



Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matroszki

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa UJ

The Issue of Sex Relations in Australian Myths – the “Matryoshka Principle”

Abstract

This paper discusses the ambiguity of sex identity within Aboriginal mythology. Male/female relations are the main point of the well-known Wawilag Sisters myth from Arnhem Land, based on a series of equivalent mythical unions: the penis in the vagina (male in female) \equiv the serpent in the hut (male in female) \equiv Wawilag sisters pregnancy (male in female) \equiv Wawilag sisters devoured by the serpent (female in male) \equiv subincised penis (female in male). The effect of such equivalencies may be compared to a “matryoshka” doll: the male (child) is in the female (sisters) which is in the male (serpent), which in a way also renders the male symbols female (this is why the serpent is called “pregnant”). The basis of such a construction may be understood as the creation of a series of transformations male>female>male>female etc., which eventually leads to realisation of the exchange of female with male blood; their equipoise is necessary for initiation ceremonies.

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

Jednym z najczęściej analizowanych w kontekście relacji płciowych mitów australijskich jest mit o siostrach Wawilak połkniętych przez Tęczowego Węża. W skrócie mit ze wschodniej Ziemi Arnhema przedstawia się następująco. Dwie siostry w pełni swej kobiecości (jedna dopiero urodziła dziecko bądź była w trakcie porodu, druga przechodziła menstruację) wędrują, polując i zbierając żywność. Kiedy zatrzymują się w świętym miejscu *Muruwul* i budują szałas, okazuje się, że nie mogą przyrządzić posiłku, gdyż pieczone zwierzęta i bulwy wyskakują z kociołka i żywe powracają do jeziora. Dzieje się tak, gdyż ich krew kala świętość wody, zamieszkaną przez Tęczowego Węża Yurlunggura, który wypęłza ze swego billaboongu i – pociągając za

sobą wody – wsadza łeb do szałas. Następnie, mimo magicznych prób uspokojenia go świętymi pieśniami (co oznacza opanowanie tajemnej wiedzy *maraiin*), siostry i ich syn zostają połknięte, zwymiotowane i znów połknięte. Cały mit jest podstawą symboliczną dla niezwykle rozbudowanego kompleksu rytuałów, obejmujących także ceremonie inicjacyjne.

Poczynając od zasadniczej niezgodności między tekstami podanymi przez Williama Lloyd'a Warnera¹ i przez Ronalda M. Berndta², różne wersje mitu Wawilak zdradzają znamienne wahania co do płci Yurlunggura, czego skutkiem jest m.in. mnożenie Tęczowych Węży obecnych w micie. Dla Warnera Yurlunggur jest obrazem Wielkiego Zapładniającego Ojca (*Bapa Indi*), a jego atrybuty i aktywność (grom – głos, błyskawica – rozdwojony język (*matawirr*), tęcza – ciało, władza nad monsunami i wodami) czynią go zoomorficzną postacią Gromowładcy. Dla Berndta Wielki Wąż (*yindi bāpi*) Julunggul ma płęć żeńską³, ewentualnie w micie obecne są dwa węże Julunggul, męski i żeński. Czasami zaś węży jest więcej, istotną rolę odgrywa np. posuwający się śladami pierwszego węża Julunggul jego krewniak *Lu'ningu*⁴.

Równie skomplikowane są relacje łączące na Ziemi Arnhema Tęczowego Węża z Boginią-Matką. Jak zauważa Berndt, na północnym wschodzie (a więc wśród Yolngu) obie postacie łączone są w jednym określeniu *Kunapipi*, które zresztą ma daleko szerszy sens. Na środkowej Ziemi Arnhema pojawia się określenie Kalwadi (u Murinmbata) i Kadjari (Gadjeri), na określenie Matki, podczas gdy Tęczowy Wąż występuje w dwóch formach: męskiej (Kunmanggur) i żeńskiej (Kukpi). Niemniej jednak Stanner uważa, że niezależnie od jednoznacznie żeńskiej płci Kukpi „identyfikuje się ją z o b u płciami czarnego węża”⁵. Na zachodzie natomiast dominuje Yingarna jako nazwa Matki i Ngalyod jako nazwa Węża, z tym że oboje traktowani już to biseksualnie, już to jako swoje hipostazy, z wyraźną żeńską konotacją Ngalyod (co nie oznacza, że nie ma innych, tradycyjnie męskich postaci Tęczowego Węża, takich jak Yirawadbad). Nawet wśród samych Yolngu nie ma w tej sprawie jasności.

Berndt uważa, że niezależnie od stanu obecnego schemat: stwórcza para = Bogini-Matka (łono) + Tęczowy Wąż (penis) jest wyjściową matrycą wszelkich transformacji. Jeżeli więc przyłożyć ją do mitu Wawilak, to siostry reprezentują w nim Boginię-Matkę, której są hipostazami, a Julunggul, nawet jeśli ma płęć żeńską, to umieszczany jest po stronie fallicznej, np. „jego wejście do szałas jest jak penis wchodzący w pochwę”, zgodnie z interpretacją samych informatorów⁶. Także akt

¹ W.L. Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe*, New York 1958.

² R.M. Berndt, *Kunapipi: A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951.

³ „Pyton Skalny w przedstawianej w zarysie wersji jest żeński (informatorzy nazywali go *jindi'ba: pi* wielki/wąż, a nie *jindi'ba: pa* wielki/ojciec: prawdopodobnie Warner pomylił oba te terminy)”; R.M. Berndt, *Kunapipi...*, s. 24. U Yolngu zaimek trzeciej osoby liczby pojedynczej nie rozróżnia rodzaju: *ngayi* znaczy „on/ona”: I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion: Yolngu of North-East Arnhem Land*, Oxford 1994, s. 44 [wszystkie cytaty, o ile nie podają inaczej, w przekładzie autora – A.Sz.].

⁴ R.M. Berndt, *Kunapipi*, s. 35–36. Według Berndta w pewnych wersjach mówi się o p a r z e Tęczowych Węży, żeńskim Julunggul i męskim *Lu'ningu*.

⁵ W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, „Oceania Monographs” 1966, nr 11, s. 126.

⁶ R.M. Berndt, *Kunapipi*, s. 25. To wyjaśnienie emiczne przeoczył Hiatt, zarzucając Berndtowi arbitralność w przydzielaniu Julunggul do sfery męskiej. Por. L.R. Hiatt, *High Gods* [w:] *Aboriginal*

połknięcia sióstr jest przez nich odnoszony do stosunku, dlatego siostry zostają obślinione: ślina i sperma określane są przez Yolngu tak samo (*ngal*). Co więcej *ngal* to także biała glina, którą smaruje się wykonawców roli sióstr w obrzędach *Djungga-won* i *Kunapipi*, symbolizująca ślinę *Yurlunggura*.

Otrzymujemy więc serię ekwiwalentnych mitycznych zjednoczeń: penis w pochwie (męskie w żeńskim) ≡ wąż wślizguje się do szalasu (męskie w żeńskim) ≡ siostry Wawilak są w ciąży i rodzą chłopców (męskie w żeńskim) ≡ penis podlega subincyzji (żeńskie w męskim) ≡ siostry Wawilak zostają połknięte przez węża (żeńskie w męskim). Odpowiada temu wiele działań obrzędowych typu: mężczyźni wchodzą na sakralny grunt taneczny (*nonggaru*) utożsamiany z łonem Kunapipi; adeptci (*walg* lub *wari*) zostają wprowadzeni do szalasu (*murlk*); słupy *yermalinji*, reprezentujące Tęczowego Węża, zostają wprowadzone do rowów *kanala* itd.⁷ W rezultacie otrzymujemy rodzaj matroszki, Julunggur po połknięciu Wawilak jest „w ciąży” i porusza się niezgrabnie jak ciężarna kobieta, Wawilak zaś miały w swoich łonach dzieci. „Połknięcie, które oznacza stosunek, może także symbolizować «powrót Wawilak do łona Matki»”⁸. Dodatkowo, przez połknięcie, przemieszczeniu ulega sakralna „wiedza” *maraiin*, zrazu dysponują nią siostry (kobiety), potem dostaje się (wraz z nimi) do brzucha *Yurlunggura* (męskiego), aby mógł nią dysponować, z a r a z e m jednak pozostając wiedzą sióstr.

Zwróćmy uwagę na rolę przelewu krwi w micie, staje się ona bowiem motorem akcji, a w konsekwencji istotnym symbolem rytualnym. Najpierw starsza siostra krwawi z powodu porodu, potem dołącza do niej młodsza, która z wysiłku dostaje okres (w innej wersji siostry obmyły dziecko w wodzie, by splukać z niego zapach krwi). Spływająca krew niepokoi *Yurlunggura*, który w odpowiedzi gryzie siostry w nos, puszczając im krew, a następnie połyka. Kiedy go poproszono, by oddał siostry, odpowiedział: „Nie mogę oddać tych dwóch. Stały się bowiem moją *maraiin*, moją sakralną wiedzą”. W akcie prześlągnięcia jednak naciął sobie żyłę i spuścił w ofierze swą krew. Inna wersja podaje, że na kamieniu pozostała krew po ugryzieniu sióstr w głowy: kiedy już sporządzono pamiątki po Wężu i jego głosie, mężczyźni spytali, co zrobić z krwią Wawilak. Wtedy wstał przodek o imieniu *Nga:ti* „Termit”, a więc ten, który pobudził Wawilak do życia po wypluciu, i grotem oszczepu naciął sobie ramię, mówiąc: „Teraz zrobiliśmy podobnie do tych dwóch kobiet”⁹. Taką krwią, razem z czerwoną ochrą, smaruje się inicjowanych w *Kunapipi*, na znak, że zostali połknięci przez Węża. Warner podaje: „Kiedy mężczyźni *Wongar* spojrzeli uważnie na kamień i znaleźli krew z głów dwóch kobiet i chłopca. «Co z nią zrobimy?» [...] Zrobili dwa kubki z kory papierowca, zebrali w nie krew i poszli na

Religions in Australia; an Anthology of Recent Writings, M. Charlesworth, F. Dussart, H. Morphy (eds.), Burlington 2005, s. 54.

⁷ R.M. Berndt, C.H. Berndt, *Man, Land & Myth in North Australia; the Gunwinggu people*, East Lansing 1970, s. 141–142. Porównaj seksualne określenia poszczególnych obszarów gruntu tanecznego w inicjacjach typu *Bora* w południowo-wschodniej Australii. A. Szyjewski, *Religie Australii*, Kraków 1998, s. 186–187.

⁸ R.M. Bernt, *Kunapipi*, s. 31.

⁹ *Ibidem*, s. 36.

grunt ceremonialny. «Weźmy puch ptasi i ozdóbmy się. Jak to zrobicie, pójdę i zranie Yurlunggura»¹⁰.

Zakończenie mitu wyraźnie wskazuje na istotną wartość krwi, która przez utożsamienie krwi menstruacyjnej Wawilak, krwi pochodzącej z ugryzienia ich przez Tęczowego Węża, krwi ze zranienia Tęczowego Węża (tę krew rozsmarowaną na ostrzach włóczni pokazują mężczyźni kobietom w czasie rytuału obrzezania Djungawon, mówiąc, że zabili Yurlunggura) z krwią z ramienia używaną w czasie rytuałów staje się operatorem transformacji męskie↔żeńskie. Ta krew, zgodnie ze słowami informatorów Warnera, zyskuje moc Yurlunggura, przesycona mocą *Wongar* (Czasu Snu) staje się potężnym narzędziem zjednoczenia z Czasem Snu. Kobietom nie wolno się z nią kontaktować, gdyż ma w sobie „męską” istotę sakralności.

Spróbujmy przyjrzeć się wymianom międzypłciowym występującym w kompleksie Wawilak:

| Mit | | Rytuał |
|--|-----------|---|
| Mityczna krew żeńska = dar kobiet dla mężczyzn | krew | Rytualna krew męska = dar mężczyzn dla kobiet |
| Pora sucha > pora deszczowa | sezon | Pora deszczowa > pora sucha |
| Utrata żywności = śmierć | zwierzyna | Odnowienie pogłowia zwierzyny = życie |

W tym kontekście zrozumiałe stają się wahania dotyczące przynależności płciowej bohaterów mitów. Istotą mitu jest wykreowanie serii transformacji męskie>żeńskie>męskie itd.¹¹, tak by w rezultacie można było przyjąć za realną wymianę krwi żeńskiej na męską, jako że dla Aborygenów w istocie są one tym samym. Mechanizm takich działań został wykazany przez Lévi-Straussa w analizie mitu Edypa¹². Lévi-Strauss wskazuje w niej na zakodowaną na różne sposoby paradoksalną zasadę zakazanego małżeństwa z kuzynem matrylinearnym.

Chcąc zrozumieć paradoksalny charakter schematu: męskie w żeńskim ≡ żeńskie w męskim, odwołajmy się do kolejnego paradoksu wyraźnie obecnego w micie Wawilak: zapładniający jest zapładnianym, tak jak połykający jest połykanym. Yurlunggur połyka siostry, które same miały w swych łonach dzieci, przedtem wsadza łeb do wnętrza szałasu sióstr, stanowiącego pierwowzór szałasu, w którym przebywają inicjowani mężczyźni. W kontekście połykania przywołajmy koncepcję *ngangwi* w plemienu Wik-Munkan z półwyspu York. Terminem tym określa się Tęczowego Węża żyjącego w zbiornikach wodnych, jak i ostry ból żołądka, gdyż „Tęczowy Wąż

¹⁰ W.L. Warner, *A Black Civilization...*, s. 269.

¹¹ Wskazuje na to np. B. Shore, który twierdzi, że mit Murngin „sugeruje transformację poprzez powtarzanie”; zob. B. Shore, *Culture in Mind; Cognition, Culture and the Problem of Meaning*, Oxford–New York 1996, s. 228.

¹² Do tego samego tekstu Lévi-Straussa odniósł się Knight. Jego zdaniem, analogicznie do układu mitemów w micie Edypa, przekaz Yolngu opiera się na przecenianiu więzów pokrewieństwa (incest + krew) jako na sposobie sprowadzenia deszczu. C. Knight, *Lévi-Strauss and the Dragon: Mythologiques Reconsidered in the Light of an Australian Aboriginal Myth*, „Man” 1983, nr 18, s. 26.

może wpełznąć do czyjegoś żołądka i zjeść wnętrzości”¹³. Termin *nganwi* oznacza też bolesne menstruacje, mięsne pokarmy oraz zaginionych krewnych, a co ważniejsze:

W czasie inicjacji (także określanej jako *nganwi*) mówi się, że inicjowani mężczyźni znajdują się w brzuchu węża *tuk iimpanang* (*tuk* = „wąż”; *i:mpang* = „brzuch lub ciąża”). W czasie ceremonii inicjacyjnych mężczyźni uzurpują sobie reprodukcyjne moce kobiet i głoszą, że to oni rodzą, a nie kobiety¹⁴.

Z kolei inicjacja sprawia, że mężczyźni dysponują specjalnymi mocami, interpretowanymi jako niewidzialne dziecko-*nganwi* w brzuchu, które działa jako inkub – na polecenie nosiciela może przysparzać bólu, a nawet zabijać wrogów.

W tym momencie mamy *explicité* wyłożoną ekwiwalencję kobiecej mocy dawania życia i męskiej mocy sakralnej, związanej z posiadaniem odpowiednich („węzowych”) mocy. Z kolei w micie Wawilak wspomniana jest sakralna wiedza jako „forma” krwi menstruacyjnej. Kiedy mianowicie siostry próbują powstrzymać Węża, a razem z nim przybór wód¹⁵, śpiewają pieśni pełne mocy *maraiin*.

Ona [starsza siostra] śpiewała „zewewnętrzne” [= ogólnodostępne] pieśni, kiedy obrzezujemy młodych ludzi. Kiedy skończyła, zaśpiewała wszystkie pieśni [cyklu rytualnego] Djungguan i Gunabibi. Cały czas próbowała zatrzymać deszcz, ale nie mogła – zaśpiewała więc „wewnętrzne” pieśni Djungguan – a-a-a kak-ye!; śpiewała pieśni, w których się wymienia nazwy podsekcji i kiedy mężczyźni siedzą w kręgu, i po raz pierwszy wymieniała wszystkie nazwy klanowe.

Młodsza siostra śpiewała podobnie jak współcześni przywódcy kultowi, z towarzyszeniem pałeczek. Ta młoda dziewczyna powiedziała:

– Teraz będziemy to robić na sposób Yiritja.

Ale deszcz nie przestawał padać i robił się coraz gęstszy. Próbowaly więc śpiewać coś bardziej „wewnętrznego” [= „tajemnego”]. I wyśpiewały Yurlunggura i krew menstruacyjną, tak samo jak kiedy chłopcy nocą sprowadzają Yurlunggura do kręgu¹⁶.

Niestety, gwałtowny taniec i produkowana moc wywołały u młodszej siostry menstruację, ostatecznie więc Wąż został przez krew przyciągnięty. Pieśni śpiewane przez siostry dotyczyły jednak obrzędów, w czasie których przelewa się męską krew upuszczaną z ramienia.

Warto przyrzeć się kolejnemu mitowi, który o d w r a c a wykazywane przez nas ekwiwalencje, stanowiąc potwierdzenie wyprowadzonych hipotez, jest łatwo uchwytną wariacją na temat losów sióstr Wawilak. Jak przystało na Australię centralną, jego bohaterami nie są siostry, lecz para braci, Jaszczurek-Muchołówek.

¹³ D. McKnight, *The Wik-mungkan concept Nganwi: a Study of Mystical Power and Sickness in an Australian Tribe*, „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde” 1981, nr 137/1, s. 93–94.

¹⁴ *Ibidem*, s. 94.

¹⁵ Yolngu nazywają menstruującą kobietę „kobietą wiosenną”, wiążąc wypływające z niej płyny (krew) z narastającymi wiosennymi wodami.

¹⁶ W. Lloyd Warner, *A Black Civilization...*, s. 239.

Synowie Lungardy, ludzie-Jaszczurki (mit Luritja)¹⁷

Dwaj mężczyźni, synowie Jaszczurki-Mucholówki, obozowali w jaskini Wolookalunga. Usłyszeli młodego kangura, krzyczącego „Khah!” z torby swej matki *Malloo*. Rankiem dwaj bracia zabrali oszczepy i poszli na południe, ścigając kangury. Podróżowali i nocowali. W nocy znów usłyszeli młodego kangura krzyczącego z torby swej matki. Rankiem bracia ruszyli w dalszą drogę.

W trawie mężczyźni zobaczyli kangurzycę strzygącą uszami. Starszy brat podkraślił się blisko. Przebił oszczepem matkę-kangurzycę. Kijem zabił młode w torbie.

Bracia wypatroszyli kangurzycę. Wypłynęło wiele tłuszczu. Jeden z braci powiedział:

– Ach, jak tu dużo tłuszczu. *Malloo* nie powinna być w takim stanie!

Bracia byli zawstydzeni, byli przerażeni. Taka *Malloo* [tak tłusta – A.S.] należała do starszego człowieka, ich ojca.

Dwójka mężczyzn rozpałała ogień. Upiekli kangurzycę i jej małe. Zdrapali z niej włosy, potem zakopali je razem z wnętrznościami w piasku. Bracia poćwiartowali zdobycz i zawrócili z mięsem do obozu starego człowieka.

Starzec Lungarda czekał na nich w obozie. Czuł, że stało się coś złego. Zaczął się domyślać, że jego synowie zabili *Malloo* czerwonego kangura. Stary człowiek wyśpiewał miejsce, gdzie zostały zakopane w piasku wnętrzności kangurzy i jej małego.

Dwaj bracia, obciążeni mięsem kangura, rozbili obóz. Starszy z nich wyszedł z obozu i zobaczył ogień. Potem ujrzał potężne kłęby dymu. Zbliżał się do nich pożar buszu. Ogień wybuchnął w miejscu, gdzie zakopano wnętrzności kangurów. Ogień przygasł na chwilę. Przeszraszyli się i uciekli. Biegli, dźwigając kangurze mięso, do obozu starego człowieka.

Płomień biegł w ślad za nimi. Ścięli krzewy i próbowali go stłumić. Ogień przygasł na chwilę. Znów bracia uciekli. W innym miejscu wykopali dla siebie dwie jamy. Zobaczyli, że pożar dalej podąża ich śladem. Wtedy starszy brat chwycił za kamień. Uderzeniem utracił końcówkę miotacza oszczepów i zrobił ostrze. Obaj bracia nacięli sobie żyły na przedramieniu pod łokciem. Podnieśli ręce i w ten sposób próbowali zatrzymać pożar fontannami swojej krwi. Ogień przygasł na chwilę i bracia znów zaczęli uciekać.

Wykopali sobie dwie kolejne dziury. Byli zmęczeni. Potem wstali i poszli do miejsca zwanego *Peparta*, gdzie jest strumień.

O – powiedzieli – nie chcemy więcej nosić oszczepów. Ogień idzie naszym śladem. – W tym miejscu zostawili oszczepy i miotacze.

Pobiegli na zachód i zatrzymali się w miejscu *Tarrawarra*, gdzie są rządowe odwierty, na zachód od *Haast Bluff*. Znów utworzyli sobie żyły i próbowali wypływem krwi z ramion powstrzymać pożar. I znów uciekli z ogniem deptającym im po piętach.

Bracia byli słabi. Stracili zbyt wiele krwi. Zatrzymali się przy moczarach *Tjalleetballee*, za górą *Lebig*. Rano obudzili się, a pożar niemal ich doganiał. Ujrzeni drugi ogień ciągnący z *Wolookalunga*, miejsca starego człowieka. Ogień był wszędzie wokoło. Wykopali jamę swoimi kijami-kopaczkami. Młodszy brat położył się na dnie pierwszy, a starszy na nim. Bracia obsypali się piaskiem, a ogień przeszedł i zapłonął nad nimi. Kiedy pożar się skończył, zabił braci ukrytych pod piaskiem. To miejsce jest ich *Snem*. Stoi tam wielkie wzgórze. Nie ma wody.

Synowie Lungardy są młodzieńcami świeżo po inicjacji, nie wolno im jeść tłuszczu. Ich występek jest podwójnie zły: zabijają samicę z małym i zbierają tłuszcz. Ściągają więc na siebie zemstę sił sakralnych, podobnie jak siostry *Wawilak*. Zamiast deszczowego *Pytona Yurlunggura* pojawia się ścigający ich uparcie pożar. Siostry *Wawilak* chronią się w szałasie, bracia wykopują sobie jamy w ziemi. Zwraca przy

¹⁷ R. Robinson, *The Feathered Serpent*, Sydney 1956, s. 77–78.

tym uwagę epizod z porzuceniem oszczepów i woomer (miotaczy), gdyż tym samym zostawiają swoją zasadę męskości, dlatego też przy kopaniu jam posługują się kobiecymi narzędziami – kijami-kopaczkami. Najważniejszy jednak jest tu magiczny sposób powstrzymania pożaru – przez puszczenie sobie krwi z żył. Czynność, która u Aborygenów centralnej Australii oznacza męską jedność i solidarność, służy wzajemnej pomocy na wypadek osłabnięcia, tutaj zostaje użyta jako środek magiczny do zagaszenia ognia. W takich okolicznościach należałoby uznać ją za ofiarę ekspiacyjną, jednak funkcjonalnie odpowiada ona odwrotności krwi menstruacyjnej/poporodowej siostr Wawilak: upływ krwi siostr zwabia Węża (= powódź), upływ krwi braci ma powstrzymać pożar (przeciwieństwo powodzi). Trudno o bardziej bezpośredni dowód na ekwiwalencję: męska krew z rany ≡ żeńska krew z narządów płciowych. Widzenie Tęczowego Węża w kategoriach odwrotności pożaru potwierdza Maddock: w południowej Ziemi Arnhema *bolung* oznacza Tęczowego Węża, a *z a r a z e m* popioły:

Nie znam żadnego związku znaczeniowego między popiołami a tęczowymi węzami, by wyjaśnić użycie jednego słowa na oznaczenie ich obu. Raczej chodzi tu o opozycję znaczenia, ponieważ popioły przywołują na myśl to, co gorące i suche, a tęczowe węże – to, co chłodne i mokre¹⁸.

W systemie matrioszki ekwiwalencja połykanego i połykającego jest wywołwana przez ciągłe przekształcenia symboliczne. U ich podłoża tkwi podstawowa dla całej Australii metafora, w myśl której im bardziej tajne i oddzielone od ogólnodostępnego życia są dane terminy, obrzędy i pieśni, tym bardziej są *w e w n ę t r z n e*. Jak pisze Ian Keen:

Metafora wewnętrzne/zewnętrzne była bardziej literalna na dwa sposoby. Męski „wewnętrzny” grunt ceremonialny, obejmujący święte drzewo, znajdował się z dala od „zewnętrznego”, „publicznego” obozu, gdzie stało publiczne drzewo. Przestrzeń „wewnętrznego” gruntu także była podzielona na obszar taneczny i „wewnętrzną” przestrzeń szalasu, w którym przechowywano święte przedmioty, póki mężczyźni nie użyli ich w tańcu¹⁹.

Dla Keena zatem grunt ceremonialny, na którym przeprowadzane są tajemne obrzędy, stanowi najlepszą możliwą egzemplifikację tego, co wewnętrzne. W badanej przez niego terminologii Yolngu „wewnętrzne” (*djinma*) jest najczęściej używanym ekwiwalentem świętości (*maraiin* lub *rangga*). W tym kontekście wszystko, co należy do sfery codzienności (*garma*), jest obozowe, czyli zewnętrzne (*warrangul*).

| Maraiin / Rangga | Garma |
|--|-------------------------------|
| tajemne, ukryte | publiczne |
| święte: ceremonia, obrzęd | zwyczajne <i>yarangu</i> |
| wewnętrzne – <i>djinma</i> | zewnętrzne – <i>warrangul</i> |
| własność/część przodka – <i>rangga</i> | przynależne do obozu |
| duchowa forma – <i>mali</i> | |

¹⁸ 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. 102.

¹⁹ I. Keen, *Knowledge and Secrecy...*, s. 194.

Taka metaforyzacja budzi interesujące z naszego punktu widzenia konsekwencje, ceremonialny bowiem grunt jest „wewnętrzny” w stosunku do głównego obozu, zarazem jednak w jego obrębie mamy szalas inicjacyjny (*nota bene* stanowiący odpowiednik szalasu wzniesionego przez siostry Wawilak), w nim zaś ukrytych adeptów. Szalas jest dla tańczących wewnętrzny, co znaczy, że w nim kryje się największa tajemnica. Jednak w istocie są w nim adepci, na razie będący „zewnątrznym” wtrętem w sakralny grunt (dlatego nie wolno im wyglądać z szalasu). Z ich perspektywy są oni w takim razie na zewnątrz tego, co wewnętrzne, dopiero gdy zostaną wyprowadzeni na zewnętrz z szalasu, zostaną włączeni w obręb przestrzeni wewnętrznej, jako że cały grunt jest nazywany łonem bądź brzuchem Yurlunggura albo też łonem Matki Płodności (*Kunapipi*). Kiedy zaś kobiety odprawiają swoje obrzędy, wówczas męski grunt taneczny staje się zewnętrznym w stosunku do ich wartości sakralnych.

W przytoczonym wcześniej cytacie Wik Munkan z półwyspu York używają określenia *tanya*, co Ursula McConnell tłumaczy jako „ukryte” [*hidden*] bądź „wewnątrz” [*inside*]²⁰. W kontekście metafory wewnętrzne/zewnętrzne można zrozumieć podane przez nią terminy: *pu'a tantya* („ukryta w pochwie” lub „we wnętrzu pochwy”), *ikuntya tantya* („ukryta w penisie” bądź „wewnątrz penisa”) jako tajemną, sakralną istotę męskości i żeńskości, manifestowaną przez „różnopłciowe” warkotki.

W konsekwencji nie da się utrzymać zasady skojarzenia męskości z tajemnym sacrum. Mówiąc słowami Tony Swaina:

Jeśli moje analizy są prawidłowe, możemy przerobić jego [Lévi-Straussa] terminologie bez wpadania w tak łatwe fałszywe dychotomie, jak męskie : żeńskie :: sakralne : świeckie. Prawdziwa opozycja leży nie między mężczyznami i kobietami, ale między ontogenetyczną rolą ciała, wyrażaną istotowo przez kobiety, a terytorium²¹.

Podstawową dla Australii zasadą jest charakterystyczne odniesienie męskiej mocy sakralnej do żeńskiej mocy rozrodczej, pełnią bowiem te same funkcje: „tworzą terytorium”, wyposażają dotąd jałowy, martwy i pozbawiony cech szczególnych krajobraz w zróżnicowane terytorium wypełnione życiodajnymi zbiornikami wodnymi, gdzie możliwe jest rozmnażanie się i życie. W celu zaś podtrzymania sił płodności i wegetacji niezbędne są zrytualizowane działania obrzędowe. Tym samym męska moc sakralna oparta na przywoływaniu i aktualizacji twórczych aktów przodków totemicznych i kobieca moc życiodajna, oparta na wcielaniu duchów-zarodków będących emanacjami tychże przodków, spotykają się w działaniu – nadawaniu terytorium niezbędnej do życia mocy.

²⁰ U. McConnell, *Myths of the Wikmunkan and Wiknatara Tribes*, „Oceania” 1935–1936, nr 6, s. 71.

²¹ T. Swain, *A Place for Strangers; Towards a History of Australian Aboriginal Being*, Cambridge 1993, s. 44.