

# Narativi opresije i pedagogija skrbništva: Gutiérrez, Freire, Boal

*“Gledatelj” je loša riječ! Gledatelj je nešto manje od čovjeka te ga je potrebno humanizirati, vratiti mu sposobnost djelovanja u svoj njegovoj punini. I on mora biti subjekt, glumac u jednakoj mjeri s onima koji su općenito prihvaćeni kao glumci, koji moraju biti i gledatelji. Svi ovi eksperimenti ljudskog kazališta imaju isti cilj – oslobađanje gledatelja, kojemu je kazalište nametnulo dovršene vizije svijeta. (Boal, 2000: 154–155)*

Teorijski opusi Gustava Gutiérreza, Paola Freirea i Augusta Boala nisu se dosad interpretativno dovodili u vezu, a rijetko kad su se njihove teze o emancipiranom tipu humanističkog mišljenja uopće i kontekstualizirale, posebice u svjetlu suvremenih istraživanja umjetničkih fenomena. Cilj ovog rada je, stoga, upozoriti na korelacije u njihovu teorijskom mišljenju, ponajprije na podlozi svojevrsnog odnosa prema objektu, bilo u smislu gledatelja, učenika ili pak najšire shvaćenog recipijenta, primatelja znanja i mogućeg čitatelja, kao i modaliteta subjekcije, koji se tim tipom epistemološke korelacije trojice autora sličnog vremenskog okvira i sredine nužno uspostavlja. Jedan od utemeljitelja, možda i najznačajnijih predstavnika kršćanskog socijalizma, peruanski teolog Gustavo Gutiérrez, u svojoj je knjizi iz 1971, naslovljenoj *Teologija oslobođenja*, jasno zacrtao nišu interesa koji bi kršćanska zajednica trebala usmjeriti prema obespravljenima ili prezrenima, marginaliziranim klasama, bilo u kolonijalnom ili klasnom smislu. Siromaštvo, koje se u takvoj konstelaciji odnosa između naoko oprečnih socijalnih kategorija, paradoksalno, ispostavlja kao vezivno tkivo, u Gutiérrezovu slučaju zahtijeva proizvodnju jednog specifičnog narativa koji autor, na tragu marksističke teorijske misli, ponajprije o klasnoj borbi, a, opet, u smislu kritičko-teološkog diskursa, naziva narativom agonije (*agnia*). Naglasak pritom autor stavlja na kritičku *praxis*, koja se u teološkom rascjepu između ortodoksije i ortopraksije nekako izgubila, a za njega, naprotiv, predstavlja jedino moguće i/ili održivo rješenje za obespravljeni svijet, poput njegove Južne Amerike. U teologiji se odjednom, vrlo brzo, mora dogoditi ono što je Antonio Gramsci nastojao implementirati u misao moderne političke filozofije – svi ljudi moraju postati filozofi, pri čemu teolog oslobođenja nužno u društvu mora funkcionirati kao

organski intelektualac, između ortodoksije, ortopraksije i kritičke samosvijesti (Gutiérrez 1980: 5–9). Narativ teologije oslobođenja, kao prakse, u tom bi se kontekstu ipak morao uhvatiti u koštac s problematičnim pojmom razvoja, u kojem se u Gutiérrezovo vrijeme još uvijek skrivaju tragovi kolonijalizma, ekonomske neravnopravnosti i ekskluzivnog prava na modernizaciju. Tome u prilog, naravno, ide i pojam Trećeg svijeta, koji autor pak pokušava dekonstruirati narativom o oslobođenju, supstituirajući pritom binarnu razliku razvojnog i nerazvojnog (pogrđni naziv za to je *desarrollismo*) idejom napretka jednakih mogućnosti. Pojmove oslobođenja i napretka Gutiérrez će nastojati protumačiti u svjetlu Marcuseovih postavki o 1968, kad se studenti po prvi put ne bore tek protiv siromašnog društva, nego i protiv dobro organiziranog i većinskog, prebogatog društva, društva izobilja. Ekonomski imperijalizam koji pogađa svijet u Gutiérrezovo će doba, čini se, po prvi put raskrinkati svoje lice okrutnog ekonomskog imperijalizma, koji se zapravo nastavlja na procese kolonizacije. No, za peruanskog autora početna točka ponešto je drukčija od polazišta s kojih su kretali Marcuse i frankfurtski teoretičari. Proces koji će on nazivati istinskim oslobođenjem, po njegovu mišljenju, mora otpočeti iznutra. Rob je slobodniji što je više rob, što je snažnija i jasnija njegova identitetska pozicija, odnosno što je njegova podložnost više unutarnja i istinski dublja, štoviše i dobrovoljnija, jer ga upravo to čini samosvjesnijim u odnosu na nadrepresivni biljeg društva izobilja i koristoljublja (Gutiérrez 1989: 38). Sablast revolucije i opsesija tim izobiljem u najužoj su vezi, zbog čega se oslobođenje može manifestirati jedino kao dekonstrukcija pojmova *desarrollismo* i *liberación*. U većini slučajeva, naime, ti pojmovi zvuče nekako aseptično, istodobno iskrivljujući konfliktnu stvarnost s jedne strane i težnju potlačenih i obespravljenih klasa da postanu sudionici socioekonomskih i političkih procesa odlučivanja, koji ih suprotstavljaju tlačiteljima i bogatima.

I povijest se stoga mora iznova definirati kao proces stalne težnje za oslobođenjem, kao preuzimanje sudbine u svoje ruke, kao provokacija i (re)afirmacija ideje stvaralačkih sloboda, kulturne revolucije i nove ideje čovjeka, svojevrsnog individualnog dinamizma u Marcuseovu smislu riječi.

Teološka koncepcija oslobođenja u kojoj je nužan posrednik ili onaj koji donosi slobodu, prema Gutiérrezu, nije nipošto u suprotnosti s marksističkim koncepcijama. Štoviše, autor vidi izlaz u individualno koncipiranom oslobađanju koje je pedagoške naravi, pri čemu se poziva na teorijske koncepcije Paola Freirea. Sekularni narativ koji afirmira ideju oslobađanja kroz sociokulturne politike – jer subjekt preinačuje svoj odnos prema tlačitelju, posredno potom i prema vanjskoj realnosti – unutar kojih se potlačena svijest zamjenjuje onom kritičke naravi, od presudne je važnosti za Gutiérreza, koliko god to paradoksalno bilo, osobito ako se tumači u unutar njegova konfesionalnog i duboko teološkog hermeneutičkog (teorijskog) habitusa. U tom smislu, dakako, stari čovjek morat će umrijeti, osloboditi mjesto novom koji je na visini zadatka. Gutiérrez tu citira Marxa, cijepivši ga idejama pedagogije potlačenosti, da bi nakon toga iznio zanimljiv i nadasve simptomatičan primjer trbuhozborca u kojem se sav glas bori za svoje pravo (Gutiérrez 1980: 156). Gotovo hegelijanska, i sekularna negacija religijskog posredništva, za njega, paradoksalno, čini se, subjekt će još više približiti Bogu, jer svaka hermeneutika, pa tako i ona nespoznatljivog, traži emancipaciju. Praksa oslobađanja, kritičke naravi *per se*, dva svoja lica, nadu i utopizam, sjedinjuje u posve optimističnu viziju. U donekle radikalnoj Gutiérrezovoj viziji, inspiriranoj Ernstom Blochom, među inima, jedino ateist može biti dobar kršćanin, *in spe*, jer se u njega nada ispostavlja kao nešto *još-ne-svjesno* ili *još-ne-biće*. Paolo Freire kojeg u nekoliko navrata peruanski teolog spominje, aludirajući pritom često na njegovu *Pedagogiju obespravljenih*, prvotno objavljenu revolucionarne 1968, dakle netom prije Gutiérrezove knjige, poslužio je Gutiérrezu za osobito čitanje pod rešetkom. Freire se na isti ili sličan način obrušava na ideju razvoja i obespravljenosti, ali pritom ponajprije ističući strah od slobode, kritičke svijesti ili prekida sa *statusom quo*. Radikalizam i anarhizam kritičke svijesti za njega su, čini se, najkreativnije sile, iako mogu dovesti do nereda. U tom smislu Freire ističe da se temeljne premise takve *nove pedagogije*, na tragu Hegela, moraju izvesti iz tzv. dehumanizacijske paradigme, u kojoj su zarobljeni i tlačitelj i potlačeni, kao u svojevršnom krutom, conceptualnom binarizmu. Lažno milosrđe i velikodušnost hrane se smrću ili očajem, siromaštvom, pri čemu Freire ističe zanimljivu inklinaciju bivših potlačenih da se pretvaraju u tlačitelje. Novi čovjek, o kojem govore i Marcuse i Gutiérrez, eto, ovdje i Freire tako nipošto ne može iskrsnuti sam po sebi, jer je strah od slobode jači, kao i želja da se uzme mjesto tlačitelja ili ostane na poziciji obespravljenih. Hegelijanska vizija roba na taj način ponovno se aktivira, prije svega u smislu ponutrenja slike tlačitelja i uzurpatora, čiji je identitet zapravo izgrađen na tom binarizmu u odnosu na obespravljenoga. Kritička misao može, dakle, utjecati na stvarnost samo kroz praksu (Freire 2002: 18–23). Narativi jastva pretvorit će u konačnici

obespravljenе klase u egzemplum, ali ne u martirološkom smislu, jer će njihova “individualna” pedagogija oslobađanja postati univerzalnom. Binarizam se hrani birokracijom koja je, po taj sustav, održavajuća, hrani se starim mitologijama. Diskurs koji je proizvela Marcuseova misao u tom smislu od velike mu je pomoći – uostalom, kao i Gutiérrezu, za kojega su dominantni oblici društvene manipulacije i nadzora, čini se, održavanje svijeta obespravljenosti i potlačenosti represijom te objektivizacija potlačenih, u smislu stalnog dokidanja njihove potencijalne veze s vlastitim identitetom. Na tragu Fanona, svoju agresiju kolonijalni objekt prvo će iskaz(iv)ati na sebi samom ili sebi sličnom, jer imputirani kolonijalni metanarativ uvijek implicira neku udivljenost prema izvorištu opresije (Freire 2002: 49–50). Praksa će obespravljenе tako dovesti do spoznaje da svijest lako može postati njihovom metodom, bilo u obliku revolucije ili aktivizma, ali zasigurno izvan binarizma učitelja i učenika, naratora i pasivnog primatelja i sl. Raskinuti s tim bankarskim sustavom obrazovanja, gdje je učenik, obespravljeni, tek (is)prazno mjesto ideološkog depozita, u središtu je Freireova interesa. Jedina pretpostavka koja, po Rancièreu, omogućava stvaranje demokratskog društva jednakosti, one prave jednakosti koja je radikalna i ne ovisi o obrazovanosti ili pak o bogatstvu, istodobno je učenje učitelja i učenika, izvan dihotomnih okvira, u polju čiste emancipacije (Rancière 2010). Interes tlačitelja uvijek je bio, i ostat će, promjena svijesti obespravljenih, a nipošto i promjena situacije u kojoj se oni nalaze, koja ih obespravljuje. Na tom tragu, čini se, obrazovanje se nameće kao praksa slobode, težeći u isti mah dokidanju hegemonijskih i tobože univerzalnih metapriča te, s druge strane, performativnom dijalogu, koji poziva na djelovanje, na aktivizam, stalno proizvođeci nova značenja i imenovanja (Freire 2002: 71–72). Bankarska pedagogija obrazovanja, kako najčešće ističe Freire, antihumanizacijska je u svojoj srži, jer potiče naivno razmišljanje – ako uopće i to. Ishodište programa nove kritičke pedagogije stoga mora biti utemeljeno na konkretnoj situaciji, njezinim praktičkim uvjetima, u konstelacijama kakve otvaraju, između ostalog, politički, kulturni, obrazovni i umjetnički aktivizam. Kodirane životne situacije stalnosti i tobožnje nepromjenjivosti odnosa valja, dakle, konstantno dekodirati i mijenjati, učiniti ih nestalnim istraživanjem graničnih situacija i njihove inherentne nestabilnosti, tobožnje linearnosti narativa i sl.

Augusto Boal svoje je *Kazalište potlačenih* objavio 1972, u približno isto vrijeme i nadasve sličnom kontekstu kao i prethodna dva autora. U jednom od predgovora klasičnu (dramaturšku) priču o Tespisovu sukobu s korom ispred Solona, čime se tobože rađa figura protagonista u teatru, iskoristio je kao snažnu metaforu de-empatizacije aristotelovske sheme kazališnog procesa, koja je osuđena na jednosmjernost. Izmjenjujući, u pravilu, kratke teorijske zapise o aristotelovskom, makijavelističkom, brehtovskom i

hegelijanskom dramaturškom sustavu, pri čemu jedino ovaj potonji, čini se, postavlja dramski lik u poziciju subjekta, Augusto Boal ističe postajanje gledatelja subjektom kao temeljnu svrhu kazališne komunikacije. Postavši subjektom, on ne delegira svoju moć u dramski lik, kao što je to bio slučaj u Aristotela ili u Brechta, uz razumsku komponentu, već preuzima ulogu protagonista koji teatar prihvaća kao *probu za revoluciju*. Transformacija gledatelja u izvođača na pozornici revolucije posve je emancipatorni proces, pa podrazumijeva “činjenje tijela ekspresivnim”, bilo u obliku forum-teatra za raspravu, teatra slika, simultane dramaturgije ili diskurzivnog teatra (Boal 2000: 100–140). Tijelo koje je podređeno pasivnosti, neekspresivnosti, rampi ili bilo kojoj drugoj granici i dovršenosti – ističe Boal – zarobljeno je, u isti mah, u sferi autoteličke represije. Poetika oslobađanja, stoga, neminovno podrazumijeva razdvajanje, *spectator* postaje *spect-actor* na krajnje nerepresivan način, najčešće unutar ideje komunitarnosti, neke vrste zajedništva u izvedbenom procesu koji, istodobno, predstavlja i internalizaciju represije i neki oblik tranzitivne demokracije, dakle propituje i dekonstruira u isti mah. Dok mnogi stvaraju kazalište, mi jesmo kazalište, ističe Boal. Valja imati na umu da Boal nije htio tek transformirati monološku strukturu diskursa tradicionalnog izvođenja u svojevrstan dijalog između publike-kao-izvođača i dinamički oblikovane pozornice života. Brazilski je redatelj i kazališni pedagog za života eksperimentirao s mnogim vrstama interaktivnog kazališta, vjerujući da je dijalog zajednička, odnosno zdrava dinamika između svih ljudi, koju sva ljudska bića nastoje postići, jer su sposobni za dijalog. Onda kad dijalog postane monolog, dolazi do ugnjetavanja i represije. Kazalište je diskurzivno-vizualni obrazac slika, a ljudsko tijelo upotrebljava kao sredstvo predstavljanja osjećaja, ideja i odnosa. Dva volontera, na primjer, pozvana su da stvore zamrznutu sliku ili stol, svaki drži položaj u međusobnom odnosu – štoviše, jedan može biti pouzdani član društva, a drugi pak osoba koja sebe percipira ili je, naprotiv, drugi doživljavaju kao autsajdera. Svi članovi zajednice, primjerice prolaznici ili prijatelji bilo koje osobe u toj teatarskoj slici, na njoj mogu stvarati vlastite obrise ili učitavati vlastita značenja. U takvom Boalovu sustavu, koji je zapravo imagemsko-pedagoški, vrlo lako generira se diskusija, čak i polemika, jer se nitko od sudionika ne nalazi u nekom “komunikacijskom hendikepu”, svi su ravnopravni članovi te imaginarne pseudoteatarske zajednice. U pedagoškom smislu, na tragu Freireova koncepta pedagogije, kao postupnog i dugotrajnog oslobađanja od sprega autoritarnosti, jedna od ključnih značajki Boalova rada je, čini se, Forum teatar. U suštini, to je oblik dramskog istraživanja koji na subverzivan način potiče učenje, smišljajući moguće strategije za suočavanje s problemom, a s osnovnim ciljem da se pomogne grupi ili pojedincu u istraživanju mogućih rješenja za točno određene represivne sce-

narije. Forum teatar se ne nameće, ne kazuje, ne naređuje što netko mora ili bi trebao učiniti, ali sugerira i, u konačnici, restrukturira iskustvo. U početku publika pasivno promatra prizore. Džoker u jednom trenutku govori publici da će se cijela scena, prema unaprijed zadanom scenariju, ponovno izvesti, osim ako netko iz publike želi predložiti neku vrstu obrata, drukčiji fabularni tijek ili promjenu u scenariju, kako bi se postiglo bolje rješenje, bilo za pojedinca ili zajednicu. U tom tipu teatarskog aktivizma publika ne samo da se osnažuje, jer se, u pravilu, uključuje u dramaturgiju, već, s druge strane, pokazuje da uvijek postoje alternative i izbori koji mogu donijeti rezultate, koji monološki um tlačitelja mogu dovesti u pitanje.

Jedna od poticajnijih analiza odnosa života, tijela i politike može se pronaći u filozofskoj misli Giorgia Agambena, posebno u *Uporabi tijela* (2016). Autor ističe da se izraz “upotreba tijela” može pronaći već na početku Aristotelove *Politike*, na mjestu gdje se otvara pitanje naravi ropstva ili potlačenosti kao takve. Grad se za grčkog filozofa zapravo sastoji od obitelji ili domaćinstva (*oikiai*), pri čemu se obitelj, u nekom savršenom obliku, sastoji od robova i slobodnih ljudi (*ek doulon kai eleutheron*), a robovi se spominju prije slobodnih ljudi (Agamben 2016: 3). Nadalje, biti rob je definirano na negativan način, u odnosu na njegovu drugost. Oslanjajući se na platonsku tradiciju, Aristotel je želio vlast gospodara nad robom simbolički prikazati preko odnosa dominacije duše nad tijelom. Odnos koji je predložio grčki filozof, na primjer, nije definiran u političkom kontekstu, pa njegovu semantiku valja tumačiti u svjetlu *kućanstva* (Agamben 2016: 4). Tu pak iskrsava aristotelovska definicija roba, kao bića čiji je rad sveden, čini se, na *upotrebu tijela*. Aristotel će uvesti korisnu usporedbu između roba i *ktemata*, alata i instrumenata, kako bi zaključio, prema Agambenu, da se robovi mogu prisvojiti kao animirana oprema (*ktema ti empsychon*). U tom smislu, naime, pojam ropstva može se lako usporediti s fukoovskim pojmovima biopolitičkih regulatornih i kontrolnih mehanizama, iako je, kako ističe Agamben, pritom nužno izmještanje upotrebe tog represivnog tijela iz sfere *poesis* i proizvodnje u sferu prakse ili načina života (Agamben 2016: 12). Ukupna asimilacija roba, prvo u sferu domaćinstva, pa zatim u sferu prakse, omogućava Agambenu da implicira da se rob ne mora smatrati samo robom, već dijelom nekog šireg, njemu nadređenog i ograničavajućeg entiteta ili tijela. Rob je dio (tijela) gospodara, u organskom, ne samo u instrumentalnom smislu, do te mjere da Aristotel može govoriti o njihovoj zajednici života (Agamben 2016: 13). Kao što su već napomenuli Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire i Augusto Boal, ipak postoji neka vrsta biotehnologije u dubokoj strukturi porobljavanja, o kojoj je moguće progovoriti i u svjetlu hegelijanske dijalektike. Jer Hegel raspravlja o pojmu svijesti općenitije, ali je definira na mnogo koherentniji način, u odnosu na subjektivnost, tvrdeći da samosvijest pretpostavlja subjekte koji

podliježu drugim subjektima ili, drukčije rečeno, samosvijest je svijest tuđe svijesti o sebi, koja se nalazi u nekoj zanimljivoj, nadasve dinamičkoj zoni diferencijacije. Ta zona je mjesto različitosti, gdje pojedinci traže i autonomiju i hegemoniju, i odnos i neovisnost, istovremeno. Iako je rob duboko ovisan o gospodaru i u odnosu prema njemu gradi svoj identitet, on istodobno reflektira i želju gospodara da uspostavi svoju čistu svijest. S pozicije gospodara i njegove svijesti, potlačeni je samo stvar, nipošto samosvjesno biće, čega je rob itekako svjestan, reflektirajući na taj način i tu njegovu drugost. Međutim, položaj gospodara, tlačitelja, također nije nikad, barem ne u potpunosti, zadovoljavajući, jer ne može ostati izvan zone refleksije. Negirajući vlastitu svijest, pretvarajući roba u objekt tobože nevažan za njegovu vlastitu samosvijest, gospodar/tlačitelj nije zato u stanju uspostaviti odnos prepoznavanja, ni za sebe niti za svojeg podređenog, koji je, prema tome, paradoksalno, u prednosti, jer je u stanju iznaći zadovoljstvo u procesu rada, transformirajući objekte, tako izgrađujući vlastiti svijet i svoj identitet u njemu (Hegel 1977: 104–138). Takva dijalektika sugerira pak određenu vrstu koherencije između konkretnog i apstraktnog, subjekta i objekta, pristranosti i cjelovitosti – prema Hegelu, i gospodar i rob priznaju svoje postojanje samo u odnosu, čak i u pomirenju s tim odnosom, sudjelujući u međusobnim transformacijama moći. Hegelova tvrdnja o esencijalnom i apsolutnom objektu kao jastvu, dakle, uključena je u biopolitičku teoriju podređivanja (subjekcije) i subjektivacije, kao prijelaza iz aktivnosti u pasivnost, od represije do ropstva. Paradoksalnu egzistenciju roba-kao-identiteta, koju Hegel amplificira, trebalo bi smjestiti i u kontekst biopolitike, kao što to čine, primjerice, Esposito, Badiou, Nancy. Identitet potlačenih trebao bi se definirati kao vječno *obilježavanje* i *otklanjanje obilježavanja*, kao stalno *upisivanje*, *brisanje* i *ponovno potpisivanje* predmeta svojeg rada. Potpis koji rob stavlja na tijelo predmeta, rada, gospodar odmah oduzima, čak i briše, (pre)označava, usmjerava na sebe. Subjektivaciju takve vrste Boal, Freire i Gutiérrez tumačili su najčešće u svjetlu ostvarivanja prava na diskurs, prava na jezik, unutar ili izvan okvira neke nadređene systemske norme. I Boal i Gutiérrez i Freire nastojali su subjekt osloboditi pasivnosti, uključiti ga u neki dinamizam koji mu je, uostalom, posve imanentan, bez obzira je li riječ o gledatelju, glumcu ili potlačenom. O izazovima prilikom uvođenja pojma subjekcije u filozofsko razmatranje subordinacije često se razmišlja, na primjer, posve na Boalovu tragu, kao o izlazu iz pasivnosti publike i stvaranju angažiranih uvjeta za neku društveno relevantnu (a ne nužno estetsku) izvedbu. Glavni cilj demokratizacije izvedbenog procesa, a osobito njezine recepcije, koji se lako može poistovjetiti s promocijom metoda što promiču participativne načine uključivanja publike ili dijaloških narativa u estetsku realnost, sasvim vjerodostojno može

se uključiti i u širu problematiku redefinicije obrazovnih matrica izvan binarne logike potlačenog i tlačitelja, tobože pasivnog objekta i aktivne, dominantne subjektivne svijesti. Za Rancièrea je, čini se, upravo to onaj najšire moguće postavljen, prijeko potreban okvir kroz koji možemo definirati fenomen postmodernog gledatelja, a posljedično i njegovu emancipaciju. U nekoliko navrata Rancièr daje prikaz složenih procesa inherentnih problemu *gledanja-kao-takvog*, koji se mogu promotriti unutar konteksta Boalova kazališta potlačenosti, Freireove pedagogije obespravljenih i Gutiérrezova kršćanskog socijalizma, posebice ako se na te teorijsko-aktivističke paradigme gleda kao na pokušaje reafirmacije subjekta – u smislu konačnog raskida s konformističkim načinima doživljaja odnosa subjekcije i dominacije. Paradoks gledatelja, primjerice, francuski autor definirat će na sljedeći način, ističući da je biti gledatelj loše iz dva razloga:

Prvo, gledanje je suprotno znanju: gledatelj se drži ispred neke pojavnosti, u stanju neznanja, kako o procesu produkcije te pojavnosti, tako i o stvarnosti koju ona prikriva. Drugo, suprotno je od glume: gledatelj ostaje nepomičan na svojem sjedalu, pasivan. Biti gledatelj znači ostati odvojen, oboje, i od sposobnosti saznanja i od sposobnosti djelovanja. (Rancièr 2011: 2)

Snaga reprezentacije o kojoj govori Rancièr, a koja je pak u skladu s Boalovom, Freireovom i Gutiérrezovom potrebom de-subjekcije, nužno mora biti subvencionirana, neprestano usmjeravajući subjektu pozornost na načine na koje znanje, ili neki drugi spoznajni moment, postaje mogući. Rancièr ne zagovara pritom Brechtovu perspektivu, u kojoj gledatelj zauzima tobože racionalnu poziciju promatranja radnje na pozornici s neke relativne, zapravo i meta-kognitivne udaljenosti. Kritičan je zapravo prema toj udaljenosti, jer se u njoj odražava suprotnost između znanja i neznanja, bez obzira u čiju korist. Gledatelj mora nužno biti uklonjen s mjesta promatrača, kao što Freireov učenik mora izaći iz bankarskog sustava jednosmjernog i uskogrudnog poučavanja, pasivno prihvaćajući svu realnost koja mu se nudi kao pravu, jedinu i tobože vjerodostojnu. Rancièr identificira neke od važnijih problema u procesu objektivacije gledatelja, pritom tvrdeći da oni koji namjeravaju naučiti svoje gledatelje načinima kako da prestanu biti samo pasivni gledatelji, primjerice u participativnim izvedbenim obrascima, istovremeno nužno pretpostavljaju drukčiji oblik podvrgavanja, koji se opet stvara unutar binarnog odnosa i udaljenosti između znanja i neznanja. Njegova metafora učitelja neznanice ponovno se aktivira. Udaljenost između sebe i svojih učenika, kao pasivnih ili nužno kontaminiranih objekata recepcije, učitelj može smanjiti tek pod uvjetom da tu distancu stalno iznova stvara. Da bi neznanje zamijenio znanjem, on uvijek mora biti korak ispred, odnosno uvoditi nove oblike neznanja



između učenika i sebe. Isto čini kolonizator s objektom svoje subjekcije, stalno ga redefinišući, dokidajući mu svaku moguću vezu s potpisom, s pravom na imenovanje, prisvajanje rezultata svojeg rada. Posjedovanje znanja i, posljedično, moć djelovanja, samim time, nije u izravnoj vezi s količinom znanja, *koliko toga tko zna*, nego ponajprije s položajem s kojeg se tom znanju pristupa i tako destabilizira fiksno pozicioniranje odnosa, koje opet proizvodi podređenost i hijerarhijske uvjete u procesu učenja. Emancipacija započinje u trenutku kad se taj odnos osvijesti.

## LITERATURA

- Agamben, Giorgio 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio 2008. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, Giorgio 2016. *The Use of Bodies*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Badiou, Alain 2017. "Hegel's Master and Slave", *Crisis and Critique*, 4, 1.
- Boal, Augusto 2000. *Theatre of the Oppressed*. London: Pluto Press.
- Butler, Judith i Catherine Malabou 2010. *Sois mon corps: une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*. Paris: Bayard Éditions.
- Butler, Judith 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Butler, Judith 1999. *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari 2015. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury.
- Deleuze, Gilles 2002. *Pure Immanence: Essays on A Life*. New York: Zone Books.
- Esposito, Roberto 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto 2011. "The Person and Human Life", u: *Theory after Theory*, ur. Jane Elliott i Derek Attridge. London and New York: Routledge.
- Esposito, Roberto 2015. *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. New York: Fordham University Press.
- Fanon, Frantz 1967. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.

Foucault, Michel 1978. *The Will to Knowledge: The History of Sexuality, Volume One*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel 1997. *Ethics, Subjectivity and Truth: The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Volume One*. New York: The New Press.

Freire, Paulo 2002. *Pedagogija obespravljenih*. Zagreb: Odraz.

Gutiérrez, Gustavo 1980. *Teologija oslobođenja: povijest, politika, spasenje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.

Kojève, Alexandre 1980. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. New York and London: Cornell University Press.

Rancière, Jacques 2010. *Učitelj neznanica: pet lekcija iz intelektualne emancipacije*. Zagreb: Multimedijalni institut.

Rancière, Jacques 2011. *The Emancipated Spectator*. London: Verso.

## SUMMARY

### NARRATIVES OF OPPRESSION AND THE PEDAGOGY OF CUSTODY: GUTIÉRREZ, FREIRE, BOAL

The theoretical oeuvres of Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire and August Boal have not been interpreted so far in an overlapping context, and their theses on the emancipated mode of thinking in the humanities have rarely been contextualized at all, especially in the light of contemporary research on literary, performative or artistic phenomena. The aim of this essay is, therefore, to draw attention to the correlations in their theoretical thinking, primarily on the basis of a specific kind of relationship to the object, either in terms of the viewer, the pupil or the most widely understood recipient, i.e. recipient of knowledge and possible reader etc.

All these authors are deeply influenced by a strong Marxist note and, beyond the epistemological level, a similar historical or contextual time frame and the environment where their notion of subjectivity is established.

Key words: emancipated reader, subject, object, oppressed