

pueblo de dios en revolución

j. blas de la rosa

Los pobres de todo el mundo forman una inmensa montaña de huesos secos sobre los que la Iglesia ha profetizado muchas veces, aunque hoy con menos éxito que como lo hiciera un día Ezequiel (Ez. 37, 1 ss). Los pobres siguen ahí, después de tantas Encíclicas y tantos llamamientos, sin que el espíritu invocado consiga unirlos ni cubrirlos de carne y de nervios.

“El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes”, nos dice Pablo VI (Pop. P. 32). Y la economía política nos dice, que las desigualdades existentes entre ricos y pobres difícilmente podrán detenerse al menos que unas fuerzas auténticamente revolucionarias hagan acto de presencia en la marcha de la historia. Porque si es verdad que muchas revoluciones fracasaron en la consecución de sus propósitos, también es verdad que muchas de las más significativas realizaciones hacia una sociedad más humana son frutos de la revolución.

El cristiano consciente se encuentra hoy atormentado por estos problemas. Por una parte siente la angustia y “la cólera de los pobres” (Pop. P. 49) que sufren hartos de buenas palabras. Por otra parte, dolorido y quizás acompañado cuando el hombre revolucionario de hoy le echa en cara su historia pasada de traiciones y complicidades con el desorden, busca apasionadamente los fundamentos doctrinales para que su aportación en la lucha por la liberación de los oprimidos sea realmente eficaz sin traicionar en nada el Mensaje.

La respuesta a los problemas actuales del mundo y la fidelidad a una doctrina son los dos términos que debemos conciliar. ¿Podemos realmente, tomando en serio el mensaje cristiano, encontrar en él una energía nueva capaz de insertarse eficazmente en la dinámica de la historia?

El cristianismo históricamente considerado por los que están fuera de la Iglesia no ha sido *en la práctica* revolucionario si entendemos

esta palabra en el sentido que queda definido en el artículo de este número "*La Iglesia ante los signos revolucionarios de nuestro tiempo*". La proclamación, desde los primeros momentos, de los principios de igualdad y dignidad de todos los hombres no basta para poderlo afirmar: "el cristianismo —nos dice Garaudy— no fue la revolución de los esclavos, sino la religión de los esclavos". Si somos sinceros tenemos que reconocer que la misma palabra "revolución" no forma parte del vocabulario habitual del cristiano, más aún, que nos asusta y que los más de nosotros sólo la usamos para condenarla. Por otra parte, la Iglesia no ha sabido dar una respuesta precisa a los desafíos de la revolución: a lo más se ha mantenido al margen de los conflictos cuando no ha servido de apoyo eficaz al "desorden establecido".

A primera vista esto nos llevaría a sacar unas consecuencias excesivamente pesimistas y desalentadoras porque, si el cristianismo considerado históricamente no ha sido revolucionario y se limita a transmitir un depósito inmutable de dogmas, tampoco podrá serlo ahora por mucho que nos pese. Los marxistas tendrían razón en su reto a los cristianos, y no nos quedaría otra alternativa que la de aceptar resignados nuestra ineficacia práctica.

Sin embargo, estas conclusiones precipitadas no sólo no nos satisfacen vitalmente, sino que creemos que no responden a la realidad. De hecho, hoy vemos un número creciente de cristianos cuya única pasión es destruir el orden viejo y construir uno nuevo, y están dispuestos a sacrificar sus vidas en las primeras filas de vanguardia

con tal de conseguirlo. ¿Les está permitido hacerlo?

Para aclarar estas cuestiones será preciso tratar de ver que el cristianismo no ha sido revolucionario porque no podía serlo, y que hoy día puede y debe ser revolucionario.

la evolución del pensamiento cristiano

La religión y la teología, lo mismo que la filosofía y las artes se ven también íntimamente afectadas por estos condicionamientos. Esto no quiere decir que destruyamos lo que de la religión permanece a lo largo de los siglos. Existe ciertamente un depósito inmutable de verdades y datos revelados, pero la ordenación de esos datos y el método de hacer teología está en consonancia con la mentalidad y las aspiraciones del hombre concreto de cada época.

Así ha sido hecho a lo largo de la historia y bastaría una rápida ojeada a los siglos de la humanidad para convencernos de ello.

Desde el hombre de la selva que se inserta gustoso en las creencias de la tribu porque necesita una seguridad frente a las "fuerzas" de la naturaleza, hasta el científico cristiano de nuestro tiempo acostumbrado a unos esquemas dialécticos y fenomenológicos de pensamiento, los hombres han buscado siempre en la religión una respuesta a sus problemas vitales para realizar su tarea en la vida.

Es cierto que desde los primeros momentos del cristianismo e incluso desde las primeras páginas de

la Biblia, la palabra de Dios se ofrece como liberadora del hombre frente a las fuerzas ocultas y misteriosas de la naturaleza. No es una casualidad, si comparamos los relatos de la Biblia con otras cosmogonías primitivas, que el autor del Génesis termine cada uno de los párrafos de la creación con el estribillo reconocedor de la bondad de todo lo creado y la soberanía del hombre sobre la creación. Permanecen todavía una serie de reminiscencias literarias de las cosmogonías mitológicas paganas, pero los mitos aparecen desmitologizados. Los dioses son derribados por la fuerza del único Dios y los elementos de la naturaleza se reducen a simples criaturas a su servicio y al servicio del hombre (Gen 1,1-2,4).

En el Nuevo Testamento esta constatación es más clara todavía. El cristianismo como doctrina superó la visión cíclica de la historia e introdujo la idea esperanzadora de que la existencia histórica del hombre está abierta al futuro, tiende hacia un fin que no es otra cosa que la creación de una nueva humanidad dentro de un orden social nuevo que tendrá una plenitud escatológica.

Pero la religión, tal y como los hombres la han vivido hasta nuestros días estaba condicionada por unos moldes de vida enteramente "entocráticos" en los que se mezclaban confusamente lo temporal y lo eterno. La religión, lo mismo que la sociedad y la naturaleza, estaban sacralizadas, y una religión sacral no puede ser revolucionaria.

Por eso hasta nuestros días no se le ha podido presentar al hombre la necesidad de un cristianismo y

de una teología revolucionaria. La religión, concebida generalmente como "seguridad" frente al riesgo de vivir, despertaba todo el entusiasmo del hombre. La visión jerarquizada y teocéntrica del mundo, unido a la explicación de la realidad por unos primeros principios inmutables y a un cierto gusto pasivo por la autoridad del "maestro", hacían esta mera posibilidad absoluta impensable. De esta manera, la Teología hasta nuestros días ha vivido del crédito adquirido en una época pasada, pero con unas deudas agobiantes que crecen diariamente.

Todavía hoy permanece en muchos cristianos una concepción estática del mundo que es por naturaleza fixista y un poco mítica: la "voluntad de Dios" —dicen— o las leyes del "destino" son responsables de todo lo que sucede en la historia. Esta concepción predominante en la predicación tradicional, incluso en nuestros días, ha engendrado en los cristianos actitudes de pasividad, de sumisión, de resignación, de aceptación de todo lo que sucede, y ha sido a la vez causa de graves acusaciones por parte de los no cristianos. Por eso, los herederos de esta tradición no acudimos a hacernos cargo de una herencia que nos parece ha quedado sin objeto.

Frente a esta concepción tradicional, el cristiano de hoy, armado del saber científico no se resigna a aceptar como una fatalidad aquello que él sabe puede remediar. Está convencido de que él debe ser dueño de su destino en lugar de padecerlo, y se esfuerza por conciliar su fe en Dios con una moral que no conduzca a la resignación sumisa ante la injusticia y el dolor. Ya no podemos pedir que haga Dios lo que nosotros somos

capaces de hacer. "La secularización —nos dice Cox— significa la supresión de apoyos religiosos y metafísicos y el situar al hombre en lo suyo propio. Es un abrir la puerta del cuarto de los niños y dejar al hombre libre en un universo abierto".

Este proceso de desacralización ha llegado hoy a su madurez y de hecho se aplica a todas las esferas de la actualidad humana: el *Estado* ya no reposa sobre el "derecho divino" en el que la autoridad viene directamente de arriba, sino sobre la representación del pueblo y el sistema electoral; el *trabajo* ha sido desligado de sus implicaciones religiosas yuxtapuestas, que tanto ilusionaban al artesano medieval; la *familia* va también recuperando su autonomía frente a los principios tradicionales de moral matrimonial y regulación de nacimientos; la *ciencia* tiene también su autonomía relativa y se han deslindado sus terrenos en relación con la revelación; la *filosofía* ha dejado de ser considerada la "esclava de la teología" y se le ha concedido la posibilidad de crear sus propios sistemas independientes.

El mismo cristianismo, considerado como religión, se ve profundamente afectado por este proceso de desacralización: bástenos recordar el reconocimiento del papel de los laicos en la vida de la Iglesia, la nueva figura sociológica del sacerdote obrero desclericalizado, la simplificación de la liturgia, la aplicación a la exégesis bíblica de los métodos utilizados por racionalistas o protestantes liberales...

La Constitución conciliar sobre "La Iglesia en el mundo" y los últimos documentos pontificios nos

dan pie para afirmar que, desde un punto de vista sociológico, se está efectuando en el seno de la Iglesia una auténtica revolución copernicana, por la que se descubre a sí misma girando alrededor del mundo en lugar de que el mundo tenga que girar en torno a ella. Hoy día, la Iglesia se define a sí misma como el pueblo de Dios peregrinante y entre sus tareas no es la menos importante el discernir la voluntad de Dios sobre el mundo a través de los acontecimientos y comprometerse en hacer que se realice.

Como resultado de este proceso, Dios va siendo situado en el lugar que le corresponde, pero correlativamente se produce en el cristiano una toma de conciencia de su responsabilidad ante los problemas de los hombres. A finalidad distinta corresponde también una casualidad distinta: la "fe y la buena voluntad" ya no bastan para asegurar el progreso, sino que deben ir acompañadas de una presencia real de los cristianos en el interior de las instituciones de la sociedad con el fin de ejercer desde dentro una influencia sobre las estructuras.

Por eso hoy día se habla de teología social, teología humanista, teología política y, como un capítulo importante dentro de ellas, de la teología de la revolución. Explicar lo que se entiende por cada uno de estos términos nos llevaría demasiado lejos. Tampoco pretendemos defendernos de las acusaciones de los no cristianos a tomar partido en la polémica de la religión como "opio del pueblo". El problema teológico que ahora nos ocupa es el siguiente: ¿podemos los cristianos hacer de nuestro cristianismo un motivo más de impulso en la dinámica social? Para mu-

chas personas el desarrollo de los pueblos está hoy día planteado en términos de "revolución" y de "violencia". Estas palabras hasta hace muy poco eran *tabús* para el cristiano, y los tabús producen miedo y paralizan en la acción: ¿podemos hoy extender la Teología hasta estos términos sin traicionar el contenido profano que poseen? En otras palabras, ¿puede un cristiano vivir un humanismo revolucionario?

Nuestra respuesta es clara: Jesucristo no presentó a la sociedad humana un *programa* revolucionario, pero introdujo en el corazón humano un *germen* profundo de revolución y una doctrina capaz de transformar al hombre y a las sociedades de todos los tiempos.

revolución religiosa

La figura de Cristo presenta para el hombre de hoy una serie de aspectos revolucionarios innegables. Pasolini, que ha afirmado reiteradamente su adhesión a la disciplina marxista, nos lo dice claramente en su film *El Evangelio según San Mateo*. Para él, aun sin estar de acuerdo con el carácter sobrenatural de la historia que nos cuenta, la significación de la vida de Cristo tiene un valor positivo ejemplar para el hombre de hoy que actúa y sufre por vivir en conflicto con el orden social establecido.

Vamos, sin embargo, a fijarnos sobre todo en su mensaje y en la protección que lo "sobrenatural" de su persona y de su doctrina debe tener sobre la vida concreta del hombre y de la sociedad. Es cierto que el cristianismo se mueve en un

plano escatológico, absolutamente trascendente al plano de la historia. Pero la trascendencia escatológica del cristianismo no significa que el cristiano no tenga nada que ver con la historia y con el problema de la revolución en la historia. Precisamente es una herencia recibida del Antiguo Testamento el hecho de que Dios se revela especialmente en épocas de revoluciones políticas y sociales: recordemos el Exodo, la conquista de Israel, el Exilio, el hundimiento de la realeza... Todo ocurre en un clima de revoluciones. Por eso quizás hoy nos encontremos también en un tiempo propicio para la revolución de Dios y para el ejercicio de la vocación profética.

Los mejores teóricos de la revolución han afirmado que sin la renovación profunda del hombre, los cambios de estructuras fracasarán necesariamente, de la misma manera que sin la renovación de las estructuras colectivas tampoco podrá cambiar el corazón del hombre. Las dos cosas son necesarias al mismo tiempo, y las dos cosas son queridas por Cristo para sus seguidores.

En primer lugar, y manteniéndose en el terreno estrictamente religioso, el cristianismo genuino lleva implícito un auténtico cambio revolucionario en el interior de las personas que lo aceptan. Ante el anuncio del Reino, el hombre debe responder con la penitencia (*metanoía*) que implica una auténtica *conversión*, una revolución interior que debemos realizar en lo más profundo de nuestra personalidad (Mt 1,15). Nuestro camino como individuos hacia la plenitud en Cristo consiste en permitir cada día que lo caduco muera en nosotros y que lo nuevo resucite (Ef 4,22 ss). Lo esencial de la conver-

sión es que exige un cambio muy radical una nueva orientación de todo el comportamiento, que comienza a sentirse con una inseguridad fundamental en la que el riesgo psicológico juega un papel decisivo, pues es necesario estar dispuestos a perder todas aquellas cosas sin las cuales la vida nos parecería imposible. Es un nuevo nacimiento por el Espíritu lo que Cristo pide a Nicodemo para poder entrar en el Reino de los cielos (Jn 3,1 ss) y responder así a la llamada de Dios.

Pero es también claro que este "renacimiento" por la fe no es algo de tipo platónico, sino una renovación existencial que no tiene su repercusión sólo en el terreno psicológico; debe extenderse además al terreno económico y social. La *meta-noia* evangélica implica una nueva relación con nuestros semejantes que nos llevará necesariamente a amar a los demás y a comunicar con ellos nuestros bienes y nuestra propia vida. Sólo el hombre nuevo que se troquela en la muerte y resurrección diarias puede ser el realizador de la reconstrucción social, porque sólo él posee la libertad de perder su vida con la esperanza de encontrarla de nuevo (Mt 10,39).

Esta estrecha relación entre "fe y obras" aparece claramente a lo largo de todo el Nuevo Testamento. No son los que dicen "Señor, Señor" los que entrarán en el Reino de los cielos, sino los que *hacen* la voluntad del Padre (Mt 7,21). San Juan nos repite como un leitmotiv (cfr. I Jn 3,16 ss), lo mismo que Santiago (Sant 1,27; 2,14 ss) y los demás escritores apostólicos que la fe sin obras es estéril. Fe y amor, amor de Dios y del prójimo son elementos inseparables en el cristianismo.

San Pablo nos dice además en la carta a los Romanos que el amor, para que sea efectivo y real, debe ser obrador de justicia. De esta manera, en el interior del cristiano se establece un dinamismo, una dialéctica de *fe-amor-justicia* que debe llevarle hasta sus últimas consecuencias. Inversamente podemos decir también que si los cristianos no construyen la justicia tampoco aman realmente, y sin amor no hay fe verdadera ni cristianismo verdadero.

revolución social

Un cristianismo concebido de esta manera nos lleva necesariamente a enfrentarnos con el problema de la revolución. Porque si las injusticias que existen en el mundo son en gran parte de tipo estructural, el cristiano auténtico debe ser ante todo un revolucionario. Un hombre profundamente abierto a la revolución histórica y política, en la medida en que ésta representa una reacción enérgica y eficaz contra la injusticia estructural y una búsqueda apasionada de la justicia. Un hombre, por otra parte, en profunda antítesis con el conservadurismo social y político en la medida en que este signifique un compromiso efectivo con la injusticia (Mt 5,6-10).

También en esto Cristo deshizo de una vez para siempre todos los prejuicios que pudieran entorpecernos. El sociólogo alemán Dietrich von Oppen encuentra la clave para la revolución social en estas palabras de Cristo: "el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27-28). Queriendo significar con esta afirmación que todas las instituciones humanas han perdido su carácter sagrado y por lo tanto

su carácter autoritario. Las instituciones son ya para servir al hombre (1 Cor 3,22) y deben ser consideradas como meramente funcionales y potenciadoras de la liberación humana. Por tanto, cuando una institución determinada ya no puede prestar un servicio adecuado a los hombres, o retrasa el cambio necesario para estar al día, entonces no sólo podemos, sino que tenemos la obligación de destruirla. Esta misma actitud desacralizadora aparece en múltiples lugares del Nuevo Testamento (Jn 4,20-24; Mt 27,51, ...). La liberación por parte del hombre de los "Principados y Potestades" —nos dice Cox— correspondería en nuestros días a la liberación del "fatum" de las infraestructuras, y de las fuerzas incontroladas que lo determinaban en el plano histórico y económico.

una actitud revolucionaria permanente

Cuando Cristo recordaba a sus discípulos que los pobres estarían siempre con ellos (Mt 26,11 par.) comprometió a sus seguidores con una revolución permanente. Dicho de otra manera, preguntar a un cristiano cómo concibe a Dios presente en los pobres, es preguntarle cómo concibe un futuro revolucionario.

La dialéctica *fe-amor-justicia* a que antes hemos aludido, debe llevar a los cristianos a comprometer su vida con la promoción de los más pobres, porque son los más necesitados de un amor efectivo y porque el mismo Dios se ha identificado con ellos (Mt 25,34 ss) y les ha hecho sus predilectos (Lc 6,20-26).

Pero, ¿quiénes son los pobres bienaventurados" y qué representan sociológicamente?

Los pobres son los excluidos de toda sociedad. Los inadaptados. Los que acechan en los bordes y en las grietas de la vida estructurada como una amenaza permanente de la seguridad y de la paz. Son los más impotentes en cada sociedad, pero el "orden" no puede ni siquiera tratar de comerciar con ellos sin destruirse a sí mismo. Por eso los pobres serán siempre un signo de contradicción.

Los *anawim* del Antiguo Testamento, los bienaventurados del Evangelio, representan el detritus y la escoria carbonizada que la inmensa maquinaria social y política intenta arrojar más allá de las fronteras del "orden". Los pobres nos sugieren desmoronamiento y decadencia, pero sólo en los pobres permanece escondida la fertilidad y la esperanza de un renacimiento. Los pobres representan los signos más evidentes del fracaso del orden, a la vez que nos ofrecen un símbolo positivo del progreso. Porque sólo los que no tienen futuro, o los que renuncian a un futuro que tenían asegurado poseen la libertad necesaria para crear un nuevo mañana. Sólo en ellos cobra un sentido pleno la esperanza, puesto que están en condiciones de arriesgar aquello que más estimamos aun sin las garantías de seguridad por parte del nuevo orden que pretenden establecer.

Desde un punto de vista religioso, los pobres son algo más que unos meros recomendados de Dios puesto que el mismo Cristo ha querido identificarse con ellos de manera real. Tradicionalmente se ha considerado que Cristo permanece en el mundo de dos formas diferentes:

Cristo presente en los signos de la Iglesia, pero también y más fundamentalmente presente en el hombre oprimido y explotado. Cristo se reencarna continuamente en los pobres de todos los tiempos y en todos los lugares.

Por eso, Cristo permanecerá con nosotros "hasta el fin de los tiempos" (Mt 28,20) si es que nosotros permanecemos con los pobres. Ya que los pobres permanecerán hasta el fin del mundo porque cada nueva reorganización de las estructuras de la sociedad —toda revolución— dará origen a su vez a una nueva forma de exclusión y de pobreza. Aparecerán nuevos marginados y nuevos rechazados por el "orden" y la "justicia" y entonces se hará indispensable allí una nueva revolución.

Este compromiso "político" del cristiano no es ni conservador ni anarquista en el sentido peyorativo que esta palabra tiene. Es un compromiso revolucionario sin utópicos "paraísos" en la tierra sino con auténtica fe en el progreso y esperanza en una "tierra nueva" escatológica en la que habita la justicia (2 Pe 3,13). El cristiano se compromete no para lograr una destrucción de lo ya estructurado, sino para extender esas estructuras hasta los que permanecen fuera de ellas. Y en este proceso dialéctico ocupa un lugar importante la negación. Por ella destruimos los presupuestos y las apariencias de lo establecido. Es, pues, necesaria la destrucción para que emerja un orden nuevo. Pero sólo nos está permitido negar para poder afirmar a continuación esa misma realidad transfigurada. Así se llega a la síntesis que suprime las oposiciones superándolas en lugar de ignorarlas o yuxtaponerlas.

En la narración bíblica encontramos abundantes elementos que nos iluminan para poder entender de esta manera dinámica la historia de la salvación. "En el Antiguo Testamento —nos dice Richard Shaul— el movimiento mesiánico se opone a veces al orden nuevo establecido; por lo tanto sólo puede tener éxito cuando Dios interviene, con su destrucción, precisamente para construir. En ningún pasaje se ve esto más claramente que en el Magnificat, donde la Virgen María habla de la venida del Mesías que provocará una radical destrucción del orden establecido. Los poderosos fracasarán y los humildes serán exaltados. El Nuevo Testamento desarrolla el mismo pensamiento en el hecho de que las esperanzas escatológicas para el futuro se vean mezcladas con ideas apocalípticas. Y, como la imagen del Anticristo sugiere, la creciente influencia de Cristo en la historia conduce hacia la unión y dinámica actividad de sus enemigos, que se sienten llamados a la vida precisamente por la intervención de Cristo. La acción liberadora de Cristo siembra la semilla de liberación en la vida de los hombres, destruye la autoridad de aquellas estructuras que se oponen a tal liberación, y de esta forma provoca una violenta, y francamente desesperada, reacción por parte del viejo orden de cosas".

Aplicado este proceso dialéctico a las estructuras de la sociedad nos encontramos con esta terrible paradoja: toda sociedad que se decide a abrazar a sus *anawim*, a sus excluidos, abraza con ellos su propia destrucción. Pero sólo podrá sobrevivir en la medida en que se decida a abrir sus propias fronteras a los que la rechazan. Porque si los pobres sociológicamente considerados son el "caos" de la vida

estructurada, sólo en el caos es donde se encuentra la máxima potencialidad creadora de vida.

Por eso, tanto el cristiano como el marxista, desprecian al reformista liberal que confía ingenuamente en una ordenada evolución que ignora las dolorosas crisis de crecimiento, las purificaciones renovadoras de todo orden: la revolución.

Este movimiento de la historia es un proceso permanente de muerte y resurrección. La síntesis definitiva de esta dialéctica creadora de la historia de la salvación sólo encontrará reposo en el Reino "político" de los cielos, en la recapitulación de todas las cosas en Cristo, que es la estructura carente de deficiencias y la negación de todo sistema político.

nota

Naturalmente que la interpretación que aquí hemos hecho del significado que tiene nuestra herencia cristiana es susceptible de críticas y malas inteligencias, de acusaciones incluso o de suposición de intenciones torcidas. El riesgo de la fe supone también que estamos dispuestos a apostar en favor de una inteligibilidad del proceso histórico y aceptar que la Palabra de Dios puede desvelarnos el sentido profundo de una realidad histórica en crisis. Supone además que estamos dispuestos a permitir en nuestro interior el desmoronamiento de los sistemas intocables de pensamiento y de vida en los que nos sentimos amparados y seguros, y tener el coraje de comprometernos con unas ideas que no son las tradicionales.

bibliografía

COX HARVEY, *La ciudad secular*, "V. Hacia una teología del cambio social", Ed. Península, Barcelona, 1968.

DIEZ ALEGRIA, J. M., *Rivoluzionari appassionati*: Rocca 2-15 (Enero 1968) 39-40.

GONZALEZ RUIZ, J. M., *El Cristiano y la revolución*: Conferencia pronunciada en el Campo Internacional Ecuménico de AGAPE, Turín, 16 Julio, 1966.

Masses ouvrières, n.º 247, Février 1968, "Chrétiens et marxistes".

METZ, J. B., *Controversia en torno al futuro del hombre, respuesta a Roger Garaudy*: Selecciones de Teología 25 (1968) 83 ss.

SHAUL, RICHARD, *Una perspectiva teológica de la liberación humana*: Conferencia CICOP de los obispos norteamericanos para Latinoamérica.

TERRY EAGLETON, *Politics and the sacred*: Commonweal 87-13 (29-XII-1967) 402-406.

SNOEK, C. J.; *Tercer mundo: revolución y cristianismo*: Concilium 15 (1966) 34-53.