

# HETEROTOPÍAS EN CONFLICTO

## SEXUALIDAD, COLONIALISMO Y CULTURA MATERIAL EN LAS ISLAS MARIANAS DURANTE EL SIGLO XVII

ENRIQUE MORAL DE EUSEBIO Universitat Pompeu Fabra, Departament d'Humanitats,  
enrique.m.deusebio@gmail.com

**RESUMO** En la segunda mitad del siglo XVII, un grupo de jesuitas españoles desembarcó en las costas de las Islas Marianas, en el Pacífico occidental, con el propósito de evangelizar a los grupos humanos que las habitaban. Sin embargo, este proyecto evangelizador pronto se tornó en un conflicto armado debido, en parte, a que las comunidades nativas se opusieron a adoptar las prácticas y los discursos de género y sexuales predicados por los misioneros. En este texto emplearé las nociones de *biopolítica* y *heterotopía* formuladas por Michel Foucault para analizar la forma en que los colonizadores españoles se sirvieron de la cultura material y, en concreto, de las estructuras arquitectónicas, para imponer sus propios estándares sexuales a los colonizados.

**PALAVRAS CHAVE** Teoría *queer*, colonialismo, Islas Marianas, biopolítica, heterotopía

**ABSTRACT** During the second half of the 17<sup>th</sup> century, a group of Spanish Jesuits reached the shores of the Mariana Islands (Western Pacific) in order to evangelize the indigenous peoples who inhabited them. However, those native communities rejected the sexual practices and discourses preached by the missionaries and, as a consequence, the evangelizing project soon became an armed conflict. The aim of this paper is to use the notions of *biopolitics* and *heterotopia* proposed by Michel Foucault to analyze the way in which Spanish colonizers transformed the material culture of the colonized (their architectural structures, in particular) with the objective of imposing on them Christian standards related to sex and gender.

**KEYWORDS** Queer theory, colonialism, Mariana Islands, biopolitics, heterotopia

### INTRODUCCIÓN

Con la aparición de las arqueologías *queer* en el año 2000, distintas voces se han alzado para denunciar el estigma y la invisibilidad sufridos por ciertos sujetos y temáticas en el estudio de las sociedades del pasado. Mediante sus críticas, las representantes de esta postura teórica han abierto nuevas vías de análisis al valorar y explicitar aquellos temas que, con anterioridad, pasaban consciente o inconscientemente inadvertidos. Uno de sus principales aportes ha consistido en demostrar que es posible rastrear un rasgo de la vida cotidiana tan abstracto e inmaterial como la sexualidad a través del registro arqueológico.

Además, pese a que en un principio las críticas procedentes de las arqueologías *queer* se dirigieron a evidenciar sesgos relacionados con el género y la sexualidad, en los últimos años las arqueólogas y arqueólogos *queer* han ampliado cada vez más sus miras, enfocándolas hacia otros ejes de opresión que, a su vez, "intersectan" con los dos anteriores, como en el caso del colonialismo (Casella y Voss, 2012). En relación al colonialismo y a la sexualidad, autoras como Barbara Voss definen esta última como una "entidad culturalmente contingente" (Voss, 2012, p. 12) que no debe tratarse como un rasgo invariable de la experiencia humana. Por el contrario, la arqueóloga estadounidense nos insta a analizar los mo-

dos en que ésta funciona en contextos coloniales, con el fin de evidenciar sus variaciones y particularidades.

Teniendo en cuenta la capacidad de la sexualidad para dejar trazas materiales en el registro arqueológico, así como el carácter contingente de ésta señalado por Voss, en este texto emplearé dos nociones tomadas del historiador y filósofo francés Michel Foucault, la de "heterotopía" y la de "biopolítica", para interpretar el modo en que los colonizadores españoles transformaron la cultura material (el espacio y las estructuras arquitectónicas, concretamente) de los chamorus<sup>1</sup>, es decir, de los colonizados, con el fin de imponerles sus propios discursos y prácticas sexuales.

1. Las poblaciones nativas de las Islas Marianas, territorio en el que se contextualiza este texto, se denominaban a sí mismas *tao-tao tano'*, "gente de esta tierra" (Rogers, 1995, p. 24). Sin embargo, cuando los colonizadores españoles llegaron al archipiélago, emplearon el exónimo "chamorro" para referirse a dichas comunidades. Con el tiempo, los antiguos *tao-tao tano'* adaptaron el término a su propio sistema fonético, dando lugar al endónimo "chamoru". A lo largo de este texto, emplearé el término "chamoru" para referirme a las comunidades nativas de las Islas Marianas puesto que, en mi opinión, enfatiza la capacidad de las personas colonizadas para asimilar y transformar elementos procedentes de la sociedad colonizadora. No obstante, mantendré el uso de "chamorro" en aquellas expresiones fuertemente arraigadas en la historiografía sobre las Marianas, como en el caso de las "Guerras Hispano-Chamoras", para evitar posibles confusiones.

## LAS GUMA' URITAO Y EL CONFLICTO ETNOSEXUAL

El archipiélago de las Marianas se sitúa en el Pacífico occidental, dentro del área geográfica conocida como Micronesia. Lo conforman quince islas de origen volcánico que se subdividen en dos grupos: cuatro de gran tamaño (Guam, Saipán, Tinian y Rota) y once menores, denominadas en su conjunto como "Islas Marianas del Norte".

En el año 1668, un grupo de jesuitas, encabezado por el español Diego Luis de San Vitores, llegó desde Acapulco (Nueva España) a la isla de Guam con el objetivo de fundar una misión permanente que permitiese evangelizar a las poblaciones nativas. En un principio, la presencia de los jesuitas fue tan bienvenida por los chamorus que algunos incluso llevaron voluntariamente a sus hijos e hijas a los misioneros para que los bautizaran. Sin embargo, con el tiempo los jesuitas descubrieron que una parte de los valores y prácticas cristianas que pretendían inculcar no serían asimilados con facilidad, puesto que contrariaban algunas de las costumbres más arraigadas de los chamorus.

Algunas de esas costumbres se relacionaban directamente con el género y la sexualidad. Por ejemplo, en la sociedad chamoru pre-contacto era frecuente el "repudio" de la esposa tras el matrimonio: "*No tienen [los hombres chamorus] más de una mujer, pero es a repudiable a su arbitrio, o a su antojo: la cual dejada no les falta otra*" (Anónimo, 1676, p. 4v). Asimismo, si las mujeres chamoru descubrían que sus maridos les habían sido infieles, podían "repudiarlos" y castigarlos de diferentes maneras (véase Ledesma, 1670, p. 4v). Según las cartas y relaciones enviadas por los jesuitas a la metrópolis, este asunto del "repudio" matrimonial les causó más de un quebradero de cabeza, incluso a la hora de inculcar el sacramento del matrimonio de acuerdo a las normas cristianas, que prohibían toda clase de "repudio" o "disolubilidad" del mismo: "*aún no estaba en uso el [sacramento] de la eucaristía: y tampoco lo estaba el del matrimonio; por la dificultad de desusarles del repudio, que tienen entablado por su antojo*" (Anónimo, 1676, p. 21v). Sin embargo, la institución que más problemas generó entre las comunidades nativas y los misioneros fueron las *guma' uritao* o "casas de solteros", viviendas construidas sobre pilares de roca (las características "piedras Latte") en las que los varones jóvenes de cada población chamoru se encerraban durante su iniciación. Según los informes de los misioneros, algunas mujeres acudían a las *guma' uritao* con el objetivo de mantener relaciones sexuales extramatrimoniales y promiscuas con los jóvenes no iniciados, que vivían "con total libertad", emancipados de sus progenitores (Ledesma, 1670, p. 4r). Tanto empeño pusieron los jesuitas en acabar con estas casas de solteros, y con tanta vehemencia se opusieron los chamorus a su destrucción, que las *guma' uritao* se convirtieron en uno de los desencadenantes del conflicto armado que surgió entre ambos, conocido como las "Guerras Hispano-Chamoras" (1672-1698). Siguiendo a Voss, considero que las luchas entre colonizadores y colonizados por erradicar o conservar las casas de solteros podrían enmarcarse dentro de un "conflicto etnosexual", definido por la arqueóloga estadounidense como un choque entre creencias y prácticas

incompatibles relacionadas con la sexualidad (Voss, 2008, p. 196). Prueba de ello es que, en el año 1672, un jefe chamoru asesinó al padre San Vitores de un machetazo en la cabeza, y, en respuesta, varios soldados (procedentes en su mayoría de Filipinas y México) asaltaron e incendiaron tres pueblos chamorus, poniendo tres condiciones para reestablecer la paz: que los nativos enviasen a sus hijos a la iglesia para que fuesen educados allí, que los adultos acudiesen a misa los días de fiesta, y que se demoliesen todas las "casas públicas de solteros". Sin embargo, tal y como escribió un misionero en uno de sus informes: "*Las dos últimas no cumplieron*" (Anónimo, 1676, p. 35v).

## LAS REDUCCIONES JESUÍTICAS COMO (BIO)POLÍTICAS DEL ESPACIO

Tras las Guerras Hispano-Chamoras, los colonizadores españoles decidieron acabar de raíz con cualquier brote de rebelión indígena, así que adoptaron la siguiente resolución: destruyeron los asentamientos originarios de los chamorus, y "redujeron" (esto es, reubicaron) a éstos últimos en pueblos de nueva planta, denominados "reducciones". Dichos pueblos se construyeron siguiendo un trazado en damero, es decir, alineando las viviendas y el resto de edificios en torno a calles paralelas y perpendiculares que facilitaban la vigilancia y la represión. Para su diseño, los colonizadores se basaron en las reducciones jesuíticas que misioneros pertenecientes a la Compañía de Jesús habían puesto en práctica en Paraguay con comunidades de indios guaraníes. Uno de esos misioneros, el padre Antonio Ruiz de Montoya, redactó en 1639 un texto titulado *Conquista Espiritual del Paraguay* en el que daba cuenta de las ventajas políticas y espirituales de "reducir" a los "indios" en pueblos de nueva planta. De hecho, no es casual que esta obra figure entre los libros que el propio San Vitores incluyó en un inventario que realizó con los bienes materiales que debían llevarse a las Marianas para fundar su misión (San Vitores, 1668, p. 1v). Es posible que algunos jesuitas, incluso desde los primeros días del proyecto evangelizador, intuyesen que sería necesario "reducir" a los chamorus con métodos semejantes a los empleados por sus compañeros en Paraguay.

En el diseño de las reducciones jesuíticas, la organización espacial jugó un papel esencial: la espacialidad indígena era juzgada de forma negativa por los misioneros, que la consideraban caótica y salvaje, mientras que la nueva espacialidad "reducida" emergía como una espacialidad racional, basada en la concentración urbanística positiva. Según los jesuitas, sólo las reducciones podían subvertir la irracionalidad indígena a través de la inculcación de una vida cívica y política, mediada por un cierto grado de urbanización. Para lograr el proyecto evangelizador, incluso los pueblos más grandes constituían una excesiva atomización de la población, una atomización que dificultaba en gran medida la labor de los misioneros (Meliá, 1978, p. 158). En las nuevas reducciones, el papel socializador de las *guma' uritao*, donde los jóvenes chamoru se iniciaban en la vida adulta, fue sustituido por los colegios de los jesuitas, edificios que, siguiendo a Michel Foucault, podrían

considerarse como "elementos disciplinarios". Según el historiador francés, estos dispositivos mantuvieron una posición periférica desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, incluyendo una serie de pequeñas innovaciones que se generalizarían más adelante al resto de la sociedad. Una de las primeras áreas de influencia de estos dispositivos fue la práctica pedagógica, que pasó a realizarse dentro de un espacio cerrado, a "encerrarse en sí misma" (Foucault, 2005, p. 77). Esta perspectiva disciplinaria de la pedagogía estaba presente en los primeros colegios de los jesuitas, construidos en Europa durante el siglo XVII, así como en su proyecto de evangelización acometido en América y en el Pacífico (Foucault, 2005, p. 78), Islas Marianas incluidas. En opinión de Foucault, las reducciones jesuíticas del Paraguay eran "microcosmos disciplinarios" basados en un sistema jerárquico regido por los propios misioneros. Dentro de ellos, los guaraníes, en el caso de Paraguay, fueron sometidos a horarios estrictos, hasta el punto de que se les despertaba en mitad de la noche para alentarles a mantener relaciones sexuales con fines reproductivos (Foucault, 2005, p. 79). La vigilancia era permanente, a pesar del hecho de que en las reducciones cada familia nuclear tenía su propia casa. Sin embargo, las ventanas no se cerraban nunca, y todas ellas daban a un camino asiduamente frecuentado por los misioneros. En un texto de 1984, *Des espaces autres*, Foucault define las reducciones como "heterotopías" (*hétérotopies*), esto es, utopías materializadas, espacios "dibujados en la institución misma de la sociedad" (Foucault, 1994, p. 755). Y lo que es aún más interesante para el caso de las Marianas, afirma que en las sociedades "primitivas" también existen heterotopías, como por ejemplo las "heterotopías de crisis" (*hétérotopies de crise*), lugares en cuyo interior habitan personas que se hallan en crisis respecto a su sociedad como, por ejemplo, los adolescentes durante su iniciación (Foucault, 1994, p. 756-757). Más adelante afirma que, de quedar algún reducto de este tipo de heterotopía en las sociedades europeas, un ejemplo sería el colegio en su forma decimonónica. En este sentido, considero que el conflicto etnosexual antes mencionado se materializó y articuló en torno a dos heterotopías de crisis irreconciliables: la casa de los solteros y el colegio jesuita. Este modelo de heterotopías o dispositivos disciplinarios se adecúa a la perfección a las estrategias seguidas por los misioneros españoles y por los administradores coloniales en el caso de Guam. En relación a estos últimos, debido a la creciente violencia experimentada en las Islas Marianas en 1672, el virrey de Nueva España, responsable económico de las islas, envió un gobernador oficial a Guam, Antonio Saravia y Villar. Éste desembarcó en la isla el 26 de agosto de 1679 con cuatrocientos hombres de origen mexicano, la mayoría de ellos soldados. Con la ayuda de estos nuevos poderes temporales, los jesuitas pusieron en práctica las primeras reducciones, dispositivos disciplinarios que refuerzan la hipótesis, aventurada por Vázquez García (2009, p. 16), de que la biopolítica como sistema de control poblacional surgió en el Imperio español a comienzos del siglo XVII. Siguiendo a este autor, entiendo el poder biopolítico como la aparición de "fenómenos de población", es decir, de los "procesos de la vida" (como la natalidad, la mortalidad, la fecundi-

dad, la morbilidad, o la sexualidad) como una cuestión de poder y gobierno (Vázquez García, 2009, p. 5). Según el propio Foucault, primer investigador en recuperar el término "biopolítica" durante las últimas décadas, ésta sería "un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales" (Foucault, 2006 [1976], p. 145). Desde una perspectiva biopolítica, el "poder" sería la actividad de conducir, de guiar las conductas de los demás.

Las reducciones jesuíticas, por lo tanto, deben entenderse a la luz del control biopolítico, ya que constituyeron estrategias ideológicas con consecuencias materiales destinadas a regular y a producir, de manera efectiva, los comportamientos sexuales (entre otros) de los chamorus, para sacarlos de su "irracionalidad y errores nativos" y guiarlos hacia la doctrina cristiana.

Sin embargo, mientras que Vázquez García propone que el poder biopolítico surgido en los territorios españoles entre 1600 y 1820 fue un biopoder "absolutista", basado en la figura del monarca (Vázquez García, 2009, p. 16), sugiero que, al menos en el caso de Guam, para el período de 1672 a 1769 (desde el inicio de las Guerras Hispano-Chamoras hasta la expulsión de los jesuitas de las Marianas), el biopoder puesto en práctica por los colonizadores era más bien de carácter teocrático. Esta "biopolítica teocrática" habría sido ejercida por los misioneros jesuitas de acuerdo a los objetivos del proyecto evangelizador, limitando el poder del monarca, como en el caso de las reducciones del Paraguay (Cro, 1990, p. 42). Prueba de ello es que, en las reducciones de Guam, las viviendas se establecieron en torno a una iglesia principal, que se colocó en el centro de los asentamientos (Rogers, 1995, p. 54), dando lugar, así, a una "socialización sacralizada" (Meliá, 1978, p. 162).

Retomando el carácter disciplinario y "heterotópico" de las reducciones, el mejor ejemplo de dispositivo disciplinario que se puede encontrar en éstas es el colegio. Según Foucault, las escuelas del siglo XVIII eran dispositivos (*dispositifs*) arquitectónicos con sus propias políticas de disciplina interna, en los que la sexualidad, incluso por omisión, siempre estuvo presente (Foucault, 2006 [1976], p. 28). Éste es el caso de los colegios marianos. En 1674 se construyó la primera de estas escuelas en Guam, en la localidad de San Xavier de Rotidian, el Ritidian actual (Anónimo, 1676, p. 50r). Cinco años más tarde se fundó un colegio de mayor tamaño, con el nombre de San Juan de Letrán. Los niños chamoru asistían a ellos todos los días con el fin de aprender a leer, escribir, e incluso a tocar música. Además de estas habilidades, en esas escuelas también aprendieron a comportarse como buenos cristianos, asimilando los estándares jesuíticos en torno al matrimonio y a la sexualidad a través de la disciplina constante que caracterizaría a las escuelas jesuíticas en los siglos posteriores.

En cuanto a las niñas chamoru, el proceso de reducción fue similar. En los testimonios de los jesuitas, las referencias a una hipotética "casa de solteras" en la sociedad chamoru pre-contacto son reducidas y muy vagas. Sin embargo, la voluntad de éstos por fundar una escuela con el fin de reducir a las muchachas a la doctrina cristiana estuvo presente desde su llegada a las Marianas. Ledesma, en 1670, pidió al monarca español fondos para construir un seminario fe-

menino en la isla de "Guan" (Guam) para liberar a las niñas de su barbarie, así como del aparente "abandono" de sus padres (Ledesma, 1670, p. 13r). El padre Francisco Gayoso también informó de los beneficios de la fundación de dos escuelas, una para los niños y otra para las niñas. Describió los seminarios como casas cuyas paredes estaban hechas de hojas de palma y varas unidas entre sí, con una longitud de veinte o treinta yardas, así como con "ocho, diez o menos yardas de ancho" (Gayoso, 1676, p. 546). A pesar de los objetivos de "recogimiento" y "castidad" planificados por los jesuitas para las niñas, Gayoso relata, en su testimonio, cómo algunos soldados entraban con frecuencia en la escuela durante la noche, con el objetivo de mantener relaciones sexuales con las muchachas.

## CONCLUSIONES

El conflicto etnosexual ocasionado entre los colonizadores españoles y las comunidades nativas de las Islas Marianas se plasmó, a nivel material, en la demolición de las antiguas *guma'uritao* y en la construcción de colegios dentro de las nuevas reducciones. Resulta evidente, por tanto, que un aspecto de la vida cotidiana aparentemente tan abstracto como la sexualidad es susceptible de dejar huellas materiales, plasmadas, en este caso, en el diseño de determinadas estructuras arquitectónicas. El caso de las reducciones jesuíticas de las Marianas prueba, del mismo modo, que la sexualidad, lejos de desempeñar un papel pasivo en los procesos de expansión colonial de las potencias españolas (Casella y Voss, 2012, p. 1), fue un elemento clave tenido en cuenta por las autoridades coloniales. Asimismo, el conflicto analizado en este texto rompe con la anterior tendencia historiográfica, señalada por Voss, a "domesticar" el imperialismo español en época moderna (Voss, 2008, p. 200). Este enfoque "domesticador" consiste en restringir los análisis sobre el género

y la sexualidad enmarcados en el colonialismo español de los siglos XV-XVIII al ámbito de los matrimonios entre colonizadores/as y colonizadas/os, así como a los espacios domésticos, enfatizando el carácter consensual y privado del proyecto colonizador. Por el contrario, los conflictos entre españoles y chamorus evidencian que ciertos aspectos relativos al género y a la sexualidad fueron tratados por ambas partes de manera pública, estratégica e, incluso, violenta. Por ello, considero que los resultados de este trabajo contribuyen en cierta medida a una "des-domesticación" del colonialismo español. Por último, tanto la destrucción de las casas de solteros como la construcción de colegios dirigidos por los jesuitas demuestran que la sexualidad no es un elemento innato, universal y ahistórico de la experiencia humana, sino que se (re)produce de forma positiva a través de instituciones, prácticas e incluso espacios determinados. Esto quiere decir que, a pesar de que la mayoría de estudios enmarcados dentro de las arqueologías *queer* se dirigen al análisis de géneros y sexualidades no normativos, la heterosexualidad, como "institución política" normativa (Wittig, 2010) no sólo puede, sino que debe ser examinada en distintos contextos culturales e históricos (Voss, 2009). De lo contrario, corremos el riesgo de esencializar la heterosexualidad como una institución universal, ahistórica y, finalmente, natural.

## AGRADECIMIENTOS

Me gustaría mostrar mi más sincera gratitud a Almudena Hernando, por iniciarme en el feminismo y en el estudio del género en arqueología; a Sandra Montón-Subías, por introducirme en el contexto del colonialismo español en las Islas Marianas; y a Richard Clemenston, por adiestrarme en el análisis histórico de la sexualidad. Sin el apoyo intelectual y personal que me han prestado, este artículo no habría visto la luz.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (1676) – *Relación de las Empresas y Sucesos Espirituales y Temporales de las Islas Marianas*. Real Academia de la Historia, Cortes 567, Legajo 10, 9/2676 (8).
- CASELLA, E.; VOSS, B. (2012) – Intimate Encounters. An Archaeology of Sexualities within Colonial Worlds. In VOSS, B.; CASELLA, E., eds., *The Archaeology of Colonialism. Intimate Encounters and Sexual Effects*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-10.
- CRO, S. (1990) – Las Reducciones Jesuíticas en la Encrucijada de Dos Utopías. In *Las Utopías en el Mundo Hispánico*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense y Casa de Velázquez, p. 41-56.
- FOUCAULT, M. (1994) – *Dits et Écrits 1954-1988, Vol. IV 1980-1988*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2005) – *El Poder Psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2006) [1976] – *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- GAYOSO, F. (1676) – *Carta del Padre Francisco Gayoso para el Padre Provincial del [sic] Compañía de Jesús de Philipinas [...]*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Phil. 13, fls. 201-206.
- LEDESMA, A. (1670) – *Noticia de los Progresos de Nuestra Santa Fe, en las Islas Marianas [...]*. Biblioteca del Hospital Real, Col. Montenegro, Caja IMP-2-070 (31).
- MELIÁ, B. (1978) – Las Reducciones Jesuíticas del Paraguay: Un Espacio para una Utopía Colonial. *Estudios Paraguayos*, 6: 1, p. 157-167.
- ROGERS, R. (1995) – *Destiny's Landfall. A History of Guam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- SAN VITORES, D. (1668) – *Las Cosas que son Menester para el Viaje hasta nuestras Islas Marianas [...]*. Real Academia de la Historia, Cortes 567, Legajo 10 9/2676 (4).
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2009) – *La Invención del Racismo. Nacimiento de la Biopolítica en España, 1600-1940*. Madrid: Akal.
- VOSS, B. (2008) – Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire. *American Anthropologist*, 110: 2, p. 191-203.
- VOSS, B. (2009) – Looking for gender, finding sexuality: a queer politic of archaeology, fifteen years later. In TERENDY, S.; LYONS, N.; JANSE-SMEKAL, M., eds., *Que(e)rying Archaeology: Proceedings of the 37<sup>th</sup> Annual Chacmool Archaeological Conference*. Calgary: University of Calgary Press, p. 29-39.
- VOSS, B. (2012) – Sexual Effects. Postcolonial and Queer Perspectives on the Archaeology of Sexuality and Empire. In VOSS, B.; CASELLA, E., eds., *The Archaeology of Colonialism. Intimate Encounters and Sexual Effects*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 11-28.
- WITTIG, M. (2010) – *El Pensamiento Heterosexual y Otros Ensayos*. Madrid: Editorial Egales.