana. A finales de los cincuenta, Abelardo Castillo sostenía que su obra cuestionaba un orden social “dudosamente razonable” (1959, p. 19). Su “juego” entre el humor y el absurdo, tal como también había considerado García Canclini en su artículo de 1966, era puesto de relieve por distintos/

4 Como el mismo Castagnino cuenta en el prólogo a *Cortázar: una antropología poética*, se reunió con García Canclini en la Universidad Nacional de La Plata en el contexto de unas charlas que el filósofo iba a brindar en dicha institución. Castagnino, que había sido uno de los jurados del concurso de ensayos organizado en Rosario, se sorprendió al encontrarse nuevamente con ese trabajo que había llamado su atención y que había despertado su “interés”, a pesar de no haber obtenido la máxima mención.

as críticos/as. Ángel Rama (1961), desde las páginas del semanario uruguayo *Marcha*, afirmaba que el autor de *Final de juego* cuestionaba la realidad al contraponerle un “lenguaje irracional absoluto” (p. 22). Esa técnica era asumida como una operación crítica que llevaba a pensar “la alienación del hombre del mundo actual, su incomunicación” (Boldori, 1965, p. 21). Lo absurdo “quebraba la costumbre” de la “civilización racionalista” (Onega, 1965, p. 25). De ese modo, sostenía Mario Benedetti, Cortázar hacía surgir “lo fantástico dentro de un mundo de verosimilitud” proponiendo un nuevo “orden” (1965, p. 17). Era una estrategia eficaz para negar “la apariencia con que se ofrecen las cosas, la falacia que encierran los actos de todos los días”, sostenía Héctor Schmucler desde la revista *Pasado y Presente* (1965, p. 30).

Otros comentarios críticos articulaban el análisis estilístico con el sociológico, y entendían que los textos de Cortázar lo convertían en un crítico del orden burgués. Adolfo Prieto (1965), por ejemplo, planteaba que en sus cuentos se atisbaban los “nudos cruciales” de la libertad y el destino (p. 20). Aníbal Ford (1966) afirmaba que desde *Bestiario*, la literatura cortazariana era un “demoledor análisis de la burguesía, de su vida, de sus movimientos, del encierro materno, del miedo al exterior” (p. 82). En una línea análoga, Carlos Fuentes (1967) planteaba que un recurso para ello fue inventar un “contralenguaje” que desmitificara la realidad (p. 69), y Luis Harss (1967) consideraba que una parte de las novelas de Cortázar eran un “cachetada metafísica” contra “la dialéctica vacía de la civilización occidental y la tradición racionalista”, al tiempo que era una “rebelión contra el lenguaje” (p. 59).

Este rodeo parcial sobre algunos de los trabajos que la crítica literaria le dedicó a Cortázar permite trazar ciertas coordenadas de lo que *se decía* acerca de su obra, y relacionarlas con el análisis de García Canclini. Si, como sostenía Castagnino, el ensayo del filósofo argentino se situaba entre “la crítica literaria y el campo hermenéutico”, se puede agregar que la diferencia respecto la lectura realizada por los críticos contemporáneos, se establecía en que era un *análisis filosófico* de la práctica escritural de Cortázar. En términos estrictamente literarios, García Canclini apreciaba, de modo análogo al común de la crítica, el absurdo como técnica: era una táctica útil para “exagerar las normas envejecidas” y volver evidente el sinsentido (García Canclini, 1968b, p. 67). Allí cuando las referencias a lo cotidiano, continuaba el ensayista, dejaban “tranquilo” al lector, cuanto más seguro se “sentía”, emergía lo fantástico y Cortázar hacía “danzar sus monstruos”. De este modo, “lo insólito, lo increíble”, era “a menudo el verdadero rostro de la realidad” (p. 30).

Pero la diferencia que establecía el trabajo crítico de García Canclini respecto a sus colegas, radicaba en otras dos dimensiones diferentes pero que se articulaban: por un lado, la interpelación a la literatura más allá de su estrechez como género: era entendida como una textualidad en la que se podía interpretar una *simbólica de la experiencia humana*, y por otro, García Canclini caracterizaba a la escritura de Cortázar como un ejercicio de sospecha frente a lo acontecido. El filósofo argentino veía en la obra del autor de *Rayuela* una oportunidad de indagar el modo en que los agentes producían sentido acerca

de su realidad. Por ello, afirmaba, la obra de Cortázar se erigía como una “*experiencia poética de lo humano*”, donde lo poético no aludía al género literario “sino al modo de experimentar la realidad y recrear el lenguaje” (p. 20, destacado en el original). Recurriendo al *instrumental ricoeuriano* elaborado por el filósofo francés en *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), entre otros ensayos, lo “poético” adquiriría un sentido análogo al de “símbolo”: este hacía referencia al carácter múltiple de la experiencia lingüística. Lo simbólico, en su multivocidad y opacidad, era al mismo tiempo una mediación entre los sujetos y su realidad. La pluralidad de significados emergía de la obra de Cortázar mediante sus técnicas de lo absurdo, de la discontinuidad en el relato, de la irrupción de lo fantástico en el devenir impasible de la narración, como síntoma de una multiplicidad de sentidos posibles que la sociedad había expulsado de los modos habituales del pensar. García Canclini analizaba que en un mundo que tendía al control de la conducta, a su medición y previsibilidad mediante estrategias de control, la obra cortazariana hacía énfasis en aquello que no podía capturar la razón e invitaba a pensar lo posible por sobre lo estructurado, lo contingente por sobre lo esencial, la incertidumbre por sobre lo predeterminado: por ello, sostenía, “la posibilidad es siempre el desorden, la negación de las estructuras trazadas por la razón” (p. 29).

Lo anterior le permitía a García Canclini trazar un singular perfil intelectual de Cortázar: ya no simplemente como un literato sino como un “maestro de la sospecha” (p. 109). Si Ricoeur había afirmado que Nietzsche, Marx y Freud habían discutido la conciencia, que elaboraron cuestionamientos sobre las cosas mismas y sobre el sujeto que las percibía, si la conciencia había dejado de ser transparente a sí misma, Cortázar merecía la misma “designación” como maestro de la sospecha. El filósofo argentino lo situaba allí porque consideraba que ayudaba a “ver la realidad” y a los sujetos “asumiendo toda la indeterminación y la ambigüedad” que se condensaban en las prácticas humanas. Y así como Marx había construido un “método” para superar las contradicciones sociales y de ese modo intentar resolver lo que había de mito y de determinismo en la historia, y Freud había construido una “terapéutica” para interpretar la opacidad de la conciencia, el autor de *Rayuela* elaboraba una crítica del orden existente que hacía “lugar a la esperanza” como “proyecto humano”. En Cortázar, seguía García Canclini, la existencia humana se realizaba “solidariamente” junto a los otros, superando los escollos de los determinismos arbitrarios (p. 110).

## Palabras finales

En este artículo realizamos una primera reconstrucción y análisis del itinerario intelectual de Néstor García Canclini, desde los años en que ingresó a la carrera de filosofía a principios de los sesenta, hasta finales de la década, cuando publicó *Cortázar: una antropología poética*. Indagamos sus elaboraciones conceptuales y los desplazamientos que lo orientaron a preguntarse sobre la producción simbólica. Al conectar su trayectoria con una diversidad de experiencias culturales de las que formó parte, la figura de García

Canclini fue, al mismo tiempo, una puerta de entrada para visualizar otras zonas del campo cultural y político a escala regional.

Podría afirmarse que durante el período construido, una franja de la intelectualidad de la que participaba activamente García Canclini, experimentó *simultáneamente* distintas modalidades de producción, organización e intervención sobre una pluralidad de debates públicos. En los primeros sesenta, vimos que en el itinerario de algunos académicos e intelectuales se pudo conjugar una reflexión sobre temas diversos: en el caso particular de García Canclini, convivían no necesariamente sin conflicto, su participación y militancia en las redes ecuménicas y protestantes y los debates respecto a la renovación dogmática e institucional y la responsabilidad social, con una progresiva intervención en los foros y congresos universitarios en los que se dirimía sobre las crisis políticas y sociales, en donde la hipótesis sobre la reconfiguración de los lazos sociales, además, hacía emerger la pregunta por la comunicación desde distintos posicionamientos teóricos. Paralelamente, en la efervescencia de publicaciones periódicas en el campo cultural en Argentina, jóvenes estudiantes y literatos se lanzaban al espacio público a discutir cánones ideológicos, literarios y críticos. Inscribir la trayectoria intelectual de García Canclini en esas zonas de intersección, nos permitió poner de relieve algunas redes claves en la circulación transnacional de las ideas: las redes ecuménicas no sólo eran un espacio de militancia, sino también se presentaban como una oportunidad de viajar y conocer las realidades de otros países latinoamericanos, como Brasil y Uruguay; escuchar y leer los textos que por allí circulaban, respecto al rol de los intelectuales, de la participación de la Iglesia en los movimientos de liberación, y en general sobre la articulación entre cristianismo y política.

Además de la formación universitaria tradicional, con sus programas y referentes docentes y teóricos, entendemos que las redes ecuménicas fueron muy importantes en la formación teórica y política del filósofo argentino, en tanto que lo pudieron conectar tempranamente con la obra de referentes del protestantismo francés como Paul Ricoeur, que unos años más tarde, a principios del setenta, dirigiría su tesis doctoral en Francia. Al mismo tiempo, *Literatura y sociedad* fue otro nodo de circulación del pensamiento crítico de izquierda, que también militaba caminos de renovación teórica y que luchaba por ampliar los horizontes de la imaginación política. La tradición intelectual que posteriormente Perry Anderson denominó como “marxismo occidental” ([1976] 2017), que iba de Lukács a Goldmann, de Gramsci a Sartre, eran invocados por esa joven guardia que buscaba provocar debates y polémicas con la tradicional crítica cultural de corte marxista, o en general con el denominado realismo socialista.

Entendemos que esta aproximación teórico-metodológica al itinerario intelectual de García Canclini, permite pensar los procesos no sólo en su devenir diacrónico, sino más bien los acontecimientos y las actividades a las que se incorporaba una fracción de la intelectualidad y que se sucedieron complementariamente, o más bien, sincrónicamente. Analizar las formaciones culturales que un sujeto pudo habitar al mismo tiempo en determinadas coyunturas, nos conduce a reconstruir otros procesos de conformación

intelectual, muchos de los cuales, como sostiene Raymond Williams ([1981] 2015), no pueden aislarse de las luchas políticas, y por el contrario, sus motivos de organización, sus prácticas y solidaridades se implican y adquieren otro sentido cuando se los sitúa en las polémicas por “la producción y reproducción del orden social y cultural general” (p. 178).

Finalmente, varias preguntas quedan abiertas en torno a cómo se fueron reconfigurando las prácticas intelectuales de García Canclini hacia principios de la década del setenta. Se sabe que entre 1969 y 1970, viajó a Francia a cursar el doctorado en filosofía bajo la dirección de Ricoeur y allí elaboró una tesis sobre el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, que defendió unos años después. De todos modos, antes de ello y al regresar de Francia, se incorporó como docente a la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata, en la materia “Filosofía y Estética”. Al año siguiente, comenzó a dictar seminarios sobre las vanguardias estéticas en la Escuela de Altos Estudios del Centro de Arte y Comunicación de la Ciudad de Buenos Aires, y participó, en La Plata y Berisso, de actividades universitarias de intervención artística en el espacio público, fundamentalmente en barrios obreros. ¿Cómo se fue produciendo este desplazamiento de la pregunta filosófica sobre la literatura hacia el campo artístico en un sentido más amplio? La interrogación sobre el simbolismo que le permitió pensar a la literatura como una dimensión, entre otras, de la producción de sentidos que realizaban los sujetos para tramitar sus propias experiencias, ¿puede conectarse con este proceso de desplazamiento en las orientaciones teóricas y políticas? ¿De qué modo se puede relacionar este acercamiento teórico a las vanguardias artísticas en un contexto, en Argentina —y otros países de América del Sur—, de radicalización política y de activas discusiones sobre las modalidades de organización partidaria, entre el foquismo y la lucha de masas? Algunos de estos interrogantes, que no podemos responder ahora, entendemos que iluminan algunos de los caminos para seguir analizando la obra y la trayectoria intelectual de Néstor García Canclini hacia los años setenta.

## Referencias bibliográficas

- Abarca, B. (2011). Tucumán Arde y las acciones del CADA: arte político en las vanguardias latinoamericanas. En *Cátedra de Artes*, n° 9, 42-57.
- Aguilar, G. (2010). Los intelectuales de la literatura: cambio social y narrativas de identidad. En Altamirano, C. (Dir.) en *Historia de los intelectuales en América Latina. II. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX* (pp. 685-712). Buenos Aires: Katz Editores.
- Altamirano, C. (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Argentina: Siglo XXI
- Alvarado Borgoño, M. (2011). Néstor García Canclini y la antigua búsqueda de una antropología literaria latinoamericana. En *Literatura y lingüística*, n° 22, 59-73.
- Álvarez, E. (2016). “La revista LITERATURA Y SOCIEDAD: Entre la guerrilla, el marxismo y la crítica literaria ¿Un caso único y ejemplar?”, en *AMÉRICALEE. El portal de publicaciones latinoamericanas del siglo XX*. Disponible en: [americalee.cedinci.org](http://americalee.cedinci.org)
- Anderson, P. ([1976] 2012). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Anónimo (1963). América Latina. En *Cristianismo y sociedad*, n° 3, año 1, 17.
- Ballbe, R. (1966). Pudor y comunicación. En *AAVV, Aislamiento y comunicación* (pp. 153-158). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Barleta, A. & Lenci, L. (2000). Politización de las Ciencias Sociales en la Argentina. Incidencia de la revista Antropología 3er. Mundo 1868-1973. En *Sociohistórica*, n° 8, 177-199.

- Bastian, J.-P. ([1994] 2013). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Benedetti, M. (1965). Julio Cortázar: un narrador para lectores cómplices. En *Tiempos modernos*, n° 2, año I, 16-19.
- Boldori, R. (1965). Cortázar: una novelística nueva. En *Setecientos monos*, n° 7, año II, 21-23.
- Brugaletta, F. (2018). Cristianismo y Sociedad (1963-1973). Protestantismo de izquierda en la historia reciente de América Latina. En *Catedral tomada*, vol. 6, n° 11, 236-263.
- Brugaletta, F. (2019). Tierra Nueva (1969-1985): *Protestantismo de izquierda, edición y educación en la historia reciente de América Latina*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1064/te.1064.pdf>
- Castagnino, R. (1968). Posibilidad de una antropología poética. En García Canclini, N. *Cortázar: una antropología poética* (pp. 7-14). Buenos Aires: Nova.
- Castillo, A. (1959). Las armas secretas, cuentos de Julio Cortázar. En *El Grillo de Papel*, n° 2, 19-20.
- Cella, S. ([1999] 2014). Panorama de la crítica. En Jitrik, N. (Dir.), *Historia crítica de la literatura argentina*, 10 (pp. 33-62). Buenos Aires: Emecé.
- Cigüela, J. M. (1966). Conflictividad y comunicación. En AAVV, *Aislamiento y comunicación* (pp. 159-166). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Corbin, A. (1999). Del lemosín a las culturas sensibles. En Rioux, J.P & Sirinelli, J. F. (coordinadores), *Para una historia cultural* (pp. 109-124). México: Taurus.
- Cunha, M. (2007). “O passado nunca está morto”. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. En *Estudos de Religião*, Año XXI, n° 33, 136-158.
- Cunha, M. (2010). “Quero Trazer à Memória o que me Traz Esperança”. Movimento Ecumênico: Avaliação e Perspectivas. En *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 13, n° 1 & 2, 103-135.
- Czajka, R. (2011). O comando dos trabalhadores intelectuais e a formação das esquerdas culturais na década de 1960. En *Temáticas*, vol. 19, n° 37-38, 57-80.
- Dolinko, S. & Plante, I. (2014). Registros de los sesenta. Experiencias visuales en la cultura latinoamericana. En *Caiana*, n° 4, 1-6.
- Dosse, F. ([2001] 2013). *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dosse, Françoise (2006). *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. España: Universitat de València.
- Estiú, E. (1966). Prólogo. En AAVV, *Aislamiento y comunicación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Finocchio, S. (Coordinadora) (2001). *Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Documentos y notas para su historia*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Ford, A. (1966). Los últimos cuentos de Cortázar. En *Mundo nuevo*, n° 5, 81-84.
- Fuentes Navarro, R. (1992). *Un campo cargado de futuro*. Guadalajara: ITESO.
- Fuentes, C. (1967). Rayuela: la novela como caja de pandora. En *Mundo nuevo*, n° 9, 67-69.
- García Canclini, N. (1963). Los intelectuales en América Latina. En *Cristianismo y Sociedad*, Año I, n° 3, 43-51.
- García Canclini, N. (1965). Mario Vargas Llosa: Los Jefes. Jorge Álvarez Editor, Buenos Aires, 1965. En *Literatura y sociedad*, n° 1, 121.
- García Canclini, N. (1966a). La ambigüedad de la comunicación. En AAVV, *Aislamiento y comunicación* (pp. 175-179). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- García Canclini, N. (1966b). La inautenticidad y el absurdo en la narrativa de Cortázar. En *Revista de Filosofía*, n° 16, 65-77.
- García Canclini, N. (1968a). Publicaciones recientes sobre simbolismo. En *Revista de Filosofía*, n° 20, 57-63.
- García Canclini, N. (1968b). *Cortázar: una antropología poética*. Buenos Aires: Nova.
- García Canclini, N. [entrevista] (2018). Migraciones de un investigador. En Greeley, R. (editor) (2018). *La interculturalidad y sus imaginarios: conversaciones con Néstor García Canclini*. España: Gedisa.
- Gilman, C. ([2003] 2012). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Greeley, R. (editora) (2018). *La interculturalidad y sus imaginarios: conversaciones con Néstor García Canclini*. España: Gedisa.
- Grimson, A. & Varela, M. (1999). Recepción, culturas populares y política. Desplazamientos del campo de comunicación y cultura en la Argentina. En Grimson, A. y Varela, M, *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre la televisión* (pp. 43-98). Buenos Aires: Eudeba.
- Harss, L. (1967). Cortázar o la cachetada metafísica. En *Mundo nuevo*, n° 7, 57-74.
- Longoni, A. (2014). *Vanguardia y revolución. Arte e izquierdas en la Argentina de los sesenta-setenta*. Buenos Aires: Ariel.

- Longoni, A. & Mestman, M. ([2002] 2013). *Del Di Tella a "Tucumán arde". Vanguardia artística y política en el 68 argentino*. Buenos Aires: Eudeba.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moragas Spá, M. (2011). *Interpretar la comunicación*. Barcelona: Gedisa.
- Nivón, E. (coord.) (2012). *Voces híbridas: reflexiones en torno a la obra de García Canclini*. México: Siglo XXI.
- Olivera, A. (2009). *Forjando caminos de liberación. La Iglesia Metodista en tiempos de dictadura*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Onega, G. (1965). Cortázar: personajes y misterios. En *Setecientos monos*, n° 7, año II, 24-25-18.
- Ortega Villa, L. (2009). Consumo de bienes culturales: reflexiones sobre un concepto y tres categorías para su análisis. En *Culturales*, n° 10, 7-44.
- Paredes, A. (2017). Ecumenismo y comunismo. Paralelismos y diferencias de las trayectorias de militancia en los autores de la revista Paz e Terra (Brasil, 1966-1969). En *Encontros Bibli: revista eletrônica de bibliotecnologia e ciência da informação*, vol. 22, n° 50, 223-240.
- Paredes, A. (2018). Cuasi-grupos intelectuales y publicaciones colectivas. El caso de la revista Paz e Terra (1966-1969). En *Caderno de Letras*, n° 31, 59-78
- Peron Loureiro, B. (2009). *Néstor García Canclini y la interpretación de América Latina*. México: mimeo.
- Piccini, M. (2000). Diálogos informales sobre la comunicación y el consumo cultural. En Piccini, M., Mantecón, A. & Schmilchuk, G. (Coords.), *Recepción artística y consumo cultural* (pp. 373-394). México: Casa Juan Pablos.
- Piglia, R. (1965). Literatura y Sociedad. En *Literatura y sociedad*, n° 1, 1-12.
- Pis Diez, N. (2018). *Universidad, política y radicalización en el posperonismo: el caso de la Universidad Nacional de La Plata y su movimiento estudiantil reformista (1955-1966)*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1678/te.1678.pdf>
- Prieto, A. (1965). Cortázar hoy. En *Setecientos monos*, n° 7, año II, 19-21.
- Prislei, L. (Directora) (2015). *Polémicas intelectuales, debates políticos. Las revistas culturales en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Pulleiro, A. (2015). La "diferencia" y la "desigualdad" como claves de lectura de la historia de los estudios de comunicación y cultura latinoamericanos. El caso de García Canclini. En *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, n° 12, 1-19.
- Rama, Á. (1961). Julio Cortázar: una novela distinta en el Plata. En *Marcha*, n° 1050, año XVII, 22, edición del 17 de marzo.
- Reguillo, R. (2011). *Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso*. En Portal de la Comunicación, InCom-UAB.
- Rivadeneira, R. (1997). Comunicación y cultura. En *Ciencia y cultura*, n° 2, 99-105.
- Saintout, F. (1997). *Los estudios de recepción en América Latina*. La Plata: EPyC.
- Sassera, J. (2004). La enseñanza religiosa durante 1943 y 1947: una nueva mirada. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Schmucler, H. (1965). Rayuela: juicio a la literatura. En *Pasado y Presente*, n° 9, año III, pp. 29-46.
- Suasnábar, C. (2004). *Universidad e intelectuales: educación y política en la Argentina 1955-1976*. Buenos Aires: Manantial.
- Tarcus, H. ([1999] 2014). El corpus marxista. En Jitrik, N. (Dir.), *Historia crítica de la literatura argentina, 10* (pp. 465-500). Buenos Aires: Emecé.
- Tarcus, H. (2020). *Las revistas culturales latinoamericanas: giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Taruella, R. (2002). *Crónicas de una ciudad. Historias de escritores vinculados a La Plata*. La Plata: La Comuna Ediciones.
- Terán, O. ([1991] 2016). *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Torrico Villanueva, E. (2016). *La Comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*. Salamanca: Comunicación Social.
- Williams, R. ([1961] 2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Williams, R. ([1981] 2015). *Sociología de la cultura*. Argentina: Paidós.