अध्याय एक

शोधपरिचय

१.१ विषयपरिचय

प्रस्तुत शोधप्रबन्धमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययन गरिएको छ । नेपालको धौलागिरि नामक हिमालय पर्वतको सेरोफेरोलाई आधार मानेर प्रस्तुत अध्ययनको क्षेत्र निर्धारण गरिएको हो । नेपालका सात प्रदेशमध्ये गण्डकी प्रदेशमा यो क्षेत्र पर्दछ । यस प्रदेशमा रहेका जम्मा एघार जिल्लाहरूमध्ये म्याग्दी जिल्लामा धौलागिरि हिमालय पर्वत अवस्थित छ । सोही धौलागिरि हिमालय पर्वतको अवस्थिति रहेको म्याग्दी जिल्ला धौलागिरि क्षेत्रको केन्द्रका रूपमा रहेको छ भने म्याग्दी र सो आसपासका जिल्लाको भूभाग धौलागिरि क्षेत्रका रूपमा रहेको छ । म्याग्दी जिल्लाको पूर्व सिमानामा कास्की र पर्वत जिल्ला, पश्चिम सिमानामा डोल्पा र रुकुम जिल्ला, उत्तर सिमानामा मुस्ताङ र मनाङ जिल्ला तथा दक्षिण सिमानामा बागलुङ जिल्ला पर्दछन् । यही क्षेत्रभित्रका म्याग्दी, पर्वत र मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययन यहाँ गरिएको छ । अध्ययनका सिलसिलामा म्याग्दी जिल्लाबाट २२ ओटा, पर्वत जिल्लाबाट १० ओटा र मुस्ताङ जिल्लाबाट १० ओटा गरी जम्मा ४२ ओटा लोककथाहरू क्षेत्रकार्यका आधारमा सङ्कलन गरी विश्लेषण, विवेचना एवम् मूल्याङ्कन गरिएको छ । लोककथावाचकको व्यक्तिबोलीका आधारमा सङ्कलन गरिएका लोककथाहरूको शीर्षकसहितको विस्तृत विवरण परिशिष्ट १ मा दिइएको छ ।

प्रस्तुत अध्ययन धौलागिरि पर्वतका सेरोफेरोमा रहेका मगर समुदाय र ल्होपा समुदायमा प्रचलित नेपाली लोककथामा आधारित छ । यसमा मगर समुदायको घना बस्ती रहेका म्याग्दी जिल्लाका अन्नपूर्ण गाउँपालिका र रघुगङ्गा गाउँपालिका एवम् पर्वत जिल्लाको जलजला गाउँपालिका तथा ल्होपा समुदायको घना बस्ती रहेको मुस्ताङ जिल्लाको ल्होघेकर दामोदरकुण्ड गाउँपालिका अध्ययन क्षेत्रका रूपमा रहेका छन् । वि.सं. २०७८ को जनगणना अनुसार धौलागिरि पर्वतको नजिक रहेका म्याग्दी जिल्लाको अन्नपूर्ण गाउँपालिकाको कुल जनसङ्ख्या १२३२३ मध्ये मगर समुदायको जनसङ्ख्या ८४९३ अर्थात् ६८.९१ प्रतिशत छ भने रघुगङ्गा गाउँपालिकाको कुल जनसङ्ख्या १४११४ मध्ये मगर समुदायको जनसङ्ख्या ५३५६ अर्थात् ३७.९४ प्रतिशत छ । यसरी नै म्याग्दी जिल्लाको दक्षिणपूर्वी सिमानामा पर्वत जिल्लाको जलजला गाउँपालिका रहेको छ जसमा कुल जनसङ्ख्या २१११९ मध्ये मगर समुदायको जनसङ्ख्या ४५५६ अर्थात् २१.६ प्रतिशत रहेको छ । त्यसै गरी ल्होघेकर दामोदरकुण्ड गाउँपालिका म्याग्दी जिल्लाको उत्तरतिर रहेको गाउँपालिका हो जहाँ कुल जनसङ्ख्या १२९२ मध्ये ल्होपा समुदायको जनसङ्ख्या १०३५

अर्थात् ८०.१ प्रतिशत रहेको छ । यी गाउँपालिकाहरू काली गण्डकी नदीको प्रस्रवण क्षेत्रभित्र पर्दछन्, जहाँ म्याग्दी खोला र रघुगंगाले सिञ्चन गर्ने क्षेत्रसमेत समाहित छ ।

लोकसाहित्यका विभिन्न विधाहरूमध्ये लोककथा पनि एक हो । लोकजीवनमा श्रुतिपरम्परामा हस्तान्तरित हुँदै आएका लोककथा नै लोककथा हुन् । लोककथाहरू लोकमानसको स्मृतिका रूपमा रहेका हुन्छन् । लोकमानस अनेक वैयक्तिक मनको समष्टि हो र मानव मनमा युगौँका अनुभूतिहरू अवशेषका रूपमा जीवित रहन्छन् । यसैले लोककथाको मूलमा अवश्य नै लोकमानसको ऊर्जा रहेको हुन्छ । यसर्थमा लोककथा हाम्रो मौखिक परम्पराको, भाषा र भावनाको अनि लोकसंस्कृतिको धरोहर हो । यसमा मूलतः स्थानविशेष, समयविशेष र परिवेशविशेष मात्र नभएर जातिविशेषमा प्रचलित भएका धार्मिक मान्यता, सामाजिक व्यवहार र लोकजीवनका विविध पक्ष प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष रूपमा प्रतिविम्बित भएका हुन्छन् । श्रुतिस्मृति परम्परामा आधारित यो विधा लोकभावना, लोकविश्वास, लोकसंस्कृति र सामाजिक चालचलनबाट प्रभावित हुन्छ जुन क्रम अद्यावधिक जारी छ । यो भन्ने र सुन्ने परम्परामा बाँचेको छ । यस्ता लोककथालाई भन्ने लोककथा पनि भनिएको पाइन्छ । यी लोककथाहरूमा लोकआस्था, लोकविश्वास, लोकशिक्षा, लोकसंस्कृतिका साथै सामाजिक परम्परा, वातावरण र भाषाको प्रत्यक्ष प्रभाव रहेको पाइन्छ । अतः लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बनको अध्ययन महत्त्वपूर्ण रहेको हुन्छ ।

प्रस्तुत अध्ययन धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित छ । 'लोकतत्त्व' शब्द लोक र तत्त्व दुई शब्दहरूको योग वा समासबाट निर्मित भएको छ । 'लोक' शब्द अनेकार्थी शब्द हो । यस शब्दको व्युत्पत्ति र यसले दिने अर्थलाई प्राचीन अर्थ र आधुनिक अर्थ गरी दुई भिन्न मतहरूको आधारमा चिनाउने गरिएको पाइन्छ । 'लोक' शब्दको प्राचीन अर्थ भन्नाले प्राच्य (पूर्वीय) जगत्मा प्रचलित लोक शब्दले वहन गर्ने अर्थ भन्ने बुझिन्छ । प्राचीन 'लोक' शब्दले स्थान र जनसामान्य दुई अर्थ वहन गरेको पाइन्छ । पाश्चात्य जगत्बाट आधुनिक अर्थमा भित्रिएको 'लोक' शब्दले सुरुमा आभिजात्य वा पाण्डित्य संस्कारदेखि टाढा रहेका ग्राम्य, असभ्य, असंस्कृत तथा मूढ जाति वा समुदाय भन्ने अर्थ बुझाउँथ्यो भने पछिल्लो समयमा त्यसभन्दा भिन्न अर्थ बुझाउने गरेको छ । वर्तमान अवस्थामा लोकको अर्थ गाउँ वा सहर जहाँसुकै रहेको भए तापनि समग्र जनसमुदाय भन्ने बुझिने गरेको छ । यसले सभ्य र असभ्यको विभेदलाई छाडेर सिङ्गो मानव समुदायलाई समेटेको पाइन्छ । समग्रमा हेर्दा वर्तमान समयमा लोकसाहित्यका क्षेत्रमा प्रयोग गरिने 'लोक' शब्द लोकनिवासी जनसामान्यका अर्थमा स्थापित भएको छ ।

कुनै पनि वस्तुलाई अस्तित्वमा ल्याउने मूल कारण नै तत्त्व हो भनिन्छ । लोकजीवनलाई खास महत्त्वका साथ चिनाउने तत्त्व नै लोकतत्त्व हो । लोकजीवनमा प्रचलित सारतत्त्वयुक्त रूढ विश्वासहरू र तिनका कारकका रूपमा लोकको तत्त्व रहेका छन् । सामूहिक अवचेतनका रूपमा रहेका लोकतत्त्व लोकको आफ्नो जीवनपद्धतिलाई

सञ्चालन गर्ने लोकविश्वास, रीतिरिवाज, प्रथा, समाज, स्थान, भाषा आदिका माध्यमबाट प्रतिविम्बित हुन्छन् । परम्परादेखि प्रचलनमा रहेका यस्ता लोकतत्त्वहरू सम्बन्धित जातिको पहिचान गराउने महत्त्वपूर्ण तत्त्व हुन् । कुनै पनि राष्ट्रको सांस्कृतिक चेतनाको ज्ञानका लागि त्यहाँको लोकजीवनसँग सम्बन्धित लोकतत्त्वको अध्ययन हुनु अति जरुरी हुन्छ । यस्तो अध्ययनमा विविध समयको लोकजीवन प्रतिविम्बित हुन्छ ।

लोकजीवनका विभिन्न पक्षका साथै लोक स्वयम् रहेको लोकसमाज, उसले बसोबास गरेको भूगोल र उसले बोल्ने भाषा जस्ता स्थानीय पहिचानसँग सम्बद्ध विषयलाई पनि लोकतात्त्विक अध्ययनभित्र समेटिनु पर्ने मत लोकसाहित्यका अध्येताहरूले व्यक्त गरेको पाइन्छ । यस आधारमा नेपाली लोककथासँग सम्बन्धित केही अध्ययन गरिए पनि धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाबारे भने हालसम्म कुनै अध्ययन भएको छैन । यस स्थितिमा त्यहाँका लोककथामा पाइने लोकतत्त्वको अध्ययन पनि नहुनु सामान्य कुरा हो यद्यपि धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा लोकतत्त्वको व्यापक प्रयोग भएको पाइन्छ । त्यसैले यस अध्ययनको आवश्यकता अनुभव गरी यहाँ सो क्षेत्रको मगर तथा ल्होपा समुदायमा प्रचलित नेपाली लोककथाको सङ्कलन गरी तिनमा लोकतत्त्वको प्रतिविम्बन कसरी भएको छ भन्ने विषयमा अध्ययन गरिएको छ । अध्ययनका क्रममा ती लोककथामा प्रतिविम्बित (क) लोकविश्वास, (ख) लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र (ग) स्थानीयतामा केन्द्रित रही प्रस्तुत अध्ययन सम्पन्न गरिएको छ । यसरी अध्ययन गरिँदा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयतासँग सम्बन्धित अनेक लोकतत्त्वहरू प्रतिविम्बित रहेको वास्तविकता निष्कर्षस्वरूप उद्घाटित भएको छ ।

१.२ समस्याकथन

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित नेपाली लोककथामा विभिन्न प्रकारका लोकतत्त्वहरू प्रतिविम्बित छन् तर तिनको हालसम्म व्यवस्थित अध्ययन हुन सकेको छैन । त्यसैले धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा लोकतत्त्वको प्रतिविम्बनबारे प्राज्ञिक जिज्ञासाको समाधान हालसम्म हुन नसक्नु नै यस अध्ययनको मूल समस्या हो । "धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बिन" नामक शीर्षकमा अध्ययन गर्ने क्रममा सो सम्बन्धमा यसअघि गरिएका अध्ययनहरूलाई दृष्टिगत गर्दा देखा परेको शोधअन्तरालको ख्याल गरी प्रस्तुत अध्ययनको आवश्यकता अनुभव गरिएको हो । प्रस्तुत अध्ययनको पूर्वकार्यको समीक्षामा उल्लिखित दिवस (२०३२) ले लोककथाको वर्गीकरण र लोकतत्त्वको आधारका बारे चर्चा गरेका छन् भने पराजुली (२०५४) ले लोककथाको अभिप्राय तथा लोककथानक रूढि जस्ता पक्षमा अध्ययन गरेका छन् । त्यसै गरी गिरी (२०६५) ले लोककथाका नारी पात्रका आधारमा लोकतत्त्वको खोज गरेका छन् भने पराजुली (२०७१) ले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणबारे चर्चा गर्नुका साथै केही लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वबारे विश्लेषण गरेका छन् । अध्ययनका क्रममा त्रिपाठी (२०७२) ले नेपालको गण्डकी र भारतका दार्जिलिङ-असम क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको तुलनात्मक अध्ययन गरेकी छन् भने ढुङ्गाना (२०७३) ले गण्डकी अञ्चलका लमजुङ, तनहुँ, कास्की, गोरखा र

स्याङ्जा जिल्लाबाट सङ्कलित गरी लोकतात्त्विक सिद्धान्तका आधारमा लोककथाको विश्लेषण गरेकी छन् । शर्मा (२०८१) ले गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित नेपाली लोककथामा लोकविश्वासको अध्ययन गर्ने क्रममा धौलागिरि क्षेत्रका पर्वत र मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित केही लोककथामा विद्यमान लोकविश्वासको अध्ययन गरेकी छन् । यसरी नेपाली लोककथाको विवेचना गर्ने क्रममा लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित पक्षबारे केही अध्ययन गरिएको पाइन्छ र प्रस्तुत अध्ययनका सरोकारका विषयका रूपमा ती अध्ययन रहेका छन् तर तिनबाट प्रस्तुत शोधको जिज्ञासा अनुत्तरित नै रहेको छ । सोही जिज्ञासाको समाधान गर्ने सामर्थ्य प्रस्तुत अध्ययनका ४२ ओटा लोककथाहरूमा रहेको छ । अतः प्रस्तुत शोधको समाधानार्थ निम्नानुसारका बुँदाहरू शोधसमस्याका रूपमा प्रस्तुत गरिएका छन् :

क. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा के कस्ता लोकविश्वास रहेका छन् ?

ख. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू कसरी प्रस्तुत गरिएका छन् ?

ग. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको अभिव्यक्ति कुन रूपमा भएको छ ?

१.३ शोधको उद्देश्य

अनुसन्धेय शोध शीर्षक "धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन" बारे अध्ययन गर्दा देखा परेका मुख्य समस्याको प्राज्ञिक तथा प्रामाणिक समाधान खोज्नु नै प्रस्तुत शोधको उद्देश्य रहेको छ । यसलाई प्रस्ट पार्न शोधप्रश्न बमोजिमका उद्देश्यहरूलाई बुँदागत रूपमा निम्नअनुसार प्रस्तुत गरिएको छ :

क. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकविश्वासको खोजी गर्नु ।

ख. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा पाइने लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरूको विश्लेषण गर्नु ।

ग. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा अभिव्यक्त स्थानीयताको मूल्याङ्कन गर्नु ।

१.४ पूर्वकार्यको समीक्षा

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन विषयक प्रस्तुत अध्ययन लोककथाको सङ्कलन र ती सङ्कलित लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययनसँग सम्बन्धित छ । त्यसैले पूर्वकार्यका समीक्षाका क्रममा उपर्युक्त शोधकार्यसँग सम्बन्धित विषयको समीक्षा गरिएको छ । नेपाली भाषाको जन्म भएदेखि नै नेपाली लोककथाहरू भन्नेसुन्ने परम्पराको अस्तित्व रहेको कुरा स्विकारिएको छ र नेपालको हिन्दु–बौद्ध परम्पराका साथै जनजातीय परम्पराका लोककथाहरू मौखिक परम्परामा प्रचलित पनि रहेका छन् । नेपाली लोककथाको सङ्कलन र प्रकाशन कार्यको प्रारम्भ सिजापति (१९९५) को बनारसबाट प्रकाशित लोककथा–सङ्ग्रहबाट भए तापनि त्यसको चर्चा कमै पाइन्छ

(बन्धु, २०५८, पृ. १०६) । त्यसपछि अधिकारी (१९९६) को *नेपाली दन्त्यलोककथा*बाट नेपाली लोकजीवनमा प्रचलित मौखिक लोककथाहरूलाई स्तरीय नेपाली भाषामा सङ्कलन र प्रकाशन गर्ने कार्य भएको पाइन्छ । त्यसैले नेपाली लोककथाको सङ्कलन र तिनको चर्चा–परिचर्चा विक्रमको १९९० को दशकको मध्यबाट प्रारम्भ भएको हो ।

लोककथा लोकसाहित्यको पुरानो विधा भएर पनि यस विधाको अध्ययन परम्परालाई हेर्दा त्यति लामो देखिँदैन । वासुदेव त्रिपाठी (२०२५) को 'लोककथाका मूल्यलाई औँल्याउन खोज्दा'बाट सैद्धान्तिक रूपमा नेपाली लोककथाको अध्ययन–विश्लेषण गर्ने कार्यको सुरुवात भएको देखिन्छ । यस आधारमा हेर्ने हो भने सैद्धान्तिक रूपमा लोककथाको अध्ययन–विश्लेषण गर्ने कार्यले लगभग पच्पन्न वर्ष मात्र पार गरेको देखिन्छ । त्यसयता नेपाली लोककथाका बारेमा विभिन्न अध्ययन भएको पाइन्छ । यसरी सैद्धान्तिक रूपमा लोककथाको अध्ययन गर्ने परिपाटीको आरम्भ भएपछिका शोधकार्यहरूमा अधिकतम लोककथाको विधातात्त्विक तथा केही रूपमा समालोचनाका नवीनतम पद्धतिका साथै अन्तर्विषयक पद्धतिहरूका आधारमा नेपाली तथा मातृभाषी लोककथाहरूको अध्ययन भएको देखिन्छ । त्यसैले यस समीक्षात्मक कार्यमा लोककथाको अध्ययनसँग सम्बद्ध पुस्तकहरू, शोधप्रबन्धहरू, विभिन्न पत्रपत्रिकामा प्रकाशित अनुसन्धानमूलक लेखहरूलाई आधार बनाई आजसम्म लोककथा तथा सम्बन्धित विषयका अध्येता र विद्वान्हरूका अध्ययनमा केन्द्रित भएर पूर्वकार्यहरूको अध्ययन गरिएको छ । यसरी नै नेपाली लोकसंस्कृति र लोकसाहित्यको अध्ययनका क्रममा लोकतत्त्वसम्बन्धी अध्ययन–विश्लेषण पनि हुँदै आएको छ । यी सबैलाई दृष्टिगत गर्दै प्रस्तुत अध्ययनमा पूर्वकार्यको समीक्षा निम्नानुसार गरिएको छ :

जोशी (२०१४) ले *हाम्रो लोकसंस्कृति* नामक कृतिमा नेपाली लोकसाहित्यका बारेमा विशेषतः लोकगीतमा केन्द्रित रहेर नेपाली लोकसंस्कृतिको विस्तृत रूपमा वर्णन गरेका छन् । यसमा उनले नेपालका मेचीदेखि महाकालीसम्मका विभिन्न बस्तीमा गाइने लोकगीतका साथै नेवार, तामाङ आदि विभिन्न जातिमा प्रचलित लोकगीतका विशेषताबारे प्रकाश पारेका छन् । यसका साथै यहाँ प्रचलित गाउँ खाने लोककथा, उखान, लोकनाच, लोकबाजा र लोककलाका विषयमा पनि उनले विवेचना गरेका छन् । यसमा उनले धौलागिरि क्षेत्र, लोककथा र लोकतत्त्वबारे चर्चा नगरे तापनि नेपाली लोकसाहित्यको महत्त्व दर्साउने क्रममा लोकतात्त्विक विशेषताबारे उल्लेख गरेका छन् । उनको यो अध्ययन धौलागिरि क्षेत्रको लोकतत्त्वको विश्लेषणको पृष्ठाधार तयार गर्न उपयोगी देखिन्छ ।

वासुदेव त्रिपाठी (२०२५) को *लोककथाको मूल्यलाई औल्याउन खोज्दा* शीर्षकको लेखलाई लोककथाको साहित्यिक रूपमा विवेचना गर्ने पहिलो प्रयासका रुपमा लिइन्छ । लोककथाको सैद्धान्तिक रूपमा चर्चा गरिएको यो लेख लोककथाको अध्ययन परम्परामा देखा परेको नवीन कार्य हो । यस लेखमा लोककथा वैज्ञानिक र यथार्थवादी सचेतनाका आधारमा आदिम भए पनि तिनले समाजको परिस्थिति, धारणा र भावना व्यक्त गर्ने बताउँदै लोककथा आदिम जीवनका विशेष घटना भएकाले तिनका माध्यमबाट

लोकजीवनको अध्ययन गर्न सकिने निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ । यस लेखमा औँल्याइएका आदिम मानवीय समाजका तिनै मूल्यमान्यता, विधि र व्यवहार नै लोकविश्वास हुन् । यस कार्यले धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा व्यक्त लोकविश्वासको अध्ययन तथा विश्लेषण गर्न सहयोग पुगेको छ ।

पन्त (२०२८) को *हाम्रो सांस्कृतिक इतिहास* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । यस पुस्तकमा नेपाली लोकसंस्कृतिमा विद्यमान लोकतत्त्वका विभिन्न पक्षमाथि प्रकाश पारिएको छ । यहाँ नेपाली संस्कृति, लोकगीत, लोकनाटक, लोकबाजा, भाषा, लिपि आदिका बारेमा बयान गरिएको छ । उनको यस अध्ययनले धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय र तिनका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयताका बारे चर्चा नगरिएको भए तापनि लोकतत्त्वमा समाविष्ट तथा अध्येताका लागि उपयोगी तत्त्वहरू भाषा, संस्कृति आदिका बारेमा चर्चा गरिएकाले प्रस्तुत शोधमा यसको सहयोग लिइएको छ ।

रिमाल (२०२८) को *कर्णाली लोकसंस्कृति,* खण्ड-५ नामक पुस्तक नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठानले प्रकाशित गरेको देखिन्छ । यसमा मूल लोककथाहरूलाई सिञ्जाली भाषिकामा र त्यसको भावार्थ नेपाली भाषामा प्रस्तुत गरिएको छ । कर्णाली प्रदेशको संस्कृतिलाई सिञ्जाको केन्द्रीयतामा अन्वेषण गरिएको यस पुस्तकमा सातओटा लोककथाहरू रहेका छन् । कर्णाली प्रदेशका लोककथाहरूको अध्ययन तथा सिञ्जाली भाषिकालाई संरक्षण दिन महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएको यस अध्ययनले धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय र तिनका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयताका विषयलाई नसमेटिएको भए तापनि लोककथामा अभिव्यक्त हुने लोकभाषामार्फत स्थानीयताको प्रतिविम्बनको मूल्याङ्कन गर्नका लागि यो सामग्री उपयुक्त छ ।

थापा (२०३०) को *गण्डकीका सुसेली* नामक पुस्तक गण्डकीको सुसेली, लुम्बिनीको माटो र कालीका भुल्का जस्ता तीन शीर्षक तथा चार भागमा विभक्त छ । यस पुस्तकको प्रथम खण्डमा गण्डकी अञ्चलका हंसपुर तथा सिकलेक, घार्मी, पुरुन्चौर, हेमजा बेंसी, अर्घौंपौवाका विभिन्न जातजातिका समुदायमा प्रचलित लोकभाकाका लोकगीतको अध्ययन गरिएको छ । यसका साथै द्वितीय खण्डमा गण्डकी अञ्चलका स्याङ्जाका सतौँ, आँधीखोला र रयाले गाउँका, तृतीय खण्डमा लुम्बिनी अञ्चलका खानीछाप र मलेङ गाउँका तथा चतुर्थ खण्डमा धौलागिरि अञ्चलका लेखानी र राङ्खानी गाउँका लोकभाकासहितको लोकगीतको अध्ययन गरिएको छ । चौथो भागमा लेखानी र राङ्खानीका विशेषतः थापा मगरबाहेकका छन्तेल, शिरेष, ढोकाए (हा), पुन र घर्ती मगरहरूको बाक्लो बसोबास रहेको बताउँदै उनीहरूको परिवेश र मुख्य पेसाका बारेमा पनि अध्ययन गरिएको छ । यस पुस्तकमा तत्कालीन धौलागिरि अञ्चलभित्र समेटिएको क्षेत्र र त्यहाँ बसोबास गर्ने विभिन्न जाति वा समुदायका लोकभाका, परिवेश, पेसा आदिका बारेमा चर्चा गरिएको छ । यसमा मुस्ताङ, म्याग्दी र पर्वत जिल्ला तथा त्यहाँका समुदाय, तिनका लोककथा र तिनमा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयताका सम्बन्धमा कुनै चर्चा गरिएको छैन तापनि अध्ययन क्षेत्रका निकट रहेका

स्थानीय समुदायको बस्ती, परिवेश, पेसा आदिका बारेमा उल्लेख गरिएको हुँदा लोककथामा अभिव्यक्त स्थानीयताको सैद्धान्तिक अवधारणाको ढाँचा निमार्णका लागि यस सामग्रीको महत्त्व रहेको छ ।

दिवस (२०३२) को *नेपाली लोककथा : केही अध्ययन* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । यसमा सांस्कृतिक–ऐतिहासिक लोककथाहरू, अर्ती–उपदेशका लोककथाहरू, पशुपक्षीका लोककथाहरू, मानवका विशेष स्वभाव र प्रवृत्तिका लोककथाहरू, अतिमानवीय रूपका लोककथाहरू, दैवी लोककथाहरू, फलफूलका लोककथाहरू, साहस तथा बहादुरीका लोककथाहरू, धार्मिक लोककथाहरू र विविध लोककथाहरू शीर्षकमा लोककथाहरूको वर्णन गरिएको छ । नेपाली लोककथामा केन्द्रित रहेर गरिएको यस अध्ययनमा तिनमा अन्तर्निहित लोकतत्त्वसँग सम्बद्ध विषयहरूबारे केही चर्चा गरिएको छ । यो पुस्तक धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाको सीमामा आबद्ध छैन । यो अध्ययन धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय र तिनका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयताको अध्ययनसँग सम्बद्ध नभए तापनि लोककथाको वर्गीकरण र लोककथामा अन्तर्निहित लोकविश्वासको सैद्धान्तिक आधार निर्माणका सन्दर्भमा यो सामग्री पठनीय छ ।

दिवस (२०३९) को *धिमाल लोकधर्म र संस्कृति* नामक पुस्तकमा धिमाल जातिको लोकवार्ताका बारेमा चर्चा गरिएको पाइन्छ । यस पुस्तकले धिमाल जातिको परिचय, गाउँ तथा घर, थर र उपथर, वेशभूषा तथा रूपसज्जा, खाना र यससँग सम्बन्धित प्रचलन, लोकखेल र मनोरञ्जन, लोकदेवीदेवताहरू, पूजाआजा, लोकचाडपर्वहरू, लोकगीत, लोकनृत्य, धामी एवं ओझा परम्परा, रोगव्याध र लोकऔषधोपचार, लोकविश्वास जस्ता चौधओटा शीर्षकमा आफ्नो आयाम विस्तार गरेको छ । धिमाल जातिको लोकवार्ताका बारेमा विवेचना गरिएको अनुसन्धानमूलक यस पुस्तकले लोककथालाई प्रभाव पार्ने लोकतत्त्वका विषयलाई समेटेको छ तर यस अध्ययनमा धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय र तिनका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयता बारे कुनै उल्लेख छैन । यस पुस्तकबाट लोकको स्थानीय पहिचान, लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू तथा लोकविश्वास जस्ता तत्त्वको अध्ययनमा केही सहयोग प्राप्त भएको छ ।

नेपाल 'यात्री' (२०४१) ले *भेरी लोकसाहित्य* नामक पुस्तकमा भेरी अञ्चलको लोकजीवन र लोकसाहित्यको विवेचना गरेका छन् । उनको यस अध्ययनमा भेरी क्षेत्रको भौगोलिक अवस्थितिका साथै त्यहाँका लोकजीवनको रहनसहन, वेशभूषा, सामाजिक चालचलन तथा रीतिथितिका बारेमा जानकारी गराइएको छ । यस पुस्तकका विभिन्न खण्डहरूमा भेरी अञ्चलको संस्कार, लोकगाथा, वर्षचक्र, लोककाव्य, बनबेली आदिका बारेमा चर्चा गरिएको छ । यस कृतिको "भेरी अञ्चलका प्रतिनिधि लोककथा" नामक शीर्षकमा त्यस क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरू प्रस्तुत गरिएका छन् । ती लोककथाहरू आयामगत रूपले मझौला आकारका देखिन्छन् । मूल रूपमा विषयवस्तु, पात्रविधान तथा परिवेश विधानमा अतिरञ्जनात्मक विशेषता झल्किने भए तापनि गौण रूपमा औपदेशिक लोककथाको प्रस्तुति यस पुस्तकमा भेटिन्छ । क्षेत्रीय अध्ययनमा आधारित यस पुस्तकमा

सम्बन्धित क्षेत्रको लोकजीवनको रहनसहन, वेशभूषा, सामाजिक चालचलन तथा रीतिथिति, संस्कार, वर्षचक्र आदिको अध्ययन गरिएको भए पनि धौलागिरि क्षेत्रबारे कुनै चर्चा गरिएको छैन । त्यसो भए तापनि लोकसाहित्यक विधा लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माण गर्न तथा विश्लेषणको प्रायोगिक प्रारूप निरूपणका लागि यो सामग्री महत्त्वपूर्ण रहेको छ ।

पराजुली (२०४५) को *नेपाली साहित्यको परिक्रमा* नामक पुस्तकमा लोकसाहित्यलाई नेपाली साहित्यको पृष्ठभूमिका रूपमा चिनाइएको छ । यसमा लोकसाहित्यका विविध विधाहरूको विधागत वर्णनका क्रममा लोककथाको चर्चा गरिएको छ । यसका साथै यहाँ लोकतत्त्वको चर्चा गर्दै वेदमा व्याप्त लोकतत्त्वलाई उदाहरणसहित प्रस्तुत गरिएको छ । यस पुस्तकमा धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय र तिनका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयता प्रकाश नपारिएको भए तापनि लोकसाहित्यिक विधा लोककथाको सैद्धान्तिक अध्ययन तथा लोककथालाई प्रभाव पार्ने लोकतत्त्वको अध्ययनका लागि यसले सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यो सामग्री प्रस्तुत अध्ययनको सरोकारको विषय बनेको छ ।

पराजुली (२०५४) को *नेपाली लोककथामा अभिप्रायहरूको अध्ययन* नामक अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्धमा लोककथामा केन्द्रित भई नेपाली लोककथाको विवेचना गरिएको छ । यस अध्ययनमा लोककथानक रूढि जस्ता महत्त्वपूर्ण विषयमा सैद्धान्तिक अनुसन्धान गर्ने क्रममा अभिप्रायसम्बन्धी तुलनात्मक पद्धतिका आधारमा नेपाली लोककथाहरूको अध्ययन गरिएको छ । यस शोधप्रबन्धमा सङ्कलित १२ नेपाली लोककथाहरूमध्ये मानवका विशेष स्वभाव र प्रवृत्ति वर्गका पाँच, अतिमानवीय वर्गका चार, नैतिक औपदेशिक वर्गका दुई तथा दैवी लोककथा एक गरी चार वर्गमा विभाजित गरिएको छ र तिनमा लोककथानक रूढिहरूलाई पहिल्याउने मूल ध्येय रहेको देखिन्छ । यस अध्ययनले नेपाली तथा मातृभाषी लोककथाहरूको सामान्य सङ्कलन गर्ने परम्परा तथा लोककथाको विधातात्त्विक अध्ययन गर्ने परम्पराभन्दा भिन्न रहेर लोककथाको अध्ययन गर्ने परम्पराको सुरुआत गरेको देखिन्छ । यस शोधप्रबन्धमा लोककथाको अभिप्राय तथा लोककथानक रूढि जस्ता पक्षमा प्राज्ञिक अध्ययन गरिएकाले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माण गर्न तथा विश्लेषणको प्रायोगिक प्रारूप निरूपणका लागि यो सामग्री महत्त्वपूर्ण छ ।

सुवेदी (२०५५) को *नेपाली लोकजीवन : लोकविश्वास* नामक पुस्तकमा नेपाली लोकजीवन र लोकविश्वासका बारेमा विवेचना गरिएको छ । उनको यस पुस्तकका १५ वटा विभिन्न शीर्षकहरूमा नेपाली लोकजीवन र लोकविश्वासबारे वर्णन गरिएको छ । यसमा नेपाली लोकजीवन : परम्परा र विश्वास, विश्वास-लोक विश्वास तथा शकुन-अपशकुन, पुण्यपाप र स्वर्गनरक, श्राद्धकर्म र कुलायन पूजा, लागो-भागो र जोखना, नजर लाग्नु वा आँखा लाग्नु, टुनामन्तर वा मोहनी, धामी पतुर्नु तथा देवता चढ्नु, डाइनी-बोक्सी र बोक्सीप्रतिको लोकधारणा, लोकजीवन प्राप्त किचकन्नी तथा भयानी, हिन्दु परम्परामा

भूतप्रेतप्रतिको लोकविश्वास, मसान, मुर्कुट्टा र ख्याक, इन्द्रजाल र जादु, हाम्रा पुरुष वर्ग प्रचलित नाम : हिजो र आज जस्ता शीर्षकमा केन्द्रित रही तिनका बारमा विवेचना गरिएको छ । यस पुस्तकमा लोकविश्वासहरूलाई लोकतत्त्वको समानार्थी मानेर व्याख्या गरिएको छ । प्रस्तुत अध्ययन धौलागिरि क्षेत्रसम्बद्ध नभए तापनि लोकतत्त्वका बारेमा विवेचना गरिएकाले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा तथा विश्लेषणको आधार निर्माणका लागि यस सामग्रीको उपादेयता रहेको छ ।

गुरुङ (२०५६) को *हाम्रो नेपाली लोककथा सङ्ग्रह* नामक पुस्तकमा साविकको पश्चिमाञ्चल क्षेत्रमा प्रचलित नेपाली लोककथाको सङ्ग्रह गरिएको छ । यस अध्ययनमा तत्कालीन पश्चिमाञ्चल क्षेत्रलाई आफ्नो अध्ययनको केन्द्र ठानी त्यस क्षेत्रका विभिन्न अञ्चल तथा जिल्ला र त्यहाँ बसोबास गर्ने विभिन्न जातजातिका ६२ ओटा लोककथाहरूको सङ्कलन गरिएको छ । यसमा लोककथाको सामान्य वर्गीकरणका आधारहरू प्रस्तुत गर्दै तिनकै आधारमा लोककथाहरू छुट्ट्याइएको छ । विवरणात्मक ढङ्गले प्रस्तुत गरिएका यी लोककथाहरूलाई मानवीय विशेषता र प्रवृत्ति, राजपाठ, अर्तीउपदेश, भूतप्रेत, पिशाच, राक्षस, बोक्सी र किचकन्डी, पशु र कीरा, धर्म, संस्कार, देवीदेवता जस्ता वर्गमा विभाजन गरिएको छ । यस पुस्तकमा धौलागिरिमा प्रचलित केही लोककथाहरूको पनि सङ्कलन गरिएको छ । लोकतात्त्विक विशेषता बोकेका लोककथाको सङ्ग्रह गरिएको प्रस्तुत अध्ययन धौलागिरि क्षेत्रसँग सम्बद्ध भएको तथा त्यस क्षेत्रमा प्रचलित लोकतत्त्वले युक्त लोककथाको चर्चा गरिएकाले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासको अध्ययनका लागि यस सामग्रीले सहयोग गरेको छ ।

गिरी (२०५७ क) को *हाम्रा लोकगाथा* नामक पुस्तकमा नेपाली लोकगाथाका तत्त्वबारे बयान गरिएको छ । यसमा उनले लोकगाथाको अनिवार्य तत्त्वका रूपमा लोकतत्त्वलाई चिनाएका छन् । यहाँ लोकतत्त्वलाई लोकसाहित्यका सबै विधामा अनिवार्य रूपमा रहने तत्त्वका रूपमा चिनाउँदै लोकतत्त्वका रूपमा लोकजीवन, लोकका चिन्तन, अनुभव, घटना, सामाजिक संरचना, समस्या, पेसाव्यवसाय, लवाइखवाइ, चलनचाँजो, वाद्यवादनका सामग्री, रूढि, अन्धविश्वास आदिका साथै भाषाका ऐतिहासिक, क्षेत्रीय र सामाजिक भेदसँग सम्बन्धित भाषिक तत्त्वहरू पनि रहने विचार व्यक्त गरेको देखिन्छ । लिखित साहित्यबाट लोकसाहित्यलाई अलग्याउने एक महत्त्वपूर्ण तत्त्वका रूपमा लोकतत्त्वलाई चिनाइएको यो पुस्तक धौलागिरि क्षेत्र र लोककथासँग सम्बन्धित नभए तापनि लोकतत्त्वबारे प्रकाश पारिएकाले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणका निम्ति सान्दर्भिक छ ।

पराजुली (२०५७ ख) को *नेपाली लोकगीतको आलोक* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । यस पुस्तकमा लोकगीतहरूलाई जीवनचक्रीय लोकगीत र वर्षचक्रीय लोकगीतमा वर्गीकरण गर्दा लोकगीतको लोकजीवनसँगको सम्बन्धका साथै वर्षचक्रमा आउने प्रकृतिसँगको सम्बन्धबारे पनि उल्लेख गरिएको छ । यस पुस्तकमा लोकतत्त्वको सम्बन्ध मानवीय गतिविधिका साथै प्रकृति र भूगोलसँग पनि रहन्छ भन्ने कुरा पुष्टि गरिएको

देखिन्छ । यसले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र स्थानीयताको अध्ययनका लागि आवश्यक सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माण गर्न तथा लोककथाको विश्लेषणमा सघाउ पुऱ्याउन सक्ने भएकाले यो सामग्री प्रस्तुत अध्ययनका सन्दर्भमा उपयोगी छ ।

बन्धु (२०५८) को *नेपाली लोकसाहित्य* नामक पुस्तकमा लोककथाबारे विवेचना गर्दै मिथक लोककथा संसारको सृष्टि, देवताहरू, पराप्राकृतिक शक्ति, मान्छे र पशुपक्षी, वनस्पति आदिको उत्पत्तिसँग सम्बन्धित रहेको र दन्त्यलोककथा मान्छेलाई प्रभावित र सम्मोहित पार्दै लाने जादु र आश्चर्यजनक घटनाले भरिएका बहादुरी र साहस तथा आकर्षण र प्राप्तिसँग सम्बन्धित देवता, अप्सरा, मान्छे, पशुपक्षी आदिसँग गाँसिएको र यस्ता लोककथाले अर्ती–उपदेश दिँदा नीतिलोककथा कहलाउने गरेको विचार व्यक्त गरिएको पाइन्छ । यसमा लोकतत्त्व शब्द प्रयोग नगरिए पनि लोककथामा रहने लोकतत्त्वबारे सङ्केत गरिएको छ । यसका साथै लोकाख्यानको स्थानीयकरणलाई महत्त्व दिँदै लोकतत्त्वको महत्त्वपूर्ण पक्षका रूपमा रहेको स्थानीयताको विवेचना गरिएको छ । लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माण गर्न तथा विश्लेषणको स्वरूप निरूपणका लागि यस सामग्रीको अध्ययन महत्त्वपूर्ण छ ।

शर्मा (२०५८) को *हाम्रो समाजः एक अध्ययन* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । एक्काइस अध्यायमा विभक्त यस पुस्तकमा सिङ्गो नेपाली समाज र लोकजीवन तथा लोकजीवनमा प्रचलित लोककथाका बारेमा विवेचना गरिएको छ । ती अध्यायहरूमध्ये सुरुका तीन अध्यायमा मानव विकास, जातिवाद र प्रजातिवादको क्रममा नेपाली समाजको अध्ययन गरिएको छ भने त्यसपछिका तीन अध्यायमा धर्म, अभिचार, विज्ञान, लोकाख्यान, लोककथा आदिको विवेचना गरिएको छ । बाँकी अध्यायहरूमा विभिन्न जाति, समुदायहरूको जीवनपद्धति, संस्कार, संस्कृति, देवदेवी, चाडपर्व आदिका बारेमा विश्लेषण गरिएको छ । समग्रमा नेपाली समाजमा वैदिक धर्म मान्ने र नमान्ने जनताहरूको समष्टि रूपमा कुनै पनि वर्ग वा समाजको मौलिक धारणामा आघात नपर्ने गरी यसमा सम्बन्धित विषयमा विवेचना गरिएको छ । पुस्तकको पाँचौँ अध्यायमा "लोकाख्यान र त्यसको विवेचना" तथा छैटौँ अध्यायमा "लोककथा र त्यसको विवेचना" नामक शीर्षक दिएर नमुनाका रूपमा केही लोकाख्यान र लोककथाहरूको विवेचना गरिएको छ । लोकाख्यानमा सृष्टि, स्थिति, प्रलयका साथै देवदेवीको वर्णन हुने र प्रकृतिका पृथ्वी, अप, तेज, वायु र आकाश तत्त्वको वर्णन हुने तथा लोककथामा दन्तेलोककथा रहने र त्यो मनोरञ्जनपूर्ण हुने कुरा उल्लेख गरिएको छ । यो पुस्तक धौलागिरि क्षेत्र केन्द्रित नभए पनि यसमा विभिन्न जाति, जनजाति र लोकसाहित्यिक विधा लोककथाको चिनारीका साथै लोककथामा प्रत्यक्ष प्रभाव पार्ने लोकतत्त्वका बारेमा पनि केही जानकारी प्रदान गरिएकाले प्रस्तुत अध्ययनका निम्ति यसको उपयोगिता रहेको छ ।

बन्धु (२०५९) को *लोककथाको अध्ययनका सैद्धान्तिक आधारहरू* नामक अनुसन्धानमूलक लेख प्रकाशित छ । यस लेखमा पाश्चात्य लोकवार्ताविद् र तिनले स्थापित

गरेका सिद्धान्तका बारेमा उल्लेख गरिएको छ । यसमा उल्लिखित मानवशास्त्र, मनोविज्ञान, भाषाविज्ञान, साहित्यशास्त्र, संरचनावाद, प्रतीकवाद, प्रयोगार्थवाद, सन्दर्भवाद जस्ता मान्यताहरू र तिनले दिएका पद्धतिहरूले लोकवार्ता विज्ञानका सन्दर्भमा लोककथाको अध्ययनलाई थप आधार प्रदान गरेको देखिन्छ । यस अध्ययनले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणमा आवश्यक पर्ने स्थानीय समाज तथा स्थानीय भाषासम्बन्धी थप सामग्री उपलब्ध गराउन सहयोग पुऱ्याएको छ ।

जोशी (२०५९) को *लोककथा : अन्तर्राष्ट्रिय प्रकार र अभिप्राय* नामक अनुसन्धानमूलक लेख प्रकाशित छ । यस लेखमा लोककथाको परिचय दिँदै विश्वमा विभिन्न समुदायमा पाइने लोककथाहरूको तुलनात्मक अध्ययनका लागि लोककथाको वर्गीकरणको ठुलो महत्त्व रहेको कुरो दर्साइएको छ । यसै क्रममा स्वदेशी तथा विदेशी लोकसाहित्यविद्हरूद्वारा गरिएको लोककथाको वर्गीकरणलाई प्रस्तुत गरिएको छ । स्वदेशी विद्वान्हरूमा लोकसाहित्यविद्हरू तुलसी दिवस तथा विदेशी विद्वान्हरूमा जज् लरेन्स गोमे, सी. एस. बर्न, कृष्णदेव उपाध्याय, आन्टी आर्ने, स्टिथ थोम्बसन जस्ता व्यक्तिहरूको लोककथाको वर्गीकरणको आधारका बारेमा उल्लेख गरिएको छ । आन्टी आर्नेको लोककथाको अन्तर्राष्ट्रिय प्रकारको क्रमसूची तथा स्टिथ थोम्बसनको लोककथाको अन्तर्राष्ट्रिय प्रकारको क्रमसूचीमा आधारित लोककथाको अभिप्रायको क्रमसूचीबारे समेत उल्लेख गरिएको यस अध्ययनले प्रस्तुत शोधमा लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणमा तथा विशेषतः लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताको अध्ययनका लागि सहयोग पुऱ्याएको छ ।

न्यौपाने (२०६२) को *स्याङ्जाका नेपाली लोकगीत र लोकगाथाहरूको विश्लेषणात्मक अध्ययन* नामक अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्धमा स्याङ्जाका नेपाली लोकगीत र लोकगाथाहरूको अध्ययन गरिएको छ । उनको यस शोधप्रबन्धमा भौगोलिक रूपमा नेपालको तत्कालीन पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रको र हालको गण्डकी प्रदेशको स्याङ्जा जिल्लालाई क्षेत्रीय अध्ययनको केन्द्र मानिएको छ । लोकसाहित्यका विविध विधाहरूमध्ये लोकगीत र लोकगाथामा केन्द्रित रहेर सन्दर्भपरक अध्ययन गरिएको यस शोधकार्यमा "नेपाली लोकगीत र लोकगाथाको परम्परा" उपशीर्षकमा विविध नामले चिन्न सकिने भनी लोकलहरी नामकरण गरिएका लोकगीत र गाथाका बारेमा विवेचना गरिएको छ । यसै क्रममा मानव र मानवेतर, प्राणी र प्राणीतर, जड र चेतन, सचेत र असचेत, जातभात, धर्मकर्म, नीतिशिक्षा र समष्टिमा मनोरञ्जन प्रदान गर्ने तथा श्रोतालाई मन्त्रमुग्ध पार्ने कला रहेको लोकसाहित्यको महत्त्वपूर्ण विधाका रूपमा लोककथालाई चिनाइएको छ । स्याङजाका लोकगीत र लोकगाथाको विश्लेषण गर्ने क्रममा सङ्कलित सामग्रीहरूलाई धर्म, संस्कृति, पर्व, श्रम, गन्धर्व जस्ता विषयसँग गाँसेर तयार गरिएका शीर्षकका आधारमा विश्लेषण गरिएको यस शोधप्रबन्धले धौलागिरि क्षेत्रसँग सम्बन्धित नभए पनि तर यस अध्ययनले लोकतत्त्वका विषय क्षेत्रलाई केही मात्रामा समेटेको छ । यसैले लोकतात्त्विक अध्ययनका लागि सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणमा यसले सहयोग पुऱ्याउने देखिन्छ ।

शर्मा (२०६२) को *आँधीखोला क्षेत्रमा प्रचलित उखानको अध्ययन* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । यस पुस्तकमा स्थानीयताका आधारमा आँधीखोला क्षेत्रमा प्रचलित उखानको अध्ययन गरिएको छ । यस पुस्तकमा लोकसाहित्यको मौखिक र स्थानिक गुणलाई स्थानीयताका रूपमा चिनाउँदै स्थानीयताभित्र स्थानीय गुणको भौगोलिक पक्ष मात्र नभई भूगोल, सामाजिकता, भाषिका र शैली/अभिप्रायलाई समावेश गरिएको छ । यो अध्ययन धौलागिरि क्षेत्र नजिकको आँधीखोलासँग सम्बन्धित रहेको र यसले प्रस्तुत अध्ययनको लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित स्थानीयता लगायतको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माण गर्न र विश्लेषणको आधार निरूपणका लागि सहयोग पुऱ्याएको हुँदा यस अध्ययनका निम्ति उपयोगी छ ।

पराजुली (२०६३) को *लोकसाहित्यमा प्रयोग हुने लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको रूपरेखा* नामक अध्ययनमा लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित अध्ययन पद्धतिका बारेमा विवेचना गरिएको पाइन्छ । यसमा लोकतत्त्वको परिचय र अर्थ प्रस्तुत गर्दै पाश्चात्य लोकसाहित्यविद्हरू क्रमशः सिग्मन्ड फ्रायड, कार्ल जुङ्ग र सर जेम्स जर्ज फेजरको लोकतत्त्वप्रतिको धारणाको चर्चा गरिएको छ । यसका साथै अतिकल्पना/स्वैरकल्पना, जादु, टुनामुना र योग, धर्म र अनुष्ठान, आत्मशीलता र अन्य विश्वासहरूबारे चर्चा गरिएको छ । अतः धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय, तिनका लोककथा, तिनमा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताका बारेमा अध्ययन नगरिएको भए तापनि लोकसाहित्यका विविध विधाहरूमध्ये लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथाको अध्ययनका लागि आवश्यक सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणमा तथा विश्लेषणको प्रायोगिक प्रारूप निरूपणका लागि यस सामग्रीले महत्त्वपूर्ण सहयोग पुऱ्याएको छ ।

पराजुली (२०६३) को *सोरठी नृत्यनाटिका* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । यस पुस्तकमा सोरठी नृत्यनाटिकालाई विभिन्न कोणबाट विवेचना गरिएको देखिन्छ । यो पुस्तक मूलतः सोरठी नृत्यनाटिकाको विश्लेषणमा केन्द्रित छ । लोकसाहित्यका सिद्धान्तका आधारमा सोरठीको विश्लेषण नामक शीर्षकको दोस्रो परिच्छेदमा लोकसाहित्यका विविध अध्ययन पद्धतिहरूको चर्चा गरिएको छ र ती विविध अध्ययन पद्धतिहरूमध्ये लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको उल्लेख गरी सोही आधारमा सोरठीको विश्लेषण गरिएको छ । लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासको विश्लेषणका लागि आवश्यक सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माणका लागि यो सामग्री सहयोगी छ ।

शर्मा र लुइटेल (२०६३) को *लोकवार्ताविज्ञान र लोकसाहित्य* नामक पुस्तकमा प्रकाशित भएको देखिन्छ । लोकवार्ता र लोकसाहित्यका बारेमा विभिन्न शीर्षकमा चर्चा गरिएको यस पुस्तकको चौथो शीर्षकमा लोककथाबारे चर्चा गरिएको छ । यसमा लोककथाको परिचय, परिभाषा र स्वरूप, लोककथाको उत्पत्तिसम्बन्धी दृष्टिकोण, लोककथाका तत्त्वहरू, लोककथाका विशेषताहरू, लोककथा र आधुनिक लोककथामा भिन्नता, लोककथाको वर्गीकरणका आधारअन्तर्गत पूर्वीय तथा पाश्चात्य मान्यताअनुसार

लोककथाको वर्गीकरण गर्दै नेपाली लोककथाका वर्गीकरणका आधार र नेपाली लोककथाका प्रकारका बारेमा चर्चा गर्दै केही लोककथा र लघुलोककथाहरू पनि प्रस्तुत गरिएको छ । लोकवार्ता तथा लोकसाहित्यको सैद्धान्तिक विवेचना गर्ने प्रमुख उद्देश्य रहेको प्रस्तुत पुस्तकले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक पर्याधारका निम्ति आवश्यक सामग्री उपलब्ध गराएको छ ।

दिवस र बन्धु (२०६४) को *गन्धर्व लोकवार्ता तथा लोकजीवन* नामक सम्पादित पुस्तकमा गन्धर्व जातिका बारेमा विवेचना गरिएको छ । यस पुस्तकमा २२ वटा परिच्छेदहरू छन् । विद्वान्द्वयको यस पुस्तकमा गन्धर्व जातिको परिचय, धर्म, संस्कृति, चालचलन, लोकरीतिरिवाज, भाषाशैली र जीवनशैलीको विश्लेषण गरिएको छ । यस क्रममा गन्धर्व लोकसंस्कार, लोकचाडपर्वहरू, लोकदेवीदेवताको पूजाआजा, लोकविश्वास र व्यवहार, लोकभाषा र सञ्चार, मौखिक इतिहास, लोकनृत्य, खानपिन, लोकोपचारका विधिहरू आदिका बारेमा विवेचना गरिएको छ । गन्धर्व जातिको लोकजीवन, तिनका लोकव्यवहार तथा लोकाभिव्यक्तिहरूको चर्चा गरिएको यस पुस्तकमा शाब्दिक रूपमा लोकतत्त्वको किटान गरिएको छैन तापनि यस अध्ययनले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताको अध्ययनका लागि आवश्यक सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माणका लागि एउटा पृष्ठाधार तयार गर्न सहयोग पुऱ्याउने हुँदा प्रस्तुत अध्ययनका लागि यो पठनीय सामग्री बनेको छ ।

दिवस र श्रेष्ठ (२०६४) को *गोपाली लोकवार्ता लोकजीवन* नामक पुस्तकमा गोपाली जातिको लोकवार्तासम्बन्धी अध्ययन गरिएको छ । यस पुस्तकमा गोपाली जातिको परिचय, लोकजीवन तथा पद्धति, लोकसम्पदा, लोकसाहित्य तथा प्रदर्शनकारी कला र जातीय रीतिरिवाजका बारेमा विश्लेषण गरिएको छ । गोपाल जाति विशेषको अध्ययनमा केन्द्रित भए पनि यस अध्ययनले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकरीतिरिवाज, स्थानीय समाज, जातजातिको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणका लागि सहयोग पुऱ्याउने देखिन्छ ।

लामिछाने (२०६४) को *नेपाली लोकगाथाको अध्ययन* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । लोकसाहित्यको विस्तृत परिचयसँगै अन्य विधासँग लोकगाथाको तुलनात्मक अध्ययन, वर्गीकरण र विश्लेषण गरिएको यस पुस्तकले लोकगाथाको विस्तृत अध्ययन गर्ने सन्दर्भमा सांस्कृतिक, भाषिक, जातीय र क्षेत्रीय विविधता रहेको नेपाली समाजलाई प्रष्ट्याएको छ । यसका साथै लोकसाहित्यका विविध विधाहरूमध्ये लोककथाको परिचय, यसका भेद, विषय र तत्त्वका बारेमा प्रस्ट पारेको छ । नेपाली लोकगाथामा अध्ययन गरिएको प्रस्तुत पुस्तकले लोककथाको सैद्धान्तिक अवधारणाका साथै स्थानीयताको अवधारणा निर्माणमा सहयोग पुऱ्याएको छ ।

गिरी (२०६५) को *नेपाली लोककथाका सबल नारी चरित्रहरूको अध्ययन*मा लोकतत्त्वका विषयमा विवेचना गरिएको छ । प्रस्तुत अध्ययनमा लोककथाको एक प्रमुख तत्त्वका रूपमा लोकतत्त्वलाई लिँदै चेतना उठी नसकेका सरल मानवका भावना, विचार र कल्पना यसमा आउने तथा उसका सेरोफेरो, वेशभूषा, खानपान, कामधन्दा, उठबस

आदिसँग सम्बधित परिवेश पनि यसमा समेटिने कुरा उल्लेख गरिएको छ । लोकमा प्रचलित स्थानीय सरल र सहज भाषाले पनि लोकलाई चिनाउने कुरा उनले उल्लेख गरेका छन् । उनले यसमा नेपाली लोककथामा विभिन्न अवस्थामा रहेका नारीहरू खोजी गरी तिनका पारिवारिक भूमिका, वर्गीय अवस्था र उत्पीडन जस्ता विषयमा अध्ययन गरेका छन् । गिरीको यो अध्ययन नारी केन्द्रित भए पनि यसले लोककथामा प्रतिविम्बित हुने लोकसमाजको अवस्थाका बारेमा पनि केही प्रकाश पारेकाले यो अध्ययन धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाको लोकतत्त्व केन्द्रित अध्ययन नभए पनि लोककथामा प्रतिविम्बित स्थानीयताको अध्ययनका लागि आवश्यक स्थानीय समाज र स्थानीय भाषाको खोजीका निम्ति उपयोगी रहेको छ ।

अधिकारी (२०६५) को *कपिलवस्तु जिल्लामा प्रचलित लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा कपिलवस्तु जिल्लामा प्रचलित लोककथाको अध्ययन गरिएको छ । यस शोधपत्रमा कपिलवस्तु जिल्लामा प्रचलित अवधी मातृभाषी लोककथाको अध्ययनका लागि अवधी मातृभाषी क्षेत्रका दोहनी, कोपवा, पटना, तौलिहवा, पकडी आदि गाविस र नगरपालिकालाई अध्ययनको केन्द्रबिन्दु बनाइएको छ । लोककथाको अध्ययनका लागि सर्वप्रथम लोककथाको सैद्धान्तिक परिचय, परिभाषा र स्वरूप, लोककथाका विशेषता र वर्गीकरण तथा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका बारे यसमा विवेचना गरिएको छ । यसमा सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्क्योलपश्चात् कपिलवस्तु जिल्लामा प्रचलित अवधी लोककथाको विश्लेषण गरिएको छ । लोकतत्त्वको परिचय अत्यन्त्यै सङ्क्षिप्त रूपमा दिँदै सङ्कलित लोककथाहरूको विश्लेषण गरिएको यस शोधपत्रको अन्त्यमा अवधी मातृभाषाका १६ ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरिएको छ भने ती १६ ओटा लोककथाहरूलाई नेपाली भाषामा रूपान्तरण पनि गरिएको छ । क्षेत्रगत आधारमा कपिलवस्तु जिल्लाको अवधी भाषाका लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन गरिएको यस शोधपत्रले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययनसँग सरोकार राख्ने भएकाले प्रस्तुत शोधका लागि लोकतत्त्वका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथाको सैद्धान्तिक अवधारणाको ढाँचा निर्माणका लागि आवश्यक केही सामग्री उपलब्ध गराउने देखिन्छ ।

दिवस र श्रेष्ठ (२०६५) को *मेचे लोकवार्ता तथा लोकजीवन* नामक पुस्तकमा मेचे जातिका बारेमा अध्ययन गरिएको छ । विद्वान्द्वयको यस पुस्तकमा तत्कालीन मेची अञ्चलको झापा जिल्लामा बसोबास गर्ने मेचे जातिको परिचय, सामाजिक अवस्था, मेचे वास्तुकला, घर र गाउँबस्ती, जातीय संस्कार, लोकधर्म, लोकविश्वास तथा चाडपर्व, लोकदेवदेवी तथा पूजाआजा, लोकखानपान, वेशभूषा र गरगहना, भाँडाकुँडा तथा औजार, लोकउपचार विधि र विश्वास आदि विविध शीर्षकमा चर्चा गरिएको छ । यस पुस्तकमा चर्चा गरिएका लोकजीवनका विविध पक्षको चर्चाले लोकतत्त्वलाई प्रस्तुत गरेको छ । प्रस्तुत पूर्वकार्यमा मेचे जातिको लोकजीवन, लोकव्यवहार र लोकविश्वासका बारेमा अध्ययन गरिएको छ । मेचे जातिको लोकजीवन र लोकवार्ताको अध्ययनमा केन्द्रित यस अध्ययनले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा

स्थानीयताको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणका लागि आंशिक रूपमा सहयोग पुऱ्याउने हुनाले यस पुस्तकलाई सन्दर्भ पुस्तकका रूपमा प्रयोग गरिएको छ ।

दिवस र मञ्जुश्री (२०६५) को *दनुवार लोकवार्ता तथा लोकजीवन* नामक पुस्तक प्रकाशित भएको पाइन्छ । यस पुस्तकमा नेपालको ललितपुर जिल्लामा बसोबास गर्ने दनुवार जातिको लोकवार्ताबारे चर्चा गरिएको छ । प्रस्तुत अध्ययनले त्यस जातिको जीवनपद्धति, रीतिरिवाज, संस्कार, संस्कृति, लोकभाषा, चाडपर्व, लोकविश्वास, प्रथा, देवीदेवता, लोकशिल्प र प्रविधि आदि जस्ता विविध पक्षको जानकारी प्रदान गरेको छ । यस पुस्तकमा चर्चा गरिएका लोकजीवन, लोकव्यवहार र लोकविश्वासका बारेमा गरिएको विवेचनाले दनुवार लोकवार्ता तथा लोकजीवनमा विद्यमान लोकतत्त्वलाई प्रस्तुत गरेको छ । प्रस्तुत पूर्वकार्यले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज, लोकभाषा, जातजाति आदिको अध्ययनका लागि सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यस पुस्तकको अध्ययन सान्दर्भिक छ ।

दिवस र प्रधान (२०६५) को *थारू लोकवार्ता तथा लोकजीवन* नामक सम्पादित पुस्तकमा थारू जातिका बारेमा अध्ययन गरिएको छ । यो पूर्वकार्य नेपालको तराई र भित्री मधेस भूभागमा बसोबास गर्ने जनजातिमध्ये थारू जातिको लोकवार्ता तथा लोकजीवनमा केन्द्रित छ । थारू जातिको लोकजीवन, सामाजिक रहनसहन, संस्कार, संस्कृति, लोकविश्वास, रीतिरिवाज, प्रथा, लोककला र वास्तुकला, वेशभूषा र गरगहना, खानपिन र भाँडाबर्तन, लोकदेवदेवी र पूजाआजा, लोकधर्म र विश्वास, लोकशिल्प र प्रविधि, परम्परा, लोकउपचार विधि आदिको सूक्ष्म जानकारी दिइएको यस पुस्तकले लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित केही सामग्री प्रस्तुत गरेको छ । थारू जातिविशेषको अध्ययनमा केन्द्रित यस पूर्वकार्यले लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीय समाजको अध्ययनका लागि केही सामग्रीको परिपूर्ति गरिदिने हुँदा यसको उपयोग गरिएको छ ।

जिरेल (२०६५) को *दोलखा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको लोकतात्त्विक अध्ययन* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा दोलखा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूसँग सम्बन्धित लोकतत्त्वको अध्ययन गरिएको पाइन्छ । उनको यस शोधपत्रमा दोलखा जिल्लालाई अध्ययनको केन्द्रबिन्दु मानिएको छ । यहाँ लोककथाको अध्ययनका लागि सर्वप्रथम लोककथाको विधातात्त्विक तथा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका बारेमा सैद्धान्तिक विवेचना गरिएको छ । लोककथाको विधातात्त्विक अध्ययनमा लोककथाको परिचय, परिभाषा र स्वरूप, लोककथासँग सम्बन्ध राख्ने अन्य विधाहरू, लोककथाका तत्त्वहरू, लोककथाका विशेषताहरू, लोककथाको वर्गीकरण, लोककथाको सङ्कलन र अध्ययन परम्पराबारे विवेचना गरिएको छ । त्यसै गरी यसमा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धति र लोकतात्त्विक अध्ययन क्षेत्रका बारेमा पनि चर्चा गरिएको छ । यसका साथै सम्बन्धित क्षेत्रबाट २१ ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरी ती लोककथाहरूको लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । क्षेत्रगत आधारमा दोलखा जिल्लाका लोककथामा लोकतत्त्वको अध्ययन गरिएको यस अध्ययनले लोकविश्वास,

लोकरीतिरिवाज र प्रथाको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणमा सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यस अध्ययनका निम्ति यो सामग्री महत्त्वपूर्ण देखिन्छ ।

सापकोटा (२०६५) ले *झापा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको समाजशास्त्रीय अध्ययन* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा झापा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको अध्ययन गरेका छन् । उनको यस शोधपत्रमा झापा जिल्लाका भद्रपुर र दमक दुई नगरपालिकाहरू तथा सात गाविसहरू क्रमशः अनारमनी, शनिश्चरे, चारपाने, खुदुनाबारी, अर्जुनधारा, सुरुङ्गा र तोपगाछीमा केन्द्रित भएर अध्ययन गरिएको छ । यसमा सम्बन्धित क्षेत्रबाट २३ ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरी सङ्कलित लोककथाहरूलाई समाजशास्त्रीय अध्ययन पद्धतिका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । यसका लागि समाजशास्त्रको सैद्धान्तिक परिचय, परिभाषा, विशेषता, ऐतिहासिक विकासक्रम, यसका शाखा र ज्ञानका अन्य शाखाबिचको अन्तर्सम्बन्ध आदिका बारेमा यसमा सङ्क्षिप्त चर्चा गरिएको छ । लोककथाहरूलाई समाजशास्त्रीय विश्लेषणका आधारहरू क्रमशः राज्य, समाज, परिवार, संस्कृतिका आधारमा व्याख्या गरिएको छ । संस्कृति नामक शीर्षकअन्तर्गत रहेका ११ ओटा उपशीर्षकको विवेचना गर्ने क्रममा विभिन्न प्रकारका लोकविश्वासहरूको उल्लेख गरिएको छ । आफ्नो उद्देश्यअनुरूप झापा जिल्लाका लोककथाको समाजशास्त्रीय अध्ययनमा केन्द्रित यस पूर्वकार्यले प्रस्तुत अध्ययनका लागि आवश्यक लोकविश्वास, स्थानीय समाज र परिवारको अवधारणा निमार्णका निम्ति आंशिक रूपमा सामग्री उपलब्ध गराइदिएको छ ।

न्यौपाने (२०६६) को *पश्चिमाञ्चल क्षेत्रमा प्रचलित नेपाली लोकगीतहरूको अध्ययन* नामक अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्धमा नेपाली लोकगीतको अध्ययन गरिएको छ । उनको यस शोधप्रबन्धमा साबिकको पश्चिमाञ्चल क्षेत्रको पहाडी भूभागअन्तर्गत पर्ने गोरखा, लमजुङ, तनहुँ, कास्की, स्याङजा, पाल्पा, गुल्मी, अर्घाखाँची, पर्वत, म्याग्दी र बागलुङ जिल्लाहरूका विविध स्थानमा नेपाली भाषामा प्रचलित विभिन्न प्रकारका लोकगीतहरूमध्ये प्रतिनिधिमूलक लोकगीतहरूलाई सङ्कलन गरेर प्रकार्यमूलक अध्ययनलाई केन्द्रविन्दु बनाई वर्गीकरण गरिएको छ र निश्चित सिद्धान्तका आधारमा विशेषतासहित विश्लेषण गरिएको छ । यसका साथै लोकगीतका विशेषता नामक उपशीर्षकमा लोकतत्त्वका बारेमा चर्चा गरिएको छ । यसमा लोकगीतमा प्रयोग हुने लोकजीवनको चित्रणले लोकप्रचलन, लोकविश्वास, लोकधर्म, लोकआभूषण, लोकबाजा, लोकभाषा र लोकनृत्यलाई प्रभावकारी ढङ्गमा प्रदर्शन गरिरहेको हुन्छ भन्दै लोकगीतमा प्रस्तुत हुने लोकजीवनका तिनै तत्त्वहरूलाई लोकतत्त्वका रूपमा चिनाइएको छ । यस शोधप्रबन्धमा प्रस्तुत अध्ययनका क्षेत्रमा पर्ने म्याग्दी जिल्लालगायतको नेपाली लोकगीतको अध्ययन गरिनुका साथै लोकजीवनमा व्याप्त लोकतत्त्वका बारेमा पनि चर्चा गरिएको र त्यसलाई लोकगीतको अनिवार्य तत्त्वका रूपमा उल्लेखसमेत गरिएको छ । यस अध्ययनका क्रममा पर्वत र म्याग्दी जिल्लाका लोकगीतको पनि अध्ययन गरिएको छ तर यसले धौलागिरि क्षेत्रको मुस्ताङ जिल्लाका साथै धौलागिरि क्षेत्रका समुदाय, तिनका लोककथा,

तिनमा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताका बारेमा अध्ययन गरेको छैन । यस शोधप्रबन्धमा विवेचित लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाले लोककथामा लोकतत्त्वको विश्लेषणका निम्ति समेत सहयोग पुऱ्याउने हुँदा प्रस्तुत अध्ययनका सन्दर्भमा यो सामग्री उपयोगी रहेको छ ।

जोशी (२०६६) को *नेपाली लोककथाको सङ्कलन तथा अध्ययन परम्परा* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा नेपाली लोककथाको अध्ययन परम्पराबारे अध्ययन गरिएको पाइन्छ । यस शोधपत्रमा "लोककथाको परिचय र उद्भव प्रक्रिया" नामक शीर्षक दिएर लोककथाको सैद्धान्तिक विवेचना गरिएको छ । यहाँ लोककथाको परिचय र परिभाषा, लोककथाको वर्गीकरण, लोककथा र आधुनिक लोककथाका बिच साम्यवैषम्य, नेपाली लोककथाको उद्भव प्रक्रिया तथा लोककथाको उत्पत्तिसम्बन्धी मतहरूबारे विवेचना गरिएको छ । तेस्रो परिच्छेदमा नेपाली लोककथाको सङ्कलन परम्पराका बारेमा विवेचना गरिएको छ भने चौथो परिच्छेदमा नेपाली लोककथाको अध्ययन परम्पराका बारेमा बयान गरिएको छ । यस शोधपत्रमा लोककथासम्बन्धी विभिन्न पुस्तक, शोधप्रबन्ध तथा पत्रपत्रिकाहरूको अध्ययन गरी तथ्यपरक ढङ्गले लोक र लोकजीवनसम्बन्धी विवेचना गरिनुका साथै लोककथाको कालक्रमिक अध्ययन प्रस्तुत छ । प्रस्तुत पूर्वकार्यले लोकजीवनको चर्चा गर्ने सन्दर्भमा लोकतत्त्वका बारेमा पनि केही मार्गदर्शन गराउन प्रत्यक्ष-परोक्ष रूपमा सहयोग पुऱ्याएको छ ।

गिरी (२०६७ क) को *नेपाली लोकसाहित्यमा जनजीवन* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । लोकसाहित्यमा जनजीवनको अध्ययन गरिएको यस पुस्तकमा छ ओटा अध्याय रहेका छन् । पहिलो अध्यायमा लोकसाहित्यको स्वरूप, अध्याय दुईमा लोककथा, अध्याय तिनमा लोकगीत, अध्याय चारमा लोकगाथा, अध्याय पाँचमा लोकनाटक र अध्याय छमा लोकोक्तिका बारेमा विवेचना गरिएको यस कृतिमा लोककथाको सैद्धान्तिक पक्षको विवेचना गर्ने सिलसिलामा लोककथाका तत्त्वका रूपमा लोकतत्त्वलाई पनि लिएको देखिन्छ । प्रस्तुत पूर्वकार्य धौलागिरि क्षेत्र केन्द्रित नभए पनि यसले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणको निरूपणमा सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यो सामग्री प्रासङ्गिक छ ।

गिरी (२०६७ ख) को *मुनामदनमा लोकतत्त्व* शीर्षकको लेखमा लोकतत्त्वका आधारमा लिखित साहित्यको अध्ययन गरिएको छ । यसमा उपजीव्य वस्तुका रूपमा लोकगाथा, छन्दका रूपमा लोकलय, आख्यानमा लोकजीवन, चिन्तनमा विवेकपूर्वी अवस्था, लोकसंस्कृतिका विविध पक्ष र भाषिक सरलतालाई लोकतत्त्वका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यस पूर्वकार्यले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाको आधार निमार्णका लागि आवश्यक पृष्ठाधार तयार गर्न सहयोग पुऱ्याएको हुँदा प्रस्तुत अध्ययनका निम्ति सान्दर्भिक सामग्रीका रूपमा लिइएको छ ।

सुवेदी (२०६७) को *दोलखा जिल्लाको पूर्वी भागमा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा दोलखा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको अध्ययन गरिएको छ । यस शोधपत्रमा

लोककथाको परिचय, स्वरूप, परिभाषा, तत्त्वहरू, विशेषता तथा वर्गीकरणका बारेमा विवेचना गरिएको छ । लोककथाका तत्त्वहरूअन्तर्गत लोककथानक, पात्र, परिवेश, उद्देश्य, लोकतत्त्व, अभिप्राय र भाषाका बारे चर्चा गरिएको छ । लोकतत्त्वलाई लोककथामा देखिएका मानवको सेरोफेरो, वेशभूषा, खानपान, कामधन्दा, उठबस आदि विविध सन्दर्भसँग गाँसेर चिनाइएको छ । यसलाई लोककथाको अनिवार्य तत्त्वका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यहाँ सम्बन्धित क्षेत्रबाट सङ्कलित हरेक लोककथाको विश्लेषणमा लोकतत्त्वलाई औँल्याउने काम गरिएको छ । दोलखा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको अध्ययन गर्नु मूल उद्देश्य राखिएको यस शोधपत्रमा लोकतत्त्वको कोणबाट लोककथाको अध्ययन गरिएकाले लोकतत्त्वको पृष्ठाधारका लागि यो सामग्री उपयोग गरिएको छ ।

पराजुली र गिरी (२०६८) को *नेपाली लोकसाहित्यको रूपरेखा* नामक पुस्तकमा नेपाली लोकसाहित्यका बारेमा विवेचना गरिएको छ । लोकसाहित्य सिद्धान्त, लोकगीत र लोकपद्य, लोककाव्य र लोकगाथा, लोककथा, नेपाली लोकनाटक र लोकोक्ति जस्ता छओटा शीर्षकलाई छओटा अध्यायमा विभक्त गरी तिनको चर्चा गरिएको यस पुस्तकमा छओटा अध्यायमध्ये चौथो अध्यायमा लोककथाका बारेमा विवेचना गरिएको छ । यस अध्यायमा लोककथाको परिचय र परिभाषा, लोककथाको विधागत स्वरूप, लोककथा र लिखित लोककथाबिचको वैषम्य, लोककथाका विशेषताहरू, लोककथाका तत्त्वहरू र लोककथाको वर्गीकरणबारे विवेचना गरिएको छ । लोककथामा लोकतात्त्विक विषयको प्रबलता रहने कुरा उल्लेख गर्दै अतिकल्पना वा स्वैरकल्पनाका माध्यमबाट अतिरञ्जित विषयलाई प्रस्तुत गर्नु, धर्म अनुष्ठानप्रति विश्वास गरी आनुष्ठानिकतालाई लोककथाका माध्यमबाट प्रस्तुत गर्नु, योग, जादु, टुनामुनाप्रति विश्वास गर्नु, जीवदेखि अलौकिक जीवसम्म तथा वृक्ष-वनस्पतिदेखि पदार्थसम्म सबै प्राणी पदार्थमा आत्मतत्त्व, विवेक र मानवीय गुणहरू विद्यमान रहन्छन् भन्ने आत्मशीलतावादी भावनामा विश्वास गर्नु तथा लोकरीतिरिवाज र परम्पराप्रति विश्वास गर्नुलाई लोकतत्त्व भनिने कुरा यसमा उल्लेख गरिएको छ । लेखकद्वयले लोकतत्त्वकै बारेमा यसै पुस्तकको दोस्रो अध्यायमा पनि प्रकाश पारेका छन् र बौद्धिक जटिलतारहित सामान्य लोकको अभिव्यक्तिका रूपमा लोकतत्त्व रहने कुरा स्पष्ट गरेका छन् । लोकमानसका साथै लोकजीवनका विभिन्न पक्षहरू त्यसमा अर्न्तनिहित हुने कुरा उल्लेख गरिएको छ । यस पूर्वकार्यले लोकसाहित्यिक विधा लोककथा तथा लोककथामा प्रतिबिम्बित लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माणका लागि सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यो पुस्तक उपयोगी छ ।

ढुङ्गाना (२०६८) को *नेपाली परिलोककथाको विश्लेषण* नामक अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्धमा नेपाली परिलोककथाबारे अध्ययन गरिएको देखिन्छ । यस शोधप्रबन्धमा तत्कालीन गण्डकी अञ्चललाई क्षेत्रीय अध्ययनको केन्द्र मानी त्यस अञ्चलको स्याङजा जिल्लाका फेदीखोला, चिलाउने बास, पुतलीबजार तथा लमजुङ जिल्लाका दुराडाँडा, बाहुनबेसी र तनहुँ जिल्लाको चुँदीबाट लोककथाहरूको सङ्कलन गरिएको छ । यसका अतिरिक्त प्रकाशित पुस्तकहरूबाट पनि लोककथाहरूको सङ्कलन

गरिएको छ । यसमा सङ्ख्यात्मक हिसाबले जम्मा २५ ओटा परिलोककथाहरूलाई लोककथाको विधागत तत्त्व र लोकतत्त्वका आधारमा व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । नेपाली परिलोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययनसमेत गरिएको यस शोधप्रबन्धले लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बनको मार्गलाई निर्देश गरेको छ । यस अध्ययनले तत्कालीन गण्डकी अञ्चलका विभिन्न जिल्लाहरूमध्ये स्याङजा, लमजुङ र तनहुँ जिल्लामा प्रचलित परिलोककथामा केन्द्रित भई मूलतः परिलोककथाको विधातात्त्विक अध्ययन र अंशतः लोकतत्त्वको आधारमा लोककथाको अध्ययन गरेको छ । यसैले यस पूर्वकार्यले लोककथाको विश्लेषणका लागि आवश्यक लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक पृष्ठाधार निमार्णमा सघाउ पुऱ्याएको छ ।

आचार्य (२०६८) को *बर्दिया जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा बर्दिया जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको अध्ययन गरिएको छ । लोककथाको सैद्धान्तिक चर्चा गरिएको यस शोधपत्रमा लोककथाका तत्त्वहरूअन्तर्गत लोककथावस्तु, पात्र, लोककथोपकथन, उद्देश्य, परिवेश, भाषाशैली र लोकतत्त्वको चर्चा गरिएको छ । लोकतत्त्वलाई समाजमा रहेका सामूहिक अवचेतनको स्थिर तत्त्वका रूपमा चिनाउँदै यसलाई लोककथाको अनिवार्य तत्त्वका रूपमा प्रस्तुत गरिएको यस शोधपत्रमा सम्बन्धित क्षेत्रबाट प्रचलित लोककथाहरू सङ्कलन गरी लोककथाका तत्त्वका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । यसमा हरेक लोककथाको विश्लेषणमा लोकतत्त्वलाई औंल्याउने काम गरिएको छ । आफ्नो उद्देश्यअनुरूपको अध्ययन गरेको यस पूर्वकार्यले लोकतात्त्विक अध्ययनको पृष्ठाधार तयार गर्नका लागि सहयोग पुऱ्याएको छ ।

न्यौपाने (२०६९) को *मुनामदन खण्डकाव्यमा लोकतत्त्व* शीर्षकको अध्ययनमा मुनामदन खण्डकाव्यमा लोकतत्त्वको अध्ययन गरिएको छ । यस लेखमा लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक पर्याधारको चर्चा गर्दै महाकवि लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाद्वारा लिखित *मुनामदन* खण्डकाव्यलाई अतिकल्पना/स्वैरकल्पना, जादु, टुनामुना र योग, धर्म र अनुष्ठान, आत्मशीलता र विभिन्न लोकविश्वास जस्ता लोकविश्वासका पाँच प्रकारहरूका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । लिखित साहित्यिक विधा खण्डकाव्यमा लोकतत्त्वका विविध प्रकारमध्ये लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको यस पूवकार्यले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माण तथा विश्लेषणको प्रायोगिक प्रारूपको निरूपणका लागि सहयोगी हुने देखिएकाले यो सामग्री महत्त्वपूर्ण छ ।

लामिछाने (२०७१) को *भानुभक्तीय समालोचना* नामक पुस्तकमा आदिकवि भानुभक्त आचार्यका बारेमा लेखिएका लेखहरूको सम्पादन गरिएको छ । नेपाली भाषा र साहित्यको जग बसाल्ने आदिकवि भानुभक्त आचार्य जन्मेको दुई सयौँ वर्षका अवसरमा प्रकाशित यस पुस्तकमा २६ ओटा शीर्षकका लेखहरू समावेश गरिएका छन् । तीमध्ये सातौँ लेखमा भानुभक्तको रामायणमा लोकतत्त्वको अध्ययन गरिएको छ । यस लेखले आफ्नो उद्देश्यअनुरूप लोकतत्त्वका आधारमा भानुभक्तीय रामायणको विश्लेषण गरेको छ ।

त्यसैले प्रस्तुत पूर्वकार्यले सोही आधारमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन गर्न सहयोग पुऱ्याउने देखिएको छ ।

श्रेष्ठ (२०७१) ले *भानुभक्तका कृतित्वमा लोकतत्त्वको अभिव्यक्ति* नामक लेखमा भानुभक्तको रामायणको लोकतात्त्विक अध्ययन गरेको पाइन्छ । उनको यस लेखमा बहुलोक, भूतप्रेत, पिशाच, अतृप्त आत्मा, ईश्वर, शकुन, अपशकुन, यज्ञ, नीति, जातीय संस्कार आदि जस्ता शीर्षक राखी भानुभक्तको रामायणको विश्लेषण गरिएको छ । लोकतत्त्वका विभिन्न भेदहरूमध्ये लोकविश्वासबारे यसमा विशेष चर्चा गरिएको छ । त्यसैले धौलागिरि क्षेत्रको लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासको लोकतात्त्विक अवधारणा तयार गरी विश्लेषणको आधार निर्माण गर्न यसले सहयोग पुऱ्याएको छ ।

जोशी (२०७१)को *डोटेली सांस्कृतिक तथा ऐतिहासिक लोककथाहरूको लोकतात्त्विक विश्लेषण* नामक लघु अनुसन्धानमा डोटेली लोककथाहरूको लोकतात्त्विक अध्ययन गरिएको छ । लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक स्वरूप, लोककथाको वर्गीकरण र लोककथा विश्लेषणको ढाँचाका बारेमा विवेचना गरिएको यस शोधपत्रमा सम्बन्धित क्षेत्रबाट प्रचलित सांस्कृतिक तथा ऐतिहासिक लोककथाहरू सङ्कलन गरी ती लोककथाहरूलाई लोकतत्त्वका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । डोटी क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूलाई लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका आधारमा विवेचना गरिएकाले यस लघु अनुसन्धानमूलक प्रतिवेदनको उद्देश्य डोटी क्षेत्रका लोककथामा विद्यमान लोकतत्त्व चर्चा गर्नु रहेको छ र त्यसका आधारमा लोककथाको विश्लेषण गरिएको छ । यस अध्ययनले धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिवम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथाको सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माण तथा सोही आधारमा लोककथाको विश्लेषण गर्नका लागि आवश्यक सहयोग पुऱ्याएको छ ।

पराजुली (२०७१) को *नेपाली लोककथा सिद्धान्त र विश्लेषण* नामक पुस्तकमा नेपाली लोककथाको सैद्धान्तिक विवेचना गरिएको छ । यस पुस्तकका पाँच परिच्छेदहरूमध्ये पहिलो परिच्छेदमा लोककथाको विधागत परिचय प्रस्तुत गरिएको छ भने दोस्रो परिच्छेदमा लोकसाहित्यका अध्ययन पद्धतिहरूको चर्चा गरिएको छ । यस क्रममा रुसी लोकवार्ताविद् भ्लादिमिर प्रोपको संरचनावादी पद्धति, डेल डाइम्सको जातितात्त्विक पद्धति र लोकतात्त्विक पद्धतिका आधारमा नेपाली लोककथाहरूको विश्लेषण गरिएको छ । तेस्रो परिच्छेदमा एन्टी आर्ने र स्टिथ थम्सनद्वारा स्थापित आद्यरूप पद्धतिका आधारमा नेपाली लोककथाहरूको विश्लेषण गरिएको छ । यसमा नेपाली लोककथाका ५६५ आद्यरूप निर्धारण गरी अध्ययनका लागि थप सूत्रहरू दिइएको छ । चौथो परिच्छेदमा स्टिथ थम्सनद्वारा स्थापित अभिप्राय अध्ययन पद्धतिका आधारमा नेपाली लोककथाका अभिप्रायहरूको अनुक्रमणिका निर्माण गरिएको छ । यसमा ४७७३ अभिप्रायहरू दिइएका छन् भने थप अध्ययनका लागि मूल सूत्रहरू राखिएका छन् । नेपाली आख्यानको सैद्धान्तिक अध्ययन तथा नेपाली लोककथाका पाँच सिद्धान्तको परिचय र उदाहरणसहितको विश्लेषण गरिएको यस पुस्तकमा नेपाली लोककथाको लोकतात्त्विक सिद्धान्तको समेत व्याख्या

गरिएको छ । यस पुस्तकले लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणाको निरूपण गर्न तथा लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथाको अध्ययनका लागि विशेष सहयोग पुऱ्याएको छ ।

पौड्याल (२०७१) को *बागलुङ जिल्लाको थन्थाप क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको विश्लेषण* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा बागलुङ क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको अध्ययन गरिएको छ । लोककथाको सैद्धान्तिक परिचय दिँदै लोककथाको वर्गीकरणका सम्बन्धमा विवेचना गरिएको यस शोधपत्रमा लोककथाको तत्त्वहरूअन्तर्गत लोककथानक, सहभागी, परिवेश, अभिप्राय, प्रयोजन, लोककथोपकथन, द्वन्द्व, भाषाशैली र लोकतत्त्वका बारेमा विवेचना गरिएको छ । लोकतत्त्वलाई लोककथाको परिचायक तत्त्वका रूपमा चिनाइएको यस अध्ययनमा लोकतत्त्वको परिचय र यसका प्रकारबारे सङ्केत गरिएको छ । यस अध्ययनले धौलागिरि क्षेत्रको लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययनका लागि आवश्यक पृष्ठाधार तयार गर्न सहयोग पुऱ्याएको छ ।

गिरी (२०७२) को *नेपाली लोकवार्ता* नामक पुस्तकमा लोकवार्ता सङ्गोष्ठीका विभिन्न गोष्ठीपत्रहरूको सम्पादन गरी प्रस्तुत गरिएको छ । यस पुस्तकमा वि.सं. २०६८ मा पोखरामा आयोजित लोकवार्तासम्बन्धी पहिलो सङ्गोष्ठी र वि.सं. २०६९ मा भैरहवामा आयोजित दोस्रो लोकवार्तासम्बन्धी सङ्गोष्ठीमा प्रस्तुत विभिन्न क्षेत्रमा योगदान पुऱ्याएका २३ जना विद्वान् तथा विदुषीहरूका गोष्ठीपत्रहरूको सङ्ग्रह गरिएको छ । दुई खण्डमा विभाजित यस पुस्तकको पहिलो खण्डको दोस्रो लेखका रूपमा 'लोकगाथामा लोकतत्त्व' नामक शीर्षकको लेख रहेको छ । पराजुली (२०७२) द्वारा तयार पारिएको यस लेखमा लोकतात्त्विक पद्धतिबारे चर्चा गरिएको छ । विशेषतः यो लेख लोकविश्वासको सैद्धान्तिक पर्याधार निरूपण गर्न तथा सोही आधारमा लोककथाको अध्ययन गर्नका लागि महत्त्वपूर्ण छ ।

दिवस, बन्धु र रेग्मी (२०७२) को *लोकवार्ता विर्मश* नामक पुस्तकमा लोकवार्तासम्बन्धी प्रस्तुत गरिएका विभिन्न गोष्ठीपत्रको सम्पादन गरिएको देखिन्छ । विशेषतः पाँचौँ अन्तर्राष्ट्रिय लोकवार्ता कङ्ग्रेसमा विभिन्न स्वदेशी तथा विदेशी विद्वान् तथा विदुषीहरूले प्रस्तुत गरेका गोष्ठीपत्रहरूबाट यस पुस्तकको स्वरूप निर्माण भएको छ । यस पुस्तकमा विभिन्न लेखहरूलाई विभिन्न छ शीर्षकमा विभाजन गरी छ खण्डमा विस्तारित गरिएको छ । ती खण्डहरूमध्ये पहिलो खण्डको चौथो क्रममा पराजुली (२०७२) द्वारा प्रस्तुत "नेपाली लोककथामा नरबलि : सङ्क्षिप्तावलोकन" नामक लेख छ । यस लेखमा इतिहासको स्रोत, संस्कृतिको भण्डार, रीतिरिवाज र लोकसंस्कृतिको मूल विषयवस्तुका रूपमा मानिने लोककथामा चित्रण गरिने विविध प्रथाहरूमध्ये बलिप्रथाका बारेमा विस्तृत अध्ययन गरिएको छ । यस अध्ययनले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकप्रथाको विश्लेषण गरेको छ । अतः धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिविम्बित लोकप्रथाहरूमध्ये बलिप्रथाको अध्ययनमा सहयोग पुऱ्याउने देखिएकाले यो सामग्री उपयोगी छ ।

बोहरा (२०७२) को *डोटी जिल्लाको जोरायल क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन*"नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा डोटी क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन गरिएको देखिन्छ । सम्बन्धित क्षेत्रबाट सङ्कलन गरिएका लोककथाहरूलाई विविध वर्गमा वर्गीकरण गरी तिनलाई लोककथाका विधागत तत्त्वका आधारमा विश्लेषण गरिएको यस शोधपत्रमा कुनै पनि लोककथामा सम्बन्धित समाजको रीतिरिवाज र संस्कृति झल्किने हुँदा लोककथाको विशुद्ध पहिचान नै लोकतत्त्व हो भनी लोकतत्त्वको महत्त्वलाई झल्काइएको छ । यसमा सम्बन्धित लोककथाहरूलाई लोककथानक, पात्र, परिवेश, उद्देश्य, भाषाशैली तथा लोकतत्त्वका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । यस शोधपत्रले लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययनका लागि आवश्यक पृष्ठाधार तयार गर्न सहयोग पुऱ्याएको छ ।

खड्का (२०७२) को *रुकुमेली लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन* नामक अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्धमा रुकुमेली लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन गरिएको छ । रुकुम जिल्लाका पाँचओटा गाविसलाई अध्ययनको केन्द्र मानिएको यस शोधप्रबन्धमा सम्बन्धित क्षेत्रको लोककथा अध्ययनका लागि त्यस क्षेत्रबाट २९ ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरिएको छ । यसमा लोककथाको विश्लेषणका लागि निर्क्योल गरिएको लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक परिचय दिइएको छ । यस अध्ययनमा लोकतत्त्वको अर्थ, परिभाषा तथा वर्गीकरण गरिएको छ । सङ्कलित लोककथाहरूलाई लोकतत्त्वका विविध प्रकारहरूमध्ये लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू तथा लोकविश्वासका आधारमा व्याख्या–विश्लेषण गरिएको छ । यस शोधप्रबन्धमा लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक चर्चा गरी सोही आधारमा लोककथाहरूको व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । रुकुमेली लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययनमा यो शोधप्रबन्ध केन्द्रित रहे तापनि यसले धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक ढाँचा तयार गर्न सहयोग पुग्ने हुँदा यो शोधप्रबन्ध यस अध्ययनका लागि उपयोगी रहेको छ ।

पौड्याल (२०७३) को *भानुभक्तीय रामायणमा लोकविश्वास* नामक अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्रमा भानुभक्तीय रामायणमा लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको छ । कवि भानुभक्त आचार्य र उनको काव्यसाधनाबारे विवेचना गरिएको यस शोधपत्रमा कवि भानुभक्त आचार्यद्वारा लिखित रामायणमा लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको छ । यसमा लोकविश्वासको सैद्धान्तिक अवधारणाबारे विवेचना गरी लोकविश्वासका विभिन्न प्रकारहरूमध्ये स्वैरकल्पना, जादु, टुनामुना र योगसँग सम्बन्धित, धर्म, अनुष्ठान तथा आत्मशीलतासँग सम्बन्धित लोकविश्वासहरूका आधारमा भानुभक्तीय रामायणको विश्लेषण गरिएको छ । यस शोधपत्रमा भानुभक्तीय रामायणमा लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको र लोकविश्वासलाई लोकतत्त्व अध्ययनको एउटा आधारका रूपमा चर्चा गरिएको छ । अतः लोकविश्वासको सैद्धान्तिक ढाँचा तयार गर्न, यसको वर्गीकरण गर्न तथा लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासको विश्लेषणका लागि आधार तयार गर्नका लागि यो सामग्री उपयोगी छ ।

ढुङ्गाना (२०७३) को *गण्डकी अञ्चलका लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन* नामक अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्धमा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका आधारमा गण्डकी अञ्चलका लोककथाको अध्ययन गरिएको छ । यस शोधप्रबन्धमा गण्डकी अञ्चलका लमजुङ, तनहुँ, कास्की, गोरखा र स्याङजा जिल्लाबाट क्षेत्रीय अध्ययन गरी सङ्कलन गरिएका र त्यस भेगमा प्रचलित रही प्रकाशित भएका लोककथाहरूको सङ्ग्रह गरी लोकतात्त्विक सिद्धान्तका आधारमा लोककथाको विश्लेषण गरिएको छ । लोकतत्त्वलाई लोककथाको अनिवार्य तत्त्वका रूपमा लिइएको यस शोधप्रबन्धका आठ अध्यायहरूमध्ये अध्याय एकमा शोध परिचयबारे चर्चा गरिएको छ भने अध्याय दुईमा लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक स्वरूपबारे विवेचना गरिएको छ । यस अध्यायमा लोकतत्त्वको परिचय र परिभाषा, यसका स्रोतहरू र यसको वर्गीकरणबारे वर्णन गरिएको छ । अध्याय तीनमा तत्कालीन गण्डकी अञ्चलका लोककथामा प्रतिविम्बित लोककलाको विश्लेषण गरिएको छ । अध्याय चारमा लोककथामा प्रतिविम्बित लोकरीतिरिवाज र प्रथाको विश्लेषण गरिएको छ । अध्याय पाँचमा लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, अध्याय छमा लोककथामा लोकसाहित्यका अन्य विधाहरूको प्रयोग, अध्याय सातमा लोककथामा लोककथाका तत्त्व र लोकतत्त्वको सम्बन्ध तथा अध्याय आठमा अध्ययनको सारांश तथा निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ । यसमा सम्बन्धित क्षेत्रमा प्रचलित ४२ ओटा लोककथाहरूलाई लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा, स्वरूप तथा वर्गीकरणका आधारमा व्याख्या–विश्लेषण गरिएको छ । धौलागिरि क्षेत्रको निकट रहेको गण्डकी अञ्चलका लोककथासँग सम्बन्धित यस अध्ययनले आफ्नो अध्ययनको क्षेत्रभित्र धौलागिरि क्षेत्रका पर्वत, म्याग्दी र मुस्ताङ जिल्ला तथा त्यहाँका समुदाय र तिनका लोककथालाई नसमेटे पनि यस शोधप्रबन्धले लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धति र यसको प्रायोगिक पक्षका बारेमा विवेचना गरेको छ । अतः लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको सैद्धान्तिक ढाँचा र विश्लेषणको प्रायोगिक प्रारूप निरूपणका लागि यो सान्दर्भिक छ ।

उपाध्याय पौडेल (२०७४) को *लोकवार्ता सिद्धान्त र नेपाली सन्दर्भ* नामक पुस्तकमा लोकवार्ता र नेपाली सन्दर्भका बारेमा विवेचना गरिएको छ । यस पुस्तकमा प्रस्तुत छओटा अध्यायहरूमध्ये पहिलो अध्यायमा लोकवार्ता सिद्धान्त, दोस्रो अध्यायमा भौतिक संस्कृति, तेस्रो अध्यायमा रीतिरिवाज र प्रथा, चौथो अध्यायमा संस्कृति र धार्मिक अनुष्ठान, पाँचौँ अध्यायमा लोकसाहित्य र छैटौँ अध्यायमा विविध विषयको चर्चा परिचर्चा गरिएको छ । यी अध्यायहरूमध्ये तेस्रो र चौथो अध्यायमा नेपाली समाजमा विद्यमान रीतिरिवाज र प्रथा तथा संस्कृति र धार्मिक अनुष्ठानका बारेमा तथा पाँचौ अध्यायमा लोकसाहित्यबारे विश्लेषण गरिएको छ । यस पुस्तकमा लोकतत्त्वको शाब्दिक प्रयोग नगरिएको भए तापनि लोकतत्त्वअन्तर्गतका आधारभूत पक्षबारे चर्चा गरिएको छ । यस पुस्तकमा धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय, तिनका लोककथा, तिनमा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताको अध्ययन नगरिएको भए तापनि लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक आधार निर्माणका आवश्यक महत्त्वपूर्ण पक्षका बारेमा चर्चा

गरिएको छ । त्यसैले लोककथाका महत्त्वपूर्ण तत्त्वका रूपमा रहेका लोकरीतिरिवाज र प्रथाको सैद्धान्तिक आधार तयार गर्नमा यो पुस्तक महत्त्वपूर्ण छ ।

बुढा, लोप्चन र राई (२०७५) को *लोकवार्ता : अथार मगरात मगर भाषा* नामक पुस्तकमा अठार मगरात मातृभाषिक वक्ताको लोकवार्तासम्बन्धी विविध लेखहरूको सम्पादन गरिएको छ । अथार मगरात मातृभाषिक वक्ताका लोकवार्ताको अध्ययनपश्चात् तयार गरिएको यस पुस्तकमा सम्बन्धित समुदायको विवाह संस्कार, कपडा बुन्ने लोकप्रविधि, लोकनाच र लोकविश्वास झल्किने प्रचलित लोककथाहरू प्रस्तुत गरिएका छन् । ती लोककथाहरूलाई पहिले अथार/अठार मगरात क्षेत्रमा बोलिने पाङ/खाम मातृभाषामा लेखिएको छ र त्यसपछि नेपाली भाषामा रूपान्तरण गरिएको छ । अठार मगरात क्षेत्र धौलागिरि क्षेत्र नजिकै रहेको र प्रस्तुत अध्ययन मगर भाषाका लोककथासँग सम्बन्धित रहेकाले यो पुस्तक यस अध्ययनका सन्दर्भमा महत्त्वपूर्ण रहेको छ तापनि धौलागिरि क्षेत्रका मगर समुदायमा प्रचलित लोककथा र तिनमा अन्तर्निहित लोकतत्त्वको अध्ययन भने यो होइन ।

लामिछाने (२०७७) को *लोकसाहित्यको सिद्धान्त* नामक पुस्तक प्रकाशित छ । तेह्रौं परिच्छेदमा विभक्त तथा ६०४ पृष्ठको आयाममा विस्तरित यस पुस्तकको परिच्छेद एकमा लोकवार्ता, परिच्छेद दुईमा लोकसाहित्य तथा परिच्छेद सातमा लोककथा बारे सुक्ष्म अध्ययन गरिएको छ । परिच्छेद एकमा लोकवार्ताका बारे अध्ययन गर्ने सन्दर्भमा लोकवार्ताको परिचय, परिभाषा, स्वरूप, क्षेत्र र प्रकार तथा यसको आवश्यकताका बारे चर्चा गरिएको छ । यसै सन्दर्भमा लोकविश्वास, लोकरीति, लोकअनुष्ठान, लोकप्रथा, वेशभूषा, आभूषण आदिका बारेमा उल्लेख गरिएको छ भने परिच्छेद दुईमा लोकसाहित्यिक अध्ययनका प्रमुख पद्धतिहरूमध्ये लोकतात्त्विक पद्धतिका बारे चर्चा गरिएको छ । यसका साथै परिच्छेद सातमा लोककथाको प्राचीन परम्पराका बारेमा चर्चा गर्दै यसको परिचय, परिभाषा, संरचक तत्त्व, विशेषताहरू र प्रयोजनका बारेमा स्पष्ट पार्दै यसका वर्गीकरणसमेत गरिएको छ । यस पुस्तकमा लोककथाका संरचक तत्त्वहरूमध्ये अभिप्रायलाई एक मान्दै सामान्यतः विशिष्ट वा असामान्य घट्ना, चरित्र, कार्य तथा विश्वासहरूलाई अभिप्रायका रूपमा चिनाइएको छ । यसर्थ लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माका साथै लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र लोकप्रथा आदिको बारेमा अवधारणाको निर्माण तथा विश्लेषणको आधार निर्माण गर्न यसले सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यो पुस्तक प्रस्तुत अध्ययनका सन्दर्भमा आवश्यक छ ।

पौड्याल (२०७८) को *नेपाली लोकविश्वास* नामक पुस्तक प्रकाशित भएको देखिन्छ । एघारौं अध्यायमा विभक्त तथा जम्मा ५२० पृष्ठसम्म विस्तरित यस पुस्तकमा नेपाली लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको छ । उनले यस पुस्तकको पहिलो अध्यायमा लोकविश्वासको अर्थ दिई वर्गीकरण गरेका छन् । त्यसै गरी दोस्रो अध्यायमा मानव शरीरसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, तेस्रो अध्यायमा खानासँग सम्बन्धित लोकविश्वास, चौथो अध्यायमा मानवेतर शरीरसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, पाँचौं अध्यायमा यात्रासँग

सम्बन्धित लोकविश्वास, छैटौँ अध्यायमा व्यवहारसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, सातौँ अध्यायमा शास्त्रीय विधानमा आधारित लोकविश्वास, आठौँ अध्यायमा संस्कृतिसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, नवौँ अध्यायमा सपनासँग सम्बन्धित लोकविश्वास, दसौँ अध्यायमा नेपाली साहित्यमा लोकविश्वासको अध्ययन तथा एघारौँ अध्यायमा उपसंहार तथा निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ । यसले धौलागिरि क्षेत्र, त्यहाँका समुदाय, तिनका समाजका व्याप्त लोकविश्वासका बारेमा चर्चा गरेका छैन तर नेपाली लोकसमाजमा प्रचलित विविध लोकविश्वासका बारेमा यसमा प्रकाश उल्लेख गरी विवेचना गरिएको छ । अतः धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासको सैद्धान्तिक ढाँचा अनुरूप विश्लेषणको आधार निर्माण गर्न यसले सहयोग पुऱ्याउने हुँदा यो पुस्तक प्रस्तुत अध्ययनका सन्दर्भमा उपयोगी छ ।

त्रिपाठी (२०७९) को *नेपालको गण्डकी र भारतका दार्जिलिङ-असम क्षेत्रमा प्रचलित नेपाली लोककथाको तुलना* नामक अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्धमा लोककथाको तुलनात्मक अध्ययन गरिएको छ । नेपालको गण्डकी र भारतका दार्जिलिङ-असम क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको तुलनात्मक अध्ययन गरिएको यस शोधप्रबन्धमा नेपालको गण्डकी क्षेत्रका विभिन्न जिल्लामध्ये कास्की जिल्ला र भारतका दार्जिलिङ-असम राज्यका नेपाली भाषी क्षेत्रलाई भौगोलिक सीमाका रूपमा लिइएको छ । तुलनाको सैद्धान्तिक सीमाका रूपमा अमेरिकी सम्प्रदायद्वारा प्रस्तुत सौन्दर्यतत्त्व र लोकसाहित्यको तुलनाका लागि प्रतिपादित एन्टी आर्ने र थम्प्सनद्वारा प्रतिपादित मानकरूप निर्धारण पद्धतिको उपयोग गरिएको छ । यस अध्ययनमा एन्टी आर्ने र स्टिथ थम्प्सनद्वारा प्रतिपादित आद्यरूप र लोककथाप्रकार पद्धतिअनुसार लोककथाको कोडीकरण गर्नुका साथै अभिप्रायको पनि अन्तर्राष्ट्रिय कोडीकरण गरिएको छ । यसै गरी कार्ल क्रोन्हको ऐतिहासिक भौगोलिक तुलनात्मक पद्धति तथा सत्येन्द्रको आद्यरूप र लोककथाप्रकार पद्धतिलाई समेत समन्वय गरी विश्लेषण ढाँचा निर्माण गरेर लोककथाको विश्लेषण गरिएको छ । तुलनाका सन्दर्भमा दुवै क्षेत्रका समान विषयमा आधारित लोककथाहरूलाई लोककथानक, पात्र, परिवेश, अभिप्राय र भाषाशैलीका आधारमा समानता र असमानताको पहिचान गरिएको छ भने असमानताको विश्लेषण आगम, लोप, अनुकूलन, विपर्यय र परिवर्तनजस्ता कारक तत्त्वका आधार गरिएको छ । यस अध्ययनभित्र धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन पर्दैन तर यस अध्ययनले लोककथा प्रतिविम्बित अभिप्रायको अध्ययन गरेको छ । अभिप्रायमा प्रकृति, विभिन्न प्राणीहरू तथा भौतिक वस्तुहरूलाई मानवीकरण गरिएको हुन्छ । लोकमानसको सङ्गृहीत अवचेतनद्वारा सामूहिक रूपमा स्वीकार गरिएका लोककथा तथा लोलोककथामा प्रयोग हुने असाधारण चरित्र, कार्य, विश्वास तथा घटनाहरू जो लोककथामा पटकपटक दोहोरिन्छन् र परम्परित स्थिर रूढ तन्तुका रूपमा रहन्छन्, तिनको अध्ययन यस शोधप्रबन्धमा गरिएको छ । यसमा लोकमानसको सङ्गृहीत अवचेतनद्वारा सामूहिक रूपमा स्वीकार गरिएका तथा परम्परित स्थिर रूढ तन्तुका रूपमा रहेका असाधारण चरित्र, कार्य, विश्वास तथा घटनाहरूका बारेमा चर्चा गरिएको छ । अतः

लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक ढाँचाको निर्माण तथा विश्लेषणमा यस सामग्रीलाई महत्त्वपूर्ण पूर्वकार्यका रूपमा लिइएको छ ।

शर्मा (२०८१) ले *गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित लोककथामा लोकविश्वासको अध्ययन* नामक शीर्षकमा विद्यावारिधि शोधकार्य सम्पन्न गरेकी छन् । उनको यस अध्ययनका क्रममा गण्डकी प्रदेशका एघारओटा जिल्लामध्ये कास्की, गोरखा, तनहुँ, नवलपुर, पर्वत, मुस्ताङ, लमजुङ र स्याङजा जिल्लाका खासखास ठाउँको छनोट गरी सङ्कलन गरिएका लोककथाहरूको विश्लेषण गरिएको छ । यस क्रममा त्यहाँका लोककथामा अभिव्यक्त लोकविश्वासका विषयवस्तुगत प्रकार, तिनको अभिव्यक्तिगत प्रक्रिया र प्रयोजनबारे विवेचना गरिएको छ । यो अध्ययन गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित लोककथामा केन्द्रित रहे पनि लोकविश्वास जस्तो लोकतत्त्वका बारेमा विस्तृत रूपमा विवेचना गरिएकाले प्रस्तुत अध्ययनको सरोकारको विषय बनेको छ । गण्डकी प्रदेशभित्र धौलागिरि क्षेत्र रहे पनि यसमा म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित लोककथाहरूको अध्ययन गरिएको छैन र पर्वत र मुस्ताङ जिल्लाका लोककथाहरूको पनि समग्र लोकतात्त्विक आधारमा विवेचना गरिएको नपाइने हुँदा प्रस्तुत अध्ययनसँग शोध अन्तराल रहेको छ ।

पूर्वकार्यको उक्त समीक्षामा रहेका केही अध्ययनहरूमा लोकतात्त्विक सिद्धान्तको पृष्ठाधार पाइन्छ । यसअन्तर्गत जोशी (२०१३) को *हाम्रो संस्कृति*, पन्त (२०२८) को *हाम्रो सांस्कृतिक इतिहास,* थापा (२०३०) को *गण्डकीका सुसेली*, दिवस (२०३९) को *धिमाल लोकधर्म र संस्कृति,* पराजुली (२०५४) को *नेपाली लोककथामा अभिप्रायको अध्ययन,* पौड्याल (२०७३) को *भानुभक्तीय रामायणमा लोकविश्वास*जस्ता अध्ययन रहेका छन् । यसरी नै लोकतत्त्व सम्बन्धी सिद्धान्तलाई नै प्रमुखता दिएर पनि केही महत्त्वपूर्ण कृतिहरू लेखिएका छन् । तिनमा सुवेदी (२०५५) को *नेपाली लोकजीवन : लोकविश्वास,* शर्मा (२०५८) को *हाम्रो समाजः एक अध्ययन*, शर्मा (२०६२) को *आँधीखोला क्षेत्रमा प्रचलित उखानको अध्ययन*, पराजुली (२०६३) को *लोकसाहित्यमा प्रयोग हुने लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको रूपरेखा*, पराजुली (२०६३) को *सोरठी नृत्यनाटिका,* गिरी (२०६७ ख) को *मुनामदनमा लोकतत्त्व*, न्यौपाने (२०६९) को *मुनामदन खण्डकाव्यमा लोकतत्त्व*, श्रेष्ठ (२०७१) को *भानुभक्तका कृतित्वमा लोकतत्त्वको अभिव्यक्ति*, पराजुली (२०७१) को *नेपाली लोककथा सिद्धान्त र विश्लेषण,* उपाध्याय पौडेल (२०७४) को *लोकवार्ता सिद्धान्त र नेपाली सन्दर्भ,* पौडेल (२०७८) को *नेपाली लोकविश्वास* पर्दछन् । यी कृतिहरू धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकतत्त्वको विवेचना गर्ने दृष्टिले भन्दा पनि त्यहाँका लोककथामा प्रतिबिम्बित लोकतत्त्वको विश्लेषणलाई सैद्धान्तिक मार्गदर्शन गर्ने दृष्टिले महत्त्वपूर्ण छन् ।

प्रस्तुत अध्ययनसँग सम्बद्ध उपर्युल्लिखित पूर्वकार्यको समीक्षाले नेपाली लोककथाको सङ्कलनको प्रारम्भदेखि हालसम्मको करिब आठ दशकको अवधिमा नेपाली लोककथाको क्षेत्रमा विभिन्न अध्ययनहरू भएको पाइन्छ । यस क्रममा मूलतः विभिन्न स्थानका लोककथाको सङ्कलन तथा लोककथाको विधातात्त्विक अध्ययन गरिएको

देखिन्छ । माथिका पूर्वकार्यहरूमध्ये दिवस (२०३३) को *नेपाली लोककथा केही अध्ययन,* गुरुङ (२०५६) को *हाम्रो नेपाली लोककथा सङ्ग्रह,* सुवेदी (२०६७) को *दोलखा जिल्लाको पूर्वी भागमा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण,* आचार्य (२०६८) को *बर्दिया जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण,* जोशी (२०६६) को *नेपाली लोककथाको सङ्कलन तथा अध्ययन परम्परा,* पौडेल (२०७१) को *बागलुङ जिल्लाको थन्थाप क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको विश्लेषण,* बोहरा (२०७२) को *डोटी जिल्लाको जोरायल क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन* आदि जस्ता अध्ययनहरू लोककथाको सङ्कलन तथा विधातात्त्विक अध्ययनमा मात्र केन्द्रित रहेका छन् । यी अध्ययनहरू लोकतत्त्व केन्द्रित नभए पनि लोकतत्त्वका केही पक्षहरूको सामान्य चर्चा भने यिनमा रहेको पाइन्छ ।

यसै गरी लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका आधारमा नै लोककथाका केही अध्ययन गरिएको पाइन्छ । यसै गरी माथि विवेचना समीक्षा गरिएका पूर्वकार्यमा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिका आधारमा नै लोककथामा केही अध्ययन सम्पन्न भएको पाइन्छ । यसअन्तर्गत अधिकारी (२०६५) को *कपिलवस्तु जिल्लामा प्रचलित लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन,* जिरेल (२०६५) को *दोलखा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको लोकतात्त्विक अध्ययन,* जोशी (२०७१) को *डोटेली सांस्कृतिक तथा ऐतिहासिक लोककथाहरूको लोकतात्त्विक विश्लेषण,* खड्का (२०७२) को *रुकुमेली लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन,* ढुङ्गाना (२०७३) को *गण्डकी अञ्चलका लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन,* शर्मा (२०८१) *गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित लोककथामा लोकविश्वासको अध्ययन* पर्दछन् । यसरी गरिएका अध्ययनमा लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथामा सीमित रहेर विवेचना गरिएको छ र तिनमा स्थानीयता (स्थानीय भूगोल, स्थानीय लोकसमाज र स्थानीय भाषा) जस्ता लोकतत्त्वका महत्त्वपूर्ण पक्षलाई समेटिएको छैन । यसका साथै ती अध्ययनहरू धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा पाइने लोकतत्त्वको अध्ययनमा केन्द्रित रहेका छैनन् ।

उपर्युक्त पूर्वकार्यको समीक्षालाई दृष्टिगत गर्दा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा केन्द्रित रहेर नगण्य अध्ययन भएको पाइन्छ । शर्मा (२०८१) ले त्यस क्षेत्रका पर्वत र मुस्ताङ जिल्लाका सीमित लोककथामा पाइने लोकविश्वासबारे अध्ययन गरे पनि समग्र लोकतत्त्वको अध्ययन त्यसमा हुन सकेको छैन । यसका साथै म्याग्दी जिल्लाका लोककथाले उनको अध्ययनमा प्रवेश नै पाएका छैनन् । यस स्थितिमा देखा परेको शोध अन्तरललाई ख्याल गरेर प्रस्तुत अध्ययन गरिएको हो ।

१.५ शोधको औचित्य र महत्त्व

धौलागिरि क्षेत्रमा विभिन्न विषयवस्तुमा आधारित लोककथा भन्ने र सुन्ने परम्परा छ । तुलनात्मक रूपले हिजोको तुलनामा आज यो परम्परा घट्दै गएको छ र लोककथाहरू क्रमशः लोप हुन थालेका छन् । तिनको लोप हुनु मानव समाजका लागि ठुलो क्षति हो । यस कुरालाई ख्याल गरी लोककथाको अध्ययनमा बेलैमा ध्यान जानु आवश्यक छ र प्रस्तुत

अध्ययन केही मात्रामा भए पनि यसतर्फ अग्रसर हुनुको महत्त्व रहेको छ । लोककथा मूलतः लोकमानसमा सङ्गृहीत अवचेतनद्वारा सामूहिक रूपमा स्वीकार गरिएको लोकाभिव्यक्ति भएकाले यसमा परम्परित रूढ तत्त्वका रूपमा रहेका लोकसमाजका प्रतीक, विम्ब, विश्वास, रीतिरिवाज, प्रथा आदि भेटिन्छन् । तिनमा मानव समाजका विशिष्ट ज्ञान सञ्चित रहेको हुन्छ । नेपाली लोककथाका बारेमा विभिन्न शोधकार्य भए तापनि धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्व केन्द्रित अध्ययन हालसम्म भएको देखिँदैन । यस स्थितिमा प्रस्तुत अध्ययनको उपादेयता रहनु स्वाभाविक हो । यस शोधकार्यबाट लोककथामा प्रतिविम्बित लोकतत्त्वको अध्ययन गर्नका लागि आवश्यक सैद्धान्तिक ज्ञानका साथै धौलागिरि क्षेत्रका मगर र ल्होपा समुदायमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकतत्त्वबारे पनि महत्त्वपूर्ण जानकारी प्राप्त भएको छ । त्यसैले यस प्राज्ञिक कार्यले एकातिर लोककथाको अध्ययन परम्परामा नयाँ आयाम थपेको छ भने अर्कातर्फ लोकतत्त्वको अध्ययनका निम्ति थप मार्गनिर्देश गरेको छ । यस अध्ययनले लोकतत्त्वलाई स्पष्ट रूपमा चिनाउँदै त्यसका प्रकार र विश्लेषणका अवधारणा एवम् आधारको निरूपण गरेको छ । यसका साथै धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा लोकतत्त्वका रूपमा रहेका लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयतालाई प्रकाशमा ल्याएको छ । यसर्थ धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययनमा रुचि राख्ने, यस विषयमा थप शोध गर्न चाहने तथा अन्यत्रका लोककथासित दाँजेर तुलनात्मक अध्ययन गर्न चाहने जोकसैका लागि यो अध्ययन उपयोगी छ । यसका साथै समस्या कथनमा उल्लिखित उद्देश्यहरू पूरा गरिएकाले प्राज्ञिक क्षेत्रमा यसबाट विशेष योगदान भएको छ । अतः यस शोधकार्यको औचित्य र महत्त्व स्वतः सिद्ध हुन्छ ।

१.६ शोधको सीमाङ्कन

लोककथा लोकजीवनको लोकप्रिय लोकसाहित्यिक विधा हो । समय, लागत, श्रम आदिलाई दृष्टिगत गरी सीमाका प्रस्तुत शोधकार्यमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकतत्त्वको अध्ययनमा मात्र सीमित छ । धौलागिरि पर्वत रहेको म्याग्दी जिल्लाका अन्नपूर्ण गाउँपालिका र रघुगङ्गा गाउँपालिका, मुस्ताङ जिल्लाको ल्होघेकर दामोदरकुण्ड गाउँपालिका र पर्वत जिल्लाको जलजला गाउँपालिकामा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकतत्त्वको अध्ययन गरिनु यसको क्षेत्रगत तथा विधागत सीमा हो । प्रतिनिधिमूलक रूपमा छनोट गरिएका उपर्युक्त गाउँपालिकाहरूमा उपलब्ध लोककथाहरूबाट प्रस्तुत अध्ययनको उद्देश्य पूर्ति हुने भएकाले तिनको छनोट गरिएको हो । यसका साथै यी जिल्लाहरूमा बसोबास गर्ने मगर र ल्होपा समुदायमा प्रचलित नेपाली भाषाका लोककथाको मात्र अध्ययनमा सीमित रहनु पनि यसको सीमा हो । यहाँका लोककथामा लोकतत्त्वमा पाइने लोकतत्त्वको अध्ययन गर्ने क्रममा लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, लोक रीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताको अध्ययनमा मात्र यस अध्ययनलाई सीमित गरिएको छ ।

१.७ शोधविधि

शोधविधिलाई सामग्री सङ्कलन विधि र शोधको सैद्धान्तिक पर्याधार शीर्षकमा विवेचना गरिएको छ । सामग्री सङ्कलन विधिअन्तर्गत शोधकार्यका लागि आवश्यक पर्ने सामग्रीहरू कुन विधिबाट सङ्कलन गरिएको छ भन्नेबारेमा चर्चा गरिएको छ भने सैद्धान्तिक पर्याधारअन्तर्गत कुन आधारमा शोधकार्य सम्पन्न गरिएको छ र शोधसमस्याका रूपमा उठाइएका प्रश्नहरूको समाधान कसरी गरिएको छ भन्ने बारेमा उल्लेख गरिएको छ ।

१.७.१ सामग्री सङ्कलन विधि

प्रस्तुत शोधकार्य धौलागिरि क्षेत्रका लोककथासँग सम्बन्धित रहेको छ । यस शोधकार्यमा निर्धारित शोधसमस्याको समाधानका लागि क्षेत्रकार्यमा आधारित प्राथमिक स्रोतको सामग्रीको मात्र उपयोग गरिएको छ । यस शोधकार्यमा शोध्य विषयका रूपमा क्षेत्रकार्यबाट सङ्कलित नेपाली भाषामा प्रचलित लोककथाका पाठहरू नै यसका प्राथमिक सामग्री हुन् । यस्ता सामग्रीको सङ्कलनका लागि धौलागिरि क्षेत्र र यसका निकट रहेका क्रमशः म्याग्दी जिल्लाका अन्नपूर्ण गाउँपालिका र रघुगङ्गा गाउँपालिका, पर्वत जिल्लाको जलजला गाउँपालिका तथा मुस्ताङ जिल्लाको ल्होघेकर दामोदरकुण्ड गाउँपालिकालाई अध्ययन क्षेत्रका रूपमा लिइएको छ । उपर्युक्त स्थानमा लामो समयदेखि रैथाने जातिका रूपमा रहेका मगर र ल्होपा समुदायका सांस्कृतिक दृष्टिले महत्त्वपूर्ण पुराना घनाबस्ती, सांस्कृतिक दृष्टिले सम्पन्न रहेका र लोककथा सुन्ने–सुनाउने परम्पराको व्याप्तिका दृष्टिले पनि उपयुक्त रहेका गाउँपालिकाको छनोट गरिएको छ । उक्त क्षेत्रका बासिन्दाहरूबाट प्राप्त जानकारीका आधारमा लोककथावाचकहरू पत्ता लगाई उद्देश्यमूलक ढङ्गले नमुना छनोट गरी लोककथाहरू सङ्कलन गरिएको छ । सङ्कलित लोककथाहरू स्थानीय स्तरमा प्रचलित कथ्य नेपाली भाषामा प्रस्तुत गरिएको छ । लोककथाबाचकहरूको विवरण परिशिष्ट दुईमा प्रस्तुत छ । वाचकहरू विभिन्न उमेर समूह र व्यवसायका पुरुष तथा महिला रहेका छन् ।

सङ्कलित लोककथाहरूमध्ये लोकतत्त्वले युक्त लोककथाहरूलाई मात्र अध्ययनका लागि चयन गरिएको छ । शोधसमस्यालाई सम्बोधन गर्नका लागि विस्तृत जानकारी प्राप्त होस् भन्ने हेतुले क्षेत्रकार्य सम्पन्न गर्ने क्रममा निर्देशित खुल्ला प्रश्नावलीका आधारमा छनोट गरिएका क्षेत्रका विभिन्न लोककथाका वाचकहरूसँग प्रत्यक्ष भेटघाट, वार्तालाप र विचार विमर्श गरी सामग्रीको सङ्कलन गरिएको छ । यस क्रममा क्रमशः पर्वत जिल्लाबाट १० ओटा, म्याग्दी जिल्लाबाट २२ ओटा र मुस्ताङ जिल्लाबाट १० ओटा गरी जम्मा ४२ ओटा लोककथाहरू श्रव्यदृश्य माध्यमबाट लोककथावाचकको कथ्यबोलीका आधारमा सङ्कलन गरी परिशिष्ट एकमा दिइएको छ । यी सङ्कलित लोककथाहरूको सत्यापनका लागि सम्बन्धित क्षेत्रका लोककथाका विज्ञहरूसँग पनि आवश्यक परामर्श गरिएको छ । यसका साथै अध्येता त्यसै क्षेत्रको मगर समुदायको बासिन्दा हुनुको नाताले पनि सङ्कलित सामग्रीहरूमा थप प्रामाणिकता रहन गएको छ ।

१.७.२ सैद्धान्तिक आधार तथा विश्लेषण ढाँचा

प्रस्तुत गुणात्मक प्रकृतिको शोधमा मुख्यतः विषय विश्लेषण विधिको उपयोग गरिएको छ । सामग्री विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधार तथा विश्लेषणको ढाँचालाई निम्नानुसार स्पष्ट पारिएको छ ।

१.७.२.१ सैद्धान्तिक आधार

लोकवार्ताका सङ्घटक तत्त्व वा यसका विविध पक्षहरू लोकतत्त्वसँग सम्बन्धित छन् भने लोकवार्ताका यी विविध सामग्रीलाई केलाएर अध्ययन गर्ने पद्धतिलाई लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धति भनिएको छ । प्रस्तुत शोधकार्यको सैद्धान्तिक अवधारणाका रूपमा लोकसाहित्य अध्ययनका क्षेत्रमा देखा परेको सोही लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिलाई अङ्गीकार गरिएको छ । त्यसैका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा विद्यमान लोकतत्त्वको अध्ययनका लागि सैद्धान्तिक आधार निर्माण गरिएको छ ।

लोकसमाजको रूढतत्त्व नै लोकतत्त्व हो । 'लोकतत्त्व' शब्द 'लोक' र 'तत्त्व' दुई शब्दको संयोगबाट बनेको छ । संस्कृत तत्सम शब्द लोकको व्युत्पत्ति लोकृ दर्शने धातुमा घञ् (अ) प्रत्यय लागेर बनेको छ । यसको अर्थ देख्नेवाला वा देखेपछि बोध हुने स्थान भन्ने हुन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ११) । यस अर्थबाट 'लोक' शब्दले देख्नेवाला अर्थात् व्यक्ति विशेष र देखेपछि बोध हुने स्थान विशेष गरी दुईओटा अर्थलाई प्रस्ट पारेको छ । वर्मा (इ. १९७९) अनुसार प्राचीन साहित्य ऋग्वेदमा 'लोक' शब्दको प्रयोग जीव तथा स्थान दुवै अर्थमा भएको छ भने महाभारतमा साधारण जनताका अर्थमा 'लोक' शब्दको प्रयोग गरिएको छ (पृ. ११-१२) । द्विवेदी (इ. १९९१) अनुसार अशोक स्तम्भमा उल्लिखित श्लोकहरूमा 'लोक' शब्द प्रयुक्त भएको छ र तिनमा 'लोक' शब्दले समस्त जनता भन्ने अर्थ बोध गराएको छ (पृ. ११) ।

'लोक' शब्दको आधुनिक अर्थ भन्नाले पाश्चात्य जगत्बाट भित्रिएको यसको अर्थ भन्ने बुझिन्छ । पाश्चात्य जगत्मा लोकको पयार्यवाची शब्दका रूपमा अङ्ग्रेजी शब्द Folk को प्रयोग गरिएको देखिन्छ । त्यहाँका विद्वान्हरूको मतानुसार एङलो सेक्सन शब्द Folc बाट अङ्ग्रेजी शब्द Folk बनेको हो र यसको जर्मन शब्द Volk हो (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १३०) । भारतीय लोकसाहित्यविद् रामनरेश त्रिपाठीले Folk शब्दका लागि 'लोक' शब्दको प्रयोग नगरी 'ग्राम' शब्दको प्रयोग गरेका छन् भने अर्का भारतीय विद्वान् श्याम परमारले Folk शब्दको पर्यायवाचीका रूपमा 'लोक' शब्दलाई नै लिएका छन् । उनले साधारण जनसमाज जहाँ पूर्व सञ्चित परम्परा, भावना, विश्वास र आदर्श सुरक्षित छ, त्यही नै लोक हो भनी लोकको अर्थ बताएका छन् (परमार, इ. १९५४, पृ. ११) । वर्मा (इ. १९७९) अनुसार गाउँ वा नगरमा बसोवास गर्ने जनसामान्य जो पाण्डित्य संस्कारगत चेतनाशून्य छन् र परम्परा प्रथित रीतिरिवाज, लोकविश्वास एवम् अन्धपरम्पराप्रति दृढ आस्था राख्दछन्, तिनै व्यक्तिलाई नै 'लोक' भनिन्छ (पृ. १६) । सत्येन्द्र (इ. १९७१) को मतानुसार मानव समाजको त्यो वर्ग जो अभिजात्य संस्कार, शास्त्रीयता र पाण्डित्यको चेतना, पाण्डित्यको अहङ्कारबाट शून्य रहन्छ र एक परम्पराको प्रवाहमा जीवित रहन्छ,

उही नै लोक हो (पृ. ३) । भ्रमर (इ. १९६५) का अनुसार 'लोक' शब्दका एक विश्व वा समाज र अर्को जनसामान्य अथवा जनसाधारण गरी दुईओटा अर्थ छन् (पृ. २) । 'लोक' शब्द मूलतः विशेषणका रूपमा प्रयोग हुन्छ । यस दृष्टिले गाउँमा मात्र नभएर नगर, जङ्गल, पहाड तथा टापुमा बसोवास गर्ने जो आफ्नो परम्परा, रीतिरिवाज एवम् आदिम विश्वासप्रतिको आस्थाशील भएका कारण अशिक्षित र अल्पसभ्य भनिएका लोकको प्रतिनिधित्व यसबाट हुन्छ (भ्रमर, इ. १९६५, पृ. ३) । डोर्सन (इ. २०१६) ले सहरमा पनि धेरै लोक समूहहरू रहने विचार व्यक्त गरेका छन् (पृ. ६१) । शर्मा र लुइटेल (२०६३) का अनुसार 'लोक' शब्दको अर्थ हेर्नेवाला, देख्नेवाला हुन्छ (पृ. १२-१३) । लामिछाने (२०६४) का अनुसार 'फोक' र 'लोक' शब्दले ग्राम वा गाउँ या कुनै सीमित स्थान र समुदायलाई मात्र नबुझाई व्यापक लोकसमुदायलाई बुझाउँछ । यसमा शिष्ट र अशिष्टको प्रश्न निरर्थक छ (पृ. ३) । 'लोक' शब्दले मूलतः स्थानका रूपमा र सामान्य जनताका रूपमा गरी दुई अर्थ दिन्छ (बन्धु, २०६६, पृ. १३) । लोकसाहित्यमा 'लोक' शब्दको अर्थ लोकसमुदाय नै हुन्छ (पराजुली र गिरी, २०६८, पृ. ३) । त्यसै गरी पराजुली (२०७१) अनुसार लोक शब्दका अर्थ देख्नेवाला, जनता, संसार, प्राणी, विभिन्न लोक भन्ने भए तापनि लोकसाहित्यमा यस शब्दले जनता तथा संसारको अर्थ ग्रहण गर्दछ (पृ. १५) ।

अङ्ग्रेजी शब्द 'इलेमेन्ट' (Element) को पर्यायवाची मानिने 'तत्त्व' शब्दले कुनै पनि वस्तु, प्राणीलाई अस्तित्वमा ल्याउने कारक भन्ने बुझाउँछ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १६) । यसर्थ लोकमा निहित तत्त्व वा जनसाधारण अभिव्यक्तिमा जे जस्ता परम्परित गूढ तत्त्व भेटिन्छन् ती लोकतत्त्व हुन् । लोकले आफ्ना मनोभावहरूलाई विभिन्न माध्यमबाट प्रस्तुत गरेका हुन्छन् । तिनै अभिव्यक्तिमा जे जस्ता तत्त्वहरू पाइन्छन् तिनलाई नै लोकतत्त्व भनिन्छ । पश्चिमी जगत्मा लोकतत्त्वलाई 'फोक इलेमेन्ट' (Folk Element) भन्दछन् । Folk शब्द एंग्लोसेक्सन FOLC शब्दको विकसित रूप हो (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १३) । पराजुली (२०७१) का अनुसार 'लोक'को अर्थ 'लोकसमाज' र 'तत्त्व'को अर्थ महत्त्वपूर्ण सार वा अंश भन्ने हुन्छ । उनका अनुसार लोकसमाजमा परम्परादेखि प्रचलनमा रहेका सामूहिक अवचेतनका रूढतत्त्व नै लोकतत्त्व हुन् (पृ. १६२) । मिश्र (इ. १९८५) अनुसार लोकमानससँग अवचेतनको सम्बन्धलाई स्पष्ट पार्दै अवचेतन मानव समुदायको त्यो मानसिक स्थिति हो जुन आदिकालीन, प्राकृतिक एवम् उत्तराधिकृत हुन्छ र विभिन्न लोकाभिव्यक्ति एवम् लोककथाहरूद्वारा आफ्नो रूप प्रकट गर्दछ (पृ. ३१३) । वर्मा (इ. १९७९) ले जनसामान्यका अभिव्यक्तिमा जुन तत्त्व प्रस्तुत हुन्छ, त्यही नै लोकतत्त्व हो र यसलाई एक पारिभाषिक अर्थमा ग्रहण गर्न थालिएको छ भनी आफ्नो विचार प्रस्तुत गरेका छन् (पृ. १६) । लोकवार्ताका विभिन्न तत्त्वबाट लोकतत्त्वले आफ्नो तात्पर्य लिएको छ (भ्रमर इ. १९७९, पृ. १७) । लोकतत्त्वमा विचार र आचरण, रीतिरिवाज, गीत र कहानी आदि सम्मिलित हुन्छ (सत्येन्द्र, इ. १९७१, पृ. ४६) । कुरियन (इ. २०१३) अनुसार लोकतत्त्व प्रत्येक मानव हृदयमा अन्तर्निहित संस्कार हो, जो अशिक्षित मानवमा सहज र स्पष्ट रूपमा तथा आभिजात्य वर्गको मनको गहिराइमा अनुस्यूत हुन्छन् । यिनको उपस्थितिले लोकजीवनको परिचय प्राप्त हुन्छ (पृ. ८९) । कुरियनको विचारले

लोकजीवनको अभिव्यक्ति नै लोकतत्त्व हो भन्ने कुरालाई प्रस्ट पार्छ । अतः लोकले आदिम सभ्यता, आचारविचार, रूढि र संस्कारलाई आफ्नो परम्पराका रूपमा स्वीकार गरेको ज्ञान नै लोकतत्त्व हो ।

लोकतत्त्वभित्र समेटिने विषयका सम्बन्धमा स्पष्ट हुनु अत्यावश्यक देखिन्छ । यसभित्र लोकजीवनका संस्कार, रीतिरिवाज, आस्था, निष्ठा, लोककला, लोकविश्वास आदिको संयोजित रूप प्रस्ट भेटिन्छ । धर्म, संस्कृति, चाडपर्व, उत्सव आदि लोकतात्त्विक अध्ययनका आधार हुन् (सरकार, इ. १९१७, पृ. VII – VIII) । लोकतत्त्व एक सामासिक पद हो, जसको अर्थ लोकको तत्त्व भन्ने र लोकतत्त्वलाई लोकसाहित्य, लोकविश्वास तथा लौकिक रीतिरिवाज गरी ३ वर्गमा बाँड्न सकिन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ११) । द्विवेदी (इ. १९९१) ले लोकतत्त्वको भावनाको केन्द्र लोकवार्ता हुने र लोकवार्ताकै भित्र लोकतात्त्विक अनुभूति समाविष्ट हुने बताएका छन् (पृ. १८) भने गिरी (२०६६) ले लोकतत्त्वले शिक्षा, दर्शन, चिन्तन, विवेक आदिले खारिएको मानिसको अभिव्यक्तिभन्दा सामान्य मानिसको अभिव्यक्तिसँग सरोकार राख्ने हुँदा ठुलो सङ्ख्यामा रहेको सामान्य लोक, त्यसका गतिविधि, सोचाइ, संस्कृति, सेरोफेरो आदिसँग लोकतत्त्व सम्बन्धित हुने बताएका छन् (पृ. ४२) । पराजुली (२०६३) का अनुसार लोकपरम्परामा प्रचलित महत्त्वपूर्ण विचार र व्यवहारका अंशहरूलाई लोकतत्त्व शब्दले समेट्दछ र लोकमानसमा रहेका सामूहिक अवचेतनका भावहरू लोकसाहित्यमा लोकतत्त्वका रूपमा रहन्छन् (पृ. १६२–१६३) । लोकतत्त्व वस्तुतः त्यो परम्पराको सूत्र हो, जो प्रत्येक मानव हृदयमा स्वाभाविक रूपले अनुस्यूत हुन्छ (कुरियन, इ. २०१३, पृ. ८९) । वास्तवमा लोकको अभिव्यक्तिमा जुन तत्त्व भेटिन्छ, त्यही लोकतत्त्व हो (सत्येन्द्र, इ. १९७१, पृ. ६८५–६८६) । वास्तवमा लोकतत्त्व लोकसमाजको केही अलग्गै किसिमको वैशिष्ट्य हो, यसबिना लोकसाहित्य केवल साहित्य मात्र हुन्छ, लोकसाहित्य हुन सक्दैन (ढुङ्गाना, २०७३, पृ. १८) । महमुत र खातुन (इ. २०१७) ले लोकतत्त्वका अनिवार्य प्रावधानका रूपमा तिन वटा कुरा लिएका छन् : १. लोकमा त्यो तत्त्व विद्यमान रहनु पर्दछ, २. लोकसँग त्यसको वार्ता हुनै पर्दछ र ३. यो तत्त्व लामो समयसम्म पुस्तान्तरणमा बाँचेको हुनु पर्दछ (पृ. १३) । प्रधान (इ. २०१९) अनुसार लोकवार्ताले अशिक्षित ग्रामीण जनजीवनको साङ्गोपाङ्गो लोकसंस्कृतिको मात्र अध्ययन नगरेर यसले वर्तमान कालमा शिक्षित तथा सहरिया संस्कृतिलाई पनि आफ्नो अध्ययन क्षेत्र बनाएको छ (पृ. ३२) ।

उपर्युक्त विवेचनाबाट के प्रस्टिएको छ भने 'लोक' शब्दले जनसाधारण वा जनसमुदाय भन्ने अर्थ दिन्छ भने तिनै जनसमुदायका जीवनपद्धतिमा अन्तर्निहित मुख्य कुरा नै लोकतत्त्व हो । यसमा लोकसमाजमा परम्परादेखि जनसाधारणका अवचेतन मनमा रूढ भएर रहेका आदिम आचारविचार, विश्वास, चिन्तन, व्यवहार तथा रूढ परम्परा अन्तर्निहित हुन्छन् । यसभित्र रहेका लोक स्वयंसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू, लोकसाहित्य, लोककला र स्थानीयता जस्ता तत्त्वहरूमा लोकजीवनका कैयन् विशिष्ट पक्षहरू गाँसिएका हुन्छन् । लोकतत्त्वले लोक

लोककथालगायत लोकसाहित्यका विभिन्न विधालाई साहित्यका अन्य विधाबाट अलग्याउने काम गर्दछ । बौद्धिक पाण्डित्यबाट भिन्न जटिलतारहित सामान्य लोक र त्यसको अभिव्यक्तिसँग यो सम्बन्धित छ । त्यसैले लोकतत्त्व लोकसाहित्यको एक महत्त्वपूर्ण पक्षका रूपमा परिचित छ र लोकसाहित्यलाई लोकतत्त्वका आधारमा विश्लेषण गर्ने पद्धतिको विकास पनि भइसकेको छ । नेपालमा भने लोकतत्त्वको अध्ययनको खासै लामो पृष्ठभूमि रहेको देखिँदैन । यसको अध्ययनको पृष्ठाधार निमार्ण गर्ने काम बन्धु (२०५८) ले गरेका छन् । उनले कुनै लोकाख्यानको स्थानीयकरण हुने तथा पर–परम्पराको वातावरणको स्व–परम्पराका सर्वप्रचलित लोकमानसका अनुकूल तत्त्वमा अनुवाद हुने र लोककथा स्थानीय वातावरणसँग जोडिने कुरा उल्लेख गरेका छन् (पृ. ८५) । यसरी नै लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको विवेचना गर्ने क्रममा पराजुली (२०७१) ले विस्तृत रूपमा लोकतत्त्वको विवेचना गरेका छन् । उनले लोककला, लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू, लोकविश्वास र लोकसाहित्यलाई लोकतत्त्वका रूपमा लिएका छन् (पृ. १६४–१६६) ।

लोकतत्त्वको अध्ययनको पृष्ठाधार निर्माणको कार्यारम्भ प्रथमतः इस्वीको सत्रौँ शताब्दीका उत्तरार्द्धदेखि भएको देखिन्छ । सर्वप्रथम युरोपेली विद्वान् जाँन आब्रेले इ. १६८७ मा सर्वसाधारण जनताको रीतिरिवाज, रहनसहन, अन्धविश्वास आदिको अध्ययन प्रारम्भ गरेको पाइन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १३) । त्यसपछि बर्न (इ. १९१४) द्वारा लोकवार्ताको विवेचना गर्ने क्रममा लोकतत्त्वलाई विश्वास र आचरण–अभ्यास, रीतिरिवाज तथा लोककथा, गीत र उखानटुक्का जस्ता लोकतत्त्वसँग सम्बद्ध विषयका बारेमा प्रकाश पारेको पाइन्छ (पृ. ४) । यसै क्रममा सरकार (इ. १९१७) ले लोकतत्त्वको अध्ययन गर्दै भारतमा प्रचलनमा रहेका फेस्टिबल/चाडपर्व, लोकगाथा, लोककाव्य, शिव संस्कृति, बुद्धधर्म र संस्कृति, लोकनृत्य आदिको विश्लेषण गरेका छन् (पृ. VII-VIII) । यी लेखकहरूले भिन्न भूगोलका भिन्न परिवेश तथा जातिका जीवनमा विद्यमान लोकतात्त्विक विशेषता देखाउने काम गरेका छन् । सत्येन्द्र (इ. १९७१) ले लोकसाहित्यका साथै साहित्यका क्षेत्रमा पनि प्रयोग गर्न थालिएको जानकारी दिँदै गाउँ वा सहरमा रहने सामान्य लोकसँग सम्बन्धित ऐतिहासिक, भौगोलिक, सांस्कृतिक र भाषिक अध्ययनलाई लोकतात्त्विक अध्ययनका रूपमा चिनाएका छन् (पृ. २८–५१) । नेपाली लोकसाहित्य र साहित्यको अध्ययनमा पनि यस पद्धतिलाई अँगालिएको पाइन्छ । यस क्रममा पराजुली (२०७१) ले *नेपाली लोककथा : सिद्धान्त र विश्लेषण* नामक आफ्नो कृतिमा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको परिचय दिएका छन् र यसका माध्यमबाट लोकतात्त्विक सामग्रीहरूको वैज्ञानिक ढङ्गबाट अध्ययन–विश्लेषण गर्न सकिने विचार व्यक्त गर्दै लोककला, लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू, लोकविश्वास र लोकसाहित्यलाई लोकतत्त्वका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् । पराजुलीले प्रस्तुत गरेका लोकतत्त्वमा स्थानीय पहिचानसँग जोडिएका लोकसमाज, भूगोल र भाषा जस्ता महत्त्वपूर्ण तत्त्वहरू समाविष्ट रहेका छैनन् यद्यपि सत्येन्द्र (इ. १९७१) ले स्थानीयतासँग सम्बन्धित यी कुराहरूलाई पनि लोकतत्त्वअन्तर्गत समाहित गरेका छन् । त्यसैले माथि उल्लिखित लोकवार्ताविद्हरूले उल्लेख गरेका सैद्धान्तिक मतका आधारमा लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयता जस्ता लोकतत्त्वहरूलाई लिई

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको अध्ययन गर्ने मिश्रित सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माण गरिएको छ ।

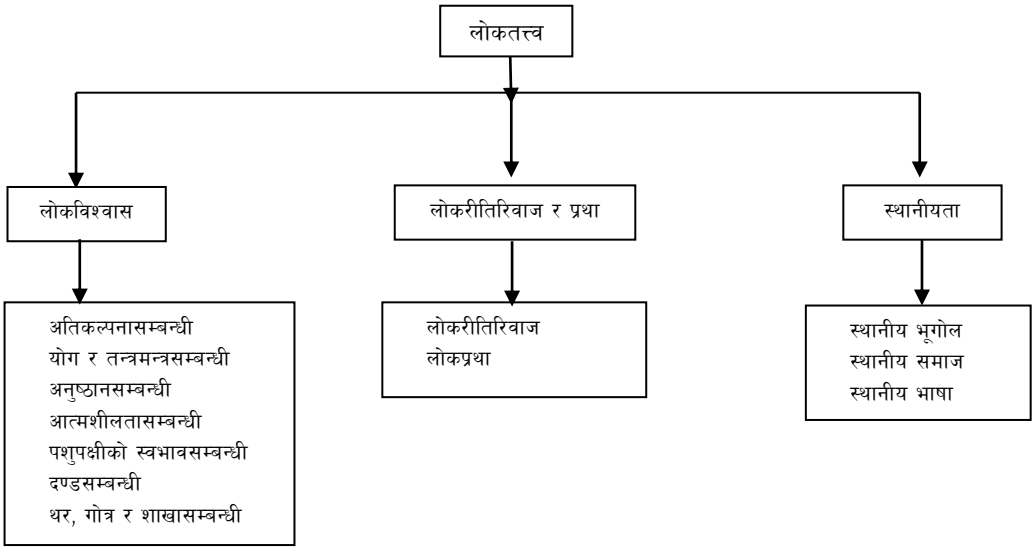
प्रस्तुत अध्ययनमा धौलागिरि क्षेत्रबाट सङ्कलित लोककथाहरू अध्ययन-विश्लेषणको मूल तत्त्वका रूपमा रहेका छन् । यही नै अध्ययनको तत्त्वमीमांसा हो । ती सङ्कलित लोककथाहरूको विश्लेषणका निम्ति ज्ञानमीमांसाको निर्माण गरिएको छ । यसक्रममा लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको अवधारणत्मक ढाँचा निमार्ण गरी सोका आधारमा लोककथाभित्र लुकेका विषयको अर्थात् लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयताको व्याख्या, विश्लेषण र मूल्याङ्कन गरी शोधको मूल्यमीमांसाको निर्धारण गरिएको छ । धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको प्रभाव छ र सोहीअनुसारको लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा छ भनी निकालिएको निष्कर्ष नै शोधको मूल्यमीमांसा हो ।

यहाँ उल्लिखित लोकतत्त्वको सैद्धान्तिक पक्षबारे यस शोधप्रबन्धका सम्बन्धित परिच्छेदमा विस्तृत रूपमा विवेचना गरिएको छ । यस क्रममा लोकतात्त्विक अध्ययनसँग सम्बद्ध लोकविश्वासको सैद्धान्तिक अवधारणाबारे दोस्रो परिच्छेदमा, लोकरीतिरिवाज र प्रथासँग सम्बन्धित सैद्धान्तिक अवधारणाबारे तेसो परिच्छेदमा तथा स्थानीयतासँग सम्बद्ध सैद्धान्तिक अवधारणाबारे चौथो परिच्छेदमा विवेचना गरिएको छ ।

१.७.२.२ विश्लेषण ढाँचा

प्रस्तुत शोधमा सङ्कलित सामग्रीहरूको विश्लेषणका लागि विभिन्न विद्वान् एवम् विदुषीहरूका लोकतत्त्वसम्बन्धी अभिमत र सङ्कलित सामग्रीका तथ्यहरूलाई ध्यानमा राखी विषय विश्लेषणको ढाँचा निर्माण गरिएको छ । यसका निम्ति सङ्कलित लोककथाहरू केलाई तिनमा विद्यमान लोकतत्त्वको पहिचान गरिएको छ । त्यसलाई शोधप्रश्नका आधारमा वर्गीकृत गर्दै लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज र प्रथा तथा स्थानीयतामा विभाजन गरिएको छ । यी विभिन्न पक्षसँग सम्बन्धित विषयहरूलाई विभिन्न शीर्षक–उपशीर्षकअन्तर्गत व्यवस्थित रूपमा प्रस्तुत गर्दै विश्लेषण गरिएको छ । यसलाई तल दिइएको आरेख १मा स्पष्ट गरिएको छ :

आरेख १ : लोककथा विश्लेषणको ढाँचा



प्रस्तुत अध्ययनको शोधसमस्या क. मा उल्लिखित समस्यालाई सम्बोधन गर्न धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकविश्वासको खोजी गरिएको छ । सो समस्यालाई सम्बोधन गर्न लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासको अध्ययन गर्नुअघि लोकविश्वासको सैद्धान्तिक अवधारणाबारे व्याख्या गरिएको छ । तत्पश्चात् अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वास, योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास, लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास, आत्मशीलतासम्बन्धी लोकविश्वास, पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास, दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास, थर, गोत्र र शाखासम्बन्धी लोकविश्वास गरी जम्मा सातओटा शीर्षकमा केन्द्रित भएर धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको छ ।

शोधसमस्या ख.मा उल्लिखित समस्यालाई सम्बोधन गर्न धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकरीतिरिवाज र प्रथाको अध्ययन गरिएको छ । लोककथामा प्रतिविम्बित लोकरीतिरिवाज र प्रथाको अध्ययन गर्नुअघि तिनको सैद्धान्तिक अवधारणाबारे व्याख्या गरिएको छ । तत्पश्चात् लोककथामा प्रतिविम्बित व्यक्तिगत लोकरीतिरिवाज, सामाजिक लोकरीतिरिवाज तथा लोकप्रथाका बारेमा विश्लेषण गरिएको छ । तीमध्ये व्यक्तिगत संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज नामक शीर्षकअन्तर्गत जन्म संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, विवाह संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज र मृत्यु संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरूबारे अध्ययन गरिएको छ । सामाजिक लोकरीतिरिवाजअन्तर्गत अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, पहिरन तथा आभूषणसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज तथा महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको अध्ययन गरिएको छ । यसरी नै लोकप्रथा नामक

शीर्षकअन्तर्गत तान्त्रिक प्रथा, जाति प्रथा, छुवाछुत प्रथा, बलि प्रथा, दाइजो प्रथा, कटुवाले प्रथा, कचहरी प्रथा, सती प्रथा र मुखिया प्रथाको अध्ययन गरिएको छ ।

शोधसमस्या 'ग'.मा उल्लिखित समस्यालाई सम्बोधन गर्न धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान स्थानीयताको प्रतिविम्बनको मूल्याङ्कन गरिएको छ । लोककथामा तिनको मूल्याङ्कन गर्नुअघि स्थानीयताको सैद्धान्तिक अवधारणाबारे विवेचना गरिएको छ । विभिन्न विद्वान्हरूको मतका आधारमा स्थानीयताको सैद्धान्तिक अवधारणाको निर्माण गरेपश्चात् मूलतः स्थानीय भूगोल, स्थानीय समाज र स्थानीय भाषालाई अध्ययनको मुख्य आधार बनाइएको छ । तत्तत् शीर्षकमा केन्द्रित रहेर लोककथामा प्रतिविम्बित स्थानीयताको मूल्याङ्कन गरिएको छ । ती शीर्षकहरूमध्ये स्थानीय भूगोलअन्तर्गत प्राकृतिक आकृति, हावापानी र खेतीपाती, जलाशय, वनस्पति र खनिज पदार्थ, जीवजन्तु र गाउँबस्तीहरू; स्थानीय समाजअन्तर्गत परिवार, शासन व्यवस्था, जाति-जनजातीयता, वर्गीयता र धार्मिकता तथा स्थानीय भाषाअन्तर्गत शब्द, वाक्य, उखान र टुक्काहरूको अध्ययन गरिएको छ । यिनै आधारमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा अभिव्यक्त स्थानीयताको मूल्याङ्कन गरिएको छ ।

१.८ शोधप्रबन्धको रूपरेखा

प्रस्तुत शोधकार्यलाई सङ्गठित र व्यवस्थित गर्नका लागि यसको मूल भागलाई पाँचओटा अध्यायमा विभाजन गरिएको छ । तिनमा दशमलव प्रणालीअनुसार विभिन्न शीर्षक–उपशीर्षक राखी सामग्रीको विश्लेषण गरिएको छ । यसका साथै आवश्यक परिशिष्टहरू पनि यसमा राखिएका छन् । ती निम्नअनुसार रहेका छन् :

अध्याय एक – शोधपरिचय

अध्याय दुई – धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकविश्वासको प्रतिविम्बन

अध्याय तीन – धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र लोकप्रथाको प्रतिविम्बन

अध्याय चार – धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको प्रतिविम्बन

अध्याय पाँच – सारांश तथा निष्कर्ष

परिशिष्ट – (क) सङ्कलित लोककथाको मूलपाठ
(ख) लोककथा वाचकहरूको विवरण
(ग) अध्ययन क्षेत्रको नक्सा
(घ) अध्ययनमा प्रयुक्त प्रश्नावली

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अध्याय दुई

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकविश्वासको प्रतिविम्बन

२.१ विषयप्रवेश

लोकविश्वास लोकतत्त्वको महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । लोकमा विद्यमान विश्वास नै लोकविश्वास हो । जसरी जीवनका लागि सास आवश्यक हुन्छ त्यसरी नै मनका लागि विश्वासको आवश्यकता पर्दछ र मूल्य एवम् मान्यताको सञ्चित निधिका रूपमा लिइने संस्कृतिको स्रोत र आधार यही विश्वासलाई मानिएको छ (शर्मा, इ. १९९०, पृ. ८१६–८१७) । यसलाई लोकको दृढ आस्था, श्रद्धा र निष्ठासहितको मनोभावनाका रूपमा लिइएको पाइन्छ । लोकको मानसिक धरातलमा यसले गहिरो प्रभाव पारेको हुन्छ । लोकविश्वास सामूहिक सत्यका रूपमा परम्परादेखि पुस्तान्तरणमा बाँचेको देखिन्छ । लोककथामा त्यो व्यापक रूपमा प्रकट भएको हुन्छ । त्यसैले धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा पनि लोकविश्वासको प्रयोग पाइनु स्वाभाविक छ । अतः यहाँ त्यहाँका लोककथामा लोकविश्वासको अध्ययनका लागि सर्वप्रथम सैद्धान्तिक अवधारणालाई स्पष्ट पार्दै त्यसैका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकविश्वासको प्रतिविम्बन कसरी भएको छ भन्नेबारे अध्ययन गरिएको छ ।

२.२ सैद्धान्तिक अवधारणा

लोकविश्वासको सैद्धान्तिक अवधारणाका लागि यसको सैद्धान्तिक मान्यताबारे स्पष्ट हुन आवश्यक छ । यसनिम्ति सिद्धान्ततः लोकविश्वास कति किसिमका र के कस्ता छन् भन्नेबारे यहाँ अध्ययन गरिएको छ । यस क्रममा यहाँ लोकविश्वासका विषयमा अभिव्यक्त हुँदै आएका अवधारणाहरूको अध्ययनबाट प्राप्त तथ्यको विवेचना गरिएको छ । सोही आधारमा लोककथाहरूमा लोकविश्वासका रूपमा पाइने लोकविश्वासहरूको पहिचान गरिएको छ र अध्ययनको सैद्धान्तिक अवधारणाका रूपमा तिनलाई आत्मसात् गरिएको छ । लोकविश्वासहरू मानव जगत्, प्रकृति जगत्, मानवीय चिन्तन र आस्था, मानव निर्मित संस्था र नीतिनियम आदिसँग सम्बन्धित हुन्छन् । लोककथाहरूमा मूलतः अतिकल्पनाको विश्वास, योग र तन्त्रमन्त्रसँग सम्बद्ध विश्वास, धर्म र अनुष्ठानप्रतिको विश्वास, आत्मशीलताप्रतिको विश्वास, पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी विश्वास, दण्डसम्बम्धी विश्वास तथा थर, गोत्र र शाखासम्बन्धी विश्वास लोकविश्वासका रूपमा पाइने गरेका छन् । त्यसैले यहाँ तिनैसँग सम्बद्ध सैद्धान्तिक अवधारणाको स्थापना गरिएको छ ।

२.२.१ लोकविश्वासको परिचय

लोकविश्वास पारिभाषिक शब्द हो । 'लोक' र 'विश्वास' गरी दुई शब्दको योगबाट 'लोकविश्वास' शब्द बनेको छ । 'लोक' शब्दको अर्थ 'जनसाधारण' वा 'जनसमुदाय' भन्ने हुन्छ भने 'विश्वास' शब्दको अर्थ मनमा हुने श्रद्धा, दृढ आस्था र सत्यताको धारणा भन्ने

हुन्छ । यसर्थ लोकविश्वास भन्नाले जनसाधारणले कुनै कुराप्रति श्रद्धा र दृढ आस्थाका साथ निर्माण गरेको एउटा धारणा हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यसलाई लोकसमुदायले मानसिक तहदेखि नै आस्था र श्रद्धाका साथ स्वीकार गरेका हुन्छन् (पराजुली, २०७१, पृ. १६५) । लोकविश्वासअन्तर्गत विश्वब्रह्माण्ड, प्रकृति, पशुपक्षी, रुखपात, दिन, महिना, स्वप्न, शकुन, आदिबारेका लोकप्रचलित विश्वासहरू र भूत, प्रेत, डङ्किनी, बोक्सी, जादु, धामी, झाँक्री आदिप्रतिका लोकविश्वास एवम् तीसँग सम्बन्धित लोकव्यवहारहरू पर्दछन् र लोकधर्मसँग पनि यो सम्बन्धित हुन्छ (बन्धु, २०५८, पृ. १५) । यसले कुनै घटना सङ्घटित हुनासाथै त्यसमा निहित कार्यकारण पक्षको वस्तुगत विवेचना निरूपण गर्ने चैतन्यको अल्पताले कुनै अदृश्य मायामय शक्तिको परिणाम हो भन्ने भ्रमलाई सत्य मानेको हुन्छ (पौडेल, २०७४, पृ. १२१) । आफ्नो समाजमा परम्परादेखि पत्यार गर्दै मानिँदै आइएकाले यसले आफ्नो परम्परित पद्धति-प्रथा वा रीतिरिवाज, चालचलन र लोकसंस्कृति विशेषप्रति गरिने पत्यारलाई सङ्केत गर्छ (सुवेदी, २०५५, पृ. १९) । लोकविश्वासभित्र अन्धविश्वास मानिएका कुराहरूको प्रचुरता रहेको हुन्छ । प्रकृतिको चेतन तथा जड जगत्को सम्बन्धमा, भूतप्रेतको दुनियाँ तथा उसको र मनुष्यबिचको सम्बन्धमा, जादुटुना, सम्मोहन, वशीकरण, भाग्य, शकुन, रोग तथा मृत्युका सम्बन्धमा आदिम तथा असभ्य विश्वासहरू अन्धविश्वासका विषय क्षेत्रभित्र पर्दछन् (सत्येन्द्र, इ. १९४९, पृ. ४) । अन्धविश्वास अन्जान अथवा अपरिचित हुँदाहुँदै पनि कुनै वस्तुमा अडिग विश्वास गर्नाले कहिले कहिले मानव जीवनमा विभिन्न किसिमका उल्झन, विकृति र भ्रान्तिहरू उत्पन्न हुन्छन् (मिश्र, इ. १९८५, पृ. ८०) । लोकविश्वासको सम्बन्ध लोकमानससँग छ र प्रत्येक व्यक्तिमा यो अन्तर्निहित रहन्छ । यसलाई चेतनाको सीमाबाट दूर रहेको मानिन्छ (शर्मा, इ. १९९०, पृ. ८१०) । यसै सन्दर्भमा गिरी (२०६७ ख) ले लोक र लोक विश्वासका बारेमा के भनेका छन् भने उनीहरू (लोक) बौद्धिक चिन्तनले पाकेका हुँदैनन् र उनीहरूले सामान्य मान्छेको सरल चिन्तन अँगालेका हुन्छन् । उनीहरू ईश्वर, दुःस्वप्न, चराको सन्देश आदिमा विश्वास गर्नुका साथै मानवको विवेकपूर्वी अवस्थाको चिन्तनमा रही प्रकृतिको रहस्मय लीला एवम् मान्छेको कपटी चालप्रति पनि निरीह रहन्छन् (पृ. ४४) । गिरीको यस भनाइबाट लोक भनेको के हो र उनीहरूले बोक्ने विश्वास कस्तो प्रकारको हुन्छ भन्ने कुरा स्पस्ट हुन्छ । पौड्याल (२०७८) ले लोकविश्वास शुभाशुभ जनाउने शब्दका रूपमा प्रयोग गरिने विचार प्रस्तुत गर्दै भूगोल, जाति र सम्प्रदायका आधारमा लोकविश्वास फरक हुने विचार व्यक्त गरेका छन् (पृ. १७-४२) । यसरी आदिम मानवका अज्ञानता र भयका कारण निर्मित मानसिक अवस्था र त्यसैसँग सम्बद्ध विश्वास नै लोकविश्वास हो । यही लोकविश्वासको सैद्धान्तिक अवधारणा निर्माणका निम्ति लोकविश्वासको परिचयसहित तिनका अनेक भेदबारे यहाँ विवेचना गरिएको छ ।

लोकले सामूहिक सत्यका रूपमा परम्परादेखि स्विकार्दै आएको मनोभावनालाई अँगाल्नु सामान्य कुरा हो । यसैले लोकले यस्तो विश्वासलाई सार्वभौम ठान्छ र कुनै धारणा वा कार्यप्रति अटल रहन प्रेरित गर्दछ । यसलाई लोकले सामूहिक सत्यका रूपमा स्वीकार गर्ने भएकाले यस्तो विश्वास जाति वा समुदाय केन्द्रित हुन्छ । लोकविश्वासमा राष्ट्रिय,

सामाजिक र पारिवारिक वातावरणले प्रत्यक्ष प्रभाव पारेको हुन्छ । लोकविश्वास जन्मनुको मूल कारण प्राचीन मानवका अज्ञानता, भय तथा आत्मरक्षाको प्रवृत्तिका कारण दैवी शक्तिमा विश्वास गर्नु हो । आजको वैज्ञानिक युगमा समेत ग्रामीण लोकसमाज मात्र होइन, नागर समाजसमेत लोकविश्वासमा अडेको पाइन्छ । लोकसमाजमा व्याप्त यस्ता लोकविश्वासमध्ये केही व्यावहारिक तथा विज्ञानसम्मत देखिन्छन् भने केही झट्ट विश्वास गरिहाल्न नसकिने खालका भए पनि लोकसमाजमा स्वीकार गरिएका हुन्छन् ।

२.२.२ लोकविश्वासका प्रकार र स्वरूप

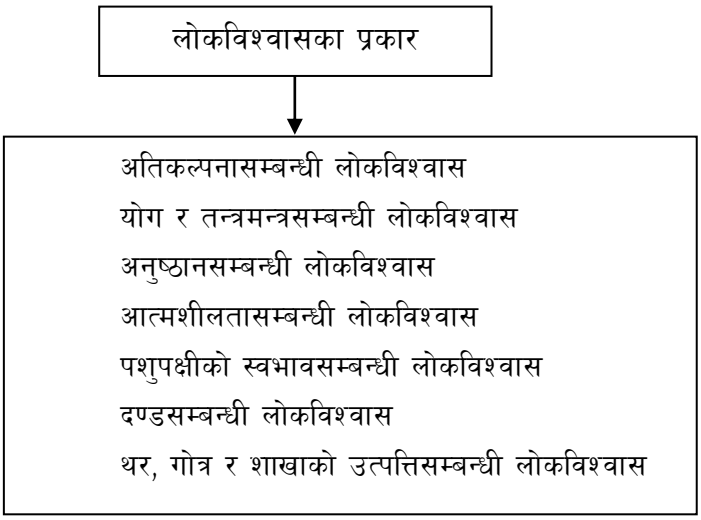
लोकविश्वासको क्षेत्र विशाल र व्यापक छ । ब्रह्माण्डको चल एवम् अचल भागको उत्पत्तिको बृहत् गाथा तथा कुनै सामान्य अन्धविश्वासको मूललाई स्पष्ट गर्ने अति संक्षिप्त लोककथा, दुबै लोकविश्वासको श्रेणीमा आउँछन् (दुबे, इ. १९९३, पृ. १८४) । लोकविश्वासको क्षेत्र जति विशाल र व्यापक भए पनि यसका प्रकारका सम्बन्धमा विभिन्न विद्वान् तथा विदुषीले आआफ्ना विचार प्रस्तुत गरेका छन् । लोकविश्वासको वर्गीकरण गर्ने सम्बन्धमा बर्न (इ. १९१४) ले पृथ्वी र आकाशसम्बन्धी विश्वास, वनस्पति जगत्सम्बन्धी विश्वास, पशु जगतसम्बन्धी विश्वास, मानव जगत्सम्बन्धी विश्वास, मानव निर्मित वस्तुसम्बन्धी विश्वास, आत्मा र अर्को जीवनसँग सम्बन्धित विश्वास, परा–मानवसम्बन्धी विश्वास, शकुन–भाग्यसम्बन्धी विश्वास, तन्त्रमन्त्र कलासम्बन्धी विश्वास र रोग र उपचार कलासम्बन्धी विश्वास गरी लोकविश्वासलाई १० प्रकारमा वर्गीकरण गरेको पाइन्छ (पृ. ४) । त्यसै गरी बर्नकै उक्त लोकविश्वासका प्रकारमा केही नयाँ थप र केही शब्दान्तर गरी उही अर्थ दिने खालको नाम प्रस्तुत गर्दै क्रमशः पशुसम्बन्धी लोकविश्वास, पक्षीसम्बन्धी लोकविश्वास, परामानवी व्यक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास, राक्षससम्बन्धी लोकविश्वास, शकुन –अपशकुनसम्बन्धी लोकविश्वास, यात्राविचारसम्बन्धी लोकविश्वास, दिशाशूलसम्बन्धी लोकविश्वास, तिथिसम्बन्धी लोकविश्वास, नक्षत्रसम्बन्धी लोकविश्वास, जादुटुनासम्बन्धी लोकविश्वास र वर्षासम्बन्धी लोकविश्वास गरी ११ प्रकारमा लोकविश्वासको वर्गीकरण गरिएको पाइन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ५३–८१) । त्यसै गरी शुभ तथा कल्याणका निम्ति गरिने कर्मकाण्डी विश्वासहरू, पशुपक्षी विषयक विश्वासहरू, आङ्गिक क्रिया विषयक विश्वासहरू, शारीरिक चिन्ह विषयक विश्वासहरू, साइत बिसाइत विषयक विश्वासहरू, वस्तुको निर्माण र उपयोग विषयक विश्वासहरू, भविष्य सूचना विषयक विश्वासहरू, स्वप्न विषयक विश्वासहरू र निषेध विषयक विश्वासहरूमा लोकविश्वासलाई विभाजन गरिएको पनि देखिन्छ (दिवस, २०३९, पृ. २२०) । दुबे (इ. १९९३) ले अभिप्रायका आधारमा लोकविश्वासलाई मानव तथा विश्वको उत्पत्तिसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, प्राकृतिक जगत्सँग सम्बन्धित लोकविश्वास, मानव शरीर तथा जीवनसँग सम्बन्धित लोकविश्वास र मानवीय संस्थाहरूसँग सम्बन्धित लोकविश्वासका रूपमा लोकविश्वासहरूका ४ प्रमुख वर्ग हुने कुरा अभिव्यक्त गरेका छन् (पृ. १८४) । माथिका विद्वान्हरूका कतिपय मतहरूलाई पछ्याउँदै द्विवेदी (इ. १९९१) द्वारा तिनलाई व्यवस्थित तथा वैज्ञानिकतासम्मत ढाँचामा अन्धविश्वास र मूढाग्रहसम्बन्धी लोकविश्वास (जन्त्रमन्त्र, टुनामुना, आशिष्–जन्तर, झारफुक, भूतप्रेत, देवीदेवता र यिनका शक्तिसम्बन्धी

लोकविश्वास), ज्योतिषसम्बन्धी लोकविश्वास (शुभ–शकुन, अपशकुन, दिक्शूल, स्वप्न विचार, शुभाशुभ लक्षणसम्बन्धी लोकविश्वास) र प्राकृतिक उत्पातसम्बन्धी लोकविश्वास भनी लोकविश्वासलाई ३ प्रकारमा वर्गीकरण गरिएको छ (पृ. ६३) । त्यसै गरी अग्रजका भनाइलाई समयसापेक्ष रूपमा व्यवस्थित ढङ्गले लोकविश्वासलाई धार्मिक लोकविश्वास (मन्दिर तथा देवीदेवतासम्बन्धी, दर्शन–स्पर्शन र पूजापाठ, दानपुण्य, धर्मकर्म आदि), सांस्कृतिक लोकविश्वास (परम्परागत लौकिक चालचलनहरू, जात्रामात्रा, पर्वोत्सव र आचारविचार इत्यादि), आभिचारिक लोकविश्वास (लागोभागो, हेरकोर, जादुटुना, तन्तर–मन्तर, भूतप्रेत, डाइनीबोक्सी, धामीझाँक्री आदि) र अन्धविश्वास वा रूढिगत लोकविश्वास (शकुन–अपशकुन, फाप–अफाप, जुरबिजुर, गति परिने–राम्रो हुने विषय आदि) गरी ४ प्रकारमा लोकविश्वासलाई वर्गीकरण गरिएको पनि देखिन्छ (सुवेदी, २०५५, पृ. २८) ।

लोकविश्वासको वर्गीकरण गर्ने क्रममा कुरियन (इ. २०१३)द्वारा अनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास, उपचारसम्बन्धी लोकविश्वास, शकुन–अपशकुनसम्बन्धी लोकविश्वास र पशुपक्षीसम्बन्धी लोकविश्वास गरी ४ प्रकारमा वर्गीकरण गरिएको पनि देखिन्छ (पृ. १०९–११३) । त्यसै गरी अतिकल्पना/स्वैरकल्पनाप्रतिका विश्वासहरू, जादु, टुनामुना तथा योगप्रतिका विश्वासहरू, धर्मअनुष्ठानप्रतिका विश्वासहरू, आत्मशीलताप्रतिका विश्वासहरू र अन्य लोकविश्वासहरू भनेर ५ प्रकारमा पनि लोकविश्वासको वर्गीकरण गरिएको छ (पराजुली, २०७१, पृ. १६५) । यही वर्गीकरणलाई नयाँ पुस्ताका अध्येताहरू क्रमशः ढुङ्गाना (२०७३, पृ. ४७) र प्रधान (इ. २०१९, पृ. २८–३१) ले आधार बनाएर अध्ययन गरेको देखिन्छ भने यस क्रममा अलि भिन्न कोणबाट मानव शरीरसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, व्यवहारसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, यात्रासँग सम्बन्धित लोकविश्वास, खानासँग सम्बन्धित लोकविश्वास, शास्त्रीय विधानसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, मानवेतर प्राणीसँग सम्बन्धित लोकविश्वास, सपनासँग सम्बन्धित लोकविश्वास, संस्कृतिसँग सम्बन्धित लोकविश्वास र नेपाली साहित्यमा लोकविश्वास गरी लोकविश्वासलाई १० वर्गमा विभाजन गरिएको पनि पाइन्छ (पौड्याल, २०७८, पृ. ५२) ।

माथि उल्लिखित विभिन्न विद्वान् तथा विदुषीद्वारा चर्चा गरिएका लोकविश्वास समयविशेष, स्थानविशेष र परिवेशविशेष अनुसार प्रस्तुत गरिएको देखिन्छ । यी महत्त्वपूर्ण अध्ययनहरूतिर दृष्टि लगाउँदै यस अध्येताद्वारा आफ्नो अध्ययनका सन्दर्भमा निम्न लिखित आरेखमा प्रस्तुत गरिएअनुसार लोकविश्वासलाई सात प्रकारमा वर्गीकरण गरी लोककथामा लोकविश्वासको अध्ययनका निम्ति तिनलाई नै आधार बनाइएको छ :

आरेख २ : लोकविश्वासका प्रकार



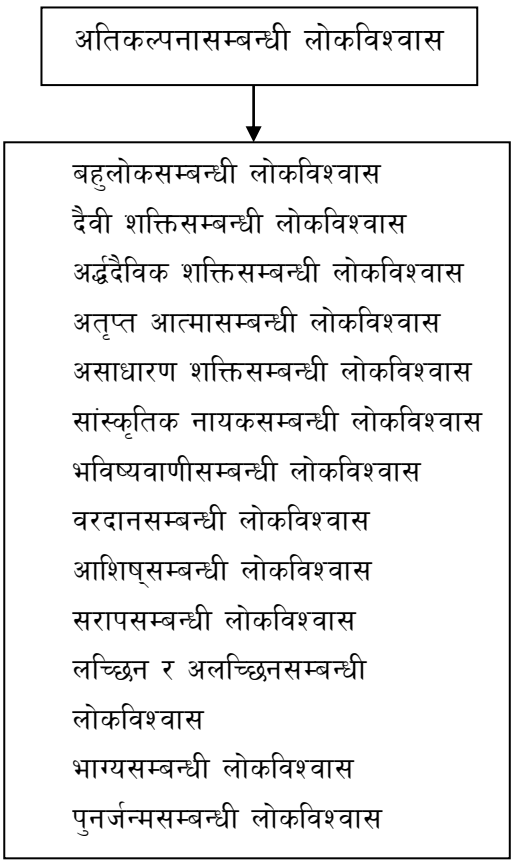
माथिको आरेखमा उल्लेखत भएअनुसार लोकविश्वासका मूलतः सात प्रकारका भेदहरू रहेका छन् । ती अतिकल्पनासम्बन्धी, तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी, अनुष्ठानसम्बन्धी, आत्मशीलतासम्बन्धी, पशुपक्षीसम्बन्धी, दण्डसम्बन्धी तथा थर, गोत्र र शाखाको उत्पत्तिसम्बन्धी लोकविश्वासका रूपमा रहेका छन् । तिनका विषयमा यहाँ विभिन्न शीर्षक–उपशीर्षकमा विवेचना गरिएको छ ।

२.२.२.१ अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वास

अतिकल्पना मनोगत कल्पनालाई बुझाउने पारिभाषिक शब्द हो । नेपाली साहित्यिक फाँटमा प्रयोग गरिने प्रचलित स्वैरकल्पना शब्दका लागि लोकसाहित्यिक अध्ययनमा अतिकल्पना शब्दको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । यसको प्रयोग लोकसाहित्यमा पाइने अतिरञ्जित कल्पनाका लागि गरिँदै आएको छ (गिरी र पराजुली, २०६८, पृ. १९०) । यसमा विषयवस्तु अपत्यारिलो र रोचक हुने गर्दछ । साहित्यमा स्वैरकल्पना भनेको अतिकल्पना हो, जसमा असम्भाव्य सम्भावनाहरूमार्फत सामान्य, स्वीकृत, मानक, स्थापित वा अधिकृत सत्य एवम् तथ्यको अतिक्रमण वा उल्लङ्घन गरिन्छ । यो अतिक्रमण निरुद्देश्य नभएर सोद्देश्य हुन्छ र निरर्थक नभएर सार्थक हुन्छ (शर्मा, २०६३, पृ. ४४५) । कसैकसैले अतिकल्पनालाई अवकल्पना पनि भनेको पाइन्छ । कोरा कल्पनाको आधिक्य वा अत्यधिक अतिशयता र उडनशीलताको अर्थ प्रदान गर्ने अवकल्पना शब्दको पर्यायवाची शब्द अतिकल्पना हो (ज्ञवाली, २०६६, पृ. ८३) । अङ्ग्रेजी शब्द फेन्सी वा फेन्टासीको प्रयोग गरिने अतिकल्पना शब्द 'अति' र 'कल्पना' जस्ता दुई शब्दको योगबाट निर्माण भएको छ । 'अति' शब्दले अतिशय वा आधिक्य भन्ने अर्थ दिन्छ भने 'कल्पना' शब्दले एउटा कुरालाई अर्को मानेर भावसौन्दर्य प्राप्त गर्ने गुण वा मनगढन्ते कुरो वा मनचिन्ते बोली भन्ने अर्थ दिन्छ । यसर्थ अतिकल्पना भन्नाले स्मृतिपटमा उब्जिएका अनौठा नयाँ कुरा वा वस्तुलाई स्वैच्छिक रूपमा मनगढन्ते ढङ्गले कुनै कुरो वा वस्तुलाई आफ्नो चाहनाअनुरूप कलात्मक रूपमा प्रस्तुत गर्ने मानसिक कला भन्ने बुझिन्छ । यसैले यो

अप्राकृतिक तथा अमानवीय खालको हुन्छ । यसमा अलौकिकता, अतिकल्पना, जादु आदि आएका हुन्छन् । यसले यथार्थको आभास दिए पनि अन्ततः उडन्ते कल्पनाले पूर्ण हुन्छ । यसको उद्देश्य अत्यधिक मात्रामा मनोरञ्जन प्रदान गर्ने हुन्छ । यसैले पनि लोकले सपना र कल्पनाका माध्यमबाट अद्वितीय लोक, असाधारण व्यक्ति, प्राणी, वस्तु वा पदार्थको कल्पना गर्दै आएको हुन्छ । अतिकल्पनाका माध्यमद्वारा निर्मित यी लोक, प्राणी र वस्तुहरूले लोकमानसमा स्थायी स्वरूप प्राप्त गरेका हुन्छन् (पराजुली, २०७१, पृ. १६८) । अतएव यथार्थलाई विम्ब, प्रतीक आदिका माध्यमद्वारा अयथार्थमा परिणत गरी रोमाञ्च प्रदान गर्ने कलालाई अतिकल्पना भनिन्छ । यो यथार्थभन्दा पर हुनुका साथै अवचेतन मनस्थितिहरूको प्रकटीकरण हो । मानिसले असम्भव वा दमित इच्छाहरूलाई सपना वा कल्पनाका माध्यमबाट पूरा गरिरहेको हुन्छ । त्यसैले कल्पनाले एउटा भ्रमको जगत्को निर्माण गरिरहेको हुन्छ तापनि त्यहाँ यथार्थका अवशेष हुन्छन् । त्यही कारणले अतिकल्पनाका माध्यमबाट यथार्थको खोजी गरिन्छ । मानव सभ्यताको प्रारम्भदेखि नै लोकले बहुलोकसम्बन्धी, लोकदेउताको शक्तिसम्बन्धी, अर्द्धदैविक शक्तिसम्बन्धी, अतृप्त आत्मासम्बन्धी, असाधारण शक्ति भएका वस्तु, प्राणी आदिसम्बन्धी, सांस्कृतिक नायकसम्बन्धी, भविष्यवाणी आदिसम्बन्धी कल्पना गरी सोहीअनुसार अतिकल्पनासँग सम्बन्धित विश्वासको निर्माण गरिएको पाइन्छ । यसैका आधारमा अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वासलाई मूलतः निम्नानुसार १३ वर्गमा वर्गीकरण गर्न सकिन्छ :

आरेख ३ : अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वास



उल्लिखित विविध प्रकारका लोकविश्वासका सम्बन्धमा के कस्ता सैद्धान्तिक मान्यता रहेका छन् भन्नेबारे स्पष्ट हुन आवश्यक छ । त्यसैले यिनका बारेमा यहाँ थप विवेचना गरिएको छ ।

(क) बहुलोकसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकले एकभन्दा बढी लोकको परिकल्पनाप्रति विश्वास गर्नु नै बहुलोकसम्बन्धी लोकविश्वास हो । विविध धर्मले आफ्नो शास्त्रानुकूल विभिन्न लोकको परिकल्पना गरी त्यसै अनुसार समाजसमक्ष धारणा प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । पुराणअनुसार स्थूल रूपमा स्वर्ग, मर्त्य (पृथ्वी) र पातालसहित तीन लोकको परिकल्पना गरिएको छ भने विस्तृत वर्गीकरण गरिँदा पृथ्वीबाट आरम्भ गरेर एकका माथि अर्को गर्दै क्रमशः भूर्लोक (मर्त्य), भुवर्लोक, स्वर्लोक, महर्लोक, जनलोक, तपोलोक र सत्यलोक वा ब्रह्मलोकसहितका सात र पृथ्वीभन्दा तलका एकमुनि अर्को गरेर रहेका अतल, वितल, सतल, रसातल, तलातल, महातल र पातालसहितका सात गरी १४ भुवन वा लोक रहेको अतिकल्पना गरिएको छ (आप्टे, इ. १९९३, पृ. ८८३–८८४) । यिनैलाई लोकले तीन त्रिलोक चौध भुवन पनि भनेको पाइन्छ । लोकले उनीहरूकै शब्दमा सोर्ग र नर्ग गरी जम्मा दुई लोकको बढी नाम लिने गरेको पनि पाइन्छ । लोकचलनमा सोर्गलाई उँभोतिर र नर्गलाई उँधोतिर देखाउने चलन छ । ग्रहमण्डलका रूपमा सूर्यलोक, चन्द्रलोक र ध्रुवलोक, प्रमुख देवताका निवासस्थलका रूपमा शिवलोक, ब्रह्मलोक र विष्णुलोक तथा मान्छे जीवित छँदा भोग्ने इहलोक र मरेपछि पुग्ने ठाउँ परलोक भनेर पनि समाजमा लोकका नाम चलेका छन् (पोखरेल र अन्य, २०४०, पृ. ११८८) । बहुलोकप्रतिको विश्वासका सम्बन्धमा हंसपुरे सुवेदीले यसरी स्पष्ट पारेका छन् :

> जन्ममरणको सन्ताप, रोग, भोग र शोकको असाध्य पीडा आदि नभएको सत्कर्म र सद्भावले, विद्या र बुद्धिले तेजवान् भएका, वस्त्राभूषण पहिरिएका नरनारीहरू ज्ञानको खोज र तपः साधनको क्रममा स्वयम् स्वर्गीय आनन्द र वैभवमा सम्बद्ध हुने स्थान नै स्वर्ग हो । धर्मशील पुण्यात्माहरू पुण्यक्षीणपछि मर्त्यलोकमा नै कुलघरानमा जन्म लिन पुग्छन् । मर्त्यलोक अर्थात् पृथ्वीलोक नै स्वर्ग हो र यस लोकमा जो सदा हाइहाइ हुन्छन्, त्यस्ता महान् व्यक्तिको निम्ति यही जीवन संसार नै स्वर्ग हो । नरकलोकलाई अर्को शब्दमा यमपुरी भन्दछन् । अग्नि पुराण, गरुण पुराण, विष्णु पुराण आदिमा नरक पृथ्वीभन्दा तल रहेको भन्ने उल्लेख पाइन्छ भने शङ्कराचार्यले कौषीतकी ब्राह्मणोपनिषद्को उद्धरण दिँदै पृथ्वीलाई नै नरक भनेका छन् । जो व्यक्ति अनैतिक, दुश्चरित्र, दुष्ट, लोभीपापी, झगडालु हुन्छन् र अरूलाई कष्ट पुऱ्याउँछन्, साराको गाली र सराप खान्छन्, सुख, शान्ति र सन्तोष कहिल्यै छैन, त्यस्ता व्यक्तिका लागि यही संसार नै नरक हो । (सुवेदी, २०५५, पृ. ४१-४६)

लोकको ठुलो सङ्ख्याले बहुलोकसम्बन्धी अतिकल्पनामा विश्वास गरेर कर्मअनुसार फल प्राप्त हुने तथा राम्रो र नराम्रो काम गर्नेको वास फरक फरक लोकमा हुने कुरा आत्मसात् गरेको हुन्छ । त्यसैले लोककथामा बहुलोकप्रतिको लोकविश्वास प्रतिविम्बित हुन्छ । यद्यपि माथि उल्लिखित उद्धरणमा राम्रो काम गर्ने मान्छेहरूका लागि स्वर्गका रूपमा र नराम्रो काम गर्ने मान्छेहरूका लागि नरकका रूपमा पृथ्वीलाई लिइएको छ । पृथ्वीभित्र नै स्वर्गलोक र नरकलोकको परिकल्पना गरिनुमा पनि बहुलोकसम्बन्धी धारणा नै अभिव्यक्त छ ।

(ख) दैवी शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकले ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वर, राम, कृष्ण, सीता, पार्वती, सरस्वती, लक्ष्मी, काली आदि प्रख्यात देवदेवीको शक्तिप्रति विश्वास राख्दै आएको छ । यिनका अतिरिक्त आफ्नै लोकजीवनका देवीदेउताको परिकल्पना गरेको हुन्छ र तिनका शक्तिप्रति बढी विश्वास राखेको पाइन्छ । लोकविश्वासका आधारमा मानी आएका मस्टो, वायु, कुलायन, सिमे, भुमे, देवी, मण्डल-मण्डली, देउराली आदि जस्ता देवीदेउतालाई समष्टिमा लोकदेउता भनिन्छ ।

लोकदेउताको वेदादिशास्त्रमा मान्यता छैन । त्यसैले यी देउताहरू वैदिक वा शास्त्रीय देउता होइनन् । लोकदेउताहरू शाकाहारी र मांसाहारी दुवै प्रकारका हुन्छन् । लोकले आफूलाई परिआएको बेलामा विभिन्न चाडपर्व वा अनुष्ठान आयोजना गर्दा शास्त्रीय विधिविधानअनुरूप कार्य गर्नुपूर्व आफ्नै घरभित्र र बाहिरका लोकदेउताहरूलाई सम्झन्छन् र भाकल गर्दछन् (उपाध्याय पौडेल, २०७४, पृ. १८४) । लोकले देवीदेवता, पितृ र कुलदेवताहरूमा दिव्यशक्ति रहन्छ भन्ने विश्वास गर्नुका साथै दिव्यलोक (स्वर्गलोक, महर्लोक, जनलोक, तपोलोक, सत्यलोक र पितृलोक) मा यिनको निवास रहन्छ भन्ने विश्वास गर्दछ तथा देवीदेवताहरूले मानवको हित चाहन्छन् र मानवद्वारा अर्पण गरिएका फूल तथा प्रसाद आदि ग्रहण गर्दछन् भन्ने विश्वासले पूजा, तर्पण र हवन गर्दछ (पराजुली, २०७१, पृ. १८२) । शास्त्रमा प्रसिद्ध देवदेवीप्रतिका धारणासँग समाज पूर्व परिचित नै रहेकाले यहाँ लोकले मानी आएका भुमे देउता, पितर, केही प्रमुख देवीदेउताप्रतिको लोकविश्वासबारे निम्नअनुसार उल्लेख गरिएको छ :

(अ) भुमे देउताको शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

अन्नबालीको सह ल्याइदिने देउताका रूपमा भुमे देउताको विशेष पूजा गर्ने चलन छ र भुमेदेउता समुदायका स्थानीय लौकिक देउता हुन् । भुमेदेउता स्थानविशेष र जातिविशेष अनुसार भिन्न हुन्छन् । श्रीस मगर (२०७७) का अनुसार खास गरी गण्डकी प्रस्रवण र राप्ती प्रस्रवण क्षेत्रको मगर समाजमा भुमेलाई उर्वराशक्ति र पितृपूजासँग अन्तरसम्बन्धित गराएर बालीपूजाको रूपमा धुमधामले पुज्ने गरिन्छ । भुमे देउताले अतिवृष्टि, अनावृष्टि, असिना, बाढीपहिरो र रोगकिराबाट बालीनाली जोगाउन मद्दत पुऱ्याउँछन् भन्ने लोकविश्वास पाइन्छ (पृ. ३००) । भुमेदेउता भूमिसँग सम्बन्धित छन् र दैवीशक्ति भएका यी देउताले अन्नको सह ल्याइदिन्छन् । उनी जलमा र थलमा दुवै स्थानमा विभिन्न स्वरूपमा हुन्छन् (म्याग्दीका झाँक्री यमबहादुर पुर्जाबाट प्राप्त जानकारी)

।उनका भनाइअनुसार अकल्पनीय शक्ति भएका भुमेदेउताको भौतिक शारीरिक संरचनालाई हेर्दा टाउकामा सेतो फेटा गुथेको सर्पको शारीरिक स्वरूपमा ती रहेका हुन्छन् ।

(आ) पितरो वा सिरोबायो शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

आदिवासी जनजाति समुदायले पितृशक्तिप्रति गहिरो विश्वास राख्दछ । लोकबोलीमा पितृ शब्दलाई पितरो वा पितर भनिएको पाइन्छ । पितृलोकमा निवास गर्ने प्रेतको अवस्थाबाट मुक्त भएका पुर्खालाई पितृ भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ७७६) । पितृलाई लोकले पितर, पितिर, पितरो, पितोरो आदि पनि भन्दछन् । झाँक्री यम बहादुर पुर्जाका अनुसार पितृ वा पुर्खा तीन खालका हुन्छन् । तीमध्ये पहिलोमा कुल मानिने सिङ्गो समुदायका पितृ वा पुर्खा, दोस्रोमा मण्डल-मण्डली मानिने पितृ वा पुर्खा, तेस्रोमा स्तरअनुसार सिरोबायो, सिरौबायो र बायोबायोनी भनिने घरपरिवार वा वंशका पितृ पर्दछन् । स्थानीयवासी झाँक्री यमबहादुर पुर्जाका मतानुसार आफ्नो कुलवंशका पितृहरूमध्ये प्रमुख वा मुख्य पितृलाई सिरोबायो भनिएको हो । सिरोबायोलाई स्थानीयले सिरौ पनि भनेको पाइन्छ । स्थानीय लोकहितका निम्ति काम गर्ने पितृ भएकाले यिनलाई देउआत्माको रूप मानिन्छ (अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त जानकारी) । अर्को शब्दमा यिनलाई बडादेउता वा बरादेउ पनि भनिन्छ । स्थानीयवासी जितबहादुर पाइजाबाट प्राप्त जानकारीअनुसार हरेक जातिमा थरअनुसार फरक फरक सिरोबायो हुन्छन् (अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त जानकारी) । त्यसैले झाँक्रीले सिरोबायो खुट्ट्याइदिएपछि मात्र त्यस थरले आफ्नो सिरोबायो मान्नु पर्दछ । उनको पूजाआजा वा सेवा गरेमा आफ्नो दरसन्तानको फलिफाप हुन्छ र उनले सधैँ रक्षा गर्दछन् भने उनीसँग अभद्र व्यवहार गरेमा उनले साथ छोडिदिन्छन् र दुखकष्ट हुन्छ भन्ने सम्बन्धित समुदायको विश्वास रहेको पाइन्छ । कालान्तरमा उनै सिरोबायो देउताका रूपमा समुदायद्वारा पुजिन्छन् । अध्ययन क्षेत्रकै बासिन्दा रहेकी झक्रेनी पनदेवी पाइजाबाट प्राप्त भनाइअनुसार सिरोबायो भनेका आफ्ना कुलवंशका मृत भइसकेका सबैभन्दा जेठा पुर्खाका आत्मा हुन् । लोकसमाजमा उनलाई परिवारको सिरोबायोका रूपमा पुजिन्छ (अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त जानकारी) । यिनको पूजा गर्ने समय, विधिविधान, प्रस्तुतिको क्रम तथा उद्देश्य भिन्न भिन्न खालको हुन्छ ।

स्थानीय लोकधारणाअनुसार पुर्खा वा पितृ आफ्नो सन्तानको उन्नति हेर्न चाहन्छन् र बेलामौकामा घुमफिर गर्न आउँछन् । सिरोबायोलगायतका पितृहरू देउता भएकाले उनीहरू रिसाएमा सर्वनाश हुन्छ भन्ने लोकविश्वास रहेको छ । यी सम्पूर्ण कुरा झाँक्रीले लोकसमाजलाई अवगत गराउँदछन् ।

(इ) बायोबायोनी शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

पितृका विविध प्रकारहरूमध्ये बायोबायोनी एक प्रकार हो । बायोबायोनीलाई स्थानीयले आयोबायो पनि भनेको पाइन्छ । स्थानीय झाँक्री यमबहादुरको मतानुसार लोकहितका निम्ति काम गर्ने पितृ वा पितर भएकाले यिनलाई देउआत्माका रूपमा मानिन्छ । बायोबायोनी हरेक जातिको थरअनुसार फरक फरक हुन्छन् । झाँक्री परम्परा रहेको जातिमा झाँक्रीले विशेष खालको बायो खुट्ट्याइदिएपछि मात्र त्यस थरले आफ्नो

जल्दोबल्दो आयोबायोका रूपमा उनलाई मान्ने गर्दछन् । उनको पूजाआजा वा सेवा गरेमा आफ्नो दरसन्तानको फलिफाप हुन्छ र उनले सधैँ रक्षा गर्दछन् भने उनीसँग अभद्र व्यवहार गरेमा उनले साथ छोडिदिन्छन् र दुःखकष्ट हुन्छ भन्ने सम्बन्धित समुदायका अगुवा गेरु गर्बुजाको भनाइ रहेको छ । कालान्तरमा उनै जल्दोबल्दो आयोबायो देउताका रूपमा पूजिन्छन् (झाँक्री यमबहादुर पुर्जाबाट प्राप्त जानकारी) ।

(ग) अर्द्धदैविक शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

नेपाली समाजमा अर्द्धदैविक शक्तिप्रतिको विश्वास अद्यापि रहेको पाइन्छ । अर्द्धदैविक शब्द 'अर्द्ध' र 'दैविक' दुई शब्दको मेलबाट बनेको छ । 'अर्द्ध' शब्दले आधा भन्ने अर्थबोध गराउँदछ भने 'दैविक' शब्दले देवताको वा देवतासम्बन्धी भन्ने अर्थबोध गराउँदछ । तसर्थ देवताको वर्गमा नपर्ने तर देवयोनिमा पर्ने कल्पित प्राणीलाई अर्द्धदैविक शक्तियुक्त प्राणी भनिन्छ । पराजुली (२०७१) का अनुसार अर्द्धदैविक प्राणीहरू उड्न सक्ने, अदृश्य हुने, अर्को स्वरूपमा रूपान्तरण हुने, भय र त्रासद्वारा मानिसलाई डराउन दिने आदि जस्ता गुण भएका यस्ता प्राणीअन्तर्गत अप्सरा, यक्ष, गन्धर्व, किन्नर, पिशाच, भूत, राक्षस, ख्याक, लाखे, यती आदि पर्दछन् (पृ. १८३) । यी प्राणीहरूले देवतालाई सघाउने, देवीदेउताको पूजाआजामा अवशेष रहेको भागप्रति आशा राख्ने र भोग गर्ने हुनाले यिनलाई देवयोनि मानिएको हो (सुवेदी, २०५५, पृ. १५४) ।

नेपाली लोकसमाजमा राक्षसप्रतिको विश्वास अद्यापि छ । लोक बोलीमा राक्षसलाई राकस शब्दको प्रयोग गरिएको हुन्छ । मानवीय स्वभाव वा प्रवृत्तिको विपरीत दुष्ट वा दुच्छर स्वभाव वा प्रवृत्ति भएको व्यक्ति वा प्राणीलाई राक्षस भनिन्छ । प्राचीन युगदेखि नै मान्छेका प्रतिपक्षी मानिएका असुर जाति भनी राक्षसलाई चिनाइएको छ (पोखेल र अन्य, २०७५, पृ. १०६६) । मानिसलाई तर्साउने, दुःख दिने र क्रूर कर्म गर्ने, भयानक आकृति र दुष्ट प्रकृतिको रूपमा हेरिने तथा नरभक्षी तत्त्वलाई राक्षस भनिन्छ (सुवेदी, २०५५, पृ. १५४) । मांसभक्षी भूतको कोटीमा पर्ने प्राणी राक्षसमा आफ्नो इच्छानुसार आफ्नो रूप बदल्न सक्ने, मानिसको गन्ध धेरै टाढादेखि सुँघ्न सक्ने, मानिसलाई हावामा उडाइदिन सक्ने आदि जस्ता गुण हुन्छन् (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. २०७-२०८) । देवता र मानिसको विरोधी तत्त्व मानिने यो तत्त्व वा राक्षसी गुणलाई देवयोनिअन्तर्गत नै समावेश गरिएको पाइन्छ । नेपाली लोकले राक्षस र राक्षसी शक्तिप्रति विश्वास गर्दछ र लोककथामा यसको प्रयोग देख्न सकिन्छ ।

(घ) अतृप्त आत्मासम्बन्धी लोकविश्वास

आत्मा अविनाशी छ भने शरीर नाशवान् छ र प्राणीको शरीरलाई क्रियाशील बनाउने तत्त्व आत्मा हो भन्ने लोकविश्वास छ । आत्मा भनेको शरीरको ऊर्जा हो । मानक नेपाली भाषामा प्रयोग गरिने आत्मालाई लोकले सातो, हंस आदि पनि भन्ने गर्छ । सामान्यतः लोकको भनाइअनुसार देउआत्मा, हंस (जीवात्मा) र प्रेतात्मा गरी तीन प्रकारका आत्मा वा हंस हुन्छन् (झाँक्री यमबहादुर पुर्जाबाट प्राप्त जानकारी) । मान्छेको मृत्युपछिका आत्माहरू प्रेतात्मा हुन्; कालगतिले मरेका मानिसका आत्माहरू गति परेका आत्माहरू हुन्

भने अकालमा मरेका मानिसका आत्माहरू गति नपरेका आत्माहरू हुन् (दिवस, २०३९, पृ. १९९–२००) । उनले प्रेतात्माहरू गति परेका प्रेतात्मा र गति नपरेका प्रेतात्मा गरी दुई प्रकारका प्रेतात्मा बताएका छन् । मृतकको अन्तिम संस्कार नगरे प्रेत वायु बन्छ, जङ्गली दैत्य भूत बन्छ र तान्त्रिक सिद्ध बोक्साबोक्सी बन्छ भन्ने पनि धारणा छ (प्रभात, २०७४, पृ. २९०) । प्राणी मरे तापनि उसभित्रको आत्मा तथा चेतना नमर्ने भएकाले चेतनाले अतृप्त आत्माका रूपमा काम गर्दछ र विभिन्न आकृति र स्वरूप लिएर विभिन्न क्रियाकलापहरू गर्ने तथा पुनर्जन्म लिने गर्दछ भन्ने लोकको विश्वास पनि रहेको पाइन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. ५११) । यसबारे लोकबासीको आफ्नै खालको मत रहेको पाइन्छ । उनीहरू आत्मालाई हंस भन्दछन् । झाँक्री यमबहादुर पुर्जाअनुसार हंसहरू (आत्माहरू) दश प्रकारका छन् । उनको भनाइअनुसार मानिसको मृत्यु हुँदा मानव शरीरका दश इन्द्रियहरूमध्ये जुन स्थानबाट हंस (प्राण) निस्कन्छ, त्यसै आधारमा हंसका प्रकारहरू छुट्टिन्छन् । उनले हंसलाई दरदेवी/दरदेउता, कुलदेउता, पितृ, सिरोबायो, आयोबायो, स्यँ, भूतपिचास, चुरेनी/किचकिन्नी, दोखदोखालो र लागोभागो गरी दश प्रकारमा विभाजन गरेका छन् । यीमध्ये देउआत्माअन्तर्गत दरदेवी/दरदेउता, कुलदेउता, पितृ, सिरोबायो र आयोबायो पर्दछन् भने प्रेतात्माअन्तर्गत स्यँ, भूतपिचास, चुरेनी/किचकिन्नी, दोखदोखालो, लागोभागो, मोंच/मोंस, दासु/छेदभेद आदि पर्दछन् (झाँक्री यमबहादुरसँग गरिएको वार्ताबाट प्राप्त जानकारी) । अतः भौतिक शरीरलाई क्रियाशील बनाउने तत्त्व आत्मा हो; यो अविनाशी छ र शरीरको मृत्युपछि यस आत्माले विभिन्न स्वरूपमा आफ्नो अस्तित्व कायम गरेको हुन्छ भन्ने लोकधारणा रहेको छ । मृत्युपछिका आत्माहरू तृप्त र अतृप्त गरी दुई प्रकारका हुन्छन् र माथि उल्लेख गरिएका आत्माहरूमध्ये प्रेतात्मा भनेको नै अतृप्त आत्मा हो भन्ने मान्यता नेपाली लोकसमाजमा रहेको छ । तृप्त नभएको आत्मालाई अतृप्त आत्मा भनिन्छ । अतृप्त शब्दले भोक शान्त नभएको भन्ने अर्थ दिन्छ (पोखेल र अन्य, २०७५, पृ. २१) । कुनै दुर्घटनामा परेर वा अकाल मृत्यु भएर वा मृत्यु संस्कार राम्रो हुन नसकेर मुक्त (मोक्ष) हुन नसकेका सूक्ष्म शरीर भएका प्रेतका रूपमा रहेका जीवलाई अतृप्त आत्मा भनिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १८३) । यसर्थ आफ्ना मनोकाङ्क्षा पूरा नहुँदै मृत्युवरण गरेका मानिसका आत्मालाई अतृप्त आत्मा भनिन्छ । यस्ता आत्मा आफ्नो अभीष्ट पूरा नभएसम्म भौतारिरहन्छन् र अभीष्ट पूरा गरेपछि मात्र मुक्ति पाउँछन् भन्ने लोकको मान्यता रहिआएको छ । यससम्बन्धी लोकविश्वास लोककथामा प्रशस्त भेटिन्छन् ।

(ङ) असाधारण शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

अनौठो वा विलक्षण खालको शक्ति असाधारण शक्ति हो । सामान्यभन्दा फरक अर्थात् यस लोकका सामान्य मानव, प्राणी, पदार्थ, स्थानादिमा निहित प्राकृतिक शक्तिभन्दा भिन्न गुण, विशेष शक्ति हुनुलाई असाधारण शक्ति भनिएको पाइन्छ । लोककथाहरूमा सामान्य मानिसका भन्दा अतिरिक्त शक्ति र क्षमता भएका विभिन्न मानवीय र दैवी पात्रहरू भेटिन्छन् । तिनमा इन्द्रियातीत शक्ति रहेको वर्णन गरिएको हुन्छ । यस्ता पात्रहरू अतिकल्पनाका परिणामका रूपमा देखा परेका हुन्छन् । तिनले पहाड बोक्न सक्ने, समुद्र सुकाउन सक्ने, सूर्यचन्द्रलाई खिच्न सक्ने, राक्षसलाई कजाउन सक्ने, देवतालाई बन्धनमा

राख्न सक्ने, धेरै टाढा देख्न सक्ने, धेरै टाढा हिँड्न सक्ने आदि अद्भुत शक्ति प्रदर्शन गरेका वर्णनहरू लोककथामा भेटिन्छन् । यस्तो अद्भुत शक्ति देवता, परी, राक्षस, जीवजन्तु, वस्तु आदिमा पनि रहेको वर्णन तिनमा पाइन्छ । यस्तै स्वर्ग र नर्कका अद्भुत ठाउँ, त्यहाँ जाने बाटा, अचम्भका गुफा, पोखरी र पर्वत आदिमा अन्तर्निहित शक्तिका रहस्यात्मक एवम् रोमाञ्चक घटना भएका लोककथाहरू पनि सुन्ने सुनाउने गरिन्छन् । यस्ता पात्र, स्थान, प्राणी र वस्तुप्रतिको लोकविश्वास समाजमा व्याप्त छ ।

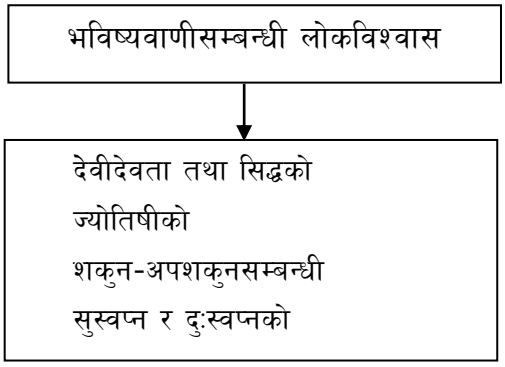
(च) सांस्कृतिक नायकसम्बन्धी लोकविश्वास

हरेक क्षेत्र, जाति वा समुदायमा सांस्कृतिक नायकको परिकल्पना गरिएको हुन्छ । यो सम्बन्धित क्षेत्र, जाति वा समुदायको लोकविश्वास हो । सांस्कृतिक नायकसँग असामान्य शक्ति रहन्छ र उसले अनौठो स्वभावको चामात्कारिक कार्य गर्दछ । त्यस्ता व्यक्तिलाई सम्बन्धित क्षेत्र, जाति वा समुदायको आदि पुरुष, सांस्कृतिक व्यक्तिका रूपमा ससम्मान पूजा गरिन्छ । जातीय संस्कृति र नीतिनियमका निर्माता, सांस्कृतिक वीरहरू, निश्चित सहर वा बस्तीका विकासकर्ता तथा ईश्वरको केही अंशसहित अवतार लिएका मानिने अवतारी पुरुषलाई सांस्कृतिक नायक भनिन्छ र यस्ता सांस्कृतिक नायकमा आठदेखि ११ कला (शक्ति) हुने, अद्भुत पराक्रम गर्न सक्ने र संस्कृतिको स्थापना गर्ने शक्ति हुने विश्वास गरिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १७४) । नेपाली समाजमा लोकले जाति, धर्म, भूगोल आदिका आधारमा आफ्ना सांस्कृतिक नायक जन्माएका हुन्छन् । लोकका यस्ता विषयहरू नेपाली लोककथाहरूमा वर्णन गरिएको हुन्छ ।

(छ) भविष्यवाणीसम्बन्धी लोकविश्वास

भविष्यवाणीसम्बन्धी लोकविश्वास अतिकल्पना हो । यसलाई आकाशवाणी वा देववाणी पनि भनिएको पाइन्छ । अब आउने समय अर्थात् भविष्यका बारेमा दिइने पूर्व सूचना नै भविष्यवाणी हो । राम्रो-नराम्रो, शुभ-अशुभबारे के हुँदै छ भनी पहिले नै त्यसको सूचना सम्बन्धित व्यक्तिलाई दिनु भविष्यवाणी हो (दिवस, २०३९, पृ. २२७) । लोकले विभिन्न खालका भविष्यवाणीमा विश्वास गर्दछ । नेपाली लोककथामा देवीदेवता तथा सिद्धले गर्ने भविष्यवाणी, ज्योतिषशास्त्रका आधारमा ज्योतिषीले बताउने भविष्यवाणी, शकुन–अपशकुनका माध्यमबाट बोध गरिने भविष्यवाणी र सपनाका माध्यमद्वारा प्राप्त गरिने भविष्यवाणीप्रति लोकले विश्वास गरेको पाइन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १९३–१९४) । नेपाली लोकसमाजमा पाइने यी लोकविश्वासहरूलाई निम्नानुसार आरेखमा प्रस्तुत गरिएको छ :

आरेख ४ : भविष्यवाणीसम्बन्धी लोकविश्वास



लोककथामा भेटिने भविष्यवाणीका प्रमुख भेदहरू यिनै हुन् । यिनका विषयमा तल सविस्तार विवेचना गरिएको छ :

(अ) देवीदेवता तथा सिद्धहरूको भविष्यवाणी

लोकले देवीदेवता तथा सिद्धहरूले बताएका भविष्यवाणीहरूप्रति विश्वास गर्दछ । देवीदेवता तथा सिद्धहरूमा दिव्य शक्ति रहन्छ र उनीहरू त्रिकालदर्शी हुन्छन् भन्ने कुरामा लोकले विश्वास गरेको पाइन्छ । त्यसैले उनीहरूले गरेको भविष्यवाणी सत्य हुन्छ भन्ने लोकले ठान्छ ।

(आ) ज्योतिषीको भविष्यवाणी

सनातन परम्परा स्वीकार गर्ने समाजमा ज्योतिषशास्त्रले गहिरो प्रभाव पारेको छ । ग्रहनक्षत्रहरूको गति, स्थिति आदिका बारेमा विवेचना गर्ने तथा तिनको स्थितिअनुसार हुने शुभाशुभ फलको निर्देश गर्ने शास्त्रलाई नै ज्योतिष भनिन्छ भने ज्योतिषसम्बन्धी कुराहरू बुझाउने शास्त्रलाई ज्योतिषशास्त्र भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ४७७) । ज्योतिष विद्याका ज्ञातालाई ज्योतिषी भनिन्छ । ज्योतिषशास्त्रले नेपाली लोकजीवनमा प्रशस्त प्रभाव परेको पाइन्छ । ग्रहहरूको सङ्ख्या ९ र दशाहरूको सङ्ख्या ८ मानिएको र यी ग्रहदशाहरूले आफ्नो स्वभावअनुसार फल दिन्छन् भन्ने विश्वास रहनु भनेको ज्योतिषशास्त्रप्रति विश्वास गर्नु, ज्योतिषीले बताएअनुसार जीवनका प्रत्येक संस्कारको सम्पादन गर्नु, ज्योतिषीले बताएको भविष्यवाणीमा विश्वास राख्नु हो (पराजुली, २०७१, पृ. १९४–१९५) । यही विश्वासअनुसार ज्योतिषशास्त्रका आधारमा ज्योतिषीले गर्ने भविष्यवाणीलाई विश्वास गरी ग्रहदशाहरूको पूजा-अर्चना गर्ने लोकप्रचलन विद्यमान छ ।

(इ) शकुन–अपशकुनसम्बन्धी भविष्यवाणी

कुनै कामको थालनीमा झल्किने वा देखिने शुभ लक्षणलाई शकुन भनिन्छ । त्यसै गरी अशुभ लक्षणलाई अपशकुन भनिन्छ । बोलचालको भाषामा तथा लोकव्यवहारमा लोकद्वारा साधारणतः शकुन शब्दमार्फत प्रायः शुभ शकुन नै सम्झिइन्छ अनि अशुभ शकुनलाई अपशकुन वा असगुन भनिन्छ र यसलाई एकातिर ठाउँ, परम्परागत चलन, मानिसको अवधारणा आदि कुराहरूले असर पारिरहेका हुन्छन् भने अर्कातिर धर्मशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र, तन्त्रशास्त्र, शकुनशास्त्र आदिले गहिरो प्रभाव पारिरहेका हुन्छन् (सुवेदी,

२०५५, पृ. ३४-२९) । नेपाली समाजमा अझै पनि कुनै शुभकार्यको थालनी गर्दा, शुभ साइत गर्दा वा विशेष काम गर्दा कार्यको प्रारम्भमा लक्षण विचार गर्ने लोकप्रचलन पाइन्छ । अतः यस्तो लक्षणलाई शकुन र अपशकुन भनिन्छ । शकुन र अपशकुन एक किसिमको लाक्षणिक भविष्यवाणी हो । शुभ शकुनहरू देखिएमा कार्यसिद्धि हुने तथा यात्रा मङ्गलदायक हुने र अपशकुन देखिएमा कार्यमा बिघ्न आइपर्ने वा यात्रा कष्टप्रद हुने विश्वास गरिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १९६–१९७) । शकुन र अपशकुनसम्बन्धी विश्वासहरू लोकजीवनले परम्परादेखि स्वीकार गर्दै आएको पाइन्छ ।

(ई) सुस्वप्न र दुःस्वप्नको भविष्यवाणी

नेपाली लोकसमाजमा सपनासम्बन्धी लोकविश्वासले पनि विशेष प्रभाव पारेको पाइन्छ । निदाएको अवस्थामा मानसिक रूपमा देखिने दृश्य वा घटनालाई सपना भनिन्छ । समयका दृष्टिले सपना अन्यार्थ, यथार्थ र अपार्थ गरी तीन प्रकारका हुन्छन्; जुन सपनाको फल तुरुन्त प्राप्त हुन्छ, त्यो अन्यार्थ सपना हो भने देवीदेउताद्वारा दिइएको भविष्यसूचक सपना यथार्थ सपना हो तथा गाढा अनुभव, चिन्तन आदिका कारणबाट देखिने सपना अपार्थ सपना हो (सुवेदी, २०५५, पृ. ३२) । मनोविज्ञानमा मानिसको अचेतन मनमा दबिएर रहेका भावनाहरू सपनाका रूपमा व्यक्त हुन्छन् भन्ने भनाइ रहेको पाइन्छ । मनोवैज्ञानिक फ्रायडका अनुसार सपनाको सम्बन्ध अचेतनमा दमित इच्छाहरूसँग हुन्छ । अचेतनमा दमित इच्छाहरूको अस्तित्व समाप्त हुँदैन र सन्तुष्टिका लागि सधैँ अवसर खोजिरहेका हुन्छन् । इच्छाहरू वास्तविकता एवम् पराहम्का कारण पूर्ति हुन नसक्ने हुनाले त्यस्ता दमित इच्छाहरू सपनाका माध्यमबाट पूर्ति हुन्छन् (देवेन्द्रकुमार, १९८६, पृ. ११७) । सपनाहरू निरर्थक र निष्कारण हुँदैनन् । निद्रावस्थामा चेतन स्तरमा शिथिलता आउने हुनाले अचेतनमा दमित इच्छाहरू छद्म रूपमा सपनामा प्रतीकात्मक रूपमा अभिव्यक्त हुन्छन्, जसका कारणले सपना द्रष्टासमेत सपना अर्थ्याउन असफल हुन सक्छ (पाण्डेय, इ. १९६६, पृ. २९) । पराजुली (२०७१) का अनुसार मानिस निदाउँदा उसको शरीर (इन्द्रिय) निष्क्रिय हुन्छ तर जीवतत्त्व निष्क्रिय हुँदैन । त्यही जीवतत्त्वलाई शरीर (इन्द्रिय) ले महसुस गरेपछि सपनाका रूपमा प्रस्तुत हुन्छ । लोकले सपनालाई भविष्यको सूचकका रूपमा लिँदै भविष्यमा कुनै राम्रो कार्य, दुर्घटना वा अनिष्ट के हुँदै छ भन्ने सूचना दिन्छन् भन्ने लोकविश्वास गरिआएको छ (पृ. १९९) ।

लोकले सपना भविष्यसूचक वाणी हो भन्ने मान्यता राख्दछ । यस्ता सपना शुभसूचक र अशुभसूचक गरी दुई प्रकारका हुने बताइएको छ । लोकको भनाइअनुसार शुभ सपना देखेको अवस्थामा रातभर ननिदाई बसियो भने त्यसको शुभफल प्राप्ति हुन्छ भन्ने लोकविश्वास छ । त्यसै गरी अशुभ सपना देखेको अवस्थामा पुनः निदाएमा तथा खाना खाँदाको समयमा र दिसा बस्ताको समयमा अशुभ सपनाको सम्झना गरेमा सपनाको दोष निमिट्यान्न हुने वा दुष्प्रभाव केही कम हुने ठानिन्छ ।

(ज) वरदानसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकसमाजमा परम्परादेखि वरदानसम्बन्धी विश्वासले गहिरो छाप पारेको पाइन्छ । वरदान भन्नाले देवता, गुरुजन, मान्यजन आदिले प्रसन्न भएर अभीष्ट सिद्धिका लागि दिने आशीर्वाद हो । यसलाई इच्छित वस्तु प्राप्ति गराइने वरका रूपमा पनि लिइन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ११३२) । साधनाबाट वा अत्यन्त राम्रो काम गरेबाट सन्तुष्ट भएर आराधकलाई दिइने उत्तम वा श्रेष्ठ आशीर्वाद नै वरदान हो र एक किसिमको आध्यात्मिक विश्वास बोकेको यस्तो वरदान स्थिर, पूर्ण र कार्यसिद्ध हुने प्रकृतिको हुन्छ भन्ने विश्वास गरिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. २०२) । अतः साधकलाई कर्मको पुरस्कार स्वरूप मानवीय हितका लागि प्रदान गरिने कार्यसिद्ध हुने प्रकृतिको आर्शिवाद नै वरदान हो ।

(झ) आशिष्सम्बन्धी लोकविश्वास

लोकले लोकभाषामा आशिष्लाई आसिक भनेको पाइन्छ । जीवनमा राम्रो फल पाउन ठुलाबडाको आसिक थाप्नुपर्छ भन्ने लोकको विश्वास छ । नेपाली लोकसाहित्यमा आसिक लोकगीतको एक भेदका रूपमा प्रचलित छ र यसका विभिन्न पाठहरू उपलब्ध छन् । लोकगीतमा झैँ लोककथामा पनि आशीर्वाद वा आसिक दिइएको पाइन्छ । मान्यजनबाट दिइने शुभकामनालाई आशिष् भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०४०, पृ. ११२) । मान्यजनद्वारा वात्सल्यका कारण साना व्यक्तिहरूलाई इष्टवस्तु प्राप्त गर्न दिइने मङ्गल कामना नै आशीर्वाद हो र यस्तो आशीर्वाद पूरा हुन पनि सक्छ र नहुन पनि सक्छ (पराजुली, २०७१, पृ. २०२) । अतः कुनै कामबाट मान्यजनहरू खुसी भएमा आशीर्वाद दिइने प्रचलन हाम्रो समाजमा देख्न पाइन्छ तर यस्तो आशिष पूरा हुन पनि सक्छ र नहुन पनि सक्छ ।

(ञ) सरापसम्बन्धी लोकविश्वास

सराप आध्यात्मिक दण्ड हो । कसैको अनिष्ट चिताएर बोलिने बोलीलाई सरापभनिन्छ । जोकोहीका श्रापहरू नलाग्ने तर दिव्यशक्ति भएका कर्ताहरू अर्थात् देवीदेवता, कुलदेवता, पितृहरू, सिरोबायो, आयोबायो तथा सिद्धि प्राप्त गरेका मानिसहरूले दिएको सरापमात्र लाग्छ भन्ने लोकको विश्वास रहिआएको पाइन्छ । लोकबोलीमा श्रापलाई सराप भन्दछन् । कसैले गरेको अपकार, अपमान आदिका कारण बदलामा आवेशमा आएर त्यस्तो व्यक्तिको अनिष्ट होस् भनी व्यक्त गरिने बोलीलाई सराप भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. १२४५) । सरापअध्यात्ममा आधारित एक किसिमको दण्ड हो र खास गरी दुःख पाउने श्राप, योनि परिवर्तन हुने श्राप, वस्तुमा परिवर्तन हुने श्राप, रोग लाग्ने श्रापहरू लोककथामा बढी चित्रण गरिएका हुन्छन् (पराजुली, २०७२, पृ. ६७) । सामान्यतः जानेर वा नजानेर अनुचित कार्य गरेबापत सरापदिने प्रसङ्गहरू लोककथाहरूमा निकै भेटिन्छन् ।

(ट) लक्षण र अलक्षणसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकसमाजमा लक्षण र अलक्षणप्रति विश्वासले जरो गाडेको छ । लोकमा यसलाई लच्छिन र अलच्छिन भनेको पाइन्छ । लोकको मतानुसार बानीव्यवहारको शुभ सङ्केत लच्छिन हो र अशुभ सङ्केत चाहिँ अलच्छिन हो । लक्षण शब्दले राम्रो वा उत्तम गुणको

अर्थ दिन्छ भने अलक्षण शब्दले खराब लक्षण भएको वा कुलक्षणयुक्त भन्ने अर्थ दिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ७३ र पृ. १०९१) । पौड्याल (२०७८) अनुसार मानव वा मानवेतर प्राणीको जीवनमा राम्रो हुने, शुभ जनाउने सङ्केत नै लक्षण हो (पृ. ३८७) भने कुसङ्केत अलक्षण हो (पृ. ३९५) । लोकसमाजमा यस्ता लक्षण र अलक्षणसम्बन्धी विश्वासले स्थान पाएको हुन्छ ।

(ठ) भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकले भाग्यमा विश्वास गरेको पाइन्छ । मनुष्यले आफ्नो कर्मलाई पूर्वनियोजित योजनाका फलका रूपमा स्विकारेको दैवी विधानलाई भाग्य भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ९४८) । आफ्नो भाग्यमा जेजति छ, त्यही नै भोग्नुपर्छ भन्ने चिन्तन नै भाग्यवाद हो । लोकविश्वास अनुसार मानिस जन्मेको छैटौँ दिनमा विधाताले पठाएको कर्मरेखा लेख्ने दूत भावीले जीवको निधारमा कर्मरेखा कोरिदिन्छन् र जीव कर्मरेखाअनुसार नै चल्दछ भन्ने मान्यतालाई भाग्यवाद भन्दछन् (प्रधान, २०१९, पृ. ६५) । पूर्वजन्ममा आर्जन गरेको कर्मको फल यस जन्ममा प्राप्त गरिन्छ भन्ने भाग्यवादी चिन्तनप्रतिका विश्वासलाई भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वास भनिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. २०५) । लोककथाहरूमा भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वासहरू भेटिन्छन् ।

(ड) पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकमा पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास अद्यावधि नै छ । एक पटक जन्मेर मरिसकेको प्राणीले फेरि जन्म लिने कामलाई पुनर्जन्म भनिन्छ (पोखेल र अन्य, २०७५, पृ. ७८७) । मानिसले आफ्नो जीवन कालमा जेजस्ता कार्य गर्दछ, त्यसैका आधारमा अर्को जन्म लिन्छ र अघिल्लो जन्मको धर्मअनुसारको फल प्राप्त गर्दछ भन्ने विश्वासलाई पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास भनिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १९२) । पृथ्वीमा जन्म लिएको प्राणी चक्रीय दृष्टिले अनेक पटक जन्मन्छ र मर्छ भन्ने रीतिलाई स्वीकार गर्दछ र चौरासी लाख योनि पार गरेर मात्र मानिसको रूपमा जन्मिन पाउँछ भन्ने शास्त्रीय अभिमत रहेको छ (पौड्याल, २०७८, पृ. ४७५) । हाम्रो समाजमा पूर्वजन्मको कुरालाई पुष्टि गर्न सपनालाई आधार वा उदाहरण बनाउने वा दिने मानिसहरू पनि पाउन सकिन्छ । सपनामा मृतक व्यक्तिसँग भेट हुनु, नसोचेको र नदेखेको स्थानमा पुग्नु, घुम्नु जस्ता विविध क्रियाकलाप गर्नु पुर्नजन्मको एउटा नमुना हो (भट्टराई, २०७६, पृ. २५१) । लोकको मतानुसार बिना अपराध कसैद्वारा मारिएमा वा आफ्ना इच्छाहरू अधुरो अपूरो रही मर्नु परेमा मानिस पुनः जन्मन्छ । लोककथाहरूमा यस्ता प्रसङ्गहरू भेटिन्छन् ।

२.२.२.२ योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास

'योग'को सामान्य अर्थ मिल्ने वा जोडिने काम हो । पारिभाषिक अर्थमा भने चित्तलाई ईश्वरमा लीन गराउन एकाग्र भई मोक्षका निम्ति गरिने कार्य वा यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान र समाधि समग्रलाई योग भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०४०, पृ. १११२) । तन्त्रमन्त्र आभिचारिक विद्या हो । लोकले यसलाई तन्तरमन्तर भन्दछन् । यो शब्द 'तन्त्र' र 'मन्त्र' दुई शब्दको योगबाट बनेको छ । 'तन्त्र' भन्नाले 'तन'

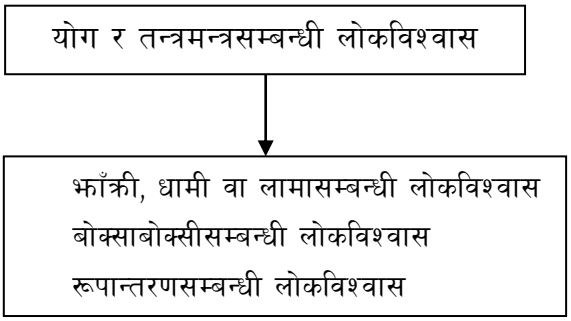
अर्थात् 'तन'लाई र 'त्र' अर्थात् 'प्रणाली'लाई महत्त्व दिनु भन्ने बुझिन्छ । यसर्थ तन/शरीरलाई महत्त्व दिने अर्थमा तन्त्र शब्दको प्रयोग हुन्छ (प्रभात, २०७४, पृ. १९२) । 'तन्' धातुमा 'ष्ट्रन्' प्रत्यय तथा 'तत्रि' धातुमा 'घञ्' प्रत्यय लागेर तन्त्र शब्द बनेको छ । तन्त्र लौकिक एवम् अलौकिक सिद्धि प्राप्त गर्ने उपायभूत साधनाशास्त्र हो । यसले जीवन र जगत्लाई यथार्थ मान्दछ र जीवनमा आइपर्ने विभिन्न कष्ट र समस्याहरूको निराकरण गरी यसै जीवनमा मुक्तिको आस्वादन गर्न सकिन्छ भन्ने धारणा राख्दछ (लामिछाने, २०७३, पृ. १३ र १५) । तन्त्रपरम्परामा लिखित र मौखिक गरी दुई प्रकारका परम्परा छन् । लिखित तन्त्र परम्पराअन्तर्गत शैवतन्त्र, शाक्ततन्त्र, वैष्णवतन्त्र, गाणपत्यतन्त्र, सौरतन्त्र, बौद्धतन्त्र र जैनतन्त्र गरी सात प्रकारका तन्त्रहरू छन् भने मौखिक तन्त्र परम्पराअन्तर्गत श्रुतिपरम्परामा जीवित धामी, झाँक्री, लामा, क्येप्रे, पच्यु आदिका तन्त्रहरू पर्दछन् (लामिछाने, २०७३, पृ. २३ - ४०) । तन्त्रशास्त्रमा उल्लेख भएअनुसार तन्त्रबाट क्रमशः १. मारण (मन्त्रको प्रयोग गरी प्राणीलाई मार्नु र बिउँताउनु), २. मोहन (मोहनी लगाउनु वा अभिषिक्त व्यक्तिलाई आफूप्रति आकर्षण तथा विकर्षित गर्नु), ३. वशीकरण (जो कसैलाई आफ्नो वशमा वा अधीनमा पार्नु र मुक्त पार्नु), ४. उच्चाटन (त्रास उत्पन्न गराउनु वा संहार गर्नु), ५. स्तम्भन (प्राणी वा वस्तुको गति रोक्नु) र ६. जृम्भण (ठुलो हुनु, फैलिनु वा विस्तारित हुनु, सानो वा हलुङ्गो हुनु) जस्ता ६ प्रकारका कार्यहरू गर्न सकिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १७७) । अतः तन्त्र विशेष योग, विधि तथा साधनाका माध्यमबाट प्राप्त विशेष शक्ति हो र यो धार्मिक तथा सांस्कृतिक मान्यता अनुरूपको हुन्छ ।

मन्त्र भनेको अक्षरहरूको समूह हो । 'मन' अर्थात् 'मन'लाई महत्त्व र 'त्र' अर्थात् 'प्रणाली'लाई महत्त्व दिने, यसर्थ मनलाई महत्त्व दिने अर्थमा मन्त्रको प्रयोग हुन्छ (प्रभात,२०७४, पृ. १९२) । खास शब्द, श्लोक या वाक्य जो पुनरावृत्ति भई शक्तिशाली बन्दछ या भावनात्मक प्रभाव दिन्छ, त्यसलाई मन्त्र भन्ने गरिएको छ । तान्त्रिक भावमा यो रहस्यपूर्ण जपको सूत्र बनेको हुन्छ भने धार्मिक भावमा यो ईश्वरप्रतिको भक्तिबोधक प्रार्थना हो (प्रभात, २०७४, पृ. ३४९) । मनन गर्नाले जसको त्राण हुन्छ, त्यही मन्त्र हो (थापा, २०७३, पृ. १८) । यहाँ त्राण भन्नाले रक्षा गर्ने वा मुक्ति दिने भन्ने बुझिन्छ । मन्त्र जपिन्छ । मन्त्रले चेतना र चिन्तनको अभिवृद्धि गर्दछ । मूलतः पारमार्थिक र लौकिक गरी दुई प्रकारका मन्त्रमध्ये पारमार्थिक मन्त्रअन्तर्गत वैदिक मन्त्र, बौद्ध मन्त्र, जैन मन्त्र र तान्त्रिक मन्त्र समावेश हुन्छन् भने लौकिक मन्त्रअन्तर्गत श्वेत टुना (चिकित्सार्थ मन्त्र र वरप्राप्ति मन्त्र) तथा कालो टुना (मारणादिका लागि मन्त्र) पर्दछन् (सत्येन्द्र, इ. १९७१, पृ. ४१५-४१६) । अतः ईश्वरप्रतिको भक्तिबोधक रहस्यपूर्ण जपको सूत्र मन्त्र हो । यो मनन गर्दा रक्षा वा मुक्ति दिने सूत्र मानिएको छ । त्यसै गरी लोकविश्वास, साधना र योगको समन्वयस्वरूपमा निर्मित शिक्षालाई तन्त्र भन्ने गरिएको छ । मूलतः तन्त्र मोक्षप्राप्तिका लागि प्रयोग गरिनुका साथै लोकव्यवहारका निम्ति पनि प्रयोग गर्ने गरिन्छ ।

तन्त्रमन्त्र लोककल्याणका निम्ति प्रयोग गरिने ज्ञानको शास्त्र हो । लोकसमाजमा आदिम कालदेखि नै तन्त्रमन्त्रले जरो गाडेको छ । परम्परादेखि नै हरेक समुदायका

लोकजीवनमा आफ्नै खालका तन्त्रमन्त्रसित सम्बन्धित विश्वासहरू हुन्छन् । लोकले लोकसमाजमा व्याप्त रोगव्याधिका कारण र यसका निदानबारे प्रगाढ रूपले तन्त्रमन्त्रप्रति विश्वास गरेको हुन्छ । असल कर्म, नियमित योग र शुद्ध मन्त्रोच्चारणले देवीदेवतालाई आफ्नो अनुकूल बनाउन सकिन्छ भन्ने लोकविश्वास लोकसमाजमा अद्यापि छ । अतः आदिम भावनामा रहेका तन्त्रमन्त्र, तान्त्रिक बन्धन र मुक्ति, स्तम्भन (गतिरोध, अवरोध), सम्मोहन, टुना, मारण (टुनाद्वारा हत्या), रूपान्तरण, वशीकरण तथा झारफुकसँग सम्वन्धित विश्वासहरू यस शीर्षकअर्न्तगत समाविष्ट हुन्छन् । उपर्युक्त आधारमा तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वासलाई निम्नानुसार वर्गीकरण गर्न सकिन्छ :

आरेख ५ : योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास



तन्त्रमन्त्रसँग सम्बद्ध उपर्युक्त अनुसारका लोकविश्वासहरूमध्ये झाँक्री, धामी वा लामासम्बन्धी लोकविश्वास, बोक्साबोक्सीसम्बन्धी लोकविश्वास र तन्त्रमन्त्रद्वारा गरिने रूपान्तरणसम्बन्धी लोकविश्वासको प्रयोग लोककथामा बढी मात्रामा गरिएको पाइन्छ । अतः यी लोकविश्वासका विषयमा थप जानकारी यहाँ दिइएको छ :

(क) झाँक्री, धामी वा लामासम्बधी लोकविश्वास

लोकले तन्त्रमन्त्रको विशेष शक्ति प्राप्त ठानिएका र झारफुकका माध्यमबाट लागोभागो पन्छाउने भनी विश्वास गरेका व्यक्तिलाई झाँक्री, धामी वा लामा आदि भन्दछन् । उनीहरू तन्त्रमन्त्रद्वारा सिद्धि प्राप्त गरेका व्यक्ति हुन् जसले पृथ्वी, पाताल र स्वर्ग तीनै लोकसँग सम्बन्ध स्थापित गरी मानव जातिको रक्षा गर्छन् भन्ने लोकको विश्वास रहेको छ । 'झाँक्री' शब्द क्रमशः 'झाँक्' र 'री' को मेलबाट बनेको छ । लोकले 'झाँक्री' लाई 'झाँकरी' पनि भनेको सुनिन्छ । अठार मगरात भाषामा 'झाँक्' शब्दको अर्थ 'हल्लन्', 'उत्तेजित हुनु', 'जागृत हुनु' भन्ने हुन्छ भने 'री' को अर्थ 'शुभाशुभ फलको विचार' भन्ने हुन्छ (पुन, २०७५, पृ. २१) । अर्थात् तन्त्रमन्त्र र यन्त्रले युक्त व्यक्ति नै झाँक्री हुन्, जो व्यक्ति साधनाको काम गर्दा हल्लन्छन्, काँप्छन् र निकै उत्तेजित हुन्छन् । झाँक्री लौकिक तथा परालौकिक संसारबिचको मध्यस्थकर्ताका रूपमा रही दुई संसारका बिच सम्बन्ध स्थापित गराउने र मनुष्य जातिका उपकारका निम्ति कार्य गर्ने व्यक्ति मानिएका छन् । उनले प्रकृति, आत्मा र मानवका विचमा समन्वयकर्ताका रूपमा काम गर्दछन् भन्ने ठानिएको छ । डोल्पाली मगरहरू 'धामी' भन्दछन् भने खाम / पाङ भाषिक मगरहरू 'रमा' भन्दछन् । ढुट् भाषिक मगरहरू उनलाई 'लामा' भन्दछन् (पुन, २०७५, पृ. २१) । आफूलाई करबाकेली समुदायका रूपमा चिनाउने म्याग्देली पुन मगरहरू भने

उनलाई 'झाँक्री' नै भन्दछन् । यसरी एउटै कार्यका निम्ति कटिबद्ध विशेष शक्ति प्राप्त मानिएका व्यक्तिलाई लोकद्वारा स्थान विशेष तथा जाति विशेषअनुसार विभिन्न नामले पुकारिएको पाइन्छ । यिनीहरू तन्त्रमन्त्रमा पारङ्गत एवम् पूर्णतः दीक्षित हुन्छन् र उनीहरूमा विशेष शक्ति हुन्छ भन्ने लोकको विश्वास छ ।

(ख) बोक्साबोक्सीसम्बन्धी लोकविश्वास

लोकमा बोक्साबोक्सी तथा बोक्सेरो शक्तिप्रति विश्वास छ । बोक्सेरो शक्तिमा विश्वास गरी सोहीअनुसार आचरण गर्ने अर्थात् बोक्सेरो जान्ने वा टुनामुना गर्ने स्त्री र पुरुषलाई बोक्साबोक्सी भनिन्छ । पराजुली (२०७१) अनुसार प्राचीन समयमा भारतको उत्तराञ्चल प्रदेशमा बोक्सा जातिका मानिसहरूले तन्त्रमन्त्रको प्रयोग गरी आफ्ना छिमेकीहरूलाई दुःख दिने गरेकाले तिनीहरूलाई मात्र बोक्साबोक्सी भन्ने गरिएको भए तापनि पछि मानव बस्ती विस्तार हुँदै गएपछि अन्य जातका मानिसले पनि लोकविनाशकारी मन्त्रको प्रयोग गरेकाले तिनीहरूलाई समेत बोक्साबोक्सी भनिन थालिएको देखिन्छ (पृ. १८३) । बोक्साबोक्सीको मन्त्र प्रयोगसम्बन्धी विद्या वा बोक्साबोक्सी विद्यालाई बोक्सेरो भनिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ९२९) । बोक्साबोक्सी, बोक्सेरो विद्या र अनुष्ठानका बारेमा सुवेदीको यस्तो भनाइ देखिन्छ :

> बोक्सेरो भनेको डाइनी बोक्सीका विधिविधानको मन्त्र प्रयोगसम्बन्धी व्यापक गतिविधि, नीतिनियम र आनुष्ठानिक क्रियापद्धति आदि उल्लेख भएको टुनामुना शास्त्र हो । विशेषतः आभिचारिक क्रियाका तन्त्रमन्त्रहरू, जादुटुनाका विधिविधानहरू, मारण-उच्चाटन र वशीकरण आदि कर्महरू हुने यस्ता शास्त्रमा मन्त्रको साधनाको परिपूर्णताका लागि काल, द्रव्य र शब्द उच्चारण गरी मुख्यतः तीन आधार दर्साइएका छन् । अनुष्ठानका लागि देवता, उद्देश्य र शक्तिअनुसार साँझ, मध्यरात, गोधूलि आदि जस्ता समयको किटान गरिएको हुन्छ भने प्रत्येक अनुष्ठानको पूर्णताका लागि आवश्यक फूल, भेटी, अक्षता आदि जस्ता द्रव्य तथा स्वरसमेतको विचार गर्दै मन्त्रको शुद्धोच्चारण अत्यावश्यक हुन्छ । (सुवेदी, २०५५, पृ. १२७) ।

अतः आफ्नो विद्याको गलत रूपमा प्रयोग गरेर घात पुऱ्याउने वा पिर पार्ने पुरुष वा महिलालाई बोक्साबोक्सी भनिन्छ । उनीहरूसँग तन्त्रमन्त्रहरू वा जादुटुनाद्वारा मारण-उच्चाटन, वशीकरण आदि जस्ता कार्य गर्ने शक्ति हुन्छ भन्ने मानिएको छ । त्यस शक्तिलाई नै बोक्सेरो शक्ति भनिन्छ । बोक्सेरो विद्या पनि तान्त्रिक परम्पराको शक्तिशाली विद्या मानिन्छ । यति हुँदाहुँदै पनि व्यक्तिले बोक्सेरो विद्यामा आफ्नो व्यक्तिगत स्वार्थका निम्ति दुर्गुणको प्राबल्य दर्साउने हुँदा यो बढी घातक देखिएको र यसलाई निकृष्ट मन्त्रशक्तिका रूपमा लिन थालिएको पाइन्छ । बोक्सेरो विद्यामा क्रूर व्यवहार प्रस्तुत हुन्छ, जहाँ दयामाया शून्य हुन्छ भन्ने लोकविश्वास रहेको देखिन्छ । लोकमानसमा जकडिएको यस्तो लोकविश्वासले लोककथामा पनि प्रशस्त स्थान पाएको हुन्छ । नेपाली लोकजीवनमा

पहिलेदेखि नै बोक्साबोक्सी तथा बोक्सेरो शक्तिप्रतिको विश्वासले प्रभाव पार्दै आएको छ । यसको प्रत्यक्ष प्रभाव लोककथामा प्रस्ट देखिन्छ ।

(ग) तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास

एक स्वरूपलाई अर्को स्वरूपमा परिवर्तन गर्ने प्रक्रिया नै रूपान्तरण हो । प्रारम्भिक कालदेखि नै तन्त्रमन्त्रको प्रयोग गरी विभिन्न प्राणी वा वस्तुको रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने विश्वास लोकले गरिआएको पाइन्छ । यही विश्वासलाई नै तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसम्बन्धी लोकविश्वासका रूपमा लिइएको छ । योगसाधनाका माध्यमबाट २५ सिद्धि प्राप्त गरिसकेपछि मूलतः १. इन्द्रजाल वा जादुगरबाट रूपान्तरण, २. पानी पिउनाले वा पोखरीमा नुहाउनाले रूपान्तरण, ३. स्वेच्छाले रूपान्तरण, ४. देवता वा ऋषिमुनिहरूका श्रापबाट रूपान्तरण, ५. निषेध भङ्ग गर्नाले रूपान्तरण, ६. कुनै विशेष व्यक्ति वा तन्त्र गरिएको वस्तु छुनाले हुने रूपान्तरण, ७. परकाय प्रवेशका कारण रूपान्तरण र ८. मृत मानिस विभिन्न वस्तुमा रूपान्तरण जस्ता आठ किसिमका चामत्कारिक रूपान्तरण गर्न सकिने ठानिएको छ (पराजुली, २०७१, पृ. ४७४–४७७) । यस्ता लोकविश्वासअन्तर्गत मानव–मानवमा, मानव–पशुमा, मानव–पक्षीमा, मानव–पदार्थमा, मानव–वनस्पतिमा, वनस्पति–मानवमा, वनस्पति–वनस्पतिमा, पशु–मानवमा, पशु–पशुमा, पक्षी–मानवमा, पक्षी–पक्षीमा तथा वस्तु वा पदार्थ अन्यमा रूपान्तरण हुने लोकविश्वास पर्दछन् ।

२.२.२.३ लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास

धारणा, मूल्य, नीति र आचरणको सामूहिक रूप धर्म हो । यसलाई लोकको हित वा व्यवस्थाका लागि अँगालिने कर्म वा कर्तव्यका रूपमा लिइन्छ । यसलाई व्यक्ति वा वस्तुको स्वाभाविक गुणका रूपमा पनि चिनाइएको पाइन्छ । पोखरेल र अन्य (२०४०) अनुसार धर्मका मूलतः तीनवटा पक्ष छन् : (क) व्यक्ति वा वस्तुमा सधैँ रहने मूल गुण, (ख) स्वर्ग प्राप्त गर्न सकिने विश्वासले गरिने पुण्य कार्य र (ग) लोकको हित वा व्यवस्थाका लागि अँगालिने कर्म वा कर्तव्यलाई धर्म भनिन्छ (पृ. ६८६) । मानव समाजलाई धर्मले डोऱ्याएको हुन्छ । धर्मअनुसार अनुष्ठान सम्पन्न गरिन्छ । 'अनुष्ठान' शब्दको अर्थ शास्त्रले बताएअनुसार गरिने यज्ञयागादि धार्मिक कार्य अथवा अभीष्ट फल वा चिताएको कुरा पाउनका लागि शास्त्रमा बताएको विधिमुताबिक नियमपूर्वक कुनै देउताको जप, पूजा, पाठ आदि गर्ने काम हो (पोखरेल र अन्य, २०४०, पृ. ४५) । धर्म र अनुष्ठानका सम्बन्धमा पराजुलीको भनाइ यस्तो देखिन्छ :

> लोकको भावना धर्म हो भने त्यसको कार्यरूप अनुष्ठान हो । तिनै विश्वास, आस्था र मान्यताको कार्यरूप नै अनुष्ठान हो । चिताएको कुरा पाउनका लागि नियमपूर्वक कुनै देवताको जप, पूजापाठ वा उपासना गरेमा देउता खुसी हुन्छन् भन्ने लोकको विश्वास रहिआएको छ । सामान्यतः अनुष्ठान दुई प्रकारका हुन्छन् : १. शास्त्रीय अनुष्ठान र २. लोकानुष्ठान । शास्त्रले बताएअनुसार विधिमुताबिक नियमपूर्वक कुनै देवीदेवताको आराधना गर्नुलाई शास्त्रीय अनुष्ठान भनिन्छ भने जनसामान्य वा लोकमा मौखिक परम्परामा

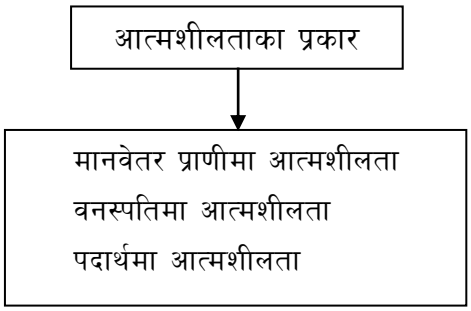
पुस्ता दरपुस्तामा हस्तान्तरित ज्ञानका आधारमा कुनै देवीदेउताको पूजाअर्चना गर्नुलाई लोकअनुष्ठान भनिन्छ । मानिसले ईश्वर, देवीदेवता, पितृहरू, अतृप्त आत्मा, यज्ञ, पाप, पुण्य, तीर्थ, पुनर्जन्म आदि जस्ता लोकआस्थाहरूलाई संवहन गर्दै आएको छ र ती आस्थाहरूमा विश्वास गरेर धार्मिक कृत्य पनि सम्पन्न गर्दछ । यिनै कृत्यलाई अनुष्ठान भनिन्छ । (पराजुली, २०७१, पृ. ६४५-१६९)

लोकसमाजमा लोकले लोकआस्था बनाएको हुन्छ र सोही अनुरूप कार्य व्यवहार पनि प्रस्तुत गरेको हुन्छ । यस्ता अनुष्ठानहरूका बारेमा लोककथाहरूमा उल्लेख गरिएको भेटिन्छ । यस्तो लोकविश्वास प्रगाढ रूपमा त्यस समाजमा रहेको हुन्छ ।

२.२.२.४ आत्मशीलतासम्बन्धी लोकविश्वास

आत्मशील भावनाहरू लोकमानसका आदिम चिन्तन हुन् । आत्मको शील नै आत्मशील हो । 'आत्म'को अर्थ आत्मा वा आफू भन्ने हुन्छ भने 'शील'को अर्थ असल स्वभाव भन्ने हुन्छ । अर्थात् आफू हुनुको भाववोध गराउनु आत्मशील हो । यस 'आत्मशील' शब्दमा 'ता' प्रत्यय लागेर 'आत्मशीलता' शब्द बनेको छ । 'आत्मशीलता' अङ्ग्रेजी शब्द ...एनिमिज्म'को पर्यायवाची शब्दका रूपमा प्रयोग गरिएको हो । 'एनिमिज्म' शब्द ल्याटिन शब्द हो । यो शब्द 'एनिमा' र 'इज्म' जस्ता दुई शब्दको संयोगबाट बनेको छ । यसको अर्थ प्राण, आत्मा र जीवन भन्ने हुन्छ । यसर्थ वस्तु, स्थान र मानवेतर प्राणीमा आत्मा हुन्छ भन्ने विश्वास नै एनिमिज्म हो । अतः मानवेतर प्राणी, पदार्थ तथा वनस्पतिमा मानवीय स्वभाव हुन्छ भन्नु नै आत्मशीलताप्रतिको विश्वास हो । हरेक प्राणी र पदार्थमा चेतना हुन्छ, विवेक हुन्छ; सबै प्राणी पदार्थको मानवीय स्वभाव हुने हुँदा जीव-पदार्थहरू मानवले झैं बो ल्न र अनुभव गर्न सक्तछन् भन्ने विचार आत्मशीलता अर्थात् एनिमिज्म हो भने मानवेतर प्राणी, वृक्ष-वनस्पति र अन्य विभिन्न पदार्थहरूमा मानवको जस्तै विवेक, बुद्धि, संवेदना र भाषाको ज्ञान हुन्छ भन्ने भावना यसै विश्वासबाट निर्मित छ (पराजुली, २०७१, पृ. १७०) । अतएव मानिसबाहेक अन्य प्राणीमा, पदार्थमा र वनस्पति आदिमा समेत मानवीय संवेग हुन्छ र तिनले मानवले झैं व्यवहार गर्दछन् भन्ने मान्यता नै आत्मशीलताको विश्वासको चिन्तन हो । यसका आधारमा आत्मशीलता तीन प्रकारका छन् । तलको आरेखमा यिनलाई प्रस्तुत गरिएको छ :

आरेख ६ : आत्मशीलताका प्रकार



(क) मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलता

लोकले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलता हुन्छ भन्ने विश्वास गरेको पाइन्छ । मानवेतर प्राणी भन्नाले जीवजन्तु, चाचुरुङ्गी, कीराफटेङ्ग्रा आदि मान्छेभन्दा भिन्न प्राणी भन्ने बुझिन्छ । यिनमा पनि मान्छेमा जस्तै चेतना हुन्छ र मानवीय गतिविधि गर्न सक्छन् भन्ने विश्वास नै मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलता हो । पराजुली (२०७१) अनुसार पशु, पक्षी, सरीसृप आदि मानवेतर प्राणी हुन् र यिनीहरू मानिसले झैं गरी बोल्न, काम गर्न, विचार-विवेक गर्न र संवेदना ग्रहण गर्न सक्दछन् । यी प्राणीहरूमा विशिष्ट दैवीशक्ति भएको विश्वास गरिन्छ (पृ. १९२-१९३) । यसो हुनु आदिम मानवीय चिन्तनको प्रभाव रहनु हो । यो चिन्तन लोकसमाजमा भेटिन्छन् ।

(ख) वनस्पतिमा आत्मशीलता

नस्पतिमा मानवीय संवेदना हुन्छ भन्ने विश्वास रहनु नै वनस्पतिमा आत्मशीलता हो । वनस्पति भन्नाले रुख, बिरुवा, बोट, लहरा, झार आदि भन्ने बुझिन्छ । वनस्पतिहरू मानिसले झैं गरी बोल्न, हिड्न, काम गर्न, विचार-विवेक गर्न र संवेदना ग्रहण गर्न सक्दछन् । यी प्राणीहरूमा विशिष्ट दिव्यशक्ति भएको विश्वास गरिन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १९३) । अवशेषका रूपमा रहेको आदिम मानवीय चिन्तनको यो प्रभाव लोकसमाजमा अद्यावधि रहेको पाइन्छ ।

(ग) पदार्थमा आत्मशीलता

पदार्थमा प्राण र मानवीय संवेग हुन्छ भनी विश्वास गर्नु पदार्थमा आत्मशीलता हो । पदार्थले ढुङ्गा, माटो, काठ, धातु, हाड, अन्न, फलफूल, पानी, हावा, गहना, कपडा आदिलाई बुझाउँछ । यिनमा पनि मान्छेमा जस्तै चेतना हुन्छ र मानवीय गतिविधि गर्न सक्छन् भन्ने विश्वास नै पदार्थमा आत्मशीलताको विश्वास हो । लोकले विश्वास गरेको यस्ता विश्वासहरूको वर्णन लोककथामा पाइन्छन् ।

२.२.२.५ पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास

आदिम कालदेखि मानव र मानवेतर प्राणीका बिचमा अन्यान्योश्रित सम्बन्ध रहँदै आएको छ । त्यसैले पनि मानवले पशुपक्षीको प्रकृति र स्वभावअनुसार व्यवहार गर्दै आएको पाइन्छ । लोकले मूलतः पशुपक्षीको चरित्र र कार्यगत विशिष्टतालाई अध्ययन गरी स्वभावका आधारमा पशुको कोटि निर्धारण गरेको हुन्छ । आदिम मानवले मानिस र पशुका

बिचको अभेदतालाई चित्रण गर्नु विवेकपूर्वी भावनाको द्योतक हो । परन्तु पशुमा रहेको विशिष्ट गुणका आधारमा पशुपक्षीको कोटि निर्धारण गरिएको कुरो चाहिँ मानिसको विकसित मस्तिष्कबाट मात्र सम्भव हुने कुरा हो (पराजुली, २०७१, पृ. ४४९) । अतः मानिसले पशुपक्षीसँगको निकटताका कारण उसको स्वभावको पनि अध्ययन गरेको हुन्छ र सो अध्ययनबाट एउटा अवधारणाको विकास गरेको हुन्छ । त्यही अवधारणालाई कालान्तरमा विश्वासका रूपमा विकास गरिन्छ र मौखिक रूपमा पुस्तान्तरण गरिन्छ । नेपाली लोककथाहरूमा यस्ता विश्वासहरू प्रशस्त पाइन्छन् ।

२.२.२.६ दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास

दण्ड भन्नाले सजाय वा जरिबाना भन्ने बुझिन्छ । गलत कार्य गर्दा वा अरूको अहित हुने कार्य गरेपछि दिइने सजाय नै दण्ड हो । सामान्यतः लोकसमाजमा पापकर्म गरेमा दण्ड भोग्नुपर्छ भन्ने लोकविश्वासले स्थान पाएको हुन्छ । मुख्यतः अतिमानवीय (पराप्राकृतिक) शक्तिबाट दिइने दण्ड, ऋषि, सिद्ध तथा सांस्कृतिक नायकबाट दिइने दण्ड, राजाबाट दिइने दण्ड र सम्बन्धित सहयोगी व्यक्तिबाट दिइने दण्ड गरी चार प्रकृतिका दण्डहरू छन् । यिनले नेपाली लोकसमुदायको आदिम विश्वास, न्याय व्यवस्था र लोकभावनालाई प्रतिबिम्बित गर्दछन् (पराजुली, २०७१, पृ. ६४०) । नेपाली समाजमा वाचन गरिने लोककथामा दण्डसम्बन्धी लोकविश्वासहरू भेटिन्छन् ।

२.२.२.७ थर, गोत्र र शाखाको उत्पत्तिसम्बन्धी लोकविश्वास

सनातन धर्मअनुसार मानव जाति थर, गोत्र र शाखाबाट निर्दिष्ट छ । यसैका आधारमा उसले विभिन्न झुन्ड, समुदाय, जाति आदिको परिकल्पना गरी यसैका आधारमा नै मानव समाजलाई चलायमान बनाएको छ । थर भन्नाले मूल कुल परम्पराबाट सन्तान दरसन्तान आएको उपनाम वा वंशानुगत उपपद भन्ने बुझिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ५८१) । जुनसुकै जातिको थर-उपथरहरूको नामाकरण तिनीहरूको पुर्ख्यौली स्थान, पेसा वा कार्य, गुण, वैवाहिक सम्बन्ध आदिका आधारमा भएको पाइन्छ (श्रीस मगर, २०७५, पृ. ५३) । गोत्र भन्नाले वंशप्रवर्तक ऋषिमुनिहरूका नामबाट चलिआएको पुर्ख्यौली चिनाउने उपनाम भन्ने बुझिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ३३०) । शाखा भन्नाले मूल मानिसको वर्ग वा छोरापट्टिको सन्तानको लहरो वा वंशावली भन्ने बुझिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ११८७) । विशेषतः सनातन परम्पराबाट प्रभावित क्षेत्रमा यसरी मानिसको चिनारी कायम गरिएको हुन्छ ।

२.३ सङ्कलित लोककथामा लोकविश्वासको प्रतिविम्बन

लोककथामा विभिन्न प्रकारका लोकविश्वास प्रतिविम्बित हुन्छन् । धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा पनि यो स्थिति पाइन्छ । त्यहाँका लोककथाहरूको अध्ययन गर्दा लोकविश्वासका रूपमा अतिकल्पना, योग र तन्त्रमन्त्र, धर्म र अनुष्ठान, पशुपक्षीको स्वभाव, दण्ड तथा थर, गोत्र र शाखाको जन्म सम्बन्धी लोकविश्वासहरू तिनमा रहेको पाइन्छ । त्यहाँका लोककथामा ती कुन रूपमा प्रतिविम्बित छन् भन्ने कुराको खोजी एवम् विवेचना यहाँ गरिएको छ ।

२.३.१ अतिकल्पनाको विश्वास

मानव सभ्यताको प्रारम्भदेखि नै भयावह स्थितिबाट बच्नका लागि लोकले अतिकल्पनाको सहारा लिएको पाइन्छ । उनीहरूले अतिकल्पनालाई बलियो विश्वासका रूपमा स्थापित गरेका हुन्छन् । बहुलोकसम्बन्धी, दैवी शक्तिसम्बन्धी, अर्द्धदैविक शक्तिसम्बन्धी, अतृप्त आत्मासम्बन्धी, असाधारण शक्ति भएका वस्तु, प्राणी आदिसम्बन्धी, सांस्कृतिक नायकसम्बन्धी, भविष्यवाणी आदिसम्बन्धी अतिकल्पना गरी सोहीअनुसार विश्वासको निर्माण गर्नु अतिकल्पना हो । अतः यहाँ विभिन्न प्रकारका अतिकल्पनासम्बन्धी विश्वासका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको विश्लेषण गरिएको छ ।

२.३.१.१ बहुलोकप्रतिको विश्वास

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा बहुलोकप्रतिको विश्वास अन्तर्निहित छ । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'सुनपङ्खि' नामक लोककथामा यसको प्रयोग देख्न सकिन्छ । यसमा बहुलोकसम्बन्धी लोकविश्वास रहेको पाइन्छ । यस लोककथामा स्वर्गलोक र मर्त्यलोक दुई लोकको अस्तित्व रहेको जानकारी उपलब्ध छ । उक्त लोककथामा स्वर्गलोक र मर्त्यलोकको अस्तित्व झल्काउने निम्नानुसारको अभिव्यक्ति पाइन्छ :

> सत्ते जुकमा पिर्थिबिमा खुकरा थेन । उनिरु सोर्गलोकमा बस्ते ।.... देउतारुले सुनपङ्खि भालेलाइ मन्तालोक पठाउने सल्ला गरे । ... देउतारुले "तिँ सुनपङ्खि भालेपोथि भइर मन्तालोकमा जाउ । मनुखेलाइ के कोस्तो दुःख कसिट परेको छ टार्देउ" भनिर सुनपङ्खिरुलाइ भन्नु लाए । (परिशिष्ट १.२.२२)

उल्लिखित लोककथांशमा देउताको बसोवास स्वर्गलोकमा र मनुष्यको बसोवास मन्तालोक अर्थात् मर्त्यलोकमा हुने गरेको तथा देउताहरूले मनुष्यहरूको दुखकष्ट टार्नलाई सुनपंखीहरूलाई मर्त्यलोकमा जान अह्राएको कुरा वर्णित छ । यस लोककथामा देउताहरूसँगै स्वर्गलोकमा सुनपङ्खि कुखुरा पनि बस्ने गरेको, स्वर्गलोकमा आगो विलीन भएपछि सो अग्निशक्ति प्राप्त गर्न देउताहरूले सुनपङ्खिका जोडीलाई मनुष्यलोकमा पठाउने सल्लाह गरेको उल्लेख छ । सोही सल्लाहअनुसार सुनपङ्खिको जोडी मन्तालोकमा आएको मन्तालोकका मनुष्यहरूले स्वर्गलोकबाट आएको सुनपङ्खिलाई आपद्विपत्मा सहयोग गर्ने वाचा गराई फलामको पातो, दर्शन ढुङ्गा र झुलो पठाई आगो पार्ने तरिकासमेत सिकाएर पठाएको कथन छ । मर्त्यलोकका मानिसहरूलाई भूतपिशाच लाग्ने, जलमूलका चुरेनी आदिले दुःख दिने, दशाग्रह लाग्ने, सातो जाने, हंसले ठाउँ छाड्ने, ज्यान लिने खालको खड्को आउने, अकालमा मृत्यु हुने, अल्पकालमा जिउ जाने र अनिकालले सताउने जस्ता समस्या देखा परेपछि सुनपङ्खिले आफूले गरेको वाचाअनुसार समस्याको समाधान गरिदिएको भन्ने लोकको विश्वास रहेको छ । स्वर्गमा देउताहरूसँग बसोबास गर्दै आएका सुनपङ्खिका जोडीले मनुष्यलोकमा पुगेर स्वर्गलोकमा आगो ल्याएको र पुनः मनुष्यलोक फर्केर मनुष्यको रेखदेख गरेको प्रसङ्गको उल्लेखले यस समुदायमा प्रचलित बहुलोकसम्बन्धी लोकविश्वासलाई स्पष्ट पारेको छ ।

'कुङ्घा र कुन्साङ' मा पनि मृत्युपछिको अर्को लोक भनी स्वर्गलोकको कल्पना गरिएको छ । त्यसमा "सोरगालोकमा धरबार भनाउन सिकार्मी कुङघालाइ ढाक्छह" (परिशिष्ट १.३.१) भन्दै सारा राज्यमा हल्ला फैलाइएको छ । यस लोककथामा जनताका प्रिय राजाको मृत्युपश्चात् स्वर्ग पुगेका राजाको दरबार बनाउनका लागि त्यहाँका जनताले सिकर्मी कुङ्घालाई पनि स्वर्ग पठाउने निधो गरेको र गाउँलेको त्यो निर्णयानुसार केही समयपछि कुङ्घालाई राजाको भव्य दरबार बनाउन स्वर्ग पठाइएको कथन छ । स्वर्ग गएको केही समयमा कुङ्घा फर्किएको र आफूले बनाएको त्यो भव्य दरबार सजाउनका लागि मानवलोकबाट चित्रकार कुन्साङलाई पनि राजाले बोलाएका छन् भन्ने समाचार गाउँलेलाई दिएपछि स्वर्गलोकबाट राजाले बोलाएको पाइन्छ । यो खबर पाएपछि चित्रकार कुन्साङलाई पनि स्वर्ग पठाइएको कथन छ । यस लोककथामा मृत्युपछिको अर्को लोक भनी स्वर्गलोकको कल्पना गरिएको प्रसङ्गले एकभन्दा बढी अर्थात् बहुलोकसम्बन्धी लोकविश्वासलाई प्रस्तुत गरेको छ ।

२.३.१.२ दैवी शक्तिप्रतिको विश्वास

लोकले परम्परादेखि देवीदेउतालाई शक्तिशाली दैवीशक्तिका रूपमा पुज्दै आएको पाइन्छ । धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा खास गरी विभिन्न स्थानीय देवीदेउताप्रतिको विश्वास प्रकट भएको पाइन्छ । त्यहाँ पाइने विविध प्रकारका लोकदेवी र लोकदेउताको शक्तिप्रतिको विश्वासलाई यस उपशीर्षकअन्तर्गत राखेर अध्ययन गरिएको छ :

(क) भुमे देउताको शक्तिप्रतिको विश्वास

'देले झाँकरि' नामक लोककथामा स्थानीय लोकदेउताका रूपमा भुमे देउताको शक्तिप्रतिको लोकविश्वासको उल्लेख छ । यस लोकका प्रमुख पुरुष पात्र देले झाँक्री हुन् । एक दिन उनकी छोरीलाई भुमे देउताले उडाएर लगी विवाह गरेको निकै लामो समयपछि माइत भेट्न आउँदा टाउकामा सेतो धोरो अर्थात् पगरी गुथेको एउटा ठुलो सर्पलाई पछि लगाएर भेट्न आएको र घरमा आइपुग्दा छोरीचाहिँ ढोकाबाट र उनको पति घरको छानाबाट पसेर धुरी हुँदै तल झरेको कथन उल्लेख छ :

> खुसेपानिको सिद्द देउताले भुरुङको छराको भुमेदेउतासित मिलिर ठुलो बतास र पानि पारिचन् रे र देले झाँकरिको छोरिलाइ उडाइर लगिचन् रे । ....छोरिले भने जस्तै सोबै बेबस्ता मिलाइर आबोइले गामको मुनि डिलमा गइर कालिस्वाँरातिर हेरो रे । ओको छोरि डोको बोकिर अगिअगि आयो रे र पछिपछि सेतो धोरो गुथेको एउटा ठुलो सोर्पो आए रे । (परिशिष्ट १.२.११)

माथिको लोककथांशमा खुसेपानीको सिद्ध देउता, भुरुङको भुमे देउता र उनीहरूको शक्ति तथा सेतो पगरी गुथेको ठुलो सर्प नाङ्लामा राखेको धारधूप खाएर नाङ्लामा नै बेरिएर बसेको भुमे देउताबारे चर्चा गरिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले स्थानीय देउता भुमे देउताको शारीरिक संरचना, पहिरन, वासस्थान, शक्तिका

बारेमा प्रस्ट्याइएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले सम्बन्धित समुदायको भूमे देउताप्रतिको विश्वासलाई प्रकट गरेको छ ।

'साँरेभुमे' लोककथामा पनि भुमे देउताको शक्तिप्रतिको लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथामा मान्छेको पुर्खा र भुमे देउताका बिचमा बाचाबन्धन बाँधेको र सोही अनुसार कार्यान्वयन गरेको प्रसङ्गको उल्लेख गरिएको छ । लोककथामा एक दिन मान्छेको पुर्खाले घना जङ्गलको ठुलो ढुङ्गामाथि सेतो सुकिलो लुगा लगाएको भुमे देउतालाई भेटेपछि दुई जनाका बिचमा आपसी परिचय भएको र एकअर्काको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दै मनुष्यका पुर्खाले चैत महिनाको उजेली मङ्गलबारको दिन पारी हाँसेगोरे साँरले साँरेभुमेलाई सेवा लगाउने वाचा गरेको कथन छ । पुर्खाले सेवा लगाएपछि साँरेभुमेले मान्छेको शाखासन्तान भरिभराउ गरिदिने, खानुलाउनु पुराइदिई सबै भरिभराउ गराइदिने वाचा गर्दै भनेको छ, "ओहो ! ह्याँ ता भुमे पो रैचन भन्ने अट्कल पुर्खाले लाइचन् रे । हन्ट उनले 'तिँलाइ चैत मैना उजेलि मअलबारको दिन पारिर हाँसेगोरे साँरले सेवा लाम्ला, मेरो साखासन्तान भोराइदेउ, खानुलाउनु पुराइदेउ' भनिर पुकारिचन् रे" (परिशिष्ट १.२.२१) । त्यही वाचाबन्धनानुसार यो कार्य अद्यापि गरिँदै आएको छ भन्ने लोकको विश्वास रहेको छ । यस लोककथामा भूमिका देउताका रूपमा साँरेभुमेको वर्णन गरिएको छ । अतः साँरेभुमे र उनको पहिरन तथा उनको शक्तिका कारण त्यहाँका मान्छेले प्राप्त गरेको खुसीयालीका बारेमा गरिएको चर्चाले भुमेदेउताको शक्तिप्रति स्थानीय लोकको विश्वासलाई प्रस्ट गरेको छ ।

'जलभुमे' नामक लोककथा स्थानीय समाजमा वाचन गरिन्छ । यस लोककथामा जलका देउतालाई जलभूमे भनिएको छ र उनको शक्तिको बखान गरिएको छ । यसमा एउटा गाउँमा कन्दमुल खाएर आफ्नो जीवन निर्वाह गर्दै आएका बुढाबुढी र छोराछोरीसहितको एक परिवारले कन्दमूलको अभाव भएपछि भोकै दिन बिताउन बाध्य भएको चरम अनिकालको समयमा लिस्ने नामक ठाउँको जलभुमेले सहयोग गरेको प्रसङ्ग छ :

> "उनिले खुकराको भालेपोथिको भोग दिइर ३ माना चामलको छाङ् चराइर पुजा अरे रे । पुजा अरिर बनमा तरुलगेंठा खोत्नु गए रे । तेसिरि जाँदा ता सजिलैसित थुपरै पाए रे । जलभुमेको पुजा अर्दा सह आउने रैच भनिर पुजा गर्नु लाइचन रे ।" (परिशिष्ट १.२.७)

माथि उल्लिखित लोककथांशमा जलभुमे देउताको सहयोगबाट ती बुढाबुढीले जलभुमेले भनेअनुसारको बारमा र उनैले भनेअनुसारको सामग्रीले पूजाआजा गरेको पाइन्छ । यसरी बुढाबुढीको मनोकामना पूरा गरिएकाले उनीहरू कहिल्यै भोको हुनु नपरेको बयान लोककथामा विद्यमान छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले मानवजातिले भुमे देउताको सेवा लगाएमा अन्नको सह आउँछ र जीवनमा कुनै दुख पर्दैन भन्ने त्यस क्षेत्रका लोकको विश्वासलाई प्रस्ट्याएको छ । यसले स्थानीयवासीको भुमेदेउताको शक्तिप्रतिको विश्वासलाई प्रस्ट्याएको छ ।

(ख) सिरोबायोको शक्तिप्रतिको विश्वास

'बरादेउ' लोककथामा सिरोबायोप्रतिको लोकविश्वास प्रकट भएको छ । म्याग्देली पुन मगर समुदायका विभिन्न थरहरूमध्येको एक थर पाइजा हो । त्यही पाइजा थरका सन्तानले तुलु पाइजालाई बरादेउ वा सिरोबायोका रूपमा पूजा गर्दछन् । यस लोककथामा तिनै सिरोबायोको शक्तिबारे उल्लेख गरिएको छ :

> "इनि राजा सत्तेवान रैचन् । इनिलाइ नमारेको भए राउरो हन्तो" भनि पछुताए रे । .... त्याँट पाइजा थरको मन्छेरुले आफुनु सिरोबायो मानिर पुज्नु थाले रे । उनलाइ बरादेउ नामले पुकार्नु लाए रे र उनको सेवा लाउनु थाले रे । उनले आफोनो सन्तानको रच्छे अर्दै आए रे । (परिशिष्ट १.२.१५)

लोककथानुसार उनी सत्यवादी र दैवीशक्तियुक्त राजा भएको न्यायप्रेमी तथा प्रजापालक राजा तुलु पाइजाको राज्यमा नेपालका राजा बहादुर शाहका सेनाले पटक पटक आक्रमण गर्दा पनि जित्न नसकेको र अन्त्यमा बहादुर शाहले धोकाको बाटो अपनाएपछि मात्र तुलु पाइजाको राज्यमाथि विजय गरेको कथन छ । बहादुर शाहका सेनाले राजा तुलु पाइजालाई खुकुरीले काट्दा शरीरबाट रगतको साटो दुधको धारा बग्न थालेको र त्यो दृश्य देखेपछि शत्रुहरूले पनि श्रद्धाले शिर निहुराएको वर्णन त्यहाँ छ । उनको मृत शरीरलाई उनका गुरुले जीवित गराइदिएको तर अचानक अलपिएको प्रसङ्ग पनि त्यहाँ आएको छ । मृत्युपश्चात् पनि उनी समय समयमा धर्तीमा आउने गरेको र उनको मृत्युपश्चात् त्यस ठाउँमा दुःखकष्ट पर्न थालेको चर्चा लोककथामा पाइन्छ । त्यसैले त्यहाँका गाउँलेले बरादेउको रूपमा उनको सेवा गर्न थालेको जानकारी दिइएको छ । उनलाई तोकिएको समयमा आवश्यक सामग्रीको जोहो गरेर पूजा गर्दा रोगव्याधि नलाग्ने, पशुपाखर, धनजनको रक्षा हुन थालेको कुरा पनि त्यहाँ उल्लिखित छ । अतः लोककथामा प्रस्तुत यिनै प्रसङ्गले स्थानीय समाजमा सिरोबायोको शक्तिप्रतिको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

(ग) बायोशक्तिप्रतिको विश्वास

'डैडरा मण्डलि' लोककथा भन्ने र सुन्ने परम्परा छ । यस लोककथामा बायोशक्तिप्रतिको लोकविश्वास पाइन्छ । यस लोककथाकी मुख्य नारी पात्र फगामी थरकी चेली आत्महत्या गरेर मरेपछि बायोशक्तिका रूपमा देखा परी गाउँमा अनिष्ट भएको र उनको पूजाआजापछि समस्या समाधान भएको वर्णन यसरी गरिएको छ, "हन्ट गामलेले जोग पारिर डैडराको गुर, गुरको अरु आसेपासेरु र डैडरालाइ बलि दिएर सेवा लाए रे । त्याटि उनलाइ गामलेले डैडराको मन्डलनि बायो भनिर सम्जे रे । सोबै दुखकसिट हराउँदै गोयो रे" (परिशिष्ट १.१.५) । लोककथानुसार यौवनावस्थाकी चेलीलाई आफ्ना साथीसङ्गीसँग हितल्डय मेलामा रमाइलो हेर्न जान असाध्यै इच्छा भएकाले मेलापात गरेर पैसा कमाएको र नयाँ खास्टो पनि किनेको भए तापनि आमाले मेला जान नदिएपछि असाध्यै दुःखी बनेकी चेलीले घर नजिकैको डेमरको रुखमा नयाँ खास्टोको पासो लगाएर देहत्याग गरेको कथन छ । त्यस घटनापछि गाउँमा रोगव्याधि, सङ्कट, दुःखकष्ट जस्ता अनिष्ट सङ्केत देखा परेकाले गाउँलेहरूले झाँक्रीलाई सो समस्याको कारण खुट्ट्याउन

पुकारेको र झाँक्रीले ती फगामी थरकी चेलीको आत्मा बायोका रूपमा भौंतारिएको भन्ने ठहर गरी त्यसको निराकरणका लागि उनको पूजाआजा गर्न थालेको देखिन्छ । गाउँलेहरूको दुखकष्ट हराउँदै गएबाट बायोशक्तिकै कारण अनिष्ट देखा परेको र उनको पूजाआजाबाट समस्या समाधान भएको भन्ने लोकले विश्वास गरेको देखिन्छ । लोककथामा उल्लेख भएको यस प्रसङ्गले स्थानीय समाजमा विद्यमान बायोको अस्तित्व र उसको शक्तिसम्बन्धी लोकको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

२.३.१.३ अर्द्धदैविक शक्तिप्रतिको विश्वास

लोकले मानिआएका देवताको वर्गमा नपर्ने तर देवयोनिमा पर्ने मानिएका कल्पित प्राणी र त्यस प्रकारका शक्तिप्रतिको विश्वासको यसमा प्राप्त भएको छ । राक्षसी शक्ति पनि अर्द्धदैविक शक्तिअन्तर्गत रहेको छ र धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा सो शक्तिप्रतिको विश्वास देखा परेको छ ।

'सिमलडालि' नामक लोककथामा राक्षस र राक्षसी शक्तिप्रतिको विश्वासको उल्लेख पाइन्छ । लोककथाको मध्य भागतिर राकेसे बोक्साको उपस्थिति रहेको छ । राकस भनेर स्थानीय बोलीमा राक्षसलाई नै भनिएको हो । लोककथामा मुख्य पात्रहरूमा क्रमशः दिदी र उसका भाइ छन् । यस लोककथामा राकेसे बोक्साले घरमा भाइ नभएका समयमा दिदीलाई लछारपछार गर्दै घिसारेर लगी बिहे गरेको र दिदीभाइ दुवैलाई मारेर खाने प्रयत्न गरेको कुरा उल्लिखित छ । लोककथानुसार राकेसे बोक्साद्वारा अपहरण भएकी दिदी र भाइको धेरै समयपछि भेट भएको तर राकेसे बोक्साले आफ्नो भाइलाई मारेर खाइदेला भन्ने डरले दिदी खुसी हुन नसकेको देखिन्छ । दिदीको डर हुँदाहुँदै पनि रातको समयमा बोक्साले सालालाई आफूसँगै सुताउन बाध्य बनाएको छ । रातमा राकेसे बोक्साले आफ्ना सालाका औंलाहरू टोकेर खाइदिएको र भोलिपल्ट आफ्नै पत्नीका कानमा ठेडी ठोकिदिएर कान नसुन्ने बनाइदिई वनमा लगेर सालालाई मारी खाने योजना बनाएको कथन छ । उसको योजना विफल भएपछि अन्जानमा आफ्नै छोराको मासु खान पुगेकाले राकेसे बोक्सा रिसले आगो भई अन्त्यमा दिदीभाइ दुबैलाई मारेर खाने असफल प्रयास गरेको र उल्टै आफू मारिएकामा रगतको थोपाबाट पुर्नजीवित भएको कुरो निम्नानुसार लोककथामा उल्लेख भएको छ :

> बुटाको जराआ बसेको राकेसेले 'आबो मारिर खान्चु । हाआआ अर्दै झम्टिनु लायो रे र बुटाको जरा ढाल्नु लायो रे । बुटाको टुप्पामा चरेको भाइले आफुनु देइलाइ करेउन लायो रे । .... राङ्गोले एइ एइ अर्दै राकेसेलाइ कान्लामा अठेयो रे । सिकारि कुकरले चिल्थाङ्चिल्थाङ् अरिर फरायो रे र मारिर खायो रे । .... सिमलको एउटा पातको तल्लटि राकेसेको रगतको इतुरुका थोपाला बाँकि रैच रे । होतेइबाटि फिरि राकेसे बोक्सा बनिर आयो रे । (परिशिष्ट १.१.९)

यहाँ राकेसे बोक्सालाई राँगाहरू र सिकारी कुकुरहरूले मारेर खाएपछि सिमलको पातमुनि बचेको रगतको थोपाबाट पुनः राक्षसको स्वरूप प्राप्त गरेको छ । उसले

मानिसलाई तर्साउने, दुःख दिने र क्रूर व्यवहार देखाउने राक्षसी प्रवृत्तिको प्रदर्शन गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस घटनाले स्थानीय लोकको राक्षसमा अन्तर्निहित अर्द्धदैविक शक्तिप्रतिको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित अर्को एउटा लोककथामा पनि अर्द्धदैविक शक्तिप्रतिको विश्वास व्यक्त भएको छ । त्यहाँ 'राजकुमार र महारानि' नामक लोककथा प्रचलनमा छ । यस लोककथामा एउटी राक्षसनीको शक्तिप्रतिको लोकविश्वास देखा परेको छ । यस लोककथामा एक जना राजाका तीन जना रानीहरू रहेको र तीमध्येका दुई राक्षसनी रानीहरूले राजालाई मन्त्रद्वारा मन्द विषको प्रयोग गरेर पूर्णतया आफ्ना अधीनमा पारेको वर्णन छ । दुई राक्षसनी रानीहरूले जेठी महारानी र राजकुमारलाई मार्ने योजना बनाएर एक दिन उनीहरू पल्लो डाँडाबाट नाकबाट धुवाँ फ्याँक्दै र मुखबाट आगाको ज्वाला निकाल्दै जेठी महारानीका दरबारमा छिरेको उल्लेख छ । दरबारमा छिरेपछि ती महारानीलाई अन्य दुई राक्षसनी रानीहरूमध्ये दिदीले टाउकाबाट र बहिनीले पाउबाट खाएर रातै मुख लिएर राजकुमारलाई खोज्न थालेका छन् । उनलाई नभेटेपछि उनीहरू दरबारको दक्षिणी ढोकाबाट निस्किएर गएको चर्चा छ । यस लोककथामा दुई राक्षसनी रानीहरूले जेठी महारानी र राजकुमारलाई तर्साउने र दुःख दिने गर्नुका साथै क्रूर व्यवहार देखाएका छन् । ती राक्षसनीहरूले नरसंहार गरी नरमांस भोजन पनि गरेका छन् । यो कुराको ाल्लेख गर्दै लोककथामा भनिएको छ, "राजकुमारले पल्लो डाँडाबाट नाकबाट धुवाँ फाल्दै, मुखबाट आगोको राको निकाल्दै दुइ जना आइमाइ दरबारतिरै आएको देखेपछि तुरुन्तै आमालाइ बताए । .... कपाल समातेर लछार्दैपछार्दै देबिरानिलाइ दिदिले टाउकोबाट र बैनिले पाउबाट खान थाले" (परिशिष्ट १.३.६) । लोककथामा वर्णित यस घटनाले स्थानीय लोकको राक्षसी शक्तिप्रतिको विश्वासलाई व्यक्त गरेको छ । यहाँ राक्षसनीहरूको अदभुत गतिविधिबारे वर्णन गर्दै उनीहरूले नाकबाट धुँवा फाल्ने र मुखबाट आगाको राँको निकाल्ने, जेठी महारानी र राजकुमारलाई तर्साउने र क्रूरतापूर्वक मारेर मासु खाने गरेको कुरा उल्लिखित छ । यसमा राक्षसीहरूलाई हेर्ने लौकिक दृष्टिकोण देखा परेको छ ।

२.३.१.४ अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वास

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित अर्द्धदैविक शक्तिप्रतिको विश्वास व्यक्त भएको भनी माथि २.३.१.३ मा उल्लेख गरिएको 'राजकुमार र महारानि'को लोककथामा अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वास पनि प्रकट भएको पाइन्छ । यस लोककथांमा राक्षसनी रानीहरूका षड्यन्त्रमा परेर मारिएकी देवी जस्ती जेठी महारानीले नाबालक राजकुमारलाई छोडेर जानु पर्दा उनको आत्माले शान्ति पाउन नसकेको र उनको अतृप्त आत्मा विभिन्न रूपमा भड्किन थालेको कुरा उल्लिखित छ । यस लोककथाको तलको अंशमा रानीको अतृप्त आत्माले सुगाको रूप धारण गरेको पाइन्छ :

> राजाले जवाफ दिए "छोरा खोज्न हिडेको ?" सुगा देबिरानिको आत्मा थियो । तेसैले राजालाइ चिनि हाल्यो । .राजाले फेदबाट देखेपछि दुबै खुसिले बेहोस भए । तब सुगाले दुबैको कानमा आँसुको थोपा खसालिदियो र दुबै होसमा

आए । सुगाले सदैँ बिहानै र बेलुकि मिठो स्वरमा गित सुनाउथ्यो र गुँडभित्र पस्थ्यो । (परिशिष्ट १.३.६)

यस लोककथामा आफ्ना पति राजा र हराएको छोरो राजकुमारसँग भेट नहुँदासम्म रानीले भौतारिँदै दिन काटेकी छन् । धेरै समयपछि अन्जान रूपमै भेट भएपछि पति र छोरालाई अप्ठ्यारो पर्दा उनले सक्दो सहयोग गर्न थालेकी छन् । उनीहरूसँग भेट्ने अभीष्ट पूरा गरेपछि सुगारूपी रानीले श्रीखण्डको रुखमा बसेर साँझ र बिहान मिठो गीत सुनाएकी छन् । यस लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले स्थानीयवासीमा रहेको अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वासलाई अभिव्यक्त गरेको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामै प्रचलित 'रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वो' को लोककथामा पनि अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वास रहेको देखिन्छ । यस लोककथाका मुख्य पात्रहरू ठिन्ले साङ्वो र रिन्जिन वाङ्मो हुन् । उनीहरूका बिचमा अगाध प्रेम भए तापनि नायिकाका दुष्ट दिदीहरूका कारणले दुबैले अकालमै मृत्यु वरण गर्न पुगेको र प्रेम विवाह गरी सुखी जीवन बिताउन चाहने प्रेमिल जोडीको इच्छा पूरा हुन नसकी अकालमै मृत्यु भएकाले दुबै प्रेमीको आत्मा भड्किएको प्रसङ्ग लोककथामा यसरी अभिव्यक्त भएको छ :

> साता धिनामा ठिन्लेको नोकार भाराचराउन लास झ्कलाको ढाँढामा झ्कान्छह । उसाले खरानिमा एका लाता हान्छह । खरानिबाटा एउटा सुनाको चारा र चाँधिको चारा उरेरा झ्कान्छह । .... चाराले "हामि छोराभुहारि हो । हामिलाइ गारमा लघेरा टुक्राटुक्रा पारेरा भाकसामा राखा र पुजा घारा । हामि फिरि भाच्छह" भन्छह । (परिशिष्ट १.३.९)

यहाँ मृत्यु भइसकेका ठिन्ले साङ्वो र रिन्जिन वाङ्मोले चराको स्वरूप धारण गरी पुनः आफ्ना गाउँका वरिपरि भौँतारिएका भेटिन्छन् । ती चराका जोडीले आफ्ना बाबालाई मृत्युको कारण र यस योनिबाट मुक्तिको कारण बताएका छन् । यस प्रसङ्गले त्यहाँको लोकमा रहेको अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वासलाई व्यक्त गरेको छ ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित अर्को एउटा लोककथामा पनि अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वास प्रकटित छ । त्यहाँ प्रचलित 'राजा र रानि' नामक लोककथामा यो कुरा पाइन्छ । यस लोककथाका मुख्य पात्रहरू राजा र रानी हुन् । एक दिन राजाले सुन्दरी रानीलाई बिहे गरी ल्याउँदा दरबारको अगाडिपट्टिको केही दूरीमा रहेको एउटा रुखमा रानीलाई चढाएर जन्त लिन दरबारतर्फ लागेको मौका पारी एउटी दुष्ट महिलाले सुन्दरी रानीलाई मारेको बयान छ । त्यो दुष्ट कानी महिला आफू रानीको स्थानमा बसी दरबारमा भित्रिएको पाइन्छ भने मृत रानीको अतृप्त आत्माले बदला लिने प्रयास गरेको छ । सोही लोककथाको तलको कथनमा यसलाई देख्न सकिन्छ :

> रानिले एउटा रानि चराको चोला लिचन् रे । .... तो दुस्ट कानि आइमाइसित बदला लिनु मन लायो रे । हन्ट सिस्नु बनिर दरबारको ढोकाआ

उमरे रे । सिस्नुले पोल्त्यो रे र कानिले सिस्नुलाइ काट्ने हुकुम दियो रे ।
मोरेको रानि फिरि नि बाँस बनिर ढोकामा उमरे रे । (परिशिष्ट १.२.१७)

यस लोककथामा दुष्ट महिलाद्वारा हत्या गरिएकी रानीले अल्पायुमै मृत्युवरण गरेकाले उनको आत्मा तड्पिएको छ । रानीको अतृप्त आत्माले क्रमशः चरा, सिस्नु र बाँसको योनि ग्रहण गरी बदला लिएको र आफ्नो इच्छा पूरा गरेको प्रसङ्ग लोककथामा छ । लोककथामा प्रस्तुत यस घटनाले अकाल मृत्यु भएमा अतृप्त आत्मा भड्किन्छ र अपूरो इच्छा पूरा भएपछि त्यसले मुक्ति पाउँछ भन्ने लोकको अतृप्त आत्माप्रतिको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

२.३.१.५ असाधारण शक्तिप्रतिको विश्वास

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा मानव, प्राणी र वस्तुमा असाधारण शक्ति भएको विश्वास व्यक्त भएको पाइन्छ । तिनमा सामान्य मानव, सामान्य प्राणी र सामान्य वस्तुमा पाइनेभन्दा बेग्लै खालको विशिष्ट शक्ति भएको वर्णन गरिएको छ । यहाँ प्रचलित लोककथाहरूमा यसको प्रतिविम्बन कसरी भएको छ भन्नेबारेमा यहाँ विवेचना गरिएको छ ।

(क) असाधारण शक्ति भएका मानवप्रतिको विश्वास

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) नामक लोककथामा असाधारण शक्ति भएको मानवप्रतिको विश्वास व्यक्त भएको छ । यस लोककथाका मुख्य पुरुष चरित्र करपाकेलि हुन् । लोककथामा पशुपक्षीको भाषा बुझ्न सक्ने असाधारण शक्ति भएका करपाकेलि डरलाग्दा विभिन्न परिस्थितिमा विभिन्न पशुपक्षीसँग भाषिक संवाद गर्न सक्ने असाधारण शक्ति भएका पुरुषका रूपमा रहेको चर्चा गरिएको छ । राज्यशक्ति प्राप्त गर्न उनका धूर्त छोराहरूले उनलाई मार्नका लागि धेरै योजना बनाएका छन् । योजनाअनुसार क्रमशः सिकारको योजना बनाएर जङ्गलको सबैभन्दा बलियो जनावर बाघसँग जुधाइदिएको, माछा मार्ने बहानामा डरलाग्दो कालीगण्डकी नदीका बिच भागमा छोडिदिँदा समेत नदीले नबगाएको, डरलाग्दो भिरबाट खसाउने प्रयास गर्दा पनि उनी बचेको, भिरको कापमा भएका गरुडका साना बचेराहरूलाई खान आएको सर्पलाई सम्झाएर पठाएको र बचेराहरूका माध्यमबाट अप्ठ्यारो स्थितिमा रहेको समयमा पशुपक्षीले उद्धार गरेको तथा सर्पलगायत अन्य विभिन्न पक्षीसँग भाषिक संवाद गरी समस्याको समाधान गरेको कथन लोककथामा छ । उनमा पशुपक्षीको भाषा बुझ्ने शक्ति भएको कुरा लोककथाले द्योतन गरेको छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र करपाकेलिका कार्य र विशेषताले समाजका अन्य सामान्य व्यक्तिमा निहित प्राकृतिक शक्तिभन्दा उनमा विशेष असाधारण शक्ति छ भन्ने कुरालाई देखाएका छन् । यसले असाधारण शक्ति भएको मानवप्रतिको लोकको विश्वासलाई प्रस्तुत गरेको छ ।

'पाटे छाउरि' नामक लोककथामा असाधारण शक्ति भएको मानवप्रतिको विश्वासबारे उल्लेख भएको छ । यस लोककथाकी प्रमुख नारी चरित्र एउटी युवती हो, जो लोककथाको पहिलो चरणमा असाधारण शक्ति भएको पाटे छाउरीका नामले चिनिएकी छ ।

युवतीमा समयानुसार कहिले पाटे छाउरीका रूपमा त कहिले सुन्दरी युवतीका रूपमा आफूलाई परिवर्तन गर्न सक्ने असाधारण खुबी रहेको छ । ऊ त्रिकालज्ञाता पनि भएकाले अशुभ लक्षण देखिँदा देखिँदै विदेशको यात्रामा निस्कन चाहेको उसको दाजुलाई मार्गनिर्देश गरेर बचाएको प्रसङ्ग लोककथामा छ । लोककथामा उल्लेख भएअनुसार उसको दाजुले विदेशतर्फ लाग्ने ढिपी गरेकाले उसले दाजुलाई एउटा जुक्ति सिकाएर पठाएको पाइन्छ जुन जुक्तिले यात्राका क्रममा देखा परेको अजङ्गको सर्पको मृत्यु भई सर्पको आहार हुनबाट दाजु बचेको छ । विवाहपश्चात् आफ्ना पतिद्वारा पाटे छाउरीको शक्तिको सत्यताको रहस्योद्घाटन भएपछि ऊ सधैँका लागि सुन्दरी राजकुमारीका स्वरूपमा नै रहेकी छ । उसको शक्तिले उनीहरूको खरको छाप्रो सुन्दर दरबार बनेको कुरा पनि यस लोककथामा व्यक्त भएको छ । तलको लोककथांशमा यी कुराहरू सङ्केतित छन् :

> तो पाटे छाउरि दिनमा सारै राउरो केटि भइर निस्किन्तो रे र मिठोमिठो खान्कि पकाउतो रे । आपुले खाएसि ओको बुरालाइ नि भाँरामा खान्कि हालिर राख्दिन्तो रे । .... बोलेको छालामा लाको आगो मार्ने बित्तिकै केटाको छापोरो एउटा राउरो उजेलो दरबार पो भोयो रे । राउरो स्वास्नि र राउरो दरबार पाइर टुरा केटा छक्कै पोरो रे । (परिशिष्ट १.२.१४) ।

पाटे छाउरीबाट परिवर्तन भएर बनेकी राजकुमारीको सुन्दरताको चर्चा चारैतिर फैलिएपछि अर्का देशका राजाले निकै षड्यन्त्र गरी राजकुमारीका पतिको हत्या गर्ने र राजकुमारीलाई बिहे गर्ने योजना बनाएको छ । यस क्रममा राजाले टुरा केटाका रूपमा रहेको राजकुमारीको पतिलाई दरबारमा हाजिर हुने हुकुम पठाएको छ । राजाले भनेको सबै कुरा टुरा केटाले स्वास्नीका रूपमा रहेकी राजकुमारीलाई सुनाएको छ । टुराकी स्वास्नीले आफ्नो मन्तरको बलबाट लोग्नेलाई त्यो कुरा हुन सक्ने बताए पनि यसबारे उसलाई पूर्वज्ञान त्यस राजाको षड्यन्त्रलाई विफल बनाइ दिएकी छ र अन्त्यमा षड्यन्त्रकारी राजालाई सजायस्वरूप प्राकृतिक मृत्युदण्ड दिइएको छ ।

यसरी यस लोककथाले पाटे छाउरीबाट सधैँका लागि युवतीको स्वरूप प्राप्त गरेकी सुन्दरी महिलामा समाजका अन्य सामान्य व्यक्तिमा निहित प्राकृतिक शक्तिभन्दा विशेष असाधारण शक्ति थियो भन्ने कुरालाई देखाएको छ । यसले मानवमा हुन सक्ने असाधारण शक्तिप्रतिको लोकको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

(ख) असाधारण शक्ति भएको वस्तुप्रतिको लोकविश्वास

'आरि देउता' नामक लोककथामा असाधारण शक्ति भएको वस्तुप्रतिको लोकविश्वास रहेको छ । यस लोककथाको प्रमुख चरित्र मानवेतर प्राणी आरि हो । आरिलाई आरि देउता भनिएको छ । पाँच पाथी चामल अटाउने भाँडो जत्रो डालो आकारको ढुङ्गा अर्थात् आरी अचानक मध्यरातितर थाकखोलाबाट अर्थात् भुरचित्रेको उत्तरतिरबाट उज्यालो प्रकाशका रूपमा उडेर भुरचित्रे भन्ने स्थानमा आएकाले त्यहाँ अनौठा खालका घटनाहरू घटेको कुरो झाँक्री तथा झँक्रेनीहरूले थाहा पाएको र उनीहरूले सातदिनसम्म भोकभोकै बसेर आरि देउताका खोजमा लागेपछि उनलाई भेटेको

कथन लोककथामा उल्लेख गरिएको छ । आरि देउताको आगमन र शक्तिबारे यस किसिमको वर्णन गरिएको छ :

> मद्देरातातिर एउटा उजेलो बस्तु उत्तरतिरबाट आयो । .... आरि देउता बसेको ठाम देखे । आरि देउता ता पाँस पाथि चामल अटाउने भाँरा जतरो डालो जोस्तो ढुङ्गा थो । .... तेत्ति सल्ला गर्ने बित्तिकै सोबै झाँकरि र झँकरेनिरु रोने, कराउने, काम्ने र बेहोस हुनु लाए । .... आरि देउताको पुजा गरेपछिन् दोबा गाम धनि भएको बिस्वास गर्नु लाए । (परिशिष्ट १.२.२)

माथि उल्लिखित लोककथांशबाट असाधारण शक्ति भएको आरि देउताको शक्तिलाई प्रस्ट पारिएको छ । यहाँ महिलाहरूले सजिलै बोक्न सक्ने तर पुरुषहरूले बोक्न नसक्ने आरि देउता जति ओरालो लाग्यो त्यति बोक्नै नसकिने किसिमको गह्रुङ्गो भएको कुरा उल्लिखित छ । रात परेकाले भोलिपल्ट मात्र आरि देउतालाई गन्तव्य स्थानमा पुऱ्याउने भन्ने सल्लाह गर्नेबित्तिकै अचानक झाँक्री र झँक्रेनीहरू रुने, कराउने, काम्ने र बेहोस हुने समस्या देखा परेको छ । उनलाई भुरचित्रेबाट दोबा गाउँमा बाजागाजाका साथ ल्याएर थपना (मन्दिर) बनाएर राखेको, त्यहाँ राखेपछि गाउँमा खेतीपाती राम्रो भएको तथा गाउँका धेरै व्यक्तिहरूले विदेशमा नोकरी गर्ने मौका पाएकाले दोबा गाउँबासीहरू निकै धनी हुँदै गएको भन्ने लोकविश्वास भेटिन्छ । लोककथामा प्रस्तुत पात्र आरी भन्नाले ढुङ्गाबाट बनेको डाला आकारको एउटा ढुङ्गाले असाधारण किसिमको क्रियाकलाप प्रस्तुत गरेको र स्थानीयवासीले देउताका रूपमा उनलाई पुजेको कथनले आरीमा असाधारण शक्ति छ भन्ने पुष्टि गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस घटनाले स्थानीय लोकवासीमा व्यक्त असाधारण शक्ति भएको वस्तुप्रतिको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

(ग) असाधारण शक्ति भएको मानवेतर प्राणीप्रतिको विश्वास

'टुरि केटि' (परिशिष्ट १.१.३) नामक लोककथाले मानवेतर प्राणी बाख्रीको असाधारण शक्तिप्रतिको लोकविश्वासलई प्रकट गरेको छ । यस लोककथाकी प्रमुख चरित्र एक टुरी (टुहुरी) केटी हो भने बुढी बाख्री सहयोगी पात्र हो । लोककथामा वर्णन गरिएअनुसार सौतेनी आमाको दुर्व्यवहारका कारण असाध्यै दुःखी बनेकी टुहुरी केटीको दयनीय अवस्था देखेर एउटा बुढी बाख्रीलाई निकै दया लागेको र बुढी बाख्रीले टुहुरी केटीको सहयोग गरेको चर्चा लोककथामा उल्लेख छ । सधैँ बाख्रा चराउन जाने टुहुरी केटीलाई असाधारण शक्ति भएकी बुढी बाख्रीले "नरोइ छोरि । म तलाइ पाल्चु । मेरो दुत दुइर राक् । तलाइ जे खानु मन लाक्च, तेइ बन्च । पिर नअर" भनी आफ्नो दुध दुहुन पठाएको छ र दुधबाट विभिन्न किसिमका परिकारको रचना गरिदिएको छ । पौष्टिक आहारको सेवनले सौतेनी छोरी हृस्टपुस्ट भएको देखेपछि सौतेनी आमालाई असहय भएकाले कारण खोज्दै जाँदा बुढी बाख्रीको शक्ति देखा परेकाले त्यस बुढी बाख्रीलाई काटेर गाउँलेलाई भोज खुवाउने निधो गरेकी छ र आत्मसन्तुष्टि प्राप्त गर्न खोजेकी छ । आफू जिउँदो रहँदासम्म निकै सहयोग पुऱ्याएकी बुढी बाख्रीले "पिर नअर । भोलि मलाइ काटिर सोब्बैले मासु खालान् । तैले मेरो मासु नखाएस् । अरुले मासु खाइर फालेको हाट्लाइ एक

ठाममा बटुलेस् । .... तेसो अरे सुनको डल्ला उक्किन्च" भनेर टुहुरी केटीलाई अह्राएको छ । मरेपछि पनि टुहुरी केटीलाई रानीसम्म बनाएको छ । लोककथामा प्रस्तुत बुढी बाख्रीको यस प्रसङ्गले लोकमा पाइने असाधारण शक्ति भएको प्राणीप्रतिको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

'राजकुमार र महारानि' (परिशिष्ट १.३.६) नामक लोककथामा पनि घोडाको असाधारण शक्तिप्रतिको लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाका प्रमुख पात्र टुहुरा राजकुमार हुन् । मातृवियोगबाट विक्षिप्त राजकुमारको बाबासमेत बेखबर भएपछि जीविकोपार्जनका लागि भौंतारिएको र यसै समयमा असाधारण शक्ति भएको घोडाले सहयोग गरेको कथन यस लोककथामा छ । राज्यबाट बिदा माग्ने कुरा मानव बोली बुझ्ने घोडाले थाहा पाएपछि बालकलाई भोलिपल्ट बिदा माग्ने बेलामा राजाले "आधा राज्जे दिन्छु भन्ने छन् तर तिमिले मलाइ माग्नु ।.... हे बालक ! मलाइ ह्याँ मार । मैले जे भन्छु तेइ गरे भोलि बिहान तिम्रो फलिफाप हुने छ । .... तिमीले त्याँ स्वर्ग पाउने छौ" भन्दै वाल्यावस्थादेखि नै धेरै कष्टपूर्ण जीवन बाँचेको टुहुरो राजकुमारको उद्धार गरेको छ । राजकुमारको दयनीय अवस्था देखेपछि मानव बोली बुझन सक्ने असाधारण शक्ति भएको सो घोडालाई दया लागेको छ । उसले राजकुमारलाई सकेजति सहयोग गरेको छ र उसले राजकुमारको खुसीका लागि आफ्नो ज्यानसमेत दिएको छ । घोडाको बलिदानले सुविधासहितको गगनचुम्बी दरबार बनेको छ र टुहुरो राजकुमारको जीवनमा सुखशान्ति र समृद्धि भित्रिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत मानवेतर प्राणी घोडा र उसको शक्तिको प्रसङ्गले लोकसमाजमा विद्यमान असाधारण शक्ति भएको प्राणीप्रतिको विश्वासलाई पुष्टि गरेको छ ।

२.३.१.६ सांस्कृतिक नायकसँग सम्बन्धित विश्वास

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) तथा 'करबाकेलि राजा' (परिशिष्ट १.१.१) नामक दुई लोककथामा सांस्कृतिक नायकसँग सम्बन्धित लोकविश्वास भेटिन्छ । यी दुई लोककथाका मुख्य पात्र करपाकेलि र करबाकेलि हुन् । फरक स्थानमा फरक लोककथावाचकद्वारा वाचित यी लोककथाको मूल विषय एउटै खालको भए तापनि यिनका केही कुरामा भिन्नता पनि छ । मुख्य पात्रको नामकरणका सम्बन्धमा एउटा वर्णको मात्र फरक देखिन्छ । म्याग्दीमा वाचित लोककथामा करपाकेलिलाई अद्भुत शक्ति भएको व्यक्तिका रूपमा चर्चा गरिएको छ भने पर्वत जिल्लामा वाचित लोककथामा करबाकेलिलाई राजाका रूपमा चर्चा गरिएको छ । यी लोककथाका पात्रसँग अद्भुत शक्ति छ । दुवैले आफ्नो समुदायमा जातीय संस्कारको स्थापना गरेका छन् र आफ्नो समुदायलाई घर बनाउने, जीवनयापनको कला सिकाउने तथा जीवनलाई सुसंस्कृत बनाउन एउटा चलनको व्यवस्था गरिदिएका छन् । त्यसलाई त्यस क्षेत्रका लोकसमुदायले अद्यावधि पालना गरेको पाइन्छ । करबाकेलिले उनका छोराहरूलाई विभिन्न समयमा दिइएको शिक्षा र वरदानबारे लोककथामा यस प्रकार उल्लेख भएको छ :

राजा करबाकेलि आफुनु छोरारुलाइ मह काट्ने उपाय बताए रे । ..... लिनु आउँदा बेतको सोलि, बेतको नाम्लो, बेतको लौरो, बेतको ढकनि बनाइर मात्तिरि आउनु । ..... राजा करबाकेलिले जेठालाइ रामचन र कान्छालाइ कुल नाम राक्दे रे । राजा करबाकेलिले जेठा रामचन र कान्छा कुललाइ जन्ताको सेवा गर्नु र माइलालाइ खलामा बसि अन्नपानिको सह राक्दिनु, तिउरुलाइ मनुखेले सम्जिने छन् भनि बरिदान दिए रे । (परिशिष्ट १.२.३)

करपाकेलिले जेठा छोरा रामचन र कान्छा छोरा कुललाई जनताका सेवकका रूपमा तथा माइलालाई खलाका भुमेका रूपमा काम गर्न लगाएका थिए जसले गर्दा उनीहरूलाई सोही रूपमा पुज्ने चलनको सुरुवात भएको थियो । सो प्रचलन अद्यावधि कायम रहेको छ । यस कुराले त्यस समुदायका सम्पूर्णलाई सांस्कृतिक रूपमा एकीकृत पारिदिएको छ । प्रस्तुत लोककथाले सांस्कृतिक नायकसँग सम्बन्धित लोकको विश्वासलाई प्रस्तुत गरेको छ ।

२.३.१.७ भविष्यवाणीप्रतिको विश्वास

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा भविष्यवाणीप्रतिको विश्वास विभिन्न ढङ्गले प्रकट भएको छ । देवीदेवता तथा सिद्धले गर्ने भविष्यवाणी, ज्योतिषीले बताउने भविष्यवाणी, शकुन-अपशकुनका माध्यमबाट बोध गरिने भविष्यवाणी र सपनाका माध्यमद्वारा व्यक्त हुने ती भविष्यवाणी निम्नानुसार प्रकट गरिएको पाइन्छ :

(क) देवीदेवता तथा सिद्धहरूका भविष्यवाणीसम्बन्धी विश्वास

'पाटे छाउरि' (परिशिष्ट १.२.१४) मा सिद्धका भविष्यवाणीसम्बन्धी विश्वासबारे उल्लेख भएको छ । यस लोककथाका अनुसार यहाँकी मुख्य नारी पात्र छोरी अर्थात् पाटे छाउरीसँग विगत, वर्तमान र भविष्य गरी तीन कालको दर्शन गर्न सक्ने शक्ति छ । यहाँ उनलाई कुनै देवी वा सिद्ध व्यक्तिका रूपमा नचिनाइए पनि उनले देवी वा सिद्धकै जस्तो काम गरेकी छन् र उनको भविष्यवाणीमाथि विश्वास गरिएको छ । उनले विदेश जान लागेका दाजुका निम्ति गरेको भविष्यवाणी सही साबित भएको छ । उनले "बाटोआ तँलाइ एउटा ठुलो सोर्पोले टोक्नु आउला । तैले तो सोर्पोलाइ आमाको नाम पिँगेलि सोर्पो, बैनिको नाम पाटे छाउरि, मेरो नाम बन्दसिरि भन्नु । इति सुनेसि सोर्पो एकैछिन बेहोस् होला र तेइ बेलाआ तँ भाक्नु" भनेर एक दिन पाटे छाउरीका दाजु विदेशतर्फ जान तम्सिँदा भविष्यवाणी गरेकी छन् । दाजुले विदेश जाने ढिपी गरेकाले दाजुको विदेश यात्रा कस्तो हुन्छ भन्ने कुरा थाहा पाउन ध्यानदृष्टिमा बसेको र उनको ध्यानदृष्टिमा दाजुको विदेश यात्रा राम्रो नहुने र धेरै दुःखकष्ट आइलाग्ने हुनाले यात्रा नगर्ने भविष्यवाणी गरेको प्रसङ्ग लोककथामा उल्लिखित छ । यसका साथै आइलाग्ने सङ्कटबाट जोगिने उपाय पनि उनले बताएकी छने । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले देवीको भविष्यवाणीसम्बन्धी लोकको विश्वासलाई प्रस्ट्याएको छ ।

'आरि देउता' लोककथा (परिशिष्ट १.२.२) मा सिद्धझाँक्रीले गरेको भविष्यवाणी सम्वद्ध लोकविश्वासको उल्लेख छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र आरि देउता हुन् ।

विभिन्न समयमा एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा यात्रा गर्ने आरि देउता म्याग्दीको दोबास्थित भुरेचित्रेमा आउने छन् भन्ने कुराको भविष्यवाणी म्याग्दीका झाँक्रीले गरेको चर्चा यस लोककथामा छ । एक दिन उनीहरूको बसोवास स्थानमा आरि देउताको आगमन भएपछि भविष्यवाणी सत्य ठहरेको तथा स्थानीय बासिन्दाले थानको निर्माण गरी स्थापित गराइदिएको कथन लोककथामा छ । त्यसपछि त्यस गाउँमा समृद्धिले आएको भन्ने विश्वास त्यहाँको समाजमा व्याप्त रहेको चर्चा छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले झाँक्रीहरूमध्ये सिद्धझाँक्री तीन कालको ज्ञान भएका सिद्ध व्यक्ति हुन् र तिनको भविष्यवाणी खेर जाँदैन भन्ने विश्वास त्यस भेगका स्थानीयवासीमा रहेको छ ।

(ख) ज्योतिषीको भविष्यवाणीप्रतिको विश्वास

'करपाकेलि' लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा ज्योतिषीले बताएको फल र भविष्यवाणीसम्बन्धी विश्वास पाइन्छ । यस लोककथाकी नारी चरित्र रानी हिमलादेवी हुन् । विवाहको केही समयपछि जन्मिएको बालकको न्वारनमा बोलाइएको काले जैसीले बालकको नाम करपाकेलि राखिदिएको र उनका आमाबाबा आफ्ना छोराको भविष्य जान्न उत्सुक भएकाले जैसीसँग सोधनी गरेपछि जैसीले "पाँच वर्षमा विदेश लाग्ला, धेरै वर्षपछि श्रीमती लिएर घर फर्कला, फेरि पूर्व दिशा चलिजाला, नौ पुत्रले बास गर्लान्, ठुलो आपद्विपत् आइलाग्ला" भनी भविष्यवाणी गरेको चर्चा लोककथामा छ । छोराको भविष्य ज्ञात भएपछि चिन्तित बनेकी रानी हिमलाले छोरालाई विदेश जानबाट कसरी रोक्न सकिन्छ भनी सोधनी गर्दा "गुरु राखी शिक्षा दिए विदेश जाने छैन" भनी काले जैसीले भविष्यवाणी गरेको कथनको पनि त्यहाँ उल्लेख छ । लोककथाको यस सन्दर्भले लोक अपेक्षाअनुसार जैसीले बताउने भविष्यवाणी र फल सम्बन्धी लोकको विश्वासलाई 'भिमला राजा र हइमया रानि' लोककथा (परिशिष्ट १.१.६) मा पनि ज्योतिषशास्त्रले बताउने भविष्यवाणी र फलसम्बन्धी विश्वासबारे उल्लेख गरिएको छ । यस लोककथामा राजा भिमला र रानी हइमयाको विवाह भएको निकै समयपछि जन्मिएकी बालिकाको न्वारनका लागि पूर्वबाट पण्डित र पश्चिमबाट जैसीलाई बोलाइएको र न्वारनको कार्यपछि बालिकाको चिनोचपेटो हेरी पण्डितले "बालखी सात मूल परेकाले आमालाई सिद्धयाउँछे, राज्यमा ठुलो विपत्ति आउँछ र यसको उपाय छैन" भनेर भविष्यवाणी गरेको देखिन्छ । बालिकाले भविष्यमा ल्याउने आपत्तिको समाधानको कुनै उपाय नभएकाले उनलाई चाँदीको ढक्कन भएको सुनको सन्दुसमा राखेर गण्डकीमा बगाइएको छ । लोककथाको यस घटनाले ज्योतिषीले भनेअनुसारको भविष्यवाणी र त्यसको फलप्रति त्यहाँको लोकसमाजले विश्वास लिएको देखिन्छ ।

(ग) शकुन-अपशकुनका सङ्केतस्वरूप गरिने भविष्यवाणीहरू

'टुरि केटि' नामक लोककथामा शकुन-अपशकुनका सङ्केतस्वरूप भविष्यवाणी गरिएको पाइन्छ (परिशिष्ट १.१.३) । यस लोककथाको सहयोगी पात्र मानवेतर प्राणी बुढी बाख्री हो । उसले सौतेनी आमाद्वारा प्रताडित मानव पात्र टुहुरी केटीलाई आमासरह मानवीय व्यवहार प्रस्तुत गरेको छ । लोककथामा गतिलो खानपिन नहुँदा पनि आफ्नी

छोरीभन्दा झट्केली छोरी झन् राम्री हुँदै गएको देखेर सौतेनी डाहाले आगो भएकी सौतेनी आमाले झट्केली छोरी दिनप्रतिदिन सप्रिँदै गएको देखेर कारण पत्ता लगाउनका लागि आफ्नी छोरीलाई उससँग पठाएको र कारण पत्ता लागेपछि सौतेनी आमाले झट्केली छोरीलाई सहयोग गर्ने बुढी बाख्रीलाई काटेर भोज खुवाउने योजना बनाएकी छ । यो कुरो थाहा पाएपछि टुहुरी केटी चिन्तित भएको देखेपछि बुढी बाख्रीले परिवारमा देखा परेको अशुभ लक्षणको सङ्केतस्वरूप अब के हुन्छ र के गर्ने भनेर टुहुरी केटीलाई भविष्यवाणी गरेको छ । बुढी बाख्रीको भविष्यवाणीअनुसार सोही समयमा टुहुरी केटीलाई सुखद फल प्राप्त भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले शकुन-अपशकुनबाट भविष्यमा प्राप्त हुने परिणाम पहिले नै सङ्केतित हुने लोकविश्वाससम्बन्धी जानकारी गराएको छ ।

(घ) सुस्वप्न र दुःस्वप्नका रूपमा विश्वास गरिने भविष्यवाणीहरू

'जलभुमे' लोककथा (परिशिष्ट १.२.७) मा स्वप्नको भविष्यवाणी सम्बन्धी विश्वास भेटिन्छ । यस लोककथामा एक जोडी बुढाबुढी जीवनयापनका लागि वनमा गिठाभ्याकुर खोज्न गएको समयमा उनीहरूले देखेको सुस्वप्नको सुखद परिणाम प्राप्त भएको छ । यस लोककथामा पहिले पहिले जङ्गलमा प्रशस्त गिठाभ्याकुर पाइए तापनि पछिल्ला दिनमा अनिकाल परेकाले एक दिन बुढाबुढी गिठाभ्याकुर नपाएर थकित भई भोकभोकै सुतेको अवस्थामा सपनामा भविष्यवाणी गरिएको र सोही भविष्यवाणीको निर्देशअनुसार कार्य गर्दा घरमा समृद्धि आएको कथन छ । जलका भुमे देउताले बुढाबुढीलाई सपनामा "मङ्सिर महिनाको उजेली पक्षको मङ्गलबारको दिन जलभुमेको नाममा धजा, अछेता, कुखुराको भालेपोथी र तीन माना चामलको छ्याङ चढाएर हाम्रो सेवा लगायौ भने फलिफाप हुने छ" भनी भविष्यवाणी गरेको र सपनामा गरिएको सोही भविष्यवाणीअनुरूप कार्य सम्पन्न गरेपछि साँच्चै नै उनीहरूको जीवन भरिपूर्ण भएको देखिन्छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले सपनामा गरिने भविष्यवाणी र त्यसको फलसम्बन्धी लोकको विश्वास झल्काएको छ ।

माथि चर्चा गरिएका विभिन्न लोककथाका प्रसङ्गहरूले देवीदेउता तथा सिद्धिप्राप्त व्यक्तिले गरेका भविष्यवाणी अकाट्य हुन्छन् भन्ने लोकको विश्वासलाई प्रस्तुत गरेका छन् । यसका साथै तिनबाट शकुन-अपशकुन तथा सपनामा गरिएका भविष्यवाणीप्रति लोकको विश्वास रहेको कुरो प्रस्ट भएको छ । विशेष गरी वर्गीय हिसाबले हेर्दा उपल्लो वर्गमा राजपरिवारले जैसी र उसको भविष्यवाणी तथा श्रमजीवी वर्गका परिवारले शकुन-अपशकुन र सपनामा गरिएको भविष्यवाणीमाथि विश्वास गरेको देखिन्छ ।

२.३.१.८ वरदानसम्बन्धी विश्वास

'सुनपङ्खि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) मा वरदानसम्बन्धी विश्वास पाइन्छ । यस लोककथाका मुख्य चरित्रहरू सुनपङ्खि अर्थात् कुखुराका भालेपोथी छन् । यस लोककथामा स्वर्गलोकमा देवीदेउतासँग बस्ने विशेष पक्षीका जोडीले एक दिन स्वर्गलोकमा आगो हराएपछि पृथ्वीलोकको मानव वस्तीबाट वाचाबन्धन बाँधेर स्वर्ग देवीदेउताका लागि आगो लिएर आएको देखिन्छ । स्वर्गमा देखा परेको समस्याको समाधान

गरिदिएकाले देवीदेउताले कुखुराका भालेपोथीलाई विशेष वरदान दिएको देखिन्छ । त्यो घटनाको केही समयपछि पृथ्वीवासीमा दुखकष्ट पर्न थालेकाले रुनकराउन थालेको घटनाले उनीहरू आफ्नो वाचाबन्धन पूरा गर्न पृथ्वीलोकमा झरेका छन् । उनीहरूले त्यस्तो बेलामा मानव जातिको समस्या समाधानका लागि देवीदेउताले आफूहरूलाई दिएको वरदानअनुसार मनुष्यका नौ ग्रह र आठ दशा शान्त पारिदिने, नौ लिस्नु उकाल्ने-ओराल्ने, कालखट्को टारिदिने, हंसबर्न बर्नाइदिने र जलमूलको लागो सुझाइबुझाइ गरिदिने कार्य सम्पन्न गरिदिएको देखिन्छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले असल कार्य गरेपछि वरदान दिइने र प्राप्त गरिने लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) नामक लोककथामा पनि वरदानसम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाका मुख्य पुरुष पात्र करपाकेलि हुन् । उनले आफ्ना जीवनका विभिन्न अप्ठ्यारा क्षणमा साथ दिएकाले खुसी भएर मानव तथा मानवेतर प्राणीहरूलाई वरदान दिएको कथन लोककथामा छ । दिव्यशक्ति प्राप्त व्यक्ति करपाकेलिले महभिरमा मह काढ्दै गर्दा एउटा महचरी आएर उनको हत्या हुने योजनाको रहस्यबारे सूचना दिएपछि करपाकेलिले सो चरालाई सधैँ मह खान पाउने वरदान दिएको प्रसङ्ग यस लोककथामा पाइन्छ । त्यसै गरी यस घटनाको धेरै समयपछि गरुडका जोडीले महभिरमा अड्किँदा आफूलाई सकुशल भिरबाट गलेश्वर नामक स्थानमा झारिदिएकाले "एक हजार बर्स लामो आयु होस् । बनजंगलमा मरेको पसुपाखररुको सिनु धेरै माथिबाट पनि देखिर सबैभन्दा पैले खाने हुनु । तिँरुले नछोएसम्म अरुले खान नपाउन्" भनेर करपाकेलिले गरुडका जोडीलाई बरदान दिएका छन् । त्यही वरदानअनुरूप उनीहरू एक हजार वर्ष लामो आयु बाँच्ने, वनजङ्गलमा मरेका जनावरहरूको सिनु धेरै माथिबाट पनि देखेर सबभन्दा पहिले खाने र उनीहरूले नछोएसम्म अरूले खान नपाउने भएको हो भन्ने लोकविश्वास यहाँ रहेको छ । गरुडका जोडीद्वारा महभिरबाट उद्धार गरिएका करपाकेलि घटनाका बारेमा अन्जान रहेकाले घरमा पुगेपछि जेठो छोरो, माहिलो छोरो र कान्छो छोरोसहितका तीनै जना छोराहरूलाई वरदान दिएका छन् । त्यस प्रसङ्गलाई लोककथाले प्रस्तुत गर्दै यसरी अभिव्यक्त गरेको छ, "रामचनलाइ घरको अगेनमा बसेर अन्नबालिको सह हेर्नु र कान्छा कुललाइ घरको धुरिमा बसेर भैसँखर्क, भेंडिखर्क र गोकुलखर्कको रच्छे गर्नु भन्दै बरदान दिए रे । माइला छोरालाइ खलाको भुमे भएर बस्नु र तेसैको रच्छे गर्नु भनेर बरदान दिए रे ।" यसअनुसार उनीहरू लोकले पुज्ने पूज्य व्यक्ति भएका छन् ।

माथिको विवेचनाबाट करपाकेलिलाई वरदान दिन सक्ने र उनले दिएको वरदानले दीर्घकालीन रूपमा प्रभाव पार्न सक्ने स्थानीय लोकविश्वासलाई पुष्टि गरेको छ । त्यही लोकविश्वासका कारण महचरी अझै पनि मह काढ्ने बेलामा मह खान आउँछ र सुरुको मह खान्छ भन्ने भनाइ छ । उनकै वरदान वा आशिष्कै कारणले कालान्तरमा गलेश्वर ठुलो जात्रा लाग्ने ठाउँका रूपमा चिनिन पुग्यो, गरुडको आयु हजार वर्षको भयो र उसले नछोएसम्म अरू गिद्धले सिनु नखाने भयो भन्ने ठानिएको छ । त्यसै गरी करपाकेलिका जेठो छोरो रामचन, माहिलो छोरो र कान्छो छोरो कुललाई श्रद्धाका साथ त्यहाँ पुज्दै पनि

आइएको छ । त्यही विश्वासअनुसार त्यहाँका बासिन्दाले लोकव्यवहार तथा कार्य सम्पन्न गर्दै आएका छन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले लोकको वरदानसम्बन्धी विश्वासलाई प्रस्ट गरेको छ ।

२.३.१.९ आशिष्सम्बन्धी लोकविश्वास

'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा आशिष्सम्बन्धी लोकविश्वासको उल्लेख भएको पाइन्छ । यस लोककथामा करपाकेलि महभिरबाट ओर्लेपछि पहिलो पटक कालीगण्डकीको पानीले लामो समयदेखिको तिर्खा मेटाइदिएकाले त्यस स्थान (हालको म्याग्दीको गलेश्वर धाम)मा ठुलो जात्रा लागोस् र सबैले पुज्ने स्थान बनोस् भनी त्यस स्थानलाई उनले आशिष् दिएको कथन छ । त्यही कारणले अहिलेसम्म ठुलो जात्रा लाग्छ भन्ने स्थानीय निवासीहरूको मत रहेको छ । त्यही विश्वासअनुसार लोकव्यवहार तथा कार्य सम्पन्न हुँदै पनि आएको छ । यसले सिद्ध पुरुषको आशिष् प्रभावकारी हुन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई प्रकट गरेको छ ।

'सिमलडालि' (परिशिष्ट १.१.९) नामक लोककथामा आशिष्सम्बन्धी लोकविश्वासबारे उल्लेख भएको छ । यस लोककथामा जङ्गलमा नै खुसीसाथ जीवन बिताउँदै गरेका दिदीभाइको दैनिकीलाई राकेसे बोक्साले खलबल्याइदिएको छ । दिदीलाई राकेसेले अपहरण गरेर लगेपछि एक्लो बनेको टुहुरो बालकले रुँदैकराउँदै क्रमशः सल्लो, कोनपेन, चितोरो र ऐसेलुसँग आफ्नी दिदीको अवस्थाबारे शोधपुछ गरेको छ । ती वनस्पतिहरूले धेरै प्रयासले पनि उसकी दिदीलाई बचाउन नसकेको भनी चिनोसहित समाचार सुनाइदिँदा भाइमा उत्साह थपिएको छ । दिदीको खबर पाएपछि खुसी भएको टुहुरो भाइले कोनपेनलाई "फुल्दाचाइ सुन फुल्ने हुनु । पाक्दाचाइ फलाम पाक्नु । जत्ति काटे नि जराबाटि सन्तान पलाउनु" भनी आशिष दिएको छ भने ऐसेलुलाई "फुल्दा चाँदि फुल्ने हुनु । पाक्दाचाइ सुन फल्नु । चैत, बैसाक, जेटथेर मन्छेले अइसेलु खानु पाएता हन्तो भन्ने हुनु । जराट सन्तान निकल्ने हुनु । जति काटेनि सन्तान टुसाउनु" भनेर आशिष दिएको छ । त्यसै गरी उसले "फुल्दा सुनफुल्नु । पाक्दा फलाम पाक्नु । चैत, वैशाख, जेठदो चितोरो खान पाए ता हुँदो भनिर मन्छेले भन्ने हुनु" भनी चित्रोलाई आशिष् दिएको छ । आफ्नी दिदीको खोजमा उनीहरूको सहयोगले धेरै सहयोग पुगेकाले अत्यन्त्यै खुसी भएर भाइले कोनपेन, चितोरो र ऐसेलुलाई आशीर्वाद दिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले लोकसमाजमा रहेको आशिष्सम्बन्धी लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

२.३.१.१० सरापसम्बन्धी लोकविश्वास

'सुनपङ्खि' (परिशिष्ट १.२.२२) नामक लोककथामा सरापसम्बन्धी लोकविश्वासको उल्लेख भएको छ । यस लोककथामा प्रमुख पात्र सुनपङ्खिका भालेपोथी पृथ्वीवासीको सेवा गर्न पृथ्वीमा आई रस्तीबस्ती सुरु गर्दा दुःखमा साथ नदिएका मनुष्यलाई सरापदिएको कथन छ । देउताले दिएको आज्ञा र मनुष्यसँग आफूले बाँधेको वचनका कारण सुनपङ्खिको जोडी एक दिन स्वर्गबाट पृथ्वीमा आउनु परेको छ । सुरुका दिनहरूमा उनीहरूलाई केही बाधा झेल्नु परेको छ । उनीहरूका शरीरमा सिस्नुका लोप्राहरू बेरिएपछि

डोरीलाई फुकाउनका लागि उनीहरूले बाहुनसँग अनुरोध गरेका छन् तर सहयोग पाउन सकेका छैनन् । सुनपङ्खिका भालेपोथीले दुःख देख्दा पनि दया नआएकाले "कलियुगमा पुग्दा आफ्नो सत्ताधर्म छोड्नु, तीनपाने पिउने हुनु, कुखुरा पाल्ने र मासु खाने हुनु, पढेलेखेको भए तापनि लोभमोहमा फस्नु र आफ्नो वेदशास्त्र बेचिखानु" भनी बाहुनलाई सरापदिइएको कुराको चर्चा यस लोककथामा छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले दुःखमा परेकालाई सहयोग गर्नुपर्छ नत्र उसको आत्माले सराप दिन्छ भन्ने लोकविश्वासलाई अभिव्यक्ति प्रदान गरेको छ ।

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) नामक लोककथामा सरापसम्बन्धी लोकविश्वासको उल्लेख छ । लोककथाका मुख्य चरित्र करपाकेलि हुन् । यस लोककथामा ज्ञानको खोजीमा भौंतारिरहेका तरुणोवस्थाका करपाकेलिको विवाह, परिवार, युवावस्थाको यात्रादेखि भोग्नु परेका विभिन्न सङ्घर्ष र धौलासिरि पर्वततिरको यात्रासम्मका क्रममा भेट भएका विभिन्न व्यक्ति, प्राणीहरू तथा प्रतिकूल गुणका चरित्रलाई दिइएको सरापका बारेमा चर्चा गरिएको देखिन्छ । बाहुनको घरमा बस्न पुगेका करबाकेलिलाई बाहुनले दुर्व्यवहार गरेको छ । एक दिन गाईवस्तु वनबाट नफर्केको झोँकमा बाहुनले कुरो नबुझी करपाकेलिको गालामा पिटेपछि करपाकेलिले "कलियुगमा जाँडरक्सि, माछामासु सबै खाएस् र कलिको अन्ततिर आफ्नो वेद पनि बेचेर खाएस्" भनी बाहुनलाई सराप दिएको देखिन्छ । जीवनको उत्तरार्द्ध चरणमा महभिरको भिरमा लामो समयदेखि अड्किनु परेकाले निकै छट्पटिएका करपाकेलिले कौवा र कमिलालाई आफ्नो समाचार आफ्नी पत्नी फिमलासमक्ष पुऱ्याइदिनका लागि अनुरोध गरेका थिए तर उनीहरूले त्यसको बेवास्ता गरे । दुःखमा परेका उनको दुःखभाव नबुझेको झोकमा उनले "बिहानैपख खालि पेटमा मान्छेको दिसा तथा फोहोर खानु परोस्" भनी कौवालाई र "दरिद्र भएस्" भनी कमिलालाई सराप दिएको देखिन्छ । त्यसै गरी पतिका वियोगमा छटपटिएकी नारी पात्र फिमलाले जीवनको उत्तरार्द्ध चरणमा पतिको मृत्युको खबर सुनेपछि उल्टो कपडा लगाएर दैनिकी बिताएको देखिन्छ । एक दिन पानी धमिलो बनाइदिएको झोँकमा कालो कल्चौरा चरा र माले धुपिनी चरालाई फिमलाले "सधैँ खोलामा बस्ने र खोलामै गुँड लगाउने भए" भनेर सराप दिएकी छन् । लोककथाको अन्त्यतिर करपाकेलि र फिमलाको भेटपश्चात् करपाकेलि घरमा प्रवेश गरेपछि नौ भाइ छोराहरूमध्ये ६ जना छोराहरू गलत सोंच र कार्यमा लागिपरेकाले "भिरिङ्गे, हाँडो, पिलो, लुतो, पिनास र काँठे भएर निस्कनु" भनी करपाकेलिले सराप दिएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यी प्रसङ्गहरूले लोकमा प्रचलित श्रापसम्बन्धी विश्वासलाई झल्काएका छन् ।

'सिमलडालि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) मा सरापसम्बन्धी लोकको विश्वास रहेको छ । यस लोककथाले एक दिन सुनकेस्रि नुहाउन जाँदा सुनको चुल्ठो हराउँदा "जसले त्यो चुल्ठो भेट्टाउँछ, उससँग सुनकेस्रिको बिहे गरिदिन्छु" भनेर आमाले वचन दिएको र वचनअनुसार दाजुबहिनीको बिहेको व्यवस्था गरिँदा उठेका समस्या र परिणतिलाई देखाएको छ । आमाले बहिनीको बिहेका बारेमा गरेको घोषणाको केही

समयपछि सुनको चुल्ठो आफ्नै लठेप्रो माहिलो छोराले भेटाएको कुरो थाहा पाएपछि आफूले दिएको वचनका कारणले वृद्ध आमाले आफ्नै छोरी र छोराको बिहे गरिदिन थालेको देखिन्छ । अभिभावकहरूको यो सोच, निर्णय र कार्य नीच प्रकारको ठानी अत्यन्त्यै चित्त दुखाएकी चेलीले परिवारका सबै सदस्यहरूलाई सराप दिएकी छन् । आफ्नै माइलो दाइसँग बिहे गरिदिने कुरो गरेपछि आमालाई समेत छोरीले सिमलडालीमा बसेर "तो पापि आबोइ तेइ मोरि जा, तेइ मोरि जा । सिमलडालि सर्कि जा, सर्कि जा" भन्दै रुँदै सरापेकी छन् । सरापकै कारणले परिवारका सबै सदस्यहरूको मृत्यु भएको पनि देखिन्छ तर सबैभन्दा कान्छो सदस्य नाबालक भएकाले र उसको सोच अन्य परिवारका सदस्यहरूको सोच झैं नभएकाले उसमाथि सरापको कुनै असर परेको देखिन्न । त्यसपछि उनीहरूको वास जङ्गलमा हुन थालेको र एक दिन उनकी दिदीलाई राक्षसले अपहरण गरेर लगेको देखिन्छ । एक्लो टुहुरो बालकले रुँदै कराउँदै वनस्पतिहरूसँग आफ्नी दिदीका बारे शोधखोज गर्दा टिमरे सल्लाले छुद्र बोली गर्दै अभद्र व्यवहार देखाएकाले "हाँगा न ऱ्याङको बाङ्गेटेङ्गे भएस्, जराबाट सन्तान नपलाएस्, कहिल्यै फुल नफुलेस्, सिम्टालाई बतासले उडाएपछि मात्र सन्तान जन्मोस्" भनी उसले सल्लालाई सराप दिएको पाइन्छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले लोकसमाजमा रहेको सरापसम्बन्धी विश्वासलाई देखाएको छ ।

२.३.१.११ लच्छिन र अलच्छिनप्रतिको विश्वास

'राजकुमारि' (परिशिष्ट १.१.८) नामक लोककथामा लच्छिनप्रतिको विश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाकी मुख्य नारी चरित्र राजकुमारी हुन् । राजाको विचारभन्दा नितान्त भिन्न विचार बोकेकी राजकुमारीले "राजा भएकै कारणले मान्छे खुसी र भाग्यमानी हुन्छ" भन्ने राजाको मतको खण्डन गर्दै "जसका घरमा लच्छिन हुन्छ, ऊ नै भाग्यमानी र खुसी हुन्छ" भन्ने कुराको अडान लिएकी छन् । राजाले आफ्नै सन्तानले आफ्नो मतको खण्डन गरेपछि रिसका झोकमा केही नभएको बुङ्गो गरिब केटासँग उनको बिहे गरिदिनुका साथै दरबारबाट पनि निकाला गरिदिएको देखिन्छ । धेरै मिहिनेती र कर्ममा विश्वास गर्ने राजकुमारीलाई यस घटनाले कुनै फरक परेको छैन । सुरुका दिनहरूमा पात्थीको झुप्रोमा बस्न पुगेकी राजकुमारीले आफ्नो पतिसँगको साथमा दाउरा बेचेर जीविकोपार्जन गरेकी छन् भने छोटो समयमा नै बाबाभन्दा पनि बढी खुसी र धनी बनेकी छन् । यसो हुनुमा राजकुमारीको कर्मशील लच्छिन नै प्रमुख देखिन्छ । अन्ततः राजाले हार खाएर लच्छिन नै ठुलो रहेछ भन्ने कुरो स्वीकार गर्नुका साथै राजकुमारीको भनाइलाई पछ्याएका छन् । लोककथाको प्रस्तुत प्रसङ्गले लच्छिनप्रतिको लोकको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

'सुनपङ्खि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२)मा लच्छिन र अलच्छिनप्रतिको लोकविश्वास पाइन्छ । यस लोककथाले स्वर्गलोकबाट पृथ्वीलोकमा मनुष्य जातिको सहयोग गर्न भनी आएका सुनपङ्खिको जोडीले मानिसका बस्तीमा रस्तीबस्ती गर्दा मनुष्य जातिसँग गरेको व्यवहार र त्यसको परिणतिलाई देखाएको छ । एक दिन सुनपङ्खिका

जोडीले धर्ती ओर्सिखोर्सी गर्दा सिस्नुका सुकेका बोक्राहरू सुनपङ्खिका टाउका र खुट्टामा बेरिएकाले धेरै समस्या देखा पऱ्यो र सहयोगका लागि त्यस जोडीले मगरसँग अनुरोध गरेको देखिन्छ । मगरले सहयोगको प्रतिफलबारे जिज्ञासा राखेपछि त्यसको प्रतिउत्तरमा "रोग, भोग र शोकमा डुबेका मनुष्यलाई साँझ परेको, उज्यालो भएको तथा घरमा लच्छिन र अलच्छिन आएको खबरबारे आफूले थाहा दिने" भनी सुनपङ्खिको जोडीले जानकारी दिएको प्रसङ्ग लोककथामा छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले लोकमानसमा विद्यमान लच्छिन र अलच्छिनप्रतिको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) नामक लोककथामा पनि लच्छिनप्रतिको लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र करपाकेलि हुन् । लोककथाअनुसार सानैदेखि असाधारण शक्ति भएका करपाकेलिलाई सबैले साह्रै लच्छिनको नानी भनेर प्रशंसा गरेको कुरा व्यक्त गर्दै लोककथामा भनिएको छ, "अच्चमैको कुरा के हन्तो रे भने उन्ले जुन ठाममा पाइला राक्ते, त्याँ फलिफाप हन्तो रे । हन्ट सोबैले राउरो लच्छन् भएको नानि भन्ते रे ।" करपाकेलि जसको घरमा पाइला टेक्थे, त्यस घरमा धनधान्य हुन्थ्यो भन्ने कथन यहाँ छ । सबैले उनलाई राम्रो लक्षण भएको बालकका रूपमा हेर्थे भन्ने लोकको विचार लोककथाले प्रस्तुत गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले लोकको मानसपटलमा विद्यमान लच्छिनप्रतिको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

२.३.१.१२ भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वास

'कुन्डो' नामक लोककथामा भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वासको उल्लेख भएको देखिन्छ । लोककथाले कुनै देशका राजाले प्रतिस्पर्धामा जित प्राप्त गर्ने व्यक्तिसँग राजकुमारीको बिहे हुने कुरो सुनेकाले कुभिन्डोले पनि प्रतिस्पर्धामा भाग लिएको, बिहेका लागि छानिँदा दिदीहरूले अस्वीकार गरेको र कान्छी बहिनीले कुभिन्डोसँग बिहे गरेको, कुभिन्डो राजकुमारको स्वरूपमा आउँदा अन्य राजकुमारीले भाग्यलाई दोष दिँदै पछुताएको कथनलाई प्रस्तुत गरेको छ ।

एक दिन राजाले प्रतिस्पर्धामा जित प्राप्त गर्ने व्यक्तिसँग राजकुमारीको बिहे गरिदिने समाचार चारैतिर फैलाएपछि कुन्डो अर्थात् कुभिन्डो पनि प्रतिस्पर्धामा सामेल हुन चाहेको छ । उसको उपस्थितिलाई सबैले हाँसोमा उडाए तापनि अन्त्यमा ऊ राजकुमारीको बिहेका लागि राखिएको प्रतिस्पर्धाको विजेता बनेको छ । यसै कारणले राजाले आफ्नी छोरीको बिहे कुन्डोसँग गर्नका लागि तीनओटी छोरीहरूलाई प्रस्ताव गरे तापनि जेठी र माहिलीले छुद्र व्यवहार देखाउँदै कुन्डोसँग विवाह गर्न अस्वीकार गरेका छन् भने कान्छी छोरीले बाबाको प्रस्ताव स्वीकार गरी कुन्डोसँग विवाह गरेकी छन् । एक दिन विवाहपछि माइतीलाई भेट्न आउँदा काफलको रुखबाट खसेर फुटेको कुभिन्डो त सुन्दर अनि धनाढ्य राजकुमारका रूपमा परिवर्तन भएको छ । यस्तो सुन्दर राजकुमारलाई देखेपछि अन्य दुई दिदीबहिनी आफ्नो भाग्यलाई दोष दिँदै पछुताएका छन् । यसमा भनिएको छ :

> राउरो रासकुमार निस्के रे । फिरि नि ढेरै सिपाइ, हात्ति, घोरा, धनसम्पत्ति नि निस्किच रे । हन्ट ठुलो न ठुलो दरबार पनि बन्निच रे । त्याट रासकुमारले

आपुनु बोउ र आबोइलाइ पनि दरबारमा लेइर राखिचन् रे । हन्ट बाजो बजाउँदै रासकुमार र रासकुमारि माइतथेर लाइचन् रे । माइत पुगे रे । सोबै खुसि भइचन् रे । दुइटा देइरु त आपुनु भाग्गेलाइ थुक्दै बसिचन् रे । (परिशिष्ट १.१.२)

भाग्यले गर्दा कुभिन्डोसँग बिहे गरेकी कान्छी बहिनी कसरी सम्पन्न राजकुमारकी पत्नी बन्न पुगिन् र सम्पन्नताले भरिपूर्ण भइन् अनि उनका दिदीहरू आफ्नो भाग्यलाई थुक्ने अवस्थामा पुगे भन्ने रोचक बयान यहाँ पाइन्छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले भाग्यप्रति लोकको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

'रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङ्वो' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.९) मा भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वासको प्रयोग भएको छ । यसमा "कुरा सुनेरा रिन्जिन धेराइ रोन्छह । आफानो भागेयलाइ सराप्दाइ टाउको, मुखामा धुलो दाल्छह र धेराइ रोएरा झान्छह ।" भन्दै रिन्जिनले आ^नो भाग्यलाई दोष लगाएको छ । लोककथाका प्रमुख चरित्रहरू रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङ्वो केही समयदेखि प्रेम सम्बन्धमा बाँधिएका प्रेमीहरू हुन् भन्ने कुरो रिन्जिन वाङ्मोकी दिदीले थाहा पाएकाले ऊ रिसले आगो भएकी छ र उसले ठिन्ले साङ्वोलाई निकै तर्साएका कारणले निकै बिरामी भएको छ । बिरामी ठिन्ले साङ्वोको अवस्था नाजुक छ भन्ने कुरो रिन्जिन वाङ्मोले थाहा पाएपछि आफ्नो भाग्यको दोष देखाउँदै विक्षिप्त बनेकी छ । लोककथाको यस प्रसङ्गले भाग्यमा नभएको कुरो प्राप्त गर्न सकिँदैन भन्ने भाग्यसम्बन्धी लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

अर्को लोककथा 'राजकुमाडिको भागेय' (परिशिष्ट १.३.७) मा पनि भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । राजकुमारी चन्द्रकलाले दरबारमा आवश्यक पर्ने भाँडाकुडा र गरगहना बनाउन राखिएको कारिन्दा घनप्रसाद नाम गरेका कामीसँग प्रेम गर्न थालेपछि विवाहअघि नै गर्भवती भएकी छन् । उनको यस्तो हर्कतका कारण आफ्नो मानसम्मान र राज्यको इज्जतमा दाग लागेको भन्दै रिसले मुरमुरिएका राजाले अपमान सहन नसकेर आफ्नै छोरीको प्रेमिल जोडीलाई फाँसीको सजाय दिएको छ । राजाले मृत्युपश्चात् राजकुमारीको निधारको छाला काडेर हेर्दा खोपडीमा सुनौलो चम्किलो घन र हथौँडाको छाप देखिएको छ । छोरीको भाग्य नै यस्तै रहेछ भनेर राजाले आफ्नो कठोर निर्णयमा बिलौना गर्दै ठुलो पश्चात्ताप गर्दै दुःखित भएको कुरा यसरी व्यक्त भएको छ, "घन परसादा र राजकुमाडिलाइ घामाबाटा टाराको झङ्घलमा लागेरा फासि धिन्छह । दुभाइलाइ मारेपाछि राजकुमाडिको निधारमा चाम्किलो घान र हथाउडाको छापा धेख्छह । राज छट्पटाउछह आनि छोडिको कर्मा र भागेयको भिचार नघरेरा दुखि छह ।" लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले भाग्यमा जे छ, त्यो नै प्राप्त हुन्छ भन्ने त्यस समाजमा विद्यमान भाग्यसम्बन्धी लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

२.३.१.१३ पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास

'राजकुमार र महारानि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.६) मा पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास देखिन्छ । लोककथामा उल्लेख भएअनुसार जेठी महारानीलाई दुई राक्षसनी

रानीहरूले मारिदिएकाले रानीले विभिन्न योनिमा जन्म लिनु परेको छ । राक्षसनी सौतेनी रानीहरूले उनलाई मार्नुपूर्व राजासँग अलग गराइदिएका छन् भने राजकुमार पनि डरले बेहोसी तालमा अन्य राज्यतिर भाग्नु परेको देखिन्छ । अकाल मृत्यु वरण गरेकी रानी सुगा बनेर रातदिन राजकुमार र राजाको खोजमा भौंतारिन थालेको पाइन्छ । दुई राक्षसनी सौताहरूद्वारा विना अपराध मारिएकी जेठी महारानीको छोरा बेपत्ता भएको छ भने पतिदेवलाई राक्षसनीहरूले मायाजालमा फसाएका छन् । यस्तो अवस्थामा छटपटिएकी रानीको अकाल मृत्यु भएको छ भने इच्छा अतृप्त छ । अतृप्त इच्छाको तुष्टिका लागि रानीको पुनर्जन्म भएको छ । उनले सुगाका रूपमा जन्म लिई राजासँग संवाद गरेकी छन् । उनीहरूले परस्पर वार्ता गरेका छन् । वार्ताको एक अंशमा भनिएको छ, "राजाले जवाफ दिए 'छोरा खोज्न हिडेको ?'सुगा देबिरानिको आत्मा थियो । तेसैले राजालाइ चिनि हाल्यो र भन्यो, 'पख मनुवा ! म पनि तिमिसँगै जान्छु' । "यस घटनाले लोकमा रहेको पुनर्जन्मसम्बन्धी विश्वासलाई प्रस्तुत गर्ने क्रममा रानीको सुगाका रूपमा पुनर्जन्म भएको जनाएको छ । यसले सन्तानका लागि मृत्युपछि पनि आमाले पुनर्जन्म लिई फर्किएर आएको लोकको विश्वासलाई प्रकट गरेको छ ।

'रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङ्वा' (परिशिष्ट १.३.९) नामक अर्को लोककथामा पनि पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाका प्रमुख पात्रहरू रिन्जिन वाङमो र ठिन्लेसाङ्वाको अकाल मृत्यु भएको देखिन्छ । उनीहरूको मृत्युको मूल कारण रिन्जिन वाङमोका राक्षसनी दिदीहरू देखिन्छन् । उनीहरूको सद्गत गरेको एक हप्तापछि उनीहरू चराको योनिमा जन्मिन पुगेका छन् । यस जन्मबाट पनि सन्तुष्ट हुन नसकेका ती जोडीले "हामि छोराभुहारि हो । हामिलाइ गारमा लघेरा टुक्राटुक्रा पारेरा भाकसामा राखा र पुजा घारा । हामि फिरि भाच्छह" भनी आफूहरू पुनः मानिसको चोलामा आउन सक्ने उपाय ठिन्ले साङ्वाको बाबालाई बताएका छन् । केही विधिविधानसहितको पूजा सम्पन्न गरेपछि चराका जोडी मानिसको चोलामा पुनः जन्मिएका छन् । यहाँ मनुष्यले पटक पटक जन्म लिएको कथन छ । लोककथाको यस प्रसङ्गले लोकमा व्याप्त पुनर्जन्मसम्बन्धी विश्वासलाई झल्काएको छ ।

त्यसै गरी 'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.३) मा पनि पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । राजकुमारी जेन्देनल्हामोद्वारा आफ्नो परिवारको मानमर्यादालई ख्याल नै नगरी गरिब विधवाको छोरासँग विवाह गरिएकाले अपाच्य बनेको घटना उनका तीन दाजुभाइलाई मन नपरेको देखिन्छ । त्यसैले उनका भाइहरूले आफ्नो प्रतिष्ठामा आँच आएको महसुस गरी गुप्त योजना बनाएर आफ्नी दिदीको हत्या गरिदिएका छन् । हत्यापश्चात् चिहानमा लगेर शवको अन्तिम क्रियाकर्म सम्पन्न गरेका वियोगी टुहुरा ठिन्लेदोर्जेले दिनहुँ पत्नीका चिहानमा गएर आफ्नो स्थानीय परम्पराअनुसार अनुष्ठान सम्पन्न गरेका छन् । यसो गरेको सात दिनपछि उनकी पत्नी जेन्देनल्हामो पहिलेभन्दा झन् राम्री भएर पहिलेकै शरीरमा लक्षणले युक्त सुन्दरीका रूपमा जन्मेकी छन् । जेन्देनल्हामोको अल्प आयुमा मृत्यु भएको र उनका इच्छाहरू अपूरा भएकाले अपूरा इच्छाहरू पूरा गर्नका

लागि पुनः जन्मेकी हुन् भन्ने लोकको भनाइ छ । लोककथामा प्रस्तुत यस घटनाले अतृप्त आत्माले पुनः जन्म लिन्छ भन्ने लोकमा व्याप्त पुनर्जन्मसम्बन्धी विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रको स्थानीय समाजमा प्रचलित 'राजा र रानि' नामक लोककथामा पुर्नजन्मसम्बन्धी लोकविश्वास अभिव्यक्त भएको छ । यस लोककथामा एक जना राजाले आफूले चाहे जस्ती सुन्दरी युवतीलाई भेटेकाले बिहे गर्न भनी दरबारतर्फ सँगसँगै लिएर हिँडेका छन् । केही समयपछि राजा रानीलाई एउटा रुखमा चढाएर जन्त लिन दरबारतिर लागेको देखिन्छ । राजा हिँडेको केही समयमा पानी भर्न आएकी दुष्ट कानी आईमाईले छल गरेर रानीलाई मारी रानीको स्थानमा आफूले बिहे गरेर गएकी छ । त्यस दुष्ट आइमाईसँग बदला लिन मृत रानीले अनेक चोला फेरेको पाइन्छ । उनी कुन कुन चोलामा प्रकट भइन् र उनले कसरी बदला लिइन् भन्ने कुरा लोककथामा यसरी व्यक्त भएको छ :

> रानिले एउटा रानि चराको चोला लिचन् रे । .... रानिले तो दुस्ट कानि आइमाइसित बदला लिनु मन लायो रे । हन्ट सिस्नु बनिर दरबारको ढोकाआ उमरे रे । ... फिरि नि बाँस बनिर ढोकामा उमरे रे र दुस्ट कानि रानिलाइ आफुनो आङ्गारुले कुटेर दुःख दे रे । (परिशिष्ट १.२.१७)

आफूलाई छलकपट गरी मारेका हुनाले त्यो दुष्ट आईमाईसँग बदला लिन मृत रानीले रानी चराका साथै अन्य चोला लिएकी छन् । उनी सिस्नु बनेर दरबारको ढोकामा उम्रिएकी छन् । त्यो दुष्ट रानी भित्रबाहिर गर्दा सिस्नुले पोलेकाले उखेलिनु परेको सिस्नु फेरि बाँस बनेर ढोकामा उम्रिएको छ र दुष्ट रानीलाई आफ्ना हाँगाहरूले कुटेर खुब दुःख दिएको छ । पुनः काटिनु परेकी रानी एउटा गरिब मानिसको घरमा पुग्दासम्म सुन्दर युवतीको रूपमा जन्मिन पुगेकी छन् । यहाँ अकाल मृत्युवरण गर्नु परेकी रानीको अतृप्त आत्माले आफ्नो मृत्युपश्चात् पनि बदला लिनका लागि सिस्नु, बाँस जस्ता वनस्पतिमा जन्म लिनु परेको छ । अन्त्यमा पुनः मानवीय रूपमा उनी जन्मिएकी छन् । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले आफ्ना इच्छा पूरा हुन नसकेमा यस धर्तीमा पटक पटक जन्मनु पर्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई प्रतिविम्बित गरेको छ ।

२.३.२ योग र तन्त्रमन्त्रसँग सम्बन्धित विश्वास

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाको अध्ययन गर्दा योग र तन्त्रमन्त्रसँग सम्बन्धित विभिन्न प्रकारका लोकविश्वासहरू तिनमा प्रतिविम्बित छन् । तिनलाई झाँक्री, धामी वा लामा र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी विश्वास, बोक्सा/बोक्सी र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी विश्वास, ज्योतिष र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी विश्वास, इन्द्रजाल/जादु र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी विश्वास तथा तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसम्बन्धी विश्वासमा विभक्त गरी निम्नानुसार अध्ययन गरिएको छ :

२.३.२.१ झाँक्री, धामी वा लामा र तन्त्रमन्त्रप्रतिको लोकविश्वास

झाँक्री र मन्त्र शक्तिप्रतिको लोकविश्वासलाई 'करबाकेलि राजा' नामक लोककथाले प्रस्तुत गरेको छ । लोककथानुसार माछापुरन झाँक्री हुन् र उनका नौ जना दिदीबहिनीहरू छन् । दाजु र बहिनीहरूका बिचमा सधैँ मन्त्रयुद्ध भइरहन्थ्यो । सुरुका अवस्थामा नौ जना दिदीबहिनीहरूले तन्त्रमन्त्रको शक्तिले आफ्नै दाजु माछापुरनको मुटुकलेजो नै निकालिदिएका छन् भने तान्त्रिक शक्तिका कारण माछापुरन पुनः बिउँझिएका छन् । उनीहरूले मन्त्र कसरी सिके भन्नेबारे लोककथामा यस प्रकारको जानकारी उपलब्ध छ :

> सात भैरमरुले कान्छि बैनिलाइ बाचाकबोलमा राखे रे । दाइले भनेको ठाममा बस्ने, दिएको खाने, भनेको मान्ने भनेर बाचाकबोलमा राखेसि सातै भैरमले बिद्देमन्तर बाँर्दिनु लाए रे । माछापुरनलाइ २१ मन्तर दिए रे र कान्छि बैनिलाइ २२ मन्तर दिए रे । आफुलाइ थोरै मन्तर दिएको भनिर माछापुरन रिसाउनु लाए रे । हन्ट भैरमरुले फकाए रे र उनीरुले, "सरिरमा २१ विद्दे र ढेङ्रिमा २२ विद्दे दिन्चु । ढेङ्रि विद्देले तिउरो बैनिलाइ लखट्ने छ" भनिर फिरि बाचाकबोल राखिर बिदा भए रे । (परिशिष्ट १.१.१)

नौ जना दिदीबहिनीहरूले मन्त्रको शक्ति प्रयोग गरे पनि अन्त्यमा माछापुरनले उनीहरूमाथि विजय हासिल गरे । उनले पश्चिम देशबाट आएका सात भैरमबाट २१ विद्या र १ ढेङ्री विद्या आर्जन गरी २२ विद्याको ज्ञान लिएका छन् । यही २२ विद्याका कारण माछापुरनले चारैतिर प्रसिद्धि कमाएको तर बहिनी वाचाकबोलमा हार्नुपरेको प्रसङ्ग लोककथामा छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गमा झाँक्रीको मन्त्र शक्तिप्रतिको लोकविश्वास प्रदर्शित छ ।

'झाँकरि र बोक्सि' नामक लोककथामा (परिशिष्ट १.२.९) झाँक्री र तन्त्रमन्त्रप्रतिको लोकविश्वास पाइन्छ । यस लोककथामा पनि मुख्य पात्र झाँक्री माछापुरन र नौ बहिनी बोक्सीहरूका बिचमा मन्त्रयुद्ध चलेको पाइन्छ । लोककथामा चारैतिर निकै नाम चलेका तन्त्रमन्त्र विद्यामा पारङ्गत प्रख्यात झाँक्री माछापुरन र बोक्सीका बिचको मन्त्रयुद्ध र मन्त्रयुद्धको नतिजाको चर्चा छ । गाउँघरमा आइपरेको दुःखकष्ट सजिलै पार लगाइदिने गुण भएका झाँक्री माछापुरनलाई बिना कारण दुःख दिएपछि तर्न नसक्ने ठुलो खोलामा आफ्नो मन्त्रशक्तिले वाणको पुल बनाएर बोक्सी दिदीबहिनीलाई हिँडाएका छन् र सोही पुलबाट खसाइदिई मन्त्रयुद्धको प्रारम्भ गरेका छन् । झाँक्रीको तन्त्रमन्त्र शक्तिका कारण विजय प्राप्त पनि गरेका छन् । उनको तान्त्रिक क्षमताको जितको चर्चा लोककथामा गरिनुमा उनी र उनको तन्त्रमन्त्रप्रति लोकको धारणा देखा परेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भबाट झाँक्री र तन्त्रमन्त्रप्रतिको स्थानीय समुदायको विश्वसनीयता झल्किएको छ ।

'टुरि केटि' (परिशिष्ट १.१.३) नामक लोककथाले तन्त्रमन्त्र शक्तिप्रतिको लोकको विश्वासलाई प्रस्तुत गरेको छ । लोककथामा मुख्य नारी पात्र टुरी केटीलाई आफ्नी सौतेनी

आमाले असाध्यै हेला गरेकी छ । सौतेनी आमाले उसलाई खान र लगाउनसमेत नदिई खाली काम मात्र अह्राउने गरेकी छ । सधैँभरि भोकभोकै भेडाबाख्रा चराउनु परेकाले कमजोर बनेकी टुरी केटीलाई बुढी बाख्रीले जङ्गलमा पुगेपछि आफ्नो दुधबाट मिठा मिठा चौरासी व्यञ्जन तयार गरिदिएको छ । बुढी बाख्रीमा भएको मन्त्रका कारण यस्ता व्यञ्जनहरू तयार भएका छन् । मिठा र स्वस्थकर खानाले ती टुरी केटी असाध्यै राम्री भएकी छन् । बुढी बाख्रीको दुधबाट चौरासी प्रकारका व्यञ्जन तयार हुनु सामान्य कुरो नभएर विशेष शक्ति प्राप्त प्राणीमा भएको मन्त्रको शक्ति हो भन्ने लोकको विश्वास हो ।

तान्त्रिक शक्तिका कारण त्रिकालको अवस्थिति पत्ता लगाउन सक्ने खुबी झाँक्रीमा हुन्छ भन्ने लोकको विश्वास 'डैडरा मण्डलि' (परिशिष्ट १.१.५) लोककथामा छ । यस लोककथानुसार गाउँमा अचानक देखा परेको महामारीका कारण गाउँहरूले अत्यन्तै ठुलो आपत्ति झेल्नु परेको छ, अचानक गाउँभरका गाउँलेहरूमा विभिन्न खालको रोगव्याधि देखा पर्न थालेको छ । त्यति मात्र नभएर भेडाबाख्राहरू, गाईवस्तु आदि सबै चौपाया पनि विरामी हुने र मर्ने गरेका छन् । यस्तो अवस्थामा गाउँलेहरू आफ्नो समस्याहरू लिएर एक जना झाँक्रीसमक्ष पुगेपछि झाँक्रीले गाउँमा यसो हुनुको मूल कारण पत्ता लगाएका छन् । यत्ति मात्र नभई उनले समस्या समाधानको उपाय पनि बताएका छन् र तन्त्रमन्त्रका बलले गाउँलेहरूलाई समस्याबाट मुक्त पनि पारेका छन् । त्यसै गरी 'आरि देउता' (परिशिष्ट १.२.२) नामक लोककथामा पनि झाँक्रीको तन्त्रमन्त्रको शक्तिबारे चर्चा गरिएको पाइन्छ । यस लोककथामा म्याग्दी जिल्लाको दोबा भन्ने गाउँका झाँक्री र झँक्रेनीहरू सात दिन र सात रातसम्म केही पनि नखाईकन आरि देउताको खोजीमा लागेका छन् । शारीरिक कम्पनका साथ ढेङ्ग्रो बजाउँदै गरिएको लामो दिनको खोजपछि आरि देउता फेला पारेका छन् । ती देउताको राम्रोसँग थान व्यवस्थापन गरिदिन सकेमा गाउँवासीको भलो हुने कुरा झाँक्रीहरूले गाउँलेहरूलाई बताएको र सोही कुरा पूरा भएको प्रसङ्ग यस लोककथामा छ ।

झाँक्रीसँग तन्त्रमन्त्र शक्ति हुन्छ र यसले मानव जीवनमा ठुलो प्रभाव पारेको हुन्छ भन्ने लोकविश्वासका बारे 'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) लोककथाको समाजले चर्चा गरेको छ । लोककथामा करपाकेलिको न्वारनका दिनमा झाँक्री जैसीले तन्त्रमन्त्रको सहयोगद्वारा करपाकेलिका आमाबाबालाई करपाकेलिको जीवनका बारेमा ज्ञान दिएका छन् । उनले के गर्दा के हुन्छ र कुन कुरा नगर्दा के हुन्छ भन्ने स्पष्ट पारेका छन् । झाँक्री जैसीको सो कुराले करपाकेलिको जीवनमा ठुलो प्रभाव पारेको देखिन्छ । करपाकेलि आफैँ पनि झाँक्री थिए भन्ने कुरो लोककथामा प्रत्यक्ष नभनिएको भए तापनि उनलाई वर्तमान र भविष्यमा हुने कुनै पनि घटनाका बारेमा पहिले नै ज्ञान हुने र सोहीअनुसार आफ्नी श्रीमतीलाई चल्न अह्राउने जस्ता घटनाले प्रस्ट पारेको छ । त्यसै गरी 'जलभुमे' (परिशिष्ट १.२.७) मा पनि तन्त्रमन्त्रको शक्तिबारे चर्चा गरिएको छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र जलका भुमेले आफ्नो निवास रहेको छहरा र सोको सेरोफेरोको वनमा कोही व्यक्ति वा कुनै परिवार भोकभोकै बस्नु नपरोस् भन्ने सदिच्छा राखेका छन् । उनले तन्त्रमन्त्रका सहायताले

सो विषयका बारेमा खोज गरी समस्याको समाधानसमेत गरेका छन् । उनले धेरै दिनदेखि भोको रहेका परिवारलाई भोकमरी हुनबाट बचाएका छन् । उनले भोकमरीबाट बच्नका लागि विधिविधान र प्रक्रियाका बारेका बेलिविस्तार गरेका छन् । उनको उपायले त्यस परिवारमा कहिल्यै अनिकाल परेको छैन । यसका लागि त्यस परिवारले भुमेदेउताले बताए झैँ मङ्सिर महिनाको मङ्गलबारका दिन कुखुराको भालेपोथीको बलिसहित तीन माना चामलको छ्याङ, धजा, अछेता र फूलधूप चढाएर पूजा गरेका छन् । पूजा गर्नासाथ धेरै दिनदेखि भोकमरी परेको त्यस परिवारको घरमा कहिल्यै अनिकाल परेको छैन र भोको बस्नु परेको छैन । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले तन्त्रमन्त्र शक्तिप्रतिको विश्वासलाई दर्साएको छ ।

'देले झाँकरि' (परिशिष्ट १.२.११) मा पनि झाँक्री र तन्त्रमन्त्र शक्तिप्रतिको विश्वास झल्किएको छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र देले नाम गरेका झाँकरि हुन् । लोककथाका प्रमुख पात्र अर्मजा थर भएका देले झाँकरि त्रिकालदर्शी भएकाले ईश्वरसँग पनि कुरो गर्न सक्ने तथा ध्यानमा बस्दा तीन लोक र तीन कालका बारेमा जानकारी प्राप्त गर्न सक्ने झाँक्रीका रूपमा देखिएका छन् । उनले स्वर्गका राजा ताकलुङ तुकलुङकी छोरीलाई छोपेर बिहे गरेको र जीवनको अन्तिम चरणमा आफ्नी पत्नीलाई लिन स्वर्ग पुग्दा त्यहीँ नै उनको मृत्यु भएको वर्णन यस लोककथामा छ । उनलाई मर्नुअघि नै आफ्नो मृत्युज्ञान प्राप्त भइसकेको जानकारी पनि लोककथाले दिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले झाँक्री र तन्त्रमन्त्रप्रतिको स्थानीय लोकविश्वासलाई प्रतिविम्बित गरेको छ ।

'बरादेउ' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१५) मा पनि झाँक्री र मन्त्रशक्तिप्रतिको लोकविश्वास भेटिन्छ । लोककथामा झाँक्रीविद्यामा निपुण भएका प्रजापालक राजा तुलु पाइजाको राज्यमा नेपालका राजा बहादुर शाहका सेनाले पटक पटक आक्रमण गरेर दुःख दिइरहेको कथन छ । शत्रुले हानेको धनुषको तीर पाइजा राजाको घाँटीसम्म आइपुग्दा फूलको माला बनेको, पहिलो पटकको लडाइँमा जित प्राप्त गरेका भए तापनि दोस्रो पटकको लडाइँमा बहादुर शाह र उनका सेनाले राजा तुलु पाइजालाई षड्यन्त्रपूर्वक मारेको र उनको शरीरबाट रगतको धारा बग्नुको सट्टा दुधको धारा निस्किएकाले बहादुर शाहका कमान्डरले "सत्यवान् राजा रहेछन्, नमारेको भए हुन्थ्यो" भनी सम्मानका साथ सद्गत गरिदिएको, राजाको सद्गतपश्चात् राजा तुलु पाइजाका गुरुले मन्त्रशक्तिको प्रयोग गरी उनलाई बिउँताएको र अलप गराएकाले उनले अदृश्य रूपमा आफ्ना प्रजाको रक्षा गरेको जस्ता पक्षको चर्चा लोककथामा गरिएको छ । अतः यस लोककथाले झाँक्री र उनको मन्त्रशक्तिप्रतिको लोकविश्वासलाई प्रतिविम्बन गरेको छ ।

म्याग्दी जिल्लाको विशेषतः चिमखोला नामक गाउँमा 'सत्तलसिङ राजा'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२०) भन्ने र सुन्ने परम्परा छ । यस लोककथामा पनि तन्त्रमन्त्र शक्तिप्रतिको लोकविश्वास भेटिन्छ । यहाँ लोककथाका प्रमुख पात्र प्रजापालक राजा सत्तलसिङमा तन्त्रमन्त्र शक्ति भएको कुरो उल्लेख छ । एक दिन राजा सत्तलसिङले एक जना दमाई सेवकको सेवाबाट अत्यन्त्यै खुसी भएर उसको कुनै पनि मनोकाङ्क्षा पूरा

गरिदिने वाचा गरेकाले सेवकको इच्छानुसार सुनखानीबाट सुन खनेर लैजाने आदेश दिएका छन् । त्यस बखत उनले आफ्नो दरबारबाट नै मन्त्रले सुनखानीको छहरा रोकिदिएर सुनखानीको ढोका खोलिदिएका छन् । लोककथामा राजाले सेवकलाई आश्वासन दिएको र आफूले दिएको वचनानुसार मन्त्रले दरबारदेखि टाढा रहेको छहरा बन्द पनि गरिदिएको प्रसङ्गले मन्त्रशक्तिप्रति स्थानीय लोकको विश्वास रहेको कुरालाई झल्काएको छ ।

'लामहाको झघरा' लोककथा (परिशिष्ट १.३.१०) लामा र उनको तन्त्रमन्त्र शक्तिको वर्णन गरिएको लोककथा हो । यस लोककथामा सोनम घोसेर र छिरिङ होसेर दुई पुरुष पात्रहरू छन् । लोककथानुसार उनीहरू दुवै जना लामाहरूले आफूलाई गाउँका सबैभन्दा प्रतिष्ठित लामाका रूपमा स्थापित गराउन चाहेकाले एकले अर्कालाई तन्त्रमन्त्र शक्तिद्वारा हराउने कोसिस गरेको देखिन्छ । आफूलाई शक्तिशाली देखाउने होडमा दुबै लामाहरूले तन्त्रमन्त्र शक्तिद्वारा खडेरी, अनावृष्टि, अतिवृष्टि, असिनापानी र हिउँको अनावश्यक वर्षा गराएका छन् । उनीहरूको त्यस घृणित कार्यले त्यहाँका गाउँलेहरूले मात्र नभएर स्वयम् लामाहरूले समेत पनि सास्ती खेप्नु परेको छ । एकले अर्कालाई हराउनका लागि पिठाका डल्लाबाट मान्छे बनाउने, कागजमा आगाको अगुल्टो राख्ने, गिद्धलाई आफ्नो वशमा ल्याउने तथा पिठाका डल्लालाई आगामा परिणत गर्ने प्रतिस्पर्धाका लागि मैदानमा उत्रिएको देखिन्छ । यस प्रतिस्पर्धामा छिरिङ होसेरको जित भएकाले जितको खुसीमा बेहोस भएको अनि सोनम घोसेरले हार सहन नसकेर बेहोस भएको र त्यसै दिन दुबै जनाको मृत्यु भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत सन्दर्भले लामासँग तन्त्रमन्त्र शक्ति हुन्छ भन्ने लोकविश्वासलाई प्रकट गरेको छ ।

'सिमलडालि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) ले तन्त्रमन्त्रको शक्तिप्रति लोकको विश्वासलाई प्रस्तुत गरेको छ । लोककथाको लोककथावस्तु यहाँका दिदी र भाइ पात्रमा केन्द्रित छ । यस लोककथाकी पात्रलाई झँक्रेनी, धमिनी वा लमेनी केही भनिएको छैन तर मन्त्र ज्ञान भएकी चेलीका रूपमा चिनाइएको छ । लोककथानुसार प्रमुख नारी पात्र दिदी र उनको भाइलाई राकेसे बोक्साले निकै दुख दिएको छ । नरसंहारकारी राकेसेको सिकारबाट बच्नका लागि दिदीले चामलको गेडा र आफ्नै कपालमा मन्त्र गर्दा काँसको ठुलो झाडीको सिर्जना गरी भागेका छन् । त्यसै गरी बोक्साले भेट्न खोज्दा दिदीले कपाल कोर्ने काइँयोमा मन्त्र गरेर निगालाको ठुलो जङ्गलको रचना गरी राकेसेलाई अलमल्याएकी छन् र आफूहरू पुनः भाग्न सफल भएका छन् । मन्त्रको प्रयोगद्वारा आफ्नो र भाइको ज्यान बचाएको भन्ने लोककथाको प्रसङ्गले तन्त्रमन्त्र शक्तिप्रतिको स्थानीय समुदायको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

२.३.२.२ बोक्साबोक्सी र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी विश्वास

'झाँकरि र बोक्सि' (परिशिष्ट १.२.९) लोककथामा बोक्साबोक्सी र तन्त्रमन्त्रमाथि रहेको लोकको विश्वास देख्न सकिन्छ । यस लोककथामा प्रमुख पात्र झाँक्री माछापुरनका छिमेकीका रूपमा नौ बहिनी बोक्सीहरू देखिन्छन् । आफ्नो शक्तिका ज्ञाता झाँक्री माछापुरनलाई आफ्ना शत्रुका रूपमा रहेका ती नौ बहिनीहरूको शक्तिका बारेमा पनि राम्रो

ज्ञान रहेको कथन लोककथामा छ । एउटै गाउँमा बसोबास गर्ने भएकाले नौ बहिनीहरू बस्ने घरको खरको छानो छाइदिन झाँक्री माछापुरन आउँदा जिउँदो झाँक्री माछापुरनको मुटु निकालेर नौ दिदीबहिनीले तरकारी पकाएको र झाँक्रीले आफ्नै मुटुको तरकारी खाएपछि झाँक्री सन्चो भएको कुरो उल्लेख छ । यस कुरालाई खाना पकाउँदै गर्दा झाँक्री माछापुरन मुटु दुख्यो भन्दै छटपटिँदा "नकराउ भिनाजु । तिउरो मुटु हाइले निकालिर तरकारि पकाको छु । तेइ मुटुको तरकारिसित भात खाउ र तिउरो मुटु दुक्ने निको हन्छ" भन्दै नौ दिदीबहिनीले मासुसँग खाना खान दिएको र खाना खाएपछि उनको मुटु दुख्न सन्चो भएको भन्ने प्रसङ्गले प्रस्ट पारेको छ । यस लोककथामा आफ्नै मुटुको तरकारीसँग भात खाएपछि अचानक बिरामी परेका माछापुरन सन्चो भएको घटनाको उल्लेख छ । यसले झाँक्रीसँग भन्दा बोक्सीहरूसँग बढी मन्त्रविद्या हुन्छ भन्ने कुरालाई देखाएको छ । यसैका कारण झाँक्री बोक्सेरो विद्यासँग हार्नु परेको कुराको चर्चा गरिएको छ । यस कार्यले नौ बहिनीहरूसँग बोक्सेरो शक्ति रहेको र उनीहरूले त्यो अलौकिक अर्थात् असाधारण शक्तिलाई गलत रूपमा प्रयोग गरी अन्य व्यक्तिलाई घात पुऱ्याउने वा पिर पार्ने काम गरेको सिद्ध गरेको छ । त्यसैले लोकले उनीहरूलाई बोक्सी भनेको छ । यसरी स्थानीय लोकवासीले बोक्साबोक्सी तथा बोक्सेरो शक्तिप्रति विश्वास गर्दछन् भन्ने कुराको जानकारी यस लोककथामा उपलब्ध छ ।

२.३.२.३ तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसम्बन्धी विश्वास

म्याग्दी जिल्लामा 'नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरारु'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१२) प्रचलित छ । यहाँ तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वास रहेको देखिन्छ । यस लोककथाका बालपात्रहरू बालक र पोक्चि छन् भने वयस्क पात्रका रूपमा आमा छन् । तीन पात्रहरू आमा, पोक्चि नाम गरेकी छोरी र बालकको वरिपरि घटनाक्रम घटेको छ । लोककथामा सौता सौताका बिचको वैमनस्यले गर्दा ससाना बालबालिकाले भोग्नु परेको परिणतिको चर्चा गरिएको छ । दुई सौताहरूका बिचमा कसले काम धेरै सक्ने र अन्न उत्पादन गरी धनी बन्ने भनी गरिएको कामको प्रतिस्पर्धा नै चलेकाले आमालाई सौताको डाहका कारण कामप्रतिको अन्ध लगाव बढेर गएको र त्यसै कारण आमाले आफ्ना बच्चाप्रति ध्यान नै दिन नसकेको कथन यस लोककथामा छ । दुधे बालक भोकप्यासले छटपटाए तापनि आमाले आफ्नो इच्छा शान्त नगरी दिएकाले ऊ अत्यन्तै बैरागिएर विस्तारै न्याहुल चरामा रूपान्तरण भएको छ । त्यसै गरी भाइको मायाले दिदी पोक्चि पनि पखपख नामक चरामा रूपान्तरण भएकी छ । अन्त्यमा नाबालक छोरो र प्यारी छोरी पोक्चिको चिन्तामा पिरोलिएकी आमा पनि "पोक्चि हो कि" भन्ने चरामा रूपान्तरण भएकी छ । लोककथाका मानव पात्रहरू पक्षीमा रूपान्तरण भएका छन् । यसरी लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गबाट चित्तवृत्तिको नियन्त्रणले अर्थात् मनको नियन्त्रणले स्वरूप रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वास प्रकट भएको छ ।

'कुन्डो' (परिशिष्ट १.१.२) नामक लोककथामा लोककथाका मुख्य पात्र कुन्डो अर्थात् कुभिन्डाले तन्त्रमन्त्रका माध्यमबाट आकारगत स्वरूप परिवर्तन गरेको छ । यस

लोककथामा एका देशका राजाले आफ्नी राजकुमारीको बिहेका लागि चारैतिरबाट पुरुषार्थ कमाएका राजकुमारहरूको आव्हान गरेका छन् । धेरै राजकुमारहरूको भेला भएपछि राजाले राजकुमारीका लागि पुरुषार्थी राजकुमार छनोट गर्ने क्रममा अचानक दरबारमा आगो लागेको छ र सबै राजकुमारहरू भागाभाग गरेका छन् तर कुन्डोले भने आफ्नो पुरुषार्थ देखाउन सफल भएको छ । उसले अचानक आकारगत रूपमा आफ्नो स्वरूप परिवर्तन गरेको छ । आफ्नो बेन्तुलो वा भेट्नोलाई लामो बनाएर आकाशतिर बढाएको छ भने दरबारको उचाइँभन्दा केही माथि पुगेपछि आफ्नो शरीरको आकारलाई चेप्टो र फराकिलो बनाएको छ र आफ्नै शरीरबाट बर्सात गराएको छ । कुन्डो अर्थात् कुभिन्डामा तान्त्रिक शक्ति थियो जसका कारण राजदरबारमा आएको विपत्तिलाई उसले तुरुन्तै टारिदिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले तन्त्रमन्त्र शक्तिद्वारा रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

'सिमलडालि' लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) मा पनि तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण हुन्छ भन्ने लोकविश्वासको प्रतिविम्बन छ । यस लोककथामा भिनाजु राकेसे बोक्साले आफ्नै सालालाई जङ्गलमा लगी मारेर खान थालेको खबर थाहा पाएपछि आफ्नो भाइको रक्षाका लागि दिदीले गोठाला दाइहरूको सहयोग मागेर राकेसे बोक्सालाई मारेको तर तान्त्रिक शक्तिका कारण "सिमलको एउटा पातको तल्लटि राकेसेको रगतको इतुरुका थोपाला बाँकि रैच रे । होतेइबाटि फिरि राकेसे बोक्सा बनिर आयो रे ।" भन्ने कुरा लोककथामा पाइन्छ । यसबाट के बुझिन्छ भने राकेसे बोक्सा एउटा सानो रगतको थोपाबाट पुनः जीवित भएर राकेसे बोक्सामा रूपान्तरण भएको छ । यसरी रूपान्तरण भएपछि उसले पुनः आक्रमण गर्न थालेको छ । त्यसपछि दिदी र भाइ राक्षसको आक्रमणबाट बच्न भागेका छन् । यस समयमा दिदीले "काङ्गो मन्तरिर फाल्द्यो रे रता निगालोको झापारा ठिनाठिन भइर" अर्थात् काइँयो मन्तरेर फाल्दिई रे रत निगालाको ऊयाङ ठाडठाडो भएर उम्रेको छ । यसरी दिदीको तन्त्रमन्त्र शक्तिले काइँयो निगालाको ऊयाङमा परिणत भएको छ, जसका कारण उनीहरू बोक्साको आक्रमणबाट बच्न सफल भएको देखिन्छ । लोककथाकी प्रमुख नारी चरित्र दिदीले भाइलाई बचाइदिन कोहोलो गरेपछि गोठाला दाइहरूले भैँसी र सिकारी कुकुर पठाइदिएका छन् । ती भैँसी र सिकारी कुकुरको सहयोगमा शरीरको कुनै अवशेष नै बाँकी नरहने गरी राकेसे बोक्सालाई मारे तापनि सालालाई मारेर खाने अभीच्छा पूरा हुन नसकेको राकेसे बोक्साको पातको मुनि ढाकिएको रगतको सानो थोप्लाबाट पुनः पहिलेकै स्वरूपमा रूपान्तरित भएको छ । राकेसे बोक्साको पुनः दोस्रो आक्रमणबाट बच्नका लागि दिदीले पनि मन्त्रको प्रयोग गरी पहिलो पटकमा कपाललाई काँसमा र दोस्रो पटकमा काइँयोलाई निगालाको ऊयाङमा रूपान्तरण गरेकी छन् । लोककथामा प्रस्तुत यी घटनाहरूले तन्त्रमन्त्रमा विशेष शक्ति हुन्छ र शक्तिका माध्यमबाट रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई देखाएका छन् ।

तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसम्बन्धी लोकविश्वासलाई 'पाटे छाउरि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१४) ले पनि प्रस्तुत गरेको छ । यस लोककथाकी मुख्य नारी चरित्र प्रायशः

पाटे छाउरीका स्वरूपमा बस्ने भएकाले लोककथाको शीर्षक नै 'पाटे छाउरिको लोककथा' राखिएको छ । लोककथानुसार ऊ तन्त्रमन्त्र विद्यामा पारङ्गत भएकाले कहिले राम्री केटीका स्वरूपमा र कहिले पाटे छाउरिका स्वरूपमा बस्ने गरेको देखिन्छ । नयाँ मानिस घरमा आउँदा भुक्ने र आफ्नो घरका सदस्यको राम्रो ख्याल गर्ने त्यस पात्रको रहस्य बिहे भएर गएपछि उसका लोग्नेले पनि थाहा पाएको र एक दिन ऊ छाउरीका स्वरूपबाट युवतीका स्वरूपमा परिणत भएको देख्नेबित्तिकै पाटे छाउरिको छालालाई आगामा डढाइदिएको कथन लोककथामा रहेको छ । यसरी यस लोककथाकी मुख्य नारी चरित्र तन्त्रमन्त्रको शक्तिका कारण समय समयमा मानवबाट पशुमा र पशुबाट मानवमा परिवर्तन भएकी छ । अन्त्यमा उसको छाला सुन्दर दरबारमा परिणत भएको छ । लोलोककथामा प्रयुक्त प्रसङ्गले तन्त्रमन्त्रको शक्तिले स्वरूप परिवर्तन गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वास प्रस्तुत गरेको छ ।

'बरादेउ' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१५) तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसम्बन्धी लोकविश्वास पाइने अर्को उल्लेख्य लोककथा हो । यस लोककथामा धनुषकाँडको तीरलाई तुलु पाइजाले मालामा रूपबन्तरण गरेको प्रसङ्ग रहेको छ । त्यहाँ भनिएको छ, "राजा तुलु पाइजा झाँकरि बिद्देमा सारै जान्ने थे रे । पाइजा राजालाइ सत्तुरले तिर हान्दा ता तो तिर फुलको माला बनिर तुलु पाइजा राजाको घाँटिमा आउतो रे ।" यस लोककथामा वर्णन गरिएअनुसार गोरखाका राजा बहादुर शाहले राज्य विस्तारका क्रममा झाँक्री विद्यामा पारङ्गत राजा तुलु पाइजाका राज्य पाखापानीमा पटक पटक आक्रमण गरेको देखिन्छ । धनुषवाणद्वारा गरिएको युद्धमा बहादुर शाहका सेनाले धनुका तीरद्वारा प्रहार गर्दा ती तीरहरू राजा तुलु पाइजाका शरीरसम्म पुग्दा फूलको सुन्दर मालामा रूपान्तर भएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले तन्त्रमन्त्रमा सिद्धि प्राप्त भएपछि वस्तु रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

म्याग्दी जिल्लामै प्रचलित 'जोगि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.८) मा तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसम्बन्धी लोकविश्वासको प्रसङ्ग छ । यस लोककथामा तन्त्र विद्यामा निकै नाम चलेको एक जना जोगीले स्वेच्छाले जङ्गली जनावर बाघभालुको रूप धारण गरी आफ्नो भोक मेटाएको कथन छ । लोककथामा उसको बखान गर्दै भनिएको छ, "जोगि तन्तर बिद्दे निकै जान्ने थो । तो जोगि तन्तर बिद्देको बलबाट बाक, भालु बन्तो रे । आफुलाइ भोक लागेको बेलामा बाकको रूप धारन गरिर भेंराबाकरारु मारेर खान्तो रे ।" जङ्गलमा कुटी बनाएर बसेको जोगीले आफूलाई भोक लाग्दा तन्त्रविद्याद्वारा स्वयम्लाई बाघभालुको स्वरूपमा रूपान्तरण गरेको छ र गाउँलेका भेडाबाख्राहरू मारेर खाएको छ । त्यस जोगीले दुई चरणमा मानिसबाट बाघको स्वरूप धारण गरेको छ र दुई चरणमा नै बाघबाट मानिसको स्वरूप धारण गरेको छ । उसले बाघको स्वरूपमा परिवर्तन हुँदा क्रमशः दुई पटकसम्म मन्त्र गरेर राखेको कालो रङको अक्षता खाएको छ भने बाघबाट मानिसको स्वरूपमा परिवर्तन हुँदा दुई पटकसम्म मन्त्र गरेर राखेको पहेँलो रङको अक्षता खाएको छ । जोगीले यसरी मन्त्रशक्तिद्वारा मानव शरीरलाई पशुका स्वरूपमा

परिवर्तन गरेको छ । उसले रूप परिवर्तन गरेर आफ्नो अभीष्ट पूरा गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस कथनले पहिले पहिले घना जङ्गलमा बस्ने जोगीहरूले यसरी नै स्वरूप रूपान्तरण गरेर सिकार गरी आफ्नो पेट भर्थे भन्ने लोकको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'टुहुरो ठिन्लेधोर्जे' (परिशिष्ट १.३.३) मा तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण हुन्छ भन्ने लोकको विश्वास प्रतिविम्बित भएको छ । लोककथाका मुख्य चरित्रहरूमा नारी चरित्र जेन्देनल्हामो र पुरुष चरित्र ठिन्लेधोर्जे छन् । लोककथानुसार राजाकी छोरी जेन्देनल्हामोसँग तन्त्रमन्त्रको विशेष शक्ति भएकाले असम्भव मानिएको प्रतिस्पर्धामा पनि आफ्नो प्रेमी ठिन्लेधोर्जेलाई धेरै सहयोग पुऱ्याएको र जितका आधारमा सुखी प्रेमविवाह गरेको देखिन्छ । धेरै पहिले दुई बाबाहरूका बिचमा गरेको वाचाअनुसार गरिब टुहुरो ठिन्लेधोर्जेले जेन्देनल्हामोको बिहेको प्रस्ताव लिएर गएको तर राजाले विभिन्न प्रतियोगितामा सफल भएपछि मात्र राजकुमारी जेन्देनल्हामोसँग विवाह गर्न पाउने भन्ने सर्त राखेपछि अन्यायमा परेको ठिन्लेधोर्जेलाई जेन्देनल्हामोले हरेक प्रतिस्पर्धामा धेरै सहयोग गरेकी छन् । राजकुमारी जेन्देनल्हामोको तन्त्रमन्त्र शक्तिका कारण एकमुट्ठी रौँबाट हजारौँको सङ्ख्यामा बाख्रा बनेका छन् भने एकमुट्ठी ढुङ्गामाटाबाट तीन तलासम्मको पर्खाल बनेको छ । यसरी मन्त्रशक्तिले वस्तुको स्वरूप प्राणीमा र आकारगत रूपमा सानो वस्तुको स्वरूप ठुलो स्वरूपमा रूपान्तरण भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले तन्त्रमन्त्र शक्तिले रूपान्तरण गर्न सकिन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई व्यक्त गरेको छ ।

२.३.३ लोकअनुष्ठानप्रतिको विश्वास

'पहरे पुन' नामक लोककथामा लोकअनुष्ठानप्रतिको लोकविश्वास प्रतिविम्बन भएको छ । यस लोककथामा अपरिचित व्यक्तिसँग प्रेमसम्बन्ध राखेपछि गर्भवती बनेकी गाउँकी एक चेलीको गर्भको बच्चाको बाबा पत्ता लगाउन गाउँलेहरू पहरासम्म पुगेको र पहरामा पुगेर कोहोलो हाली सोधखोज गर्दा केही उत्तर नआएपछि देउताको परिकल्पना गरी लोकपरम्पराअनुसार थान बनाएर स्थानीय चलनबमोजिम लोकअनुष्ठानको आयोजना गरेको देखिन्छ । यस लोककथाले अभीष्ट पूरा गर्न गाउँलेहरूले आयोजना गर्ने अनुष्ठान र त्यसबाट प्राप्त परिणामको भेद खोलेको छ । यसमा भनिएको छ :

> .... पहरा खुलिन । त्याँट गामलेरुले त्याँ पक्कै नि देउता छन् भनिर सरजाम पुरेइर धुपधार दिने सल्ला गरे । कोइले थान बनाए । कोइले धार हाल्ने दुद खोद्न गए । कोइ धजा बनाउने सुता खोद्न गए । कोइ धुपधाप लिन गए । सोबैले सरसामान जोम्मा पारेर धुपधार दिनु लाए ।' अनुष्ठान सम्पन्न गरेपछि पहराभित्रबाट अनौठो मानिस बाहिर आई गाउँलेहरूको प्रश्नको उत्तर साङ्केतिक भाषामा दिएको छ । यस कार्यले लोकको धर्मप्रतिको विश्वास र देउतालाई खुसी राख्नका लागि गरिने लोकअनुष्ठानप्रतिको विश्वास दुवैलाई व्यक्त गरेको छ । (परिशिष्ट १.२.१३)

यहाँ एक चेलीको गर्भमा रहेको बच्चाको बाबु खोज्ने क्रममा गाउँलेहरू पहरासम्म पुग्दा पहरा नखुलेपछि त्यहाँ देउता रहेको ठानी अनुष्ठान गर्न जुटेका छन् । उनीहरूले थान बनाएर पूजाका निम्ति सामग्रीहरू जम्मा गरेका छन् । दुध खोजेर धार हालेका छन्, धूप खोजेर बालेका छन् । यस अनुष्ठानपछि पहराभित्रबाट निस्केको मान्छेले गाउँलेहरूले आफ्नो जिज्ञासा मेटिने सङ्केत पाउन सफल भए ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'देले झाँकरि' (परिशिष्ट १.२.११) मा पनि लोकअनुष्ठान सम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र देले नाम गरेका झाँकरिकी छोरीलाई एक दिन छहराका भुमे देउताले उडाएर लगी बिहे गरेको र धेरै दिनपछि छोरी आफैँ माइती भेट्न आउँदा लोकअनुष्ठानको आयोजना गरिएको छ । एक दिन आफ्ना पतिसहित माइती भेट्न आउने भन्दै सो समयमा विशेष अनुष्ठानको व्यवस्था गर्न विवाहित छोरीले आमालाई यसरी सुझाएकी छन्, "एक दिन आपुनु भुरासित भेट्नु आउचु । भेट्नु आउँदा घरको चार कुना लिप्नु । गोबरले लिपेको नाङ्गेलोमा धारधुप राखिर घरको धुरिको छेउमा राक्नु ।" त्यसपछि आमाले घरका चार कुना गोबरले लिपेर चोखीनीति गरी चोखो स्थानमा गोबरले लिपेकी छन् । घरको धुरीको छेउमा धारधूप आदिले भरिएको नाङ्लो राखेकी छन् । आफ्नी छोरीका आग्रहमा यति अनुष्ठान गरेपछि सेतो फेटा गुथेको ठुलो सर्प घरको धुरीबाट ओर्लेर नाङ्लामा राखेका धारधूप खाएर त्यही गुडुल्किएर सुतेको छ जसलाई भुमे देउताका रूपमा लिइन्छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले भुमे देउताका लागि आयोजना गरिने लोकअनुष्ठान र त्यसप्रतिको लोकविश्वासलाई देखाएको छ ।

म्याग्दी जिल्लाको रघुगङ्गा गाउँपालिकास्थित चिमखोलामा 'साँरिभुमे'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२१) भन्ने र सुन्ने परम्परा छ । यस लोककथामा पनि लोकअनुष्ठानबारे उल्लेख गरिएको छ । यसमा एक दिन मनुष्यका पुर्खा घुम्दै जाँदा सुकिलो सेतो लुगा लगाएको साँरिभुमे देउतालाई भेटेको र तिनले साँरिभुमेसँग आफ्ना शाखासन्तान भरिभराउ गरिदिन र खानुलाउनु पुऱ्याइदिन इच्छा प्रकट गरेको कथन छ । पुर्खाको कुरा सुनेपछि साँरिभुमेले कुनै खोट नभएको पुन थरको पाँरिले चैत महिनाको उजेली पक्ष (पूर्णिमा पक्ष) को मङ्गलवारको दिन पारेर स्थानीय विधिअनुसार सेतो भेडाको साँढले पूजा लगाएमा त्यो इच्छा पूरा गर्ने वाचा गरेका छन् । त्यस वाचाअनुसार मनुष्यका पुर्खाले आफ्ना दरसन्तानको सुख, शान्ति र समृद्धिका लागि भुमे देउताद्वारा तोकिएको महिना तथा वारमा भेडाको साँढको बलिसहितको लोकअनुष्ठान सम्पन्न गरी सेवा लगाएका पनि छन् र उनका शाखासन्तान लाभान्वित पनि भएका छन् भन्ने लोकधारणा रहेको छ । यसले आफ्नो अभीष्ट पूरा गर्न लोकअनुष्ठानको आयोजना गर्नुपर्ने लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'जलभुमे' (परिशिष्ट १.२.७) नामक लोककथामा पनि लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । लोककथानुसार आफ्नो परिवारको जीवन निर्वाहका लागि वनमा कन्दमूलको खोजी गर्ने बुढाबुढीले अनिकालका कारण कन्दमूलको अभाव हुँदै गएपछि निकै दुःखकष्ट बेहोर्नु परेको छ । आफ्नो क्षेत्रमा भोकभोकै छटपटिएका मानिसको जोडी देखेपछि

जलभुमे देउताले "हेर मनुखे, हाईंरु धजा, अछिताले मात्तरै मान्नँ । हाईंलाइ मङ्सिर मैना पारिर उजेलिको मगलबारको दिन खुकराको भालेपोथि र ३ माना चामलको छ्याङ् चराइर पुज्यौ भने फलिफाप हन्च" भनेर सुझाएका छन् । ती मानिसका जोडीले स्थानीय अनुष्ठानको आयोजना गरी जलभुमे देउताको सेवा लगाएपछि समस्या टरेको छ । सहकाल ल्याउनका लागि बुढाबुढीले जलभुमेको नाममा लोकको विधिअनुसार मङ्सिर महिना उजेली पक्षको मङ्गलवारको दिन धजा, अक्षता, कुखुराको भालेपोथी र तीन माना चामलको छ्याङ चढाएर पूजाको आयोजना गरेका छन् । त्यसपछि भने उनीहरूले सोचे झैं प्रशस्त मात्रामा कन्दमूल पाउन थालेका छन् भन्ने लोकविश्वास छ । लोककथाको यस प्रसङ्गबाट लोकअनुष्ठान सम्पन्न गरेमा सोचे जस्तो जीवनयापन गर्न सकिने रहेछ भन्ने लोकको अभिमत प्रकट भएको छ ।

'डैडरा मण्डलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.५) मा स्थानीय समुदायले आयोजना गर्ने अनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास प्रतिविम्बित छ । लोककथानुसार गाउँमा धेरै आपत्तिहरू आइलागेपछि "मेरो सेवा लायौ भने भरिपुर्न पार्दिम्ला" भन्दै हिक्को छोडेर डैडरा उत्रेपछि गाउँलेहरूले सही तिथिमिति निकालेर मण्डलनी बायो भनी लोकको विधिअनुसार अनुष्ठान सम्पन्न गरेका छन् । त्यसपछि गाउँका सबै दुःखकष्ट हराउँदै गएको तथा गाउँलेहरूले मनले आँटेको र ताकेको कुरा पूरा भएको वर्णन यसमा गरिएको छ । यस कार्यले गाउँलेका सबै आपत्तिको समाधान भएको विश्वास गरिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले लोकअनुष्ठानप्रतिको लोकको विश्वासलाई झल्काएको छ ।

२.३.४ आत्मशीलताप्रतिको विश्वास

आत्मशीलताप्रतिको विश्वास धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको उल्लेख्य लोकतात्त्विक विशेषता हो । त्यहाँका लोककथामा पाइने आत्मशीलताप्रतिका विश्वास तीन प्रकारका छन् । तिनलाई मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास, वनस्पतिमा आत्मशीलताको विश्वास र पदार्थमा आत्मशीलताको विश्वास गरी तीन प्रकारमा विभाजन गर्न सकिन्छ । त्यसैले यहाँ तिनलाई तीन प्रकारमा छुट्ट्याई यसैका आधारमा यहाँ अध्ययन गरिएको छ ।

२.३.४.१ मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास

'करपाकेलि'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास विद्यमान छ । लोककथानुसार करपाकेलिले महचरी, सेतो बाँदर, गरुडका बचेरा, गरुडका जोडी, सर्पसँग मानवीय संवाद गरी समस्याबाट मुक्ति पाएका छन् । एक दिन मह काढ्ने बेलामा करपाकेलिले महचरीलाई मह खान दिएपछि महचरीले "तिउरो छोरारुले तिँलाइ मार्ने सल्ला गरेछन् । मह कारि सकेसि पराङ काटिर खसालिर मार्चन्" भन्ने सूचना दिएको छ । महचरीका कारण करपाकेलिले आफ्नो जीवनमा हुने दुर्घटनाबारे सूचना पाएका छन् र ज्यान बचाएका छन् । महभिरमा अड्केको बाह्र वर्ष भइसकेको करपाकेलिको शरीर सुकेर हाड र छाला मात्र भएको दयनीय अवस्था देखेर सेतो बाँदरलाई निकै दया लागेको छ र सहयोग गर्न खोजेको छ । गरुडका बच्चाहरूलाई खान खोजेको सर्पलाई "नाबालक

बच्चालाई खाइदिनु हुन्न पाप लाग्छ" भनी करपाकेलिले सम्झाइबुझाइ गर्दा सर्पले आफ्ना आहारालाई छोडेर लुसुक्क गएको छ । आफ्नो ज्यान बचाइदिएपछि गरुडका बचेराहरूले करपाकेलिका बारेमा शोधखोज गरेका छन् र उनको उद्धार गर्ने वचन पनि दिएका छन् । त्यसपछि ती बचेराहरूले आफ्ना आमाबाबासँग ती वृद्ध मानिसको उद्धार नगरेसम्म आमाबाबाले ल्याइदिएका आहार नखाने र आफ्नो प्राण त्याग्ने अडान लिएकाले खगपति गरुडका जोडीले महभिरको ओडारमा अड्किएका करपाकेलिको उद्धार गरेका छन् । यहाँ मानवेतर चरित्रहरू महचरी, बाँदर, सर्प, गरुडका बचेरा र गरुडका जोडीले मानव पात्र करपाकेलिसँग मानिसले झैँ दोहोरो संवाद गरेका छन् । करपाकेलिका दुःखमा ती मानवेतर पात्रहरूले सहानुभूति प्रस्तुत गरेका छन् र सहयोगका लागि तयार भएका छन् । उनीहरूले कसरी सहयोग गर्न सकिन्छ भनी आआफ्ना विवेकको प्रयोग गरेका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यी विभिन्न प्रसङ्गहरूले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई देखाएका छन् ।

'पाटे छाउरि'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१४) मा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास विद्यमान छ । यस लोककथामा बन्दसिरि नामको एउटा मान्छे र सर्पको जम्काभेट हुँदा तिनका बिचमा भएको संवाद, समस्या र समाधानको चर्चा छ । घरबाट बडो ढिपी गरेर विदेश यात्रामा निस्किएको बन्दसिरिले बाटामा एउटा ठुलो सर्प भेटेको छ । त्यस सर्पले उसलाई खान खोज्दा बन्दसिरि एक जना टुहुरा केटाको सहयोग माग्न पुगेछ र सो केटाका सल्लाहअनुसार दुलाभित्र लुकेछ । सर्पले त्यस केटालाई "बन्दसिरिलाइ निकाले निकाल् नतर भने तँलाइ नै खान्चु" भनेर धम्काएको छ । यहाँ एउटा सर्पले डराएको बन्दसिरीका बारेमा अर्को केटासँग सोधखोज गरेको छ र उसका बारेमा नबताएमा युवकलाई समेत खाइदिने धम्की दिएको छ । यहाँ मानवेतर प्राणी सर्पले मानिससँग संवाद गरेको छ । उसले कमजोर मानिसको स्वभावलाई बुझेर त्यस मानिसप्रति आफ्नो शक्ति प्रदर्शन गर्दै बन्दसिरिलाई आफ्नो आहार बनाउन लागेको छ र टुहुरा केटालाई देखेपछि सर्पमा उसप्रति पनि लोभ जागेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले मानवेतर प्राणी सरीसृपमा देखा परेको आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रतिविम्बन गरेको छ ।

'सुनपङ्खि' लोककथामा पनि मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाको प्रमुख पात्र सुनपङ्खि अर्थात् कुखुरा हो । लोककथाअनुसार सुनपङ्खिका जोडीले देउताका आज्ञाले मनुष्यको सेवा गर्न पृथ्वीमा झरेपछि बाहुन र मगर समुदायका बिचमा आफ्नो नित्यकर्म सुरु गरेको देखिन्छ । स्वर्गलोकबाट कुखुराको रस्तीबस्ती बसाउने र मनुष्यको सेवा गर्ने उद्देश्य लिएर सुनपङ्खिका जोडी पृथ्वीमा आएका भए तापनि कुखुराको सन्तानोत्पादन गर्दा बराबर सङ्ख्यामा भालेपोथी जन्माउनु पर्ने तर दुर्भाग्यवश पोथी पोथी मात्रै जन्मिएकाले दुखित छन् । "हाइँ त जनानि जनानि भइम् । हाइँले मुनखेको दुःखकसिट टारिदिनु सक्न भनिर फर्कि आइम्" भनेर सुनपङ्खिका जोडीले कारणसहित मनुष्य जातिको दुःखकष्ट टारिदिन सकिँदैन भनी स्वर्गमा पुगेर भनेका छन् । दुःखित

सुनपङ्खिका जोडी देउताको विशेष अनुरोधलाई मनन गर्दै पुनः पृथ्वीमा फर्किएका छन् । सिस्ने गौडा नामक स्थानमा आफ्नो रस्तीबस्ती सुरु गरेका सुनपङ्खिका टाउका र खुट्टामा सुकेका सिस्नुका पुवा (बोक्रा) बेरिँदा बाहुन र मगर जातिलाई ती जोडीले सहयोगको अनुरोध गरेको देखिन्छ । बाहुन जातिले सहयोग नगरेका हुनाले उनीहरूले बाहुन जातिलाई सराप दिँदै भनेका छन् :

> "हाउरो इस्तो दुःख देख्दा नि तिँ बाउन जातलाइ दया नआए सत्ते जुक, दुवापर जुक, तेर्ता जुक जान्च । जब लाक्च कलिजुक, तोबेला तिँ बाउन जात आफुनु सत्तधरिम छोरिर हिन्नु । तिनपाने, सरापानि खाने पिउने हुनु । हाउरो लालनपालन गर्ने र मङ्स खाने हुनु । परेलेखेको भए नि लोभमोहमा फस्नु । आफुनो बेदसास्त्र, बेचिखानु ।" (परिशिष्ट १.२.२२)

मगर जातिले सहयोग गरेका हुनाले उनीहरूसँगै रस्तीवस्ती गरेको प्रसङ्ग छ । यहाँ मानवेतर चरित्र कुखुराले देउतासँग र मनुष्यसँग मानवीय भाषिक संवाद र व्यवहार प्रस्तुत गरेका छन् । मानवेतर चरित्र पक्षी र मानव चरित्रका बिचमा मानव सरह भाषिक संवाद आदानप्रदान भएका छन् । त्यही संवादका आधारमा कार्य सम्पन्न भएको पनि देखिन्छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले मानवेतर प्राणीमा रहेको आत्मशीलताको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'गाँरा कौवा' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.४) मा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास प्रकट भएको देखिन्छ । लोककथानुसार कौवाले चुपी चराको बच्चालाई आफ्नो आहार बनाउनका लागि धेरै मिहिनेत गरेको देखिन्छ । लोककथामा कौवाले चुपी चराका बचेराहरूलाई देखेपछि मुख मिठ्याउँदै खान थालेको र बचेराहरूले आफू कसरी बच्ने भन्ने उपाय सोचेको कथन छ । चुपी चराका बचेराहरूले कौवालाई "तिस्तो कालो घिन लाक्ने चुच्चोले मलाइ नखा । कालिगन्डकिमा गइर चुच्चो धोइर आइजा । अनि मलाइ खालास्" भनेर समयानुकूल बुद्धिको प्रयोग गरेका छन् । उनीहरूले कालो चुच्चालाई कालीगण्डकीमा सफा गरेपछि मात्र आफूहरूलाई खानु उपयुक्त हुन्छ भन्ने इच्छा कौवासमक्ष प्रकट गरेपछि कौवा चुच्चो सफा गर्न कालीगण्डकी किनारमा पुगेको छ । धुन थालेको समयमा कालीगन्डकीले पनि "होइस्तो घिन लाक्ने चुच्चो पानिमा नडुबाइ । एउटा माटोको भाँरा बनाइर आइजा । तो भाँरामा पानि खोपिर आफुनु चुच्चो धोइ" भनेर आदेश दिएको छ । त्यसपछि भाँडो बनाउने माटो खन्न पुगेको छ । माटो खन्न जाँदा "तेरो चुच्चो कालो छ । तो चुच्चोले नखोप् । कामीको घरमा गएर एउटा कुटी बनाइर आइजा अनि मलाई खनेर लैजा" भनी माटाले पनि फर्काइदिएपछि कामी दाइको घरमा पनि पुगेको छ । कौवाले चुपी चराको बचेरासँग, कालीगण्डकीसँग, माटासँग र कामी दाइसँग दोहोरो मानवीय भाषिक संवाद र व्यवहार प्रस्तुत गरेको छ । कौवा निकै बाठो अनि बुझ्नुक भईकन पनि आहारका लागि निकै हन्डर खानु परेको छ । उसले आफ्नो आहाराका निम्ति चुपी चराका बचेराहरूलाई मार्न लाग्दा बचेराहरूले विवेकको प्रयोग गरी बाठो कौवाबाट आफ्नो ज्यान बचाएका छन् । यसले मानवेतर प्राणीहरूमा हुने मानवीय

संवेगको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ । यहाँ मानवेतर पात्र पक्षी, पदार्थ र मानव पात्रका बिचमा मानव सरह भाषिक संवाद आदानप्रदान भएको छ । त्यही संवादका आधारमा कार्य पनि सम्पन्न भएको छ । यसले मानवेतर प्राणीहरू तथा पदार्थहरूसँग सम्बन्धित आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रतिविम्बित गरेको छ ।

'छट्टु स्याल' (परिशिष्ट १.२.६) नामक लोककथामा पनि आत्मशीलताको विश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाको मुख्य मानवेतर पात्र छट्टु स्यालले अचानक बाटामा बाघलाई भेट्दा बाघबाट बच्नका लागि विवेकको प्रयोग गरेर "तिमि बाटोको तलतिर बस र म बाटोको माथितिर बस्छु । त्यो बाक हाम्रो नजिक आएपछि तिमिले चिच्याएर आज के खाने बुढो भनेर सोध्नु । अनि मैले त्यसको जवाफ दिने छु ।" भनी आफूभन्दा शक्तिशाली जनावर बाघलाई पनि तर्साएर भगाएको छ । छट्टु स्यालले जङ्गलको राजा बाघलाई नाटकीय ढङ्गबाट तर्साएर भगाउनु र जुक्तिले आफ्नो ज्यान बचाउनु भनेको उच्च विवेकको प्रयोग गर्नु हो । यसले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'चरा र टेनटेन' (परिशिष्ट १.२.५) नामक लोककथाले आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रस्तुत गरेको भेटिन्छ । यस लोककथामा मुख्य मानवेतर पात्रहरू दुई जना मितका रूपमा रहेका चरा र टेनटेनले जङ्गलमा अराजकता फैलाउने र निमुखामाथि अन्याय गर्ने हात्तीलाई मारी समाजमा शान्ति स्थापना गरेको र निमुखा वर्गको अनुहारमा खुसी ल्याइदिएको कथन छ । एक दिन हात्तीले चराको गुँड भत्काई उसका बचेराहरूलाई कुल्चिएर मारिदिएकाले सहयोगको अनुरोध गर्दै चरा आफ्नो मित टेनटेनका घरमा पुगेको छ । मितका जीवनमा दुःख आएको कुरो टेनटेनले थाहा पाएपछि उसले हात्तीसँग बदला लिने विचार गरी उसले आफ्ना अन्य साथीहरू जुका र बोक्सी झिँगासँग मिलेर गम्भीर योजना बनाएको छ । यस सन्दर्भमा जुकाले "हात्तिको आँखा त फोर्न सक्न तर आँखामा घाउ भने बनाइ दिन सक्छु" भनेपछि बोक्सी झिँगाले त्यहाँ फूल पारिदिने तथा टेनटेनले भिरको डिलमा गएर कराउने भन्ने सल्लाह भएको छ । सबै साथीहरूको सहयोगले हात्तीलाई मार्न ऊ सफल भएको पनि छ । मानवेतर पात्रहरू चरा, टेनटेन र झिँगाले आपसमा मानवीय भाषामा संवाद गरेका छन् र कमजोर प्राणीमाथि अन्याय गरेकाले टेनटेनले जुक्तिको प्रयोग गरी मित तथा अन्य साथीहरूका सहयोगमा बडेमानको प्राणी हात्तीमाथि विजय प्राप्त गरेको छ । यहाँ मानवेतर प्राणी पशु र पक्षीहरूले मानवीय स्वभाव, विवेक र संवेग प्रस्तुत गरेका छन् । यसले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रस्ट्याएको छ ।

'टुरि केटि'को लोककथा (परिशिष्ट १.१.३) मा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासबारे उल्लेख भएको छ । लोककथामा एक दिन बुढी बाख्रीले असहाय टुहुरी केटी भोकले छट्पटिँदै रुँदै गरेको देखेपछि बुढी बाख्रीले 'नरोइ छोरि । म तलाइ पाल्चु । मेरो दुत दुइर राक् । तलाइ जे खानु मन लाक्च, तेइ बन्च । पिर नअर' भनी वचन दिएको छ र माया प्रदर्शन गरेको छ । वचनको पालना पनि गरेको पनि देखिन्छ । पौष्टिक आहार खान

पाएपछि दिनदिनै राम्री बन्दै आएकी टुहुरी केटीको दुःखमा मानवेतर प्राणी बाख्राले सहानुभूति व्यक्त गरेको छ । उसले केटीसँग भाषिक संवाद गरेको छ र उसको दुःखको समाधान गरिदिएको छ । यसले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रकट गरेको छ ।

'मित' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.७) मा पनि मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास रहेको छ । यस लोककथामा मानवेतर चरित्रहरू बुढी गाई, गाईको बाछो, किरा(बाघ) र उसको डमरु छन् । लोककथामा बुढी गाई वनमा हराउँदा गोठालाले उसको खोजी नगरेकाले धेरै चित्त दुखाएको छ । वनमा अचानक धेरै दिनदेखि भोको बघिनीले खान खोज्दा गाईले 'मेरो जिउभोरिको रम गनिर सक र बल्ल मेरो मासु खालउ' भनेर विवेकको प्रयोग गरी बाच्छालाई दुध खुवाएर आउने बिन्ती गरेको छ भने बघिनीले पनि गाईको दुःखेसो बुझेर वाचा कबोलसहित पुनः फर्केर आउने गरी छोडिदिएको छ । तीन दिनपछिको मध्यरातमा गोठमा आएर दुध खुवाउँदाको समयमा गाईले 'छोरा ! म भुरि भैसकें । ढेरै दुत नि आउन । म बुगेनमा चर्न जाँदा किरा, भालुले खाइदे भने सानु मन नगरेस् हाइ' भन्दै गाईका आमाछोरा निकै रोएका छन् । आमाको पीडा सुनेपछि गाईले आफ्नो बाछालाई सम्झाएको छ । त्यसपछि साना बाछाले 'म नि तँसित बुगेनमा जान्चु आबोइ । मैले खानु दिन्नँ' भनेर आमासँगै वनतिर जाने र आमाको अप्ठ्यारो परिस्थितिमा साथ दिने कुरो सुनाएको छ । गाईले आफ्ना बाछालाई सम्झाइबुझाइ गरी जङ्गलतिर लागेको धेरै वर्षपछि बहर जङ्गल जाँदा आफ्नी आमाका हाडको थुप्रो देख्दा भक्कानिएर रोएको छ र बैरागिएको छ । यहाँ गाईका आमाछोरामा मानवीय संवेगका गुण छन् र सोहीअनुसार कार्य व्यवहार पनि प्रस्तुत गरेका छन् । यसले मानवेतर प्राणीमा पनि मानवीय संवेग हुन्छ भन्ने विश्वासलाई देखाएको छ ।

'सिमलडालि' (परिशिष्ट १.१.९) नामक लोककथामा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास प्रतिविम्बित छ । लोककथानुसार एक दिन मुसाले आफ्ना दाजुका बिहेमा सेलरोटी हाल्न बसेकी नायिकालाई पहिलो पटकको रोटी मागेको छ, रोटी खान पाएपछि मुसाले "अरु के सउचार भन्नेइ । दाइको भेमा रोटि हाल्चु भन्दोलास् । भेउलि ता तईं होस् करे। भेउलाचाईं लाटा दाइ ता हो करे नि" भनी घरमा सम्पन्न कार्यक्रमको रहस्य खोलिदिएको छ । मुसाद्वारा गरिएको रहस्योद्घाटनले लोककथाकी प्रमुख चरित्र नायिका दुर्घटना हुनबाट बचेकी छ । त्यसै गरी राकेसे बोक्साले अपहरण गरिदिएपछि एक्लो भएर रुँदै बसेको टुहुरो भाइचाहिँलाई रातका समयमा भैँसीले फकाउँदै "मेरो कोलाआ आइजौ । मेरो दुत खालौ । भेनाआ भेउता खोजिर लेउलौ र टेङ्कुलि मोरिर तिउरो देइलाइ खोद्नु जालौ । हाइ हयाँ जे भए नि हुन्चु" भन्दै छेउमा बोलाएको छ, आफ्ना काखमा राखेर दुध खुवाएको छ र ट्याङ्कुली बाजा बनाइदिएर आफ्नी दिदीलाई खोज्न पठाएको छ । धेरै समयपछि बल्ल बल्ल दिदीभाइको भेट भए तापनि राकेसे बोक्साले आफ्नी पत्नीका कानमा ठेडी ठोकिदिई आफ्ना सालालाई वनमा लगेर मार्न लाग्दा भाइको बिलौना कौवाले सुनेको छ । यस्तो अवस्थामा कौवाले दिदीको कानको ठेडी

निकालिदिएको छ र राकेसे बोक्साको पन्जाबाट भाइलाई बचाउन सहज वातावरण बनाइदिएको छ । अन्त्यमा राकेसे बोक्साका हातबाट फुत्केका दिदीभाइलाई धेरै पहिले उनीहरूलाई हुर्काएको भैँसीले "पराको डिल उकलि सक्ने बेलामा राकेसेलाइ लात्तिले हानिर हरर पराबाटि खसाल्द्यो" । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले भैँसीमा रहेको आत्मशीलतलाई प्रस्ट पारेको छ । माथिका प्रसङ्गले लोककथामा मुसा, भैँसी र कौवा जस्ता मानवेतर चरित्रहरूको उपस्थितिलाई देखाएको छ । तिनले लोककथाकी नायिकासँग मानवीय भाषिक संवाद तथा व्यवहार प्रस्तुत गरेका छन् । ती मानवेतर चरित्रका कारणले लोककथामा नयाँ मोड आएको छ । यसरी यस लोककथामा मानवेतर पात्रहरूको मानवीय संवेग तथा व्यवहारमा आत्मशीलताको विश्वास देख्न सकिन्छ ।

'राजकुमार र महारानि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.६) मा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास भेटिन्छ । यस लोककथाका पात्र राजकुमार हुन् र उनका सहयोगीहरू मानवेतर पात्रहरू सुगा र घोडा छन् । एक दिन सौतेनी रानीहरूको दुष्कर्मका कारण छुट्टिएका जेठी महारानी र राजकुमारको खोजमा निस्केका राजा बाटामा अलमलिँदा राजालाई सुगाले बाटो देखाइदिएको छ र धेरै वर्षदेखि हराएको आफ्नो छोरालाई चिनाइदिएको पनि छ । निकै दिनको हिँडडुलपछि बाबासँग फर्कन लागेका राजकुमारको खुसीका लागि एउटा घोडाले आफ्नो ज्यान त्यागेको छ । घोडाले "हेर बालक ! भोलि बिदा माग्ने बेलामा राजाले आधा राज्जे दिन्छु भन्नेछन् । तर तिमिले मलाइ माग्नु । .... मलाइ ह्याँ मार । मैले जे भन्छु तेइ गरे भोलि बिहान तिम्रो फलिफाप हुने छ ।" भनी राजकुमारलाई सम्झाएको छ । घोडाले राजकुमारका लागि आफ्नो जीवनको त्याग गरेको छ । घोडाको जीवन त्यागका कारण राजकुमारको जीवनमा परिवर्तन आएको छ । कसैको नोकर बसेका राजकुमार अचानक राजा भएका छन् । यहाँ सुगाले राजासँग भाषिक संवादमार्फत हराएका छोरालाई भेटाउने काममा मद्दत गरेको छ भने घोडाले पनि राजकुमारसँग भाषिक संवादमार्फत राजकुमार भईकन पनि साह्रै दुःख पाएका ती बालकको उद्धारका लागि आफ्नो ज्यानको बलिदान दिएको छ । मानवेतर पात्रहरूले दुःखमा अल्झिएका मानव पात्रहरूलाई सहृदय सहयोग गरेका छन् । त्यसैमा उनीहरूले आनन्द प्राप्त गरेका छन् । लोककथाका मानवेतर पात्रहरू सुगा र घोडामा मानवीय संवेग, समवेदना, बुद्धि, विवेक र भाषिक ज्ञान छ । लोककथामा प्रस्तुत यिनै प्रसङ्गले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको पाइन्छ ।

'रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वो' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.९) मा मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वास रहेको छ । लोककथानुसार एक जोडी चराले एक दिन गोठालोसँग "आमाबाबालाई कासतो छह ? धिधि कासतो छह ? घामामा कातिको सुखा छह ?" भनी सम्पूर्ण हालखबर सोधेको छ । यस्तो सुनेर छक्क परेको गोठालाले आफ्ना मालिकलाई सबै वृत्तान्त सुनाएको छ । यसो सुन्नासाथ मालिक पनि पहिरन परिवर्तन गरेर चराका जोडीलाई भेटी "ल ! शुभ हो भने मलाई तीन फन्का लगाएर मेरा काँधमा बस" भनी निर्देशन दिएको छ । निर्देशन पाउनासाथ चराहरू पनि खुसी हुँदै उनका दायाँ र बायाँ

काँधमा आएर बसेको देखिन्छ । यहाँ मानवेतर पात्रहरू दुईओटा चराहरूले मानिससँग भाषिक संवाद गरेका छन् । उनीहरूले एक व्यक्तिसँग आफ्ना परिवार तथा गाउँले इष्टमित्रको हालखबर सोधेका छन् भने अर्का व्यक्तिसँगको वार्तालापमा आज्ञाकारी सन्तान सरह आज्ञापालन गरेका छन् । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई देखाएको छ ।

यसै गरी 'माक्पा' लोककथा (परिशिष्ट १.३.५) मा पनि आत्मशीलतासम्बन्धी लोकविश्वास भेटिन्छ । यहाँ भाले, याक र च्याङ्ग्रा निकै विवेकी र आज्ञाकारी छन् । यिनीहरू माक्पाका सहयोगीहरू हुन् । लोककथानुसार टुङ्टेकाहरूले आफ्ना मालिकलाई निकै दुःख दिएको देखेपछि आफ्ना मालिकलाई दुःख दिएका धोकेबाज टुङ्टेकाहरूको विरोध गर्दै यिनीहरूले आफ्ना मालिकलाई दिएको धोकाको बदला लिएका छन् । लोककथामा मानवेतर पात्रहरूले गरेका गतिविधिहरूबारे यसरी जानकारी दिइएको छ, "भाले मानपारि भास्छह । चौरिले भारि राम्रोसागा भोक्ना रा चेङ्राले भाटो धेखाउधाइना । चेङ्रा झतापानि झान्छह । नक्कालि माक्पाले सभाइलाइ मारिधिन्छु भनेरा कराउछह । नक्कालि टुङटेकाले सभाइलाइ अराउछह रा एका छिना हिन्छह ।" यहाँ आफ्नै मालिक कमजोर भएपछि मालिकको ज्यान धरापमा पर्न थालेपछि नचाहँदा नचाहँदै पनि मालिकको आज्ञानुसार धोकेबाज टुङ्टेकाहरूको निर्देशनमा चल्न बाध्य देखिन्छन् । यी मानवेतर पात्रहरूले आफ्ना मालिकको भाषा बुझेर आज्ञापालन गरेका छन् भने मालिकको दुःखमा सहानुभूति प्रकट गरेका छन् । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले मानवेतर प्राणीमा आत्मशीलताको विश्वासलाई देखाएका छन् ।

२.३.४.२ वनस्पतिमा आत्मशीलताको विश्वास

'सिमलडालि' (परिशिष्ट १.१.९) लोककथामा वनस्पतिमा आत्मशीलताको विश्वास पाइन्छ । यस लोककथाअनुसार भाइले आफ्नी अपहरित दिदीलाई खोज्न निस्कँदा टिमुरे सल्ला, कोनपेन, चितोरो र ऐसेलु जस्ता वनस्पतिहरूसँग दिदीका बारेमा सोधपुछ गरेको देखिन्छ । वनस्पतिहरूमध्ये टिमुरे सल्लाले समवेदनाहीन अभद्र व्यवहार देखाएको र अन्य कोनपेन, चितोरो र ऐसेलु जस्ता वनस्पतिहरूले समवेदनासहितको भद्र मानवीय व्यवहार प्रस्तुत गरेका छन् । यस क्रममा "तिउरो देइलाइ ता होएदो लतार र पतार अर्दै लतार्दै लान्तो । तान्दातान्दा अरँ । नसकिर यतोरो तानिर राक्देछु" भन्दै कोनपेनले मानवीय गुण प्रस्तुत गरेको छ । यसै गरी चितोरो र ऐसेलुले पनि त्यसरी नै भाइको वेदनामा समवेदना प्रस्तुत गरेका छन् र दिदीको खोज गर्नमा केही राहत प्रदान गरेका छन् । उनीहरूले विक्षिप्त भई बिलौना गरिरहेको भाइसँग हार्दिकता तथा सहानुभूति प्रस्तुत गर्दै उनकी दिदीलाई अपहरण गरी लगेको दिशाका बारेमा सूचना दिएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यी प्रसङ्गले वनस्पतिमा आत्मशीलताको विश्वास विद्यमान छ ।

'कुन्डो' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.२) मा पनि वनस्पतिमा आत्मशीलताको विश्वासको देखिन्छ । यस लोककथाको प्रमुख चरित्र कुन्डो अर्थात् कुभिन्डो हो । यसमा गाउँका एक्ला बुढाबुढीको दयनीय अवस्था देखेर "आबोदेखिन म तिउरुको छोरा" भन्दै

एउटा कुभिन्डाले उनीहरूको सेवा गरेको छ । उसले आमाबाबाका हरेक कार्यव्यवहारमा सरिक भएर मानव पुत्रले झैँ दैनिकी बिताएको छ । दिन बित्दै जाँदा एक दिन उसले राजाकी छोरीसँग बिहे गर्ने इच्छा राखी दरबारतिर लागेको पनि छ । दरबार पुग्दा धेरै अपमानित हुँदाका अवस्थामा "बेला आयो भने देखाम्ला । केन हाँस्चौ र राजा ?" भनेर उसले आफ्नो बहादुरीको परिचय दिएको छ । दरबारको आपत्कालीन समयमा उसले शालीनताका साथ सहयोग गरेको छ । अन्ततः ऊ राजकुमारीसँग बिहे गर्नसमेत सफल भएको छ । यस लोककथामा कुभिन्डाले मानिससँग मानवीय भाषिक संवाद गरेको छ र मानिसका हरेक प्रकारका व्यवहारसँग मानवीय विवेक र समवेदना तथा संवेगको प्रयोग गरी सोहीअनुसार व्यवहार प्रस्तुत गरेको छ । यस प्रसङ्गले वनस्पतिमा आत्मशीलताको लोकविश्वासलाई प्रकट गरेको छ ।

२.३.४.३ पदार्थमा आत्मशीलताको विश्वास

'बाकको ऐरा' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१६)मा पदार्थसम्बन्धी आत्मशीलताको विश्वास भएको पाइन्छ । यस लोककथाको मुख्य पात्र निर्जीव वस्तु सियो हो । लोककथामा उल्लेख भएअनुसार उसका गाउँमा एउटा बाघले अशान्ति मच्चाएको छ । एक दिन उसका गाउँका मुखिया मुखियानीलाई पनि बाघले मारिदिएपछि उसले बाघलाई मारिदिने अठोट लिएको छ र ऊ एक्लै बाघको ऐरा खेल्न हिँडेको छ । उसलाई बाटामा भटमासको गेडाले "काँ जानु लायौं सियो दाइ ?" भनेर सोधेको छ । सियोको कुरो सुनेपछि हिँड्दै जाँदा उसलाई भटमासको गेडो, चिप्लेकिरा र काठको मुड्ग्राले पनि सहयोग गरिदिएका छन् । त्यसपछि पछि आफूभन्दा सयौं गुणा बलवान् जनावर बाघलाई मार्ने उसको योजना सफल भएको छ । उनीहरूले आपसमा मानिस सरह भाषिक संवाद गरेका छन् र बुद्धिको प्रयोगले बलवान् प्राणी बाघलाई मार्नका लागि बुद्धिमतापूर्वक योजना बनाएका छन् । उनीहरूको योजना सफल पनि भएको छ । यी पदार्थहरूको मानवीय भाषिक संवाद, विवेक, संवेग तथा कार्यव्यवहार आदिको प्रस्तुतिबाट पदार्थमा आत्मशीलताको विश्वास प्रकटित छ ।

'ढेक्कि र जाँतो' (परिशिष्ट १.२.१०) नामक लोककथामा पनि पदार्थसम्बन्धी आत्मशीलताको विश्वास भेटिन्छ । यस लोककथा प्रमुख पात्रहरू ढिकी र जाँतो हुन् । लोककथामा वर्णन गरिएअनुसार एक दिन साँझपख ढिकी र जाँताले मनका दुःखहरू एकअर्कालाई सुनाउन थालेको कथन छ । को धनी र को गरिब भन्ने विषयमा ती दुई साथीका बिचमा छलफल चल्दा ढिकीले आफू निकै गरिब भएकाले निकै निराश भएको गुनासो साथी जाँतोसँग पोखेको छ भने साथी जाँतो निकै धनी भएकाले खुसी हुनुपर्छ भन्ने आफ्नो विचार पनि राखेको छ । जाँतोले 'म कोसोरि धनि भएँ ? तिँ कोसोरि गरिप भयौ ?' भनेर राखेको जिज्ञासामा ढेक्कीले 'भुराभुरिले पिठो पिसिर तिँलाइ ता इतिति ओइरो ता राक्दिन्चन् । मलाइ त कुटोकुटो रित्तै पारिर पोसपास अरिर लक्दिन्चन् । होतेइ भइर मभन्दा तिँ नै धनि छौ' भनेर उसको जिज्ञासाको शमन गरिदिएको छ । लोककथाका यी चरित्रहरूले पदार्थ भईकन पनि धनी हुँदा खुसी हुने र गरिब हुँदा दुःखी हुने मानवीय संवेग

प्रस्तुत गरेका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले पदार्थमा आत्मशीलताको विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

२.३.५ पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी विश्वास

'लाटो भालु र बाठो सेला' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१८) मा स्यालको स्वभावसम्बन्धी लोकको विश्वास पाइन्छ । लोककथाले दुई मितका रूपमा रहेका भालु र स्यालमध्ये भालु अति नै लाटो भएको र स्याल अति नै बाठो भएकाले स्यालले आफ्नो स्वार्थसिद्धका लागि भालुसँग मित लगाई धेरै फाइदा लिएको कथन प्रस्तुत गरेको छ । बाठो स्यालले लाटो मितलाई गफैगफमा जिल्ल बनाएर एउटा बाख्रो पाल्न थालेको, बाख्राको स्याहारसुसारको जिम्मा भालुलाई दिएको र बाख्रो मोटोघाटो भएपछि मितलाई झुक्याएर मारेर खाएको देखिन्छ । अन्त्यमा उसले मितको समेत हत्या गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले जनावरहरूमध्ये स्याल ज्यादै बाठो र धूर्त हुन्छ र उसको कुरामा विश्वास गर्नु हुँदैन भन्ने स्थानीय लोकको विश्वास प्रस्ट भएको छ ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'छट्टु स्याल' (परिशिष्ट १.२.६) नामक लोककथामा स्यालको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वासबारे उल्लेख भएको छ । लोककथाअनुसार एक दिन बाटामा बाँदर र बाघसँग स्यालको अचानक भेट हुँदा स्यालले विवेक पुऱ्याएर बाघको झम्टाइबाट आफूलाई बचाएको छ र विरोधी बाँदरको अस्तित्वलाई पनि मेटाइदिएको छ । बाटामा उनीहरूको भेट हुँदा बाँदरले बाघलाई "स्याल त फटाहा हुन्छ । त्यसले तपाईलाई खान सक्दैन । बरु म पनि तपाईंसँग जान्छु । त्यसलाई तपाईंले सजिलैसँग मार्न सक्नुहुन्छ" भनी सम्झाएको थाहा पाएपछि चतुर स्यालले धेरै जुक्ति लगाएर बाघ र बाँदरलाई त्यहाँबाट भगाएको र बाँदरको ज्यानसमेत गएको देखिन्छ । आकारगत रूपमा र बलका आधारमा आफूभन्दा निकै ठुलो तथा शक्तिशाली वनको राजा मानिने बाघलाई पनि स्यालले थर्काएको छ भने बाघकै डरछेरुवापनका कारणले बाँदरको समेत मृत्यु भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले स्याल अति नै छट्टु हुन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई पुष्टि गरेको छ ।

'चरा र टेनटेन' (परिशिष्ट १.२.५) नामक लोककथामा भ्यागुताको स्वभावसम्बन्धी लोकको विश्वास प्रतिविम्बित छ । टेनटेन भनेको एक किसिमको भ्यागुतो हो । यस लोककथाको हात्तीले वनमा निकै उत्पात मच्चाएको छ । एक दिन हात्तीको उत्पातदेखि वाक्क भएका पशुपक्षीले उसलाई मार्ने योजना बनाएका छन् । उसलाई मार्ने उपयुक्त उपाय भिरबाट खसाउनु रहोकाले उसलाई भिरबाट खसाउनका लागि अन्धो पनि बनाएका छन् । अन्धो भएको हात्तीले पानीसमेत खान पाएन । तिर्खाले छटपटिएको मौका पारेर भिरको डिलमा बसेर टेनटेन कराएको छ । टेनटेनको त्यो आवाज सुनेपछि पानीको आशामा आवाजलाई पछ्याइएको छ र अन्धो हात्ती भिरको डिलबाट खसेर मरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले जहाँ भ्यागुतो हुन्छ, त्यहाँ पानी हुन्छ अर्थात् जहाँ पानी हुन्छ, त्यहाँ भ्यागुता हुन्छ भनी भ्यागुताको स्वभावप्रतिको लोकको विश्वासलाई देखाइएको छ ।

'सिमलडालि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) मा पनि पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास देखिन्छ । लोककथाले राकेसे बोक्साले अपहरण गरेको लामो समयपछि मात्र दिदीभाइको भेट भएपछि राकेसे बोक्साले आफ्नै सालालाई वनमा लगी मारेर खान थालेको र सो कुरो उसकी दिदीले थाहा पाएपछि बचाएको कथनलाई प्रस्तुत गरेको छ । राकेसे बोक्साले मार्न लाग्दा निस्केको भाइको चित्कारलाई दिदीको कानसम्म पुऱ्याउने काम कागले गरेको छ । सबै कुरो थाहा पाएपछि दिदीले भैँसीगोठ र भेडीगोठमा गएर 'लौ ! मेरो भाइलाइ राकेसे बोक्साले खाइसोको । एउटा सोर सुन्ने राङ्गो पठाइदेउ' भनो र भेरिगोट्थेर गइर 'लौ! भेरागोठालो दाइ हो! मेरो भाइलाइ राकेसे बोक्साले खानुलायो । तिन्टा, चाराटा गन्द सुङ्ने र चिथर्ने कुकर पठाइदेउ' भनी गोठालाहरूसँग मद्दत मागेकी छ । एउटी चेलीको पुकार सुनेर गोठालोहरूले टाढाको स्वर सुन्न सक्ने राँगो र गन्ध सुँघ्न सक्ने सिकारी कुकुर पठाइ दिएका छन् । राकेसे बोक्साको खोजमा अघि अघि टाढा टाढाको स्वर सुन्न सक्ने भैँसीको राँगो र पछि पछि सिकारी कुकुर वनतिर लागेको र केही क्षणपछि राकेसे बोक्सालाई सिकारी कुकुरहरूले मारेर खाएको देखिन्छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले कागमा समाचार सम्प्रेषण शक्ति हुन्छ, भैँसीको राँगाले धेरै टाढासम्मको स्वर सुन्न सक्छ र कुकुरको घ्राण शक्ति हुन्छ भन्ने लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'सोर्पो र गोडोटा' (परिशिष्ट १.१.१०) नामक लोककथामा भ्यागुताको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास पाइन्छ । यस लोककथामा भ्यागुताको स्वभावका कारण मितका रूपमा रहेका घमन्डी सर्प र गङ्गटाको मृत्यु भएको छ । दुबै मित सर्प र गङ्गटोले आआफू बलियो भएको भन्ने ठुलो घमन्ड गरेकाले आपसी सहयोगमा ह्रास आई ज्यान गुमाउनु परेको छ । भदौको महिना लागेपछि भ्यागुतो कराउन थालेको छ । ऊ कराएपछि ठुलो झरी पर्न थालेको छ र झरीले ती दुई मित सर्प र गङ्गटोलाई बगाएको छ । यस लोककथामा भ्यागुतो कराएपछि स्वर्ग गर्जिएको छ भने ठुलो झरी पनि परेको छ । यसले भ्यागुतो कराएपछि पानी पर्छ अर्थात् भ्यागुताले पानी बोलाउँछ भन्ने भ्यागुताको स्वभावप्रतिको लोकको विश्वास झल्किएको छ ।

२.३.६ दण्डसम्बन्धी विश्वास

'मित' (परिशिष्ट १.१.८) नामक लोककथामा वास्तविक मित्रहरूबिच आत्मीय सम्बन्ध रहन्छ र दुष्ट चरित्र आफ्नै निकटस्थबाट पनि दण्डित हुन्छ भन्ने लोकविश्वास भेटिन्छ । यस लोककथामा उल्लेख भएअनुसार बघिनीले सानो बाच्छाको आमालाई मारेर खाइदिएको कुरो डमरुले धेरै समयपछि थाहा पाएकाले नियम विपरीत चलेकी आफ्नै आमा बघिनीलाई दण्ड दिएको छ । बच्चाको आमालाई मार्नु हुँदैन भन्ने कुरो लोकमा प्रचलित रहेको देखिन्छ । यो कुरो थाहा हुँदाहुँदै पनि बघिनीले भर्खर बिहाएको गाईलाई आफ्नो आहार बनाएको छ । यहाँ बघिनीले बाच्छाको माउलाई अर्थात् बच्चाको आमालाई मारेर खाइदिएर ठुलो अपराध गरेकाले डमरुले आफ्नै आमालाई मृत्युदण्डको सजाय दिएको छ । अपराध गरेकाले बघिनी आफ्नै पुत्रद्वारा दण्डित हुनु परेको छ । "नानीको आमालाई मार्नु

हुँदैन, माऱ्यो भने ठुलो अपराध हुन्छ" भन्ने लोकसमाजमा बाँचेको लोकविश्वास र दण्डसम्बन्धी लोकविश्वासलाई लोककथाको यस प्रसङ्गले पुष्टि गरेको छ ।

'भिमला राजा र हइमया रानि' (परिशिष्ट १.१.६) नामक लोककथामा राजाबाट दिइने दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास व्यक्त भएको पाइन्छ । लोककथाअनुसार रानी हइमयाले छोरी जन्माएपछि न्वारनका क्रममा गलत भविष्यवाणी गरेका कारण पण्डित दण्डित भएको छ । विवाह भएको धेरै वर्षपछि जन्मिएकी बालखीको न्वारनका लागि राजाले पूर्वबाट पण्डित र पश्चिमबाट जैसीलाई बोलाएर न्वारन गरिदिएका छन् र पण्डितलाई जन्मकुण्डली पनि हेर्न पठाएका छन् । त्यसपछि पण्डितले राजकुमारी सात मूलमा परेकाले राज्य र महारानीका लागि अशुभ रहेको गलत भविष्यवाणी गरेको छ । धोका दिई राजाको सुखमय पारिवारिक वातावरणलाई शोकमय बनाइदिएको षड्यन्त्र राजाले सोह्र वर्षपछि मात्र थाहा पाएपछि त्यस्तो गलत भविष्यवाणी गर्ने दोषी पण्डितलाई मृत्युदण्डको सजाय दिएको देखिन्छ । यसले गलत काम गरेमा राजाबाट दण्ड दिइने लोकको विश्वासलाई देखाएको छ ।

'राजकुमाडिको भागेय' (परिशिष्ट १.३.७) नामक लोककथामा पनि राजाबाट दिइने दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास देखिन्छ । यस लोककथानुसार आफ्नी छोरी राजकुमारीलाई धेरै माया गर्ने लोककथाका प्रमुख पात्र राजाले आफ्नो मान्यता र नियमको विपरीत गएकी राजकुमारीसहित दरबारका कारिन्दा कामी घनप्रसादलाई मृत्युदण्ड जस्तो कडा सजाय दिएका छन् । राजकुमारीले घनप्रसादलाई असाध्यै प्रेम गरेको र उनैसँग विवाहित जीवन बिताउन चाहेको देखिन्छ भने राजाले आफ्नै नोकर र कथित तल्लो जातको घनप्रसाद नाम गरेका व्यक्तिसँगको सम्बन्धलाई अनैतिक तथा जघन्य अपराध ठानेको देखिन्छ । राजकुमारीको अकर्मण्य हर्कतले आफ्नो व्यक्तिगत जीवन, समाज र राष्ट्रको मानसम्मानमा ठेस लागेको महसुस गरेका राजाले घनप्रसाद र राजकुमारीलाई मृत्युदण्डको सजाय दिएका छन् । लोककथाको प्रस्तुत प्रसङ्गले सामाजिक मान्यता विपरीत गरिने कर्मका लागि दिइने राजाको कठोर नीति वा दण्डसजायप्रतिको लोकविश्वासलाई व्यक्त गरेको छ ।

'माक्पा' (परिशिष्ट १.३.५) नामक लोककथामा सम्बन्धित सहयोगी व्यक्तिबाट दिइने दण्डसम्बन्धी लोकविश्वासको उल्लेख छ । यस लोककथामा बुढाबुढीले विवाह गर्ने उमेर पुगेका तीनओटी छोरीहरूका लागि माक्पा अर्थात् ज्वाइँ खोज्न दुई जना टुङ्टेकालाई अन्य गाउँहरूमा पठाएका छन् । मालिकका आज्ञा पाएका ती दुई टुङ्टेकाले असली माक्पालाई धोका दिएर आफूहरू नै माक्पा बन्ने सपना देख्न थालेको र केही दिनका लागि भए पनि त्यो जीवनको उपभोग गरेको देखिन्छ । यस कुराको सुइँको धेरै समयसम्म कसैले नपाएकाले ढुक्क बनेका टुङ्टेकाहरू एक दिन पक्रिएका छन् र सबैभन्दा कान्छी बहिनी सनिसाले सो गोप्य कुरो थाहा पाएपछि आफ्नी दुई दिदीहरूलगायत अन्य दुई टुङ्टेकाहरूलाई पनि दण्डित गरेकी छन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले समाजमा अहित हुने काम गरेमा दण्डित भइन्छ भन्ने लोकको दण्डसम्बन्धी विश्वासलाई देखाएको छ ।

२.३.७ थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास

'पहरे पुन' (परिशिष्ट १.२.१३) नामक लोककथामा थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकको विश्वास विद्यमान छ । यस लोककथामा गोठमा बस्ने एक जना कौसिला नाम गरेकी चेलीको अन्जान मानिससँग प्रेम बस्दा अविवाहित चेली गर्भवती भएको र गाउँलेले उनीबाट जन्मेको बच्चाको परिचय खुलाइदिएको कथन छ । गाउँकी अविवाहित चेलीले छोरो जन्माएपछि कसको छोरो हो भनी गाउँलेहरूले खोजतलास गर्न थालेका छन् । चेलीको सहयोगमा एउटा ठुलो पहराको छेउमा पुगेर अनुष्ठानको आयोजना गरी गाउँलेले पुकारा गरेपछि गर्भवती भएकी अविवाहित चेलीको बाबु पुन भएको सङ्केत प्राप्त भएको छ । यसबारे लोककथामा भनिएको छ, "गामलेरुले तो छोराको थर पहरे पुन भनेर राक्दे । तो छोराको बाउ पु ... पु ... पु ... पु भन्दै पहराभितर हराको भइर र चेलिको नाम कौसिला भको भैर "जगर खोला हुमा भिर, राच्छेस गोत्र कौसिला साखा" भनिर तो छोराको गोत्रसाखा राक्दे ।" निकै प्रयासपछि पुपुपु गर्दै पहराबाट अनौठो राक्षस जस्तो मानिस निस्केको छ । बाबुको पत्ता लागेपछि गाउँलेहरूले त्यस बालकको थर पहरे पुन, राक्षस गोत्र र कौसिला शाखा भनी थर, गोत्र र शाखा राखिदिएको देखिन्छ । त्यस समयपछि त्यस समुदायमा पुन थरको जन्म र नामकरण भएको हो भन्ने लोकविश्वास रहेको छ । यसले लोकमा रहेको थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी विश्वासलाई प्रस्ट पारेको छ ।

२.४ लोकविश्वासको समग्र स्थिति

माथिको अध्ययनबाट धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित ४२ ओटा लोककथाहरूमध्ये जम्मा ३६ ओटा लोककथाहरूमा ७ प्रकारका लोकविश्वासहरूको प्रतिविम्बन भएको पाइएको छ । तिनको स्थिति तालिका १ मा प्रस्तुत छ ।

तालिका १ : लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वासहरूको स्थिति

क्र. सं.	**लोकविश्वासका प्रकार**	**लोककथा**	**लोकविश्वासहरू**
१	अतिकल्पनासम्बन्धी	१. सुनपङ्खि २.कुङ्घा र कुन्साङ ३. देले झाँकरि ४.साँरिभुमे ५. जलभुमे ६. बरादेउ ७. डैडरा मन्डलि ८. सिमलडालि ९.राजकुमार र महारानि १० रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो ११. राजा र रानि १२ करपाकेलि १३. पाटे छाउरि १४. आरि देउता १५. टुरि केटि १६. भिमला राजा र हइमया रानी १७. टुहुरो ठिन्लेधोर्जे १८. कुन्डो १९..राजकुमारी २०.राजकुमाडिको भागेय	• बहुलोक, वरदान, श्राप, लक्षण अलक्षण • बहुलोक • भुमे देउताको शक्ति • भुमे देउताको शक्ति • भुमे देउताको शक्ति • सुस्वप्न दुःस्वप्नका भविष्यवाणी • बायोशक्ति • अर्द्धदैविक शक्ति, आशिष्, श्राप • अर्द्धदैविक शक्ति, अतृप्त आत्मा, असाधारण शक्ति भएको मानवेतर प्राणी, पुनर्जन्म • अतृप्त आत्मा, भाग्य र पुर्नजन्म • लक्षण अलक्षण • असाधारण शक्ति भएको मानव, सांस्कृतिक नायक, ज्योतिषको भविष्यवाणी • असाधारण शक्ति भएको मानव, देवीदेउता तथा सिद्धहरूको भविष्यवाणी • असाधारण शक्ति भएको वस्तु, देवीदेउता तथा सिद्धहरूको भविष्यवाणी • असाधारण शक्ति भएको मानवेतर प्राणी, शकुन-अपकुनका भविष्यवाणी • ज्योतिषको भविष्यवाणी • पुनर्जन्म • भाग्य • अतृप्त आत्मा, पुनर्जन्म • भाग्य
२	योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी	१ देले झाँकरि २. बरादेउ ३. सिमलडालि ४. पाटे छाउरि ५. झाँकरि र बोक्सि ६. सत्तलसिंह राजा ७. लामहाको झघरा ८. नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरारु ९. जोगि १०. टुहुरो ठिन्लेधोर्जे ११. करबाकेलि राजा	• झाँक्रीको तन्त्रमन्त्र • झाँक्रीको तन्त्रमन्त्र, तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण • झाँक्रीको तन्त्रमन्त्र • तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण • झाँक्री र तन्त्रमन्त्र, बोक्सा/ बोक्सी र तन्त्रमन्त्र • झाँक्रीको तन्त्रमन्त्र • लामाको तन्त्रमन्त्र • तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण • तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण • तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण • झाँक्रीको तन्त्रमन्त्र, तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरण
३	लोकअनुष्ठानसम्बन्धी	१ देले झाँकरि २ जलभुमे ३ साँरिभुमे ४ डैडरा मन्डलि	• झाँक्रीले सम्पन्न गर्ने लोकअनुष्ठान • जलेभुमे नामक स्थानीय देवता प्रसन्न पारिने लोकअनुष्ठान • साँढे चढाइने स्थानीय भुमे देवताको लोकअनुष्ठान • मृतात्माका रूपमा रहेको डैडरा मन्डलि नामक स्थानीय वायोशक्तिलाई प्रसन्न पारिने लोकअनुष्ठान
४	आत्मशीलतासम्बन्धी	१. सुनपङ्खि २. सिमलडालि ३ राजकुमार र	• देवता र पक्षीमा आत्मशीलता–कुखुराका जोडीको देउता र मानिससँग दोहोरो संवाद, संवादका आधारमा कार्य • पक्षी र पदार्थमा आत्मशीलता–कौवाको चुपी चराका बचेरा,

		महारानि ४. रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वा ५. करपाकेलि ६. पाटे छाउरि– ७. टुरि केटि ८. गाँरा कौवा ९. छट्टु स्याल १०. चरा र टेनटेन ११. मित १२. माक्पा १३.. कुन्डो १४. बाकको ऐरा १५. ढेक्कि र जाँतो	कालि गण्डकी नदी र कामी दाइसँगको भाषिक संवाद र व्यवहार • राक्षस र पशुपक्षीमा आत्मशीलता–राच्छेस्नीले मान्छेसँग गरेको कुराकानी र मानवको जस्तो व्यवहार, राजा र सुगा तथा बालक र घोडाको कुराकानी एवम् मानवीय व्यवहार • पक्षीमा आत्मशीलता–चरो र गोठालाको वार्तालाप, चराले गोठालाको पहिरनमा रहेका मालिकसँग गरेको वार्तालाप र मान्छेको जस्तो व्यवहार • पशुपक्षी र जीवमा आत्मशीलता–महचरी, बाँदर, कौवा, कमिला, सर्प, गरुडका बच्चा र गरुडका भालेपोथीसँग करपाकेलीको संवाद तथा सहयोग–असहयोग • पशु र अन्य जीवमा आत्मशीलता–मान्छे र सर्पको कुराकानी, कुकुरको छाउराबाट मान्छेमा रूपान्तरण • पशुमा आत्मशीलता–बाख्राद्वारा टुहुरी केटीसँग संवाद र संरक्षण • पक्षी र पदार्थमा आत्मशीलता–कौवाले चुपी चराका बचेरा, काली गण्डकी नदी तथा कामीदाइसँग गरेको संवाद र व्यवहार पशुमा आत्मशीलता–स्यालले आफ्नै पोथी, बाघ र बाँदरसँग गरेको कुराकानी पक्षी र अन्य जीवमा आत्मशीलता–सानो चराका भालेपोथी, टेनटेन नामक भ्यागुतो, जुका र भिँगाबिच भएको मान्छेको जस्तो वार्तालाप र हात्ति मार्ने गतिविधि • पशुमा आत्मशीलता–गाई र किरा (बाघ) तथा गाई र त्यसका बाछाबिचको कुराकानी र समझदारी • पशुमा आत्मशीलता–भाले, चौँरी र च्याङ्ग्राले गरेको नक्कली टुङ्टेकाको इच्छाविपरीतको व्यवहार पदार्थमा आत्मशीलता – कुभिन्डाडाले गरेको मानवीय गतिविधि) पदार्थमा आत्मशीलता–सियो, भटमासका गेडा, चिप्ले किरा र मुङ्ग्राले बाघको सिकार गर्न गरेको क्रियाकलाप) पदार्थमा आत्मशीलता (ढिक्की र जाँताको वार्तालाप)
५	पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी	१. सिमलडालि २. छट्टु स्याल ३. चरा र टेनटेन ४. लाटा भालु र बाठो सेला ५. सोर्पो र गोडोटा	• कागमा समाचार सम्प्रेषण क्षमता हुने , भैंसीमा टाढासम्म सुन्न सक्ने शक्ति हुने, कुकुरमा तीक्ष्ण घ्राण शक्ति हुने • स्यालमा छट्टुपना हुने • भ्यागुतामा पानी डाक्ने शक्ति हुने • स्यालमा बठ्याइँ र धूर्तता हुने • भ्यागुतामा पानी डाक्न सक्ने खुबी रहने
६	दण्डसम्बन्धी	१. भिमला राजा र हइमया रानी २. मित ३. माक्पा ४.राजकुमाडिको भागेय	• धोकाबाजी गर्नेलाई दण्ड हुने • नाबालक बच्चाकी आमा मार्नेलाई पाप लाग्ने र दण्ड हुने • समाजमा अहितकारी काम गर्नेलाई दण्ड हुने • राज्यको नियम विपरीत कार्य गर्नेले दण्ड पाउने
७	थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी	१. पहरे पुन	• पहरामा रहेको राक्षस जस्तो मान्छेले गरेको प पु पु बाट पुन थर, राक्षस जस्तो सोही मान्छेले जन्माएका कारण राक्षस गोत्र र बच्चाकी आमा कौशिला भएका कारण कौशिला शाखाको जन्म भएको

माथिको तालिकाअनुसार अतिकल्पना सम्बन्धी लोकविश्वास २० ओटा लोककथामा, योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास ११ ओटा लोककथामा,

लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास ४ ओटा लोककथामा, आत्मशीलता सम्बन्धी लोकविश्वास १५ ओटा लोककथामा, पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास ५ ओटा लोककथामा, दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास ४ओटा लोककथामा तथा थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास १ ओटा लोककथामा रहेको पाइन्छ । यहाँ अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ३६ रहेको छ जसमध्ये पुनर्जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास र भविष्यवाणी (देउता तथा सिद्धको भविष्यवाणी –२, ज्योतिषको भविष्यवाणी–१, सुस्वप्न दु:स्वप्नसम्बन्धी भविष्यवाणी–१ र शकुन अपशकुन सम्बन्धी भविष्यवाणी–१) सम्बन्धी लोकविश्वास ४/४ ओटा लोककथामा तथा भुमे देउतासम्बन्धी लोकविश्वास, अतृप्त आत्मासम्बन्धी लोकविश्वास र भाग्यसम्बन्धी लोकविश्वास ३/३ओटा लोककथामा प्राप्त भएका छन् । यसरी नै बहुलोकसम्बन्धी लोकविश्वास, श्रापसम्बन्धी लोकविश्वास, लक्षण अलक्षणसम्बन्धी लोकविश्वास, अर्धदैविक शक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास, असाधारण शक्ति भएको मानवेतर प्राणीसम्बन्धी लोकविश्वास, असाधारण शक्ति भएको मानवसम्बन्धी लोकविश्वास २/२ ओटा लोक कथामा तथा वरदानसम्बन्धी लोकविश्वास, वायोशक्तिसम्बन्धी लोकविश्वास, आशिष्सम्बन्धी लोकविश्वास, सांस्कृतिक नायकसम्बन्धी लोकविश्वास र असाधारण शक्ति भएको वस्तुसम्बन्धी लोकविश्वास १/१ ओटा लोककथामा विद्यमान छन् । योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या १४ रहेको छ जसमा झाँक्रीको तन्त्रमन्त्रसँग सम्बधित लोकविश्वासको सङ्ख्या ६, तन्त्रमन्त्रद्वारा रूपान्तरणसँग सम्बन्धित लोकविश्वासको सङ्ख्या ६ तथा लामाको तन्त्रमन्त्रसँग सम्बन्धित लोकविश्वासको सङ्ख्या १ र बोक्साबोक्सीको तन्त्रमन्त्रसँग सम्बन्धित लोकविश्वासको सङ्ख्या १ भेटिएको छ । लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ४ रहेको छ जसमा २ ओटा भुमे देउताको लोकअनुष्ठान र १/१ ओटा झाँक्री र वायोशक्तिको अनुष्ठानसँग सम्बन्धित छन् । आत्मशीलता सम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या २३ रहेको छ जसमध्ये पक्षीसँग सम्बन्धित ७, पशुसँग सम्बन्धित ६, पदार्थसँग सम्बन्धित ५, अन्य जीवसँग सम्बन्धित ३, देवतासँग सम्बन्धित १ र राक्षससँग सम्बन्धित १ रहेका छन् । पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ७ रहेको छ जसमा स्याल र भ्यागुताको स्वभावसँग सम्बन्धित २/२ ओटा तथा काग, भैँसी र कुकुरको स्वभावसँग सम्बन्धित १ /१ ओटा रहेका छन् । दण्डसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ४ रहेको छ जसमा धोकाबाजी गर्नेलाई, नाबालक बच्चाकी आमा मार्नेलाई, समाजको अहित हुने काम गर्नेलाई र राज्यको नियम विपरीत काम गर्नेलाई दण्ड हुने लोकविश्वास पाइन्छ । थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ३ रहेको जसमा पहरामा रहेको राक्षस जस्तो मान्छेले गरेको प पु पुबाट पुन थर, राक्षस जस्तो सोही मान्छेले जन्माएका कारण राक्षस गोत्र र बच्चाकी आमा कौशिला भएका कारण कौशिला शाखाको जन्म भएको लोकविश्वास व्यक्त भएको देख्न सकिन्छ ।

अध्याय तीन

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र लोकप्रथाको प्रतिविम्बन

३.१ विषयप्रवेश

लोकरीतिरिवाज र प्रथा लोकतत्त्वका महत्त्वपूर्ण पक्ष हुन् । लोककथामा लोकजीवनको प्रतिविम्बन गराउन तिनले विशेष सहयोग पुऱ्याएका हुन्छन् । त्यसैले तिनको तिनको प्रयोगबाट लोककथा प्रभावकारी बनेको हुन्छ । यस अध्यायको प्रारम्भमा लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथा के कसरी प्रतिविम्बित भएका हुन्छन् भन्ने कुराको खोज गर्न सैद्धान्तिक आधार तयार गरिएको छ । यसका निम्ति लोकरीतिरिवाज र प्रथाको सैद्धान्तिक अवधारणालाई स्पष्ट पार्दै ती कति प्रकारका छन् र कसरी लोककथामा ती कुन रूपमा आएका हुन्छन् भन्ने कुराको विवेचना गरिएको छ । यही सैद्धान्तिक अवधारणाका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा प्रतिविम्बित लोकरीतिरिवाज र प्रथाको यहाँ विश्लेषण गरिएको छ ।

३.२ सैद्धान्तिक अवधारणा

लोकलोककथामा विभिन्न प्रकारका लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू पाइन्छन् । लोकरीतिरिवाज र प्रथालाई परम्पराका रूपमा पनि लिने गरेको पाइन्छ । लोकरीतिरिवाज र प्रथा परम्पराका रूपमा एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा सर्दै आएका हुन् र सर्दै जान्छन् । तिनमा पुर्खौली ज्ञानका साथै तिनलाई पुस्तान्तरण गर्ने प्रक्रिया र समुदायको परिचय पनि जोडिएको हुन्छ (सिम्स र स्टेफेन्स, इ. १९६३, पृ. ६५) । तीमध्ये समुदायले आवश्यक ठानेका जीवित रहिरहन्छन् भने अनावश्यक ठानेका हराएर पनि जान्छन् । त्यसैले ती परम्परासँग जोडिए पनि परिवर्तनशील गुणले पनि युक्त हुन्छन् । लोककथामा के कस्ता लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू पाइन्छन् भन्नेबारे स्वदेश–विदेशका लोकसाहित्यका विभिन्न विद्वान्–विदुषीले अध्ययन गरेको पाइन्छ । तिनका अभिमतले तत्सम्बन्धी सैद्धान्तिक अवधारणा प्रस्तुत गरेका छन् । तिनका आधारमा लोकरीतिरिवाज र प्रथासम्बन्धी अवधारणालाई प्रस्ट्याउन तिनको परिचय दिई लोककथामा प्रयोग हुने विभिन्न प्रकारका लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरूबारे यहाँ सैद्धान्तिक विवेचना गरिएको छ ।

३.२.१ लोकरीतिरिवाजको परिचय

'लोक' र 'रीतिरिवाज' गरी दुई शब्दको मेलबाट 'लोकरीतिरिवाज' शब्द बनेको छ । 'लोक' को अर्थ 'लोकजन' वा 'सर्वसाधारण' भन्ने हुन्छ भने 'रीतिरिवाज' शब्दको अर्थ परम्परादेखि चलिआएको प्रचलन वा चालचलन भन्ने बुझिन्छ । सदैव समाजमा प्रचलित नियम, प्रथा एवम् परम्परामा बाँधिएर मानव जीवनक्रम चल्नु रीतिरिवाज हो । यसबिना कुनै पनि सामाजिक अस्तित्व नै रहँदैन । त्यसैले लोकको प्रचलन वा चालचलनमा रहेको

रीतिरिवाज नै लोकरीतिरिवाज हो । लोकको वैचारिक वा व्यावहारिक अनुभव र परम्परामा यो आधारित हुन्छ । लोकरीतिरिवाज शब्दको पर्यायवाचीका रूपमा अङ्ग्रेजी शब्द 'फोक कस्टम्स' को प्रयोग गरिएको पाइन्छ । यसलाई 'फोकवेज' पनि भनिएको पाइन्छ । 'लोक' र 'जन'लाई एउटै अर्थमा लिएर यसलाई 'जनरीति' भन्ने गरिएको पनि पाइन्छ तर आजकाल 'जन' शब्द विशेषतः श्रमजीवी जनतालाई बुझाउन प्रयोग गरिने भएकाले 'लोक' नै सर्वसाधारणका अर्थमा प्रयुक्त हुँदै आएको छ (गिरी, २०५७ क, पृ. २१) ।

लोकरीतिरिवाजलाई लोकतत्त्वका विभिन्न प्रकारहरूमध्ये एक मानिएको छ । लोकले सभ्यताको प्रारम्भदेखि नै जीवनलाई सहज पार्नका लागि निश्चित नीतिनियमको निर्माण गरेको पाइन्छ । त्यो लोकको चलनव्यवहार वा संस्कारका रूपमा रहेको हुन्छ । लोकका यिनै चलनव्यवहार र संस्कारको समष्टि नै लोकरीतिरिवाज हो । रीतिरिवाजलाई लोकले समयसापेक्ष ढालेको हुन्छ । त्यसैले यो परम्परादेखि लोकसँगसँगै पुस्तान्तरण हुँदै आएको हुन्छ र यसलाई परम्परा पनि भन्ने गरिएको पाइन्छ । कुनै सांस्कृतिक समूहको जीवन्त र गतिशील अभिलक्षणका रूपमा यो रहेको हुन्छ (सिम्स र स्टेफेन्स, इ. २००५, पृ. ६४–६५) । यस्ता रीतिरिवाजहरू जीवन संस्कारका रूपमा, धार्मिक संस्कारका रूपमा, जातीय पर्वका रूपमा, जातीय उत्सवका रूपमा र जातीय चालचलनका रूपमा प्रयोग हुँदै आएका हुन्छन् । रीतिरिवाजहरू जीवन्त र गतिशील हुन्छन् ।

खास जाति, वंश र समूहका मानिसले आफ्नो दैनिक जीवनका गतिविधिभित्र अँगाल्ने आचरण, कार्यशैली, पद्धति, पारस्परिक सम्बन्ध तथा भावनात्मक विश्वासका प्रथाका रूपमा रीतिरिवाज रहेको हुन्छ (प्रभात, २०७४, पृ. ३८५–३८६) । यस कारण लोकरीतिरिवाज लोकजीवनसँग अभिन्न रूपमा गाँसिएको हुन्छ र प्रत्येक जातीय समाजमा यसको व्यवस्थित प्रयोग हुन्छ (पराजुली, २०७१, पृ. १६५) । यसलाई भौगोलिक विविधता, जाति, वातावरण र विदेशीसँगको सम्पर्कले प्रत्यक्ष प्रभाव पारेको हुन्छ (बर्न, इ. १९१४, पृ. १६१) । उपाध्याय पौडेल (२०७४) अनुसार बाल्यावस्थादेखि नै अनुकरणद्वारा सिकिने जनरीति सम्बन्धित समाजमा संस्कृतिसापेक्ष लोकव्यवहारबाट अभिव्यक्त हुने आचरणहरू हुन् र यस्ता जनरीतिहरूले समाजका निम्ति आवश्यक सामाजिकता, शिष्टाचार र नमनीयता जस्ता सांस्कृतिक व्यवहारलाई उज्जीवित र सञ्जीवित राख्न सहयोग पुऱ्याउँछन् (पृ. १२८–१२९) । यसरी लोकरीतिरिवाज सभ्यताको प्रारम्भदेखि पुस्तान्तरणमा तथा मौखिक परम्परामा बाँचेको सांस्कृतिक अभ्यासका रूपमा रहेको छ । यसले खास क्षेत्रमा प्राचीन कालदेखि परम्पराका रूपमा चलिआएका लोकका प्रचलनलाई नियमन गर्दछ । यस प्रकार खास क्षेत्रमा मात्र सीमित रहने हुनाले कुनै एक क्षेत्रसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज अन्य क्षेत्रमा प्रभावशाली नहुन सक्छ ।

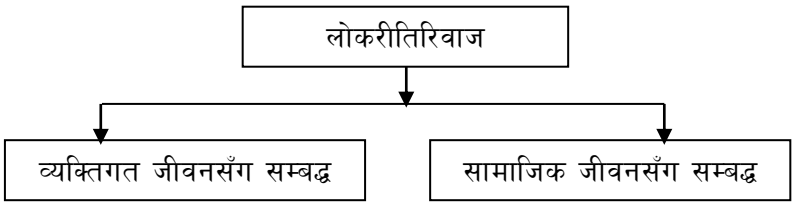
३.२.२ लोकरीतिरिवाजका प्रकार र स्वरूप

लोकरीतिरिवाजका प्रकारका सम्बन्धमा विभिन्न विद्वान् तथा विदुषीले आआफ्ना मतहरू प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । यसरी मतहरू प्रस्तुत गर्नेमध्ये कतिपय विदेशी र कतिपय नेपाली अध्येता रहेका छन् । तिनका मतलाई निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छ :

बर्न (इ. १९१४) ले सामाजिक तथा राजनैतिक विधि/व्यवस्थासम्बन्धी, व्यक्तिगत जीवनका संस्कार–रीतसम्बन्धी, व्यवसाय तथा उद्योगसम्बन्धी, व्रत तथा पर्वोत्सवसम्बन्धी र खेलकुद तथा मनोरञ्जनसम्बन्धी गरी लोकरीतिरिवाज पाँच प्रकारका हुने विचार व्यक्त गरेको पाइन्छ (पृ. ४) । बर्नको विचारको समेत ख्याल गरी वर्मा (इ. १९७९) ले सामाजिक रीतिरिवाज (संस्कारगत, व्रत, पर्व एवम् उत्सवगत तथा व्यवसाय एवम् उद्योगधन्दासँग सम्बन्धित रीतिरिवाज) र व्यक्तिगत रीतिरिवाज (व्यक्तिलाई सुसंस्कृत तथा समुन्नत बनाउनका लागि गरिने व्यक्तिका जन्मदेखि मृत्युसम्मका हरेक संस्कारजन्य क्रियाकलापहरू (जन्म, उपनयन, विवाह, अन्त्येष्टि आदि संस्कार) गरी दुई प्रकारमा वर्गीकरण गरेका छन् (पृ. ८७-८८) भने द्विवेदी (इ. १९९१) ले पनि व्यक्तिगत एवम् पारिवारिक र सामूहिक एवम् सामाजिक गरी दुई प्रकारमा वर्गीकरण गरेका छन् (पृ. ६३) । उपाध्याय (इ. २००९) ले पनि बर्नकै विचारलाई अनुसरण गर्दै लोकरीतिरिवाजलाई क्रमशः सामाजिक तथा राजनैतिक संस्था, व्यक्तिगत जीवनका विधिविधान, व्यवसाय, पेसा तथा उद्योग–धन्दा, वर्षमा हुने व्रत तथा पर्वोत्सव र खेलकुद तथा मनोरञ्जनका साधनसम्बन्धी गरी पाँच प्रकारमा विभाजन गरेका छन् (पृ. ४०) । पराजुली (२०७१) ले जीवनसंस्कारसँग सम्बन्धित, चाडपर्व तथा मेलासँग सम्बन्धित, धार्मिक अनुष्ठानसँग सम्बन्धित, सामाजिक तथा जातिसँग सम्बन्धित र पोसाक, खानपान, नातागोता तथा लोकले निर्धारण गरेका जातीय रीतिरिवाज गरी लोकरीतिरिवाजलाई पाँच प्रकारमा वर्गीकरण गरेका छन् (पृ. १६५) ।

उल्लिखित विभिन्न विद्वान्–विदुषीहरूले गरेका सैद्धान्तिक विवेचनालाई आधार मानेर लोकरीतिरिवाजहरूको वर्गीकरण गर्न सकिन्छ । यस आधारमा लोकरीतिरिवाजहरूलाई मूलतः व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज र सामाजिक जीवनसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजका रूपमा वर्गीकरण गर्नु युक्तिसङ्गत देखिन्छ । त्यसैले लोकरीतिरिवाजहरू तलको आरेखमा उल्लेख भएअनुसार दुई वर्गमा वर्गीकृत हुन्छन् :

आरेख ७ : लोकरीतिरिवाजका प्रकार



जीवन संस्कारका रूपमा रहेका जन्मँदा, विवाह गर्दा र मृत्यु हुँदा अङ्गीकार गरिने लोकरीतिरिवाज व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज हुन् । संसारका अनेक जातजातिमा यी संस्कार आआफ्नै किसिमले सम्पन्न गरिएका पाइन्छन् । जन्मँदा र विवाह गरिँदाको हर्षोल्लास र मृत्यु हुँदाको शोक यिनमा मिसिएको हुन्छ । यस्ता लोकरीतिरिवाजहरू व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज हुन् । व्यक्तिबाट नै

समाजको निर्माण भएको हुन्छ । सो समाजले सामाजिक जीवनलाई व्यवस्थित गर्न तथा हर्ष, शोक र उल्लास व्यक्त गर्ने पद्धति निर्माण गरेको हुन्छ । यस्ता लोकरीतिरिवाजहरू सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका रूपमा रहेका छन् ।

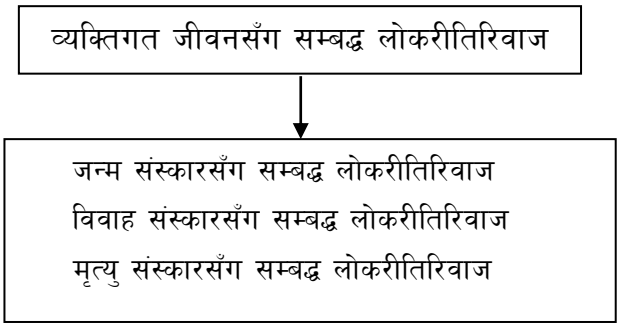
३.२.२.१ व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका प्रकार र स्वरूप

व्यक्तिको जीवनमा सम्पन्न गरिने संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज यसअन्तर्गत पर्दछन् । विशेषतः लोकको कुनै एक परिवारले एक व्यक्तिको अर्थात् परिवारको एक सदस्यको जीवनलाई सुसंस्कृत गर्नका लागि सम्पन्न गरिने रीतिरिवाज नै व्यक्तिगत जीवनसँग सम्वद्ध लोकरीतिरिवाज हुन् । यसअन्तर्गत जीवन संस्कार र यससँग सम्बन्धित क्रियाकलापलाई राखिएको छ । जीवनको प्रारम्भ बिन्दु जन्म हो भने अन्तिम बिन्दु मृत्यु हो । जन्मदेखि मृत्युसम्म एउटा निश्चित चक्र वा यात्रा हुन्छ, जसलाई जीवनचक्र भनिन्छ । 'जीवन' र 'चक्र' दुई शब्दको मेलबाट जीवनचक्र शब्द बनेको छ । 'जीवन' शब्दले प्राणीको शरीरमा प्राण रहेसम्मको अवस्था भन्ने अर्थ बुझाउँछ भने 'चक्र' शब्दले गोलो घेरो वा फन्को भन्ने अर्थ बुझाउँछ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ४६४ र पृ. ३६३) । बर्न (इ. १९१४, पृ. १९४) अनुसार एउटा चक्रका रूपमा रहेको जन्म, प्रौढता, विवाह र मृत्यु जस्ता संस्कार जीवन संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज हुन् । अतः शून्यताबाट जीवन प्राप्त गर्नु वा जन्मनु र शून्यतामा नै विलीन हुनु वा मरण प्राप्त गर्नुको प्रक्रियालाई पूरा गर्ने जीवनको एउटा चक्रलाई नै जीवनचक्र भनिन्छ ।

लोकले आफ्नो जीवनचक्रका विभिन्न चरणहरूलाई सभ्य तथा सुसंस्कृत पार्न रीत, चलन वा परिपाटीको विकास गरेको हुन्छ । त्यसलाई संस्कार भनिन्छ । संस्कार भन्नाले अवगुण, दोष, कमजोरी आदि हटाई परिष्कार गर्ने काम भन्ने बुझिन्छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. १२११) । यही संस्कारलाई लोकले रीत, चलन वा परिपाटीका रूपमा विकास गरेको हुन्छ । यो भिन्न भिन्न समय, भूगोल, जाति, वंश, धर्म आदिको लोकले आआफ्नै किसिमले परिपालन तथा व्यवस्थापन गरेको हुन्छ । यसको अर्थ लोकले भिन्न भिन्न खालको जीवनचक्रगत रीतिको व्यवस्थापन गरेको हुन्छ भन्ने हो । लोकले निर्धारण गरेका यस्ता रीति मूलतः दुई प्रकारका हुन्छन् : १. लौकिक रीति र २. शास्त्रीय रीति (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ८८) । लौकिक रीति लोकाचारसँग सम्बन्धित हुन्छ । यसका लागि धर्मशास्त्रअनुसारको पन्डित्याईंको आवश्यकता पर्दैन भने शास्त्रीय रीतिको सम्बन्ध शास्त्रसँग हुन्छ र यसका लागि पन्डित्याईंको आवश्यकता पर्दछ । विश्वका सबै सभ्यतामा जन्म, वृद्धि वा विवाह र अन्ततः मृत्युसंस्कार अपनाइएको हुन्छ । सनातन शब्दावलीमा सोह्रसंस्कारको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको छ र संस्कारका माध्यमले मानिसको रूपान्तरण भइरहेको हुन्छ (खत्री, २०७८, पृ. ८) । शास्त्रीय रीतिको प्रसङ्गलाई कोट्याउँदा पूर्वीय हिन्दु धर्मसंस्कृतिअनुसार जीवनचक्रगत संस्कारमा पहिले गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकर्म, निष्क्रमण, अन्नप्राशन, कर्णभेद, विद्यारम्भ, चूडाकर्म, उपनयन, वेदारम्भ, केशान्त, समावर्तन, विवाह र अन्त्येष्टि जस्ता षोडश संस्कारको विधिविधान प्रचलनमा रहेको पाइन्छ (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. १८६६) तथापि हाल यो जन्म,

नामकरण, अन्नप्राशन, व्रतबन्ध, विवाह र मृत्यु गरी छ ओटा जीवनचक्रगत संस्कारका प्रचलनका रूपमा मात्र भेटिन्छ । यीमध्ये पनि मगर समाजमा जन्मकर्म, नामकर्म, भातखुवाइ (अन्नप्राशन), छेवर (छोराविशेष संस्कार), गुन्युचोलो संस्कार (छोरीविशेष संस्कार), पुतभराइ (छोरा विशेष संस्कार), विवाह र मृत्यु संस्कारको बढी चलन छ । मुस्ताङ जिल्लाको कालीगण्डकीको माथिल्लो भेगमा बस्ने ल्होपा जातिमा विशेष गरी जन्म, छेवर, विवाह र मृत्यु गरी जम्मा चार संस्कारहरू चलनचल्तीमा छन् (गुरुङ, इ. १९९९, मुखपृष्ठ) । लोकले दुबै खालका रीतिरिवाजलाई अपनाएको पाइन्छ । यहाँ लोकका यस्ता खालका आचारको प्रभाव लोककथामा प्रतिविम्बित हुने भएकाले तलको आरेखमा दिइएका यी संस्कारका बारेमा विवेचना गरिएको छ :

आरेख ८ : व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज



(क) जन्म संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

जीवनचक्रीय विविध संस्कारहरूमध्ये जन्म संस्कार एक हो । जन्म संस्कार मानव जीवनको प्रारम्भिक चरण हो । यसैले यो संस्कार विश्व मानव जातिमा देखिन्छ । प्राणीका स्वभाव र आवश्यकताअनुसार न्यूनतम गर्भमास पूरा भएपछि आमाका गर्भबाट भ्रूण बाहिर निस्कने कार्यलाई जन्म भनिन्छ । अन्य प्राणीभन्दा भिन्न मानव जातिले जीवनलाई सुसंस्कृत वा सभ्य बनाउनका लागि आमाको गर्भमा रहेदेखि जन्मेर नामकरण गर्ने बेलासम्म विभिन्न कार्यहरूको आयोजना गर्दछ । त्यही कार्यलाई लोकले जन्म संस्कारको नाम दिँदै आएको छ । जन्मसम्बन्धी कर्ममा गर्भाधान कर्म, छैठी कर्म, नाम कर्म र चूडा कर्म आदि जस्ता शास्त्रीय विधिविधानलाई विशेषरूपमा महत्त्व दिइन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ८९) । मानव जीवनमा सांस्कृतिक घटनाहरूको विशेष महत्त्व रहेको हुन्छ र जीवनको पहिलो जन्म संस्कारमा बच्चा जन्मनासाथ गरिने प्रारम्भ हुने सूतक कर्म, छैटौँ दिनमा गरिने षष्ठीपूजा, तीनदेखि एघार दिनमा गरिने न्वारान वा ग्रहपूजा, छोरा वा छोरीअनुसार ५ या ६ महिनामा अन्नप्राशन, ८ देखि १२ वर्षको बिचमा चूडाकर्म र छोरीको हकमा पहिलोपटक छुइ हुँदा छुइ संस्कार विशेष रूपमा सम्पन्न गरिन्छन् (श्रेष्ठ, २०७८, पृ. ९८-१०२) । मगर जातिको समाजमा बच्चाको जन्मलाई विशेष उल्लासका रूपमा लिइन्छ । जन्म संस्कारमा सूतक ३ देखि ७ दिनसम्म रहन्छ भने कसैले ११ दिनसम्म लम्ब्याउँछन् । त्यसै गरी जन्मेको ६ दिनमा छैटी, ६ महिनामा ज्याट खुलाइ (पास्नी), छोराको उमेर ५,७ वा ९ वर्ष पुगेको अवस्थामा छेप्राइ (छेवर), छोरीको उमेर ५ देखि १३ वर्षको बिचमा रहेको

अवस्थामा गुन्युचोली कर्म सम्पन्न गरिन्छन् (थापा, २०७८, पृ. ३१२-३१४) । पुन मगर समाजमा जन्म संस्कारमा मुर्मी कर्म, सालनाल कर्म, छैटी, बाहिर निकाल्ने कर्म, भात खुवाइ, छेवर संस्कार, गुनिउचोली संस्कार र पुतभराइ जस्ता कर्म सम्पन्न गरिन्छन् (पुन, २०७३, पृ. १३८-१४६) । ल्होपा जातिमा विशेष गरी जन्म (स्थानीय भाषामा छिच्यू वा शुद्ध बनाउने कर्म), विवाह, थर्स्याङ् पूजा (६० वर्ष पुगेपछि गरिने विशेष संस्कार) र मृत्यु गरी जम्मा चार संस्कारहरू चलनचल्तीमा छन् । यस जातिमा मृतकको शरीरलाई टुक्रा पारेर खोलाको माछालाई खुवाउने चलन पनि छ (स्थानीय विद्यालयका प्रधानाध्यापक तथा लोककथा वाचक निमा डिमाठिनेबाट प्राप्त जानकारी) ।

मानिसलाई व्यक्तिगत रूपमा सुसंस्कृत पार्नका लागि सम्पन्न गरिने विविध संस्कारलाई जन्म संस्कार भनिन्छ । विश्वका सबै मानव समाजमा जन्म संस्कार पाइन्छ । यो संस्कार भूगोल, जाति वा समुदाय, समय तथा परिवेशअनुसार विधिविधान र प्रस्तुति शैलीमा विविधता पाइन्छ । बच्चा जन्मेपछि गरिने संस्कारमा जातविशेषअनुसार भिन्नता रहेको पाइएको छ । यहाँ जन्म संस्कारसम्बन्धी विविध कर्मबारे निम्नानुसार विवेचना गरिएको छ :

(अ) जातकर्म

बच्चा जन्मनासाथ सम्पन्न गरिने संस्कार जातकर्म हो । यस कर्मलाई जन्मकर्म पनि भनिन्छ । शास्त्रीय संस्कारअनुसार यस संस्कारमा बच्चाका बाबुद्वारा पहिलो चरणमा बुद्धिको विकास होस् भन्ने मनसायले मेघाजनन कर्म, दोस्रो चरणमा दीर्घायुका लागि आयुष्य कर्म र अन्त्यमा नाभिच्छेदन गरी बच्चालाई स्नान गराई स्तनपान गराइन्थ्यो तर अचेल नाभिच्छेदन र स्नान मात्र गराइन्छ (ढुङ्गाना, २०७३, पृ. २६) । शिशु जन्मेपछि गरिने पहिलो संस्कार जातकर्म भिन्न समुदायमा आआफ्नै विधिविधान अनुसार सम्पन्न गरिन्छ । यो संस्कारकर्म शिशु जन्मनुभन्दा पहिलेदेखि नै प्रारम्भ गरिन्छ । शिशु जन्मँदा आमा र शिशुलाई दुःख नहोस् भनी कामना गर्दै पूजा गरिन्छ । यसपछि क्रमशः शिशु जन्मेपछि सालनाल काट्ने, शिशुको सरसफाई गर्ने, मुख हेर्ने, सुत्केरीको सफाइ गर्ने, सुरक्षित ठाउँमा राख्ने, भूतप्रेत नलागोस् भनेर आगो बाल्ने, पूजापाठ गर्ने जस्ता विविध प्रक्रियाअनुसार सम्पन्न गरिन्छ (श्रेष्ठ, २०७६, पृ. १७३-१७४) । अतः शिशुको जन्मपछि गरिने सुद्धयाइँ चरणको कर्म नै जातकर्म हो । भूगोल तथा जातअनुसार यो संस्कार भिन्न भिन्न तरिकाले सम्पन्न गरिएको पाइन्छ । यसको प्रतिविम्बन लोककथाहरूमा भएको देख्न सकिन्छ ।

(आ) छैटीकर्म

नवजात शिशुको जन्म संस्कारको अर्को महत्त्वपूर्ण कर्म छैटीकर्म हो । शिशु जन्मिएको छैटौँ दिनमा यो संस्कार सम्पन्न गरिन्छ । बच्चा जन्मिएको छैटौँ दिनको राति भावीले बच्चाको भाग्य लेख्छन् भन्ने मानिएकाले बच्चाको भविष्य राम्रो लेखियोस् भन्ने कामनासहित त्यस दिन घरमा अष्टचिरञ्जीवीको पूजा गर्ने र रातभर जागाम बस्ने गरिन्छ (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. २३७) । नेपाली समाजमा धेरै जातजातिमा यो कर्म सम्पन्न गरिन्छ । यो कर्म जातजातिअनुसार भिन्न भिन्न विधिविधानमा सम्पन्न गरिएको पाइन्छ ।

(इ) नामकर्म

व्यक्तिको परिचायक तत्त्व नै उसको नाम हो । नाम कुनै व्यक्तिलाई उसको चिनारीका रूपमा दिइने भाषागत शब्दप्रतीक हो । व्यक्तिको नाम राख्ने संस्कारलाई नामकर्म भनिन्छ । हिन्दु संस्कारमा प्रायः आमाको गर्भबाट शिशु निस्किएको एघार दिनमा नवजात बालकको नामकरण गर्ने संस्कार छ । यसलाई स्थानअनुसार न्वारन, न्वारान, न्वारनी, नामकरण र नामकर्म भनिन्छ । न्वारन गर्दा मानिसहरूले आफ्ना जाति, धर्म र लिङ्गका आधारमा आआफ्ना पुर्खा, देवीदेवता र कर्मसँग सम्बन्धित गरी नाम राख्ने विश्वव्यापी चलन छ (प्रभात, २०७४, पृ. २३९) । हिन्दु धर्म परम्परामा बच्चा जन्मिएको दसौँ रात्रिसम्म सूतक रहेको मानिने भएकाले यो संस्कार एघारौँ दिनमा गरिन्छ तर कतिपय जातिमा यो तीन वा पाँचौं दिनमा गर्ने चलन पनि छ (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. ४०६) । श्रीस मगर (२०६७, पृ. ७८-७९) अनुसार मगर जातिको समाजमा बच्चा जन्मेको तेस्रो दिनमा शिशुकी फुपूले सरसफाइ र लिपपोत गरेर गहुँत छर्केपछि मगर जैसीद्वारा नवजात शिशुको नाम राखिन्छ । रोल्पातिरका मगर समाजमा शिशुको नाइटो झरेकै दिन कुटुम्बले गहुँत छरेर चोख्याउने र बुढापाका वा जैसीले नाम राखिदिने गर्दछन् । डोल्पाका मगर समाजमा भने नामकर्म अलि भिन्न देखिन्छ । त्यहाँ बच्चा जन्मेकै दिनमा चोख्याइन्छ । म्याग्देली पुन मगर समाजमा बच्चाको नाम राख्ने संस्कारलाई खट्टे खाने दिनका रूपमा चिनाइएको पाइन्छ । त्यहाँका लोकसमाजमा बच्चा जन्मेको तीन, सात वा नौ दिनमा नयाँ बच्चाको खट्टे खुवाउने गर्दछन् । त्यहाँका लोकसमुदायले धेरै समयपछि मात्र नवौँ दिनमा न्वारन गर्ने चलन बसेको बताउँछन् । सुखसुविधा भएका परिवारले सात वा नौ दिनमा खट्टे खुवाउँथे भने अलि गरिब परिवारमा जम्मा तीन दिनमा नै खट्टे खुवाउँथे । धेरै खट्टे बाँड्यो भने धेरै साथीहरू हुन्छन् भन्ने विश्वासले गाउँभरि नै खट्टे बाँड्थे (स्थानीयवासी जसमाया तिलिजासँगको अन्तर्वाताबाट प्राप्त जानकारी) । यस समुदायको समाजमा पहिले बच्चा जुन बार, महिना र स्थानमा जन्मिएको हो सोही बार, महिना र स्थानको नामको सुरुको अक्षरबाट नाम राख्ने चलन थियो तर पछिल्लो समयमा झाँक्री, जैसी र ज्योतिषीले नाम राखिदिने चलनको विकास भएको देखिन्छ (पुन, २०७३, पृ. १३९-१४०) । ल्होपा समाजमा नाम कर्मलाई छिच्यु वा शुद्ध बनाउने कर्म भन्ने गर्दछन् । बच्चा जन्मेको सात दिन वा एघार दिन वा तेह्र दिनमा छिच्यु गर्दछन् । यस बेला लामा बोलाएर शुद्ध बनाइन्छ । यस बेला लामाले विभिन्न जडीबुटी मिसाएको पानी छर्कन्छन्; विधिविधानले पूजा गर्दछन् र नाम राखिदिन्छन् (स्थानीय विद्यालयका प्रधानाध्यापक तथा लोककथा वाचक निमा डिमाठिनेबाट प्राप्त जानकारी) । नामकर्मले व्यक्तिको नाम जुराउने मात्र नभएर स्थान, जात आदिको सामाजिक, सांस्कृतिक आदि पक्षको पनि चिनारी दिएको हुन्छ । लोककथामा यसको प्रभाव भेटिन्छ ।

(ई) अन्नप्राशन

व्यक्तिलाई सुसंस्कृत बनाउने अर्को संस्कार अन्नप्राशन हो । यसलाई पास्नी, भात खुवाइ, भातचखाइ आदि जस्ता नामले पनि चिनिन्छ । बच्चालाई आमाको दुध मात्र पर्याप्त नहुने हुँदा ठोस वस्तुको आरम्भ गर्ने संस्कारका रूपमा अन्नप्राशनलाई लिइन्छ । यस संस्कारमा नवजात शिशुलाई पक्वान्न चटाउने कार्य सम्पन्न गरिन्छ (प्रभात, २०७४, पृ. २२) । समाजमा प्रायः छोरीको पाँचौँ महिनामा र छोराको छैटौँ महिनामा भात खुवाउने चलन छ र यस दिनमा शिशुलाई गुलियो, अमिलो, नुनिलो, तितो, टर्रो, पिरो आदिको स्वाद आउने विभिन्न व्यञ्जनका परिकारहरू चखाइन्छ (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. १३) ।

(उ) चूडाकर्म संस्कार

जन्म संस्कारका विविध कर्महरूमध्ये चूडाकर्म पनि एक हो । हिन्दु धर्मशास्त्रअनुसार यसलाई केशमुण्डन, चूडाकरण आदि पनि भनिन्छ । वस्तुतः ब्राह्मण र छेत्री जातिमा कुमारको गर्भे केश काट्ने संस्कारलाई चूडाकर्म भनिन्छ (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. ६१८) । यो संस्कार शुभ साइत हेरेर तीन वर्षको उमेरदेखि पाँच वर्षको उमेरसम्ममा गर्ने परम्परा छ (दाहाल, २०६५, पृ. २१५) । यस संस्कारमा क्रमशः अघिल्लो दिनमा पूर्वाङ्ग पूजा गरी बालकको कपालको जुटिका बनाएर राखिन्छ र दोस्रो दिनमा विधिपूर्वक बालकलाई स्नान गराई चूडाकरणको पूजाविधिपूर्वक कपाल काट्ने काम हुन्छ । बालकका मामा वा बाबाले कपाल काट्छन् र दिदीबहिनीले चामल, जनै, सुपारी, नरिवल, पैसा आदि राखिएको काँसको थाल या टपरीमा त्यसलाई थाप्छन् । त्यस चूडाकरणका केशलाई पवित्र जलाशयमा प्रवाह गरिन्छ । बालकलाई मान्यजनले टीका लगाई आशीर्वाद दिन्छन् (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. २१५) । लोकले चूडाकर्मलाई छेवर संस्कार, छेवर पास, कपाल काट्ने आदि जस्ता शब्दको प्रयोग गरेको पाइन्छ । श्रीस (२०६७) ले मगर जातिको समाजमा विद्यमान छेवर संस्कारका बारेमा यसो भनेका छन्:

> मगर जातिको समाजमा यसलाई छेवर पास, चेमन्या, व्रतबन्ध वा भरौं भन्दछन् । यस संस्कारमा बालक तीन, पाँच वा सात वर्ष पुग्दा शुभ साइत पारेर मावलीले बालकको गर्भे कपाल काटिदिने चलन छ । कतै कतै मगर समाजमा यो संस्कार देखिँदैन । रुकुमतिरका मगर समाजमा जैसीबाट नाम जुराएर डेढ वर्षको उमेरमा छुरा लगाउने गरिन्छ भने डोल्पाका मगरहरूले यो संस्कारलाई व्रतबन्ध भन्दछन् र सामान्यतः छोरो तीन वर्ष पुगेपछि र विशेषतः जेठो छोराका लागि सात वर्षपछि यो संस्कार सम्पन्न गर्दछन् । रुकुमका मगरहरूले बालकलाई दाम्लो लगाई बालक र कपाल काट्ने व्यक्ति दुबैले मुखमा पातीफूल च्यापेर कपाल काटिदिन्छन् । बालकलाई नुहाइधुवाइ गरेपछि विधिपूर्वक पूजा गरेर मान्यजनले टीका लगाइदिई आशीर्वाद दिने प्रचलन छ । (श्रीस, २०६७, पृ. ८०-८१) ।

(ऊ) गुनिउचोली संस्कार

कन्यालाई सुसंस्कृत गर्ने संस्कारलाई गुनिउचोली संस्कार भनिन्छ । सामान्यतः कन्या छुइ हुनुभन्दा अगाडि बिजोर वर्षमा शुभ साइत पारी यो संस्कार सम्पन्न गरिन्छ । यो संस्कार विस्तारै हराउँदै गइरहेको छ । कन्या पाँच, सात वा नौ वर्षकी हुँदा सामाजिक जीवनमा प्रवेश गरेको सङ्केतस्वरूप गुनिउचोली दिने गरिन्छ । मगर समाजमा छोरालाई छेवर गरिदिए जस्तै छोरीलाई पनि पाँच वर्षको उमेरमा गुनिउचोली दिने चलन छ (बुढा मगर, २०७०, पृ. २३६) । गुरुङ समाजमा पनि छोरी यौवन अवस्थामा प्रवेश गर्न लागेको कुरा सङ्केत गर्न सात वर्षको उमेरदेखि पन्ध्र वर्षको उमेरभित्र कुनै बिजोर वर्षमा शुभ साइत निकालेर प्रथम पटक आमाबाबाले छोरीलाई गुनिउचोली तथा गरगहना दिन्छन् र सो समयमा मान्यजनबाट आशीर्वादसहितको टीकापछि भोजभतेर गरिन्छ (गुरुङ, २०७८, पृ. २१०) । यो संस्कार नेपाली समाजका विभिन्न जातजातिको संस्कारमा भेटिन्छ ।

(ए) पुतभराइ

पुतभराइ संस्कार आदिवासी जनजातिका समाजमा छोराका निम्ति सम्पन्न गरिने संस्कार हो । यो संस्कार विशेष गरेर पश्चिम नेपालका भूभागमा बसोबास गर्ने आदिवासी जनजातिमध्ये पनि मगर, गुरुङ र थारू जातिको समाजमा बढी प्रचलनमा रहेको छ । यसलाई मगर जातिले पुतभराइ भन्दछन् भने गुरुङ जातिले पुटफुटे (पुटपुटे) भन्दछन् । त्यसै गरी थारू जातिले पुज्बुढाई भन्दछन् । मगर जातिले परिवारको जेठो छोराको दीर्घायुका लागि सम्पन्न गर्ने पुतभराइ कर्मका सम्बन्धमा पुनको भनाइ यस्तो छ :

> म्याग्देली पुन मगर समाज (करबाकेली समुदाय) को कुनै परिवारमा लगातार बच्चा जन्मनासाथ मृत्यु हुँदै गएपछि निराश भएको अवस्थामा एउटो छोराको मृत्यु भएन र त्यो छोरो सात या नौ वर्षसम्म बाँच्यो भने त्यही हर्षमा पुतभराइ कर्म सम्पन्न गरिन्छ । छोराको उमेरको बिजोर वर्षमा जैसीको सहयोगमा शुभसाइत निकालिन्छ र गाउँले सबैलाई बोलाएर भोज गरिन्छ । यस बेला स्थानीय विधिविधानअनुसार पूजाआजा गरी छोरालाई आशीर्वाद दिने प्रचलन छ । विशेष गरी पुख्यौंली समूहले दिने आशिष्को विशेष महत्त्व रहेको हुन्छ । (पुन, २०७३, पृ. १४६)

भट्टराई र अन्य (२०७९) ले थारू जातिमा सम्पन्न गरिने पुज्बुढाइका बारेमा यसो भनेका छन्:

> थारू जातिमा छोरा ५/७ वर्ष पुगेपछि पुज्बुढाई अर्थात् पुत्रबधाई गर्ने चलन छ । पुज्बुढाई संस्कार दसैँको नवमीका दिन कुलदेवतालाई पूजा गरी सम्पन्न गरिन्छ । यस संस्कारमा पुज्बुढाई गरिने छोराले छोएका बोका, सुँगुर र कुखुरा डेहुरारमा बलि दिने प्रचलन छ । त्यस दिन नातेदार र इष्टमित्रलाई बोलाएर पुज्बुढाईको भोज खुवाइन्छ । यो संस्कार नगरेको छोराको बिहे गर्न मिल्दैन भन्ने थारू लोकविश्वास छ । कसैले दुलही भगाएर ल्याएमा पहिले

पुज्बुढाई संस्कार गरेपछि मात्रै दुलही भित्र्याउने गरिन्छ । (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. ४५३) ।

अतः पुत्रलाभको खुसीमा पुत्रको रक्षाका लागि सम्बन्धित जाति वा समुदायले मौलिक विधिविधानअनुसार सम्पन्न गरिने संस्कार नै पुतभराइ संस्कार हो । यसलाई आदिवासी जनजातिको समाजमा विशेष रूपले आयोजना गर्दछन् ।

(ऐ) उपनयनसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज

उपनयन बालकलाई सुसंस्कृत पार्ने विविध संस्कारहरूमध्येको एक संस्कार हो । यसलाई व्रतबन्ध पनि भनिन्छ । मूलतः यो संस्कार बालकले जनै धारण गर्ने संस्कार हो । यसको आशय बाल्यकालबाट युवा अवस्थामा प्रवेश गरेको र शिक्षा ग्रहणका लागि नियमबद्ध जीवन सुरु गरेको भन्ने अर्थमा बुझ्न सकिन्छ (ढुङ्गाना, २०७३, पृ. २८) । यस संस्कारबाट बालकलाई यज्ञोपवित धारण गराइन्छ । यज्ञोपवित भनेको यज्ञका विधिविधानद्वारा पवित्र गराइएको सूत्र हो । व्रतबन्धपछि बालक ब्रह्मचर्य आश्रममा प्रवेश गर्दछ । शास्त्रीय मान्यताअनुसार यो संस्कार ब्राह्मण, क्षत्रिय र वैश्य जातिले सम्पन्न गर्दछन् (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. ७०९) । अतः बालकलाई सुसंस्कृत पार्ने एउटा महत्त्वपूर्ण संस्कार व्रतबन्ध हो । सम्बन्धित जातिले आफ्नै विधिविधानका साथ सम्पन्न गरिने यो संस्कार विशेषतः ब्राह्मण, क्षत्रिय र वैश्य जातिको समाजमा देखिन्छ ।

(ख) विवाह संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

जीवनचक्रीय विविध संस्कारहरूमध्ये विवाह पनि एक महत्त्वपूर्ण संस्कार हो । विवाह भनेको स्त्री र पुरुषबिचको सम्बन्धलाई धार्मिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक वैधानिकता दिने एउटा कार्य हो (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. १८०८) । मानव समाजको विकासक्रमलाई दृष्टिगत गर्दा आदिम जङ्गली अवस्थाको समाजमा विवाहको प्रचलन नै थिएन । सबै महिला पत्नी र सबै पुरुष पतिको अवस्था थियो र हाडनाता सम्बन्धमा पनि यौन सम्बन्ध रहने गर्दथ्यो । पछि क्रमशः समाजको उत्पादन सम्बन्ध र संरचनामा पनि परिवर्तन आउँदा विवाहको प्रचलनमा पनि परिवर्तन आयो । हाडनाता सम्बन्धको यौनसम्बन्ध निषेध भयो र क्रमशः पुनालुवा विवाह, युगल विवाह र एकनिष्ठ विवाह विकसित भए (एन्गेल्स, २०५६, पृ. ४५–९८) । पुनालुवा विवाह सामूहिक विवाह हो भने युगल विवाह एक जनाका एकभन्दा बढी पति वा पत्नी रहने विवाह हो । यसरी नै एकनिष्ठ विवाह एक पति र एक पत्नी रहने विवाह हो । वर्तमान युग एकल विवाहको युग हो तापनि विश्वका कतिपय स्थानका समाजमा र नेपाली समाजमा पनि यहाँ उल्लिखित प्राचीन परम्पराका विवाहका अवशेष विद्यमान छन् । कानुनले बहुपति प्रथा र बहुपत्नी प्रथालाई निषेध गरे पनि नेपाली समाज यसबाट पूर्णतः मुक्त हुन सकेको छैन भने देवरले विधवा भाउजू स्याहार्ने प्रचलन अहिले पनि कतिपय समुदायमा विद्यमान छ ।

विवाहलाई लोकले 'बिहे' शब्दले पुकार्छन् । विवाह गृहस्थाश्रमको प्रारम्भिक चरण हो । विवाहमा सम्बन्ध विस्तार गर्ने क्रममा युवतीको एक परिवारको सदस्यताबाट पृथकीकरण, स्थानान्तरण र रूपान्तरण हुन्छ (खत्री, २०७८, पृ. ८) । विवाह निश्चित

संस्कारका माध्यमबाट महिला र पुरुषलाई पतिपत्नीमा सम्मिलित गराउने समाजद्वारा स्वीकृति प्रदान गरिएको संस्कार हो । विवाह संस्कार शास्त्रीय र लौकिक रीतिका माध्यमबाट सम्पन्न गरिन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ९०) । विवाह नरनारीले बराबरी प्रकृति भोग गर्ने गरी मानव जाति एवं आर्थिक उत्पादनमा सँगसँगै संलग्न हुने पारिवारिक एकाइ निर्माण गर्ने सामाजिक संस्था हो (प्रभात, २०७४, पृ. ४२४) । भट्टराई र अन्य (२०७९) अनुसार व्यक्तिगत जीवनबाट सामाजिक जीवनमा प्रवेश गराउने विवाह संस्कार एक महत्त्वपूर्ण संस्कार भएकाले यसले नारी र पुरुषलाई एक सूत्रमा बाँधी तिनीहरूका बिचको सम्बन्धलाई सुदृढ बनाउँछ (पृ. ७०१) । यसमा मागी विवाह, प्रेम विवाह, कानुनी विवाह, भागी विवाह आदि जस्ता विवाह संस्कारका प्रकार छन् ।

मानवलाई सुसंस्कृत बनाउने विभिन्न संस्कारहरूमध्येको एक महत्त्वपूर्ण संस्कार भएकाले विवाह संस्कारले व्यक्तिलाई सामाजिक प्राणीका रूपमा विकसित गर्न थप सहयोग पुऱ्याउँछ । यो संस्कार समय, भूगोल तथा जाति वा समुदायअनुसार विभिन्न विधिविधान तथा शैलीका साथ सम्पन्न गरिएको हुन्छ । लौकिक रीतिका रूपमा रहेको विवाह संस्कारमा क्रमशः वरक्षा वा वरछेकाइ, लगन, तिलक वा पनचढी, कन्यादान, गठबन्धन, भाँवरी, सिन्दूर दान र कन्या बिदाइ जस्ता प्रमुख कार्यका साथै भातन्योता, मण्डप छाया जाने, तेल चढाउने वा उबटन लगाउने, मटकोरवा, लावा भुँजाइ, घृतढारी, कुवा पूजन, आँप र महुवा विवाह, विभिन्न देवदेवी तथा कुलदेवताको पूजा, नहछु आदि जस्ता सहायक रीतिरिवाज सम्पन्न गरिन्छन् (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ९०-९२) । प्रभात (२०७४) ले विवाहका बारेमा निम्नानुसार विचार व्यक्त गरेका छन् :

> प्राचीन समयमा पैशाची विवाह, राक्षसी विवाह, गान्धर्व विवाह, आसुरी विवाह, प्रजापत्य विवाह, आर्य विवाह, दैवी विवाह र ब्रह्म विवाह गरी आठ प्रकार विवाह सम्पन्न हुन्थे । सन्तान उत्पादनका लागि नियोग प्रथा जस्ता रूप, अनुलोम–प्रतिलोम विवाह, बहुपत्नी प्रथा, बहुपति प्रथा, बाल विवाह, विधवा विवाह जस्ता विवाहका अनेक रूपहरू देखिन्छन् । विविध रूपका विवाहअन्तर्गत नै कुटुम्ब विवाह प्रथा, पुस्ता फुकाएर गर्ने विवाह, विगोत्री सम्बन्ध विवाह, अन्तरजातीय विवाह, परम्परागत मागी विवाह, प्रेम विवाह, अदालती दर्ता विवाह र पछिल्लो समयमा समलिङ्गी विवाह जस्ता प्रथा र चलन चल्दै आएको पाइन्छ (पृ. ४२३–४२४) ।

नेपालका विविध जातजाति तथा समुदायमा विवाह संस्कार भिन्न भिन्न खालका देखिन्छन् । मगर जातिमा मागी विवाह, प्रेम विवाह, विधवा विवाह र परम्परागत विवाह प्रचलनमा छन् (श्रीस मगर, २०६७, पृ. ९१-९३) । पुन मगर समाजमा हात हालेर गरिने विवाह, मागी विवाह, प्रेम विवाह र परम्परागत विवाह जस्ता विवाह गरिन्छन् (पुन, २०७३, पृ. १४७-१६३) । यसका साथै अचेल यस समाजमा कानुनी विवाह, विधवा विवाह आदि विवाह पनि प्रचलनमा देखिन्छन् । ल्होपा समाजमा पनि मागी विवाह, प्रेम विवाह, कानुनी विवाह, चोरी विवाह र विधवा विवाहको प्रचलन छ । पहिलेको समाजमा बहुपति विवाह र

बहुपत्नी विवाह चलनमा रहेको भए तापनि अचेल त्यो चलन छैन (स्थानीय विद्यालयका प्रधानाध्यापक तथा लोककथा वाचक निमा डिमाठिनेबाट प्राप्त जानकारी) । अतः विवाह संस्कार विश्व मानव जातिमा नै विद्यमान महत्त्वपूर्ण संस्कार हो । विश्वका सबै समाजमा विवाह संस्कार पाइए तापनि विधिविधान र प्रस्तुति शैलीमा विविधता पाइन्छ । लोककथाहरूमा विभिन्न प्रकारका विवाहको प्रतिविम्ब देख्न सकिन्छ ।

(ग) मृत्यु संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

जीवनचक्रीय विविध संस्कारहरूमध्ये मृत्यु संस्कार एक हो । जीवनको अवसान मृत्यु हो । यसलाई अर्को शब्दमा दाह संस्कार वा अन्तिम संस्कार पनि भनिन्छ । यस संस्कारमा भूगोल र जातिअनुसार जलाउने, गाड्ने, बगाउने, चरालाई खुवाउने आदि गरिएको पाइन्छ भने शोक मनाउने काममा पनि तीन, सात, तेह्र, उन्नाइस, पैँतालिस, उनन्पचास र एक वर्ष शोक समय मान्ने चलन रहेको पनि देखिन्छ । मानिस मरेपछि उसको देहलाई विसर्जन गर्ने विधिकर्मलाई मृत्यु संस्कार भनिएकाले मानिसको जीवनको अन्तिम संस्कारका रूपमा मृत्यु संस्कारलाई लिइन्छ । मानिसको मृत्युपछि पनि अर्को जीवन हुन्छ र त्यस जीवनको शुभेच्छाका लागि मृत्यु संस्कार सम्पन्न गरिदिनु पर्छ भन्ने विश्वासले पनि मानिस मात्रले मृत्यु संस्कारको आयोजना गर्दछ (प्रभात, २०७४, पृ. ३६५) । मगर जाति देशका सबै जिल्लामा छरिएर रहेका छन् । मगर जातिले सात या तेह्र दिनमा चोखिने गर्दछन् र चोखिने दिनमा बाहुन वा वापा वा भुषाल राखेर पूजा गरी चोखिन्छन् । रुकुम, रोल्पा, प्युठान र पश्चिम बागलुङको मगर समाजमा मृत्यु संस्कार प्रायः एकै दिनमा चेलीबेटीबाट शुद्धीकरण गरेर समापन गरिन्छ भने कतै तीन दिनमा समापन गरिएको पनि पाइन्छ (थापा, २०७८, पृ. ३१५) । म्याग्देली पुन मगर समाजमा मृत्यु संस्कारमा मृतकलाई गाड्ने र जलाउने गर्दछन् । यहाँ तीन दिने र तेह्र दिने गरी दुई प्रकारको मृत्यु संस्कार सम्पन्न गरिन्छ । यस संस्कारमा कुटुम्बद्वारा सम्पूर्ण कार्य सम्पन्न गरिन्छ (पुन, २०७३, पृ. १५५-१६३) । मुस्ताङको ल्होपा समाजमा मृत्यु संस्कारलाई घेवा भनिन्छ । यहाँ मानिसको मृत्यु भएपछि मृतकको लासलाई टुक्रा पारेर गिद्धलाई खुवाउने चलन बिस/पच्चिस वर्षअघिसम्म भए तापनि अचेल खोलामा लगेर लासलाई टुक्रा पारेर माछालाई खुवाउँछन् । त्यसपछि मानिसको मृत्यु भएको ४९ दिनपछि घेवा गर्दछन् । मृत्यु भएको हरेक सात/सात दिनमा सात हप्तासम्म लामाद्वारा विधिविधानसहित पूजा गरिन्छ । मृतकको मृत्यु भएको ४९ दिनमा घेवा गरेपछि त्यसको ठ्याक्कै एक वर्षमा र त्यसैको ठ्याक्कै अर्को वर्ष गरी मृत्यु भएको वर्ष र क्रमशः लगातार अर्को दुई वर्षसम्म घेवा गरिन्छ (स्थानीय विद्यालयका प्रधानाध्यापक तथा लोककथा वाचक निमा डिमाठिनेबाट प्राप्त जानकारी) । उल्लिखित मृत्यु संस्कारसम्बन्धी वर्णनले भूगोल, जाति, धर्म, प्रचलन आदिअनुसार यस संस्कारमा विविधता पाइन्छ भन्ने देखाएको छ । त्यसैले लोककथाहरूमा स्थानीय समाजका विवाहसम्बन्धी कतिपय सामाजिक, धार्मिक तथा सांस्कृतिक पक्षहरू प्रतिविम्बित भएको भेट्न सकिन्छ ।

३.२.२.२ सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका प्रकार र स्वरूप

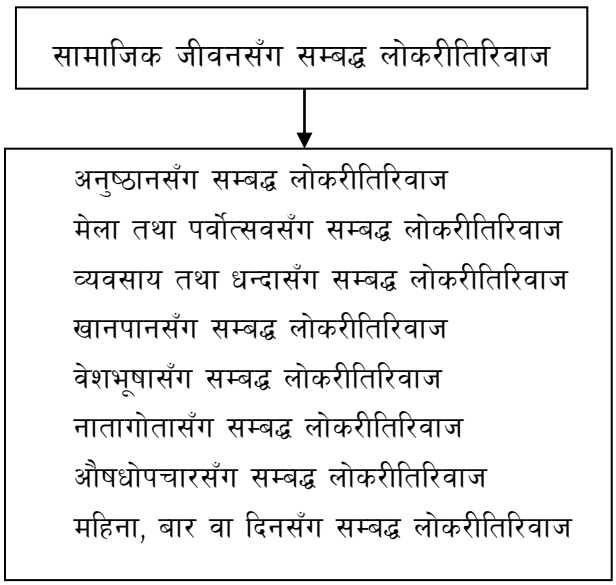
हरेक संस्कृतिमा सङ्कट कालमा, उत्सवमा, समारोहमा र ती ठाउँमा जहाँ अनेक समाज र समूहका मान्छेहरू एकत्रित हुन्छन् त्यहाँ एकसाथ भित्रका कुरा बाहिर प्रकट भएको देख्न सकिन्छ (शर्मा, इ. १९९०, पृ. ८१३) । तिनमा कतिपय सामाजिक रितिरिवाज रहेका हुन्छन् । सामूहिक रूपमा परिपालना वा आयोजना गरिने लोकका रीतिरिवाजलाई त्यस्ता सामाजिक लोकरीतिरिवाज भनिन्छ । कुनै पनि देशको सामाजिक रीतिरिवाज नै त्यस देशको आभ्यन्तर जीवनदर्शन हो । हन्डु (इ. २०००) ले सामाजिक लोकरीतिरिवाजलाई परिवार र गाउँ, कविला भूमि र औद्योगिक क्षेत्रमा रहेका मान्छेहरूका नियम, व्रत, संस्कार, कर्तव्य, धार्मिक कृत्य, अनुष्ठान आदिमा पाउन सकिन्छ भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन् (पृ. १७) । बर्न (इ. १९१४) ले व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका अतिरिक्त व्यवसाय र उद्योगधन्दासँग सम्बद्ध रीतिरिवाजहरू तथा निर्धारित उत्सव र पर्वहरूसँग सम्बद्ध रीतिरिवाजहरूबारे विवेचना गरेको पाइन्छ (पृ. २२१–२४७) । उनले सामाजिक रीतिरिवाज नभने पनि व्यक्तिगत रीतिरिवाजभित्र नराखेका व्यवसाय र उद्योगधन्दासँग सम्बद्ध रीतिरिवाजहरू तथा उत्सव र पर्वहरूसँग सम्बद्ध रीतिरिवाजहरूलाई वर्मा (इ. १९७९) ले भने सामाजिक रीतिरिवाजहरूअन्तर्गत राखेका छन् । सामाजिक रीतिरिवाजका सम्बन्धमा वर्मा (इ. १९७९) को भनाइ निम्नानुसार रहेको छ :

> सामाजिक रीतिरिवाज भनेको त्यो सामूहिक रीतिरिवाज हो जसको सम्बन्ध समाज अथवा कुनै समूहसँग रहन्छ । ती रीतिहरू प्राचीन कालदेखि चल्दै आइरहेका छन् जसलाई समाजको प्रत्येक व्यक्तिले आफ्नो पुनीत कर्तव्य सम्झेर तिनको निर्वाह गर्दै रहन्छ । ती तीन प्रकारका हुन्छन् –संस्कारगत सामाजिक रीतिरिवाज, पर्व र उत्सवसम्बन्धी सामाजिक रीतिरिवाज तथा उद्योगधन्दाहरूसँग सम्बन्धित सामाजिक रीतिरिवाज । लोकमत, वेदमत र सन्तमत सबैमा प्रयुक्त रीतिरिवाज यिनै तीन वर्गमा आउँछन् (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ८७) ।

वर्माले उक्तअनुसार सामाजिक रीतिरिवाजमा राखेको संस्कारगत रीतिरिवाजलाई बर्न (इ. १९१४) ले व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजका रूपमा लिएकाले प्रस्तुत अध्ययनमा पनि त्यसैलाई अँगालिएको छ (पृ. १९३) । वर्मा (इ. १९७९) ले खानपान, वेशभूषा, नातासम्बन्धसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजबारे पनि अलगै विवेचना गरेका छन् (पृ. १७९–१८१) जसलाई सामाजिक रीतिरिवाजअन्तर्गत नै समाविष्ट गर्नु उपयुक्त हुन्छ । द्विवेदी (इ. १९९१) ले सामाजिक रीतिरिवाजअन्तर्गत अनुष्ठान, पर्व, व्रत, उत्सव, उद्योग-धन्दा-व्यवसाय, प्रथा, परम्परा र त्यससँग सम्बन्धित आचारविचार समाविष्ट हुन्छन् भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन् (पृ. ६३ र १३०) । जनसाधारणका बिचमा जति पनि प्रचलित रीतिरिवाज छन् ती सबैको सम्बन्ध लोक वा वेदसँग रहेको छ । वैदिक रीतिरिवाजहरूमा लोकमतलाई उपेक्षित गर्न नसकिने केही रीतिरिवाजहरू छन् भने लौकिक

रीतिरिवाजमध्ये पनि केही वेदसँग असम्बन्धित भएर पनि लामो समयदेखि प्रचलित हुँदै आएकाले लौकिक जगत्मा गहिरो प्रभाव भएका परम्परा पाइन्छन् । यसरी वैदिक परम्पराभन्दा भिन्न रहेका भए पनि लोकले सभ्यताको प्रारम्भदेखि नै आफ्नो मौलिक परम्परा सम्झेर पुस्तान्तरणबाट प्राप्त गर्दै र बचाउँदै आएका सामूहिक आचरण वा नियम, चालचलन, रीतिथिति आदिलाई लोकाचार भनिन्छ जसको वेदमा कुनै चर्चा गरिएको छैन (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ८७–८८) । यिनका अतिरिक्त सङ्कलित लोककथामा पाइने केही अन्य सामाजिक लोकरीतिरिवाजहरू पनि पाइन्छन् । यहाँ विभिन्न अध्येताहरूले सामाजिक लोकरीतिरिवाजका रूपमा आत्मसात् गरेका र प्रस्तुत अध्ययनका क्रममा उपलब्ध सामाजिक लोकरीतिरिवाजलाई मिलाएर सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरूको अध्ययनका निम्ति निम्नानुसारका आधारहरू आरेखमा प्रस्तुत गरिएको छ :

आरेख ९ : सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज



लोकसमुदायद्वारा धार्मिक र अन्य विभिन्न कर्म गर्दा समूहगत रूपमा अनुष्ठानको आयोजना गर्ने प्रचलन छ । मेला, पर्व र उत्सवहरू सामूहिक रूपमा मनाइन्छन् । समाजमा सहकार्यमा व्यवसाय तथा धन्दाहरू गर्ने परम्परा छ । खास खास समुदायमा आफ्नै प्रकारको खानपान तथा वेशभूषा पाइन्छ । ती सम्बन्धित समुदायका परिचायक बनेका हुन्छन् । नातागोताहरूबिच परस्पर गरिने बरव्यवहारमा समूहगत विशेषता झल्केको हुन्छ । रोगव्याध सन्चो पार्न समुदायविशेषमा प्रयोग गरिने धौषधिमुलो र तिनलाई प्रयोग गर्ने तरिका आफ्नै प्रकारको हुन्छ । महिना, वार वा दिनबारे समुदायका धारणाहरू रहेका हुन्छन् । यी सबै सामाजिक लोकरीतिरिवाजहरू समय, भूगोल, जातजाति, समुदाय, धर्म, वर्ग, लिङ्ग आदिअनुसार भिन्न भिन्न किसिमका हुन सक्छन् । यिनका बारेमा यहाँ प्रकाश पारिएको छ ।

(क) अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

अनुष्ठान भन्नाले विशेष उद्देश्यपूर्तिका निम्ति विशेष स्थानमा विशेष विधिद्वारा सम्पन्न गरिने धार्मिक, सामाजिक वा अन्य विशेष कार्य भन्ने बुझिन्छ । यसका निम्ति जप, पूजा, पाठ, व्रत, उपासना, आराधना आदि गरिन्छ । लोकले आफूअनुकूल अनुष्ठानको आयोजना गरेको हुन्छ । अनुष्ठानको आयोजनामा स्थानीय विशेषताले ठुलो प्रभाव पारेको हुन्छ र सोहीअनुसार अनुष्ठानसम्बन्धी रीतिको व्यवस्था गरिएको हुन्छ । यस आधारमा लोकले आयोजना गर्ने अनुष्ठानलाई क्रमशः वैदिक अनुष्ठान र लौकिक अनुष्ठानमा विभाजन गर्न सकिन्छ । ती अनुष्ठानबारे निम्नानुसार चर्चा गरिएको छ :

(अ) वैदिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

वेदअनुरूप सम्पन्न गरिने अनुष्ठान नै वैदिक अनुष्ठान हो । वेदहरू आर्यहरूका धर्म, संस्कृति, आध्यात्मिक ज्ञान आदिका मूलस्रोत मानिएका सर्वप्राचीन र सर्वाधिक मान्य ग्रन्थ हुन् (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. १८२२) । यस सम्बन्धमा प्रभातको भनाइ यस्तो देखिन्छ :

> प्राचीन आर्य संस्कृतिको सोच, सिर्जना, ज्ञान, प्रविधि र प्रयोगको समुच्चय बनेर श्रुति-स्मृति परम्पराबाट आधुनिक लेख्य एवम् मुद्रित रूपसम्म आइपुगेको ज्ञान नै वेदमा विद्यमान छ । ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद र अथर्ववेद जस्ता वेदका आधारमा मन्त्रका सङ्ग्रह संहिता, व्याख्या र ब्राह्मण ग्रन्थ तथा वानप्रस्थीका निम्ति आरण्यक र ब्रह्मविद्याका उपदेश तयार भए । यिनैका आधारमा द्यूदेव – आकाशीय देवतामा सूर्य, वरुण, पूषा, विष्णु, अश्विनी र उषा, अन्तरिक्षपरक देवतामा इन्द्र, रुद्र र मरुत् तथा पृथ्वीका देवतामा अग्नि, बृहस्पति र सोमलाई पुजिन्छ । वैदिक कालका आर्यहरूका रचनामा वैदिक संस्कार वर्णित छ । यसरी निर्मित वैदिक सभ्यतामा प्राचीन वास्तुशास्त्र, गणित, ज्योतिष, साहित्य, धार्मिक कर्मकाण्ड आदि विकसित भए । सुरुमा यथार्थवादी र बहुदेवतावादी आस्थालाई आत्मसात् गरेका मान्छेहरू प्रकृतिको यथार्थ बोध गर्न नसकेपछि रहस्यवादी हुँदै महाभारतकालमा एकेश्वरवादका अनुयायीसम्म हुन पुगे र सोहीअनुसार अनुष्ठानको आयोजना गर्न थालियो । (प्रभात, २०७४, पृ. ४३१ र ४३४)

अतः आर्यहरूको आस्थाको केन्द्र वेद हो र वेदप्रतिको आस्थाको कार्यरूप नै वैदिक अनुष्ठान हो । लोकद्वारा वाचित लोककथामा वैदिक अनुष्ठान प्रतिविम्बन भएको भेटिन्छ ।

(आ) लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

वेदसँग असम्बन्धित लोकप्रचलनमा रहेको अनुष्ठान लौकिक अनुष्ठान हो । यस अनुष्ठानलाई तन्त्रशास्त्रअनुरूप सम्पन्न गरिने हुनाले तान्त्रिक अनुष्ठान पनि भन्ने गरिन्छ । यो अनुष्ठान लोककल्याणका उद्देश्यले तान्त्रिक परम्पराअनुसार सम्पादन गरिने अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज हो । तन्त्र परम्परामा आधारित यस रीतिरिवाजको अभ्यास लोकसमाजमा सभ्यताको प्रारम्भिक कालदेखि अद्यावधि पाइन्छ । नेपाली समाजको धार्मिक,

सांस्कृतिक एवं सामाजिक परम्परामा वैदिक मूल्य, मान्यता र आदर्शको जति प्रभाव रहेको छ त्यति नै प्रभाव तान्त्रिक मूल्य, मान्यता र आदर्शको पनि रहेको छ । यसअन्तर्गत अभिचारात्मक तन्त्र, उपचारात्मक तन्त्र, धार्मिक तथा सांस्कृतिक तन्त्र, जातीय संस्कारगत तन्त्र आदि जस्ता तन्त्र प्रचलनमा रहेको पाइन्छ (लामिछाने, २०७३, पृ. १३) । उनैको भनाइअनुसार अत्यन्त प्राचीन र गूढ रहस्यविद्याका रूपमा चिनिने तन्त्रलाई यसअन्तर्गतका धामी, झाँक्री, रोजा, क्येप्रे, पच्यु आदिले श्रुतिपरम्पराका रूपमा जीवित राखेका र आफ्नो जातीय संस्कार, परम्परा, पूजाआजा आदि सम्पन्न गराँउदा प्रयोग गर्ने गरेका अलिखित तन्त्रमन्त्रहरू यसमा पर्दछन् (लामिछाने, २०७३, पृ. ४०) । आर्येतर ज्ञानको रूपमा नै तन्त्रको विकास भएकाले तन्त्रलाई अनार्य वेद पनि भनिन्छ । प्राचीन समयमा प्रचलित एउटा लौकिक विश्वास, साधना र योगको समन्वय स्वरूपमा निर्मित ज्ञानविज्ञानको शिक्षा तन्त्र हो । तन्त्र एक प्रकारको कर्मकाण्ड हो र यस तन्त्रशास्त्रको उत्पत्ति शिवद्वारा भएको मानिन्छ (प्रभात, २०७४, पृ. १९२–१९३) । अतएव वैदिक परम्पराभन्दा भिन्न रहेको तान्त्रिक परम्पराका समुदायले आफ्नो जातीय संस्कार र परम्पराअनुसार विभिन्न संस्कार, चाड, पर्वोत्सव, मेला, उधौली, उभौली, औषधोपचार आदि जस्ता समयका साथै आवश्यक परेका बखतमा अनुष्ठानको आयोजना गरी तान्त्रिक अनुष्ठानको आयोजना गर्ने लोकचलन छ । यो अनुष्ठान जाति वा समुदायअनुसार झाँक्री, धामी, लामा आदिद्वारा सम्पन्न गर्ने र गराउने प्रचलन रहिआएको पाइन्छ । लोककथामा यस्ता तान्त्रिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज प्रशस्त भेटिन्छन् । यसैले आदिम भावनामा रहेका तन्त्रमन्त्र, तान्त्रिक बन्धन र मुक्ति, स्तम्भन (गतिरोध, अवरोध), सम्मोहन, टुना, मारण (टुनाद्वारा हत्या), रूपान्तरण, वशीकरण तथा झारफुकसँग सम्बन्धित लोकका रीतिरिवाजलाई यसअन्तर्गत समावेश गरिएको पाइन्छ ।

(ख) मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

मेला र पर्वोत्सव सामाजिक लोकरीतिरिवाज हुन् । मानव समाजमा सामूहिक हितका लागि सामूहिक रूपले आयोजना गरी सम्पन्न गरिने विशेष समयका गतिविधि नै मेला र पर्वोत्सव हुन् । मनोरञ्जनसमेत प्रदान गर्ने धार्मिक तथा सांस्कृतिक भावनासँग अन्योन्याश्रित क्रियाकलापहरू पर्वोत्सव हुन् भने तीसँग सम्बन्धित मानिसको जमघट मेला हो । भूगोल, जाति, धर्म, संस्कार आदि विविधताले गर्दा मेला र पर्वोत्सव आआफ्नै प्रकारका हुन्छन् । यस्ता लोकपर्वहरू धार्मिक जनजीवनका प्रतीकहरू हुन् र सांस्कृतिक मौलिकताका परिचायक चिह्नहरू हुन् (उपाध्याय पौडेल, २०७४, पृ. १७३) । लोक जनजीवनसँग घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको पर्वोत्सवमा उत्साह, उत्सव र प्रसन्नताको मात्रा अत्यधिक हुन्छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. १६५-१६६) । मनोरञ्जन एवम् सांस्कृतिक परम्पराको निर्वाह गरेको पर्वोत्सव समाजको अनिवार्य अङ्ग बनेको हुन्छ (भ्रमर, इ. १९६२, पृ. १५१) । यसको निर्माणमा जनसाधारणको प्राचीन लोकविश्वासको एक परम्परागत एवम् विस्तृत भूमिका रहेको हुन्छ । यही लोकपारम्परिक भूमिकाका आधारमा प्रत्येक वर्ग र समाजले पर्वोत्सवको स्थान उच्च राखेका छन् (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १३६) । लोकले सामूहिक रूपमा विशेष महत्त्वका साथ मनाउने मेला र पर्वोत्सवको गहिरो प्रभाव

लोकजीवनमा पर्नु स्वाभाविक छ । यसले जीवनका पीडा, वेदना आदिलाई भुलेर हर्षोल्लासका साथ मनोरञ्जन प्रदान गर्न, हृदयगत भेदभाव हटाउन, खुसी बाँड्न र जीवनलाई आनन्दमय बनाउन मद्दत गर्दछ । लोकका अभिन्न अङ्ग बनेका मेला र पर्वोत्सवले लोकको मौलिक, धार्मिक र सांस्कृतिक पक्षको संवहन गरेका हुन्छन् ।

(ग) व्यवसाय वा कामधन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

लोकले जीविकोपार्जनका निमित्त परम्परादेखि नै अनुकूल रूपमा परम्परागत रीतिको निर्धारण गरेको हुन्छ । जीविकोपार्जनको त्यही परम्परागत रीति नै व्यवसाय हो । यो समयानुसार परिवर्तनशील स्वभावको हुन्छ । नेपाली बृहत् शब्दकोशले जीविकाका लागि गरिने कुनै पनि कार्य, पेसा, इलम, वृत्ति, उद्यम, व्यापार भनी व्यवसाय शब्दको अर्थ दिएको छ (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ११७८) । यसलाई अर्को शब्दमा धन्दा पनि भनिन्छ । व्यवसाय वा धन्दा मानव जीवनको प्रमुख क्रिया हो । यसको सही ढङ्गमा व्यवस्थापन गर्न सकियो भने यसले मानवलाई सहजताका साथ जीवन व्यतीत गर्न सिकाउँछ । विभिन्न जातिको वृद्धि विभिन्न प्रकारका व्यवसाय र कार्यका आधारमा भएको छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १२४–१२६) । भिन्न भूगोल, जाति वा समुदाय, वर्ग, धर्म, लिङ्ग आदिअनुसार भिन्नता पाइने व्यवसाय वा धन्दाको प्रत्यक्ष सम्बन्ध जीविकोपार्जनसँग रहेको हुन्छ । यसको अध्ययनलाई सहज बनाउनका निम्ति यसलाई वर्गीकृत गरिएको छ र यसैअनुसार धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा प्रतिविम्बित व्यवसाय वा धन्दाको अध्ययन गरिएको छ । यी व्यवसायवा धन्दा विभिन्न प्रकारका छन् । सिकार (ऐरा) सँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, पशुपालनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, कृषि व्यवसायसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, उद्योग-व्यवसायसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज र वैदेशिक रोजगारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज आदि त्यस्ता केही व्यवसाय वा धन्दा हुन् ।

(घ) खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

लोकरीतिलाई झल्काउने तत्त्वमा खानपान पनि पर्दछ । यो कुनै समाजको सांस्कृतिक परिचायक हो । बाँच्नका लागि खाना अत्यावश्यक छ । सुरुमा कन्दमूल, फलफूल र काँचो मासु खाएर जीवन गुजार्दै आएको मान्छेले अहिले अनेक परिकारका खाना खान सिकेको छ ।

लोकले आफ्नो समाजमा देश, परिवेश र समयानुसार परम्परागत मौलिक खानपानको व्यवस्था गरेको हुन्छ । समाजमा लोकको आ-आफ्नो आर्थिक अवस्था र संस्कृति अनुसारको खानपानको प्रचलन रहेको हुन्छ । यसले कुनै पनि समयको समाजको विम्ब प्रस्तुत गर्दछ (वर्मा, १९७९, पृ. १८०) । ढुङ्गाना (२०७३) का अनुसार साधारणतय समाजमा जाति, भूगोलअनुसारको खानपानको व्यवस्था गरिएको हुन्छ (पृ. ४५) । ब्राह्मण क्षत्रीहरू मादक पदार्थ र कुखुराको मासु आदि नखाई सात्त्विक भोजन गर्दछन् भने मतुवाली जातमा मादक पदार्थको सेवन अत्यधिक हुन्छ । त्यसै गरी तराई, पहाड र हिमालमा बसोबास गर्ने मानिसहरूले पनि ठाउँअनुसारको खानपान चलन व्यवस्थित गरेका हुन्छन् ।

(ङ) वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

वेशभूषामा मानिसले लगाउने वस्त्र तथा आभूषण पर्दछन् । जिउ ढाक्नका लागि वस्त्रको खाँचो पर्दछ भने सोन्दर्यका लागि आभूषण लगाइन्छ । मान्छेले रुखका बोक्रा बेरेर जिउ ढाक्ने गरेको प्रारम्भिक अवस्थाबाट अनेक किसिमका पोसाक लगाउन सिकेको छ त्यसैले लोकरीतिरिवाजको एक विशिष्ट परिचायक वेशभूषा हो । यसले कुनै पनि समयको भूगोल, जाति वा समुदाय, लिङ्ग, वर्ग आदिको सांस्कृतिक प्रतिनिधित्व गरेको हुन्छ । लोकको रहनसहनको झलक उसको वेशभूषामा देखिन्छ । यसले लोकले विगतमा कुन प्रकारको वस्त्राभूषण पहिरिन्थ्यो भन्ने कुराको व्याख्या गर्नुका साथै उसको रहनसहनको स्तरको पनि अवगत गराएको हुन्छ (वर्मा, १९७९ पृ. १८१) । प्रत्येक जातिका आफ्नो देश, परिवेश र भौगोलिक स्थितिअनुसारका परम्परागत पहिरन वा वेशभूषा हुन्छन् । वेशभूषाले कुनै क्षेत्रमा बसोबास गर्ने जातिको सांस्कृतिक विशेषतालाई प्रतिविम्बित गर्ने भएकाले पहिरन र आभूषण सम्बन्धित जाति विशेषका जातीय र क्षेत्रीय पहिचान पनि हुन् (उपाध्याय पौडेल, २०७४, पृ. ५६) । अतः वेशभूषाले लोकको आफ्नो मौलिक जातीय चिनारी बोकेको हुन्छ । यसले आफ्नो जाति वा समुदायको लौकिक रीतिलाई बचाएको हुन्छ । लोककथामा विभिन्न प्रकारका वेशभूषाको प्रयोग भेटिन्छ ।

(च) नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

लोकले नातागोतासम्बन्धी आफ्नै किसिमको रीतिको व्यवस्था गरेको हुन्छ । विवाह आदिका आधारमा नाता पर्ने व्यक्ति वा इष्टमित्रलाई नातागोता भनिन्छ (उप्रेती र अन्य, २०७५, ६७५) । वंशज, वैवाहिक, मित्रता तथा मानवताका आधारमा सामाजिक मूल्यमान्यता अनुसार नाता सम्बन्ध स्थापित भएका हुन्छन् । श्रीस (२०६७, पृ. २४) अनुसार मूलतः वंशज र वैवाहिक सम्बन्धबाट नातापाता स्थापित भएको हुन्छ । वंशजका आधारमा बाजे-बज्यै, आमा-बाबा, ठुलोबा, कान्छाबा, छोरा-छोरी, दाजु-भाइ, दिदी-बहिनी आदि तथा वैवाहिक आधारमा लोग्ने-स्वास्नी, सासू-ससुरा, मामा-माइजू, फुपू-पुसै, साला-भिनाजु, जेठान-ज्वाइँ आदि नातापाता स्थापित हुन्छन् । मगर समाजमा मामाचेली र फुपूचेलाबिच साली-भिनाजुको सम्बन्ध रहने हुँदा विवाह गर्न मिल्ने हुन्छ । यसैले यसलाई ठट्यौली नाता सम्बन्धका रूपमा लिइएको हुन्छ भने भाइकी श्रीमती र श्रीमतीकी दिदीलाई छुन नहुने हुलाने ठट्यौली गर्न नहुने मान्यता रहेको छ (श्रीस, २०६७, पृ. ३०) । ढुङ्गाना (२०७३) अनुसार नेपालका मगर र गुरुङ आदि जातिमा मामाचेली र फुपूचेला वा मामाचेला र फुपूचेलीबिच पनि बिहेवारी चल्छ तर ब्राह्मण समाजमा चल्दैन । यस जातिमा कन्या पक्षतिर पाँच पुस्ता र वर पक्षतिर छैटौँ पुस्तासम्म बिहेवारी चल्दैन । जेठाजु, सम्धी र मामाससुरालाई टाउको देखाउनु हुँदैन । यसका साथै जेठाजुलाई छुनु हुँदैन ।

(छ) औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

लोकले रोगसँगको प्रतिरक्षाका लागि समय र परिवेशअनुसारको औषधोपचारको चलन स्थापित गरेको हुन्छ । आदिवासी समाजमा रोग निराकरणका लागि प्रशस्त सामर्थ्य

भएका जान्ने र जानपाहरूबाट फुकफाक, झारफुक र मन्त्रहरूको प्रयोग गर्ने अनि वनजङ्गल र पहाडका पहराहरूमा पाइने रुखविरुवाका लहरा, जरा, कन्दमूल, फल, गानो, पात, हाँगा, चोप आदिको रस र चूर्ण प्रयोग गर्ने भरपर्दो परम्परागत औषधोपचारको चलन विद्यमान रहेको पाइन्छ (पौडेल उपाध्याय, २०७४, पृ. ११५) । आदिम मानव समाज रोगको उपचारका लागि दैवी शक्तिका साथै जादु, टुनामुना, अतिमानवीय तत्त्व र विविध प्रकारका चिकित्सा प्रणालीमा भर पर्थ्यो । लोकसमाजमा त्यो चिकित्साप्रणाली परम्परागत विश्वास तथा लोकरीतिका रूपमा अझसम्म संरक्षित भएको पाइन्छ ।

(ज) महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

लोकले विभिन्न महिनाबारे एउटा विश्वास निर्माण गरेको हुन्छ । त्यही विश्वासका आधारमा रीतिको निर्माण गरेको पाइन्छ । महिनाका सम्बन्धमा लोकको विश्वास र चलनबारे उपाध्याय (२००९) को विचार यस्तो छ :

> वर्षका प्रत्येक १२ महिनाका सम्बन्धमा कुनै न कुनै लोकविश्वास प्रचलित छ । यी महिनाहरूमध्ये श्रावण महिना परम पवित्र महिना मानिन्छ र यस महिनामा शिवको पूजा विशेष विधानका साथ पूजाआजा गरिन्छ । भाद्र महिनालाई अशुभ महिना मानिने भएकाले विवाह आदि जस्ता शुभकार्य गरिँदैन । त्यसै गरी आश्विन महिनालाई शुभ महिनाका मानी विधिविधानसहित पितृलाई जलाञ्जली दिने, ब्राह्मणलाई भोजन गराउने, नवरात्रको व्रत र पूजाआजा गर्ने, दसैँको उत्सव मनाउने गर्दछन् । फागुन महिनालाई आनन्दको महिना मानी होलीको त्यौहार मनाउने, विवाह जस्ता माङ्गलिक कार्य गर्ने तथा बालकको जनै संस्कार सम्पन्न गर्ने गर्दछन् । (२००९, पृ. १२८-१३२)

अध्ययन क्षेत्रका पुन मगर समाजमा भने साउन, पुस र चैत्र महिनालाई कालो महिना सम्झेर देवीदेउताको पूजाआजा गर्न हुन्न भन्ने चलन देखिएको छ । तर कुनै स्थानमा चैत्र महिनालाई शुभ महिनाका रूपमा लिइएको देखिन्छ । ती महिनाबाहेक अन्य महिनामा भने शुभ महिना सम्झेर तान्त्रिक विधिविधानानुसारको रीतिको व्यवस्था रहेको पाइन्छ ।

साता र प्रत्येक वार वा दिनका सम्बन्धमा लोकको आफ्नै खालको विश्वास छ । सोही विश्वासअनुसारको रीतिरिवाजको व्यवस्था गरिएको हुन्छ । उपाध्याय (२००९) अनुसार लोकले सप्ताहका दिनहरूमध्ये आइतबार, मङ्गलबार र शनिबारलाई शुभ मान्छन् र त्यसै अनुसार चलनको व्यवस्था गरेका हुन्छन् । उनले पूर्वीय समाजमा मात्र नभई पश्चिममा समाजमा पनि कुन वारमा के गर्न हुने र के गर्न नहुने भन्ने लोकविश्वास रहेको कुरा पनि उल्लेख गरेका छन् (पृ. १३२-१३५) । धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूलाई पनि यस दृष्टिले अध्ययन गर्नुपर्ने अवस्था रहेको छ ।

३.२.३ लोकप्रथाको परिचय

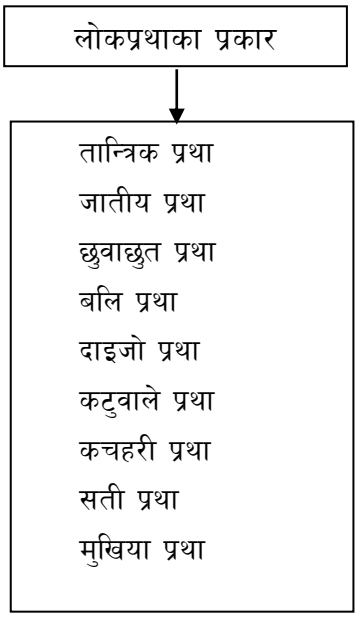
परम्परागत रीतिरिवाजभित्रकै एक अंश लोकप्रथा हो । यसलाई अङ्ग्रेजी शब्दमा रिट्स वा प्राक्टिस् भनिन्छ । नेपाली समाजमा लोकप्रथालाई लोकाचार वा रूढि पनि भनिएको पाइन्छ । लोकप्रथा शब्द 'लोक' र 'प्रथा' दुई शब्दहरूको मेलबाट बनेको छ । 'प्रथा' को अर्थ "पुर्ख्यौली चालचलन, रीतिरिवाज वा परम्परागत परिपाटी" भन्ने हुन्छ । अझ सरल ढङ्गबाट भन्नुपर्दा प्रथा भनेको परिपाटी हो, जुन पहिलेदेखि क्रमिक रूपमा प्रणाली वा पद्धतिका रूपमा चलिआएको छ । पोखेल (२०७५) अनुसार पहिलेदेखि नै चलिआएको चालचलन वा परम्परागत परिपाटी नै प्रथा हो । यो जनरीतिहरूको विकसित रूप हो । जब जनरीतिलाई अधिक स्थायित्व अर्थात् सामाजिक मान्यता प्रदान हुन जान्छ, तब यसले प्रथाको रूप धारण गर्दछ (पृ. ३०५) । पितापुर्खाका पालादेखि वर्तमानसम्म चल्दै आएकाले यसले जीवनलाई प्रभावित पार्दै आएको छ । यसैले यो लोकमानसमा एउटा बलियो रूढ विश्वासका रूपमा रहेको हुन्छ । रूढिहरू समाजमा प्रचलित आचार वा लोकव्यवहारसँग सम्बन्धित आचरणहरू हुन् र रूढिहरूप्रति सामाजिक स्वीकृति अधिक प्रभावशाली रहेको पाइन्छ (उपाध्याय पौडेल, २०७४, पृ. १३०) । रूढ लोकविश्वासले एउटा निश्चित मान्यता बनाएपछि त्यो मान्यता प्रथाका रूपमा रूपान्तरित भएको हुन्छ । लौकिक प्रथाहरू लोकका प्राचीन रीतिरिवाज र संस्कृतिसँग जोडिएका हुन्छन् (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १०२) । अतः पितापुर्खाका पालादेखि वर्तमानसम्म मानिआएका र जीवनलाई प्रभावित पार्दै आएका परम्परागत रूढियुक्त लोकरीतिरिवाज वा लोकाचारलाई लोकप्रथा भनिन्छ । लोकले यसलाई बलियो विश्वासका साथ पुर्ख्यौली चलनका रूपमा पुस्तान्तरण गर्दै आएका हुनाले लोकजीवनको जिउँदो प्रस्तुतिका रूपमा यो पाइन्छ । लोकसमाजमा विशेष मान्यता प्राप्त गरेको लोकपरम्पराले नै प्रथाको स्वरूप प्राप्त गरेको हुनाले भिन्न भूगोल र भिन्न जातिका आआफ्ना प्रथा हुन्छन् । लोकप्रथा के कति र कस्ता प्रकारका छन् भन्नेबारेको सैद्धान्तिक विवेचना यहाँ प्रस्तुत छ ।

३.२.४ लोकप्रथाका प्रकार र स्वरूप

लोकप्रथाको प्रकारका सम्बन्धमा विभिन्न विद्वान्हरूले आआफ्नो मत प्रस्तुत गरेका छन् । वर्मा (इ. १९७९, पृ. १०२) ले लौकिक प्रथाअन्तर्गत गौना प्रथा, भोज प्रथा, चौपड खेलको प्रथा, सती प्रथा र जौहर (अग्निदहन) प्रथा गरी पाँच प्रकारका प्रथाका बारेमा चर्चा गरेका छन् भने बन्धु (२०७३, पृ. ३०) ले सामाजिक अभ्याससँग सम्बन्धित, वार्षिक तथा कृषिसम्बन्धी उत्सवसँग सम्बन्धित र मेला तथा चाडपर्वसँग सम्बन्धित गरी प्रथागत रिवाजलाई तीन प्रकारमा विभाजन गरेका छन् । उपाध्याय पौडेल (२०७४, पृ. १३०) ले लोकप्रथालाई लोकाचार वा रूढिका रूपमा चिनाउँदै सकारात्मक वा सन्देशात्मक रूढि वा लोकाचार र निषेधात्मक वा नकारात्मक रूढि वा लोकाचार भनी दुई प्रकारका प्रथाहरू रहेको उल्लेख गरेका छन् । नेपाली समाजमा यस्ता केही प्रथाहरू निरन्तर चलिरहेका छन् भने केही हराइसकेका छन् । नेपाली समाजमा व्याप्त लौकिक प्रथाहरू जस्तैः कुमारी प्रथा, देउकी प्रथा, छाउपडी प्रथा, द्युतक्रीडा प्रथा, तान्त्रिक प्रथा, भेजा प्रथा, मुखिया प्रथा,

जातीय प्रथा, छुवाछुत प्रथा, बलि प्रथा, सती प्रथा, दास प्रथा, बहुविवाह प्रथा, झुमा प्रथा, भोज प्रथा, कमलरी प्रथा, डोला प्रथा आदि प्रथाहरूमध्ये केही अझै चलिरहेका र केही हराइसकेका छन् । यिनलाई ख्याल गर्दै धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययनको सहजताका लागि यस अध्येताले तलको आरेखमा उल्लिखित लोकप्रथाको सैद्धान्तिक पक्षबारे विवेचना गरेको छ :

आरेख १० : लोकप्रथाका प्रकार



माथि दिइएका तान्त्रिक प्रथा, जातीय प्रथा, छुवाछुत प्रथा, बलि प्रथा, दाइजो प्रथा, कटुवाले प्रथा, कचहरी प्रथा, सती प्रथा र मुखिया प्रथा धौलागिरि क्षेत्रको लोकजीवनसँग गाँसिएका प्रथाहरू हुन् । यीमध्ये सती प्रथा, कटुवाले प्रथा र मुखिया प्रथा अहिले हराइसकेका छन् भने अन्य प्रथाहरू कुनै न कुनै रूपमा अस्तित्वमा रहेका देखिन्छन् । यी विभिन्न प्रथाबारे यहाँ बेग्लाबेग्लै रूपमा विवेचना गरिएको छ ।

३.२.४.१ तान्त्रिक प्रथा

तन्त्र परम्पराबाट विकसित लोकप्रथा नै तान्त्रिक प्रथा हो । यो प्रथा प्राचीन समयदेखिको एउटा लौकिक विश्वास, साधना र योगको समन्वय स्वरूपमा निर्मित ज्ञानमा आधारित प्रथा हो । यस परम्परित प्रथामा प्राचीन कालदेखि बलिसहितको देवीपूजा, भूमिपूजाका अनुष्ठान, दोष निवारणार्थ विधिपूर्वक बाँधिने जन्तर, झारफुक र मन्तर तथा तिनको प्रयोगबाट मानिसमाथि पर्ने दुःख, विपत्ति र रोगव्याधि टर्छ भन्ने विश्वास रहेको पाइन्छ (प्रभात, २०७४ पृ. १९३) । यसअन्तर्गत धामी, झाँक्री, क्येपे, पच्यु, ओझा आदिले श्रुतिपरम्पराका आधारमा जीवित राखेको र आफ्नो जातीय संस्कार, परम्परा, पूजाआजा आदि सम्पन्न गराउँदा प्रयोग गर्ने अलिखित तन्त्रमन्त्रहरूद्वारा सम्पादन गरिने रूढ परम्पराहरू पर्दछन् (लामिछाने, २०७३, पृ. ४०) । श्रुतिपरम्परामा बाँचेको तन्त्रमन्त्रको माध्यमबाट पृथ्वी जगत्मा आइपर्ने सम्पूर्ण समस्या समाधान गर्न सकिन्छ भन्ने

लोकविश्वासका साथ प्राचीन समयदेखि चलिआएको यस प्रथाको प्रभाव समाजमा विद्यमान छ । शर्मा (२०५८) ले तन्त्र र अभिचारलाई एउटै रूपमा लिँदै यसमा मारण, मोहन, स्तम्भन, विद्वेषण, उच्चाटन र वसीकरण आउने जनाएका छन् (पृ. १०८) । मारणबाट प्राणनाश गर्ने, मोहनबाट कसैको मनलाई मुग्ध गर्ने, स्तम्भनबाट मन्त्रको बलले विभिन्न घातक वस्तुहरू वा व्यक्तिहरूको निरोध, स्थितिकरण वा नाश गर्ने, विद्वेषणबाट दुई अभिन्न हृदय व्यक्तिहरूमा भेद वा द्वेष उत्पन्न गर्ने, उच्चाटनबाट कसैको मनलाई चञ्चल, उन्मत्त वा अस्थिर बनाउने तथा वशीकरणबाट कुनै राजा, स्त्री अथवा अन्य व्यक्ति अथवा पशुको मनलाई आफ्नो वशमा पार्ने क्रिया सम्पादन गरिन्छन् (hi.m.wikipedia.org/w) । लोककथामा यस प्रथासँग सम्बन्धित बिभिन्न प्रसङ्गहरू भेटिन्छन् ।

३.२.४.२ जाति प्रथा

जातका आधारमा विकसित प्रथा जातिप्रथा हो । जात भनेको वंश परम्परा, धर्म, गुण, आकृति, वासस्थान आदिका आधारमा विभाजित मानिसको जाति वा वर्ग हो । 'जात' शब्दले मूलतः हिन्दु वर्णाश्रम व्यवस्थाभित्र पर्ने ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य र शूद्रभित्रको कुनै एक वर्णलाई जनाउँदछ भने अंशतः यसले जातका प्रकारलाई पनि जनाउँछ (शर्मा, २०६२, पृ. ३१) । वर्ण व्यवस्थाका कारण उत्पन्न प्रथा जातिप्रथा हो । हिन्दु धर्म शास्त्रमा प्राचीन समाजमा मानिसको गुण र कर्मका आधारमा वर्ण व्यवस्था कायम गरिएको कुराको उल्लेख पाइन्छ । गीतामा मनुष्यको विभाजन उसको योग्यता र विभिन्न कर्ममा उसको कुशलताका आधारमा विभाजन गरिएको उल्लेख छ भने ऋग्वेदमा विराट् पुरुषको कल्पना गरी उसका मुखबाट ब्राह्मण, बाहुबाट क्षत्री, जङ्घा वा जाँघबाट वैश्य र पैतलाबाट शूद्रको जन्म भएको भनी उल्लेख गरिएको छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. १४७) । यसर्थमा वर्ण व्यवस्थाले मानिसलाई ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य र शूद्र गरी चार वर्गमा विभाजन गरेको छ । दार्शनिक प्लेटोले पनि आफ्नो ग्रन्थमा विचारक, योद्धा, काटगिर र सेवक गरी मानिसलाई चार वर्गका विभाजन गरेका छन् (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. १४८) । प्राचीन समयको चार वर्ण कालान्तरमा चार जातमा स्थापित भइसकेको छ । वर्णको धारणा मूलतः वंश, संस्कृति, चरित्र वा स्वभाव र व्यवसायमा आधारित हुने हुँदा व्यक्तिको नैतिक एवम् बौद्धिक योग्यता यसमा समावेश हुन्छ (शर्मा, २०६७, पृ. ७८) । हालमा जुन जातिमा जो व्यक्ति जन्मन्छ, उसमा भिन्न गुण र कर्म भए तापनि जन्मकै आधारमा जातको निर्धारण गरिन्छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. १५३) । जाति व्यवस्थामा कर्तव्यभन्दा जन्मको विशेषाधिकारमा अधिक बल दिइन्छ (शर्मा, २०६७, पृ. ७८) । यसरी प्राचीन समाजको वर्ण व्यवस्थाका कारण जन्मिन पुगेको जातिवादका आधारमा लोकले स्थापित गरेको प्रथा नै जाति प्रथा हो तापनि वर्ण व्यवस्थाभित्र नपर्ने जातहरू पनि नेपाली समाजमा विद्यमान छन् । तिनमा उचनीचको भेदभाव नरहे पनि वर्ण व्यवस्थाको प्रभाव भने परेको छ । तिनलाई जनजातिअन्तर्गत सूचीकृत गरिएको छ । त्यसमा मगर, गुरुङ, राई, लिम्बु, तामाङ, शेर्पा, थारु आदि पर्दछन् ।

सुरुमा मानिसको गुण, कर्म आदिका आधारमा विकसित भएको जातिप्रथा पछि ठुलो र सानो, पानी चल्ने र नचल्ने, भातभान्सा चल्ने र नचल्ने, बिहाबारी चल्ने र नचल्ने, छुन हुने र नहुने जस्ता जातभातसँग सम्बन्धित नियममा गाँसिन पुग्यो । यस प्रकारको जातीय भेदभावबाट नेपाली समाज आक्रान्त छ । लोककथामा यहाँको जातिप्रथाको प्रभावलाई देख्न सकिन्छ ।

३.२.४.३ छुवाछुत प्रथा

मानिसलाई जातका आधारमा विभेद गर्ने प्रथालाई छुवाछुत प्रथा भनिन्छ । यस प्रथामा मानिसलाई छुत र अछुत गरी दुई वर्गमा विभाजित गरिएको हुन्छ । वैवाहिक सम्बन्धबाट तथा धार्मिक सङ्गठन वा सम्प्रदायका आडमा जातिको सृष्टि गरी यस प्रथालाई बढावा दिइएको पाइन्छ । जाति प्रथाले नै छुवाछुतको दूषित प्रथाको जन्म दिएको छ र यसद्वारा व्यक्तिको जन्मसिद्ध अधिकारको हनन वा अपहरण हुनुका साथै भेदभावको भावनाले जन्म लिएको छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. १५३) । यसमा मानिसलाई शूद्रका रूपमा वर्गीकरण गरी शूद्रको स्पर्श तथा उसको छायालाई पनि घृणा गरिन्छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. १५३) । कतै छालाको रङ कालो अथवा गोरोका आधारमा छुवाछुतको व्यवहार गरिएको पनि पाइन्छ । यसका साथै कतिपय जनावर र चरालाई समेत छुन नमिल्ने प्रचलन एकातिर छ भने जुठो, सूतक आदि बार्दा पनि छुवाछुत प्रथा अँगालिएको पाइन्छ ।

३.२.४.४ बलि प्रथा

देवीदेउतालाई अर्पिने भोग्य वस्तुलाई बलि भनिन्छ । प्राचीन समयदेखि अज्ञानताका कारण अदृश्य शक्तिको परिकल्पना गरी अप्रिय घटनाबाट बच्नका लागि देवीदेउतालाई खुसी पार्न केही वस्तु अर्पण गर्ने परम्पराको थालनी भयो जसस्वरूप मानिसले बलि प्रथाको आरम्भ गऱ्यो । आफ्ना इष्टदेव- इष्टदेवीलाई खुसी पारी आफ्नो लक्षित उद्देश्य पूरा गर्न, कार्यमा विघ्नबाधा पारिदिने राक्षस, यक्ष, बोक्साबोक्सी आदिलाई खुसी पारी विघ्नबाधा फुकाउन तथा विभिन्न शुभकार्यहरूमा देवीदेउताहरूलाई उनीहरूको भाग समर्पण गर्न प्राणीलाई काटेर रगतको भोग दिनुलाई बलिप्रथा भनिन्छ (पराजुली, २०७२, पृ. २८) । प्रारम्भमा बलिको अर्थ देउतालाई चढाइने अन्न, सागपात र कर मात्र थियो; जीव र पशुपक्षीलाई जिउँदै चढाइन्थ्यो तर पछि तिनीहरूको वध गरी रक्तधारा चढाउने र मृत शरीरलाई प्रसादका रूपमा मासु खाने चलन सुरु भयो (प्रभात, २०७४, पृ. २९९) । अतः देवीदेउतालाई खुसी पार्न चढाइने वस्तुलाई बलि भनिन्छ । प्राचीन समयदेखि लोकले रूढ विश्वासका साथ प्रारम्भ गरेको यस प्रथाको प्रचलन व्यापक रूपमा रहेको छ । मन्दिर, देवदेवीका मौला, पूजाकोठा आदिमा बलि चढाइएको देख्न सकिन्छ । हिंस्रक र अहिंस्रक गरी बलिप्रथा दुई प्रकारका हुन्छन् । हिंस्रक बलिप्रथामा बोका, राँगा, कुखुरा, परेवा आदि प्राणीको हत्या गरिन्छ भने अहिंस्रक बलिप्रथामा फूलपाती, नैवेद्य, घिउ, चामल, फर्सी, कुभिन्डो आदि वस्तु अर्पण गरिन्छ ।

३.२.४.५ दाइजो प्रथा

दाइजो लिनेदिने चलन वा परम्परा दाइजोप्रथा हो । विवाहमा केटी पक्षले केटा पक्षलाई अथवा माइतीले छोरीचेलीलाई दिने नगद या सुनचाँदी र सम्पत्तिलाई दाइजो भनिन्छ (प्रभात, २०७४, पृ. २११) । खास गरेर दुलहीका आमाबाबुहरूले दुलहीलाई लुगा, गहना, गोडधुवा आदि दाइजोका रूपमा दिने प्रचलन छ । अतः दाइजो प्रथामा माइती पक्षबाट छोरीचेलीलाई विवाहका सन्दर्भमा विशेष उपहार दिने गरिन्छ । यस प्रथाले माइतीबाट अर्काका घरमा पुग्ने छोरीलाई केही सहयोग पुगे पनि यसका नकारात्मक असरबाट समाज पीडित भएको पाइन्छ । नेपालका कतिपय स्थानमा दाइजोका कारण छोरीको विवाह गराउन नसक्ने कठिनाइबाट मान्छेहरू समस्यामा परेको र विवाहपछि पनि लोग्नेस्वास्नी र घरमाइतीबिच द्वन्द्व र विवाद चर्केको तथा कहिले काहीँ ज्यान जाने घटनासमेत घटेको पाइन्छ । त्यसैले महिलाको स्वतन्त्र जीवनलाई क्रयविक्रयको माल बनाउन पुग्ने भनी यस प्रथाको अन्त्य गरिनुपर्ने आवाज पनि उठ्ने गरेको छ (प्रभात, २०७४, पृ. २११) तर पनि लोकसमाजमा भने यस प्रथाको प्रभाव छँदै छ । त्यसैले लोककथामा यस प्रथाले प्रवेश पाउनु स्वाभाविक छ ।

३.२.४.६ कटुवाल प्रथा

गाउँघरमा कटुवाल प्रथा अद्यावधि छ । गाउँघरमा उर्दीपुर्दी सुनाउने कामका लागि राखिएका व्यक्तिलाई कटुवाल भनिन्छ । समाजमा कथित दमाई जातिलाई कटुवाल राख्ने चलन रहेको देखिन्छ । पहिलेको पहाडी मौजामा सरकारी उर्दी कुर्लेर जनतालाई सूचना प्रवाह गर्ने कटुवाललाई शाहकालीन जिल्ला प्रशासनको लगभग मुखिया सरहको एक पद मानिन्थ्यो (उप्रेती, २०७५, पृ. १७५) । लोकसमाजमा परम्परादेखि सो काम गरिँदै आएको छ र कटुवालले सो काम सम्पन्न गर्दै आएका छन् । उनले छालाबाट बनेको ढोल वा ट्याङ्कुलीलाई ठोकेर सबैका ध्यानाकर्षण गराउँदछन् र गाउँलाई प्रवाह गर्नुपर्ने सूचना आदि प्रवाह गर्दछन् । लोकमा चलेको यही प्रथालाई कटुवाल प्रथा भनिन्छ ।

३.२.४.७ कचहरी प्रथा

मुख्यतः न्यायिक प्रणालीसँग सम्बन्धित प्रथा कचहरी प्रथा हो । गाउँसमाजमा न्यायनिसाफ हेर्ने सभालाई कचहरी भनिन्छ (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. २८१) । गाउँघरमा गाउँका कुनै व्यक्तिलाई न्याय दिनुपर्दा गाउँका मुखियासहितका ठुलाबडाको सरसल्लाहबाट निस्किएको निष्कर्षलाई अन्तिम निर्णय ठानी व्यवहारमा लागु गर्नका लागि कचहरी बस्ने चलन थियो र सुदूर बस्तीमा यो चलन अद्यापि पाइन्छ । लोकको यही प्राचीन प्रथालाई कचहरी प्रथा भनिन्छ । गाउँघरलाई व्यवस्थित तथा न्यायपूर्ण वातावरण प्रदान गर्न कचहरी प्रथाको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ ।

३.२.४.८ सती प्रथा

विवाहित लोग्ने मरेपछि जिउँदी स्वास्नीलाई लोग्नेको लाससँगै जलाउने वा जल्न दिने प्रथा सती प्रथा हो । सती गएमा १४ इन्द्रको समय अर्थात् एक करोड वर्षसम्म स्वर्गमा बस्न पाइन्छ भन्ने लौकिक विश्वासका कारण मौलाएको सती प्रथा नेपालमा १९७७ सालको असार २५ गतेदेखि ऐनद्वारा निषेध गरी बन्द गरिएको थियो (उप्रेती, २०७५, पृ. १२२३) । यस प्रथामा सन्तानको लालनपालनका निम्ति सती दाह नभई व्रतालुका रूपमा विधवा जीवन व्यतीत गरेर तथा पत्नीका रूपमा पतिसँगै चितामा भस्म भएर दुई ढङ्गबाट सती व्रत पूरा गर्ने चलन थियो (प्रभात, २०७४, पृ ४६६) । पतिको मृत्युपश्चात् स्त्रीहरू दोस्रो विवाह गर्न सक्दैनथे । उनीहरू या त आजीवन वैधव्य जीवन व्यतीत गर्थे या त पतिसँगै जलेर मर्थे । भारतमा राजपुत जातिमा यो प्रथा विशेष रूपले प्रचलित थियो भने क्षेत्राणी महिलालाई मन्त्रीहरू वा अन्य सम्बन्धित व्यक्तिले रोक लगाउँदा समेत आफ्नो कर्तव्य र धर्म सम्झेर उनीहरू आफ्ना पतिका चितामा जलेर आत्मदाह गर्दथे (वर्मा, इ. १९७९, पृ. ६८) । अतः पतिका चितामा आत्मदाह गर्ने प्रथा सती प्रथा हो । प्राचीन समाजमा यो प्रथा जातिविशेष रूपमा मौलाएको थियो । प्राचीन कालदेखि हिन्दु समाजमा महिलाका लागि नैतिक कानुनका रूपमा मौलाएको यो प्रथा नेपालका राणाशासक चन्द्र शमशेरले वि.सं. १९७७ मा ऐनद्वारा निषेध गरिएको इतिहास भेटिन्छ । हाल यो प्रथा हराएर गएको छ तापनि लोककथालगायतका लोकसाहित्यमा जीवित छ ।

३.२.४.९ मुखिया प्रथा

गाउँका प्रमुख व्यक्ति वा ठालुलाई मुखिया भनिन्छ । प्रारम्भमा निश्चित समयावधिका लागि गाउँलेहरूले नै मुखियाको छनोट गरेका हुन्थे । प्राचीन गाउँबस्तीमा मुखियाले आफ्नो ठाउँअनुसार रीतिथिति वा प्रथाको व्यवस्था गरेका हुन्थे । मुखियाद्वारा निर्मित त्यही प्रथाअनुसार सामाजिक शासन व्यवस्थालाई सुरक्षित र व्यवस्थित पारिएको हुन्थ्यो । यसका साथै सामाजिक न्याय तथा सुरक्षाका लागि पनि मुखिया प्रथाले विशेष महत्त्व राखेको हुन्थ्यो । नेपालको पञ्चायत कालभन्दा अघिको शासन व्यवस्थामा मुखिया तालुकदारका रूपमा रहने व्यवस्था भएको थियो । मुखिया प्रथाअन्तर्गत मुखियाले गाउँमा न्याय निसाफ गर्ने र तिरोभरो उठाउने गर्दथे । नेपालमा हालको अवस्थामा मुखिया र मुखिया प्रथा समाप्त भइसके पनि लोककथामा तिनको अस्तित्व पाइन्छ ।

३.३ सङ्कलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथाको प्रतिविम्बन

यहाँ लोकरीतिरिवाज र प्रथासम्बन्धी सैद्धान्तिक अवधारणाका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन गरिएको छ । यस क्रममा यहाँ ती लोककथामा विद्यमान विभिन्न प्रकारका लोकरीतिरिवाज र प्रथाको पहिचान गरी ती कुन प्रकारका छन् भनी औँल्याइएको छ । यसका साथै त्यहाँका लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथा कुन रूपमा देखा परेका छन् र तिनको प्रतिविम्बन के कसरी भएको छ भन्ने कुराको विश्लेषण यहाँ गरिएको छ ।

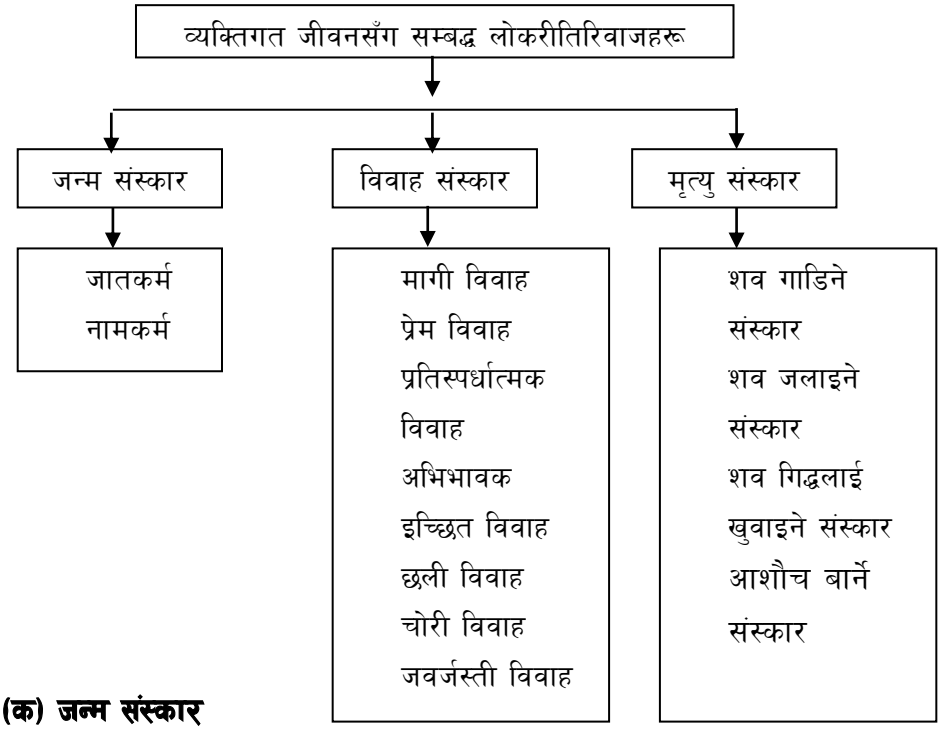
३.३.१ लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाका तथ्यहरूलाई केलाउँदा तिनमा विभिन्न प्रकारका लोकरीतिरिवाज देखा परेका छन् । तीमध्ये कुनै व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध छन् भने कुनै सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध छन् । यहाँ ती दुबै प्रकारका लोकरीतिरिवाजलाई भिन्न भिन्न रूपमा छुट्याई सङ्कलित लोककथामा तिनको प्रतिविम्बन कसरी भएको छ भनी अध्ययन गरिएको छ ।

३.३.१.१ व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध विभिन्न प्रकारका लोकरीतिरिवाजहरू प्रचलित छन् । ती व्यक्तिका जीवन संस्कारसँग सम्बन्धित छन् । ती जन्म , विवाह र मृत्यु कर्मसँग सम्बन्धित छन् । त्यसैले ती जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्यु संस्कारका रूपमा रहेका छन् । तिनै जीवन संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरू सङ्कलित लोककथामा कुन किसिमले प्रतिविम्बित छन् भन्ने विश्लेषण यहाँ गरिएको छ । यस क्रममा व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोक रीतिरिवाजहरू तलको आरेखमा प्रस्तुत गरिएअनुसार देखा परेका छन् :

आरेख ११ : व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरू



(क) जन्म संस्कार

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा जीवनचक्रका विविध संस्कारहरूमध्ये जन्म संस्कारका कतिपय पक्षहरूको वर्णन पाइन्छ । त्यहाँका विभिन्न लोककथामा जन्म संस्कारसँग सम्बन्धित जातकर्म र नामकर्मको बयान गरिएको छ । यस विषयमा सुँडेनीले गर्ने स्याहारका साथै नाम राख्ने पद्धतिबारेको जानकारी त्यहाँ उपलब्ध छ । अझ यसमा कुखुराको पोथी सुत्केरी हुँदा गरिने व्यवहारको समेत रोचक वर्णन उपलब्ध छ ।

(अ) जातकर्म

शिशु जन्मनुअघि गर्भवती स्त्रीलाई गर्भावस्थामा र त्यसपछि गरिने स्याहारसुसारसम्बन्धी जातकर्मका बारेमा यहाँका लोककथामा उल्लेख भएको छ । 'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा यस सांस्कारिक कर्मसम्बन्धी जानकारी रहेको छ । पश्चिमतिरबाट घुम्दै हुकाम मैकोट भन्ने स्थानमा हंसहंसेनीका रूपमा आइपुगेका पुरनचन (माछापुरन) र हिमालदेवीको बालक जन्मँदाको संस्कारबारेको प्रसङ्ग यसमा आएको छ । यसमा सुँडेनीले स्याहारसुसार गरेको विषयमा भनिएको छ, "हिमालदेबिको कोकबाटि बालक जर्म्यो रे । जसुमति सोरेनिले स्यारसुसार गरो रे ।" यस लोककथांशमा लोककथाकी नायिका हिमालदेवीले छोरा जन्माउँदा जातकर्म संस्कार सम्पन्न भएको वर्णन पाइन्छ । हिमालदेवी रानी हुन् र उनी प्रसव वेदनामा रहँदा आवश्यकताअनुसारको जातकर्म सम्पन्न गर्नका लागि जसुमति सुँडेनीको सहयोग लिइएको छ । शिशुलाई सुरक्षित रूपमा अवतरण गराउन सुँडेनीको प्रयोग गरिने यो चलन प्राचीन समयमा मात्र नभई अझै पनि औषधालय वा अस्पतालको पहुँच नभएको कैयन् ठाउँमा छ । यस लोककथामा उल्लिखित करपाकेलि पात्रको परिवार सम्पन्न परिवारको प्रतिनिधित्व गर्ने परिवार हो । लोककथाका उल्लेख भएको जस्तो सम्पन्न घरको परिवारमा विगतदेखि हालसम्म पनि बच्चा जन्मँदा सुँडेनी (स्थानीय बोलीअनुसार सोरेनी) को बोलावट हुन्छ र तिनै सुँडेनीद्वारा बच्चा तथा आमाको राम्रो स्याहारसुसार गरिन्छ । यही लोककथामा माछापुरन र हिमालदेवीका छोरा करपाकेलिले आफ्नी पत्नी हिमला गर्भवती हुँदा अमिलो चिज खान मन लागेकाले चुल्ठी अमिलो ल्याइदिएको र हिमलाले मिठो मानेर खाएको प्रसङ्ग पनि रहेको छ । गर्भावस्थामा अमिलो खाने प्रचलन अद्यापि नेपाली समाजको संस्कारका रूपमा व्याप्त छ ।

जातकर्मसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे 'भिमला राजा र हइमया रानि' (परिशिष्ट १.१.६) नामक लोककथामा पनि उल्लेख छ । राजदरबारमा रानी गर्भवती भएको चार महिनामा उनलाई अनाज गन्हाएको, चारपाँच महिनामा मासु खान मन लागेको, सात महिनामा अमिलो खान मन लागेको र नौदश महिनाको एक दिन बालिका जन्मेको कुरा यसमा उल्लेख भएको छ । गर्भवती रानी सुत्केरी भएपछि राजाले कटुवाललाई बोलाएको र रानीको स्याहारसुसारका लागि सुँडेनीलाई तुरुन्त हाजिर हुने आदेश दिएको कुरा यसरी उल्लेख गरिएको छ, "माघ मैना सोमबारको दिन एक बालकि जर्मियो । राजाले कोटालेलाइ दरबारमा बोलाए र सोरेनिलाइ लिनु पठाए । कोटालेले सोरेनिलाइ बोलाउनु गोयो ।" यसरी कटुवालेलाई लिन पठाइएपछि सुँडेनीको मागअनुसार लुगाकपडा र गहनागुरियाको व्यवस्था गर्ने गरी उनलाई उपस्थित गराइएको छ र उनका सहयोगमा रानीले एउटी बच्चा जन्माएकी छन् । बच्चा जन्मेपछि स्याहारसुसारका साथै जातकर्म संस्कार सम्पन्न गर्न पनि सुँडेनीको आवश्यक सहयोग लिइएको छ । सुँडेनीले बच्चाको सालनालसम्बन्धी काम गरेकी छन् र राजाको जिज्ञास मेटाउन छोरी जन्मेको सूचना पनि दिएकी छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले तत्कालीन समयको जातकर्मसँग सम्बद्ध लोकको रीतिलाई देखाएको छ ।

'सुनपङ्खि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) ले जातकर्मसँग सम्बद्ध लोकको रीतिरिवाजलाई प्रस्तुत गरेको छ । यहाँ सुनपङ्खिका जोडीले "तीन दिनसम्मन पानी नदिनु । तिन दिनको दिनमा पानी दिनु, चारो दिनु । चुच्चोको जराको सेनुसेनु खपेटा फाल्दिनु ।" भनी नामकर्मअघि सम्पन्न गर्नुपर्ने जातकर्मबारे बताएको पाइन्छ । लोकमा पक्षीको समेत जातकर्म निर्धारित गरिएको जानकारी यसबाट प्राप्त भएको छ ।

(आ) नामकर्म

जन्म संस्काअन्तर्गतको नामकर्मका विषयमा यहाँका लोककथाहरूले विविध जानकारी दिएका छन् । यहाँको 'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा नामकर्ममा जैसीको भूमिकाबारे उल्लिखित छ । यसमा बच्चाको नाम राख्नका लागि तोकिएको समयमा जैसीलाई बोलाएर विधिविधानअनुरूप जैसीले बच्चाको नाम करपाकेलि राखिदिएका छन् । "कालो जैसिले करपाकेलि नाम राक्दे रे ।" भन्दै नामकर्म सम्पन्न गर्ने जेसीको नाम पनि दिइएको छ । यसका साथै ती जैसीले बच्चाको भविष्यबारे सोधिएको प्रश्नको पनि उत्तर दिएका छन् । बच्चाको नामकर्म सम्पन्न गर्दा कुलीन परिवारमा जैसीको विधानानुसार कसरी नाम राख्ने गरिन्थ्यो भन्ने प्रचलनबारेको जानकारी यसले दिएको छ जुन प्रचलन अझ पनि छ । यसरी यस लोककथाले त्यस समाजमा रहेको नामकर्म संस्कारसम्बन्धी स्थानीय लोकरीतिरिवाजलाई देखाएको छ ।

जन्म संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे 'भिमला राजा र हइमया रानि' नामक लोककथामा पनि उल्लेख छ । राजदरबारमा बच्चाको नामकर्म सम्पन्न गर्न तयार गरिएको आसन तथा पण्डित र जैसीले गरेका कार्यको बयान यसमा गरिएको छ । यस क्रममा लोककथामा यस्तो भनिएको छ :

"जमिनमाथि थपुना उठाए । राजारानि बस्ने ठाममा सुद्द गरे । थपनामाथि चितोरो ओछेए । चितोरोमाथि गुँदरि, गँदरिमाथि कामलु, कामलुमाथि चेदर र चेदरमाथि सिरानि ओछेइर राजारानिलाइ बसाए ।.राजाले बोलाइर पुर्ब देसबाटि पन्नित आए र पच्छिम देसबाटि जैसि नि आए । बालकिको नारनमा चामल र भेटि राखे । पन्नितले बारपुस्तक पल्टाइ हेर्दा बालकि सातमुल परेको कुरा सुनायो ।" (परिशिष्ट १.१.६)

यसरी यसमा बालिकाको जन्मको निश्चित दिनपश्चात् नाम संस्कार सम्पन्न गर्नका लागि स्थानशुद्धि, राजाले राजारानी बस्ने आसनको निर्माण, पूर्वबाट पण्डित र पश्चिमबाट जैसीलाई बोलाहट भएको छ । त्यसपछि पण्डित र जैसीलाई रीतअनुसार चामल र भेटी राखी बाह्र पुस्तक पल्टाई हेर्न लगाइएको छ । यहाँ शिशु सात मूल परेर जन्मेको कुरासमेत पण्डितले व्यक्त गरेका छन् । मूल परेर जन्मनेले घरमा र राज्यमा अनिष्ट निम्त्याउने धारणा पनि यहाँ व्यक्त भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले जन्म संस्कारअन्तर्गत नामकरणसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको प्रचलनलाई देखाएको छ । पण्डित र जैसीले शास्त्रमा उल्लेख भएका आधारमा नाम राख्ने प्रचलन नेपाली समाजमा विद्यमान छ र यहाँ पनि त्यसको प्रतिपालन भएको देखिन्छ ।

'सुनपङ्खि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) ले नामकरणसँग सम्बद्ध लोकको रीतिरिवाजलाई प्रस्तुत गरेको छ । यहाँ सुनपङ्खिले तीन दिनसम्मन पानी नदिई तिन दिनको दिनमा पानी र चारो दिने र चुच्चोको जराको ससाना खपेटा फाल्ने काम गरेपछि "हाउँरो बच्चाको नारान हुन्च" भनी मगर मतुवालीलाई सुनाएको छ । लोककथाको मुख्य पात्र सुनपङ्खिले मानिसलाई आफ्नो बच्चाको नाम कति दिनमा कसरी राख्ने भन्नेबारे जानकारी दिएको यस प्रसङ्गले प्रतीकात्मक रूपमा लोकले अवलम्बन गरेको न्वारन संस्कारका बारेमा जानकारी दिएको छ । यसले बच्चा जन्मिएको तीन दिनमा बच्चाको नाम राखिदिने र तीन दिनसम्म सुत्केरीले पानी पनि छुन हुन्न भन्ने लोकले निर्धारण गरेको रीतिरिवाजलाई देखाएको छ । यहाँ रोचक कुरा के छ भने पक्षीले पनि मानवको अनुकरण गरेको वर्णनका साथै आफ्नो वैशिष्ट्य प्रदर्शन गरेको सन्दर्भ उल्लिखित छ ।

'पहरे पुन' लोककथामा एक स्त्रीले चिनजान नभएको डरलाग्दो मान्छेबाट गर्भधारण गरेको र गाउँलेहरूले खोजतलास गर्दै त्यो मान्छे बस्ने पहरामा पुगेर बच्चाको बाबु पत्ता लगाएको विस्मयकारी वर्णन छ । यसमै बच्चाको बाबु पहरामा रहेको र त्यसले पु पु पु उच्चारण गरेका आधारमा पहरे पुन नाम र थर राखिएको छ । यो कुरा उक्त लोककथामा कसरी आएको छ भन्ने कुरा तलको उद्धृतांशमा व्यक्त भएको पाइन्छ :

> योलाइ रातमा गइर मया गरेउ? योसिग सुतेउ?" भनिर सोदिचन् । तो डरलाक्ने मान्छेले नि टाउको तलमाथि हल्लाउँदै फिरि पु...पु...पु...भनेर भोनो ।....चेलिको गर्भबाट एउटा छोरा जर्मियो । गामलेरुले तो छोराको थर पहरे पुन भनेर राक्दे । तो छोराको बाउ पु...पु...पु...भन्दै पहराभितर हराको भइरर चेलिको नाम कौसिला भको भैर "जगर खोला हुमा भिर, राच्छेस गोत्र कौसिला साखा" भनिरतो छोराको गोत्रसाखा राक्दे । (परिशिष्ट १.२.१३)

प्रस्तुत लोककथामा गोठमा बस्ने एउटी चेली अन्जान व्यक्तिसँगको हिमचिममा गर्भवती भएकी छ । यो हल्ला गाउँभरि फैलिएपछि गाउँलेहरूको सहयोगमा अन्जान युवकको ठेगाना पत्ता लगाइएको छ र अन्त्यमा युवक पु...पु...पु.. गर्दै पहराभित्र अलप भएको छ । यस घटनाको केही समयपछि कौसिला नाम गरेकी त्यस चेलीले पुत्रलाई जन्म दिएकी छ । गाउँलेले बच्चाको चिनारीका लागि नाम राख्ने कार्य सम्पन्न गर्दा पु...पु...पु... गर्दै पहराभित्र अलप भएको व्यक्तिको छोरा जन्मिएकाले उसको नाम पहरे र पु...पु...पु...को अनुकरणमा उसको थर पुन राखिदिए भने कौसिला नामक चेलीले जन्म दिएकाले उसको शाखा कौसिला राखिदिए । यस लोककथामा कसको सन्तान भनी चिन्नका लागि थर, गोत्र र शाखाको नामकरण गरिएको प्रसङ्ग छ । अहिले पनि स्थानसँग जोडेर नाम राख्ने प्रचलन कतिपय समाजमा पाइन्छ भने यस लोककथामा पनि त्यस्तो स्थिति पाइएको छ ।

पिता अथवा माताको नामसँग जोडेर सन्तानको नाम राख्ने प्रचलन 'करबाकेलि राजा' (परिशिष्ट १.१.१) लोककथामा पाइन्छ । सो लोककथामा यो कुरा यस प्रकार प्रस्तुत गरिएको छ :

राजा सोर्गदेउ र सत्तेदेबिको एउटा छोरा जर्मियो रे । उनको नाम इन्दरदेउ राखे रे ।... इन्द्रदेउको सतिदेउ नाम भको दुइटा बैनिहरू थे रे । ..... दिन बित्दै गोयो रे । माछापुरनले हड्कलि नाम गरेको सत्तेदेबिसित भे गरे रे । उनिरुको एउटा छोरा र एउटा छोरि जन्मे रे । छोराको नाम करबाकलि र छोरिको नाम मयापति राखे रे ।

माथि लोककथांशमा सोर्गदेउले सत्यदेवीसँग बिहे गरेपछि जन्मिएको छोराको नाम इन्दरदेउ र दुई छोरीहरूको नाम सतिदेउ राखिदिएको पाइन्छ । यसमा बाबाको नाउसँगै जोडिएर आएको 'देउ' शब्द आफ्ना सन्तानका नामसँग जोडिएर आएको देखिन्छ । यसले पितृ/पुरुष सत्ताको वंश कायम गर्ने परम्परालाई अँगालेको छ । यसै लोककथामा इन्द्रदेउका छोरा माछापुरनले हडकलिसँग विवाह गरेपछि जन्मिएका छोराको नाम करबाकलि राखिएको छ । करबाकलिको उच्चारण कालान्तरमा करबाकेलि हुन गएको देखिन्छ । यसले मातासँग सन्तानको सम्बन्ध कायम गरेको देखिन्छ । यसले आमाको नामबाट पनि वंशजको नाम राख्न सकिने मातृसत्तात्मक समाजको रीतिरिवाजलाई जोगाएको देखिन्छ ।

(ख) विवाह संस्कार

विवाह संस्कारका अनेक आयामलाई धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाले अभिव्यक्त गरेका छन् । तिनमा छली विवाह, मागी विवाह, चोरी विवाह, प्रतिस्पर्धात्मक विवाह, घरज्वाइँ विवाह, बहु विवाह आदि विभिन्न प्रकारका विवाह र तिनमा गरिने गतिविधिका बारेमा जानकारी पाइन्छ ।

(अ) मागी विवाह

'राजा र रानि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१७) मा मागी विहेको लोकरीतिको उल्लेख छ । यस लोककथाका मुख्य पात्र राजकुमार विवाहका लागि योग्य भएपछि बिहेका लागि बेहुली खोज्न निस्किएका छन् । एक दिन आफूले खोजे जस्तै अति सुन्दरी युवती भेटिएकाले युवतीकी आमाको मन्जुरीमा युवतीलाई लिएर राजा दरबारतिर फर्किएको कथन छ । राजाले बिच बाटाका रुखमा सुन्दरी युवतीलाई बस्न लगाएर बाजागाजासहितका जन्ती लिनका लागि दरबार पुगेको र राजाले रानीलाई बाजागाजासहित डोलीमा चढाएर दरबारतर्फ प्रस्थान गरेको चर्चा त्यहाँ छ । यसलाई यस लोककथाको एक अंशले यसरी प्रस्तुत गरेको छ, "आफोनो सअरको छेउमा आएसि राजाले तो कन्नेलाइ पदिँराको रुकमा चराइर जन्ति लिनु गए रे । पन्चबाजो लिइर रानि बनाइर भितरेउने धोको थ्यो रे । .....डोलिआ चराइर दरबारथेर लाए रे ।" बिहेका लागि केटी खोज्ने, मन परेपछि बिहेका लागि माइती पक्षको मन्जुरी माग्ने, बिहेमा बाजागाजा बजाउने तथा बेहुलीलाई डोलीमा चढाउने जस्ता लोककथामा प्रस्तुत सन्दर्भले मागेर गरिने विवाह संस्कारसम्बन्धी लोकको रीतिरिवाजलाई प्रतिविम्बन गरेको छ । बिहेमा बेहुलीलाई डोलीमा राख्ने चलन लोककथा वाचन गरिएको स्थानीय समुदायको सामान्य परिवारमा नदेखिएकाले उच्च वर्गको परिवारको रीतिलाई यसले प्रतिविम्बित गरेको देखिन्छ ।

'भिमला राजा र हइमया रानि' लोककथामा पनि मागी विवाहसँग सम्वन्धित लोकरीतिरिवाजको उल्लेख छ । यस लोककथामा भिमला राजाले आफू विवाहित भईकन पनि मागेर अर्को बिहे गर्न चाहेको कथन छ । राम्री युवती देखेपछि बिहे गर्न अघि सर्ने राजर्षि प्रवृत्तिलाई लोककथाको यस अंशले यसरी उद्घाटित गरेको छ :

> .... कुमालेको चेलिलाइ सारै राउरो देखेसि कुमालेसित भेको कुरा राखे । कुमालेले राजाको कुरा मानो र लगन जुराइर खबर पठायो । खबर पाएसि राजाले भेको सबै चाँजोपाजो मिलाए । जन्ति जाने दिन नि आयो । राजाले जेठि रानिलाइ मद्देरातमा उठाए र पुर्ब, पच्छिम, उत्तर र दक्खिन चारै दिसाको चारै ढोका खोल्देउ भनिर बिन्ति गरे । (परिशिष्ट १.१.६)

प्रस्तुत लोककथांशमा राजाले कुमालेकी चेलीको यौवन तथा सौन्दर्यलाई देखेपछि मोहित भएर विवाह गर्नका लागि चेलीका बाबा कुमालेसँग बिहेको प्रस्ताव राखेका छन् । राजाले छोरी मागेपछि कुमालेले राम्रो दिन जुराएर राजालाई खबर पठाएको र राजाले जेठी रानीलाई दरबारको चारै दिशा र चारै कुना लिपी चोखो पानीले सजाएर बत्ती बालिदिन आग्रह गरेको पनि चर्चा छ । त्यसपछि राजा कुमालेका घरमा रानीसहित जन्ती लिएर पुगेपछि आफूले दुलहीका लागि लगिदिएका लत्ताकपडा र गरगहनाले सजाएर चेलीलाई जग्गेमा बस्न लगाएको र अन्त्यमा सिन्दूर लगाइदिन खोज्दा दुलहीले बेमन्जुर गरेको प्रसङ्ग छ । वास्तवमा दुलही स्वयम् दुलाहा बनेका राजाकै छोरी भएकाले विवाहले पूर्णता पाउन सकेन । यसरी लोककथामा विवाह कार्य सम्पन्न हुन नसके पनि विवाह गर्दा केटीका बाबासँग छोरी माग्ने, विवाहका लागि राम्रो साइत जुराइने, दुलही लिनका लागि जन्त जाने, जन्त जानुभन्दा अघि दुलहाले आफ्ना घरमा केही अनुष्ठान सम्पन्न गर्ने, दुलहीलाई लत्ताकपडा र गरगहना दिएर सजाउने र जग्गेमा राखेर सिन्दूर लगाइदिने चलनलाई भने प्रस्ट पारेको छ । यस लोककथामा सुन्दर केटी देखेपछि राजाले कुल, धर्म, जात, सम्बन्ध आदि कुनै नसोधी दोस्रो विवाह गर्न अघि सरेको बयान छ । विवाहका लागि केटीका बाबुलाई मन्जुर गराउन उनी आफैँ पुगेका छन् । दरबारमा एउटी रानी छँदाछँदै मागेरै अर्की रानी विवाह गर्न सकिने दरबारिया रीतिरिवाजको प्रतिविम्बन पनि यसमा भएको छ ।

(आ) प्रेम विवाह

'करपाकेलि' नामक लोककथा मा प्रेमविवाहसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजको उल्लेख छ । एक दिन कुम्भ मेलामा करपाकेलि र हिमलाको भेट भएपछि पहिलो भेटमा नै बसेको प्रेम झाँगिँदै गएकाले विवाह गरिएको पाइन्छ । छोरीको इच्छाले गरिएको विवाहमा करपाकेलिका सासूससुराका रूपमा रहेका मामामाइजूले अर्थात् हिमलाका आमाबाबाले आफ्ना भान्जालाई चौँरी गाईको सेतो चमर र कालो चमरको उपहार दिएका छन् । नौ भाइ छोराहरू जन्माएपछि अचानक एक दिन हिमलाको मृत्यु भएकाले नातिहरूको बिचल्ली देख्न नसकी करपाकेलिका मामामाइजूले आफ्नी कान्छी छोरी फिमलाको विवाह करपाकेलिसित गरिदिएका छन् । उक्त अवस्थालाई लोककथांशले यसरी अघि सारेको छ,:

"करपाकेलि कुम्भ मेलामा पुए रे । ... पैलेइ भेट्मा माया बसो रे र करपाकेलि र हिमलाको भे भोयो रे । धुम्बाधुम्बेनिले छोरिभान्जालाइ चउरि गाइको सेतो चमर र कालो चमर देए रे ।..... कान्छा छोरा कुललाइ जर्माइर हिमला बिते रे । बुरि बितेपछि करपाकेलिलाइ छोरारु के अरिर पाल्ने र हुर्काउने भनिर ठुलो चिन्ता परो रे । आफुनो भान्जाको बिजोक देखिर करपाकेलिको मामामाइजुले आफुनो कान्छि छोरि फिमलाको भेअर्दिए रे । (परिशिष्ट १.२.३)

उक्त लोककथामा प्रस्तुत प्रेमप्रसङ्ग र विवाह, छोरीका पतिलाई भान्जा भनिने प्रचलन, विवाहमा दिइने स्थानीय उपहार, भिनाजुसँग सालीको विवाह जस्ता सन्दर्भले त्यस क्षेत्रमा प्रचलित विवाहसम्बन्धी रीतिरिवाजलाई दर्साएको छ । मामाकी छोरी विवाह गर्ने प्रचलन मगरलगायत केही जातिको समाजमा अद्यापि विद्यमान छ र त्यसैको प्रतिविम्ब यहाँ देखा परेको छ । यसरी नै चौँरी गाई पालिने लेकाली परिवेशमा चौँरीको चमर उपहार वा दाइजो दिइनु पनि परिवेशअनुकूल छ । चमरलाई नेपाली समाजमा शुभकर्ममा हातमा लिएर डोलाउने गरिएको देखिन्छ । जेठी छोरीको मृत्युपछि नातिनतिनाले दुःख नपाउन् भनी विधुर ज्वाइँको विवाह कान्छी छोरीसँग गराइएको छ । छोरीज्वाइँको प्रेमपूर्णपूर्ण व्यवहारबाट पनि यो सम्भव भएको अनुमान गर्न सकिन्छ ।

रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो (परिशिष्ट १.३.१०) कथामा दुई.प्रेमीलाई मारेर उनीहरूलाई अल्याउने दुष्कर्म भए तापनि अन्ततः उनीहरूको सुखद मिलन भएको छ । यसमा रिन्जिनकी दिदीले बहिनीको प्रेमी ठिन्ले साङ्बोलाई कानमा खाप्सियो घोचेर बिरामी पार्दै प्राण लिएकी छ र रिन्जिनले सतीका रूपमा लोग्नेसँगै जलेर प्राण त्यागेकी छ । त्यसपछि चाँदी र सुनका चराको अवतार लिएका उनीहरू पुनजीर्वित भएर घरजम गरी बसेका छन् भने दिदी विष खुवाएर मारिएकी छ ।

(इ) अभिभावक इच्छित विवाह

'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३)मा जेठी छोरीको मृत्यु भएपछि उनका अभिभावकले कान्छी छोरी फिमलाको विवाह उनका भिनाजु करपाकेलिसँग गराइदिएका छन् । नेपाली समाजमा सालीभिनाजुको विवाहलाई स्वाभाविक रूपमा लिने गरिए पनि सबै अवस्थामा त्यो मान्य नहुन सक्छ तर यहाँ भने कुनै विरोध नगरी त्यसलाई सहज रूपमा लिइएको छ । दिदीको मृत्युपछि अभिभावकद्वारा भिनाजुसँग गराइएकाले पनि सो विवाह स्वीकार्य भएको अनुमान गर्न सकिन्छ ।

'पाटे छाउरि' लोककथामा पनि विवाह संस्कारसम्बन्धी स्थानीय चलनको बयान छ । यहाँ लोककथाकी नायिका समयानुसार आफ्नो शरीर परिवर्तन गर्न सक्ने विशेष शक्ति प्राप्त नारीका रूपमा रहेकी चर्चा छन् । उनका एक मात्र दाइ विदेश यात्रामा निस्कँदा बाटामा आपत्ति आइलाग्दा एक जना अनजान व्यक्तिले आफ्नो ज्यान बचाइदिएको खुसीमा अनुगृहीत भई आफ्नी बहिनीको बिहे तिनै व्यक्तिसँग गरिदिएको प्रसङ्ग छ । तलको लोककथांशबाट यसबारे थाह पाउन सकिन्छ :

टुरा केटाले जेन बचाइ देको भइर बन्दसिरिसित ढैरै खुसि भोयो रे । उले टुरा केटालाइ बैनिसित भे गर्दिने बचन दियो रे । बन्दसिरिले घरमा लिइर गोयो रे । घरमा पुगेसि एउटा पाटे छाउरि भुक्न थालो रे । बन्दसिरिले मेरो बैनि यइ हो भनेर टुरा केटालाइ दियो रे । (परिशिष्ट १.२.१४)

यहाँ दाइले बिहे गराइदिएको अन्जान व्यक्तिसँग बहिनी पनि खुसीसाथ बिहे गरेर गएकी छन् र विवाहित जीवन विताएकी छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले अभिभावकलाई केटो मन पऱ्यो भने चेलीको विवाह उसैसँग गराइदिने र केटीले पनि कुनै प्रतिकार नगरी उसैसँग जीवन बिताउँदा सहज मान्ने त्यस समाजमा रहेको लोकचलनलाई देखाएको छ । यसरी नै बिहेका निम्ति मन्जुरी जनाएका ती अन्जान व्यक्तिले पनि पाटे छाउरीसँग बिहे गरेर आफ्नो वचनबद्धता र इमानदारीको नमुना प्रस्तुत गरेका छन् । उनले यसको प्रतिफल पनि राम्रो नै पाएका छन् र छाउरी एक सुन्दर युवतीमा रूपान्तरित भएकी छन् ।

(ई) प्रतिस्पर्धात्मक विवाह

'कुन्डो' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.२) मा प्रतिस्पर्धामा श्रेष्ठ ठहर्ने व्यक्तिसँग विवाह गरिदिने विवाह संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजको उल्लेख भएको छ, जसमा मान्छे र कुभिन्डोको विवाह भएको छ । यस लोककथामा उल्लेख भएअनुसार एक दिन महाराजले आफ्नी छोरीको बिहे गरिदिने भनी चारैतिर सूचना प्रवाह गरेपछि सुने जतिका चारैतिरका राजकुमारहरू बिहेका लागि गरिने प्रतिस्पर्धामा सहभागी भएको र त्यस प्रतिस्पर्धामा कुन्डो अर्थात् कुभिन्डो पनि सरिक भएको देखिन्छ । उसको उपस्थिति देखेर अचम्मित हुँदै सबैले उसको खिसी गरेको तर अन्त्यमा उसले नै प्रतिस्पर्धामा जित प्राप्त गरी राजकुमारीसँग बिहे गर्न सफल भएको भन्ने यस प्रकारको कथन लोककथामा रहेको छ :

...भोलिअल्ट राजाको आँगनमा थुपरै देसको रासकुमाररु जोम्मा भए रे । सोबै लइन परेर बसिचन् रे कुन्डो नि बसिच रे । राजा, रानि र उनिरुको छोरिरु नि बसिचन् रे । सोबैले कुन्डोलाइ गिजेइर हाँसिचन् रे । .... राजा ता ढैरै खुसि भैचन् रे र आपुनु बचन नबिर्सिकन कुन्डोसित छोरको भे अर्ने भनिर ठिक परिचन् रे । ....कान्छि छोरि राजि भैच रे । राजारानिले छोरिलाइ बाजो बजाइर हात्ति, घोरामा थुपोरो धनसम्पत्ति बोकाइर पठाइचन् रे ।

लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले छोरीको बिहे गर्दा वरको छनोट गर्ने समाजका उपल्लो वर्गको चलनलाई प्रस्ट पारेको छ । विवाहका लागि सबैलाई आह्वान गर्ने र प्रतिस्पर्धा गराउने अनि प्रतिस्पर्धामा श्रेष्ठ ठहर्ने जोसुकै भए पनि आफ्नो वाचाअनुसार उसैसँग छोरीको विवाह गरिदिने परम्परा यहाँ देख्न सकिन्छ । प्रतिस्पर्धामा कुन्डो अर्थात् कुभिन्डाले समेत भाग लिनु र सफलता प्राप्त गर्नुले अनौठो प्रचलन यस लोककथाले प्रतिविम्बन गरेको छ ।

'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' नामक लोककथामा पनि प्रतिस्पर्धामा श्रेष्ठ ठहर्ने व्यक्तिसँग गरिने विवाहसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजको उल्लेख भेटिन्छ । यस लोककथामा पनि प्रतिस्पर्धाबाट पेमादोर्जेले ठिन्लेदोर्जे नामक केटासँग आफ्नी छोरी जेन्देनल्हामोको विवाह गरिदिएको छ । तलको लोककथांशमा यस घटनालाई व्यक्त गरिएको छ :

> त्याँ धेरै देसका नामुद राजाहरू थे । .....सबै राजा, प्रजा उसको त्यो अद्भुत कला र सिप देखेर दंग परे । लज्जित हुँदै सबै नामुद राजाहरू रित्तो हात फर्के । पेमादोर्जेले ठिन्लेदोर्जेलाइ बाचा बमोजिम छोरि दियो र प्रसस्त दाइजो दिएर बिदाइ गर्यो । ठिन्लेदोर्जे र जेन्देनल्हामो अत्यन्त खुसि हुँदै घर पुगे । (परिशिष्ट १.३.३)

प्रस्तुत लोककथांशमा राजाले आफ्नी छोरीको बिहे गरिदिने समाचार चारैतिर प्रवाह गरी योग्य वरको खोजी गरेको चर्चा गरिएको छ । राजाको समाचार चारैतिर फैलिएपछि यो कुरो टुहुरो ठिन्लेदोर्जेले पनि सुनेको र आफ्नो बिहे गर्ने उमेर पनि पुगेकाले बिहेका लागि राजाकी छोरी माग्न जाने तयारीमा रहेको देखिन्छ । उसले राजाका देशमा पुगेर राजकुमारीका बारेमा सोधखोज गर्दा दरबारमा राजकुमारीको बिहेका लागि ठुलो प्रतियोगिताको आयोजना गरिएको छ भन्ने कुरो थाहा पाएको छ । त्यहाँ धेरै राजकुमारहरूको उपस्थिति रहेको र राजकुमारीसँग बिहे गर्नका लागि राजाका सबै सर्तहरू पूरा गर्नुपर्ने बारे पनि उसलाई स्पष्ट जानकारी प्राप्त भएको छ । टुहुरो ठिन्लेदोर्जेका बारेमा सबै थाहा पाएपछि राजकुमारीले धेरै सहयोग गरेकी देखिन्छ । उनकै सहयोगका कारण ठिन्लेदोर्जेले राजाका सबै सर्त पूरा गरेको र आफूलाई असाध्यै मन पर्ने सुन्दरी राजकुमारीलाई बिहे गरेको देखिन्छ । लोककथाको प्रस्तुत सन्दर्भले स्थानीय लोकसमाजमा उपल्लो वर्गका परिवारमा विवाहका निम्ति वरहरूबिच प्रतिस्पर्धा गराइने र त्यसमा सामान्य व्यक्तिले पनि भाग लिई कन्या विवाह गर्न सक्ने चलनलाई प्रतिविम्बन गरेको छ ।

(उ) घरज्वाइँ विवाह

घरज्वाइँ बसालिने विवाहसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजबारे 'माक्पा' नामक लोककथामा उल्लेख भएको छ । यसमा छोरीहरूको बिहेका लागि माक्पा (घरज्वाइँ) खोज्ने र माक्पा बस्ने कार्यलाई तल प्रस्तुत लोककथांशले अभिव्यक्त गरेको छ :

> एकधिना गरामा छोडिको माक्पा खोज्ने कुडा चाल्छह ।...धुइ टुडटेका पलो घामाको एउटा गरामा झान्छह । टुडटेकाले छोडाको आमाबा रा आफन्तालाइ सझिलाइ भन्छह ।...दइजोमा देराइ साम्पति र चौरि, भाले र चेङ्रा धिन्छह । टुडटेका र छोडालाइ धुमाधामाले भिधाइ घर्छह ।...तिना भाइनि खुसि भएर धुइधुइटा सुर्याचन्दर आउँदाइ छह भनेरा घरघनामा सझिएरा माक्पा लिन झान्छह । (परिशिष्ट १.३.५)

माथिको लोककथांशमा एउटा परिवारका हुर्किएका तीन जना छोरीहरूका निम्ति अर्को गाउँमा माक्पा खोज्न गएको प्रसङ्ग आएको छ । लोककथामा नोकरहरूलाई माक्पा

खोज्न पठाइएको छ । ती नोकरहरू अर्थात् टुङटेकाहरूले एउटा घरका बुढाबुढीलाई मनाएपछि ती बुढाबुढीले छोरालाई माक्पा जान आग्रह गरेका छन् । आमाबाबाले मात्र नभएर दिदी र नोकरनीले समेत धेरै प्रयास गरेपछि छोरो घरज्वाइँ जान तयार भएकाले आमाबाबाले छोरालाई दाइजोमा धेरै सम्पत्तिहरू पनि दिएर धुमधामले बिदाइ गरेका छन् । टुङटेकाहरूले घरज्वाइँ पाएर दङ्ग हुँदै दुलहीका गाउँमा समाचार पठाउँदा यस समाचारबाट तीनै बहिनी खुसी भएको देखिन्छ । उनीहरूले नयाँ दुलहालाई गरगहना र वस्त्राभूषणले सजाएर स्वागत गर्दै माक्पाका रूपमा धुमधामले भित्र्याएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले स्थानीय लोकसमाजमा छोरी मात्र भएका घरमा घरज्वाइँ भित्र्याएर छोरी सुम्पने प्रचलनबारे जानकारी दिइएको छ । घरज्वाइँको प्रचलनबाट दुलहीको मात्र नभई दुलहीका आमाबाबुको समेत रेखदेखमा सहयोग पुग्ने हुँदा समाजले यस प्रचलनलाई अँगालेको पाइन्छ । यहाँ दुलहीका रूपमा छोरीलाई मात्र नभई दुलहाका रूपमा छोरो पनि भित्र्याउने स्थानीय लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन भएको छ । यसका साथै सामूहिक विवाहको प्रचलन पनि यसमा देखा परेको छ ।

(ऊ) चोरी विवाह

मन परेकी केटीलाई चोरी विवाहका माध्यमबाट घरमा भित्र्याउने प्रचलनलाई 'रिका र छिरिङ्टसि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.८) ले प्रस्तुत गरेको छ । यसमा केटीका अभिभावकलाई थाहै नदिई छिरिङ्टसि' नामक केटाले चोरका छाँटले रिका नामक केटीलाई घरमा पुऱ्याएर दुलही बनाएको छ । यस घटनाबारे उक्त लोककथामा भनिएको छ, "टसि सानाइबाटा नाइ छिमेकि घामको रिकालाइ माना पराउछा रे । ..... छिरिङ्टसिले सुनाको ढाढु खोसेरा झिस्काउन सुरु घर्छह । रिका छिरिङ्टसिको पाछिपाछि लाक्दा लाक्दाइ टसिको घरामा पुक्छह । टसिको आमाले रिकालाइ बुआरि भनाएरा राक्छह ।" यस लोककथामा उल्लेख भएअनुसार बालसखा भएकाले सँगसँगै हिडडुल गर्ने टसि र रिका एउटै गाउँमा हुर्किएकाले टसिले सानैदेखि रिकालाई मन पराएको छ । यस विषयमा रिका भने अन्जान छिन् । यौवनावस्थाकी रिका पानी भर्न पँधेरामा गएको बेला टसीले उनलाई चोरेर दुलही बनाउन सफल भएको छ । उसले बहाना बनाउँदै र जिस्काउँदै रिकालाई आफ्नो घरसम्म पुऱ्याएको छ र कसैलाई थाहा नदिई टसीले रिकालाई सुटुक्क घरमा पुऱ्याएपछि उसकी आमाले बुहारीका रूपमा भित्र्याएकी छन् । यसरी गरिएको विवाहमा रिकाले पनि कुनै प्रतिकार नगरी चुपचाप घरजम गरेर बसेको देखिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले स्थानीय लोकसमाजमा रहेको चोरी विवाहको लोकचलनलाई प्रतिविम्बन गरेको छ ।

(ए) छली विवाह

'देले झाँकरि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.११) ले पहिलेको लोकसमाजमा प्रचलित र हाल पनि विकट गाउँघरमा रहेको छोपी विहे गर्ने लोकको चलनलाई प्रस्तुत गरेको छ । यस लोककथाले तरुनीहरूलाई जालमा पारेर छोपी बिहे गरिएको कुरा यसरी व्यक्त गरेको छ, "उनले तो तोरोनिरुमाथि जाल हाने रे । तिनटा तोरोनिरु उम्किर भागे

रे । एउटा चाईं ता जालमा परो रे । देले झाँकरिले होतेइ जालमा परेको तोरोनिसित भे गरे रे । तिनिबाटि छोराछोरिरु भए रे ।" यहाँ प्रस्तुत लोककथांशमा प्रमुख पात्रका रूपमा देले नाम गरेका झाँक्री रहेका छन् । उनको खेतबारीको पाकेको अन्नबाली केही सुन्दरी युवतीहरूले रातको समयमा चोरेर लाने गरेको कुरो उनले थाहा पाएपछि उनले अन्न टिप्न आएका ती सुन्दरी युवतीहरूलाई जालले छोपेको र तीमध्ये आफूलाई मन परेकी सुन्दरी युवतीलाई बिहे गरेर राखेको उल्लेख छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रको समाजमा मन परेकी युवतीलाई छोपेर बिहे गर्ने लोकप्रचलनलाई देखाएको छ ।

'माक्पा' (परिशिष्ट १.३.५) नामक लोककथामा माक्पा वा घरज्वाइँ खोज्न गएका टुइटेका भनिएका लाकरहरूले नै सक्कली माक्पाका ठाउँमा नक्कली माक्पा बनेर एउटा घरका तीन छोरीहरूसँग वैवाहिक सम्बन्ध गाँसेका छन् । पछि वास्तविकता खुलेर सक्कली माक्पा पहिचान भएपछि भने उनीहरू दण्डित भएका छन् ।

(ऐ) जबर्जस्ती विवाह

'सिमलडालि' नामक लोककथामा चेलीको इच्छा विपरीत जबर्जस्ती लतारेर विवाह गरिने त्यस समाजको तत्कालीन विवाहसम्बन्धी प्राचीन लोकरीतिको उल्लेख भएको छ ।

... मेरै देइ राउरो' भनिर पार तापेको केटाले जोआप दियो रे । ....हन्ट राकेसे बोक्साले केटाको देइलाइ लतार्नु लायो रे । केटि नमान्दा नि लतारपतार अर्दै लतारिर लयो रे । .....राकेसेले आफुनु स्आस्निको कानमा ठेरि ठोक्द्यो रे र सुन्दै नसुन्ने बनाइर बनथेर सालालाइ लिइर गोयो रे । (परिशिष्ट १.१.९)

प्रस्तुत लोककथांशमा स्वास्नीको खोजमा निस्किएको राकेसे बोक्साको भेट अचानक गोठालासँग भएको र गोठालाले अन्जानमा नै आफ्नी दिदीको सौन्दर्यको बखान गरेकाले उसैका माध्यमबाट राकेसे बोक्साद्वारा नायिका अपहरणमा परेको र उसैको स्वास्नी हुनु परेको कथनको चर्चा छ । अन्जानमा भाइको अभिव्यक्तिका कारण राकेसे बोक्सा र दिदीको भेट हुने वातावरण तयार भएको देखिन्छ । स्वास्नीको खोजमा निस्केको राकेसे बोक्साको दुष्ट चरित्रका बारेमा दिदीले सबै थाहा पाएकाले आफ्नो मुखभरि कालो मोसो लगाएर बसे तपानि चेलीको सौन्दर्यका बारेमा थाहा पाइसकेको राकेसे बोक्साले छल गरेर चेलीका मुखमा लगाइएको कालो मोसो पानी छ्यापेर पखालिदिएको छ । मुखको मोसो पखालिएपछि उसले चेलीको सौन्दर्यमा लोभिएर जबर्जस्ती लतारेर लगेको छ र चेलीको इच्छा विपरीत बिहे गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले लोकमा प्रचलित महिलाको इच्छा विपरीत जबर्जस्ती लतारेर गरिने विवाहको चलनलाई देखाएको छ । लोकसमाजमा गरिने विवाहका विविध प्रकारहरूमध्ये लतारेर जबरजस्ती गरिने बिहे पनि एक हो । यस लोककथाको राकेसे बोक्साले जसरी लतारेर लगी पत्नी बनाउने कार्य नेपालका गाउँघरमा लामो समयसम्म चलेको पाइन्छ र अहिले पनि कतैकतै यस किसिमले बिहा हुने गरेको छ ।

(ग) मृत्यु संस्कार

मृत्यु मान्छेको जीवनको अन्तिम घटना हो । मान्छे मरेपछि उसको शरीरको खास विधिपूर्वक दाह संस्कार गरिन्छ । त्यति गरेर मात्र हुँदैन, आत्माका लागि पनि उचित प्रबन्ध गर्नुपर्छ भन्ने मान्यता विभिन्न जातजातिमा पाइन्छ दुबे (इ. १९९३, पृ. २५५) । धौलागिरि क्षेत्रमा पनि यही मान्यताअनुसार मृत्यु संस्कारका विभिन्न प्रचलनहरू रहेको बारे सङ्कलित लोककथामा बयान गरिएको छ । त्यहाँ मृत्युपछि शवलाई गाड्ने, जलाउने र टुक्रा टुक्रा पारेर गिद्धलाई खुवाउने गरिएका प्रसङ्गहरू प्रस्तुत छन् । मृत्युपछिको शोक कसरी मनाइन्छ भन्ने कुरा पनि यहाँका केही लोककथामा उल्लेख भएको पाइन्छ ।

(अ) शव गाड्ने संस्कार

मरेपछि शवलाई गाड्ने प्रचलनसँग सम्बन्धित लोककथा पनि धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित रहेको पाइन्छ । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'लाटा भुरा' (परिशिष्ट १.२.१९) यस्तै लोककथा हो । यसमा मृत्युपश्चात् अवलम्बन गरिने लोकरीतिको तयारी मृत्युअघि नै गरिएको रोचक घटना उल्लेख भएको देखिन्छ । यस लोककथाको पात्र लाटो बुढाले आफ्नो मृत्युपछि गरिने क्रियाकलाप पहिल्यै गरेर मृत्यु संस्कारको बोध यसरी गराएको छ, "मोरेको मन्छेलाइ ता खाल्टो खनिर पो गार्चन् तो । म भाइरै ठ्वास् ।' हन्ट आपैले खोल्टो खनिच रे र टाउको मात्तरै भाइर राखिर अरु जिउलाइ आपैले पुरिच रे ।" प्रस्तुत लोककथांशमा एक्लो जीवन बाँचेको लाटा बुढाले आफ्नो मृत्यु भएको ठानेपछि आफ्नो शव जमिनमुनि गाड्ने चाँजोपाँजो मिलाएको वर्णन छ । उसले आफ्नो मृत्यु कति बेला हुन्छ भनी सोधेको प्रश्नमा जैसीले "उसको पिँध चिसो र मुख फुस्रो भएमा उसको मृत्यु हुन्छ" भनी भाउँतो लगाइदिएको देखिन्छ । ऊ त्यसै कुरामा विश्वस्त भएकाले चोयाको डोको बुन्दै गर्दा एक जना गाउँलेले उसको मुख फुस्रो भएको कुरो गर्दा तत्काल त्यस लाटा बुढाले आफ्नो आसन छाम्मेको छ । उसको पिँध पनि चिसो भएको अनुभूति गरेकाले आफ्नो मृत्यु भएको महसुस गरी चिहान डाँडामा गएर आफ्नो शरीरलाई खाल्डो खनेर टाउको मात्र बाहिर राखेर बाँकी शरीरको अरू भाग खाल्डोभित्र पुरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले मृत्यु जस्तो गम्भीर कुरामा पनि अरूको भनाइ पत्याइ जीवन त्याग्ने लोकको सोझोपना एकातिर झल्किएको छ भने भौतिक शरीरको अन्त्यपश्चात् लासलाई जमिनमा गाड्ने स्थानीयवासीको लोकरीत वा लोकचलनमाथि प्रकाश पारेको छ ।

यसै गरी सोही जिल्लामा प्रचलित अर्को लोककथा 'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' (परिशिष्ट १.३.३) मा पनि मृत्यु संस्कारको उल्लेख छ । यस लोककथामा राजकुमारी जेन्देनल्हामोले आफूलाई मन पर्ने टुहुरो ठिन्लेदोर्जेसँग बिहे गरेको कुरो उनका भाइहरूलाई मन नपरेकाले उनका आफ्नै सहोदर भाइले उनको हत्या गरिदिएको पाइन्छ । त्यसपछि टुहुरा ठिन्लेदोर्जेले आफ्ना मामाका सहायताले डाँडामा किरासम्म छिर्न नसक्ने किसिमको भव्य चिहान बनाएर शवलाई ढाकेको कुरा लोककथामा व्यक्त गर्दै भनिएको छ, "डाँडामा पुगेपछि उनिहरूले चिहान बनाए । .... ठिन्लेदोर्जे बलिन्द्र आँशुको धारा बग्राउँदै किरासम्म नछिर्ने गरि चिहान बनायो । ... अन्तमा उनिहरूले भुसुनासम्म नछिर्ने चिहान बनाइ सबलाइ ढाके ।"

लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले मान्छेको रिस र बदलाको भावनाले आफ्नै निकटस्थ व्यक्तिको पनि अस्वाभाविक रूपमा हत्या हुन सक्ने तथ्य एकातिर अघि सारेको छ भने अर्कातिर मृतकको शव डाँडामा लगेर गाडिने दाह संस्कारको स्थानीय रीतिरिवाजलाई देखाएको छ ।

(आ) शव जलाउने संस्कार

मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'कुङ्घा र कुन्साङ्' (परिशिष्ट १.३.१) मा भने मृत्युपश्चात् मृतकको शव जलाइने संस्कारको उल्लेख यसरी गरिएको छ, "एका धिना राज मार्छह । सारा राजे धुखि हुन्छह । उनाको लासालाइ ढाँडामा झलाउछह ।" यहाँ प्रजाप्रेमी राजाको मृत्यु भएपछि सोको खबर सुनेर मर्माहत जनताहरू उर्लेर आएको र लोकचलनअनुसार अन्तिम संस्कार सम्पन्न गरेको कथन छ । शोकाकुल सबै जनताले उनको शवलाई दरबारको नजिकैको डाँडामा लगेर विधिपूर्वक जलाएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले स्थानीय समाजमा प्रचलित मृत्युपश्चात् डाँडामा लगेर जलाइने लोकचलनको प्रतिविम्बन गरेको छ । मुस्ताङ जिल्लामै प्रचलित रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो (परिशिष्ट १.३.१०) लोककथामा षड्यन्त्रपूर्वक मारिएका ठिन्ले साङ्बोको शवलाई डाँडामा लगेर जलाइएको छ । शवलाई जलाउन उनकी प्रेमिकाले चितामा तोरी, र केराउ हालेकी छन् भने मलामीहरूसँग रिस फेर्न बालुवा हालेकी छन् । आगो बल्दा बालुवा छरिएर सबैका आँखामा परेको र प्रेमिका सती गएको वर्णन लोककथामा पाइन्छ ।

(ई) शव गिद्धलाई खुवाउने संस्कार

मुस्ताङ जिल्लामै प्रचलित अर्को एउटा लोककथामा मृत्युपछि गाड्ने वा जलाउनेभन्दा पनि भिन्नै प्रकारको चलन रहेको जानकारी पाइन्छ । यसमा मान्छेको मृत्युपछि शवलाई टुक्राटुक्रा पारेर गिद्धलाई खुवाइएको वर्णन गरिएको छ । यहाँ प्रचलित 'लामहाको झघरा'नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.१०) मा यस प्रकारको कुरा उल्लिखित छ, "एकधिना लोछुमि घामामा एकजाना मन्छे भित्छह । भितेको मन्छेलाइ खान घिद्धलाइ ढाक्छह । लामहा छिरिङले पुजा गारेरा गिद्धलाइ ढाक्छह ।" यस लोककथांशले मृत्युपश्चात् अवलम्बन गरिने लोकरीतिको एक पक्षलाई देखाएको छ । यसमा भनिएअनुसार एक दिन लोछुमी गाउँमा एक जना मान्छेको मृत्यु हुँदा गाउँको धार्मिक परम्पराअनुसार गिद्धलाई खुवाउन भनी उनको शवलाई टुक्रा टुक्रा पारेका छन् र लामाको निश्चित विधिविधानपश्चात् लामा छिरिङ होसेरले पूजापाठ गरी आफ्नो शक्तिद्वारा गिद्धहरूलाई डाकेर खुवाएको छ । यसरी शवलाई टुक्रा पारी लामाले विशेष मन्त्रको सहयोगमा गिद्धलाई बोलाएर शवका टुक्रा खुवाउने कार्य गरेको छ । यहाँ एउटा गाउँको मान्छेको मृत्यु हुँदा लामाद्वारा उसको जीवनको अन्तिम संस्कार कसरी सम्पन्न गरिन्छ भन्ने कुरा उल्लिखित छ । प्रस्तुत लोककथाको यस सन्दर्भले मानिसको मृत्यु भएपछि गाड्ने वा जलाउने अवस्था नहुँदा पनि शवलाई टुक्रा पारी गिद्धलाई खुवाएर मृत्युसम्बन्धी संस्कार सम्पन्न गर्न सकिने कुरा सूचित गरेको छ । मुस्ताङ जस्तो हिमाली क्षेत्रको जिल्लामा हिउँमा दाउरा जुटाउन

पर्ने कठिनाइ र गाड्दा पनि शव जिउँका तिउँ रहन सक्ने अवस्थाको ख्याल गरी यस प्रकारको स्थानीय परिवेश सुहाउँदो मौलिक लोकरीतिलाई अँगालिएको पाइन्छ ।

(ई) आशौच बार्ने संस्कार

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित 'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा व्यक्तिको मृत्यु र मृत्युपश्चात् अवलम्बन गरिने आशौच बार्ने संस्कारसम्बन्धी लोकको रीतिरिवाजबारे उल्लेख गरिएको छ । सो लोककथामा पतिको मृत्युको खबर पाएपछि उनकी पत्नीले जुठो बार्न उल्टो गुनिउँ र उल्टो चोलो लगाउने प्रचलनको जानकारी यसरी दिइएको छ, "घरमा आइर कान्छि आमा फिमलालाइ बाबा मह कार्दा पराङ छिनिर मरे भन्ने खबर सुनाए रे । ... धेरै दिनसम्मन् करपाकेलि घरमा आएनन् रे । उनि रोंदै उल्टो गुने र उल्टो चोलो लाइर किरिय बसे रे ।"

यसमा करपाकेलि आफ्ना नौ भाइ छोराहरूसँग महभिरमा मह काढ्न गएको अवस्थामा मह काढिसक्ने बेला पराङ चुँडाइएको र यसपछि छोराहरूले पराङ चुँडिएर बाबाको मृत्यु भएको भन्ने खबर घरमा ल्याएको प्रसङ्ग छ । मृतककी पत्नी हिमलाले आफ्ना पतिको मृत्यु भएको खबर झुटो हो भन्ने सोचेर केही समयसम्म आफ्ना पतिको पर्खाइमा किरियाकर्म केही नगरी बसे तापनि धेरै समयसम्म कुर्दा पनि उनी नफर्किएपछि साँच्चै नै पतिको मृत्यु भएको रहेछ भन्ने सोची रुँदै उल्टो गुनिउँ र उल्टो चोलो लगाएर किरिया बसेको कथन छ । उनले उल्टो पहिरनमा बसेर पतिको शोकमा बाह्र वर्षसम्म वैधव्य जीवन बिताएकी छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भमा त्यस क्षेत्रमा मृत्युपश्चात् अपनाइने संस्कारसम्बन्धी तत्कालीन रीत अभिव्यक्त छ । मृत्युको समाचार सुनेर पनि पत्याउन नसकिएको परिस्थितिमा निश्चित समय कुरिने र केही समयपछि मृत्यु संस्कार गरिने परम्पराको जानकारी यस लोककथाबाट प्राप्त भएको छ । यसरी नै पतिको मृत्युशोक मनाउन पत्नीले उल्टो कपडा लगाउनु एक प्रकारको प्रचलन हो भन्ने कुरा पनि यसमा प्रतिविम्बित भएको छ ।

३.३.१.२ सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध विभिन्न प्रकारका लोकरीतिरिवाज पाइन्छन् । दुःखसुखका अवस्था, चाडपर्व, उत्सव, समारोह, व्यवसाय, धन्दा, सामूहिक जमघट आदिमा सामाजिक लोकजीवनसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिबाज प्रकट भएका पाइन्छन् । यहाँका लोककथाहरूको अध्ययन गर्दा तिनमा अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, व्यवसाय तथा कामधन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, तथा वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज तथा महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज गरी तिनमा आठ प्रकारका लोकरीतिरिवाज देखा परेका छन् । त्यसैले प्रस्तुत अध्ययनमा लोककथामा उपलब्ध तिनै लोकरीतिरिवाजको विश्लेषण गरिएको छ ।

(क) लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा वैदिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोककथाका बारेमा खासै वर्णन गरिएको पाइँदैन । 'करवाकेलि राजाको लोककथा'(परिशिष्ट १.१.१) मा नामकर्मका सन्दर्भमा पण्डित र ज्योतिषीको उपस्थितले केही वैदिक अनुष्ठान गरिएको अनुमान गर्नुबाहेक अन्य वैदिक कार्य भएको देखिँदैन । यहाँको लोक तन्त्रमन्त्र, झाँक्री र लामामा बढी विश्वस्त रहेको पाइन्छ । त्यसैले यहाँको लोकविश्वासअनुसार तन्त्रमन्त्र जान्ने मान्छे, झाँक्री र लामाहरूले देवीदेवता प्रसन्न तुल्याउन, लागोभागो पन्छाउन र आफूले चाहेको कुरा पूरा गराउन विभिन्न लौकिक अनुष्ठानका कार्य सम्पन्न गरेको पाइन्छ । यसको फलस्वरूप यहाँका आनुष्ठानिक लोककथाहरूमा लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बन्धित सन्दर्भहरू मात्र उपलब्ध रहेका अवस्था छ । ती तन्त्रमन्त्रका प्रयोक्ता तान्त्रिक, झाँक्री वा लामासँग सम्बन्धित अनुष्ठानमा लोकजीवनका अनेक पक्षहरू विद्यमान रहेको कुरा यहाँका लोककथाहरूमा देख्न सकिन्छ । तिनमा भूमिसँग सम्बन्धित विभिन्न प्रकारका भुमे देउताका थान तथा पहरा, छहरा आदि प्रकृतिको पूजा, सङ्कटको सामना गरिने मन्त्रोच्चारण आदि गतिविधि भएका पाइन्छन् । शास्त्रोक्त देवीदेउताभन्दा भिन्न ढङ्गका रहस्यात्मक शक्तिहरूको पूजाअर्चना लोकरीतिअनुसार सम्पन्न भएको पाइन्छ ।

'तान्त्रिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोककथाहरू अन्य जिल्लाका तुलनामा म्याग्दी जिल्लामा बढी प्राप्त भएका छन् । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'बरादेउ' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१५) मा तान्त्रिक अर्थात् झाँक्रीले गर्ने अनुष्ठानसँग सम्वद्ध लोकरीतिरिवाजको उल्लेख छ । यसमा राजा तुलु पाइजा स्वयम् र उनका गुरुले झाँक्रीका रूपमा गतिविधि गरेको पाइन्छ । यसबारे लोककथामा यस प्रकार भनिएको छ, "राजा तुलु पाइजा झाँकरि बिद्देमा सारै जान्ने थे रे ।... खुकरिले काट्दा उनको जिउबाट रगतको सट्टामा दुद् निकलोरे ।... पाइजा राजाको गुरले मन्तरबिद्देको बलले उनलाइ फिरि बिँउताए रे ।... एउटा जान्ने झाँकरिलाइ बोलाइर आखत् हेर्न लाइच रे ।" यस लोककथांशमा वर्णन गरिएअनुसार तुलु पाइजा नामक राजालाई बहादुर शाहका सेनाले धोका दिएर मारिदिएको र तुलु पाइजा राजालाई उनका झाँक्री गुरुले अलप गराएको प्रसङ्ग छ । यसरी नै अनुष्ठानको आयोजना गरी बिरामीलाई सन्चो बनाएको बयान पनि यसमा गरिएको छ । यसमा उल्लेख भएअनुसार एक दिन गाउँको एक जना मान्छे बिरामी भएर धेरै समयसम्म दुःख पाएपछि समस्या समाधानका लागि झाँक्रीलाई आखत देखाउन गएको छ । त्यसपछि झाँक्रीले विधिविधान सम्पन्न गरेर आफ्ना गुरुलाई आह्वान गरी आखत हेरेका छन् र त्यो मानिस बिरामी भएको कारण पत्ता लगाई समस्याको समाधानका बारेमा पनि जानकारी दिएका छन् । झाँक्रीले भने झैँ गरेपछि बिरामी मानिसलाई सन्चो भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले मानिस बिरामी हुँदा लोकले झाँक्रीको सहयोग लिने गरेको र सोहीअनुसारको रीतिलाई अनुसरण गरेपछि समस्याको समाधान भएको कुरालाई प्रस्तुत गरेको छ । यसका निम्ति तान्त्रिक अनुष्ठानको आयोजना गरी सिरोबायोको सेवा लगाएर अन्धोपनबाट मुक्ति पाएको घटना भेटिन्छ । सो लोककथामा यसरी त्यसबारे भनिएको छ :

धेरै समयपछि पाकदार गामको एउटा पाइजा थर भको मन्छेलाइ आँखाको रोक लाइचरे । उले एउटा जान्ने झाँकरिलाइ बोलाइर आखत् हेर्न लाइच रे । ... उनको सेवा लाउनु थाले रे । उनले आफोनो सन्तानको रच्छे अर्दै आए रे । सोबैले उनको सेवा लाउँदै आए रे । (परिशिष्ट १.२.१५)

यहाँ एक जना पाइजा थरको व्यक्ति बिरामी हुँदा उसका दुबै आँखा अन्धा भएका छन् र यसो हुनुको मुख्य कारण बरादेउ अर्थात् उसको सिरोबायो रिसाउनु हो भन्ने कारण पत्ता लागेको कथन छ । त्यो कारण पत्ता लागेपछि बिरामीले गाउँघरको विधिविधानअनुसार सिरोबायो बरादेउको सेवा लगाएको छ । उसले सेवा अर्थात् पूजा लगाएपछि दुबै आँखा देख्न थालेको छ । यति मात्र नभएर उक्त बिरामीका सन्तानको पनि रक्षा हुँदै आएको पनि छ । त्यसपछि गाउँका अन्य व्यक्तिहरूले पनि उनको सेवा लगाउन थालेको प्रसङ्ग उल्लेख छ । लोककथामा प्रस्तुत यस सन्दर्भले रोगव्याधिबाट मुक्ति पाउनका लागि तथा आफ्नो सन्तानको सुरक्षाका लागि सिरोबायोको आनुष्ठानिक पूजा सम्पन्न गर्ने लोकको रीतिलाई देखाएको छ ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'लाटा भुरा' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१९) ले पनि तान्त्रिक विधिअनुसार सम्पन्न गरिने आनुष्ठानिक लोकरीतिरिवाजबारे प्रकाश पारेको छ । धेरै ढिँडो पाक्नुपर्ने ताउलामा थोरै ढिँडो पाक्नुको कारण खोज्न मात्र नभई आफू मर्ने समयसमेत बताउन आग्रह गर्दै यस लोककथामा लाटा बुढाले भनेको छ, "मेरो सात माना पिठो पाक्ने ढिरोको ताउलोमा दुइ माना नि पाक्न । के भइच हेरिदिनु परो' भन्दै ताउलो देखायो रे ।" यहाँ लाटा बुढाले आफ्ना ताउलामा भने जति मात्रामा अन्न नपाकेको समस्या तान्त्रिक अर्थात् जान्ने मान्छेलाई सुनाएपछि जान्ने मान्छेले त्यस बुढालाई एउटा अनुष्ठान गर्न लगाएको छ । त्यस बुढाले जान्ने मान्छेको सल्लाहअनुसार ताउलीलाई छहराको जरामा तीन दिनसम्म राखेको छ र त्यसलाई घरमा ल्याएर खाना पकाएको छ । प्रकृतिपूजाको यो अनुष्ठान सम्पन्न गरेपछि उसले भने जति मात्रामा अन्न सो ताउलीमा पाकेको छ । यहाँ उल्लेख गरिएको 'जान्ने मान्छेले तान्त्रिक अर्थात् झाँक्रीलाई जनाएको छ । लोककथाको यस सन्दर्भले त्यहाँको समाजमा झाँक्रीअनुसार सम्पन्न गरिने अनुष्ठानको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

म्याग्दी जिल्लामा 'पाटे छाउरि'को लोककथा भन्ने र सुन्ने परम्परा छ (परिशिष्ट १.२.१४) । यसमा तान्त्रिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको भेटिन्छ । यस लोककथामा पाटे छाउरीका रूपमा रहेकी बहिनीले घुम्न जान लागेका दाजुलाई बाटामा सर्पले टोक्न आउने कुरा बताउनुका साथै त्यसबाट बच्न एउटा अनुष्ठान सम्पन्न गर्न भनेकी छ जुन यस अनुच्छेदमा दिइएको छ :

ओको दाइचाइ घुम्न जान ढिप्पि गरो रे । त्याँट तोले दाइलाइ "बाटोआ तँलाइ एउटा ठुलो सोर्पोले टोक्नु आउला । तैले तो सोर्पोलाइ आमाको नाम पिँगेलि सोर्पो, बैनिको नाम पाटे छाउरि, मेरो नाम बन्दसिरि" भन्नु । इति सुनेसि सोर्पो एकैछिन बेहोस् होला र तेइ बेलाआ तँ भाक्नु" भनेर भनो रे ।

माथि उल्लिखित लोककथांशमा तन्त्रमन्त्रको ज्ञान भएकी पाटे छाउरीले आफ्नो दाइको विदेश यात्राका लागि शुभाशुभ फलबारे आखत हेर्दा दाइको विदेशतिर यात्रा अशुभ रहेको सङ्केत गर्दा पनि दाइले विदेश जाने ढिपी गरेको छ । दाइको यात्रालाई रोक्ने प्रयास असफल भएपछि उसले तान्त्रिक विधिबाट उपाय निकालेर आफ्नो दाइको ज्यान बचाएकी छ । यसरी यस लोककथामा अनिष्टलाई रोक्ने काममा तान्त्रिक नारीको शक्ति प्रयोग भएको छ । प्रस्तुत प्रसङ्गले सम्बन्धित समुदायको अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन गरेको छ । त्यसअनुसार सर्पले टोक्न आउँदा दाजुले बहिनीबाट साकाइएको मन्त्रोच्चारण गर्दै ।

यसै गरी 'पहरे पुन' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१३) मा लोकले आयोजना गर्ने अनुष्ठानसँग सम्वद्ध अर्को रीतिरिवाजको उल्लेख भेटिन्छ । यस लोककथामा गोठमा बस्ने कौशिल्या नाम गरेकी चेली ठुलो समस्यामा परेको पाइन्छ तर गाउँलेले त्यस समस्याको समाधान गर्न सकेका छैनन् । त्यसपछि गाउँलेहरूले त्यस चेलीलाई न्याय प्रदान गर्ने मनोकाङ्क्षा राखेर देउताको पूजा गर्ने तयारी गर्ने निधो गरको देखिन्छ । त्यस क्रममा गाउँलेहरूले पहराको जरामा थान बनाएर पूजाका लागि आवश्यक पर्ने धार, धूप, धजा आदि जस्ता सामग्रीको सङ्कलन गरेका छन् र लोकको आफ्नै विधिविधानअनुसार भिरको जरामा देउताको पूजा गरेर अनुष्ठान सम्पन्न गरेका छन् । अनुष्ठान सम्पन्न गरेपछि मात्र आफूहरूले इच्छाएको देउतालाई भेटेर आफ्नो समस्या तथा जिज्ञासाको समाधान गरेका छन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले गाउँमा समस्या पर्दा तान्त्रिक अनुष्ठानको आयोजना गर्ने स्थानीय लोकरीतिको प्रतिविम्बन गराएको छ ।

'देले झाँकरि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.११) मा भुमे देउतालाई खुसी बनाउन लोकले आयोजना गर्ने आनुष्ठानिक रीतिरिवाजको उल्लेख छ । यसमा देले झाँक्रीकी छोरीले आफ्नी आमासँग भुमे देउतालाई कसरी खुसी बनाउने भन्नेबारे जानकारी दिएको प्रसङ्ग यसरी आएको छ, "भेट्नु आउँदा घरको चार कुना लिप्नु । गोबरले लिपेको नाङ्लोमा धारधुप राखिर घरको धुरिको छेउमा राक्नु" भनिर छोरि फर्किर आपुनु घर भुरुङ्मा गइच रे ।"

माथिको लोककथाअनुसार एक दिन देले झाँक्रीकी छोरीलाई भुमे देउताले चोरेर बिहे गरेको र धेरै वर्षपछि उनी माइती भेट्न आएको देखिन्छ । आफ्ना पति र छोराछोरीसँगै माइत आएकी ती चेलीको पति सेतो धोरो (पटुका) गुथेको ठुलो सर्प वा नागका स्वरूपमा देखिएका छन् र छोराछोरीहरूको आकारगत स्वरूप पनि सर्प नै देखिएको छ । देले झाँक्रीकी पत्नीले छोरीले भने झैँ भुमे देउताको सेवा लगाउनका लागि अर्थात् खुसी बनाउनका लागि घरका चार कुना गोबरले लिपेर चोखो बनाएकी छन् । गोबरले चोखो गरी लिपेका नाङ्लामा फूलपाती, धूप, धार आदि राखेर घरका धुरीका छेउमा राखेकी छन् । भुमे देउता घरका धुरीबाट खाँबो हुँदै नाङ्लामा राखेका खाना खाएर त्यही नाङ्लामा गुडुल्किएर सुतेको कथन छ । लोककथामा प्रस्तुत सन्दर्भले भुमे देउताको

स्वरूप तथा उनलाई खुसी राख्न स्थानीयले आयोजना गर्ने अनुष्ठानसम्बन्धी रीतिरिवाजलाई देखाएको छ ।

म्याग्दी जिल्लामै प्रचलित 'सुनपङ्खि'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) मा पृथ्वीलोकका मनुष्यको दुःखकष्ट हरण गर्न आयोजना गरिने अनुष्ठानको वर्णन भेटिन्छ । लोककथानुसार स्वर्गलोकमा आगाको अनिकाल पर्दा पृथ्वीलोकको मगर मतुवालीले सहयोग गरेको हुँदा सहयोग गरेबापत उसलाई आपत पर्दा पनि सुनपङ्खिका जोडीले सहयोग गर्ने वाचा बाँधेका छन् । एक समयमा पृथ्वीमा मानव जातिलाई ठुलो आपत् आइलागेपछि उनीहरू रुन–कराउन थालेको देखिन्छ । यस्तो अवस्थामा सहयोग गर्नुपर्छ भन्ने विषयमा देउता र सुनपङ्खिले विचार गरेर देउताहरूले तिनको सहयोगका लागि सुनपङ्खिको जोडीलाई पृथ्वीमा पठाएको पाइन्छ । उनीहरूले मगर मतुवालीसँग गरेको वाचाअनुसार तिनको समाजमा नौ ग्रह आठ दशा शान्त गर्ने, नौ लिस्नु उकाल्ने ओराल्ने, नौ बाचा बाँध्ने, कालखट्को टारिदिने, हंसबर्न बर्नाउने, जलमूलको लाग्दा सुझाइबुझाइ गरिदिने काम गरिदिएको कथन यस लोककथामा यस रूपमा व्यक्त भएको छ, "तिँ मनुखेलाइ जलमुलको रनबनको भुतपेरेत, देउदेउता, देविदेउरालि सोबैले दुःख दिनेछन् । तिँ मनुखे जाने ठाममा हाउरो बालबच्चा जान्चन् । सोबैलाइ सुजाइबुजाइ अर्चन् । तिँ मनुखेलाइ दसाघरअ लाक्च । घरअदसा सान्त पारिदिन्चु ।"उक्त लोककथाले जनाएअनुसार त्यस क्षेत्रका समुदायमा कष्ट आइलाग्दा नौ ग्रह र आठ दशा शान्त गर्नुपर्छ र त्यसका लागि कुखुराका भाले र पोथीको आवश्यकता पर्दछ । त्यसो गर्दा मनुष्यको दुःखकष्ट हरण हुन्छ भनी सोहीअनुसार गर्ने तान्त्रिक अनुष्ठानको रीति बसेको देखिन्छ ।

झाँक्रीहरूद्वारा सम्पन्न गरिने तान्त्रिक अनुष्ठान र आरि देउताको पूजा गर्ने लोकपरम्पराको वर्णन 'आरि देउता' को लोककथामा छ । लोककथाअनुसार एक दिन आरि देउता म्याग्दीको दोबा गाउँमा आउँदा झाँक्रीहरूले स्थानीय विधिविधानानुसार उनको थान बनाएर राखेको कथन छ । त्यसपछि खेतीपाती राम्रो हुन थालेकाले गाउँमा समृद्धि आएको तथा गाउँका धेरै व्यक्तिहरूले विदेशमा नोकरी गर्ने मौका पाउन थालेकाले दोबा गाउँबासीहरू निकै धनी हुन थालेको बयान यसरी गरिएको छ :

> सोबै झाँकरि र झँकरेनिरु रोने, कराउने, काम्नेर बेहोस हुनु लाए । .....
> फागुपुर्नेको दिनमा थानबाट निकालिर सोबैलाइ देखाउनु लाए । पुजा अर्नुभन्दा दुइतिन दिन अघिदेखिन् उपास्ने र पुजा अर्दा फुल, खाजा र भेटि चराइर आरि देउतालाइ औंसि र पुर्नेको दिनमा पुजा अर्न लाए । (परिशिष्ट १.२.२)

यहाँ गाउँलेले आरि देउताको पूजा गरेपछि दोबा गाउँको आर्थिक अवस्था सुध्रेको विश्वास गर्न थालेका छन् । त्यहाँ समय समयमा त्रिशूल, मुगा तथा अन्य वस्तुहरू अचानक देखिने र आफैँ लोप हुने गर्न थालेपछि गाउँलेहरूले आरि देउतालाई तीनचार वर्षमा फागु पूर्णिमाका दिनमा थानबाट निकालेर सबैलाई देखाउने र उनीहरूले आरि देउतालाई औंसी र पूर्णिमाका दिनमा पूजा गर्न थालेको देखिन्छ । पूजा गर्नुभन्दा दुईतीन दिनअघि उनीहरू व्रत बस्ने र पूजा गरेका छन् भने पूजा गर्दा फूल, खाजा र भेटी चढाउने

गरेका छन् । आरि देउताप्रति विश्वासका साथ गरिएको यस परम्पराले तान्त्रिक अनुष्ठानको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

'साँरेभुमे' नामक लोककथामा स्थानीयवासीले सम्पन्न गर्ने तान्त्रिक लोकअनुष्ठानको उल्लेख भएको पाइन्छ । यस लोककथामा एक दिन चिमखोलाको जङ्गलमा एक जना सुकिलो कपडा लगाएका भुमे देउतासँग पुन थरका पुर्खाको भेट हुँदा पुन थरका पुर्खाले आफ्ना सन्तानको वृद्धि र अन्नपानीको सह होस् भन्ने मनोकाङ्क्षा राखेकाले भुमे देउताले त्यसका निम्ति कुनै खोट नभएको पुन थरको व्यक्तिले चैत महिनाको उजेली पक्षको मङ्गलवारको दिन पारेर हाँसेगोरे साँढले (भेडाको साँढले) आफ्नो सेवा लगाउनु पर्छ भन्ने उपाय बताउँदै वाचाबन्धन पनि बाँधेको छ । यसबारे लोककथामा भनिएको छ :

> 'तिँलाइ चैत मैना उजेलि मअलबारको दिन पारिर हाँसेगोरे साँरले सेवा लाम्ला, मेरो साखासन्तान भोराइदेउ, खानुलाउनु पुराइदेउ' भनिर पुकारिचन् रे । सुकिलो लुआ लाको भुमे देउता र पुर्खाले बाचा हाले रे । कुनै खोटे नभएको थाने पुन पाँरे बस्ने भनिर थिति बसाले रे । तेइ बेलादेखिन् चिमखोलाआ पुन थरको मन्छेले मात्तिरि भुमे पुजाको पाँरे बस्ने चलन बोसो रे । (परिशिष्ट १.२.२१)

भुमे देउताले बताएअनुसार सेवा लगाउँदै गएपछि घरपरिवार र गाउँ नै भरिपूर्ण हुन थालेको कथन यसमा छ । सिद्धि प्राप्त व्यक्तिलाई गरिएको यो पूजा तान्त्रिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध छ ।

'जलभुमे' नामक अर्को लोककथा (परिशिष्ट १.२.७) मा जलभुमे देउताको पूजा कसरी गर्ने भन्ने रीतिरिवाजको उल्लेख गरिएको छ । यस लोककथाले कन्दमूल खाएर जीवनयापन गर्ने एउटा परिवार अनिकालका कारण भोकभोकै सुत्नुपर्ने अवस्थामा जलभुमेको सेवा लगाएपछि भोको बस्नु नपरेको कथन प्रस्तुत गर्दै भनिएको छ "हेर, मनुखे हाईंरु धजा, अछिताले मात्तरै मान्नँ । हाईंलाइ मङ्सिर मैना पारिर उजेलिको मगलबारको दिन खुकराको भालेपोथि र ३ माना चामलको छ्याङ् चराइर पुज्यौ भने फलिफाप हन्च भनिर भने रे ।" यहाँ अनिकालका कारण दयनीय बनेको दिनचर्या देखेर जलभुमे देउतालाई दया लागेकाले उनीहरूलाई सहयोग गरेको देखिएको छ । जलभुमे देउताले सहयोग गरेको देखेर सहयोग पाउनेहरू धेरै खुसी देखिएका छन् । उनको सेवा लगाएमा कहिल्यै अनिकाल पर्दैन भन्ने कुरा उनीहरूले बोध गरेकाले उनीहरूले मङ्सिर महिनाको उजेली पक्ष अर्थात् पूर्णिमा पक्षको मङ्गलबारको दिन फूल, धजा, अछेता, कुखुराका भालेपोथी र तीन माना चामलको छ्याङसहित जलभुमेका नाममा विधिविधानसहित पूजाआजा गरेको पाइन्छ । त्यो पूजाआजाले उनीहरू कहिल्यै भोकै बस्नु परेको छैन । लोककथामा प्रस्तुत यस कार्यमा लोकद्वारा आयोजना गरिने तान्त्रिक अनुष्ठान प्रतिविम्बित छ ।

तान्त्रिक अनुष्ठानको आयोजना तोकिएको समयमा सम्पन्न गरिसकेपछि गाउँघरमा शान्त वातावरणको सिर्जना भएको कुरो 'डैडरा मण्डलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट

१.१.५) ले प्रस्तुत गरेको छ । यसमा लोककथामा वर्णित एउटा गाउँका मानिस, गाईवस्तु र भेडाबाख्रालाई दुःखकष्टबाट मुक्त गरिएको छ । लोककथाअनुसार गाउँमा अचानक ठुलो भयावह महामारी देखिएपछि रोग, भोक र शोकले आत्तिएका गाउँलेहरूले आत्तिँदै झाँक्रीलाई पुकारेका छन् । त्यसपछि झाँक्रीले विधिविधानसहित आफ्नो गुरुको आह्वान गरी गाउँको समस्या समाधानको उपाय निकालेको छ । यसबारे यस कथांशमा प्रकाश पार्दै "हन्ट गामलेले जोग पारिर डैडराको गुर, गुरको अरु आसेपासेरु र डैडरालाइ बलि दिएर सेवा लाए रे । त्याटि उनलाइ गामलेले डैडराको मन्डलनि बायो भनिर सम्जे रे । सोबै दुखकसिट हराउँदै गोयो रे ।" भन्ने कुरा अभिव्क्त छ । झाँक्रीले दिएको निर्देशनानुसार तान्त्रिक अनुष्ठान गरेपश्चात् समस्याको समाधान भएको यस प्रसङ्गले समाजमा दुःखकष्ट आइपर्दा तान्त्रिक अनुष्ठान सम्पन्न गर्ने स्थानीय समाजको लोकरीतिलाई देखाएको छ ।

'लामहाको झघरा' लोककथा (परिशिष्ट १.३.१०) तान्त्रिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध उल्लेखनीय लोककथा हो । यसमा लामाहरूले गर्ने मन्त्रयुद्धको वर्णन छ । सोनम घोसेर र छिरिङ होसेर नाम गरेका दुई जना तन्त्रविद्यामा प्रसिद्धि कमाएका लामाहरूले गाउँका सबै जसो संस्कारजन्य कार्य सम्पन्न गरेको देखिन्छ । आफ्नो शक्तिप्रतिको घमन्डले ती तान्त्रिक लामाहरूले आफ्नो स्वार्थका लागि मन्त्रयुद्ध पनि गरेका छन् । दुबैले लोक कल्याणका लागि मात्र नभएर तन्त्रमन्त्रको गलत प्रयोग गरेका छन् । उनीहरूले तान्त्रिक अनुष्ठानको आयोजना गरी ठुला ठुला तीनओटा मन्त्रयुद्ध गरेका छन् । पहिलो पटकको मन्त्रयुद्ध बराबरीमा टुङ्गिए तापनि क्रमशः दोस्रो र तेस्रोमा एक जनाको हार र अर्काको जित भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले त्यस भेगको लामा समुदायमा विद्यमान तन्त्रमन्त्रप्रतिको विश्वास र आयोजना गरिने तान्त्रिक अनुष्ठानको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

(ख) मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज

वर्षभरिमा मनाइने विभिन्न मेला तथा पर्वोत्सवहरूमध्ये एउटा महत्त्वपूर्ण मेलाका रूपमा कुम्भ मेलालाई लिइन्छ । यस मेलाका बारे 'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) ले उल्लेख गरिएको छ । यस लोककथामा मूल पात्रहरू करपाकेलि र फिमला दुबैले कुम्भ मेलामा धेरै रमाइलो गरेको, मेलामा रमाइलो गरी फर्कंदा बाटामा करपाकेलिको भेट धुम्बा र धुम्बिनीका छोरीहरू हिमला र फिमलासँग भएको प्रसङ्ग छ । यस प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रको समाजमा कुम्भ मेलाको आयोजना गर्ने लोकको रीतिरिवाज रहेको देखिन्छ । त्यसै गरी 'डैडरा मन्डलि' को लोककथा"(परिशिष्ट १.१.५) मा पनि मेलाको चर्चा पाइन्छ । त्यहाँ लाग्ने हितल्डेय मेला र त्यहाँ गरिने रमाइलोबारे यस प्रकार जानकारी दिइएको छ, "लोपरेमा जेठि पुर्निमाको बेलामा हितल्डए मेला लाक्तो रे । तो मेलामा साथिसङ्गिसित गइर रमाइलो गर्ने सल्लाह गरिचन् रे ।" यस लोककथामा फगामी थरकी युवतीले लेखफाँटमा पर्ने लोपरे नामक गाउँमा ज्येष्ठ पूर्णिमाका दिनमा लाग्ने हितल्डए मेलामा गएर रमाइलो गर्ने भनी साथीहरूसँग सरसल्लाह गरेको प्रसङ्ग छ । मेलाको यस प्रसङ्गले विशेष पर्वका दिन लाग्ने मेला वा जात्राका विषयमा जानकारी प्रस्तुत गरेको छ । वास्तवमा गाउँघरमा मनोरञ्जनका माध्यम नै मेला बनेका हुन्छन् । त्यहाँ युवायुवतीहरू

मेलामा जाने, हाँसबोल, ख्यालठट्टा र नाचगान गर्ने गर्दछन् भने बुढापाकाहरू पनि भेटघाट, कुराकानी र नृत्यावलोकन गरेर रमाएको देख्न पाइन्छ । यसका साथै मेलामा पसलेहरूले स्थानीय उत्पादनका साथै बाहिरबाट किनेर ल्याएका सामग्री पनि बेचबिखन गरेको पाइन्छ । मेला जानेहरूले किनमेलको आनन्द पनि लिने गरेको पाइन्छ । उपर्युक्त लोककथाहरूमा वर्णित मेलाको रमाइलो यिनै कुरासँग सम्बन्धित छ ।

(ग) व्यवसाय वा कामधन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विभिन्न व्यवसाय वा कामधन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज रहेका छन् । यहाँ सङ्कलित लोककथामा ती प्रतिविम्बित छन् । तिनलाई क्रमशः सिकार वा ऐरासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, पशुपालनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, कृषि व्यवसायसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, उद्योग-व्यापारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज र वैदेशिक रोजगारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज गरी पाँच प्रकारमा विभाजन गरी सोहीअनुसार तिनको अध्ययन गरिएको छ ।

(अ) सिकार वा ऐरासँग सम्वद्ध लोकरीतिरिवाज

जीवनलाई सहज पार्ने हरेक काम नै व्यवसाय वा धन्दा हो । धौलागिरि क्षेत्रमा विद्यमान सिकार वा ऐरा खेल्ने प्रचलन पनि एक प्रकारको व्यवसाय वा धन्दा हो । लोकले सम्पन्न गर्ने लोकको सो चलनसम्बन्धी जानकारी यहाँका लोककथामा भेटिन्छ । म्याग्दी जिल्लामा भन्नेसुन्ने गरिने 'चरा र टेनटेन' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.५) यसै परम्पराको लोककथा हो जसमा एक भ्यागुताले हात्तीको सिकार गरेको छ । यस घटनाको वर्णनका सिलसिलामा लोककथाले यस प्रकार प्रस्ङ्गलाई अघि सारेको छ, "ति भालेपोथि चरा, टेनटेन र जुका मिलेर फेरि सोच्न थाले । .... भिरको डिलतिर लाग्यो र त्यहि भिरबाट खसेर मऱ्यो । यसरि चराले आफ्नो मित र अरुको सहयोग लिएर एउटा हात्तिलाइ माऱ्यो ।" यहाँ टेनटेनले जुका, बोक्सी झिँगा र चराका भालेपोथीका सहयोगमा हात्तीको सिकार गरेको छ । यस लोककथामा टेनटेन नामक चरित्र चराको मितका रूपमा रहेको छ र ऊ एक प्रकारको भ्यागुतो हो । उसले आफ्ना मितमाथि परेको अन्याय मात्र नभएर वनका सबै जन्तुको दैनिकीमा देखा परेको असहजता महसुस गरी अन्यायबाट छुटकारा तथा जीवन सुरक्षाका लागि आफूभन्दा सयौँ गुणा बढी शक्तिशाली हात्तीको सिकार गरेको प्रसङ्ग यस लोककथामा छ । एक दिन हात्तीले चराको गुँड भत्काएर गुँडमा भएका भर्खरै जन्मेका चारवटा बच्चाहरू पनि कुल्चेर मारिदिएकाले हात्ती टेनटेनको ऐरा बन्न पुगेको छ । टेनटेनले आफ्ना मितमाथि अन्याय गर्ने आफूभन्दा सयौँ गुणा बढी शक्तिशाली हात्तीको सिकार गर्ने योजना सफल पार्नका लागि जुका, बोक्सी झिँगा, चराका भालेपोथी जस्ता मित्रको सहयोग लिएको छ र ऊ सफल पनि भएको छ । यस कार्यले शक्तिशाली हात्तीको उद्दण्ड व्यवहारबाट आजित अन्य जन्तुको दैनिकीमा सहजता देखा परेको छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले सिकार वा ऐरा खेल्ने स्थानीय चलनलाई देखाएको छ ।

'बाकको ऐरा' नामक लोककथाको शीर्षकले ऐराको स्थानीय चलनको संवहन गरेको छ । यस लोककथामा उल्लेख भएअनुसार एउटा बाघले गाउँमा निकै उत्पात

मच्चाएको छ । बाघको त्यस्तो व्यवहारबाट रिसाएको सियोले भटमासको गेडो, चिप्लेकिरा र काठको मुङ्रोको सहयोगमा बाघलाई मार्ने योजना बनाएको छ । ती साथीहरू आफूले बनाएको योजनाअनुसार आआफ्नो जिम्मेवार पूरा गर्न सम्बन्धित स्थानमा खटेर बाघलाई कुर्न थालेका छन् । योजनाअनुसार एक दिन बेलुकीपख बाघ गुफाभित्र गएर सुत्ने ठाउँमा बस्ने बित्तिकै सियोले बाघलाई घोचेको छ । बाघ दुखेर ऐया भनेर कराउँदा अगेनामा बसेको भट्टको गेडा पड्केर बाघको आँखामा पुगेको छ । बाघ कराउँदै ढोकाबाट बाहिर निस्कँदा चिप्लेकिराले बाघलाई चिप्ल्याइदिएको छ । ठिक त्यही बेला ढोकाका माथि लुकिरहेको काठको मुङ्राले बाघका टाउकामा बेस्सरी हिर्काइदिएको छ । त्यही चोटले गर्दा बाघ त्यहीँ ठहरै परेको प्रसङ्ग यसरी लोककथामा आएको छ :

> उसले बाकको ऐरा खेल्ने विचार गऱ्यो । एक दिन सियो ऐरा खेल्नुबनथेर हिनो रे । .... सियो, भट्टको गेरा, चिपेलेकिरा र काठको मुङ्गोरो मिलेर एउटा बल्लियो बाकको ऐरा गरे रे । त्याँट बल्ल बन र गाममा सान्ति छायो रे । सोबै हाँसिखुसि हुनु लाए रे । (परिशिष्ट १.२.१६)

यसरी सियोले भट्टको गेडा, चिप्लेकिरा र काठको मुङ्राको सहयोग लिएर एउटा शक्तिशाली जनवार बाघको ऐरा खेलेको छ । त्यसपछि वन र गाउँमा शान्ति छाएको कथन छ । यसरी प्रस्तुत लोककथाले शक्तिशाली जनावरमाथि जुक्तिपूर्वक गरिएको ऐरा वा सिकारको वर्णन गर्दै शक्तिशालीमाथि कसरी विजय प्राप्त गर्ने भनी स्थानीय समुदायले अँगाल्ने जुक्तिबुद्धिसँग सम्बधित लोकरीतिरिवाजलाई देखाएको छ ।

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) एउटा समुदायको सिङ्गो ऐरा संस्कृतिको युगलाई बोकेको लोककथा हो । यसले त्यस भेगको सम्बन्धित समुदायको तीन पुस्ताको लोककथामार्फत ऐराको चलनसँग सम्बद्ध रीतिरिवाजलाई प्रस्तुत गरेको छ । यस लोककथामा करपाकेलिका पूर्वज, करपाकेलि र उनका नौ भाइ छोराहरूले जीविकोपार्जनका लागि जङ्गलमा ऐरा खेल्न जाने प्रसङ्गको यस प्रकारको चर्चा छ :

> उनिरुले बनमा बाकको ऐरा खेल्नु जाम भनिर करपाकेलिलाइ भने रे । बालाइ बथानमा बस्नु लाइर नउ भाइ छोराले बनको सोबैभन्दा ठुलो किरा चारिर लेए रे । ... करपाकेलि कालिगन्डकिको बिचैमा गइर माछा मार्दानि नदिले बगाइन । ... त्याँट उनिरु एकमाना चामल, गाइको धार र कुखुराको भाले लिइर महभिरमा मह काढ्न गए रे ।

माथि प्रस्तुत लोककथानुसार एक दिन आफ्ना बाबालाई बथानमा बस्न लगाएर उनका नौ भाइ छोराहरूले जङ्गलको सबभन्दा ठुलो बाघ चहारेर ल्याएको र बाबाले वाण हानेर त्यो बाघलाई मारिदिएका छन् । अर्को दिन करपाकेलि कालीगण्डकीको बिचमा गएर माछा मार्दा पनि उनलाई नदीले नबगाएको र फेरि अर्को दिन करपाकेलिले मह काढ्नका लागि आफ्ना छोराहरूलाई सिस्ने खोलामा सिस्नु र पाङ्ग्रा फुले नफुलेको, चिचन्कोटे र गोर्खे चराले भाका फेरे नफेरेको तथा महभिरमा कति घार मौरी आएको छ भनी थाह पाउनका लागि हेर्न पठाएको र छोराहरूले समाचार ल्याएपछि महभिरमा मह काढ्न गएको

प्रसङ्गहरू यस लोककथामा उल्लेख छन् । लोकलोककथामा बाघको सिकार गर्ने, कालीगण्डकीमा माछा मार्ने तथा डरलाग्दो भिरमा गएर महका निम्ति सिकार गर्ने जस्ता कार्य गरेको प्रसङ्ग छ । महका निम्ति डोरी र काठको पराङ (एक प्रकारको भच्याङ) बनाउने तरिका र भिरको टुप्पाबाट सो पच्याङ तल झारेर त्यसमा टेक्दै त्यसका सहारामा भिरमाहुरीले तयार गरेका महका चाका भएका भिरमा भाँडोसहित झरी मह काढ्ने अनि मह लिएर फर्कने रीति वास्तवमा अनौठो र जोखिमपूर्ण छ । यसरी स्थानीयवासीले अँगालेका जीविकोपार्जनका विविध रीतिरिवाजहरूमध्ये सिकार वा ऐरा एक प्रमुख धन्दा थियो भन्ने कुरा लोककथामा प्रतिविम्बित छ । यस्ता सिकार कार्यमा परिवारका पुरुष सदस्यहरूले विशेष भूमिका पूरा गरेको पनि यहाँ देखिन्छ । सिकार खेल्ने परम्परा पुरानो समाजमा व्याप्त रहेको र अद्यापि त्यसको अवशेष रहेको पाउन सकिन्छ ।

जीविकोपार्जनको प्रमुख माध्यमका रूपमा ऐरा खेल्ने लोकरीतिको चर्चा 'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' नामक लोककथामा पनि छ । यस लोककथाका प्रमुख पात्रले आफ्नो बाबाले समेत मार्न नसकेको त्यस क्षेत्रको बलियो जङ्गली याकको बुद्धिमतापूर्वक ऐरा खेलेको घटनामार्फत यस लोककथाले ऐरासम्बन्धी लोकरीतिको वर्णन यस प्रकार गरेको छ :

> छोरा तिन जना साथिहरूसहित घोडा चढेर जंगलि याकको राजा कालरिन्जिको खोजमा हिड्यो । ....टुहुरो केटाले याक कालरिन्जिको छातिमै गोलि हानेर मुटु फुटाइदियो र याक ढल्यो । .... सबै गामलेलाइ कालरिन्जिको मासुको भोज दियो र उसको चारैतिर चर्चा चल्यो । (परिशिष्ट १.३.३)

लोकथानुसार प्रमुख पात्र टुहुरो ठिन्लेदोर्जे जन्मनु अगावै गाउँभरि बहादुरी कमाएको उसको बाबाको मृत्यु भएको देखिन्छ । उसका बाबालाई शक्तिशाली याक कालरिन्जीले मारेर खाइदिएको भन्ने कुरो उसले थाहा पाएपछि बदला लिनका लागि निकै बुद्धि पुऱ्याएर योजना बनाएको छ । सोही योजनानुसार उसले केही साथीहरू र घोडाको सहयोग लिएर बन्दुकद्वारा सो याकलाई मारेको पनि छ । उसका साथीहरूको सहयोग लिएर उसले ऐरा खेलेर मारेको याकको मासु बोकी गाउँमा ल्याई भोजको आयोजना पनि गरेको छ । यस लोककथाले हिमाली भेकमा याक वा चौँरी गाईले स्थानीयवासीलाई गर्ने क्षति र स्थानीयवासीले गर्ने याकको ऐरा सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजलाई प्रस्तुत गरेको छ ।

(आ) पशुपालनसँग सम्वद्ध लोकरीतिरिवाज

धौलागिरि क्षेत्र पहाडी भूभागमा पर्दछ र यहाँ विभिन्न प्रकारका पशुहरू पालिन्छन् । त्यसैले पशुपालनसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज यहाँ पाइनु स्वाभाविक छ । 'पहरे पुन' को लोककथाले पशुपालनको चलनलाई देखाएको छ (परिशिष्ट १.२.१३) । यस लोककथामा लोककथाकी प्रमुख नारी पात्र गोठमा एक्लै बसेको र एउटा अपरिचित पुरुष पात्रले केवारेको घाँस ल्याइदिने गरेको घटनाको उल्लेख छ । "गोठमा चेलि एक्लै बस्थ्यो । ... उले केवारे भन्ने जङ्गलि घाँसको पात लिइर आउँथ्यो ।" भन्ने भनाइले यस तथ्यलाई उजागर गरेको छ । पशुपालनसँग सम्वद्ध लोकरीतिरिवाज भेटिने यस लोककथामा उल्लेख

भएअनुसार हुकाम मैकोट भन्ने ठाउँको हुमा भिरको नजिकैको गाउँमा एउटा चेलीको गोठ रहेको र गोठमा चेली मात्र एक्लै बसेको देखिन्छ । उनलाई भेट्न आउने एउटा पुरुषले गाईवस्तुका लागि केवारे भन्ने जङ्गली घाँसको पात लिएर आउने गरेको प्रसङ्ग पनि छ । चेलीको गोठ बसाइ तथा वनबाट घाँस काटेर ल्याउने प्रसङ्गबाट पशुपालनसम्बन्धी स्थानीय लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन भएको छ ।

त्यसै गरी 'लाटा भालु र बाठो सेला' लोककथा (परिशिष्ट १.२.१८)मा बाख्रा पालनसम्बन्धी लोकचलनबारे उल्लेख भएको पाइन्छ । स्यालले लोककथामा उल्लेख भएअनुसार लाटो भालुसँग बाठो स्यालले मित लगाएको छ र स्यालले आफ्नो योजनाअनुसार एउटा बाख्रा पाल्न सल्लाह गरेको छ । बाख्रो अलि मोटोघाटो भएपछि भालुले थाहै नपाउने गरी स्यालले मारेर खाएको छ । यिनै कुरालाई यसमा "हन्ट सेलाले एउटा बाखाराको पाठा पाल्ने कुरा राखो रे । ... तो सेलाले पाठालाइ मारिर खायो ।" भन्दै बाख्रापालन र त्यसको पाल्नुको प्रयोजनबारे जानकारी दिइएको छ । मान्छेहरूले बाख्रा पाल्नुको कारण पनि मासु खाने प्रयाजनसँग सम्बन्धित छ भने हिंस्रक जनावरले पनि त्यसो गर्नु अनौठो कुरा होइन । लोककथाको प्रस्तुतिअनुसार जीविकोपार्जनका लागि मान्छेले पशुपालन गरे झैं जनावरले पनि आहाराका निम्ति बाख्रापालन गरेको छ । स्यालको धुर्त्याइँ लोककथाको मूल सन्देश भए पनि बाख्रापालनको लोकरीतिकै प्रतीकात्मक अभिव्यक्तिका रूपमा यसलाई लिन सकिन्छ ।

जीविकोपार्जनका लागि पशुपालन गरेको लोकको चलनलाई 'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) नामक लोककथाले प्रस्तुत गरेको छ । करपाकेलि सानै उमेरमा घर छोडेर भौंतारिँदै हिँड्दा उनी एउटा घरमा पुगेको र त्यहीं बस्न थालेपछि गाईगोठमा तारे, झुले, चमरे आदि राम्रा राम्रा गाईहरू प्रशस्त मात्रामा बढेको चर्चा यस लोककथामा देखिन्छ । करपाकेलिले आफ्नो जीवनको उत्तरार्द्ध चरणतिर आफ्नी पत्नीसँग कैलाश पर्वततर्फको यात्रा गर्नुपूर्व आफ्नो जेठो छोरो रामचनलाई घरको अगेनामा बसेर अन्नबालीको सह हेर्नू र कान्छा कुललाई घरको धुरीमा बसेर भैंसीखर्क, भेडीखर्क र गोकुलखर्कको रक्षा गर्नू भन्दै वरदान दिएको कथन भेटिन्छ । लोककथामा गोठमा तारे, झुले, चमरे आदि राम्रा राम्रा गाईहरूको सङ्ख्या बढेको तथा करपाकेलिले आफू कैलाशतिर प्रस्थान गर्नुअघि कान्छा कुललाई घरको धुरीमा बसेर भैंसेखर्क, भेँडीखर्क र गोकुलखर्कको रक्षा गर्न वरदान दिनु जस्ता प्रसङ्गले त्यहाँको जनजीवनको पशुपालनसँगको सम्बन्ध र पशुपाल्ने तरिकाबारे केही जानकारी प्राप्त भएको छ । त्यसले पशुपालनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन गराएको छ ।

जीविकोपार्जनका लागि स्थानीयले भेडाबाख्रा पाल्ने लोकचलनको उल्लेख 'जोगि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.८) मा छ । यस लोककथामा उल्लेख भएअनुसार पाकदार गाउँका गाउँलेहरूले प्रशस्त भेडाबाख्रा पालेका थिए । बुगेनमा भेडाबाख्रा चराउन गएका गोठालाहरूका भेडाबाख्राहरू दिनदिनै हराउन थालेको र भेडाबाख्रा बाघले खाइदिने गरेको प्रसङ्ग यसमा झिक्तै यसमा भनिएको छ, "भेरा गोठालारुलाइ था थिन । उनिरु दिनदिनै

के कारनले भेराबाकरा हरायो भनिर छकदम परेथे । भेराबाकरारू फेउरोले खायो कि बाकले खायो भन्ने ठम्मेउनु सकेथेनन् ।" यसरी यस लोककथामा सम्बन्धित समुदायको भेडाबाख्रा पाल्ने र भेडाबाख्रालाई चराउन बुगेनमा पुऱ्याउने लोकरीतिबारेको जानकारी एकातिर उपलब्ध छ भने अर्कातिर बाघले भेडाबाख्रा खाइदिने हुँदा कसरी जोगाउने भन्ने समस्या पनि उल्लिखित छ ।

त्यसै गरी सोही जिल्लामा प्रचलित 'सुनपङ्खि' को लोककथामा कुखुरा पालन कसरी गर्ने भन्ने लोकविधिको उल्लेख पाइन्छ । यस लोककथामा सुनपङ्खि स्वयम्का मुखबाट सो विधिबारे यी कुराहरू बताइएको छ :

> हाउरो गुँरबास बनाइ दिनु । त्यो गुँरमा हाइँले फुल पार्चु । तिन सातासम्मन् ओथारो बस्चु । ... तिन सातामा हाइँले बच्चा पैदा अर्चु । ... केलाउने नाङ्लोमा दुइटै हातले चल्ला निकालि आँखे डोकोले आँगनको डिलमा छोपि राक्नु । तिन दिनसम्मन् पानि नदिनु । तिन दिनको दिनमा पानि दिनु, चारो दिनु । चुच्चोको जराको सेनुसेनु खपेटा फाल्दिनु । (परिशिष्ट १.२.२२)

उक्त लोककथाअनुसार कुखुराका जोडी मनुष्य जातिको समस्या टार्नका लागि स्वर्गबाट धर्तीमा आएपछि कुखुराका जोडीले मनुष्य जातिलाई कुखुराको लालनपालन कसरी गर्ने भन्ने विषयमा अर्ती दिएको पाइन्छ । यस्तो अवस्थामा कुखुराको जोडीले मनुष्य जातिलाई बाँसको गुँड बनाउन सिकाएको छ । बाँसको झरिङ्गे बनाएपछि उनीहरूले फुल पार्ने र एक्काइस दिनमा अर्थात् तीन हप्तापछि चल्ला काढ्नेबारे ज्ञान दिइएको छ । कुखुराका जोडीले सिकाए अनुसार मनुष्यले काम गरेपछि उसका घरमा प्रशस्त राम्रा राम्रा कुखुराहरू हुर्केका छन् । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले कुखुरापालनसम्बन्धी स्थानीय लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

'सिमलडालि' लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) पशुपालन गर्ने लोकविधिसँग सम्बन्धित छ । यस लोककथामा दिदी र भाइले आफ्नो पुरानो बस्तीबाट नयाँ यात्राको सुरुवात गरेका छन् । लामो हिडाइँपछि यात्रा बिसाउँदा सोही स्थानमा उनीहरूले गाईगोठ बनाएर मालेभ्काले, कैली र माली गाईहरू तथा भैँसीगोठ बनाएर सेतो रङ्का पाडा, भैँसी र राङ्गाहरू पालेका छन् । उनीहरूले गाईभैँसीलाई ठुलो बुगेनतिर चराएका छन् । गाईभैँसीहरूले प्रशस्त दुध दिएका छन् र दिदीभाइले सधैँ दुध, दही, घिउ र खिर खाएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले दुध, दही, घिउ र खिर जस्ता खाद्य पदार्थका लागि पशुपालन गर्ने लोकको रीतिरिवाजलाई देखाएको छ । सोही जिल्लामा प्रचलित 'टुरि केटि' को लोककथा (परिशिष्ट १.१.३) भेँडाबाख्रा पालनसँग सम्बद्ध लोककथा हो । यस लोककथामा टुरि केटी सधैँ भेडाबाख्रा चराउन गएको र सौतेनी आमाले असाध्यै हेला गर्ने हुनाले धेरै दुःख पाएको देखेर बुढी बाख्रीले धेरै सहयोग गरेको, उसले बाख्रीको दुधबाट खिर, कुराउनी आदि जस्ता मिठा मिठा खानाका परिकार बनाएर खाएको, बिस्तारै हृष्टपुष्ट भएको देखेर सौतेनी आमाले शोधखोज गर्न थालेको, रहस्य थाहा पाएपछि सौतेनी आमाले बुढी बाख्रीलाई काटेर भोज खुवाएको कथन छ । एउटा परिवारले धेरै बाख्रा पालेको, तीन

बाख्राहरूमध्ये बुढी बाख्रीले टुहुरी बालिकालाई आफ्नो दुध खुवाएर पालेको र अन्त्यमा सोही बुढी बाख्रीलाई टुहुरी केटीकी सौतेनी आमाले काट्न पठाएर भोज गरेको देखिनुले स्थानीय जनताले दुध र मासुका लागि बाख्राको पालन गर्ने रिवाज रहेको देखिन्छ ।

पशुपालन गरेर जीविकोपार्जन गर्ने लोकको रीतिरिवाजको प्रतिविम्बन 'मित' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.७) मा टोम्बो नामक पात्रका माध्यमबाट झल्किएको छ । लोककथाको पात्र टोम्बोले धेरै डियाहरू अर्थात् गाईभैँसीहरू पालेको छ । ऊ गाउँको टाढाको बुगेनमा डियाहरू चराउन गएको चर्चा लोककथामा छ । एक दिन बकेर्नो गाई बुगेनमा नै हराउँदा टोम्बोले निकै दिनसम्म गाईलाई खोज्न चासो दिएको छैन । आफ्नो गोसाएँ वा मालिकको त्यो व्यवहार देखेर बकेर्नो गाईले "मैले धेरै दुध दिने भए गोसाएँ खोज्न आउँथे तर म बुढो भएँ, धेरै दुध दिन सक्दैन । त्यसैले खोज्न आएनन्" भनी सारै चित्त दुखाएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले मुख्यतः दुग्धजन्य खाद्य पदार्थका लागि गाईको पालन गर्ने लोकको रीतिरिवाजलाई देखाएको छ । यसै गरी 'राजकुमार र महारानि' (परिशिष्ट १.३.६) नामक लोककथाले पनि घोडा, बाख्रा, याक र कुकुर पालनसँग सम्बन्धित लोकको चलनलाई प्रस्तुत गरेको छ । यसमा राक्षसनी सौतेनी रानीहरूले जेठी महारानीलाई मारेर खाएपछि राजकुमार भागेर अन्य देशमा पुगेको लोककथा छ । नयाँ देशमा पुगेपछि उनलाई त्यहाँका राजाले घोडाको गोठालो राख्दा तीन वर्षको अवधिमा घोडाको सङ्ख्या बढेर तीन गुणा भएको छ । उनको असल व्यवहारका कारण राजाले उनलाई हरेक तीन तीन वर्षका लागि समय बढाएर बाख्रा, याक र कुकुरको गोठालो राखेको कथन छ । उनको राम्रो हेरचाहले गर्दा सबैको सङ्ख्या बढेर तीन गुणा भएको चर्चा छ । यस लोककथामा एकातिर राजाले घोडा, बाख्रा, याक र कुकुर पाल्ने गरेको सूचना दिइएको छ भने अर्कातिर राजकुमार जस्ता व्यक्ति गोठालो बसेको र पशुहरूको राम्रो स्याहारसुसार गरेर सङ्ख्या बढाउन सफल भएको वर्णन गरिएको छ । लोककथाको प्रसङ्ग दरबारसँग जोडिए पनि सामान्य लोकले गर्ने कामको चर्चा यसमा भएको छ । सोही जिल्लामा प्रचलित अर्को लोककथा 'रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङ्वो' (परिशिष्ट १.३.९) मा पनि पशुपालनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको उल्लेख भएको पाइन्छ । ठिन्ले साङ्बोका प्रशस्त बाख्राहरू भएकाले उसले अरू गोठालाहरू राखेको देखिन्छ । उसकी साथी रिन्जिन वाङ्मोका धेरै गाईहरू भएकाले गाई चराउन जङ्गल जाने र घर फर्कंदा डोकामा गुइँठा बोकेर ल्याउँने गरेको देखिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले जीविकोपार्जनका लागि गाईबाख्राहरू पालिने, गाई चराउन जङ्गल गइने र गाईको गोबरबाट बन्ने गुइँठाको समेत उपयोग गरिने लोकरीतिलाई देखाएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा पनि पशुपालनसम्बन्धी लोकरीतिबारे जानकारी दिने लोककथाको प्रचलन पाइन्छ । यहाँको 'माक्पा' लोककथा (परिशिष्ट १.३.५) यस्तै लोककथा हो । यस लोककथामा विभिन्न प्रयोजनका लागि पशुपालन गर्ने लोकको रीतिबारे उल्लेख भएको देखिन्छ । यस लोककथाका बुढाबुढीका तीनजना छोरीहरूको बिहे गर्ने उमेर भएपछि उनीहरूले माक्पा अर्थात् ज्वाइँको खोजीमा आफ्ना नोकरहरूलाई पठाएको र अर्को

गाउँमा माक्पा भेटेपछि दुलाहाका आमाबाबा, दिदी र नोकर्नीले समेतले दाइजोमा धेरै सम्पत्तिसहित चौँरी, भाले र चेङ्रा दिएर बिदा गरेको कथन छ । त्यस सम्पत्तिको भारी बोक्नका लागि याक, समय बताउने भाले र बाटो देखाउने च्याङ्ग्रा पनि उपहारस्वरूप पठाइएको प्रसङ्ग छ । त्यसै गरी केटी पक्षका घरमा पनि प्रशस्त चौँरी गाई पालेको देखिन्छ । असली माक्पालाई टुङ्टेका बनाइदिएपछि नोकरका रूपमा बस्नु परेको युवकले प्रशस्त चौँरी गाई चराउन वनतिर गएको, गोठमा बसेको, चौँरी गाई दुहेको चर्चा लोककथामा छ । प्रस्तुत लोककथामा त्यस क्षेत्रका बासिन्दाले विभिन्न प्रयोजनका लागि याक वा चौँरीगाई, भाले र च्याङ्ग्रा पालन गर्ने रीतिरिवाजलाई देखाइएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामै पशुपालनसँग सम्बन्धित 'छिमिल्हमो' नामक लोककथा प्रचलित छ (परिशिष्ट १.३.२) । छिमिल्हमो बस्ने देशका राजाका थुप्रै याकहरू छन् । त्यसैले याक हेर्ने मान्छेहरू पनि छन् । एक दिन केही याक बुढाबुढीको घरको कौसीमा आएकाले छिमिल्हमोले धपाउने बेला ती मान्छेहरूले सुन्दरी छिमिल्हमोलाई देखेपछि उनको सौन्दर्यका बारेमा राजालाई खबर पुऱ्याएका छन् । उनको सुन्दरतालाई हेर्नका लागि राजाका मान्छेले अर्को पटक पनि कौसीमा याकको हुल ल्याएका छन् र याकका हुलले छिमिल्हमोको कौसीमा प्वाल बनाइदिएको बारे यस्तो भनिएको छ, "भोलिपल्ट सोनामधर्केले झन् धेरै याक बुढाबुढिको कौसिमा पठायो । घर बेस्सरि थर्कियो र छाना पनि दुलो पर्यो । छिमिल्हमोले याक धपाइन् ।" यस लोककथाले राजाहरूले याक पाल्ने र तिनको हेरचाहका लागि मान्छेहरू राख्ने गरेको वर्णन गर्दै पशुपालनको एक रीतिरिवाजबारे प्रकाश पारेको छ ।

(इ) कृषिकर्मसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

कृषिकर्मसँग सम्बन्धित विभिन्न प्रकारका रीतिरिवाज धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा पाइन्छन् । 'देले झाँकरि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.११) मा कृषि व्यवसायसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको उल्लेख छ । यस लोककथामा म्याग्दीको पाकदार नामक गाउँमा अर्मजा थरका देले नाम गरेका झाँक्रीले जीविकोपार्जनका लागि जौको खेती गरेको र पाक्न लागेको सो बाली युवतीहरूद्वारा चोरी गरिएको चर्चा यसरी गरिएको छ, "पाक्नु लाको बालि टिपिर मेला बिगारेको देखे रे । उनि तेइ रात बारिको छेउमा लुकिर बसे रे र चियो गर्नु लाए रे । उनले राति चार जाना राउरो तोरोनिरु थुङ्से बोकिर अक्कासबाटि झरेको देखे ।" बाली पाकेर भित्र्याउने समयमा रातीको समयमा चार जना केटीहरू आएर थुन्सेमा बाली टिप्न थालेको कथन यहाँ पाइन्छ । किसानले परिश्रमपूर्वक खेती गरेको जौ बाली पाकेको छ । बालीको रेखदेख गर्दागर्दै पनि त्यसको चोरी गरिएको छ । चोरी गर्नेमा आकाशबाट झरेका युवतीहरू छन् जसमध्ये एक किसानकी पत्नी बन्न पुगेकी छन् । युवतीको बाली र किसानप्रतिको मोहमा कृषिको महत्त्व झल्किएको छ । किसानले गरेको बालीको रेखदेख र युवतीहरूको पाकिसकेको बाली थुन्सेमा टिप्ने कुरा कृषि व्यवसायसँग सम्बद्ध लोकको गतिविधिसँग सम्बन्धित छ । आफ्नो बालीको रक्षाका

लागि किसान रातको समयमा बाली पाकेका स्थानमा पुग्नुमा श्रमको मूल्य देखिन्छ भने युवतीले बाली टिप्न प्रयोग गरेका थुन्सेले पनि कृषि सामग्रीको द्योतन गर्छन् ।

त्यसै गरी म्याग्दी जिल्लामा उपलब्ध 'नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरारु' लोककथा (परिशिष्ट १.२.१२) मा मकैको खेतीको चर्चा छ । लोककथामा एक जना मान्छेका दुई श्रीमतीहरूले मकैको उत्पादन कसले बढी गर्ने भनी प्रतिस्पर्धा गरेको देखिएको छ, मकै गोड्ने बेला आएपछि तिनीहरूले कसले धेरै मकै फलाउने भनेर तँछाडमछाड गरेका छन् । जेठीले आफ्नो दुधे छोरालाई छोरीको जिम्मा लगाएर मकै गोड्न गएकी छन् । उनीहरूले प्रतिस्पर्धात्मक रूपमा मकैको खेती गर्न धेरै मिहिनेत गरेका छन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले मकैको खेती गर्ने लोकको चलनको प्रतिविम्बन गरेको छ । त्यसैगरी 'टुरि बैनि र सात भाइ' को लोककथा (परिशिबष्ट १.१.४) ले कृषिसँग सम्बद्ध प्रविधिका बारेमा चर्चा गरेको छ । यस चर्चाले कृषिका निम्ति अवलम्बन गरिने लोकरीतिरिवाजलाई चिनाउँदछ । यस लोककथामा सात भाइहरू पैसा कमाउनका लागि मधेस जाँदा आफ्नी प्यारी टुहुरी बहिनीलाई आआफ्ना पत्नीहरूका जिम्मा लगाएको भए तापनि भाउजूहरूले आफ्नो जिम्मेवारी पूरा गर्नुको सट्टा उसलाई निकै हेला गरका छन् । एक दिन उसलाई भाउजूहरूले बिना नाङ्लो, बिना कुचो र बिना ढिक्की नै धान कुटेर ल्याउन आदेश दिएकाले ऊ बिना नाङ्लो, बिना कुचो र बिना ढिक्की कसरी धान कुट्ने भनी रुँदै यताउति भौँतारिन थालेकी छ । यसबाट त्यहाँ धान खेती हुने गरेको जानकारी पाइन्छ । यसका साथै धान कुट्ने काम गर्न नाङ्लो, कुचो र ढिक्कीको आवश्यकता पर्ने कुरासमेत गाँसेर धानको खेती गरिने र कुटेर खाइने प्रचलनसहित कृषिसँग सम्बन्धित लोकचलनलाई यहाँ देखाइएको छ ।

पर्वत जिल्लामै कृषिसँग सम्बन्धित 'कुन्डो' को लोककथा प्रचलित छ (परिशिष्ट १.१.२) । यस लोककथामा जीविकोपार्जका लागि कृषिसम्बद्ध व्यवसाय गर्ने लोकको रीतिरिवाज भेटिन्छ । एउटा गाउँका छोराछोरी नभएका बुढाबुढी यस लोककथाका प्रमुख चरित्रका रूपमा देखिएका छन् । बुढेसकालमा कसले स्याहारसुसार गर्ला भन्ने पिरले निकै चिन्तित हुँदै खेतबारीमा फलेका कुभिन्डाहरूलाई घरका कौसीमा, धुरीमा, आँटामा र थाततिर मिलाएर राखेको चर्चा लोककथामा छ । यत्तिकैमा 'म अबदेखि छोरा बनेर पाल्छु' भन्दै एउटा कुभिन्डो फुत्त निस्किएको छ । कुभिन्डाकी आमाले जाँतामा मकैको सातु पिसिदिएपछि कुभिन्डाले बारी जोत्न गएका बाबालाई अर्नी पुऱ्याउने काम गरेको छ । यस लोककथामा कुभिन्डाको खेती गरेर घरका छानामाथि, कौसीमा, आँटामा र थातमा थुपारेर राखिएको, मकैको सातु बनाएर खाइएको, खेतीपाती लगाउन हलगोरुले जोतिएको प्रसङ्ग छ । कुभिन्डालाई पात्र बनाएर कृषिकर्मसँग सम्बन्धित लोकरीतिको वर्णन यस लोककथामा गरिएको छ । पर्वत जिल्लाकै 'भिमला राजा र हइमया रानि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.६)मा पनि कृषि व्यावसायसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको उल्लेख भएको देखिन्छ । यस लोककथाअनुसार रानी हइमयालाई काँक्रो उमार्न मन लागेको हुँदा काँक्राको विरुवा रोपेर कसरी फलाइन् भन्नेबारेमा यसरी उल्लेख गरिएको छ, "एक दिन हइमया रानिले

काँकरिको बिउ लेइर लाए । तिनै दिनमा जमिन रसायो र पाँचै दिनमा आँदरि कारो । सातै दिनमा बिरुवा निकलो । काँकरिको बिरुवा दिनदिनै हुर्किदै गोयो अनि नबै दिनमा पातरु पलायो । रानिले काँकरिमा थाँकरि लाए ।" हइमयाले काँक्राको बिउ रोपेको तीन दिनसम्म पानी सिँञ्चन गरेपछि जमिन रसाएर पाँच दिनमा काँक्राको बिउ टुसाएको छ । बिउ लगाएको सात दिनमा बिरुवाका लागि थाँक्रो लगाइदिएकी छन् । दिनदिनै सप्रँदै गएको बिरुवामा पहेँलै फूल फुल्न थालेको छ र बतिला लाग्न थालेको छ । यसरी लोकजीवनमा विद्यमान काँक्राको बिउ रोप्ने, पानी सिँच्ने, थाँक्रो लगाउने र फल फलाउने कृषिकर्मको परम्परागत रिवाज यस लोककथाको विषय बन्न पुगेको छ ।

(ई) उद्योग–व्यापारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

उद्योग–व्यापारसँग पनि धौलागिरिको जनजीवन केही मात्रामा सम्बन्धित छ । त्यसैले उनीहरूका जीवनशैलीमा उद्योग–व्यापार गाँसिनु स्वाभाविक छ र यहाँ प्रचलित केही लोककथामा त्यसको प्रतिच्छाया देख्न सकिन्छ । जीवन निर्वाह गर्नका लागि व्यापार गर्नु परेको तत्कालीन समाजको रीतिलाई 'राजकुमारि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.८) ले व्यक्त गरेको छ । यस लोककथामा राजदरबारबाट आफ्नै पिताद्वारा निष्कासित भएपछि राजकुमारीले जीविकोपार्जनका लागि व्यापार गरेको घटनाको उल्लेख छ । लोककथाअनुसार एक दिन राजाले सबैभन्दा ठुलो, खुसी र भाग्यमानी को छ ? भनी जनतालाई प्रश्न गर्दा सबै जनताले सबैभन्दा ठुलो, भाग्यमानी र खुसी त राजा नै हुनुहुन्छ भन्ने उत्तर दिए तापनि राजाकी छोरी यस कुरामा सहमत नभएकाले दरबारबाट निकालिनु परेको छ । यति मात्र नभएर आफ्नी छोरीले यस्तो भनाइमा अडान लिएपछि उनले रिसका झोकमा छोरीको बिहे एउटा ज्यादै गरिब केटासित गरिदिएका छन् । राजाद्वारा निकालिएका उनीहरू एउटा सानो बजारमा गएर सानो पातीको झुपडी बनाई बसेका छन् र उनीहरूले खुसीसाथ दाउरा बेचेर जीविकोपार्जन गरेका कुरालाई लोककथामा अभिव्यक्त गर्दै भनिएको छ, "त्याँ एउटा सेनु बजार नि रैच । तिनिरुले तेइ एउटा सेनु पात्थिको झुपोरो बनाइर बसे । तिनिरुले बनबाटि दारा लेइर बजारमा बेचिर जेन पाल्नु लाए । दुइटै सारै कजिलो थे । तिनिरुको सुखको दिन आउनु लायो ।" यस लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गबाट राजकुमारीको स्वाभिमानका साथै दाउरा बेच्ने जस्तो काम गरेर पनि सुखपूर्वक जीवन निर्वाह गर्न सकिन्छ भन्ने मान्यतालाई स्थापित गर्ने काम भएको छ ।

माटो र धातुबाट निर्मित घरायसी सामग्रीको निर्माण र व्यापारको चर्चा 'गाँरा कौवा' नामक लोककथाले गरेको छ (परिशिष्ट १.२.४) । यस लोककथाले जीविकोपार्जनका क्रममा पानी सङ्कलनका लागि माटाको भाँडा बनाउने र माटो खन्नका लागि धातु अर्थात् फलामको कुटो बनाउने गरिएको लोकको चलनलाई देखाएको छ । यस लोककथामा कौवाले चुपी चराको बच्चाको आहार गर्न लाग्दा चुच्चो पखालेर मात्र आफूलाई खान चुपी चराको बच्चाले इच्छा प्रकट गरेको छ र सोही इच्छानुसार कौवाले चुच्चो पखाल्न पानी राख्ने माटाको भाँडा बनाउने ध्याउन्न गरेको छ । यसै अनुसार एक दिन कौवा कालो चुच्चो सफा गर्न भनी कालीगण्डकी पुग्यो र कालो चुच्चो डुबाउन लाग्यो । गण्डकीले

चुच्चो नडुबाई भाँडामा पानी लिएर जान उसलाई आदेश दिएपछि ऊ माटाको भाँडो बनाउन अग्रसर भएको छ । भाँडो बनाउनका लागि माटो खन्नुपर्ने भएकाले ऊ कुटो बनाउन कामी दाइको आरनमा पनि पुगेको छ । कामी दाइले कस्तो खालको कुटो बनाइदिने भनेर कौवालाई सोधेको छ । यसरी यस लोककथामा कौवालाई पानी सङ्ग्रह गर्नका लागि माटाको भाँडो बनाउन जरुरी पर्नु, यसका लागि माटो चाहिनु र माटो खन्ने कुटो बनाउनका लागि कामी दाइको घरमा पुग्ने अवस्था आउनु जस्ता प्रसङ्ग विद्यमान छन् । यसले स्थानीय लोकसमाजमा फलाम र माटाका सामग्री बनाउने व्यवसाय र तत्सम्बन्धी काम गरिने प्रचलन रहेको कुरा प्रकट गरेको छ । म्याग्दी जिल्लाकै चिमखोलामा प्रचलित 'सत्तलसिंह राजा' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२०) मा उद्योगसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको उल्लेख भएको छ । यस लोककथानुसार म्याग्दी जिल्लास्थित चिमखोलाको सुनखानीबाट सुन खनेर निकालिएको छ र प्रयोग गर्न लायक बनाइएको छ । त्यहाँका धेरै पहिलेका सत्तलसिंह नाम गरेका राजासँग जोडेर यो लोककथा आएको छ । उनका राज्यमा सुनखानी भेटिएकाले ठाउँको नाम नै सुनखानी राखिएको देखिन्छ । त्यहाँ राजाका सिपाहीहरूले खनेका सुन का भारी बोकेर दरबारतिर लगेपछि दरबार नजिकै सुन खार्ने काम गरेको प्रसङ्ग यस प्रकार आएको छ, "सुनखानिबाटिन् राजाका सिपाइरुले सुन खनिर आउते रे । ... अनि राजाको पोखरिनु लेइर सुन खार्ते रे ।" सुनखानी भएका कारण एक दिन राजाले आफ्नो सेवा गरेबापत खुसी भएर एक जना दमाई सेवकलाई सुनखानीबाट आफूले सकेजति सुन लिएर जान आदेश दिएका छन् । यस लोककथामा खानीबाट सुन निकालेर खार्दै प्रयोग गरिने वर्णनका साथै यहाँको समाजमा खानी उद्योग सञ्चालन हुने गरेको र त्यसमा विभिन्न व्यक्तिले काम पाउने गरेको देखिन्छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'राजकुमाडिको भागेय' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.७) मा धातुका सामग्री बनाउने स्थानीय चलनको उल्लेख छ । लोककथानुसार राजाको दरबारमा नै भाँडाकुँडा तथा गरगहना बनाउने चलन रहेको देखिन्छ । यसको जानकारी लोककथाको यस भनाइबाट पाइन्छ, "उसाले भाडाकुँडा भनाउना आउँदा नोकार्निले खाना लेउछह । राजकुमाडि पानि नोकार्निसागा झान्छह । काइलेकाइले राजकुमाडि एकलाइ झान्छह रा घनपरसादासागा आउथि, मुन्दिरि भनाउना भन्छह । उसाले पानि भनाइ धिन्छह ।" यस कामका लागि घनप्रसाद नाम गरेको एक जना कामीको नियुक्ति गरिएको छ । आफ्नो जीविकोपार्जनका लागि सो काम गर्न दरबारमा सधैँ हाजिर हुने घनप्रसादले राजकुमारीको आज्ञानुसारका विभिन्न प्रकारका गरगहना बनाएको पनि छ । लोककथाले भाँडाकुँडाका साथै औँठी, मुद्रा जस्ता गहना बनाएर जीविकोपार्जन गर्ने व्यवसायी रहेको कुरा वर्णन गरेको छ । यसले भाँडाकुँडा तथा गरगहना बनाउने उद्योग–व्यवसायसँग सम्बद्ध यहाँको परम्परालाई देखाएको छ ।

(उ) विदेश यात्रा र वैदेशिक रोजगारीसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

वर्तमान समयमा वैदेशिक रोजगारी धौलागिरि क्षेत्रको जीविकोपार्जनको प्रमुख माध्यम बनेको छ । लोकको यो चलन लामो परम्परादेखि चलिआएको रहेछ भन्ने कुरो

लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले देखाएको छ । यहाँ सङ्कलित लोककथाहरूले यस प्रचलनलाई प्रस्तुत गरेका छन् । 'करपाकेलि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा पाइने विदेश यात्रासम्बन्धी घटनाको वर्णनमा "गुरु राखिर बिद्दे आर्जन गरे बिदेस जान्न भनिरा उत्तर देए । माठो माठो गर्दैगरम्ला भनिर ता आबोइले भुसुक्कै बिर्सिचन् रे । धेरै दिनपछि झल्ल्याँस्सै सम्जे रे । यति बेला करपाकेलि घर छोरिर हिँरे रे ।" भनिएको पाइन्छ । यस लोककथामा करपाकेलिको न्वारनको दिन जैसीले करपाकेलिका आमाबाबालाई पाँच वर्षको उमेरमा बालक विदेश जाने भएकाले विदेश जानबाट रोक्नका लागि गुरु राखी ज्ञान दिन सचेत बनाए पनि त्यसमा ध्यान नपुग्दा ठिक पाँच वर्षको उमेरमा करपाकेलि विदेशतिर लागेको प्रसङ्ग छ । बाल्यावस्थादेखि नै खुबी भएका करपाकेलि आमाद्वारा दिइएको सानो सजायका कारण रिसले घरबाट निस्केका छन् र विदेशतिर लागेका छन् । घरमा नै गुरु राखेर ज्ञान प्राप्त गर्ने वातावरण नमिलेपछि त्यो ज्ञान प्राप्त गर्न विदेश भनिएको स्थानमा भौंतारिनु परेको र घर छोडेको बर्सौंपछि आत्मिक ज्ञानसहित घर फर्केको घट्नाक्रम लोककथामा छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले ज्ञानार्जनका लागि स्वदेश छोडी विदेशतिर पलायन हुने लोकरीतिको प्रतिविम्बन गरेको छ । 'आरि देउता' (परिशिष्ट १.२.२) अर्थोपार्जनका लागि मानिसहरू विदेश जाने लोकको चलनबारे चर्चा गरेको लोककथा हो । सो चलनबारे जानकारी दिँदै "गामको धेरै मन्छेले बिदेसमा नोकरि गर्ने मौका पाउनु थाले र दोबा गामबासिरु निकै धनि हुन लाए ।" भनी लोककथाले त्यहाँको वैदेशिक रोजगारीप्रति सकारात्मक दृष्टिकोण प्रस्तुत गरेको छ । यहाँ दोबा गाउँका गाउँलेहरूले आरि देउताको सेवा लगाउन थालेपछि गाउँका धेरै मानिसहरूले विदेशमा नोकरी गर्ने मौका पाएको र गाउँबासी धनी हुन थालेको प्रसङ्ग छ । त्यसै गरी 'पाटे छाउरि' नामक अर्को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१४) मा पनि बन्दसिरी नाम गरेको युवक दाइ विदेशतिर लाग्न थालेपछि बहिनीले दाइलाइ "बिदेसमा नजा भनिर फकायो रे । ओको दाइचाइ घुम्न जान ढिप्पि गरो रे ।" भनेर आग्रह गरेको पाइन्छ । यहाँ बहिनीले दाइलाई नजान आग्रह गरेको तर दाइले विदेश जाने ढिपी गरेको प्रसङ्ग छ । देशभित्र धन कमाउने उपाय नभएपछि विदेशमा गएर विभिन्न प्रकारका काम गरी धन आर्जन गर्नु यहाँको लोकजीवनको प्रचलन नै भइसकेको छ । लोकको यही रीति यस लोककथामा प्रतिविम्बित भएको छ ।

पर्वत र मुस्ताङ जिल्लामा पनि धन कमाउन विदेश जाने चलन रहेको कुरा लोककथामा अभिव्यक्त छ । पर्वतमा प्रचलित 'टुरि बैनि र सात भाइ' को लोककथा (परिशिष्ट १.१.४) मा सात भाइहरू पैसा कमाउनका लागि विदेशतिर गएका छन् । उनीहरूले विदेशबाट बाकसमा धेरै लुगा र पैसा ल्याएर घर फर्केका छन् । त्यसै गरी मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'रिका र छिरिङटसि' (परिशिष्ट १.३.८) नामक लोककथामा छिरिङटसी पैसा कमाउनका लागि खच्चड लगेर विदेश लागेको प्रसङ्ग लोककथाको यस अंशमा देख्न सकिन्छ, "एका धिना छिरिङटसिको आमाले छिरिङ्टसिलाइ खचाड लाघेरा भिधेसामा भेपार गारना पठाउछह । ..छिरिङ भेपारमा गाएको तिन बर्सा भएछह । ...छिरिङ् घामको पलो ढाँढाबाटा खचाडहरूमा सुनाचाँधि भोकेरा आउँछह ।" दाइ कमाइ कजाइ गरेर धेरै समयपछि घरमा फर्केको छ । उसले एउटा खच्चडमा सुन, अर्को खच्चडमा चाँदी

र तेस्रो खच्चडमा लत्ताकपडाको भारी बोकाएर ल्याएको पाइन्छ । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले स्थानीय समुदायका व्यक्तिहरू कमाउनका लागि विदेश जाने परम्परालाई प्रस्ट पारेको छ ।

(घ) खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

स्थानीय खानपानका रीतिरिवाजबारे यहाँका लोककथाहरूमा वर्णन गरिएको छ । 'सिमलडालि' लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) मा बिहे समारोहका अवसरमा सेलरोटी पकाइएको र सुरुको रोटी मुसालाई दिइएको प्रचलनको उल्लेख गरिएको छ । यहाँ लोककथाकी मुख्य नारी पात्रले दाइको विहेको सुअवसरमा एक विशिष्ट परिकारका रूपमा गनिने सेलरोटी पकाएकी छ । केही शुभ समाचार सुन्ने आशामा पहिलो पटक पकाएको रोटी मुसालाई दिइएको छ । यहाँ दाइको बिहेमा सेलरोटी पकाइएको प्रसङ्ग तथा पकाइएको पहिलो रोटी मुसालाई दिइएको प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रको समुदायको लोकरीतिरिवाजलाई प्रस्ट्याएको छ । यसले कुनै पनि शुभकार्य गर्दा सबभन्दा पहिले गणेशको प्रतीक मुसालाई खाना चढाउनु पर्छ भन्ने लोकको रीतिरिवाजलाई प्रस्ट पारेको छ । मुसा गणेशको वाहन हो । त्यसै गरी 'सुनपङ्खि' लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) मा रक्सी, मासु, आदि खाने कुरासँग सम्बन्धित रीतिको वर्णन पाइन्छ । यसमा बाहुन जातिको खाना रक्सी र मासु होइन भन्ने सन्देश एकातिर दिइएको छ भने अर्कातिर मगर जातिमा माइती र कुटुम्बले सँगै बसेर कुखुराको मासु खानु हुँदैन भन्ने धारणा व्यक्त गरेको छ । यसमा 'जब कलि युग लाग्छ, तब तीनपाने –सोडापानी पिउने र कुखुराको मासु खाने हुनु' भनी सुनपङ्खिले बाहुन जातिलाई सराप दिएको छ जसमा यी कुरा अधिशप्त भएको अवस्थामा खाइने र अरू समयमा खान नहुने कुरा हुन् भन्ने अर्थ निस्किन्छ । यस प्रसङ्गले रक्सी र मासु खानु नराम्रो कुरा हो भन्ने भाव झल्किन्छ । यही लोककथामा मतुवाली जातिले कुखुराको मासु खान पाउनु पर्छ भनी ढिपी गरेपछि 'छोरी माइतीसँगै बसेर हाम्रो मासु नखानु' भनी सुनपङ्खिले मतुवाली जातिलाई अह्राएको प्रसङ्ग पनि छ । यस प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रको लोकरीतिरिवाजअनुसार माइती र कुटुम्ब सँगसँगै बसेर कुखुराको मासु खानु अनुचित कुरा हो भन्ने कुरालाई अगि सारेको छ । मतुवाली जातिका माइती र कुटुम्बले सँगसँगै रक्सी र मासु खाएर विवाद एवम् झगडा नगरुन् भन्ने आशय यसमा अन्तर्निहित हुन सक्तछ । यसरी यहाँ बाहुनले कलियुगमा रक्सी र मासु खाने अवस्था आउनुको कारण उसको अरूप्रतिको असहयोगी प्रवृत्तिका निम्ति सराप पाउनु हो भन्दै खानाको कुरा झिकेर बाहुनलाई हेर्ने दृष्टिकोण प्रस्तुत गरिएको छ । यसरी नै मगरले छोरी र माइती अलग अलग बसेरै भए पनि चाहेअनुसार कुखुराको मासु खान पाउने स्थिति आउनुको कारण उसले अरूप्रतिको सहयोगी व्यवहारका निम्ति वरदान पाउनु हो भन्ने सन्देश पनि यहाँ दिइएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'माक्पा' (परिशिष्ट १.३.५) लोककथामा चौँरी पालन गरेको, चौँरीका दुधबाट बनेका परिकारको सेवन गरेको र सेवन गर्नु अगावै हरेक खाने कुरा देउतालाई चढाउने गरेको प्रसङ्ग छ । यस लोककथामा घरज्वाइँ ल्याइएको घरमा

धेरै चौँरीहरू पालिएको छ र गोठमा राखिएका ती चौँरी गाईहरूको हेरचाहका लागि दुई वटा गोठालाहरू पनि राखिएको छ । ती गोठालाहरूले चौरीको दुध सङ्कलन गरेका छन् र दिदीबहिनीहरूले विभिन्न परिकार बनाएका छन् । ती खानाका परिकारहरू खानुभन्दा अगाडि भगवानलाई चढाएका छन् । मुस्ताङ हिमाली क्षेत्रमा पर्ने भएकाले त्यहाँ चौँरीपालन गरिने र चौँरीको दुध सेवन गरिनु स्वाभाविक छ । सो दुध सेवन गरिनु अगाडि देउतालाई चढाइने कुरा स्थानीय विशेषता हो । भिर माहुरीको मह पहाडी क्षेत्रको खानाका रूपमा प्रस्तुत गरिनु पनि सङ्कलित लोककथाको वैशिष्ट्य हो । पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'करबाकेलि राजा' लोककथा (परिशिष्ट १.१.१) र म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'करपाकेलि' लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा करपाकेलि/करबाकेली राजा र उनका सन्तानले डरलाग्दा भिरमा गई मह काढेको प्रसङ्ग छ । यी लोककथामा करपाकेलि र करबाकेलीले ठुलो बुगेनमा सिस्नु, पाङ्ग्रा जस्ता फूल फुलेको, वनमा पानी भएको तथा चिचन्कोटे र गोर्खे जस्ता चराहरूले भाका फेरेको समयमा आफ्ना नौ भाइ छोराहरूलाई लिएर भिरमा मह काढ्न गएका छन् । स्वयम् राजा र उनका सन्तान मह काढ्न भिरमा पुग्नुले महको महत्त्व छर्लङ्गिएको छ । यस प्रसङ्गले पहाडी क्षेत्रमा खानका लागि मह निकालिने लोकरीतिरिवाजलाई देखाएको छ ।

(ङ) वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा विभिन्न प्रकारका स्थानीय पहिरन तथा आभूषणको वर्णन पाइन्छ । सेतो धरो गुथ्नु यहाँको विशिष्ट प्रचलन हो । म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'देले झाँकरि' को लोककथामा (परिशिष्ट १.२.११) मा यसको चर्चा गर्दै "ओको छोरि डोको बोकिर अगि अगि आयो रे र पछि पछि सेतो धोरो गुथेको एउटा ठुलो सोर्पो (भुमे देउता) आए रे ।" भनिएको छ । यस लोककथामा बिहे गरेर गएकी छोरी माइत फर्कंदा भान्जालाई पनि सँगसँगै लिएर आएको र भान्जाले सेतो धरो (धोरो) गुथेर पत्नीका पछि पछि आएको प्रसङ्ग छ । मगर समुदायमा ज्वाइँलाई भान्जा भन्ने प्रचलन छ । यस प्रसङ्गले त्यस समुदायका पुरुषले शिरमा धरो वा एक प्रकारको सेतो कपडा लगाउने लोकरीतिरिवाजलाई व्यक्त गरेको छ ।

पर्वत जिल्लामा वाचित 'टुरि बैनी र सात भाइ' (परिशिष्ट १.१.४) नामक लोककथामा पुरुषले शिरमा धोरो पहिरेको प्रसङ्ग यसरी आएको छ "सातै दाइले आफुनु आफुनु धोरो गाँसेर लामो बनाए रे । .... बैनिले गुँरबाट उँदो हेर्दा त आफुनु सातटा दाइरुलाइ देखो रे । त्यान्ट बैनिले आफुनु कम्मरमा धोरोको टुप्पा बाँधिर र उदोङ्खि हरर खसो रे । त्यस लोककथाका छ जना दाजुभाइले आफ्नी प्यारी बहिनीलाई भिरका कोप्चेराबाट ओराल्नका लागि आआफ्ना शिरका धोरा निकाली आपसमा बाँधेर लामो डोरी बनाएका छन् । यहाँ उल्लेख भएको धोरो नामक पहिरनले पुरुषको सम्मानित पहिरनका रूपमा रहेको फेटालाई बुझाएको छ । फेटा शिरमा गुथिने सेतो रङको लामो कपडा हो । यसले शिरको संरक्षण गर्नुका साथै आवश्यक अवस्थामा अन्य प्रकारले प्रयोग गर्ने अवसर प्रदान गर्दछ । यस लोककथामा त्यस्तै किसिमको प्रयोग भएको छ ।

पर्वत जिल्लाबाटै सङ्कलित 'सिमलडालि' (परिशिष्ट १.१.९) नामक लोककथामा महिलाले लगाउने मजेत्रोको चर्चा छ । खास्टालाई यहाँका मानिसहरूले मजेत्रो भनेको पाइन्छ । यस लोककथामा भाइले भुईंमा खसेको आफ्नी दिदीको मजेत्रो टिपिदिएको छ । यसमै महिलाले कन्नानी लगाएको र झोली झुन्ड्याएको बयान पनि पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रका लोकले प्रयोग गर्ने कन्नानी भन्नाले पटुकी भन्ने बुझिन्छ । भाइले पानी पिएपछि भोक लागेकाले दिदीको कन्नानी फुकालेर केही खोज्दा झोलीमा जौं, तिल र चामलका गेडा भेट्टाएको छ । मजेत्रो र कन्नानी जस्ता महिलाका स्थानीय पहिरन पहिरिने यहाँको प्रचलन विशेष प्रकारको छ । यहाँकै अर्को लोककथामा यहाँका उच्च वर्गका पोसाक र गहना सम्बन्धी प्रचलनबारे जानकारी पाइन्छ । यहाँ प्रचलित 'भिमला राजा र हइमया रानि' (परिशिष्ट १.१.१६) नामक लोककथामा लगाइने बिहेका पोसाकबारे उल्लेख भएको छ । भिमला राजाले हइमया रानीका लागि बिहेका दिनमा पहिरिनका लागि जुत्ता, गुनिउँ, टेकी, पटुका, चोली र पोते किनेर ल्याइदिएका छन् । यसबाट दरबारियाहरूले समेत साधारण पोसाक लगाउने गरेको देखिन्छ ।

यहाँका लोककथामा पतिको मृत्युपछि पत्नीले लगाउन निर्धारित पोसाकबारे पनि जानकारी दिइएको छ । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'करपाकेलि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा फिमलाले आफ्ना पति करपाकेलिको मृत्यु भएको खबरलाई सुरुमा नपत्याएर कुरे पनि धेरै दिनसम्मन् करपाकेलि घरमा नआएपछि रुँदै उल्टो गुनिउँ र उल्टो चोलो लगाएर किरिया बसेकी छन् । सो पहिरन विधवाले लगाउने पहिरन हो । उनले वैधव्य जीवन बिताउन उल्टो गुनिउँ र उल्टो चोलो लगाएकी हुन् । यसबाट पति जीवित हुँदा एक प्रकारको र मृत भएपछि अर्कै प्रकारले गुनिउँ र चोलोको पोसाक लगाइने स्थानीय प्रचलनबारे थाह भएको छ । यसरी यहाँ लोकले अँगालेको विधवाको पहिरनसँग सम्बद्ध रीतिको उल्लेख भएको छ ।

यी लोककथामा प्रस्तुत उपर्युक्त प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रका महिला र पुरुष दुबैका पहिरनसँग सम्बद्ध केही लोकरीतिरिवाज प्रकाशमा आएका छन् । तिनले त्यहाँका स्थानीय पहिरनसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजको प्रतिविम्बन गरेका छन् ।

(ङ) नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

नातागोताभित्रका विभिन्न व्यक्तिहरू यहाँका लोककथामा रहेका पाइन्छन् । तिनका सम्बन्ध र परस्पर व्यवहारलाई लोककथामा देख्न सकिन्छ । म्याग्दी जिल्लामा सङ्कलित 'नेउल, पखपख र पोक्चि हो कि चरारु' (परिशिष्ट १.२.१२) को लोककथामा भाइ, बहिनी र आमाको आत्मीय माया प्रकट भएको छ । भाइ धेरै बैरागिएर चरो बनी उडेपछि भाइको मायाले गर्दा दिदी पनि चरी बनेर उडेकी छ भने साँझपख छोराछोरीलाई नदेखेपछि आमा पनि वैरागिएर चरी बनी उडेको प्रसङ्ग छ । यस लोककथाले पारिवारिक समस्याका कारण विरक्त हुनुपर्ने, समस्या हल नभएपछि घर छाड्नुपर्ने र त्यसले परिवारका अरू सदस्यहरूलाई पनि असर पर्ने कुरा व्यक्त गरेको छ । आमा, छोराछोरी र दिदीभाइ जस्ता नाताका बिचको महत्त्वपूर्ण सम्बन्ध तथा पारिवारिक दायित्व पूरा नहुँदा निम्तिन सक्ने

दुर्घटनालाई पनि यसले देखाएको छ । सोही जिल्लामा वाचित 'राजा र रानि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१७) मा मन, वचन र कर्मले राजाकी पत्नी बनेकी रानी र राजाको घनिष्ठ सम्बन्धको वर्णन छ । यस लोककथामा रानीलाई दुष्ट आइमाईले हत्या गरिदिए पनि विभिन्न योनिमा जन्मेर राजदरबार र राजाकै छेउछाउमा उनी बसेकी छन् र अन्त्यमा पुनः सुन्दरी युवतीका रूपमा प्रकट भएर राजासँगै बिहे गरेकी छन् । यसरी नै म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'राजकुमार र महारानि' को लोककथा (परिशिष्ट १.३.६) मा पनि महारानीको मृत्यु भएपछि महारानीले अर्को जन्म लिएर आफ्ना पति र राजकुमारको नजिकै रहेर घुमफिर गरेको पाइन्छ । त्यस्तै 'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' (परिशिष्ट १.३.४) नामक लोककथामा ठिन्लेदोर्जेले विवाह गरेर खुसीको जीवन बिताइरहेको समयमा उसकै सालाहरूद्वारा हत्या गरिएकी उसकी श्रीमती केही समयपछि झन् सुन्दरी युवतीका रूपमा जन्मिएको र उनीहरूको पुनः विवाह भएको प्रसङ्ग छ । लोककथाहरूका यी घटनामा पतिपत्नीको सम्बन्ध सात जन्मसम्म पनि अटुट हुन्छ भन्ने कुरामा विश्वास राख्ने र तदनुरूप व्यवहार गर्ने स्थानीय लोकको रीति प्रतिविम्बित भएको भेटिन्छ ।

म्याग्दी जिल्लाबाट सङ्कलित 'करपाकेलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा आमा र छोराको मायाको नमुना प्रस्तुत छ । यसमा छोरा करपाकेलिले रैमासिनीसँग बिहे गरेको केही दिनपछि आमालाई सम्झेका छन् र आफ्नो जन्मघर फर्केका छन् । आमाछोराको भेट हुँदाका बखत आमाको दुध चर्किएको र करपाकेलिले आमाको काखमा बसेर दुध खाएको कुरा यहाँ आएको छ । त्यस क्षेत्रमा अचेल पनि छोराले बिहे गरेर दुलही भित्र्याउँदा आमा लुक्ने र छोराले खोजेर ल्याएपछि अभिनयात्मक रूपमा आमाले छोरालाई स्तनपान गराउने लोकरीति छ । कथंकदाचित बिहेको वेला त्यसो हुन नसके पनि करपाकेलिले जसरी आमाको दुध चुस्नुपर्ने हुन्छ । यी लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले आमाछोराको सम्बन्ध जुनीजुनीसम्मका लागि हुन्छ भन्ने लोकले निर्धारण गरेको नातासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजलाई प्रस्ट पारेको छ ।

पर्वत जिल्लामा वाचित 'सिमलडालि'को लोककथा (परिशिष्ट १.१.९) मा एउटै आमाबाबाको कोखबाट जन्मिएका सन्तानका बिचमा बिहेबारी चलाउनु हुँदैन भन्ने लोकप्रचलन प्रकटित छ । यस लोककथामा आमाको वचनबद्धताका कारण घरको कान्छो छोरोबाहेक परिवारका अन्य सदस्यले घरकी एक्ली प्यारी छोरीलाई नै बुहारीका रूपमा भित्र्याउन खोजेको र त्यसरी भित्र्याउन खोज्ने जति सबैले छोरीका सरापका कारण मृत्युवरण गर्नुपरेको कुरा उल्लेख गरिएको छ । कान्छा भाइले भने आदरका साथ दिदीलाई दिदीकै स्थानमा राखेकाले उनी दिदीको सराप पाउनबाट बचेको पाइन्छ । यस कुराले एउटै आमाका कोखबाट जन्मेका छोराछोरीबिच बिहा भएमा ठुलो अनिष्ट हुन्छ भनी लोकले निर्धारण गरेको रीतिरिवाजलाई पालना गरिनुपर्ने मान्यता प्रस्तुत गरेको छ ।

पत्नीको मृत्यु भएपछि उनकै बहिनी वा सालीलाई विवाह गर्ने चलन यहाँको स्थानीय समाजमा रहेको कुरा सङ्कलित लोककथाबाट जानकारी भएको छ । म्याग्दी जिल्लामा उपलब्ध 'करपाकेलि'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा यो कुरा विद्यमान छ ।

यसमा पत्नीको मृत्यु भएपछि बालबच्चाको स्याहारसुसार तथा लथालिङ्ग घरको व्यवस्थापन गर्नका लागि आफ्नै सालीलाई पत्नीका रूपमा भित्र्याइएको प्रसङ्ग छ । यस प्रसङ्गले सालीभिनाजुका बिचमा हुने बिहेलाई स्वाभाविक रूपमा लिइने लोकरीतिरिवाजलाई द्योतन गरेको छ । पर्वत जिल्लामा उपलब्ध 'करबाकेलि राजा'को लोककथा (परिशिष्ट १.१.१) मा पनि यही कुरा पाइन्छ ।

'टुरि केटी' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.३) मा सौतेनी आमाले आफ्नी सौताकी छोरीप्रति गरेको नराम्रो व्यवहारको चर्चा छ । यसमा एउटी आमाले आफ्नी छोरीलाई खुब स्याहारसुसार गर्ने र सुखसयलमा राख्ने काम गरेकी छन् तर सौताकी छोरीलाई भने भेडागोठाली बनाएकी छन् र राम्रोसँग खान लगाउन पनि दिएकी छैनन् । यहाँ छोरीको जस्तो स्याहारसुसार र माया नपाउँदा सौताकी छोरी साह्रै दयनीय अवस्थामा पुगेकी छन् । यसरी यस लोककथाले आमाले आफ्नी छोरी र सौताकी छोरीका बिच गरेको भेदभावपूर्ण व्यवहारलाई सार्वजनिक गर्नुका साथै उनीहरूबिचको सम्बन्धलाई स्पष्ट पारेको छ ।

पर्वत जिल्लामा प्रचलित लोककथाहरूमा कतै छोराले आमाबाबाको धेरै सेवा गरेको र कतै दुष्ट व्यवहार गरेको वर्णन पाइन्छ । यहाँ प्रचलित 'कुन्डो' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.२) मा एउटा कुन्डो अर्थात् कुभिन्डाले बुढाबुढी भएका आमाबाबाको धेरै सेवा गरेको प्रसङ्ग छ । यसले बाबाको सहारा छोरो बन्नुपर्छ भन्ने लोकरीतिअनुसार काम गरेको देखाइएको छ । सोही जिल्लामा प्रचलित 'करबाकेलि राजा' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.१.१) मा राजा करबाकेलिका छोराहरूले राज्य हत्याउनका लागि आफ्नै बाबाप्रति षड्यन्त्र गरेको प्रसङ्ग छ । यस प्रसङ्गले राज्य हात पार्नका निम्ति गरिने राजपरिवारका नातागोता बिचको षड्यन्त्र, दुष्कर्म र वैरभावपूर्ण सम्बन्धका बारेमा प्रस्ट पारेको छ ।

पर्वत जिल्लामै प्रचलित 'मित' को लोककथा (परिशिष्ट १.१.७) मा लोकमा प्रचलित मित लगाउने परम्परा र मितहरूबिचको सम्बन्धबारे उल्लेख भएको पाइन्छ । यस लोककथामा पशुहरूलाई मानवीकरण गर्दै गोरु र बाघले मित लगाएको र मितका प्रत्येक अप्ठ्यारा क्षणमा एकार्कालाई साथ दिएको प्रसङ्ग छ । त्यसै गरी म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'चरा र टेनेटेन' (परिशिष्ट १.२.५) नामक लोककथामा पनि चरा र टेनटेन (एक प्रकारको भ्यागुतो) का बिचमा मित लगाइएको छ र मित चरामाथि अन्याय भई आपत् परेको समयमा अर्को मित टेनटेनले बुद्धि र विवेकको प्रयोग गरी सयौँ गुणा शक्तिशाली हात्तीको वध गरेको छ । यस प्रसङ्गले मितसँगको सम्बन्ध बढी बलियो, भरपर्दो र विश्वासिलो हुन्छ र हुनुपर्दछ भनी लोकनिर्धारित रीतिको परिपालन जनावरले पनि गरेको पाइन्छ ।

(च) औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा औषधोपचारसित सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजको पनि बयान गरिएको छ । यहाँकै म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'सुनपङ्खि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) मा सुनपङ्खिको भाले आगो लिनका लागि स्वर्गबाट पृथ्वीलोकमा आउँदा हिमालको चुचुरोमा ठोक्किएर खुट्टा भाँचिएकाले पुनः स्वर्गलोकमा फर्केपछि देउताहरूले

नौनी, घिउ र बेसारको औषधि बनाई लगाइदिएका छन् । यसबारे लोककथामा "हिमालैको चुचुरोमा ठोक्किइर एकु खुट्टा भाँच्चियो । सुनपङ्खिको भाले सोर्गेलोकमै फर्कि गए । देउतारुले नउनि घिउ र बेसार रचिदिए । सुनपङ्खिको खुट्टा जोस्तोको तेस्तै भोयो ।" भनेर वर्णन गरिएको छ । यसरी उपचार गरिएपछि भाँचिएको खुट्टा जस्ताको तस्तै भएको छ । यस प्रसङ्गले लोकले निर्धारण गरेको औषधोपचारसँग सम्बद्ध रीतिरिवाजलाई पनि लोककथाले व्यक्त गरेको देखिन्छ ।

(छ) महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

कुन महिनामा के गर्नु उचित हुन्छ भन्ने रीतिरिवाज पनि लोकले निर्धारण गरेको कुरा यहाँका लोककथाहरूबाट थाह पाइन्छ । पर्वत जिल्लामा वाचित 'राजकुमारि' (परिशिष्ट १.१.८) नामक लोककथामा माघ महिनाको औँसीका दिनमा सानो खरको झुपडीको चारैतिर सरसफाई गरी फूल, धूप, प्रसाद गरी धनदेवीको पूजा गरेपछि मनको इच्छा पूरा भएको प्रसङ्ग छ । यस प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रका समुदायले माघ महिनालाई पवित्र महिना ठान्ने र सोही अनुसार कार्य सम्पादन गर्ने लोकरीतिरिवाज रहेको जानकारी पाइन्छ । त्यसै गरी म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'सारेभुमे' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२१) मा "तिँलाइ चैत मैना उजेलि मअलबारको दिन पारिर हाँसेगोरे साँरले सेवा लाम्ला, मेरो साखासन्तान भोराइदेउ, खानुलाउनु पुराइदेउ" भनेर पुकारेको प्रसङ्ग छ । यस प्रसङ्गले चैत्र महिनाको पूर्णिमा पक्षको मङ्गलवारलाई शुभ मानेर भुमे देउताको पूजा गरे मनको कामनानुसार फल प्राप्त हुन्छ भन्ने लोकरीतिलाई प्रस्तुत गरेको छ । त्यस्तै रूपमा सोही जिल्लामा वाचित 'जलभुमे' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.७) मा "हेर, मनुखे हाइँरु धजा, अछिताले मात्तरै मान्नँ । हाइँलाइ मङ्सिर मैना पारिर उजेलिको मगलबारको दिन खुकराको भालेपोथि र ३ माना चामलको छ्याङ् चराइर पुज्यौ भने फलिफाप हन्च" भनी सुझाएको प्रसङ्ग छ । यसले मङ्सिर महिनाको शुक्ल पक्षको मङ्गल वारलाई अन्नको सह ल्याउने महिना र दिनका रूपमा लिई सोहीअनुसार कार्य सम्पादन गरेको लोकरीतिलाई प्रकट गरेको छ । लोककथामा प्रस्तुत उपर्युक्त प्रसङ्गहरूबाट विभिन्न महिनासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे जानकारी पाइन्छ ।

बार वा दिनसँग गाँसिएका रीतिरिवाज पनि यहाँको लोकजीवनमा प्रचलित रहेको पाइन्छ । म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'जलभुमे' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.७) मा "मगलबारको दिन पारिर जलभुमेको नाममा धजा, अछिता चराइर फिरि लिस्नेथेर तरुलगेंठा खोत्नु गए रे" भन्ने कथांश छ । यस अंशले मङ्गलबारका दिनमा भुमे देउताको पूजा गरेको र इच्छित कामना पूरा भएको घट्नालाई दर्सासाएको छ । यसरी नै सोही जिल्लामा वाचित 'सारेभुमे' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२१) मा पनि सोही मङ्गलवारको दिनलाई शुभदिन मानेर भुमे देउताको सेवा लगाएपछि इच्छित कामना पूरा भएको प्रसङ्ग छ । लोककथामा प्रस्तुत यी प्रसङ्गले यहाँको लोकसमाजमा मङ्गलवारलाई शुभदिन वा पूजा गरिने दिनका रूपमा स्विकारी सोही रीति चलाएको पाइन्छ ।

३.३.२ सङ्कलित लोककथामा लोकप्रथाको प्रतिविम्बन

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा विभिन्न लोकप्रथासम्बन्धी वर्णन गरिएको छ । ती तान्त्रिक प्रथा, जाति प्रथा, छुवाछुत प्रथा, बलिप्रथा, दाइजो प्रथा, कटुवाले प्रथा, कचहरी प्रथा, सती प्रथा र मुखिया प्रथाका रूपमा रहेका छन् । यहाँका कुन लोककथामा कसरी तिनको प्रतिविम्बन भएको छ भन्ने कुराको अध्ययन यहाँ गरिएको छ ।

३.३.२.१ तान्त्रिक प्रथा

तन्त्रमन्त्रमा धौलागिरि क्षेत्रको लोकसमाजको गहिरो विश्वास रहेको छ । लोकले लामो समयदेखि निरन्तर रूपमा यसलाई मान्यता दिँदै र पालना गर्दै आएको छ । त्यसैले यसले समाजबाट स्वीकृत एक प्रथाका रूपमा नै अस्तित्व कायम गरेको छ । यस प्रथामा तान्त्रिक शक्तिबाट चामत्कारिक काम गरिन्छ भन्ने विश्वास व्याप्त छ । त्यसैले तन्त्रमन्त्रको शक्तिमा विश्वास गर्दै विभिन्न समस्याको समाधान गर्न यहाँ झाँक्री बस्ने गरिन्छ । यहाँका लोककथामा यस्तो विश्वास जगाउने तान्त्रिक प्रथासँग सम्बन्धित विभिन्न घटना र सन्दर्भ रहेका छन् ।

पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'करबाकेलि राजा' नामक लोककथामा तान्त्रिक प्रथा पाइन्छ । यस लोककथामा नौ बहिनीले तन्त्रशक्तिद्वारा विन्द्रावनमा सिकार खेल्न गएको आफ्नै दाजुलाई कमजोर बनाई मृत्युशय्यामा पुऱ्याएको, दाजुले पनि तन्त्रशक्तिकै बलमा यो कुरा थाह पाई मर्नुअघि त्यसबारे र मुत्युपछि पुनः जाग्नका लागि गर्नुपर्ने उपायबारे आफ्ना बाबुलाई बताएको छ । उसका आमाबाबुले उसले भनेअनुसार गर्दा बहिनीहरूद्वारा ऊ जगाइएको पनि छ । यस क्रममा माछापुरनको मुटु र कलेजो पहिले उल्टो पारिएको र पुनः सुल्टो बनाइएको बयान पनि छ । दाजुले पनि आफूलाई दुःख दिएका नौ बहिनीहरूमध्ये आठ जनालाई तान्त्रिक शक्तिद्वारा मारिदिएको छ र एउटा हात र एउटा खुट्टा भाँचिएको तथा एउटा आँखा फुटेको अवस्थामा जीवित रहेकी कान्छी बहिनीलाई पनि मार्न चाहेको छ । यस स्थितिमा पश्चिम दिशाबाट सात भैरम देउता आएर कान्छी बहिनीलाई मारेमा संसारबाट नारीशक्ति समाप्त हुने हुँदा नमार्न आग्रह गर्दा माछापुरनले कान्छी बहिनी पनि नमारिए आफू पुनः मारिन सक्ने कुरा गरेका छन् । माछापुरनको यो आशङ्का निवारण गर्न बहिनीलाई नमार्ने वाचाकबोल गराइएको छ र दाजुबहिनी दुबैलाई तान्त्रिक शक्तिका निम्ति मन्त्र र विद्या प्रदान गरिएको छ । भैरमहरूबाट माछापुरन र उनका बहिनीहरूले कुन मन्त्र र कुन विद्या कति कति सङ्ख्यामा पाएका थिए भन्ने कुरा यस लोककथामा यसरी खुलस्त गरिएको छ :

> माछापुरनलाइ २१ मन्तर दिए रे र कान्छि बैनिलाइ २२ मन्तर दिए रे । आफुलाइ थोरै मन्तर दिएको भनिर माछापुरन रिसाउनु लाए रे । हन्ट भैरमरुले फकाए रे र उनीरुले, सरिरमा २१ विद्दे र ढेड्रिमा २२ विद्दे दिन्चु । ढेड्रि विद्देले तिउरो बैनिलाइ लखट्ने छ" भनिर फिरि बाचाकबोल राखिर बिदा भए रे । (परिशिष्ट १.१.१)

उक्त कथांशमा सुरुमा माछापुरनलाई २१ र कान्छी बहिनीलाई २२ मन्त्र प्रदान गरिएकामा माछापुरनले असन्तुष्टि व्यक्त गरेका छन् । त्यसपछि माछापुरनले शरीरमा २१ विद्या र ढेड्रीमा २२ विद्या प्राप्त गरेका छन् । वाचा कबोल तोडेमा ढेड्री विद्याले बहिनीलाई लखेट्ने कुरा पनि यहाँ गरिएको छ । यसरी तन्त्रशक्तिद्वारा मान्छेलाई लखेटिने कुरा पनि यहाँ आएको छ ।

म्याग्दी जिल्लामा पनि यस्तै किसिमको 'झाँकरि र बोक्सि' (परिशिष्ट १.२.९) लोककथा प्रचलित छ । यस लोककथामा आफ्नो खरको घर छाउन आएका झाँक्री माछापुरनको मुटुलाई नौ बहिनी बोक्सीहरूले मन्त्र गरी निकालेर तरकारी पकाएको, झाँक्री माछापुरन मुटु दुखेर छटपटाएको, सोही तरकारी र खाना खाएपछि मुटु दुख्न सन्चो भएको र माछापुरनले पनि त्यसको बदला लिएको पाइन्छ । माछापुरनले मन्त्रशक्तिले वाण हानेर पुल बनाई सोहीबाट आठ बहिनीलाई खसाई मार्ने योजना बनाएअनुसार आठ बहिनीको मृत्यु भएको र कान्छी बहिनी त्यस दुर्घटनाबाट बच्न सफल भएको चर्चा त्यहाँ छ । ती कान्छी बहिनीले आफ्नो बोक्सी विद्याको प्रयोगबाट मान्छेहरूले दुःख पाउँदा झाँक्रीको तान्त्रिक विधिविधानबाट सन्चो पार्न सकिने हुँदा दुवैलाई फाइदा हुन्छ भन्दै आफूलाई नमार्न झँक्रीलाई सहमत बनाएको पाइन्छ ।

म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'बरादेउ' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१५) मा झाँक्री प्रथाबाट कार्य सम्पन्न गरिने चलन प्रस्तुत छ । यस विधिबाट तुलु पाइजाको पूजा गरिएको छ र तुलु पाइजाको पूजा गरिनुको कारण पनि दिइएको छ । राजा तुलु पाइजाको मृत्युपश्चात् उनका गुरुले मन्त्र गरेर उनलाई बिउँताएको र तत्काल अलप भएको तथा उनको अस्तित्व उनकै बस्ती वरिपरि अदृश्य रूपमा रहेको कुरो जान्ने झाँक्रीको माध्यमबाट थाहा पाएपछि उनको पूजा गरिएको छ । झाँक्री विधिबाट सम्पन्न गरिने सो पूजालाई हालसम्म निरन्तरता दिइएको कुरा लोककथाबाट जानकारी पाइन्छ । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'देले झाँकरि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.११) मा पनि तान्त्रिक प्रथाको वर्णन पाइन्छ । यस लोककथामा परिवारसहित घुम्न गएका देले झाँक्रीकी छोरीलाई सिद्ध देउता र भुमे देउताले तान्त्रिक शक्तिका बलमा ठुलो बतास र पानी पारी उडाएर लगिदिएको, छोरीलाई नभेटेपछि झाँक्री ध्यानमा बसेको र छोरीको अवस्थाबारे थाहा भएको, जीवनको उत्तरार्द्धतिर 'म मरेँ भने मेरा ढ्याङ्ग्रामा रगत आउने छ' भनी ऊ श्रीमती लिन स्वर्गलोकतिर लागेको केही दिनपछि ढ्याङ्ग्रामा रगत देखिएको र उनको मृत्युमा छोराछोरीले शोक मनाएको प्रसङ्ग छ । त्यसै गरी पर्वत जिल्लामा वाचित 'डैडरा मन्डलि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १. १.४) मा गाउँमा दुःख, रोग, कष्ट, अनिकाल परेपछि झाँक्रीका सहयोगले कारण पत्ता लगाई झाँक्रीले बताएको विधिविधान र प्रक्रियाअनुसार पूजा लगाएपछि सो समस्याको समाधान भएको प्रसङ्ग छ । यी लोककथाहरू झाँक्री प्रथा अर्थात् तान्त्रिक प्रथासँग सम्बन्धित छन् ।

म्याग्दी जिल्लामा प्राप्त 'जोगि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.८) मा जोगीले चामलका गेडालाई मन्त्र गरेर खाएपछि आफूले इच्छ्याइएको स्वरूप प्राप्त गरेको प्रसङ्ग

छ । उसले सो स्वरूप प्राप्त गर्न के गर्थ्यो भन्नेबारे त्यहाँ यस्तो भनिएको छ, "तो जोगिले दुइ चरनमा बाकको रूप धारन गर्तो । पैले इतिति चामलको अछितालाइ कालो र इतिति अछितालाइ पिलो रङ्ले रङ्गाउतो । कालो रङ् लाको अछितालाइ दुइ भाक र पिलो रङ् लगाएको अछितालाइ दुइ भाक लगाउतो ।" लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रमा प्रचलनमा रहेको तान्त्रिक प्रथालाई नै जनाउँछ । मुस्ताङ जिल्लामा सङ्कलित 'रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङ्वो' (परिशिष्ट १.३.९) नामक लोककथामा चराका योनिमा जन्मिएका रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वोलाई टुक्रा टुक्रा पारी बाकसमा राखेर सात दिनसम्म लामाहरूद्वारा उनीहरूकै विधिविधान र प्रक्रियाअनुसार पूजाआजा गरेपछि सुनौलो रङ्गको छोरो र चाँदनी रङ्गकी बुहारी बाकसबाट निस्किनुले पनि तान्त्रिक प्रथाकै द्योतन गरेको छ । सोही जिल्लामा वाचित 'लामहाको झगरा' (परिशिष्ट १.३.१०) नामक लोककथामा मुस्ताङको मानेखाङ र लोछुमी गाउँका दुई लामाहरूले गाउँमा आफ्नो सम्मान र प्रतिष्ठा कायम गर्नका लागि आफ्नो मन्त्रशक्तिद्वारा अनिकाल, अतिवृष्टि, अनावृष्टि, खडेरी आदि जस्ता विभिन्न समस्याको उठान गर्ने र त्यसको समाधान गर्ने गरेको विविध प्रसङ्गको उल्लेख छ । उक्त लोककथाहरूमा प्रस्तुत यी विभिन्न प्रसङ्गले त्यस क्षेत्रको स्थानीय समुदायमा तान्त्रिक प्रथा प्रभावकारी रहेको र लोककथाहरूमा त्यसले स्थान पाएको देखिन्छ ।

३.३.२.२ जाति प्रथा

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा जाति प्रथाको विवेचना पाइन्छ । खास गरेर त्यहाँका बासिन्दाका रूपमा रहेका जातजातिले धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा स्थान पाएको देखिन्छ । त्यहाँका लोककथामा बाहुन, मगर, गुरुङ, कुमाल, लामा, कामी र दमाईं जातिका मानिसहरू देखा परेका छन् । ती लोककथामा विशेष प्रयोजनका लागि मात्र बाहुन, दमाई, कामीको नियुक्ति गरिएको देखिन्छ । कामीलाई दाइका रूपमा प्रस्तुत गर्दै उनले आरनमा बसेर कुटो बनाउने गरेको चर्चा म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'गाँरा कौवा' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.४) मा पाइन्छ । यस कथामा "पैले कामिको घरमा गइर एउटा कुटि बनाइर आइजा अनि मलाइ खनिर लैजा" भनेर माटाले कौवालाई अह्राएको छ । यहाँ कामीले कुटो लगायतका फलामका औजार निर्माण गर्दै आएको पाइन्छ । त्यसै गरी मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'राजकुमाडिको भागेय' (परिशिष्ट १.३.७) नामक लोककथामा घनप्रसाद नाम गरेका कामीले राजदरबारमा आवश्यक पर्ने भाँडाकुडा तथा औंठी र मुन्द्री जस्ता गहना बनाउन नियुक्ति गरिएको प्रसङ्ग आएको छ । 'सुनपङ्खि' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) मा बाहुन जातलाई वेदशास्त्रको ज्ञानको कुरा गर्ने, कुखुरा पाल्न नहुने, मासु र जाँडरक्सी खान नहुने र धर्मकर्म गर्नुपर्ने जातका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । यसको ठिक उल्टो मतुवाली मगर जातिले कुखुरा पाल्ने र मासु एवम् जाँडरक्सी खाने कुरा उल्लेख गरिएको छ । यसका साथै झाँक्रीका रूपमा काम गर्ने लामाहरू पनि विभिन्न लोककथामा भेटिन्छन् । बाहुन, कामी र दमाईं वर्णाश्रम व्यवस्थासँग सम्बन्धित जात हुन् भने मगर, गुरुङ, लामा र कुमाल त्यसभन्दा भिन्न रहेको जनजातिसँग सम्बन्धित छन् । कामीलाई कथित दलित जातीय समुदायका रूपमा पनि लिने गरिएको छ । यी लोककथाहरूमा प्रस्तुत विभिन्न

प्रसङ्गहरूले समाजमा रूढ रूपमा अवस्थित जाति प्रथा र त्यसका आधारमा कायम भएका विभिन्न जातका व्यक्तिहरू यहाँ रहेका छन् भन्ने प्रमाणित गरेका छन् ।

३.३.२.३ छुवाछुत प्रथा

छुवाछुत प्रथाको अस्तित्व धौलागिरिका लोककथामा पनि देखा परेको छ । यहाँको मुस्ताङ जिल्लाबाट सङ्कलित 'राजकुमाडिको भागेय' (परिशिष्ट १.३.८) नामक लोककथामा घनप्रसाद नामक कामीले आफू तल्लो (अछुत) जात भएकाले समाजले स्वीकार गर्दैन भनी राजकुमारीको प्रेमदेखि टाढिन खोजेको देखिन्छ । घनप्रसादले राजकुमारीलाई धेरै मन पराएको छ तर ऊ समाजमा विद्यमान छुवाछुत प्रथाबाट सचेत पनि देखिएको छ । उसले राजकुमारीसँग विवाह हुन नसक्ने परिस्थिति बुझेको कुरा यसरी प्रस्तुत गरेको छ, "हुधाइन भन्छह । जाताले धिधाइना र समाजले मान्दाइना ।" सुरुका दिनमा ऊ राजकुमारीसँगको प्रेमबाट जोगिन खोजेको पनि छ यद्यपि अन्त्यमा उसको प्रेम विवाह भएको छ । विवाह पश्चात् घनप्रसाद अछुत भएकै कारणले विवाहित जोडीलाई मृत्युदण्डको सजाय दिइएको प्रसङ्ग छ । प्रेम विवाह गरेबापत मृत्युदण्ड भोग्नुपर्ने पीडाबाट यहाँको समाज अभिशप्त छ । प्रेम विवाह गर्नेको समर्थनमा कुनै आवाज नउठ्नुले जातीयताको विशेष प्रभाव यहाँको समाजमा रहेको पाइन्छ ।

मान्छेमा मात्र नभएर जीवजन्तुमा पनि छुवाछुतको भेद गरिने कुरा पनि यहाँको लोककथामा आएको छ । 'गाँरा कौवा' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.४) कौवाप्रति अछुत व्यवहार गरिएको जनाउने लोककथा हो । यसमा कालो रङ भएकाले कौवासँग अछुत अर्थात् छुन नहुने व्यवहार छुपी चराको बच्चा, कालीगण्डकी र माटो जस्ता पात्रले प्रस्तुत गरेका छन् । "होइस्तो घिन लाक्ने चुच्चो पानिमा नडुबाइ । एउटा माटोको भाँरा बनाइर आइजा" भनेर कालीगन्डकीले भनेपछि माटो खन्न गएको कौवालाई माटोले समेत "पैले कामिको घरमा गइर एउटा कुटि बनाइर आइजा अनि मलाइ खनिर लैजा" भनेको छ । छुपी चराका बचेराहरूले आफूहरू कौवाको आहार हुनबाट बच्ने बहानाको युक्तिस्वरूप कौवाको कालो रङको चुच्चो कालीगण्डकीमा पखाल्न भनेका छन् भने कालीगण्डकी र माटो जस्ता पात्रले भने साँच्चै नै कालो रङ भएकै कारणले कौवाप्रति अछुत व्यवहार प्रस्तुत गरेका छन् । काम गर्ने कतिपय मान्छे कालो वर्णका हुने भएकाले पनि यस्तो व्यवहार गरिएको हुन सक्तछ । यी दुई लोककथामा क्रमशः कामी जात भएका कारणले र कालो रङ भएका कारणले अछुत व्यवहार गरी छुवाछुत प्रथालाई अँगालिएको छ ।

३.३.२.४ बलि प्रथा

बलि प्रथाले यहाँका लोककथामा स्थान पाएको छ । 'सुनपङ्खि' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.२२) यसको उदाहरणका रूपमा रहेको छ । यस लोककथामा मनुष्य जातिलाई ग्रहदशा लागेमा, भूतप्रेत, मसान आदिले दुःख दिएमा, देवदेवीको पूजा गर्नु परेमा तथा मनुष्य जातिको हंसबर्न बर्नाउनु (उपचार गर्नु) परेमा कुखुराको बलि चढाउने प्रसङ्गको उल्लेख छ । बलि चढाएमा लागोभागो, भूतप्रेत आदिले छाड्छन्, देवीदेवता खुसी हुन्छन् र मान्छेको उडेको हंस फर्कन्छ भन्ने ठानिन्छ । त्यसै गरी सोही जिल्लामा प्रचलित

'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.३) नामक लोककथामा जीविकोपार्जनका लागि महभिरमा मह काढ्न जाँदा पराङलाई भिरमा खसाल्नुभन्दा पहिले भिरको जरामा कुखुराको बलि चढाइएको कुरा "उनिरुले पैले भिरमा कुखुराको भालेले पुजा गरे रे । पुजा गरिसकेपछि करपाकेलिले भिरको डिलबाट पराङ खसाले रे ।"भन्ने कथाका पङ्क्तिहरूबाट थाह पाइन्छ । यसो गऱ्यो भने अनिष्ट हुनबाट बचिन्छ भन्ने लोकविश्वासका कारण बलि प्रथाले हालसम्म मान्यता प्राप्त गरेको छ र अहिले पनि मह काढ्न जाँदा बलि दिइने गरिन्छ ।

अर्को लोककथा 'साँरेभुमे' (परिशिष्ट १.२.२१) मा पनि चैत महिनाको शुक्ल पक्षको मङ्गलवारका दिन भेडाको सेतो साँढको बलि दिएर साँरेभुमे देउताको पूजा गरिएको प्रसङ्ग पाइन्छ । यसमा "तिँलाइ चैत मैना उजेलि मअलबारको दिन पारिर हाँसेगोरे साँरले सेवा लाम्ला, मेरो साखासन्तान भोराइदेउ, खानुलाउनु पुराइदेउ " भनेर पुकारा गरिएको छ । यहाँ उनको पूजा गरेमा मनुष्य जातिको शाखा सन्तान बढ्ने र अन्नपानीको सह बढ्ने विश्वासमा सो बलि पूजा गरेको पाइन्छ । त्यसै गरी सोही जिल्लामा प्रचलित अर्को लोककथा 'जलभुमे' नामक लोककथामा पनि मङ्सिर महिनाको शुक्ल पक्षको मङ्गलवारका दिन कुखुराको भालेपोथीको बलि दिएर पूजा गरिएको कुरा निम्नानुसार उल्लिखित छ :

> हाईंलाइ मङ्सिर मैना पारिर उजेलिको मगलबारको दिन खुकराको भालेपोथि र ३ माना चामलको छ्याङ् चराइर पुज्यौ भने फलिफाप हन्च" भनिर भने रे । त्याँट उनिले खुकराको भालेपोथिको भोग दिइर ३ माना चामलको छ्याङ् चराइर पुजा अरे रे । ...जलभुमेको पुजा अर्दा सह आउने रैच भनिर पुजा गर्नु लाइचन् रे । (परिशिष्ट १.२.७)

यस लोककथामा कुखुराको भालेपोथीको बलि दिइएको छ । यसबाट फलिफाप हुने विश्वास गरिएको छ । यसबाट सह आउने अर्थात् बालीनालीमा राम्रो अन्न फल्ने ठानिएको छ । जलभुमे देउतालाई बलिसँगै तीन माना चामलको छ्याङ अर्थात् जाँड चढाइने चलनबारे पनि यसबाट जानकारी उपलब्ध भएको छ ।

'डैडरा मन्डलि'को लोककथा (परिशिष्ट १.१.५) मा गाउँमा दुःखकष्ट बेहोर्नु परेपछि डैडरा मन्डलीलाई बायो सम्झेर बलिसहित पूजा गरेपछि सबै दुःखकष्ट हराएर गएको प्रसङ्ग छ । यस लोककथामा त्यस क्षेत्रको समाजमा परम्परागत रूपमा चली आएको बलि प्रथाको प्रभावलाई देख्न सकिन्छ ।

३.३.२.५ दाइजो प्रथा

दाइजो विशेषतः विवाहमा दिइने गरिन्छ र यहाँका लोककथाले पनि सो कुरा व्यक्त गरेका छन् । मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'माक्पा' नामक लोककथामा घरज्वाइँ बस्न लागेको केटा वा माक्पालाई दाइजोका रूपमा धेरै सम्पत्तिहरू दिइएको प्रसङ्ग छ । यसबारे सो लोककथामा यस प्रकार उल्लेख गरिएको छ :

> आमाबाले छोडालाइ माक्पा झान भन्छह । छोडा मान्दाइना । बाबाले सुनाको तिरा र चाँधिको बाना धिन्छु बन्छह । ... छोडा माक्पा झान

मान्दाइना । धिधि घएरा सुनाचाँधिको आउठि धिन्छु भन्छह । भाइ माक्पा झान मान्दाइना । नोकारनि आएर कोक्चेपानि काउडि धिन्छु भन्छह । छोडो ओछेनमाइ सुद्दाइछह । नोकारनिको कुडा सुनेरा हतापातह उठ्छह । (परिशिष्ट १.३.५)

यस लोककथामा माक्पालाई उसकै परिवारबाट दाइजो दिइएको रोचक प्रसङ्ग देखा परेको छ । उसलाई आमाबाबा, दिदी र नोकर्नीले समेत दाइजो दिएका छन् । बाबाले सुनचाँदीका तिरा र बाना नामका गहना, दिदीले सुनचाँदीको औँठी र नोकर्नीले एकथैलो कोक्चेपानी कौडी दाइजोका रूपमा दिएको र दाइजो बोक्नका लागि याकसमेत पठाएको पाइन्छ । प्रायः दुलहीलाई दाइजो दिइने गरिन्छ तर यहाँ भने घरज्वाइँ बस्न जाने छोरालाई दाइजो दिई पठाइएको छ । नोकर्नीले कौडीको दाइजो दिएपछि मात्र माक्पा जान मान्नुमा रहस्यात्मकता रहेको छ । यिनका अतिरिक्त अन्य सम्पत्ति, चौँरी, च्याङ्ग्रा र भाले पनि दाइजोका रूपमा दिइएका छन् । हिमाली क्षेत्रमा पाइने यी वस्तुको दाइजो स्वाभाविक नै छ । दाइजो प्रथा नेपालका अन्य भागमा जस्तै धौलागिरि क्षेत्रमा पनि कायम रहेको पुष्टि यसबाट भएको छ ।

पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'कुन्डो' (परिशिष्ट १.२) नामक लोककथामा राजकुमारीको बिहे कुभिन्डोसँग भएपछि राजारानीले हात्ती र घोडामा थुप्रो सम्पत्तिसहित जन्ती पठाएको प्रसङ्ग छ । बिहामा केही दाइजो त सबैले दिने गरेका छन् , उच्च वर्गीय रबाफस्वरूप यहाँ राजारानीले हात्ती र घोडामा बोकाएर दाइजो पठाएको कुरा लोककथामा अङ्कित छ । यसरी नै म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'करपाकेलि'को लोककथा (परिशिष्ट १.२.३) मा पनि करपाकेलिले रैमासिनीलाई बिहे गरेपछि धुम्बाधुम्बेनीले आफ्ना छोरीभान्जालाई चौँरी गाईका सेता र काला रङका चमर उपहार दिएको प्रसङ्ग छ । यसरी यहाँको समाजमा दाइजो प्रथा कायम रहेको र त्यसमा सुनचाँदीका गहनाका साथै पशुपक्षी पनि दाइजोस्वरूप दिने गरिएको पाइन्छ ।

३.३.२.६ कटुवाल प्रथा

कटुवाल प्रथा वर्तमान समाजबाट अन्त्य हुन लागेको प्रथा हो तर लोककथाले यसलाई जोगाएको पाइन्छ र व्यवहारमा पनि कतैकतै यसको अस्तित्व रहेको छ । पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'भिमला राजा र हइमया रानि' को लोककथा (परिशिष्ट १.१.६) मा कटुवाल प्रथाको उदाहरण प्रस्तुत भएको छ । यस लोककथामा कटुवाल सुँडेनीलाई बोलाउन प्रयोग गरिएको बारे यसरी उल्लेख भएको छ, "नउ मास दस मैनामा रानिलाइ बेथा लायो । माघ मैना सोमबारको दिन एक बालकि जर्मियो । राजाले कोटालेलाइ दरबारमा बोलाए र सोरेनिलाइ लिनु पठाए । कोटालेले सोरेनिलाइ बोलाउनु गोयो ।" यहाँ माघ महिनाको सोमबारका दिन रानी हइमाया प्रसव वेदनाले छटपटिँदा भिमला राजाले कटुवाललाई दरबारमा हाजिर हुन हुकुम दिएपछि कटुवाल दरबारमा हाजिर भएको छ र उसले राजाको आज्ञाअनुसार काम गरेको छ । पर्वत र म्याग्दी जिल्लामा उपलब्ध राजासम्बन्धी धेरैजसो लोककथाहरूमा राज्यमा समाचार सम्प्रेषण गरिएका धेरै प्रसङ्गहरू

छन् । ती प्रसङ्गहरूमा प्रत्यक्षतः कटुवालको नामोल्लेख गरिएको नभए तापनि त्यस कार्यका लागि तत्कालीन समयमा सो कार्य गर्न कटुवाल खटाइने गरेको कुरा मननीय छ । त्यस क्षेत्रमा अहिले राजाहरू नरहे पनि सरकारी उर्दीपुर्दी जारी गर्न यस प्रथाको सहारा लिने गरिन्छ ।

३.३.२.७ कचहरी प्रथा

कचहरी प्रथाका आधारमा गाउँका कतिपय झैझगडा र मुद्दा मिलाइने गरेको कुरा अध्ययनीय लोककथामा देख्न सकिन्छ । मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'कुङ्घा र कुन्साङ' (परिशिष्ट १.३.१) नामक लोककथामा कचहरी प्रथाको उल्लेख भएको छ । यहाँ "झन्ताले राजको आदेस मान्नु पार्छह भनेरा भोल्छह । यो सभाइ नाटक कुन्साङकै हो भन्ने भुझिहाल्छह र कुन्साङलाइ हराउने उपाए खोच्छह । एका धिना उसाले घाममा कचारि भोलाउछह ।" भन्दै झगडा मिलाउन कचहरी बोलाइएको जानकारी दिइएको छ । यस लोककथाका अनुसार एउटा गाउँमा आफ्नो तान्त्रिक शक्तिमा घमन्ड पलाएका कारण आपसी मेलमिलाप कम हुने दुई नाम चलेका व्यक्तिहरू सिकर्मी कुङ्घा र चित्रकार कुन्साङद्वारा बोलाइएको कचहरी बारे उल्लेख छ । उनीहरूबिच खटपट बढ्न थालेपछि भद्रभलाद्मी तथा गण्यमान्यहरू बोलाएर कचहरी बसेको र सो कचहरीको रोहबरमा उनीहरूको खटपटबारे छलफल तथा फैसला भएको तथा सोहीअनुसार कार्यान्वयन पनि गरिएको कथन पाइन्छ ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'पहरे पुन' को लोककथा (परिशिष्ट १.२.१३) मा पनि कचहरी लगाइएको कुराको वर्णन छ । यसमा विद्यमान "पछि गामलेरुले भुँरि बोकेको कुरा था पाए । गामलेरु जोम्मा भइर गर्भको खोजतलास गर्न लाइचन् ।" भन्ने अभिव्यक्तिले कचहरी बसेको जानकारी दिन्छ । यस लोककथामा गोठमा बस्ने एउटी चेली र एक अन्जान युवकका बिचमा हिमचिम बढेपछि चेली गर्भवती भएको तर युवकको अत्तोपत्तो नभएपछि गाउँलेहरू त्यही गोठमा भेला भएर कचहरी लगाई सत्यतथ्य कुरो पत्ता लगाएको पाइन्छ । यसका साथै उक्त कचहरीले नै जन्मिएको बालकको बाबाको नाम, थर, गोत्र आदिसमेतको टुङ्गो गरिदिएको पाइन्छ । यसरी यस लोककथामा परम्परादेखि प्रचलनमा रहेको कचहरी प्रथा र त्यसले गर्ने कामकार्बाईबारेको जानकारी प्रस्तुत छ ।

३.३.२.८ सती प्रथा

सती प्रथा इतिहासको विषय भइसके पनि यहाँका लोककथामा यससम्बन्धी चर्चा गरिएको छ । मुस्ताङ जिल्लामा 'रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.३.९) प्रचलित छ । यस लोककथामा रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो नामका प्रेमीप्रेमिका बिचमा प्रेम ऋयाँगिदै गएपछि रिन्जिन वाङ्मोका दिदीहरूले उनीहरूका विरोधमा षड्यन्त्र रचेको कुरा उल्लिखित छ । तिनै दिदीहरूका षड्यन्त्रका कारणले रिन्जिन वाङ्मोले पतिका रूपमा अँगालेको र उनले धेरै माया गर्ने गरेको ठिन्ले साङ्बो धेरै दिनसम्म थलिएर मृत्युको मुखमा पुगेको छ । त्यस घटनाले बौलाहा अवस्थामा पुगेकी रिन्जिन वाङमो पनि आफ्नो प्रेमी ठिन्ले साङ्बोको चितामा हाम फालेर देह त्याग गरेकी

छ । यस लोककथामा रिन्जिन सती गएको जानकारी यसरी दिइएको छ, "आगोको भालुवा झतातै छार्छह । सभाइ आँखा मिच्ना थाल्छह । रिन्जिन आगोमा झल्छह र सति झान्छह ।" सती प्रथामा यसरी नै महिलाहरूले प्राण त्याग्ने गरेका कैयन् घटना इतिहासमा सुरक्षित छन् । लोककथामा प्रस्तुत यस प्रसङ्गले धालागिरि क्षेत्रको लोकजीवनमा विद्यमान तत्कालको सती प्रथालाई देखाइएको छ ।

३.३.२.५ मुखिया प्रथा

मुखिया प्रथा वर्तमान समयमा समाप्त भइसकेको छ तापनि यहाँका लोककथामा मुखियासम्बन्धी सूचना पाइन्छ । गाउँमा मुखिया प्रमुख व्यक्तिका रूपमा रहने र तिरोभरो उठाउने गर्दथे । त्यसैले उनीहरूका जीवनमा घट्ने घटनाले धेरै महत्त्व राख्दथे । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'बाकको ऐरा' (परिशिष्ट १.२.१६) नामक लोककथामा मुखियासम्बन्धी चर्चा गरिएको छ । यस लोककथानुसार एक दिन गाउँका मुखियाका बुढाबुढीलाई बाघले खाइदिएको छ । यस घटनाबाट सियोलाई नराम्रोसँग चोट पुगेको छ र ऊ बाघसँग धेरै रिसाएको छ । रिसाएको सियोले बाघसँग बदला लिने कसम पनि खाएको छ र विभिन्न साथीहरूको सहयोग लिएर सो कसम पूरा गरेको छ । यस लोककथाले मुखिया सामान्य मान्छे नभएको र उसमाथि जाइलाग्नेले बाघको हालत भोग्नुपर्ने सन्देश प्रवाह गर्न खोजेको देखिन्छ । यसले दुई ओटा पक्षलाई स्पष्ट पारेको देखिन्छ । यहाँ मुखिया प्रथा भोग्नेहरू बाघले खाए झैँ मुखियाको अन्त्य चाहन्थे भने उसका पछि लाग्नेहरू सियोले बाघ मारिए झैँ मुखियाको शत्रुको अन्त्य देख्न चाहन्थे भन्ने एउटा पक्ष देखिएको छ भने सबै मुखिया शोषक हुँदैनन् र जनताको मन जित्न सक्ने पनि हुन्छन् भन्ने अर्को पक्षलाई पनि देखिाएको छ ।

३.४ लोकरीतिरिवाज र प्रथाको समग्र स्थिति

लोकरीतिरिवाज र प्रथाको समग्र स्थितिलाई निम्नानुसार तालिका १, तालिका २ र तालिका ३ मा प्रस्तुत गरिएको छ । यस क्रममा तालिका १ मा व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, तालिका २ मा सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज र तालिका ३ मा लोककथामा प्रतिविम्बित लोकप्रथाहरूको स्थितिलाई देख्न सकिन्छ । यसबाट अध्ययन गरिएका समग्र लोककथामा प्रतिविम्बित व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध र सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरू कुन कुन प्रकारका छन्, ती कुन कुन लोककथामा प्राप्त भएका छन् र ती के कस्ता छन् भन्ने कुरा स्पष्ट गरिएको छ । यसरी नै लोककथामा प्रतिविम्बित लोकप्रथाहरू कुन कुन प्रकारका छन् र ती कुन कुन कथामा उपलब्ध छन् भन्ने कुरा पनि तालिकामा दिइएको छ । तलको तालिकाबाट व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजलाई बुझ्न सकिन्छ :

तालिका १ : व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

क्र.सं.	लोकरीतिरिवाजको प्रकार	लोककथा	लोकरीतिरिवाज
१	जन्म संस्कार सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१.करपाकेलि २.भिमला राजा र हइमया रानि ३.पहरे पुन ४.करवाकेलि राजा ५.सुनपङ्खि	१.जातकर्म, नामकर्म २.जातकर्म, नामकर्म ३.नामकर्म ४.नामकर्म ५.जातकर्म, नामकर्म
२.	विवाह संस्कार सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१.करपाकेलि २.भिमला राजा र हइमया रानि ३.देले झाँकरि ४. पाटे छाउरि ५.सिमलडालि ६.कुन्डो ७.टुहुरो ठिन्लेदोर्जे ८.माक्पा ९.रिका र छिरिङ्टसी	१.प्रेम विवाह, अभिभावक इच्छित विवाह २.मागी विवाह ३.छली विवाह ४.अभिभावक इच्छित विवाह ५.जबर्जस्ती विवाह ६.प्रतिस्पर्धात्मक विवाह ७. प्रतिस्पर्धात्मक विवाह ८.घरज्वाइँ विवाह, छली विवाह ९.चोरी विवाह
३.	मृत्यु संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१.करपाकेलि २.टुहुरो ठिन्लेदोर्जे ३.लाटा भुरा ४. कुङ्घा र कुन्साङ् ५.रिन्जिङ वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो ६.लामहाको झगरा	१.आशोच बार्ने २.शव गाड्ने ३.शव गाड्ने ४.शव जलाउने ५.शव जलाउने ६.शव गिद्धलाई खुवाउने

उपर्युक्त तालिकाबाट धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्यु संस्कार गरी तीन प्रकारका व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरू रहेको देखिन्छ । यिनीहरूमध्ये जन्म संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज ५ ओटा लोककथामा, विवाह संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज ९ ओटा लोककथामा तथा मृत्यु संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज ६ ओटा लोककथामा प्राप्त भएका छन् । जन्म संस्कारमा नामकर्मसँग सम्बन्धित लोकरीरिरिवाज ४ ओटा लोककथामा र जातकर्मसम्बन्धी लोकरीरिरिवाजबारे ३ ओटा लोककथामा चर्चा गरिएको छ । तालिकामा अध्ययनीय लोककथामा विवाह संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजका रूपमा प्रेम विवाह, अभिभावक इच्छित विवाह, मागी विवाह, छली विवाह, जबर्जस्ती विवाह, प्रतिस्पर्धात्मक विवाह, घरज्वाइँ विवाह र चोरी विवाह पाइने उल्लेख भएको छ । यी विवाहहरूमध्ये अभिभावक इच्छित विवाह, प्रतिस्पर्धात्मक विवाह र छली विवाहबारे २/२ ओटा लोककथामा र अन्य विवाहबारे १/१ लोककथासँग सम्बन्धित रहेको जानकारी पनि यहाँ दिइएको छ । मृत्यु संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजमा शव गाड्ने, शव जलाउने, शव गिद्धलाई खुवाउने र आशोच बार्ने संस्कार त्यहाँका लोककथामा पाइएको र यी लोकरीतिरिवाजहरूमध्ये शव

गाड्ने र शव जलाउने संस्कारबारे २/२ओटा लोककथामा र अन्य संस्कारबारे १/१ मात्र लोककथामा उल्लेख भएको कुरा तालिकामा जनाइएको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान सामाजिक लोकरीतिरिवाज सम्बन्धी जानकारी तलको तालिकाबाट पाउन सकिन्छ :

तालिका २ : सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज

क्र.सं.	**लोकरीतिरिवाजको प्रकार**	**लोककथा**	**लोकरीतिरिवाज**
१.	लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. सुनपङ्खि २. देले झाँकरि ३. पाटे छ्याउरि ४. लाटा भुरा ५. बरादेउ ६. आरि देउता ७. साँरिभुमे ८. जलभुमे ९. डैडारा मन्डलि १०. लामहाको झघरा	१. जल देउताको अनुष्ठान २. भुमे देउताको अनुष्ठान ३. मन्त्रशक्तिको अनुष्ठान ४. जल देउताको अनुष्ठान ५. वायो देउताको अनुष्ठान ६. पत्थर देउताको अनुष्ठान ७. भुमे देउताको अनुष्ठान.. ८. भुमे देउताको अनुष्ठान ९. वायो देउताको अनुष्ठान १०. मन्त्रशक्तिको अनुष्ठान
		११. पहरे पुन	११. पहरा देउताको अनुष्ठान
२.	मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. करपाकेलि २. डैडारा मन्डलि	१. कुम्भ मेलाको रमाइलो र प्रेमप्रसङ्ग २. हितल्डेय मेलाको रमाइलो र त्यसमा सहभागी हुन नपाएकामा प्राणत्याग

३.	व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. करपाकेलि २. भिमला राजा र हइमया रानि ३. सुनपङ्खि ४. देले झाँकरि ५. पाटे छाउरि ६. सिमलडालि ७. कुन्डो ८. टुहुरो ठिन्लेदोर्जे ९. माक्पा १०. रिका र छिरिङ्टसी ११. आरि देउता १२. चरा र टेनटेन १३. बाकको अइरा १४. लाटा भालु र बाठो सेला १५. मित १६. टुरि केटि १७.जोगि १८. राजकुमार र महारानि १९. रिन्जिनवाङ्मो र ठिन्लेसाङबो २०. छिमिल्हमो २१. नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरा २२. टुरि बैनि र सात भाइ २३. राजकुमारि २४. गाँरा कौवा २५. सत्तलसिंह राजा २६. राजकमाडिको भागेय २७. पहरे पुन	१. सिकार, पशुपालन, विदेश यात्रा २. कृषिकर्म ३. कुखुरापालन ४. कृषिकर्म ५. विदेश यात्रा ६. पशुपालन ७. कृषिकर्म ८. सिकार तथा पशुपालन ९. पशुपालन १०. पशुपालन तथा कृषिकर्म ११. कृषिकर्म १२. कृषिकर्म १३. पशुपालन १४. पशुपालन १५. पशुपालन १६. पशुपालन १७. उद्योग १८. उद्योग १९. पशुपालन २०. कृषिकर्म २१. कृषिकर्म २२. वैदेशिक रोजगारी तथा व्यापार २३. व्यापार २४. उद्योग २५. उद्योग २६. जागिर २७. पशुपालन तथा कृषिकर्म
४.	खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. करपाकेलि २. सुनपङ्खि ३. सिमलडालि ४. माक्पा ५. करबाकेलि राजा ६. राजकुमार र महारानि	१. मह २. रक्सी, मासु ३. सेलरोटी, मासु ४. दुधबाट निर्मित परिकार, मह ५. मह ६. मासु
५.	वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१.करपाकेलि २. भिमला राजा र हइमया रानि ३. पहरे पुन ४. देले झाँकरि ५. सिमलडालि ६. टुरि बैनि र सात भाइ ७. करबाकेलि राजा	१. गुनिउँ, चोलो, उल्टो पहिरन २. गुनिउँ, चोलो, पटुका,जुत्ता, पोते टेकी ३. भोटो ४. धोरो (फेटा) ५. मजेत्रो, कन्नानी (पटुका) ६. धोरो (फेटा) ७. उल्टो पहिरन, औँठी
६	नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. करपाकेलि	१. छोरा र आमाको सम्बन्ध, छोराहरू र सौतेनी आमाको सम्बन्ध, बाबु र

		२. पहरे पुन ३.राजा र रानि ४. सिमलडालि ५. कुन्डो ६. टुहुरो ठिन्लेदोर्जे ७. चरा र टेनटेन ८. मित ९. टुरि केटि १०. राजकुमार र महारानि ११. नेउल, पक्पक्, पोक्चि हो कि चरा १२. राजकुमारि १३. करवाकेलि राजा १४. टुरि बैनि र सात भाइ	छोराहरूको सम्बन्ध, दाजु र बहिनीहरूको सम्बन्ध, दिदी र बहिनीको सम्बन्ध, प्रेमी र प्रेमिकाको सम्बन्ध, पति र पत्नीको सम्बन्ध २. आफन्त र नवजात शिशुको सम्बन्ध ३. पति र पत्नीको सम्बन्ध ४. आमाबाबु र छोरीको सम्बन्ध, दाजुभाइ र बहिनीको सम्बन्ध, मान्छे र राक्षसको सम्बन्ध ५. बाबुआमा र छोराको सम्बन्ध ६. प्रेमी र प्रेमिकाको सम्बन्ध, दिदी र बहिनीको सम्बन्ध, पति र पत्नीको सम्बन्ध, दिदी र बहिनीको प्रेमीको सम्बन्ध ७. दुई मितको सम्बन्ध ८. दुई मितको सम्बन्ध ९. आमा र छोरीको सम्बन्ध, आमा र सौताने छोरीको सम्बन्ध १०. पति र .पत्नीहरूको सम्बन्ध, मानव एवम् राच्छेसको सम्बन्ध, सौता–सौताको सम्बन्ध, बाबुआमा र छोराको सम्बन्ध ११. पति र पत्नीहरूको सम्बन्ध, सौता – सौताको सम्बन्ध, भाइ र बहिनीको सम्बन्ध, छोरी र आमाको सम्बन्ध,छोरा र आमाको सम्बन्ध १२. बाबु र छोरीको सम्बन्ध, पति र पत्नीको सम्बन्ध १३. बाबुआमा र छोराको सम्बन्ध , छोराहरू र सौतेनी आमाको सम्बन्ध, बाबु र छोराहरूको सम्बन्ध, दाजु र बहिनीहरूको सम्बन्ध, दिदी र बहिनीहरूको सम्बन्ध, पति र पत्नीको सम्बन्ध १४. दाजुहरू र बहिनीको सम्बन्ध, दिदी र बहिनीको सम्बन्ध, आमाजु र नन्दको सम्बन्ध, पति र पत्नीको सम्बन्ध
७.	औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. सुनपङ्खि	१. भाँच्चिएको खुट्टामा नौनी, घिउ र बेसार लगाएर औषधोपचार
८	महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज	१. साँरिभुमे २. जलभुमे ३. राजकुमारि	१.चैत महिनाको उजेली मङ्गलवार शुभ २.मङ्सिर महिनाको उजेली मङ्गलवार शुभ ३.माघ महिनाको औंसीको दिन पूजायोग्य

माथिको तालिकाबाट धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा सामाजिक लोकरीतिरिवाजअन्तर्गत लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज,, औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज तथा महिना बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज रहेको कुरा प्रस्तुत छ । ती लोकरीतिरिवाजहरू ११ ओटा लोककथामा लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज रहेका छन् जसमा भूमिसँग सम्बन्धित ३, जलसँग सम्बन्धित २, वायुसँग सम्बन्धित २, पत्थरसँग सम्बन्धित १, पहरासँग सम्बन्धित १ र मन्त्रशक्तिसँग सम्बन्धित २ देउताका अनुष्ठान सम्पन्न भएका छन् । यहाँ मेलापर्वसँग सम्बन्धित २ ओटा लोककथा रहेका छन् जसमा मेलाको रमाइलो र त्यसप्रतिको युवायुवतिको गहिरो अनुरागको वर्णन रहेको छ । यहाँका लोककथाहरूमध्ये

सबैभन्दा बढी अर्थात् २७ ओटामा व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज रहेका छन् । तिनमा पशुपक्षीपालनसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज १२, कृषिकर्मसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज ६, सिकारसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज ४, विदेशयात्रा र वैदेशिक रोजगारीसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज ४, उद्योगसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज ३, व्यापारसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज १ रहेका छन् । खानपानसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजबारे यहाँका ६ वटा लोककथामा वर्णन गरिएको छ जसमध्ये मह, मासु, दुधका परिकार, सेलरोटी, रक्सी जस्ता खाने कुरासँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजको सन्दर्भ क्रमशः ३, ३, १, १ र १ ओटा लोककथामा पाइएको छ । यहाँका ७ ओटा लोककथामा वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे उल्लेख भएको छ जसमध्ये गुनिउँ, चोलो, पटुका र धोरो (फेटा) का विषयमा २/२ ओटा लोककथामा र भोटो, मजेत्रो, जुत्ता, औँठी, पोते र टेकीका विषयमा १/१ ओटा लोककथामा चर्चा गरिएको छ । यसरी नै पति मर्दा पत्नीले उल्टो गुनिउँ र चालोको पहिरन लगाएको कुरा २ ओटा लोककथामा आएको छ । नातागोतासँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजका सन्दर्भ यहाँका १४ ओटा लोककथामा पाइन्छन् जसमा पति र पत्नीको सम्बन्ध ८, बाबुआमा र छोराको सम्बन्ध ४, दाजुभाइ र बहिनीको सम्बन्ध ४, दिदी र बहिनीको सम्बन्ध ४, सौतेनी आमा र सौताका छोराहरूको सम्बन्ध ३, बाबु र छोराको सम्बन्ध २, मित–मितको सम्बन्ध २, सौता–सौताको सम्बन्ध २, आमा र छोराको सम्बन्ध २, आमा र छोरीको सम्बन्ध २, प्रेमी र प्रेमिकाको सम्बन्ध २, मानव र राक्षसको सम्बन्ध २, आमाबाबु र छोरीको सम्बन्ध १,, सौतेनी आमा र सौतेनी छोरीको सम्बन्ध १, आमाजू र नन्दको सम्बन्ध १ लोककथामा प्रकट भएका छन् । यी सम्बन्ध कतै प्रेमपूर्ण र कतै कटुतापूर्ण रहेका छन् । औषधोपचारसँग सम्बन्धित लोककथा १ मात्र उपलब्ध छ जसमा उपचारको परम्परागत विधिसम्बन्धी जानकारी उपलब्ध छ । महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे ३ ओटा लोककथामा उल्लेख भएको छ जसबाट चैत महिनाको उजेली मङ्गलवार, मङ्सिर महिनाको उजेली मङ्गलवार र माघ महिनाको औँसीको दिनलाई धर्मकर्मसम्बन्धी कामका लागि चयन गरिने चलनबारे थाह पाइन्छ ।

सङ्कलित लोककथाहरूमा ९ ओटा लोकप्रथाहरू देखा परेका छन् । ती के के हुन् र कुन कुन लोककथामा उपलब्ध छन् भन्ने कुरा तलको तालिकामा देख्न सकिन्छ :

तालिका ३ : लोककथामा प्रतिविम्बित लोकप्रथाहरू

क्र.सं.	**लोकप्रथाको प्रकार**	**लोककथा**
१.	तान्त्रिक प्रथा	१. करपाकेलि, २. देले झाँकरि, ३. कुन्डो, ४. आरि देउता, ५. साँरेभुमे ६. डैडारा मन्डलि, ७. लामहाको झघरा, ८. जोगि, ९. रन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वा, १०. झाँकरि र बोक्सि, ११. सिमलडाली, १२. राजकुमार र महारानी, १३. पाटे छाउरि, १४. टुरि केटि, १५. सत्तलसिंह राजा, १६. नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरारु, १७. करबाकेलि राजा
२.	जाति प्रथा	१. भिमला राजा र हइमया रानि, २. सुनपङ्खि ३. बरादेउ, ४. गाँरा कौवा, ५. राजकुमाडिको भागेय, ६. सत्तलसिंह राजा, ७. करबाकेलि राजा
३.	छुवाछुत प्रथा	१. गाँरा कौवा, २. राजकुमाडिको भागेय
४.	बलिप्रथा	१. करपाकेलि, २. सुनपङ्खि, ३. बरादेउ, ४. आरि देउता, ५. साँरेभुमे, ६. जलभुमे, ७. डैडारा मन्डलि
५.	दाइजो प्रथा	१. करपाकेलि, २. कुन्डो, ३. माक्पा
६.	कटुवाले प्रथा	१. भिमला राजा र हइमया रानि २. करबाकेलि राजा
७.	कचहरी प्रथा	१. पहरे पुन, २. कुङ्घा र कुन्साङ्
८.	सती प्रथा	१. रन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वा
९.	मुखिया प्रथा	१. बाकको ऐरा

माथिको तालिकामा दृष्टि लगाउँदा सबैभन्दा बढी लोककथाहरू तान्त्रिक प्रथामा देखा परेका छन् जसमा १७ ओटा लोककथाहरू रहेका छन् । त्यसपछि जाति प्रथाका ७, बलिप्रथाका ७, दाइजो प्रथाका ३, छुवाछुत प्रथाका २, कटुवाले प्रथाका २, कचहरी प्रथाका २, सती प्रथाको १ र मुखिया प्रथाको १ लोककथा भेटिएका छन् । यसबाट लोककथाहरूमा तान्त्रिक प्रथाको प्रभाव सर्वाधिक रहेको र मुखिया प्रथाको प्रभाव सबैभन्दा न्यून रहेको देखिन्छ । बाँकी अन्य प्रथामा जातिप्रथा र बलिप्रथाको स्थान बराबर रहेको छ भने तीभन्दा पछि दाइजो प्रथाको स्थान रहेको छ । यीभन्दा पछिका कटुवाले प्रथा र कचहरी प्रथा हाराहारीमा रहेका छन् ।

अध्याय चार

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको प्रतिविम्बन

४.१ विषयप्रवेश

स्थानीयता लोकतत्त्वको एक महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । यसलाई लोकतत्त्वको उल्लेख्य मौलिक गुण वा विशेषताका रूपमा लिन सकिन्छ । यसले लोककथामा ठुलो प्रभाव पारेको हुन्छ । स्थानीयताले लोककथालाई थप रोचक र कलात्मक बनाउँछ । यसले कुनै स्थानको भूगोल, समाज र भाषाको चिनारी गराएको देखिन्छ । कुनै स्थानमा कुन प्रकारको भौगोलिक स्वरूप र वातावरण रहेको छ, त्यहाँ कस्तो लोक वा जन समुदायको बसोबास रहेको छ, उनीहरू कुन किसिमका गतिविधि गर्छन् र कुन भाषा बोल्छन् भन्ने कुरा लोककथामा अभिव्यक्त भएको हुन्छ । अतः लोककथामा स्थानीयता अभिन्न लोकतत्त्वका रूपमा रहेको हुन्छ । यहाँ स्थानीयता लोककथामा कसरी अभिव्यक्त भएको हुन्छ भन्ने कुराको सैद्धान्तिक अवधारणा तयार गर्ने र त्यसैका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा विद्यमान स्थानीयताको विश्लेषण गर्ने काम गरिएको छ ।

४.२ सैद्धान्तिक अवधारणा

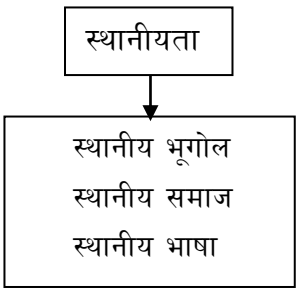
लोककथामा लोकतत्त्व अध्ययनको एक प्रमुख आधार स्थानीयता हो । स्थानीयताले खास स्थानको स्थानीय गुण वा विशिष्टतालाई बुझाएको हुन्छ । स्थानीय गुण भन्नाले कुनै स्थानको हावापानी, समाज व्यवस्था, बोली आदि भन्ने बुझिन्छ । यसलाई ठेट शब्दमा रैथाने पनि भनिएको पाइन्छ । त्यसैले कुनै खास ठाउँको रैथानेपनाको चिनारी नै स्थानीयता हो । व्यक्ति वातावरणबाट प्रभावित हुन्छ र उसले वातावरणका तत्त्वलाई पनि प्रभाव पार्दछ जसका कारण कुनै लोकाख्यानको स्थानीयकरण हुन्छ र लोककथा स्थानीय वातावरणसँग जोडिन्छ (बन्धु, २०५८, पृ. ८५) । शर्मा (२०६२, पृ. २-४) अनुसार लोकसाहित्य मौखिक र स्थानिक हुन्छ । मौखिकता बोलीसँग सम्बन्धित छ भने स्थानीयता स्थानसँग सम्बन्धित छ । लोकसाहित्यको यही पन वा विशेषतालाई स्थानीयता भनिन्छ । स्थानीयता व्यापक अर्थबोधक शब्द हो । स्थानीयताभित्र स्थानीय गुणको भौगोलिक पक्ष मात्र पर्दैन, यसमा भूगोलसँगै सामाजिकता, भाषा आदि पनि पर्दछन् ।

स्थानीयता शब्दलाई आञ्चलिकता शब्दले पनि चिनाएको पाइन्छ । स्थानीय पहिचान र स्थानीय रङसँग आञ्चलिकता सम्बन्धित छ । त्यसैले यसलाई आञ्चलिकता भनेर पनि अर्थ्याइएको छ (शर्मा, २०६२, पृ. ३–४) । कुनै भूखण्ड, क्षेत्र या अञ्चल विशेषको जीवनको अध्ययन वा चित्रणबाट त्यहाँको समग्र क्षेत्रीयताको द्योतन हुने गरी प्रस्तुत गर्नु नै आञ्चलिकता हो र यसका आफ्ना बोली, चाडपर्व, रहनसहन, संस्कार आदि हुन्छन् (जैन, इ. १९६७, पृ. १७) । कुनै निश्चित र विशिष्ट भूप्रकृति, परिवेश, मौलिक परम्परा, अमुक जाति-जनजातिको आफ्नै खालको जीवनपद्धति, विशिष्ट सांस्कृतिक, आर्थिक, राजनीतिक, परम्परा, विशिष्ट मनोभाव र बोली आदिको एकीकृत संश्लिष्ट रूप

भएको, अरू ठाउँमा भन्दा बेग्लै पहिचान भएको स्थान विशेष नै अञ्चल हो । अञ्चलको व्यक्तित्व एवम् विशेषतालाई आञ्चलिकता भनिन्छ (अधिकारी, २०७६, पृ. १६) । आञ्चलिकता कुनै खास अञ्चलको सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि व्यवस्था र परम्परालाई त्यस क्षेत्र विशेषका जनजीवनलाई गहिरो प्रभाव पार्ने तत्त्व हो भने स्थानीय रङ कुनै गाउँ, सहर वा कुनै क्षेत्रका स्थानीय विशेषताहरूको वर्णन-चित्रण नगरेर सजावटका रूपमा मात्र प्रभाव पार्ने तत्त्व हो (सिप्ले, इ. १९७०, पृ. १५७) । निश्चित स्थान, विशेष परिवेश र वातावरण, भाषागत पृथक्ता, भूगोल र परिवेशगत निजत्व, सांस्कृतिक एकरूपता तथा जीवनचर्याको विशिष्ट चरित्रसित आञ्चलिकता जोडिएको हुन्छ (बराल, २०५४, पृ. ४०) । आञ्चलिकताको विषयवस्तु अञ्चलविशेषको समग्र जीवनसँग सम्बन्धित हुन्छ । कुनै क्षेत्र, गाउँ, नगर, उपनगर, महानगर आदिमा निश्चित वर्गको बस्ती नै अञ्चलका रूपमा परिलक्षित हुन्छ (शर्मा, इ. १९७६, पृ. ११३) । आञ्चलिकतामा कुनै निश्चित र सीमित भूक्षेत्रको अभिव्यञ्जना हुन्छ । यसमा दृश्य, प्रकृति, जलवायु आदिको मात्र नभएर मानिसका स्वभावगत र व्यवहारगत विशेषता, चाडपर्व, नैतिक मान्यता, कुराकानीको तरिका, आञ्चलिक भाषा वा स्थानीय उच्चारण आदि जस्ता विषयको उल्लेख हुन्छ (सुवेदी, २०६८, पृ. २६–२७) । अधिकारी (२०७६, पृ. ३२) अनुसार आञ्चलिकतामा कुनै अञ्चलको भूगोल तथा प्रकृति, समाज तथा सांस्कृतिक, आर्थिक तथा राजनीतिक अवस्था, ऐतिहासिक सन्दर्भ, मनोभाव तथा सौन्दर्य, भाषा आदिको चित्रण हुन्छ ।

वास्तवमा कुनै देश वा प्रदेशको एक भागलाई स्थान भनिन्छ । त्यस स्थानको विशिष्टता र पृथक्तालाई बुझाउने विशेष गुणलाई स्थानीयता भनिन्छ । माथिको अध्ययनमा शब्दान्तरमा प्रयोग भएका स्थानीय रङ, आञ्चलिकता र स्थानीयताले प्रदान गर्ने अर्थ एउटै हो । यसलाई चिनाउने प्रमुख तत्त्वहरू स्थानीय भूगोल, स्थानीय समाज र स्थानीय भाषा हुन् । माथि उल्लिखित भनाइहरूका आधारमा लोकलोककथामा सम्बद्ध बनेर आउने स्थानका केही निश्चित पक्षको उपस्थिति आवश्यक देखिन्छ । त्यस्ता पक्षलाई यस शोधकार्यमा स्थानीयता मानिएको छ । यसअनुसार निम्नलिखित विषय वा पक्षलाई : स्थानीय भूगोल, स्थानीय समाज र स्थानीय भाषा स्थानीयलाई तत्त्वका रूपमा निर्धारण गरिएको छ । यिनकै आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाको अध्ययन गरिने हुँदा तिनको सैद्धान्तिक अवधारणाका बारेमा निम्नानुसार चर्चा गरिएको छ :

आरेख १२ : स्थानीयता



४.२.१ स्थानीय भूगोल

कुनै स्थानको भौगोलिक पर्यावरणले स्थानीय भूगोललाई प्रस्ट्याएको हुन्छ । कुनै स्थान कुन ठाउँमा पर्दछ, त्यसको आसपासका स्थानहरू कुन कुन हुन् भन्ने कुरा भूगोलले निर्धारण गरेको हुन्छ । लोकतात्त्विक अध्ययनको मूल लक्ष्यका रूपमा भूगोललाई पनि लिएका सत्येन्द्रको भनाइ पनि उद्धरणीय देखिन्छ :

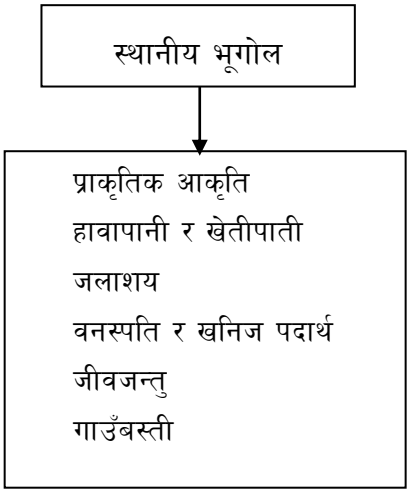
> देशव्याप्ति स्थितिले भौगोलिक सीमाहरूमा यसलाई विश्वभरमा सिद्ध गर्दछ । यो लोक मानसको भौगोलिक पक्ष हो । यस मूल वा आदिम लोकमानसमा ती तत्त्व पनि विद्यमान छन् जसले भौगोलिक पृष्ठभूमिबाट सामग्री ग्रहण गर्न सक्छन् र आफ्नो प्रवृत्ति मूललाई अक्षण्ण राखेर पनि क्षेत्रीय मानवको स्वरूपलाई भौगोलिक वातावरणमा फैलिन योग्य बनाउन सक्तछन् । यसैका कारण स्थानीय संस्कृतिको निर्माण हुन्छ । (सत्येन्द्र, इ. १९७१, पृ. ४७–४९)

एउटा क्षेत्रविशेषलाई अर्को क्षेत्रविशेषबाट अलग्याएर हेर्ने पहिलो आधार उसको भौगोलिक सीमा र त्यसभित्रको भौगोलिक पर्यावरण नै हो । भूगोलका खास गरी प्राकृतिक र सांस्कृतिक गरी दुई आधार छन् र यी दुबै आधारका तत्त्वहरूको रचनाले विभिन्न देश तथा प्रदेशहरूका मानवहरूको जीवन प्रभावित हुन्छ (सिंह, २०७८, पृ. १) । स्थान, ठाउँ वा क्षेत्र वा जमिनको साँध/ सीमा नै भौगोलिक अवस्थिति हो; यसभित्र सामाजिक र सांस्कृतिक वातावरण क्षेत्र पनि पर्दछ (शर्मा, २०६२, पृ. ३-५) । कुनै पनि स्थान विशिष्ट हुनाका लागि त्यहाँको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरणको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ । यसले स्थलगत विशेषता, वनस्पति, पशुपक्षी, प्रकृति आदिका साथै मानिसको पेसा–व्यवसाय, लवाइखुवाइ आदिलाई निर्देशित गरेको हुन्छ (सुवेदी, २०६८, पृ. ४१–४२) । स्थानीय भौगोलिक अवस्थिति तथा प्रादेशिक विशेषताले गर्दा प्रत्येक अञ्चल पृथकात्मक हुन्छ, विशिष्ट प्राकृतिक पर्यावरण, जलवायु, निवासी, सामाजिक आचारविचार आदिले गर्दा एउटा भूखण्डको विशिष्ट एकांश भइदिन्छ (बराल, २०४२, पृ. ख) । देश, काल, जाति, धर्म, भौगोलिक स्थिति, आर्थिक-सामाजिक प्रणाली, रीतिथिति, परम्परा वा अन्य परिवेशगत पृथकताका बिचमा स्थापित क्षेत्रीय जीवन सम्पूर्ण विश्वजीवन भन्दा विशेषतः फरक हुन्छ । भूमि, जन र संस्कृतिका आधारमा कुनै एउटा क्षेत्र अर्को क्षेत्रभन्दा पृथक् भई आफ्नै क्षेत्रीय जीवनमा रूपान्तरित हुन्छ (जैन, इ. १९७६, पृ. ३ र १७) । भूगोलले ग्लोबभित्रका विभिन्न विभागहरूको वर्णन मात्र होइन, कुनै पनि सानोभन्दा सानो भौगोलिक क्षेत्र तथा प्रदेशभित्र रहेका मानव जातिको जीवनलाई प्रभावित पार्ने कारणहरूको अन्वेषण गर्दछ । मानव जगत्सँग निकट सम्बन्ध राख्ने पृथ्वीका विभिन्न प्राकृतिक आकृतिहरू, हावापानी, वनस्पति र पशुपक्षीको उपस्थितिका कारण मानव जीवनलाई असर तथा प्रभाव पारेको हुन्छ (सिंह, २०७८, पृ. १) ।

अतः कुनै पनि स्थानको आफ्नो भौगोलिक क्षेत्र र त्यसको विशिष्टता हुने गर्छ । भूबनोट, त्यसको अवस्थिति आदिले त्यहाँको प्राकृतिक वातावरणमा प्रभाव पार्दछ । पृथ्वीको भौगोलिक बनोट र यसको वातावरण तथा मानवका क्रियाकलापद्वारा प्रभावित हरेक

गतिविधिलाई भूगोलले समेटेको हुन्छ । यसैले भौगोलिक अध्ययनले प्राकृतिक तत्त्वको मात्र नभएर मानवीय क्रियाको पनि बोध गराउँछ । कुनै ठाउँको खास परिवेशबाट मान्छेको जीवनप्रणाली तथा सांस्कृतिक वातावरण कसरी प्रभावित हुन्छ भन्ने कुराको केही जानकारी अघिल्ला परिच्छेदहरूमा चर्चा भएको छ । यहाँ भने स्थानीय भूगोलमा केन्द्रित रही भूबनोट, हावापानी, मौसम आदिले कुनै स्थानको भौगोलिक विशिष्टता कायम गरिदिन्छन् भन्ने मान्यतामा आधारित भएर लोककथासँग सम्बन्धित स्थानीय भूगोलको अध्ययन गरिएको छ । यस अध्ययनका लागि प्राकृतिक आकृति, हावापानी, प्राकृतिक वनस्पति र पशुपक्षी जस्ता प्राकृतिक तत्त्वहरूलाई समेटिएको छ । तत्अनुसार अध्ययनलाई सहज पार्नका लागि प्राकृतिक आकृति, हावापानी र खेतीपाती, जलाशय, वनस्पति र खनिज पदार्थ, जीवजन्तु र गाउँबस्ती जस्ता पक्षलाई मूल आधार मानिएको छ :

आरेख १३ : स्थानीय भूगोल



४.२.१.१ प्राकृतिक आकृति

स्थानीय भूगोललाई चिनाउने महत्त्वपूर्ण प्रथम तत्त्व प्राकृतिक आकृति हो । कुनै पनि स्थान विशिष्ट हुनका लागि त्यहाँको प्राकृतिक आकृतिहरूको विशेष महत्त्व हुन्छ । आकृति भन्नाले बनावट वा स्वरूप भन्ने बुझिन्छ (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. १५१) । प्रकृतिबाट नै निर्मित बनावट वा स्वरूपलाई प्राकृतिक आकृति भनिन्छ । लोकको जीवन भिजेको लोकसाहित्यमा यसको धेरै प्रभाव रहेको हुन्छ । लोकसाहित्यको प्रचलित विधा लोककथामा स्थानविशेष भौगोलिक तथा प्राकृतिक आकृतिहरू तथा तिनको सौन्दर्यको चित्रण गरिएको हुन्छ । त्यसले स्थानीय चिनारीको संरक्षण गरिरहेको हुन्छ । भौगोलिक तथा प्राकृतिक परिवेशले जीवनशैली तथा संस्कृतिको निर्माण गरेको हुन्छ (सुवेदी, २०६८, पृ. २५) । प्राकृतिक उपादनहरूद्वारा नै कुनै अञ्चलको भौगोलिक वातावरण निर्माण भएको हुनाले भौगोलिक स्थिति अनि प्राकृतिक वातावरणमाथि त्यस अञ्चलको सांस्कृतिक, राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक स्थिति निर्भर रहेको हुन्छ (दाहाल, इ. २००२, पृ. ४९) । मानिसको कलात्मक अभिव्यक्तिमा पनि त्यसको प्रत्यक्ष प्रभाव परेको हुन्छ । लोककथावाचन कुनै ठाउँ र समयमा एकैपटक मात्र घटित हुन्छ, एकैपटक मात्र खास

सामाजिक अन्तर्सम्बन्धमा आउँछ र एकै पटक मात्र विशिष्ट सामाजिक र मनोवैज्ञानिक वातावरण पैदा गर्दछ (बन्धु, २०५८, पृ. ८३-८४) । साहित्यमा प्रकृतिका विविध रूपहरूको यथार्थ र घनीभूत वर्णन हुन्छ । जीवनसँग प्रकृतिको रागात्मक सम्बन्ध देखाउने मूल प्रयोजनबाट यस्तो वर्णन अभिप्रेरित रहन्छ । फलतः प्रकृतिका विविध रूपहरू स्थानीय जनजीवनको भावसौन्दर्य र अनुभूतिका सन्दर्भ बनेर प्रकट हुन्छन् । त्यसैले लोककथाञ्चलको भूगोल तथा प्रकृतिको चित्रण हुनु आवश्यक छ (अधिकारी, २०७६, पृ. २५) । अतः लोकको कलात्मक अभिव्यक्ति रहने लोककथामा भूगोल तथा प्रकृतिको प्रत्यक्ष प्रभाव परेको हुन्छ । लोककथावाचकको कलामा देखा पर्ने यस्ता प्राकृतिक आकृतिले लोकको महत्त्वपूर्ण तत्त्वको प्रतिविम्बन गराएको हुन्छ ।

लोककथामा निहित प्राकृतिक आकृतिहरूको अध्ययनका निम्ति सो क्षेत्रको प्राकृतिक भूगोलको ज्ञान आवश्यक छ । प्राकृतिक तत्त्वका विभिन्न रूपहरूको प्रधानता हुने प्राकृतिक वातावरणहरूको अध्ययनलाई प्राकृतिक भूगोल भनिन्छ र यसअन्तर्गत धरातलका विभिन्न रूप, नदी प्रणाली, जलवायु, वनस्पति, जीवजन्तु आदि पर्दछन् (सिंह, २०७८, पृ. २) । नेपालको प्राकृतिक स्वरूप होचा (समुद्रको सतहदेखि ५९ मिटरको उचाइमा महोत्तरीको मुसहर्निया) र अति उच्च (समुद्रको सतहदेखि ८,८४८.८६ मिटर उचाइमा विश्वको सर्वोच्च शिखर सगरमाथा) भूभागहरू मिलेर बनेको छ । हिमाल, पहाड, उपत्यका, नदीका टार, बेँसी, दुन एवम् तराईका फाँटहरूद्वारा देशको धरातलीय स्वरूपको निर्माण भएको छ (पाण्डे, २०७८, पृ. ३९) । धौलागिरि हिमालय पर्वत संसारका अग्ला हिमालय शृङ्खलाहरूमध्येको सातौँ अग्लो हिमालय पर्वत हो । यसलाई धवलागिरि पनि भनिन्छ । मध्यपश्चिम नेपालको म्याग्दी जिल्लामा पर्ने धवलागिरिको उचाइँ ८,१६७ मिटर अग्लो छ (उप्रेती र अन्य, २०७५, पृ. ६४७) । अङ्ग्रेजहरूले भारतको गोरखपुरबाट उत्तरमा सेतो पहाड देखेपछि इ. १८०० मा ब्रिटिस इण्डियन सर्वेयर टोलीले यसको खोजी गरी केही कुरा सार्वजनिक गरेको थियो । यसैले यसलाई सेतो हिमाल भनिन्थ्यो । यसको पूर्वमा कालीगण्डकी, पश्चिममा भेरी नदी, उत्तरमा बारबुङ खोला र दक्षिणमा जिरबाङ खोला छन् (बानियाँ, २०७५, पृ. ३०८) । धरातलीय प्राकृतिक स्वरूपले एकातिर मानव कल्याणकारी कार्य गरेको हुन्छ भने अर्कातिर प्रकृतिका विभिन्न प्राकृतिक स्वरूप तथा शक्तिहरूले मानव मात्रका लागि धेरै चुनौती पनि दिएको हुन्छ । त्यसै गरी मानिस स्वयंले पनि प्रकृतिमा असर र प्रभाव देखाएको हुन्छ । यसैले यहाँ धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा प्रतिविम्बित मानवजीवनसँग प्रत्यक्ष सम्बन्ध राख्ने हिमाल, पर्वतशृङ्खला, पहाड, थुम्का, उपत्यका, नदी, नदीका टार, बेँसी, दुन एवम् तराईका फाँटहरू, खोलानाला, बाटोघाटो, गोरेटो बाटो, घोडेटो बाटो, पहाडको उकालो, ओरालो भिरपाखा, वनजङ्गल, पानीपँधेरा आदि जस्ता प्राकृतिक आकृतिहरूको अध्ययन गरिएको छ ।

४.२.१.२ हावापानी र खेतीपाती

भूगोललाई चिनाउने महत्त्वपूर्ण दोस्रो तत्त्व हावापानी हो । यसले स्थान र सिङ्गो मानव जातिमा प्रत्यक्ष असर तथा प्रभाव पारेको हुन्छ । पृथ्वीको सतहका विभिन्न

क्षेत्रहरूमा प्रकृति र वितरण समान किसिमको छैन, असमानता ल्याउने विभिन्न तत्त्वहरूमध्ये हावापानी पनि एक हो र हावापानी भन्नाले ताप, वर्षा, वायु, वाष्पीकरण, वाष्पोत्सर्जन, वादल, हिमवर्षा आदि भन्ने बुझिन्छ (कँडेल, २०६७, पृ. ६०-६१) । भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरणले त्यहाँको जीवनप्रणाली तथा सांस्कृतिक वातावरणलाई प्रभाव पार्दछ । मौसम तथा हावापानीले पेसाव्यवसाय निर्देशित गरेको हुन्छ र पेशाव्यवसायले मानिसका संस्कार, संस्कृति, उसको चेतनास्तर, आर्थिक उत्पादन प्रणाली, राजनीति र मनोभावलाई समेत निर्देशित गरिरहेको हुन्छ (सुवेदी, २०६८, पृ. २५) । नेपालमा मनसुनी हावापानी पाइन्छ । ऋतुअनुसार बहने वायुलाई मौसमी वायु भनिन्छ । ऋतुको परिवर्तनसँगै स्थल सतह र समुन्द्र सतहमा ताप र चाप विपरीत किसिमको हुँदा मौसमी वायुको उत्पत्ति हुन्छ; यही वायुलाई मनसुनी वायु भनिन्छ । नेपालका विभिन्न क्षेत्रको भौगोलिक स्थिति धरातल एवं उचाइअनुसार हावापानीको अवस्था पनि बेग्लाबेग्लै भइरहने हुन्छ (पाण्डे, २०७८, पृ. ४९) । नेपालको धरातलीय स्वरूपमा देखा परेको विविधताका कारण हावापानीमा पनि विविधता देखापर्दछ । नेपालको कुनै पनि स्थानको हावापानीको सही अवस्था त्यो ठाउँको उचाईमा भरपर्ने हुँदा नेपालको हावापानीलाई उष्ण प्रदेश, उपोष्ण प्रदेश, समशीतोष्ण प्रदेश, चिसो लेकाली प्रदेश, लेकाली प्रदेश र उच्च हिमाली प्रदेश गरी पाँच प्रकारमा विभाजन गरिएको छ (पाण्डे, २०७८, पृ. ५४-५४) । धौलागिरि क्षेत्र ९१५ मिटरदेखि ८,१६७ मिटरसम्मको उचाईंमा फैलिएकाले यहाँ हिमाली वा अल्पाइन हावापानी, शितोष्ण हावापानी, समसशितोष्ण हावापानी र अर्धउष्ण हावापानी पाइन्छन् र यहाँ सोहीअनुसारका खेतीपाती गरिएको हुन्छ (बानियाँ, २०७५, पृ. ४-६) । हावापानीबाट प्रत्यक्ष प्रभावित हुने लोकका अनुभवहरू लोककथामा प्रकट हुनु स्वाभाविक हो । मुख्यतः ग्रामीण भूगोलमा हावापानीको अनुकूल प्रभाव पर्दा कृषिमा निर्भर रहेको क्षेत्रमा जमिनको उब्जनी क्षमता निकै उर्वर हुन्छ भने हावापानीको प्रतिकूल प्रभाव पर्दा नेपालको हिमाली भेगमा अत्यधिक रूपमा हिउँ वर्षा, पहाडी क्षेत्रमा पहिरो तथा तराई क्षेत्रमा बाढी, नदी कटान, डुवान जस्ता समस्या देखिन्छ । लोककथामा यस्ता भौगोलिक तथा प्राकृतिक प्रभाव तथा समस्या रूपको चित्रण हुन्छन् ।

४.२.१.३ जलाशय

मान्छेका जीवनमा पानी नभई नहुने पदार्थ हो । पिउने, नुहाउने, भाँडा माझ्ने, लुगा धुने, लिपपोत गर्ने, सफाइ गर्ने, सिँचाइ गर्ने आदि कामका निम्ति पानी आवश्यक छ । पानीबाटै किसिम किसिमका माछासहितका जलचर प्राप्त हुन्छन् । नदी, खोलाले नै मान्छेलाई बालुवा, ढुङ्गा आदि सुलभ बनाउँछन् । त्यसैले लोकजीवनका अनेक गतिविधि पानीसँग सम्बन्धित छन् । जीवनका पञ्चतत्त्व मानिएका आकाश, वायु, अग्नि, जल र पृथ्वीमध्ये यो एक हो । मान्छेले समुन्द्र, नदी, खोला, तलाउ, मूल, कुवा, धारा आदिबाट प्राप्त पानीको उपयोग गरेको हुन्छ । यसका साथै आकाशबाट बर्सेको पानी पनि मान्छेले उपयोग गर्दै आएको छ । धौलागिरि क्षेत्रमा कालीगण्डकी, म्याग्दी नदी, रघुगङ्गा जस्ता प्रसिद्ध नदीहरू र दामोदर कुण्ड, वराह तालहरू, विभिन्न तातोपानी कुण्डहरू, दमखोला, ह्वेचुङ खोला, मुस्ताङ खोला, काग खोला, घार खोला, बगर खोला, घोप्टे खोला, तथा रूप्से

छहरा, नारच्याङ छहरा, महभीर छहरा, सुन छहरा आदि जस्ता जलाशय रहेका छन् (बानियाँ, २०७५, पृ. २९४-३०७) । लोकले प्रयोग गर्ने पानी र पानीका स्रोतसँग लोककथाको सम्बन्ध जोडिएको हुन्छ । लोकतत्त्वको अध्ययनमा भूगोलको एक महत्त्वपूर्ण पक्षका रूपमा रहेको जलाशयलाई पनि समावेश गरिनु उपयुक्त हुन्छ ।

४.२.१.४ वनस्पति र खनिज पदार्थ

प्राकृतिक वनस्पतीले भूगोलको चिनारी गराएको हुन्छ । कुनै पनि स्थानको धरातल, माटो र हावापानीअनुसार प्राकृतिक वनस्पति संरचित भएको हुन्छ । नेपालको धरातल, हावापानी एवं माटोमा पाइने भिन्नताका कारणले सबै स्थानमा एकै किसिमको वनस्पति पाइँदैन र सोही आधारमा उपोष्ण सदाबहार जङ्गल, समशीतोष्ण पतझर जङ्गल, समशीतोष्ण कोणधारी जङ्गल, लेकाली वनस्पती र टुण्ड्रा तथा ठण्डा मरुस्थली वनस्पती गरी पाँच प्रकारका प्राकृतिक वनस्पतीका प्रदेश विभाजन गरिएको छ (पाण्डे, २०७८, पृ. ५८-६०) । प्राकृतिक वनस्पतीले प्रत्यक्ष रूपमा लोकजीवनलाई प्रभाव पारेको हुन्छ । वनस्पती जगत् र पशुपक्षी जगत् गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको प्राणी जगत्को अध्ययनको सुविधाका लागि वनस्पति जगत्लाई वृक्ष, पौधा, लता, पुष्प र शाक गरी पाँच प्रकारमा वर्गीकरण गरिएको पाइन्छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. ७०) । वनस्पतिले मानव जातिलाई आनन्द, सुन्दर दृश्य प्रदान गर्नुका साथै मानवोपयोगी वस्तु पनि प्रदान गर्दछ (कुरियन, इ. २०१३, पृ. २८२) । धौलागिरि क्षेत्रमा भूबनोट ९१५ मिटरको होचो भूभागँदेखि ८,१६७ मिटरसम्मको उच्च भूभागसम्म फैलिएको छ । यहाँ धरातलीय विविधताका कारण देखा परेको फरक फरक किसिमको हावापानी हुनेहुँदा लेकाली वनस्पति, कोणधारी वनस्पति र पतझड वनस्पति पाइन्छन् (बानियाँ, २०७५, पृ. ३१३-३१६) । यस क्षेत्रमा तामा, फलाम, सविता, सुन, स्लेट, खरी ढुङ्गा, शिलाजित आदि जस्ता खनिजको भूमि भएकाले तिनको उत्खनन्का लागि विभिन्न खानी सञ्चालन गरेको पाइन्छ (बानियाँ, २०७५, पृ. ३१०-३१३) । अतएव प्राकृतिक वनस्पति र मानव समुदाय एकअर्काका परिपूरक हुन् । मानवले त्यसलाई आफ्नो अनुभव तथा बुद्धिको प्रयोग गरी लोककथामा प्रकटीकरण गरेको हुन्छ । लोकको त्यस प्रकटीकरणले स्थानीयतालाई प्रस्तुत गरिरहेको हुन्छ ।

लोकले भूगोलबाट प्राप्त गर्ने विभिन्न खनिज पदार्थको प्रयोग गर्दछ । सुन, चाँदी, फलाम, तामा, ढुङ्गा आदि खानीबाट प्राप्त हुन्छन् । गहना, औजार, यन्त्र, हातहतियार, भाँडाकुँडा, बाजा आदि तिनैबाट बन्दछन् । अतः लोककथामा स्थानीय खनिज पदार्थबारे पनि वर्णन गरिएको हुन्छ ।

४.२.१.५ जीवजन्तु

लोककथामा भूगोलको चिनारी गराउने अर्को प्रमुख तत्त्व पशुपक्षी पनि हो । भौगोलिक वातावरणका कारण पशुपक्षीको सोझो सम्बन्ध प्राकृतिक वनस्पतीसँग भएझैं लोकको सीधा सम्बन्ध पशुपक्षीसँग हुन्छ । वनस्पति जगत् र पशुपक्षी जगत् गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको प्राणी जगत्लाई अध्ययन सुविधाका लागि पशुपक्षी र अन्य

जीवलाई पशु, पक्षी, सरीसृप, कीराफट्याङ्ग्रा र अन्य जीव गरी पाँच प्रकारमा विभाजन गरेको देखिन्छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. ७० र ८६) । प्रकृतिका ऋतु तथा पशुपक्षी आदि सबै मनुष्यको संवेदनाजन्य मनसँग जोडिएका हुन्छन्; पशु नै मनुष्य जातिको आदिम तथा निकट सहवर्त्ती हो भने पक्षी मनुष्य जातिको आनन्द लोकको साथी हो (कुरियन, इ. २०१३, पृ. २७९ र २९६) । लोकको मौखिक अभिव्यक्तिका रूपमा जन्मिएको लोककथामा पशुपक्षी मात्र वा पशुपक्षी र मानिसको उपस्थिति भएको पाइन्छ; तिनले मान्छेलाई धेरै कुरा सिकाउने, मानिसको भाषा बोल्ने गरेका हुन्छन् (बन्धु, २०५८, पृ. ३०२) । यसर्थ मानिससँग प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष रूपमा अभेद्य सम्बन्ध राख्ने पशु, पक्षी र किरा नै जीवजन्तु हुन् । धौलागिरि क्षेत्रमा हरेक प्रकारका जीवजन्तु भेटिन्छन् । यहाँ कस्तुरी, खरायो, घोरल, चितुवा, झ्यारल, थार, दुम्सी, नाउर, प्याउरो, बाघ, बाँदर, ब्वासो, भालु, मलसाप्रो, मृग, रतुवा, लोखर्के, वनबिरालो, स्याल, हाब्रे, हिमचितुवा, हिमाली भालु आदि जस्ता वन्यजन्तु र खच्चर, गधा, गाई, घोडा, चौरी, बङ्गुर, बाख्रा, भेँडा, भैँसी, सुङगुर आदि जस्ता घरपालुवा जीवजन्तु रहेका छन् । यसका साथै यहाँ उल्लु, काग, काफलपाक्यो चरा, कालिज, कोइली, कोकले, गिद्ध, गौँथली, चाखुरा, चिबे, चील, चुप्पी, जुरेली, डाँफे, डाङ्रे, ढुकुर, तित्रा, धोबिनी, न्याउरी, पेउँरा, फक्राँस, फिस्टा, बाज, भँगेरा, भद्राइ, मलेवा, मुनाल, लुइँचे, लामपुच्छ्रे, हलेसो आदि जङ्गली र कुखुरा, परेवा र हाँस जस्ता घरपालुवा पक्षीहरू पाइन्छन् (बानियाँ,२०७५, पृ. ३१६) । लोककथामा प्रकटित जीवजन्तुले स्थानीय भूगोलको परिचय पनि दिएको हुन्छ ।

भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरणले पशुपक्षीको निवासस्थानमा प्रभाव पारेको हुन्छ । प्रारम्भमा मानव जातिले जङ्गलमा जङ्गली पशुपक्षीसँगै समान किसिमको जीवनयापन गरिरहेको थियो र क्रमिक रूपमा विकास हुँदै गएपछि मानिसले आफू अनुकूलको वातावरणमा अनुकूलका पशुपक्षीलाई आफूसँगै राख्न थाल्यो जसका कारण पशुपक्षी पाल्तु र जङ्गलीका रूपमा चिनिन थाल्यो (सिंह, २०७८, पृ. १३८) । नेपालमा पाइने विभिन्न किसिमका हावापानी, वनस्पतीले गर्दा सोही बमोजिम विभिन्न किसिमका पशुपक्षीहरू भेटिन्छन् । जीवजन्तु बेग्लाबेग्लै वातावरण र खाद्यपदार्थमा हुर्केर प्राकृतिक वातावरणमा अनुकूलन हुने भएकाले नेपालको दक्षिण भेगको तराई क्षेत्र, मध्य पहाडी क्षेत्र, हिमाली क्षेत्र आदिमा भिन्नभिन्न जीवजन्तु भेटिन्छन् (पाण्डे, २०७८, पृ. ६२) । अतः जीवजन्तुबाट प्रत्यक्ष प्रभावित हुने लोकका लोककथामा पनि जीवजन्तुबाट प्रभाव वा असरको चित्रण हुने भएकाले स्थानीयताको अध्ययनका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण देखिएको छ ।

४.२.१.६ गाउँबस्ती

भूगोलभित्र गाउँबस्तीहरू रहेका हुन्छन् । सबै ठाउँहरू मानव बस्तीका लागि उपयोगी हुँदैनन् । प्राकृतिक रूपमा बस्न लायक ठाउँमा नै मान्छेहरूका बस्ती रहेका हुन्छन् । बाढी, पहिरो, हिउँ, हिंस्रक जनावर, चोर, डाँका आदिबाट सुरक्षित हुनुका साथै पिउने पानी, खेतीपातीका लागि उपयुक्त जग्गा र आवागमनको सुविधा भएका ठाउँमा गाउँबस्ती रहेका हुन्छन् । प्रायः समथर भूभागमा बस्तीहरू रहेका हुन्छन् । अझ नदी र

खोलाका किनार त्यसका निम्ति बढी प्रयोग गरिएका पाइन्छन् । नदी र खोलाका किनारमा औलो लाग्ने र गर्मी हुने भएकाले गर्मीमा लेकमा र हिउँदमा बेसीमा बस्ने चलन पनि धेरै ठाउँमा छ । एक्लाएक्लै बस्ता हिंस्रक जनावर, चोर, डाँका आदिको खतरा हुने भएकाले एकै स्थानमा धेरै जना बस्न मिल्ने गाउँहरू निर्माण भएको पाइन्छ । लोकको वासस्थानका रूपमा रहने गाउँबस्तीहरू लोकतात्त्विक अध्ययनका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण छन् ।

४.२.२ स्थानीय समाज

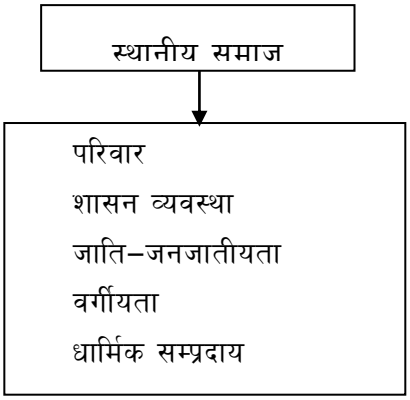
मानिस र अन्य तत्त्वलाई सम्मिलित गरी चल्ने संस्था नै समाज हो । यही संस्थाले कालान्तरमा व्यक्तिका लागि व्यवस्था बनाउँछ । त्यसैले मानिसको वास्तविक परिचय समाजद्वारा नै हुन्छ (ए.के., इ. २००५, पृ. ७) । स्थानीय समाज लोकबाट नै निर्माण भएको हुन्छ । वास्तवमा लोक भनेकै स्थानीय समाज हो । कुनै स्थानका विभिन्न वैयक्तिक एकाइहरू मिलेर स्थानीय समाज संरचित हुन्छ । समाजमा घुलमिल भएर बस्ने विशेष गुण भएको लोकको झुन्डले त्यस्तो समाजको निर्माण गरेको हुन्छ । त्यसरी निर्मित लोकको झुन्डले स्थानीय समाजको परिचय दिएको हुन्छ । त्यसैले सो समाज खास रहनसहन, रीतिरिवाज, धर्म आदिसँग आबद्ध रहेको हुन्छ । त्यसैले त्यहाँ प्रायः एउटै रहनसहन, व्यवस्था, धर्म आदि अँगालेका मानिसका समूह बसोबास गर्दछन् (उप्रेती र अन्य, २०७९, पृ. १९११) । क्षेत्रविशेषको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण, आर्थिक प्रणाली, अन्य जाति वा जनजातिसँगको सम्पर्क आदिका कारण हरेक क्षेत्रको आफ्नै प्रकारको विशिष्ट समाज हुन्छ (सुवेदी, २०६८, पृ. ४२) । अतः समाज भनेको विभिन्न सङ्गठन, समूह, संस्थाहरूको पारस्परिक क्रमबद्धता हो ।

धार्मिक, परोपकारी, सांस्कृतिक, राजनैतिक, देशभक्तिपूर्ण वा अन्य उद्देश्यका लागि एकसाथ सङ्गठित सम्बन्धित व्यक्तिहरूका समूहबाट समाज निर्माण भएको हुन्छ । समाजका अङ्गहरूका रूपमा रहेका आर्थिक, राजनीतिक, शैक्षिक, धार्मिक, पारिवारिक आदि जस्ता संस्थाहरू र नियम, कानुन, पद, स्थान, भूमिका, अधिकार आदिसँग सम्बन्धित संस्थाहरू एकआपसमा अन्तःसम्बन्धित भई समाजको स्वरूप खडा भएको हुन्छ (शर्मा, २०६९, पृ. ७७) । यसरी समाज विभिन्न जाति, भाषा, संस्कृति, सङ्गठन, संस्था आदिको सामूहिक रूप भएकाले एकाङ्की नभई सामूहिक प्रतिनिधित्व झल्किने हुन्छ; यिनै एकाइहरूबिचको सम्बन्धले समाजको क्रियाशीलता बढ्छ र सामाजिक आवश्यकताहरू पनि पूरा हुन्छन् (आचार्य, २०७९, पृ. ७४-७५) । जाति विशेषका संस्कार, व्यक्ति विशेषका दायित्व र भूमिकाभित्र पर्ने स्थानीयता नै लोकसाहित्य र संस्कृतिको मौलिक पक्ष हो र यसभित्र सामाजिक क्रियाशीलता विद्यमान रहन्छ । यही क्रियाशीलताले समाजलाई गतिशील तुल्याउँछ । त्यसैले समाजभित्र सामाजिक व्यवस्था र सङ्गठन, सामाजिक संस्कार, जाति–जनजाति, भाषिका, शैली / अभिप्राय आदि समेटिन्छन् (शर्मा, २०६२, पृ. ३–४) । यसका साथै सम्बन्धित क्षेत्रको जातीय अवस्थिति, रहनसहन, संस्कृति, प्रथा, लोकपरम्परा, किंवदन्ती, चाडपर्व आदिसँग यो सम्बन्धित रहन्छ (शर्मा, २०६२, पृ. ४२) । क्षेत्रविशेषको भौगोलिक तथा प्राकृतिक पर्यावरण, आर्थिक प्रणाली, अन्य जाति वा जनजातिसँगको

सम्पर्क आदिका कारण हरेक क्षेत्रको आफ्नै प्रकारको विशिष्ट सामाजिकता हुन्छ र यस विशिष्ट स्थितिले समाजको उत्पादन प्रणालीको निर्धारण गरिरहेको हुन्छ । त्यसैले हरेक समाजको अलग्गै जीवन प्रणाली हुन्छ र यसको विशिष्टताअनुसार दैनिक जीवनचर्या पनि प्रभावित हुनेगर्छ (सुवेदी, २०६८, पृ. ४२-४३) । कुनै पनि समाज खास व्यवस्थामा अडेको हुन्छ । समूहमा प्रत्येक व्यक्तिद्वारा गरिने विशेष भूमिका र कार्यको विशेष क्रमबद्धता नै सामाजिक व्यवस्था हो । कर्ता (व्यक्ति) र क्रिया, पद र भूमिका, आवश्यकता, उद्देश्य तथा लक्ष्य र पारस्परिकता, मान्यता एवम् नियम, विश्वास एवम् ज्ञान तथा अधिकार, शक्ति, स्वीकृति र सुविधाहरू आदि जस्ता तत्त्वहरूबाट निर्मित सामाजिक व्यवस्थामा गतिशील र सक्रिय एकत्व हुन्छ । सामाजिक व्यवस्थामा भौतिक तथा वातावरणीय पक्षको प्रभाव पर्ने हुँदा स्थानीय गुण हुनु यसको प्रमुख विशेषता हो ।

सामाजिक भावबोधका साथ समान सामाजिक मूल्य र मान्यता तथा आदर्शहरूका आधारमा सामाजिक व्यवस्था कायम गरिएको हुन्छ । सामाजिक व्यवस्थाले समाजलाई निरन्तर रूपमा सन्तुलित राख्दछ । यसबाट स्वयम् मानिस र समाज समान मूल्य र मान्यतामा बाँधीई नियन्त्रणमा रहेको पाइन्छ । सामाजिक व्यवस्था एक आपसमा अन्तरक्रियाशील बहुल व्यक्तिहरूले सिर्जना गरेको त्यस्तो व्यवस्था हो, जहाँ भौतिक तथा वातावरणीय पक्ष रहेको हुन्छ । यसको केन्द्रीय तत्त्व नै वैयक्तिक एकाइ हो । यिनै एकाइहरूको अन्तः सम्बन्धको जालोद्वारा नै सामाजिक व्यवस्थाको जन्म हुन्छ (शर्मा, २०६९, पृ. ८३) । यसका आधारमा सामाजिक सङ्गठन अर्थात् धार्मिक, आर्थिक, राजनीतिक कार्य भएको हुन्छ (शर्मा, २०६२, पृ. ९) । स्थान विशेषका आधारमा समाज व्यवस्था, समाजको संरचना, समाजका प्रकार, सामाजिक एकताको गाँठो, सामाजिक सम्बन्ध, जातीय र व्यक्तिगत अहम् आदिको अध्ययन गर्न सकिन्छ (शर्मा, २०६२, पृ. ३) । उपर्युक्त विवेचनालाई दृष्टिगत गरी धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूसँग सम्बन्धित स्थानीय समाजको अध्ययनका आधारहरू निर्माण गरिएको छ । यस क्रममा परिवार (पारिवारिक अवस्था), शासन व्यवस्था, जाति–जनजातीयता, वर्गीयता र धार्मिक सम्प्रदायलाई प्रमुख आधार मानी लोककथाको अध्ययन गरिएको छ ।

आरेख १४ : स्थानीय समाज



४.२.२.१ परिवार

परिवार सामाजिक संरचनाको आधारभूत सामाजिक संस्था हो । परिवार मानिसको एक सक्रिय प्रक्रियाको सुरुवात हो । परिवार समाजको स्वाभाविक र आधारभूत सामूहिक इकाइ हो र योबिना समाजको निरन्तरता सम्भव हुँदैन । यसैले समाजको जग परिवार नै हो (अख्तर सिद्दीकी, २०७२, पृ. ९८) । वास्तवमा रक्त सम्बन्धको आधारमा सङ्गठित व्यक्तिहरूको समूहलाई परिवार भनिन्छ (उपाध्याय र सिग्देल, २०७१, पृ. १७७) । विवाह, रगत तथा दत्तक (धर्मपुत्र, धर्मपुत्री) सँग सम्बन्धित व्यक्तिहरूको समूहलाई परिवार भनिन्छ (शेफर्ड र ग्रीने, इ. २००१, पृ. ३४९) । रगत, वीर्य, नाता, घर, अनुकूलता र वैवाहिक सम्बन्धले संयुक्त मानिसको समूहलाई परिवार भनेर चिनाएको पनि पाइन्छ । विवाह, परिवार, नातेदारी व्यवस्था जस्ता सामाजिक संस्थाले स्थानीय समाजको संरचनामा महत्त्व राख्तछन् (खत्री, २०६९, पृ. १२) । कुनै पनि समाजको पहिचान पाउन त्यहाँको पारिवारिक अवस्थाको अध्ययन अपेक्षित हुनु स्वाभाविक छ । एकै मूल वा पुर्खाका व्यक्तिहरूको समूहलाई परिवार भनिन्छ । भौगोलिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक एवम् आर्थिक आदि भिन्नताका कारण परिवारको सङ्ख्या, परिवारको स्वरूप, परिवारमा सत्ता, वंशनाम आदिलाई आधार बनाई परिवारको वर्गीकरण गरिएको हुन्छ । विशेषतः जन्मबाट बनेको परिवार र विवाहबाट बनिने परिवार गरी परिवारका मुख्य दुई प्रकार रहे तापनि परिवारको आधारभूत प्रकारहरू क्रमशः एकल परिवार, संयुक्त परिवार, ब्लेन्डेड परिवार, कोहेबेशन, बच्चारहित परिवार र एकल अभिभावक परिवार गरी छओटा छन् (अख्तर सिद्दीकी, २०७२, पृ. १११ र ३०२) । परिवार तथा यसका प्रकारका सम्बन्धमा दुबेको भनाइ यस्तो देखिन्छ :

> परिवार एक आधारभूत सामाजिक समूह हो । रचना र संगठनका दृष्टिले परिवारका विभिन्न भेदहरू छन् । निवासका आधारमा पितृस्थानीय परिवार, मातृस्थानीय परिवार, पितृ /मातृस्थानीय परिवार, नवस्थानीय परिवार, मामास्थानीय परिवार र द्विस्थानीय परिवार; अधिकारका आधारमा पैतृक परिवार, मातृक परिवार; उत्तराधिकारीका आधारमा पितृमार्गी परिवार र मातृमार्गी परिवार; वंश-नामका आधारमा पितृनामी परिवार, मातृनामी परिवार, उभयवाही परिवार र द्विनामी परिवार; वैवाहिक रचना र गठनका आधारमा एकविवाही परिवार, बहुविवाही परिवार (बहुपत्नीक, बहुपतिक

(भ्रातृबहुपतिक र अभ्रातृबहुपतिक) र समूह-विवाही), मूल परिवार, संयुक्त परिवार र विस्तारित परिवार गरी वर्गीकरण गर्न सकिन्छ (दुबे, इ. २०१०, पृ. १०२-१०४)।

परिवारको संरचना र गठन समय र समाज अनुकूलको भेटिन्छ। आदिम युगका साथै मातृसत्तात्मक र पितृसत्तात्मक युगका परिवार व्यवस्थाबारे तिनबाट जानकारी उपलब्ध गर्न सकिन्छ। सिकारी र कन्दमूल सङ्कलन गर्ने आदिम साम्यवादी समाजमा उत्पादन व्यवस्था सामूहिक स्वामित्वमा रहेको र परिवारको स्वरूप पनि मातृसत्तात्मक स्वरूपको देखिन्छ तर कृषि युगको सुरुवातसँगै उत्पादनका माध्यमहरू र जमिनमाथि पुरुषको स्वामित्व बढ्न थालेकाले महिलालाई दासी बनाएको पाइन्छ (उपाध्याय र सिग्देल, २०७१, पृ. १७८-१७९)। यसरी क्रमशः लामो कालखण्डमा आइपुग्दा पितृसत्तात्मक एकात्मक परिवारको आधुनिक स्वरूप देखा परेको हो। आदिम साम्यवादी समाजदेखि हालसम्मको अन्तरालमा देखा परेका परिवारका स्वरूपलाई हाडनाता विवाहमा आधारित परिवार, सामूहिक परिवार, युगल परिवार र एकनिष्ठ परिवारको संज्ञा दिँदै परिवारले एक लामो अवधि पार गरेपछि मात्र मौलिक परिवर्तन देखा पर्ने कुरा उल्लेख गरेका छन् (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. ३७)।

अतः परिवार सामाजिक संरचनाको आधारभूत सक्रिय एकाइ हो। व्यक्तिको समाजीकरण तथा संस्कृतीकरणको प्रक्रियामा परिवारको निमार्ण हुन्छ। यसको संरचना र संगठन विशेषतः विवाह र रक्त सम्बन्धका आधारमा निमार्ण भएको हुन्छ। परिवारको संरचना र संगठन समय र समाज अनुकूलको व्यवद्धत हुने गर्दछ। अर्थात् परिवारको संरचना र संगठनलाई निश्चित रूपमा आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक र सांस्कृतिक पक्षले धेरै फरक पार्दछ। हिजोको नेपाली समाज प्रायः संयुक्त परिवार व्यवस्थामा रहेको पाइन्छ, जहाँ बाबु, आमा, बाजे, बज्यै, काका, काकी, दाजु, भाइ, दिदी, बहिनी, छोरा, छोरी आदि रहेका हुन्छन्। त्यस्तो परिवारमा पारस्परिक सद्भावका साथ वृद्धवृद्धा, प्रौढ, युवा र बालबालिका आदि विभिन्न उमेर समूहका व्यक्तिहरू रहेका हुन्छन्। वृद्धवृद्धालाई आदर र बालबालिकालाई स्नेहसाथ हुर्काउँदै प्रौढ र युवा पुस्ता काममा बढी सक्रिय रहेको हुन्छ। तर अहिलेको प्रायजसो परिवार एकल परिवार रहेको हुन्छ, जसमा बाबुआमा मात्रै वा बाबुआमा र छोराछोरी मात्र रहेका हुन्छन्। बहुविवाहका कारण बहुपत्नी प्रथा र कतै कतै बहुपति प्रथा पनि यहाँ रहेको पाइन्छ। यसका कारण कतिपय परिवारमा सौताने पति वा पत्नीका बिच द्वन्द्व, कलह र बिछोडका घटना घटेको पनि पाइन्छ। यसरी नै पति वा पत्नीको निधन भएर अथवा अविवाहित रहेका कारणले परिवारमा एकल जीवन बिताउनेहरू पनि रहेका हुन्छन्। लोककथाहरूमा पुरानो समाजको पारिवारिक अवस्थाका बारेमा पनि उल्लेख भएको हुन्छ। लोककथामा प्रतिविम्बित परिवारका बारेमा खोज तथा अध्ययनका लागि एङ्गेल्स (२०५६) लाई मूल आधार मानेर परिवारका प्रमुख प्रकार बारे चर्चा गरिएको छ र तिनैका आधारमा लोककथामा प्रतिविम्बित परिवारको अध्ययन गरिएको हुँदा तिनको चर्चा निम्नानुसार गरिएको छ :

(क) हाडनाताको सम्बन्धमा आधारित परिवार

हाडनाताको सम्बन्धमा आधारित परिवार परिवारको पहिलो चरण हो । परिवारको यस चरणमा दाजुभाइ र दिदीबहिनीको नातासम्बन्ध भए पनि उनीहरूबिचको यौन सम्बन्धलाई स्वाभाविक कुरा मानिन्छ । समुदायमा रहेका सबै बाजेबज्यैहरू एकदोस्राका लागि लोग्नेस्वास्नीकै सम्बन्धमा रहेका हुन्छन् र ठिक त्यस्तै किसिमले उनीहरूका छोराछोरीहरू पनि लोग्नेस्वास्नीवत् रहेका हुन्छन् । हाडनाताको सम्बन्धमा आधारित परिवार लुप्त प्रायः भए पनि पोलिनेसियाका सबै द्वीपहरूमा अझै यस्तो परिवार व्यवस्था प्रचलित रहेको कुरा उल्लिखित छ (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. ४५-४६) । सभ्यताको प्रारम्भिक चरणमा देखा परेको यस्तो परिवारको प्रतिविम्बन लोककथामा भेट्न सकिन्छ ।

(ख) पुनालुआ परिवार/सामूहिक विवाहमा आधारित परिवार

यो परिवार सामूहिक विवाहको सबभन्दा विकसित स्वरूप हो । यस ढाँचाको परिवारको एक निश्चित परिधिभित्र पतिहरू र पत्नीहरूको एक समुदाय हुन्थ्यो तर पत्नीका साक्खै दाजुभाइहरू र पछि गएर अझ टाढाका दाजुभाइहरूसमेत यस परिधिभित्र पर्दैनथे, यस्तै किसिमले पतिका दिदीबहिनीहरू पनि यसभित्र पर्दैनथे (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. ४९) । सामूहिक पतिहरूले एक अर्कालाई तथा सामूहिक पत्नीहरूले पनि एकअर्कालाई पुनालुआ नै भन्थे । पुनालुआको अर्थ नजिकको साथी, सहयोगी, साझेदारी भन्ने हुन्छ (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. २२) । सामूहिक विवाह प्रचलनमा आमाको तर्फबाट मात्रै वंशक्रम स्पष्ट हुन सक्छ र यस कारणले नारी वंशानुक्रमले मात्र मान्यता पाएको हुन्छ (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. २५) । परिवारको यो प्रकार लोककथामा प्रतिविम्बन भएको देखिन्छ ।

(ग) युगल परिवार

रक्त सम्बन्धका बिचमा विवाह हुन नदिने प्रकृतिलाई गोत्रले अझ प्रोत्साहन दिँदै गएपछि युगल परिवारको निर्माण हुन गएको देखिन्छ । सामूहिक विवाहको चलनले समस्याहरू निम्त्याउँदै जान थालेपछि युगल विवाहको विकास हुन थालेको देखिन्छ । यस चरणको परिवारमा पुरुषले एउटै मात्र पत्नी राख्दछ तर परस्त्रीगमन पुरुषको अधिकारका रूपमा कायमै रहन्छ साथै नारीले अधिकांश स्थितिमा कठोरतापूर्वक पातिव्रत्यको पालना गर्नुपर्ने हुन्छ र परपुरुष गमनका लागि कठोर सजाय पाउनु पर्ने हुन्छ । परन्तु यसमा कुनै पनि पक्षले सरलतापूर्वक विवाह–सम्बन्ध विच्छेद गर्न पाउँछ र केटाकेटीहरूमाथि आमाको अधिकार पूर्ववत् कायमै रहन्छ (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. ५७) ।

(घ) एकनिष्ठ परिवार

युगल परिवारभन्दा अझ बढी बलियो गाँठो बाँधिएको परिवार एकनिष्ठ परिवार हो । पतिको आधिपत्य रहने, पैतृक सम्पत्तिमाथिको अधिकारका लागि पनि सन्तानको प्रजनन गर्ने र दुई जनामध्ये एकको इच्छाले सम्बन्ध विच्छेद गर्न नपाइने तर लोग्नेले मात्र सम्बन्ध तोड्न पाइने व्यवस्था यस परिवारमा हुन्छ (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. ४९) । उपर्युक्त विभिन्न सैद्धान्तिक आधारमा लोककथामा पाइने परिवारको अवस्थाको अध्ययन यहाँ गरिएको छ ।

४.२.२.२ शासन व्यवस्था

जुनसुकै स्थानको लोकसमाज पनि शासन व्यवस्थाबाट सञ्चालित र नियन्त्रित हुन्छ । राज्यसत्ताका साथै समाज आफैँले बनाएका नियमबाट त्यो व्यवस्थित र परिचालित हुन्छ । गिरी (२०५७, पृ. ८०–९५) ले नेपाली लोकगाथामा विभिन्न भुरेटाकुरे, बाइसेचौबिसे र एकीकरणपछिका शासकहरूका शासन व्यवस्थाको विवेचना गरेका छन् । त्यसमा उनले राज्यहरूका स्वरूप र सङ्गठन, शासन व्यवस्थाका दार्शनिक आधार, राज्य–राज्यबिचका लडाइँ, शासक र शासितबिचका सङ्घर्ष, राज्यहरूका सम्पर्क र कूटनैतिक चाल, सामाजिक–आर्थिक अवस्था आदिबारे प्रकाश पारेका छन् । लोककथामा पनि राजाहरू र गाउँका ठुलाठालुहरू तथा तिनका शासनअन्तर्गत रहेका दुनियाँहरू देखा पर्दछन् । राजाहरू र तिनले जनताप्रति गर्ने व्यवहारहरू अनि लोकमा परेको त्यसको प्रभाव लोककथामा भेटिन्छ । यसका साथै सामाजिक आचार संहिताअन्तर्गत समाज चलेको पाइन्छ । यसरी नै घरव्यवहार सञ्चालनको पनि आफ्नै प्रकारको व्यवस्था रहेको हुन्छ । समाज सञ्चालनका यी कुराहरूले लोकजीवनमा अर्थ राख्दछन् ।

४.२.२.३ जाति–जनजातीयता

नेपाली समाज विभिन्न जाति र जनजातिको बसोबास स्थल हो । त्यसैले यसको बहुजातीय पहिचान रहेको छ । जातीय पहिचानका प्रमुख आधार जातीय सचेतता, जातीय स्वपरिचय, जातीय प्रवृत्ति र जातीय व्यवहार मानिएका छन् (हण्डु, इ. २०१०, पृ. २) । समाजका मानव समूहलाई जात र जनजातिमा छुट्ट्याइएको पाइन्छ । जाति-जनजातीयताका विषयमा नेपाली बृहत शब्दकोशमा यस्तो छ :

> राष्ट्रिय र भौगोलिक सीमाका आधारमा छुट्टिने मनुष्यको जाति विभाग वा हिन्दु समाजमा वंशपरम्परा, संस्कार, धर्म, कर्म आदिका आधारमा छुट्टिने बाहुन, छेत्री आदि जात वा शारीरिक बनावट, आकारप्रकार, गुण, स्वभाव आदिका आधारमा छुट्टिने स्थावर, जङ्गम आदिको विभाग भनेर अर्थ्याएको पाइन्छ । यसरी नै आफ्नै भाषा, धर्म, संस्कृति, परम्परा र रीतिरिवाज भएको तथा कुनै निश्चित क्षेत्रमा बसोबास गर्ने ज्ञान–विज्ञानका हिसाबले केही पछि परेको पछौटे जातिका रूपमा जनजातिलाई चिनाइएको छ । (पोखरेल र अन्य, २०७५, पृ. ४३९ र ४५५)

जात शब्दले मूलतः हिन्दु वर्णाश्रम व्यवस्थाभित्र पर्ने ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य र शूद्रभित्रको कुनै एक वर्णलाई जनाउँछ भने अंशतः यसले प्रकारलाई पनि जनाउँछ । यसरी नै हिन्दु वर्णाश्रम व्यवस्थाभित्र नपर्ने वास्तवमा आफ्नै मातृभाषा र परम्परागत रीतिरिवाज आदि भएको जनसमुदाय जनजाति हो (शर्मा, २०६२, पृ. ३१) । हिन्दु धर्ममा आधारित वर्णश्रम भित्रको समुदाय जात हो । ब्राह्मणलाई उच्च र दलितलाई नीचको तहगत व्यवस्था गरिएको जात पद्धतिमा ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य र शूद्र जस्ता चार तह हुन्छन् भने वर्णाश्रमभित्र नपर्ने समुदाय जनजाति हो (योञ्जन-तामाङ र अन्य, २०७४, पृ. ४९) । नेपाली समाजमा विभिन्न जाति तथा जनजातिको व्यवस्था छ । यहाँ एकातिर ब्राह्मण,

क्षत्री, सन्न्यासी, कामी, दमाईं, सार्की जस्ता वर्ण व्यवस्थामा विश्वास राख्ने जातजातिहरू छन् भने अर्कातिर गुरुङ, मगर, शेर्पा, तामाङ जस्ता वर्ण व्यवस्थामा आस्था नराख्ने जनजातिहरू बसोबास गर्छन् (ढकाल, २०७५, पृ. २२) । नेपालमा यसको प्रारम्भ कहिलेदेखि भयो भन्ने कुराको प्रामाणिक निष्कर्ष हालसम्मका अध्ययनले निकाल्न सकेको पाइँदैन । ब्राह्मणलाई दैवी वर्ण र शूद्रलाई असूर्य वर्ण भनी तैत्तिरीय ब्राह्मण ग्रन्थमा उल्लेख भएको पाइन्छ (शर्मा, २०५८, पृ. ५४) । आचार्य मनुले इ.पू. १८५ तिर रचना गरेको 'मनुस्मृति' मा ब्राह्मणहरूलाई माथिल्लो दर्जामा र शूद्रलाई निम्न दर्जामा राखी शूद्र जातिलाई दमन गर्ने उद्देश्यले विभिन्न व्यवस्थाहरू बनाएका थिए (पाण्डेय, २०६४, पृ. ६९) । वि.सं. २०६८ को जनगणना अनुसार यहाँ १२५ जाति तथा जनजातिका मानिसहरू रहेका छन् । तिनको आआफ्नो मौलिक संस्कृति र परम्परा छ । तीमध्ये ५९ जनजातिका रूपमा सूचीकृत रहेका छन् । जनजातिहरूमा मगर, गुरुङ, राई, लिम्बू, राउटे, चेपाङ, सुनुवार, राजवंशी, धिमाल, थारू, तामाङ आदि रहेका छन् । राष्ट्रिय जनगणना २०७८ अनुसार नेपालमा जम्मा १४२ जातजातिहरू भेटिएका छन्, जसमध्ये १२५ ओटा राष्ट्रिय जनगणना २०६८ कै निरन्तरता हो भने बाँकी १७ ओटा यस जनगणनामा थपिएका जातजातिहरू हुन् । यसै गरी नेपालमा जम्मा १२४ ओटा मातृभाषाहरू भेटिएका छन्, जसमा १११ ओटा राष्ट्रिय जनगणना २०६८ को निरन्तरता हो भने बाँकी १३ ओटा यस जनगणनामा थप भएका नयाँ मातृभाषाहरू हुन् (राष्ट्रिय जनगणना, २०७८, पृ. १-९) । राष्ट्रिय जनगणना २०७८ मा सूचीकृत आदिवासी जनजातिमध्ये ४९ जातिको मातृभाषी वक्ताको सङ्ख्या उल्लेख छ भने राई जातिमा बोलिने २४ भाषा र मगर जातिमा बोलिने तीन भाषासहित सूचीकृत आदिवासी जनजाति समुदायमा जम्मा ७७ ओटा भाषा प्रचलनमा रहेको तथ्याङ्कले देखाएको छ (आदिवासी जनजाति आयोग प्रतिवेदन २०८०, पृ. ६) । स्वपहिचान दाबी गर्ने, इतिहास, भाषा, मौखिक परम्परा, साहित्य, दर्शन, सामाजिक, सांस्कृतिक र आर्थिक अवस्था भएको, आफ्नै परम्परा वा प्रथा वा विशेष कानुन वा नियमहरूद्वारा सञ्चालित मुलुकको वर्तमान सिमाना कायम हुनुअगाडि आफ्नै भौगोलिक क्षेत्रमा बसोबास गरिरहेको बासिन्दा नै आदिवासी जनजाति हो (योन्जन-तामाङ र अन्य, २०७४, पृ. ४९ र ५०) । आदिवासी जनजातिका विषयमा आदिवासी जनजाति आयोगको यस्तो भनाइ रहेको छ :

> आदिवासी जनजाति समुदायले न्यायोचित ढङ्गले सबैले समान रूपमा राज्यले उपलब्ध गराउने सेवा सुविधा पाउन सकून् भन्ने उद्देश्यले आदिवासी जनजाति समुदायलाई लोपोन्मुख, अति सीमान्तकृत, सीमान्तकृत, सुविधा वञ्चित, उन्नत गरी पाँच समूहमा वर्गीकरण गरिएको छ । जसमध्ये किसान, कुसुण्डा, कुशवाडिया, वनकरिया, मेचे, राउटे, राजी, लेप्चा, सुरेल र हायू गरी १० आदिवासी जनजाति लोपोन्मुख समूहमा, चेपाङ, झाँगड, थामी, थुदाम, दनुवार, धानुक, बराम, बोटे, माझी, सतार, सियार र ल्होमी गरी १२ समुदाय अति सीमान्तकृत समूहमा, कुमाल, गनगाई, डोल्पो, ताजपुरिया, तामाङ, तोप्केगोला, थारु, दराई, दुरा, धिमाल, पहरी, भुजेल, भोटे, मुगाली,

> राजवंशी, लार्के, वालुङ, सुनुवार, ल्होपा र फ्री गरी २० आदिवासी जनजाति समुदायलाई सीमान्तकृत समूहमा, गुरुङ, छन्त्याल, छैरोतन, जिरेल, तीनगाउँले थकाली, ताङवे, बाह्रगाउँले, व्यासी, मगर, मार्फाली थकाली, याख्खा, राई, लिम्बु, शेर्पा, र ह्याल्मो गरी १५ आदिवासी जनजाति समुदायलाई सुविधा वञ्चित समूहमा तथा नेवार र थकाली जातिलाई उन्नत समूहमा वर्गीकरण गरिएको छ । (आदिवासी जनजाति आयोग, २०८०, पृ. ११-१२)

धौलागिरि क्षेत्रमा मुख्यतः खस-आर्य, मगर, थकाली, गुरुङ, छन्त्याल, नेवार र मुस्लिम जातिहरूको बसोबास गर्दै आएका छन् (बानियाँ,२०७५,पृ. १५८) । अध्ययनका क्रममा मुस्ताङ जिल्लास्थित ल्होघेकर दामोदरकुण्ड गाउँपालिकामा बसोबास गर्ने गुरुङ जातिलाई आफूलाई ल्होपा समुदायका रूपमा चिनाउन खोजिएको देखिन्छ भने म्याग्दी जिल्लाको अन्नपूर्ण गाउँपालिकामा बसोबास गर्ने पुन मगर समुदायले आफूलाई छुट्टै पुन समुदायका रूपमा चिनाउँन खोजिएको भेटिएको छ (अध्ययनमा अध्येताले प्राप्त गरेको सूचना) । यी विभिन्न जातजाति र जनजातिबाट स्थानीय समाजको निर्माण भएको छ । यिनीहरू विगत लामो समयदेखि परस्पर सद्भाव र सहिष्णुता साथ सद्भावपूर्वक मिलेर बस्तै आएका छन् । धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा पनि यसको प्रतिच्छाया देख्न सकिन्छ ।

४.२.२.४ वर्गीयता

समाज वा लोकमा विभिन्न वर्गका मानिसहरू रहेका हुन्छन् । तीमध्ये कुनै सम्पन्न हुन्छन् भने कुनै विपन्न हुन्छन् । तिनलाई उच्च वर्ग, मध्यम वर्ग र निम्न वर्गमा विभाजन गरिएको पाइन्छ । लोककथामा राजामहाराजाहरू, मुखियाजिमुवालहरू, साहुमहाजनहरू र ठुलाठालुहरूले उच्च वर्गको प्रतिनिधित्व गर्दछन् भने अरूको काम गरेर खाने कामदारहरूले निम्न वर्गको प्रतिनिधित्व गर्दछन् । खेती र व्यापार गर्नेहरूमा कोही धनी र कोही मध्यम तहका हुन्छन् । लोककथामा एकातिर भोगविलासमा डुबेका र अरूको कमाइमा सुखभोग गर्ने तथा विलासी जीवन जिउनेहरू भेटिन्छन् भने कोही खेतबारीमा काम गरिरहेका, उपार्जनका लागि वनजङ्गलमा कुदिरहेका, गाईबाख्रा चराइरहेका, रुख चढिरहेका र भिरपाखा चहारिरहेका पाइन्छन् । अरूलाई काम लगाएर उनीहरूको श्रममा सयल गर्ने र बाँच्नका निम्ति कठोर काम गर्नेहरूका जीवनमा ठुलो अन्तर हुन्छ । लोककथाले सोझै व्यक्त गर्न सकेका ठाउँमा प्रत्यक्ष रूपमा र सोझै व्यक्त गर्न नसकेका ठाउँमा प्रतीकात्मक रूपमा भए पनि यथार्थको प्रकटीकरण गरेको हुन्छ भन्ने भनाइ औचित्यपूर्ण छ (मिश्र, इ. १९७३, पृ. २६३) ।

वर्तमान समाज वर्गमा आधारित समाज छ । वर्गमा आधारित समाजमा एकभन्दा बढी वर्गका समुदाय रहेका हुन्छन् । तिनका बिचमा सङ्घर्ष हुन्छ । सङ्घर्षले एक युगको अन्त्य भई अर्को युग उदाउँछ (अर्याल, २०६८, पृ. २६८) । आदिम साम्यवादी समाज व्यवस्थादेखि हालसम्मको समाज व्यवस्थासम्मको समाज व्यवस्थासम्म आइपुग्दा विभिन्न वर्गहरू देखा परे र परिवर्तन हुँदै गए । यो स्थिति समाज विकासको ऐतिहासिक

कालखण्डले देखाउँछ । वर्ग भनेको समाज विशेषता भएको मानिसहरूको समूह हो । वर्गलाई बुझ्नु पर्दा सामाजिक, सांस्कृतिक संरचनामा संलग्न एकाइहरूको उपस्थिति, समाजको अन्तरसम्बन्धको ढाँचा, सामाजिक संरचना र अन्तरक्रियालाई बुझ्न आवश्यक छ (उपाध्याय र सिग्देल, २०७१, पृ. १४७) । मार्क्सका दृष्टिमा आदिम साम्यवादको युगमा मानिस सिकारी र फलफुल बटुल्ने समाजमा सीमित भएकाले वर्गको अस्तित्व थिएन । त्यसपछि दास युगको सुरुसँगै नोकर र मालिकका बिचको, सामन्त युगमा भूमिपति र कृषकका बिचको र पुँजीवादी युगमा पुँजीपति र श्रमिकका बिचको वर्गभेद देखा पऱ्यो (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. २६७-२६८) । समाजमा देखा पर्ने दुई वर्गहरूमध्ये उच्च वर्ग अन्तर्गत धनी, पुँजीपति र बुर्जुवा वर्ग पर्दछन् भने शोषित, निम्न र शक्तिविहीन वर्गअन्तर्गत गरिब, मजदुर, सर्वहारा र नहुने वर्ग पर्दछन् । चेतनाको तह शून्य अवस्थामा रहँदासम्म निम्न वर्गले मालिकहरूको सेवा गरेर जीविकोपार्जन गर्ने स्थिति रहन्छ भने यी दुई वर्गको अन्तर्विरोधबाट उत्पन्न हुने चेतनाको विकासबाट द्वन्द्व र सङ्घर्ष भई युगको परिवर्तन हुन्छ ।

४.२.२.५ धार्मिक सम्प्रदाय

समाजमा विभिन्न धार्मिक सम्प्रदायका व्यक्तिहरूको बसोबास रहेको हुन्छ । धर्मलाई अङ्ग्रेजी भाषामा रिलिजन भनिन्छ । रिलिजनलाई कोही पनि मानिस प्रसन्नताको झरनामा फर्केर आउन सक्ने मार्ग वा बाटो मानिएको छ (बाजपेयी, इ. २०७९, पृ. १७) । यसलाई लोकको हित वा व्यवस्थापनका लागि अँगालिने कर्म वा कर्तव्य भन्दै ग्रहण गर्न योग्य व्यवहार, आस्था र विचार पनि भनिएको छ । धर्म भनेको लौकिक स्वार्थका निम्ति अलौकिक आख्यानद्वारा स्थापित ईश्वरीय लोककथामा झुन्डिएको मिथक हो र यसले वर्गीय प्रभुत्व स्थापनामा सचेतन वा अचेतन ढङ्गले मद्दत पुऱ्याइरहेको हुन्छ (प्रभात, २०७४, पृ. २२७) । साधारण र विशिष्ट गरी दुई प्रकारले लगाउन सकिने धर्मको अर्थमध्ये व्यक्ति वा वस्तुमा हुने स्वाभाविक गुण तथा कर्म गर्नु साधारण धर्म हो र यो सार्वभौम मूल्य र मान्यतासँग सम्बन्धित हुन्छ भने समाजलाई सहजतापूर्वक सञ्चालन गर्नका लागि आधारभूत विचारको स्थापना गर्नु विशिष्ट धर्म हो र यो व्यक्ति वा समूह अनुसार फरकफरक हुन्छ (भट्टराई र अन्य, २०७९, पृ. ३८३) । धर्मका कर्मकाण्डीय वा रीतिगत पक्ष र सैद्धान्तिक पक्ष गरी दुई भाग छन् । कर्मकाण्डीय वा रीतिगत पक्षले समुदायको सामाजिक र आर्थिक स्तरअनुकूल नैतिक सदाचार र भक्तिमानमय जीवन निर्वाह गर्ने शिक्षा दिन्छ भने सैद्धान्तिक पक्षले धर्मले अँगालेको दर्शनका बारेमा चर्चा गर्दछ (बाजपेयी, २०७९, पृ. २०) । सापकोटा (२०७२) ले धर्मका बारेमा निम्नानुसारको विचार व्यक्त गरेका छन् :

> सात्विक आहार, सदाचार, कर्तव्य, कर्म निष्ठायुक्त उपासनामा रही आत्मज्ञान तथा ब्रह्मा ज्ञान प्राप्त गरेर आफ्नो आराध्यप्रति समर्पण भाव राख्नुबाट नै धर्मको अर्थ बुझ्ने बाटो खुल्दछ । हिन्दु धर्म, बौद्ध धर्म, जैन धर्म, सिन्तो धर्म, कन्फुसियस धर्म, ताअरे धर्म, यहुदी धर्म, पारसी धर्म, इसाइ

धर्म, इस्लाम धर्म, सिख धर्म, श्रीकृष्ण प्रणामी धर्म, बहाई धर्महरू विश्वका प्रमुख धर्महरू हुन् (पृ. ४२-१५८)।

धर्म विज्ञान नभई विश्वासको हठमा क्रियाशील भई आएका हुन्छन् र संसारका सबै धर्महरू आ-आफ्ना रूपले विशेष विश्वासमा बाँधिएका हुनाले तिनीहरूका अलग-अलग कर्मकाण्डहरू हुन्छन्। प्रभात (२०७९) ले भनेका छन् :

> हिमाली जीवनदर्शनलाई प्रारम्भमा पोन र पछि बोन नामबाट विवेचना गरिएको यो नै सबैभन्दा पहिलो दार्शनिक चिन्तन हो। प्रकृति र प्रेतात्मा पुज्ने, हावा, पानी, आगो र घामसँगै चट्टान, पर्वत र गुफा पुज्ने चलन प्राचीन बोनहरूमा थियो। बोनवाद र झाँक्रीवाद दुवै समान अवधारणामा आधारित विश्वास हुन्। प्रकृति नै सर्वेसर्वा हो। प्रकृतिकै सहारामा पितृ हंस बस्छन् भन्ने सोचले लोकजीवनलाई पथप्रदर्शन गर्ने बोन ज्ञान दर्शनले मङ्गलकारी भाव र कर्मलाई धर्म मान्दछ (पृ. १०१-१०५)।

अतः लोककल्याणका निम्ति गरिने सत्कर्मलाई प्रकृति, मानसमन र चिन्तनका रूपमा विकास गर्न सक्नु जो मानव हितका लागि उपयुक्त हुन्छ, त्यही नै धर्म हो। सम्पूर्ण सृष्टिको आधार भौतिक संसारलाई अर्थात् प्रकृतिलाई मान्ने चिन्तन र कर्म नै सम्भवतः प्राचीन धर्म हो।

नेपाली समाजमा विभिन्न धर्मावलम्बी मानिसहरूको बसोबास रहेको छ। खास गरेर हिन्दु, बौद्ध, इस्लाम, इसाई र बोन धर्माबलम्बीहरू यहाँको समाजमा रहेका पाइन्छन्। यी धर्मका अनुयायीहरू आआफ्ना धार्मिक कार्यहरू गरिरहेका हुन्छन्। हिन्दुहरूले ब्रह्मा, विष्णु, महेश्वरलगायतका देवताहरूप्रति, बौद्धहरूले बुद्धप्रति, इस्लामहरूले मोहम्मदप्रति, इसाईहरूले यसुप्रति र बोन धर्माबलम्बीहरूले प्रकृतिप्रति आस्था प्रकट गरेको पाइन्छ। धौलागिरि क्षेत्रमा मुख्य रूपमा हिन्दु, बौद्ध, प्रकृति पूजक, बोन धर्मको प्रभाव रहेको छ भने इस्लाम, क्रिस्चियन र अन्य धर्मका अनुयायीहरूको पनि प्रभाव देखिन्छ (बानियाँ, २९७५, पृ. २००)। लोककथामा यी विभिन्न धर्मप्रति आस्था राख्ने लोकको उपस्थिति रहेको देखिन्छ। तिनका संस्कार र विभिन्न गतिविधिमा धार्मिक कार्यको प्रतिविम्बित भएको पाइन्छ। लोककथाका पात्रहरू, परिवेश, लोककथानक आदिमा ती अभिव्यक्त भएका हुन्छन्।

४.२.३ स्थानीय भाषा

लोकतत्त्वको चिनारी गराउने स्थानीयतासँग सम्बन्धित तत्त्वहरूमध्ये स्थानीय भाषा एक हो। लोकको मनोभावलाई अरू समक्ष व्यक्त गर्ने सशक्त माध्यमका रूपमा भाषा रहेको हुन्छ। वार्तालापको मुख्य साधन भाषा हो। शब्द वा वाक्यहरूको समूह रहेको भाषा मनको आशय वा भाव अन्य व्यक्तिसमक्ष प्रस्तुत गर्ने सार्थक ध्वनि समूह हो। मानिसले आफ्ना भावको सञ्चार गर्ने र अनुभूतिको आदानप्रदान गर्ने उद्देश्यले प्रयोग गरेका मुखोच्चरित ध्वनिहरूको यादृच्छिक साङ्केतिक पूर्ण व्यवस्था भाषा हो (डर्बिसायर,

१९६८, पृ. ४) । भाषा यादृच्छिक वाक्–प्रतीकहरूको त्यो व्यवस्था हो, जसका सहायताले समाजका व्यक्ति सञ्चार गर्दछन् (बन्धु, २०५३, पृ. १) । भाषा विचारको वाहक मात्र नभएर यसबाट सामाजिक कार्य पनि सम्पन्न भएको हुन्छ (अधिकारी, २०६२, पृ. ९) । भाषाले सूचनाप्रवाह गर्नुका साथै सामाजिक सम्बन्धहरू स्थापित गर्दछ । सामाजिक संरचनाबाट भाषिक व्यवहार वा संरचना प्रभावित हुन्छ (ढुङ्गेल र दाहाल, २०६०, पृ. १२) । अतः मानवीय उच्चारण अवयवद्वारा उच्चरित सार्थक ध्वनिहरूको समूह मानिएको भाषाका माध्यमबाट मानिसहरूले आपसमा विचार विनिमय गर्दछन् । भाषिक प्रयोगमा उच्चारण, शब्दचयन र संवाद प्रक्रिया कुनै पनि समाजको क्षेत्रीय, सामाजिक र धार्मिक मूल्यमान्यता तथा सांस्कृतिक तथा कालिक परिवेश आदि जस्ता विभिन्न कुरामा भर पर्दछ ।

स्थानीय भाषा भनेको कुनै स्थानमा प्रचलित भाषा हो । यसलाई कथ्य भाषा पनि भनिन्छ । लोकमा वा जनतामा प्रचलित हुने भएकाले लोकभाषा वा जनभाषाका रूपमा पनि यो परिचित छ । 'जन' शब्द श्रमजीवी जनताका अर्थमा बढी प्रयोग हुने गरेकाले समग्र लोकलाई बुझाउन 'लोक' शब्द लोकसाहित्यमा बढी प्रचलित छ । लोकभाषा लोकको चिनारी गराउने महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । यो शब्द 'लोक' र 'भाषा' दुई शब्दको संयोगबाट बनेको छ । 'लोक' को अर्थ सरल र अकृत्रिम जीवनमा अभ्यस्त रहने र सुसंस्कृत तथा सुसभ्य प्रभावबाट टाढा रहनुका साथै कम या अधिक रूपमा आदिम अवस्थामा निवास गर्ने जनता भन्ने हुन्छ (उपाध्याय, इ. १९७७, पृ. १२) । सरलतायुक्त र सम्बन्धित समाजका निम्ति सहजग्राह्य हुने भएकाले जनजीवनमा व्यावहारिक रूपमा यही लोकभाषाको प्रयोग हुन्छ । संस्कृति र सभ्यताको संवहन गर्ने भएकाले यस भाषाले लोकसमाज र लोकजीवनको इतिवृत्त बोकेको हुन्छ ।

समाजमा लोकभाषाका रूपमा परिचित स्थानीय भाषालाई भाषिका पनि भनिन्छ । भूगोलअनुसार भिन्नभिन्न रूपमा प्रयोग हुने भएकाले यसलाई क्षेत्रीय भाषिका भनिन्छ । भाषिकाको अध्ययनका निम्ति ध्वनि, रूप, शब्द, वाक्य र अर्थका साथै उखान र टुक्कालाई आधार बनाइएको पनि पाइन्छ (गिरी, २०६३, पृ. १५४) । यसरी नै समाजका जात, धर्म, समुदाय, शिक्षा, वर्ग आदिका आधारमा मानिसले प्रयोग गर्ने भाषामा विविधता रहेको हुन्छ । यसलाई सामाजिक भाषिका भनिन्छ । सामाजिक भाषिका समाजका विभिन्न वर्ग, जात, जाति, व्यवसाय, लिङ्ग, उमेर, शिक्षा, बसोबासको स्थिति, शक्ति (पद–प्रतिष्ठा) आदिका आधारमा विभेदित हुने कुरा उल्लेख गरिएको पाइन्छ (अधिकारी, २०६२, पृ. ३३) । भाषाका यी कथ्य भेदहरूलाई समाजमा बोली वा लबज पनि भनिएको पाइन्छ । त्यसैले स्थानीयता र स्थानीय लोकसमाजको प्रभाव पर्ने भाषाको स्वरूप लोकभाषा हो । लोकभाषाको स्वरूप मानक भाषाको भन्दा भिन्न हुन्छ । त्यसैले यसलाई बोली पनि भनिन्छ । बोलीमा सामान्यतया साहित्यिक या सामाजिक प्रतिष्ठाका काम नहुने तर लोकसाहित्यको रचना हुन सक्ने विचार व्यक्त गरेका छन् (भाटिया, इ. १९७३, पृ. ५) ।

अतः लोकको भावनालाई अभिव्यक्त गर्ने प्रमुख माध्यम स्थानीय भाषा हो र यसलाई भूगोल र समाजले प्रभाव पारेको हुन्छ ।

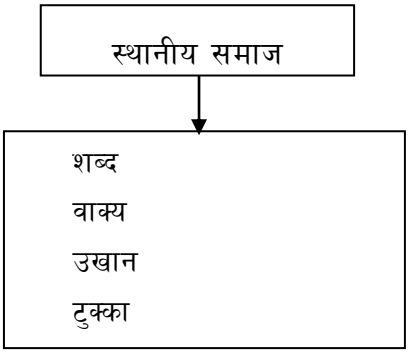
मानव मुखोच्चारित अर्थपूर्ण ध्वनिप्रवाहबाट नै बोली प्रकट हुन्छ । त्यसैले विचार अभिव्यक्तिको माध्यम नै बोली हो अर्थात् लोकको भावाभिव्यक्तिको माध्यम लोकभाषा हो । यसलाई जनबोली, जनजिब्रोको बोली आदि जस्ता नामले पनि पुकारिएको पाइन्छ । 'भाषा' को अर्थ मानव मुखोच्चारित अर्थपूर्ण ध्वनिप्रवाह भन्ने हुन्छ (आचार्य, २०७१, पृ. ५४) । शिक्षित एवम् शिष्ट परिष्कृत साहित्यको भाषाभन्दा भिन्न सामान्य जनमानस वा लोकले प्रयोग गर्ने भाषालाई लोकभाषा भनिन्छ (प्रधान, २०१९, पृ. १७६) । शास्त्रीय अथवा पाण्डित्यको चेतनाबाट शून्य रहेका तथा अशिक्षा र परम्पराको प्रवाहमा बाँचेका लोकसमुदायको विचारको अभिव्यक्तिलाई लोकभाषा भनिन्छ (वर्मा, इ. १९७९, पृ. १७) । लोकको चिनारी गराउने लोकभाषा हो र यसको सम्बन्ध लोक, लोकजीवन र लोकसंस्कृतिसँग हुन्छ (कुरियन, इ. २०१३, पृ. ३१२) । यसरी स्थानीय विशेषतायुक्त लोकभाषा नै स्थानीय भाषा हो भन्ने कुरा स्पष्ट छ ।

लोकको विशेषतालाई प्रभाव पार्ने स्थानीय भाषाका प्रकारका बारेमा विभिन्न विद्वान्हरूको मत आ-आफ्नै प्रकारको रहेको देखिन्छ । सत्येन्द्र (इ. १९७१, पृ. ५०) ले लोक प्रचलित सामान्य लोकभाषा या जनपदीय भाषा, लोकप्रचलित मुहावरा, ठेट ग्राम्य या जनपदीय शब्द, लोकोक्ति र लोकज्ञानविज्ञान विषयक ठेट पारिभाषिक शब्दावली लोकभाषाअन्तर्गत समावेश हुने कुरा बताएका छन् भने वर्मा (इ. १९७९, पृ. ३३४) ले संस्कृत पदावली मिश्रित लोकभाषा र ठेट लोकभाषा गरी लोकभाषा दुई प्रकार बताउँदै संस्कृत पदावली मिश्रित लोकभाषा संस्कृत गर्भित भाषाका रूपमा र ठेट लोकभाषालाई ग्राम्यजीवनको खाटी भाषाका रूपमा चिनाएका छन् । त्यसै गरी कुरियन (इ. २०१४, पृ. ३३४–३४०) ले लोकशब्द, विम्ब, मिथक, मुहावरा, कहावत, प्रतीक, विचारात्मक प्रतीक आदि लोकभाषाअन्तर्गत पर्ने बताएकी छन् । पोखरेल (२०७६, पृ. १६) ले स्थानीय भाषिका, स्थानीय शब्द, थेगोहरू, बालबोलीका शब्दहरू, उखान र टुक्काहरू, गोप्यभाषा, पाल्सी कुरा, गाली, नाम र उपनाम, तुक मिलाइएका शब्द र अनुकृतिहरू, गोठाले कविता, चुट्किला आदिलाई लोकभाषाका उदाहरणका रूपमा चिनाएका छन् भने प्रधान (इ. २०१९, पृ. २४) ले स्थान नामहरू, लोकउपमा, लोकमौखिक अभिवादनहरू, लोकप्रचलित अपशब्दहरू, पशुपक्षीलाई तह लगाउने शब्दहरू, जिस्काउने व्यक्ति नामहरू, सराप, आशीर्वाद, कसम, ओठे जबाफ दिने शब्दहरू, ठट्यौली, व्यक्ति नामहरू, कृषिसम्बन्धी नामहरू, थेगो, लोकलबजहरू आदिलाई लोकभाषाअन्तर्गत समावेश गरेका छन् ।

लोककथालाई लोकप्रिय बनाउने एक प्रमुख आधार लोकभाषा हो । मौखिक परम्परामा बाँचेको लोककथाले लोकको अतीत मात्र नभएर वर्तमान पनि प्रतिध्वनित गराउने मनोभावनालाई अभिव्यक्त गर्दछ । लोकको यस्तो मनोभावना लोकको भाषाबाट अभिव्यक्त हुने हुँदा लोककथामा लोकतात्त्विक विशेषताको अभिवृद्धिमा लोकभाषाबाट विशेष सहयोग पुगेको हुन्छ । यहाँ धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा प्रयुक्त लोकभाषा वा

स्थानीय भाषाको अध्ययनका सन्दर्भमा भाषिक विशेषताहरूको खोज गरी त्यसैका आधारमा अध्ययन गरिएको छ । यसका लागि लोककथामा पाइने शब्द, वाक्य, उखान र टुक्कालाई अध्ययनमा समेट्ने काम गरिएको छ ।

आरेख १५ : स्थानीय भाषा



४.२.३.१ शब्द

शब्द भाषाको त्यो स्वतन्त्र अर्थपूर्ण लघुतम एकाइ हो जसमा कम्तीमा एउटा रूप रहेको हुन्छ (बन्धु, २०५३, पृ. ९२) । यसले अर्थपूर्ण भाषिक अभिव्यक्ति गर्दछ । स्वनिमिक वा लेखिमिक आकारको अर्थयुक्त लघुतम स्वतन्त्र भाषिक एकाइलाई शब्द भनिन्छ (शर्मा, २०७१, पृ. १०५) । मुखोच्चार्य र श्रव्य शब्दको सम्बन्ध भाषाको कथ्य रूपसँग हुन्छ भने दृश्य र पाठ्य शब्दको सम्बन्ध भाषाको लेख्य रूपसँग हुन्छ । भाषिक अभिव्यक्तिका विभिन्न एकाइहरूमध्ये शब्दलाई केन्द्रीय महत्त्वको एकाइ मानिन्छ । धौलागिरि क्षेत्रमा नेपाली भाषाको पर्वती उपभेदको प्रयोग हुन्छ (पोखरेल, २०५५, पृ. ४४) । त्यसैले त्यहाँका लोककथामा नेपाली भाषामा प्रचलित शब्दहरूको आधिक्य रहनु स्वाभाविक छ तापनि त्यस क्षेत्रको क्षेत्रीय र सामाजिक अवस्था तथा अन्य भाषाका प्रभावबाट कैयन् स्थानीय विशेषताले युक्त शब्दहरू तिनमा प्रयोग भएका हुन सक्छन् । त्यसैले तिनमा प्रयुक्त शब्दहरू लोककथाका अध्येताका लागि चासोका विषयका रूपमा रहनु स्वाभाविक हुन्छ । त्यसका निम्ति त्यहाँ प्रयुक्त विभिन्न स्रोतका शब्दहरूको अध्ययन आवश्यक हुनजान्छ । ती लोककथाहरूमा के कस्ता (क) मौलिक शब्द (तत्सम र तद्भव), आगन्तुक शब्द तथा (ख) स्थानीय विशेषताले युक्त शब्दको प्रयोग भएको छ भन्ने कुराको जानकारी हुनु उपयुक्त हुन्छ । लोकतात्त्विक अध्ययनका सन्दर्भमा स्थानीय विशेषताले युक्त शब्दमा बढी केन्द्रित हुनु आवश्यक छ । अतः विभिन्न स्रोतका शब्दबारे सामान्य जानकारी दिई स्थानीय विशेषताले युक्त शब्दको अध्ययनलाई बढी महत्त्व दिई अध्ययन गर्ने सिद्धान्तलाई यहाँ अवलम्बन गरिएको छ । यस क्रममा पदकोटीका रूपमा रहेका नाम, सर्वनाम, क्रिया, विशेषण, क्रियाविशेषण, नामयोगी, संयोजक, विस्मियादिबोधक र निपातमा के कस्ता स्थानीय विशेषता छन्, तिनमा व्यक्तिनाम, स्थाननाम, थेगो, गाली, आशिष् आदिको प्रयोग कसरी गरिएको छ भनी वर्णन गरिने सैद्धान्तिक आधार निर्माण गरिएको छ । यसका साथै घर, काठ, वन जस्ता मूल शब्दबाट व्युत्पन्न घरेलु, कुकाठ, बनैया जस्ता तद्धितान्त शब्द, खा, बस्, गाउ जस्ता धातुबाट व्युत्पन्न खवाइ, बसेर, गवैया जस्ता कृदन्त शब्द, शब्दहरू

दोहरिएर बनेका द्वित्व शब्द र समास प्रक्रियाबाट बनेका समस्त शब्दहरू पनि लोककथामा भेटिने हुँदा पदकोटिको अध्ययनमा यिनको चर्चा यस अध्ययनको सैद्धान्तिक आयामभित्र छ ।

४.२.३.२ वाक्य

वाक्य भाषिक अभिव्यक्तिको आधारभूत एकाइ हो । पूर्ण अर्थ वा भाव प्रकट गर्ने समापक विरामयुक्त सार्थक शब्दहरूको समूहलाई वाक्य भनिन्छ । परम्परागत मान्यता अनुसार वाक्य भाषाको वृहत्तम अवयव हो (बन्धु, २०५३, पृ. १०२) । यो एक वा एकभन्दा बढी उपवाक्यहरूबाट निर्मित त्यसभन्दा माथिल्लो तहको भाषिक एकाइ हो (यादव र रेग्मी, २०५८, पृ. २३०) । वाक्यको संरचना एउटा व्यवस्थित पद्धतिबाट भएको हुन्छ । यसमा स्वीकार्य अर्थका लागि क्रम र सङ्गति मिलेका कर्ता र समापिक क्रिया (उद्देश्य र विधेय) सहितका सार्थक पदहरूको संयोजन हुन्छ (न्यौपाने, २०६२, पृ. १९०) । अतः संरचनाका दृष्टिले शब्द, पदसमूह, उपवाक्य परिचालित तथा नामिक, क्रिया र अव्यय क्रियाशील रहेको तथा प्रकार्यका दृष्टिले शब्द नै मुख्य रहेको पूर्ण भाव वा अर्थ प्रकट गर्ने भाषाको आधारभूत एकाइ वाक्य हो । यसका मूल अङ्गका रूपमा उद्देश्य र विधेय रहेका हुन्छन् । त्यसमा पद, पदावली र उपवाक्य क्रमबद्ध र सङ्गतिपूर्ण रूपले संयोजित एवम् मिश्रित रहेका हुन्छन् ।

वाक्यहरूको अध्ययनका लागि संरचनाका दृष्टिले सरल, संयुक्त र मिश्र वाक्यका रूपमा तथा अर्थ वा भावका दृष्टिले सामान्यार्थक, आज्ञार्थक, इच्छार्थक, सम्भावनार्थक र सङ्केतार्थक वाक्यका रूपमा अध्ययन गर्न सकिन्छ । यसरी नै तिनमा प्रश्नार्थक र प्रेरणार्थक वाक्यका प्रयोगहरू पनि भएका हुन्छन् । तिनमा रहेका पद, पदावली र सङ्गतिको अवस्था पनि अध्ययनको विषयका रूपमा रहेको हुन्छ । लोककथाका पाठहरूमा विभिन्न संवादहरू पनि रहेका हुन्छन् । त्यसैले यहाँ वाक्यका पदावली, प्रकार र सङ्गतिलाई आधार बनाएर धौलागिरिका लोककथाहरूको अध्ययन गरिएको छ ।

(क) पदावली

पदहरूको समूह नै पदावली हो । पदावलीमा पद भन्नाले नाम, विशेषण, क्रिया र क्रिया विशेषण बुझिन्छन् (गौतम र चौलागाई, २०६७, पृ. २२२) । पदावलीलाई नाम पदावली, विशेषण पदावली, क्रिया पदावली र क्रिया विशेषण पदावलीमा विभाजन गरिएको हुन्छ । नाम शीर्ष रही त्यसले विस्तारक लिँदा नाम पदावली, विशेषण शीर्ष रही त्यसले विस्तारक लिँदा विशेषण पदावली, क्रिया शीर्ष रही त्यसले विस्तारक लिँदा क्रिया पदावली र क्रिया विशेषण विस्तारक रही त्यसले विस्तारक लिँदा क्रिया विशेषण पदावली बन्दछन् । जस्तै;

विस्तारक	शीर्ष	पदावली	पदावलीको प्रकार
असल	केटो	असल केटो	नाम पदावली
धेरै	कालो	धेरै कालो	विशेषण पदावली

ढिलो	हिँड्छ	ढिलो हिँड्छ	क्रिया पदावली
अति	विस्तारै	अति विस्तारै	क्रिया विशेषण

लोककथाहरूमा पदावलीका रोचक उदाहरणहरू पाइन सक्छन् । तिनमा स्थानीय प्रभावलाई देख्न सकिन्छ । पदावलीमा विस्तारकहरू एकभन्दा बढी पनि आएका हुन सक्छन् ।

(ख) वाक्यका प्रकार

वाक्य संरचनाका दृष्टिले तीन प्रकारका छन् । तिनलाई सरल वाक्य, संयुक्त वाक्य र मिश्र वाक्य भनिन्छ । सरल वाक्यमा एउटा मात्र उपवाक्य हो । यसमा एउटा मात्र क्रिया हुन्छ । यो पदावलीभन्दा ठुलो र संयुक्त वाक्य एवम् मिश्र वाक्यभन्दा सानो भाषिक एकाइका रूपमा यो रहेको हुन्छ । संयुक्त वाक्यमा दुई वा दुईभन्दा बढी मुख्य उपवाक्य रहेका हुन्छन् भने मिश्र वाक्यमा मुख्य उपवाक्य र अधीन उपवाक्य रहेका हुन्छन् । जस्तै;

वाक्य	**मुख्य उपवाक्य**	**अधीन उपवाक्य**	**वाक्यको प्रकार**
छोरो आयो ।	.....	.....	सरल वाक्य
म खाना खान्छु र सुत्छु ।	म खाना खान्छु ।	म सुत्छु ।	संयुक्त वाक्य
जो आयो त्यो मेरो भाइ हो ।	त्यो मेरो भाइ हो ।	जो आयो ।	मिश्र वाक्य

संयुक्त वाक्यहरू र, अनि, तर, न, वा, या आदि निरपेक्ष संयोजकद्वारा जोडिन्छन् भने मिश्र वाक्यहरू यदि, भने, जो..त्यो, किनकि आदि सापेक्ष संयोजकद्वारा जोडिन्छन् । मिश्र वाक्यभित्रको उपवाक्यले नामको काम गर्दा नाम उपवाक्य, विशेषणको काम गर्दा विशेषण उपवाक्य र क्रिया विशेषणको काम गर्दा क्रिया विशेषण उपवाक्य भनिन्छ ।

अर्थ वा भावका आधारमा तथा प्रश्न र प्रेरणाका आधारमा निर्मित वाक्यहरू यस प्रकार छन् :

वाक्य	**वाक्यको प्रकार**
खेलाडी भकुन्डो खेल्छ ।	सामान्यार्थ
विद्यालय जा ।	आज्ञार्थ
तिमी सय वर्ष बाँचे !	इच्छार्थक
आज पाहुना आउला ।	सम्भावनार्थ
हिउँ परेमा चिसो हुन्छ ।	सङ्केतार्थ
हरि कहाँ गयो ?	प्रश्नार्थ
गुरु मलाई पढ्न लगाउनु हुन्छ ।	प्रेरणार्थ

संवादका कतिपय अभिव्यक्तिमा कतै कर्ता भएका र कतै कर्ता नभएका अनि कतै क्रिया भएका र कतै क्रिया नभएका वाक्यहरू प्रयोग हुन्छन् । कर्ता र क्रियाका पदक्रम

नमिलाएर पनि कथ्य भाषा अभिव्यक्त भएको हुन्छ । लोककथाका वाक्यको अध्ययन गर्दा यी पक्षहरू अध्ययनीय हुन्छन् ।

(ग) सङ्गति

वाक्य संरचनामा व्याकरणद्वारा निर्दिष्ट नियमानुसार हुने शब्दहरू बिचको सङ्गतिलाई वाक्यमा रहेको सङ्गति भनिन्छ । वाक्यमा रहने सङ्गतिले भाषिक अर्थमा स्पष्टता र सहजता प्रदान गर्दछ । सङ्गतिलाई मेल र अन्वय पनि भनिएको पाइन्छ । शब्दहरूबिचको व्याकरणिक सम्बन्ध सङ्केत गर्ने सङ्गतिको सम्बन्ध वाक्यसँग रहेको हुन्छ । शर्मा (इ. २०००, पृ. २४६) ले यसलाई अन्वयको संज्ञा दिँदै विभिन्न भाषाहहरूमा हुने विशेषण-विशेष्य, कर्ता-क्रिया, कर्म-क्रिया आदि विभिन्न व्याकरणिक कोटिहरूमा लिङ्ग, वचन, पुरुष तथा मूल र विकृत रूप आदिको अनुरूपतासँग यसलाई गाँसेका छन् । त्यसै गरी पोखरेल (२०५४, पृ. ४७) ले कुनै वाक्य वा वाक्यात्मक संरचनामा एउटा पदको रूपमा परिवर्तन गर्ने बित्तिकै अर्को पदको रूपमा पनि समानुपातिक परिवर्तन हुनुलाई मेल वा पद सङ्गति भनेका छन् । वाक्यमा प्रयोग भएका शब्दहरूका बिचको रूपायनिक मेल वा अनुकूलनलाई सङ्गति भनिन्छ । विशेष गरेर कर्ता र क्रियापद तथा विशेष्य (नाम/सर्वनाम) र विशेषण बीचको मेललाई लिइने यस्तो सङ्गतिमा लिङ्ग, वचन, पुरुष तथा आदरका दृष्टिले कायम हुने सङ्गति नेपालीमा विशेष महत्त्वपूर्ण हुन्छ (अधिकारी, २०६२, पृ. ७५) । शर्मा (२०७१, पृ. ३७२) अनुसार सङ्गतिलाई एक प्रकारको वाक्यीय संयोजन मानिन्छ । यसले वाक्यीय संरचना (पदसमूह, उपवाक्य र वाक्य) मा प्रयुक्त हुने शब्दहरूको संयोजन गर्दछ र तिनमा परस्पर अन्विति, मेल वा समानता ल्याउँछ ।

विभिन्न विद्वान्ले सङ्गतिको प्रकारका सम्बन्धमा आआफ्नो मत राखेका छन् । अधिकारी (२०६२, पृ. ७५) ले लिङ्ग सङ्गति, वचन सङ्गति, पुरुष सङ्गति र आदर सङ्गति गरी सङ्गतिका चार प्रकार देखाएका छन् । न्यौपाने (२०६२, पृ. १८०–१८४) ले कर्ता र क्रियाबिच सङ्गति, नाम र सर्वनामबिच सङ्गति, विशेषण र विशेष्यबिच सङ्गति, भेदक र भेद्यबिच सङ्गति, कालबोधक क्रियायोगी र क्रियाबिच सङ्गति र नाम र कोटिकरबिच सङ्गति गरी सङ्गतिका छ प्रकार देखाएका छन् । शर्मा (२०७१, पृ. ३७७) ले पदसमूहगत/पदावलीगत सङ्गति, वाक्यगत सङ्गति, प्रतिस्थापनात्मक सङ्गति र आदरार्थीको सङ्गति गरी चार प्रकारका सङ्गति देखाएका छन् । त्यसै गरी गिरी (२०७८, पृ. ३०८–३१६) ले कर्ता र क्रियाबिच सङ्गति, नाम र विभिन्न अवस्था बुझाउने अन्य नामको सङ्गति, विशेष्य र विशेषणका बिच सङ्गति, भेद्य र भेदकका बिच सङ्गति, क्रया र अनुकरणात्मक शब्दबिच सङ्गति, नाम र सर्वनामबिच सङ्गति, नाम-सर्वनाम र नामयोगीबिच सङ्गति, नाम र कोटिकारका बिच सङ्गति, नाम र आद्यपुनरुक्तबिच सङ्गति, सम्बन्ध वाचक र सहसम्बन्ध वाचकका बिच सङ्गति र भाववाच्य, कर्मवाच्य र भावकर्म वाच्यमा सङ्गति गरी सङ्गतिका ११ प्रकार देखाएका छन् ।

अतः वाक्य संरचनामा व्याकरणत्मक नियमानुसार पदहरूका बिचमा हुने मेल नै सङ्गति हो । यसले मानक नेपाली व्याकरणिक भाषिक शुद्धता प्रदान गर्नुका साथै वक्ताको

आशय वा अर्थलाई स्पष्ट पारिदिन्छ । नेपालीमा उद्देश्य र क्रियाबिचको सङ्गति नै वाक्य सङ्गतिको आधारभूत संरचना हो । वाक्यको कर्ता जुन लिङ्ग, वचन, पुरुष र आदरको हुन्छ क्रिया पनि त्यसै अनुरूपको हुनु वाक्यमा हुने सङ्गति हो । यो नियम मानक नेपाली व्याकरणमा लागू हुन्छ । तर भिन्न भूगोल र मातृभाषिक समुदायका वक्ताद्वारा व्यवहृत कथ्य रूपका वाक्यका संरचक तत्त्वहरूको बिचमा हुने सङ्गति मानक नेपालीको व्याकरणत्मक नियमानुसार नभई भाषिक प्रयोगताको सहजताका आधारमा प्रयोग गरिएका हुन्छन् । लोककथामा वाचकले प्रयोग गर्ने भाषाको वाक्यात्मक संरचनामा के कस्तो सङ्गतिको अवस्थितिको खोजका लागि धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाको वाक्यमा लिङ्ग, वचन, पुरुष र आदरका आधारमा उद्देश्य र क्रियाबिचको सङ्गतिको अध्ययन गरिएको छ । तिनको चर्चा यहाँ गरिएको छ : वाक्यमा लिङ्ग सङ्गति, वाक्यमा वचन सङ्गति, वाक्यमा पुरुष सङ्गति र वाक्यमा आदर सङ्गति ।

(अ) लिङ्ग सङ्गति

स्त्री वा पुरुष जातिको बोध गराउने व्याकरणत्मक अभिलक्षणलाई लिङ्ग भनिन्छ । लिङ्ग मूलतः नामसँग सम्बन्धित व्याकरणत्मक कोटि हो । वाक्यात्मक सङ्गतिका दृष्टिले नेपालीमा मानवीय सन्दर्भको मात्र महत्त्व रहेको हुन्छ भने अमानवीय सन्दर्भमा चाहिँ नामको लिङ्गले वाक्यात्मक सङ्गति दर्साउँदैन (अधिकारी, २०६२, पृ. ७५–७६) । नाममा निहित स्त्रीलिङ्ग र पुलिङ्गको लक्षणानुसारको रूप विशेषण र क्रियापदमा पनि देखिनु लिङ्ग सङ्गगति हो । नेपालीमा सजीव र मानवीय नाम, विशेषण र क्रियामा मात्र लिङ्गभेद स्पष्ट देखिन्छ । वाक्यका यिनै संरचक तत्त्वका बिचमा हुने सङ्गति नै लिङ्ग सङ्गति हो । धौलागिरि क्षेत्रमा वाचित लोककथामा प्रयुक्त वाक्यको यस प्रकारको सङ्गतिको अध्ययन गरिएको छ ।

(आ) वचन सङ्गति

वचन सङ्ख्याको बोध गराउने व्याकरणात्मक कोटि हो । यस कोटिको अभिव्यक्ति नाम, सर्वनाम, विशेषण र क्रियापदमा हुन्छ । नामको सङ्ख्यासँग सम्बन्धित व्याकरणत्मक कोटि वचन हो । यसको सम्बन्ध संख्येय नामसँग रहेको हुन्छ । नेपालीमा वचन एकवचन र बहुवचन गरी दुई प्रकारका छन् (अधिकारी, २०६२, पृ. ८०) । अतः वाक्यमा कर्ताको (नामिक पदको) वचन अनुरूपको क्रियापद हुनु वचन सङ्गति हो र धौलागिरि क्षेत्रमा वाचित लोककथामा प्रयुक्त वाक्यमा यस प्रकारको सङ्गतिको अध्ययन गरिएको छ ।

(इ) पुरुष सङ्गति

व्यक्तिको बोध गराउने व्याकरणत्मक कोटिलाई पुरुष भनिन्छ । भाषिक प्रयोगमा सहभागिताका विभिन्न स्थिति व्यक्त गर्ने व्याकरणिक अभिलक्षण पुरुष हो र यो मूलतः सर्वनामको व्याकरणिक अभिलक्षण हो (यादव र रेग्मी, २०५९, पृ. २००) । बोल्ने व्यक्ति वा आफू जनाउने प्रथम, सुन्ने व्यक्ति जनाउने द्वितीय र ती दुईबाहेक अर्कालाई बुझाउने तृतीय पुरुष गरी नेपाली भाषामा तीन प्रकारका पुरुष पाइन्छन् । पुरुष सर्वनाम र क्रियासँग सम्बद्ध व्यारणात्मक धारा भएकाले सर्वनाम र क्रियामा पुरुष भेद पाइन्छ । अतः वाक्यमा कर्ताको पुरुष अनुरूप क्रियाको सङ्गति हुनु वाक्यको पुरुष सङ्गति हो र धौलागिरि

क्षेत्रमा वाचित लोककथामा प्रयुक्त वाक्यमा यहि सङ्गतिको अध्ययन गरिएको छ ।

(ई) आदर सङ्गति

प्रतिष्ठा प्रकट हुने भाषिक प्रयोगलाई आदर भनिन्छ । आदरले पनि व्याकरणात्मक कोटि दर्साउँछ । सर्वनाम तथा क्रियासँग सम्बन्धित व्यारणत्मक धारा आदर मूलतः द्वितीय पुरुष र तृतीय पुरुषमा व्यक्त हुन्छ (अधिकारी, २०६२, पृ. ९१) । वाक्यमा प्रयुक्त कर्ता र क्रियाका बिचमा आदरका आधारमा हुने सङ्गति नै आदर सङ्गति हो र धौलागिरि क्षेत्रमा वाचित लोककथामा प्रयुक्त वाक्यमा यहि सङ्गतिको अध्ययन गरिएको छ ।

४.२.३.३ उखान

लोककथामा विभिन्न प्रकारका उखानहरूको प्रयोग गरिएको हुन्छ । यसले भाषिक प्रयोगमा लाक्षणिक अर्थ दिँदै भाषालाई सार्थक, जीवन्त र मिठासपूर्ण तुल्याउँछ । यसमा जीवनका अनुभव जीवन्त र सूत्रात्मक रूपमा प्रकट भएका हुन्छन् । लोकजीवनमा उखानको प्रयोग व्यापक रूपमा गरिन्छ । यसमा कुनै स्थानको स्थानीय समाज, संस्कृति, नीतिरीति, व्यवसाय, भूगोल, इतिहास आदि सारभूत रूपमा अभिव्यक्त भएका हुन्छन् । उखान भाषाको वाक्यात्मक एकाइ हो (पराजुली र गिरी, २०६८, पृ. ३१९–३२०) । कथ्य एवं लेख्य भाषिक अभिव्यक्तिको सौन्दर्यको निम्ति उखानहरू महत्त्वपूर्ण मानिन्छन् । यसले लोकसमाजको रहनसहन, रीतिस्थिति, चाडपर्व, खानपान्क भेषभूषा, आचारविचार, जातजाति, नीतिशिक्षा, नाता-सम्बन्ध, संस्कार जस्ता विविध अभिव्यक्तिलाई सूत्र रूपमा चित्रण गरेका हुन्छन् (पौड्याल, २०७६, पृ. १४३) । उखानको प्रयोग वाक्यमा गरिन्छ । वाक्यभन्दा अलगै गरिँदा पनि यसले आफ्नो अर्थ प्रकट गर्दछ । मानव जीवनको वर्तमान गतिविधि र भूतकालीन अवस्थाका अवशेषहरूको सार रूपनै उखान भएकाले लोककथामा यसको प्रयोग हुनु स्वाभाविक हो । अतः लोककथाहरूमा यसको प्रशस्त प्रयोग भएका हुन्छन् ।

४.२.३.४ टुक्का

लोककथामा अनेक प्रकारका टुक्काले युक्त हुन्छ । टुक्का पदावली स्तरको त्यस्तो परम्परित भाषिक स्वरूप हो, जसका संरचक घटकहरूले कोशीय अर्थभन्दा विशिष्ट विविध स्तरका लाक्षणिक अर्थ द्योतन गरेका हुन्छन् (घिमिरे, २०७०, पृ. २९) । यसको प्रयोगबाट भाषाको अभिव्यक्ति प्रभावकारी बन्दछ । यो भाषाको पदावली तुल्य एकाइ हो । वाक्यमा प्रयोग गरेपछि मात्र यसको अर्थ खुलस्त हुन्छ । एक्लै प्रयोग गर्दा यसको सार्थकता क्षतिग्रस्त हुन्छ । टुक्काहरूलाई क्रियायुक्त र क्रियामुक्त गरी दुई वर्गमा विभाजन गरिएको पाइन्छ । जिब्रो टोक्नु, आँखा सन्काउनु, सिँदुर पुछिनु आदि क्रियायुक्त टुक्का मानिन्छन् भने भालुको कम्पट, आकाशको फल, परालको आगो आदि क्रियामुक्त टुक्का मानिन्छन् यद्यपि क्रियामुक्त टुक्कामा पनि क्रिया जोड्न भने नसकिने होइन ।

४.३ लोककथामा प्रतिविम्बित स्थानीयता

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा स्थानीय भूगोल, समाज र भाषाका अनेक लोकतात्त्विक विशेषता पाइन्छन् । तिनको प्रतिविम्बन यहाँका लोककथाहरूमा कसरी भएको छ भन्ने कुरा मूल्याङ्कित हुन आवश्यक छ । यहाँ तिनै लोककथाहरूका तथ्यहरूमा आधारित रही सो मूल्याङ्कनको कार्य गरिएको छ ।

४.३.१ स्थानीय भूगोल

यहाँ धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा वर्णित भूगोलका महत्त्वपूर्ण पक्षहरूका विषयमा अध्ययन गरिएको छ । तिनले यहाँको लोकजीवनलाई विभिन्न किसिमले प्रभावित गरेका छन् । त्यसैले ती यहाँका लोकतत्त्वका अभिन्न अङ्गका रूपमा रहेका छन् । खास गरेर लोककथाहरूले समेटेका स्थानीय प्राकृतिक आकृति, हावापानी, नदीखोला, वनस्पति, जीवजन्तु र गाउँबस्तीमा लोकतत्त्वको प्रतिविम्बन कसरी भएको छ भन्नेबारे यहाँ प्रकाश पारिएको छ ।

४.३.१.१ प्राकृतिक आकृति

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा अनेक स्थानीय प्राकृतिक आकृतिहरूको चित्रण गरिएको छ । त्यहाँका हिमाल, पर्वत, भिर, पहरा, ओडार, डाँडाकाँडा, लेकबेसी, मैदान, खोँच, वनजङ्गल रहेका स्थान, गाउँबस्ती आदिको स्वरूपबारे लोककथामा उल्लेख गरिएको छ । त्यहाँको लोकसमाजसँग ती सम्बन्धित छन् र समाजले विभिन्न ढङ्गले तिनको उपयोग गर्दै आएको छ । त्यसैले महत्त्वपूर्ण लोकतत्त्वका रूपमा लोककथामा तिनको प्रतिविम्बन भएको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा यहाँको हिमाली भूभागबारे उल्लेख भएको छ । म्याग्दी जिल्लाको सिमानामा हिमालय पर्वतको शृङ्खला रहेको छ । त्यहाँ प्रचलित 'सुनपङ्खि' लोककथामा हिमालको चुचुराको चर्चा गरिएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गअनुसार स्वर्गलोकमा आगाको हाहाकार भएपछि सुनपङ्खिको जोडी आगो लिनका लागि मन्तालोक 'पृथ्वीलोक' मा ओर्लने निधो भएपछि त्यो जोडी पृथ्वीलोकमा ओर्लंदा हिमालको चुचुरोमा ठोक्किएर भाले सुनपङ्खिको खुट्टा भाँचिएको कथन छ । त्यहाँ भनिएको छ, "मुल देउताले एउटा सुनपङ्खि भालेको खुट्टामा लामो डोरिले बाँदिर आगो लिनु मन्तालोकमा पठाए । हिमालैको चुचुरोमा ठोक्किइर एकु खुट्टा भाँचियो" (परिशिष्ट १.२.२२) । यस लोककथामा प्रस्तुत हिमालको चुचुरो स्थानीय भूगोलको प्राकृतिक आकृतिको एक अंश हो । त्यसै गरी अर्को एउटा लोककथामा धौलागिरि पर्वतको प्रसङ्ग छ । धौलागिरि पर्वत प्रसिद्ध हिम पर्वत हो । त्यसमा "त्याँट करपाकेलिले फिमलालाई लिएर धौलागिरि पर्वतथेर लाए रे" (परिशिष्ट १.२.३) भन्ने कुराको उल्लेख छ । लोककथानुसार करपाकेलिले आफ्ना छोराहरूलाई कर्मअनुसारको जिम्मा दिएर जीवनको उत्तरार्द्धतिर आफ्नी पत्नी फिमलालाई साथमा लिई धौलागिरि पर्वततिर प्रस्थान गरेको पाइन्छ । धौलागिरि पर्वतलाई म्याग्दी जिल्लाका स्थानीयबासीले धौलासिरी भन्दछन् । धौलागिरि पर्वत म्याग्दी जिल्लाको शिरका रूपमा रहेको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा अनेक भिरहरूको बयान छ । करबाकेलि राजाले मह काढेको विकट भिरको वर्णन यहाँको 'करबाकेलि राजा' लोककथामा पाइन्छ जहाँ पच्याङ 'डोरीको भच्याङ' बाट ओर्लेर मह काढिएको छ । पच्याङको डोरी काटेर भिरबाट खसाएर मान्छेको ज्यान मार्ने दुष्प्रयत्न हुने गरेको कुरासमेत यस लोककथाले स्पष्ट पारेको छ । करबाकेलि राजाका छोराहरूले आफ्ना बाबुलाई मार्ने षड्यन्त्र गरेर बाबुले रचना गरेको महभिरमा जान कर गरेको वर्णन लोककथामा पाइन्छ । करबाकेलिले "तो महभिरमा १०० घार मह रचेछु भन्ने वित्तिकै हेर्न जाम् भनेर कर गरे रे" भन्ने कुराका साथै "छोराहरूलाई मह काटिर सक्कियो भनिर सुनाए रे । तो खबर सुन्ने बित्तिकै छोरारुले पराङ काट्दे रे । सय हातको पराङ भिरको जरामा खस्यो रे ।" भन्ने कुरा यस लोककथामा भेटिन्छ (परिशिष्ट १.१.१) । यस लोककथामा महभिरको उल्लेख छ जहाँबाट मान्छे खसेमा बाँच्ने सम्भावना नहुने देखिन्छ । करबाकेलिले जीविकोपार्जनका लागि महको सिकार गर्ने, महका चाकाहरू अग्ला भिरमा पाइने, महको सिकार गर्दा भिरको जरामा पूजा लगाउने र शिर भागबाट पराङमा झरेर महको चाका काट्ने, ठाउँअनुसार महको चाका राख्न भिरमा फलेरी पनि बनाउने जस्ता प्रसङ्गको चर्चा लोककथामा छ । पर्वत जिल्लामा वाचित करबाकेलि राजा नामक यस लोककथामा उल्लिखित प्रसङ्गले सो जिल्लाको स्थानीय भूगोलको प्राकृतिक आकृतिको प्रतिबिम्बन गराएको छ । 'करपाकेलि' नामक अर्को लोककथामा पनि यस्तै भिरको वर्णन गरिएको छ । त्यसमा पनि करपाकेलिलाई उनका छोराहरूले काफलडाँडाको महभिरमा मह काढ्न लैजाने र पराङ काटेर भिरबाट खसालेर मार्ने योजना बनाएका छन् । उनले महचरीबाट पराङ काटेर भिरमा खसाली छोराहरूबाट मारिने जानकारी पाएपछि बाँच्न सफल भएका छन् ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'अजिङ्गर र सेला' (परिशिष्ट १.२.१) नामक लोककथामा ठुलो भिरको बिचमा रहेको रुखमा एउटा ठुलो अजिङ्गर अड्किएको छ । त्यहाँ उल्लिखित "तो रुकको उभो जाँदा नि भिर र उँदो जाँदा नि भिर थो रे । ओरेट भिर, परेट भिर अन्तरमा फसिच रे"मा भिरैभिर रहेको स्थानीय भूगोलको उल्लेख छ । रुखको दायाँबायाँ, तलमाथि चारैतिर भिरैभिर भएकाले निस्कने बाटो नै छैन । यस लोककथामा वर्णित भिरको प्रसङ्गबाट सो जिल्लाको भिरालो प्राकृतिक आकृतिबारे थप जानकारी प्राप्त भएको छ । यहाँको एउटा लोककथामा पश्चिम नेपालको हुकाम मैकोट स्थित हुमाभिर र पहरासम्बन्धी रोचक जानकारी उपलब्ध छ (परिशिष्ट १.२.१३) । म्याग्दी जिल्लामा वाचित यस लोककथाअनुसार धेरै समयअघि हुकाम मैकोट भन्ने ठाउँमा रहेको जगरखोलाको शिरमा हुमा नामको भिर रहेको देखिन्छ । त्यस भिरको पहराभित्र एउटा "लामु लामु लट्ठा भको, ठुलो ठुलो दारा र आँखा भको डरलाग्दो राच्छेस जोस्तो मान्छे" बसेको कथन रहेको र सो भिर स्थानीय बासिन्दाहरूका लागि रहस्यमय रहेको पाइन्छ ।

पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'सिमलडालि' नामक लोककथाको प्रसङ्गले सो जिल्लाको स्थानीय भूगोलको प्राकृतिक आकृति प्रतिबिम्बत गराएको छ । त्यस लोककथाका निम्नलिखित पङ्क्तिहरूले त्यहाँको एक पहराको अवस्था यसरी छर्लङ्ग्याएका छन् :

हन्ट भैँसिले राकेसेलाई "म यो परादो उभो उकल्नु सकिनँ भने लुकाको र सकँ भने नलुकाको हुन्च हाइ" भनिर कुरो राखो रे । हन्ट राकेसेले नि मानो रे र राकेसेलाई भैँसीले आफुनु पुछर सोआत्नु लायो रे । राकेसेले भैँसीको पुछर सोआतिर भैँसीको पछि पछि परा उकल्नु लायो रे । पराको डिल उकलि सक्ने वेलामा भैँसिले राकेसेलाई लात्तिले हानिर हरर पराबाटि खसाल्द्थो रे" (परिशिष्ट १.१.९)

यहाँ मानवेतर पात्रहरू भैँसी र राकेसे बोक्सा एउटा विषयमा विवाद गर्दागर्दै पहरो चढ्न पुगेका छन् । विवादको टुङ्गो लाग्न नसकेपछि भैँसीले एउटा जुक्ति निकालेको छ र राकेसे बोक्सालाई सुनाएको छ । भैँसीको जुक्ति राकेसे बोक्साले स्विकारेपछि भैँसीको पुच्छर समातेर राकेसे बोक्सो पहराको उकालो लागेको छ । भैँसीले आफ्नो पुच्छरमा राकेसे बोक्सालाई झुन्ड्याएर पहरो चढ्दा टुप्पामा पुग्नै लागेका बेला राकेसे बोक्सालाई लात्ताले हानेर पहराबाट खसालिदिएको छ । पहराबाट खसेपछि राकेसे बोक्सा कहिल्यै नबिउँझने गरी मरेको छ । यसबाट के थाह भएको छ भने त्यहाँका पहरा भयङ्कर खतरनाक रहेका छन् । विभिन्न प्राणीको ज्यान लिन सक्ने पहाडी पहरा धौलागिरि क्षेत्रमा रहेको तथ्य यसबाट प्रकट भएको छ ।

नेपालका पहाडी भूभाग अनेक डाँडाकाँडाबाट बनेका छन् र यहाँका लोककथाहरू पनि यही पहाडी भूभागसँग सम्बन्धित छन् । त्यसैले यहाँका लोककथामा डाँडाकाँडाहरू भेटिन्छन् । 'करबाकेलि राजा' लोककथामा मानिस मरेपछि मान्छेलाई गाडिने चेनडाँरा 'चिहानडाँडा'को चर्चा गरिएको छ भने 'कुङ्घा र कुन्साङ' लोककथामा डाँडामा नै लास जलाइएको छ । यहाँका कैयन् जातजातिका मान्छेहरूका मृत्यु संस्कारका आश्रय अनेक डाँडाकाँडा बनेको तथ्य सबैलाई थाह छ । यस्तै एउटा अर्को डाँडाका विषयमा साँरिभुमेको लोककथामा उल्लेख छ । त्यसमा सेमाङ डाँडामा ठुलो जङ्गल भएको र जङ्गलमा बडेमानको ढुङ्गा भएको कुरा उल्लिखित छ । यस लोककथाले "त्यो खोला तरेर पूर्व दिसा घुम्नु जानु परो भनिर सेमाङ डाँरा (चिमखोलामा अइले भुमे थानमा पुग्दाखेरि ठुलो जङ्गलभितर ढुङ्गामाथि सेतो सुकिलो लुआ लाको छोरा मन्छे झुलुक्क देखिइचन् रे" (परिशिष्ट १.२.२१) भन्ने कुरा उल्लेख गर्दै डाँडामा भएको जङ्गल र त्यहाँभित्रको ढुङ्गाको स्वरूप देखाएको छ । ढुङ्गामाथि सेतो कपडा लगाएका भुमे देउता सुतेको वर्णनबाट डाँडामा देउताको स्थानसमेत रहने गरेको पाइन्छ । हाल म्याग्दी जिल्लाको रघुगङ्गा गाउँपालिका स्थित चिमखोला नामक गाउँको पूर्वतिरको डाँडालाई सेमाङ डाँडा भन्दछन् र त्यहाँ भुमे देउताको थान छ । यसले सेमाडाँडाको भूस्थितिको एक झलक प्रस्तुत गरेको छ ।

'राजकुमार र महारानि' लोककथामा राच्छेसनी रानीहरू डाँडामा दगुरेको वर्णन गर्दै "राजकुमारले पल्लो डाँडाबाट नाकबाट धुँवा फाल्दै, मुखबाट आगोको राँको निकाल्दै दुई जना आइमाई दरबारतिरै आएको देखेपछि तुरुन्तै आमालाई बताए " (परिशिष्ट १.३.६) भनेका छन् । लोककथांशानुसार महारानी र राजकुमार वल्लो पहाडको दरबारमा र

राजकुमारका सौतेनी आमाहरू पल्लो डाँडाको दरबारमा बसेको देखिन्छ । सौतेनी आमाहरूबाट आमाको हत्या गरिएपछि भागेका राजकुमारले सेतो झन्डा डाँडाका शिरमा, हरियो झन्डा डाँडाका माझमा, पहँलो झन्डा डाँडाका फेदमा र कालो झन्डा पश्चिमको डाँडामा गाडेको पाइन्छ । उनी भागेर गएपछि एक जना राजाकहाँ गोठालो बस्ता पनि डाँडाका शिरमा गोठ बनाइदिन बिन्ती गरेका छन् । मुस्ताङ जिल्लामा वाचित यस लोककथामा विभिन्न डाँडाहरूको प्रसङ्ग आउनुले सो जिल्लाको डाँडामय प्राकृतिक आकृतिलाई प्रतिविम्बित गरेको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा ओडार र गुफाहरूको पनि चित्रण गरिएको छ । करबाकेलि राजाले महको सिकार गरेको भिरमा फलेरी रहेको कुरा उल्लिखित छ । पर्वत जिल्लामा बाचित करबाकेलि राजा नामक लोककथामा छोराहरूले पराङ काटेर आफूलाई मार्ने षड्यन्त्र गरेको थाहा पाएपछि करबाकेलिले त्यही फलेरीमै बसेर आफ्नो ज्यान जोगाएको प्रसङ्ग छ (परिशिष्ट १.१.१) । फलेरी भनेको एक प्रकारको ओडार नै हो । म्याग्दी जिल्लामा बाचित 'करपाकेलि' (परिशिष्ट १.२.१) नामको अर्को लोककथामा पनि भिरको ओडारमा बसेर करबाकेलिले दिन बिताएको देखिन्छ । 'पहरे पुन' लोककथा (परिशिष्ट १.२.१३) मा वर्णित पहरामा एउटा राक्षस जस्तो मान्छे पहरामा बस्ने गरेको पाइन्छ । ऊ बाहिर निस्किँदा पहराको ढोका खुल्ने र भित्र पस्ता बन्द हुने गरेको छ । एक प्रकारको गुफा वा ओडारमा ऊ रहने गरेको छ । लोकतात्त्विक दृष्टिले यस प्रकारका मानिस बस्ने ओडार र गुफाले महत्त्व राख्तछन् ।

धौलागिरिको धर्तीमा अनेक विरुवा उमार्ने र घना वन हुर्काउने सामर्थ्य रहेको विषय पनि लोककथामा उल्लेख गरिएको छ । माछापुरन नामक एक पात्रले बिन्दरा वनमा जनावरको सिकार गरेको कथन उल्लेख छ । त्यहाँका स्थानीयहरूले घना जङ्गल वा ठुलो पातालालाई बिन्दरा वन भन्ने गर्दछन् । यसबाट लोककथामा वर्णित धर्तीमा अनकण्टार भिर मात्र नभई वनस्पति र जनावरका लागि उपयुक्त भूमि पनि छ भन्ने कुरा देखिन्छ । "उनी बिन्दरा वनमा सिकार खेल्नु गए रे" (परिशिष्ट १.१.१) भन्ने भनाइबाट यही पुष्टि हुन्छ । यस उद्धरणभित्र उल्लिखित लोककथांश पर्वत जिल्लामा वाचित 'करबाकेलि राजा' लोककथाको अंश हो । यहाँ स्थानीय वनजङ्गलको उल्लेख विभिन्न प्रसङ्गमा भएको छ । लोककथाका मुख्य चरित्र करवाकेलिका बाबाले आफ्नो परिवारलाई पाल्नका लागि बिन्दरा वनमा सिकार खेलेको, त्यसै गरी करबाकेलि पनि जिम्मेवार बाबा भइसकेपछि परिवार पाल्नका लागि महभिरमा मह काढ्न गएको, माहुरीका चाकामा मह भरिनका लागि कोखे वनमा फूल ढकमक्क फुलेको, महभिरमा मह काढ्न जाँदा भिरमा अड्किएरै धेरै समयपछि गरुडका जोडीले उनको उद्धार गरी देउराली खर्कमा ल्याई राखिदिएको प्रसङ्ग उल्लेख भएको छ ।

सिकार खेलिने बिन्दरा वन र कोखे वनले स्थानीय भूगोलले निर्माण गरेका प्राकृतिक आकृतिलाई सङ्केत गरेका छन् । "देइभाइले पालैपालो माथि बुगेनमा डिया चराउँथे रे" (परिशिष्ट १.१.९) मा वनजङ्गल अर्थ बुझाउने स्थानीय भाषाको बुगेनको

उल्लेख भएको छ । पर्वत जिल्लामा वाचित 'सिमलडालि' लोककथाको यस अंशमा त्यहाँका लोकबासीको जीविकोपार्जनको प्रमुख व्यवसाय पशुपालन थियो र चरनका लागि बुगेनमा जान्थे भन्ने कुराको उल्लेख भएको छ । घना जङ्गललाई त्यहाँका स्थानीय बासिन्दाले बुगेन पनि भन्दछन् । यसले लोककथामा स्थानीय भूगोलको प्रतिबिम्बन गराएको छ ।

खर्क भनेको गाईवस्तु चराउन प्रयोग गरिने लेक वा बेसीको बाँझो जग्गा हो । खर्कको उल्लेख यहाँका लोककथामा उल्लेख गरिएको देखिन्छ । म्याग्दीमा गाउँलेहरूले घाँस र दाउराका लागि जङ्गल पाल्ने चलन छ, त्यसलाई नै स्थानीयवासीले खर्क भन्दछन् । त्यहाँ वाचित 'जोगि' लोककथामा भनिएको छ, "उइले मेक्दिको पाकदार गाममा भलखरा भन्ने ठुलो खर्क थो । पुर्वथेर फुक्चङ भन्ने खर्क नि थो" (परिशिष्ट १.२.८) । प्रस्तुत लोककथानुसार एउटा जोगीले त्यहाँका भलखरा भन्ने ठुलो खर्क र फुक्चेङ भन्ने अर्को खर्कमा तपस्या गर्थे । यसले पनि स्थानीय भूगोल वनजङ्गलका लागि उपयुक्त रहेको कुरा प्रतिविम्बन गरेको छ । करबाकेलि राजा नामक लोककथामा (परिशिष्ट १.१.१) देउराली खर्कको उल्लेख गरिनुले पनि यही कुरा सङ्केत गरेको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'राजकुमार र महारानि' लोककथामा घोरल पाइने भूमिको प्रसङ्ग आएको छ (परिशिष्ट १.३.६) । घोरल जातको जङ्गली जनावर ९०० मिटरदेखि २,७५० मिटरसम्मको उचाइमा रहेको वनजङ्गलमा भेटिन्छ । उक्त लोककथामा राजकुमार र महारानी एक राज्यबाट अर्को राज्यमा जाँदा बाटाको ठुलो जङ्गलमा घोरल भेटेको वर्णन छ । घोरलको वासस्थान रहेको सो ठाउँमा उच्च पर्वतीय भूभागका विशेषता रहेकाले नै लोककथामा उल्लिखित घोरल भेटिएको पाइन्छ । यसबाट सो जिल्लाको स्थानीय भूस्थितिको चिनारी प्राप्त भएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' लोककथामा डाँडा, भिरालो, ओडार आदिको उल्लेख भएको छ (परिशिष्ट १.३.३) । यस लोककथामा दुई गाउँका दुई बुढाहरू याकको सिकार गर्न टाढाको डाँडामा गएर बिसाएका छन् र डाँडामुनिको मैदानमा याकहरू देखा परेका छन् । सिकारबाट फर्कने बेलामा माथिल्लो गाउँको बुढालाई जङ्गली याकले खाइदिएको छ । माथिल्लो गाउँको बुढाकी पत्नीले छोरा जन्माएकाले छोरो जवान भएपछि बाबाको बदला लिन जङ्गली याक बस्ने डाँडामा गएर एउटा ओडारमा बसेको छ । याक हिमाली क्षेत्रमा पाइने जनावर हो । यस लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले मुस्ताङ जिल्लाको हिमाली खण्डको पहाडी भूभागमा साथै याकको वासस्थान रहेको केही सम्म परेको मैदानी भूभाग पनि रहेको स्थानीय भूस्थितिको चिनारी दिएको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'रिका र छिरिङटसि' नामक लोककथामा डाँडा, लेक, बेसी जस्ता स्थानीय भूगोलको वर्णन गरिएको छ (परिशिष्ट १.३.८) । "डाँडाको शिरमा रिका भिधाइ घर्ना आउछह ... सासुआमाले रिकालाई साथिहरू लेकामा घाएको भेला भेंसि र साथिहरू भेसिं घाएको भेला लेकामा रिकालाई पठाउँछह । ... छिरिङ घामको पलो डाँडाबाट खचाडहरूलाई सुनचाँदी भोकेरा आउँछह" भन्ने लोककथाको भनाइमा सो जिल्लाको प्राकृतिक आकृतिको प्रतिविम्बन छ । त्यसैगरी "खुसेपानिको सिद्ध देउताले

भुरुङको छहराको भुमे देउतासित मिलेर ठुलो बतास र पानी पारिचन् रे" मा पनि भुरुङस्थित छहराको उल्लेख छ । म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'देले झाँकरी' नामक लोककथामा भुरुङ् भन्ने ठाउँको छहरामा विशेष शक्ति प्राप्त देउताको वास थियो भन्ने प्रसङ्ग छ (परिशिष्ट १.२.११) । यस प्रसङ्गले म्याग्दी जिल्लाको भुरुङ गाउँको स्थानीय भूगोलको स्थानीय आकृतिको प्रतिबिम्बन गराएको छ ।

स्वर्गदेउ राजाको बसोबास भएको ठाउँका रूपमा नेपालको भूमिको बखान यहाँका लोककथामा गरिएको छ । करबाकेलि राजा र रैमासिनी रानीका साथै विभिन्न मानव समुदायको वासस्थल यहाँको भूमि बन्न पुगेको छ । मानव यसमा मानवेतर अनेक प्राणीहरूलाई पनि आश्रय दिन सक्ने सामर्थ्य रहेको छ । अनेक गाउँहरू, वनजङ्गल र जलाशयले युक्त यहाँको धरातलका पर्वत, डाँडाकाँडा, बेसी र मैदानका आकृतिले धौलागिरिका लोककथामा स्थानीयपनाको बोध गराएका छन् । अध्ययन गरिएको क्षेत्रको हिमाल, विशाल महाभारत श्रृङ्खला, पहाड, पर्वत, खर्क, बुगेन आदि जस्ता भूगोल लोककथामा प्रशस्त उल्लेख भएका छन् । लोककथामा प्रस्तुत भूगोलले स्थानीयताको प्रतिविम्बन गराएको छ ।

४.३.१.२ हावापानी र खेतीपाती

संसारका विभिन्न क्षेत्रमा थरीथरीको हावापानी भए झैँ धौलागिरि क्षेत्रमा पनि आफ्नै प्रकारको हावापानी रहेको छ । सो हावापानीले यस क्षेत्रको जीवनमा प्रत्यक्ष असर वा प्रभाव पारेको छ । अक्षांश, उचाइ, पहाडको पाखा, वायुको दिशा, जङ्गलको प्रभाव र स्थानीय कारणहरूले हावापानीमा धेरै प्रभाव पार्दछन् (पाण्डे, २०७८, पृ. ४७-४८) । हावापानीबाट प्रत्यक्ष प्रभावित हुने लोकका तदनुकूलका आफ्नै खाले जीवन र अनुभूति हुन्छन् । ती जीवन र जीवनका अनुभूति लोककथामा प्रस्तुत हुनु स्वाभाविक नै हो । त्यसैले धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा वर्णित लोकजीवनमा स्थानीय हावापानीको के कस्तो प्रभाव परेको छ र त्यो कुन रूपमा प्रतिविम्बित छ भनी यहाँ अध्ययन गरिएको छ । यसका साथै सो हावापानीमा गरिएको खेतीपातीबारे लोककथामा गरिएको प्रस्तुतिबारे पनि यहाँ विवेचना गरिएको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रमा हिमाली र पहाडी भूभाग रहेको छ । हिमाली भूभागमा अत्यन्त जाडो हुन्छ भने पहाडी भूभागमा हिउँद याममा जाडो भए पनि गर्मी याममा न अति जाडो न अति गर्मीको अवस्था रहन्छ । यसरी नै नदी र खोलाका किनारमा उष्णता पाइन्छ । यहाँका लोककथामा देखा परेका बासिन्दा, जीवजन्तु र वनस्पतिबाट यहाँको हावापानीको छनक पाइन्छ । यहाँका विभिन्न स्थानको हावापानी मानव बसोबास र व्यवहारका लागि उपयुक्त रहेको पाइन्छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूमा करबाकेलि राजादेखि तुलु पाइजा र इसराम तिलाजासम्मका पर्वत र म्याग्दीका बासिन्दाका साथै मुस्ताङका कुन्साङ, छिमिल्हमो आदि मानवको बसोबास रहेको वर्णन छ । यसबाट यहाँको हावापानी मानव बसोबासका लागि उपयोगी रहेको पाइन्छ । यहाँको हावापानीमा चौँरी, घोडा, भेडा आदिदेखि गाई, भैँसी,

बाख्रा, बाघ, भालु आदि जनावर र गरुड, गिद्ध, कुखुरा, भँगेरा आदि विभिन्न पक्षीहरूका साथै सर्प, माछा, गड्गटो आदि प्राणीहरूका निम्ति पनि उपयुक्त रहेको कुरा लोककथाहरूमा उल्लेख गरिएको छ । यसरी नै बेत, बाँस, निगालो, पैयुँदेखि सल्लोसम्मका अनेक वनस्पति यहाँको हावापानीमा हुर्केबढेका छन् । यहाँका पशुपक्षी र वनस्पतिबारे यसपछि अझ सविस्तार वर्णन गरिएको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा कुनै निर्जन एवम् अनुर्वर मरुभूमिको वर्णन छैन । यहाँका लोककथामा विभिन्न प्रकारका खेतीपाती गरेर कृषि उत्पादन गरिएको पाइन्छ । यहाँ गर्मीमा मकै गोडिरहेका चरित्रलाई फेला पार्न सकिन्छ । यहाँ प्रचलित 'नेउल, पकपक र पोक्चि हो कि चरारु' नामक लोककथा (परिशिष्ट १.२.१२) मा जेठ महिनाको टन्टलापुर घाममा वर्षभरि खाने अन्नबालीका रूपमा रहेको मकैको गोडमेल गरिएको प्रसङ्ग छ । पृथ्वीको उत्तरी गोलार्धभरि जेठ महिनामा गर्मी हुन्छ । यहाँ नै नेपाल देश रहेको छ जहाँ यस देशका पर्वत, म्याग्दी र मुस्ताङलगायतका जिल्लाहरू पनि पर्दछन् । गर्मीले डढेर मुख कालो भएको प्रसङ्ग पनि यहाँको एक लोककथामा आएको छ । 'राजा र रानि' लोककथामा राजाले एक महिलालाई "पैला त तिँ राउरो थ्यौ । अइले त कालो छौ, के भोयो ?" भन्ने प्रश्न गर्दा उनले "घामले पोलेर कालो भोयो ।" भनेकी छ (परिशिष्ट १.२.१७) । उसले राजालाई छक्याउन यो कुरा भनेको भए तापनि मैदान र फाँटमा काम गर्नेहरूको छालामा कालोपना आउन सक्ने कुरा यथार्थ नै हो । यहाँको हावापानीमा प्रायः अनुहारको वर्ण गोरो हुने भएकाले अपहरणकारी राकेसे बोक्सोबाट बच्न उज्यालो वर्णकी एक नारीले मुखमा मोसो दल्नु परेको कुरा 'सिमलडालि' (परिशिष्ट १.१.९) नामक लोककथामा आएको छ ।

लोकलोककथामा वर्णित हावापानीमा कुभिन्डो, मकै, घैया र भाँगो उब्जिने गरेको छ । "बारिआ थुपरै कुन्डो फलिच रे । ...धैलोकुचो अरिर मकैको सातु पिस्नु जातोआ नारियो रे । ...हन्ट घैइएको खिर, घिउमा हालेको घैइएको घुमाउने रोटी, भाङ्गोको छोपरु बनाइर गादामा हाल्दिच रे" भन्ने उद्धरण पर्वत जिल्लामा वाचित 'कुन्डो' लोककथासँग सम्बधित छ (परिशिष्ट १.१.२) । यस लोककथामा गाउँका एक जोडी बुढाबुढीले प्रशस्त कुभिन्डो फलाएको, तीमध्ये एउटा कुभिन्डोले छोराको भूमिका पालन गरी राजकुमारीलाई समेत बिहे गरेको, माइत भेट्न जाँदा कुभिन्डोकी आमाले घैया र भाँगोको कोसेली बनाइदिएको प्रसङ्ग छ । यसरी नै मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'रिका र छिरिङटसि' नामक लोककथामा उवा, केराउ र गहुँको उत्पादन हुने कुरा "सासुले सातु भनाउन रिकालाई उवा, घउँ र केराउ भुट्ना धिन्छह" (परिशिष्ट १.३.८) बाट जानकारी पाइन्छ । यहाँ सातु तयार गर्नका लागि उवा, गहुँ र केराउ जस्ता अन्नबालीको प्रयोग गरिएको छ । यहाँको 'रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बा' लोककथाको "रिन्जिनले तोरि, केराउ र भालुवा भोकेरा ढाँढामा झान्छह" (परिशिष्ट १.३.९) भन्ने भनाइबाट यहाँ तोरीको समेत खेती गरिने कुरा थाहा पाइन्छ । यसमा आगो बाल्नका लागि तोरीको तेल प्रयोग गरिएको प्रसङ्ग छ । अतः लोककथामा उल्लेख गरिएका कुभिन्डो, घैया, भाँगो, मकै, उवा, गहुँ, केराउ, तोरी जस्ता

अन्न र तेलहन बालीहरू ३००० मिटरदेखि ५००० मिटर उचाइसम्मको चिसो लेकाली हावापानीमा पाइन्छन् । लोककथामा प्रस्तुत भएका माथिका अन्नबालीबाट स्थानीय हावापानीको प्रतिविम्बन भएको छ ।

लोकलोककथाको कृषिकर्मसँग पशुपालन पनि सम्बन्धित छ । त्यसैले यहाँ विभिन्न प्रकारका पशुपालन गरिएको कुरा लोककथाहरूमा उल्लिखित छ । "बालकिको भाग्गेले गर्दा भौतारिँदै हिरेको, कुमालेको चौरैभोरि भैसिगोट, मेलैभोरि गाइगोट, बुगेनभोरि भेडिगोट ...छ" (परिशिष्ट १.१.६) भन्ने कुरा यहाँको एक लोककथांशमा रहेको छ । यो लोककथांश पर्वत जिल्लामा वाचित 'भिमला राजा र हइमया रानि' नामक लोककथाबाट उद्धृत गरिएको हो । प्रस्तुत लोककथांशले खान, लगाउन नपुग्ने अत्यन्तै गरिब कुमाल कुमालेको जीवनमा बालकीको प्रवेश हुनासाथै गाई, भैँसी र भेडाहरू प्रशस्त भएका छन् र विस्तारै उसको जीवन राजासरह सुखमय बनेको छ । अर्को एक लोककथामा "एक दिन भाइ डिया चराउँदै थो रे । ... मालेझालेको गाइरु, बाछारु, सेतो पारारु, भैसिरु, राङ्गोरु देखो रे" (परिशिष्ट १.१.९) भनिएको छ । यो पनि पर्वत जिल्लामा वाचित 'सिमलडालि'को लोककथाको अंश हो । यहाँ घरबास केही नभएका दिदीभाइले गाईभैँसी पाल्न थालेपछि उनीहरूको जीवन सुखमय भएको प्रसङ्ग छ । यस्तै यहाँकै एक लोककथाले "बाकको रूप धारन गरिर भेराबाकरा मारेर खान्तो । यो कुरा भेरा गोठालाहरूलाई था थिन (परिशिष्ट १.१.८) भन्ने कुरा व्यक्त गरेको छ । यो म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'जोगि'को लोककथाको अंश हो । यहाँ गाउँलेहरूले भेडाबाख्रा पालन गर्ने र भेडा चराउने कार्यका निम्ति भेडागोठालाहरू क्रियाशील रहने गरेको उल्लेख छ । यसका साथै बाघको रूप धारण गरेको जोगीले चरन क्षेत्रमा प्रवेश गरेर भेडाहरू मारी खाइदिने गरेको प्रसङग छ । "ठिन्ले साङ्बो सदाइ भारा चराउन झान्छह ।... रिन्जिन बाङ्मो सदाइ ढोको भोकेरा गाइ चराउन झान्छह" (परिशिष्ट १.३.९) मा पनि गाईबाख्रा चराउन गइने कुरा उल्लिखित छ । यसरी नै म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'सत्तलसिङ राजा' लोककथामा "समसांम परेसि राजाले आफुनु घोरालाइ दाना खोइर आलिपरको ढोकाबाटिन् ..." (परिशिष्ट १.२.२०) भन्ने भनाइ रहेको छ । प्रस्तुत लोककथांशमा यात्राका लागि सत्तलसिङ राजाले घोडा पालेको प्रसङ्ग छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'छिमिल्हमो' लोककथामा राजाले थुप्रै याकहरू पालेको र राजाको नोकरले छिमिल्हमोको घरमा रहेको दुहुनी गाई चोर्न गएको प्रसङ्ग छ (परिशिष्ट १.३.२) । यस प्रसङ्गले दुधका लागि याक र गाई पाल्ने स्थानीय पशुपालन कृषिकर्मलाई प्रस्ट पारेको छ । त्यहाँ भनिएको छ, "एकादिन बुढाबुढी मेलापत गर्न गएपछि राजाको याक बुढाबुढीको घरको कौसिमा आए । ... त्यो रात नोकर छिरिङ धर्के बुढाबुढीको दुहुना गाइ चोर्न गयो" । यसरी नै मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'माक्पा' नामक लोककथामा "दइजोमा देराइ सम्पत्ति, चाउरि, भाले र चेङ्रा धिन्छह ।... टुङ्टेका चाउरि हेर्ना चाउरि गोठा झान्छह । ... उसाले धुदा धुन्छह" (परिशिष्ट १.३.५) भनिएको छ । यहाँ चौँरीका साथै कुखुरा र च्याङ्ग्रा पालिने कुरा बताइएको छ । चौँरीको दुध दुहिने कुराको उल्लेख भएकाले त्यसबाट दुग्धजन्य खाद्य पदार्थ बनाइने कुरा थाहा पाइन्छ । उक्त

लोककथांशमा छोरालाई माक्पा पठाउँदा दाइजोका रूपमा छोरासँगसँगै चौरी, भाले र च्याङ्ग्रा पठाएको, दुलहीको घरमा पुगेपछि चौरीको गोठमा बसेको र चौँरी दुहेको प्रसङ्ग छ । यसले दुध र मासुका लागि तथा भारी बोक्नका लागि चौँरी र च्याङ्ग्रा पाल्ने स्थानीय पशुपालन व्यवसायको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'टुहुरो ठिन्लेदोर्जे' नामक लोककथामा सवारका लागि घोडा पालिने गरेको कुरा पाइन्छ । यसमा "त्यसपछि छोरा तिन जना साथिहरू सित घोडा चढेर जङ्गलि याकको राजा कालरिन्जिको खोजमा हिड्यो" (परिशिष्ट १.३.३) भन्ने भनाइ रहेको छ । यस लोककथांशमा घोडामा सवार गरी जङ्गली याकको सिकार गर्न हिँडिएको प्रसङ्ग छ । यसले यातायातका लागि घोडा पालन गर्ने स्थानीय व्यावसायको प्रतिविम्बन गरेको छ । यसरी नै यहाँ व्यापारका लागि खच्चड पाल्ने गरिएको बारे यस प्रकार भनिएको छ, "...आमाले छिरिङटसिलाइ खचाङ लाघेरा भेपार गारना पठाउछह । ... छिरिङ धानको पलो ढाँढाबाट खचाडहरूमा सुनाचाँधि भोकेरा आउँछ" (परिशिष्ट १.३.८) । यो लोककथांश मुस्ताङ जिल्लामा वाचित 'रिका र छिरिङटसि' लोककथाको अंश हो । प्रस्तुत लोककथांशमा लोककथाका मुख्य पात्र धन कमाउन विदेशतिर लाग्दा खच्चडलाई आफ्ना भारी बोकाएर हिँडेको छ भने विदेशबाट फर्कने बेलामा अझ खच्चडको सङ्ख्या बढाई सुनचाँदी बोकाएर आएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले मालसामान बोक्न र ओसारपोसार गर्नका लागि खच्चड पाल्ने स्थानीय व्यावसायलाई देखाएको छ ।

पर्वत, म्याग्दी र मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित माथिका लोककथाहरूमा उल्लेख भएका पशुपालनको अवस्थालाई हेर्दा पर्वत र म्याग्दी जिल्लामा बढी मात्रामा दुधका लागि गाईभैँसी तथा मासुका लागि भेडाबाख्रा र सवारी साधनका लागि घोडा पालन गरिएको देखिन्छ भने मुस्ताङ जिल्लामा दुधका लागि याक, चौरी, गाई पाल्ने तथा मासुका लागि च्याङ्ग्रा पालन गर्ने तथा सामान ढुवानीका लागि खच्चड पालन गर्ने र सवारीका लागि घोडाको पालन गर्ने गरेको देखिन्छ । घरपालुवा ती जनावरहरू पनि ३००० मिटरदेखि ५००० मिटरसम्मको उचाइमा पाइने चिसो लेकाली हावापानीमा पाइन्छन् । लोककथाका यी विभिन्न प्रसङ्गले स्थानीय भूगोलको हावापानी र खेतीपातीको प्रतिविम्बन गरेका छन् ।

४.३.१.३ जलाशय

धौलागिरि क्षेत्रमा नदी, खोला, ताल, पानीपँधेरा आदि विभिन्न प्रकारका जलाशय रहेका छन् । लोकले विभिन्न ढङ्गले यिनको उपयोग गर्दै आएको छ । त्यसैले यहाँका लोककथामा तिनले स्थान पाएका छन् ।

नेपालका तीन प्रसिद्ध हिमनदीमध्येको एक कालीगण्डकी धौलागिरि क्षेत्रमा रहेको छ । यसलाई स्थानीय बासिन्दाहरू कालीगङ्गा पनि भन्दछन् । यहाँका लोककथामा यस नदीको उल्लेख भएको छ । "माथि थेर कालि गङ्गा र तलथेर समुन्दरको सेराफेरोमा जलेरि र कुमालेको भेट भोयो ।... दुइटै माछा मार्नु नदिथेर गए । दसै छपको जाल फाल्दासम्मन नदिको बिचैमा पुए" (परिशिष्ट १.१.६) । प्रस्तुत लोककथांशमा काली गङ्गा, समुद्र र नदीको उल्लेख भएको छ । लोककथामा उपल्लो भेगमा कालीगण्डकी र तलनिर

समुद्रको सेरोफेरो रहेको स्थलमा जलेरी र कुमालेको भेट भएको प्रसङ्ग आएको छ । त्यसैको छेउछाउमा रहेको नदीमा उनीहरू माछा मार्न गएका छन् । पर्वत जिल्लामा वाचित 'भिमला राजा र हइमया रानी' नामक यस लोककथामा कालीगङ्गा नदीको वर्णनका साथै फिँजारिएको अर्थात् फराकिलो अवस्थामा देखिएको सो नदीमा मिसिने विभिन्न नदीहरूको सङ्गमस्थल रहेको तल्लो भागलाई समुद्र भनिएको छ । त्यहाँ जलारीहरूले माछा मार्ने गरेको पाइन्छ । "हन्ट गरुनरुले फगिट्टा जोरिर करपाकेलिलाई राखिर उरे रे र कालिगण्डकी र सेतिको दोभानमा लेइर बिसाए रे' (परिशिष्ट १.२.३) । प्रस्तुत लोककथांशमा कालीगण्डकी, सेती दोभानको उल्लेख छ । लोककथानुसार करपाकेलि धेरै वर्षसम्म महभिरमा अड्किएको देखेपछि गरुडका जोडिले आफ्नो पखेटामा बोकेर कालीगण्डकी र सेती नदीको दोभानमा उतारिदिए । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित करपाकेलिको लोककथा नामक लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गमा कालीगण्डकी र सेतीनदीको दोभान रहेको गलेश्वर धामको स्थानीय भूगोल प्रतिबिम्बित छ ।

हिमाल र अन्य भूभागबाट निस्केका जलप्रवाहलाई खोला भनिन्छ । यी नदीभन्दा साना हुन्छन् । यस्ता अनगन्ती खोलाहरू धौलागिरि क्षेत्रको भूगोलमा रहेका छन् । तीमध्ये कतिपय हिमालबाटै बगेर आएका हुन्छन् र तिनमा यथेष्ट जलराशि हुने गर्दछ । तिनलाई सजिलै तर्न सकिँदैन । त्यसैले तिनलाई तर्न स्थानीय प्रविधिको प्रयोग गरी काठका पुलहरूको निर्माण गरिएको हुन्छ । त्यस्ता काठका पुल भएका केही खोलाहरू यहाँका लोककथामा प्रतिविम्बित छन् । मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'माक्पा' नामक लोककथामा खोला र काठको पुलको उल्लेख भएको छ । त्यसमा भनिएको छ, "नाक्कलि टुङ्टेका काठको पुलमा सुत्छह । जेठि दिदीले भाक्यालाई चिन्दाइना र नाघेरा झान्छह । ... कान्छि भाइनि खोला तरेरा झान्छह" (परिशिष्ट १.३.५) । लोककथानुसार माक्पाका खोजमा निस्केका टुङ्टेकाहरू आफ्नो गाउँ फर्कने बाटामा खोला पर्दथ्यो । उनीहरू अर्को गाउँबाट आफ्नो गाउँ आउनका लागि काठको पुल भएको खोलो तरेर आउनुपर्दथ्यो । मुस्ताङ जिल्लामै वाचित 'रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो' नामक लोककथामा खोलाले सीमाङ्कन गरेका स्थानीय भूगोलको प्रकृति प्रतिविम्बित छ । त्यहाँ एउटा खोलो रहेको र त्यसमा काठको पुल बनेको चर्चा गरिएको छ । सोही पुलले खोलाका वारिपारिका दुईओटा गाउँका निवासीलाई जोडेको छ । त्यसैलाई प्रयोग गरेर खोलावारिको ठिन्ले साङ्बो र खोलापारिकी रिन्जिन वाङ्मोको भेटघाट र मायाप्रेम सम्भव भएको छ । लोककथामा स्थानीय नेपाली बोलीमा सो कुरा यसरी भनिएको छ, "एकाथिना खोलावारिको ठिन्ले साङ्बो र खोलापारिको रिन्जिन वाङ्मो भेटा हुन्छह रा माया भस्छह" (परिशिष्ट १.३.९) ।

म्याग्दीका पुन मगरहरूले आफ्ना पुर्खाहरू पश्चिम नेपालको हुकाम मैकोट भन्ने स्थानबाट म्याग्दी आएका हुन् भन्ने विश्वास राख्दछन् । त्यसैले म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'पहरे पुन'को लोककथा नामक लोककथामा हुकाम मैकोटको जगर खोलाको उल्लेख भएको छ । त्यसमा भनिएको छ, "उइले हुकाम मैकोटमा एउटा खोला थो । तो खोलाको नाम जगर खोला थो । ... नजिकैको गाममा एउटा चेलिको गोठ थ्यो" (परिशिष्ट १.२.१३) ।

ऐतिहासिक महत्त्वको यस खोलाले सो स्थानको स्थानीय भूगोलका साथै इतिहासलाई समेत आत्मसात् गरेको छ । म्याग्दीमा वाचित अर्को लोककथा 'सारेभुमे' लोककथा (परिशिष्ट १.२.१०) को अंश "उनिरु चिमखोलानु आइर रस्तिबस्ति गरे रे । ह्याँको बगर खोला घाघरुभितर सानो खोला थो रे" मा चिमखोला, सिमकुलो, बगर खोला र घाघरुभितरको सानो खोलाको उल्लेख छ । यहाँ उल्लिखित लोककथामा म्याग्दी जिल्लाको रघुगङ्गास्थित चिमखोला नामक गाउँको स्थानीय भूगोल जनाउने जलाशयको प्रतिविम्बन छ ।

लोककथाहरूमा खोलाका साथै पँधेराका बारेमा पनि वर्णन गरिएको छ । पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'सिमलडालि' नामक लोककथामा "छोरीले देरै ढिपि अरिर पँदिराआ नुआउन गोयो रे । ... हन्ट ओको लाटा दाइले आलि तल खोलाको छेउमा आल बारि खेल्ने, थह बनाइ खेल्ने र धारो बनाइ खेल्ने अर्तो रे" (परिशिष्ट १.१.९) भन्दै पँधेरा र खोलाको उल्लेख भएको छ । गाउँघरमा पानीका मूल भएका ठाउँमा धारा र कुवाहरू बनाइएका हुन्छन् र घरमा खाने पानी ल्याउन र नुहाउनसमेत तिनको प्रयोग गरिन्छ । यस लोककथामा एकातिर एक नारीले पँधेरामा नुहाएको कुरा छ भने अर्कातिर आहाल बारेर, घट्ट बनाएर तथा धारो बनाएर उनको लाटो दाइले खेलिरहेको खोलाको चित्रण गरिएको छ ।" लोकले पँधेरा र खोलाको कसरी प्रयोग गर्छ भन्नेबारेमा यहाँ प्रकाश पारिएको छ । खोला र पँधेरोसँगै जोडिएको एक अर्को लोककथा पनि रहेको छ । 'राजा र रानि' नामक त्यस लोककथामा राजाले एउटी बुढी आमाबाट पाएको चराको फुललाई उनकै सल्लाहअनुसार सुखा खोलामा फोरेर राम्री तरुनी प्राप्त गरेको र बिहा गर्ने विचारले उनलाई पँधेरानिरको रुखमा चढाएर जन्ती लिन गएको पाइन्छ । राजा फर्केर आउँदा भने कन्यालाई एक जनी कानी आइमाईले मारेर खोल्सामा फालिदिएकी थिई । सो कुरा यसरी व्यक्त भएको छ, "... राजाले तो कन्नेलाई पदिँराको रुकमा चराइर जन्ति लिनु गए रे । ... तो कानि आइमाइले रानीलाई मारिर खोल्साआ फाल्द्यो रे" (परिशिष्ट १.२.१७) । पँधेरो पानी ल्याउन जाने थलो भएकाले थरी थरी आइमाई त्यहाँ पुग्ने गरेको पाइन्छ । पँधेरोमा पानी बग्ने भएकाले नजिकमा खोल्सो पनि रहेको देखिन्छ ।

'सत्तलसिङ' लोककथामा खोलाका साथै दह र छहराको पनि उल्लेख भएको छ । "त्याँ एउटा ठुलो धह थो रे' (परिशिष्ट १.२.२०) भन्दै त्यस नजिकको ढुङ्गामा बसेर राजाले हुक्का तान्दै दुस्मनको चियो गर्ने गरेको देखिन्छ । दह भनेको पानीको तलाउ हो । सोही लोककथामा आफूलाई सेवा गरेर खुसी पारेका दमाईंलाई सुन भएको छहरामा खोपेर झरेको जति सुन लैजान राजाले पठाएको प्रसङ्ग पनि आएको छ । 'लाटा भुरा' लोककथामा तामाको ताउलालाई धेरै ढिँडो पाक्ने बनाउन छहराका जरामा तिन दिनसम्म राख्न भनिएको छ । छहरा र दह पनि महत्त्वपूर्ण जलाशय हुन् ।

४.३.१.४ वनस्पति र खनिज पदार्थ

आफैँ उम्रेका रुख, विरुवा, घाँस, लहरा तथा झारपातलाई प्राकृतिक वनस्पति भनिन्छ । धरातल, हावापानी र माटोअनुसारका विविध प्रकारका प्राकृतिक वनस्पति भेटिन्छन् । प्राकृतिक वनस्पतिले मानव जीवनलाई प्रत्यक्ष प्रभाव पारेका हुन्छन् । आफ्नो

जीवनमा प्रभाव पार्ने तत्त्वका बारेमा मानवीय अनुभूति प्रकटित भएको हुन्छ र त्यो लोककथामा पनि भेटिनु स्वाभाविक हो । अतः धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा पनि लोकजीवनमा महत्त्व राख्ने प्राकृतिक वनस्पतिको चर्चा गरिएको छ । समाजका विभिन्न खालका परिस्थितिहरू हुन्छन् जसले गर्दा मानिसलाई समाज छोडेर वनमा जान बाध्य हुन्छन् (सिंह र कौर, इ. १९९९, पृ. १६०) । धौलागिरिका लोककथामा वनस्पति र खनिज पदार्थसँग जीवनको गतिशीलता देखिन्छ ।

धौलागिरि क्षेत्रको पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'करबाकेलि राजा' लोककथामा विभिन्न प्रकारका वनस्पति लोकको प्रचलनमा रहेको भेटिन्छ । त्यहाँ भनिएको छ, "त्याँबाटि पच्छिम दिसाको उत्तरथेर रस्तिबस्ति गर्नु लाए रे । ...मह काट्नु भनि तिते निगालिको सय हाताके पराङ, सल्लाको आगालि, अकेउलि काठको दोप बनाउने भनिर अराए रे । ... मुना बनाउने पैएको रचना गरे रे" (परिशिष्ट १.१.१) । यस लोककथामा मुख्य पात्र करबाकेलिले मह काढ्न जाँदा चाहिने अत्यावश्यक सामग्रीहरू बनाउनका लागि चाहिने कच्चा सामग्रीका रूपमा त्यस भेगमा पाइने तिते निगाली, सल्ला, पैंयुँ, भकम्ली जस्ता वनस्पतिको प्रयोग गरेका छन् र मह काढ्न सफल भएका छन् । यी वनस्पतिहरू १२०० मिटर उचाइदेखि ३३०० मिटरसम्मको उचाइमा पाइने समशीतोष्ण कोणधारी जङ्गलमा पाइन्छन् र पर्वत जिल्ला समुद्र सतहदेखि ३३०९ मिटरसम्मको उचाइमा रहेको छ । अतः लोककथामा प्रस्तुत वनस्पतिहरूबाट पर्वत जिल्लाको स्थानीय प्राकृतिक वनस्पतिको प्रतिविम्बन भएको छ ।

लोककथाहरूमा वनमा पाइने अन्य वनस्पतिका बारेमा पनि उल्लेख भएको छ । तीमध्येको एक डेमुर हो । 'डैडरा मन्डली' लोककथाकी छोरी पात्रले डेमुरको रुखमा झुन्डेर प्राण त्यागेकी छ (परिशिष्ट १.१.५) । यसरी नै 'सिमलडालि' लोककथाको कान्छो भाइले आफ्नी दिदीको खोजी गर्न जाँदा बाटामा टिमुरे सल्ला, कोनपेन, चुत्रो र ऐँसेलुका बुटा भेटेको छ र दिदीका बारेमा जानकारी लिने प्रयत्न गरेको छ । ऊ सिमलका रुखमा पनि चढेको छ । यिनका अतिरिक्त राकेसे बोक्साबाट बच्नका लागि कपाल र काँगियो मन्तरेर फाल्दा काँस र निगालोका झाडी उम्रिएको प्रसङ्ग पनि त्यहाँ आएको छ (परिशिष्ट १.१.९) । त्यहाँका मानव बस्तीका निकट पाइने यी प्राकृतिक वनस्पतिहरू स्थानीय जीवनमा किसिम किसिमले प्रयोग गरिँदै आएका पाइन्छन् ।

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलितत 'करपाकेलि' लोककथामा सिस्ने खोलामा सिस्नु फुल्ने र पराङ बनाउन देउनिगालो, मालिङ्गो, चिप्ले, धुरे र तिते निगालाहरू चाहिने कुरा उल्लिखित छ (परिशिष्ट १.२.३) । यी निगालाहरूमध्ये देउनिगालो झाँक्रीको गजाका निम्ति, मालिङ्गो गाईभैँसीको गोठ छाउने भकारीका निम्ति, घुरे घर छाउने बाताका निम्ति र चिप्ले गोठको भरेनुका निम्ति पनि प्रयोग गरिने जानकारी लोककथामा उपलब्ध छ । यसरी नै पराङका निम्ति आग्लो बनाउन सिर्मु, फलाट, खर्सु, फुलचुस र भकिम्लो जस्ता रुखको काठ उपयोग गरिने जानकारी दिइएको छ । सिर्मु घरको झ्यालढोकाका लागि, फलाट जोत्ने हलो र डाँडाका लागि, खर्सु गाइभैँसको घाँसका निम्ति र फुलचुस घरको

साटाभाटाका निम्ति पनि काम लाग्ने जानकारी पनि यहाँ पाइन्छ । करपाकेलिले नौ हाँगे बाँझोको रुख रचेर आराम गरेको र आफूलाई बोकेर लैजान एउटा बेतको सोली, बेतको नाम्लो र बेतको लौरोसमेत लिएर आउन आफ्नी पत्नीलाई अह्राएका छन् (परिशिष्ट १.२.३) । प्रस्तुत लोककथामा उपर्युक्त स्थानीय प्राकृतिक वनस्पतिहरूको यसरी चर्चा गरिएको छ । चर्चा गरिएका प्राकृतिक वनस्पतिहरू समुद्री सतहदेखि ३३०० मिटरसम्मको उचाइमा रहेको समशीतोष्ण कोणधारी जङ्गलमा पाइन्छन् भने म्याग्दी जिल्ला होचोमा ८१२ मिटरदेखि अग्लोमा ८१६७ मिटरसम्मको उचाइमा रहेको छ । यस स्थानलाई पहिले चार हजार पर्वत भनिन्थ्यो । अतः हालको म्याग्दी जिल्ला र पहिलेको चार हजार पर्वत (म्याग्दी, पर्वत र वागलुङ क्षेत्र) को स्थानीय भूगोलमा पाइने प्राकृतिक वनस्पतिको प्रतिविम्बन यहाँ भएको छ ।

'सत्तलसिङ राजा' (परिशिष्ट १.२.२०) नामक लोककथामा तामाखानी र सुनखानीको उल्लेख भएको छ । सत्तलसिङ राजा दुस्मनहरूको आक्रमणबाट बच्न तामाखानीको गैरामा बसाइँ गएका छन् । यसै लोककथामा सुनछहराको कुरा पनि आएको छ । राजाले आफूलाई मन परेको मान्छेलाई सुनछहरामा पठाउने र मन्त्रका बलले आफूले चाहे जति सुन दिने गरेको पाइन्छ । धौलागिरि क्षेत्रका भूगर्भमा विभिन्न प्रकारका खानीहरू भेटिने कुरा सामान्य भएकाले लोककथामा तिनको उल्लेख हुनु स्वाभाविक छ ।

४.३.१.५ जीवजन्तु

धरातल, हावापानी र वनस्पतिअनुकूल भिन्न भूगोलमा भिन्न खालका जीवजन्तु भेटिन्छन् । त्यसैले तराई, पहाड र हिमाली क्षेत्रमा भिन्न भिन्न किसिमका जीवजन्तु भेटिनु स्वाभाविक नै हो । पशुपक्षी र अन्य जीवलाई पशु, पक्षी, सरीसृप, किराफट्याङ्ग्रा र अन्य जीव गरी पाँच प्रकारमा विभाजन गरिएको पाइन्छ (उपाध्याय, इ. २००९, पृ. ८६) । जीवजन्तु मनुष्यको संवेदनासँग जोडिएको हुन्छ र मनुष्यले आफ्ना संवेदनाहरू लोककथामा पोखेका हुन्छन् । धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीय जीवजन्तुहरूका विषयमा उल्लेख भएका विभिन्न प्रसङ्ग विद्यमान छन् ।

पर्वत जिल्लामा वाचित 'करबाकेलि राजा' लोककथामा गरुड चराका भालेपोथी रहेका छन् । त्यहाँ गरुडका जोडीले दुःखमा परेका करबाकेलि राजाको उद्धार गरेर मानव सेवा गरेका छन् । पहरामा फसेका राजाले गरुडका जोडीले आफ्नो उद्धार गर्न सक्छन् भन्ने कुरा नपत्याएर शक्ति देखाउन लगाएका थिए । त्यसपछि उनी गरुडगरुडनीका पखेटामा सुतेर पहराबाट बाहिर निस्किन सफल भएका थिए (परिशिष्ट १.१.१) । यसरी नै म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'करपाकेलि' नामकै अर्को लोककथामा पनि खगपति गरुडका भालेपोथीले करपाकेलिलाई भेट्न आएको र उनीहरूले महभिरमा दुःख पाएका करपाकेलिलाई आफ्ना पखेटामा चढ्न लगाएर सो भिरबाट ओरालेर उनकै घरछेउको डाँडामा लगेर राखिदिएका छन् (परिशिष्ट १.२.३) । गरुड जातको पक्षी यस भेकमा परिचित चरा हो । आकाश वेग हानेर उड्ने क्षमता भएको यस चराले मान्छेलाई पखेटामा राखेर उडाएको कल्पना लोककथाहरूले गरेका छन् ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा गिद्ध नामक चराको पनि प्रसङ्ग रहेको छ । मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'लामहाको झ्घरा' लोककथामा मृतक मान्छेको मासु खानका लागि लामाद्वारा आह्वान गरेपछि गिद्धको एक हुल आएको छ (परिशिष्ट १.३.१०) । मृत्यु संस्कारमध्ये एकमा गिद्धलाई मासु खुवाउने गरिन्छ । गिद्धलाई प्रायः मरेका जनावरको सिनो खाने चराका रूपमा लिइएको पाइन्छ तर यहाँ भने मान्छेको अन्त्येष्टि कार्यमा त्यसको संलग्नता देखा परेको छ । लोककथाहरूमा मानवसँग गरुड र गिद्धको निकटको सम्बन्ध रहेको देखाइएको छ । यी दुवै पक्षी एउटै प्रजातिका हुन् । यिनको वासस्थान ४१०० मिटरदेखि ७६०० मिटरसम्मको उचाइमा रहन्छ । अतः लोककथामा प्रस्तुत गरुड र गिद्धको प्रसङ्गले म्याग्दी, पर्वत र मुस्ताङ जिल्लाको स्थानीय पंक्षीको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

म्याग्दीको 'करपाकेलि' लोककथामा अन्य चराहरूको पनि उल्लेख पाइन्छ । यहाँ चिचन्कोटे, गोर्खे, कालो कल्चौरा, धुपिनी चराहरूको वर्णन गरिएको छ (परिशिष्ट १.२.३) । प्रस्तुत लोककथांमा चिचन्कोटे र गोर्खे चराले भाका फेरेर ऋतु परिवर्तन भई वसन्त ऋतु आएको जानकारी दिने चर्चा गरिएको छ । छोराहरूले आफ्ना पितालाई मह काढ्नका लागि लैजान खोज्दा चराहरूले भाका फेरे नफेरेको जानकारी लिन वनमा पठाउनुले चराको बोली ऋतु परिवर्तनको सूचक हुने थाह पाइन्छ । कालो कल्चौरा र माले धुपिनी चराले करवाकेलिकी पत्नी फिमलाको सरापका कारण सधैँ खोलामा बस्नु परेको जानकारी पनि यहाँ पाइन्छ । माहुरी, महचरी, कौवा, कमिलो, सर्प, पाहा, मृग बाँदर, कालिज आदि विभिन्न जीवजन्तुबारे पनि यस लोककथामा उल्लेख भएको छ ।

हात्ती, चरा, जुका, टेनटेन भ्यागुतो, झिँगा, औँसाका बारेमा 'चरा र टेनटेन' लोककथामा उल्लेख भएको छ (परिशिष्ट १.२.५) । हात्तीलाई मार्न अन्य जीवजन्तुले के गरे भन्ने रोचक बयान यस लोककथामा गरिएको छ । यस लोककथाबाट विभिन्न जीवजन्तुको खुबी र विशेषताबारे जानकारी पाइन्छ । चराको गुँड भत्काउने हात्तीको आँखामा जुकाले घाउ बनाइदिएको, झिँगाले त्यसमै फुल पारेर औँसा उत्पन्न गरिदिएको, आँखा नदेख्नाले पानी खान नपाई छटपटाएको हात्तीले सुन्ने गरी भिरको डिलमा गई टेनटेन भ्यागुतो कराएको र भ्यागुतो कराएको ठाउँमा पानी भएको ठानेर भिरको डिलमा जाँदा हात्ती मरेको वर्णन त्यहाँ छ ।

भेडा, बाख्रा, फ्याउरो र बाघका विषयमा 'जोगि' (परिशिष्ट १.२.८), फ्याउराकै विषयमा 'माक्पा' (परिशिष्ट १.३.५), जरायो र घोरलका विषयमा 'राजकुमार र महारानि' (परिशिष्ट १.३.६) लोककथाले प्रकाश पारेका छन् । स्यालका विषयमा पनि विभिन्न लोककथाहरूमा उल्लेख भएको छ ।

४.३.१.६ गाउँबस्ती

धौलागिरि क्षेत्रको धरातलमा विभिन्न गाउँबस्तीहरू रहेका छन् । तिनको प्रतिविम्ब यहाँका लोककथाहरूमा देख्न सकिन्छ । त्यहाँ कसरी गाउँबस्ती बसे भन्ने कुराको सङ्केत पनि कुनै कुनै लोककथामा पाइन्छ । बसाइँ र जीविकाको सहजताका लागि उपयुक्त भूगोलको चयन गरेर गाउँबस्तीहरू बसेका पाइन्छन् ।

माछापुरनका छोरा करबाकेलिले बिहे गरेपछि घुमफिर गर्ने क्रममा विभिन्न स्थानमा गाउँबस्ती बसाएको प्रसङ्ग 'करबाकेलि राजा' लोककथामा छ (परिशिष्ट १.१.१) । प्रस्तुत लोककथानुसार सबैभन्दा पहिले करबाकेलि र रैमासिनी आफ्ना पुर्खा सोर्गदेउ राजा बसेको नेपाल राज्यमा आए । उनले सो राज्यको उत्तर दिशातिर रहेको रुमा खोला हुँदै हुकाम मैकोट भन्ने ठाउँमा राज्य गर्न लागे । सो राज्यको पूर्व दिशास्थित पास मेला भन्ने स्थानमा रैमासिनीले नौ वर्षमा नौ भाइ छोराहरू जन्माइन् । त्यसपछि फेरि सो स्थानको पश्चिम हुँदै उत्तरतर्फ लागेर रुमा चौर नामक स्थानमा आएर राज्य गर्न थाले । म्याग्दी जिल्लामा वाचित यस लोककथामा माछापुरनले पूर्व पश्चिम उत्तर दक्षिण चारैतिर परिक्रमा गरेको तथा कहिले पासमेलामा र कहिले रुमा चौरमा बसोबास गरेको वर्णन पाइन्छ । यसबाट करबाकेलिका राज्यमा विभिन्न गाउँबस्तीको अस्तित्व रहेको देखिन्छ ।

म्याग्दी जिल्लामा 'आरि देउता' लोककथा भन्ने र सुन्ने परम्परा छ (परिशिष्ट १.२.२) । लोककथानुसार धेरै समय पहिले आरि देउता मधेसबाट मुस्ताङ जिल्लाको थाकखोलास्थित खन्तीको नर्सिङ गुम्बामा आएर बसेको र त्यसको केही समयपछि ती देउता म्याग्दी जिल्लाको दोबा गाउँमा आएको देखिन्छ । यो कुराको भविष्यवाणी चिमखोला गाउँका औतारी झाँकरीले पहिले नै गरेका छन् । आरि देउता उज्यालो प्रकाशका रूपमा पहिले दोबाको भुरेचितरे स्थित भाधारा भन्ने ठाउँमा आएको, गाउँलेहरूका सल्लाहमा उनलाई बराहको थान छेउमा विधिविधानसहित स्थापित गराइएको तथा सो कुरा थाहा पाएपछि थाकखोला लार्जुङ गाउँका थकालीहरू लिन आएको प्रसङ्ग छ । लोककथामा उल्लिखित उपर्युक्त प्रसङ्गहरूले म्याग्दी जिल्ला र सो जिल्लाको सेरोफेरोका स्थानीय गाउँबस्तीको प्रतिविम्बन गरेको पाइन्छ ।

करपाकेलिका पुर्खा पश्चिम नेपालको हुकाम मैकोटमा बस्थे र पछि करपाकेलिका समयमा म्याग्दीतिर बसाइ सराइ गरेको भन्ने प्रसङ्ग लोककथामा रहेको छ । उनले यहाँबाट घराम्दी, राम्चे र बाँसखर्कमा पुगेर जीविकोपार्जन गरेको पाइन्छ । उनले महभिरबाट उम्केर आउँदा आफूलाई निगलपानी काफलडाँराको आफ्नै घरछेउको पँधेरामा लगिदिन आग्रह गरेका छन् (परिशिष्ट १.२.३) । म्याग्दी जिल्लामा वाचित 'करपाकेलि' लोककथामा उल्लिखित गाउँका यी नामले सो जिल्लाका स्थानीय मानव बस्तीसम्बन्धी जानकारी दिएका छन् ।

म्याग्दी जिल्लामै प्रचलित 'जल थुमे' लोककथामा रिसिङघिरिङ, पाकदार र काफलडाँडाको उल्लेख भएको छ । रिसिङघिरिङ म्याग्दी जिल्लाको छिमेकी गाउँबस्ती हो भने पाकदार र काफलडाँडा म्याग्दी जिल्लाकै अन्नपूर्ण गाउँपालिकाअन्तर्गतका बस्ती हुन् । "उइले इसराम तिलिजा रिसिङघिसिङबाट सरिर पाकदार बस्ते रे । ... बनतरुल र गेंठा खोत्नु कापलडाँराको लिस्नेभन्दा तल्लरि पेलेङ भन्ने ठामथेर पुगे रे' (परिशिष्ट १.२.७) । यहाँको बस्तीबाट खानाका निम्ति बनतरुल र गिठा खोज्न सजिलो भएको छ । म्याग्दीको उक्त पाकदार गाउँमा भलसरा भन्ने सबैभन्दा ठुलो खर्क रहेको जानकारी पनि उपलब्ध छ (परिशिष्ट १.२.८) । सोही पाकदार गाउँमा सत्य युगमा अर्मजा पदको देले झाँकरी नामको

एउटा झाँक्री बस्ने गरेको र उसको खुसेपानी भन्ने ठाउँको सिद्ध देउतासित घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको विश्वासबाट पनि यसको महत्त्व बढेको देखिन्छ (परिशिष्ट १.२.११) । यी लोककथामा भएका गाउँबस्तीको उल्लेखले म्याग्दी जिल्ला र सो जिल्लाका छिमेकीका स्थानीय विशेषतालाई पनि झल्काएको पाइन्छ ।

म्याग्दीलाई 'मेक्दी' र बेनीलाई 'बिनि' का रूपमा प्रस्तुत गर्दै नेपाल एकीकरणताकका त्यहाँका राज्य र बस्तीबारे पनि यहाँका लोककथाहरूले महत्त्वपूर्ण जानकारी दिएका छन् । त्यहाँ प्रचलित 'बरादेउ' लोककथामा भनिएको छ :

> मेक्दीको पाखापानिमा एउटा राज्जे थो रे । तो राज्जको छराबोट भन्ने गाममा ... भादुर साले बागलुङको राज्जे हात पारे । ... बिनि नि हात पारे र मलजको राजासित मित लाए रे । तो राजाले राखुको राजा र ढोरपाटनको ... पाखापानिको राजा तुलु पाइजा ... समयपछि पाकदार गामको एउटा पाइजा थर भको मन्छलाई आँखाको रोक लाइच रे (परिशिष्ट १.२.१५) ।

प्रस्तुत लोककथांशमा स्थानीय गाउँबस्तीको उल्लेख भएको भेटिन्छ । म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित यस लोककथामा पाखापानी स्थित तुलु पाइजाको राज्यमा नेपालका शासक बहादुर शाहको आँखा गडेको, त्यस राज्यलाई हात पार्नका लागि रणनीति लिएको र त्यस रणनीतिअनुसार बागलुङ र बेनका विभिन्न स्थान हात पारेको, त्यसपछि पहिलो पटक पाखापानी राज्यमा हमला गर्दा हारेकाले मल्लाजका राजा, राखु र ढोरपाटनका राजासँग मित लगाएपछि मात्र दोस्रो पटकमा पाखापानी राज्य हात पारेको प्रसङ्ग छ । लोककथामा प्रस्तुत ती राज्यले तत्कालीन अवस्थाको चार हजार पर्वतका गाउँबस्ती (हालका म्याग्दी र पर्वत जिल्लाका गाउँबस्ती) को स्थिति बोध गराएको छ ।

चिमखोलाको बस्तीबारे यहाँका लोककथाहरूमा चर्चा गरिएको छ । एउटा लोककथामा त्यहाँको देउरालीमा एउटा राजा रहेको र त्यहाँ उनको ठुलो दरबार रहेको वर्णन गरिएको छ (परिशिष्ट १.२.२०) । यसरी नै पश्चिम नेपालको हुकाम मैकोटबाट चिमखोलामा बसाइँ आएर पुर्खाले रस्तीबस्ती बसाएको कुरा अर्को लोककथामा उल्लिखित छ (परिशिष्ट १.२.२१) । माथि उल्लेख भएका दुईओटा लोककथाका सन्दर्भमध्ये पहिलोले लोककथामा उल्लिखित दरबार सत्तलसिंह नाम गरेका राजाको दरबार हो भनेको छ भने दोस्रोले उल्लेख गरेका रस्तीबस्ती बसाउने पुर्खा मगन पुन हुन् । लोककथामा बस्तीयोग्य भूमिमा गाउँ बसाएको प्रसङ्ग छ । यी लोककथाहरूले म्याग्दी जिल्लाको रघुगङ्गा गाउँपालिका स्थित चिमखोला गाउँको अवस्था दर्साएका छन् ।

मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'लामहाको झघरा' लोककथाले त्यहाँका मानेखाङ र लोछुमी गाउँको चर्चा गरेका छन् । यी गाउँमा कहिले खडेरी, कहिले बाढी, कहिले असिना र कहिले हिउँले बालीनाली बिगार्ने कुरा लोककथामा उल्लिखित छ (परिशिष्ट १.३.१०) । लामाहरूको विशेष प्रभाव रहेका ती बस्तीमा हुने प्रतिस्पर्धा र मन्तरेर आगो उत्पन्न गरेको वर्णन छ ।

धौलागिरि क्षेत्र पहाडी भूभाग भएकाले यो दुर्गम अवस्थामा रहेको लोककथाहरूबाट जानकारी पाइन्छ । लोककथामा उल्लेख भएअनुसार पहाड, भिर, खोँच र खोलाका किनारमा यहाँका बस्तीहरू रहेका छन् । खोलाका वारिपारिका गाउँमा आवागमनमा समस्या रहेको छ । खोलामा काठे पुलहरू बनाएर परस्पर सम्पर्क गर्ने गरिएको छ । यातायातको कठिनाइ टार्न घोडा, खच्चर आदिको प्रयोग हुने गरेको छ । गाउँबस्तीहरू जीविकाका आधार पशुपालन, सिकार र खेतीपाती रहेका छन् ।

४.३.२ स्थानीय समाज

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीय समाज प्रतिविम्बित छ । लोककथामा प्रस्तुत सामाजिक अवस्थाबाट सो क्षेत्रको समाज कुन प्रकारको छ भन्ने कुरा प्रस्ट पारेको छ । त्यहाँको समाजको संरचनाबारे मूलतः त्यहाँ वर्णित परिवार, शासन व्यवस्था, जाति-जनजाति, वर्गीय स्वरूप र धार्मिक सम्प्रदायबाट थाहा पाउन सकिन्छ । त्यसैले यिनै आधारमा त्यहाँको स्थानीय समाजका बारेमा यहाँ अध्ययन गरिएको छ ।

४.३.२.१ पारिवारिक अवस्था

परिवार मानव सभ्यताको एक प्रमुख आधार हो । परिवारबाट नै समाजको निर्माण भएको हुन्छ । त्यसैले कुनै समाजको पहिचानमा परिवारको अवस्था उल्लेख्य पक्ष हो । धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा परिवारका विभिन्न स्वरूपहरू प्रस्तुत छन् । यहाँका लोककथाहरूमा संयुक्त र एकल दुबै प्रकारका परिवारहरू रहेको पाइन्छ । एकल परिवारमा पतिपत्नी र तिनका अविवाहित सन्तान रहेका हुन्छन् भने संयुक्त परिवारमा पतिपत्नी र तिनका आमाबाबु, विवाहित छोराबुहारी, अविवाहित छोरी, नातिनातिनी, दाजुभाइ, काकाकाकी आदि रहेका हुन्छन् ।

'करबाकेलि राजा' लोककथा संयुक्त परिवारको नमुनाका रूपमा रहेको छ । यस लोककथामा स्वर्गदेउ र सत्तेदेवीका छोरा इन्दरदेउ र सतिदेउ नामका दुई छोरीहरू तथा बुहारी भृकुटी मयादेवीको संयुक्त परिवार रहेको छ । त्यसपछि इन्द्रदेउका छोरा माछापुरन, नौ बहिनी छोरीहरू र बुहारी हड्कलीको परिवार पनि संयुक्त नै छ । माछापुरनका छोरा करबाकेलि र बुहारीहरू रैमासिनी एवम् फिमलाका साथै रामचन र कुललगायतका नौ भाइ नातिहरूको पनि संयुक्त परिवार नै छ । यी संयुक्त परिवारमा माछापुरनलाई समाप्त पार्न षड्यन्त्र गर्ने बहिनीहरू दाजुबाटै दण्डित भएका छन् भने करबाकेलिलाई मार्न चाहने छोराहरू पिताबाटै दण्डित भएका छन् । यसले मानव समाजको प्रारम्भतिर परिवारभित्र हुने ईर्ष्या, डाह र प्रतिशोधलाई पनि देखाएको छ । 'करबाकेलि', 'कुन्डो', 'टुरि बैनि र सात भाइ', 'सिमलडालि' आदि संयुक्त परिवार भएका लोककथा हुन् । यिनमा पारिवारिक सम्बन्धका साथै अन्तर्विरोध र द्वन्द्व पनि अभिव्यक्त भएको पाइन्छ । यहाँ एकल परिवार भएका लोककथाहरू पनि छन् । 'डैडरा मन्डलि', 'भिमला राजा र हइमया रानि', 'राजकुमारि', 'देले झाँकरि', 'पहरे पुन', 'सत्तलसिङ राजा', 'छिमिल्हमो', 'कुङ्घा र कुन्साङ' आदि लोककथाहरू यहाँका एकल परिवार भएका लोककथाहरू हुन् । यिनले पनि स्थानीय परिवारका विशेषता प्रकट गरेका छन् ।

एङ्गेल्स (२०५६) ले परिवारका चार अवस्थाका बारेमा वर्णन गरेका छन् । त्यस आधारमा धौलागिरिका लोककथामा विद्यमान परिवारको अवस्था निम्नानुसार रहेको छ :

(क) हाडनाताको सम्बन्धमा आधारित परिवार

मानव समाजको विकासको एक अवस्थासम्म हाडनाताबिच बिहाबारी हुन्थ्यो । त्यसको छनक धौलागिरिका लोककथामा केही मात्रामा पाइन्छ । 'सिमलडालि' (परिशिष्ट १.१.९) लोककथामा एउटी आमाले आफ्ना सात भाइ छोराहरूमध्येकी एक्ली छोरीले आफ्नो सुनको केश हराएपछि "जसले उनको सुनको केश भेटाउँछ, उसैसँग एक्ली छोरीको बिहे गरिदिन्छु" भन्ने समाचार चारैतिर फैलाएको चर्चा छ । त्यो केश उनको आफ्नै लठेप्रो माहिलो छोराले भेट्टाएको हुँदा आमाले आफ्नी छोरीको बिहे आफ्नै माहिलो छोरासँग गरिदिने प्रयत्न गरेकी छन् । यहाँ घरकी मूली सदस्य आमाले आफ्नी एक्ली छोरीको विवाह आफ्नै छोरासँग गर्न उद्यत भएकी छन् । आमाको कुरामा बाबु र अन्य दाजुहरू पनि सहमत भई दाजुबहिनीको बिहा गराउन अघि सरेका छन् यद्यपि दाइको बिहेका लागि सेलरोटी बनाउन थालेकी ती छोरीले आफ्नो विवाह दाजुसँग हुँदै छ भन्ने कुरो मुसाका माध्यमबाट थाहा पाएपछि घर छोडी हिँडेर परम्परागत विवाहको विरोध गरेकी छन् । छोरीको विरोधका कारण सो विवाह सम्पन्न हुन सकेन तापनि यसले हाडनाता बिचको वैवाहिक सम्बन्धमा आधारित परिवारको प्राचीन स्वरूपलाई झल्काएको छ ।

(ख) सामूहिक विवाहमा आधारित परिवार

सामूहिक विवाहको प्रचलन प्राचीन समाजमा हुने प्रचलन थियो । यहाँका लोककथामा पनि त्यस्तो विवाहको चर्चा पाइन्छ । यहाँको 'माक्पा' लोककथामा सामूहिक विवाहमा आधारित परिवारको उल्लेख छ (परिशिष्ट १.३.५) । यस लोककथामा तीनओटा छोरीहरू विवाहका लागि योग्य भएपछि बुढाबुढीले माक्पा वा घरज्वाइँको खोजी गर्न आफ्ना दुई जना टुङ्टेकालाई पठाएका छन् । ती दुई टुङ्टेकाले अर्को गाउँमा सूर्यचन्द्र नाम गरेका माक्पा भेटेपछि आफ्नो मालिकको गाउँ फर्कने क्रममा असली माक्पालाई धोका दिएर आफूहरू दुई जना टुङ्टेकाहरू नै माक्पाका रूपमा भित्रिएका छन् भने असली माक्पालाई टुङ्टेका बनाइ दिएका छन् । यसरी आएका दुई माक्पालाई तीन दिदीबहिनीले विधिविधानले स्वागत गरी घरमा भित्र्याएका छन् । यहाँ तीन दिदीबहिनीले दुई दाजुभाइसँग सामूहिक रूपमा विवाह गरेका छन् र सुचारु रूपमा दैनिकी अगाडि बढाएका छन् । यहाँ नारीले सामूहिक रूपमा विवाह गरी पुरुषलाई घर भित्र्याएको देखिएकाले मातृप्रधान परम्परालाई स्थानीय समाजले मान्यता दिएको कुरा प्रतिविम्बित छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले सामूहिक विवाहमा आधारित परिवार रहेको पुरानो समाजको परिचय दिएको छ । अहिले यो चलन हराइसके पनि लोककथाले यसलाई जोगाएको छ ।

(ग) युगल परिवार

नातेदारहरूका बिचको सामूहिक वैवाहिक सम्बन्ध निषेध गरिएपछि त्यसको स्थान युगल विवाहले लिएको र युगल परिवार अस्तित्वमा आएको पाइन्छ । सामूहिक विवाहमा आधारित परिवारमा भन्दा नितान्त भिन्न व्यवस्था यसमा गरिएको देखिन्छ । प्राचीन युगल

परिवारमा पुरुषले एउटा मात्र पत्नी राख्ने प्रचलन चलाए पनि उसले बहुपत्नीत्व अँगाल्न र यदाकदा परस्त्री गमन गर्न सक्थ्यो । स्त्रीले घरको जिम्मेवारी र निर्णय गर्ने अधिकार पाए पनि कठोर पातिव्रत्यमा रहनु पर्थ्यो र परपुरुष गमन गरेमा कठोर सजाय भोग्नुपर्थ्यो (एङ्गेल्स, इ. २०५६, पृ. ५७) । धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा पनि यस्तो स्थिति देखा परेको छ । यहाँको 'टुरी केटी' लोककथामा एक जना व्यक्तिकी श्रीमतीको मृत्यु भएपछि अर्की महिलासँग बिहे गरिएको छ । यस लोककथामा लोग्नेको जीवन भेडाबाख्रा गोठालामै बितेको छ भने घर व्यवहारको सम्पूर्ण जिम्मेवारी तथा निर्णयको अधिकार कान्छी श्रीमतीमा रहेको छ (परिशिष्ट १.१.३) । सौतेनी आमाको व्यवहार तथा निर्णयले टुहुरी केटीको जीवनमा विभिन्न मोड आएका छन् । लोककथामा देखिएको यस प्रसङ्गले पुरुषले दुई जना महिलालाई बिहे गरेको एक पक्ष छ भने अर्को पक्षका रूपमा घरेलु कामकुराको निर्णयमा महिलाको अधिकार रहने मातृसत्तात्मक युगल परिवारको प्रतिविम्ब रहेको छ ।

(घ) एकनिष्ठ परिवार

एकनिष्ठ परिवार सन्तानको पितृत्वबारे कुनै विवाद उत्पन्न नभई पैतृक सम्पत्ति पतिकै सन्तानले प्राप्त गरोस् भन्ने उद्देश्यका साथ विकसित भएको परिवार हो । एकनिष्ठ परिवारमा वैवाहिक सम्बन्धलाई अझ दरिलो पारिएको हुन्छ र पतिपत्नीमध्ये कुनैको इच्छाले मात्र सम्बन्ध तोडिँदैन । पतिले सम्बन्ध तोड्न चाहेमा नियमअनुसार तोड्नुपर्ने हुन्छ । उसले रखौटीका रूपमा अर्की स्त्रीलाई अँगाले पनि घरमा भित्र्याउन पाउँदैन । पत्नीले अझ कठोर अनुशासनमा बस्नुपर्ने हुन्छ (एङ्गेल्स, २०५६, पृ. ७४) । धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूमा एकनिष्ठ विवाहका अनेक उदाहरणहरू रहेका छन् । यहाँको 'कुन्डो' नामक लोककथामा राजकुमारीहरूको बिहे गर्ने उमेर पुगेपछि विभिन्न वंशबाट प्रभावशाली राजकुमारहरूको बोलावट हुँदा मानवेतर पात्र कुन्डो अर्थात् कुभिन्डो पनि सरिक भएको छ (परिशिष्ट १.१.२) । पराक्रमको परीक्षामा कुभिन्डो सजिलै उत्तीर्ण भई राजकुमारीसँग बिहे गर्न सफल भएको छ । यहाँ मानवेतर पात्रसँग बिहे गर्न लाग्दा महारानीले कुनै प्रतिकार गरेकी छैनन् भने राजकुमारीले पनि बाबाको आदेशलाई शिरोपर गरी कुभिन्डोसँग बिहे गरेकी छन् । बिहेपछि पनि कुभिन्डोको हरेक निर्णयलाई राजकुमारीले स्विकारेकी छन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले पुरुषको एकाधिकार रहेको एकनिष्ठ परिवार रहेको समाजलाई देखाएको छ । त्यसै गरी 'भिमला राजा र हइमया रानी' लोककथामा एघार वर्षका भिमला राजाले दश वर्षकी हइमया रानीलाई बिहे गरेर ल्याएका छन् । बिहे भएको निकै समयपछि जन्मिएकी कन्या पण्डितको षड्यन्त्रका कारण नदीमा बगाइएकी छन् भने सो घटनाको सोह्र वर्षपछि कुमाले कन्यालाई रानीका रूपमा भित्र्याउन चाहन्छन् । भिमला राजाका प्रत्येक निर्णय र व्यवहारलाई हइमया रानीले स्विकारेकी छन् र राजाको आज्ञा पालन गरेकी छन् । पुरुषले आफ्नो इच्छानुसार बहुविवाह गर्न छुट छ भने महिलाको अधिकार शून्य छ (परिशिष्ट १.१.६) । यसले पैतृक सम्पत्तिका लागि महिलाले सन्तान जन्माइ दिनुपर्ने तथा परिवारमा पुरुषको एकलौटी आधिपत्य रहने एकनिष्ठ परिवारको व्यवस्था प्रतिविम्बित छ ।

'राजकुमारी' ले पनि एकनिष्ठ परिवार रहेको समाजको प्रतिबिम्बन गराएको छ (परिशिष्ट १.१.८) । यसमा राजाले आफ्नो विचार विपरीत मन राख्ने आफ्नै छोरीलाई देश निकाला गरेका छन् र रानीको बिलौनालाई ख्याल गरेका छैनन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले पुरुषको एकाधिकार रहने एकनिष्ठ परिवार भएको समाजलाई चिनाएको छ । त्यसै गरी 'देले झाँकरि' लोककथामा देले झाँक्रीले रातको समयमा आफ्नो बारीमा बाली टिप्न आएका तरुनीहरूमध्ये एक जनालाई छोपेर विवाह गरेका छन् (परिशिष्ट १.२.११) । उनी सन्तान जन्माएर पुनः स्वर्गतिर लागेको र धेरै दिनसम्म नआएपछि घरको सम्पूर्ण जिम्मा सन्तानलाई सुम्पेर पत्नी लिन स्वर्गतिर लागेको प्रसङ्ग छ । लोककथाको यस प्रसङ्गले एकलौटी पुरुषाधिकार रहने र पैतृक सम्पत्तिमा छोराछोरीको हक रहने एकनिष्ठ परिवारको समाजलाई देखाएको छ । 'पाटे छाउरी' लोककथामा बन्दसिरी नामक पुरुष पात्रले आपत्कालीन अवस्थामा आफ्नो ज्यान बचाइदिएको खुसीमा बाटामा भेटिएको अन्जान व्यक्तिसँग आफ्नी दिदीको बिहे गराइदिएको छ भने दिदी पनि भाइको निर्णयमा कुनै आपत्ति जनाएकी छैनन् (परिशिष्ट १.२.१४) । टुहुरो ठिन्लेदोर्जे (परिशिष्ट १.३.४) नामक लोककथामा बाबा नभएकै कारण समाजबाट हेपिनु परेको तर अचानक एक दिन बाबाले छोडेको पत्रबाट विगतका घटनाबारे सबै थाहा भएपछि उत्साह बढेको छ । उत्साहका कारण उसले जङ्गली याकलाई पनि मारेको छ भने बाबाकै चिठीलाई आधार मानेर अर्को गाउँकी राजकुमारीलाई बिहे गरेर ल्याएको प्रसङ्ग छ । लोककथामा ठिन्लेदोर्जे नाम गरेको पात्र बाबाको नामसमेत थाहा नभएको टुहुराको दुःखदायी जीवन भएको तर बाबाको नाम थाहा पाउने बित्तिकै कसैको शक्तिले मार्न नसकेको जङ्गलको सबैभन्दा बलियो याकलाई मारेको तथा तल्लो गाउँको राजाकी छोरीसँग बिहे गरेको प्रसङ्गले युवकमा पुरुषत्व भाव रहेको एकनिष्ठ परिवार रहेको समाजको प्रतिविम्बन गराएको छ ।

४.३.२.२ शासन व्यवस्था

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा त्यहाँको समाजमा विद्यमान शासन व्यवस्थाका विभिन्न पक्षहरू प्रकटित छन् । तिनमा त्यहाँका राज्य र राजाका गतिविधिहरू देखा परेका छन् । यसका साथै समाजलाई सञ्चालन गर्न अँगालिएका अन्य पद्धतिहरूबारे पनि केही चर्चा गरिएको छ । ती कुन रूपमा लोककथामा आएका छन् भन्ने कुरा यहाँ वर्णन गरिएको छ ।

'करबाकेलि राजा' लोककथामा करबाकेलि राजाका पाँच पुस्ता र उनीहरूको समयको व्यवस्थाका बारेमा उल्लेख भएको भेटिन्छ (परिशिष्ट १.१.२) । करबाकेलिका जिजु, बाजे र बाबाको समयको पूर्वार्द्धसम्म यायावरीय जीवन र सिकारी युग थियो । त्यति बेलाको जीवन सरल प्रकारको देखिन्छ भने उनको बाबाको समयको मध्यावधिदेखि केही जटिलता थपिएको देखिन्छ । उनका बाबा माछापुरनको आफ्नो किशोरावस्थामा आफ्नै बहिनीहरूसँग विचार, शक्ति र सत्ताको सङ्घर्ष चलिरहन्थ्यो । उनले सधैँ हार्नुपर्थ्यो भने बहिनीहरूको जित हुन्थ्यो । बहिनीहरूको वर्चस्व रहेको र दाजुसँग द्वन्द्व भएको देखिन्छ । यसले तत्कालीन समयमा महिला शक्ति अर्थात् मातृशक्तिको प्रभुत्व रहेको पुरानो युगको

व्यवस्थालाई देखाएको छ यद्यपि सोही समयको अन्त्यतिर आठ बहिनीहरू मृत्यु वरण गर्न पुगेका छन् र बाँचेकी कान्छी बहिनीलाई पनि दाजुभन्दा कमजोर तुल्याइएको छ । राजा करबाकेलिको जीवनमा आफ्नै छोराहरूसँग द्वन्द्व बढेको छ र बाबुलाई मारेर राजा हुने षड्यन्त्रमा उनका नौ भाइ छोराहरू लागेका छन् । यसले मातृसत्ताबाट पितृसत्तातिर समाज ढल्केको जानकारी दिएको छ । षड्यन्त्रकारी छोराहरूमध्ये धेरैले आत्मदाह गरे पनि बाँचेका तीन जनालाई जनताको सेवा गर्न र अन्नपानीको सह राख्न बाबुले आशिष् दिएको प्रसङ्गले यायावरी सिकार युगबाट कृषियुगतिर ध्यान दिन थालेको तत्कालीन समाजको व्यवस्थालाई देखाएको छ । यसका साथै राजा र उनका छोराहरूसमेत महभिरमा मह सङ्कलनका लागि जानुले राजासमेत आफ्नो आवश्यकता पूरा गर्न काममा खट्नुपर्ने कुराको जानकारी लोककथाले गराएको छ ।

'कुन्डो' लोककथामा छोरीको विवाहका लागि साहस प्रदर्शन गरी वरको छनोट गर्ने व्यस्थाको चर्चा छ (परिशिष्ट १.१.२) । यहाँ विवाहका लागि कन्याको इच्छा विपरीत नगरी प्रतिस्पर्धात्मक रूपमा वर हुन चाहनेहरूका बिच साहस प्रदर्शन गर्न लगाइएको छ । थुप्रै सहभागीहरूका बिचमा भएको प्रतिष्पर्धाबाट छानिएको व्यक्तिलाई वर बनाइने व्यवस्था लोककथामा उल्लेख छ । लोककथामा राजाबाट छोरीका विवाहका लागि विभिन्न देशबाट प्रतियोगितामा भाग लिन प्रभावशाली कुमारहरूलाई बोलाई साहस प्रर्दशन गर्न लगाइएको छ जसमा मानवेतर पात्र कुन्डोलाई पनि मानव सरह व्यवहार गरिएको छ । राजा र उनकी कान्छी छोरीले नैतिक समर्थन गरी प्रतिस्पर्धामा सरिक हुन अनुमति दिएकाले कुन्डो प्रतिस्पर्धामा विजयी भयो र राजाले आफ्नी कान्छी छोरीको बिहे कुन्डोसँग गरिदिएका छन् । लोककथाको यस प्रसङ्गले सबैलाई समान व्यवहार गर्ने तत्कालीन राज्य व्यवस्थालाई पनि देखाएको छ ।

राजाले कुनै प्रश्नको समाधान सबैसँग माग्ने र उत्तरदाताले आफू दण्डित हुनु परे पनि आफूलाई लागेको सही कुरा व्यक्त गर्ने शासन व्यवस्थाको उदाहरण यहाँका लोककथामा प्रस्तुत छ । 'राजकुमारी' नामक लोककथामा यो व्यवस्था प्रस्तुत भएको देखिन्छ (परिशिष्ट १.१.८) । राजाले सबैभन्दा ठुलो र भाग्यमानी को छ भन्ने प्रश्नको उत्तर खोज्दा सारा जनताले राजा नै सबैभन्दा ठुला र भाग्यमानी छन् भन्ने उत्तर दिएका छन् तर उनकी आफ्नै छोरीले यस भनाइको खण्डन गर्दै जसका घरमा लक्षण हुन्छ, त्यो नै ठुलो र भाग्यमानी हुन्छ भन्ने विचार अगाडि सारेकी छन् । राजकुमारी बाबाको विचार विपरीत गएका कारण देश निकाला हुनु पऱ्यो तापनि उनी आफ्ना कुरामा अडिग रहिन् । राजकुमारी देशबाहिर गए पनि प्रगति गर्न सफल भइन् र उनका जीवनमा आएको परिवर्तनका कारण राजाले आफ्ना राज्यमा छोरीको विचार लागु गर्न विवश भए ।

वंश विवाहलाई मान्यता दिने व्यवस्था यहाँका लोककथामा पाइन्छ (परिशिष्ट १.१.९) । 'सिमलडालि' लोककथामा साक्खै दाजु र बहिनीको विवाह गराउने प्रयत्न आमा र परिवारका अन्य सदस्यबाट गरिएको छ । यस्तो विवाहको प्रपञ्च आमाले नै मिलाएको र परिवारका सबैले उनको समर्थन गरेको प्रसङ्गले प्रस्ट पारेको छ यद्यपि आमाको

निर्णयलाई छोरीले अस्वीकार गरेकी छन् र घरबाट भागेकी छन् । छोरीको चित्त दुखाइका कारण उनले दिएको सरापले कान्छो भाइबाहेक परिवारका सबै सबै सदस्यको मृत्यु भएको छ । लोककथाको यस घटनाले प्राचीन समाजको वंश विवाह व्यवस्था तथा सो व्यवस्था परिवर्तनको आवश्यकता बोध गराएको देखिन्छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा घुमन्ते जीवनलाई बिदाइ गर्दै स्थायी बसोबासको नयाँ व्यवस्था गर्न अँगालिएको पद्धतिसम्बन्धी जानकारी प्रस्तुत छ (परिशिष्ट १.२.३) । जीवनलाई सहज बनाउने ज्ञान प्राप्तिका लागि शिक्षाको महत्त्व तथा खेतीपाती र पशुपालनको आवश्यकतामाथि प्रकाश पारिएको छ । उक्त 'करपाकेलि' लोककथामा पुरनचन (माछापुरन) ले जैसीको सल्लाह लिएर काम गर्ने गरेका छन् । उनलाई नै आफ्नो छोराको नाम राख्न लगाएका छन् र बालकलाई गाली नगर्न, नकुट्न र राम्ररी माया गर्न उनीबाट शिक्षा प्राप्त गरेका छन् । बालकलाई परदेश जानबाट रोक्नका लागि गुरु राखेर ज्ञान आर्जन गराउने काम गर्न आमा हिमालदेवीले जैसीबाट सल्लाह प्राप्त गरेकी छन् । यसरी नै करपाकेलिले आफ्ना जेठा छोरा रामचनलाई घरको अगेनामा बसेर अन्नबालीको सह हेर्न, कान्छा कुललाई घरको धुरीमा बसेर भैँसीखर्क, भेडीखर्क र गोकुलखर्कको रक्षा गर्न र माइला छोरालाई खलामा भुमे भएर बस्न र त्यसको रक्षा गर्न वरदान दिइएको छ । यसबाट यायावरीय जीवन पद्धतिमा परिवर्तन ल्याई शिक्षा आर्जन गर्ने र कृषिकर्म गर्नेतिर समाज प्रवृत्त भएको जानकारी प्राप्त भएको छ ।

जैसीले राजारानीमाथि नै षड्यन्त्र गरेको प्रसङ्ग यहाँका लोककथामा पाइन्छ । भिमला राजा र हइमया रानीको विवाह भएको निकै समयपछि कन्या जन्मिए पनि पण्डितको षड्यन्त्रका कारणले राजारानीले आफ्नै सन्तानलाई माया गरेर आफूसँग राख्न सकेका छैनन् । पण्डितको भनाइमा लागेर सातमूल परेर जन्मेकी छोरीले आमालाई सिद्ध्याउने र राज्यमा आपत् ल्याउने ठहऱ्याई कन्यालाई नदीमा बगाइएको छ । राजाको स्वेच्छाचारी चरित्रलाई पनि यस लोककथाले उदाङ्गो बनाएको छ । कुमालेका घरमा सुन्दर बालिका छन् भन्ने कुरा थाह पाएपछि ऊ बालिकालाई विवाह गर्न गहना कपडासहित जन्ती लिएर पुगेको छ । कुमाल कन्याका रूपमा रहेकी आफ्नै छोरीसँग विवाह गर्न ऊ तयार भयो । यस्तो हुनुले समाजको पितृसत्तात्मक सामन्तवादी व्यवस्थाको द्योतन गर्दछ ।

वर्णका आधारमा भेदभाव गरिने प्रचलनका साथै धातु र माटाका सामग्री प्रयोग गर्ने अवस्थाको समाजलाई लोककथाले अभिव्यक्त गरेको पाइन्छ (परिशिष्ट १.२.४) । 'गाँरा कौवा' लोककथामा मानवेतर चरित्र कौवा तत्कालीन समाजको प्रतिनिधि पात्रका रूपमा देखा परेको छ । यस लोककथामा कौवाको कालो रङको चुच्चो घृणाको कारण बनेको छ । त्यो चुच्चो उसले चुपी चराको बच्चा खानका लागि प्रयोग गर्न सकेन, कालीगण्डकीको पानीमा डुबाउन पाएन र माटो खन्नका लागि समेत उपयोग गर्न पाएन । ती कामका निम्ति प्रयोग गर्न कामीकहाँ कुटो बनाउन गएका बेला उसको घाँटी तातो फलामले

पोलिएको छ । यस लोककथाले माटाका भाँडा र फलामका औजार प्रयोग गर्ने समाज व्यवस्थालाई देखाएको छ ।

सत्तलसिङ राजाका पालाको जनताप्रतिको व्यवहार, न्याय व्यवस्था, सुरक्षा प्रणाली र पुरस्कार एवम् दण्ड व्यवस्थाबारे यहाँको लोककथामा वर्णित छ (परिशिष्ट १.२.२०) । जनताप्रति दयालु, न्यायप्रेमी र जनतालाई खुसी एवम् सुखी राख्न चाहने राजाका रूपमा उनको चर्चा गरिएको छ । राज्यमा भएको सुनखानीको समेत सदुपयोग गर्ने उनको राज्य सम्पन्न रहेकाले शत्रुहरूबाट जोगाउन उनी सजग रहने गरेको र आफ्नो मन्त्रशक्तिको प्रयोग गर्न पनि सक्षम रहेको कुरा लोककथामा उल्लिखित छ । उनको राज्यका एक जना दमाईंको सेवाबाट प्रसन्न भएर सुन छहरा बन्द गरी एक पटक खोपेर सुन लैजान उनले आदेश दिएको तर दमाईंले बढी लोभ गर्दा छहरा खोलिनाले बग्नुपरेको बयान लोककथामा छ ।

राजाको छनोट गर्ने तत्कालीन राज्य व्यवस्थाको उल्लेख यहाँका विभिन्न लोककथामा पाइन्छ । राजा हुनका लागि करबाकेलिका छोराहरूले धनुषवाणबाट तारो हान्ने प्रतिस्पर्धा गर्नुले त्यतिखेरको शासनमा पुग्ने पद्धतिलाई झल्काएको छ (परिशिष्ट १.१.१) । पहिले म्याग्दीको पाखापानी भन्ने ठाउँमा जो व्यक्ति बलियो छ, त्यही व्यक्ति राजा हुने व्यवस्था भएकाले त्यस स्थानको छराबोटमा रहेको ठुलो ढुङ्गो उचाल्ने परम्परागत व्यवस्था रहेको कथन उल्लेख छ । त्यही परम्पराअनुसार पाइजा थर भएका तुलु नामका व्यक्ति राजा भएको प्रसङ्ग छ (परिशिष्ट १.२.१५) । बलियो मान्छेले राज्यको सिमानाको रक्षा गर्न सक्छ भन्ने हेतुले बलियो मान्छेलाई राजा बनाउने तत्कालीन समाजको व्यवस्थालाई लोककथाले प्रस्ट पारेको छ ।

'बाकको ऐरा' लोककथामा मुखियामुखेनीको चर्चा छ (परिशिष्ट १.२.१६) । मुखिया गाउँका अगुवाका रूपमा रहने गरेका थिए । यस लोककथाको मुख्य पात्र सियो हो । जङ्गली बाघले आफ्ना गाउँका मुखियामुखेनीलाई खाइदिएपछि मानवेतर चरित्र सियोलाई धेरै दुःख लागेको छ । त्यसैले अन्य साथीहरूको सहयोग लिएर उसले बाघको हत्या गरिदिएको छ । सियो र उसका साथीहरूले यसो गर्नु मुखियामुखेनीप्रतिको सद्भावपूर्ण व्यवहार प्रदर्शन गर्नु हो । लोककथामा प्रस्तुत यस घटनाले मुखियाको कुशल समाज व्यवस्थाको घोतन गरेको छ ।

समाजमा भएका समस्या समाधान गरिने कचहरी हाम्रो समाजमा चलिआएको छ । यस्तो कचहरीलाई पनि व्यवस्थाको एक पक्षका रूपमा लिन सकिन्छ (परिशिष्ट १.३.१) । कुङ्घा र कुन्साङको झगडा मिलाउन कचहरीको व्यवस्था गरिएको कुरा लोककथामा उल्लेख छ । कुङ्घा नाम गरेका व्यक्ति सिकर्मी र कुन्साङ नाम गरेका व्यक्ति चित्रकार दुई व्यक्ति मुस्ताङको एक गाउँमा बस्ने नाम चलेका व्यक्तिहरू भएको चर्चा यस लोककथामा छ । दुबै जना घमन्डी भएकाले उनीहरूको एकआपसमा कहिल्यै मेल नहुने हुँदा उनीहरूको झगडालाई सुल्झाउन एक दिन कचहरी बसेर निर्णय गरेको र उनीहरूको

झगडाको समाधान भएको प्रसङ्ग पाइन्छ । लोककथाको यस कथनले तत्कालीन समाजमा रहेको कचहरी व्यवस्थाको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

४.३.२.३ जाति–जनजातीयता

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा विभिन्न जाति तथा जनजातिको समाज देखिएको छ । यहाँको समाजमा जाति तथा जनजातिका विभिन्न फरक फरक रीतिस्थिति र परम्परा रहे पनि परस्पर सद्भावपूर्ण वातावरणमा रहेको देखिन्छ । कहिले कहीँको सामान्य वैरभाव एउटै जाति वा जनजातिमा पनि रहेको देखिन्छ । लामो समयको सहयात्रामा यस समाजले अनेक उतारचढाउ बेहोरे पनि खासै तिक्ततापूर्ण घटना जाति जनजातिमाझ घटेको देखिँदैन । यहाँका लोककथाहरूमा बाहुन, कामी र दमाईं जातिहरूका साथै मगर, गुरुङ (हाल आएर आफूलाई ल्होवा/लोवा भनिन चाहेका), थकाली र कुमाल जनजातिको समाज रहेको छ ।

(क) जाति

जातिका रूपमा चिनाइने गरेका खसआर्य समाजका व्यक्तिहरूको उपस्थिति यहाँका लोककथामा खासै धेरै छैन । दुईओटा लोककथामा बाहुन जातिका चरित्रहरू रहेका छन् । तीमध्ये पहिलोमा पण्डित र जैसीका रूपमा तिनको उपस्थिति रहेको छ (परिशिष्ट १.१.६) । भिमला राजा र हइमया रानीको पहिलो कन्याका रूपमा जन्मिएकी बालिकाको नामकरण पण्डितले गरेका छन् भने उनले नै बालिका सातमूलमा परेकाले राज्यका निम्ति खतरा हुने भनी नदीमा बगाइदिने सल्लाह दिएका छन् । पण्डितकै सल्लाह अनुरूप बालिकालाई नदीमा बगाउने कार्य सम्पन्न भएको छ भने उनकै सल्लाहमा तिनै कन्यासँग बिहा गर्न पुगेका भिमला राजा बिहा नगरी पछि हटेका छन् । जैसी पनि तिनै कन्या जन्मिएको समयमा राजाकहाँ सल्लाह दिन आएका छन् तर पण्डितका अगाडि केही बोल्न सकेका छैनन् । दोस्रो लोककथामा पनि बाहुन जातिको उल्लेख छ (परिशिष्ट १.२.२२) । यस लोककथामा उल्लेख भएअनुसार पृथ्वी लोकका मनुष्यहरूलाई आपद्विपत् पर्न थालेपछि आफूले गरेको वाचा पूरा गर्न स्वर्गलोकबाट सुनपङ्खिका जोडी पृथ्वीमा ओर्ले । पृथ्वीमा बसोबास गर्ने क्रममा सिस्नुका सुकेका बोक्राहरू सुनपङ्खिका खुट्टामुन्टामा अल्झिएकाले खोलिदिनका लागि बाहुनलाई अनुरोध गरे तर उनीबाट सहयोग पाएनन् र उनलाई सराप दिँदै यी कुरा भने :

> हाउरो इस्तो दुख देख्दा नि तिँ बाउन जातलाइ दया नआए सत्ते जुक, दुवापर जुक, तेर्ता जुक जान्च । जब लाक्च कलिजुक, तो बेला तिँ बाउन जात आफुनु सत्तधरिम छोरिर हिन्नु । तिनपाने सरापानि खानेपिउने हनु । हाउरो लालनपालन गर्ने र मङ्स खाने हुनु । परेलेखेको भए नि लोभमोहमा फस्नु । आफुनो वेदसास्त्र बेचिखानु । (परिशिष्ट १.२.२२)

यहाँका केही लोककथाहरूमा जातिमा गणना गरिएका र परम्परागत रूपमा शूद्र भनिने गरेका कामी, दमाईं जातिका गातिविधि भेटिन्छन् । मध्य रातको समयमा दोबा र भुरुङ गाउँको माथि पर्ने भुरे चितरे भन्ने ठाउँमा उज्यालो प्रकाशका रूपमा आरि देउता

आएपछि उनको खोज र संरक्षण गर्न खटिएका पाँच जना झाँक्रीको समूहमा चन्द्रमान नेपाली मुख्य व्यक्ति रहेको प्रसङ्ग छ (परिशिष्ट १.२.२) । यस लोककथामा दलित जातिका चन्द्रमान नेपालीलगायतको मगर जनजातिका अन्य झाँक्रीझँक्रेनीहरूसँग सहकार्यबाट आरी देवताको खोजी कार्य सहज भएको देखिन्छ ।

कामी जातिका व्यक्तिहरूले फलामका सामग्री र भाँडाकुँडा बनाएर समाजका विभिन्न व्यक्तिहरूलाई सघाएको यहाँ देखिन्छ । यहाँको एक लोककथाको मानवेतर पात्र कौवा कालो भएका कारणले हेला गरिएपछि माटाको भाँडा बनाउन चाहिने माटो खन्नका लागि फलामको कुटो बनाइमाग्न कामी दाइका घरमा गएको छ र उनीसँग कुटो बनाइदिन अनुरोध गरेको छ (परिशिष्ट १.२.४) । लोककथाको यस प्रसङ्गले फलामको औजार निर्माणमा कामी जातिको भूमिका प्रस्तुत गरेको छ । त्यसै गरी अर्को लोककथामा पनि राजाले आफ्नो दरबारमा आवश्यक पर्ने भाँडाकुडा बनाउनका लागि एक जना कामीलाई राखेका छन् । कहिले काहीँ राजकुमारीले उनीकहाँ आफूलाई मन पर्ने मुन्द्री र औँठीहरू बनाउन अह्राउनुका साथै उससँग लसपस पनि गर्छिन् र गर्भ रहेपछि दुबै जना बाबुको कोपभाजनमा परी मारिन्छन् (परिशिष्ट १.३.७) । लोककथाको यस प्रसङ्गले पनि समाजमा कामी जातिको उपयोगी भूमिका हुँदाहुँदै पनि कथित तल्लो जाति भएका कारणले दण्डित हुनु परेको प्रसङ्ग प्रस्तुत गरेको छ ।

दमाईं जातिको सेवाकार्यको पनि लोककथामा उल्लेख छ (परिशिष्ट १.२.२०) । यस लोककथामा दमाईंले सत्तलसिङ राजाको सेवा गरेर उनलाई निकै खुसी बनाएको छ । एक दिन राजाले आदेश पठाएअनुसार उसले सुनको माग गऱ्यो र त्यो इच्छा राजाले पूरा गरिदिएका थिए तर बढी लोभ गर्दा सुनछहराको पानीमा बगेर उसको मृत्यु हुन पुगेको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूमा क्रमशः बाहुन, कामी, दमाईं जस्ता जातिको चर्चा भेटिएको छ । यी जातिहरू हिन्दु वर्णाश्रमभित्र पर्ने चार जातिहरू क्रमशः ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य र शूद्रमध्येका हुन् । यिनीहरू सामाजिक कामका विभिन्न भूमिकामा रहेका देखिन्छन् र कहिले कहीँका गल्तीले प्रताडित पनि बनेका देखिन्छन् ।

(ख) जनजाति

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा मगर, गुरुङ (हाल आएर आफूलाई ल्होवा/लोवा भनिन चाहेका), थकाली र कुमाल जनजातिको अस्तित्व रहेको देखिन्छ । मगर जनजाति सबैभन्दा बढी जनसङ्ख्या भएको जनजाति हो । धौलागिरि क्षेत्रमा पनि यस जनजातिको बाहुल्य रहेको पाइन्छ । त्यसैले यस जनजातिबारेका विभिन्न प्रसङ्गहरू यहाँका लोककथामा पाइन्छन् ।

धौलागिरि क्षेत्रमा कतिपय मगर राजाहरूले राज्य गरेको कुरा लोककथामा उल्लिखित छ । तिनै राजामध्येका सोर्गदेउ नाम गरेका मगर राजाले यहाँ राज्य गरेका छन् । पुन मगरका पुर्खा मानिएका करबाकेलिलगायत उनका पाँच पुस्ताको विवरण र

उनीहरूले रस्तीबस्ती गरेका स्थानहरूका बारेमा यहाँ उल्लेख भएको भेटिन्छ (परिशिष्ट १.१.१) । सोर्गदेउका वंशका चार पुस्ता तान्त्रिक विद्यामा पारङ्गत चारैतिर नाम कमाएका झाँक्रीहरू थिए । यिनका वंशजहरू सोर्गदेउ बसेको स्थानदेखि उत्तर दिशामा रहेको रुमा खोला, हुकाम मैकोट, मेङ्दीका कालीगण्डकी छेउछाउ, राम्चे महभिर आदि ठाउँहरूमा अस्थायी तथा स्थायी रूपमा बसोबास गरेका छन् । लोककथामा उल्लिखित पात्रहरू र उनीहरूले बसोबास गरेका स्थानहरूले मगरात क्षेत्रको चिनारी दिएका छन् । करबाकेलिलाई करपाकेलि पनि भन्ने गरिएको छ । उनीसँग सम्बन्धित अर्को एउटा लोककथा पनि प्रचलित छ जसमा पनि पुन मगर जनजातिका उनै पुर्खाको उल्लेख भएको देखिन्छ (परिशिष्ट १.२.३) । करपाकेलिका बाबाआमा हंसहंसेनी अर्थात् माछापुरन र हिमालदेवी घुम्दै हुकाम मैकोट भन्ने ठाउँमा आएर बसेका थिए । उनका छोरा करपाकेलि भने बिहेपछि पूर्वतिरको मेङ्दी, कालीगण्डकी, काफलडाँडा र महभिर आदि स्थानहरूमा बस्न थालेको र जीवनको उत्तरार्द्धमा धौलासिरि पर्वततिर लागेको भन्ने प्रसङ्ग लोककथामा भेटिन्छ । लोककथामा प्रस्तुत वर्णनले पुन मगरका पुर्खाहरू, उनीहरूको प्राचीन भूमि, कर्मभूमि आदिलाई प्रतिविम्बित गरेको छ ।

पुन मगरसँग सम्बन्धित केही लोककथा पनि प्रचलित छन् । चामु तिलिजा र दलु तिलिजाका बाबा इसराम निलिजा रिसिङघिरिङबाट घुम्दै, बसाइ सर्दै र पाकदार हुँदै नाङ्गी भन्ने ठाउँमा स्थायी रूपमा बसोबास गरेको तथा अनिकालले जङ्गलमा कन्दमूलसमेत पाउन छोडेपछि उनले जलभुमे देउताको पूजा गरेको प्रसङ्ग लोककथामा भेटिन्छ (परिशिष्ट १.२.७) । लोककथामा उल्लिखित थरहरू पुन मगरसँग सम्बन्धित छन् र यहाँ उल्लिखित स्थानहरूमा पुन मगरहरूकै बस्ती रहेका छन् । भुमे पूजा पनि पुन मगरसँग सम्बन्धित छ । पुन मगर आदिवासी जनजातिमध्येको मगर जातिका विविध सात थरहरूमध्ये एक हो । त्यसै गरी पाकदार गाउँका एक जना अर्मजा थर भएका देले झाँकरीको उल्लेख यहाँका लोककथामा गरिएको छ (परिशिष्ट १.२.११) । अर्मजा पुन मगरकै एक थर हो । अर्को एउटा लोककथामा हुकाम मैकोटको जगरखोला स्थित पहरामा बस्ने पुनका गतिविधिबारे उल्लेख गरिएको छ (परिशिष्ट १.२.१३) । पहराभित्रबाट निस्केको व्यक्तिसँगको प्रेमले गाउँकी एक चेली गर्भवती भएको र छोरो जन्मिएको, त्यो व्यक्ति पुनः पहराभित्र अलप भएको, त्यस दिनदेखि पहरे पुन, थाने पुन, दूत पुन, सुत पुन जस्ता थरले निरन्तरता पाएको भन्ने लोक किंवदन्तीलाई यस लोककथाले बचाएको छ । यहाँकै लोककथामा मगन पुन मगर नाम गरेका पुन मगरका पुर्खा नेपालको पश्चिमबाट चिमखोलामा आएर बस्ती बसालेको र त्यहाँ साँरेभुमे देवताको पूजा गर्ने परम्परा सुरु गरेको प्रसङ्ग लोककथामा छ (परिशिष्ट १.२.२१) ।

सुनपङ्खिका जोडीका खुट्टामा सिस्नुका बोक्रा हिँड्न नसक्ने गरी बेरिँदा मतुवाली मगरले सहयोग गरेकाले सुनपङ्खिको जोडीले पनि मगर बस्तीमा नै आफ्नो रस्तीबस्ती गरेको प्रसङ्ग लोककथामा छ (परिशिष्ट १.२.२२) । साल्जे नामक गाउँमा बसोबास गर्ने फगामी थरका मगर जनजातिका एक व्यक्तिका घरमा घटेको घटनाले यहाँ लोककथाको

रूप लिएको छ (परिशिष्ट १.१.५) । त्यस घरकी युवती हितल्डयले साथीहरूसँग मेलामा जान नपाएपछि आत्महत्या गरेको र गाउँलेहरूले उनको आत्मा भड्किएको विश्वासमा डैडरा मण्डली (बायोमण्डली) का रूपमा उनको पूजा गरेको प्रसङ्ग छ ।

मगरका साथै कुमाल र थकाली जनजातिलाई स्थान दिइएका केही लोककथाहरू पनि यहाँ प्रचलित रहेका छन् । भिमला राजाले सातमूल परेकी भनेर नदीमा बगाएकी छोरीलाई कुमाल जनजातिका व्यक्तिले घरमा लगेर पालनपोषण गरेका छन् भने हइमया रानीले लगाएका गुन्यु, चोली, टेकी, कन्नाने, कानमा लगाउने सुन, शिरफूल जस्ता गरगहनाले मगर जनजातिकै रूपमा उनलाई चिनाएका छन् (परिशिष्ट १.१.६) । थाकखोलाको स्थिति नर्सिङ गुम्बामा स्थापित आरि देउतालाई त्यहाँ थकाली जनजातिका व्यक्तिहरूले पुज्थे भने (परिशिष्ट १.२.२) पछि ती देउता म्याग्दीको दोबा भन्ने ठाउँमा आउँदा हरिमाया गर्बुजा, कुमारी रामजाली, सरिमा पुर्जा र ओमप्रसाद पुर्जा आदि झाँक्रीले विधिविधानसहित सबैको सल्लाहअनुसार सोही गाउँको मनि वराहको थान छेउमा स्थापित गराएका छन् । यहाँ उल्लिखित थाकखोलाका थकाली जनजाति र म्याग्दीका गर्बुजा, राम्जाली, पुर्जा जस्ता पुन मगरका थरहरूको उल्लेखले आरि देवताप्रति दुबै जनजातिको श्रद्धा प्रकट भएको देख्न सकिन्छ ।

धौलागिरि क्षेत्रको एक लोककथामा पहिले आफूलाई गुरुङ जनजातिका रूपमा चिनाएका तर हाल आएर ल्होपासमुदायका रूपमा चिनिन चाहेका समुदायका चरित्रहरू रहेका छन् (परिशिष्ट १.३.२) । गेन्जोदेवा नाम गरेका राजा तथा सोनाम धर्के र छिरिङ धर्के नाम गरेका दुईओटा चरित्र राजाका नोकरका रूपमा रहेका छन् । उनीहरूले गाउँमा छिमिल्हमो नाम गरेकी सुन्दरी युवती रहेको खबर राजालाई दिए भन्ने प्रसङ्ग लोककथामा छ । टुहुरो ठिन्लेदोर्जे पनि ल्होपासमुदायकै चरित्रका रूपमा देखापरेको छ (परिशिष्ट १.३.३) । माथिल्लो गाउँका राजा गोम्बोदोर्जेलाई जङ्गली याकले मारिदिएको, उसको छोरो ठिन्लेदोर्जे जवान भएपछि बाबाको बदला लिएको र तल्लो गाउँका राजा पेम्प दोर्जेकी छोरी जेन्देन ल्हामोसँग बिहे गरेको वर्णन लोककथामा छ । मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'लामहाको झ्घरा' लोककथाका मानेखाङ र लोछुमी गाउँमा बसोबास गर्ने सोनम घोसेर र लोछुमी होसेर ल्होपाजनजातिकै हुन् (परिशिष्ट १.३.१०) । लोककथानुसार तान्त्रिक विद्यामा पारङ्गत दुबै लामाहरूले आ-आफ्ना गाउँमा धर्मकर्म र संस्कारका काम गर्थे तर दुवैमा शक्तिको घमन्ड भएका कारण प्रायशः मन्त्र युद्ध गर्थे जसका कारणले दुवैको निधनसमेत भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले लामायानी बौद्ध धर्मका अनुयायीका रूपमा तिनलाई चिनाएको छ । त्यसै गरी 'रिका र छिरिङटसी' लोककथाका मुख्य नारी चरित्र रिका र पुरुष चरित्र छिरिङटसी पनि ल्होवा/लोवा समुदायसँग सम्बन्धित छन् (परिशिष्ट १.३.८) । छिरिङटसीले रिकासँग बिहे गरेपछि खच्चड लिएर धन कमाउन विदेश गएको प्रसङ्ग छ । अर्को एक लोककथाका प्रेमीप्रेमिका रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङवो उपल्लो मुस्ताङमा बसोबास गर्ने ल्होवा/लोवा समुदायकै हुन् र आफूलाई गुरुङ ठान्दछन् (परिशिष्ट १.३.९) । लोककथामा प्रस्तुत यी प्रसङ्गले रैथाने जनजातिको प्रतिविम्बन गराएको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा विभिन्न जात र जनजातिको बसोबास रहेको देखिएको छ । मूलतः म्याग्दी र पर्वत जिल्लाका लोककथामा मूल रैथाने जनजातिका रूपमा आदिवासी जनजातिमध्येको मगर जातिको बस्ती रहेको देखिएको छ भने विशेष कामका लागि मात्र नियुक्ति दिइने चलनअनुसार राखिएको देखिने जातजाति व्यवस्थाका चार जातमध्ये बाहुन जातिको बाहुन र पण्डित तथा कथित शुद्र जातिका कामी र दमाई जातिको उपस्थिति देखिएको छ । उपल्लो मुस्ताङमा आदिवासी जनजातिमध्येको ल्होपासमुदायको बसोबास रहेको देखिएको छ ।

४.३.२.३ वर्गीयता

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा वर्गीय समाज रहेको छ । यहाँ उच्च र निम्न दुवै वर्गका मानिसहरू पाइन्छन् । राजा, राजकुमार, राजकुमारी जस्ता उच्च वर्ग र तिनका कामदार, नोकर, सेवक आदि जस्ता निम्न वर्गका मानिसहरूका गतिविधि यहाँका लोककथाहरूमा भेटिन्छन् ।

एकातिर राजा र राजकुमार जस्ता सम्पन्न वर्गका तथा अर्कातिर किसान जस्ता निम्न वर्गका चरित्र यहाँका लोककथामा भेटिन्छन् । यहाँको एउटा लोककथामा राजाले छोरीको बिहाका लागि वर हुन चाहनेहरूको सामर्थ्य परीक्षण गर्न प्रतिस्पर्धाको आयोजना गरेका छन् (परिशिष्ट १.१.२) । त्यसमा अनेक राजकुमारहरूको उपस्थिति रहेको छ । त्यसमा खेतीपाती गरेर जीवन निर्वाह गर्ने बुढाबुढीको कुन्डोका रूपमा रहेको छोराले पनि भाग लिने निर्णय गर्दा उसका आमाबाबु आत्तिएका छन् । उसकी आमाले आत्तिदै राजकुमारीको बिहे राजकुमारसँग हुन्छ, हामीले आँट्नु हुँदैन, आँटे पनि राजाले हामीलाई मार्छन् भनी सम्झाएको प्रसङ्ग लोककथामा छ । प्रतिस्पर्धामा भने कुन्डो नै विजयी भएको छ । लोककथाको यस प्रसङ्गले निम्न वर्गले पनि उच्च वर्गलाई परास्त गर्न सक्ने कुरा प्रतीकात्मक रूपमा प्रस्तुत गरेको छ । संसारको सबैभन्दा ठुलो र भाग्यमानी मान्छे राजा नै हो भन्ने विचार लिएर घमन्डका साथ राज्य गर्ने राजा तथा सोही राज्यको दोभानस्थित सानो बजारमा पातीको झुप्रामा बस्ने र दाउरा बेचेर आफ्नो गुजारा गर्ने मानिस यहीँ छन् (परिशिष्ट १.१.८) । दाउरा बेच्नेकी छोरीलाई साथ दिँदा राजाकी छोरीले समेत राज्यबाट निकालिनु परेको छ यद्यपि अन्त्यमा राम्रो लक्षण भएको मान्छे नै ठुलो मान्छे हो भन्ने कुरा लोककथाले पुष्टि गरेको छ । नेपालका राजा बहादुर शाहले पश्चिमतिरका राज्यहरूमा रहेका विभिन्न खानीहरूमा चर्को तिरो तिराउन लगाउँदा धेरै गरिबहरूले तिर्न नसक्ने अवस्था आएकोमा विरोध भएको छ (परिशिष्ट १.२.१५) । त्यस विरोधमा पाखापानीका स्थानीय राजा तुलु पाइजाले नेतृत्व गरेको प्रसङ्ग लोककथामा छ । लोककथाको यस सन्दर्भले वर्गीय सङ्घर्षलाई देखाएको छ । डोन्जोदेबा नाम गरेका राजाका सोनाम धर्के र छिरिङ धर्के दुई जना नोकरहरू छन् । उनीहरूले राजाका चौरी गाईहरूको हेरचाह गरेर आपना जीविकोपार्जन गरेका छन् (परिशिष्ट १.३.२) । राजाको चाकरी पनि गर्ने र उसलाई छक्याएर स्वार्थपूर्ति गर्ने चरित्रका रूपमा उनीहरू प्रस्तुत छन् । यसै स्थानमा सामान्य परिवारका बुढाबुढी पनि छन् जसलाई आफूले माया गरेर हुर्काएकी कन्या छिमिल्हमोलाई

जोगाउन निकै गाह्रो परेको छ । राजाको वर्गीय चरित्रका साथै निम्न वर्गमा देखा पर्न सक्ने विचलनलाई पनि यसले प्रस्तुत गरेको छ ।

'राजकुमारीको भागेय' (परिशिष्ट १.३.८) लोककथामा चारैतिर नाम चलेका उच्च वर्गीय राजा र उनको घरमा काम गर्ने निम्न वर्गीय श्रमिक घनप्रसाद कामी रहेका छन् । दरबारमा आवश्यक पर्ने भाँडाकुँडा बनाउनका लागि नियुक्ति गरिएको घनप्रसादलाई राजकुमारीले प्रेम गरको र गर्भवतीसमेत भएकाले राजाले धनप्रसादलाई जेल मात्र हालेका छैनन्, फाँसी पनि दिएका छन् । राजकुमारीको एकोहोरो प्रेमका कारण निर्दोष, गरिब धनप्रसाद फाँसीको फन्दामा परेको छ । लोककथाको यस प्रसङ्गले गरिब कमजोरमाथि शासकबाट हुने अन्यायलाई प्रतिविम्बन गरेको छ । यहाँकै लोककथा 'माक्पा'मा पनि गाउँका बुढाबुढीले आफ्नो चौँरी गाईको हेरचाहका लागि दुई नोकर राखेका छन् । उनीहरूले त्यहीँ काम गरेर आफ्नो जीवन निर्वाह गरेका छन् । यसले पनि समाजका उच्च र निम्न दुई वर्गलाई देखाएको छ (परिशिष्ट १.३.३) । यस लोककथामा आफू शोषित भएको भन्ने चेतना बोध नभएको शक्तिहीन श्रमिक वर्ग र श्रमको शोषण गर्ने मालिक वर्ग रहेको समाज चित्रित छ ।

यथार्थको प्रस्तुति प्रतीकात्मक रूपमा हुनसक्ने र त्यस्तो प्रस्तुतिले वर्गीयता झल्काउने कुरा यहाँका लोककथाहरूले बोध गराएका छन् । यस्तो प्रस्तुतिमा मानवेतर चरित्रहरूको प्रयोग गरिएको छ । यहाँको एउटा लोककथामा हात्तीलाई सामन्तको प्रतीकका रूपमा र चरा, टेनटेन, जुका र बोक्सी झिंगाहरूलाई शोषित चरित्रका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । त्यसमा बल र शक्तिको घमन्डले उन्मत्त हात्तीले जङ्गलमा अशान्ति मच्चाएको मात्र होइन, निर्दोष प्राणीहरूलाई कुल्चेर मारेको पनि छ (परिशिष्ट १.२.५) । उसको अन्याय र अत्याचारबाट आजित भएका मानवेतर पात्रहरू मिलेर बलियो योजना बनाएको र हात्तीलाई मार्न सफलता पनि प्राप्त गरेको प्रसङ्ग लोककथामा प्रस्तुत भएको छ । लोककथामा प्रस्तुत प्रसङ्गले जस्तोसुकै शक्तिशालीलाई पनि धेरै कमजोरहरू मिलेर समाप्त पार्न सकिने उदाहरण प्रस्तुत गरेको छ । यसमा वर्गीय द्वन्द्वका साथै शोषित वर्गमाथि अन्याय भएको छ भने सहेर बस्नु हुँदैन भन्ने सन्देश पनि दिएको छ । यस्तै अर्को एउटा लोककथामा पनि वर्ग सङ्घर्षलाई प्रतीकात्मक रूपमा देखाइएको छ । यस लोककथामा बाघ, सियो, चिप्लेकिरा, भटमास, मुङ्रो जस्ता मानवेतर चरित्रहरू रहेका छन् । बाघ शक्त्युन्मत्त वर्गको प्रतीकका रूपमा र अरूहरू उत्पीडित वर्गका प्रतीकका रूपमा रहेका छन् (परिशिष्ट १.२.१६) । लोककथानुसार जङ्गलको राजा बाघले जङ्गलमा मात्र होइन, मानव बस्तीमा समेत आतङ्क मचाएको छ र गाउँका मुखियाका बुढाबुढीलाई खाइदिएको छ । बाघको आतङ्कलाई रोक्न बाघलाई नै मार्नुपर्छ भन्ने सोचले सियोले एउटा जुक्ति निकालेपछि अन्य चरित्रहरूले आआफ्नो क्षमताअनुसार साथ दिएका छन् र उनीहरू बाघलाई मार्न सफल पनि भएका छन् । लोककथाका यी क्रियाकलापले समाजमा सामन्ती र शोषित दुई वर्ग रहेको तथा उनीहरूबिच सिर्जित द्वन्द्व र सङ्घर्षले स्थितिमा परिवर्तन भएको यथार्थलाई प्रतिबिम्बन भएको छ ।

४.३.२.५ धार्मिकता

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा प्रकृतिपूजक सम्प्रदाय, सनानत सम्प्रदाय र बौद्ध सम्प्रदायका मानिसहरूको समाज रहेको छ । धार्मिक सम्प्रदायहरूका बिच पारस्परिक सद्भाव रहेको छ । धर्मका कारण कुनै झैझगडा र सङ्घर्षका घटनाहरू लोककथामा भएका छैनन् । पूजाआजामा पनि परम्पराको सामान्य निर्वाह गरिएको पाइन्छ । यहाँका लोककथामा प्रायः प्रकृतिपूजामा विश्वास गर्ने धार्मिक समाज पाइन्छ ।

'करबाकेलि राजा' लोककथामा पहरा पूजा गर्ने प्रकृतिपूजक समाज प्रतिबिम्बित छ (परिशिष्ट १.१.१) । करबाकेलि राजा पश्चिम नेपालबाट बसाइसराईं गरेर म्याग्दीको काफलडाँडामा स्थायी बसोबास गरेपछि महको सिकार खेल्नका लागि नौ छोरासहित महभिर पुगेका छन् र मह काढ्नुभन्दा पहिले उनले महभिरका जरामा पूजा गरेका छन् । यसले प्राकृतिक शक्तिप्रति विश्वास गर्ने प्रकृति पूजक सम्प्रदायलाई देखाएको छ । यस्तै प्रकारको अर्को लोककथामा पनि प्राकृतिक शक्तिलाई प्रमुख ठानेर पहाड पुज्ने प्रचलनलाई अँगालिएको देखिन्छ (परिशिष्ट १.२.३) । लोककथाका यी प्रसङ्गले स्थानीय समुदायको प्राकृतिक धर्मको प्रतिविम्बन गरेको छ ।

झाँक्री परम्परा र मृतक आत्माको पूजाको चर्चा पनि यहाँका लोककथामा पाइन्छ (परिशिष्ट १.१.५) । यो परम्परा बोन धर्मसँग सम्बन्धित परम्परा हो । यहाँ प्रचलित 'डैडरा मन्डलि' लोककथामा सालिजा (साल्जे) गाउँमा अचानक मानिसहरू तर्सिएको, मानिसहरू मात्र नभएर गाईवस्तु पनि बिरामी परेको र असाध्यै दुःख कष्ट पर्न थालेपछि गाउँलेहरू झाँक्रीका शरणमा पुगेको, झाँक्रीले फगामी थरकी चेलीको मृत आत्मालाई गाउँलेहरूको समस्याको मूल कारणका रूपमा देखाउँदै विविविधानसहित निश्चित बारमा कुखुराको बलि दिएर सेवा लगाएमा सन्चो हुने आश्वासन दिएको वर्णन छ । लोककथाको यस प्रसङ्गले सालिजाका (साल्जेका) स्थानीयले झाँक्री परम्परा अङ्गालेका छन् र बायो वा पितृपूजामा विश्वास गरी सोही अनुसारको कर्मकाण्ड गर्दछन् भन्ने देखिएको छ । बहादुर शाहका सैनिकले षडयन्त्रपूर्वक मारेका तुलु पाइजालाई झाँक्री र पितृ पूजामा विश्वास गरिने बोनधर्मी समकक्षी परम्परानुसार नै गुरुले पुनः बिउँताएको र अलप गराएको, धेरै समयपछि गाउँलेहरू बिरामी पर्दा उनलाई सिरौ वा बरादेउका रूपमा पूजा गरे समस्याको समाधान हुन्छ भनी झाँक्रीले दिएको सल्लाहको पालना गरिएको पाइन्छ (परिशिष्ट १.२.१५) । तोकेको दिनमा बलि दिएर पूजा गरेपछि समस्याको समाधान भएको विश्वास गरिएको छ । यसरी नै मध्य रातमा मुस्ताङको गुम्बाबाट एउटा रहस्यमय आरी आकारको चम्किलो बस्तु म्याग्दीको दोबा गाउँमा आइपुगेको र महिलाहरूले मात्र बोक्न सक्ने त्यस शक्तिशाली वस्तुलाई झाँक्रीहरूको निर्देशनमा मनि बराहको थान छेउमा आरि देउताका रूपमा स्थापित गरिएकाले त्यस गाउँमा समृद्धि छाएको प्रसङ्ग लोककथामा छ (परिशिष्ट १.२.२) । यसका साथै निश्चित दिन तोकेर स्थानीय विधिविधान अनुसार आरि देउताको पूजा गरेको पनि उल्लेख छ ।

'जलभुमे' नामक लोककथामा नाङ्गीमा बसोबास गर्ने तिलिजाका परिवारको जीविकोपार्जन गर्ने प्रमुख माध्यम कन्दमूल थियो । अनिकाल परेपछि भोकभोकै पर्दा काफलडाँडास्थित लिस्नेको छहरामा रहेको भुमे देउतालाई मङ्सिर महिनाको उजेली मङ्गलबारका दिन कुखुराको बलि र तीन माना चामलको छाङ चढाई पूजा गरेपछि सहकाल भित्रिएको घटना छ (परिशिष्ट १.२.७) । जल र भूमिसँग सम्बन्धित देउताको पूजा गर्ने सम्प्रदाय प्रकृतिपूजक सम्प्रदाय नै हो । हुकाम मैकोट स्थित हुमाभिरको छेउको गोठमा बस्ने अविवाहित चेली गर्भवती हुँदा गाउँले द्वारा शोधखोज भएको, खोज्ने क्रममा गाउँलेहरू हुमाभिरको पहरासम्म पुगेको र पहराको जरामा गाउँलेहरूले स्थानीय चलनअनुसार विधिविधान पुऱ्याएर पूजा गरेर समस्या बताएपछि सो समस्याको समाधान भएको प्रसङ्ग यहाँकै लोककथामा पाइन्छ (परिशिष्ट १.२.१३) । पहरामा शक्ति हुन्छ भन्ने लोकको विश्वासअनुसारको प्रकृतिपूजक बोनधर्मी कर्मकाण्ड यहाँको समाजले गरेको छ । मगन पुनले सेतो वस्त्र धारण गरेका व्यक्तिलाई भेडाको विशुद्ध सेतो साँढको बलि दिएर पूजा गरेपछि मनोकाङ्क्षा पूरा भएको 'सारेभूमे' लोककथाले पनि प्रकृतिपूजक बोनधर्मी समाजको प्रतिबिम्बन गरेको छ (परिशिष्ट १.२.२१) ।

धैलागिरि क्षेत्रका लोककथाका धार्मिक गतिविधिमा सनातन सम्प्रदायको पनि उपस्थिति रहेको छ । परम्परागत रूपमा गरिँदै आएका जन्म र विवाह संस्कारमा गरिने धार्मिक कर्मकाण्ड सनातन परम्पराअनुसार गरिएको वर्णन लोककथामा पाइन्छ । भिमला राजा र हइमया रानीकी छोरीको जन्म भएपछि पण्डित र जैसी धार्मिक कर्मकाण्डका निम्ति शिशु जन्मेका घरमा पुगेका छन् । विवाह गरेको धेरै समयपछि भिमला राजा र हइमया रानीकी छोरीको जन्म हुँदा सनातन धार्मिक परम्पराअनुसार पण्डितले बाह्र पुस्तक पल्टाई नामकरण गरिदिनुका साथै सातमूल परेकाले कालीगण्डकीमा बगाइ दिने सल्लाह दिएका छन् (परिशिष्ट १.१.६) । जैसी पनि आफ्नो काम गर्न त्यहाँ पुगेका छन् । सो घटनाको सोह्र वर्षपछि कुमाल कन्याको सौन्दर्यमा मोहित भएका भिमला राजाले विवाहको प्रस्ताव लिएर जाँदा पण्डितबाट लगन गाँठोको समय जुराइएको छ भने जग्गे बनाएर विवाहको प्रपञ्ज मिलाइएको छ । यसका साथै राजा कुमाल कन्याको सिउँदोमा सिन्दूर हाल्न तयार भएका छन् यद्यपि कन्या आफैँले बगाउन लगाएकी आफ्नै छोरी भएको जानकारी राजाले पाएपछि सो विवाह सम्पन्न हुन सकेन । लोककथामा प्रस्तुत घटनाक्रमले सनातन धर्मप्रतिको विश्वास, जीवन दर्शन र कर्मकाण्डलाई प्रस्तुत गरेको छ । यस्तै अर्को एक लोककथामा धन अर्थात् लक्ष्मी प्राप्त गर्ने विश्वास, कर्मकाण्ड र फलको प्रसङ्गले सनातन सम्प्रदायको धार्मिक गतिविधिलाई देखाएको छ । राजदरबारबाट निकाला गरिएकी राजकुमारीले औँसीको दिनमा आफ्ना पतिलाई आफूहरू बस्ने पातीका झुप्रामा तिनओटा ढोका र तिनकुने अगेनो बनाउन लगाएर आफूले टपरीहरूमा दुध, दही र फलफुलहरू राखी लक्ष्मी प्रवेश गराउन घर सजाएकी छन् (परिशिष्ट १.१.८) । यसका साथै उनले बुगेनबाट एक भारी श्रीखण्ड ल्याउन लगाई रातभरि उज्यालो पारेकी छन् र त्यो उज्यालो देखेपछि लक्ष्मीका तीन बहिनीको प्रवेश भई घर धनले पूर्ण भएको छ । लोककथामा

उल्लिखित यस प्रसङ्गले सनातनहरूले मान्दै आएकी धनकी देवी लक्ष्मीप्रतिको आस्था र विश्वास प्रकट गरेको छ ।

बुद्ध धर्मसँग सम्बन्धित धार्मिक सम्प्रदायका मान्छेहरू पनि यहाँका लोककथामा देखा परेका छन् । सधैँ देवीदेउताको पूजा गरिरहने, गाउँगाउँ र घरघरमा पूजा गरेर भिक्षा र धन सङ्कलन गर्ने तथा कसले कति दक्षिणा दिन्छ भनी लोभ गर्ने भिक्षुको उल्लेख भएको लोककथा यहाँ रहेको छ (परिशिष्ट १.३.४) । उनले कसाईलाई मारकाटको काम नगर्न सल्लाह पनि दिएका छन् तर लोभले गर्दा आफैँ मृत्यु वरण गर्न पुगेका छन् । लोभप्रति वितृष्णा जगाउने यस लोककथाले बौद्ध आदर्श स्थापित गर्ने उद्देश्य लिएको छ । यसै गरी 'लामहाको झ्घरा'नामक लोककथामा मुस्ताङका लामाको तान्त्रिक शक्ति, त्यसको घमन्डका कारण दिनहुँजसो उनीहरूले गर्ने मन्त्रयुद्ध र त्यसकै फलस्वरूप दुवैले मृत्युवरण गर्नु परेको प्रसङ्ग छ (परिशिष्ट १.३.१०) । यस लोककथाले बौद्ध धर्मावलम्बी लामाहरूबिचको प्रतिस्पर्धा र त्यसको दुष्परिणाम देखाएर त्यसतर्फ प्रवृत्त हुनबाट रोक्ने प्रयत्न गरेको छ । मुस्ताङ बौद्ध लामायानीको सङ्गमस्थलका रूपमा समेत रहेको भन्ने उपाध्याय (२०७९, पृ. ११०) को भनाइ छ । यस भनाइलाई मुस्ताङका उपर्युक्त दुई लोककथामा प्रस्तुत चरित्रहरू, उनीहरूको उपस्थिति, सोच, कर्म र प्रतिफलले पुष्टि गरेका छन् ।

४.३.३ स्थानीय भाषा

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा कथ्य नेपाली भाषाको एक भेदको प्रयोग भएको छ । त्यसलाई पुर्बेली नेपाली भाषाको पूर्वेली वर्गको पर्वती भेद मानिएको छ (पोखरेल, २०५५, पृ. ४४) । यसलाई गण्डकी क्षेत्रको नेपाली (आचार्य, २०४०, पृ. ४८०), पुर्बेली भाषिका समूहको पर्वती भेद (शर्मा र बराल, २०५२, पृ. ४६), गण्डकेली भाषिका (निरौला, २०५१, पृ. ५१) का रूपमा पनि लिइएको पाइन्छ । यो विभिन्न प्रकारका स्थानीय विशेषताले युक्त छ । यस स्थितिमा यहाँका लोककथामा प्रयुक्त भाषामा स्थानीयता महत्त्वपूर्ण लोकतत्त्वका रूपमा रहेको छ । यसमा एकातिर भूगोलबाट उत्पन्न विशेषताहरू छन् भने अर्कातिर स्थानीय समाजका विशेषताहरू रहेका छन् । धौलागिरि क्षेत्रको विकट पहाडी भूभाग, त्यसमा रहेका भिरपहरा र हिमशृङ्खला, यहाँका कालीगण्डकी नदी र विभिन्न खोलानाला, वनजङ्गल आदिका कारणले नेपालीका अन्य क्षेत्रका वक्ताहरूसँग सम्पर्कको कमी हुन गई यहाँको भाषामा उत्पन्न क्षेत्रीय भाषिक विशेषता यसमा रहेका छन् । यसरी नै यहाँका लोककथा मगर र गुरुङ जातिसँग सम्बन्धित रहेकाले ती जाति, तिनका समाज र संस्कृतिसम्बन्धी विशेषता यी लोककथाका भाषामा पाइनु स्वाभाविक छ । यहाँका मगर र ल्होपा (पहिले आफूलाई गुरुङ समुदायका रूपमा चिनाउथे) जातिका पुर्ख्यौली भाषा पाङ/खाम मगर तथा ल्होपा भाषा हुन् । त्यसैले ती भाषाको प्रभाव पनि यिनमा परेको छ । यस स्थितिमा यहाँका लोककथामा प्रयुक्त भाषामा स्थानीयता महत्त्वपूर्ण लोकतत्त्वका रूपमा रहेको छ । सोही स्थानीय भाषाको प्रतिविम्बन यहाँका लोककथामा

कसरी भएको छ भन्ने कुराको जानकारीस्वरूप तिनमा प्रयुक्त शब्द, वाक्य, उखान र टुक्का बारे यहाँ विश्लेषण गरिएको छ ।

४.३.३.१ शब्द

धौलागिरिका लोककथामा प्रयुक्त भाषामा विभिन्न प्रकारका शब्दहरूको प्रयोग भएको छ । त्यसमा लोकजीवनले आत्मसात् गरेका धौलागिरि क्षेत्रका स्थानीय रैथाने शब्द, संस्कृतबाट परिवर्तन भएर आएका तद्भव शब्द, संस्कृतका तत्सम शब्द तथा नेपालभित्र र नेपालबाहिर प्रचलित भाषाहरूबाट आएका आगन्तुक शब्दहरूको प्रयोग भएको छ । तलको तालिकामा यहाँका लोककथामा प्रयोग भएका केही त्यस्ता शब्दहरू प्रस्तुत छन् :

तालिका ४ : शब्दप्रयोगको स्थिति

स्थानीय विशेषतायुक्त शब्द		**तद्भव शब्द**		**तत्सम शब्द**	**आगन्तुक शब्द**
स्थानीय बोली	मानक शब्द	स्थानीय बोली	मानक शब्द		
आबोइ	आमा	सत्ते	सत्य	नाम, राजा, काल,	लइन, सिकार,
बौ, बोउ	बुबा	जुग	युग	एक, रानी, दुःख,	गद्दि, खुसि, दरबार,
हन्ट	अनि	सोर्गदेउ	स्वर्गदेउ	उत्तर, खण्ड, पूजा,	पैसा, सिपाइ,
इन्दरदेउ	इन्द्रदेव	मारानी	महारानी	खगपति, आयु,	ठेरठेर, याक,
ढेड्रि	द्याड्ग्रो	बेत	-	दिन, मन, चित्त,	फिक्कर आदि ।
पराङ	सिडी	कान्छा	-	नदी, पर्वत, सिन्दूर,	
धेन	ध्यान	राज्जे	राज्य	शक्ति, दशा, शिर,	
भितर	भित्र	परानी	प्राणी	शरीर, शङ्का, वर्ष,	
भाइर	बाहिर	छोरा,	-	देश, वाचा, चित्त,	
गरुल	गरुड	भेट,	-	सेवा, जीवन, मूल,	
आगालि	आग्लो	आँखा		आश्चर्य, सन्तान	
सत्तेधरिम	सत्यधर्म	खुट्टो		आदि ।	
भाँरा	भाँडा	भुई			
मनुख,	मनुष्य	खिल			
मन्तालोक	मर्त्यलोक	काँटा			
दोप	-	मरन			
पैंए	पैंयू	धुरि			
हउस	हंश	मह			
फलेरि	भीरमा बस्न	भिर			
	बनाइएको	जेठा			
	ओडार	जाली			
		अक्कास	आकाश		
ओराल	ओडार	दाइ			
कुन्डो	कुभिन्डो	हात			
छोकरा	-	धनुबान	धनुषवाण		
देइ	दिदी	हरेस			
गन्जारि	-	लौरो			
गागरि	गाग्री	भोक			
जाना	जना	गाम			
तारोभेजो	-	बैनी			
खस्च	खस्छ	मिठो			
टिप्च	टिप्छ	काम			
इसोर	ईश्वर	केटो			
अकालो,	अकाल	पिर			
नतर	नत्र	मासु			
बेन्तुला,	-	मैना	महिना		
फगिट्टा	पखेटा	सात			
अर्नु	गर्नु	आँसि	आसी		
बुगेन	वन	चेली			
दारा	दाउरा	मन्तर	मन्त्र		
हाइ	हामी	डर			
मुना	-	भाइ			
इस्तो	यस्तो	लाज			
भारि	बुहारी	ढिँडो			
स्वात्नु	समात्नु	फाँडो			
कोच्चार	कोप्चेरो	बिद्दे	विद्या		
मान	माड	पच्छिम	पश्चिम		
नाडिलि, नामोलो	नाम्लो	दक्खिन	दक्षिण		
पोँग	प्वाँख	सुन आदि ।			
नुङ	नङ				
मन्नलि	मण्डली				
हिर्दय	हृदय				
दुतभात	दुधभात				

पन्तित	पण्डित				
मन्छे	मान्छे				
गर्भास्टे	गर्भवती				
भाक	भाग				
काक	काख				
बालकि	बालखी				
भगुमान्	भगवान				
पुर्निमा	पूर्णिमा				
सोर्पो	सर्प				
ढेँकि	ढिकी				
केन	किन				
कोटाले	कटुवाल				
सोरेनि	सुँढेनी				
काँकरि	काँक्रा				
थाँकरि	थाँक्रो				
थपुना	थपना				
छपको	छप्को				
पात्थि	पाती				
लुवा	लुगा				
घनाकुरिया	गहनागुरिया				
केराटि	केटाकेटी				
त्याँ	त्यहाँ				
हँट	त्यसपछि				
भाग्गेमानि	भाग्यमानी				
जोआप आदि ।	जवाफ आदि ।				

धौलागिरिका केही लोककथाहरूको अध्ययन गर्दा देखा परेका उपर्युक्त शब्दहरूको तालिकामा दृष्टि लगाउँदा स्थानीय विशेषतायुक्त र तद्भव शब्दहरूको सङ्ख्या तुलनात्मक रूपमा बढी रहेको पाइन्छ । लोकजीवनमा अत्यन्त रिझेभिजेका तत्सम र आगन्तुक शब्दहरूलाई केही मात्रामा लोककथाहरूले ग्रहण गरे पनि तिनको सङ्ख्या न्यून छ । 'शक्ति' जस्ता शब्दलाई 'सक्ति'का रूपमा र 'वर्ष' जस्ता शब्दलाई 'बर्स'का रूपमा उच्चारण गरिने भएकाले तिनलाई तत्सम शब्दबाट अलग्याउँदा स्थानीय विशेषताले युक्त तथा तद्भव शब्दहरूको सङ्ख्या बढी नै रहेको देखिन्छ । स्थानीय विशेषताले युक्त शब्द नै लोकतात्त्विक दृष्टिले अध्ययनीय छन् । त्यस्ता शब्दका प्रमुख प्रवृत्तिबारे यहाँ सोदाहरण विवेचना गरिएको छ ।

(क) नामपद

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा पाइने विभिन्न प्रकारका नामपदहरूमध्ये कैयन्मा स्थानीय प्रभाव विद्यमान छ । ती स्थानीय संस्कृति र भाषाबाट प्रभावित छन् । व्यक्तिनामका रूपमा रहेका करबाकेली, टोम्बो, कुङ्घा, कुन्साङ, रिका, छिरिङटसी, रिन्जिन वाङ्मो, ठिन्ले साङ्मो, पेदादोर्जे, ठिन्ले दोर्जे, जेन्देनल्हामो, टुङ्टेका, डैडरा, हङ्कली, रैमासिनी, हिमला, फिमला, धुम्बा, धुम्बिनी, छिमिल्हमो, छिरिङ धर्के, फगामी, हइमया, भिमला, टुलटुल आदि तथा स्थाननामका रूपमा रहेका हितल्डय, हुमाइकोट, रुमाचौर, मेङ्दी/मेक्दी, राम्चे, देउराली खर्क, थाकखोला, चिमखोला, दोबागाम, भुरुङगाम, घराम्दी, खन्ति, भुरचितरे, भसाधारा, रिसिङघिरिङ, पेलेङ, फुक्चेङ, आदिमा त्यहाँको लोकसमाजको विशेषता अन्तर्निहित छ । यसरी नै किरा 'बाघ', कुन्डो 'कुभिन्डो',

माक्पा 'घरज्वाइँ', आबोइ 'आमा', बौ 'बा', आँदरि 'टुसा', आगाली 'गराली', पराङ 'काठ र डोरीबाट निर्मित भऱ्याङ', फलेरि 'ओडारमा रहेको सामान राख्ने ठाउँ', गुन्जारि 'तारो हानिने निसाना लगाइएको साधन', आटा 'भाँडा राख्न बनाइएको माटाको तहगत सिरानको भाग', दोप 'डोब', मेत्तोरो 'खास्टो', कोला 'काख', कोथोलो 'थैलो', परा 'पहरा', सुइना 'सपना', बुगेन 'वन', डाठ 'कडा भाग', कुपु 'मलद्वार', मुङ 'माउ', औवा 'उँवा', बेन्तुला 'भेन्टो', लपुराबकुरा 'पुवा वा बोक्रा', ठ्वास् 'ठाडो अवस्थामा रहनु', ऐरा 'सिकार', कोनपेन 'एक प्रकारको फलको बोट', घोक 'भोक्रो फुकाएर चिच्याउनु', 'दोबिल्ला 'दोभान', धिपा धुवाँ, चोक्ना 'कपाल बाट्ने धागो', भाउर 'मजदुरी' आदि जस्ता नेपालीका भन्दा भिन्नै प्रकारका रैथाने शब्दहरू आफ्नै प्रकारको अर्थमा त्यहाँ प्रचलित रहेका छन् ।

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा प्रयुक्त नामपदहरूमा महाप्राण वर्णको प्रचलन बढी भएको पाइन्छ । झान 'जहान', घनागुरिए 'गहनागुरिया', राँरिपार्थर्नि 'राँडिपातर्नी' आदि यस्तै प्रयोग भएका शब्द हुन् । भे 'बिहे', भेनै 'बिहानै', भर 'बहर', भुरो 'बुढो', भुरि 'बुढी', भारि 'बुहारि' जस्ता शब्दमा स्तरीय नेपाली प्रचलित 'ब' वर्ण बदलिएर 'भ' मा परिवर्तन भएको पाइन्छ । कुनै कुनै लोककथामा घामा 'गाउँ', घासाबास 'गासबास', आघो 'आगो', झबान 'जबान', झिउ 'जिउ', झुक्ति 'जुक्ति', झन्ता 'जनता', ढाँडा 'डाँडा', धरबार 'दरबार', धेस 'देश', धइ 'दही', भिन्ति 'बिन्ती', भिपाना 'बिपना' जस्ता प्रयोग पनि भएका छन् । यस्तो प्रवृत्ति मुस्ताङ जिल्लाबाट सङ्कलित लोककथाहरूमा बढी पाइएको छ ।

जेन 'ज्यान', कन्ने 'कन्या', उपाए 'उपाय', भेउता 'भ्यागुतो', ढेड्रि / ढेडोरो 'ढ्याङ्ग्रो', चेदर 'च्यादर' जस्ता शब्दहरूमा 'य' वर्ण परिवर्तन भई 'ए' भएको छ । जारु 'जाडो', घाँरो 'घाँडो', गेरा 'गेडा', पारा 'पाडो', फाँरो 'फाँडो', भाराकुरा 'भाँडाकुँडा', ठेरि 'ठेडी', बुरो 'बुढो' जस्ता शब्दमा खसानी नेपालीमा जस्तै 'ड' र 'ढ' वर्ण 'र' मा बदलिएका छन् । केही लोककथाका शब्दहरूमा आकारको प्रयोग बढी मात्रामा गरिएको पाइन्छ । सपाना 'सपना', सोरघा 'स्वर्ग', डरा 'डर', धिना 'दिन', माइना 'महिना', राच्छेसा 'राच्छेस' आदि यस्ता प्रयोगका उदाहरण हुन् । यिनका अतिरिक्त छोकरा 'छोक्रा', मय 'माया', किमिला 'कमिला', गाम' 'गाउँ', ठाम 'ठाउँ', चिस 'चिज', फौस 'फौज', मउस 'मासु', लच्छेन 'लक्षण', कामलु 'काम्लो', बेरालु 'बिरालु', जोम्मा 'जम्मा', बोकरा 'बोक्रा', पोँग 'प्वाँख', हाट 'हात', कन्नानि 'पटुकी', कबिनि 'कमिनी', दोबिनि 'दमिनी', सोर्पो 'सर्प', हउस 'हंस', झस्कना 'झस्काइ', कापल 'कपाल', दारा 'दाउरा', छुद्दे 'तीव्र इच्छा', लुआ 'लुगा', गोट 'गोठ', घोता 'घोडा', तन्दिरि 'तन्नेरी', तोरनि 'तरुनी', अगेन 'अगेनो', अम्ठि 'औँठी', केराटि 'केटाकेटी', ढेक्कि 'ढिक्की' सउचार 'समाचार', पैंए 'पैयुँ', खपसियो 'खार्पिसियो', तारोभेजो 'तारोभेदन' आदि जस्ता विभिन्न लोककथाका शब्दहरूमा पनि स्थानीय प्रभाव विद्यमान छ ।

व्युत्पन्न शब्दहरूमा पनि लौकिकताको प्रतिविम्बन चाखलाग्दो किसिमको पाइन्छ । उदाहरणार्थ खोजिको द्वित्वबाट बनेको होजिखोजि 'खोजखबर', ओर्सिखोर्सि 'खनखान', भल

र बारिको समासबाट बनेको भलबारि 'भलबाढी' तथा लोग्ने र छोरोको समासबाट बनेको लोन्छोरो 'लोग्नेमान्छे' जस्ता शब्दहरू स्थानीय विशेषताका दृष्टिले रोचक छन् । धैलाकुचो, रस्तिबस्ति, दाङिलिसाङिलि, खिरताउलि, भबिस्सेबानि, मद्देरात, लोक्नेस्आास्नि, बोउआबोइ, बाजोगाजो, दुतभात, सोरगालोक, बुराबुरि/ भुराभुरि जस्ता व्युत्पन्न शब्दहरू पनि यहाँका स्थानीय विशेषता भएका शब्द हुन् । यहाँ आफूभन्दा ठुलाको अभिवादनका निम्ति 'जोजो', भाइका निम्ति 'भाइजु'को आदरार्थी प्रयोगका साथै गालीका निम्ति अश्लील 'जाँठा' जस्तो शब्दको पनि प्रयोग भएको छ । यस्ता सबै शब्दप्रयोग यहाँका लोककथाका स्थानीय विशेषता हुन् ।

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा बहुवचनबोधक नाममा प्रत्ययका रूपमा 'हरू'को प्रयोग कतै कतै गरिए पनि प्रायः 'रु' को प्रयोग गरिएको छ । यसका उदाहरणका लागि लोककथाहरूमा प्रयुक्त छोरारु 'छोराहरू', छोरिरु 'छोरीहरू', बैनिरु 'बहिनीहरू', भङ्गिरारु 'भँगेराहरू', स्वास्निरु 'स्वास्नीहरू', साथिसँगिरु 'साथीसँगीहरू', केराटिरु 'केटाकेटीहरू', परानिरु 'परानीहरू', हउसवर्नरु 'हंसवर्णहरू', डियारु गाईवस्तुहरू, भैरमरु 'भैरमहरू', देउतारु 'देउताहरू' आदिलाई लिन सकिन्छ । यस्ता प्रयोगबारे स्पष्ट हुन यहाँका लोककथामा प्रयुक्त तलका वाक्यहरू उदाहरणीय छन् :

तालिका ५ : नामपद प्रयोगको स्थिति

क्र.सं.	**वाक्य**	**रु प्रत्यय प्रयोग**	**लोककथा**
१.	**दाइरु**ले बाकसमा सस्तै लुआ ले रैचन् रे ।	दाइरु	टुरि बैनि र सात भाइ
२.	उनिरुको दसोटा **केराटिरु** थियो रे ।	केराटिरु	सिमलडालि
३.	तिनिरु अक्कासको राजा ताकुलुङ तुकुलुङको **छोरिरु** थियो रे ।	छोरिरु	देले झाँकरि
४.	हन्ट **देउतारु**ले सुनपङ्खि भालेलाई मन्तालोक पठाउने सल्ला गरे ।	देउतारु	सुनपङ्खि

(ख) सर्वनाम

यहाँका लोककथाका भाषाको अध्ययन गर्दा केही सर्वनाम शब्दमा रैथानेपना रहेको पाइन्छ । ओ 'ऊ', तो 'त्यो', तिउ 'तिमी', हाउ 'हामी', कौनो 'कुन', जौनो 'जुन', आपै 'आफैँ' जस्ता प्रयोगमा स्थानीय लोकभाषाको बान्की प्रकट भएको छ । लोककथामा यी कसरी प्रयोग गरिएका छन् भन्ने कुरा तलको तालिकामा दिइएका वाक्यहरूमा देख्न सकिन्छ :–

तालिका ६ : सर्वनाम प्रयोगको अवस्था

क्र.सं.	वाक्य	सर्वनाम	शब्दार्थ	लोककथा
१.	हन्ट **ओ**को आबोइ र बोउसित राजाको छोरिसित भे अर्न जाने कुरा अरिच रे ।	ओ	ऊ	कुन्डो
२.	**तो** देखेपछि बल्ल राजाले दुइटा गरुलको घाँटिमा हातले स्वातिर फगिट्टामा बसे रे । तो पापि आबोइ तेइ मोरिजा, तेइ मोरिजा ।	तो	त्यो /तँ	करबाकेलि राजा/ सिमलडालिको लोककथा
३.	लौ आबो **तिँ**ले आपुनु खुबि देखाउ/आजदेखि **तिउ**रुलाई मनुखेले सम्जिलान् ।	तिँ /तिउ	तिमी	कुन्डो/करबाकेलि राजा
४.	**हाइ**लाइ त राकेसे बोक्साले खानु लायो के अर्ने भन्दै दुइ भाइ नि आत्तिचन् रे ।	हाइ	हामी	सिमलडालि
५.	**जौनो** भाइले गुन्जारि फोर्च उइ राजा हुन पाउँच ।	जौनो	जुन	करबाकेलि राजा
६.	राजारुलाई छोरिर कुन्डोसित कौनोले छारिको भे **अर्दिचन्** र ?	कौनो	कुन	कुन्डो
७.	जो जोले जे जे बोकेछौ **आपै आपै**ले लइजोउ ।	आपै	आफैँ	कुन्डो

सर्वनाम शब्दहरूमा पनि बहुवचनबोधक 'रु' प्रत्ययको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । उनिरु 'उनीहरू', तिनिरु 'तिनीहरू', हाइँरु/हाउरु 'हामीहरू', तिँउरु 'तिमीहरू' आदि जस्ता बहुवचन जनाउने सर्वनाम शब्दहरू यहाँका विभिन्न लोककथामा प्रयुक्त छन् ।

(ग) क्रियापद

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको अनुभव गराउने विभिन्न क्रियापदहरू रहेका छन् । तिनमा एकातिर त्यस क्षेत्रमा बोलिने रैथाने क्रियापदका विभिन्न रूपहरू देख्न सकिन्छ भने अर्कातिर अन्य क्षेत्रमा प्रचलित क्रियापदहरूलाई आफूअनुकूल तुल्याएर प्रयोग गरिएको पाइन्छ । अर् 'गर्' धातुबाट बनेका विभिन्न काल र पक्षका शब्दहरूलाई सङ्कलित लोककथाहरूमा देख्न सकिन्छ । तिनका प्रयोगका केही उदाहरणहरू तलको तालिकामा देख्न सकिन्छ :

तालिका ७ : अर् धातुबाट बनेका शब्दप्रयोग

क्र.सं.	वाक्य	प्रयुक्त शब्द	शब्दार्थ	लोककथा
१.	जौनौ ठाउँमा मौरीको रचना गरेछउ तेइ ठाममा लैजाउ भनेर ढिपि **अर्नु** लायो रे ।	अर्नु	गर्नु	करबाकेलि राजा
२.	हन्त राजाले तो केटिलाई भे **अरे** रे ।	अरे	गरे	टुरि केटि
३.	राजारुलाई छोरिर कुन्डोसित कौनोले छोरिको भे **अर्दिन्चन्** र ?	अर्दिन्चन्	गर्दिन्छन्	कुन्डो
४.	उलाइ त केइ नि **अरिनच** रे ।	अरिनच	गरेनछ	टुरि बैनि र सात भाइ
५.	हन्ट केटिले 'भाउजुरुले बिना नाडिलि, बिना कुचो, बिना ढेक्कि धान कुटिर ले राँरिपाथर्नि भनिर गालि अर्चन्' भन्दै रोयो रे ।	अर्चन्	गर्छन्	टुरि बैनि र सात भाइ
६.	रिसको झोकमा राजाले आपुनु छोरिको भे एउटा सारै गरिप केटिसित अर्दिए ।	अर्दिए	गर्दिए	राजकुमारी

अभूतकालिक क्रियाका विभिन्न पक्षका साथै अज्ञात भूतमा 'च' वर्णको प्रयोग गरिने पर्वती नेपालीको विशेषता यहाँका सबै लोककथामा पाइन्छ । खस्च 'खस्छ', मार्च 'मार्छ', टिप्च 'टिप्छ', खान्च 'खान्छ', चाइन्च 'चाहिन्छ', दिन्चन् 'दिन्छन्', 'आउन्चन् 'आउँछन्', अर्चन् गर्छन्', आउन्चन् 'आउँछन्', सिकाइदिन्चु 'सिकाइदिन्छु', खान्चौ 'खान्छौ', दिचन् 'दिएछन्', रैचुम् 'रहेछम्', लाइच 'लागेछ', देखिच 'देखेछ', उक्किन्च 'उक्किन्छ', लाइदिइच 'लाइदिइछ', रोइच 'रोइछ', बसिच 'बसिछ', झरिच 'झरेछ', खोलिच 'खोलेछ', गरिच 'गरेछ', कोट्टेइच 'कोट्ट्याएछ', फैलिइच 'फैलिएछ', गइचे 'गइछे', खोवाइच 'खुवाइछ', छोराइचन् 'छोडाएछन्', लाइचन् 'लाएछन्', सोदिचन् 'सोधेछन्', छोराइचन् 'छोडाएछन्', केलाइदिचन् 'केलाइदिएछन्' आदि जस्ता शब्दहरूको प्रयोग लोककथाहरूमा देख्न सकिन्छ आदि शब्दको प्रयोग यहाँका लोककथाहरूमा भएको छ ।

तृतीय पुरुष सामान्य भूतकाल जनाउने शब्दका अन्त्यमा स्तरीय नेपालीमा प्रयोग गरिने 'यो' का लागि 'ओ' को प्रयोग यहाँका सबैजसो लोककथामा गरिएको पाइन्छ । जस्तै ; थो 'थियो', फाटो 'फाट्यो', फालो 'फाल्यो, पुगो 'पुग्यो, सोदो 'सोध्यो', बोसो 'बस्यो', बेयो 'बिहायो, ओक्को 'अड्क्यो', पोरो 'पऱ्यो', भइसको, 'भइसक्यो' आदि । गोयो 'गयो', भोयो 'भयो', मोरो 'मऱ्यो' जस्ता शब्दमा भने अगिल्लो वर्ण ओ कारमा परिणत भई पछिल्लो यो यथावत् रहेको पाइन्छ । गर्तो 'गर्थ्यो', दिन्तो 'दिन्थ्यो', लाक्तो 'लाग्थ्यो', हन्तो 'हुन्थ्यो', ख्वाउँतो 'खुवाउँथ्थ्यो' मा झैँ 'यो' का लागि 'ओ' को प्रयोग हुने प्रवृत्ति अभ्यस्त भूतकालमा पनि रहेको छ । राख्ते 'राख्थे', गर्ते 'गर्थे', राखितेँ 'राखिथेँ' जस्ता शब्दमा स्तरीय नेपालीको 'थ'को प्रयोग 'त'का रूपमा भएको देख्न सकिन्छ ।

यहाँका लोककथाका क्रियापदहरूमा विद्यमान अन्य स्थानीयपनाले पनि लोकतात्त्विक विशेषता प्रकट गरेका छन् । हनु 'हुन्', खोद्नु 'खोज्न्', सिँयार्नु 'सिँगार्नु, पुक्नु 'पुग्नु', 'माक्नु 'माग्नु', रोनु 'रुनु', गलेउनु 'गाली गर्नु', लेउनु 'ल्याउन्', पतेउनु 'पत्याउन्', पैलेउनु 'पहिल्याउनु', सउँजाउनु 'सम्झाउनु' जस्ता क्रियामूलहरूमा यहाँको स्थानीय बोलीका विशेषता प्रकटित छन् । उमर्च 'उम्रन्छ', झान्छ्ह 'जान्छ', धेक्छ्ह 'देख्छ', लघाउँछ्ह 'लगाउँछ', भेच्छ्ह 'बेच्छ', तार्सियो 'तर्सियो', बान्छ्ह 'भन्छ', पुए 'पुगे', लाए 'लागे', स्वात् 'समात्', चेद्दिम् 'च्यात्दिउँ', खालौ 'खालाउ', काँआन्चु 'कहाँ जान्छु', आछन् 'आएका छन्', लागुम् 'लागौं', देए 'दिए', लेए 'ल्याए', आछन् 'आएका छन्' जस्ता करणबोधक क्रियापद तथा थिन 'थिएन', गरेछौ 'गरेका छौ', गरेछ 'गरेको छ', पतेइन 'पत्याएन', लाक्न 'लाग्दैन', सक्न 'सक्तैन', भाथिन 'भएको थिएन', साक्दैन 'सक्तैन', पारेना 'परेन' जस्ता अकरणबोधक क्रियापद पनि यहाँको स्थानीय विशेषतासहित लोककथाहरूमा देखा परेका छन् । यसका साथै भन्दोलास् 'भन्दो होलास्' जस्ता सन्धियुक्त शब्दमा स्पष्ट रूपमा स्थानीयता झल्केको छ ।

(घ) विशेषण

लोककथाहरूमा प्रयुक्त विशेषण शब्दहरूले स्थानीय भाषाको प्रतिविम्बन गराएका छन् । तिनमा धौलागिरि क्षेत्रको रैथानेपना विद्यमान छ । यसरी ने भेदक विशेषणका रूपमा रहेका आपुनु/आफुनु 'आफ्नो', पोकारेको 'पोको पारेको', ओको 'उसको', इतुरुका 'सानो', तिउरो 'तिम्रो' र हाउरो 'हाम्रो'ले पनि स्पष्ट रूपमा स्थानीयता दर्साएका छन् । मुस्ताङका लोककथामा धुइटा 'दुइटा' जस्तो स्थानीय प्रयोग पनि भएको पाइन्छ । तिनका प्रयोगका केही उदाहरणहरू तलको तालिकामा देख्न सकिन्छ:

तालिका ८ : विशेषण प्रयोगको अवस्था

क्र.सं.	वाक्य	स्थानीय बोली	मानक शब्द	लोककथा
१.	**राउरो न राउरो** रासकुमार निस्के रे ।	राउरो	राम्रो	कुन्डो
२.	**इतुरुका** खानेकुराको टुकारा लेको रैच रे ।	इतुरुका	इतुर्को /सानो	टुरि केटि
३.	छोरी **सेनु** थो रे ।	सेनु	सानो	टुरि केटि
४.	माघे औंसिआ **कौनै** घरमा नि आगो, बत्ति नबाल्दिनु ।	कौनै	कुनै	राजकुमारि
५.	रुकको पातरु टिपिर **थुपरै** टोपरारु नि बनायो ।	थुपरै	थुप्रै	राजकुमारि
६.	आफुनु झुपुरोमा **तिनटा** ढोका बनाउनु लाए ।	तिनटा	तिनओटा	राजकुमारि
७.	एक दिन रानी **गर्भास्टे** भए रे ।	गर्भास्टे	गर्भवती	भिमला राजा र हइमया रानी
८.	दुइटै सारै **कजिलो** थे ।	कजिलो	कामकाजी	राजकुमारि
९.	आइले **धुइटा** सुर्याचन्दर आउँदै छह भनेर भन्छह ।	धुइटा	दुइटा	माक्पा

(ङ) क्रियाविशेषण

काइ 'कहीँ', तोइ 'त्यहीँ', हुइ 'उहीँ', 'ह्याँ यहाँ', हिँ 'यहीँ', समसाँस 'समसाँझ' मात्तर र मात्तिरि 'मात्र', आपै 'आफैँ, केन 'किन', कोसोरी 'कसरी', राउरोरी 'राम्ररी', बेस्सिरी 'बेसरी', फिरि फेरि, टारा 'टाढा', माठोमाठो 'ढिलोढिलो', आलि 'अलि', छकदम 'छक्कदङ्ग', हँदै 'हुँदै', अर्दै 'गर्दै', पाएसि 'पाएपछि', सुनेसि 'सुनेपछि', देखेसि 'देखेपछि', गइसकेसि 'गइसकेपछि', बगाएपछिन् 'बगाएपछि', जस्ता क्रियाविशेषण यहाँका लोककथामा प्रयोग भएका छन् । यिनले स्पष्टतः स्थानीयपनाको द्योतन गर्दछन् ।

स्तरीय नेपालीमा धातुमा 'एर' थपिएर पूर्वक्रिया बुझाउन प्रयोग गरिने क्रियाविशेषणहरू धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा बेग्लै प्रत्यय थपिएर बनेका कृदन्त शब्दका रूपमा देखिन्छन् । तिनमा धातुमा 'इर' प्रत्यय थपिने प्रचलन रहेको छ । यसबाट पनि भाषाको स्थानीयता प्रकट भएको छ । यस्तो प्रयोग अत्यन्त व्यापक रूपमा भएको छ र सबै लोककथाहरूमा यस्तो प्रयोग देख्न सकिन्छ । यहाँका लोककथाहरूमा प्रयुक्त केही यस्ता शब्दहरू अरिर 'गरेर', काटिर 'काटेर', दिइर दिएर, मानिर मानेर, पोसिर पसेर, भोरिर भरेर, बोकिर 'बोकेर', माइर 'मागेर', देखिर 'देखेर', खोजिर 'खोजेर', लुकाइर 'लुकाएर', बनाइर बनाएर, 'लेइर 'ल्याएर', बोकिर 'बोकेर', बसिर 'बसेर', भनिर 'भनेर', साँआतिर समातेर, भुझाइर 'बुझाएर', घोप्ट्याइर घोप्ट्याएर, छारिर छाडेर, कोसोरिर कसो गरेर आदि हुन् । यस्ता वाक्यहरू प्रयोग भएका तलका वाक्यहरू यस्तो प्रयोगलाई देख्न सकिन्छ :

तालिका ९ : धातुमा 'इर' प्रत्यय लागेका शब्दको प्रयोग

क्र.सं.	वाक्य	प्रयुक्त शब्द	शब्दार्थ	लोककथा
१.	कोसोरिर बाँरिर खाने त भनिर दगल्फसल् गर्नु लाए रे ।	कोसोरिर, बाँरिर, भनिर	कसो गरेर, बाँडेर, भनेर	करबाकेलि राजा
२.	बेल्का डियारु हुररु लिइर आयो रे	लिइर	लिएर	सिमलडालि
३.	त्याँट सत्तुर पच्छेले उनलाई ठुलो सम्मान गरिर गारिर गए रे ।	गरिर, गारिर	गरेर, गाडेर	बरादेउ

क्रियाविशेषणका रूपमा अनेक अनुकरणात्मक शब्दहरू यहाँका लोककथामा प्रचलित छन् । तीमध्ये भेटेभेटे , खोटेखोटे, ड्याङ्ड्याङ्, खेक्खेक्, सेक्सेक्, भेटेक्भेटेक्, कन्ट्याङ् कन्ट्याङ्, टेन्टेमेटेङ टेन्टेमेटेङ्, हुररु, छेरछेर, हाआआ, जस्ता प्रायः ध्वनिसँग सम्बन्धित अनुकरणात्मक शब्दको प्रयोगमा स्थानीय विशेषता देख्न सकिन्छ । तिनको प्रयोग तलको तालिकामा प्रस्तुत छ :

तालिका १० : स्थानीय विशेषतायुक्त अनुकरणात्मक शब्दको प्रयोग

क्र.सं.	वाक्य	प्रयुक्त शब्द	शब्दार्थ	लोककथा
१.	हन्ट ता सस्तै भङ्गिरारु जोम्मा भैचन् रे र चुच्चोले बोकरा छोराइचन् रे र पाँगले **भेटेभेटे** अर्दै केलाइदिचन् रे ।	भेटेभेटे	भ्याटभ्याट	टुरि बैनि र सात भाइ
२.	ओस्को मुटुमा गाडरनेरुलाई भन्दै फिरि सोब्बै भङ्गिरारुले आफुनु आफुनु पाँग **खोटेखोटे** अर्दै झार्नु लाए रे ।	खोटेखोटे	खटखट	टुरि बैनि र सात भाइ
३.	हन्ट भाइले इतिति गेरा मुखमा राखिर **ड्याङ्ड्याङ्** चोबाइर भुइमा थुको रे ।	ड्याङ्ड्याङ्	मच्याङ मच्याङ	सिमलडालि
४.	पैले भाइलाइ दुत खान दिने भैंसिले कान **भेटेक्भेटेक्** अर्दै 'केइ तो र आत्तिँदै आउँचौ' भनिर सोधो रे ।	भेटेक्भेटेक्	भटकभटक	सिमलडालि
५.	जत्ति वेला तिँलाइ खानु आउँच घाटिको घाँरोलाइ तिन चोटि **कन्ट्याङ कन्ट्याङ** अरिर बजाइ दिनु हाइ भनिर भनो रे ।	कन्ट्याङ् कन्ट्याङ्	कन्ट्याङ कन्ट्याङ	मित
६.	मेरो सुनकेसरि देइलाइ काँ भेटुम्ला **टेन्टेमेटेङ् टेन्टेमेटेङ्** अर्दै टेङ्कुलि बजाउँदै बुगेनभोरि देइलाइ खोद्दै हिनिच रे ।	टेन्टेमेटेङ् टेन्टेमेटेङ्	टेन्टेमेटेङ टेन्टेमेटेङ	सिमलडालि

कलर्न 'कल वा झगडा गर्न' जस्तो सन्धिबाट निर्मित शब्द पनि यहाँका लोककथामा क्रियाविशेषणका रूपमा रहेको छ । यसले पनि लोककथाको भाषामा स्थानीय लोकको प्रभावलाई देखाएको छ ।

(च) नामयोगी

केही नामयोगीमा गरिएका स्थानीय प्रयोगले पनि यहाँका लोककथाहरूलाई लोकतात्त्विक विशेषताले युक्त तुल्याउन सहयोग पुऱ्याएका छन् । यिनमा विभक्तिका रूपमा रहेका सहित विभिन्न प्रकारका नामयोगी रहेका छन् । रुपैखेर 'चाँदीको', सुनैखेर 'सुनको', अगेट 'अगाडिपट्टि', पच्छेट 'पछाडिपट्टि', तल्लेट 'तलपट्टि', काँट 'कहाँबाट', त्याट/त्याटि/त्यान्ट 'त्यहाँबाट', डुलाट/डुलाटि 'दुलाबाट', ताबाटि 'त्यहाँबाट', बेँसिबाटि 'बेँसीबाट', पछिङ्खबाटि 'पछाडिबाट', 'घरबाटि 'घरबाट', मदुसबाटि 'मधुसबाट', सिकाबाटी 'सिकुवाबाट', मदेसथेर 'मधेसतिर', माथिथेर 'माथितिर', तलथेर 'तलतिर', नदिथेर 'नदीतिर', माइतथेर 'माइततिर', परदेसथेर 'परदेशतिर', उदोङ्खि 'उँधोतिर', सुनेसि 'सुनेपछि', उठेसि 'उठेपछि', बाटोदो 'बाटोतिर', कतादो 'कतातिर', होएदो 'उहीँतिर, बेलाआ

'बेलामा, चाइ 'चाहिँ', घैरानु 'गैरामा' जस्ता शब्दमा रहेका एट, ट/टि/बाटि, थेर, सि, दो, आ, नु आदि नामयोगी स्थानीयकरणका उदाहरणका रूपमा रहेका छन् । यस्ता नामयोगी प्रयोगका केही उदाहरण सङ्कलित लोककथाहरूबाट यहाँ प्रस्तुत छन् :

तालिका ११ : स्थानीय विशेषतायुक्त नामयोगी शब्दको प्रयोग

क्र.सं.	**वाक्य**	**प्रयुक्त शब्द**	**शब्दार्थ**	**लोककथा**
१.	घरतल्लेट सिमलडालिको बुटामा गइर चरो रे ।	एट	पट्टि	सिमलडालि
२.	रुपैखेर ढकनि सुनैखेर सन्दुसमा बन अरिर नदिमा बगाए ।	खेर	को	भिमला राजा र हइमया रानि
३.	त्याँटि आर्को कुल खेल्न लाए रे	टि	बाट	करपाकेलि
४.	सत्ते जुकमा पच्छिमथेरबाटि घुम्दैफिर्दै हंस र हंसेनि हुकाम मैकोट भन्ने ठाममा आइपुगे रे ।	थेर, बाटि	तिर, बाट	करपाकेलि
५.	फिरि बाटोथेर लागे रे ।	थेर	तिर	अजिङ्गर र सेल
६.	बाटोदो रोंदै रोंदै हिनेको देखिर भङ्गिरारुले 'किन रुन्चौ देइ' भनिर सोदिचन् रे ।	दो	तिर	टुरि बैनि र सात भाइको लोककथा
७.	तिम्रो देइलाइ त हेदो लतार र पतार अर्दै लान्तो ।	दो	तिर	सिमलडालि
८.	फर्किने बेलाआ आमाले छोरिलाइ थुपरै पैसा दिए ।	ऋा	मा	राजकुमारि
९.	ढेरै दुःख दिएसि उनले पैलेको दरबारबाटि आलि माथि तामोखानिको घैरानु आफुनु बसाइँ सारे रे ।	सि, बाटि, नु	पछि, बाट, मा	सत्तलसिंह राजा

(छ) संयोजक

धौलागिरिका लोककथामा वाक्य संयोजनका निम्ति निरपेक्ष संयोजक 'र', 'कि' तथा वाक्य मिश्रणका निम्ति सापेक्ष संयोजक 'भने', 'भनी', 'भनेर', 'जो जो' ...'उ उ', 'जे जे' ...'तेइ तेइ' आदिको धेरै प्रयोग भएको छ । यसका साथै यहाँको स्थानीय विशेषता जनाउने 'हँट', 'हन्ट', 'हन्टाट', भनिर जस्ता संयोजक पनि विभिन्न लोककथामा प्रयोग भएको पाइन्छ । तिनको प्रयोग गरिएका उदाहरण यहाँ प्रस्तुत छन् :

तालिका १२ : स्थानीय विशेषतायुक्त संयोजक शब्दको प्रयोग

क्र.सं.	वाक्य	प्रयुक्त शब्द	शब्दार्थ	लोककथा
१.	राजालाई यो संसारमा सोबैभन्दा ठुलो को छ .....भनिर जान्नु मन लाग्यो, हँट यो कुरा चारै दिसा सोद्नु पठाए ।	भनिर, हँट	अनि	राजकुमारि
२.	हो यो कुरा कुन्डोले सुनिच रे हन्ट ओको आबोइ र बोउसित राजाको छोरिसित भे अर्न जाने कुरा अरिच रे ।	हन्ट	अनि	कुन्डो
३.	हन्ट ओको देइको ओको कानको ठेरि निकाल्दिर फाल्यो रे, हन्टाट त ओको देइले टट्कालै सुनो रे ।	हन्टाट	अनि	सिमलडालि

(ज) विस्मयादिबोधक

यहाँका लोककथाहरूमा प्रयुक्त विस्मयादिबोधक शब्दका रूपमा ऐ, हो, उ, होइ, आबोइ जस्ता स्थानीय विशेषतालेयुक्त शब्दहरू यहाँ प्रयोग भएका छन् । तलका वाक्यहरूमा यिनको प्रयोगलाई हेर्न सकिन्छ :

तालिका १३ : स्थानीय विशेषतायुक्त विस्मयादिबोधक शब्दको प्रयोग

क्र.सं.	वाक्य	प्रयुक्त शब्द	शब्दार्थ	लोककथा
१.	ऐ ! देइ, ऐ! देइ भन्दै भाइ करायो रे ।	ऐ	एइ	सिमलडालि
२.	हो! इस्तै अर्दै पानी माग्दै गोयो रे ।	हो	अँ	सिमलडालि
३.	उ हो तो धुवाँ पुत्पुत् आउने गोठो छ भनिर केटाले भनो रे ।	उ	टाढाको वस्तु देखाउँदा भनिने शब्द	सिमलडालि
४.	देइको आँसुले होइ! भनिर बोलो रे ।	होइ	बोलाउँदा फर्काएको आवाज	सिमलडालि
५.	तो देखिर कानि आइमाइले आबोइ! म ता राम्रि रैचु भनिर आफोनो अनुवारलाई हातले मुसारो रे ।	आबोइ	आम्मै	राजा र रानि

(झ) निपात

यहाँका लोककथामा रे निपातको अत्यधिक प्रयोग भएको छ । 'हिमलाले छोरा पाए रे । छोराको नाम रामचन राखे रे । हिमलाले बसाउटि नानि पाउनु लाए रे ।' जस्ता वाक्यहरूमा गरिए झैँ रेको प्रयोग गरिएको छ । लौ, नि, त, तथा ता निपातको प्रयोग पनि विभिन्न वाक्यहरूमा पाइन्छ । यहाँको स्थानीय विशेषता दृष्टिले भने होतो, हाइ, करे, रता, नभन्दै जस्ता विभक्तिका प्रयोग ध्यान दिन लायक छन् । यिनको प्रयोग गरिएका केही वाक्यहरू यस प्रकार छन् :

तालिका १४ : स्थानीय विशेषतायुक्त निपात शब्दको प्रयोग

क्र.सं.	वाक्य	प्रयुक्त शब्द	शब्दार्थ	लोककथा
१.	होतो भुरोले नि हो तिस्तै गरिच रे .... ।	होतो	होत त्यो भन्ने अर्थ	लाटा भुरा
२.	जत्ति बेला तिँलाइ खानु आउच घाटिआको घाँरोलाइ तिन चोटि कन्ट्याङ कन्ट्याङ कन्ट्याङ अरिर बजाइदिनु **हाइ** भनिर भनो रे ।	हाइ	है	मित
३.	मेरो भाइ भए त मेरै भाइलाइ कराउते **करे** नि ।	करे	केरे	सिमलडालि
४.	घरमा नन्दले कुटिर लेको गेरा गन्नु लाइचन् रे **रता** एउटा गेरा पुगिनच ।	रता	रत	टुरि बैनि र सात भाइ
५.	.....नभन्दै सातै माना पिठो पाकिच रे ।	नभन्दै	सोच नै नराखेको अवस्थामा	लाटा भुरा

४.३.३.२ वाक्य प्रयोग

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा सबै प्रकारका वाक्यहरूको प्रयोग पाइन्छन् । धेरैजसो सरल वाक्यको प्रयोग भएको छ । केही मिश्र र संयुक्त वाक्यको प्रयोग भए पनि तिनमा अन्तर्निहित उपवाक्यहरू सरल प्रकारका छन् । वाक्यहरूमा आज्ञार्थकता, इच्छार्थकता, सङ्केतार्थकता सम्भावनार्थकता, प्रश्नार्थकता र प्रेरणार्थकतालाई पनि लोकजीवनले अँगालेको छ । कतिपय अपुरा वाक्य पनि बोलीचालीमा आएका छन् जसमा कतै कर्ताको र कतै अन्य पदको अभाव देखिन्छ । वाक्य र उपवाक्यभित्र रहेका विभिन्न पदावली पनि लोककथाको भाषिक अध्ययनका निम्ति चर्चायोग्य रहेका छन् । वाक्यमा लिङ्ग, वचन र पुरुषअनुसार आफ्नै प्रकारको सङ्गति रहेको छ । अतः यहाँ सङ्कलित

लोककथामा रहेका पदावली, वाक्यका प्रकार र वाक्यभित्रको पदसङ्गतिको अवस्थाबारे यहाँ वर्णन गरिएको छ ।

(क) पदावली

धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाका वाक्यभित्र नाम पदावली, क्रिया पदावली, विशेषण पदावली र क्रिया विशेषण पदावलीहरूको प्रयोग भएको छ । भनाइलाई स्पष्ट, विशिष्टीकृत र प्रभावकारी बनाउन यिनको भूमिका रहेको छ । यहाँ प्रयोग भएका केही पदावली नमुनाका रूपमा तल प्रस्तुत छन् :

(अ) नाम पदावली– एकुलि वाचा (सुनपङ्खि), तिनतिसरि वाचा (सुनपङ्खि), रिनैरिनमा डुबेको मनुखे, नुङको कोच्चार (टुरि बैनि र सात भाइ), जेठि मादोरो (सिमलडालि) आदि ।

(आ) क्रिया पदावली– ढोकोमा घुइठा भोकेरा झान्छ्ह (रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्बो), ढुस्किना ढुस्किना भको रैच (सिमलडालि), थरर्र हल्लिइच (मित), झस्कना आयो (लाटाभुरा), दगलफसल गर्नु लाए (करबाकेलि) आदि ।

(इ) विशेषण पदावली – धान कुट्ने ढेक्कि (टुरि बैनि र सात भाइ), ठुलो देइ (करबाकेलि), राउरो मह (करबाकेलि), सुनाको तिरा (माक्पा), रूपैखेर ढकनि सुनैखेर सन्दुस (भिमला राजा र हइमया रानि), घिउमा हालेको घैइएको घुमाउने रोटि (कुन्डो) आदि ।

(उ) क्रिया विशेषण पदावली–इस्तो देखिर (भिमला राजा र हइमया रानि), खोटेखोटे अर्दै (टुरि बैनि र सात भाइ), ङ्याङ्ङ्याङ् चोबाइर (सिमलडालि), मात्थिबाट मच्चिदै मच्चिदै (सोर्पो र गोडोटा), लतार र पतार अर्दै लतार्दै (सिमलडालि) आदि ।

(ख) वाक्यका प्रकार

संरचना तथा भाव वा अर्थका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूको अध्ययन गर्दा तिनमा विभिन्न स्थानीय विशेषता देखापरेका छन् । त्यसैले संरचनात्मक आधार र भावगत / अर्थगत र अन्य आधारमा समेत यहाँ तिनमा रहेका स्थानीय भाषिक विशेषतामाथि प्रकाश पारिएको छ ।

(अ) संरचनाको आधार

संरचनाका आधारमा तीन प्रकारका वाक्यप्रयोगको यहाँ वर्णन गरिएको छ । सरल, संयुक्त र मिश्र तिनै प्रकारका वाक्य प्रयोगका विभिन्न बान्की धौलागिरिका लोककथामा देखिन्छन् । तिनमा स्तरीय नेपालीको प्रभावका साथै आफ्नै प्रकारको स्थानीयपना पनि रहेको छ ।

सरल वाक्य – एउटा उद्देश्य र एउटा विधेय भएका अनेक सरल वाक्यहरू धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा प्रयुक्त छन् । "भदौको मैना आयो रे ।" (सोर्पो र गोडोटा) जस्तो छोटो वाक्यदेखि "तो छोराको बाउ पु पु पु पु भन्दै पहराभितर हराको भइर र चेलिको नाम कौसिला भको भइर जगर खोला हुमा भिर राच्छेस गोत्र कौसिला साखा भनिर तो छोराको गोत्रसाखा राक्दे ।" (पहरे पुन) पहिलो वाक्यमा कर्ता र क्रियापद छन् तर दोस्रो वाक्य यति लामो भएर पनि कर्ताको अभाव छ । "जोजो भेनाजु नभनेको भए त पिक्सा टोकाइ ।" (सिमलडालि) भन्ने वाक्यको अन्त्यमा क्रियापद छैन । कथ्य रूपमा व्यक्त गरिने लोककथामा यस्तो प्रयोग हुनु सामान्य कुरा हो । "पैले भात खान देको भैँसिले कान भेटेक भेटेक अर्दै केइतो र आत्तिँदै आउँचौ भनिर सोधो रे" (सिमलडालि) भन्ने वाक्यमा केइतो 'केही थियो' जस्तो वाक्यात्मक अभिव्यक्ति शब्दका किसिमले प्रयोग भएको पनि यहाँ देखिन्छ । अकरण वाक्यमा समापक क्रिया देख्तिन, देख्तैनौँ, देख्तैन, देख्तैनौ आदिका निम्ति 'देक्न' को प्रयोग र यसै रूपमा अन्य क्रियाको पनि अन्य वाक्यहरूमा प्रयोगबाट स्थानीयता प्रकट भएको छ । उदाहरणका रूपमा "कोइ नि कोइ नि देक्न"(कुन्डो) को प्रयोगलाई लिन सकिन्छ ।

संयुक्त वाक्य – दुई वा दुईभन्दा बढी मुख्य उपवाक्य हुने संयुक्त वाक्यहरूको प्रयोग धौलागिरि क्षेत्रका विभिन्न लोककथामा भेको छ । कतै निरपेक्ष संयोजकले र कतै शून्य संयोजकले संयुक्त वाक्यका उपवाक्यहरूलाई जोडेको पाइन्छ । आनि, र, कि, वा जस्ता निरपेक्ष संयोजकले जोडेका संयुक्त वाक्यहरू यहाँ बढी प्रयुक्त छन् तापनि हँट, हन्ट, हन्टाट जस्ता स्थानीय विशेषता भएका संयोजकहरू पनि प्रयुक्त छन् । संयुक्त वाक्यको प्रयोगलाई तलको तालिकामा हेर्न सकिन्छ :

तालिका १५ : संयुक्त वाक्यको प्रयोग

क्र.सं.	**संयुक्त वाक्य**	**उपवाक्यहरू**	**संयोजक**	लोककथा
१.	कान्छा मामा आए फारो पिपलु खाए ।	कान्छा मामा आए । फारो पिपलु खाए ।	शून्य	सिमलडालि
२.	देउतारुले पिर्थिबिथेर हेर्दा ता आगो बोलेको देखे हन्ट देउतारुले सुनपङ्खि भालेलाइ मन्तालोक पठाउने सल्ला गरे ।	देउतारुले पिर्थिबिथेर हेर्दा ता आगो बोलेको देखे । देउतारुले सुनपङ्खि भालेलाइ मन्तालोक पठाउने सल्ला गरे ।	हन्ट	सुनपङ्खि
३.	राज छटपटाँछ्ह आनि छोडिको कर्मा र भागेयको भिचार नघरेरा दुखि छ्ह ।	राज छटपटाँछ्ह । छोडिको कर्मा र भागेयको भिचार नघरेरा दुखि छ्ह ।	आनि	राजकुमाडिको भागेय

मिश्र वाक्य – कम्तीमा एक मुख्य उपवाक्य र एक वा एकभन्दा बढी अधीन उपवाक्य हुने मिश्र वाक्यको प्रयोग यहाँका अनेक लोककथाहरूमा भएको छ । भनिर, भने, जे...तेइ आदि अनेक सापेक्ष संयोजकले विभिन्न उपवाक्यलाई जोडेका छन् । तलका उदाहरणमा यस प्रकारको प्रयोगलाई देख्न सकिन्छ :

तालिका १६ : मिश्र वाक्यको प्रयोग

क्र.सं.	संयुक्त वाक्य	उपवाक्यहरू	संयोजक	लोककथा
१.	हाइले जित्नु सक्न भनिर ठुल्देइले भनो रे ।	हाइले जित्नु सक्न । ठुल्देइले भनो रे ।	भनिर	करबाकेलि राजा
२.	पछि भुरि बाकराले जे जे भन्छ तेइ तेइ गर्नु लायो रे ।	पछि भुरि बाकराले जे जे भन्छ । तेइतेइ गर्नु लायो रे ।	जेजे ....तेइतेइ	टुरि केटि
३.	दाइको घरमा रोटि हाल्चु भन्दोलास् ।	दाइको घरमा रोटि हाल्चु । भन्दोलास् ।	शून्य	सिमलडालि

(आ) भावगत /अर्थगत र अन्य आधार

भावगत/अर्थगत आधारमा आज्ञार्थक, इच्छार्थक, सङ्केतार्थक र सम्भावनार्थक वाक्यहरूका विशेषता यहाँ उल्लिखित छन् । यिनका अतिरिक्त प्रश्नार्थकता र प्रेरणार्थकतासँग सम्बन्धित विशेषताबारे पनि यहाँ चर्चा गरिएको छ । यहाँका लोककथाहरूमा लौ आबो तिँले आपुनु खुबि देखाउ, (कुन्डो), नरोइ छोरि, मेरो दुत दइर राक्, पिर नअर (टुरि केटि), मिठो खाए मिठो दिनु, तितो खाए तितो दिनु (टुरि बैनि र सात भाइ), नरोइ नरोइ गरुलको नानि (टुरि बैनि र सात भाइ) जस्ता आज्ञार्थक वाक्यहरू प्रयुक्त छन् । एक हजार वर्ष लामो आयु बाँच्नु ! (करबाकेलि राजा) जस्तो इच्छार्थक वाक्य, आजदेखि तिउरुलाई मनुखेले सम्जिलान् । (करबाकेलि राजा), हन्ट वेला आयो भने देखाम्ला (कुन्डो), मैले मासु लेउचु र खाम्ला (टुरि बैनि र सात भाइ), मेरो सेवा लायौ भने भरिपुर्न पार्दिम्ला । (डैडरा मन्नलि), नानि कति भोकायो होला ! (मित), घाँटि सुकि सक्यो होला (मित), आबु हाइ राति मात्तरै भेटुम्ला । (मित) जस्ता सम्भावनार्थक वाक्यहरू पनि यहाँ विद्यमान छन् । सङ्केतार्थक वाक्यको प्रयोग गरिएको देखिँदैन । प्रश्नार्थक वाक्यका रूपमा लौ भन, तिउरुले के के अर्न सक्चौ ? (कुन्डो), केन रुन्चौ देइ ? (टुरि बैनि र सात भाइ), यो संसारमा सोबैभन्दा ठुलो को छ ? (राजकुमारि), केन हाँस्चौ र राजा ? (कुन्डो) आदि तथा प्रेरणार्थक वाक्यका रूपमा करबाकेलि राजाले आफुनु नौ भाइ छोरारुलाई पराडमा ओर्लनु लाए रे (करबाकेलि राजा), राजालाई मेङ्दिको राम्चे गाममा पर्ने देउरालि खर्कको सत्ते मुलपानिमा राक्दिन अराए रे (करबाकेलि राजा) आदि पनि प्रयोग गरिएका छन् । यहाँ उल्लेख गरिएका वाक्यहरूले केही मात्रामा स्थानीयतालाई प्रष्ट्याएको देखिन्छ ।

(ग) सङ्गति

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाका वाक्यहरूमा पद सङ्गतिको आफ्नै प्रकारको व्यवस्था छ । त्यसैले यहाँका वाक्यहरूमा रहेको पद सङ्गतिमा स्थानीय लोकभाषाका विभिन्न विशेषताहरू विद्यमान छन् । लिङ्ग सङ्गति, वचन सङ्गति, पुरुष सङ्गति र आदर सङ्गतिका रूपमा बेग्लाबेग्लै शीर्षकमा यहाँ तिनको वर्णन गरिएको छ ।

(अ) लिङ्ग सङ्गति

यहाँका लोककथाका वाक्यहरूमा प्रयुक्त क्रियापदहरूमा लिङ्गभेद प्रायः देखा नपर्नु यहाँको स्थानीय विशेषता हो । यस क्रममा कतिपय वाक्यमा पुलिङ्गी वा स्त्रीलिङ्गी कर्ताका निम्ति एकै प्रकारका क्रियापदहरू प्रयोग भएका पाइन्छन् । तलका वाक्यहरूमा यस प्रकारको प्रयोग देख्न सकिन्छ :

तालिका १७ : पुलिङ्गी र स्त्रीलिङ्गी क्रियापदमा समान प्रयोग

पुलिङ्गी क्रियापद	स्त्रीलिङ्गी क्रियापद	लोककथा
भुराचाइ उठिर आगो फुकिच रे ।	भोलिपल्ट भालेको पैलिको डाकोमा भुरि उठिच रे ।	कुन्डो
ओको बोउले ओर्को भे अरो रे ।	आबोइले ओर्को छोरि पायो रे ।	टुरि केटि
एक दिन सातटा दाइरु मदेसबाट फर्किचन् रे ।	ओर्को दिन फिरि भाउजुरु कराउन लाइचन् रे ।	टुरि बैनि र सात भाइ
करबाकेलि राजाले रैमासिनिसित भे गरे रे ।	रानि रैमासिनिले पुर्वको पास मेला भन्ने ठाममा नौ भाइ छोरारु जर्माए रे ।	करबाकेलि राजा
उइले पुर्व देसमा एउटा राजा थे ।	उता पच्छिम देसमा नि हइमया रानि जन्मेथे ।	भिमला राजा र हइमया रानि
बाबाले सुनाको तिरा र चाँधिको बाना धिन्छु भन्छह ।	आमाले हिराको हार धिन्छु भन्छह ।	माक्पा
राजा, मन्तरि र राकेसे बोक्सारु गोठो आयो रे र पानि लेउ भन्दै पानि मागा रे ।	हे तेइ बेला दुइ भाइनि 'भाइबैनी' भागो रे ।	सिमलडालि

यसरी नै कति राउरो सेति पारा "कति राम्रो सेतो पाडो", मेरो देइ राउरो "मेरी दिदी राम्री" जस्ता प्रयोग पनि यहाँका वाक्यहरूमा पाइन्छन् । तिनमा पनि स्थानीय रूपमा आफ्नै प्रकारको लिङ्ग सङ्गतिको व्यवस्था रहेको देखिन्छ ।

(आ) वचन सङ्गति

धौलागिरिका लोककथामा वचन सङ्गतिमा रहेका रैथानेपनाबाट पनि लोकतत्त्वको प्रतिविम्बन भएको छ । "रोटि ता दशटा रैच, हाइ ता नौ जाना छु ।" (करबाकेलि राजा)

वाक्यको पहिलो उपवाक्यमा दशओटा रोटी कर्ताका रूपमा र क्रियाका रूपमा रैच 'रहेछ'को प्रयोग भएको छ । यसरी नै दोस्रो उपवाक्यमा बहुवचनबोधक हाइ 'हामी'कर्तासँग छु क्रियापद आएको छ । "राज्यमा कुङ्घा र कुन्साङ् छ्ह" (कुङ्घा र कुन्साङ्) भन्ने वाक्यमा कुङ्घा र कुन्साङ् बहुवचनात्मक कर्तासँग छ्ह 'छ'को प्रयोगमा पनि स्थानीयता रहेको छ । "हइमया सानैदेखिन् सारै कजिलो थे ।" (भिमला राजा र हइमया रानि) मा पनि हइमया स्त्रीलिङ्ग एक वचन कर्तासँग थे 'थिए' क्रियापदको प्रयोग भएको छ । यी प्रयोगबाट के स्पष्ट भएको छ भने कर्ता र क्रियापदबिचको वचनको एकत्व यहाँका वाक्यहरूमा रहेको छैन ।

(इ) पुरुष सङ्गति

पुरुषसम्बन्धी सङ्गतिका स्थानीय विशेषता "काइ नि देखिनचन् हन्ट 'ऐ राँरि हो ! हाउरो बैनिलाइ काँ पठाइस् ? भनिर रिसाइचन् रे ।" (टुरि बैनि र सात भाइ) र "लच्छिमिको बैनिरुले आगो ताप्न पाउँचु कि भनिर सोदे ।" (राजकुमारि) जस्ता वाक्यहरूमा देख्न सकिन्छ । यी वाक्यहरूमा कर्ता र क्रियाबिचको पुरुष सङ्गति आफ्नै प्रकारको रहेको छ । यहाँ स्थानीय वक्ताहरूमाथि नेपाली भाषाभन्दा भिन्न भाषाको प्रभाव परेको देखिन्छ ।

(ई) आदर सङ्गति

अत्युच्च र उच्च आदरार्थीको खासै प्रयोग नगरिएका यहाँका लोककथाहरूमा प्रायः मध्य र सामान्य आदरार्थीको प्रयोग गरिएको छ । राजारानी, पितामाता, दिदीदाइ जस्ता आदरका पात्रहरूका निम्ति पनि यिनै मध्य र सामान्य आदरार्थीको प्रयोग हुनु यी लोककथाहरूको विशेषता हो । "जगाम्दा मुटुकलेजो उल्टो पारेर जगाउनु पर्छ नतर त दाइले हाइलाइ नै मार्च ।" (करबाकेलि राजा) भन्ने वाक्यमा दाइका निम्ति सामान्य आदरार्थीको मात्र प्रयोग भएको छ । यसरी नै "पाइले पाइले एउटा नामि राजा छ्ह ।" (राजकुमाडिको भागेय) भन्ने वाक्यमा पनि राजाका निम्ति सामान्य आदरको प्रयोग भएको छ । "मध्य आदरको प्रयोग व्यापक रूपमा भएका अनेक वाक्यहरू लोककथामा उपलब्ध छन् र हजुर, तपाईं जस्ता उच्च आदरार्थी प्रयोग ज्यादै कम भएको छ । यिनमा भने स्तरीय नेपालीमा झैं सङ्गति मिलेको पाइन्छ ।

४.३.३.३ उखान प्रयोग

जसको घरमा राउरो लच्छेनले बास गर्च तोइ ठुलो, भाग्यमानि र धनि हुन्छ (राजकुमारि), गुनले गुन खान्छ (अजिङ्गर र सेला), आरुलाई फसाउँदा आफैँ पो फस्छह (कुङ्घा), पाप धुरिबाट करायो (छिमिल्हमो) जस्ता उखानहरू यहाँका लोककथामा प्रयोग भएका छन् । यी उखानले लोककथाहरूमा लोकतात्त्विक विशेषता बढाएका छन् ।

४.३.३.४ टुक्का प्रयोग

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा टुक्काको प्रयोग भएको छ । टुक्का प्रयोगबाट लोककथाका भाषामा लाक्षणिकता थपिएको छ । यिनबाट स्थानीयताको प्रतिविम्बन भएको छ । तिनलाई निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छ :

तालिका १८ : टुक्काको प्रयोग

क्र.सं.	**टुक्का**	**अर्थ**	**प्रयोग**	**लोककथा**
१.	कुल खेल्नु	षडयन्त्र रच्नु	त्याँटि आर्को कुल खेल्नु लाए रे ।	करपाकेलि
२.	चर्च बुऊनु	कुरो बुऊनु, चियो गर्नु	...ओको छारीलाई चर्च बुऊनु टुरि केटिसित बाकरा हेर्नु पठायो रे ।	टुरि केटि
३.	चित्त फाट्नु	चित्त दुख्नु	सइ नसक्ने गरिर चित्त फाटो रे	डैडाँरा मण्डलि
४.	हिक्को छोर्नु	मन दुखाइ रुनु	...भन्दै हिक्को छोरिर डैडरा उतरे रे	
	सेवा लाउनु	अर्चना गर्नु, खुसी बनाउनु	सेवा लायौ भने भरिपुर्न पार्दिम्ला ।	
५.	जोआप लाउनु	अटेर गर्नु	माइलि छोरी नि तेस्तै जोआप लाइर गइच रे ।	कुन्डो
६.	राजि हुनु	खुसी हुनु	कान्छि छोरि राजि भइच रे ।	कुन्डो
	भाग्गेलाई थुक्नु	पछुताउनु	दुइटा देइरु त आपुनु भाग्गेलाई थुक्दै बसिचन् रे ।	
	बचनको पक्का	विचारमा अडिक	बचनको पक्का भको राजा भइर थुपरै रासकुमाररुको लइनमा बस्नु लाइचन् रे ।	
७.	सोर ठनास्नु	एकचित्त भएर सुन्नु	सोर ठनास्दै जाँदा गरुलको गुरमा पुगे रे ।	टुरि बैनी र सात भाइ
	मुटुमा गाड्नु	मृत्युको कामना गर्दै सराप्नु	ओस्को मुटुमा गाड्नेरुलाई भन्दै आफुनु पोँग खोटेखोटे अर्दै झार्नु लाए रे ।	
८.	पिक्सा टोकाइ	मिचेर मारिदिने धम्की	'जोजो भेनाजु नभनेको भए ता पिक्सा टोकाइ' भनिर राकेसे बोक्सालो भनो रे ।	सिमलडालि
९.	मुन्टो छान खुट्टा छान	बन्धनमा बाँधिनु	खुट्टा छान मुन्टो छान भए ।	सुनपङ्खि
१०.	भप्पि खेल्नु		बुरुकबुरुक उफर्दैउफर्दै भप्पि खेल्दै एक बाहुनलाई भेटे ।	सुनपङ्खि
११.	लाटैलाट् बाठैबाट्	निश्छल बानी	लाटैलाट् बाठैबाट् लाटा भालुले हन्च भनो रे ।	लाटा भालु र बाठो सेला
१२.	तँलातँला पर्नु	तर्सनु, झस्कनु	काँटि को बोल्च भनिर भुराभुरी तँलातँला परिचन रे ।	कुन्डो

अध्याय पाँच

सारांश तथा निष्कर्ष

५.१ विषयप्रवेश

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन शीर्षकसँग यो शोधकार्य सम्बन्धित रहेको छ । यस शोधकार्यलाई पाँच अध्यायमा विभाजन गरेर सम्पन्न गरिएको छ । तीमध्ये अध्याय एकमा शोध परिचय दिइएको छ भने अन्य अध्यायहरू क्रमशः दुई, तीन र चारमा शोधका उद्देश्य प्राप्तिका लागि शोधसमस्यासँग सम्बद्ध सामग्रीको विश्लेषण गरिएको छ । यसपछिको पाँचौँ अध्यायमा शोधकार्यका सारांश तथा निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएका छन् । सारांश र निष्कर्षका रूपमा रहेको यस पाँचौँ अध्यायलाई सारांश, निष्कर्ष, प्राप्ति र भावी अध्ययनका लागि सम्भाव्य शीर्षकहरूमा विभाजन गरी प्रस्तुत गरिएको छ ।

५.२ अध्यायगत सारांश

यस शोधकार्यको अध्याय योजनामा निर्धारण गरिएअनुसार अध्याय एकमा शोध परिचय, अध्याय दुईमा लोकविश्वासको प्रतिविम्बन, अध्याय तीनमा लोकरीतिरिवाज र लोकप्रथाको प्रतिविम्बन, अध्याय चारमा स्थानीयताको प्रतिविम्बन र अध्याय पाँचमा सारांश तथा निष्कर्ष रहेका छन् । यी विभिन्न अध्यायमा गरिएको अध्ययनको अध्यायगत सारांश यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ ।

यस शोधप्रबन्धको अध्याय एकमा शोध परिचय रहेको छ । शोधको परिचय दिने क्रममा सर्वप्रथम "धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन" शीर्षकमा शोधकार्य गरिएको जानकारी दिँदै धौलागिरि क्षेत्रलाई चिनाउने काम गरिएको छ । यसका साथै सो क्षेत्रका पर्वत, म्याग्दी र मुस्ताङ जिल्लाका मगर तथा ल्होपा समुदायमा प्रचलित लोककथाहरूमा पाइने लोकतत्त्वको अध्ययन यसमा गरिएको जानकारी दिइएको छ । लोकतत्त्वका विषयमा पनि विवेचना गरिएको यस अध्ययनमा शोध समस्याका रूपमा (क) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा के कस्ता लोकविश्वास रहेका छन् ? (ख) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू कसरी प्रस्तुत गरिएका छन् ? (ग) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको अभिव्यक्ति कुन रूपमा भएको छ ? भन्ने समस्याहरूको निराकरण गर्न उद्देश्यहरू पनि निर्धारण गरिएको कुरा उल्लिखित छ । ती उद्देश्यहरू (क) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा विद्यमान लोकविश्वासको खोजी गर्नु, (ख) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा पाइने लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरूको विश्लेषण गर्नु र (ग) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा अभिव्यक्त स्थानीयताको मूल्याङ्कन गर्नुका रूपमा रहेको कुरा पनि यसमा उल्लेख गरिएको छ । यसमै शोधसमस्यासँग सम्बन्धित पूर्वकार्यको समीक्षाका साथ शोधका औचित्य, महत्त्व र उपयोगितामा प्रकाश पार्दै शोधकार्यका भौगोलिक र विषयगत

सीमालाई स्पष्ट गरिएको छ । यस शोधकार्यलाई सम्पन्न गर्न निर्धारित क्षेत्रमा क्षेत्रकार्य गरी लोककथाहरू सङ्कलन गरिएको र लोकतत्त्वसम्बन्धी सैद्धान्तिक आधार लिई ती लोककथामा प्रतिविम्बित लोकविश्वास, लोकरीतिरिवाज तथा प्रथा र स्थानीयताको अध्ययन गरिएको कुरा पनि यहाँ उल्लिखित छ । यसका साथै शोधकार्यको अध्याय योजना पनि यसमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

अध्याय दुईमा शोधको पहिलो शोधसमस्या अनुरूप धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा प्रतिविम्बित विभिन्न प्रकारका लोकविश्वासको अध्ययन गरिएको छ । यस अध्यायमा विषयसँग सम्बद्ध विभिन्न विदेशी तथा स्वदेशी विद्वान्-विदुषीका विचारको अध्ययन गरी तिनका आधारमा लोकविश्वासको सैद्धान्तिक अवधारणा तयार गर्नुका साथै तिनका प्रमुख प्रकार तथा स्वरूपको निर्धारण गरिएको छ । यसमा लोकले सामूहिक सत्यका रूपमा स्वीकार गरी सार्वभौम ठानेको कुनै धारणा वा कार्यप्रति अटल रहन प्रेरित गर्ने विश्वास नै लोकविश्वास हो र यो विश्वास जाति वा समुदाय केन्द्रित हुन्छ भन्ने धारणा प्रस्तुत गरिएको छ । प्राचीन मानवले भय तथा आत्मरक्षाका लागि अज्ञानका कारण दैवी शक्तिमा विश्वास गर्थ्यो र त्यो विश्वास अद्यापि अवचेतनको तहमा गढेर बसेको पाइन्छ । त्यसैले आजको वैज्ञानिक युगमा समेत ग्रामीण लोकसमाज मात्र होइन, नागर समाजसमेत लोकविश्वासमा अडेको पाइन्छ । लोकसमाजमा व्याप्त यस्ता लोकविश्वासहरूमध्ये केही व्यावहारिक तथा विज्ञानसम्मत देखिन्छन् भने केही झट्ट विश्वास गरिहाल्न नसकिने खालका भए पनि लोकसमाजमा स्वीकार गरिएका हुन्छन् भन्ने अभिमत बनाइएको छ । अध्ययनका क्रममा लोकविश्वासका प्रकारहरूमा अतिकल्पनासम्बन्धी, तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी, अनुष्ठानसम्बन्धी, आत्मशीलतासम्बन्धी, पशुपक्षीसम्बन्धी, दण्डसम्बन्धी तथा थर, गोत्र र शाखाको उत्पत्तिसम्बन्धी लोकविश्वासहरूको निर्क्योल गरिएको छ र तिनको स्वरूपलाई समेत स्पष्ट गरिएको छ । लोकविश्वासका यिनै सैद्धान्तिक आधारमा यहाँ सङ्कलित लोककथाको अध्ययन गरिएको छ । स्थानीयहरू स्वर्ग र नर्गमा विश्वास राख्ने, यसका साथै भुमे देउताका नाउँमा विविध प्राकृतिक शक्तिको स्थानीय विधिविधानअनुसार बलिसहित पूजा गर्ने, सिरोबायो तथा पितृशक्तिलाई सर्वोपरि स्थानमा राखी मौलिक रीतिरिवाजअनुसार पूजा गर्ने गर्दछन् भन्ने कुराको बयान लोककथामा पाइने वास्तविकतालाई यहाँ खोजिएको छ । यसरी नै मृत मानवको आत्मा अर्थात् मृतात्माले सन्तोष पाउन नसकेमा वितण्डा मच्चिन्छ भन्ने त्रासले विभिन्न मण्डली देवीदेउताको नाममा बलिसहित स्थानीय रीतिअनुसार पुज्नुपर्ने जस्ता विश्वास यहाँका लोककथामा पाइने कुरा पनि यसमा उल्लिखित छ । लोककथानुसार राक्षस, हंस (आत्मा) आदिको शक्तिप्रति रहेको विश्वासको पनि यसमा चर्चा गरिएको छ । वनस्पति, पशुपंक्षी, वस्तु आदिले पनि मानव सरह व्यवहार गर्न र अनुभूत गर्न सक्छन् भन्ने विश्वास तथा शकुन-अपशकुन र स्वप्न विचारसम्बन्धी विश्वास, सिद्ध देउताका रूपमा शिवजीप्रतिको विश्वास, लामा, झाँक्री, तन्त्रमन्त्र, टुना, बोक्सा र बोक्सेरो जस्ता दैवीशक्तिप्रतिको विश्वास लोककथामा अन्तर्निहित रहेको बारे पनि यहाँ विवेचना गरिएको छ । भिन्न भूगोलमा बसोबास गर्ने भिन्न जाति वा समुदायको स्थानीय लोकविश्वास पनि

आफ्नै खालको हुन्छ भन्ने देखिएको छ । यसका साथै मान्यजनलाई खुसी बनाएमा आशिष् पाइन्छ, वरदान प्राप्त हुन्छ र कालजयी भइन्छ, मान्यजन तथा जोकोहीलाई दुःखकष्ट दिएमा सराप तथा दण्डको भागीदार भइन्छ भन्ने विश्वास तथा भाग्यले ठग्यो भन्ने भाग्यवादी विश्वासका साथै कर्म गरे सुख पाइन्छ भन्ने कर्मवादी विश्वास पनि यहाँका लोककथाहरूमा रहेको वर्णन यहाँ गरिएको छ । प्रकृतिमै जन्मी हुर्केका त्यहाँका मानिसहरूले पशुपक्षीको स्वभावप्रति बनाएका धारणाप्रतिको विश्वास तथा अकालमै मृत्यु वरण गर्नुपरेमा पुनः जन्मनु पर्छ भन्ने कुरामा विश्वास गर्दछन् भन्ने कुरा लोककथामा देखिएको पनि यस अध्यायमा उल्लेख गरिएको छ ।

अध्याय तीनमा शोधको दोस्रो शोधसमस्या अनुरूप धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू कसरी प्रस्तुत गरिएका छन् भन्नेबारे अध्ययन गरिएको छ । यस सिलसिलामा सर्वप्रथम लोकरीतिरिवाज र प्रथाको सैद्धान्तिक अवधारणा तयार गरिएको छ । लोकरीतिरिवाज र प्रथालाई अलगअलग शीर्षकमा अध्ययन गरिएको छ । लोकरीतिरिवाजको अध्ययनका लागि समग्र लोकरीतिरिवाजलाई व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज र सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजमा विभाजन गरिनुका साथै तिनको सैद्धान्तिक स्वरूपलाई स्पष्ट गरिएको छ । यस क्रममा व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका रूपमा जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्यु संस्कार जस्ता संस्कार कर्मलाई लिइएको छ । यसरी नै सामाजिक लोकरीतिरिवाजका रूपमा समाजमा सामूहिक रूपमा अँगालिएका अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज तथा महिना बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजलाई अँगालिएको छ । यसै गरी लोकप्रथाअन्तर्गत नेपालमा प्राचीन कालमा देखा परेका तथा हाल प्रचलनमा रहेका लोकप्रथा र अध्ययन क्षेत्रका स्थानीय समुदायले पुस्ता हस्तान्तरणका माध्यमले बचाउँदै आएका प्रमुख प्रथाहरूलाई अङ्गीकार गरिएको छ । लोककथामा पाइने लोकरीतिरिवाज र प्रथाको विश्लेषणका निम्ति यिनै सैद्धान्तिक आधारहरूलाई आत्मसात् गरिएको छ ।

उपर्युक्त सैद्धान्तिक आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा प्रतिविम्बित लोकरीतिरिवाज र प्रथाको अध्ययन गर्दा तिनमा व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका रूपमा जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्यु संस्कार देखा परेको कुरा उल्लेख गरिएको छ । ती संस्कारसम्बन्धी तथ्यहरूको विश्लेषणका क्रममा जन्म संस्कार सम्पन्न गर्दा कसैले पण्डित र मगर जैसीको उपस्थितिमा र कसैले परिवारका सदस्यहरूको उपस्थितिमा लौकिक परम्पराअनुसार तीन दिनमा नाम राखिदिने, स्थानका आधारमा शिशुको नामकरण गर्ने जस्ता लोकरीतिरिवाजलाई पछ्याउँदै नवजात शिशुको नाम राख्ने गरेको वास्तविकता लोककथाहरूमा पाइएको उल्लेख गरिएको छ । यसका साथै आमाको नामका आधारमा नाम राखिदिने र बाबाको पहिचान हुन नसक्दा आमाकै वंशका आधारमा

शाखाको नाम राखिदिने मातृसत्तात्मक समाजसँग सम्बन्धित लोकरीति पनि यहाँ देखा परेको कुरा औँल्याइएको छ । त्यसै गरी विवाह संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको अध्ययनले मानव समाजमा देखा परेका प्रायः सबै प्रकारका लोकरीतिरिवाज यहाँ देखा परेको यथार्थ पहिल्याइएको कुरा पनि यहाँ आएको छ । यस सन्दर्भमा लोकमा सामान्य परिवारका व्यक्तिले कन्यालाई आफ्नो इच्छाअनुसार मागेर अथवा अभिभावको इच्छाअनुसार वरलाई सुम्पेर, प्रेम गरेर, चोरेर, छलेर तथा जबर्जस्ती लतारेर बिहेको रीतिरिवाज पूरा गरेको तथा राजपरिवारमा विभिन्न योग्य पुरुषहरूका बिचमा प्रतिस्धपर्धा गराएर विजयी व्यक्तिसँग छोरीको विवाह गराउने रीतिरिवाज रहेको अवस्था दर्साइएको छ । यसका साथै यहाँका लोककथामा देखिएका दुलहालाई दुलहीका घरमा भित्र्याउने घरज्वाईं विवाहको लोकरीतिबारे पनि विवेचना गरिएको छ । मान्छेको विवाह राक्षस, कुभिन्डो आदि मानवेतर प्राणी र वस्तुसँग भएको कुरा पनि यहाँका कथाको अध्ययनबाट देखिएको जानकारी दिइएको छ । यस अध्यायमा अध्ययन गरिएका लोककथाहरूमा मृत्यु संस्कार सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका रूपमा मृतकका शरीरलाई जलाउने, गाड्ने र टुक्रा टुक्रा पारेर गिद्धलाई खुवाउने गरिएको पाइने कुरा खुलाइएको छ । मृत्यु संस्कारमा मुस्ताङ जिल्लाका लोककथामा र म्याग्दी तथा पर्वत जिल्लाका लोककथामा भिन्नता देखिएको छ । मुस्ताङ जिल्लाको लोकजीवनमा मूलतः मानिसको मृत्युपछि डाँडामा लगेर लामाको विधिविधान अनुसार लासलाई टुक्रा पारी गिद्धलाई खुवाउने रीतिरिवाज देखिएको छ भने अंशत डाँडामा गाड्ने वा पोल्ने गरेको पनि देखिएको छ तर म्याग्दी र पर्वत जिल्लाका लोकले डाँडामा लगेर गाड्ने र जलाउने लोकरीति पछ्याएको देखिएको छ । यहाँका लोककथामा आशौच बार्दा उल्टो गुनिउँ र उल्टो चोलो पहिरिने रीतिरिवाज रहेकोबारे पनि प्रकाश पारिएको छ ।

यहाँ लोककथामा सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरूमध्ये व्यवसाय वा कामधन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका रूपमा पशुपक्षीपालन, कृषिकर्म, सिकार, विदेशयात्रा र वैदेशिक रोजगारी तथा उद्योगव्यापारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरू रहेकोबारे विश्लेषण गरिएको छ । विश्लेषणका क्रममा गाई, भैँसी, भेडा, बाख्रा, च्याङ्ग्रा, चौँरी, घोडा, कुकुर, कुखुरा आदि पालिने तरिकाका साथै तिनको प्रयोग गरिने रीतिसम्बन्धी जानकारी यहाँ रहेको कुरा देखाइएको छ । कृषिकर्मका रूपमा धान, मकै, जौ, काँक्रा र कुभिन्डो खेती गरिने तरिका र तिनको संरक्षण एवम् उपयोगको रीतिबारे यहाँ सूचना उपलब्ध रहेकोबारे उल्लेख गरिएको छ । ऐरा वा सिकार खेलिने यहाँको परम्परामा बाघ, हात्ती, याक र मृग मारिने जुक्ति तथा भिरमाहुरीको सिकार गरिने तरिकासम्बन्धी बयान यहाँ रहेको तथा उद्योग–व्यापार गर्ने सिलसिलामा खानीको सुन खार्ने, फलामका औजार, माटाका भाँडा र सुनका गरगहना बनाउने तथा नगण्य मात्रामा व्यापारको सामान्य काम गरिने चलनका विषयमा लोककथाले गरेको अभिव्यक्ति यहाँ आएको छ । यसरी नै कमाइकजाइका निम्ति देशदेशावरको भ्रमण गर्ने परम्परा पनि लोककथामा पाइनेबारे यहाँ उल्लेख गरिएको छ । यसरी स्थानीय समुदाय सिकार, पशुपालन, कृषि, खानीको काम र वैदेशिक रोजगारी गरेर समाजलाई व्यवस्थित गर्ने सामाजिक लोकरीतिरिवाजमा बाँधिएको

तर व्यापार तथा व्यवसाय बिरलै रूपमा गरिरहेको कुरा यहाँका लोककथामा उल्लिखत भएको विश्लेषण गरिएको छ । लोककथाको समाजले विभिन्न प्रकारका लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजको अनुसरण गरेको र ती अनुष्ठानसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजहरू लामा वा झाक्रीद्वारा सम्पन्न गरिने भूमि, जल, वायु, पत्थर, पहरा र छहरा जस्ता प्रकृतिपूजा तथा मन्त्रोच्चारणसँग सम्बन्धित रहेको करा यहाँ विश्लेषित छ । यहाँका लोककथाको समाजमा मह, मासु, दुधका परिकार, सेलरोटी, रक्सी जस्ता खाने कुरा खाने प्रचलन कसरी चलेका छन् भन्ने कुरा यहाँ उल्लिखित छ । भिरमाहुरीको मह यहाँको विशिष्ट खाने कुराका रूपमा रहेको, सिकार गरेर वा पालेर पशुपक्षिको मासु खाइने गरेको, दुध दिने पशु पालिएकाले दुधका परिकार खाने गरिएको, सेलरोटीलाई विशेष प्रकारको खानाका रूपमा लिने गरिएको र रक्सी पिउने प्रचलनलाई आत्मसात् गरिएकोबारे यहाँ चर्चा गरिएको छ । बाहुनको असहयोगी प्रवृत्तिका कारण उसले कलियुगमा रक्सी र मासु खान श्रापित भएको र मगरको अरूप्रतिको सहयोगी व्यवहारका कारण ऊ कुखुराको मासु खान पाउने भएको तर मासु खाँदा छोरी र माइतीले अलग अलग बसेर खानु पर्ने बाध्यतामा बाँधिएको कुरा यहाकाँ लोककथामा आएकोबारे यहाँ विवेचना गरिएको छ । यसका साथै राक्षसहरूले मान्छेको मासु भक्षण गर्ने गरेको कुरा पनि लोककथामा उल्लेख भएको छ । गुनिउँ, चोलो, पटुका, धोरो (फेटा) यहाँको समाजमा भोटो, मजेत्रो, जुत्ता जस्ता वस्त्र तथा औँठी, पोते र टेकी जस्ता गरगहना लगाइने लोकरीतिरिवाज रहेकोबारे पनि यहाँका लोककथाले जानकारी दिएको कुरा यसमा उल्लेख गरिएको छ । आमाबाबु र छोराछोरी, दाजुभाइ र दिदीबहिनी तथा पति र पत्नीको सम्बन्ध कतै प्रेमपूर्ण र कतै कटुतापूर्ण रहेको पाइने अनि सौता र सौता, सौता र सौताने छोराछोरी तथा आमाजू र नन्दका बिचको सम्बन्ध पूर्णतः कटुतापूर्ण रहने यहाँको सामाजिक प्रवृत्ति यहाँ आएको छ । लोककथामा प्रेमी र प्रेमिका तथा मित र मितको सम्बन्ध सद्भावपूर्ण रहेको छ भने मानव र राक्षसबिच बिहाबरी भए पनि उनीहरूका बिच शत्रुतापूर्ण व्यवहारे रहेको छ । मेला तथा पर्वोत्सवमा सहभागी हुनु यहाँको लोकरीतिरिवाज भएको कुरा कुम्भ मेलामा रमाइलो गरी फर्केको प्रसङ्ग तथा मेला जान नपाएर ज्यान फालेको प्रसङ्गबाट स्पष्ट भएको छ । यहाँ युवायुवतिद्वारा मायाप्रेम र रमाइलो गरी मेलापर्व मनाइने तथा मेलामा सहभागी हुन नपाउँदाको असन्तुष्टिबाट अनपेक्षित परिणाम आउन सक्ने अवस्थाको वर्णन गरेर मेला लगाउने रीतिको महत्त्व स्थापित गरिएको छ । चैत र मङ्सिर महिनाका शुक्ल पक्षका मङ्गलवार तथा माघ महिनाको औँसीको दिनलाई धर्मकर्मसम्बन्धी अनुष्ठानका लागि उपयुक्त ठानिने स्थानीय धारणा यहाँका लोकरीतिरिवाजको उल्लेख्य पक्ष भएको छ । हातखुट्टा भाँचिँदा नौनी, घिउ र बेसारको उपयोग गरिएको प्रसङ्गले यहाँका लोककथामा औषधोपचारसम्बन्धी परम्परागत ज्ञान पनि सञ्चित रहेको प्रमाणित भएको छ । तान्त्रिक प्रथा, जाति प्रथा, छुवाछुत प्रथा, बलिप्रथा, दाइजो प्रथा, कटुवाले प्रथा, कचहरी प्रथा, सती प्रथा र मुखिया प्रथाको प्रचलनबारे लोककथाले कसरी जानकारी दिएका छन् भन्ने कुरामाथि पनि यस अध्यायमा प्रकाश पारिएको छ । यी प्रथाहरूमध्ये कतिपय हराइसकेको र केही अझै लोकसमाजमा अस्तित्वमा रहेको विषयमा पनि यहाँ विश्लेषण गरिएको छ ।

अध्याय चारमा शोधको तेस्रो समस्याअनुरूप धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको प्रतिविम्बनको अध्ययन गरिएको छ । लोकलोककथामा स्थानीयताको प्रतिविम्बनको अध्ययन गर्नु शोधको अर्को उद्देश्य रहेको छ । स्थानीयताको अध्ययनका लागि स्थानीयताको सैद्धान्तिक अवधारणा तयार गरिएको छ र स्थानीयताको प्रतिविम्बन गराउन सक्ने प्रमुख आधारका रूपमा स्थानीय भूगोल, स्थानीय समाज र स्थानीय भाषालाई लिइएको छ । स्थानीय भूगोलको अध्ययनका लागि प्राकृतिक आकृति, हावापानी र खेतीपाती, जलाशय, जीवजन्तु, वनस्पति र खनिज पदार्थ तथा गाउँबस्तीलाई, स्थानीय समाजको अध्ययनका लागि परिवार, शासन व्यवस्था, वर्ग, जाति–जनजाति र धार्मिक सम्प्रदायलाई तथा स्थानीय भाषाको अध्ययनका लागि शब्द प्रयोग, वाक्य प्रयोग, उखान प्रयोग र टुक्का प्रयोगलाई विश्लेषणका आधार बनाइएको छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोलोककथाहरूमा स्थानीय प्राकृतिक आकृति, हावापानी र खेतीपाती, जलाशय, जीवजन्तु, वनस्पति र खनिज पदार्थ तथा गाउँबस्तीको प्रतिविम्बन कुन रूपमा भएको छ भन्ने वर्णन यहाँ गरिएको छ । यस क्रममा अनेक प्रकारका हिमाल, पहाड, लेक, डाँडा, बेँसी, भिर, पहरा, गुफा, खोँच आदिका प्राकृतिक आकृतिको अस्तित्व त्यहाँ देखा परेको कुरा उल्लेख गरिएको छ । पर्वत जिल्लामा प्राप्तः 'डैडरा मण्डली', 'भिमला राजा र हइमया रानी' तथा 'करबाकेलि राजा' जस्ता लोककथाहरू; म्याग्दी जिल्लामा प्राप्त 'न्याहुल 'पख्पख् र पोक्ची हो कि चराहरू', 'सुनपङ्खि', 'करपाकेलि', 'आरि देउता', 'बरादेउ', 'पहरे पुन', 'देले झाँकरि', 'साँरेभुमे', 'जलभुमे', 'सत्तलसिङ राजा' जस्ता लोककथाहरू र मुस्ताङ जिल्लामा प्राप्त 'लामहाको झघरा' जस्ता लोककथामा स्थानीय भौगोलिक परिवेश प्रतिविम्बित छ । प्राकृतिक आकृतिको प्रभाव हावापानी र खेतीपातीमा परेको पाइन्छ । त्यहाँको ज्यादै चिसो हिमाली हावापानीदेखि समशीतोष्ण हावापानीमा पाइने अनेक प्रकारका वनस्पति, बालीनाली र जीवजन्तु तथा तिनको उपयोगबारे विभिन्न लोककथाहरूले बयान गरेका छन् । यहाँ स्थानीय हावापानीअनुसारका सल्लो, निगालो, बेत, बाँझ, कोपपेन, चुत्रो आदि अनेक प्रकारका वनस्पतिका साथै कुभिन्डो, घैया, भाँगो, मकै, उवा, गहुँ, केराउ, तोरी जस्ता अन्न र तेलहन बालीहरूको खेतीपाती गरिएको कुरा लोककथामा उल्लिखित छ । यसरी नै स्याल, मृग, गिद्ध, गरुड, सर्प, भ्यागुतो आदि जीवजन्तुको अस्तित्व रहेको वर्णन पनि गरिएको छ । पशुपालनको अवस्थालाई हेर्दा पर्वत र म्याग्दी जिल्लामा बढी मात्रामा गाईभैँसी, भेडाबाख्रा र घोडा पालन गरिएको देखिन्छ भने मुस्ताङ जिल्लामा चौँरी गाई, च्याङ्ग्रा, खच्चड र घोडा पाल्ने गरेको देखिएको छ । यी वनस्पति, बालीनाली र जीवजन्तु ३००० मिटरदेखि ५००० मिटर उचाइसम्मको चिसो लेकाली हावापानीमा पाइने हुँदा तिनको प्रतिविम्बन यहाँ भएको छ । कालीगण्डकी नदी र अनेक खोला, झरना आदि जलाशय यहाँका लोककथाका वर्ण्य विषय बनेका छन् । यही भौगोलिक परिवेशमा रहेका अनेक गाउँबस्तीहरूको वर्णन यहाँका लोककथाहरूले गरेका छन् । यी सबैबाट स्थानीय भूगोलको प्रतिविम्बन भएको कुरा यस अध्यायमा अभिव्यक्त छ ।

धौलागिरि क्षेत्रका लोकलोककथामा स्थानीय समाजको प्रतिविम्बन कुन रूपमा भएको छ भन्ने अध्ययन पनि यस अध्यायको एक पक्ष रहेको छ । यसमा समाजको संरचनामा विशेष भूमिका खेल्ने पारिवारिक अवस्था, शासन व्यवस्था, जाति–जनजातीयता, वर्गीयता र धार्मिकता यहाँका लोककथामा कसरी प्रस्तुत भएका छन् भन्ने कुराको विवेचना गरिएको छ । पारिवारिक अवस्थाको प्रतिविम्बनसम्बन्धी अध्ययनका लागि सर्वप्रथम संयुक्त परिवार र एकल परिवारको स्थितिलाई प्रस्ट पारिएको छ । यसअनुसार 'करबाकेलि', 'कुन्डो', 'टुरि बैनि र सात भाइ', 'सिमलडालि' आदि जस्ता लोककथामा संयुक्त परिवारका विशेषता भेटिएका छन् । यस्ता परिवारमा पारिवारिक सम्बन्धमा अन्तर्विरोध र द्वन्द्व पनि अभिव्यक्त भएको पाइन्छ । यसका साथै 'डैडरा मन्डलि', 'भिमला राजा र हइमया रानि', 'राजकुमारि', 'देले झाँकरि', 'पहरे पुन', 'सत्तलसिङ राजा', 'छिमिल्हमो', 'कुङ्घा र कुन्साङ' आदि जस्ता लोककथाहरूले एकल परिवारका विशेषता प्रकट गरेका छन् । यसका साथै विवाहका आधारमा पनि परिवारको अध्ययन गरिएको छ । विवाहमा आधारित परिवारको अध्ययन गर्दा म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित 'सिमलडालि' नामक लोककथाले हाडनाताको सम्बन्धमा आधारित अत्यन्तै प्राचीन परिवारको प्रतिविम्बन गरेको छ भने मुस्ताङ जिल्लामा प्रचलित 'माक्पा' नामक लोककथाले सामूहिक अर्थात् पुनलुआ जस्तो सभ्यताको दोस्रो अवस्थाको प्राचीन परिवारको प्रतिविम्बन गरेको छ । त्यसपछि क्रमशः विकास हुँदै गएका युगल परिवार र एकनिष्ठ परिवारको प्रतिविम्बन अन्य कतिपय कथामा भएको पाइन्छ ।

लोकलोककथामा प्रतिबिम्बित स्थानीय शासन व्यवस्थाको अध्ययन गर्दा सभ्यताको प्राचीन समाजको रूपदेखि अधुनातन समाज व्यवस्थासम्मको उल्लेख छ । पर्वत जिल्लामा प्रचलित 'करबाकेलि राजा' नामक लोककथाले ऐरा अर्थात् सिकारी युग र आमाको सत्ता रहेको मातृसत्तात्मक शासन व्यवस्थाको समेत केही पक्षलाई प्रतिविम्बन गरेको छ भने सोही जिल्लामा प्रचलित अर्को लोककथा 'सिमलडालि'ले पशुपालन युग रहे तापनि आमाको शासनमा शासित मातृसत्तात्मक शासन व्यस्थाको प्रतिविम्बन गरेको छ । अन्य लोककथाहरूमा पितृसत्तात्मक शासन व्यवस्था रहेको र समाजको व्यवस्थापनका लागि पशुपालन, कृषि, खानी उत्खनन, व्यापार तथा व्यवसाय, औजारको निर्माण तथा वैदेशिक रोजगारीसम्मलाई जीविकोपार्जका माध्यमका रूपमा अँगालिएको शासन व्यवस्थाको प्रतिविम्बन भएको छ । विभिन्न राजाहरू, मुखिया आदिको शासन व्यवस्थाबारे पनि लोककथामा उल्लेख भएको छ । यहाँका ल्लोककथाअनुसार स्थानीय समाजमा विभिन्न जाति र जनजातिको बसोबास रहेको र त्यसमा जनजातिको बाहुल्य रहेको देखिएको छ । लोककथामा उल्लिखित पात्रका नाम, उनीहरूका पहिरन, बसोबास स्थान, उनीहरूले अवलम्बन गरेका परम्परागत मौलिक संस्कार आदिले मुस्ताङ जिल्लामा आफूलाई पहिले गुरुङ भन्न रुचाएका र हाल आएर ल्होपाका रूपमा परिचित समुदायका साथै थकाली समुदायका आदिवासी जनजातिको बसोबास रहेको पाइएको छ । यसरी नै म्याग्दी र पर्वत जिल्लामा प्रचलित लोककथामा आदिवासी जनजाति मगरमध्येको पुन मगर समुदाय र कुमाल समुदायको समाज रहेको पाइएको छ । खास प्रयोजनका लागि मात्र पण्डित, दमाईं,

कामी आदि जाति त्यहाँ रहने गरेको देखिएको छ । यी विभिन्न जाति तथा जनजातिका विभिन्न फरक फरक रीतिस्थिति र परम्परा रहे पनि परस्पर सद्भावका साथ यहाँको समाज अस्तित्वमा रहेको छ । कहिले कहीँको सामान्य वैरभाव भने एउटै परिवारभित्र पनि रहेको देखिएको छ । लोककथामा वर्गको अध्ययन गर्दा यहाँका लोककथामा उच्च वर्गीय राजपरिवारका करबाकेलि राजा, भिमला राजा, हइमया रानी, सत्तलसिङ, बरादेउ र छिमिल्हमो रानीका साथै विभिन्न राजकुमार र राजकुमारी तथा केही अन्य उच्च वर्गका व्यक्तिहरू देखा परेका छन् । तिनमा सामान्य जनताका साथै निम्न वर्गका श्रमिक र सेवकहरू पनि रहेका छन् । ती लोककथाहरूमा राजाले राज्य सञ्चालन गरेको, सेवकले सेवा गरेको र जनता आआफ्ना काममा संलग्न रहेको पाइन्छ । उच्च वर्ग र निम्न वर्गका बिचमा विभेद रहे तापनि विभेदको अन्त्य गर्ने वर्गीय सङ्घर्षमा मानव पात्रको सक्रियता खासै देखिँदैन । मानवेतर पात्रहरूका माध्यमबाट भने अन्यायको प्रतिरोध गरी विजय पनि प्राप्त गरेको देखिन्छ । यसबाट भने मानव समाजको वर्गीय अन्तर्विरोध र सङ्घर्षको प्रतीकात्मक रूपमा प्रतिविम्बन हुन गएको पाइन्छ । यहाँका लोककथामा प्रकृतिपूजक सम्प्रदाय, हिन्दु सम्प्रदाय र बौद्ध सम्प्रदायका मानिसहरूको समाज रहेको देखिएको छ । धार्मिक सम्प्रदायहरूका बिच धर्मका कारण कुनै झैझगडा र सङ्घर्षका घटनाहरू लोककथामा भएका छैनन् । पूजाआजामा पनि परम्पराको सामान्य निर्वाह गरिएको पाइन्छ । मूलतः लोककथामा भूमि, जल, वायु, भिर, पहरा, छहरा, वस्तु आदिमा विशेष शक्ति हुन्छ भनेर पूजा गर्ने लामा-झाँक्रीमा विश्वास गरी आत्मा, पितृ, भुमे, बायो आदिको पूजा र बलिमा विश्वास गरी सोहीअनुसार गतिविधि गरेको पाइएको छ । लोककथामा प्रस्तुत धार्मिक विश्वास र कर्मकाण्डले सम्पूर्ण सृष्टिको आधार प्रकृतिलाई मान्ने र प्रकृतिसँग पितृलाई जोड्ने झाँक्रीवादको अवधारणामा आधारित बोन धर्मको प्रभाव देखिन्छ ।

लोकलोककथामा लोकतत्त्वको प्रतिविम्बन गर्ने स्थानीय भाषा वा लोकभाषा कुन रूपमा प्रयुक्त छ भन्ने कुरालाई पनि यस अध्यायले समेटेको छ । त्यसका लागि लोककथामा प्रयोग गरिएका शब्द, वाक्य, उखान र टुक्काको यसमा अध्ययन गरिएको छ । त्यस अध्ययनले धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूमा कथ्य नेपाली भाषाको एक भेदको प्रयोग भएको र त्यसलाई पुर्बेली नेपाली भाषिकाअन्तर्गतको पर्वती उपभाषिका मानिएको यथार्थमाथि प्रकाश पारेको छ । यसमा एकातिर भूगोलबाट उत्पन्न विशेषताहरू छन् भने अर्कातिर स्थानीय समाजका विशेषताहरू रहेका छन् । लोककथाका शब्दको अध्ययनले धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा स्थानीय विशेषताले युक्त रैथाने शब्द, संस्कृतबाट परिवर्तन भएर आएका तद्भव शब्द, संस्कृतका तत्सम शब्द तथा नेपालभित्र र नेपालबाहिर प्रचलित भाषाहरूबाट आएका आगन्तुक शब्दहरूको प्रयोग भएको देखाएको छ । तीमध्ये लोकतात्त्विक प्रतिविम्बनका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण स्थानीय विशेषताले युक्त शब्दहरूको सङ्ख्या उल्लेख्य मात्रामा रहेको र ती विभिन्न पदकोटीसँग सम्बन्धित रहेको अध्ययनबाट देखिएको विश्लेषण यसमा गरिएको छ । प्रचलित लोककथामा वाक्य प्रयोगको अवस्थाको अध्ययन गर्दा धेरैजसो सरल वाक्यको प्रयोग पाइएको छ । केही मिश्र र संयुक्त

वाक्यको प्रयोग भए पनि तिनमा अन्तर्निहित उपवाक्यहरू सरल प्रकारका छन् । वाक्यहरूमा आज्ञार्थकता, इच्छार्थकता, सङ्केतार्थकता सम्भावनार्थकता, प्रश्नार्थकता र प्रेरणार्थकतालाई पनि लोकजीवनले अँगालेको छ । वाक्यमा लिङ्ग, वचन र पुरुषअनुसार आफ्नै प्रकारको सङ्गति रहेको छ । वाक्यहरूमा पद सङ्गतिको आफ्नै प्रकारको व्यवस्था छ । त्यसैले यहाँका वाक्यहरूमा रहेको पद सङ्गतिमा स्थानीय लोकभाषाका विभिन्न विशेषताहरू विद्यमान छन् । यहाँका लोककथाका वाक्यहरूमा प्रयुक्त क्रियापदहरूमा लिङ्गभेद प्रायः देखा नपर्नु यहाँको स्थानीय विशेषता हो । लोककथामा वचन सङ्गतिमा रहेका रैथानेपनाबाट पनि लोकतत्त्वको प्रतिविम्बन भएको छ । कर्ता र क्रियापदबिचको वचनको एकत्व यहाँका वाक्यहरूमा रहेको छैन । अत्युच्च र उच्च आदरार्थीको खासै प्रयोग नगरिएका यहाँका लोककथाहरूमा प्रायः मध्य र सामान्य आदरार्थीको प्रयोग गरिएको छ । लोककथाहरूमा उखान र टुक्काहरूको प्रयोगले थप स्थानीयताको वैशिष्ट्यलाई प्रस्तुत गरेको छ ।

अध्याय पाँच शोधप्रबन्धको सारांश तथा निष्कर्षका रूपमा रहेको छ । यसमा शोधप्रबन्धका पाँचै अध्यायको अध्यायगत सारांश दिइएको छ । त्यसपछि यस शोधको शोधका प्राप्ति र निष्कर्षलाई प्रस्तुत गरिएको छ । यसका साथै भावी शोधका लागि सम्भाव्य शोधशीर्षकहरू पनि यहाँ दिइएका छन् ।

प्रस्तुत शोधप्रबन्धमा परिशिष्ट खण्ड पनि रहेको छ । त्यसमा शोधकार्य सम्पन्न गर्नका लागि सङ्कलन गरिएका लोककथाहरू परिशिष्ट एकमा राखिएका छन् भने परिशिष्ट दुईअन्तर्गत सम्बन्धित क्षेत्रका लोककथा वाचकहरूको विवरण दिइएको छ । यसका साथै परिशिष्ट तीनमा सामग्री सङ्कलनमा सहयोग गर्ने व्यक्तिहरूको विवरण तथा परिशिष्ट चारमा अध्ययन क्षेत्रको नक्सा र शोधप्रबन्धको अन्त्यमा सन्दर्भग्रन्थ सूची राखिएको छ ।

५.३ प्राप्ति

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन नामक प्रस्तुत अध्ययन नेपाली लोककथाका क्षेत्रमा एक महत्त्वपूर्ण प्राप्ति भएको छ । यसबाट धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा अन्तर्निहित लोकतत्त्वको अन्वेषणन, विश्लेषण र मूल्याङ्कन गर्ने कार्य सम्पन्न भएको छ । सो कार्य सम्पन्न हुने क्रममा यसअघि नेपाली लोककथामा अनुपलब्ध सामग्री उपलब्ध हुनुका साथै नवीन ज्ञानको प्रादुर्भाव भएको छ ।

प्रस्तुत अध्ययनबाट धौलागिरि क्षेत्रका मगर र ल्होपा समुदायमा प्रचलित लोकतत्त्वले युक्त ज्ञानप्रद र मनोरञ्जनपूर्ण लोककथाहरूको सङ्कलन तयार भएको छ । लोकले जीवन सञ्चालनका लागि अँगालेका आस्था, निष्ठा, युक्ति र बुद्धिको प्रयोग गरिएका लोककथाहरू सङ्कलन गरी तयार गरिएको यो सामग्री महत्त्वपूर्ण प्राप्तिका रूपमा रहेको छ । सो प्राप्तिलाई बुँदागत रूपमा यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ :

५.३.१ पहिलो शोधप्रश्नसँग सम्बन्धित प्राप्ति

यस अध्ययनबाट सम्बन्धित लोककथामा लोकतत्त्वका रूपमा रहेको लोकविश्वाससम्बन्धी जानकारी प्रकाशमा आएको छ । यसले त्यहाँको लोकको मनस्थिति र चिन्तनलाई खुलस्त गरेको छ । त्यहाँको लोकमानसमा प्रकृतिका साथै स्थानीय देवीदेउता, भूतप्रेत, राक्षस, बोक्साबोक्सी आदिको रहस्यात्मक शक्तिप्रति विश्वास रहेको र त्यस्ता शक्तिबाट लाभ लिन तथा हुन सक्ने क्षतिबाट जोगिन झाँक्री र लामाबाट सम्पन्न गरिने तन्त्रमन्त्र, अनुष्ठान आदिको सहारा लिनु फलदायी ठानिने गरेको जानकारी अध्ययनबाट प्राप्त भएको छ । करवाकेलि/करपाकेलिलाई मगर समुदायमा विशेष श्रद्धाका पात्र मानिदै आएको छ । प्रस्तुत अध्ययनले उनका विषयमा जानकारी दिने सामग्री उपलब्ध गराएको छ ।

भाग्य–अभाग्य, पूर्वजन्म–पुनर्जन्म, शकुन–अपशकुन, सुस्वप्न–दुःस्वप्न, वरदान–श्राप, भविष्यवाणी आदिमा विश्वस्त लोकसमाजको उपस्थिति लोककथामा रहेको छ । यस समाजले मानवेतर प्राणी, वनस्पति, वस्तु आदिमा पनि मानवीय संवेग हुन्छ र तिनले पनि मान्छेले झैँ गतिविधि गर्दछन् भन्ने कुरामा पनि विश्वास राखेको पाइन्छ । यसबाट लोककथासँग सम्बन्धित समाज र त्यसको चेतनाको तहलाई बुझ्न सहज भएको छ ।

५.३.२ दोस्रो शोधप्रश्नसँग सम्बन्धित प्राप्ति

मानव समाजको विकासक्रममा देखा परेका मातृसत्तात्मक समाजका केही रीतिरिवाज यहाँ अध्ययन गरिएका लोककथामा देखा परेका छन् । हड्कलि नाम गरेकी आमाले जन्माएको छोराको नाम करबाकलि (करबाकेलि) राखिनुले नाम राखिने एक रीतिरिवाजलाई जनाएको छ भने पहरे पुन नामक पात्रको कौशिला शाखा आमाकै नामअनुसार निर्धारण गरिनुमा पनि यसकै प्रभाव देखिएको छ ।

बहादुर शाहको नेपाल एकीकरणको लडाइँमा तुलु पाइजाले झाक्रीविद्याका बलमा शाहका ठुलो सङ्ख्याका फौजलाई हराएको तान्त्रिक प्रथाको परम्परा यस अध्यनका क्रममा उपलब्ध बरादेउ कथामा आएको छ । लोककथामा कतिपय तथ्यहरू हुबहु नआए पनि आंशिक सत्य रहेको हुन्छ । इतिहाससँग सम्बन्धित विषय गाँसिएका प्रथासँग सम्बन्धित जानकारी प्रस्तुत अध्ययनको प्राप्तिका रूपमा लिन सकिन्छ ।

मगरहरूका सांस्कृतिक नायक करबाकेलि/करपाकेलि राजाका विषयमा यहाँका दुईओटा लोककथाले प्रकाश पारेका छन् । उनको राज्य प्राप्त गर्नका लागि उनलाई मार्न उनका आफ्नै छोराहरूले अनेक षड्यन्त्र गरे पनि उनको विद्या र साहसका अगाडि केही लागेन । भिरमा पुगेर मह काढ्न सक्ने र पच्याङ (डोरीको भच्याङ) चुँडाएर मार्न खोजिँदा पनि पक्षीहरूका सहयोगमा सकुशल भिरबाट घरमा फर्कन सक्ने, भयङ्कर बाघका अगाडि पुच्याइँदा पनि बाघलाई बाणले मार्न सक्ने र कालीगण्डकीमा बगाउन माछा मार्ने भनी नदीका बिचमा पुच्याइँदा पनि नदीले नबगाउने र उल्टै षड्यन्त्रकारी छोराहरूलाई दण्डित

हुने अवस्थामा पुऱ्याउन गरिएका गतिविधिले राज्य प्राप्तीका लागि छोराहरूले बाबुसाग गरेको षडयन्त्र र त्यसबाट जोगिन गरिएका युक्ति प्रकाशमा आएका छन् ।

वंशभित्रै विवाह गराउन चाहने पुरानो पुस्ता र सो परम्परा निषेध गर्न चाहने नयाँ पुस्ताको द्वन्द्व देखा परेको सिमलडालि लोककथाले मानव इतिहासको खास अवस्थाको ऐतिहासिक पक्षलाई अभिव्यक्त गरेको छ । यसले एउटै वंशभित्र वैवाहिक सम्बन्ध रहने इतिहासको प्रारम्भिक कालखण्डको तथ्यलाई पुष्टि गर्ने थप सामग्री प्रदान गरेको छ । वरहरूबिच प्रतिस्पर्धा गराएर विवाह गराइने अथवा माक्पा (घरज्वाइँ) खोज्न पठाएर विवाह गराइने रीति सम्बन्धी नवीन जानकारी पनि यस अध्ययनले दिएको छ ।

मान्छे र राक्षसको विवाह भएको तथा राक्षसले मान्छको मासु खाएका प्रसङ्गहरू यहाँ अध्ययन गरिएका लोककथाहरूमा पाइएका छन् । यसबाट मान्छेले राक्षससँग सम्बन्ध राख्तै आए पनि परिणति सुखद हुन नसकेको देखिएको छ । विवाह गरेर घरव्यवहारमा संलग्न भइरहेको राक्षसको उपस्थितिबाट राक्षस पनि मान्छेकै कुनै समूह भएको र मान्छेको मासु पनि कसैको आहारा हुने गरेको विगतबारे चिन्तन गर्ने आधार यहाँ प्राप्त भएको छ ।

परम्परागत ज्ञानसिपबारे यहाँका लोककथाहरूबाट प्राप्त जानकारी यस अध्ययनका उल्लेखनीय प्राप्ति हुन् । भिरमाहुरीको मह काढ्ने रीतिबारे करपाकेलि राजा र करवाकेलि कथामा, बाघ मार्ने जुक्तिबारे बाकको ऐरा कथामा, हात्ति मार्ने उपायबारे चरा र टेनटेन नामक कथामा गरिएको गतिविधि यसनिम्ति उदाहरणीय छन् । यसरी नै सामग्री निर्माण, कृषिकर्म र औषधोपचारका विधिबारेको ज्ञान पनि यसमा विद्यमान छ ।

हिमाली क्षेत्रमा बाली संरक्षणका लागि रातिसमेत कुरेर बस्नु पर्ने स्थितिको बयान यहाँको लोककथामा पाइएको छ । त्यसरी कुरिँदा पनि बाली चोर्न आउँदा डोकामा छोपिएर बाली मालिककी पत्नी बन्न पुगेकी युवतीको वृत्तान्तबाट त्यहाँ अन्न उब्जाउन, जोगाउन र प्राप्त गर्न कति कठिन छ भन्ने कुरा सतहमा आएको छ । यसरी नै त्यहाँ पालिने चौँरीको संरक्षणका निम्ति पनि विशेष उपाय हुने गरेको जानकारी यस अध्ययनमा उपलब्ध छ । यसका साथै यहाँ प्रचलित लोककथाका केही पात्रको नामकरणका सन्दर्भमा सामाजिक विभेद देखा परेको छ ।

५.३.३ तेस्रो शोधप्रश्नसँग सम्बन्धित प्राप्ति

यस अध्ययनबाट धौलागिरि क्षेत्रका विभिन्न स्थान र प्रकृतिसँग त्यहाँको लोकजीवनको सम्बन्ध बारे परिचित हुने अवसर प्राप्त भएको छ । चेतनाको तह खासै उठी नसकेको स्थानीय समाजको प्रारम्भिक अवस्थाको चिन्तन र स्थानीय समाजको वास्तविकता बोध गर्ने सामग्री यस अध्ययनले प्रदान गरेको छ । धौलागिरि क्षेत्रको स्थानीय भाषिक अभिव्यक्ति र सामर्थ्यसँग सम्बन्धित विविध जानकारी यस अध्ययनले सार्वजनिक गर्नु यस अध्ययनको प्राप्ति रहेको छ ।

५.४ निष्कर्ष

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन विषयक यस शोधकार्यबाट त्यहाँका लोककथामा विभिन्न प्रकारका लोकतत्त्वहरू प्रतिविम्बित रहेको यथार्थ प्रकट भएको छ । यसअगि त्यस विषयमा व्यवस्थित अध्ययन हुन नसकेको हुँदा त्यहाँका लोककथामा पाइने लोकतत्त्वका बारेमा स्थानीय र बाह्य समाज दुबैमा अनभिज्ञता रहेको थियो । प्रस्तुत अध्ययनबाट प्राप्त जानकारीले सो अनभिज्ञताको अन्त्य गर्न सहयोग पुगेको छ । त्यहाँका लोककथाका लोकतात्त्विक प्रवृत्तिबारेको अन्वेषित, विश्लेषित र मूल्याङ्कित सामग्री यसबाट उपलब्ध भएको छ । यस क्रममा धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतत्त्वका रूपमा के कस्ता लोकविश्वास रहेका छन्, लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू कसरी प्रस्तुत गरिएका छन् र स्थानीयताको अभिव्यक्ति कुन रूपमा भएको छ भन्ने कुराहरू यस अध्ययनका निष्कर्षस्वरूप स्पष्ट भएका छन् । तिनलाई निम्नानुसार बुँदागत रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ :

(१) धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा के कस्ता लोकविश्वासको प्रतिविम्बन भएको छ भन्ने पहिलो शोधसमस्यामा केन्द्रित रही गरिएको खोजमा उपलब्ध ४२ ओटा लोककथामध्ये जम्मा ३६ ओटा लोककथाहरू विभिन्न लोकविश्वाससँग सम्बन्धित रहेका छन् । अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वास सबैभन्दा अधिक र त्यसपछि क्रमशः आत्मशीलतासम्बन्धी लोकविश्वास, योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास, पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास, लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास, दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास तथा थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकविश्वासको आधिक्य देखा परेको छ । २० ओटा लोककथामा अतिकल्पना सम्बन्धी लोकविश्वास, १५ ओटा लोककथामा आत्मशीलता सम्बन्धी लोकविश्वास, ११ ओटा लोककथामा योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वास, ५ओटा लोककथामा पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वास, ४ ओटा लोककथामा लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वास, ४ ओटा लोककथामा दण्डसम्बन्धी लोकविश्वास तथा १ ओटा लोककथामा थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकविश्वास रहेका छन् । अतिकल्पनासम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ३६ रहेको छ जसमा पुनर्जन्मसम्बन्धी, भविष्यवाणीसम्बन्धी, भुमे देउतासम्बन्धी, अतृप्त आत्मासम्बन्धी, भाग्यसम्बन्धी, बहुलोकसम्बन्धी, श्रापसम्बन्धी, लक्षण अलक्षणसम्बन्धी, अर्धदैविक शक्तिसम्बन्धी, असाधारण शक्ति भएका मानव, मानवेतर प्राणी र वस्तुसम्बन्धी, वरदानसम्बन्धी, वायोशक्तिसम्बन्धी, आशिष्सम्बन्धी तथा सांस्कृतिक नायकसम्बन्धी लोकविश्वासहरू अन्तर्निहित छन् । आत्मशीलता सम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या २३ रहेको छ जसमा पशुपक्षी र अन्य जीवसँग सम्बन्धित, पदार्थसँग सम्बन्धित तथा देवता र राक्षससँग सम्बन्धित लोकविश्वासहरू गाँसिएका छन् । यसमा मानवेतर प्राणीहरूमा, वनस्पतिहरूमा र पर्दाथहरूमा मान्छेमा झैं चेतना हुन्छ र तिनले कुराकानी गर्न र दुःखसुखको अनुभव गर्न सक्छन् भन्ने लोकविश्वास अभिव्यक्त भएको छ । योग र तन्त्रमन्त्रसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या

१४ रहेको छ जसमा झाक्रीको तन्त्रमन्त्रसँग सम्बधित, तन्त्रमन्त्रद्वारा गरिने रूपान्तरणसँग सम्बन्धित तथा लामा र बोक्साबोक्सीको तन्त्रमन्त्रसँग सम्बन्धित लोकविश्वासहरू भेटिएका छन् । झाँक्री र लामाका तन्त्रमन्त्रका शक्तिका आधारमा पुल निर्माण, दुःखकष्ट निवारण, त्रिकालदर्शन, मृत्युपश्चात्को पुनर्जीवन, प्राकृतिक शक्तिमा नियन्त्रण र जीवनको सुरक्षासम्बन्धी काम सम्पन्न भएका छन् । झाँक्रीभन्दा बोक्साबोक्सी तन्त्रमन्त्रमा कम शक्तिशाली छैनन् भन्ने पुष्टि पनि यहाँ गरिएको छ । तन्त्रमन्त्रद्वारा मान्छेबाट जीवजन्तु र पदार्थमा तथा पदार्थको स्वरूपबाट प्राणीमा, सानो पदार्थबाट ठुलो पदार्थमा रूपान्तरण हुन सक्ने विश्वास पनि यहाँ प्रकट भएको छ । लोकअनुष्ठानसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ४ रहेको छ जुन भुमे देउता, झाँक्री र वायोशक्तिसँग सम्बन्धित छन् । यहाँका लोककथामा पहरा–छहरालाई, झाँक्रीलाई, सर्प (नागसर्प)लाई, मृत व्यक्तिका अतृप्त आत्मालाई देवीदेउता ठानी स्थानीय लोकअनुष्ठानको आयोजना गरी सेवा लगाइएको छ । पशुपक्षीको स्वभावसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ७ रहेको छ जसमा स्याल र भ्यागुता, काग, भैँसी र कुकुरका स्वभाव वर्णित छन् । दण्डसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ४ रहेको छ जसमा धोकाबाज, नाबालक बच्चाकी आमाको मार्नेलाई, समाजको अहित हुने काम गर्नेलाई र राज्यको नियम विपरीत काम गर्नेलाई दण्ड हुने लोकविश्वास पाइन्छ । थर, गोत्र र शाखाको जन्मसम्बन्धी लोकविश्वासको सङ्ख्या ३ रहेको छ जसमा पहरामा रहेको राक्षस जस्तो मान्छेले गरेको पु पु पुबाट पुन थर, राक्षस जस्तो सोही मान्छेले जन्माएका कारण राक्षस गोत्र र बच्चाकी आमा कौशिला भएका कारण कौशिला शाखाको जन्म भएको लोकविश्वास व्यक्त भएको देख्न सकिन्छ । प्रस्तुत अध्ययनबाट झाँक्री र तन्त्रमन्त्रको शक्तिप्रति विश्वास गर्ने समाज त्यहाँ रहेको छ र सोहीअनुसार स्थानीय परम्परागत लोकअनुष्ठानको आयोजना गर्न सके अरूको मन जित्न सकिन्छ र आशिष् पाइन्छ भने अरूलाई अनावश्यक दुःख दिएमा सराप पाइन्छ भन्ने लोकको विश्वास रहेको देखिएको छ । उपर्युक्त लोकविश्वासहरूमध्ये पनि झाँक्री, तन्त्रमन्त्र, मृतात्मा, सिरोबायो, विविध प्रकारका भुमे देउता, मण्डली देवी आदिप्रतिको विश्वास लोककथामा बढी मात्रामा प्रकट भएको छ । यस अध्ययनबाट स्थानीय लोकसमाजमा अस्तित्वमा रहेका विभिन्न प्रकारका लोकविश्वासहरू लोककथामा सुरक्षित रहेको स्पष्ट भएको छ जसमा सम्बन्धित समाजका विगत र वर्तमानका कतिपय चिन्तन र मूल्यमान्यतासँग सम्बन्धित विशेषता विद्यमान रहेको निष्कर्ष प्राप्त भएको छ ।

(२) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकरीतिरिवाज र प्रथाहरू कसरी प्रस्तुत गरिएका छन् भन्ने दोस्रो शोधसमस्याको समाधान पहिल्याउने क्रममा अध्ययनीय लोककथामा विद्यमान लोकरीतिरिवाजहरू व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध र सामाजिक जीवनसँग सम्बद्ध गरी दुई प्रकारका रहेको तथा विभिन्न प्रकारका लोकप्रथाहरू पनि तिनमा रहेको निष्कर्ष निस्केको छ । ती निष्कर्षहरू यहाँ प्रस्तुत छन् :

(क) विश्लेषित लोककथाहमा व्यक्तिगत जीवनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजका रूपमा रहेका जन्म संस्कार, विवाह संस्कार र मृत्यु संस्कार गरी तीन प्रकारका संस्कारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजहरू मात्र प्रचलनमा रहेको निष्कर्ष निस्किएको छ । ती कसरी सम्पन्न गरिन्छन् भन्ने जानकारी यहाँ उपलब्ध भएको छ । अध्ययनका क्रममा विवाह संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज ९ ओटा लोककथामा, मृत्यु संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज ६ ओटा लोककथामा तथा जन्म संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाज ५ ओटा लोककथामा प्राप्त भएका छन् ।

जन्म संस्कारमा जातकर्मसँग सम्बन्धित र नामकर्मसाग सम्बन्धित लोकरीरिरिवाज तिनमा देखा परेका छन् । जातकर्मसँग सम्बन्धित संस्कारमा प्रसव अवस्थाका काम, सुँढेनीको सहयोग र सुत्केरीप्रतिको व्यवहार तथा नामकर्मसँग सम्बन्धित संस्कारमा नवजात शिशुको नाम राखिने तरिकाको उल्लेख छ । उच्च वर्गका राजपरिवारले बच्चाको नाम राख्दा मगर जैसी र पण्डित बोलाउने तथा सामान्य परिवारका व्यक्तिहरूले प्रचलित परम्पराअनुसार तीन दिनमा नाम राखिदिने, जन्मेको स्थानका आधारमा नामकरण गर्ने लोकरीतिरिवाजलाई अँगालेको देखिएको छ । यसका साथै आमाको नामका आधारमा नाम राखिदिने र बाबाको पहिचान हुन नसक्दा आमाकै वंशका आधारमा शाखाको नाम राखिदिने मातृसत्ताम्मक समाजसँग सम्बन्धित लोकरीति पनि यहाँ देखा परेको छ । विवाह संस्कारमा मानव समाजमा देखा परेका प्रायः सबै प्रकारका लोकरीतिरिवाज यहाँ देखा परेका छन् । लोकमा प्रचलित चलनअनुसार बिहे गर्ने र गृहस्थी जीवन बसाउने क्रममा सामान्य परिवारका व्यक्तिले कन्यालाई आफ्नो इच्छाअनुसार मागेर अथवा अभिभावको इच्छाअनुसार वरलाई सुम्पेर, प्रेम गरेर, चोरेर, छलेर तथा जबर्जस्ती लतारेर बिहेको रीतिरिवाज पूरा गरेको देखिएको छ भने राजपरिवारमा विभिन्न योग्य पुरुषहरूका बिचमा प्रतिस्पर्धा गराएर विजयी व्यक्तिसँग छोरीको विवाह गराएको पाइएको छ । यसका साथै दुलहालाई दुलहीका घरमा भित्र्याउने घरज्वाईं विवाहको लोकरीति पनि यहाँका लोककथामा देखिएको छ । मान्छेको विवाह राक्षस, कुभिन्डो आदि मानवेतर प्राणी र वस्तुसँग भएको पनि यहाँ पाइएको छ । मृत्यु संस्कारसम्बन्धी लोकरीतिरिवाजमा शव गाड्ने, शव जलाउने, शव गिद्धलाई खुवाउने र आशोच बार्ने संस्कार त्यहाँका लोककथामा पाइएको छ । मुस्ताङ जिल्लाका लोककथामा मानिसको मृत्युपछि डाँडामा लगेर लामाको विधिविधानअनुसार लासलाई टुक्रा टुक्रा पारी गिद्धलाई खुवाउने, डाँडामा गाड्ने वा पोल्ने गरेको देखिएको छ भने म्याग्दी र पर्वत जिल्लाका लोकले डाँडामा लगेर गाड्ने र जलाउने लोकरीति पछ्याएको देखिएको छ । यसरी नै पति मर्दा पत्नीले उल्टो गुनिउँ र चोलोको पहिरन लगाएको कुरा पनि लोककथामा आएको छ ।

(ख) धौलागिरि क्षेत्रका लोककथामा सामाजिक लोकरीतिरिवाजका रूपमा लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, मेला तथा पर्वोत्सवसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, खानपानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज, नातागोतासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज,,

औषधोपचारसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज तथा महिना बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज रहेको निष्कर्ष निस्केको छ । यहाँका लोककथाको विश्लेषणका क्रममा सबैभन्दा बढीमा अर्थात् २७ ओटामा लोककथामा व्यवसाय तथा धन्दासँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजहरू देखा परेका छन् । तिनमा पशुपक्षीपालनसँग सम्बन्धित, कृषिकर्मसँग सम्बन्धित, सिकारसँग सम्बन्धित, विदेशयात्रा र वैदेशिक रोजगारीसँग सम्बन्धित, उद्योगसँग सम्बन्धित तथा व्यापारसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाज रहेका छन् । गाई, भैँसी, भेडा, बाख्रा, च्याङ्ग्रा, चौँरी, घोडा, कुकुर, कुखुरा आदि पालिने तरिकाका साथै तिनको प्रयोग गरिने रीतिसम्बन्धी जानकारी यहाँ रहेका छन् । कृषिकर्ममा धान, मकै, जौ, काँक्रा र कुभिन्डो खेती तथा तिनको संरक्षण एवम् उपयोगको विधि यहाँ वर्णित छ । सिकार कार्यमा बाघ, हात्ती, याक, मृग र भिरमाहुरीको सिकार गर्ने परम्परागत चलनसम्बन्धी बयान यहाँ पाइन्छ । उद्योग–व्यापारमा खानीको सुन खार्ने, फलामका औजार, माटाका भाँडा र सुनका गरगहना बनाउने र नगण्य मात्रामा व्यापारको सामान्य काम गरिने चलनलाई लोककथाले अभिव्यक्त गरेको पाइन्छ । कमाइकजाइका निम्ति देशदेशावरको भ्रमण गर्ने परम्पराबारे पनि लोककथामा उल्लेख भएको छ । नातागोताबिचको सम्बन्ध विषयक लोकरीतिरिवाज यहाँका १४ ओटा लोककथामा पाइएको छ जसमा पति र पत्नी, बाबुआमा र छोराछोरी, दाजुभाइ र दिदीबहिनी, दिदी र बहिनीबिचको सम्बन्ध कतै प्रेमपूर्ण र कतै कटुतापूर्ण पाइएको छ, प्रेमी र प्रेमिका तथा मित–मितको सम्बन्ध सद्भावपूर्ण रहेको छ भने सौतेनी आमा र सौताका छोराछोरी, सौता–सौता तथा आमाजू र नन्दका बिचको सम्बन्ध दुस्मनीपूर्ण भेटिएको छ । मान्छे र राक्षसबिच बिहाबारी भए पनि सम्बन्ध हार्दिक नभई शत्रुतापूर्ण रहेको छ । यहाँका ११ ओटा लोककथामा झाँक्री वा लामाद्वारा पूजाआजा र मन्त्रोच्चारणद्वारा सम्पन्न गरिने लौकिक अनुष्ठानसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाज रहेका छन् जसमा भूमिसँग सम्बन्धित, जलसँग सम्बन्धित, वायुसँग सम्बन्धित, पत्थरसँग सम्बन्धित, पहरासँग सम्बन्धित र मन्त्रशक्तिसँग सम्बन्धित देउताका अनुष्ठानहरू सम्पन्न भएका छन् । यहाँका ७ ओटा लोककथामा वेशभूषासँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे उल्लेख भएको छ जसमा गुनिउँ, चोलो, पटुका र धोरो (फेटा) भोटो, मजेत्रो, जुत्ता, औँठी, पोते र टेकी लगाइने प्रचलन पाइएको छ ।

खानपानसँग सम्बन्धित लोकरीतिरिवाजबारे यहाँका ६ वटा लोककथामा वर्णन गरिएको छ । मह, मासु, दुधका परिकार, सेलरोटी, रक्सी जस्ता खाने कुरा खाइने गरेको पाइएको छ । यहाँ बाहुनको असहयोगी प्रवृत्तिका कारण कलियुगमा उसले रक्सी र मासु खानु परेको तथा मगरको सहयोगी प्रवृत्तिका कारण कुखुराको मासु खान पाएको कुरा उल्लेख छ । यसरी नै यहाँ माइती र कुटुम्बबिच झैझगडा नहोस् भनी सँगसँगै बसेर रक्सी र मासु नखाऊन् भन्ने धारणा पनि पाइन्छ । यसका साथै राक्षसहरूले मान्छेको मासु भक्षण गर्ने गरेको कुरा पनि लोककथामा उल्लेख भएको छ । महिना, बार वा दिनसँग सम्बद्ध लोकरीतिरिवाजबारे ३ ओटा लोककथामा उल्लेख भएको छ जसबाट चैत महिनाको

उजेली मङ्गलवार, मङ्सिर महिनाको उजेली मङ्गलवार र माघ महिनाको औँसीको दिनलाई धर्मकर्मसम्बन्धी कामका लागि विशेष महत्त्व दिइने चलनबारे थाह पाइन्छ । यहाँ मेलापर्वसँग सम्बन्धित २ ओटा लोककथा रहेका छन् जसमा मेलाको रमाइलो र त्यसप्रतिको युवायुवतिको गहिरो अनुराग तथा मेला जान नपाउँदा प्राण नै त्याग्ने अवस्थाको वर्णन रहेको छ । औषधोपचारसँग सम्बन्धित लोककथा पनि यहाँ उपलब्ध छ, जसमा हातखुट्टा भाँचिँदा नौनी घिउ र बेसारबाट गरिने उपचारको परम्परागत विधिसम्बन्धी जानकारी रहेको छ ।

(ग) यहाँका लोककथामध्ये १७ ओटामा तान्त्रिक प्रथा, ७ ओटामा जाति प्रथा, ७ ओटामा बलिप्रथा, ३ ओटामा दाइजो प्रथा, २ ओटामा छुवाछुत प्रथा, २ ओटामा कटुवाले प्रथा, २ ओटामा कचहरी प्रथा, १ ओटामा सती प्रथा र १ ओटामा मुखिया प्रथाका सन्दर्भ रहेका छन् । यहाँको लोकसमाज तान्त्रिक प्रथामा बढी भर पर्ने गरेको हुँदा त्यसको प्रभाव सर्वाधिक रूपमा लोककथामा परेको पाइन्छ । यहाँका लोककथाले जातिप्रथाको प्रभाव त्यहाँको समाजमा रहेको पुष्टि गरेका छन् भने बलिप्रथा र दाइजो प्रथालाई पनि लोकले सहज रूपमा अँगालेको पाइन्छ । छुवाछुत प्रथा जुठोसुत्केरोको सन्दर्भ र जातीय उचनीचताका सवालमा त्यहाँ देखा परेको छ । सती प्रथाको खासै प्रभाव नभए पनि प्रेमीप्रेमिकाले एकअर्काको प्रेममा बाधा पर्दा त्यसको अनुसरण गरेको देखिएको हो । परम्परागत सञ्चारका सन्दर्भमा कटुवाले प्रथा र न्याय निरूपणमा कचहरी प्रथा कति उपयोगी थिए भन्ने कुरा पनि यहाँका लोककथाहरूले प्रस्ट्याएका छन् । त्यहाँको समाजमा मुखिया प्रथा कुनै समयमा रहेको र मुखियाप्रति समाजको सकारात्मक दृष्टिकोण रहेको जानकारी यहाँ उपलब्ध रहेको छ । जाति प्रथा र छुवाछुत प्रथा कानुनी रूपमा वर्जित रहे पनि तिनको अस्तित्व समाप्त नभई सकेको यर्थाथ यहाँ प्रकट भएको छ ।

(३) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा स्थानीयताको अभिव्यक्ति कुन रूपमा भएको छ भन्ने दोस्रो शोधसमस्याका सन्दर्भमा लोककथासँग सम्बन्धित स्थानीय भूगोल, स्थानीय समाज र स्थानीय भाषामा विद्यमान लोकतत्त्वको मूल्याङ्कन गर्दा तिनले त्यहाँका विभिन्न स्थानीय विशेषतालाई अँगालेको निष्कर्ष निम्नानुसार प्राप्त भएको छ :

(क) स्थानीय भूगोलसँग लोकजीवनको गहिरो सम्बन्ध रहेकाले स्थानीय भूगोल अध्ययनीय लोककथाको एक तत्त्वका रूपमा रहेको छ । स्थानीय भूगोलका आधारमा धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाहरूको अध्ययन गर्दा यहाँको भूगोलको असर लोकजीवनमा व्यापक रूपमा परेको पाइन्छ । ती लोककथाले त्यहाँका लोकको स्थानीय भूगोलका हिमाल, पहाड, लेक, डाँडा, बँसी, भिर, पहरा, गुफा, खोँच आदि अनेक प्रकारका प्राकृतिक आकृति, नदी, खोला, हावापानी, खेतीपाती, जलाशय, वनस्पति, जीवजन्तु र गाउँबस्तीसँग रहेको सम्बन्धलाई अभिव्यक्त गरेका छन् । स्थानीय भूगोलको असर त्यहाँको जनजीविका, व्यवहार र व्यवसायमा समेत परेको वास्तविकता यस शोधकार्यबाट उद्घाटित भएको छ । प्राकृतिक आकृतिको ज्यादै चिसो हिमाली

हावापानीदेखि समशीतोष्ण हावापानीमा पाइने अनेक प्रकारका वनस्पति, बालीनाली र जीवजन्तुको उपयोग यहाँका मानिसले गर्दै आएका छन् । कालीगण्डकी जस्तो नदी र अनेक खोला, झरना आदि जलाशय यहाँ रहेका छन् । यही भौगोलिक अवस्थामा रहेका अनेक गाउँबस्तीको जानकारी यहाँका लोककथाहरूमा उपलब्ध छ । लोककथामा प्रस्तुत यी सन्दर्भले यहाँको जनजीवनसँग सम्बन्धित स्थानीय भूगोलको प्रतिविम्बन गरेका छन् ।

(ख) धौलागिरि क्षेत्रको लोकजीवनसँग सम्बन्धित स्थानीय समाजका अनेक विशेषता यहाँ लोककथामा प्रतिविम्बित छन् । तिनले स्थानीय समाजको संरचनाका मुख्य आधारका रूपमा रहेका पारिवारिक अवस्था, शासन व्यवस्था, वर्गीयता, जाति–जनजातीयता तथा धार्मिकतालाई अगाडि ल्याएका छन् । मान्छेको प्रारम्भिक अवस्थाको यायावरीय जीवन तथा मातृसत्तात्मक समाज व्यवस्थाबाट पितृसत्तात्मक समाज व्यवस्थातिर ढल्केको समाजका विशेषता लोककथाहरूमा देखा परेका छन् । सिकारी युग, कृषि युग, क्रान्ति युग र ती युगअनुसारका जीवनपद्धति तथा व्यवस्थाको प्रतिविम्ब लोककथाहरूमा भएको छ । यहाँको समाजमा संयुक्त र एकल दुबै प्रकारका परिवारको अस्तित्व देखा परेको र हाडनाता विवाहमा आधारित परिवार व्यवस्थाको विरोध हुन थालेको, सामूहिक विवाहमा आधारित परिवार, युगल परिवार एवम् एकनिष्ठ परिवार व्यवस्था समाजमा कायम रहेको जस्ता कुरा यहाँका लोककथामा फेला परेका छन् । लोककथामा मातृसत्ताको छनकसम्म पाइए पनि पितृसत्ताकै वर्चस्व रहेको र त्यसमा राजा, तान्त्रिक र दैवीशक्तिप्रति समाज नतमस्तक रहेको पाइएको छ । राज्य सञ्चालनका निम्ति विभिन्न समयमा राजाहरूको छनोटको व्यवस्था गरिएकोबारे यहाँका लोककथामा उल्लेख भएको छ । सत्ताका निम्ति पराईसँग हुने गरेका सङ्घर्षका साथै परिवारभित्रका वैमनस्यपूर्ण षड्यन्त्रलाई पनि लोककथाले अभिव्यक्त गरेका छन् । यहाँका कतिपय लोककथामा उच्च वर्ग र निम्न वर्गका बिच अन्तर्विरोध रहे पनि अन्याय विरुद्धको सङ्घर्ष मानव पात्रबाट नहुनु तथा कुनै कुनै लोककथामा पशु र वस्तु पात्रका माध्यमबाट प्रतीकात्मक रूपमा अन्यायको विरोध हुनुले मानव चेतनाको कमजोर अवस्था प्रतिविम्बित छ । यहाँका लोककथामा प्रमुखतः प्रकृतिपूजक बोनधर्म र बौद्धधर्मसँग सम्बन्धित समाज देखा परेको छ भने मूल रैथाने आदिवासी जनजातिमध्येका मगर र ल्होपा तथा वर्णाश्रम व्यवस्थाका चार जातमध्येका ब्राह्मण जातसँग सम्बन्धित पण्डित र ज्योतिषी एवम् शूद्र जात मानिएका कामी र दमाईको यहाँ बसोबास रहेको छ । जाति र जनजाति तथा प्रकृतिपूजक, हिन्दु र बौद्ध धर्मावलम्बीबाट निर्मित यहाँको समाजमा सामाजिक सद्भाव रहेको पाइएको छ ।

(ग) धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाका शब्द, वाक्य, उखान र टुक्काहरू लोकतत्त्वले युक्त छन् । तिनमा प्रयुक्त भाषामा स्थानीय भूगोल र समाज दुबैको प्रभाव परेको छ । पुर्बेली नेपालीको पर्वती भेदका साथै स्थानीय मगर र ल्होपा समुदायमा प्रचलित भाषाबाट प्रभावित नेपाली भाषाको सम्मिश्रण यहाँ प्रयुक्त भाषाको विशेषता बनेको

छ । त्यसमा आफ्नै रैथाने शब्दहरूको ठुलो सङ्ख्यामा प्रयोग हुनु र कतिपय तद्भव र आगन्तुक शब्दलाई स्थानीयपनाले युक्त तुल्याई प्रयोग गर्ने काम हुनुले लौकिक विशेषता थपिएको पाइन्छ । लोकमा ज्यादै रिझेभिजेका सीमित तत्सम शब्दको प्रयोग गरिए पनि ती लोकका निम्ति सुबोध छन् । वाक्य गठनमा खासै जटिलता नहुनु र स्थानीय समाजमा प्रचलित उखान र टुक्काको प्रयोग हुनुले पनि लोकजीवनका निम्ति लोककथाको भाषा सहज ग्राह्य रहेको निष्कर्ष रहेको छ । लोकभाषामा संरचित यहाँका लोककथाहरू लोकतात्त्विक दृष्टिले उल्लेख्य रहेका छन् ।

५.५ भावी अध्ययनका लागि सम्भाव्य शोधशीर्षकहरू

प्रस्तुत *धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथामा लोकतात्त्विक प्रतिविम्बन* शीर्षकको शोधकार्यबाट धौलागिरि क्षेत्रका लोककथाको एउटा खास पक्षमा मात्र अध्ययन भएकाले त्यहाँका लोककथाका अन्य कतिपय पक्षहरूको अध्ययन हुन बाँकी नै छ । त्यसैले यहाँका लोककथाहरूको अध्ययनमा पूर्णता ल्याउन अझ थप शोधकार्यहरू भविष्यमा गरिनु आवश्यक छ । ती कार्यहरू विभिन्न शीर्षकमा गर्न सकिने छ । यस कुरालाई ख्याल गरी भावी अध्ययनका लागि केही शीर्षकहरू निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएका छन् :

क. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको विधातात्त्विक अध्ययन

ख. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको सन्दर्भपरक अध्ययन

ग. धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको समाजशास्त्रीय अध्ययन

परिशिष्ट १

धौलागिरि क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको सङ्कलन

प्रस्तुत परिशिष्ट १ मा पर्वत, म्याग्दी र मुस्ताङ जिल्लाबाट क्षेत्रकार्यका आधारमा सङ्कलित ४२ ओटा लोककथाहरू दिइएका छन् । तिनका शीर्षक व्यक्ति वा प्राणीलाई सम्बोधन गरिने नाम, उसको आवाज, स्वभाव, आकृति, अवस्था, पेसा आदिको आधारमा राखिने प्रचलन रहेकाले लोकले उच्चारण गरेअनुसार नै राखिएको छ । तिनलाई सङ्कलनका क्रममा अभिव्यक्त स्थानीय कथ्य भाषामा नै निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छ । सो कथ्य भाषा उच्चारणअनुसार ह्रस्वीकरण गरी प्रयोग गरिएको छ ।

१.१ पर्वत जिल्लाका लोककथा

प्रस्तुत अध्ययनका क्रममा पर्वत जिल्लाबाट दश ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरिएका छन् । ती यहाँ प्रस्तुत छन् :

१.१.१ करबाकेलि राजा

सत्ते जुक्मा सोर्गदेउ नाम् गरेको मगर् राजा थे रे । उन्को मारानिको नाम् सत्तेदेबि थो रे । राजा सोर्गदेउ र सत्तेदेबिको एउटा छोरा जर्मियो रे । उन्को नाम् इन्दरदेउ राखे रे । सोर्गदेउ राजाले ६५ बर्ससम्म राज्जे गर्दै जाँदा उन्को सक्ति घट्दै जानु लायो रे । आफुनो सक्ति घट्दै जानु लाएपछि राजाले आफुनो छोरालाइ गद्दि छोर्दिए रे र छोरा इन्दरदेउले राज्जे चलाउन लाए रे । इन्दरदेउको सतिदेउ नाम् भको दुइटा बैनिहरु थे रे । इन्दरदेउ राजाको भिर्कुटि मयादेबिसित भे भोयो रे । उनिरुको एउटा छोरा र नौ बैनि छोरिरु जन्मे रे । छोराको नाम् माछापुरन् राखे रे । नौ बैनि सारै सक्तिसालि थे रे ।

माछापुरन् र नौ बैनिहरु हुर्किदैँ गए रे । नौ बैनिले दाइ माछापुरन्लाइ खुब् गालि गर्ते रे । उनिरुले गालि गर्दा थरिथरिको परानि रु जन्मिन्तो रे । तो देखिर माछापुरन्लाइ सिकार खेल्नु मन् लायो रे । उनि बिन्दरा बन्मा सिकार खेल्नु गए रे । त्याँ बन्मा सिकार् खेल्नु जाँदा उन्को सक्ति कम् हँदै गयो रे । उनिरुको हउसबर्नरु नौ बैनिहरुको नौ दसाले उडाइदिइ सको रे । माछापुरन्को सक्ति कम् हँदै गोयो रे । उनि घर्मा आइर आबोइ र बौसित भेट् गरिर एक् पाइला भितर र एक् पाइला भाइर टेके रे । नौ बैनिको खिल्काँटाले उन्लाइ ढेरै बिमार गरायो रे । उन्ले आफुनु बौ इन्दर्देउलाइ “आबो मेरो काल् आइसोको । मेरो मरन् भएपछि चेन्डाँरामा मेरो सरिसामान् पनि लैजानु र दसोटा रोटि बनाइर मेरो सरिसामान्सित मेरै सिर्मा राक्दिनु । समसाँसमा रोटि खानु नौ बैनिरु आउचन् र मलाइ जगाउचन्” भन्ने बित्तिकै उन्को परान्ले सरिर छोरो रे । उन्को आबोइबौले नि तेसै गरे रे । समसाँस परेसि नौ बैनिरु चेनडाँरामा आए रे । सोबैले खसाक्खुसुक् गर्नु लाए रे । रोटि ता दसटा रैच, हाइता नौ जाना छु । कोसोरिर बाँरिर खाने त भनिर दगल्फसल् गर्नु लाए रे । मरिसकेको दाइलाइ कोसरि जगाउने भनिर कुरा गर्न

लाए रे । दाइलाइ जगाम्दा मुटुकलेजो उल्टो पारेर जगाउनु पर्छ नतर त दाइले हाइलाइ नै मार्च । हाइले जित्नु सक्न भनिर ठुल्देइले भनो रे । कान्छिचाइँ बैनिको बोल्ने पालो आयो रे । कान्छिले "दाइको नछुने ठाम्मा छुइदियो भने उट्चन् । उठेसि हाइलाइ रोटि बार्दिन्चन् र खाम्ला" भनो रे । त्याँट ठुलो देइले मुटुकलेजो उल्टो पारिर मन्तर् गरो रे दाइलाइ बिउतायो रे । माछापुरन् बिउतिए रे ।

दाइ बिउतिएसि सोबै नौ बैनिरु एक् ठाम्मा गुजुप्प भए रे । सोबैले, "हाइले दसोटा रोटि बारिर खानु जानिनँ । हाइलाइ बाँर्देउ दाइ" भनिर कराउनु लाए रे । दाइले, "पैले मेरो जिउको मुटुकलिजो सुल्टो राक्देउ हन्ट रोटि बाँरेर खानु सिकाइदिन्चु" भने रे । दाइ होस्मा आएसि हाइलाइ केई दुख दिन्चन् कि भनिर नौ बैनिले संका गरे रे । दाइले केइ नि दुख दिन्न भनिर बचन् दिचन् रे । नौ बैनिरुले दाइको मुटुकलेजो सुल्टो बनाइदे रे र माछापुरन् होसमा आए रे । माछापुरन्ले नौ बैनिरुलाइ आफुनु अगेट बोलाए रे र एउटाएउटा रोटि दिए रे बचेको एउटालाइ आफुको छेउमा राखिर भन्नु लाए रे, "लौ बैनिरु ! आबो अक्कासको तारा भुइँमा खस्च र रमाइलो हेर्ने हाइ ।" सोबै जानाले अक्कासथेर हेर्नु लाए रे । तेई बेलामा दाइले एउटा रोटि अक्कासथेर फाले रे । "तो रोटि जोले टिप्च, उइले खानु" भन्ने कुरा दाइले सुनाएसि सोबैले अक्कासथेर हेरे रे । दाइले नौ रङ्को नौटा रोटि रचेर अक्कासमा फाल्दे रे । तो रोटि खसेर नौ बैनिलाइ लायो रे । आट बैनि त तेइ खुत्रुक्कै परे रे । कान्छि बैनिको एउटा हात् र एउटा खुट्टा भाँच्चिर एउटा आँखा फुटिर भुइँमा पल्टेको देखे रे । उलाइ नि मार्चु भनिर माछापुरन तयर हँदा पच्छिम् दिसाबाट सातै भैरम् आए रे र भन्नु लाए रे, "कान्छि बैनिलाइ पनि मारो भने संसारमा केटि मन्छे नै हराइर जान्च । उलाइ नमार ।" योलाइ मारिन भने मलाइ फिरि नि मार्च भनिर माछापुरन मानिनन् रे । योलाइ बाचाकबोल गरिर मात्तरै छोर्चु भने रे ।

सात् भैरमरुले कान्छि बैनिलाइ बाचाकबोलमा राखे रे । दाइले भनेको ठाम्मा बस्ने, दिएको खाने, भनेको मान्ने भनेर बाचाकबोलमा राखेसि सातै भैरम्ले बिद्देमन्तर बाँर्दिनु लाए रे । माछापुरन्लाइ २१ मन्तर दिए रे र कान्छि बैनिलाइ २२ मन्तर दिए रे । आफुलाइ थोरै मन्तर दिएको भनिर माछापुरन् रिसाउनु लाए रे । हन्ट भैरम्रुले फकाए रे र उनिरुले, "सरिर्मा २१ विद्दे र ढेड्रिमा २२ विद्दे दिन्चु । ढेड्रि विद्देले तिउरो बैनिलाइ लखट्नेछ" भनिर फिरि बाचाकबोल् राखिर बिदा भए रे ।

दिन् बित्दै गोयो रे । माछापुरन्ले हड्कलि नाम् गरेको सत्तेदेबिसित भे गरे रे । उनिरुको एउटा छोरा र एउटा छोरि जन्मे रे । छोराको नाम् कर्बाकेलि र छोरिको नाम् मयापति राखे रे । तिनिरु हुर्किदै गए रे । करबाकेलि राजाले रैमासिनिसित भे गरे रे । रैमासिनि धुम्बा र धुम्बिनिको जेठि छोरि थे रे । भेपछि घुमफिर सुरु गरे रे । सुरुमा उनिरु नेपाल्मा आए रे र सोर्गदेउ राजा बसेको ठाम्मा गए रे । सोर्गदेउ बसेको ठाम्बाटि उत्तर दिसाको रुमा खोला हँदै हुकामाइकोट भन्ने ठाम्मा राज्जे गर्नु लाए रे । त्याँट उनिरु ओरिपोरि, पुर्ब, पच्छिम्, उत्तर र दक्खिन् चारैतिर घुम्नु लाए रे । रानि रैमासिनिले पुर्बको पास मेला भन्ने ठाम्मा नौ भाइ छोरारु जर्माए रे । त्याँबाटि पच्छिम् दिसाको उत्तथेर

रस्तिबस्ति गर्नु लाए रे । फिरि नि बसाइ सरिर रुमा चौरमा आए रे । तो ठाम्मा बसेको केइ बर्सपछि रानि रैमासिनिले यो सन्सार छोरिर गए रे । छोरारु सानै थे रे । छोरिको मरन्को खबर् सुनिर राजा धुम्बा र रानि धुम्बेनि नि आए रे । लालाबालाको बिचल्लि देखिर सारै मन खायो रे ।

सारै सेनु नातिरुको बितारा देक्नु सकिनन् रे । राजा धुम्बा र रानि धुम्बेनिले आफुनै कान्छि छोरि दिने दिल गरे रे । उनिरुको सल्लाले रानि सालि फिमलालाइ भे गरे रे । नौ भाइ छोरारु हुर्किंदै गए रे । जतिजति छोरारु हुर्किंदै जान्चन्, तेतितेति अनिकाल् पर्नु लायो रे । करबाकेलि राजाले छोरारुलाइ हुर्काउनु चारैदिसा खाने कुराको रचना गर्नु लाए रे । जतिजति आबोइबौले खाने कुरा रचना गर्दै जान्ते, तेतितेति छोरारुले कुल खेल्दै जानु लाए रे । छोरारुले, "हाइलाइ सारै मौरिको रस खानु मन् लायो । जौनौ ठाम्मा मौरिको रचना गरेछउ, तेइ ठाम्मा लइजाउ भनिर ढिपि अर्नु लाए रे ।" राजा करबाकेलिले, "उत्तर खन्डको भिरमा महको रचना गरेछु । तो महभिरमा १०० घार मह रचेछु" भन्ने बित्तिकै हेर्न जाम् भनेर कर् गरे रे । त्याँ मह हेरेपछि यो मह कोसरिर काट्ने भनिर होजिखोजि गर्न लाए रे ।

राजा करबाकेलि आफुनु छोरारुलाइ मह काट्ने उपाय बताए रे । केके सरसामा चाइन्च भनिर सोबै कुराको रचना गर्नु लाए रे । मह काट्नु भनिर तिते निगालिको १०० हात्को पराङ्, सल्लाको आगलि, भकेँउलि काठ्को दोप् बनाउने भनिर अराए रे । बौले भनेको सोबै सर्सामा जम्मा गरे रे । जम्मै सर्सामा जम्मा गरेपछि महभिर्को जरामा पुजा लाए रे । हन्ट महभिर्को सिरान्मा पराङ् बान्ने मुना चाइयो र मुना बनाउने पैंएको रचना गरे रे । पैंएबाट मुना बनाइर तेइ पराङ्लाइ बाने रे । कर्बाकेलि राजाले आफुनु नौ भाइ छोरारुलाइ पराङ्मा ओर्लिनु लाए रे । जेठाबाट सुरु गरेको पालो कान्छासम्मन् पुक्दा नि कोइले नि पराङ्मा झर्नु मानिनन् रे । आफुनु बौलाइ मारिर बौको राज्जेको राजा हुने भनिर छोरारु कुल खेलेको रैचन् भन्ने कुरा राजा करबाकेलिले था पाए रे । कर्बाकेलि आफैं पराङ्मा झरे रे । राजा करबाकेलि मह हुने ठाम्मा पुगेसि हउस लाउनु लाए रे र मह राक्ने भाँरा मागे रे । कर्बाकेलिले आफु नि बाँच्ने उपाय सोचे रे । एउटा फलेरि (भिरमा बनाइएको वा बनेको ओडार, जहाँ केही राख्न मिल्छ) को रचना गरे रे । कर्बाकेलिले राउरो मह जति सोबै तेइ फलेरिमा जम्मा गर्नु लाए रे र छोकरा जति माथि छोरारुलाइ पठाउनु लाए रे । छोरारुले किन मह छैन त भनेर सोदे रे । कर्बाकेलिले सिस्ने खोलामा फुल् फुलेछैन, कोखे बन्मा पानि परेछैन तोइ भइर महको रस् छैन रैच भनिर उत्तर दिए रे । सय हातको पराङ्मा चरेर सय घार मह काटिर सकेसि राजा कर्बाकेलि फलेरिमा फट्किए रे । छोरारुलाइ मह काटेर सक्कियो भनिर सुनाए रे । तो खबर् सुन्ने बित्तिकै छोरारुले पराङ् काट्दे रे । सय हातको पराङ् भिर्को जरामा खसो रे । बौ कर्बाकेलि मरे भनिर नौ भाइ छोरारु घर्थेर् हिने रे । जौनो भाइले गुन्जारी फोर्च, उइ राजा हुन पाउच र अरु भाइ मन्तरि हुन पाउच भन्दै घर्मा गइर नौ भाइ तारोभेजो खेल्नु लाए रे । छोरारुको इस्तो चाल् देखिर रानि फिमलालाइ संका लाक्नु लायो रे ।

रानि फिमलाले इसोर्लाइ पुकारे रे । इसोर्ले मन्तालोक्मा धेन् दिए रे । एक् ठाम्मा राजा कर्बाकेलि भिर्मा अकालो परेको देखे रे । उन्ले खगपति र गंगपति नाम् गरेको गरुल्को रचना गरिर राजा कर्बाकेलि अकालो परेको भिर्मा पठाए रे । गरुल्रु राजा कर्बाकेलिको छेउमा गइर सोबै कुरा बताए रे । राजाले पतेइनन् रे र गरुल्रुले सक्ति देखाउनु लाए रे । तो देखेपछि बल्ल राजाले दुइटा गरुल्को घाँटिमा हात्ले स्वातिर फगिट्टामा बसे रे । गरुल्गरुल्निले राजालाइ चारैदिसा घुमाइदिए रे । राजाले जुन् ठाम्मा बस्न मन् गर्चन्, तेई ठाम्मा राक्दे रे । राजालाइ मेड्दिको राम्चे गाम्मा पर्ने देउराली खर्कको सत्ते मुलपानिमा राक्दिन अराए रे । त्याँ उनि गरुल्गरुल्निको फगिट्टामा सुते रे । उन्ले गरुल्गरुल्निलाइ "एक हजार बर्स लामु आयु बाँच्नु । आजदेखि तिउरुलाइ मनुखेले सम्जिलान्" भनिर आसिक् दिए रे ।

कान्छि रानि फिमलाचाईं आफुनो राजाको मरन्ले सोक्मा थे रे । रानिले उल्टो पैरन्मा बैरागिँदै पानि लिनु गागरि लिइर सत्तेमुल्को पानिमा आए रे । राजाले रानिलाइ देखे रे र आफुनु अम्ठि खोलामा खसाल्दे रे । तो अम्ठि रानि फिमलाको गागरिमा ट्वाक्क गर्दै खसो रे । केको आबाच आउच भनिर गागरिको पानि घोप्टेइर फाले रे र त आफुनु राजाको अम्ठि देखे रे । रानि फिमला आत्तिँदै माथिथेर उकले रे । उन्ले राजालाइ भेटे रे । रानि रोइकराइ गर्नु लाए रे र दर्बार् फर्किनु पुकार गरे रे । हाउरो नौ भाइ छोरारुले सत्तधरिम छारिर कुल खेलिचन् । अइले जानु हुन्न । मलाइ मद्दे रात्मा मात्तरै लिन आउनु भनिर अराए रे । लिनु आउँदा बेत्को सोलि, बेत्को नाम्लो, बेत्को लौरो, बेत्को ढकनि बनाइर मात्तिरि आउनु र त्याट घर्को सिरान् तलाको धुरिआटामा राख्नु र मेरो अगेट चोखो पानि राक्दिनु भनेर सिकाए रे । राति सुन्ने रात्मा बेत्को सर्सामा तयर गरिर राजाले अराएको जोम्मै ठिक् पारे रे ।

उजेलो भएसि राजाले धुरिको डुलाबाटि भाइर हेरे रे । भाइर छोरारु तारोभेजो खेलेको देखे रे । कर्बाकेलि राजाले आफुनु धनुबान लेइदिनु लाए रे । रानिले होइस्तो हालत्मा छौ, कोसोरिर धनुबान् थाम्नु सक्चौ, गुन्जारी कोसोरिर फोर्चौ भनेर सम्जाए रे । राजाले मसित सक्ति नभए नि मसित सत्तेको बाचा छ भनिर धनुबान लेइदिन अराए रे । रानि फिमलाले लेइदिए रे । राजा कर्बाकेलिले धुरिको डुलाबाटि धनुबान् छोरे रे । छोरारुले ताकेको गुन्जारिमा धनुको बान् पर्नु गोयो रे र गुन्जारि फोर्दे रे । धनुको बान्ले गुन्जारी फोरेको देखिर सोबै भाइले मेरो बान्ले गुन्जारि फोरो भन्दै कुर्लिँदै हेर्नु आए रे । राजा कर्बाकेलिको जेट्ठा र कान्छा छोराले आफुनु सक्तिसालि बौको धनुको बान् हो भनेर चिने रे । अरु भाइले पतेइनन् रे । कोसोरिर मरेको बौको धनुको बान् आयो भनिर अचम्ममा परे रे । आफुले रचेको कुलको पाप् सम्जिर नौ भाइरुले दारा जम्मा पारे रे र हाम् फाल्नु लाए रे । बौ कर्बाकेलि र आबोइ फिमला आउँदाआउँदै सात भाइ छोरारु आगोमा ढरिर मरे रे । जेठा, माइला र कान्छा छोरारु मात्तरै बचे रे । राजा करबाकेलिले जेठालाइ राम्चन् र कान्छालाइ कुल् नाम् राक्दे रे । राजा कर्बाकेलिले जेठा राम्चन् र कान्छा कुल्लाइ जन्ताको सेवा गर्नु र माइलालाइ खलामा बसि अन्नपानिको सह राक्दिनु, तिउरुलाइ

मनुखेले सम्जिने छन् भनि बरिदान् दिए रे । कर्बाकेलिभन्दा अगि चार् पुस्तासम्मन् राजा थे रे । आफुनु बौमाथि कुल् खेलेर धरिम छोरेको हँदा सराप् परेर नौ भाइ छोरारुदेखि राजा हुन पाइनन् रे ।

१.१.२ कुन्डो

उइले एउटा गाम्मा भुराभुरि बस्ते रे । भुराभुरिको केराटि थेन रे । खेतिपाति गरिर पेट पाल्ते रे । बारिमा कुन्डो थुपरै फलिच रे । हन्ट भुराभुरिले डोकोमा बोकिर घरअ ओसारिचन् रे । त्यान्ट घर्को छानामाथि धुरिमा, कौसिमा लइनै पारिर राखिचन् रे । नअट्टाको कुन्डोलाइ अगेन्को आटादो, थात्को डिलदो लइन् पारिर राखिचन् रे । भुराले खान्कि बनाइर भुरिलाइ खानु बोलाइच रे । धुइटैले खाइर अगेन्को आगो ताप्दै सुखदुखको कुरा अरिचन् रे । केराटिरु नभइर बुरेस्काल्मा दुख पाइम् भनिर कुरार्दै अर्दा ता अगेन्को आटाको एउटा कुनाटि केटाको बोलि आइच रे । काँटि को बोल्च भनिर भुराभुरि तँलातँला परिचन् रे । झासुकै हेरिचन् रे कोइनि देखिनचन् रे । हन्ट काँट को बोल्चौ भाइर आउ भनिर भुराभुरिले भनिचन् रे । हन्टाट ता 'आबोदेखिन् म तिउरुको छोरा' भन्दै एउटा कुन्डो फुत्त निस्किच रे । भुराभुरि त नपतेइर हेराहेर गरिचन् रे । पछेट कुरार्दा अर्दै रात् अबेला भैच रे र सुतिचन् रे ।

भोलिअल्ट भालेको पैलिको डाकोमा भुरि उठिच रे । धैलाकुचो अरिर मकैको सातु पिस्नु जातोआ नारिइयो रे । हन्ट पानि भोर्नु पँदिरा गोयो रे । भुराचाइ उठिर आगो फुकिच रे । कुनाआ बसेको कुन्डोले सोबै हेर्दै बसेथो रे । भुरिले पँदिराट पानि भोरिर लेउँदा भुराले सातुको अर्नि खाइर नि बारि जोत्नु हल्गुरु तयर पारिर हिनिच रे । दिउसो भुरिले खान्कि बनाइर बारिआ जानु लाग्दा 'बोउलाइ मैले लइदिन्चु' भन्दै कुन्डो अगिअगि सरिच रे । हन्ट कोसोरिर लैजान्चस् त भनिर भुरि छक्दम् परिच रे । हन्ट कुन्डोले 'मेरो बेन्तुलाको टुप्पाआ भान्देऊ' भनिच र लिर गइच रे । बारिको डिल्मा उभिइर 'ए, बोउ अर्नि खानु आउ' भन्दै चिच्चेइच रे । 'कोहोला ? काइनि कोइनि देक्न । छक् पर्नु' भन्दै जोत्दै गरिच रे । पछि मात्तरै बारिको पाटाको डिल्मा कुन्डोलाइ देखिर भुरो खानु आइच रे ।

कुन्डो नि तन्दिरि हँदै आयो रे । उमेर् पुगेसि भे अर्ने भनिर भुराभुरिले बात् मार्नु लाइचन् रे । होयो कुरा कुन्डोले नि सुनिच रे । हन्ट ओको आबोइ र बोउसित राजाको छोरिसित भे अर्न जाने कुरा अरिच रे । 'राजाले मार्चन् । राजारुलाइ छोरिर कुन्डोसित कौनोले छोरिको भे अर्दिचन् र ? भो नजा' भनिर कुन्डोलाइ भुराभुरिले निकै सम्जाइचन् रे । आबोइ र बोउको कुरै नसुनिकन ढिपि मात्तरै गरिच रे । छोराले सारै ढिपि गरेसि राजाको दरबारमा पठाइचन् रे । हिन्दाहिन्दै राजाको दर्बार्मा पुगिच रे र ढोकाट छिर्नु लाक्दा सिपाइले 'केन आको ?' भनिर सोधो रे । 'म राजाको छोरिसित भे अर्नु आको' भनिर कुन्डोले भनिच रे । हन्ट त सिपाइले कुन्डोलाइ गिजेइच र भितर पोस्नु दिन रे । हन्ट ता कुन्डो उरिर भितर पसिच रे । सिपाइले थाहै पाइन रे । भितर गइर राजालाइ भेटिच र भनिच रे 'राजा ! म तिउरो छोरिसित भे अर्न भनिर आछु ।' कुन्डोको कुरा सुनिर राजाले पनि गिजेइर मोरिमोरि हाँसिचन् रे । हन्ट 'बेला आयो भने देखाम्ला । केन हाँस्चौ र राजा?'

भनिर एक् ठाम्मा गइर बसिच रे । कुन्डोको आँट देखिर राजा छक् परिचन् रे । कत्तिनि पतेइनन् रे । तेइनि बचन्को पक्का भको राजा भइर थुपरै रासकुमाररुको लइन्मा बस्नु लाइचन् रे ।

भोलिअल्ट राजाको आँगन्मा थुपरै देस्को रास्कुमार्रु जोम्मा भए रे । सोबै लइन् परेर बसिचन् रे कुन्डो नि बसिच रे । राजा, रानि र उनिरुको छोरिरु नि बसिचन् रे । सोबैले कुन्डोलाइ गिजेइर हाँसिचन् रे । तो देखिर राजाको कान्छि छोरिलाइ सारै मया लाइच रे । राजाले 'लौ भन ! तिउरुले केके अर्न सक्चौ ? आपुनु खुबी देखाउ' भनिर राजाले सोधिचन् रे । सोबैले आपुनुआपुनु खुबि देखाउनु सुरु गरिचन् रे । हन्ट आखिरिमा राजाले कुन्डोथेर हेरिर 'लौ आबो तिँले आपुनु खुबि देखाउ' भनिर हुकुम् दिए रे । होतित्ति बेला राजाको दर्बार्मा ठुलो आगो लाइच रे । सोबै राजारु डर्ले दुगुरादुगुर् भइर भागिचन् रे । कुन्डोले चाइ ओको बेन्तुलाको टुप्पाले भुइमा टेकिर अक्कासथेर् तन्किच रे । माथि पुगेसि कुन्डोको डल्ला ता चेप्टो भोयो रे र त्यान्ट पानि पारिच रे । कुन्डोले दर्बार्मा लागेको आगो मारिच रे । दर्बार् ता जोस्तोको तेस्तै भइच रे । राजा ता ढेरै खुसि भैचन् रे र आपुनु बचन् नबिर्सिकन कुन्डोसित छोरिको भे अर्ने भनिर ठिक् परिचन् रे । र ता ठुलो छोरिले 'होइस्तो कुन्डोसित भे अर्न' भनिर चेठ्ठिदै गइच रे । माइलि छोरिले नि तेस्तै जोआप् लाइर गइच रे । कान्छि छोरि राजि भैच रे । राजारानिले छोरिलाइ बाजो बजाइर हात्ति, घोरामा थुपोरो धनसम्पत्ति बोकाइर पठाइचन् रे । आद्दा बाटोमा पुगेसि कुन्डोले 'जोजोले जेजे बोकेछौ, आपैआपैले लइजोउ । मेरो घर्मा यतोरो धनसम्पत्ति राक्ने ठाम् छैन' भनिर कुन्डोले सोबैलाइ आआफुनो घर्थेर् फर्काइदिच रे र घर्मा रास्कुमारिलाइ लिइर गोयो रे । छोराले राजाको छोरिलाइ भे अरिर लेएको कुरा सुनेर भुराभुरि खुसि भए रे ।

एक् दिन् रास्कुमारिलाइ माइत जानु मन् लायो रे । कुन्डोको आबोइले माइत पठाउनु तर्खर् गरिच रे । हन्ट घैइएको खिर्, घिउमा हालेको घैइएको घुमाउने रोटि, भाङ्गोको छोपरु बनाइर गादामा हाल्दिच रे । छोराभारि माइतथेर् हिन्नु लाए रे । जाँदाजाँदा रास्कुमारिलाइ भोक्तिर्खा लायो रे थकाइ नि लायो रे । हन्ट एउटा चौतारामा बसिर अर्नि खाए रे । रास्कुमारिले एउटा काफल्को रुक्मा कालै काफल् पाकेको देखे रे हन्ट आफुनो भुरालाइ काफल् खानु मन् लायो भने रे । कुन्डो ता काफल् टिप्नु रुक्मा चरो रे र बेस्सरि रुक् हल्लाइदियो रे । रास्कुमारिले काफल टिप्दै खाँदै गरे रे । रास्कुमारि अघाएपछिन् कुन्डो ओरल्नु लायो रे । कुन्डो ओरल्दै थो रे रुकबाटि हरर भुइमा पछारियो रे । पछारिँदाता कुन्डो प्वाट्टै फुटो रे । हन्ट ता कुण्डोको भितरबाटि ता राउरो न राउरो रास्कुमार् निस्के रे । फिरि नि ढेरै सिपाइ, हात्ति, घोरा, धन्सम्पत्ति नि निस्किच रे । हन्ट ठुलो न ठुलो दर्बार् पनि बन्निच रे । त्याट रास्कुमार्ले आपुनु बोउ र आबोइलाइ नि दर्बार्मा लेइर राखिचन् रे । हन्ट बाजो बजाम्दै रास्कुमार् र रास्कुमारि माइतथेर लाइचन् रे । माइत पुगे रे । सोबै खुसि भइचन् रे । दुइटा देइरु त आपुनु भाग्गेलाइ थुक्दै बसिचन् रे । सुन्नेलाइ सुनको माला, भन्नेलाइ फूलको माला ।

१.१.३ टुरि केटि

एउटा गाम् थो रे । गाम्मा भुराभुरि बस्ते रे । भुराभुरिको एउटा छोरि थो रे । सोबै खुसि थे रे । एक् दिन् नानिको आबोइ मोरो रे । छोरि सेनु थो रे । ओको बोउले ओर्को भे अरो रे । सानि आबोइले ओर्को छोरि पायो रे । देइले ओर्को बैनिलाइ ढेरै मया गर्तो रे । ओको सानि आबोइले झट्किला छोरिलाइ सारै हेला गर्तो रे । जैले नि काम् मात्तरै लाउने र खानु नि नदिने गर्तो रे । ओको छोरिलाइ मिठोमिठो खान दिने र सौताको छोरिलाइ ढिरोफारो दिन्तो रे ।

भुराभुरिको ढेरै बाकरा थो रे । भुराचाइ काम् अर्न जान्तो रे । सानि आबोइले आफुनो भुरा काम्मा गइसकेसि झट्किला छोरिलाइ ढिरोफारो खान दिइर बाकरा चराउन पठाउतो रे । सानि आबोइले पेटभोरि खानेकुरा नदिइर टुरि केटि दुबोलो भथो रे । टुरि केटिको दुःख देखिर एउटा भुरि बाकरालाइ टिट् लाइच रे । एक् दिन् भुरि बाकराले टुरि केटि भोक् लाइर रोदै बसेको देखिच रे । हन्ट बाकराले टुरि केटिलाइ फकाइच रे र 'नरोइ छोरि । म तलाइ पाल्चु । मेरो दुत् दुइर राक् । तलाइ जे खानु मन् लाक्च, तेइ बन्च । पिर् नअर' भनिच रे । सुरुमा ता पतेइन रे । पछि भुरि बाकराले जे जे भन्च तेइतेइ गर्नु लायो रे । टुरि केटिलाइ जेजे खानु मन लागो, तेइतेइ तयर हन्तो रे । त्याट ता टुरि केटि राउरो हँदै गोयो रे । मोटो हँदै गोयो रे । टुरि केटि ता राउरो तोरोनि हँदै गोयो रे । ओको छोरि भन्दानि राउरो हँदै गएको देखिर सानि आबोइ छकदम परिच रे । के खाइर इति राउरो भोयो भनिर ओको छोरिलाइ चर्च बुज्नु टुरि केटिसित बाकरा हेर्नु पठायो रे । बन्मा गएसि भुरि बाकराले मिठोमिठो खानेकुरा बनाइदिने रैच भनिर घरअ आइर ओको आबोइलाइ भनो रे र ओको नुङको एउटा कोच्चिरामा इतुरुका खानेकुराको टुकारा लेको रैच रे र ओको आबोइलाइ एउटा भारामा थाप्नु लायो रे । भाँरामा खनेउँदा त ठुलो भाराको भोरि भोयो रे । हो तो खानेकुरा सानि आबोइले नि मिठोमिठो मानिर खायो रे । टुरि केटि सपर्दै गएको देखिर सानि आबोइको मन्मा पाप् पलायो रे ।

एक् दिन् टुरि केटिले बाकरा चराउनु बुगेन् थेर गोयो रे । भुरि बाकराको छेउमा बसिर सारै चित्त दुखाइदुखाई रोयो रे । भुरि बाकराले किन रोको भनिर सोदो रे । टुरि केटिले 'बैनिले सोब्बै कुरा घरअ गइर सानि आबोइलाइ लाइदिच । आबो भोलि सानि आबोइले तिँलाइ काटिर खाने रे' भन्दै टुरि केटि रोयो रे । हन्ट भुरि बाकराले 'पिर नअर् । भोलि मलाइ काटिर सोब्बैले मासु खालान् । तैले मेरो मासु नखाएस् । अरुले मासु खाइर फालेको हाट्लाइ एक् ठाम्मा बटुलेस् । घर्बाटि अलिपर बारिमा खाल्टो खनिर पुरेस् । एक् मैनापछि होतेइ खाल्टोमा सुन् उमर्च । तो सुन् कोसइले उक्काउनु सक्नन् । होतेइ बेला तेरो धाइने हात्को कान्छि अम्लाको नुङको टुप्पाले कोट्टेएस् । तेसो अरे सुन्को डल्ला उक्किन्च' भनिर अरायो रे । भोलिअल्ट टुरि केटिको सानि आबोइले भुरि बाकरालाइ काटिर भतेर खोआइच रे । सोब्बैले खाए रे । टुरि केटिले खाइन रे । एउटा कुनामा बसिर रोइच रे । भुरि बाकराले भनेजस्तै गरिच रे । एक् मैनापछि ता बारिमा पएँलो सुन्को डल्ला पलायो रे । यो कुरा झासुकै फैलिइच रे । राजारुले नि सुनिर हेर्नु आए रे । आएको जत्तिले

खनिर निकाल्नु खोजे रे । कोसेइले नि सकिनन् रे । पछेट टुरि केटि नि हेर्न आयो रे र भुरि बाकराले भनेजस्तै अरिर धाइने हात्को कान्छि अम्लाको नुइको टुप्पाले कोट्टेइच रे र ता सुन्को डल्ला उक्किच रे । यो हल्ला झासुकै पुगो रे । एउटा देस्को राजाले नि सुने रे र 'तो केटिलाइ दर्बार्मा लेउनु' भनिर मन्तरिलाइ पठाए रे । टुरि केटि दर्बार्मा गइच रे । हन्ट ता राजाले तो केटिलाइ भे अरे रे । त्यान्ट राजाले सारै पेरो अरिर राखे रे । टुरि केटि रानि भइर खुसि भइर बसिच रे । सुन्नेलाइ सुनको माला, भन्नेलाइ फूलको माला ।

१.१.४ टुरि बैनि र सात भाइ

एउटा गाम्मा सात् भाइ एक् बैनि थे रे । सातै भाइको स्वास्निरु थे रे । बैनिको भे भथिन रे । सात् भाइरु एक् दिन् पैसा कमाउनु भनिर मदेसथेर जान लाइचन् रे । सात् भाइले आफुनु स्वास्निरुसित "बैनिलाइ हेला नअर्नु, तिउरुले जे खान्चौ, तेइ खान दिनु । मिठो खाए मिठो दिनु, तितो खाए तितो दिनु । सारो खाए सारो दिनु, फाँरो खाए, फाँरो दिनु । सधै पेरो अर्नु" भने रे र मदेस्थेर गए रे । कान्छि भाउजुले छोरिर सोबै भाउजुरुले हेला अर्न लाइचन् रे । आफुरुले ढिरोफारो खाँदा केटिलाइ भोकै राक्ते रे र भात् खाँदा भात्को मान् मात्तिरि खानु दिन लाइचन् रे । ओको कान्छि भाउजुले मात्तिरि आफुले जे खान्च, तेइ खानेकुरा आफुनु नुडको कोच्चारमा लुकाइर लेइर ख्वाउतो रे । काम् अर्न मात्तिरि लाउने खान थोरै दिने र कैले भोकै राक्ने गर्ते रे ।

धान् कुट्ने ढेक्कि थिन रे । धान् कुट्ने बेलामा "बिना नाङलि, बिना कुचो, बिना ढेक्कि धान कुटिर ले राँरिपाथर्नि" भनिर भाउजुले नन्दलाइ अराउनु लाए रे । नन्द रौंदैरौंदै डालोमा धान बोकिर हिनिच रे । बाटोदो रौंदैरौंदै हिनेको देखिर भङ्गिरारुले 'किन रोन्चौ देइ' भनिर सोदिचन् रे । हन्ट केटिले 'भाउजुरुले बिना नाडिलि, बिना कुचो, बिना ढेक्कि धान् कुटिर ले राँरिपाथर्नि भनिर गालि अर्चन' भन्दै रोयो रे । हन्ट ता सस्तै भङ्गिरारु जोम्मा भैचन् रे र चुच्चोले बोकरा छोराइचन् रे र पाँगले भेटेभेटे अर्दै केलाइदिचन् रे । एउटो भुरो भङ्गिराको पोंगमा एउटा चामलको गेरा अङ्किच रे । घर्मा नन्दले कुटिर लेको चामलको गेरा गन्नु लाइचन् रे र त एउटा गेरा पुगिनच रे । एउटा गेरा पुगिन खोजिर लेउछस् कि तेरो चुल्ठो चेत्दिम् भनिर भाउजुरुले गलेउन लाइचन् रे । फिरि रौंदैरौंदै चामलको गेरा खोद्नु जाँदा होतेई भङ्गिरारुले भेटिर सोदिचन् रे । 'ओस्को मुटुमा गाड्नेरुलाई' भन्दै फिरि सोब्बै भङ्गिरारुले आफुनु आफुनु पोंग खोटेखोटे अर्दै झार्नु लाए रे र ता एउटा भुरो भङ्गिराको पोंगबाट झरिच रे । हन्ट चामलको गेरा लिइर आफुनु भाउजुरुलाइ दिच रे ।

ओर्को दिन फिरि भाउजुरु कराउन लाइचन् रे । 'बिना नामिलि, बिना गागरि पानि भोरिर ले राँरिपाथर्नि । पानि लिन जान्चस् कि तेरो चुल्ठो चेद्दिम' भनेर भाउजुरुले गलेए रे । टुहुरि केटि पानिको पदिँरामा बसिर रोइच रे । रोएको देखिर एउटा डुलाट सोर्पोले 'केन रोन्चौ देइ ?' भनिर सोदिच रे । 'पानि लिनु आको । बिना नामिलि, बिना गागरि पानि भोरिर ले राँरिपाथर्नि भनिर' भाउजुरुले गलेउचन् । कोसोरिर पानि लाने हो भनिर रोको भनिर भनिच रे । हन्ट भेउता र सोर्पोले फकाइचन् रे । भेउताले आँ गरिर मुख् खोलिच रे

र केटिले पानिभरिच रे र सोर्पोको नाडिलि बनाइर बोकिर घरमा पानि लेइच रे । फिरि नामोलो र आँसि लिइर दारा काट्न गइच रे । दारा काट्ने बेलामा नानि खेलाउने धरालो खोज्नु बरिठुलो गरुल् गिद्द आइच रे । टुरि केटिको छेउमा बसिच रे र भनिच रे 'मेरो गुँर्मा जाम् । मैले मासु लेउचु र खाम्ला । तिँले मेरो नानि खेलाइदिलौ । जाम् हाइ ।' गरुल् गिद्दले सारै जिद् गरो रे । तिउँरो दाइरु मदेस्बाटि आउँदा घर्मा लेइदिम्ला' भन्दै फकाइच रे । घरमा भाउजुरुले दुःख दिएको, हेला गरेको, काम् जत्तिर लगाको सम्झिच रे र गरुल् गिद्दको मुन्टोमा झुन्डिर बेनेने अर्दै गइच रे । गरुल् गिद्दले ओल्कोओल्को भिर्को कोप्चार्को गुँरमा लयो रे । गरुल्ले सँधै मासु लेउतो रे । टुरि केटिलाइ घिन् लागिर खान्न थो रे । गरुल् उडेर गएसि ओको बच्चारु से ऽऽ से ऽऽ से ऽऽ गरिर कराउँदा टुरि केटिले फकाउतो रे । टुरि केटिले फकाउँदै, 'नरोइ नरोइ गरुल्को नाऽनि । सातै दाजु मदेस् गए । छबै भाउजु हेला गरे । कान्छि भाउजु नजुरै पाले । नरोउ नरोउ गरुल्को नाऽनि' भन्दै गित् गाउतो रे । सदै इस्तै गित् गाम्दै नानि फकाउँदै गर्तो रे ।

एक् दिन् सातटा दाइरु मदेसबाटि फर्किचन् रे । दाइरु तेइ भिर्को बाटोबाटि आउदै थे रे । कताकता भिर्को ओराल्बाटि गित् गाको सोर् सुने रे । 'ओहो ! हाउरो बैनिको जोस्तो सोर् काँबाटिं आयो' भनिर सोर् ठनासिचन् रे । सोर् ठनास्दै जाँदा गरुल्को गुँर्मा पुगे रे । बैनि ता ओराल्को कोप्चेरामा बसेको देखे । सातै दाइले आफुनु आफुनु धोरो गाँसेर लामो बनाए रे र जेठा दाइले 'सत्तको मेरो बैनि भए यो धोरोको टुप्पा बैनि भएको ठाम्मा पुगोस्' भनि धोरोको टुप्पा ओराल्को कोप्चेरामा फालो रे । जेठ्ठा दाइले फालेको धोरोको टुप्पा बैनि भएको ठाम्मा पुगिन रे । छटै दाइरुले पालैपालो फाले रे कोसइको नि पुगिन रे । छटै भाइउजुरुले सारै हेला अरेको भइर कोसइको नि पुगिन रे । कान्छाचाइ दाइले फाल्दा ता बैनि भएको ठाम्मा पुगो रे । बैनिले गुँर्बाट उँदो हेर्दा त आफुनु सातटा दाइरुलाइ देखो रे । त्यान्ट बैनिले आफुनु कम्मर्मा धोरोको टुप्पा बाँधिर र उदोड्खि हरर खसो रे । दाइरुले बैनिलाइ भुइमा भजर्न दिनन् रे । सोब्बै भेटिर ता रोँदारोँदा गरे रे । दाइरुले बाकस्मा सस्तै लुआ ले रैचन रे । 'लौ बैनि यो लुआ ओर् । बाकस्भितर पस् र एउटा कैची स्वात् । कुनचाइ भाउजुले हेला अर्तो होतेइलाइ चिन्' भनिर दाइरुले अराए रे ।

सातै दाइरु आफुनु घर आए । बैनिलाइ खोजे । काइ नि देखिनचन् हन्ट 'ऐ राँरि हो ! हाउरो बैनिलाइ काँ पठाइस् ?' भनिर रिसाइचन् रे । त्याँट त कोइ भाउजुले घाँस काट्न गछन् भनिर ढाँटिचन् । कोइले पानि भोर्नु गछन् भनिचन् र कोइले दारा काट्न गछन् भनिर ठाटिचन् रे । कोसैको कुरो मिलिनच रे । सातै दाइ रिसाइचन् र आफुनु भुरिलाइ बाकसको लुआ रोज्न पठाइचन् रे । जेठा दाइको भुरिले लुआ रोस्नु बाकस्मा हात् हालिच रे र त नन्दले बाकस्बाट कैचिले हात् काट्दिच रे । 'अइया बाबै ! इनिरुले मदेस्बाट मुसा पो लेइचन्' भन्दै जेठि भाउजुले हात् भाइर तानिच रे । फिरि माइलि भाउजुले बाकस् हेर्न थालिच रे । नन्दले कैचिले नाक काट्दच रे । 'अइया बाबै ! इनिरुले त मदेस्बाट बिक्छि पो लेइचन्' भन्दै आफुनु अनुहार पछिड्ख तानिच रे । जोम्मै

भाउजुरुलाइ होतिस्तै अरिच रे । कान्छि भाउजुको पालो पच्छेट आइच रे । उलाइ ता केइनि अरिनच रे । त्याँट सोब्बै दाइले था पाइचन् रे । छटा भाउजुरुले माफ मागिचन् रे । सोब्बै मिलिर बसिचन् रे । सुन्नेलाइ सुन्को माला, भन्नेलाइ फुल्को माला ।

१.१.५ डैडरा मण्डलि

उइले साल्जे गाम्मा फगामि थर्को बुराबुरि बस्ते रे । उनिरुको एउटा छोरि पनि थे रे । छोरिको भे भथिन रे । भक्कर बैसालु उमेर थो रे । साथिसङ्गिसित मेलापात्, घाँस्दाउरा, गोठालोमा दिन् बित्तो रे । लोपरेमा जेठि पुर्निमाको बेलामा हितल्डए मेला लाक्तो रे । तो मेलामा साथिसङ्गिसित गइर रमाइलो गर्ने सल्ला गरिचन् रे । सोबैले तो दिन् कैले आउला भनिर कुरेर बसे रे । हितल्डए मेला जाने दिन् नि आयो रे । आफ्नो साथिसंगिरु रमाउँदै तो चेलिलाइ नि बोलाउनु आए रे । त्याँट उन्लाइ ता आफुनो आमाले मेला जानु दिनन् रे ।

साथिसंगिरु रमाउँदै मेला गए रे । साथिसंगिरुसित मेला जानु नपाइर उन्को हिर्दय ढेरै रोयो रे । सइ नसक्ने गरिर चित्त फाटो रे । हन्ट आफु मेला जाँदा लाउने भनिर राखेको नए रातो खास्टो मदुस्बाटि निकालिर रोँदै घरबाटि निस्के रे । घर्बाटि अलि परको डेमुर्को रुक्मा रातो खास्टोको एक् छेउले आफुनो घांटिआ अर्को छेउले डेमुर्को रुक्मा बाँदिर झुन्डे रे । भोलिअल्ट भेनैमा चेलिलाइ घर्मा देखिनन् रे र गाम्भोरि खोद्नु लाए रे । सोबैले खोद्दा बारिको डेमर्को रुक्मा झुन्डेको भेटे रे । हन्ट सत्गत् गरे रे र डेमर्को रुक्लाइ नि काटिर फालिचन् रे । साथिसंगिरु मेलाबाट फर्किर आए रे । उनिरु नि रोनुकराउनु लाए रे । चेलिको आबोइबोउ नि सारै पछुताए रे । जे हुनु भैसको भनिर चित्त भुझाइर बस्नुलाए रे ।

डैडरा बायो बनिर भौतारिनु लाए रे । एक् दिन् उन्को भेट् सिद्द देउतासित भोयो रे । देउताले आफुसित राखिर आफुनु चेला बनाइर दिच्छे दिनु लाए रे र नि उन्को मन्ले सान्ति पाइन रे मन् ठगानिएन रे । जोग्जोग् पारिर राति एउटा चेलिको सोर्मा सारै चित्त दुखेइदुखेइ रोने र मन्छिरुलाइ भेउनु लायो रे । हेर्नु जाँदा कोइ नि हुन्न थो रे । हन्ट ता पछिपछि मन्छिरु, डिया, भेराबाकरालाइ दुखकसिट पर्नु लायो रे । मन्छिरु आत्तिनु लाए रे । अनि गामलेले झाँकरिलाइ पुकारे रे । झाँकरिले के भयो भनिर निखनिचन् रे र पत्ता लाइचन् रे । "साथिसंगिरुसित हितल्डएको मेलामा जाने सारै छुद्दे भइर भाउर समातिर नए लुआ किनिर राखितँ । सोबै साथिसंगिरु रमाउँदै मेला गए । मलाइ आबोइले जानु दिनन् । सारैसारै चित्त फाटो । मेरो सेवा लायौ भने भरिपुर्न पार्दिम्ला" भन्दै हिक्को छोरिर डैडरा उतरे रे । हन्ट गाम्लेले जोग् पारिर डैडराको गुरु, गुर्को अरु आसेपासेरु र डैडरालाइ बलि दिइर सेवा लाए रे । त्याटि उन्लाइ गाम्लेले डैडराको मन्डलनि बायो भनिर सम्जे रे । सोबै दुखकसिट हराउँदै गोयो रे ।

१.१.६ भिमला राजा र हइमया रानि

उइले पुर्ब देस्मा एउटा राजा थे । उन्को नाम् भिमला थो । उन्लाइ सोबैले भिमला राजा भन्ते । उन्को जिबन् सानैदेखिन् सुखमा बितेथो । उन्को ढेरै सुसारेरु थे । तिनै बर्सको भिमला राजाले दुत्भात् खान्ते । भिमला राजा सात् बर्सदेखिन् तारोभेजो खेल्नु लाए । उनि एगार बर्सको हुँदा भे गर्ने कुरो चल्नु लायो । उता पच्छिम देस्मा नि हइमया रानि जन्मेथे । हइमया सानैदेखिन् सारै कजिलो थे । हइमया रानिको दिन् ढेक्किजाँतोमा बित्तो । रानि दस् बर्सको हुँदा भेको कुरो चलो । त्याँट एगार बर्सको भिमला राजा र दस् बर्सको हइमया रानिको भे भोयो । राजाले जुत्ता, गुनिये, टेकिय, कन्नाने, चोलो, पोते, कानै लगाउने सुन्, दन्तै लगाउने बिरि, नत्थि, गाजल्, टिका, सिरफुल् गर्गना र लुआ बेँसिबाटि किनिर लेइदिए । आफुलाइ मन् पर्ने लुआ र गर्गना पाएसि रानि ढेरै खुसि भए ।

एक् दिन् हइमया रानिले काँकरिको बिउ लेइर लाए । तिनै दिन्मा जमिन् रसायो र पाँचै दिन्मा आँदरि कारो । सातै दिन्मा बिरुवा निकलो । काँकरिको बिरुआ दिन्दिनै हुर्किदै गोयो अनि नबै दिन्मा पातरु पलायो । रानिले काँकरिमा थाँकरि लाए । थाँकरिमा पएलै फुलरु फुलिर चिचला नि लाक्नु लायो । थाँकरिमा एउटा नि फल् रैन । सोबै चिचलारु भुईंमा झरो । इस्तो देखिर "मै अभागिनिलाइ अभाग लायो । काँकरिको थाँकरिमा एउटा नि चिचलि रैन" भन्दै हइमया रानि निरास् भए ।

एक् दिन् रानि गर्भास्टे भए । तिन् मैनामा अनाज् घनायो । चार् मास् पाँस् मैना पुक्दा सारै मउस खानु मन् लायो । सातै मैनामा रानिलाइ अमिलो खानु मन् लायो । हन्ट राजालाइ अमिलो चिस् लेउनु पठाए । नउ मास् दस् मैनामा रानिलाइ बेथा लायो । माघ् मैना सोम्बार्को दिन् एक् बालकि जर्मियो । राजाले कोटालेलाइ दरबारमा बोलाए र सोरेनिलाइ लिनु पठाए । कोटालेले सोरेनिलाइ बोलाउनु गोयो । सोरेनिले दरबारमा आउदा लाउने लुआ र घनागुरिए केइ छैन भनो । सोबै कुरा राजाले पुराइदिन्चन् भनिर कोटालेले भनेसि बल्ल सोरेनि दर्बार् आइर साल्नाल् गर्दियो । "छोरा कि छोरि" भनिर राजाले सोदेपछिन् "छोरि जर्मियो" भनिर सोरेनिले बतायो ।

जमिन्माथि थपुना उठाए । राजारानि बस्ने ठाम्मा सुद्द गरे । थपनामाथि चितोरो ओछेए । चितोरोमाथि गुँदरि, गुँदरिमाथि कामलु, कामलुमाथि चेदर् र चेदर्माथि सिरानि ओछेइर राजारानिलाइ बसाए । राजाले बोलाइर पुर्ब देसबाटि पन्नित आए र पच्छिम् देस्बाटि जैसि नि आए । बालकिको नारन्मा चामल् र भेटि राखे । पन्नितले बारपुस्तक पल्टाइ हेर्दा बालकि सात्मुल् परेको कुरा सुनायो । राजाले सात्मुल्ले के अर्छ र कोसोरि हटाउने भनिर सोदे । "सात्मुल्ले आमालाइ सिद्देउच र राज्जेमा ठुलो आपत् आउच र यसको उपाय छैन" भनिर पन्नितले भनो । फिरि यो कुरा जैसिलाइ नि सोदे । जैसिलाइ सोबै कुरा था थो र नि आफुनु अगेट पन्नित भइर केइनि भन्नु सकिनन् । यइ मौकामा पन्नित्ले चाँदिको ढकनि भएको सुन्को सन्दुसभितर बालकिलाइ राखेर नदिमा बगाइ दिने सल्ला दियो । बालकिलाइ मझेरिमा लेए । मझेरिबाटि सिकामा र सिकाबाटि आँगनैमा बालिखालाइ लेए र रूपैखेर ढकनि सुनैखेर सन्दुसैमा बन् अरिर नदिमा बगाए । बालकिलाइ

नदिमा बगाएपछिन् रानि छट्पटिनु लाए । “दुदे बालकिलाइ दुद् ख्आउने बेला यो मेरो छाति चर्कियो, मुटु दुख्यो, मलाइ मेरो बालकि चाइयो” भनिर रोए । पैले त राजाले फकाउनु सकिनन् । पछि ढेरै कोसिस अरेर रानिलाइ फकाए ।

माथिथेर कालि गङ्गा र तलथेर समुन्दरको सेरोफेरोमा जलेरि र कुमालेको भेट् भोयो । हाइ दुइटै सतमङ्गले रैचुम् भनिर दुइटैले मित् लाए । पन्नित् जलेरिको भेस्मा आइर सोझो कुमालेसित मित् लायो । दुइटै माछा मार्नु नदिथेर गए । दसै छपको जाल् फाल्दासम्मन्मा नदिको बिचैमा पुए । नदिको बिचै भाग्मा सुन्को माछा देखे । कुमालेलाइ डुँगा चलाउनु पठाइर जलेरिरुपि पन्नित्ले जाल् फालो । जलेरिले, “मैले नि निउ खोत्न, तिँले नि निउ नखोज कुमाले भाइ” भनि फकायो । एकै बाचामा हानेको जाल, दुबै बाचामा हानेको जाल रित्तै फर्किर आयो । तिनै बाचामा हानेको जाल्ले सुन्को सन्दुस छोपि लेयो । जलेरिले कुमालेलाइ भितरको लिन्चस् कि भाइरको लिन्चस् भनि सोधो । जे जस्तो भएनि सन्दुसभितरको माल् लिन्चु भनो । सन्दुसभितर त बालकि जिउदै हन्च । कुमालेले बालकि लिइर आफुनु बाटो लायो र सुनको सन्दुस लिइर जलेरि नि आफुनु बाटो लायो ।

कुमालेको घर् थिन । ओको पात्थिको झुपरि थो । ओको धन्सम्पति र इस्टमितर कोइ नि थिन । बालकिलाइ के खोआउने, के लाइदिने र काँ राक्ने भनिर ओको हिर्दय रोनु लायो । बालकि हुर्किदै गोयो । बालकिको भाग्गेले गर्दा भौतारिँदै हिँरेको कुमालेको चौरैभोरि भैँसिगोट्, मेलैभोरि (पाखोभरि) गाइगोट्, बुगेनभोरि भेडिगोट्, ठाम्ठाम्मा धारोपानि, ठाँटि र चौतारि बनो । कुमालेको ढुङ्गाको अगेन् नि तिनखुट्टे ओदान् भयो । उले बोक्ने माटोको मटिये नि तामैको गागरी भयो । उले ओछेउने उनेउको सोतर् नि पाँचैरङ्गे गुँदरि भोयो । ओको पात्थिको फरिक्को नि सुनैको दुआर भोयो । ओको दुःखको दिनरु गोयो र सुखको दिनरु फर्कियो । कुमालेको पात्थिको झुपोरो झल्झलि बोल्ने नउतले दरिबार् भोयो ।

पुर्नेको जुन्जस्तो राउरो बालकि आबो तोरनि हँदै गोयो । ओको भाग्गेले गर्दा बाँस्को पिङ नि सुन्को पिङ् भोयो । साथिसङ्गिसित बगैँचामा सुन्को पिङ्मा खेल्नु लाए । बगैँचामा खेल्नु जाँदा कुमालेको चेलिलाइ सिकार खेल्नु आको राजाको सिपाइरुले देखे हन्ट यो कुरा सिपाइरुले राजालाइ सुनाए । राजा आपै कुमालेको चेलिलाइ हेर्नु गए र ता कुमालेको चेलिलाइ सारै राउरो देखेसि कुमालेसित भेको कुरा राखे । कुमालेले राजाको कुरा मानो र लगन् जुराइर खबर पठायो । खबर पाएसि राजाले भेको सबै चाँजोपाजो मिलाए । जन्ति जाने दिन् नि आयो । राजाले जेठि रानिलाइ मद्देरातमा उठाए र पुर्ब, पच्छिम्, उत्तर र दक्खिन् चारै दिसाको चारै ढोका खोल्देउ भनिर बिन्ति गरे । रानिले सोबै ढोका खोले । चोखो पानि लेइर चारै दिसाको चारै ढोका लिप्लाप् गरेर बत्ति बाले । कुमालेको दरिबार्मा राजाको जन्ति पुगो । कुमालेको चेलिलाइ राजाले दिएको लुआ र घनागुरिय लाए । “बाबैजुले दिएको घनागुरिय र लुआ सोबै चेलिले लाउँचन्, मै चेलिले नि लाउँचु” भनि कुमालेको चेलिले राजाले दिएको घनागुरिय र लुआ पैरियो ।

टाउकोदेखिन् खुट्टासम्मन् सियाँरेको कुमालेको चेलिलाइ जग्गेमा बसाए । राजाले सिन्दुर् दिए । हन्ट कुमालको चेलिले "बाबैजुले देको सिन्दुर कोइचेलि नि पैरिन्न, मै चेलि नि पैरिन्नँ" भनिर सिन्दुर् लिनु मानिन । इस्तो कुरा सुनेसि राजा अल्मल्मा परे । राजाले कुमालेलाइ एकान्तमा बोलाइर साँचो कुरा सोदे । कुमालेले सोबै कुरा सुनायो । राजाले रानिलाइ एकान्तमा बोलाइर बालकि हाउरै चेलि रैचन् भनिर सुनाए । इति सुनेसि रानिले बालकिलाइ सोँआतिर रोए । भगुमान्लाइ पुकार्दै काख्मा राखे । त्याँ भको सोबैले खुसिको आँसु झारे । सोबै जना खुसि भइर आफुनु दरबार फर्के । बालकिको उल्टो भबिस्सेबानि गरेको जालि पन्नित्लाइ बोलाइर फाँसिको सजाए दिए । सबै हाँसिखुसि बसे ।

१.१.७ मित

एउटा गाम् थो रे । तो गाम्मा एउटा मन्छे बस्तो रे । ओको नाम् टुल्टुल् थो रे । सोबैले टोम्बो भनिर बोलाउते रे । होतो टोम्बो ओको जातै गोठो बस्तो रे । गोठोमा ढेरै डियारु थो रे । एउटा गाइले ढेरै दुत् दिन्तो रे । टोम्बोले नि गाइको सुसार् गर्तो रे । पछिपछि गाइ भुरो हँदै गोयो रे र टोम्बोले नि मय मार्दै गोयो रे । गाइको मन् सारै दुक्तो रे । कैलेकैले बुगेन्मा बगाल्बाटि छुट्टिर हराएनि खोद्नु आउन थो रे । भुरि गाइ आपै गोठो आउतो रे ।

एक् दिन् भुरि गाइले बाछा बेयो रे । सारै भुरि भैर दुत् इतिति दिन्तो रे । टोम्बोले डिया चराउनु निकै टाराको बुगेन्मा लयो रे । गोठो फर्किने बेलाआ भुरि गाइ बुगेन्मा हरायो रे । टोम्बोले नि भुरि गाइलाइ नलिइकन् अरु डियारुलाइ लिइर साँस् पर्दा गोठो पुगो रे । भुरि गाइले बाटो पैलेउँदापैलेउँदै झमक्कै रात् पोरो रे । बाटोमा एउटा किरासित भेट् भोयो रे । किरा ढेरै दिन्बाटि भोकै थो रे र आपुनु अगेट गाइलाइ देखिर खुसि हँदै किराले खानु लायो रे । हन्ट गाइले 'मेरो जिउभोरिको रम् गनिर सक् र बल्ल मेरो मासु खालउ' भनिर ओक्को थापो रे । किराले 'हन्च' भन्दै गन्नु लायो रे । किराले गाइको जिउको रम् गनिर सक्नै लाक्दा गाइलाइ जारु भैइचरे र जिउ कामिच रे । जिउ कमाउँदा छाला थर्रर हल्लिइच रे र ता किराले गन्नु बिर्सिइच रे । यसै अर्दाअर्दै उजेलो भइच रे । सोब्बै गोठालोरुले हल्ला अर्दै बुगेनथेर डियाबाकरारु लेउन लाए रे । मन्छेरुको हल्ला सुनेसि किरा नि भागिच रे ।

भुरि गाइले आपुनु बगाल्लाइ दिनभोरि खोजिच रे । भेट्टाइनच रे । ओर्को दिन् नि हराइच रे । तेइ बुगेन्मा रात् परिच रे । भुरि गाइले आपुनु बाछालाइ सम्झिर धर्धर् रोइच रे । रोँदै बसेको बेलादो फिरि किराले खानु आइच रे । 'आज त तलाइ खान्चु खान्चु भन्दै रिसाउँदै झम्टिच रे । 'ए किरा देइ ! मेरो सेनु नानि छ । दुइ दिन् भैसको भेटेछैन । नानि कति भोकायो होला । घाटि सुकिसको होला । मेरो नानिलाइ दुत् खुआइर आउचु र खालौं' भनिर गाइ रोइच रे । भुरि गाइको कुरा सुनिर किराले 'लौत बाचा भोयो । तिँले नानिलाइ दुत् खुआइर आउनु पर्च ।' भनिर बाचा बान्नु लाइच रे । गाइले नि नानिलाइ दुत् खुआइर आउने भन्ने बाचा बाँदिर गोट् खोद्नु लाइच रे । खोद्दाखोद्दै ढिलो भैच रे । मद्दे रात्मा गोठो आयो रे र नानिलाइ दुत् खुआउनु लायो रे । गाइको आबोइछोरा रोइचन् रे । बाछाले

पेटभोरि दुत् खाइच रे र आबोइको कोलामा टासिइच रे । गाइले 'छोरा ! म भुरि भैसकें । ढेरै दुत् नि आउन । म बुगेनमा चर्न जाँदा किरा, भालुले खाइदे भने सानु मन् नगरेस् हाइ' भन्दै आपुनु छोरालाइ सउजाउनु लायो रे । हन्ट बाछाले 'म नि तँसित बुगेन्मा जान्चु आबोइ । मैले खानु दिन्नँ' भनिर अबोइसित भोनो रे । जत्ति अराए नि बाछाले ढिपि छोरिन रे । हन्ट किरासित भको सोबै कुरा भनो रे र लुरुलुरु फर्कियो रे । 'लौ मैले मेरो बाचा पुरा अरेँ । मेरो नानिसित भेट्नु दियौ, म खुसि छु । आबो मलाइ खाउ' भनिर गाइ किराको अगेट तेर्छियो रे । भोकाको किराले गाइलाइ खायो रे ।

भुरि गाइको बाछा ठुलो भइच रे । बुगन्थेर जाँदा आपुनु आबोइलाइ सम्जियो रे । आलिपर ओको आबोइको हाटैहाट् थुपोरो परेको देखेर रोयो रे । आबोइलाइ सम्झिइर बैरागियो रे र भौतारियो रे । पानि तिर्खा लाइर खोलामा पानिखानु गयो रे । पानि खाँदा खोलाको आलि तल किराले नि पानि खाँदै थो रे । किरालाइ गाइको भर्को मिठो गन्द आइच रे र गन्द सुङ्दै भर्को छेउमा आइच रे । किराले भर्लाइ खानु लाइच रे । बैरागिएको भर्ले 'आबोइ नि छैन । म टुरा बाचिर के गर्ने ? मलाइ नि खाइदे' भनिर किराको अगेट तेर्छो परिच रे । किरा छक्दम् परिर सोदिच रे 'मैले तलाइ मारिर खान्चु भन्ने था हँदाहँदै किन डराइनस् त ?' हन्ट भर्ले आपुनु आबोइले भनेको सोबै कुरा किरासित भनिच रे । तो कुरा सुनेसि आफुनै आबोइले भर्को आबोइलाइ खाइदेको रैच भनिर था पायो रे । मेरो आबोइले नानिको आबोइलाइ खाइदेको भन्ने था पाएसि आपुनै आबोइसित खुब रिस् उठो रे । हन्ट आपुनै आबोइलाइ मार्दियो रे । किराले भर्लाइ 'हेर, तिउरो आबोइलाइ मेरो आबोइले खाइदेको रैच । म तिँलाइ खान्नँ । म तिँसित मित् लाउचु । आबोदेखिन् मनि टुरा भएँ र तिँ टुरा रैचौ । दुइटै टुराटुरा भइम् । आबोदेखिन् हाइ मित्मित् भइम् हाइ । लौ बाचा भो भनिर भनो रे । भर्ले नि हन्च भनो रे र दुइटैले मित् लाए रे ।

सदैँ मित्मित् सङ्गैसङ्गै हिन्ते रे । दुइटै ठुलो तन्देरि भए रे । भर् नि ठुलो साँरि भयो रे र किरा नि डरलाग्ने भोयो रे । पछिपछिता किराको सिकार् नजिक् पाउनु छोरो रे ढेरै टाराटारा जानु पर्ने हुनु लायो रे । साँरेलाइ त नजिक्नजिक् नि चरन् पाइन्तो रे । यसोर्दा किरालाइ मर्का परो रे । त्यान्ट किराले 'मित्जु तिँलाइ चरन् हेइँ छ । मैले ता नजिक्मा सिकार अर्नु पाउनँ । म भोकै भएँ । आबो हाइ राति मात्तरै भेटुम्ला र दिउसो ता आपुनु आपुनु बाटो लागुम्' भनो रे । साँरेले नि मानो रे । त्याँट किरा नि टाराटारा सिकार खेल्नु जान्तो रे । एक् दिन् ता साँरेलाइ अर्को किराले खानु आइच रे । केअरिर बल्लबल्ल खुक्किच रे । राति भेट्टिइर साँरेले किरालाइ दिउसोको सोबै कुरा भनो रे । हन्ट किराले एउटा बुद्दिनिकालो रे र किराले 'मितजु म एउटा घाँरो लेइर तिउरो घाटिआ बान्दिन्चु । जत्तिबेला तिँलाइ खानु आउच घाटिआको घाँरोलाइ तिन् चोटि कन्ट्याङ कन्ट्याङ् कन्ट्याङ अरिर बजाइदिनु हाइ' भनिर भनो रे । साँरि नि मानिच रे र तेसै अरिचन् रे ।

भोलिअल्ट किरा सिकार खोद्दैखोद्दै टाराको बुगेनमा पुगिच रे । बल्लबल्ल सिकार पाइर मार्न खोद्दा ता मितको घाटिको घाँरो ३ चोटि बजिच रे । मितजुलाइ खानु लाइच भनिर किरा दुगुर्दै आउँदा ता मित् घाँस् चरेको देखो रे । 'केले खानु आयो र घाँरो बजायौ मितजु ?' भनिर किराले सोद्दा ता 'आपै बजेको हो' भनिर साँरेले भनो रे । हत्तेरिका मुखैको आरा छोरिर आको आबो ता नबजाउनु हाइ भन्दै फिरि सिकार खोद्नु गोयो रे । तो दिन् किरा भोकै भैच रे । किरालाइ भोक्ले रात्भोरि निदरा लाइन रे । भोलिअल्ट दुइटै मितरु आपुनु आपुनु बाटो लाए रे । आज नि फिरि साँरेको घाटिआको घाँरो ३ चोटि बजिच रे । किरा दुगुरिर आउँदा ता मित् ता पेट् नि टुन्न पारिर चर्दै रैच रे । अर्को राति नि किरा भोकै सुतो रे । मित्को घाँरोको घन्टिले दुइ दिन दुइ रात किरा भोकै परो रे । ओर्को दिन् नि किराले आरा खानु लाक्दा घाँरो बजिच रे । मित्ले जैले नि मलाइ भोकै राक्चन् । आज ता आरा खान्चु भनिर आरा मार्नु लाइच रे । दुइ दिन् दुइ रात्को भोक् पेट्भोरि खाइर लमक्लमक् अर्दै आइच रे । आउदा ता मित्को हाट् मात्तिरि छारेर सोबै खाइदेको थो रे । किरा साँरेको हाट्को छेउमा रोदै बस्तो रे । मित्को पिर्ले किरा नि मोरिच रे । सुन्नेलाइ सुन्को माला, भन्नेलाइ फुल्को माला ।

१.१.८ राजकुमारि

उइले एउटा राजा थे । राजालाइ 'यो संसार्मा सोबैभन्दा ठुलो को छ ? सोबैभन्दा भाग्गेमानि को छ ? र सोबैभन्दा धनि को छ ?' भनिर जान्नु मन् लायो । हँट यो कुरा चारैदिसा सोद्नु पठाए । उन्को जन्तारु सोबैले सोबैभन्दा ठुलो, भाग्गेमानि र धनि राजा नै छन् भनिर जोआप पठाए । यो कुरा सुनिर राजालाइ खुसि लायो ।

राजाको दर्बार् छेउमा एउटा गरिप बुरा बस्तो । ओस्को एउटै छोरि थो । घर्को सोबै काम छोरिले गर्तो । तो गरिप् बुराले राजाले सोदेको कुराको केइ जोआप् नदेको भैर राजाले दर्बार्मा बोलाइर तेइ कुरारु सोदे । फिरि नि चुप् लाइर बोसो । राजा रिसाइर भोलिसम्मन्मा सोदेको कुराको जोआप् दिइनस् भने फाँसि दिने हुकुम सुनाए ।

बुरो ओको घर् गइर झोकरिइर बसो । छोरिले खान्कि बनाइर दियो । बुरोले खानु मानिन । छोरिले केन खान्कि खान्नौ भनिर सोद्दा बुराले राजाको दर्बार्मा भएको सोबै कुरा सुनायो । बुराको छोरिले, "जस्को घर्मा राउरो लच्छेन्ले बास् गर्च, तोइ ठुलो, भाग्गेमानि र धनि हन्च । भोलि गइर राजालाइ यइ कुरा भन" भनिर आपुनु बोउलाइ सुनायो ।

भोलिअल्ट तो बुरो राजाको दर्बार्मा गइर तोइ कुरा भनो । बुराको जोआप् सुनिर राजा निरास् भए । उन्ले बुरोलाइ यो कुरा कोसोरि भनिस् भनेर सोद्दा बुरोले आपुनु छोरिले सिकाको कुरा बतायो । राजाले बुराको छोरिलाइ लिनु पठाए । छोरिले नि तोइ जोआप दियो । राजाले तो कन्नेलाइ "तेरो गुरु को हो ?" भनेर सोदे । तो कन्नेले राजाकै छोरिले सिकाइदेको कुरा बतायो ।

राजालाइ छोरिको कुरा मन् परिन । छोरिलाइ सउजाउनु लाए । छोरिले आपुनु कुरा छोरिन । आखिरिमा राजाले रिसाएर "जो लच्छेन्को छ, उइ ठुलो, धनि र भाग्गेमानि हुने भए तेरो लच्छेन्ले तँ ठुलो भएस्, तँलाइ भे गर्दिन्चु" भने । रिस्को झोक्मा राजाले आपुनु छोरिको भे एउटा सारै गरिप् केटासित अर्दिए । भेपछि तिनिरु परदेसथेर लाए । ढेरै दिनपछि तिनिरु धुइटा खोलाको दोबिल्लामा आइपुए । त्याँ एउटा सेनु बजार् नि रैच । तिनिरुले तेइ एउटा सेनु पात्थिको झुपोरो बनाइर बसे । तिनिरुले बन्बाटि दारा लेइर बजार्मा बेचिर जेन् पाल्नु लाए । दुइटै सारै कजिलो थे । तिनिरुको सुख्को दिन् आउनु लायो ।

उता रानिलाइ आपुनु छोरिको चिन्ताले सताउनु लायो । रानिले राजासित छोरिलाइ भेटिर आउँचु भनिर हिने । ढेरै दिन्सम्म खोत्दै जाँदा आपुनु छोरिभान्जालाइ फेला पारे । छोरिको तो हालत् देखिर रोनु मन् लायो । छोरिलाइ आपैसित फकाइर लाने कुरा अरे । छोरि मानिन । फर्किने बेलाआ आमाले छोरिलाइ थुपरै पैसा दिए । छोरिले एक् पैसा नि लिनु मानिन । रानिले कर्काप् अर्दा "अर्को कुरा माक्चु" भनो । छोरिले बोउको राज्जेमा मागे औंसिआ कौनै घर्मा नि आगो, बत्ति नबाल्दिनु । यो मेरो कुरा मान्देउ भनिर भनो । रानि घर् फर्किर राजालाइ छोरिको सोबै हाल्खबर् सुनाए । ओस्को मन्को इच्छा नि सुनाए । हन्ट राजाले नि छोरिको इच्छा बुजिर मागे औंसिको दिन् कोसैको घर्मा नि आगो, बत्ति बाल्नु नपाउने हुकुम सुनाए ।

मागे औंसिको दिन्मा छोरिले आपुनु बुरालाइ आपुनु झुपोरोमा तिन्टा ढोका बनाउनु लाए । तिनोटै ढोकालाइ ढाक्ने तिनोटा फोरिक्को बनाउनु लायो । झुपोरोमा एउटा तिन्कुने अगेन् नि बनाउनु लायो । बुगेन्बाट सिर्खन्डको एक् भारि दाउरा लेइर अगेन् छेउमा राखो । रुक्को पातरु टिपिर थुपरै टोपरारु नि बनायो । तो टोपरारुमा दुत्, धइ, फल्फुल्रुले भरिर सिरान्मा सोजेइर राखो । बन्बाटि फुल्रु लेइर माला बनायो र आपुनु झुपोरोको भितर र भाइर राउरोसित सिंगारो । तो पात्थिको झुपोरो उजेलो देखियो ।

तेइ रात् धन्को देबि लच्छिमिको तिन् बैनिरु घुइदै आइपुए । तिनिरुलाइ आगो ताप्नु मन् लायो । काइनि आगो पाइनन् । तिनिरु राजाको छोरिको झुपोरोमा पुक्दा आगो बोलेको देखे । लच्छिमिको बैनिरुले आगो ताप्न पाउचु कि भनिर सोदे । राजाको छोरिले नि तिनटा ढोकाबाटि पस्नु पठायो । भितर गएर तो तिन बैनिरुले अगेनको तिन कुनाआ बसिर आगो तापे र टोपराको खानेकुरारु नि खाए । रात् छिर्पिंदैसम्मन् नि तिनिरु तेइ आनन्दले कुरा अर्दै बसे । तिनिरु जानु तयर हँदा तो राजाको छोरिले लच्छिमिको दुइ बैनिलाइ र ओको बुराले एक बैनिलाइ स्आतिर राखे । तिनिरु उड्किनु खुब बल गरेनि सकिनन् ।

उजेलो हुने बेला भोयो । लच्छिमिको बैनिरु सारै आत्ते । तिनिरु उजेलो हनुभन्दा अगेटै घर पुग्नु पर्तो । आखिरिमा हार् खाइर 'जे मागे नि पुराइदिन्चु । हाइलाइ छोर्देउ भनिर बचन् दिए ।' राजाको छोरिले आपुनु झुपोरोलाइ आपुनु बोउको दरबारभन्दा नि ठुलो बनाइदिने, त्याभितर थरिथरिको भाँराकुरा बनाइदिने, दर्बार्को रच्छे गर्ने घोरा, हात्ति र

फौस नि बनाइदिने इच्छा गरो । तो इच्छा उत्तिखेरै पुरेइ दिए । हन्ट लच्छिमिको बैनिरुलाइ छोर्दे ।

भोलिअल्ट भेनामा तो भुपोरो भएको ठाम्मा ठुलो दरबार थो । ओरिपोरि बगैचा र फौसरु देक्दा ओरिपोरिको मन्छेरु सोबै छक् परे । हन्ट तो लोक्नेस्आस्नि आपुनु बोउआबोइलाइ भेट्नु भनिर बाजोगाजो अर्दै फौस् लिर हिने । उता माइतथेर ठुलो फौसरु लिइर मन्छेरु आछन् भन्ने खबर पाइर राजाले नि आपुनु फौस् जम्मा गरिर लडाइ अर्नु तएर भइर बसे । आपुनु बोउको दर्बार्मा पुक्नुन्दा अगेटनै तिन्ले आफुरु भेट्नु आको खबर पठाए । तो खबर पाइर राजारानि दुइटै खुसि भए । आपुनु छोरिभान्जालाइ ढोग्भेट् दिए । खुसिले मिलिर बस्नु लाए । हन्ट राजाले राउरो लच्छेन् सोबैभन्दा ठुलो रैच भन्ने कुरा माने ।

१.१.५ सिमलडालि

एउटा गाम्मा एउटा भुराभुरि बस्ते रे । उनिरुको दसोटा केराटिरु थे रे । नौ भाइ र एक बैनि थे रे । नौ भाइमा एउटा लाटा थो एउटा कान्छाचाइ भाइ सारै सानु थो रे र अरु सोब्पै भाइरु ढेरै बाठो थे रे । एक् दिन् छोरिले कापल् नुआउन भनिर ओको आबेइसित सोदो रे । सुन्को केस् हराउच भनिर आबोइले छोरिलाइ जान दिन रे । छोरिले ढेरै ढिपि अरिर पँदिराआ नुआउन गोयो रे । नुआइसकिर उट्दाता एउटा सुन्को केस् हराइच रे । हन्ट ओको लाटा दाइले आलि तल खोलाको छेउमा आल बारि खेल्ने, घट्ट बनाइ खेल्ने र धारो बनाइ खेल्ने अर्तो रे । बैनिचाइ घर्मा आइर 'आबोइ ! मेरो सुन्को केस् हरायो' भनिर करायो रे । हन्ट 'मैले भनेको ता हैन' भनिर 'मेरो छोरिको सुन्को केस् जोले पाइर लेउच, उइलाइ मेरो छोरि दिन्चु' भन्च ।

माइलाचाइ लाटा दाइ खोलाको छेउमा खेलेसि साँस पर्न लाइर घर् आयो रे । घर् आउँदा ता सुन्को केस् लिर आयो रे । आबोइ, आबोइ ! मैले बैनिको सुन्को केस् पाएँ' भन्दै उफर्दै आयो रे । पैले त आमाले पतेइनचन् रे । पछेट हेर्दाता साँच्चै लाटाले बैनिको सुन्को चुल्ठो पाको हन्च रे । हन्ट आबोइले 'तेरो बैनि तँइलाइ भोयो त नि' भनिर भनो रे । हन्ट दुइ भाइबैनिको भे हुने भोयो । लाटा दाइको भे अर्ने भनिर बैनिलाइ रोङ्गोटो लायो रे । आमाले छोरिलाइ दाइको भेमा रोटि हाल्नु लायो रे । छोरि नि दाइको भेमा रोमाउँदै रोटि हाल्नु लायो रे । रोटि हाल्दा ता डुलाटि मुसाले 'पैलेको रोटि मै किकि' भनो रे । 'तईं मुसालाइ त दिम्ला नि रोटि' मेरो दाइको भेमा पुक्न' भन्दै बैनिचाइले रोटि दिइन रे । फिरिनि मुसा डुलाटि निकलिर 'पैलेको रोटि मै किकि' भनिर करायो रे । घरिघरि मुसाले रोटि माक्नु लायो रे । मुसाले 'पैलेको रोटि मलाइ दिइस् भने मैले तलाइ के के सउचार भन्चु करे' भनो रे । हन्ट पैले पकाको रोटि मुसालाइ दियो रे र मुसाले कुचुकुचु खायो रे । के सउचार हो ? लौ भन् भनिर मुसालाइ सोदो रे । मुसाले 'अरु के सउचार भन्नेइ । दाइको भेमा रोटि हाल्चु भन्दोलास् । भेउलि ता तईं होस् करे । भेउलाचाईं लाटा दाइ ता हो करे नि' भनिर डुलाभितर पोसो रे ।

मुसाको कुराले बैनिको मन् सारै दुखो रे । जे भएनि दाइ भनेको दाइ होदो करेनि ! केन भुरा बनाइदिने भनिर रोटोको ताइलाइ भेलेत फाल्दिर घरबाटि निकलिर गोयो रे । घर्तल्लेट सिमल्डालिको बुटाआ गइर चरो रे । आमाले छोरिलाइ खोद्दैखोद्दै आयो रे र सिमल्डालिको जराआ बसिर 'ओरोल् छोरि ओरोल् ओरोल् । आज आज छोरि भनुम्ला, छोरि भनुम्ला । भोलिबाटि भारि भनुम्ला, भारि भनुम्ला' भन्दै ओरल्नु लाइच रे । हन्ट छोरिलाइ सारै रिस् उठिच रे र सिमल्डालिमा बसिर 'तो पापि आबोइ तेइ मोरि जा, तेइ मोरि जा । सिमलडालि सर्कि जा, सर्कि जा' भन्दै रुँदै सरापिच रे । त्याँट सिमलडालि झन् माथि सर्किर गोयो रे र झन् ओल्को भोयो रे । हन्ट ता तो आमा ठ्वाङ्गै मोरो रे । फिरि बोउ दुगुर्दै आयो रे र 'ओरोल् छोरि ओरोल् ओरोल् । आज आज छोरि भनुम्ला, छोरि भनुम्ला भोलिबाटि भारि भनुम्ला, भारि भनुम्ला' भन्दै ओरल्नु लाइच रे । हन्ट छोरिलाइ सारै रिस् उठिच रे र सिमलडालिमा बसिर 'तो पापि बाबु तेइ मोरि जा तेइ मोरि जा । सिमल्डालि सर्कि जा, सर्कि जा' भन्दै रुँदै सरापिच रे । सिमल्डालि झन् माथि सरिच रे र उभो बर्दै गइच रे । तो बाबु नि ठ्वाङ्गै परिच रे । हन्ट जेट्ठा दाइ दुगुर्दै आयो रे र 'बैनि ओरोल् ओरोल् । आज आज बैनि भनुम्ला, बैनि भनुम्ला । भोलि भोलि भारि भनुम्ला, भारि भनुम्ला' भन्दै ओरल्नु लाइच रे । हन्ट बैनिलाइ सारै रिस् उठिच रे र सिमल्डालिमा बसिर, 'तो पापि दाजु तेइ मोरि जा, तेइ मोरिजा । सिमल्डालि सर्कि जा, सर्कि जा' भनो रे । सिमल्डालि पनि माथि सर्किदै गोयो रे र तो ठुलो दाइ नि ठ्वाङ्गै मोरो रे । माइला दाइ अलि लाटा थो रे । कतादो एकलै खेल्ने काममा भुल्तो रे । हन्ट जेठा दाइपछि साइला, काइला, राइला, थाइला, ठाइला, ठूलो कान्छा गरिर सातै भाइ ठ्वाङ्गै मोरे रे । हन्ट माइला लाटा दाइ दुगुर्दै आयो रे र 'ओरोल् बैनि ओरोल्, ओरोल् । आज आज बैनि भनुम्ला, बैनि भनुम्ला । भोलि भोलि भुरि भनुम्ला, भुरि भनुम्ला' भन्दै ओरल्नु लाइच रे । हन्ट बैनिलाइ सारै रिस उठिच रे र सिमल्डालिमा बसिर, 'तो पापि दाइ मोरि जा मोरि जा । सिमल्डालि सर्कि जा, सर्कि जा' भनो रे । माइला लाटा दाइ नि ठ्वाङ्गै मोरो रे । सिमल्डालि झन् माथि सर्कियो रे । पच्छेट कान्छाचाइ भाइ आयो रे ।

'ए ! देइ ओरोल्' भन्दै आफुनुदेइलाइ ओरल्नु लाइच रे । हन्ट देइले नि 'तो पापि भाइ नि मोरि जा, सिमल्डालि सर्किजा, सर्किजा' भनिच रे । जति पल्ट भन्दा नि भाइ मोरिन रे र सिमल्डालि नि सर्किन रे । कान्छा भाइ सिमल्डालिको जराआ बसिर रोयो रे । हन्ट बतास्ले ओको देइको मेत्तोरो उराइर फालों रे । 'ए ! देइ तेरो मेत्तोरो टिप्देछु । ओरोल' भन्दै सिमल्डालिको जराँदो घर् तुलेउने, गोठ् तुलेउने, बाटो बनाइ खेल्नु लायो रे । फिरि 'ऐ देइ ओरल् । तेरो मेत्तोरो टिप्देछु' भनिर कराउच रे । केइ सिप् नलाइर ओको देइ ओरोलो रे र 'म काआन्चु काआन्चु । तँ हिँ बस् ।' भनिर देइ हिन्नु लायो रे । म नि जान्चु देइ भन्दै ओको देइको पछि लायो रे । देइले 'ओर्कोको देस्मा भोक् लाक्च, तिर्खा लाक्च भो नआइजा' भन्दै छेको रे । देइसित डुल्दाता भोक् नि लाक्न, तिर्खा नि लाक्न । म ता तइसित जान्चु भन्दै पछि लायो रे । ओको भाइले सारै ढिपि अरिर आपैसित लिर गोयो रे ।

देइभाइ सङ्गै हिने रे । जाँदाजाँदा ढेरै टारा पुगो रे । हन्टता भाइलाइ पानि तिर्खा लायो रे । ओको देइले एउटा लरा देखाइदियो रे । लरा काट्दा ता पानि सोलोलो आयो रे र तेइ पानि खायो रे । ओको देइ भाइर बस्न भनिर कन्नानि खोइर अलि पर गोयो रे । भाइले पानि खाइर ओको देइको कन्नानि फोइर हेरो रे । ओको देइले झोलिमा जौ, तिल् र चामल्को गेरा पोकारेको रैच रे । हन्ट भाइले इतिति गेरा मुख्मा राखिर ड्याङ्ड्याङ् चोबाइर भुइमा थुको रे । होतेइ थुकबाटि ता गाइरु, भैसिरु निकलो रे । ओको देइ भाइर बसिर आउँदा ता थुपोरो गाइरु, भैसि देखो रे र कोको हो भनिर भाइलाइ सोदो रे । भाइले हाउरै हो भन्दा देइले पतेइन रे । तिउरो झोलिको जौ, तिल् र चामल्को गेरा चोबाइर भुइमा थुक्दा आपै निकलेको भनिर ढिपि गोरो रे । फिरि नि देइले पतेइन रे र फिरि निकाल भनिर भाइलाइ अरायो रे । हन्ट भाइले तेसै गोरो रे । गेरारु चोबाइर थुक्दा ता झन् ढेरै डियारु निकलो रे । हुइ गोठ् नि बनो रे । हन्ट ओर्ने, ओछेउने, भाराकुरा, खानेकुरा निकलो रे । देइभाइ तेइ रस्तिबस्ति गरे रे । देइभाइले पालैपालो माथि बुगेन्दो डिया चराउते रे । देइले बुगेन्बाटि फर्किने बेलाआ माथि डाराबाटि 'भाइजु, भाइजु ! दाडिलिसाडिलि फिजेइ राख, फिजेइ राख । खिर्ताउलि ओथोइ राख । ओथेइ राख ।' भन्दै मिठोमिठो सोर् मिलाइर कराउतो रे । हन्ट भाइले दाडिलिसाडिलि फिजाइर राक्दिन्तो रे र खिर्को ताउलो ओथेइर राख्तो रे । डियालाइ बाँधिर भान्सा अरिर सुत्ते रे । ओर्को दिन भाइले बुगेन्मा डिया चराउतो रे र फर्किने बेलामा 'दिदैजु, दिदैजु ! दाडिलिसाडिलि फिजेइ राख, फिजेइ राख । खिर्ताउलि ओथेइ राख, ओथेइ राख' भन्दै माथि डाराबाटि कराउतो रे । गोठो आइर डिया बाँधिर भान्सा अरिर सुत्ते रे ।

एक् दिन् भाइ डिया चराउँदै थो रे । आफुचाइ एउटा ढुङ्गामा पार् ताप्दै थो रे । होतेइ बेला एउटा राकेसे बोक्सा, राजा र मन्तिरि आए रे । मालेझालेको गाइरु, बाछारु, सेतो पारारु, भैसिरु, राङ्गोरु देखोरे र 'कति राउरो सेति पारा रैच' भनिर राकेसे बोक्साले भनो रे । हन्ट 'तोइ पारा ता के राउरो ? मेरो देइ राउरो' भनिर केटाले भनो रे । फिरि राकेसे बोक्साले 'कति राउरो कैलि गाई, मालिगाइ' भनो रे । 'तोइ कैलि गाइ, मालि गाइ ता के राउरो नि । मेरै देइ राउरो' भनिर पार तापेको केटाले जोआप दियो रे । जे कुरा राउरो भन्दा नि मेरो देइ झन् राउरो भनिर केटाले जोआप् दिँदा राकेसे बोक्साले चित् खायो रे । हन्ट राकेसे बोक्साले तेरो देइ काँ छ भनिर केटालाइ सोधो रे । 'उ हो तो धुँवा पुत्पुत् आउने गोठो छ' भनिर केटाले भनो रे । राकेसे बोक्सा त स्वास्नि खोत्नु आको रैच करे । केटाको देइले सोब्बै कुरा था पायो रे । राकेसे बोक्सा गोठ् उपरिटिँदो आको देखिर आपुनु मुखदो भारको कालो मोसो दलिर बसो रे । राजा, मन्तरि र राकेसे बोक्सारु गोठो आयो रे र पानि लेउ भन्दै पानि मागो रे । भितरबाटि 'म ता कबिनि पो' भनिर भनो रे । 'हाइ ता कबिनिको हात्को पानि नि खान्चु' भनो रे । राजारुले फिरि पानि मागो रे । मता दोबिनि पो भनेर पानि दिनु मानिन रे । दोबिनिको हात्को पानि नि खान्चु भनिर राजारुले भनो रे । होइस्तै अर्दै पानि माग्दै गोयो रे । केटाको देइले राकेसे बोक्साबाटि बच्नु भनिर सर्किनि, गाइनेनि भनिर ढाट्दै गोयो रे । हन्ट केइ सिप् नलाइर सोब्बै गोठोभितर पसो रे । अरु सोब्बैले पानि खायो रे । राकेसे बोक्सा पच्छेट थो रे । तोलाइ पानि दिँदा ता पानि

खाएको पार लाइर केटिको मुख्मा छेप्पै पानि छेप्दियो रे । केटिको मुख्को सोब्बै मोसो पखालिइर गइच रे र त झल्झल् राउरो देखियो रे । हन्ट राकेसे बोक्साले केटाको देइलाइ लतार्नु लायो रे । केटि नमान्दा नि लतारपतार अर्दै लतारिर लयो रे । केटिले आपुनु आँसु, सिँगान, राल्, कासोको डल्ला, फुटेको चुरा तेइदो राक्दिर रोदै गोयो रे । अँदेरो हुनु लायो रे आगो नि फुकेको थिन रे । ओको भाइ डिलमा आइर कराउन लायो रे, 'दिदैजु, दिदैजु ! दाडिलिसाडिलि फिजेइ राख, फिजेइ राख । खिर्ताउलि ओथेइ राख, ओथेइ राख ।' बेल्का डियारु हुरुरु लिइर आयो रे । गोठ् ता लथालिङ परेको, आगो नि नफुकेको, भकार नि नफालेको, दाडिलि नि न फिँजारेको र खिर् नि नओथेएको रैच । ऐ ! दे ऽऽऽइ, ए देऽऽऽइ भन्दै भाइ करायो रे । देइको आँसुले 'होइ' भनिर बोलो रे । तँइ आँसु त होस् करे नि भन्दै भाइ रोनु लायो रे । भाइ कराउँदै रौँदा ओको देइको सिँगान, कासोको डल्ला, राल्, फुटेको चुरा सोब्बैले 'होइ' भन्दै बोल्च रे । सारै रोएको देखिर सोब्बैभन्दा पैले निकलेको मुल्लिचाइ भैसिले 'मेरो कोलाआ आइजौ । मेरो दुत् खालौ । भेनाआ भेउता खोजिर लेउलौ र टेङ्कुलि मोरिर तिउरो देइलाइ खोद्नु जालौ । हाइ हयाँ जे भए नि हुन्चु' भन्दै छेउमा बोलायो रे । भो तिँले टेक्ने, अचेट्ने गर्चौ भनिर जानु मानिन रे । पछिटाट त राति भैसिको कोलाआ गइर दुत् खाइर सुतिच रे । उजेलो हुँदा भेनैमा खोलाआ गइच रे र भेउता खोजिर लेइच रे । भैसिले बुटिकिमा टेङ्कुलि मोर्दिच रे र डोरि नि बनाइदिच रे । हन्ट होतेइ टेङ्कुलि लिइर आपुनु देइलाइ खोज्नु हिनिच रे ।

'भेउताको छाला काटि टुन्टि मोरुम्ला । मेरो सुनकेसरि देइलाइ काँ भेटुम्ला टेन्टेमेटेङ टेन्टेमेटेङ अर्दै टेङ्कुलि बजाउँदै बुगेन्भोरि देइलाइ खोद्दै हिनिच रे । 'ए ! देइ ऽऽऽ भन्दै कराउँदा बाटोदोको आँसुले 'होइ' भन्तो रे । कराउँदै कराउँदै जाँदा बाटोआ टिमरे सल्लालाइ भेटो र सोदो रे, 'मेरो देइलाइ देक्तेउ सल्ला?' सल्लाले मुख् नि बिगार्दै, 'देखिन' त जाँठाको देइलाइ भन्दै चेट्ठियो रे । भाइलाइ सारै दुखो लायो रे र 'त' जाँठा सल्ला आङ्गा न ऋयाङ्को भएस् । बाङ्गेटेङ्गे भएस् । जराट सन्तान ननिकलेस् । फुल नि नफुलेस् । सिम्टाले जत्तरै बतासले उडाइर मात्तरै सन्तान जन्मेस्' भनिर सराप् दियो रे ।

अलि पर हिनेसि कोन्पेन्लाइ भेटो रे । भाइले कोन्पेन्लाइ नि सोदो रे । 'तिउरो देइलाइ ता होएदो लतार् र पतार् अर्दै लतार्दै लान्तो । तान्दातान्दा अरैं । नसकिर यतोरो तानिर राक्देछु' भन्दै एउटा चोक्ना दियो रे । हन्ट भाइ खुसि भइर, 'फुल्दाचाइ सुन् फुल्ने हुनु । पाक्दाचाइ फलाम् पाक्नु । जत्ति काटे नि जराबाटि सन्तान पलाउनु' भनिर आसिक् दियो रे । हिन्दै जाँदा अलिपर बाटोमा चितोरोलाइ भेटो रे र मेरो देइलाइ देक्तिस्, चितोरो भनिर सोदो रे । 'तिउरो देइलाइ ता हेदो लतार्पतार् अर्दै लान्तो । एक्छिन् ता ताने सकिनँ । लोउ यतोरो तानिर राक्देछु' भन्दै मेत्तोरो दियो रे । हन्ट भाइले 'फुल्दा सुन् फुल्नु । पाक्दा फलाम् पाक्नु । चैत, बैसाक, जेट्दो चितोरो खान पाए ता हुँदो भनिर मन्छेले भन्ने हुनु' भन्दै आसिक् दियो रे । हन्ट फिरि टेङ्कुलि बजाउँदै बाटोभोरि खोद्दै हिनो रे । अलिपर बाटोमा अइसेलुलाइ भेटो रे सोदो रे, 'मेरो देइलाइ देक्तेउ अइसेलु ?' 'तिउरो देइलाइ त हेदो लतार् र पतार् अर्दै लान्तो । एक्छिन् त ताने सकिनँ । लोउ यतोरो तानिर

राक्देछु । तिउरो देइको चिनो' भन्दै रिबन्रु, काङ्गेरु दियो रे । भाइ खुसि भइर, 'फुल्दा चाँदि फुल्ने हुनु । पाक्दाचाइ सुन् फल्नु । चैत, बैसाक्, जेट्थेर मन्छेले अइसेलु खानु पाएता हन्तो भन्ने हुनु । जराट सन्तान् निकल्ने हुनु । जति काटेनि सन्तान टुसाउनु' भनिर आसिक् दियो रे ।

एक् दिन् देइको घर् भेटो रे । देइको घर्को तल्लटि ताल्मा डाठ् राक्तो रे र उपलल्टि ताल्मा मन्छे बस्ने गर्तो रे । टेङ्कुलि भेरेको भाइ ओको देइको डाठ् राखेको ठाममा लुकिर बसो रे । ओको देइले सेङ्सेङ् अर्दै लामुलामु चुल्ठो कोर्दै थो रे । चुल्ठो कोर्दा चुइएको काङ्गो भुइमा खसो रे र खुकराको चल्लालाइ 'हो तो काङ्गो ले ले चल्ला' भनिर अरायो रे । 'तेरो भाइ छँदाछँदै मेरो कन्नाले टिप्दिम्ला र खालास् भन्दै च्याक्च्याक् अर्दै चल्ला गोयो रे । 'मेरो भाइ भए ता मेरै भाइलाइ अराउते क रे नि । तँ जाँठा चल्लालाइ केन अराउते र । मेरै भाइले टिप्दिन्तो करे नि' भन्दै भाइलाइ सम्जिर रोयो रे । फिरि खुकराको पोथिलाइ, मुङ्लाइ, भालेलाइ सोब्बैलाइ अरायो रे । हन्ट बेरालु, कुकुर देखे जति सोब्बैलाइ अरायो रे । सोब्बैले उस्तै जोआप् लगाइर गोयो रे । कोइले नि उठाइदिन रे । आखिरिमा त ओकै भाइले 'ला देइ काङ्गो' भन्दै दियो रे । टेङ्कुलि भेरेको देखिर मेरो भाइ हो कि हैन भनिर अलमलिच रे र ढाट्च भनिर कुटिच रे र त भाइ रोइच रे । ओको देइले चिनिन रे । ओको भाइ सारै चित्त दुखाइदुखाइ रोएसि त बल्ल चिनो रे र दुइ भाइनि रौँदारौँदा गरो रे । हन्ट ओको भाइलाइ मिठोमिठो खुआइर तामोको ताउलोले ढाकिर राखो रे ।

राकेसे बोक्सा ऐरा खेलिर आयो रे । रोकेसे बोक्साको जेट्ठि स्आस्निको छोरा थो रे । होतेइ झट्किला छोराले, 'कान्छा मामा आए । फारोपिपलु खाए । फारोपिपलु कप्लाक् कुपुलुक् । ताउलोभितर घुपुलुक्' भन्दै करायो रे । राकेसे बोक्साले के भन्च भनिर सोदो रे । गुलिलि बनाइदेउ बोउ' भन्च भनिर ओको स्आस्निले ढाँटो रे । फिरि नि राकेसे बोकसाको छोराले तेसै भनो रे । फिरि के भन्च भनिर सोदो रे । 'बन्दुक बनाउन सिकाइदेउ बोउ भन्च' भनिर भनो रे । जति पल्ट राकेसे बोक्साले सोच्च उति ओको स्आस्निले ढाट्तो रे । "फरिक्को बनाउने कोसोरिर हो भनिर सोच्च', 'जन्तर बनाइदेउ बोउ' भनेर भन्च भन्दै ढाटो रे । पछेट ता ताउलो मुनिबाटि 'जोजो भेनाजु' भन्दै केटा निकलो रे । 'जोजो भेनाजु नभनेको भए ता पिक्सा टोकाइ' भनिर राकेसे बोक्साले भनो रे । राति साला र भेना सङ्गै सुत्ने भनिर राकेसे बोक्साले ढिपि अरिर सुतायो रे । राति ता राकेसे बोक्साले ओको सालाको अम्ला किटिक्क गरिर टोक्द्यो रे । सालाले 'अइया भेनाजु' भनिर करायो रे । 'अ अ निँनको झोकले, खुकरिको टुप्पाले भेटो' भन्दै राकेसे बोक्सा नि सुतो रे । भेनैमा हेर्दा ता दसटै अम्लाको टुप्पा टोक्दिर रगतको छेरछेर बनाइदेको रैच रे । भाइले बल्लबल्ल खान्कि खाइच रे र ओको भेनाले 'आज त साला र म बन् जाने हो' भनिर ढिपि अरिर लयो रे । राकेसेले आफुनु स्आस्निको कान्मा ठेरि ठोक्द्यो रे र सुन्दै नसुन्ने बनाइर बन्थेर सालालाइ लिइर गोयो रे ।

राकेसेले आफुनु सालालाइ लिइर बन्तिर गोयो रे । सालालाइ ओल्को न ओल्को सिमल्को बुटाआ उकल्नु लायो रे । 'उमाथि बुटाआको टुप्पामा ढेक्कुरको गुन् छ । चल्ला निकाल र घर गइर झोलपानि गरिर खाम्ला' भनिर अरायो रे । साला सिमलको बुटाआ चरो रे 'ह्याँ' भेनाजु भनिर सोद्दासोद्दै सिमलको बुटाको टुप्पैमा पुगो रे । बुटाको टुप्पामा ढेक्कुरको गुन् थिन रे । बुटाको जराआ बसेको राकेसेले 'आबो मारिर खान्चु । हाआआ अर्दै झम्टिनु लायो रे र बुटाको जरा ढाल्नु लायो रे । बुटाको टुप्पामा चरेको भाइले आफुनु देइलाइ करेउन लायो रे, 'दिदैजु, दिदैजु ! राकेसे बोक्साले खाइसोको खाइसोको । आँसुलेपाँसुले कुकुरै छोरिदेउ, छोरिदेउ ।' सिमलको टुप्पाबाटि करेउँदा करेउँदा भाइको घाँटि नि सुक्नु लायो रे । राकेसेले मारिर खानु भनिर आपुनै दाराले बुटा चिथरिर ढाल्नु लायो रे । एउटा कौआलाइ सारैसारै टिट् लायो रे र ओको देइको एउटा कान्को ठेरि निकाल्दिर फाल्द्यो रे । ओको देइले काँदोकाँदो घुँइरो सुन्नु लायो रे । राकेसेले 'अब खान्चु हा आ आ अर्दै खानु लायो रे । फिरि नि बुटाको टुप्पामा चरेको भाइले, 'दिदैजु, दिदैजु ! राकेसे बोक्साले खाइसोको, खाइसोको । आँसुलेपासुले कुकुरै छोरिदेउ छोरिदेउ' भन्दै करेयो रे । फिरि ओर्को कौआलाइ टिट् लायो रे र का का का अर्दै घरथेर उर्दै गोयो रे । हन्ट ओको देइको ओर्को कान्को ठेरि निकाल्दिर फाल्द्यो रे । हन्टाट त ओको देइले टट्कालै सुनो रे । भैसि गोट्मा गइर, 'लौ! मेरो भाइलाइ राकेसे बोक्साले खाइसोको । एउटा सोर सुन्ने राङ्गो पठाइदेउ' भनो र भेरिगोट्थेर गयो रे । भेरिगोट्मा गइर 'लौ! भेरागोठालो दाइ हो! मेरो भाइलाइ राकेसे बोक्साले खानुलायो । तिन्टा, चाराटा गन्द सुङ्ने र चिथर्ने कुकर् पठाइदेउ' भनिर रोयो रे । हन्ट अगिअगि सोर् सुन्ने राङ्गो र पछिपछि सिकारि कुकर् बन्थेर् दुगुरो रे । ओको ठाम्मा पुक्दा ता राकेसेले बुटालाइ चिथरिर सकिसक्नु ला रैच रे । राङ्गोले एइ एइ अर्दै राकेसेलाइ कान्लामा अठेयो रे । सिकारि कुकर्ले चिल्थाङ्चिल्थाङ् अरिर फरायो रे र मारिर खायो रे । बुटाटि केटा ओरलो रे । घर्मा ओको देइले खाने बनाइर ख्वायो रे र भाइलाइ लुकायो रे । हन्ट राकेसे बोक्साको छोरालाइ काटिर ताउलोमा पकाइदियो रे ।

बन्मा राकेसे बोक्सालाइ राङ्गो र कुकर् मिलिर मारो र कुकर्रुले मासु खाइर सको रे । हन्ट राङ्गो र कुकर्रु आफुनु बगालमा आयो रे र ता सिमल्को एउटा पात्को तल्लटि राकेसेको रगत्को इतुरुका थोपाला बाँकि रैच रे । होतेइबाटि फिरि राकेसे बोक्सा बनिर आयो रे । ओको स्आस्निले चाइ जेठि मादोरो ओछ्येयो रे र सल्लाको खोटो लाइदिर राखो रे । भालेलाइ नानि बनाइर सिरक्ले ढाकिर राक्द्यो रे र राकेसेलाइ भनो रे, तिँलाइ मेरो भाइको मासु खाने ठुलो धोको थो करे । पकाइर राक्देछु' भन्दै थाल्मा मासु पस्कियो र तामाको भौनामा पानि राक्द्यो रे । राकेसेले मिठो मानिमानि खानु लायो रे । ओको स्आस्नि पछिपछि अर्दै भाइर निकलो रे । थात्बाट भालेले 'के के' अर्दा 'नकराइ छोरा म नि आछु' भन्दै खाना खायो रे । भाइर निकलेको ओको स्आस्निले 'मेरो भाइलाइ ता किन काट्दाम् र राकेसेले ओको नानिको मासु खायो' भन्दै दुगरो रे । 'केअन्च भन्दै राकेसे उट्दा त मादोरोसितै उठिच रे । बल्लबल्ल भाइर निकलो रे ।

दुइ भाइनि त्याँट भागे रे । राकेसेले पछिपछि लखेटो रे । भेट्टाउनु लाक्दा देइले अछिता मन्तर गरिर फाल्द्यो रे । हन्ट राकेसे एकछिन तेइ अल्मलियो रे । दुइ भाइनि टाराटारा पुगो रे । फिरि राकेसेले भेट्टाउनु खोद्दा देइले ओको कापल् मन्तर गरिर फाल्दिन्च रे र राकेसेको बाटोआ काँसैकाँस उमरो रे र तेइ अल्मलियो रे । होतेइ बेला दुइ भाइनि भागो रे । राकेसेले फिरि नि भेट्टाउनु लायो रे र देइले काङ्गो मन्तरिर फाल्द्यो रे र ता निगालोको झापारा ठिनाठिन भइर उमरो रे । राकेसेले होतेइ झापारा पन्छाउदै उत्ति भोयो रे । हन्ट दुइ भाइनि हत्तारिँदै पैलेको गोठो पुगो रे । सोब्बै ढुस्किना ढुस्किना भको रैच रे । पैले भाइलाइ दुत् खान दिने भैंसिले कान् भेटेक्भेटेक् अर्दै 'केइतो र आत्तिदै आउचौ' भनिर सोधो रे । 'हाइलाइ ता राकेसे बोक्साले खानु लायो के अर्ने भन्दै दुइ भाइनि आत्तिचन् रे । हन्ट भैंसिले 'म मेरो कुपु टँगा पार्चु र दुइ भाइनि भितर पस' भनिर अरायो रे र ओको कुपु टँगा पार्द्यो रे र दुइ भाइनि तेइ भितर पोसे रे । राकेसे आइर 'हेइदिन उभो दुइभाइनि काइ गछैन । तँइ भैसिले काँ लुकाइस्' भन्दै भैसिलाइ खेक्खेक् पारो रे । भैंसिले देखेकै छैन भनिर ढिपि गरेर जितो रे । दुइटै कलर्न लाए रे । हन्ट भैसिले राकेसेलाइ 'म यो परादो उभो उकल्नु सकिनँ भने लुकाको र सकेँ भने नलुकाको हुन्च हाइ' भनिर कुरो राखो रे । हन्ट राकेसेले नि मानो रे र राकेसेलाइ भैसिले आफुनु पुछर सोआल्नु लायो रे । राकेसेले भैसिको पुछर सोआतिर भैंसिको पछिपछि परा उकल्नु लायो रे । पराको डिल उकलि सक्ने बेलामा भैंसिले राकेसेलाइ लात्तिले हानिर हरर पराबाटि खसाल्द्यो रे । हन्ट राकेसे नभिउजिने अरिर मोरो रे । दुइभाइनि भैसिको कुपुबाटि भाइर निकलिर परादो उदो हेर्दा राकेसे मोरेको था पायो रे । हन्टाट भैंसि र दुइ भाइनि हासिखुसि भैर बसे रे । सुन्नेलाइ सुन्को माला, भन्नेलाइ फुल्को माला ।

१.१.१०. सोर्पो र गोङोटा

उइले सत्ते जुक्को पालामा सोर्पो र गोङोटाले मित् लाइचन् रे । एक् दिन् गोङोटाले सोर्पोलाइ 'ए मितजु ! मेरो घर्मा आउनु पर्च । मेरो घर हेर्नु कैले नि आउनौ' भनिर गुनासो गरिच रे । 'मेसो मिलेसम्म कतैबाट घुमिर भए नि आउचु' भनिर सोर्पोले भनिच रे । समय बित्दै गइच रे । जेट् मैनामा ठुलो झरिबादल्को बेला आइच रे । तोइ बेलाआ कताकताट दुइटै मित् भेट् भैचन् रे । 'ए मित जु ! तिउरो कति बुद्दि छ ? भनिर गोङोटोले सोर्पोलाइ सोदिच रे । 'मेरो ता सय बुद्दि छ' भनिर सोर्पोले भनिच रे । फिरि सोर्पोले 'तिउरो कति बुद्दि छ त नि मित् जु?' भनिर गोङोटालाइ सोर्पोले सोदिच रे । त्यान्ट गोङोटाले 'मेरो त एक् बुद्दि छ हजुर' भनिर भनिच रे ।

समय बित्दै गोयो रे । भदौको मैना आयो रे । भदौ मैनामा भेउतारु टट्ट र टुट्टु कराउन लाइच रे र सोर्ग गर्जिनु लायो रे । ठुलो झरिबादल् लाइच रे । त्यान्ट गोङोटाले सय बुद्दि हने मितजुलाइ खोजिच रे । काँ होनान् मित्जु भन्दै मन्मनै सोचिच रे । ठुलो भलबारि मात्थिबाट मच्चिदै-मच्चिदै आयो रे । तिसिरी भलबारि आउदा सोर्पो ता तरान् र तुरुन् हँदै बगाम्दै आइच रे । होतेइ देखिर गोङोटाले 'ओहो ! सय बुद्दि हुने ता तरान् र

तुरुन्, एक बुद्दि हुने ता भितर खुर्खुर् भाइर खुर्खुर्' भन्दै भितर र भाइर हन्तो रे । सुन्नेलाइ सुन्को माला, भन्नेलाइ फुल्को माला ।

१.२ म्याग्दी जिल्लाका लोककथाहरू

प्रस्तुत अध्ययनका क्रममा म्याग्दी जिल्लाबाट बाइस ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरिएका छन् । ती यहाँ प्रस्तुत छन् :

१.२.१ अजिङ्गर र सेला

सत्ते जुक्मा मन्छे र पसुपाखर् पनि बोल्ते रे । उतिबेला एउटा जङ्गल्मा एउटा सोर्पो आइर बसिच रे । सेनो सोर्पो खाँदाबस्दा चल्दाचल्दै ठुलो अजिङ्गर् भइच रे । तो रुक्को उभो जाँदा नि भिर र उँदो जाँदा नि भिर् थो रे । ओरेट भिर्, परेट भिर् अन्तर्मा फसिच रे । तेस्को तलबाटि कोसैले आगो लाइदिच रे र तो सोर्पोलाइ सारै आपत् परिच रे ।

एउटा सारै गरिप् मनुखे थो रे । तोले दुख् अरिर आफुनु परियार् पालेथो रे । नपुक्दा रिन् अरिर गुजारा गर्तो रे । ओको छोराछोरि ढेरै थे रे । ओको बुरि नि निकै कजालु थो रे । एक् दिन् तो गरिप् मनुखे तोइ आगो लाको बन्को बाटो हँदै गइच रे । तो सोर्पोले मनुखेको गन्द पाइच रे र 'ए मनुखे ! ठेर्ठेर् तिँसित एउटा बात् छ' भन्दै मनुखेलाइ तेइ अरेइच रे । आबो सोर्पोले मलाइ खाने भोयो भनिर मनुखे डराइच रे । हन्ट सोर्पोले 'मलाइ बचायौ भने चुक् खाने धन् दिन्चु' भन्दै बाचा गरिच रे । सोर्पोले बाचा गरेपछिन् मनुखेले कोसरि मदत् अर्ने भनिर सोर्पोलाइ सोदो रे । सोर्पोले मनुखेले बोकेको कोथोलो थाप्नु पठायो रे र तेइभितर पसो रे । मनुखेले सोर्पोलाइ उले भनेको ठाम्मा पुरेइदिच रे र चुक् खाने धन् मागो रे । हन्ट सोर्पोले धन् दिनु ता काँहो काँ उल्टै खानु लाइच रे । बाचा बाँधिर पुरा नगरेपछिन् सोर्पोसित मनुखेले एउटा बाचा राखो रे । हन्ट सोर्पो र मनुखेले बाचा राखिर एउटा कुरा सोध्नु पाउनु पर्च भन्दै दुइटै ताबाटि हिने रे । जाँदाजाँदा अलि पर बाटोमा अड्किर बसेको एउटा भुरि गाइलाइ भेटे रे र मनुखेले सोदिच रे, 'यो सोर्पो भिर्मा अड्केथो । तलाट आगो लाथो । म तेइ बाटोबाटि आउँदैथेँ । मलाइ चुक् खाने धन् दिन्चु बचाइदेऊ भनिर भनो । म रिनै रिन्मा डुबेको मनुखे हुम् । अइले त मलाइ नै खान्चु भन्च । खानु पाउच कि पाउन ?' त्याट गाइले 'खइ ! भाइ मैले केइ भन्न सक्नँ । मैले बाछाबाछि बेउतेँ । ढेरै दुत् दिन्तेँ । मलाइ मेरो गोसाएले मिठोमिठो खानदिन्तो । बन्मा हराएँ भने खोद्तलास् गर्तो । पछिपछिता बाछा दिनु नि छोरेँ । अइले मेरो हालत् यस्तो भयो । म यो भिर्मा अड्किर बसेछु । मलाइ सारै गारो छ । मलाइ खोद्तलास् गर्नन्' भन्दै मनुखेसित भनिच रे । हन्ट मनुखेले 'सोर्पोले मलाइ खानु पाउच कि पाउन त ? भनिर फिरि सोदिच रे । सोर्पोले खान पाउच भन्ने गाइले आफुनु बिचार बतायो रे । 'लच्छिमिले तेति भनेपछिन् आबो म तँलाइ खान्चु' भन्दै सोर्पोले मनुखेलाइ खानु तम्सियो रे । अझै दुइटासित ता सोद्न दे भनिर मनुखेले सोर्पोसित भनो रे ।

फिरि बाटोथेर लागे रे । जाँदजाँदा बाटोमा एउटा सेलालाइ भेटे रे । मनुखेले सेलालाइ सोबै कुरा बतायो रे र सोदो रे 'सोर्पोले मलाइ खानु पाउच कि पाउन ?' गुन्ले गुन् खान्छ, तलाइ म खान्चु भन्च । अब के गर्ने फैसला गर्नुपरो' भनिर सल्ला मागिच रे । हन्ट सेलाले 'म नजिक आएँ भने तिँउरुले मारिहाल्चौ । मलाइ नमार्ने बाचा गर्चौ भने मात्तरै म नजिक आउचु' भनिर मनुखे र सोर्पोलाइ भनो रे । मनुखे र सोर्पोले बाचा हाले रे । त्याट मनुखे र सोर्पोको छेउमा सेला आइर कोथोलोलाइ हेरो र फिरि सोर्पोलाइ हेरो रे । सेलाले सोर्पोथेर हेरिर 'तिँ इति ठुलो छौ । कोसरि यो कोथोलोमा अट्चौ ? मैले त पतेइन' भनिर भनो रे । हन्ट सोर्पोले कोथोलोभितर पसेको हो भनिर ढिपि गरो रे र मनुखेले नि कोथोलोमा बोकेको हो भनिर ढिपि गरो रे । हन्ट सेलाले सोर्पोथेर हेरिर 'कोसोरिर पसेउ त इति सेनु कोथोलोमा ? लौ त पोसिर देखाउ त मलाइ' भनिर सोर्पोलाइ भनो रे । अनि तो सोर्पो ता कोथोलोभितर पसिच रे हन्ट 'गुनले गुन खान्च, छोड्दिस् भने सोर्पोले तँलाइ खान्च' लौरोले कुटिर मार भन्दै कोथोलोको मुख बाँदिर मनुखेलाइ बुजायो रे । हन्ट मनुखेले लौरोले सोर्पोलाइ तेइ कुटिर मारिच र आफुनु जेन बचाइच रे । सुन्नेलाइ सुनको माला भन्नेलाइ फुलको माला ।

१.२.२ आरि देउता

उइले आरि देउता थे रे । उन्को जिउ काठ्को आरि जोस्तो थो रे । एक् दिन् उनि मदेस्बाट थाक्खोला घुम्नु गए रे । उतै बस्ने बिचार गरे रे । थाक् खोलाको थकालिरुले उन्लाइ खन्तिको नर्सिङ् गुम्बामा राखिर पुजा अर्न थाले रे । एक् दिन् चिम्खोलाको औतारि झाँकरिले "आरि देउता थाक्खोलाबाट भबिस्सेमा मेक्दिको दोबा गाम्मा आउनेछन्" भनि भबिस्सेबानि गरे । अरु धेरै झाँकरिरुले नि तेस्तै भबिस्सेबानि गरे रे ।

दोबा गाम्को एउटा झाँकरि भुरुङ् गाम्मा झाँकरि बस्नु जाँदा मद्देरात्तिर एउटा उजेलो बस्तु उत्तरतिरबाट आयो । झाँकरिले तो उजेलो दोबा र भुरुङ गाम्को माथि पर्ने भुरचितरे भन्ने ठाउँथेर खसेको देखे । केइ दिन्पछि अरु झाँकरिरुले नि आरि देउता थाक्खोलाबाट दोबा गाम्को छेउछाउमा आएको कुरा बताए रे । उनिरुले आरि देउता भुरचितरेको भसाधारा भन्ने ठाम्मा बसेको कुरा बताए रे । गाम्को सबै झाँकरि, झँकरेनि र गाम्लेरु सोबै मिलिर आरि देउतालाइ लिनु जाने सल्ला गरे रे । तो समुहको मुक्खे झाँकरि र झँकरेनिमा चन्दरमान् नेपालि, हरिमाया गर्बुजा, बेल्कुमारि राम्जालि, सरिमा पुर्जा र ओम्पर्साद पुर्जा थे । तोझाँकरि र झँकरेनिरुले केइ नि खानेकुरा नखाइकन् ७ दिनसम्मन् भुरचितरेको ओरिपोरि ढेङोरो बजाइर आरि देउताको खोजि गरे । तो बेला उनिरुलाइ भोकतिर्खा लाथिन रे । चन्दरमान् नेपालि भन्ने झाँकरिले पैले आरि देउता बसेको ठाम् देखे । आरि देउता ता पाँस् पाथि चामल् अटाउने भाँरा जत्रो डालो जोस्तो ढुङ्गा थो । तो ढुङ्गालाइ आइमाइले सजिलै उचाल्नु सक्ते । तर लोन्छारारुले उचाल्नै नसक्ने अचम्म भोयो । हन्ट निगालाको चोयाबाट बनेको डोलि बनाइर दस्बार जानाले बोकेर लेउने उपाए निकाले रे । तो डोलि बोक्नु दोबा गाम्को गाउँलेरु आए ।

फिरि नि ओर्को अचम्मको कुरा भोयो । तो डोलिमा राखेको आरि देउताको भारि जतिजति तल आयो उतिउति गरुङ् हँदै गोयो । बोकिर लेउने मन्छेरुले भुरचितरेबाट टोबा चउरसम्मन् लेए पछिन् तेइ राखिर भोलिअल्ट लिनु आउने सल्ला गरे रे । तेत्ति सल्ला गर्ने बित्तिकै सोबै झाँकरि र झँकरेनिरु रोने, कराउने, काम्ने र बेहोस् हुनु लाए । हन्ट आरि देउतालाइ दोबा चउर्मा नराखिकन तेइ दिनै दोबा गाममा लेउने सल्ला भयो । उनिरुले तामोको कर्नाल फुकेर् गाम्लेरुलाइ आरि देउता लेएको खबर् दिए । गाम्लेले नौमति बाजा लिइर आरि देउता लिन टोबा चउर्तिर हिने । आरि देउतालाइ गाम्मा लेएपछि सोबैको सल्लाले मनिबराको थान् छेउमा राख्ने निदो गरे । तो थान्को छेउमा अर्को थान् बनाइर आरि देउतालाइ राक्ने काम् गरे । आरि देउतालाइ दोबा गाम्मा लेएपछि खेतिपाति राउरो हुन लायो । गाम्को धेरै मन्छेले बिदेस्मा नोकरि गर्ने मौका पाउनु थाले र दोबा गाम्बासिरु निकै धनि हुन लाए । आरि देउताको पुजा गरेपछिन् दोबा गाम् धनि भएको बिस्वास् गर्नु लाए । समय समयमा आरि देउताको थान्मा तिर्सुल, मुगा र अरु चिज्रु अचानक् देखिने र आपै हराउने हुन थालो । त्याँट गाम्लेरुले आरि देउतालाइ तिन्चार् बर्समा फागुपुर्नेको दिन्मा थान्बाट निकालिर सोबैलाइ देखाउनु लाए । पुजा अर्नुभन्दा दुइतिन् दिन् अघिदेखिन् उपास्ने र पुजा अर्दा फुल, खाजा र भेटि चराइर आरि देउतालाइ औंसि र पुर्नेको दिन्मा पुजा अर्न लाए ।

एक् दिन् थाक्खोलाको लार्जुङ गाम् नजिक्को नर्सिङ् गुम्बाबाट थकालिरु आरि देउतालाइ फर्केउनु भनिर दोबा गाम्मा आए । थकालिरुले जत्ति सुकै पैसा दिने लोप् देखाएनि दोबा गाम्बासिले आरि देउतालाइ लानु दिनन् । नर्सिङ् गुम्बाबाट एउटा सिला आफै उडेर दोबाको आरि देउताको थान्मा आएको कुरा नि गाम्बासिले बताए । २०४३ साल देखिन् आरि देउता मेक्दिको दोबा भन्ने ठाम्मा बस्दै आए ।

१.२.३ करपाकेलि

सत्ते जुक्मा पच्छिम्थेर्बाटि घुम्दैफिर्दै हंस र हंसेनि हुकाम् मैकोट् भन्ने ठाम्मा आइपुगे रे । उनिरुको नाम् पुरन्चन् (माछापुरन्) र हिमाल्देबि थो रे । हिमाल्देबिको कोक्बाटि बालक् जर्म्यो रे । जसुमति सोरेनिले स्यार्-सुसार् गरो रे । कालो जैसिले कर्पाकेलि नाम् राक्दे रे । भबिस्से के कस्तो हन्च भनिरा सोदनि गर्दा, "५ बर्समा बिदेस् लाक्ला, धेरै बर्सपछि बुरि लिइर घर् फर्किला, फिरि पुर्ब दिसा चलि जाला, नौ पुतरले बास् गर्लान्, ठुलो आपत्बिपत् आइलाग्ला" भनिरा भबिस्सेबानि गरे रे । जैसिले "करपाकेलिलाइ गालि नअर्नु, नकुट्नु, राउरोरि मय गरिर पाल्नु" भनिरा हंसहंसेनिलाइ सम्जाए रे । बिदेस् जानु नदिनु के गर्नुपर्ला भनिरा आबोइले सोद्दा "गुरु राखिर बिद्दे आर्जन् गरे बिदेस् जान्न" भनिरा उत्तर देए । माठोमाठो गर्दैगरम्ला भनिर ता आबोइले भुसुक्कै बिर्सिचन् रे । धेरै दिन्पछि झल्ल्याँस्सै सम्जे रे । यति बेला कर्पाकेलि घर् छोरिर हिँरे रे ।

कर्पाकेलिले सानै उमेर्मा घर् छोरिर हिरे । पैलेपैले ता मागिर खाए रे पछिपछि ता केइ सिप् नलाइर काम् गरिर पेट् पाल्नु लाए रे । अच्चमैको कुरा के हन्तो रे भने उन्ले जुन् ठाम्मा पाइला राक्ते, त्याँ फलिफाप् हन्तो रे । हन्ट सोबैले राउरो लच्छन् भएको

नानि भन्ते रे । डुल्दाडुल्दै उनि एउटा बाउन्को घरमा पुगे रे । बाउन्को गोट्मा तारे, झुले, चमरे राउरोराउरो गाइरु धेरै बरे रे । एक् दिन् गाइरु बन्मा चर्दै धेरै टारा गइचन् र गोट्मा फर्किनन् रे । बाउन्ले रिसाइर कर्पाकेलिलाइ दुइटै गालाआ बेस्सिरि पिटिच रे । हन्ट कर्पाकेलिले "बाउन ! तैले मेरो केइ गल्ति नहँदा नि पिटिस् । कलिजुक्मा मतुवालिले खाने जाँडरक्सि, माछ्रामासु सबै खाएस् । कलिजुक् जानु लाक्दा आफुनो बेद् नि बेचेर खाएस् र बाउन्को सत्धर्म पनि नस्ट होस्" भनिर बाउन्लाइ सराप् दिइर त्याँबाटि हिरे रे ।

कर्पाकेलि कुम्भ मेलामा पुए रे । मेलाबाटि फर्किंदा बाटोमा धुम्बाधुम्बेनिको छोरिरु जेठि हिमला (रैमासिनि, रैमाटेनि) र कान्छि फिमलालाइ भेटे रे । कर्पाकेलि र दुइ बैनिको कुराकानि भोयो रे । पैलेइ भेट्मा माया बसो रे र कर्पाकेलि र हिमलाको भे भोयो रे । धुम्बाधुम्बेनिले छोरिभान्जालाइ चउरि गाइको सेतो चमर् र कालो चमर् देए रे । एक् दिन् कर्पाकेलिले आफुनो आमाबालाइ सम्जे रे र मामामाइजुसित सल्ला गरिर घर्थेर् लाए रे ।

कर्पाकेलि बार् बर्सपछि घर् फर्के रे । आफुनो छोराले बुरि लिइर घर् फर्केको देखिरा आमाबा छक्कै परे रे । बारअ बर्सपछि आमा र छोराको भेट् हुँदा आमाको दुद् चर्कियो रे । करपाकेलिले आबोइको काक्मा बसेर दुद् खाए रे । कालो जैसिले भबिस्सेबानि गरे जस्तै करपाकेलिलाइ केइ दिन्पछि घर्मा बस्नु मन् लाइन रे । त्याँट करपाकेलिले बुरिलाइ लिइर पुर्बथेर् आए रे । घुम्दैघुम्दै मेड्दिमा आए रे । त्याँट कालिगन्डकि तरिर कइले घराम्दि, कइले राम्चे, कइले बाँस्खर्कदो घुम्दै खोलामा पाहा, बन्को मिर्ग, कालिस् मारिर र भिर्को मौरि खोद्दै, गेँठातरुल खाँदै जिउ पाल्नु लाए रे । हिमलाको गर्ब रयो रे । उनिलाइ अमिलो चिस् खानु मन् लायो रे । कर्पाकेलिले लेक्बाटि चुल्ठि अमिलो लेइदिए रे । हिमलाले मिठो मानिर अमिलो खाए रे ।

हिमलाले छोरा पाए रे । छोराको नाम् राम्चन् राखे रे । हिमलाले बर्साउटे नानि पाउनु लाए रे । नउ बर्समा नवटा छोराजर्माए रे । कान्छा छोरा कुल्लाइ जर्माइर हिमला बिते रे । बुरि बितेपछि करपाकेलिलाइ छोरारु के अरिर पाल्ने र हुर्काउने भनिर ठुलो चिन्ता परो रे । आफुनो भान्जाको बिजोक् देखिर कर्पाकेलिको मामामाइजुले आफुनो कान्छि छोरि फिमलाको भेअर्दिए रे । कर्पाकेलिको मन् सान्त भोयो रे । फिमलाले नि नउ भाइ छोरारु र कर्पाकेलिको राउरो सुसार् गरे रे । हन्ट उनिरु कालिगन्डकिको काफलडाँरामा आए रे । त्याँ धेरै सिस्नु, मिर्ग र मउरिरु थो रे र त्यइ आइर निगल्पानि भन्ने ठाम्मा रस्तिबस्ति गर्नु लाए रे । नोटा छोरारु नि तन्नेरि भथे रे । तिनिरुले बालाइ मार्ने र बरु सानि आबोइको राउरोसित स्यारर्ने कुल् खेले रे । उनिरुले बन्मा बाक्को ऐरा खेल्नु जाम् भनिर कर्पाकेलिलाइ भने रे । बालाइ बथान्मा बस्नु लाइर नउ भाइ छोराले बन्को सोबैभन्दा ठुलो किरा चारिर लेए रे । तो किराले बालाइ खान्च भनिर छोरारु ढुक्कै थे रे । कर्पाकेलिले बान् हानेर तो किरालाइ मार्दे रे । त्याँटि आर्को कुल खेल्नु लाए रे । त्याँटि बालाइ माछ्रा मार्नु भनिर कालिगन्डकिमा लाने र बगाइर मार्ने सल्ला गरे रे । कर्पाकेलि

कालिगन्डकिको बिचैमा गइर माछा मार्दानि नदिले बगाइन । दुइटै योजना काम् नलाएसि छोरारु रिसाए रे ।

उनिरुले बालाइ मार्ने अर्कै उपाय खोजे । उनिरुले बालाइ काफलडाँडाको महभिरमा मह कार्नु लैजाने र पराङ् काटिर भिर्बाट खसालिर मार्ने योजना बनाए र बालाइ मह कार्नु जाम् भने । कर्पाकेलिले छोरारुलाइ सिस्ने खोलामा सिस्नु फुलो कि फुलिन ? बुगेन्मा पांग्रा फुलो कि फुलिन ? भनिर हेर्नु पठाए । छोरारुले सिस्नु र पांग्रा फुलेको कुरा बताए । फिरि छोरारुलाइ चिचन्कोटे र गोर्खे चराले भाका फेरो कि फेरेन भनिर छोरारुलाइ सोदे । छोरारुले बुगेन्मा गइर चरारुले भाका फेरेको सउचार लेए । त्याँट कर्पाकेलिले जेठा छोरालाइ महभिर्मा गइर कति घार् मौरि आछ हेरिर आइजा भनिर पठाए । जेठा छोराले १०० जति घार् मौरि आछ भन्ने सउचार लेए । कर्पाकेलिले पतेइनन् र फिरि कान्छा छोरालाइ पठाए । कान्छा छोराले १०० जति घार् ता होइन साठिसत्तरि घार् ता पक्कै नि छ भन्ने सउचार लेए ।

महभिर्मा मह भको कुरामा उनि ढुक्क भए । उन्ले छोरारुलाइ पराङ् बनाउने भनिर देउनालि, मालिंगो, चिप्ले, घुरे र तिते निगालारुलाइ सोद्न पठाए । देउनालि निगालाले "कलिजुक्मा ढेरै धामिझाँकरिरु हुने छन् र म झाँकरिरुको गजा बन्नु पर्च । म पराङ बन्न" भनिर कुरा बतायो । त्याँट भाइरु मालिङ्गो निगालालाइ सोद्नु गए । मालिङ्गोले "म कलिजुक्मा गाइभैसिको गोट् छाउने भकारि हुनुपर्च । म पराङ् हुन सक्न" भनो । फिरि नि घुरे निगालाले नि कलिजुक्मा घर् छाउने बाता बन्नुपर्च भनो र चिप्ले निगालोले नि गोट्को भरेनु बन्नुपर्च भन्ने कुरा बतायो र पराङ् हुन मानिनन् । आखिरिमा तिते निगालो पराङ् बन्नु मन्जुर भयो ।

पराङ् बनाउँदा पराङ्मा राक्ने अगालि चाइने भयो रे । कौनो काट्को अगालि बनाउने भन्ने बिचार गर्नु लाए र छोरारु सिर्मुको रुक्लाइ सोद्नु गए रे । सिर्मुले कलिजुक्मा आफु घर्को झेल्ढोका बन्नुपर्च भन्ने कुरा बतायो रे र अगालि हुन मानिन रे । त्याँट उनिहरूले फलाँटको रुक्लाइ सोदे रे । फलाँट्को रुक्ले "कलिजुक्मा म खेत् जोत्ने होलो र डाँरा हुनेछु" भनेर आगलो हुन मानेन रे । त्यसैगरिर् खर्सुले आफु गाइभैसिको घाँस् हुने र फुल्चुस्को रुक्ले घर्को साटाभाटा हुने कुरा बताए रे । आखिरिमा भकिम्लोको रुक्ले पराङ्मा अगालि हुन मन्जुर भयो रे । यसरि कर्पाकेलि र नौ भाइ छोरारु मिलिर तिते निगालोको चुइय कारिर बलियो डोरि बनाए रे र भकिम्लोको काट्को अगालि हालिर मह काट्ने पराङ तयर गरे रे । त्याँट उनिरु एकमाना चामल, गाइको धार् र कुखुराको भाले लिइर महभिर्मा मह काढ्न गए रे । जानुभन्दा अगि कर्पाकेलिले आफुनु स्वास्निलाइ "म आइतबार्मा मात्तरै मर्चु र म मरे भने मेरो बान् राक्ने ठेंग्रोमा रगत् आउच" भनेर गए रे ।

सबै जना महभिर्मा पुगे रे । त्याँट उनिरुले पैले भिर्मा कुखुराको भालेले पुजा गरे रे । पुजा गरिसकेपछि कर्पाकेलिले भिर्को डिल्बाट पराङ खसाले रे । उन्ले जेठा छोरालाइ पराङ्मा झर्नु लाए रे । जेठा राम्चन्ले डर् लाक्च भनिर झर्नु मानेनन् रे । माइला, साइला

कोइ छोरारुले पराइ्बाट झर्नु मानेनन् रे । हन्ट कर्पाकेलि आफैँ पराइ्बाट तलतिर झरे रे । महको छेउमा पुगेर उन्ले रुक्को बोकरा र सिमाल् बालेर मउरिको चाकामा धुँवा लगाइर मह कार्न लाए रे । तेइबेलामा एउटा महचरि आइर कर्पाकेलिसँग मह चाक्न देउ भनेर मागो रे । सुरुमा ता कर्पाकेलिले चरालाइ मह दिनन् रे । चराले एउटा जरुरि कुरा तिँलाइ सुनाउचु भनेसि मात्तरै उन्ले महचरिलाइ मह चाक्न दिए रे । मह खाएसि चराले, "तिउरो छोरारुले तिँलाइ मार्ने सल्ला गरेछन् । मह कारि सकेसि पराइ् काटिर खसालिर मार्चन्" भनो रे । यति भनेसि कर्पाकेलिले तो चरालाइ सदै मह खाने बर्दान् दिए रे ।

कर्पाकेलिले महचरिको कुरा पतेए रे । उन्ले आफुनु छोरारू पराइ झर्नु नमानेको कारन् बल्ल था पाए रे । अब के हन्च भन्ने कुरा उन्को ज्ञान्ले था पायो रे । त्याँट उन्ले महको रस भको सबै चाकारु ओराल्मा थुपारे रे र खालि चाकारु छोरारुलाइ पठाए रे । छोरारुले किन रस छैन त बा भनिर सोदे रे । हन्ट उन्ले, "खै के गर्नु ? अइलेको मास् महै छैन" भने रे । मह थुपारि सकेसि उनि तेइ गइर बसे रे । माथिबाट छोरारुले मह कारि सकियो कि सकिएन भनिर सोदे रे । उनले सकियो भन्ने बित्तिकै छोरारुले आँसिले पराइ्को डोरि काटे रे । पराइ् भिर्बाट हरर खसो रे । नौ भाइ छोरारुले बालाइ बल्ल मार्न सकियो भनेर खुसि हँदै घर् आए रे ।

घर्मा आइर कान्छि आमा फिमलालाइ बाबा मह कार्दा पराइ छिनिर मरे भन्ने खबर् सुनाए रे । फिमलाले बान् राक्ने ठेंग्रोमा रगत् आको छ कि छैन भनिर हेरे रे रता रगत् देखिनन् रे । उन्ले छोरारुको कुरा पतेइनन् रे र कर्पाकेलिलाइ पर्खेर बसे रे । धेरै दिन्सम्मन् कर्पाकेलि घर्मा आएनन् रे । उनि रोँदै उल्टो गुने र उल्टो चोलो लाइर किरिय बसे रे । नौ भाइ छोरारुले भेजो खेलेर् जस्ले गुन्जारि फोर्च, उसैले घर्बार्को जिम्मा लिने र कान्छि आमाको नि सुसार् गर्ने भनिर निदो गरे रे । बार् बर्ससम्मन् भेजो खेल्दा नि कोसैले गुन्जारि फोर्न सकिनन् रे । तेइ नि कोसिस् छोरेको छैनन् रे ।

उता महभिर्को ओराल्मा कर्पाकेलिले आफुले थुपारेको मह खाइर दिन् बिताउनु थाले रे । थुपारेको मह पनि सक्कियो रे । उनि भोक् र तिर्खाले छट्पटाउनु लाए रे । खानु नपाइर उन्को जिउ सुक्दै गयो रे । एक् दिन् एउटा सेतो बाँदर्ले कर्पाकेलिलाइ देखो रे र तो हालत् देखेर बाँदर्लाइ सारै मया लायो रे । हन्ट बाँदर्ले आफुनु पुछर् तल झारिर कर्पाकेलिलाइ समातिर माथि आउ भनो रे । कर्पाकेलि बाँदर्को कुरामा तेति भर् पर्नु सकिनन् रे । त्याँट बाँदर् गोयो रे । एक् दिन् कर्पाकेलिले एउटा कौवालाइ देखिर "ए ! कौवा चरि! तिँ मेरो घर्मा गइर मेरो झान्लाइ मेरो सउचार् पुरेइदेउ" भने रे । कौवाले कर्पाकेलिको कुरा मानिन रे र "भेनैमा उठिर गुखानु परोस्" भनिर सराप् दिए रे । एउटा किमला उनि भको ठाम्मा आयो रे । कर्पाकेलिले किमलालाइ नि घर्मा सउचार पुरेइदेउ भने रे । किमलाले नि उन्को कुरा मानिन रे । हन्ट "तँलाइ सदै दरिद्रले नछोरोस्" भनिर किमलालाइ सराप दिए रे ।

एक् दिन् गरुन्को नानिरुले हार्गुहार् गरेको सुने रे । सुनेसि सकिनसकि घसर्दै गरुन्को नानिरुको छेउमा गए रे । त्याँ एउटा सोर्पोले उर्नै नसक्ने गरुन्को नानिरुलाइ

खानु लाको देखे रे । "दुदेनानिरुलाइ खानु हुन्न ठुलो पाप् लाक्छ" भनेर सार्पोलाइ धेरै सम्जाइबुजाइ गरेसि सोर्पो त्याँट निस्किर गोयो रे । नानिरुले कर्पाकेलिलाइ को हौ? काँट आयौ ? भनिर सोदे रे । कर्पाकेलिले आफुनु सबै लोककथा सुनाए रे । त्याँट नानिरुले उन्लाइ फिक्कर नगर तिँलाइ याँट निकाल्नु लाउचु भनिर बाचा नि गरे रे । खगपति गरुन्को भालेपोथि चारो लिइर आए रे । नानिरुले चारो खानु मानिनन् रे । किन खान्नौ भनिर आमाबाले सोदे रे । एउटा बाचा पुरा गर्दिन्चौ भने मात्तिरि चारो खाने नतर नखाइकन् तेसै मोर्ने कुरा सुनाए रे । नानिरुको ढिपि देखिर आमाबाले बाचा गरे रे । उनिरुले दिउसोको सोबै घट्ना सुनाए रे र भिर्मा अड्किर अकालो परेको मनुखेलाइ ओराले मात्तरै चारो खाने ढिपि गरे रे ।

खगपति गरुन्को भालेपोथि कर्पाकेलिलाइ भेट्नु आए रे । उनिरुले महभिर्को भिर्मा दुःख पाएको देखेर कर्पाकेलिलाइ "हाउरो फगिट्टामा चर । तिँलाइ महभिर्बाटि ओराल्दिन्चु" भने रे । उन्लाइ गरुन्रुको कुरामा अलि भर् पर्नु सकिनन् रे र "तिँरु कालिगन्डकिमा गइर एउटा ठुलो सिला बोकिर याँ लेउर मात्तरै तिँरुमा भर् पर्नु सक्चु" भने रे । त्याँट गरुन्को भालेपोथि नि गन्डकिमा गइर दुइटाको फगिट्टा गाँसिर एउटा ठुलो सिला बोकिर कर्पाकेलि भको ठाम्मा लेइर राखे रे । गरुन्को भालेपोथिको काम् देखेसि कर्पाकेलि बल्ल तिनिरुको भर् पर्नु सके रे । हन्ट गरुन्रुले फगिट्टा जोरिर कर्पाकेलिलाइ राखिर उरे रे र कालिगन्डकि र सेतिको दोभान्मा लेइर बिसाए रे । कर्पाकेलिले "यो ठाम् ठुलो जातरा लाक्ने ठाम् बनोस्" भनिर आसिक् दिए रे । त्याँट राखुको थाप्लामा बिसाइर फिरि काफल्डाँराको डाँरामा राखे रे । डाँरामा कर्पाकेलिले नौ कुने ढुंगा र नौ हाँगे बाझ्को रुक् रचिर त्याँ एक्छिन् बिसाइ फेरे रे । त्याँटि उन्ले गरुन्रुलाइ निगलपानि, काफलडाँराको आफुनै घर् छेउको पदिरामा लइदेउ भने रे । त्याँ पुगेसि उन्ले गरुन्को भालेपोथिलाइ "एक् हजार् बर्स लामो आयु होस् । बन्जंगल्मा मरेको पसुपाखर्रुको सिनु धेरै माथिबाट नि देखिर सबैभन्दा पैले खाने हुनु । तिँरुले नछोएसम्म अरुले खान नपाउन् भनेर बरदान् दिए रे र कान्मा सुन् र खुट्टामा चाँदिको बाला नि रचिदिए रे ।

कर्पाकेलि पदिंरामा लुकिर बसे रे । उल्टो गुने र चोलो लाको फिमला पानि भर्नु पदिंरामा आए रे । फिमलालाइ देखिर कर्पाकेलिले पानि धमिलाइ दिए रे । फिमलाले कोले पानि धमिलायो भनिर माथिथेर् हेर्दा एउटा कल्चौरा चरालाइ उरेर गएको देखे रे । "तैले मलाइ रारिं आइमाइ भनिर हेला गरिस् । तेरो सन्तान् सदै खोलामा बस्ने, खोलामै गुँर् लाउने भएस्" भनेर कालो कल्चौरा चरालाइ सराप् दिए रे । फिमलाले फिरि नि पानि भर्दा कर्पाकेलिले पानि धमिलाए रे । फिमलाले एउटा माले धुपिनि चरा उरिर गको देखे रे । माले धुपिनिलाइ नि कालि कल्चौरालाइ जस्तै सराप् दिए रे । अझै नि फिमलाले इसारा नबुझ्केसि कर्पाकेलिले आफुनु अम्ठि पदिंराको पानिमा बगाए रे । तो अम्ठि फिमलाको गागोरोमा गइर खसो रे । गागोरोमा ढुंगा खसेको जोस्तो सोर् सुनिर हेर्दा ता कर्पाकेलिको अम्ठि देखे रे । आफुनु भुरोको अम्ठि कोसरि आयो भनिर आस्चर्जे लायो रे । पक्कै नि कर्पाकेलि जिउँदैछन् भन्ने कुरामा उन्लाइ बिस्बास भोयो र मुल्तिर् खोद्नु लाए रे ।

फिमलाले हाड्छाला मात्तिरि भको कर्पाकेलिलाइ देखे रे । तेस्तो अबस्था देखिर रोनु लाए रे । कर्पाकेलिले आफुनु झान्लाइ फकाए रे । फिमलाले उन्लाइ घर्मा लानु भनिर बोक्नु लाग्दा उन्ले "दिउँसो घरमा गोयो भने छोरारुले था पाउँचन् र मलाइ मार्नु आउचन् । मलाइ मद्दे रातमा लिनु आउनु । मलाइ बोकिर लैजाने एउटा बेत्को सोलि, बेत्को बिर्को, बेत्को नाम्लो, बेत्को लौरो र नौ माना चिउ (अन्न) लिइर कोसैलाइ नि था नदिइकन आउनु । मलाइ घर्को ढोकाबाट भितर नलैजानु धुरिबाट आटिमा लइर राक्नु" भने रे । त्याँट फिमलाले गुने र चोलो सुल्टो गरिर लाए रे र घर्मा गइर कर्पाकेलिले भनेको समान्रु तयर पारे रे ।

राति खान्कि खाइर सोबै छोरारु सुते रे । मद्दे रात्मा कर्पाकेलिलाइ लिनु चुप्चाप् पदिँराथेर हिरे रे र उन्लाइ बेत्को सोलिमा राखिर बेत्को बिर्कोले ढाकिर बेत्को लौरो टेक्दै घर्मा आइर धुरिबाट झरिर आटिमा पसे रे । तो बेला जेठा राम्चन्ले आटिमा खस्याक्खुस्रुक गरेको सुने रे र माठोमाठो आटिमा चरिर हेर्दा अदेरोमा राउरोरि ठम्मेउन सकिनन् रे । कर्पाकेलिले उन्को गालामा एक् थप्पर हाने रे । जेठाले गाला मुसार्दै तल आइर चुप् लाइर सुते रे । भोलिपल्ट उन्को गाला सुन्नेको देखिर भाइरुले के भोयो भनिर सोद्दा कालो भमराले चिलो भने रे ।

सदैंको जसो खान्कि खाइर नौ भाइरु भेजो खेल्नु भाइर गए रे । फिमलाले एक् मुठि पिठोको फारो बनाइर कर्पाकेलिलाइ दिए रे । धेरै बर्ससम्म अन्न नखाको भइर तेइ एक् मुठि पिठोको खोले खाँदा नि उन्लाइ अन्न लायो रे र भुसुक्कै सुते रे । उठेसि फिमलालाइ छोरारु काँ गए भनिर सोदे रे । फिमलाले सोबै कुरा बताए रे । कर्पाकेलिलाइ छोरारुसित सारै रिस् उठो रे र फिमलालाइ आफुनु धनु र ठिङ्को लेइर भेत्तामा सेनो डुला पार्नु लाए रे । सारै कम्जोर भइर धनु तान्नु नि नसक्ने कर्पाकेलिले "फिमला मेरो सत्को स्वास्नि रैच भने मेरो बान्ले छोरारुको तारोमा लागेर गुन्जारि फोरोस्" भनिर धनुबाट ठिङ्को छोरे रे । तो ठिङ्कोले सोजै गइर तारोको गुन्जारि फोरो रे ।

नौ भाइ छोरारु दगुर्दै कोस्को ठिङ्कोले गुन्जारि फोर्यो भनिर हेर्न गए रे । तो बान्ता कोसइको नि थिन रे । उनिरु छक्क परे रे । जेठा र कान्छा भाइले राउरोसित हेर्दा ता तो ठिङ्को बाबा कर्पाकेलिको रैच रे । माइला भाइले नि बाको ठिङ्को चिनो रे । अरु ६ भाइरुले मरिसकेको बाले कोसरि बान् हान्चन् भनिर जिद्दि गर्नु लाए रे । कर्पाकेलि नि छोरारुलाइ खोद्दै त्याँ आए रे । बालाइ जिउँदै देखिर उनिरुले डर् र लाज्ले टाउको निउराए रे । जेठा, माइला र कान्छा भाइले माफ पाम् भनिर बालाइ बिन्ति गरे र सरन्मा परे रे । अरु भाइरुलाइ तेति गर्ने बुद्दि नि आइन रे । उनिरु टाउको घोप्टो पारेर बसे रे । कर्पाकेलि तो ६ भाइरुसित रिसाइर भिरंगे, हाँडो, पिलो, लुतो, पिनास् र काँठे भइर निकल्नु भन्ने सराप् दिए रे । तो ६ भाइरुले दाउराको ठुलो थुपोरो बालिर हाम् फालिर मरे रे ।

कर्पाकेलिले जेठा राम्चन् र कान्छा छोरा कुल्लाइ "तिँरुलाइ सबैले कुल् देउताको रुप्मा पुजा गरुन् र तिँरुले तेइ खानु" भनिर बर्दान् दिए रे । राम्चन्लाइ घर्को अगेन्मा

बसेर अन्नबालिको सह हेर्नु र कान्छा कुल्लाइ घर्को धुरिमा बसेर भैसँखर्क, भेंडिखर्क र गोकुलखर्कको रच्छे गर्नु भन्दै बर्दान् दिए रे । माइला छोरालाइ खलाको भुमे भएर बस्नु र तेसैको रच्छे गर्नु भनेर बर्दान् दिए रे । त्याँट कर्पाकेलिले फिमलालाइ लिइर धौलासिरि पर्बत्थेर लाए रे ।

१.२.४ गाँरा कौवा

उइले एउटा बन्मा एउटा चरा थो रे । तो चराको नाम् चुपि थो रे । चुपि चराले एउटा रुक्मा गुँर् बनाको थो रे । ओको गुँर्मा नानि कारेथो रे । एउटा बाठो कौवा चुपि चराको नानि खानु भनेर सुटुक्कै गुँर्भितर पोसो रे । चुपि चराको नानिले, "तिस्तो कालो घिन् लाक्ने चुच्चोले मलाइ नखा । कालिगन्डकिमा गइर चुच्चो धोइर आइजा । अनि मलाइ खालास्" भनो रे । नानिको कुरा सुनिर कौवा उडिर कालिगन्डकिमा गोयो र पानिमा चुच्चो डुबाउनु लायो रे । कालिगन्डकिले नि, "होइस्तो घिन् लाक्ने चुच्चो पानिमा नडुबाइ । एउटा माटोको भाँरा बनाइर आइजा । तो भाँरामा पानि खोपिर आफुनु चुच्चो धोइ" भनिर अरायो रे ।

हन्ट कौवा माटो खन्नु गोयो रे । चुच्चोले माटो खन्नु लायो रे । माटोले नि 'पक्पक्' भन्दै खन्नु दिइन रे । कौवाले केन नखन्ने भनिर सोदो रे । हन्ट माटोले "तेरो चुच्चो कालो छ । तो चुच्चोले नखोप् । पैले कामिको घर्मा गइर एउटा कुटि बनाइर आइजा अनि मलाइ खनिर लैजा" भनो रे । माटोको कुरा सुनेर कौवा कामिको घर्मा गयो र कामि दाइलाइ एउटा कुटो बनाउनु पठायो रे । कामि दाइले कुटो केन बनाउचौ भनिर सोदो रे । हन्ट कौवाले "माटो खनिर एउटा भाँरा बनाउचु । तो भाँरामा कालिगन्डकिको पानि झिकेर लेउचु । तो पानिमा मेरो चुच्चो धोन्चु र चुच्चो धोइर चुपि चराको नानि खान्चु" भनो रे । इस्तो कुरा सुनेसि कामि दाइ छक् परो रे । हन्ट कामिले एक्छिन् बिचार गरो रे ।

कामि दाइलाइ रिस् उठो रे । हन्ट कालो दिम् कि रातो भनेर सोदो रे । कौवाले रातो देउ भनिर मागो रे । कामिले एउटा आँसिको पारो रातो हनेगरि ततायो र "आँ गर्" भोनो रे । कौवाले आँ गर्दा ता रातो भइर तातिएको आँसिको पारो कौवाको मुखमा घुसार्दियो रे । तो कौवाको घाँटि पोलियो रे हन्ट ओको सोर् गाँरा भोयो रे ।

१.२.५ चरा र टेनटेन

एउटा जङ्गलमा एउटा सानो चरा बस्थ्यो । त्यो चराले टेन्टेन्सँग मित् लगायो । एक् दिन् हात्तिले चराको गुँड् भत्काइ दियो । गुँड्मा भएको भर्खरै जन्मेको चारटा बच्चाहरू पनि कुल्चेर मारिदियो । त्यसपछि चराको भालेपोथि रुँदैकराउँदै आफ्नो मित्ज्यु टेन्टेन्को घर्मा गएर आफ्नो दुःख पोखे । टेन्टेन्ले हात्तिको आँखा फोर्न सकियो भने मैले हात्तिलाइ मार्ने उपाय जानेको छु भनेर भन्यो । त्यसपछि तिनीहरूले एउटा उपाय निकाले ।

तिनिहरू मिलेर जुकालाइ सहयोग माग्न गए । जुकाले, "हात्तिको आँखा त फोर्न सक्न तर आँखामा घाउ भने बनाइ दिन सक्छु" भन्यो । ति भालेपोथि चरा, टेन्टेन् र जुका

मिलेर फेरि सोच्न थाले । केहि समय छलफल गरेर तिनिहरूले बोक्सि झिङ्गालाइ सहयोग माग्ने निर्णय गरेर बोक्सि झिङ्गालाइ भेट्न गए । बोक्सि झिङ्गा पनि सहयोग गर्न सहमत् भयो । योजनाअनुसार जुकाले हात्तिको दुइटै आँखामा टोकेर घाउ बनायो र बोक्सि झिङ्गाले त्यहाँ फुल् पारिदियो । केहि दिन्पछि हात्तिको आँखामा औंस पऱ्यो र हात्तिले आँखा नदेख्ने भयो । आँखा नदेखेपछि हात्तिले खानापानि केहि खान पाएन । उ तिर्खाले आत्तियो । त्यहि समयमा टेन्टेन् एउटा भिर्को डिल्मा गएर हात्तिले सुन्ने गरेर कराउन थाल्यो । टेन्टेन्को आवाज सुनेर हात्तिले त्यहाँ पक्कै पानि छ भनेर बिस्तारै भिर्को डिल्तिर लाग्यो र त्यहि भिर्बाट खसेर मऱ्यो । यसरि चराले आफ्नो मित् र अरुको सहयोग लिएर एउटा हात्तिलाइ मार्यो ।

१.२.६ छट्टु स्याल

एउटा जंगल थ्यो । त्यहाँ थुप्रै पसुपङ्छिहरु थे । एक् दिन् एउटा स्याल् र उस्को बुढि सिकार्को खोजि गर्दै जंगल्मा घुम्दै थे । सिकार्को सट्टामा उनिहरुको भेट् एउटा बाक्सँग भयो । स्याल्ले तुरुन्तै आफ्नो बुढिलाइ भन्यो "तिमि बाटोको तलतिर बस् र म बाटोको माथितिर बस्छु । त्यो बाक् हाम्रो नजिक् आएपछि तिमिले चिच्याएर आज के खाने बुढो भनेर सोध्नु । अनि मैले त्यस्को जवाफ् दिने छु ।" यति भनेर स्याल्को बुढाबुढि बाटो माथि र तल बसे ।

एकै छिन्पछि त्यो बाक् स्याल्हरू लुकेको ठाउँमा आइ पुग्यो । स्याल्को बुढिले जोडसँग "ए बुढो आज के खाने विचार छ ?" भनेर चिच्यायो । स्याल्ले पनि तुरुन्त जवाफ् दियो "खोइ के खाने ? सानोतिनो सिकार्ले पुग्दैन । बाक्को सिकार् पाइदैन ।" यो कुरा सुन्ने बित्तिकै बाक् डराएर त्यहाँबाट भाग्यो । अलि पर गएपछि बाक्ले एउटा बाँदर भेट्यो । बाँदरले बाक्लाइ किन आत्तिएर दगुरेको भनिर सोध्यो । बाक्ले अघिको कुरो सबै सुनायो । बाँदर्ले बाक्को कुरा पत्याएन । उस्ले बाक्लाइ भन्यो "स्याल् त फटाहा हुन्छ । त्यस्ले तिमिलाइ खान सक्दैन । बरु म पनि तिमिसँग जान्छु । त्यस्लाइ तिमिले सजिलैसँग मार्न सक्छौ ।"

सुरुमा बाक् जान मानेन । तर बाँदर्ले पुच्छर् बाँधेर सँगै जाने कुरा राखेपछि बाक् तयार भयो । बाँदर् अगाडि र बाक् पछिपछि स्याल् भएको ठाउँतिर गए । अलि पर पुगेपछि नभन्दै तिनिहरूले दुइटा स्याल्लाइ भेटे । बाँदर् र बाक्लाइ देख्ने बित्तिकै स्याल्ले रिसाए जस्तो गरेर बाँदर्लाइ भन्यो "थुक्क पाजि बाँदर् हिजो छोराको बिहेमा काट्ने भनेर दुइटा साँढ लिएर आइजा भनेको त आज एउटा मात्र लिएर आइस् । यहाँ बाँधेर राख् त्यो साँढ्लाइ ।" यो कुरा सुन्ने बित्तिकै बाक्को सातोपुत्लो गयो । उ फरक्क फर्केर त्यहाँबाट दगुऱ्यो । बाक्ले आफ्नो पुच्छर्मा बाँधिएको बाँदर्लाइ लतारेर लग्यो । बाँदर् ढुंगामा ठोकिएर मऱ्यो । तर बाक् भने दगुरेको दगुरै गऱ्यो । निकै पर पुगेपछि बाक् थाक्यो र आराम् गर्न उभियो । त्यति बेलासम्म उस्लाइ बाँदर् पनि सँगसँगै लतारेर ल्याएको कुरा थाहा थिएन । स्याल् आएको छ कि भनेर फर्केर हेर्दा उस्ले बाँदर्लाइ देख्यो । बाँदर् दाँत

डिचिक्क गरेर मरेथ्यो । त्यो देखेर बाक्ले रिसाउँदै, "अर्कालाइ कस्तो दुःख भएको छ । तँ बाँदरलाइ हाँसो?" भनेर त्यो बाक् फेरि दगुर्यो ।

१.२.७ जलभुमे

उइले इसराम् तिलिजा रिसिङ्घिरिङ्बाट सरिर पाक्दार् बस्ते रे । उनि त्याँट नि सरेर नाङ्गिको गइरा गाम्को ठुलो आँगन् भन्ने ठाम्मा आइर बसे रे । तेइ ठुलो आँगन् छेउमा तेर्छे घर् बनाए रे । उन्को दुइटा बुरि थे रे । उन्को जेठा चामु तिलिजा र कान्छा दलु तिलिजा गरि दुइटा छोरारु थे रे । तेतिबेला अन्न उब्जेइर खाने चलन् थिन रे । पसुपाखरको मासु र जंगलकै गँठातरुल खान्ते रे ।

एक् दिन् कात्तिक्को मैना थो रे । इसराम् तिलिजा र ओको बुरि आरति तिलिजा आफुनु नानिरुलाइ घर्मै छारिर बन्तरुल् र गेंठा खोद्नु काफल्डाँराको लिस्नेभन्दा तल्लटि्ट पेलेङ् भन्ने ठाम्थेर पुगे रे । दिन्भोरि तरुल्गेंठा खोद्दा खोद्दै रात् परिच रे । तरुल् नि पाइनन् रे । दिन्भोरिको तरुल् खोजाइले ढेरै थाके रे । भोक् नि लागो रे । निकै टारा गको भइर घर् फर्किर आउनु नि सकिनन् रे । बाटोमा किराभालुको डर् थो रे । उनिरु लिस्नेको ओराल्मा आगो फुकिर घाँस्पात् ओछेइर रुक्को बोकरा ओरिर सुते रे । राति सुतेको बेलामा एउटा बोलि आयो रे, "ए ! मनुखे मेरो रस्तिबस्तिमा आइर किन भोकै सुतेछौ । अगेन्मा पाकेको तरुल छ । उठिर खाउ ।" हन्ट उनिरु उठिर हेर्दा ता साँच्चै अगेन्मा पाकेको तरुल् रैच रे । मद्दे रात्मा आदा तरुल् खाइचन् र आदा तरुल् घर्मा नानिरुलाइ लैदिने सल्ला अरिर सुत्नु लाइचन् रे । हन्ट ता फिरि नि बोलि आयो रे, "ए ! मनुखे अगेन्को तरुल् सोबै खाउ । घर्मा नानिरुलाइ मैले तरुल् खोआइर आछु ।" हन्ट उनिरु फिरि उठिर अगेन्को तरुल् सोबै खाइर सुते रे । उत्तिखेरै भुसुक्कै निदाए रे र सुइना आइच रे ।

"हेर ! मनुखे म लिस्नेमा रस्तिबस्ति गर्ने जल्भुमे हो । मेरो तिन्टा बुरि, एउटा छोरा र एउटा छोरि छ । हाइँरु लिस्नेको छरामा बस्चु । तिउरुले केइ कामरु लिर आउँदा हाइँलाइ सम्जिर आयौ भने फलिफाप् हनेछ । कैलेइ नि रित्तै हात् र खालि पेट् हनेछैन । भोलि उठिर घर् जानु । भोलि आइतबार् मेरो बुरिरु र नानिरुले लिस्नेको छरामा नुआउचन् । तिउरु त्याँ बस्नु हन्न । भोलि फर्किर घर जाउ । तिउरुलाइ घर्को भनार्मा तरुल राक्देछु" भन्ने सुइना आइच । उनिरु बिउजिँदा उजेलो पनि भइसकिच । इसराम्ले आफुले राति देखेको सुइना आफुनु बुरिलाइ सुनाए रे । हन्ट उनिरु घर् जाने बाटोथेर लाए रे । घर् आइर आफुनु नानिरुलाइ हिजो राति के खायौ भनेर सोदिचन् रे । नानिरुले राति एउटा बुरो बाजे आइर तरुल् दिइते र त्यइ खाइम् भनिचन् रे । त्याँट भनार्मा हेर्नु गए रे । त्याँ ता थुपरै तरुल् रैच रे । सुइनाको कुरा साँच्चै पुगेको देखिर छक् परे रे ।

मगल्बार्को दिन् पारिर जल्भुमेको नाम्मा धजा, अछिता चराइर फिरि लिस्नेथेर तरुल्गेंठा खोत्नु गए रे । तो दिन् नि तरुल् पाइनन् रे । घर् फर्किदा बाटोमा सुइनाको बात् मार्दै आए रे । सोबै सुते रे । तो रात् उनिलाइ फिरि सुइना आयो रे । सुइनामा, "हेर, मनुखे हाइँरु धजा, अछिताले मात्तरै मान्नँ । हाइँलाइ मङ्सिर मैना पारिर उजेलिको

मगल्बार्को दिन् खुकराको भालेपोथि र ३ माना चामल्को छ्याङ् चराइर पुज्यौ भने फलिफाप हन्च" भनिर भने रे । त्याँट उनिले खुकराको भालेपोथिको भोक् दिइर ३ माना चामल्को छ्याङ् चराइर पुजा अरे रे । पुजा अरिर बन्मा तरुलगेंठा खोत्नु गए रे । तेसिरि जाँदा ता सजिलैसित थुपरै पाए रे । जल्भुमेको पुजा अर्दा सह आउने रैच भनिर पुजा गर्नु लाइचन् रे ।

१.२.८ जोगि

उइलै मेक्दिको पाक्दार् गाम्मा भल्खरा भन्ने सोबैभन्दा ठुलो खर्क थो । तेस्को पुर्बथेर फुक्चेङ् भन्ने एउटा खर्क नि थो । त्याँ धेरै बर्स पैले एउटा जोगि बस्तो । तो जोगि तन्तर् बिद्दे निकै जान्ने थो । तो जागि तन्तर् बिद्देको बल्बाट बाक्, भालु बन्तो रे । आफुलाइ भोक् लागेको बेलामा बाक्को रुप् धारन् गरिर भेंराबाकरारु मारेर खान्तो । यो कुरा भेरा गोठालारुलाइ था थिन । उनिरु दिन्दिनै के कारन्ले भेराबाकरा हरायो भनिर छक्दम् परेथे । भेराबाकरारु फेउरोले खायो कि बाक्ले खायो भन्ने ठम्मेउनु सकेथेनन् । त्याँट उनिरुले डोरिको पासो र बन्दुक्को दर्जन् पनि थापे । केहि सिप् लागिन । जोगिले भेराबाकरा गोठालारुले आफुलाइ मार्नु भनिर गरेको उपायरु पैलै था पाउतो र बाँच्तो ।

तो जोगिले दुइ चरन्मा बाक्को रुप् धारन् गर्तो । पैले इतिति चामल्को अछितालाइ कालो र इतिति अछितालाइ पिलो रङ्ले रङ्गाउतो । कालो रङ् लाको अछितालाइ दुइ भाक् र पिलो रङ् लगाएको अछितालाइ दुइ भाक् लगाउतो । अछितारुलाइ मन्तर अरेर चार् ठाम्मा राखेपछिन् कालो अछिताको एक् भाक् खान्तो । त्याँट ओको आद्दा जिउ बाक्को बन्तो । त्याँट तोले कालो अछिताको ओर्को भाक् नि खान्तो र बाक् बन्तो । बाक्को भेस्मा आएपछि भेराबाकरा जे भेट्च मारेर खान्तो र फर्किर आउतो । पैलै बनाइर दुइ ठाम्मा राखेको पिलो अछिता खान्तो । पिंलो अछिताको एउटा भाक् खाएपछि ओको आद्दा जिउ मन्छे हन्तो र ओर्को भाक् खाएपछि सगलै मन्छे बन्तो ।

एउटा कुराले गोठालारुलाइ अचम्म पारेथो । तो जोगिले गाम्गाम्मा गइर खानेकुरारु मागिर खाएको तिनिरुले कैलेइ देखिनन् । फिरिनि तो जोगिता निकै मोटो थो । गाम्को मन्छेरु भेट्नु जाँदा मिठोमिठो कुरा गरिर सोबैलाइ छक् पार्तो । पछिपछि धेरै भेराबाकरारु हराउनु लाएपछि गोठालारुलाइ जोगिमाथि संका लायो र चियोचर्चा अर्नु लाए । एक् दिन् उनिरुले जोगिको कर्तुत था पाए ।

एक् दिन् एउटा गोठालो लुकेर जोगिको कुटि नजिक् बसो । जोगि बाक् बनिर सिकार अर्नु हिनो । एउटा भेरा मारिर खाइर आफ्नो कुटिथेर आयो । यता लुकेर बसेको गोठालाले जोगिले मन्तर अरिर राखेको एक् ठाम्को अछिता लुकाइ दियो । तो जोगि फर्किर आइर एक् ठाम्मा राखेको पिलो अछिता खायो । ओर्को अछिता खोद्दा काइ नि भेटिन । त्याँट ता तो अल्मल्मा पर्नु लायो र जासुकै खोद्नु लायो । काइ भेटिन । त्याँट आद्दा जिउ मन्छेको र आद्दा जिउ बाक्को भोयो । आखिरिमा केइ सिप् नलाइर आद्दा जिउ मन्छे र आद्दा जिउ बाक्को लिइर जता पायो तेतै घुम्नु लायो । आखिरिमा गोठालारुले थापेको बन्दुकको दर्जनमा परिर मोरो ।

१.२.५ झाँकरि र बोक्सि

धेरै बर्स अगि एउटा गाम्मा माछापुरन् भन्ने झाँकरि थे । उनि तन्तर्मन्तर् विद्देमा निकै जान्ने थे । तेइ गाम्मा एउटै घर्मा नौ बैनि बोक्सिरु नि बस्ते । माछापुरन् झाँकरिसितभन्दा नौ बैनि बोक्सिरुसित बरि मन्तर् विद्दे थो । तेइ भइर माछापुरन्ले नौ बैनि बोक्सिरुसित निकै कुरामा हार खानु पर्तो ।

एक् दिन् नौ बैनि बोक्सिरुले माछापुरन्लाइ खर्को घर् छाउनु बोलाए । बेल्का घर् छाउने काम् पनि सक्कियो । माछापुरन्को मुटु दुक्नु लायो र भुइमा झरिर मुटु थिचिर कराउनु लाए । तेइ बेलाआ नौ बैनि बोक्सिरुले, "नकराउ भिनाजु । तिउरो मुटु हाइले निकालिर तर्कारि पकाको छु । तेइ मुटुको तर्कारिसित भात् खाउ र तिउरो मुटु दुक्ने निको हन्च" भने । नअन्दै खाना खाइर ता मुटु दुक्नु सन्च भोयो । झाँकरि माछापुरन्ले तेस्को बदला लिने बिचार गरिर एउटा जुक्ति निकाले । उन्ले नौ बैनि बोक्सिरुलाइ एउटा ठुलो खोलाको पारिपट्टि भएको रमाइलो मेलामा घुम्नु जाम् भनिर फकाउन लाए । नौ बैनिरुले ठुलो खोला तर्नु डराउचु भनेपछिन् माछापुरन्ले बान् हानिर पुल् बनाउने कबुल् गरे । त्याँट नौ बैनिरु मेला जान तएर भए ।

ठुलो खोलाको किनार्मा माछापुरन्ले मन्तर्को बलले बान् हानिर पुल् बनाए । नौ बैनिरु पुल् तर्नु डराए । त्याँट पैला आफैले पुल्बाट खोला तरे । हन्ट नौ बैनिरुलाइ बिस्आस भयो र उनिरु नि खोला तर्नु लाए । नौ बैनिरु पुल्को बिच्मा आइ पुक्दा ता उन्ले पुल् काट्दे । सोबै बैनिरुलाइ खोलाले बगायो । कान्छि बैनिचाइ ता खोलाको किनार्मा उतरिच । तोलाइ नि माछापुरन्ले मार्नु लाए । तोले माछापुरन्लाइ बिन्ति गरिर जेन्को भिच्छे मागो, "मलाइ नमार भिनाजु । म तिँले भनेको सोबै कुरा मान्चु । फेरि म जोस्तो बोक्सि यो सन्सारमा भएँ भने तिँजोस्तो झाँकरिको नि काम् आउँछ । मैले मन्छेरुलाइ दुःख दिएपछि उनिले तिँलाइ बोलाउचन् र भेटिपैसा राखिर हेराउने छन् । अनि तिउरो काम् चल्च" भनिर भनो । माछापुरन्ले कान्छि बैनिलाइ बाचा गर्नु लाए । तिनिरुले एउटा सल्ला अरे । बोक्सिले पिरेपछिन् मद्दे रात्मा झाँकरिले खरानिको मुर्ति बनाइर खानेकुरासित दोबाटोमा फालेसि बोक्सि सान्त हने भोयो । दुइटाको कुरा मिलो ।

१.२.१० ढेक्कि र जाँतो

उइले सत्ते जुक्मा एउटा गाम्मा एउटा भुराभुरिको घर् थो रे । उनिरुले खेतिपाति अरिर गुजारा अर्ते रे । उनिरुले आपुनु घर्को सिकाको एउटा कुनाआ जाँतो बनाथे रे र घर्को पालिमा ढेक्कि बनाथे रे । भुराभुरि धेरैजोसो गोठो बस्ते रे । गोठो अन्न सक्क्यो भने भुराभुरि दुइटै गाम्को घर्मा अन्न लिन आउते रे अनि भुराभुरि मिलिर जाँतोमा पिठो पिस्ते रे र ढेक्किमा घैए कुट्ते रे । हन्ट अन्न बोकिर गोठो जान्ते रे ।

घर्मा ढेक्कि र जाँतो मिलेर बस्ते रे । एक् दिन् भुराभुरिले अन्न पिसिर थैलोमा भोरे रे र घैए कुटिर कोथोलोमा हालिर गोठोथेर गए रे । हन्ट ढेक्कि सारै निरासो भोयो रे र जाँतोथेर हेरिर 'लो पराइता कति धनि छौ । म ता सारै गरिप' भनो रे । ढेक्किको कुरा

सुनिर जाँतो छक्दम् पर्दै मभन्दा ता तिँ नै धनि छौ करे नि' भन्दै मन्को कुरा पोखो रे । ढेक्कि र जाँतो दुइटैले 'मभन्दा तिँनै धनि छौ' भन्ने कुरामा ढिपि गरिचन् रे । आखिरिमा जाँतोले 'म कोसोरि धनि भएँ ? तिँ कोसोरि गरिप् भयौ ?' भनिर सोदो रे । हन्ट ढेक्किले 'भुराभुरिले पिठो पिसिर तिँलाइ ता इतिति ओइरो ता राक्दिन्चन् । मलाइ त कुटोकुटो रित्तै पारिर पोस्पास् अरिर लक्दिन्चन् । होतेइ भइर मभन्दा तिँ नै धनि छौ' भनिर ढेक्किले जाँतोलाइ सम्जाइच रे ।

१.२.११ देले झाँकरि

उइले सत्ते जुक्मा पाक्दार् गाम्मा अर्मजा पद्को (थरको) एउटा झाँकरि थे रे । उन्लाइ सबैले देले झाँकरिको नाम्ले चिन्ते रे । उनि देउतारुसित् नि कुरा गर्ते रे र गैसकेको र अब आउने कुरारु सोबै बताउनु सक्ते रे ।

एक् दिन् बालि पाक्नु लाथो रे । देले झाँकरि दिन्दिनै बारिमा बालि हेर्नु जान्ते रे । राति कोलेकोले बारिमा घुमिर पाक्नु लाको बालि टिपिर मेला बिगारेको देखे रे । उनि तेइ रात् बारिको छेउमा लुकिर बसे रे र चियो गर्नु लाए रे । उन्ले राति चार् जाना राउरो तोरोनिरु थुङ्से बोकिर अक्कास्बाटि झरेको देखे रे । तिनिरु अक्कास्को राजा ताकलुङ तुकुलुङको छोरिरु थे रे । तिनिरुलेइ बालि टिप्ने रैचन् भन्ने कुरा उन्लाइ था भोयो रे । हन्ट उनि चुप्चाप् त्याँट फर्के रे ।

भोलिअल्ट राति उनले बारिमा जाल् लिइर गए रे । अघिल्ट आको तोरोनिरु ओर्को दिन नि बालि टिप्नु आए रे । उन्ले तो तोरोनिरुमाथि जाल् हाने रे । तिन्टा तोरोनिरु उम्किर भागे रे । एउटाचाईं ता जाल्मा परो रे । देले झाँकरिले होतेइ जाल्मा परेको तोरोनिसित भे गरे रे । तिनिबाटि छोराछोरिरु भए रे । देले झाँकरि खुसेपानि भन्ने ठाम्को सिद्द देउतासित खुप् मिल्ते रे । तो ठाम् पाक्दार्को नार्चेङ् जाने बाटो गोन्पानि माथि पर्तो रे । एक् दिन् देले झाँकरि आफुनु छोरि र स्आस्निसित खुसेपानिमा काम् गर्नु गए रे । खुसेपानिको सिद्द देउताले भुरुङ्को छराको भुमेदेउतासित मिलिर ठुलो बतास् र पानि पारिचन् रे र देले झाँकरिको छोरिलाइ उडाइर लगिचन् रे । छोरि हराइर देले झाँकरि र उन्को भुरिले खुब खोजे रे । काँइकेइ पत्ता लाउनु सकिनन् रे । भुराभुरि सारै पिर्चिन्तामा परे रे । हन्ट केहि सिप् नलाइर देले झाँकरि धेन्मा बसे रे र ता छोरिको खबर् पत्ता लाए रे । एक् दिन् छारि भेट्नु आउच भन्ने था भोयो रे ।

धेरै समयपछि छोरि आपै घर्मा फर्किर आइच रे । छोरिले आबोइसित आपुलाइ भुरुङ्को छराको भुमेदेउताले उडाइर लअको र भे अरेको कुरा भनो रे । ओको आबोइले छरामा कोसोरी जान्चस् भनिर सोद्दा, "तो छराभितर उनिरुको झलल बोलेको दर्बार् छ । हाईं जाने बित्तिकै ढोका खोल्लिन्च" भनो रे । छोरिले "एक् दिन् आपुनु भुरासित भेट्नु आउचु । भेट्नु आउँदा घर्को चार् कुना लिप्नु । गोबर्ले लिपेको नाङ्गेलोमा धार्धुप् राखिर घर्को धुरिको छेउमा राक्नु" भनिर छोरि फर्किर आपुनु घर् भुरुङ्मा गइच रे । भेट् गर्न आउने दिन्मा गाम्मुनिबाट कालिस्आँराथेर् हेर्नु भनिर भनेथो रे । कालिस्आँरा पाक्दार् गाम् तल्लटिको फाँट थो रे ।

भेट् गर्ने आउने दिन् नि आइपुगो रे । छोरिले भने जस्तै सोबै बेबस्ता मिलाइर आबोइले गाम्को मुनि डिल्मा गइर कालिस्आँरातिर हेरो रे । ओको छोरि डोको बोकिर अगिअगि आयो रे र पछिपछि सेतो धोरो गुथेको एउटा ठुलो सोर्पो (भुमे देउता) आए रे । घर्मा आइपुक्दा छोरिचाइँ ढोकाबाटि पसो रे र ओस्को भुरा घर्को छानाबाटि पसेर धुरिबाट तल झरे रे । हन्ट नाङोलोमा राखेको धार्धुप् खाइर नाङोलोमा बेरिएर बसे रे । छोरिले आबोइसित डोकोमा आपुनु नानि सुतेछ खोलिर नहेर्नु भनो रे ।

भोलिअल्ट भेनैमा छोरिले आबोइलाइ "डोको खोलिर नहेर्नु" भनिर पदिँरामा पानि लिनु गोयो रे । आबोइलाइ ता छोरिको नानि कोस्तो रैच भनिर सारैसारै हेर्नु मन् लाइच रे । त्याट डोको खोलिर हेरो रे रता डोकोमा गुडुल्किएर बसेको सोर्पोको नानि देखो रे । हन्ट आबोइ ता सारै तर्सियो रे र डोकोलाइ उचालेर फाल्द्यो रे । छोरि पदिँराबाटि फर्किर आउँदा ता ओको भुरा "धुरधुर"(जामजाम) गरि रोएको देखो रे । कुरा बुज्दै जाँदा आबोइले आपुनु नानिलाइ डोकैसित फाल्देको कुरा नि था पायो रे । हन्ट दुःखि हँदै आपुनु आबोइलाइ पापिनि रैचौं भनिर भुरासित भुरुङ् फर्किर गयो रे । त्याट कैलेनि माइत पाकदार फर्किन रे ।

एक् दिन् देले झाँकरिको भुरि अक्कासमा फर्किइर गइचन् रे । देले झाँकरि भुरिलाइ लिनु गए रे । जानुभन्दा अगेट आपुनु छोराछोरिरुलाइ "म मरें भने मेरो ढेंडोरोमा रगत् आउनेछ" भने रे । अक्कास्मा पुग्ने बित्तिकै ताक्लाङ् तुकुलुङ्ले आपुनु छोरिलाइ र्पिथिबिमा राक्देको रिस्ले देले झाँकरिलाइ मार्दे रे । देले झाँकरिको मिर्तु भोयो रे र उन्को छोराछोरिरुले उनको ढेडोरोमा रगत् आएको देखे रे । उन्को भुरि नि कैलेइ र्पिथिबिमा आइनन् रे ।

१.२.१२ नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरारु

धेरै पैले काफल्डाँराको झुम्रे खोरे भन्ने ठाम्मा एउटा मान्छे बस्ते । तिन्को दुइटा स्वास्निरु थे । जेठिपट्टिबाट एउटा छोरि र एउटा छोरा थे । कान्छिबाट सन्तान् थिन । छोरिको बोलाउने नाम पोक्ची थो । कान्छिचाईंलाइ जेठिसित ढेरै रिस् थो र सदैं निउ खोजिर झगरा गर्तो । तिनिरुको झगराबाट बाक्क भइर लोग्नेले आपुनु भएको सोबै जग्गारु दुइटै स्वास्निरुलाइ बराबर् भाग्मा बार्दियो । तिनिरु भिन्नै भए र आपुनु भाक्मा खेतिपाति गर्न थाले ।

मकै गोर्ने बेला आयो । तिनिरुले कोले ढेरै मकै फलाउने भनिर तछार्मछार् गर्नु लाए । जेठिले आपुनु दुदे छोरालाइ छोरिको जिम्मा लाइर मकै गोर्नु गोयो । जेट् मैनाको घाम् थो । छोरालाइ तिर्खा र भोक् लाइर रोनु लायो । छोरिले भाइलाइ दुद् खोआउन बोलायो । आबोइचाइले मकै गोर्नु हतार् थो र जतिबेला नि "एक्छिन् पक्" मात्तरै भन्तो । नानि रोयो र छोरिले आबोइलाइ घरिघरि बोलाउँदा नि आमा आइन । रोदारोदा नानिको घाँटि नि सुकिसको । आबोइलाइ जतिपल्ट बोलाए नि एक्छिन् पक् मात्तरै भन्तो ।

रोदारोदा नानिको जिउमा भुतला उमर्नु लायो । छोरि आत्तियो र आबोइलाइ करायो, "आबोइ छिटो आइजा । भाइको जिउमा भुतलारु उर्मनु लायो ।" ओको आबोइले आउचु मात्तरै भनो । आइन । एक छिन्मा नानिको जिउमा फगिट्टारु नि पलाउनु लायो । छोरिले फिरि "आबोइ छिटो आइजा । भाइको त फगिट्टा नि पलायो" भन्दै करायो । आबोइचाइको मन्धेन् मकैमा थो । नानी ह्याँह्याँ अरिर रोदाँरोदैं चरा भोयो । नानिको सोर् नि फेरिँदै गोयो । हेआँहेआँ अर्दाअर्दै नेआँनेआँ हँदै गोयो । आखिरिमा ता नेआँनेआँ हँदाहँदै नेउल्नेउल् भनिर कराउँदै उरिर गोयो । तो नानि नेउल् चरा बनिर नजिकैको दुदिलोको रुक्मा बोसो । ओको देइ नि भाइसितै जानु लायो । हन्ट ओको भाइले, "तँ मसित नआइजा । तैंले आबोइको दुद् खाको छस् । आबोइलाइ स्यारिर बस्" भनिर भोनो । ओको देइ मानिन । ओको देइले आफुले खाको आमाको दुध दुदिलोको पातमा उल्टेइर नेउल् चरा बनेको भाइलाइ 'पक्पक् ! मलाइ नि पक्' भन्दै पछेउनु लायो । आक्खिरिमा देइको नि भुताला र फगिट्टारु उमोरो र चरा बोनो ।

मकै गोर्ने काम् सकिर बेलुकादो आबोइ फर्क्यो । घर्मा दुइटै केराटिरु थिन । आबोइले जतासुकै खोद्नु लायो । बन्पाखाथेर कोसै केटिको सोर् सुन्ने बित्तिक्कै पोक्चि हो कि ? भनिर खोद्दाखोद्दै आबोइ नि चरा भइर उरो । तो चरा 'पोक्चि हो कि ? पोक्चि हो कि ?' भन्दै जतासुकै भौतारियो । आमा, छोरा र छोरि तिनै जाना तिन् किसिम्को चरारु बोनो । चैतबैसाकमा उपल्लो भेकमा 'नेउल्नेउल्' भन्दै चरा सुरिलो सोर्मा कराउँदा एउटा चराले 'पक्पक्' र अर्को चराले 'पोक्चि हो कि, पोक्चि हो कि' भनिर कराइर डुल्नु लाए ।

१.२.१३ पहरे पुन

उइले हुकाम् मैकोट्मा एउटा खोला थो । तो खोलाको नाम् जगर्खोला थो । तो खोलाको सिर्मा हुमा नाम्को भिर् थ्यो । हुमा भिर्को नजिकैको गाम्मा एउटा चेलिको गोठ् थ्यो । गोठ्मा चेलि एक्लै बस्थ्यो । राति सदैं चेलिको गोठ्मा एउटा मान्छे आउथ्यो । तो मान्छेको जिउ ठुलो थ्यो । उले लट्ठा पालेथ्यो । ठुलो लामो दाँत् थ्यो । उले केवारे भन्ने जङ्गलि घाँस्को पात् लिइर आउँथ्यो र चेलिलाइ सुर्ति भरेर खान दिन्थ्यो अनि आफुले नि खान्थ्यो ।

उ सदैं आउथ्यो । पछिपछि उनिरुको मायापेरेम् बसिच । तिनिरुको उठ्बस् नि भइच र चेलिले भुँरि बोकिच । पछि गाम्लेरुले भुँरि बोकेको कुरा था पाए । गाम्लेरु जोम्मा भइर गर्भको खोज्तलास् गर्न लाइचन् । चेलिले नि एउटा ठुलो मान्छे आएर आफुसित उठ्बस् गरेको कुरा बताइच । तो मान्छे काँ बस्च? को हो ? भन्ने कुरा तिन्लाइ था रैन रैच । त्याँट गाम्लेरुले एउटा जुक्ति निकालिचन् रे चेलिलाइ एउटा सुता धागोको ठुलो डल्ला दिइचन् । चेलिले राति आउने तो मान्छेले था नपाउने गरिर ओको भोटोमा बाँद्दिच । त्याँट तो मान्छे जाँजाँसम्मन् जान्च सुताको धागो छोर्दिँदै गइच ।

भोलिअल्ट गाम्लेरु तोइ गोट्मा भेला भइर सुताको धागो पैलेउन लाए । तो धागो हुमा भिर्को पहराभितर पस्यो । गाम्लेरुले पहरालाइ "लौ, को हौ ? के हौ ? देउता हौ कि भुत हौ ? सुता धागो लेइर पहराभितर पस्यौ । पहरा खोलि देउ" भनिर पुकार्नु लाए । र नि

पहरा खुलिन । त्याँट गाम्लेरुले त्याँ पक्कै नि देउता छन् भनिर सर्जाम् पुरेइर धुप्धार् दिने सल्ला गरे । कोइले थान् बनाए । कोइले धार् हाल्ने दुद् खोद्न गए । कोइ धजा बनाउने सुता खोद्न गए । कोइ धुप्धाप् लिन गए । सोबैले सर्सामान् जोम्मा पारेर धुप्धार् दिनु लाए । त्याँट गाम्लेले फिरि "को हौ ? के हौ ? जो भए नि पहराको ढोका खोल्देउ" भनेर पुकार् गरे । हन्ट ता ढोका खुलो र गाम्लेरुले लामुलामु लट्ठा भको, ठुलोठुलो आँखा र दारा भको डर्लाग्दो राच्छेस् जोस्तो मान्छे देखे । गाम्लेरुले फिरि "तिँ को हौ ? काँबाट आयौ ?" भनेर सोद्न लाए । त्याँट तो राच्छेस् जोस्तो मान्छेले पु .....पु .....पु ....पु .....पु ....मातर भोनो । गाम्लेरुले गर्भास्टे चेलिथेर देखाइर "योलाइ रात्मा गइर मया गरेउ? योसिग सुतेउ?" भनिर सोदिचन् । तो डर लाक्ने मान्छेले नि टाउको तलमाथि हल्लाउँदै फिरि पु ... पु .... पु ..... भनेर भोनो । हन्ट आफुनु जिउमा बाँन्देको सुतिको धागो खोलिर पहराभितर पसो र ढोका आपै बन्द भोयो । त्याँट तो डरलाक्ने मान्छे कैलेइ फर्किर आइन ।

चेलिको गर्भबाट एउटा छोरा जर्मियो । गाम्लेरुले तो छोराको थर् पहरे पुन भनेर राक्दे । तो छोराको बाउ पु ... पु ... पु ... पु भन्दै पहराभितर हराको भइर र चेलिको नाम् कौसिला भको भैर "जगर् खोला हुमा भिर्, राच्छेस् गोत्र कौसिला साखा" भनिर तो छोराको गोत्रसाखा राक्दे ।

१.२.१४ पाटे छाउरि

उइले एउटा गाम्मा एउटा बुरि आइमाइ बस्तो रे । तो आइमाइको एउटा छोरि र एउटा छोरा थे रे । उनिरुसँगै बस्ते रे । छोरि तन्तर्मन्तर् विद्देमा निकै जान्ने थो रे । छोरि सदैँजोसो पाटे छाउरिको रुपमा बस्तो रे र कोइ नए मन्छे आउँदा भुक्तो रे । ओस्को दाइको नाम बन्दसिरि थो रे ।

एक् दिन् बन्दसिरिले केइ समय बिदेस् घुम्न जाने बिचार गरो रे । बिदेस्मा के कोस्तो छ भनिर ओस्को बैनिले मन्तर्बाट हेरो रे । राउरो नदेखेपछिन् दाइलाइ बिदेस्मा नजा भनिर फकायो रे । ओको दाइचाइ घुम्न जान ढिप्पि गरो रे । त्याँट तोले दाइलाइ "बाटोआ तँलाइ एउटा ठुलो सोर्पोले टोक्नु आउला । तैले तो सोर्पोलाइ आमाको नाम् पिँगेलि सोर्पो, बैनिको नाम् पाटे छाउरि, मेरो नाम् बन्दसिरि भन्नु । इति सुनेसि सोर्पो एकैछिन् बेहोस् होला र तेइ बेलाआ तँ भाक्नु" भनेर भनो रे । बैनिले इति भनेसि बन्दसिरि बिदेस् घुम्नु गोयो रे ।

एक् दिन् बाटोआ बन्दसिरिलाइ एउटा ठुलो सोर्पोले टोक्नु आयो रे । उलाइ बैनिको कुरा याद आयो रे र "आमाको नाम् पिँगल्नि सोर्पो, बैनिको नाम् पाटे छाउरि र मेरो नाम् बन्दसिरि" भनेर भन्यो रे । इति भन्ने बित्तिकै तो सोर्पो बेहोस् भोयो रे र बन्दसिरि भागो रे । एक्छिन् पछि ता सोर्पो होस्मा आयो रे र बन्दसिरिको पछिपछि लायो रे । भाक्दै जाँदा बन्दसिरिले रुक्मा घाँस् काँट्दै अरेको एउटा टुरा केटालाइ भेटो रे र मदत् मागो रे । टुरा केटाले बन्दसिरिलाइ नजिकैको एउटा डुलाआ लुक्नु लायो रे । एक्छिन् पछि तो सोर्पो नि आयो रे र टुरालाइ बन्दसिरिलाइ देक्तिस् भनिर सोदो रे । टुराले केइ जोआप् दिन रे

जोआप् नदिसि सोर्पोले " बन्दसिरिलाइ निकाले निकाल् नतर भने तँलाइ नै खान्चु" भनेर भनो रे । टुरा डरायो रे र बन्दसिरि लुकेको डुला देखाइ द्यो रे । तो सोर्पोले डुलाभितर गइर हेर्दा ता बन्दसिरिलाइ फेला पारो रे । हन्ट बन्दसिरिलाइ डुलाभितर लुकेको देखेसि सोर्पोले पैला रुक्मा चरेको टुरा केटालाइ खाने हन्ट डुलाआ लुकेको बन्दसिरिलाइ खाने बिचार गरो रे । त्याँट डुला भाइर निस्किर टुरा केटा चरेको रुक्मा चर्नु लायो रे । सोर्पोले आफुलाइ खानु आको देखिर तो केटाले नि खुकुरि निकालिर सोर्पोलाइ टुकराटुकरा पारिर काट्द्यो रे । हन्ट रुक्बाट झरिर डुलाआ लुकिर बसेको बन्दसिरिलाइ भाइर निकल्नु पठायो रे ।

टुरा केटाले जेन् बचाइ देको भइर बन्दसिरिसित ढेरै खुसि भोयो रे । उले टुरा केटालाइ बैनिसित भे गर्दिने बचन् दियो रे । बन्दसिरिले घर्मा लिइर गोयो रे । घर्मा पुगेसि एउटा पाटे छाउरि भुक्न थालो रे । बन्दसिरिले मेरो बैनि यइ हो भनेर टुरा केटालाइ दियो रे । बैनिसित भे गराइदिन्चु भनिर एउटा पाटे छाउरि दिँदाता टुरा केटा एक्छिन् अकमक्क परो रे । त्याँट कुकर्को छाउरि घर्मा काम् लाक्च भन्ने बिचार् लाइर लिइर घर्थेर् गयो रे । घर्मा पुगेसि केटाले छाउरिलाइ एउटा सागोलोले बाँदिर राखो रे । भोलिअल्ट तो केटा घाँस् काट्न बन्थेर् गोयो रे । तो पाटे छाउरि दिन्मा सारै राउरो केटि भइर निस्किन्तो रे र मिठोमिठो खान्कि पकाउतो रे । आपुले खाएसि ओको बुरालाइ नि भाँरामा खान्कि हालिर राख्दिन्तो रे । केटा बेल्का घर्मा फकिँदा ता मिठो खान्कि खानु पाइर छक् परो रे । इति मिठो खान्कि कोले पकाइर राक्द्यो भनिर था पाउनै सकिन रे । दुइचार् दिन् मिठोमिठो खानु पाएसि तो खाना पकाउने मन्छे पत्ता लाउनु केटा दिउसो घरैमा लुकिर बोसो रे ।

दिउसो भएसि पाटे छाउरिले रुप् बदलो रे । आफुले लाको छालाको खोल् निकालिर फालो रे र राउरो केटिको सोरुप्मा निकलो रे । केटाले तो सोबै लुकिर हेरो रे र ओर्को दिन् केटिले खान्कि पकाको मौका छोपिर केटाले तो छालाको खोल् आगोमा हाल्द्यो रे । छाला आगोमा बोल्नु लाको देखिर तो केटिले केटालाइ आगो मार्नु लायो रे । बोलेको छालामा लाको आगो मार्ने बित्तिकै केटाको छापोरो एउटा राउरो उजेलो दर्बार् पो भोयो रे । राउरो स्वास्नि र राउरो दर्बार् पाइर टुरा केटा छक्कै पोरो रे ।

टुरा केटाको स्आस्नि सारै राउरो भको हल्ला चारैदिसा फैल्यो रे । तो देस्को राजाले टुरा केटाको स्आस्नि खोस्ने बिचार गरिर टुरा केटालाइ दर्बार्मा हाजिर हुने हुकुम पठायो रे । केटा दर्बार्मा पुगेसि राजाले बाक्को दुद् लेउने हुकुम दियो रे । बाक्को दुद् नलेए ओको स्आस्नि खोस्ने धम्कि नि राजाले दियो रे । केटाले घर्मा पुगिर सोबै कुरा स्आस्निलाइ सुनायो रे । ओको स्आस्निले उलाइ आपुनै रम् दिइर, "माथि बन्मा बाक्ले नानि पाको छ । गइर यो रानिको टाउकोको रम् हो भनिर देखाउनु र दुद् दिन्च" भनो रे । केटाले नि तेसै गोरो रे र दुद् लेइर दर्बार्मा राजालाइ दियो रे । राजाले फिरि केटालाइ एउटा पानिको भाँरामा पानि भरिर एउटा बाँस्को लिङ्गोमा चर्ने हुकुम् दियो रे । पानि पोखियो भने ओस्को स्आस्नि खोस्ने कुरा नि राजाले सुनायो रे ।

टुरा केटा घर्मा आयो रे । राजाले भनेको सोबै कुरा स्आस्निलाइ सुनायो रे । टुराको स्आस्निले आपुनो मन्तर्को बल्बाट तो कुरा हुन सक्ने बतायो रे । बाँस्को टुप्पामा पुगेसि इतिति पानि पोखिन्च, "जिजु बाजेरुलाइ सम्जिर आँसु आको" भनिर राजालाइ भन्नु भन्दै लोग्नेलाइ सम्जायो रे । केटाले नि तेसै गरो रे र स्आस्निलाइ खोसिनुबाट जोगायो रे । राजाले टुराको स्आस्नि जसरि भए नि खोस्ने बिचार गरो रे । हन्ट उले टुरा केटालाइ अट्को थाप्नु अम्मर्झम्मर् लिइर आउने हुकुम दियो रे । अम्मर्झम्मर् भनेको के हो ? भन्ने कुरा नबुजिकन टुरा केटा घर्मा गोयो रे र सोबै कुरा स्आस्निलाइ सुनायो रे । हन्ट केटिले केटालाइ आपुनो आमाको घर्मा गइर सेनु पेटारो मागिर लेउ भनिर माइत पठायो रे । बाटोमा तो पेटारो नखोलिकन ल्याउनु भनिर नि सम्जायो रे । आपुनु स्आस्निले भनेको जोस्तो सेनु पेटारो माइर लेयो रे । बाटोमा आउँदा जतिजति घर्को नजिक आयो उतिउति गरुङ् हँदै गयो रे । त्याट ता के रैच भनिर पेटारोको मुख इतिति खोलिर हेरो रे । पेटारोबाट एउटा अरिङ्गाल निस्किर ओको स्आस्नि भको ठाम्मा पुगो रे । हन्ट केटा घरमा पुक्ने बित्तिकै स्आस्निले केन पेटारो खोलेको भनिर गालि गोरो रे । त्याट ओको स्आस्निले "तो पेटारो राजाको दर्बार्मा लगिर जानु र यइ हो अम्मर्झम्मर् भन्नु । हन्ट सोबैको सामुन्ने पेटारोको बिर्को खोल्दिनु" भनेर लोग्नेलाइ सम्जायो रे ।

टुरा केटा दर्बार्मा गयो रे । आफुले अम्मर्झम्मर् लेएको कुरा राजालाइ बतायो रे । केटाले राजालाइ दर्बार्को सोबै राज्परिवार्रु र मन्तरिरुको सामुन्नेमा खोल्ने कुरा भनो रे । अम्मर्झम्मर् भनेको के रैच भनिर् हेर्न सोबै भेला भए रे । हन्ट केटाले पेटारोको बिर्को खोल्दियो रे । बिर्को खोल्ने बित्तिकै पेटारोबाट अरिङ्गाल निस्किर त्याँ भको सोबैलाइ टोकेर मार्द्यो रे । त्याट टुरा केटा र ओको स्आस्नि ढुक्कसित दिन् काटे रे ।

१.२.१५ बरादेउ

पैले मेक्दिको पाखापानिमा एउटा राज्जे थो रे । तो राज्जेको छराबोट भन्ने गाम्मा एउटा ठुलो ढुङ्गा थ्यो रे । जोले तो ढुङ्गा उचाल्न सक्च, तोइ मन्छि राजा हन्तो रे । तुलु पाइजा नि तेसैरिर राजा भथे रे । उनि सारै पर्तापि थे रे । तो बेलाआ राजाराजारु निक्कै लड्ते रे । होतेइ बेलाआ पिर्थिबि नारान् साहको कान्छा छोरा भादुर साले नेपालको पच्छिसित लराइ गर्ने तयर गरे रे । उनले नेपालको सिमाना बराउन थाले रे ।

भादुर साले बागलुङ्को राज्जे हात् पारे । त्याट खानिरुमा तिरो उठाउन लाए रे । सारै गरिप्रुले तिरो तिर्न सक्न थे रे । हन्ट तुलु पाइजाले तिरो तिर्ने चलन्को बिरोद् गरे रे । भादुर साहले बिनि नि हात् पारे रे मल्लाज्को राजासित् मित् लाए रे । तो राजाले राखुको राजा र ढोर्पाटन्को राजासित नि मित् लाए रे अनि आफुनु राज्जेमा फर्किर आए रे । त्याट पाखापानिको राजा तुलु पाइजासित लराइ लर्नु आए रे । तुलु पाइजा राजासित फौज थोरै थो रे रनि भादुर सासित लरे रे । राजा तुलु पाइजा झाँकरि बिद्देमा सारै जान्ने थे रे । पाइजा राजालाइ सत्तुर्ले तिर् हान्दा ता तो तिर् फुलको माला बनि र तुलु पाइजा राजाको घाँटिमा आउतो रे । पैला पल्ट भादुर साको फौज हारो रे । अर्को पटक् सोबै मितरु मिलिर जाल् रचे रे । कोसैले पाइजा राजाको अगेटबाटि, कोसैले पछेटबाटि

आकर्मन गरे रे । राखुको मित्ले अगेटबाटि र ढोर्पाटन्को मित्ले पछिड्खबाटि खुँरा र तर्बार्ले काट्दे रे ।

सारै अचम्मको कुरा भयो रे । खुकरिले काट्दा उन्को जिउबाट रगत्को सट्टामा दुद् निकलो रे । उन्को लास्मा यस्तो अचम्मको कुरो देखेपछि सोबै डराए रे । सत्तुर पच्छेको कमान्डरले "इनि राजा सत्तेवान् रैचन् । इनिलाइ नमारेको भए राउरो हन्तो" भनि पछुताए रे । त्याँट सत्तुर पच्छेले उन्लाइ ठुलो सम्मान् गरिर गारिर गए रे । पाइजा राजाको गुर्ले मन्तर्बिद्देको बल्ले उन्लाइ फिरि बिँउताए रे । रता उनि बिउतिने बित्तिकै अलपिए रे । उनि काँ गए भन्ने कुरा कोसैलाइ था भइन रे । झासुकै खोजि अर्दा नि उन्लाइ फेला पार्न सकिनन् रे ।

धेरै समयपछि पाक्दार् गाम्को एउटा पाइजा थर् भको मन्छेलाइ आँखाको रोक् लाइच रे । उले एउटा जान्ने झाँकरिलाइ बोलाइर आखत् हेर्न लाइच रे । झाँकरिले आखत् हेरिर तुलु पाइजा राजाले पिरेको कुरा भनिचन् रे । तो आँखा दुखेको मन्छेलाइ झाँकरिको कुरा पतेइ लाइन रे । हन्ट ता उले "सक्चस् भने दुइटै आँखा फोर्दे" भनिर भनो रे । तेसो भन्ने बित्तिकै ओको दुइटै आँखा नदेख्ने भयो रे र निस्पट्टै नदेख्ने अन्धा भोयो रे । इस्तो देखेर सोबै मन्छेरुलाइ अचम्मै लायो रे । त्याँट तो मन्छेले माफि मागो रे हन्ट ता आँखा ढिलोढिलो सन्चो हँदै गोयो रे । त्याँट पाइजा थर्को मन्छेरुले आफुनु सिरोबायो मानिर पुज्नु थाले रे । उन्लाइ बरादेउ नामले पुकार्नु लाए रे र उन्को सेवा लाउनु थाले रे । उन्ले आफोनो सन्तान्को रच्छे अर्दै आए रे । सोबैले उन्को सेवा लाउँदै आए रे ।

१.२.१६ बाकको ऐरा

उइले एउटा देस्मा एउटा ठुलो बन् थ्यो रे । तो बन्मा एउटा बाक्ले निक्कै उत्पात् मच्चाथ्यो रे । गाम्मा नि निकै आतङ्क मच्चाथ्यो रे । बाक्ले पसुपाखर्लाइ मात्तिरि हैन गाम्लेलाइ नि दुख दिनु लायो रे । एक् दिन् गाम्को मुखेको बुराबुरिलाइ नि खाइद्यो रे । यो खबर्ले सियोलाइ सारै रिस् उठो रे । उस्ले बाक्को ऐरा खेल्ने बिचार् गर्यो ।

एक् दिन् सियो ऐरा खेल्नु बन्थेर हिनो रे । बाटोआ एउटा भट्टको गेराले, "काँ जानु लायौं सियो दाइ ?" भनिर सोदो रे । सियोले बाक्को ऐरा खेल्नु जान्चु भनो रे । त्याँट भट्टको गेरा नि ऐरा खेल्नु सियोको पछिपछि हिनो रे । आलि उता पुक्दा एउटा चिपेले किराले कतातिर लायौ भनिर सोदो रे । तिनिरुले बाक्को ऐरा खेल्नु जाने कुरा भने रे । चिपेले किराले मलाइ नि लैजाउ भनिर पछि लायो रे । सियो, भट्ट र चिपेले किरा कस्सिइर हिने रे । बाटोआ एउटा काट्को ठुलो मुड्गोरो नि बसेरैच रे । उ नि ऐरा खेल्नु पछि लायो ।

सोबै जना जम्मा भइर हिरे रे । तिनिरुले बाक्को ऐरा कोसरिर अर्ने र काँ अर्ने भनिर आलि समय छल्फल् गरे रे । तिनिरु बाक्लाइ खोद्दैखोद्दै एउटा बाक् बस्ने गुफाआ पुगे रे । सल्लाअरिर सियो गुफाभित्तर बाक् सुत्ने ठाम्मा ठारो परेर बसो र

भट्टको गेरा अगेन्को छेउमा गइर बसो रे । चिपेले किरा ढोकाको छेउमा बसो र काट्को मुङ्गोरो ढोकामाथि गइर बसो रे । हन्ट उनिरुले बाक्लाइ पर्खिर बसे रे ।

बेलुकाथेर बाक् बन्बाट फर्किर आफोनो गुफामा आयो रे । गुफाभित्तर गइर सुत्ने ठाम्मा बस्ने बित्तिकै सियोले बाक्लाइ घोचो रे । बाक्लाइ दुखिर अइया भनिर करायो रे । तेइ बेलाआ अगेन्मा बसेको भट्टको गेरा पड्किर बाक्को आँखामा लायो रे । बाक् कराउँदै ढोकाबाट भाइर निकल्दा त्याँ बसेको चिपेले किरामा चिप्लिर पल्ट्यो रे । ठ्याक्कै तेइ बेलाआ ढोकाको माथि लुकेको काट्को मुङ्गोरोले बाक्को टाउकोमा बेस्सिरि हानो रे । तेइ चोट्ले बाक् तेइ ठहरै परो रे । सियो, भट्टको गेरा, चिपेले किरा र काट्को मुङ्गोरो मिलेर एउटा बल्लियो बाक्को ऐरा गरे रे । त्याँट बल्ल बन् र गाम्मा सान्ति छायो रे । सोबै हाँसिखुसि हुनु लाए रे ।

१.२.१७ राजा र रानि

उइले एउटा राजा थे । उमेर् पुगेसि भेउलिको खोजिमा निकले । घुम्दै जाँदा एक् दिन् एउटा बुरिआबोइको घर्मा बास् बसे । खान्कि खाइर भेउलि खोद्नु आको कुरा बुरि आबोइलाइ सुनाए रे । त्याँट बुरि आबोइले राजालाइ चराको एउटा फुल् दिए रे र भने रे, "योलाइ सुक्का खोलाआ नफोर्नु पानि बोक्ने खोलाआ फोर्नु । यसो गरो हने तिउरो मन्को इच्छा पुक्च ।" हन्ट राजाले तो फुल् लिइर हिरे र पाआर्बाट बोगिर आको एउटा खोलाआ लैर फोरे रे । फुल्बाट एउटा सारै राउरो तोरोनि निकलो रे । तेस्तो राउरो तोरोनि पाइर राजा खुसि हँदै आफोनो राज्जेथेर हिने रे ।

आफोनो सअर्को छेउमा आएसि राजाले तो कन्नेलाइ पदिँराको रुक्मा चराइर जन्ति लिनु गए रे । पन्चबाजो लिइर रानि बनाइर भितरेउने धोको थो रे । रानि पदिँराको रुक्मा चरिर राजाको बाटो कुरेथे रे । तेइ बेलाआ एउटा कालि आइमाइ पानि भोर्नु आयो रे । तो कालि आइमाइको एउटा आँखा कानो थो रे । कुआको पानि भोर्नु लाक्दा तो आइमाइले पानिमा रानिको राउरो अनुआर देखो रे । तो देखिर कानि आइमाइले "आबोइ ! म ता राउरो रैचु" भनिर आफोनो अनुआरलाइ हातले मुसारो रे । कानि आइमाइलाइ देखिर रानिले हाँसो थुन्नु सकिनन् रे र खिक्का छोरिर हाँसिचन् रे । हन्ट तो कानि आइमाइलाइ रिसुटिच रे र फकाइर रानिलाइ रुक्बाट झरेर आउनु लाइच रे । त्याँट रानि रुक्बाट झरिचन् रे । कानि आइमाइले मिठोमिठो कुरा अरिर रानिलाइ सोबै कुरा सोदिच रे । रानिले नि आफुलाइ राजाले भे अर्न लेको र राजा बाजो लिनु दरबारमा गको कुरा सोबै भने रे ।

कानि आइमाइको मन्मा पाप् पलायो रे । त्याँट रानिलाइ जुमारा मार्दिन्चु भनिर आफोनो काक्मा राखो रे । रानि निकै थाकेथे रे । कानि आइमाइको कुरारु सुन्दासुन्दै रानि तेइ निदाए रे । निँदाको बेलाआ तो कानि आइमाइले रानिलाइ मारिर खोल्साआ फाल्द्यो रे र आफु पदिँराको रुक्मा चरिर बसो रे । एक्छिनपछि बाजो बजाउँदै ठुलो जन्ति लिइर राजा आइपुगे रे र पदिँराको रुक्मा चरेको रानिलाइ ओराले रे । त्याँ कानि आइमाइलाइ देखिर राजा छक्कै परेर रे र सोदे रे, "पैला त तिँ राउरो थ्यौ । अइले त कालो छौ, के

भोयो ?" तो कानि आइमाइले "घाम्ले पोलिर मेरो छाला कालो भोयो" भोनो रे । फिरि राजाले "पैला त तिउरो दुइटै आँखा राउरो थो । अइले ता एउटा आँखा फुटिच । कोसरि फुट्यो ?" भनिर सोदे रे । हन्ट कानि आइमाइले एउटा कौवा आइर मेरो आँखा फोर्दिर कानि भएँ भनिर ढाटो रे । राजाले फिरि "पैला त तिउरो सोर सुरिलो र मिठो थो । अइले तो सोर कोसरिर गाँरा भोयो ?" भनिर सोदे रे । "हजुर जानु भएसि भोक लाइर गुराँसमा भको कौआको जाँर खाइर मेरो सोर बिगरो" भनिर कानि आइमाइले जोआफ दियो रे ।

राजा अचम्ममा परे रे । मन् नलाइनलाइ कानि आइमाइलाइ डोलिआ चराइर दर्बाथे लाए रे । तो कानि आइमाइले मारेर फालेको रानिले एउटा रानि चराको चोला लिचन् रे । राजाको जन्ति बाजो बजाउँदै दर्बार्थेर् हिनो रे । रानि चराले राजाको छेउमा गइर "रानि त खोलिमा, कानी त डोलिमा" भनिर करायो रे । त्याँट राजाले सोबैलाइ, "सुन सुन जन्ति हो ! तो चराले के भन्च?" भनिर सुनाए रे । डोलिआ बसेको कानि आइमाइले "रानिलाइ छिटोछिटो लैजाउ भन्च" भनिर सोबैलाइ भनो रे । रानि चराले घरिघरि जन्तिको छेउमा गइर "रानि त खोलिमा, कानि त डोलिमा" भनो रे । बाजाको हल्लाले कोसैले केइनि सुन्नु पाइनन् रे ।

दर्बार्मा पुगिर राजाले तेइ कानि आइमाइसित भे अरे रे । आफुलाइ छक्केइ र मारेको भइर मोरेको रानिले तो दुस्ट कानि आइमाइसित बदला लिनु मन् लायो रे । हन्ट सिस्नु बनिर दर्बार्को ढोकाआ उमरे रे । तो दुस्ट रानि भितरभाइर अर्दा सिस्नुले पोल्त्यो रे र कानिले सिस्नुलाइ काट्ने हुकुम् दियो रे । मोरेको रानि फिरि नि बाँस् बनिर ढोकामा उमरे रे र दुस्ट कानि रानिलाइ आफुनो आङ्गारुले कुटेर दुःख दे रे । दुस्ट कानि रानिले बाँस्लाइ नि काटेर फाल्ने हुकुम दियो रे । तो बाँस्लाइ एउटा गरिप्ले घर्मा लइर आगोमा बालो रे । तो बोलेको बाँस्बाट रानि फिरि नि राउरो केटि भइर निस्के रे । गरिप् मन्छि तिन्छक् परो रे । तोले रानिलाइ राउरोसित आफोनो झुपरिमा राखो रे । एउटा गरिप् मन्छिको घर्मा आगो बाल्दा राउरो केटि निकलेको कुरा चारैतिर फैलियो रे । यो कुरा राजाको कान्सम्म नि पुगो रे ।

एक् दिन् अँदेरि रात्मा राजा भेस् बद्लिर तो गरिप्को झुपरिमा गइर चर्चा बुजे रे । राति झुपोरोभितर तो राउरो केटि र गरिप् किसान्ले गरेको कुरा धेन् दिइर सुने रे । त्याँट उन्लाइ तो राउरो केटि पैलाको आफुनै रानि हो भन्ने कुरामा पक्का भयो रे । उन्ले रानिलाइ दर्बार्मा धुम्धाम्ले भितराए रे । रानिले राजालाइ सोबै कुरा सुनाए रे । राजाले तो दुस्ट कानि रानिलाइ मार्नु लाए रे र तो गरिप् किसान्लाइ धेरै धन्सम्पत्ति दिए रे । आफुले मन् पराएको रानिसित दिन् बिताउनु लाए रे ।

१.२.१८ लाटा भालु र बाठो सेला

एउटा ठुलो बन् थो रे । त्याँ थुपरै बाक्, भालु, चराचुरुङ्गि थे रे । बन्मा सोबै सारै मिलिर बस्ते रे । एउटा भालु सारै लाटा थो रे । एक् दिन् भालु बन्मा डुल्दै जाँदा एउटा सेलालाइ भेटो रे । तो सेला सारै बाठो थो रे । तोले अरुलाई सारै छक्केइर सन्ताको थो रे । यो कुरा लाटा भालुले मेसो पाथिन रे । भालु लाटा छ भन्ने कुरा सेलालाइ था थो

रे । सेलाले भालुलाइ गप्फेइर जिल्लै पारो रे । एक् छिन्को कुरामा भालु र सेलाले मित् लाउने बिचार गरे रे । हन्ट दुइ जनाले मित् लाए रे ।

निकै ढेरै दिन्पछि दुइटा मित्को भेट् भोयो रे । आबो कोसरिर दिन् काट्ने त मित्जु भनिर सेलाले कुरो निकालिच रे । लाटा भालुलाइ ता केइ बिचार आइन रे । हन्ट सेलाले एउटा बाखाराको पाठा पाल्ने कुरा राखो रे । लाटैलाट् बाठैबाट् लाटा भालुले हन्च भोनो रे । त्याँट मित्मित्ले बाखाराको पाठालाइ बन्मा चराउनु एक्एक् दिन्को पालो बनाइचन् रे । समय बित्दै गोयो । एक् दिन् सेलाको पालो आयो । उ आफुनो पालामा बाखारा चराउन बन्मा गोयो । तो सेलाले पाठालाइ मारिर खायो र पाठाको पुछर्चाइ एउटा ओल्को भिर्को डुलाआ घुसारो रे । हन्ट त सेला रित्तै घर् आयो रे । घर्मा आइर उले आफुनो मित् भालुलाइ बाखाराको पाठा भिर्मा अट्क्यो भनिर ढाटो रे । लाटा भालुले नि पतेयो रे ।

भोलिअल्ट भालुले सेलालाइ बन्थेर लिइर गोयो रे । भालुले सेलालाइ बाखाराको पाठा अट्केको ठाम् देखाउ त भन्दै आपैसित लिइर गोयो रे । हन्ट सेलाले आफैले राखेको बाखाराको पुछर देखायो रे । भालुले भिर्मा गइर पाठा निकाल्नु लायो रे र दुइटा हात्को बल्ले पुछर तानो रे । तिसिरि बल् लाइर तान्दा भालु पाठाको पुछर्सितै भिर्मुनि खसेर मोरो रे । बाठो सेला ता हाँस्दै फर्कियो रे ।

१.२.१९ लाटा भुरा

एकादेस्मा एउटा गाम् थो रे । होतो गाम्मा एउटा भुरो बस्तो रे । सदै एउटा तामोको ताउलोमा ढिरो पकाइर खान्तो रे । तो ताउलोमा सात् माना पिठोको ढिरो पाक्तो रे । एक् दिन् ता निकै पिर् गरिर बसो रे । हो तित्ति बेलाआ एउटा मन्छे आइच रे र केनर झोकराइर बसेछौ भनिर सोधिच रे । हन्ट भुरोले 'मेरो सात् माना पिठो पाक्ने ढिरोको ताउलोमा दुइ माना नि पाक्न । के भइच हेरिदिनु परो' भन्दै ताउलो देखायो रे । त्याँटि होतो मन्छेले ताउलोलाइ हेरिच रे र 'यो ताउलोलाइ छराको जरामा तिन् दिन्सम्मन् राक्नु र घर्मा लेइर पकाउनु । यसो गरेउ भने फिरि नि सातै माना पिठो पाक्च' भनिर ओको घर्थेर् गोयो रे । होतो भुरोले नि होतिस्तै गरिच रे र ता नभन्दै सातै माना पिठो पाकिच रे । हन्ट तो भुरो त छक्कै परिच रे र निकै जान्ने मन्छे पो रैच भनिर सोचिच रे ।

एक् दिन् घुम्दैघुम्दै तेइ मन्छेको घर्मा पुगिच रे । तो मन्छेलाइ ठेकेलेक्कै भेटिच रे र सोदिच रे 'तिँ ता निकै जान्ने रैचौ । मेरो ताउलोलाइ ठिक् पार्यौ । आबो म कैले मोर्चु भनिर नि हेर्दिनु परो ।' हन्ट तो मन्छेले 'जैले तिउरो आसन् चिसो हन्च र मुख फुसोरो हन्च तेइ बेलाआ मोर्चौं' भनिर भन्दियो रे । इति सुनेसि ता भुरो ओको घर्थेर् फर्कियो रे ।

ढेरै दिन्पछि एक् दिन् भुरोले चुइएको चितोरो बुन्दै थो रे । निकै भोक् लायो रे र औवाको सातुको अर्नि खायो रे । खाँदाखाँदै खोकि लायो रे । खोक्दा ता सातु उरिर मुखैभोरि उरो रे । बाटो हिन्ने एउटा मन्छेले तो भुराको मुख् फुसरै देखिर मोरिमोरि हासो रे । 'केन हासेउ तो नि' भनिर भुरालाइ सोद्दा ता 'तिउरो फुसोरो मुख् देखिर हाँसो लायो' भन्दै तो

मन्छे गोयो रे । हन्ट ता तो भुरो झसङ्ग हँदै ओको आसन् समातो रे । ओको आसन् नि चिसो भरैच रे । 'जैले आसन् चिसो र मुख् फुसोरो हन्च तेइ बेलाआ म मोर्चु' भन्ने कुराको झस्कना आयो रे । हन्ट ता तो भुरो उठिर चेन्डारामा गइर बसिच रे ।

चेन्डाराको छेउमा एउटा बाटो थो रे । बाटोमा हिन्ने मन्छेले बाटो सोधिच रे । 'म जिउँदै हँदा ता यइ बाटो हिन्ते । म ता मोरि सकँ । आबो कौनो बाटो हिन्चन् था छैन' भनेर भुरोले भनिच रे । हन्ट तो मन्छे हास्दै 'मोरेको मन्छे नि जिउँदै ठ्वास् बस्च र ? नपतेउने कुरा' भन्दै गइच रे । हन्ट तो भुरोले नि सोचिच रे 'मोरेको मन्छेलाइ ता खाल्टो खनिर पो गार्चन् तो । म भाइरै ठ्वास् ।' हन्ट आपैले खोल्टा खनिच रे र टाउको मात्तरै भाइर राखिर अरु जिउलाइ आपैले पुरिच रे । ओर्को दिनमा रातिको बेला होतेइ चेन्डाराको बाटोमा मन्छेरु राँको बाल्दै आइचन् रे र होतेइ ठाम्मा आइर साथिसाथि कुरा अर्न लाइचन् रे । यो बाटोबाट् काँ गइन्च? कौनो बाटो जाने? भनिर आपुआपुमा सोधासोध् अरिचन् रे र ता टाउको मात्तरै भाइर निकालेको भुरोले 'म जिउँदै हँदा त यइ बाटो जान्ते क रे । म ता मोरि सकँ । आबो कौनो बाटो हिन्चन् था छैन' भनेर भनिच रे । हन्ट मन्छेरु भुत् पो रैच भनिर डराइर भागे रे । आबो हाइलाइ सन्ताउच भनिर लौरोले टाउकै टाउकोमा कुटिर मारे रे ।

सुन्नेलाइ सुन्को माला भन्नेलाइ फुल्को माला ।

१.२.२० सत्तलसिङ राजा

परालै नो चिमखोलाको देउरालिनु एउटा राजा थे रे । उन्को नाम् सत्तल्सिङ थो रे । उनि निकै दयालु थे रे र नियाय नि दिन्ते रे । उन्को जन्तारु खुसि र सुखि थे रे । उनि तन्तर्मन्तर् बिद्देमा पनि ढेरै जान्ने थे रे । त्याँ उन्को निकै ठुलो दर्बार् थो रे । उन्को झल्झलि उजेलो दर्बार् र सिरिसम्पत्ति देखेर उन्को राज्जेमा दुस्मन्रुले घरिघरि आकर्मन् गर्नु आउते रे । ढेरै दुःख दिएसि उन्ले पैलेको दर्बार्बाटि आलि माथि तामोखानिको घैरानु आफुनु बसाईं सारे रे ।

उनि घोरामा घुम्ते रे । तामो खानिको डाँराबाटिन् दुस्मन्रु कौनोकौनो ठाम्बाटिन् कोकति आउचन् भनिर हेर्ते रे । त्याँ एउटा ठुलो धह नि थो रे र तेस्को छेउमा एउटा ठुलो ढुङ्गा नि थो रे । तेइ ढुङ्गामाथि बसिर हुक्का तान्दै दुस्मन्रुलाइ हेर्ते रे । सम्साँस् परेसि राजाले आफुनु घोरालाइ दाना खोइर आलिपरको ढोकाबाटिन् डाँरामा भितर हुलिर भाइरबाटिन् ढोका लाइदिन्ते रे । उन्को राज्जेको धौलासिरिको जरानु सुन्खानि छरानु सुन्खानि थो रे । सुन्खानिबाटिन् राजाका सिपाइरुले सुन् खनिर आउते रे । आम्दाजाँदा बाटोदो सारै थकाइ लाक्दा एउटा ठुलो चौरोनु खोप्पि खेलिर थकाइ मेट्ते रे । अनि राजाको पोखरिनु लेइर सुन् खार्ते रे ।

एउटा दमाइले राजाको खुब् सेवा गर्तो रे । दमाइको सेवाबाटिन् राजा ढेरै खुसि भए रे अरन्त आपुलाइ जे माग्नु मन् छ, तोइ कुरा माग्नु भनि आदेस् पठाए रे । अरन्त दमाइ खुसि हँदै सुन् मागो रे । राजाले दमाइलाइ 'दर्बार्बाटिन् दामो बजाउँदै ठुलो

खोलाको तिरैतिर् गइर सुन्छरानु पुग्नु । तो सुन्छराभितर सुन् छ । मैले ह्याँबाटिन् मन्तर्ले छरा बन् गर्दिन्चु । त्याँ गइर एकै चोटि मात्तरै खोप्नु र जत्ति झर्छ, त्यत्ति मात्तरै लिइर आउनु' भनिर सम्जाइर पोठाए रे । खानिबाट आपुलाइ जत्ति चाइन्छ, तित्ति सुन् खनेर लैजानु भनिर आदेस् दिएसि दमाइ नि खुसि हँदै दामो बजाउँदै सुन्छरानु पुगो रे । त्याँ दमाइ पुग्ने बित्तिकै राजाले मन्तर्ले छरा बन्द गर्दे रे । दमाइले सुन् खोनो रे । एक् चोटि मात्तरै खोप्दा सेनु आयो रे । अरन्त उलाइ चित्त परेन रे अनि फिरि खोपिच रे । राजाले भनेको कुरा बिर्सिर फिरि खोप्नु लाक्दा राजाले छरा छार्दे रे । राजाले छरा छार्देसि दमाइलाइ खोलाले बगाइर बेपत्ता बनायो रे ।

१.२.२१ साँरेभुमे

उइले हाउरो पुर्खा पस्चिम् नेपाल्को हुकाम् मैकोट्बाटिन् आए रे । उन्को नाम् मगन् पुन् थो रे । उनिरु चिम्खोलानु आइर रस्तिबस्ति गरे रे । सिम्कुलो, धर्तिदुबो गरे रे । ह्याँको बगर् खोला घाँघरुभितर सानो खोला थो रे (घाँघरु - काँडा भएको घड्घाइलोको बन) । तो खोला तरिर पुर्बदिसा घुम्नु जानु पोरो भनिर सेमाङ् डाँरा (चिमखोलामा अइले भुमे थान भएको डारा) मा पुग्दाखेरि ठुलो जङ्गल्भितर ढुङ्गामाथि सेतो सुकिलो लुआ लाको छोरा मन्छे झुलुक्क देखिइचन् रे । 'ओहो ! ह्याँ ता भुमे पो रैचन् भन्ने अट्कल पुर्खाले लाइचन् रे । हन्ट उन्ले 'तिँलाइ चैत मैना उजेलि मअल्बार्को दिन् पारिर हाँसेगोरे साँर्ले सेवा लाम्ला, मेरो साखासन्तान् भोराइदेउ, खानुलाउनु पुराइदेउ' भनिर पुकारिचन् रे । सुकिलो लुआ लाको भुमे देउता र पुर्खाले बाचा हाले रे । कुनै खोटे नभएको थाने पुन् पाँरे बस्ने भनिर थिति बसाले रे । तेइ बेलादेखिन् चिम्खोलाआ पुन् थर्को मन्छेले मात्तिरि भुमे पुजाको पाँरे बस्ने चलन् बोसो रे ।

१.२.२२ सुनपङ्खि

सत्ते जुक्मा पिर्थिबिमा खुकरा थेन । उनिरु सोर्गलोक्मा बस्ते । भुतला पएँलो भइर सुन्पङ्खि भन्ते । सुन्पङ्खिले सोर्गलोक्मा देउतारुलाइ सयोग् गर्ते । एक् दिन् सोर्गमा सोबै आगो मोरो । हन्ट सोर्गमा अन्धकार् भोयो र हाहाकार् मच्चियो । सोर्गलोक्मा ढेरै दुख भोयो । देउतारुले पिर्थिबिथेर हेर्दा ता आगो बोलेको देखे । हन्ट देउतारुले सुन्पङ्खि भालेलाइ मन्तालोक् पठाउने सल्ला गरे । सुन्पङ्खि भाले मन्तालोक्मा आगो लिनु जाने तयारि भोयो । मुल् देउताले एउटा सुन्पङ्खि भालेको खुट्टामा लामो डोरिले बाँदिर आगो लिनु मन्तालोक्मा पठाए । हिमालैको चुचुरोमा ठोक्किइर एकु खुट्टा भाँच्चियो । सुन्पङ्खिको भाले सोर्गेलोकमै फर्कि गए । देउतारुले नउनि घिउ र बेसार् रचिदिए । सुन्पङ्खिको खुट्टा जोस्तोको तेस्तै भोयो । हन्ट मन्तालोक्मा सुन्पङ्खिको भाले आगो लिनु उडि गए ।

घुम्दै मनुखेको गिरिहमा पुगे र आगो मागे । मनुखेले "आगो दिनु त दिन्चु । कैलेकैलेदो हाइँलाइ दुःखकस्ट पर्नु गोयो भने हाउरो दुःखकसिट टारिदिनु पर्च" भनिर भनो । सुन्पङ्खिले 'हन्च' भनि सत्तेको एकुलि बाचा, दुअलि बाचा र तिनै तेसरि बाचा बाँधे । आगोले पोल्च भनिर मनुखेले सुन्पङ्खिलाइ अगेरो (फलामको पाता), सेतो दल्छि ढुङ्गा,

पाते झुलो दिए रे “सेतो ढुङ्गामा झुलो राखिर अगेरोले बेस्सरी ठोक्नु र आगो बोल्छ” भनिर आगो बाल्ने उपाय नि बताए । त्याँटि तिन् चिस् चुच्चोमा लिइर सोर्गलोक्मा बुझाए र मनुखेलाइ दिएको बाचा सुनाए । सोर्गलोक्मा सुनपङ्खिरु देउतासित रस्तिबस्ति गर्नु लाए ।

एक् दिन् मन्तालोक्मा मनुखेरुलाइ आपत्विपत् पर्नु लायो । उनिरुलाइ भुत्पिचास् लाक्ने, जल्मुल्को चुरेनि निधनिरुले दुःख दिन लाए । दसाघरअ लाक्ने, सातो जाने, हंसबर्नले छोर्ने, काल्ले लाने, काल् खट्को आउने, बिकालै मर्ने, अल्पकाल्, अनिकाल्मा मर्नुपर्ने भोयो । मनुखेरु दुक्केरो हालि धुरुधुरु रोए । मनुखेको बिलाप् सुनेपछिन् देउतारुले “तिँ सुन्पङ्खि भालेपोथि भइर मन्तालोक्मा जाउ । मनुखेलाइ के कोस्तो दुःख कसिट परेको छ टार्देउ” भनिर सुन्पङ्खिरुलाइ भन्नु लाए । देउतारुले सुन्पङ्खिरुलाइ मन्तालोक्मा पठाए ।

दुइटै सुनपङ्खि उडेर मन्तालोकको हलेदो गौँरामा आइपुए । हलेदो गौँरामा ओर्सिखोर्सि गर्दा एक् छेल् फुल् पारे । तिनै साता ओथारो बसे । तिनै सातामा बच्चा जर्मियो । बच्चारु त सोबै जनानि जनानि भए । हन्ट ता सुन्पङ्खिरु सोर्गलोक् फर्के । “हाइँ त जनानि जनानि भइम् । हाइँले मुनखेको दुःखकसिट टारिदिनु सक्न भनिर फर्कि आइम्” सुनपङ्खिले सुनाए । त्याँट “मन्तालोकमा जानैपर्च । आगो लेउँदाको मनुखेको बाचाबन्दन् टाल्नुहुन्न । तिँ सुनपङ्खि नौ सिङ्गे मर्द भाले हुन्चौ । नौ सिङ्ले नौ घरअ सान्त पारिदिनु । नौ लिस्नु उकाल्नु, ओराल्नु । नौ बाचा बाँद्दिनु । कालखोट्को तारिदिनु । हंसबर्न बर्नाइदिनु र जल्मुल्को लागे सुजाइबुजाइ गरिदिनु । तिँ सुनपङ्खि जनानि पोथि भइर जन्मिचौ । पोथिको आट् नगरि हनेछ । आटै नगरिले आट् दसा सान्त पारिदिनु । आटै बाँचा बाँद्दिनु” भनि देउताले बरिदान दिए ।

देउतारुको बोलिबचन् र मनुखेको बाचाले सुन्पङ्खि उडेर मन्तालोक् झरे । मन्तालोक्को सिस्ने गौँरामा झरे । सिस्ने गौँरामा ओर्सिखोर्सि एक्छेल् फुल् पारे । तिनै सातामा बच्चाको जनिम भोयो । कोइ भाले, कोइ पोथि भए । सिस्ने गौँरामा ओर्सिखोर्सि अर्दै जाँदा सिस्नु पुवा सुकेर गोयो । सिस्नु पुवाको डाट् नल्सरि गलि गोयो । लपुराबकुरा डोरि जोस्तो भइ गोयो । सुन्पङ्खिरुले ओर्सिखोर्सि गरिदा खुट्टैमा सिस्नुपुवा लपरा भेरियो । खुट्टा छान् मुन्टो छान् भए । ठुलो आपत्बिपत्मा परे । यो लरा जेउरि कोले खोलिदिला भन्दै बुरुक्बुरुक् उफर्दैउफर्दै भप्पि खेल्दै एक् बाहुन्लाइ भेटे । सुन्पङ्खिले बाउन्सित, “सुन् मनुखे ! हाइँलाइ सिस्नु पुवाको लपराबकराले बेरो । हाइँ मुन्टो छान् खुट्टा छान् भइ बन्धन्मा परिम् । यो बन्धन् खोल्देउ न” भन्नु थाले । बाउन्ले खोल्दिनु मानिन । “हाउरो इस्तो दुःख देख्दा नि तिँ बाउन् जात्लाइ दया नआए सत्ते जुक्, दुवापर् जुक्, तेर्ता जुक् जान्च । जब लाक्च कलिजुक्, तोबेला तिँ बाउन् जात् आफुनु सत्तधरिम छोरिर हिन्नु । तिन्पाने, सरापानि खाने पिउने हुनु । हाउरो लालन्पालन् गर्ने र मङ्स खाने हुनु । परेलेखेको भएनि लोभमोहमा फस्नु । आफुनो बेदसास्त्र, बेचिखानु ।” इति सराप् दिइर सुन्पङ्खि भप्पि खेल्दै गए ।

जाँदाजाँदामा मतुवालि जाति मगर्को बस्तिमा पुए । आफुनो जिउको लपरा जेउरि खोलिदिनु भने । "तिउरो जिउको लपरा बकरा खोल्दिए हाइँलाइ के गर्दिन्चौ ?" भनिर मनुखेले सोदे । सुन्पङ्खिले भन्नु लाए, "हाइँलाइ अक्कास्को चिसो हाबाले नि नछुने, पताल्को चिसोले नछुने अर्गल्मा सुकर्बार्को दिन्मा तितै निगली काटि लेउनु । तिते निगलिको चोयाले नौतले दरिबार् बनाउनु । हाउरो गुँर्बास् बनाइ दिनु । त्यो गुँर्मा हाइँले फुल् पार्चु । तिन् सातासम्मन् ओथारो बस्चु । फुल् कोरल्चु । ओथारो बस्दा गुँरैमा चारो, गुँरैमा पानि दिनु । चारोपानि कैलेइ आद्दि नदिनु । आद्दा दिएउ भने चुच्चो ठोक्किन्च । गिदि हल्डिन्च । टाउको दुखि दुःखभारि कसिट हन्च । तिन् सातामा हाइँले बच्चा पैदा अर्चु । फुल्को खोस्टा निकाल्दै अर्नु । बच्चारु निक्लेसि घर्को जनानिले भात्भान्सा गरेसि केलाउने नाङ्लोमा दुइटै हात्ले चल्ला निकालि आँखे डोकोले आँगन्को डिल्मा छोपि राक्नु । तिन् दिन्सम्मन् पानि नदिनु । तिन् दिन्को दिन्मा पानि दिनु, चारो दिनु । चुच्चोको जराको सेनुसेनु खपेटा फाल्दिनु । हाउँरो बच्चाको नारान् हन्च । तिन् दिन् नाघेसी सेनोठुलो काम अर्चन् । तिन् दिन् नागेसी मद्दे रात् भन्ने छैन । मद्दे दिन् भन्ने छैन । मद्दे रात्मा बोलाए नि आउचु । मद्दे दिन्मा बोलाए नि आउचु । हाइँलाइ बोलाउँदा आ आ आ भनि बोलाउनु । हाइँलाइ सत्तुरले छोप्नु आए हा आ आ, हा आ आ, हा आ आ भन्नु, हाइँ लुक्चु । हाइँले खसेको, ओखिएपोखिएको अन्नको गेरागुरिरु नि टिप्चु । मट्टि मर्च, जगाइदिन्चु । तिँ मनुखेको हंसबर्नले छोर्नेछ । तिँ मनुखेको सातो जाँदा हंसबर्न बनाइदिन्चु । सातो सरिर जगाइदिन्चु । तिँ मनुखेलाइ जल्मुल्को रन्बन्को भुत्पेरेत्, देउदेउता, देविदेउरालि सोबैले दुःख दिनेछन् । तिँ मनुखे जाने ठाम्मा हाउरो बालबच्चा जान्चन् । सोबैलाइ सुजाइबुजाइ अर्चन् । तिँ मनुखेलाइ दसाघरअ लाक्च । घरअदसा सान्त पारिदिन्चु । रात् परि साँस भएको, उजेलो भइ भेना भको खबर नि सुनाउँचु । लच्छेन् आएको, बिलच्छेन् आको खबर सुनाइदिन्चु ।"

मगर मनुवाले सुन्पङ्खिको लपराबकरा, बन्धन् खोल्देए । "हाइले तिउरो मङ्स खाने कि नखाने ?" भनि मनुखेले सुन्पङ्खिलाइ सोधनि अरे । सुन्पङ्खिले "हाउरो मङ्स खानु हन्न" भनिर भने । यसो सुनेसि "तिउरो मङ्स खान पाउनु पर्च" भनिर मनुखेले ढिपि अर्न लाए । मनुखेले ढिपि अर्दा सुन्पङ्खिले भन्नु लाए, "हाउरो मङ्स खाने हो भने छोरि–माइतिसङ्गै बसिर नखानु । खाएउ भने माथि गरेको बाँचा बन्धन् टल्नेछ । तिँ मनुखेको दर्सन्तान् फैलिन्न । तिँ मनुखेमा कोर्कुष्ट हुन जान्च । हाउरो मिर्तु गर्दा पुवाको डोरिको बन्धन् लाइर गर्नु । सिस्नु पुवाको दाउराले हाउरो मङ्स पकाउनु ।" सत्तेको बाचा नटल टलो भने सात् कन्ने मारेजतिको पराचित लाक्न जान्च । इति सुनेसि मगर मनुवाले सुन्पङ्खिरुलाइ घर्मा बास् दियो । त्याँट सुन्पङ्खिरु मनुखेसित रस्तिबस्ति गर्नु लाए । सुन्नेलाइ सुन्को माला, भन्नेलाइ फुल्को माला ।

१.३. मुस्ताङ जिल्लाका लोककथाहरू

प्रस्तुत अध्ययनका क्रममा मुस्ताङ जिल्लाबाट दश ओटा लोककथाहरू सङ्कलन गरिएका छन् । ती यहाँ प्रस्तुत छन् :

१.३.१ कुङ्घा र कुन्साङ्

धेरै पइले एउटा राजे छह । राजेको राज भुडो भइसाकेको छह । राजेमा कुङ्घा र कुन्साङ् छह । धुबाइ झाना साथि काइलाइ मिलदाइना । कुङ्घाले राम्रो राम्रो घरा भनाउछह र कुन्साङ्ले राम्रो राम्रो कार्को चित्तर बनाउछह ।

एका धिना राज मार्छह । सारा राजे धुखि हुन्छह । उनाको लासालाइ ढाँडामा झलाउछह । राज मरेको केइ धिनपाछि कुन्साङ्ले एउटा झुक्ति सोच्छह । उसाले कुङ्गालाइ हाराउने रामरो निहो पाउछह । कुन्साङ्ले कुङगाको नाममा एउटा चिठि लेक्छह । चिठिमा सोरगा लोकमा धरबार भनाउन सिकार्मी कुङघालाइ ढाक्छह भन्ने हला सारा राजेमा झान्छह । झन्ताले राजको आदेस मान्नु पार्छह भनेरा भोल्छह । यो सभाइ नाटक कुन्साङकै हो भन्ने भुझिहाल्छह र कुन्साङलाइ हराउने उपाए खोच्छह । एका धिना उसाले घाममा कचारि भोलाउछह । सभाइसागा भिन्ति घर्छह,"मेरो देराइ छोडाछोडि छह । उसाको आमा त पइलाइ परालोक भयो । धरबार बनाउनु साजिलो छाइन । तिनचार बर्स ता लाक्छह । घासाभास ठेगान नलघाए भिचल्लि हुन्छह । मलाइ तिन बर्सको समाय धिनु । म तिन बर्समा छोडाछोडिलाइ खानेकुडा र कपडा ठिका घर्छु अनि धरबारा भनाउना झान्छु ।" सभाइले ठिका हो बनेरा तिन बर्सको भाका धिन्छह ।

कुङघा तिन बर्स घरामा भस्छह । उसाले तिन बर्समा घरादेखि राजको चियानसमा सुरुङ खनेरा भाटो खान्छह । चियानमा ढुङ्गा राखेर खोल्ना मिल्ने भनाउछह । "मेरो तिन बर्स सकेहो, मइले छोडाछोडिलाइ खानेलगाउनेको राम्रो बेबस्था गरैं । अब सोरगमा राजको धरबारा भनाउना झान्छु" भनेर कचारि भोलाउछह । सभाइले सोरगा पथाउने उपाय खोज्छह । कुङघाले भन्छह "सोरग झान मह पानि राजको चियानमा झानुपार्छ र झलाउनु पर्छह । तबा पो राज भएको ठाउँमा पुक्छह ।" यसातो कुडा सुनेरा कुन्साङ खुसि छह । यो ढढेरा झान्छह भन्दाइ रमाउछह ।

कुङघालाइ चियानमा राक्छह । उसाको सरिर दउराले छोप्छह । तेसापाछि आघो लघाउछह । कुन्साङ मुसुमुसु हाँस्छह । आघो लघाउने भितिकाइ कुङघा छपनि दुन्डा खोलेरा सुरुङको भाटो हुँधाइ घरा जान्छह र तिना बर्स, तिना माइना, तिना धिना घरामा लुकेरा भस्छह । तिना बर्स, तिना मइना, तिना धिनाको बियान कुङघा सेतो पइरानमा चियानमा धेक्छह । राजेका सभाइ छाका पार्छह । राक्छेसा भनेरा तार्सियो । सभाइ हातरिदाइ चियानमा जान्छह । तेहा ता सिकर्मि कुङघा सेतो पइरानमा छह । उ मोटोघाटो, घोरो छह र उसाको हातमा एउटा चिठि छह । सपाना हो कि भनेरा आँखा मिचेरा हेर्छह तर भिपाना नाइ हो । कुन्साङको हम्साले ठामा छोड्छह । अबा मार्छह भनेरा डराउछह । डराले उसाको मुटुमा ड्ड्गरो भज्छह । कुङघाले सभाइलाइ भन्छ, "माइले तिन बर्समा आफनो कामा सकाको छह । सोरघामा राजको ठुलो धरबारा भनाको छह । राज पाइलेभन्दा मोटोघाटो छह । धयालो छह । अबा धरबारा सझाउना कुन्साङलाइ पठाउनु भनेरा चिठि पठाछह ।" उसाले कुन्साङलाइ चिठि धिन्छह ।

कुन्साङ घमान्डि छह । उसाले हार मान्धाइना । उसाले सोच्छह, "यो झाभो झिउँदाइ फरकेरा आउछह भने मो किन साक्धाइना र ?" उसाले कुङघालाइ सुटुक्क सोद्छह, "ता सोरघा कसारि पुगिस् ?" कुङघाले भन्छह, "चियानामा जाति धेराइ दउरा राक्छह उति चाँराइ पुक्छह ।" कुन्साङ चियानामा भस्छह । उसाको सरिरमाथि दउरा, मुढाले छोप्छह र झलाउछह । उ ता तेइ झिउधाइ झल्छह । ना ता सोरघ पुक्छह ना ता राजमा पुक्छह । उ ता खारानि पो हुन्छह । आरुलाइ फसाउँदा आफै पो फस्छह ।

१.३.२ छिमिल्हमो

एकादेसमा एउटा राजा थे । उनको नाम डोन्जोदेबा थ्यो । दरबारमा सोनाम धर्के र छिरिङ धर्के नाम गरेको दुइटा नोकरहरू थे । घाउँमा एउटा छाप्रोमा बुढाबुढि पनि बस्ते । दुबै अति गरिब थे। दिनभरि मेलापात र खेतला गरेर गुजरा चलाउँथे । एक दिन बुढा गाग्रि बोकेरापानि भर्न पधेरातर्फ गयो । पानि भर्दा गाग्रिभित्र केइ खसेको आवाज बुढाले सुन्यो र हतारहतार घर फर्क्यो । घर पुगेपछि बुढाबुढि मिलेर गाग्रिभित्र हेरे । उनिहरूले गाग्रिभित्र सारै राम्रि बालिका देखे । उनिहरूले छिमिल्हमो (जलपरि) भनेर ढोग गरे । बालिकालाइ धर्मछोरि बनाइ हुर्काए र उनको नाम छिमिल्हमो राखे । छोरि दिनप्रतिदिन बढ्दै गइन् । जतातै उनको सुन्दरताको बखान गर्थे । देबिदेउताले पनि डाह गर्थे । बुढाबुढिले छोरिलाइ घरभित्र राक्थे । कैले बाहिर निकाल्दैनथे । मेलापात जाँदा ढोका थुनेर जान्थे ।

एक दिन बुढाबुढि मेलापात गर्न गएपछि राजाका केइ याक बुढाबुढिको घरको कौसिमा आए । छिमिल्हमोले याकहरूलाइ धपाइन् । छिमिल्हमोजवान भइ सकेकि थिन् । सोनामधर्केले छिमिल्हमोलाइ देख्यो । उसले "बुढाबुढिको घरमा सारै राम्रि केटि छे" भनि राजालाइ खबर दियो । यो खबर सुनेपछि राजाले, "छ्या ! के कुरा गर्छ?यो बुढेसकालमा पनि कसैको छोराछोरि हुन्छन् । बुढाबुढि आफै त आज न भोलिका छन्" भने । सोनामधर्केले किरिया हालेर राजालाइ पत्याउन बिबस बनायो । तब राजाले "छोरि जबान छे र राम्रि छे भने जा मागेर ले । मैले बिहे गर्छु" भने । तब सोनामधर्के छोरि माग्न गयो । बुढाबुढिले बुढेसकालमा "काँको छोरि हुनु? छैन ।" भनि पठाए । बुढाले छिमिल्हमोलाइ गालि गर्यो । भोलिपल्ट सोनामधर्केले झन् धेरै याक बुढाबुढिको कौसिमा पठायो । घर बेस्सरि थर्कियो र छाना पनि दुलो पर्यो । छिमिल्हमोले याक धपाइन् । त्यो दिनमा राजा डोन्जोदेबाले पनि देखे र अर्को नोकर छिरिङधर्केले पनि देख्यो ।

अर्कोदिन राजाले छोरि माग्न पठाए । त्यो दिन सोनामधर्के रित्तो हात फर्क्यो । त्यो रात नोकर छिरिङधर्के बुढाबुढिको दुहुनु गाइ चोर्न गयो । उसले बुढाबुढिको हल्लिखल्लि सुन्यो । भोलि सबेरै डाँडाको मन्दिरमा जाने र छोरि कसलाइ दिने भनेर भगबानलाइ सोद्ने भन्ने सल्लाह गरेर बुढाबुढि सुते । यो कुरा छिरिङधर्केले सुन्यो । भोलिपल्ट उ गाइ छोडेर मन्दिरमा गएर मुर्तिपछाडि लुकेर बस्यो । सबेरै बुढाबुढि काठको सन्दुक बोकेर आए । फुल, अछेता र जल चढाएपछि एकै सोरमा भने, "हे भगवान ! हाम्रो परिजस्तो छोरिलाइ डोन्जोदेबाले मागेर हैरान गऱ्यो । हजुरनै भन्नुस् छोरि कसलाइ दिउँ?" यो कुरा सुनेर

छिरिङधर्केले मुर्तिपछाडिबाट अर्को आवाज निकालेर,"हे मानव ! म तिम्रो सेवाबाट खुसि छु । तिम्रो छोरि छिरिङधर्केलाइ देउ । मान्छे राम्रो छ । अनि छोरि काँ छ त?" भनि सोध्यो । भगवान प्रकट भयो भनेर बुढाबुढि दंग परे । भगवानको जयजयकार गरे । छोरि यइ सन्दुकमा छ भनेर बुढाले जवाफ दियो । "त्यसो भए सन्दुक यइ छोडेर जाउ । मेरो सक्तिले तपाइको ज्वाइ छिरिङधर्केलाइ पनि म यइ डाकेर छोरिदिन्छु" भनि छिरिङधर्केले भन्यो । तब बुढाबुढि फर्के ।

भगवानले दिएको छोरि भगबानकै जिम्मामा छोडेर गए । बुढाबुढि गएपछि मुर्तिपछाडिबाट फुत्त निस्केर सन्दुक खोलेर हेर्यो । त्याँ इन्द्रेनि लाग्यो । छिमिल्हमोको सुन्दरता देखेर सोर्गमा पुगेजस्तै भयो । डोन्जोदेवले छिरिङधर्केको जालझेल था पाइ मन्दिरमा आए । छिरिङधर्के डरले सन्दुक बन्द गरि रुकमा चढेर लुक्यो । राजाले सन्दुक खोलि छिमिल्हमोको सट्टामा कुकुर राख्दिए र त्याँबाट फर्के । राजा फर्केपछि छिरिङधर्के सन्दुक बोकि घर फर्क्यो । घर पुगेपछि छतमा निस्केर उसले घोक हाल्यो, "सुन है घाउँबेसि ! भोलिदेखि मेरो घरमा कसैलाइ प्रबेस छैन । भुल नगर्नु ।" तब हत्तपत्त सन्दुक खोल्न थाल्यो । सन्दुक खोलेपछि त्याँबाट राजाको कुकुर निस्क्यो र छिरिङधर्केलाइ केइ गासमा खाइदियो । उसले मर्ने बेलामा आफु भगबान बनेर पाप गरेको सम्झ्यो । पाप धुरिबाट करायो भन्दै ज्यान गुमायो । यता राजाले नै छोरि बिहे गरेको था पाएर बुढाबुढि खुसिभए । डोन्जोदेवा र छिमिल्हमो आनन्दले जिवन बिताउन थाले ।

१.३.३ दुहुरो ठिन्लेदोर्जे

एउटा देसमा दुइटा गाम थ्यो । दुइटा गाममा बस्ने दुइ जना बुढाहरू सारै मिल्थे । एक दिन दुइगामका दुइ जना बुढाहरू जङ्गलि याकको सिकारमा निस्के । गामदेखि टाढाको डाँडामा गएर एकछिन बिसाए । दुबैले आआफ्नो छोराछोरिहरूलाइ बिहे गर्दिने बाचा गरे । त्यसपछि दुबै जना छुट्टाछुट्टै बाटो भएर याकको राजा कालरिन्जिको सिकारमा निस्के । माथिल्लो गामको बुढालाइ याक कालरिन्जिले तिन गाँसमा खाइदियो । बुढाले आफुलाइ कालरिन्जिले खानुभन्दा अघि एउटा सानो चिठि लेखेर घोडाको काठिमा टाँसिदियो । तल्लो गामको बुढो रित्तै हात फर्कियो । मर्ने बुढाले चिठिमा छोरा जन्मे बाबाको प्रतिसोधमा आउ र कालरिन्जिलाइ मारेर बुबाको रिन तिर भन्दै डाँडामा गरेको सर्तहरू समेत लेखेको थ्यो । केइ मैनापछि दुबै आमाले बच्चा जन्माए । माथिल्लो गाममा छोरा जन्म्यो । उसको नाम ठिन्लेदोर्जे राखे भने तल्लो गाममा छोरि जन्मिन् । उनको नाउँ जेन्देनल्हामो राखे ।

दुबै छोराछोरि हुर्केर जवान भए । माथिल्लो गामको छोरा यताउता खेल्न जादा, मेलापात जाँदा सबैले बाउबिनाको छोरा, टुरो, झट्केलो भनेर गिजाउथे । एक दिन छोराले घरअगाडिको चौतारोमा एकजना गहुँ बोकेको भरिया बिसाएको देख्यो । उ त्यसको नजिक गयो । भरियाले त्यो केटालाइ गहुँको भारि घचेड्न पठायो । केटाले पछाडिबाट चक्कुले बोरा च्यात्यो र अलिकति गहुँ निकालि भारि घचेडि दियो । भरियाले असल रहेछौ बाबुले घचेटेर भारि हलुका भयो भन्दै हिड्यो । छोरा गहुँ लिएर घर फर्क्यो । उसले घरमा भएको

सबै सामानहरू लुकायो । त्यसपछि उ गहुँ भुट्न थाल्यो । गहुँ पाकेर डढ्न थाल्यो । उ चिच्चायो -"आमा आमा ल छिटो आउनुस् न । गहुँ डढेर कालो हुन लाग्यो । एउटा भाडो लिएर तुरुन्तै आउनुस् ।" आमा तान बुन्दै थिइन् र "कुनै भाडामा राख न" भनिन् । " आमा यहाँ केइ कुनै भाँडा छैन । लौ छिटो गर्नुस् न गहुँ डढेर कालो भयो ।" तब आमा हत्तपत्त आइन् । आमाले यताउता भाँडा खोजे तर केइ भेटेनन् । "छिटो हात थाप्नुस् न त ।" तब आमाले हात थापिन् । छोराले भुटेको तातो गहुँ आमाको हातमा खन्यायो र आमाको हात मुठ्ठि कसाएर सोध्यो -मेरो बाबुको नाम के हो ? सबैले मलाइ बाबुबिनाको छोरा भन्छन् ।" आमाको हात पोलेर सहि नसक्नु भयो । आमाले "पल्लो कोठामा राखेको घोडाको काठिमा हेर्नु" भनिन् । छोराले हत्तपत्त पल्लो कोठामा गएर हेऱ्यो । उसले चिठि पढ्यो र सबै थाहा पायो । बुबाले गरेको सर्त पनि थाहा पायो । उसको बुबाको नाम सिकारि गोम्बो धोर्जे थियो ।

एक दिन छोरो मामाघर गयो । उसले बदला लिन जानेइच्छा बतायो र मामालाइ आफुसँगै हिड्न भन्यो । मामाले "बहादुर बाबा गोम्बो धोर्जे, जसले चट्टानको भिरमा दोचाको छाप बसाउँथ्यो, उसले त कालरिन्जिलाइ मार्न सकेन भने तँ बालुवामा छाप बसाल्न नसक्नेले के गर्लास् ? अकालमै मर्ने विचार नगर्" भनि मामाले सम्झाए र जान अस्विकार गरे । त्यसपछि छोरा तिन जना साथिहरूसहित घोडा चढेर जंगलि याकको राजा कालरिन्जिको खोजमा हिड्यो ।

दिनभरि हिडेपछि साँझपख एउटा ओडारमा बास बसे । खाना खाइसकेपछि चारै जना सुते । गोम्बो धोर्जेको छोरा निदाएको थिएन । तर उ निदाएको बहाना गरि पल्टियो । तिनजना साथिलाइ उ निदाएछ भन्ने भ्रम पऱ्यो र एकआपसमा उसको बारेमा कुरा काट्न थाले । जेठो साथिले भन्यो, "उसले जंगलि याक माऱ्यो भने मेरो करङ मासु पकाउने भाँडा बनाउछु ।" माइलो साथिले भन्यो, "लौ बाजि नै भयो । यसले याक मारे मेरो हात डाडु बनाउछु ।" कान्छो साथिले हतारहतार भन्यो, "ल मेरो घुडाहरूलाइ ओदान बनाउछु ।" त्यसपछि सबै निदाए । बिहानै चराहरू चिरबिरायो । सबै उठे । यात्रा सुरु भयो । साझ ढल्क्यो । खोलाको तिरमा पाल टाँगेर बसे । फेरि साथिहरूले त्यही हिजोको कुरा दोहोराएका थिए । उसले निदाएझैँ गरि बहाना बनायो । चराहरू नउठ्दै उ सबैरै उठेर सिकारमा सुटुक्क गयो ।

डाँडामुनिको मैदानमा उसले याकहरू देख्यो । उसले एकएक मार्दै गयो । अन्तमा उसले जंगलि याकको राजा कालरिन्जिलाइ देख्यो । कालरिन्जि भयंकर डरलाग्दो थ्यो । उ रिसले आगो हुँदै केटातिर आउँदैथ्यो । एकछिनमै कालरिन्जि उसको नजिक आइपुग्यो । उसले हत्तपत्त कालरिन्जिलाइ, "तिमि जंगलि याकको राजा हौ । म मानवको राजा हुँ । यो घोडाहरूको राजा हो । म मेरो दाइने हातको बुढि औंला भाच्छु । घोडाले दाइने कान झार र कालरिन्जे आफ्नो दाइने सिङ भाँच" भन्यो । उसले दाइने हात मुठ्ठि कसेर बुढिऔंला लुकायो । घोडाको कान लगाम मुनि घुसारेर लुकायो भने याक दौड्दै गएर चट्टानमा दाइने सिङ ठोकेर भाँचेर आयो । फेरि उसले देब्रे हातको बुढि औंला मुठ्ठि कसेर लुकायो ।

घोडाको देब्रे कान लुकायो र कालरिन्जिलाइ सिङ भाँच्न भन्यो । फेरि याकले देब्रे सिङ पनि भाँचेर आयो । टुहुरो केटाले दुबै बुढि औंला देखाउँदै, "मेरो औंला याँ छ । घोडाको कान याँ छ । खोइ तिम्रो सिङ?" सोध्यो । कालरिन्जि रिसले चुर भयो र बौलाहाजस्तै भयो । मैदानमा तिनचोटि दौड्दै बालुवामा टाउको घुसारि तामाको सिङ गाँसेर आयो । फेरि केटोले,"घोडा ! तिमी उफ्रे जस्तो गर । याक तिमि हाने जस्तो गर । म तिमिहरूलाइ हेरे जस्तो गर्छु" भनेर अरायो । याक र घोडा एक आपसमा खेल्न थाल्यो । यत्तिकैमा टुहुरो केटाले याक कालरिन्जिको छातिमै गोलि हानेर मुटु फुटाइदियो र याक ढल्यो । त्यसपछि उ साथिहरू सुतेको ठाउमा फर्क्यो ।

साथिहरू अझै सुत्दैथे । उसले तिनिहरूलाइ उठायो । याक कालरिन्जिको मासु लिएर आउ भनि पठायो । साथिहरूले पहाड जत्रो कालरिन्जिको छाला र मासु छुट्ट्याए । कालरिन्जिको घाटिमा सिकारी गोम्बोधोर्जेको बन्दुक र तरबार भेटियो । त्यो जेठो साथिले लियो । कालरिन्जिको छातिमा लाइटर र घाँटिको हार भेट्यो । त्यो माइला साथिले लियो र कालरिन्जिको पेटमा गोम्बोधोर्जेको औंठि र कानमा लगाउँने मुन्द्रा पायो । त्यो कान्छो साथिले लियो । अन्तमा घोडामा कालरिन्जिको मासु बोकाई फर्के । टुहुरो छोरा र तिन साथि गाम फर्के र गाम फर्किने बेलामा बाटोमै साँझ ढल्यो । उनिहरू पाल टाँगेर बास बसे । छोराले,"ल जेठा साथि तिमिले तिम्रो करङ भाँडो बनाउँछु भनेको, अनि माइलाले हात डाडु बनाउँछु भनेको र कान्छा साथिले घुँडा ओदान बनाउँछु भनेको ठिक हो कि होइन ? सत्ते हो भने आफ्नो बाचा पुरा गर" भन्यो । तिनवटै साथि डराए । कुरा सत्ते नै हो । हामिलाइ माफ गर भन्दै आफुहरूले लिएको सिकारि गोम्बोधोर्जेको सबै सामान फिर्ता दिए । सबै साथिहरूखुसि हुँदै फर्के । सबै गामलेलाइ कालरिन्जिको मासुको भोज दियो र उसको चारैतिर चर्चा चल्यो ।

समय बित्दै गयो । एक दिन ठिन्लेधोर्जे उसको मामाघर गयो । बाबा र तल्लो गामको सिकारि पेमाधोर्जेबिच गरेको बाचाअनुसार छोरि माग्नको लागि मामालाइ सहयोग माग्यो । मामाले हुँदैन भन्यो । "कस्तो कस्तो नामि महाराजहरूलाइ त नदिएको छोरि तिमिलाइ कहाँ दिन्छ ? पेमादोर्जेको छोरिको हात माग्नु भनेको यमदुतलाइ निम्त्याउनु हो । यस्तो कुप्रयास र कुबिचार नगर" भन्दै मामाले यसपालि पनि सहयोग गरेन । तब उ आफै पेमादोर्जेको छोरि माग्न तल्लो गाम गयो । बाटोमा उसले सुन्दरि केटिपानि बोकि हिडेको भेट्यो र "पेमादोर्जेकि एउटि अति सुन्दरि छोरि छ रे । उसको नाउँ जेन्देनल्हामो हो भन्छ नि साँच्चै हो र दिदि ?" भनि सोध्यो । "साँचो हो । उ मजस्तै छ" भनि सुन्दरि केटिले जवाफ दिइ । उसले आजको लागि घरमा बास माग्यो तर केटिले दिएन । बरु छिमेकि बुढाबुढिको घरमा पुऱ्याइदिइ ।

त्यो साँझ बुढाबुढिले ठिन्लेदोर्जेलाइ "के गर्न आएको बाबु हाम्रो गाम ?तिमी कसको छोरा हौ?"भनि सोधे । उसले "म स्वर्गिय सिकारी गोम्बोदोर्जेको छोरा हो । म याँ पेमादोर्जेको छोरि माग्न आएको हो । सारै राम्रि छिन् भन्छन् नि हो र बाजे ?" भनेर सोध्यो । "ए कुरा यस्तो पो । अगि तिमिसँगै आउने केटि नै पेमादोर्जेको छोरि जेन्देनल्हामो

हो नि बाबुले चिनेनौ?" भनेर बुढाले उत्तर दिए । यस्तै कुरा गर्दै रात ढल्यो । सबैरै ठिन्लेदोर्जे सिकारि पेमादोर्जे कहाँ गयो । उसले सिकारि गोम्बोदोर्जे र पेमादोर्जेबिच भएको बाचाअनुसार छोरि माग्न आएको भन्यो । त्याँ धेरै देसका नामुद राजाहरू थे । ठिन्लेदोर्जेको कुरा सुनेर सबै मुखामुख भइ हाँसे । पेमादोर्जेले "लौ तपाइहरू सबै मेरो छोरिसँग बिहे गर्न चाहनुहुन्छ । तेसैले भोलि मेरो तबेलामा रहेको घोडाहरू चढेर त्यो ठुलो मैदानमा तिनचोटि कुदाउनु । घरलाइ तिन फन्को लगाएर जसले मेरो घरमा चाँदिको जलप लगाउन सक्छ, उसैले मेरो छोरि पाउने छ" भन्यो । यो कुरा सुनेपछि ठिन्लेदोर्जे निरास हुँदै बुढाबुढिको घरमा फर्कियो । त्याँ जेन्देनल्हामो सुटुक्क आइ र भनि "यो औंठि लगेर भोलि मेरो घरको छतमा फाल्नु । तब तिम्रो इच्छा पुरा हुनेछ । घोडामध्ये हाम्रो तबेलामा रहेको खुट्टा उचालेर बस्ने घोडा रोज्नु । मैदानमा कुदाउँदा दुइपटक बिस्तारै जानु । तेस्रो पटक मैदान बिचमा तिन कोरा हान्नु । तब तिम्रो बिजय हुनेछ" भन्दै जेन्दनल्हामोले आफ्नो चाँदिको औंठि दिइ

सबै राजाहरू पेमादोर्जेको तबेलामा जम्मा भए । तबेलामा पसि दामिदामि घोडाहरू छान्न थाले । ठिन्लेदोर्जे अन्तिममा खुट्टा उचालेर बसेको घोडामा चढ्यो । सबै मैदानमा कुदाउन गए । सबै जोडदारका साथ मैदान आहोरदोहोर गर्दै थिए । कतिले मैदानमा घोडाबाट खसेर टाउको फुटाए । कतिले हातखुट्टा भाँचे । ठिन्लेदोर्जे भने आरामका साथ घोडा सवार गर्दै थियो । तेस्रो पटकमा उसले जेन्देनल्हामोले भने जस्तै गर्यो । घोडा हावामा कुद्यो । पेमादोर्जेको घरलाइ तिनफन्का लगाएर औंठि कौसिमा फाल्यो । घर चाँदिको जलपले टल्कियो । पेमादोर्जेले छोरि दिएन । फेरि अर्को बाजि जित्नुपर्छ भन्यो । किनकि उसको मनमा त्यो बिधवाको छोरोलाइ छोरि दिने बिचार थिएन । उसले "मेरो छोरिको आस गर्नेले तिन बाजि जित्नु पर्नेछ । तब मात्र उ मेरो जवाइ हुनेछ । दोस्रो बाजि जसले मेरो गोठमा एक दिनमा पाँचसय बाख्रा पुऱ्याउन सक्छ, उसैले पाउने छ" भन्यो । तब सबै फर्के । ठिन्लेदोर्जे पनि उदास भएर फर्क्यो किनभने उसँग त्यो क्षमता र उपाय नै थिएन । फेरि जेन्देनल्हामो एकमुठ्ठि बाख्राको रौं बोकेर आइ । उसले त्यो गोठमाएकमुठ्ठि रौं भोलि अन्तिममा छरिदेऊ भनि फर्किइ । सबैले आफ्नो उपाय र क्षमताले भ्याएसम्म गोठमा बाख्राभराए । पाँचसय कसैले पनि पुऱ्याउन सकेनन् । ठिन्लेदोर्जेको पालो आयो । उसले रौंको झुप्पोलाइ गोठमा छरिदियो । त्याँ पाँचसय त के हजारौ बाख्रा देखापरे । गोठमा नअटेर भरि बाख्रा देखिए र उसले दोस्रो बाजि पनि जित्यो ।

पेदादोर्जेले तेस्रो बाजि थाप्यो । उसले "अन्तिम बाजि ! जसले एक दिनमा मेरो घरगोठलाइ दुइ तलासम्मको पर्खालले घेर्न सक्छ, उइमेरो जवाइ हुनेछ" भन्यो । सबै फर्के । त्यो साँझ जेन्देनल्हामो तिन टुक्रा ढुङ्गा र अलिकति माटो बोकेर बुढाबुढिको घरमा ठिन्लेदोर्जेलाइ भेट्न गइ । उसले ल्याएको ढुङ्गामाटो उसलाइ दिएर फर्किइ । भोलिपल्ट कसैले पनि पर्खालले पेमादोर्जेको घरगोठ घेर्न सकेन । ठिन्लेदोर्जेले एक सासमै दुइतलाको त के तिन तलासम्मको भव्य पर्खालले घेरिदियो । सबै राजा, प्रजा उसको त्यो

अद्भुत कला र सिप देखेर दंग परे । लज्जित हुँदै सबै नामुद राजाहरू रित्तो हात फर्के । पेमादोर्जेले ठिन्लेदोर्जेलाइ बाचा बमोजिम छोरि दियो र प्रसस्त दाइजो दिएर बिदाइ गर्यो ।

ठिन्लेदोर्जे र जेन्देनल्हामो अत्यन्त खुसि हुँदै घर पुगे । त्याँ आनन्दले बसे । पेमादोर्जेका तिन भाइ छोराहरू थिए । एक दिन उनिहरूले "दिदिले हाम्रो घरको मानसम्मान र मर्यादाको ख्यालै नगरि बेइज्जत बनाएर त्यो बिधवाको छोरासित गइ । दिदिलाइ अब हामिले पाप सम्झेर होइन कि धर्म सोचेर यो संसारबाट मुक्ति दिनुपर्छ । तब मात्र हाम्रो सिर ठाडो हुन्छ" भनेर छलफल गरे र गुप्त योजना बनाए । एकरात जेठो छोरो गएर दिदिको हत्या गरिदियो ।

माथिल्लो गाममा कालो बादलले छोप्यो । दिउसै रात पर्‍यो । खोलानाला सुस्ताए । नेउलि रोइन । बचेरा कराए । सबै सोकाकुल भए । मामा र भान्जा जेन्देनल्हामोको सब पुर्‍याउन गए । डाँडामा पुगेपछि उनिहरूले चिहान बनाए । ठिन्लेदोर्जे बलिन्द्र आँशुको धारा बघाउँदै किरासम्म नछिर्ने गरि चिहान बनायो । तब उसको मामाले यस्तो चालाले कहिले भ्याउने भनेर ठुल्ठुला ढुङ्गा थपिदिन्थ्यो । अन्तमा उनिहरूले भुसुनासम्म नछिर्ने चिहान बनाइ सबलाइ ढाके । उनिहरू त्याँबाट फर्के । ठिन्लेदोर्जेले सधैं चोखो पानि चढाइ, धुपबत्ति बालेर पुजा गर्थ्यो । एक सातापछि जेन्देनल्हामो पहिलेभन्दा झन् रूपवति, गुनवति भएर पुनः जिवित भइ । त्यसपछिको दिन जेन्देनल्हामो र ठिन्लेदोर्जे अनि बुढिआमाको साथ टाढाको परदेशमा बसाइ सरि खुसिसाथ बसे ।

१.३.४ पाप र धर्मा

एक देसमा भिछु छह । भिछु सधाइ धेभिधेउताको पुजा घर्छह । घामाघामा डुलेरा धेराइ धन कमाउछह । उ लोभि छह । गारगारमा पुजा गर्दा गारको साउले कति पाइसा चराउछह भन्ने चिन्ता छह । घामामा कसाइ पानि छह । कसाइले मासु भेच्छह । एकाधिन भिछुले कसाइलाइ पाप र धर्मा सिकाउछह । माराकाट काम नगार भन्छह । आरुको सेवा गारेको छह भन्छह रा काम छोर्नह कसाइ मान्दाइना । कसाइको मन चोखो छह ।

कसाइले धेराइ सोच्छह । पाप पो गारेछु भनेरा धेराइ कुरा मनमा आउछह । उसाले पापि भको सोच्छह । घामाको नभिकाइको भिरमा गएरा हाम फाल्छह । उसाको भिउभाट धुदा आउछह । सभाइ कुरा भिछुले धेक्छह । भिछुधेराइ दुखि छह । भिछुले"यो पापि कसाइ मर्दा ता भिउबाटा धुदा भग्छह । मो मोर्यो भने ता मेरो भिउबाटा आम्रित भग्छह" भन्छह । घामामा सम्मान पाउना भिछु भिराबाटा हाम फाल्छह । उसाको भिउ भिराको तला रगताइरगत छह ।

१.३.५ माक्पा (घरज्वाइ)

एक धेसमा एउट घामा छह । घामामा बुडाबुडि भस्छह । उसाको तिनह छोडि छह । छोडि भबान भाइसकेछह । धिना भित्दाइ भान्छह । एकधिना गरामा छोडिको माक्पा खोज्ने कुडा चाल्छह । तेसा गरामा धुइ भना नोकार जेठा टुडटेका र कान्छा टुडटेका छह । एक धिना आमाबाबाले पलो घामामा माक्पा खोज्नह धुइ भना टुडटेकालाइ पठाउछह ।

धुइ टुङटेका पलो घामाको एउटा गरामा झान्छह । टुङटेकाले छोडाको आमाबा रा आफन्तालाइ सझिलाइ भन्छह । आमाबाले छोडालाइ माक्पा झान भन्छह । छोडा मान्दाइना । बाबाले सुनाको तिरा र चाँधिको बाना धिन्छु बन्छह । आमाले हिराको हार धिन्छु भन्छह । छोडा माक्पा झान मान्दाइना । धिधि घएरा सुनाचाँधिको आउठि धिन्छु भन्छह । भाइ माक्पा झान मान्दाइना । नोकारनि आएर कोक्चेपानि काउडि धिन्छु भन्छह । छोडो ओछेनमाइ सुद्दाइछह । नोकारनिको कुडा सुनेरा हतापातह उठ्छह । कोक्चापानि काउडि भनेको के हो भनेरा उसालाइ आचम्मा लाक्छह । कास्तो छह ? भनेरा माक्पा झान्छु भन्छह ।

आमाबाबा र धिधिले उपाहार धिन्छह । नोकारनिले एका थाइलो काउडि धिन्छह । दइजोमा देराइ साम्पति र चौरि, भाले र चेङ्रा धिन्छह । टुङटेका र छोडालाइ धुमाधामाले भिधाइ घर्छह । धुइटाइ टुङटेका माक्पा पाएरा दाङ्घ छह ।

धेराइ हिडेपाछि एउट माइधान छह । टुङटेकाले माक्पालाइ घोता कुधाउन भन्छह । बाबाले घोता नकुधाउन भनेको छह भनेरा घोता कुधाउन मान्दाइना । टुङ्टेकाले माक्पालाइ फकाउछह । माक्पाले ठुलो माइधानमा घोढा कुधाउछह । घोताभाट खास्छह । भाटोमा टुङ्टेकाले राम्रो फेउरो धेख्छह । टुङटेकाले माक्पालाइ सुनाको तिराले फेउरो मार भन्छह । माक्पा मान्धाइना । सुनाको तिराले फेउरोलाइ घाउ लाग्छह ।फेउरो तिरासागाइ धुलोभितराइ पास्छह । टुङटेका छिर्ना साक्धाइना । माक्पाले टुङटेकालाइ धुलोभितरा सुनाको तिरा लिना पठाउछह । टुङटेकाले धुलोको ढोरमा घोभारघुँइठा भालेराधिपा (धुवा) भनाउछह । धिपा धुलोभितरा पास्छह । धिपाले पोलेरा माक्पाको आँखा आसुआसु छह । टुङटेकालाइ धिपा हटाउन भन्छह । टुङटेका मान्दाइना । टुङटेकाले भाइराबटा “हामि धुइ झनालाइ माक्पा भनाएरा तिमि टुङटेका भन्छह भने मात्तर तिमिलाइ भाइरा निकाल्छह । नतरा निकाल्दाइना” भन्छह । माक्पाले टुङटेकाको कुडा मान्छह । माक्पा भाइरा निकालेपाछि उसाले लघाएको लुगा जम्माइ टुङटेकाले लघाउछह । कान्छा टुङटेकाले भारिबाट लुघा निकालेरा लघाउछह । माक्पालाइ टुङटेकाको लुघा लघाउन भन्छह । नक्कालि टुङटेकाले नक्कालि माक्पाको घोता ढोराउँछह ।

भाले मानपारि भास्छह । चौरिले भारि राम्रोसागा भोक्ना रा चेङ्राले भाटो धेखाउधाइना । चेङ्रा झतापानि झान्छह । नक्कालि माक्पाले सभाइलाइ मारिधिन्छु भनेरा कराउछह । नक्कालि टुङटेकाले सभाइलाइ अराउछह राएका छिना हिन्छह । घामा नझिकाइछह । नाक्कालि टुङटेकाले “लाउ तिना भाइनिको गरामा माक्पा राजा सुर्यचन्दर आउँधाइ छह । पाइले ता एउटा सुर्याचन्दर छह । आइले धुइटा सुर्याचन्दर आउँदाइ छह” भनेर भन्छह । तिना भाइनि खुसि भएर धुइधुइटा सुर्याचन्दर आउँदाइ छह भनेरा घरघनामा सझिएरा माक्पा लिन झान्छह ।

नाक्कलि टुङटेका काठको पुलमा सुत्छह । जेठि धिधिले माक्पालाइ चिन्दाइना र नाघेरा झान्छह । माइलि धिधि पानि नाघेरा झान्छह । सभाइभन्दाह पाछि कान्छि भाइनि खोला तरेरा झान्छह नाक्कालि टुङ्टेकालाइ नाक्धाइना । नाक्कालि टुङटेका उठेरा

चोराभाटो झान्छह र नक्कालि माक्पाको घोता ढोराउँदाइ आउछह । नक्कालि माक्पालाइ धुमधामले भितराउछह । सभाइ झना धेराइ खुसिछह ।

एकधिना झेठि धिधि र टुङटेका चाउरि हेर्ना चाउरिगोठा झान्छह । खोलामा पुगेपाछि धिधिले टुङटेकालाइ घाइरो ठामबटा खोला तार्ना भन्छह । खोला तारेपाछि टुङटेकालाइ लेकामा चाउरि लिना पठाउछह । आफु गोठामा झान्छह । टुङटेकाले चाउरि बाटुलेर आउछह । उसाले धुदा धुन्छह । धुदा धुएरा गारबटा लेयाको अरनि खान्छह । धिधिको भाकमा मिठो खानेकुडा छह । टुङटेकाको भाकमा आलिकाति भासि भात रा नुनाखुर्सानि छह । धिधिले सुर्याचन्दरको नामामा भगमानलाइ चढाको खानेकुडा टुङटेकाको मुखामा पास्छह । नाक्कालि टुङ्टेकाले " धिधिले सुर्याचन्दरको नामामा चढाको खानेकुडा मेरो मुखामा छह । मो के घर्ने" बनेरा सोध्छह । "थुकेरा फाल् । माइले ता तोलाइ चढाको हाइना । माइले ता मेरो राज सुर्याचन्दरलाइ चढाको" भनेरा धिधिले भन्छह । धुभाइले आर्नि खान्छह रा सुध्छह । धुदा लिएरा गार आउछह । बटोमा धेराइ घाम छह । धिधिले लुगा फुकाल्छह । नाक्कालि टुङ्टेकालाइ भोकाउछह । नाक्कालि टुङटेकाले जादुमन्तरा गारेर असिना पार्छह । धिधिलाइ झाढो छह । टुङटेका आघिआघि छह रा धिधि उसाको पाछि छह । टुङटेका धिधिको लुगा भोकेरा झान्छह ।

धिधिलाइ धेराइ झाढो छह । झाढो भएरा टुङटेकालाइ घालि घर्छह । आरको धिना नाक्कालि टुङ्टेका र माइलि धिधि चाउरि गोठा झान्छह । पाइला धिना जास्ताइ हुन्छह । एकाधिना कान्छि भाइनि र टुङ्टेका चाउरि गोठा झान्छह । खोला धुभाइले मिलेरा तर्छह । धुभाइ झना लेकामा घएरा चाउरि लेउछह । टुङटेका घुढा टेकेरा घोप्टो घरेरा भस्छह । कान्छि भाइनिले के घरेको बनेरा सोध्छह । धिधिहरूले टुङ्टेकाको पिठ्युमा भसेरा धुदा धुहेको भन्छह । धुभाइ मिलेराधुदा धुन्छह । तेसापाछि टुङ्टेका पलो गोठाको कुनामा झान्छह । सनिसाले छेउमा भोलाउँछ रा टुङटेकाको आरनि चाउरिलाइ धिना बन्छह । कान्छि भइनिको मिठो आरनि भाढेरा खान्छह । कान्छि भइनिले भगमान्लाइ चढाएको आरनि आजा पानि टुङटेकाको मुखामा छह । उसाले के घरने भनेरा भन्छह । भगमान्लाइ चढाएको आरनि तिमरो मुखामा छह भने खाउ भनेरा कान्छि भइनिले भन्छह । आरनि खाएपाछि धुभाइ एकछिना सुत्छह । टुङ्टेकालाइ आजा पानि निधरा लागेना । कान्छि भइनि टुङ्टेकाको काखामा निधाको नाटक घर्छ । नाक्कालि टुङ्टेकाले थाइलिबाटा धिधिले धेको सुनाचाँधिको आउठि र नोकारनिले धेको काउढि निकालेरा धुख पोक्छह । "अभागि आउठि र काउडि थाइलिमा भस् । मो सुर्याचन्दर टुङ्टेका भनेरा नोकारमाइ भस्छु । मोइले माक्पा नमान्दा बाबाआमा रा धिधि मानेना । मेरो यो हालत धेक्न खोच्छह" भनेरा रुन्छह । कान्छि भइनिले सुन्छह र सोध्छह । उसाले मान धुखेरा घित घाको भनेरा ढाँट्छह । कान्छि भइनिले साँचो कुरा भोल्न ढिपि घर्छह । नाक्कालि टुङ्टेकाले माइदानमा घोता कुधाको, फेउरो मार्दा धुलोमा थुनेको सभाइ भन्छह । धुबाइ गरा झान्छह ।

गारमा पुगेर टुङ्टेका आँगनाको कुनामा भाइराइ भस्छह । कान्छि भइनिले आगोमा दउरा थपेरा दानदानि भनाउछह रा नाक्कालि टुङ्टेकालाइ आगो ताप्ना भितराइ

भोलाउछह । धुइ धिधि र धुइ नाक्कालि सुर्याचन्दर सोफामा छह । आगोको उझेलोले नाक्कालि टुइटेकाको निधारामा भको सक्ति धेखेरा नाक्कालि सुर्याचन्दर उसाको पाउ समाउना झान्छह । धुइ धिधि माफा माक्छह । कान्छि भइनिले धुइ टुइटेकालाइ सझाय धिन्छह । चारै जानालाइ नोकार भनाउछह । सुर्याचन्दर रा कान्छि भइनि मालिका भएरा भस्छह । सुर्याचन्दर माक्पा भसेछह । सभाइ खुसि छह । फुल फुल्छह । गारमा सम्पतिको फलिफाप छह ।

१.३.६ राजकुमार र महारानि

धेरै बर्स पैलेको कुरा हो । दुइटा राज्यहरू थिए । एउटा राज्जे पुर्बतर्फ थियो, जसलाइ पुर्बि राज्जे भन्थे । अर्को पच्छिमतिर थ्यो, जसलाइ पच्छिमि राज्जे भन्थे । दुवै राज्जेको राजा एउटै थे । राजाको जेठि माइलि र कान्छि गरि तिनवटि रानिहरू थे । जेठिचाइँ पुर्बि राज्जेमा बस्थिन् भने माइलि र कान्छिचाइँ पच्छिम राज्जेको दरबारमा बस्थे । दुबै रानिहरू दिदिबैनि थिए । पुर्बेलि रानि देबि थिइन् भने पच्छिमेलि रानिहरू राच्छेस्नि थिए । पुर्बकि रानि पच्छिममा कैले जादैन थिइन् । राजा पुर्बमा नै बढि बस्थे । पच्छिमतिर तेति बस्दैनथे । राजा पच्छिमतिर आउनै छोडे । पच्छिमका दुइ रानिले सदैजसो खबर र चिठि पठाउथे । यता राजाले जति चिठि आएनि नपरिकन आफ्नो आसनको गलैचामुनि राक्थे ।

एक दिनको कुरा हो देसभर खुसिको खबर फैलियो । पुर्बेलि जेठि रानि गर्भवति भइन् । यो कुरा सुनेर पच्छिम दुइ रानिलाइ खपिनसक्नु भयो । “हामी दुइ जनामध्ये एउटा पनि गर्भवति नहुने तर उचाइँ गर्भवति भयो । यो राउरो भएन । अब दुबै राज्जेको राजा उसको छोरा हुन्छ । तेसैले बेलैमा खानुपर्छ नत्र हाम्रो उठिबास हुन्छ” भनि दिदिबैनिले एउटा सल्ला गरे ।

समय बित्दै गयो । पुर्बकि रानि सुत्केरि भइन् । अति नै सुन्दर बालकको जन्म भयो । राजारानि सारैखुसि भए । राजाले यसको खुसियालिमा पुर्ब र पच्छिम दुबै राज्जेमा खुसिको उत्सब मनाउने घोसना गरे । पच्छिमकि दुइटि राच्छेस्निरानि भने रिस र डाहाले मुर्मुराउन थाले । राजकुमार दिनदिनै बढ्दै गए । राजकुमार अति नै तेजिलो र सुन्दर थिए । राच्छेस्नि मारानिहरूले भोलिपल्ट बिहानै आमा छोरालाइ खान जाने योजना बनाए ।

राच्छेस्नि रानिहरूको कुयोजना पुर्बेलि रानिको सपनामा देखियो । बिहान सबेरै उठेर रानिले राजकुमारलाइ उठाइन् र “हेर, छोरा तिमि कौसिमा गएर पल्लो डाँडाबाट कोहि आउँछ कि राम्ररि हेर र मैले आगो बालि चिया पकाउँछु” भनिन् । राजालाइ पनि पच्छिमेलि रानिहरूको घर जान भनिन् । रानिको धेरै ढिपि र बिन्ति पछि राजा पच्छिम जान तयार भए । पच्छिममा राजा सवारि हुने कुरा रानिहरूले थाहा पाएपछि मन्द बिस राखेर चामल र गहुँको छ्याङ तयार गरे । आफुहरू पुबतिर जाने योजनालाइ स्थगित गरे । भोलिपल्ट त अबस्य जानुपर्छ । अब त राजा पनि यता आउनुभयो झन् सजिलो हुने भो भनेर राच्छेस्नि रानिहरू रमाउन थाले ।

निकै लामो समयदेखि राजा पच्छिम बस्दै थे । पुर्बकि रानिले फेरि सपना देखिन् । उनले राजकुमारलाइ सपनाको कुरा सुनाइन् । सपनामा आफ्नो घरमा कोइ आएको कुरा बताइन् । पैलेभैं कौंसिबाट हेर्न पठाइन् । राजकुमारले पल्लो डाँडाबाट नाकबाट धुवाँ फाल्दै, मुखबाट आगोको राको निकाल्दै दुइजना आइमाइ दरबारतिरै आएको देखेपछि तुरुन्तै आमालाइ बताए । रानिले दरबारको चार दिसाको ढोका र मुलढोका गरि पाँचै ढोकाहरू बन्द गरिन् । ढोका बन्द गरेको था पाएपछि राच्छेस्निहरूले ढोका खोल्न अनुरोद गरे । केइसिप नलागेपछि धम्कि पनि दिए । तर पुर्बेलि रानिले ढोका खोल्न मानिनन् । बरु सुन, चाँदि, हिरा, मोति, धनसम्पत्ति जे चाहेको हो, तो दिन्छु ढोका खोल्दिन भनेर अडिक रहिन् । राच्छेस्नि रानिहरूले धन होइन, तन लिन चाहेको इच्छा राखे । पुर्बकि रानिले ढोका खोलिनन् । अन्तमा केइ सिप नलागेपछि आखिरमा राच्छेस्निहरू पच्छिमतिर आफ्नो दरबारमा फर्के ।

भोलिपल्ट पनि यसैगरी राच्छेस्निहरू पुर्बेलि राजकुमार र रानिलाइ खान आए । राजकुमार र रानिले राच्छेस्निहरू आफ्नो दरबारतिर आएको देखे । आज त नखाइ भएन भनि जङ्गिएर आएका थिए । यो देखेपछि पुर्बेलिरानि र राजकुमार पुजा कोठामा गएर मुर्तिहरूको साथमा रानि दाँया र राजकुमार बाँयापट्टि मुर्तिझै गरि बसे । राच्छेस्निहरू दरबारको ढोका फोरेर भित्र पसे । सबै कोठा चारेपछि अन्तमा पुजाकोठा पुगे । पुजाकोठाभित्र पनि नदेखेपछि राच्छेस्निले मुर्तिहरूमा तोरी छरे । तेसपछि कालो केराउ छरे । केराउ छर्दा एउटा दाना देबिरानिको आँखामा लागेपछि आँखा चिम्म गरेकी मात्र के थिइन् कपाल समातेर लछार्दैपछार्दै देबिरानिलाइ दिदिले टाउकोबाट र बैनिले पाउबाट खान थाले । यो देखेर राजकुमारअति डराए । उनले केइ गर्न सकेनन् । दुइटि राच्छेस्निले राजकुमार त्याँबाट भागेको चालै पाएनन् ।

राच्छेस्नि रानिहरू दच्छिनि ढोकाबाट मुख रातै बनाएर निस्के । राजकुमार उत्तरको ढोकाबाट चार रंगको झन्डा बोकर निस्के । उनले चार झन्डामद्दे सेतो झन्डा डाडाँको सिरैमा, हरियोलाइ माजमा र पँएलोलाइ फेदमा गाडे । कालो झन्डा राच्छेस्निहरूलाइ ताकेर पच्छिमको डाडाँमा गाडे । झन्डालाइ राच्छेस्नि सम्झि धेरै सरापे । केइछिनमा झन्डा उखेलेर तिन टुक्रा पारिदिए र खाल्डो खनेर पुरिदिए ।

राजकुमार भाग्दाभाग्दै एउटा धनि राजाको दरबारको आँगनमा पुगे । उनि भोकोथे । उनले आँगनबाटै “एक दिनको लागि गाँस र बास पाइन्छ कि” भनेर बिन्ति गरे । यो सुरिलो बोलि तिर बनेर राजाको कानैमा ठोक्कियो र नोकरलाइ बाहिर हेर्न पठाए । नोकरले एउटा सारै राम्रो बालक भिक्षा मागेको छ भन्यो । राजाले बालकलाइ भित्र डाके र उनको बारेमा सोधपुछ गरे । बालकले आफ्नो सबै दुखद घटना एकै सासमा बताए । राजाको मनमा दया जाग्यो र राजाले बालकलाइ दरबारमै राखे । बालकलाइ घोडा गोठालो बनाए । तिन बर्समा घोडाहरूसारै राम्रा भए र दुइगुना, तिनगुना बढे । उनको यो कामबाट राजा खुसि भइ फेरि तिन बर्स बाख्रा गोठालो राखिदिने बिचार गरे । तिन बर्सभित्र बाख्राको पनि फलिफाप भयो । तेसपछि तिन बर्स याकको गोठालो र तिन बर्स

कुकुरको गोठालो बने । याक, घोडा, बाख्रा सबै पैलेको भन्दा मोटा, राम्रा र धेरै भए । कुकुरहरू पनि सारै राम्रा र बफादार भएका थिए । एक दिन बालकले राजालाइ "डाडाँको सिरैमा कि त चौरको बिचैमा एउटा गोठ बनाइ दिनु भए राम्रो हुन्थ्यो" बिन्ति चढाए । राजाले उनको यो इच्छा पुरा गरिदिए । राजाले उनको कामबाट खसि भइ आधा राज्जे दिने घोसना गरे । याक, बाख्रा, घोडाहरू रात दुइ गुना र दिन चौगुना बढेका थिए ।

बालक डाडाँको गोठबाट सुरुमा याक छाडेर "उच्च डाँडाको घाँस, निर्मल पानि पिओस्" भन्थ्यो । तेसपछि घोडा र बाख्रा छाडेर "लेकबेँसिको मिठो घाँस खाउ, स्वच्छ पानि पिएर प्यास मेटाउ" भन्थ्यो । अन्तमा उ कुकुर छोडेर "स्याल, भालु र बाक भगाउ, गिद्ध बाज र झिँगा आउन नदेउ" भन्थ्यो । साच्चिकै कुकुरहरू यति बफादार थिए कि बाग, भालु त के एउटा भुसुनासम्मले पनि याक, घोडा र बाख्रालाइ छुन दिदैनथ्यो । बेलुकि पनि उनि पालैपालो डुल्थे । उनले ति पशुहरू चराउन जानु पर्दैनथ्यो । उनको इसारालै सबै काम गर्थ्यो ।

पच्छिमि राच्छेस्निले एक दिन राजालाइ "ऐ हजुर ! तपाईं त पुर्बमा बसे उताको उतै, पच्छिममा बसे पच्छिममै आज त पुर्बमा जानुस् । अब त छोरा पनि ठुलो भो होला" भन्यो । "हो त नगएको पनि दुइ दसक भो आज त जान्छु" राजाले भने । राजा पच्छिमबाट पुर्बको दरबारतिर लागे । राजाले डाँडाबाट हेर्दा दरबार सानो झुप्रो मात्र बाँकि थ्यो । ध्वस्त भएको दरबार देखेर राजा निरास भए । पँधेरिमा एउटि आइमाइ पानि भरिरहेको देखे र सोधे "यो दरबारकि रानि र राजकुमार काँ गए दिदि ?" आइमाइले राजालाइ चिन्नै सकेन । ख्याउटे, दारिजुँगा पालेको अर्दपागल मान्छेलाइ भनिन् "काँ जानु नि, देबिरानिलाइ त पच्छिमकि राच्छेस्निले तिन गाँसमै खाए । राजकुमार त उत्तरको राज्जेमा छ भन्ने कुरा सुन्छु क्यारे ।" तब राजालाइ धेरै रिस उठ्यो र पच्छिम दरबारका राच्छेस्निहरूलाइ पनि मार्ने योजना बनाएर पच्छिमतिर नै फर्के । उनले नोकरलाइ भेटे "आज राति भ्याङमुनि ठुलो खाल्डो खन्नु र साथमा एउटा काँडेदार झाडि र थोत्रो डोको लिएर बस्नु । मद्दे रातमा घोडालाइ तर्साउनु र तबेलामा बाग आयो भनि कराउनु" भनि नोकरलाइ अराए ।" नोकरले पनि राजाले भनेबमोजिम खाल्डो खनि मद्देरातमा घोडाको पुच्छरमा काँडा र टाउकोमा डोको ओढाइ तर्साइ दिए । घोडाहरू तबेलाभित्र हिनहिनाउदै बत्र्याकबुत्रुक उफ्रिन थाल्यो । तब नोकर जोडले चिच्चायो "लौ न तबेलामा बाग पस्यो गुहार गुहार ।" यो आवाज सुन्ने बित्तिकै राच्छेस्नि रानिहरू जच्याकजुरुक उठेर भ्याङ झरे । भ्याङ मुनिको खाल्डोमा खसेपछि राजा र नोकरले माटोले पुर्दिए । भोलिपल्ट खाल्डोमाथि एउटा कालो मन्दिर बनाएर कालो झन्डा गाडिदिए । राजाको बदलाको भावना पुरा भयो ।

एक दिन राजा छोरा खोज्न हिँडे । धेरै हिँडाइको थकाइ मार्न राजा एउटा रुखको छहारिमा सुस्ताए । रुखबाट एउटा सुगा करायो "तँ एक्लो काँ गाको? म एक्लै किन रहेको ?" राजाले जवाफ दिए "छोरा खोज्न हिडेको ?" सुगा देबिरानिको आत्मा थियो । तेसैले राजालाइ चिनि हाल्यो र भन्यो, "पख मनुवा ! म पनि तिमिसँगै जान्छु ।" त्याँबाट राजा र

सुगासँगै हिडे । हिंड्दाहिंड्दै राजाले परको डाँडामा धेरै याक, घोडा र बाख्राहरू देखे र "कसले तेति धेरै जनावरहरू चराउँछ ?" भनी सोधे । सुगाले "को हुनु नि तिम्रै छोरा हो" भनि उत्तर दियो । तेसपछि कुकुरहरूको जमात देखेपछि राजा डाँडाको फेदमै अडिए । कुकुरहरू जोडतोडले भुक्दै थिए । बालकले परबाट एकजना बटुवा आइरहेको देखे र कुकुरबाट बचाए । राजा र बालकको भेटे भयो । बालकले आफ्नो जिबनको सबै घटना बताए । राजाले आफ्नो छोरालाइ चिने । अङ्गालोमा बाद्न मन लाग्यो । तर अपरिचित बेबहार गरे ।

"तिमि बाबालाइ भेट्न नजाने त ? जाने भए म लगि दिन्छु तिमिलाइ" राजाले सोधे । बालकले पनि जाने इच्छा गरे । भोलि बिहानै घोडा, याक र बाख्रा छोडेर अपरिचित मान्छेसँगै बाबालाइ भेट्न हिडे । अपरिचित मान्छेले एउटा डोरि, भरुवा बन्दुक र लाइटर बोकेको थियो । हिड्दाहिड्दै राजा र बालकले लेकमा तिनवटा जरायो देखे । भाले जरायो अघि, पाठो बिचमा र पोथि पछि गरि लाम लागेर हिड्दै थिए । त्यो बाबा, आमा र छोराको लस्कर देखेपछि बालक एकछिन घोरिए । टुहुराको सहारा कोइ छैन भनि आँसु खसाले । अलिपर जंगलमा घोरल भेटे । घोरल पनि पाठोलाइ बिचमा राखेर चर्दै थ्यो । राजाले लाइटर बालेर भरुवा बन्दुक ड्याम्म पड्काए । पोथि घोरल ढल्यो । बालक घोरलको पाउ समाति रुन थाल्यो । भाले घोरल पाठो छोडि टाप कस्यो र पाठो झाडिभित्र हरायो । राजकुमारको चित्त सारै दुख्यो । यसले पनि मैलेझै दुःख पाउनेछ भनि रुन थाले । राजाले घोरललाइ डोरिले बाँधे र राजकुमारलाइ बोक्न पठाए । राजा अघिअघि र राजकुमार घोरल बोकेर पछिपछि हिडे ।

राजा दरबारभित्र पसे । सबै कपडा फेरेर बाहिर निस्के र बालकलाइ पनि त्यस्तै कपडा ल्याइदिए । तब बालकले बुबालाइ चिने । अब त राच्छेस्निले खाने भयो भन्ने सोचेर बालक डरले भाग्न थाले । बालक अघिअघि राजा पछिपछि कुद्न लागे । आखिरमा बालक ठुलो पिपलको रुखमा चढे । राजाले फेदबाट देखेपछि दुबै खुसिले बेहोस भए । तब सुगाले दुबैको कानमा आँसुको थोपा खसालिदियो र दुबै होसमा आए । सुगा अलप भयो । राजाले राच्छेस्निहरू नभएको कुरा बताए । दुबैजनाले खुसिको आँसु झारे ।

केहि दिनपछि राजकुमार मुरलि लिएर गोठतिर हिँडे । राजकुमार एकान्त ठाउँमा बसेर पहिलेको कुरा सम्झेर मुरलीमा बजाउँथे । उनले चराउने घोडाको हुलमा एउटा मानव बोलि बुझ्ने घोडा पनि थियो । एक दिन उनले उत्तरि राजालाइ बिदा माग्ने बिचार गरे । यो कुरा मानव बोलि बुझ्ने घोडाले थाहा पायो र भन्यो, "हेर बालक ! भोलि बिदा माग्ने बेलामा राजाले आधा राज्जे दिन्छु भन्नेछन् । तर तिमिले मलाइ माग्नु ।" भोलिपल्ट उनले पनि राजालाइ रातो घोडा मागे । राजाले "आधा राज्जे दिन्छु भनेको थिएँ, तब तिमि नै रातो घोडा माग्छौ भने ठिकै छ" भनेर राजाले रातो घोडा दिइ त्याँबाट बिदा दिए ।

बालक रातो घोडा डोऱ्याउँदै जाँदा एउटा ठुलो मैदानमा पुगे । घोडाले भन्यो, "हे बालक ! मलाइ ह्याँ मार । मैले जे भन्छु तेइ गरे भोलि बिहान तिम्रो फलिफाप हुनेछ ।" तब बालकले, "हँ ! म कसरि तिमिलाइ मारु ? मेरो एउटै मात्र सहारा भनेको तिमि नै

हौ ! तैपनि म आफ्नो साथिलाइ कसरि कुन हिर्दय लिएर मारु ? त्यो नभन घोडा । बरु मै मरिदिन्छु" भने । "त्यसो होइन बालक ! मलाइ तिम्रो साथि होइन कि एउटा राच्छेस सत्रु ठानेरमार । सरापेर मार । तब मात्र तिम्रो हित हुनेछ । दया गरेर नमार । त्यसो गर्दा तिम्रो मृत्यु हुनेछ । मलाइ मारेपछि मेरो छालालाइ यो मैदानको बिचमा फैलाउनु, फोक्सालाइ हिमालको फेदमा, कलेजोलाइ बेंसिमा, टाउको चाँइ पुर्बमा, रगतचाइ उत्तरमा, हातखुट्टा रगतको बिचमा र आन्द्राभुडिलाइ छालाको दायाँबायाँ,ओरिपोरि राख्नु र भोलि सबैरै हेर्नु । तिमीले त्याँ स्वर्ग पाउनेछौँ" भनि घोडाले दुइ थोपा आँसु झार्यो । तब राजकुमारले पनि घोडाले भने बमोजिम गरे ।

भोलिपल्ट सबेरै उठेर हेर्दा छालाबाट ठुलो दरबार, कलेजोबाट भिर, फोक्सोबाट हिमाल, टाउकोबाट संख, आन्द्राभुँडिबाट याक, घोडा र बाख्राको गोठालो, रगतबाट पोखरि, हातखुट्टाबाट पोखरिको बिचमा सिरिखन्डको रुख र पोखरिमा सुनको माछा, दायाँ आँखाबाट भाले मयुर र बायाँ आँखाबाट पोथि मयुर बनेको थियो । गोठ र तबेलाभरि याक, बाख्रा र घोडा थिए । नोकरहरू प्रसस्त थिए । दायाँबायाँ बाग, भालु, सिंह र कुकुरले घेरेका थिए । मुटुचाइ दरबारभित्र एउटा सुन्दरिमा परिणत भएको थियो । राजकुमारले सुन्दरिसँग धुमधामले बिहे गरे । बाग, भालु, याक, सिह, बाख्रा, घोडा र कुकुरले रमाइलो मानि नाचे । बाबालाइ पनि तेइ डाके । आकास छुने महलभित्र राजारानि र बाबा आनन्दले बस्न थाले । पोखरि बिचमा रहेको सिरिखन्डको रुखमा सुगा आएर बस्यो । सुगाले सदैँ बिहानै र बेलुकि मिठो स्वरमा गित सुनाउथ्यो र गुँडभित्र पस्थ्यो ।

१.३.७ राजकुमाडिको भागेय

पाइले पाइले एउटा नामि राज छह । उसाको एउटा छोडि छह । उ साराइ रामरो छह । उसाको नामह चन्दरकाला हो । तेसा घामामा एउटा कामि पानि भस्छह । उसाको नामा घनपरसादा हो । उसाले राजको धरबारामा कामा घर्छह । उसाले भाडाकुँडा भनाउना आउँदा नोकार्निले खाना लेउछह । राजकुमाडि पानि नोकार्निसागा झान्छह । काइलेकाइले राजकुमाडि एकलाइ झान्छह रा घनपरसादासागा आउथि, मुन्दिरि भनाउना भन्छह । उसाले पानि भनाइ धिन्छह । भोलिपाल्टा यो आउथि, मुन्दिरि मान पारेना आरकाइ भनाउ भनेरा धेराइ सताउछह । राजकुमाडिले धेराइ उपदाह बेभार घरि घनपरसादालाइ झिस्काउछह रा छाडाकुडा घर्छह ।

एका धिना राजकुमाडिले घनपरसादासागा भे गारने कुडा घर्छह । राजकुमाडिले घनपरसादालाइ आति नाइ मान पराउछह । उसागा माया घर्छह । घनपरसादाले राजकुमाडिलाइ धेराइ मान पाराउछह तरा हुधाइन भन्छह । जाताले धिधाइना र समाजले मान्दाइना भन्छह । राजकुमाडिको उछिरिङगाल बेबहाराले भेहोसिमाइ गारभ भस्छह । राजकुमाडिको गारभ छह भनेरा झतातताइ हाल्ला झान्छह । गारभको बउ को ता भनेरा राजले रिसा पोक्छह । तेसापाछि घनपरसादाको नामा आउछह । तबा राज रिसाले आन्धो बान्छह रा घनपरसादालाइ झेलामा हाल्छह । राजकुमाडि झेलामा छुटाउना झान्छह ।

राजले राजको इजादमा धाग लघाउछह, देसाको मानासमानमा ठेस लघाउछह, बम्स नास गारछह रा समाजको कलाङकलाइ मुक्ति धिनु पार्छह भनेरा कठोरा भिचार लिन्छह ।

घनपरसादाको गाल्ति छाइना । उसाले तेसातो गारेको छाइना । सभाइ राजकुमाडिको भिद्धिले हो । घनपरसादा र राजकुमाडिलाइ घामाबाटा टाराको झङ्घलमा लागेरा फासि धिन्छह । दुभाइलाइ मारेपाछि राजकुमाडिको निधारमा चाम्किलो घान र हथाउडाको छापा धेख्छह । राज छट्पटाउछह आनि छोडिको कर्मा र भागेयको भिचार नघरेरा दुखि छह ।

१.३.८ रिका र छिरिङ्टसि

धेराइ बर्स पाइले एउटा घाम थ्यो । घाममा साराइ नाइ रामरो रिका नामा घरेको एउट केटि छह । उ साधारन परिवारमा हुर्केको छह । उ बाआमाको एक्लो छह । तेइ घामको छिमेकि घाममा आमा र छोरा छह । छोराको नामा छिरिङ्टसि हो । टसि सानाइबाटा नाइ छिमेकि घामको रिकालाइ माना पराउछा रे ।

एकाधिना भिहानाइ छोरि रिका संखको ढाढु र भाल्टिन लेरा पाधेरिमा पानि भर्न झान्छह । तेइ बेलामा छिरिङटसिले रिकाको हाताबाट संखको ढाढु खोस्छह । रिकाले छिरिङ्लाइ ढाढु माक्छह । तारा छिरिङ्ले धिए जास्तो नि घर्छह र रिकाले लिने भेलामा धिदाइना । छिरिङ् ढाढु लेरा घरा झान्छह । रिका उसाको पछि लाक्छह । धिन भित्छह । घाम ढुब्छह । छिरिङ्टसिले ढाढु नधेपाछि रिका आधेरो मुखा लेरा घरा झान्छह । छोरिको मुख धेखेरा बाबाले सोध्छा, "भियान उधाउने घामासङ्गाइ हिढेको मेरो छोरि रिका घामा ढुब्ने भेलामा मातर आउछह । बाटोमा के आप्ठेरो छह?" रिकाले पलो घामको छिरिङ्टसिले ढाढु खोसेर जिसाकाको र ढाढु लेरा गाएको कुरा भन्छह । कुरा सुनेपाछि बाबाआमाले चिन्ता नगार बान्छह ।

भोलि फिरि रिका सदाइको झसरि चाँधिको घम्पो र चाँधिको ढाढु लेरा पाँधेरोमा पानि भर्ना झान्छह । तो धिना पानि छिरिङ्टसिले चाँधिको ढाढु खोसेरा झिसाकायो । रिका रितो हात घरा झान्छह । फिरि बाबाले सोध्छा, "भियानिमा फक्रेको फुलझस्तो छोरि भेलुकि ओइलाको झस्तो किनाछोरि ?" आजा पनि तेइ कुरा सुनाउछह । आर्को धिना छिरिङ्टसिले पाँधेरो थुनेरा जिस्काउछह । रिकालाइ झिस्काएरा आफनो घरामा पुरेउने र सिरिमति भनाउने भिचारमा छह । रिकाले लेकामा चरेको नाउरालाइ, "पानिखोलि धिउना" भन्छह । नाउराले आफनो सिङाले माटो फाल्दै पाँधेरो खोल्छह । चाउथो धिना रिका सुनाको घम्पो र सुनाको ढाढु लेर पानि भर्ना झान्छह । छिरिङ्टसिले सुनाको ढाढु खोसेरा झिस्काउन सुरु घर्छह । रिका छिरिङ्टसिको पाछिपाछि लाक्दा लाक्दाइ टसिको घरामा पुक्छह । टसिको आमाले रिकालाइ बुआरि भनाएरा राक्छह । उता रिकाको बाबाआमा छोरि नफर्केरा चिन्ता लिएरा भस्छह । छोरि खोज्ने जुक्ति कसाइको धिमागामा छैना । धिन, मइना र भरसा भित्छह ।

एका धिना छिरिङटसिको आमाले छिरिङ्टसिलाइ खचाड लाघेरा भिधेसामा भेपार गारना पठाउछह । छिरिङ भिधेस झाने भेलामा आमालाइ, “आमा मेरो रिकालाइ राम्रो घर्नुस् हाइ । घाँसदउरा झाँद साथिसङ्गाइ पठाउनु । एकलाइ काइले नपठाउनु” भन्छह । तेति भनेरा छिरिङ झान्छह । उसालाइ भिधाइ घर्नेको लाहर छह । ढाँढाको सिरमा रिका भिधाइ घर्ना आउछह । छिरिङ रिकालाइ फर्केरा हेर्धाइ गायो । रिका घरा आउछह । रिकाले आमाको असालि रूपा धेक्छह । आमाले घालि गार्दाइ भन्छह, “आरु भिधाइ गार्नेहरु घाँसापाता गारिसके, तिमि भल्ल आउने ? पानि बरना झाउ” भनेरा बखाराको एउटा पुरानो पोलाइपोल भको भुडि पठायो । रिकाले भुडि टाल्दाटाल्दाइ आफनो कपाल सक्छह र घाम पानि ढुब्छह । फिरि सासुआमाले गलि घर्छह । काइले दउरा टिप्न त काइले घाँसा काट्न पठाउछह । साथिहरुसङ्गाइ गाएको भेला उनिहरूले दउरा टिपेरा धिन्छह । साथिहरुले सयोग घरेको धेखेरा सासुआमाले रिकालाइ साथिहरु लेकामा गाएको भेला भेंसि र साथिहरु भेंसि गाएको भेला लेकामा एकालाइ पठाउछह । सासुआमा राक्छस् हो ।

छिरिङ भेपारमा गाएको तिन बर्सा भएछह । सासुले रिकालाइ सदाइ घालि गार्छह । काइले दउरा लेरा चाँरै आउँदा यति चाँरै किना आको, याँ के खानु छ र भन्दाइ कुटछह रे । ढिलो आउँदा कोसङ बासेरा आको भनेरा घालि गार्दै कुट्छह रे । छिरिङ्टसि आउँदाइ छह भन्ने कुरा सुनेछह । आमाले रिकासँग छोरालाइ सातु भनाउने कुरा गार्छह । सासुले सातु भनाउन रिकालाइ उवा, घउँ र केराउ भुटना धिन्छह । एका धाना नि कालो नभनाउनु भन्छह । बालुवा तातेर दुइचार धाना घउँ कालो भयो । रिकाले कालो भको दुइचारा धाना मिसाउछह । घउँ भुटेरा सासुले सोध्छह, “घउँ त ढाढेना भुआरि ?” उसाले घउँ खोताल्छह । एउटा ढढेको धाना धेक्छह । “मेरो छोरालाइ सातु भनाउने भनेको तइले ढढाउने” भन्छ र तातो बालुवा रिकाको टाउकोमा खनेउछह । भिचारा रिकाको बाँकि कपाल जमाइ झर्छह । अनुआर साभाइ डर लाक्नेभयो । उ तेइ थला पर्छह ।

छिरिङ् घामको पलो ढाँढाबाटा खचाडहरुमा सुनाचाँधि भोकेरा आउँछह । घामलेहरू सोआगात गार्न झान्छह । कसाइले छाङ, कसाइले चिया, कसाइले माह मिसाको चियाले सोआगात घर्छह । साथि र आमाले सोआगात गार्दा सभाइभन्दा पाइले सोआगात गार्ने मान्छे नाआएरा छिरिङ्को मानमा संका लाक्छह र सभाइलाइ, “मेरो रिका सान्चाइ छह ? उ सोआगात गार्न आउदाइछह ?” भनेरा सोध्छह । रिका ओछेनबटा भिस्ताराइ उट्छह । साकिनसाकि उठेरा धाइने हातमा छ्याङ र देब्रे हातमा चिया भोकेरा टाउकोमा रुमाल बँधेरा झान्छह । टारैबाट उसाले छिरिङ्लाइ धेक्छह । हर्साले आँसु झार्छ । यो रूपारंग लेरा उसाको अघाढि कसारि झाने भनेरा रिकाले सोच्छह । मेरो यस्तो अभस्था उसाले कसारि साहन्छह ? यो भेहाल धेखेरा उ मार्छह । धेराइ कुराहरू सोचेरा सोआगात नाइ नाघारि घरा झान्छह । उ भिहोसि तालमा घरामा पुक्छह र ढोका थुनेरा ओछेनमा घोप्टो परेरा घ्वाँघ्वाँ रुन्छह । छिरिङले ढोका खोल भनेरा लाख भिन्ति घर्छह । उसाले भान्छह, “मो यो तिना बर्सा छाङ्राख्सिमा भुलेको छाइना । तिम्रो खुसिको लागि माइले एउटा खचाडमा सुना, एउटा खचाडमा चाँधि र एउटा खचाडमा घनाकापढा लेकोछह ।

ढोका खोल ।" छिरिङ्को कुटा सुनेरा रिकाले, "मेरो खुसि सुनाचाँधिमा होइना । तिम्रो साथमा छह । जबा तिमिनाइ मोबटा टारा छहभने घरघनाको के काम ? मोइले माया तिमिसाँगा लाको छह । तिम्रो सम्पातिसाँगा होइना" भन्छह । धेरै भिन्ति घार्छह ।

रिकाले ढोका खोल्छह । रिकालाइ धेखेरा छिरिङ्को भोलि बान्दा भायो । रिकाको टाउकोमा कपाल छाइनह । आनुआर ढरेरा नचिन्ने छह । लुघाकपाड चेतेर झुत्तोरो छह । सोरघाको पारि झस्तो रिका भोक्सि झस्तै धेघ्छ । छिरिङले भिस्ताराइ रिकालाइ उसाको यो अभस्था कोसाले गारयो भनेरा सोध्छह । रिकाले सासुआमाको नराम्रो सभाइ भानि भताउछह । छिरिङमा राछेसा आमासाँगा धेराइ रिसा उठ्छह । छिरिङ्टसिले रिकालाइ आउसाधि घर्छह । दिनह, हप्ता, माहिनाभितारा रिका निको हुन्छह । उ पइलेभन्दा सुन्धर छह । रिका निको भएरा सोरगाको पारि झास्ताइ छह । एका धिना छिरिङ्टसिले ठुलो भोज घर्छह । उसाले आमा आउने भरेयाङ्मा केराउ धाना छोराएर राक्छह र भरेयाङ् मुनि ठुलो खाल्डो खानेर माथिबाटा पातलो कपाड ओछेउछह । तोमाथि पानि माटो धुलो छारेरा खाल्डा नचिन्ने भनाउछह । उ आमालाइ भोजमा भोलाउछह । आमालाइ भोजमा आउना ता मान छाइना । रिका पइलेभन्दा झन् राम्रो धेखेरा ढाहाले हिर्धय झलेको छह । छोराले रिकालाइ धेराइ माया गारेको धेखेरा आमालाइ भिर्सन्छह भनेरा डर छह । भरेयाङ्को पइलो खुट्किलोमा टेक्ने भेला खुट्टामुनि केराउ धाना पर्छह र चिपिलिएरा भरेयाङ्मुनि खानेको घइरो खाल्डोमा खास्छह । अनि छिरिङले छिटोछिटो माटो र ढुंगाले पुर्छह । तेइ खाल्डोमाथि एउटा कालो मन्दिरा बानाउछह र कालो झन्डा घाङ्छह । रिका र छिरिङ्टसि खुसिले धिन भिताउन थाल्छह ।

एका धिना रिका र छिरिङ्टसि माइत झान्छह । रिकाले बाआमालाइ ढोका खोल्ना भन्छह । बाआमाले "छोरि रिका अबा सन्सारमा छाइना । नाटक नगार । रिकाको यादा नदेउ"भन्दाइ ढोका खोल्दाइना । धेराइ भिन्तिपाछि बाले ढोका खोल्छह । आफनो छोरिछेउमा धेखेरा बाआमा खुसिले भेहोस् हुन्छह । गारको कुनाहरुमा माकुरको झालो, चुलामा खरानिको थुपारो, भिताहरु माटोकिराले पोवालाइपोवाल छह । बाआमाको नाकबाटा सिंघान, आँखामा कचेरा, कपाल झिङ्रिङ्ग भएरा चिन्ना नसाक्ने छह । छिरिङ र रिकाले बाआमालाइ होसामा लेउछह । दुबाइलाइ लुघा लगाइ धिन्छह । नुहाइदुआइ घरेरा साफा भनाउछह । तेसापाछि रिका र छिरिङले बाआमालाइ सागाइ लघेरा गारमा राक्छह र खुसिसाँगा धिना भिताउना थाल्छह ।

१.३.५ रिन्जिन वाङमो र ठिन्ले साङ्बो

धेराइ पाइले एउटा घामामा एउटा ठुलो खोला छह । कारको पुलाबाट खोला तर्छह । एउटा गारमा बा, आमा र छोरा भास्छह । छोरालाइ ठिन्लेसाङ्बो भन्छह । उसाको देराइ भाराछह । ठिन्लेसाङ्बो सदाइ भारा चराउन झान्छह । खोलापारिको घामामा तिना धिधिभाइनि छह । कान्छि भाइनिलाइ रिन्जिनवाङ्मो भन्छह । उसाको एउटा गाइ छह । रिन्जिनवाङ्मा सधाइ ढोको भोकेरा गाइ चराउन झान्छह र भेलुका डोकोभारि घुइथा भोकेरा आउछह ।

एका धिना खोलापारिको ठिन्लेसाङ्बो र खोलापारिको रिन्जिन वाङ्मोको भेटा हुन्छह रा माया भस्छह । भेलुका गार आउँदा सधाइ रात पार्छह । ठुलो धिधिले था पाउछह । भोलि धिधि गाइ चराउन झान्छह । ठिन्लेसाङ्बो भारा चराउन झान्छह । ठिन्लेसाङ्बोलाइ धेखेरा ठुलो धिधिले जुमरा टिप्छु भन्छ । ठिन्लेसाङ्बोले जुमरा छाइना भन्छह । धिधिले ठिन्लेसाङ्बोको टाउकोमा ढिपि गारेर जुमरा हेर्छह । जुमरा नभेटेरा धिधिले उसाको कानमा खपसियोले कोप्छह । ठिन्लेसाङ्बो डराले भेरा लिरा गार झान्छह । आर्को धिनाभारा चराउन नोकार झान्छह । ठिन्लेसाङ्बो धेराइ भिरामि छह ।

रिन्जिन गाइ चराउन झान्छह । उसालाइ भेट्दाइना र गाइलाइ पाखामाइ छोरेरा ठिन्लेको गार झान्छह र "राच्छेस्नि धिधिले के गर्यो ? मोलाइ माफ गार । कास्तो छ आइले?" भन्छह ।भोलि सुनेरा ठिन्लेलाइ आलिआलि भिसेक भएझास्तो छह । साकिनसाकि उठेरा झेलबाटा हेर्छह र "मो ठिकाइ छ । आमाबाबाले ठिका छह भन्छह । याँ नाबस । तिम्रो धिधि आएरा मार्छह" भन्छह । कुरा सुनेरा रिन्जिन धेराइ रोन्छह । आफानो भागेयलाइ सराप्दाइ टाउको, मुखामा धुलो दाल्छह र धेराइ रोएरा झान्छह । खोलाको पानिमा मुखा धोएरा ढोकोमा घुइठा भोकेरा झान्छह । चार धिनासमा ठिन्लेको खबार सोध्छह । पाँचा धिना रिन्जिन आउछह र सोध्छह । ठिन्लेले भुइतलाको भरेङ्बाटा "सभाइले निको हुँदाइन भन्छह । आइले फर्केरा झाउ" भनेरा झेल भन्द घर्छह । रिन्जिन तेइ भेहोस् छह । एका छिनामा उट्छह र पागलझस्ताइ गार झान्छह ।

छा धिनामा ठिन्ले भित्छह । रिन्जिनको धिधि खुसि भएरा मलामि झान्छह । रिन्जिनले तोरि, केराउ र भालुवा भोकेरा ढाँढामा झान्छह । लास झलेको छाइना । रिन्जिनले तोरि, केराउ हाल्छह । लास आलिआलि झल्छह । फिरि भालुवा हाल्छह । आगोको भालुवा झतातै छार्छह । सभाइ आँखा मिच्ना थाल्छह । रिन्जिन आगोमा झल्छह र सति झान्छह । दुभाइ आगोले झलेरा खरानि भएपाछि धिधि धेराइ खुसि छह ।

साता धिनामा ठिन्लेको नोकार भारा चराउन लास झलाको ढाँढामा झान्छह । उसाले खरानिमा एका लाता हान्छह । खरानिबाटा एउटा सुनाको चारा र चाँधिको चारा उरेरा झान्छह । उसालाइ साराइ आचम्मा लाक्छह । दुभाइ चाराले एकाइ सोरामा गोठालोलाइ "आमाबाबालाइ कासतो छह ? धिधि कास्तो छह ? घामामा कातिको सुखा छह ?" भनेरा सोध्छह । गोठालो छाका छह । यो कुरा मालिकलाइ भन्छु बानेरा सोच्छह । चार धिनामा गोठालाले सभाइ कुरा भन्छह ।

एका धिना मालिक भारा चराउन झान्छह । उसाले चारा धेक्छह। चरा केइ भोल्दाइना । मालिकाले "बोल्ने चारा छाइना । भारा चराउना आल्छि मानेरा ढाँट्छह" भनेरा गोठालोलाइ घालि गार्छह । गोठालाले आफनो लुघा लघाएरा झानु भन्छह । मालिकले गोठालोको लुघा लघाएरा झान्छह । चारा भोल्छह । मालिकले "ल ! सुभा हो भने मोलाइ तिन फनका लघाएरा मेरो काँधामा बासा" भन्छह । सुनाको चारा धाइने र चाँधिको चारा भाइने काँधामा भस्छह । चाराले "हामि छोराभुहारि हो । हामिलाइ गारमा लघेरा टुक्राटुक्रा पारेरा भाकसामा राखा र पुजा घारा । हामि फिरि भाच्छह" भन्छह ।

मालिकले तेसाताइ घर्छह । साता धिनासमा लामहा भोलाएरा पुजा घर्छह । साता धिना पाछि बाकसा बिताराबाटा पएलो छोरा र सेतोभुआरि आउछह । खुसिमा सभाइलाइ भोज धिन्छह । रिन्जिनको धिधिलाइ सोआगात घर्छह । धिधिको छाङ्मा रिन्जिनले बिसा धिन्छह । धिधिको नाकमुखाबाटा रागात आउछह र मार्छह । रिन्जिनवाङ्मो र ठिन्लेसाङ्बोको मिलेरा भस्छह ।

१.३.१० लामहाको झ्घरा

पाइलेपाइले मुस्ताङको घामामा लामहा भिछु देराइछ । लामहा मन्तरले धेराइ काम घर्छह रे । लामहाहरू ठुलो झ्घरा घर्छह रे । काइले मिल्दाइना रे ।

मुस्ताङको मानेखाङ घामा र लोछुमि घामामा राम्रो लामहा छाइना । मानेखाङ घामाको लामहा सोनम घोसेर र लोछुमि घामाको लामहा छिरिङ होसेर ठुलो झ्गरा घर्छह । मो ठुलो छ भनेरा सदै झ्गरा घर्छह र घामामा धेराइ दुख दिन्छह । काइले घामामा खढेरि, काइले भलभारि, काइले आसिना, हिउँ पारेर भालिनालि भिगर्छह ।

एकाधिना मानेखाङ घामाको लामहाले पिठोको मन्छे भनाउछह । मन्छेको हातमा कागाजको टुकार राखेरा छुमि घामाको लामहालाइ पठाउछह । कागाजमा अगोल्टा पठाउना भन्छह । लामहा छिरिङले मन्तारले कागाज नजाल्ने घरेरा अगोल्टा पठाउछह । झ्गरामा धुबाइ लामहा बाराबर छह ।

एकधिना लोछुमि घामामा एकजाना मन्छे भित्छह । भितेको मन्छेलाइ खान घिद्धलाइ ढाक्छह । लामहा छिरिङले पुजा गारेरा गिद्धलाइ ढाक्छह । धेराइ गिद्ध आउछह, भुइमा भस्दाइना । मानेखाङ घामाको लामहाले मन्तरले नभस्ने सक्ति धिन्छह । मन्तरको ठुलो लाराइ हुन्छह । लामहा छिरिङले मन्तर सक्तिले गिद्धलाइ बसाउन खोच्छह, साक्दैन । लामहा छिरिङलाइ धेराइ पिरछह । उसाले काठि ठोकाउने खबार लामहा सोनमलाइ भन्छह । लामहा होसेर आउछह । धुभाइले मन्तरले काठि ठोकाउछह । काठि भुइबटा उठेरा हाबामा ठोक्छह । आगोको भल्छह । धुभाइ बाराबारि छह ।

लामहा होसेर हारा मान्दाइना । तोरमामा आगो बल्ने बाचा घर्छह । धुभाइले तोरमा बानाएरा पुजा घर्छह । मन्तरले तोरमालाइ हाबामा फाल्छह । होसेरको तोरमामा आगो भल्छह । घोसेरको तोरमामा आगो छाइना । होसेरले झित्छह । होसेर खुसिले भेहोसा छह । घोसेर हाराको पिरले भेहोसा छह । तेसा धिना धुभाइ मार्छह ।

परिशिष्ट २

लोककथा वाचकहरूको विवरण

तालिका १९ : पर्वत जिल्लामा वाचित लोककथाहरू र लोककथा वाचकहरू

क्र.सं.	लोकलोककथाको शीर्षक	लोकलोककथा वाचकको नाम	पेसा वा व्यवसाय	उमेर	लिङ्ग	ठेगाना	वाचित मिति
१.	करबाकेलि राजा	डिलबहादुर पुन	लाहुरे	५८	पुरुष	जलजला गाउँपालिका १, बनबडे, पर्वत	२०७५ माघ १ गते
२.	कुन्डो	जसमाया पाइजा	गृहिणी	६७	महिला	जलजला गाउँपालिका १, मालगाउँ, पर्वत	२०७५ माघ १ गते
३.	टुरि केटि	”	गृहिणी	”	”	”	”
४.	टुरि बैनि र सात भाइ	पूर्णबहादुर तिलिजा	कृषक	५३	पुरुष	”	”
५.	डैडरा मण्डलि	पनदेवी पाइजा	झक्रेनी (झाँक्री)	६५	महिला	जलजला गाउँपालिका १, कुवापानी, पर्वत	२०७५ माघ २ गते
६.	भिमला राजा र हइमया रानि	हर्कवीर गर्बुजा	कृषक	८६	पुरुष	अन्नपूर्ण गाउँपालिका ७, हिस्तान, दोसल्ले, म्याग्दी	२०७५ पुष ३० गते
७.	मित	जसमाया पाइजा	गृहिणी	६७	महिला	जलजला गाउँपालिका १, मालगाउँ, पर्वत	२०७५ माघ १ गते
८.	राजकुमारि	लालु पुन	कृषक	८१	पुरुष	पर्वत	२०७५ माघ ३ गते
९.	सिमलडालि	पूर्णबहादुर तिलिजा	कृषक	५३	”	जलजला गाउँपालिका १, मालगाउँ, पर्वत	२०७५ माघ १ गते
१०.	सोर्पो र गोडोटा	भीमप्रसाद तिलिजा	कृषक	५५	”	”	”

तालिका २० : म्याग्दी जिल्लामा वाचित लोककथाहरू र लोककथा वाचकहरू

क्र.सं.	लोककथाको शीर्षक	लोककथा वाचकको नाम	पेसा वा व्यवसाय	उमेर	लिङ्ग	ठेगाना	वाचित मिति
११.	अजिङ्गर र सेला	हर्कवीर गर्बुजा	कृषक	८६	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका ७, हिस्तान, दोसल्ले, म्याग्दी	२०७५ पुष ३० गते
१२.	आरि देउता	मिलन पाइजा	कृषक	७९		अन्नपूर्ण गाउँपालिका, दोबा, म्याग्दी	२०७५ पुष २७ गते
१३.	करपाकेलि	थमन तिलिजा	समाजसेवी तथा लेखक	६८	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, नाङ्गी, म्याग्दी	२०७५ पुष २९ गते
१४.	गाँरा कौवा	मीनाकुमारी खोरजा	गृहिणी	५८	महिला	रघुगङ्गा गाउँपालिका, म्याग्दी	२०७५ पुष ३० गते
१५.	चरा र टेनटेन	सनम गर्बुजा	गृहिणी	४७	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, राम्चे, म्याग्दी	२०७५ पुष २९ गते
१६.	छट्टु स्याल	गोरे पुन	व्यापार	४४	पुरुष	औलो, अन्नपूर्ण गाउँपालिका म्याग्दी	”
१७.	जलभुमे	थमन तिलिजा	समाजसेवी तथा लेखक	६८	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, नाङ्गी, म्याग्दी	२०७५ पुष २९ गते
१८.	जोगि	फबहादुर तिलिजा	कृषक	६७	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, पाक्दार, म्याग्दी	”
१९.	झाँकरि र बोक्सि	नरमति पाइजा	झाँक्री	८८	महिला	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, राम्चे, म्याग्दी	”
२०.	ढेक्कि र जाँतो	लबहादुर पुन	”	७७	”	रघुगंगा गाउँपालिका, चिमखोला, म्याग्दी	२०७५ चैत्र ६ गते

२१.	देले झाँकरि	जसबहादुर अर्मजा	लाहुरे	८२	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, पाक्दार, म्याग्दी	२०७५ चैत्र ६
२२.	नेउल, पक्पक् र पोक्चि हो कि चरारु	सपना पुर्जा	गृहिणी	७२	महिला	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, राम्चे, म्याग्दी	”
२३.	पहरे पुन	योगेन्द्र पुन	चालक	४२	पुरुष	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, हिस्तान, म्याग्दी	२०७५ पुस २८
२४.	पाटे छाउरि	छबिलाल मगर	कृषक	८९	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, म्याग्दी,	”
२५.	बरादेउ	जंगबहादुर पाइजा	लाहुरे	८६, ६७	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, पाखापानी, झिकुमटोल, म्याग्दी	२०७५ चैत्र ६
२६.	बाकको ऐरा	लबहादुर पुर्जा	व्यापार	४७	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, राम्चे, म्याग्दी	२०७५ पुष २९ गते
२७.	राजा र रानि	योगेन्द्र पुन	चालक	४२	”	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, हिस्तान, म्याग्दी	२०७५ पुष ३० गते
२८	लाटा भालु र बाठो सेला	हीरा अर्मजा	व्यापार	५३	महिला	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, बैसरी, म्याग्दी,	”
२९.	लाटा भुरा	मिना पुर्जा	गृहिणी	७०	महिला	रघुगंगा गाउँपालिका, म्याग्दी,	२०७५ चैत्र ७ गते
३०	सत्तलसिङ राजा	लबहादुर पुन प्रसाद पहरे पुन	कृषक लाहुरे	७५ ७१	पुरुष	रघुगंगा गाउँपालिका, चिमखोला, म्याग्दी	२०७५ चैत्र ६ गते
३१.	साँरेभुमे	लबहादुर पुन	कृषक	७५	पुरुष	”	”
३२	सुनपड्खि	यमबहादुर पूर्जा	झाँक्री	६६	पुरुष	अन्नपूर्ण गाउँपालिका, खिबाङ्, म्याग्दी	२०७५ पुष ३० गते

तालिका २१ : मुस्ताङ जिल्लामा वाचित लोककथाहरू र लोककथा वाचकहरू

क्र.सं.	लोककथाको शीर्षक	लोककथा वाचकको नाम	पेशा वा व्यावसाय	उमेर	लिङ्ग	ठेगाना	वाचित मिति
३३.	कुङ्घा र कुन्साङ	छिरिङ् ल्हाप्साङ गुरुङ	शिक्षिका	२४	महिला	लोघेकर दामोदरकुण्ड गाउँपालिका –३, घिलिङ, मुस्ताङ	२०७५ माघ ११ गते
३४.	छिमिल्हमो	निमा डिमाठिने गुरुङ	शिक्षक	४०	पुरुष	”	२०७५ माघ १४ गते
३५.	टुहुरो ठिन्लेदोर्जे	निमा डिमाठिने गुरुङ	शिक्षक	४०	पुरुष	”	२०७५ माघ १४ गते
३६.	पाप र धर्मा	मेन्तोक गुरुङ्	गृहिणी	६६	महिला	”	”
३७.	माक्पा (घरज्वाइ)	”	”	”	”	”	”
३८.	राजकुमार र महारानि	निमा डिमाठिने गुरुङ	शिक्षक	४०	पुरुष	”	२०७५ माघ १४ गते
३९..	राजकुमाडिको भागेय	छिरिङ् ल्हाप्साङ गुरुङ	शिक्षिका	२४	महिला	”	२०७५ माघ ११ गते
४०.	रिका र छिरिङ्टसि	छिरिङ् ल्हाप्साङ गुरुङ	शिक्षिका	२४	महिला	”	”
४१.	रिन्जिन वाङ्मो र ठिन्ले साङ्वो	छिरिङ् ल्हाप्साङ गुरुङ	शिक्षिका	२४	महिला	”	”
४२.	लामहाको झ्घरा	मेन्तोक गुरुङ्	गृहिणी	६६	महिला	”	२०७५ माघ १३ गते

परिशिष्ट ३

सामग्री सङ्कलनका निम्ति प्रयोग गरिएको प्रश्नावली

नामः..... उमेरः..... लिङ्गः.....
शिक्षाः..... जातजातिः..... धर्मः.....

मुख्य पेसाः ..... ठेगानाः.....

प्रदेशः..... जिल्लाः ..... पालिकाः ..... वडाः .....

अर्न्तवार्ता मितिः.....

१. यो गाउँको बारेमा कुनै किंदन्ती छ ? अरु ठाउँका के कस्ता नामहरू छन् ?

२. तपाईंको समुदायका बारेमा कुनै लोककथा सुन्नु भएको छ ? मलाई पनि सुनाउनुहोस् न ?

३. तपाईंको घरमा लोककथा हाल्ने चलन छ ? घरमा कसले लोककथा सुनाउनु हुन्छ ?

४. तपाईंले पनि अरूलाई लोककथा सुनाउनु भएको छ ? कस्तो लोककथा सुनाउनु भएको छ ? मलाई पनि सुनाउनु हुन्छ ?

५. तपाईंहरूको मुख्य चाडपर्व के हो ?

६. तपाईंहरूको समाजमा मुख्य रूपमा कुन कुन संस्कारहरू प्रचलनमा छन् ?

७. तपाईंको समुदायमा के कस्ता चालचलनहरू छन् ?

८. तपाईंहरूको आफ्नै पहिरन वा वेशभूषा छ ?

९. तपाईंहरूको आफ्नो भाषा छ ?

१०. तपाईंहरूको समाजमा मुखिया प्रथा छ ? यस्तै अरु प्रथाहरू पनि छन् ?

११. तपाईंहरूले कुल तथा पितृ देउताको पूजा कहिले र कसरी गर्नुहुन्छ ?

१२. तपाईंहरूले के कस्ता देवीदेउताको शक्तिको विश्वास गर्नुहुन्छ ? अनि के कसरी पुज्नु हुन्छ ?

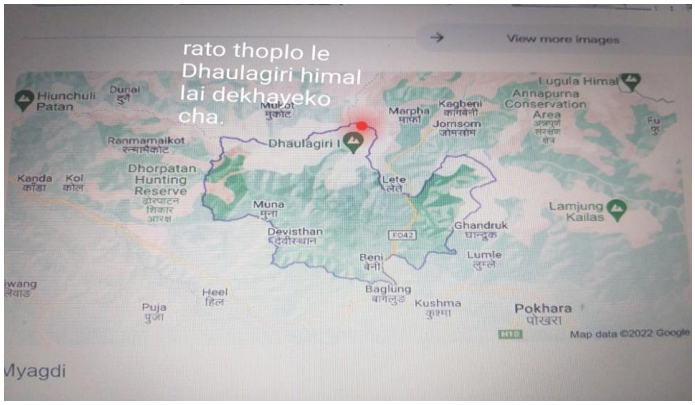
१३. तपाईंहरू झाँक्री, लामा, धामी आदिको शक्तिमा, आत्माको शक्तिमा विश्वास गर्नुहुन्छ ?

परिशिष्ट ४

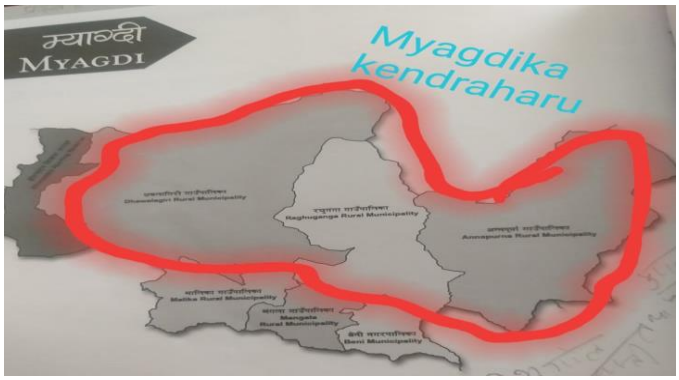
अध्ययन क्षेत्रका नक्साहरू

स्रोत - chinarinepal.com

साभार - गुगल, गण्डकी प्रदेश नक्सा

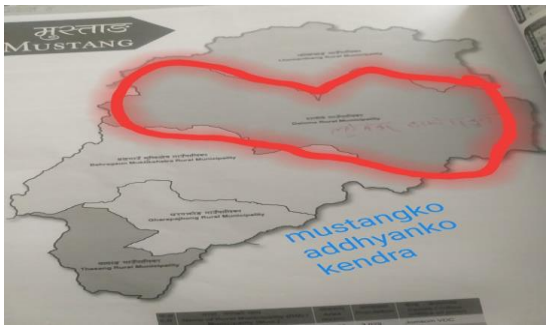


साभार - गुगल, गण्डकी प्रदेश नक्सा



म्याग्दी जिल्लाका अन्नपूर्ण गाउँपालिका र रघुगङ्गा गाउँपालिका

पर्वत जिल्लास्थित जलजला गाउँपालिका



मुस्ताङ जिल्लास्थित ल्होघेकर दामोदरकुण्ड गापा

परिशिष्ट ५

सङ्कलित लोककथाका मानक नेपाली अनुवादका नमुना

म्याग्दी जिल्लामा प्रचलित लोककथा : झाँकरि र बोक्सि (१.२.५)

५.१ झाँक्री र र बोक्सी

धेरै वर्षअघि एउटा गाउँमा माछापुरन भन्ने झाँक्री बस्थे । उनी तन्त्रमन्त्र विद्यामा निपुण थिए । त्यही गाउँको एउटा घरमा नौ बहिनी बोक्सीहरू पनि बस्दथे । माछापुरन झाँक्रीसँगभन्दा नौ बहिनी बोक्सीहरूसँग बढि मन्त्रविद्या थियो । त्यसैले माछापुरनले नौ बहिनी बोक्सीहरूसँग निकै कुरामा हार खानु पर्थ्यो ।

एक दिन नौ बहिनी बोक्सीहरूले माछापुरनलाई खरको घर छाउन बोलाए । बेलुकापख घर छाउने काम पनि सकियो । माछापुरनको मुटु दुख्न लाग्यो र भुइँमा झरेर मुटु थिच्दैँ कराउनु लागे । त्यसै समयमा नौ बहिनी बोक्सीहरूले, "नकराऊ भिनाजु ! तिम्रो मुटु हामीले निकालेर तरकारी पकाएका छौँ । त्यही मुटुको तरकारीसँत भात खाएपछि तिम्रो मुटु दुख्न निको हुनेछ" भने । नभन्दै खाना खाएमछि मुटु दुख्न छोड्यो । झाँक्री माछापुरनमा प्रतिशोध जाग्यो र जुक्ति निकाल्न थाले । त्यसैले नौ बहिनी बोक्सीहरूलाई एउटा ठुलो खोलाको पारिपट्टि भएको रमाइलो मेलामा घुम्नु जान भनि फकाउन थाले । नौ बहिनी बोक्सीहरूले ठुलो खोला तर्न नसक्ने कुरो राखे । त्यसपछि माछापुरनले बाणको तीरबाट पुल बनाउन थाले । पुल बनेपछि नौ बहिनी बोक्सीहरू मेला जान तयार भए तापनि खोला तर्न अझै डराए । पहिला माछापुरन आफैँले सोही पुलबाट सजिलैसँग खोला तरेको देखेपछि नौ बहिनी बोक्सीहरूलाई विश्वास भयो । त्यसपछि उनीहरू पनि ढुक्कका साथ खोला तर्न थाले । जब नौ बहिनी बोक्सीहरू पुलको बिच भागमा आइपुगेका थिए, माछापुरनले पुल काटिदिए । सबै बैनीहरूलाई खोलाले बगायो तर कान्छी बहिनीचाहिँ खोलाको किनारमा उछिट्टिएई । माछापुरनले उसलाई पनि मार्न खोज्दै थिए । कान्छी बहिनीले माछापुरनलाई बिन्ति चढाउँदै, "मलाइ नमार भिनाजु । म तिमीले भनेको सबै कुरा मान्ने छु । फेरि मजस्ती बोक्सी यस संसारमा रहेमा मात्र तिमीजस्ता झाँक्रीको पनि महत्व बढेर आउने छ । मैले मान्छेहरूलाई दुःख दिएपछि उनीहरूले तिमीलाई बोलाउने छन् र भेटीपैसा राखेर हेराउने छन् । अनि तिम्रो व्यवसाय राम्रोसँग चल्ने छ" भन्दै ज्यानको भिक्षा मागी । त्यसपछि माछापुरनले कान्छी बहिनीलाई बाचा गर्न लगाए । तिनीहरूले एउटा सल्ला गरे । सल्लाहअनुसार बोक्सीले पिरेपछि मध्येरातमा झाँक्रीले खरानीको मूर्ति बनाएर सो मूर्तिलाई खानेकुरासहित दोबाटोमा राखिदिएपछि बोक्सी शान्त हुनपर्छ भन्ने निष्कर्ष निस्कियो । यस कुराले दुवैको चित्त बुझ्यो ।

५.२ लामाको झगडा

पहिले पहिले मुस्ताङका गाउँहरूमा बसोबास गर्ने लामाहरूको संख्या धेरै थियो । लामाहरूले आफ्नो मन्त्रशक्तिद्वारा धेरै कामहरू सम्पन्न गर्दथे रे । उनीहरू आफ्नो मन्त्रशक्तिकै कारण एकआपसमा झगडा गर्दथे । उनीहरूका बिचमा कहिल्यै मेल हुँदैन थियो रे ।

मुस्ताङको मानेखाङ गाउँ र लोछुमी गाउँमा असल लामा नै थिएन । मानेखाङ गाउँको लामा सोनम घोसेर र लोछुमी गाउँको लामा छिरिङ होसेरका बिचमा जहिल्यै ठुलो झगडा पर्दथ्यो । कोभन्दा को कम भन्ने विषयमा नै उनीहरूको झगडा भइरहन्थ्यो । त्यही घमण्डका कारण गाउँलेहरूले पनि निकै दुःख पाइरहेका थिए । उनीहरूले गाउँलेहरूलाई दुःख दिइरहेका थिए । गाउँमा कहिले खडेरी, कहिले बाढी, कहिले पहिरो, कहिले असिना त कहिले हिउँपात गराएर बालिनालीको सत्यानास गरिदिन्थे ।

एक दिन मानेखाङ गाउँको लामाले पिठोको मान्छे बनायो । उसले सो मान्छेको हातमा कागजको टुक्रा राखेर लछुमी गाउँको लामालाई पठायो । उसले सो मान्छेको हातमा राखिएको कागजमा आगाको अगुल्टा राखेर पठाउन चुनौती दियो । लामा छिरिङले चुनौती स्वीकार गर्यो । उसले आफ्नो मन्त्रशक्तिले कागज नजल्ने गरि आगाको अगुल्टा पठायो । यस झगडामा दुवै लामा बराबर भयो ।

एक दिन लोछुमि गाउँमा एक जना मान्छे बित्यो । बितेको मान्छेलाई खानका लागि गिद्धलाई बोलाउने काम सुरु गरियो । लामा छिरिङले पूजा गरेर गिद्धलाई डाक्यो । धेरै गिद्ध आए तर भुइँमा बसेनन् । मानेखाङ गाउँको लामाले गिद्ध नबस्ने शक्ति चलायो । त्यहाँ दुई लामाहरूको मन्त्र युद्ध भयो । लामा छिरिङले मन्त्र शक्तिले गिद्धलाई बसाउन खोज्थ्यो तर सक्दैन थियो । त्यसैले लामा छिरिङलाई धेरै पिर परेको थियो । त्यसपछि उसले लामा सोनम घोसेरलाई काठी ठोकाउने खबर पठायो । उसले सो खबर पाएपछि तुरुन्त्यै आयो । लामा छिरिङ होसेर पनि आयो । दुबैले मन्तशक्तिद्वारा काठी ठोकाउन थाले । काठी भुइँबाट उठेर हावामा ठोक्कियो । त्यो ठोक्काईले आगो बल्न थाल्यो । यसपालि पनि दुवै बराबरी भए ।

लामा होसेर हार मान्न चाहँदैन थियो । त्यसैले उसले अझ मन्त्रयुद्ध गर्ने चुनौती दियो । उसले तोर्मामा आगो बाल्ने बाचा गर्यो । दुवैले तोर्मा बनाएर पूजा गर्न थाले । त्यसपछि मन्त्रशक्तिले तोर्मालाइ हावामा फाल्न थाले । होसेरको तोर्मामा आगो बल्यो तर घोसेरको तोर्मामा आगो बल्न सकेन । यस मन्त्रयुद्धमा होसेरले जित्यो । आफ्नो जित भएकाले होसेर खुसीले बेहोस भयो । लामा घोसेर भने आफ्नो हार भएको पिरले बेहोस भयो । बेहोसी अवस्थामा नै दुवैको निधन भयो ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

अख्तर सिद्दीकी, सलाहुद्दीन. (२०७२). *मनुस्मृतिको पारिवारिक व्यवस्था र नेपालमा पारिवारिक विवाद.* मुर्शी सिद्दीकी परिवार ।

अधिकारी, टेकलाल. (२०६५). *कपिलवस्तु जिल्लामा प्रचलित लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन.* अप्रकाशित. स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

अधिकारी, बोधविक्रम. (१९९६). *नेपाली दन्त्यलोककथा.* नेपाली भाषा प्रकाशन समिति ।

अधिकारी, रविकिरण. (२०७६). *रमेश विकलका उपन्यासमा आञ्चलिकता.* अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

अधिकारी, हेमाङ्गराज. (२०६२). *सामाजिक र प्रायोगिक भाषाविज्ञान.* रत्न पुस्तक भण्डार ।

आचार्य, बलराज. (२०७९). *समाजशास्त्रीय सिद्धान्तहरू.* नेसनल बुक सेन्टर ।

आचार्य, व्रतराज. (२०४०). *हाम्रो भाषा.* लेखक आफैँ ।

आचार्य, सीता. (२०६८). *बर्दिया जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

आदिवासी जनजाति आयोग. (२०८०). *चौँथो वार्षिक प्रतिवेदन* .ललितपुर ।

आप्टे, वामन शिवराम. (इ. १९९३). *संस्कृत–हिन्दी कोश.* (द्वितीय. संस्क.). मोतीलाल बनारसी दास पब्लिशर्स ।

उपाध्याय, कृष्णदेव. (इ. १९७७). *लोक साहित्य की भूमिका.* (तृतीय. संस्क.). साहित्य भवन प्रा. लि.

उपाध्याय, कृष्णदेव. (इ. २००९). *लोक संस्कृति की रूपरेखा.* लोकभारती प्रकाशन ।

उपाध्याय पौडेल, द्रोणकुमार. (२०७४). *लोकवार्ता सिद्धान्त र नेपाली सन्दर्भ.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

उपाध्याय, प्रकाश र सिग्देल, सूर्य भक्त. (२०७१). *समाजशास्त्रका सैद्धान्तिक दृष्टिकोणहरू.* क्षितिज प्रकाशन ।

उप्रेती, उप्रेती, शर्मा, गोपीकृष्ण, भट्टराई, पौडेल र खतिवडा, कर्णाकर. (२०७५). *नेपाली बृहत् शब्दकोश.* (द.सं.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

उप्रेती, गंगाप्रसाद, बन्धु, चुडामणि, पोखरेल, माधवप्रसाद, भट्टराई, तुलसीलाल, उपाध्याय, जगत्प्रसाद र पौडेल, हेमनाथ. (२०७९). *प्रज्ञा नेपाली बृहत् शब्दकोश.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

ए.के., बिन्दु. (इ. २००५). *रामचरितमानस एवं अध्यात्मरामायणम् किलिप्पाट्टु में लोकतत्त्व एक विश्लेषणात्मक अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. कोचिन युनिभर्सिटी अफ साइन्स एण्ड टेक्नोलोजी ।

एन्गेल्स, फेडरिख. (२०५६). *परिवार, निजी स्वामित्व र राज्यको उत्पत्ति.* (राजेन्द्र मास्के, अनु.). प्रगति प्रकाशन ।

कँडेल, नारायणप्रसाद. (२०६७). *विश्वको आर्थिक भूगोल.* रत्न पुस्तक भण्डार ।

कुरियन, सीना. (इ. २०१३). *समकालीन हिन्दी कविता में लोक तत्त्व.* अप्रकाशित. विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. कोचिन युनिभर्सिटी अफ साइन्स एण्ड टेक्नोलोजी ।

के.सी., सूर्य. (२०६६). *धवलागिरि अञ्चलका प्रतिनिधि लोककथाकार र तिनका लोककथाकृतिको अध्ययन.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

खड्का, नरबहादुर. (२०७२). *रुकुमेली लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन.* अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

खत्री, प्रेमकुमार. (२०६९). *नेपाली समाज र संस्कृतिका उपागमहरू.* भुँडीपुराण प्रकाशन ।

खत्री, प्रेमकुमार. (२०७८). *नेपालका जातीय संस्कार.*(सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०५७). *हाम्रा लोकगाथा.* एकता बुक्स ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०६३). *भाषाविज्ञान, भाषा र भाषिका.* एकता बुक्स ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०६५). *नेपाली लोककथाका सबल नारी चरित्रहरूको अध्ययन.* अप्रकाशित अनुसन्धान प्रतिवेदन. विश्वविद्यालय अनुदान आयोग ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०६७ क). *नेपाली लोकसाहित्यमा जनजीवन.* एकता प्रकाशन ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०६७ ख). मुनामदनमा लोकतत्त्व, *कुञ्जिनी,* १६ (१३), ४१–४६ ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०७२). *नेपाली लोकवार्ता.*(सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०७८ क). *सिम्तालीको भाषा वैज्ञानिक अध्ययन.* सिम्ता गाउँपालिका ।

गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०७८ ख). *सिम्तालीको लोक गीतको अध्ययन.* सिम्ता गाउँपालिका ।

गुरुङ, केयरसिंह. (२०५६). *हाम्रो नेपाली लोककथा सङ्ग्रह.* श्री ओम गुरुङ ।

गुरुङ, प्रकाश. (इ. १९९९). नेपालमा बसोबास गर्ने ल्होपा जाति. *एभरेस्ट टाइम्स साप्ताहिकी* युके. अप्रिल. पृ. ४ ।

गौतम, देवीप्रसाद र चौलागाई, प्रेमप्रसाद. (२०६७). *भाषा विज्ञान.* पाठ्य सामग्री पसल ।

घिमिरे, ध्रुवकुमार. (२०७०). *नेपाली भाषाका टुक्काको सैद्धान्तिक विमर्श.* वी रिड ।

जिरेल, धनबहादुर. (२०६५). *दोलखा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको लोकतात्त्विक अध्ययन.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

जैन, नगिना. (इ. १९६७). *आञ्चलिकता और हिन्दी उपन्यास.* अक्षर प्रकाशन ।

जोशी, दिव्येश्वरी. (२०७१). *डोटेली सांस्कृतिक तथा ऐतिहासिक लोककथाहरूको लोकतात्त्विक विश्लेषण.* लघु अनुसन्धानपत्र. पद्मकन्या बहुमुखी क्याम्पस ।

जोशी, सत्यमोहन. (२०१४). *हाम्रो लोकसंस्कृति.* रत्न पुस्तक भण्डार ।

जोशी, सत्यमोहन. (२०५९). लोककथा : अन्तर्राष्ट्रिय प्रकार र अभिप्राय. *मधुपर्क.,* ३५ (४), ८–१२ ।

जोशी, महेन्द्रराज. (२०६६). *नेपाली लोककथाको सङ्कलन तथा अध्ययन परम्परा.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

ज्ञवाली, रामप्रसाद. (२०६६). *पाश्चात्य साहित्य सिद्धान्तको सरल व्याख्या.* हजुरको प्रकाशन ।

डोर्सन, रिचर्ड एम. (इ. २०१६). इज देअर अ फोक इन सिटी. *फोकलोर इन उर्वन कन्टेक्स.* (सम्पा.) समसुज्जमान खान. ढाका : वाङ्गला एकेडेमी. पृ. २५-६२ ।

ढकाल, दिलीपकुमार. (२०७५). *लक्ष्मीप्रसाद देवकोटाका खण्डकाव्यमा जातीय संस्कृति.* अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

ढुङ्गाना, शारदा. (२०६८). *नेपाली परिलोककथाको विश्लेषण.* अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध. कीर्तिपुर : त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

ढुङ्गाना, शारदा. (२०७३). *गण्डकी अञ्चलका लोककथाको लोकतात्त्विक अध्ययन.* अप्रकाशित. विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

ढुङ्गेल, भोजराज र दाहाल, दुर्गाप्रसाद. (२०६०). *प्रायोगिक भाषाविज्ञान.* एम.के. पब्लिशर्स एण्ड डिस्ट्रिब्युटर्स ।

त्रिपाठी, कल्पना. (२०७९). *नेपालको गण्डकी र भारतका दार्जिलिङ-असम क्षेत्रमा प्रचलित नेपाली लोककथाको तुलना.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

त्रिपाठी, वासुदेव. (२०२६). *लोककथाका मूल्यहरूलाई औँल्याउन खोज्दा'.* हाम्रो संस्कृति, काठमाडौँ : श्री ५ को सरकार सूचना तथा प्रसार मन्त्रालय, संस्कृति विभाग, ३(३), पृ. २७-३१ ।

थापा, गोविन्दप्रसाद. (२०७८). मगर जातिको संस्कार, संस्कृति र परिवर्तन. *नेपालका जातीय संस्कार. भाग ७.* प्रेमकुमार खत्री (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

थापा, धर्मराज. (२०३०). *गण्डकीका सुसेली.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

थापा, धर्मराज र सुवेदी, हंसपुरे. (२०४१). *नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना.* त्रिभुवन विश्वविद्यालय पाठ्यक्रम विकास केन्द्र ।

थापा, मिलनकुमार. (२०७३). *तन्त्रविज्ञान.* श्रीहनूमान तन्त्र शिवशक्ति साधना तथा रिसर्ज सेन्टर ।

दाहाल, पेशल. (२०६५). *नेपालको इतिहास र संस्कृति.* एम.के. पब्लिसर्स एण्ड डिस्ट्रिब्युटर्स ।

दाहाल, राजकुमारी. (इ. २००२). *नेपाली आञ्चलिक उपन्यासको विश्लेषणात्मक मूल्याङ्कन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. उत्तर बङ्ग विश्वविद्यालय ।

दिवस, तुलसी. (२०३२). *नेपाली लोककथा.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

दिवस, तुलसी. (२०३९). *धिमाल लोकधर्म र संस्कृति.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

दिवस, तुलसी र बन्धु, चूडामणि. (२०६४). *गन्धर्व लोकवार्ता तथा लोकजीवन.* (सम्पा.). नेपाल लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

दिवस, तुलसी र श्रेष्ठ, तेजप्रकाश. (२०६४). *गोपाली लोकवार्ता लोकजीवन.* (सम्पा.). नेपाल लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

दिवस, तुलसी र श्रेष्ठ, तेजप्रकाश. (२०६५). *मेचे लोकवार्ता तथा लोकजीवन.* (सम्पा.). नेपाल लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

दिवस, तुलसी र मञ्जुश्री, हरि. (२०६५). *दनुवार लोकवार्ता तथा लोकजीवन.* (सम्पा.). नेपाल लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

दिवस, तुलसी र प्रधान, प्रमोद. (२०६५). *थारू लोकवार्ता तथा लोकजीवन.* काठमाडौँ : नेपाल लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

दिवस, तुलसी, बन्धु, चूडामणि र रेग्मी, भिमनारायण. (२०७२). *लोकवार्ता विमर्श.* (सम्पा.). नेपाली लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

दुबे, श्यामचरण. (इ. १९९३). *मानव और संस्कृति.* (चौ.सं.). राजकमल प्रकाशन प्रा.लि.।

देवेन्द्रकुमार. (इ. १९८६). *फ्रायड : मनोविश्लेषण.* (अनु.). राजपाल एण्ड सन्स ।

द्विवेदी, वीरेन्द्रनाथ. (इ. १९९१). *आधुनिक हिन्दी कविता में लोकतत्त्व.* विद्या प्रकाशन ।

निरौला, यज्ञेश्वर. (२०५१). *क्रियाको रूपतत्त्वका आधारमा नेपालीका भाषिकाहरूको निर्धारण.* लेखक स्वयम् ।

नेपाल 'यात्री', पूर्णप्रकाश. (२०४१). *भेरी लोकसाहित्य.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

न्यौपाने, कुसुमाकर. (२०६६). *पश्चिमाञ्चल क्षेत्रमा प्रचलित नेपाली लोकगीतहरूको अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

न्यौपाने, कृष्णप्रसाद. (२०६२). *स्याङ्जाका नेपाली लोकगीत र लोकगाथाहरूको विश्लेषणात्मक अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

न्यौपाने, नेत्रप्रसाद. (२०६९). मुनामदन खण्डकाव्यमा लोकतत्त्व. *प्राज्ञिक संसार,* १(४), ८७–८९ ।

पन्त, कालीभक्त. (२०४३). *हाम्रो सांस्कृतिक इतिहास.* (दो.सं.). लेखक स्वयम् ।

परमार, श्याम. (इ. १९५४). *भारतीय लोकसाहित्य.* राजकमल प्रकाशन लिमिटेड ।

पराजुली, कृष्ण प्रसाद. (२०५७). *नेपाली लोकगीतको आलोक.* वीणा प्रकाशन ।

पराजुली, कृष्ण प्रसाद. (२०५९). नेपाली लोककथाका सामाजिक प्रभाव. *मधुपर्क,* ३५(४), २६–३२ ।

पराजुली, ठाकुरप्रसाद. (२०४५). *नेपाली लोकसाहित्यको परिक्रमा.* वाणी प्रकाशन ।

पराजुली, मोतीलाल.(२०५४). *नेपाली लोककथामा अभिप्रायहरूको अधययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

पराजुली, मोतीलाल. (२०६३). लोकसाहित्यमा प्रयोग हुने लोकतात्त्विक अध्ययन पद्धतिको रूपरेखा. *कुञ्जिनी,* १३ (१०), ३४–३७ ।

पराजुली, मोतीलाल. (२०६३). *सोरठी नृत्यनाटिका.* दीक्षान्त पुस्तक भण्डार ।

पराजुली, मोतीलाल. (२०७१). *नेपाली लोककथा : सिद्धान्त र विश्लेषण.* विवेक सिर्जनशील प्रकाशन ।

पराजुली, मोतीलाल. (२०७२). लोकगाथामा लोकतत्त्व. *नेपाली लोकवार्ता.* जीवेन्द्र देव गिरी (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञाप्रतिष्ठान ।

पराजुली, मोतीलाल. (२०७२). नेपाली लोककथामा नरबलि : सङ्क्षिप्तावलोकन. *लोकवार्ता विमर्श.* तुलसी दिवस (सम्पा.), नेपाली लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

पराजुली, मोतीलाल र गिरी, जीवेन्द्र देव. (२०६८). *नेपाली लोकसाहित्यको रूपरेखा.* साझा प्रकाशन ।

पाण्डे, गोपीकृष्ण. (२०७८). *नेपालको भूगोल.* भुँडीपराण प्रकाशन ।

पाण्डे, गोपीकृष्ण. (२०७९). *भौगोलिक चिन्तन : विकास, विधि एवं पद्धति.* विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

पाण्डेय, जगदानन्द. (१९६६). *असामान्य मनोविज्ञान.* (पाँचौं. संस्क.). तारा पब्लिकेसन ।

पाण्डेय, मधुसूदन. (२०६४). *नेपालका दलितहरू* (तेस्रो. संस्क.). पैरवी प्रकाशन ।

पुन, प्रतिभा. (२०७५). *धौलागिरि क्षेत्रको अमूर्त संस्कृति : झाँक्री.* आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

पुन, मेजन. (२०७३). *धौलागिरिमा बसोबास गर्ने पुन समुदाय एक अध्ययन.* स्वयम् ।

पोखरेल, बालकृष्ण. (२०५५). *राष्ट्रभाषा* (दसौं. संस्क.). साझा प्रकाशन ।

पोखरेल, बालकृष्ण र अन्य. (२०४०). *नेपाली बृहत शब्दकोश.* (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

पोखरेल, माधवप्रसाद. (२०५४). *नेपाली वाक्य व्याकरण.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

पोखेल, लक्ष्मी. (२०७५). नेपाली लोकगीतमा अभिव्यक्त प्रथाको अध्ययन. मधुसूदन गिरी (सम्पा.), *नेपाली लोकवार्ता.* लोकवार्ता परिषद् नेपाल ।

पौड्याल, इन्द्रबहादुर. (२०७३). *भानुभक्तीय रामायणमा लोकविश्वास.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

पौडेल, द्रोणकुमार उपाध्याय. (२०७४). *लोकवार्ता सिद्धान्त र नेपाली सन्दर्भ.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

पौड्याल, प्रकाश. (२०७१). *बागलुङ जिल्लाको थन्थाप क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाहरूको विश्लेषण.* अप्रकाशित. स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

पौड्याल, शिवप्रसाद. (२०७६). नेपाली उखानका सामाजिक भेद. *नेपाली लोकवार्ता ६.* कुलराज निरौला (सम्पा.). लोकवार्ता परिषद् नेपाल ।

पौड्याल, षडानन्द. (२०७८). *नेपाली लोकविश्वास.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

प्रधान, सुचन. (२०१९). *नेपाली उपन्यासहरूको लोकतात्त्विक अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. सिक्किम विश्वविद्यालय ।

प्रभात, विष्णु. (२०७४). *प्रज्ञा संस्कृति कोश.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

प्रभात, विष्णु. (२०७९). नेपालमा वोन दर्शन. *नेपाली दर्शन.* जगत प्रसाद उपाध्याय (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

बन्धु, चूडामणि. (२०५८). *नेपाली लोकसाहित्य.* एकता बुक्स ।

बन्धु, चूडामणि. (२०६६). *नेपाली लोकसाहित्य.* (पुर्नमुद्रित). एकता बुक्स ।

बन्धु, चूडामणि. (२०५९). लोककथाको अध्ययनका सैद्धान्तिक आधारहरू. *मधुपर्क,* ३५ (४) ४३–४७ ।

बन्धु, चूडामणि. (२०६६). *नेपाली लोकसाहित्य.* (दो.सं). एकता बुक्स ।

बन्धु, चूडामणि र रेग्मी, भीमनारायण. (२०७२). *लोकवार्ता विमर्श.* नेपाली लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज ।

बन्धु, चूडामणि. (२०७६). नेपाली लोक साहित्य र विधागत अनुसन्धानको इतिहास. *जगदम्बा नेपाली साहित्यको बृहत् इतिहास.* माधवप्रसाद पोखरेल (सम्पा.). कमलमणि प्रकाशन ।

बराल, ईश्वर. (२०४२). नेपाली आञ्चलिक उपन्यास औ यहाँदेखि त्यहाँसम्म. *ध.च. गोतामे, यहाँदेखि त्यहाँसम्म,* पृ. क-ब ।

बराल, ऋषिराज. (२०५४). आञ्चलिकता, स्थानीय रङ र नेपाली उपन्यास. *मिमिरे* (१४६). पृ. ४० ।

बराल, ऋषिराज. (२०६४). *साहित्य र समाज.* साझा प्रकाशन ।

बाजपेयी, वी. पी. (२०७९). *विश्वधर्म.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

बानियाँ, कर्णबहादुर. (२०७५). *म्यार्दीको इतिहास, संस्कृति र सम्पदा.* विष्णुदेवी बानियाँ ।

बुढा, बमकुमारी, लोप्चन, लोक बहादुर र राई, विक्रम (सम्पा.). (२०७५). *लोकवार्ता : अथार मगरात मगर भाषा.* भाषा आयोग ।

बुढा मगर, हर्ष बहादुर. (२०७०). मगरहरूका सामाजिक संस्कार. *नेपालका जातीय संस्कार : खण्ड एक.* प्रेम खत्री (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

बोहरा, बिमलाकुमारी. (२०७२). *डोटी जिल्लाको जोरायल क्षेत्रमा प्रचलित लोककथाको अध्ययन.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

भट्टराई,कमलप्रसाद. (२०७६). पूर्वजन्म र पुनर्जन्म. *नेपाली लोकवार्ता.* कुलराज निरौला (सम्पा.) लोकवार्ता परिषद् नेपाल ।

भट्टराई, ध्रुव, राई भक्त, जोशी, दिव्येश्वरी, पुन, प्रतिभा र महतो, वीरबहादुर (सम्पा.). (२०७९). *नेपाली लोकवार्ताकोश.* देवी नेपाल (सम्पा.). नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

भाटिया, कैलाशचन्द्र. (इ. १९७३). *भाषा–भूगोल.* हिन्दी समिति उत्तर प्रदेश शासन ।

भ्रमर, रवीन्द्र. (इ. १९६५). *हिन्दी भक्ति साहित्य में लोकतत्त्व.*दिल्ली ।

भ्रमर, रवीन्द्र. (इ. १९७९). *पदमावत में लोकतत्त्व.* इलाहावाद ।

महमुत फिरोज र खातुन, साहिदा (इ. २०१७). *"सोसल चेन्ज एज अ ड्राइभ फर न्यू प्याटर्नस्". सोसिएल चेन्ज एण्ड फोकलोर.* (सम्पा.). शामसुजाम्यान खान. बङ्लादेश : बङ्गला अकादेमी ढाका ।

मिश्र, ताराकान्त. (इ. १९८५). *मैथिली लोकसाहित्यका अध्ययन.* जानकी प्रकाशन ।

मिश्र, शिवचन्द्र. (इ. १९७३). *मार्क्सवादी साहित्य चिन्तन : इतिहास तथा सिद्धान्त.* मध्यप्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।

मिश्र, रामदरश र गुप्त, ज्ञानचन्द्र. (इ. १९९९). *हिन्दी के आञ्चलिक उपन्यास.* (सम्पा.). नमन प्रकाशन ।

यादव, योगेन्द्र र रेग्मी, भीमनारायण. (२०५८). *भाषाविज्ञान.* न्यु हीरा बुक्स इन्टरप्राइजेज ।

यादव, योगेन्द्र र रेग्मी, भीमनारायण. (२०५९). *भाषाविज्ञान.* (दो.सं.). न्यु हीरा बुक्स इन्टरप्राइजेज ।

योञ्जन–तामाङ, अमृत, पुन, प्रतिभा, पुमा, प्रवीण र तामाङ रमेश. (२०७४). *नेपालका प्रदर्शनकारी कला : प्रादेशिक अनुसन्धन, प्रदेश ३.* नेपाल सङ्गीत तथा नाट्य प्रज्ञा–प्रतिष्ठान ।

राष्ट्रिय तथ्याङ्क विभाग. (२०७८). *राष्ट्रिय जनगणना प्रतिवेदन.* काठमाडौँ नेपाल ।

रिमाल, प्रदीप. (२०२८). *कर्णाली लोकसंस्कृति खण्ड-५.* नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

लाउरी, एच. (इ. २०१६). "ट्रेनिङ फोकलोर स्कलर इन बङ्गलादेश". *फोकलोर इन उर्वन कन्टेक्स.* (सम्पा.). समसुज्जमान खान. ढाका : वाङ्गला एकेडेमी. पृ. २५-६२ ।

लामिछाने, कपिलदेव. (२०६४). *नेपाली लोकगाथाको अध्ययन.* साझा प्रकाशन ।

लामिछाने, कपिलदेव. (२०७१). *भानुभक्तीय समालोचना.* (सम्पा.). प्रश्रित प्रतिष्ठान नेपाल ।

लामिछाने, कपिलदेव. (२०७७). लोकसाहित्यको सिद्धान्त. कमलादी : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

लामिछाने, माधवप्रसाद. (२०७३). *नेपाली समाजमा तन्त्रपरम्परा.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

वर्मा, नृपेन्द्र प्रसाद. (१९७९). *पदमावतका लोतात्त्विक अध्ययन.* अनुपम प्रकाशन ।

शर्मा,कमलराज. (२०६९). *समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय सिद्धान्त : सामान्य परिचय.* सनराइज पब्लिकेसन्स प्रा.लि. ।

शर्मा, जनकलाल. (२०५८). *हाम्रो समाज : एक अध्ययन.* (तेस्रो संस्क.). साझा प्रकाशन ।

शर्मा, जनकलाल. (२०६७). *हाम्रो समाज : एक अध्ययन.* साझा प्रकाशन ।

शर्मा, मोहनराज. (२०६३). *समकालीन समालोचना सिद्धान्त र प्रयोग.* अक्सफोर्ड इन्टरनेशनल पब्लिकेसन ।

शर्मा, मोहनराज. (२०७१). *प्रज्ञा नेपाली सन्दर्भ व्याकरण.* नेपाल प्रज्ञा–प्रतिष्ठान ।

शर्मा, मोहनराज र बराल कृष्णहरि. (२०५२). *भाषाविज्ञान र नेपाली भाषा.* नवीन प्रकाशन ।

शर्मा, मोहनराज र लुइटेल, खगेन्द्रप्रसाद. (२०६३). *लोकवार्ताविज्ञान र लोकसाहित्य.* विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

शर्मा, लीलादेवी. (२०८१). *गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित लोककथामा लोकविश्वासको अध्ययन.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

शर्मा, सुकुम. (२०६२). *आँधीखोला क्षेत्रमा प्रचलित उखानको अध्ययन.* निरन्तर प्रकाशन ।

शर्मा, सुभाषिनी. (इ. १९९६). *स्वातन्त्र्योत्तर आञ्चलिक उपन्यास.* संजीव प्रकाशन ।

शर्मा, हरडारी लाल (इ. १९९०). *लोक वार्ता विज्ञान, खण्ड दो,* उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान ।

शेफर्ड, जे. एम.एण्ड आर. जी. डब्लु (इ. २००१). *सोसियोलोजी एण्ड यु.* अमेरिका : नेसनल बुक कम्पनी ।

श्रीस मगर, मीन. (२०६७). *मगर जातिको चिनारी.* नेपाल मगर सङ्घ ।

श्रीस मगर, मीन. (२०७५). *मगर जातिको चिनारी.* मगर संघ हङकङ ।

श्रीस मगर, मीन. (२०७७). *नेपाली राष्ट्रियताको विकासमा मगर पुजारीको भूमिका.* नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

श्रेष्ठ, तुलसीमान. (२०७१ असार). भानुभक्तका कृतित्वमा लोकतत्त्वको अभिव्यक्ति. *भानु,* ९१–१०८ ।

श्रेष्ठ, तेजप्रकाश. (२०७६). संस्कारहरूमा रुझेको नेपाली समाज. *नेपाली लोकवार्ता.* कुलप्रसाद कोइराला (सम्पा.). लोकवार्ता परिषद् नेपाल ।

श्रेष्ठ, बिहारीकृष्ण. (२०७८). *कर्णाली लोक संस्कृति ३ : जनजीवन* (दोस्रो संस्क.). हिमाल किताब ।

सत्येन्द्र. (इ. १९४९). *ब्रजलोक-साहित्यका अध्ययन.* आगरा ।

सत्येन्द्र. (इ. १९६०). *मध्ययुगीन भक्ति साहित्यका लोकतात्त्विक अध्ययन :* आगरा ।

सत्येन्द. (इ. १९६२). *लोक साहित्य विज्ञान.* शिवलाल अग्रवाल एण्ड कम्पनी ।

सत्येन्द्र. (इ. १९७१). *लोक साहित्य विज्ञान* (दो.सं.) शिवलाल अग्रवाल एण्ड कम्पनी ।

सापकोटा, माधवप्रसाद. (२०६५). *झापा जिल्लामा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको समाज शास्त्रीय अध्ययन.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

सापकोटा, लीलाप्रसाद. (२०७२). *विश्वका प्रमुख धर्म.* नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

सिम्स, एम. सी. र एम. एस. (इ. २००५). *लिभिङ फोकलोर,* उटाह : उटाह स्टेट युनिभर्सिटी प्रेस ।

सिंह, एस. एण्ड के., ए. (इ. १९९९). "म्यान, सोसाइटी एण्ड फोरेस्ट इन द फोकटेल अफ पन्जाव". *फोकलोर एण्ड डिस्कोर्स.* (सम्पा.). जवाहरलाल नेहरू र अन्ना लीना सीकला. आइ. एस. एफ. एन. आर. एघारौं. कङ्ग्रेस पेपर्स. भोलुम ४, पृ. १५९-१६२ ।

सिंह, स्थिर जङ्गबहादु. (२०७८). *कर्णाली लोक संस्कृति–२ : भौगोलिक दृष्टिकोण.* सोसलसाइन्स बहाः ।

सिम्स र स्टेफेन्स. (इ. १९६३). लिभिङ फोकलोर. उटाह स्टेट युनिभर्सिटी प्रेस ।

सुवेदी, धनप्रसाद. (२०६८). *नेपाली आञ्चलिक उपन्यासका प्रवृत्ति.* अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

सुवेदी, शिवराज. (२०६७). *दोलखा जिल्लाको पूर्वी भागमा प्रचलित नेपाली लोककथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण.* अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोधपत्र. त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

सुवेदी, हंसपुरे. (२०५५). *नेपाली लोकजीवन : लोकविश्वास.* साझा प्रकाशन ।

Bandhu, C.M. (2073 B.S). *Aspects of Nepalese Folklore*. Nepal Academy.

Sarkar, B.K. (1917). *The Folk-Element in Hindu Culture.* Longmans, Green and Co.

Burne, C.S. (1914). *The Handbook of Folklore*. Folklore Society.

Sipley, J.T. (1970). *Dictionary of World Literary Terms* (3rd ed.). Philosophical Librery.

Handoo, J. (2000). *Theoritical Eassy In Indian Folklore*. Juni Publication.

Handoo, J. (2010). Variation Ethnic Identity And Folklore. *Journal of Indian Folklorist* (Vol. 12, pp. 1-7)

hi.m.wikipedia.org/w

Honko, L.(2016). *Training Folklore Scholor In Bangladesh.* Folklore In Urban Context.