



Męskie *versus* żeńskie czy męskie w żeńskim i żeńskie w męskim? Problem relacji płciowych w mitach australijskich

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa UJ

Male versus Female or Male in Female and Female in Male? The Issue of Sex Relations in Australian Myths

Abstract

The social structure and gender relations in Aboriginal societies clearly indicate that the male domain is favoured in contact with the sacred. Nevertheless, male-female relations are not as unequivocally established as they are thought to be within Aboriginal mythology. The sex of sacred characters such as the Rainbow Serpent or Cannibal Monster is extremely flexible even within the same version of a myth. The general character of male/female relations tends to be one of exchange, where male sacred power is a derivative of the female power of fertility. The most sacred values, belonging to the sacred-secret realm, are established by the tension between male and female principles, marked by moving those elements that belong to one gender to the domain of the other. This construct also establishes the threat of desacralisation, connected with moving the object back to the domain it came from.

Keywords: Australian Aborigines, mythology, Fertility Mother, Rainbow Serpent, gender relations, bull-roarer, initiation, gender symbols

Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, mitologia, Matka Płodności, Tęczowy Wąż, relacje płciowe, warkotka, inicjacja, symbolika płci

Matka Płodności i warkotki

Tekst ten próbuje rozwiązać jeden z istotnych paradoksów dostrzeganych przez badaczy mitów australijskich. Wiąże się on z trudnościami w zdefiniowaniu płci takich postaci, jak Tęczowy Wąż, stwórczy przodkowie czy nawet sama Bogini Płodności [Fertile Mother] na Ziemi Arnhema. Ów indyferentyzm dotyczy zarówno samych

postaci, jak i towarzyszącej im symboliki oraz wyposażenia. Najślynniejszy przypadek to pomylenie przez Spencera płci postaci boskiej określanej zwykle jako Kunapipi, Nagurnguruk lub Mumanna. Odnosząc się do mitologii Mungarai znad Roper River (środkowa Ziemia Arnhema), Spencer stwierdza:

Mungarai posiadają szczegółową tradycję określającą, w jaki sposób po raz pierwszy znaleźli się w posiadaniu owych pałeczek [*kunapippi* – *de facto* chodzi tu o warkotki]. W dawnych czasach, które nazywają *Kurnallan*, żył niezwykle wielki człowiek, zwany Kunapippi. Istniał zanim jeszcze pojawili się współcześni czarni tubylcy i powiadają, że miał z sobą wiele torebek *dilly*. Miał także wiele duchów-zarodków, samych chłopców i żadnej dziewczynki, i trzymał je w swych torbach. Co jakiś czas śpiewał w taki sposób, jak to robią dzisiaj mężczyźni odprawiający święte ceremonie, poruszając dłonią przed ustami, by wydawać dźwięk zwany *Tjungulamma*.

Na początku wędrował pod ziemią, ale w końcu wynurzył się na powierzchnię i tam rozbił obóz, otoczony wałem ziemnym, ściał przy tym mnóstwo trawy, którą położył na środku miejsca do obozowania. Skończywszy, wyciągnął chłopców ze swych toreb *dilly* i położył na trawie. Miał trochę świętych pałeczek, zwanych, podobnie jak on sam, *Kunapippi*. Zrobił je, dlatego był pierwszym, który wszedł w ich posiadanie. Potem zrobił opaski na czoło dla chłopców i założył je im dokładnie w ten sam sposób, jak dzisiaj tubylcy ozdabiają swoich młodych w czasie ceremonii inicjacji.

Potem podzielił chłopców, najpierw na dwie grupy, zwane Nakarangua i Ngaballana, tak by w każdej było tyle samo. Najpierw zabrał Nakarangua i każdemu z nich powiedział, do jakiej należy *jakima* (podklasy). Jednemu więc powiedział: *jakina nunji ngaritjbellan*, innemu: *jakina nunji ngabullan* i tak dalej. Potem wziął Ngaballana i powiedział jednemu: *jakina nunji ngaburrella*, a drugiemu: *jakina nunji ngangiella* i tak dalej, aż każdy chłopiec uzyskał przynależność do właściwej podklasy – *jakina*.

Sam Kunapippi nie należał do żadnej klasy ani grupy totemicznej; należał do nich wszystkich, był wielkim mężczyzną o olbrzymich stopach.

Po nadaniu *jakina* nadał też chłopcom ich *namaragua*, nazwy totemiczne. Zanim jednak to zrobił, pokazał im różne *corrobori* czy też ceremonie, mówiąc im, do której grupy każda z nich przynależy. Te szczególne *corrobori* nazywa się *Tjon*. Zaczął odprawiać je o zmierzchu i kontynuował przez całą noc, wydając cały czas dźwięki *Tjungulamma*. Przed wschodem słońca ozdobił malunkami dwóch chłopców, mówiąc im, co robić i jak tańczyć, a potem usiadł, by ich obserwować. O wschodzie słońca mogli chwilę odpocząć. Potem zaczęli ponownie tańce i powiedział chłopcom, by sami się ozdobili – niektórzy byli krokodylami, inni papugami, emu itd., zatem wszystkimi *namaragua*, czyli grupami totemicznymi – wtedy znów powiedział każdemu z nich, do jakiej grupy przynależy czy też raczej, która z nich należy do niego, mówiąc jednemu: *namaragua nunji warmin*, twoim totemem (jest) emu, drugiemu: *namaragua nunji nanung*, twoim totemem (jest) miód i tak dalej aż do końca listy.

Po zakończeniu ceremonii i przekazaniu wiedzy chłopcom Kunapippi odszedł i złapał dużo ryb, krokodyli, żółwi itd., napełniając kosze zdobyczą i zabierając z powrotem do obozu, by chłopcy mieli co jeść. Wziął jedną z pałeczek Kunapippi, a kiedy wrócił, zakreślił nią, by chłopcy wiedzieli, że jest już blisko. Chłopcy zerwali się, widząc jak nadchodzi z upolowanymi zwierzętami. Nigdy jeszcze nie widzieli żadnego, a kiedy Kunapippi powiedział im, jak się nazywa każde z nich, zjedli je wszystkie. Nie gryźli mięsa, tylko je połykali. Każdy zjadł po kawałku z każdego mięsa. Potem Kunapippi wziął dwa bumerangi, chłopcy ozdobili się, i podczas gdy on wybijał rytm, tańczyli swoje *corrobori* lub *Tjon*, tak więc poznali je na przyszłość. Następnie Kunapippi odprawił ceremonie obrzezania oraz subincyzji i pokazał im, jak wykonywać operacje.

Przybyli tubylcy z odległych stron. Nie mieli *jakina* ani *namaragua*, zostawili też swoje kobiety. Kiedy dotarli do obozu, Kunapippi zapytał ich, *Jakina nimmo nunji*, jaka jest wasza *jakina*? Tubylcy nie wiedzieli i nie mogli odpowiedzieć. Stanęli w milczeniu. Kunapippi nie pozwolił im zbliżyć się do ceremonialnego obozu. Podzielił ich więc, najpierw na Nakarangua i Ngabalana. Potem każdemu mężczyźnie nadał właściwą *jakina* (podklase) i *namaragua* (totem), jak też powiedział im, jaka jest właściwa lubra do poślubienia dla każdego, ponieważ w tamtych czasach żenili się z jakąkolwiek. Tradycja mówi, nie dając po temu żadnego powodu, że potem Kunapippi zabił i zjadł wszystkich, z wyjątkiem dwóch, którym udało się uciec. Później zwiłnował ich kości, a kiedy po pewnym czasie tych dwóch mężczyzn wróciło, nic prócz nich nie znaleźli, gdyż Kunapippi zjadł całe mięso.

Dwaj mężczyźni pospieszyli do swego kraju i spotkawszy wielu swoich ludzi, powiedzieli im, co się stało. Mężczyźni uzbroili się w kamienne tomahawki i podkradli do obozu, gdzie Kunapippi siedział razem ze swoimi chłopcami. Zbliżyli się cichutko i nagle jeden z mężczyzn wbił mu siekiere w plecy, drugi w bok. Zraniwszy go, mężczyzna uderzył z tyłu w kark i zabił Kunapippi. Przed śmiercią zdążył zjeść dwóch swoich własnych chłopców, ale otworzyli mu brzuch i wyciągnęli ich żywych.

Chłopcy Kunapippi przemierzali się z obcymi i nauczyli ich wszystkich kwestii związanych z *jakina* i *namaragua*. Urządzili potem różne corrobóri i pokazali je mężczyznom oraz powiedzieli im, jak przeprowadzać operacje obrzezania i subincyzji. Wzięli też święte pałeczki Kunapippi, ukryli i odtąd zawsze ich używali.

Obecnie żadna lubra nie może zobaczyć sakralnych obiektów, ale plemię Mungarai posiada tradycję dowodzącą, że nie zawsze tak było, i podobnie jak u Aranda oraz innych plemion, jeśli wierzyć tradycji, był czas, kiedy kobietom wolno było widzieć i wiedzieć znacznie więcej niż obecnie¹.

Mit ten należy do standardowego repertuaru inicjacyjnego Australii, w którym motyw ludożerczego potwora łączy się z przekazem dotyczącym pochodzenia waroktek i znany jest we wszystkich obszarach kulturowych kontynentu. Jednak na obszarze Ziemi Arnhema potwór jest z reguły płci żeńskiej, co sprawia, że przyznanie Kunapippi męskiej płci było przez badaczy traktowane jako ewidentny *lapsus* Spencera. I tak, W.E.H. Stanner analizuje mit staruchy Mutjingga u Murinbata z południowo-zachodniej Ziemi Arnhema², uznając ją za formę Matki Płodności (*kale neki* „matka nas wszystkich”), o tajemnym imieniu Kalwadi/Karwadi. Mutjingga, której opiece rodzice powierzają swoje dzieci na czas polowania, uprowadza je, a następnie połyka i ucieka z miejsca zbrodni. Zostaje wytropiona i zabita, a z jej rozprutego brzucha rodzice wyciągają swoich synów żywych i całych.

Z kolei Ronald Berndt zauważa, że podstawową postacią aktywną wschodniej Ziemi Arnhema jest Kunapipi, określana przez niego zawsze jako Matka Płodności, Wielka Matka, Matka Nas Wszystkich itp. Kilkakrotnie³ podaje analogiczny do Murinbata czy Mungarai mit staruchy przybierającej postać pięknej dziewczyny, by wabić mężczyzn, a następnie zjadać, a więc rodzaj Baby Jagi i – podobnie jak Babie

¹ B. Spencer, *Native Tribes of Northern Territory*, London 1914, s. 214–217 (przekłady, o ile nie zaznaczono, że jest inaczej, pochodzą ode mnie – A.Sz.).

² W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, „Oceania Monographs”, 1966, nr 11, Sydney, s. 40–80.

³ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The Eternal Ones of the Dream*, „Oceania” 1946/7, vol. 17, s. 71; R.M. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne 1951, s. 148–153.

Jadze – towarzyszy jej symbolika inicjacyjna. Dotyczy ona przede wszystkim powstania warkotek, w które zostaje wcielony głos i/lub natura kanibalki.

Dawno w pewnym miejscu mieszkała Starucha Kunapipi [*'Kuna:pipi*] razem z dwiema córkami Mungamunga [*Muŋə 'Muŋə*]. Z ich pomocą zwabiła mężczyzn do swojego obozu i zabiła [...] W końcu mężczyźni przybyli w większej liczbie, a po spółkowaniu z dziewczynami udali, że śpią; zerwali się wcześniej i zabili Staruchę, ale dziewczyny ocalały⁴.

Przed wszystkim warto zwrócić uwagę na tajemne imię bohaterki mitu, Kunapipi. Worms i Elkin tłumaczą je jako: „Kobieta-duch”, Berndt zaś jako „łono”. Inne ezoteryczne formy znane na Ziemi Arnhema, takie jak Kalwadi czy Mutjingga, oznaczają „staruchę”, z kolei w egzoterycznym języku postać ta nosi imię *Mumuna* lub *Mumunga*, odnoszące się do dźwięku warkotki, z którą Kunapipi jest utożsamiana. Wielka Matka ukazuje tutaj swój groźny, destrukcyjny aspekt, zachowując jednocześnie inne podstawowe cechy: rozdzielność na dwie siostry określane mianem *Mungamunga* na zachodzie lub *Malidma* na wschodzie Ziemi Arnhema (analogicznie jak siostry Djanggawul bądź Wawilak), związek z obrzędami inicjacyjnymi, wreszcie opozycja do postaci męskiej, którą w micie jest jej zabójca. Wersja podana przez Berndta w *Kunapipi*⁵ precyzuje, że zabójcą był Orzeł Klinoogonowy, który obudził się, zanim Mumuna zdażyła go zmiażdżyć, i zabił ją, córki zaś uciekły. Starucha, umierając, wydała charakterystyczny okrzyk, a jej krew rozlała się na okoliczne drzewa. Orzeł ściął drzewo i zrobił zeń pierwszą warkotkę, której głos odtwarza odąd krzyk Mumuny. Na Ziemi Arnhema mamy więc silny związek między warkotką a Boginią – zgodnie z mitem – nawet genetyczny. Według Basedowa, warkotka jest dokładnie językiem Kunapipi wyciętym przez jej zabójców⁶. Także Spencer wielokrotnie powtarza, że postać boska strzegąca warkotek zwana była *Nagurnguruk* lub *Mumanna*⁷. Elkin podaje, że warkotka używana przez Rembaranga w rytuałach *Yabuduruwa* nazywana była Nagorgok (Ŋagərgə[k]). Jest to kolejne imię Wielkiej Matki, a dla Rembaranga – imię przywódczyni grupy przodków zwanych *Mungamunga*, prowadzącej ich przez kraj⁸. Podany przez Maddocka kolejny „ludożerczy” mit Gunwinggu mówi *explicité*: „Lumaluma była Kunapipi. Połykała ludzi i wypluwała ich kości. Była warkotką”⁹.

Tajemnica warkotki stanowi centrum męskich kultów nie tylko Ziemi Arnhema, ale też centralnej i południowej Australii. Nie tylko jednak na Ziemi Arnhema wiąże się paradoksalnie z postacią żeńską. Na półwyspie York u Wik-Munkan to kobiety znalazły pierwsze warkotki, które następnie dobrowolnie przekazały mężczyznom. Jednak w jednym z mitów młodszy z obracających warkotką braci-Kakadu zostaje

⁴ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *The Eternal Ones...*

⁵ R.M. Berndt, *Kunapipi*, s. 148–153.

⁶ H. Basedow, *The Australian Aboriginal*, Adelaide 1925, s. 270–271.

⁷ B. Spencer, *Native Tribes of Northern...*, s. 165, 176.

⁸ A.P. Elkin, *The Yabuduruwa*, „Oceania” 1961, vol. 31, nr 3, s.175.

⁹ K. Maddock, *Metaphysics in a Mythical View of the World* [w:] *Rainbow Serpent; a Chromatic Piece*, I.R. Buchler, K. Maddock (eds.), Hague–Paris 1978, s. 104.

zmieniony przez starszego w kobietę i zostaje jego żoną¹⁰. Podobnie ambiwalentna płciowo jest warkotka:

rzeczywista forma *moiya* [warkotka przedstawiająca młodą dziewczynę], *pakapaka* [warkotka przedstawiająca dojrzałą dziewczynę] i żeńskiej *moipaka* [para warkotek reprezentująca małżeństwo] zdaje się wyobrażać „wewnętrzne” części *pu'a*, czyli organu kobiecego, co sugeruje ukrycie ich w dziupli lub szczelinie w drzewie. Forma męskiej *moipaka* jest ewidentnie falliczna. Istotnie, mówi się, że żeńska *moipaka* jest *pu'a tantya* „ukryta w pochwie” lub „we wnętrzu pochwy”, a męska *moipaka* jest *kuntya tantya* „ukryta w penisie” bądź „wewnątrz penisa”¹¹.

Na południowym wschodzie kontynentu warkotka powstaje z ciała, głosu i krwi postaci odgrywającej rolę syna bądź posłańca uranicznego boga, jak Tundun, syn Mungan-ngauy u Kurnai czy Daramulun, posłaniec Baiamego na świat. Jednak męskim czuringom (*tundun*) towarzyszą żeńskie (*rukut tundun*). Obecność „żeńskich” warkotek u Kurnai (*rukut*) czy Wiradjeri (*moonibear*) o nazwach będących imionami żon Tunduna i Daramuluna wskazuje jednak, że nie musi to być wyłącznie „zapładniająca moc męska”, jak chcieliby Berndt, Hiatt czy Róheim. Nawet u Aranda przekaz o powstaniu warkotek jest związany z transformacją na linii męskie – żeńskie, mianowicie, kiedy ich przodek – Inkata Achilpa – manipuluje związanymi w pary czuringami tworzącymi sakralną konstrukcję *Ambilyerikirry*, mówi się, że czuringa pod spodem jest „żeńska” (*arragutja* albo *malia*), na wierzchu zaś męska (*atua* lub *uria*). W pewnym momencie przodek odwiązuje dwie męskie czuringi, zostawiając same żeńskie, a potem *p r z e m i e n i a* żeńskie w męskie. W rezultacie powstaje para Twanyirika, demonicznych opiekunów inicjacji, których głosem i ciałem są dwie warkotki pokazywane inicjowanym¹². Przynależność płciowa warkotki jest zatem przedmiotem mitycznych transformacji strukturalnych i nie należy wiązać jej z cechami jednej płci ani z jednym bóstwem¹³.

Z jednej strony bóstwo, określane przez największych znawców Aborygenów jako ewidentnie żeńskie, było uznane przez Spencera za męskie, z drugiej strony zaś skojarzona z nim warkotka o wybitnie męskiej symbolice zdumiewająco łatwo zmienia płeć. Oznacza to, że niekoniecznie Spencer się pomylił, mógł bowiem odnieść się do kryjącej się za Kunapipi męskiej charakterystyki. Stąd konieczność zmodyfikowania nie tylko standardowych interpretacji symboliki warkotki jako piorunowej mocy gromowładnego męskiego bóstwa uranicznego¹⁴. Przewartościowaniu musi ulec rozumienie relacji płciowych w obrębie aborygeńskiego modelu świata. Stawia-

¹⁰ U.H. McConnell, *Myths of the Mungkan*, Melbourne 1957, s. 119–124; *eadem*, *Myths of the Wikmunkan and Wiknatara Tribes*, „Oceania” 1935–1936, nr 6, s. 68–70.

¹¹ *Op.cit.* s. 71.

¹² B. Spencer, J. Gillen, *The Arunta*, London 1927, vol. 1, s. 365.

¹³ Por. A. Testart, *Des rhombes et des tjurunga; la question des objets sacrés en Australie*, „L'Homme” 1993, vol. 33, nr 125, s. 37–43.

¹⁴ Np. J. van Baal, *The cult of the bull-roarer in Australia and Southern New Guinea*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde”, Leiden 1963, vol. 119, nr 2, s. 201–214; M. Eliade, *Religie australijskie; wprowadzenie*, Warszawa 2004, s. 106–108; *idem*, *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, Kraków 1997, s. 42; K.P. Köpping, *Bull-roarers* [w:] *Encyclopedia of Religion*, L. Jons (ed.), New York 2005, vol. 2, s. 1320–1321.

jąc w ten sposób problem, zakładam, że istnieje „ogólnoaustralijski” model, którego zasadnicze cechy są niezależne od zmienności poszczególnych układów językowo-kulturowych. Na ile mogę sądzić, można zasadnie mówić o mitologii australijskiej jako zbiorze wzajemnie przenikających się idei, przekonań i motywów analogicznie do postrzegania przez Lévi-Straussa mitologii indiańskiej na kartach *Mythologiques*. Czynnikiem wspierającym taki punkt widzenia są: względna izolacja¹⁵, długotrwałość zasiedlenia kontynentu¹⁶ oraz zachowanie ciągłości kulturowej.

Relacje między płciami w Australii a religia

Przedmiotem zainteresowania jest system mityczny, jednak w tej perspektywie istotna staje się zwłaszcza relacja między tym, co można nazwać „teraźniejszością kulturową”, a systemem mitycznym. Od czasów pierwszych podróżników i misjonarzy, takich jak Edward John Eyre, George Grey, Thomas Livingstone Mitchell, George Taplin, społeczności Aborygenów były bowiem dosyć jednoznacznie charakteryzowane jako androcentryczne:

Relacja ta jest opisywana w ten sposób, że kobieta jest niewolnicą, okrutnie bitą albo ranioną oszczepem w razie stwierdzenia niewierności, często pozbawianą żywności, mimo że wykonuje najbardziej niewdzięczne prace, opiekuje się dziećmi i w czasie wędrówki nosi wszystkie rzeczy przynależne rodzinie, włącznie z męskimi. Ten obraz stał się podstawą wielu rozpraw antropologicznych¹⁷.

Daisy Bates uważała nawet, że jeśli sytuacja kobiet Aborygenów się poprawiła, to zasadniczo pod wpływem działań kolonizatorów. Co ważniejsze, wraz z autokratyczną pozycją mężczyzn w życiu rodzinnym czy plemiennym, podkreślano całkowite skoncentrowanie na męskiej części społeczności w życiu religijnym. W tym ujęciu pojęcie *sacrum* silnie związane jest z tym, co wydzielone, groźne, zakazane¹⁸.

W większości przypadków aborygeńskie określenia ‘*sacrum*’ zakładają pewien poziom tajności [*secrecy*], ale niekoniecznie określają to, co uważa się za sakralne w bardziej ogólnym sensie. Mają zabarwienie wskazujące na tajemny kraniec kontinuum, podczas gdy sakralność jest znacznie szerzej rozprzestrzeniona, „rozpływa się” lub ekspanduje poza wyłączność tajemnego gruntu rytualnego¹⁹.

¹⁵ Nawet uwzględniając skrajnie dyfuzjonistyczne stanowisko Tony Swaina zawarte w jego ostatniej pracy (*A Place for Strangers; towards a history of Australian Aboriginal being*, Cambridge 1993), można przyjąć za nim istnienie „transaborygeńskiej idei konstrukcyjnej”, pochodzącej od pierwszych mieszkańców Australii i uniwersalnie rozprzestrzenionej na całym kontynencie.

¹⁶ W ten sam sposób Lévi-Strauss uzasadnia oparcie na mitologii Północno-Zachodniego Wybrzeża Pacyfiku jako na wyjściowej w przypadku obu Ameryk. C. Lévi-Strauss, *The Naked Man; Introduction to a Science of Mythology*, vol. 4, New York 1981, s. 14–15.

¹⁷ S. Bloodworth, *Gender relations in Aboriginal society*, <http://www.anu.edu.au/polsci/marx/interventions/gender.htm> [dostęp: 10.09.2011].

¹⁸ Por. R. Tonkinson, *The Jigalong Mob; Aboriginal Victors of the Desert Crusade*, Menlo Park 1974, s. 81.

¹⁹ R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden 1974, vol. 1, s. 11.

Ten niszczący, groźny aspekt mocy związanej z przodkami i Czasem Snu manifestuje się zwłaszcza nieinicjowanym, kobietom i dzieciom, którzy należą do innego porządku i nie powinni interesować się tajemną stroną życia. „Tajemna [*sacred-secret*] aktywność jest pod kontrolą mężczyzn, podczas gdy zwykła sakralna aktywność obejmuje obie płcie”²⁰. Patrząc jednak od strony kobiet, jak tego dowiodły Catherine Berndt, Phyllis Kaberry czy Diane Bell²¹, dostrzegamy także tajemnice, tzw. kobiece sprawy [*women's business*], w których uczestniczenie zabronione jest mężczyznom, a obie sfery są, jak pisze Berndt, wzajemnie dla siebie groźne i wykluczające²².

W tej sytuacji należałoby oczekiwać, że męskie i żeńskie role są twardo wyznaczone i nie zachodzi żadna forma konwergencji obu sfer, a rozdział ten jest wsparty mitycznie. Sztandarowym przykładem takiego funkcjonowania jest mit założycielski tajnych stowarzyszeń męskich, oparty na zamianie kobiet na mężczyzn, którzy odcinają kobiety od inicjacji, przerywając linię przekazu tajnych idei. Takie mity występują również na terenie Australii. Opisują sytuację, w wyniku której święta wiedza i przedmioty, jakimi dysponują kobiety, przechodzi na własność mężczyzn. Dla przykładu u Aranda przodkowie klanu Achilpa spotykają się z kobietami, które niosą własne przedmioty obrzędowe (*tnatantje/nurtunje*) i mają własne obrzędy, po czym wymieniają się z nimi rytualną wiedzą²³. Od tej pory kobiety nie powinny dysponować świętymi parafernaliami, a ich wiedza nie dotyczy tajemnych obrzędów. Na wschodniej Ziemi Arnhema mit odebrania władzy kobietom obecny jest w kompleksie mityczno-rytualnym rodzeństwa Djanggawul, wyczerpująco opisanym przez Berndta²⁴. Dwie siostry Djanggawul wędrują po przyszłym terytorium fratрии Dua w towarzystwie brata, niosąc ze sobą „faliczne” święte przedmioty *rangga* zawinięte w matę *ngainmara*, stanowiącą modelowy symbol żeński. W pewnym momencie siostry idą polować (co jest czynnością męską), zostawiając święte przedmioty wiszące na słupie, o który wspiera się ich szałas. Brat z pomocą pozostałych mężczyzn kradnie je wraz z przynależnymi do nich pieśniami i odtąd mężczyźni zajmują się organizacją tajemnych obrzędów.

Na uwagę zasługuje fakt, że w tych przypadkach kobiety nie zostają odsunięte od spraw sakralnych. Mit Aranda mówi o wymianie sakralnej wiedzy między mężczyznami a kobietami, co oznacza ostateczne wyznaczenie ról obu płci w strukturze świata. Natomiast w przypadku Djanggawul, kiedy siostry przekonały się, że nie zdołają odebrać mężczyznom *rangga*, zaczęły się zastanawiać.

²⁰ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Man, Land & Myth in North Australia; the Gunwinggu people*, East Lansing 1970, s. 115.

²¹ Spośród najważniejszych ujęć żeńskiej religijności warto wymienić: C.H. Berndt, *Interpretations and Facts in Aboriginal Australia* [w:] *Woman the Gatherer*, F. Dahlberg (ed.), New Haven 1981; *eadem*, *Digging sticks and spears, or; the two-sex model* [w:] *Woman's Role in Aboriginal Society*, F. Gale (ed.), Canberra 1974; P.M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, London 1939; D. Bell, *Daughters of the Dreaming*, Sydney 1990.

²² R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion...*, s. 12.

²³ B. Spencer, J. Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, London 1892, s. 138.

²⁴ R.M. Berndt, *Djanggawul; an Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, London 1952.

– Co robimy? – spytała młodsza. – Wszystkie nasze torby przepadły, wszystkie znaki, cała nasza moc potrzebna do świętego obrzędu!

Ale jej siostra odpowiedziała:

– Myślę, że możemy je zostawić. Mężczyźni potrafią teraz odprawiać go, potrafią się troszczyć o świętości. Możemy zająć się zbieraniem żywności dla nich, ponieważ teraz nie powinni się zajmować jej zbieraniem, jak robili dotąd. A my wiemy wszystko. Tak naprawdę nic nie straciliśmy, bo pamiętamy wszystko i możemy użyczyć im tej niewielkiej cząstki. Czyż nadal nie jesteśmy święte, nawet jeśli straciliśmy torby? Czyż nie mamy nadal naszych macic?²⁵

I młodsza siostra zgodziła się ze starszą.

W ten sposób Dwie Siostry zostawiły wszystkie swoje Sny w tym miejscu. Zapęłniły je też wieloma ludźmi, podczas gdy Brat Djanggawul i jego towarzysze śpiewali pieśni i odprawiali obrzędy *Nara* fratirii *Dua*. Siostry zrobiły także bardzo święte źródło, tak święte, że podejść doń mogą jedynie siwowłosi starcy. Jest to święte źródło *Marabai*²⁶.

Sens tej wymiany zdań można sprowadzić do tezy, że *sacrum* jest dwubieguno- we: z jednej strony opiera się na męskiej mocy obrzędowej, z drugiej, na kobiecej zdolności do dawania życia. Oddając mężczyznom święte przedmioty wraz ze znajomością obrzędów, kobiety zostawiają sobie moc płodności, uznając ją za ważniejszą emanację *sacrum*.

W jakim stopniu te dwie formy sakralności są związane przez Aborygenów, możemy się przekonać, przyglądając się dalszym losom sióstr Djanggawul. W pewnym momencie brat Djanggawul dokonuje skrócenia ich niezmiernie wydłużonych łechtaczek, w rezultacie siostry Djanggawul są traktowane tak jak inicjowani chłopcy po obrzezaniu, czyli *dalibingu* lub *galibingu*. Wysłuchują sakralnej pieśni, są malowane świętymi wzorami oraz nie wolno wymawiać ich imion póki nie zjedzą chleba z orzechów sagowca. Może więc to być konieczna w micie wymiana sakralnej wiedzy, podobnie jak w wypadku Achilpa. Co ważniejsze, odcięte fragmenty ich łechtaczek, podobnie jak przycięty penis brata, stają się świętymi przedmiotami *rangga*, uznawanymi zwykle przez freudowsko nastawionych badaczy za symbole falliczne, podobnie jak warkotki.

W zachodniej części Ziemi Arnhema, u Gunwinggu, mit odebrania władzy kobietom odnosi się do świętego gongu *ubar*, używanego w czasie ceremonii inicjacyjnych. „Na początku ‘*u:wa:r* [= *ubar*] należał tylko do kobiet”²⁷. Jednak pewnego dnia mężczyzna-Kangur Kanda:gi przyszedł popatrzeć, jak przebiega taniec Kangura w wykonaniu kobiet. Kobiety jednak tańczyły bardzo wolno, a na dodatek kiedy podskakiwały, ich piersi majtały się na boki, wobec tego Kanda:gi odesłał kobiety do obozu, a mężczyznom nakazał wprowadzenie szybszego tańca ‘*wolubanbuni*. Co ciekawe jednak, jedna z wersji mitu referuje zmianę w odwrotną stronę: kobiety przygotowywały taniec na tajemnym gruncie, a mężczyźni w obozie krzyczeli

²⁵ Słowa te można też rozumieć jako dotyczące maty *ngainmara*, która zwinięta w rulon, z wystającymi na zewnątrz frędzlami jest podstawowym symbolem żeńskim, traktowanym jako odpowiednik pochwy.

²⁶ R.M. Berndt, *Djanggawul...*, s. 40–41. Por. W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe*, New York 1958, s. 329–330.

²⁷ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Sexual Behavior in Western Arnhem Land*, New York 1963, s. 122. Por. analogiczną sytuację w micie Karadjeri: R. Piddington, *Karadjeri initiation*, „Oceania” 1932–1933, nr 3, s. 57.

Gaidba! Gaidba!, gdy usłyszeli gongi, byłoby to więc całkowite odwrócenie ról. Mit wskazuje, że to mężczyznom nie bardzo udawał się taniec powitalny i w końcu musiały się tym także zająć kobiety. Wówczas Djig, jeden z przodków, rozgniewał się i powiedział, że *Ubar* jest tylko dla mężczyzn. Cisnął w kobiety oszczepem, zmuszając je do pozostania w obozie.

Podsumowując, można stwierdzić, że zmiana właścicieli sakralnego parafernaliu i obrzędów z kobiet na mężczyzn oznaczałyby silną separację tych sfer, zakłada bowiem wyjściową opozycję męskie/żeńskie. Tu jednak analiza mitów australijskich napotyka podstawową trudność, gdyż, jak stwierdziliśmy, bohaterowie mitów zbyt łatwo zmieniają przynależność płciową. Ta wymiennosc wydaje się charakterystyczną cechą mitów australijskich.

I tak, w ujęciu Berndtów u Gunwinggu twórcami rytuałów są męskie postacie mityczne: Yirawadbad, Lumaluma czy Nagugur, pośredniczące między Matką Płodności a pierwszymi ludźmi. W szczególnej sytuacji na osi męskie/żeńskie znajduje się Lumaluma. Jest to człowiek-Wieloryb, który jako przodek i obrzędowy przewodnik połowy *Dua* przybył ze wschodu z zadaniem „stworzenia kraju” – w tym aspekcie jego wędrówka jest odpowiednikiem przemieszczenia Djanggawul ze wschodniej Ziemi Arnhema. Podobnie jak Yirawadbad, cechuje go nadreprezentacja męskości: jest gwałtowny, budzi przerażenie rodziny, gromadzi wokół siebie wiele kobiet i dzieci. Zgodnie z mitami lubił porywać kobiety, a ich mężów i/lub dzieci zabijać, by potem piec i zjadać ich ciała, kiedy już się natańczył. Mit ustanowienia *maraiin*²⁸ mówi, że kiedyś zobaczył w oddali na wybrzeżu w Guwulabulu unoszący się dym. Wścikły, gdyż jedna z jego żon została przekazana innemu, poszedł śladem słupa dymu do Guwulabulu i odnalazł szałas, w którym siedzieli Laradjeidja i Gundamara, para duchów-organizatorów święta *maraiin*. Laradjeidja należał do połowy *Yiritja*, Gundamara do *Dua*, nieśli z sobą sakralne przedmioty niezbędne do odprawienia obrzędu, owinięte w liście pandanusa. Kiedy Lumaluma oskarżył ich o zastawienie jego strumienia, przodkowie – znając jego reputację – uciekli w popłochu, zostawiając większość świętych przedmiotów. Wraz z pozostałymi schronili się w pobliskim billaboongu, a Lumaluma ciskał w każdy z przedmiotów oszczep, tym samym zmieniając je w żywe istoty.

Laradjeidja i Gundamara chcieli się zemścić i urządzili kolejne *maraiin*. Zgodnie z oczekiwaniem Lumaluma pojawił się w czasie trwania rytuału, wówczas zaczajeni ludzie przeszyli go oszczepem. Lumaluma, zanim umarł, wyjaśnił ludziom zasady organizowania święta *maraiin*, użycia świętych parafernaliów oraz obowiązywania tabu żywnościowych w ich czasie.

Jednak nawet ta jednoznaczna figura męskości ma swoją żeńską stronę. Wędrówce Lumaluma na powierzchni towarzyszy „cień” – dokładnie tym samym szlakiem, choć pod ziemią, wędrowała Ngalyod, czyli Tęcza, żeńska forma Tęczowego Węża. Oznacza to, że Lumaluma, podobnie jak Yirawadbad, jest przekształceniem, męską postacią Ngalyod. Yirawadbad jest „męskim” wężem, Lumaluma „ciężarnym” wężem. Świadczy o tym mit Gunwinggu, podany przez Maddocka²⁹, zrównujący

²⁸ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Man, Land & Myth...*, s. 121–122.

²⁹ K. Maddock, *Metaphysics in a Mythical View of the World*, s. 104.

wieloryba z Kunapipi, kanibalką, warkotkami i przebicciem oszczepem. Co więcej, w micie dotyczącym ustanowienia innego rytuału, mianowicie *Kunapipi*, Lumaluma przekazuje niesiony przez siebie wizerunek Nagalyod pierwszym zarządcom rytuału, ojcu i synowi zwanym i Nagugur. Od tej pory nazywa się go „Matką Ngalyod”³⁰. Dlatego Maddock uważa go za postać żeńską, hipostazę Kunapipi: „Lumaluma była Kunapipi. Połykała ludzi i wypluwała ich kości. Była warkotką”³¹.

³⁰ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Man, Land & Myth...*, s. 123.

³¹ K. Maddock, *Metaphysics in a Mythical View of the World*, s. 104. Na wschodniej Ziemi Arnhe-
ma w micie Djangawul wieloryb usiłuje połączyć płynące w łodzi rodzeństwo. Jego rozwarta paszcza
z fiszbinami odnieszona jest do zwiniętej maty *ngainmara*, ta zaś do kobiecej pochwy, szłaśasu inicjacyj-
nego itp. R.M. Berndt, *Djangawul...*, s. 174–175.