ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ

(೧)

‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಎಂದರೇನು? ಇದೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ? ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಪುನರ್‌ಸಂಘಟಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪಿತಗೊಳ್ಳುವ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲಕ ಹೊಂದುವ ಅರಿವಿನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಈ ಕೆಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ವನ್ನು ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ.

‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಎಂಬೀ ಪದ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೇಳಿ ಒಂದು ಕೂಡುಪದ. ‘ಸಸ್ಯ’ ಹಾಗೂ ‘ಜಾನಪದ’ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಗ್ರಹೀತದಿಂದ ಕೂಡಿ ಆದ ಪದ; ಒಂದು ನುಡಿಗಟ್ಟು. ಆದರೆ ಇದು, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ‘ಜನಪದ’ ರೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಜನಪದರ ನುಡಿಗಟ್ಟು ಅಲ್ಲ. ಬದಲು, ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅಥವಾ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವಾಗ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕುರತಂತೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಗಂಭೀರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮದ ಕರುತಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಚೌಕಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಲ್ಲ. ಈವರೆಗೆ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಎಂಬುದೊಂದು ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ‘ಮಾಹಿತಿ’ ಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂದು ದತ್ತವಾಗುವ ಮನುಷ್ಯನ ವಿವಿಧ ಬಗೆಯ ಬಗೆಯ ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ, ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸರಳವಾಗಿ, ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವು ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಅನ್ನುವ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಾರದ ವಿಷಯವೊಂದು ವ್ಯಕ್ತ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ದ ಮೂಲಕ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ‘ಅನುಭವ’ ಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ‘ಅನುಭವ’ವೇ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ದ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಸಸ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ‘ವಿಷಯ’ ವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯದ ಕುರಿತು ಇಂದು ದತ್ತವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜನಪದ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ಸಸ್ಯದ ಕುರಿತಿರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ‘ಮಾಹಿತಿ’ ಗಳಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಈ ವಿಧಾನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಬಹುರೂಪೀ ‘ಮಾಹಿತಿ’ ಶರೀರವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ, ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ‘ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ’ ಎಂದೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಎಂದರೇನು? ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹಳ ಸರಳವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದಾದರೆ ‘ಸಸ್ಯ’ ದ ಕುರಿತ ಜಾನಪದ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಸ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಕುರತು ಇರುವ ನಂಬಿಕೆ, ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕತೆ, ಗೀತೆ, ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆ ಅಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೈವಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯ, ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳು, ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯಗಳು, ದೇವರ ಕಾಡು ಹಾಗೂ ನಾಗಬನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಸಸ್ಯಗಳು - ಈ ಕುರಿತ ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿತಗೊಂಡು ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಎಂಬುದೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿದಾನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದು ‘ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಜಾನಪದ’ ದ (Thematic Folklore) ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ.[1] ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ[2] (Method) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಆಮದಿತವಾಗಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಜಾನಪದಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಆಗಿರುವ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಮೂರ್ತರೂಪವನ್ನೇ ಜಾನಪದವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಭಾಷಿಕವಿರಬಹುದು, ಆಚರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ‘ಮಾಹಿತಿ’ ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ‘ವಿಷಯ’ವನ್ನು ಜಾನಪದವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವನ್ನು ‘ವಿಷಯ’ವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವಷ್ಟನ್ನೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಅದರ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತವನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮತ್ತು ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗೋಚರಗೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸದೆ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರುವ ಜನಪದದ ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ವಿಧಾನದ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಸಸ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಜನಪದರು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜಿಕ ಅರಿವಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾನವನ ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ವರ್ತನೆ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿದ್ದು, ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ರುವಂತಾದ್ದಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನದ ಪ್ರಕಾರ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ಸಸ್ಯಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಕತೆಗಲು, ಪುರಾಣಗಳು ‘ಸಸ್ಯ’ ಅನ್ನುವ ‘ವಿಷಯ’ ದ ಸುತ್ತ ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕತೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಪುರಾನ ಇವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಇರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಅವು ರೂಪು ತಾಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಕತೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಪುರಾಣಗಳು ಕೇವಲ ಕತೆಯಾಗಿ, ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ, ಪುರಾನವಾಗಿ ಉಳಿಯದೆ ಅವು ಉನಪದ ಬದುಕಾಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಬದುಕೇ ಕತೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಪುರಾಣವಾಗುತ್ತದೆ, ನಂಬಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಸ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕತೆಗಳಾಗಲಿ, ಪುರಾಣಗಳಾಗಲಿ, ಆರಾಧನೆಗಳಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯ/ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳಾಗಲಿ ‘ವಿಷಯ’ವಾಗಿ, ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಾಗಿ ಇರದೆ ಅವು ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ವಾಹಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ‘ವಿಷಯ’ ವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದ ಸ್ವಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾವಯವ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿರಿಸಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂರಚನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ನುಡಿಗಟ್ಟು, ಕಟ್ಟುಪಾಡು, ವಿಧಿನಿಷೇಧ, ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಜನಪದ ಅಥವಾ ಜನಪದರು ಯಾರು? ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಾನಪದ ವಿಜ್ಞಾನ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಜನಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಒಡೆದು ಜನಪದ/ಜಾನಪದವನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಲಿಖಿತ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಎಂಬೀ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದನವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧೀನವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ‘ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ’ದ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಶಿಷ್ಟ-ಪರಿಶಿಷ್ಟವಾಗಲಿ, ಪ್ರಧಾನ - ಅಧೀನವಾಗಲಿ ಅಥವಾ

ಮೌಖಿಕ - ಲಿಖಿತವಾಗಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ಘಟಕಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದನ್ನೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನ್ನುವುದು ಹಲವಾರು ಘಟಕಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತಹದ್ದು.

ಇಂದು 'ಹಿಂದೂ' ಎಂದು ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರ ಆಚರಣೆ, ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧವಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಬರ್ಗೀಕರಣದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಬರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಮನೆಗಳ ಎದುರು ಇರುವ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ತುಳಸಿ ಅರಾಧನೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಜಾನಪದ ಎನ್ನಬಹುದೇ? ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮಡದಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡ ತುಳಸಿ ಶಿಷ್ಟವೇ? ಪರಿಶಿಷ್ಟವೇ? ಅಥವಾ ಪ್ರಧಾನವೇ? ಅಧೀನವೇ? ಇಲ್ಲ ಲಿಖಿತವೇ? ಮೌಖಿಕವೇ? ಇಂದು ವಿಶ್ವ ಹಿಂದು ಪರಿಷತ್ತ್‌ಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವ ಆಲದ ಮರ,[3] ದೇಗುಲದ ಎದುರು ಅಶ್ವತ್ಥಕಟ್ಟೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಟ್ಟೆಗೆ ಸುತ್ತು ಬರುವು ಜನರನ್ನು ಜನಪದರೆನ್ನಬಹುದೆ?

ಇಂದು ನಾವು 'ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿದ್ದರೂ ಕೃಷಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ರೂಪಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಚನೆಗೊಳ್ಳದೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಔದ್ಯೋಗಿಕಪೂರ್ವದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಗಳು ಕಾಲಗತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಪುನರ್‌ಸಂಘಟಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ನಾನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಸ್ಯಸಂಬಂಧೀ ವಸ್ತು ಸತ್ಯಾಂಶಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿದಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅದರ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ, ಅದನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಹಲವಾರು ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು, ಆ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಸ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆರೋಪಿಸುವ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವನ್ನು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯವೊಂದನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದ ಸಮಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯವನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' ವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದೇನೆ.

'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' ದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿವಾಗಿ ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುವಾಗ ಕೂಡಾ ಅರಿವಿನ ಈ ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುವಾಗ ಕೂಡಾ ಅರಿವಿನ ಈ ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾದ ಪರಿಸರವಾದದ ಆವೃತ್ತಿ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ'ದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದಮನಕಾರಿ ಅನ್ನುವ ಪೂರ್ವಗ್ರಹೀತದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು, ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದೀ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಈ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರದ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇಂದು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಜನಪದವು ತನ್ನ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವುದು ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗುವ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರವನ್ನಷ್ಟೇ. ಇದನ್ನೇ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ 'ನಿಸರ್ಗ' ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದವು ತನಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಯೋಗಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ನಿಯಮಗಳು (ಋತುಗಳು), ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೈವಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಸ್ಯಗಳ ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದು

ಅವುಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಹಾರ ಸೇವನೆಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ತಿನ್ನಬಹುದಾದ' ಮತ್ತು 'ತಿನ್ನಬಾರದ' ಅನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಔಷಧೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯುಕ್ತ ಮತ್ತು ಕೆಡುಕನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಸಸ್ಯಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇವು ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಜನಪದವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳೆನ್ನಬಹುದು. ಜನಪದದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಧನೆಯೆಂದರೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿನ ವಿಷಪೂರಿತ ವಸ್ತುಗಳಿಂದ ಉಪಶಮನಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸೇವನಾರ್ಹ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು.

ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜನಪದವು ನಿಸರ್ಗದ ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವು ಅಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅದು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಹತೋಟಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮಾನವೀಕರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಇದು ಒಂದು ಬೇರೆಯೇ ಲೋಕ ಅಥವಾ ಪರಲೊಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿರದೇ ನಿಸರ್ಗದ ಅಗೋಚರ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿತ್ತು. ಜನಪದ ಯೋಚನೆಯ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಆಚರಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒದಗಿಸುವ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲಿನ ಪೂರ್ಣ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ.[4] ನಿಸರ್ಗದ ಮಾನವೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳಿಸಿದ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗೆಗಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ರಕ್ತಬಾಂಧವ್ಯದ ಪದಗಳಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.[5]

ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಪೂರ್ವದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಗೆಲ್ಲುವ ಹಾಗೂ ಒಲಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮಾನವನಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಮತ್ತು ಒಲಿಸುವಿಕೆಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕಾಪೂರ್ವದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಪುರಾಣಗಳಿರುತ್ತವೆ, ಕತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ನಿಗೂಢವೆನಿಸುವ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಾಂತರಿಕತೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನೇರವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮಾನವನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಆಧುನೀಕರಣದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು, ಕತೆಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿನ ಬೆಲವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿನ ಪ್ರಗತಿಯು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸ ಗೆಲ್ಲುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು, ಆ ಬಗೆಗಿನ ಪುರಾಣಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಮೌರಿಸ್‌ಗೊಡೆಲಿಯರ್‌ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗಿನ ಮಾನವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.[6] ಬರೂಯಾ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪುರಾಣವೊಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಡುವಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆತ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ; ಅಲ್ಲದೆ ಮಾನವನ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರವಿಚಿತ್ರವಾದ ಆಕೃತಿಗಳಾಗಿ ಯಾಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಯ

ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವ ಮೂಲಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗಿನ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪುರಾನಗಳಿಗೆ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆದರ್ಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬಂಧುತ್ವ ಹಾಗೂ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಮಾಯಾಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳ ರೂಪಗಳ ನಡುವೆ ಸಂರಚನಾತ್ಮಕ ಸಂವಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪೌರಾಣಿಕ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಇಡೀಯ ಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಮೆ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೂಲಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮಾಯೆ ಅಥವಾ ಭ್ರಮೆ ಸಾದೃಶ್ಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಗೊಡೆಲಿಯರ್‌ವಾದಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನ ಸಂವೇದನೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಆತ ಮಾತಾಡುವುದು. ಯೋಚಿಸುವುದು ಸಾದೃಶ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲೇ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯ, ರೂಪಕ ಮತ್ತು ಮೆಟಾನಿಮಿಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಅಥವಾ ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ವಸ್ತುಗಳು, ನಡವಳಿಕೆಗಳು, ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಈ ಸಂಬಂದಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವ ಸಾದೃಶ್ಯ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನವನು ಸಾದೃಶ್ಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವ ಬಗೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಯೋಚನಾಕ್ರಮವು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪರಸ್ಪರ ಎದುರಾದ ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಬದುಕಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳ ಮತ್ತು ಆಯಾಮಗಳ ನಡುವೆ ಸಾದೃಶ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ, ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾದ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಳ್ಳ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಯೂ ಇದಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ'ದ ಪುನರ್‌ನಿರ್ವಚನದ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತುಳು ತಾಯಿನುಡಿಯಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆ ಕುರಿತ ವಸ್ತು ಸತ್ಯಾಂಶಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯದ ವಿವರಗಳಲ್ಲದೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಸ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಂಧುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ತತ್ತ್ವ

ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧುತ್ವ ಹಾಗೂ ಆಹಾರಕ್ರಮದ ನಡುವೆ ನಿಕಟವಾದ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯ ರೂಪಿಸುವ ಅದರ ಆಹಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು 'ತಿನ್ನಬಹುದಾದ' 'ತಿನ್ನಬಾರದ' ಅಲ್ಲದೆ, ಜೊತೆಗೆ ಅಡುಗೆ 'ಮಾಡಬಹುದಾದ' 'ಮಾಡ ಬಾರದ' ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಂಧುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯೊಳಗೆ ಜೊತೆಕೂತು ಉಣ್ಣುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕೂಡಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಹಾರಕ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಧರ್ಮ, ಆಹಾರಕ್ರಮ ಆ ಮೂಲಕ ಆಹಾರತತ್ತ್ವ.

ಬಂಧುತ್ವ-ಲೈಂಗಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಆಹಾರತತ್ವಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತುಳು ಜನಪದ ಕತೆಯ ಸ್ಥೂಲ ನಿರೂಪಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ಲೇಷನೆ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಕತೆ[7] ಹೇಳುವಂತೆ, ಮನೆ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಹೂವನ್ನು ಅಣ್ಣ ಕಂಡು ಹೂವು ಇಟ್ಟವರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಹೂವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದು ತನ್ನ ತಂಗಿಯೆಂದು ಗೊತ್ತಾದರೂ ತಾನು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ಹಟ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿ ಈ ಮದುವೆಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಣ್ಣ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ ತಂಗಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದಾಗ ಆತನನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆಕೆ ಮರವನ್ನೇರುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನೂ ಮರವೇರುತ್ತಾನೆ. ಆಕೆ ಕೊಂಬೆಯಿಂದ ಕೊಂಬೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಅಣ್ಣನೂ ಕೊಂಬೆಯಿಂದ ಕೊಂಬೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾನೆ. ತಂಗಿ ಎಲೆಯಿಂದ ಎಲೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತಾಳೆ ಅಣ್ಣನೂ ಅದೇ ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಣ್ಣನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಂಗಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಾಲೆ ಮೀನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಪ್ರಯತ್ನ ಬಿಡದ ಅಣ್ಣನು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರುತ್ತಾನೆ. ಆತ 'ಮುಗುಡು' ಮೀನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೆರೆಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ಬಾಳೆ' ಹಾಗೂ 'ಮುಗುಡು' ಮೀನುಗಳನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವನೊಬ್ಬ ಹಿಡಿದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವಾಗ 'ಬಾಳೆ' ಮೀನು ಆತನಲ್ಲಿ "ಅಣ್ಣ ತಂಗಿ ಕುಚು ಕುಚು…. ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆಡಬೇಡ" ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡದ ಆತ ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಆಡುತ್ತಾನೆ. ತಕ್ಷಣ ಮಡಿಕೆ ತುಂಬ ರಕ್ತ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ ಹೆದರಿದ ಈತ ಅದನ್ನು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಎರಡೂ ಮೀನುಗಳು 'ಬಸಳೆ' ಮತ್ತು 'ಹರಿವೆ'ಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಅವೆರಡನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಡಕೆ ತುಂಬ ರಕ್ತ ತುಂಬುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಳಾವಳಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದ ತೌಳವದಲ್ಲಿ ಬಸಳೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆ ಹಾಗೂ ಬಾಲೆ ಮೀನು ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನುಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಇಲ್ಲ. ಜನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳು ತಿನ್ನಬಹುದಾದ ಆಹಾರವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವೆರಡನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ಕೂಡಿ ಆಡುವ ಆಹಾರಕ್ರಮ ಇಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ರೂಪಕವಾಗುವ ಆಹಾರ ನಿಷೇಧದ ವಿಚಾರವು ಬಂಧುತ್ವದ ಹಾಗೂ ಲೈಗಿಕತೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಪ್ರತಿಮಾಯಾಗಿಸುವ ಈ ಎರಡೂ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಮೀನುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಹಾರಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಆಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಷೇಧದ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಜನಪದ ಕತೆ ರೂಪಕವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪದ ಸಮಾಜವು ರೂಪಿಸಿರುವ ಮದುವೆ ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಯಮದ ಜೊತೆಗೆ ಆಹಾರಕ್ರಮವು ಸಾದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೊಡಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಬಸಳೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆ ಹಾಗೂ ಬಾಲೆ ಮೀನು ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನುಗಳು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣ ತತ್ತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ವರ್ಗದ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳಾಗಿವೆ. ಜನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವು ಒಂದೇ 'ಜಾತಿ'ಯ ಸಸ್ಯ, ಮೀನುಗಳು. ಬಸಳೆ ಮತ್ತು ಹರಿವೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮೀಸೆಯಿಲ್ಲದ 'ಬಾಲೆ' ಮೀನು ಹಾಗೂ ಮೀಸೆಯಿದ್ದು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ 'ಮುಗುಡು ಮೀನು' ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗದ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳ ಗೋಚರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಷಿದ್ಧ ವಿಚಾರದ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಹಾರಕ್ರಮದ ಕಾರಣದಿಂದ ಆತನ ಬದುಕಿಗೆ ನಿಕಟವಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಡುಗೆ ಮೂಲಕ ಕೂಡುವ ಅದರ ಕೂಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧವನ್ನು ರೂಪಕವಾಗಿಸುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ನಿಸರ್ಗದ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಅರಿವಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ನಿಸರ್ಗದ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣತತ್ತ್ವದ ಪ್ರಕಾರ 'ಬಸಳೆ' ಮತ್ತು 'ಹರಿವೆ'ಗಳು ಅವುಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೃದುತ್ವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಸ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಬಾಲೆ ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನುಗಳ ಬಾಹ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಆಂತರಿಕ 'ರಕ್ತ' ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವುಗಳು ಒಂದೇ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗೀಕರಣತತ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳು ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ.

ಈ ಎರಡೂ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿ ಆಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಕತೆ ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಬಂಧುತ್ವ. ಈ ಎರಡೂ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳು ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ತಂಗಿಗೆ ಸಂಕೇತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ತಂಗಿಗೆ ಮೂಲವಾಗುವ ಅವುಗಳ ಸಮಾನ ಗುಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅಣ್ಣ ಮತ್ತು ತಂಗಿಯಾಗುವ ಲಿಂಗಭೇದದ ವಿಭಿನ್ನ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮೃದುತ್ವದ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಸಳೆ ಹರಿವೆಗಳು ಒಂದೇ ಜಾತಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಬಸಳೆಯ ಮೃದುಗುಣ ಹಾಗೂ ಬಳ್ಳಿಯಾಗಿರುವ ಅದರ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ಅದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೃದುವಾಗಿದ್ದರೂ ಗಟ್ಟಿ ಹಾಗೂ ನೇರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಹರಿವೆ ಗಂಡಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಮೀಸೆಯಿಲ್ಲದ ಬಿಳಿಯಾದ ಮೃದು ಬಾಲೆ ಮೀನು ಹೆಣ್ಣಿಗೂ, ಮೀಸೆಯಿದ್ದು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವ ಮುಗುಡು ಮೀನು ಗಂಡಿಗೂ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ಹಾಗೂ ವೈದೃಶ್ಯದ ಗುಣಲಕ್ಷಣದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಲಂದೇ ಜಾತಿ ಮೂಲದ ಸಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಮೀನುಗಳು ಭಿನ್ನ ಲಿಂಗಗಳ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಆಹಾರ ನಿಷೇಧದ ಪದ್ಧತಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿಷಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅಗಮ್ಯ ಗಮನದ ನಿಷಿದ್ಧತೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಬಂಧುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಆಹಾರ ತತ್ವದ ನಿಷೇಧದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಜೊತೆಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಗೋತ್ರದ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಷಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಭಿನ್ನಗೋತ್ರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ: ಒಂದೇ ಬಳಿಯ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಬಾರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದೇ ಬಳಿ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹೋದರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದೇ ಬಳಿಯ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಕೂಡಿದರೆ ಅವರ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಒಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವದ ಪ್ರವಚನವನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವಾಗಿಸುವಾಗ ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಾದೃಶ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಹರಿವೆ ಮತ್ತು ಬಸಳೆ ಹಾಗೂ ಬಾಲೆ ಮತ್ತು ಮುಗುಡು ಮೀನುಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಡುಗೆ ಮೂಲಕ ಒಂದಾಗಬಾರದು, ಜೊತೆಯಾಗಬಾರದು, ಕೂಡಬಾರದು. ಹೀಗಾದಾಗ ಅವುಗಳ ಮೂಲದ್ರವ್ಯ ಒಂದಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧವನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವ ಮಾನವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕತೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ರಕ್ತ'ದ, ಅಪಾಯದ ರೂಪಕವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದು, ಸಗೋತ್ರ ಮದುವೆಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಭಯಾನಕ ಪರಿಣಾಮ. ಭಿನ್ನ ಬಳಿಯ ಮದುವೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ, ಬದುಕುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪಾಯವನ್ನು ತರುವ ಸೂಚನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಮಾಡಿ ಆಡುವ ಮೀನು ಸಸ್ಯಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ರಕ್ತವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣ ತಂಗಿಯರ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಅಧರ್ಮವೆನಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಜನಪದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ, ಪ್ರತೀಕಾತ್ಮಕ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸಹಜವೆನ್ನುವಂತೆ, ಒಪ್ಪತಕ್ಕದ್ದು ಎನ್ನುವಂತೆ, ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತ ಎನ್ನುವಂತೆ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕ ಹಾಗೂ ನಿಕಟ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಇದೇ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು.

ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದಾಗ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸಬಹುದು. ಜಾತಿ,

ಕುಟುಂಬದಂತಹ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜಾತಿ, ಕುಟುಂಬ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದರ ಒಡೆಯುವಿಕೆಯನ್ನು ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧದ ಮೂಲಕ ಬಂಧುತ್ವ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜನಪದ ಕತೆ, ಕುಟುಂಬದ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ.

[1]ಬಿ. ಎ. ವಿವೇಕ, ರೈ, ೧೯೮೫, ಪುಟ ೬೪

[2]ಉದ್ಧೃತ Poulo Drearualho Neto, ೧೯೬೯, ಪುಟ. ೧೩೭

[3]ತನ್ನ ಬೀಳಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಅನಂತ ಕಾಲ ಅ-ಮರವಾಗಿ, ಮರಣವಿಲ್ಲದೆ ಬಾಳುವ ಆಲದ ಮರ ಕಾಲವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಮಾನವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಕಾಲಿಕವೆನ್ನುವ ಅನಾರೋಗ್ಯ, ಮುಪ್ಪು, ಸಾವು ಇವನ್ನು ಮೀರುವ ಕಾಲಾತೀತದ ಪ್ರತೀಕ. ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿ, ಜ್ಞಾನದ ಸಂಕೇತ.

'ಅ' ಉಪಸರ್ಗ ಸೇರಿ ಮರ 'ಅಮರ'ವಾಯಿತೇ

[4] Willie R. De Silva, 1985, ಪುಟ ೯೬

[5]ಅದೇ ಪುಟ. ೯೬

[6] Godielier Mourice. ೧೯೭೮ ಪು. ೨೦೪-೨೨೦

[7]ಈ ಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೆ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ. ನೋಡಿ ವಿವೇಕ ರೈ, ೧೯೮೫, ಪುಟ. ೩೯೪-೩೯೮
ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦, ಪುಟ. ೫೨-೭೨

(೨)

ತೌಳವದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಗಳಿವೆ. ತಂದೆ ಬಳಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ತಾಯಿ ಬಳಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ಆಸ್ತಿ ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕುಗಳು ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು ಇಂದು ಅವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೊತೆಗೆ ಗಂಡಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ತಾಯಿ ಬಳಿಯ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿ ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ತಾಯಿಬಳಿ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಡುವಾಗ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಡುವಾಗ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಳಿಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಗಂಡು ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಳಿಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರಬಾರದು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಮದುವೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಬಳಿಗಳು ಒಂದೇ 'ರಕ್ತ'ವನ್ನು, 'ಸಹೋದರತೆ' ಯನ್ನು, 'ಕುಟುಂಬ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿ ಮನೆಯಿಂದ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ತೆರಳುವುದಿಲ್ಲ. ತಾಯಿ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿಯುವ,

ಬೆಳೆಯುವ ಕುಟುಂಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕಿನ ಮೂಲಕ ಇನ್ನೊಂದು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಆಸ್ತಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗದಂತೆ ಈ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಕ್ಕಲುತನವುಳ್ಳ ಜಾತಿಗಳು ಒಕ್ಕಲುತನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುವ ಹಾಗೂ ಪೂರಕವಾಗುವ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಕವಾಗುವ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಸರ್ಗದ ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಳಕೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದುಕನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ, ಸಹಜಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವ ನಿಸರ್ಗದ ಅಂಶಗಳು ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಸತ್ಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮಾನವ ತನ್ನಂತೇ ಇರುವ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅನನ್ಯನೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾನವ ಉಳಿದ ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ತರ್ಕಗಳಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮೂರ್ತ ಗೊಳಿಸುವಾಗ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಜೀವಿಗಳನ್ನು (ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ) ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅಂತಹ ಜೀವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವೈದ್ಯ : ಸಾದೃಶ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧ ತತ್ತ್ವ

ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ'ದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸಸ್ಯಗಳು ಅವುಗಳ ಕುರಿತಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ಇವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಕುರಿತಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಸ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನು ಬಹಳ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೋಗಭಾದೆಯನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಿದ. ಈ ಉಪಶಮನ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ವೈದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಘಟನೆಯ ಸುದ್ದಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳ ವೈದ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಇಲ್ಲಿಯ ಮೂಳೆ ವೈದ್ಯರ ಬಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತೀತಿ ಇದು. ಈ ವೈದ್ಯರು ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಪ್ರಾಣಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಎಲೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಾಗ ಆ ಮಾಂಸದ ತುಂಡುಗಳು ಒಂದುಗೂಡಿದ್ದವಂತೆ. ಈ ಘಟನೆಯ ಬಳಿಕ ಆ ಎಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದರ ರಸದಿಂದ ಮುರಿದ ಮೂಳೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರಂತೆ.

ಆಕಸ್ಮಿಕ ಉಪಶಮನ, ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನಿಗೆ ವೈದ್ಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ತನಗಾದ ಈ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಮರುಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಉಪಶಮನದ ಮೂಲಕ ಆ ಕುರಿತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಖಾತ್ರಿಪಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ದಾಖಲಿಸಕೊಂಡ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪತಗೊಂಡ ವೈದ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನೆನಪಿನ ದಾಕಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ರೋಗ ಚಿನ್ಹೆ, ರೋಗ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಉಪಶಮನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಹಳ ಕುತೂಯಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂರೂ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದದ ಸಾದೃಶ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧ ತತ್ತ್ವ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ರೋಗಚಿನ್ಹೆಯನ್ನು ವೈದ್ಯ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದರ ವ್ಯಕ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಯಗಮ್ಯ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ರೋಗಚಿನ್ಹೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಣ್ಣ, ಆಕಾರ ಈ ಮುಂತಾದ ಬಾಹ್ಯಗೋಚರ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ರೋಗಚಿನ್ಹೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ರೋಗದ ಗುರುತು ಸಾದೃಶ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಪ್ಪೆಕೆಮ್ಮು, ಕೆಂಪು, ಸರ್ಪಸುತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬರುವ ಕೆಮ್ಮು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೆಮ್ಮು ಆಗದೆ, ಇದರ ಶಬ್ದ ಕಪ್ಪೆ ವಟಗುಟ್ಟುವ ಹಾಗೆ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು 'ಕಪ್ಪೆಕೆಮ್ಮು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಳ್ಳೆಗಳು ಬಿದ್ದು ಆ ಭಾಗ ಕೆಂಪಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು 'ಕೆಂಪು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಬಗೆಯ ಗುಳ್ಳೆಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ನೋವಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಹರಡುತ್ತಾ ದೇಹದ ಯಾವುದಾದರೂ ಭಾಗವನ್ನು ವರ್ತುಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುಬಂದು ಅದು ಕೂಡಿಕೊಂಡಾಗ ಸರ್ಪದ ಹೆಡೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರಿಂದ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಸರ್ಪಸುತ್ತು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಜನಪದವು ತನ್ನ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಬಾಹ್ಯಗೋಚರ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ರೋಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕಪ್ಪೆಕುಮ್ಮು, ಕೆಂಪು, ಸರ್ಪಸುತ್ತು ಈ ಎಲ್ಲ ರೋಗ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾದೃಶ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ಉಪಶಮನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯ ಅಥವಾ ವಿರೋಧ ತತ್ತ್ವದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೇಲೆ ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಕೆಂಪು ಹಾಗೂ ಸರ್ಪಸುತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ರೋಗ ಅಥಾವ ಖಾಯಿಲೆಯೆಂದು ಜನಪದ ಅಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ 'ರೋಗಿ' ಅನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿಲ್ಲ. 'ಕೆಂಪು ಬಿದ್ದಿದೆ', 'ಸರ್ಪಸುತ್ತು ಆಗಿದೆ' ಎಂದಷ್ಟೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚರ್ಮವ್ಯಾಧಿಗಳಾದ ಇವನ್ನು ದೈಹಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಿ ಕೊಂಡರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ಕಾರಣದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ಉಪಶಮನದ ವಿಧಾನಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಮವ್ಯಾಧಿಗಳಿಗೆ 'ನಾಗದೋಷವೇ' ಕಾರಣ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಧಿಗಳ ಉಪಶಮನದ ವಿಧನದಲ್ಲಿ ನಾಗನಿಯಂತ್ರಣ ಅಥವಾ ನಾಗ ಓಲೈಸುವಿಕೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾಗದೋಷ' ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ಪಸುತ್ತು ದೇಹದ ಸುತ್ತ ಹರಡುತ್ತ ಉಲ್ಬಣಗೊಂಡು ಸಾವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೀವಾಪಾಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಅದನ್ನು 'ವಿಷ' ವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ದೇಹದ ಸುತ್ತ ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿ ಹರಡುವುದರಿಂದ ಆತಂಕಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸರ್ಪಸುತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ವೈದ್ಯದ ಬಲುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾವು 'ನಾಗದೋಷ'ದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾಗದೋಷದ ಪರಿಹಾರವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಮತ್ತು ಸಾವನ್ನು ತಡೆಯಲಾಗದ ಕಾರಣದಿಂದ ತನಗಿಂತ ಅತೀತವಾದ ನಿಸರ್ಗದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನೇ ರೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒದಗದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ವ್ಯಾಧಿಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಾಗಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗದ ರೋಗದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ರೋಗದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಉಪಶಮನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ವೈದ್ಯವಿಧಾನ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸರ್ಪಸುತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಈ ವೈದ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವವಾದ ಈ ವ್ಯಾಧಿಯ ಉಪಶಮನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸರ್ಪಸುತ್ತನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸುವ ಔಷಧೀಯ ಸಸ್ಯ, ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಟವಾಗಿ ಕೂಡುವ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗರುಡ ಪಾತಾಳ, ಈಶ್ವರ ಬೇರು, ಅಮೃತ ಬಳ್ಳಿ, ನಿರ್ವಿಷದ ಬೇರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವ ವೈದ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ರೋಗಚಿನ್ಹೆ ಮತ್ತು ಉಪಶಮನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧತತ್ತ್ವದ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸರ್ಪ ಸುತ್ತನ್ನು ವಿಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅದನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಗರುಡ ಪಾತಾಳ, ಈಶ್ವರ ಬೇರು, ಅಮೃತ ಬಳ್ಳಿ, ನಿರ್ವಿಷದ ಬೇರು ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸರ್ಪಸುತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಗರುಡ ಪಾತಾಳ ಹಾಗೂ ಈಶ್ವರಬೇರು ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷವನ್ನು ನಿರ್ವಿಷಗೊಳಿಸುವ ನಿರ್ದಿಷದ ಬೇರು ಹಾಗೆಯೇ ವಿಷದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಅಮೃತ ಬಳ್ಳಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಸಾದೃಶ್ಯ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ತತ್ವದ ಈ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಮಾನಾಂತರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಾನವ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ರೋಗಚಿನ್ಹೆಯ ಸಾದೃಶ್ಯ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಉಪಶಮನದ ವಿರೋಧ ತತ್ವವು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿದ್ದು ವ್ಯಾಧಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವೈದ್ಯವಿಧಾನದ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರ್ಮಿತಿ ರೋಗದ ಉಪಶಮನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ

ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗದ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ದೇಹ-ಪ್ರಕೃತಿ ಕಲ್ಪನೆ

ಕರಾವಲಿಯ ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಹಾಲೆಮರದ 'ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ' ಕಾಲಬದ್ಧ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಜನಪದದ 'ದೇಹ ಪ್ರಕೃತಿ'ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಪಾಲೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ 'ಹಾಲೆ' ಮರವನ್ನು "Alstonia Scholaris" ಎಂದು ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಮರದ ತೊಗಟೆಯ ರಸವು ಆಚರಣೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರೋಗ ನಿರೋಧಕ ಔಷಧಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇವನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪರಿಸರಗಳು ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಿಚುವಲೈಸ್‌ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ದೇಹ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಸೇರಿದ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವುದೆನ್ನುವ ತತ್ತ್ವ ಈ ವೈದ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಸಮತೋಲನಗೊಳ್ಳುವ ದೇಹಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಮತೋಲನ-ಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದ ಕಾಲ ಪರಿಸರಗಳು (ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳು) ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಂಶಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸೌರಮಾನ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಮಾಪನ ಮಾಡುವ ತುಳುವರ ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದಲ್ಲಿ 'ಆಟಿ' ತಿಂಗಳು (ಆಷಾಢ /ಜುಲೈ-ಅಗಸ್ಟ್) ಮಹತ್ತ್ವದ ತಿಂಗಳಾಗಿದೆ. ತೌಲವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಈ ತಿಂಗಳು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಮಂಗಳದ ತಿಂಗಳು. ರೋಗರುಜಿನಗಳ ಅನಿಷ್ಟದ ಕಾಲ. ಇಂತಹ ತಿಂಗಳಿನ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಬೆಳೆ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಆರೋಗ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು. ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನದಂತು ಬೆಳಗಿನ ಜಾವದಲ್ಲಿ 'ಎಣೆಳ್' ಬೆಳೆ (ಮೊದಲ ಬೆಳೆ)ಗೆ ನೇಜಿ (ಬತ್ತದ ಸಸಿ)ನೆಟ್ಟ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ 'ಕಾಯೆರ್' (ಕಾಸರಕ) ಗಿಡದ ಗೆಲ್ಲನ್ನು ನೆಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಕಾಪು' (ರಕ್ಷಣೆ) ಆಗಿ ನೆಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾಯರ್‌ಗೆಲ್ಲನ್ನು ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಆ ದಿನ ನೆಡುವುದರಿಂದ ಬೆಳೆಗೆ ಬರುವ ಮಾರಿ (ಹುಳುಬಾಧೆ)ಯನ್ನು 'ಕಾಯೆರ್' ತಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನಪದರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲ ಬೆಳೆಗೆ ಬರುವ ಮಾರಿಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯರ್‌ಗೆಲ್ಲಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನಪದ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಊರಿಗೆ ಬರುವ ಮಾರಿಯನ್ನು ಓಡಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಆಟಿಕಳೆಂಜ/ಕಡೆಂಜ ಕುಣಿತವೂ ಇದೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ಅಮವಾಸ್ಯೆಯೆಂದು ಹಾಲೆಮರದ 'ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ' ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಚರಣೆಯೂ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮದ್ದಿನ 'ಸಂಗ್ರಹ' ಮತ್ತು 'ಸೇವನೆ'ಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಧಿಸಿರುವ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ ಪಾಲನೆಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹಾಲೆಮರದ ರಸ ಮದ್ದಾಗಿ ಮಾಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯ ಆರಂಭ ವಿಧಿವತ್ತಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ದಿನವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ದಿನ ಸಂಜೆ ಮನೆ ಮಂದಿ ಹಾಲೆ ಮರದ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು "ನಾಳೆ ನಾವು ನಿನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವಾಗ ನೀನು ನಮಗೆ ಮದ್ದನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು" ಎಂದು ಜನಪದರು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದ್ದು 'ಸಂಗ್ರಹ'ದ ವಿಧಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮರುದಿನ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಅಂದರೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲು

ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಮುನ್ನ ಮನೆಯಿಂದ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಹೊರಟು ಹಾಲೆ ಮರದ ಬಳಿಗೆ ಬರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಬಂದು ಮರಕ್ಕೆ ಮುರು ಸುತ್ತು ತಿರುಗಿ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೆತ್ತಿ ಅಥವಾ ಹಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಚ್ಚಿ ಮರದ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆ ಬಳಿಕ ಬಟ್ಟೆ ತೊಟ್ಟು ಮನೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿರಬೇಕು.

ಮನೆ ಹೆಂಗಸರು ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಅರೆಯುವ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಡಿದು ಅದರ ರಸವನ್ನು ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಮೆಣಸನ್ನು ಗುದ್ದಿ ರಸದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರಸುತ್ತಾರೆ. ಬಳಿಕ ಒಂದು ಬೆಣಚು ಕಲ್ಲನ್ನು ಬಿಸಿ ಮಾಡಿ ರಸಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗರಣೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ರಸವನ್ನು ಮನೆಮಂದಿ ಬರಿ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಸೇವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಸ ಬಹಳ ಕಹಿ ಇರುವ ಕಾರಣ ರಸವನ್ನು ಕುಡಿದ ಬಳಿಕ ಬೆಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸಕ್ಕರೆಯ ಸಿಹಿಯನ್ನು ಚಪ್ಪರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರಸ ಬಹಳ ಉಷ್ಣ ಎಂದು ಜನಪದರು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಉಷ್ಣತೆಯ ಸಮತೋಲನಕ್ಕಾಗಿ ತಂಪಾದ ಮೆಂತೆಯ ಗಂಜಿಯನ್ನು ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ.

ರೋಗ ನಿರೋಧಕವಾಗಿ ಹಾಲೆ ಮರದ ರಸವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮದ್ದಾಗಿ ಕುಡಿಯುವ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಜನಪದ ತನ್ನದೆ ಆದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಅತಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಂದು ಬರಿ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಾಲೆಮರದ ರಸವನ್ನು ಕುಡಿದರೆ ವರ್ಷದ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೋಗಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.
ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹುಳಬಾಧೆ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ.
ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಮಜ್ಜಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೆನಸಿ ಬೆಳಗಿನ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಅರೆದು ಅದರ ರಸವನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕುಡಿಸಿದರೆ ವರ್ಷಪೂರ್ತಿ ಮದ್ದು ಕೊಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.
ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ರಾತ್ರಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಿಂದ ನಾನಾ ಜಾತಿಯ ಹಾವು ಪಕ್ಷಿಗಳು ಬಂದು ಮರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಹಲವು ಕಡೆಯ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಔಷಧದ ಅಂಶಗಳು ಹಾಲೆ ಮರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.
ಬತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಮಾತ್ರ ತೊಗಟೆಯಲ್ಲಿ ಮದ್ದಿನ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ.
ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಕೆತ್ತಿ ಅಥವಾ ಹಲ್ಲಿನಿಂದ ಕಚ್ಚಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕು.
ಕತ್ತಿ ಅಥವಾ ಕಬ್ಬಿಣದ ಸಾಧನವನ್ನು ಈ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಬಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿದರೆ ಮದ್ದು ವಿಷವಾಗುವುದು.
ಯಾರೂ ನೋಡದದಂತೆ ಜನ ಏಳುವ ಮೊದಲೇ ಮದ್ದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.
ಇತ್ಯಾದಿ.

ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿವರಣೆ ಇಂತಿದೆ:- ತುಳುವರ ಕಾಲಗಣನೆ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲ ಎರಡು ತಿಂಗಳು ಬೇಷ, ಕಾರ್ತೆಲ್(ಮೇ-ಜೂನ್: ಜೂನ್‌ಜುಲೈ) ಮಳೆಗಾಲದ ಆರಂಭದ ತಿಂಗಳುಗಳಾಗಿದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಸಾಯದ ಕೆಲಸ ಆರಂಭಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬೀಜ ಬಿತ್ತು ಮತ್ತು ನೆಡುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಬತ್ತದ ಸಸಿಗಳನ್ನು ನೆಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗದ್ದೆಯ ನೀರಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹುಣಸೆಬೀಜಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಹುಳಬಾಧೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನದಂದು ಹಾಲೆ ಮರದ ರಸವನ್ನು ಕುಡಿಯಬೇಕು.

ಜನಪದ ವೈದ್ಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಲೆ ಮರದ ತೊಗಟೆ ರಸವನ್ನು ಹುಳುಬಾಧೆಗೆ ಮದ್ದಾಗಿ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ರಸದಲ್ಲಿ ಔಷಧೀಯ ಅಂಶಗಳು ಅದರಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹುಳಬಾಧೆಯನ್ನು ತಡೆಯುವ ಔಷಧೀಯ ಅಂಶಗಳಿವೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಆಟಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಆಚರಣೆ ಮೂಲಕ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ 'ಪಾಲೆ' ಮರದ ರಸವನ್ನು ಮದ್ದಾಗಿ ಕುಡಿಯುವ ಕಾರಣದಿಂದ 'ಪಾಲೆ' ಮರವನ್ನು ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. 'ಪಾಲೆ' ಮರವು ಹಾಲು ಸುರಿಸುವ ಮರವೆಂದು ಜನಪದ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವೊಂದು ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲೆಮರ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಂಟ ಹಾಗೂ 'ಮುಗೇರ' ಎನ್ನುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಡೆಯುವಾಗ ಗಂಡಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ಮುಹೂರ್ತ ಕಂಬ' ಅಥವಾ 'ಕನ್ಯಾಕಂಬ'ವನ್ನು ಮನೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನೆಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಹಾಲೆ' ಮರವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಾರೆಯಾಗುವ ಮೊದಲು 'ಕನ್ಯಾಕಂಬ'ಕ್ಕೆ ಗಂಡು ತಾಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಮದುವೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಡೆಯುವ ಬಂಟ ಜನಾಂಗದ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮುಗೇರ ಜನಾಂಗ ಈಗಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.

ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿಯಂದು ಭೂಮಿಪುತ್ರ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನನ್ನು ಭೂಮಿಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಿದೆ. ಅಂದು ರಾತ್ರಿ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪವನ್ನು ಇಟ್ಟು (ಹಲವಾರು ವಿಧಿಗಳಿವೆ) ಬಲಿಯೇಂದ್ರನನ್ನು ಕುರಿತು ಪಾಡ್ದನ ಹೇಳಿ "ಬಲಿಯೇ ಕೂ....." ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಾ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಹಾಲೆ ಮರವನ್ನು ನೆಟ್ಟು ಅಲ್ಲಿ ಬಲಿಯೇಂದ್ರನನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಾಲೆಮರವನ್ನು 'ಬಲಿಯೇಂದ್ರ ಪಾಲೆ' ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸುಗ್ಗಿ ಬೆಳೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಾಲಿನ ಮರ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಲೆಮರ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಲು ಸುರಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆರೋಗ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಟಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲೆ ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಸಂಧಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಮರ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ವಿಶಿಷ್ಟಾಂಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ.

ತೌಳವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಟಿ ತಿಂಗಳು ವಾರ್ಷಿಕ ಆವರ್ತನದ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ತೆಲ್(ಜೂನ್‌ಜುಲೈ) ಮತ್ತು ಸೋಣ (ಶ್ರಾವಣ: ಅಗಸ್ಟ್-ಅಕ್ಟೋಬರ್) ತಿಂಗಳುಗಳ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಲೋಕವ್ಯವಹಾರ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ನಡೆಸಬಾರದು; ಮದರಂಗಿ ಇಡಬರದು; ಸೊಸೆಯನ್ನು ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ (ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ) ನಿಲ್ಲಿಸಬಾರದು ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ (ಬೆಳೆ, ಹುಟ್ಟು) ಈ ಕಾಲ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಕಾಲವಲ್ಲ. ಸಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ಇದು ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಕಾಲ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಭಿಕ್ಷೆಯ ಕಾಲ. ಹವಾಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಕೆಟ್ಟ ಕಾಲ. ರೋಗರುಜಿನ (ಮಾರಿ)ಗಳು ಬರುವ ಕಾಲ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲ ಅಸಾಮಾನ್ಯ, ಕಾಲಾತೀತ, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿದ್ದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗೆ 'ಪವಿತ್ರವಾದ' ಕಾಲ. 'ಪವಿತ್ರ' (Sacred) ಅಂದರೆ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಅತೀತವಾದದ್ದು, ನಿಷಿದ್ಧವಾದದ್ದು.

ಆಟಿ ತಿಂಗಲ ತರುವಾಯ ಬರುವ ಸೋಣ ತಿಂಗಳು ತೀರಾ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾಲ. ಆಟಿ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದ 'ಅಶುಬ'ದ; ಕೆಟ್ಟ ತಿಂಗಳಾಗಿದ್ದರೆ, ಸೋಣ ಶುಭದ; ಒಳಿತಿನ ತಿಂಗಳಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಳೆಯು ಫಸಲು ಹೊಂದುವ ಕಾಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮರುಕಳಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಫಲವತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲವಾಗಿ ಜನಪದವು ಈ ಕಾಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ 'ಪವಿತ್ರ' ಕಾಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೋಣದ ಹಿಂದಿನ ತಿಂಗಳಾದ ಆಟಿ ತಿಂಗಳು ಸಂಕ್ರಮಣದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ವರ್ಷಾವಧಿಯ ಕಾಲರಹಿತ ಅವಧಿಯಾದ ಆಟಿ ತಿಂಗಳ ಕಾಲದ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸಿ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನದಂದು ಕತ್ತಲು ಕಳೆದು ಬೆಳಕು ಮೂಡುವ ಮೇರೆಯ ಅಥವಾ ತಿರುವಿನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ ಆಚರಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲ, ತಿಂಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ದಿನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ, ದಿನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿಂದ ಕ್ಷಣದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಕಾಲರಹಿತ ಅವಧಿಯ ಮೇರೆಯನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕಾಲ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವ ತಿರುಗುವ ತಿರುವಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಕಾಲದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವಾಗ ಆಟಿ ತಿಂಗಳು, ಅಮವಾಸ್ಯೆಯ ದಿವಸ ಮತ್ತು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಕತ್ತಲು, ಕಾಲ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಕ್ರಮಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ಕಾಲಾತೀತವಾದ, ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಕಾಲದ ಈ ಮೇರೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಅಥವಾ ಕೆಡುಕಿನಿಂದ ಒಳಿತಿನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಟಿಯಿಂದ ಸೋಣದ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ, ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಿಂದ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಕಡೆಗೆ, ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವ, ತಿರುಗುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಕಾಲ ವಿಪತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲದ ಮೇರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಈ ಕಾಲ ಸಾಮಾಜಿಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ ಮೇರೆಗಳು ಒಂದಾಗುವುದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹಾಲು ಬರುವ ಹಾಲೆ ಮರದ ರಸ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಔಷಧವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಲ ಮಾಡುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಜನಪದ ಔಷಧಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಸರ ಬಹಳ ಅವಶ್ಯವಾದುದು.

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳದ (ಹಾಲೆಮರ) ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮದ್ದು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಟ್ಟೆ ತೊಡದೆ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಬೇಕು, ಕಬ್ಬಿಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿ ಅಥವಾ ಹಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಿ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ತೆಗೆಯಬೇಕು ಅನ್ನುವ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ವಯದ್ಯದ ತತ್ತ್ವದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ದೇಹಪ್ರಕೃತಿ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಸಮತೋಲನಗೊಳ್ಳುವ ದೇಹಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿ ವೈದ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಸಮತೋಲನದ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ನಿರೋಧಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇಹ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿವೈದ್ಯವನ್ನು ಸೇವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಟಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ಮದ್ದು ಕುಡಿಯುವ ಆಚರಣೆ ಜನಪದ ವೈದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಧಿಬದ್ಧಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿರ್ದಿಷ್ಠ ಸಸ್ಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನ

೧. ತೆಂಗು

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಭಾರತದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತೆಂಗು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೬ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಭಾರತದ ಹಲವಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ತೆಂಗು ಅಪರಿಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು ಮತ್ತು ಬದಲಾಗದ್ದು ಅನ್ನುವ ವಾದಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಟೀಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಪದ್ಧತಿ ಹಾಗೂ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನಗಳು ಚರಿತ್ರಾತೀತವಾದುದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮರು ಉತ್ಪಾದಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕರಾವಳಿಯ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೂಲಾಧಾರವಾಗಿರುವ ತೆಂಗು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ತೆಂಗು ಮಲೇಶ್ಯದಿಂದ ಆಮದಾದ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಪೂ. ಮೊದಲ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೆಂಗು ಪೂರ್ವ ಕರಾವಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿತು. ತದನಂತರ ಒಂದು ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿಗೂ ಬಂದಿತು[1] ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಿಂದೂ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಮ್ಮತಿಯಿಲ್ಲದೆ ತೆಂಗು ಬಳಕೆಯಾಗತೊಡಗಿತು.[2]

ತೆಂಗು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬಗ್ಗೆ ಪುರಾಣಗಳಿರುವಂತೆ ತುಳುಪಾಡ್ದನವೊಂದರಲ್ಲಿ ತುಳುನಾಡಿಗೆ ಬಂದ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ.[3] ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಫಲತ್ತೋಸ್, ಅಶೋಕ, ಬಾದಾಮು, ದರ್ಬೆ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೋಮಕ್ಕಾಗಿ ಭುಲೋಕಕ್ಕೆ ದೇವರು ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾವು, ಮತ್ತು ಬೀಜ (ಗೇರು ಬೀಜ) ಕೂಡಾ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿ ದೇವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಮಾವು, ಗೇರು ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರು ಹೇಗಪ್ಪ ಬದುಕುವುದೆಂಬುದಾಗಿ ದೇವರು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ದೇವಲೋಕದಿಂದ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದ ತೆಂಬಿನ ಮರ ಕಂಡಿತಂತೆ “ಅಪಗ ನರಪುರಿ ಬದುಕು” (ಹಾಗಾದರೆ ನರಹುಳ ಬದುಕೀತು) ಎಂದು ದೇವರು ಸಮಾಧಾನ ಪಟ್ಟು ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ತೆರಳುತ್ತಾರಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಜನಪದ ಪುರಾನ ಮಾನವ ಬದುಕಿಗೆ ತೆಂಗು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಮಾವು, ಗೇರುಗಳಂತೆ ತೆಂಗು ಕೂಡಾ ಭೂಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಮರ ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತೆಂಗು ಅನ್ಯದೇಶದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪ್ರಕಾರ ತೆಂಗು ಫಲ ಕೊಡುವ ಮರ. ಜನಾಂಗದ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಧಾನ ಬೆಳೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ತೆಂಗಿನ ಕುರಿತಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಅಕ್ಕಿಯ ಹಾಗೆ ತೆಂಗು ಕೂಡಾ ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತೀತ ಅಥವಾ ಬಿಂಬವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಸ್ತಿಕೆ ಇಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕಾರವಾಗಿರುವ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಕ್ಕಿ, ತೆಂಗು ಮುಂತಾದ ವಸ್ತು ಪ್ರತೀಕದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಹಳ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯದೆ ಗಿಡ್ಡಕ್ಕೆ ಇರುವ ತೆಂಗನ್ನು ‘ಜೀಕೆಗಾಯಿ’ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಾತಿಯ ತೆಂಗು ಬಹಳ ಬೇಗನೆ ಫಲ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ‘ಜೀಕೆ’ ಅನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸಸ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀಕೆನಾಯಿ, ಜೀಕೆಕೋಳಿ ಇದೇ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ತೆಂಗಿನ ಗಂಟುಗಳು ದೂರವಿದ್ದರೆ ಅದು ‘ದೂರಗಂಟ್’, ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದರೆ ಅದು ‘ಹತ್ತಿರಗಂಟ್’. ಹೀಗೆ ತೆಂಗಿನ ಮರದ ಭೌತಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಣ್ಣವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬಣ್ಣ ಕೆಂಪಗೆ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ‘ಕೆಂದಾಳೆ/ಗೆಂದಾಳೆ’ ಎಂದೂ ಅಕ್ಕಚ್ಚಿನ ಬಣ್ಣದಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ‘ಅರ್ಕಂಜಿಗೆಂದೆ’ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

[1] Kosambi, 1976, ಪುಟ, ൧൮൯

[2] Kosambi, 1975, ಪುಟ, ൨൭൩

[3]ಗಣಪತಿ ಭಟ್‌ಪಿ. ‘ತೆಂಗು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ’, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಮಂಗಳೂರು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ൧൯൮൫ (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಪ್ರಬಂಧ)

ಮಾಂತ್ರಿಕ ಮಾಧ್ಯಮ

ಗೆಂದಾಳೆ ಅಥವಾ ಕೆಂದಾಳೆ ಅನ್ನುವ ನಾಮವಿಶೇಷಣವು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ. ಕೆಂಪಾಗಿ ಇರುವ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯು ಕೆಂದಾಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಂದಾಲೆಯು ಕೆಂಪು ಅಥವಾ ಸರ್ಪಸುತ್ತು ರೋಗಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪು ರೋಗವು ಚರ್ಮರೋಗವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೋಲುವುದರಿಂದ ಈ ರೋಗವು ಜನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾದೃಶ್ಯವಾಗಿ 'ಕೆಂಪುರೋಗ' ವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪು ಮತ್ತು ಸರ್ಪಸುತ್ತಿನಂತಹ ಚರ್ಮವ್ಯಾಧಿಗಳು ಮಾನವ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಶಕ್ತಿಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ರೋಗಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಪಶಮನಗೊಳಿಸಲು ಜನಪದ ವೈದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತೆಂಗು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗೆಂದಾಳೆಯೇ ಆಯ್ಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪುರೋಗವನ್ನು ಕೆಂಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಬಣ್ಣದ ಸಾದೃಶ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕೆಂಪುರೋಗಕ್ಕೆ ಗೆಂದಾಲೆಯು ಆಯ್ಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾವು : ಸಂಬಂಧ ಕಳಚುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ

ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಒಡೆದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಜೊತೆಗೂಡಿಸಬಾರದು ಅನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಡೆದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಇಡಬಾರದು ಬದಲಾಗಿ ಕವುಚಿಯೇ ಇಡಬೇಕು ಅನ್ನುವ ವಿಧಿ ಇದೆ. ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡಿದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಇಟ್ಟರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶುಭವಾಗುತ್ತದೆ; ಸಾವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ ಮನೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹೆಣದ ತಲೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಿನ ಬುಡದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಎಣ್ಣೆ ಸುರಿದು ದೀಪ ಉರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವಾಗ ಇವನ್ನು ಕಾಷ್ಠಕ್ಕೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸಾವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾದುದರಿಂದಲೇ ಒಡೆದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಮುಖವಾಗಿ ಇಡುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಒಡೆದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡುವುದಾಗಲೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡದು. ಅದು ನಿಷೇಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜನಪದವು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮನೆಯ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ಒಳ-ಹೊರಗೆ ಕುಳಿತು ತೆಂಗನ್ನು ಇಬ್ಭಾಗ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮರಣ ಸಂಭವಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿರಮಗನೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ವೀಳ್ಯ ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆಯನ್ನು ಗುದ್ದಿ ಹೆಣದ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೈನಂದಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೀಳ್ಯ ಮತ್ತು ಅಡಿಕೆ (ತಾಂಬೂಲ) ಯನ್ನು ಗುದ್ದದೆ ಅದನ್ನು ಅಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಬೆಳೆಸಿದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಗುದ್ದುತ್ತಾರೆ.

ಸಾವಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತೆಂಗನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ವಿವರಣೆ ಏನೆಂದರೆ ಫಲವಸ್ತುವಾಗಿರುವ ತೆಂಗು ಮನುಷ್ಯನ ಆರ್ಥಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆತನೇ ಬೆಳೆಸಿದ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆತ ತೀರಿದಾಗ ಹೆಣದ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೆಣದ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಷ್ಠಕ್ಕೆ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಹೆಣದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲೇವಾರಿ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನರಬಲಿಯ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಿ ರೂಪಾಂತರ ಬಗೆಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಟಿ. ಎಸ್. ಸತ್ಯನಾಥ್‌ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಗಡ ಮುಖಂಡನೂ (ರಾಜ) ಪೂಜಾರಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದ ಈ ರಾಜಕೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಒಡೆದು ಭಿನ್ನವಾದಂತೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸೂತ್ರಧಾರರಾದ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ರಾಜ ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಆಳಲು ತೊಡಗಿದರು. ರಾಜನ ಕೈಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೂತ್ರಗಳು ತಪ್ಪಿ ಹೋದರೂ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಡನೆ ನರಬಲಿ ಪೂಜಾರಿಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿತು. ಇತ್ತ ಅರಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವುದರ ಮೂಲಕ ತಾನು ಬಲಿಪಶುವಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವನು ಜನಾಂಗದ ಅಧಿಪತಿಯೂ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಿಲ್ಲದ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಲಭಿಸಿದವು.

ಇಂತಹವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹುಟ್ಟು-ಸಾವಿನ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ನರಬಲಿಗೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ರಾಜನ ಮರಣದ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಆತನ ಪ್ರೇತ ಹಿಂದುರುಗಿ ಬರುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಹೆಂಡಂದಿರೂ ಊಳಿಗದವರೂ ಅವಶ್ಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ರಾಜನ ಸಮಾಧಿಯ ಜತೆಗೆ ಅವನ ರಾಣಿಯರನ್ನೂ ಸೇವಕ-ಸೇವಕಿಯರನ್ನೂ ಜೀವಂತ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದುಂಟು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಸ್ತಿಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮೂಹಿಕ ಬಲಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಹೆಣದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಲೇವಾರಿ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನಾಂಗದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೆಂಡತಿಯರೂ ಸೇವಕರೂ ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸ್ತಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ರೀತಿ ಅರಸನ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ಅವನ ಸಮಸ್ತ ಪರಿವಾರವನ್ನೂ ಅಂತ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ 'ಸಹಗಮನ', 'ಸತಿ'ಗಳು ಮೇಲಿನ ಹೆಂಡತಿಯೂ ಗಂಡನ ಆಸ್ತಿ ಎಂಬ ನಂಬುಗೆಯಿಂದ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಪದ್ಧತಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಂಡುಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.[1]

ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ವಸ್ತು ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ

ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕಾರಗೊಳಿಸುವ ಮದುವೆಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸಂತಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಂದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟೀಕರಿಸುವ ವಿದಿಕ್ರಮಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ದಿನದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ದಿವಸದ ರಾತ್ರಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೈಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯ ಹಾಲನ್ನು ಮತ್ತು ಅರಸಿನವನ್ನು ಹಚ್ಚುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಈ ಎರಡು ದ್ರವ್ಯಗಳು ಮದುವೆಗೆ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಮದುವಣಗಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮದುವಣಿಗರನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೈಗೆ ಅರಸಿನ ಹಚ್ಚುವುದನ್ನು ಫಲವಂತಿಕೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಲಾಗಿದೆ.[2] ಇಂತಹ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಕೇವಲ ಶುಭ ಸಮಾರಂಭಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅರಸಿನವನ್ನು ಮದುವೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ

ಮೈಮೇಲೆ ಲೇಪಿಸುವುದಲ್ಲ. ಮರಣದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಅರಸಿನವನ್ನು ಹೆಣದ ಮೈಮೇಲೆ ಹಚ್ಚುವ ಕ್ರಮ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅರಸಿನ ಹಚ್ಚುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರಸಿನದ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ಮೂಲಕ ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಅರಸಿನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅರಸಿನವು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಶುದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ

ಹೆಣ್ಣು ಮೊದಲ ಮುಟ್ಟದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊರಗಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿ ಮರುಸೇರ್ಪಡೆಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯನ್ನು 'ಮದಿಮ್ಮಾಲ್‌ಮದಿಮೆ' (ಮದುಮಗಳ ಮದುವೆ) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹೊರಗಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶುದ್ಧೀಕರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಿಪ್ಪೆ ಸುಲಿಯದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಂತಾನ ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ಮದುವೆಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜೀಕರಿಸುವ 'ಮದಿಮ್ಮಾಲ್‌ಮದಿಮೆ' ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಬೀಜ ಸ್ವರೂಪದ ತೆಂಗು ಆಯ್ಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ

ಮಾನವ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ ಮತ್ತು ಆತನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಸುವ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಶಯಗಳು ಆಚರಣಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿನ ದೋಷವನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣು ಬಿದ್ದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ನಿವಾಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತೆಂಗನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ನೀವಾಳಿಸಿ ಒಡೆಉವ ಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ನಿವಾಳಿಸಿ ತೆಗೆಯುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕೆಟ್ಟ ಕಣ್ಣಿನ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ತೆಂಗಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಒಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಂಡಿರುವ ಕಟ್ಟದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಅದರ ದುಷ್ಟಪರಿಣಾಮಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಕೆಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿ ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾನವನಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲಾಗದ ಮತ್ತು ಆತನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದ ಶಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆತ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಮಾನವನ ತಲೆಬುರುಡೆಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನಿಂದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ನಿವಾಳಿಸುವ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲಾದ ಕೆಟ್ಟಕಣ್ಣಿನ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತೆಂಗಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾದೃಶ್ಯದ ರೂಪಗಳು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಾಮಾಜಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಯ ಆಕಾರವೇ ಕಾರಣ. ತೆಂಗಿನ ಹೊರಕವಚವಾಗಿ ಇರುವ ಗಟ್ಟಿಚಿಪ್ಪು, ಅದರೊಳಗಿನ ನೀರು ಮತ್ತು ತಿರುಳು ಈ ರೀತಿಯ ಭೌತಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಜನಪದವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾದೃಶ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ.

ನೀರನ್ನು ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಹೊರಕವಚವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಚಿಪ್ಪನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ನಿಗೂಢತೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಭೌತಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ತೆಂಗಿನ ಆಕಾರ ಜೊತೆಗೆ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಸಮಾಜದ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೆಂಗು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದೂ ತೆಂಗು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ

ವಸ್ತುರೂಪವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ತೆಂಗನ್ನು ನೊಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಜೊತೆಗೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೆಂಗನ್ನು ಒಡೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿಪ್ಪು ಒಡೆದು ನೀರು ಚೆಲ್ಲುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಯ ಅಥವಾ ರಕ್ತ ತರ್ಪಣದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಅಡಿಕೆ-ವೀಳ್ಯ

ಅಡಿಕೆ ಮರವನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಹಲವಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅಡಿಕೆಯ ಮರವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಡುಮರ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಮಲಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಅಡಿಕೆಯು ಪ್ರಪಂಚದ ಉಷ್ಣವಲಯ ಮತ್ತು ಸಮಶೀತೋಷ್ಣವಲಯದ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಏಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡಗಳ ಆಗ್ನೇಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ಮರಗಳು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಸಿಂಹಳದ ಸುಬರ್ಗಮುವ ಪ್ರಾಂತದ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಫಿಲಿಫೈನ್ಸ್‌ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಾತಿಯ ಅಡಿಕೆ ಮರಗಳು ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯು ಕೃಷಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಭಾರತದ ಮುಖ್ಯ ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಡಿಕೆ ತಿನ್ನು ಜನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ಪೌರಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು.

ಅಡಿಕೆ ಮರವು ಸುಮಾರು ೬೦ ರಿಂದ ೧೦೦ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಬದುಕುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ೧ ಅಡಿಯಷ್ಟು ಅಗಲ ಮತ್ತು ೧೦೦ ಅಡಿಗಳಷ್ಟು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾಂಡದ ಸುತ್ತಲೂ ಕಳಚಿ ಉದುರಿದ ಸೋಗೆಗಳ ಉಂಗುರಾಕಾರದ ಗುರುತುಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಂಡ ಹಸಿರಾಗಿದ್ದು ವಯಸ್ಸಾದಂತೆಲ್ಲ ಬೂದು ಮಿಶ್ರಿತ ಬಿಳುಪು ಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಮರದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಗರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ೪-೬ ಅಡಿಗಳಷ್ಟು ಉದ್ದದ ಎಲೆಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸುಮಾರು ೬ ನೇ ವರ್ಷದಿಂದ ಮರದಲ್ಲಿ ಹೂವು ಬಿಡಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೂವನ್ನು ಶೃಂಗಾರ, ಸಿಂಗಾರ, ಹಿಂಗಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸುಮರು ೧-೫ರಿಂದ ೨ ಇಂಚುಗಳಷ್ಟು ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುವ ಇದರ ಕಾಯಿಯು ಹಸಿರಾಗಿದ್ದು, ಬಲಿತಂತೆಲ್ಲ ಹಳದಿ ಕೆಂಪು ಮಿಶ್ರಿತ ಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ.

ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಇದು ಚೆಂಡಿನಂತೆ ಅಥವಾ ಮೊಟ್ಟೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹೊರಸಿಪ್ಪೆ ತೆಂಗಿನ ನಾರಿನಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಒಳತಿರುಳಾದ ಅಡಿಕೆ ಬೀಜವು ತಿನ್ನಲು ಉಪಯೋಗವಾಗಿದ್ದು ಅರುಣವರ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಔಷಧಿಯಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಉದ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಲೂ ಉಪಯೋಗವಾಗುವುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಬೇಡಿಕ ಇದೆ.

ಅಡಿಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಗರನ್ನು ಜರ್ಮ ಹದಮಾಡಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಕೆಯಿಂದ ಬರೆಯುವ ಮಸಿ ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಕೆ ಸಿಪ್ಪೆಯಿಂದ ಕಾಗದ, ರಟ್ಟು ಮೊದಲಾದವವನ್ನು ಮಾಡುವುದಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಲು ಹಗ್ಗಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಕೆ ಮರದಿಂದ ಮನೆಕಟ್ಟಲು ಬೇಕಾದ ಕಂಬಿ, ತೊಲೆ, ರೀಪು ಪಕ್ಕಾಸು ಮುಂತಾದವನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮರಗಳ ಒಳಗಿರುವ ತಿರುಳನ್ನು ತೆಗೆದು ನೀರು ಹಾಯಿಸಲು ಅದನ್ನು ಕೊಳವೆ ಅಥವಾ ತೂಬುಗಳಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅಡಿಕೆ ಕೆಲವು ಔಷಧಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಲಬದ್ದೆಗೂ, ಹೊಟ್ಟೆ ಹುಳುವಿಗೂ ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಕೆಯನ್ನು ಬೇಯಿಸಿ ತೆಗೆದ ರಸ ಅಜೀರ್ಣಾಂಗಗಳ ಚಲನೆಯನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸತುತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಅರೆಕೋಲಿನ್‌ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಾದರೆ ವಿಷವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಡಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ತಲೆಸುತ್ತು, ಕರಳಿನ ಬೇನೆ, ಬೇದಿ, ಮಂದದೃಷ್ಟಿ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ವೈದ್ಯಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕಾರ ಅಡಿಕೆಯು ಜೀರ್ಣಕಾರಿ. ಹೃದಯ ಮತ್ತು ನರಗಳ ಶಕ್ತಿವರ್ಧಕ ಲಾಡಿಹುಳು, ಜಂತುಹುಳು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಸಿದ್ದೌಷಧ.[3]

ತೌಳುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯು ವೀಳ್ಯದ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವಾರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಅಡಿಕೆಯು ವೀಳ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಹಲವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯ ಹೂವಾದ ಹಿಂಗಾರ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೃಷಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯು ಫಲಕೊಡುವ ಮರ. ಜನಪದ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಫಲವಸ್ತು ಅನ್ನುವ ಸಸ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಕೃಷಿ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಫಲವತ್ತತೆ ಅದರ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮೌಲ್ಯ. ಈ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂಗಾರ (ಹೂವು) ಜನಪದದ ಆಶಯವನ್ನು ಸಂವಹನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಜನಪದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರ ಭೂಮಿಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಪಾದೆ ಹೂವು, ಕೇಪುಳಗಳ ಹಾಗೆ ಹಿಂಗಾರವು ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಹೂವು ಅನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಜನಪದದಲ್ಲಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಅನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಾನವಾತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆರಾಧನೆ ಮಾಡುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾನವಾತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳು ತನ್ನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಿಗದವುಗಳೆಂದು ಆತ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಅವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನೂ, ರೂಪಿಸಿದ, ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಧಿಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವು ತನಗಿಂತ ಅತೀತವಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳೆಂದು ಆತ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ. ಹಿಂಗಾರ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಾಹಕವಾಗಿ, ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ತೌಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಹಿಂಗಾರಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಆರೋಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಸೀಮಂತದ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರವನ್ನು ಬಸುರಿಗೆ ಮುಡಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ ವಿಧಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಂಧುತ್ವ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಸುರಿಗೆ ಮುಡಿಸುವ ಹಿಂಗಾರವನ್ನು ತರುವ ಬಗ್ಗೆ ನಿಯಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಗಂಡಿನ ಕಡೆಯವರು ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಡೆಯವರು ಹಿಂಗಾರವನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ.

ಅಡಿಕೆ ಮರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರ ಒಡೆಯುವ ಪೂರ್ವಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ದೋಣಿಯಾಕಾರದ ಹೊಂಬಾಳೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊಂಬಾಳೆಯ ಒಳಗಡೆ ಎಳತಾಗಿರುವ ಮೃದುವಾಗಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯ ಅಡಿಕೆಕಾಯಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಹೊಂಬಾಳೆ ಹಸುರು ಬಣ್ಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಂಬಾಳೆಯೊಳಗಿನ ಕಾಯಿಗಳು ಬಲಿತಂತೆ ಹೊಂಬಾಳೆಯ ಬಣ್ಣ ಹಳದಿಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಿರುಗತ್ತದೆ. ಕಾಯಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಲಿತ ಮೇಲೆ ಹೊಂಬಾಳೆ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಾಯಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಸೀಮಂತದ ದಿವಸ ತರುವ ಹಿಂಗಾರದ ಹಾಲೆ ಒಡೆದಿರಬಾರದು. ಹಾಳೆ ಒಡೆದಿದ್ದರೆ ಅಪಶಕುನ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ತರುವ ಹಿಂಗಾರದಲ್ಲಿ 'ಉರುವೆ' (ಬೀಜ)ಗಳಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಶುಭ. ಹಿಂಗಾರದ ಕುರಿತಂತಿರುವ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬಸುರಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸೀಮಂತದ ಆಚರಣೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ಬಸುರನ್ನು, ಸಂತಾನವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಆಶಯ. ಸಂತಾನ, ಸಮೃದ್ಧಿ, ಫಲವತ್ತತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಹಿಂಗಾರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ತುಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿರುವ ಸಿರಿಸಿಂಧಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿರುವ ಸಿರಿದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಸಿರಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಸಿರಿಸಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಸತ್ಯದಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟಿದವಳು ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯದ ಹೆಣ್ಣಾದ ಸಿರಿ ಗಂಡು -ಹೆಣ್ಣಿನಾ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟದೆ ಅಡಿಕೆಯ ಹಿಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಸಿರಿಸಂಧಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಕೆಯ ಸಂತತಿಯಾದ ಮಾಯಗೆ ಮೈದುಗೆಯರು ಅಸಹಜ ರೀತಿಯ ಸಾವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಜೋಡು

ಹಿಂಗಾರಗಳ ಹೊಂಬಾಳೆಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಿರಿಸಂಧಿಯ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ಆದ್ಯಂತದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಆದ್ಯಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕವಾಗುವುದು ಹಿಂಗಾರವೇ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವಾತೀತ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪುರಾಣವಾಗಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಾರ ಸಂತಾನ ಸಮೃದ್ಧಿ ಫಲವತ್ತತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಹಲವಾರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೃದ್ಧಿ ಫಲವತ್ತತೆಗೆ ಪ್ರತೀಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಸ್ಯ ಅಥವಾ ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಆಕಾರ, ಬಣ್ಣ, ಗುಣ ಈ ಮುಂತಾದ ಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾನವ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲೇ ಆತನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ಸಹಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಾಗ ಸಂಬಂಧಿ ಹಲವು ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ. ಫಲವಂತಿಗೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ನಾಗಾರಾಧನೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾಗಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಹಿಂಗಾರ ಈ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಸಂಖ್ಯ ಬೀಜಗಳ ಮೂಲಕ ಫಲವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ಹಿಂಗಾರ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ನಾಗ ಫಲವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂತಾನಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಮಾನ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗಾರಾಧನೆ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗ ಸಾವನ್ನು ತರುವ ಮೂಲಕ ಸಂತತಿಯ ನಾಶವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂತತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ, ರಕ್ಷಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಸಂತತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಜನಾಂಗದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾಗನನ್ನು ಒಲಿಸುವ ಆ ಮೂಲಕ ಆತನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನಾಗಾರಾಧನೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆ

ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹಿಂಗಾರವು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಿರಿ ಹಾಗೂ ನಾಗಾರಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳಿಸುವ ಶಕ್ತಿಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಹಿಂಗಾರ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯ ಆವೇಶವು ಕುಮಾರನಿಂದ ಸಿರಿಗೆ ಹಿಂಗಾರದ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾಗಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಿಂದ ನಾಗನ ಆವೇಶ ನಾಗಪಾತ್ರಿಗೆ ಹಿಂಗಾರದ ಮೂಲಕ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಸಿರಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಿಂಗಾರದ ಮೂಲಕವೇ ಸಿರಿಯ ಆವೇಶದ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಫಲವಂತಿಕೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಹಿಂಗಾರ ಮತ್ತು ನಾಗ ಸಮಾನಾಂತರ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ, ಹಿಂಗಾರದ ಮೂಲಕ ನಾಗನ ಆವೇಶ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವೀಳ್ಯ

ಸುಮಾರು ೨೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಎಲೆ ಅಡಿಕೆ ಜಗಿಯುವ ಹವ್ಯಾಸವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ[4] ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ೧. ಅಥವಾ ೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು[5] ನಡೆಸಿದ ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾಂಬೂಲ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಾಂಬೂಲ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಆರಂಭವಾಗುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಬಳಿಕ ಉತ್ತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಪಸರಿಸಿತೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ.[6]

ಲೈಂಗಿಕತೆ

ಆಹಾರ ಸೇವನೆಯ ನಂತರ ತಾಂಬೂಲ ತಿನ್ನುವ ಕ್ರಮ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ತಾಂಬೂಲ ತಿನ್ನುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಸಿಕತೆ, ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಈ ಕುರಿತ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆಯಾಗದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದು.
ವೀಳ್ಯ ಹಾಕಿದಾಗ ಬಾಯಿ ಒಳ್ಳೆ ಕೆಂಪಾದರೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ,
ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿಯಿದೆ ಎಂದರ್ಥ.
ಪ್ರೀತಿಯವರು ಮಡಚಿಕೊಟ್ಟ ವೀಳ್ಯವನ್ನು ತಿಂದರೆ ಬಣ್ಣ ಕಡು ಕೆಂಪಾಗುತ್ತದೆ, ಬಾಯಿ ಕೆಂಪಾಗುತ್ತದೆ.
ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗಸರು ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಕೊಯ್ಯಬಾರದು.

ಪ್ರೀತಿ ಇರುವವರು ಮಡಚಿಕೊಟ್ಟ ವೀಳ್ಯವನ್ನು ತಿಂದರೆ ಬಣ್ಣ ಕಡುಕೆಂಪಾಗಿ ಬಾಯಿ ಕೆಂಪಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ವೀಳ್ಯ ಹಾಕಿ ಬಾಯಿ ಒಳ್ಳೆ ಕೆಂಪಾದರೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಗಂಡನ ಮೇಲೆ ಪ್ರೀತಿಯಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮದುವೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅಂಗೀಕೃತಗೊಳ್ಳುವ ಗಂಡ -ಹೆಂಡತಿಯರ ನಡುವಿನ ಪ್ರೀತಿ, ರಸಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯಾಗದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ತಿನ್ನಬಾರದೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಈ ವಿಚಾರವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಾಂಬೂಲ ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಅನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ.[7] ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗಸರು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಯ್ಯಬಾರದೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ವೀಳ್ಯವನ್ನು ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುವ ಯೋಚನೆ ಜೊತೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಡುಗೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ನಿಷೇಧಗಳ ಸಹಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ತಾಂಬೂಲ ತಿನ್ನುವ ಕ್ರಿಯೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಸೂಚಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳೆಯಾದ ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ವೀಳ್ಯ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ತಾಂಬೂಲ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇವನೆಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ವೀಳ್ಯಕ್ಕೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಸ್ಥಾನ ಲಬಿಸಿದೆ. ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ವೀಳ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀರ್ಣಕಾರಕ ಗುಣಗಳು ಇರುವುದಲ್ಲದೆ ಇವು ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನೂ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮರು ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾಗುವ ಅಡಿಕೆ ವೀಳ್ಯ ಗಂಡಹೆಂಡತಿಯ ಪ್ರೀತಿಗೆ, ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗಸಿನ ಸ್ಪರ್ಶದ ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೈವೀ ವರ್ಗಾವಣೆ

ವೀಳ್ಯ ತೌಳವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಡಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಸೇರಿ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ, ವೀಳ್ಯವೊಂದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಿಂಗಾರ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ವೀಳ್ಯವೂ ದೈವದ ಅಂದರೆ ಭೂತದ ವರ್ಗಾವಣೆಯ ವಸ್ತುಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂತದ ಬಹಿರ್‌ರೂಪವನ್ನು ವೀಳ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರಿಸಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ದೈವವನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿದರು ಅನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ತುಳುಪಾಡ್ದನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ದೈವದ ಬಹಿರ್ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನೇ ಯಾಕಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಅನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ವಿವರಣೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಎಲೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ವೀಳ್ಯ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಸ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಜನಪದ ಸಂಬಂಧ ತೀರಾ ಭಿನ್ನ. ವೀಳ್ಯ ಉಪ ಆಹಾರದ ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನ. ಅದರ ಆಕಾರ ಮಿಕ್ಕ ಎಲೆಗಳಿಗಿಂತ ಅಶ್ವಸ್ಥದ ಎಲೆಯ ಆಕಾರವನ್ನು ಸುಮಾರಿಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದು ಅತಿ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ. ದೈವದ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯ ಆಕಾರ ಅನುಕೂಲಕರ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಸುಂದರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅದರ ಅಪೂರ್ವ ಆಕಾರವೇ ಕಾರಣವೆನ್ನುವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ

ಮದುವೆಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಕೈಯ್ಯಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ಮತ್ತು ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಮದುವೆಯ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುವ ಮೊದಲು ಇದನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮದುವೆಯ ಎಲ್ಲ ವಿಧಿಕಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮುಗಿದ ಬಳಿಕ ಅಡಿಕೆ ವೀಳ್ಯವನ್ನು ಕೈಯಿಂದ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವೀಳ್ಯ ಹಿಡಿಯುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಮದುವೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಮದುವಣಗಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಮದುಮಗನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆ ವೀಳ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಕ್ತಿಯ ವರ್ಗಾವಣೆ

ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನು ಭೂತದ 'ಅರದಲ' (ವೇಷ)ವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಅಂದರೆ ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಭೂತವನ್ನು ಮಾನವೀಕರಿಸುವ ಮೊದಲು ಭೂತದ ಪಾತ್ರಿ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನಿಗೆ 'ಎಣ್ಣೆ ಬೂಳ್ಯ' ಕೊಡುವ ವಿಧಿಯಿದೆ. ಈ ವಿಧಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಭೂತದ ಆರಾಧನೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಎಣ್ಣೆ ಬೂಳ್ಯ' ಕೊಡುವ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಭೂತಾರಾಧನೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭೂತ ಪಾತ್ರಿ ದೈವವನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿ ಭೂತ ಕಟ್ಟುವವನಿಗೆ ಅಡಕೆ ವೀಳ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ದೈವೀಶಕ್ತಿ ವರ್ಗಾವಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

೩. ಬಾಳೆ

ಸಂತತಿ ರೂಪಕ : ಹುಟ್ಟು – ಸಾವಿನ ಪ್ರತೀಕ

ಜೈವಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹುಟ್ಟು -ಸಾವು ಸಂಭವಿಸಿದರೂ ಸಂತತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಂತತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಅಥವಾ ಜೈವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರವಾಗದೆ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಮತ್ತುಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವು ಸಂತತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಲ್ಪನೆ, ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಜನನ - ಮರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಂತತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಇದರ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಂತಾನದ ಬಗೆಗಿನ ಮಾನವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿಯಾ ಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಪೂರ್ವದ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತಿಸಂತಾನ ಮತ್ತು ಸಮೃದ್ಧಿ ಅದರ ಉತ್ಪಾದನಾ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಿತ ಸಂತಾನ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ.

ಮಿತ ಸಂತಾನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಬೆಳೆಯದ ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜ ಬೇಳೆಯದ ಒಂದು ಅಪಾಯದ ಸೂಚನೆ. ಫಲವಂತಿಕೆ, ಸಮೃದ್ಧಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆತನ 'ಗೊಡ್ಡು' ಆಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಗುವಿರುವುದು ಕುಟುಂಬ ನಾಶದ ಅಪಶಕುನ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಜನಪದ ನಿಜ-ಗೊಳಿಸುವುದು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಕ. 'ಬಾಳೆಗೊಂದೇ ಗೊನೆ ಚೇಳಿಗೊಂದೇ ಬಸಿರು' ಅನ್ನುವ ಮಾತು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಜನಪದ ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ

ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಮೂಲಕ ದತ್ತವಾದ ಅರಿವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಸ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ನಿಯಮ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸೂಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಳೆ ಮತ್ತು ಚೇಳಿನ ಹುಟ್ಟು-ಸಾವಿನ ಪಾಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತಿಸಂತಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಬಾಧಕವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಗೆ ಸಾವು ತರುವ ಬಾಳೆ-ಚೇಳಿನ ಒಂದೇ ಬಸಿರು ಜನಪದಕ್ಕೆ ಅಪಶಕುನವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಗು ಇರಬಾರದೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಕೂಡಾ ಅತಿಸಂತಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕೊಂಬರ ಕೂಲಿದ ಮಗೆ ಪುಟ್ಟನೆ ಅಪ್ಪೆಗ್‌ಮರಣ' (ಕೋರೆ ಹಲ್ಲಿನ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೆ ತಾಯಿಗೆ ಮರಣ) ಎನ್ನುವ ತುಳು ಒಗಟು (ಈ ಒಗಟಿನ ಉತ್ತರ ಬಾಳೆಗೊನೆ ಹಾಕುವುದು) ಕೋರೆಹಲ್ಲಿನ ಮಗ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೂಡಲೇ ತಾಯಿಗೆ ಮರಣವಾಗುವುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಗನ ಹುಟ್ಟು ತಾಯಿಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಗಟಿನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸತ್ಯ ಸಾದೃಶ್ಯಗೊಳ್ಳುವುದು ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ.

ಬಾಳೆಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಮದುವೆ, ಸಾವು, ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಬಾಳೆಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳು ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನ ತಾರ್ಕಿಕ ವೈರುಧ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂವಹನಿಸಿದರೆ, ಭಾಷಿಕ ಜಾನಪದವಾದ ಗಾದೆ, ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಳೆಯ ಬಗೆಗೆ ತುಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹೀತಮೌಲ್ಯವನ್ನು 'ನಿರ್ಧಿಷ್ಟತೆ' ಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೆ ಜನಪದವು ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಗ್ರಹೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಮಾರೋಪ

ಅಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪವು ಗೋಚರ ಗೊಳ್ಳುವುದು ಮತ, ಜಾತಿ, ಕುಟುಂಬ, ವಿವಾಹ ಇಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿಯೋಗಗಳ ಮೂಲಕ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರಗಳು 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' ವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಸಸ್ಯ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಸಸ್ಯಜಾನಪದವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' ವೈವಿಧ್ಯವಾಗಿ. ವಿರೋಧವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಶ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ದಾಡಿ 'ಸಸ್ಯ ಜಾನಪದ' ವ್ಯಾಪಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

[1]ಸತ್ಯನಾಥ್‌ಟಿ. ಎಸ್. ೧೯೭೯, ೧೫-೧೭

[2]ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ೧೯೯೦, ಪುಟ. ೪೬

[3]ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಸಂ. ೧, ೧೯೬೯, ಪುಟ ೨೧೨-೨೧೪

[4] Bavappa, Nair, Prem Kumar, 1983 ಪುಟ. ೩

[5]ಅದೇ ಪುಟ.

[6]ಅದೇ ಪುಟ. ೩

[7]ಮಾಲಗತ್ತಿ

ಪರಾಮರ್ಶನ

೦೧. ನಾಯಕ ಹಾ. ಮಾ. **ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ** ಸಂಪುಟ ೯, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು ೧೯೭೭.

೦೨. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, **ಕರಾವಳಿ ಜಾನಪದ**, ಮಂಗಳ ಗಂತ್ತೋರಿ, ದ.ಕ., ೧೯೯೦.

೦೩. ಮಾಲಗತ್ತಿ ಅರವಿಂದ, ಜಾನಪದ ವ್ಯಾಸಂಗ, **ಶೈಲ ಪ್ರಕಾಶನ**, ಬಿಜಾಪುರ, ೧೯೮೫.

೦೪. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ. ಎ., ಅನ್ವಯಿಕ ಜಾನಪದ, **ಮಂಗಳ ಗಂಗೋತ್ರಿ**., ೧೯೮೫.

೦೫. ವಿವೇಕ ರೈ ಬಿ. ಎ., ತುಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, **ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್**., ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫.

೦೬. ಸಂ. ಶಂಕರ ನಾರಾಯಣ ತೀ. ನಂ., ದ್ರಾವಿಡ ಜಾನಪದ, **ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ**,ಬಿ. ಆರ್. ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ೧೯೮೫.

೦೭. ಸತ್ಯನಾಥ್‌ಟಿ. ಎಸ್., ನರಬಲಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, **ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸ ಮಾಲೆ**., ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೯.

೦೮. ಸತ್ಯನಾಥ್‌ಟಿ. ಎಸ್., ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ: ಕಲವು ಮುಖಗಳು, **ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ**., ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮.

೦೯. ಹಿರೇಮಠ ಆರ್. ಸಿ., ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, **ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ**., ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೯.

೧೦. Basavappa K.V.A., Nair M.K., Prem Kumar T., The Arecanut Palm, **Central Plantation Crops Research Insftitute**, Kasaragod, 1982.

೧೧. Godelier Mourice, Perspectives in Marxist Anthropology, **Cambridge University Press**, London, New yArk, Melbourne, 1978

೧೨. Paulode Carvalho, Neto History of Iberoamerican Folklore **Antropological Publications**, The Netherlands, 1969.

೧೩. Kosambi D.D., An Introduction to the Study of Indian History, **Popular Prakashana**, Bombay, 1975

೧೪. Kosambi D.D., The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Out line, **Vikas Publishers House Pvt. Ltd**., New Delhi, 1976.

೧೫. Willie R. de Silva, From RTA to Dharma, **Pragathi Prakashana**, Canara, 1995.