

अभौतिक सम्पदा

A Journal of Intangible Cultural Heritage

वर्ष: १०

संयुक्ताङ्क (५-१०)

प्रकाशन वर्ष: २०८३



नेपाल सरकार

संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय

सिंहदरबार, काठमाडौं



अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा राष्ट्रिय सूचीकरण (सूचीकृत सम्पदा) सम्मान कार्यक्रम



अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा दिवस २०८३ को उपलक्ष्यमा आयोजित हाजिरी जवाफ प्रतियोगितामा पुरस्कार वितरण गर्दै संस्कृति महाशाखा प्रमुख लगायत

अभौतिक सम्पदा

A Journal of Intangible Cultural Heritage

वर्ष: १०

संयुक्ताङ्क (९-१०)

प्रकाशन वर्ष: २०८३



नेपाल सरकार
संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय
सिंहदरबार, काठमाडौं

२०८३

संरक्षक

मुकुन्द प्रसाद निरौला
सचिव

सम्पादन सल्लाहकार

प्रा.डा.वीणा पौड्याल

प्रधान सम्पादक

डा.सुरेश सुरस श्रेष्ठ, सहसचिव

सम्पादन मण्डल

निर्मला न्यौपाने, उपसचिव
सुभद्रा भट्टराई घिमिरे, प्रमुख पुरातत्त्व अधिकृत
शिवराम सापकोटा, पुरातत्त्व अधिकृत
सुभद्रा शर्मा गौतम, शाखा अधिकृत
भीष्म बाँस्कोटा, पुरातत्त्व अधिकृत
रामकृष्ण महर्जन, छविकार

प्रकाशक: संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय

फोन नं.: +९७७-१-४२१९८७०, ४२१९६२०

वेबसाईट <https://www.tourism.gov.np/>

ISSN NO: 2717-4859



आवरण फोटो: डा. सुरेश सुरस श्रेष्ठ / अन्य फोटो: रामकृष्ण महर्जन

प्रकाशन मिति: २०८३ साल असार

प्रकाशित प्रति: २००

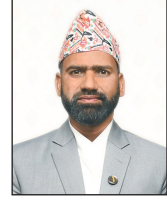
(प्रस्तुत लेखहरूमा व्यक्त भएका विचार नेपाल सरकारको नीति वा यस मन्त्रालयको आधिकारिक धारणा नभई लेखकका नितान्त व्यक्तिगत धारणा वा विचार हुन् ।)

मा. खडक राज पौडेल 'गनेस'
मन्त्री
संस्कृति, पर्यटन तथा आन्तरिक उड्डयन मन्त्रालय



सिंहदरवार, काठमाडौं, नेपाल ।
फोन नं.: +९७७-१-४२२१८७९

पत्र संख्या:
चलानी नं.



मन्त्रालय

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदासँग सम्बन्धित अनुसन्धानमूलक तथा सिर्जनशील लेखनका माध्यमबाट नेपाली संस्कृतिलाई जीवन्त राख्ने उद्देश्यका साथ विगत एक दशकदेखि प्रकाशित हुँदै आएको 'अभौतिक सम्पदा' (A Journal of Intangible Cultural Heritage) नामक जर्नल संयुक्ताङ्क (९-१०) का रूपमा प्रकाशित हुन लागेकोमा मलाई अत्यन्त खुसी लागेको छ ।

मानव जीवनका लागि अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा एक अद्वितीय वरदान हो । हाम्रा विविध समुदायले प्रयोगमा ल्याएका लोकपरम्परा, रीतिरिवाज, चालचलन, चाडपर्व, जात्रा, मेला, परम्परागत ज्ञान-सिप र कला-साहित्यमा हाम्रो पहिचान र जीवनचक्र जोडिएको हुन्छ । नेपालजस्तो बहुजातीय, बहुभाषिक र बहुसांस्कृतिक मुलुकमा प्रत्येक समुदायलाई आफ्नो भाषा, लिपि र संस्कृतिको संरक्षण गर्ने संवैधानिक हकको प्रत्याभूति गरिएको छ ।

वर्तमान समयमा विश्वव्यापीकरण, तीव्र सहरीकरण र सूचना तथा सञ्चार प्रविधिको विकास र विस्तारका कारण हाम्रा मौलिक संस्कृतिलाई नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण गर्नु चुनौतीपूर्ण बन्दै गएको छ । तथापि, पुर्खाहरूले छोडेका यी अमूल्य धरोहरलाई नयाँ पिँढीमा पुस्तान्तरण गर्दै संरक्षणको नवीन अध्याय कोर्न हामी निरन्तर प्रतिबद्ध छौं ।

अन्त्यमा, यस जर्नलमा प्रकाशित खोजमूलक सामग्रीहरूले नेपाली संस्कृतिको संवर्द्धनमा महत्वपूर्ण योगदान पुऱ्याउने विश्वास लिएको छु । यस प्रकाशनमा आफ्ना अमूल्य लेखहरू उपलब्ध गराउने विद्वत् वर्ग, सम्पादकमण्डल तथा प्रत्यक्ष-परोक्ष रूपमा सहयोग पुऱ्याउने सबैमा हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु ।

खडक राज पौडेल 'गनेस'
मन्त्री



पत्र संख्या :-
च.नं.

नेपाल सरकार

संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय

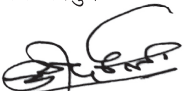


मन्तव्य

मानव सभ्यताको प्रादुर्भावसँगै मानिसले प्रचलनमा ल्याएका भाषा, संस्कृति, ज्ञान, सिप, कला, संस्कार र जीवनपद्धतिको समष्टि अभौतिक संस्कृतिक सम्पदा हो। अभौतिक संस्कृतिक सम्पदा मानवले आजपर्यन्त हासिल गरेको सर्वोत्तम उपलब्धि हो। भौतिक सम्पदा देह हो भने अभौतिक सम्पदा त्यसको आत्मा हो। देह र आत्माको तत्त्व ज्ञानले मानवजीवन सार्थक बन्छ भनेभैं हाम्रा सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण र प्रवर्धनले समाज र सामाजिक संस्कार दीर्घजीवि बन्दछ र युगौयुगसम्म बाँचिरहन्छ। भौगोलिक विविधता एवं बहुजातीय र बहुसांस्कृतिक पहिचानले सुसज्जित नेपालमा बसोबास गर्ने विभिन्न जातजातिका विविध अभौतिक संस्कृतिक सम्पदा छन्। खोज्दै जाँदा हजारौं अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा हाम्रै वरिपरि भेटिन्छन्। यिनै अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको उठानमा दत्तचित्त भएर अध्ययन, अनुसन्धान, अभिलेखन, सूचीकरण र संरक्षणका लागि प्रदेश र स्थानीय सरकारसँगको सहकार्यमा यस मन्त्रालयको संस्कृति महाशाखाले अभ्यासकर्ताकै घरदैलोमा पुगेर अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण र उन्नयनमा अभिमुखीकरणलगायतका कार्यहरू निरन्तर गर्दै आएको छ।

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि, २००३ लाई नेपाल सरकारले सन् २०१० मा अनुमोदन गरी महासन्धिको पक्ष राष्ट्र भैसकेको सन्दर्भमा यस मन्त्रालयले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण र प्रवर्धनका लागि वार्षिक बजेट विनियोजन गरी विभिन्न कार्यक्रमहरू सञ्चालन गर्दै आएको छ। यसै सन्दर्भमा आ.व. २०८१/८२ देखि कार्यविधि नै बनाएर अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा राष्ट्रिय सूचीकरणका लागि संस्कृति महाशाखा लागिपरेको छ। फलस्वरूप आ.व. २०८१/८२ मा यःमरी पुन्ही खाद्य परिकार र तिनको सिप विधा अन्तर्गत पहिलो अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाका रूपमा राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत हुन सफल भएको थियो भने चालु आ.व. २०८२/८३ मा पाँच वटा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा तत्त्वहरू (लदी (कोशी) पूजा, भूमे पर्व, जिब्रो छेड्ने जात्रा, श्री नीलबराही गण नाच, नचारू स्याई नाच) अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा तत्त्वमा सूचीकृत भएका छन्। राष्ट्रिय सूचीकरणमा सूचीकृत सम्पदाहरू र यससँग सम्बन्धित सबैलाई मन्त्रालयले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा दिवस (असार १ गते) को उपलक्ष्यमा सम्मानितसमेत गरेको छ र यो कार्य निरन्तर जारी रहने छ भन्न पाउँदा मलाई गर्वबोध भएको छ। अभौतिक संस्कृतिलाई अभि बलशाली बनाउने हेतुले राष्ट्रिय संस्कृति नीति, २०६७ लाई युग सुहाउँदो बनाउने यत्नमा मन्त्रालय लागेको छ भने अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (संरक्षण) विधेयक संघीय संसदमा छलफलको क्रममा रहेको छ।

अन्त्यमा, यस वर्ष संयुक्ताङ्कका रूपमा प्रकाशित हुन लागेको अभौतिक सम्पदा (A Journal of Intangible Cultural Heritage) जर्नलमा आफ्नो कलममार्फत अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको उचाइलाई अभि उँचो बनाउन प्रयत्नरत विद्वत् वर्ग, लेखक-पाठक जोड्ने सेतुका रूपमा क्रियाशील सम्पादक मण्डल, जर्नल प्रकाशनका लागि अहोरात्र खट्ने संस्कृति महाशाखाका कर्मचारीलगायत यस सिर्जनात्मक अभियानमा आबद्ध सबैलाई साधुवाद प्रकट गर्दै आगतमा समेत यसको निरन्तरता र सार्थकताका लागि शुभकामना व्यक्त गर्दछु।


मुकुन्दप्रसाद निरौला
सचिव



सम्पादकको कलमबाट.....

जंगली फिरन्ते जीवनशैलीबाट परिवार, समाज र विज्ञानवादी सोच हुँदै आज एआई (कृत्रिम बुद्धिमता) को चरम विकासको संघारसम्म आइपुग्दा मानिसले संस्कृति, समाज र सभ्यताका अनेकौं चरणहरू तय गरिसकेको छ। यस क्रममा आफ्नो अस्तित्वलाई दीर्घकालीन बनाउनैका लागि अरुभन्दा फरक र विशेष पहिचान बनाउन लागि पर्दै पनि आइरहेको छ। यसै दृष्टिकोणले मानिसले आफ्नो विशिष्ट पहिचानयुक्त समाज निर्माण गरी विविध संस्कृति र त्यसभित्र पनि सांस्कृतिक सम्पदाका माध्यमबाट निरन्तरता दिदै आइरहेको छ। यसको निरन्तरताको प्रक्रियागत सिलसिलामा पछिल्लो समयमा संरक्षण एवं पुस्तान्तरणका रूपमा लिईदै आएको छ, जो वास्तवमा मानव समाजले आफ्नै स्वप्रणालीबाट उद्भव तथा प्रसारण गर्दै आजको अवस्थामा आइपुगेको हो।

यसैको परिणाम स्वरूप संस्कृति र सांस्कृतिक सम्पदालाई अलि परिमार्जित रूपमा सर्वस्वीकार्य हुने गरी बहुसामाजिक अवस्था वा सिंगो राज्य मार्फत र अझ सम्पूर्ण मानव समाज एवं समुदायलाई समेट्ने हिसाबले अन्तर राज्य, बहुराज्य र अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा विभिन्न अभियान तथा महाअभियानहरू प्रयोगमा ल्याइएका पनि छन्। यसै महाअभियानको एउटा पक्ष अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि, २००३ हो, जसलाई नेपालले सन् २०१० मा हस्ताक्षर गरी पक्ष राष्ट्रको रूपमा रहँदै आएको छ।

यद्यपि, यस्ता सामाजिक रूपमा अमूल्य मान्यता राख्ने यस्ता अपरिमेय एवं अनुपम विविध संस्कृति र सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षणलाई आजसम्म हरेक जनसमुदायले निरन्तरता दिई नै रहेको छ भने नेपालले समग्र राज्य वा सरकारको दायित्वका रूपमा विभिन्न अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा विशेष कार्यहरू मार्फत संलग्न हुँदै मानवीय समाजका यी विविध आयामहरूलाई समुदायको प्रत्यक्ष एवं सक्रिय संलग्नता र समन्वयमा अगाडि बढाइ नै रहेको छ।

खासगरी, मानव समाजका यस्ता विशिष्टीकृत संस्कृति र सम्पदाहरूलाई जनसमुदाय स्तरबाट संरक्षण गर्दै निरन्तरता दिइरहेको भएतापनि सामूहिक रूपमा सुव्यवस्थित गर्नुपर्ने दृष्टिकोणले अन्य क्रियाकलापका अतिरिक्त नेपाल सरकारले यस्ता सांस्कृतिक सम्पदाको खोज, अध्ययन-अनुसन्धान एवं अभिलेखन कार्यलाई विशेष प्राथमिकता दिँदै आएको छ। तसर्थ, विगत दश वर्षदेखि अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा सम्बन्धी विविध पक्षहरूलाई समेट्ने गरी यो अभौतिक सम्पदा (A Journal of Intangible Cultural Heritage) को प्रकाशनलाई यस मन्त्रालयले निरन्तरता दिँदै आइरहेको छ। यसै सिलसिलामा यस आर्थिक वर्षमा अभौतिक सम्पदा (९-१०) संयुक्ताङ्कको रूपमा प्रकाशन गर्न पाउँदा मन आल्हादित भएको छ। नियमित रूपमा प्रकाशनमा ल्याइएको यस प्रकाशनलाई गत आर्थिक वर्षमा विशेष प्राविधिक कारणले भौतिक पुस्तकाकारका रूपमा प्रकाशन गर्न नसकिएको प्रति समग्र सम्पदा प्रेमी, बुद्धिजीवि, लेखक, पेशाकर्मी, पाठक लगायत सम्पूर्णमा विशेष क्षमायाचना तथा आगामी दिनहरूमा यसलाई अविच्छिन्न रूपमा लैजान प्रयत्न गरिने वचनबद्धतासमेत व्यक्त गर्दछु।

नेपालमा शताब्दीयौंदेखि चलन चल्तीमा रहेका अद्वितीय र अनुपम संस्कृति एवं हाम्रो पहिचानको रूपमा रहेका अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाका विभिन्न विषयमा खोज अनुसन्धान सहितका प्रामाणिक तत्वहरूलाई संरक्षण गर्ने वा त्यसको पुस्तान्तरणका लागि सहयोग पुऱ्याउनु नै यस किसिमका अध्ययन अनुसन्धानमूलक लेख रचनाहरूको प्रकाशन गर्नुको प्राथमिक उद्देश्य हो। जसरी अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणका लागि यस मन्त्रालयले प्रदेश र स्थानीय तहसँग समन्वयात्मक ढंगले विभिन्न कार्यक्रमहरू संचालन गर्दै आइरहेको छ, त्यसरी नै यस्ता अनगिन्ती सम्पदाहरूबारे खोज अनुसन्धानका लागि राष्ट्रिय तथा स्थानीय विज्ञहरूसँग समन्वय एवं सहकार्य गर्दै प्राप्त सूचना तथा जानकारीहरूलाई प्रकाशन मार्फत प्रसारण गर्ने कार्य पनि यस मन्त्रालयबाट हुँदै आइरहेको छ। अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाका बारेमा गरिएका अध्ययन अनुसन्धानका विविध पक्षहरूलाई समेटेर तयार पारिएको यस प्रकाशनमा आबद्ध लेख रचनाहरूले यस विधासँग सम्बन्धित पेशाकर्मी, प्राध्यापक, विद्यार्थी लगायत यस विषयमा चासो राख्ने जो कोहीलाई पनि सरल ढंगले प्राथमिक सूचना उपलब्ध गराउनेछ भन्ने अपेक्षा मन्त्रालयले राखेको छ भने यस सम्बन्धी कुनै किसिमको राय सुझाव वा टिप्पणी भएमा उपलब्ध गराउनु हुनेछ भन्ने समेत अपेक्षा गरिएको छ। अन्ततः यस प्रकाशनका लागि आफ्नो अमूल्य अध्ययन अनुसन्धानमूलक लेख रचनाहरू उपलब्ध गराई दिनु भएकोमा सम्पूर्ण विद्वत्तुवर्गमा हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त गर्दछु। साथै जर्नल प्रकाशनका लागि निरन्तर सहयोग गर्नु हुने सम्पूर्ण सम्पादक मण्डल तथा मेरा महाशाखाका सम्पूर्ण राष्ट्रसेवक कर्मचारी साथीहरूमा हार्दिक आभार व्यक्त गर्दछु।

डा. सुरेश सुरस श्रेष्ठ

प्रधान सम्पादक तथा संस्कृति महाशाखा प्रमुख

विषय सूची

CULTURAL HERITAGE CONSERVATION: The 1972 and 2003 UNESCO Conventions and Status of Nepal

Dr. Suresh Suras Shrestha

१

Voices Before Writing: Oral Traditions & Storytelling as Intangible Cultural Heritage in Nepal

Bivek Chaudhary

१०

Nuwakot Kumari: The Enduring Case of an Elegant Kumari Facing Invisibilization

Prabita Shrestha

१९

परम्परा र आधुनिकताको दोसौँधमा अन्त्येष्टि र मरणोत्तर संस्कार

प्रा.डा. वीणा पौड्याल

२७

हनुमानढोका क्षेत्रको वसन्तोत्सव र यसको उपादेयता

प्रा.डा. सोमप्रसाद खतिवडा

३३

अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिकास्थित कालाशिला मस्टा देवतासँग सम्बन्धित मिथक

सह-प्राध्यापक लोकनाथ दुलाल

४३

धिमाल जातिमा पाहुना सत्कार र नाता कुटुम्ब गाँस्ने चलन

डा. सोमबहादुर धिमाल

५५

सांस्कृतिक पहिचान र परम्परागत कृषि अभ्यासको रूपमा चाकु

श्याम मदन के.सी.

६४

किरात राई जातिमा साकेला सिलीको महत्व

हरिकाजी राई

७४

सामा चकेवा : सांस्कृतिक, सामाजिक र पर्यावरणीय महत्व बोकेको पर्व

राज पाण्डेय

८५

देउराली सम्पदाको अभौतिक सांस्कृतिक महत्व

भीष्म बाँस्कोटा

९७

नेवा: शैलीका गृह निर्माणमा अभौतिक सांस्कृतिक पक्ष

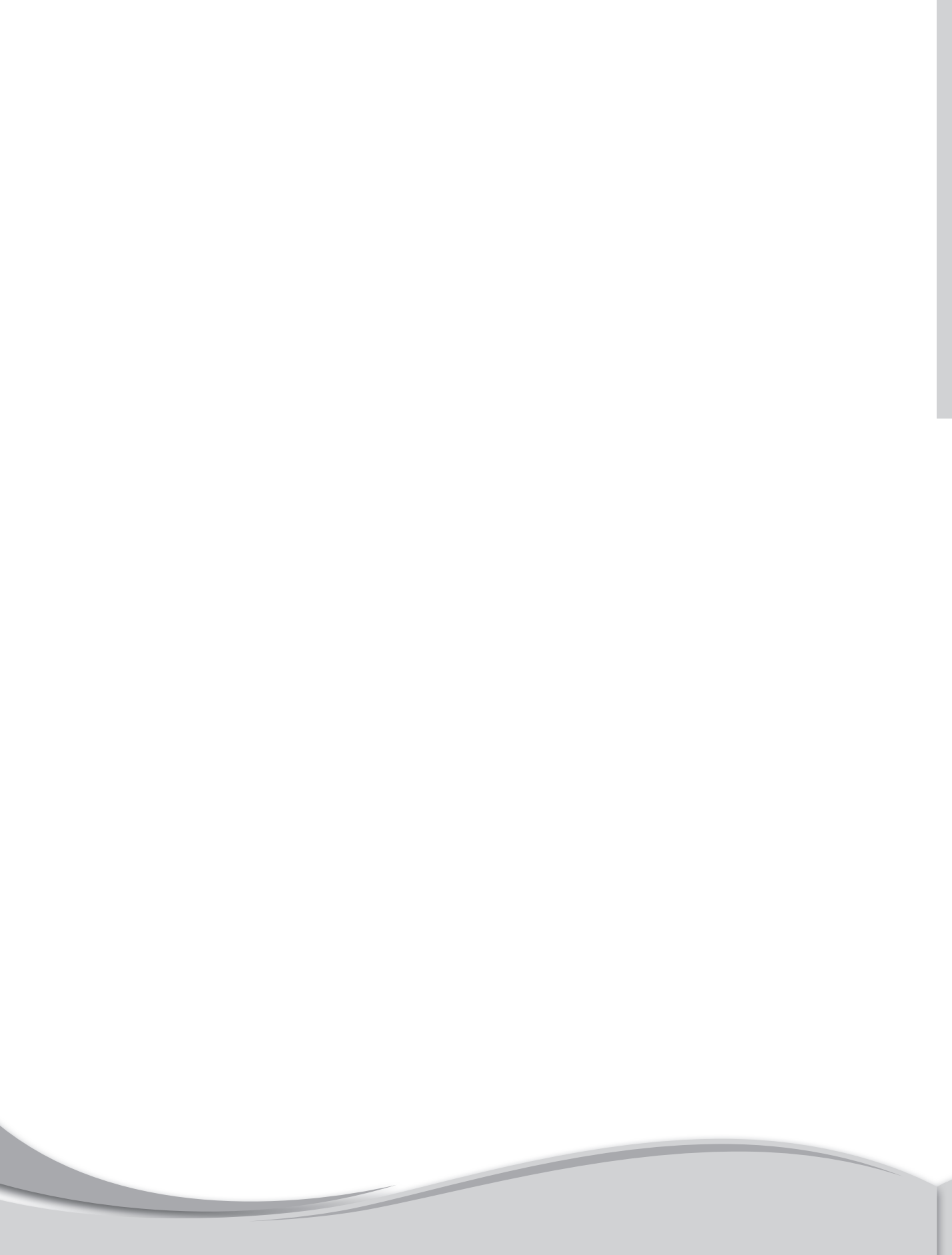
सृजना प्रजापति

१०७

..... र अन्त्यमा

प्रधानसम्पादक तथा संस्कृति महाशाखा प्रमुख

१२१



CULTURAL HERITAGE CONSERVATION: The 1972 and 2003 UNESCO Conventions and Status of Nepal

✍️ **Dr. Suresh Suras Shrestha**
Joint Secretary / Chief, Culture Division
Ministry of Culture, Tourism and Civil Aviation
Government of Nepal



1. Abstract

Cultural heritage conservation is an important subject related to the historical continuity of human civilization, cultural identity, and the preservation of social memory. The 1972 UNESCO World Heritage Convention and the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage have institutionalized cultural heritage conservation at the international level.

The 1972 Convention contributed to the protection of tangible cultural and natural heritage, while the 2003 Convention gave special priority to safeguarding intangible cultural heritage from a community-centered perspective. This article analyzes the historical background, objectives, and conservation approaches of both conventions and provides some analysis and discussion regarding the current situation of cultural heritage conservation in Nepal.

The study concludes that community-based participation, effective policy implementation, systematic documentation, and long-term conservation strategies are essential for cultural heritage conservation in Nepal.

2. Introduction

With the development of human civilization, cultural and natural heritage has played a very important role in human life, history, identity, and continuity. In different parts of the world, historical monuments, ancient archaeological sites, religious centers, ancient cities, biological diversity-rich areas, national parks, and natural landscapes are not only the heritage of a single nation but have been established as shared heritage of all humanity.

Such heritage reflects the historical development of human civilization, cultural achievements, religious beliefs, artistic skills, and the relationship with nature (Jokilehto,

1999). Therefore, their conservation is not limited only to local or national responsibility but has become an international concern and shared responsibility.

After the Second World War, rapid industrialization, urbanization, war, natural disasters, and development activities led to increasing risks of destruction of cultural and natural heritage. The destruction of many historic cities, museums, religious sites, and monuments after the Second World War further highlighted the need for international cooperation in heritage conservation (Ashworth & Tunbridge, 2000).

In this context, UNESCO played a significant role in developing the concept of international heritage protection. The idea of “World Heritage” gradually developed as a system of identifying and protecting outstanding cultural and natural heritage sites at the global level.

As a result of this process, in 1972, the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage was adopted, which established an international legal framework for heritage conservation. This Convention introduced the concept of Outstanding Universal Value (OUV) and established the World Heritage List (UNESCO, 1972). At the same time, arrangements were made to provide international cooperation, technical assistance, and financial support for the conservation, management, restoration, and long-term preservation of such heritage sites.

The World Heritage Convention is considered one of the most influential international cultural agreements in history. It developed the idea that cultural and natural heritage is not only a matter of national ownership but also a shared heritage of humanity. Therefore, its conservation requires participation and cooperation of the entire international community.

For a country like Nepal, which is rich in cultural and natural diversity, the World Heritage Convention has special importance. Sites such as Kathmandu Valley, Lumbini, Chitwan National Park, and Sagarmatha National Park included in the World Heritage List have internationally recognized Nepal’s historical, religious, cultural, and natural significance. Their conservation is not only linked with tourism promotion or economic benefit but also deeply connected with national identity, cultural continuity, and future responsibility (Shrestha, 2011).

Thus, the concept of World Heritage Convention is the result of a long historical process of development of human civilization, cultural awareness, and international cooperation. The 1972 Convention institutionalized heritage conservation as a global responsibility, not just a national task. Today, World Heritage conservation is not only about protecting historical monuments but also about safeguarding human civilization, cultural identity, environmental balance, and sustainable development.

3. The World Heritage Convention 1972 and Intangible Cultural Heritage Convention 2003

The concept of World Heritage conservation did not develop suddenly, but gradually evolved through a long historical process of human civilization, war, development, and cultural awareness.

Under the leadership of UNESCO, discussions on cultural and natural heritage conservation intensified in the mid-20th century. In this context, the 1972 Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage became a major milestone in the history of heritage conservation (UNESCO, 1972).

To understand the historical background of this Convention, it is necessary to look closely at the international environment after the Second World War. After the Second World War, many historic cities, monuments, and cultural heritage sites were destroyed. This led to the realization that heritage conservation is not only a national responsibility but also a global responsibility (Jokilehto, 1999).

Similarly, after the war reconstruction process, the importance of cultural heritage became more clearly established, and international cooperation became increasingly necessary.

In this process, various international campaigns were conducted in the 1950s and 1960s, which helped to institutionalize the concept of World Heritage conservation. In particular, the International Campaign to Save the Monuments of Nubia (1959) is considered highly significant. After the construction of the Aswan High Dam in the Nubian region of Egypt and Sudan, ancient monuments such as the Abu Simbel Temples were at risk of being submerged. UNESCO launched a global appeal, and many countries provided financial and technical support to relocate and preserve these monuments (UNESCO, 1972; Labadi, 2013).

This campaign clearly demonstrated that international cooperation is essential for cultural heritage conservation. It also helped establish the idea that “World Heritage” is a shared responsibility of humanity rather than belonging to a single nation.

During this period, the International Union for Conservation of Nature (IUCN) also emphasized the need for international cooperation in the conservation of biodiversity and natural heritage (IUCN, 1972). This helped to develop a unified framework for both cultural and natural heritage conservation.

In 1965, the proposal to establish the World Heritage Trust was introduced, aiming to protect outstanding cultural and natural heritage sites of the world (Batisse & Bolla, 2005). Although this proposal was not immediately implemented, it played an important role in shaping the conceptual foundation of the future World Heritage Convention. Similarly, in 1965, the International Council on Monuments and Sites (ICOMOS) was established, which began providing technical guidance for cultural heritage conservation.

As a result of all these efforts, in 1972, the UNESCO General Conference adopted the Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. This Convention formally established the international legal framework for protecting outstanding cultural and natural heritage sites (UNESCO, 1972).

This Convention defined cultural heritage (such as monuments, groups of buildings, archaeological sites) and natural heritage (such as natural sites, geological and biological

formations) and introduced the concept of Outstanding Universal Value (OUV) for their identification and protection.

At the same time, it also established mechanisms for international cooperation, technical assistance, and financial support for conservation activities.

One of the most important principles of this Convention is “shared responsibility.” According to this principle, World Heritage sites are not only the responsibility of the concerned state but also the shared responsibility of the entire international community. Therefore, international cooperation and support are essential for their protection (UNESCO, 1972).

After the Second World War, global attention also gradually shifted toward intangible cultural heritage. While earlier conservation efforts focused mainly on monuments, architecture, and archaeological sites, it became increasingly clear that living traditions such as oral traditions, rituals, festivals, performing arts, traditional craftsmanship, and social practices are also important components of cultural heritage (Smith, 2006).

In response to this understanding, UNESCO adopted the Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore in 1989. This recommendation emphasized the importance of protecting oral traditions, folklore, music, dance, rituals, and traditional knowledge systems. However, since this recommendation was not legally binding, its implementation remained limited (Blake, 2009).

From 1997 onwards, UNESCO launched the Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity program. Through this program, outstanding examples of intangible cultural heritage were recognized at the international level, gradually increasing global attention toward intangible heritage (Aikawa, 2004).

However, the need for a legally binding international framework became increasingly clear. As a result, in 2003, UNESCO adopted the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (Aikawa, 2004).

The 2003 Convention clearly defined intangible cultural heritage for the first time at the international level. According to this Convention, intangible cultural heritage includes oral traditions and expressions, performing arts, social practices, rituals, festive events, knowledge and practices concerning nature and the universe, and traditional craftsmanship (UNESCO, 2003).

Unlike tangible heritage, intangible cultural heritage does not exist only in physical form such as monuments or buildings. It exists in the living practices, skills, knowledge, and identity of communities. Therefore, it is continuously recreated and transmitted from generation to generation (UNESCO, 2003).

Because of this, the Convention introduced the concept of “safeguarding” rather than “protection.” Safeguarding refers to measures such as identification, documentation, research, preservation, promotion, enhancement, transmission, and revitalization of intangible cultural heritage (Blake, 2009).

The Convention places communities at the center of heritage safeguarding. Without the active participation of communities, safeguarding of intangible cultural heritage is not possible. Therefore, communities are considered the true owners and bearers of this heritage (UNESCO, 2003).

Thus, while the 1972 Convention focuses on monuments, sites, and physical heritage, the 2003 Convention focuses on living cultural practices, traditions, and community-based heritage systems.

Both Conventions are complementary; one focuses on tangible heritage, while the other focuses on intangible heritage. Together, they provide a comprehensive framework for cultural heritage conservation (Smith & Akagawa, 2009).

4. Relationship Between the Two Conventions

The Convention adopted by UNESCO in 1972 formally titled “Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage” established cultural and natural heritage as a matter of universal value and international responsibility. It institutionalized the identification, protection, conservation, presentation, and transmission of cultural and natural heritage of Outstanding Universal Value (UNESCO, 1972).

The 1972 Convention mainly focused on tangible heritage, including historical monuments, archaeological sites, cultural landscapes, religious structures, and natural heritage sites. It introduced the concept of World Heritage and established the World Heritage List, which has contributed significantly to global recognition and protection of important heritage sites (UNESCO, 2019).

However, over time, it became clear that heritage is not limited only to physical structures. Human creativity, social practices, oral traditions, knowledge systems, skills, rituals, festivals, and cultural expressions also form an essential part of cultural identity (Kirshenblatt-Gimblett, 2004).

Therefore, while the 1972 Convention focused on physical heritage, it did not adequately include living cultural traditions. This limitation created the need for a separate international instrument to safeguard intangible cultural heritage.

As a result, UNESCO adopted the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in 2003 (Aikawa, 2004). This Convention formally recognized intangible cultural heritage at the international level and defined it as practices, representations, expressions, knowledge, and skills that communities recognize as part of their cultural heritage (UNESCO, 2003).

Unlike the 1972 Convention, the 2003 Convention emphasizes that intangible cultural heritage is continuously recreated by communities and transmitted from generation to generation. Therefore, it cannot be protected in the same way as monuments or physical

sites. Instead, it must be safeguarded through community participation, transmission, education, documentation, and revitalization (Blake, 2009).

Thus, the key difference between the two Conventions is that the 1972 Convention focuses on tangible heritage (monuments and sites), while the 2003 Convention focuses on living heritage (intangible cultural expressions).

Despite this difference, both Conventions are interrelated and complementary. Tangible heritage often provides the physical space for intangible heritage practices, while intangible heritage gives meaning and life to tangible heritage (Smith & Akagawa, 2009).

For example, temples, monasteries, and archaeological sites are not only physical structures but are also deeply connected with rituals, festivals, music, dance, and religious practices. Without intangible heritage, tangible heritage loses its cultural significance.

Therefore, both Conventions together provide a holistic approach to heritage conservation.

5 . Current Situation of Nepal

Nepal is recognized internationally as a country rich in cultural and natural diversity. Due to its geographical diversity consisting of the Himalayas, hills, and Terai regions, Nepal has developed a wide range of ethnic groups, languages, religions, traditions, cultures, and lifestyles. These cultural and natural diversities have shaped Nepal's identity as a culturally rich and historically significant nation.

Such tangible and intangible cultural heritage has preserved Nepalese society's historical continuity, cultural awareness, and social structure. This is also the reason why Nepal is actively engaged in international heritage conservation initiatives led by UNESCO.

In this context, the 1972 and 2003 UNESCO Conventions have become highly important international legal instruments for Nepal.

Nepal ratified the 1972 World Heritage Convention in 1978, while it ratified the 2003 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in 2010. By becoming a party to these Conventions, Nepal has committed itself to protecting and promoting cultural and natural heritage according to international standards.

Under the 1972 Convention, several sites in Nepal have been inscribed on the World Heritage List. These include Kathmandu Valley, Lumbini, Chitwan National Park, and Sagarmatha National Park. These sites represent Nepal's historical, religious, cultural, and natural significance at the global level.

Similarly, Nepal is also rich in intangible cultural heritage. Festivals, rituals, traditional dances, oral traditions, craftsmanship, indigenous knowledge systems, and cultural practices of various ethnic communities are living expressions of Nepal's cultural diversity.

These intangible cultural practices are continuously transmitted from generation to generation and form an essential part of community identity.

However, Nepal also faces several challenges in the field of cultural heritage conservation. Rapid urbanization, unplanned development, population growth, pollution, natural disasters, and weak management systems have created risks to both tangible and intangible heritage.

The 2015 earthquake caused severe damage to many historical monuments and cultural structures in the Kathmandu Valley. Although reconstruction and restoration efforts have been carried out, issues such as authenticity and integrity remain significant concerns (UNESCO, 2021).

Similarly, in the field of intangible cultural heritage, globalization, modernization, migration, changing lifestyles, and declining interest among youth in traditional practices have created risks of gradual loss of cultural traditions.

Some traditional skills and cultural practices are not being transferred to new generations, leading to gradual disappearance in certain cases.

In addition, Nepal has not yet fully developed a systematic and comprehensive national inventory of intangible cultural heritage. Although efforts are being made by the Government of Nepal and UNESCO to develop a National Inventory of Intangible Cultural Heritage, it is still in the process of development.

This initiative aims to identify, document, and safeguard living heritage across all regions of Nepal.

Despite these challenges, awareness regarding cultural heritage conservation in Nepal has been gradually increasing. Efforts in documentation, research, policy development, and institutional strengthening have been observed in recent years. For example, initiatives like “Yomari” being included in the intangible cultural heritage list reflect progress in this field.

Overall, Nepal’s participation in both UNESCO Conventions has provided an important international framework for cultural heritage conservation.

6. Conclusion

The 1972 and 2003 UNESCO Conventions represent two different but complementary approaches to cultural heritage conservation. The 1972 Convention established an international legal framework for the protection of tangible cultural and natural heritage such as monuments, archaeological sites, and natural landscapes (UNESCO, 1972). It strengthened the concept of identifying and conserving heritage based on Outstanding Universal Value (Smith, 2006).

However, with time, it became clear that heritage is not only physical structures but also includes living cultural practices and intangible expressions (Logan, 2007). This understanding led to the adoption of the 2003 Convention, which expanded the concept of heritage conservation to include oral traditions, rituals, performing arts, social practices, and traditional knowledge systems (UNESCO, 2003).

The 2003 Convention introduced a community-centered approach, emphasizing that intangible cultural heritage is continuously recreated and sustained by communities. Therefore, its safeguarding depends on community participation, transmission, and intergenerational continuity (Aikawa, 2004).

Thus, the 1972 Convention focuses on heritage as physical heritage, while the 2003 Convention focuses on heritage as living cultural practice. Together, they form a comprehensive framework for understanding and conserving cultural heritage in its totality.

In the context of globalization, rapid urbanization, technological change, and cultural transformation, the importance of safeguarding both tangible and intangible cultural heritage has increased significantly. For countries like Nepal, this dual framework is not only an international obligation but also a national necessity for preserving cultural identity, social continuity, and sustainable development.

Therefore, integrated conservation approaches, community participation, policy strengthening, scientific methods, and awareness among younger generations are essential for the long-term safeguarding of Nepal's cultural diversity.

References

- Aikawa, N. (2004). An historical overview of the preparation of the UNESCO international convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage. *Museum International*, 56(1–2), 137–149.
- Ashworth, G. J., & Tunbridge, J. E. (2000). *The Tourist-Historic City*. London: Routledge.
- Batisse, M., & Bolla, G. (2005). *The Invention of "World Heritage"*. Paris: UNESCO.
- Blake, J. (2009). UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. *International and Comparative Law Quarterly*, 58(2), 337–367.
- Blake, J. (2009). UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: The Implications of Community Involvement in 'Safeguarding'. In L. Smith & N. Akagawa (Eds.), *Intangible Heritage*. London: Routledge.
- Government of Nepal. (2012). *Report on the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Kathmandu.
- IUCN. (1972). *Proceedings on International Conservation Cooperation*. Gland: IUCN.
- Jokilehto, J. (1999). *A History of Architectural Conservation*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

- Kurin, R. (2004). Safeguarding intangible cultural heritage in the 2003 UNESCO Convention. *Museum International*, 56(1–2), 66–77.
- Labadi, S. (2013). UNESCO, *Cultural Heritage and Outstanding Universal Value*. Lanham: AltaMira Press.
- Logan, W. (2007). Closing Pandora’s Box: Human rights conundrums in cultural heritage protection.
- Onta, P. (2018). Cultural heritage policies in Nepal.
- UNESCO. (1972). *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage*. Paris: UNESCO.
- UNESCO. (2003). Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Paris: UNESCO.
- UNESCO. (2019). *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*. Paris: UNESCO.
- UNESCO. (2021). Reports on post-earthquake reconstruction in Nepal.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. London: Routledge.
- Smith, L., & Akagawa, N. (2009). *Intangible Heritage*. London: Routledge.

Voices Before Writing: Oral Traditions & Storytelling as Intangible Cultural Heritage in Nepal

✍ Bivek Chaudhary
Researcher



Abstract:

Stories kept Nepal alive long before anyone wrote anything down. Before schools & books & printed histories there were grandparents sitting with children near fires & telling them who they were where they came from & how to live. This is not a romantic idea. This is historical fact. Nepal's oral traditions its songs its myths its genealogical recitations its folk narratives form one of the most rich & layered systems of cultural knowledge in South Asia. Yet today this system is under serious threat & very little serious documentation work is happening at the pace it needs to. This article is about that threat & about what is being lost. It focuses on oral storytelling traditions across three broad community groups the Tamang communities of the central hills the Tharu communities of the Tarai plains & the Gurung communities of the Annapurna region. These three groups were chosen not because they are the only ones with rich oral traditions but because they represent different geographical & social contexts & together they show how oral heritage functions differently depending on terrain livelihood & social structure. Comparing them reveals patterns that are useful for anyone thinking about how to protect this kind of heritage. The core argument of this article is that oral traditions are not just entertainment or folklore. They are knowledge systems. They carry information about agriculture medicine social law environmental management & moral behavior. When an old Tharu storyteller dies without having passed her stories on the community does not just lose a story. It loses a functional piece of its knowledge infrastructure. This framing oral tradition as knowledge infrastructure is central to how this article approaches the subject.

1. Introduction

There is a particular kind of silence that follows the death of an elder who was the last keeper of certain songs or stories. People in villages across Nepal know this silence. They feel it even if they cannot always name what has been lost. A ritual feels incomplete. A festival feels slightly hollow. Something that used to connect the moment to a longer story is no longer there. Nepal is one of the most linguistically & culturally diverse countries in the world for its size. According to the 2011 national census Nepal has over 123 spoken languages & more than 125 caste & ethnic groups (CBS 2011). Each of these groups carries its own oral traditions its own body of stories songs ceremonial speech & memory practices. Taken together this is an enormous heritage. Taken separately each tradition is fragile because it depends on living people to keep it alive. The UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage adopted in 2003 defines intangible cultural heritage as including oral traditions & expressions explicitly recognizing that spoken & performed knowledge is heritage in the same way that monuments & artifacts are (UNESCO 2003). Nepal ratified this convention in 2010 & has since made some institutional moves toward documentation & preservation. But the scale of what needs to be done far outpaces what is currently happening. This article does not pretend to offer a complete survey. Instead it goes deep into specific examples from three communities to show what oral tradition looks like on the ground who holds it how it is transmitted what threatens it & what small-scale efforts are being made to keep it alive.

2. What Oral Tradition Actually Is

Before going into specific communities it is worth being clear about what we mean by oral tradition because the term is sometimes used too loosely.

Oral tradition is not simply speaking. It is not casual conversation or everyday talk. It refers to structured forms of verbal expression that are transmitted across generations & that carry cultural meaning & social function (Vansina 1985). This includes but is not limited to:

- Myths & origin stories that explain a community's relationship to land cosmology & identity
- Folk narratives that encode moral & social values
- Genealogical recitations that track lineage & establish belonging
- Ritual speech used in ceremonies weddings funerals harvests

- Songs tied to seasons labor & celebration
- Proverbs & riddles that teach practical & ethical wisdom

Each of these forms serves a purpose beyond entertainment. Origin myths establish territorial & spiritual claims. Ritual speech holds ceremonies together & marks transitions in life & season. Genealogical recitations determine social relationships & resolve disputes. Proverbs compress generations of observed wisdom into portable memorable form.

What makes oral tradition different from written knowledge is not that it is less precise or less valuable. It is that it requires living carriers. A book can sit on a shelf for centuries. An oral tradition dies when its last practitioner dies without having passed it on. This is both its vulnerability & its living quality it is always being performed & always being slightly renewed by the person performing it (Finnegan 1992).

3. The Tamang Oral World Song as History & Law

The Tamang people are one of Nepal's largest ethnic groups numbering over 1.5 million according to the 2011 census (CBS 2011). They are primarily found in the hill districts surrounding the Kathmandu Valley Sindhupalchok Rasuwa Nuwakot Kavrepalanchok & others. Their oral tradition is remarkably rich & has been the subject of some anthropological attention though still far less than it deserves.

At the center of Tamang oral tradition is the **Tamang Selo** a form of sung poetry that functions simultaneously as entertainment history social commentary & emotional expression. Selo songs are not composed by a single identified author. They are community property. They have evolved over generations with each singer adding to & modifying a living body of verse (Höfer 1979).

What is significant about Selo from a heritage perspective is how much knowledge it carries. Selo songs contain references to specific places rivers mountains passes that function as a kind of oral map of Tamang territory. They contain accounts of historical events & migrations. They encode social norms around marriage labor & conflict resolution. A skilled Selo singer is not just an entertainer. She or he is a repository of community knowledge.

The transmission of Selo has traditionally happened informally. Young people learned by listening & by participating in the social occasions where Selo was performed festivals community gatherings & work parties. This informal transmission model is now under

strain. Young Tamang people in hill villages are increasingly attending formal schools & then moving to Kathmandu or abroad for work. The social occasions where Selo was once central are changing in character. Some festivals still happen but the singing is shorter & fewer people know the deeper repertoire (Subba 2009).

There have been some efforts to record & document Selo. Radio Nepal has broadcast Tamang music for decades & there is now a small body of commercially released recordings. But commercial recordings tend to favor shorter more melodically accessible songs & lose the longer more narratively complex pieces that carry the most cultural information. Documentation work that captures & contextualizes the full range of Selo including its historical & knowledge content remains limited.

4. Tharu Storytelling : The Night That Taught Everything

The Tharu are the indigenous people of Nepal's Tarai plains the flat lowland belt along the southern border with India. They number over 1.7 million & are one of Nepal's most historically marginalized groups despite being among its original inhabitants (CBS 2011). Their oral tradition is deeply connected to the ecology of the Tarai its forests rivers & agricultural rhythms.

Central to Tharu oral culture is a tradition of nighttime storytelling called **Barka Naach** in some western Tharu communities & various local names in others. This is not simply bedtime storytelling. It is a structured community practice in which experienced storytellers often elderly women narrate long complex stories over multiple evenings. These stories involve human characters animal characters & spirit beings & they address themes of justice social obligation environmental respect & the consequences of greed or dishonesty (Krauskopff & Meyer 2000).

What researchers who have worked closely with Tharu communities consistently note is that these stories function as a kind of customary law. They do not just entertain. They teach community members especially young people what behaviors are acceptable what obligations they carry toward family & neighbors & what relationship they are expected to maintain with the natural world. Stories about rivers & forests are not just ecological metaphors. They reflect generations of observed knowledge about how these ecosystems work & what happens when they are abused.

The Tharu oral tradition also includes an important body of agricultural knowledge encoded in songs & seasonal narratives. Planting songs harvest songs & songs associated with specific crops carry information about timing soil conditions & traditional farming methods. As commercial agriculture has expanded in the Tarai & as hybrid seeds & chemical inputs have replaced traditional farming practices many of these songs have lost their functional context & are no longer being performed or transmitted (Guneratne 2002).

The displacement of Tharu communities during the Chitwan National Park establishment in the 1970s & the broader marginalization of Tharu land rights has also severely disrupted oral tradition transmission. When communities are forcibly moved the social contexts in which oral traditions are performed & transmitted are broken. Elders & younger community members are separated. The physical landscapes that stories reference are no longer accessible. The story becomes untethered from its place & slowly stops being told (Dhakal 2015).

5 . Gurung Oral Tradition: The Poju & the Path Between Worlds

The Gurung people of the Annapurna & Lamjung regions of central Nepal have one of the most documented oral traditions in Nepal primarily because of the work done around their elaborate funeral ritual the **Ghatu** & the death rituals performed by specialist priests called **Poju & Klehbri** (Mumford 1989).

The Poju is a ritual specialist who performs & recites long oral texts during funerary ceremonies. These texts guide the soul of the deceased through a complex spiritual geography naming specific mountains rivers & passes that the soul must navigate to reach the world of ancestors. The recitation can last multiple nights & requires the Poju to have memorized an enormous body of oral text that has been passed down through specialized apprenticeship.

What makes Gurung oral tradition particularly interesting from a heritage perspective is how clearly it demonstrates that oral tradition is not random or improvised. The Poju recitation follows a precise structure. Specific words must be used. Specific sequences must be followed. The knowledge is esoteric meaning it is not general community knowledge but specialized knowledge held by trained individuals. This means its transmission depends entirely on the continuation of the apprenticeship system (Pignède 1966).

The number of practicing Poju in Gurung communities has declined significantly over the past two to three decades. Christianity & mainstream Hinduism have made inroads

into some communities. Young men who might previously have undertaken the long apprenticeship required to become Poju are instead pursuing education & employment outside their villages. Some communities have reported conducting simplified funerals because no qualified Poju was available (Pettigrew & Tamu 2004).

The cultural loss here is not just ritual. The oral texts of the Poju contain detailed knowledge of the physical landscape of the Gurung homeland knowledge that has geographic archaeological & ecological significance beyond its ritual function. When this oral text tradition dies the knowledge it contains does not automatically transfer into any other form. It simply disappears.

6. Women as Oral Tradition Keepers The Invisible Custodians

Across all three communities discussed in this article & across many other Nepali communities it is women who have historically been the primary keepers & transmitters of oral tradition at the household & community level. This is not universally true the Poju role for example is male but in the everyday fabric of oral transmission women play a role that is consistently underrecognized.

Lullabies that encode language & cultural values. Work songs that teach agricultural & domestic knowledge. Stories told to children at night. Ritual songs performed at weddings & naming ceremonies. These are predominantly women's domains across most of Nepal's ethnic communities & they form the connective tissue of oral culture (Bennett 1983).

As women's lives change as more women pursue formal education as labor migration separates family members as household structures shift from joint family to nuclear these transmission moments are lost. The lullaby is replaced by a smartphone. The evening storytelling is replaced by television. The wedding song is shortened or replaced by recorded music. Each of these changes is individually understandable. Together they represent a structural shift in how cultural knowledge moves between generations.

Documenting & acknowledging women's roles in oral tradition is not just an academic exercise. It is necessary for any effective preservation strategy. If preservation programs focus only on formal public performances & specialist practitioners they will miss the majority of oral tradition transmission which happens quietly in domestic & community spaces where women are central (Acharya & Bennett 1981).

7. Why This Matters: Heritage as Knowledge Infrastructure

The framing of oral tradition as heritage is sometimes dismissed as nostalgic as an attempt to freeze communities in the past or to treat living cultures as museum exhibits. This criticism is worth taking seriously because bad heritage practice can indeed be patronizing & counterproductive.

But the argument here is different. The argument is that oral traditions carry knowledge practical ecological social & ethical knowledge that has real value for communities today & in the future. Losing this knowledge is not just a cultural loss. It is a practical loss.

Traditional ecological knowledge encoded in Tharu stories about rivers & forests is relevant to watershed management & biodiversity conservation. Traditional agricultural knowledge encoded in Tamang & Gurung songs about planting & harvesting is relevant to food security & climate adaptation. Traditional social knowledge encoded in stories & proverbs about conflict resolution & community obligation is relevant to governance & social cohesion.

This is what UNESCO means when it talks about intangible cultural heritage as a resource for sustainable development not that old practices should replace new ones but that the knowledge embedded in them should be recognized documented & where relevant integrated into contemporary decision-making (UNESCO 2003).

Nepal's formal education system has almost entirely failed to incorporate this kind of knowledge. Children learn about Nepal's geography & history from textbooks but they do not learn the oral traditions of their own communities as part of their formal education. This is a policy failure that has compounded the natural attrition caused by social & economic change (Skinner & Holland 1996).

8. What Can Be Done: Practical Directions

Documentation is the minimum. Before anything else can happen the oral traditions that survive need to be recorded not just audio recorded but contextualized. A recording without context is a dead artifact. Effective documentation captures the performance context the biography of the practitioner the community's own understanding of the tradition's meaning & function & ideally the transmission history who learned it from whom.

Community-led documentation is more effective than externally imposed documentation. Outside researchers can play a supporting role but communities themselves need to be the

primary agents of documentation decisions. This means building documentation capacity within communities & compensating community members for their knowledge & time (Smith & Akagawa 2009).

Beyond documentation the most important intervention is creating conditions in which transmission can continue. This means supporting the social occasions & community structures within which oral traditions are naturally performed & passed on. It means giving value social economic & institutional to the role of oral tradition practitioners. It means integrating oral tradition into community schools in ways that are genuinely respectful & not just tokenistic.

Nepal's Ministry of Culture Tourism & Civil Aviation has a role to play in this not by controlling oral traditions but by creating policy & funding environments that support community-led efforts. The ICH Journal initiative is one small but useful step in this direction. Creating a published record of research & documentation around oral traditions gives the work visibility & creates an archive that communities & researchers can draw on.

9. Conclusion

The spoken word built Nepal. It built communities & social bonds & ways of understanding the world. It carried knowledge across centuries without paper or ink. It named mountains & rivers & explained the relationship between humans & the rest of the living world. That word is now under pressure in ways it has never faced before. The pressure comes from urbanization & migration & the global reach of digital media & the economic logic that values formal credentials over traditional knowledge. These forces are not going away.

But the traditions themselves are not passive. Communities are not passive. Across Nepal there are individuals & groups working to document record & revive oral traditions often with very little institutional support & very little recognition. The least we can do is see that work clearly name it accurately & create conditions in which it can continue. The stories are still there. The songs are still being sung. The question is whether we will pay attention before the silence becomes permanent.

References

- Acharya M. & Bennett L. (1981). *The Rural Women of Nepal: An Aggregate Analysis & Summary of 8 Village Studies*. Centre for Economic Development & Administration. Kathmandu.
- Bennett L. (1983). *Dangerous Wives & Sacred Sisters: Social & Symbolic Roles of High-Caste Women in Nepal*. Columbia University Press. New York.
- CBS (2011). *National Population & Housing Census 2011*. Central Bureau of Statistics. Government of Nepal. Kathmandu.
- Dhakal S. (2015). Displacement & cultural disruption among Tharu communities in Chitwan. *Contributions to Nepalese Studies* 42(1) 55–78.
- Finnegan R. (1992). *Oral Traditions & the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. Routledge. London.
- Guneratne A. (2002). *Many Tongues One People: The Making of Tharu Identity in Nepal*. Cornell University Press. Ithaca.
- Höfer A. (1979). *The Caste Hierarchy & the State in Nepal*. Universitätsverlag Wagner. Innsbruck.
- Krauskopff G. & Meyer P.D. (2000). *The Kings of Nepal & the Tharu of the Tarai*. Mandala Book Point. Kathmandu.
- Mumford S.R. (1989). *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas & Gurung Shamans in Nepal*. University of Wisconsin Press. Madison.
- Pettigrew J. & Tamu Y. (2004). The Gurung shamanic tradition. *European Bulletin of Himalayan Research* 26–27 39–72.
- Pignède B. (1966). *Les Gurungs: Une Population Himalayenne du Népal*. Mouton. Paris.
- Skinner D. & Holland D. (1996). Schools & the cultural production of the educated person in a Nepalese hill community. In B. Levinson D. Foley & D. Holland (Eds.) *The Cultural Production of the Educated Person*. SUNY Press. Albany.
- Smith L. & Akagawa N. (2009). *Intangible Heritage*. Routledge. London.
- Subba T.B. (2009). *Politics of Culture: A Study of Three Kirat Communities in the Eastern Himalayas*. Orient Longman. New Delhi.
- UNESCO (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. United Nations Educational Scientific & Cultural Organization. Paris.
- Vansina J. (1985). *Oral Tradition as History*. University of Wisconsin Press. Madison.

Nuwakot Kumari: The Enduring Case of an Elegant Kumari Facing Invisibilization

✍️ **Prabita Shrestha**
Journalist/Researcher



Abstract

The Kumari tradition in Nepal holds a significant place where a girl from the Buddhist Newar family is elevated as Hindu Goddess, Taleju, the main deity of the Malla dynasty, colloquially considered '*kul-devta*'. '*Kul*' signifies the wholeness while '*Devta*' is the deity. The recognition of Kumaris by the state is fundamental that elevates them as State Deities. There are roughly a dozen Kumaris in Nepal who are provincial in nature. It is Kathmandu's Kumari which is also State's main Kumari. Bhaktapur, Patan and Nuwakot Kumaris also share the designation of State '*Rajya*' Kumari.

Sharing a parallel designation to Kumari's of Kathmandu, Bhaktapur and Lalitpur (*patan*), Nuwakot Kumari is for a very long time Nuwakot Kumari remained under shadow. Lately, a recognition of Kumari is seen within. The Kumari of Nuwakot is recognized, as an aberration, by the state, however, it is still ignored by the academia as well as from the conscience of the masses. The Hindu code of purity and hierarchy puts the higher caste into positions of power to lead socio-political and economic rituals. The Kumari tradition also has been governed and managed by the people of higher castes. In Kathmandu Valley, and in most of the traditions girls from the higher Buddhist-Newar castes like Shakya or Bajracharya are chosen.

The Kumari custom of Nuwakot is different from that of other Kumaris, especially of the ones in Kathmandu valley. In Nuwakot she is chosen from a Dangol family which, according to Hindu tradition, is considered a lower caste group defying the tradition of choosing a girl from higher castes. While I was thrusting on various contours of Newar culture and heritage, I stumbled upon the unexplored aspects of this culture: in a society where power, politics and state is deeply embedded with caste here comes traditionally a very important settlement where the Kumari, the Goddess with authority to give legitimacy to Kings, is steered and managed by a caste group that is considered lower in the hierarchy of Hindu caste system. My main notion is to dissect the narrative set and also give a fresh perspective.

Until and unless Kumari hits puberty she is treated as a Goddess. This leaves a human being divorced from social, economic and political persuasion of human life, reducing her life at the margin of active engagement in the socioeconomic and political contexts. However, Kumari of Nuwakot have lesser restrictions than the rest compared to the 3 main Kumari's. She cannot cross rivers and trim her hair during her regime as Kumari's. Beyond this everything next works fine.

Besides, the advent of modernity in Nepal grappled with this question of making reformation in the tradition and allowing the Kumari to have a 'normal' human life where she can marry, have kids and engage in the socioeconomic and political spheres of life.

The Context

In Newa culture, the Living Goddess Kumari is considered a very sacred tradition. To put it plainly, it's a tradition of worshipping a feminine energy. A feminine energy is considered the source of every energy in Sanatan dharma.

Kumari puja or 'virgin worship' is a feature of Hinduism of the greatest antiquity dating back at least to the late Vedic period. Throughout the long history of her worship the goddess has displayed qualities of a seemingly ambiguous kind: on one hand, she is literally ny name 'virgin girl' or 'chaste young girl', on the other hand, she is classed as one of group of mother goddesses (the asta matrika = eight mothers, or navadurga= nine Durga), who are also sexual partners of leading male deities. For example, In the Taittiriya Aranyka, a third or fourth century b.c. text, Rudra's spouse Ambika (literally, 'little mother') is addressed as Kanyakumari (Allen, 1996). Saktism is still today a popular cult found all over India/Nepal and its chief distinguishing feature is the worship of female energy (sakti) as the supreme deity (Devi).... (Allen, 1996).

Worshipping Kumari does not only limit to Newar's, but is done in Southern plains of Nepal; Madesh and India as well. The worship of Kumari was, and still is, of much greater importance than the paucity of her shrine and temples might suggest, In many parts of India, but most especially in Bengal, The punjab and parts of the south, kumari puja acquired much popularity amongst the followers of Tantra (Allen, 1996).

The girl who becomes a living form of the Devi must be herself literally a kumari i.e, a young virgin girl uncontaminated by any kind of impurity, whilst as the Devi she is formally addressed as Kumari, the daughter of Shiva and half - brother of Ganes. It is most especially amongst The Newar people of Kathmandu valley that Kumari worship has been elevated to a national cult of major importance (Allen, 1996).

Kumari is a multifaceted Living Goddess. The Living Goddess is Goddess Durga Bahavani for the Sivaist Tantriks, Mahalaksmi or Vinsudevi for the Vaisnavist Tantriks and Vajradevi for the Vayrayania Buddhist Tantriks. Goddess Durga Bhawani is the supreme Sivaist deity, Sri Yantra, which is the female form of Lord Siva. Mahalaxmi or Visnudevi is the

female form of lord Visnu and Vajradevi is the female form of Lord Avalokitesvara (one of Buddhas) for vajrayana Tantriks. So, the living Goddess Kumari is the vajradevi for Vajrayana Buddhists, and Bhagavati or Durga Bhavani or Taleju for Sivaists and mahalaxmi or Vinshdevi for the Vaishnavists (S.B Ranjitkar, 2022).

Usually, a Kumari is chosen from the Shakya or Bajrachya clan who are Buddhist. A girl from a Buddhist clan taken to make Hindu deity also shows the religious homogeneity. While, Hindu consider her as Taleju, Manmaneswori Devi. Buddhists consider Kumari as Vajradevi.

The Coming into Being of the Kumari of Nuwakot

In the historical timeline Nuwakot, indeed has a significant role in the modern history of Nepal. King Prithvi Narayan Shah's conquest over Nuwakot made his slow and steady planning to invade Kathmandu valley.

Nuwakot that lies 65km to the Northern East of Kathmandu has more to offer than a historical insight. It has a living tradition that is equally important but a little different way in doing so, i.e. The living Goddesses of Nuwakot: Kumari.

Though Nuwakot Kumari is also equally recognized by the state as Kathmandu, Bhaktapur and Patan, however, seems under shadow for a very long time. This might be because of a simplistic ritual in Nuwakot. The freedom and liberty seem to be exercised by Kumari of Nuwakot. A handful of restrictions are seen as: she is not expected to cross the river. With regard to Nuwakot, she cannot cross *Trishuli* and *Tadi* river. She is not allowed to trim her hair by the day she is appointed as Kumari, Besides, her food shouldn't be soiled (*jutho*). Though the Kumaris of other places have to observe other restrictions, the Kumari of Nuwakot had to observe very few restrictions in the Kumari period. For example, unlike the Kumaris of other places she is not obliged to wear only red dress throughout her tenure. She can go to school, participate in any social and economic activities.

The practice of placing Kumari as an installation stemmed from Bhaktapur during Nepal Sambat 445-444. The installation story dates back with an anecdote of the establishment of Taleju Bhawani brought by Harisingha Dev of Simrounghad, an important Kingdom back then which lies in the southern plains of today's Nepal.

After Gaysuddin Mohammad, the Sultan of the Ghurid Dynasty who ruled from 1163 until his death in 1203, defeated and took over Simroungha, Kartank dynasty King Hairsingha dev brought Taleju Bhawani to his in-laws in Bhaktapur and installed there. Only during the regime of Devidal Devi and Rajalla Devi Taleju was considered as the main deity.

King Jagjyoti malla used to consult with the Goddesses in person regarding the operation of his state. The deity had a restriction that besides the Kings none could see the deity. However, his queen happened to see her. This enraged Taleju after long pleading, Taleju would reside in the shakya family-girl. And, establishment of girls in Kumari started happening only after Nepal sambat 739. (Chunda Bajracharya,21)

Following the tradition of Kumari as the deity to be consulted for affairs of the Kingdom of Bhaktapur, the tradition of asserting Telju as the main deity happened in Kathmandu and Patan as well. There is evidence wherein it was found that Kings while in their interaction with Devis to seek consultation they cultivated some sort of liking for them which went beyond sacredness and spirituality was polluted. Henceforth, Tulaja Devi decided to to embody herself in the body of young girls from either form Shakya or Bajracharya clan in patan and Kathmandu. Though Teleju was established by Mahendra Malla in Kathmandu in Nepal Sambat 612, Kumari installation took place, after his demise, Amar Malla installed Kumari.

Recognition of Nuwakot Kumari

Nuwakot was an independent state before 1548 and came under Kantipur rule when King Ratna Malla attacked Nuwakot and kept it under him. Kathmandu, too, endured a similar fate as it was attacked and took control of its rule. It is considered that King Mahendra Malla brought the Taleju deity in Nuwakot in 1631. However, the formal or documented version of Kumari tradition is yet to be corroborated with authentic historical events.

As per historian Tek Bahdur Shrestha, Dhami culture which is also a Goddess worship practice resembles that of Kumari. During a study in 2032 B.S it was found that of all the Dhami Goddesses, a total of 48 Dhamis (Kumaris) and it is considered that the same number is likely to correspond for Kumaris as well. The culture might have arrived along with the Taleju installation, and Dhami. It's considered that 1200 years of culture is connected to Taleju temple.

Barshabandan pooja which happens at Chaitra Shukla Purnima (Full moon) an yearly event which is also known as Bhairavi Jatra which is considered to be the birth date of Bhairavi Mandir. This Barshabandan Pooja, i.e. bathing the Kumari, has to be undertaken by the living Deity of Nuwakot.

चैत शुक्ल पूर्णिमाको दिन धामीको स्नानकार्यबाट जात्राको मुख्य विधान शुरु हुन्छ । यो स्नानको विधि रोचक देखिन्छ.....धामीलाई मण्डपमा उभिएपछि सम्बद्ध वज्रचार्यको निर्देशानुसार कुमारीले एक एक गरी तीन पल्ट चाँदीको करुवामा पानी दिन्छन् र बढाईसग धामीले आफ्नो शरीरमा पानी खन्याई स्नानकार्य गर्छन्। (वज्रचार्य र श्रेष्ठ, पेज ११०)

Kumari of Nuwakot: Calendar

Throughout the year, Nuwakot Kumari has to make public appearances on three main occasions.

First, Bhairabi jatra, Kumari is essential to perform the rituals where the Kuamri gives both to living God Dhami. Though it was considered that Kumari should put Sindur on Dhami and Dhamini on the following of the jatra. However, the practice of putting Sindur by the Kumari has been stopped for quite some time for reasons unknown.

The second occasion is during Dashain wherein the Kumari has the longest ritual to perform. From the day of Ghats̥hapana, she has to stay at Dhama's home or within the boundary of Nuwakot Durbar area and she is not allowed to cross that boundary during those nine days of the Dashain period. She can cross the boundary on the day of Dashain after putting the Tika of Dashain on the worshippers and family members. Within three years of follow-up, she has a routine of waking up early. Worship nearby temples and have a light breakfast. Then she is prepared in Kumari attire and taken to Dhama's house for regular *pooja*. This is all done by Kumaris' mother.

The Taleju temple prepares usual meals *bhaag* (meal consisting of steamed rice) for her as a gesture of coming to Taleju Devi. Over it, small flags of red, blue and black are pierced which are eventually kept on Kumari's hair. In addition to this she eats from the meal from Dhama where she is worshipped and this consists of beaten rice, minced meat, dry garlic, and soyabean etc. is prepared from Dhama's house and given at same *pooja*.

After that she is allowed to eat at her home the meal prepared for her entire family. There is no restriction on what she can eat and not but shouldn't be soiled. She cannot cross the boundary of the Durbar area till Bada Dashain. Many locals also come to take blessings from her.

The third main occasion is: Nuwagi, which falls on the month of mangsir. Nuwagi is a special delicacy prepared with uncooked rice mixed with curd along with bananas and mangos. It's considered as *prasad*. So, at first Nuwagi is dedicated to Kumari with due respect.

As usual, Kumari takes bath and prepares her attire for this day. Usually, it's her mother who does all the make-up and transforms her into the Kumari look i.e. red vermilion painted on forehead and black kohl eyes. Putting of Jewels is optional which is contingent on the availability. She is worshiped and fed Nuwagi at her home. Some faithfuls and relatives invite her to their homes where, too, she is fed and worshipped. With great reverence Kumari is worshiped and fed with Nuwagi. People offer a certain amount of money also for Kumari. Though not much notice or rituals are followed even in Phagu Purnima *Holi*, Kumari some portion of sacrificed buffalo meat comes to her as *bhaag*. In this way a Kumari is worshipped throughout the year.

The Invisibilization of Nuwakot Kumari

Nuwakot Kumari is not widely known as Kumari by many even in academia due to the overwhelming attention given to the Kumaris of the Valley. Bhairabi Mandir which is inside the Nuwakot Durbar is considered to have a small idol of Kumari which is also known by very few, especially by those only interested in the area. Among the locals there is a belief that if someone endures health problems pertaining to blood vomiting and if that person worships that small miniature of the Murti they will be cured.

In 2057 B.S, Nuwakot Kumari was recognized as “Rajya Kumari” by the Nepal Government. This became possible only when the Chief of the Nuwakot Durbar Herchaha Adda, the office under Department of Archaeology, Govinda Katuwal was appointed to head the affairs there. During his stay there he realised the significance of the Kumari is of immense extent and felt she, too, should be recognised as Rajyakumari. This recognition implies the entitlement of numerous respects and benefits, including monthly stipend from the state, the state must offer her, including seeking blessings by the Kings. In this pursuit, Mr. Katuwal sought the help of a man named Mahendra Kumar Shahi (Dware of Nuwakot) who used to manage the affairs of the temple, Kumari and other related affairs.

Muskan Dangol was the first one to have received the monthly stipend which back then was Rs.1700(incl. monthly stipend Rs. 1500 plus Rs.200 educational stipend). Dinisha Dangol happened to be the Kumari who advertised the idea of Nuwakot Kumari into a larger understanding and acceptance. This former Kumari, Dinisha, was only 5 and half months old when she was selected as a New Kumari in the year 2069 B.S. It was from her family who advertised about Living Goddess at their own expense. Gradually, people started noticing Kumari of Nuwakot. By the time monthly stipend reached Rs. 3000. Last year, Prachi Dangol became the New Kumari replacing Dinisha.

The Kumari of Nuwakot endured a fate that can be best described as marginalisation and invisibilization by the larger stakeholders of the sector as well from academia. For example, a very important book entitled *Kumari Swarbochhama* (Kumari in Supreme Court), an edited book that tries to address the questions raised on the Kumari concerning to its legality and the issues of rights that Kumaris experience, the book does not mention at all about the Kumari of Nuwakot while suddenly puts the facts on the monthly stipend she is entitled from the state. Likewise, another book, *Nuwakot ko Atihasi ruprekha* by Dhanabajra Bajrachayra and Tek Bahadur Shrestha has details of Nuwakot’s sociopolitical and economic details however, does not provide any description of the Kumari of Nuwakot except that in one instance where the writers just mention in passing.

As other places, after this period hit Kumari is dethroned and a new one is selected. That happened last when a new kumari, Prachi Dangol ascended the throne replacing Dinesha Dangol.

In Defense of Myths

In 2008 A.D a case was filed against Kumari tradition by advocate Pundevi Maharjan. She had stated that Kumari custom has violated the Human and Child right as she is stripped of many rights, freedoms and privileges that a child must be entitled to. The confinement of a child within certain boundaries of a place, allowing the child to appear in only certain ways and her presentation as Goddess, all strip the child of her childhood. The demand was to make a reform within the tradition. It is duly acknowledged that worshiping a child as Goddesses is not enough. With changing time the culture must be reformed for the betterment of a child.(*Sarbochhama kumari*-page44)

A committee of Dr. Chunda Bajrachya had fought against the case and asked for the reform in the tradition. Supreme court final hearing verdict in favour of Kumari custom along with necessary reform not breaching any rite and rituals.

While many other myths are still prevalent within society, one of the major myths i.e. ex-Kumari can't get married, is entirely wrong. Many of Kathmandu's Royal Kumari have got married, begotten children. Besides, they have also done remarkably in their professional career. Former Royal Kumaris of Kathmandu, Rasmila Shakya, a software engineer to Preeti Shakya, an MBBS doctor, are living examples of it. (Prabita, Ukkalo.com)

Many believe Kumari cannot smile or laugh and if she smiles at someone it's a bad omen. Narratives as they cannot use mobile, internet, have friends, can't meet their family are also just hearsays (setopati, Sabina Shrestha). The visible strict restriction is that she cannot go beyond the kumari house and cannot step on the floor. These restrictions are dominant for Kathmandu and Patan Kumari. While, Bhaktapur Kumari does not have to be within the house or have to do full kumari attire. Nuwakot Kumari also follows less restrictions.

Another beauty of Nuwakot Kumari tradition was the simplistic way of performing the tradition. Along with a monthly stipend from the Government of Nepal, only a set of red-coloured dress and oval shaped silver tika has been given to her. Hence, till Asmina Dangol, one who was followed by Dinisha were dressed in red-colored dress of Kumari. There was no additional jewelry provided by the state. However, when Dinisha Dongal was the Kumari her family managed to add Tayo (oval shaped necklace) and some other accessories rings at personal expense. Now it is believed that all power of Kumari is preserved in that Toya. Lately, artists and devotees of Kumari have donated several accessories from head to toes. A throne to sit one for the Kumari. The ritual and custom remained simple and now invites questions on the essence of a simple tradition going extravagant.

A committee has been formally institutionalized and ascended a new Kumari by default. They have established a new institute to formalize Kumari culture. But the question also arises when the simple rituals and essence of Kumari when institutionalized will be a burden or lighten the continuation of the tradition.

Conclusion

Kumari culture catches wide attention from around the world. Nuwakot Kumari weighs significance on how a culture can be carried in a simple yet elegant way. She is part of the larger Kumari custom and yet she is different from the Kathmandu-centric imagination of what it means and looks like to be a Kumari. The Nuwakot Kumari being selected from Dangol family, a supposedly lower caste is an aberration from Kathmandu-centric Kumari who is selected from upper castes. In addition to this, the contours of restrictions and freedoms differ where unlike other Kumaris she is entitled to more freedoms and lesser restrictions.

Among the rituals and practices she indulges in involves her public appearance thrice a year: during Bhairabi jatra, Dashain and Nuwagi. These are only the events when she has to maintain her decorum of being a Kumari. The rest of the time she can enjoy her normal life. The fewer restrictions have made the Nuwakot Kumari tradition simple yet elegant. It doesn't further burden a child. This further contributes to the continuation of an important tradition.

Despite the Nuwakot Kumari being into the status of Kumari from as early as in the mid 16th century she was only recognised by the state in 2057 BS, barely two decades ago and was elevated as the Rajya kumari. However, despite that the Nuwakot Kumari remains largely under-studied and undocumented and endures invisibilization. A Kumari with such incredible characteristics and just 65km from Kathmandu enduring such ignorance is seen as the marginalisation of a Kumari and thus unjustly treating a custom. Likewise, the idea of a Kumari faces questions that come from the frameworks of human rights where a child has to be treated in ways that respects her childhood and keeps room open for her progress in the post-kumari years of her life. Though the questions that are raised on this delicate matter deserve attention it is also important to put the details of the customs in perspectives that allows a comprehensive look at the issue and opens the door for constructive debate.

References

- Allen, M. (1996). *The cult of Kumari: Virgin worship in Nepal* (3rd ed.). Mandala Book Point.
- Ranjitkar, S. B. (2022). *Kumari: Multifaceted living goddess*. Sewa Printing Press.
- Bajracharya, C. (2009). *कुमारी सर्वोच्चमा*. Rajamati Press.
- Bajracharya, D., & Shrestha, T.B. (2035, Chaitra). *नुवाकोटको ऐतिहासिक रूपरेखा*. SINAS.
- Shrestha, P. (2022, December 18). *मिथ्या मिथक: के पूर्वकुमारीहरूले विवाह गर्न मिल्दैन? Ukaalo*.
- Shrestha, S. (2025, July 1). *कुमारीसँग जोडिएका ६ भ्रम र त्यसको वास्तविकता*. Setopati.

परम्परा र आधुनिकताको दोसाँधमा अन्त्येष्टि र मरणोत्तर संस्कार



प्रा.डा. वीणा पौड्याल
संस्कृतिविद्

लेखसार:

व्यक्तिलाई सामाजिकीकरण र परिस्कृत बनाउने एउटा अध्यात्मिक आधार संस्कार हो। संस्कारले एकातिर व्यक्तिको मनोवैज्ञानिक पक्षहरूलाई व्यवस्थित गर्छ भने अर्कोतिर परिवार, समाज र राष्ट्रको लागि नैतिकवान र योग्य नागरिक निर्माण गर्न महत्वपूर्ण सहयोग गर्छ। हिन्दू, बौद्ध, मुस्लिमलगायत आदिवासी जनजाति समुदायका संस्कृतिमा संस्कारलाई आ-आफ्नो आस्था र विश्वास अनुरूप अनुशीलन गरिएको छ। विशेषतः पूर्वीय सभ्यताको सामाजिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक संरचनामा हिन्दू, बौद्ध तथा धर्मले निर्देश गरेको नैतिक आदर्शहरूले महत्वपूर्ण भूमिका खेलेका छन्। संस्कृति परिवर्तनशील छ। वस्तुतः सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, प्राकृतिक र युद्धलगायतका कारणहरूले संस्कृति परिवर्तन हुन्छ। मानवको जीवनसँगै आउने मृत्युसत्यलाई सहजरूपमा स्वीकार गर्न मृत्यु संस्कारको आविर्भाव भयो। दुःखलाई पनि विस्तारै व्यवस्थापन गर्न र भुल्नको लागि मृत्युपछिको संस्कार अपनाइएको हो। मानवको मृत्युपछिको सांस्कृतिक हकलाई संस्कारका माध्यमबाट सम्मान गर्नु मृत्युसंस्कारको सांस्कृतिक विशिष्टता हो। परम्परा र आधुनिकताको दोसाँधमा रहेको खन्त्येष्टिलाई यस लेखको प्रमुख विषय बनाइएको छ।

पृष्ठभूमि:

सनातन (हिन्दू) र बौद्ध संस्कारहरू अत्यन्त प्राचीन परम्परामा आधारित छन्। प्राचीन शास्त्रहरूमा आधारित यी विविध संस्कारहरूलाई व्यवस्थित र स्पष्ट रूपमा शास्त्रहरूमा क्रमसँग व्याख्या गरिएको छ। हिन्दू धर्ममा १६ प्रमुख संस्कार (गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकरण, निष्क्रमण, अन्नप्राशन, कर्णवेध, विद्यारम्भ, चूडाकर्म, केशान्त, उपनयन, वेदारम्भ, समावर्तन (दिक्षान्त), विवाह, र अन्त्येष्टि) प्रचलित छन्। त्यस्तै बौद्ध धर्ममा १० प्रमुख (गर्भाधान संस्कार, पुंसवन संस्कार, सीमन्तोन्नयन संस्कार, जातकर्म संस्कार, नामकर्म संस्कार, अन्नप्राशन संस्कार, चूडाकर्म, इहीपा, ज्याः जडकु संस्कार, अन्त्येष्टि) संस्कारको उल्लेख गरिएको छ, जसले जन्मदेखि मृत्यु सम्मको जीवन यात्रा समेट्छ।

सनातन धर्मावलम्बीहरूको शास्त्रको बारेमा विज्ञहरूले चर्चा गर्दा जीवन जीउने कलासँगै मृत्यु वरण गर्ने कलालाई सजिलैसँग आत्मसात् गर्ने शास्त्र भनेर भन्दछन् । तर सर्वसाधारण मानिसहरूलाई मृत्यु भनेको सबैभन्दा कौतुहलको विषय भए पनि जान्न नसकिएको, बुझ्न नसकिएको र जित्न नसकिएको विषय हो ।

मृत्युलाई हेर्ने दृष्टिकोण, मृत्युसँग जोडिएका पूजा, दान, कन्यापूजा र विशिष्ट व्यक्तिहरूलाई भोजन, मृत्यु अघि र पछिका दश दान, विभिन्न गुठीको कार्य, सबैलाई तह-तह गरेर बुझ्नु आवश्यक छ । मृत्यु पश्चात् निश्चित दिन (५, ७, १०, १३, ४५) र एक वर्ष सम्म बार्नु पर्ने जुठो, बरखी, मृतकलाई हार्दिक श्रद्धाञ्जली दिने नाममा महङ्गो विज्ञापन, शोक व्यक्त गर्न फ्रेममा हालिएको शोक-समवेदना पत्र र खर्चिलो भोज आदिमा छलफल आवश्यक छ । परम्पराको नाममा अन्धविश्वासका बिबिध कार्यलाई निरन्तरता र आधुनिकताको नाममा आफ्नो मूल जरो नै बिर्सेर कदम चाल्दा बारम्बार विचार गर्नु आवश्यक छ । आदिमकालको प्रकृतपूजा, यज्ञ, होमसँगै दान दक्षिणाको परम्परा आज पनि विविध संस्कार र विशेष गरेर मृत्यु संस्कार मा टड्कारो रूपमै पाइन्छ । यस लेखमा मृत्यु संस्कारको चर्चा गर्दा परम्परा र आधुनिकताको नाममा भै राखेका ज्यादातलाई उजागर गरिएको छ ।

बाँचुन्जेल आफ्ना बाबु आमालाई एक छाक मीठो खान नदिने, सजिलो डसना, तकिया, न्यानो सिरक, कम्बलको व्यवस्था नगर्ने, रमाइला ठाँउहरू, विभिन्न देश र विदेशका तीर्थस्थल नघुमाउने तर मृत्युपछि भोज गरेर, लाखबत्ती बालेर, गरगहना, कम्बल, डसना दान गरेर विभिन्न तीर्थमा गएर श्राद्ध गरेर छरछिमेकलाई प्रदर्शन गर्ने प्रचलनलाई प्रोत्साहन हैन न्यून गर्दै लग्ने प्रयत्न आवश्यक छ । अन्य संस्कार जस्तै मृत्यु संस्कार सम्पन्न गर्ने वैकल्पिक मार्ग बारे शास्त्रमा उल्लेख गरिएको छ । परिस्थिति अनुसार स्वदेश र विदेशमा बस्ने सबै नेपालीले आफ्ना पितृलाई सम्भेर अन्तिम संस्कारका विविध कर्महरू सम्पन्न गर्न सकून् भन्ने उद्देश्यले यो लेख तयार पारिएको हो । आधुनिक जीवन पद्धति र अति नै व्यस्त जीवन शैलीमा पनि आफ्नो संस्कार र परम्परा पाखण्ड बिना धान्न सकून् भन्ने यस आलेखको उद्देश्य हो ।

छलफल:

दुःखी अवस्थामा गरिने भएकोले अन्तिम संस्कार गर्दा आफन्त, साथीहरू र छिमेकीको मद्दत, सहयोगको आवश्यकता पर्छ । त्यसैले नेपाली समाजमा चलेको एउटा भनाइ छ, साथी र छरछिमेक भनेको जिउँदाको जन्ती र मर्दाको मलामी हुन् । नेपाली समाजमा 'संस्कार' भन्नाले मानिसको जीवनका महत्वपूर्ण चरणहरूमा गरिने धार्मिक, साँस्कृतिक तथा सामाजिक विधि विधानलाई बुझिन्छ । यी संस्कारहरूले व्यक्तिको जीवनलाई शुद्ध, अनुशासित र सामाजिक रूपमा स्वीकार्य बनाउन मद्दत गर्छन । जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरूलाई जीवनचक्रका संस्कार पनि भनिन्छ ।

नवजात शिशुको स्वागत, शुद्धीकरण र समाजमा परिचय गराउने उद्देश्यले गरिने जन्मकालीन संस्कारदेखि जीवनकालीन संस्कार र मृत व्यक्तिको आत्मालाई शान्ति दिन, मोक्ष प्रदान गर्न, परिवारलाई धार्मिक तथा सामाजिक रूपमा शुद्ध बनाउने उद्देश्यले गरिने मृत्युकालिन संस्कार सबैमा कर्मकाण्ड र ढाँगीपन बढ्दै गएको छ ।

परम्परा र आधुनिकताको दोसाँधमा छन् हाम्रा संस्कारहरू । हाम्रो परम्परामा परिवारका विभिन्न सदस्यहरूको सम्बन्ध जीवित अवस्था सम्ममा मात्र हैन, लोकान्तरमा गएपछि पनि नछुट्ने मानिन्छ । त्यसैले आचार्यज्यूले भने

जस्तै राज्यको कानूनको अतिरिक्त यहाँ अर्को कानून पनि प्रचलित छ, जो प्रभावकारी रूपमा मनुष्यको रक्तशुद्धि, वंशशुद्धि, मन शुद्धि, जाति शुद्धि र धर्मशुद्धिसँग पनि सम्बन्ध राख्दछन् । यद्यपि यिनलाई सामाजिक विकासका बाधक मान्ने एकथरी विचार पनि नदेखिएको हैन (आचार्य, २०७२, पृ १२५) ।

नित्य, नैमित्तिक, काम्य, वृद्धि, पार्वण, सपिण्डन, दैविक, यात्रा श्राद्ध सँगै पुष्ट्यर्थ श्राद्धको पनि शास्त्रमा उल्लेख आउछ । विभिन्न शास्त्रमा श्राद्धलाई वर्गीकरण गर्दा नित्य, नैमित्तिक, काम्य बाहेक एकोद्दिष्ट र पार्वण भनेर उल्लेख गरिएको छ । शास्त्रहरूमा एक वर्ष भित्र गर्न पर्ने ९६ वटा विभिन्न श्राद्धहरूको उल्लेख पनि पाइन्छ । मनुले हरेक महिनाको अमावश्यामा श्राद्ध गर्ने नियम उल्लेख गरेका थिए । तर गृहस्थ धर्मका विधि कर्म गर्दा यो सम्भव नहुने भएकोले हेमन्त, ग्रीष्म एवम् वर्षाकालका तीन अमावस्याको बेलामा श्राद्ध गर्ने विधान बारे ऋषि मनुले वताएका छन् । सामान्यतया श्राद्धलाई निम्न बुँदाहरूमा वर्गीकरण गरिन्छ ।

- १) **महालय श्राद्ध (सोह श्राद्ध):** शारदीय दसैं सुरु हुनुभन्दा अगाडि आश्विन कृष्ण पक्ष भरि गरिने श्राद्धलाई महालय श्राद्ध (१६श्राद्ध) भन्दछन् । यो पार्वण श्राद्धको एक विशेष रूप हो, यसमा घर र मावली तर्फका ३ पुस्ताभित्रका सबै पितृहरूलाई तर्पण, जलदान र पिण्ड दिइन्छ ।
- २) **एकोद्दिष्ट श्राद्ध (१६ दिन बाहेकको तिथि श्राद्ध)** पितृ बितेको तिथिमा हरेक वर्ष गरिने श्राद्धलाई एकोद्दिष्ट श्राद्ध भनिन्छ । यसमा मुख्य रूपमा माता, पिता बितेको दिन हरेक वर्ष त्यहि तिथि मिति पारेर व्यक्तिको श्राद्ध गरिन्छ ।
- ३) **पार्वण श्राद्ध:** कुनै विशेष पर्व, औंसी वा पवित्र तीर्थस्थल (कागबेनी, गोकर्ण, गया) मा गरिने श्राद्धलाई पार्वण श्राद्ध भनिन्छ । गरुडपुराण अनुसार,

जातस्य मृत्युलोके वै प्राणिनो मरणं ध्रुवम् ।

मृतिः कुर्यात् स्वधर्मेण यास्यतश्च परंतप ॥

अर्थात्, हे परंतप ! मृत्युलोकमा जन्म लिने सबै नै प्राणीको मृत्यु निश्चित छ । यसकारण आआफ्नो धर्मको अनुसार मृत व्यक्तिको श्राद्धदिक कृत्य गर्नुपर्छ ।

यसरी शास्त्रले निर्देशन गरे अनुसार मानिसहरूले मर्त्यलोकमा आफ्ना पितृहरूको श्राद्ध गर्ने गरेको पाइन्छ ।

हामीलाई शास्त्रले बारम्बार पापात्मा र पुण्यात्माको मृत्यु बारे बताएर सचेत बनाएको छ । सूक्ष्म शरीरले स्थूल शरीर छोडेर कर्मफल भोग गर्नाको लागि लोकालोक गमन गर्ने बेलामा पापात्मा शरीर र शरीरसँग टाँस्साएर रुन्छ, छट्पटाउँछ । पुण्यात्मा भगवान नाम कीर्तनादिमा लाग्दछ (रिसाल, २०६८, पृ: १०६) ।

सनातनीहरूको संस्कृति यज्ञीय आदर्शहरूको संस्कृति हो । बाचुन्जेल हरेक दिन वैदिक मन्त्र उच्चारण गरेर यज्ञ गर्ने विधान छ । यज्ञ सम्भव नभए होम गर्नु पर्छ । होम गर्ने प्रचलन परम्पराकै रूपमा आजसम्म रहेको छ । मृत्यु संस्कार गर्दा पनि शवलाई यज्ञ कुण्डमै होम गर्ने चलन छ ।

मानिसको मृत्यु पछि शरीरलाई कसरी व्यवस्थापन गर्ने ? कसरी अन्त्येष्टि गर्ने भन्ने विषयमा ऋषिहरूले लामो छलफल गरे । विविध प्रकार (जमीनमा गाडने, पानीमा बगाउने, पहाडमा पशु पन्थीको आहार हेतु खुल्लारूपमा

छोड्ने) द्वारा अन्त्येष्टि गर्ने विधान भए पनि यज्ञ (अग्नि) मा मृतकको शरीरलाई जलाउने निर्णयलाई सर्वोत्कृष्ट मानियो । सबै स्वजन, मित्रहरु र परिचितहरुलाई जीवनको उद्देश्य सरल तरिकाले बुझ्ने सबैभन्दा उत्तम अवसर अन्त्येष्टि गर्दा गरिने अग्नि दाह नै हो । आचार्यज्यूले भने जस्तै, सबै रीति, नीति, यज्ञ दर्शनबाट प्रभावित भएकोले शरीरको अवसान पनि त्यही सत्यलाई स्मरण गर्नु नै उचित हुन्छ (आचार्य, २०१५, पृ २५५) । यसै प्रसङ्गमा शर्माजीले भने जस्तै सनातन धर्म अत्यन्त प्राचीन, विशाल र उदार छ । यो कर्मकाण्ड र पूजापाठमा मात्रै सीमित छैन । वास्तवमा यो एक सम्पूर्ण जीवनपद्धति हो जसले मानिसलाई उसको भौतिक, नैतिक र आध्यात्मिक सबै प्रकारका उन्नतिको बाटो देखाउँछ (शर्मा, २०५९, पृ: ग) । जीवनको समाप्ति मृत्युबाट हुन्छ भन्न जति सजिलो छ, स्वीकार गर्न त्यतिनै गाह्रो छ । विश्वका विभिन्न धर्मावलम्बीहरुले आ-आफ्ना ढङ्गले जन्म र मृत्युबारे जान्ने कोसिस गरेका छन् । सबैले आ-आफ्नो ढङ्गले सफल जीवनयापन र सद्मृत्युको कला सिक्ने प्रयत्नहरुको वर्णन आ-आफ्ना शास्त्रहरुले गरेका छन् । मृत्यु उपरान्तको परलोकबारे पनि सबैका आ-आफ्ना धारणा पनि छन् । अन्त्येष्टि क्रियापद्धति बारे विचार विमर्श गर्दा जीवनदान र मृत्युदानको कुरो पनि सान्दर्भिक हुन्छ । बहुजन कल्याणका लागि कसैले आफ्नो जीवन उत्सर्ग गर्ने कार्यलाई सनातन धर्मावलम्बीहरुका शास्त्रले अनुमोदन गर्दछन् ।

दोसाधमा मृत्यु संस्कार:

आजको परिस्थितिमा आएर हाम्रा सम्पूर्ण चाडपर्व र संस्कारहरु दोसाँधमा रहेका छन् । जन्मपूर्व र जन्म पश्चात् का विविध संस्कारहरु सम्पन्न नगर्दा पनि ठूलो असर केही हुँदैन तर मृत्यु संस्कार जसरी भए पनि सम्पन्न गर्ने पर्छ । परम्परा, धर्म, संस्कृति मा आस्था नहुनेले पनि मृत शरीरको व्यवस्थापन गर्ने पर्छ । त्यही परम्परा र आधुनिकताको लहर बारे चर्चा यस पछिका अनुच्छेदहरुमा परिचर्चा गरिएको छ ।

मानिसले प्राचीनकालदेखि आजसम्म आ-आफ्नो धर्म, दर्शन र परम्परा अनुसार मृत्यु संस्कार सम्पन्न गर्नाको पछाडि उनीहरुको आस्था रहेको शास्त्रमा उल्लेख भएको विविध घटनाले गर्दा हो ।

मरणोपरान्त पछि सारै कष्टसँग नरकको भोग गर्नु पर्ने कुरा पुराण र विशेष गरेर गरुडपुराण वर्णन गरिएको छ । गरुण पुराणमा धर्मकाण्ड प्रेतकल्पमा वैकुण्ठ लोकको वर्णनसँगै पुण्यात्मा र पापात्माको मृत्यु पछि भोग्नु पर्ने घटनाको विस्तृत वर्णन गरिएको छ ।

ईश्वरले मानिसलाई दण्ड दिने हैन, ईश्वरले त बुद्धि दिएको छ । मानिसले आफ्नै कर्मको भोग र दण्ड मानिसले पाउने कुरा दार्शनिकहरुले व्यक्त गरेका छन् ।

गरुड पुराण अधिकांश हिन्दुहरुमा ज्यादै लोकप्रिय छ । नेपालको अधिकांश हिन्दू परिवारमा अन्त्येष्टि पछि कोरामा बसेको बेला पाठ गरिने हुनाले गरुड पुराणलाई श्राद्धकर्मको एउटा अभिन्न अङ्ग मानिन्छ । यसमा प्रेत कर्म, प्रेत योनि, प्रेत श्राद्ध, यम लोक, यम यातना, नरक आदिको विशेष रूपले वर्णन गरिएको छ । मृत्यु विज्ञानका ज्ञाता, वरिष्ठ दार्शनिक शिवगोपाल रिसालज्यूको मृत्युविज्ञान नामक अद्वितीय ग्रन्थमा वर्णन भए अनुसार, गरुड पुराणमा जीवको ऊर्ध्वगति र अधोगति बताएर चौरासी लाख योनिमध्ये मनुष्य जन्मको महानता, श्रेष्ठता र मनुष्यमात्रको कर्तव्य कर्म धर्माचरण हो र मोक्षप्राप्ति नै परमपुरुषार्थ हो भन्ने कुराको स्पष्ट एवम् विशद् वर्णन पाइन्छ ।

गीता र गरुडपुराणमा बताए अनुसार प्राणीको शरीरमा जसरी कौमार्य, यौवन र बुढ्याइँ अवस्था आउँछन्, त्यसरी नै अर्को शरीर प्राप्त भएपछि पनि तत्त अवस्था आइहाल्छन् (रिसाल, २०६८, पृ १०७/१०८) ।

उपसंहार

यजुर्वेद, पारस्करगृहसूत्र, मनुस्मृति, धर्मसिन्धु, पराशर स्मृति, आदि शास्त्र मा मृत्यु पछि गरिने कर्मकाण्ड र आत्माको स्थिति बारे धेरै कुरा वर्णन गरिएको छ । बौद्ध ग्रन्थहरूमा पनि मृत्यु पछि घुम्नु पर्ने, जन्म लिनु पर्ने विभिन्न छ लोकको चर्चा छ । इस्लाम धर्मावलम्बीहरूको कुरानमा पनि मानिसले गरेको पुण्य र पापको हिसाब अल्लाहाले गर्ने नियम बारे उल्लेख छ । मृत्यु संस्कार पछिको कर्मकाण्ड सबै समुदायमा खर्चिलो, भड्किलो हुँदै गएको छ । आफ्नो परम्परा पनि नमास्ने तर सुधारको बाटो पनि अबलम्बन गर्नु पर्ने स्थिति आइसक्यो । कुनै पनि समुदायमा सामाजिक सुधार गर्न सजिलो छैन । धेरैले सुधारको बारेमा बोल्ने, लेख्ने गर्छन् तर व्यवहारमा लागु गर्दैनन् ।

श्रीमद्भागवत् महापुराणको पञ्चम स्कन्धको २६ औँ अध्यायमा तामिस्र आदि विभिन्न थरीका २८ वटा नरकका नाम उल्लेख छन् । हाम्रा हिन्दू र बौद्ध दुबैको शास्त्रमा यी विभिन्न नरकबाट बच्न गर्नु पर्ने सुकर्महरूको उल्लेख छ । उदार हिन्दू र बौद्ध दुबै दर्शनले परिश्रमी र कर्मठ हुनमा जोड दिएको छ । सरल जीवन र उच्च विचारलाई सम्मान गरेको छ । परिश्रम गरेर कमाएको धन सत्पात्रलाई दान दिने र आफूले जीविकोपार्जन गर्नेमा जोड दिइएको छ । हामीले समय र अर्थको बचत गर्दै फजुल खर्च र ऋण लिएर कुनै पनि संस्कार सम्पन्न नगर्ने प्रतिबद्धता आफ्नो घर दैलोबाट अभियानकै रुपमा सुरु गर्नु पर्दछ । मृत्यु संस्कार यसबाट अलग रहन सक्तैन । मृत्यु संस्कारलाई परम्पराका निर्देशन पालन गर्दै सहज, सरल र मितव्ययी बनाउनु पर्छ । विभिन्न समयमा विविध संस्कार सुधारका प्रयाश सरकार र समाजका विभिन्न व्यक्तिहरूले गरेका उदाहरण थुप्रै छन् ।

- १) नेपालमा प्राचीनकालदेखि आधुनिककालसम्म राज्य गर्ने विभिन्न शासकहरूले समय-समयमा विभिन्न सुधार गरेका छन् । जाति व्यवस्था, थर र गोत्र, विवाह बन्धन र हाड नातासँगै दास-दासी प्रथा र सती प्रथा बारे पनि सरकारले कानून बनाएर लागु गरेको छ । यसो हुँदाहुँदै पनि समाजले दण्ड सजायको डर नमानेर आफ्नो मनोमानी गरेको उदाहरण थुप्रै छन् ।
- २) समाजका बौद्धिक व्यक्तित्वहरूको अनुभव सिद्ध निर्णयलाई स्वीकार गरेर समाज रुपान्तरित हुँदै गएको पनि छ । पं माधवराज जोशी, सहीद शुक्रराज शास्त्री आदिले आर्य समाज स्थापना गरेर समाजमा चल्दै आएको क्रियाकर्म अवधिलाई छोड्याउने गरेको प्रयासले गुणात्मक फड्को मार्न सकेन । यसैगरी हाम्रा नेताहरूले अबलम्बन गरेको संस्कार सुधारलाई धेरैले शास्त्र विरोधी माने ।
- ३) अब तेस्रो बैकल्पिक बाटोको आवश्यकता छ । यो बाटोमा विभिन्न दर्शनको सिद्धान्त र यसभित्र रहेका असल कुरालाई सुरक्षित राख्दै भौतिक जीवनका आवश्यक विषयलाई समेटेर नयाँ मार्ग अवलम्बन गर्नु पर्छ । ढिलो भै सक्यो, त्यसैले समाज भाँडिनु भन्दा पहिला नै सोच पुऱ्याउनु आवश्यक छ ।

संस्कृति कहिल्यै पनि स्थिर हुँदैन । समयक्रमसँगै मृत्यु संस्कारमा पनि परिवर्तन हुनुपर्छ । एकातिर पीडाको त्रास र अर्कोतिर मृत्यु संस्कारको नाममा ऋणको भार बोकेर बाँच्नेहरूको जीवनलाई निराश बनाउनु कदापि हुँदैन ।

मूलतः शोक व्यवस्थापनका लागि अवलम्बन गरिएको मृत्यु संस्कार विविध कारणले खर्चिलो र भन्भटिलो बन्दै छ । ऋण खोजेर संस्कार सम्पादन गर्नुपर्ने वाध्यात्मक परिस्थितिले गरिबहरुलाई दशकौं सम्म ऋणमा धकेलेर भूमिहिन बनाउने खतरा हुन्छ । यसकारण मृत्यु संस्कारमा मृतकप्रतिको श्रद्धा र उसका राम्रा कामहरुको सम्भना गर्नुपर्छ । उसले गरेका कामहरुको खोजी गरेर प्रकाशन समेत गर्न सकिन्छ । यसकारण मृत्यु संस्कारलाई पनि सिर्जनशील बनाएर शोकलाई शक्तिमा बदल्ने तरिका र पद्धतिहरुको खोजी गर्न जरुरी छ ।



अन्त्येष्टि संस्कार (पशुपतिनाथ स्थित घाट)

सन्दर्भ सामग्री

रिसाल, शिवगोपाल (२०६८) मृत्यु विज्ञान, रवि पराजुली, केशव रेग्मी र सीताराम खत्री, काठमाडौं ।

खत्री, प्रेम (२०७०) नेपालका जातीय संस्कार, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाडौं ।

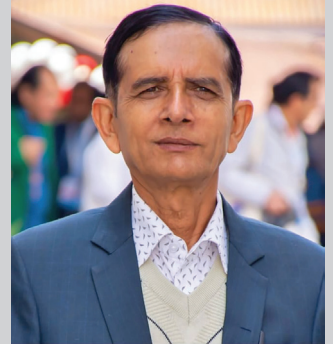
शर्मा, कुलशेखर (अनु) २०५९, हिन्दुधर्मको कखग, गीता समुदय प्रकाशन, काठमाडौं ।

आचार्य, रुद्रप्रसाद, पोखरेल पारसमणि (२०७३) पाँच दिने अन्त्यपद्धति, संस्कार सुधार समाज, नेपाल ।

Poudyal Beena, Ghimire Binod (1998) Hindu Death Rites, Barsha and Bishal Ghimire, Kathmandu.

हनुमानढोका क्षेत्रको वसन्तोत्सव र यसको उपादेयता

✍ प्रा.डा. सोमप्रसाद खतिवडा
संस्कृतिविद्



लेखसार

गीतगोविन्द ईसाको १२ औं शताब्दीतिरका बङ्गाली कवि जयदेवले लेखेका हुन्। छन्दलाई ध्यान नदिई लेखिएको यो कविताको ग्रन्थ वसन्त ऋतुको आगमन र राधाकृष्णको क्रीडा तथा लीलासँग सम्बन्धित छ। यसको ख्याति निकै भएकाले गीतगोविन्दलाई विभिन्न भाषामा उल्था गरिएको पाइन्छ भने यसका टीका पनि थुप्रैको सङ्ख्यामा लेखिएका छन्। यसमा आधारित नृत्य विभिन्न स्थानमा नाच्ने र गीत गाउने गरिन्छ। विशेषगरी वसन्त उत्सवका अवसरमा यसलाई गाउने चलन छ। राधा शब्दको पहिलो प्रयोग जयदेवले यही ग्रन्थमा गरेका छन्। यसमा राधालाई कृष्णकी पत्नी नभएर प्रेमीका रूपमा प्रस्तुत गरिएको देखिन्छ। त्यसपछि मात्र राधाको ख्याति फैलिएको हो। गीतगोविन्दको गुढ अर्थ रहेको तथा कृष्ण भक्तिमा रमाउने साधकले मात्र यसको भाव बुझ्ने मानिन्छ। कृष्णभक्तिमा विश्वास नगर्नेले यसका बारेमा नबुझ्ने तथा नबुझी पढेपछि उल्टा अर्थ लगाउन सक्ने मान्यता छ। नेपालमा वसन्त उत्सव मनाउने परम्परा पुरानो हो। सम्भवतः मध्यकालताका यहाँ वसन्त उत्सव मनाइन्थ्यो। मध्यकालमा वसन्त पञ्चमीका दिन हनुमानढोका दरबार क्षेत्रमा राजामहाराजा र उच्चपदस्थ भारदारले वसन्त श्रवण गर्दथे। यस अवस्थामा गीतगोविन्दको दोस्रो अध्याय अक्लेश केशवलाई श्रवण गराइन्थ्यो। मध्यकालमा राजामहाराजाहरू वसन्त राग गाउँथे र गाउन पनि लगाउँथे, यससम्बन्धी नाटक लेख्ने र अभिनय गर्ने पनि चलन थियो। आधुनिक कालको सुरुवातका साथमा पनि वसन्त पञ्चमीका दिन वसन्तश्रवण गर्ने परिपाटीलाई निरन्तरता दिइएको छ। हनुमानढोका दरबार क्षेत्रको नासलचोकमा वसन्तश्रवण गरिन्छ। वसन्तपुर भेगमा मनाइने होली पर्व पनि वसन्त उत्सवका रूपमा नै रहेको छ। वसन्तपुर भेगमा फाल्गुण शुक्लअष्टमीका दिन चीर गाडेपछि होली खेल्न सुरु गरिन्छ। त्यसपछि लगातार एक हप्तासम्म कान्तिपुरमा होली खेल्ने चलन छ। पछि फाल्गुण शुक्लपूर्णिमाका दिन होलीको चीर ढालेर टुँडीखेलमा लगी चीर दहन गरिन्छ र होली पर्व समाप्त हुन्छ। यसलाई पनि नेपालमा वसन्त उत्सवका रूपमा लिने गरिएको छ।

परिचय

गीतगोविन्द महाकाव्यको रचना महाकवि जयदेवले गरेका हुन् । यिनी संस्कृतका कवि हुन्, जसको नाम अश्वघोष, भाष, कालिदास, भर्तृहरि, हर्षदेव, भारवि, भवभूति, माघ, खेसमेन्द्र, सोमदेव, विल्हण, श्रीहर्ष सरहको प्रख्यात छ । जयदेवको गीतगोविन्द महाकाव्य कालिदासका कृतिसँग तुलना गर्न योग्य छ । यिनी प्राचीन र आधुनिक संस्कृत कविताको युगसन्धीमा थिए (चटर्जी, १९७३: २) । जयदेव ईसाको १२ शताब्दीको अन्ततिरका बङ्गाली हिन्दू अन्तिम राजा लक्ष्मणसेनको पालाका सन् ११०७ तिरका थिए (गोस्वामी, २००३: भूमिका ण) । बङ्गालको केन्दुली वीरभूमिको केन्दुबिल्व गाउँमा जयदेवको जन्म भएको मानिएको छ । यिनका पिता र माताको नाम भोजदेव र वामादेवी थियो । जयदेव ब्राह्मण थिए भने उनकी श्रीमती जगन्नाथ मन्दिरमा नाच्ने नर्तक थिइन् भनिन्छ । जयदेवले लेखेको गीतगोविन्द छोटो समयमा नै भारतका विभिन्न भागमा प्रचारित भयो । गीतगोविन्द राधा र कृष्णको प्रेम कहानी भए पनि यसले सम्पूर्ण भारत र नेपालमा प्रभाव पार्न सफल भयो । राधा शब्द कृष्णकी प्रेमिकाका रूपमा जयदेवले नै प्रथमपटक प्रयोग गरेका छन् । यसको ख्यातिले गर्दा नै गीतगोविन्द विश्वका विभिन्न भाषाहरूमा उल्था र प्रकाशन गरिएका छन् । भारतको जगन्नाथ मन्दिर क्षेत्रमा अहिले पनि गीतगोविन्द गीत गाउनुका साथै नृत्य पनि नाचिन्छ । यसको नृत्य र गायन भारतका अन्य स्थानमा तथा नेपालको काठमाडौं उपत्यकामा पनि गर्ने चलन छ ।

कुनै पनि ग्रन्थ त्यसका लागि लेखिन्छ, जसलाई त्यसको आवश्यकता पर्दछ । त्यस्ता ग्रन्थ बुझ्न सक्नेले मात्र तिनीहरूको अध्ययन गर्नुपर्ने कुरा शास्त्रहरूमा चर्चा गरिएको पाइन्छ । मानिसले कुनै ग्रन्थको भाव नबुझेमा त्यसको उल्टो अर्थ लगाउँछ र हितको बदलामा अहित गर्दछ । तसर्थ शास्त्रहरू जसका लागि लेखिएका हुन्, त्यसैले मात्र तिनको अध्ययन गर्नुपर्ने मान्यता राखिएको हो । जस्तो श्रीमद्भागवतगीताको अठारौं अध्यायमा भनिएको छ कि जो मानिस श्रद्धालु छैनन् र मप्रति शुद्ध भक्ति राख्दैनन्, तिनलाई यो मेरो अत्यन्त रहस्यपूर्ण ज्ञान र विज्ञान श्रवण गराउन हुँदैन (श्रीमद्भागवतगीता १८।६७) । यदि श्रद्धालु भक्तलाई यसको ज्ञान दिएमा भने उसले श्रीकृष्णलाई नै पाउने पनि उल्लिखित छ । यसमा पहिले अनधिकारी र त्यसपछि अधिकारीको चर्चा गरिएको देखिन्छ । यसको अर्थ जसका लागि पुस्तक लेखिन्छ, त्यो अधिकारी हुन्छ भने जसलाई त्यसको कुनै प्रयोग हुँदैन, त्यसलाई अनधिकारी भनिन्छ । गीतगोविन्दको पनि त्यस्तै हालत छ । किनकि यसमा राधाकृष्ण तथा गोपिनीका बीचको प्रेमप्रसङ्ग तथा वसन्त ऋतुको आगमनको चर्चा गरिएको छ । तर यसको भाव भने गहिरो रहेको छ । अनुभूति गर्न नसक्नेले यो ग्रन्थ अध्ययन गर्न आवश्यक हुँदैन । यसको गुढ अर्थ बुझ्नेले मात्र यो ग्रन्थ अध्ययन गर्न उपयुक्त हुने मानिन्छ ।

गीतगोविन्द

मध्यकालिक बङ्गाली कवि जयदेवले लेखेको गीतगोविन्द नामको प्रसिद्ध ग्रन्थ राधा र कृष्णको प्रेम प्रसङ्गले युक्त छ । यस ग्रन्थमा १२ सर्ग र २६४ श्लोकहरू छन् । यस ग्रन्थमा वसन्तऋतुको आगमनका साथमा श्रीकृष्ण र राधाको प्रेमलीलालाई सुन्दर ढङ्गमा चर्चा गरिएको देखिन्छ । यसको ख्याती भारत र नेपालमा समेत रहेको देखिन्छ । हालसम्म गीतगोविन्दका छवटा पुराना टीका पाइएका छन्, जुन रसमञ्जरी, रसिकप्रिया, सञ्जीवी, पदद्योतनिका,

बालबोधिनी र दीपिका हुन् । यसबाट गीतगोविन्द निकै प्रख्यात ग्रन्थ रहेको स्पष्ट हुन्छ । गीतगोविन्दका बारेमा के भनिन्छ भने कलियुगका मानिस बाह्य आवरणको सौन्दर्यमा रमाउँछ । उसले अन्तरनिहित परमहितकर औषधीका बारेमा थाहा पाउँदैन । जयदेवले यस ग्रन्थमा अप्राकृतिक चिन्मय रसको आश्वादनका लागि मधुर प्राकृतिक शृङ्गार रसको आवरणमा बेरेर प्रेमलाई सजीव रूपमा भल्काएका छन् । यसरी गीतगोविन्द अप्राकृतिक सुमधुर रसको काव्य हो । यो प्राकृतिक शृङ्गार रसको काव्य भने होइन । तसर्थ यसलाई सम्पूर्ण श्रुतिको साररस पनि मानिएको छ । जीवले जहिले पनि आनन्द खोजी रहन्छ, तर उसले कहिल्यै पनि आनन्द पाउँदैन, उसले कहिले धनसम्पत्तिमा त कहिले ठूलो घर, गाडी र पदमा आनन्द देख्दछ । तर यी सबै क्षणिक हुन्, जसमा दिगो आनन्द कतै पनि छैन । अर्कातर्फ श्रीकृष्ण आफैँ आनन्द हुन्, जसले मानिसमात्रलाई आनन्द दिने गर्दछन् (गोस्वामी, २००३, भूमिका भ) । मानिसलाई कुनै दिन यस्तो सौभाग्य प्राप्त हुन्छ, जुन दिन श्रीकृष्णले भक्तलाई आफैँ उपस्थित भएर तथा भक्तको नजिकमा आएर आनन्दानुभूति प्राप्त गर्न प्रोत्साहन गर्दछन् । यसमा के पनि भनिन्छ भने ब्रह्म जति नजिक छ, त्यति नै टाढा पनि छ । ब्रह्म नै शुख हो र यो आफूसँग नै छ, जुन थाहा नपाएर मानिसले बाहिर खोजेर हिँड्दछ भनिन्छ । तसर्थ गीतगोविन्द त्यसले मात्र अध्ययन गर्नु पर्दछ, जसले यसको भाव बुझ्दछ । सबैभन्दा पहिले राधा शब्दको प्रयोग यही गीतगोविन्दमा भएको पाइन्छ । त्यसपछि राधाको ख्याति अति बढेर गयो । गीतगोविन्दलाई राधा र कृष्णको प्रेमकहानीमात्र मान्ने व्यक्ति यसको अध्ययनका लागि अनधिकारी मानिएको छ । राधाकृष्णको प्रेमलाई आत्मसात् गर्नसक्ने व्यक्तिमात्र यसका अधिकारी मानिन्छन् ।

जयदेवको गीतगोविन्दमा गन्धर्व विद्याका साथमा सम्भोग आदिको पनि विस्तृत चर्चा गरिएका छ । यो प्रसङ्ग साङ्केतिक मात्र हो । यस काव्यमा शृङ्गार रसको सम्पूर्ण सार रहेको छ । यसमा जयदेवको मुख्य उद्देश्य नै राधामाधव या राधाकृष्णको विलासलाई उजागर गर्नु रहेको छ । यसमा कविले राधामाधवको सम्भोग र वियोगलाई समाधिको अवस्थाका रूपमा चित्रित गरेका छन् । यस ग्रन्थमा राधालाई जयदेवले एक सखी या साथी मानेका छन् । सखीको सहयोग विना श्रीकृष्णलाई प्राप्त गर्न नसकिने धारणा कविको छ । गुरु हुन पनि सखीभाव हुनुपर्ने मान्दै यसमा राधालाई गुरुका रूपमा प्रस्तुत गरिएको हो । ब्रह्मलाई जान्नका लागि सद्गुरुको आवश्यकता पर्दछ (श्रीमद्भागवतपुराण ११।३।२१) । गीतगोविन्दमा श्रीकृष्णलाई भेट्ने या आनन्द पाउने माध्यमका रूपमा यस्तो गुरुका रूपमा राधालाई चित्रित गरिएको हो । श्रीकृष्णले पनि आफूना भक्तलाई सहायता गर्नका लागि यस्तो लीला गर्ने गर्दछन् । यहाँ राधा गुरुका रूपमा रहनुको तात्पर्य तन्त्रको प्रभाव हो भन्ने मानिन्छ । यस काव्यमा राधा श्रीकृष्णकी पत्नी भने होइनन् ।

श्रीकृष्णको कुञ्जलीला या रासलीला अति गम्भीर छ, जुन दास्य, सख्य र वात्सल्य भावका भक्तले पनि नबुझ्ने मान्यता पाइन्छ । यस्तो लीलामा उनीहरूलाई प्रवेश अधिकार रहँदैन भनिएको छ । यसमा त सखीलाई मात्र प्रवेशाज्ञा दिइएको हुन्छ । त्यसो भने सखी को हुन् भन्ने कुराको चर्चा गर्न आवश्यक हुन्छ । सखी ती हुन्, जसमा सख्यभाव रहन्छ । श्रीकृष्णकी सखीको नाम राधा हो, जो दुवै अभेद्य छन् । राधा र कृष्णको अर्थ यी दुवै एकै आत्मा मानिएका छन् । यस्तो सम्बन्ध गुरु र चेलाका बीचमा पनि हुने मानिन्छ किनकि गुरुले शिष्यलाई उसको मनमा पसेर ज्ञान दिनु पर्दछ भने शिष्यले पनि गुरुमा एकीभाव भएर शिक्षा लिनु पर्दछ । यहाँ गुरु र शिष्यका बीचमा अभेद रहन आवश्यक ठानिन्छ । यसो गरेमा मात्र गुरुले सही ज्ञान दिन र शिष्यले पनि उचित ज्ञान लिन सक्तछ

भन्ने मान्यता रहेको छ । यस्तै सखीभाव लिएर राधा र सखीले गरेको वार्तालाप गीतगोविन्द हो । राधालाई कृष्णकी सखीका रूपमा पहिलोपटक यसै ग्रन्थमा चर्चा गरिएको छ । यसपछि भने राधा र कृष्णको लीला प्रख्यात हुँदै गएको हो ।

वसन्तश्रवण

नेपालमा वसन्तपञ्चमीका बेला गीतगोविन्दको दोस्रो अध्याय प्रवचन गरी राष्ट्रप्रमुख लगायतका व्यक्तिलाई सुनाउने परम्परा छ । यसको प्रवचन वसन्तपञ्चमीका दिनमा साइत हेरेर वसन्तपुर दरबारको नासल चोकमा सुनाइन्छ । यस्तो प्रवचनमा सुनाइने गीतलाई अक्लेश केशव भनिन्छ, जसको अर्थ भगवान् कृष्ण या केशव स्वयम् क्लेशरहित छन् भन्ने हुन्छ । यिनमा क्लेशजस्तो मल अलिकति पनि छैन । उनी सबै मलका या मायाका शत्रु मानिएका छन् । उनमा वासनादि दोषको सम्पर्क समेत रहेको छैन । तसर्थ उनलाई ईश्वर शब्दले व्यक्त गरिन्छ । यिनी सम्पूर्ण संसारलाई कल्याण गर्ने अप्राकृत सदगुणका आकार हुन् भनिन्छ । तसर्थ यिनलाई अक्लेश केशव भनिएको हो । गीतगोविन्दको दोस्रो अध्यायको नाम नै यही अक्लेश केशव रहेको छ । वसन्तपुरमा हुने वसन्तश्रवण राज्यका तर्फबाट निकै धुमधामका साथमा गरिने भए पनि यसको अर्थ र महत्व जनमानसमा अज्ञात नै छ । यसलाई परम्पराका रूपमा मात्र लिने र मनाउने गरिन्छ ।

वसन्त श्रवणका अवसरमा हनुमानढोका दसैँघरका पुजारीले गीतगोविन्दको मन्त्र पढेर उपस्थित सबैलाई सुनाउँछन् । यसका लागि हनुमानढोका दरबारका तर्फबाट विशेष तयारी गरिएको हुन्छ । यस अवसरमा गायकहरूले वसन्तराग पनि गाउने गर्दछन् । वसन्तश्रवण गराउने र वसन्तराग गाउने चलन मध्यकालमा सुरु भएको हो (वज्राचार्य, २०३३: १९०) । उपत्यकाका तीनैवटा शहरमा राजाहरूले वसन्तउत्सव मनाउने गरेको प्रमाण पाइन्छ । मध्यकालताका नेपालमा गीतगोविन्द नाटक प्रदर्शन गर्ने पनि चलन थियो । पछि नाटक गर्ने चलन हटेर गयो । हाल वसन्तपञ्चमीका दिन वसन्त श्रवण गर्ने परम्परा मात्र जीवित छ । भारतका केरला भेगमा अहिले पनि गीतगोविन्दका मन्त्र पढिन्छन् । त्यस भेगमा देखाइने कथकली नृत्य यही गीतगोविन्दसँग सम्बन्धित छ (मिलर, १९७८: भूमिका ११) । यसैगरी उडिसा नृत्यमा गीतगोविन्द नृत्य पनि पर्दछ । नेपालको राष्ट्रिय अभिलेखालयमा ने.सं. ५६७ र ६१६ (ई १४४७ र १४९६) का दुईवटा गीतगोविन्दका पुस्तक पनि पाइएका छन् ।

हनुमानढोका दरबार क्षेत्रमा वसन्त आगमनको उपलक्षमा श्रीपञ्चमीका दिन गरिने वसन्त श्रवणका अवसरमा थुप्रै मानिसहरूको उपस्थिति हुने भए पनि यसमा पुरोहितले के पढ्दछन् र यसको उद्देश्य के हो भन्ने बारेमा धेरै मानिसहरू अनभिज्ञ नै रहन्छन् । यस अवसरमा यही जयदेवले लेखेको गीतगोविन्दको दोस्रो अध्याय पढेर सुनाउने परम्परा रहेको पत्तो धेरैलाई हुँदैन । यसको अर्थ त अझ विरलैलाई मात्र ज्ञात हुने कुरा हो । मध्यकालमा सुरु भएको यो परम्परा नेपाल एकीकरण पछि पनि निरन्तर रूपमा चल्यो । यसलाई वसन्त ऋतुको आगमनको खुसियाली स्वरूप यो कविता पढेर सुनाउने वसन्तमहोत्सवका रूपमा लिन सकिन्छ । यसको छन्द केही अपभ्रंश प्रकारको देखिन्छ । वसन्त श्रवण गराउँदा पढिने गीतगोविन्दको दोस्रो अध्यायको कविता निम्नानुसारको छ ।

द्वितीयः सर्गः । अक्लेशकेशवः ।
विहरति वने राधा साधारण प्रणये हरौ ।
विगलितनिजोत्कर्षादीर्घ्यावशेन गतान्यतः ॥
कचिदपि लताकुञ्जे गुञ्जन्मधुव्रतमण्डली ।
मुखरशिखरे लीना दीनाप्युवाच रहः सखीम् ॥१॥
। गुर्जररागेण गीयते ॥ गीतम् ५ ॥

संचरदधरसुधामधुरध्वनिमुखरितमोहनवंशम् ।
चलितदृगंचलचञ्चलमौलिकपोलविलोलवतंसम् ।
रासे हरिमिह विहितविलासं स्मरति मनो मम कृतपरिहासम् ॥ ध्रुवम् ॥२॥

चन्द्रकचारुमयूरशिखण्डकमण्डलवलियतकेशम् ।
प्रचुरपुरन्दरधनुरञ्जितमेदुरमुदिरसुवेशम् ॥ रासे. ॥३॥

गोपकदम्बनितम्बवतीमुखचुम्बनलम्भितलोभम् ।
बन्धुजीवमधुराधरपल्लवमुल्लसितस्मितशोभम् ॥ रासे. ॥४॥

विपुलपुलकभुजपल्लववलियतबल्लवयुवतिसहस्रम् ।
करचरणोरसि मणिगण भूषणकिरणविभिन्नतमिस्रम् ॥ रासे. ॥५॥

जलदपटलवलदिन्दुविनिन्दकचन्दनतिलकललाटम् ।
पीनपयोधरपरिसरमर्दननिर्दयहृदयकपाटम् ॥ रासे. ॥६॥

मणिमयमकरमनोहरकुण्डलमण्डितगण्डमुदारम् ।
पीतवसनमनुगतमुनिमनुजसुरासुरवरपरिवारम् ॥ रासे. ॥७॥

विशदकदम्बतले मिलितंकलिकलुषभयंशमयन्तम् ।
मार्मापिकिमपि कुरंगतरंगदनंगदृशा मनसा रमयन्तम् ॥ रासे. ॥८॥

श्रीजयदेवभणितमतिसन्दरमोहनमधुरिपुरूपम् ।
हरिचरणस्मरणं प्रति संप्रति पुण्यवतामनुरूपम् ॥ रासे. ॥९॥

गणयति गुणग्रामं भ्रामं भ्रमादपि नेहते
वहति च परीतोषं दोषं विमुञ्चति दुरतः ।
युवतिषु चलतृष्णे कृष्णे विहारिणि मां विना
पुनरपि मनो वामं कामं करोति करोमि किम् ॥१०॥

मालवरागेण गीयत् ॥ गीतम् ६॥

निभूतनिकुञ्जगृहं गतयानिशि रहसि निलीय वसन्तं
चकितविलोकितसकलदिसा रतिरभसरसेन हसन्तम् ।

सखि हे केशिमथनमुदारं रमय मया सह
मदनमनोरथभावितया सविकारम् ॥११॥

प्रथमसमागमलज्जितया पटुचाटुशतैरनुकूलम् ।
मृदुमधुरस्मितभाषितयाशिथिलीकृतजघनदुकूलम् ॥ सखि ॥१२॥

किशलयशयननिवेशितया चीरमुरसि ममैवशयानम् ।
कृतपरिरम्भणचुम्बनया परिरभ्य कृताधरपानम् ॥ सखि ॥१३॥

अलसनिमीलखलोचनया पुलकावलिललितकपोलम् ।
श्रमजलसकलकलेवरया वरमदनमदादतिलोलम् ॥ सखि ॥१४॥

कोकिलकलरवकूजितया जितमनसिजतन्त्रविचारम् ।
श्लथकुसुमाकुलकुन्तलया नखलिखितघनस्तनभारम् ॥ सखि ॥१५॥

चरणरणितमणिनूपुरया परिपूरितसुरतवितानम् ।
मुखरविशृङ्खलमेखलया सकचग्रहचुम्बनदानम् ॥ सखि ॥१६॥

रतिसुखसमयरसालसयादरमुकुलितनयनसरोजम् ।
निःसहनिपतिततनुलतया मधुसूदनमुदितमनोजम् ॥ सखि ॥१७॥

श्रीजयदेवभीतिमिदमतिशयमधुरिनिधुवनशीलम् ।
सुखमुत्कण्ठितगोपवधूकथितं वितनोतु सलीलम् ॥ सखि ॥१८॥

(स्रोतः गोस्वामी, गीतगोविन्दम्, अध्याय २) ।

यस कवितामा के भनिएको छ भने श्रीकृष्ण समान स्नेहमय भएर गोपिनीहरूसँग विहार गरिरहेको देखेर प्रणयकोपको आवेशमा राधा त्यहाँबाट टाढा गईन् र भमरा गुञ्जदै गरेको लहरामा छेकिई गोपनीय कुरा सखीसँग गर्न लाग्दछिन् । त्यहाँ राधाले आफूलाई श्रीकृष्णकी सर्वोत्कृष्ट सखी भएको सोचथिन् । तर आज उनले आफू सर्वोत्कृष्ट हुँदाहुँदै पनि श्रीकृष्णले अन्य गोपिनीहरूसँग लीला गरेको देख्छिन् र यिनी अन्य कुनै फाडीमा गएर लुकी श्रीकृष्णको लीला हेर्दछिन् । आफ्ना प्रिय श्रीकृष्ण अन्य गोपिनीहरूसँग रमण गरेको देखेर बेचैन भएकी राधा आज आफ्ना सखीसँग कुराकानी गर्दछिन् । उनको कुरामा हरिणीछन्द र अनुप्रास अलङ्कार प्रयोग भएको छ । यसमा राधा भन्दछिन् कि किन श्रीकृष्ण उनलाई छाडेर अरु गोपिनीसँग रमेका होलान् । यसरी श्रीकृष्णले उनलाई छाडेर अन्यत्रै रमाए पनि श्रीकृष्णप्रति उनको मायाममता त्यति नै रहेको छ । उनकी सखीले राधालाई भन्दछिन् कि यदि कृष्णले तिमीलाई त्यति माया गर्दैनन् भने तिमी किन दुःखी हुन्छौ,

तिमी उनलाई माया गर्न छाड । अनि राधा उनलाई श्रीकृष्णप्रति परम प्रबल आशक्ति रहेको तथा तिनका गुणमात्र स्मरण हुने, अवगुण केही पनि नरहेका र उनलाई बिर्सन नसक्ने बताउँछिन् (गोस्वामी, २००३: ९५) । राधा थप भन्दछिन् कि उनको बाँसुरीको धुन अति सुन्दर छ, उनका प्रत्येक अङ्ग अति सुन्दर छन्, शिरोभूषण र कर्णकुण्डल पनि अति सुन्दर छन् । राधा उनले गरेको गोप युवतीसँगको चुम्बन र आलिङ्गन स्मरण गरेर बसिरहन्छु भन्दछिन् ।

गीतगोविन्दको दोस्रो अध्यायमा राधा सखीहरूलाई थप के भन्दछिन् भने श्रीकृष्णको शिर मयुरका प्वाँख (चन्द्रक) बाट सुहाएको छ । उनी अनेक इन्द्रधनुषबाट सुहाएका जस्ता देखिन्छन्, जसलाई म कसरी भुल्लुँ । उनी थप भन्दछिन् कि मलाई गोपबधुहरूसँग चुम्बन गर्ने मुखको वारम्बार सम्भना आउँछ । कुञ्ज क्रीडामा रहँदा बारम्बार उनको मुखमा चुम्बन गर्ने लोभ लाग्दछ तथा उनको राताराता ओठको स्मरण हुन्छ र उनी मुस्कुराउँदा त उनको शोभा अभ्र बढेर जाने गर्दछ (गोस्वामी, २००३: ९८) । अहिले मलाई उनका कलिलाला कोपिलाजस्ता हातको स्मरण भएको छ । अहिले उनी हजारौँ गोपिनीसँग आलिङ्गन गरिरहेका छन् । उनको हात, खुट्टा र हृदयको आभूषणको सौन्दर्यको किरणले सबै अन्धकार हटेका छन् । जलयुक्त बादलका बीचमा चञ्चल चन्द्रमाको आकार अत्यधिक सुन्दर हुन्छ । श्रीकृष्णको कालो वर्णको निधार पनि जलयुक्त बादलतुल्य छ । श्रीकृष्णले निधारमा लगाएको सेतो चन्दन चन्द्रमाभन्दा पनि सुन्दर देखिन्छ । रतिकालमा युवतीहरूको कोमल स्तन तथा विशाल वक्षःस्थलमा मर्दन गर्ने श्रीकृष्णको स्मरण भई रहेको छ । यसरी अनेक प्रसङ्ग दिदै राधाले श्रीकृष्णको गुणगान गर्दैछिन् र उनी श्रीकृष्णसँग रमाउन चाहन्छिन् ।

सखीलाई राधा के भन्दछिन् भने श्रीकृष्णको कानमा मकरामुखाकृतिको कुण्डल छ र यिनी पिताम्बर धारण गर्दछन् । यिनका परिवार मनुष्य, मुनि, असुर र इन्द्रादि देवगण हुन् । राधा श्रीकृष्णलाई म स्मरण गर्दछु भन्दछिन् । राधा के भन्दछिन् भने श्रीकृष्ण उत्कण्ठाका साथमा यो दूलो कदमको रुखमुनी उनलाई प्रतीक्षा गरेर बस्तथे । यस अध्यायमा राधाले श्रीकृष्णका बारेमा गरेका यस्तै चिन्तनको चर्चा पाइन्छ । अक्लेश केशव या यस अध्यायमा जयदेव के लेख्छन् भने प्रेमाभक्तियुक्त पुरुषले श्रीकृष्णको चरणकमल स्मरण गर्न यो स्कन्ध तयार पारिएको हो । श्री राधा श्रीकृष्णसँग रासलीलामा जसरी भुल्दछिन्, भक्तले पनि त्यसैगरी श्रीकृष्णलाई स्मरण गर्न यो सुन्दर लीला दिइएको हो । तिमीलाई त्यागेर कृष्ण अरुसँग रमेका छन्, तिमी उनलाई त्याग भन्ने कुरा सखीले बताउँदा पनि राधा श्रीकृष्णबाट आसक्त रहने बताउँदै उनले तिनको दोष नदेख्ने तथा आफूले उनलाई भुल्न र त्याग्न नसक्ने बताउँछिन् । यो सबै प्रेमाभाव हो भन्ने देखिन्छ ।

अक्लेश केशवमा सखीसँग राधा भन्दछिन् कि अन्य गोपिनीहरूसँग रमण गर्ने श्रीकृष्णप्रति मसँग कति पनि विद्वेष छैन । म त उनलाई स्मरण गर्दछु र उनलाई पाउने कामना गर्दछु । आफूलाई त्यस्ता श्रीकृष्णसँग सम्बन्ध बनाई दिन राधाले सखीलाई अनुरोध गर्दैछिन् । उनी यसमा आफूना प्राणनाथले रतिक्रीडाबाट सुख प्रदान गरेको बताएकी छन् । यसमा सखीले राधालाई भन्दछिन् कि ती गोपिनीहरूले सबै कुरा त्यागेर श्रीकृष्णसँग प्रीति गरे । प्रेमीको हृदयमा प्रेमको वासना जगाउन प्रेमिकाले स्वानुराग प्रदर्शन गर्नु पर्दछ । गोपिनीले त्यसै गरे, अनि श्रीकृष्णसँग रमेका छन् । यसमा पुनः राधा भन्दछिन् कि अघि श्रीकृष्णले आफूसँग रमण गरे, जुन सुख म अहिले बारम्बार सम्भरहेकी छु । तसर्थ मलाई उनीसँग लागि देउ भन्ने कुरा राधाले सखीलाई बताएकी छन् (गोस्वामी, २००३: १०८) । यसमा राधाले रतिपूर्ण चेष्टा गर्ने मसँग श्रीकृष्णलाई मिलाई देउ भनेकी छन् । राधा के भन्दछिन् भने उनी

एकान्तमा लहरायुक्त भाडीमा पुगेर बसेको बेला श्रीकृष्णले घना जङ्गलमा लुकेर उनको उत्कण्ठा हेर्न लागे । त्यसपछि उनी हाँस्ते मेरा सामु आए भन्दछिन् ।

राधा भन्दछिन् उनको मिलान श्रीकृष्णसँग पहिलो नभए पनि उनलाई पहिलो मिलन जस्तै लज्जा लागेको छ । श्रीकृष्णले उनलाई मीठो बोलीले मख्ख बनाउँथे । रतिसुखबाट थकित आँखा र शरीर देखेर श्रीकृष्ण प्रसन्न बन्दथे । मेरो देहलाई देखेर उनी मदन आमोदमा मग्न हुन्थे र चञ्चल रहन्थे । श्री राधाको शरीर पसिनाले लतपत हुन्थ्यो, जुन श्रीकृष्णको सुखानन्दको सङ्केत मानिन्थ्यो । यसमा राधाले श्रीकृष्ण उनका साथमा कसरी रतिकृया गर्दथे भन्ने कुरा सखीलालाई बताएकी छिन् । यसरी श्रीराधा श्रीकृष्णका साथमा रतिक्रीडा गरेको र त्यसबाट अति धेरै आनन्दानुभूति भएको बताउँछिन् । यहाँ वर्णन गरिएको रतिसुख साङ्केतिक मात्र हो । यहाँ रतिको अर्थ आत्मरति मानिएको छ । यो दुई मनको आत्मलाप हो र यसबाट प्राप्त हुने परमानन्दानुभूति हो । राधा र कृष्ण दुईजना व्यक्ति नभएर मानिसको मनमा हुने पुरुषभाव र स्त्रीभावमात्र हुन् । एकै जना पुरुष या स्त्रीमा पनि पुरुष र स्त्री दुवैका भाव रहन्छन् । यी दुवै गुण अलग गर्न नसकिने खालका हुन्छन् । यिनलाई यस काव्यमा जयदेवले सुन्दर रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् । यहाँ एकै ब्रह्मलाई राधा र कृष्णका रूपमा यसरी सुन्दर ढङ्गमा व्याख्या गर्नु कविको विशेष क्षमता मानिन्छ । यही दिव्यभाववाला प्रेमालापयुक्त वासन्तिक काव्य गीतगोविन्द भएकाले यसको ख्याति यति धेरै बढेको हो ।

गीतगोविन्दको दोस्रो अध्यायको अन्तमा जयदेव के भन्दछन् भने यो गीत आफूले प्रतिपादन गरेको भए पनि यो सबै प्रसङ्गको वर्णन राधाजीले आफूना सखीलालाई भनेको हो । एक भमरोले विभिन्न फूल चाहर्दै र रस चुस्ते गए पनि एक स्थानमा विश्राम गरेजस्तै श्रीमधुसुदनले सबै गोपिनीलाई त्यागेर मप्रति अत्यासक्त रूपमा अनुरागी भए र म उनकी अनुरागिणी भएँ भनेकी छिन् । उनले श्रीश्यामसुन्दरसँग मिलनका लागि सखीलालाई आफूना मनको कुरा सुनाएकी हुन् । विरहमा स्मरण, स्फूर्ति र आविर्भाव गरी ३ प्रकारका अनुभव हुन्छन्, जुन सबै यस कवितामा पाइन्छन् । पहिले राधाले श्रीकृष्णको स्मरण गर्दछिन्, त्यसपछि उनलाई छाड्न सखीलाले सुभाउँदा उनी छाड्न नसक्ने बताउँछिन् भने अन्तमा पुनः उनले श्रीकृष्णलाई प्राप्त गरेको विवरण दिइएको छ ।

आँपको रुखमा जुन आँपका मञ्जरी पलाएका छन्, तिनलाई भँवराले मडारेर बस्तछन् । आँपको मञ्जरी श्रीकृष्ण मिलनमा राधालाई खुसी तुल्याउने हुन् भने भमराले माडेपछि तिनै दुःखी तुल्याउने वस्तु बन्दछन् । भमरोको भाव देखाएर राधाले उनको हृदयमा श्रीकृष्ण बाहेक अन्य कुनै पनि दोस्रो भाव नरहेको सङ्केत गरेकी छिन् । यहाँ जयदेवले जुन रूपमा श्रीकृष्णलाई प्रस्तुत गरेका भए पनि उनका लागि राधाभन्दा सर्वोत्कृष्ट अरु कोही पनि नभएको उल्लेख गरिएको पाइन्छ । यसरी गीतगोविन्दको दोस्रो अध्यायमा रहेको अक्लेश केशव राधाकृष्णको प्रेमाभावको परिचायक हो, जुन विषयवस्तुलाई कविले उजागर गरेका छन् । यसमा एकल ब्रह्म र यिनको लीलाका क्रममा महशुस हुने द्वैतभावको सुमधुर विश्लेषण गरिएको पाइन्छ ।

हनुमानढोकाको वसन्त उत्सव

नेपालमा मध्यकालताका वसन्त महोत्सव निकै धुमधामका साथमा मनाइन्थ्यो । यहाँ वसन्तमहोत्सवका रूपमा होली र वसन्तश्रवणका साथमा वसन्त राग गाउने, नाटकहरू अभिनय गर्ने र नृत्य गर्ने पनि गरिन्थ्यो । वसन्त उत्सव

उपत्यकाका तिनैवटा राज्यमा मनाइने भए पनि यसको मुख्य केन्द्र भने कान्तिपुर दरबार क्षेत्र थियो । कान्तिपुरका राजा प्रताप मल्ल आफैँ गीत र नाटक लेख्थे र अभिनय पनि गर्दथे । उनले कविता लेखनका लागि कविन्द्रपुर नै बनाएको देखिन्छ । यिनले आफ्नो उपाधि कविन्द्र लिएका थिए भने यिनले रचना गरेका श्लोकहरू अहिले पनि पाउन सकिन्छ । उनी पछिका राजाले पनि वसन्तउत्सव विविध रूपले मनाउने गरेको देखिन्छ । कालान्तरमा यस्तो परम्परा हराउँदै गयो । वसन्तउत्सवका रूपमा होली खेल्ने र वसन्त श्रवण गराउने पद्धति भने अहिलेसम्म पनि प्रचलित छ ।

मध्यकालमा मनाइने वसन्तउत्सवमा फागु पर्व मुख्य थियो । यो पर्व कान्तिपुर दरबार भेगमा फाल्गुण शुक्ल अष्टमीका दिन सुरु गरिन्छ । यस दिन गद्दी बैठक अगाडि चीरयुक्त लिङ्गो उठाएपछि होली खेल्न सुरु गरिन्छ । अघि होलीको चीरका लागि मयलको लिङ्गो गाड्ने परम्परा थियो । मयलको अर्थ जङ्गली मेल हो । अहिले चीर बनाउनका लागि मयलको ठूलो लिङ्गो नपाइने हुँदा भालुबाँसको खम्बामा मयलका हाँगा बाँध्ने परम्परा बसेको छ । यहाँको चीरमा विभिन्न रङका तीन तहको छत्र फहराउने परम्परा छ । यसै दिन वसन्तपुर दरबारको सुवर्णद्वार अगाडि पनि मयलका हाँगाबिँगा गाडेर होली खेलिन्छ । यता वसन्तपुर दरबारको मोहनकाली चोकमा प्रतापमल्ल कालका कृष्ण र गोपिनीहरूका काठका प्रतिमा राखिएका छन् । तिनीहरूलाई पनि रङ लगाएर प्रदर्शनी गरिन्छ । वसन्तपुर भेगमा राजामहाराजाले विशेष उत्सवका साथमा होली खेल्न सुरुवात गरेपछि सर्वसाधारणले पनि होली खेल्ने गर्दथे । होलीको सुरुवातमा यहाँ पनि मयलका हाँगाबिँगा गाड्ने चलन छ । यसरी सुरु भएको होली खेल्ने कार्य लगातार एक हप्ता रङ खेलेपछि फाल्गुण शुक्ल पूर्णिमाका दिन चीर ढाल्ने तथा टुँडीखेलमा लगेर चीर दाह गरी होली पर्व समाप्त गर्ने चलन छ ।

काठमाडौँ उपत्यकामा खेलिने होली वसन्त ऋतुको आगमनको खुशियाली या वसन्त उत्सव मानिन्छ । अघि श्रीकृष्णले यमुना नदीमा नुहाउन पसेका गोपिनीहरूका बस्त्र हरण गरी मयलको बोटमा लगेको मान्यतामा यहाँ होलीका अवसरमा मयलको लिङ्गो गाड्ने परिपाटिको विकास गरिएको हो । यसैगरी तीन तहको चीर पुतनाको प्रतीक मानिन्छ, जुन साङ्केतिक छ । चिसो वातावरणको अन्त र वसन्त ऋतुको आगमनको प्रतीकका रूपमा चिसोरूपी दानवलाई दहन गरेर खुशियाली मनाउँदै रङ खेली उत्सव मनाउने परम्परा रहेको हो । अघि श्रीकृष्णले गोपिनीहरूसँग वसन्तउत्सव मनाउने क्रममा रङ खेलेको मान्यतामा होलीका रूपमा रङ खेल्दै वसन्त उत्सव मनाउने गरिएको मानिन्छ । यसरी वसन्तपुर भेगमा अहिले पनि वसन्त उत्सव वसन्त श्रवण गरेर र होलीका रूपमा मनाउने परम्परा रहेको पाइन्छ ।

वसन्त ऋतु मानिसहरूका लागि मात्र नभएर सारा जीवजन्तु तथा चराचुरुङ्गीका लागि पनि उत्साह, आनन्द र उर्वरताको परिचायक मानिन्छ । वसन्त ऋतुको सुरुवातका साथमा बोटविरुवामा पालुवाहरू पलाउन लाग्ने, चराचुरुङ्गीहरू प्रसन्न भएर अनेक प्रकारका स्वरमा कराउने, गीत गाउने, जनावर र चराचुरुङ्गी आनन्दले नाच्ने र बालबच्चा जन्माउने, फुलपार्ने, बच्चा कोरल्ने तथा हुर्काउने गर्दछन् । यसरी वसन्त ऋतुलाई ऋतुराज मानिन्छ । यस ऋतुको आगमनमा सबै जीवजन्तु प्रसन्न भएर नाच्ने, उफ्रने र रमाउने गर्दछन् । यसैको खुशियालीमा वसन्त उत्सव मनाउने परम्परा चलेको हो । बङ्गालको शान्ति निकेतनमा वसन्त उत्सव फागु पूर्णिमाका दिन मनाइन्छ । यता नेपालमा भने वसन्तपञ्चमी र फागुपूर्णिमाका अवसरमा गरी जम्मा दुईपटक यो उत्सव मनाइन्छ । यसरी

वसन्तोत्सव नेपालको पुरानो संस्कृतिक परम्परा बनेको छ, जसलाई अहिले पनि अभ्यास गरिन्छ । यसको अर्थ र महिमा सम्बद्ध सवैलाई थाहा हुन आवश्यक हुन्छ । वसन्तश्रवण गर्नेले यसको मर्म र महत्व बुझ्न पनि त्यत्तिकै आवश्यक छ ।

निष्कर्ष

वसन्त श्रवण गर्ने र गराउने नेपालको मौलिक परम्परा हो । मध्यकालताका वसन्त महोत्सवका रूपमा सुरु भएका होली र वसन्तश्रवणजस्ता दुईवटा परम्परा अहिले पनि वसन्तपुर दरबार भेगमा जीवित छन् । यिनीहरूमध्ये वसन्तश्रवण माघशुक्ल पञ्चमी या वसन्तपञ्चमीका दिन हनुमानढोका दरबारको नासल चोकमा उच्च पदस्त पदाधिकारीलाई गराइन्छ । त्यसको करिब एक महिनापछि होली पर्व मनाउन सुरु गर्ने चलन छ । ऋतुराज वसन्तको आगमनको खुसियालीमा वसन्त उत्सव मनाउने परम्परा गरे पनि यसको उद्देश्य राज्यमा सुख, शान्ति, सम्मृद्धि र भाइचाराको भावना विकास गर्नु रहेको हुन्छ । तसर्थ यी दुवै उत्सव हनुमानढोका दरबार क्षेत्रमा राज्यका तर्फबाट पनि मनाउने गरिएको हो । यसरी गुढ रहस्य बोकेका यी दुवै चाडको महत्व र रहस्य सवैलाई जानकारी हुन आवश्यक छ । वसन्तश्रवणका अवसरमा सुनाइने श्लोक ईसाको १२ औं शताब्दीतिरका बङ्गालका कवि जयदेवले लेखेको गीतगोविन्द नामक पुस्तकको दोस्रो अध्याय हो । यस अध्यायको नाम अक्लेश केशव हो । यस अध्यायमा राधाले श्रीकृष्णलाई गर्ने प्रेमका बारेमा सखीसँग कुराकानी गरेको अंश छ । यो कुराकानीले राधा र कृष्णको असली प्रेमलाई स्पष्ट पार्दछ । यहाँ राधा र कृष्णको असली प्रेम भनिए पनि यो कुराकानी सम्पूर्ण लोकलाई माया, ममता, सद्भाव र भातृत्वको विकास तथा आध्यात्मिक शान्तिका लागि गरिएको मानिन्छ । यसको करिब एक महिना पछि सुरु हुने अर्को वसन्तोत्सव होली हो, जुन पर्वले पनि एकता, आपसी सद्भाव र भातृत्वको सन्देश दिएको छ । यसरी नेपालको हनुमानढोका दरबार क्षेत्रमा राज्यका तर्फबाट मनाइने वसन्तोत्सवसँग सम्बन्धित दुईवटा पर्वको विशेष महत्व रहेको छ, जसलाई सवैले आत्मसात् गर्न आवश्यक ठानिन्छ ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

- खतिवडा, सोमप्रसाद (२०७१). *हनुमानढोका दरबार क्षेत्रका मूर्त सांस्कृतिक सम्पदाहरू*. सांस्कृतिक अध्ययन तथा अनुसन्धान केन्द्र । गोस्वामी, नारायण (सं. २००३). *श्रीगीतगोविन्दम्*. भक्तिवेदान्त तीर्थ महाराज ।
- चटर्जी, सुनितकुमार (१९७३). *जयदेव*. साहित्य अकादमी ।
- दिक्षित, दिन (सं. १९५१). *श्रीगीतगोविन्दम्*. बाबू बैजनाथ प्रसाद बुक्सेलर ।
- मिलर, बि.एस् (उत्था १९७८). *जयदेवज गीतगोविन्द*. अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।
- वज्राचार्य, गौतमवज्र (२०३३). *हनुमानढोका राजदरबार*. नेपाल र एशियाली अध्ययन संस्थान ।

अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिका स्थित कालाशिला मस्टा देवतासँग सम्बन्धित मिथक

✍ लोचनाथ दुलाल, पिएचडी
सह प्राध्यापक, नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा
पुरातत्व केन्द्रीय विभाग, त्रिवि, कीर्तिपुर ।



लेखसार

अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिका स्थित कालाशिला मस्टा देवतासँग सम्बन्धित मिथकहरूको सङ्कलन र विश्लेषणमा यो लेख केन्द्रित छ । मस्टदेवोपासना नेपालको सुदूरपश्चिम तथा कर्णाली क्षेत्रमा बसोवास गर्ने विशेषतः खस समुदायमा अभ्यासमा रहेको निकै लोकप्रिय सांस्कृतिक परम्परा हो । मस्टा देवताका नाम, रूप र भेद धेरै छन् । त्यसमध्ये कालाशिला मस्टा पनि एक हुन् । अछाम जिल्लाको पञ्चदेवल विनायक नगरपालिका वडा नं. २ धामी गाउँमा अवस्थित कालाशिला मस्टा यस क्षेत्रका प्रसिद्ध, शक्तिशाली र महत्वपूर्ण देवता मानिन्छन् । यिनको उत्पत्ति र विस्तार, शक्ति र पराक्रम, आस्था र विश्वास एवम् देवोपासना परम्परासँग सम्बन्धित कथा, जनश्रुति तथा किम्वदन्ती प्रचलनमा छन् । उक्त प्रचलित मिथकहरू कालाशिला मस्ट देवताका उत्पत्ति, शक्ति, सामर्थ्य र लोकप्रियता पहिचानका आधार एवम् स्रोत हुन् । तर, कालाशिला मस्टासँग सम्बन्धित त्यस्ता मिथकहरू प्रर्याप्त रूपमा सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण गर्न सकिएको छैन । यो पक्ष प्राज्ञिक क्षेत्रको समस्या हो । उक्त अभाव र रिक्तता परिपूर्ति गर्ने उद्देश्यले यो लेख तयार पारिएको छ । कालाशिला मस्टासँग सम्बन्धित प्रचलित मिथकहरूका विषयमा मस्टाका धामी, पुजारी, फूलपतिया, भण्डारी, आउजी, स्थानीय उपासकहरूलाई जानकारी दिन्छन् । यो लेखमा सङ्कलन गरिएका मिथकहरूको स्रोत पनि धामी, पुजारी लगायतका स्थानीयहरू हुन् । व्यक्तिगत अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट सम्बन्धित मिथकहरू सङ्कलन गरिएको हो । यस लेखमा प्राथमिक तथा द्वितीयक तथ्याङ्क सङ्कलन र विश्लेषण गरिएका छन् । यो गुणात्मक ढाँचामा आधारित लेख हो ।

१. पृष्ठभूमि

कालाशिला मस्टा अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिमा पूजाउपासना गरिने महत्वपूर्ण देवता हुन् । उनको पूजा यस क्षेत्रमा बसोवास गर्ने खस समुदायअन्तर्गतका विभिन्न कुलका मानिसहरूले कुलायन देवताका रूपमा गर्दै आएका छन् । कालाशिला मस्ट देवोपासनासँग स्थानीय क्षेत्रमा धेरै प्रकारका कथा, जनश्रुति तथा किम्वदन्ती प्रचलनमा रहेको पाइएको छ । उक्त मिथकहरूमा वर्णन गरिएका विषयवस्तुको विश्लेषणका आधारमा कालाशिला मस्टाको उत्पत्ति र विस्तार, शक्ति र पराक्रम, आस्था र विश्वास, देवोपासना परम्परा जस्ता विविध

पक्षका बारेमा जानकारी प्राप्त गर्न सकिन्छ । त्यसो हुँदा यस लेखमा कालाशिला मस्टा देवतासँग सम्बन्धित मिथकहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण गरिएको हो ।

मस्ट, मस्टा, मस्टो, मुइठा, मुस्टो, मष्ठ, मठ्ठा, मठ्ठो, मष्ठो, मुटोलय, मुण्ठा, मुण्ठो, मैठ, मैठा मैठो, गोसाइनजस्ता पदावली मस्टदेवतालाई चिनाउने नाम हुन् (पाण्डे, १९९७, पृ. ५९० । मस्टया शब्द माटोको अधिपति वा स्थानीय दैवीशक्तिको प्रतीक हो (पन्त, २०६४, पृ. ३) । मस्ट शब्दको सम्बन्ध मस्त वा मस्तकसँग पनि जोड्ने गरिन्छ । यी दुवै संस्कृत भाषाका शब्दहरू हुन् । यिनको अर्थ शिर, टाउको र खप्पर पनि हुन्छ । बृहत् नेपाली शब्दकोशले मस्तको अर्थ नशामा डुबेको मन्दोमन्त केही फिक्री नलिने यौवनले मत्त, पठ्ठो आनन्दित र नृप्त गरेको छ । कुमाउनी लोकगीतमा असुरो मस्टया भनेको भेटिन्छ । अतः मस्टको प्रयोग मस्त (धेरै) असुर (सुरभिन्न) का साथ वलियो, टाउके र डरलाग्दो बुझाउन पनि गरिन्छ (तिमासिना, २०५४, पृ. ९) ।

प्रारम्भमा मस्ट शब्द एक उच्चस्थान बुझाउन प्रयोग गरिन्थ्यो । कालान्तरमा यसका दुईवटा अर्थ गरिन थालियो । पहिलो अर्थमा पहाडको चुचुरो र दोस्रो अर्थमा निश्चित स्थान (पोखरेल, २०४८, पृ. १८) । हिमाल तल मानव समाजमा कैलासमा बस्ने, मानसरोवरमा नुहाउने र दुध खाने शिव र शक्तिसमान एउटा शता छ । त्यसलाई दुधे सिल्लो अर्थात् दुधे मस्टो भनिन्छ (कैदी, २०७६, पृ. ८) । नेपालको सुदूरपश्चिम तथा कर्णाली क्षेत्रमा मस्टो देवता शैव सम्प्रदायको प्रमुख देवता हुन् । यिनको पूजा उपासना भगवान् शिवको प्रतीकका रूपमा गर्दछन् (श्रेष्ठ, २०६०, पृ. ८१) ।

नेपालमा प्रचलित विभिन्न कुलदेवताहरूमध्ये मस्टा देवताको स्थान निकै उल्लेखनीय छ । मस्टो ग्रामीण लोकदेवताको सुप्रसिद्ध नाम हो (जोशी, २०३५, पृ. १२९) । मस्टा पूजाले भुतात्मा, प्रेतात्मा, बोक्सी, डायनी, धामीभाँक्री पक्षसँग प्रत्यक्ष सम्बन्ध राख्दछ । मस्टा खस समुदायको विभिन्न थर, गोत्र, वंश तथा कुलमा पुजिने कुलदेवता हुन् (दुलाल, २०७३, पृ. ८५) । मस्टा नेपालको सुदूरपश्चिम तथा कर्णाली क्षेत्रमा पूजा उपासना गरिने स्थानीय देवता हुन् (चटौत, २०५८, पृ. ६४४) । मस्टलाई अलौकिक शक्ति मान्ने चलन छ । मइठादेउलाई देवीको सेनानी र आफ्नो मस्तिष्क थापेर रागर अर्थात् राक्षससँग लडेकाले मस्ट नाम रहन गएको हो (सिजापति, २०४८, पृ. ३१) ।

पश्चिम नेपालमा स्थानीयले भय र त्रासबाट सुरक्षित र मुक्त रहन एउटा देवतालाई मान्न थाले । यसलाई मस्ट संस्कृति भनियो । अन्तत काली तथा मस्टको पूजाउपासना गर्ने परम्परा पश्चिम नेपालका अधिकांश ठाउँगाउँमा फैलियो (सुवेदी, २०४६, पृ. १२) । मस्टलाई कर्णाली प्रदेशका विभिन्न जिल्लाका रैथानेहरूले स्थानीय देवादिदेव मान्दछन् । ग्रामीण देवीदेवतामा विशेषतः मस्ट देवताको पूजाउपासना गर्ने परम्परा छ । मस्ट देवताको मूल थलो बान्नी (बभाड) हो । मूल मस्टा नै बान्नी हुन् (सिंह, २०२८, पृ. २०१-२०२) ।

मस्टा देवताको पूजा उपासना गर्ने परम्परा निकै पुरानो हो । सन् १३०८ मा बभाडबाट यो परम्पराको उत्पत्ति भएको विश्वास गरिन्छ । त्यस बेला उक्त क्षेत्रमा शासन गर्ने कलाल्य र दुलाल वंशका शासकहरूले थानमा चढाएका घण्टाहरूले यो तथ्यलाई पुष्टि गर्दछन् (पाण्डे, २००८, पृ. २५५-२५७) । मस्टा देवताको सङ्ख्याका विषयमा प्रष्ट उल्लेख गर्न सकिने अवस्था छैन । तापनि मस्टाका १२ भाइ भनेर पूजाउपासना गर्ने परम्परा छ (सिंह,

२०२८, पृ. २०२) । भौगोलिक विविधता, वातावरणीय पार्थक्य, जातीय विविधता एवम् फरक फरक कुलायन परम्पराले गर्दा मस्टा देवताको पूजाउपासना गर्ने शैली, ढाँचा, परम्परा, मस्टाको प्रकार र नाममा अन्तर आएको हो (दुलाल, २०५९, पृ. १३९) ।

मस्टा देवतालाई उनीहरूको प्रकृति तथा स्वभावका आधारमा १२ भेद, ८४ उपभेदमा ४ समूहमा वर्गीकरण गरिन्छ (यात्री, २०३५, पृ. ३९९) । ढँडारमस्ट, कवामस्ट, बुदूमस्टा, थार्पामस्टा, गुरोमस्टा, खापरमस्ट, दाड्यामस्ट, दुदुयामस्टा, विनाइकमस्ट, बिजुलीडाँडामस्टा, कालाशिलामस्टा र बाबिरामस्टा नै बाह्रभाइभिन्न पर्ने मस्टा हुन् (देवकोटा, २०५९, पृ. १३) । उक्त बाह्रभाइमध्ये सुदूरपश्चिम प्रदेशको अछाम क्षेत्रमा कालाशिला मस्टा देवताको पूजाउपासना उल्लेख्य रूपमा गर्दछन् । यस लेखमा अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिमा पूजाउपासना गरिने कालाशिला मस्टसँग स्थानीय क्षेत्रमा प्रचलित कथा, मिथक, किम्वदन्ती, लोकोक्ति, जनश्रुतिहरूको सङ्कलन र विश्लेषण गरिएको छ ।

कालाशिला मस्टा

अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिका २ धामी गाउँमा कालाशिला मस्टाका पुरानो र नयाँ गरी दुईओटा थान छन् । धामी गाउँको तल्लो खण्डमा रहेको यो पुरानो थान हो । स्थानीयहरू यो थानलाई मुसे माणौ भन्दछन् । यो सिल्की रुखको दक्षिणतर्फ रहेको छ (दर्नाल, २०७३, पृ. ४३) । मन्दिरको मुख्य कोठामा पुजारी मात्र प्रवेश गर्न पाउँछन् । अन्यलाई प्रवेश निषेध छ । यहाँ जङ्गबहादुरले वि.सं. १९०५ मा चढाएको चाँदीको पूजा पात्र र चन्द्रशमशेरले चढाएको तामाको धुपौरो छन् । भाकल पूरा भएपछि त्रिशूल, घण्ट, घोडा चढाउने प्रथा छ । समयसमयमा भक्तजनहरूले अर्पण गरेका त्यस्ता सामग्री देख्न पनि पाइन्छन् (अवलोकन, २०८१/०१/१८) ।

यो पुरानो थान २३ फिट ४ इन्च लमाइ, १२ फिट चौडाइ र ८ फिट उचाइको छ । छाना दुई तहका छन् । माथिल्लो छाना छाउन तामाका पाता प्रयोग गरिएको छ । तल्लो छान भने ढुङ्गाका स्लेटहरूले छाइएका छन् । माथिल्लो छानामाथि चाँदीको लठ्ठी जस्तो एउटा वस्तु छ (अवलोकन, २०८१/०१/१८) । स्थानीय भाषामा त्यसलाई टाँगो भन्दछन् । थानको छेउमा फल्लेडी (फलैचा) छ । त्यो धामीको आशन हो । त्यसमा बसेर धामी काम्दछन् । यो फल्लेडीको निर्माण लाटो कामीका सन्तानले गरिदिएका हुन् । यहाँ एउटा होम कुण्ड छ । त्यसमा मेलापर्वका बखत यज्ञ गर्दछन् (अन्तर्वार्ता: किर्पा धामी २०८१/०१/१८) ।

कालाशिला मस्टाको दोस्रो नयाँ थान पुरानो थानको पश्चिमतर्फ एउटा डाँडाको टुप्पामा अवस्थित छ । यो थान वि.सं. २०६७ मा निर्माण भएको हो । यसलाई मस्ट माणौ पनि भनिन्छ । २४ फिट ८ इन्च लमाइ, २१ फिट ११ इन्च चौडाइ र ७ फिट ६ इन्च उचाइको छ । हिजोआज वार्षिक मेलापर्वहरू यसै थानमा सञ्चालन गरिन्छन् । यहाँ सानाठूला गरी १५ ओटा घण्टा छन् (अवलोकन, २०८१/०१/१८) ।

धामी, टिकेट (धामीलाई टीका लगाइदिने व्यक्ति), पुजारी, रजबार (धामीलाई टीका लगाइदिने र काँधमा बाक्ने व्यक्ति), कामी (मन्दिर, फल्लेडी, गादी बनाउने), हुमार (जलपाति, गहुँतले अभिषेक गरिदिने व्यक्ति), खटकेलो (एक प्रकारको पुजारी, थानमा प्रयोग गरिने भाँडावर्तन सफा गर्ने, देवता राख्ने जहाज वा खट बोक्ने) फूलपातिया (थानमा फूलपातिको व्यवस्था गर्ने र चढाउने व्यक्ति), भण्डारी (थानका फूलपाति, प्रसाद, बाजागाजा, खाद्यपेय

सामग्रीको संरक्षण गर्ने), बाजाबाजी (थानमा मेलापर्वमा बाजागाजा बजाउने दमाई थरका मानिस) यस थानसँग सम्बन्धित पद तथा जिम्मेवारी प्राप्त गरेका व्यक्ति हुन् (दुलाल, २०८१) ।

कालाशिला मस्टाको पूजाउपासना परम्परा

कालाशिला मस्टाको यो देवस्थल यस क्षेत्रको प्रसिद्ध मन्दिर हो । यहाँ ऋषि पूर्णिमाका दिन ठूलो मेला लगाउँदछन् । यो मेला तृतीयाबाट प्रारम्भभई पूर्णिमासम्म चल्दछ (दर्नाल, २०७३, पृ.४४) । पौष महिनाको चतुर्दशीमा पनि यस थानमा ३ दिनसम्म मेलापर्व तथा पूजा चलाउने परम्परा छ । यसलाई पुसैती पर्व पनि भन्दछन् । यस दिन मालिकाको पनि पूजा गरिन्छ । श्रावण महिनाको चतुर्दशीमा गरिने सबै कर्मकाण्ड यस पर्वमा पनि सम्पन्न गरिन्छन् । जेठ महिनाको चतुर्दशीमा कालाशिला मस्टा थानमा कुल पूजा चल्दछ । थानका तर्फबाट एउटा बोका बलि चढाउने गर्दछन् । प्रत्येक घरकाले कम्तिमा एउटा बोका बलि दिन्छन् । यस पर्वमा लगभग २ सय जति बोकाको बलि चढाइन्छ (अन्तर्वार्ता: किर्पा धामी २०८१/०१/१८) ।

श्रावण महिनाको चतुर्दशीमा यस थानमा ३ दिनसम्म मेलापर्व तथा पूजा चलाउने परम्परा छ । यसलाई मालिका चतुर्दशी पनि भन्दछन् । मालिका मस्टाकी बहिनी हुन् । त्यसैले यस दिन उनको पनि पूजा गरिन्छ । यस पर्वमा थानका तर्फबाट कम्तिमा एक बिसी बोका बलि चढाउने परम्परा थियो । त्यसो नगरेमा धामीलाई पिरोल्दछ भन्ने विश्वास स्थानीयहरू गर्दथे । प्रत्येक घरकाले कम्तिमा एउटा बोका बलि दिन्छन् । लगभग ३ सय जति बोकाको बलि चढाइन्छ । फूलफल पनि चढाउँदछन् । थानमा मेला अवधिभर बाजागाजा बजाइन्छ । धामी थानमा बाजागाजासहित नाच्दै जान्छन् (अन्तर्वार्ता: किर्पा धामी २०८१/०१/१८) । यस थानमा विभिन्न समयमा सञ्चालन गरिने मेलापर्वमा पञ्चेबाजा अनिवार्य रूपमा बजाइन्छ । यस क्रममा २० देखि २५ ओटासम्म दमाहा, ५ ओटा द्याम्को, ५ ओटा नरसिङ्गा, एउटा सनाई र ५ ओटा भूयाली बजाउने चलन छ । बाजा बजाउने कार्य भने दमाई समुदायका मानिसहरूले गर्दछन् (अन्तर्वार्ता: प्रकाश आउजी २०८१/०१/१८) ।

यहाँ मुख्य पुजारीको रूपमा हिरासिंह धामी, भाँक्री शेरबहादुर धामी, फूलपातिको व्यवस्था गर्ने मनबहादुर धामी, होमादि कार्य गर्ने लक्ष्मणराम न्यौपाने, पूजाका सामग्री तलमाथि गर्ने रत्नपति न्यौपाने, प्रसाद वितरण गर्ने गम्भीर सिंह भण्डारी, बाजाबजाउने कार्य गर्ने डम्बर आउजी, पदम आउजी, मैते आउजी र भक्तजनलाई टीका लगाइदिने चक्रबहादुर शाही छन् । यो यस क्षेत्रका प्रसिद्ध मन्दिर हो । यहाँ ऋषि पूर्णिमाका दिन ठूलो मेला लगाउँदछन् । यो मेला तृतीयाबाट प्रारम्भभई पूर्णिमासम्म चल्दछ (दर्नाल, २०७३, पृ.४४) ।

कालाशिला मस्टाको थानमा भण्डारी थरका व्यक्ति धामी रहने परम्परा छ । हिजोआज त्यो परिवारका मानिसहरू भण्डारी भनेर चिनिदैनन् । धामीका रूपमा नै चिनिन्छन् । धामीको जेठो छोरा वा अन्य कुनै छोरा नै धामी हुनु पर्दछ भन्ने नियम छैन । धामीको मृत्युपछि त्यस कुलका जो सुकैलाई पनि देवता चढ्न सक्दछन् । मुसु धामी यस थानका पहिलो धामी हुन् । यसपछि क्रमशः जशु धामी, कालु धामी, छोटु धामी, तिते धामी, रन्दल धामी, टसे धामी, गगनसिंह धामी, सुर धामी, कृष्ण धामी र शेरबहादुर धामीले धामीको भूमिका र जिम्मेवारी निर्वाह गर्दै आएका छन् । शेरबहादुर वर्तमानमा कार्यरत धामी हुन् (दुलाल, २०८१) ।

स्थानीय प्रसादे धामी पनि आफू यस थानको धामी भएको तर हिजोआज त्यो कार्य छाडेको बताउँदछन् । उनले दिएको धामीको कालक्रम माथिको भन्दा केही भिन्न छ । उनकाअनुसार मुसु धामी यस थानका पहिलो धामी हुन् । यसपछि क्रमशः भट्टे धामी, विजु धामी, गच्चे धामी, जसे धामी, बोधे धामी, मान धामी, रन्दल धामी, टसे धामी, गगनसिं धामी, रति धामी, सुर धामी (एक पर्व खाए), कृष्ण धामी (तीन पर्व खाए) र शेरबहादुर धामीले धामीको भूमिका र जिम्मेवारी निर्वाह गर्दै आएका छन् । शेरबहादुर वर्तमानमा कार्यरत धामी हुन् । यिनले हालसम्म छयालीस पर्व खाइसकेका छन् (अन्तर्वार्ता: प्रसादे धामी, २०८१/०१/१८) ।

धामी एक हप्ता तल्लो थानमा बाजागाजा बजाउदै बस्ने, चोखो खाने, भात भकाउन र खान नहुने, महिनाबारी भएका महिला ७ दिनसम्म थानमा जान नहुने, परिवारका सदस्यको मृत्यु हुँदा पनि धामीलाई जुठो नलाग्ने, मलमास परेका समयमा र माघ महिनामा पशुबलि भोग नचल्ने, धामीले अनिवार्य रूपमा कुर्ता सुरुवाल लगाउने र हातमा चम्मर तथा घण्टा लिनु पर्ने परम्परा छ । यी सन्दर्भ प्रथा र प्रथाजनित कानूनसँग सम्बन्धित विषय हुन् (अन्तर्वार्ता: खड्ग धामी, २०८१/०१/१८) ।

कालाशिला मस्टसँग सम्बन्धित मिथकहरूको सङ्कलन र विश्लेषण

भौतिक वा मूर्त स्वरूप नभएका सामाजिक मूल्य, मान्यता, परम्परा, भाषा, संस्कार, बिचार, बुद्धि, ज्ञान, सामाजिक संस्था, प्रथा, तथा प्रथाजनित कानून, लोकताल, लोकगीत, लोकनृत्य, लोककथा, लोकगाथा, उखान, टुक्का, लोकधर्म, लोक औषधोपचार आदिजस्ता सम्पूर्ण सांस्कृतिक निधिहरूलाई अभौतिक संस्कृतिअन्तर्गत राख्न सकिन्छ । यस्ता निधिहरू अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरू हुन् । युनेस्कोको सन् २००३ को अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको वर्गीकरण गर्ने क्रममा मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्ति; अभिनय तथा प्रदर्शनकारी कला; सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान तथा चाडपर्व उत्सव; प्रकृति र ब्रम्हाण्डसँग सम्बन्धित ज्ञान तथा व्यवहार; र परम्परागत कलाकौशल र शिल्प प्रविधि गरी पाँचओटा विधामा विभाजन गरेको छ (UNESCO, 2003, p. 8) ।

मिथक पनि अभौतिक संस्कृतिभित्र पर्ने विषय हो । यसलाई मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्ति विधाअन्तर्गत पर्ने अभौतिक सम्पदाभित्र राखिन्छ । लोककथा, लोकगाथा, दन्त्यकथा, लोकोक्ति, जनश्रुति, किम्वदन्ती जस्ता मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्तिसँग सम्बन्धित पक्ष मिथकभित्र पर्ने विषय हुन् । मिथकलाई इतिहास र संस्कृतिको अध्ययनको स्रोत पनि मानिन्छ । यस्ता स्रोत पुरातात्विक स्रोत सामग्री जस्तो विश्वसनीय मानिदैन । तर, यिनीहरूसँग इतिहास जन्माउने शक्ति हुन्छ ।

अछाम जिल्ला पञ्चदेवल विनायक नगरपालिका २ धामी गाउँ स्थित कालाशिला मस्टसँग सम्बन्धित लोककथा, लोकगाथा, दन्त्यकथा, लोकोक्ति, जनश्रुति, किम्वदन्ती धेरै छन् । त्यस्ता मौखिक परम्परा एवम् अभिव्यक्तिसँग सम्बन्धित उक्त विवरण कालाशिला मस्टाका मिथक हुन् । उक्त मिथकहरूको अध्ययनबाट कालाशिला मस्टाको परिचय, उत्पत्ति, विस्तार, शक्ति र सामर्थ्य, मेलापर्व तथा पूजाउपासना परम्परा लगायतका विषयमा जानकारी प्राप्त गर्न सकिन्छ । अतः कालाशिला मस्टासँग सम्बन्धित मिथकलाई यस प्रकार उल्लेख गरिएको हो ।

थान स्थानान्तरणसँग सम्बन्धित मिथक: यहाँ कालाशिला मस्टाका पुरानो र नयाँ गरी दुईओटा थान छन् । तीमध्ये तल्लो खण्डमा रहेको थान पुरानो हो । मस्टा देवताले धामीलाई एक रात सपनामा मेलापर्वका समयमा मलाई

यस थानबाट माथिको रमणीय डाँडामा लगेर स्थापना गर भनेछन् । त्यसपछि माथिको नयाँ थान निर्माण गरिएको हो (दुलाल, २०८१) ।

उत्पत्तिसम्बन्धी मिथक: एकताका बभाडे राजाका एकजना पुर्खा बढीनारायणधामबाट फर्किएर आउँदा नीलो रङ्गको कलेवर शिला (ढुङ्गा) उनको साथमा आएछ । उनले दुईतीन पटक उक्त ढुङ्गा फाले । पछि पुन भोलामा नै भेटियो । बभाड आएपछि उनलाई सपनामा ढुङ्गाले मलाई किन फाल्दछस् । म त मस्टाको रूप हुँ । तलाई छानेर आएको छु । मलाई पवित्र स्थानमा राखेर पूजाआज चला भनेछ । यस तथ्यले मूल मस्टो बढीनारायण स्थलको गरुड शिला (ढुङ्गा) बाट फाटेर आएको सङ्केत गर्दछ (जोशी, २०२९, पृ. ४६) ।

कालाशिला मस्टाको उत्पत्तिसम्बन्धी अर्को एक मिथक यस प्रकार छ । बभाडको ढँडार मस्टको अवतरित रूप हो । धेरै वर्ष अघि अछामको बिमकोटमा एक जना राजाको राज्य थियो । राज दरबारमा भारद्वाज गोत्री भण्डारी थरका छोटु धामी नाम गरेका कारिन्दा थिए । उनी हाम्रा पुर्खा हुन् । राजाको फलफूल तथा वृक्षलतादि युक्त अत्यन्त सुन्दर एउटा बगैँचा थियो । बगैँचामा आरु पनि थिए । एकताका आरु असाध्यै फल्यो । कारिन्दाले आरु टिपेर राजालाई दिए । राजाले कहिल्यै पनि अरुले गरेको शिकार र टिपेको फलफूल खाँदैनन । खानु हुँदैन । आफै टिप्नु पर्दछ भनेर कारिन्दाको अपमान गरे । यो घटनाले छोटु धामीलाई दुःखित तुल्यायो । छोटु धामीको एउटा आँखा कमजोर थियो । उनी वाँण चलाउँन सिपालु थिए । आँखा कमजोर भएको कारण वाँण चलाउँदा राजाको छोरालाई लाग्यो । छोराको मृत्यु भयो । यो घटनाले राजालाई दुःखित बनायो । राजा असाध्यै क्रोधित भए । तत्कालै छोटु धामीलागायत उनका सबै परिवार मारे । घटनामा छोटु धामीकी पत्नी र उनको एउटा छोरा मुसु धामी भने बाँचन सफल भए । आफू र छोरा बचाउन उनी भागेर माइतीघर साँफेबगर गइन् । माइतिले उनलाई लुकाएर सुरक्षित राखे (अन्तर्वार्ता: शेरबहादुर धामी, २०८१/०१/१८) ।

माइतमा बस्दै रहँदा एकदुई महिनापछि मुसु धामीलाई भैँसी चराउन पठाए । उनीहरू धामी र देवोपासना गर्ने कुलका थिए । त्यसो हुँदा भैँसी चराउनेभन्दा देवालय निर्माण गर्न सामग्री सङ्कलन गर्न थाले । भैँसीले अर्काको खेती बाली खायो । भैँसी चराएका ठाउँमा मामलीका बाजे गए । नाति मुसु धामीलाई यो के गरेको भनेर सोधे । नातिले बाजेलाई पनि देवताको मन्दिर बनाउन ढुङ्गा बोक्न भने । बाजे रिसाए । ढुङ्गा नबोके जिब्रो काटिदिने धम्की दिए । ढुङ्गा बोकेर जोड्दै जाँदा त्यहाँ मन्दिर तयार भयो । अर्कातिर बिमकोटे राजा उनीहरूलाई मार्न खोज्दै थिए । मामली बाजेले आफ्नी छोरी र नातिलाई त्यस स्थानबाट अन्यत्र जान सल्लाह दिए । आमा छोरा ज्यान जोगाउन त्यहाँबाट हिँडे । रातको समयमा हिँड्दै जाँदा कैलास नदीमा पुगे । आमाको पोल्टाभिन्न एउटा कालो ढुङ्गा पस्यो । जतिपटक फाले पनि फालिएन । पोल्टामा बसिरयो । उक्त ढुङ्गालाई साथमा लिएर आइन । केवलसेनको एउटा घना जङ्गलमा राती वास बसे । भोलीपल्ट छोरा मुसु धामीले देवालय बनाउन त्यहाँ पनि ढुङ्गा सङ्कलन गर्न थाले । दिनभरमा एउटा सानो मन्दिर निर्माण गरे (अन्तर्वार्ता: शेरबहादुर धामी, २०८१/०१/१८) ।

त्यस बेला न्यौपाने थरका उपाध्याय ब्राह्मण पनि उक्त स्थानमा पुगे । ती ब्राह्मण वर्तमान समयमा पुजारीका रूपमा कार्य गर्ने पद्मराज न्यौपानेका पुर्खा हुन् । मुसु धामी र न्यौपाने थरका उपाध्याय ब्राह्मणका बिचमा पुजारी र जजमान बन्ने विषयमा विवाद भयो । न्यौपाने थरका ब्राह्मणले पूर्णिमाका दिन पाति टिपेर *एकाली बाचा*

दुवाली बाचा पाँचौ पण्डाकी बाचा भन्ने मन्त्र उच्चारण गर्दै मुसु धामीको कानमा राखी दिए। यो घटनाले मुसु धामीलाई न्यौपाने थरका ब्राह्मणको शक्ति र सामर्थ्यका बारेमा बोध भयो। उनले न्यौपाने थरका ब्राह्मणलाई पुजारी र आफू जजमानका रूपमा रहन स्वीकार गरे। दुबै जना आआफ्नो भूमिका निर्वाह गर्दै उक्त स्थानमा बसे (अन्तर्वार्ता: पद्मराज न्यौपाने, २०८१/०१/१८)।

विमकोटका राजा मुसु धामी र उनकी आमालाई मार्न खोजी गरिरहेका थिए। केवलसेनको एउटा घना जङ्गलमा उनीहरू बसेका छन् भन्ने सूचना पाए। मुसु धामी र उनकी आमा दुबै जनाको हत्या गर्न आफ्ना दरबारका हुड्के (दमाई) लाई पठाए। हुड्केले कुड्केको डाँडाबाट कमलसेनको जङ्गलमा आगो देखे। उनले उक्त स्थानमा मुसु धामी र उनकी आमा बसेको हुनसक्ने अनुमान लगाए। भोली पल्ट विहान त्यहाँ गए। मुसु धामीलाई भेटे। मार्न त्यहाँ पुगेका हुड्केलाई हिरामोतीलगायतका प्रशस्त जवारत दिए। हुड्के लोभियो। विमकोटे राजाको दरबार फर्कियो। राजाले उसलाई दिएको काम पुरा नगरी फिर्ता आएकोमा दूलो सजाँए दिए (अन्तर्वार्ता: शेरबहादुर धामी, २०८१/०१/१८)।

कालाशिला मस्टाको शक्ति र सामर्थ्यसँग सम्बन्धित मिथक: विमकोटका राजाले मुसु धामी र उनकी आमालाई मार्न पुनः हुड्के र आफ्ना सेनासहित धेरै मानिस पठाए। मुसु धामीले बुडी बिसी दुल्लु बाईस पखेली जुम्लो नौखुवा अछाम को म सम्पन्न व्यक्ति हुँ। म कालाशिला, कालो अजिङ्गर, कालाशिल्ला मस्ट महाराज हुँ सबैलाई मार्छु भनेर काम्दै विभिन्न मन्त्रोच्चारण गरे। उनलाई मार्न आएका सबै मरे। यो घटना एउटा ओडारभित्र भएको थियो। त्यो गुफा अहिले पनि छ। स्थानीयहरू त्यसलाई हुड्केको ओडार भन्दछन्। उक्त ओडारबाट हिजोआज पनि कहिले काँही विभिन्न किसिमको आवाज आउँछ (अन्तर्वार्ता: शेरबहादुर धामी, २०८१/०१/१८)।

बाह्रभाइ मस्टा र अठारभाइ वण्डालीले मीत लगाएपछि बाह्रभाइ मस्टाले वण्डालीलाई बाईस पखेली जुम्ला पठाए। आफूले पनि अछामदेखि डोटीसम्मका सबै क्षेत्र कब्जा गरे। जुम्ला पठाएका वण्डालीले त्यस क्षेत्रमा अधिकार विस्तार गर्न सकेनन्। उनलाई स्थानीयहरूले बातो (बत्ती) हाने। उनी त्यहाँबाट फर्किन बाध्य भए। फर्किएपछि मस्टा र वण्डालीको भेट अछामको पुतरकाट्यामा भयो। वण्डालीले आफ्ना मित्र मस्टालाई जुम्ला क्षेत्रमा अधिकार विस्तार गर्न नसकेको कारणसहित त्यहाँको सबै पक्षको जानकारी दिए। सबै पक्षको जानकारी लिएपछि मुसाको रूप धारण गरी मस्टा आफै जुम्लातर्फ लागे। जुम्लाबासी एक व्यक्तिको घरको छतमा बसे। कसिङ्गर भए आँखामा पसे। जुम्लीमाथि देवता चढे। बुडी बिसी दुल्लु बाईस पखेली जुम्लो नौखुवा अछाम भन्दै सम्पूर्ण जुम्ला क्षेत्र आफ्नो बनाए। कालाशिला मस्टा भने आफ्नो एक भाइलाई त्यहीं राखेर आफू अछाम फर्किए (अन्तर्वार्ता: पद्मराज न्यौपाने, २०८१/०१/१८)।

कालाशिला मस्टा र अठारभाइ वण्डाली बीचमा राज्य बाँडफाँटसम्बन्धी मिथक: अछाम फर्किएका कालाशिला मस्टाले वण्डालीलाई बोलाए। अछाम क्षेत्रको आधा भाग वण्डालीलाई दिए। त्यसको साँधसीमा मूलीगाउँलाई बनाए। मूली गाउँ हाल कमलबजार नगरपालिका १ मा पर्दछ। मस्टा र वण्डालीका बिचमा सीमा निर्धारण भएपछि कमलबजार नगरपालिका २ मा रहेको बेजुडामा आफ्नो एक भाइ भीरमुडोलाई राखे। यसरी मस्टाले आधा अछाम र सम्पूर्ण जुम्ला क्षेत्र आफ्नो बनाएको देखिन्छ (दुलाल, २०८१)।

कालाशिला मस्टा र अठारभाइ वण्डालीको सम्बन्धसँग सम्बन्धित मिथक: अठारभाइ वण्डाली कालाशिला मस्टाका साथी हुन्। प्राचीन समयमा अठारभाइ वण्डाली भारतको जलान्धरमा बस्दथे। त्यहाँको समाजमा विभिन्न प्रकारका विकृतिहरू बढ्दै गए। उनीहरू विकृति सहन नसकेपछि अछाम क्षेत्रमा आए। बाह्रभाइ मस्टा र उनीहरूको भेट भयो। बाह्रभाइ मस्टा र अठारभाइ वण्डालीले एकअर्का बिचमा मीत लगाए। दुवै संयुक्त भएर क्षेत्र विस्तार गर्ने योजना बनाए (दुलाल, २०८१)।

कालाशिला मस्टाका धामीको शक्तिसम्बन्धी मिथक: कर्णाली तथा गण्डकी प्रदेशमा बाईसी र चौबिस्ती राज्य अस्तित्वमा रहेका बखत भ्रष्टचारी मुखिया र धामीलाई बातो हाल्ने, छउपडीको रगत छर्किदिने तथा काट्ने चलन चल्यो। यस क्षेत्रका धेरै धामी काटिए। यस क्रममा हाम्रा बाजे जशु धामी पनि समातिए। खाना पकाउन २० किलो पाक्रे ताउलो, १ माना चामल र पापडो (पिँडालु) दिए। धामीले त्यति ठुलो ताउलोमा कसरी पकाउला र खाला भन्ने सोचेका थिए। धामीले आफ्नो साधना र शक्तिले ताउला भरी भात र पापडोको ठाउँमा माछा उत्पन्न गराए। उनलाई समाउन डोरका रूपमा खटिएका मानिसले त्यो सबै खाना खाए। त्यसपछि समातेर लगे (अन्तर्वार्ता: शेरबहादुर धामी, २०८१/०१/१८)।

धामी काट्ने क्रममा यसभन्दा अघि कुइकेका अभिमन्यु जैसी ब्राह्मण र हितु विष्टलाई पनि डोरले समातेर लगेको थियो। उनीहरू बाँचेर घर फर्किँदै थिए। बाटोमा जशु धामी र उनीहरूको भेट भयो। अभिमन्यु जैसी ब्राह्मणले जशु धामीलाई कहाँ जान लागेको भनेर सोधे। जशु धामी गुरु म काटिन जान थालेको काटिने भए भनेर उत्तर दिए। हितु विष्टले पनि सोधे। त्यही कुरा बताए। अभिमन्यु जैसीले धामी काट्ने भए म पनि मर्न तयार छु भनी सँगसँगै जाने निधो गरे। विष्ट भने जाने इच्छामा थिएनन। उनकी पत्नीले धामीलाई आगोले पोलेका बखत पटुका आगोमा हालिदिँदा कम पोल्दछ। धामीलाई केही राहत मिल्दछ भन्दै सँगसँगै जान सल्लाह दिइन। हितु विष्ट पनि गए (अन्तर्वार्ता: पद्मराज न्यौपाने, २०८१/०१/१८)।

धामी काट्ने स्थान बान्नीकोट थियो। यो स्थान हाल अछाम जिल्लाको जैगढबान्नी गाउँपालिकामा पर्दछ। जशु धामीलाई बान्नीकोट पुऱ्याइयो। राजाले पोडे जातिको मानिसलाई धामीमाथि छउपडीको खुन छर्कन लगाए। खुन धामीको शरीर मा नपरी राजाको मुखमा पऱ्यो। खुन छर्कने पोडेलाई राजाले त्यहीँ काटे। अर्को पोडेलाई अराए। त्यही कुरा दोहोरियो। त्यसलाई पनि मारे। त्यो सबै धामीको शक्तिले भएको थियो। दरबारमा पनि प्रभाव देखियो। दरबार हल्लियो। रानी राजा समक्ष आइन। हे राजन आकाशमा वादल छैन, धर्तीमा ओस छैन यो दरबारमा कसरी कम्पन आयो भनिन्। रानीको कुरा सुने पछि राजा डराए (अन्तर्वार्ता: शेरबहादुर धामी, २०८१/०१/१८)।

यसपछि अभिमन्यु जैसी ब्राह्मण र हितु विष्टलाई राजाले यो के भएको हो भनेर सोधे। उनीहरू दुबै जनाले यो अनिष्ट भयो। जशु धामी ठूलो शक्ति र सामर्थ्य भएका मस्टा देवता हुन्। उनीसँग अलौकिक ताकत छ। त्यसैले उनले यो घटना सिर्जना गरे। उनलाई अपमान गर्न र मार्न हुँदैन भन ठूलो सड्कट आउँछ। त्यसैले उनको पूजाउपासना चलाउनु पर्दछ। गुठी राखिदिनु निको हुन्छ भन्ने सल्लाह दिए। सल्लाहबमोजिम राजाले पनि गुठी राखिदिए। पूजाउपासना चलाए। जशु धामी फर्किएर आए। सर्वशक्तिमान भएर बसे। उनले पाएको त्यो गुठी कालाशिलाका नाममा छ। सम्बन्धितहरूले अहिलेसम्म भोग गरेका छन् (दुलाल, २०८१)।

धेरै वर्ष पहिले पञ्चदेवल विनायक क्षेत्र छुट्टै राज्य थियो । पेख्य नाम गरेका राजा थिए । उनको राज्यमा राजाको शक्ति कम हुँदै गयो । देवताको शक्तिमा भने वृद्धि भयो । राजाले जशु धामीलाई छालाका सातबिसी रूपैयामा दुल्लु हुडाकोटका राजालाई बेचे । दुल्लु हुडाकोटका राजाले जशु धामीलाई घोडाको सुरक्षा र हेरचाहका निमित्त तवेलामा राखे । जशु धामी सुतेका बेलामा शरीरमा देवता आरुड भए । राजाको दरबार हल्लियो । रानीले हे राजन बाहिर मेघ, हावाहुरी बतास केही छैन, शान्त छ किन दरबारमा कम्पन आयो भनिन । राजाले आफूना ज्यातिषिलाई सोधे । ज्योतिषिले किनेर ल्याएको मानिस चानचुने होइन । कालाशिला मस्ट हो । उसका शक्तिका कारण यस्तो भएको हो । उसलाई फिर्ता पठाउनु पर्दछ । नभए राज्यमा ठूलो अनिष्ट निम्तिन्छ भने । राजाले धामीलाई उठाए । देवता चढेका धामी बुडी बिसी दुल्लु बाईस पखली जुम्लो नौखुवा अछाम भन्दै कराउँदै उठे । राजा आफैले धामीलाई पञ्चदेवल विनायक ल्याए । पैसा फिर्ता लगे । यता धामीलाई अपमान गरी बेचेका कारण पेख्य राजाको सन्तान मासियो (दुलाल, २०८१) ।

६. निष्कर्ष

मिथक प्रमाणिक एवम् पुष्टि भएको घटना र विवरण होइन । मिथक कुनै पनि घटना उजागर गर्ने कथा, गाथा, जनश्रुति, लोकोक्ति, किम्वदन्ती मात्र हुन् । मिथकलाई परीक्षण गर्न सकियो भने मात्र त्यो विवरणले प्रमाणिक एवम् पुष्टियुक्त इतिहास बन्दछ । मिथकले वर्णन गरेको विवरणले ऐतिहासिक दर्जा प्राप्त गर्न सक्दछ । अतः मिथक इतिहास रचनाको आधार र जननी पनि हो । अछाम जिल्लाको पञ्चदेवल विनायक नगरपालिका स्थित कालाशिला मस्टा देवतासँग विभिन्न प्रकृतिका मिथकहरू प्रचलनमा पाइन्छन् । ती मिथकहरूले कालाशिला मस्ट देवताको उत्पत्ति, शक्ति, सामर्थ्य र लोकप्रियताको पहिचान दिन्छन् । त्यसैले यो अध्ययनमा सम्बन्धित देवताका धामी, पुजारी, रजवार, आउली, स्थानीय उपासकहरूबाट प्राप्त गरेको जानकारीका आधारमा कालाशिला मस्टा देवतासँग सम्बन्धित केही मिथकहरूको सङ्कलन र विश्लेषण गरिएको हो ।

सङ्कलित तस्वीरहरूको विवरण



१) अछाम, पञ्चदेवल विनायक २ स्थित कालाशिला मस्टा थानका धामी शेरबहादुर धामी



२) अछाम, पञ्चदेवल विनायक २ स्थित मुसु धामी मस्टा थान र धामी शेरबहादुर धामी



३) अछाम, पञ्चदेवल विनायक २ स्थित कालाशिला मस्टाको नयाँ थान

सन्दर्भ सामग्री

- कैदी, प्रेम (२०७६), पश्चिम नेपालको निभेको ज्योति प्रज्वलित गर्ने मस्टो पुराण (पृ. ८-१५) खड्का, श्यामबहादुर (२०७६), मस्टो संस्कृति र परम्परा ।
- चटौत, प्रभास, आर डी (सम्पा.) (२०५८), डोट्याली बृहत् शब्दकोश, वेलु-विश्व स्मृति प्रतिष्ठान ।
- जोशी, सत्यमोहन (२०२९), कर्णाली लोक-संस्कृति: मस्टाका आलनहरू, प्रज्ञा, काठमाडौं: नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान, ३ (२): ४६-६० ।
- जोशी, सत्यमोहन (२०३५), केही नेपाली लोकदेउताहरूको भूमिका, नेपाली लोकसंस्कृति सङ्गोष्ठी, नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान, पृ. १२७-१३३ ।
- तिमसिना, अनिरुद्र (२०५४), कुलायन पूजा: ऐतिहासिक वंशको युगान्तकारी चेतनाको आधार, मधुपर्क, वर्ष ३, अङ्क ७, पूर्णाङ्क ४२०, मंसिर
- दर्नाल, प्रकाश (२०७३), हाम्रो सांस्कृतिक धरोहरहरू, शकुन्तला सेवा ।
- दुलाल, लोकनाथ (२०५९), नेपाली धार्मिक र सांस्कृतिक परम्परामा मस्ट पूजाको परम्परा, कस्तुरी मुखपत्र (वर्ष ३९ पूर्णाङ्क १४), पद्मकन्या बहुमुखी क्याम्पस, पृ. १३५-१४२ ।
- दुलाल, लोकनाथ (२०७३), मोरङ जिल्लामा पूजाउपासना गरिने लोकदेउता: एक सांस्कृतिक अध्ययन. अनुसन्धान समिति, पद्मकन्या बहुमुखी क्याम्पस, अप्रकाशित प्रतिवेदन ।
- दुलाल, लोकनाथ (२०८१), कर्णाली तथा सुदूरपश्चिममा प्रचलित मस्टो पूजा संस्कृतिको अध्ययन र अभिलेखीकरणसम्बन्धी प्रतिवेदन, संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय, संस्कृति महाशाखा, प्रस्तुत डिमलाइन डेभलपर्स प्रा.लि.।
- देवकोटा, रत्नाकर (२०५९), कुलदेवताको रूपमा पूजिने मस्टो र यसका विविध पक्ष, प्रज्ञा. नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान, वर्ष ३३ ।
- नेपाल सरकार (२०८१), अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) कार्यविधि २०८१, नेपाल सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।
- पन्त, जयराज (२०६४), मस्ट परम्परा र त्यसका गीतहरू, वाङ्मय प्रकाशन तथा अनुसन्धान केन्द्र प्रा.लि.।
- यात्री नेपाल, पूर्णप्रकाश (२०३५), सेती अञ्चल दिग्दर्शन, हिमाली सौगात प्रकाशन ।
- श्रेष्ठ, तेजप्रकाश (२०६०), नेपाली लोकसंस्कृति केही सम्पदा, केही परम्परा, साभा प्रकाशन ।
- सिजापति, रामबिक्रम (२०४८), जुम्लाको धार्मिक विशेषताको रूपमा मइठादेउ, गरिमा, पूर्णाङ्क ११०, वर्ष १०, अङ्क २ ।

सिंह, स्थिर जङ्गबहादुर (२०२८), कर्णाली लोकसंस्कृति भौगोलिक दृष्टिकोण, नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान।
सुवेदी, राजाराम (२०४६), ढँडार मस्ट. प्रज्ञा. नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठान, वर्ष १७-१८, अङ्क ४-१,
पूर्णाङ्क ६६-६७ ।

Pandy, R.N. (1997). *Making of Modern Nepal a Study of History Art and Culture of the Principalities of Western Nepal*. Nirala Publications.

Pandey, R.N. (2008). *Nepal Through the Ages*. Adroit Publishers.

Pokharel, B. K. (2048). *Tha Panis of Nepal. Nepalese Development Studies*. CERMAC Pvt.

UNESCO (2003). *Convention of the Safe Guarding of the Intangible Cultural Heritage 2003*, UNESCO Office Nepal.

सूचनाका स्रोत व्यक्तिहरू

क्र.स.	नाम, थर	ठेगाना	जाति	उमेर	थानसँगको सम्बन्ध	अन्तर्वार्ता मिति
१.	शेरबहादुर धामी	प. वि.न. २	क्षेत्री	७९	धामी	२०८१/०१/१८
२	खड्ग धामी	प. वि.न. २	क्षेत्री	७२	धामी	२०८१/०१/१८
३	पद्मराज न्यौपाने	प. वि.न. २	ब्राह्मण	५५	पुजारी	२०८१/०१/१८
४	प्रकाश आउजी	प. वि.न. २	दलित	२२	वाद्यवादक	२०८१/०१/१८
५	किर्पा धामी	प. वि.न. २	क्षेत्री	५१	रजबार	२०८१/०१/१८
६	खड्के धामी	प. वि.न. २	क्षेत्री	७३	उपासक	२०८१/०१/१८
७	प्रसादे धामी	प. वि.न. २	क्षेत्री	७४	धामी	२०८१/०१/१८

धिमाल जातिमा पाहुना सत्कार र नाता कुटुम्ब गाँस्ने चलन



डा.सोमबहादुर धिमाल
अनुसन्धानकर्ता

लेखसार

धिमालहरु किरात शाखाका हुन भन्नेमा दुविधा छैन। जनसङ्ख्याको हिसाबले सानो आकार भएतापनि मौलिक भाषा, संस्कृति, पहिचान, थातथलो भूगोल, इतिहासको हिसाबले सम्पन्न समुदाय हुन्। धिमाल समुदायमा पनि दश मूलथर र उपथरहरुमा विभाजित छन्(धिमाल, २०६६:११)। एकैथरभित्र पर्ने सगोत्री “हारा” बिचमा वैवाहिक नातासम्बन्ध गाँस्न पाउँदैन। वैवाहिक सम्बन्धको लागि हारा बाहेकसँग गाँस्न सकिन्छ। विशेष गरी ज्वाइँचेला, सम्धी-सम्धीनी, सासु-ससुरा, गण्यमान्य व्यक्तित्वहरुलाई विशेष रूपले आदर सत्कार गर्ने, ढोगभेट गर्ने, मेजमानी गर्ने परम्परा धिमाल समुदायभित्र पाइन्छ। साथै विशिष्ट व्यक्तित्वहरूसँग बोलीचाली गर्दा आदरार्थी शब्दावलीहरुको प्रयोग गरिन्छ। विशेषगरी नाता कुटुम्ब गाँस्ने चलनमा धिमाल-धिमालबिच र धिमाल-गैरधिमालबिचमा सम्बन्ध गाँस्ने चलन पाइन्छन्। पारिवारिक नाता कुटुम्ब जति सबल हुन्छ, सामाजिक-सांस्कृतिक नाता सम्बन्ध पनि त्यतिकै मजबुत हुन्छ।

परिचय

इसाको लगभग ८०० वर्षअघि यलम्बरले उत्तर दिशा गई नेपाल खाल्डोमा आफ्नो राज्य कायम गरी खिम्चिले सुनकोशी नदी वारिपारीको जङ्गल फाँडी आफ्नो राज्य नामदोपालु बसाले। त्यस ठाउँलाई आजकल किरात प्रदेश भन्दछन्। लुकथुयोले आफ्ना सारा दल उठाई सिमाङ्गढ बिजुगखोलाको गडतीरमा बसाइँ सारे। यही ठाउँबाट सुनकोशी नदी तरी मोरङ तराई उजाड गरी बस्नेहरु मेचे, कोचे र धिमाल भए(चेम्जोड, २०५९:४-५)। जब धिमालहरु किरात दाजुभाइबाट छुट्टिएर हाल मोरङको लेटाङ नगरपालिकाभित्रको राजारानी धिमालडाँडामा पुगे, त्यसपछि त्यहाँ सत्यराजाले शासन गरेको किंवदन्ती छ। धिमालहरुको उद्गमस्थलको रूपमा राजारानी भोगटेनी धिमालडाँडा सत्यराजाले शासन गरेको क्षेत्रलाई मानिन्छ। धेरैपछि मात्र राजारानी धिमालडाँडाबाट धिमालहरु तराईको वनजङ्गल क्षेत्रमा घुमन्ते फिरन्ते जीवन व्यतित गर्दै धिमालपुरखाहरुले त्यस ठाउँहरुमा वनजङ्गल आवादी गर्दै मानव बस्ती(धि.धिमालाइ देरा) निर्माण गरेका थिए। धिमालपुरखाहरु पहिला मोरङ, भ्रपा र सुनसरीका क्षेत्रहरुमा मानवसभ्यता निर्माण गर्नमा योगदान गरेका हुँदा हालमा दमक, पथरीशनिश्चरे,

बेलबारी र उर्लाबारी नगरपालिकाहरूले धिमाल जातिलाई पहिलो जाति भनेर घोषणा गरिसकेका छन् । धिमाल पुरखाहरूले आदिकालबाट बसोबास गर्दै आएको भूमिमा पश्चिममा कोशी नदी पूर्व, पूर्वमा ब्रम्हपुत्र र टिष्टा नदी हुँदै आसाम वर्मासम्म, उत्तरमा चुडे पहाडदेखि दक्षिण, दक्षिणमा हुलाकी मार्ग उत्तरी भू-भाग कछार क्षेत्र नै हुन भन्ने बुझिन्छ (धिमाल, २०६८:९) । हालका दिनमा भने मोरङ, भ्रपा, सुनसरी, इलाम, काठमाडौं उपत्यका, बाँके जिल्लाहरूमा धिमाल समुदायको बसोबास लगभग १०५ गाउँटोलहरूमा पाइन्छन् ।

धिमाल समुदाय जनसङ्ख्याको हिसाबले सानो, अल्पसङ्ख्यक समुदाय भएतापनि मौलिक भाषा, संस्कृति, इतिहास, पहिचान, लोकवार्ता र विशिष्ट लोकजीवन पद्धतिमा धेरै धनी छन् । धिमाल समुदायभित्र मानवबस्ती र सभ्यता निर्माणको बेलाबाटै समुदायलाई नेतृत्व गर्ने मुखियाको भूमिका निर्वाह गर्ने नेता पश्चिम धिमालमा **माभिवाराड** र पूर्वी धिमालमा **देउन्या** हुन् (धिमाल, २०१६) । यिनै माभिवाराड वा देउन्याले नै गाउँघरमा हुने भैभगडा, मुद्दा-मामिला छिनोफानो गर्ने र न्याय निसाफ दिने गर्दथे र हालमा पनि सामान्य रूपले गर्दै आएका छन् । गाउँबस्ती सञ्चालन गर्ने सामाजिक नियमहरू निर्माण गर्ने र व्यवहारिक लागु गर्नमा सहयोग गर्ने गर्दथे । धिमाल गाउँटोलमा हालमा माभिवाराड समितिले नै सामाजिक नियमावली २०५० लाई कार्यान्वयन गर्दै आएका छन् । जन्म, विवाह, मृत्युदेखि अन्य चाडपर्व, जात्रा, मेला, उत्सव र सामुहिक पुजाआजामा नेतृत्व गर्ने गर्दछन् । माभिवाराडकै नेतृत्वमा समुदायभित्र सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक र धार्मिक गाउँटोल सञ्चालन गर्ने नियमावली निर्माण हुने गर्दछन् ।

पाहुना सत्कार परम्परा

विश्वका सबै देशका आदिवासीहरूमा विशिष्ट संस्कृति ज्ञान रहेका छन् । आदिवासीका संस्कृतिहरू भूमि, पुरखा र समुदायका उत्सवमय परम्पराहरूसँग जरा गाडिएका हुन्छन्, जुन विभिन्न चाडपर्वहरू, भेटघाट, घटना, उत्सव र मौलिक अवसरहरूमा सम्मान र संस्कृति बुझाइ भल्किने गर्दछन् (Respectful Engagement in Indigenous Cultural and Ceremonial Events, n.d.) । संस्कृति ज्ञान, विश्वास, परम्परा, कला, नैतिकता, प्रथाजनित कानून, आनीबानी, सक्षमतासँग जोडिएको हुन्छ जुन समुदाय वा समाजको सदस्यको हैसियतले व्यक्तिले ग्रहण गर्दछन् (लिम्बु, २०१५:४१) । प्रत्येक आदिवासी समुदाय अद्वितीय भाषा, सांस्कृतिक परम्परा र इतिहासले सम्पन्न हुन्छन् । यस आलेखमा धिमाल संस्कृतिभित्रको समुदायमा सत्कार र सामुहिक पूजाको बारेमा सविस्तार गर्न चाहन्छु ।

धिमाल समुदायमा आफन्तलाई मानमनितो र स्वागत सत्कार गर्ने आफ्नै परम्परा रहिआएको छ । यसभित्र विशेषगरी ज्वाईँ (धि. **म्हावा**), सम्धी, सम्धिनी (धि. **बिहाइ, बेहेनि**), सासु, ससुरा (धि. **जुवा, जुबे**), मित बुबा, मित आमा (धि. **पाराम आबा, पाराम आमाइ**), मित (धि. **पाराम**) लाई विशेष स्वागत तथा सत्कार गर्ने परम्परा देखिन्छन् ।

घरमा ठूला मान्छेहरू आएका खण्डमा पहिला स्वागत गर्ने, ज्वाईँ ससुराली आउँदा रुमाल समातेर घरका सासु, ससुरा, जेठान, जेठानी दिदी, जेठीसासु, बाजे, बज्यै, सानीमा, साना बुबा, फुपाजु, फूपु जस्ता नाताले वरिष्ठ व्यक्तित्वहरूलाई खुट्टा छोएर रुमालले ढोगभेट गर्नुपर्छ । त्यसपछि पाहुनालाई बस्नको लागि घरको बरण्डा (धि. **धा:ता**), खुल्ला आँगन तथा खाटमा धोक्रा ओछ्याइदिने, **दाल्गा** (बाक्लो कपडाले तयार पारेको तन्ना)

बासघोरा(भान्छा एकान्त घर)मा ओछ्याइदिने चलन छ । अनि बस्न दिने शिष्टाचार गर्ने चलन छ । सम्धीसम्धी भेटघाट भएमा गाम्छा समातेर र सम्धीनीसम्धीनी भेट भएमा सेतो सौल(धि. **जे:का तेपाना**) समातेर ढोगभेट गर्ने चलन छ । मित मित भेट भएमा पनि रुमाल समातेर नमस्कार गर्ने चलन छ । मित बुबालाई भेटेमा रुमाल समातेर खुट्टा छोएर ढोग गर्ने चलन छ । विशेष व्यक्तिहरूसँग भेटघाट भएमा मात्र रुमाल, गाम्छा, तेपाना समातेर ढोगभेट गर्ने चलन छ ।

सामान्य अन्य नातेदारहरू, साथी साथीसँग भेट भएमा नमस्कार गरे पुग्दछ । आफ्ना हाडवंश नातेदार, अन्य गण्यमान्य ठूलो व्यक्तित्व आएमा विशेष आदर गर्ने, मान सम्मान गर्ने चलन छ । पूर्वीय धिमालहरूमा भने **दोम्चाखा** (निहुरिएर ढोग्ने) गर्ने चलन छ । पश्चिमी धिमालहरू **सेउपाखा** (नमस्कार) गर्दछन् । त्यसपछि पहिला चिसो पानी दिने चलन छ । चिसो पानी पछि अतिथि सत्कारको रूपमा खानपिन नपाकुन्जेल भुलाउने उद्देश्यले **फाटिका गोरा** (रक्सी), चिया (धि. **चाहा**), चुरोट, बिडी(धि. **पेपर**), सुपारी (धि. **गुवाइ**) बसेको ठाउँमा राखिदिने र स्वागत गर्ने चलन छ । पाहुनाहरूले आफ्नो स्वेच्छाले लिने चलन छ । विशेषगरी छोरीचेलीहरू माइती घर जाँदा कोसेली बोक्ने चलन देखिन्छन् । कोसेलीमा **चिचिरी, तोलेलुम, बागिया, गोरा** प्रायः बोक्ने चलन छ । कसैकसैले घरमा फलेका फलफूलहरू, मौसम अनुसारको केही उत्पादनहरू पनि बोक्ने चलन देखिन्छन् । पछिल्लो समयमा सजिलोको लागि हाटबजारमा तयारी चिजबिजहरू जस्तै जुलेबी, मिठाई, बिस्कुट, फलफूलहरू पनि बोकेर गएका पाइन्छन् ।

ज्वाइँलाई विशेष रूपले मान सम्मान तथा सत्कार गर्ने चलन छ । ज्वाइँलाई घरको छोरा सरह पनि मान गर्ने परम्परा देखिन्छन् । ज्वाइँले पनि परेको बेला सासु, ससुरालाई सरसहयोग गर्ने परम्परा छ । ज्वाइँलाई खुशी पार्दा छोरीलाई राम्रो हेरविचार गर्ने भन्ने मनोभाव त हुन्छ नै । पाहुनालाई सम्मान तथा सत्कार गर्दा प्रायः रक्सी, मासुभात (धि. **पायाको बिहा, कोसाको बिहा, कियाको बिहा**) दिने चलन छ । मसिनो मीठो खुवाउने चलन छ । ऋण काटेर भएपनि पाहुनाको सत्कार गर्ने, सकेको खुवाउने चलन देखिन्छ । यसो गर्न नसक्दा घरका मानिसहरू दुःखी हुने चलन छ । पाहुनालाई खुशी पार्दा घरका मान्छे पनि खुशी हुने परिपाटी देखिन्छन् ।

आफूभन्दा ठूला मान्यजनसँग बोल्दा आदरार्थी भाषा प्रयोग गर्दछन् । त्यसबेला **न्या**(तपाईं/तिमी), **निडको** (तपाईंको), **क्या**(म), **किडको**(मेरो), **ओबाल**(उहाँ), **ओबालको**(उहाँको) जस्ता सर्वनामहरूको प्रयोग गर्दछन् । त्यस्तै क्रियापदहरू पनि पश्चिमेली धिमालहरूले 'डु' प्रत्यय लगाउने गर्दछन्, जस्तै : चालि-खानु, **चाडु**-खानुहोस्, लोलि-आउनु, **लोडु**-आउनुहोस्, ल्होलि-उडनु, **ल्लोडु**-उडनुहोस्, आदि । पूर्वेली धिमालहरूले चाहि 'सु' प्रत्यय लगाउँछन्, जस्तै: चालि-खानु, **चासु**-खानुहोस्, लोलि-आउनु, **लोसु**-आउनुहोस्, ल्होलि-उडनु, **ल्लोसु**-उडनुहोस्, आदि । ज्वाइँचेला, ससुरा, सासु, सम्धी, सम्धीनीलाई जस्तै खाना खानु उठौं भन्नुपर्दा '**उम चालि खुर भाअडु** (पश्चिमेली) र **उम चालि खुर भाअसु** (पूर्वेली)' भन्ने चलन छ । त्यही कुरा अन्य सामान्य साथी साथी, सामान्य नातेदारबिचमा भन्नु पर्दा '**उम चालि ल्हो**' मात्र भने पुग्छ । यसरी सत्कार सम्मान गर्ने बेलाको भाषिक प्रयोग पनि फरक हुन्छ । सोही अनुसारको खानपिन मेजमानीको परिकार पनि विशेष मान्छे र सामान्य मान्छेको लागि फरक नै तयार गर्ने चलन पाइन्छ ।

घरमा आदर गर्नुपर्ने व्यक्तित्वहरु ज्वाइँ, सम्धीसम्धीनी, आफूले मान्नु पर्ने भद्रभलादमीहरुलाई बास दिँदा विशेष कोठामा सुत्न दिन चलन छ । ओछ्यान, बिछ्याउना, सेवाको कुनै पनि कमी नगर्ने चलन छ । जुरेको मिठो मसिनो खानेकुरा खुवाउने चलन छ । धिमाल समुदायमा सुँगुरको मासु, कुखुरा, हाँस, परेवाको मासु अनिवार्य खुवाउने चलन छ भने पाहुनापात मान्दा घरमा बनाएको तिनपाने रक्सी, जाँड, घेन्सी अनिवार्य दिने चलन छ । विशेष गरी पहिला धनीमानीको घरमा बासघोरा पाहुना सुत्ने घर नै निर्माण गर्ने चलन थियो । सामान्य परिवारको घरमा भने पाहुनालाई राम्रो ठाउँमा सुत्न दिई आफू बाहिर बरण्डामा सुत्ने गरेको पाइन्छ ।

नाताकुटुम्ब गाँस्ने चलन

नाता सम्बन्ध अध्ययनका अगुवा व्यक्तित्व क्लाउड लेबी-स्ट्राउसले परम्परागत वंश-आधारित बुभाइलाई चुनौती दिन्छन् । द एलिमेन्टरी स्ट्रक्चर्स अफ किन्सिप(१९६९) मा उनले तर्क गर्छन् कि नाता सम्बन्ध मुख्यतया वंशको प्रसारणको सट्टा समूहहरुबिचको गठबन्धन गठनको बारेमा हो । लेबी-स्ट्राउसका अनुसार, नाता प्रणालीहरु परस्परिक आदानप्रदान मार्फत देखा पर्छन्, विशेषगरी विवाह गठबन्धन मार्फत जैविक उत्तराधिकारीको माध्यमबाट मात्र नभई संरचनावादी दृष्टिकोण मानव विचारले बाइनरी विरोधमा सम्बन्धहरु व्यवस्थित गर्दछ र नाताले पुस्ताहरुमा सामाजिक एकता र निरन्तरता सिर्जना गर्ने माध्यमको रूपमा काम गर्दछ ।

धिमाल समुदायको पनि नाताकुटुम्ब गाँस्ने आफ्नै मौलिक परम्पराहरु रहेका छन् । धिमालको आफ्नै प्रकारको सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक तथा भाषिक गतिविधिहरुलाई निरन्तरता दिने संस्थाहरु छन् । यहाँ धिमाल समुदायमा कसरी सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक तथा भाषिक रूपले धिमाल समुदायभित्र र बाहिर नाता कुटुम्ब गाँस्ने चलन रहेका छन् भनी छोटकरीमा विश्लेषण गर्न खोजिएको छ ।

धिमाल तथा बाहिरी समुदायबिच सम्बन्ध

सम्बन्धको कुरा गर्दा एउटा पारिवारिक नाताकुटुम्ब तथा सम्बन्धको कुरा गर्न सकिन्छ भने अर्को समुदायमा एकापसमा कसरी दैनिक जीवनपद्धति गुजारा चलाइराखेका हुन्छन् भनी दुई तरिकाले हेर्न सकिन्छ ।

(क) पारिवारिक नाताकुटुम्ब

धिमाल समुदायमा पनि अन्य नेपाली जातिहरु जस्तै नाताकुटुम्ब दुई तरिकाले स्थापित हुन्छन् : रगतको साइनो र वैवाहिक साइनो (दाहाल, २०३६:३७) । रगतको साइनो अन्तर्गत बुबा वा हाडवंशबाट जोडिएर बन्ने साइनो हो भने वैवाहिक साइनो अन्तर्गत विवाह बन्धनमा बाँधिएर श्रीमतीतिरका साइनोहरु बन्ने बुझिन्छन् । यसरी दुई तरिकाले हाम्रा पारिवारिक नाताकुटुम्ब भाँगिएका हुन्छन् । बुबातिरका नातेदारहरुमा जस्तै: बाजे(धि.आजु), बज्यै(धि.आजाइ), काका(धि.काका), काकी(धि.आते), फुपू(धि.पिसाइ), फुपा(धि.पेउसा), ठूलो बुबा, ठूली आमा(धि.बोइ), दिदी(धि.बाइ), भेना(धि.गो), बहिनी(धि.रिमि), ज्वाइँ(धि.म्हाँवा),आदि । सामान्य धिमाल समुदायमा सात पुस्तापछि हाडवंश (धि.हारा)मा परिणत हुने चलन छ । सो भन्दा अगाडिसम्म एउटै घरपरिवारका सदस्यको रूपमा रहन्छन् । वैवाहिक साइनोमा जस्तै: सासु(धि.जुबे), ससुरा(धि.जुवा), सालो(धि.हुइगो), साली (धि.हुम्मे), श्रीमतीको दाई जेठान(धि.गो), श्रीमतीको दाईको श्रीमती(धि.जिमामि), सानीमा(धि.माउसि), सानोबा(धि.माउसा), दिदीबहिनीहरुको श्रीमान् (धि.बेसा), आदि ।

धिमाल समुदायमा अर्को तरिकाको नाताकुटुम्बमा मितेरी साइनो र धर्मपुत्री तथा धर्मपुत्र राख्ने पर्दछन् । धिमाल समुदायका युवा युवतीहरू अन्य छिमेकी जातजातिहरू जस्तै थारु, राजवंशी, राई, लिम्बु, क्षेत्री, बाहुन लगायतसँग मितेरी साइनोमा गाँसिएका पाइन्छन् । यसरी मितेरी साइनोमा गाँसिंदा जस्तै: मित(धि.पाराम), मित बुबा (धि.पाराम आबा), मित आमा(धि.पाराम आमाइ), मित दाजु(धि.पाराम दादा), मित दिदी(धि.पाराम बाइ) आदि । कसैको छोरा वा छोरी नभएको खण्डमा अर्काको गरीब परिवारको बुबा आमा नहुनेलाई धर्म छोरा (धि.धरम चान) र धर्म छोरी(धि.धरम चास्दि) अपनाई छोरा वा छोरी पनि बनाउने चलन गाउँघरमा देखिन्छन् । त्यस्तै छोरा नहुने धनी परिवारले छोरी मात्र भएमा घरज्वाइँ (धि.म्हाचापाका) चलन पनि छ । यसरी राख्दा सासु ससुराको सम्पत्ति ज्वाइँले खान पाउने र सासु तथा ससुरालाई छोरोले जस्तै बाचुञ्जेल पाल्नुपर्ने हुन्छ । यो चलन पनि धनी धिमाल परिवारमा पाइन्छन् । घरज्वाइँ बस्न आउनेलाई धिमाल भाषामा **घोन्ज्या** भनिन्छ ।

(ख) सामाजिक-सांस्कृतिक नाताकुटुम्ब

आदान-प्रदान : धिमालहरू जङ्गली अवस्थाको जीवनदेखि बिस्तारै बस्ती व्यवस्थापन हुँदा, सभ्य समाजमा प्रवेश गर्दा विभिन्न क्षेत्रबाट विभिन्न सहयोग आदान-प्रदान हुँदै आएको इतिहास छ । समाज विकास पछि समुदायमा एकता होस्, समुदायको संस्कार तथा संस्कृतिको विकास होस् भन्ने हेतुले सोही बेलादेखि गाउँमा माफिवाराड बनाउने चलन धिमालमा शुरुवात भयो । त्यसपछि गाउँमा रेखदेख गर्ने, गाउँ चलाउने, गाउँको नेतृत्व गर्ने, गाउँको नियम कानून बनाउने, मुद्दा मामिला मिलाउने र न्याय दिने कामहरू माफिवाराडले गर्दै आएको इतिहास पाइन्छ । सामुहिक एकता भएदेखि नै गाउँको उत्तर-पूर्वी दिशामा सामुहिक पूजाआजा गर्ने थानको निर्माणका साथै वर्षमा एकपटक थानमा सिरजात लगाउने चलन बस्यो । पछि यसै सिरजातलाई वृहत्तरको रूपमा जातिरि मेला वा जातिरि बजार लगाउने चलन चल्यो । यो चलन तथा परम्परामा धिमालहरू गानाको माध्यमबाट जातिरिमेलाको बेला गीतबाट धिमाल तथा अन्य किराती समुदायबिच कस्तो सम्बन्ध रहिआएको थियो भन्ने स्पष्ट हुन्छ :

धिमाल भाषामा गीत

- | | |
|--------------------------------|----------------------------------|
| १. नुहँसो लोखे रेइ, साइसाम्पा | २. दाहँसो लोखे रेइ, माकाइ भाबारा |
| ३. दिहँसो लोखे रेइ तोले तोपाला | ४. माहँसो लोखे रेइ लात्ताकापारा |

नेपालीमा अनुवाद

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| १. पूर्वबाट आउँछ सोहो(सुभसाइत) | २. उत्तरबाट आउँछ मकै भुत्ता |
| ३. पश्चिमबाट आउँछ कोसेली | ४. दक्षिणबाट आउँछ लत्ताकपडा |

(स्रोत : धिमाल, २०८०:१३१)

जातिरिमेला तथा सिरजातको अवसरमा गाइने यो गीतमा धिमालहरूको सुभसाइत तथा राम्रो कुराहरू पूर्व दिशाबाट आउने कुरा उल्लेख छ । खासगरी उत्तरबाट मकै भुत्ता तथा अन्य सामग्रीहरू धिमाल समुदायमा आउने गर्दथ्यो । सुनुवारले डोको, डालो ल्याइदिने, सुन्तला, आरु जस्ता जीवनमा आवश्यक सामानहरू पुष माघ जाडोयाममा ल्याइदिने चलन थियो । तल तराई धिमाल गाउँबाट धान चामलहरू लैजाने चलन थियो । त्यस्तै माथिबाट तान बुन्ने

सामाग्रीहरु लिम्बुले ल्याइदिने चलन थियो । पदमचाल, सिलाजित, चिराइतो जस्ता औषधिहरु माथिबाट तलतिर शेर्पाले प्रायः ल्याइदिने गर्दथ्यो । तलतिरको उत्पादनहरु माथितिर जाने गर्दथ्यो । यसरी एक आपसमा अन्योन्याश्रित सम्बन्ध रहिआएको त्यसताकाबाटै थियो र अहिले पनि छ भन्ने कुरा गीतको लोकलयमा आधारित पाइन्छ ।

धिमाल-धिमालबीच नाता कुटुम्ब गाँच्ने

बान्साघाली : विवाह सम्पन्न पछि बेहुला र बेहुली मिलेर *तोले, गोरा* सौदा वा कोसेली लिएर *बान्साघाली* आउँछन् । विवाहित दुलहा र दुलहीले अनिवार्य गर्नुपर्ने संस्कारभित्र यो पर्दछ । यसबेला बेहुलाको घरबाट कोसेलीहरु तयार गरी माइतीतिरका आफन्तहरु कहाँ कोसेली बोकी आउने र नाता सम्बन्ध चिनाजान गरी नाता बाँध्ने चलन छ । यसैलाई बान्साघाली भनिन्छ । त्यसबेला विशेष गरी *तोलेलुम, बागिया, फाटिका गोरा* (धिमाल खानाको परिकारहरु) का साथ अन्य कुराहरु समेत ल्याउने चलन छ । बेहुलीको गाउँघर वा बस्तीमा प्रत्येक घरमा कोसेली बाँड्नुपर्ने परम्परा छ । त्यसपछि बेहुला र बेहुली तथा साथमा आएका पाहुनाहरूलाई माइतीतिरका आफन्तहरूले पालैपालो खाना खुवाउने र स्वागत गर्ने चलन छ । सकेको कुराहरु छोरी ज्वाईं आउँदा दानधर्म मानेर दिने चलन छ । यस चलनलाई धिमाल भाषामा *बान्साघाली लोका* चलन भनिन्छ । यसबाट धिमालहरूबिचमा नाता सम्बन्ध नजीक बनाउने र चिनापर्ची गर्ने काममा ठूलो सहयोग मिल्दछ । बेहुली-बेहुलाको पारिवारिक सम्बन्ध वृद्धि भई वृहत्तर परिवारको अवधारणा विकासमा टेवा पुग्दछ ।

बुतिनी : आफ्ना चेलीबेटीहरूलाई विशेष गरी *जातिरि बाजार वा सिरजात*को बेलामा सुँगुरको मासु, चिउरा भुजा सम्भरेर सकेको कोसेली घरमा पुऱ्याई दिने चलन छ । त्यस्तै चेलीको घरबाट पनि *सिरजात वा जातिरि मेला* लगाएको अवसरमा पुनः मासु, चिउरा, भुजा आदि सामानहरू सौदा कोसेलीको रुपमा पुऱ्याउन ल्याउने चलन छ । यस चलनलाई *बुतिनी बाखाइका* भनी धिमाल भाषामा भनिन्छ । यो चलनले सम्बन्धलाई गाढा पार्न र चाडपर्वमा आफन्तहरूलाई सम्झाउने काममा मदत गर्दछ । साथै उपलब्ध परिवारहरुबिचको सामग्री तथा मासुहरु चाडबाडको अवसरमा आदान-प्रदान गर्ने संस्कृतिले सम्बन्ध मजबुत पार्नमा मदत गर्दछ ।

हाउली : धिमालहरू पुर्खाहरुको समय प्राचीनकालदेखि नै आफूले पनि अरुबाट गाउँमा सहयोग लिने र आवश्यक परेको बेला सहयोग दिने चलन स्थापना गरेका थिए । कुनै पनि परिवारमा धेरै कामहरू छ तर समय छोटो छ भने छिमेकीको सहयोग लिने चलन छ । गाउँमा भएका व्यक्तिहरूलाई काममा सहयोग गर्न भनी सामुहिक सहयोग लिने चलनलाई धिमाल भाषामा *हाउली लागाइका* भनिन्छ । यो खास गरी नयाँ घर बनाउन परेमा, खेतीपाती चाँडो सक्नु परेमा, गुहाली, भकारी बनाउन, रोपाईं मैभारो गर्नु परेमा *हाउली* लगाउने चलन छ । *हाउली* गर्दा काम सहयोग गर्न आएवापत सकेको खानेकुराहरु, मासु भात, फलफूल, जाँड रकसी, पेय पदार्थ लगायत के सकिन्छ, खुवाउने चलन छ तर पैसा दिने चलन छैन । आलोपालो गरी *हाउली* खाने चलन गाउँमा हालसम्म छँदैछ । कृषि पेसा बिस्तारै विस्थापित हुँदै जाँदा यो परम्परागत चलन पनि बिस्तारै लोपोन्मुख हुँदै गएको पाइन्छ ।

पर्म : विशेष गरी धान रोप्दा, बिउ काढ्दा, सनपात कात्दा, आलि लगाउँदा वा कुनै पनि कृषिको काम गर्दा सघाउने चलन छ । आफुले अरुलाई काममा सघाउने र अरुले पनि जति पटक सघाएको छ त्यति नै पटक सघाउन आउने चलनलाई धिमालहरूले *पर्म* भन्दछन् । यो चलन अन्य समुदायहरूमा पनि पाइन्छन् । यो चलनले पनि

समाजमा बस्दा एक अर्कालाई सहयोग गर्ने र पीरमर्का बुझ्ने काममा मदत गर्ने गर्दछ । यो चलन विशेष गरी रुपैयाँ पैसाको चलन आउनु अगाडि नै काममा सरसहयोग गर्ने उद्देश्यले स्थापित भएको देखिन्छ ।

खिल्लि : विशेष गरी कहिलेकाही कुनै सामानहरू आफू कहाँ घरमा हुँदैन्थ्यो । सो आवश्यक परेको सामानहरू अरुबाट सापट लिने र आफूसँग भएको बेला तिर्ने चलन थियो । यसलाई धिमाल भाषामा *खिल्लि* भनिन्छ । कहिलेकाही पैसा, कहिलेकाही सामानहरू जस्तै दाल, चामल, पीठो, रुपैयाँ, नुन तेल आदि सामानहरू सापट लिने र तिर्ने काम हुन्छ । यसले पनि समाजमा आफूसँग नभएको सामानहरू ऋण लिएर वा सापट लिएर भएको बेला तिर्ने सामाजिक सम्बन्धलाई मजबुत पार्ने काम गर्दछ । अर्को तरिकाले बुझ्दा बालीनालीहरू वा उत्पादनहरू पनि साटासाट गरी खाने, मिलेर बस्ने प्राचीन चलन थियो, यसलाई अंग्रेजीमा Barter System भनिन्छ भने धिमालभाषामा चाहि *खिल्लि* भनिन्छ ।

जातिरि वा सिरजात : वास्तवमा चाडपर्वहरूको बेलामा बुबातिरको व्यक्तिहरूलाई भन्दा आमातिरको मामा, माइजु, छोरी चेली, ज्वाई, नाति नातिनीहरूलाई बोलाएर खुवाउने चलन छ । आफन्तहरू टाढा-टाढा भएपनि यस्तो *जातिरि वा सिरजात*को बेलामा आउने, मीठो मसिनो खाने र रमाइलो गर्ने गर्दछन् । यसले आफन्तहरू बिचमा भेटघाट त गराउँदछ नै साथै नयाँ कुराहरू सूचना, ज्ञान, जीवनका अनुभव र सामाजिक व्यवहार आदान-प्रदान गर्नमा पनि राम्रो मौका मिल्दछ । *जातिरि वा सिरजात* बैशाख २ गते राजारानी जातिरि बजार सकिएपछि धमाधम गाउँ गाउँमा शुरु हुन्छ । सम्पूर्ण धिमाल गाउँघर वा टोल-टोलहरूमा ग्रामथान अर्वास्थित गाउँटोलमा सिरजात वा जातिरि मेला लगाउने चलन रहेको छ । यो सामुहिक पूजा र मेला तीन महिनासम्म धिमाल गाउँबस्तीहरूमा लाग्ने गर्दछ । मोरङको मंगलबारे दश बिघे, धिमाल परियोजना स्थलमा अन्तिम जातिरि मेला असार २ गते लागेपछि जातिरि बजार समापन हुन्छ । लामो समयसम्म जातिरि मेला, भोजभतेर, पाहुनापात, खानपिन र रमाइलो घुमघाम आउने जाने परम्परागत चलनका कारण पनि पहिला-पहिला बालबालिकाहरू पढ्न छोड्ने गरेको पनि पाइन्थ्यो ।

बिहुचाली लोका : आफन्तको विवाह भएमा धिमालहरूले विवाहको अगावै आएर सहयोग गर्ने गर्दछन् । आफूले सकेको चामल, दाल, पैसा, खाद्यन्न दिएर सहयोग गर्ने गर्दछन् । त्यस्तै अर्को आफन्तको छोराछोरीको विवाह भएमा पनि आफूले सकेको सहयोग गर्ने गर्दछन् । विवाहमा गाउँलेहरूले पनि *ना टाका पाइसा* (पाँच रुपैया) र *ए बोटल गोरा* (एक बोटल रक्सी) लिएर बिहे खान आउने चलन छ । यसलाई धिमाल भाषामा *बिहुचाली लोका* भनिन्छ । विवाह संस्कार जस्तै मृत्यु संस्कारमा पनि धिमालहरू एकअर्कामा सहयोग गर्ने गर्दछन् । त्यस्तै अन्य सामाजिक आकस्मिक आपत विपत पर्दा पनि समाजमा एक अर्कालाई सर-सहयोग गर्ने गर्दछन् । यस्ता सर-सहयोगले धिमालहरूबिचमा नजीकको सम्बन्ध बनाउनमा मदत गर्दछ । जन्म, मृत्यु र विवाह संस्कारहरू, चाडबाडमा लाग्ने सिरजात, जातिरि मेला जस्ता सबै सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक सामुहिक गाउँको नेतृत्व *माभिवाराडले* गर्ने गर्दछन् ।

भेन्द्रा : खासगरी बच्चा जन्मने तर नअडिने, बच्चा जन्मेपछि मर्ने धेरै पटक भएपछि फेरी अर्को बच्चा जन्मेपछि बच्चाको नाममा सुँगुर, कुखुरा, हाँस, परेवा, बोका आदि ग्रामथानमा गएर भाकल गरी ५, ६ वर्ष पछि बच्चाको मामाले सो बच्चाको लामो भएको केश काटी दिने संस्कारलाई धिमाल भाषामा *भेन्द्रा* भनिन्छ । यो शुभकार्य

गर्दा आफन्तहरू, गाउँले र आफूना इष्टमित्रहरूलाई निम्तो गरी बोलाउने र भोज खुवाउने चलन छ । कसैकसैले त सानोतिनो बिहे भोज जस्तै खुवाउने पनि गर्दछन् ।

सिरुवा : नयाँवर्ष बैशाख १ गते माटोको हिलो बनाई एकआपसमा दलादल गरी रक्सी, मासु तयार गरी खाएर खेलिने सामुहिक एक चाड नै सिरुवा हो । यो चाडको दिन शुभ साइत मानी शिकार खेलन जाने, मेला, बजार जाने र बालबालिकाहरू नयाँ लुगा लगाएर रमाइलो मानी सिरुवा बजार हेर्न जाने चलन छ । गाउँका केटाकेटीहरू, बूढापाकाहरू, बालबच्चाहरू भेला भएर मेला जाने चलन पनि यही दिनबाट शुरु हुन्छ । स्थानीय ठाउँहरूमा मेला नसकुन्जेलसम्म सिरुवा अवधिभर बयरगाडी, गोरुगाडी, राँगागाडी, साइकल, हात्ती, घोडा, व्यक्तिगत धनीमानीले कारमा चढेर मेला हेर्न जाने परम्परा थियो ।

गुठि ह्का : रोपाई शुरु गरेको दिनमा कुलदेउता, लाछिमि आमाइको नाममा खेतबारीमा दिइने पूजालाई *गुठि ह्का* भनिन्छ । यसबेला खेततिर रोप्न तयार गरेको खेतको गहामा एउटादेखि तीनवटासम्म कुखुरा काटी, सनपाटको बोट र जङ्गली बोटविरुवाको लिङ्ग बनाएर धानमा कुनै खालको रोग नलागोस्, समयमा वर्षा होस् र राम्रो अन्नबाली फलोस् भन्ने उद्देश्यले *गुठि ह्का पुजा* गर्ने चलन छ । यस दिन साथीभाइ छर-छिमेकीलाई बोलाएर सकेको खुवाउने चलन पनि पाइन्छ । हुनेखाने परिवारमा त यो रोपाई शुरुवातको दिनमा धेरै रमाइलो गर्ने चलन थियो ।

फागुवा : यो फागुन महिनाको पूर्णिमाको दिनमा पिठोको बाबर, सेलरोटी र मासु बनाएर, रङ्ग, अबिर लगाई होली खेल्ने मनाउने चाड हो । यस दिन होली खेलन आएका आफन्तहरूलाई जाँड, रक्सी र मासुभात खुवाउने र रमाइलो गरी मनाउने चलन छ । यस पर्वलाई भातृत्वको पर्वको रूपमा धुमधामसँग तराईमा मनाउने चलन पाइन्छ ।

ढोया : राई, लिम्बु जातिहरूमा ढोयाको परम्परा भए जस्तै धिमाल समुदायमा यही शब्द नभए पनि सुँगुर, बंगुर काटी मासु घर घरमा पुऱ्याउने परम्परा पहिला थियो । घरमा सदस्य छैन भने पनि गाउँमा मासु काट्दा घरको ढोकामा भुण्ड्याइदिने चलन थियो । वा कसैले कुनै पनि चिजबिजहरू ल्याइदिए वापत खमारमा धान भर्दा धान दिने चलन थियो । यो परम्परा *ढोया* परम्परा जस्तै हो ।

बिलो : धिमाल समुदायबाट प्रायः फुर्सिदिलो समयमा वनजङ्गलभित्र शिकार खेलन जाने चलन पहिला थियो । शिकार खेल्दा गोहोरो, हरिण, बँदेल जस्ता मारेर ल्याउने चलन थियो । सबैजना गाउँमा पोलपाल गर्ने, काटकुट गर्ने अनि कति जना शिकार खेलन गएको हो उति नै भाग लगाउने चलन थियो । कोही कुनै कारणवश शिकार खेलन जान नसकेको अवस्थामा सो घर परिवारलाई पनि समाजमा केही मासु भाग लगाउने चलन थियो । यसलाई धिमालहरूले *बिलो* भन्ने गर्दछन् । यसरी बाँडेर खाने, कसैलाई नछुटाउने चलन धिमाल समुदायभित्र पहिल्यैबाट थियो र हालमा पनि छँदैछ ।

निष्कर्ष

धिमाल समुदायको सीमित क्षेत्र भाषा, मोरङ, सुनसरी मुख्य थातथलो बसोबास भूगोल भएतापनि आफूना सामाजिक मूल्यमान्यता, रीतिरिवाज, धर्मकर्म, संस्कार संस्कृति, भाषा, लोकमौखिक साहित्य, खानपिन, भेषभूषा, जीवनपद्धति, परम्परागत लोकज्ञान, सिप, कला, स्थानीय प्रविधि, धामी, ओभा, जडिबुटी र उपचार पद्धति, लोकाचार र विश्वदृष्टिकोणले धेरै सम्पन्न मानिन्छ ।

यिनीहरूको सामाजिक-सांस्कृतिक नियमानुसार सानालाई माया गर्ने, दूला र आदर गर्नुपर्ने व्यक्तित्वहरूलाई मानसम्मान गर्ने परम्परा छ। आदरणीय व्यक्तित्व, सासु, ससुरा, जेठान, जेठानी दिदी, हजुरबुबा, हजुरआमालाई भेट्दा खुट्टा छोएर, निहुरिएर ढोग्नुपर्ने संस्कार छ। माननिय व्यक्तित्वहरूसँग बोल्दा आदरार्थी शब्दावलीको प्रयोग गर्नुपर्ने हुन्छ। मानमनितो राख्नुपर्ने हुन्छ। धिमाल समुदायभित्र दुई तरीकाले नाता कुटुम्ब वा सम्बन्ध जोडिने गर्दछ : धिमाल-धिमाल परिवारहरूबिचमा वैवाहिक सम्बन्ध मार्फत सम्बन्ध विस्तार हुने गर्दछ भने धिमाल-गैरधिमालबिचमा सामाजिक, सांस्कृतिक, धार्मिक सम्बन्ध विस्तार हुने गर्दछन्। सामाजिक पदीय दायित्व, मितेरी साइनो, मानप्रतिष्ठा, समाजसेवा र सामाजिक भूमिकाको आधारमा सम्बन्धहरू विस्तार हुने गर्दछन्। हुनेखाने धनीमानी धिमालहरूले छोराछोरीहरू नहुँदा धर्मपुत्र, धर्मपुत्री पनि ग्रहण गर्ने, परिवारमा छोरा नहुँदा घरज्वाइँ राख्ने (धि.म्हाचापाका घोन्ज्या ताअ्का) चलन पनि पाइन्थ्यो। उमेर हुँदा नै धनीमानी परिवारमा श्रीमान्को मृत्यु हुँदा श्रीमतीले कुलडुबा बिहु(बिहे गर्ने केटाको वंश हराउने र श्रीमतीको पहिलाको श्रीमान्को थरमा प्रवेश गर्ने बिहे) गरी केटा भित्र्याउने चलन पनि एकताका पाइन्थ्यो तर हालमा लोप भइसकेको छ। धिमालले अन्य जातिकासँग मित राखेर पनि सम्बन्ध विस्तार गर्ने परम्परा पाइन्थ्यो।

सन्दर्भ सामग्रीहरू

- दाहाल, डिल्लीराम. (२०३६). *धिमाल लोक जीवन अध्ययन*। कमलादी : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, काठमाडौं।
- धिमाल, सोमबहादुर. (वि.सं.२०८०). 'किरातभित्रका धिमाल', *किरात प्रज्ञा, वर्ष ३, अङ्क १*, (पृ. १३१)। कोटेश्वर : किरात राई प्रज्ञा परिषद, काठमाडौं।
- धिमाल, सोमबहादुर. (वि.सं.२०६६). *धिमाल इतिहास भाग १*। मोरङ : धिमाल जाति विकास केन्द्र, नेपाल केन्द्रीय कार्यालय, उर्लाबारी ६, मंगलबारे, मोरङ।
- धिमाल, सोमबहादुर. (वि.सं.२०६८). *धिमाल जातिको चिनारी*। जावलाखेल : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान, ललितपुर र धिमाल जाति विकास केन्द्र, केन्द्रीय समित उर्लाबारी, मोरङ, नेपाल।
- Dhimal, S.B. (2018). *Exploring the Relationship Between Language and Culture in Dhimal*. (Ed.) Prof. Dr. Muhammad Wolfgang, G.A. Schmidt. Hamburg: disserta Verlag, Imprint der Diplomica Verlag GmbH, Germany.
- Dhimal, S.B.(2016). *The Majhi Warang System of the Dhimal Community*. Lagankhel: National Foundation for Development of Indigenous Nationalities, Lalitpur, Nepal.
- Guidelines and recommendations for hosting indigenous guests*, retrieved from <https://shared.ontoriotechu.ca>.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Translated by J. H. Bell, J. R. von Sturmer, and R. Needham (Ed.); Boston: Beacon Press.
- Limbu, RK. (2015). *Limbu Indigenous Knowledge and Culture*. Sanepa: National Foundation for Development of Indigenous Nationalities, Lalitpur, Nepal.
- Respectful Engagement in Indigenous Cultural and Ceremonial Events*, A Resource fo New participants, retrived from <https://iphcc.ca>

सांस्कृतिक पहिचान र परम्परागत कृषि अभ्यासको रूपमा चाकु

✍ श्याम मदन के.सी.

विद्यावारिधि शोधार्थी, त्रि.वि.



लेखसार:

विश्व इतिहास हेर्दा गुडबाट बनेका मिठाईहरूको परम्परा दक्षिण एशियाबाट सुरु भएर विभिन्न क्षेत्रमा फैलिएको देखिन्छ। नेपालको टोखा क्षेत्र परम्परागत मिठाई चाकु उत्पादन लागि प्रसिद्ध रहेको देखिन्छ। चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित सीप, ज्ञान र प्रविधि स्थानीय समुदायमा पुस्तौदेखि पुस्तान्तरण हुँदै आएका छन्। यस प्रकारको परम्परागत उत्पादन प्रणाली केवल खाद्य वस्तु उत्पादन गर्ने प्रक्रिया मात्र नभई समुदायको सांस्कृतिक पहिचान, समाजिक सम्बन्ध तथा आर्थिक गतिविधिसँग गहिरो रूपमा सम्बन्धित देखिन्छ। यस अध्ययनको मुख्य उद्देश्य टोखाको चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत सीप र प्रविधिलाई अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ। यस अध्ययनमा सांस्कृतिक विकासवाद तथा कार्यात्मक सिद्धान्तलाई सैद्धान्तिक आधारको रूपमा प्रयोग गरिएका छन्। टायलरको विकासवादी सिद्धान्तले संस्कृतिको क्रमिक विकासलाई व्याख्या गरिएको छ। मेलिनोस्कीको कार्यात्मक सिद्धान्तले समाजका सांस्कृतिक अभ्यासहरूले समाजिक र आर्थिक आवश्यकताहरू पूरा गर्ने भूमिकालाई स्पष्ट पारिएका छन्। अध्ययनले चाकु उत्पादन प्रक्रिया, प्रयोग हुने परम्परागत प्रविधि, यसको सांस्कृतिक महत्व तथा स्थानीय अर्थतन्त्रमा यसको योगदानलाई विश्लेषण गरिएको छ। यसका अतिरिक्त आधुनिक बजार प्रतिस्पर्धा तथा जीवनशैली परिवर्तनका कारण चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत सीपहरू लोप हुने सम्भावनालाई समेत जोड दिएका छन्। अध्ययनले चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत ज्ञान र सीपलाई अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको रूपमा संरक्षण र प्रवर्द्धन गर्न आवश्यक रहेको निष्कर्ष निकालिएको छ।

परिचय,

चाकु जस्तै गुडबाट बन्ने मिठाईहरूको इतिहास विश्वमा ऊखु खेतीको इतिहाससँग सम्बन्धित देखिन्छ। विश्व इतिहासअनुसार ऊखु खेती र गुड उत्पादनको विकास दक्षिण तथा दक्षिण-पूर्वी एशियाबाट सुरु भएको मानिन्छ। चाकुको विकास नेपालमा सीमित नभई, ऊखुबाट बन्ने प्राकृतिक मिठाईको रूपमा विश्वका धेरै सभ्यतामा स्वतन्त्र

रुपमा विकसित भएको मानिन्छ । करिब ४-५ हजार वर्ष पहिले भारत, चीन, मेसोपाटामिया र अफ्रिकामा उखु खेती सुरु भएको देखिन्छ (Galloway, 2005) । मानिसले उखु रस उमाल्दा बाक्लो, मीठो पदार्थ बन्छ भन्ने पत्ता लगाए । व्यापारी तथा यात्रुहरूको माध्यमबाट दक्षिण एशिया, दक्षिण-पूर्व एशिया र मध्यपूर्वसम्म यो प्रविधि फैलिएको देखिन्छ । यसको देशअनुसार फरक-फरक रूपमा नामाकरण गरेको देखिन्छ । यसलाई नेपालमा चाकु, भारतमा गुड वा तिल लड्डु, श्रीलंकामा किटुलपनी, इन्डोनेसियामा गुला जावा, अफ्रिकामा जगरी क्यान्डी, चिनमा माल्ट सुगर क्यान्डी लाई मिठाईको रूपमा लिएको देखिन्छ (Mintz, 1985) । यिनीहरूको उत्पादनमा प्रयोग गरिने सीप र प्रविधिको आधार ऊखुको रसबाट बनाइएका हुन् । कतिपय इतिहासकारहरूकाअनुसार ऊखु खेती पहिलो पटक दक्षिण-एशिया र दक्षिण-पूर्वी एशियामा विकास भएको मानिन्छ ।

भारतमा मानिसहरूले ऊखुबाट रस निकालेर त्यसलाई पकाएर गुड बनाउने प्रविधि विकास गरेका थिए । यसबाट विभिन्न मिठाईहरू बनाउने परम्परा सुरु मानिन्छ (Mintz, 1985) । ऊखु खेती र गुड उत्पादनको ज्ञान, व्यापार र सांस्कृतिक सम्पर्कमार्फत चीन, मध्यपूर्व तथा अन्य एशियाली क्षेत्रमा फैलियो मानिन्छ । यसले विभिन्न स्थानमा स्थानीय रूपमा मिठाई संस्कृतिको विकास गर्न मद्दत गर्‍यो (Galloway, 2005) । मध्यकालीन समयमा अरबका व्यापारीहरूले ऊखु खेती र चिनी उत्पादन प्रविधि मध्यपूर्व र भूमध्यसागर क्षेत्रमा फैलियो र त्यसपछि युरोप र अफ्रिकामा पनि ऊखु खेती र मिठाई उत्पादनको विकास हुन थाल्यो । नेपालमा ऊखु खेती र गुड उत्पादनको परम्परा प्राचीन कालदेखि रहेको छ । काठमाडौं उपत्यकामा विशेष गरी टोखा क्षेत्रमा गुडबाट बन्ने परम्परागत मिठाई चाकु उत्पादन विकसित भएको छ । चाकु उत्पादन स्थानीय कृषि प्रणाली, विशेष गरी ऊखु खेतीसँग सम्बन्धित छ र यो विशेषतः माघे संक्रान्तिसँग जोडिएको छ (वज्राचार्य, २०३० पृ.२६६.६७) ।

परम्परागत उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधि भन्नाले कुनै समुदाय वा समाजमा पुस्तौदेखी अभ्यास हुँदै आएको ज्ञान, सीप, विधि, प्रविधिलाई जनाउँछ, जसको माध्यमबाट विभिन्न वस्तुहरू उत्पादन गरिन्छ । यस्तो ज्ञान औपचारिक शिक्षाबाट भन्दा बढी अनुभव, अभ्यास तथा सामाजिक अन्तरक्रियामार्फत एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा पुस्तान्तरण हुँदै आएका हुन्छन् । यस प्रकारका सीपहरूले समुदायको सांस्कृतिक पहिचान, जीवनशैली र सामाजिक संरचनालाई प्रतिबिम्बित गर्दछन् (Tylor, 1971) । सांस्कृतिक परम्परामार्फत एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा पुस्तान्तरण भएका छन् । काठमाडौं उपत्यकामा ऊखु खेती र गुड उत्पादनको परम्परा लिच्छविकाल लगभग वि.सं. ४५७ देखि नै रहेको देखिन्छ । यस समयमा ऊखुबाट गुड बनाउने र त्यसलाई प्रशोधन गरेर मिठाई बनाउने परम्परा सुरु भएको मानिन्छ । यही प्रक्रियाबाट पछि चाकु उत्पादनको परम्परा विकसित भएको विश्वास गरिन्छ । टोखा प्राचीनकालदेखि ऐतिहासिक रूपमा कृषि आधारित बस्तीको रूपमा विकसित भएको देखिन्छ । यहाँको कृषि विकास मुख्य रूपमा ऊखु खेती, धान, मकै, तरकारी तथा स्थानीय बाली उत्पादनसँग सम्बन्धित रहेको थियो । UNESCO का अनुसार सांस्कृतिक केवल भवन, मन्दिर वा वस्तु मात्र होइन, परम्परा, सीप, ज्ञान, खाना बनाउने तरिका र चाडपर्व पनि अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा हुन् । चाकु बनाउने सीप, यसको परम्परा र पर्वसँगको सम्बन्ध पनि यही श्रेणीमा राखिएको छ (UNESCO, 2003) ।

इतिहासअनुसार टोखाको कृषि विकास लिच्छवि काल लगभग ५औं शताब्दीदेखि सुरु भएको मानिन्छ । त्यस समयमा काठमाडौं उपत्यकाका धेरै बस्तीहरू जस्तै टोखा पनि कृषि उत्पादनमा आधारित समाज थियो । त्यसलाई टोखामा प्राप्त सम्वत् ५१९ को लिच्छविकालिन अभिलेखमा उल्लेख तिलमक अर्थात् कुलोको विकासले कृषि अभै विकसित थियो भन्ने देखिन्छ । यसरी कृषि गतिविधिको बृद्धि भएपछि ऊखुबाट परम्परागत मिठाइको रूपमा चाकु उत्पादन कृषि प्रणालीसँग जोडिएर विकास भएको देखिन्छ (वज्राचार्य, २०३० पृ.२६६.६७) । मध्यकालमा टोखामा ऊखु खेती व्यापक भएकोले त्यसबाट गुड बनाउने गरिन्थ्यो । त्यही गुडबाट चाकु बनाई स्थानीय बजार र समुदायमा लोकप्रिय हुन थालेको देखिन्छ । टोखा धेरै चिसो हुने स्थानमा भएको कारणले गर्दा जाडो मौसममा खाने मिठाइको रूपमा प्रयोग गर्न थालेको देखिन्छ । यस्तो परम्परालाई पछि सांस्कृतिक रूपमा माघे संक्रान्तिमा जोडिएको छ । यसको परम्परागत उत्पादनको चरम विकास १८ औं शताब्दीपछि टोखामा चाकु उत्पादन एक स्थानीय व्यवसायको रूपमा विकास हुन थालेको मानिएको छ । यसलाई टोखाका धेरै परिवारहरूले परम्परागत सीप प्रयोग गरेर चाकु उत्पादन गर्न थाले ।

यसको मुख्य विशेषताको रूपमा हातले तानेर बनाउने प्रविधि, गुडलाई उमालेर प्रशोधन गर्ने परम्परागत विधि र पारिवारिक स्तरमा उत्पादन गर्न थालेको देखिन्छ । २०औं शताब्दीपछि चाकु उत्पादन टोखाको पहिचान बन्न थाल्यो । आधुनिक यातायात बजारको विकाससँगै चाकु काठमाडौं उपत्यका विभिन्न भागमा विक्री हुन थाल्यो । आज पनि टोखा क्षेत्र चाकु उत्पादनको केन्द्रका रूपमा परिचित रहेको छ । यो क्षेत्रको नामकरण चाकुबाट भएको छ । 'टोखा' शब्द नै नेवारी भाषाको "टुख्य" शब्दबाट रहेको मानिन्छ । 'टुख्य' भनेको ऊखु उत्पादन हुने विशाल फाँटलाई बुझाउँछ । सो भाषामा उखुलाई 'टु' र खेती हुने स्थानलाई 'ख्य' भनिन्छ । यसबाट टोखामा पहिला धेरै उखु उत्पादन हुन्थ्यो भन्ने देखिन्छ । त्यही टुख्य शब्द कालान्तरमा अपभ्रंश भई टोखा हुन भएको भन्ने जनविश्वास रही आएको छ (श्रेष्ठ, १९६६, पृ २८६) । टोखा क्षेत्र आफ्नो परम्परागत मिठाई चाकुका लागि प्रसिद्ध छ । चाकु गुडबाट बनाइने एक प्रकारको मिठाई हो जुन विशेषतः जाडो मौसम तथा माघे संक्रान्ति पर्वमा खाने परम्परा गर्दछन् । टोखामा उत्पादन गर्ने सीप केवल एक खाद्य उत्पादन प्रक्रिया मात्र नभई समुदायको सांस्कृतिक परम्परा, आर्थिक गतिविधि तथा सामाजिक पहिचानसँग गहिरो रूपमा सम्बन्धित छ । त्यसैले चाकु उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधिलाई अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको दृष्टिकोणबाट अध्ययन गरिएको हो ।

अध्ययनको समस्या

परम्परागत उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधिहरू कुनै पनि समुदायको सांस्कृतिक पहिचान र ऐतिहासिक अनुभवसँग गहिरो रूपमा सम्बन्धित हुन्छन् । यहाँ अध्ययन समस्याको रूपमा टोखामा चाकु उत्पादन गर्ने परम्परा पनि लामो समयदेखि स्थानीय समुदायको जीवनशैली र सांस्कृतिक अभ्याससँग जोडिएका छन् । तर आधुनिक औद्योगिकीकरण, बजार प्रतिस्पर्धा तथा जीवनशैली परिवर्तनका कारण यस्ता परम्परागत सीपहरू क्रमशः लोप हुने जोखिम बढ्दै गएको छ । विशेषतः युवा पुस्तामा यस्ता सीपहरू सिक्ने रुचि घट्दै जानु, आधुनिक उत्पादन प्रणालीको प्रभाव तथा कच्चा पदार्थको उपलब्धतामा आएको परिवर्तनले चाकु उत्पादन परम्परामा चुनौती सिर्जना गरेको छ । टोखाको चाकु उत्पादन स्थानीय अर्थतन्त्र र सांस्कृतिक पहिचानका लागि महत्वपूर्ण मानिन्छ । यसको परम्परागत सीप र प्रविधिको संरक्षण तथा अध्ययन सम्बन्धी अनुसन्धान अभै पनि सीमित रहेका छन् ।

यस सन्दर्भमा चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत ज्ञान, सीप र प्रविधिलाई अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको दृष्टिकोणबाट अध्ययन गर्नु आवश्यक देखिन्छ। यस अध्ययनले चाकु उत्पादन प्रणालीको सांस्कृतिक, सामाजिक तथा आर्थिक महत्त्वलाई विश्लेषण गर्दै यसको संरक्षणका सम्भावित उपायहरू खोज्ने प्रयास गरिएको छ। अध्ययनको मुख्य उद्देश्य टोखाको चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत सीप र प्रविधिलाई अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको दृष्टिकोणबाट अध्ययन गर्नु रहेको छ। अध्ययनको ढाँचा टोखाको चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत सीप र प्रविधिलाई अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ। अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार सांस्कृतिक विकासवाद र कार्यात्मक सिद्धान्तमा आधारित छ। अध्ययनले परम्परागत ज्ञान र सीप, चाकु उत्पादन प्रक्रिया, सांस्कृतिक पहिचान, स्थानीय अर्थतन्त्र र अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणका सम्बन्धमा विश्लेषण गरिएको छ।

अनुसन्धान दृष्टिकोण

यस अध्ययनमा गुणात्मक अनुसन्धान विधि प्रयोग गरिएको छ। यसले कुनै पनि सामाजिक तथा सांस्कृतिक विषयको गहिरो अर्थ, अनुभव र धारणा बुझ्न सहयोग गर्दछ। टोखाको चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत सीप, ज्ञान, सांस्कृतिक अभ्यास तथा स्थानीय अनुभवलाई बुझ्न यो उपयुक्त विधि हो। यसले स्थानीय उत्पादन, व्यापारी तथा समुदायका सदस्यहरूको अनुभव र धारणाका आधारमा चाकु उत्पादन प्रणालीको अध्ययन गर्दछ। अनुसन्धान ढाँचाका रूपमा Ethnographic Research Design अपनाइएको छ। यसले कुनै समुदायको संस्कृति, परम्परा, व्यवहार र जीवनशैलीलाई प्रत्यक्ष अवलोकन तथा अन्तरक्रियाबाट अध्ययन गर्दछ। टोखामा चाकु उत्पादन गर्ने समुदायको परम्परागत उत्पादन प्रक्रिया, सीप र सांस्कृतिक महत्त्व बुझ्न Ethnographic Design उपयोगी मानिएको छ। अध्ययन क्षेत्र परम्परागत रूपमा चाकु उत्पादनका लागि प्रसिद्ध रहेको टोखा नगरपालिका वडा नं. २ र ३ रहेको छ। यहाँ चाकु उत्पादन गर्ने परिवारहरू र स्थानीय व्यवसायहरू अध्ययनका मुख्य स्रोत हुन्। अध्ययनमा नमुना छनोटका लागि उद्देश्यपूर्ण नमुना छनोट विधिलाई उपयोग गरिएको छ। यस विधिमा अनुसन्धानको उद्देश्यसँग सम्बन्धित व्यक्तिहरूलाई जानाजानी छनोट गरिएको छ। अध्ययनका लागि चाकु उत्पादन गर्ने स्थानीय कालीगढ, चाकु व्यापारी, स्थानीय बासिन्दा र सांस्कृतिक विज्ञ रहेका छन्। तथ्याङ्क सङ्कलन अन्तर्वार्ता, अवलोकन र चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित पुस्तक, लेख तथा सरकारी प्रतिवेदनहरू अध्ययन गरिएका छन्। गुणात्मक तथ्याङ्कबाट मुख्य विषयवस्तु पहिचान गर्ने प्रक्रियामा तथ्याङ्क विश्लेषण गर्दा सङ्कलित तथ्याङ्कको अध्ययन, महत्त्वपूर्ण विचार तथा कथनहरू पहिचान, समान विषयहरूलाई समूहबद्ध गरि, मुख्य विषयवस्तु तयार गरि निष्कर्ष निकालिएको छ।

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको अवधारणा

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा भन्नाले समुदायले आफ्नो सांस्कृतिक पहिचानको रूपमा अभ्यास गर्ने ज्ञान, सीप, परम्परा तथा अभिव्यक्तिहरूलाई जनाउँछ। यसलाई UNESCO ले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदालाई समुदायको सांस्कृतिक विविधता र पहिचानको महत्त्वपूर्ण भागको रूपमा व्याख्या गरिएको छ (UNESCO, 2003)। यस अवधारणालाई संस्थागत रूपमा संरक्षण गर्नका लागि Convention for the Safeguarding of

the Intangible Cultural Heritage लागू गरिएको छ । यस महासन्धिले अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदालाई पाँच प्रमुख क्षेत्रमा वर्गीकरण गरेको छ, जसमा परम्परागत हस्तकला तथा उत्पादन गर्ने सीप पनि समावेश गरिएका छन् । चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित ज्ञान र प्रविधि केवल वस्तु उत्पादनको प्रक्रिया मात्र नभई समुदायको अनुभव, ज्ञान तथा सांस्कृतिक अभ्यासको अभिव्यक्ति हुन् । त्यसैले चाकु उत्पादनलाई अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको एक महत्वपूर्ण उदाहरण मान्न सकिन्छ ।

विकासवादी र कार्यात्मक सिद्धान्तका आधार

सांस्कृतिक विकासवाद मानव समाजको सांस्कृतिक परिवर्तन र विकासलाई व्याख्या गर्ने एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त हो । मानवशास्त्री Edward Burnett Tylor ले संस्कृतिलाई समाजको सदस्यको रूपमा मानिसले प्राप्त गरेको ज्ञान, विश्वास, कला, नैतिकता, कानून तथा परम्पराको समष्टिको रूपमा परिभाषित गरेका छन् । विकासवादी दृष्टिकोणअनुसार समाजको सांस्कृतिक क्रमिक रूपमा विकास हुँदै जान्छ । प्रारम्भिक अवस्थामा मानिसहरूले साधारण उपकरण र प्रविधि प्रयोग गरेर उत्पादन गर्थे, तर समयसँगै अनुभव र ज्ञानको आधारमा ती प्रविधिहरू विकसित हुँदै गए । टोखाको चाकु उत्पादन गर्ने प्रविधि पनि यस विकास प्रक्रियाको उदाहरणको रूपमा लिन सकिन्छ । प्रारम्भिक अवस्थामा चाकु उत्पादन निकै साधारण तरिकाले गरिन्थ्यो । समयसँगै उत्पादन प्रक्रियामा केही सुधार भएका छन् । नयाँ प्रविधि र उपकरणको प्रयोग तथा बजारको माग अनुसार उत्पादनको विविधता ल्याएका छन् ।

यद्यपि आधुनिक परिवर्तन भए पनि चाकु उत्पादनको मूल परम्परागत विधि अभै पनि समुदायभित्र कायम रहेको छ । यसले देखाउँछ कि परम्परागत ज्ञान प्रणाली स्थिर नभई समय र परिस्थितिअनुसार परिवर्तन र विकास हुँदै जाने प्रक्रिया हुन् । कार्यात्मक सिद्धान्तअनुसार समाजका सबै सांस्कृतिक तत्वहरूले कुनै न कुनै सामाजिक आवश्यकता पूरा गर्दछन् । मानवशास्त्री Bronislaw Malinowski का अनुसार समाजमा विद्यमान परम्परा, संस्था तथा सांस्कृतिक अभ्यासहरूले मानिसका आधारभूत आवश्यकताहरू पूरा गर्न महत्वपूर्ण भूमिका खेल्छन् । टोखाको चाकु उत्पादन गर्ने परम्परागत सीपले समुदायका विभिन्न आवश्यकताहरू पूरा गरेका छन् । यसले आर्थिक आवश्यकता पूरा गर्छ । चाकु उत्पादन स्थानीय व्यवसायको रूपमा विकसित भएको छ र यसले धेरै परिवारलाई आयको स्रोत प्रदान गरेको छ । यसले सांस्कृतिक निरन्तरतालाई कायम राखेको छ । चाकु विशेषतः माघे संक्रान्ति पर्वसँग सम्बन्धित भएकाले यसको उत्पादन र उपभोगले सांस्कृतिक परम्परालाई जीवित राखेको छ । यसले सामाजिक सम्बन्धलाई सुदृढ बनाएको छ । चाकु उत्पादनको प्रक्रिया प्रायः परिवार वा समुदायको सहकार्यमा सम्पन्न हुन्छ, जसले सामाजिक एकता र सामुदायिक सम्बन्धलाई बलियो बनाएको छ ।

चाकुका लागि उखु उत्पादन

उत्तरी क्षेत्र उखुखेतीको लागि प्रसिद्ध रहेको देखिन्छ । यसलाई बुढानिलकण्ठ नारायण्टासथानबाट केही पूर्व-दक्षिणपट्टि टुसाल भन्ने गाउँ रहेको छ । त्यहाँ राखिएको अभिलेखलाई धनवज्र वज्राचार्यले अक्षर कुदाईको आधारमा अभिलेख अंशुबर्माको मान्नु भएको छ । यसमा यो गाउँको नाउ उखु पेल्ले आदि कामबाट टुसाल रहन गएको चर्चा गर्नु भएको छ । पछिसम्म पनि यस भेकमा उखुको खेती प्रशस्त हुन्थ्यो भन्ने विश्लेषण गरेका छन् (वज्राचार्य, २०३० पृ. ५८४) । यसले लिच्छविकालमा उखु खेती भएको तथ्यलाई उजागर गरेको छ । टोखामा उखु खेती परम्परागत कृषि प्रणालीसँग

जोडिएको देखिन्छ । स्थानीयका अनुसार उखुखेती हुने स्थानहरूमा तरचा, तैखेल, साप्रा, फसंतल, इम्डोल, तुख्यः डाँडालाई मुख्य स्थान मानिएको देखिन्छ । तर, मनैमैजु क्षेत्र, बूढानीलकण्ठ, साङ्गला, र बूढानीलकण्ठको टुसाल क्षेत्रमा समेत ऊखु खेती हुने गरेको ज्येष्ठ नागरिकहरूबाट बुझिन्छ (अन्तर्वार्ता, कृष्ण श्रेष्ठ, मिति २०८२, ११,२) ।

उखुको लागि पहिला खेतलाई राम्रोसँग जोति माटोलाई नरम बनाउने गरिन्छ । त्यसमा गोबरमल हालेर माटोलाई उर्वर बनाइन्छ । उखुको रोपाईको लागि खेतमा करिब चौडाई ३ फिटको ड्याग बनाई त्यसैमा उखुको डाँडालाई २-३ गाँठ हुन गरी काट्टर बीउ राखी माटोले छोप्ने गरिन्छ । करिब एक महिना पुगेपछि ऊखुको गोडमेल गरी फारपात हटाउने गरिन्छ । यस्तो कार्य मङ्सिरदेखि चैत्र महिनासम्म निरन्तर गर्दछन् । अर्को मङ्सिरमा उखु काट्टे काम गर्दछन् । यसरी काट्टिएको उखुलाई पौष महिनाभरि सफा गरि माघ महिनामा टुक्रा गरिन्छ । त्यो काम सकिएपछि फागुनमा करिब ५ फिको गहिराई खाडल खनी उखुलाई राख्ने गरिन्छ । त्यो उखुलाई वैशाखदेखि जेष्ठ महिनासम्म खाल्डोबाट निकाल्ने काम हुन्छ । त्यसलाई पुनः सफा गर्ने काम गरिन्छ । सफा गरिएको उखुलाई उखु पेलने स्थानमा लगेर उखुको रस निकाल्नका लागि टहरामा लगिन्छ जसलाई नेपाल भाषामा 'भुगाय' भनिन्छ ।

चाकु उत्पादनमा प्रयोग हुने परम्परागत सीप

टोखामा चाकु उत्पादन गर्ने प्रक्रिया विशेष प्रकारको सीप र अनुभवमा आधारित छ । चाकु बनाउने स्थानलाई टहरा भनिन्छ । जसलाई स्थानीय भाषामा 'चाकु भुगाय' भन्ने गरिन्छ (रामलाल श्रेष्ठसँग मिति २०८२/११/४ को अन्तर्वार्तामा आधारित) । टहराको लम्बाई करिब ३२ फिटको हुन्छ भने चाकुको रस निकाल्ने दुवैतिर ९ इन्च मोटो पिलर दुवैतिर बराबर हुने गरेर बनाइन्छ । यो खम्बालाई करिब ४ फिट जमिनमा गाडिएको हुन्छ । केही फिट चाँहि जमिनभन्दा माथि निस्केको हुन्छ । त्यसको बिचमा बस्ने काठलाई खम्बा वा यंसी भनिन्छ । यो करिब १८ देखि २० फिट लामो हुन्छ भने तिनवटै काठमा ४/४ इन्चको प्वाल बनाएको हुन्छ । यी तिनवटै काठको मुढालाई चुकुल हालेर जोड्नुको साथै छालाको डोरीले कसेको हुन्छ । यसरी बनाइ सकेपछि उखुको पात र खुइना निकालेर ४ फिट र ८ फिट लम्बाइको खाल्डोमा हाली परालले छोपेर एक महिना माटोले पुरेर राखिन्छ । यसको रस निकाल्नको लागि यंसिलाई थिच्नु पर्ने हुन्छ । विशेषत गरी यंसिको २ फिट वरपर हुने गरी बाँसका किला गाडिएका छन् । त्यसको अगाडि पेलन सजिलो होस् भनी उखुको टुक्रालाई मुङ्गाले पिट्टै बाँसको दुवैतिर राख्ने गरिन्छ (कृष्णबहादुर श्रेष्ठसँग मिति २०८२ /११ /४ को अन्तर्वार्तामा आधारित) । परम्परागत शैलीमा ऊखुको रस निकाल्दा बलियो मानिस एक जना माथि र अर्को त्यसको तल बस्ने गर्दछन् । माथि बस्नेलाई स्थानीय भाषामा च्वयःम्ह र तल बस्नेलाई क्वयःम्ह भन्ने चलन छ ।

यस विधिबाट रस निकाल्न सजिलो होस् भनी ९ टुक्रा बनाई २० देखि २५ वटा उखुका टुक्रा मिलाएर सानो दाउराको भारी जस्तो मुठा गरी राखिन्छ । यसरी राखिने उखुको मुठालाई 'भारी' भनिन्छ । खम्बाको टाउको मुनि उखुलाई टुक्राहरू राखेर यंसलाई थिची रस निकाल्ने गरिन्छ । यसरी थिच्दा निस्कने ऊखुको रसलाई बाटोको रूपमा बिचमा रस जाने गरी ढुँड जस्तो बनाइएको हुन्छ (राजकाजी श्रेष्ठ, मिति २०८२/११/२ मा गरिएको अन्तर्वार्तामा आधारित) । यंसिको टुप्पोको दायाँ बायाँतिर पाँच फिट अग्ला खम्मा वा काठ गाडेर त्यसमाथि अडेसोका लागि

बाँस तेस्यैइएका छन् । यसको टुप्पोमा टेकी बाँसमा समातेर हात गोडा र शरीरलाई सन्तुलनमा राखी उखु पेलनका लागि कामदारले सो यस तलमाथि गर्दा उखुका टुक्राबाट रस निकालिन्छ । सो रस तल राखेको माटोको भाँडोमा जम्मा गरिन्छ । जसलाई स्थानीय भाषामा 'अथः' भनिन्छ । यस रसलाई 'साख ती' भनिन्छ । यस साःख ती अर्थात् अर्थात् उखुबाट निकालेको रसलाई १, २, ३ र ४ गरेर पालैपाले पकाउन सुरु गरिन्छ । त्यसै क्रममा उल्टोबाट फेरि ४, ३, २, १ गरी करिब १५ देखि ३० मिनेटसम्म पकाउने प्रक्रिया सुरु गरिन्छ । यसरी पकाउँदा यसलाई निरन्तर चलाउनु पर्दछ । ऊखुको रस पाकेर लेदो जस्तो भएको रसलाई पुनः माटोको भाडामा राखेर चिसो बनाइन्छ । त्यो रस चिसो हुँदै गएपछि चाकु बनाउने काम आरम्भ गरिन्छ ।

चाकु बनाउनका लागि ११ जना कामदारको आवश्यकता पर्दछ । जसमा ५ जना उखु काट्ने, २ जना उखु पिट्ने, १ जना उखु पेलने र २ जना उखुको रस पकाउने काम गर्दछन् । बाँकी कामदाह आवश्यक अन्य काममा प्रयोग गरिन्छ । यसको लागि आवश्यक पर्ने सामग्रीहरूमा छालाको डोरी, उखु च्याप्ने साधन, उखु पेलनको लागी लामो काठ आदि मुख्य रूपमा प्रयोग गरिन्छ । यिनीहरूको परम्परामा चाकु बनाउन आरम्भ गर्दा र विसर्जन गर्दा भोज खुवाउने चलन छ । यसरी खुवाउने भोजहरूमा उखु राख्ने बेलामा खुवाउने भोज, नाइकेले कामदारहरूलाई खुवाउने भोज गरी दुई थरीका छन् । त्यसको अतिरिक्त चाकु बनाउनु सुरु गर्दा सो स्थानलाई शुद्धगरी सगुन लिने परम्परा छ । कतिपय मानिसहरूले हाँसको बिलि पनि दिने चलन छ । त्यस पश्चायत समयबजी, माछा, मासु, भट्मास राखेर भोज खुवाउने गरिन्छ । यसरी परम्परागत तरिकाले काम गर्दा आजसम्म भोज खुवाउने चलन यथावत रहेको छ । चाकु बनाउनका लागि मुख्य रूपमा गुडलाई ठूलो भाडोमा राखेर आगोमा उमालेर गाढा बनाइन्छ । त्यसपछि पुनः त्यसलाई चिसो बनाएर हातले तान्ने प्रक्रियामार्फत विशेष बनावट र आकार दिइन्छ ।

समग्रमा चाकु बनाउनका लागि मुख्य रूपमा गुडलाई उमालेर गाढा बनाइन्छ । यस प्रक्रियामा तापक्रम नियन्त्रण, मिश्रणको अनुपात तथा हातले तान्ने प्रविधि अत्यन्त महत्वपूर्ण रहेको देखिन्छ । चाकुको गुणस्तर उत्पादन गर्ने व्यक्तिको अनुभव र सीपमा निर्भर हुन्छ । चाकुलाई विशेष गरी सादा, मसला, खुवा, नरिवलको धुलो, हालेर बनाउने गरिएका छन् । कतिपय अवस्थामा यिनीहरूले विशेष प्रकारका चाकु उत्पादन गर्ने गरेका छन् । यस्तो चाकुमा सुत्केरीको लागि विभिन्न मसलाहरू राखेर बनाउने गरिन्छ । बिरामीहरूका लागि समेत विशेष चाकु बनाएर खुवाउने चलन छ । यी सीपहरू सामान्यतया परिवार वा समुदायभित्र सिकाउने गरिन्छ । यसले गदा चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित सीप र प्रविधिको ज्ञानलाई पुस्तान्तरणको माध्यमबाट जीवित रहेका छन् । काठमाडौं उपत्यकाको दक्षिण पश्चिम कुनामा रहेको टोखामा जताजतै चाकु बनाउने केन्द्र रहेको छ । श्रीकृष्ण चाकु प्रोडक्सन सबैभन्दा पुरानो र स्वाधिष्ट चाकु उत्पादनहरू मध्ये एक मानिन्छ ।

सांस्कृतिक र सामाजिक कार्यमा चाकु

टोखाको चाकु केवल एक परम्परागत मिठाई मात्र नभई स्थानीय समुदायको सांस्कृतिक पहिचानको प्रतीकको रूपमा रहेको छ । विशेष गरी माघे संक्रान्तिको समयमा नेपालभरी चाकुको माग अत्यधिक बढ्ने गर्दछ । चाकुलाई

धान्य पूर्णिमामा यःमरी बनाई त्यसको भित्र चाकु राखेर खाने चलन छ । टोखामा चाकुलाई विशेषतः मङ्सिर, पुष, माघ र फाल्गुण महिनासम्म जाडोको समयमा नियमित खाजा र खानासँगै खाने परम्परा देखिन्छ । चाकुलाई विभिन्न संस्कारहरु विवाहको लागि टीकाटालो गर्न, वच्चा जन्म भएको सूचना दिन र सुत्केरी महिलाको लागि विशेष परिकार बनाउन चाकुको अनिवार्यता गरिएको देखिन्छ । घरमा बुहारीले बच्चा जन्माइसकेपछि तत्काल माइतीमा समाचार पु-याउनका लागि चाकुको प्रयोग गरिन्छ । यदि घरमा छोरा जन्मिएमा सिङ्गो एउटा चाकु लैजने गरिन्छ भने छोरी जन्मिएमा आधा चाकु दिई पठाउने परम्परा छ । यसलबाट माइती पक्षले आफ्नो छोरी चेलीले सुत्केरी हुँदा छोरा वा छोरी के जन्माइन् भनी तत्काल थाहा पाउन सक्छन् । यहाँको परम्परामा संक्रान्तिमा महिलाले लोम्नेको कमाई नखाई माइत गएर चाकु खाने चलन छ । यिनीहरुले कसैको घर परिवारमा मृतशोक हुँदा १२ दिनसम्म प्रमुख परिकारको रूपमा 'चाकु' र 'साख तित' लाई प्रयोग गर्ने चलन छ ।

टोखामा महादेव, सरस्वती, नारायण, भीमसेन, गणेशको पूजामा अनिवार्य चाकुको प्रयोग गर्ने प्रचलन छ । यिनीहरु धार्मिक तीर्थ यात्रामा जादा मानिसहरुले थकान मेटाउन लागि चाकु लिएर जाने चलन छ । उनीहरुमा चाकुको प्रयोगबाट शक्ति हास हुनबाट जोगाउने विश्वास रहेको देखिन्छ । विशेषतः गोसाईकुण्डमा तीर्थयात्रा गर्न जादा चिसोबाट साहत पाउने, अक्सिजन कमी हुनबाट बच्ने र थकान मेटाउनका लागि चाकुको उपयोग गर्ने गरेको वताईन्छ (सविन श्रेष्ठसँग मिति २०८२/११/५ लिएको अन्तर्वार्तामा आधारित) । चाकु उत्पादनले टोखाको स्थानीय अर्थतन्त्रलाई मजबुत बनाउन मद्दत गरेको छ । यसका साथै चाकु उत्पादनले समुदायलाई आफ्नो सांस्कृतिक परम्पराप्रति गर्भ गर्ने अवसर प्रदान गरेको देखिन्छ । मुख्य रूपमा उखुको रस उमालेर बाक्लो बनाइन्छ । समयसँगै घिउ, मसला, तिल, बदाम नरिवल आदि मिसाएर स्वाद र पौष्टिकता बढाइयो । परम्परागत रूपमा माटोको भाँडो र काठको चम्चा प्रयोग हुन्थ्यो । नेवार संस्कृतिमा देवी-देवताका पूजामा पनि चढाइन्छ । चाकु खाने चलनले पर्व र परम्परासँग सम्बन्ध स्थापित गरेको छ भने यसलाई 'स्वास्थ्य' र 'शुभ'को प्रतीकका रूपमा समुदायले लिने गरेको देखिन्छ ।

टोखा क्षेत्रमा विशेषतः गरी जाडो मौसममा चाकु खाँदा शरीरलाई ऊर्जा र तातोपन दिन्छ भन्ने जनविश्वास रहेको पाइन्छ । यो पर्वको समयमा परिवतार आफन्तबीच चाकु बाँडेर खाने परम्पराले सामाजिक सम्बन्धलाई बलियो बनाएको छ । चाकु बनाउने तरिका पुस्तौदेखि पुस्तामा सदैँ आएको परम्परागत सीप हो, जसले सांस्कृतिक ज्ञान जोगाईराख्न अहम भूमिका खेलेको छ । सुरुमा स्थानीय बजारमा सीमित थियो । शहरीकरणसँगै काठमाडौँ उपत्यका भक्तपुर, ललितपुर, नुवाकोट, काभ्रेपलाञ्चोक, सिन्धुपाल्चोक लगायत नेवार वस्तीहरुमा चाकुको माग थियो । अहिले प्याकेजिङ्, ब्रान्डिङ् र निर्यातसम्म पुगिसकेको छ । आधुनिक समयको चाकु अहिले चाकु विभिन्न स्वाद र आकारमा पाइन्छ । स्वास्थ्यप्रति चासो बढेसँगै केमिकलरहित, प्राकृतिक रूपमा उत्पादन भएको चाकुको माग बढ्दै गएको छ । हालको अवस्थामा चाकुलाई अनलाईन र सुरमार्केटमाफर्त पनि बिक्री हुने गरेको देखिन्छ । नेवार संस्कृतिमा चाकु केवल मिठाई मात्र होइन, यो पर्व, परम्परा, स्वास्थ्य र सांस्कृतिक पहिचानसँग जोडिएको महत्वपूर्ण तत्वको रूपमा रहेको छ ।

संरक्षणको आवश्यकता

हालको अवस्थामा चाकु बनाउन चाहिने कच्चा पदार्थ सखरको लागि टोखामा नै उखु रोप्ने र त्यसबाट रस निकालेर परम्परागत तौरतरिका र प्रविधिबाट चाकु बनाउने परम्परा हराएको छ । चाकु बनाउनका लागि खसर कालिमाटी, नरदेवी, चाबेल, नुवाकोटबाट खरिद गरेर ल्याई चाकु बनाउने गरिएको छ । त्यसैले यसको संरक्षण गर्नुपर्ने आवश्यकता देखिन्छ । UNESCO ले यस्तो अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण, दस्तावेजीकरण र पुस्तान्तरणमा ध्यान दिनुपर्ने चर्चा गरिएको छ । त्यसअनुसार चाकुको संरक्षणका लागि चाकु बनाउने परम्परागत सीपको दस्तावेजीकरण, नयाँ पुस्तालाई सिकाउने, उखुखेतीका लागि अभियान थाल्नुपर्ने र सांस्कृतिक कार्यक्रममा प्रचार-प्रसार गर्नुपर्ने आवश्यकता देखिएको देखिन्छ । UNESCO को सिद्धान्तअनुसार समुदाय आफै संरक्षणको मुख्य केन्द्रको हुन भनिएबाट टोखाका स्थानीय समुदाय, कारीगर र व्यवसायीहरूले चाकु परम्परा जोगाउन महत्वपूर्ण भूमिका खेल्नु पर्दछ ।

चाकु संस्कृतिलाई दीर्घकालसम्म टिकाइराख्ने बनाउन संरक्षणको आवश्यकता देखिन्छ । टोखा क्षेत्रमा परम्परागत रूपमा उत्पादन गरिन चाकु स्थानीय नेवार समुदायको सांस्कृतिक जीवनसँग गहिरो रूपमा सम्बन्धित छ । माघे सङ्क्रान्तिमा चाकु खाने र बाड्ने चलन छ । यहाँको संस्कृतिमा चाकु केवल खानेकुरा मात्र नभई सांस्कृतिक पहिचान, परम्परा र सामाजिक सम्बन्धको प्रतीकका रूपमा लिने गरेको देखिन्छ । तर आधुनिक जीवनशैली, औद्योगिक उत्पादन र पुस्तान्तरणमा कमी जस्ता कारणले यो परम्परागत सीप क्रमशः घट्टदै गएका छन् । त्यसैले चाकु उत्पादनसाग सम्बन्धित परम्परागत ज्ञान र प्रविधित र सांस्कृतिक संरक्षण आवश्यक देखिएको छ । चाकु संस्कृतिको संरक्षणले टोखाको ऐतिहासिक पहिचान जोगाउनुका साथै स्थानीय स्तरमा रोजगारी, सांस्कृतिक पर्यटन, र समुदायको सांस्कृतिक निरन्तरतालाई पनि सुदृढ गर्न मद्दत गर्दछ । त्यसैले UNESCO को Intangible Cultural Heritage Conservation Theory अनुसार चाकु जस्तो परम्परागत सांस्कृतिक अभ्यासलाई समुदायको सहभागिता, दस्तावेजीकरण र पुस्तान्तरमार्फत संरक्षण गर्नुपर्छ ।

निष्कर्ष

विश्व इतिहास हेर्दा गुडबाट बनेका मिठाईहरूको परम्परा दक्षिण एशियाबाट सुरु भएर विभिन्न क्षेत्रमा फैलिएको देखिन्छ । टोखामा बन्ने चाकु पनि यही परम्परागत खाद्य संस्कृतिको एक स्थानीय रूप हो, जसले नेपालमा विकसित भएको विशिष्ट खाद्य परम्परालाई प्रतिनिधित्व गर्दछ । यसरी हेर्दा टोखामा चाकु उत्पादन गर्ने परम्परागत सीप र प्रविधि केवल खाद्य उत्पादनको प्रक्रिया मात्र नभई समुदायको इतिहास, सांस्कृतिक पहिचान, सामाजिक सम्बन्ध तथा आर्थिक गतिविधिसँग गहिरो रूपमा सम्बन्धित रहेको देखिन्छ । विकासवादी तथा कार्यात्मक सिद्धान्तको दृष्टिकोणबाट हेर्दा चाकु उत्पादनले समाजको सांस्कृतिक विकास र सामाजिक आवश्यकताहरू पूरा गर्ने महत्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेको देखिन्छ । त्यसैले चाकु उत्पादनसँग सम्बन्धित परम्परागत सीप र प्रविधिलाई अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको रूपमा संरक्षण गर्नु अत्यन्त आवश्यक देखिन्छ ।



चाकु निर्माण प्रक्रिया ।



टोखामा उत्पादित चाकु

सन्दर्भ सामग्रीहरू

Tylor(1971). *Primitive Culture*. John Murray .

UNESCO (2003). *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* . UNESCO.

Mintz, S.(1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*.

Galloway, J.(2005). *The Sugar Cane Industry. An Historical Geography*.

श्रेष्ठ, टेकबहादुर(१९९६), “टोखा: एक ऐतिहासिक चर्चा” *Heritage Contributions to Nepalese studies*. Vol. XXIII, No. 1 . Journal of Center for Nepal and Asian Studies, T.U.

वज्राचार्य, धनवज्र (२०३०), लिच्छविकालिन अभिलेख: नेपाल र एशियान अध्ययन केन्द्र, त्रि.वि. ।

किरात राई जातिमा साकेला सिलीको महत्व

✍ हरिकाजी राई

कम्प्युटर अधिकृत

संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय



लेखसार

किरात राई मौलिक भाषा, धर्म, संस्कार, संस्कृति, लिपि, इतिहास, परम्परा, मूल्यमान्यता, लिखत, मुन्दुम (अलिखित) रहेको नेपालको प्राचीन जाति हुन् । किरात सभ्यता विश्वकै पुरानोमध्ये एक मानिएको छ, जसलाई किरात पात्रो (येलें संवत्) ले समेत पुष्टि गर्छ । यस सभ्यताको मेरुदण्ड प्रकृति र पितृपूजामा आधारित सांस्कृतिक परम्परा हो ।

किरात राई जातिमा प्रकृति र पितृपूजा गरी मनाइने सबैभन्दा ठूलो र महत्वपूर्ण चाड साकेला (साकेला, साकेन्वा, साखेवा, तोषी, सखेवा, साखेन्वा, साकेल, वास, फोलस्यौंदर, भूमे पूजा आदि) हो । वर्षको दुई पटक- वैशाख पूर्णिमा (उँधौली) र मंसिर पूर्णिमा (उँधौली) मा मनाइने यस चाडको सांस्कृतिक, धार्मिक तथा दार्शनिक महत्व विशिष्ट छ । साकेलामा नाचिने किरात राई जातिमा प्रचलित अभिनयात्मक मौलिक नृत्यकला हो साकेला सिली । 'साकेला सिली' साकेलाकै अभिन्न अङ्ग हो । यो केवल मनोरञ्जनात्मक नाच मात्र नभएर किरात राईहरूको इतिहास, कृषि सभ्यता, प्रकृति र पितृपूजा, सामाजिक एकता, पहिचान र पर्यावरणीय चेतको जीवन्त दस्तावेज पनि हो । यो लेख नेपालको प्राचीन समयदेखि पूर्वी पहाडी भूभागमा बसोबास गर्दै आएका किरात राई जातिको प्रमुख सांस्कृतिक चाड 'साकेला' र यसमा प्रदर्शन गरिने 'साकेला सिली' को पर्यावरणीय महत्व प्रकाश पार्न केन्द्रित छ ।

प्रस्तुत लेखमा किरात राई जातिको साकेला सिली संस्कृतिको उत्पत्ति, अर्थ, सांस्कृतिक र पर्यावरणीय महत्वबारे उपलब्ध केही द्वितीयक तथ्याङ्कका आधारमा समीक्षात्मक विश्लेषण गरिएको छ । हुन त विभिन्न अध्येताहरूले साकेला सिलीबारे विविध विषयमा अध्ययन गरेका छन् । तथापि साकेला सिलीको सांस्कृतिक पहिचानभित्र पर्यावरणीय महत्त्वबारे खासै चर्चा भएको देखिन्न । यसर्थ लेखमा किरात राई जातिको साकेला सिलीका ऐतिहासिक पक्षहरू, सिलीको अर्थ, यसका विविध पाटा, समसामयिक सन्दर्भ एवं यसको पर्यावरणीय महत्वबारे चर्चा गरिएको छ । यो लेख साकेला सिलीका सम्बन्धमा थप प्राज्ञिक अध्ययनका लागि सहयोगी सामग्री हुने अपेक्षा रहेको छ ।

परिचय

नेपाल बहुजातीय, बहुभाषिक, बहुधार्मिक, बहुसांस्कृतिक एवं भौगोलिक विविधताले भरिएको देश हो। नेपालमा वि.सं. २०७८ को जनगणना अनुसार १४२ जातजाति बसोबास गर्छन् (केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, वि.सं. २०७८, पृ. १-७)। नेपालका विभिन्न जातजातिमा १२४ वटा भाषा प्रचलनमा रहेका छन् (केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, वि.सं. २०७८, पृ. १९०-९३)। २०६८ सालको राष्ट्रिय जनगणनाअनुसार १२५ जातजाति रहेकोमा एक दशक अर्थात् १७ नयाँ जातजाति थपिएको देखिन्छ। यसरी नेपाल जातीय, भाषिक, धार्मिक तथा सांस्कृतिक विविधताले भरिएको बहुरङ्गी फूलबारी मानिन्छ, जसमा किरात राई एक महत्वपूर्ण जाति हो।

किरात राई जातिभित्र पनि २६ वटा भाषिक समूह रहेका छन्। पछिल्लो राष्ट्रिय जनगणनाअनुसार किरात राईहरूको कुल जनसङ्ख्या ६,४०,६७४ रहेको छ, जुन नेपालको कुल जनसङ्ख्याको लगभग २.२०% हो। किरात राई जातिको मुख्य थातथलो पूर्वी नेपालका पहाडी जिल्लाहरू सोलुखुम्बु, ओखलढुङ्गा, खोटाङ, भोजपुर, धनकुटा, इलाम, पाँचथर, तेह्रथुम, ताप्लेजुङ, उदयपुर आदि पर्छन्।

किरात राईहरूको आफ्नै मौलिक भाषा, धर्म, संस्कार, संस्कृति, लिपि, इतिहास, परम्परा, मूल्यमान्यता र अलिखित जीवनदर्शन 'मुन्दुम' रहेको छ। किरात सभ्यता विश्वका पुराना सभ्यताहरूमध्ये एक हो, जसलाई येलें संवत् परम्पराले पुष्टि गर्छ। किरात राई जातिभित्र फरक फरक थर र भाषा (राई, याक्खा, सुनुवार आदि) को फरक अस्तित्व रहेको छ। तथापि यी सबैले 'साकेला' लाई प्रमुख चाड मान्ने गरेका छन्।

साकेला किरात राई जातिको सामाजिक विकास र जीवनपद्धतिको जीवन्तदर्शन हो। किरात धर्म र मुन्दुम दर्शनले मानव जातिको उत्पत्ति र प्रकृतिबीचको अटुट र प्रगाढ सम्बन्ध उजागर गर्छ, जसलाई साकेला सिली संस्कृतिले प्रतिविम्बित गरेको छ।

'साकेला' वा 'साकेवा' शब्दले भूमि, प्रकृतिका अवयवहरू (घाम, पानी, माटो) र पितृहरूप्रतिको श्रद्धा जनाउँछ। साकेला किरात समुदायको मौलिक संस्कृति र ऐतिहासिक चाड हो। किरात राई जातिमा साकेलालाई ठाउँ र भाषिक विविधताअनुसार साकेला, साकेन्वा, साखेवा, तोषी, सखेवा, साखेन्वा, साकेल, वास, फोलस्याँदर, भूमेपूजाजस्ता फरक फरक नामले चिनिन्छ। प्रकृति र पितृपूजक किरात राई जातिले आफ्नो जीवनचक्र, कृषिकर्म र प्रकृतिको सम्मानमा वर्षमा दुई पटक ऋतु परिवर्तनको सूचकका रूपमा वैशाखे पूर्णिमा (उँभौली) र मंसिरे पूर्णिमा (उँधौली) साकेला चाड धुमधामसँग मनाउँछन्।

साकेला (साकेवा) को शाब्दिक अर्थ प्रकृति, प्राणी जगत्को रक्षा, धरतीको आराधना र मानव सभ्यताको उत्थानसँग जोडिएको छ। यस अर्थमा किरात संस्कृति प्रकृति र पितृको आराधना, सम्मान र धन्यवादमा आधारित छ। अतः साकेलाको बेलामा नाचिने अभिनयात्मक नृत्यकला 'साकेला सिली' हो।

साकेला सिली किरात राई जातिको मौलिक र सांस्कृतिक पहिचान हो। नेपालका किरात राई जातिको मौलिक संस्कृति तथा महान् चाड साकेलामा प्रदर्शन गरिने 'साकेला सिली' केवल मनोरञ्जनात्मक नृत्य मात्र नभई मानव र प्रकृतिको सहअस्तित्व झल्काउने पर्यावरणमैत्री जीवनशैलीको दस्तावेज हो। प्रकृति र मानवबीचको अन्योन्याश्रित सम्बन्धलाई सिलीमार्फत उजागर गरिन्छ।

साकेला सिली वा ऋतु परिवर्तनको सूचकको रूपमा मनाइने उँभौली र उँधौली चाडमा प्रस्तुत गरिने विभिन्न सिली (भावभङ्गी) हरूले जैविक विविधताको संरक्षण र पर्यावरणमैत्री कृषि प्रणालीको गहन ज्ञान समेटेको छ। साकेला सिलीको अभिनय र लयमार्फत भूमि, जल, जीवजन्तु, वनस्पति र कृषिचक्रको संरक्षणको सन्देश दिइन्छ, जसले आजको पर्यावरणीय सन्तुलन र दिगो विकासमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्छ। वालाखाम्छाले साकेला सिली नृत्यको इसारामार्फत विभिन्न कथा, रहनसहन, मेलापात, पुख्र्यौली रीतिरिवाज, जीवजन्तुको अभिनय आदिको चित्रण गर्छ (वालाखाम्छा, २०४९, पृ. २५)।

साकेला सिली प्रत्यक्ष रूपमा प्रस्तुत गरिने प्रदर्शनकारी नृत्यकला हो। यसमा सात्विक, आहार्य, आङ्गिक र वाचिक अभिनयबाट किरात राई जातिले जीवन जिउने सन्दर्भमा गरेको सङ्घर्ष र त्यसबाट सिकेका ज्ञान, सीप एवं अनुभवहरू प्रत्यक्ष रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ। “साकेलाको नाममा नाचिने लाक (साकेलामा नाचिने नाच) को नियमबद्ध, चरणबद्ध र सिलसिलाबद्ध ताल वा शैली नै सिली भनिएको पाइन्छ” (हतुवाली, २०६४, पृ.१३)। अतः साकेला सिली किरात राई जातिको भावना, सामाजिक जीवन, प्रकृति र पितृको सम्मान एवं पर्यावरणीय चेत व्यक्त गर्ने सशक्त माध्यम हो।

मानव सभ्यताको प्रारम्भिक चरण वा सिकारी र कृषि युगमा मानिसहरूले प्रकृतिसँग बाँच्नका लागि गरेको सङ्घर्ष, सिकेका सीप र अनुभव, जीवजन्तुको हाउभाउको नक्कल आदि साकेला सिलीका प्रमुख पक्ष हुन्। साकेला सिलीभित्र लुकेका प्रतीकहरूले किरात पुर्खाहरूको जीवनशैली, उनीहरूको पर्यावरणीय ज्ञान र वातावरणीय चेतनाको प्रतिनिधित्व गर्छन्। त्यसैले किरात राई जातिमा सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण, जीवन्त र साभ्ना संस्कृतिको रूपमा ‘साकेला सिली’ लाई लिइन्छ। अतः साकेला सिली किरात राईहरूको इतिहास, कृषि युगको विकास, सामाजिक जीवनशैली र प्रकृतिप्रतिको आस्थालाई पुस्तौँपुस्तासम्म हस्तान्तरण गर्ने जीवन्त ‘अभिनयात्मक इतिहास’ हो। यसैले साकेला सिलीको उच्च सांस्कृतिक र पर्यावरणीय महत्त्व रहेको छ।

साकेला सिलीको अर्थ

साकेला सिली किरात राई समुदायमा प्रचलित ऐतिहासिक र मौलिक संस्कृति हो। त्यसैले किरात राईहरूको जीवनदर्शनमा आधारित साकेलाको अभिन्न अङ्ग हो साकेला सिली। सिलीबिना साकेला पूरा हुन सक्दैन। नेपालका किरात राई जातिको मौलिक संस्कृति तथा महान् चाड साकेलामा प्रदर्शित हुने ‘साकेला सिली’ केवल मनोरञ्जनात्मक नृत्य मात्र नभई मानव र प्रकृतिको सहअस्तित्व भल्काउने पर्यावरणमैत्री जीवनशैलीको जीवन्त दस्तावेज पनि हो। साकेला ऋतु परिवर्तनको सूचकको रूपमा मनाइन्छ। किराई राईहरूले वर्षमा २ पटक वैशाखे पूर्णिमामा उँभौली र पूर्णिमालाई उँधौली पर्वको रूपमा मान्छन्। उँधौली र उँभौली चाडमा सिली नाची धुमधामसाथ मनाइन्छ। साकेलामा नाचिने अभिनयात्मक मौलिक नृत्यकलालाई सिली भनिन्छ। किरात सभ्यताको प्रारम्भिक काल सिकारी युग र त्यसपछिको कृषि युगमा मानिसहरूले प्रकृतिसँग बाँच्नका लागि गरेका सङ्घर्ष, सिकेका ज्ञान, सीप र अनुभव, जीवजन्तुको हाउभाउ र कृषि कर्म नक्कल गरेर प्रस्तुत गरिने विभिन्न सिली (भावभङ्गी) हरूले पुर्खाहरूको जीवनशैली, जैविक विविधताको संरक्षण र पर्यावरणमैत्री कृषि प्रणालीको गहन ज्ञान समेटेको छ।

साकेला नाचको समयमा माटो सम्याउने, कोदालोले खन्ने, बिउ रोप्ने, गोडमेल गर्ने, बाली काट्ने, धान कुट्ने र बाली भित्थाउने कार्यको नक्कल वा अभिनय गर्दै साकेला सिली नाचिन्छ। यसर्थ 'साकेला सिली' लाई किरात राई जातिमा महत्वपूर्ण, जीवन्त र साभा संस्कृतिको रूपमा लिइन्छ। साकेला सिली किरात राईहरूको इतिहास, कृषि युगको विकास, सामाजिक जीवनशैली र प्रकृतिप्रतिको आस्थालाई पुस्तौपुस्तासम्म हस्तान्तरण गर्ने जीवन्त 'अभिनयात्मक इतिहास' पनि हो। साकेला सिलीको अभिनय र लयमार्फत भूमि, जल, जीवजन्तु, वनस्पति र कृषि चक्रको संरक्षणको सन्देश दिइन्छ, जसले आजको पर्यावरणीय सन्तुलन र दिगो विकासमा महत्वपूर्ण भूमिका खेल्छ। "साकेला सिली नृत्यको इसाराले विभिन्न कथा, रहनसहन, मेलापात, पुख्र्यौली रीतिरिवाज, जीवजन्तु आदिको चित्रण गर्छ। किरात राईहरूको रहनसहन, रीतिरिवाज, परम्परा, विभिन्न जीवजन्तु र चराचुरुङ्गीको अभिनय गरिने कला नै सिली हो" (वालाखाम्छा, २०४९, पृ. २५)। साकेला सिली प्रत्यक्ष रूपमा प्रस्तुत गरिने प्रदर्शनकारी कला हो। यसमा शास्त्रीय अभिनयका चारै पाटा (सात्विक, आहार्य, आङ्गिक र वाचिक) बाट किरात राई जातिले जीवन जिउने सन्दर्भमा गरेको सङ्घर्ष र त्यसबाट सिकेका ज्ञान, सीप एवं अनुभवहरू प्रत्यक्ष रूपमा प्रस्तुत गरिन्छ। यसै गरी "साकेलाको नाममा नाचिने लाक (नाच) को नियमबद्ध, चरणबद्ध र सिलसिलाबद्ध ताल वा शैली नै सिली भनिएको पाइन्छ (हतुवाली, २०६४, पृ. १३)।" अतः साकेला सिली किरात राई जातिको भावना, सामाजिक जीवन, प्रकृति र पितृको सम्मान एवं पर्यावरणीय चेत व्यक्त गर्ने सशक्त माध्यम हो।

प्रकृति र पितृपूजाको रूपमा साकेलामा नाचिने अभिनयात्मक नृत्यकलाको नाच्ने तरिका, हाउभाउ र अर्थपूर्ण अभिनय कला नै साकेला सिली हो। "सिली साकेलाको बेला नाचिने नृत्यको शैली हो र यो मानव सभ्यता र विकास कसरी हुँदै आयो भन्ने क्रमसँगै क्रमिक रूपले अघि बढ्दै जान्छ (राई, २०७१, पृ. ४०)। साकेला सिली प्रागैतिहासिक कालदेखि नै यस जातिको सांस्कृतिक अभ्यासहरू जन्म, विवाह, मृत्यु, घरपैँचो (नयाँ घर निर्माण गर्दा) माड, कुलपितृहरू मोछामा, माडे गर्दा खाउमो, सेग्रो/मालुदेले, चाक्वाखुर, वाढाडमी, चवा, नागपूजा, भूमेपूजा, ओमाडक, तोषखाम/धिउलु, चारी, दुवाडकुम पूजा, बुडछर धिरिनाम/छिरिनाम, फागु, साम्खा पूजा आदिमा सर्वसाधारण र नाकछोडहरूद्वारा (मुन्दुमी यात्रा) घरचिन्ता (सानो/ठुलो) वा उपचार पद्धतिमा समेत सिली नाचिँदै ल्याएका छन्" (चाम्लिङ, २०७८, पृ. १५-२१)। त्यसैले यो प्रदर्शनकारी कला किरात राई जातिमा निरन्तर पुस्तान्तरण हुँदै आएको पाइन्छ।

साकेला सिली: उत्पत्ति

साकेला सिलीको उत्पत्ति कहिले, कहाँ र कसरी भयो भन्ने कुराका यकीन तथ्यहरू खासै भेटिँदैन। तथापि साकेला सिलीको उत्पत्तिसम्बन्धी उपलब्ध मिथक, मुन्धुमी आख्यान तथा किंवदन्तीहरूका आधारमा पुष्टि गर्न ई.बी. टायलरको 'उद्द्विकासवादी सिद्धान्त' को सहारा लिनु उपयुक्त होला। टायलरको 'उद्द्विकासवादी सिद्धान्त' का आधारमा हेर्दा साकेला सिलीको विकास मानव सभ्यताको प्रारम्भिक काल वा सिकारी युगको उत्तरार्ध र कृषियुगमा पर्यावरणीय चेतना विकास भइसकेको देखिन्छ।

पर्यावरण भन्नाले मानवका सामाजिक तथा सांस्कृतिक व्यवस्था समायोजन हुने बाह्य वातावरण वा पारिस्थितिकीय प्रणाली जनाउँछ। 'पर्यावरण' शब्द सन् १९५० को दशकमा समाजशास्त्री तथा मानवशास्त्रीहरूले

प्रयोग गर्न थालेका हुन्। यो सिङ्को संसार पर्यावरणीय व्यवस्थाभित्र समेटिएको हुन्छ। त्यसैले मानिस पनि पर्यावरणभित्र बसेका हुन्छन्। कतै गर्मी, कतै जाडो; त्यस्तै कतै धेरै वर्षा, कतै पानी नपर्ने; कतै सिमसार, कतै मरुभूमि र कतै पहाड, कतै समथर मैदान। यी यावत पर्यावरणीय सन्तुलनबीच मानवले आफूलाई अनुकूलन गर्दै अगाडि बढ्ने क्रममा संस्कृति विकास हुने गर्छ। यसै क्रममा किरात जातिले सामाजिक तथा प्राकृतिक वातावरणसँग बाँच्ने क्रममा गरेको अन्तरक्रियाबाट साकेला सिली संस्कृति उत्पत्ति र विकास भएको देखिन्छ। चतुरभक्त राईका अनुसार किरातहरू प्रारम्भमा काठमाडौँदेखि पूर्व पल्लो किरात क्षेत्रमा छरिएर बसेका हुनाले प्रायः गाउँ नै पिच्छे आआफ्नो वंश, परम्परा, स्थानसँग जोडेर भूमेदेव वा साकेलाको उत्पत्ति भएको हो (राई, २०६६, पृ. ६७)। साकेला सिली उत्पत्तिसम्बन्धी केही मिथकहरू उल्लेख्य छन्।

साकेला सिलीको विकास

लेस्ली ह्वाइटका अनुसार संस्कृति मानव जीवनको जिउने प्रक्रिया हो। यही क्रममा मानिसले संस्कृति विकास गरी निरन्तरता दिँदै आएको पाइन्छ। किरात राई जातिले पनि जीवन जिउने क्रममा पितृ र प्रकृतिको महत्त्व बुझे प्रकृति र पितृको पूजा गर्ने क्रममा साकेला सिलीको उत्पत्ति भयो। यसले जीवन यापनका वस्तुहरूप्रतिको आस्था प्रकट गर्ने क्रममा सामूहिक भेला, खानपान र मनोरञ्जनको नयाँ आयाम सिर्जना हुन पुग्यो। यसरी किरात जातिको जीवनमा साकेला एक महत्त्वपूर्ण संस्कृतिको रूपमा विकसित भयो। साकेला चाडमा प्रकृति र पितृदेवलाई खुसी पार्न हर्षोउल्लासका साथ साकेला सिली नाचिन्छ। यसरी साकेलासँगै सिलीको पनि विकास भएको देखिन्छ। त्यसैले सिली साकेलाको अभिन्न अङ्ग हो। साकेला सिलीको उत्पत्ति मानव जातिको उदगम, कृषि क्रान्ति र किरात मुन्दुमका पात्रहरूसँग जोडिएको छ।

क. सुम्निमा-पारुहाडको पौराणिक कथा

किरात मुन्दुममा सुम्निमा (आदिम आमा/धरती) र पारुहाड (आदिम पिता/आकाश) लाई सृष्टिकर्ता मानिएको छ। मुन्दुममा वर्णित सृष्टि र प्रकृतिका आदिम पात्रहरू पारुहाड (आकाश वा ब्रह्माण्डका प्रतीक) र सुम्निमा (धरती माता वा प्रकृति) को दर्शन यसको मूल आधार हो। किंवदन्तीअनुसार एक पटक पारुहाड धरतीको मोहमा फसेर अन्तर्धान हुँदा सुम्निमा वियोगमा परिन्। पछि पारुहाड फर्किएर आएपछि सुम्निमा अत्यन्तै हर्षित भइन् र खुसीले नाच्न थालिन्। सुम्निमाको त्यही हर्षोउल्लासपूर्ण नृत्य नै आदिम साकेला सिली हो भन्ने जनविश्वास छ।

ख. तयामा र खियामाको लोककथा

किराती राई पुर्खा हेत्छाकुप्पाको विवाहअगि नै छुट्टिएका दिदीहरू अचानक विवाहमा आइपुगेको खुसीयालीमा दिदीहरू (तयामा र खियामा) को नेतृत्वमा उपस्थित निम्तालुहरू विभिन्न ताल वा शैलीमा नाचेका थिए। त्यसपछि यो नाचलाई सिली नाच भनियो र निरन्तर नाचदै आएको पाइन्छ (हतुवाली, २०६४, पृ. १३-१५)। यिनै हेत्छाकुप्पाको अर्को नाम खोक्चिलपा पनि हो। खोक्चिलपाको विवाहमा वर्षौँअगि हराएकी दिदी (तयामा) आइपुगिन्। दिदीभाइको सो भेटले सबैमा खुसी छायो। यही खुसियालीमा दिदीले भाइको विवाहमा मानव जीवनका विभिन्न पक्ष र पशुपक्षीको अभिनय गरिन्। त्यो अभिनय नै बास्तवमा साकेला सिली थियो (किराती, २०७३, पृ. १४)।

ग. खुवालुड र बसाईसराइ

मुन्दुममा किरातीहरू 'खुवालुड' अर्थात् अरुण, तमोर र सुनकोसी सङ्गम (सप्तकोसी) मा रहेको रक्षाको देवता मानिने ठूलो ढुङ्गो वा जलमार्ग) हुँदै नेपालका विभिन्न उपत्यका र पहाडतिर फैलिएको कथा छ। खुवालुडबाट उँभो लाग्दा (उँभौली) र उँधो भर्दा (उँधौली) बाटोमा भेटिएका पशुपक्षी (ढुकुर, धोबी चरो, मृग आदि) को गति र व्यवहार पछ्याउँदै सिलीको उत्पत्ति भएको मानिन्छ।

घ. हेत्छाकुप्पा / रैक्षाकुले

साकेला संस्कृतिमा प्रचलित चासुम/चारी सिलीले मानव सभ्यताको विकासक्रममा कृषियुगको सङ्केत गर्छ। यस समुदायमा प्रचलित मुन्दुम दर्शनले व्याख्या गरेअनुसार हेत्छाकुप्पा/रैक्षाकुलेलाई कृषियुगका आरम्भकर्ताको रूपमा मानिन्छ। उनले सिकार खेलेर ल्याएको ढुकुरको गाँड घुन्यान वा करेसातिर फ्याँकिदिए। ढुकुरको गाँडमा उसले खाएको अन्नबालीका दाना भएकाले घुन्यानमा बिरुवा उम्रियो र फल्यो। मानिसहरूले त्यो अन्न खाए तर बिरामी भए। उपचारको क्रममा मुन्दुमी रिसिया गाउँदै साकेला सिली नाचेर प्रकृति र पितृलाई त्यही नयाँ बाली चढाए। बिराम निको भयो। त्यसपछि हरेक वर्ष नयाँ बाली पहिला प्रकृति र पितृलाई चढाएर खाने संस्कृतिको विकास भयो। यसरी साकेला सिलीको सुरुआत भयो।

उद्दिकासवादी मानवशास्त्री ई.बी. टेलरका अनुसार मानव समाज र संस्कृति विकासको अर्को चरण 'बर्बर स्तर' हो। त्यस बेला माटोका भाँडाकुँडा बनाउने, पशुपालन, कृषि र फलामका औजार प्रयोग गर्ने गरिन्थ्यो। यस सिलीमा चासुम/चारी (खारु) सिली अभिनयात्मक कलाले कृषियुगको प्रतिनिधित्व गर्छ।

उल्लिखित मिथकहरूको अध्ययन गर्दा साकेला सिलीको उत्पत्ति र विकास कहिले, कहाँ र कसरी भयो ? भन्ने कुरा अध्ययनको गहन विषय हो। सुम्निमा-पारुहाडको मिथक लिने हो भने साकेला सिली मानवको सृष्टिकालदेखि भएको देखिन्छ तर हेत्छाकुप्पालाई आधार मान्ने हो भने विश्वमा कृषियुगको सुरुआत देखिन्छ। यसरी हेर्दा साकेला सिलीको प्रारम्भ १० हजार वर्षअघि भएको मान्नुपर्छ र त्यही समयबाट साकेला सिली किरात राई जातिले नाच्दै आएको मान्न सकिन्छ। तिनै ऐतिहासिक अभ्यासहरूको पुस्तान्तरण क्रममा साकेला सिलीले निरन्तरता पाउँदै आएको छ। साकेला सिलीको माध्यमबाट किरातहरूले आफ्ना पौराणिक इतिहास, सभ्यता, मानव जातिको विकासक्रम जीवन्त राखेका छन्।

उँभौली र उँधौली: ऋतु चक्रको उत्सव

साकेला सिलीले प्रकृतिको नियम (ऋतु परिवर्तन) र किरातहरूको कृषिचक्रसँग प्रत्यक्ष सम्बन्ध राख्छ। त्यसैले ऋतुचक्रअनुसार साकेला सिली संस्कृतिलाई दुई भागमा विभाजन गरी हेर्नुपर्छ- उँभौली र उँधौली।

किरात राई पुर्खाहरूले एक वर्षको सिङ्गो समयलाई उँधौली र उँभौलीमा विभाजन गरे। प्रकृतिमा पर्यावरणीय अनुकूलता सिर्जना भए मात्र मानव तथा अन्य प्राणीहरू बाँच्न सक्छन्। प्रकृतिको नियम विपरीत कुनै पनि मानव, प्राणी र वनस्पतिको अस्तित्व सम्भव छैन। यसर्थ मानव सभ्यताको विकास क्रममा वातावरण वा पर्यावरणीय परिस्थितिको ठूलो भूमिका रहन्छ। साकेला सिलीको विकासमा पनि पर्यावरणीय भूमिका गहन छ। अतः सिली

पर्यावरणीयबाटै सिर्जित किरात सभ्यताको उपज हो । उँधौली र उँभौली चाड पनि किरात राई जातिमा ऋतु परिवर्तनको सूचक रूपमा मनाइन्छ ।

मुख्य गरी यो पृथ्वीको दैनिक, वार्षिक गतिबाट सिर्जित पर्यावरणीय वातावरण हो । किरात राई संस्कृतिमा दुई ऋतुहरू छन्, जसलाई उँधौली र उँभौली ६/६ महिनामा विभाजन गरिएको पाइन्छ ।

क) उँभौली (वैशाखे पूर्णिमा वा धिरिनाम)

वैशाखे पूर्णिमा (धिरिनाम/उँभौली) बर्खा लाग्यो भन्ने जनाउ दिने कार्य हो । यो अवधि वैशाखदेखि मंसिरसम्मको समयलाई मानिन्छ । सो समयमा साकेला, हुइलुङ पूजा गर्ने गरिन्छ । यस बेलासम्म धरतीमाता सुतेकी हुन्छिन्, ऋतुपरिवर्तनअनुसार अब ब्युँभाउनुपर्छ भनी विधिपूर्वक नाइछोडले मुन्दुम रिसिया गाउँदै ढोल, झ्याम्टा बजाई साकेला सिली नाचदै विधिपूर्वक मुन्दुम रिसिया गाउँदै नाइछोडले धरतीलाई ब्युँभाउने कार्यको चलन रहेको छ । प्राणी जगत्को बाँच्ने आधार बनेको अन्नबाली, पानी प्रधान भएकाले यही समयदेखि अन्नबाली लगाउने कार्य सुरुआत हुन्छ । प्रकृतिमा भएको धारा, कुवा, खोला, खोल्सी, सिकारीथानको सरसफाई र पूजा गर्ने प्रचलन हुन्छ । यस जातिमा कुल-पितृहरू खुसी पार्न पितृपूजा, हुइलुङ, चुलापूजा, माछाकुवा, माछाकोमा, छुइ, तोरिम्पा, मंसिरे, पूर्वे, सिकारी, बोपाछुइ, वाइको आदि कुलदेवता पुज्ने कार्य आरम्भ हुने गर्छ । पर्यावरणीय दृष्टिले हेर्दा वसन्त ऋतुको आगमनसँगै धरतीमा बोटबिरुवाहरूले नयाँ पालुवा फेर्दछन् । वनजङ्गलमा चराचुरुङ्गीहरूले भाका फेर्छन्। वैशाखे पूर्णिमादेखि औँसी (एक पक्ष वा १५ दिन) सम्म साकेला नाच हुन्छ । गाउँका बुढापाकाहरू ढोल, झ्याम्टा निकालेर भेला हुने गर्छन्। यो चाडमा खेतीपाती लगाउने समय भएकाले 'अन्नबाली वा उब्जनी बढोस्, प्राकृतिक प्रकोप नहोस् अर्थात् आँधीवेहेरी असीना, अतिवृष्टि, अनावृष्टि, रोगव्याधी नलागोस्' भनी आराध्यदेव सुम्निमा-पारुहाडसँग शक्ति, सामर्थ्य, बल आशीर्वाद मागिन्छ । यसै अवसरमा जाडो छल्न मधेस भरेका कन्याडकुरुड (एक जातका चरा) सिद्धितर फर्कने, माछाको हुल पनि खोलाको शिरतिर फर्कने, गुरुड, शोर्पाहरूले भेडीगोठ बैँसीबाट सिद्धितर लैजाने गर्छन्। यसैलाई उँभौली भनिएको हो" (राई, २०८०, पृ. ४४-४५) ।

वैशाख पूर्णिमामा सुरु भएको चाड उँभौलीको रूपमा धुमधाम मनाइन्छ । यो परिवेश चराचुरुङ्गी र जीवजन्तुहरू जाडो छल्न तलबाट गर्मीतिर (उँभो/पहाडतिर) लाग्ने समयसँग यो मेल खान्छ । यसलाई नयाँ खेतीपातीको सुरुआत गर्ने समयको सूचक मानिन्छ । यस बेला धरतीमाता र प्रकृति भूमिदेवको पूजा गरी 'बालीनाली सप्रियोस्, प्राकृतिक प्रकोपबाट रक्षा होस्, सम्पूर्ण जीवजन्तुको कल्याण होस्' भनी प्रकृतिसँग प्रार्थना गरी साकेला सिली नाचिन्छ ।

ख) उँधौली (मंसिरे पूर्णिमा वा छिरिनाम)

उँधौली ऋतु मंसिर महिनादेखि सुरु भई वैशाखसम्मको समयलाई मानिन्छ । अन्नबाली पाक्ने समय भएकाले अब अन्नबाली खाएर वर्षादिन बाँच्ने भयो' भनी हर्षोल्लासका साथ यो मनाउने चलन छ । प्रकृति, वातावरण वा पृथ्वीको गतिसँगै मंसिर महिनादेखि हिमालमा हिउँ भर्न थालेपछि जाडो सुरु हुन्छ । यस्तो वातावरणीय परिवर्तनलाई पर्यावरणीय सन्तुलन पनि मानिन्छ । यो ऋतु वा समय (मंसिरदेखि चैत्रसम्म) लाई उँधौली भनिन्छ । उँभौलीमा लगाएको अन्नबाली खेतका फाँटहरूमा पहेलपुर भएर पाक्छन् । मंसिर महिनामा नाकछोडहरूले भेला

गरेको वा थन्क्याएको धान, कोदो, मकै, आलुलगायत सबै बालीले वर्षादिन बाँचिने भइयो भन्ने हर्षोउल्लासका साथ पाकेको बाली सर्वप्रथम चुलोमा कुलपितृलाई चढाएपश्चात् खाने परम्परा छ ।

उँधौली पर्व मंसिर पूर्णिमा (धान्य पूर्णिमा) देखि पञ्चमीसम्म पाँच दिन मनाइन्छ । “मौसम वा हावापानी चिसिँदै जाने भएकाले धान्य पूर्णिमादेखि कन्याडकुरुड चराहरू पुनः जाडो छल्न सिद्धितिरबाट मधेस भर्ने, गुरुड शेरपाहरूले भेडीगोठ बैसीतिर भार्ने, खोलाका माछाहरू पुनः समुद्रतिर लाग्ने भएकाले उँधौली भनिएको यस चाडको अवसरमा आराध्यदेव सुम्निमा-पारुहाडलाई धन्यवाद वा कृतज्ञता जाहेर गर्ने परम्परा नै साकेला उँधौली हो । “(राई, २०६८) । ऋतु परिवर्तनसँगै हिउँद लागेको जनाउ दिने यो चाडमा छौवा (पितृपूजा), चुला पूजा, हुइको पूजा (तोरिम्पा, मंसिरे, पूर्वे, सिकारी, बोपाछुई, वाइको) कुलको पूजा गर्ने कार्य हुन्छ भने पाकेका अन्नबालीहरू पितृलाई चढाउने, माछाकोम्माको गर्ने विधि, अन्नबाली भित्त्याउने विधि, ‘हिउँद लाग्यो, अब धरती निदाउँछन्, खनजोत गर्नु हुँदैन’ भनी बन्देज लगाउने गरिन्छ । स्मरणीय रहोस्, यस्तै संस्कृति धनकुटाको खाल्सा क्षेत्रमा वाढाडमी सेवा चाड गर्दा कार्तिक पूर्णिमाको मङ्गलवारदेखि आइतबारसम्म खनजोत गरेमा अनिष्ट हुने जनविश्वास छ” (राई, २०८०, पृ. ४४-४५)।

मंसिर पूर्णिमाको दिनबाट सुरु भई पाँच दिन धुमधाम मनाइने उँधौली पर्व बालीनाली भित्त्याउने समय हो । किरात राईहरू अन्नबाली सप्रिएको र खान योग्य भएको खुसीयालीमा प्रकृति र पितृपुर्खालाई नयाँ अन्न चढाउँदै धन्यवादस्वरूप साकेला सिली नाच्ने गर्छन्। यस समयमा चराहरू जाडो छल्न हिमालबाट तराईतिर (उँधो) लाग्छन् । यसले ऋतु परिवर्तनसँगै चिसो ठाउँबाट न्यानो ठाउँमा गरिने मौसमी बसाइँसराइको सङ्केत गर्छ ।

साकेला सिलीका प्रकार

साकेलामा अनेक प्रकारका सिली हुन्छन्, जुन स्थान र भाषाअनुसार फरक देखिन्छन् । साकेला सिलीका प्रकार यति नै छन् भनेर किटान गर्न सक्ने अवस्था छैन। यो छुट्टै अध्ययनको विषय हो । साकेला सिली किरात राई जातिका विभिन्न थर, भाषा र क्षेत्रअनुसार फरक फरक रूपमा अभ्यास गरेको पाइन्छ । तर, यी सबैमा मानव सभ्यता विकासका चरण र प्रकृतिसँगको अन्तरसम्बन्ध देखाइन्छ । साकेला सिलीहरूले किरात राई जातिको जीवनचक्र र प्रकृतिको लय सङ्केत गर्छन्। केही प्रमुख पर्यावरणीय महत्वका सिलीहरू र तिनको अर्थ यस प्रकार छ-
उँधौली/उँधौलीमा नाचिने सिलीहरू : १. मोछामा, २. दाया कसुङ् मपमा (आगो बालेको), ३. रोभोलोमा फोलोमा लाम होर्खा (दैलो खोल्ने), ४. सोरोवा लुम्दुवा (भाले बास्यो), ५. खारुतेम्बू यालोमा (आँगन वढार्ने), ६. थिबुमा पोयूमा (पोथीले जमिन खोप्पिने), ७. मामारेतु धिरुवा (असार महिनामा कराउने धिरुवा किरा), ८. खारुखारु तुखा (वस्तुभाउलाई घाँस दिने), ९. वालुखा बेटुखा (पानी भर्ने गाग्रीमा), १०. कावा सिली (धारा/पँधेरामा पुगेपछि), ११. सिकिया रोलोमोनिया (धोबी चरा), १२. तारेवासा तोतिमी (तारे चरा कता जाने निधो) आदि।

उँधौली जाँदा नाचिने सिलीहरू: १. लाभे (जुका), २. मौवातु (मूलडाँडा), ३. बेर्पा (भालु), ४. चाप्चा (बाघ) र सिनिया सामुवा (बाघले खाने), ५. साल्पा रिगुमा (ठाउँ), ६. छाम्पा तिप्खा छाम्पेला/रोपा तिप्खा रोपेला, (भोटे मुकुबुडलाई भेट्ने सिली), ८. पिरा सोय सिली (मृग), ९. हिकुवा तमुवा (हिमालको खोला), १०. यारुलुड

(हिमालतिर जाने), ११. नाहुमा पातुना (हिमाल पुग्ने बेला), १२. छेप्छोलोमा मारुना (पारुहाड बस्ने ठाउँ वा अन्तिम गन्तव्य) आदि ।

उँधौलीमा नाचिने सिलीहरू: १. नाइमा, २. लोतोहोर्मा (कोशीमा ढुङ्गा फाल्ने), ३. रेखाहोर्सा (कोशी तर्ने), ४. लाम होर्सा, ५. थारु सिली, ६. नाकीह सिली, ७. नियामा सिली आदि ।

मुन्दुमी सिलीहरू (प्रकृति र पितृदेवको आराधान गर्ने सिलीहरू) १. पारु सिली, २. नाइमा सिली, ३. मोछामा सिली, ४. हंछा सिली, ५. खोचेलिपा सिली, ६. चारी सिली, ७. तुवा सिली, ८. सनारी तनारी सिली, ९. मोधिमा सिली, १०. थुडमा सिली, ११. खुउलमा सिली, १२. लाप्तिखा सिली, १३. चासिमी सिली, १४. ताका फेला सिली, १५. चाप्चा सिली, १६. व्यार्पा सिली, १७. दमा सिली, १८. पिरा सिली, १९. ततिमी सिली, २०. तावा सिली, २१. वेरुपा सिली, २२. लभेजुका सिली, २३. कावा सिली, २४. कुंकेरा सिली, २५. उमलमा सिली, २६. लामफमा सिली, २७. एमा सिली, २८. वुइमा सिली, २९. कुपामा सिली, ३०. खासिमा सिली, ३१. तयामाखियामा सिली, ३२. वम्लती सिली, ३३. सिकारी सिली, ३४. स्यामुना सिली, ३५. वापा सिली, ३६. परेवा सिली, ३७. सिंगार सिली, ३८. बेसारो सिली, ३९. ताली सिली, ४०. साकेला सिली, ४१. खमा सिली आदि ।

साकेला सिलीको पर्यावरणीय महत्व

किरात राई जातिको महान् चाड साकेला (उँभौली र उँधौली) मा प्रदर्शन गरिने साकेला सिली केवल मनोरञ्जनात्मक नृत्य मात्र नभएर प्रकृति संरक्षण, कृषिचक्र र पर्यावरणीय सचेतनाको जीवन्त सांस्कृतिक सम्पदा हो। राई जातिको प्रकृति पूजा हो साकेला । यो चाडले पर्यावरणीय सन्तुलन बनाई राख्नु आवश्यक छ भन्ने सन्देश दिन्छ । यस अवसरमा ढोल र झ्याम्टाको तालमा गोलाकार भई नाचिने यो नृत्यमा प्रकृति, जीवजन्तु र मानवीय कृषिकर्मका चालहरूको अभिनय सिली नाचिन्छ ।

पर्यावरणीय चेतना र प्रकृतिको सम्मान: साकेला सिलीमा देखाइने प्रत्येक सिलीले पर्यावरण, प्रकृति र मानवबीचको गहिरो सम्बन्ध उजागर गर्छ । किरातहरू प्रकृतिपूजक, पितृपूजक हुन्। साकेलाको समयमा रूखको फेदमा भूमेस्थान (थान) पूजा गर्नु र प्रकृतिको काखमा नाच्नुले घाम, पानी, माटो, वनजङ्गल र पशुपक्षीको पूजा गर्नु/सम्मान गर्नु भनेको मानव अस्तित्वको आधार मान्नु हो, जसले साकेला सिलीमार्फत पर्यावरणीय चेतना भल्काउँछ । यसले मौसम र वातावरणीय सन्तुलनको महत्वसमेत उजागर गर्छ ।

प्रकृतिको पूजा (भूमि पूजा): साकेलाको मुख्य केन्द्रभूमि अर्थात् 'साकेला थान' मा ढुङ्गालाई प्रकृतिको प्रतीक खडा गरी पूजा गरिन्छ । यसरी प्रकृति (आकाश, धरती, जल, वनस्पति) लाई जीवनको स्रोत मानेर पूजा गरिनुले वातावरणीय सन्तुलनप्रतिको गहिरो आस्था दर्साउँछ ।

मौसम र ऋतु चक्रको सम्मान: वैशाख पूर्णिमामा मनाइने उँभौली (अन्नबाली छर्ने र प्रकृति जाने बेला) र मंसिर पूर्णिमामा मनाइने उँधौली (बाली भित्त्याउने र चराचुरुङ्गी लेकबाट बैँसी भर्ने बेला) ले पूर्ण रूपमा प्राकृतिक नियम र ऋतुचक्र पछ्याउँछन् ।

जैविक विविधताको सम्मान: सिलीमा चराचुरुङ्गी, मृग, भालुजस्ता जङ्गली जनावर र गँगटा (किरा, फट्याङ्गा आदिको चालको नक्कल गरिन्छ। यसले पर्यावरणमा रहेका हरेक जीवको अस्तित्वको सम्मान गर्न सिकाउँछ।

कृषिचक्र प्रणालीको ज्ञान

सिलीहरू किरात राई जातिको आदिम कृषि संस्कृति र सीपसँग जोडिएका छन्। धानको बीउ राख्ने, रोप्ने, गोड्ने, काट्ने र भण्डारण गर्ने प्रक्रिया सिलीमा देखाइन्छ। माटोको संरक्षण, सिँचाइको व्यवस्था र खाद्य उत्पादनको दिगो चक्रलाई पुस्तान्तरण गर्न साकेला सिलीले महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेको छ।

वन र जल संरक्षणको सन्देश

साकेला सिलीका माध्यमबाट वनस्पति र पानीको मुहानको रक्षा गर्ने परम्परागत ज्ञान प्रवाह हुन्छ। साकेला थानवरपरका रूखबिरुवा काट्न नपाइने र प्रकृतिको दोहन गर्न नहुने मान्यताले वनजङ्गल र जलाधार क्षेत्रको प्राकृतिक संरक्षणमा मद्दत पुऱ्याउँछ।

उपसंहार

किरात राई जातिको साकेला सिली मनोरञ्जनात्मक नाच मात्र नभई जातीय पहिचान, इतिहास, सभ्यता, संस्कृति र जीवनदर्शनको गतिशील दर्पण हो। सिकारी युगदेखि कृषि युग हुँदै मानव विकासका विभिन्न चरणहरू सिलीमा अभिनयात्मक रूपमा सुरक्षित छन्। यसले प्रकृतिको पूजा, श्रमको सम्मान र पितृको स्मरण गर्ने दार्शनिक पक्ष समेटेको छ।

साकेलाको शाब्दिक अर्थ नै प्रकृतिको रक्षा गर्ने शक्ति आर्जन र जीवनका हरेक पक्षको अभिनयात्मक प्रस्तुति हो। मानव जातिको उत्पत्ति, विकासक्रम, प्रकृतिसँगको सङ्घर्ष र सहकार्य एवं कृषि युगको प्रवेशलाई सिलीका माध्यमबाट कलात्मक रूपमा प्रदर्शन गरिन्छ। यो चाडले कृषि क्रमिकताको इतिहास, पर्यावरण संरक्षण, मानिस र प्रकृतिको सहअस्तित्व उजागर गर्छ।

साकेला सिलीका माध्यमबाट किरात राईका पुर्खाहरूको श्रम, उनीहरूको पर्यावरणीय ज्ञान र जीवन पद्धति नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण गर्न आवश्यक देखिन्छ। समयसूचक ऋतुचक्र, बढ्दो गर्मी छल्न जीवजन्तु लेक चढ्ने, वातावरणीय परिवेशअनुसार खेतीपाती लगाउने समयको सङ्केतस्वरूप उँभौली र जाडो सुरु भएपछि यसबाट बँच्च जीवजन्तु बैसी भर्ने, अन्नबाली उठाउने बेलामा सङ्केत उँधौलीको समयमा प्रकृतिको पूजा गर्दै ढोल र झ्याम्टाको तालमा नाचिने साकेला सिलीले किराती राई जातिको सामूहिक पहिचान र पर्यावरणीय चेत उजागर गर्छ। आधुनिक युगको व्यस्त समयमा पनि साकेला सिलीले मानिसलाई आफ्नो माटो, प्रकृति, पितृ र संस्कृतिसँग जोड्ने काम गरिरहेको छ। तसर्थ, साकेला र साकेला सिली केवल किरात राई सांस्कृतिक चाड मात्र नभई किरात सभ्यताको स्पन्दन हो, जसको संरक्षण र संवर्धन गरी यसको मौलिकता जोगाउँदै यसभित्र घुसेको गहिरो अर्थ र दर्शन नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण गर्नु आजको प्रमुख आवश्यकता हो।

सन्दर्भ सामग्री

चाम्लिङ, भोगीराज (सम्पा. २०७८), मुन्दुम : रिलुङ, किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिम ।

राई, कमलजंग (वि.सं. २०७३), साक्खेवा सिली : एक अध्ययन, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

राई, चतुरभक्त (वि.सं. २०६५), निप्सुङ, किरात राई यायोक्खाको मुखपत्र, पृष्ठ ६७ ।

राई, विष्णु (वि.सं. २०७१), किरात सभ्यता: उँभौली/उँधौली पर्वको मानवशास्त्रीय अध्ययन, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

राई, शालिकराम (वि.सं. २०८०), वान्तावा राई संस्कृतिमा साकेला सिली (अप्रकाशित एम.फिल. शोधपत्र), मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्घाय, नेपाली इतिहास, संस्कृति तथा पुरातत्त्व केन्द्रीय विभाग, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।

राष्ट्रिय जनगणना २०७८, केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग (वि.सं. २०७८) ।

वालाखाम्छा, निर्दोष (वि.सं. २०४९), खाक्खेवा एक परिचय, प्रतिबोध प्रन्टिङ प्रेस ।

साकेला सिली, किरात राईहरूको अभिनयात्मक नृत्यकलाको अध्ययन (वि.सं. २०८०), किरात राई यायोक्खा, ललितपुर ।

हतुवाली, चन्द्रकुमार (वि.सं. २०६४), साकेन्वा, बान्तवा अनुसन्धान प्रतिष्ठान ।

Rai, Dadhi (2021). Sakewa Dance as a performance of Kirat Rai Identity. Tribhuvan University, Central Library.

Rai, Vijaya (2022). Socio-Cultural Values and Ecological Awareness in Sakela Sili in Kirant Rai Community. NepJOL.

Wikipedia, Sakela - Culture and Significance of the Kirat People.

सामा चकेवा : सांस्कृतिक, सामाजिक र पर्यावरणीय महत्व बोकेको पर्व

✍ राज पाण्डेय
अध्येता



लेखसार:

सामा चकेवा पर्व नेपालको मिथिला, भोजपुरी तथा थारू समुदायमा मनाइने एक महत्वपूर्ण सांस्कृतिक उत्सव हो, जसले पारिवारिक सम्बन्ध, सामाजिक मूल्य, नारी सशक्तीकरण र पर्यावरणीय चेतनालाई एकैसाथ समेटेको छ। दिदी भाइ तथा दाजु बहिनीबीचको माया, स्नेह र समर्पणलाई केन्द्रमा राख्दै यो पर्वले पारिवारिक एकता र भावनात्मक सम्बन्धको गहिराइलाई उजागर गर्छ। यसको पौराणिक आधार स्कन्द पुराण तथा पद्म पुराणमा वर्णित कथासँग सम्बन्धित छ, जसमा सत्य, प्रेम र त्यागको विजयको सन्देश पाइन्छ। यस पर्वमा महिला र बालिकाहरूको सक्रिय सहभागिता रहन्छ, जसले उनीहरूको सृजनशीलता, नेतृत्व क्षमता र सामूहिक एकतालाई अभिव्यक्त गर्दछ। यसले नारी सशक्तीकरण, सामाजिक चेतना र समानताको भावनालाई प्रवर्द्धन गर्छ। साथै, “चुगला” जस्ता नकारात्मक पात्रको प्रतीकात्मक दण्डमार्फत समाजमा अन्याय, चुगलखोरी र विभेदविरुद्धको सन्देश प्रवाह गरिन्छ।

पर्यावरणीय दृष्टिले पनि सामा चकेवा अत्यन्त महत्वपूर्ण छ। यो पर्व चराहरूको बसाइँसराइ हुने समयमा मनाइन्छ र माटोका चराका मूर्तिहरू निर्माण गर्ने परम्पराले जैविक विविधता र प्रकृतिप्रतिको सम्मान जनाउँछ। यसले मानव, प्रकृति र प्राणीबीचको सह अस्तित्व र सन्तुलनको अवधारणालाई बलियो बनाउँछ।

यद्यपि आधुनिकता, सहरीकरण र बदलिँदो जीवनशैलीका कारण यस पर्वका परम्परागत अभ्यासहरू चुनौतीमा परेका छन्, तथापि सामूहिक प्रयास, सांस्कृतिक संस्थाहरूको सक्रियता र डिजिटल माध्यमहरूको प्रयोगमार्फत यसको संरक्षण र प्रवर्द्धन भइरहेको छ। यसरी, सामा चकेवा पर्व सांस्कृतिक पहिचान, सामाजिक न्याय, नारी सशक्तीकरण र पर्यावरणीय चेतनाको एक जीवन्त प्रतीकका रूपमा स्थापित भएको छ।

सामा चकेवाको परिचय

सामा-चकेवा एक महत्वपूर्ण हिन्दु पर्व हो, जुन मुख्यतः नेपालको मैथिला, भोजपुरी तथा थारू समुदायहरूले मनाउने गर्छन्। भारतको मिथिला क्षेत्रमा समेत यस पर्वलाई विशेष महत्वका साथ मनाइन्छ। राखी र भाइटीका (भाइ दुज) जस्तै, यो पर्व पनि दिदी भाइ तथा दाजु बहिनीबीचको पवित्र सम्बन्धलाई समर्पित उत्सवका रूपमा

लिइन्छ। यस पर्वले परिवारभित्र भाइ बहिनीबीचको माया, स्नेह र एकताको महत्वलाई उजागर गर्दछ। सामा चकेवा पर्व महिलाहरूको सामूहिक एकता र संगठित प्रतिरोधको प्रतीकको रूपमा पनि स्थापित छ। सामा चकेवा नृत्य केवल शारीरिक चालचलन र तालमेलमा मात्र सीमित हुँदैन, यसले भाव अभिव्यक्ति र कथावाचनलाई पनि समेट्छ। “यस नृत्यमा कलाकारहरूले केवल नाच्दैनन्, बरु सम्पूर्ण अभिनय प्रस्तुत गर्छन्। उनीहरूले आफ्नो अनुहारको भावभङ्गिमा र हाउभाउमार्फत अभिव्यक्तिशील हुनुपर्छ।”

यस पर्वले समाजमा नारीहरूको साहस, आत्मसम्मान र एकताको सन्देश प्रवाह गर्दछ। यसले चेलीबेटी र माइतीबीचको अटुट माया, स्नेह र पारिवारिक सम्बन्धलाई पुनः स्मरण गराउँछ। साथै, यस पर्वमार्फत समाजमा चुगलखोरी गर्ने, विभेद फैलाउने र नकारात्मक सोच राख्ने व्यक्तिहरू (जसलाई घुसघुसे वा पोल्याहा अर्थात् चुगला भनिन्छ) लाई सामाजिक रूपमा दण्डित गरिनुपर्छ भन्ने सन्देश पनि अभिव्यक्त हुन्छ। यही कारणले सामा चकेवा केवल धार्मिक वा सांस्कृतिक पर्व मात्र नभई नारी चेतना, सामाजिक न्याय र पारिवारिक सद्भावको जीवन्त प्रतीकका रूप लिइन्छ। यो पर्व विशेषगरी पर्सा, बारा, महोतरी, सर्लाही, सिराहा, धनुषा, सप्तरी, लगायतका तराईका जिल्लाहरूमा भव्य रूपमा मनाइन्छ।

सामा चकेवा पर्व आफ्नो प्रकृतिसँगको गहिरो र अनौठो सम्बन्धका कारण अत्यन्त विशिष्ट मानिन्छ। यो पर्व शीतकालमा मनाइन्छ, जब हिमालबाट विभिन्न चराहरू तराईतर्फ बसाइँसराइ गर्छन्। यस प्राकृतिक प्रक्रियासँग पर्वलाई जोडेर मनाउनु आफैँमा मानव र प्रकृतिबीचको घनिष्ठ सम्बन्धको प्रतीक हो। पर्वलाई यी आप्रवासी चराहरूको स्वागत समारोहको रूपमा पनि लिइन्छ, जसले मानव समाजले प्रकृतिका अन्य जीवप्रति देखाउने सम्मान र आत्मीयतालाई प्रतिबिम्बित गर्छ।

यस पर्वमा माटोका रंगिन चराका मूर्तिहरू बनाउने परम्परा छ, जसले जैविक विविधता, वातावरण संरक्षण र प्राकृतिक स्रोतप्रति आदर जनाउँछ। माटो र प्राकृतिक रंगहरूको प्रयोगले वातावरणमैत्री अभ्यासलाई पनि प्रवर्द्धन गर्छ। सामाको कथामा मानवबाट चरामा रूपान्तरण हुने प्रसङ्गले प्राणीहरूमा पनि भावना, पीडा र अस्तित्वको महत्व रहेको सन्देश दिन्छ, जसले मानव केन्द्रित सोचभन्दा बाहिर गएर सम्पूर्ण जीवजगतलाई समान रूपमा हेर्न प्रेरित गर्छ।

पर्वको अन्त्यमा मूर्तिहरूलाई पानीमा विसर्जन गर्दै गीत गाइन्छ र चराहरूलाई अर्को वर्ष पुनः आउन आग्रह गरिन्छ। यस अभ्यासले मानव र प्रकृतिबीचको सह अस्तित्व, पारस्परिक निर्भरता र सन्तुलनको गहिरो सन्देश

1. News of Nepal. (2025, October 30). *Sama chakewa: Sanskritik, samajik ra paryawaranik mahatwa bokeko parva*, retrieved from https://newsfnepal.com/2025/10/30/737004/?fbclid=IwVERDUAQ03y5leHRuA2FlbQIxMABzcnRjBmFwcF9pZAwzNTA2ODU1MzE3MjgAAR6Scsmt7t_YXW2754dTGMzhGavYJfMfHi79eakbF8BwG2xyLu19VKe6p3TpaQ_aem_6qYRZBwwdFKNe-tzQW8QWw.
2. Rasās. (2025, November 10). सामा-चकेवा: दाजुभाइ र दिदीबहिनीबीचको प्रेम र भ्रातृत्वको उत्सव. Shilapatra. <https://shilapatra.com/detail/148057>.
3. Yadav, M. (2025, Kartik 15). Sama-chakewama mugdha madhesh. Nagarik News. <https://nagariknews.nagariknetwork.com/Dharma-Saskriti/madhesh-enchanted-by-sama-chakewa-br-92-49.html>.

दिन्छ । यसरी, सामा चकेवा पर्व केवल सांस्कृतिक परम्परा मात्र नभई, प्रकृति, प्राणी र मानवबीचको सम्बन्धलाई सुदृढ बनाउने एक अद्वितीय माध्यमको रूपमा स्थापित भएको छ ।

उत्पत्ति र पौराणिक आधार

स्कन्द पुराणमा सामा चकेवाको कथा सम्प्रसङ्ग उल्लेख गरिएको छ । यस पर्वको उत्पत्ति हिन्दु पौराणिक परम्परासँग गहिरो रूपमा जोडिएको छ, जसको केन्द्रमा पुराणहरूमा वर्णित एक अत्यन्त मार्मिक र भावनात्मक कथा रहेको छ । कथाअनुसार, भगवान श्री कृष्णकी प्रिय छोरी सामा माथि अनुचित र भ्रुटो आरोप लगाइन्छ, जसका कारण उनलाई दण्डस्वरूप चरामा परिणत गरिन्छ । निर्दोष हुँदाहुँदै पनि यस्तो कठोर दण्ड भोग्नुपरेको घटनाले पारिवारिक सम्बन्धमा अन्याय र पीडाको गहिरो चित्र प्रस्तुत गर्छ^४ ।

यस घटनाबाट अत्यन्त व्यथित भएका उनका भाइ चकेवाले आफ्नी दिदीप्रति अपार माया, निष्ठा र कर्तव्यबोध प्रदर्शन गर्दै उनलाई पुनः मानव रूपमै फर्काउने दृढ अठोट गर्छन् । उनले कुनै पनि कठिनाइसँग नडरी कठोर तपस्या र समर्पणका साथ प्रयास जारी राख्छन् । अन्ततः उनको अटल प्रेम, श्रद्धा र त्यागको फलस्वरूप सामा श्रापबाट मुक्त भइन् र पुनः आफ्नो वास्तविक स्वरूपमा फर्किन सफल भइन् ।

अर्को पनि कथा रहेको छ, पद्म पुराणमा उल्लेख भए अनुसार सामाचकेवा पर्व मनाउनुको पछाडि एउटा छुट्टै कथा समेत रहेको छ । श्यामा र बुन्दावनका एक कुमार चारुबक्य मायाको बन्धनमा बाँधिएका हुन्छन् । राज्यका महासामन्त चूडक पनि श्यामालाई प्रेम गर्दछन् । तर श्यामाले अस्वीकार गरिदिँदा चूडकले कृष्णलाई श्यामाको सतीत्व सम्बन्धमा भ्रुटा कुराहरू सुनाइदिन्छ ।

कृष्णले आफ्नी छोरी श्यामाको सतीत्वमाथि शङ्का गरी चरी बन्ने श्राप दिन्छन् । चारुबक्य श्यामाको विरह व्यथाले महादेवको तपस्या गरेर चकेवा बन्न पुग्छ र दुवै प्रेमी चकेवा चकेवीको रूपमा वृन्दावनमा बस्न थाल्दछन् । यस घटनाको समयमा राज्य भ्रमणमा निस्केका कृष्णका छोरा साम्व फर्केर राजधानी आएपछि यी सबै कुरा सुनेर बाबुसँग क्षुब्ध भई बहिनी श्यामा र चारुबाक्यलाई पुनः मनुष्य बनाउन वृन्दावन गई तपस्या गर्न थाल्छन् ।

श्यामाले चरी बन्ने श्राप पाएपछि चूडकको नाम फेरेर चुगला राखी दिनुका साथै सबैले चुगलाको मुख भोस्ने छन् भनी दिएको श्रापबाट रिसाएर चूडकले वृन्दावन मै आगो लगाइदिन्छ । आगो लगाएकै बेला वृन्दावनमा भयानक आँधीसँगै पानी पर्न थाल्छ । आँधीका कारण एउटा रुख ढल्दा चूडक किचिएर मर्छ । त्यसपछि भगवान् विष्णु साम्वा प्रति खुसी भई श्यामा र चारुबक्यलाई पुनः मनुष्य बनाइदिन्छन् । यसरी सोही दिनदेखि सामा चकेवाको पर्व प्रचलित भएको मान्यता रहि आएको छ^५ ।

यी कथाहरू केवल एक धार्मिक आख्यान मात्र नभई, दिदी भाइबीचको गहिरो सम्बन्ध, निष्ठा, त्याग र सत्यको विजयको प्रतीकका रूपमा व्याख्या गरिन्छ । यसले अन्यायको अन्ततः पराजय हुन्छ र साँचो प्रेम तथा समर्पणले

4. Jha, A. (2024, November 10). Sama chakeva festival and its connection to Maithili identity. The Times of India. <https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/mithila-note/sama-chakeva-festival-and-its-connection-to-maithili-identity/>.

5. Ratopati. (2025). *The beauty of Sama Chakewa among the girls of Mithilanchala*. <https://www.ratopati.com/story/521266/the-beauty-of-sama-chakewa-among-the-girls-of-mithilanchala>.

विजय प्राप्त गर्छ भन्ने सन्देश दिन्छ। यही कारणले यो कथा सामा चकेवा पर्वको मूल आधार बनेको छ र पुस्तौदेखि मौखिक परम्पराद्वारा सदै आएको छ।

मिथिला/भोजपुरी क्षेत्रका सांस्कृतिक जीवनमा यस कथाले महत्वपूर्ण स्थान ओगटेको छ, किनकि यसले सामाजिक मूल्य, पारिवारिक सम्बन्ध र नैतिक शिक्षालाई एकसाथ प्रस्तुत गर्छ। यसरी सामा चकेवा पर्व केवल धार्मिक आस्थामा सीमित नभई सांस्कृतिक पहिचान, सामाजिक सन्देश र मानवीय भावनाको गहिरो अभिव्यक्ति बनेको देखिन्छ।

मनाउने समय र विधि

सामा चकेवा पर्व छठ पूजा (पर्व) पछि सुरु हुन्छ र करिब दस दिनसम्म चल्छ, जसको समापन कार्तिक पूर्णिमामा हुन्छ। यस अवधिमा, महिलाहरू विशेष गरी किशोरीहरूले सामा, चकेवा र कथाका अन्य पात्रहरूको माटोबाट मूर्तिहरू बनाउँछन्। बिहानैदेखि माटो ल्याई पात्रहरूको आकृति बनाउन सुरु गरिन्छ। चुगलाका लागि माटोको ढिस्कोसँगै आगो लगाउन सजिलो होस् भनेर सनपाटको प्रयोग गरिन्छ। त्यस्तै वृन्दावन सुकेको राडी घाँसलाई बाँधेर बनाइन्छ। यसमा पनि माथिबाट नै आगो लगाउने गरिन्छ।

यी मूर्तिहरू सुन्दर रूपमा सजाइन्छन् र बाँसको टोकरीमा राखिन्छन्। प्रत्येक साँझ, महिलाहरू भेला भएर धार्मिक क्रियाकलाप सम्पन्न गर्छन् र परम्परागत मैथिली/भोजपुरी गीतहरू गाइन्छ। सामा चकेवालाई शीत र दुबो खुवाइसकेपछि मूर्ति राखिएका टोकरीलाई बिचमा राखी त्यहाँ उपस्थित दिदीबहिनीहरू वृत्ताकारमा बस्छन् र टोकरीलाई दाहिने हातले एकले अर्कोलाई दिँदै बायाँ हातले फेरि लिने गरिन्छ। दिने र फर्काउने यो क्रम नथाकेसम्म चलि रहन्छ। त्यसपछि असत्य, पाप र असामाजिक तत्वको रूपमा रहेको चुक्ली लगाउने पात्रको जिउमा आगो लगाइन्छ। त्यसपछि दिदीबहिनी सामा चकेवाको गीत गाउँदै आआफ्नो घर फर्कन्छन्। घर पुगेपछि सामा चकेवा राखिएको टोकरीलाई आँगनमा राखी धानको बाला खुवाई रातभरि बाहिरै राखिन्छ। यो क्रम सप्तमीको दिनदेखि चतुर्दशीसम्म चलि रहन्छ।

गीतहरूले सामा र चकेवाको कथा सुनाउँछन् र प्रेम, निष्ठा तथा निर्दोषताको विजय जस्ता मूल्यहरूको उत्सव मनाउँछन्। यी रीतिरिवाजहरू उत्साह र रमाइलोपूर्ण वातावरण सिर्जना गर्छन्। पूर्णिमाका दिन खेतमा भाइद्वारा मूर्ति भजन गराइन्छ र मूर्तिलाई जलाशयमा बिसर्जन गरी घर फर्किन्छन्। त्यहाँ भाइलाई चूडा दही र पकवान प्रेम, श्रद्धा र उल्लासले खुवाइन्छ, दीर्घ जीवनको कामना गरिन्छ र लोकनाट्यको समाप्ति हुन्छ।

6. Online Khabar. (2019, October 30). Yasto cha sama chakewa parvako pauranik katha ra mahatwa. <https://www.onlinekhabar.com/2019/10/807175>.

7. Chaudhary, S. (2025, October 30). के हो सामा-चकेवा पर्व र किन मनाइन्छ? News of Nepal. <https://newsofnepal.com/2025/10/30/737004/>.

8. Hamrakura. (2025, October 27). मिथिलाञ्चलमा 'सामा चकेवा' पर्व शुरु [Sama Chakewa festival begins in Mithilanchal]. Hamrakura. <https://hamrakura.com/news-details/200748/2025-10-27>.

सामा चकेवा केवल साधारण पर्व मात्र होइन; यसले संगीत, नृत्य र कलात्मक अभिव्यक्ति सहितको विस्तृत सांस्कृतिक गतिविधि समेटेको हुन्छ। यस पर्वको विशेष आकर्षणमध्ये एक हो सामा चकेवा नृत्य, जुन महिलाहरूले परम्परागत मैथिली/भोजपुरी र थारु पोशाकहरू (घाघरा-चोली र चुन्नी) लगाएर प्रदर्शन गर्छन्। यी रङ्गीन पोशाकहरू प्रायः जटिल ढाँचाले सजाइएका हुन्छन्, जसले पर्वको जीवन्तता अभिब्यक्त गर्दछ। नृत्य ऊर्जा र भावनाले भरिपूर्ण हुन्छ र अनुहारको भाव तथा हाउभाउमार्फत दिदी भाइको कथालाई प्रस्तुत गर्छ। यो नृत्य मनोरञ्जनको साधन मात्र होइन, सांस्कृतिक परम्परा अगाडि बढाउने माध्यम पनि हो, जसले मिथिला/भोजपुरी क्षेत्रको समृद्ध कलात्मक र सांस्कृतिक सम्पदालाई प्रकट गर्दछ^९।

सांस्कृतिक अभ्यास र सामाजिक सन्देश

सामा चकेवा पर्व केवल मिथिला समुदायको सांस्कृतिक उत्सव मात्र होइन, यसले समाजमा न्याय, सदाचार र भाईचारा प्रवर्द्धन गर्ने सन्देश पनि बोकेको हुन्छ। पर्वका गीत, नृत्य र विविध क्रियाकलापहरूले गहिरो भावनात्मक र सामाजिक अर्थ व्यक्त गर्छन्। विशेषगरी, गीतहरूमा दाजु भाइको माया, सामाको पीडा र चकेवाको संघर्षलाई उजागर गरिन्छ, जसले पारिवारिक सम्बन्ध र मानवीय मूल्यको महत्वलाई सम्झाउँछ। “चुगला” अर्थात् चुगली गर्ने वा नकारात्मक सोच फैलाउने पात्रको प्रतीकात्मक मूर्ति जलाउने वा दण्ड दिने प्रचलनले समाजमा अन्याय र नकारात्मक व्यवहारविरुद्धको स्पष्ट विरोध प्रस्तुत गर्छ^{१०}।

यस पर्वमा महिला र बालिकाहरूले सामा चकेवाका मूर्तिहरू सिर्जना गरी, तिनलाई सुन्दर ढंगले सजाएर, परम्परागत गीत र नृत्यका माध्यमबाट समाजमा मेलमिलाप, सम्मान र सहिष्णुताको सन्देश फैलाउँछन्। सामा चकेवा पर्वले मात्र धार्मिक वा मनोरञ्जनात्मक उद्देश्य पूरा गर्दैन, यसले समुदायमा सामाजिक उत्तरदायित्व, सहयोग र नैतिक शिक्षाको महत्व पनि स्थापित गर्छ। यसै सन्दर्भमा, युवा पुस्तालाई सांस्कृतिक पहिचानसँग जोड्ने र समाजमा सकारात्मक दृष्टिकोण विकास गर्ने भूमिका पनि यो पर्वले निर्वाह गर्दछ^{११}।

अझै विशेष कुरा के हो भने, सामा चकेवा पर्वले प्राकृतिक वातावरणसँगको सम्बन्धलाई पनि उजागर गर्छ। मूर्तिहरू जलाउने र नदी वा तालमा विसर्जन गर्ने प्रचलनले पानी स्रोतहरूको पवित्रता र संरक्षणको सन्देश दिन्छ, जसले समुदायमा पारिस्थितिक चेतना प्रवर्द्धन गर्दछ। यसरी, सामा चकेवा पर्व केवल सांस्कृतिक परम्परालाई जगेर्ना गर्न मात्र नभई, सामाजिक न्याय, नैतिकता, सहिष्णुता, पारिस्थितिक चेतना र सामूहिक सद्भावको विकास गर्ने एक बहुआयामिक माध्यमका रूपमा महत्व राख्छ^{१२}।

9. Nagarik News. (2023, December 25). लोकनिष्ठाको पर्व 'सामा चकेवा' [The culturally rich festival "Sama Chakewa"]. Nagarik News. <https://nagariknews.nagariknetwork.com/arts/1351331-1700272029.html>.

10. Drishti News. (2023, November 25). मिथिलाञ्चलमा सामा चकेवा पर्व सुरु [Sama Chakewa festival begins in Mithilanchal]. Drishti News – Nepalese News Portal. <https://www.drishtinews.com/archives/199364> (drishtinews.com)

11. Bhattarai, R. (2021, November 10). सामा चकेवा पर्व सुरु : सामा किन्नेको बजारमा भिड [Sama Chakewa festival begins: crowds in markets buying Sama]. Naya Patrika Daily. <https://nayapatrikadaily.com/news-details/74357/2021-11-10> (nayapatrikadaily.com).

12. News of Nepal. (2025, October 30). Sama chakewa: Sanskritik, samajik ra paryawaranik mahatwa bokeko parva. <https://newsfnepal.com/2025/10/30/737004/>.

नारी सशक्तीकरण र सामाजिक महत्व

सामा चकेवा पर्व नारीहरूको सशक्तीकरण र समाजमा उनीहरूको योगदानलाई उजागर गर्ने एक महत्वपूर्ण सांस्कृतिक अवसर हो । यस पर्वमा महिला र बालिकाहरू मूर्तिहरू बनाउने, गीत गाउने र नृत्य प्रदर्शन गर्ने माध्यमबाट आफ्नो सृजनशीलता, नेतृत्व क्षमता र सांस्कृतिक ज्ञान व्यक्त गर्छन्। यसले महिलालाई केवल परम्परागत भूमिकामा सीमित नराखी, सामाजिक मूल्य र नैतिक शिक्षाको सञ्चारमा मुख्य भूमिकामा ल्याउँछ । पर्वका गीत र कथाहरूले महिला पात्रहरूको साहस, धैर्य र न्यायप्रियता उजागर गर्छन्, जसले बालबालिकामा समानताको भावना र स्त्री पुरुष दुवैको अधिकारप्रति सम्मान विकास गर्न मद्दत गर्छ ।

साथै, सामा चकेवा पर्वले महिलामा आत्मविश्वास, निर्णय क्षमता र सहकार्यको भावना विकास गर्छ । यसले नारीहरूको सामूहिकता, नेतृत्व र एकतालाई प्रोत्साहन गर्दछ र समुदायमा उनीहरूको सक्रिय भूमिका स्थापित गर्छ । पर्वले दिदी भाइ तथा माइती चेलीबीचको सम्बन्धलाई सुदृढ बनाउँछ र परिवारमा आपसी माया, सम्मान र सहयोगको भावना बढाउँछ । यसले समाजमा सदृभाव, सहकार्य र मेलमिलाप प्रवर्द्धन गर्ने काम पनि गर्छ । महिला र पुरुषबीचको समानता र सामूहिक जिम्मेवारीको भावना विकास गर्दा, समुदायमा न्याय, नैतिकता र सामाजिक चेतना बलियो हुन्छ । यसरी सामा चकेवा पर्व नारी सशक्तीकरणको सांस्कृतिक माध्यम मात्र नभई सामाजिक न्याय, समानता र सामूहिक सदृभावको प्रतीकको रूपमा पनि महत्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्छ ।

पर्यावरणीय महत्व

मानव प्राणीले प्रकृतिलाई प्रायः आफ्नै जीवनसँग जोडेर हेर्छ । हाम्रो लोककथा, मिथक र परम्परागत कथाहरूमा प्रकृति स्वतन्त्र अस्तित्वको रूपमा होइन, सांस्कृतिक पृष्ठभूमिको हिस्सा मात्रको रूपमा प्रस्तुत हुन्छ । मानव र प्रकृति सधैं एकअर्कासँग सम्बद्ध छन्—सिर्जना, दुःख र उद्धारमा । नेपाली सांस्कृतिक दृष्टिकोण यसमा संवेदनशील छ, किनकि हरप्पन सभ्यता देखि नै प्रकृति पूजा गर्ने परम्परा विकसित भएको छ^{१३} ।

सामा चकेवा पर्व शीतकालीन मौसममा मनाइन्छ, जब हिमालबाट तराईतर्फ वा नेपालबाट उत्तर भारतको मैदानी क्षेत्रमा चराहरू बसाइँसराइ गर्छन्। पर्व यी आप्रवासी चराहरूको स्वागतको रूपमा पनि हुन्छ । महिलाहरू माटोका रंगीन मूर्तिहरू बनाउने परम्परामा संलग्न हुन्छन्, जसले जैविक विविधता र प्राणी संसारको सम्मान जनाउँछ । सामाको कथामा चराहरू, जनावर र वन्यजीवनका तत्वहरू पनि समावेश छन्। सामाको मापले उनलाई चरामा परिणत गरेको कथा जनावरमा पनि भावना हुने कुरा दर्शाउँछ । पर्वको अन्तिम क्रियाकलापमा मूर्तिहरूलाई पानीमा विसर्जन गरी गीत गाउने क्रममा महिलाहरू यी चराहरूलाई फेरि आउन अनुरोध गर्छन्^{१४} ।

13. Adhikari, S. (2018). Impacts of religious tourism in Janakpur. Research Nepal Journal of Development Studies, 1(2), 1–19. <https://doi.org/10.3126/rnjds.v1i2.22423>.

14. Kumari, S. (2025). Revisiting the roots: A socio cultural tapestry of select Maithili folk festivals. International Journal for Multidisciplinary Research, 7(3), 1–6. <https://www.ijfmr.com/papers/2025/3/48783.pdf>.

यसले मानव र प्रकृतिबीचको सह-अस्तित्व र सन्तुलनको सन्देश दिन्छ। लोककथा र गीतहरू महिलाहरूले पुस्तादेखि पुस्तासम्म निरन्तरता दिँदै आएको परम्परा हो, जसमा दिदी भाइको माया, प्रतीक्षाशीलता र सामाजिक सम्बन्धको महत्व भल्किन्छ। मिथिला/भोजपुरी को कृषिप्रधान समाजमा माटोको उर्वरता, हरियाली र जनावरहरूको कल्याण महत्वपूर्ण मानिन्छ। यसरी सामा चकेवा पर्व मानव, प्रकृति र जनावर समुदायबीच सामूहिक सद्भाव, सम्मान र सन्तुलनको प्रतीकको रूपमा रहँदै आएको छ।

आधुनिक चुनौती र संरक्षण प्रयास

सामा चकेवा जस्तो समृद्ध सांस्कृतिक पर्व आधुनिक समयमा विभिन्न चुनौतीहरूको सामना गरिरहेको छ। तीमध्ये प्रमुख रूपमा सहरीकरण, बसाइँसराइ (migration), प्रविधिमुखी जीवनशैली र पश्चिमी सांस्कृतिक प्रभाव पर्दछन्। यी कारणले गर्दा परम्परागत अभ्यासहरू क्रमशः घट्टै गएका छन् र विशेषगरी नयाँ पुस्तामा यस पर्वप्रति आकर्षण र सहभागिता कम हुँदै गएको देखिन्छ। गाउँ समाजमा सामूहिक रूपमा मनाइने परम्परा शहरहरूमा सीमित वा औपचारिक मात्र बन्न थालेको छ। साथै, परम्परागत गीत, नृत्य र मौखिक कथाहरू पनि विस्तारै हराउने जोखिममा छन्¹⁵।

यद्यपि, यी चुनौतीहरूबीच पनि सामा चकेवा पर्वको संरक्षण र प्रवर्द्धनका लागि विभिन्न सकारात्मक प्रयासहरू भइरहेका छन्। स्थानीय समुदाय, सांस्कृतिक संस्था तथा युवाहरूले यस पर्वलाई जगेर्ना गर्न सांस्कृतिक कार्यक्रम, उत्सव, कार्यशाला र जनचेतनामूलक अभियानहरू सञ्चालन गरिरहेका छन्। विद्यालय र कलेज स्तरमा पनि यस पर्वसम्बन्धी कार्यक्रमहरू आयोजना गरी नयाँ पुस्तालाई यसको महत्वबारे जानकारी गराउने प्रयास भइरहेको छ। यसका साथै, सामाजिक सञ्जाल र डिजिटल माध्यमहरूको प्रयोग गरेर सामा चकेवाका गीत, नृत्य र परम्परालाई व्यापक रूपमा प्रचार प्रसार गर्ने कार्य पनि बढ्दो क्रममा छ। यसले युवा पुस्तालाई यस पर्वसँग पुनः जोड्ने अवसर प्रदान गरेको छ¹⁶।

यसरी, परम्परागत मूल्य र आधुनिक प्रविधिको संयोजनमार्फत सामा चकेवा पर्वलाई समयानुकूल रूपान्तरण गर्दै यसको निरन्तरता सुनिश्चित गर्न सकिन्छ। नयाँ पुस्ताको सक्रिय सहभागिता र सामूहिक प्रयासले यो अमूल्य सांस्कृतिक सम्पदा भविष्यमा पनि जीवन्त रहिरहने अपेक्षा गर्न सकिन्छ।

सामा चकेवाका केही गीतहरू

डालाले बहार भेली, बहिनी से पलौं बहिनो

फलौं भइया लेल डाला छीन, सुनु गो राम सजनी...।

15. Himalaya Times. (2023, November 24). मिथिलाञ्चलमा सामा चकेवा पर्वको रौनक [The vibrancy of the Sama Chakewa festival in Mithilanchal]. Himalaya Times. <https://ehimalayatimes.com/2023/11/175207/>.

16. Kumari, N. (2019). *Sama Chakeva: A worthy celebration amid some unanswered questions*. *Global Journal of Human Social Science*, 19(C2), 55–57. Retrieved from <https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/2869>.

भाइ र उनका परिवारजनको मंगल कामना गर्दै गाइने गीतमा जनकपुरधामको चर्चा आउनु महत्वपूर्ण संकेत गर्दछ । यसले जनकपुरको प्राचीनता र समृद्धितीर पनि इंगित गरेको प्रस्ट छ :

सिरी रे जनकपुरसँ आबि गेल भ्रमरा

लागि गेल पनमा दुकान...।

जब चुगला बारी आउँछ, त्यसलाई बायाँ हातमा समाति त्यसको जुँगा भनी राखिएको सनपाट (जुट)मा दाहिने आगो लगाउँदै निभाउँदै महिला यस प्रकारको गीत गाउँछिन् :

धान-धान-धान, भइया कोठी धान

चुगला कोठी भुस्सा...।

प्रतीकात्मकरूपमा भैयाकोठी धान र चामल भनी भाइको समृद्धिको कामना गरिन्छ भने चुक्ती लगाउने दुष्ट प्रवृत्तिको कोठीमा भुसा र खरानी भएको देखाएर तिरस्कृत र लाञ्छित गर्ने काम गरिएको छ ।

सम्पन्नतासँगै भाइ वीर र योद्धा पनि छन् । वृन्दावनमा आगो लाग्दा निभाउने कोही नभएको अवस्थामा बहिनीलाई भाइमाथि विश्वास भएको गीत यसरी गाइन्छ :

वृन्दावनमे आगि लागै

कोइ ने मिभावे हे

हमर भैया फलना भैया

दौडि-दौडि मिभावे हे...।

सामा चकेवाको विसर्जनको बेलाको गीत मर्मस्पर्शी हुने गरेको छ :

सामचको, सामचको अइह हे

जोतल खेतमे बइसिह हे...।

अर्को गीत^{१७}

‘सामा हम बनैलियै यो भैया, भउजी कैलखिन स्वर,

भउजीके वचन सुनियौ यौ भैया, हमरा परल बड्का तोड !

17. Gorkhapatra Sansthan. (2025, February 16). सामा चकेवा खेलिँदै [Sama Chakewa being played]. Gorkhapatra Online. <https://gorkhapatraonline.com/news/85900>.

(अर्थात् मैले सामा बनाए दाजु तर भाउजुले यसैबीच कराउनुभयो । मलाई भाउजुले लगाउनु भएका वचन सुन्नोस् तपाईंले, त्यसले मेरो मन बिभेको छ) घरका अमाजु/बुहारी र नन्द/भाउजुबीचका ट्याकठुक पनि सामा गीतका भाका बनेर राति गुञ्जन्छन् । यस्ता गीतले घरघरमा अमाजु/बुहारी र नन्द/भाउजुबीचका तीतो सम्बन्ध पनि उजागर हुने गर्छ ।

‘गामके प्रधान हमर भैया, पोखरी खुदाब हे,

चम्पा फूल रोप हे:

(अर्थात् गाउँको मुख्य मान्छे भन्ने नै मेरा दाजु हुन्, जसले गाउँमा पोखरी खनेर त्यसको डिलमा चम्पा फूल रोपेका छन्) पोखरी खनेर जगतको आवश्यकता पूर्ति गर्न र त्यसको डिलमा रोपिएको चम्पाको सुवासले गाउँ नै सुवासित बनाउने मेरा दाजु हुन् भन्ने भावको यो गीत सुन्दा यसअघि कुनैबेला दिदीबहिनीसँग ट्याकठुक परेको रहेछ भने पनि दाजुभाइले पुरानो कुरा भुल्छन् । दिदीबहिनीको प्रेमले मख्ख पर्छन् ।

“कात्तिक मासे यौ भैया सामा लेलक अवतार,

सयौं बरख जियौ यौ भैया सामा लेलक अवतार:

(अर्थात् हे दाजुभाइ हो, कात्तिक महिनामा सामा (खेलकी प्रमुख स्त्री पात्र) ले फेरि अवतार लिएकी छन् । तिमी सयौं वर्ष बाँच्छौ, सामा (बहिनीको भाव) ले फेरि अवतार लिइसकेकी छन्) दाजुभाइको दीर्घायुको कामनासँगै मिथिलानी उनीहरूको परोपकारी पक्षको भाव पनि सामा गीतबाटै व्यक्त गर्छन् । यस्ता गीत चकमन्न रातमा निकै परसम्म गुञ्जन्छन् । यो सुन्दा घरमा आफ्ना दिदीबहिनी नहुनेहरू थकथकिन्छन् ।

“चलु बहिना सामा खेल भैयाके आँगन हे ॥ जुग जुग जियथिन भैया अपन हे...!

(अर्थात् हिँड दिदीबहिनी हो, सामा खेलन तयार भएकी एक महिलाले अर्की महिलालाई भन्दैछन्) सामा खेलन दाजुको आँगनमा जाउँ, हाम्रो कामनाले दाजुभाइ युगयुगसम्म बाँच्नेछन्) मिथिला लोकसंस्कृतिको अभिन्न अङ्ग रहेको सामाचकेवा पर्वले ‘छोरी नचाहिने भन्नेलाई पनि यो पर्वबीच ‘छोरी को रहर जगाउँछ । आफ्ना दाजुभाइ र दिदीबहिनी नहुनेले नजिकका नाताभिन्न जोडेर यो पर्व मनाउँछन् ।

अन्ततः, सामा चकेवा पर्वले केवल मिथिला वा तराई क्षेत्रका समुदायलाई मात्र होइन, सम्पूर्ण मानव समाजलाई एकता, करुणा, प्रेम, सहकार्य र सांस्कृतिक पहिचानको संरक्षणको सन्देश दिन्छ । यही कारणले यो पर्व हाम्रो सांस्कृतिक धरोहरको एक अमूल्य अंश हो, जसलाई संरक्षण र प्रवर्द्धन गर्नु आजको आवश्यकता मात्र नभई हाम्रो सामूहिक जिम्मेवारी पनि हो ।

निष्कर्ष

सामा चकेवा केवल दिदी भाइबीचको प्रेमको उत्सव मात्र नभई, यो सांस्कृतिक सम्पदा, सामाजिक न्याय, नारी सशक्तीकरण र पर्यावरणीय चेतनाको सशक्त र जीवन्त प्रतीक हो। यस पर्वले पारिवारिक सम्बन्धको गहिराइलाई मात्र उजागर गर्दैन, बरु समाजमा रहेका मूल्य मान्यता, नैतिकता र सहअस्तित्वको भावनालाई पनि सुदृढ बनाउँछ । दिदी भाइबीचको माया, विश्वास र आपसी सम्मानलाई केन्द्रमा राख्दै यसले पारिवारिक एकताको आधारलाई मजबुत बनाउने काम गर्छ ।

यससँगै, सामा चकेवाले महिलाहरूको भूमिका र स्थानलाई विशेष महत्व दिन्छ । महिलाहरूको सक्रिय सहभागिता, नेतृत्व र सामूहिक अभिव्यक्तिमार्फत यो पर्व नारी सशक्तीकरणको सशक्त माध्यम बनेको छ । साथै, चुगलखोरी, अन्याय र विभेदजस्ता नकारात्मक सामाजिक प्रवृत्तिहरूको विरोध गर्दै यसले सामाजिक न्याय र सचेतनाको सन्देश पनि प्रवाह गर्छ ।

पर्यावरणीय दृष्टिकोणले पनि यो पर्व अत्यन्त महत्वपूर्ण छ । चराहरूको प्रतीकात्मक प्रस्तुति र प्रकृतिसँग जोडिएको यसको समयले मानव र प्रकृतिबीचको सह अस्तित्व र सन्तुलनको महत्वलाई सम्झाउँछ । यसले जैविक विविधताको संरक्षण र प्रकृतिप्रतिको सम्मानको सन्देश दिँदै आधुनिक पर्यावरणीय चुनौतीहरूका बीचमा सचेतना जगाउने काम गर्छ ।



समाचकेवा र चुगलाको तस्विर



गाउँको खेत तथा भिरको माटोको समाचकेवाको मूर्ति सजाउँदै



रात्रिकालीन समयमा समाचकेवाको गीत गाउँदै भक्तालुहरु



समाचकेवाको विसर्जन गर्ने क्रममा भक्तालुहरु



सन्दर्भ सामग्री

- Adhikari, S. (2018). *Impacts of religious tourism in Janakpur. Research Nepal Journal of Development Studies*, 1(2), 1–19. <https://doi.org/10.3126/rnjds.v1i2.22423>.
- Bhattarai, R. (2021, November 10). *सामा चकेवा पर्व सुरु : सामा किन्नेको बजारमा भिड* [Sama Chakewa festival begins: crowds in markets buying Sama]. *Naya Patrika Daily*.
- Chaudhary, S. (2025, October 30). *के हो सामा-चकेवा पर्व र किन मनाइन्छ ?* News of Nepal. <https://newsfnepal.com/2025/10/30/737004/>.
- Drishti News. (2023, November 25). *मिथिलाञ्चलमा सामा चकेवा पर्व सुरु* [Sama Chakewa festival begins in Mithilanchal]. *Drishti News – Nepalese News Portal*. <https://www.drishtinews.com/archives/199364> (drishtinews.com)
- Gorkhapatra Sansthan. (2025, February 16). *सामा चकेवा खेल्दै* [Sama Chakewa being played]. Gorkhapatra Online. <https://gorkhapatraonline.com/news/85900>.
- Hamrakura. (2025, October 27). *मिथिलाञ्चलमा 'सामा चकेवा' पर्व सुरु* [Sama Chakewa festival begins in Mithilanchal]. Hamrakura. <https://hamrakura.com/news-details/200748/2025-10-27>.
- Himalaya Times. (2023, November 24). *मिथिलाञ्चलमा सामा चकेवा पर्वको रौनक* [The vibrancy of the Sama Chakewa festival in Mithilanchal]. *Himalaya Times*. <https://ehimalayatimes.com/2023/11/175207/>.
- Jha, A. (2024, November 10). *Sama chakeva festival and its connection to Maithili identity*. The Times of India. <https://timesofindia.indiatimes.com/blogs/mithila-note/sama-chakeva-festival-and-its-connection-to-maithili-identity/>.
- Kumari, N. (2019). *Sama Chakeva: A worthy celebration amid some unanswered questions. Global Journal of Human Social Science*, 19(C2), 55–57. Retrieved from <https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/2869>.
- Kumari, S. (2025). *Revisiting the roots: A socio cultural tapestry of select Maithili folk festivals. International Journal for Multidisciplinary Research*, 7(3), 1–6. <https://www.ijfmr.com/papers/2025/3/48783.pdf>.
- Nagarik News. (2023, December 25). *लोकनिष्ठाको पर्व 'सामा चकेवा'* [The culturally rich festival "Sama Chakewa"]. Nagarik News. <https://nagariknews.nagariknetwork.com/arts/1351331-1700272029.html>.
- News of Nepal. (2025, October 30). *Sama chakewa: Sanskritik, samajik ra paryawaranik mahatwa bokeko parva*, retrieved from <https://newsfnepal.com/2025/10/30/737004/> ? fbclid=IwVERDUAQ03y5leHRuA2F1bQIxMABzcnRjBmFwc F9pZAwzNTA2ODU1MzE3 MjgAAR6Scsm7t_YXW2754dTGmzh GavYJMfHi79eakbF8Bw G2xyLu19VKe6p3TpaQ_aem_6qYRZB wwdFKNe-tzQW8QWw.
- News of Nepal. (2025, October 30). *Sama chakewa: Sanskritik, samajik ra paryawaranik mahatwa bokeko parva*. <https://newsfnepal.com/2025/10/30/737004/>.
- Online Khabar. (2019, October 30). *Yashto cha sama chakewa parvako pauranik katha ra mahatwa*. <https://www.onlinekhabar.com/2019/10/807175>.
- Rasās. (2025, November 10). *सामा-चकेवा: दाजुभाइ र दिदीबहिनीबीचको प्रेम र भ्रातृत्वको उत्सव*. Shilapatra. <https://shilapatra.com/detail/148057>.
- Ratopati. (2025). *The beauty of Sama Chakewa among the girls of Mithilanchala*. <https://www.ratopati.com/story/521266/the-beauty-of-sama-chakewa-among-the-girls-of-mithilanchala>.
- Yadav, M. (2025, Kartik 15). *Sama-chakewama mugdha madhesh. Nagarik News*. <https://nagariknews.nagariknetwork.com/Dharma-Saskriti/madhesh-enchanted-by-sama-chakewa-br-92-49.html>.

देउराली सम्पदाको अभौतिक सांस्कृतिक महत्व



✍ भीष्म बाँस्कोटा

पुरातत्त्व अधिकृत

संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय

लेखसार

नेपाल भौतिक र अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाका दृष्टिकोणले विश्वसामु एक वैभवशाली राष्ट्रका रूपमा परिचित छ। यहाँका भौतिक एवम् अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूले नेपालको पहिचान र गौरवलाई विश्वसमक्ष उच्च राखेका छन्। भौतिक-अभौतिक संस्कृतिका विविध आयाममध्ये नेपाली संस्कृतिमा देउराली सम्पदाको आफ्नै छुट्टै र विशिष्ट महत्व रहेको छ। साधारणतया: देउराली भन्नाले पहाडको शिरमा चुलिएर रहेको उच्च स्थललाई जनाउँछ। देउराली पहाडको टुप्पो वा पहाडको टुप्पोमा रहेको समतल भूमि वा पहाडको टुप्पोमा पूजा गर्ने ठाउँ हो। यो केवल भौगोलिक स्थान मात्र नभएर धार्मिक, सामाजिक र सांस्कृतिक दृष्टिले ज्यादै महत्वपूर्ण स्थान मानिन्छ। तथापि देउराली सम्पदाको विषयमा विगतमा खासै अध्ययन भएको देखिँदैन। यसर्थ, देउराली अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको भौगोलिक, धार्मिक, सामाजिक र सांस्कृतिक पक्षका बारेमा प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतहरूको अध्ययन गरी सोको बारेमा प्रकाश पार्ने उद्देश्यले यो लेख तयार पारिएको छ।

परिचय

अभौतिक सम्पदाले नेपालमा परम्परागत रूपमा बसोबास गर्दै आएका समुदायका एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा पुस्तान्तरण तथा अभ्यास हुँदै आएका मौखिक परम्परा र अभिव्यक्ति, अभिनय तथा मञ्चन कला, सामाजिक व्यवहार, अनुष्ठान र जात्रापर्व, प्रकृति तथा ब्रह्माण्डसम्बन्धी ज्ञान, परम्परागत कलाकौशल, उत्पादन गर्ने सीप र प्रविधि, परम्परागत खेल, खाद्य परिकार र तिनको सीप, पहिरनलगायत आभूषण सम्बन्धी ज्ञानलगायतका सांस्कृतिक विधाहरूलाई जनाउँछ (अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) सम्बन्धी आन्तरिक दिग्दर्शन, वि.स. २०८२, पृ. ३-४)।

यस्तै प्रकृतिका अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदामध्ये एक हो, देउराली सम्पदा। देउरालीले देवताको स्थान भएको डाँडो वा बाटोको उचाइलाई जनाउँछ। यो शब्द नेपाली संस्कृतिबाट आएको हो र यसको अर्थ गहिरो धार्मिक विश्वाससँग जोडिएको हुन्छ। देउरालीले दुई ठुला पहाडको बीचको स्थानलाई बुझाउँछ। नेपाली समाज र

संस्कृतिमा चौतारीजस्तै भिन्न र विशिष्ट महत्व बोकेको अर्को सम्पदाको नाम हो 'देउराली' । देउराली पहाडको टुप्पो वा पहाडको टुप्पोमा रहेको समतल भूमि वा पहाडको टुप्पोमा पूजा गर्ने ठाउँ हो । यस्ता पहाडका टुप्पोमा रहेका ढुङ्गाका थुप्राहरूमा पुष्प अर्पण एवम् चढाउने चलन धेरै पुरानो हो । 'देउराली' भन्नाले पहाडको शिरमा चुलिएर रहेको उच्च स्थललाई जनाउँछ । देउरालीजस्तो गरी उठेको डाँडो वा देउराली भएको डाँडोलाई "देउराली डाँडो" भनिन्छ । भञ्ज्याङ, लेक यसलाई जनाउने समानार्थी शब्दहरू हुन्, जसले देशको उबडखाबडयुक्त भौगोलिक बनावटमा पर्ने उच्च स्थानका मार्गहरूलाई जनाउँछ । यस सन्दर्भमा नेपालका हिमाली तथा पहाडी क्षेत्रहरूमा यात्रुहरूले सुरक्षित यात्रा होस् भनेर त्यस्ता ठाउँमा देउता पुज्ने चलन छ । प्रायः पास (भञ्ज्याङ) वा उकालो ठाउँमा देउराली भेटिन्छ । त्यहाँ ढुंगाको थुप्रो (चौतारो जस्तो), प्रार्थना, धूप, फूल चढाउने चलन अद्यापि देखिन्छ । नेपाली संस्कृतिमा देउरालीको आफ्नै छुट्टै र विशिष्ट स्थान छ ।

देउरालीको अर्थ र परिभाषा

"देउराली" शब्द नेपाली भाषामा मुख्यतः "देउता बस्ने ठाउँ" वा "देवस्थान नजिकको उचाइ" भन्ने अर्थमा प्रयोग हुन्छ । "देउ" भनेको देवता वा भगवान् र "राली/रालो" को अर्थ थान, स्थान वा बासस्थान भन्ने हुन्छ, जसको शाब्दिक अर्थ "देउताको थान भएको ठाउँ" वा "देउता बस्ने स्थान" भन्ने हो । विस्डम लाइब्रेरीका अनुसार "देउराली" शब्द "देउ" (देवता वा दैवी शक्ति) र "अली" (सीमा वा डाँडो/धार) दुई शब्दहरू मिलेर बनेको छ, जसले उच्च स्थानहरूको धार्मिक महत्वलाई झल्काउँछ (<https://www.wisdomlib.org>) ।

नेपाली बृहत् शब्दकोशका अनुसार "पहाडको उकालो सिद्धिने ठाउँ, भञ्ज्याङ परेको ठाउँमा बटुवाहरूले देवदेवीलाई सम्भन एक एक ढुङ्गा चढाउँदै जाँदा देवलजस्तो भएको थुप्रो, वनदेवी वा द्यौराली वा थुम्की वा भञ्ज्याङ परेको ठाउँ वा डाँडा" लाई देउराली (पराजुली, वि.स. २०६९, पृ. ४०९) भन्ने चलन छ । रत्नज नेपाली-इङ्लिस-नेपाली डिस्नेरी अनुसार देउराली शब्दले अंग्रेजीमा "an end of hill; land mark; the goddess of the forest; a place of worship" भन्ने अर्थ जनाउँछ, जसको नेपाली अर्थ "पहाडको उकालो सकिने ठाउँ, भञ्ज्याङ, वनदेवी" भन्ने हुन्छ (प्रधान, ई. २००८, पृ. ४४९) ।

वास्तवमा देउरालीको अर्थ 'पास' वा डाँडाको कटान/भञ्ज्याङ भन्ने हुन्छ । नेपालका पहाडी क्षेत्रमा सुन्न पाइने अत्यन्तै सामान्य नाम हो, देउराली । देउराली भन्नाले हिमाली क्षेत्रमा पर्ने कुनै डाँडो, भञ्ज्याङ वा पहाडी धारलाई जनाउँछ, जहाँ यात्रुहरूले सुरक्षित यात्राको कामना गर्दै शिला, सिक्का वा प्रार्थना झण्डा जस्ता साना चढुवा चढाउने परम्परा छ । व्याकरणिय हिसाबले यो एउटा संज्ञा हो र हिमाली क्षेत्रमा प्रचलित स्थाननाम (toponym) को रूपमा प्रयोग हुन्छ, जसले प्रायः उचाइमा रहेको बस्ती वा पहाडी भञ्ज्याङलाई संकेत गर्दछ -<https://www.wisdomlib.org>) ।

देउराली सम्पदाको प्राचीनता

साधारणतया: वटुवा, पैदयात्री वा तीर्थालुहरूका लागि बाटो हिँड्दा बास बस्न तथा पानी पिउनका लागि पाटी, पौवा, धर्मशाला, ढुगेधारासहित वर, पीपल र समी रोपी त्यससँगै वा छुट्टै बिसौनीका लागि देउराली बनाउने

परम्परा निककै नै पुरानो मानिन्छ । नेपालमा देउराली सम्पदाको स्थापना र व्यवस्थापन गर्ने क्रम प्राचीनकालदेखि अद्यापि चलिआएको देखिन्छ । लौकिक जीवनमा यस्ता सम्पदाहरूको धार्मिक एवम् यात्रीको सेवा गरी पुण्य आर्जन गर्ने उद्देश्यबाट निर्माण गरिएका हुन्छन् । विगतमा यातायात, प्रविधि र होटलव्यवसायको विकास नभएको समयमा पनि मानिस आजभै मनोरञ्जन, तीर्थयात्रा र आफ्ना आवश्यकता पूरा गर्ने नाउँमा अनेकौं ठाउँको घुमफिर गर्दथ्यो । गोपाल, महिषपाल र किरातकालको बारेमा जानकारी दिने स्रोतहरूको अभावमा देउरालीको बारेमा जानकारी दिने स्रोत प्राप्त नभए तापनि त्यसताकादेखि नै देउराली सम्पदाको निर्माण गर्ने परिपाटी चलेको हुनु पर्दछ ।

लिच्छविकालदेखि नेपालको इतिहास लेखनका प्रामाणिक स्रोतहरू उपलब्ध हुन थालेको र सोही कालदेखि पाटी, पौवा, ढुंगेधारा जस्ता कीर्तिहरू राख्ने परम्पराको थालनी भएको देखिन्छ । यस सन्दर्भमा उक्त समयदेखि नै नेपालमा देउराली सम्पदाको समेत स्थापना गर्ने चलन चलेको हुन सक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । यथेष्ट प्रामाणिक स्रोतहरू उपलब्ध हुन नसकेको हुँदा किटेर भन्न सक्ने अवस्था नभए तापनि त्यसताका देउराली सम्पदाको अस्तित्व रहेको हुनु पर्दछ । पछि मल्लकालमा आएर देउराली स्थापना गर्ने परम्पराले मूर्त रूप लिइसकेको तथ्य मल्लकालमा प्राप्त देउराली सम्पदाले पुष्टि गर्दछन् । नेपालको पश्चिम गण्डकीमा चौबीसी र कर्णालीको बाइसी राज्यका भुरेटाकुरे शासकहरूले पनि देवदेवीका शिला स्थापना गरी भञ्ज्याङ र देवीदेउरालीको संरक्षण गरेका थिए ।

भौगोलिक/पर्यावरणीय पक्ष

यात्रीहरूलाई आराम गर्ने स्थानको रूपमा देउरालीको प्रचुर प्रयोग हुने गरेको देखिन्छ । पहिले पहिले यातायातको विकास नहुँदा पदयात्री पैदल यात्रा गर्दथे । सो क्रममा पथिकहरू एउटा डाँडा काटी अर्को डाँडा पार गर्ने क्रममा आउने देउरालीमा लामो सुस्केरा हाल्दै केही क्षण विश्राम गर्ने चलन थियो । देउरालीले एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा जाँदा महत्वपूर्ण चिह्नको काम गर्दछ । अर्थात् यसले प्रायः उपत्यकाबीचको मार्गनिर्देशको लागि ल्यान्डमार्कको रूपमा काम गर्दछ । यसले फरक भूगोल, फरक समुदाय र पृथक संस्कृतिलाई जोड्ने सेतुको काम गर्दछ । साँचो अर्थमा देउराली नेपालको आफैँमा एउटा विशिष्ट सम्पदा हो । देउराली र त्यसको वरिपरि रोपिने वरपीपलका गाछीले पर्यावरण संरक्षणप्रति हाम्रा पूर्वजहरू कतिहदसम्म सचेत र संवेदनशील थिए भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

धार्मिक पक्ष

देउराली सम्पदाले सामाजिक, सांस्कृतिक महत्वका अतिरिक्त धार्मिक महत्वलाई समेत उजागर गरेको पाइन्छ । देउरालीमा देवदेवीको पूजा गर्ने परम्परा ज्यादै पुरानो हो । देउरालीलाई नेपाली संस्कृतिले देवतीर्थ वा देउतीर्थको मान्यता दिएको छ । देउराली देवताको मन्दिर भएको ठाउँ, पुण्यस्थान एवम् पावन धार्मिक स्थल वा भनौं धाम नै हुन् । यात्रुहरू त्यहाँ पुग्दा प्रार्थनासहित फुलपाती चढाउने गर्छन् । तसर्थ, देउराली देवतासँग सम्बन्ध जोडिएका देवधाम वा देवालय स्वरूप हुन् । देउराली प्रत्येक थकित यात्रु गोलागोला, लामा डाँठ भएका पात हुने पहुँलो वास्नादार फूल फुल्ने र राता डल्लाकार फल फल्ने लताविशेष “पिपलपाती” चढाउँदै अघि बढ्न रुचाउँछन् । नेपालका कतिपय स्थानमा रहेको देउरालीले उपत्यकाको एक किनारालाई अर्को किनारासँग जोडेका छन् । यस

अर्थमा देउरालीले केवल दुई उपत्यकालाई मात्र नभई दुई विश्वासलाई पनि जोड्छ । नेपालमा कतिपय हिमाली क्षेत्रमा बौद्ध धर्मले आफ्ना मणि पर्खाल र प्रार्थना विशेष भण्डाले यात्रीहरूलाई स्वागत गर्दछन् ।

सामाजिक-सांस्कृतिक पक्ष

प्राचीनकालमा मानिसहरू गाउँ-गाउँबाट यात्रामा निस्कँदा, हिमाल, पहाड वा टाढा यात्रा गर्दा देउराली नजिकै बिसाउने, देवतालाई पूजा गर्ने र यात्राको सुरक्षा कामना गर्ने गर्थे । त्यसैले “देउराली” शब्द यात्रुहरूको आस्था र विश्वाससँग जोडिएको छ । नेपालका धेरै गाउँ-सहरमा “देउराली” नामले चिनिने ठाउँहरू अद्यापि धेरै छन् । ती ठाउँहरू यात्रुका विश्रामस्थल, धार्मिक महत्वको स्थान र कतिपय ठाउँमा मेलापात हुने स्थलका रूपमा प्रसिद्ध छन् । देउरालीले मानिसहरूको भेटघाट गर्ने र साझा स्थानको रूपमा काम गर्दै आएको पाइन्छ । यो यात्रुहरूबीच आपसी सहयोग र सम्बन्ध स्थापित गर्ने स्थान पनि हो । देउराली नेपालमा एउटा सामान्य भएर पनि सांस्कृतिक रूपमा महत्वपूर्ण शब्द हो, जसले पहाडको भीर, पर्वतीय भीर वा उच्चस्थानलाई जनाउँछ, जहाँ यात्रीहरू परम्परागत रूपमा क्षणभर रोकिन्छन्, प्रार्थना गर्छन् र सुरक्षित यात्राको लागि शिला वा फूलपाती अर्पण गर्दै अघि बढ्छन् । देउरालीले गाउँघरको परम्परा र विश्वास भल्काउँछ । लोकगीत, लोकसाहित्य, कथाकहानी र नेपाली संस्कृतिमा देउरालीको प्रशस्त उल्लेख पाइन्छ ।

केही प्रसिद्ध देउराली र भञ्ज्याङहरू

नेपालमा देउराली शब्दसँग जोडिएका केही महत्वपूर्ण स्थान विशेष नाउँहरू विद्यमान छन् । पहाडै पहाड, खोलाखोल्सा, गुफा-कन्दार, ओडार, कान्ते भूसतह एवम् नागबेली गोरेटो, घोरेटो अनि पाखापखेरुले भरिपूर्ण हाम्रो देश नेपालमा देउरालीको नाउँसँग जोडिएका ठाउँ विशेष नामहरू यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् । ती मध्ये नुवाकोटको देउराली गाउँ, धादिङको छत्रेदेउराली, पाँचथरको देउराली, गुल्मीको कँके देउराली (पर्यटकीयस्थल), सिन्धुपाल्चोकको देउराली देउरालीसँग जोडिएका स्थान विशेष प्रसिद्ध नाउँहरू हुन् । वागमती प्रदेशको धादिङ जिल्लामा छत्रेदेउराली नामको १५ सय घर भएको एउटा पुरानो बस्ती छ । यहाँ नेपालमा केही महत्वपूर्ण देउराली र तिनको सांस्कृतिक महत्वमाथि प्रकाश पारिएको छ :

क. डहरे देउराली

स्याङ्जा र पर्वतको सिमानामा पर्ने समुद्री सतहबाट २ हजार २५४ मिटरको उचाइमा रहेको डहरे देउरालीबाट हिमाली तथा पहाडी दृश्यका साथै स्याङ्जा, पर्वत र कास्कीका विभिन्न स्थान सजिलै देख्न सकिन्छ । गुराँसे गुराँसले ढकमक्क ढाकिएको जंगल पार गर्दै उकालो लाग्दा यहाँका मनोरम दृश्यका कारण जो कोहीले पनि थकाइलाई बिर्सन्छन् । अन्नपूर्ण, माछापुच्छ्रे धवलागिरिलगायत हिमशृङ्खलासहित बाग्लुङबजार, पर्वतको सदरमुकाम कुस्माबजार, कार्कीनेटा, स्याङ्जा, पर्वत र कास्कीको संगमस्थल पञ्चासे, आरुचौर, रापाकोट तथा कास्कीकै पुम्दीभुम्दीस्थित विश्व शान्ति स्तूप, पोखराका केही भागको अवलोकन गर्न पाइनु यस स्थानको विशेषता हो । केही समय जंगलको बीचबाट हिँडेर पुगिने डहरे देउरालीको पैताला भनेर चिनिने देउरालीमा एउटा ठूलो रुखको फेदमा ढुंगाकै देवीको मूर्तिको आकृति छ । त्यहाँबाट केही समयको हिँडाइपछि पदयात्रीहरू परम्परागत शैलीका

मन्दिर रहेको ठाउँमा पुग्छन् । डहरे देउरालीको छातीका रूपमा लिइने यस स्थलमा सन्यासीका लागि आवास गृहसमेत बनाइएको छ । डहरे देउरालीको शीर र सँगै रहेको अर्को डाँडा (बीचमा लगभग ५ सय मिटर दूरी रहेको) लाई जोड्ने गरी बालाचतुर्दशीका दिन तोरण टाँगे प्रचलन छ । तोरण तार्नका लागि बाजागाजासहित स्याङ्जा र पर्वतका विभिन्न ठाउँबाट भक्तजन आउने गर्छन् । चैते दसैं र विजयादशमीका समयमा पनि उक्त स्थानमा अत्यधिक भक्तजन आउने गर्दछन् (पौडेल, वि.स. २०७५) ।

ख. सुपा देउराली

पश्चिम नेपालको लुम्बिनी प्रदेशको अर्घाखाँची जिल्लामा अवस्थित महत्वपूर्ण धार्मिक स्थलका रूपमा रहेको प्रसिद्ध हिन्दु मन्दिरको नाम सुपा देउराली रहेको छ । भण्डै ४,५०० फिटको उचाइमा अवस्थित यो प्रसिद्ध देवीस्थल भएर आवतजावत गर्ने धर्मात्माहरूको इच्छा पूरा गराइदिने सुपादेवी स्थानीय क्षेत्रमा आस्थाकी प्रतीक मानिन्छन् । यो देवी मन्दिर सन्धिखर्क गोरुसिङ्गे राजमार्गस्थित सुपाखोलाको पश्चिम पाउमा अवस्थित छ । नरपानी र फलामे दुवै अग्ला महाभारतको बीच अधिक उचाइको भञ्ज्याङमा अवस्थित सुपा मन्दिर कहालीलाग्दो भीमकाय खोंचमा आसीन छ । सयौँ फिटमाथिबाट मन्दिरको पूर्वमा खस्ने सुपा खोलाको आकर्षक प्राकृतिक छाँगोले प्रत्येक यात्रुको मन लोभ्याउँछ । तराङ्को सिरसिरे हावा यही सुपाको छेंडो भएर निरन्तर हिमालतर्फ बतासिने भएकोले सुपा देउराली सदावहार उच्च शिखर मानिन्छ । दुईटा फूल र शिलो अर्पेर देउरालीप्रतिको सद्भाव दर्शाउने बटुवाहरूको सनातन परम्परा अद्यापि जीवितै छ ।

सुपा देउराली एक लाहुरे “भारतीय सेनामा सिपाही” को मिथक कथासँग जोडिएको छ (<https://visitsnepal.com>) । भारत जाँदा उनले मन्दिरमा पूजा-आराधना गरी सकुशल फर्किएमा मन्दिरमा सुनको चेन चढाउने भाकल गरेका थिए । उनी आफ्नो मिशनमा सफल भए तर घर फर्कने क्रममा उनले बेवास्ता गरेर गोप्य रूपमा बाटो पार गरे । सुपादेउरालीको चमत्कारी शक्तिले उनलाई मन्दिरमा ल्यायो र चट्टानको बीचमा खोपेर लाहुरेको मूर्ति उतार्यो । मन्दिर नजिकैको चट्टानमा अद्यापि लाहुरेको मूर्ति देख्न सकिन्छ । धार्मिक उद्देश्य एवं दृष्यावलोकनका लागि यो स्थलको दिनानुदिन प्रसिद्धि बढ्दो छ ।

यात्रुहरू सुपा देउरालीमा दान, भेटी चढाएर यात्रामा सरिक हुनु धर्म ठान्दछन् । परापूर्वकालदेखि बटुवा, लाहुरे विद्यार्थीको चाहना पूरा गर्दै आएकी यी देवीको अपार दैवी शक्ति रहेको मानिन्छ । हप्ताको प्रत्येक शनिवार भाकल गरिएका बलि चढ्ने सुपा देउराली मन्दिर एकादशी, औँसी र पूर्णिमा बाहेक अन्य समयमा पनि भाकल चढाउन खुला रहन्छ । त्यही भाकल, भेटी संकल्पलाई आयस्रोतको आधार मानिन्छ । चाहनाअनुसार प्रत्येक यात्रुहरूको इच्छाशक्ति पूरा गराइदिने दैवी शक्तिको केन्द्र पनि हो सुपाको देवी देउराली मन्दिर । वास्तवमा यो मन्दिर अर्घाखाँचीको विशिष्ट धरोहर मानिन्छ ।

ग. पौवा भञ्ज्याङ र देउराली

पूर्वी नेपालको महत्वपूर्ण र उल्लेख्य भञ्ज्याङको नाम हो, पाँचथरको पौवासारताप र इथुंडबीच सदरमुकाम फिदिम जाने मार्गमा पर्ने पौवा भञ्ज्याङ । ८ हजार २ सय फिटको उचाइमा अवस्थित यो भञ्ज्याङमा जाडो याममा सेताम्मे हिउँ पर्दछ । राष्ट्रिय विभूति महागुरु फाल्गुनन्दको शवदाहस्थल सिलौटीमुनि अवस्थित यो भञ्ज्याङबाट

कञ्चनजङ्घा (काङ, चेन र जोङ्गा तीनओटा तिब्बती शब्दको संयोजनबाट बनेको छ, जसको अर्थ हिउँको महान् खजाना भन्ने हुन्छ), पूर्वको प्रसिद्ध धार्मिकस्थल मुक्कुमलुङ (पाथीभरा), फक्तालुङ (कुम्भकर्ण) को मनमोहक दृष्यावलोकन गर्न सकिन्छ ।

यसै जिल्लाको रवि आसपासको क्षेत्रमा अवस्थित देउराली एक सुन्दर र पर्यटकीय स्थल हो, जुन प्राकृतिक सुन्दरता र सांस्कृतिक विविधताको मिश्रणका लागि चिनिन्छ । यो स्थान विशेषगरी एक सुन्दर बस्तीको रूपमा चिनिन्छ । यस क्षेत्रले नेपालको ग्रामीण परिदृश्य र स्थानीय लिम्बु संस्कृति झल्काउँछ । पाँचथरको देउरालीको मुख्य विशेषताहरू: प्राकृतिक सुन्दरता: देउराली र वरपरको क्षेत्रमा हरियाली डाँडाकाँडा र मनमोहक दृश्यहरू छन् । यो पाँचथर जिल्लाको रवि क्षेत्रमा अवस्थित छ । पाँचथर ऐतिहासिक रूपमा लिम्बुवान क्षेत्रको केन्द्र भएकाले देउराली वरिपरि स्थानीय संस्कृति र परम्परा जीवन्त छ । यस क्षेत्रको भिडियोमा देउरालीलाई नेपालको सुन्दर स्थानको रूपमा डोन भिडियोहरूमा देखाइएको छ । यो स्थान पदयात्रा र ग्रामीण जीवनको अनुभव लिनका लागि पनि उत्कृष्ट मानिन्छ । पाँचथर जिल्लाको मिक्लाजुङ वडा न. ५ मा पनि देउराली नामक स्थान छ ।

घ. गोरखा र गण्डकीका देउराली

नेपालको गण्डकी प्रदेशभित्र अवस्थित देउराली, पहाडी भूभागमा यात्रा गर्ने स्थानीय र पर्यटकका लागि महत्वपूर्ण मार्गस्थल हो । देशभरि विभिन्न ठाउँमा “देउराली” नामका साना बस्ती वा उच्च स्थानका चेक पोइन्टहरू पाइने भएकाले यो ऐतिहासिक व्यापारिक मार्गसँग गहिरो रूपमा जोडिएको छ, जसले ग्रामीण पहाडी समुदायलाई आपसमा जोड्ने गर्दछ । त्यस्तै गोरखा क्षेत्र वा अन्नपूर्ण संरक्षण क्षेत्र नजिकका स्थानहरूमा यस्ता देउरालीहरू प्रायः विश्रामस्थलको रूपमा प्रयोग गरिँदै आएका छन्, जहाँबाट हिमालयको मनमोहक दृश्य अवलोकन गर्न सकिन्छ । यस्ता ठाउँहरूमा परम्परागत ढुंगाका घरहरू, कान्ते सतहयुक्त खेती, धार्मिक र सांस्कृतिक सम्पदाको प्रतीकका रूपमा रहेका छ्योर्तेन वा मणि पर्खाल देख्न पाइन्छ (<https://www.wisdomlib.org>) .

ङ. उपत्यकाका मण्डप र पहाडका देउराली

शताब्दी पुरुष एवम् वरिष्ठ संस्कृतिविद् सत्यमोहन जोशी काठमाडौँ उपत्यका, तराई र पहाडतिर कुलदेवता स्थापना गर्ने पुरानो नेपाली सांस्कृतिक परम्परा बारेमा अधिलेख्छन् - “काठमाडौँ उपत्यकामा ठाउँठाउँमा खुला चउरहरूमा कलाकारहरूले छिनोद्वारा प्रस्तरलाई अनेक मुखाकृति भएको चुच्चे प्रस्तरमा २ वटा आँखा थपिदिने र कुनै जिउज्यान मिलेको प्रस्तरमा हातपाउ कुँदिदिने वा सूर्यचन्द्रलाई पृथ्वीलोकमा ओराल्ने भाव अभिव्यक्तिमा प्रस्तरमा गोलाकार आकृति उत्कीर्ण गरी मण्डल बनाउने चलन अनुरूप बनेका यस्ता मूर्तिहरू काठमाडौँ उपत्यकामा ठाउँठाउँमा खुला चउरहरूमा अद्यापि देख्न सकिन्छ । नेवार समुदायका कृषकहरू यस्ता मूर्तिहरूलाई द्यौघः भन्ने गर्छन् र यी देवताहरूलाई कुलदेवताको रूपमा पूजाआजा गरी देवाली मानी पुज्दछन् । तराई तिरका दूल्दूला वृक्षका फेदी एवम् पहाडतिरका देउरालीहरूमा पनि यस्ता देवताहरू स्थापना गरेको भेटिन्छन्” (जोशी, वि.स. २०७३, पृ. १६-१७) । नेपालमा अझपनि देउरालीहरूमा चुच्चे प्रस्तरहरूलाई तेस्यै पूजा गर्ने चलन चलेकै छ । अझपनि कृष्णगण्डकीका बगरहरूमा देखा पर्ने विभिन्न आकारप्रकारका शालिग्रामलाई भगवान् विष्णुको अवतार वा देवत्वको रूपमा परिकल्पना गरी मान्ने चलन छँदैछ ।

च. अन्नपूर्ण र धनकुटाका देउराली सम्पदा

अन्नपूर्ण वेस क्याम्पको ट्रेकिङमा पनि मार्गमा देउराली भन्ने ठाउँ आउँछ, त्यहाँ पुग्दा धेरै गाइड र ट्रेकरसहरूले देउतालाई सम्झने वा पूजा गर्ने गर्छन्। यसलाई सुरक्षा र सम्मानको प्रतीक मानिन्छ। छोटकरीमा भन्नुपर्दा देउरालीको अर्थ देवताको पवित्र स्थान, जहाँ यात्रुहरूले आशीर्वाद माग्छन्। त्यस्तै धनकुटा जिल्लाको चुलिवनको बीचमा अवस्थित देउराली थानमा प्राचीनकालदेखि नै आठपहरिया राई पुजारीबाट पूजाआजा हुँदैआएको छ (शिवाकोटी, वि.स. २०७३, पृ. ३२६)। चारैतिरबाट ढुङ्गाले घेरिएको उक्त थानमा विशेष गरी प्रत्येक दसैं र तिहारमा पूजा हुन्छ। यहाँ अन्य दिनमा भाकल गरेअनुसार बलि पूजा गर्ने समेत चलन छ।

गीत सङ्गीतमा देउराली

नेपाली लोकसंगीतमा देउरालीको प्रसङ्ग जोडेर अनगिन्ती स्रष्टाहरूले गीत रचेका छन्। नेपाली लोकपरम्परा र गीत हो, दुईटा फूल देउरालीमा साथै राख्यौँ जस्तो लाग्छ, कतै टाढा जाँदा खेरी सँगै हिड्यौँ जस्तो लाग्छ। ईश्वर बल्लभको शब्द र स्वरसम्राट नारायण गोपालको स्वरमा सुजज्जित प्रस्तुत गीत नेपाली समाज र संस्कृतिमा पुस्तौँदेखि महत्व बोकी आएको देउरालीको सेरोफेरोमा रुमलिएको ज्यादै मार्मिक गीत हो। नेपथ्यको प्रस्तुति छेक्यो छेक्यो देउराली डाँडा हुस्सु र कुइरोले, छाडेन कहिल्यै जहाँ गए पनि मायाको धुइरोले तथा पल शाह र रिमा विश्वकर्माेले पछिल्लो समयमा स्वर भरेको देउराली भञ्ज्याङ उकाली जाँदा पसिनाको धारा, पसिना पुस्ने जाली रुमाल मैले साटी गको (देउराली भञ्ज्याङ) बोलका सुरिला गीतहरू प्रसिद्ध छन्।

श्री त्रिपुरासुन्दरी फिल्मसूको प्रस्तुति देउराली फिल्ममा समेटिएको देउराली सम्बन्धी 'भरी राख देउरालीमा टिपी राख पाती, एकैसाथ चढाउँला जीउज्यान भाकी' भन्ने स्वरको गीत वडो मिठासपूर्ण छ। युवराज लामाको निर्देशनमा तयार भएको देउराली फिल्मसूको देउराली हो जीन्दगी, जीन्दगी हो देउराली बोलको दिनेश अधिकारीद्वारा रचित गीतमा देउराली र जीन्दगीलाई एक अर्काका पर्यायका रूपमा चित्रण गरिएको छ। सुनिल गिरीको देउराली डाडाँ बोलको गीतमा उकाली ओराली बिसाउने चौतारीको सन्दर्भमा लाहुरे र मायाबीचका प्रेमिल प्रसङ्गहरू उनीएका छन्। विकास थापाको शब्द सिर्जनामा उनीएको देउराली अनलाइन रोधी घरको प्रस्तुती देउराली अर्को उल्लेख्य संगीत मानिन्छ।

गजलकार मन्दिरा कोइरालाले देवी देउराली भाकेर गाँसेको प्रितको उपहासलाई यसरी गजलमा उत्तारेकी छन्:-

“देवीदेउराली सामु अमर प्रेम भाके पनि
किन फेरि तिमीबाटै प्रेमको उपहास भो-
कक्रिएछन् आँखाहरू कुजिएछ मुटु पनि
अहिलेदेखि चोखो प्रेमको हत्या भाको आभास भो ॥”

ललित केसीद्वारा रचना गरी संगीत संयोजन गरिएको तथा भद्रा ओली र काबु गुरुङको स्वरमा सजिएको देउरालीका ठिटी हो, नक्कल पार्नु पर्दैन हामीमा जस्तो केटालाई खोजेर फेरी पाइँदैन बोलको देउरालीको प्रसङ्ग जोडिएको महत्वपूर्ण गीत स्मरणीय छ। लोकप्रिय गायक शम्भु राईको स्वरमा गुञ्जिएको “आलु दम चना, लाई राख माया नै लै लै छोटो सम्झना, हवाइजहाज गिरन, घर सोध्दै आउ है नि लै लै देउराली सिरान” बोलको

सुरिलो लोक गीतले देउराली सम्पदालाई समेटेको छ । उनै गायक राईको स्वरमा सजिएको देउरालीको प्रसंगलाई समेटिएको अर्को गीत यस्तो छ :

उँभोमा हेरुँ देउराली डाँडा सुन हजुर उँदो त बगर,

जोभान मेरो डल्कीमा सक्यो, सुन हजुर पुग्दैन रहर ।

नेपाली संगीतका साथै साहित्यको क्षेत्रमा पनि देउराली सम्बद्ध प्रसङ्गको सुन्दर परिकल्पना गरेको भेटिन्छ । वि. स. २०३३ सालमा दार्जिलिङका कलाकारले तयार गरेको हाम्रै गाउँघरमा आधारित कथासँग गाँसिएको 'अनि देउराली रुन्छ' शीर्षकको नाटकले काठमाडौँका दर्शकको मात्र नभएर दुःख पाएर मुग्लान जानेहरु, गाउँका शोषक सामन्ती र विषमताका बीचमा पिल्सएका छोरीबेटीहरुको मन समेत पगाल्न सफल देखिन्छ । वास्तवमा स्रष्टा र स्वरका पारखीहरुको मन देउरालीको महिमा गाएर कहिल्यै थाक्दैन । नेपाली लौकिक परम्परा, मायाप्रेम, स्मृति र संगीतको क्षेत्रमा भुल्नै नसकिने देउरालीका प्रसङ्गसँग जोडिएका यस्ता अनेकन गीतगुञ्जनहरु छन्, जसको वेलीविस्तार गरेर कहिल्यै सकिँदैन ।

विद्यमान चुनौतीहरू

देउराली लगायतका प्राकृतिक र परम्परागत कतिपय देवीदेउरालीहरु सडक र पूर्वाधारको विकास अघि बढेसँगै विस्थापित हुँदैछन् । 'देउराली' भनेर चिनिने परम्परागत आराम गर्ने मञ्चहरू अहिले सडक निर्माणसँगै भत्कँदै गएको भेटिन्छ । देउरालीका ठूलूला छायाँदार रूखहरूमुनि ग्रामीण पदमार्गहरू छन्, जहाँ यात्रुहरूले कठिन उकालो चढेर आराम गर्न सक्छन् । देउरालीले परम्परागत सार्वजनिक स्थानको रूपमा पनि काम गर्दछ, जहाँ मानिसहरू भेट्न र विभिन्न मुद्दामा कुरा गर्न सक्छन्, यसलाई सामाजिक पक्षबाट हेर्दा महत्वपूर्ण मानिन्छ । तर एक गाउँलाई अर्को गाउँ जोड्ने बढ्दो संख्यामा मोटरेबल सडक निर्माण गर्ने होडबाजीमा लागेर आजकल देउराली चौतारीको विनाश गर्ने काम भैरहेको छ । अहिले पनि बचेखुजेका देउराली र चौतारी मोटरेबल सडक बनेपछि ग्रामीण भेगमा मानिसहरु थोरै मात्र हिँड्ने भएकाले उपेक्षित अवस्थामा छन् । तर वृद्धवृद्धाहरु भने विकासबाट सन्तुष्ट नभएकाले देउराली, चौतारी सम्पदाहरु जोगाउन युवाहरूलाई आग्रह गर्दैआएको अवस्था छ । देशभरि रहेका अधिकांश परम्परादेखि प्रयोग गरिँदैआएका देउराली चौतारीहरु दिनानुदिन विकासलगायतका पूर्वाधार निर्माणका नाममा नासिँदैछन् । यसरी विनाश भएसँगै तिनमा अन्तर्निहित अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदासँग जोडिएका मूल्य, मान्यता समेत लोपोन्मुख देखिन्छ ।

जिम्मेवारी र दायित्व

देउराली नेपाली संस्कृतिका पुस्तौनी सम्पदा हुन् । यी अमूल्य सम्पत्ति हाम्रा पहिचायक पनि हुन् । नेपालको परिवर्तित सन्दर्भमा यस्ता सम्पदाको संरक्षण गर्ने दायित्व संघ, प्रदेश र स्थानीय सरकार सबैको हो । स्थानीय महत्वका सम्पदा संरक्षणको जिम्मेवारी स्थानीय तह, प्रादेशिक महत्वका सम्पदाको संरक्षण प्रदेश सरकार र राष्ट्रिय महत्वका सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण र व्यवस्थापनको दायित्व केन्द्र सरकारको हो । सार्वजनिक स्वामित्वका धरोहर संरक्षणको मुख्य दायित्व प्राचीन स्मारक संरक्षण ऐन, २०१३ र नियमावली, २०४६ बमोजिम

पुरातत्व विभागलाई तोकिएको छ । स्थानीय महत्वका सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण र व्यवस्थापनको दायित्व स्थानीय सरकार सञ्चालन ऐन, २०७४ बमोजिम स्थानीय तहमा निहित छ ।

निष्कर्ष

देउराली सबै बाटो हिँड्ने पैदलयात्री, पथिक वा तीर्थालुहरूका लागि प्रिय र साभा महत्वको सम्पदा मानिन्छ । सामान्यतया: वटुवा, पैदयात्री वा तीर्थालुहरूका लागि बाटो हिँड्दा बास बस्न तथा पानी पिउनका लागि पाटी, पौवा, धर्मशाला, ढुङ्गेधारासहित वर, पीपल र समी रोपी त्यससँगै वा छुट्टै बिसौनीका लागि देउरालीप्रति आस्था प्रकट गर्ने परम्परा पुस्तौ पुरानो हो । नेपालमा देउराली-सम्पदाको संरक्षण र व्यवस्थापन गर्ने क्रम प्राचीनकालदेखि चलिआएको देखिन्छ । नेपालको पश्चिम गण्डकीको चौबीसी, कर्णालीको बाइसी राज्य तथा सेनकालीन शासकले पनि देवदेवीका शिला थपना गरी देवीदेउरालीहरू स्थापना गराएका प्रसङ्ग पाइन्छन् । देउराली सम्पदाको ऐतिहासिक, धार्मिक, सामाजिक, पर्यावरणीय, सांगीतिकलगायत बहुआयामिक अभौतिक सांस्कृतिक पक्षलाई संरक्षण गरेको हुँदा तिनको लामो परम्परा र महत्वलाई बचाई राख्न अत्यावश्यक देखिन्छ । देउराली केवल भौगोलिक स्थान मात्र नभएर धार्मिक, सांस्कृतिक र सामाजिक दृष्टिले ज्यादै महत्वपूर्ण स्थान मानिन्छ ।

वास्तवमा देउराली नेपाली हिमाली वा उच्च बस्तीको एउटा प्रतिनिधिमूलक उदाहरण हो, जसले कठिन भौगोलिक अवस्थसँगै यात्रुको धार्मिक आस्था र सांस्कृतिक परम्पराको संगमलाई प्रतिविम्बित गर्दछ । सार्वजनिक सम्पत्तिको संरक्षण गर्ने सवैधानिक दायित्व सबैमा निहित रहेको हुँदा आमनेपाली जनतामा सचेतना जागृत हुन आवश्यक देखिन्छ । व्यक्ति, समुदाय र समूह नै सम्पदाको हकदार, संरक्षक र मालिक भएकाले स्थानीय तहबाट नै संरक्षण कार्ययोजना तयार गरी यस्ता अमूल्य निधिको संरक्षण हुनुपर्दछ । अतः यस्ता अभौतिक सम्पदा निधिको दीर्घकालीन संरक्षण र व्यवस्थापन सुनिश्चित गर्न तिनवटै तहको पहलमा आ-आफ्नो क्षेत्रको इन्भेन्ट्री तयार गरी आवश्यकता र प्राथमिकताक्रमानुसार संरक्षण कार्यलाई अगाडि बढाउनु पर्ने आवश्यकता देखिन्छ ।



पर्वत स्थित एक चौतारसँगै जोडिएको भञ्ज्याङ वा देउराली



भोजपुर स्थित मैयुं देउराली डाँडा

सन्दर्भ समग्रीहरु

नेपाली

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) सम्बन्धी आन्तरिक दिग्दर्शन, २०८२ (वि.स. २०८२), संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालय ।

जोशी, सत्यमोहन (वि.स. २०७३). नेपाली कलाको रूपरेखा (प्राचीन र मध्यकालीन). बुक आर्ट नेपाल ।

पराजुली, कृष्णप्रसाद (सम्पा.), (वि.स. २०६९), नेपाली बृहत् शब्दकोश. आठौँ संस्करण, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

प्रधान, बाबुलाल (ई. २००८). रत्नज नेपाली-इङ्लिस-नेपाली डिस्नेरी. त्रिमूर्ति प्रकाशन ।

पौडेल, वासुदेव (वि.स. २०७५ मंसिर १७), पर्यटक लोभ्याउँदै डहरे देउराली, कारोबार, <https://www.karobardaily.com/news/13351>.

विभिन्न यु ट्युव तथा वेब साइडका लिंकहरुको उपयोग गरी तथ्यांक संकलन गरिएको ।

शिवाकोटी, गोपाल (वि.स. २०७३), संस्कृति सम्पदा कोश, पैरवी प्रकाशन ।

English

Retrieved from <https://visitsnepal.com/product/supa-deurali-temple>.

Retrieved from <https://en.wikipedia.org/wiki/Chautari>

Retrieved from <https://thehimalayantimes.com/nepal/traditional-resting-platforms-displaced-development>, Feb 14, 2018 By Raṣṭriya Samachar Samiti.

Retrieved from <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1258059092998383&set=a.103781011759536&type=3>

Retrieved from https://ne.wikipedia.org/wiki/Supa_Deurali_Temple, Saturday 19 Baishakh 2083BS.

Retrieved from <https://www.wisdomlib.org/cities/deurali-160819>, 6 May 2026.

नेवा: शैलीका गृह निर्माणका अभौतिक सांस्कृतिक पक्ष



✍ सृजना प्रजापति

आर्किटेक्ट तथा अर्बन डिजाइनर

लेखसार

काठमाडौं उपत्यकाका नेवा:हरूको जीवन शैली भित्र भवन निर्माणको संस्कृति पनि रहेको छ। निर्माण संस्कृतिमध्ये पनि घरको जगदेखि छानासम्म के-के अभौतिक संस्कृति रहेको छ पत्ता लगाउनु यस अनुसन्धानको उद्देश्य हो। यसै उद्देश्य प्राप्तिका लागि नेवा: शैलीका भवन निर्माण कार्यमा संलग्न भएका अव: र क:मिलाई अन्तर्वार्ता लिने तथा सम्बन्धित द्वितीयक स्रोत अध्ययन गरियो। छलफलबाट प्राप्त कुराहरू सिलसिलेवार रूपमा पेस गरियो। अध्ययनका क्रममा जग र छानामा अव: प्रमुख भई पूजा गर्ने तथा लुखा, निल र धुरी पूजामा क:मि प्रमुख हुने तथ्य पाइयो। यसका साथै पूजाका विभिन्न सामग्रीहरूको प्रतीकात्मक अर्थ, वैज्ञानिक अर्थ तथा सामाजिक भावनाको विकास हुने तर्कहरूमा छलफल विश्लेषण गरिएको छ। अहिलेको सन्दर्भमा जग र छाना/घर पूजा मात्रै बाँकी रहेकोले अन्य क्रियाकलाप लोप हुन लागेको देखिन्छ।

परिचय

काठमाडौं उपत्यकाका रैथाने बासिन्दा नेवा: समुदायले हरेक क्षेत्रमा आफ्नै शैलीको संस्कृति स्थापित गरेको देखिन्छ। यहाँको घरदेखि मठ, मन्दिर, बिहार, दरबारसम्म तथा सहरको परिदृश्यदेखि सहरको संरचनासम्म उत्कृष्ट रहेको छ। विगतमा विभिन्न विदेशी यात्रीहरूले वर्णन गरेका छन् भने विश्व सम्पदामा सूचीकृत हुनु त्यसको एउटा राम्रो प्रमाण हो। त्यसैकारण यो एक समुदाय मात्र नभई सभ्यता हो भन्न सकिन्छ। यहाँ प्राचीनकालदेखि बस्ती रहेको वज्राचार्य (इ.सं. १९८७) को तर्क रहेको छ। विभिन्न कालखण्डमा थरिथरिका मानिसहरू बसाइँ सरेँ नेवा: सभ्यतामा एकीकृत भएका हुन्। नेवा:हरूको ट्याक्कै उद्गम विन्दु भन्ने आधारहरू कमै भेटिन्छन्। मौखिक इतिहासको परम्परा धेरै अगाडिदेखिको हुनसक्छ। तर, हालसम्म भेटिएको सर्वप्राचीन नेपालभाषाको प्रयोग भएको पाटनको रुद्रवर्ण महाविहारको ने.सं. २३५ को ताडपत्र हो (शर्मा, २०५४)। पूर्वमध्यकालको समयमा नेपाल संवत् सुरु हुनु नेपालको लागि स्थानीयता धारण गर्न समर्थ कालका रूपमा शर्मा (२०५८) ले तर्क गरेका छन्।

नेवा: समुदायले आत्मनिर्भरताको लागि गाँस, बास र कपासमा सम्पूर्ण उत्पादन आफ्नै सीप र कलासहित उत्पादन गर्दै आएका छन् । बाससँग सम्बन्धित कुरा गर्दा नेवा: बस्तीका धेरै अवयवको कुरा आउँछ । त्यसमध्ये नेवा: घर पनि अछुतो छैन । नेवा: समुदायले आफ्नो पेशा, स्थान र संस्कृतिलाई प्रतीकात्मक रूपमा मान्दै आएको छ । घर बनाउँदा निर्माण सामग्रीदेखि घरका अंगहरूलाई पनि उनीहरूले प्रतीकका रूपमा स्थापित गरेको पाइन्छ । वरनि (२०५५) ले ने.सं. १६९ मा सारिएको एक थ्यासफूको उल्लेख गर्दै घरको नक्सासहित घरको कुन अंगलाई के भनिन्छ देखाएका छन् । ती मध्ये जगलाई शिशुनाग, थाँ (थाम) लाई महादेव र मेथाँ (मेथ) लाई पार्वती भनी उदाहरण दिइएको छ ।

पूर्वमध्यकालको नेपालभाषा लेखनबाट नेवा:हरूको बसोबास हजारौं वर्ष पहिलेदेखि रहेको देखाउँछ । नेवा: शैलीका गृह निर्माणको सुरुवातको इतिहास ट्याक्के भन्न सहज छैन । लिखित प्रमाणका रूपमा जयस्थिति मल्लको पालामा ने.सं. ५३९ तिर स्थिति बाँधेको समयमा घर खेत मापन विषय उल्लेख गरेको पाइन्छन् (बुढाथोकी, २०३३) । त्यसपछाडि लेखिएका वा सारिएका धेरै थ्यासफूहरूमा गृह निर्माण विधि, लक्षण, देग:का नक्साहरू पाइन्छन् (प्रजापति, २०७२) । तर, समग्रमा नेवा: गृह निर्माणसम्बन्धी जगदेखि छानासम्मका पूजा विधिबारे अनुसन्धान पाइएन । यसै अनुसन्धान अन्तराललाई प्रस्तुत अध्ययनले परिपूर्ति गर्नेछ ।

यसरी घरलाई प्रतीक मानिने कारण घरको लागि जग्गा छनौट गरि जग शिलान्यासदेखि छाना छाउँदासम्मका धेरै पटक पूजा गर्ने गरिन्छ । ती पूजा गर्नुअघि जोशीलाई साइत देखाउने यसै प्रकृत्यामा पर्छ । नेवा: घर बनाउँदा जग्गाको माटो देखाउने, जग साइत मिलाउने र पूजा गर्ने, मूलद्वारको साइत र पूजा, छाना छाउने साइत र पूजा तथा गृह प्रवेश साइत र 'छैं बौ बियेगु' प्रकृत्या महत्वपूर्ण छ (प्रजापति, २०७२) ।

गृह निर्माणका समयमा गरिने के-के पूजा छन्, त्यसका विधि कस्तो हुन्छ र किन ती सामग्री पूजामा प्रयोग हुन्छ भन्ने अनुसन्धान प्रश्नका आधारमा यो अध्ययन गरिएको छ । अनुसन्धान प्रश्न अनुसारका उद्देश्य प्राप्तिका लागि प्राथमिक र द्वितीयक स्रोत प्रयोग गरिएको छ । प्राथमिक स्रोतका रूपमा स्थलगत अवलोकन तथा सम्बन्धित अव: र क:मि:सँग अन्तर्वार्ता लिइएको छ । प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतलाई अनुसन्धाताले विवेचना गरिने भएकोले अनुसन्धान विधि निर्माणवाद हुनेछ । द्वितीय स्रोतका लागि नेवा: घर निर्माण र लक्षण सम्बन्धी पुस्तकहरू अध्ययन गरिएको छ । यस लेखमा नेवा: बाहेक अन्य समुदायको गृह निर्माण र पूजा विधि उल्लेख गरिएको छैन ।

अनुसन्धानका मूल प्राप्तिहरू

नेवा:हरूको घर चार तलाको हुन्छ । जमिन, पहिलो, दोस्रो र तेस्रो तलाको नाम क्रमश: छैंदि, मातं, चोता र बैग: (तस्विर सं. १) हो । अहिलेसम्म पनि काठमाडौं उपत्यकाको धेरै घरहरू तीन-चार शताब्दी पुरानो बाँकी छ । यस्ता ऐतिहासिक घरहरूको निर्माण प्रकृत्या र गरिने पूजा विधिको अमूर्त संस्कृति प्रवर्द्धन आवश्यक छ ।

१. मन्दिर

२. नेपालीकरण गर्दा डकमी

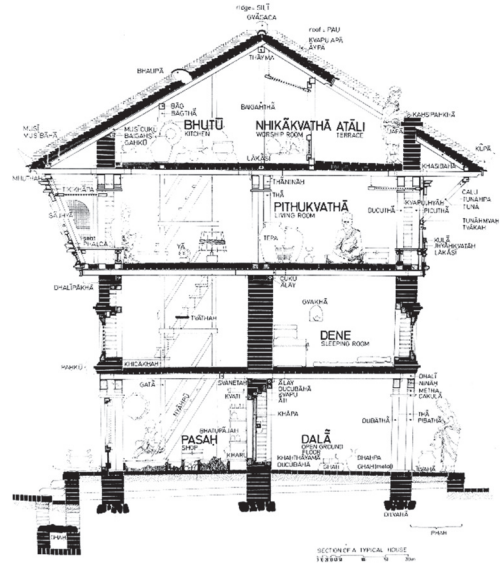
३. नेपालीकरण गर्दा सिकमी

यस लेखमा जगदेखि छानासम्म गरिने जग, लुखा^४, निल^५, जः, धुरी, पोल^६, छैं (घर) पूजा समावेश गरिएका छन् । नेवाः गृह निर्माणमा अवः, कःमि र ज्यामि गरी तीन किसिमका प्राविधिक हुन्छन् । तिनिहरूमध्ये जानेको वरिष्ठलाई नाइके मान्ने चलन रहेको छ ।

१) जग पूजा

नेवाः घर निर्माणको सुरुको पूजा जग पूजा हो । तर, त्यो भन्दा अगाडि केही प्रकृया रहेको छ । प्राचीन मानसार जस्ता ग्रन्थहरूमा जग्गाको आकार, प्रकार, रंगलाई वर्णको आधारमा लक्षण जाँच्ने तथा भूमि परीक्षण गर्ने प्रचलनबारे उल्लेख थियो (कौशिक, इ.सं.२००२) । अहिले जोशी कहाँ गएर माटो देखाएर घरमूलको शुभ अशुभ हेर्नेमा सीमित भएको छ । प्रजापति (२०७२) का अनुसार घर बनाउन छनौट गर्ने जग्गा नागको वासस्थान हुने भएकोले नाग वास्तु पनि हेर्नुपर्छ । उक्त लेखमा चार दिशाको कुनाहरू र बीचमा जग साइत गर्ने भनिए तापनि हाल कुनै एक कुनामा साइत गर्ने चलन भएको छ । श्रेष्ठ (ने.सं. १११८) का अनुसार जोशीलाई माटो देखाइसकेपछि यदि त्यो नागको वासस्थान भएमा भेडाको बली दिई पासूका^७ ले सिमाना छुट्याई नागलाई बाटो दिनुपर्छ ।

जग पूजा गर्ने साइत जोशीलाई देखाइसकेपछि त्यसदिन अवःसहित घर-परिवार, आफन्त डाक्ने गरिन्छ । साइतभन्दा एकदिन अगाडि जुन दिशामा साइत दिइएको हो त्यहाँ जगको गहिराई भन्दा अलि बढी खाल्डो खनिन्छ । साइतको दिन समयभन्दा अगाडि सम्पूर्ण आवश्यक सामग्री जम्मा पारी नयाँ घर बनाउने जग्गामा भेला हुन्छन् । कसै कसैले आचाजु/ गुरुजुलाई डाकेतापनि धेरै जसो स्थानमा अवः, कःमि, ज्यामि नाइके र घरधनी मिलेर पूजा गर्ने चलन रहेको छ । पूजा सामग्री तयार गर्ने क्रममा फरक स्थानमा फरक सामग्री प्रयोग गरिन्छ । जोशी गोजी पात्रो (२०८०) का अनुसार धेरै थरी सामग्रीलाई एकैस्थानमा दिइएको छ । तर, अन्तर्वार्ताका क्रममा अवःहरूले विस्तृतमा व्याख्या गरेर बताए । उनीहरूका अनुसार जग खन्नु अगाडि अक्षता, फूल र धूप बालेर त्यस स्थानमा पहिला बास बस्ने सम्पूर्ण प्राणीहरूलाई



तस्बिर संख्या १ : छैंदि, मातं, चोता र बैगःसहितको नेवाः शैलीको घर

स्रोतः गुत्सो र अरू (इ.सं.१९८७)

४. मूल प्रवेशद्वार

५. अहिलेको ढलान घरको बिम/Beam भनेजस्तै

६. छाना

७. सेतो, कालो, रातो, पहेँलो र हरियो आदि पञ्चरंगी काँचो धागो भएको तान्त्रिक डोरो ।

क्षमा माग्नु पर्छ । त्यसपछि पूजा सामग्रीलाई दुई भागमा छुट्याउनु पर्छ, एक भाग नारायण र अर्को विश्वकर्मा देवताको लागि । नारायण देवताको पूजा भागमा पञ्चामृतसहितको पूजाको आधारभूत सामग्रीमा गंगाजल, जौ-तिल, पारोसहित पञ्चरत्न, नवरत्न, कलश, कछुवा, पुरानो पैसा आदि राखिन्छ । अर्को, विश्वकर्मा देवताको पूजा भाग तामसी शैलीको हुन्छ । यसमा आधारभूत सामग्री बाहेक थप पहेलो टीकासहित अण्डा, गोजा^९, जजकोखा^{१०}, लावा र किसलि^{११} आदि समावेश गरिन्छ । यसै भागमा बेतालि^{१२}, समयबजि^{१३} र न्या^{१४} पनि आवश्यक पर्छ । जोशी गोजी पात्रो (२०८२) मा जरासहितको कुश, रेखी (पोताँय), वेली फूलको हाँगो, वस्त्र, टोपी र काठको पाथी पनि सूचीमा समावेश छ ।

सामग्रीको सूचीमा भिन्नताका साथै जोशी गोजी पात्रो (२०८२) मा तामा कलश पाँचवटा, ढुङ्गाको कछुवा - पाँचवटा, जौ र तिल मात्र नभई सप्तवृहीभिन्न धान, गहुँ, मास, मूगी, गहत र चना पनि समावेश गरिएको छ । तर, पुरानो पैसाको बारे सूचीमा समावेश गरिएको छैन । यी पूजा सामग्री बाहेक तयार राख्नुपर्नेमा काँचो इँट्टा - पाँच वटा, पाकेको इँट्टा - पाँच वटा र माटोको डल्लो (तस्बिर सं. २) पनि पर्छ । कसैकसैले कुनै यज्ञ गरेको स्थानबाट इँट ल्याई हाल्ने चलन रहेको छ । त्यस्तै विश्वकर्माको लागि ज्यावलहरू अगाडि^{१५} राखिन्छ ।



तस्बिर संख्या २ : काँचो, पाकेको इँट्टा, कछुवा, समयबजि र ज्यावलहरू राखि जग पूजाको तयारी ।

सम्पूर्ण सामग्री जम्मा पारेपछि साइतको समय हेरेर अव:ले करिब १०, १५ मिनेट अगाडि पूजा सुरु गर्छन् । पूजा सुरु गर्नु अघि शिल/श्लोक पढ्ने गर्नुपर्छ । तर, यो चलन तीन, चार दशक अघिनै हराइसकेको अव:हरू बताउछन् । त्यसपछि दुई भागको पूजामध्ये पहिलो विश्वकर्माको पूजा गर्ने गरिन्छ । पूजा विधिमा पहिला ज्यावलहरूमा जल छर्कने, पहेलो टिका, फुस्रो सिन्दुर लगाउने, अक्षता, दही र अविर मिसाएको टिका लगाउने गरिन्छ । ती ज्यावलहरू पूजाका लागि गोजा अगाडि राखिन्छ । गोजामा जजकोखा लगाएपछि फूलहरू चढाइन्छ, धूप र बत्ती बालिन्छ अनि भोजन गराउनका लागि सूरुमा समयबजि, नैवेद्य, फलफूल र रक्सि क्रमश: चढाइन्छ । यसपछि सबै सहभागीहरूलाई पूजा गर्न लगाइन्छ । विश्वकर्मा देवताको प्रतीक मानेर ज्यावलहरूमा गरिने पूजा समापन हुन्छ ।

८. अक्षता, फूल, अविर, मिठाई, धूप, दिप र फलफूल

९. चिउराको छोकर पानीमा भिजाएर पिरामिड आकारमा बनाइने ।

१०. सानो कपडालाई काँचो धागोले बेरेको डोरो ।

११. चामलको माथि पैसा र सुपारी राखिएको सानो माटोको भाँडो/सलिचा ।

१२. फेड्वा ।

१३. शभुं (विशेष किसिमले भुटेको चिउरा), सुकेको माछा, कालो भटमास, अदुवा, लसुन र बारासहितको परिकार ।

१४. रक्सी

१५. अव:को ज्यावल - चुपि, गाँचा (उगिदयद) ज्यावल, टेप आदि, क:मिको ज्यावल - हकी (चिन्ह लगाउने धागो) बताम, करौटि, हाचा, बसिला (जकभच)आदि, ज्यामिको - कू (कोदालो) ।

दोस्रो मूल जग पूजाको लागि अवः र घरधनी जग खनेको खाल्डोमा जान्छन् । यो पूजा जोशीले दिएको साइतमा सुरु हुन्छ । घरधनीले माटोको डल्ला र ईटा अवःलाई सुम्पिन्छ । सुम्पिएको माटो जगको अलि बढी खनेको खाल्डोमा विछ्याइन्छ । चारवटा ईटाको बीचमा प्वाल (तस्बिर सं. ३) बनाइ फूल, अक्षता चढाउने, एउटा तामाको सिक्का हाल्ने, कछुवा राख्ने र फेरि सबैले पूजा गर्ने गरिन्छ । यसपछि कलशमा भित्र नारायणको पूजा भागमा राखिएका सम्पूर्ण सामग्रीहरू (पञ्चरत्न देखि पञ्चामृत जौ-तिल) हालिन्छ । सोहि कलश बीचको खाल्डोमा हालेर नारायण मानेर पूजा गरिन्छ । अधि ज्यावलहरूलाई जस्तै कलशलाई टिका लगाई, बत्ती र धूप बालेर विधिवत पूजा गरिन्छ । एउटा ईटाले उक्त प्वालको कलशलाई छोपेर बत्ती बालिन्छ । यसपछि कलशमा सम्पूर्ण सहभागीहरूलाई अक्षताले पूरा गर्न लगाइन्छ । यी सम्पूर्ण कार्य सकिएपछि घरधनीले अवः, कःमि र ज्यामि नाइके एक/एकजनालाई दक्षिणासहित ज्यावलहरू सुम्पिन्छ । त्यसपछि भिंबौ^{१६} राख्ने र यसलाई पनि धूप बत्ती बलीन्छ । ज्यामि नायले समयबजि चारै कुनामा चार भाग र बीचमा एक भाग राखेर त्यसलाई टपरीले छोपेर बत्ती दिने र चारैतिर छर्नुपर्छ ।



तस्बिर संख्या ३ : चारवटा ईटाको बीचको प्वालमा पूजा अर्पण ।

नासमनाको रामप्रसाद अवालको गुठीको एक पाटीको 'दारू पत्र' मा अवः, कःमि र ज्यामि नायः सबै बसेर भोज खानको निमित्त जग्गा राखेको उल्लेख छ । उक्त खेत मोहीले कमाएर खाएको र त्यहीँ पत्रको आधारमा गुठीले मुद्दा जितेको बताउँछन् । जगपूजाको बेलामा दक्षिणाको साथै चामल र धान दान दिने गरिन्छ । जग पूजामा अवःलाई चामल र कःमिलाई धान दिइन्छ । कसैकसैले दुवैलाई वाकिजाकि^{१७} दिने गरिन्छ ।

पूजा सम्पन्न भएपछि निर्माणकर्मीहरू (अवः, कःमि र ज्यामि) तथा घरधनीका परिवार र आफन्त बसी भोज खाने चलन रहेको छ । भोजमा गक्ष अनुसार परिकार राखेर खुवाइन्छ । जग पूजाको बेलामा बली दिने चलन छैन तर भोजमा मासु र रक्सी समेतको भोजन गराउने चलन छ । नेवाः समुदायमा जग पूजामा सहभागी हुनेको उत्साह बढेको कारण यहि हो ।

२) लुखा पूजा

जगको निर्माण कार्य सकिएपछि लुखा पूजा (तस्बिर सं. ४) गर्ने चलन छ । यसको लागि साइत हेर्ने चलन छैन । जुनदिन मूल प्रवेशद्वारको चौकोस उठाउने हो त्यो दिन पूजा र भोजको तयारी गरिन्छ । यस पूजाको निमित्त कःमिलाई नाइके मानिन्छ ।

१६. भटमास, सुकेको माछा, अदुवा, लसुन र न्यां (रक्सि) समेत ।

१७. धान र चामलको मिश्रित रूप ।

कःमिलाई पूजा थालीसँगै प्याकी^{१८}, किसलिलाई पोको पारि बाध्ने सेतो कपडा र बली दिनकोलागि गक्ष अनुसार बोका वा कुखुरा घरधनीले तयार पार्नुपर्छ। पूजा थालीमा जग पूजाको बेलाको विश्वकर्मालाई तयार पारे जस्तै सामग्रीहरू राख्ने गरिन्छ, जसमा आधारभूत सामग्रीसँगै समयबजि, जजंकोखा गोजा नभई हुँदैन। यस पूजामा गक्ष अनुसारको बली दिइने भएकोले मोहनि^{१९} (तस्बिर सं. ५) बनाउन थप सलिचा^{२०} पनि चाहिन्छ। यो स्वेच्छिक र गक्ष अनुसारको पूजा भएकोले बली दिन नसकेमा कुखुराको अण्डा मात्र राखेर पूजा चलाइन्छ। अवः र कःमिको ज्यावलहरू पूजा गर्नको निम्त अगाडि राखिन्छ।

सबै तयारी भइसकेपछि कःमिले पूजाको लागि सुरुमा सेतो कपडा आसनको रूपमा भुइँमा बिछ्याएर त्यसमाथि ज्यावलहरू राखिन्छ। प्याकी मूलुखाको माथि ठोकिन्छ। पूजा विधि अगाडि जगमा विश्वकर्मा पूजा गरे जस्तै गरिन्छ। यसलाई न्यां-समय पूजा भनिन्छ। त्यस प्याकीमा किसलि भुण्डाइन्छ।

विश्वकर्मा पूजा सकिएपछि मूलुखामा विधि अनुसार पूजा गरिन्छ। त्यसपछि बलीका लागि तयार राखेको कुखुरा वा बोकालाई पूजा गरी मूहायेकेगु^{२१} गरिन्छ। पर्साउन नसकेमा बली दिन मिल्दैन भन्ने चलन रहेको छ। यसरी बली दिइसकेपछि त्यसको चिउला मूलुखा^{२२} र ज्यावलमा चढाइन्छ। यो बाहान/बलीसहितको पूजा भएकोले यसको पूजा विधिमा माथिको जग पूजामा भन्दा अर्को एक मोहनि बनाउने प्रक्रिया थप्नुपर्छ। एउटा माटोको पाला वा सलिचामा तेल हाली कपडाको मोटो धागो राखेर बत्ती बालिन्छ। त्यसमाथि अर्को सलिचा घोप्ट्याएर राखिन्छ। माथिल्लो सलिचालाई दीपको बीचमा पार्नको लागि अर्को एउटा सलिचा भुइँमा घोप्ट्याइएको हुन्छ। यसरी धुवाँबाट माथिल्लो सलिचामा कालो टिका तयार हुन्छ। बलिसहितको



तस्बिर संख्या ४ : आधुनिक घरमा लुखा पूजा ।



तस्बिर संख्या ५ : मोहनि टीका निर्माण कार्य ।

१८. तीनखुट्टे किल्ला

१९. बत्तीको धुँवाले बनाइएको कालो टिका

२०. सानो माटोको भाँडा

२१. पर्साउने

२२. गर्दनको एक चोक्टा मासु

पूजा भएमा सम्पूर्ण निर्माणकर्मी र परिवार-आफन्तलाई टीका र फूलको साथमा टुलबाला^{२३} दिइन्छ। टीका लगाउने क्रममा रातो टीकाको माथि/तल सिन्काले मोहनि अलि लामो गरी लगाइदिने चलन छ। यो सम्पूर्ण पूजा कार्य सकिएपछि जग पूजामा जस्तै घरधनीले कःमि र अवःलाई दक्षिणा र ज्यावल सुम्पिन्छ।

नेवाःहरूको हरेक पूजा कार्यको प्रमुख आकर्षण नेवाः भोज हो। बिहानदेखि भोको पेटमा पूजा कार्य गर्ने भएकोले, पूजा सकिने बित्तिकै साधारण समय भव्य^{२४} खाइन्छ। साँभ ठूलै सिउकाः भव्य^{२५} आयोजना गरिन्छ। यस भोजको विशेषता भनेको कःमि अवःलाई सम्मान स्वरूप घरमूली भन्दा माथि राखेर भोज खुवाउनु हो। यस भोजमा द्यब्बः^{२६} - १ भाग, छेब्बः^{२७} - २ भाग र गुरुब्बः^{२८} - २ भाग गरी पाँच भाग शीर्ष स्थानमा लगाइन्छ। कःमिलाई नाइके बनाई पूजा गराए जस्तै भोजको बेलामा शीर्ष स्थानमा राखेर सर्वोच्च मानिने बोकाको दायौँ सिउ सुम्पेर स-सम्मान भोज खुवाइन्छ। बोकाको जम्मा नौ भाग सिउ मध्ये चार भाग कःमिलाई, तीन भाग अवःलाई, एक भाग ज्यामि नायःलाई र एक भाग घरधनीलाई बाँड्ने चलन छ। भोजको साथै अवः र कःमिलाई क्रमशः धान र चामल भाग दिनुपर्छ। भोज सकिएपछि बेलुका फेरि म्हादेसना (प्रतिव्यक्ति दक्षिणा) भनेर गक्ष अनुसार सबै कामदारलाई दक्षिणा दिनुपर्छ।

३) निल पूजा

परम्परागत गृह निर्माणमा हरेक तला छुट्टयाउन निल र धलि^{२९}हरू बिछ्याएर त्यसमाथि सिपुबाला^{३०} र माटोको एक तह विछ्याइन्थ्यो। कुनै घरमा छिँडी र मातंमा गारो लगाइने भएकोले चोतामा मात्र निलको संरचना हुन्छ। उक्त निल जमिनदेखि भएमा तल्लैपिच्छे निल पूजा गर्नुपर्छ।

यो पूजाको पनि नाइके/प्रमुख कःमि हुन्छ। पूजा सामग्री र पूजा विधि करिब उस्तै हुन्छ। घरधनीलाई धेरै भार नपर्ने गरी यसमा धेरैले बली र ठूलो भोज खुवाउने चलन छैन। तर, कोही घरधनीले स्वेच्छाले चाहेमा भोज खुवाउने र बोका वा कुखुरा बली चढाई प्रसादको रूपमा भोज खाने गरिन्छ। निल पूजाको वेलामा निलमा सानो प्वाल पारेर त्यसमा अक्षता, नैवेद्य, फूल, समयबजि र पैसा हालिन्छ। यसरी जग र यो प्वालमा सकेसम्म तामाको सिक्का हाल्ने भएकोले, “मसँग पैसा छैन, भन्न मिल्दैन।” भन्ने चलन जनमानसमा रही आएको छ।

२३. रातो कपडालाई लामो बनाएर काटिएको

२४. दही नभएको भोज

२५. बली दिएको बोकाको टाउको र पुच्छरलाई ९ भागमा लगाएर थकाली (सबैभन्दा बृद्ध)लाई सम्मान स्वरूप सुम्पने विधिसहितको भोज

२६. देउताको भोज भाग

२७. कःमि र अवःलाई घरमा दिएर पठाउने भोज भाग

२८. कःमि र अवःको गुरुलाई चढाउन लाने भाग

२९. दलिन

३०. काठको फलेक

पहिलाको चलन अनुसार यो दिनमा घरधनीको बुहारीको घरबाट कुः^{३१} ल्याउनु पर्छ । यसलाई कःमि पः फयेगु^{३२} भनिन्छ । यसरी कुः ल्याउँदा वः^{३३}, चतामरी^{३४}, चारथरि गेडागुडी, तरकारी, मासु, भुटन, दही, थ्वँ^{३५} र अय्ला^{३६} समेत ल्याउने चलन थियो । तर, आजकल यो चलन हराउँदै गएको देखिन्छ ।

४) जः, धुरी, पोलः, छो पूजा

यो तीन थरको पूजालाई एकैदिन पारेर पनि गरिन्छ । छाना छाउनु अघि गारोको काम सकियो भन्ने हिसाबले जः पूजा^{३७} गरिन्छ । गारो सकिएपछि त्यसमाथि धुरी राख्ने हुनाले नाम फरक भएपनि एकै दिनमा गर्न सकिन्छ । यो पूजामा पनि निल पूजामा जस्तै धुरीको काठको प्वालमा सुन-चाँदीका टुक्रा, नवरत्न र सिक्का हालेर पूजा गर्ने र प्वाललाई काठको टुक्राले बन्द गरिन्छ ।

छाना छाइसकेपछि साइत अनुसार उत्साहका साथ मूल पूजा गरिन्छ । यो पूजामा पनि जगमा जस्तै दुईवटा पूजा भाग राखिन्छ । एउटा नारायणको पूजा र अर्को विश्वकर्माको पूजा हो । यसदिनको पूजा सामग्री पनि जग पूजामा जस्तै खालको हुन्छ । तर, केही थप सामग्रीको आवश्यकता पर्छ । ती मध्ये लड्डु, पताचा^{३८}, कुचो, च्वाफिज^{३९}, माटोको सानो गपचा^{४०}, सेतो कपडा, रातो कपडा, बाटा, कोला^{४१} र चोरखो पानी आदि हुन् । घरधनीको आफन्तले लड्डु र ध्वजा ल्याउने चलन छ । घरधनीले रातो ठूलो पताचा (तस्बिर सं. ६) राखिन्छ भने आफन्तले सेतो पताचा ल्याइन्छ । यति सामग्रीहरू तयार राखेपछि पोलः पूजालाई तयार भयो ।



तस्बिर संख्या ६ : २०८२/१२/०६ मा भक्तपुर नगरपालिकाको इन्द्रायणी घोछैको छानामा पताचा ।

तस्बिर स्रोत: Bhaktapur Municipality

३१. सगुन

३२. घरधनीका आफन्तले पालैपालो फरक दिनमा खाजा ल्याउने र निर्माणकर्मी तथा अरू ग्वाहालिमि (बिना ज्याला सहयोग गर्ने) लाई खाजा खुवाउनेलाई पनि कःमि पः फयेगु भनेका छन् ।

३३. बारा

३४. चामलको पीठोबाट बनाइने गिलोरोटी

३५. छ्याड

३६. रक्सी

३७. गारो सम्पन्न

३८. सेतो भूमिमा रातो कपडाले चन्द्रमा बुझा कोरेको ध्वजा

३९. खरेटो

४०. माटोको सानो घैंटो

४१. बाटा जस्तै एकथरी तामाको भाँडा

पोल पूजाको निम्ति बिहान काग कराउनु अघि गपचामा खोह^{४२}बाट चोखो पानी ल्याइन्छ । घैंटोलाई कलश मानेर यसमा पञ्चरत्न, पञ्चामृत, तामाको सिक्का, सुनको नारायण, किसल, पताचा राखेर कुचो र खरेटो अगाडि राखी नारायण मानी पुजा गरिन्छ । एकजना अवःले नारायण पूजा र अर्को अवःले ज्यावलहरूलाई पूजा गरिन्छ । पूजा सकिएपछि लड्डु चौरैतिर छरिन्छ । कसैकसैले चतामरि र यमरि पनि छानामा गुडाइन्छ । यसरी छर्दा “लड्डु जति टाढासम्म फाल्न सक्यो त्यहाँसम्म आफ्नो क्षेत्र बढोस् ।” भनेर कामना गर्ने चलन रहेको छ । त्यहाँ यसै दिन पूजा अघि छानामा स्वाख^{४३} ले त्रिशुल/महादेव कोरिन्छ ।

सम्पूर्ण पूजा कार्य सकिएपछि माथिबाट छानामा पानी बगाइन्छ । तल पिखालखु^{४४} मा घरधनी श्रीमान् र श्रीमतीले क्रमशः बाटा र कोला टाउकामा राखी पानी थापेर बस्छन् । उनीहरू बिहानदेखि खाली पेटमा बसेका हुन्छन् । बाटामा थापिएको पानी घरभरि छर्दै चोख्याउने गरिन्छ । माथि पुगेपछि सबै सहभागीलाई जल छर्कने गरिन्छ । यो प्रक्रिया सकिएपछि पूजा गर्दा बाँकी राखिएको लड्डु प्रसादको रूपमा नकीलाई सुम्पिन्छ । यो नारायणको पूजा भएकोले मासु/अण्डा र रक्सिको सट्टामा लड्डु सगुनको रूपमा दिइएको हो । पूजा सकिएपछि अवः, कःमि र ज्यामि नायःलाई टाउकोमा बेतालि बाँधी सम्मान गर्ने चलन पहिले थियो । पहिला यो पूजामा कुनै समुदायले सारी फहराउने चलन थियो । तर, अहिले यो चलन धेरैले अपनाउन थालेको पाइन्छ । पोल पूजालाई गृह निर्माण सम्पन्नको उत्सवको रूपमा लिइने भएकोले ठूलो र भव्य भोज हुने गर्छ । साँझ भोजमा आफन्तले दही, अण्डा र गक्ष अनुसार वस्त्रसहितको सगुन ल्याइन्छ । भोजमा शीर्षस्थानमा क्रमशः अवः, कःमि र ज्यामि नायःलाई राखेर खुवाउने गरिन्छ । लुखा पूजामा गरेजस्तै सिउ चढाउने र भव्य भोज खुवाउने चलन रहेको छ । लुखा पूजामा जस्तै भोजको दुई भागसँगै चामल र धान क्रमशः अवः र कःमिलाई दिइन्छ । कुनै समुदायले घरलाई मन्दिर स्वरूप सम्भरेर छाना छाउने क्रममा पाँच तलाको छत्र^{४५} बनाएर कलशमा ओढाइन्छ (प्रजापति, २०७२) ।

५) अन्य पूजाहरू

गृह निर्माण गरिसकेपछि केही पूजाहरू गर्ने चलन रहेको छ । यस्ता पूजाहरूमा छैंबौ^{४६} बियेगु र सत्यनारायण पूजा रहेको छ । यी पूजाहरू अवः र कःमिले नभई आचाजु र बजुहरूले गर्ने गरिन्छ । यी पूजा निश्चित समयमा नभई घरमा बसिसकेपछि घरधनीको अनुकूल मिलाएर गरिन्छ ।

६) अन्य सामुदायिक सहभागिता

गृह निर्माणका क्रममा धार्मिक पूजा मात्र नभई अन्य समयमा पनि सहयोग गर्ने हिसाबले सामुदायिक सहभागिता रहेको देख्न पाइन्छ । घर निर्माण गर्ने कार्यलाई नेवाःहरू अत्यन्तै ठूलो कार्यका रूपमा लिने गर्छन् । त्यसैकारण हरतरहले छरछिमेक, आफन्तहरू र साथीहरू सबैले सकेको सहयोग गर्ने चलन रहिआएको छ । यसै शिलशिलामा

४२. हनुमन्ते खोला

४३. चुन

४४. नेवाः घर अगाडि स्थापना गरिएको कुमार देवताको प्रतीक

४५. पञ्चतत्वको प्रतीक वा गजुर

४६. गृह शान्ति पूजा

एउटा भनाई प्रचलित छ, “बाटोमा हिँड्दा कसैले घर बनाइरहेको भएमा एउटा ईटा वा एक डल्लो माटो भएपनि उठाएर सहयोग गर्नुपर्छ ।” छरिछमेकी, साथीहरू र आफन्तहरू भ्याएसम्म ग्वाहालिका लागि आउने गर्छन् । यसरी सहयोग गर्नेहरूलाई पारिश्रमिक दिन नसकेपनि दिउँसो खाजा खुवाउनु पर्छ । घर निर्माणको समयमा आउन नसकेका आफन्तहरू छाना छाउने दिनमा जसरी भएपनि समय मिलाएर सहयोग गर्न आउँछन् । तर, यसरी अन्तिम समयमा मात्र आउनेलाई व्यङ्ग्यात्मक रूपमा “गजु छु वडिपि”^{४७} भन्ने चलन छ ।

निर्माणका क्रममा श्रम मात्र नभई अन्य सहयोग पनि आफन्तले गर्ने चलन छ । यसलाई कःमि पः फयेगु भनिन्छ । घरधनीलाई आर्थिक बोभ र व्यस्त भइरहेको अवस्थामा भार कम गराउने हिसाबले आफूले सकेको खाजा खुवाउन लगिन्छ । आफन्तहरूले एकैदिन नजुधोस् भनेर सरसल्लाहमा फरक दिनमा खाजा ल्याइन्छ । अवः, कःमि, ज्यामि र घर परिवार समेतलाई पुग्ने गरी गक्ष अनुसारको मासु र रक्सिसहितको भोजन ल्याएर सहयोग गरिन्छ ।

छलफल र विश्लेषण

नेवाःहरूको अमूर्त संस्कृतिमा पर्ने थुप्रै संस्कारहरू मध्ये गृह निर्माणका चरणबद्ध प्रक्रियामा गरिने पूजाविधि पनि पर्छन् । अध्ययनको क्रममा यो पूजा धार्मिक मात्र नभई अन्य पक्षबाट विश्लेषण गर्न सकिने देखियो । काठमाडौं उपत्यकाका नेवाःहरूले आफ्नो जीवन पद्धतिभित्र सीप, पेसा र धर्मलाई समिश्रण गरेको पाइन्छ । साथै हिन्दु र बौद्ध दर्शनका कतिपय विधि, सामग्री र प्रतीकसमेत मिश्रित रूपमा देख्न पाइन्छ । हिन्दू ब्राम्हणको पूजामा नचल्ने पशुबली र बज्रयानीहरूको तान्त्रिक परम्पराको मिश्रण पनि देख्न पाइन्छ ।

यस अनुसन्धानका क्रममा छलफल र अन्तर्वार्ताबाट पाइएका तथा निर्माणवादको दृष्टिकोणबाट विश्लेषणलाई चार भागमा विभाजन गरिएको छ ।

१) परम्परागत सांस्कृतिक प्रतीकवाद

नेवाःहरू परम्परादेखि हरेक चीजलाई देवता वा प्रकृतिको रूपमा मान्ने प्रचलन छ । आस्थाको रूपमा होस् वा मनको शान्तिको लागि वा सम्भन सजिलोको लागि भौतिक सामग्रीलाई प्रतीकका रूपमा नाम दिइन्छ । गृह निर्माणका क्रममा राखिने पूजा सामग्रीहरूको प्रतीक एकप्रकारको हुन्छ भने जग र घर पूजाको अत्यावश्यक सामग्रीको पनि प्रतीक हुन्छ ।

जगमा र अन्य सबै पूजाहरूमा विश्वकर्माको पूजामा राखिने गोजा, जजंकोखा र किसलिल आदि सामग्रीको प्रतीकहरू रहेका छन् । जस्तै, गोजा देवताको प्रतीक हो । हिन्दू धर्ममा श्रीयन्त्रको महत्व हुने जस्तै गोजा त्यस्तै आकृतिमा बनाइएको जस्तो देखिन्छ । त्यसैगरी जजंकोखा एक तान्त्रिक डोरोको प्रतीक हो । त्यसैकारण हरेक पूजा सुरु गर्नु अगाडि गोजा अगाडि राखेर त्यसमा भगवानको आत्मा प्रवेश गरोस् भनी पुकार गरिन्छ । त्यसपछि तान्त्रिक डोरोले बाँध्ने भनेर जजंकोखा लगाइन्छ । यसरी देवतालाई आफ्नो पूजा कार्य नसकिएसम्म सहभागी गराउन यो प्रक्रिया सुरुमा गरिएको हो । त्यस्तै किसलिललाई धर्मपात्रको प्रतीक मानिन्छ ।

४७. गजूर छाउनका लागि मात्र आउनेहरू, यसको अर्थ “देखावटी मात्र सहयोग गरेको” भन्ने हुन्छ ।

पूजा सामग्री बाहेक अन्य चढाउने सामग्रीहरू पनि प्रतीकका रूपमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ । जस्तै सुनलाई नारायण, चाँदीलाई महादेव, नवरत्नलाई नवदुर्गाको प्रतीक र पारूलाई नागको धनको रूपमा मानिन्छ । त्यसैगरी जग पूजालाई नभई नहुने सामग्रीहरू प्रतीकात्मक रूपमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ । पृथ्वीको भार थाम्न सक्ने प्रतीकका रूपमा कछुवाको मूर्ति राख्ने गरिन्छ । कलशलाई नेवाः संस्कृतिमा अत्यन्तै शुभ र शीर्षस्थ स्थानमा राखिएको पाइन्छ । घरका धेरै काष्ठकलामा समेत कलशको आकृति कुँदिएको हुन्छ । कसैले यसलाई ब्रह्मज्ञानको प्रतीक त कसैले लक्ष्मीको प्रतीकको रूपमा मानिएको पाइयो । त्यस्तै पुरानो पैसालाई कुबेरको प्रतीक मानी जग पूजामा प्रयोग गरिएको पाइन्छ । कलश राख्ने प्वाल बनाएर छोपनका लागि ईटा र माटो आवश्यक भएको हो । तर, यहाँ काँचो ईटा र माटोलाई 'एक अर्काको भर'को प्रतीकको रूपमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ । काँचो ईटालाई नेवाःको अन्य संस्कारमा पनि प्रयोग गरिए जस्तै 'प्रकृतिमा पाइने हरेक जीवन काँचो हुन्छ' भन्ने प्रतीकको रूपमा प्रयोग गरिन्छ । "आजकल किन पाकेको ईटा राख्ने चलन आयो ?" भन्ने छलफलमा अवःहरूले "यो चलन पहिला थिएन, सिमेन्टको प्रयोग सँगै मात्र आएको हो" भने । काँचो ईटालाई सिमेन्टले नसमात्ने भएकोले पाकेको ईटा चलनमा ल्याइएको रहेछ ।

जगमा जस्तै छानामा पूजा गर्दा आवश्यक केही थप सामग्रीलाई पनि प्रतीकका रूपमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ । गृह निर्माण एक महत्वपूर्ण र गाह्रो काम भएकोले, यो कार्य सकिएपछि सफलता र विजयको प्रतीकका रूपमा पताचा फहराइन्छ । पानी बगाउनु घरलाई चोख्याउनुका साथै सहस्रधारा बगाई घरधनीले थापिन्छ । यो पनि सहस्रधाराको प्रतीकका रूपमा लिन सकिन्छ ।

२) वैज्ञानिक विश्लेषण

अवः र कःमिहरूले पहिलादेखि सुन्दै आएको आधारमा प्रतीकका रूपमा व्याख्या गरेतापनि यसलाई वैज्ञानिक दृष्टिकोणबाट पनि विश्लेषण गर्न सकिन्छ । जग पूजा भन्दा अगाडि जोशीलाई माटो देखाउने अहिलेको माटो परीक्षण (Soil test) जस्तै हो । प्राचीन ग्रन्थहरूमा माटोको रंग, वास्ना र गुणका आधारमा घर बनाउन मिल्छ कि मिल्दैन लेखिएको हुन्छ । वैज्ञानिक दृष्टिबाट हेर्दा कछुवा राख्नुपर्छ भन्नु जग बलीयो बनाउन भनिएको देखिन्छ, किनकि घरको सम्पूर्ण भारलाई जगले थाम्नुपर्ने हुन्छ । त्यस्तै, पहिलेपहिले पैसा धातुको सिक्का हुन्थ्यो । सिक्कालाई कलशमा राख्न लगाउनु एक किसिमले अभिलेख राख्न लगाउनु जस्तै हो । धातुको भएकोले यो धेरै कालसम्म जमिनमुनि पनि सुरक्षित रहन्छ । पुनः निर्माणका लागि पुरानो घर भत्काउँदा जग र धुरीबाट प्राप्त सिक्काबाट घरको आयु बताउँछ ।

जग खनेदेखि छाना नछाएसम्म समयबजि तथा भोज खुवाउने प्रक्रिया पनि वैज्ञानिक देखिन्छ । गृह निर्माणको काम शारीरिक परिश्रम पर्ने भएकोले शरीरलाई बल प्रदान गर्न भोज खुवाउनु सान्दर्भिक देखिन्छ । अहिले जस्तो पहिले खानेकुरा प्रशस्त पाइँदैनथ्यो । त्यसैकारण श्रम गर्नुपर्ने विशेष समय पारेर प्रोटीनका लागि मासु र शरीरको थकान मेटाउन रक्सी खुवाउने चलन चलाएको हुनुपर्छ । अहिलेको वैज्ञानिक युगमा खाद्य विज्ञहरूले नेवाःहरूको समयबजि र भोजको परिकार सम्पूर्ण हिसाबले राम्रो डाइटको रूपमा व्याख्या गर्दछन् ।

जगमा जस्तै छाना पूजामा गरिने केही कार्यहरू वैज्ञानिक देखिन्छ । पहिलेका घरहरू सबैमा भिङ्गटीको ढल्केको (slope) छाना हुने गर्थ्यो । छाना पूजाको दिनमा लड्डु गुडाउने र पानी बगाउने कार्यले ढल्केको भुकाव (slope)

angle) मिल्छ कि मिल्दैन तथा पानी चुहिन्छ कि परीक्षण गरेको हो कि भन्न सकिन्छ । घर पूजाको बेला कलशमा सकेसम्म तामाको सिक्का राख्नुको वैज्ञानिक महत्व देखिन्छ । यसले प्राकृतिक रूपमा बिजुली चम्किँदा (lightning) सुरक्षा दिने काम गर्छ । समग्रमा हेर्दा धार्मिक प्रतिस्थान जस्तो देखिने प्रक्रियामा विशेष वैज्ञानिक महत्व रहेको देखिन्छ ।

३) सीप, पेसा र प्रविधिलाई सम्मान

जगदेखि छानासम्मको कार्य सम्पन्न गर्दासम्म बीचमा गरिने विभिन्न क्रियाकलापको अध्ययनले सीप, पेसा र प्रविधिलाई सम्मान गरेको स्पष्ट देखिन्छ । जग, लुखा, निल, जः, धूरी र पोलः, छँ पूजा गरी सम्पूर्ण पूजाको समयमा मूल पूजा सुरु हुनु भन्दा अगाडि अवः, कःमि र ज्यामिको ज्यावलहरूलाई विश्वकर्माको स्वरूपमा पूजा गर्नु, “आफ्नो कामलाई भगवानलाई जत्तिकै आदर-सम्मान गर” भन्ने सन्देश पाइन्छ । यहाँ अवःले गारोको काम, कःमिले काठको काम र ज्यामिले ओसार्ने तथा निर्माणमा सहयोगीको भूमिका निर्वाह गर्छन् । बुढाथोकी (२०३९) ले जयस्थिति मल्लले समाज सुधारको क्रममा जात अनुसार पेसा तोकिएको बारे उल्लेख गरेका छन् । त्यतिबेलादेखि सीपलाई पुस्तान्तरण गर्दै केही समय अघि (ढलान“प्रविधि हावी नभए) सम्म पनि आफ्नो पुख्यौली पेसा अवः र कःमिका रूपमा काम गर्दै आएका थिए । जयस्थिति मल्लले पेसा अनुसारको रोजगारी एकअर्काले नखोसोस् भनेर विशेष व्यवस्था गरेका थिए । उनले कुन अवः र कःमिले कसकसको काम गर्ने भनेर छुट्याएका थिए । आफ्नो जजमानले अर्को अवः वा कःमि दाकेमा र अवः वा कःमिले आफ्नो जजमानले बो लाउँदा उपस्थित नभएमा दण्ड जरिवाना तिर्नुपर्ने नियम बनाएका थिए (बुढाथोकी, २०३९) । यसले एकातिर एकाको रोजगारी अर्कोले खोस्ने सम्भावना न्यून भयो, अर्कोतिर आफ्नो पेसा आफैले गर्ने र नयाँ पुस्तालाई अभै दक्ष बनाउँदै लानमा समेत सहयोग पुऱ्यायो ।

माथिका पूजा विधीहरूसँगै विशेष दिनहरूमा धान, चामल र दक्षिणा आदि दिनु पनि अवः र कःमिको सीपलाई सम्मान गरेको आभाष हुन्छ । त्यस्तै अवः र कःमिले आफ्नो जिम्मेवारी अनुसार जग र छानामा अवः तथा लुखा, निल पूजामा कःमिलाई नाइके बनाई पूजा गर्न लगाउनु पनि पेसाको सम्मान गरेको मान्नुपर्छ । अभै उनीहरूलाई जिम्मेवारी बमोजिम सोही भोजमा शीर्षस्थ स्थान र माथिल्लो तहको सिउ दिनु पेसाप्रतीको उच्च सम्मान हो । योभन्दा अभै विशेष त आफ्नो गुरुलाई भोज भाग दिन जाने, सीप सिकाउने प्रतीको आदर देखिन्छ । यहाँ सम्मानको क्रममा घर पूजाको दिनमा अवः, कःमि र ज्यामि नायःलाई बेताल्लि बाँधिदिने र वस्त्रदान गर्ने कार्य पनि सहाहनीय र सिपालुको उत्साह बढाउने कार्य हो ।

४८. हाल नेपालीकरण गरी ‘अवाल’ थर लेख्ने

४९. भक्तपुरमा ‘शिल्पकार’, ‘राजचल’, ‘हिफ’ र ‘महान्’ थरका समुदायले परम्परागत रूपमा काठको गर्दै आएका छन् ।

५०. डण्डि, सिमेण्ट र विम, पिल्लरको फ्रेम स्ट्रक्चरका भवन ।

निष्कर्ष

अहिले पश्चिमेली प्रभावले ढलानका घरहरू निर्माणको क्रम बढ्दो छ । आफ्नो देशमा पहिलेदेखि भइराखेको निर्माणशैली कतिको प्रभावकारी छ ? कति घरहरू शताब्दीऔंसम्म टिकेको छ ? भन्ने अनुसन्धान बिना बाह्य प्रविधि धमाधम भित्रिएको अवस्था छ । यही क्रममा घरको भौतिक प्रविधिसँगसँगै अमूर्त संस्कृतिहरू लोप हुँदै जाने निश्चित छ । यसरी लोप हुने क्रममा रहेको जग, लुखा, निल, जः, पोल र छैं पूजाको लागि आवश्यक सामग्री र पूजा विधि खोतल्ने प्रयास यस अनुसन्धानमा भएको छ । यही क्रममा धार्मिक पूजा सँगसँगै केही प्रक्रिया वैज्ञानिक रहेको र केही सामाजिक दृष्टिले अत्यन्त महत्वपूर्ण रहेको यस अध्ययनमा देखिएको छ । अहिलेको समयमा अरू कृयाकलाप नदेखिए पनि जग र छाना पूजा गर्ने चलन बाँकी रहेको पाइन्छ । तर, यसको अर्थ नबुझ्दा आस्थाभन्दा बढी काम चलाउ हिसाबले क्रियाकलाप अगाडि बढ्दै जाँदा आफ्नो संस्कृतिप्रति अपनत्व घट्दै जान्छ । त्यसैकारण नेवाः शैलीको घर बनाउने पूर्वा बाँकी भएको बेला अनुभवसहित कारण अन्वेषण गर्नु यस अनुसन्धानको उद्देश्य अनुरूप कार्य गरिएको छ ।

सन्दर्भ सामग्रीहरू :

कौशिक, भारती (इ.सं.२००२), मानसार एवं समराङ्गण सूत्रधार (भवन निवेश) के आधार पर भवन व नगर निवेश का तुलनात्मक अध्ययन [अप्रकाशित विद्यावारिधि शोध], महर्षि महेश योगी वैदिक विश्वविद्यालय ।

गुत्सो, निल्स; कोल्भर, बर्नाड; र श्रेष्ठाचार्य, इश्वरानन्द (इ.सं. १९८७), नेवार टाउन एण्ड बिल्डिङ्ग एन इलुस्ट्रेटेड डिक्सनरी नेवारी-इङ्गलिस, भिजिएच विसेन्सचपटस्वरलान ।

जोशी गोजी पात्रो (२०८०), जोशी गोजी पात्रो, जोशी समाज खप ।

प्रजापति, नानी हिरा (२०७२), गृह प्रतिष्ठा व छँया दिशा लक्षण [अप्रकाशित स्नातकोत्तर शोध पत्र], नेपालभाषा केन्द्रीय विभाग ।

बुढाथोकी, चन्द्रविक्रम (२०३९), जयस्थिति मल्लको सुधार, साक्षा प्रकाशन ।

वज्राचार्य, धनवज्र (इ.सं. १९८७), द डेभेलपमेन्ट अफ अर्ली एण्ड मेडिएभल सेटलमेन्ट्स इन द काठमाडौँ भ्याली, ए रिभ्यु अफ द इन्स्क्रिप्सनल इभिडेन्स, हेरिटेज अफ द काठमाडौँ भ्याली, भिजिएच विसेन्सचापट भर्त्यार्ग सांकट अगस्टिन, पृ. ३५७-३६४ ।

वरनि, मार्क (२०५५), नेवार घर : प्रतीकात्मक विश्व, पासुका २(०९), ५।

शर्मा, प्रयागराज (२०५४), कुल, भूमि र राज्य : नेपाल उपत्यकाको पूर्व-मध्यकालिक सामाजिक अध्ययन, नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।

श्रेष्ठ, सुरेन्द्रमान (ने.सं.१११८), नेवाः छैं, रामभक्त भोमि ।

अन्तर्वार्ता लिएका व्यक्ति र मिति

मिति	व्यक्तिको नाम	वर्ष	पेसा
२०८१/११/२७	रामप्रसाद धौबञ्जार	४१	निर्माणकर्मी
२०८१/११/२७	लक्ष्मी भक्त भेले	७७	डकर्मी
२०८१/१२/१	राम प्रसाद अवाल	८२	अवः
२०८१/१२/१	भक्ति अवाल	४०	अवः
२०८२/१२/१६	जगतवीर शिल्पकार	७४	कःमि
२०८२/१२/१६	बद्री भक्त शिल्पकार	८०	कःमि
२०८२/१२/१६	तीर्थराम शिल्पकार	७६	कःमि

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको राष्ट्रिय सूचीकरणको वर्तमान अवस्था

डा. सुरेश सुरस श्रेष्ठ

प्रधानसम्पादक तथा संस्कृति महाशाखा प्रमुख

परिचय

मौखिक परम्परा र निरन्तर अभ्यासबाटै अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूको सामूहिक एवं परम्परागत रूपमा पुस्तान्तरण हुँदै आइरहेको वास्तविक यथार्थ संसारभरि नै रहेको छ । यो नै अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण गर्ने सर्वोत्तम उपायका रूपमा हालसम्म रहेको पनि देखिन्छ । तथापि मानिसले लेख्ने कलाको विकास गरेपछि पनि सम्भनाका लागि वा पछिका लागि लिपिबद्ध गरेर राख्ने गरेको इतिहासका विभिन्न कालखण्डमा भेटिएका छन् । रेकर्ड वा अभिलेखन कार्य मात्रै गर्दा कतिपय अवस्थामा सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण हुन सक्ने अवस्था रहन्छ भने अभिलेखन सहितका अन्य माध्यमबाट पनि तिनको संरक्षण र निरन्तरता दिन सकिने अवस्था रहन्छ । यस सन्दर्भमा सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणका लागि राज्य आफैले विभिन्न व्यवस्था गर्ने प्रयास गरिरहेको पाइन्छ भने अर्कातिर विभिन्न अन्तर्राष्ट्रिय संघ संस्थाहरू पनि प्रयासरत रहेका छन् । यसै सिलसिलामा विभिन्न देशहरूले आ-आफ्नै तरिकाले आफ्नो देशभित्रका विभिन्न समुदायहरूको यस्ता सम्पदाहरूलाई पहिचान गरी विभिन्न स्तर वा वर्गमा विभाजन गरी संरक्षण गर्ने वा गराउने गरिरहेको पाइन्छ । यसैको परिणाम स्वरूप युनेस्कोले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि, २००३ का माध्यमबाट संसारभरिका यस्ता अभौतिक सम्पदाहरूको सूचीकरण मार्फत संरक्षण गर्ने गराउने एउटा विश्वव्यापी अभियान सन् २००३ देखि शुरु गरिसकेको छ, नेपालले पनि सन् २०१० मा यस महासन्धिमा हस्ताक्षर गरी महासन्धिको पक्ष राष्ट्रको रूपमा रहँदै आएको छ । यस सन्दर्भमा नेपालले हालसम्म विभिन्न रूप र अवस्थामा रहेका अनगिन्ती अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूको पहिचान गरी तिनको संरक्षण प्रयासको थालनी गरिसकेको छ । नेपालमा शताब्दीयौँदेखि निरन्तर रूपमा रहँदै आएका यस्ता अभौतिक सम्पदाहरू सबै नै विकृत वा नाश भएर गइसकेका भने होइनन् वा छैनन् । तर कतिपय सम्पदाले भने निरन्तरता पाउन नसकेर पुस्तान्तरण हुन नसकी लोप हुँदै गइरहेका र कतिपय चाहिँ समय र सन्दर्भ अनुकूलन बन्दै बनाउँदै केही फरक रूपमा निरन्तरता पाइरहेका पनि छन् ।

नेपाल अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा महासन्धिको पक्ष राष्ट्र भैसकेको भएतापनि हालसम्म कुनै पनि अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा वा तिनको कुनै तत्व युनेस्कोको कुनै पनि सूचीमा सूचीकरण भैसकेको अवस्था छैन । यसका

लागि आवश्यक केही पूर्वाधारहरु तयारीका लागि केही अध्ययन गरिएको र सूचीकरणका लागि नोमिनेसन डोसियर तयार गरी प्रतिनिधिमूलक सूचीमा सूचीकरणका लागि पठाई हालै मात्र यसको शुरुवात गरिसकेको छ । अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरुको अत्यधिक अभ्यासरत रहेको नेपालका यी सम्पदाहरुलाई सर्वप्रथम राष्ट्रिय दृष्टिकोणले पहिचान गर्ने र तिनलाई राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण गर्ने कार्यलाई प्रक्रियागत रुपमा अगाडि बढाउने कार्यलाई प्राथमिकताका साथ अघि बढाउँदै गत आर्थिक बर्ष २०८१/०८२ देखि यसको शुरुवात गरिएको हो ।

नेपालमा पहिलो पटक यस किसिमको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा राष्ट्रिय सूचीकरणको आन्धान गर्दा अभ्यासकर्ता व्यक्ति, परिवार तथा समुदायका तर्फबाट १०५ (एक सय पाँच) वटा सम्पदा तत्वहरु सूचीकरणका लागि आवेदन प्राप्त भएको थियो, जसमध्ये एउटा मात्र आवेदनले राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण हुने सौभाग्य पाएको थियो भने आर्थिक बर्ष २०८२/०८३ (चालू आ.ब.) मा भने १२ वटा आवेदन परेकोमा ५ (पाँच) वटा सम्पदा तत्व राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण भएको छ ।

राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरणको आधार र प्रक्रिया

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा वा तिनको कुनै तत्वलाई राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण गर्नका लागि त्यस्ता सम्पदा वा सम्पदा तत्वका महत्वपूर्ण विशेषताहरुलाई अभिलेखन लगायतका सामग्रीहरुबाट स्पष्ट पार्न सकिने खालका आधार हरूको निर्धारण, ती आधारहरुलाई प्रमाणित गर्ने खालका तिनका योग्यता वा प्रमाणहरु, तिनलाई के कसरी उपयुक्त ढंगले तयार गर्न सकिन्छ त्यसको सिलसिलेवार आवेदन सहितको विस्तृत विवरणको ढाँचा जस्ता विषयवस्तुलाई अभिलेखीकरण वा डकुमेन्टेशन विवरणका रुपमा निर्धारण हुनु अति आवश्यक हुने हुँदा ती पक्षलाई एकदमै महत्वपूर्ण एवं सम्वेदनशील भएर तयार गर्नु पर्ने गरी एकीकृत राष्ट्रिय ढाँचा (फर्म्याट) तयार गरी कार्यान्वयनमा ल्याइएको छ ।

एकीकृत रुपमा तयार गरिएको आवेदन सहितको विवरणको ढाँचालाई पूर्णता दिई तयार गर्न के कस्तो विशेषज्ञताबाट तयार गरिनु पर्ने, ती सम्पदाका प्रयोगकर्ता वा स्वामित्ववालाहरुको भूमिका के रहने र सूचीकरण पश्चात् पनि तिनको संरक्षण र व्यवस्थापनमा क-कस्को, के-कस्तो भूमिका रही रहने वा निरन्तर रुपमा रहने भन्ने जस्ता विषयले गहन दायित्व एवं जिम्मेवारी निर्धारण गर्ने हुँदा यी पक्षहरुमा कसरी पेश हुनुपर्ने वा प्रणाली स्थापित हुनु पर्ने भन्ने प्रक्रियागत विधिलाई एउटा छुट्टै कार्यविधिको रुपमा तयार गरी गत आर्थिक बर्ष (२०८१/०८२) मा कार्यान्वयनमा ल्याइएको थियो । उक्त प्रणाली सहितको कार्यविधि तर्जुमा एवं कार्यान्वयन भएपछि कस्तो सम्पदा वा सम्पदा तत्वलाई सूचीकरण गर्दा कहाँ र कहिलेसम्ममा कसले आवेदन दिन वा दर्ता गर्न सक्ने भन्ने विषय यसको महत्वपूर्ण र सम्वेदनशील हुने हुँदा यस हिसाबले पनि छुट्टै प्रक्रिया कार्यविधिमा समावेश गरिएको थियो । यही कार्यविधिबमोजिम नै नेपालका अभौतिक सम्पदाहरुलाई राष्ट्रिय अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा सूचीमा सूचीकरण गर्ने गरी एउटा खाका तयार गरी कार्यान्वयनमा ल्याइएको छ ।

यसका अतिरिक्त, समुदाय विशेषको कुनै अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा वा सम्पदा तत्वलाई कुनै खास किसिमको सम्पदा सूचीमा सूचीकरण गरी राष्ट्रिय पहिचान प्राप्त हुँदा एकातिर सम्बन्धित सम्पदाका सरोकारवाला लगायत स्वामित्ववाला वा धनीहरुलाई गौरवान्वित महसुस भई ती सम्पदाहरुलाई निरन्तरता दिने प्रयास जारी राखी पुस्तान्तरण हुँदै जाने प्रबल सम्भावना रहन्छ भने अर्कोतिर ती राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत सम्पदा वा सम्पदा

तत्वहरूलाई युनेस्कोको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा सम्बन्धी महासन्धि अन्तर्गत सूचीकरण गर्दै लैजान सहज एवं समुदायसँगको समन्वय तथा संलग्नता रहने हुन्छ। तसर्थ, यसलाई अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण एवं व्यवस्थापनका लागि अति महत्वपूर्ण राष्ट्रिय एवं अन्तर्राष्ट्रिय माध्यमका रूपमा लिन सकिन्छ। तथापि यो प्रक्रिया राज्य वा राज्यका निकाय तथा संयन्त्रले चाहेर मात्र हुने कुरा भने अवश्य होइन। सर्वप्रथमतः यो मानव वा मानव समाजद्वारा सृजित भएकोले यसको निरन्तरता वा संचालनका लागि सोही सम्बन्धित मानिस तथा तिनको समुदायको तत्परता नै महत्वपूर्ण हुन आउँछ। कतिपय लोपोन्मुख सम्पदा वा तत्वका लागि अन्य किसिमको सहयोगको आवश्यकता रहनु स्वभाविक हो, तापनि तिनको सक्रियता वा जागृत अवस्थाका लागि महत्वपूर्ण पक्ष तिनकै सृजनाकार वा सृजनाकार समूह नै हुनु, जसले त्यसलाई निरन्तरता दिइरहन सक्दछ। तसर्थ, यो प्रक्रिया अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण तथा व्यवस्थापनका लागि राज्यले आफ्नो दायित्वका रूपमा गर्ने भएतापनि हाम्रा सम्पदाका धनी वा स्वामित्ववाला समुदाय तथा समुदायभिन्नका हरेक व्यक्तिले इच्छुक भएर सक्रिय रूपमा लाग्ने व्यवहार प्रदर्शन नगरिएको अवस्थासम्म यस्ता कुनै पनि प्रक्रिया वा राज्यको इच्छाशक्ति मात्रैले निरन्तरता पाउन सक्दैन भन्नेमा सबैको मतैक्यता रहन्छ नै। तसर्थ, यस्तो गहन विषयमा सबै सरोकारवालाहरू अभै सम्बेदनशील एवं सक्रिय भएर लाग्ने पर्ने हुन्छ, अनि मात्र यो विषयलाई टुंगोमा पुऱ्याउन सकिनेछ।

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको राष्ट्रिय सूचीकरण सम्बन्धी प्रचलित नेपाली कानून

सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण तथा व्यवस्थापनका लागि नेपालमा विभिन्न किसिमका नीति, ऐन, कानूनहरू विद्यमान रहेका छन्। अधिकांश प्रचलित ऐन, कानूनहरूले विधिवत् रूपमा मूर्त वा भौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण तथा व्यवस्थापनका पक्षलाई नियमित गरेको देखिन्छ। तथापि अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाका लागि पटककै कुनै किसिमको ऐन कानून नै नभएको भने होइन। यसो भएतापनि यसका लागि प्रचलित नेपाल कानून कुन हो र यसले कस्तो व्यवस्था गरेको छ भन्ने सन्दर्भमा दृष्टिगत गर्दा भने कुनै अभौतिक सम्पदाका लागि यसै गर्नु पर्ने भनी एउटै कुनै प्रचलित मूल ऐन कानूनमा व्यवस्था गरेको भने पाइँदैन।

अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूलाई निरन्तरता दिन वा जीवित राखिरहनका लागि सर्वप्रथम एकीकृत किसिमको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा सम्बन्धी छुट्टै ऐन, नियमावली, कार्यविधि, निर्देशिका लगायतका आवश्यक कानूनी उपकरण वा प्रणाली, प्रावधान एवं दस्तावेज तर्जुमा गरी कार्यान्वयन गर्नु अति नै आवश्यक रहेको छ। यसले ती सम्पदासँग सम्बन्धित सरोकारवाला व्यक्ति, समुदाय, निकाय लगायतका आवश्यकतानुसारका सम्बन्धित पक्षहरूलाई संस्थागत रूपमा नै व्यवस्थित गर्न सक्दछ र यसले कस्ता सम्पदाहरूको हकमा व्यक्ति, समुदाय, सामाजिक संस्था, राज्यको विभिन्न निकाय वा संयन्त्र वा अन्य कुनै आधिकारिक निकायले आफ्नो क्षेत्राधिकार एवं जिम्मेवारीको रूपमा भूमिका निर्वाह गर्ने र यसले गर्दा ती सम्पदाहरू संरक्षण, संचालन एवं व्यवस्थापन हुने भन्ने कुरालाई द्विविधारहित ढंगबाट निक्कैल गर्ने अवस्था रहन्छ।

त्यसकारण, विद्यमान प्रचलित नेपाल कानूनलाई हेर्दा हालसम्म सदियौँदेखि निरन्तर रूपमा चलदै आइरहेका यस्ता अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूलाई कुनै किसिमको सूचीमा सूचीकृत गरी त्यसलाई संरक्षण एवं व्यवस्थापन गर्ने वा जीवित राखी पुस्तान्तरण गर्दै लैजाने भन्ने विषयलाई कुनै कानून तथा कानूनी प्रावधानहरू रहेको देखिँदैन।

तथापि यी सम्पदाहरू परम्परागत प्रथाजनित नीति नियमहरूका आधारमा हरेक समाजमा चल्दै आइरहेका हुन् र त्यसै अनुरूप निरन्तरता पाइरहेका छन्। वर्तमान विश्व परिप्रेक्ष्यलाई नियाल्दा, शताब्दीयौँदेखि निरन्तरता पाइरहेका मानव मात्रैको अति नै महत्वपूर्ण अद्वितीय रूपमा रही आएका हाम्रा यस्ता अभौतिक नीधिहरू हामीले समुचित ढंगले संरक्षण एवं विश्व मानव समुदाय समक्ष प्रस्तुत गर्न नसकिरहेको अनुभूति हुन्छ भने विश्वका अनेक मुलुकहरूले हरेक खालका यस्ता सम्पदाहरूलाई संरक्षणकै लागि पनि विशेष महत्व दिँदै जनसमुदायबाट पुस्तान्तरण गर्दै निरन्तरता दिँदै आइरहेको र यस्ता अमूल्य नीधिहरूलाई युनेस्कोको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि अन्तर्गत रही विश्व सम्पदाको रूपमा सूचीकरण गरिरहेको छ। नेपालले पनि सन् २०१० मा यस महासन्धिलाई हस्ताक्षर सहित अनुमोदन गरी पक्ष राष्ट्रको रूपमा पहिचान बनाइसकेको हुँदा नेपालमा रहेका यस्ता अनुपम अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूको संरक्षण गर्नु एकातिर आफ्नै महत्वपूर्ण दायित्व हो भने अर्कातिर महासन्धिको पक्ष राष्ट्रको हैसियतले पनि महासन्धिकै आधारमा यस सम्बन्धी कार्यहरू गर्नु अति आवश्यक देखिन्छ। यसकारणले पनि नेपाल सरकारले विगत केही समयदेखि यस्ता अमूल्य अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूको अभिलेखीकरण लगायतका कार्यहरू गर्दै आइरहेको छ भने यसलाई अभू मूर्त रूप दिनका लागि क्रमशः राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण गर्दै लैजाने, सम्बन्धित व्यक्ति, समुदायलाई सक्रिय र जिम्मेवार बनाउँदै लैजाने र संरक्षणका लागि नै विश्व सामु प्रस्तुत हुने गरी युनेस्को विश्व सम्पदाका विविध सूचीमा सूचीकरण गर्दै जाने लक्ष्य लिई यस किसिमको राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण गर्ने कार्यको थालनी गरिसकिएको छ भने यसका लागि आवश्यक पूर्वाधार वा दिशा निर्देशका लागि राज्यको आधिकारिक कानूनी व्यवस्थाको प्रक्रिया अगाडि बढाइसकिएको छ। यस सम्बन्धमा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण विधेयक, २०८१ हाल ऐन बनाउने प्रक्रियामा रहेको छ।

राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत तथा युनेस्को प्रतिनिधिमूलक सूचीमा सूचीकरणका लागि दर्ता गरिएको नेपालको अभौतिक सम्पदा तत्व

नेपालले आर्थिक वर्ष २०८०/०८१ देखि अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदालाई राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण गर्ने कार्यको विधिवत रूपमा थालनी गरेको हो। यसका लागि महत्वपूर्ण पूर्वाधारका रूपमा युनेस्को अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि, २००३ लाई आर्थिक वर्ष २०६६/०६७ देखि नै यससँग सम्बन्धित व्यक्ति परिवार, समुदाय, स्थानीय तह लगायतका सरोकारवालाहरूलाई सुसूचित गर्ने कार्यहरू गर्दै आइरहेको छ भने समुदायमा रहेका यस्ता अभ्यासरत अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा तत्वको पहिचान गरी आफ्नो प्रत्यक्ष संलग्नतामा समुदाय स्वयंले नै पूर्ण विवरण तयार गरेर प्रक्रियागत रूपमा राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण गर्ने सम्बन्धमा आ.व. २०७९/०८० देखि नै यथासम्भव विभिन्न समुदायमा गई स्थलगत रूपमा नै सम्बन्धित स्थानीय तह तथा अन्य सरोकारवाला निकायहरूलाई समावेश गरी व्यक्ति, परिवार तथा समुदायलाई अभिमुखीकरण प्रशिक्षण, छलफल तथा अन्तर्क्रिया कार्यक्रमहरू मार्फत सचेतना जगाउने र सबैलाई संलग्न गराउने कार्यका लागि उत्प्रेरित गर्ने क्रियाकलापहरू मन्त्रालयबाट हुँदै आइरहेको छ। त्यसैगरी, सरोकारवाला निकायहरूको विविध भूमिकाका लागि पनि मन्त्रालयले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदासँग सम्बन्धित विभिन्न निकाय, संघ संस्था, लगायतलाई यस किसिमको सचेतनामूलक कार्यक्रमहरू मार्फत अभिमुखीकरण गर्ने कार्य गर्दै नै आइरहेको छ।

यस पृष्ठभूमिमा मन्त्रालयले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) कार्यविधि, २०८१ को अधीनमा रही सम्बन्धित सबै सरोकारवालाहरूबाट राष्ट्रिय सूचीकरणका लागि दरखास्त आन्वहान गरेको थियो । यस प्रक्रियामा सहभागी हुनका लागि नेपालका विभिन्न भौगोलिक क्षेत्रमा बसोबास गर्ने समुदायहरूबाट प्रस्ताव पेश गरिएको थियो । नेपालको सांस्कृतिक इतिहासमा यस किसिमको राष्ट्रिय सूचीकरणका लागि पहिलो पटक भएकाले पनि केही अन्योल, अनभिज्ञ तथा असमञ्जस्यताको अनुभव गरेतापनि १०५ (एक सय पाँच) वटा दरखास्त दर्ता हुन आएका थिए । यस प्रक्रियाका लागि कार्यविधिले नै निर्दिष्ट गरेको सूचीकरणका आधार लगायतका प्रावधान बमोजिम मूल्यांकन समिति तथा सिफारिस समितिले स्वतन्त्र रूपमा कार्य गरेको अनुभव गरिएको थियो । खासगरी, अभ्यासरत समुदाय वा सरोकारवालाहरूको संलग्नतामा तयार गरी पेश गरिएका यी दरखास्तहरूमा कार्यविधिले तोके बमोजिमका केही न केही आधारहरू पूर्ण रूपमा तयारी गर्न छुट भएको देखिएका कारणले त्यस्ता प्राविधिक अपूर्णतालाई पूर्णता दिएर पछिल्ला दिनहरूमा पुनः पेश गर्नका लागि अनुरोध गर्दै मन्त्रालयले ती सरोकारवालाहरूका लागि मात्रै छुट्टै अभिमुखीकरण तथा अन्तर्क्रिया कार्यक्रमको आयोजना गरिएको थियो ।

पहिलो पटक दरखास्त दर्ता हुन आएका १०५ मध्ये उक्त आ.ब. २०८१/०८२ मा ललितपुरका नेवाः समुदायबाट पेश गरिएको नेवाः समुदायको परम्परागत विशेष खाद्य परिकार र यसको सीप तथा सामाजिक महत्वका रूपमा यमरी (पुन्ही) राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत भएको थियो । यो नेपालको अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत पहिलो अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाका रूपमा लिन सकिन्छ ।

त्यसैगरी, यसैको निरन्तरता स्वरूप संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालयले अघिल्लो आर्थिक वर्षको विशेष अनुभव र पृष्ठपोषणलाई समेत मध्यनजर गर्दै पुनः आ.ब. २०८२/०८३ मा राष्ट्रिय सूचीकरणका लागि परिमार्जित रूपमा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (सूचीकरण तथा व्यवस्थापन) सम्बन्धी आन्तरिक दिग्दर्शन, २०८२ जारी गरी कार्यान्वयन गरेसँगै दरखास्त आन्वहान गरेको थियो । यसवर्ष भने विगतका अनुभवका आधारमा सरोकारवाला व्यक्ति, परिवार एवं समुदायले पनि विशेष जानकारी लिँदै जम्मा १२ (बाह्र) वटा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा तत्व मात्र सूचीकरणका लागि दर्ता हुन आएका थिए । विगतको अनुभवले परिमार्जन एवं परिपक्व बनाउँदै आएको अनुभवका साथ त्यसमध्ये ५ (पाँच) वटा सम्पदा तत्व राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण भएको छ ।

यसरी, नेपालको सांस्कृतिक सम्पदाको इतिहासमा हालसम्ममा ६ (छ) वटा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा तत्वहरू राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत भइसकेका छन् । यो सूचीकरण आफैमा एउटा विशिष्ट महत्व राख्ने राज्यद्वारा सम्मान प्रदान गरिएको अवस्था हो भने यसलाई अन्तर्राष्ट्रिय रूपमा लोकप्रियताका साथ सम्मान र पहिचान दिलाउनका लागि पहिलो महत्वपूर्ण र प्राथमिक वा आधारभूत प्रावधान पनि हो ।

हालसम्म अभौतिक सम्पदा राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत भएका सम्पदा तत्वहरू देहाय बमोजिम रहेका छन् :

आ.ब. २०८१/०८२ मा सूचीकृत

१) यमरी (पुन्ही), नेवाः समुदायको परम्परागत खाद्य परिकार, सीप तथा सामाजिक महत्व, ललितपुर नेवाः समुदाय, ललितपुर ।

आ.ब. २०८२/०८३ मा सूचीकृत

- १) लदी (कोशी) पूजा, माभी समुदायको प्रकृति पूजा विशेष, मरिण गा.पा. वडा नं. ५ र ६, सिन्धुली।
- २) भूमे पर्व, मगर समुदायको प्रकृति पूजा तथा सामाजिक अनुष्ठान, भूमे गा.पा. वडा नं. २, काँक्री, रुकुम पूर्व।
- ३) जिब्रो छेड्ने जात्रा, बोडेका नेवा: समुदायको विशेष जात्रा, मध्यपुर थिमी न.पा. वडा नं. ८ बोडे, भक्तपुर।
- ४) श्रीनीलबाराही गण नाच, बोडेका नेवा: समुदायको परम्परागत अभिनय तथा नृत्यकला, मध्यपुर थिमी न.पा. वडा नं. ८ बोडे, भक्तपुर।
- ५) नचारु स्याई नाच, मगर समुदायको परम्परागत अभिनय तथा नृत्यकला, माडी गा.पा. वडा नं. ६, कुर्जाबाङ्ग, रोल्पा।

यसप्रकार, नेपालले राष्ट्रिय सूचीकरण अन्तर्गत हालसम्म छ महत्वपूर्ण अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदालाई सूचीकरण गरिसकेको छ, यसको महत्वपूर्ण पक्ष यी सम्पदाको विशेष प्रामाणिक अभिलेखीकरण कार्य नै हो, जसले भोलिको पुस्तान्तरणका लागि महत्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्दछ।

राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकृत पहिलो अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा (यमरी (पुन्ही)) लाई सम्बन्धित समुदायको विशेष सक्रिय संलग्नता एवं अनुरोध र ललितपुर महानगरपालिकाको विशेष समन्वयमा नेपाल सरकार, संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालयले यसै वर्ष युनेस्को प्रतिनिधिमूलक सम्पदा सूचीमा सूचीकरणका लागि आवश्यक प्रक्रिया पूरा गरी युनेस्को अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सचिवालयमा दर्ता गरिसकेको छ। अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षणका लागि अन्तरसरकारी समितिले तोकिएको प्रक्रियाबाट निर्णय गरेपछि यो प्रतिनिधिमूलक सम्पदा सूचीमा सूचीकृत हुने र यस प्रक्रियाका लागि कम्तीमा डेढ देखि दुई वर्षको समयवाधि लाग्ने व्यवस्था वा प्रक्रिया महासन्धि कार्यान्वयनको निर्देशिकामा उल्लेख भएकाले सो अवधि भने पखर्नु पर्ने अवस्था रहेको छ। तथापि, नेपालले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाको युनेस्को विश्व सम्पदा सूचीमा सूचीकरण हुनका लागि पहिलो पाइला अगाडि बढाइसकेको र सम्बन्धित सरोकारवाला समुदाय लगायतको सक्रियता एवं संलग्नतामा क्रमशः यो प्रक्रियालाई निरन्तरता दिने नै छ।

निष्कर्ष

सदियौंदेखि परम्परागत रूपमा निरन्तरता दिईदै आएको वा पुस्तान्तरण हुँदै आएका अद्वितीय अनुपम अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदालाई सोही अनुसार नै पुस्तान्तरण गर्दै लैजाने एउटा राष्ट्रिय अभियानको थालनी नेपाल सरकार, संस्कृति, पर्यटन तथा नागरिक उड्डयन मन्त्रालयबाट भइसकेको र सो अन्तर्गत विगत दुई वर्षको अवधिमा महत्वपूर्ण छ वटा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरू राष्ट्रिय सूचीमा सूचीकरण भइसकेको छ भने त्यसै मध्ये एक सम्पदा युनेस्को अभौतिक सम्पदाको विश्व सूचीमा सूचीकरणका लागि प्रक्रियागत रूपमा दर्ता भएको छ। यस थालनीलाई निरन्तरता दिनका लागि नेपाल सरकारले अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी ऐन तर्जुमाका लागि मस्यौदा तयार गरी प्रक्रिया अगाडि बढाइसकेको र उक्त विधेयक मस्यौदा संसदीय प्रक्रियाबाट कानूनका रूपमा तयार भई चाँडै नै कार्यान्वयनका लागि आउने अपेक्षा गरिएको छ।



अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा राष्ट्रिय सूचीकरणसँग सम्बन्धित विषयमा आयोजित अन्तरक्रिया कार्यक्रम



अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा सम्बन्धी महासन्धि २००३ सम्बन्धी अभिमुखीकरण कार्यक्रम



बूढानीलकण्ठ मन्दिरमा पूजा अर्चनाका क्रममा बटुकहरु