

“Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen”¹

Política da escrita na Reforma Universitária de Córdoba

371

Artur de Vargas Giorgi²

1. O texto “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica”, também conhecido como “Manifiesto Liminar”, que marca a Reforma Universitária de Córdoba, em 1918, pode ser lido em termos estéticos. Isso significa, em poucas palavras, que as melhores condições de ressonância para o manifesto redigido por Deodoro Roca podem ser encontradas se ele for considerado um acontecimento mais disruptivo do que fundacional, acontecimento que assim confronta a teleologia das instituições modernas com a contingência histórica e a impossibilidade de um suporte último para seus juízos. Certamente, essa proposição não desdenha a pregnância da Reforma Universitária de Córdoba e seu Manifiesto para o agenciamento de uma série de eventos que, lidos retrospectivamente, conformam uma espécie de antecipação, desde as margens latino-americanas, de algumas das principais demandas consignadas em torno de 1968, em distintas emergências;

1 Texto apresentado no I Simpósio Internacional América Latina: Literatura, Arte e Pensamento, promovido pelo Núcleo Disciplinar “Literatura, Imaginários, Estética e Cultura”, da Associação de Universidades Grupo de Montevideu – AUGM, em outubro de 2018, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil.

2 Artur de Vargas Giorgi é Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Brasil), onde atualmente é Professor Adjunto de Literatura Brasileira. Em pesquisas e publicações, dedica-se, sobretudo, aos seguintes temas: literatura brasileira, teoria literária, teoria da modernidade e artes visuais. Contato: artur.vg@hotmail.com

assim como, ao seu modo, já enfrentam, um século antes, muitas das ameaças que hoje assediam as universidades na América Latina, agora na forma, ou melhor, segundo a norma, o *nómos* gestor da nova ordem colonial mundial, não menos religiosa do que a precedente.

Digamos apenas que é justamente a abertura anacrônica promovida pelo estético, que não se dissocia, ainda assim, de um evento perfeitamente situado, o que permite o reconhecimento dessa contemporaneidade intempestiva do “Manifesto Liminar”. Isso porque a articulação entre a Reforma Universitária de Córdoba e outros eventos não precisa obedecer, obrigatoriamente, à razão do encadeamento lógico e progressivo, mas sim aos sentidos de uma associação puramente analógica, de caráter contagioso, por assim dizer; o que, como sabemos, não prescinde de uma leitura rigorosa. Ao contrário, reivindicando esse *pathos*, devemos nos dispor a uma exigência inapelável, qual seja, a de interrogarmos o próprio fundamento de nossas instituições, no ponto em que *logos* e *phoné* expõem a sua indecidibilidade. Somente assim, quem sabe, de acordo com o questionamento da segregação entre a ordem do discurso e o ruído dos corpos, poderemos, afinal, compreender os investimentos afetivos, a estética que dá potência à *política* enquanto reiterada exposição crítica desses antagonismos: um jogo interminável entre fundamento e abismo, que está na base das formações da cultura.

2. Existe um amplo desdobramento que situa, articula e dissemina as mais significativas ocorrências dessa política crítica da racionalidade hegemônica e do dogmatismo filosófico que diz respeito a Reforma Universitária de Córdoba, assim já bem destacada enquanto signo de dissenso disparador das lutas institucionais que logo seriam encampadas, com alcance continental, em universidades do México, Uruguai, Chile, Peru, etc³. Não obstante, ainda podemos nos deter em alguns aspectos que auxiliam no entendimento do que estava em jogo com a Reforma.

Em Sarmiento encontramos uma imagem da cidade de Córdoba – e, logo, de sua Universidade – que especula e fixa, simultaneamente, sua identificação e sua oposição: identificação como cidade católica,

3 A bibliografia é vasta. Remeterei apenas aos artigos: FREITAS NETO, 2011; BUSTELO; DOMINGUEZ RUBIO, 2017; e BUCHBINDER, 2018.

conservadora, provinciana, claustral; oposição, é claro, com o que viria a ser o seu nítido contrário na sociedade argentina: a civilizada, a ilustrada, a moderna Buenos Aires. Em *Facundo*, de 1845, estão as célebres passagens que desenham a distância de Córdoba no horizonte das ideias de 1810:

A cidade é um claustro fechado entre barrancos; o parque é um claustro com grades de ferro; cada quarteirão tem um convento de freiras ou frades; a universidade é um claustro em que todos usam sotaina e mantel; a legislação que se ensina, a teologia, toda a ciência escolástica da Idade Média, é um claustro em que se encerra e entrincheira a inteligência contra tudo o que sai do texto e do comentário. Córdoba não sabe que existe na terra outra coisa além de Córdoba; ouviu, é verdade, dizer que Buenos Aires não está muito distante; mas, se acredita, o que nem sempre acontece, pergunta: “tem universidade? Será de ontem [...]”.

Que efeito faria a revolução de 1810 num povo educado pelos jesuítas e enclausurado pela natureza, pela educação e a arte? Que acolhida encontrariam as ideias revolucionárias, filhas de Rousseau, Mably, Raynal e Voltaire, se por acaso atravessassem o pampa para descer à catacumba espanhola, naquelas cabeças disciplinadas pelo aristotelismo para enfrentar toda ideia nova, naquelas inteligências que, como seu parque, tinham uma ideia imóvel no centro, rodeada por um lago de águas mortas, que impediam que se penetrasse até elas?. (SARMIENTO, 1996, p. 163-4)

Com efeito, a Universidade de Córdoba mantinha-se pouco inclinada a um exame de suas próprias fundações⁴. No entanto, como aponta Ana Clarisa Agüero (2017), na diferença que sustenta diante de Buenos Aires e outros centros urbanos, uma imagem, menos dicotômica e cristalizada, mais dinâmica e complexa pode

4 “Durante o estabelecimento da República, as ações que pretenderam modernizar a Universidade e afastá-la de suas características coloniais tiveram impactos reduzidos. Em nome da tradição da mais antiga instituição superior argentina e com receios políticos que respingassem na frágil República, as mudanças eram mais formais e não abalavam as estruturas vigentes, nem os métodos de ensino e de organização política. Em pleno século XIX, sob a influência de liberais ilustrados, Córdoba preservava sua tradição e resistia a grandes transformações. Uma prática que permanecia era a cátedra vitalícia. Se, por um lado, a cátedra era uma garantia para que a docência pudesse ser exercida sem pressões externas à questão acadêmica, por outro, ela significava a perpetuação de nomes ligados à oligarquia local, sem o debate intelectual e o mérito ao qual deveria estar relacionada. As cátedras eram quase ‘hereditárias’ e preenchidas por ‘ilustres’ que se enraizavam na estrutura universitária em busca de prestígio político na principal cidade do interior argentino. No ensino também não se viu maiores alterações, pois os métodos preservavam aspectos dogmáticos em aulas ditadas pelos docentes e na repetição dos cursos oferecidos”. (FREITAS NETO, 2011, p. 64)

ser encontrada, se mobilizada a partir de uma dimensão processual ou relacional. Não exatamente um claustro, mas uma encruzilhada, Córdoba estaria marcada por sua fundação propriamente *peruana* (1573), apresentando elementos locais distintivos que sustentariam sua singularidade e específica centralidade em um espaço-tempo anterior, organizado não a partir do litoral do Rio da Prata, por certo, e sim a partir de Lima. Assim, “la Córdoba *católica* del siglo XIX, como la Córdoba *reformista* del siglo XX, son hechos de contacto. Lo expresan, lo modulan y también lo condicionan” (AGÜERO, 2017, p. 20). Ou, em outras palavras: à suposta marginalidade cordobesa, carregada de valores em geral avessos à modernidade e à modernização, responde uma outra visão que, em paralaxe, produz um efeito de deslocamento que não pode ser negligenciado.

374

Raúl Antelo (2017) investe sobre essa encruzilhada, esse campo atravessado de tensões, para comentar a significativa passagem do catalão Eugenio d’Ors pela cidade, em agosto de 1921 (após permanência em Montevideú, primeiro, e depois em Buenos Aires). Então, d’Ors disputava com José Ortega y Gasset o lugar de referência europeia de uma sensibilidade antipositivista e antiliberal. Não obstante, são justamente as diferenças entre ambos que Antelo busca ressaltar: Ortega y Gasset, fiador de uma razão vital, hóspede de instituições oficiais; d’Ors, dotado de um respeito pânico pela paixão, convidado por uma Universidade em pleno processo de reformas (ANTELO, 2017, s/p). Recebido por Deodoro Roca, principal orientador da Reforma, Eugenio d’Ors ofereceu na Universidade de Córdoba um curso de vinte e cinco lições intitulado “Doctrina de la Inteligencia”. Na conferência “Comienza una nueva era”, lemos o que parece ser um princípio metodológico de abordagem da violência da História. Em sua proposta, d’Ors justapõe duas imagens, a “de la cárcel nueva de Barcelona” e a dos “corredores y cuevas del Circo Romano, repletos de mártires en la hora de las grandes persecuciones contra el cristianismo” (*apud* ANTELO, 2017, s/p). Embora jogue com um encadeamento temporal, trata-se, não da lógica causal e progressiva, mas sim de uma associação analógica de temporalidades capaz de configurar uma apreensão da história e manter, todavia, uma relação negativa com a totalidade: “Comparo imagen con imagen, sensación experimentada con sensación soñada” (*ibidem*). Disso resulta seu efeito crítico:

Y aquí está – aquí, como allí, en el Circo – lo pavoroso, lo decisivo: el número. Porque es claro que, jurídicamente y moralmente, la injusticia es la misma si se comete contra uno como si se comete contra mil; es claro que la clasificación ética del hecho no varía por su multiplicación. Pero la capital razón de semejanza entre aquel momento cristiano y el momento de hoy viene de esto, del número. Viene de esto, principalmente, la casi tangible seguridad del comienzo de una Era nueva: porque si la injusticia contra uno es un problema biológico, la misma injusticia, repetida contra mil, se vuelve un problema universal. Y si puede acontecer que la injusticia contra uno tenga únicamente su sanción en las conciencias, la injusticia contra mil tiene fatalmente su sanción en la Historia. (*ibidem*)

Seguindo a exposição de Antelo, diríamos que as ideias de d’Ors – tensionadas e moduladas, elas mesmas, pelos dois lados do Atlântico, pela Europa e pelo mundo indígena, pela tradição e a revolução, o clássico e o barroco – mantêm afinidade com certas proposições dos reformistas universitários, que buscam efeitos que extrapolem a autonomia da instituição e contemplem uma possível definição comunitária em tempos tectônicos, marcados pela Grande Guerra, a Revolução Russa, a Semana Trágica. Para além da solução pedagógica – antiaristocrática, civilizatória, extensiva – preconizada por Sarmiento (Cf. BRAVO, 2010) e, em 1918, modulada pelo apoio do radicalismo de Yrigoyen, a iniciativa dos estudantes não se esgota, como já vemos, na modernização das estruturas de ensino da instituição: a intervenção parece cifrar, em situação latino-americana, uma exigência política que ainda nos interroga.

3. Vê-se que a dimensão relacional acima esboçada é produtora de notáveis efeitos quando sua dinâmica envolve, para além das diferenças espaciais, temporalidades descontínuas: no acontecimento estético, anacronia não se dissocia de anarquia. A leitura do manifesto é elucidativa. Os estudantes de Córdoba, no intuito de romper com as amarras monárquicas e monásticas que prevaleciam na Universidade – uma das mais antigas instituições de ensino das Américas –, anunciam: “Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen” (1985, p. 5)⁵. Como entender essa decisão? E principalmente,

⁵ O texto é assinado por: Enrique F. Barros, Horacio Valdés, Ismael C. Bordabehere, presidentes. Gumersindo Sayago, Alfredo Castellanos, Luis M. Méndez, Jorge L. Bazante, Ceferino Garzón Maceda, Julio Molina, Carlos Suárez Pinto, Emilio R. Biagosch, Angel J. Nigro, Natalio J. Saibene, Antonio Medina Allende, Ernesto Garzón. Valho-me da edição: *Manifiesto Liminar de*

talvez: quais os nomes? E quais as coisas? Em *Archifilologías latinoamericanas*, é também Raúl Antelo quem nos mostra que o jogo interminável entre fundamento e abismo – como dito, jogo instaurado pelo estético – sugere aceitar a necessidade de decisão, mas uma decisão que estará baseada, sempre, numa indecidibilidade ontológica e, ainda, na consciência da divisão, da discórdia, do entrevero que geram tais juízos, uma vez que cada decisão deverá confrontar-se com demandas e forças antagônicas entre si (ANTELO, 2015, p. 209-10). Nesse sentido, diríamos que a resolução dos estudantes de Córdoba estava bem amparada. Em uma palavra: eles sabiam que não existe política sem paixão. Isso porque basearam a falta de equívoco de sua decisão – “Creemos no equivocarnos” – no que advertem as “resonancias del corazón” (1985, p. 5). Sustentaram a exigência de uma autoridade que se exercite “sugiriendo y amando”, e uma educação que seja, enfim, “una obra de amor a los que aprenden” (*idem*, p. 6). O que poderia ser considerado uma debilidade, um sintoma de afetação romântico-revolucionária juvenil, mostra-se, ao contrário, uma *força* (por definição, a um só tempo passiva e ativa) produtora de efeitos os mais consequentes. Salientamos: efeitos produzidos *não apesar* dessas fórmulas patéticas, mas justamente *em razão delas, através delas, com elas*.

“Llamar a todas las cosas por el nombre que tienen”. Como ensinou Ernesto Laclau, os nomes que as coisas têm são, sobretudo, consignas, na medida em que traduzem investimentos afetivos em significantes, os quais enlaçam as lutas coletivas por demandas heterogêneas, não atendidas na sociedade, diante de um horizonte de antagonismos. Precários, parciais, a rigor essencialmente vazios, esses nomes, no entanto, convertem-se, por força desses afetos em pugna, em nomes que expõem a ausência constitutiva da unidade social. Em outras palavras, instaura-se uma “área gris de contaminación” que não deve ser considerada “el resultado de ninguna marginalidad política”, senão “la esencia misma de lo político” (LACLAU, 2005, p. 275).

“De Atenas a Oraibi, sempre primos!”, escreveu Aby Warburg em 1923 (2015, p. 199). Com alguma liberdade, talvez pudéssemos propor, aqui, o mesmo para Atenas e Córdoba. Com efeito, um dos

significantes reivindicados pelos estudantes no “Manifiesto Liminar” é, precisamente, *demos*, isto é, o *povo*. “La Federación Universitaria de Córdoba [...] sostiene que el *demos* universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes” (1985, p. 6). Diríamos que *político* é este significante, este nome, porque com ele se expõe um dano, um desentendimento quase imemorial que, recuando à invenção do Ocidente, pode ser situado como uma espécie de *arkhé* da comunidade. Mas isso, claro, em um sentido preciso: sendo o sinal de um litígio na partilha do sensível, *demos* traduz-se, portanto, como *falta*, como marca da própria impossibilidade da igualdade comunitária; uma diferença fundamental que não cessa de escapar às tentativas de obliteração ou de apaziguamento que lhe impõe continuamente aquilo que, no vocabulário de Walter Benjamin, seria conhecido como a história dos vencedores. Mas onde, exatamente, ou a respeito do que se dá o litígio? Lemos em Jacques Rancière:

Não só esse “próprio” do *demos* que é a liberdade não se deixa determinar por nenhuma propriedade positiva. Mas ele ainda não lhe é absolutamente próprio. O povo nada mais é que a massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto, têm reconhecida a mesma liberdade que aqueles que os possuem. A gente do povo é de fato simplesmente livre *como* os outros. Ora, é dessa simples identidade com aqueles que, por outro lado, lhes são em tudo superiores que eles tiram um título específico. O *demos* atribui-se, como sua parcela própria, a igualdade que pertence a todos os cidadãos. E, com isso, essa parte que não é parte identifica sua propriedade imprópria com o princípio exclusivo da comunidade, e identifica seu nome – o nome da massa indistinta dos homens sem qualidade – com o nome da própria comunidade. Isso porque a liberdade – que é simplesmente a qualidade daqueles que não têm nenhuma outra (nem mérito, nem riqueza) – é ao mesmo tempo contada como a virtude comum. Ela permite ao *demos* – ou seja, o ajuntamento factual dos homens sem qualidade, desses homens que, como nos diz Aristóteles, “não tomavam parte em nada” – identificar-se por homonímia com o todo da comunidade. [...] o povo apropria-se da qualidade comum como sua qualidade própria. O que ele traz à comunidade é, propriamente, o litígio. (1996, p. 23-4)

Como sabemos, esse desentendimento trazido à comunidade pela propriedade imprópria do *demos* passa pelos usos e os efeitos da linguagem, através dos quais divide-se, *policialmente*, a democracia: entre aqueles dotados de *logos* (discurso, palavra articulada) e aqueles

apenas providos de *phoné* (voz, ruído animal)⁶. O povo, nesse sentido, seria capaz de compreender o *logos*; seria capaz, inclusive, de emular os sons que significariam o justo e o injusto, o bem e o mal, sem, contudo, ir além dessa compreensão meramente mimética, em razão de *não* ser o povo, logicamente, possuidor do *logos*. A exposição crítica desse argumento de fundo notadamente platônico é formulada por Rancière da seguinte maneira:

No âmago da política, há um duplo dano, um conflito fundamental e nunca considerado como tal em torno da relação entre a capacidade do ser falante sem propriedade e a capacidade política. Para Platão, a multiplicidade dos seres falantes anônimos chamada povo prejudica toda distribuição ordenada dos corpos em comunidade. Mas inversamente “povo” é o nome, a forma de subjetivação, desse dano imemorial e sempre atual pelo qual a ordem social se simboliza rejeitando a maioria dos seres falantes para a noite do silêncio ou o barulho animal das vozes que exprimem satisfação ou

6 Seria importante salientar, seguindo a argumentação de Rancière, a diferença entre *política* e *polícia*: “Chamamos geralmente pelo nome de política o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição. Proponho dar outro nome a essa distribuição e ao sistema dessas legitimações. Proponho chamá-la de *polícia*. Sem dúvida, essa designação coloca alguns problemas. A palavra *polícia* evoca comumente o que chamamos baixa polícia, os golpes de cassetete das forças da ordem e as inquisições das polícias secretas. Mas essa identificação restritiva pode ser considerada contingente. Michel Foucault mostrou que, como técnica de governo, a polícia definida pelos autores do século XVII e XVIII estendia-se a tudo o que diz respeito ao ‘homem’ e à sua ‘felicidade’. A baixa polícia é apenas uma forma particular de uma ordem mais geral que dispõe o sensível, na qual os corpos são distribuídos em comunidade. [...] Utilizarei portanto a partir de agora a palavra *polícia* e o adjetivo *policial* num sentido amplo, que é também um sentido ‘neutro’, não pejorativo. [...] polícia é, na sua essência, a lei, geralmente implícita, que define a parcela ou a ausência de parcela das partes. [...] A polícia não é tanto uma ‘disciplinarização’ dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das *ocupações* e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas. // Proponho agora reservar o nome de política a uma atividade bem determinada e antagônica à primeira: a que rompe a configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela. Essa ruptura se manifesta por uma série de atos que reconfiguram o espaço onde as partes, as parcelas e as ausências de parcelas se definiam. A atividade política é a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho. [...] Espetacular ou não, a atividade política é sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos”. (RANCIÈRE, 1996, p. 41-3)

sofrimento. Isso porque, antes das dívidas que colocam as pessoas de nada na dependência dos oligarcas, há a distribuição simbólica dos corpos, que as divide em duas categorias: aqueles a quem se vê e a quem não se vê, os de quem há um *logos* – uma palavra memorial, uma contagem a manter –, e aqueles acerca dos quais não há *logos*, os que falam realmente e aqueles cuja voz, para exprimir prazer e dor, apenas imita a voz articulada. Há política porque o *logos* nunca é apenas a palavra, porque ele é sempre indissolúvelmente a *contagem* que é feita dessa palavra: a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta. (*idem*, p. 36)

4. Essa breve deriva nos traz de volta ao centro do problema: a anacrônica reivindicação do “*demos* universitario” pelos estudantes de Córdoba repõe contemporaneamente o litígio que habita o cerne da política, de maneira que a *política* passa a ser exercida como um efeito de perturbação que a voz do *povo* causa na articulação policial do *logos*. Um efeito disruptivo que expõe a igualdade fundamental constituinte da comunidade, igualdade que tende a ser rasurada pelas ficções de origem tecidas em torno das contagens da palavra. Sobre essa anarquia repousa qualquer hierarquia, qualquer título ou autoridade. Esta é a *ausência de fundamento*, a *pura contingência de toda ordem social*, de que fala Rancière, agora nas palavras dos estudantes de Córdoba, que, em 1918, a reivindicam ao seu modo, vale dizer, ruidosamente:

Los gastados resortes de la autoridad que emana de la fuerza no se avienen con lo que reclaman el sentimiento y el concepto moderno de las universidades. El chasquido del látigo sólo puede rubricar el silencio de los inconscientes o de los cobardes. La única actitud silenciosa, que cabe en un instituto de ciencia, es la del que escucha una verdad o la del que experimenta para crearla o comprobarla.

Por eso queremos arrancar de raíz en el organismo universitario el arcaico y bárbaro concepto de autoridad que en estas casas de estudio es un baluarte de absurda tiranía y sólo sirve para proteger criminalmente la falsa dignidad y la falsa competencia. (1985, p. 7)

Através do “Manifiesto Liminar”, os estudantes de Córdoba situam-se, ao que parece, sobre duas linhas de fratura: por um lado, precisamente no hiato entre som e sentido, entre voz e discurso, *phoné* e *logos*. Aí articulam uma singular – e ainda urgente – *palavra política*, capaz de medir “o afastamento mesmo da palavra e de sua contagem”. A *aisthesis* que se manifesta nessa palavra, diz Rancière, “é a própria

querela em torno da constituição da *aisthesis*, sobre a divisão do sensível pela qual corpos se encontram em comunidade” (1996, p. 39). Agora, por outro lado, o “Manifesto Liminar” de Deodoro Roca, enquanto *texto escrito*, é também uma separação entre enunciado e voz: é palavra órfã, ao mesmo tempo muda e tagarela, e por isso desrespeitosa da severa metafísica da presença platônica. Ora, exatamente aí reside sua potência: “qualquer um pode, então, apoderar-se dela, dar a ela uma voz que não é mais ‘a dela’, construir com ela uma outra cena de fala, determinando uma outra divisão do sensível” (RANCIÈRE, 1995, p. 8).

Nesse sentido, de fato, a *política da escrita* dos estudantes de Córdoba pode ser pensada como uma nova emergência de certas demandas arcaicas, todavia insatisfeitas, que tocariam igualmente a juventude de 1968, empenhada tanto na liberação dos corpos e dos afetos (contra o encastelamento do saber universitário, suas hierarquias e seus regulamentos) como na crítica ao colonialismo e às guerras, em um quadro antagônico à nova gestão colonial do planeta, religiosamente capitalista (Cf. GIORGI, 2018). Ainda em situação argentina, o itinerário das vanguardas que culmina em *Tucumán arde* (1968) e, sem dúvida, o *Cordobazo* (1969) amplificam a ressonância desses eventos agenciados em torno do *povo*, suas consignas, suas paixões. E, já no século XXI, o assédio que cada vez mais sofrem as universidades públicas – e aqui penso, amplamente, na situação de muitas universidades latino-americanas –, transformadas em mercadoria, como tudo mais, não deixa também de ser, como já dito, outro retorno diferido desse mesmo problema fundamental, na medida em que, diante do fundamento ausente manifestado de modo reiterado pelo estético, legitima-se, ao contrário, a racionalidade impositora de uma ordem social perversa, contábil e hierárquica. Uma racionalidade que se sustenta na segregação da maioria dos seres falantes para a noite do silêncio: enfim, aqueles seres cujas vozes são contadas apenas como barulho, já que supostamente não possuem o que vale, o que de fato conta, ou seja, nem presença, nem mérito, tampouco riqueza. Anacronicamente, anarquicamente, ruidosamente, é preciso seguir chamando as coisas pelo nome que têm.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÜERO, Ana Clarisa. *Local, nacional: una historia cultural de Córdoba en el contacto con Buenos Aires 1880-1918*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.

ANTELO, Raúl. *Archifilologías latinoamericanas: Lecturas tras el agotamiento*. Villa María: Eduvim, 2015.

_____. “Espacio, territorio y movimiento: la elipse americana de lo barroco.” Conferência realizada em 2017 na Universidade Paris VIII, a ser publicada em *Cuadernos de Historia del Arte (CHA)*, do Instituto de Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Texto cedido pelo autor.

BUCHBINDER, Pablo. “Pensar la reforma universitaria cien años después”. In: *Revista Iberoamericana de Educación Superior*. México, v. 9, n. 25, 2018, p. 86-95. Disponível em: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/ries/v9n25/2007-2872-ries-9-25-86.pdf>>. Acessado em: 20 de maio de 2019.

BUSTELO, Natalia; DOMINGUEZ RUBIO, Lucas. Radicalizar la Reforma Universitaria. “La fracción revolucionaria del movimiento estudiantil argentino, 1918-1922”. In: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, v. 44, n. 2, 2017, p. 31-62. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/achsc/v44n2/v44n2a02.pdf>>. Acessado em: 20 de maio de 2019.

BRAVO, Hector Félix. *Domingo Sarmiento*. Tradução de José Rubens de Lima Jardimino. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

FREITAS NETO, José Alves de. “A reforma universitária de Córdoba (1918): um manifesto por uma universidade latino-americana”. In: *Revista Ensino Superior*, v. 3. Campinas: Unicamp, jun. 2011, p. 62-73.

GIORGI, Artur de Vargas. 1968. “Uma anamnese”. In: *Crítica Cultural*, Palhoça, v. 13, n. 1, jan./jun. 2018, p. 9-25. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/6460/3837>. Acessado em: 20 de maio de 2019.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Tradução de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria de 1918. Ministerio de Educación y Justicia. Buenos Aires: Talleres Gráficos, 1985.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela

Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilização e barbárie*. Petrópolis, Vozes, 1996.

WARBURG, Aby. “Imagens da região dos índios pueblos na América do Norte”. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Histórias de fantasma para gente grande: escritos, esboços e conferências*. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 199-254.

RESUMO:

O texto “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica”, cifra da Reforma Universitária de 1918, pode ser lido em termos estéticos. Isso significa que suas melhores condições de ressonância podem ser encontradas se ele for considerado um acontecimento disruptivo, que antecipa demandas da juventude de 1968 e enfrentamentos que, cem anos depois, marcam as universidades públicas na América Latina.

Palavras-chave: Universidade de Córdoba; Reforma; Estética; Política; Escrita.

ABSTRACT:

The text “La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica”, taken as a cipher of the University Reform of 1918, can be read in aesthetic terms. This means that its better resonant conditions can be found if it is considered a disruptive event that anticipates the demands of the youth of 1968 and confrontations that mark, one hundred years later, the public universities in Latin America.

Keywords: Córdoba University; Reform; Aesthetic; Politics; Writing.