

Дејан Петковић

Етнографски институт САНУ
dejan.petkovic@ei.sanu.ac.rs

Зашто су жене учесталији корисници холистичких практи? Бурдјеовска анализа новијих спиритуалних трендова у Србији¹

Апстракт:

Проучавање религијског живота жена је дуго било невидљиво у науци, а религијски живот мушкараца је виђен као норма у проучавању религија и нових религија. Због академске склоности текстуалних и доктриналних студија доминантно мушких религијских институција, оквир религијског живота који окупирају жене често и ван религијских институција је виртуално непостојећи. Када се женски статус модернизовао у светским религијама, дошло је до јаке повратне реакције. Често ствари које су жене радиле се нису сматрале религиозним од стране антрополога, или се означавало другим терминима као магија, вештичарство, сујеверје. Овај рад препознаје један све присутнији облик модерне религиозности жена и нуди бурдјеовску анализу као одговор за контекст у ком се појављује овај феномен као и наглашену дихотомију између полова практичара.

Кључне речи:

холистичке праксе, феминизам, јога, Бурдје, религијско поље

Предмет проучавања

У религиологији је одувек важио трuизам да су и код нас и у остатку Западног света жене „спиритуалнији“ део популације на било ком узорку, нарочито у новим религијама. Парадоксално је да упркос својој присутности и важности у одржавању било које

¹ Текст је резултат је рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС, на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години број 451-03-66/2024-03/ 200173 од 05.02.2024.

религије живом, често не заузимају важна места у самим организацијама нити им традиционално припадају улоге ритуалне природе. То, такође, важи и за већину Нових религијских покрета (НРП). Исто тако, њихове улоге у многим религијама знају бити неегалитарне, нечисте (у ритуалном смислу) и погрдне за стандарде модерног човека. Просечног читаоца неће изненадити ни чињеница да је много више жена посетилаца или практиканата у доменима који се традиционално не сматрају религиозним, али ипак поседују компоненте спиритуалног као што су јога, таичи, разне исцелитељске праксе као реики, ајурведа, кинеска медицина, тибетанске чиније или дивинацијске праксе ђотиша, астрологије итд., које за потребе овог рада називано „холистичким праксама“ (ХП).² У прегледу литературе која се бави овом темом, као најрепрезентативнији примерак овог типа узимам јогу, која је најзаступљенија, најпопуларнија, а у погледу полова, пракса са најдубљим јазом. Такође, и због своје природе и варијетета у којима се манифестује последње две деценије у свету и код нас, као једна псеудоспиритуалност (јер у зависности од особе, школе, приступа итд., може бити чиста пракса или чиста спиритуалност, или нешто између). Још један разлог фокуса на холистичким праксама а не на духовностима које долазе са Истока (иако је тесно испреплетано), лежи у чињеници да ни саме религије са Истока нису ништа мање патријархалне од Западних (Puttick 1999; иако изговор често уме бити да нису у питању религије већ саме културе у којима те религије постоје, в. Trzebiatowska and Bruce 2012). Седам светских религија (хришћанство, ислам, јудаизам, конфучијанизам, будизам, хиндуизам, јудаизам) осим даоизма, показују јаку патрилинеарну и патријархалну структуру у културама где се налазе, као и дискриминацију према женама (Radford Ruether 2008, 30-32).

Једно од конвенционалних објашњења разлике у бројности је да су жене само видљивији део религиозне популације јер за разли-

2 Соинту и Вудхед (Sointu and Woodhead 2008) називају све те технике „холистичким спиритуалностима“. Пошто сматрам да многе од њих нису доминантно спиритуалне, користим термин праксе. То су праксе које имају за циљ целовитост и благостање тела и духа, постале су видљиве након осамдесетих година прошлог века (понајвише Њу ејџ и неопагански кругови), део су „субјективних спиритуалности“ и често су препознате као комплементарни или алтернативни облици медицинских пракси. Такође наводе их да на нивоу било које популације на Западу следи само 2-5%, а да се под утицајем њих између 10-20% изјашњава као „спиритуално“ а не религиозно, као и да 20-40% популације не верује у личног бога већ у „енергију“ или „нешто“.

ку од својих мужава имају више времена да се баве религијом (било традиционалним или новим, в. Aune 2015, 125), а средовечне и старије жене због тражења нових занимања или смисла након што им деца одрасту (Sointu and Woodhead 2008, 272). Један од разлога зашто било каква активност привлачи искључиво или већински један пол јесте из разлога што тој активности традиционално или ситуационо већ присуствује један пол и пол је најјаснија и најчешћа друштвена ознака поделе (Trzebiatowska and Bruce 2012, 21-22). Дакле, јога по тој логици привлачи жене зато што жене иду на јогу.³ То можда објашњава неке ствари, али не и зашто су те праксе постале доминантно женске. Притом, и саме праксе су садржајем оријентисане према женама (Исто, 71). На пример, у Великој Британији су холистичке спиритуалности одмах иза хришћанства по бројности, жене надмашују мушкарце у односу 4:1, све су белкиње, поседују минимум основне студије факултета и теже уметности и друштвеним наукама (Sointu and Woodhead 2008, 261).

Оно што је пре ближе женама (и холистичким практичарима уопште) и опису њихове духовности јесте ортопраксија пре него ортодоксија, као и заинтересованост за спиритуалност пре него за религиозност (Hasselle-Newcombe 2005, 319).⁴ НРП и холистичке праксе пружају слободу индивидуе да истражује и комуницира своја уверења, а та слобода подразумева веру да не постоји једна верзија истине (Bowman 1999, 182). Питер Бергер (1990) сматра да су секуларизација и глобализација омогућиле сапостојање разних религијских уверења и довеле под знак питања веродостојност традиционалних религијских дефиниција реалности.

Како се холистичке праксе и, пре свега, јога уклапају у ову причу? Модерна транснационална постурална јога (која се разликује од традиционалне спиритуалне праксе која је притом и родно ограничавајућа, в. Singleton 2010) је данас као „панацеа за болести модерног друштва, засићеност технологијом, отуђење, инсомнију,

3 Поглед да је јога за жене се може сматрати родним есенцијализмом. Мушкарци који се баве, на пример, плесом, макар мишићава, имају тело које се не сматра мужевним јер није производ мушке делатности, пошто по Конелу, оно што проистиче из мушког тела мора да буде и његово својство (Connell 1995). Исти принцип је за јогу, она је пасивна, неагресивна, нежна и сл. Боље рећи, мањкају јој традиционално западни мужевни аспекти (иако је у Индији повезивана са мужевношћу и националним поносом, и практикована је готово искључиво од стране мушкараца).

4 Ауторка износи податак да је у Великој Британији број људи који се изјашњавају као „спиритуални“ 45%, док је међу практичарима јоге 83%.

стрес и анксиозност“ (Gregoire 2013). За Боуман (1999) „лечење“⁵ у спиритуалностима 20. и 21. века је нова сотериологија, не у смислу избављења/спасења, већ уједињења или враћања у (хармоничну) целину. Оно не нуди само лечење (и панацеу) већ и пут (личног развоја). Спиритуално лечење је јасно повезано са променом у понашању и потрагом за кохеренцијом у светоназору, оправдавању, смислу и слободи делања у животу појединца (Koch 2015, 438). Приступ ХП је често због стварне болести или унапређења здравља али се касније настави спиритуалним путем (Sointu and Woodhead 2008, 265; Park *et al.* 2014). На тело се гледа као на приступну тачку тог аутентичног сопства⁶ и оно је колико извор болести толико и средство за постизање добростања. Болесно тело се користи и као модел друштвене дисхармоније, а сматра се да утицај на спољашњу промену почиње изнутра.

Студија коју су извели Дитман и Фридман (Dittmann and Freedman, 2009) о телесној свесности, исхрани и духовним уверењима код жена које практикују јогу нам може помоћи у овој студији. У питању су особе које имају проблеме са телесним имиџом или здрављем, а има и оних које су се свакако бавиле спортом и пре јоге, а јога им је понудила много више од самог физичког вежбања (прихватање себе, уземљење, самопоштовање, дисциплину, ментално здравље, свесност тела), поред тога што им је помогла са телесним здрављем. Многе жене су такође пријавиле повећан осећај спиритуалности, то јест, повећану активност у спиритуалном домену или барем отвореност ка спиритуалном. Иста студија је показала да жене које практикују јогу код куће су склоније практиковању спиритуалних елемената (пошто су мање шансе да ће их добити у јога студију). Такође, показало се да жене које су склоније спиритуалном аспекту су задовољније са својим телом и да спиритуалност јоге помаже у превазилажењу проблема са храном и имиџом тела. Корелација психоспиритуалне праксе и бољитка (телесног осећаја⁷) је вероватно

5 Поред „лечења“ реторика коју користе алтернативне праксе су „откриће“, „бити у контакту са“ или „спознати истинско сопство/себе“, „право ја“ (Sointu and Woodhead 2008, 263).

6 Према Роуз (2006 према: Жикић 2018), у неолибералним демократијама влада својеврсна етика максимизације животног стила, где су тело и његови капацитети главна технологија у откривању сопства, а таква позиција сугерише да особа има позитиван активан и разборит однос према сопственој и социокултурној будућности.

7 У истој студији наводе рад Гарета (Garrett, C. J. 1996. Recovery from anorexia nervosa: A Durkheimian approach. *Social Science & Medicine* 43: 1489-1506) који сматра да су поремећаји у исхрани духовне кризе и зато аутори ове студије сматрају да јога (заједно са њеним духовним компонентама) позитивно утиче на то.

повезана са медитацијом свесности (енг. *mindfulness meditation*) која се такође може практиковати као део јоге иако се оригинално сматра будистичком праксом.⁸

Елизабета Путик наводи да у почетку НРП, размера је ишла у корист мушком полу зато што образоване жене нису хтеле да се носе са патријархалном природом тих покрета. Каур (2009) сматра да будизам, као најлибералнија из индијске породице и религија која је највише еманциповала жене у Азији, није родно неутрална религија. Једини НРП који се активно бори са мизогинијом и где су заправо жене у повлашћеном положају а мушкарци у потчињеном је Брахма Кумарис. Велики акценат на улогу жене је стављао и (Рађниши) Ошо покрет. Бољи статус жена у НРП у које спадају и они пореклом са Истока, дугује атмосфери у којој су се развијали и адаптирали а која коинцидира са растућим феминизмом. Старк и Бејнбриц сматрају да су (амбициозним) женама НРП привлачни јер допуштају важне улоге па чак и могућност да саме буду лидери/оснивачи (Stark and Vainbride 1985, 414). Норико (2003) види популарност религија с Истока, првенствено будизма, не у својој либералности јер и те религије пате од патријархалних стега, већ у простору који нуди промене. Она сматра да према револуционистичком феминизму, традиције као што су јудаизам или хришћанство имају дубоко укорењену дискриминацију према женама и зато жене трагају за алтернативним духовностима јер нема места за реформе. Феминизација религије, било доминантних традиција или алтернативних пракси је добро документована у Европи (Gemzöe and Keinänen 2016) што је супротно од традиционалне теорије секуларизације која је само узела у обзир мушку дисафилијацију од религије (Исто, 16). У односу на НРП, холистичке праксе су врста спиритуалности без сврставања, оно што Грејс Дејви назива „веровање без припадања“.

Нове спиритуалности нуде начин да се преговара о дилемама сопства које доживљавају многе жене и неки мушкарци у контексту касне модерне (Sointu and Woodhead 2008, 259). Од седамдесетих година прошлог века, феминизам је повезиван са алтернативном спиритуалношћу, а 80% учесника су жене (Aune 2015, 126). Њу ејџ спиритуалност и њени основни принципи су уско повезани са другим таласом феминизма, који је усмерен на враћање женског тела њима самима, као и деконструкцијама концептуалних дуали-

8 Премда у новије доба се чешће одваја од будистичких корена и практикује независно.

зама и бинарних опозиција који су представљали проблем у досадашњој еманципацији и борби (Ivanović 2003). Оба покрета су настала и преплитала се у другој половини двадесетог века.⁹ Принципи и ставови оба покрета нису били униформни ни универзални, али су делили многе који су идентични, а то су: Одбацивање патријархалних институција и традиционалних хијерархија; Оснаживање (жена) и самоостварење; Настојање феминизма да ослободи жене од њихових традиционалних улога и да преузме контролу над њиховим животом, за разлику од Њу ејџа који промовише трагалаштво, лични раст и идеју унутрашње моћи и потенцијала; Фокус на женску спиритуалност; Трагање многих феминисткиња за „Богињом“ и да се споје са њом, што се поклапа са слављењем женског принципа, природе и спиритуалности изван традиционалних религијских оквира у Њу ејџу; Нагласак на холистичко лечење.¹⁰ Феминисткиње су се залагале за здравље жена и репродуктивна права док се Њу ејџ залагао за холистичке и алтернативне праксе и везе ум-душа-тело, што је резоновало код многих феминисткиња које су тражиле алтернативне начине за женске проблеме. Тачка разлаза за неке феминисткиње и Њу ејџ је критика да је таква спиритуалност превише индивидуалистичка и да помера фокус са системских проблема. Такође је критиковано културно присвајање западних аспеката који су усвајани без разумевања њиховог контекста, што је чест случај у синкретистичкој природи Њу ејџа. Премда започето од стране индијских гуруа, модерна јога је та која уписује нова феминистичка значења, као фасцинација за култивацијом пракси повезаним са „божанском женственошћу“ и модерним интерпретацијама Хинду богиња (Champ 2013, 44).¹¹ Јога не само да изједначава женску спиритуалну способност, већ у многим случајевима је уздиже изнад мушке (као што то проповеда Свами Сатјананда Шивананда). Жене су те које су у Америци преузеле и реинтерпретирале јогу од мушких гуруа (било индијских или америчких). Поред контекста послератне Америке, велику улогу у томе су играле популарне јогине (Исто). Једна од њих је Индра Деви. Код нас јога није имала тај родни сукоб већ је дошла као готов производ за жене. Иако има много значајних јогија, важно

9 Овде говоримо о директнијим везама, јер чак је постојало и преплитање спиритизма и сифражеткиња још у 19. веку (Trzebiatowska and Bruce 2012, 61).

10 Јога и њене филозофије, као што је недуалистичка школа веданте, ослобађа и родни дуалитет (Champ 2013).

11 Зато је богиња Шакти јако битан и често виђен симбол у јоги.

је напоменути да су јогине доминантније и да су прве јогине на овом простору Јасмина Пуљо и Хелена Ребернишак.

Феминистички покрет има за циљ да лоцира, анализира и елиминира узроке угњетавања жена (Breninger 2012, 9). Западни феминизам је у свом зачетку био против религије док је од другог таласа до данас помак ка феминистичкој спиритуалности. У феминистичкој литератури, религија је сматрана патријархалном сметњом у ослобађању жена (Aune 2015, 124). Главне божанске фигуре су мушкарци и тај симбол је коришћен у оправдавању мушког патријархалног става, те се стицао осећај да се женска моћ никада не може легитимизовати (Rountree 1999,156). Жене су виделе проблем у таквој симболици, па је феминизам дао свој допринос процесу секуларизације, дехристијанизације и убрзао окретање ка алтернативној спиритуалности (Исто, 125).

Може се поставити питање дали су холистичке праксе као што је јога само један од облика родног перформанса (West and Zimmerman 1987), један од начина на који се род кроз рутину манифестује? Кроз чинове ритуала који су окарактерисани као женствени, жена потврђује своју родну припадност. Тиме холистичке праксе служе као један облик родног акта (Buttler 1988). Не задржавајући се на самом акту, женственост се огледа и у последицама актова. Дугорочна последица је свакако оно што јога обећава, здраво и младо женско тело. Мада ту спадају и друге потврде (и дугорочне и краткорочне), као визуелни идентитет (роба уско повезана са јогом и другим праксама, иницијација и санскритско име, често са кореном речи бочне женске богиње), стил живота који је уско повезан са неговањем женствености (или унутрашње богиње како Њу ејџ феминизам налаже) и сл. Простори или догађаји тих пракси су као „фризерски салони“,¹² простор где се скупљају, друже и брину о општем здрављу и емоцијама једни других (Sointu and Woodhead 2008, 268), што такође служи као потврда. Томе највише доприносе саме инструкторке, које за разлику од лекара специјалиста имају времена да саслушају своје клијенте (Bowman 1999, 186).

Јога према својој дефиницији и пракси је перформативна активност кроз коју жене бавећи се телесним долазе до веће свести

¹² Фризерски салон је један традиционални пример простора за неговање женске културе, али и као простор који је искључиво „женски“ и ван „куће“ (односно простора где се очекује да жене буду у патријархалним оквирима). Јога студио служи као та врста оазе пошто су све друге опције утопљене у модерну културу.

о себи и свету, што је потенцијал за дестабилизацију светоназора додељено својством рода и предетерминисаних друштвених улога за жене (Champ 2013, 69). Чемпова у разговору са јогињама долази до закључка да је јога дефинитивно феминистички акт. Њене саговорнице виде јогу као отеловљујућу спиритуалну праксу јер им пружа трансформацију, исцељење и оснаживање (Champ 2013, 163). Јога служи као практични акт феминизма, као начин еманципације, стицање простора моћи негујући физичко и психичко здравље у једној заједници која негује исте вредности (Исто, 170).

Бурдјеовска анализа

Пошто холистичке праксе (као што је јога) свој фокус стављају на тело, само тело је дакле, одлично полазиште у тумачењу ове теме, тј. како телесне праксе играју улогу у еманципацији женске спиритуалности. Пјер Бурдје и Мишел Фуко виде тело као практични и директни локус друштвене контроле. Тела су моћни симболи у друштвеним односима (Crossley 2005). Осто каже да је тело као локус свесног и несвесног, увек родно и позиционирано у хијерархијској структури. У патријархалном систему, мушко јесте норма, а женско је специјално и инфериорно (па и на Истоку одакле се црпе идеје за спиритуалност). Најбољи пример како патријархални систем контролише женско тело је питање избора абортуса. Ни тело ни род нису део искуства већ идеја која настаје из светоназорне тотализијуће визије искуства произведено кроз игре моћи. Култура конструише тело и не може се разумети одвојено од друштвеног контекста (Osto 2008, 15). Свако тело је у исто време и биолошко и културно, припада и особи, али и заједници (Жикић 2018). Тело је средство саобраћања у култури, ослобађањем тела ослобађају и дух и обрнуто. Тело је у исто време објекат којег чине отеловљена искуства и субјекат који живи та искуства. Човек кроз покрете тела изражава своју духовност (Исто, 270), а та духовност заузврат афирмише његово тело. Телесне технике изражавају културу па се телом може и усвајати друга култура. Јога је Источна форма покрета¹³ као пракса трансформације тело-сопства у контексту Западне културе (Brown and Leledaki 2010, 125). Жене у телесним холистичким и алтернативним праксама у новим спиритуалностима виде могућност да кроз тело, односно да кроз освајање права на своје

13 У то спадају и борилачке вештине и плесови, који обједињују дух и тело.

тело од мушке доминације, или напосто од репресивне традиције (у ово спада и мејнстрим медицина) и хијерархије, ослободе и своју заробљену¹⁴ душу (духовност). У то спада и капиталистичка репресија која намеће константно „усавршавање и улепшавање“ женског тела, а јога је једина пракса која афирмише тело (што потврђује и једна студија, в. Dittmann and Freedman 2009).

Како бисмо најбоље искористили све горе наведено и анализирали на који начин и зашто жене користе ову спиритуалност, послужићемо се појмом културног поља од Бурдјеа. Најпростије објашњење појма културног поља је „метафора која претставља простор културне праксе. Може се дефинисати као серија институција, правила, ритуала, конвенција, категорија, дезигнација који конституишу објективну хијерархију и који производе и овлашћују одређене дискурсе и активности. Поље такође дефинише сукоб индивидуа око културног капитала и како ће се дистрибуирати“ (Webb, Schirato and Danaher 2002, X). Културни капитал је специфичан репертоар укуса, диспозиција и објеката жеље које индивидуа унутар одређеног друштвеног простора перципира и користи за акумулацију статуса. Капитал важи само унутар оквира поља и ако се евалуира у социјалној пракси.

Ова специфична врста дистинкције¹⁵ у бурдјеовском смислу, која служи за разумевање граница различитих друштвених простора, поред „укуса“ који су почетни знаци разврставања, користе друштвени, симболички али и економски капитал како би се позиционирали унутар/између поља. Бурдје симултано за поље користи термин „тржиште“ и „игра“, и оно се са оваквим симболичким сукобима, који често подразумевају и економски, стварно могу посматрати из перспетиве тржишта. Сукоб религија (какав видимо у антикулт дискурсу), метафорички можемо гледати као конкуренцију компанија око остваривања монопола, или као трку

14 У грчкој мисли (питагорејска и платонска), коју су усвојили хришћани, тело се сматра инфериорним у односу на дух те је удаљено од божанског. Св. Павле је усвојио орфички поглед да је тело затвор душе. Приватни патријархат претвара жене у неплаћене домаћице, мајке, а јавни патријархат у сексуална тела доступна мушкарцима за уживање и као симболички капитал. Холистичке спиритуалности и алтернативне медицинске праксе се баве добростањем тела које иде у корист самој жени.

15 Под овим термином Бурдје првенствено појми укусе виших сталежа који се натуарлизују и посматрају као добри и племенити (Webb, Schirato and Danaher 2002, XI). Холистичке праксе су, осим чињенице да нису економски доступне свима, хоби виших сталежа друштва.

за присвајање добара, и пре свега у легитимацији капитала (Burdije 1998). Свако поље, па и религијско, може се сматрати реалним ентитетом у простору. Религија је та која поседује симболичку моћ, неконформистички облик утицаја који може обликовати светоназоре људи и легитимисати друштвене хијерархије. Ова моћ се одржава кроз ритуале, доктрине и ауторитет који је поверен верским фигурама. Бурдије сугерише да религијско поље обликује и контролише ову симболичку моћ, омогућавајући да одређена веровања доминирају над другима (Bourdieu 1991).

Није овде ствар сукоба са доминантним позицијама моћи спиритуалног поља којег можемо назвати „традиционалним“ (јер укључује друге традиционалне религије као католичанство и ислам), већ прихватање чињенице да са лоптом у њиховом терену меч никада не може бити добијен. Доминантна култура ипак себе намеће као врхунску (Burdije 1977, 26), односно једину. Зато долази до јаке дистинкције, односно настанка једног независног, алтернативног поља спиритуалности где доминантну улогу играју и ХП.

Поље холистичких пракси се у неку руку поставља као контракултура у односу на доминантну културу, коју представљају главнотоковска поља медицине и религије. То се најбоље огледа у дијалогу између тих поља, који ако посматрамо као сукоб симболичке моћи, јасно показује интересе њених актера. Рецимо, сама јога је уврштена као законски комплементарна¹⁶ (односно алтернативна) медицина, а често се јога у дискурсу намеће и као бољи лек у односу на конвенционалне методе, или пак као панацеа. Антагонистички однос СПЦ према јоги, иако тема за себе, лепо приказује слику како се алтернативна поља религиозности преплићу и супротстављају доминантним. Сукоб између „верских специјалиста“ приказује динамику истоветног тржишта, односно религијског поља (Verter 2003). Црква држи монопол тиме што ауторизује само одређени број људи да се баве „светим“, а кога она не ауторизује сматра да се баве „профаним“ (Исто, 155). Односно, како у антикулт дискурсу погрдно називају „сатанским“. На истом месту Вертер цитира Бурдјеа где каже да „пророци“ не црпе ауторитет само из способности да се обрате спиритуалним потребама кроз симболичко изражавање, већ и из чињенице да су отуђени од институције цркве. Генерално,

16 <https://arhiva.zdravlje.gov.rs/showpage.php?id=214>; <https://www.blic.rs/vesti/drustvo/ovi-lekari-su-vas-lecili-drzava-sada-zbog-njih-uvodi-posebnu-inspekciju/ykcnn47>; <https://www.rts.rs/magazin/Zdravlje/1400286/alternativna-medicina-sve-zastupljenija.html>

религијски ауторитет настаје из уважавања духовних потреба лаика (Bourdieu 1987, 129), што холистички експерти пружају својим практичарима.

Поља цркве и холистичких пракси се не преплићу само у домену спиритуалног капитала и религијског ауторитета за бављење „душом“, већ се и преплићу по питању других ствари и у истом су исцелитељском пољу као и психологија и друге медицинске науке. Бурдје је приметио та преплитања и слабљење црквеног ауторитета у 20. веку, где све више секуларних актера преузимају улоге које су држали црквени ауторитети (Bourdieu 1987). Бурдје је говорио о дисолуцији религијског поља у шире поље симболичке манипулације значења, где психотерапија, азијске борилачке вештине, јога и спиритуално лечење, сви раде заједно (Bourdieu 1985 према: Koch 2015). Другим речима, од аутономног је настало хетерономно поље, а холистичко је хетерономно на посебан начин. Хетерономизација омогућава промене у пољу зато што доноси иновације кроз прерасподеле симболичке моћи и капитала. Међутим, вертикална социјална мобилност жена није потекла из редова традиционалних цркава (осим у случају неких протестантских деноминација), али је то случај у НРП и холистичким праксама где жене могу да имају значајне улоге.

Такође, стицање спиритуалног капитала у холистичким праксама је далеко веће и исплативије (у смислу „реконверзије“¹⁷ у економски¹⁸ и друштвени капитал а не само у симболичком смислу) него што би то било у родно негалитарном доминантном систему. То је један од разлога зашто је настало одвојено спиритуално поље, јер такав капитал нема вредност у доминантном. Холистички практичари су „свесни“ ко доминира у „пољу моћи“. Свест о моћи је намерно стављена под наводнике зато што је Бурдје, говоривши о симболичком насиљу, сматрао да су субјекти несвесни, односно сагласни са насиљем (Bourdieu and Wacquant 1992). Симболичко насиље се пре свега односи на облике манифестоване кроз инфе-

17 Бурдје је развио појам реконверзије капитала, као врста преноса одређеног капитала у други кроз поља. Тако спиритуални капитал може да се стратешки реконвертује у друштвени или економски, па и обрнуто (Bourdieu and Boltanski 1978). На пример, многи спиритуални лидери користе свој капитал за социјалну мобилност, или познате личности конвертити користе свој друштвени капитал као утицај у религијском пољу итд.

18 Потребно је за сваки случај нагласити економски капитал, зато што у последње три деценије, многе жене имају значајне приходе или се издржавају од тих холистичких и спиритуалних делатности.

риорност, немогућност социјалне мобилности, оспоравање ресурса итд., али перципиране као природно стање поретка. Оно се најобље огледа у историјском хабитусу који се намеће женама као инфериорним у свим пољима у односу на мушкарце. Патријархат у било ком пољу не би функционисао да жене не отеловљују ту политику. Међутим, из до сада приложеног можемо видети како је феминизам освестио жене о симболичком насиљу па и у религијском пољу. Дакле, холистичке праксе стварају један информисани хабитус који се тешко може уклопити у доминантну структуру и ствара једно засебно (не и независно) културно поље. Ту се јога као „најзападнија од свих Источних” пракси са својим учењем и телеологијом највише истиче. Индивидуа која у свом хабитусу инкорпорира феминистичке идеје природно нагиње пољима која немају патријархално симболичко насиље. Бурдје је говорио о рефлексивности, односно способности хабитуса да прави стратегије у одређеном пољу. Индивидуа је у исто време свесна и несвесна разних могућности и препрека. Жене реинтерпретирају, игноришу, позајмљују, заобилазе и мењају нагласак у доминантним религијским традицијама на начин који се боље слаже са њиховим дефинисањем себе, одређених искустава и брига као жене (Sered 1992, 10, 87).

Ако узмемо у обзир да је традиционална и доминантна духовност андроцентрична и да притом није опција већ се намеће као једина, да је хијерархија и организација а самим тим и било какво доношење одлука искључиво у рукама мушкараца, а притом им се намеће да је најбоља богоугодна улога мајке и жене, потчињене мушкарцу, без права на своје тело, жене се осећају апсолутно потиснуто и зато трагају за алтернативним опцијама које су адекватна замена и у складу су са модерним феминистичким принципима касне модерне. То нарочито одговара чињеници да већина жена у холистичким праксама потиче из образованијег и економски стабилнијег слоја друштва који има приступ феминизму и жељу и могућност за испуњењем идеала покрета. Међутим, борба са мушким полом није конкретна јер постоји и даље доминација мушког пола као (духовног) ауторитета и у тим „алтернативним заједницама“. Борба је више освајање духовног простора него дословно скидање мушкараца са позиција моћи (иако има мноштво примера), укида им се могућност да истински утичу са тих позиција на оно што жене сматрају светим а тамо где јесу заинтересоване и способне за заузимање позиција

моћи то и чине.¹⁹ Притом, њих не занима доминантно поље већ стварање свог у коме могу да истражују себе и своју духовност без уплива мушког и традиционалног ауторитета. Ово наравно није једини случај где је запажена улога нових спиритуалности у преговорима са патријархалним структурама (Avishai 2008).

Уместо закључка

Невезано за спиритуалност, жене су много више заинтересоване за здравље и изглед него мушкарци (Trzebiatowska and Bruce 2012, 76), садржаје у ХП креирају жене за жене (Исто, 71) и сам Њу ејд и алтернативне спиритуалности су у великој мери покренуте од стране жена (Puttick 1999, 158), те нас не мора чудити што ХП привлаче жене. Међутим, биле оне свесне својих акција или не (ни сам Бурдје није разјаснио до краја свест личне делатности), акумулирани спиритуални капитал је озбиљан тас на ваги у игри моћи у религијском пољу. Грусендорф (2016, 5), цитирајући Урбана (2003) каже да се религијски капитал не користи само да оснажи друштвени *status quo*, већ и као реакција на њега зарад промене. Религија каткад може оборити тиранију моћи било преко саме религије или унутар ширег социо-политичког поља где се налази. Јога као средство за оснаживање кроз отеловљење и процесе освешћивања тела, пружа могућност да се изађе из улоге жртве тела патријархалног система, макар и симболички. Можемо слободно рећи да јога, која има за циљ ослобођење, није само сотериолошко ослобођење, већ и лично, телесно и политичко ослобођење. Док холистичке праксе генерално уносе нове облике спиритуалног капитала и доприносе хетерономији и плуралитету религијског поља, остављајући религиолозима доста занимљивог истраживачког посла. Пошто је све већ речено везано за нову женску спиритуалност, потребно је нагласити да су ХП ипак мањи део популације и да ни у Европи ни код нас не прелази 5% (оквирно). Самим тим, за такву спиритуалност не можемо рећи да може озбиљно да пољуља готово једнолични религијски пејзаж, али свакако нуди простор за субјективно спиритуално ослобођење. У најбољем случају може натерати на размишљање доминантне религијске структуре да више размишљају о питању жена и њихових спиритуалних потреба.

19 Што углавном чине постајући инструктори или добијајући разне друге сертификате.

Литература

Aune, Kristin. 2015. Feminist Spirituality as Lived Religion: How UK Feminists Forge Religio-spiritual Lives. *Gender & Society* 29 (1): 122-145.

Avishai, Orit. 2008. Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender and Society* 22 (4): 409-433.

Berger, Peter. 1990 (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.

Bourdieu, Pierre and Luc Boltanski. 1978. „Changes in Social Structure and Changes in the Demand for Education“. In *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*, eds. Salvador Giner and Margaret Scotford Archer, 197-227. London: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre and Loic Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction*. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre. 1987. „La Dissolution du Religieux“. Au *Choses Dites*, 117-123. Paris: Editions de Minuit.

Bowman, Marion. 1999. Healing in the Spiritual Marketplace: Consumers, Courses and Credentialism. *Social Compass* 46 (2): 181-189.

Breninger, Birgit. 2012. *Feminist Perspectives on Cultural and Religious Identities: Rewriting Mary Magdalene Mother Ireland and Cú Chulainn of Ulster*. Frankfurt am Main: Peter Lang International Academic.

Bridges, Tristan. 2009. Gender Capital and Male Bodybuilders. *Body and Society* 15 (1): 83-107.

Brown, David and Aspasia Leledaki. 2010. Eastern Movement Forms as Body-Self Transforming Cultural Practices in the West: Towards a Sociological Perspective. *Cultural Sociology* 4 (1): 123-154.

Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt zajednu teoriju prakse*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Burdije, Pjer. 1977. Simbolička moć. *Kultura* 38: 23-30.

Burdije, Pjer. 1998. „Društveni prostor i simbolička moć“. U *Interpretativna sociologija*, ur. Ivana Spasić: 143-158. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Champ, Amy Elizabeth. 2013. *Feminism From the Inside Out: Women and Yoga in the United States*. PhD Diss. University of California.

Connell, R. W. 1995. *Masculinities*. Berkley/Los Angeles: University of California Press.

Crossley, Nick. 2005. Mapping Reflexive Body Techniques. *Body & Society* 11 (1): 1-35.

Gemzöe, Lena and Marja-Lisa Keinänen. 2016. „Contemporary Encounters in Gender and Religion: Introduction.“ In *Contemporary Encounters in Gender and Religion*, eds. L. Gemzöe, M. L. Keinänen and A. Maddrell, 1-28. London: Palgrave Macmillan, Cham.

Gregoire, Carolyn. 2013. How yoga became a \$27 billion industry and reinvented American spirituality. *Huffington post*, December 16. Accessed December 20, 2024. Available at: https://www.huffpost.com/entry/how-the-yoga-industry-los_n_4441767.

Grusendorf, Stephen. 2016. Bourdieu's Field, Capital, and Habitus in Religion. *Journal for the Sociological Integration of Religion and Society* 6 (1): 1-13.

Ivanović, Zorica. 2003. „Antropologija žene i pitanje rodних odnosa u izmenjenom diskursu antropologije“. Pogovor u *Antropologija žene* (II izdanje), ur. Ž. Papić i L. Sklevicky, 380-435. Beograd: XX vek.

Kaur, Gurmeet. 2021. Buddhism and Women. *Buddhism: The Basics and Bloomsbury Religion in North America Full Title List*. Accessed December 20, 2024. Available at: <https://philpapers.org/rec/KAUBAW>.

Koch, Anne. 2015. Alternative Healing as Magical Self-Care in Alternative Modernity. *Numen* 62 (4): 431-459.

Newcombe, Suzanne. 2005. Spirituality and 'Mystical Religion' in Contemporary Society: A Case Study of British Practitioners of the Iyengar Method of Yoga. *Journal of Contemporary Religion* 20: 305-322.

Noriko, Kawahashi. 2003. Feminist Buddhism as Praxis: Women in Traditional Buddhism. *Japanese Journal of Religious Studies* 30 (3/4): 291-313.

Osto, Douglas. 2008. *Power Wealth and Women in Indian Mahayana Buddhism. The Gandavyuha-sutra*. New York: Routledge.

Puttick, Elizabeth. 1999. „Women in New Religious Movements.“ In *New Religious Movement*, eds. B. R. Wilson and J. Cresswell, 141-162. London: Routledge.

Radford Ruether, Rosemary. 2008. „Women in World Religions: Discrimination, Liberation, and Backlash“. In *Part of the Problem, Part of the Solution: Religion Today and Tomorrow*, ed. Arvind Sharma, 30-39. London: Praeger.

Stark, Rodney and William Bainbridge. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley: University of California Press.

Sered, Susan Starr. 1992. *Women as Ritual Experts. The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Singleton, Mark. 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Sointu, Eeva and Linda Woodhead. 2008. Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47: 259-276.

Trzebiatowska, Marta and Steve Bruce. 2012. *Why are Women more Religious than Man*. Oxford: Oxford University Press.

Verter, Bradford. 2003. Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21 (2): 150-174.

Webb, Jen, Tony Schirato and Geoff Danaher. 2002. *Understanding Bourdieu*. Crows Nest: Allen & Unwin.

West, Candance and Don Zimmerman. 1987. Doing Gender. *Gender & Society* 1 (2): 125-151.

Woodhead, Linda. 2007. „Gender Differences in Religious Practice and Significance“. In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, eds. James A. Beckford and N. J. Demerath III, 550-570. Los Angeles, London, New Delhi and Singapore: Sage.

Жикић, Бојан. 2018. *Анџројолоџија љела*. Филозофски факултет, Одељење за етнологију и антропологију и Досије студио.

Dejan Petković

**Why are women more frequent users of holistic practices?
A Bourdieuan analysis of recent spiritual trends in Serbia**

The study of female religiosity has long been invisible in academia, while the religious life of men has been viewed as the norm in the study of religion and new religions. Due to the academic inclination towards textual and doctrinal studies of predominantly male religious institutions, the framework of religious life occupied by women, often outside religious institutions, is virtually non-existent. When women's status was modernized within world religions, there was a strong backlash. Activities carried out by women were often not considered religious by anthropologists or were labeled with other terms such as magic, witchcraft, or superstition. This paper recognizes an increasingly prevalent form of modern female religiosity and offers a Bourdieuan analysis as a response to the context in which this phenomenon arises, highlighting the pronounced dichotomy between the genders of practitioners.

Keywords: holistic practices, feminism, yoga, Bourdieu, religious field.