

Farsas e impertinencias en los estudios de las literaturas originarias

Farces and impertinences in the studies of original literatures

Farsas e impertinências nos estudos de literaturas originais

José Luis Velásquez-Garambel¹

Universidad Nacional del Altiplano, Puno – Puno, Perú
<https://orcid.org/0000-0002-1473-8298>
jvelasquezg@inudi.edu.pe (correspondencia)

Wilson Sucari

Universidad Nacional del Altiplano, Puno – Puno, Perú
<https://orcid.org/0000-0001-5874-0966>
wsucari@inudi.edu.pe

DOI: <https://doi.org/10.35622/j.ro.2022.03.004>

Recibido: 14-VIII-2022 / **Aceptado:** 02-X-2022 / **Publicado:** 07-X-2022

Resumen

Luego de examinar los trabajos sobre literatura oral altiplánica, encontramos pocos registros en las lenguas originales, la mayoría de las veces se recurrió a recopilar versiones en lengua castellana, en su variedad andina, diglósica; ejercicio en el que se ha dejado de lado el universo metafórico y simbólico, propio de cada lengua y variedad, desnaturalizando el significado cultural asignado por la convención de su contexto. Así se publicaron textos “de la literatura quechua o aymara” con perspectivas hispánicas, reforzados con traducciones descontextualizadas y que terminaron rompiendo el hilo semántico que caracteriza la ironía, el humor y las metáforas que, en su oralidad, aún contienen las literaturas originales, para el caso de Puno, quechua - aymara.

Palabras clave: literatura oral, literatura oral altiplánica, lenguas originarias.

¹ Del 2004 hasta la actualidad se dedica a la docencia en el pre grado en la Facultad Educación de la Universidad Nacional del Altiplano; entre el 2013 al 2016 fue coordinador académico y profesor fundador en la Universidad Nacional de Juliaca. conferencista en la Latin American Studies de la University of Pittsburgh de Pensilvania y en la Weinberg College of Arts & Sciences de la Northwestern University de Chicago en los EE. UU.

Abstract

After examining the works on mountain oral literature, we found few records in the original languages. Most of the time, we resorted to collecting versions in Spanish, in its Andean, diglossic variety; an exercise in which the metaphorical and symbolic universe, typical of each language and type, has been left aside, distorting the cultural meaning assigned to it by the convention of its context. Thus, texts "of Quechua or Aymara literature" were published with Hispanic perspectives, reinforced with decontextualized translations and that ended up breaking the semantic thread that characterizes the irony, humor, and metaphors that, in their orality, still contain the original literature, to the case of Puno, Quechua and Aymara.

Keywords: oral literature, altiplanic oral literature, original languages.

Resumo

Após examinar as obras sobre literatura oral de montanha, encontramos poucos registros nas línguas originais. Na maioria das vezes, recorriamos à coleção de versões em espanhol, em sua variedade andina, diglósica; um exercício em que o universo metafórico e simbólico, típico de cada linguagem e tipo, foi deixado de lado, distorcendo o significado cultural que lhe é atribuído pela convenção de seu contexto. Assim, foram publicados textos "da literatura quéchua ou aimará" com perspectivas hispânicas, reforçadas com traduções descontextualizadas e que acabaram por romper o fio semântico que caracteriza a ironia, o humor e as metáforas que, em sua oralidade, ainda contêm a literatura original, para o caso de Puno, Quechua - Aymara.

Palavras-chave: literatura oral, literatura oral das terras altas, línguas nativas.

CONFLICTO TEÓRICO

Luego de practicar un examen a los trabajos sobre literatura oral altioplánica, encontramos pocos registros en lenguas originarias, las más de las veces se ha recurrido a recoger versiones en la lengua castellana, en su variedad andina, diglósica; ejercicio en el cual se ha dejado de lado el universo metafórico y simbólico, propio a cada lengua y variedad, desnaturalizando el significado cultural asignado por la convención de su contexto. Así se publicaron textos "de literatura quechua o aimara" con miradas y perspectivas hispanizantes, reforzadas con traducciones descontextualizadas y que terminaron rompiendo el hilo semántico que caracterizan la ironía, el humor y las metáforas que, en su oralidad, aún contienen las literaturas originarias, para el caso puneño el quechua y aimara.

El sentido temporal de sus metáforas se perdió a grandes sancos. La falta de rigor y la ausencia de registros cronológicamente codificados hacen imposible efectuar un estudio del imaginario colectivo (comunitario) sin caer en el facilismo de condenar a dichas lenguas y a sus hablantes a un ostracismo orientado a su consecuente desprestigio y desaparición. A lo que se suma la ausencia de competencia cultural en quienes efectúan registros de las mismas, repitiéndose la dinámica del cronista temprano de la colonia que no comprendía lo que registraba. O de quien arbitrariamente imponía lo que según "él" creía se trataba. Generando una cadena interminable de elementos arbitrarios, los mismos que se han reforzado al ser incorporados en los estudios "tradicionales" de las lenguas y las literaturas.



A lo que se suma una serie de falencias motivadas por el poco o raído interés por tales temas; pese a haberse financiado con sendos presupuestos varios proyectos de fortalecimiento de la identidad, bajo la tutela de ONGs y hasta del mismo estado; sin embargo, tal pareciese que todo ha sido un verdadero fracaso, entre ellas, especialmente, la educación intercultural, vinculada a este fin, a falta de “criterio” para “comprender las lógicas híbridas” de las comunidades originarias, sus dinámicas sociales, económicas y estéticas. Considerando además a quienes dirigieron estos programas con una visión reducida, formación deficiente, y una irresponsable capacidad propositiva para dinamizar los espacios dialógicos que se habían abierto, desde la oficialidad, desde hace no menos de veinte años.

No existe, en el Perú, una cartografía cultural de mitos, leyendas, tradiciones orales, testimonios, arte textil, culinario; menos en el contexto del altiplano puneño. No se puede poner en valor lo que no se conoce, pese a los años que se viene “trabajando en torno a la recuperación de los saberes locales” no existen resultados que puedan ser citados, no por lo menos desde una perspectiva temporal, que marque un antes, e históricamente, un después. Podríamos decir que se sigue caminando en una ciénaga, en un territorio oscuro, como lo es la lógica conflictiva y polivalente del poblador andino. Pero haciendo un verdadero balance, encontraremos los nombres de muchos profesionales entre antropólogos, sociólogos, maestros y demás que han lucrado con la orientación hacia este fracaso, lo cual no sorprende en un período en el cual la honestidad provoca aversiones cual se tratara de la lepra.

Así, una delgada línea separa al pensamiento mítico de aquél que se basa en la razón, y que consecuentemente brindarán su apoyo para construir una base objetiva hacia el tratamiento de otros aspectos prospectivos. C. Lévi- Strauss ha destacado esta diferencia en su conocida entrevista con G. Charbonier (1969: 47): donde manifiesta, deseándolo o no, que las sociedades primitivas carecen “absolutamente” de pasado, asumiendo que los miembros de estas sociedades no sienten la necesidad de invocar la categoría de historia, recurriendo a una trampa de “intemporalidad” o “temporalidad adelantada” donde el territorio en el cual conviven es el escenario del imaginario colectivo, en el mismo que intercambian significados extraídos de su carga “mito-lógica” contextual, algo que buena parte de investigadores de las literaturas originarias desconocen, o ven con rareza y curiosidad rampante.

Existe una línea divisoria entre el conocimiento histórico y el saber mítico, de ese modo se confrontan mito e historia/conocimiento y saber; en una amalgama compleja que se debate en el centro mismo de su estatuto vigente, desde la periferie de la epistemología y la hermenéutica. En tal sentido, la historia es hija de la razón y aparece después de haber superado al mito; posee en su haber conceptos y terminología producto de una evolución conflictiva debido a la confluencia interdisciplinaria a la que constantemente recurre para construir sus argumentos “razonables”; mientras que el mito, aún presente en culturas que emplean lenguas no hegemónicas como el quechua o aimara (en el caso de Puno) aún encierra un juego al doblez (oralidad y saber) en el imaginario individual del mestizo migrante.

La unidireccionalidad (conocimiento-epistemología-individuo-escritura-historia) se quiebra por los mecanismos de una racionalidad desobediente (saber-mitología-comunidad-oralidad-mito) que hace a la vez que se coloquen en tela de juicio la validez y vigencia de lo que se considera “conocimiento y discurso histórico”. En ese sentido, el corpus de relatos



míticos que conforman el patrimonio de las comunidades ancestrales, parafraseando a Ballón Aguirre, permite que dichas comunidades se constituyan en territorios de formaciones discursivas históricas y literarias, “en cuyo espacio y diversidad temporal se plasman valores semántico sígnico-figurativos; pero es -sólo- la aprehensión interna de esos relatos orales ancestrales que permiten entrever e inferir las piezas del mosaico sígnico, simbólico y semisimbólico con sus dimensiones ideológicas, utópicas y axiológicas intra-grupales”. Significados que a lo largo de varios siglos han encontrado una forma de sobrevivir y adaptarse a sus portadores en diversos ciclos, en los mismos que los portadores y sus imaginarios se manifiestan a través de la música, la danza, la alimentación, el arte textil, la religión, la tradición oral y la mitología en sus diversas formas. Es decir, van logrando crear un rostro físico e ideológico para su identidad, tanto exógena y endógena.

En todo este recorrido de complejas estructuras imaginarias, la competencia cultural del intragrupo determina el valor sígnico-figurativo, por convención de sus integrantes, la construcción del territorio simbólico se da por un proceso de asignación de roles comunitarios en progresión temporal, periodos en que se asimilan con diversos grados de violencia aspectos religiosos, lingüísticos, económicos, alimenticios hasta colocar los cimientos del grupo cultural en una esfera de dominio o hegemonía simbólica o ideológica (forzando ambos conceptos). Esta dinámica se irá repitiendo en un halo plural donde las repercusiones modelarán la ideología del intragrupo e irán incorporando a su esfera a exogrupos dependiendo del radio de su hegemonía, heteronomía o simple aislamiento, hasta observar su posible desprestigio, puesta en periferia y finalmente desaparición, o acaso, mediante un acto subversivo, una reorientación, posicionamiento y re-territorialización en el imaginario híbrido del poblador mestizo.

Tal es la razón por qué, volvemos a emplear las categorizaciones hechas por Ballón Aguirre (que a mi parecer ha dado en el clavo al cuestionar “todos” los estudios de literatura originaria, considerando la perspectiva exógena que prima en los más de los estudiosos), a diferencia de la visión exogrupal o perspectiva de un especulador indisciplinado (especialmente la del crítico literario o la del historiador) que concibe y percibe dichos relatos en su sola dimensión sígnico-figurativa (denominándolos textos pre-históricos y pre-literarios o peor, “categorías infra-históricas e infra-literarias”), para las comunidades de las naciones amerindias peruanas que los producen y reproducen de modo efectivo en forma de variantes reunidas en un corpus de trabajo adecuado, son verdaderos objetos sacros (elementos sagrados) ya que al “creer” en ellos se establece una relación muy estrecha entre los enunciados textuales -de orden sintagmático-figurativo- y la instancia trascendente de la enunciación- de orden paradigmático simbólico y semisimbólico: “el acto mítico se define siempre como una operación eficaz”. Este punto de vista es compartido por E. Cassirer (1959), Lotman y A. J. Greimas (1976: 178).

La noción de tiempo o “temporalidad histórica”, de las etnias y comunidades, registrada en sus relatos míticos no tiene las mismas magnitudes semánticas que el discurso historiográfico, ya que solo es posible describir las cualidades particulares de la “historia mítica” de cada etnia (registrada en sus relatos literarios ancestrales) por medio del estudio de las propiedades semánticas de las series simbólicas y sistemas sígnico-semisimbólicos que



se encuentran en ellos, tomando como base a los problemas hermenéuticos de la literatura ancestral peruana, de ahí el problema para temporalizar hechos que se confunden en el discurso mítico.

En este marco, solía iniciar mis lecciones de filosofía, recurriendo al rol del lenguaje, que se convertía en instrumento para construir la “realidad” en el imaginario individual y colectivo, buscando mecanismos prácticos para diferenciarlo de lo “real” o de los “hechos reales”, así, la “realidad” no debía confundirse con lo “real”. En este sentido dependía del lenguaje y del consenso, el validar el sentido de la “verdad” su vínculo inextricable con el sentido de la “objetividad”, la “racionalidad” y la “razón”. El mito era y acaso sigue siendo la “realidad” de los pueblos originarios, el insumo que alimenta el modo de actuar y la “racionalidad” que impera en todo proceso práctico, y algo más importante y “sagrado”, la forma cómo se explica el origen del mundo y de la vida, así como en los saberes que son generados a lo largo de prácticas rituales y estrictamente vivenciales; esos “mitos” determinan aspectos tan complejos de la psicología del poblador andino que no pueden pasar desapercibidos en ningún análisis serio, aspectos que además que se valoran en una estricta oralidad.

Por otra parte, la historia o más precisamente “el discurso histórico” tiene como eje central su alejamiento del asombro, y su cercanía con la “razón” occidental, claro, su pertenencia ha sido exclusiva de sociedades hegemónicas, que siempre han reclamado una “centralidad” para ser reproducida como “modelo universal”, en una cartografía que no reclama precisamente “paralelos” del conocimiento logrado bajo cierta “epistemología” exclusiva, manteniendo a vilo alterno, y en la periferia a los pueblos originarios devastados por la centralidad del “conocimiento”, donde todo aquello que no sea producto de la “academia” es subalterno, y como sabemos, solo el conocimiento tiene lugar en esa academia, por ello se han buscado mecanismos para desterritorializar a todo aquel que no emplee argumentos “académicos” para construir su “realidad” circundante a través de una racionalidad sometida a teoremas de la razón hegemónica.

Recordemos, como argumento, que M. Rostworowski (1991:49) sostenía que “el problema para el investigador es la interpretación del mito, o sea que el error puede estar en la persona que analiza el relato y no en el relato en sí”. Pues bien, por principio y definición, jamás puede haber una variante “errónea” de un relato, pese a sus variaciones por el dinamismo de la población que recurre a ella, ya sea con un fin didáctico para la convivencia o para el resguardo de su memoria, el conflicto interpretativo sólo surge de los comentarios y análisis exogrupales y ajenos a su cultura que la analizan, y si es consabido que “la dificultad en la interpretación del mito reside en la necesidad de tomar en cuenta su contexto y su época que, naturalmente será muy diferente a la del investigador”. De ahí que la mayoría, por no decir “todos” los trabajos han sido antojadizos, recurrentes, poco rigurosos, y hasta cierto punto des-estimativos, más, teniendo en cuenta, que tanto los investigadores y quienes se han aventurado a estos trabajos de interpretación, han hecho el papel de Odiseo buscando regresar a Ítaca, luego de navegar por aguas peligrosas que les han sido completamente desconocidas, motivo por el cual, además han recurrido a oráculos teóricos que en más de las veces los ha alejado de su objeto y de su contexto de estudio. Y cuyas acciones han sido las del



perro fiel “Argos” a intereses externos, y “egocentristas” a la naturaleza propia de las culturas originarias.

RELATO HISTÓRICO/RELATO MÍTICO

Echándole leña al fuego, para reflexionar un poco, observaremos las relaciones entre relato mítico y relato histórico, sus desavenencias, el lenguaje que circunda entre ellas, las trampas de la “razón”, de la “lógica”, de la “fe” y las “creencias” que existen en su formación. En efecto, de manera muy esquemática, desde la más lejana antigüedad occidental se piensa que el mito es una construcción colectiva y anónima de naturaleza narrativa, en principio alejada de la razón, verosímil; pero, falta de elementos argumentativos y más cercana a la persuasión, originada en un tiempo en que la memoria no alcanzó a ser registrada por algún sistema escriturario; que precisa -como discurso- sobre la reconciliación final de las contradicciones, de la existencia de tramas racionales y relacionales.

En cambio, el proceso de formación de un relato histórico requiere que un historiador seleccione, escoja, los hechos sociales que juzga verosímilmente significativos y, paso seguido, hace que se observen, y demarquen, de modo complejo, acontecimientos históricos que encadenan hechos-acontecimientos, unos a otros, en forma de relatos y correlatos, hasta elaborar series de hechos-acontecimientos susceptibles de constituir el discurso histórico. E. Cassirer (1959:36-37) lo explica: “como su temporalidad para-métrica no lineal sino fragmentada, espacialidad y temporalidad que se constituye en imagen a ser reproducida”.

Por esta razón, mientras las variantes míticas mantienen además de su variación idiolectal, y su estatuto uniformemente asertivo, una estructura etnolectal (la comunidad étnica en cuanto agente de un hacer narrativo colectivamente programado) perenne, las versiones historiográficas –constituidas en enunciados de constatación- están sujetas a las combinaciones de la arbitrariedad, propuesta por la “autoridad” de cada historiador o crítico literario, encontrando sólo una inteligibilidad estabilizada en la estereotipación -por repetición pura y simple- de ciertas interpretaciones consideradas, entonces, como “verdades históricas consistentes”. A ello se suma la fijación de la interpretación histórica por la escritura (la historiografía), lo que sigue constituyendo en una posición peligrosa, puesto que “quien posee los instrumentos de comprensión, como herramientas hermenéuticas, sigue siendo el otro”.

¿Existen registros etnolectales en las crónicas, sobre el origen del mundo en el contexto andino? ¿Los mitos y leyendas recogidos de la tradición oral poseen correspondencia entre competencia cultural y sentido temporal? ¿Quiénes efectúan análisis de estos textos poseen competencia en el idiolecto de quienes construyeron esos discursos míticos o relatos de la cultura popular?

Quizá la preocupación que muestro sea estrictamente personal; sin embargo, por varios años he ido estructurando, escrutando minuciosamente los trabajos sobre literaturas originarias, entre antologías, estudios críticos, tesis, textos publicados por concursos estatales (en quechua o aimara); sin embargo no son sino trabajos orientados a alimentar poses indecentes que denigran el mágico, expresivo y metafórico universo de la oralidad de estas complejas



culturas contra las que atentan con los mismos. En las más de las veces, son escritos en castellano y traducidos a las lenguas originarias (en trabajos supuestamente creativos), en lo que concierne a los estudios también resulta grosero que se coloque títulos de “literatura quechua o aimara” y que en todo el contenido no exista ningún texto en las mencionadas lenguas; esto ha hecho que los discursos solo se reproduzcan erróneamente.

No existe el esfuerzo, en quienes se proclaman “académicos”, “especialistas”, por desarrollar capacidades que les permitan “comprender” las complejidades de estas culturas a las que se han condenado a una homogeneización en sus matrices a través del acceso a la escuela. Con tristeza se observa que aún, pese a los grandes equipajes teóricos que se exhiben, no se tenga la pertinencia cultural para abordarlas, que no exista autoridad “académica” para proponer a los entes gubernamentales líneas de acción para preservar y desarrollar sus “complejas matrices simbólicas”.

A modo de conclusión, aludo la expresión “farsa” e “inoperancia” para calificar el trabajo de los críticos y estudiosos que han abordado a estas literaturas, ya que nada se ha hecho en los últimos 50 años para diseñar políticas reales para fertilizar los territorios añejos de los ayllus, en los aspectos simbólicos, condenados a desaparecer por las diversas políticas de inversión que ponen en peligro sus territorios físicos, ya por la minería u otros proyectos que vulneran sus derechos fundamentales.

“La academia” se ha mantenido ajena al estudio, análisis, comprensión y puesta en valor de los saberes de estas inmensas comunidades originarias, ni siquiera las ha puesto en un escenario de debate y de conflicto, en ninguno de sus ámbitos. Y si brevemente la ha rescatado, solo lo ha hecho “erróneamente” sin ninguna “pertinencia cultural”, lo que ha conllevado a su enajenación o a una visión “hegemónica” y basada en una “centralidad egocéntrica”. Con esto no se propone un canon regionalista basado en lo originario, sino la posibilidad de generar reflexiones sobre cánones conflictivos.

Consideraciones éticas y financiamiento

Conflicto de intereses / Competing interests:

Los autores declaran que no incurren en conflictos de intereses.

Rol de los autores /Authors Roles:

No aplica.

Fuentes de financiamiento / Funding:

Los autores declaran que no recibió un fondo específico para esta investigación.

Aspectos éticos / legales; Ethics / legal:

Los autores declaran no haber incurrido en aspectos antiéticos, ni haber omitido aspectos legales en la realización de la investigación.



REFERENCIAS

- Bettelheim, B., y Zelan, K., Aprender a leer, trad. Jordi Beltrán, Editorial Crítica, Barcelona 1989, 2.^a ed.
- Bryant, S. C., (1993) El arte de contar cuentos, trad. Ana Ramón Izquierdo, Hogar del Libro, Barcelona, 12.^a ed.
- Buenaventura Vidal, N., Palabra de cuentero, Palabras del Candil, Cabanillas del Campo, 2010.
- Calvino, I., (1998). Seis propuestas para el próximo milenio, trad. de Aurora Bernárdez y César Palma, Siruela, Madrid.
- , (1998). De fábula, trad. de César Palma y Carlos Gardini, Siruela, Madrid.
- Campanari, J. L., (2013). El anfitrión, el cocinero y el arte de contar historias de viva voz, Palabras del Candil, Cabanillas del Campo.
- Caro Baroja, J., (1967). Lo que sabemos del folclore, Gregorio del Toro Editor, Madrid.
- (1991). De los arquetipos y leyendas, Istmo, Madrid.
- (1990) Ensayo sobre la literatura de cordel, Istmo, Madrid.
- Cashdan, S. (2017). La bruja debe morir, Debate, Barcelona.
- Cerda, H., (1985). Ideología y cuentos de hadas, Editorial Akal, Tres Cantos.
- Davis, F., (1983). La comunicación no verbal, Alianza, Madrid.
- de La Salle, B., (2016). Cartas a un joven narrador, Palabras del Candil, Cabanillas del Campo.
- Del Águila, C., (2001). No se acaban las palabras... El arte de narrar cuentos, Carolina del Águila, Lima.
- Del Amo, M., (1970). La hora del cuento, Servicio Nacional de Lectura, Madrid. [Edición digital gratuita en red en Biblioteca Virtual Cervantes]
- Fortún, E., (2008). El arte de contar cuentos a los niños, Ediciones Espuela de Plata, Sevilla.
- Frenk, M., (1997). Entre la voz y el silencio, Biblioteca de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares.
- González García, F. J., (2002). A Través de Homero. La cultura oral de la antigua Grecia, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, Santiago de Compostela.
- Havelock, E. A., (2008). La musa aprende a escribir, trad. Antonio Alegre Gorri, Paidós, Barcelona.
- Janer Manila, G., (1990). Fuentes orales y educación, trad. Domingo Santos, Pirene, Barcelona.
- Jean, G. (1990). Los senderos de la imaginación infantil. Los cuentos. Los poemas. La realidad, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.



- Lacarra, M. J., (1979). *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Departamento de Literatura de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Landero, L., (2001). *Entre líneas: El cuento de la vida*, Tusquets, Barcelona.
- Larrosa, J., et al., (1995). *Déjame que te cuente. Ensayos sobre narrativa y educación*, Laertes, Barcelona.
- León-Portilla, M. (1997). *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices meosamericanos a la escritura alfabética*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Martín Maite, C. (2009). *El cuento de nunca acabar (apuntes sobre la narración, el amor y la mentira)*, Siruela, Madrid.
- Mateo, P., (2010). *El narrador oral y el imaginario*, trad. Carles García Domingo, Palabras del Candil, Cabanillas del Campo.
- Mato, D. (1994). *Cómo contar cuentos. El arte de narrar y sus aplicaciones educativas y sociales*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas.
- (1990). *El arte de narrar y la noción de literatura oral*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Olson, D. R. y Torrance, N. (comps.). (1989). *Cultura escrita y oralidad*, trad. Gloria Vitale, Gedisa, Barcelona.
- Ong, W. J. (1996). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, trad. de Angélica Scherp, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Ortiz, E., (2008). *Contar con los cuentos*, Palabras del Candil, Cabanillas del Campo.
- (2014). *Contar con la poesía*, Palabras del Candil, Cabanillas del Campo.
- Padovani, A. (1999). *Contar cuentos, desde la práctica hacia la teoría*, Paidós, Buenos Aires.
- Pastoriza de Etchebarne, D., (1981). *El arte de narrar, un oficio olvidado*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

