

## DOSSIER

## Presentación

# TERRITORIOS ANCESTRALES: DIÁLOGOS Y PERSPECTIVAS DESCOLONIZADORAS EN EL ARTE Y LAS LITERATURAS INDÍGENAS

por

**Violeta Percia****Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras**

*Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, donde trabaja como investigadora y profesora en la Carrera de Letras, en el Posgrado y en la Maestría en Literaturas en Lenguas Extranjeras y en Literaturas Comparadas. Coeditó Traducir poesía: mapa rítmico, partitura y plataforma flotante (2014). Tradujo y prologó Soy una maldita salvaje, de la escritora inuit Antane Kapesh (2023); El narcisismo del arte contemporáneo de A. Troyas y V. Arrault (2020); e Ideorrealidades. Poemas y papeles dispersos de la obra futura de Saint-Pol-Roux (2013). En poesía publicó Clínica enferma (Buenos Aires, 2003) y Poesía del Tanti Rao (México, 2019); y la novela Como nubes (Córdoba, 2021). Sus trabajos académicos han aparecido en revistas especializadas y volúmenes colectivos, como Le Comparatisme comme approche critique. Traduction et transferts (Tomiche dir.; Tomo 4); Historia feminista de la literatura argentina. Escritoras en movimiento. Itinerarios y resistencias (Arnés, Domínguez, Puente dir.; Tomo 3); Abiyalam Pluriverses: Bridging Indigenous Studies and Hispanic Studies (Chacon, Sánchez, Beck comp.).*

Contacto: [violeta.percia@gmail.com](mailto:violeta.percia@gmail.com)ORCID: [0000-0002-6697-0136](https://orcid.org/0000-0002-6697-0136)DOI: [10.5281/zenodo.15490011](https://doi.org/10.5281/zenodo.15490011)

Las naciones modernas se caracterizaron por un afán homogeneizador que se consolidó en la trama de narrativas que organizaron las identidades nacionales. El paradigma moderno/colonial imaginó la relación entre la literatura y la noción de pueblo como una forma de orientar la unidad y la uniformidad de la representación. La historia de las literaturas nacionales muestra así diferentes grados de un Orden de Clases (Drucaroff, 2011) y un Orden de Géneros (Drucaroff, 2015) que –como observan Castells y Destéfánis (2024)– encubre asimismo un Orden de Lenguas hegemónico. De ese modo, se ordenó la imaginación y el mundo posible.

El orden del discurso se legitimó entonces en una esfera de conocimiento racializada que produjo la hegemonía de una perspectiva blanca, letrada, privatista, individualista, extractivista y patriarcal. En la relación con esa esfera de conocimiento hegemónica existe un conocimiento que no ha podido hablar; y en cuanto se dirige a ella aparece subalternizado: sin poder hablar a menos que asuma la condición de una epistemología minorizada. Es decir que el espacio común de enunciación y las formas de enunciación de lo común son administradas por un ámbito público de debate y discusión racista y colonial que decide a quiénes se les permite o no hablar, pero también a quiénes se les permite o no imaginar el mundo y las formas de habitarlo.

La imaginación del paradigma moderno/colonial que no ha sabido (ni querido) pensarse en la pluriversidad retorna ahora bajo el poder homogeneizador del tecnofeudalismo y su lengua artificial, que repite el afán homogeneizador en la imaginación capitalista de plataformas, que despotencia el lenguaje hasta monetizarlo y convertirlo en un valor de cambio escindido de sus praxis comunitarias, concibiendo las formas de un individualismo mercantilista alienado de la vida en cuanto pregunta y horizonte no sólo significativo sino también sensible. Asistimos a una democracia de baja intensidad donde la palabra rebota (y hiera) pero retorna vacía en la medida en que no logra pensar el ser común; en que decreta una naturaleza despotenciada más fácil de saquear y explotar; y más aún, nos exponemos al riesgo que implica la proyección de una narrativa única, advertencia antigua contenida en el mito de Babel en el *Génesis*.

En un contexto de crisis que interpela el campo tradicional de las literaturas quizá se puedan precisar desde el Dossier dos figuras que orienten horizontes críticos. Por un lado, la figura de la traducción como necesidad de diálogo; por otro, comprender la posibilidad de pensar el presente en diálogo con las tradiciones originarias –retomando el desafío lanzado por el pensador

y activista Ailton Krenak (2024)– como una invitación a imaginar futuros ancestrales.

Horacio González (2017) proponía entender la práctica de traducción como concepto de conceptos en la medida en que está en la base a partir de la cual se construye cualquier sistema de interpretación; es decir, que todo sistema de pensamiento y conocimiento que organiza nuestra percepción del mundo supone una práctica de traducción. Partiendo de ahí, abrir la percepción del mundo exige volver a pensar entre lenguas. Hay entonces un problema originario de traducibilidad que está en la fundación de la cultura argentina y de las culturas latinoamericanas que se hace necesario volver a indagar no sólo porque como creía Borges hablamos una lengua que traduce siempre otras lenguas, sino antes porque se habla una lengua que se ubica sobre un olvido impuesto de lenguas no traducidas. La urgencia de pensar el presente se abre precisamente en el quiasmo que supone la necesidad de desandar lo que Silvia Rivera Cusicanqui llama “los olvidos provocados” (20 de jun 2022: 6:32min).

En torno a este problema, esta autora inicia su libro *Sociología de la imagen* con la cita de un aforismo aymara: “Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani” (Rivera Cusicanqui, 2015: 11). Como dice, el aforismo tiene múltiples traducciones pero puede entenderse del siguiente modo: “mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro” (Rivera Cusicanqui, 2015: 11). La exégesis que hace la pensadora boliviana aymara de esta fórmula consiste en entender que caminar bien es vivir bien en un pasado que está vivo (Rivera Cusicanqui, 18 de abril 2018: 40:00min). Mirando el pasado caminamos con el futuro en las espaldas, de tal modo que el pasado es lo único que tenemos para orientarnos; el futuro, en cambio, no es un horizonte sino un atado o una carga: una responsabilidad. Se intuye que cuanto más claro y transitable sea el pasado, más fácil será llevar ese futuro andando.

Ante la crisis del presente, Ailton Krenak entiende que el futuro sólo es posible si lo comprendemos en “la perspectiva de un ser que ya existe” (2024: 98). La noción de futuro ancestral significa la comprensión de un futuro que “ya estaba aquí” (Krenak, 2024: 11), en la confluencia de los distintos seres y de las diferentes existencias, y en la palabra y las múltiples narrativas del origen. Con ello se invita a anhelar algo que ya aprendieron otras generaciones. El sueño antiguo de “soñar en el presente una tierra posible para los que vienen detrás de nosotros” (Percia, 2019: 138).

Esta misma idea está en el poeta kamëntšá Hugo Jamioy Juagibioy cuando define la palabra como raíz y semilla apelando a una palabra que guarda el origen en su posibilidad de continuidad:

La antigua palabra es la raíz de las culturas, se extiende hasta y desde las profundidades de los tiempos antiguos, nutre el tronco y el florecer de las actuales generaciones, es semilla por siempre. La nueva palabra, fruto de la antigua, semilla de la futura palabra, encuentra su tiempo y su espacio para hacer real el sueño antiguo en nuestra existencia actual, para soñar el presente de nuestros hijos y los hijos de los otros (citado en Salazar Molano, 2013: 22).

Recorrer las (ora)literaturas indígenas y escuchar el pensamiento de otras lenguas supone indagar esos futuros ancestrales a la manera de una arqueología del saber que vive desde el origen en las memorias de las lenguas deliberadamente olvidadas.

Asumir la pluralidad lingüística obliga a poner de manifiesto el interés y el sentido de las diferencias cuya condición de posibilidad se abre, precisamente, en el exceso poético, conceptual y metafórico donde lo intraducible y la búsqueda incesante de traducción son lugares privilegiados de contrahegemonía y resistencia. Si la literatura tiene un sentido más allá de sus campos y tensiones, más allá de la historia de su autonomía —entre sus formas posautónomas de significar e imaginar y sus modos antiguos de continuidad a través de la palabra— es en cuanto participa de una imaginación creadora que es también una imaginación política.

Las textualidades oralitegráficas y literaturas indígenas contemporáneas movilizan el problema de las lenguas y desde ahí resquebrajan las hegemonías culturales y el monolingüismo sobre los que se fundaron los estados nacionales latinoamericanos y sus literaturas. Redistribuyen las condiciones de enunciación y articulan narrativas e imágenes en las cuales repensar las memorias de los pueblos, las cartografías de sus diásporas y los procesos histórico-políticos de los Estados nación atravesados por los supuestos coloniales del “desarrollo” y el “progreso”. Hay aquí otra trama de textualidades que recorre maneras de leer y desarmar el retorno de la catástrofe colonial; de renombrar los mundos sensibles; y comprender otros modos políticos de habitar el mundo: entendidos como un complejo de prácticas epistemológicas, geográficas, éticas y de intercambio que determinan vínculos con el territorio, relaciones de conocimiento y maneras de ser en relación con otros, humanos y no humanos. Como dice Juan Guillermo Sánchez se trata de re-trazar la

memoria del territorio que habitamos pero que las lenguas coloniales no ayudan a pensar (Canal Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2024, 1h22m). No se trata sólo de los pueblos indígenas, en recuperar la memoria que es capaz de reconstruir las fibras o las hebras destruidas o desligadas de los territorios hay algo que tiene que ver con el ser común. Quizá incluso la posibilidad de pensar un nosotros más amplio.

Si esto es posible, las literaturas indígenas, oralituras y textualidades oralitegráficas, antiguas o nuevas, en sus actuales modos de activismo, intervención y experimentación estético-poética hacen temblar el presente en el entrecruzamiento de las relaciones complementarias y contradictorias entre tiempos, pero también entre lenguas, entre territorios y entre epistemes. Trabajan o piensan la importancia de producir imágenes propias. Intervienen en la disputa por la representación donde se juega la batalla por la interpretación de la historia.

Los artículos que componen el Dossier recorren estas preguntas, ensayando modos de desarmar el monopolio de la interpretación que hasta aquí trazó fronteras sobre la identidad y la lengua, con la intención de indagar la imaginación posible en que un pueblo o nación pueda concebirse y vivirse.

En el artículo de Silvia Saldivia Melipil se dice que "Trazar un mapa y realizar un recorrido es recuperar un territorio". En esta idea se condensan las estrategias de la crítica y de la literatura. En efecto, la autora realiza un recorrido crítico recuperando el modo en que la poeta Liliana Ancalao reescribe las voces de la memoria mapuche en las huelgas patagónicas y en los desplazamientos forzados por el Estado argentino. Reescrituras de la memoria de Félix Manquel y de tantos otros, guardada y conversada en los *piam* y los *niitram* (memorias orales de la ocupación violenta de Puelmapu) o condensadas en las impresiones de una antigua imagen donde se ven las ropas de los peones que cayeron fusilados en las huelgas rurales entre 1920 y 1922, huellas todas de la identidad mapuche silenciada. Saldivia Melipil observa en ese recorrido el modo en que Ancalao recupera la memoria oral, inscribe su poesía en las tradiciones oraliterarias, y desde allí hace un juego de relatos que se formulan sobre la memoria de una literatura que impuso un olvido. La superposición de la memoria del genocidio que significó la llamada Campaña del Desierto sobre la memoria de las huelgas patagónicas y sobre la memoria actual de un territorio expoliado y con orden permanente de desalojo, resuena en el eco de los olvidos provocados sobre la memoria mapuche borrada de la literatura argentina. Ancalao re-traza otro modo de contar la historia a

través de la memoria del territorio que habitamos, como dice Saldivia Melipil: “la obra de la poeta se configura como el reverso de la historia y como la voz mapuche que brinda una noción de pueblo que ha sido excluida de la conciencia nacional”.

En “Germinando semillas: Un acercamiento a la literatura Indígena desde la diáspora Zapoteca”, Paulina Pineda desanda las fronteras imaginarias que dividen la identidad. La identidad zapoteca en diáspora es una sensibilidad que se expande y late a su manera como una conversación entre generaciones –en las distancias y entre tierras, pero también entre lenguas– que actualizan modos de lo comunitario y la memoria. Pensar el presente es pensarse en esas prácticas de diálogo intercultural. En la zona de tensión entre la autoetnografía y la crítica como estrategia teórica en la disputa por la interpretación de la historia y la construcción de sentidos, Pineda deja a la vez una reflexión sobre el ejercicio autoetnográfico como condición crítica de la investigación, el cual se abre no sólo como pensamiento situado y en situación sino asimismo posicionado en la dimensión afectiva –entendida como un sentido más del pensamiento. La pregunta *¿Qué significa ser zapoteca en la diáspora?* permite la posibilidad de pensarse con otras(os) y de encontrar otras(os) con quién pensar. Contra la esencialización de lo identitario, problemas como la transculturalidad, la migración y la diáspora actualizan a través de las generaciones y las historias en primera persona una sensibilidad zapoteca que se reescribe a la manera de algo que no está fijado necesariamente al territorio sino que se transmite y se traslada a través de los cuerpos y los sentidos.

Pensar la identidad indígena como sensibilidad y no como categoría reaparece como problema en el artículo de Paz Solís Durigo, quien retoma la contradicción entre mundos y modos de poblarlos a partir de una lectura de la poesía de Márcia Wayna Kambeba, poeta, activista, pensadora y performer del pueblo omágua del Norte de Brasil. En torno a dos figuras de pensamiento como son la del *reencantamiento del mundo* (Krenak, 2020) y la del *indígena en la ciudad* Solís Durigo desarma el esencialismo sobre la identidad e imagina, con Kambeba, modos de pensar sensibilidades indígenas capaces de atravesar mundos, y a la vez de tender puentes que abran caminos de contrahegemonías.

“Otros libros posibles. Prácticas editoriales para literaturas en lenguas indígenas” reflexiona sobre los desafíos de traducibilidad entre las tradiciones orales y las tradiciones del libro a la hora de la edición. En diálogo con editores y con poetas y creadores en lenguas de México –como Héctor Martínez,

Hubert Matiúwàa y Celerina Sánchez– Mariana Durand examina la posibilidad de “oralizar los libros” en la búsqueda de una “estrategia para movilizar el material dentro de las propias comunidades”. A partir de allí, el artículo recorre el proceso de edición de un libro como una trama que involucra una red de agentes. “El libro (trans)formado en conversación”, dice, significa una posibilidad de dar cuerpo al “conocimiento oral y performativo, enraizado en la vida cotidiana y en la práctica comunitaria” (Rivera Cusicanqui, 2014: 113). Se trata de crear no tanto el cuerpo del libro, sino dar cuerpos en él a quienes lo hacen posible, tanto desde la producción y la imaginación como desde la escucha y sus resonancias. De esta forma, Durand rescata no sólo el entrecruzamiento de las agencias –común en proyectos autogestivos y artesanales– sino también los matices político-lingüísticos que ese entrecruzamiento adquiere en el caso particular de esta red de agentes del libro, en la que “[l]a práctica editorial es declaración de principios pues conllevan un posicionamiento frente a las lógicas capitalistas de la industria editorial”, buscando de alguna manera modos de confrontarlas. Si como dice Krenak “el cáncer del capitalismo desconoce la posesión colectiva de la tierra” (2024: 31), este artículo evoca la medida en que el capitalismo también desconoce la posesión colectiva de la palabra y la bloquea no sólo mediante diferentes formas extractivistas del saber, sino también privatistas de la enunciación. La edición del libro puede ser una de ellas. La tarea es tender puentes para repensar una ética de la edición entendida como ética de la conversación, del reconocimiento colectivo del trabajo o de la tarea de decir(nos) a través de la palabra. Pero también, pensar la escritura como un espacio colectivo de múltiples agencias y como una práctica capaz de convocar a la conversación a todos aquellos que forman parte ya sea de la producción de un libro, como de las condiciones de enunciación y de escucha que implica la palabra.

En este mismo cruce entre oralidad y escrituras, textualidades transliterarias, oraturas y poesía se sitúan el artículo de Fredy Roncalla, el de Judith Leal Miranda y el de Laura Destéfanis y Mario Castells.

Contra las hegemonías de la interpretación, Fredy Roncalla indaga una forma de las oralidades: la de la memoria oral sobre las topografías de Yucay, Perú. Los relatos orales que se tejen sobre la topografía de Yucay en torno al matrimonio de la ñusta conforman según Roncalla una poética del espacio, de tal manera que los toponímicos quechua no son sólo nombres de fundación sino una memoria que evoca una historia contada de múltiples maneras –pero que contiene en todas una pedagogía de las agencias que piensan un

bien común, el de la irrigación y la importancia del agua para la vida comunitaria. Nombres/símbolos diseminados en el paisaje que no son unidades aisladas sino que se vinculan a las agencias de las comunidades con el territorio y los espacios comunales de bienestar. Roncalla remite esa poesía andina a las raíces, a las huellas de la memoria grabadas en el espacio, a las capas sintagmáticas de pasado que se encuentran en el presente. La totalidad social y humana en todos sus aspectos, de los cuales la poética nominal del espacio es el escenario, lugar donde discurre la vida, que guía y conduce lo por venir.

Para dar cuenta de la función de esta imaginación, el autor habla de una *poesía hanan* –donde “la palabra, el gesto, la danza y el sonido nos remiten al plano espiritual y sagrado. A las raíces y a la historia, a las huellas y la resistencia. Todos los caminos del presente profundo conducen a hanan” (Roncalla, 2014: 124). De este modo, el artículo expone una dimensión de dos paradigmas en tensión que se hayan en el origen del relato, las topografías de Yucay son la excusa teórica para pensar dos caminos que se bifurcan: las narrativas quechua andinas orales inscriptas en las topografías como memoria, que piensan las agencias compartiendo generosamente su potencia y confluendo en el bien comunal; y las apropiaciones coloniales, inscriptas en la ciudad letrada y sus insignias pictóricas, que reinterpretan esos relatos para instaurar la idea de la propiedad y el linaje como adjudicación de la tierra, como potestad y poder sobre el territorio y las comunidades que lo habitan. El Hanan, la poesía superior –conectada con los Apus y sus potencias– es la que piensa en el bien común, la que irriga los sueños y las consciencias.

El artículo de Edith Leal Miranda, por su parte, ofrece una lectura sobre el modo en que la obra del poeta mé’phàà Hubert Matiúwàa relee y repiensa los mitos de origen de su pueblo desde el presente. Se los ha llamado mito y fábulas pero no son relatos del pasado, sino un pensamiento vivo que se actualiza y deja pensar una ética. Como dice Matiúwàa es palabra que cuenta (2018: 10). De ese modo, Leal Miranda retoma el desafío que el propio poeta hace de “mapear una epistemología desde la lengua con base en categorías no eurocéntricas” y retrazar desde la episteme mé’phàà respuestas para pensar el ser común más allá de la identidad y el nombre como frontera. La autora analiza en la obra de este autor los sentidos de una ética y una praxis poética vinculada a las tradiciones ancestrales de la “Gente piel”, y expone la necesidad de reescribir y autoafirmar una identidad atravesada por múltiples posiciones de colonialismo (múltiples capas de traducción e interpretación que pesan sobre una cultura que fue pensada por otros desde antes de la

conquista). En este sentido, Leal Miranda recorre el pensamiento vivo de las tradiciones orales *mè'phàà* a partir de la lectura y reescritura que hace *Ma-tiúwàa*, haciendo confluír “el pasado de los pueblos a la luz de un presente que manifiesta la necesidad de releer las tradiciones en aras de comprender la contemporaneidad” al mismo tiempo que la posibilidad de encontrar en esas relecturas y reescrituras modos de “dar respuestas a problemáticas muy específicas que se están viviendo en la zona de la Montaña”.

Con el mismo sentido de repensar tránsitos y traslados de las tradiciones orales y sus múltiples capas de traducción y transducción, Laura Destéfani y Mario Castells recorren las huellas de una praxis poética vinculada a la espiritualidad de los Mbyá Guaraní del Guairá y los ecos del *Ayvu Rapyta* (1959) de León Cadogan en la actual poesía en guaraní paraguayo. La proyección de un futuro ancestral se interroga a partir del devenir lengua de esas tradiciones ancestrales en la poesía contemporánea escrita en guaraní criollo, devenir imaginario que llega hasta los extrañamientos que hace Gabriela Cabezón Cámara en su literatura. De las palabras sagradas del *ñe'ẽ porã tenonde*, las hermosas palabras del principio, que obraban al eco del río llegando hasta las formas de una poesía que quizá no sepa encender el fuego pero intenta aún contar la historia. Por sobre la imagen del claustro y la biblioteca, la palabra se imagina como un río que recorre orillas entre la oratura, la oralitura y la literatura. Por allí, se vuelve a pensar la memoria ancestral del territorio. Descorrer y desplazar los límites disciplinantes de la filología y de las etnoliteraturas para entender un aspecto vivo de la palabra: el de la traducción y su fuerza en cuanto *pensar con* o como un *pensar entre*.

En el arco de esas diversas herencias y tradiciones y sus múltiples textualidades, el Dossier invita de esta forma a ampliar diálogos en torno a las representaciones del presente, buscando ser un espacio de circulación, una reunión, una conversación, un puquial. Si puede ser, un llamado, una forma de construir la crítica también como “una palabra convocante” (Percia, 2019). Se trata finalmente de crear espacios de reflexión capaces de tensar, resignificar e invertir los sentidos dominantes; desandar los modos en que el presente ahoga los sentidos, recorrer otros sentidos que, de alguna forma, articulan nociones de “pueblo” o de “nación”. Cartografías de una imaginación creadora en territorio y en diáspora.

## Bibliografía

- DESTÉFANIS, LAURA Y CASTELLS, MARIO. "Oratura, etnotexto, oralitura: origen y destino de la palabra actante. Caracol". *Revista do programa de pós-graduação o da Área de Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana da Universidade de São Paulo*, núm. 27, 2024. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i27p132-160>.
- DRUCAROFF, ELSA. *Los prisioneros de la torre. Política, relatos y jóvenes en la postdictadura*. Buenos Aires: Emecé, 2011.
- DRUCAROFF, ELSA. *Otro logos. Signos, discursos, política*. Buenos Aires: Edhasa, 2015.
- GONZÁLEZ, HORACIO. *Traducciones malditas. La experiencia de la imagen en Marx, Merlau Ponty y Foucault*. Buenos Aires: Colihue, 2017.
- KRENAK, AILTON. "Nuestra historia está entrelazada con la historia del mundo". *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*. Buenos Aires: CCK, 2020.
- KRENAK, AILTON. *Futuro ancestral*. Buenos Aires: Taurus, 2024.
- MATÚWÀA, HUBERT. *Tsína rí nàyxà' / Cicatriz que te mira*. Ciudad de México: Pluralia, 2018.
- PERCIA, VIOLETA. "Gramáticas de una palabra convocante, en las orillas de la actual poesía amerindia". *Chuy. Revista De Estudios Literarios Latinoamericanos*, vol. 6, núm. 6, 2019.
- RONCALLA, FREDY AMÍLCAR. *Hawansuyo ukun words*. Lima: Grupo Pakarina, 2014.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. [Canal Encuentro] (18 de abril 2018). *Historias debidas VIII: Silvia Rivera Cusicanqui (capítulo completo) - Canal Encuentro*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc>.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. *Sociología de la imagen: ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. "Biblioteca colonial". *Hambre de huelga: Ch'ixi-nakax utxima y otros textos*. Querétaro, México: La Mirada Salvaje, 2014.

SALAZAR MOLANO, JERÓNIMO. *Antigua y nueva palabra en la obra de Hugo Jamióy Juagibioy*. Tesis de Grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015. Disponible en línea: <https://docplayer.es/26913490-Antigua-y-nueva-palabra-en-la-obra-de-hugo-jamióy-juagibioy-jeronimo-salazar-molano.html>. Fecha de consulta: 03/08/2018.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, JUAN GUILLERMO. [Biblioteca Nacional Mariano Moreno] (17 de julio 2024). *Pluriversos de Abiyala. Enlazando los estudios indígenas y los estudios hispanos*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=gSisyTPq8Q>.