
Г л а с н и к
Етнографског института
Српске академије наука и уметности

LIV

Београд 2006

Г
Е
И

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LIV

Editor in chief:

Dragana Radojičić

Editorial board:

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Marina Martinova, Natalija Puškareva,
Elena Uzeneva, Milica Bakić-Hayden, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović,
Mladena Prelić, Ljiljana Gavrilović

Secretary:

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of associate
member of SASA Vojislav Stanovčić
at the VII session, Department of Social Sciences SASA,
September 12th 2006

BELGRADE 2006

УДК 39(05)

ISSN 0350-0861

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LIV

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Радост Иванова, Марина Мартинова, Наталија Пушкарева,
Елена Узенева, Милица Бакић-Хајдин Елефтериос Алексакис,
Петер Славковски, Софија Милорадовић, Бојан Жикић,
Јелена Чворовић, Младена Прелић, Љиљана Гавриловић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на VII седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 12. септембра 2006. године, на основу реферата
дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2006

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.yu
www.etno-institut.co.yu

Рецензент:
дописни члан САНУ Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић

Коректор:
Марија Ђокић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије

Део радова у овом Гласнику резултат је рада на пројектима:
Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса (бр. 147020), *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* (бр. 147021) и *Етницитет: Савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), које је у целини финансирало МНЗЖС РС.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography / главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) – Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 35/III), 1952 – (Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS.SR-ID 15882242

Садржај Summary

Оригинални научни радови

<i>Eleftherios Alexakis</i> , Benefaction and Benevolence: The Concept of the Pure Gift and Realization of the Community in Greece. An Anthropological Approach	9
<i>Елефтериос Алексакис</i> , Добročинство и добротворност: концепт поклона и реализација заједнице у Грчкој. Антрополошки приступ	23
<i>Kalliopi Panopoulou</i> , “Those Were the Difficult Years...” Oral Accounts of Vlachophones from their Captivity in Požarevac, Serbia	25
<i>Калиопи Панопулу</i> , „То су биле тешке године...” Усмена сведочења Влаха о затвореништву у Пожаревцу, у Србији	37
<i>Гордана Благојевић</i> , Колонија Срба у Солуну – лична имена и етничко обележје према матичним књигама (1896-1945)	39
<i>Gordana Blagojević</i> , Serbian Colony in Thessalonica – Personal Names and Ethnic Markers in Registers (1896-1945)	45
<i>Стана Ристић</i> , Стереотипи о Грцима у српском језику	47
<i>Stana Ristić</i> , Stereotypes Concerning Greeks in Serbian Language	55
<i>Ивана Коњик</i> , Представе о Грцима у Вуковом корпусу епских песама	57
<i>Ivana Konjik</i> , Traditional Perception of Greeks in Serbian Oral Tradition	67
<i>Мирослава Малешевић</i> , Хришћански идентитет секуларне Европе	69
<i>Miroslava Malešević</i> , Christian Identity of Secular Europe	86
<i>Љиљана Гавриловић</i> , „Да Винчијев код“ – пробни камен припадности	87
<i>Ljiljana Gavrilović</i> , “Da Vinci Code” – a Trial Step-Stone of Belonging to ...	100
<i>Иван Ђорђевић</i> , Употреба традицијских мотива у домаћој фантастичној књижевности	101
<i>Ivan Đorđević</i> , Use of Traditional Motives in Serbian Science-Fiction Literature	111
<i>Тијана Цвјетићанин</i> , Електронски фолклор тинејџера: SMS поруке	113
<i>Tijana Cvjetičanin</i> , Electronic Folklore Among Teenagers: SMS Messages	125

<i>Иван Ковачевић</i> , Киоск – критички оглед из урбане/политичке антропологије	127
<i>Ivan Kovačević</i> , Kiosk – a Critical Examination in Urban/Political Anthropology	143
<i>Марко Стојановић</i> , Значење и функција митских топоса „новокомпоноване културе“: компаративна анализа медијских биографија Мирослава Илића и Жељка Јоксимовића	145
<i>Marko Stojanović</i> , Meanings and Function of Mythical Places in “New Culture”: a Comparative Analysis of Biographies of Miroslav Ilić and Željko Joksimović	159
<i>Милош Миленковић</i> , „Идеални етнограф“	161
<i>Miloš Milenković</i> , “The Ideal Ethnographer”	172
<i>Јелена Чворовић</i> , Магија без магичног: нови приступ	173
<i>Jelena Čvorović</i> , A New Approach to Magic	187
<i>Војан Џикић</i> , Managing HIV/HCV-related Risk at Private Places Among Belgrade Injecting Drug Users	189
<i>Бојан Жикић</i> , Управљање ризиком од ХИВ и ХЦВ у оквиру приватног стамбеног простора међу београдским интравенским корисницима дроге	198
<i>Слађана Барош</i> , Кондом као симбол професионалности код особа које се баве сексуалним радом у Београду	201
<i>Sladana Baroš</i> , Condom as a Professional Symbol Among the Persons Engaged in Sex Work in Belgrade	217
<i>Зорица Дивац</i> , Породичне и брачне (не)прилике у Србији (19. век)	219
<i>Zorica Divac</i> , Family and Marital Affairs in 19 th Century Serbia	232
<i>Драгана Стјепановић-Захарјејевски</i> , Друштвени положај сеоских жена у фокусу једног развојног пројекта	233
<i>Dragana Stjepanovic-Zaharijevska</i> , Social Status of Rural Women in the Focus of a Developmental Project	242
<i>Миљина Ивановић-Баришић</i> , Одевање и мода	245
<i>Milina Ivanović-Barišić</i> , Dress and Fashion	257
<i>Драгана Радојичић</i> , Ношња из Врчина	259
<i>Dragana Radojičić</i> , Costume Style from Vršin	270
<i>Ивица Тодоровић</i> , Хришћанска и претхришћанска димензија ритуала литијског опхода	271

<i>Ivica Todorović</i> , Christian and Pre-Christian Dimension of Ritual Procession	287
<i>Александра Павићевић</i> , „Друштво <i>Огањ</i> за спаљивање мртваца у Београду“: развој, идеје и симболи	289
<i>Aleksandra Pavićević</i> , “ <i>Oganj</i> : Association of Cremation in Belgrade” - Development, Ideas and Symbols	303
<i>Marina Simić</i> , Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practice	305
<i>Марина Симић</i> , Националност као традиционална култура у Етнографском Музеју у Београду: истраживање музејске модерностичке праксе	318
<i>Александар Крел</i> , Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века	319
<i>Aleksandar Krel</i> , The Change in Ethnic Identity Strategy of Germans in Subotica in the Second Half of the 20 th Century	332
<i>Мирјана Павловић</i> , Божићни обичаји Срба у Темишвару	333
<i>Mirjana Pavlović</i> , Christmas Customs Among Serbs in Timisoara	344
<i>Ласта Ђановић</i> , Јован Мишковић – заборављени етнограф и географ	345
<i>Lasta Đarović</i> , Jovan Mišković: A Forgotten Ethnographer and Geographer	360

Прегледни чланци

<i>Lada Stevanović</i> , Greek Theatre in the Context of Cult and Culture – Different Theoretical Approaches	361
<i>Лада Стевановић</i> , Грчко позориште у контексту култа и културе – различити теоријски приступи	374
<i>Јана Баћевић</i> , Антропологија, туризам и транзиција: концепције о развоју туризма у Књажевцу	377
<i>Jana Baćević</i> , Anthropology, Tourism and Transition: Concepts of Tourism Development in Knjaževac	388
<i>Срђан Радовић</i> , Релативизам и антропологија	389
<i>Srđan Radović</i> , Relativism and Anthropology	402
<i>Ана Продановић</i> , Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелазу у етнологији и антропологији Србије	403
<i>Ana Prodanović</i> , Reception of Structuralism Exemplified by Research on Rite-de-Passage in Serbian Ethnology and Anthropology	413

<i>Ивана Грубишић</i> , Етноботаника – нова дисциплина	415
<i>Ivana Grubišić</i> , Ethnobotany – a New Discipline	430

Грађа

<i>Марија Црнић Пејовић</i> , Архивска грађа – примарни извори	433
<i>Биљана Миленковић Вуковић</i> и <i>Ласта Ђаповић</i> , Етнографска грађа у делу Јована Мишковића	445

Прикази

<i>Гордана Благојевић</i> , Политика и сећање на Балкану – грчко виђење Црне Горе (19. век – први светски рат)	475
<i>Марија Црнић Пејовић</i> , Зборник радова из науке, културе и умјетности БОКА 25	476
<i>Милина Ивановић-Баришић</i> , Бранко Ђупурдија, Породица колониста у Бајмоку 1945-1948	482

Јелена Чворовић

Етнографски институт САНУ, Београд
svorovic@eunet.yu

Магија без магичног: нови приступ*

Еволуциона психологија је успела да објасни различите облике људског понашања али се суочава са методолошким проблемом укључивања традиционалних/културних понашања магије у оквире еволуционе парадигме. На примеру традиционалне магијске праксе, овај рад сугерише начине да се приступи овом проблему. Прва сугестија се односи на ограничавање хипотеза само на варијабле које могу да се одреде и идентификују. Тако се у овом приступу избегава пракса не-еволуционих приступа осталих друштвених наука да се објашњења базирају на могућим „веровањима“ или мемима (у еволуционом жаргону) који се можда налазе у људском мозгу. Као илустрација овог аргумента, користе се поређење и контраст популарне хипотезе да су магијске праксе резултат веровања (или мема) која служе да се умањи или ублажи анксиозност, и предложене хипотезе да магија у ствари представља облик комуникације која подстиче сарадњу и кооперацију, и тако служи да се каналише или потпуно редукује анти-социјално понашање.

Кључне речи: магија, комуникација, еволуциони приступ

Увод

Проучавање религије уопште, укључујући и тако специфично понашање као што су магијске праксе, већ извесно време се налази у стању „стагнације“¹ захваљујући „теоријском вакууму“.² Модерна еволуциона

* Рад је резултат истраживања на пројекту бр. 147021: *Антрополошка испитивања комуникације у савременој Србији*, који у целини финансира МНЗЖС РС.

¹ Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York 1978, 87-125; Clifford Geertz, *Religion, Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of Supernatural*, Lehmann, Arthur and Myers (eds), Mayfield, Palo Alto/London 1985, 6-15.

теорија представља један од нових могућих теоријских прилаза и бројни еволуционисти су предложили нова тумачења различитих видова религијског понашања.³ Иако се ове нове предложене теорије и објашњења јако разликују међу собом, све имају нешто заједничко – прате традиционалне друштвене науке у претпоставци да људи који се понашају у складу са религијским нормама понашања верују у тврдње које исказују. Овакав приступ има критичне импликације и ограничења у поставци: „веровања“ се не могу доказати нити показати као „истинита“ или „неистинита“; да би се избегла оваква методолошка грешка, предлаже се један алтернативни приступ проблему, а то је да се објашњења ограниче на феномене који могу да се идентификују, на тврдње (говор) саме по себи и њихове последице, а не на веровања која – наводно – стоје иза њих.

Религија се обично дефинише као „веровање у натприродно“,⁴ при чему „натприродно“ и натприродна бића не могу да се појме или доживе чулима. Иако научници често не објашњавају религијска понашања прихватајући тврдње о стварном постојању натприродних бића и сила која не могу да се идентификују/докажу као истинита, скоро сви објашњавају религијско понашање прихватајући постојање „веровања“, које такође није доказиво, у натприродна бића и силе. Овакав приступ довео је научнике до тога да се запитају зашто људи гаје ирационална веровања, која их онда подстичу да се понашају нелогично.⁵ На пример, Еванс-Причард износи да је кључно питање у области религије: „како је дошло до тога да се људи способни за логичко понашање тако често понашају нелогично?“⁶ Најважнија објашњења овог проблема, предложена од стране његових претходника, Еванс-Причард сажето износи овако: „Тејлор и Фрејзер мисле да је разлог у погрешном резонувању људи; Марет, Малиновски и Фројд кажу да [нелогично понашање] то служи ослобађању тензије; Леви-Брил, а и Диркем донекле, траже објашњење у колективним репрезентацијама (или друштву) које утичу на размишљање.“⁷ Сва ова објашњења претпостављају да је најзначајнији ефекат религије у њеном изразу: за религију се каже да изражава веровања, вредности, емоције, потребе, сигурност, па чак и социјалну структуру људи. Еволуционисти су прихватили овај тренд у друштвеним наукама и такође претпостављају да узрок религијског понашања

² E. T. Lawson, *Fundamental Problems in the World-wide Pursuit of the Study of Religion*, у *Institutions and strategies in the study of Religion*, Michale Pye (ed), Diagonal-Verlag, Marburg 1989, 305.

³ Richerson and Boyd, *The Role of Evolved Predispositions in Cultural Evolution*, *Ethology and Sociobiology* 10, 1989, 195-219.

⁴ A. Hulkrantz, *The Concept of Supernatural in Primal Religion*, *History of Religions* 22 (3) 1983, 231-253.

⁵ Преглед и резиме објашњења религијског понашања могу се наћи у многим књигама, на пример *A Reader in the Anthropology of religion*, Lambeck, Michael (ed), Balckwell, Oxford 2002.

⁶ E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*. Oxford University Press, Oxford 1965, 94.

⁷ Isto.

треба тражити у „веровањима“. Тако је предложено да се религија посматра као адаптација створена на индивидуалном нивоу или на нивоу групне селекције, или као еволуциони споредни производ (*by-product*); уместо термина *веровање* користе се изрази *меми* или *психогени*.⁸ Најпопуларније објашњење је да „погрешно“ резоновање, које доводи до религијског веровања, представља само споредни ефекат различитих психолошких механизма који су се развили током еволуције. Заједничко свим овим објашњењима је претпоставка да људи стварно „верују“ у натприродне тврдње.

Као алтернатива, предложено је да суштину религијског понашања можемо посматрати као комуникацију – као једну сасвим одређену врсту говора и одређено понашање, као поруке које чине религијско понашање. Комуникација, у овом смислу речи, јавља се када постоје пошиљалац и прималац поруке и када комуникативно понашање има утицаја на понашање прималца поруке. У овом смислу, религијско понашање није само изражавање стања као што су потребе, агресија, анксиозност, жеља, поштовање, страх или нешто друго, већ – попут језика уопште – може да се посматра као одређена врста комуникације.⁹

Да бисмо посматрали религију као вид комуникације, мора се узети у обзир само оно што може да се идентификује/докаже да постоји, од стране научника и учесника у одређеном понашању, а то нису „веровања“, већ једна одређена врста изражавања – говора.¹⁰ Ово се првенствено односи на комуникативно прихватање тврдњи о постојању натприродног, бића и сила. Када религију дефинишемо на основу одређеног идентификованог говора уместо на основу неидентификованих веровања (за које се не може утврдити да стварно постоје), објашњења религијског понашања добијају сасвим други правац, који се фокусира на различите форме религијског понашања као видове комуникације. Сада се поставља питање шта то дефинише и разликује религијску комуникацију од других, не-религијских видова комуникације? Предложено је да се одговор тражи у чињеници да „религијски сентименти представљају пажљиво исконструисан систем који је немогуће доказати као тачан/не-тачан на основу емпиријског искуства“.¹¹ Пошто постојање натприродног не може да се идентификује (да се докаже као тачно/не-тачно,

⁸ Pascal Boyer, *Cultural Inheritance Tracks and Cognitive Predispositions: The Example of Religious Concepts*, *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*, Whitehouse, Harvey (ed), Berg, Oxford/New York 2001, 57-89; Steven Pinker, *The Evolutionary Psychology of Religion*. Рад представљен на годишњој конференцији The Freedom from Religion Foundation, Madison, Wisconsin, октобар 29, 2004.

⁹ L. B. Steadman and C. T. Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*, *Journal of Social and Evolutionary systems* 18 (2) 1995, 149-164.

¹⁰ Исто. У оригиналу: „...the communicated acceptance of a supernatural claim, a claim that cannot be shown to be true by the senses, constitutes the necessary and sufficient elements identifying behavior as religious“.

¹¹ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*; Richerson and Boyd, *The Role of Evolved Predispositions in Cultural Evolution*, 195.

постоји/не-постоји), тачност тврдњи о натприродном имају специфичан карактер који укључује немогућност провере. Ово дозвољава да се Еванс-Причардово питање преформулише на начин који омогућава да се одговор потражи у понашању које може да се идентификује, и последицама таквог понашања. Одговор на Еванс-Причардово питање лежи у чињеници да експлицитно изречене и прихваћене тврдње чија истина не може да се докаже, комуницирају својевољно прихватање утицаја (тврдње) друге особе без скептицизма, без обзира на искуство и сопствена чула. Комуникација такве поруке је тако очигледно важна за људе, углавном због огромне *non zero sum* добити која резултира из кооперативних друштвених односа.¹² Такви друштвени односи зависе од прихватања међусобних утицаја појединаца, и комуникација у религијском понашању тако подстиче и ојачава кооперативне друштвене односе на начин који није забележен ни у једном другом виду комуникације.¹³

Ако упоредимо ова два алтернативна приступа религијском понашању, упоређујући њихову способност да објасне специфично понашање на које наилазимо у магији, видеће се да „ирационална“ природа религијског понашања нигде није тако очигледна као у случају магије, а контраст између „религије као веровања“ и „религије као комуникације“ бива овде најјаснији.

Магија као оглед

Иако је однос магије и религије одувек био предмет дебате, предлажемо да се магија посматра као један од подтипова религијског понашања, због тога што се она може посматрати као комуникативно прихватање специфичних форми натприродног говора/изражавања. Магија се разликује од других видова комуникације по тврдњама и комуникативним прихватањем тврдњи да извесне технике производе дејство које не може да се идентификује/докаже. Оно што разликује ову дефиницију од многих претходних дефиниција магије јесте одсуство сваког позивања на претпостављена „веровања“.¹⁴ Ако се прихвати оваква дефиниција магије, онда се поставља питање: зашто се магијска понашања одржавају, иако су људи који „верују“ у магију стално суочени са доказима да технике магије немају ефекта.

Дефинисање магије без позивања на „веровања“ има за последицу потпуно нов приступ покушајима да се магија објасни. Претходна објашњења магије покушала су да одговоре на питање: зашто људи верују да одређене технике постижу одређени ефекат, када ови ефекти не могу да се

¹² Robert Wright, *The Moral Animal. Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*, Vintage Books, New York 1994.

¹³ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*.

¹⁴ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon, Oxford 1937.

идентификују/покажу као тачни? Ако се ограничимо само на оно што може да се дефинише у оквиру магије, наша дефиниција доводи до кључног питања: какве су последице комуникативног прихватања тврдњи, последице које могу да објасне зашто је магија постојала у свим људским друштвима десетинама хиљада година?

Два најчешће прихваћена објашњења магије/зашто људи верују у магију приписују се Џејмсу Фрејзеру и Брониславу Малиновском чему је Малиновски вероватно следио В. Џејмса и Р. Р. Марета.¹⁵ Фрејзер¹⁶ је тврдио да примитиван човек има погрешно разумевање узрока и последица, те је стога покушавао да утиче на ствари – људе, објекте, време итд, користећи „симпатички принцип“. Овај принцип се састоји из два „закона“: закон сличности, када врач/чаробњак (онај који практикује магију) претпоставља да може произвести било какав жељени ефекат ако га само имитира, и закон „контакта“, када врач претпоставља да све што чини/ради материјалном предмету утиче на исти начин и на особу која је некада била у контакту са материјалним предметом.¹⁷ Малиновски се није сложио са оваквим објашњењем, и тврдио је да примитиван човек има сасвим добар осећај и разумевање узрока и последице једнако као и модеран, и тврдио је да се људи окрећу магији када су у стањима страха или анксиозности и када су већ урадили све да технички осигурају успех.¹⁸ Према овом аргументу, магија се користи када треба да се попуни празнина између практичног или научног знања и људске немоћи и несигурности да утиче на догађаје: у зависности од временских услова, усев може да пропадне без обзира на то колико се људи труде.

Постоје логички проблеми везани за оба ова објашњења. „Закон контакта“ је нелогичан: из њега произилази да би све било под утицајем сваке радње или чина, јер је све што постоји на земљи некада било у контакту са земљом – сваки магијски ритуал онда не би утицао само на земљу, него и на све друго у истој мери. Исто тако, ако се претпостави да су сличне ствари у ствари исте, онда следи да је јести, на пример, представу рибе (уместо праве рибе) исто што и јести праву рибу, што би значило да „представа“ може да утоли глад, а без додатног напора да се права риба стварно и ухвати. Зашто би се неко трудио, и рескирао свој живот у лову, у борби против непријатеља, када би било довољно само, на пример, спалити непријатељево одећу? Више је него очигледно да људи не следе овакве „законе“, напротив. Да се магија користила на овакав начин, велика већина људи не би преживела; за људску

¹⁵ E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, Oxford 1965, 39-40, 48.

¹⁶ James Frazer, *Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Touchstone 1951/1995, 12-15.

¹⁷ Isto, 12.

¹⁸ Bronislaw Malinowski, *The Role of Magic and Religion*, William Lessa and Evon Vogt, (eds), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper and Row, New York/Evanston, London, 102-111; Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, Lambek, Michael (ed), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell, Oxford 2002, 176-184.

популацију, пробадање представе изрезбареног лава није исто што и конзумирање правог меса, као што ни имитација доброг здравља није исто што и добро здравље. Све магијске праксе које Фрејзер описује су традиционалне, практиковане и преношене са генерације на генерацију десетинама хиљада година, упркос чињеници да не може да се покаже/докаже њихова „делотворност“. Ово указује на то да истинитост/исправност магијске тврдње није сама по себи значајна, упркос тврдњама врача/чаробњака и предака. Да је Малиновски у праву и да магија смањује анксиозност, онда вероватно не би постојало толико различитих ритуала и магијских пракси, већ само један ритуал за све. С друге стране, постоје ритуали који не само да не смањују страх и анксиозност, него их – напротив – производе.¹⁹ Анксиозност, као и бол, није сама по себи лоша. Можемо претпоставити да су се код људи анксиозност и различите врсте страхова развили као одговор на опасност и животне ситуације које су помогле прецима у прошлости да преживе и оставе потомке.²⁰ Оно што је за сваку људску заједницу важно, није да ли ће се неко осећати дорбо или лоше, већ способност њених чланова да се „носе“ не само са проблемима физичког света, већ и са другим људима.

Магија као вид комуникације

Магијске технике се често деле на две категорије, у зависности од дејства за које се тврди да постижу: *бела магија*, ако је циљ заштита или конструктивност, и *црна магија* или *чаробњаштво*, ако је циљ уништење или наносење зла. Тако постоје магијски обреди који, наводно, лече или спречавају болести, привлаче партнера, осигуравају успех у лову, риболову, пловидби, усевима, трговини и рату, и штите од чаробњаштва. С друге стране постоје магијски обреди црне магије/чаробњаштва који, наводно, делују управо супротно, тј. могу да изазову смрт, болест, лоше временске прилике, неуспех у љубави, несреће итд.²¹

Иако не може да се покаже да магија и пратећи ритуали имају стварног дејства, магијске технике и тврдње могу да утичу на појединце када они знају да је магија „извршена“. Управо то комуникативно дејство магије и јесте разлог њеног опстајања у људским друштвима. Када се магија посматра као комуникација, делотворност порука захтева коришћење одговарајућих симбола. Да би магијски ритуали били делотворни као начини комуникација, они морају тачно да одреде садржај поруке и примаоце порука. Садржај поруке која се преноси и саопштава путем магије је разноврстан: путем одговарајућих симбола, магија изражава мржњу, жељу, бригу за нечије здравље, добар принос, љубав или смрт. Дејства таквих порука морају да буду

¹⁹ Harvey Whitehouse, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira, Walnut Creek 2004.

²⁰ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*.

²¹ J. Frazer, *n. d.*

препознатљива не само учесницима ритуала, него и публици и посматрачима, и као таква могу да утичу на понављање одређеног понашања у будућности. Ови обичаји представљају форму комуникације, која у себи садржи поруке нерелигијских симбола и комуникације прихватања говорничког утицаја без скептицизма. Наиме, тврдња да магија и њене технике имају стварног утицаја, заправо, представља метафору. Да би била разумљива, магијска тврдња мора да се представи публици у виду *симила* (сличног). На пример, симил чаробњаштва (црне магије) је саопштен путем метафоре: магијска представа је „као“ убиство или повреда неке особе. Ова метафора бива оснажена тврдњом да одређена техника стварно убија или чини зло, али ипак остаје само порука. Као и све метафоре, оваква тврдња зависи од заједничког учествовања у прихватању садржаја поруке, а у исто време и поспешује колективно прихватање и разумевање поруке што представља један облик кооперације. У ствари, најзначајније дејство магије, које може да се докаже, лежи у њеној комуникацији са примаоцима порука. Различите врсте магије: бела, црна/чаробњаштво, љубавна, магија лечења, за успешан принос, пловидбу итд, преносе различите симиле, и тако поспешују различите врсте кооперације. Управо овај ефекат магије, постигнут кроз комуникацију, објашњава њен успех и постојање.

На пример, код аустралијских Аборигина магијски ритуали који преносе/комуницирају мржњу, скоро увек користе предмете који су повезани или „личе“ на предмете који се користе у стварном физичком обрачуњу. Оштри предмети, као копља или заоштрене кости, или ватра су чести приликом оваквих ритуала.²² Прималац овакве поруке је одређен кроз употребу предмета који су или слични њему или су били у контакту с њим: делови одеће, коса, нокти. Такође, једна од техника јесте и када се отисци стопала одређене особе „прободу“ копљем, са циљем да се „изазове“ болест или смрт. Најснажнија, најраширенија и магија која највише плаши јесте ритуал назван „поинтинг“ или поентирање/циљање у правцу „жртве“ у комбинацији са певањем.²³ У овом ритуалу користи се специјална кост, узета са мртваца или кенгура, са јако заоштреним врхом. Врач заузима свој положај, увек на видiku „жртве“, и почиње да пева, поентирајући кост у правцу „жртве“. Врач пева специјалну бајалицу/песмицу, која увек садржи тачно име „жртве“, и обигравајући око „жртве“, трља две кости једну о другу. На крају представе врач баца једну кост на „жртву“, и каже се да је она „ушла“ у тело „жртве“ и тако произвела озбиљну болест. Понекад се користи и право копље, а често врач изводи магијски ритуал на захтев вође заједнице; такав захтев се никада не одбија. У присуству неколико особа, врач – у специјалној обући од крзна и окићен перјем емуа – гађа „жртву“ у леђа. Понекада се у поентирању користе и штапови од дрвета или предмети европског порекла. Магијски ритуали попут овог се никада не изводе без публике, тј. посматрача. Само певање такође може да послужи као врста магије. Песме су традиционалне,

²² A. P. Elkin, *The Australian Aborigines: How To Understand Them*, Angus and Hardback 1956.

²³ Isto.

али изражавају оно што би „певач“ желео да уради својој „жртви“. За такво „певање“ се каже да може јако да нашкоди и да изазове озбиљну, неизлечиву болест код „жртве“. Овакво певање се често користи против особа које су починиле неки анти-социјални акт, као што је инцест.²⁴

Чаробњаштво/врачање се не изводи олако, и потребне су специјалне и пажљиве припреме за извођење ритуала. Чаробњак/врач мора да научи покрете, да научи и зна традиционалне песме, и да припреми „магијске“ предмете попут кости или копља. Ако се користи специјална обућа, сви учесници који прате чаробњака, морају да прођу кроз још један ритуал: мали ножни прст им се спали врелим каменом и онда се одвоји од стопала. Много пажње се посвећује правилном извођењу ритуала и свих радњи које му претходе; Аборицини кажу да, у случају да технике или припреме нису изведене како треба, то може имати кобне последице за самог врача/чаробњака или неку „невину“ особу. Магијске технике и припреме код Аборицина су традиционалне, научене од предака, са сврхом да некога убију или неком нашкоде, и Аборицини тврде да овакве технике заиста делују. Смртни случајеви се тако често приписују магији, нарочито у случајевима којима је претходила болест жртве, а ипак Аборицини користе и „праве методе“ при убиствима и рањавањима. Права борбена копља су најубојитије оружје: када се зараћене стране сукобе, увек се користи право оружје, са често смртним последицама. Ако „жртва“ магијских техника не умре после два или три дана од обављања ритуала, често се дешава да је врач/чаробњак стварно и убије или озбиљно озледи. Ако су Аборицини тако уверени да смрт може да се изазове магијом, са дистанце, зашто онда рескирају двобоје и сукобе са непријатељима лицем у лице, наоружани правим оружјем? Зашто се магија не користи увек? Аборицини тврде да је болест/смрт проузрокована поентирањем предмета ка „жртви“, при чему се каже да један део предмета – део камена, кости или дрвета „улази“ у „жртву“ и тако изазива жељени ефекат. Ипак, Аборицини се не понашају као да су стварно уверени у ову тврдњу: на кости и камење се обично не гледа као да су „напуњени“ пројектиlima који изазивају несрећу. Само онда када су кост или камен правилно припремљени и када се користе на одговарајући начин у ритуалу, сматра се да могу да озледе или убију. Понекад се при ритуалима користе и замене за уобичајене предмете: дрво уместо камена или кости мртваца, или чак и предмети европског порекла, што указује да нису ти предмети сами по себи они који изазивају жељени ефекат, већ само њихова правилна и наменска употреба. Чаробњаштво/врачање се увек изводи у присуству других особа и „жртве“, као у случају поентовања и гласног певања о „жртви“; врач се не сакрива нити изводи своју представу када нема публике. Иако се за обе методе – методе сакривеног и отвореног врачања – може рећи да представљају изражавање (мржње, намере да се нашкоди, уништи), само је отворено практиковање магије чин комуникације. У случају врачања/црне магије код Аборицина, циљ магије јесте комуникација. Понашање врача је

²⁴ Isto, 290.

видљиво, посматра се од стране публике која тако прима одређену поруку о намерама самог врача. Врач, опет, изражава много више од своје жеље да повреди „жртву“ на овај или онај начин: он се понаша у складу са правилима ритуалног понашања својих предака, који су тврдили да такво понашање може стварно убити „жртву“. Дуготрајне и сложене припреме, које укључују време потребно да се песме и правилне технике магије науче, само појачавају озбиљност ове комуникације и пренесене поруке. Када се магија посматра на овај начин, одређени предмети који се користе у ритуалу постају одговарајући симболи; да ли су они од дрвета или камена, или се користи нешто друго, постаје мање важно. Сама чињеница да су ритуални предмети припремани за употребу у сложеном процесу појачава намеру и озбиљност комуникације. Због тога, циљ врачања/чаробњаштва представља слање порука, и није изненађујуће што појединци покушавају да контролишу и, понекад, спрече врачање. Врачање је непријатељски чин и чин комуникације: оно шаље непријатељску поруку. Може да појача или изроди бес и сукоб између врача, његових присталица и „жртве“ и њених присталица. Такође, врачање се користи и као начин застрашивања: „старци често посежу за врачањем као методом да се поново успостави њихов пољуљани ауторитет“.²⁵

Да бисмо у потпуности разумели зашто се врачање изводи, морамо такође да идентификујемо и стварне последице поруке. Да бисмо разумели смисао и последице одређене поруке, морамо прво да идентификујемо публику, укључујући и жртву, и какав утицај на њих има послана порука. Понекад се користи „певајућа враџбина“ – против појединаца који су извршили инцест. Потпуно је јасно да је порука која се овом враџбином шаље – и за починиоца, као и за сваког присутног – израз изразитог неслагања са одређеним понашањем и исказивање спремности да се оно спречи. Подршка у виду присуства, учествовање или чак наручивање магије, те број утицајних учесника, треба да обесхрабри појединце спрам таквих и сличних поступака у будућности. На тај начин врачање, постаје снажан израз намере да се казни или повреди онај који прекрши норме прихватљивог понашања, чак и много снажнији израз него директна критика или оговарање, а ипак блажи него стварно убиство починиоца.

Па ипак, познати су смртни случајеви као последица магије/враџбина, и Канон²⁶ је документовао физиолошке одговоре на страх и анксиозност проузроковане враџбинама које могу да доведу до смрти. Рад симпатичког нервног система у стресним ситуацијама, нарочито у дужим периодима стреса, може да доведе до снижавања крвног притиска и смањења довода кисеоника у органе. Ови симптоми су исти као они описани при „шоку“ који настаје као последица физичког стреса и често је резултат повреде. Канон тврди да снажно веровање у дејства враџбине/чаробњаштва може да објасни ове смрти: таква веровања чине да се жртва осећа уплашено и сигурна је да јој следи смрт, и у таквом стању не чини ништа да се опорави од ефеката

²⁵ Isto, 290.

²⁶ Walter Cannon, *Voodoo Death*, *American Anthropologist* 44, 1942, 169-181.

„магије“. Канон ово објашњава на случају аустралијског поинтовања костима. У овом случају, као и у свим другим случајевима магије/враџбине, да би „жртва“ постала жртва, она мора бити свесна да је враџбина изведена. Сваки чин магије сигурно не резултира смрћу жртве, а услови под којима смрт може да се догоди, бар када је у питању поинтовање костима, потврђују хипотезу да је порука која се шаље та која је пресудна. Канон саопштава да, у неким случајевима најближа родбина и пријатељи жртве предузимају мере да се враџбина поништи или ублажи, користећи ритуал контра-магије. Ако се то догоди, каже се да жртва увек преживи. Ако жртва умре, то се догађа у другачијим околностима: породица, сродници и пријатељи жртве одлучују да се повуку и ускрате своју подршку жртви, понашајући се као да је жртва већ преминула. Сродници жртве, дакле, имају избор. Када се одлуче да не изведу контра-магију, јасно је да су одлучили да подрже врача и његову поруку лоше намере, а жртву препуштају саму себи. У оваквом случају, породица и пријатељи жртве изводе, иако је жртва још жива, церемонију „туговања за мртвим“, као да је жртва стварно преминула, и тако исказују своје прихватање њене смрти. Канон тврди да тада жртва сигурно ускоро умире.

Није чудно што жртва овакву поруку доживљава озбиљно, јер су је одбацили они од којих зависе њена добробит, подршка, и помоћ. Аустралијски Аборицин суочен са оваквом ситуацијом није имао алтернативу модерног живота: иселјење у други град или земљу и почетак новог живота, са новим пријатељима. Зато не изненађује његова реакција страха и анксиозности, која може довести до смрти, у ситуацији када се нађе потпуно сам, отуђен и без друштвених веза.

Враџбине оваквог типа увек су јавне представе које укључују припреме специјалних предмета, чини и „лекова“ које ће врач употребити. Чак и када се враџбина „припрема“ у тајности, специјални магијски предмети („bundle of medicine“, „зачаране“ кости) остављају се на местима где их жртва или њени сродници могу лако открити. Када Аборицин нађе *bundle of medicine* у својој колиби, он зна да је неко бацио чини на њега. Оваква анонимна, тајна активност има другачије дејсто од магије која се изводи на отвореном, са публиком. Жртва анонимне магије је свесна да јој неко жели „смрт“, али често не зна од кога прети опасност, те тако не може да се суочи са нападачем и изврши контра-магију.

Циљ враџбина/чаробњаштва није уништење жртве; може се рећи да магија враџбине стоји као замена за директно насиље. Основни циљ овакве магије је да се њоме утиче на понашање жртве, као и људи који су јој блиски. Врач шаље поруку жртви да је она учинила нешто довољно озбиљно, нешто што за собом повлачи насилну смрт или повреду, и таква порука може утицати на жртву двојачко: или да напусти своју заједницу, или да прекине са неодговарајућим понашањем. Оно што је карактеристично за жртву, јесте њено понашање којим је увредила врача или његове присталице. Прихватајући поруку о наднаравним тврдњама и дејствима магије, присталице врача шаљу поруку којом изражавају своје прихватање врачевог неслагања са жртвиним понашањем и потврђују своју спремност да сарађују у

будућим акцијма против жртве. Враџбине, тако, представљају моћан, али ненасилан начин којим се жртви ставља до знања схватање односа моћи и одговарајућег понашања.

Као и свака магија, и враџбине су веома традиционалне. Формуле и знања магије научени су од предака, и као такви представљају сасвим одређену врсту порука. У бројчано малим друштвима, где су сви мање – више у сродству, коришћење силе и насиља може да угрози родбинске и друштвене односе. Када појединци деле исту традицију и исте претке, магија научена од предака може да се посматра као један од утицаја предака на потомке, који подстиче и ојачава кооперацију. Магија/враџбине уперена/е против појединца из истог друштва, дозвољава да се снажно утиче на оне који су се на неки начин замерили или неког увредили. Магија спречава прекид друштвених веза до кога би сигурно дошло да се користи право, физичко насиље. Враџбине тако дозвољавају да се појединцу стави до знања да је његово понашање увредљиво и неприхватљиво, до тачке ризика да буде убијен. Најважнија жељена последица је да жртва прекине са анти-социјалним понашањем.

Магију са другачијим комуникативним садржајем представљају церемоније лечења, преносећи поруке забринутости за здравље и опште стање друге особе, указујући тако спремност да се пружи и права помоћ у будућности. Овакве магије лечења/исцељења могу имати развијене форме и ритуале, као што је – на пример – позната церемонија лечења код Навахо Индијанаца.²⁷ Овом церемонијом „управљају“ натприродна бића, али ефекат је аутоматски: неуспех се приписује грешкама у извођењу церемоније, независно од добре воље наднаравних бића. Навахо церемонија лечења захтева и присуство специјално обученог професионалца, „певача“, а сама церемонија може имати неколико различитих форми, које укључују бројне активности и трају две, три или пет ноћи за редом. Сви учесници у церемонији морају да се стриктно придржавају одређеног понашања, које укључује и суздржавање од сексуалних активности. Церемонија може да укључује и коришћење једне врсте сауне (sweat huts), прављење специјалних обредних штапова за молитве и певање током читаве ноћи. Често се праве и „суве слике“: уситњени угљен, минерали и биљни састојци наносе се посипањем на кожу јелена. Неке насликане представе имају традиционални карактер, а могу бити у величини минијатура, од неколико сантиметара до скоро два метра величине. Ове слике захтевају рад најмање две особе или чак њих петнаест, од једног сата до читавог дана. Уколико „певање“ траје неколико дана, за сваки дан се прави по једна слика. Када је слика готова, пацијент седа на њу, а „певач“ почиње да га „лечи“, дајући му смесу од смрвљеног биља да попије, молећи се за његов опоравак док додирује различите делове тела болесника. После тога, слика се уништава.²⁸ Очигледна особина ове церемоније јесте да она може бити веома скупа. Професионални практичар магије, у овом случају „певач“ и његови помоћници, такође

²⁷ Clyde Kluckhohn and Dorothea Leighton, *The Navaho*, Anchor, New York 1962.

²⁸ Isto, 217-221.

специјално обучени, морају да се плате, као што и сви који присуствују морају да се нахране. Дужина и облик церемоније нису одређени неким правилима, него зависе од тога колико пацијентова породица може и хоће да плати. Клакхон и Лејтон указују: „Током церемоније, пацијент се осећа...вољено, јер сви његови сродници троше сва своја расположива средства да би он оздравио, и учествују својим присуством на церемонији“.²⁹ Ово и представља поруку, циљ читаве церемоније: демонстрација да је пацијент вољен од стране оних који подржавају церемонију. Оваква порука не утиче само на болесника, већ и на све учеснике, његове сроднике и пријатеље, од којих су неки допутовали издалека да помогну. Овакво понашање утиче на ојачавање друштвених веза и понашања између учесника, јер је свако жртвовао понешто за болесника, који је често и њихов сродник. Навахо церемоније лечења не лече само физичке болести, него и мењају самог пацијента тако „да он постаје бољи човек, у односима са својом породицом и комшијама“.³⁰ Један Навахо Индијанац, пуштен из затвора после казне коју је одслужио за батинање и злостављање сопствене жене и поћерке, каже: „Од сада ћу да се понашам како треба. Ја ћу се променити баш као и неко над ким је певано“ [извршена церемонија певања].³¹ Ефекат „певања над неким“, тако, није схваћен само као излечење болесника од физичке болести и слабости, већ се сматра чином који утиче на понашање болесника према другима. Навахо Индијанци и сами препознају ове последице. У миту о постанку церемоније лечења каже се: „Церемонија је излечила *Dsiliyi Neyani* од свих његових чудних осећања и идеја. Куће његовог народа за њега више нису непријатно мирисале“.³²

Управо је овај ефекат церемоније утицао на то да се оваква магијска церемонија одржи током времена – и разлог зашто су људи изабрали да је понављају из генерације у генерацију – без обзира на њихова веровања и стварне резултате. Одређена објашњења церемоније, дата од стране учесника и прихваћена скоро без изузетка од стране антрополога, изгледа да нису ништа мање део церемонија – традиционалне метафоричке тврдње која оправдава и охрабрује одржавање церемонија.

Код румунских Рома у Мачви постоји слична церемонија лечења, којој такође присуствују најближа породица, сродници и пријатељи из истог и из околних сѐла. У случају болести, умне или физичке, позива се специјално обучена врачара, која је знање стекла од својих сродника по женској линији. Њено знање је комбинација траварства и помоћи које добија од својих „сестара“, вила, које јој се јављају у сновима или трансу. Врачари и њеном мужу (који служи као возач и добављач биља) мора да се исплати одређена сума новца пре него што почне церемонија, а после утврђивања узрока

²⁹ Isto, 231.

³⁰ Isto.

³¹ Isto.

³² Isto.

болести. Церемонија се састоји од „чишћења“ и „прочишћавања“ оболеле особе, било да је запоседнута од стране злих духова, вештица, или пати од кожног ексема. Пацијенту се дају напици, састављени од „лековитог“ биља, убраног на одређени дан у години, и певају се бајалице. Ритуалу који може трајати неколико дана, присуствују читава породица, сродници и комшије. У случају запоседнућа болесника „вештицом“, пацијента купају, уз певушење традиционалне магијске анти-бајалице од стране врачаре. Уколико је тежи случај поседнућа, учесници „чују“ и „виде“ наднаравне појаве (прозори се разбијају сами од себе, кревет се тресе, болесник говори измењеним гласом), и читава церемонија се понавља док се „вештица“ не истера. Иначе, ови Роми окривљују „вештице“ за сваки смртни случај детета у селу, и једнодушно трвде да су „вештице угушиле“ дете, скидајући тако сву одговорност са родитеља, најчешће мајке, што за последицу има не-нарушавање друштвених односа. „Тако наши стари кажу: угушиле их вештице“. Када је пацијент излечен, враћа се у нормалу, све до поновног смртног случаја, када се опет позива врачара да „истерва вештицу“. Обично се пацијент/болесник „бира“ из друштвено најрањивије групе: најчешће је то самохрана мајка, старији човек или жена, са бројчано мање блиских сродника у селу.

Неке друге врсте магије такође могу бити комуникативне. На пример, у магији пловидбе сви учесници показују своју вољу да сарађују један с другим, што је услов који је потребан за пловидбу на отвореном мору. Овим се може објаснити зашто налазимо највећи број магијских ритуала управо при рибарењу и пловидбама, активностима које захтевају највећи степен кооперације између учесника³³.

Сви облици магије су типично традиционални. Тврдње о постојању натприродног, тврдње о последицама специјалних техника које се користе, и церемоније које се одвијају, пренете су са генерације на генерацију скоро у неизмењеном облику. Магија тако може да се посматра као једна врста религијске традиције, која се одржавала у свакој генерацији кроз свој ефекат промовисања кооперације и редукције конфликта. Не само да магијски поступци укључују специфичне тврдње које охрабрују и одржавају одређене врсте кооперативног понашања, него и прихватање или одбијање тврдње о наднаравном да магијске технике имају успеха има значајне последице по кооперацију. Ако је, као што је предложено, карактеристична особина наднаравне тврдње та да не може да се докаже као тачна/не-тачна, одбацивање такве тврдње има исти ефекат као и одбацивање ауторитета – утицаја – особе која износи тврдњу. Одбацивање наднаравне тврдње исто је што и одбацивање ауторитета говорника, а такво одбацивање може имати негативне друштвене последице, нарочито када је говорник поштована старина, као што је често случај код примитивних заједница. Ипак, последице прихватања или одбацивања нечије тврдње да традиционалне технике магије имају успеха, превазилазе једноставно одбацивање нечијег ауторитета.

³³ Olivier De Sardan, *Occultism and the Ethnographic "I". The Exotocizing of Magic from Durkheim to Postmodern Anthropology*, *Critique of Anthropology* 12 (1) 1992, 5-25.

Одбијање, порицање или игнорисање традиционалне тврдње о натприродном значи и одбацивање предака – извора не само појединачне егзистенције, него и традиције и сродника. Непоштовање предака, а самим тим и традиције и сродника, има две важне последице:

1. прекида се низ усвајања „успешног понашања“ (преци су не само преживели, већ и оставили потомке, одржавајући одређену врсту понашања, тј. понашајући се на одређени начин) и
2. умањује се утицај на сопствено потомство оних који одбацују традицију.³⁴

Закључак

Магија и магијске технике садрже „наднаравне“ тврдње о сопственом дејству и моћи. Магија, као и молитва, не зависи од могућих физичких резултата; она утиче на појединце само онда када су они свесни да је над њима „извршена“ магија и када схвате поруку коју она преноси: љубомору, мржњу, бес, забринутост за нечије здравље, љубав, добру пловидбу итд. Будући да ове поруке нису само симболичне већ су и традиционалне, оне се шаљу углавном између људи који имају заједничку традицију, тј. оних који имају заједничке претке. Тако, различите врсте магије, као видови комуникације, охрабрују и ојачавају кооперацију између потомака. Најзначајније дејство магије није у њеном изражавању страха, анксиозности или неке друге емоције, него у њеној комуникацији. Магија утиче на публику коришћењем симбола који одговарају поруци и, управо због тога, наилазимо на различите врсте магије, а то је и разлог што се оне преносе с колена на колена.

³⁴ Steadman and Palmer, *Religion as an Identifiable Traditional Behavior: Subject to Natural Selection*.

Jelena Čvorović

A New Approach To Magic

Key words: magic, communication, cooperation

This paper uses the example of traditional practices of magic to suggest ways to incorporate cultural behaviors within the evolutionary paradigm. The first suggestion is to restrict hypotheses to only identifiable variables. This means avoiding the temptation of following the nonevolutionary social sciences in the practice of basing explanations on unverifiable guesses about what beliefs (or memes in evolutionary jargon) may or may not inhabit people's brains. In contrast with previous explanations that magical practices result from beliefs and memes whose primary purpose is to reduce anxiety, we propose that magic is a form of communication that promotes cooperation and often avoids anti-social behavior. This effect of increased cooperation could explain why traditional forms of magic have probably existed and had significant positive consequences for the participants. To be effective as a means of communication, magical rituals must specify both the content of the message and the receiver of the message. Although the content of the communicative message differs with different types of magic, all magical acts serve a purpose to influence the behavior of the party involved, and that is the most significant identifiable effect of such behavior. An advantage of this approach over many previous explanations of magic is that because it focuses on identifiable phenomena, the definitions and explanations used in this approach can be falsified.