



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional

Intelectuales y Autonomía.

Aportes desde el campo de la comunicación latinoamericano

Claudia Suarez Baldo y Ana Amelia Negrete

Actas de Periodismo y Comunicación, Vol. 2, N.º 1, diciembre 2016

ISSN 2469-0910 | <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/actas>

FPyCS | Universidad Nacional de La Plata

La Plata | Buenos Aires | Argentina

Intelectuales y Autonomía. Aportes desde el campo de la comunicación latinoamericano

Claudia Suárez Baldo

ccsuarezbaldo@gmail.com

Ana Amelia Negrete

anaanegrete@yahoo.com.ar

Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

En sintonía a las transformaciones políticas económicas del continente, el campo de la comunicación latinoamericano tiene, hoy, un desafío impostergable. Protagonista de un giro epistemológico revolucionario, la teoría de la recepción, desordenó y diseminó las definiciones clásicas de poder, visibilizando experiencias cotidianas y resistencias populares. Numerosas importaciones teóricas, principalmente del campo intelectual europeo, fundamentaron este giro con llamativas correspondencias a las necesidades del neoliberalismo hegemónico. En este marco, el campo de la comunicación fue uno de los principales colaboradores teóricos para el desarrollo de esta empresa, transformando al oprimido, al subalterno, al receptor, en un superhéroe de control remoto.

En este devenir, y frente a la restitución conservadora en Latinoamérica, planteamos la necesidad de recuperar la discusión por el poder. Empezar el camino inverso al propuesto por Jesús Martín Barbero en la década del 80 y volver de las mediaciones a los medios. Retomaremos, para este análisis, los aportes de Pierre Bourdieu sobre la teoría de los campos: campo periodístico, campo intelectual, campo político y económico; desde la noción, que el autor propone, de autonomía en oposición al concepto de soberanía que, desde una perspectiva

política latinoamericana, incorporamos como debate necesario para la constitución de independencia, derechos e igualdad.

Institucionalización del Campo de la Comunicación en Latinoamérica

La dependencia que, travestida de liberalismo intelectual y eclecticismo postmoderno, concluye que todo vale, o sea que todas las concepciones son iguales y por lo tanto tienen los mismos derechos. Derechos que, en países de desarrollo tan precario como los nuestros, serían sólo los de aplicar lo que otros inventan y estar al día. La apropiación se define al contrario por el derecho y la capacidad de hacer nuestros los modelos y las teorías vengan de donde vinieren, geográfica e ideológicamente. Lo que implica no sólo la tarea de ensamblar sino la más arriesgada y fecunda de rediseñar los modelos para que quepa nuestra heterogénea realidad, con la consiguiente e inapelable necesidad de hacer lecturas oblicuas de esos modelos, lecturas fuera de lugar, desde un lugar diferente a aquel en el que se escribieron. De esa apropiación hay ya muy numerosos enclaves en estas tierras. Y también en el campo comunicación/cultura hemos empezado a inventar comenzando por indisciplinar los saberes frente a las fronteras y los cánones, desplegando la escritura como medio de expresividad conceptual, y finalmente movilizandó la imaginación categorial que es la que hace pensable lo hasta ahora no-pensado abriendo nuevos territorios al pensar.

Jesús Martín Barbero (1987)

En la década del 60, junto con las lecturas de Antonio Gramsci y los primeros acercamientos a Raymond Williams, Richard Hoggart y Pierre Bourdieu, pero además con el aporte de la reflexión latinoamericana de la Teología de la Liberación y de Paulo Freire, brotaron en el continente sur, experiencias de lo que se denominó *comunicación alternativa*. En este contexto, se comenzaron a valorar las redes de comunicación participativa preexistentes y coexistentes a la expansión de los medios masivos, se relativizó el carácter absoluto de algunas visiones mediáticas vinculadas con lo transnacional, y se comenzó a indagar a cerca de la persistencia de experiencias culturales populares diferentes a las planificadas por modelo funcional desarrollista adoptado por burguesías nacionales. Esta otra comunicación, que nace y sobrevive por aquello que lo niega, anclada en matrices de lucha y resistencia, disputaba el sentido conductista de la

comunicación/información/cambio cultural, comprendiendo la comunicación como dialogo, como encuentro, como posibilidad de lo común.

La década del 70 es el tiempo de la sospecha. Se revisan saberes anteriores, fundamentalmente se cuestiona el paradigma informacional y la linealidad de la lógica comunicativa imperante en la concepción esencialista de emisor- mensaje-receptor. Cuatro publicaciones alimentan esta sospecha *Crisis* de Eduardo Galeano, Juan Gelman, Mario Benedetti y David Viñas (colaboradores), *Comunicación y Cultura* de Héctor Schmucler, *Lenguajes* de Eliseo Verón y *Punto de Vista* de Beatriz Sarlo. La producción intelectual de esta época es fundamental en la constitución del campo, se constituye la primera ruptura, el debate fundador, el *cogito sociológico* del campo: Administrativos Funcionalistas vs Críticos Ideologistas. ¿Las tecnologías permiten el desarrollo económico de Latinoamérica o son una nueva estrategia de dominación para los pueblos latinoamericanos. En ambas posturas el receptor era una categoría improductiva, vaciada de sentido.

La década del 80` corresponde a la institucionalización del campo de la comunicación.

Un campo es un microcosmos de leyes propias y se define por su posición en el mundo global, así como por la atracciones y las repulsiones a la que lo someten los otros microcosmos...es un espacio social estructurado, un campo de fuerzas - hay dominantes y dominados -, hay relaciones constantes, permanentes, de desigualdad que se desarrollan dentro de este espacio, que es también un campo de luchas para transformar o conservar ese campo de fuerzas. Cada cual, dentro de ese juego, define sus estrategias (Pierre Bourdieu, 1995)

La comunicación desborda los medios tecnológicos y masivos y encuentra su sentido en la cultura. Dos trabajos consolidan esta institucionalización, marcando un antes y un después en el estudio de la comunicación. De los medios a las mediaciones (1987) de Jesús Martín Barbero y "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?" (1986) de Néstor García Canclini. El título de la obra de Martín Barbero es más que significativo, acuña la noción de *mediación* en un intento decidido de romper con la *razón dualista* que opera en la oposición de pares contrarios. Desplazar el análisis de los medios a las mediaciones, implica asumir la comunicación como un hecho de la cultural y no como producto elaborado.

Comunicación/Cultura resultan inseparables en su abordaje y construcción. Frente a esta proliferación de estudios sobre las culturas populares y el consumo cultural de las clases populares, García Canclini (1987) se pregunta por qué es que surge con tal vehemencia la preocupación por las culturas populares.

Esta pregunta tiene algunos antecedentes europeos: Antonio Gramsci, quien transformó la concepción estructuralista del poder estableciendo un corrimiento: de

la dominación a la hegemonía. Michel De Certeau que analiza cómo en las prácticas cotidianas hallamos tácticas contra- hegemónicas como contrapartida a las estrategias del poder. Pierre Bourdieu en Sociología de la cultura aborda la teoría de los campos en relación a la determinación del habitus y la legitimidad, en disputa constante, construida históricamente. Michel Foucault y su teoría sobre el micropoder. Jean Baudrillard sobre la Economía del Signo. La Escuela de Constanza (Jauss e Iser) y la Escuela de Birmingham (Hall, Williams, Hoggart, Thompson) estudios culturales, cultura obrera y recepción.

Finalmente esta crisis de paradigmas va a inaugurar una nueva forma de concebir a la comunicación desde una perspectiva sociocultural: la comunicación como producción social de sentidos. La recepción de la obra de Nietzsche es fundamental. La propiedad no está en las cosas, sino entre las cosas. Las cosas no son, sino que derivan de las interacciones. Aquí está la clave de la ruptura epistemológica con los principios estructuralistas: la verdad no está ahí afuera, esperando ser descubierta, las verdades son acuerdos sociales hegemónicos y contingentes.

La Teoría de la Recepción en el marco de la teoría posmoderna

A partir de la década del 90´ el afianzamiento de teorías posmodernas ensanchó los planteos teóricos con el auge de variadas conceptualizaciones provenientes de distintos ámbitos de la producción intelectual. El discurso posmoderno se nutre de tres desplazamientos fundantes: De la hegemonía del significante a la hegemonía del significado, de la determinación a la sobredeterminación y de la lucha material a la lucha simbólica.

Para explicar estos desplazamientos recuperamos la obra de Mouffe y Laclau (2004) en un ataque decidido contra el marxismo clásico y el neomarxismo, a los que consideran irrecuperablemente derrumbados como base de una moderna política de transformación.

Hay que rechazar la idea situada en la creencia del canon marxista, de que la lucha de clases debía constituirse por sí misma de forma automática y apriorista en el principio fundamental de la resistencia política en la sociedad capitalista [...] En cualquiera de sus formas, el marxismo no puede liberarse de sus tendencias fundamentalistas, deterministas o reduccionistas que oscurecen las necesidades y los retos reales de la política radical contemporánea. (Chantal Mouffe- Ernesto Laclau, 2004)

De acuerdo con su expresión "*la lucha contra la subordinación no puede ser el resultado de la propia situación de subordinación*" (2004, 25) al tiempo que

acuerdan con Foucault en que donde quiera que haya poder existe resistencia. Creen necesario a la vez reconocer, en sintonía con Jesús Martín Barbero y María Cristina Mata, que sólo en ciertos casos adoptan estas formas de resistencia un carácter político consciente y organizado.

Leer la cultura en clave política y lo político en clave de cultura” es entender que el sentido político de la resistencia no puede reducirse a la reacción organizada” El sentido político de la resistencia puede establecerse en relación a cómo la cultura popular se aferraba a sus tradiciones colectivas. Lo que el capitalismo destruía era no sólo un modo de trabajar, sino un modo entero de vivir. (Martín Barbero, 1987) Lo popular estaba por todas partes. El resurgimiento de la pregunta tenía múltiples causas:

El fin de las dictaduras había dejado entre sus tenebrosos saldos la presencia de más pobreza y menos instituciones con capacidad de afiliaciones políticas, laborales o culturales. Y junto a la existencia de nuevos y más pobres se hacía presente una cultura televisiva que crecía y que parecía ocuparlo todo, incluso la convocatoria a esos sectores saqueados (Florencia Saintout, 2014)

Mientras los sindicatos, los partidos, la Justicia y la escuela los expulsaba, la televisión ofrecía tregua. La cultura popular es la cultura de los sectores subalternos de la sociedad. Se asume que estos sectores tienen una cultura, una forma particular de ver el mundo, unas visiones y divisiones sobre la vida que le son propias. Frente a la idea de que el gusto de los pobres es el gusto degradado de los ricos; frente a la idea de que la cultura popular es una esencia anclada en el pasado, por lo tanto muerta en el presente; frente a la idea de que la cultura popular sólo reproduce la dominación: la cultura popular se erige en la afirmación de que los subalternos tienen sus propias lenguas y estéticas. Se rescata la posibilidad de pensar que, aún en las peores condiciones, los sectores populares que se entregan a sus devoradores, a la vez están encontrando modos de resistencia desde sus culturas. Que sus miradas del mundo no se agotan en la reproducción de la dominación. Hay marcas, estilos, tácticas que les permiten sobrevivir. Se entiende que la cultura popular está hecha de luchas y de negociaciones. De sumisión, pero también de creación.

La racionalidad no podía entender la significación histórica de los valores de la espontaneidad, la lealtad y la desconfianza hacia las grandes palabras de la moral y la política, una actitud irónica ante la ley y una capacidad de goce que ni los clérigos, ni los patronos pudieron amordazar. El campo simbólico, tanto o más que el de la acción directa, se convierte en espacio precioso para investigar las formas de la resistencia y el envés popular (Martín Barbero, 1987)

Néstor García Canclini (1987) y María Cristina Mata (1994) acuerdan en que las luchas simbólicas son el lugar preciado de la resistencia política. En consecuencia, para estos autores, el problema político central, consiste en identificar las condiciones discursivas necesarias para la aparición de una acción colectiva dirigida a luchar contra las desigualdades y enfrentarse a las relaciones de subordinación. Los nuevos movimientos sociales, encarnados en una revolución lingüística, democrática y discursiva, representan toda una serie de luchas diferentes: urbana, ecológica, antiautoritaria, antinstitucional, femenina, antiracista, étnica, regional y sexual. Tales luchas, diferenciadas del concepto de lucha de clase, han de contemplarse como extensión de la revolución democrática a toda una nueva serie de relaciones sociales, nacidas luego de la reorganización del capitalismo y del Estado producidas tras la Segunda Guerra Mundial; proceso que implicó la penetración de relaciones comerciales en las esferas vitales: la cultura, el medio ambiente, el ocio, la enfermedad, el propio Estado, la sexualidad, la educación, la muerte.

Estos postulados rechazan la creencia de una esencia constitutiva de los sujetos. No hay discurso lo suficientemente homogéneo o totalitario, que eliminado libere automáticamente al sujeto. En esta línea, Rosa Nidia Buenfil Burgos desarrolla el concepto de sobredeterminación. *"El sujeto social se constituye en un proceso de sobredeterminación, articulación compleja de diferentes posicionalidades"* (2004,17) cuyo referente es coyuntural y múltiple. La teoría de la sobredeterminación constituye un cuestionamiento a la determinación clasista sostenida por el marxismo clásico. Antonio Gramsci es el gran inspirador de esta teoría, al develar relaciones complejas, no lineales/ mecánicas, entre las condiciones reales de existencia y las representaciones sociales.

En este marco, un debate francés protagoniza la transformación del campo de la comunicación latinoamericano: Pierre Bourdieu y Michel De Certeau. De la reproducción hegemónica del habitus a la táctica creativa del débil en terreno ajeno.

Modernidad/ Modernidades. Modernidad/ Posmodernidad

Dos grandes debates se dirimen en el mundo, uno protagonizado por el centro (Europa occidental y Estados Unidos), el otro protagonizado por las márgenes (Latinoamérica) El primer debate, denominado modernidad/ posmodernidad, plantea desplazamientos teóricos en categorías fundamentales como poder, historia, sujeto y territorio:

El desmoronamiento del estructuralismo como relato totalizador moderno produjo rupturas memorables. El poder constante de las estructuras es ahora diseminado y micro fraccionado en las relaciones sociales. Si la historia se dirimía entre la lucha de dos proyectos políticos antagónicos, la caída del muro de Berlín y el fracaso del comunismo como realidad posible operan en el análisis posmoderno como el "Fin de la historia" desde la perspectiva de Francisco Fukuyama (1992). El sujeto, sujetado a una estructura que lo determinaba a reproducir prácticas al servicio de otras conciencias, ahora es un sujeto liberado creativo, de prácticas novedosas. Si el territorio era el de la economía del estado nación, la globalización desdibuja los límites provocando una *desterritorilización* (Canclini, 1999). La identidad no se establece tanto en relación a la nación, sino en relación a imaginarios colectivos mundiales. Las fronteras se devienen porosas y proliferan organizaciones internacionales que discuten problemáticas humanitarias a nivel global.

El segundo debate, contextualizado en la periferia, discute los destiempos políticos culturales entre la modernidad europea y las modernidades latinoamericanas. El análisis latinoamericano plantea la existencia de modernidades, producto de las particularidades históricas territoriales y las diferencias constitutivas de *su modernidad*. La mirada desde latinoamérica sostiene que la modernidad europea, es decir, el desarrollo de la burguesía industrial europea, fue posible sólo a partir de la relación desigual con nuestro continente. El subdesarrollo financia el desarrollo. Relación desigual que se establece a partir de la colonización de Europa a América y posteriormente, ya en libertad política, en la división internacional del trabajo: unxs exportan materias primas, para luego importar lo que los otrxs, luego de agregarle valor, exportan. Desfasaje económico, pero sobre todo, cultural, ya no desde la mera imposición de las armas, sino principalmente por legitimación, subordinación cultural y cipayismo de la oligarquía terrateniente y su pata políticas.

Entonces, el primer mundo, se libera de las ataduras neuróticas de la modernidad. La autoridad molesta. El Estado molesta. El discurso posmoderno se confunde con política neoliberal. La liberación es fundamentalmente económica. La apertura de fronteras para la circulación del capital era la solución a tanta represión. Pero, ¿Qué pasaría en una Latinoamérica sin Estado? ¿Gobernarían sus empresas, la Iglesia? Es importante distinguir también que la desarticulación del Estado es una recomendación del centro a la periferia. Aunque Bourdieu afirma que hasta el propio estado socialista francés está debilitado en sus intervenciones públicas, seguramente no con las mismas consecuencias.

En este contexto desigual, la importación de vanguardias teóricas amenaza la invención de lo propio.

¿Intelectuales, para qué? Un debate necesariamente nuestro

En *Intelectuales, Política y Poder*, Bourdieu (1999) afirma la necesidad de maximizar la autonomía del campo intelectual, en relación a poderes políticos y económicos, para afianzar la democracia. En este sentido sostiene que dicha autonomía materializaría la pretensión de universalizar el campo. Una especie de internacional de intelectuales (europeos) que, agrupados, puedan clarificar sus contextos de producción, superar sus conflictos superficiales y unirse en batallas importantes y comunes como por ejemplo el nazismo y el estalinismo.

No existen, sin duda, por más que piense en ello Habermas, universales transhistóricos de la comunicación; pero existen ciertamente formas socialmente constituidas de comunicación que favorecen la producción de lo universal. La lógica está inscrita en una relación social de discusión reglada, fundada sobre un tópico y una dialéctica. Los lugares (topoi) son una manifestación visible de la comunidad de problemática, como acuerdo sobre los terrenos de desacuerdo que es indispensable para discutir (en lugar de mantener monólogos paralelos). Tal espacio de juego es el que se trata de constituir, no sobre la base de prescripciones o de proscripciones morales, sino creando las condiciones sociales de una confrontación racional que apunta a instaurar a escala internacional, no una ortodoxia sostenida por la complicidad en intereses de poder, sino una común axiomática racional, fundada sobre el reconocimiento crítico de las compatibilidades y de las incompatibilidades científicamente (y no socialmente) establecidas. Este espacio de juego es el lugar de la libertad que la ciencia social puede darse aplicándose resueltamente a conocer las determinaciones sociales que pesan sobre su funcionamiento, y esforzándose en instituir los procedimientos técnicos y los procedimientos sociales que permiten trabajar eficazmente, es decir, colectivamente para dominarlos. (Bourdieu, 1999)

Compatibilidades e incompatibilidades científicamente (y no socialmente) establecidas, dice Bourdieu, como si los valores fundamentales de la ciencia no tuvieran relación con las condiciones materiales y simbólicas de los países.

¿Tendrán el mismo valor las producciones intelectuales españolas, italianas o griegas que las producciones alemanas, francesas o inglesas? Dejamos este desfase a lxs europexs para retomar el asunto latinoamericano. Bourdieu es, en este sentido, coherente. Se preocupa por crear una comunidad de intelectuales europexs, dejando, suponemos, el mismo desafío a lxs intelectuales latinoamericanxs que, en principio, deberíamos, tal cual hicimos estos últimos 12 años, diferenciar nuestras estrategias regionales. En principio, abandonar el idealismo del somos todxs iguales, - podemos dialogar sí, confrontar, comparar,

intercambiar, tanto con europexs, chinxs, norteamericanxs - pero la liga de intelectuales sudacas deberá tener estrategias diferenciadas para sobrevivir e influenciar en un campo hegemonizado por definiciones y necesidades ajenas. Esta lucha no puede ser sino colectiva. Ella sólo es posible si sacrificamos de una vez por todas el mito del "intelectual orgánico", los productores culturales aceptan trabajar colectivamente en la defensa de sus propios intereses [...] La reducción a lo "político", que arrastra la ignorancia de la lógica específica de los campos científicos, implica un renunciamiento, por no decir una dimisión: reducir el investigador al rol de simple militante, sin otros fines ni medios que los de un político ordinario, es anularlo como científico, capaz de poner las armas irremplazables de la ciencia al servicio de los objetivos perseguidos (Bourdieu, 1999).

Antonio Gramsci (1924) distingue intelectuales orgánicxs de intelectuales tradicionales, preguntandose "*¿Los intelectuales son un grupo social autónomo e independiente, o por el contrario cada grupo social tiene una categoría propia y especializada de intelectuales?*" Lxs orgánicxs, inscriptxs a un grupo, militantes; su existencia nace y muere con el proyecto político al que fecundan. Los tradicionales, son para Gramsci, aquellos que subsisten, sobreviven, habiéndose modificado el proyecto, la estructura económica, social, cultural que les dio origen. Lo tradicional viene de esta capacidad de supervivencia. Su poder, más que en su crítica, radica en su autonomía, es su habilidad de trascender el tiempo y la frontera. Para Gramsci, estos eran los eclesiásticos y son justamente los intelectuales que Bourdeau necesita, pues que los vaya a buscar a la iglesia. Aquí muchxs intelectuales tiene la mala costumbre de traicionan el sindicalismo intelectual, renunciando a las aspiraciones eternas y universales, para caer en lo ordinario de la política. Claro, que a la luz de las vanguardias europeas, personificadas aquí en Sarlo y Levinas, este compromiso es fuertemente rechazado, más si se hace política partidaria, no tanto si se hace política empresarial.

Síntesis

Es importante analizar las condiciones particulares sobre las que Bourdieu reclama autonomía, ese anhelo no está por fuera de las condiciones políticas, históricas y económicas de su país. Su país, que ha sido imperialista, industrializado, cuna del pensamiento liberal/burgués y sus intelectuales, con el perdón de Bourdieu, son todxs orgánicxs. Reclaman autonomía, porque reclaman la perpetuación de los valores burguesas liberales, que han posicionado a Francia como un país

hegemónico. Porque una cosa es ser intelectual en Francia, y otra, bien distinta es ser intelectual en América Latina. Aquí, la autonomía, si es que esa categoría nos sirve para pensar nuestra cotidianeidad, debiera ser principalmente de las corporaciones económicas que, por sobre la política, dirigen los destinos de nuestras naciones. El problema radica en universalizar las condiciones y los problemas. Entonces nuestros intelectuales, que se inspiran con sus intelectuales, reclaman la autonomía política de un campo en el contexto de un país que vuelve a endeudarse, enajena sus decisiones y su producción (material y simbólica), y se mercantiliza. Nuestros intelectuales, deben, en principio, pensar desde esta realidad. O serán los intelectuales universales de sus empresas globales.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre. (1994) **El sentido Práctico**. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- BOURDIEU, Pierre. (1999) **Intelectuales, Política y Poder**. Eudeba. Buenos Aires.
- BUENFIL BURGOS, Rosa Nidia. (1992) **El debate sobre el sujeto en el discurso marxista. Notas críticas sobre el reduccionismo de clase y educación**. Instituto politécnico nacional, Tesis DIE 12, Introducción y Consideraciones Finales. México.
- DE CERTEAU, Michel (1996) **La Invención de lo Cotidiano**. Artes de hacer. Pág. 3. Valerse de: usos y prácticas. Universidad Iberoamericana. Instituto tecnológico y de estudios superiores de occidente. Ciudad de México.
- FUCUYAMA, Francisco (1992) **El fin de la historia y el último hombre**. Planeta. Buenos Aires.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1986) **¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?** CLAEH. Montevideo.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999) **La Globalización Imaginada**. Paidós. Ciudad de México
- LACLAU, Ernesto y MOUFFE Chantal. (2004) **Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia**. Fondo de Cultura. Buenos Aires.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1987). **De los medios a las mediaciones**. Comunicación cultura y hegemonía". Editorial GG. Ciudad de México.
- MATA, María Cristina (1994) **Nociones para pensar la Comunicación y la cultura masiva**. CCE La Crujía. Buenos Aires.
- SAINTOUT, Florencia (2014) **Las convicciones y la verdad**. Revista Ni un paso atrás! Revista mensual de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo, nº 34. pp. 2-11

SAINTOUT, Florencia. (1998) **Los estudios de Recepción en América Latina.**
Ediciones de Periodismo y Comunicación N° 12; UNLP. La Plata.

Referencias electrónicas

GRAMSCI, Antonio (1924) **Los intelectuales y la organización de la cultura.**
Recopilación tomada de www.gramsci.org.ar. Realizada por Iván Valdez Jiménez.
Buenos Aires. 2006.