आदिवासी जनजाति आयोग
पुल्चोक, ललितपुर

ISSN 2976-1492
9 772976 149007

आदिवासी जनजाति अध्ययन
आदिवासी जनजाति आयोग २०७९

ISSN : 2976-1492

आदिवासी जनजाति अध्ययन
INDIGENOUS NATIONALITIES STUDIES

वर्ष १ अङ्क १ २०७९

आदिवासी जनजाति आयोग
२०७९

आदिवासी जनजाति अध्ययन

INDIGENOUS NATIONALITIES STUDIES

वर्ष : १, अङ्क : १

सम्पादन समिति

मा. अध्यक्ष, रामबहादुर थापामगर - संयोजक
मा. सदस्य, डा. मिनबहादुर श्रीस - सदस्य
मा. सदस्य, रीना राना - सदस्य
मा. सदस्य, शरण राई - सदस्य
मा. सदस्य, सुर्यबहादुर गुरूङ - सदस्य
डा. मुक्त सिंह तामाङ, मानवशास्त्री - सदस्य
डा. भक्त राई, संस्कृतिविद् - सदस्य

कार्यकारी सम्पादक

डा. भक्त राई - संस्कृतिविद्

अङ्ग्रेजी भाषा सम्पादक

डा. तारामणि राई - भाषाविद्

व्यवस्थापन समिति

श्री कृष्ण प्रसाद तिम्सिना - सचिव
श्री टेक प्रसाद पुलामी - उपसचिव
श्री मथुरा बजगाई - शाखा अधिकृत
श्री शोभा पाण्डे वस्याल - शाखा अधिकृत

(प्रस्तुत लेखहरूमा व्यक्त भएका विचारहरू लेखकका व्यक्तिगत धारणा वा विचार हुन् ।)

प्रकाशक : आदिवासी जनजाति आयोग,
पुल्चोक, ललितपुर
सम्पर्क फोन नं. : ०१-५५२४७८८
वेभसाइट : www.inc.gov.np
इमेल : inc.gov.np@gmail.com

प्रकाशन मिति : २०७९ साल माघ २१ (आयोगको वार्षिक दिवस)

प्रकाशित प्रति : १०००

लेआउट/डिजाइन : नाकिम राई

मुद्रण : अल मिडिया सोलुसन प्रा. लि., बागबजार, काठमाडौं

ISSN : 2976-1492

सम्पादकीय

मानव जाति आफ्नो उद्‌भेदको जटिल परिस्थिति सापेक्ष गुज्रेर आफूलाई सबल बनाउँदै, जंगली र फिरन्ते जीवनशैलीबाट क्रमशः परिवार एवं समाजको दिगो विकास अनुकूल आर्जित ज्ञान, सिप र अनुभवलाई विशिष्टीकरणका साथ आधुनिक विकासको संघारसम्म आइपुगेको छ । मानव सभ्यताको विकासको क्रममा विकसित पहिचान सहितका अनेकन जातिगत समूहहरूले आफ्नो दिगो जीवनयापनका लागि अथाह ज्ञानको भण्डार सिर्जना गरेको पाइन्छ ।

समाजमा विकसित ज्ञानहरूबाट मानव जाति सर्वोत्कृष्ट प्राणीको रूपमा स्थापित भएको छ । आधुनिक राज्य/राष्ट्र निर्माण र सञ्चालनको क्रममा भूगोलका आधारमा राष्ट्रहरूको निर्माण र राष्ट्रभित्र लामो समयकालमा विस्तारित अनेकन विविधता पनि सिर्जित भएका छन् ।

नेपालमा बसोबास गर्ने विभिन्न समुदायले आफ्नो जीवनयापनार्थ अपनाएका कार्यहरूबाट सिर्जित दिगो ज्ञान सिपलाई विवेकशील भएर दक्षता र क्षमताको उपयोग र निर्माण गरेका विविधतायुक्त संस्कृति र जीवनशैली आयामिक नवप्रवर्तन सहितको दिगो ज्ञानको रूपमा विकास भएको पाइन्छ ।

नेपालका आदिवासी जनजातिको जीवनोपयोगी ज्ञानभण्डार पछिल्लो समयमा विश्वव्यापीकरण समेतको प्रभावले लोप हुँदै गएको अवस्था महसुस गरी यस आयोगले ती ज्ञान भण्डारको खोज र सङ्ग्रह गरी अझ समृद्ध एवम् उन्नत बनाउन आवश्यक ठानी मिति २०७९ साल मङ्सिर २८ र २९ गते 'आदिवासी जनजाति ज्ञान सम्मेलन' आयोजना गरेको थियो । उक्त ज्ञान सम्मेलनमा प्राप्त आदिवासी जनजातिका विविधतायुक्त ज्ञानको सङ्ग्रह गर्दै सम्बन्धित समाज, जाति र अध्येता एवम् सरोकारवाला व्यक्ति तथा संस्था समक्ष पुऱ्याउने उद्देश्यले **आदिवासी जनजाति अध्ययन** नामक यो प्रकाशन गरिएको हो ।

यस प्रकाशनमा आदिवासी जनजाति भित्रका विभिन्न जातिले अभ्यास गर्दै आएका मानवोपयोगी विविधतायुक्त ज्ञानहरूलाई विद्वान् लेखकहरूबाट प्राप्त भएसम्मका अनुसन्धानमूलक सामग्रीहरू समेट्ने प्रयास गरिएको छ र यो प्रकाशनले निरन्तरता पाउने प्रतिबद्धता समेत व्यक्त गर्दछौं ।

यस प्रकाशनमा समेटिएका लेख रचनाले नेपालका परापूर्वकालदेखि नै स्वःजीविकोपार्जन गर्न सक्षम देखिएका आदिवासी जनजातिको विविधतायुक्त ज्ञानभण्डारको सानो अंश मात्र समेटन सकेमा आयोग आफ्नो कार्यमा सफल भएको अनुभूत गर्नेछ ।

यसको प्रकाशनबाट आदिवासी जनजातिभित्र रहेका विविधतायुक्त दिगो विकास सापेक्ष ज्ञान भण्डारबाट सम्पूर्ण मानव समुदाय लाभान्वित हुने विश्वास गरिएको छ ।

यस प्रकाशनमा भएका कमीकमजोरी औंल्याई महत्त्वपूर्ण सुझावको लागि विद्वान् पाठकवर्गसँग हार्दिकतापूर्वक अपेक्षा गर्दै पछिल्ला प्रकाशनहरूमा सुधार गर्दे लगिने प्रतिवद्धता समेत व्यक्त गर्दछौं ।

आदिवासी जनजाति अध्ययनलाई यस स्वरूपमा प्रकाशन गर्ने कार्यमा योगदान गर्नुहुने सबै विद्वान् लेखकहरू, व्यवस्थापन समितिका सबै अधिकृतहरू, आयोगका सबै कर्मचारीहरू, प्रकाशन कार्यमा प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपमा सहयोग गर्नु हुने सम्पूर्ण महानुभावहरूका साथै छपाई गर्ने अल मिडिया सोलुसन प्रा.लि. समेतलाई धन्यवाद ज्ञापन गर्दछौं ।

सम्पादन समिति

विषय-सूची

जैविक खाद्यस्रोतमा निर्भर आदिवासी चेपाङ ज्ञान कुमार यात्रु तामाङ	७
थारू समुदायको परम्परागत प्रणाली बरघर र यस बारेको ऐन डा. कृष्णराज सर्वहारी	१७
नेपाली पर्यटन प्रवर्द्धनमा आदिवासी ज्ञानको योगदान खिम घले	२५
किरात राई जातिको पहिचान तथा परम्परागत कलाको प्रारम्भ र विकास गणेश राई र तीर्थराज मुकारूङ राई	३६
उपल्लो मुस्ताङको बहुपति विवाह संस्कार : एक समीक्षा जुद्धबहादुर गुरूङ	४९
आदिवासी ज्ञानको आलोकमा स्थाननाम र भूराजनीति डा. तारामणि राई	६४
किरात राई जातिको परम्परागत ज्ञान र सिप : व्यवसायिक अवसर र चुनौती परशु विराट राई	७२
हिमाली क्षेत्रमा प्रचलित आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार पद्धति र ज्ञान डा. पासाङ शेर्पा	७८
आदिवासीहरूको परम्परागत ज्ञानः झाँक्री परम्परा, विश्वास र वैज्ञानिकता प्रतिभा पुन	९०
किरात राई जातिको अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञान डा. भक्त राई	९८
युद्धकलामा आधारित मगर जातिको सरङे नाच भोजविक्रम बुढामगर	१०८
परम्परागत आदिवासी ज्ञान संरक्षण र पुस्तान्तरणमा लोकनाटकको भूमिका डा. मीन श्रीस	११७
अदिवासी जनजातिको राजनीतिक प्रतिनिधित्व : संविधान सभादेखि संसदसम्म रामबहादुर थापामगर	१२७
आधुनिक विकासबाट प्रभावित आदिवासी ज्ञान डा. विष्णु कुमार सिङ्जाली	१४२
किरातीहरूको परम्परागत परिकार वाचिप्पा : एक अध्ययन शरण राई	१५४

नेपालमा पेटेन्ट, डिजायन र ट्रेडमार्क ऐनमा भएको व्यवस्था एवं परम्परागत ज्ञान १६०
सुर्यबहादुर गुरूङ

धिमाल जातिको परम्परागत खाना र पहिचान १६८
डा. सोम धिमाल

Raute Nomad's Living Heritage of Nepal:
Traditional, Modern, and Future Debates १८७
Lal Bahadur Pun, PhD Purna Bahadur Nepali, PhD

Linguistic Archaeology in Indigenous Kiranti-Kõits Contexts of Nepal २०१
Dr. Lal-Shyãkarelu Rapacha, *Post-PhD*

Participatory Action Research on the Climate Change Focusing on the Indigeneity, Gender, and Disability in Sindhupalchowk, Nepal २१६
Dr. S. K. Maharjan, P. Gurung, S. Nakarmi, B. Rana Magar, P. W. Lama, K. Gahatraj

Tracing of the Origins of Tamu (Gurungs) and Its Relevance २३३
Dr. Tek Bahadur Gurung

जैविक खाद्यस्रोतमा निर्भर आदिवासी चेपाङ ज्ञान

कुमार यात्रु तामाङ[१]
<yatru.kumar@gmail.com>

सार

आदिवासी ज्ञान प्रणाली विभिन्न जाति समुदायको फरक फरक संस्कृति, मान्यता तथा आध्यात्मिक विश्वासका कारण संरक्षित रहेको छ । ज्ञान प्रणालीकै कारण एकातिर वनजङ्गल र त्यस्ता जैविक स्रोतहरूको संरक्षण हुन सकेको छ भने अर्कोतिर ती आदिवासी जनजातिहरूले भोकमरीलाई जित्न सम्भव भएको छ । यी सकारात्मक अभ्यासलाई सम्मान गर्दै आदिवासीहरूको परम्परागत ज्ञानमा आधारित खाद्यवस्तुको पहिचान र त्यसको अभिलेखीकरण गर्दै जानुपर्ने अवस्था छ । यस अध्ययनमा चितवन र तनहुँमा बसोबास गर्ने आदिवासी जनजाति चेपाङहरूको ज्ञानमा आधारित जैविक खाद्य स्रोतको सङ्क्षिप्त अध्ययन गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *ज्ञान प्रणाली, खाद्यस्रोत, सीमान्तकृत, खाद्यसंस्कृति, पहिचान ।*

१. विषय प्रवेश

खाद्यान्न बिना प्राणीको अस्तित्व सम्भव हुँदैन । प्रकृतिले फरक फरक जीवजन्तु तथा मानवका लागि फरक फरक खाद्यस्रोत उपलब्ध गराएको छ । मानव जातिले विकासको विभिन्न चरणमा खाद्यान्नको विविध आयामहरूको पहिचान गर्दै त्यस ज्ञान प्रणालीलाई पुस्तान्तरण गर्दै ल्याएको छ । यो ज्ञान प्रणालीको ढुङ्गे युगदेखि कृषि र पशुपालनमा प्रवेशसँगै पहिचान गरेको खाद्य सिप र ज्ञानको विशेष योगदान रहेको छ ।

विश्वव्यापी खाद्य सङ्कटको चेतावनी आइरहेको अवस्थामा जैविक खाद्यस्रोतमा निर्भर हुने आदिवासी चेपाङ ज्ञान प्रणाली एक सिकाइको विषय हुन सक्ने छ । तथापि राज्यका विद्यमान नीति, वन ऐनलगायतका अवरोधका कारण जैविक स्रोत र साधनमाथिको स्वतन्त्र पहुँचलाई निषेध गरेको अवस्था छ । संयुक्त राष्ट्रसंघीय खाद्य तथा कृषि सङ्गठनका अनुसार वनका साथसाथै कृषि क्षेत्रमा रहेका रूख विरूवा संसारका करोडौं गरिबको लागि खाना तथा आम्दानीको प्रत्यक्ष स्रोत हुन् (FAO 2011) । जङ्गली वनस्पति र वनजन्य

१ पत्रकारिता क्षेत्रमा लामो अनुभव भएका कुमार यात्रु-तामाङ इन्डीजिनियस टेलीभिजनसँग आबद्ध हुनुहुन्छ । उहाँका आदिवासी ज्ञान सम्बन्धी शोधमूलक कृतिहरु प्रकाशन भएका छन् ।

खाद्य स्रोतलाई कृषिजन्य पद्धतिबाट घरेलुकरण नगरेसम्म विद्यमान खाद्य चुनौतीको सामना गर्न असम्भव छ । नेपाली परिप्रेक्षमा बढदै गएको खाद्यान्नको परनिर्भरताको मुख्य कारक तत्त्व रैथाने ज्ञान प्रणालीको बेवास्ता हो ।

२. उद्देश्य

विश्वव्यापी बहसको विषय बनेको खाद्यसङ्कटमा वनजन्य जैविक खाद्यस्रोतको पहिचान गर्ने सन्दर्भमा नेपालका आदिवासी जनजातिमध्ये चेपाङ परम्परा र ज्ञानलाई प्रचार गर्ने यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य हो । यस क्रममा यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य यस प्रकार छन्–

- आदिवासी चेपाङको खाद्यस्रोतका रूपमा रहेको वनजन्य खाद्यस्रोतको पहिचान गर्ने,
- ती खाद्यस्रोतमा उनीहरूको पहुँचको अवस्थालाई उजागर गर्ने र
- चेपाङ जातिको खाद्यसामग्री र परम्परागत खाद्यज्ञानबारे खोजी गर्ने ।

३. अध्ययन विधि

प्रस्तुत अध्ययनका लागि निम्न विधि अपनाइएको छ -

(क) प्रत्यक्ष अवलोकन : यो अध्ययन मूलतः सञ्चारको अन्तरवस्तु तयार गर्ने सन्दर्भमा तयार गरिएको हुँदा अभ्यासको अवलोकनलाई जोड दिएर अध्ययन गरिएको छ । खास गरेर बागमती प्रदेशअन्तर्गत चितवन जिल्लाको इच्छाकामना गाउँपालिका र गण्डकी प्रदेश तनहुँ जिल्लाको बन्दीपुर गाउँपालिकामा बसोबास गर्ने चेपाङ समुदायको जीवनशैली, खानपान र खाद्यअभ्यासको प्रत्यक्ष अवलोकन गरिएको छ । आदिवासी चेपाङहरूको परम्परागत पुर्ख्यौली भूमि मकवानपुर, चितवन, धादिङ र गोर्खा भएकाले चितवनको यो क्षेत्रहरू छनोट गरिएको हो भने तनहुँको गाउँपालिकामा जीविकाको खोजी गर्दै बसाइँ सरी पुगेका चेपाङहरूको पनि अध्ययन गरी तुलना गरिएको छ । दुवै स्थानका चेपाङहरूको परम्परागत अभ्यासहरू प्रत्यक्ष अवलोकन गरिएको छ ।

(ख) प्रकाशित सामग्रीहरूको अध्ययन : चेपाङ आदिवासी सम्बन्धी खोज अनुसन्धान भएका सामग्रीहरू र उनीहरूको खाद्यअधिकारसँग सम्बन्धित सरकारी नीति, कानुन र मिडिया रिपोर्टहरूको अध्ययन तथा विश्लेषणलाई यस अध्ययनको द्वितीय स्रोतका रूपमा प्रयोग गरिएको छ । हालसम्मका अध्ययनहरूमा चेपाङहरूमा भोकमरी तथा खाद्यसंकट सम्बन्धी केही मिडिया कभरेज भएको पाइएतापनि ती चुनौतीहरूलाई सम्बोधन गर्ने उनीहरूको ज्ञान प्रणालीसम्बन्धी कुनै पनि सञ्चार सामग्री उपलब्ध भएको पाइएन । यसकारण उनीहरूको ज्ञान प्रणालीलाई सम्बोधन गर्ने गरी अन्तर्राष्ट्रिय कानुनहरू, राष्ट्रिय प्रयास र संवैधानिक तथा कानुनी पक्षमा प्रकाशित सामग्रीको अध्ययनलाई यहाँ समावेश गरिएको छ ।

(ग) मूल्य र मान्यताको सम्मान : आदिवासी जनजातिका कुनै पनि सवालमा अनुसन्धान गरिंदा आदिवासीको प्रथा, परम्परा र अधिकारको कोणबाट गरिनु आवश्यक हुन्छ । उनीहरूको मुख्य मामिलामा प्रवेश गर्ने आदिवासी प्रक्रिया र औजार हुन्छन् । यसैअन्तर्गत आइएलओ महासन्धि १६९ अनुसार स्वतन्त्रपूर्वक सूचित सहमति (Free, Prior and Informed Consent (FPIC)) लिएर आदिवासीकै मूल्य मान्यताअनुसार अनुसन्धान गर्नु पर्ने विधिको यस अध्ययनमा पनि उच्च सम्मान गरिएको छ ।

४. सीमा

जैविक खाद्यस्रोतमा निर्भर हुने आदिवासी चेपाङ ज्ञान विषयक यो अध्ययन लघु अध्ययन मात्र हो । माथि भनिएझैँ यो अध्ययन सञ्चारको अन्तरवस्तु तयार गर्ने प्रयोजनका लागि गरिएको हो । यस अध्ययनबाट आदिवासी चेपाङहरू जस्तै अन्य समुदायको पनि जीवनशैली, खाद्यज्ञान र उनीहरूको प्राकृतिक स्रोत र साधनसँगको अन्तरसम्बन्धको विश्लेषण गर्न सहज होस् भन्ने अभिप्रायबाट गरिएको हुँदा यो अध्ययनमा चेपाङको समग्र पक्षमा प्रवेश गरिएको छैन ।

चेपाङको संस्कृति र सभ्यतामा प्रयोग भएको र भइरहने ज्ञान प्रणालीमा वनजन्य खाद्य स्रोतहरूको महत्त्व र त्यसको पौष्टिकताको पक्ष तथा ती सामग्रीलाई बजारीकरण गर्न सकिने बजारमूल्यको पनि विश्लेषण आवश्यक हुँदा हुँदै समयको सीमितताका कारण यो अध्ययनमा परेको छैन । तथापि प्राकृतिक स्रोत र साधन माथिको अधिकार, यसमा अन्तर्राष्ट्रिय अभ्यास र यसको बुझाइबारे अनुसन्धान केन्द्रित छ । यी समग्र पक्षको कमीकमजोरी अध्ययनका सीमा हुन् ।

५. आदिवासी चेपाङ र जैविक खाद्यस्रोतको परिचय

नेपालका आदिवासी जनजातिमा सूचीकृत ६०[२] आदिवासी जनजातिमध्ये अतिसीमान्तकृत चेपाङ पनि एक हो । वन तथा जलजन्य प्राकृतिक स्रोत र साधनमा निर्भर यो जातिको मुख्य बसोबास मकवानपुर, चितवन, धादिङ र गोरखामा भए पनि पछिल्लो समयमा बसाइँसराइका माध्यमले २६ जिल्लामा फैलिएको पाइन्छ । २०६८ सालको जनगणनाअनुसार उनीहरूको जनसंख्या ६८,९०० रहेको छ । यसमध्ये सबैभन्दा ठुलो जनसंख्या चितवनमा २८,९८९, दोस्रो मकवानपुरमा १९,२३३, तेस्रो धादिङमा १४,४९२ र चौथो गोरखामा ३,४५४ रहेको छ (केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, २०६८) । विगतमा चेपाङलाई विभिन्न प्रकारका नामाकरण गरी पहिचान गरिएको पाइन्छ । वि. सं. २०३४ मा राजा वीरेन्द्रले प्रजा विकास कार्यक्रम घोषणा गरेपछि चेपाङहरू 'प्रजा' जातिका रूपमा परिचित भएका थिए । यो कार्यक्रम आ.व. २०३५/३६ देखि मकवानपुर जिल्लामा, आ.व. २०३६/३७ बाट चितवन, आ.व. २०३७/३८ बाट धादिङ र आ.व. २०४९/५० बाट गोरखा जिल्लामा लागु गरिएको थियो (राई, २०७५) । अति विपन्न समुदायलाई लक्षित गरी सुरू गरिएको प्रजा विकास कार्यक्रमले उनीहरूको जीविकालाई सहयोग गर्ने भनिए पनि चेपाङको आफ्नो स्वशासनको अभ्यास गरिरहेका वनजन्य स्रोतमा प्रतिबन्ध लगाएर वनलाई सामुदायिकीकरण र राष्ट्रियकरण गरियो । चेपाङहरूको पहिचानका रूपमा रहेको वनजन्य कन्दमूल सङ्कलन गर्ने सिकार गर्ने कामलाई राज्यबाट अपराधका रूपमा परिभाषित गर्न थालिएको छ ।

नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघको स्थापना (२०४७) पछि २०५५ सालमा नेपाल चेपाङ संघमा चेपाङहरू सङ्गठित भए । यो संघको स्थापनापछि उनीहरू आफैले 'प्रजा' जातिबाट 'चेपाङ' जातिका रूपमा परिचय दिन थालेको पाइन्छ । यो अभियानमा नेपाल सरकारले पनि नागरिकतामा प्रजा भए चेपाङ लेख्न सकिने गरी नागरिकता दिन परिपत्र गरेको थियो । यो अभियानबाट प्रजा जाति चेपाङमा रूपान्तरित भएको छ ।

सरकारले लोपोन्मुख आदिवासीलाई सामाजिक सुरक्षा भत्ता दिने कार्यक्रममा मकवानपुरका वनकरिया पनि समेटिएका छन् । केही चेपाङ अगुवाहरूको विचारमा वनकरियाहरू पनि चेपाङ नै हुन् । तथापि

२ आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८ को अनुसूचीमा २०७७ जेष्ठ ५ गते प्रकाशित राजपत्रअनुसार थप भएको राना थारू सहित ६० आदिवासी भनिएको ।

बनकरियाहरू भने यो तर्क स्वीकार गर्दैनन् ।

पछिल्लो समयमा यी दुवै पहिचानलाई अस्वीकार गर्दै उनीहरूले 'च्योवङ' पहिचानको दाबी गरेका छन् । २०७९ कात्तिक २६ गते हेटौडामा आयोजित एक पत्रकार सम्मेलनमा जानकारी गराएअनुसार च्योवङ राष्ट्रिय परिषद् गठन भएको र आत्मनिर्णयको अधिकार प्रयोग गर्दै च्योवङ स्वायत्त क्षेत्र बनाउने अभियान सुरू गरिएको बताइएको थियो । ग्रावियल च्योवङको संयोजकत्वमा गठन भएको भनिएको परिषद्ले ऐतिहासिक थातथलोमा राज्यले औपनिवेशिकता थोपरेको आरोप पनि लगाएका छन् ।

६. चेपाङ उत्पत्तिका किंवदन्तीहरू

चेपाङको उत्पत्ति र विकासका सन्दर्भमा विभिन्न मिथक र किंवदन्तीहरू रहेका छन् । यससम्बन्धी कलम चलाउने पहिलो व्यक्ति बेलायती नागरिक हड्सन् (१९४८) हुन् । उनले चेपाङहरूलाई भग्न जाति र भाषिक आधारमा भुटानका ल्होपाज जस्तै हुन भनेका छन् ।[३] तर केही चेपाङहरू भने आफूहरू राम लक्ष्मणका सन्तान भन्न रूचाउँछन् । हिन्दु ग्रन्थ रामायणमा राम र सीताका दुई छोराहरु लव र कुशमध्ये लवको सन्तान लहरी हुँदै चेपाङ भए भने कुसको सन्तान कुसुन्डा भएको मान्यता राख्छन् ।[४] तर, यो भनाइप्रति मानवशास्त्रीहरू सहमत छैनन् ।

प्रसिद्ध मानवशास्त्री डोरबहादुर विष्टले (विष्ट, २०३०) चेपाङहरू मङ्गोल वर्णका भएको हुँदा पूर्वका राई र लिम्बूसंग नजिक सम्बन्ध भएको बताएका छन् । चेपाङ शब्दलाई भिन्न भिन्न विचारबाट व्याख्या गर्ने प्रयास भएको छ (राई, २०७५) । 'चे' भन्नाले कुकुर र 'पाङ' भन्नाले 'धनुषवाण' भन्ने बुझिने हुँदा सिकार खेल्ने जातिलाई चेपाङ भनिएको मत छ । केहीले चेपाङ नामकरण 'च्योवाङ' शब्दबाट बनेको भन्नेहरु पनि छन्, जसको अर्थ हुन्छ 'च्यो (टुप्पा वा माथि) र 'वाङ' (ढुगा/चट्टान) । चेपाङ/च्योवाङ चट्टान वा पहाडमाथि बसोबास गर्ने जातीय समूह हो भनी बुझिन्छ (गुरूङ, २०६५) । यस नामबाट पनि चेपाङ उत्पत्ति र बसोबासको ऐतिहासिक निरन्तरता प्रकृति र प्राकृतिक स्रोतसँगको निकटता झल्काउँछ ।

चेपाङहरूको थातथलो महाभारत लेकको भिरपाखा नै हो । उनीहरू तिनै भिरपाखा–कान्लाहरूमा खोरिया खेती र जङ्गली कन्दमूलको भरमा बस्ने हुँदा यो समुदायलाई हेर्ने सवालमा एकरूपता पाइदैन ।

कतिपय चेपाङहरु आफ्नो उत्पत्ति थरअनुसार भएको बताउँछन् जस्तोः आफ्नो पुर्खा कालिगको ओडारमा बसी त्यहींबाट विस्तार भएको कालिंगे चेपाङहरूको धारणा छ । जिन्तीवाङको पहराबाट आफ्नो पुर्खाको उत्पत्ति भएको जिन्तीवाङ्गीहरूको तर्क छ । त्यसै गरी कायङवेला थर भएकाहरु चाँपको फूलबाट उत्पत्ति भएको जनाउँछन् । त्यसले पनि चेपाङहरूको उत्पत्तिको स्पष्ट प्रमाण अहिलेसम्म कहींबाट पनि प्राप्त भएको छैन ।

७. चेपाङ र जैविक खाद्यस्रोत

मातृभाषा र परम्परागत रीतिरिवाज, छुट्टै सांस्कृतिक पहिचान, छुट्टै सामाजिक संरचना, र लिखित वा अलिखित इतिहास भएझै आदिवासी जनजातिको फरक खाद्यसंस्कृति पनि हुन्छ । अन्यजाति भन्दा फरक खाद्यसंस्कृति भएकै कारणले आदिवासी जनजातिहरू अन्य जातजाति भन्दा फरक रहेका छन् । यस्तै फरक पहिचान आदिवासी चेपाङहरूको पनि छ । आदिवासी चेपाङहरूको खाद्यसंस्कृतिमा खाद्यस्रोत मूलतः

---

३ प्रज्ञा पूर्णाङ्क ८२ (असार र माघ) २०५१/५२ काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानमा प्रकाशित विवरण ।

४ रामबहादुर चेपाङको भनाइ

प्राकृतिक स्रोतहरू वनजन्य उत्पादन तथा खोलाखोल्सीमा हुने जलचर प्राणीहरू हुन् । निजी स्वामित्वमा कृषियोग्य निजी भूमि नहुनु र परम्परागत खोरिया प्रणालीमाथि पनि सरकारले प्रतिबन्ध लगाएसँगै उनीहरूको खाद्यस्रोतको निर्भरता वनजन्य स्रोतमा देखिन्छ । उपलब्ध सीमित कृषि भूमिमा गरिने कृषि प्रणाली पनि परम्परागत रहेको छ र त्यसका बालीहरू पनि सिमित छन् ।

चेपाङको खाद्यस्रोत पहिचान गर्ने परम्परागत ज्ञान विशिष्ट प्रकृतिको रहेको छ । महाभारत पर्वत शृङ्खलामुनिको भिरालो पाखा तथा झाडीमा पाइने कन्दमूल पहिचान गरेर खाद्य र अखाद्य पदार्थ छुट्याउने ज्ञान चेपाङसँग हुन्छ ।

वनजन्य जैविक स्रोतसँग सम्बन्धित यो ज्ञानकै कारण ती स्रोतहरू पनि संरक्षण भएका छन् । कन्दमूल पहिचानका लागि उनीहरू बोट, बिरूवाको पात र गानाका प्रकार र आकारलाई प्रयोग गर्दछन् । उनीहरु तरूल, गिठा र भ्याकुर अनि तिनका विविधतालाई आधार मानी गिठा, भ्याकुर र तरूललाई आफनै मातृभाषामा उच्चारण गर्दछन् । जसले गर्दा ती बोटबिरूवाहरूसंग जातीय सम्बन्ध परम्परादेखि नै भएको प्रष्ट पार्दछ ।

चेपाङको बसोबास क्षेत्रमा कन्दमूलको विविधता तथा व्यापक उपलब्धता मात्र नभई चेपाङ जातिमा यसको उपयोग गर्ने बृहत् ज्ञान रहेको तथ्य विभिन्न अध्ययन अनुसन्धानले पुष्टि गरेका छन् । यसबाहेक नेपालका अन्य जनजातिभन्दा चेपाङहरु यस्ता कन्दमूलमा बढी निर्भर रहेबाट पनि चेपाङको यस्ता वस्तुसँगको जातीय तथा सांस्कृतिक सम्बन्ध बुझ्न सकिन्छ । चेपाङ समुदायले यस्ता वस्तुहरु वनजङ्गलबाट सङ्कलन गरी उपयोग गर्दै आइरहेका छन् । हाल आएर यस्ता वस्तुका उपलब्धता घट्दै गइरहको छ ।

८. अभ्यासमा वनजन्य खाद्यस्रोतहरू

सबै मानवका पुर्खाहरू जङ्गलमा उत्पादन भएका खाद्य र अखाद्य पदार्थ पहिचान गरेर नै कृषि युगमा प्रवेश गरेका हुन् । यस अर्थमा चेपाङहरूको जीविका र उनीहरूको संस्कृतिका आधारमा कृषि युगमा प्रवेश गर्दै गरेका मानव समुदाय मान्न सकिन्छ । वनमा उत्पादन हुने वनजन्य खाद्यस्रोतमा निर्भरता हुने विशेषता चेपाङ समुदायमा पाइन्छ ।

नेपालमा व्यवस्थापन गरिंदै आएका विभिन्न वन जस्तै कबुलियती वन, धार्मिक वन, सामुदायिक वन, साझेदारी वन, मध्यवर्ती वन, संरक्षित वन र सरकारी वनमा चेपाङ समुदायले आंशिक खाद्य आपूर्ति गर्ने गर्दछन् । खेती नगरी वनमा पाइने यस्ता खाद्यान्नहरू अर्गानिक र बढी पोषणयुक्त हुने, चाहेजति सङ्कलन गर्न सकिने साथै उत्पादनमा लगानी नपर्ने भएकोले पनि चेपाङको खाद्य सामग्री सुरक्षाका दृष्टिकोणले महत्त्वपूर्ण रहेको छ ।

चेपाङहरूको खाद्य स्रोतलाई वर्गीकरण गर्दा तीनवटा स्रोतलाई लिन सकिन्छ ।

(क) वनजन्य कन्दमूल, फलफूल तथा सागसब्जी,

(ख) नदी, खोला तथा सिमसारमा हुने जलचर जीवहरू र

(ग) परम्परागत बालीका उत्पादनहरू ।

वनजन्य खाद्यस्रोतहरूमा भरपर्दो स्रोत जङ्गलका कन्दमूलहरू हुन् । जमिनमुनि जमिनमाथि विभिन्न आकारका गाना लाग्ने लहरेदार वनस्पतिलाई नै कन्दमूल भन्ने गरिन्छ । यसमध्ये एउटा तरूल हो भने

अर्को गिठा, भ्याकुर । तरूलको खेती हुन्छ तर गिठा, भ्याकुरको खेती गरेको पाइँदैन । केही लामा गाना हुने र पानको जस्तै पात हुने तरूलहरू अनेक प्रकारका हुन्छन् । तर बारी वा कान्लामा खेती गरिने तरूल भन्दा वनमा पाइने तरूल स्वादिष्टक र गुणकारी हुने चेपाङ जातिको मत छ ।

चेपाङहरूका अनुसार वन तरूललाई चेपाङ भाषामा 'ब्रान गोइ' भनिन्छ । यो तरूल स्वादिष्ट हुन्छ । तर गहिरो जमीनमुनी पाइने हुँदा यसको सङ्कलन निकै कठिन हुन्छ । 'पाङलाङ तरूल' यो अर्को प्रजातिको तरूल हो । यसलाई चेपाङ भाषामा 'पाङलाङ गोई' भनिन्छ । फागुनदेखि जेठसम्म सङ्कलन गर्न सकिने यो तरूल गानोका रूपमा हुन्छ । यो तरूल तरकारी, खाजा वा अन्नको सट्टा भोजन गर्ने चेपाङ परम्परा छ ।

घर तरूल जसलाई 'पञ्जे गोइ' भन्ने गरिएको छ । यो तरूल चेपाङ समुदाय बाहिर पनि खाना, खाजा वा तरकारीका रूपमा प्रयोगमा छ । अन्नको सट्टा पनि यसको प्रयोग हुन्छ । यसबाहेक काँडे तरूल (बास गोइ), चाङ्से गोइ, किम गोइ, पातले गोइ, पिडालु गोइ, तोकाने किम गोइ, कुकुर तरूल (कुइ गोइ) आदि तरूलहरू चेपाङहरूले पहिचान गरेका छन् । यी सबै तरूलले चेपाङ समाजको खाद्य चुनौतीलाई सम्बोधन गर्दछ ।

जगल्टे भ्याकुर अर्को चेपाङ खाद्य संस्कृतिसँग जोडिएको वनस्पति हो । जमिनमुनिको गानो निकालेर खानयोग्य बनाउने चेपाङ ज्ञान छ । यसलाई उसिनेर खाजाको रूपमा अथवा अन्नको सट्टामा खाने गरिएको छ । चेपाङ अगुवाहरूका अनुसार यो गाना पेटमा जुका परेमा वा चुर्ना लागेमा औषधीका रूपमा पनि प्रयोग गर्न सकिने बताइएको छ । चेपाङ भाषामा यसलाई 'जे पास' भनिन्छ ।

जमिनमुनिका गानो तथा लहरामा फल्ने केस्रा दिने अर्को भ्याकुरलाई रानी भ्याकुर (सुती पास) हो । यो भ्याकुरको केस्रालाई उसिनेर तरकारीका रूपमा र जमिनमुनिको गानोलाई उसिनेर सेवन गरिन्छ । यसमा पनि औषधीय गुण हुन्छ ।

भार्लाङ अर्को चेपाङ खान्की हो । भार्लाङजस्तै अर्को कन्दमूल त्यागुना चेपाङ भाषामा 'ग्ली' पनि चेपाङहरूले पहिचान गरेको खाद्यवस्तु हो । यसरी नै गिठ्ठा चेपाङको भोजनको साथी हो । उनीहरूको चुल्होमा गिठ्ठाको उपस्थिति भएकै हुन्छ । गिठ्ठा अनेक प्रकारका हुन्छन् । चेपाङ ज्ञानका आधारमा रिलाक (मिठो गिठ्ठा) र ह्याक लाक (तितो गिठ्ठा) को पहिचान गरेर गिठ्ठाको सङ्कलन र भोजन हुन्छ ।

चेपाङ समाजमा चिउरी लोकप्रिय फलका रूपमा स्थापित छ । मकवानपुर जिल्लाको चेपाङबस्तीमा चिउरी वनस्पति प्रचुर मात्रमा भएका कारण यसको फलको बहुउपयोग चेपाङहरूले गर्दछन् । चेपाङ भाषामा चिउरीलाई 'योसी' भनिन्छ । यसको हरियो पात डालेघाँसका रूपमा प्रयोग हुन्छ । यसको फल खाइन्छ । फल खाएपछि त्यसको बियाँबाट तेल निकालिन्छ । तेल निकालीसकेको पिना पनि विभिन्न प्रयोजनमा प्रयोग हुने गर्दछ । साबुन बनाउन, मल बनाउन पनि यसको प्रयोग गर्न सकिन्छ । चिउरीले चेपाङ समाजलाई बाँच्नका लागि मद्दत गरेको उनीहरूको भनाइ छ । चिउरीसँग चेपाङ समाजको आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक सम्बन्ध स्थापित छ ।

सामान्यतयाः चिउरीको रूखमा बास बस्ने चमेराको सिकार गर्ने चेपाङ ज्ञान रहेको छ । यसलाई पासोमा पार्ने विशेष सिप उनीहरूले प्रदर्शन गरेका छन् । यसैले चेपाङ, चिउरी र चमेराको विशेष सम्बन्ध रहेको भनाइ चेपाङ समाजमा प्रचलित छ ।

चेपाङले पहिचान गरेको वनजन्य सागसब्जीहरूमा सिस्नु (नेलाउ), वन मकै (माल कागुनो), बेथुको साग (युन्छा), कागुनो .(आइम),सामा (साङ) आदि वनस्पतिलाई खाद्यका रूपमा प्रयोग गर्ने गरेका छन् ।

निगुरो टाँकीको साग पनि चेपाङ सागपातमा पर्दछन् ।

खोला, नदी तथा खोल्सामा पाइने जलचरको सिकार गर्ने उनीहरूको अर्को परम्परा हो । गंगटा, माछा, चेपा आदि जलचरको सिकार गरेर खाने गरिन्छ । यस्ता सिकारलाई खानयोग्य बनाउन विशेष ज्ञान आवश्यक छ ।

९. खाद्यसुरक्षा सम्बन्धी सहयोगी ज्ञान

विश्वव्यापी खाद्यसङ्कटको प्रक्षेपण भइरहेको पृष्ठभूमिमा करिब ३७ लाख नेपाली खाद्य असुरक्षाको स्थितिमा रहेका छन् (कोइराला, २०७८) । त्यसो त खाद्य असुरक्षा वा भोकमरीको परिभाषामा नै एकरूपता छैन । उच्च मात्रामा खाद्यान्न आयातको अवस्था, कुपोषण र मानव स्वास्थ्य सूचकहरूमा नकारात्मक अवस्था आएको मान्न सकिन्छ । २०१९ बाट फैलिएको कोरोना महामारीका कारण पनि सम्भावित खाद्यसङ्कटको चेतावनी सान्दर्भिक हुन्छ । तर हाम्रा ज्ञान प्रणालीलाई सदुपयोग भएको खण्डमा यी चेतावनीलाई सजिलै सामना गर्न सकिन्छ ।

चेपाङहरूको सन्दर्भमा लेख्ने र बोल्ने प्रायः सबैले खाद्य असुरक्षा र भोकमरीको समस्यालाई नै उजागर गर्ने गरेका छन् । श्रीराम श्रेष्ठले आफनो पुस्तक नेपालको जनजातीय संस्कार र संस्कृतिमा (श्रेष्ठ, २०७७: १०९-१२८) भोकमरीको चपेटामा चेपाङहरू भनेर भोकमरीसँग उनीहरूको परिचय जोडेका छन् । बागमती प्रदेशअन्तर्गत सञ्चार रजिष्ट्रारको कार्यालयबाट बागमती प्रदेशको परम्परागत ज्ञानसम्बन्धी अभिलेखको प्रकाशन बत्तीस कोणमा (ढुङ्गेल, २०७८) पनि चेपाङ समुदायलाई निरीह रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । सोही प्रकाशनमा नानीमैया विष्टले संरक्षण र विकासको दोसाँधमा अस्तित्व (विष्ट, २०७८: २७७-२९०) भन्दै चेपाङ समुदाय जोखिम रहेको चित्रण गरेका छन् । तर खाद्यसङ्कटको भयावह स्थितिको सामना गर्ने यो ज्ञान प्रणाली माथि सकारात्मक भावना भने कमैको पाइन्छ ।

चेपाङसम्बन्धी अनुसन्धान गर्नेहरूले उनीहरूमा व्याप्त गरिबी, बेरोजगारीको समस्या, भूमिहीनता, शिक्षा र स्वास्थ्यमा पहुँचको अभावका सन्दर्भलाई उठान गरेका छन् । प्रायजसो लेखकहरूले उनीहरूको खाद्यान्न उत्पादनले ६ महिना पनि नपुग्ने तथ्यलाई प्रस्तुत गरेका छन् (राई, २०७५) । तर खाद्यान्न अपुग रहेको बाँकी अवधिमा कसरी खाद्य आपूर्ति हुन्छ ? भन्ने तर्फ भने विमर्शको आवश्यकता छ ।

नेपालमा खाद्य अभाव हुन थालेको र आयात बढेको साँचो हो । तर यसको विकल्पमा प्राकृतिक सम्पदाबाट कसरी आपूर्ति भइरहेको छ र यो चुनौतीलाई कसरी सामना भइरहेको छ ? भन्ने विषयमा घनीभूत बहस हुन जरूरी छ ।

विश्व बैङ्क तथा अन्तर्राष्ट्रिय मुद्राकोषको विकासे ढाँचाको साँचोमा तौलने हो भने आदिवासीहरू सङ्कटको डिलमा रहेका छन् । यसको कारक तत्त्व भनेको उनीहरूको भूमि, भूभाग तथा भूक्षेत्र माथिको स्वायत्तता, स्वशासन विरूद्ध आन्तरिक र बाह्य उपनिवेशकारी हमला हो । तर आदिवासीय कोणबाट हेर्ने हो भने उनीहरूले बचाएको प्रथा, परम्परा र ज्ञान प्रणालीका कारण उनीहरू सबल र सक्षमको रूपमा स्वीकार गर्नु पर्ने हुन्छ ।

आदिवासी चेपाङको प्रथाजन्य स्वशासनको आफ्नो विधि र प्रक्रियाले वनजन्य खाद्यस्रोतको पहिचान गर्दछ । ती वनजन्य स्रोत नै भोकसमन गर्ने साधन र औषधीय गुणका खाद्य पदार्थ हुन् । जसलाई विद्यमान आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान प्रणालीले जङ्गली, असभ्य र अविकसितको संज्ञा दिन्छ । तर यस भित्रको नवीनता,

दिगोपन र पर्यावरणमैत्री ज्ञानको सन्दर्भमा कमै चर्चा हुने गरेको छ ।

यो सन्दर्भलाई खाद्य तथा पोषण सुरक्षा विज्ञ डा. यमुना घलेले खाद्य सङ्कटलाई एक अवसरका रूपमा व्याख्या गरेकी छन् । उहाँले जातीय विविधता र ज्ञान प्रणालीका आधारमा नेपालको कृषि प्रणाली अगाडि बढाउनु पर्ने राय दिएका छन् (घले, मितिः नभएको) । यसै कारण नेपालको भौगोलिक परिस्थिति र जैविक विविधता, प्राकृतिक स्रोतको प्रचुरता र बहुजातीय संस्कार अनि मौलिक ज्ञान तथा सिपले भरिएको राष्ट्रको लागि समावेशी, दिगो कृषि खाद्य सुरक्षाको आधार हो ।

वनस्रोतमा आधारित खाद्यवस्तुले खान्कीमा विविधता र पौष्टिक तत्त्व, खनिज र भिटामिन थप्ने कार्य गर्दछ । यसको सेवनले पोषणको काम गर्दछ साथै स्वादमा स्तरोन्नति गर्दछ । वनमै आफ्नो जीवन बिताउने फिरन्ते राउटेजस्ता समुदाय र वनमा आश्रित विपन्न तथा पिछडिएको जनताको लागि वनबाट प्राप्त हुने यस्ता पदार्थ उनीहरूको खाद्यसुरक्षाको निम्ति एकमात्र उच्चतम् विकल्प रहेको छ ।

कृषि उत्पादनमा कमी हुँदैमा वा खाद्यान्न र आयात नहुँदैमा चेपाङ समुदाय डराएको पाइँदैन । उनीहरूसँग वनबाट प्राप्त हुने खानयोग्य वस्तु तथा सेवा खाद्य असुरक्षासँग जुझ्ने महत्त्वपूर्ण रणनीतिको रूपमा रहेको हुन्छ । तर त्यो स्रोतसम्म पुग्ने अवसरबाट वञ्चित गर्ने राज्यका नीति तथा कानुनहरू चाहिं बाधक तत्त्व रहेका छन् ।

१०. चेपाङ खाद्य स्रोतमाथि चुनौती

वनजन्य जैविक खाद्यस्रोतमाथि अति निर्भर आदिवासी चेपाङहरू पछिल्लो समयमा सङ्कटमा पर्दै आएका छन् । केही अनुसन्धानकर्ताहरू वनजन्य जैविक स्रोतमाथि निर्भर भएकै कारण उनीहरूमा भोकमरी भएको, खाद्य सङ्कट भएको टिप्पणी गर्दछन् । तर त्यो टिप्पणी वनको राष्ट्रियकरण, सामुदायिकीकरण र तीव्र रूपमा भइरहेको जलवायु परिवर्तनको कारण भएको तथ्य चाहिं लुकाउने गरेका छन् । वास्तवमा राज्यको नीतिका कारण चेपाङ जाति खाद्यस्रोतको पहुँचबाट वञ्चित भइरहेको छ ।

त्यसो त नेपालको संविधानमा नै नागरिकको खाद्यसुरक्षा तथा खाद्य सम्प्रभुता जस्ता विषयलाई नागरिकको मौलिक हकको विषय बनाइएको छ । संविधानको धारा ३६ मा प्रत्येक नागरिकलाई खाद्यसम्बन्धी हक हुने, खाद्य वस्तुको अभावमा जीवन जोखिममा पर्ने अवस्थाबाट सुरक्षित हुने र खाद्य सम्प्रभुताको हक हुने उल्लेख छ । यही संवैधानिक व्यवस्थाका आधारमा सरकारले खाद्यअधिकार तथा खाद्य सम्प्रभुतासम्बन्धी ऐन, २०७५ पनि जारी गरेको छ । यो ऐनअनुसार बिना भेदभाव पर्याप्त, पोषणयुक्त खाद्यमा नियमित पहुँच प्राप्त गर्ने अधिकार प्रदान गरिएको छ । भोकबाट मुक्त हुने र सांकृतिक रूपमा स्वीकार्य खाद्य उपभोग गर्न पाउने अधिकारलाई यो ऐनले सुनिश्चित गरेको छ ।

एकातिर खाद्य ऐनहरूले खाद्य पहुँचलाई सुनिश्चितता गरे पनि विद्यमान वनसम्बन्धी कानुनहरूले वनजन्य स्रोतहरूलाई प्रतिबन्धित अवस्थामा पुऱ्याएका छन् । विद्यमान संरक्षित क्षेत्रहरूसम्बन्धी कानुनहरूमा संरक्षित क्षेत्रभित्र माछा मार्न पाइने, मानिस वा घरपालुवा जीवजन्तुले बाटोको प्रयोग गर्न पाउने, वन पैदावरको उपयोग गर्न पाइने, जडीबुटीको सङ्कलन गर्न पाइने, चरिचरन राख्न पाइने, गोठ राख्न पाइने व्यवस्था निकुञ्ज नियमावलीहरूमा भए पनि, निकुञ्जहरूबाट सो नियमावली कार्यान्वयन भएको पाइँदैन । उल्टै माछा मार्न र बटुल्न गएका राजकुमार चेपाङहरूले ज्यान गुमाएको तथ्य सबैका अगाडि छ ।

चेपाङहरूको खाद्यस्रोत माथि प्रत्यक्ष रूपमा राज्य नियन्त्रित संरचना र अप्रत्यक्ष रूपमा जलवायु

परिवर्तन, आधुनिकीकरण र विश्वव्यापीकरणहरू नै चुनौती हुन् ।

११. निष्कर्ष

संसारमा जति पनि जाति, धर्म, संस्कृति, संस्कार, रीतिरिवाज भएका समुदाय छन् ती सबैको आ–आफ्नै प्रकारका जीवनशैली अनि खानपानको प्रचलन छ । ती सबै समुदायले आ–आफ्नै विशेषता र महत्त्व बोकेका हुन्छन् । उनीहरूको बासस्थानको प्राकृतिक अवस्था, वातावरण अनुकूल उत्पादन भए/गरेअनुसार त्यसलाई उपभोग गर्ने तरिका स्थापित भएका हुन्छन् । खाद्यसंस्कृति त्यस जातिले आर्जन गरेको परम्परागत ज्ञानको निरन्तरता हो (यात्रु, २०७८) । यो तत्कालको वैज्ञानिक आविष्कार भन्दा पनि युगौंको अनुभव र त्यस अनुभवको पुस्तान्तरण जगमा हुर्किएको हुन्छ ।

यही पृष्ठभूमिमा आदिवासी चेपाङहरूको खाद्य संस्कृतिलाई लिन सकिन्छ । चेपाङ खाद्यसंस्कृतिले मानव समाजको जङ्गली युगको प्रतिनिधित्व गर्दछ । कृषि युगको प्रारम्भ हुनुभन्दा अगाडि जसरी मानवसमुदाय जङ्गली कन्दमूल र सिकारमा निर्भर थिए, त्यसै गरी यो समुदाय अहिले पनि वनजंगल, पाखा पखेरामा पाइने कन्दमूल, फलफूल तथा खोला, खोल्सामा पाइने जलचर जीवहरू माछा, चेपागाडा, गंगटा र चमेराको सिकार गरेर भोजन गर्ने परम्परा कायमै छ ।

खाना र पकाउने कला मूर्त र अमूर्त दुवै किसिमको सांस्कृतिक सम्पदा हो । खाना र संस्कृति अन्तरसम्बन्धित हुन्छन् । चेपाङको वनजन्य खानाको स्रोत पनि सांस्कृतिक सम्पदा हो । यो प्रणालीबाट सांस्कृतिक मूल्य तथा ज्ञान एउटा पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा हस्तान्तरण भइरहेको हुन्छ । यसबेला मूर्त र अमूर्त दुवै संस्कृति प्रवाह भइरहेको र बाँचिरहेको हुन्छ । यसमा चेपाङले आफ्नो भूमि, भूभाग तथा भूक्षेत्रको प्रतिनिधित्व गर्दछ ।

संस्कृति भनेको मानिसको जीवनपद्धति हो । संस्कृति मानिसको लिखत, धर्म, संगीत, लत्ताकपडा, पाककला आदिबाट सरिरहेको हुन्छ । भिन्न समूहको भिन्न संस्कृति हुन्छ । एउटा पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा सिकाइबाट संस्कृति सरिरहेको हुन्छ, त्यसैगरी 'जीन' बाट पनि अर्को पुस्तामा हस्तान्तरण हुन्छ । खाना संस्कृतिको आधारभूत तत्त्व हो । खाना सभ्यताको हृदय हो, किनकी मानिसको जीविका र स्वस्थ्य मानवको विकास खानाले नै गरिरहेको हुन्छ । सामान्यतया मानिस समूहमा खाना खान रूचाउँछ, यस्तो क्रियाबाट भोक जागृत हुन्छ र उसले उपयुक्त वातावरण पाउँदा आपसी भावना पनि साटासाट गर्दछ । यस अर्थ खाना भौतिक कुरा मात्र होइन यो भावनाको विषय पनि हो । यसरी खाना पोषणका लागि मात्र होइन जीवनपद्धति र संस्कृति पनि हो । तर खानाको प्राकृतिक स्वाद र पोषक तत्त्व कायम हुँदा समुदायको समृद्ध खाद्यसंस्कृतिको समेत जगेर्ना हुन्छ ।

यस सन्दर्भमा वनजन्य खाद्यसंस्कृति चेपाङ समुदायको जीवनशैली अभ्यास नितान्त मौलिक रहँदै आएको छ । तथापि, उनीहरूको खाद्यसंस्कृति, रहनसहन र जीवनशैलीमा केही समययता परिवर्तन भने हुन थालेको देखिन्छ । विशेषतः अन्य समुदायको प्रभावले चेपाङ खाद्यसंस्कृतिमा पनि परिवर्तन हुँदै गएको छ । विश्वव्यापी रूपमा खाद्यसङ्कटको सम्भावना भएको पृष्ठभूमिमा यो संस्कृति माथि बृहत् बहस र थप अनुसन्धानको आवश्यकता रहेको छ ।

यो खाद्यज्ञान लगायतका आदिवासी ज्ञानको अभिलेखीकरणको आवश्यकता छ । मौखिक वृतान्तमा मात्र बाँचेका यस्ता ज्ञान प्रणालीलाई आउने पुस्तामा हस्तान्तरणका लागि मात्र होइन, विश्वव्यापी खाद्य चुनौतीलाई सम्बोधन गरेर बौद्धिक सम्पत्तिको अधिकार दाबी गर्न पनि अभिलेखीकरण जरूरी छ । कतिपय

अभ्यासहरु अभिलेखीकरणको अभावमा बौद्धिक सम्पत्ति चोरी हुने घटना बढेकै कारण पनि विभिन्न समुदायको भावना, विचार, अभ्यास तथा चलनहरूको लेख्य भाषामा लिपिबद्ध हुन जरूरी छ ।

नेपालजस्तो बहुसांस्कृतिक मुलुक आदिवासी ज्ञानको मुहान हो । कतिपय अभ्यासहरु त मासिएर गएका छन् । अभिलेखीकरण नभएका र मौखिक इतिहासमा रहेको यस प्रकारका ज्ञान प्रणाली यसरी लोप हुँदै जाने अवस्था भएकाले अहिले सरकारी र गैरसरकारी प्रयत्नहरूको संरक्षण जरूरी भएको हो ।

सन्दर्भ सामग्री

कोइराला, केदार (२०७८) . नेपाली खाद्य प्रणालीः रूपान्तरण र सुरक्षा . काठमाडौः नागरिक दैनिक, २०७८ आश्विन १७ गते ।

गुरूङ, गणेशमान (२०६५) . चेपाङ समाज र वातावरण, चेपाङ खाद्य संस्कृति र कृषि जैविक विविधता, काठमाडौः रिम्स नेपाल ।

घले, यमुना (मिति थाहा नभएको) . दिगो कृषि र खाद्य सुरक्षा प्रणाली स्थापनाका अवसरहरू . विराटनगरः प्रदेश नम्बर १ कृषि विकास निर्देशनालय ।

चेपाङ, यमन (२०६५) . चेपाङ एक चिनारी, चेपाङ खाद्य संस्कृति र कृषि जैविक विविधता . काठमाडौः रिम्स नेपाल ।

ढुङ्गेल, विनोद सं (२०७८) . बत्तीस कोण हेटौडा : बागमती प्रदेश, आन्तरिक मामिला तथा कानुन मन्त्रालय,. सञ्चार रजिष्टारको कार्यलय

नेपालको संविधान, (२०७२) . नेपाल सरकार काठमाडौः कानुन किताब तथा व्यवस्था समिति ।

यात्रु कुमार (२०७८) . खराब असर न्यूनिकरणमा आदिवासी ज्ञान. बत्तीस कोण, सम्पादकः(विनोद ढुंगेल) काठमाडौः सञ्चार रजिष्टारको कार्यालय बागमती प्रदेश ।

यात्रु, कुमार (२०७८) . परम्परागत आदिवासी ज्ञान . काठमाडौः इन्डिजिनियस मिडिया फाउण्डेशन ।

राई ठगिन कुमार (२०७५) . चेपाङ समुदायको वर्तमान अवस्थाः काठमाडौः हिमाली राई ।

राष्ट्रिय जनगणना (२०६८) . काठमाडौः केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग ।

वस्ताकोटी, ऋषिराम र लिलानाथ शर्मा (सं), (२०६५) . चेपाङ खाद्य संस्कृति र कृषि जैविक विविधता, काठमाडौः रिम्स नेपाल ।

विष्ट, डोर बहादुर (२०३०) . सबैजातको फूलबारी . काठमाडौः साझा प्रकाशन

विष्ट, नानीमैया (२०७८) . चेपाङ समुदाय, संरक्षण र विकासको दोसाँधमा अस्तित्व (बत्तीस कोण, सं.विनोद ढुंगेल) हेटौडा बागमती प्रदेश, आन्तरिक मामिला तथा कानुन मन्त्रालय, सञ्चार रजिष्टारको कार्यलय

श्रेष्ठ, श्रीराम (२०७७) . नेपाली जनजातीय संस्कार र संस्कृति . काठमाडौः आकृति प्रकृति प्रकाशन ।

थारू समुदायको परम्परागत प्रणाली बरघर र यस बारेको ऐन

डा. कृष्णराज सर्वहारी[1]
<ksarbahari@gmail.com>

सार

दुई वा दुईभन्दा बढी परिवार मिलेर समाज बन्छ । विकासको क्रममा जनसंख्या वृद्धि हुँदै गयो, सँगसँगै बस्ने कुटुम्बको आकारमा पनि वृद्धि हुँदै गयो । परिणामस्वरूप कर्मको आधारमा परिवारको मुली समुदाय अर्थात् कबिलाको मुली बन्यो, जो धार्मिक, प्रशासनिक, नैतिक, न्यायिक अधिकारयुक्त भयो । थारू समुदाय पनि कबिला संस्कृतिमा आधारित छ । संसारका प्रायःजसो आदिवासी जनजातिको आफ्नो समुदाय/समाज सञ्चालन गर्ने मौलिक परम्परा रहिआएको पाइन्छ । त्यस्तै, नेपालको पुरानो आदिवासी जनजातिमध्ये थारूहरूको गाउँघर सञ्चालन गर्ने वर्षौंदेखिको आफ्नो मौलिक प्रणाली रहेको छ । यस जातिको घरायसी पारिवारिक, गाउँको सामूहिक तथा कुलापानी गरी कृषि कार्यका लागि फरक फरक जिम्मेवारी भएको सांगठनिक संरचना रहेको पाइन्छ । यहाँ यिनै विभिन्न सामाजिक संस्थाहरूमध्ये थारू समुदायमा प्रचलित बरघर बारे अध्ययन गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *बरघर, कमलहरी, थरूहट, झुमरा, मघौटा ।*

१. विषय प्रवेश

पारिवारिक संरचनामा किसन्वा, किस्निन्या, कमैया, बुक्रही, कमलहरी, भैंसरवा, छेग्रहवा, भेंरहवा, गयरवा/बर्डिवा, लह्चिउना, बरहेरवा, पनहेरवा, भन्सरिया, उपरिया, लर्का खेलुइया आदि पर्दछन् । त्यस्तै, सामूहिकअन्तर्गत बरघर, सहायक बरघर, चौकिदार, चिरक्या, कोड्रिह्वा, किस्निन्या तथा कुलापानीअन्तर्गत कुलापानी चौधरी, सहायक चौधरी, बरघर, सहायक बरघर, चौकीदार, किसान, झराली, नाँढ डरूइया/अघरिया, पनभरूवा आदि हुन्छन् (दहित, २०६२ः २५३-२५८) । प्रत्येकको छुट्टाछुट्टै जिम्मेवारी बाँडफाँट गरिएकोले काम यथासमयमा सम्पन्न हुने गर्छ ।

थारू गाउँको नेतृत्व अगुवाले गर्छ । हरेक सालको माघीमा गाउँको अगुवा चुनिन्छ, जसलाई स्थानअनुसार महटाँवा, बरघर, ककनदार, प्रधनवा, भलमन्सा पनि भनिन्छ । गाउँघरमा झैंझगडाको छिनोफानो

१ पत्रकारिता तथा साहित्यमा कलम चलाउनु हुने डा. कृष्णराज सर्वहारीले थारू जातिको विषयमा विद्यावारिधी गर्नुभएको छ । उहाँका दर्जनौ शोधमूलक पुस्तक र थारू भाषाका साहित्यिक कृतिहरु प्रकाशित छन् ।

होस्, बाटोघाटो, कुलो बाँध बनाउनुपर्ने होस् अथवा पूजा, बिहे भोजका लागि स्वयंसेवक खटाउनु पर्ने होस्, जस्तोसुकै समस्याको निकास दिने जिम्मेवारी उसको काँधमा हुन्छ । उसले सबैलाई एक सूत्रमा बाँधेको हुन्छ । समग्रमा भन्दा गाउँघरको सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक, न्यायिक कामको नेतृत्व बरघरले गर्छ । उता भारतका थारू समुदायमा गाउँ सञ्चालन गर्ने प्रक्रियामा पनि नेपालको जस्तो खासै भिन्नता रहेको पाइँदैन । त्यहाँ बरघरलाई गुमस्ता भनिन्छ (सर्वहारी, २०६८ः १४३) ।

२००७ साल अगाडि तराईमा थारूहरू बिना राज्यको कुनै पनि काम चल्दैनथ्यो । तर २००७ सालपछि राज्यलाई थारूको आवश्यकता परेन । स्थानीय धनी वर्गका थारूहरू राज्य र प्रजाबिच मध्यस्तकर्ता थिए । उनीहरू राज्यको कर उठाउने गर्थे, ससाना मुद्दामामिला हेर्थे र विविध प्रशासनिक कामहरू गर्थे । यो काम प्रगन्नाका चौधरीहरूले गर्ने गरेकोमा कर प्रशासनमा कर्मचारीतन्त्रको प्रयोग हुन थालेपछि शक्तिको नजिक रहेका पहाडेहरूलाई फाइदा भयो तर यस व्यवस्थाले थारूहरूलाई पाखा लगायो (गुनरत्ने, २००६ ईः ४४) । पचासौं मौजाका अगुवा चौधरी हाल एउटै गाउँको अगुवा बरघरमा सीमित भए ।

तर बरघर एउटै गाउँको अगुवामा सीमित भएपनि यसले परम्परागत प्रणालीको ढुकढुकी जोगाइ राख्यो । २०७४ को स्थानीय चुनावपछि थरूहट क्षेत्रका स्थानीय पालिकाहरूले बरघर ऐन नै ल्याई यसलाई संस्थागत गर्ने प्रयास गरिरहेका छन् । यस लेख बरघर प्रणालीको न्यायप्रक्रिया, संस्थागत अवस्था लगायतबारे समेटिएको छ ।

२. एकजुट हुने संस्कृतिको निर्माण

२०६२ सालमा खोज पत्रकारिता केन्द्रको लागि फेलोशिपअन्तर्गत 'विकासमा बरघरको भूमिका' शीर्षकमा मैले रिपोर्टिङ गरेको थिएँ । मैले रिपोर्टिङ गरेको डेढ दशकपछि पनि थारू गाउँको नेतृत्वकर्ता बरघर र उसको काम गर्ने प्रणालीमा खासै फेरबदल आएको छैन । त्यसबेला दाङदेउखुरी, बर्दिया लगायतका विभिन्न गाउँ चहार्दै बरघरहरूसँग भलाकुसारी भएको थियो ।

पश्चिम नेपालका दाङ्, सुर्खेत, बाँके, बर्दिया, कैलाली र कञ्चनपुर जिल्लाका थारू समुदायमा बरघर प्रणाली प्रचलित छ । बरघर प्रणालीका कारण यी जिल्लाका थारू समुदायमा बाटो, कुलो, बाँध निर्माण र मर्मत सम्भार गर्न सरकारी बजेटको मुख नताकेर जनश्रमदानबाट गर्ने चलन छ । गाउँघरबाट उठाइएको कर वा जरिवानाको रकम विकासका काम खर्च गर्ने परिपाटी छ र सामूहिक कामका लागि गाउँले एकजुट हुने संस्कृतिको निर्माण भएको छ । तर बरघरको कार्यप्रणाली परम्परागत ढङ्गको भएको हुनाले यदाकदा उसका निर्णयहरू विवादमा पर्छन् र तिनको अवज्ञा हुन्छ ।

रातदिन गाउँको काममा खट्नुपर्ने तर खासै केही सुविधा छैन, बरघरलाई । जनयुद्धका बेला माओवादीको चर्को हस्तक्षेपले यो प्रभावशाली एवं प्रतिष्ठापूर्ण जिम्मेदारी सम्हाल्न मानिसहरू प्रायः अनिच्छुक देखिन थालेका थिए । तर २०७७ सालदेखि बर्दियाको बारबर्दिया नगरपालिकालगायत केही स्थानीय निकायले 'बरघर ऐन' नै लागु गरेर यो प्रणालीलाई जीवन्तता दिन थालेका छन् । केही पालिकाले बरघरलाई साइकल, मोबाइल सिम, सामान्य रिचार्जलगायत व्यवस्था गर्दैछन् । यसले बरघरहरूमा उत्साह छाउँदैछ ।

३. उपबरघरको व्यवस्था

मोबाइलको जमाना आए पनि बरघर प्रणालीअन्तर्गत कटुवालझैं कराएर सूचना दिने प्रथा थारू गाउँमा कायमै छ । कोरोना खोप लगाउन जाने सूचनादेखि कुलो मर्मत लगायतको कुनै महत्त्वपूर्ण कामका लागि

बरघरको निर्देशनमा चौकीदारले 'हाँक' पार्छ अर्थात् जोडले कराएर सूचना दिन्छ ।

कुलो, बाटो मर्मत, विहेभोज, मृत्यु संस्कार लगायतको काममा जग्गाअनुसार महिनामा कति दिन, कुन दिन, कसको कामको पालो पर्ने बरघरले तालिका नै बनाएका हुन्छन् । मेरो आफ्नै दाङदेउखुरीको लमही नपा-४ घुम्ना गाउँअन्तर्गत तीन गाउँको कुलोपानी व्यवस्थापन एकैमा भएकाले एउटा मुख्य बरघर, बाँकी तीनै गाउँको छुट्टाछुट्टै उपबरघर छन् । यो चलनले अझै निरन्तरता पाएको छ ।

दाङदेउखुरी, लमही नपा-३, उत्तर मजगाउँमा एकजना मुख्य बरघर तथा गाउँमा सात टोल रहेकाले सातै टोलको छुट्टाछुट्टै उपबरघर चुनिने गरेको वडाध्यक्ष रहिसकेका सोही गाउँका छविलाल चौधरी 'कोपिला' बताउँछन् ।

४. विवादमा न्याय

दाङदेउखुरीको राप्ती गाउँपालिका-८ अन्तर्गत पिपरी गाउँका बरघर राजकुमार चौधरीले धेरै वर्ष गाउँको नेतृत्व गरेका थिए । एकपल्ट गाउँको पसलको समान चोरेर बेच्नेहरूलाई जरिवाना तिराउने निर्णय गर्दा अभियुक्तहरूले उल्टै तीन पटक उनीमाथि आक्रमणको प्रयास गरेका थिए । त्यसबेला उनले भनेका थिए, 'बरू कालगतिले मरूँला तर गाउँको नेतृत्व गर्दा कसैको आक्रमणबाट मर्न लेखिएको छैन ।' विचरा केही वर्ष अघि सडक दुर्घटनामा उनको ज्यान गयो । यसरी बरघरहरूमा दिलोज्यान ढङ्गले काममा अठोट देखिन्छ ।

दुई दशकअघि मैले रिपोर्टिङ गर्दा दाङदेउखुरीको राप्ती गाउँपालिकाअन्तर्गत पत्थरगढवा गाउँका बरघर भीमबहादुर चौधरी बरघर थिए । त्यसबेला मकैबारी ध्वस्त पार्ने अर्को गाउँको ११ वटा भैंसीलाई कान्जी हाउसमा लैजान लाग्दा भगाइदिने रामस्वरूप चौधरीलाई बरघर भीमबहादुर चौधरीले प्रतिभैंसी २ सयका दरले २२ सय रूपैंया जरिवाना तोकेका थिए ।

रामस्वरूपले माफी माग्दै जरिवाना घटाइ मागेपछि ५ सय घटाएर १७ सय रूपैया तोकिएको थियो । तर ७ सय रूपैयाको पहिलो किस्ता तिरेपछि अर्को किस्ता तिर्न उनले मानेनन् । त्यसपछि बसेको ख्याल (बैठक) ले हुँक्का पानी बन्द गर्ने भन्दै उनको परिवारलाई नै गाउँबाट बहिष्कृत गर्ने निर्णय लियो । अरू कसैले त्यो परिवारलाई सहयोग गरेमा सहयोग गर्ने परिवारलाई पनि दण्डित गर्ने निर्णय गरियो ।

गाउँ समाजबाट बहिष्कृत भएर बस्न नसकिने भएकाले रामस्वरूपको बाबुले त्यो जरिवाना तिरिदिएपछि गाउँ निकालाको निर्णय फिर्ता भयो । तर बरघरले रामस्वरूपलाई गाउँमा राख्न सकेनन् । किनभने उही रामस्वरूपले जाँड खाएर स्वास्नीलाई कुट्ने गरेको उजुरी माओवादीमा परेकाले कारबाहीमा परिने डरले उनले गाउँ छाडिसकेका थिए । द्वन्द्वकालको त्यो घटनाबारे बरघर भीमबहादुर चौधरीले त्यसबेला भनेका थिए, 'माओवादीकहाँ गएको उजुरीबारे हामीले केही गर्नै सक्तैनथ्यौ ।'

गतवर्ष माघमा आफू पुनः बरघर चुनिएको सूचना तिनै भीमबहादुर चौधरीले सामाजिक सञ्जालमा राखेका थिए । उनले भने,'मात्र हजार रूपैया तिर्न नसक्दा गाउँ नै निकाला गर्ने त्यसबेलाको हाम्रो न्याय प्रणाली निश्चय पनि उचित थिएन । तर अहिले प्रायः बरघरले कानुनसम्बन्धी तालिम लिएका छन् । बरघरको निर्णय अब खासै विवादमा पर्दैन ।' उनकाअनुसार गाउँको सानोतिनो घटना प्रहरीकहाँ पुग्दा दुवै पक्षले घुस ख्वाउनुपर्ने बाध्यता छ । त्यसैले, फौजदारीबाहेक प्रायः मुद्दा गाउँमै मिलाइन्छ । अवस्था हेरेर बालीनाली नोक्सान भएको क्षतिपूर्ति तिराउनेलगायत नियम नबनाए गाउँ अझ भुगोल हुने उनको बुझाइ छ ।

५. सुधारका काम

पहिले-पहिले गाउँ नै थर्काएर निर्णय गर्ने बरघरहरू ज्यानै जोखिममा पारेर काम गर्दा र भनेको नलाग्दा निराश अवश्य छन् । तर प्रतिकूल परिस्थितिका बिच समेत तिनले सुधारका काम पनि गर्दै आएका छन् । मान्छेमा रोग र बालीनालीमा कीरा लाग्न नदिन, भूत मन्साउन थारू समुदायको देउस्थानमा सुँगुर, बोका, पाठा, चल्ला, रक्सी आदि चढाउने प्रचलन छ । तर बर्दिया, बाँसगढी नगरपालिका-५ लक्ष्मणपुर गाउँका बरघर रतीराम चौधरीले तीन दशक अघि नै त्यो चलन हटाएर मासुको सट्टा मिठाई र रक्सीको सट्टा ल्वाङ पानी चलाउने थिति बाँधेका छन् ।

अहिले पनि गाउँको प्रमुख बरघर रहेका रतीराम भन्छन्, 'हाम्रो त देउतैलाई रक्सी चाहिन्छ भनेर बिहानैदेखि घुट्क्याउनेहरूलाई जवाफ दिन पूजामा परिवर्तन गरिएको हो । सामूहिक देउस्थानमा त यस्ता चिज चढाउन बन्द गरायौं तर गाउँमा जाँडरक्सीको छेलोखेलो रोक्न सकेका छैनौं । देउताको मन बदल्न सजिलो हुँदोरहेछ तर मान्छेलाई बदल्न धैरै गाह्रो हुँदोरहेछ ।'

लक्ष्मणपुरसँगै जोडिएको अर्को गाउँ बठुवातालमा पनि सामूहिक पूजाआजामा लक्ष्मणपुरको सिको गरिएको छ । स्थानीय रजमान चौधरी भन्छन्, 'बरघरले चाहने हो भने गाउँका धेरै कुरीती-कुसंस्कार फाल्न सकिन्छ । संस्कृति पो मास्न भएन । त्यसमा समयअनुसार परिवर्तन नगर्ने हो भने त हाम्रो समुदाय अझ पछि पर्नेछ ।'

स्मरण रहोस्, बाँसगढी नगरपालिकाले २०७८ सालदेखि बरघर ऐन लागु गरिसकेको छ । सरकारले नै टेवा दिन थालेपछि रजमान जस्ता स्थानीय अब बरघर प्रणाली व्यवस्थित हुनेमा आशावादी छन् ।

त्यस्तै दाङदेउखुरी, लमही नपा-४, भैसकोर्मा गाउँका हरिशंकर चौधरीले पनि आफू बरघर छँदा प्रत्येक सोमवार सामूहिक रूपमा भोज खाने सोमबारी मान्ने चलन हटाए । चौधरी भन्छन्-'सोमबारीमा खर्च हुने रकम बैंकमा खाता खोलेर राख्यौं । त्यो रकम गाउँको सामूहिक हितमा खर्च गरिरहेका छौं ।' अहिले आफ्नो गाउँसँग प्रत्येक गाउँ जोड्ने ग्रेभलिङ बाटो भइसके पनि बरघरकै अगुवाईमा भएको छ ।

सशस्त्र प्रहरीमा डीएसपीबाट अवकाशप्राप्त सन्तराम चौधरी अवकाशपछि आफ्नै गाउँ कैलारी गाउँपालिका-३, उत्तर भर्री आए । ५३ वर्षीय उनी २३७ घरधुरी भएको गाउँमा बरघरको जिम्मेवारी सम्हाले । लगातार बरघर चुनिंदै गएका उनी आफ्नो कार्यशैली मन पराएर पुनः गाउँलेबाट जिम्मेवारी पाएको बताउँदै भन्छन्, 'बरघर प्रणालीभित्र केही कानुनी जटिलता छ, केही खराब पक्ष पनि छ । गाउँ-समाजलाई देवानी र फौजदारी कानुनबारे पनि क्रमिक रूपमा सिकाउँदै जाने विचार छ ।'

६. बरघर-माओवादी द्वन्द्व

बरघर प्रणाली थारू समुदायको लागि जति महत्त्वपूर्ण भए पनि र बरघरहरू जति खटेर जे-जस्ता राम्रो काम गरे पनि जनयुद्धका क्रममा माओवादीले यस प्रणालीमाथि चौतर्फी हस्तक्षेप सुरु गरेको थियो । दाङ, बाँके, बर्दिया, कैलाली र कञ्चनपुर लगायतका जिल्लालाई थारूवान स्वायत्त प्रदेश घोषणा गर्ने माओवादीले सो क्षेत्रमा थारूहरूको परम्परागत संस्थालाई अझ स्वायत्तता दिएर बलियो बनाउनु पर्नेमा किन हस्तक्षेप गरेको थियो त ?

माओवादी थारूवान मुक्तिमोर्चाका तात्कालीन महासचिव तथा हाल लुम्बिनी प्रदेशका स्वास्थ्य मन्त्री इन्द्रजित चौधरी भन्छन्, 'बरघर प्रणाली सामन्ती प्रकृतिको रहेको र अझै पनि बरघरले बेगारी लिने गरेकाले हामीले यसमा सुधार चाहेका थियौं ।'

माओवादीको आरोप निराधार नै चाहिं थिएन । एक त बरघर शब्दको अर्थ नै ठुलो घर अर्थात् सम्पन्न घरको मान्छे भन्ने हुन्छ । बरघर प्रायः हुने खाने घरका हुन्छन् । अधिकांश गाउँमा कम्तीमा दुई बिगाहा जग्गा भएको मान्छे मात्र बरघर हुन पाउने नियम थियो ।

अर्कोतिर थारू समुदायमा गाउँको क्षेत्रफल हेरी एउटा गाउँमा स्वयंसेवकका रूपमा काम गर्ने करिब ३६ जना सम्मको व्यवस्था गरेको हुन्छ, ती स्वयंसेवकलाई भलारी भनिन्छ । प्रत्येक जग्गाधनीले आफ्नो जग्गाको क्षेत्रफलअनुसार भलारीको व्यवस्था गर्नुपर्छ । बरघरले भने भलारीको व्यवस्था गर्नुपर्दैन । बरु गाउँका सबै भलारीबाट कुनै पनि समयमा आफ्नो एकदिनको काम गराउन सक्छ । यसैलाई बेगारी लिएको र श्रमशोषण गरेको भनी माओवादी बरघर प्रणाली विरूद्ध खनिएको थियो ।

थारू कल्याणकारिणी सभा दाङका पूर्व जिल्ला सदस्य देवीराम चौधरी प्रश्न गर्छन्, 'रातोदिन गाउँलेकै सेवामा बरघर खट्छ भने सेवाको बदलामा केही गाउँलेले वर्षमा एकदिन उसको काम गरिदिंदा त्यसलाई कसरी श्रमशोषण भन्ने ? त्यो श्रमशोषण भए माओवादीले कुनै समय खेतीपातीको समयमा समेत जवरजस्ती आमसभामा लैजानुलाई के भन्ने ?'

भलारीले वर्षमा एकदिन बरघरको काम सित्तै गरिदिने चलन छयालीसालको जनआन्दोलनपछि लगातार घट्दै आएको थियो । माओवादी हस्तक्षेपले यो चलन प्रायः बन्द नै भयो । थुप्रै ठाउँमा यसका वैकल्पिक व्यवस्था गरिएका छन् । तीन दशकसम्म बरघर चलाएका बर्दिया मोतीपुरको बठुवाताल गाउँका बरघर रंगीलाल थारूलाई बेगारीको सट्टा गाउँलेले प्रतिघर वार्षिक पाँच किलो धान दिने गरेका थिए । रंगीलालको विचारमा सबै गाउँलेको मन्जुरीनामा छ भने भलारीले एकदिन काम गरिदिएकोलाई श्रमशोषण भन्न मिल्दैन । उनी भन्छन्, 'यसरी आएको धान त गाउँका सार्वजनिक कामको लागि आएका पाहुनालाई ख्वाउँदै सकिन्छ ।'

बरघर–माओवादी द्वन्द्व चर्किएपछि बर्दिया, राजापुर क्षेत्रका तात्कालीन ८ वटा गाविसमा अनौपचारिक सेवा केन्द्र (इन्सेक) ले शान्तिका लागि अभियान कार्यक्रमअन्तर्गत बरघरहरूलाई संगठित हुन सघाएको थियो । यसरी संगठित ७ दर्जन बरघरले मध्यस्थकर्ताको भूमिकालगायत विविध विषयमा तालिम लिएका थिए । उनीहरू माओवादी, सुरक्षाकर्मी दुवै पक्षसँग खुलेर छलफल गर्न सक्ने भएका थिए । बर्दिया भिम्मापुरका तात्कालीन बरघर मंगल चौधरीले भनेका थिए, 'संगठित भएपछि धेरै बल आउँदो रहेछ । यही संगठनले पुरानो शैली बदल्न सिकायो । संगठित भएरै बरघर प्रणालीको ढुकढुकी जोगायौं ।'

अढाइ दशक पहिले दाङदेउखुरी, घोराही नपा–७, राजपुर गाउँमा बरघरले आफ्नो दुई बिघा बराबरको जग्गामा कुलोपानी कर तिर्नु नपर्ने र उसलाई ४ हजार रूपिया पारिश्रमिक दिने व्यवस्था मिलाइएको थियो । हाल आएर जम्मा १५ हजार वार्षिक पारिश्रमिक भएको त्यहाँका वर्तमान बरघर डिल्ली चौधरी बताउँछन् । उनी भन्छन्, 'त्यति रकम त सामूहिक सूचना प्रवाह गर्न रिचार्ज गर्न पनि पुग्दैन ।' उनकाअनुसार राजपुरमा पहिले बरघरका लागि २ विगाहा ११ कट्ठाको राजबास भन्ने छुट्टै ऐलानी जग्गा राखिएको थियो र त्यसैको आयस्ता बरघरले खान्थे । हाल यो जग्गा जमिन्दार टीका थापाले आफ्नो नाममा गराएका छन् ।

७. जनप्रतिनिधि बन्न रूचि

कुनै समय माओवादीले बेगारीको कुरा मात्र उठाएको भएपनि बरघर प्रणालीमा त्यो भन्दा महत्त्वपूर्ण अरु नै कमजोरी छन् । बरघरहरु गाउँ चलाउन माहिर छन् । गाउँको जस्तो समस्या पनि समाधान गर्छन् तर

जननिर्वाचित प्रतिनिधि हुन रुच्याउँदैनन् । गाउँको बैठकमा सबैसँग घुलमिल भएर प्रभावकारी तवरले छलफल अघि बढाउँछन् तर १० गाउँको भेलामा उभिएर आफ्ना प्रष्ट भनाइ राख्न सक्दैनन् ।

थारू कल्याणकारिणी सभाका पूर्व केन्द्रीय उपाध्यक्ष शोगतवीर चौधरीको विचारमा आफूलाई वैधानिक बनाउन बरघरहरु कम्तीमा वडा सदस्यमा भए पनि चुनिएर आउनुपर्छ । यो चेतना बिस्तारै उठ्न थालेको छ । त्यसो त बरघर ऐन पारित गरेका केही स्थानीय निकायले परिषद् भेलामा बरघरहरूलाई आमन्त्रण गर्न थालेर विकासको काममा होस्टेमा हैंसे गर्न थालेका छन् ।

बरघरको अर्को कमजोरी थियो, महिलाको उपेक्षा । थारू समाजका अरु सभा बैठकमा झैं ख्यालमा पनि महिलाको उपस्थिति शून्य बराबर थियो । डेढ दशक पहिले दाङदेउखुरीको राप्ती गाउँपालिका-७, छुट्की सिसिहनिया गाउँमा त बरघरको बैठकमा महिलाको उपस्थितिलाई बकाइदा निषेध नै गरिएको थियो ।

तर २०६२/०६३ को जनआन्दोलनपछि समयले कोल्टे फेर्‍यो । पहिचानको राजनीति आएपछि पश्चिमा थारू गाउँमा थरूहट तराई पार्टी नेपालको झण्डा फहरायो । राप्ती गाउँपालिकाकै गंगा सत्गौवा थारू, रूक्मिणी थारू अनि सुशीला चौधरी ३ जना त महिलामात्रै सांसद भए । गत वर्षबाट नागरिक उन्मुक्ति पार्टी आयो । यसले बरघरहरको रुचि राजनीतिमा तानिएको छ ।

माओवादी बुलेटको राजनीति छाडेर ब्यालेटको राजनीतिमा आएपछि माओवादीमा संग्लग्न कतिपय कार्यकर्ता बरघर भए । बर्दिया र कैलाली जिल्लाका केही मुक्त कमैया बस्तीमा त महिलाहरु पनि बरघर हुने क्रम बढ्यो । कुनैबेला बरघरको बैठकमा निषेध गरिएका महिला नै बरघर हुनु क्रान्तिकारी कदम थियो । त्योभन्दा क्रान्तिकारी कदम बरघर भएका महिला पछि गाउँको मात्रै होइन, देशकै नेतृत्वकर्ता भए । कैलाली, लम्कीफाँटाकी बरघर सुकदैया चौधरी माओवादीबाट संविधानसभा सदस्य भएकी थिइन् । बर्दिया, राजापुर, कमैयाबस्तीकी कुनैबेलाकी बरघर कृष्णी चौधरी यसअघिको कार्यकालमा लुम्बिनी प्रदेशकी उपसभामुखसम्म भइन् ।

त्यसो त बरघरहरूको काम गर्ने शैली परम्परागत भयो । यस प्रणालीमा कमजोरी देखिन थाल्यो भनेर केही रचनात्मक प्रयास डेढ दशक पहिले नै सुरु भएको थियो । बर्दिया, राजापुर नगरपालिका नयाँगाउँको जोतपुर गाउँमा थारू युवा विद्यार्थीहरूले बरघरहरूलाई सघाउन जोतपुर विद्यार्थी परिवार गठन गरेका थिए, जो अहिले जोतपुर युवा परिवारको नाममा सक्रिय छ । यसकै सक्रियतामा बरघरहरूको सम्मानमा स्थानीय बर्गद्ही गाउँदेखि बालाबजारसम्म बरघर सडक नामकरण समेत गरिएको छ ।

उक्त परिवारका सल्लाहकार सोमप्रसाद डेमनरौरा भन्छन्-'हामीहरु बरघरलाई निर्णय लिन कठिन लाग्ने कतिपय समस्याको गाँठो फुकाउन सहयोग गरिरहेका छौ ।' बरघरलाई निरङ्कुश हुन नदिन पनि यस्ता संगठनहरू उपयोगी हुन सक्छन् ।

बर्दियाकै रझहेट, बाँसगढी क्षेत्रमा भने प्राचीन आदिवासी सिर्जनशील संस्थाको संयोजनमा बरघरहरु डेढ दशक पहिले नै संगठित भएका थिए । आफूहरु फजुल खर्च हटाउने र थारू संस्कृति जोगाउने अभियानमा लागि परेको संस्थाका अध्यक्ष फगुवा थारू जनाउँछन् । थारू समुदायमा मिलेर बसेका गैरथारू पनि बरघर प्रणालीमा छिरेका छन् । कैलालीको कैलारी गाउँपालिका-४ मोहन्याल बस्तीका बरघर ६२ वर्षीय नन्दसिंह तिरूवा निरन्तर एक दशकदेखि नेतृत्वमा छन् । सोही गाउँपालिका चौफेरी बस्तीकी कुमारी वड

पनि बरघर रहिन् । कुनैबेला बर्दियाको बठवाताल गाउँअन्तर्गत, नेता टोलका बरघर भएका लक्ष्मीप्रसाद रिजाल अगुवा बनेर गाउँ सञ्चालन गर्न पाउँदा आफू निकै रमाएको बताएका थिए ।

८. बरघर ऐन लागु

प्रभावकारी भएकैले बरघर ऐन नै बनेर सरकारी मान्यता समेत पाउन थालेको छ । बरघर ऐन बनाउन सहजीकरण गरिरहेका एकराज चौधरीकाअनुसार बर्दियाको बारबर्दिया, ठाकुरबाबा, मधुवन र बाँसगढी, कञ्चनपुरको शुक्लाफाँटा तथा लालझाडी, कैलालीको जोशीपुर गाउँपालिकाले बरघर ऐन लागु गरिसकेका छन् । कैलालीको कैलारी गाउँपालिका र राजापुर नगरपालिका तथा दाङको दंगीशरण गाउँपालिका विभिन्न चरणको छलफलपछि बरघर ऐन बनाउने गृहकार्यमा छन् । पछिल्लो पटक २०७९ पुस २६ गते बर्दियाको बढैयाताल गाउँपालिकाले बरघर ऐन पारित गरेको छ । यो सहित बरघर ऐन लागु गर्ने पालिकाको संख्या १४ पुगेको एकराज चौधरी बताउँछन् ।

पहिले स्थानीयले उपभोक्ता समितिमार्फत् विकास निर्माणको काम गर्थे, अब टोल विकास समिति दर्ता गरी करको दायरामा ल्याएर त्यसमार्फत काम गर्ने उनीहरूको योजना छ । टोल विकास समिति पचासदेखि सय घरपरिवारको बनाउन सकिने भनिएको छ । एकराज चौधरी भन्छन्, 'कुनै कुनै थारू गाउँ ५ सय घरपरिवारसम्मको छ, त्यसरी पचासदेखि सय घरपरिवारको टोल विकास समिति बनाइए थारू गाउँमा अझ टुटफुट आउने देखिन्छ । त्यसैले, स्थानीय निकायहरूलाई बरघर प्रणालीमा बाँधिएका गाउँलाई नै टोल मानी सोहीअनुसार विकास निर्माणका काम अघि बढाउन सुझाव दिएका छौं ।'

सबैभन्दा पहिले बरघर ऐन लागु गर्ने बर्दियाको बारबर्दिया नगरपालिकाका पूर्वमेयर दुर्गाप्रसाद चौधरी 'कविर' का अनुसार बरघर ऐन लागु गर्नु अघि र पछिको काममा निकै फरक छ । अरू पालिकाहरूले कोरोना रोकथामका लागि आइसोलेसनमा करोडौं खर्च गरे तर बारबर्दिया नगरपालिकाले निकै न्यूनतम रकममा बरघरहरूको सहयोगमा आइसोलेसन सञ्चालन गर्न सक्यो ।

विकास निर्माणको कामका लागि टोल विकास समिति गठन गर्न भनिए पनि बारबर्दिया नगरपालिकाले बरघर समितिमाफत नै काम गऱ्यो । पूर्व मेयर चौधरी भन्छन्, 'बरघर ऐन लागु भएपछि बरघरहरूलाई आफूहरु पनि मूलधारको समाजसेवी, विकासप्रेमी महसुस भएको छ । कुनै पनि कार्यक्रमको अनुगमन गर्ने समितिमा उहाँहरूलाई राखिएको छ । स्वयंसेवी कार्यका पर्याय रहेका बरघरको आँखा छलेर कसैले गलत काम गर्न सक्तैन ।'

९. उपसंहार

स्थानीय निकायको निर्वाचन वर्षौंसम्म भएन । तर प्रत्येक वर्षको माघमा थारू गाउँमा बरघरहरूको चयन प्रक्रिया कहिल्यै रोकिएन । थारू गाउँको नेतृत्व बरघरहरूले हाँके, कुलोपानी सञ्चालन गराए । परम्परागत रीतिथितिलाई निरन्तरता दिदै चाडपर्वका अवसरमा सख्या, झुमरा, हुर्डुङ्वा, मघौटा लगायत नाचगान गराइरहेका छन् ।

अब त स्थानीय पालिकाहरूले बरघर ऐन नै लागु गरेर यसलाई संगठित गर्ने राम्रो प्रयासको थालनी गरेका छन् । पूर्व झापादेखि पश्चिम कञ्चनपुरमा समग्र थारू समुदायको छाता संगठन थारू कल्याणकारिणी सभा (थाकस) वि.सं. २००५ सालमै स्थापना भयो । तर यसले बरघरहरूलाई संगठित गराउने काम गर्न सकेको छैन । थाकसले यसमा पहल थाल्नु जरूरी छ ।

कतिपय कमजोरी रहँदा रहँदै पनि बरघर प्रणाली थारू समुदायका लागि अत्यन्त उपयोगी र प्रभावकारी छ । अहिले पनि सरकारी होऊन् या गैरसरकारी प्रतिनिधि, गाउँमा छिर्दा बरघरसँग सरसल्लाह नगरी कुनै कार्यक्रम अघि बढाउन सक्तैनन् । गाउँको विकासको कुनै पनि कार्यक्रममा बरघर सधैँ सहयोगी हुन्छ । कैलाली, दाङ लगायत जिल्लामा जिल्लास्तरीय बरघर समिति गठन हुनुले बरघर प्रणाली बलियो हुँदै गएको देखाउँछ । प्रदेश सरकार गठन हुने क्रमसंगै प्रदेश बरघर सञ्जालको खाँचो देखिन्छ । साथै, बरघर ऐन पारित गर्ने निकायले ऐन कार्यान्वयन गरे नगरेको अनुगमन पनि हुनुपर्छ ।

थरूहट क्षेत्रको थारू गाउँमा लगिने विकासका काम बरघरको ख्याल प्रणालीमार्फत लगिनु उपयुक्त देखिन्छ, यसबाट गाउँलेलाई यो आफ्नै कार्यक्रम हो भन्ने महसुस हुन्छ र जनसहभागिता बढ्छ । त्रिवि मानवशास्त्र विभाग प्रमुख डा. डम्बर चेम्जोङ भन्छन्, 'थारू समुदायका अगुवाले बरघर प्रणालीलाई लोकतान्त्रिक बनाएर अघि बढाउनु पर्छ । यो प्रणाली भङ्ग भएमा थारूको जातीय अस्तित्व नै खतरामा पर्ने देखिन्छ ।' अहिलेको स्थितिमा त गाउँको नेतृत्व एक दिन पनि रिक्त नराख्ने थारू गाउँको बरघर प्रणालीबाट सत्ता सञ्चालकहरूले पाठ सिक्नुपर्ने देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

गुनरत्ने, अर्जुन (२००६ ई.) . थारू र राज्यः प्रजातन्त्र. राज्य निर्माण र जनजाति पहिचान. मधेशः समस्या र सम्भावना. वसन्त थापा र मोहन मैनाली, सं, पृ. ४२–५४, ललितपुरः सोसल साइन्स बहा ।

चौधरी, कृष्णराज (२०७६) . थारू संस्कृतिमा कृष्णचरित्र परम्पराको अध्ययन. नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्रसमक्ष नेपाली विषयमा विद्यावारिधि (पिएचडी) उपाधिका लागि प्रस्तुत शोधप्रबन्ध . अप्रकाशित पृ.३६–३८ ।

दहित, गोपाल (२०६२) . थारू संस्कृतिको सङ्क्षिप्त परिचय . ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

सर्वहारी, कृष्णराज (२०६८) . थारू समुदायको प्रथाजनित कानुन बरघर प्रणाली र यसको सान्दर्भिकता. आदिवासी जनजाति जर्नल . (अंक ४), पृ. १३८–१६१ ललितपुरः आदिवासी जनजाति राष्ट्रिय उत्थान प्रतिष्ठान ।

नेपाली पर्यटन प्रवर्द्धनमा आदिवासी ज्ञानको योगदान

खिम घले[१]
<khimghale@gmail.com>

सार

सरकारले पर्यटनलाई अर्थतन्त्रको महत्त्वपूर्ण आधार मान्दै विदेशी मुद्रा आर्जनको एक प्रमुख स्रोतको रूपमा पहिचान गरेको छ । तर, परम्परागत पर्यटनले भने यहाँका आदिवासी जनजातिहरूमा गहिरो रूपमा नकारात्मक असर पारेको देखिन्छ । विश्वव्यापी रूपमा परम्परागत पर्यटनले आदिवासी जनजातिहरूमा पारेको विस्थापन, भूमिबाट विस्थापन तथा महिला र बालबालिकाहरू माथि हुने शोषणको सिलसिला नेपालमा पनि कायमै रह्यो । यद्यपि नेपाली पर्यटनको विकासमा आदिवासी जनजातिको परम्परागत ज्ञान, सिप र अभ्यासको महत्त्वपूर्ण भूमिका भने रहेको छ । नेपालको पर्यटन क्षेत्रको सुरूवात पर्वतारोहणबाट भएको हो । अझै पनि पर्वतारोहण नेपाली पर्यटनको मेरूदण्डको रूपमा रहेको छ । पर्वतारोहणको मेरूदण्ड भने शेर्पा आदिवासी जनजाति समुदाय हुन् । यद्यपि नाम र दामसँगै हिमाल आरोहणका क्रममा शेर्पा समुदायले धेरै दुःखद परिस्थितिहरूको पनि सामना गर्नुपरेको छ । यसको पुष्टि कीर्तिमानी आरोही कामीरिता शेर्पाको यो भनाइबाट पनि हुन्छ, "हिमाल चढ्न जानु भनेको युद्धमा जानु सरह नै हो । के हुन्छ भन्न सकिन्न ।[२] पछिल्लो चरणमा सुरू भएको ग्रामीण पर्यटन, सांस्कृतिक पर्यटन वा दिगो पर्यटनको अवधारणाले भने पर्यटन क्षेत्र र आदिवासी जनजाति दुवै पक्षलाई जित्ने अवस्थामा लैजाने सम्भावनाका संकेतहरू देखिएका छन् । स्याङ्जाको सिरूबारीबाट सुरू भएको यस प्रकारको सांस्कृतिक पर्यटनको अवधारणा हाल आएर देशव्यापी बनेको छ । देशभर सयौं गाउँहरूमा सामुदायिक होमस्टे खोल्ने लहर देखापरेको छ । होमस्टेमा बास बस्न आउने पाहुनालाई देखाउनका लागि गाउँघरमा लोप हुने अवस्थामा पुगेका नाचगानहरूलाई पुनः सिक्ने सिकाउने क्रम सुरू भएको छ । यस दृष्टिकोणबाट हेर्दा यो कार्यले आर्थिक उपार्जन मात्र होइन,

१ पत्रकारितामा लामो अनुभव भएका खिम घले पत्रकार तथा आदिवासी अभियन्ता हुनुहुन्छ ।

२ तत्कालीन समयमा २५ पटक सगरमाथा आरोहण गरेका कीर्तिमानी आरोही कामीरिता शेर्पासँग मे २, २०२१ का दिन नेपाल पर्वतारोहण सघको कार्यालयमा गरिएको कुराकानीमा आधारित । त्यसका क्रममा उनको जीवन, पर्वतारोहण पेसा र उनको कीर्तिमानहरूको बारेमा कुराकानी गरिएको थियो ।

 ISSN : **2976-1492**

सांस्कृतिक पुनरूत्थानमा पनि टेवा दिएको छ । यद्यपि नेपालमा यो प्रयोगको लामो इतिहास छैन र यसले आदिवासी जनजातिको सामाजिक, सांस्कृतिक पक्षहरू दीर्घकालमा के कस्तो असर पार्नेछ भन्ने बारेमा विस्तृत अध्ययन भएको छैन । त्यसैले यसको दीर्घकालीन परिणामका बारेमा अहिले नै भन्न सकिने अवस्था छैन । यस लेखमा परम्परागत पर्यटनले पारेको प्रभाव र पछिल्लो चरणमा सुरू भएको ग्रामीण, सांस्कृतिक वा दिगो पर्यटनमा आदिवासी ज्ञानको भूमिकाको बारेमा छोटकरीमा चर्चा गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिकाः *पर्वतारोहण, विश्वव्यापीकरण, पदयात्रा, सम्पदा, घरबास ।*

१. विषय प्रवेश

नेपाल सरकारले पर्यटनलाई सेवा उद्योगको रूपमा लिंदै रोजगारी वृद्धि, विदेशी मुद्राको आर्जन र स्थानीय उत्पादनको प्रवर्द्धन गर्ने माध्यम भनेको छ । यसका लागि विभिन्नय किसिमको पर्यटकीय गतिविधिहरूसँगै ग्रामीण पर्यटन तथा होमस्टेहरूलाई प्रवर्द्धन गर्ने कार्यक्रम अघि सारेको छ । वि.स. २०७९/८० को सरकारी नीति तथा कार्यक्रममा पर्यटनलाई एक प्रमुख विदेशी मुद्रा आर्जनको माध्यम बनाउने उल्लेख गर्दै एक गतिशील आयामको रूपमा सबै प्रकारको आर्थिक गतिविधिसँग जोड्ने र पर्यटकीय स्थल तथा वस्तुको विविधीकरण गर्ने उल्लेख छ ।[३] विश्वव्यापी रूपमा फैलिएको कोभिड–१९ ले असर गर्नुअघि नेपालको अर्थतन्त्रमा पर्यटन क्षेत्रको हिस्सेदारी बढ्दै गएको थियो । विश्व यात्रा तथा पर्यटन परिषद्को वार्षिक अनुसन्धान प्रतिवेदनअनुसार सन् २०१८ मा नेपालले पर्यटन क्षेत्रबाट रू २४०.७ अर्ब राजस्व आर्जन गरेको थियो भने प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष रूपमा १० लाखभन्दा बढीलाई रोजगारी दिएको थियो । लण्डनस्थित उक्त संस्थाले देशको कुल गार्हस्थ्य उत्पादनमा पर्यटन क्षेत्रको योगदान ७.९ प्रतिशत रहेको पनि उल्लेख गरेको थियो (प्रसाई २०१९) ।

पछिल्लो तीन वर्ष भने विश्वाव्यापी महामारी कोभिड–१९ को असरका कारण पर्यटन क्षेत्र चलमलाउन पाएन । बरू यस क्षेत्रमा गरिएका लगानीसमेत जोखिममा पुग्यो । तर, कोभिड–१९ को महामारी मत्थर भएसँगै पर्यटन क्षेत्र फेरि चलयामान हुन थालेको छ । सन् २०१८/१९ को तहमा नपुगेपनि सन् २०२२ मा त्यसको आधा भन्दा धेरै विदेशी पर्यटक नेपाल भित्रिएको तथ्याङ्कले देखाएको छ । नेपाल पर्यटन बोर्डले जारी गरेको विदेशी पर्यटकको आगमन तथ्याङ्कअनुसार सन् २०२२ मा ६ लाख १४ हजार १४८ जना पर्यटक भित्रिएका छन् । बोर्डको तथ्याङ्कले प्रतिमहिना औसतमा ५० हजार भन्दा धेरै पर्यटक नेपाल आएको देखाउँछ । २०२२ नोभेम्बर एक महिनामा मात्र ७२ हजार ६५३ जना पर्यटक नेपाल भित्रिएका छन् । सन् २०१९ को नोभेम्बरसँग तुलना गर्ने हो भने यो ५५.७६ प्रतिशत हो । सन् २०१९ को नोभेम्बर महिनामा १ लाख ३० हजार ३०२ जना पर्यटक नेपाल आएका थिए भने २०२२ को अक्टुबरमा ८५ हजार २२६ जना पर्यटक नेपाल आएको तथ्याङ्क छ ।

पर्यटकको आगमन बढेपछि स्वभाविक रूपमा यस क्षेत्रबाट हुने आम्दानी पनि बढेको छ । नेपाल राष्ट्रबैंकले जारी गरेको तथ्याङ्कअनुसार चालु आर्थिक वर्ष २०७९/८० को पहिलो तीन महिनामा पर्यटनबाट मात्र मुलुकले ११ अर्ब ४० करोड रूपैयाँ आम्दानी गरेको छ । अघिल्लो वर्षको यही अवधिमा पर्यटन क्षेत्रबाट ५ अर्ब ४२ करोड रूपैयाँ मात्र आम्दानी भएको थियो । अझ आर्थिक वर्ष २०७७/७८ को पहिलो

३ नेपाल सरकारको तर्फबाट सम्माननीय राष्ट्रपति विद्यादेवी भण्डारीले २०७९ जेष्ठ १० गतेका दिन दुवै सदनको संयुक्त बैठकमा सरकारको नीति तथा कार्यक्रम प्रस्तुत गर्नु भएको हो ।

तीन महिनामा पर्यटन क्षेत्रबाट १ अर्ब ४८ करोड रूपैयाँ मात्र आम्दानी भएको थियो (पुरी २०२२) । नेपालमा पर्यटनको विकास पर्वतारोहण र पदयात्राबाट सुरू भएको पाइन्छ । सुरूका समयहरूमा यी पर्यटकीय गतिविधिहरूमा पर्यटकको रूपमा नेपालीहरूको सहभागिता अत्यन्त न्यून थियो । यद्यपि पछिल्लो समयमा पर्यटनको विविधीकरण भएको छ र नेपालीहरूमा पनि घुमघाम गर्ने बानीको विकास भएको छ । वर्षेनी कति नेपालीले आन्तरिक पर्यटकको रूपमा आफ्नै देशका विभिन्न भूभागहरू घुम्छन् भन्ने् कुराको एकिन तथ्याङ्क भने छैन । यद्यपि पछिल्ला केही वर्षहरूमा उल्लेख्य रूपमा नेपालीहरूले पनि आन्तरिक पर्यटकको रूपमा घुमफिर गरेको उदाहरणहरू छन् । विभिन्न सञ्चार माध्यमहरूमा आफूले घुमेका क्षेत्रहरूको बारेमा लेख्ने वा भन्ने तथा भ्लगिङ गर्ने क्रम पनि बढेको छ । पछिल्लो समयमा खुलेको सांस्कृतिक तथा ग्रामीण पर्यटन केन्द्रहरूलाई चलायमान बनाएको पनि नेपाली आन्तरिक पर्यटकले नै हो । विभिन्न स्थानहरूमा सडक सञ्जालको विस्तारसँगै नेपालीहरू पुग्ने क्रम बढेको छ । २०७५ सालमा नेपालको पहिलो सामुदायिक होमस्टे गाउँ सिरूबारीमा ५०० जना दार्जिलिङ भारतबाट, ८१ जना तेस्रो मुलुक र ३९५० जना नेपाली पाहुना पुगेबाट प्रस्ट हुन्छ (दर्पण २०७६) । यद्यपि अझै पनि नेपालीहरूको घुमफिर, उनीहरूको रोजाइ तथा घुमन्ते आनीबानीका बारेमा भने अध्ययन भएको वा तथ्याङ्कहरू निकालिएको अवस्था छैन ।

यस लेखमा नेपालको पर्यटनमा आदिवासी जनजातिहरूको परम्परागत ज्ञानले के कस्तो भूमिका खेलेको छ भन्ने सम्बन्धमा उल्लेख गर्न खोजिएको छ । यस लेखका दुई खण्डहरू छन्, पहिलो खण्डमा परम्परागत पर्यटनको विकासका सम्बन्धमा आदिवासी जानजातिहरूको बुझाइ र त्यसले पार्ने असरका बारेमा उल्लेख गरिएको छ भने दोस्रो खण्डमा नेपाली पर्यटनमा आदिवासी जनजाति ज्ञानले के कस्तो भूमिका खेलेको छ र त्यसले कसरी दुवै पक्षलाई फाइदा पुऱ्याउने सम्भावना छ भन्ने विषयमा चर्चा गरिएको छ ।

२. अध्ययनको सैद्धान्तिक स्वरूप

लेखका लागि कुनै निश्चित आदिवासी समुदायको ज्ञानलाई मात्र केन्द्रमा राखेर त्यसले कसरी नेपाली पर्यटनमा योगदान दिएको छ भन्ने कुराको खोजी गरिएको छैन । नेपाली आदिवासी जनजातिको ज्ञानले समग्रतामा नेपाली पर्यटनमा कस्तो योगदान पुऱ्याएको छ भन्ने सम्बन्धमा चर्चा गर्न मात्र खोजिएको छ । यसका लागि लेख मूलतः दोस्रो स्रोतमा निर्भर छ । विभिन्न समयमा विभिन्न व्यक्तित्वहरूले गरेको अध्ययनमा देखिएका तथ्यहरूलाई आधार लिइएको छ । साथै पर्यटन पत्रकारिताको दौरान, विभिन्न स्थानहरूमा भइरहेको गतिविधिहरूको अवलोकन तथा पर्यटन क्षेत्रमा संलग्न व्यक्तिहरूसँग गरिएको अन्तर्वार्तालाई स्रोतको रूपमा प्रयोग गरिएको छ ।

३. आदिवासी जनजाति र पर्यटन

गम्भीर रूपमा हेर्ने हो भने पर्यटनको विकासले आदिवासी जनजातिहरूका जीवन सकारात्मक भन्दा बढी नकारात्मक असर पारेको देखिन्छ । त्यसैले आदिवासी जनजातिको अधिकारसँग सम्बद्ध राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय संघ/संस्थाहरू आदिवासी क्षेत्रमा पर्यटन विकासको अवधारणालाई सकारात्मक रूपमा लिंदैनन् । यद्यपि पर्यटनको विकास, त्यसले भित्त्याउने लगानी र त्यसको असरका बारेमा पुस्तान्तरणको समस्याहरू पनि छन् । यसै सन्दर्भमा मलेसियाको सरावक प्रान्तको बारियोमा बाबु-छोराबिचको मनमुटावको उदाहरण सान्दर्भिक छ । मलेसियाका गाउँको तिओ नाम गरेका ५० वर्षीय मुखियाको भनाई यस्तो थियो-

"मैले मेरो छोरालाई उच्च शिक्षाको लागि जापान पठाएँ । गत हिउँदमा उनी फर्केर आए र गाउँमा एउटा गल्फकोर्स र रिसोर्ट बनाउने योजना सुनाए । लगानी जापानी लगानीकर्ताले गर्ने कुरा गरे । तर मैले उनको प्रस्तावलाई अस्वीकार गरे । त्यसपछि फर्केर गएको छोरो मेरो सम्पर्कमै आउन चाहँदैन । अहिले जति पर्यटक आइरहेका छन्, यहाँको मानिसको लागि त्यही ठिक छ । यहाँ आउने पर्यटकहरू हाम्रो संस्कृति र रहनसहन हेर्न, जङ्गल सफारी गर्न र केही साहसिक गतिविधिका लागि आउँछन् । गल्फकोर्स र रिसोर्ट बन्यो भने हाम्रो यो जग्गा जमिन र वनजङ्गल तिनले लैजान्छन्, हामी तिनीहरूका सस्ता कामदार मात्र हुने छौं । हाम्रो संस्कृति मासिन्छ तर मेरो छोरोले यो कुरा बुझ्न ।"[४]

यो मलेसियाको केलावेत आदिवासी समुदायको मात्र समस्या होइन । विश्वभरका आदिवासीहरूले व्यहोरिरहेको समस्याको प्रतिनिधि उदाहरण हो । गहिरिएर सोच्ने हो भने नेपालको चितवन र नगरकोटमा भोगिसकेको यथार्थ पनि यही हो । चितवनको सौराहामा पर्यटनको विकास हुनुअघि त्यो ठाउँ थारूहरूको खेतीपाती गर्ने मूल थालो थियो, नगरकोट तामाङहरूको बस्ती । सौराहा र नगरकोटमा पर्यटनको विकास गर्ने बेला केलावेत युवाले देखेको र उनलाई देखाइए जस्ता समृद्धिका सपनाहरू थारू र तामाङलाई पनि देखाइएको थियो । तर अहिले थारू र तामाङको खेतबारीमा बनेका ठुला-ठुला होटल र रिसोर्टहरूमा थारू र तामाङहरूले प्रवेश पाएका छन् त ? प्रश्न उठाउन सकिन्छ ।

अध्येता सोमत घिमिरेले आफ्नो पुस्तक "जुर्मुराएको बेला" मा नगरकोटका धेरै तामाङहरूको कथा समेटेका छन्, उनीहरूकै मुखबाट । घिमिरेको निष्कर्ष छः

"होटल खोल्दा स्थानीयलाई रोजगारी हुन्छ, स्थानीय उत्पादनको बिक्री हुन्छ र तामाङहरूको जीवनस्तर पनि फेरिन्छ जस्ता आकर्षक नारा फैलाइएको थियो, नगरकोटमा सुरू सुरूमा । पछि होटलहरू खुल्दै गए, होटलमा अङ्ग्रेजी बोल्न जान्नु पर्ने बाध्यता आइलाग्यो । पकाउन पनि विशेष तालिम प्राप्त व्यक्ति चाहिन थाल्यो । स्थानीयलाई रोजगारीको सम्भावनानै भएन । स्थानीय खानाको प्रवर्द्धन गर्नु नगरकोटको पर्यटकीय लक्ष्य थिएन । तामाङ संस्कृतिलाई प्रवर्द्धन गर्ने बोटो लिइएको थिएन । तामाङलाई काम मिल्दै मिलेन । काम फेला पऱ्यो । गेटमा पाले बस्ने (घिमिरे २०७५) ।"

यही नियति चितवनका थारूहरूले पनि व्यहोरीरहेका छन् । भूमिमाथिको स्वामित्व मासिएको छ । विभिन्न बाहानामा लिइएका थारूको जमिनमा ठुलाठुला होटल र रिसोर्टहरू खोलिएका छन् । थारूको भागमा परेको छ, राती सांस्कृतिक कार्यक्रम देखाउने, गेटमा पाले बस्ने र हात्तीको माउते बन्ने । आफ्नै भूमिबाट बेदखल भएका थारूहरूको स्वामित्त्वमा ती होटल र रिसोर्टहरू छैनन् तर तिनैले जोगाएको जङ्गलमा पाहुनाहरू जङ्गल सफारी गर्छन् । तिनैले चलाएको हात्तीमा चढ्छन् र तिनैले देखाउने लाठी नाच हेरेर मनोरञ्जन लिन्छन् । सौराहाको पर्यटनमा थारू आदिवासीको परम्परागत ज्ञान एउटा अभिन्न अङ्ग बनेर आएको छ । तर, त्यसको स्वामित्व अब थारूहरूसँग छैन । आफ्नै भूमिमा उनीहरू अरूमाथि निर्भर छन् ।

अन्तर्राष्ट्रिय तहमा आदिवासीका अधिकारका सम्बन्धमा काम गर्ने संस्थाहरूले पनि यस विषयमा विचार विमर्शहरू गरेका छन् । उनीहरूको निष्कर्ष पनि परम्परागत पर्यटनले आदिवासीहरूमा समृद्धि होइन,

---

४ सन् २००७ को अगष्टमा मलेसियाको सरावक प्रान्तको बारियो गाउँमा इबारियो फेयरमा भाग लिन पुग्दा मुखिया तिओको होमस्टेमा बास बसेका बेला कुराकानी भएको हो । सरावक प्रान्तको राजधानी मिरीबाट १९ सिटे ट्वीनअटरमा जानु पर्ने बारियोमा त्यस बेलासम्म बाहिरबाट सडकले छोएको थिएन । बारियो भित्र भने सडक सुविधा र गाडीहरू थिए । समुद्री सतहबाट एक हजार मिटरको उचाइमा रहेको जङ्गलले घेरिएको यस गाउँमा केलाबेत नामक आदिवासीहरूको बसोबास रहेको छ भने यसले कृषि र पर्यटन यहाँको प्रमुख आम्दानीका स्रोत हुन् । एकपछि अर्कोघर जोडेर बनाइएको लङ हाउसमा बसोबास गर्ने केलावेतहरूले पर्यटकको लागि संस्कृति देखाउने, कला देखाउने तथा जङ्गल सफारीको व्यवस्था गरेको देखिन्थ्यो ।

बहिष्करणलाई बढवा दिएको, सांस्कृतिक अतिक्रममण बढेको, विशेष गरेर महिला र बालिकाहरूको शोषण गरेको भन्ने रहेको छ । परम्परागत पर्यटनको विश्वव्यापीकरणले आदिवासी जनजातिहरूको ज्ञान र बौद्धिक सम्पत्तिको अधिकार, विश्व दृष्टिकोण, प्रविधि, सामाजिक व्यवस्था र सम्बन्धहरूमा समेत असर पारेको छ (रमर र लरेन २०१०) ।

परम्परागत पर्यटनले आदिवासीहरूलाई नकारात्मक असर पारेको इतिहास जगजाहेर रहेपनि पछिल्लो समय कम भन्दा कम क्षतिमा पर्यटनको विकासबाट आदिवासीहरूको जीवनस्तरमा सकारात्मक प्रभाव कसरी पार्न सकिन्छ भन्ने सम्बन्धमा पनि कार्यहरू भइरहेका छन् । दिगो विकासको अवधारणअनुसार आदिवासी पर्यटनको विकासले थप अवसरहरूको ढोका खोल्ने दाबी गरिएका छन् । यस प्रकारको अवधारणामा आदिवासीहरूको संस्कृति, पर्यावरण तथा व्यवस्थापकीय कलाहरूलाई स्वतन्त्र रूपमा उनीहरूको खुशीअनुसार, उनीहरूकै ज्ञानको आधारमा सञ्चालन गर्न दिने हो भने त्यसले विकास तथा नवीन अवसरहरू उपलब्ध गराउने बताइएको छ (कार, रूहनेल र ह्वीसटफोर्ड २०२०) ।

४. पर्यटन प्रवर्द्धनमा आदिवासी जनजाति

नेपाल एक बहुजातीय, बहुधार्मिक, बहुभाषिक तथा बहुसांस्कृतिक मुलुक हो । राष्ट्रिय जनगणना २०६८ अनुसार यहाँ १२५ जातजातिको बसोबास रहेको छ भने १२३ भन्दा बढी भाषाभाषी रहेको तथ्याङ्क छ । त्यसमध्ये आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐनले ६० जातिलाई आदिवासी जनजातिको रूपमा सूचीकृत गरेको छ । नेपालको पर्यटनमा तिनै आदिवासी जनजातिको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको छ । पर्यटनलाई मूल प्रवाहीकरण गर्ने कार्यको थालनी गर्ने व्यक्ति डा. हर्क गुरूङ हुन् । गुरूङ आदिवासी समुदायका डा. गुरूङले नेपालको पहिलो पर्यटन राज्यमन्त्रीको रूपमा सन् २०७५ देखि २०७८ सम्ममा काम गरेका थिए । त्यही बेला नेपालमा पहिलो पटक पर्यटन गुरूयोजना बन्नुका साथै विभिन्न ऐन, कानुनहरू बनेको हो । उहाँको पर्वतीय पर्यटन विशेष रूचि थियो (तामाङ २०१७) ।

यसअघि नै चर्चा गरिएको छ कि नेपालमा पर्यटनको सुरूवात पर्वतारोहणबाट भएको हो । पर्वतारोहणको कुरा गर्दा छुटाउनै नसकिने जाति हो, शेर्पा । सन् २०५३ मा न्यूजिल्याण्डका सर एडमण्ड हिलारी र नेपाली शेर्पा तेन्जिङ नोर्गेले सर्वोच्च शिखर सगरमाथा (८८४९.८६ मिटर) को सफल आरोहण गरेपछि नेपालको पर्वतारोहणले विश्वव्यापी प्रचार पायो । त्यसअघि सगरमाथालगायत अन्य उच्च हिमालहरूको पटकपटक आरोहण प्रयास भए पनि सफल हुन सकेको थिएन । विश्वका १४ वटा आठ हजार मिटरभन्दा अग्ला हिमालमध्ये आठवटा हिमाल नेपालमा नै पर्ने भएकोले पनि विश्व पर्वतारोहणको क्षेत्रमा नेपालको हिमालहरूप्रति आकर्षण बढेको हो । त्यो आकर्षण यद्यापि कायमै छ ।

उच्च हिमाली क्षेत्रमा बसोबास गर्ने शेर्पा जातिको शारीरिक बनावट, वर्षौंदेखि निखारिएको सिप र विश्वासलाई पर्वतीय पर्यटनको आधार मानिएको छ । विशेष गरेर शेर्पाहरूले हिमाललाई सांस्कृतिक सम्पदाको रूपमा लिन्छन्, आफ्नो देवताको रूपमा लिएर पूजा गर्ने, त्यसलाई प्रेरणाको रूपमा लिने, सम्मान गर्ने तथा त्यसलाई अपवित्र बनाउन सक्ने कार्यहरूलाई बन्देज लगाउने कार्यले जोखिमयुक्त पर्वतारोहणमा सुरक्षित फिर्ता हुने विश्वास गरिन्छ (मिलर २०१७) ।

नेपाली शेर्पाहरूले आफ्नो परम्परागत ज्ञान, विश्वास तथा साहसले पर्वतीय पर्यटनको क्षेत्रमा अतुलनीय योगदान दिएर केही हदसम्म भौतिक विकास गरेको भएपनि यस कार्यमा संलग्न हुँदा उनीहरूले

धेरै कुरा गुमाउन पुगेका छन् । पर्वतारोहण जोखिमपूर्ण कार्य हो, वर्षेनी यसमा जोखिम बढ्दै गएको पर्वतारोहीहरूको अनुभव छ । यस पेसामा लागेर कैयौं शेर्पाहरूले आफ्नो ज्यान गुमाएका छन् । सानासाना लालाबालाहरूले अभिभावक गुमाएका छन्, महिलाहरू विधवा हुनुपरेको छ । कति अङ्गभङ्ग भएर कष्टककर जीवन जिउन बाध्य छन् ।[५]

राजधानी काठमाडौं उपत्यकाको एउटा आकर्षणको रूपमा नेवारी संस्कृति रहेको छ । युनेस्कोको विश्व सम्पदासूचीमा सूचीकृत यस उपत्यकाको प्रमुख आकर्षण भनेको यहाँका कलाकृतिहरू हुन्, जुन विशेषतः मल्लकालमा विकास भएका हुन् । त्यसको साथै काठमाडौं उपत्यकाको आकर्षणको रूपमा नेवारी खानाका परिकार तथा नेवार समुदायका सांस्कृतिक विविधताहरू छन् ।

काठमाडौं उपत्यकाभित्रको काठमाडौं, भक्तपुर र पाटन गरेर तीन सहर विदेशी तथा आन्तरिक पर्यटकका लागि आकर्षणका केन्द्र हुन् । त्यसैगरी कीर्तिपुरले पनि बिस्तारै पर्यटकलाई आकर्षण गर्न थालेको छ । यी स्थानहरूमा पर्यटकका लागि सबैभन्दा आकर्षक वस्तु भनेको त्यहाँका मल्लकालीन कलाकृति हुन् । त्यसको साथमा यहाँ मनाइने जात्रा तथा नेवारी खानाको पनि लोकप्रियता बढ्दै गएको छ । प्रमुख पर्यटकीय क्षेत्रहरूमा देखिएका नेवारी परम्परागत खानाको रेष्टुनरेन्टको बढ्दो व्यापार यसैको उदाहरण हो ।

कतिपय विदेशी पर्यटक काठमाडौंको रहनसहन तथा यहाँको संस्कृतिले तानिएर पटक–पटक आइरहने गर्छन् । यस्तैमा पर्छन्, जापानी नागरिक फुरूहातो सेनेहिरो । सन् २०१९ मा भेटेर अन्तर्वार्ता गर्दा उनी ३० वर्षदेखि वर्षेनी नेपाल आइरहेका थिए । तर उनी काठमाडौंभन्दा बाहिर कमै मात्र गएको उनको भनाइ थियो । उनले अन्तर्वार्ताको क्रममा भनेका थिए, "मलाई काठमाडौंले यसरी तान्यो, म कमै मात्र बाहिर जाने गरेको छु । अरू देशमा पनि खासै जान्न । यहाँका घरहरू कलाकृति तथा मानिसहरूसँग जति चोटी हेरे पनि भेटे पनि मलाई नयाँ नै लाग्छन् ।"

५. पर्यटन प्रवर्द्धनमा सामुदायिक घरबास (होमस्टे)

पर्यटनको केही केन्द्रीय गतिविधिका अतिरिक्त पछिल्लो समय नेपालमा फस्टाउँदै गएको क्षेत्र हो ग्रामीण पर्यटन अर्थात् सांस्कृतिक पर्यटन । यसको मूल जरो भने आदिवासी गाउँहरू हुन् । पछिल्लो समय प्रदेश तथा स्थानीय सरकारको प्राथमिकतामा यस प्रकारको पर्यटन पर्न थालेपछि सामुदायिक घरबासहरूको स्थापना तथा स्तरोन्नतिको लागि बजेटहरू गाउँ पठाउन थालिएको छ । वि.सं. २०५४ मा क्या. रूमान गुरूङको पहलमा पहिलो पटक स्याङ्जाको सिरूबारी गाउँमा सुरू भएको सामुदायिक घरबासको व्यवहारिक प्रयोग अहिले मुलुकभरका सयौं गाउँहरूमा फैलिइसकेको छ ।

संघीयताको कार्यान्वयनसँगै गण्डकी प्रदेश सरकारले पहिलो पटक घरबास कार्यक्रम सञ्चालन कार्यविधि, २०७५ बनाएर समुदायिक घरबासहरूलाई व्यवस्थित गर्ने कोसिस मात्र गरेन अनुदान दिएर स्तरोन्नोतिको लागि पहलसमेत गऱ्यो । गण्डकी सरकारले आर्थिक वर्ष २०७५/७६ का लागि सामुदायिक घरबासहरूलाई २७ करोड, ८१ लाख, ४० हजार ४८२ रूपैयाँ अनुदानसमेत उपलब्ध गरायो । उक्त अनुदान सहकार्यबाट २७२ सामुदायिक घरबासको ३४०२ घर, ५४२५ कोठा र ९६६६ बेडको बाह्य तथा आन्तरिक पाहुनाका लागि तयार भएको गण्डकी सरकारको उद्योग, पर्यटन, वन तथा वातावरण मन्त्रालयद्वारा प्रकाशित सामुदायिक होमस्टे दर्पणमा उल्लेख छ ।

---

५ विभिन्न समयमा विभिन्न सन्दर्भमा कीर्तिमानी शेर्पा आरोहीहरू तेम्बाछिरी शेर्पा, कामीरिता शेर्पा, मिङ्माडेभिड शेर्पा, माया शेर्पा, मिङ्मा शेर्पा, छाङ्दावा शेर्पासँग गरिएको कुराकानीका आधारमा यो निष्कर्ष निकालिएको हो ।

यही सिलसिलामा गण्डकीमा मात्र होइन, अन्य प्रदेशहरूमा पनि सामुदायिक घरबासको विस्तार भइरहेको छ । त्यसको प्रमुख आकर्षण भनेको आदिवासीहरूको संस्कृति तथा रहनसहन नै हो । साथमा त्यस स्थानबाट देखिने सुन्दर प्राकृतिक छटा जोडिएका छन् । स्थानीय निकायहरूले आफ्नो छुट्टै कार्यविधि बनाएर त्यसलाई व्यवस्थित गर्ने तथा अनुदानहरूबाट समुदायलाई सबल बनाउने कोसिसहरू भइरहेका छन् । साथै विभिन्न जातिगत नामहरूमै पनि घरबासहरू सञ्चालनमा आएका छन् । जस्तैः थारू होमस्टे, तामाङ होमस्टे, दलित होमस्टे जस्ता नाम राखेर घरबास सञ्चालनमा आउनुको उद्देश्य पनि ती स्थानहरूमा तिनै जातीय खानाको स्वाद, संस्कृतिको अवलोकन गर्न पाउने कुराको सङ्केत गर्दछ । तर नेपालमा कति सामुदायिक घरबास सञ्चालनमा छन् भन्ने यकिन तथ्याङ्क भने उपलब्ध हुन सकेको छैन । यहाँ केही प्रतिनिधि उदाहरणहरू उल्लेख गरिएको छ–

५.१ पहिलो सामुदायिक घरबासः सिरूबारी

वि.सं. २०५४ सालमा स्थापना भएको स्याङ्जाको आँधिखोला गाउँपालिका–१ मा पर्ने सिरूबारी सामुदायिक घरबास मुलुककै पहिलो हो । यहाँको प्रमुख आकर्षण भनेको गुरूङ संस्कृतिको अवलोकन हो । गुचमुच्च परेको बस्ती, गुरूङ वेषभूषा, यहाँको रहनसहन पाहुनालाई तानेर यहाँसम्म ल्याउने तत्त्वहरू हुन् । समु सतहदेखि १७ सय मिटरको उचाइमा रहेको यस गाउँमा वि.सं. २०७५ सालमा ५ सय जना भारतको दार्जिलिङबाट ८१ जना, अन्य देशबाट र ३ हजार ९ सय ५० जना पाहुना पुगेको तथ्याङ्क छ । धौलागिरी, अन्पिूर्ण, माच्छापुछ्रेजस्ता हिमशृङ्खलाहरूको दृश्यावलोकन तथा केही धार्मिक र ऐतिहासिक स्थलहरूको अवलोकन गर्ने/गराउने गरिए पनि सिरूबारी पुगेको पाहुनाहरूको लागि त्यहाँको गुरूङ बस्तीको अवस्थिति, गुरूङ परिवारसँगको बसाइ, त्यहाँको रहनसहन तथा सांस्कृतिक कार्यक्रमको अवलोकन नै सम्झनलायक हुने गरेको छ ।

यद्यपि संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय अन्तर्गतको तारा गाउँ विकास समितिको तर्फबाट सन् २०२० मा गरेको एक अध्ययनले भने सिरूबारीको दिगोपनमा प्रश्न उठाएको छ । उक्त अध्ययन अनुसार समग्र कार्यसम्पादन सन्तोषजनक (८४%) रहेको उल्लेख गरिए पनि पछिल्लो समय घरबास संख्या घट्दै गएर ४४ बाट २० मा झर्नुले दिगोपनमा चुनौती देखिएको उल्लेख छ । त्यसको कारणको रूपमा अध्ययनले सिरूबारीका स्थानीयहरू युके, पोखरा र सहरी केन्द्रहरूमा भएको बसाइँसराइ रहेको जनाएको छ (ढकाल २०२०) ।

५.२ दुराडाँडाको तुर्लुङकोट

पछिल्लो सयम बिस्तारै अघि बढ्दै गरेको सामुदायिक घरबासमध्ये लमजुङको सुन्दरबजार नगरपालिका–११ मा पर्ने तुर्लुङकोट सामुदायिक घरबास पनि एक हो । अल्पसंख्यक आदिवासी दुरा समुदायको थातथलोको रूपमा रहेको दुराडाँडामा दुरा समुदायले नै सञ्चालन गरेको तीनवटा घरबासहरू छन् । त्यसमध्येको एक हो, तुर्लुङकोट । ऐतिहासिक महत्त्वको यस ठाउँको पनि खास आकर्षण भनेको दुरा जातिको संस्कृति नै हो । यहाँबाट विभिन्न हिमशृङ्खलाहरू देखिनुका साथै ऐतिहासिक गढीहरूको अवलोकन पनि गर्न सकिन्छ । यद्यपि यहाँको आकर्षणको रूपमा दुरा जातिको रहनसहन, बोलीबचन, गाउँको प्राकृतिक अवस्था तथा देखाइने घाटु, सोरठी, चुड्का, कौरा नृत्य हुन् । यहाँका दुरा समुदायले पाहुनालाई देखाउनका लागि भनेर दुई घण्टामा आफ्ना सबै सांस्कृतिक कार्यक्रमहरू देखाउन सक्ने गरी छोटो संस्करण बनाएका छन् । तीन दिन नाचिने घाँटुदेखि, सोरठी, ठाडो भाकालगायत सबै सांस्कृतिक अवयवहरूलाई १५ देखि २०

मिनेटमा देखाउन मिल्ने गरी बनाइएको छ । उदाहरणको लागि घाँटुलाई लिन सकिन्छ, विशेष गरेर बुद्ध जयन्तीका बेला नाचिने घाटु तीन दिनसम्म नाचिन्छ । साथै नयाँ पुस्ताले यसमा चासो देखाउन छाडेका छन् । तरतुर्लुङ्कोटका दुराहरूले समुदायिक घरबासको सञ्चालनले आफ्ना सांस्कृतिक अवयवहरू नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण हुने अपेक्षा राखेका छन् । उनीहरूले पाहुनालाई देखाउनका लागि जुन ढङ्गले नयाँ पुस्तालाई प्रशिक्षित गरेका छन् र त्यसको छोटो संस्करण बनाएका छन् यसले केही हदसम्म टेवा पुग्ने देखिन्छ ।[६]

५.३ थारू सामुदायिक होमस्टे

कैलालीको धनगढी उपमहानगरपालिका– १६ मा रहेको थारू सामुदायिक घरबासको प्रमुख आकर्षण पनि थारू समुदायको संस्कृति हो । उनीहरूको बसोबास, खाना, रहनसहन, बोलीचाली, उनीहरूले प्रयोग गर्ने सरसामान, गीत, संगीत, नाच, लगाउने कपडा, गरगहनाहरू त्यहाँ आउने पाहुनाका लागि आकर्षण हुन् । घरबासका कारणले गर्दा थारू समुदायको संस्कृतिले आफ्नो समुदाय भन्दा बाहिर पनि परिचित हुने मौका मिलेको छ भने उनीहरूलाई पनि आम्दानीको बाटो बनेको छ । त्यसका साथै यस घरबासको आकर्षणको रूपमा दृश्यावलोकन तथा ताल तलैयाहरू पनि रहेका छन् (ढकाल २०२०) ।

पछिल्लो समय फैलिंदै गएको ग्रामीण पर्यटन वा सांस्कृतिक पर्यटनको विकासको सम्भावनाको विभिन्न पक्षबाट अध्ययन अझै भएको छैन । केही स्थानहरूलाई उदाहरणको रूपमा लिएर यसले पारेको आर्थिक प्रभावका विषयहरूमा अध्ययन भएको पाइए पनि यसले सामाजिक–सांस्कृतिक क्षेत्रमा कस्तो असर पारिरहेको छ भन्ने कुरामा अध्ययन भएको पाइँदैन । यद्यपि घरबास सञ्चा्लकहरूसँगको कुराकानीको आधारमा भन्न सकिने कुरा भनेको घरबासहरूको स्थापनाले संस्कृतिको संरक्षण तथा पुनःउत्थानमा समेत धेरथोर योगदान पुगेको छ ।

कतिपय स्थानका आदिवासी समुदायहरूले छोडिसकेको भेषभूषा लगाउन थालेका छन् भने बेचिसकेका गहनाहरू पुनः खोजेर ल्याउने वा पुरानो ढाँचाको नयाँ गरगहना बनाउने काम पनि गरेका छन् । कञ्चनपुरको शुक्लाफाँटा नगरपालिका–३ जोनापुरस्थित खयरकुन घरबास (होमस्टे) का सचिव दानसिंह चौधरीकै शब्दमा भन्नु पर्दा थारूको 'परम्परागत शैलीका घर, थारु संस्कृति, रहनसहन, पहिरनलगायत हेर्नकै लागि' टाढाबाट पर्यटक आउने गरेका छन् । होमस्टेका माध्यमबाट रोजगारी सिर्जना भएको मात्र होइन, लोप हुँदै गएको संस्कृति जोगाउन, मौलिक पहिचान स्थापित गर्न र ऐतिहासिक वस्तुहरूको संरक्षणमा समेत योगदान पुगेको छ (पनेरू २०२०) ।

बसाइँसराइ तथा आधुनिकताको चपेटामा परेर वा अरूको देखासिकी गर्दै जाँदा आफ्ना मौलिक सांस्कृतिक अवयवहरूलाई बिर्सन थालेका थिए । तर पाहुना आउने र तिनीहरूको लागि ती चिज वस्तुहरू नै आकर्षण हुने गरेको थाहा पाएपछि पुनः खोजबिनसमेत गरिएको छ । फेरि गीत, नाच, संगीत व्यूँझाइएको छ, सिक्ने/सिकाउने क्रम सुरू भएको छ । यसले एकातिर संस्कृतिको संरक्षणमा काम गरेको छभने अर्कोतिर आर्थिक उपार्जन पनि बढेको छ । प्रत्यक्ष फाइदाका साथमा धेरै अप्रत्यक्ष फाइदाहरू पनि ग्रामीण पर्यटनले गाउँमा ल्याएको छ । त्यसमध्ये महिलाको सशक्तिकरण पनि एक हो । साथै वातावारणप्रतिको सचेतता, अन्य समुदायका मान्छेहरूबाट सिक्ने सिकाउने अवसर जुर्नु, कतिपय अवस्थामा गाउँप्रतिको हेर्ने दृष्टिकोणमा पनि फरक छ (ढकाल २०२०) ।

६ वि.सं. २०७५ साल फागुनमा दुराडाँडाको सामुदायिक घरबासहरूको प्रवर्द्धनात्मक सामग्री तयार पार्ने क्रममा समुदायका अगुवाहरू तथा घरबास सञ्चालकहरूसँग गरिएको छलफल तथा अवलोकनबाट यी कुराहरूलाई उठेका हन् ।

यद्यपि ग्रामीण पर्यटनको सकारात्मक पक्ष मात्र छैन । यसले पनि समुदायमा धेरै नकारात्मक असरहरू पार्न सक्ने सम्भावना रहेको छ । कतिपय घरबास सञ्चालन गरेका समुदायका सदस्यहरूले पहुनाहरूले मदिरा धेरै पिएर होहल्ला गर्ने गरेको, घरबास समितिले बनाएका आचारसंहिताको समेत बेवास्ता गर्ने गरेको गुनासोहरू गर्ने गरेका छन् । यस्तो अवस्थामा विशेष गरेर बालबालिका तथा महिलाहरू जोखिममा पर्ने सम्भावना रहन्छ । त्यसैगरी संस्कृतिको अति व्यपारीकरणले त्यसको मूल मर्मको अन्त्य हुने सम्भावना पनि रहन्छ । दुर्गम तथा आधुनिक स्वास्थ्य सुरक्षाको अवस्था कमजोर रहेका स्थानहरूमा बाहिरबाट जानेहरूसँगै जान सक्ने सरूवा रोगलगायतका प्रकोपहरूमा समुदायले ठुलो क्षति व्योहोर्न पर्ने जोखिम रहन्छ । साथै फोहोरको व्यवस्थापन, स्थानीय स्रोतसाधनको कमी, वातावरण र जैविक विविधतामा नकारात्मक असर पर्ने सम्भावनाहरूलाई पनि नकार्न सकिंदैन ।[७]

६. निष्कर्ष र सुझाव

परम्परागत पर्यटनको विकासमा नेपाली आदिवासी जनजातिको परम्परागत ज्ञानले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको भएपनि समग्रतामा उनीहरूको सामाजिक, सांस्कृतिक, भूमिमाथिको अधिकारलगायतका विषयमा नकारात्मक असर परेको देखिएको छ । चितवनको सौरहा र नगरकोट त्यसका ज्वलन्त उदाहरण हुन् । तर पछिल्लो समय फैलदै गएको ग्रामीण पर्यटनको अवधारणाले भने पर्यटनमा विविधीकरण मात्र गरेको छैन, स्थानीय आदिवासी समुदायहरूलाई पनि आफ्नै ढङ्गको विकासको अवसर प्रदान गरेको देखिएको छ । घलेगाउँमा पर्यटकको आवगमन एक वर्षमा नै दश हजार पुगेपनि त्यहाँ सामुदायिक घरबास बाहेक अरू ठुला होटलहरू निर्माण गर्न समुदायले दिएका छैनन् ।[८] यसले बाहिरका लगानीकर्ता आएर त्यस ठाउँको जग्गाजमिन हडप्ने त्रासबाट मुक्त छन् । पछिल्लो समय भ्रमणको उद्देश्य र भ्रमण गर्नेहरूको रुचिमा पनि परिवर्तन भइरहेको देखिन्छ । परम्परागत रूपमा ठुला र सुविधा सम्पन्न होटलको बास, रात्री क्लव, ठूला सहर अनि साहसिक गतिविधिहरूलाई मात्र पर्यटन मान्न छाडेर स्थानीय संस्कृति, उनीहरूको खाना, रहनसहनले पनि पाहुनाहरूलाई आकर्षित गर्न थालेको छ । साथै यस्ता पर्यटकीय गतिविधि ग्रामीण तथा आदिवासी समुदायको लागि आर्थिक उपार्जनको माध्यम मात्र बनेको छैन, आफ्नो संस्कृति र रहनसहनलाई संरक्षण गर्ने मौकाको रूपमा पनि लिइन थालिएको छ ।

परम्परागत पर्यटनमा जस्तो जोखिमको अवस्था कम रहेपनि यस्ता पर्यटकीय गतिविधि पनि जोखिमरहित भने छैनन् । अनियन्त्रित रूपमा समुदायमा पाहुनाको आगमनले सीमित स्रोत साधनमा रहेका ग्रामीण तथा आदिवासी समुदायमा दबाब पर्न जान्छ । साथै त्यसले अनेक खालका विकृतिहरूको पनि सुरूवात गर्ने सम्भावना रहन्छ । यिनै तथ्यहरूलाई मध्यनजर राख्दै ग्रामीण तथा आदिवासी क्षेत्रहरूमा पर्यटकीय गतिविधिलाई अगाडि बढाउँदा निम्न विषयहरूमा ध्यान दिनु जरूरी देखिन्छः

- ग्रामीण तथा सांस्कृतिक पर्यटनलाई सामुदायिक विकासका एक आधारको रूपमा लिएर यसको विकासको लागि छुट्टै नीति बनाउने,

---

७ यी विषयहरू सन् २०१९ देखि २०२२ सम्मका विभिन्न समयमा लमजुङको घलेगाउँ सामुदायिक घरबास, खासुर सामुदायिक घरबास, तुर्लुङ्कोट सामुदायिक घरबास, मकैस्वारा सिन्दरे दुरागाउँ समुदायिक घरबास र गोरखाको खोल्ली सामुदायिक घरबास तथा बेतिनी सामुदायिक घरबासका सञ्चालक तथा अगुवाहरूसँगको छलफलमा उठेका विषयहरू हुन् ।

८ घलेगाउँ सामुदायिक घरबासका अध्यक्ष प्रेम घले र सचिव दीर्ग घलेसँगको कुराकानीमा सन् २०१९ मा दश हजार भन्दा केही बढी पाहुना आएको रेकर्ड रहेको बताए । घरबास व्यवस्थापन समितिले गाउँमा आउने सबै पाहुनाको रेकर्ड राख्ने गर्दछ ।

- ग्रामीण तथा सांस्कृतिक पर्यटनको विकासका लागि गतिविधिहरू गर्दा समुदायलाई यसबाट हुने फाइदा मात्र होइन, पर्न सक्ने नकारात्मक असरहरूको बारेमा पनि जानकारी गराउने,
- पर्यटनबाट हुने आर्थिक फाइदालाई मात्र ध्यान नदिएर त्यसबाट सामाजिक-सांस्कृतिक पक्षमा पर्न सक्ने सकारात्मक/नकारात्मक पक्षहरूको सम्बोधनको लागि आवश्यक नीतिहरूको तर्जुमा गर्ने,
- पर्यटनबाट स्थानीय क्षेत्रको पर्यावरणमा पर्न सक्ने असरका बारेमा विश्लेषण गरेर उपयुक्त नीतिहरू तर्जुमा गर्ने,
- पर्यटकीय क्षेत्रको समुदायका बालबालिका तथा महिलाहरूलाई हुन सक्ने जोखिमलाई मध्यनजर राखेर उपयुक्त उपायहरू अपनाउने,
- स्थानीय उत्पादनहरूलाई पर्यटकीय उत्पादनको रूपमा विकास गरी त्यसको बजारीकरण गर्ने,
- स्थानीय कृषि उत्पादनलाई प्रयोग ल्याउने वातावरण निर्माणको लागि त्यही अनुरूपको सचेतना अभियानहरू चलाउने,
- समुदायमा पुग्ने स्रोत तथा आर्थिक उपार्जनलगायतको समन्यायिक वितरणको सुनिश्चितता गर्ने ।
- पर्यटकीय गाउँहरूमा आधारभूत भौतिक संरचना, शिक्षा, स्वास्थ्यलगायतका आधारभूत सेवा सुविधाहरू पुऱ्याउने
- कोसेली घर, सङ्ग्रहालय तथा खुला सङ्ग्रहालयको स्थापनाका लागि योजनाबद्ध काम गर्ने र
- आदिवासीहरूका परम्परागत सिप, कलाकौशलताहरूलाई व्यवसायीकरण गरी स्वरोजगार र आयआर्जनसँग जोड्ने ।

सन्दर्भ सामग्री

घिमिरे, सोमत (२०७५) जुर्मुराएको बखत. काठमाडौः सांग्रिला बुक्स प्रा.लि. ।

पनेरू, राजेन्द्र प्रसाद, (२०२०) . थारू संस्कृति हेर्न खायरकेन्द्रा होमस्टे ।

पुरी, अच्युत (२०२२, डिसेम्बर १२) . "पर्यटकको आगमनले पुनरूत्थानको संकेत". काठमाडौं ।

समुदायिक होमस्टे दर्पण, (२०७६) . पोखराः गण्डकी प्रदेश सरकार. उद्योग, पर्यटन, वन तथा वातावरण मन्त्रालय ।

Aryal, Prativa . 2019 .Existing Infrastructures and Impact of Homestay Tourism . Tribhuvan University (https://www .researchgate .net/publication/347967353)

Carrm, Anna, Lisa Ruhanen& Michelle Whitford . (2020) . "Indigenous peoples and tourism:the challenges and opportunities for sustainable tourism" . (https://www .tandfonline .com/loi/rsus20)

Dhakal, Tilakbahadur and Team . 2020 . "A Report onImpact Evaluation of Homestay in Nepal2020".Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation, Tara Goan Development BoardKathmandu, Nepal . (https://highlightstourism .com/nep/2020/02/17/tharu-culture/)

McLaren and Deborah Ramer . (2010) . "The History of Indigenous Peoples and Tourism" (https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/history-

indigenous-peoples-and-tourism)

Miller, Maggie . 2017 . "An Exploration of Sherpas' Narratives of Living and Dying in Mountaineering" . University of WaterlooDoctor of PhilosophyWaterloo, Ontario, Canada .

Obadia, Lionel . 2008 . The Conflicting Relationships of Sherpas to Nature .Université Lumiere Lyon

Prasai, Sangam . (2019 May 26) . "Nepal tourism generated Rs240b and supported 1m jobs last year: Report."https://kathmandupost.com/money/2019/05/26/nepal-tourism-generated-rs240b-and-supported-1m-jobs-last-year-report(https://www.onlinekhabar.com/2022/12/1229504)

Tamang, Shambhu. 2021. Establishment of Nepal Mountaineering Association (NMA) .Nepal Parwat . Nepal Mountaineering Association

Thapa, Kamal. 2010. Village Tourism Development & Management in Nepal: A Case Study of Sirubari . James Cook University. (https://www .researchgate .net/publication/282156414)

किरात राई जातिको पहिचान तथा परम्परागत कलाको प्रारम्भ र विकास

गणेश राई[१] र तीर्थराज मुकारूङ राई[२]

<raiganesh@gmail.com> < tiramura80@gmail.com>

सार

नवपाषाण युगदेखि मानवहरूले पशुपालन तथा खेतीपाती सुरू गरेपछि मानव सभ्यताको आधुनिक चरणको निर्माण भयो । अस्तित्वको जोहो गर्ने मानव समूहमा किराती पुर्खाहरू पनि थिए । उनीहरूले पशुपंक्षीको सिकार सँगसँगै खेतीपाती मात्र गरेनन् सांस्कृतिक परम्पराको पनि विकास गरे । प्रकृतिको सान्निध्यमा रहेर निर्माण गरिएको संस्कृति समयानुकूल विकास समेत हुँदै गयो । मुन्दुम मिथक र मुन्दुम दर्शनले किराती समाज मातृसत्तात्मक थियो भन्ने देखाउँछ । मातृसत्ताले निर्देशित गरेको सामाजिक पराम्परा र सभ्यता आदिम कालदेखि वर्तमानसम्म निरन्तर छ । रिनाखा (ङागेलुङमा) को निर्देशनमा हेच्छाकुपाले घरबास निर्माण गरे । तायामा र खियामाले सिकेको तान बुन्ने कला र पहिरनको विकास पुस्तान्तरण हुँदै आएको छ । प्रस्तुत किरात राई जातिको पहिचान तथा परम्परागत कलाको प्रारम्भ र विकास शीर्षक आलेखनमा विशेषतः किरात राई जातिमा महिला र पुरूषले पहिरिने भेषभूषाको बारेमा चर्चा गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *मुन्दुम, रङ, माङ, शिर, किरात, पाछा, सृष्टि ।*

१. विषय प्रवेश

नेपाल बहुजातीय, बहुभाषिक, बहुधार्मिक, बहुसांस्कृतिक तथा भौगोलिक विविधतायुक्त मुलुक हो । राष्ट्रिय जनगणना २०६८ को तथ्याङ्कअनुसार नेपालमा १ सय २५ जातजाति र १ सय २३ भाषा रहेका छन् । ती जातजातिमध्ये किरात राई जाति एक हो । किरात राई जाति भन्नाले नेपालको पूर्वी पहाडी क्षेत्रमा आदिमकालदेखि बसोबास गर्दै आएका आदिवासी हुन् ।

---

१ पत्रकारिता क्षेत्रमा लामो अनुभव भएका गणेश राई कान्तिपुर मिडियासँग आबद्ध हुनुहुन्छ । उहाँले आदिवासीका विविध विषयमा कलम चलाउने तथा शोधकार्यहरु गर्नुभएको छ ।

२ तीर्थराज मुकारूङ राई किरात संस्कृतिका अभियन्ता हुनुहुन्छ । उहाँका किरात राई सम्बन्धी विभिन्न पत्रपत्रिकामा लेखरचना प्रकाशित छन् ।

किरात भन्नाले इतिहासमा उल्लेख पूर्वी नेपालको पल्लोकिरात, माझकिरात र ओल्लोकिरात क्षेत्रमा बसोबास गर्ने प्राचीन जाति भन्ने बुझिन्छ । किरात जातिअन्तर्गत राई, लिम्बू, कँाइच-सुनुवार र याक्खाले आफूलाई किरात जाति मान्दछन् । यसका साथै हायु, सुरेल, जिरेल, थामी आदिले पनि किरात भएको दाबी गर्छन् (प्रतिवेदन, २०७८) ।

किराती संस्कृति र सौन्दर्यले चिम्सो खिरिलो आँखा, होचो कस्सिएको हृष्टपुष्ट शरीर, चिल्ला सफा मुहार आदिलाई सुन्दर मान्छ । यसरी नै खानपान, भेषभूषा, चाडपर्व आदि अनेकौं विषयमा स्थापित आफ्नै प्रकारको मूल्यबोध वा सौन्दर्यबोध नै किराती सौन्दर्यशास्त्र हो (राई, २०७४ : १११)।

जनगणना-२०६८ को तथ्याङ्कअनुसार आफूलाई किरात जाति भनेर दाबी गर्नेहरूको जनसंख्या यस प्रकार छ । राई (६,२०,००४), लिम्बू (३,८७,३००), सुनुवार (५५,७१२) याक्खा (२४,३३६), थामी (२८,६७१), जिरेल (५,७७४), हायु (२,९२५) र सुरेल (२८७) छन् (केतवि, २०१४)। यी जाति आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८अनुसार सूचीकृत आदिवासी जनजातिअन्तर्गत पर्दछन् ।

२. किरात राई सङ्क्षिप्त परिचय

'राई' मध्यकालीन नेपालमा राजालाई बुझाउने शब्द हो । नेपालको एक जाति, किरातीलाई (ऐ. २०७९) पूर्वी नेपालको समुदायमा 'दश भाषा, एक भान्सा' भन्ने कहावत छ । स्वयं किरात राई समुदायले आफूलाई 'एक जाति, २६ भाषा' अर्थात् 'छब्बीस भाषा एक भान्सा (चुलो)' भनेर परिभाषित गर्दै आएका छन् । वि.सं. २०६८ सालको जनगणनाले राई समूहभित्र बोलिने भाषाहरू र त्यसको संख्या निम्न छन् । बान्तावा (१३२५८३), चाम्लिङ (७६८००), कुलुङ (३३१७०), थुलुङ (२०६५९), साम्पाङ (१८२७०), खालिङ (१४४६७), वाम्बुले (१३४७०), बाहिङ (११६५८), नाछिरिङ (१००४१) छन् । त्यसैगरी याम्फु/याम्फे (९२०८), दुमी (७६३८), पुमा (६६८६), दुङमाली (६२६०), आठपहरिया (५५३०), मेवाहाङ (४६५०), लोहोरूङ (३७१६), छिन्ताङ (३७१२), छिलिङ (२०४६), जेरो/जेरूङ (१७६३), तिलुङ (१४२४), कोयी (१२७१), बेलहारे (५५९), साम (४०१), फाङ्दुवाली (२९०), लिङखिम/लुङ्खिम (१२९) वक्ताका रूपमा उल्लेख गरेको छ (ऐ. प्रतिवेदन, २०७८)।

किरात राई समूहमा बोलिने भाषाहरूपिच्छे मुन्दुम (मौखिक वाङ्मय) फरक-फरक पाइन्छ । मुन्दुम फरक भएपनि त्यसको कथासार एउटै हो । मुन्दुमद्वारा निर्देशित जीवनपद्धति अँगाल्दै आएका किरात राई जातिको साझा सांस्कृतिक पहिचान कायम छ ।

२.१ किरात धर्मशास्त्र मुन्दुम

किरात समुदायभित्र रहेका भाषिक विविधताअनुसार लिम्बूले मुन्धुम, सुनवारले मुक्दुम/मुग्दुम र याक्खाले मुन्तुम भन्दछन् । किरात राई समुदायभित्रका कुलुङले रिद्दुम, चाम्लिङले मुन्दुम/मुदुम दुमी, मेवाहाङ, साम्पाङले मुद्दुम, पुमाले मुत्दुम, बान्तावाले मुन्दुम, याम्फुले मिन्दुम, लोहोरूङले मुन्दुम/पेल्लाम र वाम्बुलेले मुक्तुम/मुक्दम भन्ने गर्दछन् । यी शब्दहरूको मूलचाहिं 'मुन्थुम' हो । भोटमूलको भाषामा मुन्थुमको अर्थ अन्धकारलाई पोको पार्ने वा अज्ञानता हटाएर ज्ञानको उज्यालो ल्याउनु हुन्छ (चाम्लिङ, २०७३:१५) ।

मुन्दुम किरात दर्शन हो । किरात जातिको जीवन दर्शन यसैमा आधारित छ । किरातीहरूको जीवनपद्धति मुन्दुममा आधारित छ । हजारौं वर्षदेखि किरात समुदायले मौखिक रूपमा जोगाइआएको विशाल सांस्कृतिक बौद्धिक सम्पदा हो मुन्दुम । समग्रमा मुन्दुम किरातीहरूको सृष्टि, प्रकृति, मानव, समाज विकास,

इतिहास, संस्कृति आदिसम्बन्धी दार्शनिक दृष्टिकोणको समुच्च हो (ऐ. २०७३ : १६) ।

मुन्दुमको बखान गर्ने सारथि अर्थात् मुन्दुमीहरूलाई नाक्सो, नोक्सो, नछुङ, नाक्छुङ, कुबी आदि शब्दले चिनिन्छ । भाषापिच्छे फरक शब्दले मुन्दुम वाचन गर्ने संस्कृतिका संवाहक व्यक्ति हो भनेर जानिन्छ । आजभन्दा १०,००० वर्ष अघि अर्थात् नवपाषाण/नयाँ ढुंगे युगदेखि भने मानवहरूले पशुपालन तथा खेतीपाती गर्न सुरू गरे । अन्न जम्मा गरेर राख्न थाले । सानो समूहमा बस्ने मान्छेहरू गाउँ बसाएर ठुलो समूहमा बस्न थाले । उनीहरूका लागि सिकारभन्दा खेतीपाती गर्न वातावरणीय प्रभाव बढी महत्त्वपूर्ण हुन थाल्यो । यही कारणले गर्दा कृषि युगका नछुङहरूले सिकारसँगसँगै खेतीसँग सम्बन्धित सांस्कृतिक काम पनि गर्न थाले । किरात नछुङहरूले भूमि, अन्न, वातावरण, वर्षा, वनजङ्गल, नदीनाला आदिसँग सम्बन्धित संस्कारहरू गर्नुलाई यही सन्दर्भमा बुझ्नुपर्ने हुन्छ । यसरी सिकारीबाट कृषि युगमा प्रवेश गरेपछि नछुङहरूको सामाजिक-सांस्कृतिक भूमिका पनि विस्तार हुन पुग्यो । (चाम्लिङ, २०७८ : २४)

किरात जातिले साझा पहिचानका निम्ति मुन्दुम दर्शनलाई लिएर 'किरात धर्म' नामकरण गरेको पाइन्छ । प्रकृतिको पूजा र पूर्वजहरूको आत्मालाई सम्मान अर्थात् पितृपूजा गर्ने परम्परा छ । मुन्दुम दर्शन किराती जातिको अलिखित धर्मशास्त्र हो । किरात धर्म भन्नाले परापूर्वकाल आदिम पुर्खाहरूले मान्दै, मनाउँदै ल्याएका परम्परागत जीवन उत्पत्तिदेखि जन्म, न्वारन, पास्नी, छेवर, गुन्युचोली, विवाह, पुनःविवाह, मृत्यु संस्कार, मृत्युपछि गरिने संस्कार आदि पर्दछन् । मुन्दुमको पालना बलिप्रथामा आधारित छ । यद्यपि पछिल्लो कालमा किरात धर्म भन्नाले फाल्गुनन्द पन्थ, सत्यहाङ्मा पन्थ, ओमनन्द पन्थ (स्वर्गिक मार्गी/प्रेमवादी) हरू पनि छन् (राई : २०६९)। राष्ट्रिय जनगणना २०६८ ले किरात धर्मावलम्बीको जनसंख्या ८ लाख ७ हजार १ सय ६९ देखाएको छ । यो कुल जनसंख्याका ३ प्रतिशत हो ।

२.२ पितृ पुर्खाहरू

मुन्दुममा धरतीमा सृष्टिपछि प्रकृति र पितृको बखान गर्ने गरिन्छ । सभ्यतासूचक पुर्खाहरूमा वाम्बुले राईले खाक्चिलुपा, रिनाखा, जाउमो, ख्लिउमोलाई मान्दछन् । खाक्चिलुपालाई खक्चिलिपु, खाक्चुरूक्पा, कोक्तिसाला, याचागुक्पा, हेच्छाकुपा, हेच्छाकुप्पा आदि भनिन्छ । जाउमोलाई जाउमा, तायामा, तोयमा, तोमा, टावामा आदि भनेर चिनिन्छ । ख्लिउमोलाई ख्लिउमा, खियामा, खिमा, खेवामा आदि भनेर चिनिन्छ । रिनाखालाई नागेलुङ, नागेलुङमा, ङागेलुङमा, चाम्पियुङ्मा आदि भनेर चिनिन्छ ।

जब रिनाखा त्यस दहका मालिक शेषनागसँग अनुमति लिएर पोखरीमा पसिन् र ढुङ्गा (नागेलुङमा) बनेर सर्माउँदै बसिन् । माछाभैंँ बनेर दहमा बसेकी हुनाले ङागेलुङमा पनि भनिन्छ । ङा- माछा, लुङ- ढुङ्गा, मा- आमा (महिला) भन्ने अर्थ हुन्छ (ठुलेः २०७४ः २६६) । मुन्दुममा विशेष भूमिका निर्वाह गर्ने यिनै स्त्री (रिनाखा या ङागेलुङमा जे भनौं) हुन्, जसले पुरूषलाई प्रकृति र पर्यावरणको सिको गर्दै सभ्यता निर्माणमा डोऱ्याएकी छिन् ।

वाम्बुले राईको मुक्तुममा वर्णित खाक्चिलुपा कृषि युगको प्रवर्द्धक नायक, योरिता र पातिप्साको छोरा, रिनाखाको पति मानिन्छन् । रिनाखा चाहिं कृषि युगको प्रवर्द्धक नायिका, ब्आल्वाङगुमा र दिल्वाङगुकी छोरी तथा खाक्चिलुपाकी पत्नी भनेर चिनिन्छि । जाउमो योरिता र पातिप्साको जेठी छोरी, ख्लिउमो र खाक्चिलुपाकी दिदी हुन् जो स्वायोखा (दक्षिण) तर्फ उडेर गएकी थिइन् । त्यसैगरी ख्लिउमोलाई योरिता र पातिप्साको कान्छी छोरी जाउमोकी बैनी तथा खाक्चिलुपाकी दिदी हुन्, जो नियाखा (उत्तर) तर्फ

उडेर गएकी थिइन् । खाक्चिलुपाका पुर्खाहरू यामा, यापा, चिरिम ङ्यार्बु, ढ्याक्सी बाल्बु, सिङ्खे मुङ्खे, खुवालुङ, निनिऱ्याङ्मो (पहिलो मानव), निनिडाब्वा, राप्चु, सिर्लिङमो उमो, मुसुलिङमो उपो, हाचाहाङ उमो, बाराहाङ उपो, योरिता, पातिप्सा हुन् (राई, २०७७) ।

२.३ घरबासको आरम्भः खाक्चिलुपा-रिनाखा र दुई चेली

रिनाखा एक तान्त्रिक जलकन्या थिइन् । खाक्चिलुपाले थापेको जाल (बल्छी पनि भन्ने गरिन्छ) मा पटक-पटक अल्झिएर लोहोरो ढुङ्गा बनेर अल्झिएर आइन् । अन्ततः खाक्चिलुपाले त्यो लोहोरो घरमा ल्याएर अँगेना माथिको कुम्सि (भार) मा राखे । भोलिपल्ट सिकारबाट फर्केर आउँदा खानपिन पकाएर राखिदिएको पाए । थाकेका र भोकाएका खाक्चिलुपालाई खुसी र आश्चर्य लाग्छ । टुकुनी उमो (जसलाई यागाङमा, चावाटाङ्मा, चासुमटाङ्मा, चारावाटाङ्मा, खेलावाटाङ्मा, गाउँलेनी, जङ्गली, बोजू पनि भनेर पुकारिन्छ (ठुले : २०७४) सँग सोध्न पुगे । सुरूमा टुकुनी उमोले 'मैले पकाएर राखिदिएको खाऊ' भनेर जवाफ दिन्छ । तर, आज, भोलि र पर्सि पनि सोध्न पुग्छ । तीन वाक्यमा झुटो बोल्न नमिल्ने भएपछि 'एक दिन बाहिर गएजस्तो गरी कुनामा लुकेर बस अनि थाहा पाउँछस्' भनेर उमोले सम्झाइन् । नभन्दै एक कुनामा नाङ्लोले छेलिएर बसे । घरभित्र सुनसान भएपछि अँगेना माथिको भारमा रहेको त्यो लोहोरो सुन्दर कन्या बनेर खुत्रुक्क भुँइमा झरिन् । कुचो समातेर बढारकुढार गर्दै दैलो कुनामा पुग्दा खाक्चिलुपाले च्याप्प समाते छन् । को हौ ? भनेर सोधेछन् । नागराजकी भान्जी, बाबु सुकसाया र आमा युकुयुङ्माकी छोरी (ह्वाङ्गुः २०७८ः ९६) । त्यसपछि उनीहरू दम्पती भएर बसेका हुन् ।

रिनाखा तन्त्रविद्या जान्ने थिइन् । रिनाखाले पति खाक्चिलुपालाई जेजे अराउँछिन्, त्यसैअनुसार गर्थे । उनीहरू नयाँ घर बनाउन तम्सिन्छन् । रिनाखाले पतिलाई हुँलाक्ब्ओ (चिबे) चराको दुई हाँगा भएको पुच्छर हेरेर घरको खाँबो काट्न अह्राइन् । चिबे चरीको पुच्छरजस्तै हाँगा भएको खाँबो काटेर ल्याए । त्यसैगरी ब्आलेकुवा (लामपुच्छे) चराको पुच्छर हेरेर बलो काट्न लगाएकी थिइन् ।

घरको मूलखाँबो गाड्ने बेला भयो । खाक्चिलुपा एक्लैले खाँबो उचाल्न सकेनन् । रिनाखाले त्यतिखेर वाइलिङ्मो (वाइलिङ्मा) नामकी छोरीलाई बोकिरहेकी थिइन् । हत्तपत्त पतिलाई खाँबो उचाल्न सघाउन पुगिन् । दुर्भाग्यवस तिनै छोरी खाल्डोमा खसिन् खाँबोले किचिइन् । रगत छरिएलगत्तै घर सिर्जनङ्ग आफैं बन्यो । त्यही बेलादेखि नयाँ घर बनाउन सुरू गर्दै गर्दा बलि भोग दिने चलन आजपर्यन्त कायम छ । खाक्चिलुपा र रिनाखाले त्यसरी घरबास बनाए ।

उनीहरू सास धान्न सिकार गर्थे । एकदिन सिकार खेल्न जाँदा ढुकुर परेछ । त्यो ढुकुरको गाँडमा उनीहरूले कोदो, कागुनो, मकै, घैया धान आदि अन्न फेला पार्छन् । ती बिउलाई घुऱ्यानबारीमा छर्दछन् । ऋतु परिवर्तनको सूचक क्रिबुवा (कऱ्याङकुरूङ) चराको समूह उँभो हिमालतर्फ उडेर जाँदै थिए । ती बिउ उम्रिन्छ र बढ्छ । झाँगिदै गएर फुल्छ, फल्छ । बाली पाक्दै गर्दा कऱ्याङकुरूङको हुल उँधो फर्किएका थिए । चराचुरूङ्गीले खाँदा हुने अन्न मान्छेले खान मिल्ने निष्कर्षमा पुग्छन् र खान्छन् तर उनीहरू बिमार पर्दछन् ।

रिनाखाले जोखाना हेरेर सोधिछन्- 'तिम्रो कोही दिदीबहिनी छ ?'

खाक्चिलुपाले गम्दै भनेछ- 'खोई सपना हो बिपना उहिले मेरो दुई दिदी थिएझैं लाग्छ । तर मलाई छाडेर कतै बेपत्ता भएझैं लाग्छ ।'

रिनाखाले नयाँ घर बनायौं । नयाँ अन्न खाँदा बिमार भयौं । त्यसैले तिमीले आफ्नी चेलीहरूलाई बोलाउनु पर्छ । उनीहरू यही च्याँमाखा (धरती) मा कतै छन् । जीवजनावर, किराफट्याङ्ग्राहरूलाई दूत बनाऊ अनि खोज्न पठाऊ भनिन् । त्यसपछि पठाएछन्– उपियाँलाई । उपियाँ गएर टोकेछ । तान बुन्दै गरेकी जाउमाले नङले चिमोटेर मारिछन् । बाख्रालाई पठाएछन् बाख्रालाई टाउकोमा हिर्काउँदा ठहरै भएछ । त्यो पनि फर्केन । धेरै किसिमका दूत पढाइसक्दा पनि नफर्केपछि अन्तमा सारिङ्मो (भाले) लाई पठाउने भएछन् । भाले ज्यादै चलाख थिएछ । उड्दै उड्दै गएछ । धेरै परको घरको धुरीमा बसेर बासेछ । बास्दाखेरी 'खाक्चिलुपाऽ रिनाखाऽ' आवाज आएछ । त्यो सुनेर दिदीबहिनीले उहिल्यै मरिसकेको हाम्रो भाइको नाम काढ्ने लाकस्यार्बो (अलच्छिना) भन्दै खेद्न थालेछन् । जति खेद्यो उति अलि पर पुग्दै बास्दै गरेछ । लखेट्दै गएछन् । अलि पर, अलि पर गर्दै जाँदा नौ डाँडापारि माइतीको आँगनमा पुगेछन् । भाले बास्दै फर्किएको सुनेर खाक्चिलुपा र रिनाखा दम्पती पनि आँगनमा निस्केछन् । त्यतिखेरै माइती र चेलीको भेटघाट भएछ ।

अविष्मरणीय मिलनलाई खुशियालीमा बदलेछन् । नयाँ घर प्रवेश र नयाँ अन्न ग्रहण गर्दा आफूलाई आइपरेको दुःखबिमार चेलीलाई साक्षी राखेर पितृपुर्खाहरूको मानमनितो गरेछन् । चेलीलाई भागभुरो, मायाको चिनो दान दिएछन् । चेलीले पनि आफूले जाने, सिकेका सिपलाई माइतीलाई उपहार दिएर उपहार परम्पराको थालनी गरेछन् । उँभौली होस् या उँधौली, जन्मदेखि मृत्युपर्यन्तसम्मका मुन्दुमी संस्कार तथा पितृपुर्खाका मानमनितो गर्ने बेलामा चेली अनिवार्य चाहिन्छ । रित पुऱ्याएर दिने माइती र रित लिने चेलीको अनिवार्य आवश्यकता पर्दछ भन्ने सामाजिक परम्परा निरन्तर छ ।

२.४ सृष्टिकथामा नारी र पुरूषको स्थान

सृष्टिकालदेखि किरात समाज नारीप्रधान थियो भन्ने मुन्दुम कथाबाट पुष्टि हुन्छ । नारीको निर्देशनमा पुरूषले गर्दै आएका सभ्यता निर्माणका आयामहरू देखापरेका छन् । डा. भक्त राईकाअनुसार तन्त्रवादमा प्रकृतिलाई मातृत्वको रूपमा हेर्ने गरिन्छ । जसले स्त्रीलाई आदिमाता, महामाता मान्छ अर्थात् मातृसत्तालाई स्वीकार गर्दछ । किराती मुन्दुमले पनि मातृसत्तात्मक सभ्यताकै व्याख्या गर्दछ । किराती समुदायमा महिलाकै निर्णायक मत हुने गर्दछ (राई, २०७४ : ९५) ।

किरात राई जातिमा प्रचलित सांस्कृतिक कुलवंश पद्धति (अर्थात् मुन्दुमी वंशावली) अनुसार पनि समाजविकासको तीन चरण देखिन्छ । मुन्दुम अध्येता भोगीराज चाम्लिङले यसलाई माङ, सामै र पाछा भनेर उल्लेख गरेका छन् । माङ महिलाको नायकत्व रहने मातृसत्ताको चरण हो । सामै महिला र पुरूषको संयुक्त नेतृत्व रहेको चरण हो । सांस्कृतिक रूपमा यस चरणमा महिलाको प्रतीकको रूपमा तुप्ला (केराको पात) र पुरूषको प्रतीकको रूपमा चिन्डो प्रयोग हुन्थ्यो र पाछा भनेको पितृसत्तात्मक चरण हो जुन चरणमा पिताको नामबाट वंश निर्धारण हुन्थ्यो (चाम्लिङ, २०७८ः ४२) । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने प्राचीन समयमा महिला नियन्त्रित समाज थियो ।

२.५ शिर उभ्याउने परम्परा

सृष्टिकालदेखि समाज निर्माणमा अनेक आयामहरू गुज्रिदै आएका छन् । मुन्दुम मिथकमा सामाजिक, सांस्कृतिक रूपमा सायाचोकमा (शिर उभ्याउने) परम्परा रहेको पाइन्छ । एक व्यक्तिले अर्को व्यक्तिलाई, परिवारका मूल तथा अन्य कुनै पनि सदस्यलाई शिर नढलोस् भनेर गरिने सम्मान वा अनुष्ठान नै

सायाचोकमा हो । अनुसन्धाता कमलजंग राईकाअनुसार किरात संस्कृतिमा गरिने मनोवैज्ञानिक उत्प्रेरणा सामाजिक प्रतिष्ठा, क्षमायाचना, मुन्दुमी सम्मानलाई सायाचोकमा भनिन्छ । साया (शिर) र चोकमा (उठाउनु) मिलेर बनेको शिर उठाउनु भन्ने अर्थ बोक्दछ । साक्खेवा स्थल आइपुगेका साक्खेवा नाक्छोङलाई एक चिन्डो रक्सी र फेटाद्वारा सायाचोकमा गरिन्छ । नाक्छोङको मनोवैज्ञानिक उत्प्रेरणा, सांस्कृतिक जिम्मेवारीले सफलता पाउन सकोस्, सामाजिक प्रतिष्ठा, मुन्दुमी सम्मान र दीर्घायुका लागि सायाचोकमा कार्यलाई निरन्तरता दिंदै आउने साक्खेवा संस्कृति देखिन्छ (राई, २०७४:९१) । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने किरात मुन्दुमी परम्परा आफू भन्दा ठुला र विशेष मान्छेलाई सम्मान गर्ने परम्परामा रहिआएको छ ।

२.६ तानबुन्ने सिपको आरम्भ

मुन्दुममा जाउमा (तायामा) र ख्लिउमा (खियामा) तानबुन्ने कलाको पहिलो सर्जक मानिन्छन् । तानबुन्ने कलाको उद्गम थलो तायाचुम जायाजुम (अर्थात् खोटाङ जिल्लाको हलेसी तुवाचुङ नगरपालिकाको मालाथुम्का)लाई मानिन्छ । यो ठाउँमा तानढुंगा आजपर्यन्तसम्म संरक्षित रूपमा रहेको पाइन्छ । आदिम पुर्खा दिदी तायामा र बहिनी खियामाले निर्माण गरेको तानबुन्ने परम्परा एक पुस्ताबाट अर्को पुस्ता गर्दै पुस्तान्तरण हुँदै आएको हो भनिन्छ । सभ्यताको त्यो चरणलाई किरात समुदायमा विशेष गरी महिलाले संरक्षण र प्रवर्द्धन गर्दै आएका छन् भने पुरूषले साथ सहयोग दिंदै आएका छन् ।

वर्तमान समयमा यसलाई आदिवासीय ज्ञान, सिप, परम्पराका रूपमा परिभाषित गरिएको छ । परम्परागत सिप वंशाणुगत गुणमा आधारित सिप हो । ती सिपहरू एक पुस्ताबाट अर्कोमा हस्तान्तरण हुँदै आएको छ । ती सिपलाई जीवन्त राख्ने काम घरकी बोजू, आमा, दिदीहरूले गर्दै आएका छन् । भाषिक विविधताभित्र सांस्कृतिक एकता, साझा पहिचानको जोहो गर्ने काम किरात राई महिलाहरूले गर्दै आएका छन् । त्यस्ता सिपलाई पहिरन (लुगाफाटा), गरगहनासँग जोडिएका छन् । किरात राई महिलाले अल्लो, सुनाखरी, भेडाको उन, कपास, वनस्पति झारपातबाट जनाना र मर्दानाले लगाउने परम्परागत पहिरनहरू बुन्ने गर्दछन् । ती परम्परागत ज्ञान, सिपलाई आजसम्म आइपुग्दा समयानुकूल गाउँदेखि सहरसम्म, स्वदेशदेखि विदेशसम्म विस्तार हुने क्रममा रहेका छन् ।

२.७ तायामाको प्रेरणा माकुरा

सानैमा आमा–बाबु मरेपछि तायामा, खियामा र हेच्छाकुपा टुहुरा भएका थिए । यस्तैमा तायामालाई ससाना बहिनी र भाइलाई हुर्काउने जिम्मेवारीले थिचेको थियो । आफू पनि सानै थिइन् । तर पनि यताउता फलफूल र तरूल खोजी गरेर तीनैजनाको पालनपोषण चलाइरहेका थिए ।

त्यसैक्रममा तायामाले जङ्गलमा केही खोजी गरिरहँदा नजिकै रूखमा एउटा माकुराले रूखको हाँगामा यताउता गर्दै धागो जेलिरहेको देखिन् । माकुरा आफ्नै सुरमा आफ्नो काम गरिरहेको थियो । तायामा माकुराको गतिविधिमा ध्यानमग्न भइ धेरै समय हेरिरहिन् ।

तायामाले सधैंझैं खानेकुराको खोजीमा जाने क्रममा हिजोको माकुराको गतिविधि सम्झिइन् । उनले सोठाउँमा गएर हेर्दा माकुराले हिजोभन्दा फरक रूपको जालो बुनिरहेको देखिन् । तायामालाई सोदृश्यले अति आकर्षित गर्‍यो । हिजो सिधासाधा तानिरहेको धागोलाई आज प्रत्येकसँग जोडेर सुन्दर जालो बनाइरहेको थियो । त्यो सुन्दर जालो माकुराले बुनिरहेको तायामाले धेरै समय हेरिरहिन् ।

अर्को दिन तायामालाई हिजोको माकुराको कामको सम्झना आयो । अलि सबेरै त्यहाँ हेर्न पुगिन् । माकुराको जालोमा घामको टक परेर सुनौलो रङमा टल्किरहेको देखिन् । यो दृश्यले तायामालाई धेरै नै आकर्षित तुल्यायो । तायामालाई लाग्यो– कसरी यो सानो माकुराले यस्तो राम्रो बनायो ।

सधैंझैं खानाको खोजीमा तायामा जङ्गल डुलिरहेकी थिइन् । एक ठाउँमा एउटा ठुलो अल्लोको झाङमा केही सुकेका रेसाहरू हावाले हल्लाइरहेको थियो । ती रेसाहरू घरी-घरी एकआपसमा जोडिने र छुट्ने गर्दथे । कतै कतै एउटामा अर्को गाँठो परेका पनि थिए । यो दृश्य देखेर तायामालाई माकुराले जालो बुनेको सम्झना आयो । तर त्यहाँ नजिकै कतै पनि माकुरा भने देखिनन् ।

तायामाले यसो सम्झिइन्, यी रेसाहरूजस्तै त थियो माकुराले जालो बुनेको ठाउँमा पनि । यसलाई लगेर माकुराले जस्तै जालो बुन्दा हुन्छ कि ! तायामाले ती अल्लोका रेसाहरूलाई हिफाजतले निकालेर ल्याइन् । ती रेसाहरूलाई एउटा हाँगादेखि अर्को हाँगामा टाँगेको सम्झेर त्यसै गरिन् । नजिकको पोथ्राहरूमा तायामाले अल्लोको रेसाको तान हालिन् । त्यसपछि अर्को दिन ती टाँगिएका रेसाहरूलाई एकअर्कोमा रेसाहरूले गाँस्न थालिन् । केही दिनमा तयामाले बुन्दाबुन्दा माकुराको जस्तो सुन्दर नभएपनि अल्लोको रेसाको जालो बनाइन् र आफू हर्षित भइन् ।

यो जालोलाई खियामा र हेच्छाकुपाले पनि दैनिक हेर्दाहेर्दा तायामाको सिपलाई मनपराइ सकेका थिए । उनीहरूले तायामालाई सो जालो माग्न थाले । एउटा जालो बैनी र भाइले मागेपछि तायामाले उनीहरूलाई भनिन्- अर्को पनि बनाउँछु अनि दुवै जनालाई दिन्छु ।

तायामाले फेरि अल्लोको रेसा खोजेर ल्याइन् । अनि तान बुन्न थालिन् । बैनी र भाइले पर्खेर हेरिरहे । केही दिनमा अर्को तयार गरेर बैनी र भाइलाई दिइन् । खियामा र हेच्छाकुपाले पाएको जालो रमाउँदै खेलाउन थाले । घरी टाउकोमा लगाए, घरी शरीरमा बेरेर उफ्रँदै हिंडे । उक्त दृश्य तायामाले हेरिरहिन् । उनलाई एक प्रकारको आनन्द लाग्यो । बैनी र भाइलाई सो जालोमा बेरिएको देख्दा उनीहरूलाई सुहाएको जस्तो देखियो । तायामाले दुवैलाई सो जालो शरीरको पछाडिबाट बेरेर काँधमा गाँठो पारेर अल्झाइ दिइन् । दुवैजना रमाइ रमाइ खेलिरहे । तायामाले फेरि रेसाहरू ल्याएर जालो बुनिन् । आफूले पनि बैनी भाइले जस्तै लगाइन् । लगाएको जालो फाटेर नराम्रो भएपछि तायामाले रेसा ल्याएर पटक पटक बुन्दै लगाउन थाले ।

२.८ किरात भेशभूषामा रङको प्रयोग

इन्द्रेणीको सातैवटा रङ बडा आकर्षित भइ सोही रङलाई उतार्ने अर्थात् अपनाउने गरिएको पाइन्छ । विभिन्न रङीबिरङी फूलहरूलाई प्रयोग गरी भेषभूषामा रङ भर्ने गरिएको पाइन्छ । वनस्पतिका फूल, पात, बोक्रा, फललाई प्रयोग गरी भेषभूषाको रङ निकालेको पाइन्छ । जस्तो, ओखरको बोक्रा (निलो-कालो), बेसार (पहेंलो), रूद्राक्षको बोक्रा (निलो-कालो), मजिटो (रातो-फुस्रो) आदि । सेतोमाटो (कमेरो), रातोमाटो, फूल खरानी, पहेँलोमाटो, प्याजी माटोमा धागो रङाएर कपडा बुन्ने गरिन्छ । विभिन्न रङका ढुङ्गाहरूलाई धुलो बनाएर धागो उसिनेर रङ्गीन कपडा बनाइ लगाइन्छ । डाँफे, मयुर आदि चराहरूको रङ्गीन प्वाँखहरू हेरी कपडामा रङ भर्ने सिपको विकास गरेको पाइन्छ ।

२.९ किरात राईको भेशभूषा

यस अनुन्धानमा हामीले किरात राई मुन्दुम, मिथअनुसारका ज्ञान, सिप पहिरन र गरगहनामा मात्र सीमित रहेर चर्चा गर्ने प्रयास गरेका छौं । राई समुदायमा दुई खाले पहिरनको प्रयोग हुने गर्दछ । पहिलो,

मुन्दुम संस्कार सम्पन्न गर्ने मुन्दुमी (नाक्सो, नाक्छोङ, नाक्छोङ्मा) ले धारण गर्ने पहिरन तथा गरगहना विशेष प्रकारको हुने गर्दछ । दोस्रो, अन्य आम महिला र पुरूषले धारण गर्ने पहिरन र गरगहनालाई लिन सकिन्छ ।

२.९.१ नाक्छोङ/नाक्छोङ्माको भेशभूषा

किरात राई मुन्दुममा आधारित परम्परागत ज्ञान, सिपहरू विद्यमान अवस्था रहेका छन् । ती ज्ञान सिपको प्रयोग गर्ने मुन्दुमीहरू छन् । मुन्दुमी पुरूषलाई नाक्छोङ भनिन्छ भने मुन्दुमी महिलालाई नाक्छोङ्मा भनिन्छ । उनीहरू विशेष प्रकारको पहिरन पहिरिए र मुन्दुमी कार्य सम्पन्न गर्दछन् । यो मुन्दुमी ज्ञानको संवाहकहरूको पहिरन ठाउँअनुसार फरक फरक हुन्छन् । परन्तु अधिकांश ठाँउमा मुन्दुमीहरूले शिरमा दुम्सीको काँडा, मयुर, डाँफे आदिको प्वाँख, लुइँचेको शिउर, कुखुराको भाले, कोकले आदिको प्वाँखहरू पहिरिन्छन् । सुनाखरीको चोया, धागोबाट शिरपोस बनेको हुन्छ । नाक्छोङले भिर्ने कुरकर्दे (झोला) सुनाखरीको चोया, दुम्सीको काँडा जडेर बनाएको हुन्छ । नाक्छोङले गलामा लगाउने मालाहरू रिठाको दाना, रूद्राक्षको दाना, सर्पको हाडहरूको बनाएको हुन्छ ।

२.९.२ राई महिलाको भेषभूषा

महिलाले प्रयोग गर्ने पाङ्गा (लुङ्गी), फेङ्गा (कोट), साकुरी/(पटुका), मन्जे/मजे (टाउको बाँध्न रूमाल), जिले (बर्को), दोङ्गम (लाछा), कुरकर्दे, कम्बरी, सुर्केथैली, धजुरी, पेचुरी, कुची, लुबेम्सी, सेमुरी, रिङगट लगायत छन् ।

दोङ्गम (लाछा)ः शिरमा कपाल बाट्ने लाछा, भेडाको ऊनको धागो, अल्लोको धागो, सुनाखरीको चोया आदिबाट बुनेको हुन्छ ।

फेङ्गाः अल्लो तथा कपासको धागोमा सुनाखरी, दुम्सीको काँडा जडेर, रङ्गीन धागाको इन्द्रेणी रूपको बुट्टा बनाएको हुन्छ ।

पेचुरीः चोलोका तुनामा झुन्ड्याइ लगाउनलाई धानको बिरूवा, घोगेघाँस, सुनाखरीको चोया, अल्ला, कपासको धागो आदिद्वारा रङ्गीन रूप दिइ पत्त आकार पेचुरी बनाई लगाउने गरिन्छ ।

धजुरीः अल्लो, कपासको धागो, सुनाखरीको चोयाबाट बुनी झुम्का, फुर्का आकारमा रङ्गीन धजुरी बनाएर लगाउने गरिन्छ ।

पाङ्गाः महिलाले कम्मरमुनिको भागमा लगाउने पहिरन हो । कपासको धागोलाई रङ्गाएर बुनेर लगाइन्छ ।

साकुरीः महिलाले कम्मरमा बेर्ने कपडा साकुरी/चर्कना अर्थात् पटुकी हो । यो कपासको धागोलाई रङगाएर बुनेर थानको एक छेउमा सुनाखरीको चोयाको फुर्का जडी अगाडि पेटमा देखिने गरी बाँध्ने गरिन्छ ।

जिले (बर्को)ः अल्लो अथवा कपासको धागोलाई जाली बुनेर शरीर ढाक्न ओढ्ने गरिन्छ ।

लुबेम्सी (लिम्बेम्सी)ः एक किसिमको फल (भिरगौडी) को दानालाई धागोमा उनेर घाँटीमा मालाको रूपमा तथा छोटो छोटो झुम्काको आकारमा चोलोको तुनामा लगाउने गरिन्छ ।

सेमुरीः लेकमा पाइने एक प्रकारको लहराको चोया निकालेर त्यसलाई विशेष किसिमले बुनेर चोलो, दौराको तुनामा लगाउने गरिन्छ ।

रिङगटः बाँस/मालिङ्गोको चोया निकाली विशेष किसिमले बुनेर चोलो/दौराको तुनामा झुन्डाउने गरिन्छ ।

कम्बरीः रङ्गीन धागो बुनेर सुनाखरीको झुम्का लगाएर कम्मरमा बाँध्ने गरिन्छ ।

सुर्केथैलीः अल्लो/कपासको धागोलाई कपडा बुनेर डोरीद्वारा सुर्काउने बनाइ सिक्का, ओखती आदि राखी पटुकामा बोक्ने गरिन्छ ।

२.९.३. किरात राई पुरूषको भेषभूषा

किराती पुरूषले फेङ्गा, दौरा, सुरूवाल, चर्कना, तितहार, कुरकर्दे आदिको प्रयोग गर्दछन् । यी सामग्री दिदीबहिनीले तानमा बुनेर, हातले बुनेर तयार गर्छन् ।

भोटोः कपासको धागोलाई रङाएर कपडा बुनी कम्मरमाथि भित्री सादा भोटो तथा हात छिराउने बाहुलासहितको चार ठाउँमा आठवटा तुना बाँधेर लगाउने गरिन्छ ।

लोच्छुम (दौरा)ः कपासको धागोले कपडा बुनी घुँडामाथिसम्म छोपिने गरी फेर बनाएर लगाउने गरिन्छ ।

सुरूवालः कपासको धागोद्वारा कपडा बुनी कम्मरमुनि गोलीगाँठोसम्म छोप्ने गरी कम्मरमा इँजारले बाँधेर लगाइन्छ ।

तितहारः अल्लो तथा कपासको धागोलाई रङीन बनाई सानो फिता आकारमा बुनेर दुई छेउमा सुनाखरीको चोयाले झुम्का बनाइ अगाडिपट्टि गलामा झुन्डाएर लगाइन्छ ।

झुम्केरूमाल/जालीरूमालः अल्लो तथा कपासको धागोलाई विभिन्न रङले रङाई धागो बुनेर काँध पछाडितर्फ भिरेर अगाडि छातीमा बाँध्ने गरिन्छ ।

२.१०. भेषभूषामा सांस्कृतिक प्रतीक र बुट्टाहरू

चिन्डो (वाबु र सोलेवा), ढोल, झ्याम्टा, धनुकाँड, सेत्लाम सेक्मा आदिको चित्र वा प्रतीक कपडामा बुट्टा हाल्ने गरिएको छ । किरात राई सुम्निमा संघको तर्क के छ भने वाबु (चिन्डो) प्रमुख सांस्कृतिक वस्तु भएकोले उक्त चिन्डोको प्रतीक भेषभूषामा प्रयोग गर्दा शरीरको माथिल्लो भागमा (कम्मरभन्दा माथि) मात्र प्रयोग गर्न उपयुक्त हुन्छ । यसरी नै मुहार रङाउन यी विविध चिन्हहरूको प्रयोग हुँदै आएको छ ।

यसैगरी टाटुकला किरातको मौलिक परम्परामा रहेको पाइन्छ । छोरी मान्छेले खुट्टा, हात, मुहारमा टाटु खोपाउने गरेको पाइन्छ । सियो वा काँडाले छालामा घोची रगत निस्किने अवस्था बनाएर अँगारलाई मसिनो धुलो बनाइ दुधमा मुछेर उक्त ठाउँमा लेपन गरी कालो रङको चित्र उतार्ने गर्दछन् । जसमा फूलबुट्टा, थोप्लेबुट्टा बनाएर चिउँडो, नाकडाँडी, गाला, हातको औंला, नलीखुट्टा आदिमा खोप्ने गरेको पाइन्छ ।

यसैगरी किरात राई जातिले प्रयोग गर्ने सांस्कृतिक सामग्रीहरूको चित्र भेषभूषा र गरगहना मात्र नभइ कलाका रूपमा समेत उतार्ने गरेको पाइन्छ । काठको चिन्डो बनाएर ट्रफी, यलम्बर ट्रफी, खुकुरीको दापमा यलम्बर, सुम्दिमा खोपिएका सामग्रीहरू पनि पाइन्छन् ।

२.११ सप्तरङी वाम्बुले टोपी

तान बुन्ने चेली जाउमो र ख्लिउमो मुन्दुममा प्रख्यात छन् । अचानक माइती देशबाट टाढा भएका दुई चेलीले अकल्पनीय रूपमा माइती घरमा पुगेका छन् । चेलीलाई भालेले बोलाएर माइतीसँग लामो समयपछि

भेट गराएको थियो । तिनै चेलीले आफूलाई माइतीघरसम्म बोलाउने भालेको सिउर हेरर टोपी बुनेका थिए । त्यही टोपी आफ्नो माइतीलाई उपहारस्वरूप दिएको भन्ने रहेको छ । वाम्बुले राईले पहेंलो र रातो रङको टोपी प्रयोग गर्दछन् । यो भालेको सारास्वाम (सिउर) को रङ हो । यही सिउरको प्रतीकको रूपमा टोपीको बुट्टा बुनिएको हो । आज वाम्बुले टोपी भनेर चिनिन्छ । खासगरी वाम्बुले समुदायको भेषभूषा आफ्नै किसिमको थियो भनिन्छ । त्यसको उत्पादन उनीहरू आफै गर्दथे । हालसम्म पनि टोपीसँगै गलफन (गलबन्दी), झोला, ओढनी बुनेर चेलीले माइतीलाई उपहार दिने चलन छ । टोपीको रङलाई मयुरपत्ती इन्द्रेणी रङका रूपमा समेत लिने गरिन्छ ।

३. परम्परागत कला र पहिचानसम्बन्धी प्रयास

नेपालको आधुनिक सभ्यता किरातकालबाट सुरू भएको स्पष्ट छ । किरात जाति नेपालका आदिम जाति हुन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ । अर्को शासक अर्थात् लिच्छवीहरू अस्तित्वमा आएपछि किरात जाति नेपालको पूर्वी पहाडी भेगमा तितरबितर हुन पुगे भन्ने छ । सामूहिक पहिचानको सोधीखोजी कसरी, कहिलेदेखि हुन थाल्यो भन्ने पक्ष अनुसन्धानको पाटो हो । यद्यपि ती कार्यलाई व्यक्तिगत र सामूहिक गरी दुई किसिमले प्रवर्द्धन भएको ठानिएको छ ।

३.१ व्यक्तिगत प्रयास

सामाजिक जागरणका निम्ति किरात राई समुदायमा विभिन्न कालखण्डमा विभिन्न व्यक्तिले आफूले सकेका कामहरू गर्ने प्रयास गरेका थिए र छन् । भाषा, लिपि, मुन्दुम, संस्कृति, परम्परा, आर्थिक, सामाजिक, राजनीतिक विषयमा काम गरेका थिए । अगमसिंह देउसा राईले थुलुङ भाषामा 'आशालछी शिक्षा' नामक किताब दार्जीलिङबाट प्रकाशित गरेको पाइन्छ । नारदमुनि थुलुङले पल्टनबाट फर्किदा ट्रान्जिस्टर रेडियो लिएर आएका थिए, जुन नेपालको रेडियोको इतिहासमा पहिलो उद्घोषण भएको थियो । भीमप्रसाद राई (किरात सुधारको सवाई, २०१४), धनकुटा छिन्ताङकी विष्णुमाया सुभारा राई (मझिनी), इलामकी सरस्वती राई (सहायक मन्त्री), अगम दिलदास (समाज सुधारसम्बन्धी लेखरचना), थाम्पुक ल्हिम (भूइँदल राई)को (बान्तावा शब्दकोश, सुम्निमा लगायत प्रकाशित), घलराम राई (कोङ्पी मासिक), साम्लिङ वालाली (पारूहाङ मासिक), गोपाल छाङ्छा (छहरा मासिक) लगायत व्यक्तिले समाज सुधारका निम्ति व्यक्तिगत प्रयास गरेका थिए । माथि उल्लेख अगुवाहरूमध्ये केही आजसम्म अभियानमा निरन्तर छन् ।

३.२ संस्थागत प्रयास

किरात जातिहरू साझा पहिचान स्थापित गर्न संस्थागत रूपमा संगठित हुने प्रयास विक्रम संवत् २०१० सालबाट गरेको पाइन्छ । 'किरात मुन्थुम लुङ' (कि.मु.लु.) लाई अङ्ग्रेजीमा (Kirat Cultural Association) र नेपालीमा 'किरात सांस्कृतिक परिषद्' संस्था गठन गरेको पाइएको छ । विधानमा 'किरात' भन्नाले 'सम्पूर्ण किरातीहरूको बोध हुनेछ' भनिएको छ । उक्त संस्थाको मूल उद्देश्य किराती साहित्य र संस्कृतिको अन्वेषण, उद्धार, संरक्षण, विकास र प्रचारप्रसार गर्ने/गराउने उल्लेख छ । किराँत मुन्थुम लुङको विधानको मस्यौदा नारदमुनि थुलुङ र काजीमान कन्दङ्वाले गरेका थिए । कि.मु.लु.को कार्यकारिणी समितिको सभापति नारदमुनि थुलुङ (भूपूमन्त्री), उपसभापति इमानसिंह चेम्जोङ र तिलकबहादुर लक्सम, महामन्त्री काजीमान

कन्दङ्वा लगायत रहेका थिए । सो कि.मु.लु. संस्थाले उद्देश्यप्राप्तिमा के कति उपलब्धि गर्नसक्यो/सकेन खोज अनुसन्धानको विषय हो । तर योचाहिँ पक्का हो कि सामाजिक तथा सांस्कृतिक विषयलाई लिएर किरात जाति र समुदायमा जागरण पैदा गर्ने साझा प्रयास भएको थियो भनेर बुझ्न सकिन्छ ।

२०१७ साल, पुस १ गतेबाट निर्दलीय पंचायती शासन सुरू भयो । त्यसपछि दलहरूमात्र प्रतिबन्धित भएनन्, कुनै पनि समुदायले सामाजिक संघसंस्था खोल्नसमेत प्रतिबन्धित भयो । २०४६ सालको राजनीतिक परिवर्तन हुनुअघि नेपालमा भाषिक आन्दोलनहरू भए । छिटफुट सामाजिक आन्दोलनहरू भए । राजनीतिक रूपमा 'सेतामगुरालि' अर्थात् 'सेर्पा, तामाङ, मगर, गुरूङ, राई, लिम्बू' भनेर जातीय सङ्गठन अस्तित्वमा ल्याउने प्रयास गरेको पाइन्छ । नेवार जातिले छुट्टै भाषा तथा सांस्कृतिक आन्दोलन चलाएका थिए । २०४६ सालपछि विभिन्न जातजाति, भाषाभाषीले संविधानले दिएको अधिकार प्रयोग गरी संघसंस्था खोलेर आ-आफ्नो गतिविधिहरू गर्दै आएको पाइन्छ । त्यसमा किरात जातिले किरात राई सांस्कृतिक संघ (२०४५ साउन २२ गते) स्थापना गरेका थिए । सोही संस्थालाई 'किरात राई यायोक्खा' नामकरण गरी हालसम्म क्रियाशील रहेको छ । यायोक्खा २६ भाषी राईहरूको साझा सामाजिक छाता संस्थाका रूपमा क्रियाशील छ । सांस्कृतिक विविधताभित्र एकता र एकताभित्र विविधता हुनु नै किरात राई जातिको विशेषता हो । यसैगरी विभिन्न भाषिक संस्थाहरूसमेत निर्माण भइ पहिचानको संरक्षण, संवर्द्धन, प्रवर्द्धन गर्दै आएका छन् ।

४. परम्परागत ज्ञान, सिपको प्रारम्भ र विकास

किरात राई जातिको मौलिक परम्परामा आधारित रङीन भेषभूषाका हस्तशिल्पीहरू सामाजिक तथा व्यावसायिक अभियानका रूपमा अघि बढेको पाइन्छ । 'सेमुरी पाँगा उद्योग' एक उदाहरण हो । सोलुखुम्बु माप्या दुधकोसी गाउँपालिका-२ राप्चाकी अस्मी खालिङ राईले काठमाडौं बुढानीलकण्ठ-२ चपली भँगालमा उद्यम सञ्चालन गर्दै आएकी छिन् । दिदी सुनबरी खालिङ र बहिनी सुकुबरी खालिङका साथमा आमा, बोजुहरूबाट सिकेको सिपलाई व्यावसायका रूपमा अघि बढाइरहेका छन् । उनीहरू किरात राई जातिका महिला र पुरूषले प्रयोग गर्ने परम्परागत लुगाफाटा, गरगहनाका सामग्री उत्पादन गर्छन् । यसै गरी सोलुखुम्बु, ओखलढुङ्गा, खोटाङ, भोजपुर, धनकुटा, संखुवासभा लगायत किरात राई जातिको आदिम थलोहरूमा परम्परागत ज्ञान, सिपको प्रवर्द्धन कार्य हुँदै आएको पाइन्छ ।

गाउँघरमा उत्पादित परम्परागत सांस्कृतिक भेषभूषाका सामग्रीहरू बिक्री वितरण गर्न विभिन्न व्यवसायीहरू लागिपरेका छन् । जसमा सुम्निमा कलेक्सन, पके कलेक्सन, लिब्जु कलेक्सन, जुनशिला कलेक्सन, चोमोलुङ्मा कलेक्सन जस्ता दर्जनौं व्यवसायिक केन्द्रहरू छन् । ती केन्द्रले गाउँघरमा परम्परागत भेषभूषा, गरगहनाहरू उत्पादन गराएर सङ्कलन गरी राजधानीलगायत धरान, इटहरी, दमक, बेलबारी, भोजपुर, खोटाङ, सोलु, ओखलढुङ्गा आदि विभिन्न ठाउँमा बिक्री गर्दछन् । विदेशमा खास गरेर सिक्किम, बेलायत, अमेरिका, कतार, इजरायल आदि मुलुकमा समेत पठाउने गरेका छन् । मुन्दुममा आधारित परम्परागत ज्ञान, सिपहरू किरात राई जातिमा प्रचलित छन् । उनीहरू ती ज्ञान, सिपहरूलाई व्यवसायकै रूपमा अघि बढाउने काम गरेका छन् । तर आदिम भूमि माथिको अधिकार, प्राकृतिक स्रोत माथिको अग्राधिकार गुम्दै गएको अवस्था छ । आदिम समयदेखि जल, जङ्गल र जमिन उपभोग गर्दै आएको र किपटकै रूपमा उपभोग गर्दै आएको भूमिहरू २०२१ सालमा भूमिसुधार ऐन लागु भएपछि किरात राईहरू अग्राधिकारबाट वञ्चित भएका छन् । निजी तथा सामूहिक रूपमा उपभोग गर्दै आएको वनजङ्गलहरू वर्तमान अवस्थामा सामुदायिक

वनको अवधारणा विकास भएपछि किरातीहरू वञ्चित हुनुपरेको छ । निजी, सामुदायिक र किरात धार्मिक वनहरूसमेत उपभोग गर्नबाट वञ्चित हुनुपरेको अवस्था छ ।

५. निष्कर्ष

किरात राई जातिले मुन्दुमद्वारा निर्देशित रहेर विभिन्न वस्तुहरू उपभोग गर्दै आएका छन् । सोही क्रममा प्रकृतिप्रदत्त विभिन्न वस्तुहरूको प्रयोग गर्दै आफूले प्रयोग गर्ने विभिन्न भेशभूषाहरू तयार गर्ने सिपको विकास गर्दै आएका छन् । वर्तमान अवस्थामा पनि विभिन्न व्यक्ति र संघसंस्थाको सक्रियतामा परम्पराको निरन्तरता कायम गर्दै पछिल्लो पिँढीसम्म हस्तान्तरण गर्ने प्रयास भइरहेको छ । किरात राई महिलाले संरक्षण, संवर्द्धन र प्रवर्द्धन गर्दै ल्याएका मौलिक सांस्कृतिक रङहरूको अग्राधिकार सम्बन्धित समुदायले पाउनु पर्नेमा दुई मत रहन्न । तर परम्परागत सिपको विकासका र प्रवर्द्धनका लागि कतिपय कानुनी व्यवस्था बाधक बनेका छन् । वन ऐनको संशोधन गरी सामुदायिक वनको अवधारणालाई परिवर्तन गरेर सम्बन्धित जाति समुदायको साझा स्वामित्व अनुकूल गरिनु पर्छ । ऐन तथा नियमावली संशोधनमा सम्बन्धित समुदायको अग्राधिकारलाई मध्यनजर गरी लागु गरिनुपर्छ । त्यसका निम्ति स्थानीय सरकार, प्रदेश सरकार र संघीय सरकारको ध्यानाकर्षण हुनु अनिवार्य छ । नेपाल संयुक्त राष्ट्रसंघ अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठन महासन्धि (आईएलओ)-१६९ को पक्ष राष्ट्र र वर्ल्ड ट्रेड अर्गनाइजेसन (डब्लुटीओ) को सदस्य राष्ट्र हो । तसर्थ, अन्तर्राष्ट्रिय प्रतिवद्धता र अन्तर्राष्ट्रिय कानुनहरूको पालना गर्नेतर्फ तीनवटै तहको सरकारले पहल गर्न जरूरी छ ।

सन्दर्भ समग्री

पुस्तकः

एलेन, ठुले. (२०७४) . किरात लोहोरूङ राई चिनारी . काठमाडौः किरात राई लोहोरूङ समाज ।

किरात मुन्थुम लुङको विधान (२०१०) . काठमाडौ : किरात मुन्थुम लुङ।

किरात सिरिजङ्गा लिपि समायोजनसम्बन्धी विज्ञ कार्यदलको प्रतिवेदन, (२०७८) पुस, काठमाडौः किरात समन्वय समिति, कोटेश्वर ।

चाम्लिङ, भोगीराज (सम्पादक, २०७३) . मुन्दुम होसुङ (संस्कार) . काठमाडौः किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिम ।

चाम्लिङ, भोगीराज (संकलक, सम्पादक, दो.सं. २०७८), मुन्दुमः सृष्टिकथा . काठमाडौः किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिम ।

प्रज्ञा नेपाली बृहत् शब्दकोश, प्रसं. २०७९ . काठमाडौः नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

राई, कमलजङ्ग (२०७४) . साक्खेवा सिलीः एक अध्ययन, भोजपुरः डम्बरबहादुर राई ।

राई, भक्त (२०७४) . पूर्वीय दर्शन . काठमाडौः नेपाल प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्र ।

राई, गणेश र अन्य (सम्पादक, २०६९) . किरात राई अन्तर्राष्ट्रिय सम्मेलन तथा किरात महोत्सव २०११ दस्तावेज सङ्ग्रह, काठमाडौः किरात राई यायोक्खा केन्द्रीय कार्यसमिति ।

पत्रपत्रिकाः

गणेश राई . 'महिलाले धानेको परम्परागत सीप' . कान्तिपुर दैनिक, साउन २१, २०७९ ।

गणेश वाम्बुले राई र कुम्भराज राई . 'मुन्दुम र वाम्बुले टोपी संस्कृति' . काठमाडौः गोरखापत्र संस्थान मधुपर्क मासिक २०७७ जेठ ।

चन्द्रकुमार हतुवाली, 'राई बान्तावा मुत्दुम र मुत्दुममा महिलाको प्रसङ्ग', किरात राई सुम्निमा संघ, काठमाडौं सुम्निमा संघ वर्ष १, अङ्क १, २०७२ जेठ पाना ३४-४३।

तीर्थराज मुकारूङ राई, 'किरात राईको भेषभूषा, मौलिक पहिचान' . काठमाडौं किरात राई यायोक्खा, निप्सुङ वर्ष १२, अङ्क २२, २०६२ वैशाख, पाना-१५-१७।

तीर्थराज मुकारूङ राई, 'किरात राईको परम्परागत ज्ञान, सिपको संरक्षण र संवर्द्धन', निप्सुङ वर्ष १२, अङ्क २३, २०६२ मंसिर पाना-३३-३४, किरात राई यायोक्खा, काठमाडौं ।

बुद्धिकुमार ह्वाङ्क बायुङ राई, 'जाउमा, ख्लिउमा र कोक्तिसाला' . काठमाडौं . किरात बायुङ राई सुम्निखिम चासुवा वर्ष १, अङ्क १, २०७८ पाना-९०-१११ ।

डा. भक्त राई, 'किरात राई संस्कृतिमा महिलाको स्थान' . काठमाडौं किरात राई सुम्निमा संघ सुम्निमा वर्ष १, अङ्क १, २०७२ जेठ पाना ३४-४३ ।

भोगीराज चाम्लिङ, 'मुन्दुम र मातृसत्ता' . काठमाडौं किरात राई सुम्निमा संघ, सुम्निमा वर्ष १, अंक १, २०७२ जेठ पाना ३४-४३ ।

Statistical Pocket Book 2002, Central Bureau of Statistics, Kathmandu, Nepal National Population and Housing Census 2011 -National Report_ Volume 01, NPHC 2011//ekantipur/com/feature/2022/08/06/165976901023418731=html

उपल्लो मुस्ताङको बहुपति विवाह संस्कार : एक समीक्षा

जुद्धबहादुर गुरूङ[१]
<juddagurung@hotmail.com>

सार

सन् १९९८ मा पहिलो पटक उपल्लो मुस्ताङको बहुपति विवाह प्रचलनबारे मैले अध्ययन गरेको थिएँ । त्यही समयदेखि यस विषयलाई नजिकबाट निरन्तर रूपमा नियालिरहेको छु । यहाँको बहुपति विवाह संस्कारले स्थानीय प्राकृतिक स्रोत संरक्षणमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुगेको छ । विगत तीन दशकको बिचमा यहाँको बहुपति विवाह प्रचलन तीव्र गतिमा लोप हुँदै गएकोले प्राकृतिक स्रोत संरक्षणमा समेत प्रभाव परेको अनुमान गर्न सकिन्छ । यस अध्ययनमा उपल्लो मुस्ताङको बहुपति विवाह संस्कार लोप हुँदै गएको वर्तमान परिवेशमा विगतमा गरिएको गहन अध्ययनमा आधारित भइ वर्तमान अवस्थाबारे थप लेखाजोखा गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *बहुपति, गुम्बा, ल्होसार, बौद्धपरम्परा, उपल्लो, आनी ।*

१. विषय प्रवेश

सामान्यतः एक महिलाले विवाहको एउटै जग्गेमा दुईभन्दा बढी पतिसग स्वयम्वरको माला पहिरिन स्वीकार गर्नुलाई बहुपति विवाह भनिन्छ । महाभारतकालमा पाण्डवका पाँचभाइले द्रौपदीलाई श्रीमती स्वीकार गरेको कथा पढ्न पाइन्छ । यस किसिमको दुर्लभ संस्कार विश्वका केही देशमा अझै प्रचलनमा छ । दक्षिण एसियाको हिमालय क्षेत्र चीनको स्वशासित क्षेत्र तिब्बत, भारतको हिमाञ्चल प्रदेशको किनाउर क्षेत्र, अफ्रिका, ओसेनिया, अमेरिकी रैथाने समाज लगायतका ठाउँहरूमा यस्तो संस्कार प्रचलित छ (Schwimmer B,2003) । नेपालको सन्दर्भमा हुम्ला, डोल्पा, मुस्ताङको उपल्लो मुस्ताङ वा लोमान्थाङ, उत्तरी गोर्खाको चुम उपत्यका, धादिङ जिल्लाको रूबी उपत्यका, सङखुवासभा जिल्लाको भोटखोला वा किमाथान्का र

१ राष्ट्रिय प्राकृतिक स्रोत तथा वित्त आयोगका सदस्य जुद्धबहादुर गुरूङले प्राकृतिक स्रोत तथा जैविक विविधता संरक्षणको क्षेत्रमा लामो अनुभव संगाल्नु भएको छ ।

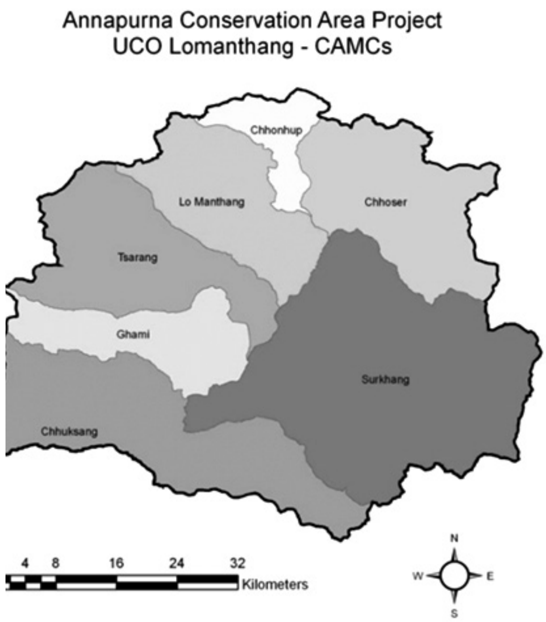
ताप्लेजुङको ओलाङ्चुङगोलाजस्ता हिमाली क्षेत्रका केही समुदायमा बहुपति संस्कार विद्यमान रहेको समाचार (THT 19TH MAY 2008, SHARMA N.AUG.2007,TKP 2005) छापिएको थियो ।

प्राचीनकालदेखि मुस्ताङ जिल्लालाई थाक सात से (थाकखोला), बाह्रगाउँ र उपल्लो मुस्ताङ (लो छयो दिन) भनी तीन क्षेत्रमा वर्गीकरण गरिएको छ । गण्डकी प्रदेशमा पर्ने मुस्ताङ जिल्लाको ५ गाउँपालिकामध्ये लोमान्थाङ, लो घेकार दामोदरकुण्ड गाउँपालिका र बारागुङ गाउँपालिकाको वडा नं.३ छुक्साङ गाउँलाई समेटको क्षेत्रलाई समग्रमा उपल्लो मुस्ताङको नामले चिनिन्छ । मुस्ताङ भौगोलिक विकटताभित्रको सुन्दरता र संस्कृतिले धनी छ । यहाँका सुन्दर प्राकृतिक दृश्य र परम्परागत बौद्ध परम्पराले सिर्जना गरेका गुम्बा, छोर्तनलगायत विभिन्न संस्कार र संस्कृतिको अवलोकन गर्न स्वदेशी तथा विदेशी पर्यटकको ओइरो लाग्दछ । पर्यटनले स्थानीय जनताको जीवनशैलीमा व्यापक प्रभाव पारेको छ । यो लेख विशेषगरी यही विषय र क्षेत्रमा बढी केन्द्रित छ ।

२. उपल्लो मुस्ताङको सङक्षिप्त परिचय

२.१. भौगोलिक अवस्थितिः उपल्लो मुस्ताङ (समुद्र सतहबाट लगभग २,९०० मिटरदेखि ४,००० मिटर उचाइ) मा २८ वटा साना ठुला मानव बस्तीहरू छरिएर बसेका छन् । यहाँका बस्तीहरू बिचको दुरी पनि निकै टाढा छ । एक बस्तीवाट नजिकको अर्को बस्तीमा पुग्न छिटोमा आधा दिनदेखि एक दिनसम्म लाग्दछ ।

२.२. हावापानीः भौगोलिक दृष्टिले यो उच्च हिमाली क्षेत्रमा पर्दछ । यहाँको सम्पूर्ण भागमा चिसो हावापानी भएकोले चिसो मरूभूमी पनि भनिन्छ । हिउँदताका उत्तरी क्षेत्रबाट कडा चिसो सिरेटो चल्दछ भने तापक्रम शून्य भन्दा कम (-९ डिग्री सेल्सियस) मा झर्छ । ज्यादै विकिरणयुक्त चर्को घाम लाग्ने भएकोले च्वास्स पोल्ने चर्को सूर्यको प्रकाश लाग्दछ । कहिलेकाँही हिउँ पर्ने तर वर्षायाममा पानी कम (वार्षिक वर्षा ८० मिमि भन्दा कम) पर्ने यस भेगमा चरन क्षेत्रभर हरियो गलैचा ओछयाएको जस्तो रमणीय दृश्य देखिन्छ । उपल्लो मुस्ताङ हावापानी तथा भौगोलिक अवस्थितिले ज्यादै विकट तथा कठिन क्षेत्र हो । विश्वव्यापी उष्णताका कारण आजभोलि हिउँको सट्टा वर्षा हुन थालेको गुनासो सुन्न पाइन्छ (जिल्ला पार्श्वचित्र २०६९) ।



उपल्लो मुस्ताङको मानचित्र

२.३. भूउपयोगः यस क्षेत्रको भूउपयोगको अवस्था भिन्न किसिमको छ । यहाँ वनक्षेत्र पाइदैन तर चरनका ठुला ठुला पाटा/चौरहरू धेरै छन् । उपल्लो मुस्ताङको कुल २५६२.३२ वर्ग कि.मि. क्षेत्रफललाई उपयोगी र उपयोगविहिन गरी दुई भागमा वर्गीकरण गरिएको छ । खाली जमिन वा हिउँले ढाकेको उपयोगमा नआउने क्षेत्र लगभग ५६ प्रतिशत छ । उपयोगमा आउने जमिन लगभग ४४ प्रतिशत क्षेत्रफल मध्ये लगभग ४२ प्रतिशत चरन क्षेत्र,०.५ प्रतिशत बुट्यान, ०.४ प्रतिशत नदीनाला वा जलीय क्षेत्र र १.५ प्रतिशत (३२.७४ वर्ग कि.मि.) बासोबाससहित खेतीयोग्य जमिन रहेको छ (अन्नपूर्ण क्षेत्र संरक्षण आयोजना एक्याप २०७५) । क्षेत्रफल ठुलो भए पनि प्रतिव्यक्ति जनघनत्व लगभग १.५ जना मानिस प्रतिवर्ग किमी पर्दछ भने खेतीयोग्य जमिन सरदर ०.०३ वर्ग किलोमिटर प्रतिपरिवार पर्दछ । यो नेपालको प्रमुख नदीमध्ये एक कालीगण्डकीको जलाधार क्षेत्र पनि हो । यस नदीको किनार तथा सहायक खोलाहरूको जलाधार क्षेत्रमा मानव बस्तीहरू रहेका छन् ।

तालिका १ : उपल्लो मुस्ताङको भूउपयोग स्थितिः

जमिनको प्रकार	क्षेत्रफल वर्ग कि.मी.	प्रतिशत
खाली जमिन	१४३५.१३	५६
चरण क्षेत्र	१०६६.२७	४१.६
बुट्यान क्षेत्र	१५.८४	०.५
नदी वा जलधार क्षेत्र	१२.७८	०.४
आवास र खेतीपाती	३२.४	१.४
कुल	२५६२.३२	१००

२.४ सामाजिक संरचनाः उपल्लो मुस्ताङमा स्थानीय बासिन्दालाई बोलीचालीको भाषामा लोवा पनि भनिन्छ । गुरूङ र विष्ट प्रमुख जातिहरू मध्ये ८० प्रतिशत गुरूङ जाति, १५ प्रतिशत विष्ट र ५ प्रतिशत अन्य जाती ठकुरी, कामी र दमाइ रहेका छन् । उपल्लो मुस्ताङमा सबभन्दा सानो १३ घरधुरी र सबभन्दा ठुलामा १८० भन्दा बढी घरधुरी भएका २८ वटा बस्तीहरू छन् (विस्तृत : अनुसूची १) । यहाका बासिन्दाहरूमा तिब्बती वेषभूषा र भाषा संस्कार पनि पाइन्छ ।

तालिका २ : उपल्लो मुस्ताङको जनसंख्या र क्षेत्रफलको अवस्थाः

गाउँपालिका क्षेत्रफल र पारिवारिक विवरण	लो घेकार दामोदर कुण्ड गाउँपालिका	लोमन्थाङ गाउँपालिका	बारागुङ पालिका वडा नं ३ छुक्साङ	कुल
क्षेत्रफल वर्ग किमी	१३४४	७२७	४९०.७८	२५६१.७८
परिवार सख्या	४४४	५३९	१०३ +	१०८५
घरधुरी	४५९	५४०	१६८ +	९९९ (१०६७)
जनसंख्या	१५३०	१९९७	५१२ +	३५२७ (४०३९)
पुरूष	७४८	११३२	२४७+	१८८०
महिला	७८७	८३५	२६५ +	१६२२

स्रोत : जनगणना २०७८ प्रारम्भिक प्रतिवेदन २०७९ र छुक्साङको पारिवारिक विवरण +२०६८ को जनगणना ।

२.५. आर्थिक अवस्था

चरन, जमिन, जल वा नदीनाला लगायतका प्राकृतिक स्रोतहरूमा आधारित कृषि तथा पशुपालन यहाँका बासिन्दाका प्रमुख आर्थिक आधारहरू हुन् । हिउँदे व्यापारलगायत वैदेशिक रोजगारी पनि यहाँको अतिरिक्त आर्थिक क्षेत्र हो । सन् १९९२ पश्चात् सुरूवात भएको पर्यटनले स्थानीय अर्थतन्त्रमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुगेको छ । पर्यटनसित सम्बन्धित चिया पसल, रेष्टुरेण्ट, होटेल, लज, रिर्सोट, क्याम्पिङ साइट, किराना पसल, कोसेली घर, घोडा तथा खच्चरद्वारा सेवा प्रदान गर्ने लगायतका गतिविधिले रोजगारीका अवसर प्रदान गरेको छ (सापकोटा २००७) ।

यहाँ उच्च हिमाली हावापानी भएकोले सालभर बढीमा ६ महिना मात्र खेतीपाती योग्य समय हुन्छ । सामान्यतः यहाँका प्रमुख बालीहरू उवा, गहुँ, तोरी, आलु, जौ, फापर, लगायत केही फलफूल आदि छन् । चैत्रदेखि भाद्र महिनासम्म मात्र एक बाली उत्पादन हुन्छ । यसका अतिरिक्त सालमा छ महिनासम्म जाडो छल्न र सामान्य व्यापार गर्न असोज महिनादेखि गाउँबस्ती छाडेर हिउदे बसाइँसराइँका साथै व्यापार गर्न न्यायो स्थान खासगरी पोखरा, बुटवल जस्ता स्वदेशी सहरहरूमा मात्र नभइ भारतको लुधियाना, पटना, गोरखपुर लगायतका सहरमा पुग्दछन । घरायसी सामग्री सहित फाल्गुन महिनाको अन्त्य वा चैत्र महिनाको सुरूवातमा गाउ फर्की खेतीपातीमा संलग्न हुन्छन् (व्लोमोण्ड १९९६) ।

यहाँको सम्पूर्ण क्षेत्रको लगभग ४२ प्रतिशत जमिन चरनक्षेत्र भएकाले पशुपालन प्रमुख पेसा बनेको छ । गाई, भेडा, याक, नाक, चौँरीगाई, झोक्पा, च्याङ्ग्रा, घोडा, खच्चर पशुका प्रमुख प्रजाति हुन् । यहाँ ५८,२६६ को हाराहारीमा पशु सङ्ख्या रहेको आँकडा छ (पशुविकास कार्यालय मुस्ताङ २०७७) । यो अङ्क सरदर प्रतिपरिवार ५८ र प्रतिव्यक्ति १४ पशु पुग्दछ । पशुपालन बाहेक पर्यटन र वैदेशिक रोजगारीजस्ता स्वर्णिम अवसरहरूले क्रमशः जनशक्तिको पनि अभाव देखापर्न लागेको छ । लोमान्थाङमा पर्यटकीय गतिविधि बढी भएकाले पशुपालनमा कमी आएको छ । कठिन भूगोल, कष्टकर जीवन र ढिलो प्रतिफल दिने भएकाले यस पेसामा नयाँ पुस्ताको रूचि कम हुने गुनासो बुढापाकाहरूको छ (गुरूङ २००८) ।

२.६ संस्कृति

तुलनात्मक रूपमा अन्य समाजभन्दा लोवामा सीमित पर्व तथा संस्कृतिहरू मनाउने गर्दछन् । यार्तुङ (घोडेजात्रा), धुच्याङ (वनभोज), ल्होसार (नयाँ वर्ष), साका लुका (बिउ रोप्ने जात्रा), तिजी (परम्परागत लामा नाच) जस्ता पर्व र जात्रा यहाका प्रमुख सांस्कृतिक पर्वहरू हुन् । यसबाहेक आफनै प्रकारका विवाह, जन्म र मृत्यु संस्कारहरू प्रचलित छन् । लोवासमाज आफ्नै मूल्य र मान्यतामा विश्वास गर्दछन् (जिल्ला पार्श्वचित्र २००२) । यी संस्कारहरूमध्ये अनौठो र महत्त्वपूर्ण संस्कृति हो, बहुपति विवाह । बहुपति विवाह परम्परागत संस्कार हो । यसले स्थानीय प्राकृतिक स्रोत संरक्षणमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याउँदै आएको छ ।

क. यार्तुङःश्रावण महिनाको जनै पूर्णिमाका दिनमा लोवा समाजका सदस्यहरूले परम्परागत भेषभूषामा सजिएर विद्यमान २८ बस्तीहरूबाट इच्छुक मानिसहरू घोडासहित लोमान्थाङमा आउँछन् । यसरी लोमान्थाङमा जम्मा भएका गाउँलेहरू बिच घोडादौड प्रतियोगितालाई यार्तुङ भनिन्छ । घोडादौडका पारखी खेलाडीहरू परम्परागत भेषभूषामा प्रतियोगितामा सहभागी हुन्छन् ।

ख. धुच्याङः विभिन्न अवसरहरू खासगरी खेती लगाउने, खेती थन्काउने, हिउँदे व्यापार वा वैदेशिक रोजगारीमा जानेजस्ता अवसरहरूमा लोवा समाजका दौतरी युवायुवतीहरू एकै स्थानमा जम्मा भइ भोजखाने

कार्यलाई धुच्याङ (वनभोज) भनिन्छ । यसमा परिवार तथा दौतरी युवायुवतीहरू मिलेर मिष्ठान भोजन खाने र नाचगान गर्ने प्रचलन छ । यसैगरी ल्होसार वा तिब्बती पात्रोअनुसार नयाँवर्ष पनि आफ्नै परम्पराअनुसार गुम्बामा पूजा गरी मिष्ठान भोजन र नाचगानसहित मनाउने गरिन्छ (गुरूङ २००८) ।

ग. साका लुक्का (बिउ छर्ने) पर्वः गाउँका मुखियाको नेतृत्वमा सालभरको खेतीबाट बाली उत्पादन राम्रो होस भन्ने कामनासहित प्रकृति पूजा गरी मनाउने पर्वलाई साका लुक्का भनिन्छ । गाउँका मुखियाले लामासित ज्योतिषीको सहयोगमा राम्रो दिन छनोट गर्दछ । लामाले तोकेको राम्रो दिनमा खेती गर्नका लागि बिउ छरेर अन्न रोप्न सुरूवात गर्ने शुभ सङ्केत हो । यस अवसरमा गाउका महिलाहरू परम्परागत भेषभूषामा सजिएर बाजासहित लक्षित खेतमा जम्मा भइ मलको डोको गराको बिचमा राखिन्छ । यसक्रममा मुखियाको आदेशमा सेतो ढुङामाथि मल खन्याएर बिउ छर्ने कार्य प्रारम्भ गरिन्छ । यसपछि गाउँले सबैजनाले खेती लगाउन प्रारम्भ गरेपश्चात सहभागीहरू प्रकृतिलाई पूजा गरेर घरघरमा फर्किन्छन् । साका लुक्का पश्चात यस क्षेत्रमा खेतीपाती गर्न सबैजनालाई अनुमति हुन्छ ।

स्रोतः विकीपिडियाबाट सभार तस्बिर तिजी पर्वको फोटो

घ. तिजी पर्वः

लोवा समाजमा तिजीलाई महत्त्वपूर्ण पर्वको रूपमा लिइन्छ । यस अवसरमा देश विदेशमा रहेका लोवा समाजका सदस्यहरू आफ्नो घरघरमा फर्किन्छन् । मुस्ताङे राजाको दरबार नजिक बनाएको मञ्चमा जम्मा भइ तिजी पर्व मनाइन्छ । यस पर्वमा बौद्ध धर्मावलम्बी लामाहरू परम्परागत भेषभूषामा मुकुट पहिरिएर मञ्चमा पुग्दछन् । मुस्ताङे राजा राजकीय पोसाकमा उपस्थित भएपछि लामाहरू परम्परागत बाजा सहित नाँच्दछन् । यस नाचपश्चात लोवा समाजभित्रका प्रत्येक घरघरमा लुकेर बसेका भूतप्रेत भाग्ने विश्वास गरिन्छ । त्यसैले प्रत्येक घरको एक सदस्य तिजी पर्वमा सहभागी हुनु अनिवार्य मानिन्छ । यसरी लामाहरूको नाचले लोवा समाजलाई दैविक प्रकोपबाट सुरक्षित हुन्छ भने विश्वास गरिन्छ (गुरूङ १९९८) ।

३. उपल्लो मुस्ताङको अनौठो संस्कार बहुपति विवाह

परम्परागत रूपमा नै उपल्लो मुस्ताङको गुरूङ जातिमा बहुपति विवाह अधिक प्रचलनमा रहेको छ भने विष्ट जातिमा यो चलन पाइँदैन । यहाँ तुलनात्मक रूपमा विष्ट जाति आर्थिक दृष्टिकोणले सम्पन्न छन् । गुरूङ जातिकोआर्थिक हैसियत कमजोर भएकोले यो प्रचलन अपनाएको हो की भन्ने तर्क पनि गर्न सकिन्छ । गुरूङ जातिको परिवारभित्र जनसंख्या व्यवस्थापनका लागि दाजुभाइमध्ये माइला छोरा लामा बनेर गुम्बा बस्नु पर्ने र माइली छोरी आनी बनेर आनी गुम्बामा बस्नु पर्ने मान्यता छ । यसले माइला र माइलीलाई विवाह गर्न विधिवत रूपमा प्रतिबन्ध लगाइएको छ । अर्कोतर्फ जेठालगायत अन्य सन्तानहरू वा दुवैजना दाजुभाइले वैवाहिक सम्बन्ध कायम गर्दा बाबुआमाको सरसल्लाहमा एउटै बुहारी भित्र्याउनु पर्ने नैतिक बाध्यता छ । यस विवाहको बन्दोबस्त घरमुली खासगरी आमाबुवाले नै सन्तानको सरसल्लाहमा अन्तिम निर्णय लिन्छन् । प्रस्तावित बुहारीको खोजीमा जादा बहुपति विवाहसहितको प्रस्ताव लिएर जाने गरिन्छ । यसरी जानुभन्दा अघि नै अविभावकहरूले छोराहरूलाई बहुपति विवाहमा मञ्जुर गराएका हुन्छन् । यदि कुनै परिवारमा दुई भन्दा बढी दाजुभाइहरू भएमा नयाँ आउने दुलहीलाई सबै दाजुभाइको साझा श्रीमतीको रूपमा स्वीकार गर्नु पर्ने प्रचलन छ । यसरी घरमा नयाँ बुहारी भित्राउदा उमेर पुगेको छोरा भए विवाहको जग्गेमा नै स्वीकार गर्नु पर्ने र उमेर नपुगेको भाइहरूले बुहारीको सहमति लिनुपर्ने हुन्छ (गुरूङ २००८) ।

वैवाहिक सम्बन्ध कायम राख्न दुवै दाजुभाइको बिचमा एक आपासमा अभूतपूर्वक समझदारी कायम राख्नु पर्ने हुन्छ । उनीहरू बिचमा परम्पराअनुसार नैतिक रूपमा श्रीमतीसितको यौन सम्बन्धको पहिलो अधिकार जेठो श्रीमान्को हुने र बाँकी अवसर अन्य श्रीमान्हरूले उपयोग गर्न पाउने प्रचलन छ । भाइहरूलाई यौन सम्पर्कको अवसर प्रदान गर्न दाजुले विभिन्न बाहनामा खासगरी कामको सिलसिला जस्तैः पशुपालनका लागि खर्कतिर चौंरी वा च्याङ्ग्रा गोठालो बस्न गइ घरमा भाइलाई बोलाउने वा लामो समयको लागि घरदेखि बाहिर व्यापार लगायत अन्य काममा निस्कने गर्दछ । साझा पत्नीले जुनसुकै श्रीमान्बाट गर्भाधान भए पनि जन्मेको सन्तान पहिलो श्रीमान्को हक लाग्ने र बाकी पतिहरूको अधिकार नहुने व्यवस्था छ । यस प्रचलन हुम्ली समाजमा पनि छ । विवाह पश्चात अन्य श्रीमान्हरूद्वारा गर्भाधान भइ जन्मेका ती सन्तानहरू बिच काका, भतिजा र भतिजीका नाता कायम भइ परिवारको सदस्यको रूपमा रहन्छ (Nancy Lavine 1988) ।

उमेर फरक पर्ने अवस्थामा आफूभन्दा बढी र कम उमेरको बिचको यौनिक किसिमको भावनात्मक सम्बन्ध कायम नहुँदा वैवाहिक सम्बन्धमा दरारहरू आउने थुप्रै घटनाहरू छन् । साथै एकै उमेरका दाजुभाइको बिचमा पनि असमझादारी सिर्जना भइ द्वन्द्व भएको घटनाहरू पनि छन् । बहुपति विवाहका सदस्यहरूमध्ये कसैले यस विवाहलाइ अस्वीकार गरेको अवस्थामा पैतृक सम्पतिमा दाबी गर्न नपाउने परम्परागत प्रचलन छ । यहाँका जटिल किसिमको हिमाली हावापानी तथा एक्लिएको भूगोलमा मानसिक रूपमा कष्टकर जीवन बिताउनु पर्ने परम्परागत नैतिक बाध्यताहरू बिच बहुपति विवाहका जोडीहरू बाँचिरहेका छन् । यस किसिमका बहुपति परिवार व्यवस्थापनमा अन्यभन्दा भिन्न किसिमको ज्ञान र सिपको आवश्यक पर्दछ (गुरूङ १९९८) ।

३.१. बहुपति प्रथा अपनाउनु पर्ने बाध्यताहरू

सामान्यतः भौतिक वातावरण ज्यादै कठिन र सीमित प्राकृतिक स्रोतमाथि जनसङ्ख्याको चाप बढी भएको समाजमा बहुपति प्रथा अपनाउनु पर्ने बाध्यता हुन्छ (B.Schwimmer, 2003) । लोवा समाजले पनि उस्तै किसिमको परिस्थिति सामना गर्नु परेको देखिन्छ । त्यसैले बहुपति विवाह संस्कारलाई अङ्गीकार गरेको

अनुमान गरिन्छ । सामान्यतः परिवारमा तीनजना छोराहरू भएमा माइला लामा पढ्न पर्ने र माइली छोरी भएमा आनि बन्नुपर्ने परम्परा छ । यस संस्कारले प्राकृतिक रूपमा जनसंख्या वृद्धि नियन्त्रण हुन्छ भने प्राकृतिक स्रोतमाथिको चाप कम हुन्छ । बहुपति विवाह संस्कार अपनाउनु पर्ने आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक, नैतिक, परम्परागत प्रचलन लगायतका बाध्यताहरूलाई निम्न बुँदाहरूमा सङ्क्षिप्त चर्चा गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

३.१.१ परम्परागत संस्कार

उपल्लो मुस्ताङ लामो अवधिसम्म बन्द समाज रह्यो । तिब्बती भाषाबाहेक अन्य भाषाभाषिका खासगरी नेपाली भाषा बोल्ने मानिससित ज्यादै न्यून सम्पर्क हुन्थ्यो । भाषाका कारण यहाँका बासिन्दाहरू सम्पर्क बाहिर रहन पुगे । भौतिक पूर्वाधार लगायत अन्य सामाजिक विकासमा पछि परेको समाजमा सदस्यहरू पनि निश्चित व्यक्तिहरू खासगरी गुम्बाका लामा र गाउँका मुखियाजस्ता परम्परावादी संस्थाका नेतृत्वहरूसित सम्पर्क भएकोले बाहिरी संसारको आर्थिक, सामाजिक लगायत विविध पक्षहरू बुझ्ने अवसर पनि कमी भयो । यी नेतृत्वहरूले धर्म, संस्कृति तथा संस्कारका बाहेक अन्य शिक्षाका अवसर पाउने थिएन । यसले गर्दा परम्परागत प्रचलनहरू त्याग्न सकेन । यसको अतिरिक्त लामो अवधिसम्म परम्परागत राजपरिवारको छत्रछायाँमा हुर्किन पुग्यो । नियमित रूपमा पैतृक पेसामा लाग्नु पर्ने भएकाले अन्य विकल्पको खोजी पनि कमै भयो । यसले बहुपति विवाह जीवन निर्वाह गर्नुपर्ने बाध्यात्मक परिवेश सिर्जना भयो । परिणामस्वरूप समाजमा जीवनपायनको लागि अरूचि संस्कार अपनाउनु पर्ने बाध्यतात्मक स्थिति थियो (गुरूङ २०११) ।

३.१.२ पैतृक सम्पत्ति माथिको अधिकार त्याग्न नसक्नु

यस समाज परम्परागत संस्कार र संस्कृतिबाट उम्किन चाहेर पनि सक्ने अवस्था थिएन । यहा प्रतिपरिवार औसत ०.०३ वर्ग किमि खेतीयोग्य जमिन र केही पशु पैतृक सम्पत्तिको रूपमा पर्न आउछ । अझ जमिनको वितरण समान छैन। एक परिवारमा २ जना छोराहरू भएमा बहुपति विवाह नगरेमा २ जना सदस्य थपिन्छ । केही सालपश्चात सन्तान जन्मिन थालेपछि परिवारमा थप आर्थिक बोझ थपिने छ । यसले स्वाभाविक रूपमा धेरै स्रोतको माग गर्दछ । पैतृक सम्पत्तिको रूपमा रहेको सीमित जमिन खण्डीकरण हुन नदिइ आफ्नै परिवारभित्र कायम राख्न यो संस्कार अपनाउनु पर्दछ । यस समस्यालाई मध्येनजर राख्दै पुर्खाहरूले यो विधि अपनाएको अनुमान गर्न सकिन्छ (Nancy Lavine 1988) । सामान्यतः जो कसैले आफ्नो पैतृक सम्पत्ति हतपत गुमाउन चाहदैनन् । त्यसैले यो संस्कार त्याग्ने पनि आँट गर्दैनन । जनसंख्या वृद्धिको भार प्रत्यक्ष रूपमा जमिन माथि पर्न जाने भएकाले भार न्यूनिकरणको लागि बहुपति विवाह एक विकल्प हुन्छ । यो संस्कार प्राकृतिक स्रोत खासगरी जमिन माथिको चापलाई व्यवस्थापन गर्न उत्तम विधि मध्ये एक हो (गुरूङ १९९८) ।

३१.३. भौगोलिक परिस्थितिले सिर्जित बन्द समाज

यहाँको भौगोलिक विकटता, कठिन हिमाली चिसो हावापानी, परम्परागत जीवनशैलीमा विश्वास, सीमित रोजगारीका अवसर साथै समाजका अधिकांश सदस्यहरू सिधा वा सोझा, बाहिरी संसारसित अपरिचित वा अज्ञानता जस्ता सामाजिक तथा भौगोलिक परिवेशहरूलाई चिर्न नसक्दा बन्द समाजको रूपमा विकास भयो । यसकारण परिवार व्यवस्थापनको लागि बहुपति विवाहजस्ता संस्कृति अपनाउनु परेको अनुमान लगाउन सकिन्छ । बन्दसमाजको सदस्यसित व्यापार लगायत जिउने अन्य वैकल्पिक उपायहरू खोज्ने

समार्थ हुदैन्थ्यो । भाषा, पूँजी, भूगोल लगायत जिउनका लागि आवश्यक अन्य ज्ञानको कमीले आफनो समाज छोडेर जान आँट गदैनन् । सन् १९९२ मा अन्नपूर्ण संरक्षण क्षेत्र आयोजना उपल्लो मुस्ताङ संरक्षण कार्यक्रम संचालनमा आउनुपूर्व उपल्लो मुस्ताङ बन्द समाजको रूपमा थियो ।

४. बहुपति विवाह प्रथामा देखापरेका द्वन्द्व वा विवादहरूः

बहुपति विवाहप्रणाली समयक्रममा विभिन्न किसिमका असमझदारी वा मानसिक द्वन्द्वहरू सिर्जना हुन्छन् । यी द्वन्द्वहरूको व्यवस्थापन समयमा नै उचित किसिमले गर्न नसकेको अवस्थामा प्रथा नै सङ्कटमा पर्ने बलियो सम्भावना रहन्छ । एकै पेसामा पतिहरू संग्लन हुनु, पतिहरूको उमेरको अन्तराल कम हुनु वा दौतरीजस्ता हुनु, जीवनसाथी महिला वा पुरूष वा जेठो दाजुले विवेकीपूर्ण काम नगरेको अवस्थामा पारिवारिक समस्या द्वन्द्व सिर्जना भइ छुटिने विन्दुसम्म पुग्दछ । यस किसिमको बहुपति परिवारभित्रको मानसिक तथा भौतिक द्वन्द्व व्यवस्थापनको लागि पनि निश्चित किसिमका मौलिक ज्ञान र सिपको आवश्यकता पर्दछ जुन विषय उनै परिवारमा मात्र सीमित रहन्छ (गुरूङ २००८) ।

५. बहुपति प्रथा लोप गराउने गतिशील पक्षहरू

समाजमा विद्यमान संस्कृति परिवर्तन गराउन प्रमुख तीन पक्षहरू क्रमशः सम्पर्क, प्रविधि र भौगोलिक अवस्थितिले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्ने कुरा समाजशास्त्रीले विश्वास गर्दछ । यी तत्त्वहरूले आन्तरिक र बाह्य शक्तिहरूमार्फत चलायमान हुन्छ । आन्तरिक शक्ति भन्नाले समाजभित्रको आर्थिक सामाजिक संरचना, चेतनाको स्तर, पारिवारिक वातावरण लगायत हावापानी र भूगोलसित सम्बन्धित हुन्छ । बाह्य शक्ति भन्नाले समाजसितको बाहिरी समाजसित हुने प्रत्यक्ष सम्पर्क महत्वपूर्ण हुन्छ । समाजको बाहिरी सम्पर्कले सचेत गराउछ । साथै सूचना प्रवाह, भौतिक पूर्वाधार विकास तथा यातायातको सुविधा, आर्थिक विकास लगायत स्थानीय रोजगारीका अवसरहरूले समाज विकासमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ ।

५.१ बाह्य संसारसित प्रत्यक्ष सम्पर्कः

सन् १९९० को प्रजातन्त्र पुनस्थापना पश्चात् २६ औं पुस्ताको मुस्ताङे राजतन्त्रको अधिकार पनि कमजोर हुदै गयो । अर्कोतर्फ सन् १९९२ देखि नेपाल सरकारले उपल्लो मुस्ताङलाई अन्नपूर्ण संरक्षण क्षेत्र आयोजनालाई व्यवस्थापन जिम्मेवारी दिए पश्चात नियन्त्रित पर्यटन कार्यक्रम अन्तर्गत पर्यटकलाई प्रवेश अनुमति खुल्ला भयो । यस आयोजनाले गुम्बा लगायतका धार्मिक संस्था तथा सामाजिक संघसंस्था खासगरी विद्यालयमार्फत स्थानीय समुदायसित प्रत्यक्ष रूपमा विदेशीसित सम्पर्क गर्ने अवसर प्राप्त भयो । इलाका संरक्षण कार्यालय लोमान्थाङमा कार्यरत अधिकांश कर्मचारी यस समाज बाहिरका रोङवाहरू (दक्षिणतर्फका) थिए । तिनीहरूसितको आवतजावत बढ्न गई स्थानीय समुदायसित नजिकको गाढा सम्बन्ध विकास भयो । स्थानीय आवश्यकतालाई मध्यनजर गरी एक्यापले नियमित रूपमा प्रकृति संरक्षण शिक्षा, पर्यटन विकास, पुरातात्त्विक तथा संस्कृति संरक्षण, महिला साक्षरता, स्वास्थ्य र सरसफाई लगायतका विषयमा ज्ञान तथा सिपमूलक प्रशिक्षणले स्थानीय बासिन्दाको आत्मबल विकास गरायो । प्रशिक्षणले स्थानीय समुदायको आत्मविश्वासका साथै ज्ञान, सिप तथा प्रविधिको पहुँच बढउन सहज बनायो । उनीहरूमा आत्मनिर्भर बढेर बहुपति विवाह जस्ता संस्कारलाई तोड्न ऊर्जा मिलेको अनुमान गर्न सकिन्छ (गुरूङ २०११) ।

५.२. सूचना तथा सञ्चार प्रविधिको पहुँच

टेलीफोन, टेलिभिजन, रेडियो, मोबाइल, पत्रपत्रिकालगायतका अन्य सञ्चारका प्रविधिले स्थानीय जनतालाई विभिन्न प्रकारका सूचना प्राप्त गर्ने अवसर प्राप्त भयो । अझ उपल्लो मुस्ताङ जस्तो दुर्गम क्षेत्रमा विगत

दुई दशकदेखि संञ्चार प्रविधिको पहुँच सजिलै पुग्न थाल्यो । पहिलापहिला सीमित मानिसले मात्रै रेडियो सुन्ने अवसर पाउँथे । वि.सं. २०५९ देखि टेलीफोन सेवा, वि.सं. २०६५ देखि नेपाल टेलिभिजन जस्ता आम सञ्चार क्षेत्रको विस्तारले जनचेतना अभिवृद्धि गराउन थाल्यो । यस सञ्चार प्रविधिको पहुँचले स्थानीय समुदायको चेतनास्तर क्रमशः उकासिंदै गयो । पैतृक सम्पत्तिमा मात्र निर्भर हुने बाध्यताहरू क्रमशः कम हुदै गए । उदाहरणको लागि सन् २००० ताका बहुपति विवाहका एक सदस्य टासी स्याङ्वो गुरूङले एक्यापमा जागिर पाएपश्चात उनले बहुपति विवाहको सम्बन्ध तोड्ने अठोट गरे । परिणामस्वरूप बहुपति विवाह जस्तो अरूचि संस्कारप्रति नयाँ पुस्ताको चासो कम हुदै गयो । पछिल्ला दिनहरूमा यो संस्कार लोप हुने क्रम तीब्र गतिमा बढेको छ ।

५.३. शिक्षाको विकास

विगतमा लोवा समाजमा सरकारी विद्यालयहरू खुले पनि शैक्षिक गुणस्तर उठ्न सकेको थिएन । लामो समयदेखि लोवा समाजका गुम्बाहरूमा बौद्धशिक्षा प्रदान गरिदै आएतापनि नेपाली र अङ्ग्रेजी भाषामा पढाइ हुने थिएन । अझ दैनिक जीवनमा नेपाली भाषा पनि कम बोलिथ्यो । स्थानीय बासिन्दाहरूमा प्रायजसो तिब्बती भाषा नै बढी प्रयोग हुँदा लोवा समाजबाहिरको मानिससित भाषाका कारण प्रत्यक्ष सम्पर्क गर्न नसकिने अवस्था थियो । सामान्य बोलीचाली गर्न नेपाली भाषा नबुझिने भएकाले उनीहरूका लागि भाषा एक बाधक बनेको थियो । एक्यापले गुम्बा विद्यालयहरूमा नेपाली तथा अङ्ग्रेजी विषयको शिक्षालाई प्राथमिकता दियो । गाउमा नयाँ मानिस आएपछि बाध्यताका साथ नेपाली बोल्नु पर्ने अवस्था सिर्जना भयो । नयाँ पुस्तामा विस्तारै नेपाली भाषा बिस्तार हुँदै गयो । यसले स्थानीय जनताको जनचेतना समेत मात्र नभइ क्षमता समेत अभिवृद्धि गरेको छ । यसरी नयाँ पुस्तालाई शिक्षाको विकासले युवा समुदायमा स्वावलम्बी बन्न मात्र नभएर सक्षम अभिभावकको रूपमा विकास भएको छ ।

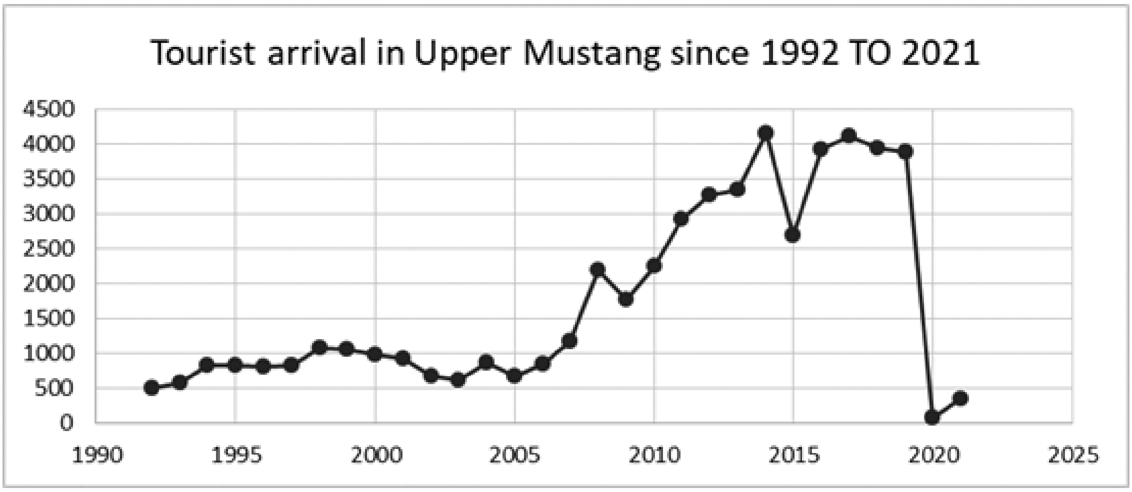
५.४. भौतिक पूर्वाधारको विकास

भौतिक पूर्वाधार खासगरी सडक पहुँचले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ । वि.सं. २०५१ सालको सरकारले आफ्नो गाउँ आफै बनाउ कार्यक्रमअन्तर्गत गाउँ विकास समितिलाई तीन लाख रूपैयाँ स्थानीय विकास बजेटमा समेटे पछि तत्कालीन तीन गाविसहरू सहित स्थानीय धार्मिक नेताहरूको पहलमा तिब्बती सीमा कोरालादेखि लोमान्थाङसम्म सडक निर्माण गरे । यसैगरी नेपाल सरकारले बेनी जोमसोम सडक जोड्ने कार्यक्रमलाई प्राथमिकता राखेकोले नेपाली सेनाले वि.सं २०६७ सालमा ट्रयाक खोलेको थियो । अझ आ.व. २०७२/७३ को संघ सरकारको बजेटमा बेनीदेखि कोरालासम्मको सडकलाई राष्ट्रिय प्राथमिकता कार्यक्रममा राखेपछि सडक निर्माणले तीव्रता पायो । यसपछि उपल्लो मुस्ताङमा यातायातको सुगमता सिर्जना भइ स्थानीय बासीहरूलाई आवतजावत मात्र नभइ आर्थिक विकास तथा अन्य क्षेत्रमा समेत असाधारण अवसरहरू प्राप्त भयो ।

५.५. वैकल्पिक रोजगारीको अवसरः

नेपाल सरकारले सन् १९९२ पश्चात उपल्लो मुस्ताङमा नियन्त्रित पर्यटन कार्यक्रम कार्यान्वयनमा ल्यायो । यस क्षेत्रमा पहिलो वर्ष लगभग ५०० को हाराहारीमा विदेशी पर्यटकले भ्रमण गरे भने सन् २०१४, १७ र १९ मा पर्यटकको संख्या ४,००० भन्दा माथि पुग्यो । यो क्षेत्र नेपाली पर्यटकहरूको लागि पनि प्रमुख गन्तव्यमध्ये एक हो तर स्वदेशी पर्यटकको कुनै तथ्याङ्क नै छैन । पर्यटन व्यवसायले १५ किसिमको रोजगारी सिर्जना

गर्दछ भन्ने विज्ञहरूको राय छ । यहाँ पर्यटन व्यवसायले जनजीवनमा उथलपुथल ल्याएको छ । यस क्षेत्रमा प्रत्यक्ष देखिने होटेल व्यवसाय तथा यातायात सेवाबारे तल चर्चा गरिएको छ ।



५.६ होटेल व्यवसायले सिर्जित अवसर

सन् १९९२ अघि उपल्लो मुस्ताङ पुगेको कर्मचारी वा पाहुनाले बस्न र खान पाउने कुनै पसल वा होटेल थिएन । बास बस्नका लागि राजपरिवारको नाता खोजेर सरकारी काम सकेर फर्कनु पर्थ्यो । तर विगत तीन दशकको अवधिमा ताङवेदेखि छोसेरसम्म पर्यटक पदमार्गको वरपर साना वा ठुला गरी लगभग ७६ वटा रेष्टुरेण्ट, होटेल, गेष्ट हाउस सञ्चालन भएको तथ्य (विस्तृतका लागि अनुसूची १ हेर्नु होला) ।

तालिका नं ४ उपल्लो मुस्ताङमा होटेल तथा रेष्टुरेण्टको विवरण

क्र.सं.	होटेलको वर्गीकरण	संख्या	कैफियत
१	रेष्टुरेण्ट	५	साइनवोर्डको नामअनुसार वर्गीकरण गरिएको
२	गेष्ट हाउस	२६	
३	होटेल	३४	
४	रिसोट	६	
५	चिया पसल तथा अन्य	१५	
	कुल	७६	

स्रोतः एक्याप लोमान्थाङ इलाका संरक्षण कार्यालय २०२२

एक्यापको पर्यटन उपसमितिमा दर्ता भएको आँकडा छ (एक्याप २०२२) । सामान्यतः एक होटेलमा न्यूनतम सरदर ३ जनाको रोजगारी सिर्जना गर्ने अनुमानको आधारमा लगभग २२८ जनाले प्रत्यक्ष रोजगार पाउने प्रक्षेपण गर्न सकिन्छ । एकजना विदेशी पर्यटकले सरदर दैनिक ५ हजार रूपैया खर्च गर्ने अनुमान गरिएको छ । उपल्लो मुस्ताङको पदमार्ग भ्रमण १० दिन र सवारी साधनबाट भ्रमण गर्दा लगभग ५ दिन बिताउछन् । यही हिसावले एकजना पर्यटक सरदर न्यूनतम ५ दिन बिताउने र प्रतिदिन ५ हजार रूपैया खर्च गर्ने अनुमानको आधारमा होटेल तथा रेष्टुरेण्ट व्यवसायमा न्यूनतम वार्षिक १० करोड रूपैया बराबरको कारोबार हुने सजिलै अनुमान गर्न सकिन्छ । यसमा नेपाली पर्यटकले गर्ने कारोबार समावेश गरिएको छैन् । यस

कारोबारको आधारमा वार्षिक रूपमा प्रति होटेल न्यूनतम लगभग १३ लाख १५ हजार रूपैयाँ बराबरको कारोवार हुने हिसाबले पनि बृहत् आर्थिक गतिविधि भएको सजिलै अनुमान गर्न सकिन्छ ।

५.७. सवारी सेवा प्रदानः

जोमसोमबाट लोमान्थाङसम्मको ५९ किमि दुरीमा २५ वटा भाडाका जिपहरू यातायात सेवा प्रदान गर्न दर्ता भएका छन् । भाडाका जिपहरू चराङ पुलिस चौकीले दर्ता गर्दछ । चौकीकाअनुसार हिउँदको समयमा बाहेक अन्य समयमा लगभग ६ महिना प्रतिदिन १० वटा जिपहरू नियमित रूपमा चल्ने अनुमान छ । एक जिपले दैनिक १५ हजार प्रति पटकको दरले हिसाब गर्दा प्रति दिन एक लाख ५० हजार रूपैयाको कारोबार हुन्छ । गाडीको सेवालाई मात्रा आधार मान्दा (वर्षको ९० दिन दैनिक सरदर १० वटा गाडी चल्ने आधारमा प्रतिदिन १५,००० का दरले) एक करोड पैतीस लाख बराबरको कारोबार हुने अनुमान गर्न सकिन्छ ।

जनचेतना अभिवृद्धि, कमजोर सामाजिक सम्बन्ध, भौतिक पूर्वाधार खासगरी यातायातको पहुँच, सञ्चार सेवाको विस्तार, शिक्षा विकास लगायतका सामाजिक पक्षहरूमा आएको तीव्र गतिको विकासले समाज रूपान्तरणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ ।

६. बहुपति प्रथाको वर्तमान अवस्थाः

सन् १९९८ मा गरिएको स्थलगत अध्ययनमा लगभग १३४ (१२ प्रतिशत) परिवारले बहुपति विवाह संस्कार अपनाएका थिए । सन् १९९२ देखि उपल्लो मुस्ताङमा विदेशी पर्यटकलाई प्रवेश खुल्ला गरेको लगभग २ दशक पछिको अवस्था लेखाजोखा गर्दा सन् २००८ को अध्ययनले यो संख्या घटेर ५४ परिवारमा सीमित रह्यो । सन् २०२२ को अध्ययनले मात्र १५ परिवार बाँकी रहेको देखिन्छ (विस्तृतमा अनुसूची ३ हेर्नुहोला) । अझ ५० वर्ष भन्दा माथि उमेर समूहमा बहुपति विवाहसंस्कार सीमित रहेकोले नयाँ पुस्ताले रूचाएको पाइँदैन (तालिका ५) । विगतको अध्ययनको तुलानमा हाल गरिएको सर्वेक्षणले बहुपति विवाह सस्कार प्रायः लोप हुदै गएको छ र यो क्रम तीव्र गतिमा छ भन्ने देखाएको छ । नयाँपिंढीमा खासगरी उमेर समूह ५० भन्दा कम उमेरका जोडीले बहुपति विवाह प्रथा अपनाएको नदेखिएकोले निकट भविष्यमा यो संस्कार मासिने निश्चित छ । अहिले यो संस्कार ज्यादै ठुलो सङ्कटमा पुगेको छ ।

तालिका नं. ५ विगत ३ दशकको बिचमा गरिएको सर्वेक्षणका आधारमा तयार परिएको तालिका

उमेर समूह	सन् १९९८	२००८	२०२२	कैफियत
२१-३०	१७	१	०	नया पुस्ताले बहुपति प्रथा नरूचाएको देखिन्छ
३१-४०	३७	९	०	नयां पुस्तालाई वैकल्पिक रोजगारीको अवसर प्राप्त
४१-५०	३३	१४	०	
५१-६०	३२	२५	७	
६० माथि	१५	५	८	
कुल	१३४	५४	१५	१५ परिवार मात्र बाँकी छ ।

स्रोतः विगतका अध्ययन प्रतिवेदनहरूको सङ्कलनबाट तयार गरिएको

७. निष्कर्ष

उपल्लो मुस्ताङ विगतमा लामो समयदेखि बाहिरी संसारसित प्रत्यक्ष सम्पर्क थिएन । त्यसैले परम्परागत संस्कृति र संस्कार लामो अवधिसम्म ज्ञान र सिपले कायम राख्न सफल भयो । तर विश्वव्यापी रूपमा

आएको परिवर्तनसगै नेपाली समाजमा परिवर्तन आएको छ । सम्पर्क, प्रविधि र भौगोलिक अवस्थालगायतका शक्तिले समाज परिवर्तन गराएको छ । सन् नब्बेको दशकपश्चात् उपल्लो मुस्ताङमा अन्नपूर्ण संरक्षण क्षेत्र आयोजनाको जिम्मेवारीमा नियन्त्रित पर्यटनको व्यवस्थापनपछि यो समाज बाहिरी संसारसित प्रत्यक्ष सम्पर्कमा आयो । तीन दशकको अवधिमा बाहिरी संसारसित प्रत्यक्ष सम्पर्क, आधुनिक प्रविधिका सञ्चार पहुँच र यातायातको सुविधाले भौगोलिक दुर्गम अवस्थालाई सुगममा परिणत भएपश्चात स्थानीय बासिन्दाको क्षमता अभिवृद्धि भइ जीवनशैली परिवर्तन भयो । यसले सञ्चार प्रविधिमार्फत् स्थानीय जनताको पर्यटन प्रवर्द्धनले स्थानीयस्तरमा अत्यधिक वैकल्पिक रोजगारीका अवसरहरू सिर्जना गरायो । वैकल्पिक रोजगार र आत्मविश्वास बढेकाले बहुपति विवाहप्रति नयाँ पुस्तामा रूचि भएन । परिणमस्वरूप यस संस्कारसित सम्बन्धित बहुपति परिवार व्यवस्थापनको ज्ञान र सिप पनि तीव्र गतिमा लोप हुँदै गएको छ । अकातर्फ यस संस्कारले प्रकृति संरक्षणमा पुऱ्याउने परम्परागत ज्ञान र सिपको हास आएको छ । यस संस्कार संरक्षण गर्ने ज्ञान र सिप साथै सम्बन्धित सरोकारवाला निकायहरू, सरकारहरू र सम्बद्ध आयोग लगायत स्थानीय संघ संस्थाहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहने छ ।

परिशिष्ट

परिशिष्ट-१

SN	Settlement	Rural Municipality	Village DC	Elevation (m)	As-pect	Remarks
01	Tangbe	Baragaun 3	Chhuksang	3100	West	
02	Chhuksang	Baragaun 3	Chhuksang	3000	West	
03	Tetang	Baragaun 3	Chhuksang	3050	West	
04	Tsaile	Baragaun 3	Chhuksang	3050	East	
05	Ghyaskar	Baragaun 3	Chhuksang	3200	East	
06	Samar	Baragaun 3	Chhuksang	3550	East	
07	Ghilling	Lo Gheykar Damodar Kunda 3	Ghimi		East	
08	Ghemi	Lo Ghekar Damodar Kunda 2	Ghimi		East	
09	Dakmar	Lo Ghekar Damodar Kunda2	Ghimi	3700	South	
10	Marang	Lo Gheykar Damodar Kunda 1	Tsarang	3750	South	
11	Tsarang	Lo Gheykar Damodar Kunda 1	Tsarang	3650	East	
12	Dhi+Sur-khang	Lo Gheykar Damodar Kunda 4	Surkhang	3350	West	
13	Yara	Lo Gheykar Damodar Kunda 4	Surkhang	3550	West	
14	Ghara	Lo Gheykar Damodar Kunda 4	Surkhang	3900	West	
15	Dhye	Lo Gheykar Damodar Kunda 5	Surkhang	3935	West	
16	Tangye	Lo Gheykar Damodar Kunda 5	Surkhang	3280	West	
17	Lo	Lo Manathang 3, 4, 5	Lo	3750	East	
18	Namgyel	Lo Manathang 2	Chhunhup	3800	South	

19	Thinker	Lo Manathang 2	Chhunhup	3850	East	
20	Phuwa	Lo Manathang 2	Chhunhup	3800	South	
21	Kimling	Lo Manathang 2	Chhunhup	390	South	
22	Chhunhun	Lo Manathang 2	Chhunhup	3980	East	
23	Nyamdu	Lo Manathang 2	Chhunhup	3950	South	
24	Garfu	Lo Manathang 1	Chhoser	3900	West	
25	Varcha	Lo Manathang 1	Chhoser	3850	West	
26	Arkya	Lo Manathang 1	Chhoser	3850	East	
27	Nyanol	Lo Manathang 1	Chhoser	3700	West	
28	Samjung	Lo Manathang 1	Chhoser	3990	South	Shifted to Chhoser

स्रोत : तीन पालिकाहरूको वेभसाइटबाट सङ्कलन २०७९

परिशिष्ट–२

उपल्लो मुस्ताङ क्षेत्रमा होटेल व्यवसायको विवरण

स्थान	ताङवे	छुक्साङ	चैले	समर	भेना	स्याङवोचे	घिलिङ	भैते	घमी	ङक्मार	चराङ	तेताङ	ताङग्या	यारा	सुखाङ
संख्या	३	९	४	२	१	२	१	१	२	२	५	१	३	३	२
स्थान	थिङकर	लो	नाम्गेल	डी	छोसेर	चुङजुङ									
संख्या	४	२३	१	२	४	१	उपल्लो मुस्ताङको २१ बस्तीहरूमा कुल ७६ होटेल तथा लज सेवा								

स्रोत : एक्याप इलाका संरक्षण कार्यालय मुस्ताङ २०२२

परिशिष्ट–३

बहुपति विवाहसम्बन्धी विभिन्न समयमा गरिएको अध्ययन प्रतिवेदनबाट सङ्कलन गरिएका तालिकाहरू

Table: 1 Age structure of polyandrous family in Upper Mustang

VDC> Age	Chhoser	Chhunhup	Lo	Surkhang	Tsrang	Ghemi	Chhuksang	Total
21-30	4	2	1	5	2	3	00	17
31-40	11	6	3	3	9	4	01	37
41-50	11	4	1	3	4	4	06	33
51-60	8	2	6	1	3	6	06	32
61-Above	3	2	2	1	0	3	04	15
Total	37	16	13	13	18	20	17	**134**

Field Survey in 1998

Table: 2 Age structure of polyandrous in each of Upper Mustang

VDC> Age	Chhoser	Chhunhup	Lo	Surkhang	Tsarang	Ghemi	Chhuksang	Total
21-30	1	00	00	00	00	00	00	1
31-40	1	00	00	3	2	3	00	9
41-50	4	1	00	3	4	2	00	14
51-60	4	3	4	4	3	7	00	25
61-above	00	00	2	00	3	00	00	5
Total	10	4	6	10	12	12	00	54

Field Survey in May 2008

तालिका-३ : बहुपति विवाह अपनाएको जोडीहरूको उमेर समूह विवरण

VDC> Age group	Chhoser	Chhunhup	Lo	Surkhang	Tsarang	Ghemi	Chhuksang	Total
21-30	00	00	00	00	00	00	00	0
31-40	00	00	00	00	00	00	00	00
41-50	00	00	00	00	00	00	00	00
51-60	2	1	1	1	1	1	00	7
61-above	1	2	1	2	1	1	00	8
Total	3	3	2	3	2	2	00	15

स्रोत : व्यक्तिगत सञ्चार गण्डकी प्रदेश सभा पूर्वसदस्य माननीय इन्द्रधारा विष्ट २०७९

सन्दर्भ सामग्री

Annapurna Conservation Area Project (ACAP) Management Plan, 2016, King Mahendra Trust for Nature Conservation, Annapurna Conservation Area Project, Head quarter, Pokhara Nepal.

Annapurna Conservation Area Project (ACAP)/Upper Mustang Conservation and Development Project, 2022, Report about hotel and tourism number in Upper Mustang, King Mahendra Trust for Nature Conservation, Annapurna Conservation Area Project, Head quarter, Pokhara Nepal.

Annual Report District Livestock Development Office Jomsom Mustang FY 2077/78

Blamont, D., 1996, Upper **Mustang's Shifting Animal Husbandry:** Regional Expert Meeting on Rangelands and Pastoral Development Proceedings. Kathmandu, Nepal ICIMOD.

Central Bureau of Statistics, CBS 1991, 2001 & 2005, 2011, 2021 National Population Census, Kathmandu, Nepal.

District Profile 2002, Published by Mustang District Development Committee Jomsom, Mustang Nepal.

Gurung, Juddha Bahadur, 1998, An Aerial Survey of Polyandry in Upper Mustang, a case study of Upper Mustang in 1998 submitted to KMTNC/ACAP, Pokhara, Nepal.

Gurung, Juddha Bahadur, 2008,Study report about cultural (polyandry marriage) contribution on natural resources conservation of Upper Mustang, Nepal submitted to UNESCO secretariat Nepal.

Gurung, Juddha Bahadur, 2011, Reading on Indegeous Culture and knowledge by Culture and Development in Nepal Series II.

Nancy Lavine, **Dynamic of Polyandry : Kinship Domesticity and Polices on Tibet an Border**, University of Chigago Press1988.

Notes and quarries in anthropology, 1951, Royal Anthropological Institute, 6th edition.

Sapkota Bhesh Nath, 2007, **Nepal Population Journal;** Rural changes and polyandry transition in Loba community (Page 109-124) Published by Population Association of Nepal (PAN) Kathmandu, Nepal.

Schwimmer, B. (2003). Akan Lineage Organization. Department of Anthropology, University of Manitoba.

Sharma Nagendra Aug 2007, **This is Nepal**, How many husband ? Sajha Prakashan KathmanduNepal 1977).

The Himalayan Times 19th May 2008, Kimathanka VDC, Sankhushava **practicing polyandrysystem**, Aapka House Kathmandu, Nepal.

The Kathmandu Post, May 10, 2005, Lama Women of Humla still practice polyandry

The Kathmandu Post, May 10, 2005, **Lama Women of Humla still practices polyandry**, Kantipur Publication Pvt. Ltd. Kathamndu, Nepal.

Westermarck, E., 1901, **The history of human marriage**, Third Edition, London, UK.

आदिवासी ज्ञानको आलोकमा स्थाननाम र भूराजनीति

डा. तारामणि राई[1]
<tara.rai@cdl.tu.np>

सार

हरेक स्थाननामले कुनै न कुनै घटना, परिवेश वा कथा बोकेको हुन्छ । स्थाननाम सँगसँगै सांस्कृतिक बिम्ब वा विरासत, सभ्यता, ऐतिहासिक वा आदिवासी ज्ञान जोडिएर आएका हुन्छन् । पुरातात्त्विक महत्त्वका दृष्टिले होस या प्रागैतिहासको खोजीको स्रोत सामग्रीका रूपमा होस, स्थाननामको अध्ययन सहायकसिद्ध मानिन्छ । त्यसो त भूमिसँग कसको कस्तो साइनो छ भनेर केलाउनका लागि पनि स्थाननामले विशेष अर्थ राख्ने गर्छ । त्यसै गरी भूराजनीतिको बलियो जगका रूपमा स्थाननाम र स्थाननामाङ्कनलाई लिइन्छ । भूराजनीति अन्तर्राष्ट्रिय सीमासम्बद्ध विषय मात्रै होइन, यसले मुलुकभित्र पनि कसरी भूमि वा ठाउँविशेषमाथि राजनीति हुने गर्छ र मनोवैज्ञानिक तरिकाले कसरी 'हेजेमनी' तयार गर्छ भन्ने कुरा पनि स्थाननामको भूराजनीतिको विषय हो । प्रस्तुत आलेखमा क्षेत्रकार्यबाट प्राप्त प्राथमिक स्रोत एवम् पुस्तकालीय कार्यबाट प्राप्त द्वितीयक स्रोतको सामग्रीको विश्लेषण समष्टिगत गुणात्मक पद्धतिका आधारमा गरिएको छ । यस क्रममा कसरी स्थाननाममाथि भूराजनीति हुन्छ र मौलिक रैथाने वा आदिवासीका भाषामा रहेका स्थाननामहरू कसरी नामेट परिन्छन् भन्ने कुराको भाषावैज्ञानिक एवम् भूराजनीतिक दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ । विभिन्न अन्तर्राष्ट्रिय अभ्यास आदिका आधारमा एकचोटि प्रतिस्थापित गरिएको नामलाई पुनस्थापित गरिएको सन्दर्भसँग नेपालका मौलिक वा रैथाने आदिवासी जनजातीय स्थानामहरूलाई पुनःस्थापित गरिनुपर्छ भन्ने निष्कर्षात्मक प्राप्ति लेखमा अभिव्यक्त भएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *आद्यरूप, पुनःस्थापित, भाषावैज्ञानिक, भूराजनीति, स्थाननाम*

१. विषय परिचय

ग्रिक शब्द 'टोपोनिमी' अर्थात् टोपोस 'स्थान' र ओनामा 'नाम'को योगबाट बनेको शब्द स्थाननाम हो। स्थाननाम भौगोलिक वितरणसँग सम्बन्धित हुन्छ (हग, सन् २००७, पृ. १०५) । सन् १८७६ मा अक्सफोर्ड

१ डा. राई भाषा विज्ञान केन्द्रीय विभाग त्रिविका उपप्राध्यापक हुन् ।

अङ्ग्रेजी शब्दकोशले 'टोपोनिमी'का रूपमा स्थाननामलाई प्रविष्टि दिएपछि यो विषयले व्यापकता पाएको देखिन्छ । त्यसअघि सीमित रूपमा मात्र स्थाननामको प्रयोग र सन्दर्भहरु आउने गर्थे ।

विशेष गरी कवि, साहित्यकारहरूले सुन्दर स्थानको वर्णन गर्ने क्रममा मात्र स्थाननामहरूलाई प्रयोग गर्ने गर्थे । स्थाननामको अध्ययनले व्यापकता पाउनुमा सबभन्दा पहिले भूगोलविद्हरूले आफ्नो अध्ययनको विषय बनाउनु र क्रमशः पुरातत्त्वविद् र भाषाशास्त्रीहरूले समेत आ-आफ्नो विषयको अभिन्न क्षेत्र ठान्न थाल्नु हो । यसपछि त यो व्युत्पत्तिशास्त्रको एउटा शाखा नै बन्न पुग्यो । स्थाननामको अध्ययनको व्यापकतालाई लिएर पाविके (सन् १९५४) ले यसलाई पुरातत्त्व र इतिहासको खोजका लागि हतियार हो भने तुलनात्मक भाषाविज्ञानको अभिन्न विषय हो भनेका छन् । स्थाननामहरूको अध्ययन गर्न छुट्टै विषयका रूपमा स्थापित गरिएका अन्तर्राष्ट्रिय अभ्यासहरु छन् । कतिपय देशमा संस्थागत अध्ययन परम्परा नै पाइन्छ भने यससम्बन्धी राष्ट्रिय निकायहरु नै बनाएर अध्ययन अनुसन्धान गर्ने गराउने गरेका प्रशस्तै उदाहरणहरु छन् । नेपालमा केही व्यक्तिहरूले छिटफुट अध्ययन गर्दै आएको भए पनि संस्थागत रूपमै पहल भएको देखिँदैन । यससम्बन्धी अध्ययन वा यो विषयलाई हेर्ने गरी सरकारी निकायहरु पनि बनेका छैनन् । यद्यपि यस आलेखको मूल उद्देश्य स्थाननामसँग निःसृत आदिवासीय वा रैथाने ज्ञानको खोजी गर्दै अपभ्रंश र प्रतिस्थापनको सन्दर्भसँग भूराजनीतिले पार्ने प्रभावका बारेमा अध्ययन गर्नु रहेको छ ।

२. अध्ययन विधि

यस अध्ययनमा तथ्यसङ्कलनका लागि आवश्यक आधारभूत र सहायक सामग्रीको सङ्लन पुस्तकालीय एवम् क्षेत्रकार्यबाट गरिएको छ । यहाँ प्राथमिक एवम् द्वितीयक स्रोतका रूपमा विभिन्न प्रकाशित पुस्तक एवम् अध्ययन प्रतिवेदनलाई लिइएको छ । तीमध्ये राई र चाम्लिङ (२०७३), उजेल (१९९१), लिम्बू (२०७६) र राई (२०७७) लाई तथ्याङ् स्रोतका रूपमा उपयोग गरिएको छ । प्राप्त तथ्याङ्का आधारमा मौलिक नाममा अपभ्रंश वा प्रतिस्थापन गरिएका स्थाननामलाई पुनःस्थापित गरिएको वा नगरिएको विषयलाई वर्णन एवम् विश्लेषण गरिएको हुनाले यो लेख गुणात्मक प्रकृतिको रहेको छ ।

३. सैद्धान्तिक पर्याधार

स्थाननामको व्यवस्थित र संस्थागत रूपमै अध्ययन गर्ने गरी सबैभन्दा पहिले सन् १९२३ मा इङ्लिस प्लेसनेम सोसाइटी (इपिएनस) स्थापना भएको देखिन्छ । यस संस्थामा एल्बर्ट एक्वाल (१८७७-१९६४), मार्गरेट गेलिङ (१९२४-२००९) जस्ता अध्येताहरूको योगदान उल्लेखनीय ठानिन्छ। केही समयअघि युरोपको उत्तरी गोलार्धमा पर्ने लाटिभिया देशले सन् २००६ मा 'जियोग्राफिकल नेम्स डाटा बेस' (जिएनडिबी) भनेर एउटा आवधिक कार्यक्रम नै तय गर्यो) जसको काम भौगोलिक नामहरूको मानकीकरण गर्नु रहेको थियो । यो परियोजनामा लगभग एक लाख एघार हजार शब्दहरु सङ्लन भएका थिए भने ठुलो संख्यामा स्थाननामहरूको विशेषता पनि देखाइएको थियो । संयुक्त राष्ट्रसंघले पनि भौगोलिक नामहरूको मानकीकरण गर्नुपर्ने अवस्था सृजना भएपछि सन् १९६० तिर सामाजिक तथा आर्थिक विभागअन्तर्गत रहने गरी एउटा समिति नै निर्माण गर्‍यो । अद्यापि उक्त समितिमा विषयविज्ञहरु ९ जना रहने व्यवस्था गरिएको छ। यसले हरेक ५-५ वर्षमा भौगोलिक नामहरूमा आएका समस्याहरूलाई ध्यानमा राखेर सम्मेलन गर्दै आइरहेको छ । तर यो एउटा आवरण मात्रको समितिजस्तो देखिँदै आएको छ ।

स्थाननामको अध्ययनमा सामान्यतया 'कसले, किन, कुन सन्दर्भमा, कहिले र कसरी' जस्ता प्रश्नार्थक वाक्यभित्र केन्द्रित रही जवाफ खोजिन्छ ।

मिल्स (सन् २००३) र बोल्डेर्भ (सन् २०१२) ले स्थाननामको सिद्धान्तलाई फराकिलो पार्ने काम गरेका छन् । यिनीहरूले भाषिक-सांस्कृतिक, कार्यात्मक, समाजभाषिक र व्युत्पत्तिशास्त्रसँग जोडेर अध्ययनलाई विस्तारित गर्ने कार्य गरेका हुन् । स्थाननामलाई भाषाविज्ञानको सिद्धान्तअनुसार दुई तरिकाले अध्ययन गर्ने गरिएको छ । पहिलो, स्थाननामको आन्तरिक संरचनागत अध्ययन हो जहाँ स्थाननामको व्युत्पत्ति, ऐतिहासिक घटनावली र अर्थहरूको खोजी गरिन्छ । दोस्रो, स्थाननामहरूको प्रकार्यपरक अध्ययन हो जसले 'एथ्निक सेटलमेन्ट प्याटर्न' अर्थात् जातिगत बसाइको क्रम वा संरचना कस्तो छ भनेर हेर्न मद्दत पुऱ्याउँछ । राई र चाम्लिङ (२०७३) ले केही उदाहरण दिएका छन्ः

> खोटाङको उत्तरी क्षेत्र र दुधकोशी वारिपारी '-कु' प्रत्यय लागेका खोलानालाका नामहरु पाइन्छन् । थुलुङभाषी भएको क्षेत्रमा बोक्साकु, फर्देकु, बइपुकु, सरकु, दुमी भाषिक क्षेत्र भएको ठाउँमा बाछेर्कु, बिखेर्कु, छेकु, खालिङ बोलिने क्षेत्रमा काकु, लोस्कु, खालजम्कु, दाम्कु आदि छन् । सुनकोसीको तीरतिर भने '-कु' को ठाउँमा '-खु' महाप्राणत्व (aspirtate) भएर बनेको देखिन्छ । विशेष गरी चाम्लिङ क्षेत्रमा '-खु' प्रत्यय लागेका बयाखु, छालखुजस्ता खोलाका नाम पाइन्छन् । यो क्रम सुनकोसीबाट भोटेकोसीतिर आइपुग्दा र खास गरी भोटेकोसीमा मिसिने खोलाका नामहरूमा '-खु' प्रत्यय लागेका नामहरु पाइन्छन्, जस्तैः लिखु, बोखु, सोखु आदि । यो क्रम काठमाडौं उपत्यकासम्म लम्बेतान छ । कमल प्रकाश मल्ल (२०१५) ले धनवज्र वज्राचार्यलाई उद्धृत गर्दै टेंखु (पछि टेकु भएको), बल्खु, साँखु, जार्टिखुँ, हुँदिखुँ, पिखुँ आदिको उदाहरण दिएका छन् । साथै यस प्रकारका नामहरु पूर्वी नेपालको किरात बाहुल्य क्षेत्रहरूमा पाइने र थप अध्ययन गर्नुपर्ने भनी पन्छिएका छन् । केही समयअघि मुन्दुम अध्येता भोगीराज चाम्लिङ र तारामणि राईले गरेको अध्ययनमा '-कु' र '-खु' प्रत्यय लागेका थुप्रै खोलानालाका नामहरु फेला परेका छन् (पृ.९८) ।

ऐतिहासिक भाषाविज्ञानले पर्यायवाची शब्दहरूको तुलनात्मक अध्ययन गर्न र प्रोटो अर्थात् आद्यरूपको पुनःसंरचना गर्न सहयोग गर्छ । यसैका आधारमा बेनेडिक्ट (१९७८) र म्याटिसप (२००३) ले चिनियाँ-तिब्बती भाषापरिवारअन्तर्गत रहेका भाषाहरूमा पाइने 'पानी' शब्दको प्रोटो अर्थात् आद्यरूप भनेर '-वा,-कु,-ति' पुनःसंरचना गरेका छन् । वर्तमान किराती भाषा र नेपाल भाषा (नेवारी) भाषामा अद्यावधि रूपमा रहेको पानी वा जलका लागि आउने '-कु वा -खु' प्रत्ययले उपत्यकादेखि पूर्वी नेपालमा पुगेका किरातीहरूको बसाइँसराइको अनुक्रमको विस्तारित आदर्शलाई देखाउँछ । तत्कालीन उपत्यका र ओल्लो, माझ र पल्लो किरातको प्रागैतिहासिक सम्बन्धको धागो अहिलेको भाषामा अल्झिरहेको देखिन्छ । यसले निरन्तर सभ्यता र वितरणको अविच्छिन्नतालाई देखाउँछ । काठमाडौं उपत्यकादेखि पश्चिम नेपाल मगरातमा भने '-डि वा -दि र-री' प्रत्ययका रूपमा आएको देखिन्छ । रेग्मी (सन् २००७) ले गोपलाराज वंशावलीमा आधारित भएर लिच्छविकालीन गैरसंस्कृत शब्द मानिएका शब्दहरु किराती शब्द रहेको उल्लेख गरेका छन्, जस्तैः थेञ्चो (अहिलेको ठेंचो), मिंदिचो, खार्हिचो, मगुँचो, पहञ्चोज । नेपाल भाषामा '-चो' को अर्थ चुचुरो हुने र किराती भाषामा समेत चुचुरा नै अर्थ लाग्ने गर्छ । पूर्वी नेपालमा रहेका किराती क्षेत्रहरूमा '-चो वा -चुङ, वा -चोङ, -चे' प्रत्यय लागेका ठाउँहरु छन् । उदाहरणका लागि भोजपुरको उत्तरी भेगमा रहेको पर्यटकीय दृष्टिकोणले निकै महत्त्वपूर्ण स्थान सिलिचो (सिलिछो), सिलिचुङ आदि छन् । ध्वनिशास्त्रीय अध्ययनले च ध्वनि छ हुने प्रक्रियालाई प्राणत्वकरण मान्दछ । चाम्लिङभाषी क्षेत्रमा तुवाचुङ, लावाचुङ, रावाचुङ, भयचुङ, बान्तावा भाषिक क्षेत्रमा भुरूचोङ, पुमा भाषिक क्षेत्रमा खाराचोङ, सालेवाचो, खालिङ भाषिक क्षेत्रमा

ताङ्बोचे, स्याङबोचे हुँदै गएको देखिन्छ । अङ्ग्रेजीमा रहेको माउन्ट एभरेस्टका लागि बाबुराम आचार्यले हालिदिएको 'सगरमाथा'को स्थानीय वा रैथाने नाम 'चोमोलोङमा' हो (राई, २०७७) । यसलाई तिब्बती भाषामा 'झोमोलोङमा' भन्ने गरिन्छ । यो नाममा समेत किराती र तिब्बती-बर्मेली भाषामा चुचुराका लागि प्रयोग हुने '-चो' उपसर्गका रूपमा आएको देखिन्छ ।

४. स्थाननामको भूराजनैतिक एवम् भाषावैज्ञानिक विश्लेषण

भूमिमाथि हुने भूराजनीतिका स्वरूपहरु विभिन्न प्रकारका हुने गर्छन् । यसको कारणबाट मौलिक स्थाननामहरु लोप भएका कैयन् उदाहरणहरु छन् । अन्तर्राष्ट्रिय अभ्यासहरूले पनि के देखाएका छन् भने उपनिवेशको आरम्भ भूमि अतिक्रमण र मापनको प्रक्रियाबाटै सुरू भएको हो । आदिवासीहरूको भूमिलाई लिएर भूगोलविद् निस्मयान (२००३) ले बन्दुकले भन्दा नक्सा-नापीले बढीभन्दा बढी आदिवासीको भूमि हडपिएको छ र यससँगै उनीहरूको भाषामा रहेका स्थाननामहरूलाई नामेट गरिएको छ भनेका छन् ।

१९औं शताब्दीको अन्त्यतिर क्यानडाको पश्चिमी भेगमा जर्मनी मूलका ओट्टो क्लजले त्यहाँको भूमि सर्वेक्षण गर्ने जिम्मेवारी पाएका थिए । त्यस क्रममा उनका अन्य समकक्षीहरूले झैं आदिवासीको भूमिहरण गर्ने कुत्सित अभियानसँगै स्थाननामहरु पनि प्रतिस्थापन गर्ने कार्यमा उनी अहोरात्र लागे । मोनितोबाको टर्टल हिमाली भेगमा त आफ्नो सन्तान दरसन्तानका नाममा मात्रै होइन, मन परेको घरपालुवा जनावरको नाममा समेत नामाङ्कन गरेका थिए । ब्रिटिश कोलम्बियाका धेरै हिमालहरूको नामाङ्कन गर्ने क्रममा उनले आफ्नै नाममा 'माउन्ट क्लज' भनेर हिमालको नाम राखे (जरेल, सन् २०२२) ।

सन् १८४६ मा जब हेनरी स्कुलक्राफ्टले मिसिसिपी नदीवरिपरिका भूभाग र तालहरूको नापीनक्सा तयार पार्नुपर्ने भयो, त्यसै क्रममा उनले उक्त ठाउँका आदिवासीले बोल्ने ओजिब्वा भाषा सिके । त्यहाँको भाषामा नाम हुँदाहुँदै ग्रिक र ल्याटिन भाषाबाट उक्त ठाउँका नामहरु जबर्जस्ती राखे । साथै आफ्नी श्रीमतीको नाममा 'लिलानाउ' भनेर तालको नाम नै राखे । भूमिको नापजाँच गर्ने अख्तियार पाएका स्कुलक्राफ्टले उक्त ठाउँका लागि प्रयोग भएका आदिवासीजन्य भाषा नै मासेर उक्त ठाउँको पर्यावरणीय प्रागैतिहासलाई नै ध्वस्त बनाइदिए । यो भूराजनीतिको पराकाष्ठा थियो । विश्वउभै उपनिवेश बनेका मुलुकहरूमा यस्तै किसिमका रबैयाहरु अपनाइएका छन् ।

नेपालले प्रत्यक्ष रूपमा कसैको उपनिवेश त बन्नु परेन तर नेपालभित्रै आन्तरिक भाषिक एवम् सांस्कृतिकलगायत उपनिवेशको स्थिति भने थियो भन्ने कुरा यहाँ छर्लङ्ग देखिन्छ । नेपालमा रहेका नदीका नामहरु कसरी रहन गए भनी उज्जेल (सन् १९९१) ले एउटा अध्ययन प्रतिवेदन नै तयार गरेर त्रिभुवन विश्वविद्यालयअन्तर्गत रहेको एसियाली अनुसन्धान केन्द्रमा बुझाएका थिए । उक्त प्रतिवेदनमा नेपालमा रहेका नदीका नामहरूलाई पहिलो चरणमा 'संस्कृटाइज्ड' अर्थात् संस्कृत भाषामा राख्ने काम भयो भने पछिल्लो चरणमा राज्यभाषा नेपालीमा राखिएको छ' भनेर उनले थुप्रै दृष्टान्तहरु नै प्रस्तुत गरेका छन् । नेपाल भाषामा रहेको 'न्वाँखु' संस्कृत भाषामा 'वाग्मती' बन्न पुग्यो । हिजाखुसी 'रूद्रमती' हुँदै अहिले धोबीखोला हुन पुगेको छ । अरूण (संस्कृत भाषामा अरूण 'रातो'), वरूण (वरूण, सं.), सुनकोसी (सोनाबाट सुन भएको), तामाकोसी (ताम्रबाट तामा), दुधकोसी (दुग्ध), कृष्ण (काली) गण्डकी, नारायणी, उत्तरगङ्गा (ढोरपाटननजिकै रहेको) जस्ता थुप्रै नामहरु संस्कृत भाषामा रहेको र केही नामहरु पछि खस नेपाली भाषामा समेत परिणत गरिएका छन् । हिमालका नामहरूमाथि पनि भाषिक हस्तक्षेप भएको छ । ल्हाप्साङ कार्पोलाई गणेश हिमाल, सेवालुङलाई कञ्चनजङ्गा आदि बनाइएका छन् । यी त केही प्रतिनिधि उदाहरण मात्र हुन्, यस्ता धेरै स्थानीय भाषामा रहेका रैथाने नामहरूको अस्तित्व नै समाप्त पारिएको छ ।

५. प्रतिस्थापन र अपभ्रंशका स्वरूप

प्रतिस्थापनले मौलिक स्थाननामहरू लोप भएका छन् । प्रतिस्थापन प्रायः राज्यसत्ता वा शक्तिको आडमा हुने गर्दछ । औपनिवेशिक मुलुकहरूको उदाहरणले सेतो मान्छेहरूको सुविधा र मनमौजीबाट स्थाननामहरू प्रतिस्थापन भएको कुरा देखाएको छ । नेपालमा पनि हिजोको राज्यसत्ताले निर्माण गरेको एकात्मक केन्द्रीकृत सत्ता प्रणालीले अहम् भूमिका आजपर्यन्त खेलिरहेकै छ । एकल धर्म–संस्कृति, एकल भाषिक नीति जस्ता अदृश्य सत्ताको जगमा निर्माण भएको मनोविज्ञान अद्यापि छ । त्यसैको निरन्तरताको रूपमा अहिले प्रदेशका नामहरू शृङ्खलाबद्ध रूपमा कर्णाली, गण्डकी, बागमतीका रूपमा घोषणा हुन पुगे । यो संविधानको मूल मर्मविपरीतको परिणाम हो किनभने यसले पहिचानसहितको सङ्घीयताको परिभाषालाई फराकिलो बनाउन सकेन ।

कुलुङ भाषामा रहेको फुक्सतेललाई तत्कालीन पञ्चायती व्यवस्थामा प्रधानपञ्च बनेपछि उनले आफ्नै नाममा 'शिवटार' बनाए । उनको सिको गरेर उनका भाइले समेत कुलुङ भाषामा रहेको हुलुलाई 'कृष्णटार' बनाए । यी खसआर्य मूलका तत्कालीन स्थानीय शासक थिए (भूपध्वज थोमरससँगको कुराकानीमा आधारित) । चाम्लिङ भाषिक क्षेत्रमा समेत लामाखुलाई निर्मलीडाँडा, दिनुवालाई भण्डारीडाँडा, दोर्पालाई चिउरीडाँडा आदि नाममा तत्कालीन समयका स्थानीय शासकहरूले प्रतिस्थापन गरेको देखिन्छ । त्यसै गरी दुमी भाषामा रहेको लाम्दिजालाई बाक्सिला (बाघशिला), जरत्तलाई सप्तेश्वर, थुलुङमा रहेको रिब्दुङलाई जलेश्वरी–महेश्वरी बनाइएको छ (राई, २०७६) ।

प्रतिस्थापनले कुनै पूर्ववत् नामसँग सम्बन्ध राख्दैन । सिधा आफ्नो अनुकूलनमा राख्ने नाम हो । तर स्थाननामहरूका अपभ्रंशले पनि स्थाननामहरू भत्किरहेका छन् । शब्दहरूको अपभ्रंशलाई लिएर वाङले सन् १९७७ मा 'लेक्सिकल डिफ्युजन थिअरी' नै विकास गरेका थिए । तर यो सिद्धान्तले शब्द र ध्वनिमा हुने परिवर्तनलाई मूल आधार मान्दछ । यो त नितान्त सैद्धान्तिक कुरा भयो । व्यवहारतः योजनाबद्ध र नियोजित तरिकाले पनि स्थाननामहरू अपभ्रंश हुने गरेका छन् ।

मगर भाषामा रहेको आरूङ 'तीन चुला भन्ने अर्थ लाग्ने'लाई जबर्जस्ती अरूण बनाइएको छ (सिङ्जाली, २०७६) । पूर्ण राना मगरले दिएको सूचनाअनुसार हालसालै रिसिङ (मगर ढूट भाषामा एक किसिमको काँडे वा काठमा पाइने लहरा अर्थ लाग्ने) शब्दलाई स्थानीय निकायको पुनःसंरचना भइसकेपछि त्यही नामलाई 'ऋषिङ' बनाइयो । उक्त शब्दको भ्रामक रूपले व्युत्पत्ति गराई 'ऋषभ नामक ऋषिले तपस्या' गरेको भनी आफ्नो सुविधाअनुसार व्याख्या गरिएको छ भने यो हिज्जेको विषयलाई लिएर त्यहाँका स्थानीयहरूले आवाज उठाउँदै आइरहेका छन् । त्यसैले भ्रामक व्युत्पत्तिका कारण पनि स्थाननामहरू अपभ्रंश हुन्छन् ।

सिङ्जाली (२०७७) ले गुल्मी, पाल्पा र तनहुँ जिल्लाको मगर भाषामा रहेका स्थाननाम प्रतिस्थापन भएका थुप्रै उदाहरणहरू प्रस्तुत गरेका छन्, जस्तैः गडामदी–हिलेपानी, घोर्लीखरक–आरूखर्क (घोर्ली शब्दको अनुवाद), फोकसिङ–सालघारी, सटाकचौर–आँपचौर, स्याच आरबेन–फल्ने चिउर, आर्याकबारी–लसुने, आर्गीडाँडा–सल्लेडाँडा, दाङसिङ–सल्ले, पाखादी–पाखापानी, ग्याभ्मा–राटामाटे, रातोमाटा, बोभ्मा–कमेरे, बोभ्मादी–कमेरेपानी, ल्हुङटुङ–ढुङ्गेर (ढुङ्गा+नेर), चिदी–सिमपानी, दमौली–व्यास, दुलेगौंडा–शुक्लागण्डकी, बुदीकोट–बुद्धिकोट, साङ्वत/साँवत–शान्तिपुर, राङ्दी/राम्दी–रामनदी, रिदी–रूरूक्षेत्र, छाङछाङ्दी–छायाँक्षेत्र, डुँडी–दुधेचौर, मुती–मोतीचौर आदि ।

लिम्बू भाषामा रहेको 'पान्थर'को अर्थ 'कुरा थाम्ने' भन्ने हुन्छ तर पाँचथर भनेर व्युत्पत्ति गराइयो जसले 'पाँचथरी बस्ने ठाउँ'को अर्थ लाग्न थाल्यो । केही नाम प्रतिस्थापित नामहरु नावालुङ-गजुरमुखी, माङपारे-मङ्गलबारे, फिक्कल-सूर्योदय, तक्निवा-हात्तिलिङे, हाङ्मापाङ्वे-रानीगाउँ, फात्तालुङ-कञ्चनजङ्घा (सेनेहाङ, २०६७) ।

होलेसुङबाट होलेश्वर हुँदै हलेसी बनाइयो । यस किसिमको भ्रामक व्युत्पत्तिले हिन्दुहरूको धार्मिक अनुष्ठान केन्द्रका रूपमा स्थापित गरिदिएको छ जबकि माझकिरातको चाम्लिङ भाषिक क्षेत्रमा होलेसुङ राजाको गणराज्य थियो भन्ने कुरा अहिले पनि जनश्रुतिमा पाइन्छ (चाम्लिङ, २०७३) । दिबुदेल (चाम्लिङ राईहरूको एउटा दिवु पाछा र देल 'गाउँ' मा बसोबास गर्दै आएको) बाट दिक्तेल बनेको हो । तर पछिल्लो चरण दिक्तेलको भ्रामक रूपले व्युत्पत्ति गराउने काम हुँदा गलत अर्थ लगाउने काम भएको देखिन्छ ।

उच्चारण, अनुकरण आदिमा हुने अपूर्णताले पनि अपभ्रंश हुने गर्दछ । पाल्पामा पर्ने आर्य भन्ज्याङ आरेक भन्ज्याङको अपभ्रंशित रूप हो । मगर भाषामा आरेकको अर्थ 'लसुन' हुन्छ । प्रशस्त लसुन हुने भएकाले उक्त ठाउँको नाम आरेक भन्ज्याङ थियो तर उच्चारणको अपूर्णता आदिले आर्य बन्न पुग्यो या बनाइयो ? यो खोजीको विषय हो । तर पनि आरेक भन्ज्याङले निर्माण गर्ने सामाजिक मनोविज्ञान र आर्यभन्ज्याङले निर्माण गर्ने सामाजिक मनोविज्ञान फरक-फरक हुन्छ । शब्दमा देखिने सानो परिवर्तनले अर्थमा धेरै फरक पार्दछ । कहिलेकाहीं त अर्थ लगाउन नसकिने किसिमको शब्द बन्न पुग्छ । खिन्जीलाई खिँजी, बुम्लाखिमलाई बुम्लाखोप, लावाचुङलाई लाहाचुङ, सोदेललाई सुङ्देलमा परिणत गर्ने वा गराइने कार्य हुँदा यी शब्दहरूले बोक्ने अर्थमा नै परिवर्तन आइदियो ।

अपभ्रंश अनुवादका कारणबाट पनि हुने गर्दछ । सुरेलहरूको बसोबास रहेको सुरी गाउँमा अध्ययन गर्ने सन्दर्भमा पुग्दा 'कुकुरबाङ' भन्ने ठाउँ रहेछ । सोधीखोजी गरेपछि कुकुरबाङ 'कुचुबाङ' रहेको थाहा भयो । वास्तवमा 'कुचु'को अनुवाद कुकुर रहेछ र अनुवादको कारण 'कुकुरबाङ' हुन पुगेछ । पश्चिम नेपालको मगर बाहुल्य भएका ठाउँका समेत अपभ्रंशका उदाहरण पाइन्छन् । विभास २०७६) ले मानडिबाङबाट माडीचौर हुँदा 'बाङ' को अनुवाद चौर हुन पुगेको लगायतका उदाहरण प्रस्तुत गरेका छन् ।

पूर्वी नेपालको पुमा राईहरूको मिथकमा दाग्मिलुङ 'बरियात'को प्रसङ्गमा आए पनि यसको अनुवाद 'जन्तेढुङ्गा' नै अहिलेको गाउँपालिकाको नाम बन्न पुगेको छ । हुङ्मा 'देवीथान' हुन पुगेको छ । देवीथान र पुमा संस्कृतिमा हुने हुङ्मा 'पितृआत्मा' को अवधारणा नै फरक हो । अनुवादले सांस्कृतिक मूल्य, मान्यता र ऐतिहासिक जगलाई नै ध्वस्त बनाउने काम गरेको छ (राई, २०७७) ।

६. पुनःस्थापित गरिएका स्थाननामहरू

एकचोटि गुमिसकेको स्थाननाम के पुनः ब्युँत्याउन सकिन्छ ? के पुनर्स्थापित गर्न सकिएला ? यो बहसको विषय हो । यद्यपि स्थाननामहरूलाई पुनः पुरानै नाममा फर्काइएका अन्तर्राष्ट्रिय अनुभवहरु प्रशस्त छन् । क्रिस्टिन ग्रे र र डानियल रूक (सन् २०१९) ले क्यानडाका आदिवासीहरूले पुराना मौलिक स्थाननामलाई पुनस्थापित गर्ने अभियानमा लागिरहेको कुरामाथि अध्ययन गरेर एउटा लामो आलेख नै तयार गरेका छन् । क्यानडाको ब्रिटिस कोलम्बिया प्रान्तमा स्थानीय निस्गाभाषीहरूसँग गरिएको सम्झौतापश्चात् झन्डै ३४ वटा अङ्ग्रेजीमा राखिएका नामहरूलाई त्यहींकै आदिवासी भाषामा पुनःस्थापित गरिएका छन् जसले गर्दा नोजहिल 'नाकेडाँडा' पुरानै नाम 'वाट्सक्विन' मा, भिलेज अन भिलेजलाई 'लाक्जाल्साप' मा पुनःस्थापित

गरिए । यो सम्झौताले केही थोरै नामहरु फर्काउने काम भएको भए पनि झन्डै २० हजार स्थाननामहरूको हिज्जे व्यवस्थापन र 'स्ट्यान्डर्डाइज' अर्थात् मानक निर्माण जस्तो महत्त्वपूर्ण काम सुरू भएको छ । अमेरिकाको पूर्वराष्ट्रपति विलियम म्याकिन्लेको सम्मानमा माउन्ट म्याकिन्ले भनेर उत्तर अमेरिकामा पर्ने हिमालको नाम कुनै बेला राखिएको थियो। परन्तु, अमेरिकाको पहिलो अश्वेत राष्ट्रपति बाराक ओबामाले आफू राष्ट्रपति बनेपछि त्यहाँको आदिवासी कोयोकोनहरूकै भाषामा 'रूदेनाली' नाम नै प्रयोग गर्ने गरी नासो फिर्ता दिए ।

भारत स्वतन्त्र भएपछि एक किसिमको 'डिकोलोनियल युग' सुरू भयो । यसपछि त्यहाँका मौलिक नामहरु पुनर्स्थापित गर्न थालेको केही उदाहरण छन् । क्यालकट्टालाई कोलकाता (बंगाली भाषामा), बम्बेबाट मुम्बई (मराठी भाषामा), मद्रासबाट चेन्नई (तामिल भाषामा) ट्राभान्कोर कोचिनलाई केरलामा पुनःस्थापित गरिएको छ ।

७. निष्कर्ष

आदिवासी जनजातीय भाषामा रहेका स्थाननामले आदिमकालदेखि बस्दै आइरहेको उनीहरूको प्राचीन कथा बोकेको हुन्छ । मौलिक स्थाननामले उनीहरूलाई गौरवान्वित त तुल्याएको हुन्छ नै, यसको पुनःस्थापनाले भाषालाई समेत जीवन्त तुल्याउँछ। त्यसो त स्थाननामले अभूतपूर्व भाष्यसमेत निर्माण गर्छ। यसको जगमा निर्माण हुने उच्च सामाजिक मनोविज्ञान एकातिर हुन्छ भने अर्कातिर प्रतिस्थापनले स्थापित गर्ने 'कल्चरल हेजेमोनी'को छायाँले लखेटिरहन्छ । नेपालमा स्थाननाम भत्काउने र भत्किने क्रमको इतिहास हेर्ने हो भने लामो फेहरिस्त बन्न सक्छ । स्थाननामसँगै भत्किने सांस्कृतिक बिम्ब, मूल्य-मान्यता, ज्ञानविज्ञान, इतिहास, भाषाको कुरै नगरौं जबकी यसको न कुनै लोखाजोखा छ, न कुनै तथ्याङ्क । भइरहेकै नाममा पनि हिज्जेको कुनै मानकीकरण भएको छैन। न यसका लागि कुनै सर्वपक्षीय आधिकारिक निकाय नै बनेको छ । 'थिमि कि ठिमी, चाबहिल कि चाबेल' नेपाल भाषामा रहेको यें, कान्तिपुर हुँदै काठमाडौं बनेको देखिन्छ। काठमाडौंकै हिज्जेमा कुनै एकरूपता छैन । भइरहेका स्थाननाम वा अस्तित्वमा रहेका हिज्जेलाई मौलिक उच्चारणअनुसार व्यवस्थापन गर्ने कामसमेत हुन सकिरहेको छैन । त्यसैले हराएका वा हराउने पारिएका रैथाने स्थाननामले ससम्मान पुनःस्थापित हुने अवस्थाको निर्माण हुनुपर्छ र रैथाने वा आदिवासी जनजातिका सांस्कृतिक र पहिचानात्मक मूल्यमान्यताले गौरवान्वित हुने अवसर पाउनुपर्छ । प्रस्तुत लेखको प्रमुख ध्येय आदिवासी ज्ञानको आलोकमा स्थाननामको विवेचना गर्नु हो । भाषाभित्र खास गरेर रैथाने स्थाननाममा कुनै न कुनै भाषाको अर्थ हुने हुनाले कुनै पनि स्थानको नाम लुप्त हुनु भनेको त्यो भाषाले सङ्केत गर्ने वा जनाउने सांस्कृतिक अर्थ समेत लुप्त हुनु हो । त्यसैले स्थाननाम र भूराजनीतिको सम्बन्ध समेत गाँसिएको हुन्छ । वास्तवमा स्थाननामसँग कुनै पनि भाषिक समुदाय, संस्कृति र ज्ञानसँग कुनै न कुनै सम्बन्ध जोडिएको हुन्छ । त्यसैले यस प्रकारको अध्ययनबाट रैथाने स्थाननाम र त्योसँग जोडिएको भाषा र ज्ञानको संरक्षणमा समेत टेवा पुग्दछ ।

सन्दर्भ सामग्री

आचार्य, बाबुराम (२०६०) . प्राचीन कालको नेपाल . काठमाडौः श्रीकृष्ण आचार्य ।

राई, तारामणि (२०७८) . प्रदेश नं. १ को स्थाननाम अध्ययन . आदिवासी जनजाति आयोगमा प्रस्तुत अध्ययन प्रतिवेदन ।

राई, तारामणि र भोगीराज चाम्लिङ (२०७३) . किरात स्थाननामः प्रागऐतिहासिक एवम् भाषिक अध्ययन, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

रेग्मी, जगदीशचन्द्र (२०६६) . प्राचीन नेपालको संक्षिप्त किरात इतिहास . काठमाडौः मुन्धुम पब्लिकेसन ।

लिम्बू, दिलेन्द्र (२०७६) . पाँचथर जिल्लाका परिवर्तित रैथाने स्थाननाम . आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानमा प्रस्तुत अध्ययन प्रतिवेदन ।

विभास, नवीन (२०७६) . अब 'हवा' चल्छ, अव 'हवा' चल्दैन . नयाँपत्रिका, असार २८ शनिवार ।

सिंजाली, विष्णु (२०७७) . मगर स्थाननामहरूः गुल्मी, पाल्पा, स्याङ्जा र तनहुँ जिल्लाको एक अध्ययन . आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानमा प्रस्तुत प्रतिवेदन ।

सेनेहाङ, दिल (२०६७) . लिम्बूको थर, बसोबास र संस्कृति . काठमाडौः सेरि ताम्लिङ सनेहाङ ।

Benedict, P. 1972. Sino-Tibetan : A Conspectus. Cambridge: Cambridge University press.

Boldyrev, N.N. 2012.Evaluative potentialof landscape lexis of modern English

Mattisoff.J. 2003.Handbook of Proto-TibetoBurmanlanguage.VestnikTambovskogouniversiteta. Tambov, 7 (111), pp. 22-27.

Mills, A.D. 2003. Oxford Dictionary of British Place-Names.Oxford University.

Coningham, R.&Acharya, K. P.2013. "Strengthening conservation and management of Lumbini, the Birthplace of Lord Budha", World Heritage Property, Kathmandu: UNESCO office in Kathmandu.

Jarrel, R.A.2022. Klotz Otto Julious. In Dictionary of Canadian Biography, vol. 15, University of Toronto/Université Laval, 2003–, accessed December 29, 2022, http://www.biographi.ca/en/bio/klotz_otto_julius_15E.html.

Wang,W.S-Y. 1977. The Lexicon in Phonological Change, Mouton, The Hague. Wang, W.S-Y

Witzel, M. 1991. 'Nepalese Hydronomy: Towards a history of settlement in the Himalayas', a mini research paper submitted to CNAS, TU.

किरात राई जातिको परम्परागत ज्ञान र सिप : व्यवसायिक अवसर र चुनौती

परशु विराट राई[१]

<biratrai20@gmail.com>

सार

किरात राई जाति आदिम युगदेखि नेपालमा बसोबास गर्ने आदिवासी हुन् । किरातवंशीहरूले नेपालमा ३२ पुस्ता राज्य सञ्चालन गरेको गर्विलो इतिहास छ । किरातीहरूको पहिलो राजा यलम्बर हाङ थिए र तिनै किराती राजाको शासनकालबाट नै नेपालमा कृषिको थालनी भएको थुप्रै लिखित प्रमाणहरू पाइन्छ । किरात राई जातिमा जीविकोपार्जन र प्राकृतिक अनुकूलका साथै मौलिक ज्ञान सिपको प्रयोग र अभ्यास अझ पनि जीवित नै रहेको पाइन्छ । राई जातिमा आफ्नै मौलिक पाककलाको अभ्यास अझसम्म पनि प्रचलनमा रहेको छ । यसैगरी आ-आफ्नो मौलिक भेषभूषा साथै दैनिक प्रयोगमा आउने लत्ता-कपडा बुन्न प्रयोग हुने कपासको खेती, धागो प्रशोधन गर्ने मौलिक ज्ञान अझसम्म पनि जीवित हुनु उदाहरणको रूपमा लिन सकिन्छ । जस्तैः कुलुङ राई जातिमा जन्मदेखि मृत्यु संस्कार गर्दा समेत अनिवार्य चाहिने अल्लोको कपडा बुन्नका निम्ति चाहिने अल्लोको रेसा सङ्कलन र धागो प्रशोधन गर्ने र कपडा बुन्ने मौलिक ज्ञान र सिप अझसम्म प्रचलनमा रहेको पाइन्छ । किरात राई जातिमा आफ्नो पितृ कार्य/संस्कार, शुभकार्य वा अझ भनौं सबैखाले कार्यहरू सम्पन्न गर्दा नभै नहुने वासुप (रक्सी) बनाउन प्रयोग हुने वोप्खा (मर्चा) बनाउने ज्ञान अझसम्म पुस्तान्तरण हुँदै आइरहेको छ । किरात राईहरूले कोसेलीको रूपमा प्रयोग गर्ने अथवा प्रायजसो भान्सामा पाक्ने भटमास प्रशोधन गरेर बनाइने खाद्यपदार्थ किनिमा/किनामा बनाउने ज्ञान सिप अझसम्म अभ्यासमा रहेको छ र यसले केही मात्रामा व्यावसायिक रूप लिदै गरेको पाइन्छ । यसरी नै मुन्दुममा फलाकिने वनस्पति र जडीबुटीहरूको खाद्य, पेय तथा औषधीय प्रयोग गर्ने ज्ञान अझै जीवित छ । जस्तै पुमा राईहरूले मासुको स्वाद र मासुलाई लामो समयसम्म राखेर खानयोग्य (सेल्फ लाईफ) बनाउनका लागि सालिमको प्रयोग गर्ने गर्दछन् । अझसम्म किरात राई समुदायमा प्रचलनमा रहेको मौलिक ज्ञान -सिपलाई कसरी आधुनिक विज्ञान-प्रविधिमैत्री बनाउने र यही ज्ञान, सिप प्रणालीलाई व्यावसायीकरण गर्न र सुरक्षित राख्न सकिन्छ भन्ने विषयमा यो आलेख केन्द्रित छ ।

---

१ वनस्पतीशास्त्रका स्नातकोत्तर परशु बिराट राई आदिवासी ज्ञान र सीप सम्बन्धी शोधकार्यमा संलग्न हुनुहुन्छ ।

 ISSN : **2976-1492**

शब्दकुञ्जिका : *मर्चा, जैविक, चितु, ढुसी, प्रजाति, प्रशोधन, परिकार ।*

१. विषय प्रवेश

किरात राईहरूले आफ्नो मौलिक ज्ञान, सीप र कलाको अन्वेषक/आविष्कारकका रूपमा आदिम पुर्खा चिनिमा, तायामा– खियामालाई लिने गर्दछन् । उनै पुर्खाहरूले प्रवर्द्धन र अन्वेषण गरेको मौलिक ज्ञान -सिप, कला अझसम्म पनि मौखिक वा व्यावहारिक रूपमा पुस्तान्तरण हुँदै आइरहेको छ । किरात राई समुदायमा प्रचलित मिथकअनुसार तायामा-खियामा दिदीबहिनीले पहिलो पटक कपासको तान बुनेर मौलिक पोसाकको सुरूवात गरेको जनविश्वास छ । किरात राई समुदायले प्रयोगमा ल्याइरहेको मौलिक ज्ञान-सिपहरूजस्तैः कोदोबाट वाछोन् (जाँड) र वासुप/(रक्सी) बनाउने सिप भट्मासबाट किनिमा/किनामा बनाउने र सालिमबाट अचार वा खाद्यस्वाद बढावा दिने मसलाजन्य परिकार बनाउने पाककला र स्थानीय रूपमा खेती गरिएको कपास र जङ्गल वा खेती गरेको अल्लोबाट धागो प्रशोधन कपडा बुन्ने ज्ञान र सिपको आधुनिक विज्ञान र प्रविधिसँगको वैज्ञानिक तालमेल छ कि छैन ? साथै यी ज्ञान-सीप र प्रविधिहरूको व्यावसायिक समस्या चुनौतीहरू भविष्यमा कसरी समाधान गर्न सकिन्छ, अब कसरी ती ज्ञान-सिपहरूलाई अझ वैज्ञानिक र विश्वसनीय बनाएर अवसरमा बदल्न सकिन्छ, किरात राई जातिमा जीवित मौलिक परम्परागत ज्ञानलाई पुस्तान्तरण गर्न र किरात राई समुदायमा रोजगारी र उद्यमशीलताको विकास गर्नका लागि स्थानीय सरकार, प्रदेश सरकार र संघ सरकार साथै सबै सरोकारवालालाई नीतिगत योजना तर्जुमा गर्न यस प्रकारको अध्ययनले ठुलो सहयोग पुग्ने देखिन्छ ।

२. अनुसन्धानको सैद्धान्तिक स्वरूप

प्रस्तुत आलेख तयार पार्ने क्रममा गुणात्मक तथा विश्लेषणात्मक अनुसन्धान विधिको प्रयोग गरिएको छ । अध्ययनमा किरात राई समुदायले अहिलेसम्म प्रयोगमा ल्याएको परम्परागत मौलिक ज्ञान, सिप, कला जे- जति सुरक्षित गरेका छन् ती भाषिक समुदायसम्म पुगेर अध्ययन तथा सामग्री सङ्कलन गरिएको छ । सङ्कलन गरिएका कतिपय मौखिक तथा लिखित स्रोत सामग्रीहरूलाई विश्लेषण गरिएको छ । प्राथमिक र द्वितीय स्रोतको प्रयोग गरिएको छ । यस अध्ययन राईहरूको सघन बसोबास भएको क्षेत्र जस्तैः खोटाङ र सोलुखुम्बुका विभिन्न गाउँपालिका र सरोकार समूहले ज्ञान सिपको अभ्यास गरिरहेको विशेषः ठाउँहरू रहेको छ । यस अध्ययनको केही सीमाहरू पनि रहेको छ । किरात राई जाति आफैंमा ठुलो भाषिक विविधता भएको समुदाय भएकोले यस अनुसन्धानले सबै भाषी राई समुदायमा भएको मौलिक ज्ञान-सिप र कलाहरूलाई समेट्न नसक्नु यसको सीमा हो ।

३. किरात राई जातिका केही परम्परागत खाद्यसिपहरू

किरात राई समुदायले आफूलाई आवश्यक पर्ने वाछोन (जाँड) र वासुप (रक्सी) बनाउनलाई वोप्खा (मर्चा) पुस्तौंबाट बनाइरहेको छ । विशेष गरेर मर्चा बनाउनलाई चितुको डाँठ-पात र जरा प्रयोग गर्ने गरिन्छ र यही मर्चाको सहायताले पकाएको कोदो, मकै वा चामललाई जैविक प्रक्रियाबाट फरमेन्टेशन गरेर केही समय (१०–१५) दिन राखेपछि वाष्पीकरण विधि (डिस्टोलेशन) गरेर वासुप (रक्सी) बनाउने गरिन्छ ।

३.१ मर्चा बनाउने मौलिक विधिः

१. चितुको डाँठ,पात,जरा सङ्कलन गर्ने,

२. कुटेर मसिनो पिठो बनाउने र छाँयामा सुकाउने र राम्ररी सुकेपछि सानो-सानो टुक्रा बनाउने,

३. कोदोको पिठोसँग मुछ्ने,

४. चितुको पिठोलाई मनतातो वा सामान्य पानीसंग राम्ररी मुछ्ने,

५. राम्ररी मुछिएको पिठोलाई आवश्यक आकारमा डल्लो पार्ने,

६. घरको चुला छेउमा मान्द्रो वा बाँसको डालोमा राखेर (३-५) दिन सुकाउने
७. राम्ररी सुकाएको मर्चालाई अब कुनै भाँडोमा राख्ने र आवश्यकताअनुसार प्रयोग गर्ने ।

३.१.१ मर्चा बन्ने जैविक प्रक्रिया

आधुनिक विज्ञानअनुसार चितुको जरामा एक किसिमको साक्च्यारोमाईस सेसेभिसी (Sachaharomyces cerevice) नामक ढुसी रहेको हुन्छ । यही ढुसीले कोदो, मकै वा चामलमा हुने Carbohydrate लाई जैविक प्रक्रियाबाट फरमेन्टेसन गरेर अल्कोहल (रक्सी) बन्ने गर्दछ । यही ढुसीको प्रयोग आधुनिक विज्ञानअनुसार बेकरी र ठुला औद्योगिक डिस्टीलरीहरूमा प्रयोग गर्ने गरिन्छ । यसैगरी मर्चा बनाउदा चितुको पिठोलाई कोदोको पिठोमा मुछेर चुलाको छेउ तातो ठाउँमा ३-५ दिन राख्ने गरिन्छ । त्यस प्रक्रियामा चितुको जरामा रहेको सूक्ष्म ढुसीलाई पोषण पारेर चुलाको छेउ सामान्य तातो तापक्रममा ३-५ दिन राख्दा उक्त ढुसी फैलिने क्रम बढेर जान्छ । यो प्रक्रिया आधुनिक विज्ञानअनुसार पनि ढुसीको प्रजनन र उत्पादन गर्दा अपनाइएको हुन्छ तथापि शब्दावली फरक छ प्रक्रिया एउटै रहेको पाइन्छ । त्यही भएर वोप्खा (मर्चा) बनाउने मौलिक ज्ञान आधुनिक विज्ञानसम्मत नै भएको पाइन्छ ।

३.२ किनिमा/किनामा बनाउने मौलिक ज्ञान र विधि

- पुष्ट र सफा भटमासको प्रयोग गर्ने,
- सफा गर्ने र उसिन्ने,
- पाकेपछि पानी तर्काउने (बाँसको चाल्नोमा राखेर तर्काउने गरिन्छ)
- ढिकी वा ओखलमा किच्ने (पाकेको भटमासलाई स-सानो टुक्रउने क्रिया)
- भोर्ला वा केराको पातले बेरेर डालोमा राखेर चुलाको तातो छेउमा राख्ने (२-३ दिन राखेपछि सुकाउने र प्याक गरेर राख्ने) र ताजा किनिमा लिसाइलो र बास्नादार हुन्छ आवश्यकताअनुसार पकाएर खाने ।

३.२.१ किनिमा बन्ने जैविक प्रक्रिया

किनिमा बनाउँदा भटमासलाई किचाइ सकेपछि डालो वा भाँडोमा राख्दा खाँदेर राख्नु हुँदैन र पात वा कुनै कपडाले छोप्दा पनि हावा छिर्ने गरी छोप्नुपर्दछ किनभने किनिमा बन्ने क्रममा वातावरणमा रहेको एक किसिमको ढुसी जसलाई वैज्ञानिक पुष्टिअनुसार राइजोपस ओलिगोस्पोर (Rhizopus Oligospores) भनिन्छ, यसले भटमासलाई सङ्क्रमण गरेको हुनु पर्दछ । त्यस ढुसीको सम्पर्कमा आएपछि भटमासमा भएको अधिक प्रोटिन र अन्य पदार्थहरूमा जैविक विघटन सुरू हुन्छ र भटमास लेसाइलो र बास्नादार बन्ने गर्दछ । २-३ दिनपछि भटमासलाई हातले छुँदा अधिक लिसाइलो र बास्ना आएको छ भने राम्रो गुणस्तरको किनिमा बनेछ भन्ने गरिन्छ । आधुनिक विज्ञानअनुसार यदि भटमासको परिवारभित्र पर्ने अन्य गेडागुडीहरूलाई पनि राइजोपस ओलिगोस्पर नामक ढुसी र फरमेन्टेसन गरियो भने उक्त खाद्यपदार्थमा रहेको जटिल प्रकारको प्रोटिनलाई सालाखाला सबै नै पचाउन सकिने रूपमा रूपान्तरण हुने र अन्य पोषक तत्त्वहरूपनि बढेर जाने वैज्ञानिक अध्ययनले देखाएको छ । त्यही भएर किनिमा बनाउने र खाने मौलिक खाद्यप्रणालीमा पनि वैज्ञानिकता रहेको छ भन्न सकिन्छ ।

३.३ सालिमको अचार बनाउने विधि

सालिमको प्रयोग किरात राई पुमाहरूले पुस्तौंदेखि गर्दै आएको पाइन्छ । विशेषगरी मासुको परिकार बनाउँदा सालिमको कलिलो पात प्रयोग गर्ने चलन छ । यसको प्रयोग गरेर पकाएको मासु स्वादिष्ट हुने र केही दिनसम्म राखेर खान योग्य हुन्छ । हाल आएर आधुनिक विज्ञानले सालिमलाई विभिन्न किसिमको सूक्ष्म खाद्य तत्त्वहरू जस्तैः

फलाम, तामा, क्यालसियम, म्याग्नेसियम साथै भिटामिन-सी (Ascorbic Acid) तत्त्वहरू पाइने उल्लेख गरेको छ । यसमा पाइने विभिन्न सूक्ष्म तत्त्वहरू र विशेष गरेर भिटामिन-सी ले मासुको परिकारलाई स्वादिष्ट र मासुलाई लामो समयसम्म खानयोग्य बनाउनलाई खाद्य सुरक्षाको काम गर्दछ ।

अचार बनाउने विधि

- सालिमको कलिलो पात र फूल सङ्कलन गर्ने,
- सफा पानीले पखाल्ने
- पानीको बाफले ओइलाउने
- आवश्यक बास्नादार मसलाको धुलो, तोरीको तेल, नुन र अन्य खाद्य परिकार राख्ने र

खाद्य गुणस्तरको प्लास्टिक वा सिसाको भाडामा राख्ने आवश्यकताअनुसार पकाएर खाने ।

३.४ खाँडीको धागो प्रशोधन र कपडा बुन्ने ज्ञान-सिप

आदिम किराती पुर्खाहरू तायामा-खियामाले पहिलो पटक खाँडी (कपास) को धागो बनाउने (कात्ने) र कपडा बनाएको किराती जनविश्वास छ ।

कपासको धागो बनाउने विधि

- परिपक्क कपासको फूल सङ्कलन गर्ने,
- कपासको फूललाई राम्ररी सुकाउने,
- सुकेपछि फूलबाट भुवा सङ्कलन गर्ने,
- भुवासंगै हुने बियाँ छुट्याउने,
- भुवालाई एकरूपता हुनेगरी छुट्याउने,
- फिटिएको भुवालाइ चर्खाको सहायताले धागो बनाउने र हाते तानको सहायताले कपडा बुन्ने ।

यसरी तयार पारिएको कपडालाई खरानी पानी र चामल वा मकैको माडमा पकाएर सफा गर्ने प्रचलन रहेको पाइन्छ । खरानीमा पकाउदा कपडाको रङ सफा र नरम साथै चामल वा मकैको माडमा पकाउँदा कपडाको धागो दरिलो हुने गर्दछ ।

३.५ अल्लोको धागो प्रशोधन र कपडा बुन्ने ज्ञान-सिप

किरात कुलुङ राई समुदायमा अल्लोको कपडाको विशेष महत्त्व रहेको पाइन्छ । यो समुदायमा अल्लोको कपडा जन्मदेखि मृत्यु संस्कारसम्म नै अनिवार्य छ । तसर्थ यस समुदायमा अल्लोको खेतीदेखि संरक्षण, सङ्कलन र प्रशोधनको आफ्नै मौलिक ज्ञान-सिप रहेको छ ।

अल्लो धागो प्रशोधनको विधि

- खेती वा जङ्गलबाट अल्लोको बोट सङ्कलन गर्ने,
- बोटबाट बाहिरी रेसा सङ्कलन गर्ने,
- सङ्कलित रेसालाई खरानी पानीमा उमाल्ने,
- उमालिएको रेसालाई ढुङ्गा वा काठमाथि राखेर मुङ्ग्रोले कुट्ने,
- यसरी खरानी पानीमा उमाल्ने र कुट्ने काम रेसा नरम नबनेसम्म जारी राख्नुपर्छ र
- नरम रेसाबाट हातले वा चर्खाको सहायताले धागो बनाउने ।

यसरी घरेलु हाते तानको सहायताले कपडा बुन्ने वा हातले काँटा, कुरूसको सहायताले टोपी, स्वेटर, गलबन्दी बुन्ने गरिन्छ ।

४. अवसर

नेपालमा भएको राजनैतिक परिवर्तनको घटनाक्रमसंगै पहिचानको आन्दोलनले पनि सबै जातिमा आफ्नो भाषा, भेषभूषा, खानपानको विकास र संरक्षण गर्ने जनचेतनाको विकास भएको छ । किरात राई जातिले पनि आफ्नो मौलिक ज्ञान र सिपको पुनर्जागरण गर्ने, अभिलेखीकरण गर्ने कार्य गरिरहेको छन् । मर्चा बनाउने सिपलाई आधुनिक विज्ञानको सहायताले मर्चामा प्रयोग हुने ढुसीलाई चितुको जराबाट एकल ढुसी प्रजाति छुट्याएर प्रयोगशालामा उत्पादन गर्न सकिन्छ । यदि यस ढुसीलाई प्रयोग गरेर मर्चा बनाउने सिपलाई आधुनिकीकरण गर्न सके यसमा व्यावसायिक सम्भावना ठुलो छ । यदि प्रयोगशालामा यो ढुसी मौलिक प्रजातिको पत्ता लागे बौद्धिक सम्पत्तिको रूपमा पनि यसको प्याटेन्ट लिन सकिन्छ र यसको बजारीकरणबाट आउने लाभलाई समुदायमा वितरण गर्न सकिनेछ । यसैगरी किनिमा बनाउन प्रयोग हुने ढुसीको पनि प्रयोगशालामा उत्पादन गर्न सके प्रत्येक पटक एकै गुणस्तरको किनिमा वा स्वादमा उत्पादन गर्न सकिन्छ । अहिले प्रयोगमा आइरहेको किनिमाबाट मूल्य वृद्धि गर्ने उत्पादनहरू जस्तैः किनिमा पाउडर, किनिमा सुप र तत्काल खान मिल्ने (Ready to eat) जस्ता परिकारहरूको अन्वेषण गर्न र बजारीकरण गर्न सकिन्छ । सालिमको मौलिक प्रयोगलाई पनि अचारको रूपमा विकास गरेर बजारीकरण गर्न सकिन्छ । खाँडी र अल्लोको धागो प्रशोधन गर्ने कपडा बुन्ने ज्ञान-सिपलाई पनि धागो बनाउने प्रक्रियामा रेसा/भुवालाई अन्य बाह्य जैविक इन्जाईमहरू जस्तैः कार्वोहाइड्रेड पोलिमर-पेक्टीन-प्रोटिएजसँग प्रशोधन गर्न सकिन्छ । यसरी प्रशोधन गर्दा रेसाको तन्किने बल (Tensile Strength) बढ्ने र तान बुन्दा कपडाको चौडाई र लम्बाई अहिलेको अभ्यासमा रहने १४-१६) इन्चको चौडाईलाई ३२ देखि ३६ इन्चसम्म र लम्बाई पनि १५ देखि २० मिटरसम्म बनाउन सकिन्छ यसो हुँदा अहिलेको लागत घटाएर प्रतिस्पर्धी मूल्यमा बेच्न सकिन्छ । मौलिकता जोगाएर अन्य आधुनिक पहिरनहरूको व्यापारीकरण गर्न सकिन्छ । हाल आएर विश्वबजारभरि नै प्रकृतिमैत्री वस्तुहरूको माग हुन थालेको छ । कपास र अल्लोबाट बन्ने मौलिक वस्तु र अन्य डिजाइनको पहिरनहरूलाई दिगो र वातावरणमैत्री वस्तुहरूको रूपमा बजारीकरण गर्न सकिन्छ ।

५. चुनौती

किरात राई जातिमा जीवित रहेको मौलिक ज्ञान, सिप र कलाहरूको गहिरो अध्ययन अनुसन्धान र अभिलेखीकरण गर्न नसकेर पुस्तान्तरण हुन नसक्नु, आफ्नो पुर्खौली थलोबाट विभिन्न अवसरहरूको खोजीमा बसाइँसराइ गर्नाले पनि त्यस्ता ज्ञान, सिप, कला लोप हुँदै गइरहेको छ । माथि उल्लिखित विशेष गरी चारवटा विषयका ज्ञान, सिप, कलालाई अहिलेको प्रतिस्पर्धी बजारसँग मूल्य, सजावट र मौलिक स्वादको आधारमा प्रतिस्पर्धा गर्न गाह्रो छ । किनभने मौलिक रङ्ग, सजावट र मौलिक खानपानको स्वाद अहिलेको हुर्कदा युवापुस्तालाई मन नपर्न सक्छ । जस्तो किनिमाको स्वाद र बास्ना जति बुढापुस्तालाई लगाव छ, त्यति युवापुस्तालाई छैन । मौलिक ज्ञान-सिपहरू, खानपानहरू पनि वैज्ञानिक हुन्छ भन्ने चेतनाको कमीले पनि बजार खुम्चने सम्भावना हुन्छ । मौलिक प्रविधिहरू प्रायः घरेलु प्रकृतिका हुने हुँदा किफायती नहुने भएकोले समय र लागत बढी लाग्ने गर्छ । साथै यस्ता मौलिक ज्ञानहरूका बारेमा विद्यालय र विश्वविद्यालयको शिक्षा प्रणालीसँग जोडेर अध्ययन अनुसन्धान हुन नसकेकोले पनि यस्ता ज्ञान, प्रविधि, कलाले व्यापक र विश्वसनीयता हुन सकेको छैन ।

६. निष्कर्ष

मौलिक ज्ञानको अध्ययनको क्रममा किरात राई जातिको विभिन्न भाषिक समुदायमा जीवित मौलिक ज्ञान र अभ्यासहरूको व्यावहारिक र विश्लेषणात्मक अध्ययन गर्दा अधिकांश ज्ञान, सिपहरू अलिखित, मौखिक र श्रुतिपरम्परामा आधारित भएको पाइएको छ । जस्तो किरात राई महिलाहरूले कपासको धागो बनाउने र कपडा बुन्ने सिप लिखित रूपमा पाइन्न । यस्ता ज्ञान आफूभन्दा अगाडिको पुस्ताको आमा-बुबाले बनाएको

देखेर छोराछोरीले सिक्ने चलन रहेको छ । जस्तैः आमा बुबाले पनि उहाँहरूको अग्रजहरूबाट नै सिकेर प्रयोग गरेको पाइन्छ । यसरी नै किनिमा बनाउने होस वा सालिमको परिकार बनाउने सिपको कुनै लिखित पुस्तक पाइएको छैन तर पनि किरात राई समुदायले त्यो शिक्षा वा सिप अघिल्लो पुस्ताको अग्रजबाट हेरेर, देखेर वा अभ्यास गरेर सिक्ने प्रचलन छ । यसरी नै किरात कुलुङ राई समुदायले अभ्यास गर्दै आइरहेको अल्लोबाट धागो बनाउने र कपडा बनाउने सिप, कला पनि अघिल्लो पुस्ताबाट हेराइ र अभ्यासबाट नै पुस्तान्तरण हुँदै अझसम्म यो प्रक्रियाले निरन्तरता पाइरहेको छ ।

किरात राई जातिका मौखिक र श्रुतिपरम्पराबाटै जीवित ज्ञान प्रणालीलाई आधुनिक ज्ञान प्रणालीमा जोड्न सकिन्छ । जस्तैः यस्तो मौलिक ज्ञानहरूको औपचारिक दस्तावेज प्रकाशन गर्नका लागि स्थानीय निकायसँग सहकार्य गरेर औपचारिक रूपमा विद्यालयहरूको पाठ्यक्रम निर्माण गर्न सकिन्छ । राष्ट्रिय स्तरमा सरकारी विश्वविद्यालय एवं सामुदायिक विश्वविद्यालय वा अन्य शैक्षिक संस्थाहरूले पाठ्यक्रमहरूमा समावेश गरेर अध्ययन अनुसन्धान गराउनु पर्दछ । जसले गर्दा यी मौलिक ज्ञानहरूले पनि राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय मान्यता पाउने र औपचारिक ज्ञान प्रणालीमा समायोजन गर्न पनि सकिन्छ । जबसम्म मौलिक ज्ञान प्रणालीलाई औपचारिक ज्ञान प्रणालीमा जोड्न सकिँदैन तबसम्म यी ज्ञानहरूलाई संरक्षण र मानवहितमा प्रयोग गर्न कठिन हुन्छ । मौलिक ज्ञान, सिप, कलाहरू पनि अहिले भनिएका वा भन्ने गरिएका आधुनिक ज्ञान, सिपको मातृज्ञान हुन सक्छ । यही प्रक्रियाबाट मौलिक ज्ञानहरू मर्चा बनाउने ज्ञान, किनिमा बनाउने ज्ञान, सालिमको परिकार बनाउने ज्ञान, कपासको धागो र कपडा बनाउने ज्ञान, सिप र अल्लोको रेसाबाट धागो बनाउने ज्ञान, सिपलाई संरक्षण, पुस्तान्तरण र आधुनिक विज्ञानसँग समायोजन गर्न सकिन्छ । यसो गर्न सकियो भने मौलिक ज्ञानलाई व्यावसायीकरण गरेर स्थानीय एवं राष्ट्रिय स्तरमै ठुलो मौलिक ज्ञानमा आधारित रोजगारी सिर्जना गरेर सिङ्गो समुदाय र देशलाई टेवा दिन सकिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

रिलुङ सम्पादक, (२०७५), वर्ष-१, अङ्क-१
Dubey R.C. (2006) A Textbook of Biotechnology, Ed. Pub. S. Chand Co.
Dennis C .(2007) Westhoft–Food Microbiology, forth Ed. Tata MC Grow Hills Co. Ltd.
Medicinal Plant of Nepal,(2007) Government of Nepal, Dev. Of Plant Resources.
Rai, Parsu Birat. (2022) Phyto– Pharmaceatical and Phytonutrieuts Ingridient Development and Product Formulator– International Conferences on Bio Diversity and Bio– Prospecting 22–24, June 2022, Department of Plant Resources.

हिमाली क्षेत्रमा प्रचलित आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार पद्धति र ज्ञान

डा. पासाङ शेर्पा[१]

<pasangtu2010@gmail.com>

सार

यस लेखमा हिमाली आदिवासी जनजाति समुदायमा सदियौंदेखि अभ्यास र प्रचलनमा रहेको उपचार पद्धति र उनीहरूका पहिचानसँग जोडिएका आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार विधिका सम्बन्धमा विवेचना गरिएको छ । यो लेख गोरखा जिल्लाको उत्तरी क्षेत्रमा पर्ने चुमनुब्री गाउँपालिकाअन्तर्गत पर्ने सामागाउँ, ल्हो, प्रोक, बिही, कुताङ, चुमचेत र छेकम्पार गाउँमा गरिएको अनुसन्धानमा आधारित छ । अध्ययनका क्रममा आवश्यक सूचनाहरू मुख्य सूचनादाता अन्तर्वार्ता, समूहगत छलफल, अवलोकन र वैयक्तिक अध्ययन विधिमार्फत सामग्री सङ्कलन गरिएको छ ।

भौगोलिक विकटता र विगतका केन्द्रीकृत शासन व्यवस्थाका कारण विकासका मूल प्रवाहबाट वञ्चितीकरण, वहिष्करण र सीमान्तकृत चुम्बा र नुब्री आदिवासी जनजातिहरू सामाजिक, आर्थिक, शैक्षिक र स्वास्थ्य सेवाको पहुँच र सुविधाबाट समेत वञ्चितीकरणमा परेका छन् । यी समुदायमा स्वास्थ्य उपचारको एउटै मात्र विकल्पको रूपमा आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार विधि रहेको थियो । आम्चीहरूले हिमाली क्षेत्रमा परापूर्वकालदेखि बिरामीहरूको उपचारमा उल्लेखनीय योगदान पुऱ्याउँदै आएका छन् । सदियौंदेखि अभ्यासमा रहेको आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार हिमालय क्षेत्रका बासिन्दाको संस्कृति र संस्कारको अभिन्न अङ्ग बनेको छ । नेपालका उच्च हिमाली बस्तीहरूमा अहिले पनि आम्चीकै भरमा स्वास्थ्य सुविधा पुग्ने गरेको छ । आम्चीहरूले स्वास्थ्योपचार मात्र नगरी बहुमूल्य जडीबुटीको जगेर्ना गरी जैविक विविधताको संरक्षण र प्राचीन सांस्कृतिक मान्यताहरूको संवर्धनमा पनि उत्तिकै योगदान पुऱ्याएका छन् । आजको सन्दर्भमा आधुनिक चिकित्सापद्धति वा एलोपेथिक उपचारको चौतर्फी प्रभाव परिरहेको अवस्थामा समेत हिमाली क्षेत्रमा नै उपलब्ध हुने जडीबुटी र अन्य प्राकृतिक श्रोतको समिश्रणबाट आदिवासीहरूको परम्परागत ज्ञान, सिप र प्रविधिबाट औषधी बनाइ उपचार गर्ने आम्ची (सोवारिग्पा) विधि अत्यन्त लोकप्रिय र प्रभावकारी रहेको पाइन्छ । अन्तमा, आम्ची सम्बन्धी परम्परागत ज्ञान, सिप र प्रविधिको संरक्षणको लागि चाल्नुपर्ने कदम र सुझावहरू प्रस्तुत गरिएको छ ।

१ समाजशास्त्री डा. पासाङ शेर्पा त्रिभुवन विश्वविद्यालयमा सहप्राध्यापक हुनुहुन्छ ।

 ISSN : **2976-1492**

शब्दकुञ्जिका : *आदिवासी, जनजाति, बौद्ध दर्शन, आम्ची, सोवारिग्पा, परम्परागत ज्ञान, जडीबुटी ।*

१. विषय प्रवेश

गोरखा जिल्लाको उत्तरी भागमा पर्ने चुमनुब्री गाउँपालिका अन्तर्गतका गाउँहरूमा परापूर्वकालदेखि सीमान्तकृत समूहअन्तर्गत पर्ने हिमाली आदिवासी जनजाति नुब्री र चुम्बाहरूको बसोबास रहेका छन् । विशिष्ट जातीय, भाषिक, धार्मिक र सांस्कृतिक पहिचान भएका यी जातिहरू बौद्ध धर्म र त्यससँग सम्बन्धित सांस्कृतिक परम्परामा आधारित जीवनशैली अपनाउदै आएका छन् । भौगोलिक रूपमा विकट क्षेत्रमा बसोबास गर्ने यी जातिहरूको परम्परागत पेशा पशुपालन, राडीपाखी र कृषि रहेका छन् । अति दुर्गम हिमाली भू-भागमा बसोबास गर्ने हुनाले यिनीहरूका बस्तीमा राज्यको उपस्थिति नपुगेको कारण विगत लामो समयदेखि विकासका मूलप्रवाहीकरणबाट वञ्चित हुनुका साथै सामाजिक बहिष्करणमा परेका छन् । बहिष्करणमा परेका कारण मानव विकासको हरेक सूचकाङ्कमा पछाडि परेको देखिन्छ । राज्यको नीति निर्माण तहमा यिनीहरूको प्रतिनिधित्व शून्य अवस्थामा रहेका छन् भने शिक्षा, स्वास्थ्य, रोजगारीको अवसरबाट समेत वञ्चितीकरणमा परेका छन् । विकासको दृष्टिले पछाडि परेतापनि धार्मिक र सांस्कृतिक दृष्टिकोणले सम्पन्न रहेका छन् ।

बौद्ध धर्ममा आस्था राख्ने हुनाले यिनीहरूका संस्कार, संस्कृति, मूल्य, मान्यता र जीवनशैली बौद्ध दर्शनमा आधारित छन् । यस क्षेत्रलाई बौद्ध धर्म ग्रन्थमा उल्लेख भएको 'बेयुल किमालुङको' एक अभिन्न अङ्गको रूपमा पुज्ने चलन छ । सदियौंदेखि यस क्षेत्रमा बसोबास गर्दै आएका नुब्री र चुम्बा आदिवासी जनजातिहरूले आफ्नो पहिचानलाई निरन्तरता दिदै आएका छन् ।

नेपालको संविधानले स्वच्छ वातावरणमा बाँच्न पाउने हकको व्यवस्था र आदिवासी जनजातिहरूको परम्परागत ज्ञान, सिप, संस्कृति, सामाजिक परम्परा र अनुभवहरूलाई संरक्षण र संवर्धन गर्ने संवैधानिक नीति भएतापनि भोगोलिक विकटता विगतका केन्द्रीकृत राज्य व्यवस्थाका कारण हिमाली र पहाडी क्षेत्रका विकट र दुर्गम क्षेत्रमा बसोबास गर्ने आदिवासी जनजाति र अन्य समुदायहरू राज्यको विकासको मूल प्रवाहबाट बहिष्करणमा पर्नुका साथै शिक्षा, स्वास्थ्य लगायतका सेवा र पहुँचबाट समेत वञ्चितीकरणमा परेको छ । विगतका दिनमा चुमनुब्री क्षेत्रमा आधुनिक स्वास्थ्य सेवा उपलब्ध थिएन । परापूर्वकालदेखि चुमनुब्री क्षेत्रमा आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार पद्धति, अभ्यास र प्रचलनमा रही आएको छ।

हिमाली क्षेत्रमा सदियौंदेखि अभ्यास र प्रचलनमा रहेको जडीबुटीजन्य प्राकृतिक स्रोत र अकुपञ्चर विधिको समिश्रणबाट उपचार गरिने परम्परागत ज्ञान, सिप र अभ्यासलाई आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार विधि भनिन्छ । आम्ची उपचार सम्बन्धी विज्ञानलाई सोवारिग्पा र आम्चीसम्बन्धी औपचारिक शिक्षा लिइ वा परम्परागत ज्ञानमा आधारित भइ सोवारिग्पा विधिबाट उपचार गर्ने चिकित्सक वा स्वास्थ्यकर्मीलाई आम्ची भनिन्छ ।

हिमाली क्षेत्रमा यो उपचार पद्धति सस्तो र सबैको पहुँच भएकोले यो उपचारपद्धति प्रतिको जनविश्वास र आस्थालाई आधुनिक चिकित्सा प्रणालीले जित्न सकेको छैन । आम्चीहरूले गाउँघर र पहाडमा पाइने जडीबुटीबाट औषधी बनाइ सर्वसुलभ रूपमा उपलब्ध गराउँदै आएका छन् । आम्चीहरूले बिरामी भएर उपचारका लागि आउने गाउँलेहरूसँग कुनै शुल्क लिदैनन् । उपचार गर्न आउने व्यक्तिहरूको स्वःइच्छाले दिने रकमबाटै उनीहरूले औषधीको व्यवस्था गर्दै आएका छन् । तर गाउँलेहरूले आम्चीहरूलाई

जडीबुटीको संरक्षण, सङ्कलन, जडीबुटीको बिरूवा रोप्ने काममा सहयोग गर्ने गर्दछन् । बिरामीहरूको ज्यान बचाउनु नै महान् धर्म हो भन्ने विश्वास आम्चीहरूमा रहेको पाइन्छ ।

कतिपय आधुनिक उपचार पद्धतिले निको पार्न नसकेका रोगहरू समेत आम्चीले निको पारेका प्रशस्त उदाहरणहरू भेट्न सकिन्छ । विश्वमा नै जडीबुटीमा आधारित औषधोपचार पद्धतिप्रति आकर्षण बढिरहेको सन्दर्भमा नेपालजस्तो विकट हिमाली क्षेत्रमा यसको महत्त्व हुनु स्वभाविकै हो । आम्ची उपचार पद्धति सीमित उपचारसँग मात्र सम्बन्धित नभएर हिमाली क्षेत्रको आदिवासी जनजातिहरूको पहिचान, संस्कृति र धार्मिक मूल्य मान्यतासँग जोडिएको छ । त्यसैले आम्ची उपचार विधि अत्यन्त उपयोगी रहेको पाइन्छ ।

२. अध्ययनको सैद्धान्तिक स्वरूप

गोरखा जिल्लाको उत्तरी भागमा पर्ने चुमनुब्री गाउँपालिका चुम, नुब्री र कुताङ उपत्यकाहरू अन्तर्गत पर्ने चुम्चेत, छेकम्पार, सामागाउँ, बिही, प्रोक र ल्हो गाउँहरूलाई अध्ययन क्षेत्रको रूपमा छनौट गरिएको छ । यो अध्ययनमा वर्णनात्मक एवं अन्वेषणात्मक अध्ययन विधि अपनाइएको छ । प्राथमिक र द्धितीयक दुवै स्रोतलाई प्रयोग गरिएको भए तापनि मुख्य गरेर प्राथमिक तथ्यांङ्कलाई प्राथमिकता दिइएको छ । यस अध्ययनमा प्राथमिक तथ्याङ्क अध्ययन क्षेत्रमा अनुसन्धानकर्ता स्वयं गई सङ्कलन गरिएको छ भने द्धितीयक तथ्याङ्क विभिन्न सरकारी, गैरसरकारी संघसंस्था र अनुसन्धान केन्द्रहरूबाट प्रकाशित, अप्रकाशित पुस्तक, अनुसन्धान प्रतिवेदन र लेखहरूबाट सङ्कलन गरिएको छ । यस अध्ययनका निमित आवश्यक सूचनाहरू मुख्य सूचनादाता अन्तर्वार्ता, समूहगत छलफल, वैयक्तिक अध्ययन र अवलोकन विधिहरूमार्फत सामग्री सङ्कलन गरिएको छ । अध्ययनका क्रममा प्राप्त सूचनाहरूको विश्लेषण गरी तयार पारिएको अध्ययनको प्रतिवेदनलाई सम्बन्धित समुदायका अगुवा र विज्ञ व्यक्तित्वहरूको बिचमा छलफल गरी उनीहरूका सुझावका आधारमा आवश्यक परिमार्जन सहित अनुसन्धानको निष्कर्ष तयार गरिएको छ।

तालिका १ः मनास्लु क्षेत्रमा पाइने जडीबुटीहरू

सि.नं.	जडीबुटीको नाम	उपलब्ध हुने क्षेत्र
१	निर्मसी	स्याला ताल, कालताल क्षेत्र, सामागाउँभन्दा माथिल्लो भाग, दुप्चेत, नुरे (छेकाम) गुम्बालुङटाङ लेक
२	यार्चागुन्बु	पाङसिङ लेक, सारादा लेक, श्याक्ला लेक, लोक्पा लेक, सारफू खर्क (चुम्चेत) चेके, भाजु क्षेत्र, फूजुखर्क, छेकम्पारको मुगुम्बाको माथिल्लो भाग, श्याला खर्क, हिनाङ खर्क, साम्दोको माथिल्लो क्षेत्र र सामाको सबै क्षेत्रमा
३	पदमचाल	सराङको चरन क्षेत्र, कालताल क्षेत्र, तोङको माथिल्लो भाग, पाङसार, श्यारफू, गुम्बालुङटाङ, निलेको माथिल्लो भाग, पाङदुङ क्षेत्र, पाङसिङ क्षेत्र
४	कुट्की	साम्दोको माथिल्लो भाग, पाङगुसे (गुम्बा) प्रोक र छाक लेक, पाङसिङ लेक, स्याक्ला लेक, सारफू चरनक्षेत्र, गुम्बालुङटाङ क्षेत्र, लोक्पा चरन क्षेत्र, श्याला चरन क्षेत्र, हिनाङ चरन क्षेत्र, दुप्चेत, ताक्पार
५	पाँचऔंले	सामा क्षेत्र, त्वाङको माथिल्लो भाग, पाङसिङ लेक, नुरे खर्क
६	पाखनवेद	गाप, प्रोक, लोक्पा, न्याक, कालताल क्षेत्र, सिर्दिवास वनक्षेत्र
७	केशर	पाङसिङ लेक, दुप्चेत, नुरे, पाङसार, गुम्बालुङटाङ, हिनाङ क्षेत्र

८	जटामसी	प्रोक, छाकलेक, हिनाङ लेक, श्याला चरनक्षेत्र, पाङसार, पाङगुसे, साम्दोको माथिल्लो क्षेत्र
९	वन लसुन	पाङसिङ लेक, लार्के बजार, नुरेखर्क, लामा गाउँ चरनक्षेत्र, सार्पुखर्क
१०	चिराइतो	अन्गा सरसिम, पातीदेवल जंगल, देङ जंगल, लोक्पा छाक क्वाक
११	गुची च्याउ	श्याला वन
१२	मजिठो	गाप, लोक्पा, अंग सरसिम
१३	चुथ्रो	पाङसिङ वन, विही र प्रोक क्षेत्र, गाप, नामरूङ वन, हिनाङ वन, लोक्पा, तुम्जे, रान्जुम, रिप्छेत
१४	तेजपात	लोक्पा, पेवा वन, पानी वन
१५	धसिंङ्ग्रे	देङ वन, प्रोक, गाप, क्वाक
१६	ओखर	देङ वन, नामरूङ, पातीवन, अंग सरसिम
१७	टिमुर	सिर्दिवास, फिलिम, एक्ले भट्टि क्षेत्र, अंग सरसिम, पाती, लोक्पा, बिही क्षेत्र, प्रोक, गाप, छेकम्पार
१८	कुरिलो	पेवा, देङ, अंग सरसिम, प्रोक, नामरूङ, लोक्पा, रिप्चेत
१९	भूतकेश	पाङसिङ लेक, सारफू, गुम्बालुङटाङ, दुप्चेत, नुरे, टाक्पार, देङ लेक, प्रोक छाक लेक, सेराङ क्षेत्र, हिनाङ लेक, श्याला लेक, सामा क्षेत्र, साम्दो चरनक्षेत्र
२०	सतुवा	पाङसिङ लेक, लोक्पा वन, रिप्चेत वन
२१	तितेपाती	मनास्लु संरक्षण क्षेत्रको सबै भाग
२२	काफल	पातीदेवल वन, अंग सरसिम क्षेत्र, लोक्पा, बिही
२३	लोटसल्ला	साराङ वन, प्रोक, हिनाङ वन
२४	धुपी	मुगुम्बा, कलुङ, भाजु, सामा, साम्दो, श्याला, हिनाङ, प्रोक छाक लेक, पाङसिङ लेक
२५	जिम्बु	साम्दोको माथिल्लो भाग
२६	अल्लो	लुकसुङ, पातीदेवल वन
२७	गन्जा	पेवा, न्याक, लाराङ वन, अंग सरसिम, फिलिम

३. आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार विधि

आम्ची उपचारको मूल सिद्धान्त

'सर्दीको समस्या भएको शरीरलाई गरम बनाउने र गरम ज्यानको समस्या भएकोलाई सर्दी बनाउने'

मानिसको शरीर (माटो, पानी, आगो, हावा) चार तत्त्वबाट बनेको हुन्छ । त्यसरी नै जडीबुटी पनि यिनै चार तत्त्वबाट निर्माण भएको हुन्छ । त्यसैले मानव शरीर र जडीबुटीको बनोट बिच एकआपसमा अन्तरसम्बन्ध रहेको छ । मानव शरीर र जडीबुटीबिच वैज्ञानिक सम्बन्ध रहेकाले मानव शरीरमा चिसोपन बढ्दा तराईको तातो गुणयुक्त जडीबुटी र तातोपन बढ्दा हिमालको चिसो गुणयुक्त जडीबुटीलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गरिन्छ । यो एकदमै वैज्ञानिक विधि/पद्धति हो । जस्तैः मानिसको मांसपेशी माटो, रगत, जल, तापक्रम, अग्नि र श्वासप्रश्वास हावा तत्त्वबाट बनेको हुन्छ । मानव शरीरको मांशपेशी माटो तत्त्व हो । मानव शरीरमा बग्ने रगत पानीको तत्व हो भने शरीरको तापक्रम अग्नितत्त्व हो । मानव शरीरका श्वासप्रश्वास प्रणाली हावा तत्त्व हो । यी सबै तत्वहरू बिच एक अर्कामा सन्तुलन हुनुपर्दछ । यदि सन्तुलन नमिलेको

खण्डमा मानिस बिरामी हुने गर्दछ । बिरामी हुँदा हिमाल, पहाड र तराईमा पाइने सोरिग जडीबुटीबाट निर्मित औषधिले सन्तुलन कायम राख्दछ । यी जडीबुटीलाई माटो, पानी, अग्नि र हावा तत्त्व चाहिन्छ ।

मानव र वातावरणबिच निकै घनिष्ट सम्बन्ध रहेको हुनाले पञ्चतत्त्वबाट बनेका जडीबुटीहरूहबाट नै विभिन्न रोगहरूको निदान गर्न सकिन्छ । वायु र पित्तको दोषले झण्डै ४०४ वटा रोग निम्त्याउँछ । उक्त रोगहरू फैलिएर गएमा एक हजार १६ वटा रोग बन्दछ । यदि समयमै त्यसलाई निदान गर्न सकिएमा ४०४ मा झार्न सकिन्छ । त्यसलाई अझ राम्रोसँग उपचार भएमा १०१ मा र १०१ बाट पनि कममा झार्न सकिन्छ। तातो र चिसोको बिच सन्तुलन भयो भने निरोगी बन्न सकिन्छ । यसबाहेक अन्य रोग नै हुँदैन भन्ने मान्यता रहेको छ ।

बुद्ध धर्मले मानिसको शरीर बाहिरको मात्र नभइ शरीरभित्र पनि स्वस्थ्य हुनुपर्दछ भन्दछ । आम्ची (सोवारिग्पा) मा मस्तिष्कको स्वास्थ्यमा बढी जोड दिइन्छ । आम्ची (सोवारिग्पा) मा शिक्षा, स्वास्थ्य र विज्ञानको पनि उत्तिकै ज्ञान हुनु आवश्यक हुन्छ । बाह्य स्वास्थ्य मात्र नभइ मानसिक स्वास्थ्यको अवस्थालाई विश्लेषण गरिन्छ । बौद्ध गुम्बाहरूमा राखिएका विभिन्न पाँचवटा रङका झण्डाहरूको अर्थ पनि त्यही खालको रहेको हुन्छ । गुम्बामा गाडिएका विभिन्न पाँचवटा रङका झण्डाहरूमा सेतोले मस्तिष्क, नीलोले पानी, रातोले आगो, पहेंलोले धर्ती र हरियोले वायुलाई बुझाउँछ । यिनै रङको आधारमा मानिसमा हुने रोगको प्रकृति पत्ता लगाउन सकिने मान्यता रहेको छ ।

आम्चीहरूले बुद्धिष्ट ज्योषित र खगोल विज्ञानअनुसार उपचार गर्ने गर्दछन् । यी विषयले आम्चीहरूलाई औषधोपचार गर्न निकै सहयोग पुग्दछ । मानिसमा काम, क्रोध र अविद्या (अज्ञानता) बाट विभिन्न रोगहरू सिर्जना हुन्छ । जस्तैः कामबाट वायु, क्रोधबाट पित्त र अविद्याबाट कफजन्य रोग लाग्दछ। यी सबै विकारहरूले शरीरका अङ्गहरूमा नकारात्मकताको सञ्चार गर्दछ र त्यसबाट शारीरिक सन्तुलन बिग्रन गई बिरामी नै बनाउने गर्दछ । यसका साथै मौसमको फेरबदल, अस्वस्थकर खानपिन र व्यवहार नै रोगका मुख्य कारण हुन् ।

शरीरलाई सधैं स्वस्थ र निरोगी राख्नका लागि आहार विहारमा विशेष ध्यान दिनुपर्दछ । आम्ची उपचार पद्धतिमा बिरामीको शरीर र मस्तिष्कको अध्ययन गरी उपचार गरिन्छ । मानव स्वास्थ्य र रोगको अन्तरसम्बन्धलाई सूक्ष्म रूपमा विश्लेषण गरिन्छ ।

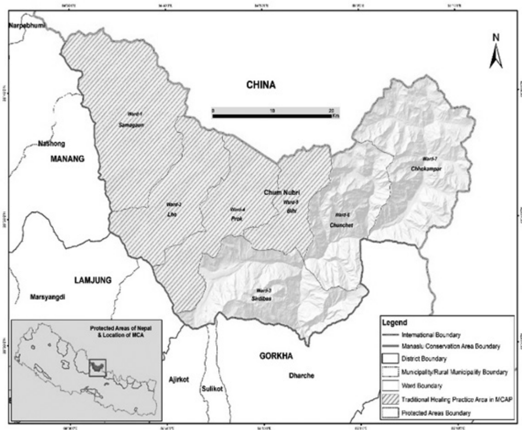
आम्चीले स्थानीय जडीबुटी प्रयोग गरेर रोग उपचार गर्दछन् । रोगीहरूको नाडी छामेर, पिसाब परीक्षण गरेर तथा मानिसहरूको आँखा, जिब्रो, कान तथा शरीरको अन्य भागहरूको अवलोकन गरेर र रोगीले बताएका लक्षणको सूक्ष्म विश्लेषण गरेर रोगको पहिचान गर्ने गर्दछन् । रोगको निदानका लागि स्थानीयस्तरमा उपलब्ध जडीबुटीहरूबाट आफैले तयार गरेको औषधीहरू वा अन्य औषधालयहरूमा तयार भएको औषधीको प्रयोग गरी उपचार गर्ने गर्दछन् ।

रगत र पित्तसम्बन्धी बिरामीको उपचार गर्दा शरीरका विभिन्न बिन्दुहरूमा सियोले प्वाल पारी बिरामीको रगतलाई परीक्षण गर्ने गरिन्छ। नशा तथा हड्डी खिएको रोगीलाई उपचार गर्दा सफा कपडामा विभिन्न पाँच किसिमका जराहरूको औषधी राखेर त्यसलाई तेलमा तताएर दुखेको ठाउँमा सेकाउने गरिन्छ ।

आम्चीहरूले बिरामीको आँखा, जिब्रोको रङ हेरेर र पिसाबको परीक्षण गरेर रोग पत्ता लगाउने गर्दछन् । नाडीमा तीनवटा औंलाले थिचेर मुटु, फोक्सोको अवस्था जान्न सकिन्छ । यसरी रोग पत्ता लगाइ

सकेपश्चात रोगका आधारमा आम्चीले औषधी दिने गर्दछन् । यसका लागि विभिन्न जडीबुटीहरू मिसाएर औषधी तयार गरिन्छ । बिरामीको शरीरमा विभिन्न धातुहरू राखेर तताउने र बिस्तारै ठोकेर शरीरभित्रका अङ्गको अवस्था बुझ्ने गरिन्छ ।

यस उपचार पद्धतिमा बिरामीलाई औषधी मात्र नखुवाइ यसलाई व्यक्तिगत, पारिवारिक र सामुदायिक स्वास्थ्यको महत्त्व र आवश्यकताका बारेमा समेत जानकारी गराइन्छ । आहारविहारमा सन्तुलन राख्ने कुरालाई विशेष महत्त्वका साथ हेरिन्छ । आम्चीहरूले कतिपय बिरामीलाई आफ्नो क्लिनिकसम्म ल्याउन असमर्थ भएको अवस्थामा उनीहरू आफैं बिरामीको घरमा गइ हप्तौंसम्म त्यहीँ बसेर उपचार गर्ने गर्दछन् । खुट्टा भाँचिएका, गम्भीर प्रकारका चोटपटक लागेका वा अन्य अशक्त खालका बिरामीहरूलाई औषधी खुवाउने र विभिन्न जडीबुटी राखेर पट्टी बाँधेर उपचार गर्ने गर्दछन् ।



तस्बिर नं. १: अध्ययन क्षेत्र, चुमनुब्री गाउँपालिका

४. आम्चीले प्रदान गर्ने उपचार र सेवा

आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार पद्धतिमा केही खास किसिमका रोगहरूको उपचार निकै प्रभावकारी मानिन्छ । चुमनुब्री समुदायमा जाडो मौसममा मुख्य गरेर ग्याष्ट्रिक, रूघाखोकी, ज्वरो, जण्डिस, श्वासप्रश्वास, हाडजोर्नी दुख्ने जस्ता समस्याहरू प्रमुख रहेका छन् भने यस बाहेक प्यारालाइसिस, मुटु रोग, क्षयरोग, दम आदि रहेका छन् ।

आम्चीहरूले खासगरी पुरानो बाथ, कमलपित्त, यौन रोग, पैताला पोल्ने, शरीर झम्झमाउने, डर लाग्ने, मुटु थर्किने , हेपाटाइटिस, निन्द्रामा बर्बराउने, पुरानो दम खोकी, उच्च रक्तचाप, न्यून रक्तचाप, चिनी रोग, छारे रोग, कलेजो, ग्याष्ट्रिक, महिनावारी गडबडी, पिनास, नशा सम्बन्धी रोग, प्यारालाईसिस, युरिक एसिड, अनिद्रा, माइग्रेन, हेडेक, हर्निया, कोलस्ट्रोल, भित्री ज्वरो, मासु फुर्फुराउने, हात खुट्टा मर्केको, स्तनको अल्सर, क्यान्सर आदि रोगहरूको उपचार गर्ने गरेका छन् । आम्ची क्लिनीकलाई नेपाल सरकारका तर्फबाट कुनैपनि सेवा सुविधा दिने गरेका छैनन् । आम्ची उपचार पद्धति अत्यन्त प्रभावकारी रहेको स्थानीयहरूको भनाइ रहेको छ । आम्चीहरूले प्रत्येक वर्ष सयौं बिरामीहरूको उपचार गर्दै आइरहेका छन् । आम्ची साङ्गे दोर्जे लामाले प्रत्येक वर्ष १००० जना भन्दा धेरै बिरामीहरूको उपचार गर्ने गरेका छन् ।

उपचारका लागि सामा, ल्हो, प्रोक, बिही, सिर्दिवास र चुमचेत लगायतका गाउँहरूबाट बिरामीहरू आउने गर्दछन् । उनले मुख्यगरी ग्याष्ट्रिक, ज्वरो, रूघाखोकी, जण्डिस, जुका, पेट दुख्ने, बाथ, आदिको उपचार गर्नका साथै हड्डी भाँचिएको, कलेजो, फोक्सो र आन्द्रा सम्बन्धी रोगहरूको समेत उपचार गर्ने गर्दछन् ।

आम्ची दोर्जे ठकुरीले विगत २० वर्षदेखि क्लिनिक चलाउदै आएका छन् भने प्रतिवर्ष १५०० जना भन्दा बढी बिरामीहरूको उपचार गर्दै आएका छन् । त्यस्तै आम्ची थर्पा ग्याल्जेन थकालीले पनि प्रतिवर्ष १५०० जनाको हाराहारीमा बिरामीहरूको उपचार गर्ने गरेका छन् । प्रायः सबै आम्चीहरूले अपनाउने उपचार विधि भने समान खालका रहेका छन् । चुमनुब्री उपत्यकामा रहेका आम्चीहरूको अवस्था तल तालिकामा दिइएको छ ।

तालिका १ः चुमनुब्री नुब्री उपत्यकामा आम्चीहरूको अवस्था

क्र.सं.	नाम/ठेगाना	सेवाको अवस्था		हेल्थपोष्ट	आम्ची सेवा प्राप्त गाउँको विवरण
		आम्ची क्लिनिक	विरामी संख्या (वार्षिक)		
१	साङ्गे दोर्जे लामा, चुमनुब्री गा.पा.-५, बिही	घर सेवा	१०००	१	घरधुरी-७०, कुताङपा जाति, खेती, पशुपालन, व्यापार, पयर्टन
२	दोर्जे ठकुरी, चुमनुब्री गा.पा.-४, प्रोक	किमालुङ	१५००	१	घरधुरी-७३, नुब्री जाति, खेती, पशुपालन, व्यापार, पयर्टन
३	सान्गातान्चें लामा, चुमनुब्री गा.पा.-४, प्रोक	घर सेवा	५००	१	घरधुरी-७३, नुब्री जाति, खेती, पशुपालन, व्यापार, पयर्टन
४	थर्पा ग्याल्जेन लामा, चुमनुब्री गा.पा.-४, नाम्रुङ	घर सेवा	१५००	१	घरधुरी-३२, नुब्री जाति, खेती, पशुपालन, व्यापार, पयर्टन
५	घ्युर्मे लामा, चुमनुब्री गा.पा.-१, सामा	घर सेवा	१५००	१	घरधुरी-१३२, नुब्री जाति, खेती, पशुपालन, व्यापार, पयर्टन
६	आनी छिरिङ डोल्मा लामा	क्लिनीक	१०००	१	घरधुरी-३१८, चुम्वा जाति, खेती, पशुपालन, व्यापार, पयर्टन
जिल्ला बाहिर सेवा गरेका आम्चीहरू					
	वाङचुक लामा	हिमालय	३०००		बौद्ध,काठमाडौमा क्लिनिक सञ्चालन

श्रोतः शेर्पा र अन्य, सन् २०१९

आम्चीहरूका अनुसार युवाहरूको तुलनामा वृद्धवृद्धाहरू बढी मात्रामा आम्ची उपचारका लागि आउने गर्दछन् । हालका युवाहरू अधिकांश गाउँमा नबस्ने र कहिलेकाहीं आउँदा पनि बिरामी भएमा तुरून्त निको हुनाका लागि स्वास्थ्य चौकी धाउने गरेको तर कतै निको नभएको खण्डमा मात्र आम्चीकोमा आउने बताउँछन् । आम्चीहरूले तीन प्रकारका विधिहरूमार्फत रोगको पत्ता लगाउने गर्दछन्–

(१) हेरेरः आँखाले देख्न सकिने अङ्गहरू जस्तैः अनुहार, नाक, कान, घाँटी, आँखा, जिब्रो, छाला, दिसापिसाब, बिरामीको रगत, खकार, तौल, रक्तचाप, ज्वरो आदि हेरेर वा ल्याव टेस्ट गरेर रोग पत्ता लगाउँछन् । यस साथै पिसाबको रङ हेरेर पनि रोग पत्ता लगाउने गर्दछन् ।

(२) छामेरः बिरामीको नाडीको चाल छामेर रोग पत्ता लगाउने गर्दछन् ।

(३) सोधेरः बिरामीको उमेर, लिङ्ग, पेशा, धर्म, वैवाहिक अवस्था, रोगको इतिहास, घरपरिवारका सदस्यहरूलाई लागेको रोग, महिनावारी, सामाजिक, आर्थिक अवस्था लगायतका कुराहरू सोधेर पनि रोगका कारण पत्ता लगाई उपचार गर्ने गर्दछन् ।

आम्चीले बिरामीसंगको परामर्श र विभिन्न परीक्षणबाट रोग पहिचान गरिसकेपछि निम्नानुसारको विधिहरूमार्फत उपचार गर्ने गर्दछन् ।

(क) उपयुक्त आहारः कुन रोगका लागि के कस्ता खानेकुराहरू खान हुने र कुन कुन खानेकुरा बार्नुपर्ने भन्नेमा सल्लाह दिइ उपचार सुरू गरिन्छ ।

(ख) व्यवहारमा परिवर्तनः रोगको प्रकृतिअनुसार बिरामीको आनीबानी र व्यवहारमा परिवर्तन गर्न सल्लाह दिइन्छ । कुन रोगका लागि के कस्ता शारीरिक व्यायामहरू गर्ने, आराम गर्ने, कति समय सुत्ने र कुन समयमा उठने लगायतका दैनिक व्यवहारहरूमा परिवर्तन गर्न सल्लाह सुझाव दिने गर्दछन् ।

(ग) औषधोपचारः बिरामीको रोग पत्ता लागिसकेपछि जडीबुटीको औषधी दिइ उपचार गर्ने गर्दछ ।

(घ) शारीरिक व्यायामः औषधी बाहेक थेरापीहरू गर्न लगाउने, मसाज गर्ने, तातो चिसो पानीले सेक्ने जस्ता विधिमार्फत पनि उपचार गरिन्छ । आम्चीहरूले कतिपय उपचार विधि र रोग पत्ता लगाउने तरिका आफ्नै बुबा, हजुरबा वा गाउँका अन्य अग्रजहरूबाट सिक्ने गरेको पाइन्छ भने कतिपयले विभिन्न संस्थाहरूमा गइ तालिम लिनुका साथै जान्ने आम्चीहरूबाट सिक्ने गर्दछन् । हाल आएर भने कलेज र क्याम्पसहरूबाट पनि सिक्ने गर्दछन् ।

हिजोका दिनमा जुनसुकै प्रकारका रोग लागेतापनि आम्ची उपचारमा नै निर्भर हुदै आएका थिए भने हाल आएर विभिन्न स्वास्थ्यचौकी,उप–स्वास्थ्यचौकीहरूको स्थापना भएपश्चात् रोगको प्रकृति अनुरूप स्थानीय समुदायहरू दुवै प्रकारका उपचार पद्धतिको अवलम्बन गर्न थालेका छन् ।

५. औषधी सेवन गर्दा ध्यान दिनुपर्ने कुराहरू

जडीबुटीबाट निर्मित औषधीको सेवन गर्दा सामान्यतया बच्चालाई आधा चिया चम्चा, वयस्कलाई बिहान, दिँउसो र बेलुका एक एक चम्चा गरी दिनमा तीन चम्चा र वृद्धवृद्धालाई बिहान र बेलुकी एक एक चिया चम्चा गरी दुई चम्चा खान दिनुपर्दछ । तर बच्चा, वयस्क र वृद्ध बिरामीको रोगको अवस्था तथा शारीरिक बनावट हेरेर आवश्यकताअनुसार औषधी दिनुपर्दछ ।

यो औषधी बिहान खाली पेट, दिउँसो खाना खाएको एक घण्टापछि र बेलुका खाना खाएको एक घण्टापछि मात्र सेवन गर्नुपर्दछ । तर एकदमै जरूरी भएमा (जस्तैः ज्वरो आएमा, पखाला लागेमा, धेरै गाह्रो भएमा) खान खाइसके पश्चात तत्कालै पनि खान सकिन्छ । सोरिग औषधी सामान्यतया बच्चालाई एक गोली, वयस्कलाई बिहान, दिउँसो र बेलुका एक–एक गरी तीन गोली र वृद्धवृद्धा बिरामीलाई रोगको अवस्था तथा शारीरिक बनावट हेरेर आवश्यकताअनुसार औषधी दिनु पर्दछ । जडीबुटी तथा सोरिग औषधी चिसो, सुख्खा, बच्चाले भेट्न नसक्ने ठाउँमा सुरक्षित ढङ्गले राख्नुपर्दछ ।

६. सोवारिग्पाप्रतिको आस्था र विश्वास

भौगोलिक विकटता र सहर केन्द्रित चिकित्सकहरूको मनोवृत्तिले गर्दा सरकारले चाहेर पनि देशका दुर्गम भेगका जनतालाई आधारभूत स्वास्थ्य सेवा पुऱ्याउन सकेको छैन । ती ठाँउहरूमा स्थापना गरिएका कतिपय स्वास्थ्य चौकीहरू चिकित्सक विहीनको अवस्थामा रहेका छन् । केन्द्रबाट पठाइएका औषधीहरू एक त ती ठाँउमा समयमै पुर्योउन सकिँदैन, थोरबहुत पुगेका औषधीहरू समेत समय सकिएर प्रयोगविहीन हुने गर्दछन् । यसका साथै उपलब्ध औषधीहरूलाई समयमा नै वितरण गर्ने स्वास्थ्यकर्मीहरूको अभावमा त्यसै खेर जाने गरेका छन् । यस्तो अवस्थामा अधिकांश उच्च हिमाली भेगका गाउँघरमा बसोबास गर्ने स्थानीय जनताहरू स्वास्थ्य समस्या उत्पन्न भएका आम्चीहरू कहाँ उपचारको लागि जाने गर्दछन् ।

कतिपय मानिसहरू बिरामी हुने बित्तिकै आधुनिक चिकित्सा उपचार गराउन अस्पताल जाने गर्दछन् । तथापि त्यहाँ उपचार हुन नसकेको खण्डमा उनीहरू आम्ची कहाँ नै पुग्दछन् । हिमाली क्षेत्रमा पाइने जडीबुटीबाटै औषधी उत्पादन गरी स्थानीय बिरामीलाई निःशुल्क रूपमा उपचार गर्ने हुँदा उनीहरूप्रतिको आकर्षण झनै बढेर गएको पाइन्छ ।

आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार विधिबाट औषधी उपचार गर्ने क्रममा आवश्यक पर्ने औषधीहरू आम्चीहरूले त्यस क्षेत्रहरूमा पाईने स्थानीय जडीबुटी सङ्कलन गरी आफैंले बनाउने गरेका छन् । आम्चीहरूको अचुक उपचार विधि र लोकप्रियताले गर्दा विशेषगरी त्यस क्षेत्रका स्थानीय मानिसहरू कुनै पनि किसिमको रोगहरू लागेमा तिनै आम्चीहरू कहाँ उपचारका लागि जाने गर्दछन् । सो क्षेत्रमा सरकारी स्वास्थ्य केन्द्रहरू रहेको भएतापनि स्थानीय जनताहरू स्वास्थ्यकेन्द्रमा भन्दा आम्चीहरू कहाँ नै उपचार गर्न जाने गर्दछन् । आम्चीलाई समाजमा सम्मानित व्यक्तिका रूपमा लिने गरिन्छ । उच्च हिमाली क्षेत्रमा बस्ने बासिन्दाहरूको भाषा, संस्कृति र रहनसहनसँग नजिकबाट घुलमिल भएकाले आम्चीहरू नै उनीहरूको भरपर्दो र विश्वासिलो उपचारक हुन् । आम्चीले उपचारका साथसाथै स्वस्थ जीवन जिउने कला समेत सिकाउने गर्दछन् । हिमाली क्षेत्रमा प्रायः हरेक गाउँमा एक दुईजना आम्चीहरू रहेका छन् ।

७. आम्ची उपचारका अवसर, चुनौती र सुझावहरू

नेपालको संविधानले प्रत्येक नागरिकलाई राज्यबाट आधारभूत स्वास्थ्य सेवा निःशुल्क प्राप्त गर्ने हक, स्वच्छ वातावरणमा बाँच्न पाउने हक र आदिवासी जनजाति समुदायको परम्परागत चिकित्सा पद्धतिको रूपमा रहेको आयुर्वेदिक ज्ञान, सिप र अनुभवलाई संरक्षण र संवर्धन गर्ने नीति अङ्गीकार गर्नुका साथै आदिवासीहरूको परम्परागत ज्ञान, सिप, संस्कृति, सामाजिक परम्परा र अनुभवलाई संरक्षण र संवर्धन गर्ने संवैधानिक नीति रहेको छ (नेपालको संविधान) ।

त्यस्तै आदिवासी जनजातिहरूसँग आफ्नो परम्परागत औषधी तथा औषधीजन्य वनस्पति, जनावर तथा खनिजहरूको संरक्षण लगायत स्वास्थ्यसम्बन्धी आफ्ना परम्परागत प्रचलनलाई कायम राख्न पाउने अधिकार, बिना कुनै भेदभाव सम्पूर्ण सामाजिक तथा स्वास्थ्य सेवाहरूमा पहुँचको अधिकारको प्रत्याभूत गरेको छ (युएनड्रिप, २००७) ।

सरकारले सम्बन्धित जनताको लागि उपलब्ध पर्याप्त स्वास्थ्य सेवा प्रदान र आफ्नै जिम्मेवारी एवं नियन्त्रणमा यस्तो सेवाहरूको कार्यक्रम बनाउने र वितरण गर्ने स्रोतहरू प्रदान गरी उच्चतम शारीरिक र

मानसिक स्वास्थ्य तह उपभोग गर्न पाउने व्यवस्था गरिनुपर्दछ । स्वास्थ्य सेवा सम्भव भएसम्म समुदायमा आधारित हुनुपर्दछ । स्वास्थ्य सेवाहरू सम्वन्धित समुदायको सहयोगमा तर्जुमा एवं सञ्चालन गरी तिनीहरूको आर्थिक, भौतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक अवस्थाहरू तथा परम्परागत उपचारका प्रचलनहरू र औषधीलाई ध्यान दिनुपर्नेमा जोड दिएको छ (आइएलओ, १६९) ।

त्यस्तै स्वास्थ्यसम्बन्धी आवश्यक नीति तथा कार्यक्रम निर्माण गरी कार्यान्वयन गर्न सक्ने अधिकार स्थानीय सरकारलाई दिइएको छ ।

यसरी आदिवासी जनजातिहरूको स्वास्थ्यसम्बन्धी अधिकारलाई राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय कानुनले प्रत्याभूत गरेको पाइएतापनि हिमाली क्षेत्रमा बसोबास गर्ने आदिवासी जनजातिहरू गुणस्तरीय स्वास्थ्य सेवाको पहुँचबाट वञ्चित रहेका छन् । आदिवासी जनजाति समुदायमा प्रचलित परम्परागत उपचार पद्धति आम्ची (सोवारिग्पा) लाई कानुनी मान्यता दिएको छैन । स्वास्थ्य उपचारसम्बन्धी आदिवासी जनजातिको परम्परागत ज्ञान, सिप, प्रविधि लोप हुदै गएका छन् । त्यस्तै जलवायु परिवर्तनका प्रभावका कारण हिमाली क्षेत्रमा पाइने महत्त्वपूर्ण जडीबुटीहरू जस्तैः यार्चागुन्बु, कुटकी, चिराइतो, जटामसी, पाँचऔंले, भूइचुक, सुगन्धवाल, सुनपाती, धुपीका प्रजातिहरूको उत्पादन घट्न थालेका छन् (अधिकारी, २०७५) । त्यस्तै रोजगारी र शिक्षाको लागि सहरी क्षेत्र र बाहिरी मुलुकमा मूलतः युवाहरूको बसाइँसराइ, आम्ची उपचार पद्धतिको संरक्षण, संवर्धन र प्रवर्द्धनमा सरकारी पहल नहुनु, आम्ची उपचारबाट रोगहरू निको हुन समय लाग्ने हुनाले युवाहरू तुरून्त अन्तै जानुले आम्ची उपचार पद्धतिमा थप चुनौती थपिएको पाइन्छ ।

यसरी विविध चुनौती हुँदाहुँदै पनि हिमाली क्षेत्रका प्रायः अधिकांश गाउँहरूमा 'आम्ची उपचार' विधिमार्फत आम्चीहरूले स्थानीय समुदायलाई उल्लेखनीय सेवा प्रदान गर्दै आएका छन् । आम्ची उपचार अत्यन्त सरल, सहज र सस्तो हुनाका साथै यो उपचारबाट शरीरमा नकारात्मक असर नपर्ने, कतिपय रोगहरूका लागि अत्यन्तै प्रभावकारी उपचार भएको हुनाले यस उपचार पद्धतिप्रतिको आकर्षण रहेको पाइन्छ । कोभिड–१९ को महामारी फैलिएको बेलामा त आम्चीहरूले झन प्रभावकारी रूपमा भूमिका निर्वाह गरेको भनाइ स्थानीय समुदायको रहेको छ । हिमाली क्षेत्रको स्वास्थ्योपचारमा आम्चीहरूले पुऱ्याएको योगदानलाई मध्येनजर गरी सदियौंदेखि अभ्यास र प्रचलनमा रहेका आम्ची परम्पराको संरक्षण, सम्बर्द्धन, प्रवर्द्धन, उत्थान, विकास र विस्तार गर्न निम्न सुझावहरू प्रस्तुत गरिएको छ –

- राज्यले नीतिगत रूपमा प्राथमिकता दिइ आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार पद्धति सम्बन्धमा अध्ययन अनुसन्धान र दस्तावेजीकरणमा जोड दिने,
- अध्ययन अनुसन्धानका लागि विभिन्न विश्वविद्यालयहरूका अनुसन्धान केन्द्र र अन्य सरकारी तथा गैरसरकारी अुनसन्धान केन्द्रहरू बिच समन्वय र साझेदारी गर्ने,
- आम्ची सम्बन्धी पढ्न र अध्ययन अनुसन्धान गर्नका लागि विश्वविद्यालयका विद्यार्थीहरूलाई छात्रवृत्तिको व्यवस्था वा आर्थिक सहयोग उपलब्ध गराउने,
- हिमाली क्षेत्रका विद्यालयहरूको पाठ्यक्रममा आम्ची विषय समावेश गरी पढाइमा जोड दिने र पढाउनका लागि आम्ची शिक्षकको दरबन्दी सिर्जना गर्ने,
- हिमाली र दुर्गम क्षेत्रका पालिकाहरूमा आम्ची हेल्थपोष्ट दर्ता गरी संचालन गर्नका लागि 'आम्ची' ऐन र नियमावली तयार गरी अगाडि बढन पालिकाहरूले पहल गर्ने,
- आम्ची उपचार पद्धति र आम्चीहरूलाई कानुनी मान्यता प्रदान गर्ने,

- आम्ची उपचारलाई संस्थागत विकास गर्नका लागि हाल सञ्चालनमा रहेका आम्ची स्कुल र कलेजहरूलाई राज्यको तर्फबाट बजेटको व्यवस्था, पढ्ने विद्यार्थीहरूलाई छात्रवृत्तिको व्यवस्था, शिक्षकहरूको दरबन्दी सिर्जना गर्ने र नयाँ स्कुल र कलेजहरू खोल्नका निमित नीतिगत व्यवस्था र पहल गर्ने,
- आम्ची औषधालयको स्थापना, हिमाली जडीबुटीको संरक्षण, आम्ची अस्पतालको स्थापना गरी आम्ची सेवाको विस्तार गर्ने र
- आम्ची सेवा उपलब्ध गराउँदै आएका आम्ची र क्लिनिकहरूको लगत सङ्कलन गरी आम्चीहरूको योग्यता, क्षमता र अनुभवका आधारमा तह छुट्टाइ लाइसेन्स प्रदान गर्ने ।

८. निष्कर्ष

नेपालको संविधानले स्वच्छ वातावरणमा बाँच्न पाउने हकको व्यवस्था र आदिवासी जनजातिहरूको परम्परागत ज्ञान, सिप, संस्कृति, सामाजिक परम्परा र अनुभवहरूलाई संरक्षण र संवर्धन गर्ने संवैधानिक नीति लिए तापनि भौगोलिक विकटता र विगतका केन्द्रीकृत राज्य व्यवस्थाका कारण हिमाली र पहाडी क्षेत्रका विकट र दुर्गम क्षेत्रमा बसोबास गर्ने आदिवासी जनजाति र अन्य समुदायहरू राज्यको विकासको मूल प्रवाहबाट बहिष्करणमा पर्नुका साथै शिक्षा, स्वास्थ्य लगायतका सेवा र पहुँचबाट समेत वञ्चितीकरणमा परेको पाइन्छ । चुमनुब्री गाउँपालिका अन्तर्गत चुम र नुब्री उपत्यकामा बसोबास गर्ने चुम्बा र नुब्री समुदायमा स्वास्थ्य उपचारका लागि आम्ची (सोवारिग्पा) उपचार पद्धति, अभ्यास र प्रचलनमा रही आएको छ । हिमाली क्षेत्रमा आम्ची उपचार पद्धतिप्रतिको जनविश्वास र आस्थालाई आधुनिक चिकित्सा प्रणालीले जित्न सकेको छैन । विश्वमा जडीबुटीमा आधारित औषधोपचार पद्धतिप्रति आकर्षण बढिरहेको सन्दर्भमा नेपाल जस्तो विकट हिमाली क्षेत्रमा यसको महत्त्व रहनु स्वभाविकै हो । आम्ची उपचारपद्धति सीमित उपचारसँग मात्र सम्बन्धित नभएर हिमाली क्षेत्रको आदिवासी जनजातिहरूको पहिचान, संस्कृति र धार्मिक मूल्य मान्यतासँग जोडिएको छ ।

नेपालमा आम्ची उपचार पद्धतिको सुरूवात निकै वर्ष पहिलेदेखि हुँदै आएको पाइएतापनि यसको लोकप्रियता नेपालको तुलनामा अन्य मुलुकहरूमा बढी रहेको पाइन्छ । नेपालमा विगतमा आम्चीहरूले औपचारिक शिक्षा भन्दा पनि परम्परागत ज्ञानमा आधारित रहेर उपचार सेवा प्रदान गर्दै आएको देखिन्छ । त्यसैले आम्ची (सोवारिग्पा) सम्बन्धी ज्ञान, सिपको हस्तान्तरण पारिवारिक र गुरूकुल पद्धतिबाट पुस्तान्तरण हुदै आएको पाइन्छ । तर पछिल्लो समयमा आएर आम्चीहरूले औपचारिक शिक्षा लिनुका साथै तालिमहरू लिएर सेवा सञ्चारलन गर्दै आएका छन् ।

चुमनुब्री क्षेत्रमा रहेका आम्चीहरूले प्रत्येक वर्ष १००० जना भन्दा बढी बिरामीहरूलाई सेवा पुर्याउदै आएका छन् । यो उपचार पद्धति सस्तो र सबैको पहुँच भएको हुनाले यो अत्यन्त प्रभावकारी रहेको पाइन्छ। आम्चीहरूले मानसिक रोग, ग्याष्ट्रिक, पित्त, पक्षघात, हाडजोर्नी लगायतका रोगहरूको सफल उपचार गर्दै आएको पाइन्छ। केही स्थापित आम्चीहरू अन्य बाहिरी मुलुकहरूमा समेत उपचारमा संलग्न हुदै आएका छन् । कतिपय आधुनिक उपचारबाट निको नभएका रोगहरू आम्ची उपचारबाट निको पारेको तथ्यहरू समेत पाइन्छ ।

आम्ची उपचारमा कुनैपनि नकारात्मक असर नहुने तर बिरामी निको हुन समय लाग्ने हुनाले युवाहरू चाँडो निको हुने आधुनिक औषधी उपचारप्रति लाग्ने गरेको तर गुम्बाका लामाहरू, धार्मिक गुरूहरू र वृद्ध उमेर समूहका व्यक्तिहरू आम्ची उपचारमा नै बढी विश्वास गर्ने गरेको पाइन्छ ।

आम्ची उपचार विधि मानसिक तथा शारीरिक दुवै प्रकारका रोगहरूका लागि उपयोगी र प्रभावकारी रहेको स्थानीय बासिन्दाहरूको भनाइ रहेको छ। आम्ची उपचारमा संलग्न आम्चीहरू नाफा कमाउने, आम्दानी गर्ने भन्दा पनि धार्मिक रूपमा सेवाभावका रूपमा काम गर्ने गरेको पाइन्छ । यसरी हिमाली क्षेत्रमा परापूर्वकालदेखि आम्चीहरूले सस्तो, सुलभ र प्रभावकारी रूपमा सेवा प्रदान गर्दै आएको योगदानलाई नेपाल सरकारले कानुनी मान्यता प्रदान गरी आम्ची (सोवारिग्पा) परम्पराको संरक्षण, सम्बर्द्धन, प्रवर्द्धन, उत्थान, विकास र विस्तारमा आवश्यक कानुन र नीति निर्माण गरी सम्बोधन गर्नुपर्ने देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, कृष्ण. (२०७५). सोवा रिग्पा उपचार पद्धति, काठमाडौंः वाचडग मिडिया नेपाल, गोंगबु

गुरूङ, तेन्जिङ धार्के. (२०७६). सोवा रिग्पा (स्वास्थ्य उपचार विज्ञान) आधारभूत चिकित्सा तथा प्राथमिक उपचार पुस्तिका, ललितपुरः नेपाल सरकार संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय, बौद्ध दर्शन, प्रवर्द्धन तथा गुम्बा विकास समिति, हरिरभवन पुल्चोक ।

चुमनुब्री गाउँपालिका (२०७६). आवधिक योजना, गोर्खा, सिर्दिवासः चुमनुब्री गाउँपालिका ।

नेपालको संविधान (२०७२). सिंहदरवार काठमाडौः कानुन, न्याय तथा संघीय मामिला मन्त्रालय ।

मनास्लु संरक्षण क्षेत्र आयोजना, (२०७७). व्यवस्थापन कार्ययोजना संरक्षण क्षेत्र व्यवस्थापन समिति . (विही, प्रोक, ल्हो, सामागाउँ वि.स. २०७७–२०८१) । गोरखाः राष्ट्रिय प्रकृति संरक्षण कोष, मनास्लु संरक्षण क्षेत्र आयोजना ।

शेर्पा, लाक्पा. (२०६८).लार्के (नुप्री) जातिको चिनारी, ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान र लार्के समाज कल्याण केन्द्र, केन्द्रीय कार्य समिति, काठमाडौ ।

आदिवासीहरूको परम्परागत ज्ञानः झाँक्री परम्परा, विश्वास र वैज्ञानिकता

प्रतिभा पुन[१]

<pun.pratibha34@gmail.com>

सार

झाँक्री परम्परा तन्त्र, मन्त्र, उपचार र महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक ज्ञान र विज्ञान हो । झाँक्री परम्पराले आदिवासी जनजातिको परम्परागत ज्ञानको संवाहन गरेको हुन्छ । झाँक्रीले विविध लोकउपचार पद्धति, लोकपरम्परा, लोकविश्वास, लोकधर्म, लोकाभ्यास आदिको संरक्षण र संवर्धन गर्दै आफ्नो जातीय चिनारीलाई पृष्ठपोषण गरेका हुन्छन् । झाँक्रीमा विशेष किसिमको अलौकिक दैवी शक्ति हुन्छ, त्यसैले यो आदिवासीहरूको महत्त्वपूर्ण परम्परागत ज्ञान हो । उनीहरू प्रति लोकको अगाध आस्था र विश्वास रहेको हुन्छ । यस अध्ययनमा लोकको अगाध विश्वास बोकेको यस परम्परागत झाँक्री ज्ञानको खोजी तथा यसमा वैज्ञानिक पक्षको परख गर्ने उद्देश्य समेत राखिएको छ । आ–आफ्नो विश्वास र परम्परामा बाँधिएका भिन्न जाति, भिन्न भूगोलमा हुर्किएका कुनै पनि मानव समुदायले पुस्ता हस्तान्तरण गर्दै आफ्नो एउटा भिन्न संस्कृति हुर्काएको हुन्छ । यही कुरालाई आधार मान्दै प्रस्तुत अनुसन्धानमा गण्डकी प्रदेशको म्याग्दी जिल्लाको बेनी नगरपालिकामा बसोबास गर्ने पुन मगर समुदायलाई प्रमुख केन्द्र मानेर स्थलगत अध्ययन गरिएको छ । यस अध्ययनका लागि प्रमुख रूपमा स्थलगत अध्ययनबाट सामग्रीको सङ्कलन गरिएको छ भने अंशतः पुस्तकालय तथा अनलाइनबाट समेत सामग्रीको सङ्कलन गरिएको छ । यसैका माध्यमबाट परम्परागत उपचारमा झाँक्री ज्ञान र यसप्रति लोकविश्वास तथा यस उपचार पद्धतिमा लुकेको वैज्ञानिकताको समेत अध्ययन गर्ने प्रयास गरिएको छ । यस अध्ययनमा आदिवासी जनजाति समाजमा रहेको परम्परागत उपचारभित्र पर्ने झाँक्री ज्ञानमा वैज्ञानिकताको खोजी गर्ने प्रयास गर्दै झाँक्री परम्परालाई आदिवासी ज्ञानको आलोकमा पर्गेल्ने प्रयास गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *झाँक्री परम्परा, तन्त्रमन्त्र, लोकविश्वास, आध्यात्मिक ।*

---

१ नेपाली विषयको लोककथा शीर्षकमा विद्यावारिधी अध्ययनरत प्रतिभा पुनका लोकसंस्कृति सम्बन्धी पुस्तकहरु प्रकाशित भएका छन् । उहाँ मगर अध्ययन केन्द्रमा आबद्ध हुनुहुन्छ ।

१. विषय प्रवेश

शरीरमा झाँक आउने अलौकिक शक्ति प्राप्त व्यक्ति झाँक्री हो । तन्त्रमन्त्रद्वारा सिद्धि प्राप्त झाँक्रीले आफ्नो जातीय परम्पराभित्र रहेर आफ्ना ज्ञानका आधारमा परम्परागत कर्मकाण्ड सम्पन्न गर्दछन् । झाँक्री आदिवासी जनजातिको मौलिक ज्ञानलाई जोगाएर राख्ने एक प्रमुख प्रतिनिधि पात्र हो । आधुनिक समयमा रूढ अन्धपरम्पराको पगरी गुथाएर आदिवासी जनजातिको यस झाँक्री संस्कृतिमाथि धावा बोलिरहेको अवस्थाका कारण यो परम्परा लोप हुने अवस्थामा छ । गाउँघरमा अझै जीवित भए तापनि मरणासन्न अवस्था छ । प्रस्तुत अध्ययन आदिवासी जनजाति मध्ये मगर जातिमा प्रचलित परम्परागत उपचारमा झाँक्री ज्ञान, त्यसप्रति लोकको विश्वास तथा यसभित्र लुकेको वैज्ञानिकतामा केन्द्रित छ । यस अध्ययनका लागि गण्डकी प्रदेशको म्याग्दी जिल्लाका पुन मगर समुदायमा प्रचलित झाँक्रीको ज्ञानलाई देखाउने प्रयास गरिएको छ ।

नेपालका सात प्रदेशहरूमध्ये गण्डकी प्रदेशमा मगरको जनसंख्या दोस्रो स्थानमा छ । यस प्रदेशका एघार जिल्लाहरूमध्ये म्याग्दी जिल्ला मगर जातिको सबैभन्दा बढी बसोबास गर्ने स्थल हो । यस जिल्लामा मगर जातिमध्येको पुन मगरको घना बस्ती रहेको छ । यहाँ दुईवटा नगरपालिका र पाँचवटा गाउँपालिका गरी जम्मा सातवटा स्थानीय तह रहेका छन् । ती स्थानीय तहहरूमध्ये यस अनुसन्धानको अध्ययन क्षेत्र बेनी नगरपालिका हो । त्यस क्षेत्रमा बसोबास गर्ने विविध आदिवासी जनजातिमध्ये मगर जाति एक हो । भूगोलका आधारमा मगर जातिलाई अठार मगरात, बाह्र मगरात र डोल्पाली तथा मातृभाषाका आधारमा खामपाङ, ढुट र काइके मगर भनी छुट्ट्याइएको छ । माग्दी जिल्लामा खामपाङ भाषी अठार मगरातका सन्तान पुन मगरको घना बस्ती छ । पुन मगर माग्दीको रैथाने जाति हो । पुन मगरभित्र पनि एक सयको हाराहारीमा उपथरहरू रहेको पाइन्छ ।

२. परम्परागत उपचारमा झाँक्री ज्ञान

तन्त्रमन्त्र र यन्त्रले युक्त व्यक्ति नै झाँक्री हुन्, जो व्यक्ति ज्ञानमा प्रवेश गर्दा हल्लन्छन् र निकै उत्तेजित हुन्छन् । लोकमतानुसार लौकिक तथा परालौकिक संसारबिचको मध्यस्थकर्ताका रूपमा रही दुई संसारका बिच सम्बन्ध स्थापित गराउने र मनुष्य जातिको उपकारका निम्ति कार्य गर्ने व्यक्ति झाँक्री हो । नेपालको विभिन्न् भूगोलमा बसोबास गर्ने आदिवासी जनजातिले आफूअनुसार झाँक्रीलाई घ्याब्रे झाँकरी, देउता बाजे, देउ, धामी, रमा, लामा, नछुङ्, गुर्वा वा गुरौं, बिजुवा, पाँडे, ओझा आदि भन्दछन् । नेपालको खस जातिको समाजमा भने मष्टो धामी र देवाली धामीको नामले पुकारिएको पाइन्छ । यसैले एउटै कार्यका निम्ति कटिबद्ध विशेष शक्ति प्राप्त व्यक्तिलाई लोकले स्थानविशेष तथा जाति विशेषअनुसार विभिन्न नामले पुकारिएको पाइन्छ । म्याग्देली पुन मगरहरू झाँक्री नै भन्दछन् । झाँक्री सम्पन्न गर्ने शुभाशुभ समय हुन्छ । कुन बार, पक्ष, महिनामा झाँक्री सम्पन्नै गर्ने र कुन बार, पक्ष, महिनामा सम्पन्न नगर्ने भनी तोकिएको हुन्छ । साउन महिनाको दुई गतेदेखि अन्तिमसम्म, पुस र चैत्र महिनामा झाँक्री बस्ने र बसाउने गर्दैनन् ।

झाँक्रीले लौकिक वा पारलौकिक विषयका बारेमा ज्ञानेन्द्रीयद्वारा प्राप्त गरेको ज्ञानलाई झाँक्री ज्ञान भनिन्छ । उनले त्यस ज्ञानका माध्यमबाट विभिन्न प्रकारका कर्मकाण्ड पूरा गर्नुका साथै विभिन्न प्रकारका औषधोपचार पनि गर्दछन् । उनको ज्ञानलाई साकार पार्नका लागि विभिन्न सामग्रीहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ । ती सामग्रीहरूलाई झाँक्रीहरूले सोसरमा भन्दछन् । उनीहरूका सामग्रीहरूमा मूलतः विशेष खालको रूद्राक्ष तथा भुद्राक्षको माला, देउनालीको गजा, ढेङोरो, रूरूको सेउला, खरानी, चिउ, चोयाबाट बनेको डाली वा सोली, अक्षता, भेटी, धजा, दियो, चोखो पानीसहितको अङ्खरा, मर्चा, धूप, गाईको पुच्छर

(गाईको चमर), विविध वनस्पतिका पातबाट बनाइएको धूप, आगोको कोइला आदि महत्त्वपूर्ण मानिन्छन् । यीमध्ये पनि नभइ नहुने प्रमुख सोसरमा अन्तर्गत गजा, माला र ढ्याङ्ग्रो पर्दछन् ।

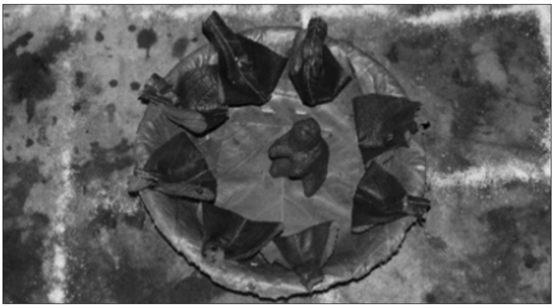
लोकले विविध उद्देश्य पूर्तिका लागि झाँक्री बसाउने गर्दछन् । नयाँ ठाउँ तथा नयाँ घरमा बसाइ सर्दा, नयाँ बाली भित्र्याउँदा, घर चोख्याउँदा, उँभौली, उँधौलीमा, विशेष चाडपर्वमा, बिरामी पर्दा, बिहे गर्दा, प्राकृतिक प्रकोप जस्ता विपत्ति आदि समयमा झाँक्री बसाल्ने काम गर्छन् । झाँक्री बस्दा झाँक्रीले आवश्यक सामग्रीसहित विधिविधानका साथ तिन चरणमा कार्य सम्पन्ने गर्दछन् । (क) पहिलो चरणमा मन्त्रद्वारा आफ्ना गुरू र स्थानीय देवीदेउताहरूलाई कुण्डकुण्डबाट आह्वान गर्दछन् । यस बेला गुरू तथा विभिन्नल देवीदेउताको आह्वान गरिरहेको समयमा झाँक्रीको शरीरमा विशेष कम्पन उत्पन्न हुन्छ । यो अवस्थालाई देउता उत्रेको भन्छन् । देउता उत्रेको हाउभाउ प्रष्ट रूपमा देख्न सकिन्छ । यो अवस्था भनेको बिरामीको समस्या र समाधानको उपायका लागि गरिएको मानसिक परीक्षणको अवस्था हो । दोस्रो चरणमा गुरूको हार्दिक स्वागत गर्दछन् । गुरूको आगमनपछि उनीसँग बिरामीको समस्या तथा समाधानका बारेमा वार्ता गर्दछन् । गुरूबाट सम्बन्धित विषयको ज्ञान प्राप्त गरेपछि तेस्रो चरणका लागि तयार हुन्छन् । अन्तको चरण नै तेस्रो चरण हो । यसमा दोस्रो चरणमा प्राप्त गरेको ज्ञानअनुसार कार्य सम्पादन तर्फ लाग्छन् । यो चरण पूरा गर्नका लागि लगभग चार देखि छ घण्टा लाग्दछ ।

२.१ बिरामीको ग्रहदशा शान्त गर्ने परम्परागत ज्ञान

झाँक्री परम्परामा मानिस बिरामी भएपछि पहिलो पटक झाँक्रीलाई आखत हेराउँछन् । यो चलन उपचार विधिको प्रथम कदम हो । आखत हेर्ने कार्य ज्योतिषीहरूले ग्रह नक्षत्रको आधारमा भविष्यवाणी गरेजस्तै झाँक्रीले बिरामीको नाडी, उसले छोएको अक्षता वा उसले लगाएको कपडालाई छोएर तथा बिरामी उपलब्ध हुन नसकेको खण्डमा उसको नाम वा फोटो देखाएर हेर्ने गर्छन र समस्या पर्गेल्ने काम गर्दछन । त्यहींअनुसार झारफुक गर्ने, ओक्तो खाने–ख्वाउने वा बाँध्ने, धजा अक्षता उठाइ सम्बन्धित देउदेउताहरूको भाकल गर्ने र निश्चित जोगमा पूजा गर्छन् । यसका साथै विरामीको आठ दशा र नौ ग्रह शान्त गरिदिने काम गर्दछन् । यसो गरेमा बिरामी निको हुन्छ भन्ने् लोकको विश्वास रहेको छ । त्यस क्षेत्रका समुदायले परम्परागत झाँक्री ज्ञानअनुसार विरामीको उपचार गर्दछन् । यहाँ एक जना महिला बिरामीको उपचारलाई केन्द्र बनाएर यस ज्ञानको अध्ययन गरिएको छ । झाँक्रीका सोसरमा तथा चरणका बारेमा माथि नै उल्लेख गरिएको छ । यहाँ उपचारका क्रममा प्रयोग गरिएका सामग्री तथा त्यससँग सम्बद्ध ज्ञानका बारेमा चर्चा गरिएको छः

चित्र नं.१ झाँक्रीका सोसरमा

चित्र नं. २ झँक्रेनीद्वारा पहिलो चरणको कार्यको शुभारम्भ गर्दै



चित्र नं. ३ : मूर्ति राखिएको टपरीसहितको आठ आँखे रेखी ।

चित्र नं. ४ : झकेम्लीको आठ खण्डको खलेत्रो

चित्र नं. ५ : होम पोलिरहेको

चित्र नं. ६ : पैंयुका ८ वटा लिङ्गोसहितको जग्गे

चित्र नं. ७ : काल खड्को तार्दाका आवश्यक सामग्रीहरु

चित्र नं. ८ : काल खड्को तार्दै गर्दाको अवस्था

माथिको तस्बीर तेस्रो र चौथोमा देखाएअनुसार सामग्री तयार भएपछि झँक्रेनी पुनः बस्न थाले । यस समयमा उनले सुनपत्तिको लामो ओखा हाले । कुटुम्बले र छेमाले आआफ्नो काम पनि गर्दैछन् । आठ दशाको कार्य सकिएपछि कुखुरा मन्साउने काम भयो । कुखुरा मन्सिएपछि जग्गेको काम गर्दा उपयोग गरिएका र होम गर्दाको सबै सामान पनि उठाएर झाँक्रीले भनेको ठाउँमा लगेर कुखुराको बलि चढाउन घर बाहिर गए । त्यसपछि झाँक्रेनीले बिरामीको काल खड्को तार्ने कार्य सुरू गरिन् । यसका लागि माथिको तस्वीर सातमा देखाएझैं एउटा टपरीमा बिरामीलाई जुरेको वनस्पतिको जरासहित सानो बोट ल्याएर टपरीमा राखे । त्यस टपरीमा कसलाई पूजा गरिनु पर्ने हो, त्यहीअनुसारको रङ्को धजा, कालो कपडामा बेरेर पैसा र अछेता पनि राखे । त्यसपछि बिरामीको दाँया हातको माझि औंलादेखि र बाँया हातको माझिल्लो औंलासम्मको लम्बाईमा ५, ७ वा ९ गरी बिजोर संख्याको सरो बनाए । त्यसको ठिक बिच भागबाट आधा भाग कालो र आधा भाग सेतो बनाए । सुताको कालो भाग टपरीतिर र सेतो भाग बिरामीको शिरमा राख्न

लगाए । झँक्रेनीले मन्त्र जप्दै ढ्याङ्ग्रो बजाउन थालिन् । एकछिनपछि उनले आदेश दिइन् र माथिको तस्बिर आठमा जस्तै कुटुम्बले त्यो सुताको बिच भागमा कैंचीले काटेर सेतो भागलाई बिरामीको शिरमा र कालो भागलाई टपरीमा राखिदिए । टपरीलाई घर बाहिर फ्याँक्न लगे भने यता झँक्रेनीले बाँकी रहेको सेतो आधा सुताको भागले बिरामीलाई सातो बाँधिदिए । यो काम सकिने बित्तिकै साथै झाँक्रीनीको काम पनि सकियो । त्यसपछि उनले आफ्ना गुरूलाई धन्यवादसहित बिदा दिइन् । उता छेमाहरूले बलि चढाइएको कुखुराको प्रसाद पनि बनाइसकेका थिए । सबै मिलेर प्रसाद ग्रहण गरे ।

३. झाक्री परम्परामा लोकविश्वास र वैज्ञानिकता

पश्चिमी संस्कृतिलाई परिष्कृत एवम् विज्ञानसम्मत रूपमा हेर्ने गरिन्छ । तर हामी हाम्रो आफ्नै परम्परागत संस्कृतिलाई रूढिवादी र अन्धविश्वातसको आँखाले हेर्न थालिएको छ । यसैका कारण नै हाम्रो संस्कृति बिस्तारै मृतावस्थामा परिणत हुन थालेको छ । अतः आदिवासी जनजातिमध्ये जनसंख्याको हिसाबले पहिलो स्थानमा रहेको मगर जाति र यस जातिभित्रका विभिन्न भाषिक समूहमध्ये खामपाङ् पुन मगरको परम्परागत ज्ञानलाई संवहन गर्ने झाँक्री परम्पराप्रति लोकको विश्वास र यसमा अन्तरनिहित वैज्ञानिकतालाई पर्गेल्ने प्रयास गरिएको छ ।

३.१ लोकविश्वास

लोकले परम्परादेखि मान्दै आएको विश्वास वा मान्यतालाई लोकविश्वास भनिन्छ । यो आस्था र श्रद्धासहितको दृढ निश्चयमूलक मानसिक धारणा हो । यसैले लोकले विश्वाईसलाई सार्वभौम ठान्छ र कुनै धारणा वा कार्यप्रति अटल रहिरहन प्रेरित गर्दछ । लोकको मानसपटलमा विश्वास जन्मनुको कारण प्राचीन मानवका अज्ञानता, भय तथा आत्मरक्षाको प्रवृतिका कारण दैवी शक्तिमा ठूलो विश्वास गर्नु हो । झाँक्री परम्परा पनि त्यही विश्वासको उपज हो । प्रत्येक आदिवासी जनजाति समाजमा आआफ्नै शैली र विधिविधानबाट सम्पन्न गरिने झाँक्री परम्परा छ । पितृपूजा नै झाँक्री परम्पराको केन्द्रबिन्दु हो । 'लोक कल्याणकारी कार्य गऱ्यो भने जीवनको अन्तिम क्षण भरिभराउका साथ बित्छ, राम्रो मरण हुन्छ र आफ्ना सन्तानहरूलाई फलिफाप हुन्छ' तर 'गलत कार्य गऱ्यो' भने जीवनको अन्त्यतिर विभिन्नप कष्टहरू भोग्नु पर्छ भनी झाँक्रीहरू पाप र पुण्य बारे आफ्नो विश्वास प्रस्तुत गर्दछन् । यसर्थ झाँक्रीहरू लोकले परम्परादेखि मान्दै आएको पाप र धर्मका बारेमा बडो सजक रहेका हुन्छन् । झाँक्रिनी पनदेवी पाइजाअनुसार 'देउ निगाली, पैयू, रूस्को सेउला, भकेम्ली, जौं जस्ता वनस्पतिहरु र सुनपंखी अर्थात् कुखुराहरू सत्ते युगमा स्वर्गमा देउताहरूसँग बस्थे पछि मनुखेको सेवा गर्न मर्त्यकलोकमा झरेका हुन् । मनुखेको सेवा गर्दा उनीहरूको मुक्ति हुन्छ' यो त्यस क्षेत्रका झाँक्री परम्परामा रहेको झाँक्रीहरूको विश्वारस हो । त्यही विश्वासका कारण झाँक्री परम्परागत उपचार पद्धतिमा यिनै वनस्पति र सुनपंखीको प्रयोग गर्दछन् । झाँक्रीहरूसँग अलौकिक शक्ति भएकाले देवीदेउताहरूसँग निकट सम्बन्ध राख्छन् र मन्त्र पाठ गरेर देवीदेउताहरूलाई खुशी पारी झारफुकद्वारा उपचार गर्छन् । त्यसैले उनीहरूलाई सधैं खुशी तुल्याउनुपर्छ । रिसाएमा अनिष्ट हुन्छ भन्ने लोकले झाँक्रीको शक्तिप्रति विश्वास गर्दछन् ।

३.२ वैज्ञानिकता

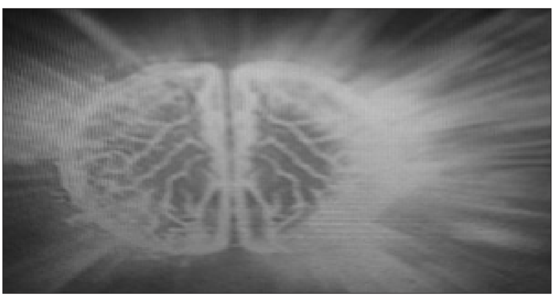
प्रकृतिमा रहेका विभिन्न वस्तु र विषयको प्रयोग र परीक्षणका आधारमा प्रतिपादन गरिएको ज्ञान नै विज्ञान हो । कुनै विषयको अवलोकन र परीक्षणबाट प्राप्ति हुने प्रयोगात्मक विशिष्ट ज्ञान नै विज्ञान हो । सैद्धान्तिक

रूपमा स्थापित विषयलाई ज्ञान र प्रयोगात्मक रूपमा प्रमाणित विषयलाई विज्ञान भनिन्छ । अतः स्थापित सिद्धान्तका आधारमा झाँक्रीको उपचार विधिलाई दाँजेर हेर्ने सिलसिलामा यहाँ क्वान्टम भौतिक विज्ञान, ध्वनि थेरापी, वनस्पति विज्ञान र मनोविज्ञानका माध्यमबाट यसको विवेचना गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

३.२.१ क्वान्टम भौतिक विज्ञान र झाँक्री आध्यत्मिक शक्ति

माक्स प्लाङ्क नामक जर्मनी वैज्ञानिकले सन् १९०० मा जर्मन भौतिक समाजको बैठकमा पहिलो पटक Quantum theory प्रस्तुत गरेका थिए । जसलाई हामी Quantum Physics का नामले बुझ्दछौं अर्थात् क्वान्टम भौतिक विज्ञान । साना एकाइहरूको अस्तित्व नै क्वान्टम सिद्धान्तको पहिलो धारणा हो । यसअनुसार सानोभन्दा सानो कण नै क्वान्टा हो अर्थात् उर्जाको न्यूनतम् मान नै क्वान्टा हो (लामिछाने, २०७८, पृ.६९) । ब्रह्माण्डका हरेक पदार्थ तरङ र कण दुवै अवस्थामा रहेका हुन्छन् । प्रकाशको अस्तित्त्व पनि कण र तरङ्गको स्वरूपमा हुन्छ । हरेक तरङ्गित वस्तु एक अर्काको निकटमा रहेका हुन्छन् (लामिछाने, २०७८, पृ.१४२) । मानिसको जीवनको हरेक क्षण र क्षेत्र अणु र परमाणुले घेरिएको छ । परमाणुविहिन मानव जीवनको कल्पना गर्न सकिन्न । परमाणुमा नितान्त मौलिक विद्युत शक्तिको सिर्जना भएको हुन्छ (लामिछाने, २०७८, पृ.३९ ।

भाँक्री उपचारमा क्वान्टम विज्ञानको प्रभाव रहेको देखिन्छ । बिरामीको उपचार गर्दा ब्रह्माण्डमा तरङत वस्तुहरूसँग आफ्नो ध्यानको सहयोगमार्फत आफ्नो शरीरको शारीरिक तरङ्ग सम्बन्ध स्थापित गर्दछन् । त्यस सम्बन्धबाट विशेष शक्ति प्राप्त गर्दछन् । सोही शक्ति एकत्रित गर्दछन् र बिरामी व्यक्तिको मानसिक तहसम्म तरङका माध्यमले सम्बन्ध स्थापित गर्दछन् । यस अवस्थामा झाँक्रीको शरीरमा विशेष कम्पन हुन्छ । सो कम्पन सहितको तरङ्गमा अझ साधना सहितको ध्यान दिइँदा ती तरङ्गहरु निश्चित आकारमा बद्ध हुन्छन् र वाणीका रूपमा प्रस्तुत हुन्छन् अनि झाँक्रीले केही भन्न थाल्छन् । त्यसलाई स्थानीयले झाँक्री बकेको भन्दछन् । झाँक्रीको यस कार्यलाई ब्रह्माण्डका कुनै पनि अदृश्य वस्तुहरु प्राप्त गर्ने दृढ चाहनामा ध्यान केन्द्रित भयो भने ती वस्तुहरु आकारमा दृश्यमान हुन्छन् भन्ने तथ्य क्वान्टम भौतिक विज्ञानको सारले पुष्टि गराउँछ ।



चित्र नं. ९ : मानसिक तरङ्ग

चित्र नं. १० : मानसिक तरङ्ग स्थापितको अवस्था

३.२.२ ध्वनि थेरापी र मनोवैज्ञानिक झाँक्री उपचार विधि

झाँक्रीले बिरामीको उपचार गर्दा प्रमुख रूपमा ढेङ्ग्रो र होमको प्रयोग गरेका हुन्छन् । यस बेला झाँक्री र बिरामी आमनेसामने बसेका हुन्छन् । यो उपचारको क्रम विभीन्न तीन पटकसम्म चल्छ । प्रत्येक पटक

लगभग ९ घण्टा जति चलिरहन्छ । झाँक्रीको ढेङ्ग्रोबाट निरन्तर रूपमा ध्वनिशक्ति उत्पन्न भएको हुन्छ भने होमबाट विशेष प्रकाशीय शक्तिको उत्पन्न भएको हुन्छ । यो एक किसिमको ध्वनि थेरापी उपचार पद्धति हो । ध्वनि थेरापी प्राचीन उपचार विधि हो । अहिले यस विधिमार्फत शारीरिक तथा मानसिक उपचारका गर्न थालिएको छ । ध्वनिले एक प्रकारको तरङ प्रवाह गर्दछ । ध्वनिमय तरङले संगीत प्रदान गर्दछ र संगीतको उद्देश्य शान्ति प्राप्ति हो । ग्रीक दार्शनिक पाइथागोरसले ध्वनि (Sound) लाई रोग निवारकका रूपमा प्रयोग गरेको पाइन्छ । ध्वनिबाट निस्केको तरङ जब हाम्रा कानद्वारा श्रवण गरिन्छ, तब हाम्रा शरीरका कोषिकामा सञ्चारण हुन्छ । शरीरका कोषिकामा सञ्चारित ध्वनिले कोषिकाहरू सक्रिय हुन थाल्छन् । मन्द खालको ध्वनिले व्यक्तिलाई आनन्द प्रदान गर्दछ भने तिखो खालको ध्वनिले व्यक्तिलाई सजक गराइरहेको हुन्छ ।

ध्वनि थेरापी प्रक्रियाले शरीरमा एक किसिमको शक्ति उत्पन्न गराउँछ । यसबाट सकरात्मक शक्ति प्रवाहित हुन्छ । त्यो सकारात्मक शक्ति र प्रकाशकीय शक्ति मान्छेको मनमा तरङ्गित हुन थाल्दछ । जसले नकारात्मक शक्तिद्वारा अवरोध गरिएका सोचलाई परिवर्तन गर्न मद्दत पुर्‍याउँछ । ध्वनिद्वारा प्रवाहित सकारात्मक शक्तिले दुखी मनलाई खुशी र शान्ति प्रदान गर्दछ र कमजोर मनोभावलाई दरिलो बनाउँछ । जब मन दरिलो भएर आउछ , तब मनोबल बढेर आउँछ । प्रबल मनोबलका कारण उसका रोगहरु बिस्तारै निको हुँदै जान्छन् ।

३.२.३ वनस्पति विज्ञान र झाँक्री उपचारका सामग्रीहरू

झाँक्रीले बिरामीको उपचारका क्रममा मूलतः भकेम्ली, पैंयू र जौं जस्ता वनस्पतिको प्रयोग गरेका हुन्छन् ।

भकेम्ली

भकेम्ली एउटा जङ्गली बोट हो । पहाडी क्षेत्रमा पाइने यस बोटको वैज्ञानिक नाम Rhus Javanica L 1753 हो । अनुसन्धानले बताएअनुसार यसले पेट, पित्तथैली र फोक्सो सम्बन्धिका विकार हटाउनुका साथै रक्तस्राव रोक्ने, कपाल झर्न रोक्ने तथा जीवाणुनाशक औषधीका रुपमा काम गर्दछ । झाँक्रीले बिरामीको उपचारका क्रममा होम पोल्दा आवश्यक पर्ने दाउराको रूपमा भकिम्लोको प्रयोग गर्छन् । यस कामको समयावधि लगभग १ घण्टा लामो समयसम्म चलिरहन्छ । भकेम्लीको काठबाट निस्केको धुँवाले औषधीको काम गरिरहेको हुन्छ ।

चित्र नं. ११ : पहाडी क्षेत्रमा पाइने भकेम्ली

चित्र नं. १२ : पैंयूको फूल

पैंयु

पैंयु पहाडी क्षेत्रमा पाइने एक प्रकारको वनस्पति हो । यसलाई अङ्ग्रेजीमा Wild Himalayan Cherry भनिएको पाइन्छ । यसको वैज्ञानिक नाम Prunus Cerasoids हो । विभिन्न अध्ययनअनुसार यसको प्रयोगले

ज्वरो, छालाका रोगहरू, घाउखटिरा, महिलाको स्वास्थ्यमा भएको गडबडी, स्त्री प्रजननको समस्याको समाधान, शरीर पोल्ने तथा मृगौला समस्याको समाधान गर्दछ । झाँक्रीले बिरामीको उपचारका क्रममा प्रशस्त पैंयुका लिङ्गाको प्रयोग गरेका छन् । यसका साथै बिरामीलाई पानी छ्याप्ने काममा पैंयुको कलिलो मन्टासहितको हाँगा प्रयोग गरेका छन् । लगभग एक घण्टासम्म चल्ने यस कार्यमा होमबाट उत्पन्न राप र तापले पैंयुको हाँगा तथा पात वाष्पीकरण भई आवश्यक तत्त्व बिरामीले श्वासप्रश्वासका माध्यमबाट प्राप्त गर्दछ, जसका कारणले उपचारमा केही सकारात्मक परिवर्तन देखा पर्दछ ।

जौं

जौं पहाडी क्षेत्रमा उब्जाइने अन्नबाली हो । अङ्ग्रेजीमा Barley भन्दछन् । यसको वैज्ञानिक नाम Hordeum Vulgare हो । विभिन्न अध्ययनअनुसार जौंले मुटुको रोग, हाई कोलेस्टर, मधुमेह, ब्लड प्रेसर, छालासम्बन्धी रोग, पेटसम्बन्धी सम्पूर्ण रोग तथा क्यान्सर जस्ता रोगको समाधान गर्दछ । जौं बढी रेसादार खाना हो । व्यक्तिले प्रत्येक दिन ३.७ ग्राम जौंको आहार लगातार ४ देखि २४ हप्तानसम्म सेवन गऱ्यो भने रोग लाग्नबाट बचाउँछ । झाँक्रीले बिरामीको उपचार गर्ने क्रममा आगोमा जौंको होम गरेका छन् । यो क्रम निरन्तर रूपमा एक घण्टासम्म चलेको छ । भकेम्लीको काठमा होम गर्दा जौंको प्रयोग गरिएको हुन्छ । यस कार्यमा बिरामीले धुँवाका माध्यमबाट जौंबाट प्राप्त गरिने आवश्यक आयुर्वेदिक तत्त्व श्वासप्रवासका माध्यमबाट प्राप्त गर्दछ ।

४. निष्कर्ष

आदिवासी जनजातिको मौलिक ज्ञान तथा संस्कृति संरक्षक एवम् संवाहकका रूपमा झाँक्रीको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको देखिन्छ । उनीहरूको आफ्नै नियम, शैली, मूल्य र मान्यता हुन्छ । त्यसैले सभ्यताको प्रारम्भिक कालदेखि हालसम्म पनि झाँक्री परम्पराले लोकको बलियो आस्था र विश्वास प्राप्त गरेको छ । झाँक्रीद्वारा गरिने उपचार पद्धतिमा आदिवासी ज्ञान देखिन्छ जुन यो विज्ञान सम्मत छ । भौतिक विज्ञानको क्षेत्रमा देखा परेको क्वान्टम सिद्धान्त र त्यही सिद्धान्तमा आधारित विश्व शक्ति, गतिशील ऊर्जा, ध्वनि लहर वा तरङ, प्रभाव र उपचार तथा मनोविज्ञानका साथै वनस्पतिको औषधोमूलक विशेषता आदिले झाँक्री ज्ञान र परम्परागत उपचारलाई विज्ञानसम्मत देखाएको छ ।

सन्दर्भ सूची

पुन, प्रतिभा (२०७५) धौलागिरि क्षेत्रको अमूर्त लोकसंस्कृतिः झाँक्री. ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

प्रश्रित, मोदनाथ (२०६६). हाम्रो संस्कृतिमा लुकेको विज्ञान चेतना.भृकुटी.पूर्णाङ्क ६. माघ-चैत.पृ.७७-८२ ।

लामिछाने, शोभाकान्त (२०७८). क्वान्टम सिद्धान्त.काठमाडौः इन्डिगो इन्क प्रा. लि. ।

Tangpu, Vareishang and Yadav K . Arun . -2002) . Antidiarrhoeal activity of Rhus javanica ripen fruitin albino mice . Department of zoology, north eastrn hill university: India . Page 39-44 .

Webmd .com/vitamins/ai/ingredientmono-799.

स्रोत व्यक्तिः

झाँक्रेनीः पनदेवी पाइजा, उमेरः ६५ (माग्दी) ।

बिरामीः रूबि पुर्जा, वर्षः ४१ (माग्दी)

किरात राई जातिको अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञान

डा. भक्त राई[1]

<bhaktarai@yahoo.com>

सार

संस्कृति परम्परागत रूपमा हस्तान्तरण हुँदै आएको मानव जीवनको समग्रता हो । मान्छेले जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा निर्माण गरेको मूर्त तथा अमूर्त सम्पूर्ण क्रियाकलाप नै संस्कृति हो । संस्कृति हजारौं पुस्ताले भोग्दै आएको जीवनपद्धति पनि हो । संस्कृति मान्छेको अनेकौं क्रियाकलापसँग जोडिएको प्राचीन ज्ञान पनि हो । प्रस्तुत अध्ययनमा अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञानबारे विवेचना गरिएको छ । यस अध्ययनमा संस्कृतिको परिचय, वर्गीकरण, निर्माण, विशेषता, स्वरूप र किरात राई जातिमा प्रचलित अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञान बारेमा अन्वेषण गरिएको छ । प्रस्तुत अध्ययनबाट आम पाठकलाई संस्कृतिबारे जानकारी हुनका साथै किरात राई जातिमा प्रचलित अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञानबारे समेत आवश्यक सूचना प्राप्त हुनेछ भन्ने विश्वास गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *अमूर्त, जीवनयापन, अनुष्ठान, अवलम्बन, मुन्दुम, जीविकोपार्जन र तन्त्रमन्त्र ।*

१. विषयप्रवेश

वस्तुतः संस्कृति भनेको मानिसले जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा अवलम्बन गर्ने जीवन शैली हो । सामान्यतः रीतिथिति, परम्परा, भेषभूषा, खानपान, चाडपर्व आस्था, विश्वास, नाचगान आदिलाई मात्र संस्कृतिको रूपमा बुझ्ने गरिन्छ । तर संस्कृति भनेको यति मात्र होइन त्यसैले संस्कृतिलाई सङ्कुचित अर्थमा बुझ्नु राम्रो हुँदैन । कुनै पनि जाति, वर्ग र समुदायले परापूर्व कालदेखि नै अनवरत रूपमा अवलम्बन गर्दै आएको, अङ्गीकार गर्दै आएको समग्र क्रियाकलापको समष्टि रूप नै संस्कृति हो । संस्कृति दुई प्रकारका छन् - मूर्त तथा अमूर्त संस्कृति जसलाई भौतिक तथा अभौतिक पनि भन्न सकिन्छ । मूर्त संस्कृतिभित्र भौतिक वस्तुहरू (देख्न र छुन सकिने) मस्जिद, मन्दिर, माङ्खिम, गुम्बा, विहार, मठ, चोक, डबली, पाटी, पोखरी, खेलमैदान, साकेलाथान, पूजाथान, मण्डप, गल्ली, कोत, आँगन, धारा, हिटी आदि मानव निर्मित वस्तुहरू पर्दछन् भने अमूर्त संस्कृतिभित्र अभौतिक वस्तुहरू (देख्न र छुन नसकिने) भाषा, साहित्य, धर्म, दर्शन,

१ डा. भक्त राईका लोकसंस्कृति र दर्शनसम्बन्धी पुस्तक तथा लेखरचना प्रकाशित छन् ।

विचार, आस्था, मूल्य, मान्यता, सिप, कला, खानपान, नाचगान, हासखेल, जात्रा/उत्सव, गीत-सङ्गीत, माया-प्रिती, रोदन-क्रन्दन, ज्ञान, विवेक, रुचि, स्वभाव आदि वस्तुहरू पर्दछन् ।

विश्वमा हरेक जाति, वर्ग र समुदायले आ-आफ्नो तरिकाले जीवनयापन गर्ने भएकोले सोही अनुरूपको संस्कृति निर्माण हुने गर्दछ । त्यसैले संसारमा विभिन्न प्रकारको संस्कृतिको जन्म र विकास हुन पुगेको हो । ती संस्कृतिहरूलाई अलग-अलग ढङ्गले चिन्ने र बुझ्ने गरिन्छ । जस्तैः धर्मको आधारमा किराती संस्कृति, बौद्ध संस्कृति, हिन्दु संस्कृति, इस्लाम संस्कृति आदि; यसैगरी जातको आधारमा राई संस्कृति, नेवार संस्कृति, तामाङ संस्कृति, क्षेत्री संस्कृति, बाहुन संस्कृति, थारू संस्कृति, मगर संस्कृति आदि; यसरी नै देश अनुसारको, भूगोल अनुसारको जस्तै : नेपाली संस्कृति, भारतीय संस्कृति, जर्मनी संस्कृति, पूर्वीय संस्कृति, पाश्चात्य संस्कृति आदि । यसरी मानिसद्वारा निर्मित संस्कृतिको अनेक रूप र प्रकार हुने गर्दछन् । संस्कृति मानिसको पहिचान हो । अन्य पशुपंक्षी, जीवजन्तुहरू भन्दा मानिस पृथक हुनको प्रमुख कारण संस्कृति नै हो । प्रस्तुत आलेखमा संस्कृतिको परिचय, अर्थ तथा परिभाषा, संस्कृतिको निर्माण, संस्कृतिको विशेषता, संस्कृतिको वर्गीकरण तथा नेपालमा अवलम्बन गरिने विभिन्न प्रकारका संस्कृतिहरूमध्ये किरात राई जातिको अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञानका बारेमा विवेचना गरिएको छ ।

२. संस्कृतिको अर्थ तथा परिभाषा

'संस्कृति' को शाब्दिक अर्थ परिष्कार, परिमार्जन, शुद्ध, व्यवस्थित, सुधारिएको, सुसंस्कृत भन्ने लाग्दछ । अङ्ग्रेजीमा संस्कृतिलाई (Culture) भनिन्छ । यो ल्याटिन भाषाको 'Cultura' बाट आएको हो र यसको अर्थ पनि मानिसको सभ्यता वा परिष्कार भन्ने नै लाग्दछ । तर वर्तमान सन्दर्भमा भने संस्कृतिको अर्थ परिष्कार, शुद्ध भन्दा पनि यसलाई सामाजिकताको रूपमा बुझ्नु वाञ्छनीय देखिन्छ ।

संस्कृति मानवद्वारा निर्मित मानिसकै आन्तरिक विश्वास हो । हरेक व्यक्तिमा आफ्नो संस्कृतिको अमिट छाप परेको हुन्छ । जतिसुकै, अवैज्ञानिक, असुन्दर वा अनुपयोगी भए पनि मानिसलाई आफ्नो संस्कृति प्यारो लाग्दछ । त्यसैले संस्कृतिलाई एक्कासी परिवर्तन गर्न वा छाड्न मानिसलाई कठिन हुन्छ । त्यसैले संस्कृतिको अर्थ परिष्कार, उन्नत, सुधारिएको, शुद्ध, पवित्र नभइ आस्था एवम् विश्वासमूलक जीवनपद्धति वा शैलीको अर्थमा बुझिनु उपयुक्त हुन्छ । तर, संस्कृति समय, आवश्यकता र परिस्थितिअनुसार निरन्तर रूपमा परिष्कृत, परिवर्तन भइरहने तत्त्व हो ।

संस्कृति के हो ? भन्ने सवालमा विभिन्न समयमा विभिन्न लेखक, अनुसन्धाताहरूले आ-आफ्नै ढङ्गले परिभाषित गर्ने गरेको पाइन्छ । ती विभिन्न परिभाषाहरूमध्ये मुख्य केही परिभाषाहरू देहायअनुसारका छन् :

बाबुराम आचार्य (२०५४) का अनुसार देश, समाज वा जातिहरूमा रहेको चालचलन, रीतिरिवाज, भेषभूषा, आमोद-प्रमोद, शिल्प व्यवसाय, धार्मिक मान्यता र भाषा एवम् साहित्य आदि मानसिक चिन्तनका उपजको समष्टि नै त्यस देश, समाज वा जातिको संस्कृति हो ।

यसरी नै रेशराज अधिकारी र हरिहर घिमिरे (२०५६) काअनुसार सारांशमा भन्ने हो भने संस्कृति मानवले एक समाजको सदस्यको हैसियतले आर्जन गरेको ती सम्पूर्ण कुराहरूको योग हो, जसमा ज्ञान, विश्वास, मूल्य, मान्यता, भाषा, कानुन, प्रथा आदिको समावेश भएको हुन्छ ।

संस्कृतिसम्बन्धी नेपाली शब्दसागर (२०५८) मा यस्तो उल्लेख गरिएको छ - कुनै चिजलाई परिमार्जन गरी निस्खोट दिने काम, परिष्कार, संस्कार, कुनै राष्ट्र वा जातिको सर्वाङ्गीण प्रतिबिम्ब देखिने शिल्प-

विचार, दर्शन आदि क्रियाकलापको परिष्कृत रूप, अनन्त पूर्वदेखि आचार-विचार, आदिमा विकसित हुँदै आएको समाजको यथार्थ स्वरूप देखिने अभिव्यक्ति आदि समेतको समूह वा साधन, कला-साहित्य-भाषा-धर्म आदि मूल्य परम्पराको समष्टि नाम ।

निनु चापागाई (२०५९) का अनुसार संस्कृति, सामाजिक र आर्थिक संरचनाको प्रतिबिम्ब भएको हुँदा यसको परिधि एकदमै व्यापक छ । मानव जातिले भौतिक र मानसिक श्रमबाट सिर्जना गरेका सबै मूल्यवान् वस्तुहरू संस्कृति हुन् ।

भरत प्रसाद लामिछाने (२०६३) काअनुसार वैयक्तिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक, धार्मिक व्यवस्था र कलाकौशल, रहनसहन, भाषा, भेषभूषा, उपासना र परम्परागत संस्कार आदि समस्त हलचल नै संस्कृति हो ।

अमर गिरी (२०६७) भन्छन् - संस्कृति भन्नाले भौतिक र आत्मिक संस्कृतिको योग भन्ने बुझिन्छ ।

भक्त राई (२०७१) काअनुसार संस्कृति भनेको मानिसले प्राचीन समयदेखि आस्था र विश्वासपूर्वक अवलम्बन गर्दै आएको जीवनशैली हो ।

टायलर (Tylor, 1871) काअनुसार संस्कृति त्यो जटिल समग्रता हो, जसमा ज्ञान, विश्वास, कला, नैतिकता, कानुन, प्रथा र कुनै अन्य क्षमताहरू एवम् आदतहरू समावेश हुन्छ, जसलाई मानिसले समाजको सदस्य भएको नाताले आर्जित गर्दछ ।

अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणसम्बन्धी महासन्धि सन् २००३ को धारा २ ले 'अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा भन्नाले प्रचलनहरू, प्रतिनिधिहरू, अभिव्यक्तिहरू, ज्ञानसिपहरू साथ-साथै साधनहरू, वस्तुहरू, कलावस्तुहरू र त्यससँग जोडिएका सांस्कृतिक स्थलहरू जसलाई ती समुदायहरू, समूहहरू तथा कतिपय अवस्थामा व्यक्तिहरू समेतले सांस्कृतिक सम्पदाको अङ्गको रूपमा चिनारी गरिरहेका हुन्छन् तिनलाई बुझ्नुपर्छ भनिएको छ ।

यसरी संस्कृतिसम्बन्धी विभिन्न समयमा विभिन्न लेखक, अनुसन्धाताहरूले आ-आफ्ना विचारहरू व्यक्त गरेका भेटिन्छ । यी विभिन्न परिभाषाहरूको सार के हो भने संस्कृति भनेको मानिसद्वारा निर्मित मानिसले नै अवलम्बन गर्ने समग्र क्रियाकलाप हो । मानिसले जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा आवश्यकता र आनन्द परिपूर्ति गर्नका निम्ति गरिने विभिन्न प्रकारका क्रियाकलापहरू जुन निरन्तर रूपमा प्रयोग र परीक्षण गर्ने क्रममा मानिसको जीवनशैली वा जीवनपद्धति बन्न पुग्दछ, त्यही निरन्तरताको समष्टि रूप नै वास्तवमा संस्कृति हो । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने संस्कृति भनेको मानिसले जीवनयापनका क्रममा अनवरत रूपमा अपनाउँदै आएको जीवनशैली वा पद्धति नै संस्कृति हो जुन मानिसको अभिन्न अङ्गको रूपमा रहेको हुन्छ ।

३. संस्कृतिको निर्माण

मानिस सामाजिक प्राणी हो । ऊ समाजमै जन्मन्छ, हुर्कन्छ र समाजमै जीवनयापन गर्दछ । त्यसैले मानिसले समाजबाटै सम्पूर्ण ज्ञानहरू सिक्दछ । मानिसले सृष्टिकालदेखि आफ्नो जीवनयापन गर्ने क्रममा अनेकौं समस्या र आवश्यकतासँग मुकाविला गर्न बाध्य भए । मानिस आफू बाँच्न र आफ्ना सन्ततिहरूलाई बचाउनका निम्ति विभिन्न किसिमका क्रियाकलापहरू अपनाउनु पर्ने भयो । यसरी विभिन्न कार्यहरू एकदिन मात्र गरेर मानिसलाई पुगेन । त्यो काम उसले बारम्बार गर्नु पर्ने भयो । मानिसलाई बाँच्नका निम्ति खानाको

बन्दोबस्त गर्नु पऱ्यो, हावा, पानी, हुरी, जाडो, गर्मी तथा वन्यजन्तुबाट बच्नका निम्ति आवासको निर्माण गर्नुपर्ने भयो । यसरी जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा मानिसले निरन्तर रूपमा अनेकौं कार्यहरू गर्नुपर्ने भयो । यो क्रियाकलाप वा दिनचर्या मानिसको अभिन्न अङ्ग बन्न पुग्यो यसरी निरन्तर रूपमा बाँच्नको निम्ति अपनाइने जीवनशैली वा जीवनपद्धति नै कालान्तरमा मानिसको संस्कृति बन्न पुग्यो । यसरी मानिसद्वारा निर्मित संस्कृति उसले बाँच्ने आधार, तरिका, समय, भूगोल र परिस्थितिअनुसार फरक-फरक हुँदै जाने गर्दछ । आजभन्दा एक हजार वर्ष अगाडिको मानिसको संस्कृति अथवा जीवनशैली र वर्तमान समयको मानिसको संस्कृति वा जीवनशैली फरक हुनको कारण यही नै हो । त्यसैले मानिसको चेतना आवश्यकता र समयअनुसारको संस्कृतिको निर्माण र विकास हुँदै जाने गर्दछ ।

मानिस जुन संस्कृतिमा हुर्कन्छ सोहीअनुसारको उसको सोचाइ, बुझाइ तथा आचरण हुने गर्दछ । त्यसैले संस्कृतिलाई मानिसले आफ्नो अभिन्न अङ्गको रूपमा अङ्गीकार गर्दै आएको हुन्छ । मानिसले राम्रो, नराम्रो सही, गलत केही नहेरी आफ्नो परम्परागत संस्कृतिलाई पछ्याई रहेको हुन्छ । त्यसैले मानवशास्त्रमा संस्कृति र व्यक्ति बिचको अन्तरसम्बन्धलाई केलाउने कार्य गरिन्छ जसलाई मनोवैज्ञानिक मानवशास्त्र (Psychological Anthropology) भनिन्छ । किनभने संस्कृति सामाजिक वस्तु हो परन्तु संस्कृतिमा व्यक्तिको पनि महत्त्वपूर्ण भूमिका रहन्छ । यसरी नै व्यक्तिमा पनि संस्कृतिको गहिरो छाप परेको हुन्छ । संस्कृति कसरी व्यक्तिको चरित्रमा हावी भएर बसेको हुन्छ भन्ने सन्दर्भमा मानवशास्त्री भिक्टर बारनो (Victor Barnouw, 1973) भन्छन् - संस्कृति र व्यक्तिको अध्ययनले खास खालको सामाजिक वातावरणभित्र रहने व्यक्तिगत वा सामाजिक चिनारीको वृद्धि र विकासलाई बुझ्ने प्रयत्न गर्छ । त्यसैले मानिस जुन सांस्कृतिक धरातलमा बाँचेको हुन्छ सोही अनुरूपको उसको व्यक्तित्व निर्माण भएको हुन्छ । यसैगरी कतिपय लोकप्रिय तथा सामाजिक अगुवा व्यक्तिको कारण पनि सांस्कृतिक अवयवमा परिवर्तन देखा पर्न सक्दछ । त्यसैले व्यक्ति, समाज र संस्कृति एक अर्काको अभिन्न अङ्ग हुन् । यसरी संस्कृतिको निर्माण मानिसको आवश्यकता आस्था र आनन्दका लागि व्यक्ति, परिवार, समाज र समग्र राष्ट्रले थाहै नदिइ गरिरहेको हुन्छ ।

प्राणी जगत्मा मानिसलाई सर्वश्रेष्ठ प्राणी किन पनि भनिन्छ भने मानिससँग अन्य प्राणीभन्दा फरक ज्ञान, विवेक, विचार, अनुभव, अनुभूति, जिज्ञासा, कुतूहल, चिन्तन्, चेतनाजस्ता विशिष्ट गुण विद्यमान हुन्छ । मानसि सृष्टिकालदेखि नै बिस्तारै बिस्तारै विकसित अवस्थामा लम्किरहेको हुन्छ । मानवसभ्यताको प्रारम्भ अवस्थादेखि वर्तमान समयसम्म आइपुग्दा मानिसले जे-जति विकास र उन्नति गर्न सफल भएको छ त्यो कल्पनाभन्दा बाहिरको विषय हो । यही रफ्तारमा मानिस अगाडि बढ्दै जाने हो भने अबका सय वर्ष पछिका मानिसहरूको जीवनशैली कल्पनै गर्न कठीन छ । यसबाट के दखिन्छ भने मानिसको समग्र क्रियाकलाप, जीवनशैली या जीवनपद्धति परिवर्तनशील छ । मानिसको समग्र जीवनशैली नै उसको संस्कृति भएकोले संस्कृति स्वतः परिवर्तनशील छ ।

कुनै पनि जाति, वर्ग, समुदाय वा राष्ट्रको संस्कृतिको निर्माण र विकास तुरून्तै नभएर हजारौँ वर्षको निरन्तरताबाट मात्र भएको हुन्छ । त्यसैले संस्कृति हजारौ हजार वर्षको त्याग र तपस्याको क्रमबद्ध इतिहास पनि हो । संस्कृतिको निर्माण कुनै एक व्यक्तिको प्रयासले मात्र सम्भव हुँदैन । वास्तवमा संस्कृति त्यस्तो तत्त्व हो जसले मानिसलाई एक जैविक प्राणी (Biological Being) बाट सामाजिक प्राणी (Social Being) मा परिवर्तन गरिदिन्छ । त्यसैले संस्कृतिको निर्माण मानिसले जीवन भोगाइका क्रममा निरन्तर निरन्तर रूपमा थाहै नपाइ गरिरहेको हुन्छ जो आवश्यकता, समय, सन्दर्भ र परिस्थितिअनुसार गतिशील र थपघट हुँदै जान्छ ।

४. संस्कृतिको विशेषता

संस्कृति मानव निर्मित वस्तु हो र यसलाई मानवले नै अवलम्बन गर्दछन् । संस्कृतिको आफ्नै प्रकारको विशेषता हुन्छ, यसका प्रमुख विशेषताहरू निम्नानुसार छन् :

४.१ मानव निर्मित वस्तु

मानिसले आफ्ना आवश्यकता (गास, बास, कपास) र आनन्द (मनोरञ्जन) प्राप्त गर्नका लागि निर्माण गरेको क्रियाकलापको समष्टि योग नै संस्कृति हो । त्यसैले संस्कृतिको प्रमुख विशेषता मानव निर्मित वस्तु हो ।

४.२ प्राचीनता

संस्कृतिको महत्त्वपूर्ण विशेषता प्राचीनता हो । मानिस जतिनै सभ्य र आधुनिक बन्न पुगे पनि उसको व्यवहारमा प्राचीन संस्कृति कतै न कतै झल्केकै हुन्छ । मानिसले सृष्टिकालदेखि नै आफ्नै प्रकारको संस्कृति निर्माण गरेको हुन्छ, जसले मानिसलाई पछ्याई रहेको हुन्छ । त्यसैले संस्कृति रातारात तुरून्तै निर्माण नभई प्राचीन समयदेखि नै निरन्तर रूपमा हस्तान्तरण हुँदै आएको वस्तु हो ।

४.३ परिवर्तनशील

संस्कृति परिवर्तनशील वस्तु हो । प्राचीन समयदेखि वर्तमान युगसम्म फड्को मार्दा मानिसले अनेकौं संस्कृतिको निर्माण गर्दै तथा छाड्दै आएका छन् । र ती परम्परित संस्कृतिहरू समय, परिस्थिति, सन्दर्भ तथा आवश्यकताअनुसार क्रमशः गतिशील थपघट एवम् परिवर्तित हुँदै जान्छन् । त्यसैले संस्कृति परिवर्तनशील वस्तु हो ।

४.४ हस्तान्तरित

आज हामी जुन सांस्कृतिक धरातलमा बाँचेका छौं, त्यो अघिल्लो पुस्ताबाटै हामीलाई प्राप्त भएको हो । संस्कृति एक व्यक्तिबाट अर्को व्यक्ति, एक समाजबाट अर्को समाज तथा एक पुस्ताबाट अर्को पुस्ता सामु हस्तान्तरण हुँदै जाने वस्तु हो ।

४.५ परिष्कृत, परिमार्जित

संस्कृति गतिशील र परिवर्तन हुने क्रममा परिष्कृत परिमार्जित एवम् थपघट हुँदै जाने गर्दछ । कुनै पनि जाति, वर्ग वा समुदायमा प्रचलित कतिपय नराम्रा परम्पराहरू बिस्तारै छाड्दै जाने, हराउँदै जाने गर्दछ । जस्तै : नेपालमा प्रचलित बालविवाह, बहुविवाह, सतीप्रथा, दासप्रथा, छाउपडी प्रथा, दाइजो (दहेज) प्रथा आदि नराम्रा परम्परित संस्कृतिहरू बिस्तारै परिमार्जन हुँदै जानु यसको विशेषता हो ।

४.६ आध्यात्मिकता

संस्कृति मानिसको आस्था, आसा, भरोसा, विश्वास पनि हो । त्यसैले संस्कृतिभित्र आध्यात्मिक भावना र चिन्तन विद्यमान हुन्छ । संस्कृति एउटा व्यापक एवम् समष्टि प्रक्रिया हो । यसभित्र धर्म, दर्शन, संस्कार, आस्थाजस्ता आध्यात्मिक ज्ञान तथा चिन्तन समेत रहको हुन्छ । संस्कृतिलाई अत्यन्त श्रद्धापूर्वक अवलम्बन गर्ने कारण पनि मानिसको यसप्रतिको आस्था एवम् विश्वास नै हो ।

४.७ पृथकता

संस्कृतिको अर्को महत्त्वपूर्ण विशेषता भनेको यसको पृथकता हो । मानिस जीविको पार्जनका लागि संसारका विभिन्न क्षेत्रमा विस्तारित हुने क्रममा विभिन्न प्रकारका संस्कृतिहरूको निर्माण हुन पुग्यो । त्यसैले संस्कृति जाति, धर्म, भूगोल, देशअनुसार फरक-फरक खालका हुन्छन् । त्यसैले संस्कृति समय, समाज र समुदायअनुसार पृथक हुन जान्छ ।

यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने संस्कृति मानव निर्मित हुनु, प्राचीन तथा परिवर्तनशील हुनु, परिष्कृत, आध्यात्मिकता, हस्तान्तरित एवम् पृथक हुनु यसको महत्त्वपूर्ण विशेषता हो ।

५. संस्कृतिको वर्गीकरण

संस्कृति मूलतः दुई प्रकारका हुन्छन् । देख्न र छुन सकिने संस्कृति जसलाई भौतिक संस्कृति (Tangible Culture)भनिन्छ र देख्न र छुन नसकिने संस्कृति जसलाई अभौतिक संस्कृति (Intangible Culture) भनिन्छ । यो भौतिक तथा अभौतिक संस्कृतिलाई मूर्त संस्कृति र अमूर्त संस्कृति पनि भनिन्छ । अमूर्त संस्कृतिलाई अमूर्त संस्कृतिसम्बन्धी महासन्धि सन् २००३ ले देहायअनुसार परिभाषित गरेको छ ।

(क) अर्मूत सांस्कृतिक सम्पदाको संवाहकको रूपमा रहेको भाषा सहितका मौखिक परम्पराहरू तथा अभिव्यक्तिहरू,

(ख) अभिनय कलाहरू

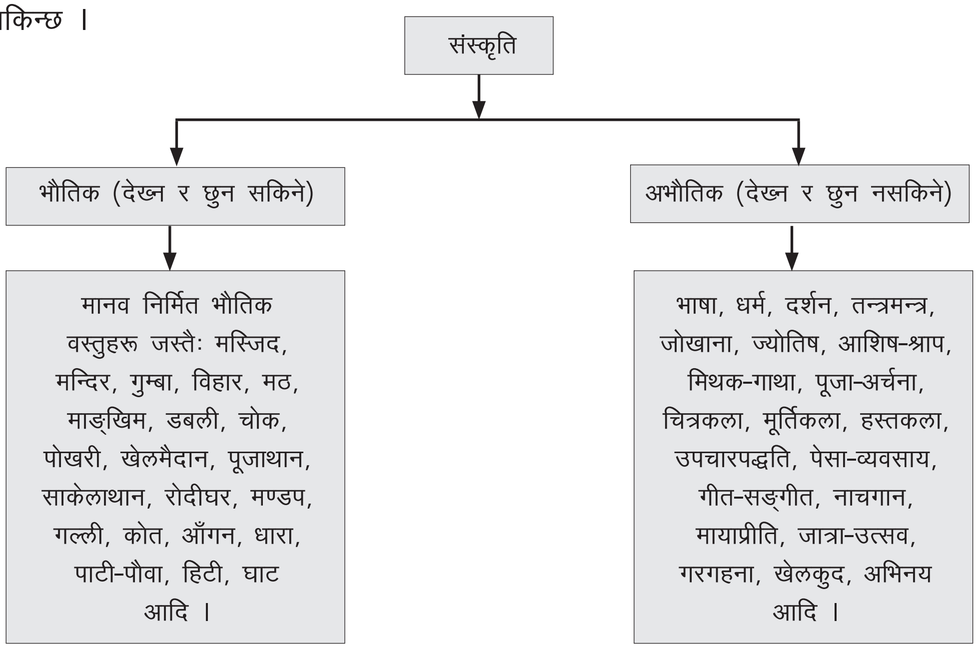
(ग) सामाजिक व्यवहारहरू, अनुष्ठानहरू तथा चाडपर्वका उत्सवहरू

(घ) प्रकृति र ब्रह्माण्डसँग सम्बन्धित ज्ञान तथा व्यवहारहरू र

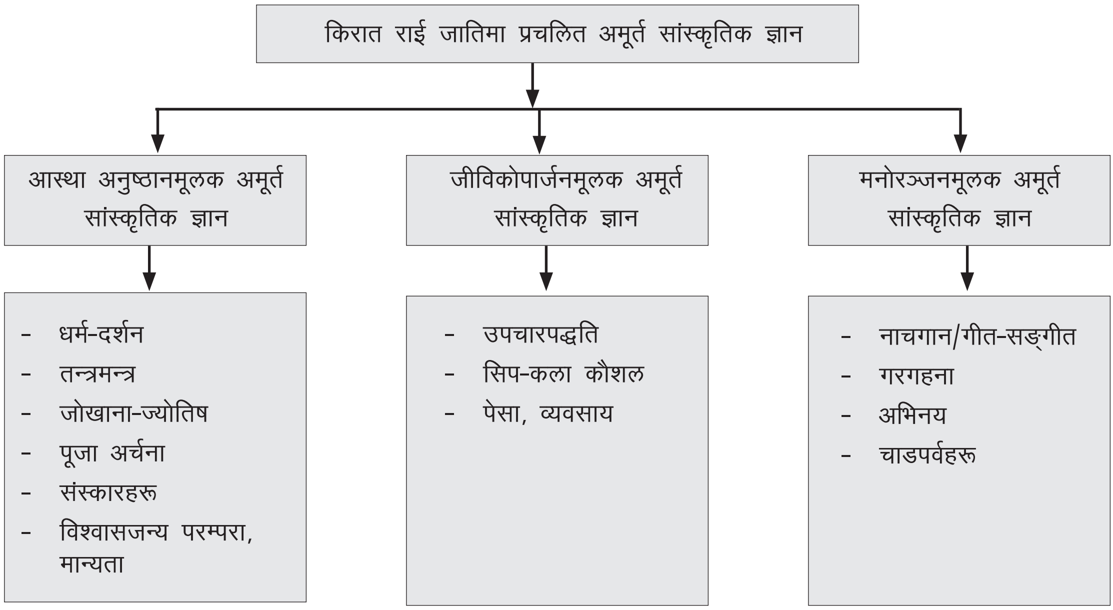
(ङ) परम्परागत कलाकौशलता ।

(युनेस्को महासन्धि- सन् २००३)

भौतिक संस्कृति अर्थात् मूर्त संस्कृति र अभौतिक संस्कृति अथवा अमूर्त संस्कृतिलाई देहायअनुसार प्रस्तुत गर्न सकिन्छ ।



किरात राई जातिमा प्रचलित अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञानलाई मूलतः तीन भागमा छुट्याएर अध्ययन गर्न सकिन्छ । ती हुन् :



(१) आस्था अनुष्ठानमूलक अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञान

क. धर्म-दर्शन

किरात राई जातिको धर्मलाई किरात धर्म भनिन्छ । पितृ र प्रकृतिलाई पुज्ने यी जातिको धर्म दर्शन उनीहरूको मौखिक वाङ्मय मुन्दुममा आधारित छन् । कुनै पनि प्रकारको काल्पनिक ईश्वरको सत्तालाई अस्विकार गर्ने किरात धर्मले आफ्ना मृत तथा जीवित पितृ र प्रकृतिलाई यो चराचर जगत्को निर्माता, पालनकर्ता तथा संहारकर्ताको रूपमा पूजाअर्चना गर्दछन् ।

ख. तन्त्र-मन्त्र

किरात राई जातिले तन्त्रमन्त्र परम्परामा विश्वास राख्दछ । प्राचीन पूर्वीय सभ्यतामा देखापरेको तन्त्रवादी चिन्तन वर्तमान समयसम्म यी जातिमा पाइन्छ । विशेषतः मुन्धुमवेत्ता वा मुन्धुमविद् धामी, झाँक्रीहरूले तन्त्र-मन्त्रमार्फत संस्कार अनुष्ठान उपचार तथा पूजा अर्चना गर्ने गर्दछन् ।

ग. जोखाना-ज्योतिष

किरात राई जातिमा भविष्यवाणी गर्ने प्राचीन प्रचलन भेटिन्छ । यसकालागि भविष्यवेत्ताका रूपमा धामी, झाक्रीहरू हुने गर्दछन् । उनीहरूले जोखाना हेरेर राम्रो नराम्रो पत्ता लगाउने तथा ग्रहशान्ति गर्ने, सातो ल्याउने, शिर ठड्याउने आदि कार्यहरू गर्ने प्रचलन छ ।

घ. मिथक-गाथा

किरात राई जातिको आस्था एवम् विश्वासको धरोहर मुन्दुम हालसम्म मौखिक परम्परामा जीवित रहेको छ । मुन्दुमभित्र मान्छेको उत्पत्ति, पृथ्वीको उत्पत्ति, जीवजन्तुको उत्पत्ति, ढुङ्गा-माटोको उत्पत्ति तथा चराचर जगत्को उत्पत्तिको कथा पाइन्छ । यसका साथै मान्छेको उत्पत्ति, किरातीको उत्पत्ति र विकासजस्ता यावत्

सवालको विषयमा विभिन्न प्रकारका मौखिक लोकोक्तिहरू पाइन्छन् । जो एक मुखबाट अर्को मुख, एक समाजबाट अर्को समाज र एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तासामु हस्तान्तरण हुदै हालसम्म जीवित रहेको भेटिन्छ ।

ङ. पूजा–अर्चना

किरात राई जातिले कुनै पनि प्रकारको देवी–देवता वा ईश्वरको अस्तित्त्वलाई विश्वास गर्दैन । यद्यपि यी जातिले आफ्ना पितृ र प्रकृतिलाई भक्तिपूर्वक पूजाअर्चना गर्ने गर्दछन् । जन्मदेखि मृत्युसम्म गरिने विभिन्न प्रकारका सांस्कृतिक, धार्मिक, सामाजिक कार्यहरूमा पितृ र प्रकृतिलाई पूजाअर्चना गर्ने परम्परा राई जातिमा पाइन्छ ।

च. संस्कारहरू

किरात राई जातिमा आफ्ना बेग्लै प्रकारका संस्कार, अनुष्ठान गर्ने प्रचलन छ । उनीहरूको प्रमुख संस्कार हरूमा जन्म, न्वारान, अन्नप्राशन, छेवार, पास्नी, विवाह र मृत्यु आदि प्रमुख रहेका छन् । यी सम्पूर्ण संस्कार सम्पन्न गर्दा घरका जेष्ठ सदस्य वा धामी, झाँक्रीहरूले विधिपूर्वक सम्पन्न गर्ने गर्दछन् ।

छ. विश्वासजन्य परम्परा–मान्यताहरू

किरात राई जातिमा विभिन्न प्रकारको विश्वासजन्य परम्पराहरू पाइन्छ । जस्तैः झारफुक गर्ने (तन्त्रमन्त्रद्वारा उपचार गर्ने विधि), सेहैँ लाग्ने, दोख लाग्ने, भूतप्रेत लाग्ने, रूङरी रूने (मानिसको आत्मा रूने), शिर ढल्ने, पाप लाग्ने, पितृ खुसी वा दुःखी हुने, लच्छिन, अलच्छिन हुने, देउ लाग्ने, सिकारी लाग्ने, वनकोले भेट्ने जस्ता परम्परित मूल्य र मान्यताहरू यी जातिमा पाइन्छ ।

(२) जीविकोपार्जनमूलक अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञान

क. उपचार पद्धति

किरात राई जातिमा दुई प्रकारको उपचार पद्धतिको परम्परा पाइन्छ । पहिलो प्रकारको उपचार पद्धति भनेको धामी, झाँक्रीद्वारा झारफुक गरेर गरिने उपचार विधि र दोस्रो तरिका भनेको प्राकृतिक तरिकाले जडीबुटीद्वारा गरिने उपचार विधि हो । बिरामी पर्दा धामी, झाँक्रीहरूले जोखाना हेरेर रोगको कारण पत्ता लगाउने र सोही अनुरूप उपचार गर्ने प्राचीन परम्परा यी जातिमा पाइन्छ । यसैगरी झारफुकको अतिरिक्त विभिन्न प्रकारका रोग लाग्दा विभिन्न प्रकारका जडीबुटी प्रयोग गरेर तथा अन्य प्राकृतिक चिकित्सा पद्धतिद्वारा पनि उपचार गर्ने गरिन्छ ।

ख. सिप–कला, कौशल

किरात राई जाति अत्यन्तै कलाप्रेमी जातिको रूपमा चिनिन्छ । यी जातिमा विशेषतः हस्तकला, वास्तुकला, पाककला आदि उच्चस्तरका पाइन्छ । हस्तकलाअन्तर्गत विभिन्न प्रकारका घरायसी सामानहरू जस्तैः डोको, डालो, थुन्से, धोबे, पेरूङ्गो, ढडिया, सुकुल, गुन्द्री, मान्द्रो, चित्रा, नाम्लो, दाम्लो, भकारी, मदानी, ठेकी, राडी–पाखी आदि । यसरी नै वास्तुकलाअन्तर्गत माङ्खिम (पितृ पुज्ने ठाउँ), गोठ, घर आदि । पाककलाअन्तर्गत विभिन्न प्रकारका खाद्य सामग्रीहरू जस्तैः जाँड, रक्सी, किनिमा, वाचिपा, तिते, सिस्नु, मासुका परिकार आदि ।

ग. पेसा-व्यवसाय

किरात राई जातिको मूल पेसा खेतीपाती तथा पशुपालन नै हो । हाल आएर वैदेशिक रोजगारी, सरकारी जागिर, व्यापार तथा अध्ययन, अनुसन्धान तर्फ केही मात्रामा लागेको देखिए पनि यी जातिहरूको मूल पेसा खेतीपाती तथा पशुपालन नै हो ।

(३) मनोरञ्जनमूलक अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञान

क. नाचगान/गीत-सङ्गीत

किरात राई जाति अत्यन्त मनोरञ्जनप्रेमी जातिको रूपमा परिचित छन् । नाचगान, भोजभतेर, जमघट, हाँसखेल गर्न मन पराउने यी जातिमा हरेक चाडपर्वहरूमा छरछिमेकी, दाजुभाइ तथा इष्टमित्रहरू भेला भएर नाचगान गर्ने प्रचलन छ । उँभौली (वैशाख पूर्णिमा), उँधौली (मंसिर पूर्णिमा) मा साकेला नाच तथा गीत, बिहे तथा भोजभतेरहरूमा हियारी गीत गाउने, मारूनी नृत्य नाच्ने गरिन्छ भने मेलापात, घाँस दाउरा जाँदा हाक्पारे, गोठाले गीत गाउने गरिन्छ । यसरी विभिन्न प्रकारका नाचगान तथा गीत-सङ्गीतको परम्परा यी जातिमा पाइन्छ ।

ख. गरगहना

राई जाति अन्त्यन्त कलाप्रेमी जातिको रूपमा देखिन्छ । यी जातिका पुरूषहरूले टोपी, लुकुनी, भोटो, कच्छाड, लवेदो आदि मौलिक पहिरन लगाउँछन् भने महिलाहरूले धोती, साडी, चोलो, पटुकी, बर्की आदि लगाउने गर्दछन् । गरगहना भने पुरूषहरूले खासै लगाउँदैनन् । उनीहरूको दौरा वा भोटोको तुनामा बिनायो, जंगली फूलहरू झुण्डिएको हुन्छ भने कम्मरमा खुकुरी भिरेको हुन्छ । महिलाहरूले भने ढुङ्ग्री, बुलाकी, मारवाडी, चिम्टी, सुनफूल, हारको माला, नौगेडी, कल्ली आदि गरगहनाहरू लगाउने गर्दछन् ।

ग. अभिनय

किरात राई जातिमा धामी, झाँक्रीको प्रचलन छ । धामी झाँक्रीलाई विभिन्न थरी राईहरूको भाषा र उनीहरूको कामअनुसार माङ्पा, होमे, विजुवा, कुवी, नाक्छोङ, नाक्छो आदि भन्ने गरिन्छ । उनीहरूले पितृपुज्दा, घरचिन्ता बस्दा वा अन्य धार्मिक सांस्कृतिक अनुष्ठानहरूमा नाच्दै विभिन्न प्रकारका अभिनयहरू गर्ने गर्दछन् । उनीहरूले पशुपन्छी आदिको अभिनय गर्दै नाच्ने तथा कैरन भट्याउने गर्दछन् । यसरी नै उधौली, उँभौलीका बेला विभिन्न शिलीहरू (नाँकच्ने फरक फरक शैली) गर्दा पनि विभिन्न किसिमको अभिनय गर्ने गरिन्छ । जस्तै साथी बोलाउने, बिऊ छर्ने, धान रोप्ने, गोड्ने, काट्ने, टिप्ने, झाँट्ने, थन्क्याउने, कुट्ने, पकाउने, खाने आदिका अभिनय तथा अन्य जीवजन्तुको समेत अभिनय गर्दै मनोरञ्जन गर्ने गरिन्छ । यसका अतिरिक्त किरात राई जातिमा विभिन्न प्रकारका खेलहरू खेल्ने, गीत, सङ्गीत, नाचगान गर्ने, मेलापात, चाडवाड मनाउने, हाँसखेल, मायाप्रिति लगाउने आदि अभिनयमूलक अमूर्त सांस्कृतिक परम्परा र ज्ञान भेटिन्छ ।

घ. चाडपर्व

किरात राई जातिमा विभिन्न प्रकारका चाडपर्वहरू मनाउने प्रचलन पाइन्छ । जस्तैः उँधौली, उँभौली (मंसिरे पूर्णिमा र वैशाखे पूर्णिमामा पितृ र प्रकृतिको पूजा आराधना गर्दै विधिपूर्वक नाचगान गर्ने), मंसिरे (मंसिर महिनामा अन्न र पितृको पूजा-आराधना गर्ने), न्वाँगी (नयाँ अन्न तथा कन्दमूल खानुपूर्व पितृहरूलाई चढाउने कार्य), माघे संक्रान्ति, साउने संक्रान्ति, विभिन्न प्रकारका प्रकृति पूजाहरू (संसारी, हुईलुङ/छौवा,

सेउली, सिकारी, आइतबारे, सारेप्पा/शिर उठाउने) आदि । यी विभिन्न प्रकारका चाडपर्वहरूमा दाजु-भाइ, छोरी-चेली, इष्ट-मित्र, छर-छिमेकी आदि भेला भएर भोजभतेर खाने आदि कार्य गरेर मनोरञ्जन गर्ने गर्दछन् ।

७. उपसंहार

संस्कृति मानवद्वारा निर्मित मानव मात्रले अवलम्बन गर्ने भौतिक तथा अभौतिक क्रियाकलाप हो । संस्कृति मानिसको पहिचान हो । मनुष्यलाई उसको संस्कृतिबाट अलग गर्नु भनेको मनुष्यलाई मनुष्यबाट अलग गर्नु हो । त्यसैले मानिस जहाँ-जहाँ पुग्दछ त्यहाँ-त्यहाँ उसले आफ्नो प्राचीन संस्कृतिलाई पनि सँगसँगै लगेको हुन्छ । जसरी संस्कृतिको निर्माण हजारौं वर्षको निरन्तरताबाट हुन्छ, त्यसरी नै पुरानो संस्कृतिलाई परित्याग गर्दै नवसंस्कृतिको निर्माण र अवलम्बन गर्नु पनि लामो समय लाग्छ । समय आवश्यकता, परिस्थिति र सन्दर्भअनुसार संस्कृति परिवर्तन हुँदै जान्छ तर यसको परिवर्तन पूर्ण रूपमा र तीव्र गतिमा भने हुँदैन । संस्कृति जाति, वर्ग, समुदाय, भूगोल र राष्ट्रअनुसारका अलग-अलग प्रकारका हुन्छन् । नेपालमा प्रचलित विभिन्न संस्कृतिहरूमध्ये किराती संस्कृति पनि अत्यन्त प्राचीन संस्कृति हो । विश्वकै प्राचीन जातिका रूपमा रहेको किरात राई जातिको सांस्कृतिक ज्ञान उनीहरूको पुर्खाहरूले छाडेर गएको विरासत हो । उनीहरूको संस्कृतिको आफ्ना बेग्लै प्रकारको विशेषता पाइन्छ ।

अन्त्यमा, के भन्न सकिन्छ भने, किरात राई जातिको प्राचीन अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञानहरू दिनानुदिन लोपोन्मुख भइरहेको देखिन्छ । संस्कृति भनेको कुनै पनि व्यक्ति जाति, वर्ग, समुदाय वा राष्ट्रको पहिचान हो । यस प्रकारको अमूर्त सांस्कृतिक ज्ञानहरूलाई बेलैमा पहिचान गरी संरक्षण, संवर्द्धन गर्न सके राष्ट्रकै अमूल्य सम्पत्तिको संरक्षण हुनेहुँदा यसतर्फ सबैको ध्यान पुग्न जरूरी देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, रेशराज र हरिहर घिमिरे (२०५६) . नेपाली समाज र संस्कृति . काठमाडौं : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

आचार्य, श्री कृष्ण (२०५४) . नेपालको सांस्कृतिक परम्परा (प्र.सं.) . काठमाडौं : (सम्पा.) श्री कृष्ण आचार्य ।

गिरी, अमर (२०६७) . समय, समाज र संस्कृति . काठमाडौं : विवेक सिर्जनशील प्रकाशन प्रा.लि. ।

चापागाई, निनु (२०५९) . सन्दर्भ : संस्कृति र सांस्कृतिक रूपान्तरण, काठमाडौं : विवेक सिर्जशील प्रकाशन प्रा.लि. ।

युनेस्को महासन्धि (सन् २००३) . अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणसम्बन्धी महासन्धि ।

राई, भक्त (२०७१) . किरात साम्पाङ पहिचानमा लोकगीतको भूमिका . काठामाडौं : नेपाली डायस्पोरा वाङमय प्रतिष्ठान ।

राई, भक्त (२०७४) . पूर्वीय दर्शन . काठामाडौं : नेपाल प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्र ।

लामिछाने, भरतप्रसाद (२०६३ प्र.सं.) . संस्कृति र संस्कार . वाराणसी : अनुष्ठान प्रकाशन, उ.प्र. ।

शर्मा, नेपाल, वसन्तकुमार (२०५८) . नेपाली शब्दसागर . काठमाडौं : भाभा पुस्तक भण्डार ।

Barnouw, Victor (1973) . Culture and Personality. Home Wood Liionois: The Doresy Press.

Tylor, E.B. (1871), Primitive Culture, Vol. 2, London: Murray.

युद्धकलामा आधारित मगर जातिको सरङे नाच

भोजविक्रम बुढामगर[1]
<budha.bhoj@gmail.com>

सार

सरङे नाचलाई प्युठान स्याउलीबाङमा सरङे, रोल्पा रूकुममा अथार मगराती भाषामा सरङ्या र प्रचलित खस नेपाली भाषामा सराय भन्ने गरिन्छ । यो लेख प्युठान जिल्लाको स्याउलीबाङ गाउँको नाचमा आधारित छ । सरङे नाच मगर जातिमा प्रचलित प्राचीन युद्धकलामा आधारित रहेकोले यो नाच मगर जातिको प्राचीन ऐतिहासिक थलो मगरात बस्तीमा प्रचलनमा छ । यस अध्ययनमा यो नाचको उद्भव, विकास,वर्तमान अवस्था, यसको भविष्य र यो नाचले नेपाली समाजलाई प्रदान गर्ने आदिवासी ज्ञानका विषयमा चर्चा गरिएको छ । तत्कालीन अवस्थामा सरङे नाचले वर्तमानमा दिएको मनोरञ्जनात्मक पक्ष मूल पक्ष थिएन । प्राचीन तथा मध्यकालीन अवस्थामा यसको राजनीतिक महत्त्व थियो अर्थात् युद्धमा हारजितको लागि वर्तमान सरङे नाचको अत्यन्त महत्त्वपूर्ण भूमिका रहन्थ्यो, यसको कारण तत्कालीन समयमा आधुनिक हातहतियारको विकास भएको थिएन । पछिल्लो समय गोर्खा राज्यको विस्तार र २०५२ सालमा माओवादीको युद्ध सञ्चालनको सुरूवातमा समेत यसको प्रयोग भएको थियो । यो नाचले नेपाली समाजको प्राचीन तथा परम्परागत युद्धकलालाई वर्तमानको आदिवासी समुदायको बदलिंदो सामाजिक तथा राजनीतिक संस्कारलाई समेत पहिचान गरी आदिवासी ज्ञान (विज्ञानको प्रचार प्रसार तथा पुस्तान्तरणमा समेत मार्गदर्शन गर्न सक्छ । सरङे नाच र मगरको प्राचीनताको जानकारीले आदिवासी ज्ञान प्राप्तिमा मात्र नभएर आदिवासी दर्शन निर्माणमा समेत टेवा पुऱ्याउन सक्छ भन्ने यो लेखको उद्देश्य रहेको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *मगरात, सलामो, युद्धकला, कोट, गुठी, गढी ।*

१. विषय प्रवेश

नेपालका विविध संस्कृतिहरूमध्ये अधिकांश संस्कृतिहरू खास गरेर आदिवासी जनजाति संस्कृतिहरू हालसम्म पनि राज्यद्वारा नियतवस/भुलवस संरक्षित र बहिष्कृत छन् । विविधता, असमानताको बिचमा पनि

१ राजनीतिशास्त्र विषयका विद्यावारिधी शोधार्थी भोजविक्रम बुढामगर आदिवासी जनजाति सम्बन्धी राजनीतिक विषयमा समेत कलम चलाउनु हुन्छ ।

भावनात्मक एकता नै नेपालको वास्तविक पहिचान हो । नेपालको अहिलेसम्मको इतिहास जातीय तथा सांस्कृतिक असमानताको इतिहास पनि हो । देशको विविध सांस्कृतिक आयामहरूलाई बचाउन सकेमा साँचो अर्थमा हामी जीवित रहन सक्छौ । सांस्कृतिक दृष्टिले कमजोर राष्ट्रहरूको भावनात्मक एकता कमजोर हुनुका साथै राष्ट्रियताको जग पनि कमजोर हुने गर्दछ ।

मगर जातिमा प्रचलित युद्धकलामा आधारित सरङे नाच नेपाली संस्कृतिको अभिन्न पक्ष हो । संस्कृति भनेको पहिचान र जीवनशैली हो । संस्कृति र सभ्यतालाई एउटा सिक्काको दुई भागको रूपमा लिन सकिन्छ । संस्कृतिले समाजमा चल्दै आएका मूल्य र मान्यतालाई इङ्गित गर्छ भने सभ्यताले विकसित सामाजिक संरचनालाई देखाउँछ । भौतिक वस्तुले पुरातात्त्विक महत्त्वलाई देखाउँछ भने परम्परागत संस्कृतिले जीवनपद्धति र रहनसहनलाई बताउँछ । त्यसैले विद्वानहरूले संस्कृति भन्नाले ज्ञान, आस्था, कला, नैतिकता, नियम, कानुन र रीतिरिवाजको समष्टिरूप मान्दछन् । अर्को शब्दमा संस्कृति भनेको त्यस्तो क्रमबद्व सूचना प्रणाली हो जसको आधारमा मानिसहरू समूह, समाज र राष्ट्रमा एक अर्कासँग सजीव अन्तरक्रिया गर्दछन् । सभ्यता जीवनको बाहिरी तौरतरिका हो भने संस्कृति आन्तरिक, मानसिक, वैचारिक तथा परम्परागत धारणा हो । साहित्य, कला, रीतिथिति आदि संस्कृतिकै प्रकट रूप हुन् । सरङे नाच बाहिरी रूपमा एक महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक पक्षसँगै जोडिएको विषय भएपनि यो एक विशिष्ट प्रकारको आदिवासी ज्ञान र दर्शन पनि हो ।

२. सरङे नाचको सङ्क्षिप्त परिचय

यो नाचलाई प्युठान स्याउलीबाङमा सरङे, रोल्पा रूकुममा अठार मगराती भाषामा सरङ्ङ्या र प्रचलित खस नेपाली भाषामा सराय भन्नेर गरिन्छ । मूलतः यो नाच मगर जातिको ऐतिहासिक थलो मगरात बस्तीमा प्रचलनमा छ । यो लेख प्युठान जिल्लाको स्याउलीबाङ गाउँको नाचमा आधारित छ । नेपालको राजनीतिक इतिहासको अध्ययनले प्राचीन तथा मध्यकाल र पछिल्लो समय गोर्खा राज्यको विस्तार अर्थात् आधुनिक नेपालको निर्माणमा समेत यो कलाको धेरै प्रयोग भएको थियो र २०५२ सालमा नेकपा (माओवादी) द्वारा थालनी गरिएको विद्रोहमा समेत यो कलाको धेरै प्रयोग भएको पाइन्छ । त्यसैले यो नाचको सिधा सम्बन्ध राजनीतिसँग जोडिएको छ ।

यो नाच तरबार, लठ्ठी आदिको साहारामा परम्परागत दमाह, झ्याली, सनाई, नरसिंङ्गा, मादल, डौरे, बाँसुरी, खैचडी आदि बजाइन्छ । यो नाचमा विभिन्न युद्धकलाद्वारा दुई पक्षको घमासान युद्धको प्रस्तुति गरिन्छ । यस नाचअन्तर्गत माल्सरी, बरठ्ठी, गुरगुरे, छुट, पैसारू, ढाल हान्नेङ गरिन्छ । बमकुमारी बुढामगरकाअनुसार सरङे नाच सैन्य प्रकृतिको नाच हो त्यसैगरी मगर परम्पराअनुसार कुनै विवादमा निर्णय दिंदा कचहरी बसी बीभत्स खालको अपराधीलाई कोर्रा लगाउने र अपराध गरेर पनि स्वीकार नगर्नेलाई सिस्नु पानी लगाउने शासनपद्धति सैन्य संस्कृति हो (बुढामगर, २०६७:५) ।

२.१ सरङे नाचको उद्भावः

लुम्बिनी र गण्डकी प्रदेशको मगर बाहुल्य पहाडी जिल्लाहरू नै सरङे नाचको उद्भ व भूमिको रूपमा परिचित छ । मीन श्रीसकाअनुसार मध्यकालमा आपसी द्वन्द्वका कारण भुरेटाकुरे राज्यहरूले पितृ र प्रकृतिको पूजाआराधना गर्दै शत्रुमाथि विजय प्राप्तिको कामनासहित तत्कालीन समयको सैनिक हतियारले

युद्धअभ्यास गरेको पाइन्छ (श्रीसमगर, २०७९:९८) । रणवीर बुढामगरका अनुसार प्युठान स्याउलीबाङमा धेरै पहिलेदेखि नै सरङे नाच परम्परागत रूपमा सञ्चालन हुँदै आएको छ । स्याउलीबाङमा रजबारे र ढबाङ्गी गरी दुई प्रकारका सरङे (सरङ्ङ्या, सराये) छन्, तर अहिले सबै विधि रजबारे विधिबाट गरिन्छ ।[२]

२.२ सरङे नाच्ने विधिः

सरङे नाच्नको लागि अफ्नै विधि र प्रक्रियाहरू छन् । रहर र कलाले मात्र नाँच्न पाइँदैन यसका लागि सरङे गुरु विधि र धार्मिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक मूल्य मान्यताको सीमामा रहनु पर्दछ । जुन तल उल्लेख गरिएको छ ।

२.२.१ खान नहुनेः

सरङे नाच्नको लागि पहिले विभिन्न विधि पूरा गरेर गुरु मार्फत सरङे बन्नु पर्दछ । सरङे नाच्ने समयमा सरङेले खानेकुरामा पनि सीमा रहेको छ । दशैंको सराद लागेपछि १६ सराद ९ दुर्गा गरी २५ दिनसम्म सिस्नो, गावा, कोदो, भटमास र टिमुर गरी पाँच प्रकारका खाना बार्नु पर्दछ । जाँड-रक्सी र नुन भने २ दिन मात्र बारिन्छ ।

२.२.२ नाचको शुभारम्भ

नाँच्ने क्रममा सबैभन्दा पहिले माटो फुकेर गुरु सलामी मार्नुपर्छ । सात सलामीमध्ये गुरु सलामी अनिवार्य गर्नुपर्छ । तीन ताल नाँच्नै पर्दछ यो मादल र डौडेको आधारमा नाच्नुपर्दछ । पहिले जुँगा मुसार्ने, दोस्रो हात खुट्टा फाल्ने र तेस्रोमा हातको इसाराले छैन भन्ने अभिनय गरिन्छ । पहिले गुरु त्यसपछि दमाईंलाई प्रकट गरिने सम्मानलाई सलामी भनिन्छ । गुरु सलामी नगरेर नाँच्न पाइन्न । गुरु सलामी गरेर दमाईलाई ढोग गरिन्छ त्यसपछि मादल र गुरुहरूलाई ढोग गरिन्छ र तीन ताल नाचिन्छ । बायाँबाट घुम्ने जुँगा मुसार्ने, आखिरीमा छैन भन्ने हातको सङ्केत दिने गरिन्छ । गुरु सलामीसहित गोलसलामी, डोबसलामी, चिरूवासलामी, मारसलामी र अन्तिममा फूलकटुवा सलामी गरी छ प्रकारका सलामी हुन्छन् जसमध्ये प्रमुख सलामी गुरु सलामी हो ।

२.२.३ तीनपाइलेः

नाँच्दा तीनपाइले सूत्र अनिवार्य रूपमा लागु गर्नु पर्दछ । सरङे नाचअन्तर्गत छुट, ढाल, बरट्टी सबै नाचमा तीन पाइले छोड्नु हुँदैन ।

(क) करक, हात र छुटः करकको अर्थ नाच्ने विधि हो, जसको ज्ञानले मात्र नाच्न सहज हुन्छ । १६ करकमध्ये ४ करक अनिवार्य गर्नुपर्दछ । हातको अर्थ नाचको चरण हो २२ हात ढालमध्ये ४ हात ढाल हान्नै पर्दछ । छुटको अर्थ नजर नझुकाएर दुश्मनको सामना गर्नु हो । १२ छुटमध्ये १ छुट जान्नै पर्दछ, यो नाच दुईजना परिपक्क जान्ने मानिस नाँच्ने गरिन्छ । नजर झुकाएमा अर्को पक्षले दण्डसमेत दिने गर्दछ ।

(ख) ढाल हान्नेः दुईजनाको बिचमा नजर नझुकाएर एउटा हातमा ढाल र अर्को हातमा लट्ठी लिएर एक आपसमा हान्ने खेल हो । नजर झुकाएमा टाउकोमा हान्नु पर्दछ ।

(ग) बरट्टीः एक हातले फन्नाउने, दुई हातले फन्नाउने र टाङमुनिबाट फन्ना उने । एकहोरो र दोहोरो फन्नाउने गरिन्छ । एकहोरो सजिलो हो भने दोहोरो गाह्रो हुन्छ । सरङे खेलेको बाहेकले दोहोरो नाचेको पनि बुझ्न सक्तैनन् ।

---

२ सरङे नाचका गुरु रनवीर बुढामगरसँग २०७९ मङसिर १७ गते लिएको जानकारी

(घ) माल्सरी नाचः तीनपाइलेबाट करक र छुटसहितको नाच देखाइन्छ, माल्सरी नाच दुईजनाको बिचमा नाचिन्छ । दुईजना सरङेबिचमा कसले कताबाट झुक्काइएर हान्ने र त्यसलाई कसरी छल्ने भन्ने अर्थात् दुई पक्षबिचको भिडन्तमा आक्रमण गर्ने र प्रतिकार गर्ने कला विशेष आकषर्णकासाथ प्रदर्शन गरिन्छ ।

२.२.४ तीनताल

(क) गुरगुरेः तीनताल नाच सकेपछि र अघि सर्दै बाजाको तालमा नाच्ने गरिन्छ । समूहमा अघि र पछि गरी नाँच्नुपर्दछ ।

२.२.५ देवी पठाउने तरिका

ढाडखोरमा गएर दक्षिण तर्फ आधा मानिस देवी र उत्तर तर्फको आधा मानिस देवी भएर एक आपसमा अगाडि बढ्ने क्रममा एकजना लड्न पुग्छ । मान्छे नलड्दासम्म यो क्रम निरन्तर जारी रहन्छ । जुन तर्फको लड्न पुग्छ त्यै समूहको हार भएको बुझिन्छ ।

२.३ पैसारू

सबै विधि सकेर देवी पठाएपछि पैसारू नाचिने गरिन्छ । रनवीर बुढामगरका अनुसार- 'यसको मादल ताल धेरै जटिल छ सामान्य मानिसले पैसारू तालको मादल बजाउन सक्तैन । यो नाच पनि अप्ठ्यारो हुन्छ सरङे धेरै थाक्छन् । हाल यो नाच धेरै कम भइसकेको छ । पैसारू ताल मादलका जानकार गाउँको सिंगारू जेठोवा मरेपछि यसमा धेरै कम भएको हो । झुमप्रसाद शेरचनले मादलको सबै ताल बजाउँछन् तर पैसारू ताल बजाउन सक्तैनन् । पूर्व गाविस अध्यक्ष शम्शेर बुढा र लोकबहादुर बुढाले अलिअलि बजाउँछन् तर उनीहरूले पनि राम्रोसँग जान्दैनन् ।[३] बुढामगरको यो भनाइले पैसारू नाच सङ्कटमा पर्न गएको बुझिन्छ यसको लागि पाका मादलवादकबाट युवापुस्तामा हस्तान्तरण गर्नु अनिवार्य छ ।

३. सरङे नाचको राजनीतिक महत्त्व

प्युठान जिल्लाको विभिन्न कोटहरूमा दशैको नवमीको दिन सरङे नाच्ने गरिन्छ । अहिलेका कोट मध्यकालीन राजनीतिक व्यवस्थामा राज्यको सीमा सुरक्षा गर्ने ठाउँ, केन्द्र, गढी, जोङ वा किल्लाको रूपमा कोटलाई बुझ्ने गरिन्छ । आधुनिक नेपालको निर्माणपछि कोटहरूलाई सैनिकहरूको ब्यारेक तथा खलङ्गाका रूपमा पनि प्रयोग गरिएको छ (बुढामगर, २०७८) । कोत वा गढी वा जोङ तत्कालीन समयको शासकीय संरचनाको प्रमुख केन्द्रका रूपमा बुझ्न सहज हुन्छ ।

अर्कातर्फ गाउँपिच्छे वा सानो समूहमा कोट वा गढीहरूको निर्माण र सञ्चालन आदिवासीहरूको चरित्र भएको कुरा पनि उल्लेख गरिएको छ । यसले वर्तमानको आदिवासी जनजातिको राजनीतिक संस्कारको पनि झलक दिन्छ । आदिवासी जनजातिको वर्तमान राजनीतिक सहभागिताको अध्ययन गर्दा उनीहरू मिश्रित समाजभन्दा पनि आफ्नो समुदायमा मात्र नेतृत्व गर्ने गरेको तथ्याङ्कहरूले देखाएका छन् ।

बमकुमारी बुढामगरका अनुसार, अठार मगरात भाषाको कोईबाट कोट भएको हो । मगर शासनमा शक्ति विकेन्द्रीकरणको राम्रो अभ्यास भएकोले अनेकौं कोट नामले चिनिने ठाउँ छन् । काला (मोल) को प्रमुख ठाउँ हाल सल्यान जिल्लामा पर्ने कोटमौला भनिने ठाउँ हो । यो ठाउँलाइ प्रारम्भमा कोई मोल

---

३ सरङे नाचका गुरु रनवीर बुढामगरसग २०७९ मङसिर १७ गते लिएको जानकारी ।

पा भनिन्थ्यो पछि अपभ्रंश भएर कोट मौला हुन गयो (बुढामगर, २०७१: ८२) । प्युठानमा मध्यकालीन नेपालमा भित्रीकोट, ओखरकोट, उदयपुरकोट, नारीकोट, बादीकोट, बिजुलीकोट, बरौलाकोट, मरन्ठानाकोट, चापाकोट, बेल्बासकोट, माझकोटलगायत कोटहरु थिए । सम्भवतः यी कोटहरु त्यस समयमा राज्यको शक्तिकेन्द्रका रुपमा थिए । प्युठानमा प्राचीन राज्य सञ्चालन गरेका कोट तथा गढीहरुको थुप्रै अवशेष र भग्नवाशेषहरु आज पनि देख्न सकिन्छ । प्राचीन समयमा राज्य गरेका राजाहरु तथा कोट र गढीहरुका विषयमा पुराना पाका मानिसहरुद्धारा विभिन्न किंवदन्तीहरु, श्रुतिहरु आज पनि सुन्ने गरिन्छ । प्राचीन, मध्यकालीन तथा आधुनिक नेपालको पूर्वाद्धसम्म पनि ससाना राज्यहरु सञ्चालन भएको पाइन्छ । ओखरकोट, नारीकोट, बिजुलीकोट, बरौलाकोटलगायत धेरै कोटमा मगर पुजारी रहेका छन् । प्रायः सबै कोटमा दशैंमा राँगा र परेवाको बलि दिने र युद्धकलामा आधारित खेल्नेजस्ता संस्कृतिहरुको समानता पाइन्छ (बुढामगर,२०७८:५८) । दशैंको बेला सरङे नाच, कोट (मौला) पूजा र मगर पुजारीबाट सुँगुरको बलि चढाउने परम्परा छ (श्रीसमगर, २०७९:९८) ।

यी अध्ययनले के देखाउँछ भने प्रायः कोटहरुमा हरेक दशैंमा मेला लाग्ने, राँगो तथा बोकाको बलि दिने, सराय नाच्ने समान पक्ष रहेका छन् भने पुजारीहरु धेरैका मगर जातिको भए पनि केहीमा क्षेत्री र ब्राह्मण तथा एउटा कोटमा दलित पनि पुजारी रहेका छन् । यी कोटहरुको विषयमा कोटका पुजारीहरु तथा सम्बन्धित गाउँका पुराना पाका जानकारहरुसँग जिज्ञासा राख्दा मध्यकालीन नेपालमा भुरे-टाकुरे राजाहरुले राज्य गरेको जानकारी मिल्दछ । प्रायः सबै कोटमा राँगाको बलि दिने गरेको पाइन्छ । यदि ब्राह्मण, क्षेत्री, ठकुरीहरु ती कोटका राजा हुन्थे भने राँगो र कुखुरा होइन बोकाको बलि दिन्थे होलान् । प्युठानमा कोटहरु मात्र होइन मध्यकालीन नेपालमा मगरले राज्य गरेको मगरात क्षेत्रका विभिन्न कोटमा समेत मगर पुजारीहरु छन् । मेरी लेकोम्टे-टिलयनले चौबिसी राज्यअन्तर्गत पर्ने मुसीकोट त्यस क्षेत्रको राजधानी थियो । …मुसीकोट छिमेकी गाउँका मुखियाहरुसमेत आएर भेला हुने कोट थियो । ऐतिहासिक दस्तावेजहरु मौन रहे पनि त्यहाँका गाउँलेहरु सारु मगरले त्यो राज्यको नेतृत्व गरेको कुरामा सहमत देखिन्छन् । अहिले पनि प्रत्येक दशैंमा कोटमा दुर्गाको पूजा गर्ने गरिन्छ । दशैंको पहिलो दिन गुठीबाट चामल लिएर सारु मगरले कोटमै जाँड पकाउने गर्दछन् (Lecomte, 2000M144,152)। मीन श्रीसकाअनुसार गुल्मीको मुसीकोट दरबारमा ठकुरीहरु राजा हुनुभन्दा पहिले मगर राजा थिए ।[४] यसले प्रस्ट गर्दछ कि हालको प्युठानका कोटहरुमा प्राचीन कालदेखि नै मगर जातिको विशेष उपस्थिति र महत्त्व थियो। तर, सबै कोटमा राजा वा मुखिया नहुन सक्छन् मूल कोटको सुरक्षाका लागि विभिन्न शाखा कोतको निर्माण भएको हुन सक्ने अनुमान पनि गर्न सकिन्छ ।

४. कोट, सरङे नाच र राजनीतिक इतिहासको सम्बन्ध

सरङे नाचको सिधा सम्बन्ध कोटहरुसंग रहेको छ । कोट इतिहासको राजनीतिक संरचना भएकोले सरङे नाचको अध्ययन गर्नु भनेको राजनीतिक इतिहासको अध्ययन गर्नु हो । 'राजनीति' र 'इतिहास' दुई फरक पदावलीहरुको संयोजनबाट 'राजनीतिक इतिहास' वाक्यांश निर्माण भएको हो । विगतको राजनीतिसम्बन्धी अध्ययन नै राजनीतिक इतिहास हो । सिल्भाँ लेभी (सन् २०१० प्रस्तावना ५) को विचारमा इतिहास भनेको

४ मीन श्रीससँग २०७६ जेष्ठ ८ गते कोट र मुखियाका बारेमा राखेको जिज्ञासामा प्राप्त जानकारी ।

शासकहरूको वंशावली र स्तुति मात्र नभइ देशका जनता, उनीहरूको जीवनी, काम इत्यादि सबै कुराको जाँचबुझ, अध्ययन र विश्लेषण हो र हुनु पनि पर्दछ । कुमार प्रधानकाअनुसार इतिहास केवल घटनाहरूको इतिवृत्त मात्र होइन, घटनाको व्याख्या इतिहासको धर्म पनि हो (प्रधान, सन् २०१०:१) ।

वसन्तकुमार शर्मा नेपाल (२०६३:१५०, ११२५) ले राजा वा राज्यको नीति, देशको व्यवस्था र अन्य राष्ट्रप्रतिको कुटनीतिक सम्बन्धी कार्य ठिक राख्ने, राजा वा सरकारको नीति नै राजनीति हो भन्दै अतीतका घटनाहरूको वर्णन, विश्लेयषण वा मूल्याङ्कन गर्ने एक विधा, कुनै पनि देश वा जातिको क्रमिक वृत्तान्त नै इतिहास हो भन्ने अर्थमा परिभाषित गरेका छन् ।

गोपाल शिवाकोटी (२०६७:१७५, १०९१) अनुसार वर्ग, राष्ट्र तथा अन्य सामाजिक समूहबिचको सम्बन्धमा जोडिएको गतिविधि नै राजनीति हो । सारमा शक्तिका लागि शक्तिको माध्यमबाट गरिने सङ्घर्ष नै राजनीति हो भने इतिहासको अर्थ विगत समयका घटनाहरूको वर्णन, विश्लेषण र मूल्याङ्कन गर्ने ज्ञानको एक शाखा, अतीतको अनुसन्धान र छानबिनमा आधारित अध्ययन भनी अर्थ्याइएको छ । यसैगरी, युवराज पन्थी (२०६२:८६, २५४)अनुसार राजनीति संरचनासँग सम्बन्धित हुन्छ र यसले सङ्घ/संस्था, सङ्गठनका साथै राज्य र सरकारका सबै अङ्गको प्रतिनिधित्व गर्दछ भने इतिहासले प्रकृति, प्राकृतिक घटनाहरु, मानवसमाज र सामाजिक घटनाहरूको अध्ययन विश्लेषण गर्नुका साथै मानवजातिको विकासका मुख्य धाराका समस्याको अध्ययन गर्ने ज्ञानको क्षेत्र हो भनेका छन् ।

गोपीरमण उपाध्याय (२०५५:२१, ९१) ले राज्य सत्तामा हिस्सा लिने, त्यसलाई खोस्ने वा परिचालन गर्ने सवालसँग जोडिएको विचार, सिद्धान्त, लाइन, रणनीति, कार्यनीति आदिको जोडलाई राजनीति भनिन्छ भने मानव जातिले आदिम युगदेखि अहिलेसम्म आफ्नो गाँस, बास, कपास तथा सुरक्षा व्यवस्था र प्रगति गर्न गरिएका सम्पूर्ण पक्षहरूको बयानको समष्टि रूप नै इतिहास हो भनेका छन् । यसरी उपर्युक्त मतहरूले राजनीतिक इतिहास भनेको विगतको राजनीतिको अध्ययन हो भन्ने कुराको सिद्ध गर्दछन् । राजनीतिक शब्दकोशका रचनाकार गोपाल शिवाकोटीले 'इतिहास भनेको जरा र त्यसमा फल्ने फल नै राजनीति हो' भनेका छन् । यसको अर्थ विगतका घटनाहरूको समीक्षाबिना वर्तमानको राजनीतिक अवस्थाको विश्लेषण गर्न असम्भव छ।

तर नेपालमा लेखिएको राजनीतिक इतिहासप्रति राज्यको मूलधारबाट बहिष्करणमा परेका समुदायहरूको धारणा भने फरक रहेको छ । मूलतः आदिवासीहरूको लिखित नभएर कथ्य इतिहास रहेको देखाउँछ । त्यस कारण मिथकलाई आधार मानेर इतिहासको स्रोतका रूपमा प्रयोग गर्नुपर्ने हुन्छ । हर्क गुरूङकाअनुसार 'लिपिबद्ध नभएका जातिहरूका किंवदन्ती र कथा मात्र हुन्छन् । तिनको पनि धेरै महत्त्व हुन्छ, किनभने इतिहास शासकहरूको बखान हो भने मौखिक कथन जनजातिका अतीतको चिनारी हो (गुरूङ, सन् २००४:६६) ।

सामान्यतया मध्यकालीन राजनीतिक व्यवस्थामा राज्यको सीमा सुरक्षा, गर्ने ठाउँ, केन्द्र गढी, जोङ वा किल्लाको रूपमा कोटलाई बुझ्ने गरिन्छ । आधुनिक नेपालको निर्माणपछि कोटहरूलाई सैनिकहरूको ब्यारेक तथा खलङ्गाका रूपमा पनि प्रयोग गरिएको छ । वसन्तकुमार शर्मा नेपालका अनुसार क्षेप्यास्त्र वा आणविक शक्ति प्रयोग गर्न थाल्नुभन्दा पहिले राज्यको सीमा सुरक्षा आदिको व्यवस्था गर्ने ठाउँ वा केन्द्र, गढ, गढी, किल्ला, दुर्ग, चुली परेको र गढी तुल्याउन उपर्युक्त हुने थुम्को, मौलो गाडिएको वा पूजा गरिने ठाउँ, सैनिक छाउनी, आधुनिक ब्यारेकलाई कोट भनेका छन् (शर्मा, २०६३:२९२) ।

डिल्लीराज शर्माका अनुसार राज्य व्यवस्थाको सुरूवात भएपछि किल्ला र दरबारहरूको निर्माण गर्ने उद्‌भव भएको मानिन्छ । राज्यभित्रको शासन व्यवस्थालाई सुचारू गर्न त्यसलाई बलियो किल्लाबन्दीका रूपमा बाँध्नुपर्ने आवश्यकता हुन्छ । यसले गर्दा मात्र त्यो राज्य वा राजा सुरक्षित हुन सक्छ भन्ने भावनाबाटै किल्ला गढ या दुर्ग निर्माण गर्ने परिपाटीको सुरूवात भएको हो । किल्ला, गढ र दुर्ग शब्दले सुरक्षित बासस्थान वा सहरको सुरक्षात्मक स्थानलाई इङ्गित गर्दछ (शर्मा, २०५५:१)

भोगीराज चाम्लिङ र तारामणि राईका अनुसार किरातीहरु स्वतन्त्रताप्रेमी थिए । उनीहरु एउटा ठुलो राज्यमा गुम्सिएर रहनुभन्दा त्यसबाट पृथक भइ छुट्टै राज्य कायम गरी शासक भइ बस्न रूचाउने जाति हुन् । तसर्थ गढीको अवस्था लगभग सङ्घीयताको ढाँचामा आधारित थियो । सुरक्षाको दृष्टिले किरातीहरूले तत्काल ठुलो शासकीय केन्द्र बनाउनुभन्दा पनि सानो केन्द्र बनाएर बस्न रूचाएको पाइन्छ । तत्कालीन गढीको इतिहास हेर्दा आफूलाई पर्दा छिमेकीले साथ दिएको पाइन्न । शासकीय स्वार्थका कारण अरूको अधीनता स्विकार्नुभन्दा अरूलाई वशमा राख्ने र शक्तिको होडबाजीमा गढीलाई एउटा शासकीय किल्लाका रूपमा स्थापित गर्न पुगेको पाइन्छ । किरात राजाहरूमा मात्र होइन, गण्डकी क्षेत्रका गुरूङ, मगरका चौबिसे राज्यहरु, कर्णाली क्षेत्रका बाइसी खस राज्यहरु, दक्षिणपूर्वका मकवानपुर, चौदण्डी र विजयपुरका तीन सेन राज्यहरूमा पनि यो परम्परा कायम थियो (चाम्लिङ र राई, २०७४:९, १०) ।

माथिका यी भनाइहरूबाट कोट वा गढी वा जोङ तत्कालीन समयको शासकीय संरचनाको प्रमुख केन्द्रका रूपमा बुझ्न सहज हुन्छ । अर्कातर्फ गाउँपिच्छे वा सानो समूहमा कोट वा गढीहरूको निर्माण र सञ्चालन आदिवासीहरूको चरित्र भएको कुरा पनि उल्लेख गरिएको छ । यसले वर्तमानको आदिवासी जनजातिको राजनीतिक संस्कारको पनि झलक दिन्छ । आदिवासी जनजातिहरूको वर्तमान राजनीतिक सहभागिताको अध्ययन गर्दा उनीहरु मिश्रित समाजभन्दा पनि आफ्नो समुदायमा मात्र नेतृत्व गर्ने गरेको तथ्याङ्कहरूले देखाएका छन् ।

नेपालको किल्लाले कलाको क्षेत्रका साथसाथै राजनीतिक इतिहासको वर्णनमा पनि महत्त्वपूर्ण योगदान दिएको पाइन्छ । राजनीतिक इतिहासमा जब विभिन्न ससाना राज्यहरु निर्माण हुन गए तब किल्ला पहाडको टुप्पोमा राज्य वा क्षेत्रलाई केन्द्रित गरी स्थापना गरिएको पाइन्छ । नेपालको इतिहास हेर्दा पश्चिममा जब खस साम्राज्य क्रमशः टुक्रिँदै गयो, तब ठाउँ ठाउँमा बाइसी–चौबिसी स्वतन्त्र राज्यहरु गठन हुँदै गए । किल्ला यस्तो ठाउँमा बनाइन्थ्यो, जहाँबाट आफ्नो सीमित राज्यको सीमालाई सजिलै रेखदेख गर्न सकियोस् (शर्मा, २०५५ : २९) । बमकुमारी बुढामगरका अनुसार, अठार मगरात भाषाको कोईबाट कोट भएको हो । उच्च पहाडी भूभागमा निर्माण गरिएको दरबारको पूर्वी भागमा मानव बस्ती भिरालो भागमा बसालिएको हुन्छ । किल्ला उच्च भागमा बनाइएको हुनाले प्रतिरक्षाका दृष्टिकोणले यी कोट तथा किल्लाहरु तत्कालीन समयमा धेरै उपयोगी सिद्ध थिए । प्रायः दरबारमा देवीदेवताका मूर्ति (मालिका, कालिका, भैरव आदि) हरु रहेका हुन्छन् । मूर्तिहरु नभएको ठाउँमा प्रतीकात्मक प्रस्तर राखेर पूजा गर्दै आएको देखिन्छ । कोट तथा किल्लाहरूमा विभिन्नि हातहतियार सङ्ग्रह गर्नुका साथै धेरैजसो किल्लाहरूका बिचमा इनार बनाई त्यसमा हातहतियार खजना राख्ने गरिन्छ (शर्मा, २०५५) । दरबारको माथिल्लो भागबाट सिधा तल आउने भित्रभित्रै गोप्य सुरूङ र सिँढीहरु खोलाको किनारासम्म पुगेका हुन्छन् । हरेक कोटहरूमा तरबार सङ्ग्रह गर्नुको अर्थ त्यस समयमा युद्धको प्रमुख हतियार तरबार थियो र तरबार चलाउन सरङे ज्ञान र विधि अनिवार्य हुनु पर्दछ । यसले तरबार, सरङे नाच मगर जातिको सम्बन्ध प्राचीन राजनीतिक इतिहाससँग जाडिएको प्रस्ट हुन्छ ।

५. प्युठानका कोट र गढी

प्युठानमा मध्यकालीन नेपालमा भित्रीकोट, ओखरकोट, उदयपुरकोट, नारीकोट, बादीकोट, बिजुलीकोट, बरौलाकोट, मरन्ठानाकोट, चापाकोट, बेल्बासकोट, माझकोटलगायत कोटहरु थिए । सम्भवतः यी कोटहरु त्यस समयमा राज्यको शक्तिकेन्द्रका रूपमा थिए । यी कोटहरूबाहेक प्युठानको स्थानीय तहमा कोट नामकरण भएका धेरै स्थान छन् । पुरानो गढी वा किल्लाका रूपमा ढुङ्गेगढी रहेको छ । त्यो गढीमा पनि पहिले भुरे राजाले राज्य गरेको भन्ने किंवदन्तीबाहेक अन्य प्रमाणहरु छैनन् ।

प्युठानमा प्राचीन राज्य सञ्चालन गरेका कोट तथा गढीहरूको थुप्रै अवशेष र भग्नवाशेषहरु आज पनि देख्न सकिन्छ । प्राचीन समयमा राज्य गरेका राजाहरु तथा कोट र गढीहरूका विषयमा पुराना पाका मानिसहरूद्वारा विभिन्नन किंवदन्तीहरु, श्रुतिहरु आज पनि सुन्ने गरिन्छ । प्राचीन, मध्यकालीन तथा आधुनिक नेपालको पूर्वार्द्धसम्म पनि ससाना राज्यहरु सञ्चालन भएको पाइन्छ । प्युठानमा तीन दर्जनभन्दा बढी कोट छन् भने गढीका रूपमा ढुङ्गेगढी मात्र रहेको छ । ती कोटहरूमध्ये उदयपुरकोट र भित्रीकोटको अस्तित्व धेरै पछिसम्म रहेको पाइन्छ ।

मध्यकालीन राजनीतिक इतिहासको अध्ययनले प्युठानमा विभिन्न भुरे-टाकुरे तथा गणराज्यहरु अस्तित्वमा रहेको जानकारी मिल्दछ । नेपाल एकीकरणभन्दा पहिले झिमरूक क्षेत्रका कोटहरु चौबिसे राज्यसँग सम्बन्धित थिए भने मारीखोला क्षेत्रका कोटहरु बाइसे राज्यमा पर्दथे । प्युठानमा ४० वटा कोट र एउटा गढी रहे पनि ती कोटहरूका विषयमा अभिलेख तथा साहित्यहरूको भने अभाव छ । बिजुलीकोट, ओखरकोट, भित्रीकोट र उदयपुरकोटको राजा तथा मुखियाहरूको सामान्य विवरण पाइए पनि अन्य कोटहरूका सन्दर्भमा कुनै विवरण पाइँदैन । उदयपुरकोटको विषयमा नरहरिनाथ योगी, सूर्यमणि अधिकारीलगायत केही इतिहासकारले उल्लेख गरेका छन् । बिजुलीकोट, बरौलाकोटलगायत धेरै कोटमा मगर पुजारी रहेका छन् । प्रायः सबै कोटमा दशैंमा राँगा र परेवाको बलि दिने र युद्धकलामा आधारित सरङे (सराय) खेल्नेजस्ता संस्कृतिहरूको समानता पाइन्छ (बुढामगर, २०७८) । प्युठानको सबै कोटहरूमा दशैंमा सरङे खेल्नुको कारण त्यो संरचना हिजोको राजनीतिक संरचना हो त्यहाँ मगर शासकहरूले शासन गरेका थिए । आधुनिक नेपालको निर्माण पछि मात्र कोटहरूलाई राजनीतिक शक्तिकेन्द्र र संरचनाबाट हिन्दु धर्मको आस्थाको केन्द्रको रूपमा स्थापित गरिएको थियो ।

६. सरङे नाचले हस्तान्तरण गरेको आदिवासी ज्ञान

यो नाचले समाजमा निम्न बमोजिमको आदिवासी जनजाति ज्ञान हस्तान्तरण गरेको छः

- प्राचीन तथा मध्यकालीन युद्धकलाको जानकारी,
- आदिवासी जनजाति कला, संस्कृतिमा आधारित परम्परागत लोकबाजाको संरक्षण र निरन्तरता,
- आदिवासी संस्कृतिले नेपाली समाजको बहुलसंस्कृतिलाई थप मजबुत र सुसज्जित बनाएको,
- अन्तर्राष्ट्रिय जगत्मा बहुरूपी इन्द्रधनुष नेपाली समाजको युद्ध पर्यटन प्रर्वद्धन तथा अध्ययन अनुसन्धानको लागि Research Hub बनाएको छ र
- नयाँ पुस्तालाई ऐतिहासिकता, परम्परागत संस्कृति तथा सभ्यताको विकासमा आकर्षण गरेको छ ।

७. निष्कर्ष

सरङे नाचको धेरै रूप र विधिहरू छन् । स्याउलीबाङमा पनि रजवारे, ढबाङ्गी र खारखोले गरी तीन प्रकारका नाच छन् यी सबै नाच समान जस्तो देखिएपनि नाच्ने विधिमा केही फरक फरक विशेषता छन् । यहाँ प्रस्तुत गरिएको रजवारे नाच युद्धकलामा आधारित सांस्कृतिक नाच हो । यो नाचको माध्यमबाट निम्न बमोजिमका सांस्कृतिक महत्त्व उजागर हुनेछन्ः

(क) कला, संस्कृति र साहित्यको क्षेत्रमा अपुरणीय योगदान रहदै आएको छ,

(ख) यसले मनोरञ्जन प्रदान गर्नुका साथै यो नाच दुश्मनबाट आत्मरक्षाको लागि पनि उपयोगी रहेको छ,

(ग) यो नाचको निरन्तरता लोप हुदै गइरहेको र संरक्षणको अभावमा निकट भविष्यमा लोप हुन सक्ने आदिवासी ज्ञान, कला, सिप र साहित्यलाई नयाँ पुस्ता र आउँदो पुस्तालाई हस्तान्तरण गर्न योगदान पुऱ्याएको छ । यसका अतिरिक्त आदिवासी भाषा, साहित्य, धर्म, दर्शन, संस्कृति, समाजशास्त्र, ज्ञान–विज्ञान एवम् कला–वास्तुकला आदि नेपाली जनजीवनका विविध पक्षहरूको अध्ययन/अनुसन्धानका माध्यमद्वारा सिङ्गो नेपाल राष्ट्रको सुदृढीकरण र समष्टि रूपमा नेपाली राष्ट्रियताको दिगो विकासमा सघाउ पुऱ्याउँछ। समग्रमा नेपाली समाजको मौलिक पक्षको अधययन नै आदिवासी जनजाति ज्ञान–विज्ञानको अध्ययन हो ।

सन्दर्भ सामग्री

उपाध्याय, गोपीरमण (२०५५, चौथो संस्करण). राजनीतिक शब्द परिचय .काठमाडौः एसिया पब्लिकेसन ।

गुरूङ, हर्क (सन् २००४). गुरूङबारे एउटा थकालीको कथा. जनजाति सेरोफेरो पृ. ५५–६६. काठमाडौः आदिवासी जनजाति महासंघ ।

चाम्लिङ, भोगिराज र तारामणि राई सं. (२०७४). किरात क्षेत्रका गढी. ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

पन्थी, युवराज (२०६२) राजनीतिक दार्शनिक शब्दकोश . काठमाडौः सहस्राब्दी प्रकाशन ।

प्रधान, कुमार (सन् २०१०). पहिलो पहर. ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

बुढामगर, बमकुमारी (२०६७). सरङ्ङ्या स्याई . काठमाडौः अथार मगरात मगर प्रातिष्ठान ।

बुढामगर, बमकुमारी (२०७१). मगरातको इतिहासमा काला र गोरा शेषका आधार . मगर जातिः ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र राजनीतिक सन्दर्भ . यामबहादुर पुन र झकेन्द्र घर्तीमगर, सं., पृ. ८१–९६. काठमाडौः मगर प्राज्ञिक समूह, नेपाल ।

बुढामगर, भोजविक्रम (२०७८). प्युठानको राजनीतिक इतिहासमा कोटहरूको महत्त्व . काठमाडौः नेपाल प्रज्ञा–प्रतिष्ठान । क

लेभी, सिल्भाँ (सन् २०१०) नेपालः हिन्दु अधिराज्यको इतिहास . काठमाडौः हिमाल किताब प्रा.लि. ।

शर्मा नेपाल, बसन्तकुमार (२०५६). नेपाली शब्दसागर . काठमाडौः भाभा पुस्तक भण्डार ।

शर्मा, डिल्लीराज (२०५५). नेपालको किल्ला वास्तुकला. काठमाडौः नेपाल र एसियाली अनुसन्धान केन्द्र त्रि.वि.वि. ।

शिवाकोटी, गोपाल (२०६७) राजनीतिक शब्दकोश . काठमाडौः पैरवी प्रकाशन ।

श्रीसमगर, मीन (२०७९) अमूर्त संस्कृति प्रदर्शनीकला, परम्परागत संस्था र ज्ञान .ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

Lecomte–Tilouine M. -2000_ Resunga -the Mountain of the Horned Sage_.The Two Kings of Musikot.PhilipeRemirez,ed.pp 143–170. Lalitpur: Himal Books

परम्परागत आदिवासी ज्ञान संरक्षण र पुस्तान्तरणमा लोकनाटकको भूमिका

डा. मीन श्रीस[1]

<minshrisphd@gmail.com>

सार

मानव सभ्यताको निकै प्राचीन कला लोकनाटकमा लोकजीवनको आस्था र व्यवहारको सरल प्रदर्शनमूलक अभिव्यक्ति रहेको हुन्छ । परम्परागत कलाका तीन पक्ष अभिनय, सङ्गीत र नृत्यको संयोजनबाट मानव संस्कृतिको महत्त्वपूर्ण अङ्गको रूपमा लोकनाटकको विकास भएको पाइन्छ । यसले सुनिश्चित गीतिकथाको भावभूमिमा फैलिएर गीतको रमणीयता, कथाको रोचकता र सङ्गीतको तरङ्गलाई प्रवाहित गरेको हुन्छ । लोकनाटकले निश्चित स्थान र परिवेशको लोकजीवन, लोकइतिहास र लोकसाहित्यलाई सम्पन्न बनाउन तथा पुस्तान्तरणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ । खासगरी अभिलेखीकरण परम्पराको विकास नभएको आदिवासी जनजाति समुदायमा लोकनाटकको माध्यमबाट मातृभाषा, संस्कार, संस्कृति, परम्परागत ज्ञान, सिप, विशिष्ट प्रविधि एवं सामाजिक मूल्य-मान्यताको संरक्षण र संवर्धन भइरहेको हुन्छ । शिक्षा, सञ्चार र मनोञ्जनको साथै सामाजिकीकरण प्रक्रियाको खास माध्यमको रूपमा रहेको लोकनाटक अहिले लोपोन्मुख अवस्थामा पुगेको छ । प्रस्तुत लेखमा लुम्बिनी र गण्डकी प्रदेशको मगर समाजमा प्रचलित मारूनी, घाँटु र जीवैमामा लोकनाटकमा अन्तरनिहित परम्परागत ज्ञानलाई केलाउने प्रयास गरिएको छ । अवलोकन, अन्तर्वार्ता, छलफल र पूर्वअध्ययन सामग्री विश्लेषण तथा वर्णनात्मक दृष्टिकोणबाट तयार पारिएको यो लेखले आदिवासी जनजाति समुदायका अभौतिक सम्पदाको पहिचान र युनेस्कोमा सूचीकरण गर्ने सन्दर्भमा समेत सम्बन्धित सरोकारवाला निकाय र अध्येतालाई सहयोग पुऱ्याउने छ ।

शब्दकुञ्जिका : *परम्परागत ज्ञान, पुस्तान्तरण, अभिलेखीकरण, अभौतिक सम्पदा, सूचीकरण ।*

---

१ समाजशास्त्रमा विद्यावारिधि डा. मीन श्रीसका लोकसंस्कृति तथा लोकवार्ता सम्बन्धी दर्जनभन्दा बढी अनुसन्धानमूलक पुस्तकहरु प्रकाशित भएका छन् । उहाँ आदिवासी जनजाति आयोगका सदस्य हुनुहुन्छ ।

१. विषय प्रवेश

परम्परागत ज्ञान र सिप मानव समुदायले हजारौं वर्षदेखि व्यवहारमा उतार्दै ल्याएको र पुस्तान्तरण हुँदै आएको अनुभवसिद्ध ज्ञान हो, जुन प्रकृति अनुकूल हुन्छ । मानव उद्भव र विकासको क्रममा प्राचीन ढुङ्गेयुग, मध्य ढुङ्गेयुग हुँदै नयाँ ढुङ्गेयुगसम्म आइपुग्दा मानवसमुदाय पुरानो सिकारी तथा फलकन्दमूल सङ्कलनको परम्पराबाट परिवर्तित भएर पशुपालन र कृषि युगमा प्रवेश गरेसँगै परम्परागत ज्ञान र सिपको क्षेत्र पनि फराकिलो हुँदै गएको हो । प्रकृतिसँग अनुकूलन हुँदै जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा संसारका विभिन्न भौगोलिक क्षेत्रमा बसोबास गर्ने मानव समुदायले विविध खाले ज्ञान र सिप हासिल गरेका छन् । परम्परागत ज्ञानलाई आदिवासी ज्ञान (native knowledge), रैथाने ज्ञान, स्थानीय ज्ञान, लोकज्ञान, मौलिक विज्ञान, सामुदायिक ज्ञान, निःशब्द ज्ञान (tacit knowledge), पर्यावरणीय ज्ञान आदि फरक–फरक नामबाटसमेत बुझ्ने गरिएको छ । परम्परागत ज्ञानले सामान्यतया क्षेत्रीय, आदिवासी वा स्थानीय समुदायहरूको सांस्कृतिक परम्पराहरूमा सम्मिलित ज्ञान प्रणालीहरूलाई जनाउँदछ (श्रीस मगर, २०७९ः १५१) । आनुवंशिक स्रोतमा पहुँच, उपयोग र लाभको बाँडफाँडका सम्बन्धमा व्यवस्था गर्न बनेको विधेयक (प्रारम्भिक मस्यौदा), २०७५' को दफा २ (ज) अनुसार 'परम्परागत ज्ञान' भन्नाले आनुवंशिक स्रोतको संरक्षण एवं उपयोगको सम्बन्धमा आदिवासी जनजाति लगायतका स्थानीय समुदाय वा कुनै व्यक्तिमा परापूर्वदेखि निहित रहेको ज्ञान, सिप, खोज, प्रविधि र अभ्यास सम्झनुपर्छ (यात्रु, २०७८ः ३६७) । आदिवासी जनजातिको अधिकार सम्बन्धी संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय घोषणापत्र ९ग्लम्च्क्षए० र विश्व बौद्धिक सम्पत्ति सङ्गठन (WIPO) मा प्रयोग गरिएको परिभाषा र शब्दावलीअनुसार 'परम्परागत ज्ञान' र 'परम्परागत सांस्कृतिक अभिव्यक्ति' दुवै 'आदिवासी ज्ञान' हुन् । परम्परागत सांस्कृतिक अभिव्यक्ति (TCEs) लाई लोकवार्ताको अभिव्यक्ति (expressions of folklore) पनि भनिन्छ । विश्व बौद्धिक सम्पत्ति सङ्गठन (WIPO) ले "परम्परागत सांस्कृतिक अभिव्यक्ति" शब्दावलीलाई परम्परागत संस्कृति र ज्ञानसँग सम्बन्धित कलात्मक र साहित्यिक अभिव्यक्ति (पौराणिक कथाहरू, किंवदन्तीहरू, लोककथा, अनुष्ठान, गीत, सङ्गीत, नृत्य, कानुन, भाषा, खेल, वास्तुकला, दृश्यकला आदि) लाई जनाउन प्रयोग गरेको छ, जुन एक व्यक्तिबाट अर्को व्यक्तिमा तथा एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा हस्तान्तरण हुँदै जान्छ । सामान्यतया वातावरणसँगको अन्तरक्रियामा आधारित अनुभवजन्य अवलोकनको संगालो परम्परागत ज्ञानले निर्वाहमुखी परम्परागत प्रविधिहरू (शिकार वा कृषिका उपकरण र प्रविधिहरू), लोकवनस्पति (ethnobotany), पर्यावरणीय ज्ञान, परम्परागत चिकित्सा, ब्रह्माण्ड र खगोलसम्बन्धी लोकज्ञान (ethnoastronomy), शिल्प कौशल, जलवायु आदिलाई बुझाउँद छ ।

नेपालको संविधानको धारा ५१ राज्यका नीतिहरू अन्तर्गत (ञ) को (८) मा आदिवासी जनजातिको पहिचानसहित सम्मानपूर्वक बाँच्न पाउने अधिकार सुनिश्चित गर्न अवसर तथा लाभका लागि विशेष व्यवस्था गर्दै यस समुदायसँग सरोकार राख्ने निर्णयहरूमा सहभागी गराउने तथा आदिवासी जनजाति र स्थानीय समुदायको परम्परागत ज्ञान, सिप, संस्कृति, सामाजिक परम्परा र अनुभवलाई संरक्षण र संवर्धन गर्ने उल्लेख गरिएको छ (कानुन किताब व्यवस्था समिति, २०७५ः २८) । यसैगरी आदिवासी जनजाति ऐन, २०७४ को दफा ७ (ट) मा आदिवासी जनजाति समुदायमा रहेका परम्परागत सिप, प्रविधि र विशिष्ट ज्ञानको संरक्षण र प्रवर्द्धन गरी व्यावसायिक प्रयोगमा ल्याउन सहयोग गर्ने उल्लेख गरिएको छ (कानुनकिताब व्यवस्था समिति, २०७७ः २४०) । स्थानीय सरकार सञ्चालन ऐनको दफा ११ (ज) १८ मा स्थानीय स्तरको शैक्षिक ज्ञान, सिप र प्रविधिको संरक्षण, प्रवर्द्धन र स्तरीकरण गर्ने दायित्व र अधिकार स्थानीय पालिकालाई सुम्पेको छ ।

२. परम्परागत ज्ञानको महत्त्व

परम्परागत ज्ञान भनेको प्राचीनकालदेखि मौखिक परम्पराका रूपमा तथा सामाजिक अभ्यासद्वारा पुरानो पुस्ताबाट नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण हुँदै आएको जैविक विविधता, परम्परागत प्रविधि, उपचारपद्धति, कृषिपद्धति, लोकसंस्कृति, लोकसाहित्य, भाषा, अभिव्यक्ति, कलाकौशल, सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान, चाडवाडका उत्सव, प्रदर्शनीकला, प्रकृति र ब्रह्माण्ड सम्बन्धित बुझाई तथा व्यवहारहरूमा निहित ज्ञान हो । परम्परागत ज्ञानमा सम्बन्धित समुदायको मौलिक पहिचान र आत्मसम्मान झल्किएको हुन्छ । प्राकृतिक स्रोतहरू (वन, वनस्पति, वन्यजन्तु, जल, जलचर, जमिन, खनिज आदि) को उपयोग, संरक्षण र व्यवस्थापनका साथै पशुपालन, चरन क्षेत्र व्यवस्थापन, कृषि उत्पादन, खाद्यसुरक्षा, पाककला, वास्तु तथा शिल्पकला र मनोरञ्जनको क्षेत्रमा परम्परागत ज्ञान, सिप र विशिष्ट प्रविधिको विशेष महत्त्व रहेको हुन्छ । जलवायु परिवर्तन प्रभाव न्यूनीकरण, प्राकृतिक प्रकोपबाट हुने क्षति न्यूनीकरण, विपत् व्यवस्थापन, पानीको स्रोत (मुहान, कुवा, पँधेरा, पोखरी, कुलो आदि) र वनको संरक्षण तथा व्यवस्थापन, जैविक विविधता संरक्षण, जडीबुटीको पहिचान र मनोवैज्ञानिक उपचारपद्धतिमा परम्परागत ज्ञानले महत्त्वपूर्ण योगदान पुर्‍याउँदछ । परम्परागत ज्ञान प्रणालीको आधारमा नै आधुनिक ज्ञान प्रणालीको विकास भएको हुनाले परम्परागत ज्ञान र सिपलाई आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान प्रणालीको परिपूरक मानिन्छ । परम्परागत ज्ञानमा पनि नवीनता, दिगोपना र विश्वसनीयता हुन्छ । खासगरी पर्यावरण तथा जैविक विविधता संरक्षण र जडीबुटीको पहिचानका परम्परागत प्रविधि र तरिकाहरूलाई आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान प्रणालीले पनि अवलम्बन गरेको छ । दिगो विकास, स्थानीय स्रोत-साधनको संरक्षण, प्रवर्द्धन र विकास निर्माणमा समुदायको सहभागिता र स्वामित्वका लागि परम्परागत ज्ञान, सिप र प्रविधिको विशेष योगदान हुन्छ । आयातित ज्ञान र सिपभन्दा पुस्तौंपुस्ता खारिएका र पुस्तान्तरण हुँदै आएका आफ्नै पुर्खाले आर्जन गरेका परम्परागत ज्ञानको बढी महत्त्व हुन्छ ।

३. अन्तर्राष्ट्रिय सन्धि, सम्झौता

संयुक्त राष्ट्रसङ्घको महासभाबाट आदिवासी जनजाति समुदायका मौखिक परम्परा, पर्यावरणीय ज्ञान, भाषा, परम्परागत नाम, लोकगीत, लोकनाटक आदिलाई बौद्धिक सम्पत्ति तथा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको रूपमा संरक्षण तथा सम्वर्द्धनका लागि महासन्धि, अभिसन्धि (protocol) र सम्झौताहरू पारित गरिएको छ । अन्तर्राष्ट्रिय श्रम सङ्गठन महासन्धि नं. १६९ (१९८९), जैविक विविधतासम्बन्धी महासन्धि, १९९२, अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको सुरक्षासम्बन्धी महासन्धि, २००३, आदिवासी जनजातिको अधिकारसम्बन्धी संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय घोषणपत्र (युएनड्रीप), २००७, जैविक विविधता महासन्धिअन्तर्गत आनुवंशिक स्रोतमा पहुँच तथा तिनको उपयोगबाट हुने लाभको पारदर्शी र समन्यायिक बाँडफाँडसम्बन्धी नागोया अभिसन्धि, २०१० लगायतमा आदिवासी जनजाति समुदायको परम्परागत ज्ञान सिपको संरक्षणसम्बन्धी व्यवस्था गरिएको छ । यी सबै अन्तर्राष्ट्रिय सन्धि, सम्झौता र घोषणाहरूलाई नेपाल सरकारले अनुमोदन गरिसकेको छ । सन् २००७ सेप्टेम्बर १३ मा महासभाले पारित गरेको आदिवासी जनजातिहरूको अधिकारसम्बन्धी संयुक्त राष्ट्रसङ्घको घोषणापत्रले दिगो र समतामूलक विकास तथा वातावरणको उचित व्यवस्थापनका लागि आदिवासी समुदायको परम्परागत ज्ञान र अभ्यासहरूलाई सम्मान गर्दै उनीहरूको योगदान र स्वामित्वलाई मान्यता दिएको छ । घोषणपत्रको धारा ५, ११, १३, २४ र ३१ ले आदिवासी ज्ञानसम्बन्धमा निम्नानुसारको व्यवस्था गरेको छ ।

धारा ५ आदिवासी जनजातिले चाहेमा राज्यको राजनीतिक, आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक जीवनमा पूर्ण रूपमा सहभागी बन्ने अधिकार कायम राख्दै; उनीहरूलाई आफ्नो पृथक राजनीतिक, कानुनी, आर्थिक, सामाजिक तथा सांस्कृतिक संस्थाहरू कायम राख्ने र तिनलाई सबल बनाउने अधिकार छ ।

धारा ११ (१) आदिवासी जनजातिलाई आफ्नो सांस्कृतिक परम्परा र रीतिरिवाजहरूको अभ्यास र पुनरूत्थान गर्ने अधिकार छ । यसमा पुरातात्विक तथा ऐतिहासिक स्थल, कलाकृति, शैली, उत्सव, प्रविधि तथा दृश्य एवं प्रदर्शनीकला र साहित्यजस्ता उनीहरूका संस्कृतिका पूर्व, वर्तमान र भावी स्वरूपलाई कायम राख्ने, संरक्षण गर्ने तथा विकास गर्ने अधिकार समेत पर्दछ । (२) उनीहरूको पूर्व सूचित मञ्जुरी बिना वा उनीहरूको परम्परागत कानुन र सांस्कृतिक प्रचलनहरूको उल्लंघन हुनेगरी लिइएका उनीहरूका सांस्कृतिक, बौद्धिक, धार्मिक सम्पत्तिहरूका सम्बन्धमा राज्यहरूले क्षतिपूर्ति उपलब्ध गराउने छ ।

धारा १३ आदिवासी जनजातिलाई आफ्नो इतिहास, भाषा, मौखिक परम्परा, दर्शन, लेखनप्रणाली तथा साहित्यलाई पुनरूत्थान गर्ने, प्रयोग गर्ने, विकास गर्ने र भावी पुस्तालाई हस्तान्तरण गर्ने र समुदाय, स्थान र व्यक्तिको आफ्नै नाम राख्ने र धारण गर्ने अधिकार छ ।

धारा २४ (१) आदिवासी जनजातिलाई आफ्ना परम्परागत औषधी र औषधीजन्य वनस्पति, जनावर तथा खनिजहरूको संरक्षण लगायत स्वास्थ्यसम्बन्धी आफ्ना परम्परागत प्रचलनहरूलाई कायम राख्न पाउने अधिकार छ ।

धारा ३१ (१) आदिवासी जनजातिलाई आफ्नो सांस्कृतिक सम्पदा, परम्परागत ज्ञान र परम्परागत सांस्कृतिक अभिव्यक्ति एवं आफ्ना विज्ञान, प्रविधि र संस्कृतिका अतिरिक्त मानव र आनुवंशिक संसाधन, बिउबिजन, औषधी, जीवजन्तु एवं वनस्पतिसम्बन्धी ज्ञान, मौखिक परम्परा, साहित्य, नमुना, परम्परागत खेल, दृश्य एवं प्रदर्शनीकलाहरूलाई आफ्नो बौद्धिक सम्पत्तिको रूपमा कायम राख्ने, नियन्त्रण गर्ने, संरक्षण गर्ने र विकास गर्ने अधिकार छ (संयुक्त राष्ट्र, २००८ः ९-२२) ।

जैविक विविधता महासन्धिअन्तर्गत आनुवंशिक स्रोतमा पहुँच तथा तिनको उपयोगबाट हुने लाभको पारदर्शी र समन्यायिक बाँडफाँडसम्बन्धी नागोया अभिसन्धि, २०१० को धारा १२ मा आनुवंशिक स्रोतसँग सम्बन्धित परम्परागत ज्ञानबारेमा व्यवस्था गरिएको छ । धारा १२ (१) यस अभिसन्धिअन्तर्गतका जिम्मेवारी (प्रतिबद्धता) को कार्यान्वयनका क्रममा, पक्षहरूले आनुवंशिक स्रोतसँग सम्बद्ध परम्परागत ज्ञानको सम्मान गर्दै आफ्नो देशको कानुनबमोजिम लागु हुने भएमा आदिवासी तथा स्थानीय समुदायहरूको परम्परागत कानुन, सामुदायिक प्रक्रिया तथा कार्यविधिहरूलाई ध्यान दिनुपर्ने हुन्छ । (२) पक्षहरूले सम्बन्धित आदिवासी तथा स्थानीय समुदायहरूको प्रभावकारी सहभागितामा आनुवंशिक स्रोतसँग सम्बन्धित परम्परागत ज्ञानको सम्भावित उपभोक्तालाई प्राप्त हुने लाभको पारदर्शी तथा समन्यायिक बाँडफाँड एवं पहुँचसम्बन्धी सूचना प्रवाह गर्न सूचना केन्द्र (clearing-house) स्थापना गर्नुपर्ने छ । (३) आनुवंशिक स्रोतसँग सम्बन्धित परम्परागत ज्ञानको प्रयोगबाट प्राप्त हुने लाभको पारदर्शी र समन्यायिक बाँडफाँड सुरक्षित गर्ने प्रक्रियामा पक्षहरूले आदिवासी तथा स्थानीय समुदायहरू र ती समुदायभित्र रहेका महिलासमेतको सहभागिता गराउनु पर्ने छ । (४) महासन्धिको उद्देश्य बमोजिम यस अभिसन्धिको कार्यान्वयनका क्रममा पक्षहरूले सम्भव भएसम्म आनुवंशिक स्रोतको आदानप्रदान एवं आदिवासी तथा स्थानीय समुदायभित्र र तिनीहरूसँग रहेको परम्परागत ज्ञानको परम्परागत प्रयोगमा रोक लगाउने छैनन् (सीबीडी, २०११ः ९-१०) ।

४. अन्तर्राष्ट्रिय अभ्यासहरू

पछिल्लो समय अधिकांश मुलुकमा आदिवासी ज्ञानको महत्त्व र औचित्यलाई प्राथमिकता दिइएको पाइन्छ । सन् १९९१ को विश्व पुरातात्विक कांग्रेसको आचारसंहिताले आदिवासी जनजातिहरूलाई तिनीहरूको परम्परागत ज्ञान र सांस्कृतिक सम्पदाको जन्मदाता र मालिकको रूपमा स्वीकार गरेको छ (वर्ल्ड आर्किओलोजिकल कंग्रेस, १९९१) । क्यानाडामा वैज्ञानिकहरूले जलवायु परिवर्तन, बासस्थानको क्षति र अनियन्त्रित स्रोत निकासी र आधुनिक विकासका कारण हुने क्षतिलाई सम्बोधन गर्न आदिवासी ज्ञानको सहयोग लिने गरेका छन् । युरोप र अमेरिकी मुलुकहरूमा पर्यावरण तथा वन्यजन्तु संरक्षणका लागि आदिवासी र वैज्ञानिक दृष्टिकोणलाई एकीकृत गर्ने नीति लिएको छ । भारतमा वन व्यवस्थापन, दक्षिण अमेरिकामा रबर उत्पादन र फिलिपिन्समा आगो नियन्त्रणका लागि आदिवासी परम्परागत ज्ञानको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । अमेजोनिया, बोलिभिया, कोलम्बिया, मेसोअमेरिका लगायत मुलुकमा त्यहाँका सीमान्तकृत तथा आदिवासी समुदायको परम्परागत ज्ञानको संरक्षण गर्न थालिएको छ । अष्ट्रेलियाको क्वीन्सल्याण्ड प्रदेश सरकारले जैविक विविधता संरक्षणका लागि आदिवासी ज्ञानको प्रयोग गर्न सन् २०२० सेप्टेम्बरमा जैविक विविधता र अन्य कानुन संशोधन गरेको छ । भारत सरकारले सन् २००१ मा परम्परागत ज्ञान डिजिटल पुस्तकालय स्थापना गरी भारतीय चिकित्साका आयुर्वेद, युनानी, सिद्ध र योगासन सहित विभिन्न प्रणालीको सूचना भण्डारण गरेको छ । अवैध प्याटेन्ट प्राप्ति रोक्न भारतले युरोप, अमेरिका लगायतका प्याटेन्ट तथा ट्रेडमार्क कार्यालयसँग सम्झौतामा हस्ताक्षर गरी आफ्नो परम्परागत ज्ञान डिजिटल पुस्तकालयको डाटाबेसमा अन्तर्राष्ट्रिय प्याटेन्ट कार्यालयलाई पहुँच उपलब्ध गराएको छ । संयुक्त राज्य अमेरिका, क्यानडा, अष्ट्रेलिया, न्युजिल्याण्ड, चीन, भारत लगायतका देशहरूमा आदिवासी जनजाति समुदायका भाषा, संस्कृति तथा ज्ञानको बारेमा अध्ययन अनुसन्धानका लागि छुट्टै आदिवासी विश्वविद्यालय स्थापना गरिएका छन् । आदिवासी जनजाति विश्वविद्यालय स्थापना नभएका देशहरूमा पनि आदिवासी विषयमा अध्यापन गराइने कलेज तथा क्याम्पसहरू सञ्चालनमा रहेका छन् । विश्वविद्यालयअन्तर्गत आदिवासी सम्बन्धी छुट्टै संकाय, अध्ययन संस्थान, अनुसन्धान केन्द्र र विभागहरू स्थापना गरिएका छन् । संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय घोषणापत्रको धारा १४ मा 'आदिवासी जनजातिलाई पठनपाठनको लागि आफ्नै सांस्कृतिक पद्धतिसँग अनुकूल हुनेगरी आफ्नै भाषामा शिक्षा प्रदान गर्ने आफ्नै शैक्षिक प्रणाली र संस्थाहरूको स्थापना र नियन्त्रण गर्ने अधिकार छ' भन्ने उल्लेख गरिएको छ ।

यसरी विश्वव्यापी रूपमा आदिवासी ज्ञान र संस्कृतिको संरक्षण, सम्वर्द्धन र पुस्तान्तरणमा ध्यान केन्द्रित भइरहेको अवस्थामा पनि ३५ प्रतिशत भन्दा बढी आदिवासी जनजाति समुदायको बसोबास रहेको नेपालका विद्यालय र विश्वविद्यालयहरूमा आदिवासी जनजाति समुदायको भाषा, संस्कृति, परम्परागत ज्ञान, सिप र प्रविधिका बारे पठनपाठनको व्यवस्था गर्नेतर्फ प्रारम्भिक अवधारणा समेत बन्न नसकेको अवस्था छ । यसै सन्दर्भमा आदिवासी जनजाति आयोगले आफ्नो तेस्रो वार्षिक प्रतिवेदन (आ. व. २०७८/०७९) मार्फत आदिवासी जनजाति समुदायको भाषा, संस्कृति र परम्परागत ज्ञान-सिपको संरक्षण एवं प्रवर्द्धनको लागि आदिवासी जनजाति विश्वविद्यालय (Indigenous Nationalities University) स्थापनाको तयारी स्वरूप तत्काल त्रिभुवन विश्वविद्यालयअन्तर्गत आदिवासी जनजाति अध्ययन संस्थान (Institute of Indigenous Peoples Studies) सञ्चालनमा ल्याउन नेपाल सरकारलाई सिफारिस गरेको छ (आदिवासी जनजाति आयोग, २०७९ः ३२) । आयोगले आफ्नो सिफारिस कार्यान्वयनतर्फ ध्यानाकर्षित गराउनका लागि शिक्षा,

विज्ञान तथा प्रविधि मन्त्रीको प्रमुख आतिथ्यता एवं विश्वविद्यालयका कुलपति, उपकुलपति, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका उपकुलपति, प्राध्यापक लगायत शिक्षा तथा संस्कृति क्षेत्रका प्रतिष्ठित व्यक्तित्वहरूको आतिथ्यता र सहभागितामा २०७९ मंसिर २८ र २९ गते आदिवासी जनजाति ज्ञान सम्मेलन भव्यतापूर्वक सम्पन्न गरेको थियो ।

५. ज्ञानको संवाहक लोकनाटक

लोकसंस्कृतिका प्रमुख चार आयामहरू मौखिक परम्परा, भौतिक संस्कृति, सामाजिक लोकप्रचलन र प्रदर्शनीकला मध्ये मौखिक परम्परा र प्रदर्शनीकलालाई परम्परागत सूचना तथा सञ्चारको सबैभन्दा बढी प्रभावकारी माध्यम मानिन्छ । खासगरी प्रदर्शनीकला आदिवासी स्वरूपको आमसञ्चार माध्यम हो, जसमा परम्परागत ज्ञान अन्तरनिहित हुन्छ । परम्परागत लोकगीत, लोकसङ्गीत, लोकनृत्य र लोकनाटकले पुरानो समाजमा मात्र होइन वर्तमान आधुनिक समाजमा पनि ठूलो प्रभाव कायमै राखेको छ । प्रदर्शनीकलाको प्रमुख विधा गीत, सङ्गीत, नृत्य र नाटकले आम समुदायलाई मनोरञ्जनका साथै महत्त्वपूर्ण सूचना र शिक्षा प्रदान गर्दछ । प्रदर्शनीकलाले मानव मस्तिष्कमा तत्काल प्रभाव सिर्जना गर्ने क्षमता राख्ने हुनाले आम सरोकारका विषयमा सूचना प्रवाह गर्न मुख्य माध्यम बनाइएको हुन्छ । राजनीतिक दलहरूको चुनाव प्रचारप्रसारदेखि सरकारी तथा गैरसरकारी कार्यालयहरूका जनचेतनामूलक कार्यक्रमहरू सञ्चालन गर्दा लोकगीत, नृत्य र सडक नाटकलाई आधार बनाइएको हुन्छ । परम्परागत जीवन्त प्रदर्शनीकलाले वर्तमान आधुनिक समाजमा रेडियो नाटक, टेलिशृङ्खला, चलचित्र जस्ता विद्युतीय स्वरूप धारण गरेको भए पनि शहरी क्षेत्रका आधुनिक रंगमञ्च र ग्रामीण क्षेत्रका परम्परागत रंगमञ्चको प्रभाव अझै लोप भएको छैन । पछिल्लो समय शिक्षाविद्, सञ्चारविज्ञ र विकासे कार्यक्रमका सहभागीहरूले लोककलाका विधालाई परम्परागत ज्ञान संरक्षण र पुस्तान्तरको प्रभावकारी माध्यमका रूपमा लिएका छन् । विद्यालय र विश्वविद्यालय शिक्षामा विद्यार्थीलाई इतिहास र लोकसंस्कृतिको बारेमा ज्ञान प्रदान गर्न सम्वन्धित विषयका नाटक, वृत्तचित्र र चलचित्र देखाउने गरिन्छ भने सङ्ग्रहालयहरूमा पनि ऐतिहासिक घटनाक्रम, सामग्री र आदिवासी जनजाति समुदायका बारेमा जानकारी दिन यस्ता प्रदर्शनीकलालाई माध्यम बनाइएको हुन्छ । खुल्ला-जीवन्त सङ्ग्राहलयमा त पुरानो समाज र संस्कृतिलाई प्रत्यक्ष अभिनयको माध्यमबाट जीवन्त प्रस्तुत गर्ने प्रयास भएको हुन्छ ।

लोकनाटक (नाट्यगाथा) मानव सभ्यताको निकै प्राचीन प्रदर्शनीकला हो । यसमा अभिनय, गीत, सङ्गीत र नृत्यको संयोजन भएको हुन्छ । लोकनाटकमा लोकजीवनका कथानक, भाषा, भेषभूषा, पर्यावरण आदि मुखरित भएका हुन्छन् भने लोकगाथालाई लोकभाकाको माध्यमबाट नृत्यसँगै प्रस्तुत गरिएका हुन्छन् । सामूहिक सिर्जना र भावभूमि अनि श्रुति वा मौखिक परम्पराबाट निरन्तरता पाइरहेको लोकनाटकमा जीवनका विभिन्न घटना र अनुभूति प्रतिबिम्बित भइरहेका हुन्छन् । लोकनाटकले सुनिश्चित गीतिकथाको भावभूमिमा फैलिएर गीतको रमणीयता, कथाको रोचकता, सङ्गीतको तरङ्ग र नृत्यको उत्साहलाई प्रवाहित गरेको हुन्छ । लोकनाटकहरूको प्रस्तुति २-३ दिनदेखि ८/९ दिनसम्मको लामो, श्रृङ्खलाबद्ध र गतिशिल हुन्छन् । यस्ता लोकगाथायुक्त लोकगीतहरूमा कहिले भक्तिभावमा डुवाउने, कहिले जीवनका सुन्दर पक्षहरूको उमंगमय बिम्बहरूमा हराएर प्रफुल्लित बनाइदिने, कहिले हाँसखेलमा छताछुल्ल पार्ने, कहिले वीरताको भावानुभूतिमा उत्तेजित पारिदिने, कहिले विरहवेदनामा हृदय पगालिदिने र निरासाका भावहरू प्रतिबिम्बित गराइदिने जस्ता विभिन्न भाव र वातावरण सृजना हुन्छन् (पराजुली, २०५७: २८०-२८१) । लुम्बिनी र

गण्डकी प्रदेशमा प्रचलित घाँटु, मारूनी र जीवैमामा जस्ता परम्परागत लोकनाटकहरू गीति नाट्यगाथाका रूपमा रहेका छन् । यी लोकनाटकका गाथाले पौराणिक, ऐतिहासिक र सामाजिक घटना एवं अवस्थालाई लामो श्रृङ्खलामा समेटेर खण्डकाव्य सदृश्य भएर गीतिकाव्यको रूपधारण गरेका छन् । प्रस्तुतीलाई थप रोचकता प्रदान गर्न सङ्गीतको विविधता, भिन्नभिन्न भाका र लयका प्रासांगिक कथांश जोडिएका गीत, चुड्का आदि मिश्रित गरिएका हुन्छन् । लस्केदेखि चुड्केसम्मका भाका र लयको मिश्रणले लामो र पत्यारलाग्दो कथाशृङ्खलामा रोचकता थपिदिने काम गरेको पाइन्छ । यी लोकनाटकहरूले सयौं वर्षदेखि प्रत्यक्ष रूपबाट त्यस भेगका आदिवासी जनजाति समुदायको परम्परागत ज्ञानको संरक्षण, हस्तान्तरण र प्रसारणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्दै आइरहेका छन् ।

६. जीवैमामा, मारूनी र घाँटुमा अन्तरनिहित ज्ञान

लुम्बिनी र गण्डकी प्रदेशका आदिवासी जनजाति समुदायमा प्रचलित लोकनाटक जीवैमामा, मारूनी र घाँटुलाई परम्परागत सूचना र शिक्षाको प्रभावकारी माध्यमको रूपमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ । विशेषतः लोकनाटकको मुख्य तीन उद्देश्य सौन्दर्य, अभिव्यक्ति र सञ्चार हुन् । यसले मनोरञ्जन, रङ, भेषभूषा, नृत्य, र सङ्गीतको माध्यमबाट शिक्षा र सन्देश प्रवाह गर्दछ । नाटकले एकातिर बोली, गीत, लय र सहज कोरियाग्राफीमार्फत मानिसको जीवनशैली र मूल्यमान्यतालाई अभिव्यक्त गर्दछ भने अर्कोतर्फ सबैभन्दा प्रेरक र प्रभावकारी सुधारात्मक शक्तिको रूपमा काम गर्दछ । खासगरी अभिलेखीकरण परम्पराको विकास नभएको आदिवासी जनजाति समुदायमा लोकनाटकले मातृभाषा, संस्कार, संस्कृति, परम्परागत ज्ञान, सिप, विशिष्ट प्रविधि एवं सामाजिक मूल्य-मान्यताको संरक्षण र संवर्द्धनमा सघाइरहेको हुन्छ । गण्डकी प्रश्रवणक्षेत्रमा तीसको दशकसम्म शिक्षा, सञ्चार र मनोञ्जनको साथै सामाजिकीकरण प्रक्रियाको खास माध्यमको रूपमा स्थापित जीवैमामा, मारूनी र घाँटु अहिले लोपोन्मुख अवस्थामा पुगेको छ । व्यापक बसाइँसराइ, पेसा र व्यवसायमा आएको परिवर्तन तथा विश्वव्यापीकरणका कारण परम्परागत लोकनाटकहरूको अस्तित्व संकटमा परेको छ । यी लोकनाटकहरू लोप हुनु भनेको परम्परागत आदिवासी ज्ञान, सिप, विशिष्ट प्रविधिका साथै उनीहरूको मातृभाषा लोप हुनु हो । जीवैमामा, मारूनी र घाँटु लोकनाटकमा अन्तरनिहित ज्ञानलाई निम्नानुसार चर्चा गर्न सकिन्छः

(क) जीवैमामाः गुल्मी, स्याङ्जा र पाल्पाको मगर समाजमा 'जीवैमामा' तथा रूकुम र रोल्पाको मगर समाजमा 'ज्यो मा रे' नामले परिचित यो गीतिनाटकमा मगर भाषामा प्रस्तुत गरिन्छ । वसन्त ऋतुको पूर्वसन्ध्या फागुन महिनामा प्रदर्शन गरिने नाटकमा युवतीहरू मामा र भान्जा समूहमा विभाजन भएर मामाचेली विवाह परम्परामा आधारित गाथामा अभिनय गर्दछन् । गीतिगाथामा गर्भ, जन्म, न्वारान, पास्नी, गुन्यूचोली र विवाह संस्कारसम्मको वर्णन गरिएको हुन्छ । विवाह योग्य उमेरका युवतीहरूले अभिनय गर्ने यो नाटकबाट जन्मदेखि विवाहसम्मका परम्परागत संस्कारका साथै वैवाहिक जीवनको व्यवहारिक पक्षको बारेमा महत्त्वपूर्ण सन्देश प्रवाह गरिएको हुन्छ । खेतीपातीको कामबाट केही फुर्सदिलो समय फागुन महिनामा प्रदर्शन गरिने जीवैमामा लोकनाटकको माध्यमबाट युवा छोरीहरूले आफ्नो संस्कार, संस्कृति, मातृभाषा, चाडबाड, भेषभूषा, खानपान आचारसंहिता आदिको बारेमा प्रशिक्षण प्राप्त गर्दछन् । खासगरी अविवाहित युवतीहरूको संलग्नतामा प्रस्तुत गरिने यो लोकनाटकलाई महिला केन्द्रित व्यवहारिक ज्ञानको परम्परागत बन्द प्रशिक्षण वा महिला सशक्तिकरण कार्यक्रमको रूपमा पनि बुझ्न सकिन्छ, जसले परम्परागत ज्ञान, सिप र प्रविधिलाई नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण प्रक्रियामा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएको हुन्छ ।

(ख) मारूनीः गण्डकी प्रश्रवणक्षेत्रको लोकप्रिय प्रदर्शनीकला मारूनीले त्यसक्षेत्रको मध्यकालीन (बाइसीचौबीसी कालीन) समाजको मौखिक इतिहास प्रस्तुत गर्दछ । मारूनीका विभिन्न भेदहरू मध्ये गोपिचन नाटकमा वागलुङको स्थानीय राजारानीको जीवनगाथा र लोकजीवन समेटिएको छ भने सोरठीमा कालीगण्डकी प्रश्रवण क्षेत्रको भुरेटाकुरे राजारानी र राजकुमारीको जीवनगाथा समेटिएको छ । पुख्र्यौली नाटकमा म्याग्दी र पर्वत भेगका मगरहरूको पुख्र्यौली गाथा रचिएको छ । सिङ्गारू नाटकमा रैथाने गोपीचन र सोरठीको गाथा सहित राम र कृष्णका प्रसङ्ग जोडिएका छन् । मारूनी लोकनाटकमा रैथाने धार्मिक मान्यता, हिन्दु दर्शनको प्रभाव, मध्यकालीन भुरेटाकुरे राजनीतिक खिचातानी, खेतीपाती, पशुपालन, सिकारी जीवन, भेषभूषा, चाडबाड, उत्सव आदिका बारेमा वर्णन गरिएको पाइन्छ । मारूनी लोकनाटकको माध्यमबाट नयाँ पुस्ताले मध्यकालीन समाज र लोकजीवनसम्बन्धी महत्त्वपूर्ण ज्ञान प्राप्त गर्न सक्दछन् ।

(ग) घाँटुः गण्डकी प्रस्रवण क्षेत्रमा प्रचलित लोकगीतिनाटकको सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण पक्ष भनेको सामाजिकीकरण प्रक्रियामा सघाउनु हो । घाँटुको माध्यमबाट किशोरीहरूलाई लोकजीवनका व्यवहारिक पक्षहरूका बारेमा प्रशिक्षण दिइन्छ । जन्म, विवाह, पारिवारिक एवं सामाजिक जिम्मेवारी, समस्याहरू, चुनौतीहरू, मानवीय जीवनका अन्तिम सत्य मृत्युवरण जस्ता दुःखद् घटना र शोकलाई शक्तिमा बदलेर पुनः जीवनलाई सामान्यीकरण गर्नुपर्ने यथार्थताको शिक्षा नाट्यगाथामार्फत दिइन्छ, जसले सहभागी युवा कलाकारहरूलाई व्यावहारिक र परिपक्व हुन मद्दत पुऱ्याउँदछ । अभिनयको क्रममा कलाकारहरूले नाट्यगाथा अनुरूप जीवनमा आइपर्ने सुख, दुःख, उमङ्ग र वेदनाका अनुभूतिहरू थाहा पाउँदछन् । उनीहरूले ठुलो समूहमा आफूलाई प्रस्तुत गर्ने र सहकार्य गर्ने अवसर पाउँदछन् । गुरूगुरूमा एवं गर्राबाट किशोरी कलाकारमा परम्परागत सिप, विशिष्ट प्रविधि र ज्ञानको पुस्तान्तरण प्रक्रिया क्रियाशिल हुन्छ । नाटकको गीतिगाथामा अभिनय गर्ने किशोरी कलाकारहरूले आफूलाई देवदेवी र राजारानीको भूमिकामा पाउँदा गौरवान्वित अनुभूति गर्नुका साथै समाजमा ठुलो जिम्मेवारी निर्वाह गर्नसक्ने क्षमता आफूमा विकास भएको अनुमान गर्दछन् । विवाहित, परिपक्व र जिम्मेवार नारीको मौलिक भेषभूषा र गरगहनामा सजिएर प्रस्तुत हुँदा किशोरी कलाकारको आत्मबल वृद्धि हुन्छ । किशोरीहरूले सामाजिक आचारसंहिता, अनुशासन र सफल गृहणीसम्बन्धी व्यावहारिक शिक्षा प्राप्त गर्दछन् (श्रीस मगर, २०७०: ७२-७३) । घाँटु लोकनाटकको गाथामा अन्तरनिहित परम्परागत ज्ञानको अर्को पक्ष भनेको धर्मको प्रारम्भिक रूप झाँक्रीवाद र जीवात्मावाद (shamanism and animism) अर्थात् पूर्वजपूजाको परम्परा, पन्ध्रौं-सोह्रौं शताब्दीतिरको कालीगण्डकी सेरोफेरोको लोकजीवन, बाइसीचौबीसीकालीन राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक अवस्था र पाल्पाली सेन राज्यकालीन सरकारी भाषा (खस, थारु र अवधी मिश्रित भाषा) सम्बन्धी ऐतिहासिक जानकारी हो ।

७. निष्कर्ष

परम्परागत आदिवासी ज्ञान संरक्षण र पुस्तान्तरणमा लोकनाटकको विशेष भूमिका रहेको छ । अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा अन्तर्गतको प्रदर्शनीकला (performing arts) लोकनाटकलाई मानव सभ्यताको निकै प्राचीन कला मानिन्छ । लोकजीवनको आस्था र व्यवहारको सरल प्रदर्शनमूलक अभिव्यक्ति लोकनाटकमा अभिनय, सङ्गीत र नृत्यको समान भूमिका रहेको हुनाले मानव मस्तिष्कमा तत्काल प्रभाव पार्न सक्दछ । त्यसैले लोकनाटकलाई आम समुदायलाई मनोरञ्जनका साथै सूचना र शिक्षा प्रदान गर्ने महत्त्वपूर्ण माध्यमको रूपमा प्रयोग गरिन्छ । यसमा लोकविश्वास, लोकसंस्कृति, लोकइतिहास, रैथाने भाषा र मनोरञ्जनको भाव

समेटिएको हुन्छ । अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाका मौखिक परम्परा, प्रदर्शनीकला, सामाजिक प्रचलन, अनुष्ठान, चाडबाडका उत्सवहरू, प्रकृति र ब्रम्हाण्डसँग सम्बन्धित ज्ञान तथा अभ्यास र परम्परागत शिल्पकारिता जस्ता विधाहरू समेत लोकनाटकको माध्यमबाट अभिव्यक्त भएका हुन्छन् । लोकनाटकको माध्यमबाट आदिवासी परम्परागत ज्ञान, सिप र प्रविधिको संरक्षण तथा पुस्तान्तरणका साथै ग्रामीण पर्यटन प्रवर्द्धनमा टेवा पुर्‍याउन सकिन्छ । तीसको दशकपछि तीव्रता पाएको पहाडबाट तराई एवं सहरकेन्द्रित बसाइँसराइ, सञ्चार र यातायातको तीव्र विकास तथा सहज पहुँच एवं पेसा–व्यवसायमा आएको परिवर्तनले गर्दा लोकनाटकहरू लोप भइरहेका छन् । लोकनाटक लोप हुनु भनेको परम्परागत आदिवासी ज्ञान, सिप र प्रविधि लोप हुनु हो । त्यसैले संरक्षण र पुनरूत्थानका लागि आदिवासी जनजाति समुदायका साथै पालिका, प्रदेश र संघीय सरकारका सरोकारवाला निकायहरूको सक्रियता आवश्यक देखिन्छ ।

नेपालको संविधानमा आदिवासी जनजाति र स्थानीय समुदायको परम्परागत ज्ञान, सिप, संस्कृति, सामाजिक परम्परा र अनुभवलाई संरक्षण र संवर्धन गर्ने राज्यको दायित्व रहने उल्लेख गरिएको छ । संयुक्त राष्ट्रसङ्घले आदिवासी जनजाति समुदायको परम्परागत ज्ञान, सिप, प्रविधि, भाषा र संस्कृतिको संरक्षण तथा संवर्धनका निम्ति आदिवासी जनजातिसम्बन्धी महासन्धि 'अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठनको महासन्धि नं. १६९' (ILO convention no. 169)–१९८९, जैविक विविधता महासन्धि (CBD)–१९९३, अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण महासन्धि–२००३, आदिवासी जनजातिको अधिकारसम्बन्धी संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय घोषणापत्र (UNDRIP)–२००७, नागोया अभिसन्धि–२०१० आदि पारित गरेको छ । यी अन्तर्राष्ट्रिय महासन्धि, अभिसन्धि, घोषणा र कानुनहरूलाई नेपाल सरकारले अनुमोदन गरिसकेको हुँदा तीन तहका सरकारमार्फत कार्यान्वयनका लागि तत्काल पहल हुन जरूरी छ ।

सन्दर्भ सामग्री

आदिवासी जनजाति आयोग. (२०७९). तेस्रो वार्षिक प्रतिवेदन. (आ. व. २०७८/०७९) ।

कानुनकिताब व्यवस्था समिति. (२०७५). नेपालको संविधान. काठमाडौंः कानुन, न्याय तथा संसदीय मामिला मन्त्रालय ।

कानुनकिताब व्यवस्था समिति. (२०७७). नेपाल ऐन सङ्ग्रह खण्ड १. काठमाडौंः कानुन, न्याय तथा संसदीय मामिला मन्त्रालय ।

जैविक विविधता महासन्धिको सचिवालय. (२०११). जैविक विविधता महासन्धिअन्तर्गत आनुवंशिक स्रोतमा पहुँच तथा तिनको उपयोगबाट हुने लाभको पारदर्शी र समन्यायिक बाँडफाँडसम्बन्धी नागोया अभिसन्धि. क्यानडाः संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय वातावरण कार्यक्रम ।

पराजुली, कृष्णप्रसाद. (२०५७). नेपाली लोकगीतको आलोक. काठमाडौंः विणा प्रकाशन प्रा. लि. ।

यात्रु, कुमार. (२०७८). परम्परागत आदिवासी ज्ञान. काठमाडौंः इन्डिजिनियस मिडिया फाउण्डेशन ।

युनेस्को विश्व सम्पदा केन्द्र. (२०११). विश्व सम्पदा महासन्धिको कार्यान्वयनका लागि कार्य–सञ्चालन निर्देशिका. पेरिसः संयुक्त राष्ट्रसङ्घीय शैक्षिक, वैज्ञानिक तथा सांस्कृतिक सङ्गठन ।

श्रीसमगर, मीन. (२०६६). पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रका मगर समुदायमा प्रचलित लोकगीतनृत्यको वर्तमान अवस्था र चुनौतीहरू. ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

–––. (२०७०). मगर समाजमा प्रचलित लोकगीतिनाट्य घाटुको विश्लेषण. शोधमाला. काठमाडौंः मगर अध्ययन केन्द्र, ७(२), पृ. ४८–७६ ।

---. (२०७९). अमूर्त संस्कृतिः प्रदर्शनीकला. परम्परागत संस्था र ज्ञान. ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

C.B.D. (20011). NAGOYA PROTOCOL ON ACCESS TO GENETIC RESOURCES AND THE FAIR AND EQUITABLE SHARING OF BENEFITS ARISING FROM THEIR UTILIZATION TO THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. Montreal: United Nations Environmental Programme. https://www.cbd.int/ abs/doc/protocol/nagoya-protocol-en.pdf

Traditional Cultural Expressions – WIPO. https://www.wipo.int/tk/en/folklore/

Traditional knowledge–Wikipedia. https://en.wikipedia.org/wiki/Traditional_knowledge

UNESCO World Heritage Center. (2003). *The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Peris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

UNITED NATIONS. (2008). *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/ 2018/11/UNDRIP_E_web.pdf

WORLD ARCHAEOLOGICAL CONGRESS. (1991). World Archaeological Congress Code of Ethics. www.worldarchaeologicalcongress.org/site/about_ethi.php#code1 (accessed March 30, 2010).

अदिवासी जनजातिको राजनीतिक प्रतिनिधित्व : संविधान सभादेखि संसदसम्म

रामबहादुर थापामगर[१]
<rambahadurkomail@gmail.com>

सार

विकासको मूल प्रवाहमा नसमेटिएका आदिवासी जनजातिको नेपाली राजनीतिको मूल प्रवाहमा पनि अर्थपूर्ण सहभागिता देखिदैन । पछिल्लो समयमा नेपालमा भएको राजनीतिक परिवर्तनसँगै थोरै भएपनि राजनीतिक र जातीय चेतनाको प्रारम्भ र विकास हुन थालेपछि नेपालका आदिवासी जनजातिहरूले राज्यसामु आफ्नो राजनीतिक उपस्थितिको खोजी गरिरहेका छन् । प्रस्तुत आलेख नेपालका आदिवासी जनजातिहरूको राजनैतिक उपस्थिति विषयमा केन्द्रित छ । नेपालका आदिवासी जनजातिहरू समानुपातिक, मनोनित र निर्वाचित रूपमा के-कस्तो उपस्थिति छ र राज्यले अङ्गीकार गरेको समानुपातिक प्रतिनिधित्वको प्रणालीलाई नेपालका राजनीतिक दलहरूले कत्तिको परिपालन गरेका छन्, प्रस्तुत अध्ययनमा यही विषयको विवेचना गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिकाः *आदिवासी जनजाति, समानुपातिक, समावेशी, सशस्त्र, प्रतिनिधित्व ।*

१. विषय प्रवेश

विश्वका दुई ठुला शक्तिशाली देशहरू चीन र भारतको माझमा १४७१८१ वर्ग कि.मि. भौगोलिक क्षेत्रफलमा फैलिएको आजको नेपालको सीमा सन् १८०६ देखि १८१६ सम्म (तत्कालीन गोरखाली राज्य) पूर्वमा टिष्टादेखि पश्चिममा किल्ला काँगडा सतलज नदीसम्म फैलिएको थियो । तराईको मौजाको विवाद बढेर भएको लडाइँमा अङ्ग्रेजले जितेपछि सन् १८५० को सुगौली सन्धिअनुसार गोरखाली राज्य मेची र महाकाली नदीबिचको भूभागमा सीमित हुन पुग्यो (गुरूङ २००६ : १२४) । अहिलेको आधुनिक नेपालको भूभाग सुगौली सन्धि अगाडिको ऐतिहासिक तथा विशाल नेपालको एक भाग मात्र हो ।

१ संविधान सभा सदस्य रामबहादुर थापामगर हाल आदिवासी जनजाति आयोगका अध्यक्ष हुनुहुन्छ । विद्यावारिधि शोधार्थी समेत रहेका थापामगरको विभिन्न पुस्तक प्रकाशित छन् । कानुन र पत्रकारिता क्षेत्रमा पनि अनुभवी रहेको थापामगरको अनुसन्धानसम्बन्धी पुस्तक तथा लेखहरू प्रकाशित छन् ।

नेपालको कुल जनसंख्या राष्ट्रिय जनगणना २०६८ अनुसार २ करोड ६४ लाख ९४ हजार ५ सय ४ छ । जसमध्ये पुरूषको ४८.५० प्रतिशत (१,२८,४९,०४१) र महिलाको ५१.५० प्रतिशत (१,३६,४५,४६३) छ । भौगोलिक क्षेत्रअनुसार तराईमा कुल जनसंख्याको ५०.२७ प्रतिशत (१,३३,१८,७०५ जना), पहाडमा ४३.०१ प्रतिशत (१,१३,९४,००७ जना) र हिमाली क्षेत्रमा ६.७३ प्रतिशत (१७,८१,७९२ जना) जनसंख्या रहेको छ, । यसैगरी विदेशमा बस्ने नेपालीको जनसंख्या १९ लाख २१ हजार ४ सय ४९ छ ।

राष्ट्रिय जनगणना-२०६८ अनुसार नेपालमा जम्मा १२५ वटा जातजातिहरु छन् । जसअनुसार सबैभन्दा बढी क्षेत्री १६.६ प्रतिशत,पहाडी ब्राम्हण १२.२ प्रतिशत र मगर, थारु, तामाङ, नेवार र कामी क्रमशः ७.१, ६.६ र ५.८ प्रतिशतसहित तेस्रो, चौथो र पाँचौं प्रमुख जातजातिको स्थानमा रहेका छन् । सबैभन्दा कम जनसंख्या कुसुण्डा २७३ जना मात्र छ । देशभित्र बसोबास गर्ने व्यक्तिहरूले बोल्ने मातृभाषाको सङ्ख्या १२३ वटा छ । मातृभाषाको रूपमा खस नेपाली भाषा बोल्ने जनसंख्या ४४.६ प्रतिशत छ । खस नेपाली पछि मातृभाषाको रूपमा बढी बोलिने भाषाहरूमा मैथिली (११.७ प्रतिशत), भोजपुरी (६.० प्रतिशत), थारू (५.८ प्रतिशत), तामाङ (५.१ प्रतिशत) र नेवारी (३.२ प्रतिशत) छन् । तथ्याङ्कले १० वटा धर्म मान्ने धार्मिक समुदाय रहेको देखाएको छ । हिन्दुहरु ८१.३, वौद्ध ९ र इस्लाम, किरात, क्रिश्चियन र प्रकृति धर्मावलम्बीहरूको जनसंख्या क्रमशः ४.४, ३.०, १.४ र ०.४ प्रतिशत छ ।

आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन २०५८ (संशोधन सहित) अनुसार नेपालका ६० जातीय समुदाय आदिवासी जनजातिमा सूचीकृत छन् । आदिवासी जनजाति अध्येता र आन्दोलनकर्मीहरूले आदिवासी जनजातिको जनसंख्या नेपालको कुल जनसंख्याको दुईतिहाई बढी भएको दाबी गरेका छन् । नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ (तत्कालीन नेपाल जनजाति महासंघ) का संस्थापक महासचिव सुरेश आलेमगरले नेपालको आदिवासी जनजातिहरूको जनसंख्या कुल जनसंख्याको दुईतिहाइ भन्दा बढी छ भनेर दाबी गरेका छन् । (आलेमगर) । अदिवासी जनजातिको थर गैरआदिवासी जनजातिसँग मिल्नु कतिपय अवस्थामा तथ्याङ्क विभागको परिणाम गलत भेटिनु, जनगणनाको शुरूवातदेखि नै आदिवासी जनजाति महासङ्घ लगायतका सरोकारवाला संस्थाहरूले शङ्का गर्नु र जनगणनाको नतिजालाई अस्वीकार गर्नुले अध्येताको शङ्कालाई पूरै नकार्न नसकिने अवस्था छ । आदिवासी जनजातिमध्ये जनसंख्याको आकारले सबैभन्दा ठूलो जाति मगर हो । मगरको जनसंख्या १,८८,७७३३ छ भने दोस्रो र तेस्रो स्थानमा थारू र तामाङ्गको जनसंख्या क्रमशः १,७३,७४७० र १५,३९,८३० रहेको छ । तथ्याङ्कअनुसार आदिवासी जनजातिको जनसंख्या कुल जनसंख्याको ३५.८१ प्रतिशत छ ।

नेपालका आदिवासी जनजाति समुदायको आआफ्नै भाषा, संस्कृति, परम्परा र प्रथागत कानुनहरू छन् । कतिपय एउटै आदिवासी जातिभित्र पनि फरक- फरक भाषा, संस्कृति देखिन्छ । भाषिक, सांस्कृतिक र धार्मिक विविधताको सम्बन्धमा अध्ययन गर्नको लागि नेपाल एउटा मानवशास्त्रीय प्रयोगशाला बन्न गएको छ । डा. हर्क गुरूङले नेपाललाई विभिन्नम रङहरूले भरिएको रङ्गीन भाँडो जस्तै विभिन्न जातजातिहरूको भाषा, धर्म र संस्कृतिले भरिएको रङ्गीविरङ्गी नेपाल भनेर उल्लेख गरेका छन् । (गुरूङ, हर्क र जान साल्टर १९९५.१) । जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक र धार्मिक विविधतालाई आदिवासी जनजातिले परम्परागत ढङ्गले बचाउँदै आएको सन्दर्भमा नेकपा (माओवादी) को दश वर्ष लामो जनयुद्ध, आदिवासी जनजातिले गरेको विभिन्न सङ्घर्ष र २०६२/०६३ को जन-आन्दोलनपश्चात निर्माण भएको अन्तरिम संविधान २०६३ ले बहुजाति, बहुभाषिक, बहुधार्मिक र बहुसांस्कृतिक देश भनेर प्रस्तावनामै नेपालको विविधतालाई स्वीकार

गरेको (अन्तरिम संविधान, २०६३) र नेपालको संविधान २०७२ ले पनि निरन्तरता दिएको छ । हाल आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान कानुनी र आदिवासी जनजाति आयोग संवैधानिक रूपमा आदिवासी जनजातिको हकअधिकार संरक्षण, प्रवर्द्धन र संवर्धन गर्न स्थापित भएका छन् ।

नेपालको इतिहासको मध्यकालसम्म आदिवासी जनजातिले आआफ्नो भाषा,संस्कृति र धर्मअनुसारको राज्यव्यवस्था सञ्चालन गरेका थिए । नेपालमा आर्यहरूको आगमनपूर्व त्यसबेलाको राजनीतिक व्यवस्थाले आदिवासी जनजातिलाई भेदभाव, शोषण, दमन र उत्पीडनमा पारेको थिएन । तर, जब भारतमा मुगल शाहहरूको आक्रमण हिन्दुहरूमाथि भयो तब त्यहाँका हिन्दुहरू नेपालमा पसे र नेपालका आदिवासी जनजातिको भाषा, संस्कृति र धर्ममाथि हिन्दुकरण गर्ने परम्परा सुरु भयो । मध्यकालमा हिन्दुदेवता कामरूप (आसाम) र कर्नाटकाबाट ल्याइएको थियो । यसको उच्चतम् रूप जयस्थिति मल्लको शासन व्यवस्थाको समय (सन् १३८२-९५) मा भयो । मल्लले काठमाडौं उपत्यकाका नेवारहरूबिचमा जातीय व्यवस्थालाई लागु गरे । यो हिन्दुसमाजको अवधारणा २०० वर्ष गोरखामा र त्यसपछि अरू पहाडी राज्यमा समेत पुग्यो (गुरूङ, १९९५: ७) ।

२. नेपालका आदिवासी जनजाति

आदिवासी जनजातिले आफ्नो भाषा,संस्कृति, धर्म संरक्षण तथा संवर्धन गर्दै आफ्नो पहिचान स्थापित गर्न आआफ्ना जातीय संस्था स्थापना गरेका छन् । आदिवासी जनजातिको लामो सङ्घर्षको बाबजुद नेपाल सरकार (तत्कालीन श्री ५ को सरकार) ले आदिवासी जनजातिको भाषा, संस्कृति, संस्कार र धर्मको संरक्षण र संवर्धन गर्नको लागि वि.सं.२०५२ सालमा जनजाति विकास समिति गठन गऱ्यो । यो समितिको गठनपश्चात नेपालका अदिवासी जनजातिले सरकारबाटै केही सुविधाहरू पाउन थाले र यसलाई एउटा स्वतन्त्र र स्वायत्त संस्था निर्माण गर्नको लागि आदिवासी जनजातिका जातीय सङ्घसंस्था र बौद्धिक एवं राजनैतिक व्यक्तिहरूबाट पहल भयो । जसअनुसार २०५८ सालमा यो विकास समिति नेपाल आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानमा परिणत भयो (प्रतिष्ठान ऐन, २०५८) । यसै अवधिमा तत्कालीन सरकारले प्रा. सन्तबहादुर गुरूङको नेतृत्वमा आदिवासी जनजाति सूचीकरण समिति बनायो र सो समितिले नेपालका ६१ वटा आदिवासी जनजातिहरूलाई आदिवासी जनजाति भनेर सूचीकृत गऱ्यो । तर, सूचीकृत जाति मध्ये छैरोतन र फ्रि भन्ने जाति पत्ता नलागेपछि पुन संशोधन गरी ५९ जाति सूचीकृत भयो र २०७७ मा रानाथारू जाति सूचीकृत भई ६० आदिवासी जनजाति सूचीकृत छन् ।

३. आदिवासी जनजातिको अर्थ र परिभाषा

वि.सं. १९१० को मुलुकी ऐनले सबै नेपालीलाई ब्राम्हण, क्षेत्री, वैश्य र शुद्र चार जातमा विभाजित गऱ्यो । सो ऐनमा आदिवासी जनजातिलाई मतवाली भनेर अर्थ्याइएको छ । अर्थात् आदिवासी जनजाति भनेको मतवाली हो । नेपालका आदिवासी जनजातिको साझा संस्था नेपाल आदिवासी जनजाति महासङ्घ (तत्कालीन नेपाल जनजाति महासङ्घ २०४७) ले आदिवासी जनजातिको परिभाषामा जनजाति भन्नाले हिन्दु वर्णाश्रम भित्र नपर्ने आदिवासी एवं मूल जातिलाई जनाउँछ, भनेको छ । नेपालको सन्दर्भमा आदिवासी र जनजातिलाई एउटै अर्थमा लिइएको छ । नेपाल आदिवासी जनजाति महासङ्घले आदिवासी जनजातिलाई कहिलेकाहीं कतिपय स्थितिमा आदिवासी/जनजाति र कतिपय ठाउँमा आदिवासी जनजाति लेखेर उही अर्थमा लिएको पाइन्छ । आदिवासी जाजाति महासङ्घले पहिलेको विधानलाई संशोधन गरेर जनजातिको सट्टामा आदिवासी जनजाति भनेर अर्थ्याएको छ ।

आदिवासी जनजातिको अर्थ तथा परिभाषामा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा पनि एकरूपता देखिदैन । अन्तर ाष्ट्रिय श्रम सङ्गठन (International Labor Organization) का अनुसार आदिवासी भन्नाले आफ्नै अलग सामाजिक, सांस्कृतिक र आर्थिक प्रणालीको कारणले देशभित्र रहेका अन्य समुदाय भन्दा आफ्नै जीवनशैली, रीतिरिवाज वा परम्परा र पूर्ण वा आंशिक रूपमा अलग्गै लागु रहेको समाजिक कानुन भएको समुदायलाई बुझाउँछ भनिएको छ । आदिवासीहरूलाई संयुक्तराज्य अमेरिकामा Native American, क्यानाडामा First Nation, भारतमा Trible Indigenous Communities र चीन र पूर्वीयुरोपमा Nationalities, अष्ट्रेलिया र न्यूजिल्याण्डमा Anorigin र हालैमा चौथो विश्व Fourth World पनि भन्ने गरिन्छ ।

आदिवासी जनजाति भनेको के हो? यसको विशेषता के के हुनुपर्छ ? र यसको अर्थ र परिभाषा के हुन्छ ? भन्ने सन्दर्भमा विश्वमै मतैक्यता छैन । आदिवासी जनजातिको अर्थ र परिभाषा विभिन्न ठाउमा विभिन्न प्रकारले लगाइएको पाइन्छ । आदिवासी जनजातिलाई अङ्ग्रेजीमा Nationalities Indigenous People भनेजस्तै नेपालमा मूलबासी, जनजाति भनी अर्थ्याउदै आएको पाइन्छ । नेपालको सन्दर्भमा आदिवासी र जनजाति एउटै हो या आदिवासी र जनजातिमा फरक छ भन्ने विषयमा विभिन्न तर्कहरू नभएको होइन । यद्यपि नेपालको सन्दर्भमा आदिवासी र जनजातिलाई छुट्टाएर होइन एउटै अर्थमा लिएको पाईन्छ । नेपाल आदिवासी जनजाति महासङ्घले आफ्नो पहिलेको विधानलाई संशोधन गरेर जनजातिको सट्टामा आदिवासी जनजाति भनेर उल्लेख गरेको छ (नेपाल आदिवासी जनजाति महासङ्घको विधान २०४७, छैठौं संसोधन) ।

वि.सं. १९१० को मुलुकी ऐनले सबै नेपालीलाई चार जात १. तागाधारी २. मतवाली ३. पानी नचल्ने, छोइछिटो हाल्नु नपर्ने, र ४. पानी नचल्ने छोइछिटो हाल्नु पर्नेमा विभाजन गऱ्यो । यो विभाजनमा आदिवासी जनजातिलाई मतवाली भन्नेत स्थानमा राखेको पाइन्छ (भट्टचन, २०६५:९) । अर्थात् त्यतिबेलाको नेपालमा आदिवासी जनजातिलाई मतवाली भनिन्थ्यो ।

संयुक्त राष्ट्र संघ आदिवासी जनजातिसम्बन्धी विज्ञ जेम्स अनाया (James Anaya) (उनी नेपालमा पनि आएका थिए) ले आदिवासी जनजाति भन्नाले निम्न विशेषता भएको जातिलाई सम्झिनु वा बुझ्नु पर्ने उल्लेख गरेका छन्–

- जो आफूलाई अरुद्वारा आक्रमण गर्नु पहिलेका भूमिमा बसेका बासिन्दाको सन्तान भन्ने ठान्छ,
- उनीहरूको ऐतिहासिक जमिन उनीहरु जहाँ बस्न चाहन्छन्, त्यही भूमिमा गहिरो गरी गाडिएको हुन्छ,
- उनीहरुको अस्तित्त्व, पहिचानको निरन्तरताको आधारमा बेग्लै समुदाय निर्माण गर्ने तहसम्म कायम हुन्छ।

नेपालका आदिवासी जनजाति समुदाय भाषिक दृष्टिकोणले समृद्ध समुदाय हो । नेपालमा बोलिने १२५ भाषा भाषीमध्ये दुई तिहाइ भन्दा बढी भाषा आदिवासी जनजाति समुदायमा बोलिने भाषा छन् । किरात राई समुदायमा धेरै भाषाभाषी रहेका छन् । मगर समुदायमा पनि ढूट, खाम/पाङ र काइके गरी ३ वटा भाषा बोलिन्छ । सूचीकृत अन्य सबै समुदायको आआफ्नै भाषा संस्कृति, धर्म र परम्परा छ ।

४. आदिवासी जनजाति र राजनीति

नेपालको राजनैतिक इतिहास लामो भएपनि आधुनिक राजनीतिक इतिहास लामो छैन । प्राचीनकालमा नेपालको राज्यव्यवस्था कबिला प्रथा र परम्पराको थियो । पृथ्वीनारायण शाहले एकीकरण गर्नु अगाडि नेपाल

बाइसी र चौबिसी गणराज्यमा विभक्त थिए । त्यसबेला विभिन्न जनजातिका राज्यहरू मगराँत, थारूवान र जडान जस्ता कविलाई प्रदेशहरू पनि थिए (के.सी., सुरेन्द्र, २०६९ : ७) । गोरखाका घलेमगर राजाको राज्यलाई जबरजस्त र षडयन्त्रमूलक तवरले द्रव्य शाहले कब्जा गरेपछि शाह राज्यको विस्तार भयो । द्रव्यशाहका खलक पृथ्वीनारायण शाहले नेपालको एकीकरण अभियान सुरू गरे । यो दौरानमा आदिवासी जनजातिका सबै गणराज्यलाई गोरखा राज्यमा गाभी दिए । शाह वंशको दरबारिया झगडाले राज्यव्यवस्था कमजोर हुँदै गएपछि वि,सं, १९०३ मा जङ्गबहादुर कुँवर (पछि राणा भएका) ले राजालाई नाम मात्रको बनाइ बाहिरी सम्पूर्ण शासन व्यवस्था आफ्नो हातमा लिएर आफ्ना भाइ भतिजालाई पालै पालो प्रधानमन्त्री बनाउने नियम बसाले । राणाशासनको विरोधमा वि.सं. २००७ सालमा जनताले राजनीतिक क्रान्ति गरी १०४ वर्षे जहानियाँ राणाशासनको अन्त्य गरिदिए । राणाशासनको अन्तपछि नेपालमा प्रजातन्त्र भनिए पनि खासमा फेरि राजतन्त्रको सुरूवात भयो । २००७ सालमा भएको क्रान्तिले २०१५ सालमा संसदीय राज्यव्यवस्थाको स्थापना भयो । तर, फस्टाउदै गरेको प्रजातन्त्रलाई राजा महेन्द्रले २०१७ सालमा दलविहीन पञ्चायती व्यवस्थाको घोषणा गरेपछि नेपालमा ३० वर्ष दलविहीन राज्यव्यवस्था सञ्चालन भयो । २०३६ सालको विद्यार्थी आन्दोलनपछि देशको राजनीतिक व्यवस्था निर्दलीय कि बहुदलीय भन्ने सम्बन्धमा २०३७ सालमा जनमत सङ्ग्रहमार्फत नेपाली जनताले शासन व्यवस्थाको लागि पहिलो पटक मताधिकारको प्रयोग गरे । दल विहिन भएपनि २०३८ सालमा जनमतबाट राष्ट्रिय पञ्चायतको लागि सदस्यहरू छान्ने निर्वाचन भयो जुन निर्वाचनले दलविहीन राजनीतिक व्यवस्थामा पनि आफ्नो नेता छान्ने मौका जनतालाई प्रदान गर्‍यो । यस्ता प्रजातान्त्रिक अभ्यासको जनचेतना र पार्टीमाथिको प्रतिबन्धले राजनीतिक पार्टीका नेता र कार्यकर्ताहरूमा दलविहीन पञ्चायती व्यवस्थाको विरोध गर्ने र बहुदलीय व्यवस्थाको स्थापना गर्ने जाँगर चल्यो । यसैको उत्कर्षमा नेपाली काङ्ग्रेस र बाममोर्चा (कम्यूनिष्ट पार्टीहरूको संयुक्त मोर्चा) द्वारा २०४६ फाल्गुन ७ देखि सुरू गरिएको आन्दोलनले चैत्र २४ गते तत्कालीन राजा विरेन्द्रलाई बहुदलीय व्यवस्था घोषणा गर्न बाध्य पार्‍यो र बहुदलीय व्यवस्थाअनुसारको नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७ को घोषणा भयो ।

२०४६ सालको जनआन्दोलनपछि आदिवासी जनजातिले देशमा ठुलो परिवर्तनको अपेक्षा राखेका थिए । आन्दोलनले देशका सबै क्षेत्रको शोषण र उत्पीडनलाई निर्मूल पार्छ भन्नें विश्वास जनताले गरेका थिए । 'नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७' मा नेपालका अदिवासी जनजातिले धर्मनिरपेक्ष राज्यको अपेक्षा गरेका थिए । तर संसारकै उत्तम र प्रजातान्त्रिक भनिएको नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७ ले पनि ऐतिहासिक कालदेखि राज्यसत्ताले गरेको आदिवासी जनजातिमाथिको उत्पीडनलाई कायम राख्दै 'हिन्दु अधिराज्य' भनेर नेपाललाई हिन्दु राज्य घोषणा गर्‍यो (नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७) । एकात्मक र केन्द्रीकृत राज्यसत्तालाई निरन्तरता दिंदै त्यसले गरेको जातीय, क्षेत्रीय, भाषिक, सांस्कृतिक, धार्मिक र लैङ्गिक विभेदलाई अझ बढी पेचिलो बनायो । २०४६ पछिको झण्डै बीस वर्षे बहुदलीय शासन व्यवस्थामा नेपाली काङ्ग्रेस र नेकपा (एमाले) ले पूर्वपञ्चका पार्टी राष्ट्रिय प्रजातन्त्र पार्टीसँग मिलेर समेत शासन गरे । आदिवासी जनजाति, महिला, किसान, मजदुर लगायतका समस्याहरू यथावत रहे । परिणामस्वरूप तत्कालीन नेकपा (माओवादी) ले २०५२ सालदेखि सशस्त्र जनयुद्धको थालनी गर्‍यो भने २०५८ सालमा तत्कालीन राजा ज्ञानेन्द्रले फेरि शासनसत्ता आफ्नो हातमा लिए । बहुदलीय व्यवस्थाको केही खुकुलो परिस्थितिमा नेपालका आदिवासी जनजातिले आआफ्नो जातीय संस्था खोलेर आफ्नो भाषा, संस्कृति, धर्मको

संरक्षण र संवर्धन गर्न थाले । यसै अवधिमा उनीहरूले आफूमाथि राज्यले गरेको विभेदको विरूद्ध आवाजहरू उठाउन थाले । आदिवासी जनजातिका मागलाई तत्कालीन संसदीय पार्टीले साम्प्रदायिकताको रूपमा हेरे तर विद्रोही नेकपा (माओवादी) ले राजनैतिक अधिकारको रूपमा व्याख्या गर्‍यो र आदिवासी जनजातिका मुद्दालाई राजनैतिक मान्यता प्रदान गर्‍यो । आफ्ना मागलाई नेकपा (माओवादी) ले राजनैतिक मुद्दा बनाएपछि नेपालका धेरै आदिवासी जनजाति नेकपा (माओवादी) सँग नजिक भए र दश वर्षे जनयुद्धमा होमिए ।

२०६२ मा सशस्त्र युद्ध गरिरहेको तत्कालीन नेकपा (माओवादी) र संसदवादी ७ दल बिच १२ बुँदे सहमतिपश्चात संयुक्त जनआन्दोलन भयो । दश वर्षे जनयुद्धको जगमा १९ दिनसम्म चलेको जनआन्दोलनले तत्कालीन निरङ्कुश राजतन्त्रलाई ढाल्यो र नेपालको अन्तरिम संविधान २०६३ को घोषणा भयो । यही संविधानको प्रावधानअनुसार २०६४ फल्गुन २८ गते संविधान सभाको निर्वाचन भयो र नयाँ संविधान निर्माणको लागि संविधान सभाको गठन भयो । २०६५ साल जेष्ठ १५ गतेको संविधान सभाको पहिलो बैठकले नेपालको राजतन्त्रलाई विधिवत् ढङ्गले समाप्त र गणतन्त्रको कार्यान्वयन गर्‍यो । अन्तरिम संविधान र जनताको जनादेश बमोजिम संविधान सभाले दुईवर्षभित्र निर्माण गरिसक्नु पर्ने नेपालको नयाँ संविधान ४ वर्ष सम्ममा पनि निर्माण गर्न सकेन । संविधान सभाले नै आजसम्मका सबैखाले विभेद र उत्पीडनबाट मुक्ति दिने संविधानको निर्माण गर्छ र आजसम्म राज्यले गरेको ऐतिहासिक विभेदबाट गुज्रिरहेका शोषित उत्पीडित जनताहरूले मुक्ति पाउँछन् भन्ने ठुलो आश गरेका थिए । ६०१ जनाको संविधान सभामा पार्टीका मात्रै होइनन् सबै जाति, क्षेत्र, वर्ग र लिङ्गको प्रतिनिधित्व थियो । तर, २०६९ जेष्ठ १५ गते असामयिक ढङ्गबाट संविधान सभाको अवसान भएपछि दश वर्षे जन युद्ध र किनाराकृत वर्गले उठाएका सबै मुद्दाहरूको सम्बोधन धरापमा परेको महसुस गरे । त्यसपछि २०७० सालमा पुनः संविधान सभाको निर्वाचन भइ २०७२ भाद्र २३ गते संविधान सभाले संघीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्र नेपालको संविधान (२०७२) घोषणा गर्‍यो । आदिवासी जनजातिले माग गरेको आत्मनिर्णयको अधिकारसहितको जातीय स्वायत्त राज्य र पूर्ण समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीको संविधानमा व्यवस्था नभएपनि संरक्षित तथा विशेष स्वायत्त क्षेत्रको व्यवस्था छ । परिवर्तनको लागि आजसम्म भए गरेका सशस्त्र युद्ध, जनआन्दोलन र आदिवासी जनजातिका सङ्घर्षका उपलब्धिलाई संस्थागत गर्न आदिवासी जनजातिको राजनीतिमा कस्तो अवस्था र सहभागिता छ ? सो सन्दर्भमा उजागर गर्नु यो लेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ ।

५. विभिन्न निर्वाचनमा आदिवासी जनजातिको उपस्थिति

आदिवासी जनजातिको सङ्घर्ष,माओवादीको दश वर्षे जनयुद्ध र किनाराकृत समुदायको लामो सङ्घर्षपछि तत्कालीन ७ राजनैतिक दल र सशस्त्र युद्ध गरिरहेको नेकपा (माओवादी) बिच वार्ता र शान्ति सम्झौतापश्चात संविधान सभाको निर्वाचन भएको हो । २००७ सालदेखि जनताले आफू शासित हुने शासन व्यवस्था आफ्नै प्रतिनिधिद्वारा बनेको संविधानमार्फत हुने जनचाहनाअनुसार संविधान सभाको निर्वाचन भएको हो । संविधान सभाको निर्वाचन हुनुभन्दा अगाडि नेपालका आदिवासी जनजातिले आफ्नो समुदायबाट पनि संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गर्नुपर्छ भनेर नेपाल आदिवासी जनजति महासङ्घको व्यानरमुनि आन्दोलन गरे । तत्कालीन सरकार र आदिवासी जनजाति महासंघबिच भएको सम्झौताअनुसार आदिवासी जनजातिलाई पहिचानको आधारमा संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराउने सहमति भएपश्चात सबै जाति र समुदायको प्रतिनिधित्व अटाउने गरी ६०१ सदस्यीय संविधान सभाको गठन हुने व्यवस्था अनुरूप संविधान सभाको निर्वाचन भयो ।

५.१ संविधान सभा

२०६४ फाल्गुनमा सम्पन्न संविधान सभा निर्वाचनबाट निर्वाचित २१५ आदिवासी जनजाति सभासद् थिए । संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गर्ने ३ वटा प्रणाली थियो । जसअनुसार सिङ्गो देशलाई २४० वटा निर्वाचन क्षेत्रमा बाँडेर पहिलो हुने निर्वाचन प्रणालीअन्तर्गत बढी मत ल्याउनेले जित्ने वा विजयी हुने । दोस्रो, सिङ्गो देशलाई एउटा निर्वाचन क्षेत्र मानी आफूले चाहेको राजनैतिक पार्टीलाई भोट दिने र सो भोटको आधारमा आदिवासी जनजाति, दलित, महिला, मधेशी, पिछडिएको क्षेत्र लगायतबाट समानुपातिक प्रतिनिधिनत्व गराउने ३३५ र राष्ट्रिय जीवनमा ख्यातिप्राप्त र संविधान निर्माणमा भूमिका खेल्न सहयोग पुऱ्याउने २६ जनालाई सरकारले मनोनित गरी राष्ट्रपतिद्वारा नियुक्ति दिने । यसरी जम्मा ६०१ जनाको संविधान सभाको निर्माण हुने व्यवस्था थियो ।

५.२ प्रत्यक्ष

संविधान सभामा प्रत्यक्ष तर्फको २४० मध्ये ८१ जना अर्थात् ३६.८१८ प्रतिशत आदिवासी जनजाति सभासदहरू देशभरका विभिन्न निर्वाचन क्षेत्रबाट निर्वाचित भएका थिए । जसमध्ये नेकपा (माओवादी) बाट मात्रै प्रत्यक्ष तर्फ २२.५ (५४) प्रतिशत आदिवासी जनजातिले जितेका थिए । यो उसको आन्तरिक तर्फ १२० को ४५ प्रतिशत थियो । त्यसैगरी नेकपा (एमाले) बाट ११ जना (४.५८ प्रतिशत) निर्वाचित भएका थिए भने नेपाली कांग्रेसबाट १० जना (२२० सिटको ४.१६ प्रतिशत) आदिवासी जनजाति सभासदहरू निर्वाचित थिए । संविधान सभाको चौथो ठुलो दल मधेशी जनअधिकार फोरमबाट ३ जना (१.३६ प्रतिशत) र नेपाल मजदुर किसान पार्टीबाट २ जना (०.९०९ प्रतिशत) आदिवासी जनजातिले संविधान सभामा प्रत्यक्षतर्फ जितेका थिए ।

संविधान सभामा प्रत्यक्ष तर्फ नेकपा (माओावदी), नेपाली कांग्रेस, नेकपा (एमाले), मधेशी जनअधिकार फोरम, नेपाल मजदुर किसान पार्टी र तराईमधेश लोकतान्त्रिक पार्टी गरी ६ वटा पार्टीले मात्रै संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराएका थिए ।

जातिगत तथा समुदायगत रूपमा मगर, थारू र नेवारबाट १४/१४ जना, गुरूङ १० जना, तामाङ र राई समुदायबाट ८/८ जना, लिम्बु ६, गनगाई, धिमाल, थकाली,राजवंशी र ताङवे समुदायबाट १/१ जना प्रत्यक्ष निर्वाचित भएका थिए ।

लैङ्गिक रूपमा ८ जना आदिवासी जनजाति महिलाले प्रत्यक्षतर्फ जितेका थिए । जित्ने ८ जना आदिवासी जनजाति महिलाहरू सबैले नेकपा (माओवादी) पार्टीबाट उम्मेदवारी दिएर जितेका थिए । यो प्रत्यक्ष तर्फको २२० सिटको ३.६३ प्रतिशत हो भने माओवादीको आन्तरिक तर्फको ५४ सिटको १४.८१ प्रतिशत थियो । अन्य पार्टीहरू नेपाली कांग्रेस,एमाले, फोरम तथा नेमकिपाबाट कुनैपनि महिलाले प्रत्यक्षतर्फ जितेनन् ।

५.३ समानुपातिक

समानुपातिक निर्वाचन प्रणाली तर्फ १२१ जना आदिवासी जनजातिले संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गरेका थिए । समानुपातिक तर्फको जम्मा सिट संख्या ३३५ को यो ३६.११९ प्रतिशत हो । पार्टीगत रूपमा समानुपातिक तर्फ नेकपा(माओवादी) एक्लैले ४४ जना अर्थात् समानुपातिक तर्फको जम्मा ३३५ को १३.१३४

प्रतिशत आदिवासी जनजातिलाई संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराएको थियो । यसैगरी नेपाली कांग्रेसले ८.६५ प्रतिशत (२९ जना), नेकपा (एमाले) ले ७.४६ प्रतिशत (२५ जना), मधेशी जनअधिकार फोरम,राप्रपा र नेकपा (माले) ३/३, जना, राप्रपा, नेपाल, जनशक्ति, संघीय लोकतान्त्रिक राष्ट्रिय मञ्च र राष्ट्रिय जनमुक्तिपार्टीले २/२ जना र जनमोर्चा, नेपाल, सद्भावना, नेकपा (संयुक्त), राष्ट्रिय जनमोर्चा, नेमकिपा, नेकपा (एकीकृत), नेपाः राष्ट्रिय पार्टी र लोकतान्त्रिक समाजवादी पार्टीबाट १/१ जना आदिवासी जनजातिले समानुपातिक तर्फबाट संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गरेका थिए । संविधान सभामा २५ वटा दलले समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीअन्तर्गत प्रतिनिधित्व गरेपनि २० पार्टीबाट मात्रै संविधान सभामा आदिवासी जनजातिले प्रतिनिधित्व गरेका थिए भने ५ वटा पार्टीबाट कुनै पनि आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधत्व थिएन । जनमोर्चा नेपालले प्रत्यक्ष र समानुपातिकबाट १/१ जना आदिवासी जनजातिलाई संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराएको थियो । तर, पछि जनमोर्चा नेपाल नेकपा (माओवादी) संग एकीकृत भएको हुनाले यहाँ उसको बारेमा चर्चा नगरिएको र उसको प्रतिनिधित्व नदेखाइएको हो ।

जातिगत रूपमा समानुपातिक तर्फ मगर १५, थारू १४, नेवार १३, राई ९, लिम्बु ७, गुरूङ ५, शेर्पा र कुमाल ४/४, राजवंशी ३, थकाली, लेप्चा, चेपाङ, झाँगड र महतो२/२ र दनुवार, धिमाल, सुनुवार, दुरा, सरदार, खवास, ताङवे, बाह्रगाउँले, मुगाली, हुम्ली, थामी, जिरेल लगायत २८ भन्दा बढी आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व भएको थियो ।

लैङ्गिक रूपमा समानुपातिक तर्फ ६१ जना पुरूष र ५६ जना आदिवासी जनजाति महिलाहरूले संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गरेका थिए । यो जनजाति तर्फ ११७ को पुरूष र महिला क्रमशः५२.१३ र ४७.८६ प्रतिशत हो ।

५.४ मनोनित

संविधान सभालाई सबैको सहभागिता र प्रतिनिधित्व सुनिश्चित गर्नको लागि दुईवटा निर्वाचन प्रणाली (पहिलो हुनेले जित्ने अर्थात् प्रत्यक्ष) र सबै समुदायको जातिगत प्रतिनिधित्व गराउनको लागि समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीको अतिरिक्त जसको जनसंख्या थोरै छ, अल्पसंख्यक तथा अति सीमान्तकृत समुदायका प्रतिनिधिलाई समानुपातिक प्रणालीबाट पनि प्रतिनिधित्व गराउन नसकिएका र राष्ट्रिय जीवनमा ख्याति र अनुभव प्राप्ता व्यक्ति जो संविधान निर्माणमा सहयोगी भूमिका खेल्न सक्छन् त्यस्ता व्यक्तिलाई पनि संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराउनको लागि मन्त्री परिषद्को सिफारिसमा राष्ट्रपतिबाट नियुक्त हुने २६ जना सभासदलाई मनोनित गर्ने प्रावधान थियो । सोही प्रावधानअनुसार मनोनित २६ मध्ये १३ जना अर्थात् ५० सभासद आदिवासी जनजाति समुदायका थिए । १३ जनामा माओवादीले ८ जना, नेकपा (एमाले) ले ४ जना र मधेशी जनअधिकार फोरमले १ जना आदिवासी जनजातिलाई मनोनितमार्फत संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराएको थियो भने नेपाली कांग्रेसले आफूले पाएको मनोनित सिटबाट कुनै पनि आदिवासी जनजातिलाई संविधान सभामा प्रतिनिधित्व गराएन ।

संविधान सभामा कूल ६०१ सभासदमध्ये आदिवासी जनजाति समुदायबाट प्रत्यक्ष, समानुपातिक र मनोनित तीनवटा प्रणालीद्वारा कूल २१५ जना अर्थात ३५.७७३ प्रतिशतको प्रतिनिधित्व थियो । प्रत्यक्षमार्फत ८१, समानुपातिकमार्फत १२१ र मनोनितमार्फत १३ जनाको प्रतिनिधित्व थियो । आधुनिक नेपालको निर्माणपश्चात राज्यको नीति निर्माण गर्ने सर्वोच्च निकायमा आदिवासी जनजातिको पूर्ण समानुपातिक प्रतिनिधित्व संविधान सभामा बाहेक अघि कहिल्यै पनि भएको थिएन र आजसम्म पनि भएको छैन ।

५.५ प्रदेश सभा

नेपालको संविधान २०७२ जारी भइ राज्यको पुनर्संरचना भएपश्चात राजनैतिक विभाजनअनुसार ७५३ स्थानीय पालिका र ७ प्रदेशमा सिङ्गो देशलाई विभाजन गरियो । सोहीअनुसार २०७४ सालमा प्रदेश सभा र प्रतिनिधि सभाको निर्वाचन पहिलो पटक भएको थियो भने २०७९ सालमा पनि प्रतिनिधि सभाको सँगसँगै प्रदेश सभाको पनि निर्वाचन भएको थियो । ७ प्रदेशमा प्रत्यक्ष तर्फ ३३० र समानुपातिक तर्फ २२० गरी ५५० जना प्रदेश सभा सदस्यको लागि निर्वाचन भएको थियो । सो निर्वाचनमा प्रत्यक्ष तर्फ ३३० मध्ये १०१ जना अर्थात् ३०.६० प्रतिशत र समानुपातिक तर्फ २२० मध्ये ७८ जना (३५.४५ प्रतिशत) आदिवासी जनजाति निर्वाचित भएका छन् । समग्रमा प्रदेश सभामा ५५० मध्ये १७९ जना अर्थात् ३०.६० प्रतिशत आदिवासी जनजातिले सातवटा प्रदेश सभामा प्रतिनिधित्व गरेका छन् ।

५.५.१ प्रदेश नं. १

प्रदेश नं. १ को ९३ सदस्यीय प्रदेश सभामा ४७ जना (२८ पुरूष २८, महिला १९) अर्थात् ५०.५३ प्रतिशत आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व छ । यीमध्ये २५ जना प्रत्यक्ष र २२ जना समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीद्वारा निर्वाचित छन् । पार्टीगत रूपमा नेकपा (एमाले) बाट १६ (प्रत्यक्ष्य ८ र समानुपातिक ८) जना, नेपाली कांग्रेसबाट १९ जना (प्रत्यक्ष १० र समानुपातिक ९), नेकपा (माओवादी) बाट ७ (प्रत्यक्ष ५, समानुपातिक २) जना, नेकपा एकीकृत समाजवादीबाट ४ (प्रत्यक्ष ३ र समानुपातिक १) जना, राप्रपा र जसपाले समानुपातिक तर्फ क्रमशः २ र १ जनालाई प्रतिनिधित्व गराएका छन् ।

५.५.२ मधेश प्रदेश

१०७ जना सदस्य रहेको मधेश प्रदेश सभामा जम्मा ९ जना (प्रत्यक्ष ५, समानुपातिक ४) आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व छ । यो १०७ को ८.४ प्रतिशत मात्र हो । पार्टीगत रूपमा एमाले ४ (प्रत्यक्ष ३, समानुपातिक १) जना, नेपाली कांग्रेसबाट २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक १) जना, नेकपा (एकीकृत समाजवादी) बाट १ जना प्रत्यक्ष, जनमतबाट १ जना (समानुपातिक) र जसपाबाट १ जना (समानुपातिकबाट प्रतिनिधित्व गरेका छन् । यी मध्ये ४ जना पुरूष र ५ जना महिलाको प्रतिनिधित्व छ ।

५.५.३. बागमती प्रदेश

बागमती प्रदेश सबैभन्दा बढी ११० सदस्य भएको प्रदेश सभा हो । यो सभामा ६० जना (प्रत्यक्ष ३५, समानुपातिक २५) अर्थात ५४.५ प्रतिशत आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व छ । आदिवासी जनजाति पुरूष ३६ र महिला २४ जनाको प्रतिनिधित्व छ । पार्टीगत रूपमा नेकपा (एमाले) बाट १५ (प्रत्यक्ष ७, समानुपातिक ८) जना, नेपाली कांग्रेसबाट २० (प्रत्यक्ष १४, समानुपातिक ६) जना, नेकपा (माओवादी) बाट ९ (प्रत्यक्ष ५, समानुपातिक ४) जना, राप्रपाबाट ८ (प्रत्यक्ष ४, समानुपातिक ४) जना, नेकपा (एस) बाट ४ (प्रत्यक्ष ३, समानुपातिक १) जना, नेमकिपाबाट २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक १) जना, हाम्रो नेपाल पार्टीबाट २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक १) जनाको प्रतिनिधित्व छ ।

५.५.४. गण्डकी प्रदेश

६० सदस्यीय गण्डकी प्रदेश सभामा २३ (प्रत्यक्ष १३, समानुपातिक १०) जना अर्थात् ३८.३३ प्रतिशत आदिवासी जनजाति सदस्यको प्रतिनिधित्व छ । यो प्रदेशमा कुनै पनि आदिवासी जनजाति महिलाले

प्रत्यक्ष तर्फ विजय हासिल गरेका छैनन् । यो सभामा १५ जना पुरूष र १८ जना महिलाको प्रतिनिधित्व छ । पार्टीगत रूपमा नेपाली काङ्ग्रेसबाट १२ (प्रत्यक्ष ८, समानुपातिक ४) जना, नेकपा (एमाले) बाट ७ (प्रत्यक्ष ३, समानुपातिक ४) जना, नेकपा (माओवादी) बाट २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक १) जना, राप्रपा १ (समानुपातिक), र नेकपा (एकीकृत समाजवादी) बाट १ (प्रत्यक्ष) जना सदस्यले प्रतिनिधित्व गरेका छन् ।

५.५.५ लुम्बिनी प्रदेश

लुम्बिनी प्रदेश सभाको ८७ जना मध्ये २८ (प्रत्यक्ष १५ र समानुपातिक १३) जना अर्थात ३२.१८ प्रतिशत आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व छ । २८ मध्ये समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीमार्फत ११ जना महिलाको प्रतिनिधित्व छ । पार्टीगत रूपमा नेकपा (एमाले) बाट ९ (प्रत्यक्ष ५, समानुपातिक ४) जना, नेपाली कांग्रेसबाट ७ (प्रत्यक्ष ४, समानुपातिक ३) जना, नेकपा (माओवादी) बाट ५ (प्रत्यक्ष ३, समानुपातिक २) जना, नागरिक उन्मुक्तिबाट ३ (प्रत्यक्ष २, समानुपातिक १) जना, राप्रपाबाट २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक १) जना र स्वतन्त्र २ जना (प्रत्यक्ष) ले प्रतिनिधित्व गरेका छन् ।

५.५.६. कर्णाली प्रदेश

सबैभन्दा कम प्रदेश सभा सदस्य (४० जना) भएको कर्णाली प्रदेश सभा हो । यो प्रदेश सभामा ४० जनामध्ये ४ जना (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक ३) अर्थात् १० प्रतिशत आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व छ । १० जना आदिवासी जनजातिमध्ये ३ जना आदिवासी जनजाति महिलाको प्रतिनिधित्व छ ।

पार्टीगत रूपमा नेकपा (माओवादी) २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक १), नेकपा (एमाले) १ (समानुपातिक) र नेपाली काङ्ग्रेस (समानुपातिक) बाट १ जना आदिवासी जनजातिले प्रतिनिधित्व गरेका छन् । सबैभन्दा घटी (संख्या र प्रतिशत दुवै) प्रदेश सभा सदस्य भएको यो प्रदेश हो ।

५.५.७ सुदूरपश्चिम प्रदेश

५३ सदस्यीय सुदूरपश्चिम प्रदेश सभामा ७ जना (प्रत्यक्ष ५, समानुपातिक २) अर्थात् १३.२० आदिवासी जनजाति प्रदेश सभा सदस्यले प्रतिनिधित्व गरेका छन् । यी मध्ये ५ जना पुरूष र २ जना आदिवासी जनजाति महिलाको प्रतिनिधित्व छ । पार्टीगत रूपमा प्रत्यक्ष तर्फ ५ जना सबै नागरिक उन्मुक्ति पार्टीबाट निर्वाचित हुन भने समानुपातिकमार्फत नेपाली कांग्रेस र नेकपा (एमाले) बाट १/१ जना निर्वाचित भएका छन् ।

प्रदेश सभा र संविधान सभामा आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व समग्रमा उस्तैउस्तै देखिएको छ । प्रदेशगत रूपमा प्रदेश नं १, बागमती, लुम्बिनि र गण्डकीमा आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व समानुपातिक भएको छ । तर, मधेश, सुदूरपश्चिम र कर्णाली प्रदेश सभामा आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व उराठलाग्दो छ ।

५.६ प्रतिनिधि सभा (२०७९)

जातीय, क्षेत्रीय, धर्मिक र लैङ्गिक विभेद विरूद्ध आदिवासी जनजाति, मधेशी, महिला, दलित, मुस्लिमलगायत किनाराकृत समुदायले समानुपातिक समावेशी राज्यको लागि राजनैतिक पार्टीसँगै आफ्ना सङ्गठन सहित २०६२/०६३ को जनआन्दोलन गरे । आन्दोलन सफल भई अन्तरिम संविधान (२०६३) को घोषणापश्चात राज्यको सबै अङ्गमा समानुपातिक समावेशिता लागु भएको छ । संविधान सभाद्वारा निर्मित संविधान (२०७२)

को प्रस्तावनामै बहुजातीय, बहुभाषिक, बहुधार्मिक, बहुसांस्कृतिक तथा भौगोलिक विविधतायुक्त विशेषतालाई आत्मसात् गरी सामाजिक न्याय सुनिश्चित गर्न समानुपातिक समावेशी सिद्धान्तको आधारमा समतामूलक समाजको निर्माण गर्ने उल्लेख छ । संविधान कार्यान्वयनको दोस्रोपटक भएको प्रतिनिधि सभा निर्वाचनमा निर्वाचित सदस्यले जातीय भेशभूषासहित मातृभाषामा सपथ लिई प्रतिनिधि सभालाई सप्तरङ्गी इन्द्रेणी बनाएका छन् । त्यही इन्द्रेणी जस्तो प्रतिनिधिसभाको समानुपातिक समावेशी प्रतिनिधित्व यहाँ हेर्न खोजिएको छ ।

५.७. आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्वः

प्रतिनिधिसभामा राजनैतिक पार्टी र स्वतन्त्रबाट आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व ८४ (प्रत्यक्ष ४४, समानुपातिक ४०) जना छ । यो २७५ संख्याको ३०.५४ प्रतिशत हो । जनसंख्या (३५.८१ प्रतिशत) अनुसार ५.२६४ प्रतिशत अपुग छ । एमालेले सबैभन्दा बढी २६ (प्रत्यक्ष १२, समानुपातिक १४) जना (९.४५ प्रतिशत) लाई प्रतिनिधित्व गराएको छ । यो उसको ७८ सिटको ३३.३३३ प्रतिशत हो । कांग्रेस ठुलो दल भएपनि २१ (प्रत्यक्ष ९, समानुपातिक १२) जना (७.६३६ प्रतिशत) लाई मात्र प्रतिनिधित्व गराएको छ । उसले प्राप्त ८९ को २३.५९५ प्रतिशत हो । माओवादीले १३ (प्रत्यक्ष ८, समानुपातिक ५) जना (४.७२७ प्रतिशत) प्रतिनिधित्व गराएको छ । यो उसको ३२ को ४०.६२ प्रतिशत हो । संविधान सभामा सबैभन्दा बढी (२१५) आदिवासी जनजाति पुऱ्याउने माओवादी प्रतिनिधिसभामा तेस्रो नम्बरमा खुम्चेको छ । पहिलोपटक प्रवेश गरेको रास्वपाबाट ५ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक ४) जना (२.१८१ प्रतिशत) छन् । यो २० जनाको ३० प्रतिशत हो । राप्रपाले ४ (प्रत्यक्ष २, समानुपातिक २) जना (१.४५४ प्रतिशत) प्रतिनिधित्व गराएकोमा यो उसको १४ को २८.५७१ प्रतिशत हो । आदिवासी जनजातिको पार्टी ठान्ने जसपाबाट २ (प्रत्यक्ष १, समानुपातिक१) जना (०.७२७ प्रतिशत) को प्रतिनिधित्व छ । यो उसको १२ को १६.६६६ प्रतिशत हो । जनमत पार्टीको समानुपातिकबाट २ (०.७२ प्रतिशत) जना छन् । यो आन्तरिक तर्फ ६ जनाको ३३.३३३ प्रतिशत हो । थ्रेस होल्ड कटाउन नसकेको नेकपा (एस) र नागरिक उन्मुक्तिले प्रत्यक्षबाट ४/४ जना (१.४५४/१.४५४ प्रतिशत) पठाएका छन् । यो उनीहरूको क्रमशः १० र ४ को ४० र १०० प्रतिशत हो । प्रत्यक्षबाट ने.म.कि.पा. र स्वतन्त्रबाट पनि १/१ जना छन् । प्रत्यक्ष १० र समानुपातिकबाट ७ पार्टीको प्रतिनिधित्व छ । ८४ मध्ये ४४ जना (५२.३८ प्रतिशत) प्रत्यक्ष र ४० जनाको (४७.६१ प्रतिशत) समानुपातिकबाट प्रतिनिधित्व छ ।

सूचीकृत ६० मध्ये नेवार १७, थारू १४, मगर १२, तामाङ ९, राई ९, लिम्बू ८, गुरूङ ५, थकाली ३ र राजवंशी गनगाई मण्डल (स्वतन्त्र), धानुकमण्डल, दनुवार, मुर्मु (संथाल), माझी र भोटे समुदायबाट १/१ गरी १५ जातिको प्रतिनिधित्व छ । ४५ जातिको शून्य छ । पहिचान र संस्कृतिको प्रतिक छुटेका अल्पसङ्ख्यक तथा लोपोन्मुखको प्रतिनिधित्व कसरी गर्ने? राज्यले जवाफ दिनु पर्ने छ । जवाफ विशेष कानुनको निर्माण र दृढ राजनैतिक प्रतिबद्धता नै हो ।

सामुदायिक रूपमा आदिवासी जनजाति महिला ३५ (प्रत्यक्ष ३, समानुपातिक ३२) जना (१२.७२७ प्रतिशत) छन् । यो संख्या २७५ को १२.७२ प्रतिशत हो भने जम्मा महिलाको संख्या ९१ लाई सय मान्दा आदिवासी जनजाति महिलाको प्रतिनिधित्व ३८.४६ प्रतिशत देखिन्छ । यो चित्रलाई हेर्दा आदिवासी जनजाति महिलाको प्रतिनिधित्व जनसंख्याअनुसार पुगेको देखिएता पनि निर्वाचितमध्ये ३२ जना अर्थात् ९१.४८ प्रतिशत समानुपातिक (आरक्षित कोटा) बाट र ३ जना अर्थात ८.५७ प्रतिशत मात्र प्रत्यक्षबाट आएका हुनाले आदिवासी जनजाति महिलाले प्रत्यक्षमै विजयी भएर आउने अर्थात् प्रतिस्पर्धी भएर आउन योग्य हुनु र टिकट पाउनको लागि पार्टीमा लविङ गर्न आवश्यक छ ।

६. निष्कर्ष तथा सुझाव

संविधान सभामा आदिवासी जनजातिहरू प्रत्यक्ष र समानुपातिक दुवै निर्वाचन प्रणाली र मनोनितबाट जनसंख्याको अनुपातमा पूर्णसमानुपातिक प्रतिनिधित्व गर्न सफल भए । प्रत्यक्ष तर्फको २२० सिटमा आदिवासी जनजातिले ३६.८१८ प्रतिशत अर्थात् ८१ सिटमा जित हासिल गरे । त्यसैगरी समानुपातिक तर्फको ३३५ सिटमध्ये १२१ अर्थात् ३६.११९ प्रतिशत र मनोनित तर्फ २६ मध्ये १३ जना (५० प्रतिशत) आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व थियो । संविधान सभामा ६०१ मध्ये २१५ अर्थात् ३५.७७३ प्रतिशत आदिवासी जनजाति सभासदको प्रतिनिधित्व थियो । यो आदिवासी जनजातिको जनसंख्याको अनुपातमा पूर्णसमानुपातिक प्रतिनिधित्व हो ।

संविधान, कानुन र समुदायको भावना अनुरूप प्रतिनिधिसभा पूर्णसमानुपातिक छैन । समावेशी छ तर चामलमा बियाँ र कम रङ्गको चिया जस्तो । आदिवासी जनजाति समुदायको जनसंख्या अनुरूप समानुपातिक प्रतिनिधित्व छैन । प्रतिनिधिसभाको कुल २७५ मा ८४ जना (३०.५४५ प्रतिशत) छ । प्रत्यक्ष तर्फ १६५ मा ४४ जना २६.६६६ प्रतिशत मात्र हो । समानुपातिक (आरक्षित) तर्फ ११० मध्ये ४० अर्थात ३६.३६६ प्रतिशत राम्रै भएपनि यो आरक्षित कोटा हो । महिलाको दृष्टिकोणबाट हेर्दा प्रत्यक्षमा जम्मा ३ जना अर्थात १.८१८ प्रतिशतको प्रतिनिधित्व छ । महिलातर्फ मात्रै हेर्दा कुल ९१ जनाको ३५ जना ३८.४६१ प्रतिशत भएपनि यो आरक्षित सिट भएकोले प्रतिस्पर्धामा जानको लागि आदिवासी जनजाति महिलालाई अझै धेरै कसरत गर्नुपर्ने देखिन्छ । तथ्य र तत्याङ्कले देखाउँछ, नीति निर्माणको उपल्लो तहमा ६६.९ प्रतिशत पुरूष (१८४) र ४६.९० प्रतिशत (१२९) खसआर्यको प्रतिनिधित्व छ । गणतन्त्र कार्यान्वयनको डेढ दशकसम्म लिङ्ग, जाति र सामुदायबिच असमानता रहनु लोकतन्त्रको अँधेरो पक्ष हो । किनाराकृत समुदायलाई बलियो बनाउने हो भने प्रत्यक्ष तर्फ पनि आदिवासी जनजाति महिला र लोपोन्मुख आदिवासी जनजाति समुदायलाई विशेष व्यवस्था गर्नु पर्छ । सबैकुरा संविधान र ऐनमा लेखिन सम्भव छैन । लिखित संविधान नभएको बेलायतको जस्तै संसद जनउत्तरदायित्व हुनुपर्छ । कानुनको दुर्बलतालाई टेकेर उत्पीडन कायम राखिरहे त्यसको उत्कर्ष स्वरूप कल्पना बाहिरको हुन सक्छ । घर जति नै ठुलो र सुन्दर होस्, कुनै सदस्यले आफ्नो कोठा देखेन भने स्वामित्व नलिने मात्रै होइन डढेलो लगाउन पनि पछि सर्दैन । राज्य सबैको हो भने सबैको जस्तो देखिनु पर्छ । असमानता रही रहे उत्पीडन र द्वन्द्व भइरहन्छ । यसले राज्य व्यवस्थामै आँच आए सङ्घर्षले प्राप्त उपलब्धि गुम्न सक्छ । यसर्थ दलहरूले कार्यकर्ता र नातेदार होइन सामुदायिक सहभागितामा ध्यान दिनुपर्छ ।

परिशिष्ट

परिशिष्ट-१

संविधान सभा (२०६४) मा आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व

सि.नं.	राजनैतिक दल	प्रत्यक्ष	समानुपातिक	मनोनित	जम्मा (प्रतिशत)
१.	नेकपा (माओवादी)	५४	४४	८	१०६ (१७.६३)
२.	नेपाली काङ्ग्रेस	१०	२७	०	३७ (६.१५)
३.	नेकपा (एमाले)	११	२६	४	४१ (६.८२)

४.	मधेशी जनअधिकार फोरम	३	३	१	७ (१.१६)
५.	नेपाल मजदुर किसान पार्टी	२	१	०	३ (०.४९९)
६.	तराई मधेश लोकतान्त्रिक पार्टी	१	०	०	१ (०.१६)
७.	राष्ट्रिय प्रजातन्त्र पार्टी	०	३		३ (०.४९)
८.	नेकपा (माले)	०	३		३ (०.४९)
९.	राष्ट्रिय प्रजातन्त्र पार्टी,नेपाल	०	२		२ (०.३३)
१०.	राष्ट्रिय जनमुक्ति पार्टी	०	२		२ (०.३३)
११.	संघीय लोकतान्त्रिक राष्ट्रिय मञ्च	०	२		२ (०.३३)
१२.	राष्ट्रिय जनशक्ति पार्टी	०	२		२ (०.३३)
१३.	सद्भावना पार्टी	०	१		१ (०.१६)
१४.	नेकपा (संयुक्त)	०	१		१ (०.१६)
१५.	राष्ट्रिय जनमोर्चा	०	१		१ (०.१६)
१६.	नेकपा (एकीकृत) पार्टी	०	१		१ (०.१६)
१७.	नेपाः राष्ट्रिय पार्टी	०	१		१ (०.१६)
१८.	लोकतान्त्रिक समाजवादी पार्टी	०	१		१ (०.१६)
१८.	जम्मा	८१	१२१	१३	२१५ (३५.७७)
१९.	प्रतिशत			३६.१०	

स्रोतः संविधान सभा सदस्य निर्वाचन, २०६४, निर्वाचन परिणाम पुस्तिका, निर्वाचन आयोग

परिशिष्ट-२

प्रतिनिधि सभा (२०७९) मा आदिवासी जनजातिको प्रतिनिधित्व

सि.नं.	राजनैतिक दल	आदिवासी जनजाति		जम्मा	प्रतिशत
		प्रत्यक्ष	समानुपातिक		
१.	नेपाली काङ्ग्रेस	९	१२	२१	७.६३
२.	नेकपा (एमाले)	१२	१४	२६	९.४५
३.	नेकपा (माओवादी)	८	५	१३	४.७२
४.	राष्ट्रिय स्वतन्त्र	१	४	५	१.८१
५.	नेकपा (एस)	४	०	४	१.४५
६.	नागरिक उन्मुक्ति	४	०	४	१.४५
७.	राप्रपा	२	२	४	१.४५
९.	जसपा	१	१	२	०.७२
१०.	जनमत	०	२	२	०.७२

११.	लोसपा	१	०	१	०.३६
१२.	नेमकिपा	१	०	१	०.३६
१३.	स्वतन्त्र	१	०	१	०.३६
	जम्माः	४४	४०	८४	३०.५४
	कुल जम्मा	(८४)			
	नपुग प्रतिशत	३०.५४(५.२६)			

स्रोतः प्रतिनिधिसभा निर्वाचन परिणाम २०७९, निर्वाचन आयोग

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, विश्वदीप (२०६४) . नेपालका संविधान तथा ऐतिहासिक दस्दावेजहरु . काठमाडौं : मधुवन प्रकाशन प्रा.लि. ।

आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान (ऐन २०५८) . काठमाडौं : कानुन किताव व्यवस्था समिति ।

आलेमगर, सुरेश (२०५२) . मार्क्सवाद नेपालमा जातीय सवाल . काठमाडौं : न्यायमञ्च नेपाल ।

काप्लान, लाइओनेल (सन् २०१०) . पूर्वी नेपालमा लिम्बू जातिको किपट सामाजिक, फेरबदल. अनु. राजेन्द्र सुब्बा . ललितपुर : आदिवासी जनजाति वैकल्पिक अध्ययन केन्द्र ।

गुरूङ, हर्क. (सन् २००६) . जनजाति सेरोफेरो . ललितपुर : आदिवासी जनजाति महासंघ ।

गेज, फ्रेडरिक एच. (सन् २०१३) नेपालमा क्षेत्रीयता राा्ष्ट्रिय एकता . ललितपुर : हिमाल ।

गौतम, भाष्कर र अन्य (२००७) . माओवादी विद्रोह ससशत्र संघर्षको अवधि . काठमाडौं : मार्टिन चौतारी ।

नेपाल अधिराज्यको संविधान (२०४७) . काठमाडौं : काननु किताव व्यवस्था समिति ।

नेपाल जनजाति महासंघको विधान (२०४७) . काठमाडौं : नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ ।

नेपालको अन्तरिम संविधान (२०६३) . काठमाडौं : कानुन किताव व्यवस्था समिति ।

भट्टचन, कृष्ण (२०६५) . नेपालमा जातीय भेदभाव . काठमाडौं : दलित गैरसरकारी संस्था माहासंघ, नेपाल ।

भट्टचन, कृष्ण (सन् २००९) . संघीयता, आत्मनिर्णयको अधिकार . ललितपुर : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

तामाङ, सीताराम (२०५८) । विश्व आदिवासी आन्दोलन . काठमाडौं : निरन्तर प्रकाशन प्रा.लि. ।

थापामगर, रामबहादुर (२०७१) . जनयुद्धमा आदिवासी जनजाति मगर सहभागिताका कारण र परिणाम, काठमाडौं : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

प्रपन्नाचार्य, स्वामी (२०५१) प्राचीन किरात इतिहास . पाँचथर : किरातेश्वर प्रकाशन ।

प्राकृतिक श्रोत साधन तथा राजश्व बाँडफाँड समितिको प्रतिवेदन . काठमाडौं : संविधान सभा व्यवस्थापिका संसद सचिवालय ।

विश्व आदिवासी दिवस विशेशाङ्क (२००४) . काठमाडौं : नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ ।

संविधान सभा निर्वाचन परिणाम पुस्तिका (२०६४) . काठमाडौं : निर्वाचन आयोग ।

संविधान सभा तथा व्यवस्थापिका कार्य सञ्चालन नियमावली (२०६४) . काठमाडौं : संविधान सभा व्यवस्थापिका संसद सचिवालय ।

Bista, Dorbahadur. 2000. Peoples of Nepal. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Cambridge International Dictionary of English.1996. University of Cambridge.

Chemjong, Imansingh (1967) . History and Culture of Kirant People (2nd edition, Part II). Kathmandu: Puspa Ratna Sagar. Das, Sarad Chandra. 1970. Journey to the Lhasa and Central Tibet. New Delhi: Manjushree Publishing House. Dhrubakumar, ed. 2000. Democratic confl ict and crisis of Government in Nepal. Kathmandu: CNAS. Francis,Tookar. 1957. Gorkha: The Story of the Gorkhas of Nepal. London: Constable and Company Ltd.

आधुनिक विकासबाट प्रभावित आदिवासी ज्ञान

डा. विष्णु कुमार सिङ्जाली[१]
<bishnusinjali@hotmail.com>

सार

मानवले विकास गरेको विज्ञान र प्रविधिले विकास निर्माणको गतिलाई तीव्रता दिएको छ । आधुनिक विकास निर्माणका कारण सामाजिक तथा प्राकृतिक वातावरणको पनि विनाश हुनसक्दछ । विकास भौतिक तथा अभौतिक दुवै हुन सक्छ । जथाभावी गरिएको विकासका कारण सामाजिक तथा प्राकृतिक वातावरणको विनाश हुन जान्छ । यस्तो प्रकृतिको विकासमा आदिवासी समुदायको भाषा-संस्कृति, इतिहास, पहिचान र आदिवासी सम्पदाहरूको सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरूको आवश्यकता महसुस गरिंदैन । अर्कोतर्फ एकल भाषा-संस्कृतिको नीतिमा हुर्केको कर्मचारीतन्त्र, नीति निर्माता, विज्ञ परामर्शदाता तथा लागनीकर्ता वा दातृनिकायका प्रतिनिधिहरूले आदिवासीका सम्पदाहरूलाई वास्ता गरेका हुँदैनन् । दोस्रो विश्वयुद्धपछि विकासका कार्यहरूमा वातावरणीय र सामाजिक सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरूलाई जोड दिइएको छ । यसै गरी सन् १९७० को दशकपछि दिगो विकासको अवधारणा जन्मेपछि, जैविक विविधताको अवधारणा र जलवायु परिवर्तनको घटनाहरू भएपछि आदिवासी सम्पदाहरू, ज्ञान, भाषा-संस्कृति संरक्षणको आवश्यकता महसुस गरिएको पाइन्छ । आदिवासीहरू प्रकृतिमैत्री तथा आत्मनिर्भर प्रकृतिका, सामूहिक भावानायुक्त भएकोले पनि सन्तुलित ढङ्गले प्राकृतिक साधनस्रोतको उपभोग गर्दै प्राकृतिक वातावरण जोगाउने परम्परागत प्रचलनहरू रहेका हुन्छन् । विकासको नाममा आदिवासी समुदायको भू-भागमा गरिएको हस्तक्षेपले उनीहरूको भाषा-संस्कृति र सम्पदाहरूमा परेको नकारात्मक असर घटाउनका लागि सबै लाग्नुपर्ने आवश्यकता रहेको छ । प्रस्तुत लेखमा यिनै कुराहरूको विवेचना गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *उपनिवेश, सुरक्षण, विस्थापन, परामर्शदाता, आदिवासी, अधिग्रहण ।*

---

१ समाजशास्त्रमा विद्यावारिधी विष्णु कुमार सिङ्जाली विकास निर्माणका आयोजनाहरूमा सामाजिक विज्ञको रूपमा कार्यरत हुनुहुन्छ । उहाँ मगर आदिवासी प्राज्ञिक प्रतिष्ठानमा आबद्ध हुनुहुन्छ ।

१. विषय प्रवेश

मानव सभ्यतामा आधुनिक विज्ञान र प्रविधिले फड्को मारेपछि विकासले छलाङ मारेको छ । विकास निर्माणबाट मानिसले प्राकृतिक असहजतालाई आफू अनुकूल बनाएको छ । प्राकृतिक विकटता तथा दुर्गमतालाई हटाउँदै आज विश्वमा एक गाउँ (Global Village) को अवधारणा आइसकेको छ । मानिस छिनभरमा विश्वको एक कुनाबाट अर्को कुनामा पुग्न सक्ने भएको छ । घरैमा बसेर विश्वभरका गतिविधिहरू नियाल्न सकिन्छ । आधुनिक विकासले गर्दा मानिसले प्राकृतिक साधन स्रोतको चरम उपभोग र दोहन अत्याधिक भएको छ । यस्तो परिस्थितिमा पछाडि पारिएका समुदायहरूको हातमा विकासको हिस्सा बराबर वा सम्मानजनक अवस्थामा पुगेको छ त ? भन्ने प्रश्नको उत्तर चाहिं गम्भीर छ । आधुनिक विकासको बागडोर कसको हातमा छ ? कसको फाइदाको लागि गरिएको छ ? सीमान्तकृत समुदायको सहभागिता र संलग्नताको बारेमा प्रश्नहरू उठेका छन् । यसैले संसारमा विभिन्न बहसहरू चलेका छन् । वातावरणीय तथा सामाजिक सुरक्षण, दिगो विकास, न्यायपूर्ण विकास, विकासमा स्थानीय सामूदायिक सहभागिता र संलग्नता आदि कुराहरू आएका छन् ।

विकास के हो ? यसको परिभाषा के हो? भन्ने विषयमा विद्वान्हरूमा मतैक्यता पाउन सकिँदैन । कतियय विद्वानहरूले आर्थिक वृद्धिलाई जोड दिएका छन् भने कतिपयले सामाजिक न्याय, सामुदायिक सहभागिता र संलग्नता, मानव अधिकार, लैङ्गिक सहभागिता आदिमा जोड दिएका छन् । मानवसभ्यतामा लामो समयसम्म प्रकृतिमाथिको विजयलाई विकासको रूपमा बुझिएको पाइन्छ । स्थानीय सम्पदाहरूलाई वास्ता नगरी विकासका बागडोर सम्हालेका वर्ग वा समुदायको हितमा विकास गर्ने गरिएको पाइन्छ । दोस्रो विश्वयुद्धपछि विकासको परिभाषामा परिवर्तन भएको पाइन्छ भने सन् १९८० को दशकमा दिगो विकासको अवधारणा आएको पाइन्छ । विकासमा सामाजिक न्याय, आदिवासी/रैथाने/स्थानीयको सहभागिता र संलग्नता आदि विषयवस्तुहरू पनि विकासको परिभाषामा थपिदै गएका छन् । विकासले वातावरणीय प्रभाव, आदिवासी ज्ञान र सम्पदाहरू, सामाजिक-सांस्कृतिक विनाशहरू पनि विकासको डिस्कोर्समा समावेश भएका छन् । खासमा विकासको बागडोर सम्हालेका व्यक्तिहरू, वर्ग वा समुदायहरू साम्राज्यवादी मानसिकता बोकेको, एकल भाषा-संस्कृतिको पक्षमा रहेको, स्वार्थी र अत्यधिक नाफामुखी भएको कारणबाट विश्वमा धेरै आदिवासीहरू विस्थापित हुन पुगे, उनीहरूको आदिवासी ज्ञान, भाषा-संस्कृति लोप हुन पुग्यो । उनीहरूको इतिहास, सामूहिक पहिचान मेटिन पुग्यो । उनीहरूको मूर्त तथा अमूर्त सम्पदाहरू लोप भए । आदिवासीहरू पनि शासक, प्रशासकहरूले पस्केको विकास र समृद्धिको गुलियो नारामा भुले, आफ्नो आदिवासी ज्ञान, भाषा-संस्कृति सकिएको चालै पाउन सकेनन् । जब चाल पाए, धेरैजसो आदिवासी ज्ञान, भाषा-संस्कृति लोप भैसकेको र आदिवासी भाषा-संस्कृतिमा बाह्य उपनिवेश कायम भैसकेको अवस्थामा पुगेका छन् । जसलाई डिकोलोनाइजेशन गरी मौलिक रूपमा ल्याउन कठिन देखिन्छ । यही सन्दर्भमा नेपालमा विकास निर्माणले आदिवासी नागरिकहरूको आदिवासी ज्ञानको रूपमा रहेको भाषा-संस्कृतिमा पारेको प्रभावको बारेमा यहाँ चर्चा गरिएको छ ।

२. विकास निर्माण र आदिवासी नागरिक

विकास भन्ने बित्तिकै भौतिक संरचनाको निर्माण भन्ने बुझिन्छ । जलविद्युत आयोजना, सोलार विद्युत आयोजना, हावाबाट विजुली निकाल्ने योजना, विद्युत सव-स्टेशन, विद्युत प्रसारण लाइन, सुरूङ, सडक

तथा राजमार्ग, खानेपानी आयोजना, एयरपोर्ट, रेलमार्ग, पर्यटकीय संरचनाहरू, भवन निर्माण, सहरीकरण, फोहर व्यवस्थापनको ल्यान्डफिल्ड साइट, नहर, नदी डाइभर्सन, सामुदायिक वन, आरक्षण तथा राष्ट्रिय निकुञ्जहरू, सञ्चार तथा मिडियाका आयोजनाहरू, खानी, चुनढुङ्गा उत्खनन्, नदीजन्य पदार्थहरूको उत्खनन्, क्रसर उद्योगहरू, बहुराष्ट्रिय उद्योगहरू आदि भौतिक विकास निर्माणका उदाहरणहरू हुन् । यस्तो भौतिक संरचनाको विकासका लागि जल, जमिन, जङ्गल तथा प्राकृतिक साधनस्रोत आवश्यकता पर्दछ । भौतिक संरचनाको विकास गरिने ठाउँहरूका बासिन्दाहरूलाई सो ठाउँबाट विस्थापन गरेर अन्यत्र सार्नुपर्ने हुन्छ । यसबाट विस्थापनमा पर्ने मानिसहरूको जीविकोपार्जन, सामाजिक-सांस्कृतिक सवालहरूमा असर पर्न सक्दछ । विकासले विस्थापनमा नपरेका जनताहरू, राज्य संयन्त्रमा पहुँच भएका पहुँचवालाहरू तथा सभ्रान्त वर्गहरूलाई फाइदा पुग्न सक्दछ । तर, विकासका कारण विस्थापनमा परेका वा प्रभावित मानिसहरूको भने अवस्था फरक हुन सक्दछ । कतिपय आयोजनाहरूमा त विस्थापितहरू अज्ञात सहिद (व्यवस्था परिवर्तनको लागि आहुति दिने तर भोग अरू नेताहरूले गर्ने प्रचलनको सन्दर्भमा) बन्ने गर्दछन् । विकास निर्माणपछि विस्तापित वा प्रभावितहरूको नामनिसाना केही हुँदैन । यस्तो चपेटामा पर्नेहरू प्रायजसो आदिवासी नागरिकहरू (Indigenous Peopls), जनजातिहरू (Tribes), समाजमा पछाडि पारिएका समुदायका मानिसहरू हुने गर्दछन् ।

विकास निर्माणका लागि आवश्यक पर्ने जग्गा, जल, जङ्गल, प्राकृतिक साधन स्रोतहरू आयोजनाले वा बहुराष्ट्रिय कम्पनीहरूले राज्यको शक्ति लगाएर अधिग्रहण गर्ने वा दलाल (Boraker) हरू प्रयोग गरी फकाएर स्थानीय बासिन्दाबाट प्राप्ति गर्ने वा धाकधम्की लगाएर हडप्ने गरेका हुन्छन् । अर्कोतर्फ आदिवासीको ऐतिहासिक भू-भागमा विकास निर्माण गर्दा राज्य वा बहुराष्ट्रिय कम्पनी, नाफामूलक संघ-संस्थाहरू, ठुला उद्योगीहरूको अगुवाइमा हुन्छ । आदिवासी नागरिकहरूको थातथलोमा गरिएका ठुला-ठुला विकास निर्माणमा स्थानीय आदिवासीहरूलाई सहभागी र संलग्न गराइँदैन । विकास निर्माणका आयोजनाहरू केन्द्र वा माथिबाट निर्धारण भएर कार्यान्वयन भएको हुन्छ । यस्तो परिस्थितिमा, राज्यसत्तामा पहुँच नभएका आदिवासी, जनजाति समुदाय, पछाडि पारिएका समुदाय, वर्गहरू पीडित बन्न पुगेका हुन्छन् ।

३. विकास निर्माणबाट प्रभावित नागरिकहरू

विकास निर्माणका सकारात्मक असर मात्र नभएर नकारात्मक असर पनि हुन्छ । विकासबाट आम जनताको लागि फाइदा होस्, राज्यको ढुकुटी बढोस्, रोजगारी सिर्जना होस् र मानिसहरूको आयआर्जन बढोस्, जीविकोपार्जनमा सुधार होस आदि राम्रा मनसाय राखिएको हुन्छ । नेपाल जस्तो देशमा विकासका परियोजना/आयोजनाबाट सबैभन्दा धेरै फाइदा पहुँचवाला, केही बेइमान कर्मचारीतन्त्र, राजनैतिक नेतृत्व, लगानीकर्ता, दलाल परामर्शदाता ठेकेदार कम्पनी, ठेकेदारहरूले लिएका हुन्छन् । आयोजना/परियोजनाका जिम्मेवार मानिसहरूले आफ्नो जिम्मेवारीमा इमान्दरिता र नैतिकता गुमाएका कारण विकास प्रभावित मानिसहरूले दुख पाउने गरेका हुन्छन् । विकास निर्माण तथा विकास कार्यक्रमहरूबाट नकारात्मक असर पर्ने मानिसहरूलाई (१) प्रत्यक्ष प्रभावित, र (२) अप्रत्यक्ष प्रभावित भनेर वर्गीकरण गर्न सकिन्छ ।

(क) प्रत्यक्ष प्रभावितः विकास निर्माण वा विकासका कारण भोगचलनमा रहेका जग्गा जमिन, सम्पत्ति तथा जीविकोपार्जनको स्रोत गुमाउने मानिसहरूलाई आयोजना/परियोजनाबाट प्रत्यक्ष प्रभावितहरूको सुचीमा राख्ने गरिएको पाइन्छ । विकासको परियोजना/आयोजनाहरूले राज्यको कानुन प्रयोग गरी जग्गा अधिग्रहण गरेर

प्रभावितहरूसंग सिधै सौदाबाजी गरेर वा जग्गाका दलालहरू प्रयोग गरेर प्रभावित मानिसहरूको जग्गा प्राप्त गरेका हुन्छन् । आदिवासी तथा सीमान्तकृत समुदायको राज्यसंग पहुँच नभएका कारण धेरै जसो जग्गा दर्ता भएका हुँदैनन् । यस्ता दर्ता नभएका ऐलानी जग्गामा जीविकोपार्जन गरिरहेका अवस्थामा उनीहरू प्रत्यक्ष प्रभावित हुन्छन् तर राज्यले उचित सम्बोधन गरेका हुँदैनन् ।

(ख) अप्रत्यक्ष प्रभावितः विकास निर्माण गर्दा जग्गा अधिग्रहणबाट प्रभावित हुने नागरिकहरू मात्रै प्रभावमा परेका हुँदैनन् । विकास निर्माणका कारण जग्गा, जल, जङ्गल तथा प्राकृतिक स्रोतको विनाश हुने हुँदा सो स्रोतमा निर्भर हुने अरू समुदाय वा नागरिकहरू पनि प्रभावित हुने गर्दछन् । विकास निर्माणबाट जल (नदी, खोला, ताल, कुलो कुलेसा आदि)मा नकारात्मक प्रभाव परेमा माछा मारेर जीविकोपार्जन गर्ने आदिवासीहरू, डुङ्गा विहार गराउने आदिवासीहरू, नदी खोला, तालसग सांस्कृतिक सम्बन्ध जोडिएका आदिवासीहरूमाथि नकारात्मक प्रभाव पर्दछ । त्यसैले पनि कुनै मानिसको जग्गा अधिग्रहणमा नपरे पनि अप्रत्यक्ष रूपमा प्रभावित हुने गर्दछ । यस्तै गरी वन-जङ्गल, चरिचरण क्षेत्र, घाँस दाउरा सङ्कलन गर्ने क्षेत्रमा असर परेको अवस्थामा पनि समुदायका अन्य मानिसहरूलाई पनि असर गर्दछ । यसैगरी विकास निर्माणका कारण उत्पदन भएको ध्वनि, प्रदुषण, गन्ध, बाढी पहिरो, डुबान आदि समस्या आउँदा पनि स्थानीय समुदायलाई समस्या हुन सक्दछ । यसै गरी रैथाने थातथलोमा बाह्य मानिसहरूको उपस्थितिले गर्दा रैथाने संस्कृतिहरू खलबलिन सक्दछ । स्थानीयहरूको जीविका खलबलिन सक्दछ, सामाजिक मूल्य मान्यताहरू भत्कन पनि सक्दछ । एचआईभी तथा यौन रोगहरू, सरूवा रोगहरू पनि समुदायमा सार्न सक्ने सम्भावना रहन्छ । रैथाने युवती तथा महिलाहरू शोषण पर्न सक्ने सम्भावना रहन्छ । यस्ता कारणले गर्दा जग्गा अधिग्रहणमा नपरेका समुदायका मानिसहरू पनि प्रभावित हुन सक्दछन् । यसरी विकास निर्माणबाट अप्रत्यक्ष रूपमा पनि आदिवासीहरू प्रभावित हुन सक्दछन् ।

४. विकासबाट प्रभावितहरूको सुरक्षण नीति (Safeguards Policy) र यसको अनुपालन

दोस्रो विश्वयुद्धपछि विकास निर्माण गर्दा वातावरणीय तथा मानवसभ्यताका मूर्त, अमूर्त सम्पदाहरूमा पुग्न सक्ने क्षति तथा विनाशहरूलाई न्यूनीकरण गरी दिगो विकास गर्नाका लागि सुरक्षण नीति (क्बाभनगबचमक एयष्अिथ)को अवधारणाहरू आएको पाइन्छ । विकास निर्माणका कार्य गर्दा हुने विनाशलाई वातावरणीय तथा सामाजिक विनाशलाई न्यूनीकरण गर्न र दिगो विकास गर्नका लागि संयुक्त राष्ट्रसंघदेखि लगानीकर्ताहरू (जस्तैः एडीबी, विश्वबैंक, इआईबी, डब्लुडब्लुएफ, जाइका, एआईआईबी, आदि) को आ-आफ्नो सुरक्षण नीति अपनाएको पाइन्छ । नेपालमा ऋण लगानी गर्दा वा सहयोग गर्दा अन्तर्राष्ट्रिय दातृ निकायहरूले आफ्नो सुरक्षण नीति अनुरूप वातावरण प्रभाव मूल्याङ्कन, सामाजिक प्रभाव मूल्याङ्कन आदि अध्ययन अनुसन्धान गरेर वातावरणीय व्यवस्थापन योजना, पुनस्थापना तथा पुनर्वास योजना, आदिवासी नागरिक योजना, जीविकोपार्जन कार्ययोजना आदि दस्तावेज खडा गरी नीति बनाउनको लागि प्रावधान राखेको पाइन्छ । यस्तो बिचमा धेरै लामो समयदेखि नेपालमा प्रचलित रहेको छ । नेपालको ऐन निमयले सुरक्षण नीतिको प्रत्याभूति गर्न नसकेको अवस्थामा दातृनिकायको नीति लागु हुनेछ भनेर हरेक आयोजनामा नेपाल सरकारले हस्ताक्षर गरेको हुन्छ (एमसीसी आयोजना जस्तै) । यसका साथै आइएलओ १६९, युएनडीआरआईपी- सन् २००७ ले पनि आदिवासी नागरिकहरूको सुरक्षणको बारेमा बोलेको छ ।

नेपालको संविधान-२०७२, जग्गा प्राप्ति ऐन-२०३४, वातावरण संरक्षण ऐन-२०७६ लगायतका अन्य प्रचलित ऐन कानुनहरूले पनि विकास निर्माणका परियोजना/आयोजनाबाट प्रत्यक्ष प्रभावित र अप्रत्यक्ष

प्रभावितहरूको सुरक्षण (क्बाभनगबचमक) गर्नुपर्ने कुराहरूको प्रत्याभूति गरेको छ । यसका साथै विकास निर्माणबाट प्रभावितहरूको गुनासो सुन्नको लागि विभिन्न तहगत गुनासो सुन्ने संयन्त्रहरूको व्यवस्था गरेको छ । सम्बन्धित कर्मचारीहरू र राजनैतिक नेताहरूको नियत कस्तो रहन्छ, त्यसैको आधारमा सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरूको अनुपालन हुने नहुने भर पर्दछ । भ्रष्ट कर्मचारी भएमा उसले सुरक्षण (Safeguards) व्यवस्थाहरूको अनुपालन (Complaince) मा वास्ता गर्दैन । उसलाई परियोजना/आयोजनामा ठेकेदार कम्पनीहरू, परामर्शदाता कम्पनीहरू तथा सामुदायिक विकासका बजेटबाट कमिशन खाने चक्करमा मात्रै कुदेको हुन्छ, भ्रष्टाचार गर्दछ र साधनस्रोतका दुरूपयोग गरेको हुन्छ । अन्तर्राष्ट्रिय दातृतनिकाय, बहुराष्ट्रिय कम्पनीहरूको सुरक्षण (Safeguards) नीतिमा अुनपालन नभएको गुनासो/उजुरी परियोजना/आयोजनाबाट प्रभावितहरूले गरेमा उनीहरूको आफ्नो गुनासो सुनुवाई गर्ने संयन्त्रले छानबिन तथा अनुपालन गर्ने गराउने प्रयास गरेको हुन्छ । सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरू पालना नभएको अवस्थामा लगानी फिर्ता लानसक्नेसम्मको प्रावधान पनि राखेका हुन्छन् । यसले राज्यलाई नै कालोसूचीमा राख्नसक्ने प्रावधानहरू पनि हुन्छन् । तर आदिवासीका सन्दर्भमा अन्तर्राष्ट्रिय दातृनिकायमा स्वार्थी व्यक्तिहरू हुनेहुँदा ढाँटेर रिपोर्ट तयारी गरी पेस गरिरहेका हुन्छन् । अर्कोतर्फ दातृनिकायको गुनासो सुन्ने संयन्त्रमा गुनासो राख्ने क्षमता प्रभावित आदिवासीहरूको नहुने हुँदा पनि गुनासो सुनुवाई हुँदैन । सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरूको राम्रोसँग अनुपालन भएको हुँदैन तर रिपोर्टमा भने शतप्रशिसत अनुपालन भएको हुन्छ ।

५. वातावरणीय तथा समाजिक प्रभाव मूल्याङ्कन

भौतिक निर्माणका सन्दर्भमा कुनै पनि आयोजनाको पूर्वसम्भाव्यता अध्ययन गरिसकेपछि आयोजना निर्माणका लागि सकारात्मक सूचकहरू प्राप्त भएमा विस्तृत सम्भाव्यता अध्ययन गर्ने प्रचलन हुन्छ । आयोजना/परियोजनाको विस्तृत अध्ययनका क्रममा वातावरणीय प्रभाव अध्ययन (EIA) र सामाजिक प्रभाव मूल्याङ्कन गर्ने प्रचलन हुन्छ (वातावरण संरक्षण ऐन, २०७६) । विकास निर्माणका आयोजना गरिने ठाउँहरूमा वातावरणीय तथा सामाजिक प्रभाव मूल्याङ्कन गर्दा अन्तर्राष्ट्रिय प्रचलनमा प्राकृतिक वातावरण, जैविक विविधता, सामाजिक-सांस्कृतिक, सामाजिक-आर्थिक वातावरणहरूको आयोजना/परियोजनाहरूबाट नागरिकहरूमाथि पर्ने प्रभावहरूको गहिरो अध्ययन गर्नुपर्ने हुन्छ, उनीहरूको भाषा-संस्कृति, ऐतिहासिकता, पहिचान, जीविकोपार्जन, जीवनयापनको ढाँचामा पर्ने असरहरूको गहिरो अध्ययन गर्नुपर्ने प्रावधान रहेको छ (आइएलओ, १६९; युएनडिआरआईपि, २००७) । यसका साथै आयोजनाको लागि वातावरणीय प्रभाव मूल्याङ्कन (EIA) अध्ययन गर्नुपर्दा अध्ययन गर्नुभन्दा अघि नै आदिवासी समुदायलाई अग्रिम सूचना प्रदान गर्नुपर्ने, करकाप वा डर धम्की बिना स्वतन्त्र रूपमा अध्ययनको सहमति लिनुपर्ने (FPIC) व्यवस्था पनि गरेको छ । आदिवासीहरूको मातृभाषा सहज हुने गरी सूचना प्रदान गर्नुपर्ने, मातृभाषी सहजकर्ता/अनुवादकहरूको व्यवस्था गर्नुपर्ने प्रावधानहरू पनि वातावरणीय अध्ययन गर्दा र यसपछिका चरणमा अनुसरण गर्नुपर्ने अन्तर ाष्ट्रिय कानुनहरूमा नेपाल सरकारले हस्ताक्षर गरेको छ । सोही बमोजिमको संविधानको व्यवस्था गरेको, परियोजना/आयोजनाका प्रतिवेदन बनाएर अन्तर्राष्ट्रिय जगत्लाई भनिरहेको छ ।

६. सञ्चार, शिक्षा तथा अन्य अभौतिक विकास

भौतिक विकास मात्र विकास नभइ अन्य सामाजिक विकासहरू पनि विकास हुन् । यस्ता विकासले पनि आदिवासी ज्ञान, भाषा-संस्कृतिमा नकारात्मक असर पारेको हुनसक्दछ । रैथाने/आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञान सिप संरक्षण र प्रवर्द्धन, समृद्धि गर्नका लागि राज्यको शिक्षा प्रणाली र आम-सञ्चार

(मिडिया) प्रणालीको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ । यसैगरी सामाजिक सचेतनाका लागि गरिएको कार्यक्रमहरू, स्वास्थसेवाका कार्यक्रमहरू, राज्यका अन्य सेवाहरू पनि आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञानको संरक्षण र समृद्धि विपरीतका हुनसक्छन् ।

नेपाली सन्दर्भमा; आधुनिक शिक्षाको विकास भएपछि राज्यले प्रदान गरेको शिक्षा एकल भाषा-संस्कृति नीतिबाट सञ्चालित भएको पाइन्छ । आदिवासी/स्थानीय मातृभाषा तथा रैथाने संस्कृतिहरूलाई पाठ्यक्रममा राखिएको पाइँदैन । विद्यालयमा बालबालिकाहरूलाई बहुभाषिक-बहुसांस्कृतिक शिक्षण (योञ्जन-तामाङ, २०६९) विधिबाट शिक्षण गरिएको हुँदैन । यसैले मातृभाषी बालबालिकाहरूको बाल्यकालमा संज्ञान (Cognition) मा चोट परेर विद्यालय छोड्ने (School dropped out) दर बढी भएको तथा थोरै पढेलेखेका मानिसहरूको पनि समालोचनात्मक क्षमता कमजोर रहेकोले मूलधारमा पहुँच राख्न नसकेको, आफ्नो पहिचान, भाषा-संस्कृति र आदिवासी ज्ञानलाई राज्यको मूलधारमा प्रवेश गराउने पक्षमा कार्य गर्न नसकेको पाइन्छ । राजनैतिक व्यवस्था परिवर्तनको लागि भएको आन्दोलन, माओवादी जनयुद्ध, वि.सं. २०६२/६३को जनआन्दोलन, मधेश आन्दोलन आदिका कारण संविधानसभा हुँदै जारी भएको नेपालको संविधान-२०७२ मा मातृभाषाको सुरक्षण (Safeguards) को निमित्त व्यवस्था गरिएको आधारभूत विद्यालय तहसम्म स्थानीय ऐतिहासिक मातृभाषा पठनपाठनको व्यवस्था गरे तापनि संयुक्त राष्ट्रसंघले आदिवासी मातृभाषा दशक (सन् २०२२ देखि २०२३) भने तापनि एकल भाषा-संस्कृतिको पक्षपोषक कर्मचारीतन्त्रले पालिका तहमा स्थानीय पाठ्यक्रम भनेर स्थानीय मातृभाषाको पठनपाठनलाई स्थान नदिएकोले शिक्षाको माध्यमबाट मातृभाषाहरू संहार गर्ने दिशामा राज्य हिंडिरहेको देखिन्छ ।

मिडियाको विकासका कारणबाट नेपालका मूलधारभन्दा बाहिरका भाषा-संस्कृतिमा परेको नकारात्मक असर न्युनीकरणका लागि सुरक्षण (Safeguards) गर्नका लागि कुनै ऐननियम बनेको छैन । मिडिया एकल भाषा-संस्कृतिका माइन्डसेट भएका व्यक्तिहरूको हातमा रहेको छ । मिडियामा स्थानीय/रैथाने भाषा-संस्कृतिको लागि ठाउँ/समय छुट्ट्याउने प्रचलन चलेको छैन । यसै गरी सरकारी, गैरसरकारी, अन्तर्राष्ट्रिय गैरसरकारी संघसंस्थाहरूबाट आदिवासीका ऐतिहासिक भू-भागहरूमा गरिएको तालिम, गोष्ठी, क्षमता अभिवृद्धिका कार्यक्रमहरूमा स्थानीय, आदिवासी भाषाहरूलाई प्रयोग गरिने प्रचलन पनि चलेको छैन । स्थानीय/आदिवासी भाषा-संस्कृतिको सुरक्षण (Safeguards) को कुनै नीति अङ्गीकार गरिएको पाइँदैन ।

७. विकासबाट प्रभावित आदिवासी समुदायको सवालहरू

(क) भौतिक विकास निर्माण

भौतिक विकास निर्माणमा आदिवासी नागरिकहरू (Indigenous Peoples) को जग्गा जमिन सरकारले आयोजना/परियोजना वा उद्योगका लागि अधिग्रहण गरेर कब्जामा लिन सक्दछ । जीविका चलिरहेको स्थानको प्राकृतिक साधनस्रोतहरूमा ऐतिहासिक कालदेखि रहेको पहुँच कटौती वा बन्देज गर्न सक्दछ (जस्तैः राष्ट्रिय निकुञ्ज) । उनीहरूको सांस्कृतिक स्थलहरू, थान (Sacred Places) हरू मासिन सक्दछन् । विस्थापनमा परेपछि अनिच्छुक बसाइँसराइ गर्नुपर्ने बाध्यता हुन सक्दछ । विस्थापनले गर्दा आदिवासीका भाषा-संस्कृतिको अभ्यासमा नकारात्मक असर पर्न सक्दछ । आदिवासी भाषा-संस्कृतिहरू मासिने खतरा हुन्छ ।

राज्यसत्तामा पहुँच नपुगेको कारणबाट सूचनाको अभाव, सचेतना नभएको कारणबाट विकास निर्माणको परियोजना/आयोजना आउनु अगाडि नै राज्य गिरोहको चङ्गुलमा फसी जग्गा जमिन, प्राकृतिक साधन स्रोतहरू गुमाउन पुग्ने खतरा पनि रहन्छ । यसका साथै जग्गा अधिग्रहण गर्दा मुआब्जा निर्धारण समितिले मुआब्जा तथा क्षतिपूर्ति निर्णय गर्दा प्रतिस्थापन मूल्य (Replacemnt Cost) हुनेगरी नभएर न्यून हुन सक्दछ । अर्कोतर्फ विकास निर्माणको काम गर्दा राज्यसत्ताका कर्मचारीतन्त्र तथा जनप्रतिनिधिहरूले सोझा आदिवासीहरूको जग्गा जमिन र प्राकृतिक साधन स्रोत विनाश हुने गरी वा भविष्यमा उपयोग गर्न नमिल्ने गरी कानुन लाद्न सक्दछन् । आदिवासीहरूलाई ऐतिहासिक भू-भागबाट विस्थापन गर्नको लागि गलत नियत लिइराखेको पनि हुनसक्दछन् । आदिवासी नागरिकहरू, पछाडि पारिएका समुदायहरूले राज्यसत्तामा पहुँच नभएकै कारण राज्यसत्ताबाट मातृभाषामा बुझ्ने गरी सूचना नपाएकै कारणले गर्दा उनीहरूले भोगचलन गरिरहेको जमिनहरू दर्ता नभइ ऐलानीको रूपमा रहेको र सो जग्गाहरूलाई नेपाल सरकारले सरकारी जग्गा भनेर मुआब्जा तथा क्षतिपूर्तिबाट वञ्चित गराएको अवस्था पनि छन् । यसैगरी आदिवासीहरूको परम्परागत सामूहिक जग्गाहरू, चरिचरन, थान/सांस्कृतिक स्थानहरू, पानीका मुहानहरू, नदी, खोला, वनजङ्गल आदि पनि सरकारी जग्गा हो भनेर वञ्चित गर्ने गरिएको पनि पाइन्छ ।

(ख) आधुनिक शिक्षाको विकास

आधुनिक शिक्षाको विकासमा जोड दिँदा स्थानीय/रैथाने ऐतिहासिक मातृभाषाहरूलाई आधुनिक शिक्षाको विकासले पार्ने नकारात्मक प्रभावहरू न्यूनीकरण गर्नका लागि सुरक्षण (Safeguards) को नीति अङ्गीकार गर्न सकेको देखिँदैन । आधुनिक शिक्षा एकल भाषा-संस्कृति नीतिबाट प्रभावित रहेको पाइन्छ । नेपालको आधुनिक शिक्षा नीतिले एक भाषा-संस्कृतिको समुदायले अर्को भाषा-संस्कृतिको व्यक्तिलाई सदभाव कायम राख्ने, सम्मान गर्ने, अरूको अस्तित्व पनि स्वीकार गर्न सक्ने नागरिक नेपालमा निर्माण गरेको देखिँदैन, एकल भाषा-संस्कृतिको चेतनाको मात्र विकास गरेको पाइन्छ । विद्यालय र विश्वविद्यालय शिक्षामा आदिवासी मातृभाषाहरूले प्रवेश पाउन सकेको छैन । आदिवासीहरूका राम्रा अभ्यासहरू, आदिवासी ज्ञान, संस्कृतिसंग सम्बन्धित शिक्षाको पढाइ भएको देखिदैन । शिक्षक, कर्मचारीतन्त्रमा बहुभाषिक- बहुसांस्कृतिक वातावरण स्वीकार गर्ने मनस्थितिको विकास भएको छैन । अर्कोतर्फ बालबालिकालाई आदिवासी मातृभाषा र संस्कृति सिकायो भने पढाइमा कमजोर हुन्छ, दिमाग बढ्दैन भनेर भ्रम फिँजाउन समाजका अगुवाहरू लागिपरेका छन् । विदेशी पैसा वा सहयोग ल्याउनको लागि मात्र आदिवासी भाषा-संस्कृतिको कुरा गर्ने तर वास्तविक काम नगर्ने चरित्र नेपालमा मौलाएको छ । आदिवासी भाषा-संस्कृतिका नाममा छुट्टिएका बजेट वा प्राप्त अनुदानहरू सम्बन्धित समुदायमा नपुग्ने र राज्यसत्तामा पहुँच हुने वर्ग नै प्रभावशाली रहेको छ । राज्यसत्तामा पहुँच भएका मानिसहरू, टाठाबाठा मानिसहरू आदिवासीका कुरा गरेर बजेट तथा अनुदानहरू हात पार्ने प्रचलन पनि कायम नै छ । यसले गर्दा पनि आधुनिक शिक्षामा आदिवासी भाषा-संस्कृतिहरूले प्रवेश पाउन सकेको देखिँदैन ।

(ग) आमसञ्चार (मिडिया) को विकास

आदिवासी भाषा-संस्कृतिको अवसानमा आमसञ्चारको पनि महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको छ । आमसञ्चारमा प्रसारित र प्रकाशित विषयवस्तुको आधारमा मानिसहरूले आफ्नो अवधारणा बनाइरहेको हुन्छ । आमसञ्चारमा आदिवासी भाषा-संस्कृतिहरूले प्रवेश नपाउँदा सो भाषा-संस्कृतिहरू लोप हुँदै जान सक्ने अवस्था देखिन्छ ।

नेपाली मिडिया एकल भाषा-संस्कृतिको मानसिकताबाट गुज्रिँदा, रैथाने/आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञानहरूले स्थान पाउँदैन र नेपालको अभौतिक सम्पत्तिहरू नष्ट हुँदै जान्छन् । नेपाली कानुनमा आमसञ्चारको विकास कार्यले रैथाने/आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञान, सामूहिक पहिचानमा पारेको नकारात्मक असर न्यूनीकरण गर्नका लागि सुरक्षण (Safeguards) नीति अङ्गीकार गरिएको पनि पाउन सकिँदैन ।

(घ) राजनैतिक विकास

आधुनिक नेपालको निर्माण भएपछि थुप्रै राजनैतिक घटनाक्रमहरूको विकास भएको छ । शाह राजाहरूको प्रत्यक्ष शासन, राणा शासन, बहुदलीय प्रजातन्त्र, पञ्चायती व्यवस्था, बहुदलीय प्रजातन्त्रको पुनस्थापना हुँदै हालमा संघीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्र मुलुक बनेको छ । वि.सं. १९१० मा जात,जातिको आधारमा बनाइएको मुलुकी ऐनको प्रभाव अझसम्म पनि गएको छैन । नेपालको राजनैतिक विकास तथा परिवर्तन हुँदै गर्दा राज्यसंयन्त्र एकल भाषा-संस्कृतिको परिपाटीमा नै चलेको देखिन्छ । राजनैतिक परिवर्तनका समयमा आदिवासीहरू, पिछडिएका समुदायहरूको कुरो नेताहरू बढो चर्कोसंग उठाउने, परिवर्तनपछि वास्ता नगर्ने प्रचलन रहेको छ । नेपालमा भएको राजनैतिक व्यवस्था र यसको विकासले आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञान, ऐतिहासिक पहिचानको बारेमा सुरक्षण (Safeguards) नीति अङ्गीकार गर्न सकेको छैन ।

(ङ) सामाजिक विकास

सामाजिक विकास, जनताको क्षमता अभिवृद्धि गर्नका लागि गरिने विकास, सामाजिक परिवर्तनका लागि गरिने विकास आदि विकासको अमूर्त पक्ष हो । स्थानीय जनताका लागि गरिने कार्यक्रमहरू, तालिम, गोष्ठी, सचेतनाका कार्यक्रमहरू, स्वास्थ्य सम्बन्धी कार्यक्रमहरू, शिक्षा सम्बन्धी कार्यक्रमहरू आदिमा स्थानीय/रैथाने मातृभाषाहरूको प्रयोग र आदिवासी संस्कृतिमा आधारित कार्यक्रमहरू गरिएमा आदिवासी भाषा-संस्कृतिले समृद्धिको मौका पाउन सक्दथ्यो । तर, नेपालमा सरकारी निकाय, गैर-सरकारी संस्थाहरू, नीजि संघसंस्थाहरू, अन्तर्राष्ट्रिय गैर-सरकारी संस्थाहरू (आईएनजिओ) आदिले यो संवेदनशीलतालाई बुझेर आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञानको सुरक्षण हुने गरी कार्यक्रमहरू गरिएको पाइँदैन ।

८. विकासका सन्दर्भमा सरकार र आदिवासी बीचको द्धन्द्ध

आदिवासी (Indigenous Peoples) आन्दोलनको इतिहासमा अमेरिका महाद्धीपमा आदिवासीहरूलाई मासेर विकास गरेको, क्यानडामा हजारौं बालबालिका मारिदिएको घटनाहरू पढ्न पाइन्छ । आदिवासीहरूको जमिन, जङ्गल र जल तथा प्राकृतिक साधन स्रोतहरूमाथि विकास निर्माणको बहानामा सरकार, बहुराष्ट्रिय कम्पनी तथा उद्योगीहरूले कब्जा जमाउने क्रममा आदिवासीहरूसँग झडप हुने गरेको पाइन्छ । प्रत्यक्ष तथा अप्रत्यक्ष रूपमा प्रभावित आदिवासी नागरिकहरूमा आधुनिक विकासका कारण क्षति पुगेको सम्पत्ति, जीविकोपार्जन, सामाजिक-सांस्कृतिक सम्पदा, मूर्त तथा अमूर्त सम्पदाहरू, भविष्यमा पर्ने नकारात्मक असरहरूबाट हुने क्षतिहरूलाई संयुक्त राष्ट्रसंघ (UN) तथा अन्तर्राष्ट्रिय दातृ निकायहरूको सुरक्षण (Safeguards) नीति, नेपालको संविधानमा उल्लेखित मौलिक हकहरू तथा ऐन कानुनहरूमा उल्लेखित नागरिकहरूको सुरक्षण (Safeguards) नीतिमा भए बमोजिम मुआब्जा तथा क्षतिपूर्ति दिंदा प्रतिस्थापन मूल्य (Repalcement Cost) हुने गरी नदिने, आदिवासी समुदायले पुर्खौदेखि भोगचलनमा ल्याएका दर्ता नभएका (ऐलानी) जग्गाहरू,

जीविकोपाजर्ननमा प्रयोग भएका जल, जमिन, जङ्गल तथा अन्य प्राकृतिक साधनस्रोतको क्षतिपूर्ती नदिने, मूर्त तथा अमूर्त सम्पदाहरूमा क्षति पुऱ्याइदिने जस्ता कारणबाट आदिवासी समुदाय प्रताडित भएकोले पनि सरकारसँग जुध्नको लागि बाध्य हुने गरेका छन् । उदाहरणको लागि नेवार समुदायले ललितपुर खोकनामा फास्ट ट्र्याक बन्दा ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक सम्पदाहरू क्षति हुने भएकोले सरकार र कर्मचारीतन्त्रसँग जुधिरहेका छन् (नयाँपत्रिका, २०७७ असार २१) । यसैगरी, लप्सीफेदीमा तामाङ आदिवासीहरू विद्युत प्राधिकरण र सरकारसँग जुधिरहेका छन् ।

अर्कोतर्फ राज्यसत्तामा हालीमुहाली गरिरहेका नीतिनिर्माता, परामर्शदाता तथा कर्मचारीतन्त्रले स्थानीयलाई नकारात्मक असर पारिरहने विकासहरू जस्तै राष्ट्रिय निकुञ्ज, विद्युतको सवस्टेशन, प्रसारण लाइन, हाइड्रोपावर, ल्यान्डफिल्ड/फोहोर प्रशोधन केन्द्रहरू आदिवासी जनजातिको बस्तीमा पार्ने प्रयास गर्दछन् । बाटोघाटो, खानेपानी, सञ्चार, शिक्षा, स्वास्थ्य संस्थाहरू जसबाट स्थानीय जनताले अतिरिक्त आम्दानी गर्दछन्, त्यस्तो कुराहरू चाँहि आफ्नो नजिक लिएर जान्छन् । यसले गर्दा पनि आदिवासी समुदाय सरकारसंग जुध्नुपर्ने बाध्यता सिर्जना भइराखेको हुन्छ । उदाहरणको लागि चितवन राष्ट्रिय निकुञ्जको निर्माणमा स्थानीय चेपाङ समुदाय र थारू समुदायको जग्गाजमिन त राज्यले खोस्यो नै त्यसपछि पनि चेपाङहरू मारिने, उनीहरूको बस्तीमा आगो लगाइदिने समाचार आइरहेको हामीले पाउँदछौ (कान्तिपुर २०७८ चैत्र १५ गते) । यसैगरी बागलुङमा ढोरपाटन निकुञ्जका कारण आदिवासी मगरहरूले नेपाल सरकारको सेनासँग जुध्नु परिराखेको छ । यसैगरी बर्दिया राष्ट्रियनिकुञ्जको कारण थारूहरूले पुर्खादेखि भोगचलन गरी आएको जल, जमिन, जङ्गल जस्ता प्राकृतिक स्रोत उपभोग गर्न पाएका छैनन् (नयाँपत्रिका २०७९ पौष २१) । निकुञ्जका कारण आदिवासी समुदाय जङ्गली जनावरका सिकार बनेका घटनाहरू पनि प्रकाशित भएकै पाइन्छ । यस्तै गरी सामुदायिक वनमा आदिवासीहरूको अधिकार र आदिवासीको उपभोग गर्दै जङ्गल जोगाउने परम्परा खोसिदिएको छ । विकासका नाममा सहरका सभ्रान्त वर्ग, ऐतिहासिक कालदेखि राज्यसत्तामा पहुँच भइआएका कथित अधिकारवादीहरूले जङ्गली जनावर जोगाउने नाममा गाउँगाउँबाट आदिवासी समुदायलाई विस्थापन गर्न लागिरहेको पनि पाइन्छ । गाउँमा बाँदर, बाघ र बसाईँसराइको चपेटामा आदिवासी समुदाय बढी परेको छ । उनीहरूको चरिचरनहरू सामुदायिक वन, आरक्षण, निकुञ्ज आदिका नाममा खोसिएको छ । जीविकोपार्जनबाट विस्थापित गरी आदिवासी धपाउने अघोषित योजनाहरू पनि विकासका नाममा नै बन्ने गरेको हुन्छ ।

९. विकास निर्माणका आयोजना/परियोजनाबाट लिन सकिने फाइदाहरू

आदिवासी नागरिकहरूको ऐतिहासिक थातथलोमा निर्माण सम्पन्न गरिएका आयोजनाहरूबाट प्राप्त हुने फाइदाहरूको उपभोग गरी आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञानको बारेमा कार्य गर्न सकेको पाइँदैन । सम्पन्न भएका आयोजनाहरूले कमाउने नाफाबाट नेपाल सरकारलाई दिने रोयल्टी स्थानीय सरकारमा पनि पुगेको हुन्छ । नेपाल सरकारको रोयल्टी बाँडफाँड नीतिमा ५०% संघीय सरकार, २५% प्रदेश सरकार र २५% स्थानीय सरकारमा जाने प्रावधान हुन्छ । उद्योग, विद्युतगृह, नाफामूलक आयोजनाबाट आएको रोयल्टीबाट स्थानीय स्तरमा आयोजनाका कारण प्रभावित आदिवासी समुदायको भाषा-संस्कृतिमा लगानी गर्नका लागि स्थानीय आदिवासीहरूले घचघच्याउन जरूरी देखिन्छ । आदिवासी समुदाय लाभ बाँडफाँडको बारेमा सचेत हुन जरूरी देखिन्छ ।

विकास निर्माणका परियोजना/आयोजनाबाट प्रभावित समुदायको लागि परियोजना/आयोजनाले सामाजिक उत्तरदायित्व अन्तरगत सामुदायिक विकास कार्यक्रम, प्रभावितहरूको क्षमता अभिवृद्धि कार्यक्रम, जीविकोपार्जन पुनस्थापनाका कार्यक्रम, सिपमूलक तालिम आदिका लागि बजेट विनियोजन गरेको हुन्छ । यसैगरी आदिवासी नागरिकहरू प्रभावित भएको अवस्थामा उनीहरूको विकासका लागि छुट्टै बजेट व्यवस्थापन गरी आदिवासी विकास योजनाको नीति पारित गरिएको हुन्छ । यसरी छुट्टयाइएका बजेटहरू वातावरण व्यवस्थापन योजना, पुनस्थापना र पुनर्वास योजना, आदिवासी नागरिक योजना, जीविकोपाजर्न कार्य योजना आदि नीतिगत कागजपत्रमा उल्लेखित भएको हुन्छ । यसरी विभिन्न नीतिहरूमा व्यवस्था गरिएको प्रत्यक्ष प्रभावित र अप्रत्यक्ष प्रभावितहरूको व्यक्ति र समुदायको लागि छुट्टयाइएको बजेट स्थानीय/रैथाने जनताहरूले खोज्न पर्छ । विकासका कार्यक्रमबाट आदिवासी समुदायले फाइदा लिनका लागि उनीहरूमा सचेतना हुनपर्दछ । आदिवासीका लागि सचेतना कार्यक्रमहरू कर्मचारीतन्त्र, राजनैतिक नेतृत्व, नीति निर्माता, विज्ञहरूबाट मात्र सम्भव हुँदैन । आदिवासीका परम्परागत संस्थाहरूले यसबारे चेतना जगाउनुपर्ने आवश्यकता छ ।

१०. विकास, विस्थापन र आदिवासी भाषा–संस्कृतिको विनाश

विकास गर्दा आदिवासीको भाषा-संस्कृति, रहनसहन तथा जीविकोपार्जन, आदिवासी ज्ञान, आदिवासीहरूका मूर्त तथा अमूर्त सम्पदाहरूको बारेमा सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरूको बेवास्ता गर्दा, विकासका माध्यमबाट आदिवासीलाई हानी पुऱ्याउने मनसाय नीति निर्माता, जनप्रतिनिधि, कर्मचारीतन्त्रका कारण आदिवासीहरू विस्थापनमा पर्ने, सम्पदाहरू गुमाउने जस्ता नकारात्मक असरहरूका बारेमा माथि चर्चा गरियो । जब विकासले आदिवासीहरूलाई विस्थापनमा पार्दछ, जीविकोपार्जनका लागि बसाइँसराइ गर्नुपर्ने बाध्यताहरू सिर्जना हुन्छ । बाह्य मानिसहरूको प्रवेशले सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरूको अवलम्बन गरिएन भने आदिवासीहरूको ऐतिहासिक सम्पदाहरूको नाश हुन जान्छ । आधुनिक विकासका कारण बाह्य भाषा-संस्कृति तथा ज्ञानको उपनिवेश फैलन पुग्दछ । आदिवासीहरू भाषिक-सांस्कृतिक रूपमा उपनिवेशीकरण हुन पुग्दछन र आफ्नो इतिहास, पहिचान, भाषा-संस्कृति सबै बिर्सिएर दिग्भ्रमित हुन सक्दछन् । उपनिवेशीकरणको समालोचना गर्न नसक्दा आदिवासी विद्वान्, समाजिक अगुवाहरू पनि दिग्भ्रमित बन्न पुग्दछन् । जसले गर्दा आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञान, इतिहास, पहिचान, स्थाननाम आदि सबै विनाश हुने खतरा रहन्छ ।

११. निष्कर्ष

आधुनिक विकास निर्माणका आयोजना, परियोजनाहरूबाट स्थानीय, रैथाने/आदिवासी मानिसहरू प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष प्रभावित हुन सक्दछन् । विकास निर्माणका आयोजनाहरू राज्य आफैँले वा बहुराष्ट्रिय कम्पनीहरू वा राज्यसत्तामा पहुँच हुने सभ्रान्त वर्ग, उद्योगीहरूले सञ्चालन गरेका हुनसक्दछ । विकासबाट प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपमा नकारात्मक प्रभाव पर्ने वा विस्थापनमा पर्ने स्थानीय नागरिकहरू तथा आदिवासी नागरिकहरूलाई सुरक्षण (Safeguards) नीतिबाट सम्बोधन गर्नुपर्ने सामाजिक उत्तरदायित्व आयोजना/परियोजना र सरकारको हुने गर्दछ । आदिवासी समुदाय, पछाडि पारिएका समुदायहरूको राज्यसत्ता र कर्मचारीतन्त्र (स्थायी सरकार) मा पहुँच नहुने, मातृभाषामा बुझ्नसक्ने गरी अग्रिम सूचना (FPIC)

प्राप्त नहुने, कर्मचारी तथा परामर्शदाताहरूको वेवास्ताको कारण सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरू खलबलिन पुगेको हुन्छ । यस्तो अवस्थामा आदिवासी समुदायहरू पीडित बन्न पुगेका हुन्छन् । अर्कोतर्फ आइएलओ १६९ र युएनडीआरआईपी २००७ ले प्रत्याभूत गरेको आदिवासी नागरिकहरू (Indigenous Peoples) का अधिकारहरूको बारेमा वास्ता नगरिंदा पनि विकासबाट आदिवासी समुदाय पीडित बन्न पुगेको हुन्छ । उनीहरूको भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञान, इतिहास, सामूहिक पहिचान, स्थानानामहरू आदिमा नकारात्मक प्रभाव परेको हुन्छ । नेपालमा विकास गरिंदा जथाभावी गरिएको र आदिवासी भाषा-संस्कृति, आदिवासी ज्ञान तथा आदिवासी सम्पदाहरूमा सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरू अङ्गीकार नगरिएकोले आदिवासी समुदायको भाषा-संस्कृति, ज्ञान, इतिहास र पहिचान मेटिँदै गएको छ । सुरक्षण (Safeguards) नीतिहरू अनुपालन भयो कि भएन भनेर जातीय संस्थाहरू, आदिवासी जनजाति महासंघ, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान, आदिवासी जनजाति आयोग, मानव आधिकार आयोग तथा सरोकारवाला सबैले अनुगमन गरी खबरदारी गरेमा अदिवासी भाषा, संस्कृति र सम्पदाहरू विनाश हुनबाट जोगाउन सकिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

जग्गा प्राप्ती ऐन (२०३४) . नेपाल सरकार . काठमाडौः कानुन किताब व्यवस्था समिति ।

थारू, उर्मिला गम्वा अचेल जुगमानी थारूले घुँगी टिप्न पाउँदिनन् . नयाँपत्रिका दैनिक, २०७९ पौष २१ गते।

नेपालको संविधान (२०७२) . नेपाल सरकार . काठमाडौः कानुन किताब व्यवस्था समिति ।

पुर्वाधार विकास आयोजनाका लागि जग्गा प्राप्ति, पुनर्वास तथा पुर्नस्थापना सम्बन्धी नीति . (२०७१) काठमाडौः राष्ट्रिय योजना आयोग ।

पौडेल, रमेश कुमार, संवाद (२०७८ चैत्र १५ गते) चेपाङका नयाँ छाप्रामा पनि निकुञ्जको आगो (कान्तिपुर दैनिक

मुलुकी ऐन (१९१०) . नेपाल सरकार . काठमाडौं : नेपाल कानुन अयोग।

योञ्जन-तामाङ, अमृत (२०६९) . बहुभाषिक शिक्षाका कुरा . काठमाडौं : तामाङ जापान समाज ।

वातावरण संरक्षण ऐन (२०७६) . नेपाल सरकार . काठमाडौं : कानुन किताब व्यवस्था समिति।

सम्पादकीय, नयाँपत्रिका . आदिवासी र विकास बिचको द्वन्द्व . नयाँपत्रिका दैनिक ।

सिङ्जाली, विष्णुकुमार. (२०७१). आदिवासी मगरका विविध पक्षहरू. काठमाडौः मगर अध्ययन केन्द्र ।

ADB -2009_. Safegaurd policy Statement. ManilaM ADB

Bista, Dor Bahadur. -1991_. Fatalism and DevelopmentM NepalÚs Struggle for Modernization. DelhiM Orient Longman

EIB -2018_. Environmental and Social Standards. Environmental and Social Standards-eib.org_

National Human Rights Commission –Nepal. -2019_. ILO Convention No. 169 Implementation Status Report

Vanclay, F. -2017_. Project–induced displacement and resettlementM from impoverishment risks to an opportunity for development<.

Impact Assessment and Project Appraisal,35-1_,3–21. httpsM//www.tandfonline.com÷doi÷pdf÷10.1080÷14615517.2017.1278671 24

Vanclay, F. -2020_. Reflections on Social Impact Assessment in the 21st century. Impact Assessment and Project Appraisal, 38-2_, 126–131. httpsM//www.tandfonline.com÷doi÷pdf÷10.1080÷14615517.2019.1685807

WB -2016_. Environmental and Social Framework. ESFFramework.pdf -worldbank.org_

WWF. -2019_. WWF Environmental and Social Safeguard Framwork. Environmental and Social Safeguards Framework | Publications | WWF -worldwildlife.org_

किरातीहरूको परम्परागत परिकार वाचिप्पा : एक अध्ययन

शरण राई[1]
<saranrai349@gmail.com>

सार

वाचिप्पा किरातीहरूको परम्परागत खानाको परिकार हो । स्थानीय जातका कुखुराको प्वाँख (भुत्ला) लाई आगोमा डढाएर खरानी बनाइ उक्त खरानीलाई भात र मासुसँग पकाएर बनाइने यो परिकार किराती जातिको मौलिक परिकार हो । वाचिप्पा किरातीहरूको सांस्कृतिक खाना पनि हो । अधिकांश चाडपर्वहरूमा, सांस्कृतिक अनुष्ठानहरूमा प्रकृति र पितृपूजन कार्यमा वाचिप्पा बनाएर खाने गरिन्छ । कुखुराको नरम प्वाँखलाई आगोमा पोलेर खरानी बनाइ त्यसमा कुखुराको मासु र भात राखेर वाचिप्पा पकाइने गरिन्छ । यो परिकार खाँदा स्वादमा तितो हुने हुनाले यसलाई खस नेपाली भाषामा तिते पनि भन्ने गरिन्छ । स्वादमा तितो भए तापनि अत्यन्त स्वादिष्ट र स्वस्थ्यकर समेत हुन्छ । प्रस्तुत अनुसन्धानमा किराती जातिमा प्रचलित परम्परागत परिकार वाचिप्पाका बारेमा विवेचना गरिएको छ । यस अध्ययन कार्यमा वाचिप्पाको परिचय, वाचिप्पा खानाको प्रारम्भ, विकास, बनाउने तरिका, वाचिप्पा खाने विशेष अवसर, वाचिप्पाको सांस्कृतिक महत्त्व आदि विषयमा खोजी गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जिका : *वाचिप्पा, होमस्टे, भुत्ला, तिक्खर, आदिवासी ।*

१. विषय प्रवेश

प्राचीन समयदेखि नै नेपालमा अनेकौं जातजातिको बसोबास रहिआएको छ । तिनीहरूको आफ्नै कला, संस्कृति, धर्म, भेषभूषा तथा विभिन्न प्रकारका परम्परा तथा जीवनपद्धति छन् । दक्षिण एसियाली मुलुकमा पर्ने भारतीय उपमहाद्वीप सिन्धुघाँटीको सभ्यता विश्वकै प्राचीनतम् मानव सभ्यताको रूपमा मानिन्छ । यस क्षेत्रमा आर्यहरु प्रवेश गर्नुपूर्व नै यहाँ विभिन्न जातिका मानिस खास गरेर किरातीहरु बसोबास गर्दथे । नेपालमा पनि सर्वप्रथम तिनै किराती र पछि आर्यहरूको समेत बसोबास हुन थालेको देखिन्छ । यसरी नेपालमा मूलतः आर्य र अनार्य (किराती र अन्य जाति) को बसोबास हुँदै आएको पाइन्छ । किरातीभित्र

१ आदिवासी जनजाति अभियन्ता शरण राई आदिवासी जनजाति आयोगका सदस्य हुनुहुन्छ ।

कुन कुन जाति पर्दछन् भन्ने विषयमा मतैक्यता भेटिंदैन । स्वदेशी तथा विदेशी विद्वान्हरूको भनाइलाई हेर्दा के देखिन्छ भने एकाथरी विद्वान्हरूले किरात भन्नाले राई जातिलाई मात्र, अर्काथरीले राई र लिम्बूलाईसमेत र तेस्रो थरीले किरातभित्र अन्य थुप्रै जातिहरु समेत पर्दछन् भन्ने धारणा व्यक्त गरेका छन् । वास्तवमा किराती भन्नाले एउटै जाति बुझाउने शब्द नभइ विभिन्न जातिहरूलाई बुझाउने समष्टि रूप हो । यो विभिन्न जातिहरूको साझा पहिचान हो । विभिन्न जातिहरूको छाता अर्थात् मातृ संस्था हो । त्यसैले किराती भन्नाले कुन-कुन जातिलाई बुझिन्छ अथवा किरातीभित्र कुन कुन जातिहरु पर्दछन् भन्ने विषयमा लामो समयदेखि नै विभिन्न किसिमका धारणाहरु देखापर्दै आएका छन् परन्तु हाल आएर राई, लिम्बू, याक्खा, सुनुवार, हायु, जिरेल, सुरेल, थामी आदि जातिले आफू किराती भएको स्वीकार गरेका छन् । त्यसैले वर्तमान समयमा किराती भन्नाले यिनै जातिलाई बुझ्ने गरिन्छ ।

प्रस्तुत अनुसन्धानमा यिनै किरातीहरूमध्ये विशेषतः राई जातिमा प्रचलित परम्परागत खाना वाचिप्पाबारे अन्वेषण गरिएको छ । किरात राई जातिमा प्रचलित वाचिप्पा परिकारको बारेमा खोजी गर्नु नै प्रस्तुत अनुसन्धानको मूल उद्देश्य हो । 'वाचिप्पा' स्थानीय कुखुराको नरम र सफा भुत्लालाई डढाएर खरानी बनाइ उक्त खरानीलाई चामलको भात र कुखुराको मासु वा खुट्टा, पखेटा, टाउको, मुटु, कलेजो आदिसँग पकाएर बनाउने गरिन्छ । यो परिकार प्रायः सांस्कृतिक चाडपर्व र पूजाअनुष्ठान कार्यमा पकाएर खाने गरिन्छ । प्रस्तुत अनुसन्धानमा वाचिप्पाको विशेषतः सांस्कृतिक पक्षको खोजी गरिएको छ । यो परिकार कसरी, किन र कहिलेबाट खान सुरु गरियो भन्ने विषयमा समेत खोज अन्वेषण गरिएको छ । वाचिप्पा परम्परागत खाना मात्र होइन परम्परागत ज्ञान पनि हो । किरातीहरूले आफना जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा खाना, छाना र नाना अर्थात गाँस, बास र कपासका निम्ति अनेकौं संघर्षहरु गर्न विवश भए । त्यही क्रममा उनीहरूले बाँच्नका लागि अनेकौं प्रकारका सिपहरूको विकास र उपयोग गर्न पुगे । यसरी उनीहरूले खाना बनाउन सिक्नेक्रममा नै वाचिप्पा बनाउन पनि सिक्न पुगे । मानिसका यस प्रकारका विभिन्न सिप, कला, भोगाइ, सिकाइबाट प्राप्त शाश्वत कला नै ज्ञानका रूपमा विकसित भए । प्रस्तुत अनुसन्धानमा यही विभिन्न परम्परित ज्ञानहरूमध्ये किरात राई जातिमा प्रचलित परम्परागत ज्ञानअन्तर्गत वाचिप्पा परिकारबारे चर्चा गरिएको छ ।

२. वाचिप्पाको प्रारम्भ र विकास

वाचिप्पा मांसाहारी परिकार हो । त्यसैले यसको इतिहास खोतल्दै जाँदा मानव जातिको सिकारी युगसम्म पुग्नुपर्ने हुन्छ । प्राचीन समयमा मानिसहरु कृषिप्रणालीका विकास भइनसकेको समयमा जङ्गली जनावर हरूको सिकार गरेर नै जीविकोपार्जन गर्दथे । सिकारबाटै जीवन निर्वाह गर्ने प्राचीन मानवहरु हजारौं वर्षसम्म काँचै मासु खाएर बाँच्न विवश थिए । पृथ्वीमा बेलाबेलामा हुने प्राकृतिक प्रकोप र प्रलय, हुरी बतास, पहिरो, आँधीबेहेरी आदिका कारण आगोको उत्पत्ति भयो । यसरी बेलाबेलामा पृथ्वीमा हुने आगलागीमा परेर सैयौं जीवजन्तु र मानिसहरूको समेत अकालमै मृत्यु हुने गर्दथ्यो । यसरी आगलागीमा परेर डढेका वन्यजन्तुहरूलाई मानिसले सेवन गर्दा स्वादिष्ट, बास्नादार र सुपाच्य समेत भएको थाहा पाए । यही बेलादेखि नै वास्तवमा प्राचीन मानवहरूले मासुलाई पोलेर खान सिकेको देखिन्छ । यसरी हेर्दा प्राचीन सिकारी युगबाटै मानिसले विभिन्न प्रकारका जीवजन्तुलाई, आगोमा पोलेर खान सिकेका हुन् । यसबाट प्रस्ट हुन्छ किरातीहरूले पनि सिकारी युगबाटै वाचिप्पाको सेवन गर्न थालेका हुन् । प्राचीन किराती पुर्खाहरूले पशुपंक्षीहरूलाई घरपालुवाको

रूपमा पाल्नुपूर्वदेखि नै सिकार गरेर खाने क्रममा वाचिप्पा परिकारको विकास भएको देखिन्छ । जङ्गलबाट ल्याएको सिकारलाई आगोमा पोलेर खाने क्रममा भुत्ला उखेलेर मासुलाई मात्र पोलेर खाँदाभन्दा भुत्लासँगै पोलेर खाँदा विशेष स्वादिष्ट र तिक्खर हुने भएकोले तत्कालीन किराती पुर्खाहरूले भुत्लासँगै मासुलाई पोलेर खाने गरेको अनुमान गर्न सकिन्छ । यसरी पंक्षीहरूको भुत्ला (प्वाँख) सँगै पोलेर खाने क्रममा पछि खाना पकाउने भाँडाकुँडाका आविष्कार भए पश्चात पनि खानालाई स्वादिष्ट बनाउनका लागि मासु पकाउनुपूर्व पोल्ने र पोल्दा प्वाँखको खरानीलाई भेला पारेर स्वादको लागि मासुसँग मोलेर पकाउने क्रममा नै वाचिप्पा परिकारको विकास भएको छ । स्वादको लागि प्रयोग गर्न थालिएको कुखुराको प्वाँखको खरानी पछिल्ला पुस्ताहरूले औषधीय गुणका हिसाबले पनि हेर्न थाले । खरानीले विभिन्न किसिमका जीवाणुहरु, किटाणुहरु मार्न सक्ने तथ्य त हाल वैज्ञानिक रूपमै पुष्टि भएको छ । खरानीको प्रयोग र सेवनबाट जिउ दुःखेको, चिसो लागेको, रुघाखोकी लागेको, अरूचि भएको, उच्च रक्तचाप, पेटमा जुका, चुर्ना आदि परेको निको हुने कारण पनि प्राचीन किरातीहरूले यसको सेवन निरन्तर रूपमा गरेको बुझिन्छ । यसरी किरातीहरूले प्राचीन समयदेखि नै पशुपंक्षीहरूलाई घरैमा कँज्याएर राख्नुपूर्वदेखि नै पोलेर खानेक्रममा वाचिप्पाको प्रारम्भ भएको देखिन्छ । पछि बिस्तारै यही खाना आफूले पनि सेवन गर्ने र पूजाआजा गर्दा आफ्ना कुलदेवताहरूलाई खास गरेर पितृ र प्रकृतिलाई समेत चढाउन थालेको हुँदा वाचिप्पा प्रसादको रूपमा समेत सेवन गर्ने परम्पराको विकास भएको देखिन्छ । यसरी वाचिप्पा किरातीहरूको लागि स्वाद, औषधी र प्रसादको रूपमा प्रयोग गर्न थालिएको हुनाले यो परिकार किरातीहरूको महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक परिकार बन्न पुगेको छ । मुख्य रूपमा पूर्वी नेपालको ओल्लो किरात, माझ किरात र पल्लो किरात क्षेत्रमा बसोबास गर्ने किरातीहरु वर्तमान समयमा नेपालका तराई जिल्लाहरूमा, काठमाडौं उपत्यका र नेपालका अन्य क्षेत्र लगायत विश्वका धेरै मुलुकमा स्थायी तथा अस्थायी रूपमा बसोबास गर्दछन् । यसरी उनीहरु संसारको जुनसुकै भूभागमा पुगे पनि वाचिप्पा परिकार भने खान छाडेका छैनन् । यसबाट पनि के देखिन्छ भने वाचिप्पा किरातीहरूको संस्कृतिसँग जोडिएको परम्परित एवम् महत्त्वसँग सांस्कृतिक परिकार हो ।

३. वाचिप्पा बनाउने तरिका

वाचिप्पा बनाउँदा स्थानीय जातको कुखुराको प्वाँखको खरानी, कुखुराको मासु र चामलको भात मिलाएर बनाउने गरिन्छ । भाले वा पोथी दुवैको प्वाँखबाट वाचिप्पा बनाउन सकिन्छ यद्यपि प्रायः भाले कुखुराको प्वाँखबाट वाचिप्पा बनाउने गरिन्छ । वाचिप्पा बनाउँदा सर्वप्रथम भाले कुखुरालाई काटेर आगोको लप्का (ज्वाला) मा पोलिन्छ । यसरी कुखुरालाई भुत्लासहित आगोमा पोल्दा कुखुराको प्वाँखहरु डढेर डल्ला डल्ला पर्दछ । ती खरानीका डल्लाहरूलाई ठुलो थाल, नाङ्लो वा अन्य भाँडामा बिस्तारै भेला पारिन्छ । यसरी कुखुराको सबै प्वाँखहरूलाई पोलेर एउटा ठाउँमा जम्मा गरेपछि ती खरानीहरूलाई राम्ररी केलाउने गरिन्छ । प्वाँखका डाँख्लाहरु, अन्य फोहोरमैलालाई हटाएर शुद्ध खरानीलाई मात्र एउटा बटुको वा कुनै ठाउँमा राखिन्छ । त्यसपछि कुखुराको टाउको, पखेटा, मुटु, कलेजोलाई साना साना टुक्रा बनाइन्छ । यसपछि ती तयारी भएका मासुका परिकारलाई घिउ वा तेलमा राम्ररी पकाइन्छ । यसरी तितेमा मिसाउने मासु चाहिं यही नै हुनुपर्छ भन्ने छैन । कतै कुखुराको मासु पकाइन्छ । मासु पकाउँदा पनि कतै पहिले नै कुखुराको प्वाँखको खरानी र मासु राम्ररी मोलेर घिउ, तेलमा आफ्नो स्वादअनुसारका मसला हाली पकाइन्छ भने कतै मासु पाकिसकेपछि मात्र तिते राखिन्छ । यसरी कुखुराको प्वाँखका तिते र मासुलाई मरमसला हालेर राम्ररी पकाए पश्चात त्यसमा मासुअनुसार भात वा कतै

भिजाएको चामल राखेर पुनः पकाइन्छ । यसरी पकाइसकेपछि कतै हल्का झोल राखेर त कतै फुकै (झोल नहाली) वाचिप्पा तयार गरेर सेवन गर्ने गरिन्छ । यसरी वाचिप्पा बनाउँदा कतै कतै भने मासुलाई मात्र छुट्टै पकाएर भात र तितेलाई मोलेर वाचिप्पा बनाउने गरिन्छ । जे जसरी बनाए पनि वाचिप्पाको लागि मुख्य रूपमा चाहिने सामग्री भनेको कुखुराको प्वाँख पोलेर बनाएको खरानी, कुखुराको मासु र भिजाएको चामल वा भात हो । मरमसलाको रूपमा भने स्वाद र रुचिअनुसार अदुवा, लसुन, जिरा, धनियाँ, प्याज, खोर्सानी, गोलभेडा, लसुन, प्याजको पात, धनियाँको पात आदि राखिन्छ । यसरी वाचिप्पा तयार पारिन्छ र जाँड, रक्सी, फलफूल आदिसँग खाने गरिन्छ ।

४. वाचिप्पा सेवन गर्ने अवसर

वाचिप्पा किरातीहरूको परम्परित सांस्कृतिक परिकार हो । यद्यपि यसको सेवन जुनसुकै बेला गर्ने गरिन्छ । खास गरेर चिसो मौसमको समयमा वाचिप्पाको रस पिउँदा शरीरमा शक्ति प्राप्त हुने र ज्यानमा जोश बढ्ने गर्दछ । यसका अतिरिक्त आफूले सम्मान गर्नुपर्ने वा माया गर्नुपर्ने खास पाहुनाहरु आउँदा पनि वाचिप्पा पकाएर खुवाउने गरिन्छ । विशेष रूपमा भने वाचिप्पाको प्रयोग पितृ र प्रकृतिपूजाका समयमा हुने गर्दछ । विभिन्न सांस्कृतिक अवसरमा वाचिप्पाको प्रयोग गरिन्छ तर यसको प्रयोग सुःखको कार्यमा मात्र गर्ने गरिन्छ । दुःखको बेला अर्थात् मानिसको मृत्युसँग सम्बन्धित कार्यमा यसको उपभोग गरिंदैन । वाचिप्पाको उपभोग मुख्य रूपमा न्वारान, पास्नी, पितृपूजन, उँधौली, उँभौली, चुला गाड्दा, चुला उखेल्दा, घरपैंचो गर्दा, सिकारी पूजा, रूख पूजा आदि कार्यमा गर्ने गरिन्छ । यस प्रकारको पूजा अनुष्ठान गर्दा वाचिप्पालाई खानाको रूपमा होइन प्रसादका रूपमा उपभोग गर्ने गरिन्छ । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने वाचिप्पा तागतिलो खानाको रूपमा, पाहुनालाई सत्कारको रूपमा, पूजाआजामा प्रसादको रूपमा र शरीर कमजोर हुँदा औषधीको रूपमा समेत सेवन गर्ने गरिन्छ ।

५. सांस्कृतिक खानाको रूपमा वाचिप्पा

वाचिप्पा किरातीहरूको सांस्कृतिक खानाको महत्त्वपूर्ण परिकार हो । प्रकृति र पितृपूजाका समयमा प्रसादका रूपमा सेवन गरिने वाचिप्पाले किराती जातिमा विशेष महत्त्व राख्दछ । वाचिप्पाको सम्बन्धमा भोगीराज चाम्लिङ (अन्तर्वार्ता २०७९।०५।०६) भन्छन् : प्राचीन कृषि युगबाट आधुनिक युगमा प्रवेश गर्दा यो पाककलाको विकास भयो । यसको प्रयोग विशेष गरेर किरात राईहरूको पितृपूजा गर्दा अनिवार्य मानिन्छ । राईहरूले पितृकार्य गर्दा आफ्ना दाजुभाइ, छरछिमेकी इष्टमित्रहरूलाई बोलाएर प्रसादको रूपमा वाचिप्पालाई खुवाउने गर्दछन् । यसरी नै किराती परिकार वाचिप्पाको बारेमा डा. भक्त राई (२०७१ : ७) अनुसार किरातीहरूको परम्परित एवं सांस्कृतिक खानाको रूपमा कुखुराको तिते (कुखुराको भुत्लालाई पोलेर खरानी बनाइ मासु र भातसँग मोलेर बनाइएको विशेष प्रकारको स्वादिष्ट खाना) महत्त्वपूर्ण परिकार हो । तिते किरातीहरूको हरेक सांस्कृतिक अवसरहरूमा खास गरेर पितृ र प्रकृतिपूजनका समयमा प्रसादका रूपमा सेवन गरिन्छ । यसैगरी किरातीहरूको सांस्कृतिक परिकार वाचिप्पाको बारेमा ईन्द्रबहादुर कुलुङ (२०७४ : ३०) भन्छन् : वाचिप्पा (कुखुराको भित्री भुत्ला डढाएको, कलेजो, मुटु, खुट्टा, पखेटा आदि चामलसित पकाएको खाना) कुलुङहरूको महत्वपूर्ण खाना हो ।

किराती जातिमा बाहेक अन्य आदिवासीहरूमा वाचिप्पाको प्रचलन खासै भेटिंदैन । थारु, धिमाल, दरै, दुरा, मगर आदि जातिमा पनि कुखुराको मासु खाने र यसरी खाँदा कुखुरालाई पोलेर खाने गरेको पाइए

पनि कुखुराको भुत्लालाई पोलेर त्यसको खरानीकै परिकार बनाएर खाने प्रचलन भने अन्य समुदायमा देखिँदैन । किरात समुदायमा भने यसको प्राचीन परम्परा पाइन्छ । किराती समुदायभित्र पनि यसको प्रचलन राई,लिम्बु र याक्खा जातिमा बढी पाइन्छ । खास गरेर राईहरु वाचिप्पाको पारखी मानिन्छ । यसलाई राईहरूको विभिन्न भाषिक समूहहरु हुने हुनाले सोहीअनुसारको नामकरण गरेको पाइन्छ । कसैले वाचिपा, कसैले वाचिप्पा भन्दछ भने कतै तिते पनि भन्ने गर्दछन् । लिम्बूहरूले भने यसलाई वामयुक भन्दछन् भने याक्खाहरूले ओमोङचुरूक भन्दछन् । यसरी हेर्दा के देखिन्छ भने वाचिप्पा सम्पूर्ण किरातीहरूको सांस्कृतिक परिकार हो । राई जातिका विभिन्न भाषिक समुदाय साम्पाङ, कुलुङ, थुलुङ, चम्लिङ, पुमा, बान्तवा, लोहोरूङ, आठपहरिया, दुमी, कोयी, आदिमा वाचिप्पाको प्रचलन पाइन्छ । समग्रमा के बुझिन्छ भने वाचिप्पा किरात राई जातिको महत्त्वपूर्ण परम्पररित परिकार हो । यो परिकार राई जातिको संस्कृतिसँग जोडिएको छ भने वाचिप्पाको प्रयोग हरेक पितृ र प्रकृति पूजनमा अनिवार्य मानिन्छ ।

६. वाचिप्पाको बजारीकरण

किराती जातिको वाचिप्पा र ज्ञानलाई व्यवसायीकरण गरेर विश्वव्यापी बनाउन सकिन्छ । यो किरातीहरूको सांस्कृतिक खाना त हो परन्तु यसलाई वैज्ञानिक परीक्षण र परिमार्जन गरेर व्यवसायीकरण गर्न सके किरातीहरु मात्र होइन यसबाट समग्र राष्ट्र नै लाभान्वित हुन सक्छ । वाचिप्पाबाट पाइने प्रोटिन, फ्याट, भिटामिन, कार्बोहाइड्रेट, मिनिरल्स, क्याल्सियम आदि तत्त्वका अतिरिक्त यसबाट उच्च रक्तचाप, रूघाखोकी, चिसो लागेको, अरूचि भएको, जिउ दुखेको आदि रोगको निदान समेत गर्न सकिने हुँदा यसलाई उपचार पद्धतिमा समेत जोड्न सकिन्छ । यसमा कुखुराको प्वाँखको खरानीको समेत सेवन गरिने हुँदा पेटभित्रको जुका, चुर्ना तथा अन्य जीवाणुहरूको समेत नाश गर्ने गुण वाचिप्पामा हुन्छ । वाचिप्पामा कुखुराको हड्डी, कलेजोको प्रयोग हुने हुँदा यसमा प्रशस्त मात्रामा भिटामिन, क्याल्सियम पाइन्छ । यसरी वाचिप्पाभित्र पाइने शरीरका लागि महत्त्वपूर्ण पौष्टिक तत्त्व र औषधीय गुणबारे आम मान्छेलाई जानकारी गराउन सके सबैको ध्यान यसप्रति जानेछ र वाचिप्पाको माग र आपूर्तिको वृद्धि हुन सक्छ । यसबाट हजारौं मान्छेले व्यवसाय र लाखौंले रोजगारी प्राप्त गर्न सक्दछ ।

नेपाल बहुल संस्कृति युक्त देश हो । यहाँका विभिन्न जातिमा प्रचलित विभिन्न प्रकारका सांस्कृतिक सम्पदाहरु, खानपिनहरूलाई पर्यटन र आयआर्जनसँग जोड्न सके नेपालको समृद्धिको आधार बन्न सक्दछ । नेपालका विभिन्न होटल, होमस्टे, रिसोर्ट, बार र रेष्टुरेन्टहरूमा वाचिप्पाको परिकार बनाएर स्वदेशी तथा विदेशी पाहुनाहरूलाई बिक्री गर्न सके किराती समुदाय र राष्ट्रको आर्थिक समृद्धि हुनेछ । किराती समुदायमा प्रचलित परम्परित परिकार वाचिप्पालाई बजारीकरण गरेर राष्ट्रकै आर्थिक उन्नति गर्न सकिने सम्भावना छ । वाचिप्पा किरातीहरूको परम्परित खाना मात्र होइन यो परम्पररित ज्ञान पनि हो । प्राचीन पुर्खाहरूले जीविकोपार्जन गर्ने क्रममा अनेकौं प्रयास र परीक्षणबाट विकसित भएको वाचिप्पा परिकार किरातीहरूको महत्त्वपूर्ण सिप पनि हो ।

७. निष्कर्ष

वाचिप्पा किराती समुदायमा प्रचलित परम्परित एवं मौलिक परिकार हो । नेपालमा बसोबास गर्ने सबै आदिवासीहरूले कुखुराको मासुको सेवन गर्दछन् तर वाचिप्पा बनाएर सेवन गर्ने गरेको भने देखिँदैन ।

वाचिप्पाको प्रारम्भ किरातीहरूले सिकार युगबाटै थालेको देखिन्छ तर हाल सेवन गरेजस्तो तरिकाले भने भाँडाकुँडाको आविष्कार र प्रयोग पश्चात मात्र भएको हो । प्राचीन सिकारी युगमा पुर्खाहरूले जङ्गली जीवजन्तुलाई पोलेर खाने क्रममा नै मानिसले वाचिप्पा सेवनको प्रारम्भ र विकास गरेको देखिन्छ । जङ्गली पंक्षीहरूलाई सिकार गरेर खाने क्रममा पछि त्यसप्रकारका पंक्षीहरूलाई मानिसले घरैमा पाल्न थालेपश्चात पनि पोलेर खाने गर्न थाले । पछि भाँडाकुँडाको आविष्कार र प्रयोग हुन थालेपछि पनि मानिसले स्वादको लागि कुखुराको प्वाँखलाई मासुसँगै पोलेर पकाएर खान थाले । कालान्तरमा त्यही पाककला किराती समुदायमा वाचिप्पा परिकार बन्न पुगे ।

वाचिप्पा परिकार स्वाद र स्वास्थ्यको हिसाबले उत्कृष्ट मानिन्छ । यसमा कुखुराको प्वाँखको खरानी हालेर पकाइने हुँदा यसको स्वाद अत्यन्त तिक्खर र स्वादिष्ट हुन्छ । वाचिप्पामा स्थानीय कुखुराको हड्डी, मुट्टु, कलेजो, मासु आदि राखेर पकाउने हुँदा यसबाट अत्यन्त धेरै पौष्टिक तत्त्वहरु पनि प्राप्त गर्न सकिन्छ । यसका अतिरिक्त वाचिप्पा औषधीय गुणले पनि महत्त्वपूर्ण परिकार हो । यसको सेवनले भोक जाग्ने, रक्तचाप कम हुने, ज्वरो, रूघाखोकी निको हुने, चिसो लागेको ठिक हुने आदि विभिन्न रोगको उपचारका लागि समेत वाचिप्पा उपयोगी हुन्छ । यस्तो महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक परिकारलाई व्यापक गराइ व्यवसायीकरण गर्न सके सम्बन्धित समुदाय मात्र होइन राष्ट्र नै समुन्नत हुन सक्ने सम्भावना देखिन्छ । त्यसैले वाचिप्पा परिकार खाना मात्र होइन हजारौं वर्षदेखि किराती पुर्खाहरूले सिक्दै र उपभोग गर्दै आएको आदिवासी ज्ञान समेत भएको हुँदा यस प्रकारको मौलिक र परम्परित परिकार र सिपलाई संरक्षण गर्नु हामी सबैको दायित्व हो ।

सन्दर्भ सामग्री

कुलुङ, ईन्द्रबहादुर (२०७४) . किराती कुलुङ . ललितपुर : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

राई, गणेश (२०६२) . किरात वाम्बुले लोकवार्ता . काठमाडौं : वाम्बुले राई साहित्य प्रकाशन ।

राई, भक्त (२०७१) . किराती साम्पाङ पहिचानमा लोकगीतको भूमिका . ललितपुर : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

राई, भक्त(२०७४), पूर्वीय दर्शन, काठमाडौं : नेपाल प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्र ।

सुनुवार, ईश्वर किरण र अतित मुखिया (२०७०) . किरात कोँइच (सुनुवार), थेः निको एक सैद्धान्तिक अध्ययन ।

साम्पाङ, मुद्दुम (२०६७) . ललितपुर : किरात साम्पाङ राई, जुम्लेखा नेपाल ।

अन्तर्वार्ता

डा. भक्त राई, भोजपुर नगरपालिका १०, भोजपुर ।

भोगीराज चाम्लिङ - हलेसी तुवाचुङ नगरपालिका, खोटाङ ।

चन्द्रकुमार राई, हतुवाली - हतुवागढी गाउँपालिका, भोजपुर ।

नेपालमा पेटेन्ट, डिजायन र ट्रेडमार्क ऐनमा भएको व्यवस्था एवं परम्परागत ज्ञान

सुर्यबहादुर गुरूङ[१]
<advsbgurung@gmail.com>

सार

पेन्टेट, डिजायन, ट्रेडमार्क र प्रतिलिपि अधिकार बौद्धिक सम्पत्ति हुन् । नवीनतम सिर्जना गर्ने व्यक्ति वा कम्पनीको अधिकार प्रत्याभूत गर्न नेपालमा प्रथम पटक पेटेन्ट, डिजायन, ट्रेडमार्क ऐन, २०२२ जारी गरी उक्त ऐन २०४४ सालमा संशोधन भएपश्चात कानुनी व्यवस्थासम्बन्धी अध्ययन र नेपालभित्र बसोबास गर्ने आदिवासी जनजातिको परम्परागत मौलिक ज्ञान सीप नवीन नभई सिर्जना भएकोले आदिवासीको ज्ञान सीप पुस्तौंपुस्ता हस्तान्तरण हुँदै आएको विशिष्टिकृत परम्परागत ज्ञान बौद्धिक सम्पत्ति हुन् । आदिवासीय वा स्थानीय रैथानेको ज्ञानलाई युगौंयुगसम्म जीवित राख्नको लागि विशेषधिकारको रूपमा पेटेन्ट अधिकार प्रदान गर्न विधमान कानुनी व्यवस्थालाई संशोधन आवश्यकता छ भन्ने मुख्य विषय रहेको छ ।

शब्दकुञ्जिका : पेन्टेट, डिजायन, ट्रेडमार्क, प्रतिलिपि अधिकार, बौद्धिक सम्पत्ति ।

१. विषय परिचय

पेटेन्ट अधिकार भन्नाले कुनै व्यक्तिले आफ्नो खोज, अध्ययन अनुसन्धानबाट चिज वा वस्तु पत्ता लगाई नयाँ आविष्कार गरी त्यो चिज वा वस्तु मानव उपयोगी रहेको प्रमाणित भएमा सरकारद्वारा प्रदान गरिने विशेष अधिकारलाई पेटेन्ट अधिकार भनिन्छ ।[२] यो पेटेन्टको शब्द लेटिन भाषाबाट आएको हो जस्तै (पाटेरे) (खुल्ला राख्न) वा सार्वजनिक निरीक्षणको लागि उपलब्ध गराउन भन्ने अर्थ बुझाउँदछ । निर्माता व्यक्तिको सिद्धान्त वा ज्ञानलाई संरक्षण गर्न कानुन बनाएर प्रोत्साहन स्वरूप प्रत्याभूत गरिने अधिकार नै पेटेन्ट हो ।[३]

१ आदिवासी जनजाति आयोगका सदस्य सुर्यबहादुर गुरूङ कानुन विज्ञ हुनुहुन्छ ।

२ पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क ऐन, २०२२

३ Retrieved from https://blog.ipleaders.in/what-is-a-patent-law-in-india/ (Accessed on Jan 17, 2023)

२. डिजायन

कुनै व्यक्तिले कुनै बस्तुको स्वरूप बनाएको रूप वा आकारलाई डिजायन भनिन्छ ।[४] डिजायन पनि एक प्रकारको अन्वेषन नै भएकोले कसरी आकर्षक बनाउने भन्ने रहेको हुँदा पेटेन्ट सँगसँगै डिजायनको पनि महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ ।[५]

३. ट्रेडमार्क

ट्रेडमार्क भन्नाले कुनै कम्पनी वा फर्म वा व्यक्तिले उत्पादित सामान वा आफूले प्रदान गर्ने सेवालाई भिन्न देखाउनका निम्ति प्रयोग गरिने चिन्ह चित्र वा शब्दको संकेतलाई भनिन्छ ।[८] ट्रेडमार्क विनाको कुनै पनि सामान विदेशमा होस् या नेपालको नै किन नहोस् बजारमा सार्वजनिक गर्दा चिन्ह (लोगो) वा चित्र वा शब्द अंकित गरेकै हुनु पर्छ, यसको मतलब छुट्टै ब्राण्ड कम्पनी वा व्यक्तिको सामान हो भन्ने चिनाउनको निम्ति ट्रेडमार्क अनिवार्य प्रयोग गरिनु पर्दछ ।

पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क एक अर्कासँग परिपूरक भएकोले उदाहरणको लागि एपल फोनलाई लिन सकिन्छ । एपल कम्पनीले मोबाइल फोन निर्माण गर्दा नयाँ अन्वेषणकासाथ सफ्टवेयरको विकास गरी अन्य भन्दा फरक देखाउन वा चिनाउन समय समयमा डिजायनको पनि परिवर्तन गरी एपलको आधा भाग भएको चिन्ह (लोगो) वा चित्र अंकित वा शब्द उल्लेख भएको फोन बजारमा सार्वजनिक गरिन्छ, उक्त एपल मोबाइल फोनको पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क एपल कम्पनीको भएको कारणले अन्य व्यक्ति वा कम्पनीले दावी गर्न सक्दैनन् ।

४. परम्परागत ज्ञान (Traditional Knowledge)

मानव विकास संगसंगै विभिन्न कालखण्डदेखि पुस्तौं हस्तान्तरण हुँदै आएका ज्ञान सीपलाई नै परम्परागत मौलिक ज्ञान भनिन्छ । परम्परागत ज्ञान सीप आदिमकालदेखि नै सभ्यताको रूपमा विकसित हुँदै आएका ज्ञान हुन् । ढुंगेयुगको समयदेखि नै प्रयोग हुँदै आएका मानवीय ज्ञान, आज पनि त्यतिकै सान्दर्भिक रहेको छ । यी ज्ञानहरू वैज्ञानिक एवं वातावरणमैत्रीको रूपमा लिन सकिन्छ । परम्परागत ज्ञान सीप पछिल्लो समयमा आएर बढी आदिवासी जनजाति समुदाय भित्र पाउने गरिन्छ । संसारका आदिवासी जनताहरूको रहन सहन एवं गतिविधिहरूको अध्ययनले पुष्टि गर्दछ भने उनीहरूको अझै पनि आफ्नै परम्परागत ज्ञान सीपमा आधारित हस्तकला, घरेलु उत्पादन, साहित्यिक लोककथा, जडिबुटी र उपचार विधि; वाद्यवादन धुन, कलाकौशल,. संस्कार संस्कृति एवं प्रथा आदि मौखिक रूपमा पुस्तौंपुस्तादेखि हस्तान्तरण हुँदै आएको पद्दति नै परम्परागत मौलिक ज्ञान सीप भित्र पर्दछ ।[७] यी परम्परागत मौलिक ज्ञान सीपलाई सामुदायिक स्वामित्वमा रहने पद्दतिको विकासले समाज वा समुदाय भित्र महत्त्वपूर्ण भूमिकाको प्रत्याभूत गरेको हुन्छ ।

---

४ Retrieved from https://blog.ipleaders.in/what-is-a-patent-law-in-india/ (Accessed on Jan 17, 2023)

५ पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमाक ऐन, २०२२, दफा २(ख)

६ Ibid, दफा २(ग)

७ Madhu Soodan Poudyal, Protection of Traditional Knowledge: Emerging Issue of Intellectual Property Law, Kathmandu School of Law Review , Vol. 6, Issue 2 July 2018

५. पेटेन्टको इतिहास

औद्योगिक सम्पत्ति संरक्षण गर्ने मुख्य उदेश्यले अन्तर्राष्ट्रिय औद्योगिक सम्पत्ति संरक्षण सम्मेलन सन् १८८३ मा पेरिसमा सम्पन्न भएको थियो । उक्त सम्मेलनबाट विकसित र अविकसित देश भनी दुई भागमा विभाजन गरी राष्ट्रिय स्तरमा मात्र नभई अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा पनि औद्योगिक सम्पत्तिलाई संरक्षण गर्न जरूरी छ भन्ने विषय बनाई सम्मेलनको धारा २ मा व्यवस्था भए बमोजिम तत्काल १४० सदस्य भएको संघ स्थापना गरी संघमा आबद्ध सदस्य राष्ट्र मात्र नभई अन्य राष्ट्रहरूको पनि औद्योगिक सम्पत्ति संरक्षण गर्न सदस्य राष्ट्र भन्दा बाहिरका देशहरूले आफ्नै राष्ट्रिय कानुन बनाएर औद्योगिक सम्पत्ति संरक्षण गर्ने कार्य गर्दै आएकोले त्यस देशहरूमा पनि न्यायिक र प्रशासनिक कार्यको लागि एजेन्ट नियुक्ति गरी संघको कार्य अगाडि बढाउनु पर्छ भन्ने घोषणामा उल्लेख गरेको थिए ।[८]

विश्वव्यापी प्रकृतिका पेटेन्ट कानुन सन्धि सन् १९७० मा जारी गरी राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा कानुन निर्माण गरी संरक्षण गर्न सम्मेलनको निष्कर्ष रहेको थियो[९] तर छिमेकी राष्ट्र भारतमा पहिलो पटक सन् १८५६ मा ब्रिटिस सकारको अनुमति बिनै कानुन बनाई लागू गरिएकोले, सन् १८५७ मा नै खारेज गरियो र सन् १८५९ मा पुनः पेटेन्ट अधिकारसम्बन्धी जारी गरेको थियो[१०] भने अन्य विकसित राष्ट्रहरू नेपाल भन्दा धेरै अघिदेखि पेटेन्ट अधिकारको सम्बन्धमा कार्यान्वयनमा ल्याइसकेका थिए तर नेपालमा प्रथम पटक पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क ऐन, २०२२ जारी गरियो र उक्त ऐनलाई २०४४ सालमा पहिलो संशोधन गरिएको पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क ऐन हालसम्म यथावत अवस्थामा छ । त्यसैगरी बौद्धिक सम्पत्तिलाई अधिकार प्रत्यायोजन संरक्षण गर्न प्रतिलिपि अधिकार ऐन, २०५९ र निकासी पैठारी तथा बौद्धिक सम्पत्तिसम्बन्धी केही नेपाल ऐन संशोधन गर्ने ऐन, २०६३ मा पनि व्यवस्था भएबाट पनि बौद्धिक सम्पत्तिसँग सम्बन्धित ऐनहरू जारी गरिएको छ । नेपालमा बौद्धिक सम्पत्तिलाई संरक्षण गर्न कानुन निर्माण गरी लागु गरिएता पनि वास्ताविक आदिमकालदेखि हस्तान्तरण हुँदै आएका परम्परागतमा आधारित विभिन्न जाति समुदाय भित्रका ज्ञान सीपको पेटेन्ट अधिकार प्रदान नगरिए पनि यसका लागि परम्परागत ज्ञानको अध्ययन गर्दै आएको पाउँन सक्छौं ।

६. पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क ऐन, २०२२ मा भएको कानुनी व्यवस्था

पेटेन्टसम्बन्धी कानुनी व्यवस्था

नेपाल सरकारले पेटेन्ट अधिकार दर्ता गर्न विभाग तोकी राजपत्रमा सूचना प्रकाशित गर्दछ । यदि नतोकिएको अवस्थामा उद्योग विभागमा नै दर्ता गर्न सकिने प्रावधान रहेको छ । ऐनमा पेटेन्ट अधिकारसम्बन्धी व्यवस्था देहाय बमोजिम रहेको छ ।[११]

- ऐनको दफा ३ मा कसैले आफ्नो अधिकार प्राप्त गर्न चाहने व्यक्तिले पेटेन्ट ऐन बमोजिम दर्ता गराउनु पर्छ ।
- दफा ४ बमोजिम दरखास्त गर्दा आफ्नो आविष्कार गर्ने व्यक्तिको नाम ठेगाना र पेशा र आफ्नो नविन

८ Bently and Sherman, Intellectual and Property Law, p. 313
९ Supranote 2, p. 129
१० Supranote 1
११ Supranote 3

आविष्कार, सिद्धान्त, फर्मुला एवं संचालन गर्ने तरिकाको विवरण सहितको नक्सा तथा रेखाङ्कन र अनुसूची (३) को (१) को (क) मा तोकिएको दस्तुर समेत पेश गर्नुपर्दछ । यदि आफ्नो कुनै पनि अन्वेषण तथ्यमा आधारित नभएको अवस्थामा पेटेन्ट अधिकार प्राप्त गर्न सक्दैन ।

- दफा ८ बमोजिम पेटेन्टको अवधि कुनै व्यक्तिले आफ्नो सिर्जना वा आविष्कार दर्ता गराई सकेपछि प्राप्त बौद्धिक सम्पत्ति अधिकार नवीकरण नगरेको खण्डमा ७ वर्षसम्म मात्र रहनेछ भन्ने रहेकोले त्यसपछि पेटेन्टको अधिकार स्वतः समाप्त हुनेछ ।
- दफा ११ मा उल्लंघन गरेमा हुने सजाय सम्बन्धमा दफा ३ मा भएको व्यवस्था उल्लंघन गरे विभागको आदेशअनुसार जरिबाना हुने र कसूरसँग सम्बन्धित चीज वा वस्तु जफत गरी कामको उधोग गर्ने दुरूत्साहन दिएकोमा दुई लाख पचास हजार र दफा ३(२) बमोजिम कुनै व्यक्तिको नाममा दर्ता भएको पेटेन्ट अरू कुनै व्यक्तिले नक्कल गर्न वा नामसारी नगराई वा प्रयोगको निम्ति लिखित रूपमा अनुमति नलिई गरे गराए सो कसुर गरे वापत पाँच लाख रूपैयाँसम्म जरिवाना हुने कानुनी व्यवस्था रहेको छ ।

७. डिजायनसम्बन्धी कानुनी व्यवस्था

कुनै व्यक्तिले आफ्नो सिर्जनामा बनाएको वस्तुको छाँट रूप आकार नै डिजायन भित्र पर्ने भएकोले डिजायन पनि बौद्धिक सम्पत्ति हो । डिजायन हक प्राप्त गर्न कानुनी व्यवस्था देहाय बमोजिम हुनेछ ।

- दफा १२ मा व्यवस्था भए बमोजिम कसैले आफूले बनाएको वा बनाउन लगाएको कुनै वस्तुको डिजायन दफा १४ बमोजिम विभागमा दर्ता गराउनु पर्छ । दर्ता गराएपश्चात मात्र हक प्राप्त गर्न सक्नेछ भन्ने कानुनी व्यवस्थाअनुसार आफ्नो सिर्जना दर्ता नगराए कानुनी हक प्राप्त गर्न सक्दैन ।
- दफा १३ को व्यवस्था बमोजिम डिजायनको विवरण सहितको नक्शा तथा रेखाङ्कन र चारप्रति नमूना सहित विभागमा दरखास्त पेश गर्नु पर्ने प्रावधान राखिएको छ र दफा १४ बमोजिम डिजायन दरखास्तवालाको नाममा विभागले दर्ता गरी प्रमाणपत्र दिनुपर्छ तर कुनै व्यक्ति वा संस्थाको प्रतिष्ठामा धक्का पुग्ने वा साधारण जनताको नैतिकतामा आँच आउने वा अरू कसैले दर्ता गरिसकेको वा राष्ट्रिय हित विपरित हुने प्रकारको रहेछ भने दर्ता गरिने छैन भन्ने वाक्यांशले डिजायनको भूमिका महत्त्वपूर्ण रहन्छ ।
- दफा १४ (क) बमोजिम डिजायनवालाको हकको अवधि नविकरण नगरिएमा दर्ता भएको मितिले पाँच वर्षसम्म कायम रहन्छ । तत्पश्चात स्वत निस्क्रिय हुनेछ ।
- दफा १५ मा भएको व्यवस्था दफा १२ बमोजिम दर्ता भएको डिजायन कसैले उल्लंघन गरेमा उल्लंघन गर्ने व्यक्तिलाई पाँच हजार रूपैयाँसम्म जरीवाना र सामान जफतसम्मको सजायको व्यवस्था रहेको छ ।

८. ट्रेडमार्कसम्बन्धी मुख्य कानुनी व्यवस्था

ट्रेडमार्क कुनै व्यक्ति वा फर्म वा कम्पनीले आफ्नो उत्पादित वस्तुलाई भिन्न देखाउन वा चिनाउनका निम्ति प्रयोग गरिने चिन्ह वा चित्र वा शब्द तिनैवटा कुराको संयोग भएको एउटा चिनाउने संकेत ट्रेडमार्क हो ।[१२]

- दफा १६ बमोजिम कुनै व्यक्ति वा फर्म वा कम्पनीले बन्द व्यापार वा कारोवारको ट्रेडमार्क दफा १८

१२ Ibid

बमोजिम विभागमा दर्ता भएमा ट्रेडमार्क ऐन कानुन बमोजिम हक प्राप्त गर्न सक्नेछ ।

- दफा १७ मा भएको व्यवस्था बमोजिम दर्ता गराउन चाहने व्यक्तिले सो ट्रेडमार्कको चारप्रति नमूना सहितको दरखास्त विभागमा दिनुपर्दछ र दफा १८ बमोजिम मनासिब मौका दिई कसैको विरोध पर्न आएमा सो उपर छानबिन गरी दर्ता उपयुक्त ठहरिएमा सो दरखास्तवालाको नाममा दर्ता गरी प्रमाणपत्र दिनुपर्छ ।
- तर त्यस्तो ट्रेडमार्कबाट कुनै व्यक्ति वा संस्थाको प्रतिष्ठामा धक्का पर्ने वा सर्वसाधारण जनताको सदाचार वा नैतिकता वा राष्ट्रिय हित विपरीत वा अरू कसैको ट्रेडमार्कको ख्यातिमा धक्का पर्ने सम्भावना छ भन्ने लागेमा वा सो ट्रेडमार्क पहिले अरू कसैको नाममा दर्ता भैसकेको देखिएमा सो ट्रेडमार्क दर्ता गरिने छैन । यसले के बुझाउँदछ भने मैले ट्रेडमार्क दर्ता गराउदा अन्य कसैलाई कुनै प्रकारको बाधा व्यवधान पुऱ्याउँनु हुँदैन ।

९. परम्परागत ज्ञान : Traditional Knowledge (T.K.)

परम्परागत मौलिक ज्ञान आफैमा स्पष्ट विषय नभएकोले यस सम्बन्धमा विद्वान्हरू अझै खोज अनुसन्धानमा रहेको पाइन्छ । संसारका आदिवासी एवं रैथाने स्थानीय जनताले आदिम कालखण्डदेखि प्रयोग गर्दै आएका ती परम्परागत ज्ञान सीपमा आधारित हस्तकला, घरेलु उत्पादन, साहित्यिक लोककथा, जडिबुटी उपचार विधि; वाद्यवादन धुन, कलाकौशल,. संस्कार संस्कृति, प्रथा र धर्म आदि मौखिक रूपमा पुस्तौंपुस्ता हस्तान्तरण हुँदै आएको पद्दति नै परम्परागत मौलिक ज्ञान सीप हुन् । यी परम्परागत मौलिक ज्ञान सीपलाई समुदायिक स्वामित्वमा रहने पद्दतिको विकासले समाज वा समुदाय भित्र महत्त्वपूर्ण भूमिकाको प्रत्याभूत गरेको छ ।

बौद्धिक सम्पत्ति अधिकारको अवधारणा छलफलको क्रममा जोन लक (१६३२-१७०४) ले भनेका थिए, प्रत्येक व्यक्तिलाई काठको मूडो दिऔं, उनीहरूले आ–आफ्नो ज्ञान सीप प्रयोग गर्नेछन् र काठको मूडोलाई जस्तो रूप दिए पनि बौद्धिक सम्पत्ति नै हुन् भन्ने भनाइ अनुसार आदिवासी जनजाति समुदायभित्रका परम्परागत ज्ञान पनि बौद्धिक सम्पत्ति नै हुन् भन्ने पुष्टि गर्दछ । तसर्थ आदिवासी जनजातिको पुस्तौंपुस्ता हस्तान्तरण हुँदै आएका अलेखीय एवं मौखिक परम्परा अझै यथावत नै छ । यसकारण आदिवासीहरूको पहिचान सम्बन्धमा विश्वविद्यालयमा अध्ययन अध्यापन गर्न गराउन जरूरी रहेको छ ।

९.१ परम्परागत ज्ञानको क्षेत्र र दायरा[१३]

आदिवासी जनजाति एवं स्थानीय समुदायहरूको परम्परागत ज्ञानको क्षेत्र र दायरा सम्बन्धमा :

- **कृषि अभ्यास र पारिस्थितिक ज्ञान** : नेपाल कृषि प्रधान देश भनेर चिनिन्छ तर वैज्ञानिक तरिकाबाट खेती गर्ने चलन थिएन । तथापि यहाँका आदिवासी जनजाति समुदाय वा अन्य स्थानीय समुदायहरूले मौसम परिर्वतनको साथै पारिस्थितिक ज्ञानका आधारमा सदियौं कालखण्डदेखि खेती लगाउने विधि वा अभ्यास गर्दै आएकोले यस विधि वा अभ्यास पनि परम्परागत बौद्धिक ज्ञान हुन् ।
- **स्वास्थ्य अभ्यास र औषधीय ज्ञान** : प्राचीनकालदेखि नै घरेलु स्वास्थ्य उपचारका लागि विभिन्न किसिमका जडिबुटी प्रयोग गरी उपचार गर्दै आएको पाइन्छ । हिमाली क्षेत्रमा अपनाउँदै आएको आम्चि उपचार विधिमा प्रयोग हुने हिमाली जडिबुटी यार्सा गुम्बा, विखुमह लगायतका जडिबुटी, पहाडी र तराई क्षेत्रमा

१३ Supranote 5

पाइने एलोभेरा, निमको पात, सिम्रिक एवं तुलसी पत्ता लगायतका जडिबुटी विरामी भएमा जडिबुटी प्रयोग गर्नुपर्छ भन्ने परम्परागत औषधीय हर्वल आयुर्वेदिक ज्ञान बौद्धिक सम्पत्ति हुन् ।

- **खाना र पेय पदार्थ** : आदिवासी जनजातिको आफ्नै प्रकारको खाना, खाजा एवं पेय पदार्थको परिकारहरू पाइन्छ । उदाहरणको रूपमा, थकाली खाना, नेवारी खाजा चटामरी, योमरी र पेय पदार्थ, (चामलको मात्र बनाइन्छ), राई र लिम्बु समुदायले खाने तिते र किनिमा (कुखुराको पखेटा डढाएर बनाइने चट्नी र भटमासबाट बनाइने किनिमा) र पेय पदार्थमा तुम्बा र सरूवा यसै गरी मगर, गुरूङ, शेर्पा, राई लिम्बु, तामाङ, थारू, थकाली र अन्य जनजातिको खाना, खाजा र पेय पदार्थ आ-आफ्नै किसिमको हुन्छन् । यसप्रकारको खाना, खाजा र पेय पदार्थलाई आदिवासी जनजाति समुदायको परम्परागत ज्ञान र सीपबाट बनाएकोले यसप्रकारको खानाका परिकार पनि बौद्धिक सम्पत्ति हुन् ।
- **स्वदेशी प्रविधि :** नेपालको आदिवासी जनजाति एवं अन्य स्थानीय समुदायले परम्परागत प्रविधिको रूपमा प्रयोग गर्दै आएको ढिकी, जाँतो, घट्ट, हलो जुवा, गोरू गाडा र हातले बनाएको मेसिनरी औजारहरू लगायतका पनि बौद्धिक सम्पत्ति हुन् ।

९.२ परम्परागत ज्ञान सीपबाट सामूहिक आम्दानी

- **साझा आर्थिक हित** : परम्परागत ज्ञान सीपलाई राष्ट्रिय एवं अन्तर्राष्ट्रिय क्षेत्रमा ग्लोबल सेवाहरू प्रदान गर्न सकेमा सामूहिक आम्दानी हुन सक्दछ ।
- **समानता :** आदिवासी जनजाति समुदायभित्र सामूहिक निर्णय गरिने भएकाले आम्दानीमा पनि समान रूपमा नै वितरण गर्ने प्रचलन भएको कारण ठूलो सानोको विभेद हुन सक्दैन ।
- **खाद्य सुरक्षा** : आदिवासी जनजातिको परम्परागत खेतीलाई नयाँ प्रविधि प्रयोग गरी स्थानीय स्तरमा नै बढी उत्पादन गर्न सके समुदायलाई नै फाइदा पुग्न सक्दछ ।
- **संस्कृति :** आदिवासी जनजातिको संस्कार संस्कृतिलाई बचाई राख्न सके सामूहिक आम्दानीको स्रोत बन्न सक्दछ ।
- **वातावरण :** आदिवासी जनजाति बसोबास भएका ठाउँहरूमा सामूहिक रूपमा सरसफाईदेखि वातावरण मैत्री बनाउन विशेष पहल कदमी गरिने भएकोले विदेशीहरू घुम्न आउने वातावरण बनी आम्दानीको स्रोत बन्न सक्दछ ।
- **विकास :** परम्परागत ज्ञान सीपलाई उद्योगको रूपमा विकास गर्न सके देश विकासमा महत्त्वपूर्ण टेवा पुऱ्याई बढी भन्दा बढी सामुहिक आम्दानी हुन सक्दछ ।

परम्परागत ज्ञान संरक्षणको फाइदा

आदिवासी जनजाति एवं स्थानीय समुदायको परम्परागत ज्ञानलाई संरक्षण गर्न सके देशका जनताले फाइदा पाउँन सक्दछन् ।[१४]

- आदिवासी जनजातिको भाषा, संस्कार, संस्कृति र परम्परागत ज्ञानलाई बचाई राख्न सके देशकै पहिचान हो ।
- बहुमूल्य जडिबुटीलाई विश्व बजारमा पुऱ्याउनु सके समुदायलाई आर्थिक लाभ हुन सक्दछ ।
- परम्परागत ज्ञानबाट उत्पादित वस्तुलाई उद्योगको रूपमा व्यवसाय गरी विश्व बजारमा पुऱ्याउँन सक्षम

१४ Ibid

हुन सके देशका नागरिक विदेशिनु पर्ने छैन ।

- प्राकृतिक स्रोतलाई उपयुक्त प्रयोग गरिए जनता गरिबीको रेखामुनिबाट माथि उठ्न सक्छन् ।

परम्परागत ज्ञानको पेटेन्ट अधिकार

परम्परागत ज्ञानलाई पेटेन्ट अधिकार प्रदान गर्न सकेमा मात्र आदिवासी जनजाति लगायत स्थानीय समुदायले प्रयोग गर्दै आएका धेरै परम्परागत ज्ञानको संरक्षण हुन सक्दछ ।

- नेपालमा अझै पनि घुमन्ते जीवन यापन गरिरहेका राउटे जातिको (Traditional Knowledge) को परम्परागत ज्ञान सीपबाट बनेको काठका सामानमा कुनै तालिम छ र अरूहरूको नक्कल छैन । यी ज्ञान पनि बौद्धिक सम्पत्ति नै हुन् ।
- चेपाङ जातिको गिठ्ठा भ्याकुर अन्य कन्दमूललाई कसरी प्रयोग गरिनु पर्दछ भन्ने ज्ञान बौद्धिक सम्पत्ति हो ।
- गुरूङ समुदाय भित्र पुस्तौंपुस्तादेखि पच्यू, घ्याप्री, प्रकृति पुजक, वन्पो लम र लामा गुरूहरूले मौखिक रूपमा भन्दै आएका वा सिकाउदै आएका संस्कार, संस्कृति पनि बौद्धिक सम्पत्ति हुन् ।
- किरात राई समुदाय भित्र पुस्तौंपुस्तादेखि चुलालाई देवताको रूपमा मानी विजुवा गुरूहरूले मौखिक रूपमा भन्दै आएका वा सिकाउँदै आएका संस्कार, संस्कृति पनि बौद्धिक सम्पत्ति हुन् ।
- लिम्बु समुदाय भित्र पुस्तौंपुस्तादेखि फेदेम्मा गुरूहरूले मौखिक रूपमा भन्दै आएका वा सिकाउँदै आएका संस्कार, संस्कृति पनि बौद्धिक सम्पत्ति हुन् ।

आदिवासी जनजाति एवं स्थानीय समुदायको परम्परागत ज्ञानलाई कानुनी रूपमा अधिकार प्रत्यायोजन गरी संरक्षण समेत गर्नका निम्ति पेटेन्टमा दर्ता गरी सुनिश्चित गर्न आवश्यक रहेको छ । यस सम्बन्धमा छिमेकी देश भारतमा आदिवासीको परम्परागत ज्ञानलाई बौद्धिक सम्पत्तिको रूपमा पेटेन्ट अधिकार स्थापित भइसकेको छ ।

१०. चुनौती

आदिवासी जनजाति एवं स्थानीय समुदायको परम्परागत ज्ञान सीपलाई सही सदुपयोग गर्न निम्न चुनौती रहेका छन् ।

- आफ्नो देशको संस्कार संस्कृतिलाई बिर्सदै अन्य देशको नक्कल गर्ने,
- आफ्नो देशमा भएको प्राकृतिक स्रोत साधनलाई उपयोग गर्न दक्ष जनशक्तिको अभाव,
- नयाँ प्रविधिको विकाससंगै हामीसँग भएको प्रविधिको स्तर उन्नति गर्न,
- सामूहिक निर्णय भन्दा पनि बढी व्यक्तिवाद हावी हुने प्रवृत्ति,
- विदेशिनु खोज्नुले स्थानीय स्तरमा समयमा जनशक्ति नपाइनु,
- तीव्र शहरीकरण हुँदै जानु,
- बसाइँसराइको प्रभाव,

परम्परागत ज्ञानको पेटेन्ट अधिकार दिन कानुन नै नबनेको अवस्थामा, कानुन कहिले बन्ने वा बने पनि सो अधिकार प्राप्त हुने हो वा नहुने हो चुनौती रहेको छ ।

११. निष्कर्ष

पेटेन्ट, डिजायन, ट्रेडमार्क र प्रतिलिपि अधिकार बौद्धिक सम्पत्ति भित्र पर्ने भएकोले यिनीहरू एक अर्कामा अन्योन्याश्रित सम्बन्ध रहेको छ । पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क एउटै ऐनको रूपमा आएकोले तत्सम्बन्धी

माथि चर्चा गरिएको छ । पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क ऐन, २०२२ मा भएको कानुनी व्यवस्था, २०४४ सालमा पहिलो संशोधन पश्चात ३५ वर्षसम्म यथावत रहँदा, गणतन्त्रात्मक संविधान जारी भइसक्दा समेत ऐन, नियमहरू संशोधन नगरिंदा संविधानको भावना र मर्म विपरीत रहेको छ ।

आदिवासी जनजाति एवं स्थानीय समुदायको आनुवंशिक स्रोतहरू र जैविक विविधतासँग जोडिएको परम्परागत ज्ञान र सीपको पहिचानलाई संरक्षण गरी प्रयोगमा ल्याउनु आजको आवश्यकता हो । यो परम्परागत ज्ञान र सीप व्यक्तिमा निहित नभई आनुवंशिक स्रोतको रूपमा भएको हुँदा समुदायिक रूपमा पेटेन्ट अधिकार प्रदान गरिएमा मात्र आनुवंशिक स्रोतहरू र जैविक विविधता संरक्षण हुन सक्छ । यस्तो प्रकारको स्रोतहरूमा विदेशीहरूलाई पेटेन्ट अधिकार नदिई नेपाली आदिवासी जनजाति र स्थानीय समुदायलाई दिने नीति बन्नुपर्दछ ।

१२. सुझाव

- परम्परागत ज्ञान र सीपलाई संरक्षण गर्न हालसम्म छुट्टै नीति वा कानुनको व्यवस्था हुन नसकेको कारणले छिटो भन्दा छिटो परम्परागत ज्ञानको लागि छुट्टै नीति बन्न आवश्यकता रहेको,
- पेटेन्ट अधिकारसम्बन्धी कानुन संशोधन गर्दा आदिवासी जनजाति एवं स्थानीय समुदायको अनुकूल हुने गरी कानुन बन्नुपर्ने ।
- नेपालमा पाइने जडिबुटी र खाद्य संरक्षणलाई मध्यनजर गरी कानुन निर्माण हुनुपर्ने,
- नेपालमा भएका संस्कार संस्कृति परम्परागत ज्ञान बौद्धिक सम्पत्ति नै हुन्, यसकारणले संरक्षणको लागि पेटेन्ट अधिकारको प्रत्याभूत गर्नुपर्ने तर त्यो समुदायिक रूपमा मात्र प्रदान गर्न सकिने गरी कानुन बन्नु पर्ने,
- आदिवासी जनजातिको आदिवासीय ज्ञान सीपलाई उद्योगको रूपमा विकास गर्न आवश्यक नीतिहरू बनाई लागु गरिनु पर्ने,
- परम्परागत ज्ञानमा आधारित अरू नवीन क्रियाकलापलाई समेत संरक्षण हुने गरी कानुन निर्माण हुनु पर्ने
- नेपालको आदिवासी एवं स्थानीय समुदायको बौद्धिक सम्पत्तिसँग सम्बन्धित विदेशी नागरिकलाई पेटेन्ट अधिकार प्रदान गर्न कानुनमा नै प्रतिबन्धको व्यवस्था गरिनु पर्दछ ।
- नेपालमा भएका परपम्परागत ज्ञान सीपलाई अन्य देशमा जस्तै डाटावेसमा डिजिटलाइज गरी उद्योग मन्त्रालय र संस्कृति मन्त्रालयको पुस्तकालयमा राख्ने व्यवस्था मिलाउन आवश्यक छ ।

सन्दर्भ सामग्री

आचार्य, बावुराम (२०६०) . प्राचीन कालको नेपाल . काठमाडौं : श्री कृष्ण आचार्य ।

पेटेन्ट डिजायन र ट्रेडमार्क ऐन, २०२२

प्रश्रित, मोदनाथ (२०६६) . हाम्रो संस्कृतिमा लुकेको विज्ञान चेतना . भृकुटी पूर्णाङ्क ६ माघ-चैत पृष्ठ ८१ ।

राई, गणेश . महिलाले धानेको परम्परागत सीप . कान्तिपुर दैनिक साउन २१, २०७९ ।

रिलुङ २०७५ वर्ष १ अंक १ पृष्ठ ७२ ।

Patent law in India Article by Shubhangi Sharma

धिमाल जातिको परम्परागत खाना र पहिचान

डा. सोम धिमाल[१]
<dhimal_som@yahoo.com>

सार

प्रस्तुत लेख विशेषतः धिमाल सुमदायको खाना परिकार बनाउने ज्ञान र पहिचानको खोजीमा आधारित रहेको छ । पहिचान गराउने विभिन्न एकाइहरू जस्तैः समुदायले अभ्यास गर्दै आएका सामाजिक-सांस्कृतिक चालचलन, चाडबाड, पूजापाठ तथा तन्त्रमन्त्र, जीवनपद्धतिहरू, अभिनय आदि सिप कलामध्ये खानाका परिकारहरू र खाना बनाउने ज्ञान पनि हो ।

यस अध्ययनले धिमाल खानाको परिकारहरू भित्र केन्द्रित रहेर खाना परिकारहरूबाटै धिमाल समुदायका पुर्खाहरूले हालसम्म निरन्तरता दिदै आएको परम्परागत खाना परिकारसँग सम्बन्धित ज्ञान, सिप, कला, प्रविधि, सामाजिक संस्कार-संस्कृति, मूल्यमान्यता, विश्वदृष्टिकोण, पुस्तान्तरण तथा हस्तान्तरण, दिगो विकासका लक्ष्यहरू हासिल गर्ने र जीविकोपार्जन हुँदै व्यवसायिकतामा जोड्ने प्रयत्न गरेको छ । प्रस्तुत अध्ययनबाट धिमाल जातिमा प्रचलित परम्परागत ज्ञान र जातिगत पहिचान समेत उजागर हुनेछ । धिमाल जातिको मौलिक तथा परम्परागत खानासम्बन्धी ज्ञान यस जातिको पहिचानसँग पनि जोडिएको हुनाले यस विषयमा खोज अनुसन्धान गरिएको हो ।

शब्दकुञ्जिका : *पहिचान, खाना परिकार, पुर्खाको ज्ञान, पुस्तान्तरण, जीविकोपार्जन, दिगो विकास, विश्व दृष्टिकोण ।*

१. विषय प्रवेश

पूर्वी नेपालको तराई क्षेत्र प्रदेश १ को मोरङ, झापा र सुनसरी जिल्लामा परापूर्वकालदेखि भूमि, जल, जङ्गलसँग अत्यन्त घनिष्ट सम्बन्ध राखेर बसोबास गर्दै आएको सबैभन्दा पुरानो आदिवासी भूमिपुत्र जाति धिमाल हो । बिसौं शताब्दीको सुरूको दशकसम्म पूर्वी तराईको धेरै भु-भागहरू घना जङ्गल थिए र तराईका

१ धिमाल जातिको बारेमा विद्यावारिधी डा. सोम धिमाल युनेस्कोमा परामर्शदाताको रूपमा कार्यरत हुनुहुन्छ ।

 ISSN : **2976-1492**

आदिवासीहरू बाहेक अन्य समुदायहरु औलो (मलेरिया) र जङ्गली जनावरहरूका भयले यस क्षेत्रमा बस्न आँट गर्न सकेका थिएनन् (राई, २०१३:१२) । यस्ता हिंस्रक वन्यजन्तुहरूसँग सङ्घर्ष गर्दै, जिउज्यानको बाजी लगाउँदै लड्दै भिड्दै, आवाद गरी बसोबास गर्दै आएको प्राचीन एक आदिवासी हो, धिमाल । तुलसी दिवसले (२०३९) अनुश्रुतिमा आधारित मङ्गोल जातिको वंशावलीअनुसार हेमन्त भूमि (मङ्गोल जातिको उत्पत्तिस्थल) मा बसोबास गर्ने मङ्गोल स्कन्धको जातिहरूको पूर्वज स्वयम्भू मनु सतरूपा थिए । उनका तीन छोराहरू मुनाइङवा, थोबोइङवा र वोबोइङवा थिए । त्यसमध्ये नेपालतिर भित्रिएकाहरू चाहिं मुनाइङ्वाका सन्तानहरू थिए । मुनाइङवाका दश छोराहरूमध्ये कान्छा थाङदावाका जेठा छोरा धिकोम्पाका सन्तान धिमाल भए । थिरूकपाका सन्तान थारू,दनुवार भए । कोचे, मेचे, धिमाल, थारू र दनुवारका पूर्वज भने थाङदावा भएको उल्लेख गरेका छन् । दश किरात दाजुभाइमा थाङदावाको सन्तानहरूमा कोचे, मेचे, धिमाल, थारू र दनुवार पर्दछन् (नेपाली, २०३५:६; धिमाल, साल उल्लेख नभएको : २) । यसमा पनि धिमालहरू चाहिँ थाङदावाको जेठो छोरा धिकोम्पाको सान्तानहरू भएको कुरा उल्लेख छ । यिनै दश भाइहरूबाट विभिन्न किरात शाखाहरूमा विकास भएका हुन् । सलबहादुर धिमाल दमक तथा रोहित कुमार नेपाली (२०३५) का अनुसार थाङदावाका सन्तान तराईमा आएर उनीउँ जङ्ल फाँडेर आवाद गरेर बस्न थाले र धिमाल भए ।

तालिका नं. १

मुख्य किरात		शाखा किरात
१. योकतुम्बा	योकतुम्बा	
२. अपलिवा	आठपहरिया	
३. याकखोवा	याखा	
४. लुङफेवा	किरात राई, लोहोरूङ	
५. याङफेवा	याङफू	
६. सुहाचेप्पा	सुनुवार, हायु, चेपाङ	
७. गुरूक्पा	गुरूङ	
८. मङ्गोक्पा	मगर	
९. थोकतोक्पा	थाकल, थोकल, पुनेल, थिलेन	
१०. थाङदावा	१०. थाङदावा	

किरात शाखा (नेपाली, २०३५:६)

नेपाल बहुजाति, बहुभाषी, बहुसंस्कृति, विविधतामा एकता भएको धर्म निरपेक्ष देश हो (नेपालको संविधान २०७२, धारा ३) । विविध जातजातिहरूको भाषा, संस्कृति, चाडपर्वहरू, वेषभूषा, रहनसहन जीवनशैली आदि कुराहरूले बगैचाको रूपमा रङीचङ्गी फूलहरू फुल्ने देशको रूपमा चिनाएको छ । नेपाल जनजाति महासंघ तथा आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानमा आबद्ध ६० आदिवासी जनजातिहरूमध्ये धिमाल एक जाति हो । तुलसी दिवसले लेख्नुभएको धिमाल *लोकधर्म र संस्कृति* (२०३९) काअनुसार, यस जातिलाई 'मदेसको किराँती' पनि भनिन्छ । धिमालहरूको आगमन इसापूर्व १००० वर्षभन्दा धेरै पहिले सम्भवतः आर्यहरूको आगमनभन्दा निकै अघि भारतीय उपमहाद्वीपको उत्तरी र उत्तर पूर्वी हिमालय क्षेत्रमा आएर बसेका किरातीहरूको एक शाखाभित्र पर्दछन् (दिवस, २०३९:८; दाहाल, २०३६:२३, धिमाल, २०७४:३०) ।

धिमाल समुदायलाई पहिचान गराउने आफ्नै धिमाल भाषा, सिप कला, खानपिनका परिकारहरू, भेषभूषा, धर्मकर्म, प्रविधि, संस्कार संस्कृति, थातथलो वा गाउँबस्ती, गाउँटोल सञ्चालन गर्ने माझीवाराङ परम्परा, धामी, ओझा जस्ता कुराहरू छन् । शारीरिक हिसाबले धेरै नडढेको रातोवर्ण, कालो तर बाक्लो र खस्रो केश, दाह्री जुँगा र शरीरमा कम रौ, साना साना आँखा, पातलो आँखीभौं र परेला, आँखाको माथिल्लो ढकनीमा मङ्गलपत्र भएको, प्रायः मोटो नाक र फुकेको, ठुला नाकका प्वालहरू, मोटो ओठ, लामा र पातला कान, प्रायः गोलो चिउँडो, मोटोगाला, प्रायः मोटाघाटा शरीर, न होचो न अग्लो उचाई भएको साहसिक आँटिला, सोझा र इमान्दार समुदाय नै धिमाल जाति हुन् ।

धिमालहरूको आदिकालबाट छुट्टयाइएको दश थरहरूका नामहरूमा दिङ्, दोङ्गे, दोङ्गया, लातेर, थारू, राथुम, बंगलाइती, लेम्बाङ्, तालिपा र तेघ्रे तथा प्रत्येक थरका उपथरहरू पनि छन् । ती थर तथा उपथरहरूलाई तलको तालिकामा देखाइएको छ (धिमाल, २०६८:७६-७७) ।

तालिका नं. २ः धिमाल जातिको मूल दश थर तथा उपथरहरू

दश मूल थरहरू	**थर भित्रका उपथरहरू**
दिङ्	राजदिङ्, दिङ्जल, दिङ् धिमाल, दिङ्, मुलिङ् दिङ्
दोङ्गे	लसिङदोङ्गे, सिमलदोङ्गे, साधादोङ्गे, शुद्धदोङ्गे, सूर्यदोङ्गे, श्रीदोङ्गे, साजदोङ्गे, राजश्रीदोङ्गे, रादोङ्गे, कुस्यारदोङ्गे, राजदोङ्गे, राजकासेर, दिङदोङ्गे
दोङ्गया	हर्दिया दोङ्गया, नूनिया दोङ्गया, मट्टेरी दोङ्गया, राज नूनिया दोङ्गया, दिङ् दोङ्गया, योङयाङ दोङ्गया, राज दोङ्गया, रा दोङ्गया, लक्ष्मी दोङ्गया, कास्यार दोङ्गया, मुलिङ् दोङग्या, हर्दिया नूनिया दोङग्या
लातेर	लातेर, तेङ्माली, माखिम, चार्ल्सतेङ्माली, तेल्मातेङमाली, बाङमाली, चोइमाली
थारू	कान्तिला, राजथारू
राथूम	राजथूम, राथुम
बंगलाइती	जोङलाइती, बोङलाइती, जोगी
लेम्बाङ्	लेम्बाङ्
तलिपा	दुधे तालिपा, तालिपा, शुद्ध तालिपा
तेघ्रे	तेघेह्रा, ओघोन्या

(स्रोतः धिमाल इतिहास भाग १, २०६६ः ११)

धिमालहरू बसोबास गरी आएका चार किल्लाको कुरा गर्दा पूर्वमा मेची खोलादेखि पश्चिम नेपालमा र ब्रम्हपुत्र नदीदेखि पश्चिम मेची खोलासम्म भारतमा देखिन्छन् । उत्तर दिशामा चुरे पहाडको फेदीदेखि दक्षिण, दक्षिणमा राजाधम्पाल, रा सोम्बि, सनुवर्षी पोखरी, गोविन्दपुर, भुँडे सिमल, धिमालधुरा (हुलाकी बाटोदेखि उत्तरी भूभाग), पश्चिममा कोसी ठुलो खोलादेखि पूर्वतिर नै धिमाल समुदायका अग्रजहरूले बसोबास गरी चर्ची आएका स्थानहरू पर्दछन् (धिमाल, २०६८ः २) । धिमालहरू आफूहरूलाई किराती भनी चिनाउँदा पनि पहाडबाट झरेका पहाडे तथा मधेशमा बस्ने मधेशी भनी चिनाउन चाहदैंनन् । धिमालहरूको आफ्नै ऐतिहासिक थातथलोहरूमा राजारानी पोखरी भोगटेनी, लेटाङ, धिमालधुरा, नागाराडुब्बा, दोहोलु, झुम्रा, पाथारा, बाराङ्गी, रा धाम्पाल, रा सोम्बि, धिमालगढ, रिंगुवा, बिर्ता, बलुवाही, उर्लाबारी, दमक, नकलबन्दा, भिन्डाहा पोर्ताघारी, बेलबारी, दश बिघे धिमाल परियोजनास्थल नै पर्दछन् ।

२. आदिवासी जनजातिको परम्परागत खानाको इतिहास

आदिवासी जनजाति अधिकार (२००९:९) अनुसार विश्वका विभिन्न ७० भन्दा बढी देशहरूमा बसोबास गर्ने ३७ करोडभन्दा बढी जनसंख्या भएको आदिवासी जनजातिहरूको ५००० जति विविध समुदायहरू छन् । आदिवासी विशेषताहरूमा संस्कृति, सामाजिक सङ्गठन, आर्थिक अवस्था र राष्ट्रिय जातिको समूहभन्दा पृथक जीवनपद्धति भएको साथै आफ्नै परम्परा र प्रचलन अथवा विशेष कानुनी मान्यता भएको समुदायहरू पर्दछन् । यिनीहरूको ऐतिहासिक निरन्तरता, जस्तो विजयपूर्व वा औपनिवेशिक एकीकरण पूर्वका समाजहरू भएको, उनीहरूका पुर्खाले बसोबास गरेका देश वा प्रदेश क्षेत्रीय सम्बन्ध भएको, विशिष्ट सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, राजनीतिक संस्थाहरू आंशिक वा पूर्ण रूपले सञ्चालन भएका हुन्छन् । यिनीहरूको आफ्नै विशिष्टताभित्र भूमि, भौगोलिक क्षेत्र र प्राकृतिक स्रोतमाथि आफ्नो कब्जा नभएको, कुनै निश्चित क्षेत्रमाथि ऐतिहासिक निरन्तरता तथा उपनिवेश पूर्व सांस्कृतिक तथा भाषिक विशेषता तथा राजनीतिक तथा कानुनी सीमान्तीकरण विशेषता भएको कुरा उल्लेख छ ।

Journal of Ethnic Foods, Volume 3, Issue 3, September 2016, pages 171–177 मा प्रकाशित लेखअनुसार लगभग १५,००० वर्ष अगाडि एसियाको पूर्वीउत्तर भू-भागबाट बेरिङ भूमिको पुल पार गर्दै साइबेरिया हुँदै हालको उत्तर अमेरिकाको अलस्का भूमिमा, त्यसपछि बिस्तारै उत्तर र दक्षिण अमेरिका साथै क्यारेबियन टापुहरूमा आदिवासीहरू बसोबास गर्न थालेको इतिहास पाइन्छ । त्यसबेला उनीहरूले त्यही उपलब्ध खानाका स्रोतहरू अनुसरण गरी खानाको नयाँ परिकारहरू विकास गरेको इतिहास छ । क्रिस्टोफर कोलम्बसले नयाँ विश्व हालको अमेरिका टेक्दा त्यहाँका आदिवासीहरूसँग आफ्नै खानाको परिकार थियो । हाल प्राप्त खानाको लगभग ६० प्रतिशत खाना परिकार उत्तर अमेरिकाबाट सुरू भएको मानिन्छ । युरोपियनहरू त्यहाँ पुग्दा त उनीहरूले मकै, सिमी, फर्सी लगायतका पौष्टिक खानेकुराहरू विकास गरिसकेका थिए ।

आदिवासी जनजातिहरूको परम्परागत ज्ञान, सिप, कला तथा प्रविधिहरू पुस्तौपुस्तादेखि समुदायमा पुस्तान्तरण हुँदै आएको इतिहास पाइन्छ । जस्तैः लोककथा, लोकगीत, लोकवार्ता, उखानटुक्का, नृत्य, सामाजिक मूल्यमान्यता, लोकविश्वास, प्रथाजनित कानुन, भाषा, कृषि अभ्यास, पशुपालन आदिको माध्यमबाट पुस्तान्तरण भएका छन् । स्थानीय औजार निर्माण सिप, वन्यजन्तु र बिरूवाको प्रजातिहरूको ज्ञानगुणका कुराहरू आदिवासी समुदायभित्र पर्याप्त पाइन्छन् ।

संयुक्त राष्ट्रसंघद्वारा आदिवासी जनजातिहरूको लागि गरिएको घोषणा (युएनड्रिप) ले आदिवासी जनजातिको अधिकार भूमि, थातथलो, प्राकृतिक स्रोतसाधन, परम्परागत संस्कृतिको प्रवर्द्धन गर्ने, खाना परम्परा र स्वास्थ्यको व्यवस्थापन, दिगो विकास सुनिश्चितता गरेको छ । आदिवासी ज्ञान, सिप र कलालाई वनजंगल, जलस्रोत तथा वातावरण संरक्षण र पृथ्वी बचाउने अभियानसँग गाँसेको छ । नेपालको संविधान २०७२ को धारा ३६ ले प्रत्येक नागरिकलाई खाद्यसम्बन्धी हक हुने, खाद्यवस्तुको अभावमा जीवन जोखिममा पर्ने अवस्थाबाट सुरक्षित हुने हक महत्त्वपूर्ण र कानुन बमोजिम खाद्य सम्प्रभूताको हक हुने कुरा उल्लेख छ ।

आदिवासी खाना कतिको महत्तव छ भन्ने कुरा अर्ल नाउजेसिक, आदिवासी स्वास्थ्य नेता क्यानाडाको भनाइ "परम्परागत खाना प्रणालीले आफू कुन समुदायको र को हौ भन्ने पहिचान मात्र दिंदैन यसले वास्ताविक कामको जाँच पनि गर्दछ । यसले आदिवासी जनजातिहरूको लागि अर्थ राख्दछ ।" Traditional food system work is a reality checkÙ it helps to not forget where you come from and who you are. It makes sense to us" – Earl Nowgesic, Indigenous Health Leader, Canada, PP 19.

Northern Illinois University sf Brent Roman / Susan Russell ÚSoutheast Asia Food and Culture’ ले गरेको अध्ययनमा तीन चौथाइ भन्दा बढी दक्षिणपूर्वी एसियाको जनसंख्या कृषिमा आधारित छन् । हरेक देशहरूको आफ्नै खाना परिकारहरू छन् । त्यसभित्र पनि जातजाति तथा आदिवासी समुदायहरूको आफ्नै खाना बनाउने संस्कार र विभिन्न चाडपर्वहरू, मेलाजात्रा, उत्सव, भोजभतेर, पूजाआजा, विशेष अवसर, पाहुनापात मान्दा, जन्म, विवाह, मृत्यु संस्कारको बेला खाने परिकारहरू, भेटघाट गर्ने, रमाइलो गर्ने, बसेर छलफल तथा विचार आदानप्रदान गर्ने परम्परागत संस्कारहरू पनि पाइन्छन् ।

३. अध्ययनको सैद्धान्तिक स्वरूप

३.१ अध्ययनको उद्देश्य

क. धिमाल समुदायको खाना परिकारहरूलाई चिनाउने

ख. खाना परिकारबाटै विशिष्ट पहिचान गराउने ।

३.२ अध्ययन विधि

क. समुदायका महिलाहरूसँग छलफलः यसको लागि काठमाडौंमा र भातेगौडाका धिमाल महिलाहरूसँग छलफल गरिएको ।

ख. व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताः काठमाडौं, मोरङ र झापाका केही धिमाल व्यक्तित्वहरूसँग उद्देश्यमा आधारित अन्तर्वार्ता सम्पन्न गरिएको ।

ग. फोटो खिच्नेः अध्ययनसँग सम्बन्धित केही फोटोहरू खिच्ने र सङ्कलन गर्ने कार्य गरिएको ।

४. धिमाल समुदायको परम्परागत खानाको इतिहास

धिमाल समुदायले कहिलेबाट स्थायी बसोबास सुरूवात गर्‍यो भन्ने त यकिन तिथिमिति स्पष्ट छैन् तरपनि नव पाषण जीवनशैली आजभन्दा लगभग नौ हजार वर्ष अगाडिबाट सुरू भएको पाइन्छ । यसै कालखण्डबाट मानिसहरूले घुमन्ते, सिकारी, जीवनशैली सट्टा स्थायी बसोबाससँगै कृषि र पशुपालन थालेको इतिहास पाइन्छ (कक्षा ११, सामाजिक अध्ययन तथा जीवनोपयोगी शिक्षाः ६१), सम्भवत विभिन्न जातीय समुदायहरू पनि यसै समयावधितिरबाट स्थायी बसोबास, कृषि, पशुपालन, समाज र सामाजिक गतिविधिहरूको सुरूवात भएको कुरा चाहिं भन्न सक्छौ ।

धिमाल समुदायको यकिन ठोस इतिहास, मानवशास्त्रीय, पुरातात्त्विक, जाति वंशानुगत हुन बाँकी नै रहेतापनि किंवदन्तीअनुसार किरात दाजुभाइहरूबाट छुट्टिएपछि हालको मोरङ जिल्लाको राजारानी भोगटेनी, लेटाङ नगरपालिकालाई धिमाल समुदायले उद्‌गम स्थलको रूपमा स्वीकार गरेको छ । यसै ठाउँमा खोज अध्ययन भएपछि धिमाल समुदायको पुर्खाहरू बसोबास स्थल राजारानी बस्ने ठाउँ, प्राचीन धिमाल पुर्खाहरूले रोपेका आँपका बोट, राजा पोखरी, रानी पोखरी, राजकुमारी पोखरी, धोबीघाट, लक्ष्मीबेराङले मेला हेर्न आउनेहरूलाई गरगहना, बोना दिने गरेको ठाउँ, पुल्टुङ धामीले पोखरीभित्र डुबेर निस्केपछि पुजा गर्ने थान लगायतका अवशेषहरू फेला परेका थिए । हालको राजारानी धिमाल ग्रामथान निर्माणस्थल वरिपरि हात्तीघोडाका विभिन्न मूर्तिहरू तथा प्राचीन पुरातात्त्विक वस्तुहरू फेला परेकाले यही ठाउँमा धिमाल समुदायको आधिकारिक संस्था श्री धिमाल जातीय विकास केन्द्रले ग्रामथान निर्माण गरी वर्षेनी वैशाख १

गते राजारानी भोगटेनी डाँडामा जाग्राम बस्न जाने र वैशाख २ गते मेला लगाउने सुरूवात गरेका छन् । यसैको आधारमा धिमाल समुदायले हालसम्म यसै ठाउँलाई आफ्नो उद्‌गम स्थल दाबी गर्दै आएका छन् ।

यसै ठाउँमा बस्दा धिमाल पुर्खाहरूले निर्माण गरेका समाज, गाउँबस्ती, सम्भवतः धिमाल समुदायको राजारानी पनि थिए भन्ने किंवदन्ती बुढापाकाहरूले भन्ने गर्दछन् । वरिपरिका वनजङ्गलमा सिकार खेल्ने र मांसाहारी तथा वनबाट विभिन्न खाद्यवस्तुहरू सङ्कलन गर्ने गर्दथे । वरिपरिका विभिन्न स्थानहरू जस्तैः लेटाङ, भोगटेनी, लोकारा, गुवाइबारी, राजारानी, लक्ष्मीथान, जाँतेखेरूवा, चिसाङ, रमिते, कीर्तिमान फरानी धिमाल भाषाबाटै नामकरण भएकोबाट पनि यो क्षेत्र धिमाल पुर्खाहरूले चर्ची खाएको भन्ने दर्बिलो प्रमाणहरू छन् । धिमाल समुदायको खाद्यपरिकारहरू तथा खानाको परिकारहरू यसै ठाउँको मेला जातिरी बेला निर्माण गरिने आउना-पाहुनापात मान्ने संस्कार तथा संस्कृतिबाट सुरूवात भएको भन्न सकिन्छ । धिमाल समुदायभित्रको खाना निर्माण र पस्किने परिकारहरूलाई तीन भागमा विभाजन गरी हेर्न सकिन्छः दैनिक जीवन तथा दिनचर्यामा तयार गरिने र खाने परिकार, विशेष चाडपर्वहरू, जात्रा, मेला, अवसर, पूजाआजा, पाहुनापात मनाउने बेला निर्माण गरिने र खाने परिकारहरू तथा व्यवसायको रूपमा निर्माण गरिने र खाने परिकारहरू ।

४.१ धिमाल खाना परिकारहरू

यी विभिन्न खाद्यवस्तु सङ्कलन गर्न सकिने खाद्यपरिकारहरूलाई तल दिइएको चित्रबाट पनि प्रस्ट बुझ्न सकिन्छ ।

चित्र नं. १

४.१.१. वनक्षेत्रबाट सङ्कलन गरिने खाद्यवस्तुहरूः

धिमाल समुदायको पुर्खाहरूको गाउँ, समाज तथा बस्तीहरू प्रायः वनजङ्गल छेउछाउ, नदी वा खोलाको छेउछाउ, सिमसार क्षेत्र छेउछाउ वा मलिलो उब्जनी हुने क्षेत्रमा बसोबास गरेको इतिहास पाइन्छन् । विशेष

गरी धिमाल गाउँबस्तीहरू बाटो, डाँडा, वनजङ्गल, खोलानाला, ढिम्की, सिमसार, धोबी खेत र डाँडा पाखाबारी, सामान्य रूखबुट्टान हुने ठाउँहरू र नाम चलेका बुढापाका पुर्खाका नाम आदिका माध्यमबाट चिन्ने र चर्चामा आउने गरेको इतिहास पाइन्छन् ।

वन क्षेत्रबाट धेरै प्रकारका खाद्यवस्तुहरू सङ्कलन गर्ने मात्र गर्दैन थिए । उनीहरूको जीविकोपार्जन पनि वनजङ्गलमा निर्भर थियो । वनजङ्गलबाट के कस्ता खाद्यवस्तुहरू धिमाल समुदायका पुर्खाहरूले सङ्कलन गर्दथे ? भन्दा स्थलगत अध्ययन तथा खोजीबाट फेला परेका कुराहरू निम्न प्रकारका छन्ः

४.१.२ सिकारजन्य खाद्यपरिकारहरूः

धिमाल पुर्खाहरूसंग सिकार खेल्नका लागि सिकार समात्न जान्ने सिपालु कुकुरहरू हुने गर्दथ्यो । ४-५ जनाको समूहदेखि ८-१० जनाको समूह पनि सिकार खेल्न जाने गर्दथे । सिकार खेल्न जाँदा भरूवा बन्दुक, भाला, खुकुरी, बन्चरो, तिर, लठ्ठी, खन्ती, चक्कु, कर्ध, बोरा, झोला लगायतका सामग्री हरू बोकेर लाने गर्दथे । वनलाई ढाकेर चारैतिरबाट हल्लाखल्ला गर्दै सिकार खेल्दै जाने गर्दथे । खानका लागि आवश्यक खाद्यवस्तुहरू साथमा बोकेर जाने गर्दथे । यसरी समूहमा सिकार खेल्न जाँदा एक हप्ता, दुई हप्तादेखि एक महिनासम्म सिकार खेल्ने गर्दथे ।

चित्र नं. २ : केही धिमाल परिकारहरू

विशेष गरी सिकार खेल्दा धिमाल पुर्खाहरूले मृगहरू (धि.निहा, काब्रा, सोगोरा आदि), बँदेल (धि.जिन्चापाया), वनपंक्षी (धि.चाक्या), गोहोरो (धि.कोसा, कोह्याँ), मजुर (धि.खोन्झा), वनबिरालो (धि.काटासि, हापा), खरायो (धि.खाह्रा, भोटो), न्याउरी मुसा (धि.बिजि), दुम्सी (धि.सेधा), कछुवा (धि.काचु, थोरि), मुसा (धि.जुहाँ), सुगा (धि.गाराल) आदिको सिकार गर्दथे । मारेर ल्याएको सिकारलाई पोलपाल गर्ने, काटकुट गर्ने, भाग लगाउने र बाँड्ने चलन थियो । सबै परिवारबाट रमाइलो गर्ने, खाने चलन थियो । यस्ता सिकार मारेर ल्याउँदा जुन घरपरिवारबाट सिकार खेल्न जान सकेका हुँदैन्थ्यो त्यस परिवारलाई पनि केही मासु दिने चलन समाजमा प्रचलित थियो ।

४.१.३ सागसब्जीहरू

धिमाल समुदायका पुर्खाहरू उहिल्यैबाट वनजङगलमा निर्भर हुँदै आएको इतिहास पाइन्छ । त्यसबेलादेखि हालका दिनसम्म पाएसम्म धिमाल समुदायका मानिसहरूले विभिन्न सामग्री सङ्कलन गर्ने गरेका छन् । वनजङ्गलबाट सङ्कलन गर्ने सागसब्जीहरूलाई धिमाल भाषामा मुजुरखुट्टा, हारगाचि, मोरमोछया, चुन्सार (निउरो), मुसार (च्याउ), केचि, तुतुम्बि, होन्ताला, पोर्ताकुसि, जिब्रिसार, जङगली मोरोङग्या, गुरूम्बि, पेमाइथि भोल (वन तरूलहरू), आदि भन्दछन् ।

४.१.४ फलफूलहरू

धिमालका पुर्खाहरूले विभिन्न प्रकारका वनजङ्गलमा फलफूलहरू सङ्कलन गर्ने र तिनीहरूबाट जीविकोपार्जन गर्दथे । हालका दिनमा पनि यदाकदा जङ्गल छेउछाउका बस्तीका मानिसहरूले सङ्कलन चाहिँ गर्ने गरेका छन् । वनजङ्गलबाट सङ्कलन गर्ने फलफूलहरूमा धिमाल भाषामा घुकुलु, कोसे, कुसुम, लोकोटो, गाङगाउरा, फेसारपोको, आउला (अमला), रामुधामु, गामफालाम, सोङग्राइति, लावामुरि, भाटबागुरि, दुम्रि, कुम्भि, भोजोइ, जाम्बु आदि पर्दछन् ।

४.१.५ च्याउ

धिमाल समुदाय च्याउका पारखी हुन् । यस समुदायका पुर्खाहरू विभिन्न प्रकारका च्याउहरू वनजङ्गलबाट सङ्कलन गरी खाने गर्दथे र हालसम्म पनि पाएसम्म खाने गरेका छन् । यस समुदायले वनजङ्गलतिरबाट सङ्कलन गरी खाने च्याउका विभिन्न प्रकारका नामहरू धिमाल भाषामा इलुवा मुसार, नाइमे मुसार, तारा मुसार, लुम्फुम मुसार, सालसिङ मुसार, गुरगुन्या मुसार, पासिम मुसार, नारा मुसार, माटु मुसार, लोसिङ मुसार, सिङ मुसार, सर्मो मुसार, आङखुटि मुसार, पुरिङ दाका मुसार, मिति मुसार, नेटोबारा मुसार, पेल्सि मुसार, दिर मुसार, साउने मुसार, बाम्बु मुसार, बुके मुसार, पाया पाताम मुसार आदि छन् । यो विभिन्न २२ प्रकारका च्याउहरू धिमाल समुदायहरूले पहिचान गरी खाने गर्दछन् । च्याउलाई धिमाल भाषामा 'मुसार' भन्ने गरिन्छ ।

४.१.६ नदीबाट सङ्कलित खाद्यवस्तुहरूः

धिमाल समुदायका पुर्खाहरू आदिकालबाटै खोलानाला, सिमसार, खोल्साखोल्सी, पानीको मुहान छेउछाउमा बस्ने गरेका हुँदा नदीका पानीबाट विभिन्न खाद्यवस्तुहरू सङ्कलन गर्ने गर्दथे । विशेष गरी नदीबाट धिमाल भाषामा चुदुर (घुँगी), माखालाइ (सिपी), हाया (माछा), क्याहाम (गंगटो), टाह्यैं (ठुलो वन सिपी), माछाका विभिन्न प्रकारहरू जस्तै देन्दिहाया, फुटिहाया, गोरर्या हाया, चेङखिटि हाया, ताइह्राम हाया, बुवालि हाया, सिङगि हाया, गाचिहाया, मागुरि हाया, पोह्याँ हाया, ताम हाया आदि सङ्कलन गर्ने गर्दछन् ।

४.१.७ खेतीपातीबाट सङ्कलित खाद्यवस्तुहरूः

कृषि युगमा प्रवेशसँगै धिमाल समुदायका पुर्खाहरूले पहिला पहिला पुराना धानबालीहरू लगाउने गर्दथे । धिमाल भाषामा केही धानबालीहरूमा बारा उम, सतरास उम, बचिउम, इका उम, नाजिरि उम, दाका म्हुइका उम, बास्माति उम, दोतरास उम थिए भने पछि हाइब्रिड धानहरूमा ताइचन, आसामी, मन्सुली आदि भित्रिएको पाइन्छ । त्यस्तै दलहन खेतीपातीमा खिचारि दाल (खेसरी), मुसुरि दाल (मुसर), दाका

कालाइ (कालो दाल), राहारि दाल (रहर दाल) लगाउने चलन देखिन्छ । त्यस्तै खेतबारीमा जिन्से (तोरी), सोर्स्यु लगाउने चलन छ । पोखरीमा मान्सार (लसुन), ताङघो (प्याज) लगाउने गर्दछन् भने डाँडा माटोमा युङघाइ (बेसार) लगाउने गर्दछन् ।

४.१.८ घरायसी तथा घरपालुवा पशुपंक्षीबाट सङ्कलन खाद्यवस्तुहरूः

घर वरिपरिको करेसाबारीमा धिमालहरूले सागसब्जीहरू लगाउने गर्दछन् । धिमाल भाषामा लाफासार (लाफा साग), फार्सिसार (फर्सी), टोक्रा (लौका), चिचिन्डा (चिचिण्डो), बिलाइतु (आलु), साभिनि (सजिउन), पातेसार (पाटा साग), कुसि (मुन्टो खाने), मुलाइ (मुला), बाबिनि सार, होन्ताला सार, मार्चि (खर्सानी) आदि लगाउने गर्दछन् । त्यस्तै गरी घरायसी तरूलहरूमा धिमाल भाषामा दाम्भोल, जार्खाभोल, पेनाइथि भोल, दिका भोल, लोसिङ भोल आदि पर्दछन् ।

चित्र नं. ३ : धिमाल खानाका केही परिकार

यसरी नै घरपालुवा जनावरहरूमा पाया (सुँगुर), किया (कुखुरा), हासा (हाँस), पारेउ (परेवा), मेसा (बाख्रा), बोका मेसा (बोका) मासु खानको लागि र बेच्नको लागि पाल्ने गर्दछन् । दिया (भैसी), गाइपिया (गाई, गोरू), बाछा बाछी (बाच्छो, बाच्छी) पनि पाल्ने गर्दछन् । तर यिनीहरूलाई मासु खानुको लागि पाल्दैनन् । गोरू, बाच्छो, राँगा जोत्नको लागि पाल्ने गर्दछन् भने गाई, बाच्छी र भैंसी दुध खानका लागि पाल्ने गर्दछन् ।

४.१.९ घरपरिवारमा निर्माण गरिने पेय पदार्थहरूः

धिमाल गाउँघरमा पेय पदार्थहरूमा भात्या (जाँड), घेन्सिगोरा (घेन्सी), ताराबामबाम (६ महिनादेखि एक वर्षसम्म राखेर खाने जाँड वा घेन्सी जुन ज्यादै कडा हुन्छ), फाटिका गोरा (चुवाएको रक्सी) आदि पर्दछन् । धिमाल समुदायभित्र खासै चिया, दुध, दही, मही खाने चलन पाइँदैन । धिमाल भाषामा पेय पदार्थहरूलाई 'धेमालाइको गोरा चिगेलाइ' भन्ने गरिन्छ ।

४.१.१० धिमाल घरपरिवारमा खाइने अचारहरू

धिमाल समुदाय विभिन्न प्रकारका अचारहरू तयार गर्ने र खानेमा सौखिन देखिन्छन् । धिमाल भाषामा अचारका नामहरूमा गुरूम्बि सेना, केचि सेना, चुखार सेना, हाया सेना, आलु सेना, काराइला सेना, चाथाइला सेना, बेङगाना सेना, घोघ्या सेना, सिधाला सेना, क्याहाम सेना, गोलभान्डा सेना, दुसार कोङकि सेना, तुतुम्बि सेना, तोर्से सेना, मार्चि सेना, लुम्फि सेना, ताम्बा सेना आदि लगभग १८–२० प्रकारका अचारहरू बनाएर खाने चलन पाइन्छन् । अचारलाई धिमाल भाषामा 'सेना' भनिन्छ ।

४.१.११ धिमाल समुदायमा तितो खानेकुराहरू

धिमाल समुदायभित्र सबैभन्दा लोकप्रिय खानेकुराहरूमा तितो परिकारहरू पर्दछन् । प्रायः जुनसुकै तरकारीको परिकारहरूमा धिमाल समुदायभित्र तितो परिकार अनिवार्य हुने गर्दछ । धिमाल समुदायभित्रका केही तितो परिकारहरू धिमाल भाषामा दाका कालाइ खाका (कालो दालमा तितो), फार्सि खाका (फर्सीमा तितो), खुदनाइ खाका, मुसार खाका (च्याउमा तितो), फार्सिघरि खाका(रामतोरियामा तितो), चुन्सार खाका (निउरोमा तितो), घोन्सार खाका, घेरा खाका, लटटे खाका (लटटेमा तितो), टोकारा खाका (लौकामा तितो), लाफा खाका, पाते खाका (पाटामा तितो) आदि हालेर खाने चलन छ । तर हाल धेरै यी तितो खाने परिकारहरू घरपरिवारबाट हराएर गइसकेको अवस्था छ ।

४.२ केही स्वास्थ्यवर्द्धक खाना

४.२.१ चिचिरि पायाको बिहे

धिमाल समुदायमा पाहुना आउँदा सबैभन्दा बढी यो चिचिरि पायाको बिहा खुवाउने चलन छ । विशेष गरी छोरीज्वाईं आउँदा, सम्धीसम्धिनी आउँदा, नाम चलेका मान्नेगन्ने व्यक्तित्वहरू विशेष अवसरमा आएको बेलामा यो परिकार खुवाउने चलन छ ।

चिचिरि भातलाई अङ्ग्रेजीमा 'स्टिकी राइस', नेपालीमा लिसाइलो भात भनेर पनि चिन्ने गरिन्छ । यो तयार गर्नका लागि सबैभन्दा पहिले अनन्दी धानलाई ओखली र मुश्लीले कुटेर चामल बनाइन्छ । चामललाई बेलुकीपख भिजाएर राख्ने गरिन्छ । त्यसपछि एउटा भाँडामा तलतिर पानी उमालिन्छ । त्यसमाथि पाहुना माटोको भाँडो राखिन्छ ।

चित्र नं. ४

चिचिरि भात

चिचिरि भात र आलुभाजि

पानी उमाल्ने भाँडा र पाहुनाको बिचमा जाली बाफ छिर्ने केही जाली जस्तो राखिन्छ र त्यसमाथि भिजाएको चामललाई राखिन्छ । पाहुनाको मुखमा पात वा पातलो कपडाले छोपिन्छ । बिस्तारै पानी उम्लेपछि बाफसँगै माथि राखिएको चामल पनि पाक्दै जान्छ । बिस्तारै बिस्तारै बाफ माथि पातलो कपडा वा पातबाट आउन थालेपछि भित्रको चामल चिचिरि भात बनिसक्दछ । त्यसपछि निकाल्ने र चिचिरि भात खानलायक बन्दछ । त्यसपछि धिमाल परिकारमा सबैभन्दा बढी प्रयोग हुने सुँगुरको मासु हो । सुँगुरको मासुसँग चिचिरि भात खान सकिन्छ । नत्र विशेष सेना (अचार) सँग वा हितिबे (रक्तीमासुको परिकार), बिलाइतु भाजि (आलुको तरकारी परिकार) सँग पनि खान सकिन्छ । यो खानाको परिकार सबैभन्दा बढी लोकप्रिय छ । चामललाई भिजाएर वाष्पीकरणमा तयार गर्ने हुँदा स्वास्थ्यको लागि पनि बढी फाइदाजनक हुन्छ ।

४.२.२ दाका कालाइ खाका

धिमाल गाउँघरमा पाइने लोकप्रिय दालको परिकारमा 'दाका कालाइ खाका' (कालो दालमा तितो मिसाएको परिकार) हो । यो स्वास्थ्यको हिसाबले पनि जाडो र गर्मी दुवै ऋतुमा उत्तम परिकार मानिन्छ ।

सबैभन्दा पहिले कालो मासको दाललाई भाँडाको पानीमा हालेर आगो, स्टोभ वा ग्याँसमा मज्जाले उमालिन्छ । मज्जाले दाल पाकेपछि त्यसमा कति मात्रामा तितो खाने हो सोहीअनुसार तितो चिराइतो हालिन्छ । त्यसपछि लसुन पिसेको, लसुन खुर्सानीको धुलो, बेसार सन्तुलन गरी हालिन्छ । राम्रो गन्ध र स्वादको लागि तेजपात पनि मसलाको रूपमा हालिन्छ । मज्जाले उमालेर पाकेपछि कालो मासको तितो दाल खानको लागि तयार हुन्छ । यो तयार भएको दाललाई भातसँग झोलको रूपमा पनि खान सकिन्छ । त्यसै पनि कचौरा वा थालमा पिउन सकिन्छ ।

धिमालहरू तराईको गर्मी हावापानीमा बस्दा यो खानाले शरीरको पेट सफा गर्ने गर्दछ । पेटभित्र रहेका जुका लगायतका विभिन्न किराहरू मारिदिने गर्दछ । शरीरको प्रेसरलाई सन्तुलन राखिदिने गर्दछ । तितो चिराइतो खाएको कारण शरीर पनि चङ्गा र फूर्तिलो हुने गर्दथ्यो । रोगहरूबाट बच्नको लागि यो कालो दालमा तितो चिराइतो हालेको खानाले उपचारको रूपमा समेत काम गर्ने गर्दथ्यो । त्यसैले पनि निरोगी भई बाँच्नमा सहयोग पुऱ्याएको छ । तर हालका दिनमा बालबच्चाहरूले यो चिराइतो हालेको दाल खान मान्दैनन् ।

४.२.३. लेउमुन्चि सार

अर्को सबैभन्दा बढी धिमाल घरपरिवारमा पाक्ने परिकारमा 'लेउमुन्चि सार' हो । यो परिकार गर्मीमा पनि उत्तिकै लोकप्रिय छ भने तातो भएकोले जाडोमा झन बढी लोकप्रिय हुन्छ । यो परिकार निर्माण गर्न अगाडि तोरी दाँइ गरिसकेपछि रहेको तोरीको झुसहरूलाई बालेर खरानी सफा कपडामा सङ्कलन गर्नुपर्छ । यसलाई धिमाल भाषामा 'लेउ बुसिरि' भनिन्छ । त्यसपछि एउटा भाँडामा त्यसमाथि फर्सीको पात वा लौकाको पातको सोली बनाउनुपर्छ । त्यसमाथि जुट राखी 'लेउ बुसिरि' वा खरानीलाई राखेर माथिबाट पानी हाल्दा बिस्तारै बिस्तारै छानिएर पानी तल तपतप झर्दै जान्छ । त्यसलाई सङ्कलन गर्नुपर्छ । यो पानी पहेंलो र नुनिलो हुन्छ । यसलाई धिमाल भाषामा 'लेउ' भनिन्छ ।

दोस्रो चरणमा गाउँघरमा पाटा जुट अग्लो अग्लो मुन्टा टिप्न लायक भएपछि मुन्टाहरू टिपेर दुई हातले कालो कालो हुन्जेलसम्म मिचेर घाममा सुकाउनुपर्छ । राम्ररी सुक्नु दिनुपर्छ । यसरी सुकाएको पाटालाई धिमाल भाषामा 'सिकाउति' भनिन्छ ।

तेस्रो चरणमा भाँडामा पानी उमाल्ने र खुदी वा चामल हालेर पातलो खोले बनाउनुपर्छ । त्यसमा 'लेउ' र 'सिकाउति' आफूलाई आवश्यक मात्रामा हाल्नुपर्छ । हरियो खुर्सानी पिसेर हाल्नुपर्छ । लसुन पिसेर हाल्नुपर्छ । आवश्यक मात्रामा नुन हाल्नुपर्छ । पातलो वा अलिक बाक्लो बाक्लो कस्तो मात्रा बनाउने सोहीअनुसार पकाउनुपर्छ । यसलाई धिमाल भाषामा 'लेउमुन्चि सार' भनिन्छ । यसलाई भातसँग मुछेर पनि खान सकिन्छ भने त्यसै पनि कचौरा वा थालमा हालेर खान सकिन्छ ।

यो जन्डिस रोगको लागि पनि ज्यादै उपयोगी मानिन्छ । खरानीको पानी छानेर हाल्ने भएकोले यो खाँदा पेटभित्रको किरा, जूकाहरू आफै मर्दछन् । शरीरलाई हल्का र फुर्तिलो पनि पार्दछ भने प्रेसर पनि नियन्त्रण गर्दछ । यो परिकार खानाले धिमाल पुर्खाहरूलाई गर्मीमा रोगहरूबाट बचाएको थियो भने जाडोमा पनि न्यानो पार्ने र विभिन्न रोगबाट बचाएको थियो ।

४.२.४ केचि सेना

केचि सेना यो एउटा अचारको परिकार हो । यो अचार बनाउनुको लागि केचि नाम गरेको बोटको वा फूलको नरम मुन्टाहरू टिप्नुपर्छ । फूल वा मुन्टालाई सफा गर्नुपर्छ । त्यसपछि यसलाई उमाल्नुपर्छ । उमालेर निकाल्नुपर्छ । यो अति नै तितो हुन्छ । यसलाई केसँग अचार बनाउने हो निधो गर्नुपर्छ । आलुसँग अचार मिसाएर बनाउने हो भने आलु उसिनेर बोक्रा तास्नुपर्छ । त्यसपछि हरियो खोर्सानी, लसुन, केही नुन राखेर पिस्नुपर्छ । केचिलाई पनि मिसाउनुपर्छ । अलिकति तोरीको तेल हाल्नुपर्छ । अब खानासँग खाँदा नि हुन्छ, नास्तासँग खाँदा नि हुन्छ वा कुनै चिउरा, भुजा आदिको परिकारसँग नि खाँदा हुन्छ । यो तितो परिकार भएकोले स्वास्थ्यको लागि बढी फाइदाजनक हुन्छ ।

चित्र नं. ५

४.२.५. चुदुर र माखालाइ

घुँगीलाई धिमाल भाषामा 'चुदुर' भनिन्छ भने सिपीलाई 'माखालाइ' भनिन्छ । यी दुवै परिकार खोला वा नदीबाट सङ्कलन गरिन्छ । खोलाबाट सङ्कलन गरी ल्याएर एकरात पानीमा राखिन्छ । यसो गर्दा यसले फोहर फाल्ने गर्दछ । यो परिकार तराईबासीहरू बिचमा बढी लोकप्रिय मानिन्छ । विशेष गरी धिमाल, थारू, मेचे, दनुवार आदि जातिमा यसको परिकार बनाएर खाने चलन छ । अर्को दिनमा घुँगीको पछाडिको पुच्छर भागलाई हसियाँको चुच्चोले ठुँगेर फाल्नुपर्छ । फेरि सफा पानीमा राम्ररी ख्वारख्वार मज्जाले सफा गर्नुपर्छ ।

चित्र नं. ६

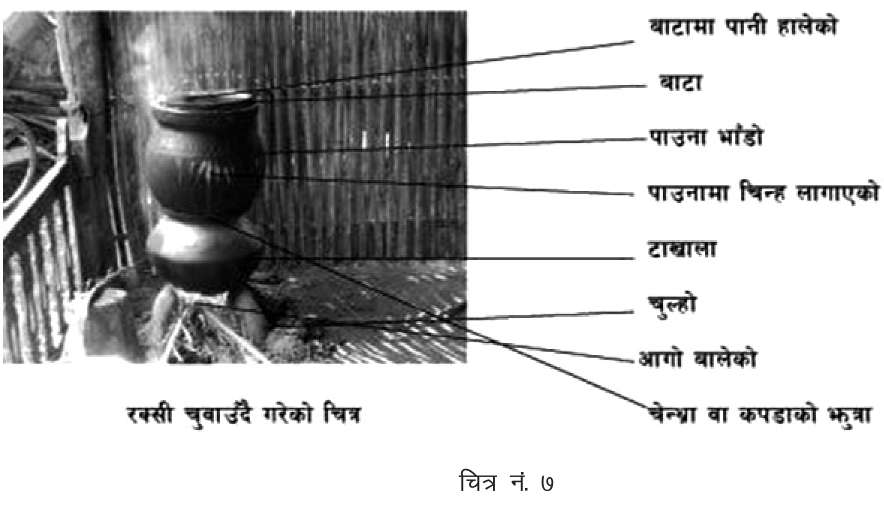
त्यसपछि मज्जाले पकाउनुपर्छ । लसुन, खर्सानी, प्याज, अदुवा, धनिया आदि सबै मसलाहरू हालेर पकाउनुपर्छ । झोललाई अलिक बाक्लो पार्ने हो भने चामलको पिठो हाल्नुपर्छ । यसले झोलको बेग्लै स्वाद दिन्छ । त्यसपछि यसलाई च्वाक्क चुसेर तान्नुपर्छ । पहिलो पटक खाएको भएमा सिन्कोले निकालेर खाँदा नि हुन्छ । यो यतिकै खाँदा नि हुन्छ वा कुनै चिउरा, भुजा आदि सानो प्लेटमा लिएर खाँदा नि हुन्छ ।

सिपी पकाउनु परेमा पहिला एउटा भाँडामा उसिन्नुपर्छ । त्यसपछि बाहिरको खोल फ्याँकेर भित्रको मासु मात्र सङ्कलन गर्नुपर्छ । त्यसपछि यसलाई पनि खुर्सानी, लसुन, अदुवा, प्याज, धनिया, नुन मसला आदि हालेर मज्जाले भुट्नुपर्छ । थोरै झोल आफ्नो इच्छानुसार हाल्नुपर्छ । यसरी तयार भएको सिपीलाई भात वा चिउरा, भुजा आदिसँग पनि खान सकिन्छ ।

यी घुँगी र सिपी बढी स्वास्थ्यप्रद हुन्छन् । यिनीहरूमा बढी क्याल्सियम पाइन्छन् । विशेष गरी तराईमा बस्ने आदिवासी जनजातिहरू यिनै खानेकुराहरू खाएर त्यसबेला औलो, गर्मी लगायत अन्य रोगहरूबाट बच्न सफल भएका थिए ।

४.२.६. धिमाल पेय पदार्थहरू

धिमाल समुदायभित्र विभिन्न संस्कारहरू जन्म, विवाह, मृत्यु लगायत अन्य भोजभतेर, जात्रा, मेला, पूजाआजा, पाहुनापात मान्दा पेय पदार्थ नभइहुँदैन् । यो सबै अवसरमा पेय पदार्थ अनिवार्य नै चाहिन्छ । धिमाल समुदायले प्रयोग गर्ने पेय पदार्थहरूमा रक्सी, जाँड, घेन्सी, ताराबामबाम पर्दछन् । धिमाल समुदायभित्र चिया, दुध, दही, मही खासै खाने चलन पाइँदैन । धिमाल भाषामा पेय पदार्थहरूलाई 'धेमालाइको गोरा चिगेलाइ' भन्ने गर्दछन् । यी पेय पदार्थहरू प्रायः सबै किराती वा मतवाली परिवारहरूमा अनिवार्य चाहिन्छ नै ।



रक्सी चुवाउँदै गरेको चित्र

चित्र नं. ७

पेय पदार्थ निर्माण गर्नु अगाडि पहिला भात पकाएर यसलाई धोक्रा, चकटी वा सुकुलमा सेलाउनु पर्दछ । त्यसपछि मर्चालाई धुलो पारी भातसँगै मोलमाल गरी प्लाष्टिकमा पोका पार्नुपर्छ र ज्वरो आउने बनाउनुपर्छ । ज्वरो आउने बनाउनेलाई धिमाल भाषामा 'मेसा लोपाका' भनिन्छ । तीन, चार दिन ज्वरो आउने गरी राखेपछि जाँडमा परिणत हुन्छ । यो जाँड प्रायः चामल, मकै, गहुँ, जौं आदिबाट बनाउने चलन छ ।

पकाएको भातमा मर्चा, सागुवा (यो धिमाल भाषामा 'भान्दाइ' रूखको फलबाट निर्माण गरिन्छ) धुलो बनाएर मुछमाछ गरी प्लाष्टिक वा कुनै कपडामा पोको पारी ज्वरो आउने बनाउने र लगभग १५ दिनपछि खान मिल्नेलाई धिमाल भाषामा 'घेन्सिगोरा वा घेन्सि' भनिन्छ । पुरा ज्वरो आएपछि माटोको गाग्रोमा हालिन्छ । माथिबाट पात र कपडाले छोपिन्छ । लामो समय ६ महिनादेखि १ वर्षसम्म राख्दा घेन्सी बन्दछ । यसलाई धिमाल भाषामा 'ताराबामबाम' भनिन्छ । यो घेन्सी जाँड नै किराजस्तो बन्ने गर्दछ । यसरी कडा खाने कि नरम खाने आफ्नो अनुकूलताअनुसार खान सकिन्छ ।

बाँकीलाई रक्सी चुवाउने काम गर्न सकिन्छ । रक्सी चुवाउँदा एकपाने, तीनपाने, छ पाने, आठपाने, दशपाने कस्तो बनाउने हो सोहीअनुसार रक्सी पार्ने चलन पाइन्छ । जति कमपाने हुन्छ, उति नै बढी कडा रक्सी बन्दछ ।

४.३ धिमाल खानाको महत्त्व र विशेषताहरू

धिमाल समुदायले खाने खाना परिकार तथा पेय परिकारहरू स्वास्थ्यवर्द्धक छन् ।

१. प्रायः सबै तरकारीहरूमा तितो चिराइतो मिसाएर पकाउने चलन भएकोले स्वास्थ्यप्रद तथा गर्मी र जाडो दुबै मौसमका लागि उपयोगी मानिन्छ ।
२. वनजङ्गलभित्रका विभिन्न हरियोपरियो सागपातको सङ्कलन गर्ने हुँदा बढी अर्गानिक स्वस्थकर पाइन्छन् । स्वस्थ जीवनको लागि बढी लाभकारी हुन्छन् ।
३. गोहोरो र वन्यजन्तुहरूका मासु सङ्कलन र परिकारहरूले औलो लगायत विभिन्न रोगहरूसँग लड्न सक्ने शक्ति प्रदान गर्दछ ।
४. खोला नदीबाट सङ्कलन गरिने माछा प्रजातिहरू, घुँगी र सिपी स्वस्थप्रद मात्र नभएर रोग प्रतिरोध शक्तिहरू प्राप्त गर्नका लागि धेरै उपयोगी मानिन्छ ।
५. वनजङ्गलभित्रका विभिन्न फलहरू खाद्यपदार्थको रूपमा सङ्कलन गर्दा बढी फाइदाजनक हुन्छन् ।
६. धिमाल समुदायमा तयार गर्ने चिचिरि, लुम, बागिया, भाका सबै वाष्पीकरणमार्फत तयार गर्ने भएकाले बढी स्वस्थप्रद हुन्छन् ।
७. घरपरिवारको करेसाबारीमा उत्पादन गर्ने हरियो सागसब्जीहरू कम्पोष्ट मल हाल्ने हुँदा बढी स्वस्थप्रद हुन्छन् ।
८. घरपरिवारमा मासुको लागि पाल्ने सुँगुर, कुखुरा, हास, परेवा साथै पोखरीको माछा स्वस्थप्रद नै हुन्छन् ।
९. धिमाल समुदायले जङ्गलबाट लगभग २२ प्रकारको च्याउहरू सङ्कलन गर्ने, १८-२० प्रकारका विभिन्न अचारहरू बनाएर खाने, नदीनालाबाट विभिन्न प्रजातिका माछा लगायत विभिन्न खाद्यपदार्थहरू सङ्कलन गर्ने, वनजङ्गलबाट विभिन्न प्रकारका सागसब्जीहरू तथा फलफूलहरू सङ्कलन गर्ने जस्ता पुर्खाका ज्ञान, सिप तथा कलाहरू पाइन्छन् ।
१०. धिमाल समुदायका पुर्खाहरू पहिला चाडपर्व वा मेला जात्रा अगाडि वनजङ्गलमा सामूहिक रूपले सिकार खेल्न जाने र ल्याएको सिकार बाँडीचुँडी मिलेर खाने गर्दथे । कुनै घरबाट सिकार खेल्न जान नसकेमा पनि त्यस घरलाई सिकार छुट्याएर दिने सामूहिकतामा आधारित चलन थियो र छ ।

११. समुदाय र परिवारमा आउनापाहुना आउँदा ढोगभेट गर्ने संस्कार छ । ज्वाईं ससुराली आउँदा साइनोले आफूभन्दा ठुला सबैलाई गाम्छा वा रूमाल समातेर खुट्टा छोएर तलबाट माथिसम्म सोहोरेर सासू, ससुरा, जेठानी दिदी, जेठु, हजुरबा, हजुरआमा सबैलाई ढोगभेट गर्नुपर्छ । साइनोले गन्यमान्य सबैलाई ढोगभेट गर्नुपर्छ । त्यस्तै सम्धीसम्धिनी भेटघाट हुँदा पनि ढोगभेट गर्ने र मिठो मसिनो जुरेको पकाइतुल्याइ गरी खुवाउने र पाहुना मान्ने चलन छ ।

१२. गाउँ समाजमा सामूहिक ग्रामथान पूजा, संसारी पूजा, टाकाबान्धा पूजा, मेला तथा जात्रा, विवाह वा मृत्यु संस्कार भएमा त्यसबेला पकाउने, सहयोग गर्नेदेखि दिएर सहकार्य गर्ने, सामूहिक रूपले बेहेरी दिइ सघाउने, पकाएर खुवाउने जस्ता सबै कार्यहरू सामूहिक रूपले समाजको नियमअनुसार सम्पन्न गर्ने चलन पाइन्छ ।

१३. धिमाल समुदायका घुँगी, सिपीका परिकारहरू, सुँगुरको मासु परिकार, तोले लुम, बागिया, चिचिरी परिकारहरू, हितिबे रक्तिका विभिन्न परिकारहरू, माछाका परिकारहरू चाहिं हालका दिनमा होमस्टे, रेस्टुराँहरूमा पनि पाक्न थालेका छन् । धिमाल समुदायका युवाहरूले सञ्चालन गरेका होटल, रेस्टुराँहरूमा यी परिकारहरू पाउन थालेका छन् । पेसा व्यवसायमा पनि समेटिन थालेको सकारात्मक पक्षहरू पनि देखिन्छन् ।

१४. समुदायभित्र गाउँको मुख्य नाइके वा मुली 'माझीवाराङ' को नेतृत्वमा सामाजिक तथा सांस्कृतिक संस्था र प्रथाजनित कानुनहरू सञ्चालन हुनेहुँदा दुःख, सुख, मेला, जात्रा, चाडपर्व, सामूहिक ग्रामथान पूजा, सन्सारी पूजा, टाकाबान्धा पूजा, झैझगडा, द्वन्द्व, जन्म, विवाह, मृत्य संस्कार आदिमा सामूहिकता भावनाको ठुलो कदर हुने गर्दछन् ।

४.४ भण्डारण गर्ने तरिकाहरू

हरेक जातजातिको आफ्नै प्रकारका खाद्यपदार्थ भण्डारण गर्ने तरिकाहरू भएजस्तै धिमाल समुदायको पनि आफ्नै प्रकारका भण्डारण गर्ने तरिकाहरू छन् ।

४.४१. माच बनाएर राख्ने:

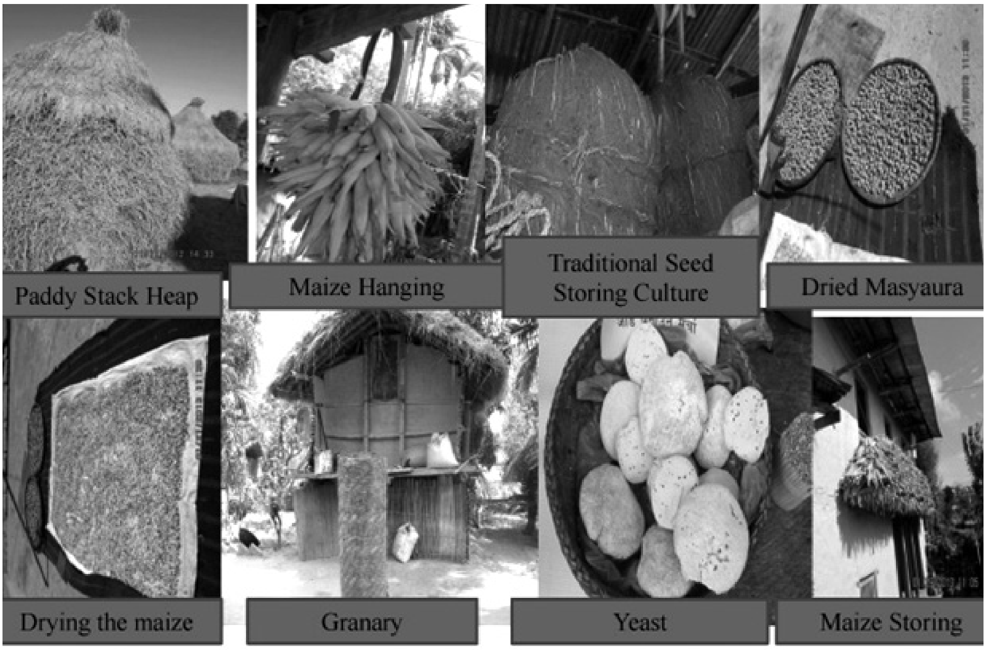
यस समुदायले पहिलादेखि नै आफ्ना समुदायका खेतीपाती भित्र्याएपछि बाँकी रहेका परालला माच बनाएर राख्ने गर्दछन् । यसरी परालको माच बनाएर राख्दा वर्षौवर्षौसम्म परालला सुरक्षित राख्न सकिन्छ ।

४.४.२. झुण्ड्याएर राख्ने:

विशेष गरी मकैका झुत्ताहरू, विभिन्न सागसब्जीका बिउहरू बोतलभित्र राखी भित्तामा झुण्ड्याउने चलन पाइन्छन् ।

४.४.३. चेलेङगीमा सुकाएर राख्ने:

खोलानालामा माछाहरू बढी पाउँदा तिनीहरूलाई भविष्यमा प्रयोग गर्नका लागि आगोमाथि चेलेङ्गी झुण्ड्याउने र सुकाउने चलन छ । त्यस्तै सुँगुर वा बंगुर मार्दा उब्रेको मासुलाई चेलेङ्गीमा सुकाएर सुकुटी बनाउने चलन छ । त्यसैगरी जङ्गलबाट सिकार खेलेर ल्याएको गोहोरो, मृगको मासुलाई पनि सुकाएर राख्ने चलन थियो । आगोमाथि सेकाउने, घाममा बाहिर सुकाउने चलन छ । त्यसपछि भविष्यमा प्रयोग गर्नका लागि भण्डारण गर्ने चलन छ ।



चित्र नं. ८

४.४.४. सुकाएर राख्ने:

बिस्कुन वा धान, गहुँ, मकै, तोरी, दाल अन्य अनाजहरूलाई धोक्रा, गुन्द्री, सुकुलमा सुकाएर पछि प्रयोग गर्ने गरी बोरा, डालो, टिन, मान्द्रोभित्र भण्डारण गरी राख्ने चलन पनि छ ।

४.४.५. चाङ ठड्याएर राख्ने:

वनजङ्गलबाट सङ्कलित दाउरालाई पछि प्रयोग गर्ने उद्देश्यले चाङको चाङ बनाएर राख्ने चलन छ । त्यस्तै गरी गोबरलाई सुकाएर चाङ बनाएर बाल्नको लागि राख्ने चलन पनि देखिन्छ ।

४.४.६. भकारीमा राख्ने:

खेतबारीमा फलाएको विभिन्न अन्नबालीहरूलाई सुरक्षित साथ पानी नभिजाइ राख्नको लागि भकारी बनाएर भकारीभित्र राख्ने चलन पाइन्छ ।

४.४.७. फुरा बनाएर राख्ने:

विभिन्न अन्नबालीका बिउहरू पहिला-पहिला धिमाल पुर्खाहरूले परालको फुरा बनाउने, गोबरले बाहिर लिप्ने र परालभित्र बिउहरू राखेर सुरक्षित गर्ने गर्दथे । हालमा पनि यो चलन गाउँघरहरूमा पाइन्छन् ।

४.४.८. टिनभित्र राख्ने:

पहिलेका पुर्खाहरूले सुँगुर मार्ने र बोसो मासुलाई बगाएर टिनभित्र हालेर राख्ने चलन थियो । यसरी राखेको मासु ६ महिना वर्षदिनसम्म खाने चलन थियो । आफूलाई चाहेको बेला बासीभात भुट्ने र दुईचार टुक्रा मासु हाल्ने र तताएर खाने चलन पाइन्थ्यो ।

४.४.९. बाँस तथा काठको ढुङ्गो:

पहिला गाईभैंसी पाल्नेहरूले दुध, दही, घिउलाई बाँस तथा काठको ढुङ्गो र ठेकी बनाएर भण्डारण गर्ने चलन पनि थियो ।

४.४.१०. माटोभित्र पुरेर राख्ने:

पहिलाका पुर्खाहरूसंग भकारी र अन्य अन्नबालीहरू राख्ने सामान नभएकाले लगभग एक डेढ मान्छे जति गहिरो माटोमुनि खन्ने गर्दथे । त्यसमाथि बाक्लो पराल ओछ्याउने र त्यसमाथि धान वा अन्नबाली हाल्ने, त्यसपछि फेरि बाक्लो पराल हाल्ने र माथिबाट माटोले पुरेर भण्डारण गर्ने चलन पाइन्थ्यो । लगभग यो चलन हालमा लोप भइसकेको छ ।

५. पुस्तान्तरण तथा हस्तान्तरण

आदिवासी धिमाल समुदायभित्रको पाकशिक्षाको ज्ञान, सिप, कला तथा प्रविधिहरू हालका युवा पिढीहरूले खासै चासो, अध्ययन तथा अनुसन्धान, दस्तावेजीकरण र प्रकाशनतिर ध्यान नदिनाले धेरै प्राचीन कुराहरू लोप भइसकेका छन् भने केही लोप हुने अवस्थामा छन् । गाउँघरमा निरन्तरता हुँदै आएका खानपिनका परिकारहरूको सट्टा बजारिया तथा परसंस्कृतिका परिकारहरू, विदेशी परिकारहरू होटल तथा रेष्टुराँमा पाक्ने परिकारहरूप्रति हालका युवा जमात बढी आकर्षित भएका पाइन्छन् ।

हिजोका धिमाल पुर्खाहरूले वनजङ्गलबाट सङ्कलन गर्ने खाद्यपदार्थहरू जस्तै सागसब्जीहरू, फलफूलहरू, च्याउहरू, सिकार खेली सङ्कलन गर्ने मासुहरू आजका दिनमा सङ्कलन गर्नका लागि बन्देज नै भइसकेको अवस्था छ । अहिलेका बालबालिकाहरूले नाम मात्र इतिहासमा पढ्न पाउने निश्चित भइसकेको छ ।

सिरजात, जातिरि, पूजाआजा, पार्बा, विभिन्न चाडपर्वहरू, बिहे भोजमा खाने परिकारहरू भने हालसम्म निरन्तरता पाइन्छन् । युवाहरू आफै पकाउने कार्यमा संलग्न भइ पकाउन सिक्ने र सामूहिक रूपले बाँड्ने र अन्य व्यवस्थापनमा सरिक पनि हुन्छन् ।

६. चुनौतीहरू

धिमाल समुदायका पुर्खाहरूले धेरै प्रकारका खाद्यपदार्थहरू वनजङ्गलबाटै सङ्कलन गर्ने चलन थियो । हालमा देखा परेका चुनौतीहरू यस प्रकारका छन्:

१. वनजङ्गलबाट सागसब्जी, फलफूल, च्याउ र सिकार गरी मासु सङ्कलन गर्न नपाउने नीतिहरू लागु भएको छ । खोला नदीबाट माछा मार्ने र माछा खाद्यपदार्थ सङ्कलन गर्नमा रोक लगाइएको छ ।
२. धेरैजसो युवा जमात वैदेशिक रोजगारमा जाने हुँदा परसंस्कृतिको ग्रहण गर्दै आफ्ना संस्कार, संस्कृति र खानपिनका परिकारहरूको बारेमा खासै चासो राखेको पाइँदैन ।
३. समुदायका खानपिन लगायतका भाषा तथा संस्कृतिको बारेमा खोज, अध्ययन तथा अनुसन्धान गर्न सकारात्मक नदेखिएका अवस्था छ ।
४. समुदायभित्र नेतृत्व गर्ने जातीय संस्थाले पनि समुदायका खानपिन परिकार, भाषा, संस्कृति, पहिचान र इतिहासजस्ता सवालहरूको दिगो विकासमा योजनाहरू निर्माण गर्न नसकेका अवस्था छ ।
५. संस्थागत अनुसन्धान, दस्तावेजीकरण, प्रकाशनका कार्यहरू खासै हुन नसकेको अवस्था छ ।

७. समाधानका केही उपायहरू

नेपालको संविधान २०७२ को धारा ३६ मा प्रत्येक नागरिकलाई कानुन बमोजिम खाद्य सम्प्रभुताको हक भएको हुँदा यस समुदायका मानिसले आदिकालबाट वनजङ्गलबाट सङ्कलन गर्ने सागसब्जी, च्याउ, फलफूल तथा मासु वातावरणीय सन्तुलन राख्दै सङ्कलन गर्न पाउनुपर्छ । अन्तर्राष्ट्रिय महासन्धि आइएलओ १६९ र युएनड्रिपले पनि आदिवासी जनजातिको अधिकारहरूलाई सुनिश्चित गरेका छन् । यी कानुनी प्रावधान तथा हक-अधिकारहरूलाई तीन तहको सरकारले कार्यान्वयन गर्न अपरिहार्य छ ।

सन्दर्भ सामग्री

अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठन . (२००९) . अभ्यासमा आदिवासी जनजाति अधिकार . अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठन महासन्धि १६९ निर्देशिका . नयाँबाटो सानेपाः अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठन नेपाल कार्यालय,सानेपा, ललितपुर ।

श्रेष्ठ, अमन . (वि.सं.२०७२) . संवैधानिक विकासक्रम तथा नेपालको संविधान . काठमाडौः राष्ट्रिय सूचना मञ्च, काठमाडौं, नेपाल .

दिवस, तुलसी . (२०३९) . धिमाल लोक–धर्म र संस्कृति . काठमाण्डौः नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान ।

धिमाल, सोमबहादुर . (२०६६) . धिमाल इतिहास भाग-१ . मोरङः धिमाल जाति विकास केन्द्र, नेपाल, उर्लाबारी-६, मोरङ, नेपाल ।

धिमाल, सोमबहादुर . (२०६८) . धिमाल जातिको चिनारी . ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान, जावलाखेल ललितपुर र धिमाल जाति विकास केन्द्र नेपाल, उर्लाबारी ६, मंगलबारे, मोरङ ।

उपाध्याय, श्रीराम, विष्ट, महेन्द्र र सूर्य गुरूङ . (वि.सं. २०७७) . सामाजिक अध्ययन तथा जीवनोपयोगी शिक्षा कक्षा ११ . भक्तपुरः नेपाल सरकार शिक्षा, विज्ञान तथा प्रविधि मन्त्रालय पाठ्यपुस्तक विकास केन्द्र, सानोठिमी, भक्तपुर (पृ.५८-६२) ।

धिमाल, सोमबहादुर . (२०७४) . धिमाल संस्कार र परम्परागत उपचार पद्धति . काठमाडौः नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, कमलादी, काठमाडौं .

नेपाली, रोहित कुमार . (२०३५) . दोघरे र कारीकोशीका धिमाल . झापाः पञ्चायत प्रशिक्षण केन्द्र ।

दाहाल, डिल्लीराम . (२०३६) . धिमाल लोकजीवन अध्ययन . काठमाडौः नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान ।

धिमाल, सलबहादुर . (साल उल्लेख नभएको) . दिङ धिमालको वंशावली . दमकः झापा ।

Kuhnlein, H.V., Erasmus, B., Spigelski, D. & Burlingame, B.(Eds).(2013). Indigenous Peoples' Food System and Well-being. Interventions and Policies for Healthy Communities. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment, Rome.

Park, Sunmin, Hongu, Nobuko & James, S. (2012). Native American Foods: History, Culture and Influence on Modern Diets. Journal of Ethnic Foods Volume 3, Issue 3, September 2016, Pages 171-177. Retrieved from Native American foods: History, culture, and influence on modern diets - ScienceDirect

Roman, B. & Russell, S. (2009). Southeast Asia Food and Culture. Submitted at Northern Illinois University, retrieved from http://131.156.68.45/outreach/SEAFood&Culture.htm[11/16/2009

Dhimal, S.B. (2018). Exploring The Relationship Between Language and Culture in Dhimal. (Ed.) Prof.Dr. Muhammad Wolfgang G.A. Schmidt. Germany: Disserta Verlag, Imprint der Diplomica Verlag GmbH, Hamburg.

Dhimal, Som Bahadur. (2016). The Majhi Warang System of the Dhimal Community. Lalitpur : Nepal Govt. NFDIN(National Foundation for Development of Indigenous Nationalities).

Dhimal, Som Bahadur. (2018). A Study on The Dhimal Food Culture and Festivals in the eastern Nepal. Lalitpur : Nepal Govt. NFDIN(National Foundation for Development of Indigenous Nationalities).

Rai, Janak. (2013). Activism As a Moral Practice : Cultural Politics, Place-making and Indigenous Movements in Nepal. PhD Dissertation submitted at The University of Michigan, USA.

अध्ययनको लागि समूहगत छलफल कार्यक्रमहरू

१. काठमाडौं जिल्लामा समूहगत छलफल
२. भातेगौडा बजारमा समूहगत छलफल
३. कारीकोशी गाउँमा समूहगत छलफल

अन्तर्वार्ता सूचकसूची

क्रमसंख्या	नामावली गाउँ	नामावली	उमेर समूह
१	पदम धिमाल	भातेगौडा बजार, मोरङ	५५ वर्ष
२	तिलक बहादुर धिमाल	कीर्तिपुर बजार, मोरङ	५० वर्ष
३	सिसमाया धिमाल	जोरपाटी, काठमाडौं	६० वर्ष
४	कर्णबहादुर धिमाल	लालभित्ती, मोरङ	६७ वर्ष
५	वीरबहादुर धिमाल	अठियाबारी, मोरङ	७७ वर्ष
६	उपकार धिमाल	माइलाबारी, झापा	७३ वर्ष
७	कानमाया धिमाल	खरखरे, दमक, झापा	५६ वर्ष

Raute Nomad's Living Heritage of Nepal: Traditional, Modern, and Future Debates

Lal Bahadur Pun, PhD[1]

Purna Bahadur Nepali, PhD[2]

Abstract

Raute[3] is the last nomadgroup in Nepal. As mentioned in the Act 2058 of National Foundation for Development of Indigenous Nationalities, this group falls under the category of the endangered group whereas the Constitution of Nepal has enlisted them under the category of the minority. According to a field study (2022), the total population of Raute is 143. Largely, the forestlands, riverbanks, and open spaces of the villages of the Achcham District of the Sudurpashchim Province, Salyan, Jajarkot, Dailekh, Surkhet, and Kalikot Districts of the Karnali Province, and Dang District of the Lumbini Province are the homes of Raute. This group moves from one place to another within these districts. On this note, the purpose of this paper is to explore the living heritage of Raute. Some academia, researchers, and national and international organizations have undertaken studies about Raute. However, there is a dearth of a detailed study and analysis of Raute's living heritage. On this ground, we have attempted to undertake this research from an ethnographic vignette. Our ontological position is an interpretative paradigm tailoring

1 Dr. Lal Bahadur Pun is affiliated to Kathmandu University, Public Policy Lab, Center of Excellence and Policy Think Tank in Public Policy and Governance. https://policylab.ku.edu.np. *<lalbpun@yahoo.com>*

2 Kathmandu University, Public Policy Lab, Center of Excellence and Policy Think Tank in Public Policy and Governance. https://policylab.ku.edu.np

3 Raute is a group of nomads in Nepal. Thus, we have used the term 'Raute' in plural form in the whole text.

it with the multiple reality, in which we have used conversational interview, observation, and discussion methods along with stocktaking work to glean information about Raute and to truss the epistemic positionality. We have theoretically used the narrative approach to interpret the living heritage of Raute. Nowadays, Raute has largely drawn the interests of the government of Nepal, policymakers, academia, researchers, and the public. This research largely contributes to unfolding debates and dialogue about the past, present, and future of the living heritage of Raute for informed decision-making.

Keywords: *Raute, living heritage, nomads, conceptual territory, forests, open access*

Introduction

In Nepal, Raute is the only nomad group. On the basis of the Central Bureau of Statistics (2011), the National Foundation for Development of Indigenous Nationalities has listed that this group falls under the category of the endangered group whereas the definition of the Constitution of Nepal 2015 ensured this group under the category of the minority. During the field study in the month of August 2022, we noted 143 populations of Raute. For this group, the forestlands, riverbanks, and open spaces of the villages of the Dang, Salyan, Jajarkot, Dailekh, Surkhet, Achcham, and Kalikot districts are the homes, where this group moves from one place to another in the aforesaid districts in search of resources for survival. Even at the time of the death of a family member, Raute concurrently moves from the existing homes. On this note, the purpose is to explore the living heritage of Raute because Raute largely has become a research salad for academia, researchers and, national and international organizations. In such a condition, there is a dearth of a detailed study and analysis of Raute's living heritage. Nowadays, Raute has largely drawn the interests of the government of Nepal, policymakers, academia, researchers, and the public. The lasting outcome is that this research largely could contribute to creating debates about the past, present, and future pathways at the cost of Raute's living heritage.

The population census 2011 has put two groups. A group of Raute, who used to move around Dadeldhura and its vicinities, has permanently settled with the support of the government. Another group of Raute primarily lives in the conceptual territories of the aforesaid districts, who is purely known as a crystal nomad group. In this assertion, we have attempted to uncover the living heritage of Raute, who has been maintaining the nomadic life for about 900 years, because this group moves from one place to anotherwith their own decision and plan. In the interval of some years, Raute returns to the previous places from where they had moved on. During the field visit, one of the villagers shared this information with us that Raute comes to the same place in the interval of 12 years. From this statement, we understood that Raute mostly moves in a circular way within the conceptual territories incessantly. Raute absolutely lives the nomadic life.

In this paper, we also have discussed the methodological and theoretical pathways, which paved the way for this research. Presenting the nomadic life of Raute, we have sketched a portrait of past studies, which were undertaken by scholars about the nomads and Raute people from which we derived research insights for further studies. In the same way, we also have outlined the living heritage of Raute before imparting their alteration of living style at large. In the end, we have drawn a conclusion with some thoughts to be surfaced in the future about Raute.

Methodological and Theoretical Pathways in the Study

To study the living heritage of Raute, we have attempted to unfold this research from an ethnographic method; in the words of Hulst et al. (2015), ethnography is detailed descriptions that have to be contextualized to make sense. We studied the life and the activities of Raute which this group performed in everyday life. Ethnography additionally engrosses the stories of people (Merlijn, 2020), and "better stories create more space" (Behrenshausen, 2019, p. 69). This ethnographic research is full of Raute'sstories. Within the ethnographic premise, we have used to inscribe Raute's "everyday life experiences" (Dwyer & Emerald, 2017; Malcolm, 2016; O'Reilly, 2012).In this research, we tried to spell out the ways of Raute's living to explore the heritage. Likewise, we also have attempted to inject the idea of Chilisa (2012), who talks about whose knowledge coconuts in a book, "Indigenous Research Methodologies". In addition, an interpretative paradigm is our ontological position by tailoring it with the multiple reality, in which we have beseeched conversational interview, observation, and discussion methods along with stocktaking work to glean information as well as stories about Raute to implore the knowledge, which is our epistemic positionality.

Theoretically, we have trussed the narrative approach to interpreting the living heritage of Raute, as Nigel (2020) has claimed that change can be occurred without compromising the culture. Pertinently, this theory is pasted to oversee the changing dynamics of Raute.

Knowing Nomadic Life

Raute itinerant travels from place to place in search of food items, such as monkeys, vegetables, wild fruits, etc., and non-food items, such as wood, pure water, shelter, etc. for their survival. To substantiate this excerpt, we took an idea of New Internationalist (2022), which mentioned that, for nomads, forests are resources because of the availability of wild fruits or vegetables, animals (meat, milk, and wool), and wood (logs or firewood, etc.) from which they ensure their livelihoods.Thus, nomads live a natural life because they depend on the resources of the forests in the world.Furthermore, we have borrowed

the view of Rao and Gupta (2015), who claimed that nomads are those travelers, who move from place to place to find animals and food for survival. The living style of Raute of Nepal is also natural. This group remains untouched by other groups of people because of “cultural boundaries" (Barth, 1969).

During the field observation in August of 2022, we also noticed that Raute of Nepal does not have permanent homes because this group does not freeze in one place. Or, this group does not stay a long time in the same place. According to New Internationalist (2022), globally, nomads do not have identity cards as well as citizenship certificates because nomads do not permanently live in a fixed place. During the field engagement, we also noticed that Gurans Rural Municipality of the Surkhet District of the Karnali Province has distributed identity cards to Raute of Nepal but this group does not care about such identity cards because of the frequent mobility from one place to another or one district to another. Collectivity is the nature of nomads like Raute. To assert this view, we took a statement by New Internationalist (2022) as it further illustrated that nomads have collective properties, they do not have personal as well as household assets. Even, the Raute of Nepal does not possess properties in its individual ownership. In the case of receiving something, the group divides it into equal shares. Therefore, nomadism is a natural life moving from one territory to another without any consent from the government and the fixity of properties.

Studies on Raute

In the journey of this study of the living heritage of Raute, we hugely engaged ourselves in stocktaking work to academic journal articles and books, which were written by national and international experts on the issue of Raute. In addition, we reviewed the reports of government, non-government, bilateral, and multilateral organizations. In the same way, we fetched some ideas from popular newspapers.

The historical anecdote shows that, up to the year 1983, Raute used to live in caves and stone holes in the jungle. Nowadays, this group prefers to live nearby the settlements of other communities or choose open places, which are adjacent places from the forest area. The mobility trend shows that by spending a few days in one place, Raute moves to another in search of better options for living. Still, this group wants to be scavengers because this group does not have an interest to assimilate with the other groups of people. This group loves their forest life. This is a worldview.

Raute is a small band of nomads. Despite their small number, this group specifically has been categorized into three different clans. As Bandhu et al. (2012), Reinhard (1974), and Shahu(2019) have illustrated the clans of Raute, who areKalyaal, Raskoti, and Sovansi. While moving from one place to another, all these clans move together within

conceptual territories making a single band and living together wherever they go. Mainly, these clans mostly have a connection with marriage among themselves. Young girls and boys of one clan can get married to boys and girls of another clan of Raute. Thus, there is a reciprocal marriage relationship among these three clans. To substantiate this excerpt, we have injected a view of Bandhu et al. (2012) as they mentioned, "Marital relations take place only across the clans" (p.2). Customarily, girls and boys are not allowed to get married to other communities even today.

In the journey of stocktaking work, we also took ideas from the government report. The Nepal Government (2020) put Raute under the hill *Janajati*[4], who is also an endangered community in Nepal.For Raute, the government seems also liable to some extent. Additionally, we noted that different levels of government also have been providing food and non-food items on regular basis. There is health and educational support from some non-governmental organizations (i.e., Social Service Center [SOSEC]Dailekh, GraminSudharManch, Action Aid Nepal, Save the Children, UNICEF, Care Nepal, and AEIN Luxembourg), which we experienced reading the literature.

Furthermore, we read a report from the Global Environment Facility [GEF]/Small Grants Program [SGP](2011) as this report mentioned that Raute has knowledge and skill inwooden products and learned to hunt monkeys for many centuries. These are the means of survival. This community largely bears traditional knowledge and skills of living even today. However, the degree of knowledge and skills has been declining over years. During the field visit, we saw Raute's dependency on allowance now. This group neither has been using its indigenous knowledge and skills nor the modern ones. With the purpose of enhancing the capacity of Raute, a few organization(i.e.,SOSEC, Dailekh)has attempted to provide skillful training to enhance their knowledge and skills in woodcraft-making work.

In the journey of reviewing the literature, we also assessed the ideas of Reinhard (1974) as he wrote on the issue of Rāute. This is the first academic product, which reveals the living condition of Raute. This academic piece shows the concurrent situation of this group in a detailed way. In the process of stocktaking work, we also attempted to understand a view ofBista (1978) as he stated the condition of Raute at large. As he claimed, Raute depends on the hunting of langur and macaque monkeys. This group gathers forest tubers, fruits, and greens regularly for survival. In addition, Raute carves wooden bowls and boxes, such as*Madhus*[5], *Thal*[6], *Pirka*[7], kitchen spoons, bowls, etc.

4 *Janajati* is indigenous nationalities of Nepal.

5 *Madhus*is a wooden box.

6 *Thal*is a plate to eat.

7 *Pirka* is a small mat for sitting.

to trade for goods and obtain grains, irons, clothes, and jewelry with the local people. Raute does not share the hunting strategies, worship practices, and dialects to maintain purity. Keeping such skill secret is Raute's living heritage. The literature also reveals that most people in the village believed that Raute had very effective magical powers and spells, which this group always uses in catching monkeys and would use human beings, especially women, whenever this could be found alone or in small numbers (Bista, 1978). However, this is an illusion because Raute does not do this. In the field study, we also noticed that the situation of Raute is becoming different; as this group nowadays depends on cash and kind supports for their livelihood. In addition, this gradually has been dropping its indigeneity.

In around 1980, Gurung studied Rautedescribing its mobility from place to place for survival. This group does not engage in farming activities. In addition, Raute eats wild fruits, tubers, and yams. Gurung (1980) articulated that Raute makes wooden bowls of sizes. The grains are exchanged with wooden artifacts to make living. Like other scholars, Gurung (1980) also claimed that monkeys are their favorite food, which we also noted during the discussion with Raute. This group customarily does not collect and drink the running waters of the river and used to drink only spring water. However, it is an old myth. Hence, Gurung (1980) mostly described the cultural practices of Raute.

Now, we put our efforts into reviewing the literature of Gautam and Thapa Magar (1994) as they did an ethnography study of Raute, who is a nomadic hunter and food gatherer Thus, Raute does not have permanent settlements in any place. The study of Gautam and Thapa Magar (1994) revealed that Raute keeps roaming the region between the Siwalik hill in the south and the Himalayan highland in the north. In around the decade of the early 1990s, Raute never remained for more than 10 to 21 days in a single place but nowadays this group stays for 115 days in a place. This group even today follows the pattern of movement. Anyway, this group is considered to be the aborigine of Nepal. The literature of Gautam and Thapa Magar (1994) further described physical characteristics, dress, ornaments, and life-cycle rites, including marriage practices, religion, economic life, and status. Moreover, a report by GEF/SGP (2011) also showed a feature of Raute. This project also has highlighted the condition of Raute at large.

Globally, nomads are classified into three categories in the world. The first one is nomadic hunters and gatherers, who even today engage in the hunting of animals and gather them for their living. This group of nomads moves from place to place for hunting and gathering of wild animals. The second category of nomads is pastoral nomad, who engages in keeping animals. Animals become the source of livelihood. This group mostly

keeps animals for milk, wool, meat, fertilizer, and the load carrier. In addition, the third group is the peripatetic nomad, who is known as traders. Moreover, the Raute of Nepal falls under the first category.

On the basis of countries, nomads of the world are classified into twelve types. Bedouins of Israel, Sami of Scandinavian countries and Russia, Masai of Kenya and Tanzania, Tatan Reindeers of Mongolia, Gaddi of India, Irish of Ireland, Bushmen of South Africa, Amazigh (Berbers) of North Africa, Nukak of Columbia, Raute of Nepal, Gabra of Kenya and Ethiopia, and Kwaskai of Iran are the nomads in the world (Orlando, 2019). In different countries, there are different types of nomads and they have their own identities. It is a belief that more than ten semi-nomads exist in different parts of the world.

In different periods, some researchers (e.g., Bista, 1978; Gurung, 1980; Khadka, 2017a, 2020b, 2021c; Rana, 2010; Reinhard, 1974; Shahu, 2019; Yasin, 2017, including organizations, such as SOSECDailekh, 2022); United the Global Environment Facility [GEF]/Small Grants Program [SGP], 2011; World Ethnographies, 2016) have undertaken studies to find the ingredients for myriad audiences, who have the zeal of understanding and knowing the facts about Raute. In addition, Acharya (2022), Chhantyal (2013), Fortier (2002a, 2004b, 2019c), Gurung (2000), Gurung et al. (2014), Katha Express (2019, November 5), Khadka (2017), Khadka (2020a, 2021b), Luitel (1999), Nepal Human Rights Year 2022 (2022), Nepali (2023), Rana (2010), and Sharma (2012) have undertaken studies about Raute from myriad perspectives. As researchers, we fetched ideas from these academic deeds. In addition, we also have reviewed the studies of international scholars, who have contributed to studies of nomads. In this line, Ecsedy (1981), Hirst (2020), Jonathan (2015), Johnson and Sailus (2022), and Toirkens (2011) also have undertaken research on nomads around the world. These scholars have contributed to digging out the conditions of hunters-gathers and their ways of living. Academic pieces of these scholars have helped us to substantiate the study of the Raute nomad.

In the course of the literature review, we have fetched the idea of Das et al. (2014),who said that the political representation index of the Raute is zero. Even, in the state mechanism, the Raute has nil participation. In our observations of the activities of Raute, we noticed that this group does not engage in economic, social, administrative, and development activities that were designed by the modern state and non-state entities.

As a part of stocktaking work, we also took an opportunity tounfold the ideas of Bandhu et al. (2012), who have undertaken a sociolinguistic survey of Raute from the linguistic point of view. Other than this, these scholars have opened an avenue not

only for linguistic researchers of Raute but also for policymakers and academia, who have keen interests in the field of Raute. They have uncovered the broad spectrum of this community. By and large, this piece of research provided an ingredient to enrich our paper.

Reviewing these myriad pieces of literature, we understood that Raute used to be rich in living heritage in the past. Even today, this group has largely preserved the living heritage but some changes can be seen in behaviors and practices. In the future, what will happen? It is a concern of all i.e. state and non-state entities.

Uncovering Raute's Living Heritage

Raute themselves are a living heritage because this group still has been living the natural life with its own special practice. To substantiate this view, we also have injected a view of Nigel (2020) as he mentioned that living heritage signifies oral traditions, arts, social practices, rituals, festive events, and the knowledge and skills related to craftsmanship. For us, Raute's way of living is a heritage because this group lives the natural life. In other words, Wijesuriya (2017); Wijesuriya, Jane, and Court (2017) further claimed that living heritage consists of religious and pilgrimage sites. In this paper, we have attempted to present some performances and practices of Raute, which are confined as living heritages at large.

The nomadic nature of Raute is to move from place to place in search of alternative ways of living. This group perennially moves to new places within the conceptual territories. During the field visit in the month of August 2022, we noticed that the minimum stay of Raute at a place is three days whereas the maximum day of stay is up to 115 days. In a conversation with a chieftain of Raute, we noted his version as he said;*we do not disclose beforehand where to go* (Field Note, 2022). This means disclosing the date and time means putting oneself at risk. In the field, as researchers, we came to know that, in a year, Raute moves up to 18 times. This means this group changes its location up to 18 times.

Likewise, as said above, Raute used to fetch water from the spring and drink it. As researchers, we witnessed that women, especially girls were fetching water on their heads using the vessels. It is simple work for Raute girls but it is not easy work for others like us.For this, they have the special knowledge and skills to carry on such full vessels with water.

Similarly, Raute collects food items and non-food items from various sources, such as hunting and gathering activities and government allowances. All families of Raute share those items in the groups on an equitable basis. In this line, in a conversation with a chieftain of Raute, he said, *eklaikhayeko, kholale bagayeko[eating alone is like*

flowing by the river] (Field Note, 2022). From this, we noticed that Raute exposes a sense of collectivity.

It was an opportunity for us to see the living and sleeping beds under the tents. While we saw the sleeping beds, we became curious to understand the view of the Raute male. We became open to talking with him. In this conversation, he said, *I can easily sit and sleep in such a small hut and cold place* (Field Note, 2022). The way of Raute's living is unique. This shows this group can easily adapt to a natural setting whether it is a cold or hot place.

Moreover, Raute has special knowledge and skills to carve woodcrafts. This group chops trees to sculpt different wooden items, which can be used by Raute itself and other communities. In the past, Raute used to exchange those wooden crafts with grains but nowadays this group sells in both cash and kind. In the field observation in August 2022, we observed that Raute was chopping trees to carve wooden plates, boxes, and ladles to sell and buy food and non-food items. Even, this group cuts down trees for firewood as well.We also noticed that this knowledge and skills were learned from their seniors or ancestors. Raute carves wooden utensils and exchanges them for food items but nowadays, they sell them for money as well, which we also experienced. This is one of the main sources of making livelihood.

Additionally, after a baby's birth, the Raute priest gives a name to a newly born baby according to its customary laws. Even today, Raute does not accept marriage with other groups of people**.** Likewise, the death ritual is unique in Raute. *After the death of a member ofthe group, after cremating the dead body, the group leaves that particular place and moves to another place for the peaceful soul of the deceased person, a young man said* (Field note, 2022).

Even today, Raute has special knowledge and skills in monkey hunting. In a discussion, a young Raute explained how this group hunts monkeys, a Raute said, *we have a special mantra/jadu (magic). We use that while we chase monkeys. If we use that mantra/jadu, monkeys cannot escape from us. In such a way, we catch monkeys*. During the field observations, *we also saw a net, which could be used to trap monkeys. We also saw them knitting the net using their knowledge and skills* (Field note, 2022). For younger generations, Raute cultivates such knowledge and skills at the age of teens and youths.

It is not a surprise. Raute is an example of honesty. Stealing is a sin for Raute even today. In the past, taking and touching money was also a sin. In addition, not taking anything from others without any compensation also used to sin for this group. Thus, it is a *garikhanejati* (skillful group). In our journey of research, we also understood that Raute is very much respectful to women and children. This group is stubborn, which we also experienced as researchers at the time of interactions.

Alteration in Raute's Lifestyle

In the journey of research, we understood that, in recent days, Raute has exposures to other places and meet different personalities. The newspapers highlighted some glimpses of Raute while this group visited different places, such as urban areas, shops, government offices, etc. Even at the time of movement, Raute gradually accesses new accessories, such as the use of a tractor to move from one place to another. Such support is given by some organizations.

Traditionally, Raute used to drink local liquor but nowadays this group drinksalcohol prepared by other communities. This shows that excessive alcoholism has become a problem for this group. In the past, Raute used to be an independent group. This group used to hesitate to take any things from others. Over years, Raute accepts government allowances in both cash and kind. Even in the field observation, we saw that Raute does not hesitate to ask for money and other items. Gradually, Raute, especially youngsters have an attraction towards modern ways of living. To substantiate this statement, we have fetched a view of Nigel (2020) as who mentioned that modernity becomes synonymous with change. In other words, to accept modern amenities is to accept changes largely.

Raute of Nepal has drawn the attention of the government authorities, the public of the conceptual territories, policymakers, researchers, universities, and academia. In addition, the Karnali Provincial Government has allocated resources to distribute to this group. During the fieldwork in August month of 2022, we also noted that the local people or community, where Raute goes and lives, express their worries about their arrival because the arrival of Raute creates numerous problems in the surroundings of the village, even where Raute goes and lives a short span of time. Raute makes the surroundings filthy with their defecation, which can bring pandemic in the arrival community. This group massively cuts down trees, which can pose disasters like floods, landslides, and pandemics (Government of Nepal, 2020).

Based on information from eyewitnesses, non-governmental organizations, private entities, and the Government of Nepal (2020), the population size of the Raute has been decreasing over years. In a recent conversation with a journalist, we also came to know that the Raute women are not pregnant for the last one and a half to two years. This indicates that the problem in Raute is culminating.

From the field observation and conversation with the chieftains of Raute, we noticed that the cultural practices of this group have gradually been vanishing because of encroachment upon the Raute habitat i.e. forest, and of influences of modern instruments and globalization. Raute, who is an endangered group in Nepal, is more vulnerable to food insecurity because the traditional occupation of woodcraft is being vanished over

years. The other way around, it was an opportunity for us to see the water-fetching work of the Raute women, who were carrying water the water tape. While we saw this, it helped us to understand the changing pathway of living because the literature had fed us that Raute fetches water from the water spring or flowing stream or river. This eyewitness crosscuts the information of the literature largely.

Receiving money, taking something from others free of cost, and stealing others' items used to be a sin for Raute in the past. Nowadays, it has become a fable for all. From the field observation in 2022, we noted that Raute has a temptation for money, which is almost being used to buy liquors. Consequently, all age groups-children, youths, and adults drink alcohol from early morning to late evening. Likewise, it is not difficult for Raute to ask something from the villagers and newcomers. We can see deviated behaviors in Raute if we compare the past and present behaviors.

Conclusion: Traditional, Modern, and Future Debates

Even in the 21st century, living a nomadic life is a unique feature of Raute. This way of living is a living heritage at large. Symbolically, sticking to an original culture is a social boundary (Barth, 1969). Such attribute of Raute resembles the historical anecdote of 4000 to 5000 years old. More than 95 percent of our ancestors used to live such a life while Raute is doing it today. However, Raute is no more in original living because of encroachment of the modernization and globalization. Raute neither has been practicing and performing the original cultural practices nor adopting the modern ones. Because of this condition, this group is at the crossroads of traditional and modern ways of living. Raute is “grappling with modern ways of living" (Nigel, 2020). Whether Raute likes or dislikes, change adores this group. This means, in the past, Raute used to live in an original setting. A deviation has occurred in Raute. The future is unpredictable for Raute but it can be argued that Raute's 900 years old ways of living can be altered in the future. It is relevant to add a view of Nigel (2020) as he claimed that a gradual change can be possible without deleting the living heritage.The future pathway is to ensure the change of Raute preserving and protecting the originality of Raute because change is an inevitable condition for Raute too.The originality in Raute can be seen in the past. Some changes can be observed today. In addition, in the future, change can occur in Raute. It allows the site to remain within its cultural context, including an acceptance of the ongoing change (Nigel, 2020). However, the living heritage of Raute should remainun broken.

Based on experts' views, literature, and field studies, the conclusion can be drawn in three streams. The first stream is that Raute should be left as it is. It is the right of Raute to decide whether to be settled or be free from the permanentbond. The second stream

is that Raute should permanently be settled at a specific place. This attracts the role of the government to settle Raute in a permanent place. The last stream is that the gradual change in Raute is inevitable using education as an instrument. It is a global trend and it can be applicable in the case of Raute as well. In this debate, some scholars think of the gradual change of Raute as Nigel (2020) also articulated.

Acknowledgments

We, researchers, would like to owe our sincere thanks to Raute people, who provided the ingredients of information during the research study. Mr. Hira Singh Thapa, the then chair, Mr.MadhavBhattarai, the Program Manager, and the entireteam of Social Service Center (SOSEC) Dailekh are also in the loop of appreciation for the necessary support all the way. We cannot escape without appreciating AEIN Luxembourg, SOSEC Nepal, KU Policy Lab, and Karnali Provincial Government for their institutional support and encouragement during the entire study.We additionally must acknowledge the help of Mr. Sanjay Kumar Pun, who edited the language of this paper. We also would like to thank the Indigenous Nationalities Commission, the Government of Nepal, and its authority for creating and providing a space for paper presentation and publication. Lastly, we are not hesitant to appreciate Dr. Tara Mani Rai, an Assistant Professor at the Central Department of Linguistics, Tribhuvan University, who even at the last minute provided some literature about Raute that became fruitful to enrich this paper.

References

Acharya, R. (2022). *The Rautes in Nepal*. Sanjun.https://www.sanjun.com.np/2021/11/the-rautes-in-nepal.html

Bandhu, C. M., Sharma Pathak, L., & Rai, T. M. (2012). *A socio-linguistic survey of Raute: A Tibeto-Burman language* (A report). Central Department of Linguistics, Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal. https://cdltu.edu.np/raute/

Barth, F. [Ed.]. (1969]. *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Little, Brown, and Company.

Behrenshausen, B. G. (2019). Cultural studies in the present tense. *Cultural Studies, 33*(1), 68-74. https://doi.10.1080/09502386.2018.1543337

Central Bureau of Statistics. (2011). *Population census 2011*. Government of Nepal

Chhantyal, Y. M. (2013). *About Raute: An ethnic group of Nepal* [Video file]. YouTube. Namastenepali DC. https://www.nepalisawesome.com/2014/08/last-nomadic-tribe-of-nepal-raute.html

Chilisa, B. (2012). *Indigenous research methodologies.* Sage.

Constitution of Nepal. (2015). *Nepal law commission*.

Das, A. K. L., Gautam, T. R., Subba, C., Gurung, Y., Shakya, K., &Suwal, R. (2014). *The Nepal multi-dimensional social inclusion index. Diversity and agenda for inclusive development.* Central Department of Sociology/Anthropology, Tribhuvan University.

Dwyer, W., & Emerald, E. (2017). Narrative research in practice: Navigating the terrain. In R. Dwyer, Dais, & Emerald, E. (Eds.), *Narrative research in practice: Stories from the field* (pp. 1-26). Springer.

Ecsedy, I. 1981). Nomads in history and historical research. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, 35*(2/3), 201-218, 219-227.

Fortier, J. (2002). The arts of deception: Verbal performances by the Rāute of Nepal. *The Journal of the Royal Anthropological Institute, 8*(2), 233-25.

Fortier, J. (2003). Reflections on Raute identity. *Studies in Nepali History & Society 8*(2), 317-348.

Fortier, J. (2004). Without the forest: There is no life. *Annual Editions: Anthropology, 04*(05), 61-65.

Fortier, J. (2019). *A comparative dictionary of Raute and Rawat: Tibeto-Burman languages of the central Himalayas*. The Department of South Asian Studies, Harvard University, Cambridge, MA, USA. https://searchworks.stanford.edu/view/13484656

Gautam, R., & Thapa-Magar, A. (1994). *Tribal ethnography of Nepal*. Book Faith India.

Global Environment Facility [GEF]/Small Grants Program [SGP]. (2011). *Rautes: The last nomads of Nepal*. https://www.sgp.org.np/videos.php

Government of Nepal. (2020). *National adaptation plan 2021-2050*.

Gurung, H. K. (1980). *Vignette of Nepal.*SajhaPrakashan.

Gurung, J. M. (2000). *Raute: A study*. Foundation for the Development of Indigenous Nationalities, Kathmandu, Nepal.

Gurung, O., Rawal, N., &Bista, P. B. (2014). *Raute of Nepal.* Central Department of Sociology/Anthropology, Tribhuwan University, Kathmandu, Nepal.

Hirst, K. K. (2020). *Hunter-gatherers - People who live on the land. Who needs to plant crops or raise animals?* ThoughtCo. https://www.thoughtco.com/hunter-gatherers-people-live-on-land-171258

Hulst, v. M., Koster, M., & Vermeulen, J. (2015). Ethnographic research. *Encyclopedia of Public Administration and Public Policy, 3rd Ed.*, 1335-1339. https://doi.10.1081/E-EPAP3-120051222

Johnson, R., &Sailus, C. (2022). *Hunter-gatherer: Way of life with facts and examples*. Study.com. https://study.com/learn/lesson/hunter-gatherer-overview-facts.html#:~:text=Hunter%2Dgatherers%20are%20people%20who,an%20area%20to%20gather%20food.

Jonathan, S. B. (2015). The past in the present: A living heritage approach — Meteora, Greece. *Conservation and Management of Archaeological Sites, 17*(3), 289-291. http://dx.doi.org/10.1080/13505033.2015.1129803

Katha Express. (2019, November 5). *The king of forest. The story of Raute.Episode-04* [Video file]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=6Pw1SfVRLUk&t=1s

Khadka, N. B. (2017). The Endangered Raute Tribe: Ethnobiology and Biodiversity. *Banko Janakari*, *8*(2), 44. https://doi.org/10.3126/banko.v8i2.17784

Khadka, S. (2020a). *Raute samudayko samksipta parichaya* [Brief introduction to Raute community]. Raute Lopunmukh Simantakrit Barga Utthan Pratisthan Nepal.

Khadka, S. (2021b*). Rautekoanaupcharikarthatantra: Rautesamudayleprayoggarnebanaspati, kath and bhandakundaharu* [Informal economy of Raute community: Forest, wood, and woodcrafts].RauteLopunmukhSimantakritBargaUtthanPratisthan Nepal.

Luitel, Y. (1999). *BhramanshilRaute: Eksamajsastriya Adhyayan* [Brave Raute: A sociological study. Nepal Rajkiya Pragya-Pratisthan. http://107.170.225.98/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=14859&shelfbrowse_itemnumber=15617

Malcolm, J. (2016). Diaspora as an ethnographic method: Decolonial reflections on researching urban multi-culture in outer east London. *Young, 24*(3), 222-237. https://doi.org/10.1177/1103308815618138

Merlijn, v. H. (2020). Ethnography and narrative. *Policing and Society, 30*(1), 98-115. https://doi.10.1080/10439463.2019.1646259

Nepal Human Rights Year 2022. (2022). *The Raute community: A study of the conditions in the last 15 years*.

Nepali, H. B. (2023). Banena Raute niti [Not built policy]. *Jawala Sandesh*. https://jwalasandesh.

Linguistic Archaeology in Indigenous Kiranti-Kõits Contexts of Nepal

Dr. Lal-Shyãkarelu Rapacha[1], *Post-PhD*

Abstract

'Linguistic Archaeology' is one of the structural-evidence or data-based research methodologies helpful for decolonizing indigenous peoples for claiming and reclaiming their organic indigenous identity and knowledge in linguistic structures as well as nomenclature of any indigenous languages of the whole indigenous world including Nepal. In this regard, Nepal's linguistic diversity mostly in the case of indigenous languages is the best methodology for indigenous researchers or experts to find out or explain organic indigeneity, identity, knowledge, land-territory, history and semanticity of ethno-clanonyms (clan + names) through morphological analyses. This methodology in Nepal's indigenous contexts was first started by Malla (1981) in his seminal paper 'Linguistic archaeology of the Nepal valley: A preliminary report'. His paper was the first eye-opener for indigenous researchers and scholars now to be extended and reworked on Smith's (1999) theory of 'Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples'. Thus, this paper proposes to explore indigenous knowledge in linguistic nomenclature and structures ascrucial steps to decolonize indigenous peoples all over the world or of Nepal by eliciting self-evident linguistic data mainly from indigenous Kiranti-Kõits (colonizer's exonyms: Sunwar, Mukhiya etc. see Rapacha 2005, 2016, 2022 and elsewhere) and comparatively some other selected indigenous Kirantiand non-Kirantilanguages of Nepal.

Key words: *linguistic archaeology, decolonization, organic identity, knowledge*

1 Dr. Rapacha (Post-PhD) is Principal at United College, Lalitpur. <*kirantirapachalal@gmail.com*>

Introduction

In post-1990's decolonial or de-Sanskritized indigenous context of Nepal, linguistic archaeology is one of the fundamental methodologies to be applied while carrying out researches by indigenous researchers for indigenous researchers locally and globally. Malla (1981 reprint 2015) for the first time in present indigenous contexts initiated and applied the methodology in his seminal article 'Linguistic archaeology of the Nepal valley: A preliminary report'. In his articleMalla meticulously and clearly has shown that nearly 80% toponymic nominal nomenclatures(2015 pp 227-246) of the pre-historic *Yalākhom* (in Kiranti language) Nepal valley written in Nepalese epigraphy are of non-Sanskrit in origin.

Apparently, his research findings suggest that of Kirātaperiod of pre-historic Nepal known as *Yalākhom* (present Nepal valley), inhabited until recently by the Sino-Tibeto-Burman language speaking Newārs. Such majority of nomenclature nominals are the strongest evidence for modern Kirāta people and their existence in *Yalākhom* or the present Nepal valley. Additionally, Malla's three other papers viz., 'River-Names of the Nepal Valley: A Study in Cultural Annexation' (2015 pp.247-260), 'The Profane Names of the Sacred Hillocks' (2015pp.261-269), and 'Nepāla: Archaeology of the Word' (2015pp.270-284) prove that indigenous organic toponyms, loconyms, hydronyms, oronyms in later historical periods were Sanskritized or colonized with deceitful and intentional replacements as 'Other' or 'Obscure or meaningless' in Indo-Aryan nominal semantics.

In today's world, linguistic archaeology as one of the self-evident and linguistic data-based entity is the best tool of research to be app.lied or utilized by indigenous researchers and experts in order to 'discover' (in Smith's 1999 p.160 sense) and re-discover indigenous people's organic identity nominal nomenclatures semantically meaningful in indigenous languages and in their core lexicon to be separated from the colonized one. In linguistic archaeology, we practitionersvalue phone, phoneme, morpheme and lexeme equally while digging out linguistic fossils in all phones, phonemes, morphemes and lexemes possible and available in that particular indigenous language. When in application phase, the research gap is to apply phone by phone, phoneme by phoneme, morpheme by morpheme, lexeme by lexeme and culmeme (the smallest segment of culture) by culmeme.

Now, this paper's main objective is to extend and relink Smith's (1999) theory of decolonizing methodologies with linguistic fossils to relink (in Limbu's (2017 and 2021) sense) world's indigenous peoples' common plights with particular example from

Kiranti-Kõits (colonizer's exonyms: Sunwar, Mukhiya etc.) indigenous people of Nepal. Some of her methodological projects like 'claiming, celebrating survival, indigenizing, revitalizing, connecting, reading, writing, reframing, restoring, returning, networking, protecting, creating, sharing, and naming'(1999 pp.142-162) out of 25 methodological projects are of much more relevance in Nepalese indigenous peoples'[2] contexts.

Data in naming process

Indigenous peoples all over the mother earth have and had their own organic indigenous languages before reaching or arrival of colonizers in America, Canada, Africa, Australia, New Zealand, India from Europe and Caucasia regions. Before the colonizers reached in those lands, indigenous peoples had already inhabited and named the indigenous land-territory in their own languages. Similarly, the Nepal Himalaya was inhabited by Sino-Tibeto-Burman language speaking Mongoloid Kirat (from Oirat cf. Rapacha 2018) populations before the advent of Caucasoids in the Nepal Hills and Himalayas (cf.Chatterji 1998 [orig. 1951; revised 2nd edition 1974). Later in history due to sociolinguistic and socio-cultural contact pressures their name transformed or developed into diverse Kiranti-speaking languages and cultures along with rugged geographic isolations of easter Himalayas of Nepal.

At present, they are diversified in more than two dozen Kiranti languages and cultural groups from *Wollo* 'hither, near', *Majh* 'mid' to *Pallo* 'far' Kirat land-territory of eastern part of Nepal Himalaya comprising the contemporary Bagmati Province and ProvinceOne[3]. Linguistic data of naming or nomenclatures (Table 1 Linguistic Map 1) having linguo-archaeological importance have been presented and analyzed in this paper from all three Kirat (cf. Rapacha 2016 pp.284-316) land-territory.

Naming in organic ethnonym Kiranti-Kõits

Regarding the organic indigenous auto-ethnonym, Rapacha (2005, 2022 and elsewhere) notes thatthe Kiranti-Kõits किराँती-कोँइच people are scarcely known to the scholarly world outside of their expropriated indigenous *Wollo* 'hither/near' Kirat *Kipat* (communal land) area. A very few linguistic and socio-anthropological studies are available on them mainly in offensive or victimized exonym 'Sunwar/Sunuwar'. They are also known as 'Mukhiya

2 In Nepal's context, indigenous peoples as defined by National Foundation for Development of Indigenous Nationalities (NFDIN) Act 2002 are those peoples having (i) distinct collective identity; (ii) own language, religion, tradition, and culture; (iii) own traditional relatively egalitarian social structure; (iv) traditional homeland and geographical area; and (v) written or oral history that traces their line of descent back to the occupants of territories before they were integrated into modern Nepal within the present Nepalese frontiers.

3 Province One's proposed *de facto* name is Kirat Province, however due to the dominant ruler or Indo-Aryan colonizer or Sanskritization class's negative thought or misinterpretations on indigenous identity-based name till today, no naming process has taken place even after 2nd provincial elections on the 4th of November, 2022.

मुखिया' in another Indo-Aryan colonial terminology. With that 'Mukhiya' power-title, they had very limited local rights to collect land revenues as suppressive feudal lords of their own people in their settlement areas for the colonizers.

Besides 'we'indigenous people are facing victimizationof epistemic violence by colonizers in media including lexicographers, textbook writers and journalists regarding theexonyms 'Sunwar or Sunuwar' vs. 'Sunar' (goldsmith)–the Indo-Aryan term for untouchable (dehumanization) Dalit caste group in Hinduism; which they ignorantly or forcibly lump those indigenous people together interchangeably in their writings.

Such ignorance or coercion has aggravated their fear psychosis of being proud in their own indigeneity ('indigenizing' in Smith's term) and they do not have to lie themselves as 'Rai' another Indo-Aryan term for 'village head' (cf. Rapacha 2022 and elsewhere). Now, we claim (Smith 1999) and re-claim our group's organic ethnonym identity as Kiranti-Kõits(endonym/auto-ethnonym) irrespective of exonyms like Sunwar (Sun+war (Indo-Aryan etymology) 'people residing on the west bank of Sunkoshi river' as suggested in literature cf. Rapacha 2005), Sunuwar, Bhujuwar (Indo-Aryan etymologies suggesting loconym), Pirthwar (Indo-Aryan etymology suggesting loconym), Mukhiya (Indo-Aryan etymology suggesting official post, title), Jisuki (blending of Ji(jicha) +Su(nuwar) + (Ki) rat created by Hari Jijicha Sunuwar Kirat). HariJisuki's daughters presently have academic certificates, citizenship certificates and passports in this Jisuki family names.

Naming in organic ethno-clanonyms

In this section now we look at some morphological dissection or taxonomy and classification of morphemes suggesting clanonyms of Kiranti-Kõits indigenous people and their language to trace morphophonemically meaningful namingin their mother tongue as shown in Table 1 below:

Table 1: Kiranti-Kõitsclanonyms and morpho-semantic aspect/matrix

Serial #	Reconstructed Cla-nonyms in Roman Spelling and spoken form	Phonemic representation	Morpho-semantic aspect/matrix
01	Binicha Binich	/bi-n´i-cā/बि–नि–चा बि–नि–च	cow-V-INF (v.t) 'to squeeze something, e.g., cow for milking' (n.) 'milk-man, legendary king'
02	Bigyacha Bigya(ch)	/bi-gyā-cā/बि–ग्या–चा बि–ग्या–च	cow-V-INF (v.t) 'to look after cows' (n.) 'a cow-herder' (p/c with LokpriyaMuli-cha-Sunuwar)
03	Bujicha Bujich	/bu-dz´i-cā/बु–'जि–चा बु–'जि–च	V.INTF-V-INF (v.t) 'to break something abruptly' (n.) 'one who breaks some-thing abruptly'

04	Bramlicha Bramlich	/brəm-li-cā/ब्रम्–लि–चा ब्रम्–लि–च	buckwheat V-INF (v.t) 'to remain, decorate the buckwheat' (n.) 'one who performs such action'
05	Darkhacha Darkhach	/d̪ār-k^{h}ā:-cā/दार–खाः–चा दार–खाः–च	UR-V-INF (v.t)'to tear noisily' (n.) 'one who tears something noisily'
06	Dasucha Dasuch	/d̪ə-s´u-cā/द–'सु–चा द–'सु–च	PAR-V-INF (v.t) 'to darn, repair, mend' (n.) 'one who darns'
07	Debbacha Debbach	/d̪ɛb-bā-cā/देब्–बाः–चा देब्–बाः–च	UR-V-INF (v.i) 'to stay, sit' (n.) 'a settler'
08	Digarcha Digarch	/d̪i-gər-cā/दि–गर–चा दि–गर–च	below-soil-pot-INF (v.t) 'to be friend-ly, toponym in Tibet' (n.) 'one who is friendly'
09	Durbicha Durbich	/d̪ur-bi-cā/दुर–बि–चा दुर–बि–च	UR-V-INF (v.t) 'to be full' (n.) 'one which becomes full'
10	Phaticha Phatich	/p^{h}ə-t̪´i-cā/फ–ति–चा फ–ति–च	UR-V-INF (v.t) 'to separate, filter' (n.) 'one who filters'
11	Gaurocha Gauroch	/gəu-ro-cā/गउ–रो–चा गउ–रो–च	ten-v-INF (v.t) 'to open immediately' (n.) 'one who opens immediately'
12	Gongrocha Gongroch	/goŋ-ro-cā/गोङ्–रोः–चा गोङ्–रोः–च	UR-V-INF (v.t) 'to open noisily' (n.) 'one who opens noisily, title/post'
13	Jespucha Jespuch	/dzɛs-p´u-cā/जेस्–'पु–चा जेस्–'पु–च	V-V-INF (v.t) 'to blast having burnt' (n.) 'one who blasts having burnt'
14	Jijicha Jijich	/dzi-dz´i-cā/जि–जि–चा जि–जि–च	UR-V-INF (v.t) 'to break violently' (n.) 'one who break violently, sweet, polite'
15	Jenticha Jentich	/dzyɛ̃- t̪´i-cā/ज्यैँ–ति–चा ज्यैँ–ति–च	UR-V-INF (v.t) 'to separate, filter' (n.) 'one who separates'
16	Katicha Katich	/kā:-t̪´i-cā/काः–ति–चा काः–ति–च	one-V-INF (v.t) 'to darn, mend' (n.) 'one who darns, remains aloof' (p/c with UttamKaticha-Sunuwar)
17	Khunlicha Khunlich	/k^{h}ũ-l´i-cā/खुँ–लिँ–चा खुँ–लिँ–च	UR-V-INF (v.t) 'to put on, wear' (n.) 'one who puts on'
18	Kyabacha Kyaba(ch)	/kyā-bā-cā/क्या–बाः–चा क्या–बाः–च	UR-V-INF (v.i) 'to stay, sit' (n.) 'one who stays or sits'

19	Khyonpaticha Khyonpatich	/kʰyõpə-ʈi-cā/ ख्योँप–ति–चा ख्योँप–ति–च	book-V-INF (v.t) 'to cover with a book, separate, filter' (n.) 'one who covers with a book or hides under the pile of books (p/c with Ganga Katicha [married to a Je˜ticha clan]; narrated to me a war story in Tibet during the prehistoric time, where one hid himself under the piles of books and that is how the cla-nonym has been derived)
20	Kyuinticha Kyuintich	/kyuĩ-ʈ̯ʼi-cā/क्युइँ–तिः–चा क्युइँ–तिः–च	UR-V-INF (v.t)'to separate, filter' (n.) 'one who separates'
21	Kormocha Kormoch	/kor-mo-cā/कोर–मो–चा कोर–मो–च	landslide-so-INF (v.t) 'to take place a landslide' (n.) 'one who dwelt in a landslide taking area' [koromy-olšotsuŋ(n)tsimibā?šopəʈikɛmkor-motsdumšonəm (p/c with Lokpri-yaMulicha-Sunuwar)]
22	Laspacha Laspach	/ləs-pā-cā/लस्–पाः–चा लस्–पाः–च	V:go:2DU-VR-INF (v.t) 'to open up' (n.) 'one who opens up for himself or herself'
23	Linocha Linoch	/li-no-cā/लि–नो–चा लि–नो–च	bow-V-INF (v.t) 'to prepare a bow' (n.) 'one who prepares a bow'
24	Lonkucha Lonkuch	/lõ:-ku-cā/लौँ–कु–चा लौँ–कु–च	UR-V-INF (v.t) 'to come up' (n.) 'one who comes'
25	Lunkicha Lunkich	/lũ-k(ʰ)ʼi-cā/लुँ–'कि–चा लुँ–'कि–च	UR-V-INF (v.t) 'to burn' (n.) 'burn'
26	Mulicha Mulich	/mu-li-cā/मु–लि–चा मु–लि–च	time-V-INF (v.t) 'to remain something after use' (n.) 'one who dwells in the first ancestral family house' (LokpriyaMulicha-Sunuwar, p/c)
27	Nasocha Nasoch	/nā-so:-cā/ना–सोः–चा ना–सोः–च	sun-V-INF (v.t) 'to set the sun' (n.) 'one who sets like the sun'
28	Ngawocha Ngawoch	/ŋā-wɔ-cā/ङा–वः–चा ङा–वः–च	LOC-V-INF (v.t) 'to enter' (n.) 'one who enters first, elder brother'
29	Nomlicha Nomlich	/no(ə)m-li-cā/नोम्–लि–चा नोम्–लि–च	UR/love-V-INF (v.t) 'to remain, put on' (n.) 'one who puts on, remains'
30	Pargacha Pargach	/pər-gā-cā/पर–गाः–चा पर–गाः–च	UR-V-INF (v.t) 'to walk' (n.) 'one who walks'

31	Pretticha Prettich	/prɛt̪-t̪´i-cā/प्रेत्–'ति–चा प्रेत्–'ति–च	V-V-INF (v.t) 'to jump, separate, filter' (n.) 'one who jumps'
32	Rapachad Rapach	rā:-pə-cāरा:–प–चा रा:–प–च	V-V-INF (v.t) 'to make something rot' (n.) 'a catalyst'
33	Rapicha* Rapich	rā:-pi-cāरा:–पि–चा रा:–पि–च	V-V-INF (v.t) 'to come' (n.) 'one who comes'
34	Rawacha Rawach	rə-wā-cāर–वा:–चा र–वा:–च	UR-V-INF (v.t) 'to plough' (n.) 'one who ploughs' (<ruwātsā 'to plough the land'; p/c LokpriyaMuli-cha-Sunuwar)
35	Rudicha Rudich	ru-di-cāरु–दि–चा रु–दि–च	field/land-V, (below)-INF (v.t) 'to go for bringing' (n.) 'one goes for bring-ing'
36	Rujicha Rujich	ru-dzi-cāरु–जि–चा रु–जि–च	field/land-V-INF (v.t) 'to break sth.' (n.) 'one who divides property'
37	Rupacha Rupach	ru-pā:-cāरु–पा:–चा रु–पा:–च	land, field-V-INF (v.t) 'to open' (n.) 'one who used to dwell in a cave known as Rupāpũkʰĩ' (Bed Rupacha-Sunuwar and LokpriyaMulicha-Sunuwar, p/c)
38	Shyochulcha Shyochul(ch)	šyo-cu(l)-cāश्यो–चुल्–चा श्यो–चुल्–च	mouth-UR/v: thrash-INF (v.t) 'to thrash' (n.)'one who thrashes'
39	Susucha Susuch	su-su-cāसु–सु–चा सु–सु–च	UR/who-who/V-INF (v.t) 'to seal, pack' (n.) 'one who seals'
40	Teppacha Teppach	t̪ɛp-pā-cāतेप्–पा:–चा तेप्–पा:–च	V-V-INF (v.t) 'to open, e.g., a bag' (n.) 'one who opens'
41	Thangracha Thangrach	Tʰāŋ-rā-cāठाङ्–रा:–चा ठाङ्–रा:–च	fence-V-INF (v.t) 'to rot' (n.) 'one who provides support'
42	Tholocha Tholoch	tʰo-lo-cāथो–लो–चा थो–लो–च	place/V.INTF-V-INF (v.t) 'place/to turn gently' (n.) 'a settler, dweller' [kyuĩ-t̪´i-cālāthušāləšopət̪ikɛmtho-lo-cād̪umšo; p/c LokpriyaMuli-cha-Sunuwar]
43	Tonkucha Tonkuch	t̪õ:-ku-cāतौँ–कु–चा तौँ–कु–च	meeting-V-INF 'to come in the meeting' (n.) 'one who presides the meeting'
44	Thungucha Thunguch	tʰũ:-gu-cāथुँ–गु–चा थुँ–गु–च	mind, (fig) wisdom-V-INF (v.t) 'to ap-pear' (n.) 'one who is wise'

45	Tursucha Tursuch	t̪ur-su-cātुर–सु–चा तुर–सु–च	t̪urs 'grave'-V-INF (v.t) 'to darn, mend' (n.) 'one who darns' [also one who is born on the graveyard; p/c Lok-priyaMulicha-Sunuwar]
46	Wangdecha Wangdech	wəŋ-d̪ɛ-cāवङ्–दे–चा वङ्–दे–च	enter-V-INF (v.t) 'to say' (n.) 'one who says'
47	Yat̪acha Yat̪a(ch)	yā-´t̪ā-cāया–'ताः–चा या–'ताः–च	V-V-INF 'to take something away swiftly' (n.) 'one who takes something away swiftly'

Source: Rapacha (2005 pp.21-25, Rapacha (2016 pp.284-316)

* = doubtful, 2 = second person, DU = dual, UR = unknown root, n. = noun, v.t/i =verb transitive/intransitive, INF = infinitive, INTF = intensifier, LOC = locative, p/c = personal communication, PAR = particle, sth. = something, /t̪/ =/त/, /d̪/=/ द/,/ɛ/= /ए/

š /š/ =शो

Explanation: Probably some more clanonyms may appear here.

Table 1 above shows that available and possible 47 clanonymsin autonomous Kiranti-Kõits indigenous language are semantically meaningful in categoric description morpheme by morpheme in its organic indigenous lexicon. Categorically, all morphemes in the table contribute nominal or verbal and infinitival meanings in the naming process of clanonyms. Semantically, all these clanonyms suggest historical events, profession, doer, attitude, characteristics, manner etc. This rich morpho-semantic clanonyms in 27 Kiranti linguistic groups is preliminarily studied by Rapacha (2016) by linking and re-linking them in historical contexts as one of the best agenda or projects in indigenous research of Nepal.

In the same manner, their endonym or auto-ethnonym Kõits कोँइच [kõits] /kõic/also is meaningful in their indigenous mother tongue. The organic indigenous endonym *Kõits* is derived from *kõicha* [kõitsā] कोँइचा/kõicā/ (kõ-i-tsā phonetically and kõ-i-cā phonemically) as the verbal (v.) lexemehaving its meaning 'to show (fig.) to guide' (देखाउनु वा निर्देशन गर्नु). Usually, the final vowel /-ā/ /-आ/ in spoken form of the endonym *kõitsā* कोँइचा (v.) in the lexicon of the language gets dropped out and remains as *kõits* कोँइच (n.) meaning 'guide or leader'. This semantic aspect of the lexicon *Kõits* कोँइच and meaningful morphemes *kõ-i-tsā* as linguistic fossils of the indigenous mother tongue have no space in the colonizer's dictionary and out of notice or knowledge since, indigenous peoples are the colonized one and easily can be dehumanized in the colonizer's domain of knowledge, administration, academic institutions including its mainstream media. Apparently, the dehumanization process is disrespect or even epistemic violence for/on indigenous peoples.

Since the inception of modern and the so-called unified Nepal with the conquests of Gorkha (Pradhan 2009), the Nepalese indigenous peoples have undergone sociopolitical, linguistic, cultural and psychological trauma for centuries. This traumatizing process for many indigenous critics, researchers and scholars has manifested in the form of internal colonization of the indigenous peoples particularly categorized in Indigenous Two within 'indigenism' (Lee 2006) or post-colonial and native science/indigenous paradigm (Cajete2000) frameworks. Even after the post-1990's indigenous movements in Nepal, internal colonization is still an ongoing process campaigned first by Prithivi Narayan Shah and his allies–the colonizer Columbus of Nepal, hence the following measures till today are rampant as tools to oppress the Nepalese indigenous peoples:

- Linguistic hegemony—colonizers' languages
- Glorification of colonizers' culture
- Privileging certain race/caste groups over indigenous peoples
- Employment for colonizers and high caste groups
- Exploitation of raw, natural resources
- Mandatory market for colonizer-finished foods
- Disruption of traditional economy and residence
- Arbitrary boundaries—designed for colonizer's convenience, not according to indigenous boundaries
- Simplified communication—other as simpleton
- Christianity/Islam/Hindu vs. traditional/indigenous religion
- Creating a new "class" of the colonized—indebted to colonizer masters
- Class/caste status for colonizers
- Improvements in standard of living for some, lowered standard for 'Others' etc.

These inhumane or dehumanizing measures have forced the Nepalese indigenous peoples to delink (in Limbu's (2017 and 2021) sense) them from their own mother tongues, cultures, original identities, economies including from their own territories.As a result, their participation in nation building is insignificant and marginalized as for instance they were conspiratorially sold to the British Raj in order to ignite the imperial/colonial power under the colonial mercenary label 'brave Gurkha' (cf. Pradhan. 2009) for more than 200 years ago.

It has served as a process of assimilationist brainwash for losing the diverse identities of the indigenous populations of which the loss of their organicclanonyms(Table 1) or endonyms/ethnonyms can be taken as an example. Thus, the linguistic archaeological frame of indigenism and native science in the context of rising social justice for the colonized ones, are laudable as the indigenous peoples are losing their identities phone by phone, phoneme by phoneme, morpheme by morpheme, lexeme by lexeme and culmemeby culmeme.

This loss can palpably be seen in 'Sunwar' exonym and in related clanonyms (Table 1 and beyond) elsewhere in researches carried out by outsiders. After a cursory survey of the distribution and internal comparison of important linking or re-linking clanonym's suffix morphemes having linguistic-paleontological meaning and importance in 27 Kiranti language groups (Kõits, Bayung, Ra Dhu, Jerung, Hayu, Radu, Khaling, Kulung, Nachiring, Rodung (Chamling), Tilung, Sampang, Puma, Thulung, Koyee, Mewahang, Newahang, Lohorung, Yakthung, Yakkha, Yamphu, Athpre, Belhare, Chintang, Chulung, Kirawa and Dungma(li) from *Wollo* 'hither/near' to *Pallo* 'far' Kirat see Appendix A for linguistic Map 1) we now examine into the orthographically wrong, inaccurate and inconsistent ethnonyms and clanonyms of the Kiranti-Kõitsexonyms in the past literature (outsiders' view) in line with this study's research methodology in linguistic archaeology or paleontology. Here we shall observe their problematic misspellings as well as misrepresentation, which are meaningless in their indigenous cultural and semantic paradigms (cf. Rapacha 2005, 2016, 2022 and elsewhere) at least for a fluent native speaker of Kiranti-Kõits such as –

SANWAR* (sic; Beams 1867 [rpt. 1960pp.20-21])

SANWAR* (sic; Bezruchka 1985: 325 [5th edition; 1st 1972]) appeared for the first time in a photograph caption: 'A Sanwar woman wearing *Cheptisun* (*N*) 'earring' and two types of nose ornaments. (Photo: Dave Hardenbergh)

SUNAWAR* (sic) census year: 1881; earlier distribution: Bengal (Singh 1996 p.928)

SUNUWAR – PoI (People of India) Equivalent: SUNUWAR

Census years: 1891, 1901, 1911, 1941; earlier distribution: Assam, Bengal, Sikkim, Elsewhere; present distribution: Sikkim: throughout the state, Uttar Pradesh: Dehradun, West Bengal: Darjeeling, Jalpaiguri, West Dinajpur (Singh 1996 p.929)

SUNUWAR (SUNWAR), census year: 1931; earlier distribution:

Sikkim (Singh1996 p.930)

SUNUWAR, **Synonyms**: Mukhiya (Chief), Sonwar[1] [(sic) Sikkim] Groups/sub-groups: Barathare, Dasthare[1], Jirel [Sikkim; now Jirel has been classified as an independent indigenous group in Nepal, *my information*]

Barathare, Dasthare [Uttar Pradesh]; [is a false classification in suppression and imitation of the Hindu rulers in the past and even at present some orthodox people think it to be so; *My comment added*]

Titles: Mukhiya [Sikkim], Mukhia [Uttar Pradesh]

Surnames: Mukhiya, Sunuwar [Sikkim]

Exogamous units/clans: Aditya, Bisu, Busyabisu, Bomyany, Chabbalich, Dongan, Durbic, Goma, Gorya, Grangden, Gyan, Gyapok, Hem,Himal, Jayatich,

JhumbaJyoitishi, Kanshi, Kaumourch, Kusya, Laspach, Linoch, Lukhich, *Moktan*[2], Mulich, *Negi*, Phatich, Porophan, Pukrin, Rawach, Rujich, Shyam, Silirg, Sree, Srim, Suchich, Surjya, Syangbo, *Thing, Thokar, Waiba, Yonjan*[Sikkim]

Exogamous units/clans (thar): Kari Lasa, Seni [Uttar Pradesh]

Septs (thar): Brahmilcha*, Shhapaticha*, Durbicha, Jashkucha*, Jespucha, Jijicha, Jireli*, Katicha, Khyongpoticha, Kinticha*, Kyohbohcha*, Loikicha*, Pargacha, Rahpacha*, Rajicha*, Shushicha*, Thoholacha*, Thumucha*, Wangdecha, Yaktacha*, Yeti* in Darjeeling and Nepal [H.H. Risley1891] (Singh 1996pp.1798-1799)

Alternate names: SUNUWAR, SUNBAR* (sic), SUNWARI* (sic),[3]MUKHIYA, KWOICO* (sic) LO [SONOWAR* (sic), SONOWAL*(sic) in *Ethnologue* 2005 p 479] (www.ethnologue.com/showlanguage.asp?code= SUZ)

Sunwari*(sic): Shafer (1953 see note 3)

Sunwari*(sic): Genetti (1988b and 1992 see note 3)

Sunuwari*(sic): Sunuwar (2003 see note 3)

Sunuwar: *Sikkim Government Gazette* (1994 cf. in Rapacha 2005) Explanation II-'The expression 'Sunuwar' includes Koincha* (sic)/ Mukhia' [actually the alternative term 'Koincha'* (sic) must correctly be spelt as Kõits कोँइच; cf. Rapacha 2005].

Most of these ethnonyms and ethno-clanonyms cited here with asterisk and underline are problematic in their orthography except for three terms 'Kiranti-Kõits or Sun(u)war/Mukhia', which apparently and meaninglessly diversified with their semantic loss from language contact and domination or assimilation situations (cf. Abbi 1992pp.39-49) especially with the Indo-Aryan languages like either Nepali in Nepal or Hindi in India on Kiranti-Kõits is a case of delinking or colonized in their tribal or indigenous history and also it is the loss or decay of indigeneity. This process has become their inheritance of loss due to external or colonial pressure.

Now after analyzing and interpreting morphological identity and meanings of ethno-clanonyms and endonym or auto-ethnonym, we move on to the examples of toponyms or loconyms (naming land territory and locality), hydronyms (river, rivulet, brooks' name in Kiranti-Kõits and the rest of 27 Kiranti language groups), oronym (hill, cliff, Mt. names). A toponymic study by Rai and Chamling (2017) is a recent and exhaustive claim and re-claim of Kirat nations' (*Wollo* 'hither/near/, *Majh* 'mid/middle' and *Pallo* 'far') toponymic evidence that helps researchers to understand the Kirat land territory in their organic linguistic forms and identity. Their study reveals that those toponyms in their locality have been replaced or Sanskritized or colonized in different periods of historical development of modern Nepal.

As Witzel (1991 p3) notes, "In the context of the Himalayas there are, however, two disturbing factors, one, the influence of Sanskrit name-giving and secondly, the steady

spread of the Nepali language as a *lingua franca*. Both obscure the original distribution of names. For example, name such as Narayani, Kamala, Bagmati< Skt. *Vagmati*, Uttar Ganga (in Dhorpatan) are comparatively late Sanskrit substitutes for often unknown local names. Similarly, the continuing eastward spread of Nepali, which has been occurring since the Middle Ages, frequently obliterated, and still continues to efface more and more of the local names" (cited in Rai and Chamling 2017 p 103). Here Witzel's main concern of linguistic archaeological naming is followed by Malla's (1981 and 2015) research findings that of more than 80% toponymic evidence include from non-Sanskrit lexicon related to indigenous Kirāta languages family (i.e. Sino-Tibeto-Burman mega family) indicating the first native or indigenous setters in *Yalākhom*(Kiranti lexicon) or the later Nepal valley.

Conclusion

Semantically meaningful data (include phonemes, morphemes, lexemes and nomenclature nominals) of Kiranti-Kõitsclanonyms' linguistic structures and other nominal nomenclature(s) presented and analyzed in Table 1 of this study prove the importance of linguistic archaeological research of world indigenous peoples including Nepal. Organic semantic identities of indigenous peoples before colonization underlie in their mother tongue's linguistic structures as analyzed or decolonizedby indicating misrepresentations and epistemic violence in this paper. Today's intellectual or academic need for indigenous researchers is to restore those linguistic archaeology by applying the tool discovered or re-discovered in Kirant-Kõits as an example for naming, indigenizing, revitalizing, connecting, claiming, celebrating survival, restoring, returning, networking, protecting, and sharing' (Smith 1999pp.142-162) indigenous knowledge worldwidephone by phone, phoneme by phoneme, morpheme by morpheme, lexeme by lexeme and culmemeby culmeme.

Notes

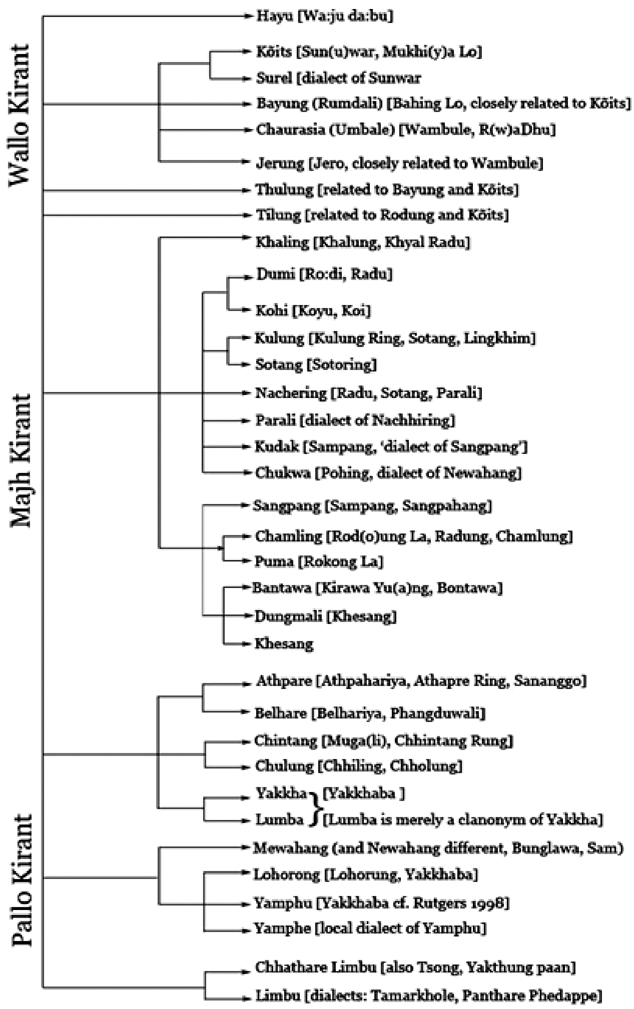
1 All underlined words [I did it to the original author's version] are either of Indo-Aryan [Indic] Nepali stock or corrupted form and do not exist in Kirānti-Kõits lexicon; and there is no system of clanonyms as such in Kirānti-Kõits as in Indo-Aryan paradigm to my knowledge until today. The underlined and italicized clans are either of Rajput e.g., Negi or of Tamang/Murmi, e.g., Thokar.

2 Moktan, Thing, Thokar, Waiba and Yonjan are Tamang/Murmiclanonyms, which are underlined and italicized as well. One cannot be sure why these clans have been lumped into the Kiranti-Kõits clanonyms as exogamous units.

3 'Sunwari' is a twice Nepalized [Indo-Aryanized or Indicized] name of the Kõits in Tibeto-Burmanlanguage family, which first appeared in Shafer (1953) and later in Genetti (1988 and 1992) and cf. Sunuwar (2003 [VS 2060]). Genetti might have added

the Indo-Aryan Nepali suffix *-i* while generalizing from Newa (based on Prof. T.R. Kansakar's e-information (2004) →Newar→Newari, another Tibeto-Burman language of the Nepal valley and Dolakha district etc. The other alternate name 'Sunbar' is the first one in its (Kiranti-Kõits) written history, which I never heard in my boyhood or in adulthood or as a researcher. It might be purely an auditory error of the occidental linguists. So is the case with the last alternate name 'Kwoico [actually Kõits] Lo'; whereas its appropriate representation is Kõits Lo: कोँइच लोः which can be [kõĩtslʷo:] phonetically. The other alternative colonial title exonym MUKHIYA nowadays is written without 'Y' in Sikkim's official documents (see Rapacha 2005 Appendix D) and all speakers who have adopted this name in Darjeeling or elsewhere in India write without 'Y'.

Appendix A: Interrelated Kiranti languages of *Wallo*, *Majh* and *Pallo* Kirant, eastern Himalaya, Nepal



Source: Rapacha*et al* (2008 after Bradley 1997)

References

Abbi, A. (1992). Language death and language conflation: A paradoxical oscillation, *South Asian Language Review*, II, 2pp. 39-48.

Beams, J. 1867. *Outlines of Indian Philology with a Map Showing the Distribution of Indian Languages*. Calcutta: Government Printing Press.

Bezruchka, S. (1985) [1st edition, 1972].*A Guide to Trekking in Nepal*(5th edition). Seattle, Washington: The Mountaineers.

Bradley, D. (1997). 'Tibeto-Burman Languages and classification'. *Papers in Southeast Asian linguistics* No.14: [*Tibeto-Burman Languages of the Himalayas*] pp.1-72.

Cajete, G. (2000). *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. New Mexico: Clear Light Publishers.

Chatterji, S. K.(1998a) [orig. 1951; revised 2nd edition 1974]. *Kirāta-Jana-Kṛti: The Indo-Mongoloid- Their Contribution to the History and Culture of India*. Calcutta: The Asiatic Society.

Genetti, C. (1998b). Notes on the structure of the Sunuwar transitive verb, *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, 11, 2pp. 62-92.

Genetti, C. .(1992). 'Segmental alternation in the Sunuwar verb stem: A case for the feature (front)', *Linguistics*, 30pp. 319-358.

Lee, R. B. (2006). Twenty-first century indigenism, *Anthropological Theory*, 6, 4pp. 455-479.

Limbu, M. (2021).*Delinking, Relinking, and Linking Writing and Rhetorics: Inventions and Interventions of the Sirijanga Syllabary*. USA: STAR Scholars.

Limbu, M. and Jennings, C. (2017).Khaasaam: Delinking, Relinking, and Linking Yakthung Indigenous Mundhum (Music) Theories, Philosophies, and Practices. *Journal of Global Literacies, Technologies, and Emerging Pedagogies*, 4, 2pp.637-646.

Malla, K. P. (1981) (reprint 2015). 'Linguistic archaeology of the Nepal valley: A preliminary report', *Kailash* [*A Journal of Himalayan Studies*], VIII, 1-2, pp.5-23.

Malla, K. P. (2015). *From Literature to Culture: Selected Writings on Nepalese Studies, 1950-2010*. Lalitpur: Social Science Baha & Himal Books.

Pradhan, K. (2009) [orig. 1991]. *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal, with Particular Reference to Eastern Nepal*. Lalitpur: Himal Books.

Rai, T.and Chamling, B. (2017) [V.S. 2074]. *Kirat Sthannam: Pragaitihasikebam Bhashi kAdhyan* [KiratToponym: A Pre-historic and Linguistic Study]. Lalitpur: Adivasi Janajati Utthan Rastriya Pratisthan [National Foundation for Development of Indigenous Nationalities].

Rapacha, L. (2022). *Kiranti-Kõits Grammar, Texts and Lexicon*. Germany: LINCOM Academic Publishers.

Rapacha, L. (2018) [V.S. 2075].Kiranti-Koits (Sunuwar) Vamshawaliko Uttaraupaniveshik Addhyan [A post-colonial study of Kiranti-Kõits chronicles], *Kirat Awaj* [The Kirat Voice], 1, 1pp. 45-71.

Rapacha, L. (2016). Re/linking the Kiranti People of Nepal through Linguistic-paleontological Evidence,*Understanding Nepal in Contemporary Times* (edited by Pramod Jaisawal).New Delhi: Synergy Books India. pp. 284-316.

Rapacha, L. (2005). A Descriptive Grammar of Kiranti-Kõits, PhD Thesis, Center of Linguistics and English, School of Language and Culture Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi.

Rapacha, L. et al. (2008). *Indo-Nepal KirantiBhashaharu: Bigat, Samakalin Pariveshra Bholika Chunautiharu* [Indo-Nepal Kiranti Languages: Past, Contemporary Dynamics and Future Challenges]. Kathmandu: Research Institute for Kirãtology.

Shafer, R. (1953). 'East Himalayish', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15, 2pp. 356-374.

Risley, H. H. (1891). *Tribes and Castes of Bengal*. Calcutta: Government Printing Press.

Singh, K.S. (1996). *People of India*: *Communities, Segments, Synonyms, Surnames and Titles* (Vol. VIII) Delhi et al.: Anthropological Survey of India and Oxford University Press.

Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London, New York & Dunedin: Zed Books Ltd. & University of Otago Press.

Sunuwar-Mulicha, Lokpriya. (2003) [VS 2060]. *SãWaʔs Durdapũ*. Kathmandu: Sunuwar Sewa Samaj [Sunuwar Welfare Society].

Participatory Action Research on the Climate Change Focusing on the Indigeneity, Gender, and Disability in Sindhupalchowk, Nepal

Dr. S. K. Maharjan[1], P. Gurung, S. Nakarmi, B. Rana Magar, P. W. Lama, K. Gahatraj

Abstract

Climate change has significantly impacted indigenous peoples, indigenous women, and indigenous persons/women with disabilities. This study concentrates on the impact of climate change on them particularly in the Sindhupalchowk district by applying Participatory Action Research (PAR) as joint research with the communities as only a few research has concentrated on climate change, indigeneity, gender, and disability intersections. This paper reveals the increased climate impacts among the indigenous peoples and indigenous persons/women with disabilities in the district with observed impacts of unexpected rainfall, drought, landslides, and forest fire ultimately resulted in a decrease in food production, an increase of insect infestations, drying of water sources, the disappearance of landraces and loss in biodiversity. This study further mapped out the water sources (waterspouts also known as Hitis) since it was reported as highly impacted on the communities during the consultation, which needs to be further confirmed with additional research, and authentication in the next phase.

Keywords: *climate change, indigenous peoples, disability, participatory action research*

1 Dr. Shree Kumar Maharjan is affiliated to Asia Indigenous Peoples Pact (AIPP) and others are affiliated to National Indigenous Disabled Women Association Nepal (NIDWAN) email: *<smilingsiri@gmail.com>*

Introduction

Climate change (CC) has differentiated impacts on people based on their exposure, sensitivity, and adaptive capacity. Climate impacts are not even to all (German et al., 2012). Often, the poor and marginalized people especially indigenous peoples (IPs), women, and people with disabilities (PwDs) are at the forefront to face the impacts more than anyone else because of high exposure, sensitivity, and least adaptive capacity. The indigenous population is estimated to be approximately 476 million, which is about 6% of the global population (The World Bank, 2022). It is estimated that about 54 million indigenous peoples with disabilities (IPwDs) in the world and approximately 45 million of them live in the Asia Pacific region. In the Nepalese context, it is estimated that women comprise about 52%, IPs about 35.8% (with 17.9% of indigenous women), and 2% of PwDs according to the 2011 census, who are on the frontline of climate risks and disasters (NIWF, NIWF, NIDWAN, INWOLAG, 2018). The new census data for 2022 is yet to be published by the government.

It has been proven that IPs are custodians of 80% of the world's biodiversity (The World Bank, 2022), which is also at risk of deterioration due to accelerated CC and global warming. IPs have continuously confronted challenges to continue to preserve and maintain this biodiversity due to multiple externalities which are beyond their control. They have contributed the least to the causes of CC, but ironically, they are the first ones to face and deal with the impacts based on their indigenous knowledge, skills, and practices. Indigenous women (IWs) have faced and dealt with the additional and differential climate impacts, compounded with discrimination against them at multiple levels & layers. In patriarchal societies in Nepal, IWs have faced a historically entrenched gender inequality, since they are directly dependent on natural resources more than their male counterparts due to traditionally defined gender roles such as managing households and securing livelihoods including agriculture. Furthermore, CC and disasters not only displace them but also aggravate marginalization, poverty, and vulnerability among them and their intersectional groups. IWs and indigenous women with disabilities (IWwDs) face measurably greater differential impacts at all stages: pre-disaster, disaster, and post-disaster, mainly because of a lack of preparedness, physiological vulnerabilities, socio-cultural and economic marginalization, and gender and disability stereotypes.

Nepal is ranked as the fourth country in the list of the most vulnerable countries to climate change based on Maplecroft's CC Vulnerability Index in 2011 due to its geographical diversity, exposure to the risk of natural hazards like earthquakes, droughts, floods, landslides, extreme temperature, glaciers lake outburst flood (GLOF). As per UNICEF (2022), it is considered extremely risky from floods, landslides, and earthquakes as it ranks 11th and 16th in terms of vulnerability to earthquakes and multi-

hazards respectively globally. An increase in these climate impacts threatens the lives and livelihood of IPs, IPwDs and IWwDs.

Very little research on participatory action research (PAR) centering on CC is conducted that is important to alert stakeholders and more importantly to secure the collective and human rights of IWs and IWwDs focusing on the climate impacts. This PAR approach values the knowledge and practices of the historically marginalized people, mainly IWs, and IWwDs in this case, by creating a research space where they can gather and use the information through systematic and participatory design, inquiry, and analysis (Balcazar et al., 2006). The PAR is an organized inquiry by involving the affected people for the purpose of education and taking action to solve the problem. The key elements of PAR are community-centered, collective efforts, communal engagement, engagement of other stakeholders, and time-specific in a collaborative and cyclic process of research, action, and reflection through the dynamic use of knowledge, experience, and skills of stakeholders for social change (German et al., 2012).

This PAR study aims to understand the indigenous knowledge associated with CC and its impacts by empowering IWs and disability networks through effective engagement and facilitation in documenting the local socio-ecological system and change processes including the understanding of the role of climate factors and policies, identifying options and opportunities, and facilitating the testing of new institutional and technical arrangements. Also, they have been actively involved in all stages of research including identifying research problems, collecting, and analyzing the data, and translating the knowledge. The PAR methods are designed to give the strongest voice to the community and illustrate the environmental barriers faced by them. Only a handful of the PAR focusing on climate change has been carried out involving the community through consultations before the research has been designed and commenced. With the aim of building interactive and empowering relationships among the community and researchers, this research has strongly focused on participation and collaboration with the researchers from the communities.

Research Methodology

The study adopted the PAR method in a cyclic process of planning, action, reflection, and evaluation. The PAR was designed in two modalities; first, the training session followed by the community including field visits and monitoring at the community level to understand the climate issues and their impacts faced by IPs, IWs, and IPwDs/IWwDs. The Community Researchers (CRs) were fully engaged as researchers and as facilitators to gather information from the key informants to further investigate after the training session. They were also fully engaged in coaching and motivating, collecting, analyzing,

and verifying the data/information. Therefore, the whole method followed a collaborative learning process between the researchers, the community, and local stakeholders. For the research to better reflect the community priorities and realities, they are involved in all stages of the research and learning cycle, especially the reflection stage.

The planning phase was initiated with a joint workshop on CC and PAR with CRs from the field which oriented them about the methods and tools of PAR to engage and motivate them throughout the cycles actively and effectively. They were also oriented with interactive sessions and data collection techniques so that they can fully utilize the tools and techniques in the field. After the workshop, the CRs went back to the community and started to collect information related to climate impacts and prioritized thematic areas for the research.

The planning is followed by the action phase, in which the CRs together with the community mapped out their needs and priorities to address the climate impacts and ground realities. The 6-months action plan was developed by the community in the process of PAR on CC with specific roles and responsibilities including the required resources and the methods of identifying the problem, data collection and verification, vulnerability risk mapping, collaboration with the local government for resolving the problems, and in consultation with the local stakeholders. The community and concerned bodies, including the local government, were involved and interacted directly to gather the information. They also mapped out the water sources in the locality to carry out research and documentation on their statuses. A questionnaire was prepared to collect more information about the climate impact in consultation with the community. A total of 73 respondents representing IPs, IWs, and IPwDs participated in the research.

The reflection phase followed the action including the analysis of collected data and interpretation of the results. Altogether 41 water resources were mapped, and 12 out of 41 water resources were analyzed in detail including their status in collaboration with the communities and local government i.e., the ward office. The findings were shared and verified with the communities and other relevant stakeholders to evaluate the data and outcomes of the action plans. The cycle of the PAR is planned with a detailed analysis of the results and outcomes of the action plan, which will follow the same method as above, i.e., planning, action, and reflection.

The baseline data were collected from study sites with location mapping, 3-4 interviews per water source, time series analysis of waterspout data, flow duration curves, beneficiary households in the past and the present situation, and extreme value analysis (floods and droughts). This assessment was done on the first day whereas the second day was dedicated to community reflection, verification of information, thematic

future planning, strengthening of local-level review based on planning with local bodies, prioritization of identified problems, collaborative schemes with other organizations including leadership, capacity development, water sanitation, and hygiene. However, due to the limited resources (human, financial, and technical), the researchers have monitored 6 water sources out of 41 that had historical and cultural importance in the area.

Study Area

Ward no. 5 of Chautara Sangachokgadhi Municipality has been selected for this study area which is situated in the Sindhupalchok district of Bagmati Province. The Municipality was established on 18 May 2014 by merging four Village Development Committees (VDCs), namely *Pipaldanda, Chautara, Kubhinde* and *Sanusiruwari,* and later it was expanded in 2017 by merging additional six VDCs, namely *Sangachowk, Thulo Siubari, Kadambas, Irkhu, Batase* and *Syaule* (Chautara Sangchokgadi Municipality, 2022). Currently, the municipality has 14 wards with a total area of 165.25 sq. Km. This municipality is inhabited by different Indigenous communities, however, there is no figure or data on IPs in that area. Nepal Bhasa and Tamang are the first languages spoken as the *Newars* and *Tamangs* dominate the settlement. It is one of the disaster-prone and worst-affected districts because of the earthquakes that took place on 25 April 2015 (Reliefweb, 2015). It is also vulnerable to various disasters such as landslides, floods as well as climate-induced disasters. All of them have been affecting the water sources and livelihood of IPs, IWs, and IWwDs.

Key findings

Mapping of resources and risks based on community consultations

The community mapping and consultations were conducted in the district during the relief distribution at the time of the COVID-19 pandemic in the presence of the local government, relevant stakeholders, and communities mainly to understand the ground realities of IWs and IWwDs. Later, hazard mapping was carried out as part of the PAR to identify the disaster-prone areas in Ward-5 for appropriate actions. Both mappings and consultations helped to identify and understand the gender, disability issues, and concerns in relation to CC to IWs and IWwDs, which were not able to internalize in their daily lives as they were not aware of CC, its causes, and impacts.

Through these mapping and consultations, the most disaster-prone areas within the research sites were identified with the support of communities and CRs. The communities also identified the five most affected areas due to CC, which were Water Sources, Agriculture, Human Health, Forest, and Physical Infrastructures respectively (Table 1).

Table 1: Most impacted areas of climate change in the study site

	Agriculture (AG)	*Human Health (HH)*	*Water Source (WS)*	*Forest (F)*	*Physical infra-structure (PI)*
Agriculture	*	Ag	WS	Ag	Ag
Human Health	*	*	WS	HH	HH
Water Source	*	*	*	WS	WS
Forest	*	*	*	*	F
Physical Infra-structures	*	*	*	*	*
Most Affected areas	3	2	4	1	0

Furthermore, they proposed some of the potential solutions to tackle the emerging climate issues based on their knowledge and practices such as afforestation, water collection and reservation (Water recharge system), identification and conservation of water sources, identification of the problem and prioritization, coordination and collaboration with local government, the collective effort for conserving resources, advocacy, and lobbying, free, prior and informed consent (FPIC), community lobbying and capacity building and leadership training, need to register water sources, construction of the plastic pond. Moreover, the current situation of vulnerability & risks was mapped out among the intersectional groups based on the perspectives of the communities by rating out of 5. It is understood that women with disabilities are highly at the risk among all other groups followed by IPwDs, IWs, and IPs based on their experiences in the research site.

Table 2: Rating of Vulnerability & Risks in the study site

	Women (W)	*Men (M)*	*IPs (W)*	*IPs (M)*	*PWD (W)*	*PWD (M)*	*Dalit (W)*	*Dalit (M)*
Heavy rainfall	3	2	4	3	4.5	4	3	2
Drought	2	1	3	2	4	3	3	2
Landslide	2	2	3	3	4	4	2	2
Dried-up of water sources	3	3	4	3.5	4	3	3	2
Forest Fire	1	1	3	2	4	4	1	1
Deforestation	2	2	2	2	3	3	2	2
Total	13	11	19	15.5	23.5	21	13	11

Climate Change and PAR Learning and Sharing

The learning, sharing, and collaborating sessions included GESI, the intersectional lens of disability, indigeneity, and CC, which helped to carry out research by engaging and empowering IWs and IWwDs. They became confident in documenting the information

and knowledge on CC, its causes, effects, and adaptation process to tackle the climate crisis in the area and understood the importance of PAR on CC. They vividly grasped national and international policies and programs, especially the provision concerning rights to self-determination, autonomy, self-rule, free, prior, and informed consent (FPIC), land, territories, resources and forest management, customary laws, and institution, along with full and effective participation at all levels. They become informed of their basic rights such as disability cards, assistive devices, the right to take the decision, the right to live, right to freedom.

Most of the respondents were aware of gender equality and social inclusion in CC. They understood how different social expectations, roles, statuses, and economic power of men and women are affected differently by CC. For instance, food security among women, IWs, and IWwDs are differently affected though they are highly dependent on agriculture to ensure their nutritional requirements due to different climate impacts such as floods, droughts, and landslides. In fact, IWwDs often get less food and nutritional requirements than general women and IWs. There are critical roles of IWs and IWwDs in supporting their households and communities as they are the main actors in managing natural resources (water, agriculture, forestry) while most of the sectors are severely affected by CC. And most often these roles are not taken as contributors at the family and societal levels. When it comes to women with disabilities they are further taken as a burden They learned 5 different forms of discrimination i.e., i) Individual, ii) Interpersonal, iii) Institutional, iv) Societal/cultural, and v) Structural/historical that occur due to the intersectional identities which attract multiple dimensional oppressions.

The ground realities of climate change impacts

The communities shared the local contexts, issues, and challenges faced by them. Furthermore, they also shared indigenous knowledge and practices that support mitigating and adapting to climate impacts. The climate impacts they have observed are mainly unexpected rainfall, drought, landslides, and melting of snow in the Himalayas that resulted in a decrease in food production leading to an increase in food price, an increase in insects infestation in maize and other crops, drying of water sources such as wells and waterspouts, the disappearance of seeds, loss in biodiversity, extinction of flora and fauna, and damaged the infrastructures.

One of the communities shared that *"The production from my farm was sufficient for my family to sustain in the past almost 10-15 years ago. Now, the quality of the soil is degrading. Thus, some vegetables and seasonal crops just die out without any known reasons. Also, there is a wide range of new worms and insects on my farm. We never used pesticides in the past. But now it is not possible to cultivate without pesticides. When it*

rains, some leaves are immediately changing their color, close to being dead… Rain is like acid. That's why this irregular weather destroys and is unfavorable to our agriculture and livelihood. I have seen the changes in seasons, but I did not know that it was because of CC. I have never participated in CC programs. We were never informed or invited to this kind of program because of that we remain unaware of its causes and impacts. Through this research, I learned about CC and its causes."

Such a situation has further aggravated WASH, hygiene, and health-related challenges for IWwDs and remained limited to many public spaces. Also, the communities in the focus group discussions (FGDs) revealed the importance of ensuring the effective participation of these multiple identities groups to understand the policies and acts that are related to existing issues and challenges faced by them. The FGDs also concentrated on the current situation and envisioning the situation in 5 years to address the current problems, which was carried out in three groups for a deeper understanding with specific indicators in each group to further deep dive into the identified indicators in consultation with the communities.

Researchers also analyzed the situation in terms of - i) representation and participation, ii) livelihood, iii) information and communication, and education, iv) resources and management, v) coordination and collaboration, vi) reducing the workload of Women, PwDs, vii) accountability, viii) vulnerability and effects, ix) WASH. Spider web Analysis was introduced to analyze the situation on the site, which encouraged the communities to conduct awareness-raising programs on CC and its impacts linked with disability and indigeneity in their respective communities.

Group 1: i) Representation and participation, ii) Livelihood, and ii) Information, Communication, and Education

Table 3(a): Indicators and detailed explanation of indicators with current and future scores

Indicators	Detail Explanations	Current Score	Future Score
1. Representation and Participation	IW's representation and participation at the local and central levels (Only a few IWs in the community and ward level groups but the representatives need to be provided with awareness of indigenous rights)	2	2.5
	Capacity building training for leadership skills IWs are more confident and can at least participate in events and put forward their voices.		

2. Livelihood	IWs and a few IWwDs in the skill-based and income-generating program (They are involved in making mats, G*undri, Chakati, Doko, etc.,* and other handmade products)	1	2
	Entrepreneurship (Few individuals are involved in self-employment with investment and financial support and training)		
3. Information, Communication, and Education	Have little knowledge of information and communication, less knowledge of politics, and little collaboration and communication with concerned authorities	1.5	2.5
	Indigenous youths only study up to +2. After basic education, they are now able to understand some information. However, the dropout rate is high due to early marriage. (Minimum knowledge of processes and information to access services. Only a few IWs understand their rights and those who demand these rights can receive services.)		

Group B: i) Resource management, ii) Coordination and Collaboration, and ii) Reducing the workload of Women, PwDs

Table 3(b): Indicators and detailed explanation of indicators with current and future scores

Indicator	**Detail Explanations**	**Current Score**	**Future Score**
1. Resource and management	A group of IWs to discuss and conduct activities on CC, mitigation, and adaptation (IW are in token representation as they have had less awareness and capacity to express their views strongly and express the views of other people.)	1	1.5
	Have the capacity to identify resources (Till now they have identified and utilized *Kulo* for farming)		
	Have Human resources who can provide training (They don't have IWs who can provide training for capacity building on CC)		
2. Coordination and collaboration	Coordinate and collaborate with local government to bring funds and resources (Has never received a budget for any activities and didn't apply either)	0.5	1

Reduce the workload of Women, PwDs	Disabled-friendly infrastructures (Local offices and hospitals are disabled friendly but schools and other infrastructures are not, negotiation and advocacy ongoing for disabled-friendly infrastructures)	2	2.5
	Equal distribution of water		

Group C: i) Accountability, ii) Vulnerability and effect, and iii) WASH

Table 3(c): Indicators and detailed explanation of indicators with current and future scores

Indicator	Detail Explanations	Current Score	Future Score
1. Accountability	Participate in program planning,	0	0.5
	Ensure IWs meaningful representation		
2. Vulnerability and effect	Awareness-raising program on CC, disaster, and the protection of mother language	0.5	1
	Identification of the most vulnerable area and plantation of tree		
	Identification and conservation of water sources.		
3. WASH	Raise awareness on health and sanitation in the community	1	1.5
	Priority to women with disabilities for Water Facility		

Furthermore, the situation analysis was carried out by applying Spider web analysis focusing on nine thematic issues based on the FGDs. The analysis shows the highest score

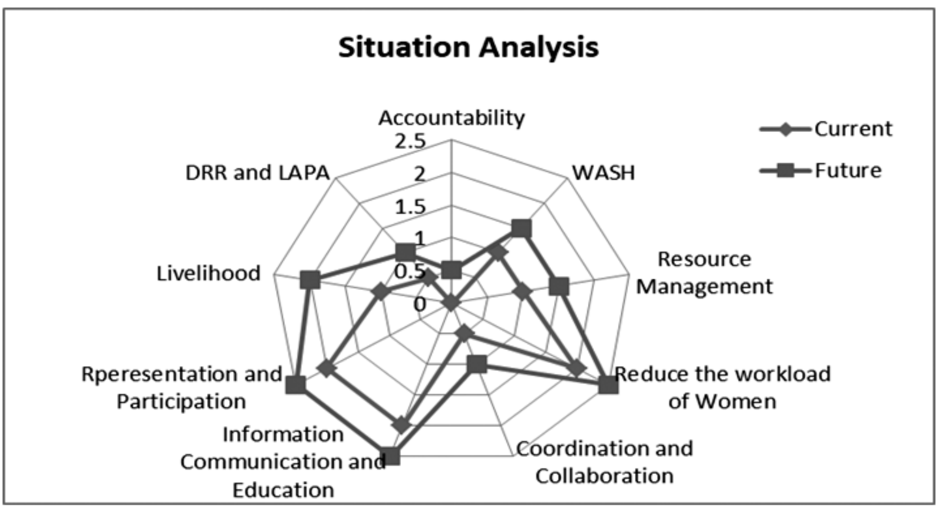


Figure 1: Spider web analysis of the indicators

in reducing the workload of women, information communication and education, representation, and participation in the current and future contexts, whereas accountability and disaster risk reduction have shown the least score in both present and future contexts. Moreover, a six-month action plan was prepared to be implemented by the local researchers in support of the ward.

Six-Month Action plan under Climate Change and PAR

Adivasi Janajati Mahila Utthan Kendra, Sindhupalchowk under the supervision of researchers prepared a 6-month action plan for effective implementation, especially in ward no 5 to address the problems and climate impacts identified by the communities. The action plan was focused on the status of the sources of water and identifying beneficiaries of the water sources and assess of underrepresented groups especially IWs and IWwDs due to the climate impacts. The action plans were finalized in the presence of the ward chair and other local stakeholders and concerned people.

Table 4: 6 months action plan to deal with the impacts identified in the district

S.N.	Major activities/action plans	Timeframe	Outcomes of the activities
1	Ward-level meeting on CC and identification of water sources (water-spout/*Hiti*)	First month	Identified the total no. of water sources and beneficiary groups Discussed the conservation status of waterspouts, waste management system, and the need for a water management committee
2	Vulnerability risk mapping, identification of water resources, discussion on the climate impact with concerned people in the community	Second month	Outline the mapping of water sources with the help of the ward chair and a representative of the drinking water division, forest division, National Federation of Disabled Nepal (NFDN), *Adivasi Janajati Mahila Utthan Kendra,* and other stakeholders. Finalized the Vulnerability risk map Found the risk of landslides, lack of conservation and management of water sources, deforestation nearby Tudikhel area, school, human settlement, haphazard road construction,

3	Discuss with the local bodies to get information about the progress and plan related to CC, conservation, and management of water sources	Third month	Information on the plan and water resource management from the local bodies and concerned bodies. Found that no budgets were allocated for mitigation and adaptation plans and programs.
4	CC Awareness and Interaction program at the community level	Forth month	Sensitization on the climate issue and its impacts and the rights of mainly IWs and IWwDs Fully engagement and participation of communities and demanded more programs, training, and workshop related to CC Commitment of the Ward chair to conserve and manage water sources
5	Meeting with the local bodies for coordination and collaboration to identify the problem and solutions	Fifth month	Agreement of ward office and other stakeholders to move forward Identified problems such as i) infrastructure near the water sources was not disabled-friendly and children-friendly, ii) scarcity of water during winter iii) unmanaged water sources iv) conflicts and social violence among the women while fetching the water
6	Dissemination of information on mapping and implementation of the study, and conservation of water sources	Sixth month	All the information and programs were disseminated in the local newspapers and local radio and FMs which were based on the data collection and analyzed in the report.

While finalizing the 6-month action plan, the community as coresearchers figured out that the main problem at the site is the source of drinking water. They identified Waterspout (Hiti), and forests as the most significant natural resources that are deeply connected with their livelihood and identity. They identified 41 waterspouts located in Chautara Sangachokgadhi Municipality with the help of the ward chair, community, and other stakeholders. Out of 41, detailed information on 12 water sources was collected and the report was later submitted to the ward office. In the process, the community shared climate-related knowledge with other IWs and IWwDs. They learned about CC and PAR related to the issues of inclusion, access to water sources, and participation of underrepresented peoples with disabilities to take necessary actions at local levels.

"I know about climate change and global warming – that Earth is getting warmer, we are having more floods, or we are not getting winter at all, but I was unable to interlink the climate change and its impact from indigenous and disability perspectives. Before the PAR on climate change program, I did not have much information about the accessibility needs of People with Disabilities as well as their rights. Through PAR on Climate change program, I learnt more about climate change and how climate change is impacting IWs and IWwDs and how climate change is directly affecting violence against IWwDs in my community ... I have realized the importance of close collaboration and collective movement. I understood the importance of disability-inclusive climate action and the rights of PwDs and IPs at the international, national, and local levels, including ways to make climate mitigation and adaptation and related policies more effective, accessible, and equitable. I made the community and stakeholders aware of the climate change impact. Due to all the learnings, and the capacity I was able to build, I can talk about climate change and climate justice at the local and regional levels in my country. There is a need for collective efforts and voices to center the IWwDs and highlight the valuable contribution that they must make in addressing the climate crisis" says Climate Activist, Local Co-researcher (field visit 2021).

Discussion, review, and planning with Relevant Stakeholders

The review and planning were carried out to assess the 6-month action plan and the water sources in the study site in the presence of local government, other stakeholders, and communities. This aimed to basically share and verify the findings with them. Furthermore, joint monitoring was carried out to access and evaluate the identified water resources. The researchers visited the waterspouts to observe and understand the present condition, and use of water sources and interacted with beneficiaries' households. Out of 12 identified waterspouts in the baseline, 6 waterspouts namely, Dadathok Hiti, Chhap Hiti, Narayathan Hiti, Kami Hiti, Simkheti and Kaparpat were monitored. In the process of monitoring the water sources, most of them were in found good condition and not much affected by the climate impacts. Hence, it is crucial to discuss and plan for the next phase of the cycle more cautiously to get qualitative and quantitative results and rich informative documents.

As water sources have dried up, the agricultural lands have become infertile, decreasing the land's productivity, which directly impacts the lives of IPs, women, and PwDs. For people with disabilities, especially in rural or remote areas in Nepal, the climate impact is devastating because of attitudinal, environmental, and institutional programmatic and multiple identity barriers (NIDWAN, 3 October 2021). Furthermore, the issue of access to health and sanitation, education, livelihood opportunities, and safety remains a challenge for them. Also, they are neither consulted nor represented in the development

of policies and plans, and their needs are often overlooked. There is no understanding of disability-inclusive climate action among communities. Many policies and programs have been developed and implemented at the local and national levels, but some of these policies and programs have further increased the marginalization of indigenous, women and PwDs as they are not a part of the consultation process, which is crucial to empower, aware and motivate them to participate, engage, involve in CC discussion at the local and national levels. In such a social, cultural, and political environment, as well as historical conjecture accompanied by a liberal economy, IWs and IWwDs are likely to be in crisis.

Water scarcity has been observed as the most prominent problem in the study site since most of them have faced difficulties in fetching water, especially in the winter because of water resources being seasonal (flows 6 months and dried 6 months). The communities constructed reservoirs in some of the waterspouts to adapt to the situation, however, not all of them are well managed and maintained since many of the people have also installed private water taps in their households. The study found that water from waterspouts (*Hitis*) is used for multiple purposes – drinking, cooking, washing, cleaning, animal feeding, farm irrigation, and cultural and ritual purposes. Farmers used the water supply for farming, cleaning, and washing their vegetables and used for fish farming. The water from Chhap Hiti and Narayanthan Hiti located near temples was used for ablutions before entering the temple and used as holy water to wash idols of gods and goddesses. Many senior citizens in the Chautara still prefer to use water from these Hitis for their early morning rituals. Some Hitis have religious importance such as water from Kami and Narayanthan Hitis being used for rituals such as funeral ceremonies etc.

Although the use of water from Hitis deteriorated following easy access to piped water and tank water, many residents still rely on these Hitis during periods of water scarcity to supplement the irregular and limited supply of water. Water from Hitis is used extensively by people who do not have access to a piped water supply. Most importantly, water from Hitis is supplied free of cost, therefore, mainly used by people with low income, people living in rented accommodation, and migrants which includes around 150-200 households. In the winter season, when there is little flow of water or no water flowing in the Hitis, people are forced to travel long distances to find a water source (other Hitis and public water tanks). Based on the finding of this research, water resource in the Chautara Sangachokgadi, Sindhupalchowk can be categorized into three major groups: 1) water sources with a continuous flow of water during the monsoon and winter seasons; 2) water sources with a flow of water in monsoon but are dry in winter; 3) water sources with a high flow of water in monsoon, but a low flow in the winter. In general, most water resources have a higher flow of water in the monsoon season and a much lower flow in the winter, although there are a few exceptions. One such exception is the Chhap Hiti (Thulo

Padhero) which has had a steady and continuous flow of water for many years and very little change in the column of water throughout the year.

The ward member said that they have noticed a slight reduction in the volume of water flowing from the source since 2015. The degradation of water quantity is variously attributed to the passage of time, population growth, construction of roads, schools, and buildings, deforestation, and earthquakes. Earthquakes can change the land structure, causing water blockage or flow differently. Water flow can also be affected by major construction projects. For example, the Dadathok Hiti became dry/seasonal following the destruction of its main water resource, which was in Chautara Bahumukhi Campus.

The study also found that several conflicts regarding the management of water resources exist. The conflicts range from the sustainable management of the water sources to the users unwilling to queue during the scarcity of water in winter to collect water and often get into fights and arguments with those users who queue patiently. In addition, conflicts arise when business users (private tankers operators, school owners, farmers, etc.) and domestic users from other areas try to collect water from a given water source. Conflicts have also often arisen over actions taken to divert water away from irrigation channels to meet domestic drinking water needs and the water needs of fish farming.

Due to urbanization, growing population, and modernization traditional Hiti management has become an issue. *Guthi (customary institution)* was responsible for conducting many cultural festivals in these traditional water sources with the aim of encouraging people to protect and conserve water sources. As part of the conservation efforts, local authority groups prioritize and clean these water sources as and when necessary. But there is a lack of sustainable water source protection and management plan by the local government. Some of the development interventions have also caused the drying of water sources. It was found that no formal committees in the study sites, manage the preservation and conservation of these valuable, historical water sources.

The review and discussion also focused on the verification of information on the water source, strengthening of local bodies, review and planning for next year, and thematic future planning with the stakeholders and local government. Moreover, the discussion focused on the status of the remaining water resources in Chautara Sagagadichok Municipality. The Ward chair of Sagagadi-Chowk Municipality Ward no 5, helped to identify the remaining water resources and discussed their present situation. In addition, it was also emphasized to carry out water quality tests, identification of climate-smart villages, disabled-friendly infrastructures, inclusive climate actions, and engagement of marginalized groups in community intervention for the protection of near the water sources.

Conclusion

Despite the limited human resources, time, and COVID-19 pandemic, the initial phases of the research have been successfully completed with all the required COVID-19 precautions. The research focused on documenting the issues of climate impacts faced by the marginalized group, especially IWs, and IWwDs through knowledge sharing, monitoring & evaluating, and advocating with local bodies and relevant stakeholders. In the whole process of PAR, IWs and IWwDs were fully engaged and empowered in a 'learning by doing' approach, including simple data-gathering tools such as structured observations, note-taking, and participatory mapping to collect relevant information, followed by group analysis, and then reflections and discussions to make informed collective decisions on ways forward. The communities focused on issues of water sources, livelihood, forest, agriculture, capacity building, their rights, and participating in local plans and budgets. It has helped them to understand the climate impacts in their daily lives. The PAR cycle will continue to reach more of the beneficiaries, sensitize the local bodies and communities on CC, and identify the remaining water sources along with the water quality test. Moreover, the research will continue for rich documentation and other qualitative research on the ground.

Detailed and context-specific research also needs to be carried out on the differential climate impacts on IWs and IWwDs in Nepal. This should draw on existing studies of traditional livelihoods highlighting existing local knowledge of natural resource management and of coping strategies to deal with climate variability**.** IWs and IWwDs have the skills and capacity to ensure that their needs and priorities are at all levels. Thus, gender and intersectional approaches including indigeneity and disability-inclusive climate action, and service delivery mechanisms like accessibility should be developed to strengthen their ability to adapt to climate change.

References

Balcazar, F. E., Keys, C. B., Kaplan, D. L., Suarez-Balcazar, Y. (2006). Participatory action research and people with disabilities: Principles and Challenges. Canadian Journal of Rehabilitation. Retrieved from (PDF) Participatory Action Research and People with Disabilities: Principles and Challenges (wma, E., Jum C., Nemarundwe, N., Ontita, E., and Yitamben, G. (2012). The application of participatory action research to climate change adaptation in Africa: A Reference Guide. International Development Research Centre (IDRC) and Center for International Forestry Research (CIFOR)

The World Bank. (2022). Indigenous peoples. https://www.worldbank.org/en/topic/indigenouspeoples Retrieved on 26 January 2022.

UNICEF (2022). Emergency. Emergency | UNICEF Nepal Retrieved on 21 November 2022

Chautara Sangachokgadi Municipality (2022). Brief introduction. https://chautarasangachowkgadhimun.gov.np/en Retrieved on 3 January 2021

Reliefweb.2015. Nepal Earthquake district profile – Sindhupalchowk. https://reliefweb.int/report/nepal/nepal-earthquake-district-profile-sindhupalchok-08052015 Retrieved on 6 January 2021

NIWF, NIWF, NIDWAN, INWOLAG. (2018). Situation of the rights of indigenous women in Nepal: Shadow Report for the Sixth Periodic Report of Nepal. CEDAW/c/NPL/6. Submitted to the Committee on the Elimination of Discrimination Against Women (CEDAW) 71st Session (22 October – 9 November 2018). National Indigenous Women's Federation (NIWF), National Indigenous Women Forum (NIWF), National Indigenous Disabled Women Association Nepal (NIDWAN), Indigenous Women's Legal Awareness Group (INWOLAG), Kathmandu, Nepal.

NIDWAN. (3 October 2021). Impacts of climate change indigenous women with disabilities. Development Research: Environmental Justice. Impacts of Climate Change on Indigenous Women with Disabilities – NIDWAN Retrieved on 6 January 2023. National Indigenous Disabled Women Association-Nepal, Lalitpur, Nepal

Tracing of the Origins of Tamu (Gurungs) and Its Relevance[1]

Dr. Tek Bahadur Gurung[2]

Abstract

This article focuses on three matters. Firstly, it concisely elucidates the subject of human origin on the basis of reviews of scientific articles and books. Anatomically modern humans came out of Africa and reached different parts of the world already during Ice Age. It is impossible to suggest how the primeval people would identify themselves by then. Various human identities that are found in the world today are only recent constructs although they have genetic variations determining their phenotypic differences.Secondly, it presents the historical and scientific facts drawing from the author's Ph.D.dissertation to explain the migratory origins of the Gurungs, one of the indigenous peoples of Nepal, which was taken as a case study. The oral traditions of the Gurungs, known as'PèTãLhuTã (meaning 'Scripture of Religion Culture'), contain stories about origins and history. Past studies of anthropological nature provided intelligible opinions on the origin and history of the Gurungs.However, DNA analysis offered concrete evidence to clarify the concept as well as to depict plausible locations of the migratory origins of the Gurungs in ancient times. Finally, it attempts to depict the relevance of the study for carrying out similar research in the future to understand the origins and history of other indigenous peoples of Nepal in a new light.

Keywords: *Gurungs, migratory origins, DNA analysis, and indigenous peoples.*

1 A paper presented on 14 December 2022 at the *Indigenous Knowledge Conference,* 14-15 December 2022organised by the Indigenous Nationalities Commission, Pulchowk, Lalitpur, Nepal.

2 Dr. TekBahadurGurung is an independent researcher and advisor to TamuHyulaChhojaDhinGurungRastriyaParishad (Kathmandu) and TamuPyeLhuSangh Nepal (Pokhara). email: <tek.gurung@gmail.com & tbgrg2001@yahoo.com>

Background

Talking about the origin of humans is a complex and sensitive topic. Likewise, talking about science in a simplified manner for general public understandingis also a difficult task. The matter of origin becomes credible on the basis of scientific proofs only. One can read and hear several myths or fables or legends or beliefs about the origin, but unless they are confirmed by scientific evidence their credibility remains questionable. In this modern era of the 21st century, it has become such a norm that it is relevant to talk about the subject of origin only to the extent that scientific evidence can be supplied. Science is still expecting and searching for new evidence, and if new evidence comes in the future, that may be the one to be accepted. This is the essence of science.

In modern times, the subject of origin is quite sensitive because it carries ethnopolitical energy or potent force. Apparently, people take origin as that relates to their identities. Ethnic identity is considered to be one of the oldest and most important bases of social relations. History shows that there had been tremendous complexities hovering around the issue of identity during the formation of the world's nations and states. There are plenty of historical instances where societies, nations, and states had united as well as split apart because of identity issues. There are many examples in history of large-scale genocidal or ethnic cleansing episodes. Therefore, recognising the connection of origin with the matterof identity, it should be handled sensitively and it is necessary to understand it scientifically. If it is seen only as a matter of faith-manoeuvering and political manipulation, society may not take the right direction and pace. Unwanted or unnecessary conflict or rift may arise.

Yet, it is also important to understand something about conflict. Apparently, conflict is a necessary evil and it is in accordance with the law of science. It is an understandably natural, and it is a likely consequence when interactions occur between or among more than one entity of human or animal come into contact for competition or for domination. It is dynamic, and it is a historical fact that human or social development has progressed due to this phenomenon. There are many reasons to say that it has raised the level of human intellectuality. Not only ideological but also violent conflicts had occurred several times inhistory to reach the present state, and they have also been denoted as “necessary". Generally, since 'violence' negatively affects people, property and the overall environment, everyone would probably preferto denote a 'violent conflict' as something that is 'unnecessary' or 'unfair'. However, the reality is that conflicts are still happening in the world, and it can be said that the root cause of all of them lies in the narrow and greedy ideas of the so-called civilized, well-cultured, elite, or developed societies. If we talk about our own country Nepal, the terrible situation from 1995-2006 is still fresh in our minds. Even before that there were such conflicts and revolts, and our ancestors had suffered all of them. And now we read or understand them as history.

Over the past 250 years in Nepal, the monarchs (generally kings), closer ones to kings and those who became so-called elites, cultured and wealthier in the process of ruling the country, had created divisions and disputes. In order to fight against all this, ideological struggles or conflicts had started, and their intermittent climax was exhibited through a number of violent conflicts from time to time. There is a long list of resistance and rebellious movements of indigenous peoples of Nepal (Sherchan, 2014, Dikpal, 2076 BS, LAHURNIP, 2020). A Nepalese historian BaburamAcharya's (2055 BS) book entitled, *Aba Yesto Kahilyai Nahos* (English literal translation *Should never happen like this*) also presents many examples of violent conflicts. It is clear that all this should be taken as a lesson by those who are holding the state's power.

Under such a background, what is the scientific understanding of the origin? What can be understood from my Ph.D.work? What is its relevance in relation to the indigenous peoples of Nepal and what needs to be done? An attempt has been made to briefly describe all this in this short article. Several larger studies have already been conducted and reviews of many of them were included during my Ph.D. study. However, all this is presented in brief.

Scientific understanding of the origin

Let us begin with a simple understanding and gradually yet swiftly proceed with complex facts. If we look for the meaning of origin in dictionaries (English, Nepali, etc.), words like 'birth', 'beginning', 'udgam' (rise), etc. are used. However, if one thinks about the origin of the human race and even the origin of the various races of people in the world today, one will start to feel that the words used in dictionaries are not enough.In general conversations, we come across questions like “Where are you from?" or “Where were you born?" or “Which country are you from?" However, we do not encounter questions like “Where is your origin?" If this last question is asked, then answers might come as Nepali, American, Japanese, British, Chinese, African, or something else referring to the names of their respective countries at present. Besides, even within that particular country-specific place names, for example, Gorkhali,Jhapali, Pokhreli, Palpali, or Doteli, etc. might come up in their answers. The answer to this question could even be much more different from those people who live outside their country of birth. Let us say two strangers happened to meet in America and obviously, it would become clear that their languages are different which indicates whether those strangers were originally from that country or not. Then, for example, the answer may come as follows, “Originally, my parents came from Nepal, but I was born in Boston, USA."

At this point, we also need to understand that the country where a person is born and the origin of the people of the society related to that person are not the same things. Because people have been migrating all the time in the world since ancient times and this

is not something that will stop in the future too.[3]Therefore, an attempt has been made here to provide information about where people first originated on Earth. Subsequently, all places of origin then,on the basis of human migration become the next places of origin or they can be referred to as 'migratory origins'. For example, scientists mainly refer to the people of the world as African, Caucasian, and Mongolian descent, and it is also believed that those places are the origins of these different types of human races. However, except for a specific area or region, as science has recently proven, it seems that even all of Africa should also be referred to as 'migratory origins'. Therefore, on the basis of the scientific evidence obtained as far, the scientists suggest that the ancestors of modern humans found in the world originated in Africa. As mentioned above, let's leave it to the future whether completely different scientific proofs can be found or not.

Anatomically modern humans are called *Homo sapiens* in Latin. It means “intelligent human or animal". We can understand that humans do not have strong natural weapons like horns, tusks, fangs, thorns, venom, etc. compared to other animals. But humans have a larger brain or wisdom which is more powerful than all other weapons. Science suggests that such modern human ancestors begun to come out of Africa about 80,000 years ago.

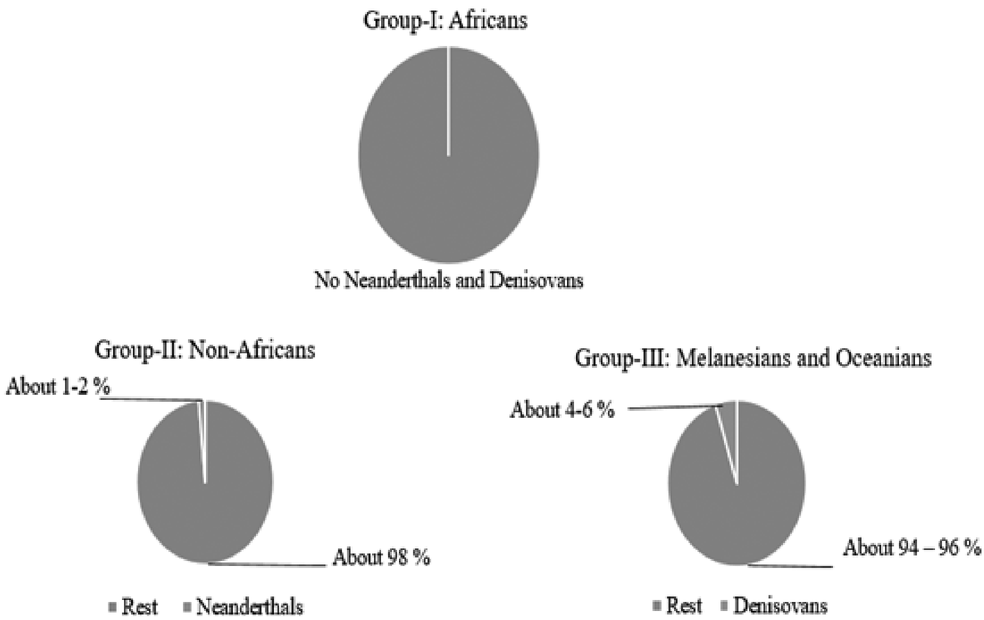


Figure 1: Three kinds of genetic makeups of the world population.

3 In order to understand more about this it is important to study science-based books like, “Origins: How the earth made us", “Who we are and how we got here" and “Early Indians: The Story of “Our Ancestors and Where We Came From".

Even before this, very ancient human ancestors (archaic humans) had also come out of Africa. Therefore, the theory is known as the 'Out of Africa Theory'. The modern human ancestors coexisted and interbred with ancient human ancestors like Neanderthals and Denisovans who happened to disappear from this world. But the modern human mass exodus from Africa happened only about 60,000 years ago, and their descendants have spread all over the world today. Neanderthals and Denisovans disappeared from the world some 40,000 years ago. But even today, in parts of the world other than Africa, all of us carry parts of those Neanderthals and Denisovans to some extent. This has been proven by genetic science. According to DNA (genome) analysis, on thebasis of the amount of Neanderthals and Denisovans genes present, the humans of the world can be broadly grouped into three as shown in Figure 1.[4]

As shown in Figure 1, since we have tiny portions of Neanderthals andDenisovans[5], it was possible to classify the world population in this way. The meaning of the 'Rest' shown in the Figure is the mixture of various identities yet (see Table 1 below for knowing the mixtures as examples) present in the world now which belong to the modern human (*Homo sapiens*) and have not become extinct as. Modern humans probably may not disappear as long as the earth lasts because they can adapt, and adaptation is becoming easier as more scientific discoveries have happened.

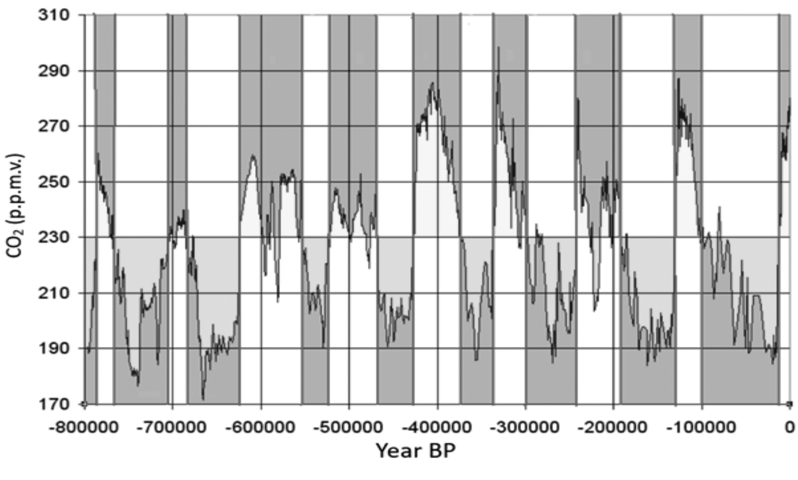


*Figure 2: Atmospheric CO_2 concentration measured from ice core samples showing glacial and inter-glacial cycle (Adapted from Tom Ruen[6])*Now, let's discuss here another

4. In 2020, Chen et.al.in their article have indicated introgression of Neandertha lineage into humans and migration back to Africa. So, more findings on this is expected in the future.
5 The percentage figures are to symbolyse small proprotion. In reality, some people haveupto about 4 % of Neanderthals of the data source of the author. Presence of 4-6% Denisovans is as per Reich et.al. (2010).
6 https://en.wikipedia.org/wiki/Glacial_period#/media/File:Co2_glacial_cycles_800k.png (Retrieved on 14-03-2020). Original souroce: ftp://ftp.ncdc.noaa.gov/pub/data/paleo/icecore/antarctica/antarctica-2015co2.xls

scientific aspect too in order to understand more about the migration context and its probable relation to the oral tradition or myths of the Gurungs. There have been several glacial periods or ice ages on Earth. On the basis of paleoclimatological data, scientists have described the glacial and interglacial periods of the past 800,000 years as shown in Figure 2.

As shown in Figure 2, if the amount of carbon dioxide goes (CO_2)below230 ppmv[7] there will be a glacial period (an Ice Age), and if it is higher, it will be an inter-glacial period or a warmer period like it is now. The most recent inter-glacial period, i.e. the age we are living in, started only about 12 thousand years ago, and it is to be noted that, as far, the peak of scientific development has taken place during this period. Now, if we look at it holistically on a long time span, then we can say that the current era or inter-glacial period has just recently begun (just about 12,000 years). This, however, gives us an understanding that our ancestors had come out of Africa during the last glacial period, some 60,000 years ago. Now, based on archeological and genetic studies, how human ancestors spread throughout the world after leaving Africa is presented in Figure 3.

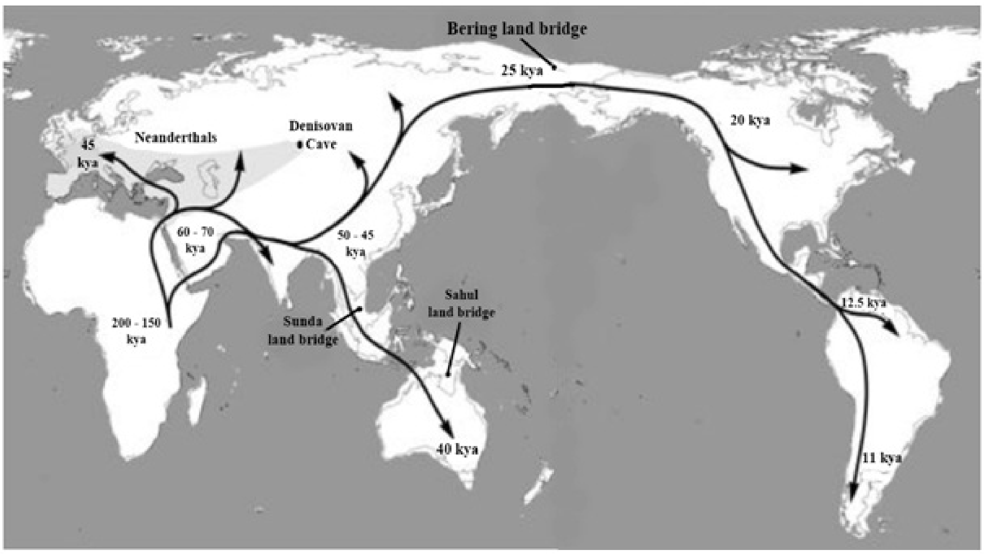


Figure 3: The Ice Age world with the migration path of Homo sapiens and approximate ranges of Neanderthals and Denisovans (Adapted from Dartnell, 2018)

All the above discussions, in summary, show that our (*Homo sapiens*) ancestors came out of Africa and reached different parts of the world already during the Ice Age. It is impossible to suggest how the primeval people would identify themselves by then. Various human identities that are found in the world today are only recent constructs although they have genetic variations determining their phenotypic differences together with the environment. But these have now become matters of importance and politics in their own right. To be remembered here that it is only after the Second World War, the borders of the countries

7 ppmv stands for parts per million by volume.

in the world began to be very strictly regulated which, in fact, is artificial. Various kinds of human identities and their cultures along with their own natural boundaries apparently, in some places all got broken down while got connected/united elsewhere due to the modern country-state demarcation system. Besides, there were thousands of languages depicting their identities,a majority of which disappeared or were being wiped out while very few were or have been becoming increasingly dominant. Thus, many identities like Gurung, Magar, Tamang, Chhantyal, Rai, Limbu, Dhimal, Tharu, Baram, Chepang, etc. emerged. Only identities found in Nepal have been mentioned here, as examples, but many such identities have been created in the world.

From this point onward, facts assembled during my Ph.D. research will be briefly discussed to explain about our (Gurungs') migratory origins. It is an attempto understand the origins of indigenous peoples of Nepal.

Facts about the origins of Tamu (Gurungs)

During the process of my Ph.D. research, efforts were made to explore myths, legends, and some genealogies as well as scientific evidence related to the origin and history of the Gurungs. They are briefly discussed here.

It is believed that mainly the *'Pè Tã Lhu Tã* (meaning 'Scripture of Religion Culture') and the *'Kèrlo/Kyarlo*' (meaning 'Genesis Scripture') of the *Pachyu* and *Klèhbri* (known as *Khègi*s or spiritual leaders of the Gurungs) contain unique stories about origins. All*Khègi*s hold the same opinion about the origin of the sky, earth, and *Pātāl* (the underworld), while there also exist some differences of opinion aboutthe origin of humans.According to the story of*Khègi*s, it is said that the first set of ancestors originated in the mythical place known as *SăPhũ(/Pũ) Ti-Gyalsā*(or *Sangoti Kyahlsā* as pronounced differently). In the story, it is indicated that the place of origin may be a place that is covered with snow on the north side of the Earth, and those ancestors made that place habitable by their action ofmeltingsnow with their power as well as creating different parts of the Earth.A key clue provided by the stories in these '*Pè*' is that the *Tamu*s talk about the ice age in the north where their civilization might have begun, and they might have called that very place as the "*ChõNāsā*" or the first village. As mentioned earlier, this can also be understood in relation to the end of the last ice age (about 11,700B.P.[8]) and the beginning of the agricultural era in some areas of the Earth during the same period. Some *Khègi*s say that Gurung's '*Pè*' refers to the earliest moment of human civilization around 8-9 thousand years ago (BhavarPalje and YarjungKromchhe, 1993 in *The Gurungs*).

Various national and foreign scholars have given their opinions about the origin and history of the Gurungs. In 1958, Bernard Pignède, aFrench student made a detailed ethnographic study onGurungs for the first time in which it was suggested that the

8 Before Present (BP) refers to the date or decade when radiocarbon dating began to be used in the 1950s, and this time scale is used in archeology, geology and other scientific disciplines.

origin of the Gurungs could go as far as Tibet and Yunnan in China. Similarly, British anthropologist Alan Macfarlane (1992)suggested that theGurungs might have arrived in the present part of Nepal after a long migration from Mongolia through Tibet. Another anthropologist Stan Mumford (1990) from America speculated that the Gurungs might be Mongolians because their shamanistic traditions are remarkably the same. All of them provided some good logic, however, had not gone that far to offer clear proof as towhether theGurungshave Mongolian origin or not.

On the other hand, Nepali scholars have not had found out any concrete basis with regards to orgigin and history of Gurungs. In her book, HomaThakali-Gurung (2010) describes that there was a King known as Jagati Khan (also kown as Jagdish Khand or Kulamandan Shah) in Kaski in 1524 BS (c. 1467 AD), and it is said that his priest Bhojraj Sharma prepared a genealogy of Gurungs by 1549 BS (c. 1492 AD). It seems that the Gurungs either had no writing tradition or if they at all had one, already destroyed. The genealogy provided a date for Gurungs despite itsstrategic purpose was to create a deep social problem by dividing them into so called 'upper caste' and 'lower caste'. Thus, if we consider that date, it becomes a basis for the birth of the word “Gurung" in Nepal's history.

Some academics are under the illusion that Nepal is the origin of humans based on the remains of Ramapithecus found in *Tinaukhola* of Rupandehi district, which has also caused confusion among others. Without understanding the factual correctness, it has been taken as a matter ofpride for Nepal and the work of creating a park has also taken place. In 1934, Paleontologist George Edward Lewis had published an article entitled, *“Preliminary notice of a new man-like Apes from India"* in the American Journal of Science on the basis of teeth of Ramapithecus found in 1932. However, in 1965 it became controversial when Elwyn Simons of Yale University attempted to establish *Ramapithecus*as the ancestor of modern humans by changing the taxonmical system. In 1969, biochemist Allan Wilson and anthropologist Vincent Sarich at the University of California gave a strong challenge by publishing an article entitled, *“A molecular time scale for human evolution"*. Finally, in 1976, Professor David Pilbeam of Harvard University discovered the complete jaw of *Ramapithecus*. It has been proven that instead of having a 'parabolic' (U shape) jaw like modern humans, it has a 'V' shape. Accordingly, since the 1980s it has been scientifically concluded that *Ramapithecus* was not the ancestor of humans. Scientists consider that the *Rampithecus* to be a branch of the Shivapithecus, which is the ancestor of the orangutan.[9] Therefore, it isimpotant to be clear that the first origin of Tamu, for that matter all human kind, is not within the territory of Nepal.

9 Extensive scientific studies have been done on this and it is not necessary to explain it here. Interested readers can see Lipson and Pilbeam (1982). 'Ramapithecus and Hominoid Evolution' in *Journal of Human Evolution* (982) 11, 545-548; and https://www.britannica.com/topic/Ramapithecus.

Against all this background, DNA analyses (genome analysis) of 8 individuals (See Table 1) belonging to different clans of Gurungswere done during my Ph.D. research period in addition to a review of historical, anthropological, and archaeological evidence. By doing so, it was possible to present scientific evidence that Gurungs' ancestors traveled from Africa through Central Asia and Siberia to Mongolia, China's Yunnan region and Tibet, and finally to the places within the borders of Nepal, at least 3,000 years ago, crossing the mountains and reached to the southern side of the Himalayas. Especially, the role of DNA analysis was very important because it connected all other facts and assumptions. On the other hand, it also helped at the same time to clarify the prevailing confusion relating to the matter of so called division among Gurungs.

As it appears pertinent here, some information about the science of genetics is presented broadly, leaving aside the minute details. According to genetics, hereditary traits are passed down from parents (or ancestors) to offspring. Scientists of geneticscan identify the changes or mutations that come in hereditary traits over time, when or from which time it came (thousands of years ago), and can show which community people are connected to today from that particular ancestor. Such a group is called a haplogroup. Its level of connection is NOT just to the identities we are familiar with, but with the very genomic group as assigned in the scientific analysis. As shown in Figure 4, there are two types of paternal haplogroups, 'R' and 'O'[10], more common among the Gurungswhose

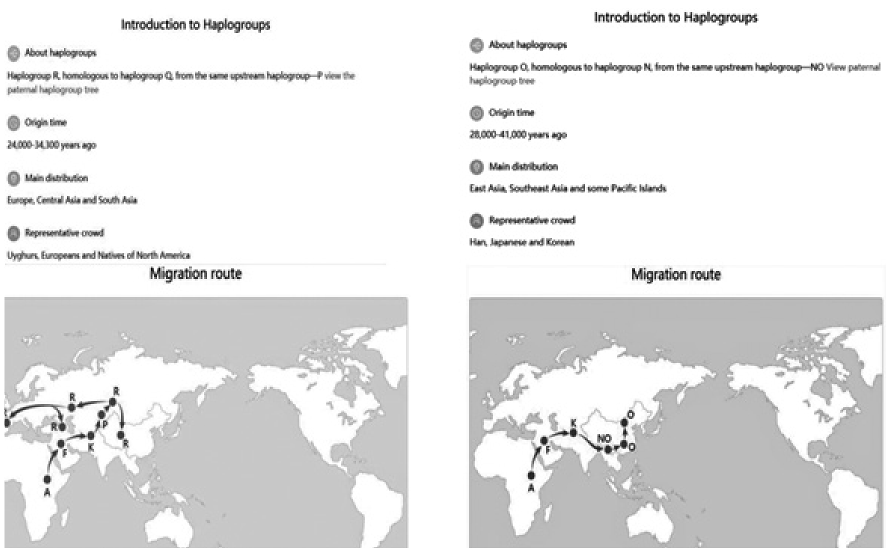


Figure 4: Common Haplogrous found among Gurungs whose DNA analyses were done (Source: Gurung, T.B., 2019)

DNA was analysed during my study. There are some other groups among tested Gurungs, but theyalso showsimilar patterns in terms of their presence in key areas, i.e.

10 Here only first letter 'R' and 'O' are mentioned, but they can be long cladding as shown in the Figure 4.

Mangolia and Northeastern Asia, Southwest China and Tibet suggesting similar migratory paths.[11] The 'R'haplogroup appears to have formed around 24,000 – 34,300 years ago while the 'O'haplogroup formed around 28,000 – 41,000 years ago. After formation, they spread to Siberia and Northeast China which means that the ancestors of the Gurungs had already reached there by that time. Subsequently, it seems that they spread in different directions from there. The 'R' group spread across Europe, Central Asia and South Asia and appears to be related to the Uighurs, Europeans and North American tribes. The 'O' group spans East Asia, Southeast Asia, and the islands of the Pacific Ocean, and is related to Han Chinese, Japanese, and Koreans.

As shown in Figure 4 and its descriptions made above, it is clear when and where ancestors reached thousands of years ago.Now, let's look at the facts of the Gurungs as shown by DNA analysis in terms of a mixture of present-day identities, and which route (s) they followed to reach Nepal.

In this context, it is pertinent to refer to a big and longitudinal study done in China (Shi, 2018) according to which it is possible to understand how primeval people migrated from the Mongolian area to the south and spread in different directions from about 8-9 thousand years ago to the 20th century. Here it is also important to understand that the people who are now known as Mongolians or Chinese or Tibetans were not known by these same identities three thousand or eight thousand years agobecause all these identities or names were created within the last thousand years only. However, now as we are known by many different names in Nepal, they are also basically different identity constructs of a not-very-long history.

The DNA analysis results of the 8 types of Gurungs appear as shown in Table 1.

Table 1: DNA analysis results of Gurungs belonging todifferent clans (tested in China)

Nations	Gurung Clans with Genes (%)							
	Lhenge	*Tu Klihbri*	*Plehme*	*Ngobje*	*Ghale*	*Lem*	*Kebje*	*Lam*
A:Chinese nations	**83.39**	**86.19**	**85.7**	**78.86**	**86.67**	**75.85**	**88.85**	**87.98**
Naxi/Dai/Yi	55.76	36.9	45.44	41.91	43.15	34.26	47.49	24.83
Tibetan	15	19.28	10.44	16.21	12.34	14.9	20.13	12.77
Mongolian ethnic	11.36	29.99	29.54	-	31.15	26.63	17.58	50.36
Northern Han	-	-	-	16.01	-	-	-	0
Lahu	1.24	-	0.26	-	-	-	0.89	0
Others	0.03	0.02	0.02	4.73	0.03	0.06	2.76	0.02
B:South Asia	**10.32**	**11.44**	**12.63**	**15.35**	**11.93**	**18.21**	9.6	11.13
C:Others	**6.29**	**2.37**	**1.67**	**5.79**	**1.4**	**5.94**	1.68	0.88
Total (A+B+C)	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

(Source: Gurung, T.B., 2019)

11 Further analysis will be identify more groups, if they are present among the Gurungsafter analysing their DNA.

Table 1 clearly shows that Gurungs' DNA include75.85 - 88.85 per cent of the mixture of current nations of China.[12] Mixing with some other identities of South Asian type might have happened only after reaching to the southern sideof the Himalayas, and over time, more mixtures might have happened. Now, from the migration point of view, they were initially (c. 8-9 thousand years ago) Mongolian, then identified as Nashi/Tai/Yi, etc. (c. 6-7 thousand years ago) in the Yunnan region of China and then Tibetan (more than 3 thousand years ago), and currently theGurungs of Nepal (at least, 3000 years within Nepal's territory). If we combine this set of information with the big study done in China mentioned above (Shi, 2018), it is possible to see a result as shown in Figure 5.

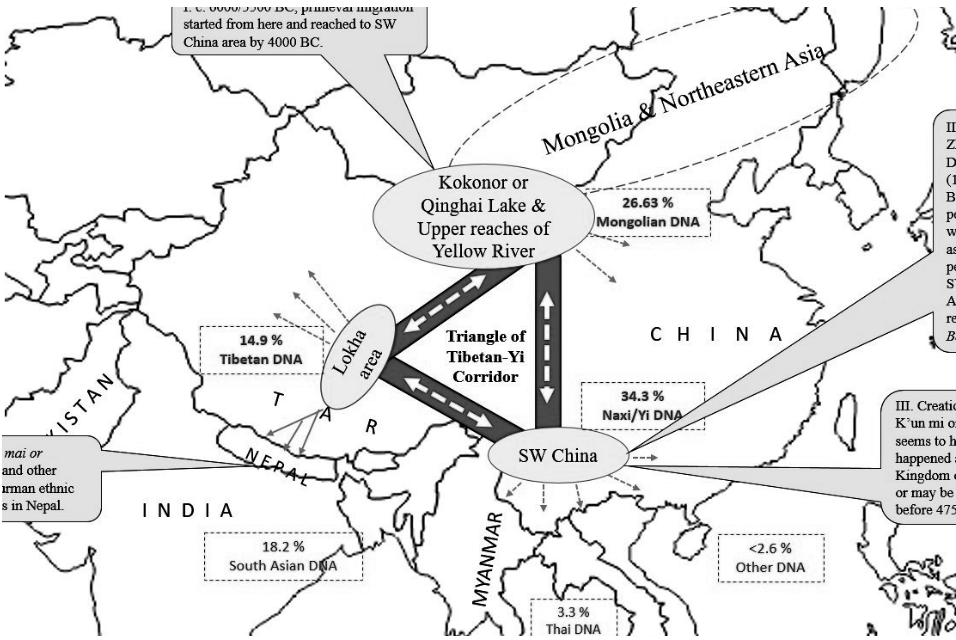


Figure 5: Various historical facts and results of DNA analysis superimposed (Source: Gurung, T.B., 2019)

(Note: DNA data of *Lem* has been shown in the Figure as an example. Other clans have also similar patterns as can be seen in Table 1)

As shown in Figure 5, various facts have been placedon the map of Asia. As described above, in reference to the study done in China (Shi, 2018), it becomes possible to imagine aspecial triangular figure of locations known as the Tibet-Yi Corridor, and then the DNA data is superimposed. In the 'Pè' of the Gurungs, a mythical place *Kokoli Mharsyo* is an important place. Now, with Figure 5 as it emerged the presently known Kokonor Lake[13] can be portrayed as the place *Kokoli Mharsyo* as remembered by Gurung *Khègi*s in their 'Pè' over thousands of years because Gurungs have Mongolian DNA.

12 A latest data shows the percentage even goes above 90 per cent.

13 Chinese call this lake as Qing Hai Hu (lake).

Likewise, South-west China or Yunnan region is shown by Naxi/Tai/Yi, etc. while Tibet or Lokha region is shown by Tibetan DNA. We, the Gurungs, are in Nepal having the composite form to represent all these DNAs in different proportions.

Now, the question arises when did the ancestors of the Gurungs enter the border area of Nepal? and which way? This is still a subject of extensive study. However, taking reference of the work of archaeologist Mark Aldenderfer this can be partly yet critically addressed. Aldenderferconducted an archaeological investigation in Mustang, and carried out a DNA analysis from the teeth of human skeleton extracted from the ancient cave-dwelling. It was found that the DNA of cave-dwellers matched with Tibetans, Han Chinese and people living near Mt. Everest, and, therefore, matched with the Gurungs. This clearly has answers to the two questions just posed. Firstly, the carbon dating proved the skeleton was of at least 1000 BC which implies that the ancestorsof the Gurungs lived there at least 3000 years ago. Secondly, since Mustang is in Nepal, that established a fact that it was one of the entry points of the ancestors. Similarly, an archaeological study of *KohlaSõthar,*[14]was conducted under the joint auspice of Cambridge University (UK), Nepal's Department of Archeology and Tamu Pye Lhu Sangh. The study suggested the fact that the Gurungs arrived in *Kohla* about 2500 years ago.

Thus, Mongolia and/or Kokonor, China, Tibet, Mustang, and *Khola* respectively are the 'migratory origins' for the Gurungs. At present, the Gurungs have also migrated abroad, and for them Nepal has become a place of 'migratory origin'.

Relevance of the study for the indigenous people of Nepal and way forward

My study is a sample study (or a Case study) of the Gurungsas an attempt to discover the origin of the Tibeto-Burman group of people known as *Adivāsi Janajāti* (indigenous peoples) in Nepal. It has already been mentioned above that the word 'Gurung' was coined only about 500 years ago. We, Gurungs, call ourselves *Tamu*. However, DNA has revealed many details about what our identity could have been prior to saying ourselves *Tamu* or Gurung as a composite form. Now, by analysing our genes, we can see Mongolian, various ethnic minorities of China like Nashi/Yi/Tai, etc., Tibetan, and many other identities. Therefore, the people of the Tibeto-Burman group found in Nepal whose craniofacial (faces and jaws) andbody featuresresemble the same, as it appears are also people of the same ancient group 2-3 thousand years ago or before. During my study in China, the DNA analysis of aTamang person from Nepal was done through the same We Gene Company in China. Likewise, the DNA analysis of 2 Gurungs, 1 Magar and 1 Tamang was done in America through National Geographics. The DNA analysis of persons other than Gurungs also showed matching results with theGurungs. Therefore, according to the results as far, it seems that the ancestors of the tested people other than

14 Currently this place falls under Madi Rural Municipality of the Kaski District of Nepal.

Gurungs are also the same primeval community. Recently, DNA test results of Rai, Limbu, Thakali, Magar, and some other clans of Gurung have also arrived and all of them are in agreement with the previous results.

For people of Aryan origin found in Nepal, their written history is available which showsthat their arrival in Nepali territory is not more than a thousand years. Nepali historians including Regmi (2007) and anthropologists (e.g. Homburg, David, 2014) agree on this. Besides, the '*Rajatarangini*' written in 1148, by a Brahmin known asKalhan from Kashmir, is a strong foundation of their history. Around 1969, in the dissertation for his Ph.D. degree from Kashi Hindu University, an Indian scholar Raghunath Singh wrote about this on page 11 of '*Kalhankrit*' *Rajatarangini*as follows:

> "...सन्७१२ई. मेसिन्धपर प्रथम मुश्लिम आक्रमण होचुकाथा। मुहम्मदबिनका सिममुलतानतक पहुँचगयाथा। सन् १०००ई. ... से ... महमुदगजनीका भारतपर आक्रमण होचुकाथा । महमुदगजनीने सन्१०१५ई. मेकाश्मीरपर आक्रमणकियाथा । सन्१०२६ई. तक सोमनाथ पहुचगयाथा । सन्१०३०ई. मेअल्बेरूनी स्पष्ट लिखता है 'मुसलिम आक्रमणोंके कारण हिन्दू काश्मिर चले गए। उन दिनों वाराणसी तथा काशमीर हिन्दू विद्याके सर्वश्रेष्ठ स्थान थे।'...काश्मीरमे विद्वानोंका भागकर आनेका एक कारण और था। काशी अलप्तगीनके के आक्रमणसे लूटीजा चुकीथी। जीवन भयापन्न होगयाथा। मन्दिर टूट चुकेथे। विद्वानोंने काशीको सुरक्षित नही समझा, किन्तु काश्मीर मेमहमूदगजनी दोवार हारचुकाथा। काश्मीरमे मुसलमानोका प्रवेश नही होसकाथा। ... काश्मीरपर मुसलिम संस्कृतिका प्रभाव पड्ने लगाथा।... भारतपर मुसलिम आक्रमणका परिणाम भयावह हुआ। धर्म तथा जीवन रक्षाके लिए ब्राह्मण तथा विद्वान नेपाल, काश्मीर तथा दक्षिण भारत भागने लगे।..."

English translation of the above Hindi text is as follows:

> "...In the year 712 AD, the first Muslim invasion over Sindh had happened. Muhammad bin Qasim had reached Multan. From 1000 AD ... attacks had happened by Mahmud Ghazni in India. Mahmud Ghazni had attacked Kashmir in 1015 AD. Somnath was reached by 1026 AD.In 1030 AD, Alberuni clearly writes 'Hindus went to Kashmir due to Muslim invasions. In those days Varanasi and Kashmir were the best places for learning Hindu knowledge. ... there was another reason for the scholars to flee to Kashmir. Kashi was plundered by the invasion of Alaptagin. Life had become dreadful. Temples were broken down. Scholars did not consider Kashi safe, but Mahmud Ghazni was defeated twice in Kashmir. Muslims could not enter Kashmir... Kashmir was beginning to be influenced by Muslim culture... the consequence of the Muslim invasion of India was horrifying. Brahmins and scholars started fleeing to Nepal, Kashmir and South India for the sake of religion and life..."

The above-referred statement "...Brahmins and scholars startedfleeing to Nepal..." is the description of the 11th century and this clarifies that it was an important historical time for peoples of Aryan roots.

It is said that the history of Kirāt as goes back 5000 years, but the subsequent dynasties destroyed their existence as much as possible in the historical periods (for detail refer to Regmi, D.R., 2007). Neither there is much archeological evidence to properly

corroborate 5000 years long history of Kirātas, nor has there been enough effort to find them. The lack of archaeological evidence is not just the problem of the Kirātas. Even many others just have oral historiesor traditions which have their limitations for historicity. The history of some indigenous communities primarilycontains the stories of the last 250 years of the Shah dynastic period only. Therefore, if scientific evidence through as much DNA analysis as possible can be collected from the people known as indigenous (*Aadivāsi*)peoples of Nepal, then it seems that the origins and histories can be written in anew light.

References

Acharya, B. (2055 BS).*Aba YestoKahilyaiNahos* (*Should never happen like this*). Kathmadnu: ShreekrishnaAcharya.

Aldenderfer, M. and ZhangYinong (2004). 'The Prehistory of the Tibetan Plateau to the Seventh Century A.D.: Perspectives and Research From China and the West Since 1950'.In *Journal of World Prehistory*, Vol. 18, No. 1, March 2004 (C _ 2004).

Aldenderfer, M. and Holley Moyes (2004).'Excavations at Dindun, a pre-Buddhist village site in far western Tibet'. In Huo Wei & Li Yongxian (Eds.), *Proceedings of the First International Conference on Tibetan Archaeology and Art* (pp. 47-69). Chengdu: Center for Tibetan Studies, Sichuan University.

Bohimu Tamu, T.S. (2045 BS). *Kĕrlo: Sristi Sambandhi Vedko Sār* (*Scripture of Genesis*). Rupandehi: Tamu Chhŏj.

Chemjong, I.S. (2003). *History and Culture of Kirat People*.4th Edition.Lalitpur: KiratYakthugChumlung.

Chen, L.,A.B. Wolf, W. Fu, L. Li,J.M.Akey (2020). 'Identifying and Interpreting Apparent Neanderthal Ancestry in African Individuals.' in *Cell.* 2020 Feb 20;180(4):677-687. e16. doi: 10.1016/j.cell.2020.01.012. Epub 2020 Jan 30. PMID: 32004458.

Dartnell, L. (2018). *Origins: How the earth made us*. London: The Boldley Head.

Dikpal, R. (2076 BS). *Aadivasi Bidrohako Itihas* (*History of Indigenous Rebellions*). Kathmandu: Manjari Publication.

Evans, C., Y. Tamu, J. Pettigrew and M. Turin (2009).*Grounding Knowledge/Walking Land - Archaeological and Ethno-Historical Researchers in Central Nepal*. McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge (UK).

Gurung, D. (2054 BS). *Tamu (Gurung) Jātīko Parīchaya* (*Introduction to Gurung Tribe*). Kathmandu: Bhadrakumari Ghale.

Gurung, T.B. (2019). *Understanding Ethnic History of Nepal: A Case Study of the Gurungs*. Ph.D. dissertation (unpublished) submitted to Sichuan University, Chengdu.

Holmberg, D. (2014). 'Introduction to The Social Inclusion Atlas of Nepal and Ethnographic Profiles'.In Perspective on Social Inclusion and Exclusion in Nepal. Om Gurung, Mukta S. Tāmāng and Mark Turin eds. Central Department of Sociology/Anthropology, Tribhuvan University, Nepal.

Joseph, T. (2018).*Early Indians: The Story of Our Ancestors and Where We Came From*. Delhi: Juggernaut.

LAHURNIP (2020). *Nepalma Aadivasi Aandolanko Pheharista* (*Detail of Indigenous Movements in Nepal*). Collection of articles from 2006 to 2020 published in The Indigenous World. Kathmandu: LAHURNIP.

Lewis, G.E. (1934). 'Preliminary notice of a new man–like Apes from India' in *American Journal of Science*. March 1934, 161-181.

Lipson, Susan and D. Pilbeam. (1982). 'Ramapithecus and Hominoid Evolution' in *Journal of Human Evolution* (1982) 11, 545-548

Macfarlane, A. and I.B. Gurung (1992).*Gurungs of Nepal: A guide to the Gurungs*. Kathmandu: RatnaPustakBhandar.

Mumford, S.R. (1990). *Himalayan dialogue: Tibetan lamas and Gurung shamans in Nepal*. Kathmandu: Tiwari's Pilgrims Book House.

Pignède, B. (1993). *The Gurungs. A Himalayan Population of Nepal*. English Edition by Sarah Harrison and Alan Macfarlane. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.

Regmi, D.R. (2007). *Ancient Nepal*. New Delhi: Rupa and Co. (First published in 1965).

Regmi, D.R. (2007). *Medieval Nepal Volume I*. New Delhi: Rupa and Co. (First published in 1965).

Reich, D. (2018). *Who We Are and How We Got Here*. Oxford University Press.

Reich, D. et. al. (2010).'Denisova Admixture and the First Modern Human Dispersals into Southeast Asia and Oceania'. *Nature* Vol. 468.doi:10.1038/nature09710. (Retrieved on 6-12-2020).

Rock, J.F. (1947).*The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China*. Volume I. Cambridge, Massachusetts: Harvard-Yenching Institute.

Sherchan, S. (2014). *Nepali Rajya Ra Aadivasi Janajati* (*Nepali State and Indigenous Peoples*). Kathmandu: SIRAS.

Shi, S. (2018). 'Ethnic flows in the Tibetan-Yi corridor throughout history'. *International Journal of Anthropology and Ethnology* (2018) 2:2 https://doi.org/10.1186/s41257-018-0009-z.

Singh, R. (1970). *'Kalhankrit' Rajtarangini* (*River of Kings writen by Kalhan*). PhD dissertation submitted to Kashi Hindu University. Varanasi: Hindi Prachark Samsthan.

Thakali-Gurung, Homa (2067 BS). *Gurung Jātīko Utpattī Dharma-Sanskritī* (*Origin and Religion-Culture of Gurung Tribe*). Lalitpur: Author.

Wilson, A.C. and V.M. Sarich (1969) 'A molecular time scale for human evolution' in *Anthropology* Vol. 63, 1969, 1088-1093.

http://chinaknowledge.de/History/history.html (Retrieved on 1 Nov 2017).

https://en.wikipedia.org/wiki/Glacial_period#/media/File:Co2_glacial_cycles_800k.png (Retrieved on 14-03-2020). Original souroce: ftp://ftp.ncdc.noaa.gov/pub/data/paleo/icecore/antarctica/antarctica2015co2.xls (Retrieved on 17-11-2022).

https://www.britannica.com/topic/Ramapithecus (Retrieved on 20-11-2018)

आदिवासी/जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन, २०५८

अनुसूची

(दफा २ को खण्ड (क) सँग सम्बन्धित)

हिमाली क्षेत्रका आदिवासी जनजातिहरू	१. छैरोतन	पहाडी क्षेत्रका आदिवासी जनजातिहरू	३१. बरामो
	२. डोल्पो		३२. भुजेल
	३. ताङ्वे		३३. मगर
	४. तोप्केगोला		३४. याक्खा
	५. थुदाम		३५. राई
	६. थकाली		३६. राउटे
	७. तीन गाउँले थकाली		३७. लिम्बू
	८. बाह्र गाउँले		३८. लेप्चा
	९. मार्फाली थकाली		३९. सुनवार
	१०. वालुङ्ग		४० सुरेल
	११. व्यासी		४१. हायु
	१२. भोटे		४२. ह्योल्मो
	१३. मुगाली	भित्री मधेशका आदिवासी जनजाति	४३. कुमाल
	१४. लार्के		४४. दनुवार
	१५. ल्होपा		४५. दराई
	१६. ल्होमी (शिङसावा)		४६. बोटे
	१७. शेर्पा		४७. माझी
	१८. सियार		४८. राझी
पहाडी क्षेत्रका आदिवासी जनजातिहरू	१९. कुसुण्डा	तराई क्षेत्रका आदिवासी जनजातिहरू	४९. किसान
	२०. गुरूङ्ग		५०. कुशवाडिया
	२१. चेपाङ		५१. गनगाई
	२२. छन्त्याल		५२. झाँगड
	२३. जिरेल		५३. ताजपुरिया
	२४. तामाङ्ग		५४. थारू
	२५. थामी		५५. धानुक (राजवंशी)
	२६. दुरा		५६. धिमाल
	२७. नेवार		५७. मेचे (वोडो)
	२८. पहरी		५८. राजवंशी (कोच)
	२९. फ्री		५९. सतार (सन्थाल)
	३०. बनकारिया		६०. राना थारू