
Jepotá. Metamorfosis animal y pasión del significante en la cultura Mbya-Guaraní

Martín Eduardo Gómez*
Instituto Superior «Josefina Contte»
Argentina

Resumen

El presente trabajo explora el mito de la metamorfosis animal *Jepotá* en la cultura *Mbya-Guaraní* y su relación con otros mitos que refieren al cuerpo. El análisis de los textos míticos permitió identificar las estructuras significantes que refieren la posibilidad de metamorfosis y que se relacionan con determinados avatares simbólicos que los vinculan con el animismo. De igual modo, se exploró el valor normativo que el mito opera en la cultura, como también la instancia de mediación que instaura frente a la alteridad y a lo irreductible.

Palabras clave: *Jepotá*, metamorfosis, significante, mito, *Mbya-Guaraní*, cuerpo, símbolo.

Abstract

This work explores the Jepotá, the Mbya-Guarani's myth of animal metamorphosis and its relationship with other myths that refer to the body. Analyzing the mythical texts, not only has the author identified the significant structures that make reference to the possibility of metamorphosis, but he has also related these significant structures to

* Magíster en Ciencias del Lenguaje, mención Contactos de Lenguas y Culturas y Políticas Lingüísticas de la Universidad de Ruán. Profesor de Francés por el Instituto Superior «Josefina Contte», Corrientes, Argentina. Programador Universitario de Aplicaciones por la Universidad Nacional del Nordeste. Correo electrónico: nousavons@gmail.com

Ideas, I, 1 (2015), pp. 117-128

© Universidad del Salvador. Escuela de Lenguas Modernas. Instituto de Investigaciones en Lenguas Modernas. ISSN 2469-0899

the symbolic avatars which are connected to animism. The work also deals with the normative value that myth exerts on culture, as well as the mediation between the otherness and what is irreducible.

Keywords: Jepotá, *metamorphosis*, *signifier*, *mith*, Mbya-Guaraní, *body*, *symbol*.

Fecha de recepción: 13-05-2015. **Fecha de aceptación:** 17-06-2015.

Calcular el efecto que un mito puede tener en una determinada cultura que lo gesta es una cosa; que ese mismo texto en una transposición verosímil tenga efectos inesperados en otras culturas nos indica que algo en el orden de la significación instaura una demanda cuyo eco decidimos escuchar.

Referimos nuestra labor como un cruce de ámbitos disciplinares afines que nos permitieron no sólo interesarnos por el tema del mito en sus inmensas posibilidades, sino además, poder cotejar sus componentes desde perspectivas que consideramos pertinentes.

Los textos míticos Mbya-Guaraní son semblantes ricos de aquellas empresas significantes que se tejen en torno a temáticas que preocupan a sus sujetos. En un artículo anterior¹ hemos seguido las labores del significante en los discursos míticos de los Mbya-Guaraní, con la intención de poder guiarnos en la exuberante narrativa mitológica de este pueblo. En estas articulaciones discursivas hemos encontrado particularidades que decidimos seguir en la argumentación que nos sirve de apoyo conceptual para nuestra tarea. El caso particular de la lectura de Lévi-Strauss (1974) y su fructífero reflejo en la obra de Jacques Lacan (2009) permitió que la investigación desarrollada en torno a los trabajos de los antropólogos que se han ocupado de los Mbya-Guaraní cobrara otra dimensión bajo nuestra mirada.

Comprobamos así que el propio tema y la esperable exégesis de éste nos acercaban a la instancia del significante lacaniano como materia

1. Gómez, M. (2014). Ecos de la Sombra. *Revista Conceptual. Estudios de Psicoanálisis*, 14, 72-75.

y como método de investigación. Conjuntamente se nos hizo evidente que, ligado a este concepto y a la naturaleza del aspecto del mito que elegimos trabajar, se insinuaba algo del orden de la estructura, lábil en su consistencia: nos referimos a la noción de deseo.

Es sabido que la obra de Jacques Lacan atraviesa y se nutre de una gran parte del pensamiento científico del siglo XX (cf. Roudinesco, 2007). Si bien su sistema de pensamiento está vinculado a la praxis-clínica psicoanalítica –con todo lo que esto implica en términos epistemológicos– no deja de sorprender que en la actualidad sus enunciados e ideas guíen buena parte del recorrido de pensadores de primera línea (cf. Bhabha, Spivak, Stuart Hall, Žižek, y un largo etcétera) que acuden a su pensamiento en busca de isomorfismos que la mayoría de las veces se revelan altamente fructíferos. Para el caso de nuestro trabajo, dos vertientes conceptuales de la teoría lacaniana vinieron a nuestra ayuda: el significante en su especificidad dentro del sistema de pensamiento lacaniano y los extensos desarrollos que el mismo autor llevó adelante en torno a la cuestión del deseo.

El tratamiento de complejos semánticos como son los mitos, donde la palabra se cruza con el símbolo y se evidencia la estructura de lo no-dicho y lo no-sabido, amerita un tratamiento metodológico que ponga en escena la materia significante y su recorrido. La labor del significante como eje, relación y elemento estructurante, es el hilo de Ariadna que decidimos seguir en este trabajo en torno al mito Mbya-Guaraní, particularmente aquellos discursos que describen el mito de la metamorfosis animal como tabú: *Jepotá*.

Antropólogos y estudiosos de la cultura de diversas nacionalidades han referido la importancia de los relatos que describen el *Jepotá* (Prates, 2009; Bartolomé, 2009; Acuña, 2012). El animismo como estructura estructurante enlaza los mitos que describen la posibilidad de dicha transformación. Es de esperar, como aclara Bartolomé (2009), que en un medio selvático de exuberante vegetación y variada fauna, las construcciones simbólicas se nutran de dicho panteón. El trabajo de la investigadora brasileña María Paula Prates (2009) relaciona el mito de la metamorfosis animal con las normas de vida que los Mbya deben seguir.

En su trabajo de campo, los signos de la corporalidad femenina (pubertad, menstruación, embarazo) y algunos rasgos de la conducta, también asociados a la mujer por la autora (celos, *saudade* extrema, tristeza), se articulan con posibilidades fuertes de provocar la metamorfosis animal. Por su lado, Enrique Acuña, en su artículo «Asombrados. Lógica de una metamorfosis en la cosmovisión Mbya», expone en clave psicoanalítica la resignificación y el tratamiento cultural que el *Jepotá* ordena en torno al cuerpo y a la sexualidad. Más adelante presentamos las narraciones mitológicas que reportan las «marcas» infringidas por el baño simbólico que opera este dispositivo cultural.

El análisis de la pasión del significante (Lacan, 1970) en el seno del texto mítico deja ver parte importante de los interrogantes supuestos en las líneas de investigación citadas *supra*.

Antes de seguir entrando en el ámbito de nuestra pesquisa, nos parece adecuado presentar la noción de significante que adoptamos como herramienta.

Para referir lo que Lacan denomina «significante», decidimos recurrir a una etapa en el desarrollo de su sistema de pensamiento en la cual se da el cruce con los propuestos teóricos de Claude Lévi-Strauss –relacionados con las estructuras– presentes en la conferencia de este último, sobre las relaciones entre mitología y ritual del 26 de mayo de 1956². Se evidencia en esta instancia que el cruce entre el concepto de estructura, que reaparece constantemente en el trabajo del etnólogo francés, toca algo de la fibra del significante lacaniano. Este ser cristalóide (Masotta, 2008) que es el significante lacaniano está implícito en el concepto de estructura. Desprender el valor de significación que yace en las estés, la parte dinámica que determina el efecto de significación estructural, está dado por el significante. Interesarse por estructuras, como lo son los textos míticos, es interesarse por el significante que las determina. Lacan dice que el significante insiste en significar, recorriendo estructuras, determinando recorridos, aislando los propios elementos, preñando las relaciones que existen entre los mismos. La posibilidad de existencia de estructuras (como las míticas)

2. De la intervención de Jacques Lacan en dicha conferencia surge el texto citado en la bibliografía del presente trabajo cf. Lacan (2009).

responde a razones internas del significante. Para el caso del significante en el mito, podemos decir junto a Lacan que,

... el mito estaría allí para mostrarnos la puesta en ecuación, bajo una forma significativa, de una problemática que por sí misma debe dejar necesariamente algo abierto, que responde a lo insoluble al significar la insolubilidad, y su salida reencontrada en sus equivalencias, que provee (esa sería la función del mito) el significante de lo imposible (Lacan, 2009, p. 107-108).

El texto mítico en cuanto estructura significativa de lo imposible insiste en la significación (de su mensaje) a través de su propia forma que le viene dada por el trabajo del significante en su seno. En el caso de nuestro análisis, decidimos seguir estas huellas del recorrido de los elementos significantes en la no menos significativa «forma» de la estructura de los mitos Mbya. Con esto pretendemos un análisis que interroge estas formas de expresión discursivas y revele la labor de significación que tiene lugar en estos complejos simbólicos.

Nuestro recorrido se llevará a cabo en paralelo, buscando identificar aquellos datos pertinentes de las estructuras míticas que encontramos en las narraciones de sus sujetos –símbolos y referentes del animismo–, intentando revelar la dinámica que se ordena en torno a ese dato estructurante que insiste en la significación de la vida de este grupo humano y que le brinda el soporte simbólico que preña de sentidos a su manera de estar en el mundo.

El tesoro de los significantes

Una manera de considerar el valor cultural del *Jepotá* es teniendo en cuenta los valores que le son asociados en los dichos de los propios sujetos de la cultura Mbya-Guaraní. Punición mitológica, sublimación de lo sexual, locura, son algunos de los significantes que estructuran los sentidos del *Jepotá*. Como es de esperar en la cultura Mbya, el animismo organiza las relaciones y tensiones que surgen frente al fenómeno de la metamorfosis. Los relatos míticos admiten una deriva en suspenso de

sus elementos, que podrán ser incorporados a los relatos que tramiten lo irreductible en sus múltiples versiones³. Para los casos que tratamos en el documental «La Sombra del Jaguar» de Enrique Acuña⁴, es apreciable el estilo de cada narrador en la forma de referir el texto de un mismo mito. Encontramos la interpretación del relato mítico en versiones idiosincráticas bilingües, escandidas por la circulación de los significantes que irradian los sentidos de este objeto cultural:

El jepota'a es un animal que se presenta en un persona, un muchacho o una chica [...] parece igual que una persona. Por eso copulan, en el camino, por la chacra, por el arroyo; si andan por el monte saltando por ahí... Antes no se usaba sal, no se usaba grasa; tampoco ninguna clase de cosa de criollo. Por eso entonces se copulaba con un animal. (Acuña, 2010/2012)⁵

La posibilidad de *jepotar* pone en tensión a los significantes que rigen la cultura, develando la dinámica existente entre los siguientes elementos: el animismo como sistema estructurante, la ética y la normativa del ser-en-el-cuerpo Mbya guaraní y el valor que se le reconoce a la tradición que instituye la cosmovisión. Existe una instancia de significación asociada a la animalidad primordial que instauro lo liminar en función de una normativa de vida (Bartolomé, 2009, pp. 183-184). La inminencia de este estado denuncia los límites a ser respetados y los rituales que lo rigen ponen a raya las derivas del comportamiento. La potencialidad

3. Tanto los autores que consultamos (Levi-Strauss, Bartolomé, Prates) como el documental «La Sombra del Jaguar», valoran la existencia de múltiples versiones-traduccionos idiosincráticas de un mismo texto mítico. Este material discursivo a menudo nos llega en forma de traducciones «balizadas» por palabras en la lengua aborígen. La mera transposición a otra lengua, de dichos textos orales –concebidos para ser rememorados– implica modificaciones en la forma (léxico, orden sintagmático, prosodia, etc.) que estarían en el origen de deslizamientos semánticos que de alguna manera aportan a la actualización de estas expresiones significantes.

4. Documental filmado en Misiones (Argentina) y en Caazapá (Paraguay) entre 2010 y 2012. El psicoanalista e investigador Enrique Acuña presentó la problemática del grupo Mbya-Guaraní en sendos documentales filmicos: *La Sombra del Jaguar* y *La Bruma: Tatachiná*. Asimismo en intercambios mantenidos con el investigador, el mismo resaltó la importancia que ha cobrado en los dichos de los Mbya-Guaraní el mito de la metamorfosis animal.

5. Testimonio de María González –Aldea Mandarin– (2012), en «La Sombra del Jaguar» de Enrique Acuña.

de una metamorfosis en el horizonte cultural subvierte la escena cultural y nos invita a preguntarnos: ¿Fenómenos como el *Jepotá* son una instancia en la que se trata con la alteridad? ¿Se lo puede considerar como una instancia punitiva que marca el lugar del otro en la cultura y que en determinados casos encarna su propio vacío? ¿Qué deudas de sentido se saldan en el tratamiento de lo irreductible?

El testimonio transcrito *supra* nos descubre la función cohesiva del significante inscripto en *Jepotá*: la animalidad primordial hace serie con la persona Mbya, la alteridad de lo criollo se hilvana en el movimiento que se desdobra en lo potencial de la metamorfosis. Llama la atención el clivaje que introduce el componente criollo, que arriesgamos, opera en antítesis a la posibilidad arcaica⁶ de la comunión sexual *con un animal*.

Como vemos, el trámite de lo irreductible tiene un sentido que yace en el propio tratamiento del significante por las formas culturales. La trama simbólica que sostiene al mito y al ritual va delimitando la escena cultural que lo contiene. El temor a jepotar está implícito en la cultura y demanda a la conciencia mítica el ejercicio de la memoria que recupere los orígenes del grupo, y valide el pacto comunitario y las normas bio-éticas.

Para echar luz en esta parte de nuestra pesquisa, retomamos el relato de un mito fundador que da cuenta de los cambios acaecidos en el cuerpo de la mujer y que tienen como protagonista a *Jacy* (la luna, hermano de *Kuaray* el sol). Pero antes debemos aclarar que como sugiere Prates (2009, pp. 65-75) la mujer Mbya es más susceptible de ser víctima de la temida metamorfosis. Esto se debe a la importancia que tienen los fluidos en la corporalidad de la mujer (menstruación, parto); los mismos están asociados a señales que subvierten los distintos órdenes de la cosmovisión y sus formas de entender el cuerpo:

Cuentan los mbya que *Jacy* (la luna, hermano menor de *Kuray*/sol), cuando todavía vivía en el

6. Nos referimos al mito que involucra a *Jacy*, a los jaguares y a los Mbya en un linaje rizomático de alto valor significativo para la cultura Mbya Guaraní. Cf. Bartolomé (2009) y Prates (2009). En el trabajo de Prates (p. 65), se refiere a la naturaleza incestuosa de las relaciones socio-cosmológicas que actualizan los significantes de la corporalidad Mbya; en particular lo concerniente al cuerpo de la mujer, la menstruación y el *Jepotá*.

mundo terrenal, tuvo sexo con su tía mientras esta dormía. Ella lo marcó con cera de *Jate'i* (abeja del monte) para estar segura de quien practicaba el acto. Es por ese motivo que cuando la luna aparece en su fase llena, se muestra con manchas oscuras en su superficie. Jacy todavía tiene sexo con las jovencitas sin que estas se den cuenta, mientras duermen. Es él el que las hace sangrar cada vez que “vuelve la luna”, de la misma manera que las hace crecer más rápido que a los varones. (Prates, 2009, p. 65)⁷

Elegimos esta secuencia ya que su pertenencia diacrónica nos permite situar un hecho primordial y lo vincula con una periodicidad de lo contemporáneo. Se desprenden de dicha trama simbólica algunos de los anclajes del significante y su labor en la gesta de sentidos fundantes de la cultura Mbya-Guaraní. Vemos que la cuestión del saber en torno al tema sexual instauro las marcas en los semblantes que evolucionan en el mito. Todo es transición hacia otro estado, metamorfosis continua. El engaño cometido por Jacy –tanto en la noche de los tiempos (incestuoso), como en la actualidad, provocando las menstruaciones de las muchachas– es fruto de algo ciego, que se esfuma, como un sueño al despertar, pero que se graba periódicamente en el cuerpo, una metamorfosis que necesita ser explicada. A este respecto y como pretendemos en este trabajo, no dejamos de lado, y no dejan de llamar nuestra atención, las variaciones idiosincráticas de los textos que reproducen distintos sujetos Mbya en distintas zonas de América del Sur (Brasil, Paraguay, Argentina). Encontramos, por ejemplo, en el mismo trabajo de Prates (2009, p. 65) relacionado con este mismo mito que explica el periodo menstrual, una revisión del estatus identitario de *Jacy*:

... Jacy no es tan puro como su hermano. Por eso que cuando Jacy está grande en el cielo (Luna

7. Prates (2009). «Contam os mbyá que Jacy (lua, irmão mais novo de Kuaray/ sol), quando ainda vivia no mundo terreno fez sexo com sua tia enquanto ela dormia. Ela o marcou com cera de Jate'i (abelha do mato) para que pudesse ter certeza de quem praticara o ato. É por esse motivo que a lua, quando aparece em sua fase cheia, mostra-se com manchas escuras em sua superfície. Jacy ainda hoje faz sexo com as meninas sem elas perceberem, enquanto dormem. É ele que as faz sangrar a cada “volta de lua”, da mesma maneira que as faz crescer mais depressa do que os meninos». Traducción de nuestra autoría.

llena), Jacy baja a la tierra y se acuesta con las mujeres muy jóvenes, se acuesta con las que están empezando a ser mujer. Las chicas no se dan cuenta de que Jacy se acostó con ellas, pero al día siguiente comienzan a sangrar. No es que la menstruación haya existido siempre, sino que fue creada por Jacy". (Saguiet citado por Prates, 2009)

¿A qué responde esta declaración sobre la «pureza» de un ente como *Jacy*? Uno de los hermanos primordiales, fundadores de todo lo que existe en la tierra, tendría apetitos que lo impulsan a relacionarse de manera no convencional con las mujeres en la tierra. De este hecho se desprende una duda y marcas, tanto para las mujeres que *menstrúan con la luna*, como para la entidad *Jacy* que deriva ontológicamente debido a su apetito por las mujeres jóvenes.

El texto del mito sanciona marcas no sólo para aquellos que los reproducen y forman parte de la cosmogonía que los sostiene: la entidad trascendente en su «caída» es susceptible de portar una marca y ser cuestionada.

Esta característica del texto mítico, junto a la cuestión del saber que construye su trama, nos guían en el camino de lo que llamamos la demanda estructurante del sistema animista. Aquel fenómeno del cuerpo que el mito debe explicar, algo en el orden de lo real que acaece en el cuerpo (la menstruación y su periodicidad en este caso) responde a una demanda dentro del mismo sistema simbólico. Los entes trascendentes, como *Jacy* en este caso, participan del misterio de la construcción del material simbólico; y es su accionar lo que pone en funcionamiento la red significante. Se propicia un enigma que involucre un ser trascendente para poder forjar una explicación mítica: he aquí una de las condiciones del tratamiento del significante. El efecto metafórico producido por la sustitución de significantes (manchas de la luna y la menstruación) responde a causas concurrentes del texto mítico, poniendo en escena la intencionalidad por un lado (*Jacy*, el proceso por el cual se evidencia el animismo) y el efecto en el cuerpo de la mujer, que salda la deuda de sentido en (y a través del) símbolo.

Podemos postular que, en esta instancia a la que hemos arribado si-

guiendo el recorrido del significante en la trama significativa del mito, algo del orden del saber, más particularmente de lo no-sabido, empieza a jugar un rol preponderante en los mecanismos internos de la materia mítica. Eso que se escamotea a la literalidad de lo reportado por los sujetos mbya-guaraní tiene que ver con lo que detona el disparador del «crimen» cometido por *Jacy*. Este deseo por las jóvenes que las marca, sólo encuentra su realización en el deseo oculto del ser trascendente. La escenificación de este Otro trascendente y su deseo en el centro del mito, forja el valor de ley que adquiere el texto mítico en su circulación cultural.

La inminencia de una metamorfosis que no se produce

El temor a la metamorfosis animal, como encarnación de los valores ancestrales presentes en el animismo Mbya, apunta a aspectos de la vida de sus sujetos que necesitan un tratamiento simbólico equivalente dentro de dicho sistema cultural. Lo ominoso de esta posibilidad no deja de hacer serie con los significantes de la cultura. El animismo como sistema simbólico encarna esta y otras posibilidades de tratamiento de lo real; el texto mítico es la ocasión en la que se forjan los significantes de la imposibilidad o de aquello que exige una respuesta necesaria para la cultura.

Vimos como el referente simbólico incestuoso, el ser trascendente *Jacy* (aquel que goza de todas las mujeres, y las marca), es el depositario de un saber (de lo sexual) que el inconsciente cultural forja para el tratamiento de lo no sabido (el porqué de la menstruación). Estas marcas que se reflejan en hechos de la naturaleza (manchas de la luna llena, menstruación) anticipan y preservan a los jóvenes de la instancia de hiato en la cadena significativa de la cultura. No debe sorprender entonces que esta apertura del inconsciente cultural demande la intervención animista –de *la otra escena*– para saldar la significación de la alteridad que habita la propia cultura.

Por otro lado, la circulación de los significantes que comienza con el mito primordial que elegimos, en el cual la entidad trascendente encarna el deseo incestuoso, se acomoda de la siguiente manera en la serie: deseo - cuerpo - marca/sangre - inminencia punitiva (*Jepotá*) - lo arcaico del animismo.

Al respecto, y refiriéndonos a lo dicho por Lacan en 1958 durante el seminario *Le désir et son interprétation*, podemos situar en el texto el lugar del deseo de ese Otro trascendental que posibilita el surgimiento del deseo de los sujetos que lo reportan: «... la experiencia del deseo se capta primeramente como deseo del Otro. Es en el interior de esta experiencia que el sujeto debe ubicar su propio deseo...» (Lacan, 2013, p. 27).⁸ El mito opera en la cultura como un dispositivo que inaugura la experiencia del deseo, a la vez que advierte sobre la inminencia del trauma de su reflejo:

Ante la presencia primitiva del deseo del Otro como opaco, como oscuro, el sujeto está sin recursos hilflos. El *Hilflosigkeit*, empleo el término de Freud, en francés se llama “*détresse*” (indefensión) del sujeto. He allí el fundamento de lo que en análisis ha sido explorado, experimentado, situado como la experiencia traumática. (Ibídem)⁹

Estos recorridos dentro del mito nos revelan una combinatoria de símbolos que aluden, no sólo a animismos lejanos cuyos panteones pueden parecer exóticos, sino que representan también una cercanía y un contacto con lo arcaico del hombre, que articulado con sus temores, posibilita que aún podamos contar historias asombrosas con finales abiertos.

Referencias

- Acuña, E. (2012). Asombrados: Lógica de una metamorfosis en la cosmovisión Mbya, *Revista Fri(x)iones*, 2, 22-24.
- Bartolomé, M. (2009). *Parientes de la Selva: Los Guaraníes Mbya de la Argentina*, Paraguay, CEADUC.
- Gómez, M. (2014). Ecos de la Sombra. *Revista Conceptual. Estudios de Psicoanálisis*, 14, 72-75.

8. Lacan (2013). « ...l'expérience du désir. Elle est d'abord appréhendée comme étant celle du désir de l'Autre, et c'est à l'intérieur de celle-ci que le sujet a à situer son propre désir ».

9. Lacan (2013). « Dans la présence primitive du désir de l'Autre comme obscure et opaque, le sujet est sans recours, hilflos. L'Hilflosigkeit - j'emploie le terme de Freud- cela s'appelle en français la détresse du sujet. C'est là le fondement de ce qui, dans l'analyse, a été exploré, expérimenté, situé, comme l'expérience traumatique ». Traducción de nuestra autoría.

- Lacan, J. (1970). *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, tercera edición en español 1993, Barcelona: Anagrama.
- Lacan, J. (2009). *El mito individual del neurótico, o poesía y verdad en la neurosis.: Intervención tras una exposición de Claude Lévi-Strauss en la Sociedad Francesa de Filosofía, 'Sobre las relaciones entre la mitología y el ritual', con una respuesta de este*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013). *Le Séminaire Livre VI Le désir et son interprétation*, Paris, Editions de la Martinière Le Champ Freudien Editeur.
- Lévi-Strauss, C. ([1974] 1995). *La estructura de los mitos* en Antropología Estructural. Barcelona: Paidós.
- Masotta, O. (2008). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- Prates, M. (2009). *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS*. Tesis no publicada, Universidad Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
- Roudinesco, E. (2007). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica de Argentina.