



Australijskie ceremonie ognia – *Gadjari* i *Buluwandi* u Warlpiri

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa

Uniwersytet Jagielloński

Australian Fire Ceremonies – *Gadjari* and *Buluwandi* among the Warlpiri

Abstract

This article examines the symbolism of fire in the *Gadjari* higher initiation ceremonies and *Jardiwanpa* ceremonies among the Warlpiri. Fire is used in these ceremonies in three forms: high flame torches called *witi/wanbanbirri*, *wandabi* projectiles made out of bark, and *djindjimirimba* sticks. The analysis of the myths connected to fire reveals that the Warlpiri associate it with the motif of cosmic catastrophe in which their ancestors, manipulating high, sacred paraphernalia, cut through the Milky Way. The result of the separation of the stars is a huge bush fire. According to the myth, the sight of a flame falling from the sky forced the ancestors to conduct initiation ceremonies. The patron of these ceremonies is associated with the Coalsack Dark Nebula in the Milky Way, and the *wanigi* paraphernalia used with the Southern Cross. Fire is of ambivalent significance for the Warlpiri – on the one hand it brings death and destruction, and on the other it provides cleansing and brings to life that which is dead.

Key words: Australian Aborigines, fire ceremony, myth, ritual, Milky Way, fire symbolism, Rainbow Serpent, initiation, Warlpiri

Słowa kluczowe: Aborygeni australijscy, ceremonia ognia, mit, rytuał, Droga Mleczna, symbolika ognia, Tęczowy Wąż, inicjacja, Warlpiri

Znaczenie *Gadjari*

Gadjari (*katjiri* – dosłownie „[dojrzała] Kobieta”, względnie „Starucha”, ale także *ngatikatjara* – „Matka z Ciotką”) jest odgrywaną dorocznie niezależną ścieżką wtajemniczenia, organizowaną przez połowę¹ złożoną z podsekcji *Jupurrula-Jakamar-*

¹ Tekst ten stanowi kontynuację artykułu: *Australijskie ceremonie ognia. Ogień w religii Warlpiri* zamieszczonego w: „Studia Religiologica” 2014, z. 47, nr 1, s. 29–42, gdzie wyjaśnione są podstawowe

ra-Jangala-Jampijinpa. Kończy się subincyzją, choć także niesubincyzowani mogą uczestniczyć w obrzędach w roli „młodszych adeptów” *malbagara/malbanba*. Pod koniec cyklu zostaną subincyzowani, a do następnej ceremonii przystąpią już w roli starszych adeptów. Chociaż główny motyw mityczny *Gadjari* powinien dotyczyć wędrowki Dwoch Kobiet (*Ganda*), u Warłpiri ceremonia jest połączona z mitologią Inicjowanych Mężczyzn (Mamandabari oznacza dosłownie: „połączeni więzią współzależności inicjowani mężczyźni”) w zespół zwany często *maliara* (dosłownie: „adept inicjacji”, odpowiednik określenia *urliara* u Aranda). Podobieństwo *Gadjari* do obrzędów *Kunapipi* z Ziemi Arnhema jest tak rozległe, że w istocie stanowią ten sam zespół działań w odniesieniu do głównych symboli rytualnych. Scenariusze działań różnią się dopiero obrzędami pobocznymi.

Centrum symboliczne kompleksu rytualnego *Gadjari* stanowi układ dwóch warkotek różnej wielkości, symbolizujących starszą i młodszą siostrę *Ganda* i zwanych *mandagi* oraz *djabanba*. Odgłosy warkotek są objaśniane niewtajemniczonym jako dźwięki wydawane przez kobiety, gdy tańcząc na jednej nodze, uderzają się po tłustych pośladkach. Po wstępnym okresie odosobnienia i kręcenia warkotkami ich tajemnica zostaje objawiona adeptom jednocześnie z ucieleśnieniem bezpośredniego kontaktu z Siostrami, czyli momentu, gdy adepci z zawiązanymi oczami muszą najpierw wsadzić palec do jamy wypełnionej krwią z naciętych ramion inicjowanych, potem go oblizać i wreszcie ugryźć koniec ostrza oszczepu. Krew jest przez hierofantów nazywana moczem Sióstr, a ostrze ich łechtaczką. Oznacza to włączenie do wspólnoty wtajemniczonych, a ukłucie oszczepem w język przypomina o nakazie zachowania absolutnego milczenia na temat tego, w czym uczestniczą.

Zakończeniem kompleksu wtajemniczenia jest symboliczne odrodzenie adeptów z łona Dwoch Sióstr. Zgodnie z przekonaniami niewtajemniczonych zostają oni poślgnięci przez *Gadjari*, które potem nimi wymiotują. Na środku gruntu ceremonialnego, najlepiej w pobliżu drzewa o rozłożystej koronie, zostaje wykopany owalny dół o wymiarach 3,6 m × 1,8 m × 75 cm zwany *ngangguru* (*nangkuru*), który będzie odgrywał rolę „łona *Gadjari*”. Obramowują go dwa wały ziemne, zwane *maliara*, w które wetknięte są gałązki „krzaka Emu” (*Eremophila*). Mają one symbolizować zarówno samych adeptów, jak i parę Mamandabari. Do Mamandabari odnoszą się też dwa obrzędowe słupy *gumagu* (*kumaku*, w *Kunapipi* odpowiadają im słupy *yermalinji*) o długości około 4 m, ozdobione biało-czerwonymi pasami puchu. Jeden z nich ozdobiony jest symbolami pnąca hoi (*ngalyipi*), drugi węża *Yarripiri* (ewentualnie innej formy Tęczowego Węża, *Wana*, ściślej związanej z wodą). Słupy wbija się w ziemię po obu stronach *ngangguru*, a u ich podnóży gromadzi się stos posmarowanych ochrą metrowej długości patyków, które będą pochodniami (*djindjimirimba*) rzucanymi nad głowami adeptów.

Młodszy adepci wchodzi do *ngangguru* i siadają z pochylonymi głowami. Hierofanci dzielą się na dwie grupy, tak by przy każdym słupie znaleźli się przedstawiciele

terminy. Połowy Warłpiri nie mają nazw własnych, tworzą je cztery podsekcje, odpowiednio: *Jupurrula-Jakamarra-Jangala-Jampijinpa*, oraz *Japaljarri-Jungarrayi-Japanangka-Japangardi*. We wszelkich działaniach obrzędowych jedna taka połowa określana jest jako właściciele ceremonii (*kir(d)a*), druga – jako wykonawcy (*kulungulu*).

dwóch podsekcji – właścicieli i wykonawców. W wersji podanej przez Mervyna Meggitta zaczynają potrząsać silnie słupami, tak by ozdoby zaczęły się od nich odrywać i wpadać do dołu. W wersji Wilda został opisany jeden słup, który zostaje wyrwany z ziemi przez hierofantów, przeniesiony nad *ngangguru* i trzymany poziomo nad głowami siedzących².

Na końcu mistrzowie ceremonii dają dyskretny znak wykonawcom *gurungulu*, by zapalili *djindjimirinba* i rozdali pozostałym. Obie grupy *gurungulu* cofają się kilka kroków i zaczynają ciskać w siebie nawzajem płonące lub tłące się pochodnie, zarazem odrzucając te, które spadły na nich do dołu, nad którym stoją. Mężczyźni z połowy *gira* [właściciele *kirda* – A.S.] śpiewają odpowiednie pieśni cyklu *Mamandabari*. Wymiana ognia trwa kilka minut, póki wszystkie pochodnie nie zgasną lub się nie roztrzaskają. Powietrze jaśnieje od płonących węgli, lecących w różnych kierunkach po zderzeniach pochodni; spadają na *gira*, na *gurungulu*, a przede wszystkim na adeptów. W istocie uczestnicy tak rzucają część pochodni, by spadły one na chłopców, których nie są w stanie zasłonić liście *Eremophili*. Żaden z nich nie może nawet pisnąć w czasie tej, kluczowej dla ceremonii, próby ognia. Bez oparzeń nie mogą zostać *nganaguruguru*, „zjadaczami wiedzy”, dążącymi do fazy prawdziwych *maliara*, którzy mogą się pochwalić całą ich kolekcją³.

Według wersji Wilda adepci następnie „rodzą się”, wypełzając z „łona *Gadjari*”, po czym pełzną wzdłuż słupa, tak by ocierać się o niego piersiami i brzuchami, analogicznie do adeptów *Kurdiji*, którzy ocierali się o *wanigi*. Zdaniem Meggitta hierofanci pozwalają w tym momencie adeptom spojrzeć w górę, gdzie przez chwilę widzą kołyszące się słupy w migotliwym świetle ognisk, po czym zostają wypędzeni z dołu krzykami i biciem, oraz poganiani wirującymi warkotkami. Pytani przez niego Warlpiri w żaden sposób nie odnosili dołu *ngangguru* do kobiecego łona ani nie mówili o „narodzinach”.

Wild zwraca uwagę, że bardzo poważnie traktowana próba ogniowa jest poprzedzona działaniami starszych adeptów występujących w roli klaunów obrzędowych, którzy:

[...] zbierają się po obu stronach jamy w pobliżu ognisk i „tańczą jak kobiety”, wydają kobiece okrzyki i chwytając pochodnie, machają nimi w powietrzu i uderzają o ziemię, rozrzucając iskry. Potem unoszą pochodnie nad głowami, schodzą do dołu i przez chwilę tańczą w ten sam sposób w jego wnętrzu⁴.

Meggitt także stwierdził istnienie żartobliwej formy próby u północnych Warlpiri, która ograniczała się jednak tylko do rzucania zmienacka pochodni, w czasie kiedy grupy wykonawców przygotowywały pieśni *djamala*. Wówczas kakofonii dźwięków towarzyszył też chaos wywołany ogniem i śmiechy tych spośród uczestników ceremonii, którzy ulegli poparzeniu⁵. Inne zadanie klaunów polega na wspięciu się na

² S.A. Wild, *Men as Women: Female Dance Symbolism in Walbiri Men's Rituals*, „Dance Research Journal”, 1977, vol. 10, nr 1, s. 16.

³ M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 2, „Oceania” 1966, vol. 36, nr 4, s. 311.

⁴ S.A. Wild, *op.cit.*, s. 20.

⁵ M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 2, s. 304.

drzewo stojące nad dołem *ngangguru* i naśladowanie zachowań oposów (tak zwany taniec oposa), łącznie z oddawaniem moczu na znajdujących się w dole adeptów.

Podążając za opisem Wilda, można uznać klaunów obrzędowych za reprezentantów nieobecnej w tajemnym rytuale strony kobiecej, niezbędnej do zajścia wymiany. Taniec oposa związany jest jednak z inną symboliką, w której szczególną rolę odgrywa wspięcie się na drzewo (przyjrzymy się jej później).

Mitologia *Gadjari*

Zrozumienie symboliki *Gadjari* wymaga odwołania się do mitów. Te jednak oferują odmienne interpretacje w zależności od tego, czy mamy do czynienia z wesją egzoteryczną, czy tajemną. Niewtajemniczeni wierzą, że *Gadjari* to dwie tłuste kobiety, które w porze suchej kryją się w ziemnej jamie, a w czasie pory deszczowej wędrują po okolicy, szukając młodych chłopców, których połykają. Jedynie inicjowani w *Gadjari* mężczyźni potrafią nakłonić je do zwymiotowania ofiar⁶. Zgodnie z bardziej rozbudowaną wersją mitu w potwory zmieniły się żony dwóch braci-drzew Mulga (Akacji) Walangari, kiedy ci zostawili je, by opiekowały się niedawno obrzezanymi chłopcami. Kobiety połknęły chłopców i schowały się w jaskini, gdzie zwymiotowały resztki, zostawiając je na następny posiłek. Mężczyźni wytropili je dzięki rojącym się przy wejściu do jaskini stadom much. Podkradli się do śpiących kanibalek, spętali je łatwopalnym pnączem *maribi* i rozpalili wielkie ognisko, w którym spłonęły kobiety i ciała ich synów. Pozbawieni żon i dzieci Walangari nie wiedzieli, w jaki sposób można zachować ciągłość rodową. Na szczęście jednemu z nich przyśniła się ceremonia rezurekcyjna. Rozpalili więc ognisko złożone z resztek bumerangów i ich własnej broni, sporządzonych wcześniej warkotek oraz gniazd papużek, skropili całość krwią z ramienia i podpalili. Kiedy w niebo uniosły się chmury czarnego dymu, młodszy brat wezwał duchy dzieci specjalnym okrzykiem, który powtarzał tak długo, aż wszystkie powróciły do życia. Razem z nimi przybyły także setki innych duchów-zarodków dzieci, dzięki czemu Warlpiri stali się liczny m plemieniem⁷.

W przypadku tej, raczej egzoterycznej, wersji mitu *Gadjari*, ogień pojawia się najpierw jako narzędzie destrukcji potwornych sióstr i szczątków ich ofiar. Nietrudno zauważyć, że mit wyraźnie manifestuje wrogość sfery męskiej i żeńskiej, której kwintesencją staje się spalenie kobiet. Jeśli przyjmiemy, że aktywujące się w czasie pory deszczowej *Gadjari* stają się reprezentacją wody, to w perspektywie wyjściowego dla wszystkich ceremonii ognia mitu Jarapiri staje się jasne, że ich żarłoczność może zostać opanowana dzięki ogniewi. Interpretację tę wspiera jedna z wersji tego mitu, w której mężczyźni Walangari znajdują w jaskini wyłącznie zwłoki swych synów, a potem wygania ich z niej właśnie wąż Yaribiri⁸.

⁶ *Ibidem*, s. 294.

⁷ *Ibidem*, s. 294–300.

⁸ *Ibidem*, s. 299, przyp. 110.

Drugi ogień w tej interpretacji będzie specyficznym sposobem uniknięcia ściślego związku reprodukcji ze sferą kobiecą. Pokazuje, że tajemnie ufundowana moc sakralna mężczyzn jest ekwiwalentem życiodajnej mocy kobiet. Uwagę zwraca opozycja między gromadzącymi się wokół trupów (czarnymi) chmarami much a czarnym dymem z życiodajnego ogniska przywołującym duchy-zarodki. Czy jednak istnieje jakieś przełożenie obu ognisk na obrzędowe użycie ognia w ceremonii *Gadjari*? Jednym ze słabych śladów wydaje się kwestia wartości symbolicznej jaskini. Jak podaje Meggitt: „niektórzy mężczyźni twierdzą, że jaskinia to w istocie dół *ngangguru*, który wykopali Mamandabari, przechodząc przez Yinabaga”⁹.

Zgodnie z rekonstrukcją mitu Mamandabari dokonaną przez Meggitta, stwórczy przodkowie Mamandabari tworzyli terytorium Walbiri, ustanawiając zarazem dla jego mieszkańców ceremonie inicjacyjne, choć nic nie wskazuje na to, by sami je wynaleźli (przypisuje się to raczej innej parze Inicjowanych Mężczyzn zwanych Ngarga). Wyjątkiem jest *Gadjari*. Tę ceremonię Mamandabari mieli stworzyć w miejscowości *Djindjimirimba* („Miejsce Pochodni”). Zerwali dwa świeże pędy akacji, a następnie wycięli z nich warkotki Starszej i Młodszej Siostry oraz małe kije-kopaczki (*giari* – mniejsze od kobiecych kopaczek). Potem wykopali dół *ngangguru* i, zależnie od wersji, albo sporządzili osobno parę obrzędowych słupów *gumagu*, albo ich *giari*, wbite w ziemię, zmieniły się w *gumagu*. Zmieszali krew, która spływała im z nacięć na przedramionach, z czerwoną ziemią z gniazda termitów (nie dysponowali bowiem ochrą). Tą pastą ozdobili się wzajemnie i posmarowali słupy *gumagu* oraz warkotki i przygotowane patyki-pochodnie *djindjimirimba*. W konsekwencji wszystkie te elementy przesiąknięte są mocą sprawczą i istotową Mamandabari. Wreszcie stanęli po dwóch stronach *ngangguru* i zaczęli ciskać w siebie płonącymi gałązkami, uskakując przy tym i kołyszając się, a także kolejno trzęśli słupami *gumagu* i kręcili warkotkami. Ich gwałtowne ruchy spowodowały, że materiał zdobiący ich ciała i paraferalia oderwał się i wpadł do *ngangguru*, zmieniając się w duchy-zarodki *guruwari*. Na koniec Mamandabari zeszli do jamy i dokonali na sobie nawzajem subincyzji¹⁰, aż wreszcie – wyczerpani tymi działaniami i upływem krwi – zasnęli¹¹.

Rano następnego dnia Mamandabari wprowadzili do swych ciał słupy *gumagu* i kopaczki *giari*, wpychając je w oparzeliny tak, że stały się częścią ich szkieletów. Dzięki temu mogli je łatwiej nieść i wyciągać z siebie w kolejnych miejscach, gdzie powtarzali *Gadjari*. Wreszcie w miejscowości Nyugulgu wykopali dół w pobliżu wielkiego pnia drzewa *landi*, z którego skorzystali, by ukształtować kolejne paraferalia. Od tego momentu *gumagu*, *giari* i warkotki wykonuje się z drewna na wzór kości Mamandabari.

Ezoteryczny mit nie oferuje nam wyjaśnienia konieczności użycia ognia i charakterystycznych paraferaliów. Właśnie z tego powodu Meggitt był skłonny sądzić, że obrzęd *Gadjari* został zaimportowany i następnie mechanicznie połączony z mitem

⁹ *Ibidem*, s. 298, przyp. 109.

¹⁰ Dlatego musi być ich dwóch. Problem ten powróci przy analizie *Engwury* u Aranda.

¹¹ M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 1, „Oceania” 1966, vol. 36, nr 3, s. 180–181.

Mamandabari¹². Dokładnie z taką samą sytuacją mamy jednak do czynienia w obrzędzie *Kunapipi*, którego podstawą jest mit sióstr Wawilak. Nie ma w nim wzmianki o ognistym deszczu zrzucanym na głowy adeptów¹³. Wydaje się, że mity mogą być związane z tego typu obrzędami dwojako: albo jako bezpośredni, drobiazgowy instruktaż użycia odpowiednich symboli rytualnych, albo jako źródło ogólnych idei, niekoniecznie w pełni zgodnych z syntagmą obrzędu. W przypadku *Engwury* u Aranda mitem instruktażowym jest opowieść o wędrowce przodków Achilpa, zręby ideowe działań obrzędowych zakreśla zaś mit wspinającego się do nieba Numbakulli. Dla *Gadjari* role te odgrywają odpowiednio mit wędrowki Mamandabari i mit Jarapiri¹⁴ w pełni ukształtowane na południu terytorium Warlpiri. Z tego powodu istotny staje się jeden z kolejnych epizodów wędrowki Mamandabari.

Odpoczywając w miejscowości *Guanbara*, usłyszeli dziwny hałas. Początkowo myśleli, że ktoś próbuje rozpalic ogień, używając *gunggala*, czyli świdra ogniowego [podkr. – A.S.] i bezskutecznie szukali obcego na poboczu szlaku. Ale szukając, odkryli, że dźwięki te wydaje niezwykle długi i jaskrawo ubarwiony pyton dywanowy *Yaribiri*. Choć byli bardzo głodni, wąż był zbyt duży, by go atakować, zatem rozczarowani mężczyźni przenieśli się do następnej pieczary, w której zaśpiewali o wężu i jego wielobarwnym grzbiecie: *Guangmana nyanggainya guanba nyanggainga* / Świder ogniowy widzieliśmy, Guanbara widzieliśmy¹⁵.

Z pozoru jest to opis nieistotnego spotkania z wężem, który jest za duży, by go zjeść. Ważniejsze jest jednak otwarte zrównanie *Yaribiri*¹⁶, który jest dla Warlpiri Tęczowym Wężem („wielobarwny grzbiet”!) – sprawcą opadów w mitologii *Kunapipi*, z ogniotwórczym świdrem ogniowym. Taką rolę przypisują mu założyciele ceremonii ognia. Obecność *Yaribiri*/Jarapiri w micie Mamandabari wskazuje na konieczność odnoszenia *Gadjari* do jego kompleksu mityczno-rytualnego, aczkolwiek bliżej nie precyzuje zależności między nimi. Łącznikiem symbolicznym ewidentnie jest ogień.

Przebieg mitu Mamandabari służy przede wszystkim do zaakcentowania ekwiwalencji przodków, warkotek, słupów obrzędowych oraz pochodni *djindjimirimba*. Znakiem zasadniczej tożsamości tych elementów jest czerwona substancja z krwi Mamandabari i czerwonej ziemi z gniazda termitów, która następnie zostaje w micie zrównana z krwią z rany po subincyzji. Fakt posmarowania wszystkich parafernaliów pastą z krwi i ziemi tworzy ich istotową jedność z Mamandabari. Zgodnie ze światopoglądem Warlpiri (i w zasadzie wszystkich Aborygenów), aktywność przodków Czasu Snu jest generowana przez moc sprawczą *guruwari* (dosłownie „odcisk”, „śląd” [przodka])¹⁷, za którą kryje się zarówno płodność, przedstawiana w postaci

¹² Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia...*, s. 31.

¹³ Berndt kilkakrotnie wspomina, że częścią *Kunapipi* jest obrzucanie adeptów płonącymi głowniami (*djamala mareiin*), nie komentuje tego jednak, ani nie podaje mitów, które by usprawiedliwiły obecność ognia. Zob. R.M. Berndt, *Kunapipi. A study of an Australian Aboriginal cult*, Melbourne 1951, s. 46, 124, 179, 196.

¹⁴ Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia...*, s. 32–33.

¹⁵ M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 1, s. 192.

¹⁶ W tym przypadku jest to pyton dywanowy [*Morelia spinata*].

¹⁷ N. Munn, *Walbiri Iconography. Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*, Ithaca 1973, s. 28–29.

duchów-zarodków, jak i tożsamość klanowa i sekcyjna (w aborygeńskim angielskim nazywa się ją *skin* – „skórą”), a także takie przekształcanie krajobrazu, by go uczynić zdatnym do funkcjonowania człowieka (przede wszystkim przez wprowadzenie źródeł wody). *Guruwari* to magiczny łącznik, dzięki któremu drewniane parafernalia, kości Mamandabari i języki sióstr Gadjari stają się przedmiotami rytualnymi. Zgodnie z mitem połączenie jednego z drugim umożliwia oparzenia, których doznali Mamandabari. Warto tu przypomnieć węża Jarapiri, w wyjściowym micie przypalanego pochodniami tak długo, aż zrzucił skórę, która przekształciła się w skąpą roślinność i młode węże z obszarów pustynnych. Ognisty deszcz jest z tej perspektywy wzmocnieniem rozchodzenia się *guruwari* rozrzuconej wokół przez potrząsanie parafernaliami. Symbolika ziemi z kopca termitów oraz krwi jako nośnika *guruwari* może natomiast być wyjaśniona jedynie w kontekście kompleksu mitycznego sióstr Wawilak z Ziemi Arnhema¹⁸.

W micie Mamandabari znajdujemy jeszcze jeden ślad, który wiąże się z ceremonią obrzezania, a przez nią z całym rozpatrywanym kompleksem symbolicznym: ogień ≡ rana inicjacyjna. Para przodków dostrzega wznoszące się w oddali kłęby czarnego dymu wywołane pożarem buszu. Spowodowali go ludzie Snu Ognia, którzy chcieli zapolować na kangury. Ogień jednak wyrwał się spod kontroli. W jednej z wersji stało się tak dlatego, że rozpalającym był mężczyzna niedawno obrzezany. W rezultacie Mamandabari musieli szybko zgasić rozprzestrzeniające się płomienie, użyli do tego własnego moczu¹⁹. O ile w epizodzie dotyczącym kanibalek ogień był środkiem wybawienia, o tyle teraz stał się źródłem zagrożenia. W obu przypadkach bohaterami opowieści są chłopcy zaraz po ceremonii *Kardiji*. Problem leży zapewne w krwi płynącej z niezagojonych ran, które z jednej strony przywabiają potwora inicjacyjnego, z drugiej zaś – wywołują pożar w swoistej inwersji sytuacji sióstr Wawilak z Ziemi Arnhema (ich krew menstruacyjna/poporodowa przywabiła Tęczowego Węża Yurlunggura i wody potopu).

Można wskazać na jeszcze jedną ognistą ekwiwalencję. W tym celu musimy się odwołać do tradycji zachodnich sąsiadów Warlpiri – Walmadjeri i Gugadja²⁰, którzy przekształcili kompleks ludożerczych kobiet, tak by przechwycił on motywy znane z wcześniejszych rozważań i stopił je w całość. Grupa kobiet Ganabuda wędrowała w pobliżu White Lake, prowadząc nowicjusza przed obrzezaniem, któremu organizowały ceremonię wstępną *bandimi*. Miały z sobą sakralne parafernalia – podłużne deski zwane *darugu*. Kiedy wbiły je w ziemię, z ich szczytów wydostał się ogień, który spustoszył okolicę i spalił wiele z nich. Uratowały się tylko te, które schowały się w jamie wygrzebanej w ziemi. Kiedy wyszły na powierzchnię, mężczyzna-

¹⁸ Zob. A. Szyjewski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014, s. 151–175, rozdz. 5: *Pochłonięte siostry*, s. 151–176; *idem*, *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matroszki*, „*Studia Religioologica*” 2012, z. 45, nr 2, s. 117–124. W wersji „egzoterycznej” w miejscach ziemi z termitami pojawiają się gniazda papużek [zob. wyżej, s. 3].

¹⁹ M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 1, s. 183; S.A. Wild, *op.cit.*, s. 16.

²⁰ R.M. Berndt, *Traditional morality as expressed through the medium of an Australian Aboriginal Religion* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology*, R.M. Berndt [ed.], Nedlands 1970, s. 224–232; *idem*, *The Walmadjeri and Gugadja* [w:] *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, M.G. Bicchieri (ed.), New York 1972, s. 177–216.

-jaszczurka Gadadjilga chciał je posiadać. Ponieważ użył magii miłosnej na *jumari* (kobiecie, z którą członek jego sekcji nie powinien się wiązać), pozostałe Ganabuda zabiły go, przebijając mu jądra zaostrzonymi kijami-kopaczkami (*gana*) i odcinając penis. Odcięty narząd zaczął jednak żyć własnym życiem i towarzyszył im w wędrówkach. Kobiety usprawiedliwiały zabójstwo tym, że Gadadjilga był stary i siwy i że nie pasował do młodych partnerek. W czasie dalszej wędrówki kobiety podzieliły się na dwie grupy: starsze szły powoli, gdyż musiały dźwigać i rzeźbić nowe *darugu*, młodsze zaś, zwane Mungamunga, szły przodem, polując i żywiąc starsze kobiety, które w zamian wtajemniczały je w obrzędy. Ostatecznie obie grupy rozeszły się i straciły z sobą kontakt. Aby go odzyskać, zorganizowano w Jandeia specjalny obrzęd z użyciem pochodni zwanych *widi* (*witi/wedi*).

Ganabuda wyruszyły w dalszą drogę zjednoczone. Polowały w ten sposób, że ciskały w zwierzyńę deseczkami *darugu*, wykorzystując tym samym ich tajemną moc. W nocy mężczyzna o imieniu Djalaburu, któremu nie podobało się, że kobiety dysponują tajemnymi parafernaliami i kręcą warkotkami, ukradł im moc *maia* przechowywaną przez kobiety pod pachami. Odtąd nie mogą one posługiwać się *darugu*. Rolę tę przejęli mężczyźni. Mit ma więc swój dalszy ciąg, ale jego bohaterami są mężczyźni. Łatwo można się domyślić, że do tego momentu zawiera on treść odwróconą względem rytualnej rzeczywistości²¹, gdyż obrzędy inicjacyjne wykonują mężczyźni podzieleni na starszych hierofantów i młodszych myśliwych. Ich działania przypominają te, które występują w grupie Achilpa u Aranda.

U Walmadjeri z pogranicza Kimberley i pustyni istnieje tradycja przodków *dingari*, którzy dosiedli świętego przedmiotu *darugu* (zasadniczo jest to odpowiednik *pirmal*) i odlecieli do nieba²². Co więcej, *darugu* zostaje im skradzione przez mężczyznę-Kolczatkę Djilgamada i muszą go tropić, przyświecając sobie *darugu* jak pochodniami. Działania przodków, w wyniku których święte parafernalia stają się pochodniami typu *widi*, a zarazem zostają skojarzone ze sferą niebieską, stanowią kolejne potwierdzenie wyprowadzanych w poprzednim tekście²³ wniosków dotyczących natury i znaczenia *widi* dla Warlpiri. Podobieństwo złamania *darugu* w wyniku kradzieży do złamania słupa *kauaua* u Aranda pozwoli na zrozumienie roli takich słupów w dalszych analizach australijskiej symboliki ognia.

²¹ Henri Petri uważa, że chaotyczna rzeczywistość mitów *dingari*, do których należy ta opowieść, kojarzona jest przez Walmadjeri z ciemnością, a następna faza (*bugari*), pod kontrolą męskich herosów Wadi Gudjara jest przepełniona światłem, gdyż Wadi Gudjara odpychają niebo od ziemi swoimi *darugu*. H. Petri, *Anthropological research in the Kimberley area of Western Australia*, nadbitka referatu, za: R.M. & C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977, s. 266. Tym samym podział: *dingari-gurangara/bugari-gara* odpowiada rozróżnieniu starszego i młodszego Alcheringa u Aranda.

²² R.M. Berndt, *Traditional morality ...*, s. 226.

²³ Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia...*, s. 29–42

Buluwandi

Wśród obrzędów ognia *sensu stricto* najpopularniejsza jest *Jardiwanpa*, która została kilkakrotnie sfilmowana²⁴. Obecnie stanowi rodzaj wizytówki Warlpiri, „ikoniczny wyznacznik ich prawdziwej kultury”²⁵ i zasadniczo wyparła inne formy ceremonii ognia. *Buluwandi* (*Puluwanti*), jej odpowiedniczka u drugiej połowy Warlpiri, doznała się nie tylko filmu i opisu, lecz także sporu interpretacyjnego. Spróbujemy przyjrzeć się użyciu ognia w jej obrębie.

Obrzędy *Buluwandi* trwają około czterech tygodni, podczas których odbywają się tańce, z tym że kulminacja obrzędów następuje w czasie dwóch ostatnich nocy. Zgodnie z opisem Petersona mężczyźni i kobiety tańczą odwróceniem do siebie twarzami, przedzieleni wbitym w południową część gruntu tanecznego słupem. Peterson podkreśla, że czterometrowy słup niesie z sobą symbolikę ofidyczną: ma wymalowane czerwienią wizerunki węża Banangula, stanowiącego północny odpowiednik Jarapiri²⁶. Kobiety stoją w jednym rzędzie na południu pola, mężczyźni zaś tworzą półkole z wierzchołkiem na słupie. Mężczyźni tańczą z bumerangami, by przedostatniej nocy zamienić je na kije-kopaczki. Ustawieni są w ten sposób, że bliżej kobiet stoją wykonawcy, a za ich plecami właściciele ceremonii. Tańcząc, jedna połowa porusza się po półkolu zgodnie z ruchem wskazówek zegara, a druga w odwrotnym kierunku²⁷.

Przedostatniej nocy po obu stronach gruntu tanecznego buduje się szałas męski i żeński (*minjirmurru*), po czym rozpala się przed nimi ogień. Potem mężczyźni wykonawcy konstruują pochodnie, zwane *wanbanbirri*, odpowiadające *witi* południowych Warlpiri. Następnie owa grupa mężczyzn, podskakując, podchodzi do kobiecego szałasu i rzuca w stronę kobiet i dzieci płonące kawałki kory zwane *wandabi* lub *wadamirri*. (Peterson zauważa, że ma to charakter żartobliwy i pozorowany oraz że nikt nie zostaje wówczas poparzony). O zachodzie słońca wbijają w ziemię pochodnie. Ustawiają je w dwóch rzędach po dwanaście w każdym, zostawiając przy tym sześciometrowe przejście na całej szerokości gruntu tanecznego mieszczącego się między męskim i żeńskim szałasem. Następnie rozpala się trzy ognie – dwa małe przy męskim szałasie dla obu sekcji właścicieli ceremonii i jeden główny przy słupie. Każdy z gospodarzy kolejno podchodził do centralnego ogniska:

Przy ogniu klękał, zbliżał wiązkę gałązek (*maribi*) do ognia. Potem chował ją za plecami i cofając się, wsadzał do ognia tak, by dwie trzecie wiązki się zapaliło. Wykonawca z podsekcji

²⁴ R. Sandall, *A Walbiri Fire Ceremony, Ngatjakula* [film], Canberra 1977; N. Lander, *Jardiwanpa – a Walbiri fire ceremony* [film], Canberra 1993.

²⁵ G. Curran, *Contemporary ritual practice in an Aboriginal settlement. The Warlpiri Kurdiji ceremony*, Canberra 2010 [nieopublikowana praca doktorska], s. 46.

²⁶ N. Peterson, *Buluwandi. A Central Australian ceremony for the resolution of conflict* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern studies in the social anthropology of the Australian Aborigines*, R.M. Berndt [ed.], Nedlands 1970, s. 203.

²⁷ Warto to odnieść do obserwacji Spencera i Gillena dotyczących podobnego działania nosicieli słupów/pochodni *Arachitta* w czasie ceremonii obrzezania (*Lartna*) u Aranda: „Być może ma to jakiś związek z podziałem plemienia na dwie połowy, ale nie wskazywało to na rzeczywisty skład obu grup, gdyż nie podzieliły się według przynależności do połów”. B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta. A study of a Stone Age People*, London 1927, s. 199–200.

djangala lub *djagamara* stał z tyłu, pilnując, by tancerz nie zabrał jej z płomienia, zanim się nie rozpali. Niektórzy strofowali tancerza, który ze strachu nie podchodził wystarczająco blisko ognia. Wyciągając wiązkę z ognia, tancerz potrząsał nią energicznie nad głową, tak że sypał się z niej deszcz iskier i płonących gałązek; *djambadjima* i *djuburula* [podsekcje wykonawców – przyp. A.S.] gasili iskry zielonymi liśćmi. Potem z powrotem wsadzano wiązkę do ognia i cały proces się powtarzał. Po drugim podpaleniu tancerz wstawał, dostawał kij-kopaczkę, którą przeskakiwał lub przekraczał, trzymając oburącz, stojąc naprzeciw kobiet uczestniczących w ceremonii²⁸.

Kiedy tancerz odchodził na bok, a potem udawał się do swojego ogniska przed męskim szałasem, wykonawcy naigrawali się z niego, mówiąc, że słabo tańczy. Po zakończeniu indywidualnej prezentacji tancerze razem podchodzili do pochodni *wanbanbiri*. Wykonawcy wyciągali je z ziemi i podpalali, po czym potrząsali nimi tak, by na głowy zebranych sypał się deszcz iskier z płonących liści, gaszonych następnie przez kobiety i starszyznę wykonawców. Dopalenie się pochodni kończyło ceremonię. Następnego dnia właściciele przekazywali grunt rytualny wykonawcom.

Zgodnie z przekonaniem Warlpiri ceremonie ognia służyły do rozwiązywania problemów społecznych i narastających konfliktów wewnętrznych. Pozorowana walka i ognisty deszcz miały oczyścić atmosferę i przywrócić równowagę. Oznacza to, że odczytanie znaczeń działań obrzędowych musi się opierać na wyznaczonych syntagmą opozycjach. Podstawową tworzy relacja męskie/żeńskie, oparta na osi przestrzennej północ (męski szałas + pozycja tancerzy) – południe (żeński szałas + pozycja publiczności). Pochodnie *wanbanbirri* są narzędziami ataku, a w każdym razie niosą zagrożenie – ogień spadający z nieba na głowy publiczności. Ich zapowiedź stanowią kawałki kory *wandabi*, którymi obrzuca się kobiety. Odpowiedzią jest śmiech i krzyki, co wskazuje na pozorowany charakter ataku. Opozycję rozwadnia też użycie żeńskiego kija-kopaczki przez tancerzy w poprzedniej fazie ceremonii, jak i poprzedzenie deszczu płonących liści z *wanbanbirri* – zrzuceniem takich samych liści z małych wiązek *maribi* na tancerzy. W rezultacie ogień pojawia się trzykrotnie: jako *wandabi*, *maribi* i *wanbanbirri*. Jest skierowany kolejno przeciw kobietom, tancerzom i wszystkim zgromadzonym, w sytuacji gdy ciskający ogień nabierają cech żeńskich (kij-kopaczka).

Zdaniem Petersona znacznie ważniejsze od relacji płciowej jest w *Buluwandi* odniesienie właściciele/wykonawcy, przy czym każda z połów rozpada się na dwie patrylinearne linie podsekcji wyznaczonych przez układ ojcowie–synowie. Nie wchodząc głębiej w interpretację²⁹, warto zauważyć, że wykonawcy zajmują raczej pozycję mediatorów. Mimo rytualnych ataków słownych na właścicieli w istocie pilnują, by oni sami siebie nie poparzyli. Tym samym *Buluwandi* nie jest symbolicznym odegraniem konfliktu w celu facylitacji napięć społecznych. Jego rola oczyszczająca ujawnia się w użyciu symbolice.

²⁸ N. Peterson, *op.cit.*, s. 208.

²⁹ Krytyczną analizę jego tekstu przeprowadza John Morton. J. Morton, *Splitting the Atom of Kinship: Towards an understanding of the symbolic economy of the Warlpiri fire ceremony* [w:] *Ethnography and the production of anthropological knowledge. Essays in honour of Nicolas Peterson*, Y. Musharbash, M. Barber (eds.), Canberra 2011, s. 17–38. Analiza zostanie rozważona później ze względu na bardziej uniwersalny charakter jego wniosków.

Ognisty deszcz i Droga Mleczna

W dotychczas analizowanych obrzędach Warlpiri dominują dwie postacie ognia. Pierwszą określiliśmy jako „ognisty deszcz”. Jest to manipulowanie ogniem, które prowadzi do spadania z góry na głowy uczestników płonących liści, kawałków kory czy szczątków pochodni. Druga postać ognia ściśle się wiąże ze specyfiką pochodni *witi/wanbanbiri*. Są to wysokie i łatwopalne konstrukcje przywiązywane do nóg tancerzy, którymi można walczyć i którymi manewruje się w celu stworzenia pewnego rodzaju przejścia. Niezależnie od cząstkowych sensów, w jakie wyposażają je rytuały i ich mityczne odpowiedniki, możliwe jest znalezienie wspólnego znaczenia, które pozwala przeniknąć meandry symboliki.

Fundacyjny mit Jarapiri pokazuje, że działania obrzędowe, w których wykorzystuje się ogień, a w zasadzie deszcz ognisty, stanowią rodzaj rytualizacji relacji między Tęczowym Wężem Jarapiri a przodkami – Galasówkami Wanbanbiri, stabilizacji możliwych zagrożeń przez akwatywne moce Tęczowego Węża. W micie Ngalia ludzie-Galasówki ustawiają się z pochodniami *witi* w dwóch rzędach w celu utowrania szlaku, którym mógłby się poruszać Jarapiri. Galasówki skojarzone są z jednej strony z krwawiącym eukaliptusem, z drugiej – przez białe galasy – z wzorem obrzędowym symbolizującym gwiazdy. Są więc „ziemskimi” odpowiednikami gwiazd.

Zaangażowanie tancerzy *witi* w inicjacji *Kardiji* do charakterystycznego przenoszenia *wanigi* wzdłuż ich rzędu pokazuje ten sam schemat aktywności. Paralelne działania kobiet oraz ikonografia skały Ngama wskazują, że *wanigi*, będąca postacią Jarapiri, jest symbolicznie skojarzona z Drogą Mleczną i wnoszeniem po wyznaczonej przez nią drodze. Otrzymujemy więc jeden z kluczy metaforycznych, którego, rzecz jasna, nie można traktować jako jedyne go (co jest najczęstszym błędem analiz mitoznawczych). Rzeczywistość układów obrzędowo-mitycznych opiera się na zwielokrotnionych skojarzeniach metaforycznych, tworzących ostatecznie palimpsest symboli. Dla ceremonii ognia równie istotne są kody społeczne dotyczące relacji płciowych (mężczyźni vs. kobiety) czy sekcyjnych (*kira* vs. *kulungulu*), kod meteorologiczny oparty na zmianach pór roku (pora sucha vs. deszczowa), zwłaszcza zaś inicjacyjny generujący formy chirurgii rytualnej.

Podążanie tym tropem wydaje się jednak płodne. Tańce *witi* mają wpłynąć na stan świata, zapewniając życiodajną moc inicjowanym adeptom. Otrzymują ją, jeżeli spadnie na nich ognisty deszcz, będący odtworzeniem jakiegoś zdarzenia z Czasu Snu. Takie właśnie zdarzenie opisują mity Warlpiri dotyczące pary Ngarga, Inicjowanych Mężczyzn, odpowiedzialnych za wprowadzenie obrzezania w kraju Warlpiri.

Niektórzy Warlpiri mówią, że *Ngarga* przyszli z kraju Mudbara i że zostali stworzeni, gdyż (nieznani) przodkowie Mudbara pokroili Mleczną Drogę na kawałki, by stworzyć pojedyncze gwiazdy na nocnym niebie; istoty Czasu Snu są niektórymi z tych gwiazd. Inni wierzyli, że to sami *Ngarga* pocięli Drogę Mleczną, podróżując przez kraj Mudbara, posługując się w tym celu swoimi długimi deskami obrzędowymi [*jarandalba*]³⁰.

³⁰ M. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 4, „Oceania” 1966, vol. 37, nr 2, s. 124.

Analogiczne mity funkcjonują również w innych plemionach, choć nie kojarzą tak bezpośrednio parafernaliów obrzędowych i chirurgii inicjacyjnej z ciałami niebieskimi.

Mity Warlpiri traktują niekiedy przodków totemicznych jako spadłych z nieba. To samo mówi się o Ngarga, którzy mieli się pojawić w miejscu zwanym *Yanjilpiri* („Gwiazdy”), które odtąd stało się głównym centrum inicjacji *Kardiji*³¹. Krajobraz okolic *Yanjilpiri* pełen jest odłamków skalnych i nierówności, które są uznawane za wynik upadku. Łatwo tu stwierdzić ten sam mechanizm interpretacyjny, z jakim mamy do czynienia w przypadku krajobrazu Bouala u południowych Warlpiri i Pitjantjatjara³²: nierówności terenu są skutkiem działania ognia pochodni *witi*, parzącego Węża Jarapiri; tym samym horyzontalny układ mitu Węża zostaje przełożony na wertykalną akcję przodków w odniesieniu do Drogi Mlecznej. Poszukiwane zdarzenie było więc rodzajem chirurgii rytualnej, w wyniku której Droga Mleczna uległa rozpadowi. Wywołali je Ngarga, patroni inicjacji, swoimi potężnymi parafernaliami. Mit głosi, że widok spadającego z nieba ognia skłonił Ngarga do urządzenia obrzezania młodzieży. Jak wynika z jego dalszej części, ceremonie inicjacyjne, w których pojawia się taniec ognia, są odtworzeniem tej katastrofy.

[...] w Waluwangu, miejscu, gdzie brakuje drewna na opał, mężczyźni wymykali się z grona kobiet, by odegrać ceremonie odtwarzające pierwotne pocięcie Drogi Mlecznej. Dzisiejsi Warlpiri nie znają szczegółów tych ceremonii poza tym, że aktorzy mieli na sobie ozdoby z białego puchu przedstawiające gwiazdy i kołysali się w obrzędowy sposób, by uwolnić duchy-zarodki³³.

Współcześni Warlpiri wiedzą jedynie, że Ngarga, wędrując po kraju, zapoczątkowali użycie symboli inicjacyjnych, poczynając od *Eremophili* jako oznaki inicjujących adeptów, a na pochodniach *witi* kończąc.

[...] młodzi ludzie użyli pnącza do przywiązania liści do trzymetrowych tyczek. Każdy przygotował dwie tyczki. Po udekorowaniu, wzorem Snu Gwiazd, przywiązywał je sobie do kostek, tak że obie tyczki ciągnęły się wzdłuż ciała, tworząc liściasty baldachim nad głową. O zmroku, kiedy byli gotowi, weszli na grunt ceremonialny, gdzie wszyscy się zebrali. Utrzymując tyczki w pionie, tańczyli, żywo skacząc obok ognia. Starcy uderzali w tyczki kijkami i skandowali do rytmu, podczas gdy pozostali uderzali o ziemię tarczami i śpiewali o wędrowkach grupy³⁴.

Należy więc sobie wyobrazić *witi* jako rodzaj narzędzia umożliwiającego manipulowanie układami niebieskimi, a ich podpalenie jako rodzaj katastrofy kosmicznej, w wyniku której coś stało się z Drogą Mleczną. Jak zatem mówi mit, kiedyś przodkowie rozbili Drogę Mleczną (*Yiwarra* „Droga”/”Ścieżka”) na małe kawałki, które przestoczyły się w gwiazdy i zostały przez nich umieszczone na niebie z użyciem *witi*. Te, które spadły na ziemię, zmieniły się w święte miejsca³⁵. W konsekwencji to samo określenie *Yiwarra* oznacza zarówno Drogę Mleczną, jak i ścieżki Snu (*songlines*) od-

³¹ D. Betz, *Singing the Milky Way. A journey into the Dreaming* [film], Canberra 2003.

³² Zob. A. Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia...*, s. 32.

³³ M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 4, s. 124.

³⁴ *Ibidem*, s. 127.

³⁵ <http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php> [dostęp: 24.05.2012]; M.J. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 4, s. 124.

tworzące drogę przodków. Mit Ngarga wyjaśnia więc, w jaki sposób układ niebiański przekłada się na działania przodków w związku z obrzezaniem jednego z chłopców.

Podczas gdy obrzezywano wpatrującego się w sznurkowy krzyż chłopca, starucha (która miała być siostrą jego babki ze strony ojca), która mieszka na Mlecznej Drodze, pilnowała, by nie stała mu się żadna krzywada. Ale mimo jej uwagi chłopiec nagle zmarł, nie mogąc wytrzymać bólu przypalenia napletka pochodnią. Starucha natychmiast zemściła się na obu rzezakach, magicznie ich zabijając. Rzezac, chłopiec i sznurkowy krzyż wzniesli się na Drogę Mleczną, gdzie dołączyli do staruchy. Od tej wszyscy oni pilnują każdego obrzezania i powodują, że operacje są przeprowadzane czysto i skutecznie³⁶.

Meggitt (a raczej jego informator) nie rozszyfrowuje mitu do końca. Jest jednak jasne, że *wanigi*, czyli sznurowy krzyż, namotany na parę *jarandalba*, to Krzyż Południa, górujący nad Drogą Mleczną. Tożsamość dwóch rzezaków jest bardziej rozmyta (chodzi o dwie jasne „gwiazdy” w pobliżu Drogi Mlecznej), ale można z dużym prawdopodobieństwem uznać ich za Obłoki Magellana. Staruchę, jak zostało dowiedzione w innym miejscu³⁷, można identyfikować z ciemną mgławicą Worek Węgla. W niej kryje się kobieca postać o demonicznych cechach, zarządzająca takimi kompleksami inicjacyjnymi, jak *Gadjari* u Warłpiri i *Kunapipi* na Ziemi Arnhema. Jeśli zaś spróbujemy w tym samym kontekście ustalić znaczenie tancerzy *witi*, to ustawieni w dwa rzędy tworzą charakterystyczne jasne pasma Mlecznej Drogi przedzielone pasmem ciemnej materii.

Jak wynika z dotychczasowych analiz, u Warłpiri szczególnie silne jest łączenie obrzezania z ogniem. Na to uwikłanie zwracają uwagę wszyscy aborygenolodzy zajmujący się inicjacjami. W narracjach mitycznych przybiera ono postać obrzezywania z użyciem ognia, a więc przypiekania czy też wypalania napletka pochodnią (ewentualnie użycia świdra ogniowego lub pochodni jako narzędzia chirurgii rytualnej). Ten sposób obrzezania zawsze niesie negatywną charakterystykę, niemniej jednak odniesienie: płonąca pochodnia ≡ krwawiący po obrzezaniu penis ≡ życie adepta przenika całą obrzędowość Warłpiri. Zdaje się więc, że ogień ma ambiwalentną charakterystykę. Z jednej strony niesie śmierć i zniszczenie, z drugiej oferuje oczyszczenie i ożywienie tego, co martwe. Jeśli więc dokonamy charakterystycznego dla Warłpiri korelującego przeniesienia: obrzezywany (względnie subincyzowany) penis : narzędzie obrzezania: „przecięta” Droga Mleczna : pochodnia *witi* (względnie sakralna deska *jermalindji*), to nie dziwi nas ani uwikłanie podstawowych obrzędów inicjacyjnych w symbolikę astralną, ani użycie *witi* w ich obrębie.

Ognisty deszcz oznacza z kolei życiodajną stronę żywiołu ognia: oczyszcza i przeciera drogę do *sacrum* i odnowienia. Analogonem byłoby tu użycie rytualne krwi – jej wpływ, sam w sobie niebezpieczny, służy odrodzeniu wyczerpanych (na przykład w czasie wędrówki przez pustynię przy braku wody silniejsi Aborygeni dzielą się swoją krwią ze słabszymi) oraz umożliwia przejęcie sakralnej, stwórczej mocy *guruwari*. Tu w interpretacji pomocne okazują się mity rozpalenia ognia, który wymyka

³⁶ M. Meggitt, *Gadjari...*, pt. 4, s. 128.

³⁷ A. Szyjewski, *Tnatantja, Droga Mleczna, Axis Mundi. Wymiar wertykalny mitów australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1, s. 35–54; *idem*, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości...*

się spod kontroli. W konsekwencji przodkowie chronią się przed nim w otworze w ziemi, co część badaczy traktuje jako mityczny precedens użycia dołu *ngangguru* w *Gadjari* i przerzucania nad nim płonących pochodni. Mity społeczności pustynnych podają jeszcze jedną możliwość uratowania przed ogniem – przez spuszczenie krwi z żył i zagaszenie nią płomieni.

Bibliografia

<http://www.aboriginalartstore.com.au/aboriginal-art-culture/yiwarra-1.php> [dostęp: 24.05.2012].

- Berndt R.M., *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Cult*, Melbourne 1951.
- Berndt R.M., *Traditional Morality as Expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology*, R.M. Berndt (ed.), Nedlands 1970.
- Berndt R.M., *The Walmadjeri and Gugadja* [w:] *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century*, M.G. Bicchieri (ed.), New York 1972, s. 177–216.
- Betz D., *Singing the Milky Way. A Journey into the Dreaming* [film], Canberra 2003.
- Curran G., *Contemporary Ritual Practice in an Aboriginal Settlement. The Warlpiri Kurdiji Ceremony*, Canberra 2010 [nieopublikowana praca doktorska].
- Lander N., *Jardiwarnpa – a Walpiri Fire Ceremony* [film], Canberra 1993.
- Meggitt M., *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 1 „Oceania” 1966, vol. 36, nr 3, s. 173–213.
- Meggitt M., *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 2 „Oceania” 1966, vol. 36, nr 4, s. 283–315.
- Meggitt M., *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, pt. 4 „Oceania” 1966, vol. 37, nr 2, s. 124–147.
- Morton J., *Splitting the Atom of Kinship: Towards an Understanding of the Symbolic Economy of the Warlpiri Fire Ceremony* [w:] *Ethnography and the Production of Anthropological Knowledge. Essays in Honour of Nicolas Peterson*, Y. Musharbash, M. Barber (eds.), Canberra 2011, s. 17–38.
- Munn N., *Walbiri Iconography. Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*, Ithaca 1973.
- Peterson N., *Buluwandi. A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict* [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, R.M. Berndt (ed.), Nedlands 1970, s. 200–215.
- Petri H., *Anthropological Research in the Kimberley Area of Western Australia*, nadbitka referatu, za: R.M. & C.H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977.
- Sandall R., *A Walbiri Fire Ceremony, Ngatjakula* [film], Canberra 1977.
- Spencer B., Gillen F.J., *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, London 1927.
- Szyjewski A., *Australijskie ceremonie ognia. Ogień w religii Warlpiri*, „Studia Religioznawcze” 2014, z. 47, nr 1, s. 29–42.
- Szyjewski A., *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.
- Szyjewski A., *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, „Studia Religioznawcze” 2012, z. 45, nr 2, s. 117–124.
- Szyjewski A., *Tnantantja, Droga Mleczna, Axis Mundi. Wymiar wertrykalny mitów australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2013, nr 1, s. 35–54.
- Wild S.A., *Men as Women: Female Dance Symbolism in Walbiri Men's Rituals*, „Dance Research Journal” 1977, vol. 10, nr 1, s. 14–22.