Józef Niesyto
Katowice
http://orcid.org/0000-0001-8582-8488

Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 22, nr 2
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)
https://doi.org/10.31261/SEIA.2022.22.02.08

Ekshumacja w tradycji plemienia Betsileo na Madagaskarze wobec praktyk funeralnych Azji Południowo-Wschodniej

Exhumation in the tradition of the Betsileo tribe in Madagascar in relation to the funerary practices of Southeast Asia

Abstract: The traditional beliefs of the inhabitants of Madagascar have strong monotheistic elements, focused on life after death and interaction with the god Zanahary and the ancestors. The Betsileo tribe practices a ritual called "famadihana" or "Ati-damba," which involves exhuming and scrolling or re-wrapping of corpses. Through invocations and blood sacrifices of the zebu, the living seek prosperity while incorporating the deceased into the status of Ancestors. These funerary customs bear similarities to those of China, Southeast Asian fringe cultures, and the Ibaloi tribe of the Philippines. These similarities may have to do with migration waves to Madagascar and the passing down of traditions from generation to generation.

Keywords: exhumation, famadihana, scrolling corpses, Ati-damba, Betsileo, Madagascar, Ibaloi, Toradża, Berawan

Słowa kluczowe: ekshumacja, przewijanie zwłok – zmiana ich położenia, Ati-damba, Betsileo, Madagaskar, Ibaloi, Toradża, Berawan

Wstęp

Misterium śmierci jest zagadnieniem interesującym ludzi od najdawniejszych czasów. Pytanie o sens śmierci, jej istotę, jak i sfera życia pozagrobowego stanowią integralną część wszystkich poznanych dotąd kultur i tradycji religijnych. Zachowane dane dokumentujące obrzędy funeralne kultur już wymarłych wyraźnie wskazują na to, że ludzie od niepamiętnych czasów wierzyli w jakąś formę egzystencji człowieka po śmierci. W związku z tym można sformułować hipotezę, że właśnie wiara w pośmiertne życie człowieka prowokowała daną populację do sprawowania obrzędów funeralnych, które by pozwoliły zmarłemu przebyć drogę w zaświaty, do krainy wiecznej szczęśliwości. Refleksja nad śmiercią towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów aż do dziś. Jednocześnie w każdej kulturze napotykamy – najczęściej uwarunkowane wierzeniami religijnymi – sposoby „radzenia sobie" ze zwłokami

zmarłych, co znajduje odzwierciedlenie w konkretnych rytuałach związanych ze śmiercią, pogrzebem i żałobą (Frazer, 1913–1924: 3).

Kwestionowanie wiary w życie pozagrobowe upowszechniło się dopiero w czasach nowożytnych. Z pewnością miało to związek z zapoczątkowanym w dobie oświecenia procesem negacji religijnego aspektu kultury i sukcesywnej laicyzacji szerokiech warstw społeczeństw cywilizacji euroatlantyckiej.

Podejmowany w niniejszym artykule temat śmierci i związanych z nią ceremonii pogrzebowych w tradycji plemienia Betsileo na Madagaskarze wobec praktyk funeralnych Azji Południowo-Wschodniej trzeba rozpatrywać w kontekście idei „powrotu śmierci" do świadomości społecznej. Zagadnienie to mieści się w ogólnym nurcie intelektualnym podejmowanym przez badaczy w różnych szerokościach geograficznych. Zaobserwowano, iż przeobrażenia cywilizacyjne wpływają bardzo destrukcyjnie na zachowane relikty religijności tradycyjnej, mające charakter społeczny. Przeprowadzone w tym zakresie badania i wnikliwa analiza tego zagadnienia pozwoliły na wysunięcie wniosku, iż współcześnie żyjący człowiek przesiąknięty jest hipokryzją, ponieważ zachowuje się tak, jakby śmierć nie istniała i jego nie dotyczyła[1]. Zaprezentowana ekshumacja z dalekiego Madagaskaru może w problematykę tanatologiczną wnieść nowe treści. Problem śmierci wpisany jest bowiem mocno w życie mieszkańców tej wyspy, a w szczególności plemienia Betsileo.

Główne źródło niniejszego tekstu stanowią etnograficzne badania terenowe finansowane ze środków własnych, przeprowadzone przez autora w latach 2008–2011, w pięćdziesięciu czterech miejscowościach położonych na terenach zamieszkałych przez plemię Betsileo. Obszar badawczy podzielono na trzy sektory, które aktualnie stanowią trzy diecezje: Antsirabe, Ambositra i Fianarantsoa.

Większość respondentów to ludzie powyżej 50. roku życia (201 osób), w wieku średnim, w przedziale od 35 do 50 lat (192 osoby) i najmniej liczną część stanowili młodzi w wieku od 16. do 35. roku życia (97 osób). Liczebność badań w poszczególnych sektorach była zróżnicowana. Na tym rozległym terenie w sektorze Fianarantsoa badania prowadzono w 13 ośrodkach, w sektorze Antsirabe w 19 ośrodkach, a w sektorze Ambositra – w 22 miejscowościach.

Badania obrzędów ekshumacji i przewijania zwłok prowadzono z uwzględnieniem w nich motywu religijnego. Materiały źródłowe uzupełniono literaturą etnograficzną. W interpretacji wielu zaprezentowanych fenomenów posłużono się opracowaniami monograficznymi

1 W XX wieku niejako równoległe do przemian społecznych, ekonomicznych i religijnych następowały przeobrażenia indywidualnego i wspólnotowego stosunku do śmierci. Por. Aldwinckle, 1974; Anderson, 1991; Kalish, ed., 1980; Lifton, 1979; Sloane, 1991.

(Decary, 1962; Mangalaza, 1976). Wykorzystano również publikacje światowej literatury tanatologicznej traktującej o obyczajowości funeralnej, jak i o rozumieniu problemu śmierci w krajach rozwiniętych oraz o współczesnych uwarunkowaniach sztuki umierania.

Jednym z założeń badawczych było zaprezentowanie obyczaju tradycyjnej ekshumacji i rytuału przewijania zwłok. Dlatego badania prowadzono pod kątem tego, w jakim stopniu zarówno młode, jak i starsze pokolenie zachowuje zwyczaje ekshumacji i przewijania zwłok, wywodzące się z ich plemiennej tradycji. Ankietowanych było 75 uczniów ze średnich szkół katolickich mieszczących się w Antsirabe. Przeprowadzono 15 wywiadów z misjonarzami, siostrami zakonnymi różnych zgromadzeń, a także z miejscowymi duszpasterzami pracującymi w Antsirabe, Ambositra i Fianarantsoa. Zauważono, że duże znaczenie w obrzędowości funeralnej mają przekazy ustne.

Po zakończeniu badań terenowych (Kopczyńska-Jaworska, 1971), na podstawie uzyskanego tą drogą materiału dokonano analizy, stosując również metodę porównawczą w ograniczonym zakresie treściowym (Pieter, 1967: 153). Pozwoliło to na zgromadzenie i krytyczną interpretację danych fotograficznych, a także wyjaśnienie istoty obrzędowości funeralnej w aspekcie teologicznym. W celu głębszej interpretacji i wyjaśnienia sensu badanych wierzeń, ekshumacji i zwyczaju przewijania zwłok posłużono się metodą fenomenologiczną, która pozwoliła lepiej zrozumieć znaczenie i istotę tego zjawiska kulturowego (Moszyński, 1958: 101–103).

Plemię Betsileo zamieszkujące Płaskowyż Centralny (prowincja Fianarantsoa), które było obiektem przeprowadzonych badań, stanowi obecnie 89% tamtejszej populacji. Plemię to, jak również inne grupy etniczne mieszkające na tamtym terenie tworzą specyficzną mieszankę afrykańsko-azjatycką, wywodzącą się z wcześniej zamieszkałych tam grup ludności zróżnicowanych pod względem rasowym i etnicznym. Badana społeczność zamieszkuje tajemniczą, czwartą pod względem wielkości wyspę świata – Madagaskar. Już od II wieku p.n.e. był on zamieszkany. Około V wieku n.e. przybyli na wyspę Indonezyjczycy i Malezyjczycy z Azji Południowo-Wschodniej oraz Bantu z Afryki. W I wieku n.e. ludność malgaska (autochtoniczna ludność Madagaskaru) składała się ze „specyficznej mieszanki" afrykańsko-azjatyckiej. Przenikały się tym samym wpływy różniących się rasowo i etnicznie grup malgaskich, indonezyjskich, nigeryjskich, arabskich i mongolskich. Tę mozaikę, utrzymującą się także współcześnie, wyspa zawdzięcza położeniu na morskim szlaku pomiędzy Afryką i Azją (Dubois, 1927: 80–124; Molet, 1964: 43–52; Molet, Ottino, 1972: 126–135; Valette 1965: 15–32). Stanowiąca około 12% w niespełna trzydziestomilionowej populacji grupa etniczna Betsileo żyje na Płaskowyżu Centralnym. W początkach ich osadnictwa nazywa-

no ich Ambriambohitsomby (skr. Ambihitsomby), co oznacza 'bogaci w bydło panowie pochodzący z gór', a obecnie używana nazwa Betsileo, znaczy 'wielu niepokonanych'. Jej geneza, jak i samo plemię, wywodzi się od ludu Vazimba zamieszkującego region od XIII wieku (Grandidier, 1885: 183).

W monografii poświęconej plemieniu Betsileo ojciec Dubois SJ (1938: 510) podaje, że przybyłe z Afryki grupy etniczne Bantu[2] scaliły się z dominującymi w społeczności Vazimba. Ludność tubylczą wyparto z Płaskowyżu Centralnego na zachodnie wybrzeże wyspy. Zespolona grupa etniczna Betsileo przejęła wierzenia, praktyki religijne i zwyczaje społeczności Vazimba. Wprowadzono również nowe zwyczaje – wywodzące się z kultur macierzystych – Chin i Azji Południowo-Wschodniej, które uwidoczniły się w słowach, gestach i czynnościach będących nośnikami utrwalonych wartości, norm i sposobów myślenia – takie jak kult bogów i przodków, ceremonie, metody leczenia oraz składanie ofiar zmarłym (Berger, 1967: 40; Dillistone, 1986: 142; Douglas, 1970: 19; Geertz, 1973: 404). W nowo powstałej społeczności Betsileo przejęte rytuały śmierci stały się narzędziem przybliżającym do właściwej konceptualizacji złożonej natury zjawiska śmierci i jego istoty. Z tego względu przenikają one głęboko codzienność plemienia w wymiarze ontologicznym, moralnym i emocjonalnym.

Malgaska społeczność Betsileo charakteryzuje się współzależnością w sposobie myślenia, systematyzując idee horyzontalnie. Myślenie to opiera się na złożonej strukturze, w której każdy z jej elementów ma swoje miejsce i znaczenie (Niesyto, 1997: 30; Ramaronandrasana, 1994: 19). U podstaw takiego postrzegania rzeczywistości leży przekonanie, że świat stanowi całość, którą Bóg Zanahary kieruje za pośrednictwem przodków. Wyznacza jednocześnie kosmiczny porządek rządzący się naturalnym, stałym procesem przemian, ten zaś w malgaskiej kosmologii determinuje ontologiczną podstawę filozofii, oddziałującą na tradycyjny rozwój wierzeń, obrzędów i ceremonii funeralnych (Niesyto, 2009: 71–76).

Wszystkie czynniki wpływające na postrzeganie i interpretowanie otaczającego świata, w tym mity czy wróżby, przyczyniły się do ukształtowania postaw światopoglądowych skonkretyzowanych jako podwaliny rytu ekshumacji i ponownego pochówku, wyrażającego elementarne wierzenia malgaskie ([b. a.], 1983: 48; Madej, 1984: 53; Pawlukiewicz, 1996: 12).

2 Sakalawa – pierwsza grupa etniczna uformowana na Madagaskarze, pochodząca od afrykańskich plemion Bantu. Nazwa oznacza 'ci', którzy mieszkają w długim wąwozie'. Tereny Sakalawa rozciągają się od południowo-zachodniego Madagaskaru do wyspy Nosy Be na północy. Zob. Blench, 2008: 18–43.

Współzależność koncepcyjna spotykana w modelu rozpoznawczym Betsileo jest również obecna w chińskiej kulturze symbolicznej. Analiza przeprowadzona przez Kasarełło dowiodła, że chińskie społeczeństwo charakteryzuje współzależny, „korelatywny" sposób myślenia. Taki tok rozumowania „zakłada istnienie złożonej struktury, gdzie każdy element ma swoje miejsce i znaczenie" (Kasarełło, 2011: 70–71). Tego rodzaju postrzeganie świata, znane społeczeństwom archaicznym, cechuje integralność, spójność i porządek pochodzący od uniwersalnej mocy zarządzającej, kierującej, sprawującej opiekę nad wszechświatem i wyznaczającej kosmiczny harmonogram transformacji.

Wskazana możliwość rozumowania i sposób postrzegania świata są widoczne w chińskiej kosmologii, gdzie „świat stanowi całość, którą otacza i kieruje nieskończone *Dao*, wyznaczając kosmiczny porządek, rządzący się naturalnym, stałym procesem przemian" (Muchowska, 2017: 45), będącej podstawą chińskiej filozofii. Zaakceptowany kosmiczny porządek świata ze szczególną rolą dwóch przeciwnych sił: yin i yang, oraz z obecnością pięciu elementów (drzewo, ogień, ziemia, metal, woda)[3] wpłynęły na tradycyjny rozwój wierzeń, obrzędów i ceremonii funeralnych plemienia Betsileo. Dominującej przyczyny propagacji kulturowej należy dopatrywać się w aktywności oceanicznej Chin, której apogeum przypada na przełom XIV i XV wieku. Kolejne wyprawy imponującej chińskiej armady (Dreyer, 2007; Needham, 1971: 460–470) pod dowództwem Zheng He docierały na Sumatrę, do Indii, Iranu, Środkowej Afryki, na Madagaskar. Rozwijano stosunki dyplomatyczne, handlowe i jednocześnie oddziaływano bezpośrednio na napotkane kultury (Dreyer, 2007; Menzies, 2002; Mote, 2003). Przyjęte przez Betsileo komponenty kosmologii i filozofii, sięgające korzeniami odległej kultury Chin (Watson, 1988: 3–19), odzwierciedlają podobieństwa fragmentarycznie – w zakresie rozumienia świata, życia po śmierci, ofiar żałobnych, ekshumacji i uczty biesiadnej oraz w ograniczonym zakresie – śmierci, duszy i życia pozagrobowego.

Liczne fale emigracyjne, przybywające na wyspę Madagaskar z zachodniej części Arabii[4], Afryki i Azji Południowo-Wschodniej, utworzyły w poszczególnych rejonach lokalne społeczności. Kontrastują one między sobą pod względem fizjonomii, dialektu, sposobu życia, zwyczajów, wierzeń i ceremonii. Na ich obecny kształt złożyło się wiele czynników

3 Koncepcja yin i yang oznacza dwie pierwotne i uzupełniające się siły występujące w chińskiej kosmologii. Yin symbolizuje męski aspekt natury, odpowiada jej dzień, niebo, dusza hum. Yang symbolizuje żeński aspekt natury, odpowiada jej noc oraz dusza po. Zob. Cummins, 2021.

4 Madagaskar był znany Arabom już w IV wieku. Badania archeologiczne, prowadzone przez P. Vérina i R. Battistiniego, wykazały, że w IX wieku Arabowie zamieszkiwali północno-wschodnie części Madagaskaru, okolice Irodo. Zob. Hübsch, ed., 1993: 89.

o charakterze religijnym i społecznym. Wyraźnie zarysowuje się odniesienie do macierzystych kultur i wierzeń dotyczących kosmologicznego porządku świata.

Na Madagaskarze początki ekshumacji, zwanej famadihana[5], sięgają odległych czasów. Ich źródła odnajdujemy w specyficznych zjawiskach o charakterze społecznym, związanych między innymi z hierarchiczną strukturą społeczną, rolą rodziny, kultem przodków i obowiązkiem oddawania czci zmarłym rodzicom (Ramaronandrasana, 1994: 19). Nabyte zwyczaje stały się czynnikiem scalającym lokalną społeczność Betsileo, powodując zacieśnienie więzi i tworzenie wspólnych form życia społecznego. Długotrwała izolacja od kultur macierzystych skutkowała ujednoliceniem zwyczajów funeralnych i zintegrowaniem wierzeń w całej społeczności malgaskiej (Molet, 1955: 126).

Śmierć i życie pozagrobowe

Od początków istnienia człowiekowi towarzyszyły różne wierzenia nierozerwalnie związane z kontynuacją życia w formie duchowej, następującego po śmierci fizycznej. Każda religia i kultura postrzega problematykę wieczności odmiennie. W warunkach niepełnej hermetyzacji nie wyklucza to jednak ich jednokierunkowego bądź wzajemnego oddziaływania, nawet na znaczne odległości, mianowicie echa oryginalnych zwyczajów pogrzebowych plemienia Toradża[6] z wyspy Sulawesi pobrzmiewają na Madagaskarze.

---

5 W języku malgaskim famadihana (czyt. famadichana) znana jest jako ceremonia przewracania kości lub przewijania zwłok. W zależności od regionu i rodziny odnotowuje się zróżnicowanie w przebiegu uroczystości. Informację pozyskano od: L.H. z Ambohibary, S.P. z Faratsiho – potwierdzona przez starsze pokolenie respondentów.

6 W górzystym regionie Tana Toraja nie zakopuje się zmarłych w ziemi, a chowa w rodzinnych grotach skalnych. Na progach przed wejściem do groty umieszcza się figurki Tau Tau z wierną podobizną zmarłego. Raz do roku zwłoki wyjmuje się, myje i przebiera. Zob. Nooy-Palm, 1978: 163–192; Nooy-Palm, Schefold, 1986: 39–49. Zwyczaj niegrzebania zmarłych przyjął się w plemieniu Betsileo i Betsimisaraka – zmarłych składa się w rodzinnym grobowcu. Zob. Niesyto, 2012: 15–31. Umieszczanie kości zmarłych w grotach praktykowano w plemieniu Vazimba (Niesyto, 2012: 77, fot. 24), w plemieniu Bara – zgodnie ze starym zwyczajem – lokowano je w szczelinach skalnych (Niesyto, 2012: 67–68, fot. 3–6) i otwartych trumnach w odosobnionych miejscach (Niestyto, 2012: 70, fot. 10). Figurki Tau Tau w tradycji malgaskiej odrzucono, aczkolwiek odnajdujemy paralele u plemion Mahafaly i Antandroja, wykonujących ozdobne słupy Aloalo, zakończone figurką przedstawiającą zmarłego. Zob. Niesyto, 2013: 315, fot. 27–29; 317–318. U Betsileo celebruje się wyjmowanie i przebierane zmarłych – famadihana. Zob. Niesyto, 2013: 201–207. U Betsimisaraka szczególne znaczenie ma wyjmowanie, mycie i przewijanie kości w nowe płótna. Zob. Niesyto, 2013: 218–220.

Przedstawiciele malgaskiej kultury Betsileo wierzą, że śmierć nie unicestwia całego człowieka, a tylko jego cielesność. Pozostaje zaledwie fizycznym faktem „rozdzielenia duszy od ciała”[7], bowiem to, co duchowe, nieśmiertelne, nie ulega zniszczeniu. Przyjęcie takiej koncepcji poznania człowieka niesie istotne konsekwencje dla całokształtu wierzeń i rytuałów urealniających się w kontekście śmierci (Hertz, 1928: 1–83). W pojęciu teologii tradycyjnej Betsileo śmierć oznacza powolną transformację duszy zmarłego[8], zmierzającą do osiągnięcia pozycji przodka[9]. W wierzeniach tych nie odnajdujemy idei nieśmiertelności kolektywnej, ponieważ jej miejsce zajmuje nieśmiertelność osobowa. Ustanie czynności życiowych przyjmuje się za trwałe opuszczenie przez zmarłą osobę świata żywych. Należy zaznaczyć, iż przekonanie o śmiertelności (anihilacji) człowieka wraz ze śmiercią jego ciała opiera się wyłącznie na spekulacjach filozoficznych. Natomiast uznanie nieśmiertelności ludzkiego bytu jest owocem objawienia, opartego bezpośrednio na słowach Boga, dla chrześcijan – na życiu Jezusa Chrystusa.

W kontekście śmierci uwydatnia się wiara w istnienie i nieśmiertelność duszy. Ta ostatnia, uznawana w tradycyjnym ujęciu Betsileo „ważniejszym” elementem istoty ludzkiej, odgrywa nadrzędną rolę w kształtowaniu wierzeniowego i obrzędowego kompleksu pogrzebowego. Traktowana jest powszechnie jako czynnik oczywisty, wyznaczający, kierujący.

---

7 Berawanowie zamieszkujący wyspę Borneo w Indonezji wyrażają podobne przekonanie, precyzując, iż „w momencie, kiedy duch osoby chorej dociera do krainy zmarłych, następuje zgon”, Metcalf, Huntington, 1991: 86, tłum. – J.N. Śmierć fizyczną określają wyrażeniem „stracić oddech”, zob. Metcalf, Huntington 1991: 87. Porównywalnie w tradycji Toradża na wyspie Sulawesi, tam jednak „w chwili śmierci duch zmarłego opuszcza ciało, uchodząc przez otwór w dachu, a nie drzwiami”, Metcalf, Huntington, 1991: 105. Powyższe społeczności podzielają pogląd, że śmierć jest rozdzieleniem duszy (ducha) od ciała, ale w zestawieniu z tradycją Betsileo różnią się okolicznościami jej towarzyszącymi.

8 Według Berawanów jeszcze za życia człowieka dusza może zmienić charakter i manifestację w różnych okolicznościach. Po opuszczeniu ciała we śnie jej zbyt długa nieobecność powoduje chorobę. Zob. Metcalf, 1982. Pieśni żałobne ochraniają duszę podczas transformacji. Wskazują, że przechowywanie zmarłych na powierzchni zamiast pochówku ziemnego przyspiesza proces rozkładu ciała, warunkującego przebieg przeobrażenia „duszy” (telanka) w „ducha zmarłego” (bili'leta) [tłum. – J.N.]. Zob. Metacalf, 1989: 59–69. Toradża, podobnie jak Berawanowie, uważają, że od stopnia rozkładu zwłok zależy osiągnięcie duchowej przemiany, uwieńczonej kremacją i złożeniem pozostałych szczątków w grotach skalnych. Zob. Downs, 1956: 78–91; tłum. – J.N. W przeciwieństwie do Berawanów Betsileo nie rozróżniają „duszy” od „ducha zmarłego”, używając tych pojęć zamiennie. Transformację duszy rozumieją jako drogę pokonywaną do zjednoczenia z przodkami.

9 W inwokacjach Berawanów wspominane są imiona duchów zmarłych, uważanych za opiekunów rodzin i klanów. Zmarłych tytułuje się „Penghulu” (wódz) lub „Orang Kaya” (bogaty mężczyzna) dla nadania nieśmiertelnej godności. Zob. Metacalf, Huntington, 1991: 144–145.

Z chwilą zgonu opuszcza powłokę cielesną i wędruje do punktu swego wyjścia, czyli duch zmarłego powraca do Zanahary – Boga Stwórcy. Tak pojmowana dusza ludzka również po śmierci pozostaje wyrazem podmiotowości człowieka. Zachowuje oryginalność, pamięć, świadomość i utrzymuje więź z własnym ciałem. W wierzeniach miejscowych nie precyzuje się wyglądu ducha.

Powyższe rozumienie śmierci znane jest chińskiej grupie etnicznej zamieszkującej wschodnie wybrzeże Madagaskaru. Pomimo pewnych analogii informatorzy zwracali uwagę na rozbieżności dotyczące zarówno koncepcji śmierci, formy duszy, jak i praktyk pogrzebowych występujących w ich kulturze. W ich przekonaniu, po śmierci, dusza nadal zachowuje łączność ze swym ciałem, będącym jej „mieszkaniem" podczas ziemskiej egzystencji. Z tego względu należy podtrzymywać z nią przyjazne relacje poprzez pielęgnację szczątków, oferowanie pokarmów, odzieży, alkoholu, tytoniu i składanie ofiar ze zwierząt[10].

W chińskich wierzeniach losy pośmiertne duszy wynikają wprost z jej dualistycznej natury. Na duchową sferę człowieka składają się dwie niezależne dusze. Według tej koncepcji pierwsza, nazywana Hum, w momencie śmierci „oddziela się od ciała i wędruje do królestwa Boga Niebios"[11]. Druga zaś, zwana Po, pozostaje w ciele, dlatego chroni i pielęgnuje się szczątki zmarłego (de Groot, 1969: 365; Muchowska, 2017: 46). Pogląd ten stoi w sprzeczności z wierzeniami malgaskimi Betsileo. Jeśli jednak pominiemy komponent Po, dopatrzymy się pewnej analogii pomiędzy duszą Hum a duchem zmarłego, powracającym do zjednoczenia z Bogiem Zanahary.

Przedstawiciele Betsileo wierzą w kontynuację życia po śmierci, co w praktyce uzewnętrznia się w budowaniu okazałych rodzinnych grobowców, zajmujących centralne miejsce w relacjach ze zmarłymi. Zapewnienie zmarłemu spoczynku w rodzinnym grobowcu pozostaje priorytetem, ponieważ, zgodnie z powszechnym przekonaniem, tylko wtedy jego „dusza", „duch" dołączy do grona przodków (Niesyto, 2013: 125). W przeciwnym razie błądzi wśród żywych i potrafi stać się duchem złym, zazdrosnym, zdolnym wyrządzać liczne szkody, podobnie jak w wierzeniach chińskich dusza Po.

Grób, będący miejscem spoczynku, pełni rolę ochronną i zabezpieczającą, chroni kości i urny, separuje zmarłego od żywych. W tym celu Berawanowie sytuują mauzolea w miejscach często uczęszczanych, na przykład nad brzegami głównych traktów rzecznych. Niektóre z nich

10 Informacja przekazana przez Chińczyków, przedstawicieli starszego pokolenia, zamieszkujących prowincję Tamatave u wschodnich wybrzeży Oceanu Indyjskiego.

11 Toradża i Berawanowie wierzą, że po śmierci dusze podążają do „krainy umarłych", miejsca przyjemnego, chociaż niejasno sprecyzowanego. Zob. Schärer, 1966: 157–158.

przybierają formę pojedynczych, masywnych słupów o wysokości do dwunastu metrów i średnicy półtora metra, z niewielką wnęką u góry na jedną małą urnę. Inne zawierają komory o zróżnicowanej pojemności (od jednej do czterdziestu trumien lub urn), umieszczone na czterech słupach od niecałych dwóch do dziewięciu metrów nad ziemią. Niezmiennie, wykonywane z drewna twardego, misternie zdobione rzeźbami lub wzorami abstrakcyjnymi i antropomorficznymi, w kolorze czerwonym, białym i czarnym (Metcalf, 1977: 121–136). Członkowie Betsileo postępują podobnie, budują grobowce rodzinne w miejscach dla wszystkich widocznych, często w sąsiedztwie zabudowań mieszkalnych. Betsimisaraka tradycyjnie lokalizują grobowce w miejscach ustronnych, poza strefą zamieszkania.

Inny obraz duszy wyłania się z przekazu informatorów pochodzenia filipińskiego, zamieszkujących prowincję Fianarantsoa na Płaskowyżu Centralnym[12], nawiązujących do wierzeń plemienia Ibaloi[13] z Filipin. Według nich nie tylko ludzie, wszystkie żywe istoty, lecz także przedmioty (takie jak prześcieradła, koce, ubrania, pieniądze, żywność) posiadają duszę (Delaplace, 2009). Śmierć nie wyklucza osoby zmarłej z życia społecznego.

Dotychczasowe relacje pomiędzy żywymi a umarłymi pozostają utrzymane i obserwuje się brak wyraźnego podziału między społecznością żywych a światem zmarłych (Russell, 1989: 17–44). Cechę wspólną wierzeń Ibaloi i Betsileo wyznacza idea „duszy" jako trwałego pierwiastka nieśmiertelności istoty ludzkiej (Niesyto, 2009: 95) oraz przekonanie o wzajemnych relacjach potomnych ze zmarłymi. Wyposażenie istot w duszę Betsileo ograniczają jednak wyłącznie do ludzi. Stanowisko wynika z wiary w akt stworzenia świata zwierząt i roślin dokonanego przez Boga Zanahary, który obdarzył je życiem, a nie „duszą". Skojarzenie z duszą zwierzęcą czy duszą roślinną jest nieuzasadnione.

Betsileo stosują obrzędy zapobiegawcze w celu uniknięcia sposobności wyrządzenia zła przez niezadowolonych zmarłych (Niesyto, 2013: 122). Uczestniczy społeczność lokalna podczas ekshumacji i przenoszenia szczątków zmarłego z miejsca tymczasowego spoczynku do rodzinnego grobowca (Niesyto, 2013: 191–193) lub przed inauguracją nowo wybudowanego grobu (Niesyto, 2013: 193–194). Pokrewna profilaktyka charakteryzuje Ibaloi. W Chinach zwyczaje prewencyjne towarzyszą nie tylko ekshumacji i ponownemu pochówkowi, lecz zachowuje się je rów-

12 Informacja przekazana przez Filipińczyków – przedstawicieli starszego pokolenia sprawujących funkcje społeczne w prowincji Fianarantsoa na Madagaskarze.

13 Ibaloi to rdzenna grupa etniczna z prowincji Benguet w północnych Filipinach; jeden z rdzennych ludów, znanych pod wspólną nazwą Igorot (lub Igudut, „mieszkańcy wzgórz"), żyjący w paśmie górskim Kordyliera Środkowa na wyspie Luzon. Sumeg-ang, Arsenio, 2005: 28–51.

nież z racji zmiany miejsca upamiętnienia, które w formie „domowej kapliczki”[14] nie występuje w kulturach Betsileo i Ibaloi.

Powszechnie praktykowany zwyczaj nadawania zmarłemu tytułu przodka jest wyrazem uhonorowania przez potomnych. W poszczególnych społecznościach następuje ono w różnym kontekście i czasie. U Betsileo dokonywane jest zaraz po śmierci. Duch zmarłego wkracza wtedy na drogę przejścia wiodącą do zjednoczenia z Bogiem Zanahary (Niesyto, 2013: 118–120). Uznaje się ją za pokonaną po zaniknięciu pamięci o zmarłym w gronie rodzinnym.

W tradycji chińskiej zmarły uzyskuje status przodka po zakończeniu żałoby i złożeniu ostatniej ofiary. Odtąd nie składa się już ofiar indywidualnych, a jedynie wspólne dla wszystkich krewnych. Już w chwili śmierci dusza Hum przenosi się do królestwa Boga Niebios (Eder, 1973), co nie koresponduje z wierzeniami Betsileo. Ci ostatni, tak jak inni Malgasze, są przekonani, że w chwili śmierci zmarły dołącza do grona swoich przodków Razana[15].

Zmarły Ibaloi zostaje przodkiem po okresie dłuższego oczekiwania – podczas ekshumacji, gdy jego szczątki składa się w nowym miejscu pochówku. Jednocześnie kończy się okres rytualnych obowiązków rodziny i bliskich względem zmarłego (Huntington, Metcalf, 1979).

W tradycji Toradżów osobę zmarłą uznaje się za martwą dopiero po zakończeniu ceremonii pogrzebowej; wówczas zaczyna jej przysługiwać tytuł przodka. Wcześniej zwłoki uważa się za „chore ciało” (Watson, 2008), przechowuje w tradycyjnym domu zwanym Tongkonan, ubiera, ofiarowuje jedzenie. Często mijają lata pomiędzy śmiercią Toradża a jego pogrzebem (Watson, 2008).

„Dusza Berawana zostaje uhonorowana tytułem przodka po zakończeniu trzeciego etapu pogrzebu, nazywanego (wielką ucztą). Następnie przechodzi do krainy zmarłych, a śmiertelne szczątki łączą się ze szczątkami jej przodków” (Metcalf, 2022).

Ofiara żałobna

W kulturach tradycyjnych Madagaskaru i Azji Południowo-Wschodniej do czasów współczesnych praktykuje się obyczaje wyzyskujące śmierć zwierząt do celów wróżebnych i sprowadzających pomyślność zmarłym. W kosmologii tradycyjnych religii fauna postrzegana jako nieodłączny

14 Śmierć nie kładzie kresu więzi potomnych ze zmarłymi, więzi te przybierają jedynie inną formę, polegającą na ofiarowywaniu zmarłym darów: jedzenia, kwiatów i kadzideł, oni w zamian zapewniają duchową opiekę. Zob. Watson, 1988: 8–15.

15 Informacja L.P. z Fidirana i O.L. z Tsiafahy.

element żywej przyrody sięga głębszych warstw znaczeniowych. Śmierć zwierząt traktowana jest pragmatycznie, a posiadanie amuletu wykonanego z ich kości świadczy o spożytkowaniu ciała na potrzeby wierzeniowe. Przekonanie, że śmierć nie kończy relacji ze zmarłym, inspiruje społeczności do składania ofiar żałobnych. W malgaskiej tradycji Betsileo obrzędy ofiary żałobnej zmierzają do punktu kulminacyjnego – ofiary krwawej, zabicia zebu. Dar ofiarny ciała krowy lub byka zastrzeżony jest w całości do wspólnego spożycia.

Członkowie plemienia Ibaloi w ofierze krwawej składają zmarłym świnie, a w bezkrwawej – jedzenie, odzież, alkohol i tytoń (Mauss, Douglas, 2002; Strathern, 1988). U Toradżów i Berawanów ofiara krwawa obejmuje kurczaki, kaczki, bawoły wodne, świnie, krowy i psy (Koubi, 1975). W Chinach wprawdzie zabija się kaczki, kurczaki i prosięta przed przygotowaniem ofiarnego pożywienia, lecz składa się ofiarę pokarmową, a nie krwawą, zawierającą także gotowane bułeczki, butelki z ryżowym winem, kadzidła, kwiaty czy ryż (Thompson, 1988).

Adresatami ofiar społeczności Betsileo są zmarli i przodkowie, w języku malgaskim określani słowem Razana, którzy w wierzeniach i życiu codziennym odgrywają pierwszoplanową rolę. Po zakończeniu ziemskiego życia pozostają obrońcami swoich potomnych. Betsileo składają ofiarę żałobną – jednoczącą Boga Zanahary, przodków oraz potomnych – w pobliżu grobowca rodzinnego. Uświęcony akt zmniejsza odległość duchowego dystansu pomiędzy wspólnotą żywych i zmarłych.

Celebracja rytu ofiarnego zebu odbywa się w godzinach popołudniowych lub przed zachodem słońca i trwa kilka dni. Na parę godzin przed rozpoczęciem zaproszeni goście zaczynają oczyszczać miejsce składania ofiary, zajmując pozycje wokół zebu. Od godziny jedenastej przed południem zwierzę skrępowane linami leży rozciągnięte na ziemi, na prawo od ołtarza ofiarnego, przysposobionego z płaskiego kamienia. Zwyczajowo umaszczenie zebu jest drugorzędne, na ofiarę nie nadają się tylko osobniki kalekie czy pozbawione rogów. Przystępując do złożenia ofiary, członkowie plemienia Betsileo zwracają zwierzę pyskiem w kierunku wschodnim. Na ołtarzu stawiają szklankę z alkoholem i dokonuje się oczyszczenia zebu przez rytualne obmycie wodą[16] od łba do kopyt (Callet, 1908).

U Betsileo tradycyjne uświęcenie wody następuje w wyniku zanurzenia srebrnej monety lub banknotu[17] w wodzie nalanej do białego talerza.

16 Woda oznacza moc i zalicza się ją do podstawowych elementów rytu ofiarnego, łączącego uczestniczących, zwierzę ofiarne i unoszącą się parę – symbolizującą modlitwy zanoszone do przodków. Zob. Callet, 1908: 48–49.

17 Biały talerz służy do symbolicznego połączenia sierści i srebrnej monety. Kolor biały oznacza światło, nadzieję i błogosławieństwo. Srebrna moneta reprezentuje potomnych, stanowi również wyraz wdzięczności okazanej przodkom.

W ceremonii Ibaloi srebrna moneta symbolizuje potomnych i używa się jej wyłącznie w celu pozyskania błogosławieństwa duchów zmarłych. Podczas składania ofiary zmarłej osobie przedstawiciel rodziny płci męskiej zaskarbi przychylność przodków, gdy będzie trzymał sznur przywiązany do ogona świni i srebrną monetę w ręce (Moss, Kroeber, 1919).

Betsileo dla podkreślenia łączności zebu z uczestniczącymi z kilku miejsc na ciele zwierzęcia obcinają sierść, w tym z czoła, karku, prawego i lewego uda (Niesyto, 2013: 216), następnie zanurzają ją w wodzie wcześniej uświęconej, po czym skrapiają wszystkich zgromadzonych. Odpowiednik powyższych zabiegów odnajdujemy u Ibaloi, którzy świniom przeznaczonym na ofiarę odcinają odrobinę szczeciny, prosząc zmarłego o zdrowie dla rodziny (Moss, Kroeber, 1919). Zwyczajowo Betsileo wkrótce potem odsuwają zwierzę od ołtarza i zabijają, podcinając gardło ofiary długim nożem w imieniu wszystkich zebranych. Wytryskująca krew symbolizuje nowe ubranie dla przybyłych przodków.

W przypadku Ibaloi krwią świni namaszcza się czoła osób składających ofiarę. Gest wyróżnia potomnych w linii prostej, co ułatwia przodkom rozpoznanie swoich darczyńców w gronie zebranych. Przodkowie przekazują błogosławieństwo uczestnikom za pomocą widzialnego znaku – umoczonego we krwi kołka. Przedmiot ten wraz z przyczepionym woreczkiem żółciowym świni i ogonem, zawieszony na belce pod dachem domu, potwierdza wykonanie rytuału (Remme, 2014: 138–139).

W tradycjach ofiarniczych Ibaloi, Toradżów i Berawanów występuje zwyczaj kontaktowania się z duchami zmarłych w celu odczytania ich woli. Po zabiciu bawołu wodnego lub świni członkowie plemienia wyciągają wnętrzności, aby je poddać interpretacji za pośrednictwem wróżb i sprawdzić, czy ofiara została przyjęta przez duchy zmarłych. Zarówno wątroba, jak i krew powinny objawić pomyślny znak[18], w przeciwnym razie ponawia się ofiarę trzykrotnie. Jeśli i w ostatnim przypadku otrzymano negatywny odczyt, ekshumację należy zatrzymać (Koubi, 1975: 105–119).

W odniesieniu do tradycji malgaskiej Betsileo tradycyjne ofiary żałobne w kulturach Azji Południowo-Wschodniej wykazują większe zróżnicowanie w przebiegu i składowych celebracji. Uwzględniają nie tylko ofiary krwawe ze zwierząt, ale również ofiary bezkrwawe, w tym ubrania, pokarmy, napoje, kwiaty, kadzidła. Tradycja malgaska nie zna ofiar bezkrwawych, ogranicza się wyłącznie do ofiary krwawej z zebu.

W wyżej wspomnianych azjatyckich tradycjach ofiarniczych zwierząt nie utożsamia się tylko z darem dla przodków i duchów zmarłych, lecz

18 Uważają wątrobę za narząd o szczególnym znaczeniu w organizmie człowieka czy zwierzęcia; za produkujący krew – płyn będący źródłem życia. W znacznej liczbie fałd wątrobowych i zróżnicowaniu żył na powierzchni dopatrują się afirmatywnego znaku oznaczającego przyjęcie ofiary. Wypływająca, bulgocąca krew wieszczy zadowolenie duchów zmarłych. Zob. Koubi, 1975: 105–119.

pełnią one rolę łącznika, jednocząc potomnych ze światem zmarłych, umożliwiają dotarcie do krainy przodków, jako dary są zabierane przez zmarłych w zaświaty.

Na Madagaskarze Betsileo nie praktykują zwyczaju odczytywania woli przodków i duchów zmarłych z wyciągniętych wnętrzności zwierząt ofiarnych. Korzystają z doradztwa wróżbitów Mpanandro jedynie w celu ustalenia dogodnego czasu rozpoczęcia ekshumacji. Do istotnych elementów ofiary żałobnej u Betsileo i w wyżej wspomnianych kulturach należą inwokacje, zabicie zwierzęcia, komunikowanie się z duchami zmarłych, użycie wody oraz srebrnej monety. Inwokacja, będąca podstawą aktu religijnego, podlega różnym wpływom – w zależności od uwarunkowań społecznych i kulturowych, w jakich się rozwija. W tradycjach plemiennych ubój rytualny stanowi główny moment ofiary żałobnej. Podczas jego wykonywania – zarówno w plemieniu Betsileo, jak i wymienionych kultur Południowo-Wschodniej Azji – wypełnia się wymóg unieruchomienia zwierzęcia, aby oszczędzić zbędnego bólu i cierpienia.

Śladów powszechnej w tradycji Betsileo ceremonii uświęcania wody nie odnajdujemy w rytuałach Ibaloi, Toradżów czy Berawanów. Użycie srebrnej monety podczas uroczystości pogrzebowych jest spotykane u plemienia Ibaloi. Praktykowany przez Ibaloi zwyczaj namaszczania świńską krwią czoła osób składających ofiarę i skrapiania krwią uczestniczących w obrzędzie nie występuje w tradycji członków Betsileo, którzy jednak krwią zebu spryskują drzwi grobowca przed jego powtórnym otwarciem.

Fot. 1. Ofiara żałobna, Amoongi, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

Ekshumacja

W tradycji malgaskiej obrzędy funeralne koncentrują się na zabiegach ekshumacyjnych, na co wyraźny wpływ miały kultury zasilające sukcesywne fale emigracyjne na Czerwoną Wyspę. Ekshumację, lokalnie zwaną famadihana[19], Betsileo przeprowadzają wielokrotnie w celu przeniesienia szczątków i ponownego pochówku w tym samym lub innym miejscu. Powtórne złożenie do grobu bywa nazywane przeniesieniem kości[20]. W przebiegu ekshumacji wyróżnia się dwie zasadnicze czynności: pierwszą – wydobycie zwłok na powierzchnię i ułożenie ich na przygotowanej słomianej macie blisko grobowca, oraz drugą – owinięcie w nowe, białe płótna z trzykrotnym ich przewiązaniem. Łącznie określane mianem Ati-damba (Niesyto, 2013: 189).

Obowiązek sprowadzenia kości zmarłego do rodzinnego grobowca obarcza całą rodzinę (Niesyto, 2013: 192). Ekshumacji z grobu tymczasowego dokonuje się w dogodnym czasie. Stwierdzenie całkowitego rozkładu ciała po wydobyciu zwłok obliguje do zgromadzenia ośmiu kości zmarłego. Pozyskane kości oczyszcza się, następnie owija w białe płótna, wypisuje imię zmarłego na płótnie, w końcu umieszcza w uprzednio przygotowanej skrzyni. W kondukcie żałobnym, z malgaską flagą na czele, przenoszone są do stałego miejsca spoczynku.

Wierzenia tradycyjne członków Betsileo wkraczają głęboko w życie codzienne. Magia, bóstwa i duchy zmarłych przenikają wszystkie dziedziny życia rodzinnego i społecznego, stąd tym chętniej w życiu religijnym posiłkują się astrologią, proroczymi snami i wizjami. Realizacja obrzędu ekshumacji wymaga poprzedzającej konsultacji z Mpanandro, który ustala dogodny termin jej rozpoczęcia (Niesyto, 2013: 181). Odpowiednio, u Toradżów rolę doradczą pełni szaman, który na miesiąc przed pogrzebem wraz z przedstawicielami rodziny odprawia ceremonię przywoływania świętych węgorzy (Blair, 1988; Niesyto, 2013), po czym ogłasza możliwość przeprowadzenia pogrzebu.

W Chinach ekshumacja i zwyczaj powtórnego pochówku dotyczy dawno już złożonego ciała, po zakończeniu procesu rozkładu. Dla określenia powtórnego pochówku w świadomości społecznej funkcjonują wymiennie wyrażenia, takie jak „przeniesienie kości", „obmycie kości", „osuszenie kości" lub „oczyszczenie kości". Dotychczasowe badania i przyjęte tezy sugerują, że początki tego zwyczaju sięgają rozpowszechniającego

19 Ekshumacja polega na wydobyciu zwłok lub szczątków z grobu lub miejsca tymczasowego pochówku w celu przeniesienia i pochówku na nowym miejscu. Zob. Univeristy of Chicago, 1969: 408.

20 U Berawanów z Borneo określane mianem „wzięcia kości". Zob. Metcalf, 1982: 21–22.

się kultu przodków i rozwoju wierzeń w istnienie duszy nieśmiertelnej, która w momencie śmierci opuszcza ciało (Muchowska, 2017: 40–48).

Osadzone głęboko w tradycji chińskiej przekonanie o odradzaniu się ducha zmarłego w zaświatach przez ekshumację i nowy pochówek pobudza do gorliwych praktyk. W niektórych społecznościach obrządek wykonywano kilkakrotnie wobec tego samego zmarłego. Ceremonia ponownego pochówku odbywa się w dwóch etapach. Pierwszy dotyczy wydobycia szczątków, drugi polega na oczyszczeniu kości i ponownym złożeniu w miejscu dawnego pochówku (Muchowska, 2017: 50–51). Przeważnie wszystkie czynności ekshumacyjne powierza się pracownikom pogrzebowym. W celu dokonania ekshumacji przedstawiciele rodziny odbywają konsultacje z doradcą celem ustalenia dogodnego dnia jej przeprowadzenia.

Podczas obrzędu otwarcia grobu, nazywanego „rozbijaniem ziemi", mistrz ceremonii intonuje inwokację: „Dzień jest pomyślny. Czas jest pomyślny i godzina jest sprzyjająca. Teraz rozbijam ziemię. Niech wszystko przebiega dobrze i pomyślnie" (Muchowska, 2017: 52). Pobrzmiewa w niej konieczność uzyskania przyzwolenia zmarłego, ponieważ żadna wykonywana czynność funeralna nie może być przeprowadzona bez poświadczenia, że dokonuje się z jego woli. W inwokacjach zawiadamia się i prosi zmarłego, aby jego dusza opuściła grób, po czym następuje składanie ofiary.

Chociaż mistrz ceremonii przewodniczy ekshumacji, to, zgodnie z rytuałem, wykonanie pewnych czynności należy do przedstawicieli rodziny. Podczas rozbijania tymczasowego grobu rodzina i pozostali uczestniczący odwracają głowy. Jednak po zakończeniu tej czynności rodzina wraz z pracownikami cmentarza rozkopuje grób i oczyszcza kości. Ceremonii towarzyszy troska o zmarłego, a jednocześnie lęk przed nim samym. Czaszkę zmarłego osłania się przed promieniami słońca (Muchowska, 2017: 52). Przedstawiciele rodziny usuwają pozostałość uzębienia, by zmarły nie ranił potomnych (Muchowska, 2017: 53).

Z czynności ekshumacyjnych emanuje magia. Tradycyjnie oczyszczone kości, po pierwsze, układa się w porządku anatomicznym w możliwie pełny szkielet, po drugie pokrywa się je czerwonym tłuszczem, po trzecie kropkami zaznacza się symbolicznie rysy twarzy, oczy, uszy, nos, po czwarte przez całą długość dużych kości nóg i rąk nakreśla się długie linie. Czerwony tłuszcz symbolizuje krew, a linie i kropki – naczynia krwionośne, mające przywrócić witalność. Przed włożeniem kości urnę oczyszcza się rytualnym spaleniem symbolicznych banknotów. Czaszkę przykrywa się czerwonym płótnem, a całość zostaje zasypana węglem drzewnym. Na koniec urna jest zamykana i pieczętowana (Muchowska, 2017: 53).

U Berawanów rozpoczęcie ekshumacji również wymaga konsultacji z doradcą, urzędnikiem lub szamanem (Afable, 1975: 103–126). Rodzinie zmarłego przypomina on o zakazie otwierania grobu i oczyszczania kości osoby najbliższej przez rodziców zmarłego albo przez żonę po stracie męża. Zachowując tabu, rodzina powierza czynności puryfikacyjne dalszym krewnym. Oczyszczone kości zawijają w białe płótno i przechowują w jaskini lub szczelinach skalnych (Downs, 1956: 78–91).

Podobny zwyczaj spotykamy w plemieniu Bara, które szczątki zmarłych składa w szczelinach skalnych lub przykrywa kopcem starannie ułożonych kamieni (Niesyto, 2009: 135, fot. 30; 319). W przeciwieństwie do nich Betsimisaraka ekshumowane, a potem oczyszczone szczątki docelowo umieszczają w rodzinnym grobowcu (Niesyto, 2009: 217–221).

W tradycji plemienia Ibaloi, gdy członek rodziny śni o zmarłym krewnym mówiącym, że odczuwa chłód, staje się to impulsem do ekshumacji. Wtedy trumnę ze „zmumifikowanymi zwłokami w pozycji siedzącej"[21] ekshumują z lokalnego cmentarza i przewożą do domu rodzinnego. Następnie zwłoki przebierają w nowe ubranie, naprawiają trumnę, w końcu z powrotem transportują do poprzedniego miejsca spoczynku (Laugrand, Laugrand, Magapin, Tamang, 2019).

Do praktyk Ibaloi nawiązuje zwyczaj plemienia Toradżów, które ekshumuje zmumifikowane zwłoki w celu „oddania hołdu przodkom" podczas rytu zwanego „oczyszczaniem zwłok"[22]. W trakcie obrzędu zwłoki usuwane są z grobowca, ubierane w nowe stroje, wreszcie odprowadzane na miejsce dotychczasowego pochówku (Adriani, Alb. Kruyt, 1912–1914).

Podsumowując, należy stwierdzić, iż praktykowany zwyczaj ekshumowania szczątków zmarłych w kulturach Azji Południowo-Wschodniej, szczególnie z wysp Sulawesi, Borneo i archipelagu Filipin, został przyjęty i z powodzeniem włączony do lokalnych praktyk funeralnych na Madagaskarze (Niesyto, 2009: 135, fot. 30; 319). Ekshumacja i przewijanie zmumifikowanych zwłok u Merina i Betsileo wykazuje podobieństwo do obyczaju Toradżów i Ibaloi. Z kolei zwyczaj oczyszczania kości, praktykowany w Chinach i u Berawanów, stał się powszechnym obrzędem plemienia Betsimisaraka i Bara.

21 Uważa się, iż mumifikacja stanowiła powszechną praktykę starożytnych Ibaloiów. Jedną z jej zauważalnych cech było ułożenie ciała w pozycji siedzącej, przyjmującej pozycję embrionalną, z rękami i nogami podciągniętymi do tułowia. Większość archeologów i historyków zgadza się, że pozycja mumii wynikała raczej z praktyki kultowej, a niektórzy wysunęli hipotezę, że służyła do zminimalizowania uszkodzeń mumii podczas ekshumacji i transportu do miejsca pochówku. Zob. Siao, 2014: 185–207.

22 W tradycji Toradżanów zwyczaj lokalnie zwany Ma'Nene czyni zadość potrzebie odwdzięczania się i okazywania szacunku swoim bliskim. Zob. Adriani, Alb. Kruyt, 1912–1914.

Istniejące w tradycjach malgaskich wymogi funeralne, takie jak: konsultacja z doradcą plemiennym w celu ustalenia dogodnego dnia ceremonii funeralnych, wybór inwokacji, usunięcie zbędnych przedmiotów, wykazuje podobieństwo do obecnych kryteriów pogrzebowych Azji Południowo-Wschodniej.

Fot. 2. Ekshumacja zwłok, Amoongi, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

Ubieranie zmarłych

Do najbardziej znanych ceremonii w kulturze religijnej Betsileo zalicza się pokoleniową tradycję rytu Ati-damba. Polega ona na przewijaniu zwłok swoich zmarłych spoczywających w rodzinnym grobowcu. Potomni ofiarowują im „nową białą szatę"[23] w postaci białego płótna[24]. Każdy zmarły ma prawo do jednokrotnego odbioru rytualnych czynności wykonanych wobec jego szczątków. Konwencja ceremonii nie na-

23 W tradycji Betsileo ubranie dla zmarłych musi być koloru białego. Biel symbolizuje życie i radość zmarłych z przebywania w gronie przodków. Zob. Niesyto, 2013: 218.

24 Z relacji informatorów wynika, że gdy zmarły napotyka na jakieś problemy w zaświatach, wówczas zjawia się komuś z rodziny we śnie w pobrudzonym ubraniu, domagając się jego zmiany. Informacja potwierdzona przez A.I. oraz D. R. z Marinkimbizo, Zob. Niesyto, 2013.

rzuca górnego limitu powtarzalności, nie wyklucza kolejnych „zmian ubrania" (na przykład z racji otwarcia czy przenoszenia zmarłych do nowo wybudowanego grobowca). Obecnie obrządek powtarza się okresowo, co kilka lat, w zależności od rodzinnej tradycji. Ceremonii przewodniczy strażnik tradycji plemiennej Mpiambinjing.

Betsileo stosują dwa zróżnicowane czasowo warianty tego rytu – płótno jest rozkładane na rodzinnym grobowcu w dniu poprzedzającym ceremonię[25] lub w dniu ceremonii, jednak nie wcześniej niż po złożeniu ofiary z zebu[26].

Podczas przewijania poszczególnych zwłok rodzina wypowiada imiona nieżyjących, ponownie przewiązuje je trzykrotnie: wokół szyi, w pasie, wokół nóg i wypisuje imię zmarłego na jego „ubraniu" (Niesyto, 2013: 375, fot. 11; 398–340, fot. 58–64). Po zakończeniu rytu potomni wnoszą zwłoki do grobowca. Osoby wchodzące do środka wnoszą butelkę z alkoholem, którym skrapiają zwłoki spoczywających, a pozostałą część spożywają[27]. Na koniec zamykają i szczelnie pieczętują drzwi grobowca (Niesyto, 2013: 406–407, fot. 73–75).

Przeprowadzone przeze mnie badania wykazują silną korelację Ati-damba z wybranymi zwyczajami pogrzebowymi Azji Południowo-Wschodniej. Przemawia za tym podobieństwo ceremonii ekshumacji zwłok i ponownego zakładania im nowych ubrań[28]. Na indonezyjskiej wyspie Sulawesi, w regionie Tana Toraja, co roku w sierpniu odbywa się rytuał Ma'Nene (Beckett, Conlogue, Abinion, Salvador-Amores [et al.], 2017), podczas którego Toradża myją i „ubierają w świeże ubranie" ekshumowane zwłoki członków rodziny. Po rytualnej pielęgnacji są one oprowadzane po wiosce, by w końcu wrócić do świeżo wyczyszczonych trumien.

Malgasze zamieszkujący małą wyspę Sainte-Marie (Wyspa Świętej Marii), położoną na wschód od Madagaskaru, na podstawie tradycji ustnej twierdzą, że ich przodkami byli Egipcjanie urodzeni w Jemenie. Dotąd zachowują dziedzictwo wyniesione z kraju swego pochodzenia, w tym szacunek dla przodków, wiarę w ciągłość życia po śmierci, skła-

25 Dawniej Betsileo nosili ubrania skromniejsze, wykonane z rafii (roślina). Suknia z materiału przedstawiała jednak znacznie większą wartość, co zapoczątkowało ubieranie zmarłych w okrycia z prawdziwej tkaniny, podkreślającej szacunek dla zmarłego. Informacja J.S.A. z Befeta. Zob. Niesyto, 2013: 218; 373, fot. 7.

26 Zwyczaj zabrania otwarcia drzwi grobowca rodzinnego bez wcześniejszego skropienia ich krwią ofiarowanego zebu. Informacja T.M. z Ambalavao, O.D. z Sahave. Zob. Niesyto, 2013: 219; 393–395, fot. 47–52.

27 Informacja W.A. z Ambatolampy, Z.B. z Fandriana, zob. Niesyto, 2013: 219; 404, fot. 71–72.

28 Niektórzy noszą okulary przeciwsłoneczne, jedni dżinsy, inni delikatnie wysadzane koralikami białe satynowe sukienki. Zdarza się, że do ust wkładają zmarłemu zapalonego papierosa i zabierają na przejażdżkę skuterem lub samochodem. Zob. Adriani, Alb. Kruyt, 1912–1914.

danie ofiar w miejscach ich pochówku i zwyczaj przewijania zmarłych w nowe białe płótna[29].

Należy stwierdzić, iż u Merina i Betsileo ceremonia kilkakrotnego ekshumowania zmumifikowanych zwłok jest adaptacją dawnych obyczajów pogrzebowych ludów austronezyjskich Azji Południowo-Wschodniej, szczególnie z wysp Sulawesi, Borneo, Luzon.

Ryt Ati-damba odzwierciedla i utwierdza praktykujące go wspólnoty w przekonaniu o istnieniu życia po śmierci. Tę głęboką wiarę przenikającą nie tylko Merina i Betsileo, ale również ich domniemanych protoplastów – Ibaloi, Toradżów, Berawanów – należy postrzegać jako jeden z dominujących motywów praktyk ekshumacyjnych. Mobilizuje ona do otwarcia się na wymiar duchowy, pozwala utrzymywać relacje ze zmarłymi jakby nadal żyli, uczy bojaźni wobec zmarłych i poszanowania szczątków oraz miejsc ich spoczynku.

Fot. 3. Przewijania zwłok, Amoongi, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

Uczta biesiadna

Wspólny posiłek organizowany na zakończenie ceremonii ekshumacji i przewijania zwłok w białe płótna członkowie Betsileo łączą z rytual-

29 Informacja przekazana przez K.M. z Sainte-Marie – strażnika tradycji plemiennej (Mpiambinjing) i potwierdzona przez respondentów starszego pokolenia.

ną ucztą biesiadną. Rolę stołu biesiadnego, a zarazem ołtarza ofiarnego pełni spłaszczony, średniej wielkości kamień znajdujący się blisko miejsca pochówku. Uczestnicy przygotowują na nim posiłek dla przodków Razana, zawierający kawałki mięsa, ryż i alkohol, którym skrapia się ołtarz. Część najlepszych części mięsa ofiarnego składają na ołtarzu, a resztę przekazują zgromadzonym do podziału i konsumpcji podczas trwania ceremonii[30].

W czasie składania darów pokarmowych panuje cisza. Następnie, w uroczystej inwokacji, mistrz ceremonii zaprasza przodków Razana do zajęcia miejsca przy ołtarzu i spożycia posiłku. Przed rozpoczęciem posługi przy ołtarzu kobiety zobowiązane są do symbolicznego obmycia rąk wodą, na znak oczyszczenia fizycznego i duchowego. Uczta trwa około siedmiu godzin, towarzyszą jej muzyka, tańce oraz spożywanie alkoholu. Na zakończenie mistrz ceremonii prosi obecnych przodków Razana i wszystkich przybyłych zmarłych, aby opuścili miejsce przy stole, wrócili do siebie, udzielając błogosławieństwa potomnym (Niesyto, 2013: 390–392).

Wszyscy uczestniczący w ceremonii przystępują do oczyszczenia terenu. Najbliższa rodzina zabiera głowę zebu, po czym w domu mistrza ceremonii kontynuuje celebrację w mniejszym gronie. Następnego dnia najstarszy członek rodziny zawiesza głowę zebu na zewnętrznej ścianie swego domu – jako potwierdzenie złożenia ofiary.

Również w zwyczajach plemion Ibaloi, Toradża czy Berawan uczta biesiadna należy do jednej z ważniejszych części ponownego pochówku. Podobnie jak u Betsileo, żywi wspólnie ze swymi zmarłymi konsumują gotowany ryż i wieprzowinę. Pokrojone na kawałki, obmyte mięso gotowane jest w garnkach na ognisku. Unosząca się para stanowi pożywienie przeznaczone dla zaproszonych zmarłych, a jej zanik świadczy o zakończeniu przez nich posiłku (Bloch, 2010: 85). Zgodnie ze zwyczajem Ibaloi niektóre osoby uczestniczące w uczcie biesiadnej obejmuje zakaz spożywania mięsa ofiarnego. Bezwzględnie obowiązuje on rodziców zmarłego dziecka, ponieważ zjedzenie takiego mięsa byłoby równoznaczne ze „spożyciem ciała zmarłego" (Remme, 2014: 138–139). Czyn ten zakłóciłby ceremonię i relacje potomnych ze zmarłymi. Na zakończenie uczestnicy spełniają powinność przeskoczenia ogniska, a także umycia rąk i twarzy wodą, co sygnalizuje rozdzielenie zaproszonych zmarłych od żyjących potomnych oraz zakończenie uczty biesiadnej.

30 Społeczność Betsileo wierzy, że przodkowie Razana podczas posiłku pozostają niewidoczni i spożywają go z żywymi. Zwyczajowo część pokarmów nieoddana zmarłym jest rozdzielana między uczestników. Informacja H.R. z Ambohibary. Zob. Niesyto, 2013: 390–392, fot. 41–45.

W tradycji Chin uczta pogrzebowa uchodzi za spotkanie mistyczne dwóch społeczności – żywych i zmarłych (Muchowska, 2017; Remme, 2014; Tsu, 2000: 1–22). Obowiązek jej przygotowania spoczywa na rodzinie zmarłego. Na poczęstunek zmarłym podaje się gotowaną wieprzowinę, rybę, kurczaka oraz jajka, warzywa i placki ryżowe. Potrawy przyprawia się i wykłada w mniejszych porcjach. Resztę podaje się rodzinie i zaproszonym gościom (Remme, 2014: 6). Na zakończenie przedstawiciel rodziny – męski potomek – wraz z mistrzem ceremonii ofiarowują kadzidło Bóstwu Ziemi. W imieniu bóstwa powiadamiają przodka o pozytywnym rozpatrzeniu i wypełnieniu jego prośby o ponowny pochówek – jej spełnienie zobowiązuje go do opieki nad swoją rodziną. W podzięce przodkowi rodzina w palenisku o kształcie tykwy spala dużą sumę rytualnych pieniędzy (Remme, 2014: 10).

Zestawiając praktykę uczty biesiadnej plemienia Betsileo z tradycją wspomnianych kultur Azji, dostrzegamy podobieństwa, które po raz kolejny przemawiają za bezpośrednim i pośrednim oddziaływaniem tych kultur na plemiona Madagaskaru – uczta biesiadna stanowi nierozłączną część ekshumacji i powtórnego pochówku, natomiast podstawa posiłku opiera się na ryżu, mięsie ofiarnym i alkoholu.

Ofiarowywanie zaproszonym zmarłym antenatom najlepszych części potraw, najsmakowitszych kąsków, przypomina zachowanie wobec najznamienitszych żywych gości, co zdaje się podkreślać głęboką wiarę ucztujących w rzeczywistą obecność przodków podczas wspólnej uczty. Niewątpliwie przeświadczenie to motywuje potomnych do wchodzenia w relacje ze zmarłymi, w tym zapraszania ich na ucztę biesiadną.

Napotykamy też różnice. U Betsileo jest nią na przykład brak zakazu spożywania mięsa ofiarnego przez rodziców zmarłego dziecka. Nie istnieje także wymóg wykonywania dodatkowych czynności kończących ucztę, jak przekraczanie ogniska, mycia rąk i twarzy wodą, nieodzownych w tradycji Ibaloi. W lokalnych ceremoniach malgaskich nie odnajdziemy chińskiego zwyczaju palenia kadzideł Bóstwu Ziemi ani spalania rytualnych pieniędzy.

Odnotowujemy jednak u Betsileo zwyczaj zawieszania głowy zebu na ścianie rodzinnego domu zmarłego, nawiązujący wprost do obrzędu Ibaloi, umieszczających zakrwawiony kołek z przyczepionym woreczkiem żółciowym świni na belce pod dachem domu – w obu przypadkach jako znak dobrze wykonanego rytuału ofiarnego.

Sposób, elementy i sama celebracja uczty biesiadnej w społecznościach malgaskich sugeruje, że zwyczaj spożywania posiłku wraz ze zmarłymi, dzięki falom migracyjnym z Azji Południowo-Wschodniej, dotarł początkowo do wschodnich wybrzeży Madagaskaru. Przyjęty przez lokalne wspólnoty i dzięki oddziaływaniu kulturowemu na Płaskowyż Centralny został następnie włączony do tradycji funeralnych Merina i Betsileo.

Podsumowanie

Na Madagaskarze kształtowane przez pokolenia ceremonie funeralne nie stanowiły jednorodnego kompleksu wierzeniowo-obrzędowego. Niepodważalnie istotny wpływ na uformowanie się reguł malgaskiej ekshumacji i powtórnego pochówku wywarły fale migracyjne na północno-zachodnie i wschodnie wybrzeże Madagaskaru. Malgaskie wierzenia oraz metody ekshumacji i powtórnego pochówku zestawiono z tradycyjnymi praktykami występującymi w kulturach Afryki kontynentalnej, Arabii, Chin, Indonezji, Malezji, Filipin, a zwłaszcza wysp Sulawesi, Borneo i Luzon. Odnajdujemy zadziwiające podobieństwo pomiędzy symboliką a motywami religijnymi – zbieżności tej nie sposób przypisywać zwykłemu przypadkowi. Chociaż przyjęta tradycja objęła zasięgiem wszystkie plemiona Madagaskaru, to poszczególne rytuały ekshumacji i ponownego pochówku różnią się diametralnie.

Analiza porównawcza pozwala na postawienie tezy, iż w początkach wczesnego osadnictwa na Madagaskarze pojawiło się kilkanaście dominujących tożsamości etnicznych stymulowanych napływem ludów austronezyjskich z regionu Azji Południowo-Wschodniej. Ludy Vazimba jako jedne z pierwszych społeczności zasiedliły Płaskowyż Centralny. Kultywowany przez nich zwyczaj oczyszczania kości zmarłych, a także pochówek w szczelinach skalnych lub umieszczanie kości zmarłych w wydrążonych pniach, odnosi się wprost do funeralnej tradycji Berawan z Borneo. Jednak trudno się zgodzić z powszechnym przekonaniem Malgaszy, że ostatni Vazimba za panowania Andrianjaka 1610–1630 roku zostali wypędzeni z Płaskowyżu Centralnego na wybrzeże zachodnie. Bardziej prawdopodobna wydaje się teoria Jeana-Pierre'a Domenichiniego wskazująca, że termin „Vazimba" mógł być raczej wyrazem różnicy kulturowej niż etnicznej i że wielu, którzy byli uważani za Vazimbę w tym okresie, mogło się zdecydować na asymilację z przybyłą kulturą Merina, tworząc do XVIII wieku jedno z trzech królestw na wyspie – pozostałe dwa to królestwo Sakalawa na zachodzie i północnym zachodzie, i na północnym wschodzie – Betsimisaraka.

Na ekshumację i ponowny pochówek u Betsileo znaczący wpływ wywarły „przywiezione" tam tradycje. Te jednak przekazane w późniejszym okresie przez Merina zwyczaje Ibaloi z Filipin i Toradża z Indonezji przyjęły się, utrwaliły, stały się dzisiaj fundamentem wierzeń i bieżących praktyk funeralnych.

Nabyty indonezyjski zwyczaj ekshumacji zmumifikowanych zwłok i przebierania ich w odzież codziennego użytku zastąpiono przewijaniem zwłok w nowe płótna – ofiarowaniem nowego ubrania. Praktyka polegająca na układaniu zwłok na macie, owijaniu ich w białe płótna i trzykrotnym przewiązywaniu może wskazywać na zapożyczenie tego

sposobu z tradycji muzułmańskiej. Dzięki falom emigracyjnym z Arabii zwyczaj dotarł do południowo-wschodniego wybrzeża Madagaskaru, początkowo do plemienia Antemoro i Antanosi. W X i XI wieku w drugiej fali przybył do północno-zachodniego wybrzeża w regionie Mahajanga, znajdując miejsce w malgaskich tradycjach funeralnych na długo przed przybyciem ludu Merina. Powstałego u Betsileo rytuału Ati-damba nie napotkamy w żadnej z innych grup etnicznych Madagaskaru. Poszanowanie szczątków zmarłych, respekt wobec przodków i wiara w ciągłość życia po śmierci może wskazywać na oddziaływanie wierzeń afrykańskich plemion Bantu na lokalne społeczności malgaskie.

Zwyczaj przechowywania zmarłych w domu przez dłuższy okres – istniejący w tradycji Ibaloi z Filipin i Toradża z Indonezji – nie przyjął się w tradycjach malgaskich. Praktykowane składanie ofiar krwawych i pokarmowych w miejscach pochówku wskazuje na oddziaływanie chińskiej tradycji funeralnej na kultury obrzeżne Azji Południowo-Wschodniej i wyspę Madagaskar.

Ze względu na unikalny charakter zagadnień transmisji i adaptacji kulturowej na Madagaskarze, inspirowanych migracją ludów austronezyjskich, wydaje się zasadne przeprowadzenie badań i analizy porównawczej praktyk grzebalnych plemienia Bara w odniesieniu do tradycji Berawan z Borneo.

Fot. 4. Spożywanie posiłku, Amoongi, prowincja Fianarantsoa (fot. J. Niesyto, 2009)

Bibliografia

Adriani N., Alb. Kruyt, 1912–1914, *Der Bare'e Sprekende Toradja's van Midden Celebes*, Batavia, Landsdrukkerij.

Afable P.O., 1975, *Mortuary ritual among the Ibaluy*, „Asian Folklore Studies", vol. 34, no. 2, s. 103–126.

Aldwinckle R., 1974, *Death in the secular city*: *Life after death in contemporary theology and philosophy*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans.

Anderson P., 1991, *Affairs in order: A complete resource guide to death and dying,* New York, Macmillan Publishing Company.

[b. a.], 1983, *O Stwórcy, przodkach Ibotitie*, „Misyjne Drogi", nr 2, s. 48.

Beckett R., Conlogue G.J., Abinion O.V., Salvador-Amores A. [et al.], 2017, *Human mummification practices among the Ibaloy of Kabayan, North Luzon, the Philippines*, „Papers on Anthropology", vol. 26, s. 24–37.

Berger P., 1967, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, New York, Garden City.

Blair L. i L., 1988, *Ring of fire*, New York, Bantam Books.

Blench R.M., 2008, *The Austronesians in Madagascar and their interaction with the Bantu of the East African coast: Surveying the linguistic evidence for domestic and translocated animals*, „Studies in Philippine Languages and Cultures", vol. 18, s. 18–43.

Bloch M., 2010, *Commensalité et empoisonnement*, „La pensée de midi", vol. 30, s. 1.

Callet R.P., 1908, *Tantara ny andrianaeto Madagascar*, [documents historiques d'après les manuscrits malgaches, Volume 2 Madagascar, 1er (ed.), Madagascar, Antananarivo, Académie malgache Antananarivo, Académie malgache, Imp. Officielle].

Cummins A., 2021, *The ultimate guide to yin yang: An illustrated exploration of the Chinese concept opposite*, London, Watkins Publishing.

Decary R., 1962, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Delaplace G., 2009, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Paris, Collection Nord-Asie, Études Mongoles & Sibériennes, Centrasiatiques & Tibétaines / EPHE.

Dillistone F.W., 1986, *The power of symbols in religion and culture*, New York, Crossroad.

Douglas M., 1970, *Natural symbols*, New York, Pantheon Books.

Downs R.E., 1956, *The religion of the Baré'e-speaking Toradja of Central Celebes*, The Hague, Excelsior.

Dreyer E.L., 2007, *Zheng He. China and the oceans in the early Ming dynasty, 1405–1433*, New York, Pearson Education, Inc., seria: Library of World Biography.

Dubois H., 1927, *Les origines des Malgaches*, „Anthrops", no. 22, s. 80–124.

Dubois H.-M., SJ, 1938, *Monographie des Betsileo (Madagascar)*, Paris, Institut d'ethnologie, I.

Eder M., 1973, *Chinese religion*, Tokyo, Society for Asian Folklore. Asian Folklore Studies-Monograph, no. 6.

Frazer J.G., 1913–1924, *The belief in immortality and the worship of death*, London, Macmillan.
Geertz G., 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
Grandidier A., 1885, *Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar*, vol. 1: *Histoire de la Géographie*, note I, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales.
Groot J.J.M., de, 1969, *The religious system of China, in its ancient forms, evolutions, history and present aspects*, vol. 1, Leiden, Brill.
Hertz R., 1928, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in: Idem, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Les Presses universitaires de France.
Hübsch B., ed., 1993, *Madagascar et le christianisme, histoire œcuménique*, Paris, Agence de Coopération Culturelle et Techique.
Huntington R., Metcalf P., 1979, *Celebrations of death: The anthropology of mortuary ritual*, London, Cambridge University Press.
Kalish R.A., ed., 1980, *Death and dying. Views from many cultures,* Farmingdale, NY, Baywood.
Kasarełło L., 2011, *Chińska kultura symboliczna. Jej współczesne metamorfozy w literaturze, teatrze i malarstwie*, Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
Kopczyńska-Jaworska B., 1971, *Metodyka etnograficznych badań terenowych*, Warszawa–Łódź, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Koubi J., 1975, *La premiére fête funéraire chez les Toraja Sa'dan*, „Archiple", vol. 10, s. 105–119.
Laugrand F., Laugrand G., Magapin G., Tamang J., 2019, *Connecting life and death: Rituals, prohibitions and spirits. Ibaloy perspectives*, vol. 2, Louvain la-Neuve, Presses univetsitaires de Louvain.
Lifton R.J., 1979, *The broken connection. On death and the continuity of life,* New York, Simon & Schuster.
Madej A., 1984, *Pogrzeb u Malgaszów*, „Misyjne Drogi", nr 4, s. 47.
Mangalaza E.R., 1976, *Signification philosophique du Famadihana*, „Lakroa" [Madagascar], 23 May, s. 5.
Mauss M., Douglas M., 2002, *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, London, Routledage.
Menzies G., 2002, *1421: The year China discovered the world*, London, Bantam Press.
Metcalf P., 1977, *Berawan mausoleums*, „Sarawak Museum Journal", vol. 24, s. 121–136.
Metcalf P., 1982, *Supernatural etiologies in Central Northern Borneo*, „Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic, Society", no. 2, s. 115–125.
Metacalf P., 1989, *Where are you spirits: Style and theme in Berawan prayer*, Washington, D.C., Smithsonian Press.
Metcalf P., Huntington R., 1991, *Celebrations of death. The antropology of mortuary ritual*, New York, Cambridge University Press.
Metcalf P.A., 2022, *Death be not strange*, https://descendantofgods.tripod.com/id168.html [dostęp: 2.06.2022].
Molet L., 1955, *Le bain royal à Madagascar*, Tananarives, Imorimerie Luthérienne.

Molet L., 1964, *L'origine des Malgaches*, „Civilisation Malgache", vol. 1, s. 43–52.
Molet L., Ottino P., 1972, *Madagascar entre L'Afrique et l'Indonésie*, „L'Homme", vol. 12, no. 2, s. 126–135.
Moss C.R., Kroeber A.L., 1919, *Nabaloi songs*, „American Anthropologist", vol. 21, no. 4, s. 452–459.
Mote F.W., 2003, *Imperial China: 900–1800*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.
Moszyński K., 1958, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Muchowska J., 2017, *Chińskie zwyczaje pogrzebowe: powtórny pochówek*, „Investigationes Linguisticae", T. 37, s. 44–59.
Needham J., 1971, *Science and civilization in China*, vol. 4: *Physics and physical technology*, part III: *Civil engineering and nautics*, Cambridge, England, Cambridge University Press.
Niesyto J., 1997, *Rodzina w tradycji malgaskiej*, „Misyjne Drogi", nr 1, s. 30.
Niesyto J., 2009, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe w plemieniu Betsimisaraka na Madagaskarze*, Ontario, Kanada, Wydawnictwo Głębia Myśli.
Niesyto J., 2012, *Groby malgaskie*, Ontario, Kanada, Wydawnictwo Głębia Myśli.
Niesyto J., 2013, *Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemieniu Betsileo na Madagaskarze*, Toruń–Sudbury Ontario, Wydawnictwo Kucharski.
Nooy-Palm C.H.M., 1978, *Survey of studies on the anthropology of Tana Toraja, Sulawesi*, „Archipel", vol. 15, s. 163–192.
Nooy-Palm H., Schefold R., 1986, *Colour and anti-colour in the death ritual of the Toraja*, „Archipel", vol. 32, s. 39–49.
Pieter J., 1967, *Ogólna metodologia pracy naukowej*, Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Pawlukiewicz K., 1996, *Pogrzeb u Malgaszów*, „Misjonarz", nr 11–12, s. 12–13.
Ramaronandrasana J.B.S., 1994, *Znaczenie tradycyjnej rodziny malgaskiej*, „Misyjne Drogi", nr 3, s. 18–19.
Remme J.H.Z., 2014, *Pigs and persons in the Philippines: Human-animal entanglements in Ifugao rituals*, New York, Lexington Books.
Russell S., 1989, *Ritual persistence and the ancestral cult among the Ibaloi of the Luzon highlands*, in: S. Russell, C. Cunningham, eds., *Changing lives, changing rites: Ritual and social dynamics in the Philippine and Indonesian uplands*, Ann Arbor, Center for South and Southeast Asian Studies, The University of Michigan, s. 17–44.
Schärer H., 1966, *Ngaju Religion: The conception of God among a South Borneo people*, Transl. by R. Needham, The Hague, Martinus Nijhoff.
Siao J.T., 2014, *Transit mundus: The poetics and politics of death and healing in Cordillera*, „Likhaan: The Journal of Contemporary Philippine Literature", vol. 8, s. 185–207.
Sloane D.Ch., 1991, *The last great necessity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
Strathern M., 1988, *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
Sumeg-ang, Arsenio, 2005, *„2 The Ibaloys". Ethnography of the major ethnolinguistic groups in the Cordillera*, Quezon City, New Day Publishers.

Thompson S.E., 1988, *Death food and fertility*, in: J.L. Watson, E.S. Rawski, eds., *Death ritual in late imperial and modern China*, Berkley, University of California Press, s. 74–78.
Tsu T.Y., 2000, *Toothless ancestors, felicitous descendants: The rite of secondary burial in South Taiwan*, „Asian Folklore Studies", vol. 59, s. 1–22.
Univeristy of Chicago, 1969, *Encyclopedia of Britannica*, vol. 4, London.
Valette J., 1965, *De l'origine des Malgaches*, „Annales de l'Universit – de Madagascar", vol. 1, s. 15–32.
Watson J.L., 1988, *The structure of Chinese funerary rites elementary forms, ritual sequence, and the primacy of performance*, in: J.L. Watson, E.S. Rawski, eds., *Death rithual in late imperial and modern China*, University of California Press, Berkeley.
Watson P., 2008, *Toraja funeral beliefs*, „Los Angeles Times", https://www.latimes.com/travel/la-trw-fg-sulawesi-indonesia-deathtribe2008aug14-story.html [dostęp: 2.06.2022].

Józef Niesyto dr hab., misjonarz (Madagaskar – od 1987), duszpasterz polonijny (Kanada – od 1997), następnie proboszcz w parafiach francuskich prowincji Ontario (od 2005). Przez dziesięcioletni okres pobytu na Madagaskarze, poza działalnością formacyjną i misyjną, z pasją prowadził prace badawcze wśród rdzennych plemion, zwieńczone pracą doktorską „Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe w plemieniu Betsimisaraka na Madagaskarze" oraz habilitacyjną „Ekshumacja. Przewijanie zwłok w plemieniu Betsileo na Madagaskarze". W Kanadzie w czasie wolnym prowadzi badania tradycji, duchowości i ich obecnych form wśród Indian obszarów Wielkich Jezior. Fundator i kierownik badań terenowych prowadzonych przez studentów Uniwersytetu Gdańskiego w zakresie rdzennej kultury Ojibwe w Ontario (2016). Zainteresowania badawcze: misjologia, teologia, tanatologia, antropologia, etnologia. Autor 17 książek z dziedziny misjologii, antropologii, homiletyki i duchowości (w języku polskim, malgaskim i francuskim) oraz kilku artykułów.