लोकसंस्कृति

(अनुसन्धानात्मक पत्रिका)

२०८० चैत्र, वर्ष १८, पूर्णाङ्क २२

संरक्षक
सन्तोष शर्मा

सल्लाहकार
तीर्थमान शाक्य
प्रा.डा. चूडामणि बन्धु
प्रा.डा. अभि सुवेदी
प्रा.डा. माधव प्रसाद पोखरेल
प्रा.डा. प्रेम खत्री
डा. रामदयाल राकेश

प्रधान सम्पादक
डा. गोविन्द आचार्य

कार्यकारी सम्पादक
सन्ध्या पहाडी

सम्पादक मण्डल
अनिल पौडेल
बमकुमारी बुढामगर
डा. कान्छी महर्जन
गीता कार्की
दुर्गा रायमाझी

प्रदेश प्रतिनिधि
बुलु मुकारुङ (कोसी प्रदेश)
उपेन्द्रभगत राजवंशी (मधेस प्रदेश)
डा. बेनी जङ्गम (वागमती प्रदेश)
डा. तुलसीराम खनाल (गण्डकी प्रदेश)
अशोक थारू (लुम्बिनी प्रदेश)
के. बी. सिम्पल (कर्णाली प्रदेश)
पद्मराज जोशी (सुदूर पश्चिम प्रदेश)

समन्वयकर्ता
मनु गुरुङ

लोकसंस्कृति

(अनुसन्धानात्मक पत्रिका)

२०८० चैत्र, वर्ष १८, पूर्णाङ्क २२

प्रकाशक

नेपाल म्युजिक सेन्टर (म्युजिक नेपालद्वारा स्थापित)

अनामनगर, काठमाडौँ

सर्वाधिकार

नेपाल म्युजिक सेन्टर

आवरण/सेटिङ

वसन्तराज अज्ञात

मुद्रक

आवृत्ति छापाखाना प्रा.लि., वागबजार, काठमाडौँ

मूल्य : रु. १५०।-

लोकसंस्कृति म्युजिक नेपाल (प्रा.) लि., काठमाडौँ

फोन नं. ०१-४२४२०४९, २००३६६७०

इमेल : loksanskriti2018@gmail.com

सम्पादकीय

संसारभरिका देशहरूमा बसोबास गर्ने जातजातिमा आआफ्नै मौलिक संस्कृति रहेको हुन्छ । संस्कृतिअनुसारका लोकसम्पदाहरू प्रचलनमा रहेका हुन्छन् । संस्कृति परिवर्तनशील भएको हुँदा सांस्कृतिक सम्पदाहरू पनि रूपान्तर र लोप हुँदै जान्छन् । संस्कृति परिवर्तन र लोप हुँदै जानुमा भूमण्डलीकरण, वैज्ञानिक विकास, बसाइँसराइ र नयाँ पुस्तामा पुरानो संस्कृतिप्रतिको विकर्षण मुख्य कारण रहेको अनुभव हुन्छ । यो क्रम बढ्दै गयो र संस्कृति संरक्षणमा सचेत प्रयास गरिएन भने जातीय पहिचान समाप्त हुनुका साथै लोकजीवनले विकास गरेका लोकज्ञानबाट निर्मित सम्पूर्ण प्राचीन धरोहरहरू समाप्त हुन्छन् । यस विषयको गम्भीरताबोध गरी संयुक्त राष्ट्र सङ्घ महासभाले सन् १९८९ मा संस्कृति संरक्षणसम्बन्धी विशेष प्रस्ताव पारित गरेको छ । यस प्रस्तावले संसारभरिका सम्पूर्ण सदस्य राष्ट्रहरूमा बसोबास गर्ने सबै जातिका भौतिक र अभौतिक (मूर्त र अमूर्त संस्कृति) संरक्षण गर्ने उद्देश्य राखेको छ । नेपाल सरकार पनि संयुक्त राष्ट्र सङ्घको सदस्य राष्ट्र भएको हुँदा संस्कृति संरक्षणसम्बन्धी यस अभियानको अनुगामी बनेको छ । यसअनुरूप नेपाल सरकारले पनि संस्कृति नीति २०६७ पारित गरी तदनुसार आफ्नो देशमा बसोबास गर्ने सबै जातिका संस्कृति संरक्षण कार्यमा लागेको हो ।

नेपाल जातीय विविधताले सुशोभित देश हो । यहाँका जातीय र भाषिक समुदायहरूमा आआफ्नै भाषा, संस्कृति रहेको पाइन्छ । एउटै जातिभित्र पनि बसोबास स्थानका आधारमा भाषिक तथा सांस्कृतिक विविधता रहेको पाइन्छ । यसले सानो देश भए पनि सांस्कृतिक विविधताको भण्डार छ भन्ने कुरा स्पष्ट पार्दछ । आजकल सरकारी, गैरसरकारी, समुदाय र व्यक्तिगत तहबाट समेत जातीय संस्कृतिभित्र पाइने पुरातात्त्विक महत्त्वका वास्तुकला, मूर्तिकला, लोकसाहित्य, संस्कार, चाडपर्व, धर्म, भाषा, परिकार, पहिरन, हस्तकला, परम्परागत व्यवसाय आदि सांस्कृतिक सम्पदाहरूको सङ्कलन, विश्लेषण, प्रकाशन जस्ता कार्यहरू गरी संरक्षण एवम् संवर्धनमा सघाउ पुग्ने कार्यहरू गर्नेतर्फ लागेको देखिन्छ । यसबाट परम्परागत संस्कृतिका संवाहक लोकजीवन पनि उत्साहित भएको छ । नेपाल म्युजिक सेन्टर आफ्नो स्थापनाकालदेखि नै नेपाली संस्कृतिको संरक्षण र संवर्धनमा लाग्दै आएको संस्था हो । यसै कार्यको कडीका रूपमा २०६३ सालदेखि अर्धवार्षिक सांस्कृतिक प्रकाशनका रूपमा 'लोकसंस्कृति' प्रकाशन हुँदै आएको छ । २०७० सालमा दस अङ्कसम्मका लोकसंस्कृतिमा प्रकाशित बहुमूल्य अनुसन्धानमूलक लेख-रचनाहरूलाई अङ्ग्रेजी भाषामा अनुवाद गरी वेबसाइटमा समेत राखिएको छ । अनुसन्धानमूलक लेखहरूको अपेक्षाकृत अभाव र पत्रिकाको

गुणस्तरीयलाई कायम राख्ने विषयलाई हृदयङ्गम गरी २०७२ सालदेखि 'लोकसंस्कृति'लाई वार्षिक प्रकाशनका रूपमा प्रस्तुत गरिएकोमा कोभिडको महामारीले विश्व आक्रान्त बनेको तात्कालीन समयमा 'लोकसंस्कृति'को प्रकाशन पनि प्रभावित भयो, जसका कारण तीन वर्षको संयुक्ताङ्क प्रकाशन गर्नुपर्‍यो ।

लोकसंस्कृतिको प्रस्तुत बाइसौँ अङ्कमा पनि पहिले जस्तै नेपाली मौलिक संस्कृतिका बहुमूल्य निधिहरूको अध्ययन, अनुसन्धान र प्रकाशनका माध्यमबाट नेपाली मौलिक संस्कृतिको संरक्षण एवम् संवर्धन गर्ने खालका लेखहरू समावेश छन् । यसमा समावेश भएका लेखहरूको मौलिकता भनेको नै सम्बन्धित जातजातिका सम्बन्धित संस्कृति र जातीय परम्पराका अनुसन्धानपरक, सिर्जनामूलक पहिचान हो । यसर्थ 'लोकसंस्कृति' को यस अङ्कले पनि सबैबाट स्नेह, सल्लाह, सुझाब पाउनेछ भन्ने आशा राखिएको छ ।■

विषय सूची

विशेष लेख

कुसुण्डा जातिको सामाजिक-सांस्कृतिक जीवन

– डा. तुलसीराम खनाल 'प्रभास' /७

अनुसन्धानमूलक लेख

नेवार लोकसमुदायको लोपोन्मुख एक संस्कार : पिस्कि ब्वनेगु

– डा. कान्छी महर्जन /१६

'शिरा' जातिको सांस्कृतिक अध्ययन

– के.बी. सिम्पल (कालीबहादुर शाही) /२१

मगर जातिको 'पैस्यारू' नाच : एक चर्चा

– देविका घर्ती मगर /२८

दशावतार बालुनको विश्लेषण

– डा. मुकुन्द पथिक /३९

राम्पाका थामी जातिका संस्कारहरू र यसमा मन्त्र र तान्त्रिक प्रयोग

– डा. शशी थापा पण्डित /४८

फूलबारी

डोट्याली संस्कृतिमा साउनको महिना

– डा. नारायणी भट्ट /५७

लोपोन्मुख डोटेली गहनाहरू

– हेमन्त विवश /६१

अन्तर्वार्ता

रेडियो नेपालमा प्रवेश गर्नु नै सफलताको सिँढी चढ्नु थियो

– नन्दकृष्ण जोशी /६६

व्यक्तित्व चर्चा
लोकसाहित्यका मोती : मोतीलाल
— अनिल पौडेल /७६

लोक सृजना
मघौटा गिट
— सङ्कलन तथा स्रोत : बेफलाल चौधरी /८०

पुस्तक समीक्षा
यज्ञराज उपाध्यायको 'काली-कर्णालीको लोकसाहित्य तथा संस्कृति' पुस्तक परिचय
— डा. गोविन्द आचार्य /८३

कुसुण्डा जातिको सामाजिक–सांस्कृतिक जीवन

डा. तुलसीराम खनाल 'प्रभास'

१. पृष्ठभूमि

कुसुण्डा जाति नेपालको महाभारत र चुरे पहाडको जङ्गली भू-भागमा फिरन्ते (भ्रमणशील) जीवनयापन गर्ने एक आदिवासी जनजाति हो । यो नेपालको लोपोन्मुख जाति हो । यिनीहरू नेपालका सीमित जिल्लाहरूमा मात्र छरिएर बसोबास गरिरहेका छन् । आफूलाई कुशका सन्तान मान्ने, आफ्नै पार्सी भाषा बोल्ने, गाईभैँसीको दूध, दही नछुने जातिका रूपमा यस जातिलाई चिनिन्छ । नेपाली बृहत् शब्दकोशका अनुसार 'काठमाडौँको पश्चिम-दक्षिणको जङ्गली भेगमा बस्ने अचेल खिइँदै गएको घुमन्ता जाति' (२०४०, २५५) भनेर चिनाइएको छ । राष्ट्रिय जनगणना २०६८ का अनुसार नेपालमा यस जातिको जनसङ्ख्या २७३ जना मात्र रहेको देखाइएको थियो । पछिल्लो समयमा 'कुसुण्डा विकास समाज'ले निकालेको तथ्याङ्कअनुसार यस जातिको कुल जनसङ्ख्या १५० जना मात्र रहेको पाइएको छ । त्यसैगरी राष्ट्रिय जनगणना २०७८ मा यस जातिको जनसङ्ख्या २५३ जना देखाइएको छ ।

कसुण्डा जातिमा कुसुण्डा मातृभाषा बोल्न सक्ने एक जना पूर्ण र एक जना आंशिक वक्ता रहेका छन् । रोल्पा सखीकी कमला सेन खत्री पूर्ण वक्ता हुन् भने दाङ घोराहीका प्रेमबहादुर शाही आंशिक वक्ता हुन् । कुसुण्डा जातिको भाषा र संस्कृतिका विषयमा नेपाली तथा विदेशी विद्वान्हरूले समयसमयमा अध्ययन एवम् अनुसन्धान गरिरहेका छन् । यो पङ्क्तिकारले पनि विगत दश वर्षदेखि कुसुण्डा जातिको सामाजिक र सांस्कृतिक पक्षको अध्ययन तथा अनुसन्धान गरिरहेको छ । यस लेखमा कुसण्डा जातिको सांस्कृतिक जीवनका बारेमा जानकारी गराउन खोजिएको छ ।

२. कुसुण्डा जातिको सांस्कृतिक जीवन

२.१ अर्थ संस्कृति (परम्परागत पेसा, व्यवसाय)

कुसुण्डा जाति मूलतः जङ्गलमै बस्ने घुमन्ते जाति हो । वि.सं. २०३० सालदेखिमात्र यो जाति सामाजिक जीवनमा आएको हो । जङ्गलमा रहँदा यस जातिले सिकारलाई नै आफ्नो जीविकाको प्रमुख पेसा बनाउने गर्दथ्यो । धनुषकाँडका माध्यमबाट सिकार गरी जङ्गली जनावर मारेर त्यसैको मासु खाने तथा गाउँघरमा लगेर खाद्यान्नसँग साट्ने चलन थियो । सिकार गरेर ल्याएका कुरा मित लगाउन प्रयोग गर्दथे । मित लगाएर एकआपसमा वस्तु साटासाटा गर्ने चलन उनीहरूमा थियो । यिनीहरूको मुख्य पेसा

भनेको नै सिकार तथा वनका कन्दमुल खोज्नु थियो। यिनीहरूको दिन कन्दमूल, सागपात, च्याउ र सिकारको खोजी गरेर बित्थ्यो। महिलाहरू गाउँमा आटोपिठो माग्न जान्थे। आँगनमा उभिएर 'वनराजा वनरानी आए, आटो पिठो खान देऊ' भन्थे। गाउँलेसँग मागेर वा साटेर ल्याएका अन्नहरूखाने र जाँड पनि बनाउने गर्दथे। अहिले सामाजिक जीवनमा प्रवेश गरेपछि पनि यस जातिले पशुपालन तथा खेतीपाती गर्दैनन्। आर्थिक सङ्कटकै कारण यिनीहरूको अवस्था दयनीय र साक्षरता न्यून रहेको छ। धेरैजसो कुसुण्डाहरू ऐलानी जग्गामा बसेका छन् र उनीहरूको आर्थिक स्थिति कमजोर छ। आफ्नो जग्गा नभएका कारण अर्काको जग्गा कमाएर तथा ज्याला, मजदुरी गरेर जीविका चलाउने गर्दछन्।

कुसुण्डाहरूको दिन कन्दमूल, सागपात, च्याउ र सिकारको खोजी गरेर बित्थ्यो। उहिले वनमै बस्ता अघिल्लो दिनको सिकारबाट ल्याएको बासी मासु वा कन्दमूल जे छ खाएर सिकार, तरुल, कटुस, गिठा, भ्यागुर, कटुस, निगुरो, जलुको, सिप्लीगान, जामुनो, ऐँसेलु, काफल, फर्‍याँत, फल्लुक आदि गाउँमा पुर्‍याउन जान्थे। कटुस उनीहरू हाँडीमा मकै भुटे जस्तो भुटेर खान्थे। धेरै तरुल पाइने ठाउँमा उनीहरू धेरै समयसम्म बस्थे। कुसुण्डाहरू तरुलका अनेक जात (वन तरुल, आधा मिटर जति तल पाइने सेतो रङको प्याङ्लाङ, धेरै तल खन्नु नपर्ने गिठा, तरुलका लहरामै फल्ने भ्यागुर) चिन्दछन्। सिकार गरेर ल्याएको कुरो माइत लगाउन पुरुष र स्त्री दुवै गाउँ जान्थे अनि गाउँलेबाट पाएका वस्तु ल्याएर खाइसकेपछि दिउँसो सिकारमा जाने उनीहरूको चलन हुन्थ्यो। लोग्ने मान्छे सिकार खेल्थे, स्वास्नी मान्छे साग पात बटुल्थे। उनीहरू पुरुष र स्त्री दुवै सिकारमा जान्थे, तर वनबाट आइमाईहरू छिटै फर्कन्थे लोग्ने मान्छेहरू आवश्यकता परे आधा रातिसम्म सिकारमै हुन्थे। उनीहरू पशु पालन र कृषि गर्दैनथे। आइमाईहरू धागो पनि बाट्थे र सम्भवतः भाङ्ग्राको कपडा आफैँ बुन्थे।

यो जाति इमान्दार जाति हो। काम गरेर खान नपुगे पनि गलत काम गरेर जीवन चलाउन उनीहरू चाहन्नन्। यस जातिका केही युवाहरू वैदेशिक रोजगारमा जाने, मिस्त्री काम गर्ने तथा मागेर नै जीवन चलाइरहेको पाइएको छ।

२.२ धर्म संस्कृति

कुसुण्डा जातिको धर्म हिन्दू हो। आफूलाई हिन्दू धर्मकी आदर्श नारी सीताका सन्तान मान्ने यस जातिले हिन्दू परम्पराअनुसार नै आफ्नो दैनिकी चलाउने गरेको पाइन्छ। वनमा बस्ने भएकाले यिनका धार्मिक गतिविधि अन्य हिन्दूका भन्दा भिन्न र नौलो खालको रहेको हुन्छ। हाल सामाजिक जीवनमा घुलमिल भएपछि अन्य जातिसरह हिन्दू परम्पराका धार्मिक गतिविधिमा यो जाति रमाउने गरेको छ।

२.३ कर्म संस्कृति (जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कार)

यस जातिले जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारलाई आफ्नै जातीय परम्पराअनुसार सम्पन्न गर्ने गर्दछन्। जसमा जन्म, छेवर, विवाह, मृत्यु आदिलाई विशेष रूपमा सम्पन्न गर्दछन्।

जन्म संस्कार

कुसुण्डा जातिले जन्म संस्कार आफ्नै जातीय परम्पराअनुसार गर्ने गर्दछन्। कुसुण्डा महिलाहरू वनमा नै सुत्केरी हुने चलन थियो। सुत्केरी हुँदा वनकै कन्दमूल र जनावर तथा चराचुरुङ्गीको मासु खान दिन्थे। सुत्केरीलाई सागपात खान दिँदैनथे। यस जातिमा बच्चा जन्मिएको ११ औँ दिनमा न्वारान

गर्ने चलन थियो । न्वारानका दिनमा मावली बाजेलाई बोलाउने चलन यस जातिमा रहेको थियो । त्यसैगरी भातखुवाइमा मावली बाजे र झाँक्रीलाई समेत बोलाउने चलन यस जातिमा रहेको हुन्छ । यस जातिमा बढ्दा (जन्म हुँदा) ११ दिन र घट्दा (मृत्यु हुँदा) १३ दिन भन्ने प्रचलन रहेको छ ।

छेवर

कुसुण्डा जातिमा बच्चा छ वर्ष पुगेपछि छेवर गर्ने प्रचलन रहेको छ । छेवर भनेको बच्चाको पहिलोपटक कपाल काट्ने संस्कार हो । यस जातिमा मामाले भाञ्जाको कपाल काटेर छेवर गरिदिन्छन् । छोराको उमेर चौध वर्ष पुगेपछि उसले धनुषकाँड भिर्न पाउँथ्यो । यसलाई उनीहरू उमेर पुगेको प्रतीकका रूपमा पनि लिने गर्दछन् । त्यसपछि उक्त छोरा सिकारमा पोख्त हुँदै जान्थ्यो ।

विवाह

कुसुण्डा जातिमा उमेर पुगेका केटा वा केटीका लागि विवाहको तय अभिभावकले गर्दथे । कुसुण्डाहरूले भेटेसम्म आफ्नै जाति कुसुण्डा (वनराजा वा वन ठकुरी) नभेटे (घर राजा वा घर ठकुरी)सँग विवाह गर्दथे । विवाह सामान्य रूपमा सम्पन्न गरिन्थ्यो । यो जातिमा मागी र भागी विवाह गर्ने प्रचलन रहेको पाइन्छ । विवाह मामाकी छोरी र फुपूको छोरासँग हुने चलन छ । मामाकी छोरी नभए मात्र अन्य परिवारको केटीसँग विवाह गरिन्थ्यो । एक थरको कुसुण्डाले अर्को थरको कुसुण्डाको छोरीलाई विवाह गर्दछन् । कुल घर छुट्याएपछि केटा र केटीको स्वीकृतिले विवाह गर्दथे । केटी माग्न जाँदा गोहोरा वा कालिजको मासु र रक्सी लगेर केटीको घरमा जाने गर्दथे । मासु र रक्सी केटी पक्षलाई दिइसकेपछि विवाहका लागि छलफल गरी मिति तय गरिन्थ्यो । तोकिएको समयमा दुलही ल्याउन जाँदा गोहोराको मासु, रक्सी, दुलहीका लागि नयाँ कपडा र गहना लैजानुका साथै दुलहीका बाबुलाई केही पैसा दिनुपर्दथ्यो । जसलाई साइ दिने (साइ येङगु एगु) भनिन्छ । लगेको कपडा र गहना दुलहीलाई लगाउन लगाएर दुलहाको घरमा ल्याउने गरिन्थ्यो । विवाहमा दुलहा पक्षका आफन्त र साथीभाइहरू जन्ती जाने गर्दथे । विवाहमा गोहोराको मासु अनिवार्य हुनुपर्थ्यो । यति बेला कुसुण्डा जातिमा केटा-केटीको अभावमा धेरैजसो अन्तर्जातीय विवाह हुन थालेको छ । अन्तर्जातीय विवाहका कारण पनि कुसुण्डाहरू घुमन्ते जीवन छाडी गाउँमा बस्न थालेका हुन् । दाङ देउखुरी, प्युठान, रोल्पा, अर्घाखाँची, तनहुँ र सुर्खेतका कुसुण्डाहरूले क्षेत्री, मगर, कुमाल र विश्वकर्मासँग अन्तर्जातीय विवाह गरेको पाइन्छ ।

आफ्ना जातिका केटा केटी नपाएर अचेल कुसुण्डाहरूको धेरैजसो अन्तरजातीय बिहे हुने गर्छ । धरैजसो यस जातिका. विवाह मगरसँग भएको पाइएको छ । कुसुण्डा समाजमा मामा चेली र फुपु चेलामा बिहे हुने रहेछ बिहेमा चुरा पोते र सिन्दूर मात्र चाहिन्छ ।

मृत्यु

कुसुण्डाले मृत्युपछि शव (मरेका)लाई नदी वा वनको छेउमा खाडल खनी गाड्ने चलन छ । मृतकले प्रयोग गरेका धनु, काँड, जाबी, पासो, कोदालो आदि सामग्री कसैले चिहानमाथि राखिदिन्छन् भने कसैले भान्जालाई दिने गर्दछन् । १३ दिनसम्म क्रिया बस्ने चलन छ । सबै छोराहरू क्रिया बस्दछन् । यदि छोरा नभएमा नजिकको आफन्त क्रिया बसिदिने गर्दछन् । (कुना) क्रिया बस्दा कसैसँग छोइनु हुँदैन । क्रिया बस्नेले केश मुण्डन गर्ने र सेतो कोरा कपडा लगाउने गर्दछन् । क्रियापुत्री खोलामा नुहाउन जाने गर्दछन् । क्रिया बस्नेले केरा, तेगुना, कन्दमूल, तरुल आदि एकछाकी (एक छाक) खाने गर्दछन् । भात खाँदैनन् र नुन बार्ने गर्दछन् । १३ दिन पुगेपछि क्रिया बसेको छोरा(हरू) चोखिन्छन् ।

चोखिने दिन नुन मात्र पानीमा पकाएर सबैलाई बाँडेर खाने गर्दछन् । उक्त दिन जाँड, रक्सी, मासु खाने चलन रहेको छ तर बर्खी बार्दैनन् । बसेको ठाउँमा कोही मरेमा बसाइँसराई गर्ने चलन यस जातिमा रहेको थियो । मानिस मरेपछि त्यस ठाउँमा उनीहरू काज किरिया पनि गर्दैनन् । मर्नासाथ त्यो ठाउँ छोडनै पर्ने चलन थियो ।

मरेका कुसुण्डाको धनुष काँड, जाबी, हात हतियार र कुटो कोदालो जस्ता औजार कि भान्जालाई दिइन्छ, कि चिहान माथि राखिन्छ ।

२.४ पूजा संस्कृति

यस जातिले पूजाआजा गर्दा आफ्नै जातीय परम्पराअनुसार गर्ने गर्दछन् । यिनीहरू रुखका हाँगा र छेस्का काटेर देवीको पूजा गर्दछन् र कुखुरा काटेर चढाउँछन् । कुसुण्डा भाषामा काउली भनेको बाघ र देउता दुवै हो (पोखरेल, २०७०-४२१) । यिनीहरूले कुलदेउताको पूजा गर्दा सर्पको टाउको आवश्यक ठान्दथे । साथै थानको चोकेमा हुक्का झुण्ड्याएर बाईको पूजा गर्ने चलन पनि यस जातिमा रहेको थियो । त्यसैगरी पूजा गर्दा सालको बिरुवा ल्याएर राख्ने चलन पनि उनीहरूको रहेको छ । यिनीहरू झाँक्रीको पूजा गर्ने तथा टुनामुनामा पनि विश्वास गर्दथे । धामीले देउता बोलाउने, बिरामीको उपचार गर्ने, वन बाँध्ने, वन फुकाउने पनि गर्दथे । बिरामी हुँदा वनकै जडिबुटी प्रयोग गरेर निको हुने गर्दथे ।

आफूलाई कुशका सन्तान मान्ने कुसुण्डाहरू खरले छाएका घरमा बस्दैनथे । कुचोलाई कुल्चे भने ढोग्ने चलन थियो । गाई, भैँसीले कुश खाने हुनाले गाई भैँसीको दूध, घिऊ खाँदैनथे, गोबरलाई कुनै पनि काममा प्रयोग गर्दैनथे । यिनीहरू प्रकृति पूजक हुन् । यिनले रुखका हाँगा र र छेस्का काटेर वनदेवीको पूजा गर्दथे । वनदेवीलाई कुखुरा काटेर चढाउँथे । वर्षमा एकपटक पितृको पूजा गर्दछन् । पितृ पूजा गर्दा ढुङ्गामा माटोको भाले (बाबुको प्रतीक) र पोथी (आमाको प्रतीक) वनाएर गोलीजस्तो वनाएर पूजा गर्दछन् (आले, २०७४ : १४) । यसरी पूजा गर्नुभन्दा पहिले ढुङ्गालाई सफा गरी लिपेर मात्र प्रयोग गर्ने गर्दछन् । पूजा गर्दा सालको खोटो, गोहोरोको अण्डा, माछा, गोहोराको मासु, पुक्सेको मासु, जाँड, रक्सी आदि प्रयोग गर्दछन् । यिनीहरूले दसैँमा दुर्गा पूजा पनि गर्दछन् । पूजा गर्दा धामीले देउता बोलाएर धामी बसेर गर्ने चलन थियो ।

चूडामणि वनधुले राजा मामाकी आमा विष्णुमायाको भनाइलाई आधार मानेर उनीहरूको धर्म र देउताबारे लेखेका कुराअनुसार कुसुण्डा समाजमा रुखका हाँगा र छेस्का काटेर देवीको पूजा गरिन्थ्यो अनि कुखुरा काटेर चढाइन्थ्यो । (गोरखा र तनहुँ जस्ता पहाडका) कुसुण्डाका भाषामा 'काउली' भनेको बाघ र देउता दुवै हो । चूडामणि बन्धुसित गरेको गोरखा सात दोबाटोका कुसुण्डाको भनाइअनुसार देउराली पुज्दा कुल देउताका रूपमा दोबाटाको पूजा गर्दा सर्पको टाउको पनि चाहिन्थ्यो । कुसुण्डाहरूले थानको चोकेमा हुक्का झुन्डाएर बाईको पूजा गर्छन् ।

२.५ भेषभूषा संस्कृति

यस जातिले वनमा बस्दा रुखका पात, बोक्राले लाज ढाक्ने गर्दथे । पछि गएर कपडा लगाउन थाले भने सामाजिक जीवनमा प्रवेश गरेपछि यिनीहरूले अन्य मानिसकै सरह कपडा लगाउन थाले । त्यसैले यस जातिको विशेष पहिचान झल्कने भेषभूषा रहेको पाइन्न । यति बेला कुसुण्डाहरू जङ्गली

घुमन्ते जीवन छाडी गाउँघरमा बस्न थालिसकेका छन् । हिजोका दिनमा लगाउने कपडा र गहनाहरू आजभोलि प्रचलनमा रहेको देखिँदैनन् । जातीय चिनारी झल्किने पोसाकहरू लगाउन छाडिसकेका छन् । परम्परागतरूपमा कुसुण्डाहरूले अल्लो र भाङ्ग्राको गादो र घलेक लगाउने गर्दथे । यिनीहरूले कपडा बाँसको ढुङ्ग्रोमा राख्ने गर्दथे । कुसुण्डा महिला र पुरुषले निम्नानुसारको पोसाक लगाउने गर्दथे : महिलाको पोसाक- कालो गुन्यु, सेतो पटुका, कालो चोली, रातो घलेक, रातो कपाले रुमाल (टाउकामा बाँध्ने) र पुरुषको पोसाक- कछनी, सेतो कमिज, सेतो टोपी, तुना बाँध्ने भोटी, अस्कोट आदि हुन् ।

गहना

आधुनिक बजारिया गहना प्रयोग गर्न थालिसकेका कुसुण्डा महिलाले पुराना गहना लगाउने चलन हराइसकेको छ । कुसुण्डा महिलाले लगाउने गहना यस प्रकार रहेको छ- कम्पनी सिक्काको हमेल, सुक्की, ठुमरा, चाँदीको कर्नफुली, चाँदीको चेप्टा, मुगाको माला आदि ।

२.६ खाद्य संस्कृति

कुसुण्डाहरू वनमा रहँदा उनीहरूको खानपिन विशेष गरी जङ्गली जनावर तथा पशुपंक्षीको मासु हुन्थ्यो भने साथमा वनका तरुल, गिठा पनि विशेष खानपानमा पर्दथे । कुसुण्डाहरूको मुख्य आहार तरुल थियो । तरुल धेरै पाइने ठाउँमा उनीहरूबढी समय बस्ने गर्दथे । मासुमा कालिज, भार्से, गोहोरो, सर्प, दुम्सी, लोखर्के, वन कुखुरा आदि पर्दथे । यिनीहरू पासो थापेर कालिज मार्न अत्यन्तै सिपालु हुन्थे । वर्षा याममा कालिजले चल्ला पार्दछन् । ढड्डी खरको नल च्यातेर मुखले बजाउँदा कालिजको बच्चाको आवाज निस्कन्थ्यो । चल्ला पासामा पऱ्यो भनेर बचाउन माउ कालिज त्यहाँ आउँदा ऊ पनि पासामा पर्थ्यो । त्यसैलाई मारेर कुसुण्डाहरू आफूले खाने तथा गाउँका प्रतिष्ठितहरूकहाँ लगेर त्यसको सट्टामा अन्न लिएर आउने गर्दथे । त्यसैगरी भदौ असोजमा पाक्ने डम्बरे खान आउने भार्सेलाई पनि उनीहरू वाणले हानेर मार्ने गर्दथे । भार्से उनीहरूको प्यारो खान्कीमा पर्दथ्यो । कुसुण्डाहरूको अर्को प्यारो खान्की गोहोरो हो । गोहोरो तीन किसिमका हुन्छन् । गोब्रे, साखिनो र सुन गोहोरो । गोहोरोलाई छोपेर जाबीमा राखेर लौराले पिटीपिटी मार्ने र छाला काढ्ने गर्दथे । गहोरोको छालाबाट मादल, खैंजडी आदि बनाउँथे भने मासु खाने गर्दथे । गोहोरोको फुल भेटे भने उसिनेर वा पातमा बेरेर पोलेर खाने गर्दथे ।

त्यसैगरी कुसुण्डाहरू सर्पलाई उसिनेर विष फाली बफाएर खाने गर्दथे । त्यसैगरी दुम्सीलाई पनि धनुषकाँडले हानेर मारेर खाने गर्दथे । मारिएका जनावरहरूलाई आपसमा बाँडेर खाने गर्दथे । गाउँले इष्टमित्रलाई सिङ्गै जनावर लगिदिन्थे । गाउँका मानिसहरूसँग मित लगाउने र खानेकुरा आदानप्रदान गर्ने चलन पनि उनीहरूमा रहेको थियो । कुसुण्डाहरू मासुका अलावा गिठा, वनतरुल, च्याउ आदि पनि खाने गर्दथे । उनीहरू धेरै किसिमका च्याउहरू चिन्ने गर्दथे । दूधे च्याउ, सल्याने च्याउ, सुपाडे च्याउ, पुड्के च्याउ, कुखुरे च्याउ आदि यिनका खानपानमा पर्दथे । कुसुण्डाहरू सुत्केरी महिलालाई वनकै तरुल, अन्न, कालिज, भार्से, गोहोरो, लोखर्के र वन कुखुराका मासु खान दिन्थे भने सागपात खान दिँदैनथे । कुसुण्डाहरू खुर भएका जनावरको मासु खाँदैनन् । गोरस खान त के छुँदा पनि छुँदैनन् । त्यसैले गोरस दिने गाई भैंसीहरू पनि यिनले पाल्दैनन् ।

चूडामणि वन्धु (२०६९) ले उल्लेख गरेका कुसुण्डाहरूका खान्कीको लगत तल लेखिएअनुसार छ जसलाई माधवप्रसाद पोखरेलले पनि आफ्नो गोष्ठीपत्रमा उल्लेख गरेका छन् :

- चरी भेगुरीको सिकार नै कुसुण्डाहरूको मुख्य सिकार थियो । वर्षा याममा कालिजले चल्ला काढ्छ । कुसुण्डाहरू त्यहाँ पासो थापेर ढड्डी खरको नल च्यातेर मुखले बजाएर कालिजको चल्लाको जस्तो आवाज निकाल्थे । चल्ला पासामा परेछ भनेर कालिज झुक्किन्थ्यो र पासोमा पर्थ्यो । कालिज उनीहरू गाउँका प्रतिष्ठितहरूकहाँ माइत लगाउन लैजान्थे । उनीहरू रुखको गाँजमा सुतेको लोखर्केलाई ढुङ्गाले हानेर बिच्क्याउँथे र काँडले हानेर मार्थे ।
- भदौ असोजमा डम्बरे (फल विशेष) पाक्छ । वन बिरालो जस्तो देखिने भार्से (मल्साँप्रो जस्तो ?) डम्बरेको फल खान आउँछ । भार्से रुखमा एक्लै बस्छ । रुखमा बसेका वेलामा ढुङ्गाले हाने पछि भार्सेले टाउको उठाउँछ, त्यसै वेला वाणले हानेर अथवा लौराले लखेटेर भार्से मारिन्थ्यो । ठुलो भार्से ५ किलो जतिको हुन्छ अरे । भार्से कुसुण्डाहरूको प्यारो खान्की हो ।
- गोहोरो ३ किसिमको हुन्छ : गोब्रे, साखिनो र सुन गोहोरो । गोहोरो रुखको ध्वान्द्रो वा अप्ठ्यारा ठाउँमा बस्छ । कुसुण्डाहरू गोहोराको मासु पनि खान्थे, डिम्मा पनि खान्थे, गोहोराको बच्चो भेटे भने चाहिँ छोडिदिन्थे । गोहोराको पहिले पुच्छर समात्यो अनि टाउको समातेर खुट्टा भाँचिदियो, त्यसपछि जाबीमा बेरेर लट्ठीले कुटीकुटी मारिन्थ्यो । छाला काढेर मासु खाइन्थ्यो । छाला मादल वा खैँजडी मोर्न काम लाग्थ्यो । उनीहरू गोहोराको फुल उसिनेर वा पातका खोचामा बेरेर पोलेको पनि खान्थे ।
- कुसुण्डाहरू सर्पको टाउको बाहिर राखेर उसिन्छन् । त्यसो गर्दा विष जति बाहिर खस्छ अनि मासु बाफिएपछि काँडा केलाएर खान्छन् ।
- ढाँडमा बस्ने दुम्सीलाई पनि धनुष काँडले मारेर खाइन्छ ।
- आपसमा बाँडेर खानुपर्ने जन्तु काटकुट गरेर खाइन्थ्यो भने गाउँले इष्ट मित्रलाई लगिने जन्तु चाहिँ सिङ्गै लगिन्थ्यो ।
- कुसुण्डाहरू धेरै किसिमको च्याउ चिन्थे : साल घारीतिर भुइँमा पाइने दुध आउने दुधे च्याउ, दुध नआउने सल्याने च्याउ, चैत वैशाखको जङ्गली भुइँमा पाइने सुपाडे च्याउ वा पुड्के च्याउ, कुखुराको सिउर जस्तो रातो कुखुरे च्याउ आदि च्याउ पनि कुसुण्डाको भोजन थियो ।
- कुसुण्डाहरू सुत्केरीलाई वनकै तरुल, अन्न र कालिज, भार्से, गोहोरो, लोखर्के र वन कुखुराको मासु खान दिन्थे, तर साग पात खान दिँदैनथे ।

२.७ **चाडपर्व संस्कृति**

कुसुण्डाहरू खसआर्यअन्तर्गत पर्ने जाति हो । उनीहरूको मूल धर्म हिन्दू हो । सामान्यतः हिन्दूहरूले मनाउने चाडपर्वहरू नै उनीहरूले मनाउने गर्दछन् । वनमा रहँदा वनकै सामग्रीहरू प्रयोग गरेर चाडपर्व मनाए पनि अहिले आएर सामाजिक जीवनमा प्रवेश गरेपछि अन्य समुदायसँगै मिलेर चाडबाडहरू मनाउने गर्दछन् ।

२.८ **मनोरञ्जन संस्कृति (नाचगान, बाजा)**

धेरै सिकार प्राप्त भएको दिन कुसुण्डाहरूको खुसीको दिन हुन्थ्यो । सोझा, सरल र रसिक स्वभावका कुसुण्डाहरू गाउँघरमा पूजापाठ र नाचगान हुँदा सम्मिलित हुने गर्दथे । जसलाई गाउँको

नाच भन्दथे भने वनमा आफ्नै समूहको नाचगानलाई घरको नाच भन्दथे । नाचगान गाउँले टोली र कुसुण्डाको टोलीबिच पनि चल्थ्यो । दसैं, तिहारमा पिङ खेल्ने गर्दथे । यिनीहरू नाचगान र वाद्यवादनमा सिपालु हुन्थे । लोग्नेमान्छे र स्वास्नीमान्छे नाच्थे र रमाइलो गर्थे ।

यिनीहरूले प्रयोग गर्ने बाजाहरू मादल, बाँसुरी, मुर्चुङ्गा, पैंजन, झ्याली, खैंजडी, डम्फु आदि हुन् । उनीहरूको विशेष बाजालाई इर्लुङ पिपिरी भन्ने गरिन्छ । हाल यो बाजा लोप भइसकेको छ । कति प्रयास गर्दा पनि यो बाजा पाउन सकिएन ।

कुसुण्डा युवाहरू नाच गानमा सिपालु भएकाले नाचेरै जीवन साथी खोज्थे । गाउँ घरका मान्छेले ल्याएको डम्फु र मादल बजाएर कुसुण्डाहरू नाच्थे । उनीहरू खैंजडी र मादल बजाएर नाच गान गर्थे (राजा मामा, (बन्धु, २०६९)

कुसुण्डाहरू माग्दै हिँड्ने क्रममा जहाँ रात पर्‍यो त्यहीँ बास गर्दथे । बास बस्दा उनीहरू रातभर नाचगान पनि गर्ने गर्दथे । उनीहरूले यसरी नाचगान गर्दा नयाँनयाँ भाकाहरू पनि सिर्जना गर्ने गर्दथे । यसरी सिर्जना भएका भाकालाई कुसुण्डे भाका भन्ने गरिन्थ्यो ।

स्याङ्जा जिल्लाको पुतलीबजार नगरपालिकाको वडा नम्बर नौस्थित काल्खु भन्ने मगर गाउँका मगर समुदायले अहिले पनि कुसुण्डे गीत गाउने गर्दछन् । यस गीतका बारेमा अन्यत्र कतै पनि चर्चा भएको पाइएको छैन । लोक गीतका पुस्तकहरूमा पनि यस गीतका बारेमा उल्लेख पाइँदैन । यस अनुसन्धानकर्ता अनुसन्धानकै सिलसिलामा त्यहाँ पुग्दा त्यहाँका मगरहरूले निकै सुन्दर तरिकाले कुसुण्डे गीत गाएका थिए ।

कुसुण्डे गीतलाई काल्खु गाउँका ङयेश्वर राना र उनको समूहले बचाउँदै आएको छ । यस गीतको लय लमजुङ जिल्लामा विशेष प्रचलित ठाडो भाकासँग केही मिल्दोजुल्दो रहेको छ । साथै कताकति सालैजो, झ्याउरेसँग पनि यो गीत मिल्दोजुल्दो लाग्दछ । अन्यत्र कतै पनि कुसुण्डे गीत नभनिएकाले यसको खोजी हुन आवश्यक ठानिएको छ ।

२.९ लोपोन्मुख तथा संरक्षणको पर्खाइमा रहेको संस्कृति

कुसुण्डा जाति नै लोपोन्मुख अवस्थामा पुगेको छ । जाति लोप हुनु भनेको त्यस जातिका सबै कुरा लोप हुनु हो । कुसुण्डाहरू पनि वनबाट लोप भैसकेका तर सामाजिक जीवनमा केही मात्रामा रहेको पाइएकाले यस जातिका परम्परागत संस्कृति धेरैजसो लोप भइसकेको र अरू पनि लोप हुने अवस्थामा पुगेका छन् । अन्तरजातीय विवाह, बसाइँसराइ, छिरलिएको बसाइ, चेतनाको अभाव जस्ता कारणले कुसुण्डा जातिका सांस्कृतिक विरासतहरू अब खोजेरै नपाइने अवस्थामा पुगिसकेका छन् ।

३. निष्कर्ष र सुझाव

३.१ निष्कर्ष

आफ्नै भाषा, धर्म र संस्कृति भएका नेपालका आदिवासी जनजातिहरूमा कुसुण्डा समुदाय नेपालका अल्पसङ्ख्यक जनजातिमध्ये एकमा पर्छन् । कुसुण्डा समुदाय सामाजिक, आर्थिक, शैक्षिक एवम् राजनीतिक तवरले तुलनात्मक रूपमा पछि परेकाले विकासको दौडमा पनि अन्य जातिका तुलनामा पछि परेको देखिन्छ । नेपाल सरकारले कुसुण्डाजातिलाई नेपालका ५९ जनजातिहरूको सूचीमा सूचीकृत

गर्नुका साथै सीमान्तकृत जनजाति भनेर वर्गीकरणसमेत गरेको छ। सरकारी मानव विकास सूचाकाङ्कअनुसार, नेपाल आदिवासी जनजाति महासङ्घले सीमान्तकृत समूहको १९ औं श्रेणीमा यस जातिलाई राखेको छ।

कुसुण्डा जाति नेपालका तनहुँ, गोर्खा, सुर्खेत, दाङ, रोल्पा, सल्यान आदि जिल्लामा अत्यल्प सङ्ख्यामा रहेका छन्। बसाइँसराई, अन्तजार्तीय विवाह, छिरलिएको बस्ती आदि विविध कारणले यस जातिका संस्कार र संस्कृति हाल लोप नै प्रायः भइसकेका छन्। यस जातिको आफ्नै भाषा रहेको भए पनि हाल उक्त भाषाका वक्ता एक जनामात्र रहेको पाइएको छ। बोलीचालीमा यो भाषा लोप भैसकेको छ। कुसुण्डा जातिका आफ्नै जातीय संस्कारहरूर परम्पराहरू रहेका भए पनि हाल सामाजिक जीवनमा प्रवेश गरेपछि अन्य जातिको घुलमिलले गर्दा यस जातिका संस्कारहरू हराउँदै गएका छन्।

कुसुण्डा जातिको यस अध्ययनले एउटा गोरेटो तयार भएको छ। अनुसन्धान भन्ने कुरा कहिल्यै पूर्ण नहुने विषय हो। समय-समयमा यसको पुनरावृत्ति भइरहनुपर्दछ। जातजातिका जातीय संस्कार पनि परिमार्जन भइरहन्छन्। तिनको तुलनात्मक अध्ययन बेलाबेलामा भइरह्यो भनेमात्र यस्ता अध्ययनले अर्थ राख्दछ। यस जातिका सांस्कृतिक सम्पदाहरू लोपोन्मुख अवस्थामा पुगिसकेका छन्। सांस्कृतिक सम्पदा मात्र हैन यो जाति नै लोप हुने अवस्थामा पुगेको छ।

कुनै पनि जाति बाँच्यो भनेमात्र त्यस जातिको संस्कृति बच्ने हो। कुसुण्डा जातिको सङ्ख्या हाल २५३ जना भनिए पनि गणना गर्दा १५० मात्र भेटिएको छ। यसैगरी घट्दै गयो भने अबका केही वर्षमा नेपालमा कुसुण्डा जाति इतिहास बन्नेछ। यस जातिलाई र उनको संस्कृतिलाई बचाउनका लागि सरकारले उनीहरूको एकीकृत बस्ती निर्माण गरिदिनु एक मात्र उपाय हो। यसो भएका यस जातिको जनसङ्ख्या पनि बढ्दै जान्छ। आफ्नै जातिमा बिहेबारी भयो भने शुद्ध कुसुण्डाहरूको जन्म हुन्छ। हाल यस जातिका युवाहरूले अन्य जातिकासँग बिहेबारी गर्नाले पनि छिटोछिटो कुसुण्डाहरू लोप हुने क्रम बढिरहेको छ। त्यसै गरी यिनीहरूको जीवनस्तर उकास्ने, रोजगारीलगायत उद्यमशीलतामा पनि अग्रसर गराउनुपर्ने आवश्यकता रहेको देखिएको छ। यो जाति र यिनका संस्कृति एवम् भाषालाई जगेर्ना गर्नका लागि आगामी दिनमा प्रतिष्ठानले अथवा नेपाल सरकारकै तर्फबाट एउटा वृहत् योजना बनाउनुपर्ने देखिएको छ।

हातमा सिप, रोजगार नहुँदा र कमजोर आर्थिक अवस्था भएकाले कुसुण्डा जातिले आफ्नो भेषभूषा, भाषा र संस्कृति जोगाउन गाह्रो भएको छ। यो देशका हरेक जातजातिको भेषभूषा, भाषा, संस्कृति, राष्ट्रकै सम्पत्ति हो। त्यसलाई जोगाउने काम राज्यको हो। कुनै पनि जातिले आफ्नो भेषभूषा, संस्कृति, परम्परा गुमाउनु देशको सम्पत्ति घट्नु हो। अर्कोतर्फ, आधुनिकीकरणसँगै पुराना जीवनशैली हराउँदै जानु पनि उत्तिकै स्वाभाविक हो। राज्यले यी दुवैलाई सन्तुलनमा राख्नुपर्दछ।

यस अध्ययनबाट राज्यले कुसुण्डा जातिलाई मूलधारमा ल्याउन र उनीहरूको कला, संस्कृति जोगाउन निम्न उपाय अपनाउँदा उचित हुने निचोड निकालिएको छः

- जमिन माथिको स्वामित्व नभएकाले राज्यले त्यसको बन्दोबस्त गर्नुपर्दछ।
- कुसुण्डा जातिका लागि एकीकृत बस्ती निर्माण गरिदिनुपर्दछ।
- नागरिकतालगायतका राष्ट्रिय पहिचानबाटै बहिस्करणमा परेकाले त्यसमा ध्यान दिनुपर्छ।

- शिक्षा प्राथमिक कुरा हो । त्यसका लागि निःशुल्क शिक्षासँगै अनिवार्य शिक्षाको प्रावधान अपनाउनु उचित हुन्छ ।
- रोजगारीका लागि आवश्यक तालिम दिनुपर्छ ।
- उद्यमशील बन्न प्रेरित गर्नुपर्दछ ।
- कला, संस्कृति जोगाएर पर्यटन प्रवर्द्धन गर्न सकिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, नारायणप्रसाद र अन्य, **आर्य खसका १५००० वर्ष**, काठमाडौँ : मधुवन प्रकाशन ।
अधिकारी र घिमिरे, रेशराज र हरिहर (२०६३), **नेपाली समाज र संस्कृति**, काठमाडौँ, विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
कन्दङ्वा, काजीमान (२०२०), **नेपाली जनसाहित्य**, मोरङ : अङ्गुरमैया कन्दङ्वा ।
पाण्डेय, मैनेजर (सन् २००६), **साहित्य के समाजशास्त्र की भूमिका**, ते.सं. पञ्चकूला : हरियाणा साहित्य अकादमी ।
पोखरेल, बालकृष्ण (नि.) (२०५५), **नेपाली बृहत् शब्दकोश**, काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
पोखरेल, माधवप्रसाद (२०७१), **कुसुण्डा जातिको लोकाचार**, नेपाली लोकवार्ता (भाग १), काठमाडौँ : भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स ।
बन्धु, चुडामणि (२०६९), **वनराजा र तिनका बारे**, मिर्मिरे, ३०८, पृ ४-१८ ।
भट्टराई, ज्ञानेश्वर (२०६९/७०) **बृहत् ज्ञानकोश**, काठमाडौँ : आशिष बुक्स हाउस ।
विलियम्स, रेमण्ड (१९५८, **संस्कृति र समाज**, लण्डन : चाटो एण्ड विन्डस ।
शर्मा, जनकलाल (२०५८ ते.सं), **हाम्रो समाज : एक अध्ययन, काठमाडौँ** : साझा प्रकाशन ।
शर्मा र लुइटेल (२०६३), **लोकवार्ता विज्ञान र लोकसाहित्य**, काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
सचदेव, डी.आर. (सन् २००२), **समाजशास्त्र के सिद्धान्त**, इलाहाबाद : किताब महल २२-ए, सरोजनी नायडू मार्ग ।
नेपाल सरकार (२०७४), *नेपाल सरकार गृहमन्त्रालयको सूचना*, नेपाल राजपत्र खण्ड ६७, सङ्ख्या २, भाग ५, काठमाडौँ : नेपाल सरकार ।
विष्ट, डोरबहादुर (२०१०), *सबै जातको फूलबारी*, काठमाडौँ : हिमाल किताब ।
शर्मा, हीरामणि (२०४०), *भोटे भाषाको अध्ययन*, नेपाल : इन्दिरा शर्मा पौडेल ।
श्रेष्ठ, तीर्थबहादुर (२०७३), *नेपालको जैविक भूगोलको पुनरावलोकन*, काठमाडौँ : मार्टिन चौतारी ।
CBS (2001).*Statistical Year Book of Nepal*.Kathmandu: National Planning Commission.
CBS (2014a).*Population Monograph of Nepal Vol II*. Kathmandu: National Planning Commission.
CBS (2014b).*National Population and housing census 2011, Nawalparasi*. Kathmandu: National Planning Commission.
Ghimire, K. B. (1992). *Forest or Farm? The Politics of Poverty and Land Hunger in Nepal*. Delhi: Oxford University Press.
Regmi M.C (1999).*Landownership in Nepal*.State Mutual Book & Periodical Service.
Shrestha, N. R. And P. P. Karan (2000). In the Name of Development: A Reflection on Nepal. *Geographical Review.* **90** (2):
Subba and others (2014).*A Study on the socio-econonmic status of indigeneous peoples in Nepal*.Kathmandu:LAHURNIP and IWGIA.
Watters, D., Yadava, Y. P., Pokharel, M., & Prasain, B. (2005). *Notes on Kusunda Grammar: A Linguistic Isolate of Nepal*. Kathmandu: NEFDIN.

■

नेवार लोकसमुदायको लोपोन्मुख एक संस्कार : पिस्कि ब्वनेगु

डा. कान्छी महर्जन

विषय परिचय

नेपाल सांस्कृतिक विविधता प्रधान राष्ट्र हो । यसभित्रका अनेकन जाति जनजाति पर्दछन् । यिनका संस्कृति र संस्कारमा जातीय मौलिकता पाइन्छ । यसलाई नै जातीय पहिचानका प्रमुख आधार मान्न सकिन्छ । नेवार समुदाय संस्कृतिको धनी नै मानिन्छ तर यो लेख मुख्यतः नेवार लोकसमुदायले संस्कारको रूपमा मान्दै आइरहेको पिस्कि ब्वनेगुमा केन्द्रित रहेको छ ।

नेपाल उपत्यकाका आदिवासीका रूपमा परिचित नेवार जातिको प्राचीन संस्कृति र संस्कार यस क्षेत्रका इतिहासका आधार मात्रै नभई समग्र नेपालको संस्कृति पर्यायको रूपमा विवेच्य हुँदै आएको पाइन्छ । यस कुरालाई समर्थन गर्दै लैनसिंह बाङ्गदेलले पनि केही वर्ष अगाडिसम्म नेपाल भन्नाले काठमाडौँ उपत्यकालाई मात्र सम्झिइन्थ्यो (बाङ्गदेल, २०३९, पृ.१२) भन्ने कुरा उल्लेख गरेका छन् भने इतिहासशिरोमणि बाबुराम आचार्यका अनुसार प्राचीन समयमा नेपाल भन्नाले केवल ब्याँसीलाई मात्र बुझाइन्थ्यो भन्ने तर्क अगाडि सारिएको पाइन्छ । यहाँ ब्याँसी भन्नाले उपत्यका भनिएको हो । काठमाडौँ उपत्यकालाई २००७ साल पहिले नेपाल खाल्डो वा नेपाल भनिन्थ्यो (तुलाधर तथा अरू, २०६७, पृ.६) । यी तर्कलाई आधार मानेर भन्नुपर्दा नेपालको सांस्कृतिक परम्परामा नेवार लोकसमुदायमा प्रचलित संस्कृति र संस्कारको भूमिका महत्त्वपूर्ण सावित हुन्छ ।

'संस्कार'को शाब्दिक अर्थ वैदिक विधिअनुसार गरिने ब्राह्मण जाति सोह्र संस्कार वा कृत्य (गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकर्म, निष्क्रमण, अन्नप्राशन, कर्णवेध, विद्यारम्भ, चूडाकर्म, केशान्त, उपनय, वेदारम्भ, समावर्तन, विवाह र अन्त्येष्टि) (त्रिपाठी, २०६९, पृ.१२०९) भन्ने हो । संस्कार भन्नाले गर्भको अवस्थादेखि मृत्युपर्यन्तसम्म विविध कालखण्डमा शुभ र शुद्धको भावले प्रेरित भएर गरिने थिति भन्ने बुझिन्छ । त्यसैले संस्कार भन्नाले जीवन अगाडि सर्दै गए अनुसार शुद्ध हुँदै जाने र खराब हुनुबाट बचावट भई राम्रो भई जाने उपाय हो (राजभण्डारी, २०६९, पृ.२) । प्रत्येक जातजातिले गर्ने संस्कारमा जातीय मौलिकता पाइन्छ । संस्कारको मूल उद्देश्य जीवनलाई शुद्ध पार्ने, आउँदा दिनमा आउन सक्ने समस्यालाई कुनै व्यवधान विना नै हल गर्न सक्ने क्षमता बोध गरी सरल

रूपमा जीवन निर्माण गर्नु हो (तुलाधर तथा अरू, २०६७, पृ.८४)। विविध जातजातिले गर्भको अवस्थादेखि मृत्युपर्यन्त गर्ने संस्कारमा भिन्नता र मौलिकता रहेको हुन्छ। संस्कार कर्मलाई महत्त्व दिनुको अर्थ उमेरको बढोत्तरीसँगै मानव जीवनलाई संस्कारजन्य र सभ्य बनाउँदै लानु हो। जीवनयापनमा सरलता ल्याउन संस्कार गरिन्छ यद्यपि नेवारहरूका संस्कारविधिमा जातपिच्छे धेरै वा थोरै मात्रामा केही भिन्नताहरू पाइन्छन् (कायस्थ, २०७७, पृ.७५)। संस्कारविधिमा प्रायः सोह्रसंस्कारको उल्लेख भए तापनि कहीँकतै बाह्र संस्कार पनि प्रचलित पाइन्छन्।

नेवार लोकसमुदायमा प्रचलित संस्कार

मानवजीवनलाई सरल, सहज र मर्यादित बनाउनका लागि संस्कारको आरम्भ भएको हो भन्न सकिन्छ किनभने संस्कारले नै मानवीय स्वभाव र मानवीय जीवनलाई राम्रो र शुद्ध बनाउने काम गर्दछ। यसैकारण प्राचीन समयदेखि नै विविध संस्कार प्रचलित पाइन्छन्। हिन्दू धर्मअनुसार सोह्र संस्कारको उल्लेख भएको पाइन्छ। नेवार समुदायलाई सामान्यतः धर्मको आधारमा दुई समूहमा विभाजन गर्न सकिन्छ बौद्ध र हिन्दू। बौद्धहरूले १० र हिन्दूहरूले १६ संस्कारलाई अँगालेको पाइन्छ। (तुलाधर तथा अरू, २०६७, पृ.६४)।

बौद्धमार्गीहरूले गर्ने १० संस्कारहरू

गर्भाधान, पुंसवनकर्म, सीमन्तोनयन, जातकर्म, नामकर्म, अन्नप्राशन्न, चूडाकर्म, व्रतादेशनकर्म, व्रतमोक्षणकर्म र पाणिग्रहण।

हिन्दूमार्गीहरूले गर्ने १६ संस्कारहरू

गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोनयन, जातकर्म, नामकर्म, निष्क्रमण, अन्नप्राशन्न, कर्णबेध, विद्यारम्भ, व्रतबन्ध वा चूडाकर्म, केशान्त, उपनयन, वेदारम्भ, समावर्तन, विवाह, अन्त्येष्टि।

माथि उल्लिखित संस्कारबाहेक नेवार समुदायमा रथारोहण (ज्याः जंक्व), पिस्कि ब्वनेगुजस्ता मौलिक संस्कार पनि प्रचलित देखिन्छन्।

पिस्कि ब्वनेगु

पिस्कि ब्वनेगु मृत्युपर्यन्त गरिने संस्कारअन्तर्गत पर्ने एक संस्कार हो। यो अन्त्येष्टिपछि गरिने संस्कार हो। नेवार समुदायमा अन्त्येष्ठि जलाउने र गाड्ने दुई किसिमले गरिन्छ। यी दुवैको ध्येय शारीरिक यात्रालाई विसर्जन गर्नु नै हो। नेवार समुदायका सन्यासी, जोगी, दर्शनधारी, कपालीहरूले अन्त्येष्ठि गाडेर गर्दछन् (तुलाधार तथा अरू, २०६७, पृ.७९)। दाहसंस्कारअन्तर्गत मि तयेगु (दाग बत्ती दिने), नौ चुइकेगु (खरानी बिसर्जन गर्ने), खुसिंप ल्हयेगु (नुहाइ शुद्ध गर्ने), बलिंपिइगु (चोख्याउने), किरिया च्वनेगु (किरिया बस्ने), चिपं थिइकेगु (ख्वाउन आउने), दुःखं च्वनेगु (दुःख मानी जम्मा हुने), बिचाः फयेगु (समवेदना स्वीकार्ने), ल्वःचाः (समवेदना व्यवहार), न्हयन्हुमा तयाः पाखाजा खाये (सात दिनको कर्म), दू ब्यंकेगु (दश दिने चोख्याउने), एकादशा श्राद्ध, ग्वाःस्वां नतुने (पान सुपारी ग्रहण), घःसू याये (एघार दिने शुद्धी), निप्यं थयेगु (शुचिपिण्ड श्राद्ध), सपिण्ड श्राद्ध, समानेतर श्राद्ध, पिस्कि ब्वने (फुकाउन

मामाघरमा खान बोलाउने) (राजभण्डारी, २०६९, पृ.२६३) आदि संस्कारहरू पर्दछन्। अन्त्येष्टिपछि मृतकको आत्माको चिरशान्तिका लागि लत्या (४५ दिनमा), खुला (६ महिनामा), दकिला (वर्ष दिनमा), निदँ (दुई वर्षमा) तिथिमा श्राद्ध गरिन्छ। यसपछि सामान्यतया अन्त्येष्टि संस्कार समाप्त भएको मानिन्छ।

कुनै व्यक्ति मरेको डेढ महिना पछि एकपल्ट र वर्षे सिद्धिएपछि एकपल्ट मामा, फुपू, दिदीहरूले बर्खि बस्नेहरूलाई बोलाइ एक छाक ख्वाएर ल्याउँछ। यो नै बाहिर अन्य ठाउँमा खाने पिउने फुकाउने भएकोले यसपछि मात्र अन्त खान जानुहुन्छ (राजभण्डारी, २०६९, पृ.२६४)। पिस्कि ब्वनेगु गरेपछि मात्र अन्य स्थानमा भोजमा जान हुने हुँदा यसलाई अन्य ठाउँमा खाने पिउने फुकाउने पनि भनिएको हो। यस सन्दर्भबाट हेर्दा नेवार समुदायमा यसको महत्त्व विशेष रहने प्रस्टिन्छ। कतैकतै लत्या अगाडि नै अर्थात् कुनै सदस्य मरेको ४५ दिनभित्र एकचोटि मात्र पिस्कि ब्वनेगु गर्ने चलन पनि छ। मृतकका निकै नजिकका सदस्य पति/पत्नी, छोरा, बुहारी, दाजुभाइ आदि ४५ दिनभित्र बर्खी लुगामा नै मामा, फुपू, दिदीहरू आदिकहाँ खाना फुकाउन जाने परम्परालाई नै नेवार समुदायमा पिस्कि ब्वनेगु भनिन्छ। यसरी खाना फुकाउन जाने क्रममा दुःखां पिंखा पिइपिं फुकि (दाजुभाइ), छ्वासः वाइपिं (छ्वासलमा मृतकका लुगाफाटा आदि राख्न जाने) बुहारी, मि तइपिं (दागबत्ती दिने) छोरा आदि सामेल हुन्छन्।

उपत्यकावासी नेवार समुदायमा केही स्थानविशेष र जातविशेषमा मात्र यो परम्परा प्रचलित देखिन्छ। मूलतः ज्यापू समुदायले यस संस्कारलाई मान्दै आइरहेका देखिन्छन्। विशेषः मनमैजु, टोखा, धर्मस्थली, फुटुङ्ग, धरमपुर, हाँडीगाउँ आदि स्थानका नेवार समुदायले यस संस्कारलाई मान्दछन्। खोकना माइत भएकी ६० वर्षीया वृद्धा केशरी महर्जनका अनुसार खोकनाका नेवार समुदायबिच यो संस्कार प्रचलित छैन। भक्तपुरनिवासी ६५ वर्षीय नारायण दुवालका अनुसार यस स्थानमा पिस्कि ब्वनेगु परम्परा प्रचलित नरहेको तर यस्तै प्रकृतिको दुजाः नकाउनेगु चलन रहेको बताउनुहुन्छ। उहाँका अनुसार दू ब्यंकेगु अर्थात् दश दिन चोख्याउनेभन्दा अगाडि मृतकका नजिकका आफन्त दिदीबहिनी, फुपू, मामा, छिमेकी, साथीभाइ आदिले भात पकाइ र दुःखमा बस्नेहरूलाई खुवाउने चलन नै दुजाः नकाउनेगु हो। यसरी पिस्कि ब्वनेगु चलन पनि सबै नेवार समुदायमा प्रचलित देखिँदैन। यस संस्कारलाई मान्दै आइरहेका नेवार समुदायबिच पनि यो लोपोन्मुख अवस्थामा रहेको देखिन्छ। आर्थिक गतिविधिमा प्रायः सीमित भए पनि सबैको पहुँच, सरल तथा सुलभ पसलको सहज उपलब्धता, अवसरहरूको सिर्जना, रोजगारीमा सबैको पहुँच, बढ्दो महङ्गी आदि विविध कारणले गर्दा पिस्कि ब्वनेगु परम्परा बिस्तारै लोपोन्मुख हुँदै गएको मान्न सकिन्छ। अरूलाई किन दुःख दिने ? भन्ने चेतनाले पनि यो परम्परा हराउँदै गएको मनमैजु निवासी ८० वर्षीया वृद्ध सन्तमान बताउनुहुन्छ। हुन पनि आज किसानी मात्र काम गर्ने ज्यापू समुदायले समयसँगै अन्य विविध क्षेत्रमा दक्षता र रोजगारीमा पहुँच बनाइसकेको अवस्था छ।

पिस्कि ब्वनेगुको प्रक्रिया

गर्भदेखि मरणोपरान्तसम्म गरिने संस्कारहरूका परम्परागत निश्चित प्रक्रियाहरू हुन्छन् यद्यपि यस्ता प्रक्रिया र तिनमा आवश्यक सामग्रीहरूको अवस्था समयक्रमसँगै परिवर्तन र गतिशील हुँदै आएको पनि देख्न सकिन्छ।

मरणोपरान्त गरिने संस्कार पिस्कि ब्वनेगुका परम्परागत निश्चित प्रक्रिया देखिन्छ। नजिकको आफन्तको कुनै सदस्यको मृत्यु भएको ४५ दिन अघि कुनै समयमा दुःखमा बसिरहेका सदस्यहरूसँग

छलफल गरेर मात्र पिस्कि ब्वनेगु कार्यको आवश्यक जाँचोपाँचो गर्ने आरम्भ हुन्छ । दुःखमा बसिरहेकासँग खान आउने दिनको निधो भएपछि मात्र पिस्कि ब्वनेगु कार्यको तारतम्य अगाडि बढ्छ किनभने तिनीहरूका लागि जेजेति परिकारहरू बनाइन्छन्, पहिले तिनीहरूले नखाइकन घरका अन्य सदस्यले खान नहुने परम्परा छ । यदि सबै जोरजाम भएर पनि दुःखमा बसेकामध्ये कुनै पनि सदस्य नआएमा त्यसलाई अशुभ मानिन्छ । त्यसैकारण दुःखमा बसेकाहरूसँग सल्लाह गरेर मात्र पिस्कि ब्वनेगुको तयारी गरिन्छ ।

पिस्कि ब्वनेगुमा बेलुकापखको खानाका लागि बोलाइन्छ । पिस्कि ब्वनेगु दिन निधो भएपछि बिहानको खाना खाइवरी सबै सरसफाइ गरिन्छ । मृतकको नाममा ती सबै कर्मसम्बन्धित हुने हुँदा सकेसम्म चोखोनिधोमा ध्यान दिइन्छ । घर लिपपोत गर्ने, नुहाइधुवाइ गरिसकेपछि मात्र आवश्यक परिकार पकाउनतिर लागिन्छ । यहाँ भोजमा जस्तै विविध नेवारी परिकारहरू तयार पारिन्छन् जस्तैः चिउरा, भुटेको कालो भटमास र अदुवाको चिरा, छोइला, राँगाको पकाएको मासु, आलु तरकारी, मुलाको अचार, चना, मस्याङ, बोडी, साग आदि ।

परिकार तयार गर्ने क्रममा यदि कुनै भुलवंश ती खाद्यवस्तु भुइँमा खस्छन् भने तिनलाई बटुलेर राख्न नहुने जनविश्वास रहेको छ । मनमैजु निवासी ८० वर्षीय वृद्धा इन्द्र महर्जन यस समयमा कुखुराको मासु र अण्डा पकाउन नहुने बताउनुहुन्छ ।

सबै आवश्यक परिकार तयार भएपछि दुःख बसेकाहरूको आगमनको प्रतीक्षा गरिन्छ । उनीहरूलाई खानदिनुभन्दा पहिले तयार भएका सम्पूर्ण परिकारको केही अंश टपरीमा राखेर पिखालखुमा राखिन्छ । नेवार समुदायमा पिखालखुको भूमिका महत्त्वपूर्ण देखिन्छ । मृतात्माहरू कुकुरमा भित्रिएर (दुबेना) आउने विश्वासका साथ नेवार समुदायमा जुनसुकै चाडपर्व, तिथि आदिमा घरमा बनेका परिकारहरू पहिले कुकर आदिलाई खुवाउनुपर्ने चलन अद्यपि छ । उनीहरू आएपछि दुःख-सुखका कुरासँगै सबैभन्दा पहिले कौला दिइन्छ । मुख्य खानाखानुभन्दा पहिले बारा, मासु, जाँड, रक्सीका साथ कौला खान दिइन्छ ।

दुःखमा पनि दुनियाँ रीत सम्झेर सुखमन गरेर खानुपर्छ भन्ने मान्यता रहे तापनि त्यस समयमा सबैको अनुहारमा एक प्रकारको दुःख र समवेदनाको भाव झल्केको हुन्छ । कौला खाएपछि एक दुई घण्टासम्म दुःखसुख आदिको बारेमा कुराकानी हुन्छ । दुःखमा बसेकाहरूलाई सान्त्वना दिँदै धैर्यधारण गर्नुपर्ने अनिवार्यता सम्झाइन्छ । भोजमाजस्तै विविध नेवारी परिकार रहेको यस खानालाई भोज नभनी पिस्कि ब्वनेगु भनिन्छ किनभने यो कुनै आफन्तको मृत्युसँग जोडिएको हुन्छ । अन्य भोजमा खानाको अन्त्य दहीसँग हुन्छ भने पिस्कि ब्वनेगुमा दहीको प्रयोग गरिँदैन । उनीहरू खाइवरी गइसकेपछि सबै जुठो सफा गरेपछि मात्र घरका अन्य सदस्यले खानुहुन्छ । जतिनै ढिलो भए पनि पिस्कि ब्वनेगुलाई भनेर जोरजाम गरिसकेपछि दुःखमा बसेकाले खाइवरी गएपछि मात्र अरूले खानपर्ने चलन रहेको छ ।

निष्कर्ष

मानिस सामाजिक प्राणी नै हो । विज्ञान र प्रविधिको आजको युगमा मानिसलाई दुःख र सुख बाँड्न साथी र छिमेकी नै आवश्यक देखिन्छ यद्यपि मोबाइल र इन्टरनेटलाई माध्यम नै किन नबनाओस् ? झन् सभ्यताको आरम्भमा मानिसले मानिसको साथ नखोज्ने कुरै आउँदैन । सुख होस् वा दुःख मानिसले दुवै अवस्थामा आफन्तको साथ खोज्छ नै । अझ सुखमा भन्दा पनि दुःखको अवस्थामा

आफन्तको साथ र सहयोगको आवश्यकता बढी महसुस गरिन्छ । मरणोपरान्त गरिने संस्कारमा त झन् आफन्तको आवश्यकता पर्दछ नै ।

कुनै सदस्यको मृत्युमा दुःखमा बस्दा कुनै बाहिरी काम गर्न नहुने चलन छ । यसरी १० दिनसम्म दुःखमा बस्दा खाद्यपदार्थको पनि अभाव हुन सक्छ । आजको जस्तो सहज र सुलभ पसलको व्यवस्था नभएको र आर्थिक पक्ष सबैको मजबुत नभएको त्यस्तो अवस्थामा खाद्य अभावले मृतकको नाममा गरिने विविध मृत्युपर्यन्त संस्कारमा बाधा उत्पन्न हुन सक्तछ । यही कुरालाई दृष्टिगत गरी नेवार समुदायमा मरणोपरान्त गरिने यस्ता परम्पराहरू छन्, जसमा मृतकका आफन्तले गेडागुडी आदि दिएर सहयोग गर्दछन् । जस्तै बिचाः फयेगु (समवेदना स्वीकार्ने) मरेको भोलिपल्टदेखि नाताकुटुम्बहरू चिउरा, रोटी, अदुवा, नुन, घिउ, चिनी, पिठोमध्ये केही लिएर सहानुभूति प्रकट गर्न आउँछन् । धेरै नै नजिककाहरूले ब्याः ल्याउने भनेर खानेकुराको भारी नै लिएर आउँछन् (राजभण्डारी, २०६९, पृ.२२४) । मृतकको शोकमा खानेकुरा केही नखाई रोएर बसिरहने सदस्यलाई बोलाएर खाना खुवाउँदा उनीहरूमा उत्पन्न जीवनप्रतिको नैराश्यताको अन्त्य गर्न सहयोग पुग्ने मनोभावका साथ यो संस्कार आरम्भ भएको हुन सक्ने वृद्धा सुकमाया महर्जन बताउनुहुन्छ । हुन पनि भोकतिर्खा भुलेर मृतकको शोकमा डुबिरहने मृतकका सदस्यलाई स्वस्थ शारीरिक अवस्थाका लागि आफन्तले खाना खुवाउन बोलाउने यो पिस्कि ब्वनेगु तत्कालीन अवस्थामा निकै सान्दर्भिक र औचित्यपूर्ण मान्न सकिन्छ । मृत्यु शाश्वत् पक्ष हो । पिस्कि ब्वनेगुको मुख्य उद्देश्य खाना खानुमात्र नभई जति नै शोक गरे तापनि यस लोकमा मृतकको पुनरागमन असम्भव र अप्राकृतिक रहेको कुराको बोध गराउँदै जीवनलाई सकारात्मक, ऊर्जाशील र शुभ भावका साथ सरल रूपमा अगाडि बढाउनुनै पर्दछ भन्दै प्रेरित गर्नु पनि हो । दुःख र शोकका अवस्थामा यस्ता समवेदनाका शब्दहरूले ठुलो राहत दिने काम गर्ने हुँदा यस्ता परम्पराको महत्त्व निकै रहन्छ ।

सन्दर्भ सामग्रीसूची

आचार्य, बाबुराम. (२००९). 'नेपाल, नेवार र नेवारी भाषा', नेपाल सांस्कृतिक परिषद् पत्रिका. ठमेल : नेपाल सांस्कृतिक परिषद् (वर्ष १, अङ्क १), पृ.१- १६ ।

कायस्थ, बलराम. (२०७७). नेवार समाजको इतिहास र संस्कृति. काठमाडौँ : रत्न पुस्तक भण्डार ।

ग्वंग, तेजेश्वर बाबु. (ने.सं.१११९).संस्कृतिया पलं ब्यासी ख्वप : मानिक होरा ।

त्रिपाठी, वासुदेव (विशेष सम्पा.). (२०६९). नेपाली बृहत् शब्दकोश (आठौँ संस्क.). काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

तुलाधार तथा अरू. (२०६७). नेवार जातिको चिनारी. काठमाडौं : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान र नेवा : देय् दबू ।

बाङ्गदेल, लैनसिंह (२०३९). प्राचीन नेपाली मूर्तिकलाको इतिहास. काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

राजभण्डारी, विनोदमान. (२०६९). गर्भदेखि मरणोपरान्तसम्मको संस्कार. काठमाडौँ : गीता राजभण्डारी ।

■

'शिरा' जातिको सांस्कृतिक अध्ययन

के.बी. सिम्पल (कालीबहादुर शाही)

चिनारी

कर्णाली प्रदेश हुम्ला जिल्लाको उत्तरी हिमाली क्षेत्र चंखेली गा. पा. को वार्ड नं. ६ चरीगाउँ र मेल्हाम गाउँका शिरा जाति आादिवासी जनजाति हुन् । 'शिरा' को पूर्व थलो हुम्लाकै उत्तरी भु-भाग लिमाटाङ, घ्याप्का र दोजाम गाउँ हुन् । आजभन्दा करिब १००-१५० वर्ष अघि पहिलो पटक पखु, ह्याप्काबाट नाम थाहा नभएको व्यक्ति मेल्छाम गाउँमा लिमाटाङबाट अर्को व्यक्ति चरीगाउँमा र अन्तीममा दोजाम गाउँका व्यक्तिले चरीगाउँमा (३ जनाले)बुढा थरकी केटीसँग विवाह गरेर बसोबास गरेको पाइन्छ ।

यिनीहरूको मूल थलोमा भोटे, लामा भाषा बोलीने भए पनि चरीगाउँ र मेल्हाम बसोवास गरेपछि विस्तारै आफ्नो भाषा प्रयोगविहीन हुँदा दिन प्रतिदिन बिर्सदै र हराउँदै गएको पाइन्छ । नयाँ समाजमाजहाँ बुढा जातिले खस भाषा बोल्दथे । उनी (शिरा) हरू पनि आफ्नो घरपरिवार गाउँमा खस भाषा बोल्नुपर्ने अवस्था भयो । हाल शिराजातिको चरीगाउँ (४) र मेल्छाममा (८) गरी जम्मा १२ घरधुरी र ६२ जना जनसङ्ख्या छ । यो जाति लोपान्मूख अवस्थामा भएको पाइन्छ । हालका 'शिरा' जातिहरू ध्याप्का, लिमटाङ र दोजामलगायत अन्य लामा बस्तीहरूको मूलथलो भने तिब्बत नै मानिन्छ । (हुम्लाका भोटेलामाहरू बौद्ध धर्म मान्दछन् भने भोटेलामा भाषा बोल्दछन् ।) हुम्ली भोटेभाषा 'शिरा' हरू आजभोलि खस भाषा नै बोल्दछन् । यिनीहरू रातो गोरो र उचाई पनि ठिक्क मिलेकै देखिन्छन् ।

पूर्व अध्ययन

शिरा जातिको खोज अनुसन्धान खासै भएको पाइँदैन । जनगणना र अन्य सरकारी तथा सङ्घसंस्थाहरूले सुविधा, दिने तथा डाटा सङ्कलनको समयमा घरघुरी जनसङ्ख्या र विद्यालयमा 'शिरा' जातिको तथ्याङ्क सङ्कलन भएको बुझिन्छ । दीपेन्द्र रोकायले "खस भाषी थपाल्याको नलेखिएको इतिहास (२०६६)" मा सामान्य जानकारी राखेका छन् भने २०५८ मा 'शिरा' जातिको लोकव्यवहार (संस्कृति र संस्कार) को अध्ययनमा अनुसन्धानकर्ता कालीबहादुर शाही (के.बी. सिम्पल) ले अध्ययन गरेको पाइन्छ । शिरा जाति लोपोन्मूख जाति भएकोले अध्ययन अनुसन्धान गर्नु आवश्यक देखिन्छ ।

कन्जोक लामाले २०७१ मा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट "हुम्ली भोटेलामा–नेपाली शब्द सङ्ग्रह" प्रकाशन गरेका छन् । जसमा शिरा, तामाङ र लामाको धर्म र मूलथलोको चर्चा गरिएको पाइन्छ ।

'शिरा' जातिको 'शिरा' को नामाकरणको सन्दर्भमा

उच्चस्थानवा शिरमा बसोवास गर्ने तथा प्राचीन समयमा शिरमा रौँ (कपाल) को चुल्ठो बाट्ने, रौँ लाई एकै ठाउँमा बानेर ठड्याउने गर्दथे । जो शिरमा उभिएको हुन्थ्यो जसलाई शिरो भएको भन्ने बुढापाकाहरूको भनाइ पाइन्छ । यसै सन्दर्भमा समाजशास्त्री विद्वान् छक्कबहादुर लामाको भनाइअनुसार "पवित्र हिमाल कैलासबाट बगेर आउने नदी हिमालयभन्दा जेठो हो भन्ने भनाई भूगर्भविद्हरूको भनाई छ । त्यसैले हुम्लालगायतका कर्णाली क्षेत्र आदिवासीहरूको जन्मथलो भएको देखिन्छ र यो क्षेत्र नेपालको मानव सभ्यताको शिरबिन्दुमा रहन गएपनि वर्तमान अवस्थामा यो क्षेत्र विकास र पहिचानको हिसाबले पुच्छर बिन्दुमा पर्न गएको देखिन्छ ।"

"शिरा" जातिको परिचयलाई नियाल्दा हुम्ला जिल्ला आदिवासीहरूको जन्मथलो भएकोले यहाँ विभिन्न नश्लका मानिसहरू बसोबास गरेको पाउँछौँ । जसमध्ये 'थर र थपाल्या' को चर्चा गर्नु उपयुक्त देखिन्छ । थरको अर्थः (जातीय व्यवस्थालाई मान्ने जनसमुदाय) र थर फाले अर्थात् थर नभएको (जातीय व्यवस्था अँगाल्ने प्रचलन नभएको) भन्ने अर्थ लाग्दछ अर्थात् थर भनेको पूर्व वैद्धिक आर्य नश्लका मानिसलाई जनाएको देखिन्छ । भने थरफाले (थपाल्या) मङ्गोलियन नश्लका जनसमुदायलाई इङ्गित गरेको पाइन्छ । हुम्लामा बसोबास गर्ने थपाल्या नश्ललाई दुई समूहमा विभाजन भएको पाइन्छ ।

क) व्यासी थपाल्याः हिन्दु धर्मको केही प्रभाव परेको तर मैलिक धामी डाङरी अर्थात् (Shamanism) मत मान्ने जनसमुदाय हुन् । जो अगाडि दोभासे थिए । तर हाल संस्कृतिकरणको आफ्नो माउभाषा लोप भई खस नेपाली भाषा प्रयोग गरिरहेका बुढा, ऐडी, रोकाया आदि थर अपनाएका ।

ख) जाड (भोटे) हालको लामा थपाल्या : (बौद्ध धर्म मान्ने, प्राचीन भोटे भाषा बोल्ने र मौलिक रूपमा धामी डाङरी मत मान्ने (Shamanism) खस भाषामा माथि उल्लिखित दुई जनसमुदायहरूलाई सम्बोधन गरिने शब्दहरू व्यासी र जाड जातिजनकको हिसाबले महत्त्वपूर्ण भए पनि यी शब्दहरू आन्तरिक व्याख्या (emic) नभई बाह्यव्याख्या (etic) हो ।

हिन्दु धर्म र संस्कारको प्रभावको कारण खस (थर) हरूमा जातीय स्तरीकरणलाई महत्त्व र मात्यता दिने प्रचलन प्रबल रूपमा पाइन्छ भने सुरुका थपाल्याहरूमा जातीय व्यवस्थाको ठाउँमा ज्येष्ठताको र मर्यादाक्रमको आधारमा आसन ग्रहणको स्तरीकरणलाई मान्यता दिने प्रचलन पाइन्छ ।

थपाल्या जाति यस मान्यताक्रमलाई अगाडि बढाउने सिलसिलामा र हिन्दुकरणको प्रभावमा परेर बेजातीय जाड थपाल्याहरूले जातीय संस्कारलाई अँगाल्ने सिलसिलामा 'शिरा' जातिको उदय भएको देखिन्छ । जसको अर्थ शिरमा वा माथिल्लो पङ्क्तिमा तथा अग्रस्थानमा आसन ग्रहण गर्ने भन्ने अर्थ लाग्छ । नेपालको सरकारी अभिलेखहरू जस्तै मालपोत कार्यालयको जग्गाको मोठलाई

हेर्दा जाडहरूको थरको नामकरणमा सुरुमा भोटे, शिरा, तामाङ हुँदै हालको लामासम्म परिमार्जन गरेको पाइन्छ । उल्लिखित कालखण्डको शिराहरूमध्ये हयापका, लिमाटाङ र दोजाम गाउँका ३ जना शिराहरू मेल्छाम र चरीगाउँमा घरज्वाइँको रूपमा घरजाम गरेर बसोवास गरेको पाइन्छ ।" यो भनाई समाजशास्त्री, पूर्वमन्त्री छक्कबहादुर लामाको थियो ।

बसोवास

शिरा जातिहरू मेल्छाम र चरीगाउँ नामका २ वटा गाउँमा मात्र सीमित छन् । जहाँ २०६८ सालमा ५ घरधुरीमा सीमित थिए । हाल २०८० मा १२ घरधुरी र जम्मा ६२ जनसङ्ख्या मा ३० पुरुष ३२ जना महिला भएको मेल्छम निवासीजयबहादुर शिरा (वार्ड नं. ६ का वडाध्यक्ष)ले जानकारी दिए । मूलथलो ध्याप्का, लिमाटाङ र दोजामगाउँमा पनि हाल 'शिरा' थर नभई लामा लेखिएको पाइन्छ । हुम्ला जिल्लाको सदरमुकाम सिमिकोटबाट अन्दाजी ४५ कोसपूर्वीमा मेल्छम र चरिगाउँमा शिराको बसोवास छ ।लामा बस्तीहरू (धिगा, ह्याप्का, केर्मी, लिमी, खगालगाउँ, हल्जी, जाग, याल्वाङ्ग, लिमी, तिल आदि) गाउँहरू पर्दछन् । जुन लामा बस्ती नाम्खा गाउँपालिका भूगोलको हिसाबले नेपालको सबैभन्दा ठुलो क्षेत्रफल भएको पालिकाले परिचित छ । लामा वस्तीहरू, बगरगाउँ, तोर्पा, बुराउसे, लिमाटाङ र दोजाम सिमिकोट गाउँपालिकामा पर्दछन् । भने शिराको पूर्वथलो ध्याप्का गाउँ नाम्खा गाउँपालिकामा पर्दछ ।

वेशभूषा र पहिरन

शिरा जातिहरूको पहिरनमा महिलाहरूले लहरे गाबन, पाउडो (पटुकी) चोलो, टिब्याउको, आँगो, चुक्ती लगाउँछन् भने गरगहनाहरूले आकर्षण र शृङ्गारिकता देखाउने भएकाले, सुन चाँदी कल्ली, कम्पनीका माला, कुंहुं (सुनचाँदी, हिरामोती जडित घाँटीमा लगाउने गहना) ठिम्राकेमाला, दगाणपोते, सिन्की, बेराउटे, झालरी, आलङ्ग, गाल्डाङ्ग, फुली, बाला, कपुन्नेमाला छाप, चुरा, चेता चरियाँ आदि लगाउँछन् । पुरुषहरूले बख्खु, दोचा, फत्रु (दौरा) सुरुवाल, गल्बन्दी, जाकेट, तथा जुत्ता मोजा, घडी, चस्मा, टोपी आदि लगाउँछन् ।

पेसा व्यवसाय र पशुपालन

शिरा जातिले आफ्नो परम्परागत कृषि पेसा गर्दै आएको पाइन्छ । धान, गहुँ, फापर, मार्से, कोदो, जौं, उर्वा, चिनु, कागुनी आदि बाली उत्पादन गरेर आफ्नो जीवन निर्वाह गर्दै आएको पाइन्छ । चुली, ओखर खामु, ढटेलो, तोरी को तेल उत्पादन गर्दछन् । स्याउ, आलु, सिमी, भट्मास आरु आदि फलफूल र तरकारी दाल, उत्पादन गरेर आफूले प्रयोग गरेर बाँकी नजिकका स-साना बजारमा विक्री गरेर आर्थिक स्रोत बनाएको पाइन्छ ।

यसैगरी गाई, जुमा चौंरी, भेडाबाखा, घोडा पालेर घिउ, मही, दही, दुध, ऊन, मासु विक्री गरेर आम्दानीको आय स्रोत बनाएको पाइन्छ । घोडा, भेडा र खच्चरले यातायातको साधनको कार्य गरेको देखिन्छ । जडीबुटी खरिद विक्री गर्नुका साथै लिउ, फेस्वा, पाखी, राडी, सुपो, डोका, जुम आदि सामग्री निर्माण गरेर आयस्रोत बढाउँदै आएको पाइन्छ ।

संस्कार (जन्म मृत्युसम्म)

'शिरा' जातिले जन्मदेखि मृत्युपश्चात्सम्म विविध संस्कारहरू गर्दै आएको पाइन्छ। जुन यसप्रकार छन्।

नव शिशु जन्मिँदा : शिरा जातिले छोरो जन्मेको दिनमा ३-५ राउन्ड बन्दुक पट्काउँछन् र छतमा शुभलोक गीतहरू खेल्ने गर्दछन् भने आमाबाबुलाई फूलपाती लगाएर स्वागत गर्ने प्रचलन छ।

छैट : छोरा जन्मेको ६ दिनको राति "भोल ब्याउने (रात ब्याउने)" गरिन्छ। गोठमा जग्गी थापेर चुट्किला चौच्ची मागल गाउँछन् भने त्यो राति भाविनी (भगवान्ले) भाग्यरेखा कोर्ने (छोरो हाल्न) आउँछन् भन्ने जनविश्वास पाइन्छ।

न्वारन : छोराको नवग्रहहरूको पूजा गरेर राशीअनुसार नवौं दिनमा न्वारन (नाम राख्ने) गरिन्छ। सुडेनी र मागल गाउनेहरूलाई सगुन दक्षिणा दिने प्रचलन छ।

पहिलो पटक वन प्रस्थान : शुभ साइत जुराएर सगुन बनाएर करिब २ महिनामा डोकोमा बोकेर वनपाखा लिने प्रचलन छ।

बुइल्याउने : तीन/चार महिनाको बालकलाई शुभ साइतको लगनमा सगुन बनाएर बुढापाकाको पिठ्युमा बोक्ने गरिन्छ। लट्ठी टेकेर अक्षता पाति फूल लगाई दिएर बुइ लगाउने प्रचलन छ।

रौँ काट्ने : बालक करिब २-३ वर्षको पुगदा शुभ साइतअनुसार सगुन बनाएर आमाबाबु भएको अर्को केटाले रौँ काट्ने प्रचलन पाइन्छ। रौँ बच्चकी दिदी बहिनीले काँसोथाल वा बटुकोमा थापेर निगालोको वा सिस्नोको बोटमा राख्ने प्रचलन पाइन्छ।

व्रतबन्ध : बच्चाको नवग्रहको फल, र ज्योतिषको सल्लाहअनुसार ९-१६/१७ वर्षको उमेरमा ब्रतबन्ध गरिन्छ। रातभरि जाग्राम बस्ने र लोकगीतहरू खेलेर रात ब्याउने गरिन्छ। भने बिहान भत्तेर दिने चलन छ भने ब्रतबन्ध हुने वालालाई काका नाता पर्ने ले काँधमा चढाएर ल्याउँछ र ढोकाबाट सोधनी हुन्छ। मलाई के दिन्छौ ? आमाबाबुले भन्छन्, "तिमीलाई जग्गा वा पशुवस्तु दिन्छौँ।" भनेपछि मात्र घर पुइसो (गृहप्रवेश) गरिन्छ। यसरी, दक्षिणा दिने प्रचलन देखिन्छ।

विवाह : केटा पक्षले चामल तेल, पिठो केटीको माइतीको धरमा पुऱ्याउँछन्। जन्तीहरूले आफ्नी चेलीबेटीले पठाएको खानपिन खान्छन्। जसलाई पच्छाला भनिन्छ। माइती र पोइली पक्षका दमाइहरू प्रतिस्पर्धा गराइ र माइती र पोइली पक्षको लाकगीतको प्रश्न राख्ने चलन छ। त्यसलाई गौँण्यासा भनिन्छ।

माइतीपक्ष- बाजन लाग्या ढोल र दमाई- ओराली उकाली
काँबाट चली आयौ ? चुतुरा बरेतु (जन्ती)- गाथ छौँ ? सुकाली !
पोइती पक्ष- बाजना लाग्य ढोल र दमाई- ओरली उकाली
पूर्वबाट चली आयौँ, चतुरा बरेतु- गाथ छौँ, सुकाली !

करिब २ घण्टासम्म यसरी गीतको दोहोरी चल्दा र बाजा फुर्कानाच पनि माइतीपक्षलाई नै जिताउनुपर्ने प्रचलन पाइन्छ। भने भात खान दुवै समूह बस्छन् २/३ घण्टासम्म गीतको प्रतिस्पर्धापछि मात्र भात खाने अनौठो चलन पनि जिउँदो अवस्थामा देखिन्छ। रातभरि लोकगीत

गाएर बिहान छतमा भतेर खाने प्रचलन छ। मागेर तथा भागेर पनि विवाह गर्ने चलन चलेको पाइन्छ।

मृत्युसंस्कार : शिरा जातिहरू मानिस मर्ने निश्चित भएपछि शङ्ख बाजा सुनाउने, गौदान, गर्ने, बाटोदान दिने गर्दछन्। भने मृत्युपश्चात् मसानघानसम्म पुऱ्याउने प्रचलनहरू, लास बोक्ने काठको साधनलाई च्यारीकाठ भनिन्छ। त्यो एउटा पिपल र अर्को धुपीको गरिन्छ। घरमा १० पिण्ड दिइन्छ भने बाटोमा र मसानघाटमा मलामेले दिने प्रचलन छ।

शिरा जातिका च्यानपाटाहरू निजी हुन्छन्। चितामा लास राखेपछि पुरुषलाई काका भतिजा र महिलालाई सम्धी नाता पर्नेले दागबत्ती दिने प्रचलन छ। घरबाट ल्याएको भात र गहुँतले चिता सफा गरिन्छ। बाँकी रहेको शरीर माटोमा पुरिन्छ। मलामेहरू घर आउँदा नुहाएर धुप गरेर पवित्र भई घरमा आउँछन्। आमाको लागि दुध काँस्रोवर्जित हुन्छ भने बुवाको लागि खेलमाल, मात्र वर्जित हुन्छ। पौषमा पर्ने भुओ औँसीको दिनमा सबै वर्जित चिजवस्तु पारित हुन्छन् र पूराना नयाँ मृतआत्मा (मुइया) को मिलन गरिन्छ।

शिरा जातिहरू जाड लामा प्रयोग गर्दछन्। मृत्युको १० दिनदेखि ३०/४५ दिनको अवधिमा लामालाई बोलाएर ल्याएर 'फूल टिप्ने' विशेष कर्म गरिन्छ। त्यस दिनमा विभिन्न खानपिनका परिकार बनाएका हुन्छन्। र सातुका विभिन्न आकृतिहरू बनाएका हुन्छन्। घरको छतमा सबै आफन्त जम्मा भएका हुन्छन्।

खामु (वृक्षको) हाँगाको मृतकको आकृति बनाएर सानो खाल्डोमा राखिन्छ। मृतकको दाइने खुट्टाको बुढीऔँलाको नङ काटेर राखिएको हुन्छ। जमिनभित्र राखेको नङ लामाले पूजा मण्डलमा राखेर ज्ञान गर्दै सोधनी गर्दछन्। तिम्रो अब के चाहना छ ? कसैबाट लिन वा दिनु छ कि ? आदि।

लामाले रातभरि अथर्व वेद पाठ गर्दछन्। अरू सबैले लामालाई सगुन खुवाउँछन्। लामाले खाएपछि मृतकले पाउँछ भन्ने जनविश्वास छ। लामा भन्छन्– मृतक (मइया) को लालस यो यो इ ! यो चाहियो, यसको सापट तिर्नु छ वा लिनु छ समेत भन्छन्। सबै मानिसहरू खुशिका साथै मर्माहित पनि हुन्छन्। सोही बमोजिम तर्पण गर्छन्। र दाल भात मासु खान्छन् भने भेटघाट गर्न आएका आफन्त चेलीबेटीलाई गाबन, चोलो, पटुकी, वा नगद उपहार दिने चलन छ।

चाडपर्वहरू

शिरा जानिको आफ्ना प्राचीन लोक चाडपर्वहरू मनाउँदै आएका छन्।

भुओ तिहार

शिरा जातिको महत्त्वपूर्ण पर्व हो। यो पौषको कृष्णपक्षको औँसीको दिनलाई विशेषचाडको रूपमा मनाउँछन्। यो नयाँ वर्ष हो। यहीबाट मुसा वर्ष सुरु हुन्छ भने यसलाई 'हारीमिस्ने' तिहार पनि भन्दछन्। आफन्तहरू सगुनर खसीको फिलाको मासु ल्याएर आउँछन्। त्यही फिलाको हड्डी भाँचेर टुक्राएर चाँच्ची गीत गाउँछन्। पिठो, भात सगुन सबैले सँगै मिसाउँछन्। र गीत गाउँछन्।

जालो जेउडो समाइकन खोला खोला गयो
मऱ्यो मान्ठ कबै भौडी आउन्या नाई !

पौषको पिठाह

मागीत्यार (सङ्क्रान्ति) माघ पञ्चमी, चैतेअष्टमी, साउने सङ्क्रान्ति साउनपूर्णिमा, साउनपञ्चमी, दसैं, मैलो आदि चाडपर्व मनाउने र रमाइलो गर्दछन् ।

देवी देवता धर्म र पूजाहरू

शिरा जातिहरू बौद्ध धर्म मान्दछन् । उनीहरूका देवी देवताहरूको पूजा आज गर्ने र विश्वास गर्ने प्रचलन छ ।

देवी देवताहरू

महादेव, (मादेउ) हिल्सा, कतिल्सा, कोरेली, सर्की, गुरा, गवला आदि देवतालाई वर्षको ६ वटा पूर्णिमामा पूजाआज गर्ने र धामीनाच गर्ने गरिन्छ भने अन्य पूजा गर्ने चलन पनि छ । वनका राक्षसी (दैत्य) हरूको पूजा पनि गरिन्छ । नुन्नुत्यौको दैतको पूजा, ठुलो खोलाको दैत्यको पूजा, खोल्या, खापर खोल्या, खाणेनी, साउँ खोल्या, हरिपैरा आादि छन् ।

पूजाआजाका विविध शैलीहरूःपितृ पूजा, नागपूजा, चुलो, चेलीबेटी र कुकुरपूजा, न्वागी पूजा आदि छन् ।

बाह्रवटा वर्षहरू

शिरा जातिका १२ वटा वर्षलाई जनावरहरूको नामबाट सम्बोधन गरिन्छ । ती वर्षहरूः मुसा, गोरु, बाघ, खाजा, देउ, सर्प, घोडा, भेडा, बाँदर, कुखुरा, कुकुर र सुँगुर गरि बाह्रवटा वर्षहरू छन् । शिरा जातिको नयाँ वर्ष पौषको कृष्ण पक्ष को औँसी नयाँ वर्ष मान्दछन् । जुन दिनबाट जेठो मुसाः वर्ष सुरु भएको मान्दछन् ।

उपचारमा मन्त्रको प्रयोग

शिरा जातिले विभिन्न रोगका समस्या परेमा मन्त्रजप गरेर उपचारको रूपमा प्रयोग गरेको पाइन्छ र त्यसरी नै जनविश्वास रहिआएको पाइन्छ ।

टाउको दुखेमा, आँखामा फूलो परेमा, पेट दुखेमा, गानो लागेमा (रणेमा) शुलु/हुल उठेमा, दाँत दुःखेमा औलो ज्वरो (पालो ज्वरो) आएमा, कुकुरले टोकेमा, छाऱ्या रोगलागेमा, आगोले पोलेमा, सर्पले टोकेमा, केटा केटी फकाउँदा, गाईवस्तुलाई समस्या परेमामन्त्र विधा प्रयोग गरेर समस्या समाधान भएको पाइन्छ । विडम्बना, मन्त्र सीमित मानिसले मात्र जानेका हुन्छन् ।

लोक विश्वास

शिरा जातिले सपना, कलेजो र साइतमा सगुन अपसगुन विश्वास गर्ने प्रचलन पाइन्छ ।

सपनाको विश्वास

पहिरोले छोपेमा र दिशा शरिरमा लागेमा– पैसा मिल्ने मासु मिल्ने, रूख ढलेमा– गाउँको क्षति हुने, सर्प देखेमा– देवताको लाभ र दोष, फलफूल देखेमा पुत्रलाभ, सेतो घोडा चढेमा– मानसम्मान काम सफल, रातो फूल देखेमा– दुःख हुने, कुकुरले टोके– बिरामी हुने आदि सपनामा विश्वास गरेको पाइन्छ ।

पशुपक्षीको कलेजो भविष्यवाणी

समस्या परेमा वा शुभकार्यको लागि, खसी र कुखुरा चढाउने र काट्ने गरिन्छ । यस्तो कलेजोको विभिन्न मागको नामअनुसार राम्रो र नराम्रो हुने बारे भविष्यवाणी गर्ने प्रचलन छ । खसी

र कुखुरो कलेजोको भागहरू, गोठ, जीउपातो, घरीनापाटो थली, च्यानपाटो, ठाँम्भर, दैतडाँडो, देउडाँडो, मुनची डाँडो, पित्तपानी, फल, पाखुरो र छोप्या आदि हुन्छन् । जसले भूत र भविष्यको अवस्था जानकारी गराउँछ ।

साइतमा सगुन र अपसगुन

शुभकार्य, यात्रालगायतका कार्य थालनीमा साइत गर्दा सगुन र अपसगुन भन्ने चलन छ । जस्तोः साइतमा सगुनहरूः पानी भरेर आएमा, घाँसको भारी, दहीको ठेकी, धान बेर्नु बोकेको, घट्टा पिसेर आएको, छिमेकी गाउँमा लास भेटेमा, बाहुन र बिरालो साथ लागेमा, दाउरा, र अन्नको भारी तथा बच्चा बोकेको मानिस भेटेमा शुभ साइत मानिन्छ ।

साइतमा अपसगुन

काग कराएमा, बिरालोले बाटो काटेमा, रित्तो डाको, रगत देखिएमा, ठेस लागेमा, टोपी, चस्मा झरेमा, झोला अड्किएमा, आफ्नो गाउँमा लास भेटिएमा अपसगुन हुन्छ ।

निष्कर्ष

शिरा जाति १००–१५० वर्षअघि हुम्लाको उत्तरी क्षेत्र छयाप्का, लिमाटाङ र दोजाम बाट घरज्वाइको रूपमा मेल्हाम र चरीगाउँमा घरजाम गरी बसाबास गरेको जनजाति हुन् । शिराहरूको थर सुरुमा भोटे, शिरा, तामाङ हुँदै लामासम्म परिमार्जन भएको पाइन्छ । हिमाली क्षेत्रका लामाहरू भोटे लामा भाषा बोल्दछन् र बौद्ध धर्म मान्दछन् तर मेल्छाम र चरीगाउँका शिरा जातिहरू आफ्नो मातृभाषा (भोटेला) मा नबोलेर खस भाषा बोल्दछन् भने धर्म बौद्ध मान्दछन् । शिरा जातिले व्यासी र व्यपाले जातिका बुढा, रोकाय, ऐडीसँग बैवाहिक सम्बन्ध चलाएको पाइन्छ । यो जाति लोपोन्मुख अवस्थामा रहेको छ । शिरा जातिको थप अध्ययन, अनुसन्धानको आवश्यकता देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामाग्री

शिरा, जयबहादुर, वडा नं. ६ मेल्छाम का अध्यक्ष, चखेली गा. पा. हुम्ला ।

लामा, छक्कबहादुर, समाजशास्त्री, पूर्वमन्त्री, हुम्ला सिमिकोट (तोर्पा)

गौतम, श्रीकृष्ण, (२०४६) घुम्टोभित्रको सयरङ्गी अनुहारहरू, साझा प्रकाशन, काठमाडौँ

नेपाली लोकवार्ता राष्ट्रिय सङ्गोष्ठी, तेस्रो, चौथो, पाचौँ– २०७०, ७१, ७२

रोकाया, दिपेन्द्र, (२०६८) "खस-व्यासी थपाल्याको नलेखिएको इतिहास", व्यासीअनुसन्धान तथा उत्थान केन्द्र

सिम्पल, के.बी., (२०६८) हुम्लाका शिरा जातिको लोक व्यवहार (संस्कृति र संस्कार) लोक जीवनको अध्ययन । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, (अनुसन्धान प्रतिवेदन)

लामा, कन्जोक, (२०७१) हुम्ली भोटेलामा-नेपाली शब्दसङ्ग्रह, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, काठमाडौँ ।

■

मगर जातिको 'पैस्यारू' नाच : एक चर्चा

देविका घर्ती मगर

भूमिका

'पैस्यारू' नाच अठार मगरात क्षेत्र (मगर खाम बोल्ने) मा बसोबास गर्ने मगर जातिको महत्त्वपूर्ण लोकनाच हो । विषेशगरी तत्कालीन राप्ती, भेरी क्षेत्रमा यो नाच नाचिन्छ । यो नाच त्यस क्षेत्रका आदिवासी मगर जातिले यो नाच भव्यताका साथ नाच्ने गर्दछन् । त्यसका अलावा अन्य खस समुदायले समेत उत्तिकै महत्त्वका साथ यो नाच नाच्ने गर्दछन् । पैस्यारू नाच मगर जातिको शास्त्रीय नाच हो । यस नाचमा मगर जातिको सभ्यता अभिव्यक्त गरिएको हुन्छ ।

मगर जातिका विभिन्न मेला, पर्वहरूमा 'पैस्यारू'लाई पारम्परिक सामूहिक नृत्यको रूपमा उपयोग गरिँदै आएको छ । प्रदर्शनकारी कला अन्तर्गत पर्ने 'पैस्यारू' नाचको नामकरण मगर खामबाट भएको हो । जसअनुसार 'पै' को अर्थ 'कोसी' वा कोसीको जस्तो गोलो घेरा 'स्या' को अर्थ 'नाच्ने' र 'रू' को अर्थ मान्छे वा 'नाच्ने कलाकार मान्छे' भन्ने हुन्छ । मगर खामको यस अर्थअनुसार 'पैस्यारू' भनेको कोसीको जस्तो गोलो घेरा बनाएर नाचिने नाच भन्ने अर्थ हुन आउँछ ।

यो नाच बाह्रै महिना नाच्ने नाच होइन । मगर समुदायमा भदौ महिनाको १२ गतेलाई '१२ भदौ पर्व' भनेर मनाउने गर्दछन् । त्यही भदौ महिनादेखि यो नाच नाच्न सुरु गरिन्छ । 'पैस्यारू' नाच जटिल नृत्य हो । यसमा २२ चालामा नाच्ने गरिन्छ । गोलो घेरा बनाई बाजाको तालअनुसार घडीको उल्टो गतिमा यो नाच नाचिन्छ । 'पैस्यारू' नाचमा बाजाका रूपमा मादल, झ्याली, बाँसुरी, सनई बजाइन्छ भने प्रत्येक नचारुले खुट्टामा पैजन लगाउँछन् ।

यस आलेखमा 'पैस्यारू' नाचको महत्त्व, यसको विशेषतालगायतका विषयमा अध्ययन गर्ने कोशिस गरिएको छ ।

१. मगर जाति

मगर जाति नेपालको ठुलो सङ्ख्यामा रहेको आदिवासी जनजाति हो । सङ्ख्यात्मक रूपमा पनि यो जाति नेपालको तेस्रो ठुलो तथा आदिवासी जनजाति समुदायकै पहिलो ठुलो जनसङ्ख्या भएको जाति हो । राष्ट्रिय जनगणना वि.सं. २०७८ अनुसार नेपालमा कुल १४२ वटा जातजाति रहेका छन् । जसमध्ये मगर जाति तेस्रो ठुलो जनसङ्ख्या भएको जाति हो । जनगणनाअनुसार २०,१३,४९८ (बिस लाख तेह्र

हजार चार सय अन्ठानब्बे) अर्थात् कुल जनसङ्ख्याको ६.९ प्रतिशत मगर जातिको जनसङ्ख्या रहेको छ। जसमध्ये महिलाको जनसङ्ख्या १०,६४,३९३ रहेको छ भने पुरुषको जनसङ्ख्या ९,४९,१०५ रहेको छ।

मगर जाति नेपालको एउटा महत्त्वपूर्ण जाति हो। मगर जातिभित्र पनि विविध सांस्कृतिक विविधताहरू रहेको पाइन्छ। यो जाति नेपालको प्रायः गण्डकी, लुम्बिनी प्रदेशका पहाडी क्षेत्रमा बाक्लो बसोबास गरेको पाइन्छ। डोल्पा जिल्लाको सानो क्षेत्रमा पनि मगर जातिको बसोबास रहेको पाइन्छ। त्यसो त देशभरकै सबैजसो भूगोल (हिमालदेखि तराइसम्म) मा मगर जातिको बसोबास छ। मगर जातिको आफ्नै भाषा, संस्कृति र मौलिक परम्पराग छन्। मगर जातिमा बसोबास, स्थानअनुसार भाषा, संस्कृतिमा विविधता रहेको पाइन्छ। त्यस्तै थर–उपथरका दृष्टिले पनि ठुलो विविधता रहेको देखिन्छ।

मगर जाति नेपाल, भारतलगायत हाल विश्वका विभिन्न देशमा फैलिएको जाति हो। अध्येताहरूले 'मगर' शब्दको निर्माण र प्रयोगका सन्दर्भमा धेरै प्रकारका विचारहरू प्रस्तुत गरेका छन्। यसका बारेमा अझ पनि ईतिहासको पानामा लुकेको रहस्य खोतल्न कुनै पनि विद्वान्हरू सफल भएको देखिँदैन। मगर जातिको आगमन नेपालमा कसरी, कुन समयमा, कहाँबाट भयो ? सबैभन्दा पहिले यिनीहरू नेपालको कुन ठाउँमा बसोबास गरेका थिए भन्ने विषयमा विद्वान्हरूका विभिन्न तर्क पाइन्छन्। भूगोलका ज्ञाताहरूले नेपाललाई तीन भागमा विभाजन गरेका छन् कोशी, गण्डकी र कर्णाली क्षेत्र। यी तीन क्षेत्रलाई किराँत, मगराँत र खसान्त पनि भन्ने गर्दछन् *(मल्ल, 'पर्वते मगर', पृ.१७८)*। सुरु-सुरुमा गण्डकी प्रदेशमा आएका सबै जातिहरू मगर जातिमा परिणत भएको भन्ने पनि कसैको भनाइ छ *(धर्मप्रसाद श्रीस, मगराँती संस्कृति २०३८, पृ.७)*। **श्रीस**का अनुसार मगर जाति एउटै मात्र वंशका होइनन्। नेपालको पुरानो आदिवासी जनजाति मानिने मगरहरू बेग्लाबेग्लै समयमा चारै दिशाबाट प्रवेश गरेका हुन्। नेपालमा मगर जाति पाँच समूहमा प्रवेश गरेका थिए। पहिलो समूहमा पश्चिम भेकबाट आएको मुनङ्वाका सन्तान नै सर्वप्रथम २३०० इ.पू. तिर नेपालमा प्रवेश गरेका थिए। दोस्रो समूह आसामबाट, तेस्रो समूह उत्तरी भेगबाट, चौथो समूह सिक्किमबाट र पाँचौं समूह दक्षिण भेगबाट नेपालमा प्रवेश गरेका हुन् भन्ने भनाइ पनि पाइन्छ (श्रीस मगराँती संस्कृति, पृ. ८-२८)। यस तथ्यलाई पुष्टि गर्ने केही तर्क र ऐतिहासिक प्रमाण पनि दिइएको छ। किरात मुन्धुमअनुसार मगरहरू उत्तरी हिमालय क्षेत्रको सिम भन्ने स्थानमा भएको र यीनीहरू सीङ र चितु नाम गरेका दुई मगरहरूको नेतृत्वमा नेपालको दक्षिणी भेकमा आएका थिए। यीनीहरू मध्य एसियामा बसोबास गर्ने सेता हुण थिए *(Imansing Chemjong, History of culture of Kirat people, KTM 1967, Part 2 Page 67)*। मगरहरूको उत्पत्ती सम्बन्धमा यो भनिन्छ कि मगरहरू ईसापूर्व एक हजारदेखि पन्ध्र सय अघि हालको मुस्ताङ हुँदै नेपाल पसेका हुन्। म्याग्दी, पर्वत, बागलुङ, प्युठान, रोल्पा र उत्तरी रुकुममा आएका हुन् *(Gorak 2048/26, Coded by Dr Budhamagar, Nepalese Culture : Different Diamension 2060 BS P 25)*।

केही मगरहरू चीनका खाम प्रान्तबाट नेपाल आएका हुन भन्ने विश्वास गर्दछन् (केशरजङ्ग बरालमगर, पाल्पा तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति २०३८, प्र.२०५० पृ.१६)। खास गरेर मगरहरू तान्त्रिक मतका विश्वासी थिए। यद्यपि तान्त्रिक मत कुनै क्रमिक दर्शन नभएर एक विश्वास मात्र थियो तापनि त्यस बेला नेपाल, भोटमा यस मतको आस्था यति बलियो थियो कि पछि आएर यसले

बुद्ध र हिन्दु धर्ममाथि प्रभाव पार्‍यो । तान्त्रिक मत न कुनै धर्मको उपज थिएन न कुनै धर्मावलम्बीहरूको देन नै थियो । वास्तवमा यो मगर जातिको विशुद्ध परम्परा थियो । मगरहरू नेपालमा बौद्धहरूको आगमनभन्दा पहिले वा काठमाडौँ उपत्यकामा बसोबास योग्य भूमि हुनुभन्दा अगावै उत्तरतिरबाट आई बसेका थिए *(Khildhoj thapa 2036, Magar jati Ek aitihasik ruprekha, Serophero barsa 1, anka 1, Falgun 2036 BS, p 7-8)* ।

केही मगरहरू नेपालमा भारतको चितौरागढबाट नेपाल पसेका थिए । ऋषि राना चितौरागढको राजा थिए । उनीहरूको सन्तानले तेह्र वंशसम्म राज गरे *(Francies Tuker, Gurkha : the story of the Gurkhas of Nepal country 1957, P.21)* । मगरहरू सिक्किमदेखि कुमाउसम्म फैलिएर बसेका छन्, तापनि यिनीहरूको मूल थलो सप्तगण्डकी हो *(विक्रमजित हसरात (सं.), हिस्ट्र अफ नेपाल, सन् १९७०, इन्डिया, पृ.८)* । मगरहरू कालीको वार र पार तथा कालीको सहायक नदीहरूको महाभारत लेक र थुमहरूमा पहिलेदेखि नै बसिआएका हुन् । मगरहरू काली नदीले बनाएको बेसी, फाँट भएर नै गण्डकी प्रदेशमा प्रवेश गरेका थिए कि भन्ने आशङ्का गर्न सकिन्छ *(केशरजङ्ग बरालमगर, पाल्पा तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति २०३८, प्र. २०५० पृ.२३)* । प्राचीन इतिहासमा मगरहरू लाई 'मगर' नामले उल्लेख नगरी लिच्छवी, बृजी, बिडाल, मेदेश, भाटी, कबि वा कभि, सिचयन, अफर्ति, अवाटी र चिनियाँ ईतिहासकारहरूले यु-ची (Yue-Chi) भनी मगरहरूलाई उल्लेख गरिएको छ । अहिलेको 'मगर' शब्द आर्य ब्रम्हाणद्धारा राखिएको आधुनिक शब्द हो । चाँगुको जगञ्जय मल्लको ताम्रपत्रमा मगरहरूलाई 'मगल' शब्द उल्लेख भएको छ *(एम.एस. थापामगर, प्राचीन मगर र अक्खा लिपि २०४९, पृ. १)* ।

मगरहरू प्राचीन इतिहासमा वर्णन गरिएको मग्ग, गग्गल, मोग्गल, मोग्लान, मगध, मल्ल, मगह, महन्त, महर, मग्यार र गरस्थानसँग सम्बन्धित छन् र समय परिस्थितिअनुसार यो जातको नाम परिवर्तन हुँदै गएको हो । मगरहरू भगवान् बुद्धको समयभन्दा निकै अघिबाट नेपाल र भारतका भू–भागमा बसोबास गर्ने गर्थे । त्यसकारण गौतम बुद्ध पनि उनीहरूकै सन्तान हुनुपर्दछ । *(Hirasing Thapa, Magar through the age, Manuscript, 2063 BS)* । वास्तवमा मगरहरू कहीँकतैबाट यो भूमिमा आएको नभई, यही भूमिमा फिरन्ते जीवन बिताउने रामापिथेकस (नेपालपिथेकस) कै सन्तान हुन् बरु कालान्तरमा उत्तर वा पश्चिम वा दक्षिणबाट आएका जातिहरूको रगत यहाँ समिश्रण चाहिँ अवश्य भएको छ ।

२. 'पैस्यारू' नाचको परिचय

भाषिक रूपमा नेपालका मगर जातिका मुख्यगरी तीन प्रकारका भाषिक समूह रहेको छ । जसअनुसार बाह्र मगरात क्षेत्रमा बोलिने मगर भाषा (ढुँट), अथार मगरात क्षेत्रमा बोलिने मगर खाम (पाङ) र डोल्पामा बोलिने (काईके) गरी तीन वटा भाषिक समूह रहेका छन् । विशेषगरी नेपालको गण्डकी प्रदेश र लुम्बिनी प्रदेशमा मगर जातिको बाक्लो बसोबास रहेको छ । बाहुल्यताको हिसाबले गण्डकी, लुम्बिनी र कर्णाली प्रदेश मगर जातिको विशेष क्षेत्र भए पनि नेपालका सबै जिल्ला र क्षेत्रमा बसोबास रहेको पाइन्छ । लुम्बिनी प्रदेश र कर्णाली (साबिक राप्ती अञ्चल)को सल्यान, रुकुम र रोल्पालगायतका अठार मगरात क्षेत्रका मगर जातिमा 'पैस्यारू' नाच ज्यादै लोकप्रिय नाच हो ।

यो नाचको नामङ्कन 'पैस्यारू' मगर भाषाबाट राखिएको नाम हो । यसको व्याख्याका पनि विभिन्न तीन जना विज्ञहरूको फरक-फरक धारणा रहेको पाइन्छ । जसअनुसार मगर संस्कृतिका अग्रज ज्ञाता बमकुमारी बुढामगरका अनुसार मगर खाममा 'पै' भनेको कोसी वा कोसीको जस्तो गोलो घेरा, 'स्या' भनेको नृत्य र 'रू' भनेको 'मान्छे' वा 'नाच्ने मान्छे' हो । यो नाच नाच्ने नचारुहरूको लहर 'कोसी जस्तो गोलो' देखिने भएकाले 'पैस्यारू' भनिएको हो ।

त्यसैगरी वरिष्ठ समाजशास्त्री बलबहादुर घर्तीमगरका अनुसार मगर खाममा 'पए' भनेको हाउभाउ वा सङ्केत गर्ने, 'स्या' भनेको नृत्य र 'रू' भनेको मान्छे भन्ने हो । 'पैस्यारू' नृत्यमा अघाउरे (अगुवा गुरु) को मुख्य भूमिका हुने र उसको हाउभाउअनुसार मादलेले मादल बजाउने र अन्य पछाउरे (पछाडि नाच्ने नचारु) हरू सोही अनुसार नाच्ने भएको हुँदा 'पएस्यारू' भनिएको हो । समयक्रमसँगै 'पएस्यारू' अपभ्रंश भएर 'पैस्यारू' हुन गएको हो ।

त्यस्तै अर्का अध्येता बोमबहादुर घर्तीमगरका अनुसार 'पए' भनेको पैतला र 'स्या' भनेको नृत्य र 'रू' भनेको मान्छे हो । बोमबहादुरका अनुसार पैतलाको तालमा नाचिने भएको हुँदा यो नृत्यलाई 'पैस्यारू' भनिएको हो । 'पैस्यारू' नृत्यको नामका सम्बन्धमा विभिन्न अवधारणाहरू रहे पनि यो नृत्य मगर जातिमा प्रचलित शास्त्रीय नृत्य हो जो परापूर्वकालदेखि नै प्रचलनमा रहेको छ । यसले मगर जातिको सामाजिक जीवनमा बहुआयामिक भूमिका निर्वाह गरेको छ (घर्तीमगर, २०८०) ।

यो नाचलाई कसैले 'पैंसेडी', कसैले 'पैंसेरी' र रूकुमतिर कसैले 'ढिकुरे' नाच वा 'ढिक्रे नाच' समेत भनेको पाइन्छ (रोकामगर : ५०) । सांस्कृतिक मिश्रणका कारण यो नाच नाचिने क्षेत्रमा अन्य समुदायले समेत यो नाच नाच्ने गरेको पाइन्छ । यो नाच चाडपर्व, विशेष अवसर र मेलाहरूमा नाचिन्छ । लहरै लाइन लागेर नाचिने भएकाले यसलाई 'लहरे पैसेरी' वा 'लहरया पैस्यारू' समेत भन्ने गरिएको हो । बमकुमारी बुढामगरका अनुसार 'पैस्यारू' नाचमा बाजाका २२ ताल र चाल हुन्छ ।

सल्यान जिल्लाको फलावाङ गाविस-२ पिङखोलामा वर्षौं पुरानो चलनअनुसार यो नाच दसैँको अष्टमीको दिनदेखि सुरु गरिन्छ । अष्टमीको दिनदेखि मादले गुरुको घरमा सबै जना जम्मा भएर नाचको सुरुवात गरि तिहारको भोलिपल्टसम्म नाचेर साजबाज (गाजाबाजा) थन्क्याइन्छ ।

३. ओखला पस्ने (प्रशिक्षण)

मगर संस्कृतिमा १२ भदौलाई पर्वका रूपमा मानेर त्यसकै वरपरबाट ओखरा (ओखला) पस्ने काम हुन्छ । ओखला पस्ने भनेको कुनै निश्चित ठाउँमा नचारुहरू भेला भई बेलुकी-बेलुकी नाच सिक्ने कार्य (प्रशिक्षण) हो (पूर्ववत्: ५१) । गाउँघरमा दिनभरि आ-आफ्नै काम हुने भएकाले बेलुकीको समय नाच सिक्नका लागि प्रयोग गर्छन् । भदौ महिनादेखि ओखरा पसेर दसैंको अष्टमी मानेर गाउँको मुखिया, जिम्मल र ठुलाबडाका घरमा गई नाच्दछन् ।

अष्टमीपछि अन्नबाली स्याहारेर गहुँ, जौ छरेर घरको खेतीपातीका काम सबै सकेर 'देश पस्ने' भनी विभिन्न गाउँ-गाउँमा नाच्न जान्छन् । देश पस्ने भनेर आफ्नो गाउँ छोडेपछि उनीहरू लामो समयसम्म घर फर्कदैनन् । एक गाउँपछि अर्को गाउँ गर्दै असोज-कार्तिकदेखि पुस अन्तिमसम्म नाच्छन् र माघे सङ्क्रान्ति मान्न गाउँ फर्कन्छन् ।

यो नाचको समूहमा पैस्यारूका साथसाथै जोरा स्याई, सरङ्डे, सिङारु, धोता र जोगी नाच पनि समावेश हुँन्छन् । 'पैस्यारू' विशेष गरेर साँझ (बेलुकी)मा नाच्ने गरिन्छ । साँझमा भन्नाले विभिन्न नाचसहित देश पसेको बेला, ओखरा बसेको बेला र अष्टमीपछि गाउँमा नाच्दा अरू नाचभन्दा पछाडि साँझको समयमा नाचिन्छ । किनकि यो नाच मसिनो तालमा नाचिने अति कठिन नाच हो । यो नाच नाच्ने र हेर्ने दुवैलाई मन्त्रमुग्ध र मनोरञ्जन दिने नाच हो । यस्तो नाच पहिल्यै नाचेर नचारुहरू थाक्छन् र अरू नाच नाच्न सक्दैन भनेर यसलाई प्रायः आखिरी (अन्तिम) मा नाचिन्छ । यो नाच गोलो घेरा बनाई बाजाको तालअनुसार घडीको तालअनुसार घडीको उल्टो गतिमा नाचिन्छ ।

४. शुभारम्भ तथा विधि

'पैस्यारू' नाच बाह्रैमास (बाह्रै महिना) नाचिने नाच होइन । यो नाच उधेली याम (समय) मा नाचिने नाच हो । साउनदेखि माघ अन्तिमसम्म यो नाच नाचिन्छ भने उभेली याममा यो नाच नाचिँदैन । यो नाच विभिन्न स्थानीय जोखहरूमा नाचिन्छ । स्थानीय जात्रा तथा राममा नाचिन्छ । यस्तै कसैको विवाह वा उत्सवहरूमा पनि नाचिन्छ । पुठ्या झार्दा नाचिन्छ । दसैं दवरालगायतका जोखहरूमा यो नृत्य नाचिन्छ ।

'पैस्यारू' नाच घरको आँगनमा जम्मा भएर गोलो घेराजस्तो बनाएर नाच्ने गरिन्छ । यो नाच आरम्भ गर्नुभन्दा पहिले नचारुहरूको अग्घाउरे (अगुवा) ले निश्चित विधिहरू पूरा गर्नुपर्छ । पैस्यारू नाच्ने थलाको बीचमा एउटा हरियो बिरुवा मौलाका रूपमा गाडिन्छ र त्यसमा रातो सेतो कपडाका धजा बाँधिन्छ । यो भूमिको मान राखेको हो । अग्घाउरेले विभिन्न देवीदेउताहरू पुकार्ने गर्छन् । देउपित्तरहरूलाई धजापाटी फाल्छन् । त्यस्तै मादल र झ्यालीमा धजापाटी लगाउँछन् । मादलेलाई जोहार गर्छन् । अग्घाउरेसँगै अरू नचारुहरूले पनि मादले र बाजागाजालाई पालैपालो मान राख्छन् । भूमिको मान राख्ने कार्य सकिएपछि युवतीहरूले नचारुका गुरुलाई 'माहुरे' लगाइदिन्छन् । माहुरेस्वरूप बिभिन्न

रङ्गका टीका र पाती लगाउने परम्परा रहेको छ । त्यसैगरी मादलेको अगुवा, नाच्ने अगुवा सबैलाई मान राखिन्छ । सबै नचारुहरूले गुरुलाई ढोग (जेधो) गर्दछन् । अन्त्यमा युवतीहरूले सबै नचारुहरूलाई माहुरे लगाइदिन्छन् (पूर्ववत् :) ।

यसरी मान राख्ने क्रममा पनि 'पैस्यारू' मादलको ताल बजिरहन्छ । नचारुहरूले पैजन हातमा लिएर मादलको तालमा हल्लाइरहनुपर्छ । यसबाट पैस्यारूको आरम्भ हुँदै छ भन्ने सबैलाई जानकारी हुन्छ ।

'पैस्यारू' नाचमा विशेष गरी अग्घाउरे र मादलेबीच आँखा र हातको माध्यमले समन्वय हुन्छ । मादलको ताल र अग्घाउरेको हाउभाउले 'पैस्यारू' नृत्यलाई निश्चित दिशा तय गर्छ । यो नृत्य घण्टौँसम्म लम्बिने गर्दछ । यसले गर्दा आवश्यक परेमा बीचमा विश्रामको व्यवस्था पनि हुनसक्छ तर, विश्राम गर्दा पनि देवीदेउता र मादलेको मान मर्यादा कायम राख्नुपर्छ भन्ने मान्यता रहेको छ ।

यो नाच आरम्भ गरेपछि २२ ताल पूरा गर्नुपर्ने हुन्छ । नृत्यको मध्य समयमा चेलीबेटीहरूले मादले, अन्य बाजागाजा बजाउनेलाई र अग्घाउरेसहित सबै नचारुलाई शिरमा फूलपाटी लगाइदिनुपर्छ । नचारुहरू नाच्दा-नाच्दा थकित भएका हुन्छन् । त्यसले उनीहरूलाई पुनर्जागृत गराउँदछ । यसबाट उनीहरूले २२ चाला पूरा गर्न सक्ने हिम्मत प्राप्त गर्दछन् । देवीदेउता साक्षी राखी गरिएको यो एक सामूहिक प्रतिबद्धता समेत हो । २२ चाल पूरा गरेपछि फेरि मान राख्दै टुङ्ग्याउनुपर्ने हुन्छ । टुङ्ग्याइसकेपछि अग्घाउरेले मादले र अन्य बाजा बनाउनेलाई जोहार भन्दै अभिवादन गर्नुपर्छ । यस्तै अन्य नचारुहरूले पनि जोहार भन्दै अभिवादन गर्नुपर्छ (घर्तीमगर, २०८०) ।

जब यो नाचको नचारुहरूको समूह आफ्नो गाउँ छोडी देश पस्ने भनी अन्य गाउँमा जान्छन् । त्यहाँ उनीहरूको ठुलो स्वागत गरिन्छ । गाउँलेले मिलेर खाना खुवाउने, सकेसम्म मार काटी खुवाउने, आफ्नो हैँसियतले भ्याएसम्म दान-दक्षिणा दिने गर्दछन् । समूहलाई एकदमै आदर र सम्मान गर्ने चलन छ । समूहका गुरुले आफ्ना समूहका सदस्यहरूलाई अनुशासित, मर्यादित र सुरक्षित राख्ने काम गर्दछन् । समूहको सुरक्षाका लागि देवी-देउरालीलाई धजापिउला (धजा, कपास) चढाएर जाने र नयाँ गाउँमा पुग्दा त्यो गाउँका देवी-देउरालीले छलछाम नगरुन् भनी दूबोपाती र धजापिउला चढाउने गरिन्छ ।

गुरुबा वा गुरुमाले आफ्ना समूहका सदस्यहरूको सकुशल र सुरक्षाका लागि मन्त्र पनि जप्ने गर्दछन् । यदि गुरुबा वा गुरुमाले आफ्ना समूहका सदस्यहरूलाई राम्ररी मन्त्रभित्र बाँध्न नसकेमा नचारु वा समूहका सदस्यमध्येमा कसैको मृत्यु हुन सक्छ भन्ने पनि चलन छ । त्यसैले समूहमा गुरुबा वा गुरुमाको निकै ठुलो महत्त्व, दायित्व र सम्मान हुँन्छ । यसरी यो नाचको समूह आफ्नो ३/४ महिनाको नाच यात्र पूरा गरी माघे सङ्क्रान्ति मान्न आफ्नो गाउँ आइपुग्दछन् । माघे सङ्क्रान्तिको दिन नुहाईधुवाई गरेर दाजुभाइहरूले आफ्ना छोरीचेलीहरूलाई निरसो, मिश्रा (चामल, फलफूल, रोटीपोली, दक्षिणा राखेर तयार गरिने उपहार) दिई त्यस वर्षको नाच र बाजालाई बिदा गरी फेरि अर्को साल ओखरा पस्ने र रमाइलो गर्ने बाचा गर्दै बिदावारी गर्ने गरिन्छ ।

५. पैस्यारू नाचमा प्रयोग हुने बाजा

पैस्यारू बाजाको तालमा मात्र नाचिने नृत्य हो । गीत बिना बाजाको तालमा नाचिने 'पैस्यारू' नाचमा बजाइने बाजाहरूमा ठुलो घारको मादल, भ्याली, बाँसुरी, सनई र पैजन हुन् । यस नाचमा ठुलो आकारको मादलको प्रयोग हुन्छ जसलाई पैस्यारू मादल भनिन्छ । मादलको आकार सामान्य मादलभन्दा

४/५ गुणा ठुलो हुन्छ। यसको विशिष्ट आवाजमा नचारुहरू नाच्छन्। मादल बजाउने व्यक्ति नै यो नृत्यको मियो हुन्छ। यो मादलबाट २२ किसिमको ताल निकालिन्छ। पैस्यारू मादलको २२ ताल पूरा गरेर मात्र यो नाचको विधि पूरा हुन्छ (घर्ती मगर, २०८०)।

झ्याली बाजा पैस्यारू नाचको अर्को महत्त्वपूर्ण बाजा हो। यो फलामबाट बनेको गोलाकार दुई पाटा हो। यसको आवाज जति चर्को बजाउन सकियो त्यति राम्रो मानिन्छ। झ्यालीको ताल एकोहोरो हुन्छ। मादलले जुनसुकै ताल लिए पनि झ्यालीको ताल एउटै प्रकारको हुन्छ र निरन्तर हुन्छ। त्यस्तै बाँसुरी बाजा यस नाचको अर्को महत्त्वपूर्ण बाजा हो। बाँसुरीले पैस्यारू मादल र झ्यालीको धुनलाई लयबद्ध बनाउन सघाउँछ। यसको पनि धेरै ताल हुँदैन। मुख्य २/४ प्रकारको तालमा बाँसुरी बजाउने गरिन्छ। यसले समग्र बाजा र नृत्यलाई मधुरता प्रदान गर्दछ (घर्ती मगर, २०८०)।

यस नाचमा प्रयोग गरिने अर्को महत्त्वपूर्ण बाजा पैजन हो। 'पैजन' पनि मगर खामकै शब्द हो। जसअनुसार 'पै' को अर्थ कोसीको घेरा जस्तो गोलाकार घेरा र 'जङ' को अर्थ फलाम हुन्छ। पैजन अर्थात् फलामको गोलो बाजा हो। यो 'जङ' भन्ने शब्द पछि लोकभाषामा 'जन' हुन गएको हो। 'पैजन'को भित्र फलामकै साना-साना गेडीहरू राखिएको हुन्छ। जो हल्लाउँदा एक प्रकारको आवाज वा धुन आउँछ। खुट्टामा लगाएर नाच्दा सोही साना-साना दानाहरूले आवाज निकाल्ने गर्दछन् (बमकुमारी बुढामगर)।

पैजन खासगरी नृत्य गर्ने नचारुहरूले खुट्टामा लगाउँछन्। यो फलामको रिङ हो जसको आवाजले खुट्टाको चाललाई ध्वनीको भाषामा प्रकट गराउँछ। यही चालबाट सबै नृत्यकारको लय एक ठाउँमा मिसिएर आवाज आउँछ।

६. भेषभूषा

'पैस्यारू' नाच नाच्दा यस्तै प्रकारको लुगा लगाउनुपर्छ भन्ने त छैन तर, मगर समुदायमा नाचिने नाच भएकाले मगर समुदायकै भेषभूषा लगाएर यो नाच नाच्ने गरिन्छ। यो नाच नाचिने क्षेत्रका अन्य समुदायले समेत यो नाच नाच्ने भएकाले ती समुदायका व्यक्तिहरूले आफ्नो ठाउँको विशेषताअनुसार भेषभूषा लगाएको समेत पाइन्छ। जसअनुसार ठाउँअनुसार छड्के, चौबन्दी, पुत्ले वाम्फो (एक प्रकारको रङ्गीविरङ्गी पटुका) र कोटीमोटा वा कोहीमोहरा (चाँदीको बुट्टा भएको खुकुरीसहितको दाप) पनि लगाउने चलन रहेको छ। त्यस्तैगरी दौरा, सुरुवाल, इष्टकोट, कोट, टाउकोमा सेतो पगरी र कम्मरमा पटुका बाँध्ने चलन रहेको छ। यो नाच पुरुषले मात्र नाच्ने हो। त्यसैले यहाँ पुरुष पहिरनका पहिरनको मात्र उल्लेख गरिएको हो।

७. पैस्यारूको सामाजिक महत्त्व

पैस्यारू नाच अठार मगरात क्षेत्रका मगर जातिको विधि विधानका साथ प्रस्तुत गरिने शास्त्रीय साङ्गीतिक सामग्री हो। पैस्यारू नाच मगर जातिमा मुख्य त मनोरञ्जनकै निमित्त नाचिन्छ। यद्यपि पैस्यारूमा धेरै विषयवस्तुहरू आउँछन्। यो नाचबाट भाइचारा सम्बन्ध थप वृद्धि हुन्छ। यो सामूहिक नृत्य भएकाले यसरी प्रस्तुत गरिने नाचबाट सामूहिक प्रतिबद्धताको संस्कृति वृद्धि हुन्छ। यो नाचले सामूहिक भावना र अनुशासनको प्रवर्धन गर्दछ। स्थानीय जात्रा, मेला र राममा गाउँअनुसारको 'थाला' तोकिन्छ। थाला भनेको किल्ला हो। तोकिएको थालामा गाउँका चेलीबेटीहरू गएर बस्छन्। त्यही

ठाउँमा बाजागाजा राखिन्छ । चेलीबेटीहरूले आफ्नो मद (रक्सी), फलफूल तथा अन्य वस्तु पनि बिक्रि, वितरण गर्दछन् ।

थाला घुमाउँदै तन्नेरीहरू नाच्छन् । यसले एकातिर जात्राको माहोललाई उत्सवमय बनाउँछ भने तन्नेरीहरूले कला पनि प्रस्तुत गर्छन् । यस्तै जात्रा, मेलामा हुन सक्ने झैझगडा पनि हुँदैन । किनभने लफडा गर्ने तन्नेरीहरू त्यही नृत्यमा झुम्मिन्छन् । यसले जात्रामा अनुशासन कायम गर्दछ । त्यसैले पनि मगर जातिमा उद्‌भव भएको पैस्यारू नाच सबै समुदायका निम्ति लोकप्रिय भएको छ । जसले गर्दा समुदाय-समुदायबीच भ्रातृत्वको विकास गरेको छ ।

यो नाचमा गाउँका दाजुभाइ, इष्टमित्रमा एकआपसमा प्रेम सद्‌भावअनुसार नाच्ने क्रममा मर्यादाक्रमको विकास गर्ने गरिन्छ । कुनै व्यक्ति-व्यक्ति बीचमा झगडा परी बोली बाराबार भए पनि एकै लाइनमा लाम लागेर नाच्ने गरिन्छ । सो क्रममा सबै कुरा बिर्सिएर फेरि मित्रता जगाएर मित्रताको भावना जगाउने कार्य समेत गरिन्छ । यसअर्थमा पनि यस नाचको महत्त्व उत्तिकै रहेको छ ।

८. पैस्यारू नाचका २२ चाला र प्रक्रिया

पैस्यारू नाचका २२ चाला छन् । यो नाचको बाजा बजाउने मादलेले विभिन्न तालका २२ वटा चालामा मादल बजाउँछन् र त्यसैअनुसार अग्घाउरेले नाचको हाउभाउ परिवर्तन गर्दछन् । अग्घाउरेको हाउभाउलाई अन्य नचारुहरूले पछ्याउने गर्दछन् । यहाँ पैस्यारू नाचका केही चालाहरूका बारेमा चर्चा गरिएको छ । यहाँ बाजा र नाचको केही ताल र चाल मात्र उल्लेख गरिएको छ ।

पैस्यारू नाच नाच्दा सुरुमा 'खुल्नी चाला' बजाइन्छ । खुल्नी भनेको मगर भाषामा बोलाउने अर्थात् नाच्ने नचारुलाई थालामा बोलाउने भन्ने गरिन्छ । थाला भनेको नाच्ने ठाउँ, आँगन हो । थालामा नचारु उभिइसकेपछि जुन घरमा नाचिँदै छ त्यो घरको मान राख्नका लागि 'मान चाला' बजाईन्छ । मान चाला बजाइरहेकै बेला थलाको बीचमा हरियो बोट-विरुवाको स्याउला गाडेर त्यसमाथि रातो, सेतो, कालो कपडाको धजा बाँधिन्छ । यसलाई मौला गाड्ने भनिन्छ । थलाको बीचमा भूमि भनेको हाम्रो सबैथोक हो, भूमिले हामीलाई गाँस, बास, कपास सबै दिन्छ, भूमि हाम्रो माता आमा बराबर हो भनेर मौला गाड्ने गरिएको हो । भूमिले गर्दा नै आज हामी बाँचेका छौ र नाचेका छौँ । यति ठुलो, सम्पूर्ण प्राणीको प्राण राखिदिने, धानिदिने प्राणदातामाथि यसरी कुल्चिएकोमा हामीलाई माफ गर भनी भूमिको पूजा गरेर भूमिको मान राख्ने कार्य नै मौला गाडेको हो ।

भूमिको मान राखिसकेपछि युवतीहरूले नचारुको अगुवा (गुरु) लाई माहुरे लगाई गुरुको मान राख्ने गर्दछन् । माहुरे भनेको हरियो, रातो टीका (सितारा पनि प्रयोग गरिन्छ) र फूल हो । निधारमा टीका लगाई शिरको पगरीमा फूल लगाइदिन्छन् । त्यसैगरी मादलेको अगुवालाई पनि माहुरे लगाई मादलमा सेतो, रातो धजा बाँधी पुष्प राखेर मादले गुरुको मान राखिन्छ । गुरुको मान राख्न सबै नचारुहरूले गुरुहरूलाई जेदो (ढोग) गर्छन् । गुरुहरूको मान राखिसकेपछि युवतीहरूले सबै नचारुहरूलाई माहुरे लगाइदिन्छन् । माहुरे लगाइसकेपछि नचारुहरू नाच्नका लागि लाइनमा उभिएर तयार हुँन्छन् । नचारुहरूले बताएको गोलो घेराभित्र त्यो समूहमा सहभागी भइगएका केटाकेटी, महिला र बुढाबुढीहरू जम्मा भई बस्छन् ।

घरमुलीको मान, भूमिको मान र गुरुको मान राखिसकेपछि मादलको ताल फेरिन्छ र 'धमका ताल' बजाईन्छ । मादलको यो ताल नाङ्नाङ् नाङ्नाङ् । झ्यालीको च्यापच्याप च्यापच्याप ताल बजेपछि

सबै नचारु पैस्यारू नाच्न तयार हुँन्छन् । त्यसपछि घिन् घिना नाङ् नाङ घिन् घिना नाङ् नाङ्को तालसँगै अगुवासहित सबै नचारुले एउटा हात दाँया वा बाँया उठाएर बिस्तारै हल्लाएर नाच्छन् । कुन हात चलाउने हो अगुवालाई हेरेर त्यही हात घुमाउँछन् । हातसँगसँगै एउटा खुट्टा पनि घुमाउनुपर्छ । खुट्टाको पनि अगाडिको भाग पैतला(पञ्जा) बाजाको तालमा घुमाउनुपर्छ । खुट्टा घुमाउँदा अरू नाचमा झैँ यसमा खुट्टा उचाल्नु वा उफार्नु हुँदैन । खुट्टालाई बाजाको तालसँगै भुइँमा घसारेर चलाउने र घसारेरै अगाडि सार्नुपर्छ । बाजाको ताल घिन् घिन् ने ना घिन् ना नाघि बज्दा दुवै हात उठाएर बिस्तारै घुमाउँदै नाच्छन् । यसरी बाजाको ताल फेरिँदा नचारुको गति पनि फेरिन्छ । कहिले अलि छिटो र कहिले बिस्तारै, कहिले एउटा हात त कहिले दुईवटा हात चलाउँदै खुट्टा बिस्तारै घिसारेर र शरीरको चाल पनि बिस्तारै घुमाएर नाचिन्छ ।

नाचको गति फेर्दा अगुवाले हररर..... ह भनी स्वर झिक्छन् र अरू नचारुले त्यसैमा स्वर थप्छन् । यो स्वर अगुवाबाट सुरु भएर सबैभन्दा पछिको नचारुले समाप्त गर्छ । बाजाको ताल ताँ न नधा, ताँ न नधा, घिन् न नधा, घिन न नधा बज्दा दुवै हातलाई बिस्तारै तल माथि तलमाथि गरिन्छ । त्यसैगरी घिन् घिन् घिन्नताङ, घिन् घिन् घिननताङको तालमा दुवै हात र खुट्टा चलाउँदै पछाडि सर्छन् । जब बाजा घिन् घिन् घिन्नताङ, घिन् घिन् घिननताङ, नङ् न न ताङ घिनन् नताङ् बज्छ त्यतिखेर दुवै हात घुमाउँदै बिस्तारै खुट्टा घिसार्दै शरीर पनि बिस्तारै मर्काउँदै अगाडि सर्छन् । घिन्त खताङ नाङ, घिन्त खताङ नाङको तालमा माथि उठाएर बिस्तारै हल्लाइरहेको हातमध्ये एउटा हात बिस्तारै घुमाउँदै छातीतिर ल्याउने र छाती हुँदै फेरि बिस्तारै अगाडि लैजाने अनि फेरि अर्को हात घुमाउँदै छातीतिर ल्याउने, छुने र अगाडि लैजाने ।

यसरी विभिन्न ताल र नाचको चालमा नाच्दानाच्दै यसको अन्तिम ताल बज्दछ । जस्तै फट्नी फट्न नाङनीफट्न घिनघिनाङन घिनघिनाङन, घिम्तीघिनाङ घिम्तीघिनाङ । यो तालमा दुवै हातलाई पालैपालो घुमाउँदै खुट्टा बिस्तारै बिस्तारै घसार्दै यो नाचको अन्त्य गरिन्छ ।

२२ वटा विभिन्न चालामा नाचिने यस नाच बाजाको तालमा नाचिने गीतरहित नाच हो । तर सल्यान जिल्लाका केही ठाउँमा केही चाला गीत गाएर समेत नाच्ने गरिन्छ । यो चलन सबै क्षेत्रमा भने छैन ।

गीतका केही अंशहरू :

क. सल्यानैको हुँलावारा जमुनैमा होला
जमुनैको हुँलाबारा सकीबाइजा
सकीबाइजा हो गएको जोबान फेरि आइजा

ख. जहाँ होला सालु हुँइहोला मालु
हुँइहोला माहुरीको घार
फूलै फुल्यो बारैबार जोबान हो एकैबार

ग. अक्कासैको खेती पातलैको पानी
कुलो पानी चल्दैन
स्यानी हुने मायालु नानी बोलाए बोल्दैन

गाउने चाला आउँदा अन्य चाला जस्तै केही समय नाचिन्छ र त्यसपछि गीत गाउन सुरु गरिन्छ ।

गीत गाउँदा दुई बगाल (समूह) बन्छन् । एक समूहले गीत सुरु गर्छन् र अर्को समूहले छोप्छन् । पालौपालो गरी १५/२० मिनेटजति गाउने र नाच्ने गरेपछि त्यो चला सिध्याइन्छ ।

९. नचारु छनौट

'पैस्यारू' नाच पुरुषहरू मात्र नाच्ने नृत्य हो । यसमा अग्घाउरे र मादले अनुभवी र पाको हुनुपर्छ । अन्य नचारुहरू पनि युवा हुँदा राम्रो मानिन्छ । किनभने यो नाच सुरु गरेपछि टुङ्ग्याउनुपर्छ । बीचैमा छोडेमा राम्रो मानिदैन । घण्टौँसम्म लम्बिने यो नृत्य अस्वस्थ वा अशक्त व्यक्ति नाच्न नसक्ने हुँदा तन्नेरीहरू नै छनौट गर्नुपर्छ ।

यस नाचमा शरीरलाई धनुष, ढल्के, अर्धासनलगायतका कठिन आकृतिमा नृत्य गर्नुपर्ने भएकोले स्वस्थ शरीरको आवश्यक पर्दछ । बाजाको विभिन्न ताल र नचारुको तालमा केही फरक पर्न सक्छ । त्यसैले दुवै अगुवा गुरुहरू एउटै ओखरा पसेका अर्थात् एउटै ठाउँमा तालिम गरेको भएमा नाच साह्रै राम्रो हुन्छ । मादल बजाउने मानिसको काम खाली मादल बजाउने मात्र नभएर शरीरको लचकतासँगै साथीहरूसँग साङ्ली बनाएर नाच्नुपर्दछ ।

यो नाचको एउटा ध्यान दिनुपर्ने र विशेषता भनेको सबै एकै पटक बस्ने, उठ्ने, दाँया-बाँया फर्कने र हात चलाउनु नभई साङ्ली मारेर अर्थात् पहिलोपछि दोस्रो र दोस्रोपछि तेस्रो बस्दै उठ्दै घुम्दै नाँच्छन् । यो नाच हेर्दा समुद्रको लहर बगिरहेको जस्तो लाग्दछ । बिस्तारै हातखुट्टा र शरीर हल्लाएर अगाडि, पछाडि, उठ्दै र बस्दै नाच्ने यो नाच ज्यादै कठिन नाच हो । नाच्ने नचारुले आफ्नो खुट्टाको चालअनुसार ताल निकाल्न पैजनलाई खुट्टामा लगाएर त्यसलाई अड्याउन डोरी बाँधी डोरीलाई नाच्दाखेरि घुमाउनेवाला खुट्टाको माहिली औँलामा हालेर अड्याउनुपर्छ ।

सुरु गरेपछि सिध्याउनैपर्ने यो नाच अगुवा (गुरु) को निर्देशनमा नाच्ने, घरमुलीदेखि लिएर भूमि र गुरुको मान राख्ने समूहमा ३/४ माहिनासम्म घरबाहिर बस्ने भएकाले यस्ता क्रियाकलाप गर्न जोकोहीले सक्दैनन् । भदौ महिनादेखि ओखरा पसेर पुस महिनासम्म गाउँ-गाउँमा नाचेर हिँड्न त्यो समूहका मानिस साहसी, धैर्यवान, सहनशिल, लगनशिल, कर्तव्यपरायण र अनुशासित हुनु ज्यादै जरुरी छ ।

जो व्यक्ति यी कुराभदा टाढा छ, त्यो यो नाचमा सामेल हुन सक्दैन ।

१०. महिलाको अनुपस्थिति किन ?

'पैस्यारू' नाच पुरुषले मात्र नाच्ने नाच हो । यस नाचमा महिलालाई समावेश गरेको पाइँदैन । यस विषयमा महिलालाई किन समावेश नगरेको भनेर प्रश्न पनि उठ्ने गरेको छ । पछिल्लो समय रोल्पा, रुकुमका केही ठाउँहरूमा महिलालाई प्रशिक्षण दिएर पैस्यारू नचाएको पनि देखिन्छ । रोल्पाको नुवागाउँ, गैरीगाउँ क्षेत्रमा महिलाको छुट्टै नचारु समूह नै निर्माण गरेर पनि पैस्यारू नचाएको पाइन्छ । तर समाजशास्त्री तथा मगर संस्कृतिका विज्ञ बलबहादुर घर्तीमगरका अनुसार, मगर समाजमा महिलाहरू नाच्ने छुट्टै नृत्यहरू छन् । तर ती नृत्यहरू अलग छन् । जहाँ पुरुषहरूले पनि त्यसमा भाग लिँदैनन् । जस्तो जोरा एवम् ज्यो-मारे नाच । उहाँका अनुसार मगर जातिको शास्त्रीय नृत्यमा महिला र पुरुषहरूले नाच्ने नृत्यहरू अलग-अलग हुन्छन् । महिला र पुरुषलाई सँगै मिसाएर नृत्य गराउने संस्कृति मगर समाजमा रहेको पाइँदैन ।

११. निष्कर्ष

'पैस्यारू' नाच मगर जातिको शास्त्रीय नृत्य हो । यसमा मगर जातिको सभ्यता अभिव्यक्त भएको हुन्छ । मगर जातिका विभिन्न जोखहरूमा पैस्यारूलाई पारम्परिक सामूहिक नृत्यको रूपमा उपयोग गरिँदै आएको छ । पैस्यारू नाचका २२ चाला हुन्छन् तर, समय र परिस्थितिअनुसार अहिले यसको ताल घटाएर नाच्ने गरिएको पनि पाइन्छ । यसरी बुझ्दा पैस्यारू नाचका धेरै परम्परागत चालाहरू हराउँदै गएका छन् भनेर बुझ्न सकिन्छ ।

राम्रो पक्ष चैँ यो मगर समाजमा उत्पत्ति भए पनि यसको अमल सबै जातजातिले गर्दै आएका छन् । यो एउटा भाइचारा विकास गर्ने सांस्कृतिक औजारको रूपमा उपयोग हुँदै आएको छ । यो एक परम्परा मात्र नभई सभ्यता पनि हो । सामाजिक जीवनमा महत्त्वपूर्ण स्थान राख्ने यो नाच मगर जातिको मात्र नभएर समग्र मुलुककै महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक सम्पदा हो ।

मगर जातिको महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक सामूहिक नाच पैस्यारू अहिले लोप हुँदै जाने क्रममा छ । त्यसैले यसको संरक्षण, सम्वर्धन गर्न आवश्यक छ । खासगरी नयाँ पुस्तालाई पैस्यारू नाचको महत्त्व र यसको संरक्षणका विषयमा जानकारी गराएर नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण गर्न आवश्यक छ ।

सन्दर्भ सामाग्री :

बरालमगर, केशरजंग (२०५०) "पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति", काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

श्रीस, धर्मप्रसाद (२०३८/दोस्रो संस्करण २०७१) "मगराँती संस्कृति : ऐतिहासिक पृष्ठभूमि", काठमाडौँ : मगर प्राज्ञिक समूह नेपाल

सिङ्जालीमगर, विष्णुकुमार (२०७१), "आदिवासी मगरका विविध पक्षहरू" : काठमाडौँ, मगर अध्ययन केन्द्र

हसरात, विक्रमजित (सन् १९७०), "हिस्ट्र अफ नेपाल" (सं.), इन्डिया

Chemjong, Imansing 1967 : History of culture of Kirat people, KTM

Bista, Dorbahadur, 2055 BS: Sabai Jatako phulbari, 2055 BS,7th edition, Published by Sajha Prakashan Lalitpur

Thapa, Hirasing, 2007AD: Magar through the age (Magar Hostory) (Manuscript)

Thapa, Khildhoj, 2036 BS : Magar jati Ek aitihasik ruprekha, Serophero barsa 1, anka 1, Falgun 2036 BS, p.7-8.

Thapa, M S 2049 BS : Prachin Magar ra Akkha Lipi.

Gorak 2048/26, Coded by Dr Budhamagar, Nepalese Culture : Different Diamension 2060 BS P.25.

Tuker, Francies, 1957 Gurkha : the story of the Gurkhas of Nepal country 1957

रोकामगर, हर्कमायाँ (२०६४), "मगरजातिको लोकप्रिय नाच 'पैस्यारु'", लोकसंस्कृति वर्ष २ अङ्क २ पूर्णाङ्क ३, काठमाडौँ : नेपाल म्युजिक सेन्टर, पृष्ठ ५०-५३

बुढामगर, खर्कबहादुर (२०६३), "लहरे पैसेरी नाच", मास्टर मित्रसेन थापा मगर (स्मारिका), काठमाडौँ : मास्टर मित्रसेन स्मृति प्रतिष्ठान

घर्तीमगर, बलबहादुर (२०८०), मगर जातिको 'पैस्यारू' नृत्य, गजब छ डटनेट

बमकुमारी बुढामगर

बमबहादुर घर्तीमगर ।

■

दशावतार बालुनको विश्लेषण

डा. मुकुन्द पथिक

१. विषय प्रवेश

विष्णुका दसवटा अवतारमा आधारित बालुन नै दशावतार बालुन हो। नेपाली लोक जीवनमा दशावतारको महत्त्व धेरै भएको पाइन्छ। दशावतार बालुनमा विष्णुका दसवटा अवतारको वर्णन गरिएको छ। यसमा विष्णुका दस अवतारहरू मत्स्य, कूर्म, वराह, नृसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बुद्ध र कल्कि समेत दसवटा अवतारको वर्णन गरिएको छ। दशावतार बालुन प्रस्तुत गर्दा स्थानीय लोक कलाकारहरूले सम्बन्धित क्षेत्रको संस्कृतिमा सजिलो हुने किसिमले अनुकूलन गरेको देखिन्छ। उनीहरू बालुनलाई आफ्नो स्थानीय शैलीमा ढालेर प्रस्तुत गर्छन्।

दशावतार बालुन वर्णनात्मक काव्य हो। यो काव्य घटना प्रधान छ। दशावतार बालुन सङ्कलन गर्नेक्रममा नुवाकोट, कोटघडेरी दाङ्गमैको दशावतार बालुन, देवदत्त शर्माद्वारा बनारसमा प्रकाशित दशावतार बालुन र सिक्किमको दशावतार बालुन पनि उपलब्ध छ। किताबको नाम, प्रकाशित भएको वर्ष र प्रकाशक समेत थाहा नभएको तर मदन पुरस्कार पुस्तकालयमा अर्को दशावतार बालुन पनि प्राप्त भएको छ। त्यस बालुनको अगाडिको भाग अपूर्ण भेटिन्छ। दशावतार बालुनको भाषाशैली, संरचना र आकारका कुराहरू मिल्दाजुल्दा छन्। कतिपय ठाउँहरूमा अन्य बालुनहरू पनि उस्तै-उस्तै दोहोरिएको अर्थात् पुनरावृत्ति भएको भेटिन्छ। तर अन्य फुटकर रचनाहरू धेरै सानो आकारको मात्र होइन कतिपय ठाउँहरूमा एक पृष्ठ वा आधा पृष्ठसम्मका पनि भेटिन्छन्।

२. प्रस्तुति विधि, प्रस्तोता र सहभागी

नुवाकोटको कोटघडेरी, दाङ्गमैमा दशावतार बालुनलाई ज्यादै महत्त्वका साथ प्रदर्शन गर्ने गरेको पाइन्छ। साउनको चतुर्मास अथवा हरिशयनी एकादशीका दिनदेखि छत्र उठाएर दशावतार बालुन प्रस्तुत गर्न सुरु गरिन्छ। यसको सुरुमा दियो, कलश र गणेशको पूजा गरिन्छ। धूप बालेर शङ्ख-घन्ट बजाइन्छ। यस पछि गुरुमुखी अर्थात् मूल गुरुले बही हेर्दै भट्याउने र गर्राहरू चार चार जनाका दरले दायाँ बायाँ उभिएर बालुन प्रस्तुत गर्छन्। बालुन धेरै दिन खेलिन्छ र यसलाई कात्तिक पूर्णिमाको दिन अर्थात् ठुली एकादशी (हरिबोधिनी एकादशी)का दिन त्रिशूली नदीमा विसर्जन गर्ने प्रचलन परम्परागत रूपमा रहिआएको पाइन्छ। छत्रको लिङ्गो काट्नका लागि राशि र साइत जुरेको मानिसले

लिङ्गो काट्ने र त्यही व्यक्तिलाई गणेश बनाउने प्रचलन छ । त्यसको अतिरिक्त कुनै समयमा ठुली एकादशीको दिन अथवा दसैंको टीकाको दिन बालुनको छत्र उठाएर वैशाख पूर्णिमाको दिन बिहान रुँदै रुँदै त्रिशूली नदीमा लगेर त्यसलाई सेलाउने गरिन्छ । नुवाकोटमा दशावतार बालुन प्रस्तुत गर्ने क्रममा एकादशी बालुन पनि प्रस्तुत गर्ने चलन परम्पराको रूपमा रहँदै आएको देखिन्छ ।

जब पूजाको विधि समाप्त हुन्छ तब बालुने गर्राहरू ढाका टोपी, दौरा सुरुवाल, इस्टकोट, कपडाका जुत्ता र मोजा लगाएर अग्रसर हुन्छन् । आँगनको डिलमा गाडिएको रङ्गीचङ्गी छत्र ज्यादै सुन्दर देखिन्छ । प्रारम्भमा दियो, कलशहरू, गणेश र लिङ्गोको पनि पूजा गरिन्छ । बालुन प्रस्तुतिका लागि बिजुली बत्ती झिलिमिली पारिन्छ । वरपरका गाउँका बुढाबुढी, महिला पुरुष, युवायुवती र केटाकेटीहरू पनि बालुन खेलेको रमाइलो हेर्न रङ्गीचङ्गी लुगा लगाएर उपस्थित हुन्छन् । मङ्गलाचरणबाट बालुनको प्रारम्भ हुन्छ । बालुनको मध्य र समापनको समयमा पनि भजन कीर्तन गाउने प्रचलन नुवाकोटमा पाइन्छ । धेरैजसो दर्शकहरू बालुन विश्रामको समयमा कतिखेर भजन कीर्तनमा नाच्न पाइएला भनेर प्रतीक्षारत रहन्छन् । मध्य राततिर यसको रोचकता झन् बढ्दै जान्छ । त्यही स्थानमा दायाँतर्फ चारजना र बायाँतर्फ चारजना बालुने गर्राभाइहरू हँसिलो अनुहारमा बालुन प्रस्तुतिका लागि तयार हुन्छन् ।

२.१ प्रस्तुतिको स्थान र समय

नुवाकोट जिल्लाको कोटघडेरी, दाङ्गमैमा २०६७ साउन ९ गते राति ७:१५ देखि दशावतार बालुन प्रस्तुत गरिएको थियो । त्यहाँ सामान्यतः कर्ता वा आयोजकले आफ्नै घरको आँगनमा नै बालुन प्रस्तुतिका लागि व्यवस्थापन गरेको देखिन्छ । यहाँ उल्लेख गरिएका मूल गुरु भवानीप्रसाद लोहनीको घरको आँगनलाई नै बालुन प्रस्तुत गर्ने स्थान बनाइएको थियो । कहिलेकाहीँ बालुन प्रस्तुतिका लागि नजिकैको मन्दिरमा पनि जाने प्रचलन रहेको देखिन्छ । चाडपर्व र परिस्थितिअनुसार सार्वजनिक हाट बजारमा, धार्मिक दृष्टिले स्नान गरिने त्रिशूली नदीका किनारमा, एकाह, सप्ताह-पूराणहरू लगाएका ठाउँहरूमा र महोत्सवहरूमा पनि बालुन खेल्ने प्रचलन रहिआएको पाइन्छ ।

२.२ वेशभूषा

दशावतार बालुन प्रस्तुत गर्दा मूल गुरुले सेतो फेटा लगाउँछन् । उनले नेपाली दौरा-सुरुवाल, इस्टकोट, ढाकाटोपी र सजिलो खालको कपडाको जुत्ता-मोजा लगाएर बालुन खेल्ने गरेको पाइन्छ । बालुनमा सरल किसिमका स्थानीय वेशभूषाको अत्यधिक मात्रामा प्रयोग भएको पाइन्छ । यसमा तडक-भडकलाई प्राथमिकता दिएको देखिँदैन । सादा जीवन उच्च विचारमा रमाउने यी बालुने गर्राहरू आफूलाई सामान्य वेशभूषामा प्रस्तुत गर्न रुचाउँछन् ।

३. दशावतार बालुनको संरचना

बालुन श्रुति र स्मृति परम्पराबाट एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तामा सर्दै आएको र धेरै समयपछि मात्र अर्धलिखित रूपमा देखापरेको देखिन्छ । त्यसकारण थोरै मात्र दशावतारका बालुनहरू पूर्ण आकारको देखिएका छन् भने धेरै खण्डित र अपूर्ण स्थितिमा देखिएका छन् । वर्तमान आधुनिक नेपाली समाजमा

नेपाली बालुन फाट्टफुट्ट खेल्ने गरेको देखिए तापनि बालुन सुरु भएको केही समयभित्र नै भजन कीर्तनतर्फ दर्शक र स्रोताहरू लालायित भएको पाइन्छ ।

दशावतार बालुनको मङ्गलाचरणमा २३ श्लोकहरू रहेका छन् । प्रथम अवतारमा १६ श्लोकहरू रहेका हुन्छन् । त्यसै गरी द्वितीयावतारमा १७ श्लोकहरू छन् भने तृतीयावतारमा १९ श्लोकहरू रहेका छन् । चतुर्थावतारमा २७ श्लोकहरू रहेका छन् भने पञ्चमावतारमा १५ श्लोकहरू रहेका हुन्छन् । षष्ठावतारमा २२ श्लोकहरू छन् भने सप्तमावतारमा ३७ श्लोकहरू रहेका छन् ।

दशावतार बालुनको अष्टमावतार सबैभन्दा लामो देखिन्छ । यसमा प्राप्त भएका श्लोक सङ्ख्या हेर्दा अरू अवतारको श्लोक जसरी मिलेको देखिँदैन । जसअनुसार १०० र ८३ श्लोकहरू, त्यसपछि ९६ श्लोकहरू र पुनः १०० श्लोकहरू रहेका छन् । त्यसपछि पुनः १ बाट सुरु भएर ८९ श्लोकहरूमा विस्तृत रूपमा फैलिएको पाइन्छ । यसप्रकार अष्टमावतारमा मात्र ४६८ श्लोकहरू छन् ।

त्यस दशावतार बालुनको नवमावतारमा सबभन्दा थोरै अर्थात् छोटो जम्मा ५ श्लोकहरू भएको देखिन्छ । अन्तिम अर्थात् दसमावतारमा भने २१ श्लोकहरू छन् । त्यसपछि आरती १४ श्लोकहरू र आशीर्वाद १५ श्लोकहरूमा फैलिएको देखिन्छ ।

यसप्रकार प्रस्तुत दशावतार बालुनमा मङ्गलाचरणदेखि अवतारहरू, आरती र आशीर्वादसम्मका श्लोकहरूका जम्मा सङ्ख्या ६९९ रहेको भेटिन्छ ।

४. कथावस्तु

दशावतार बालुनमा दस अवतारको वर्णन गरिएको छ । जसमा मत्स्य, कूर्म, वराह, नृसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बुद्ध र कल्कि अवतारहरू रहेका छन् । दशावतार बालुनमा वर्णित सबै कथाका विशेषताहरू आ-आफ्नै प्रकारको रहेको पाइन्छ ।

(क) मत्स्य अवतार

प्रथम मत्स्य अवतारमा विष्णुले माछाको रूप लिई समुद्रमा अत्यन्त सूक्ष्म रूपमा कृतमाला नाम गरेका राजाले स्नान गर्दा हातमा आई मलाई रक्षा गर भन्दै शरण परे । त्यस माछालाई राजाले कमन्डलुमा राखे । केही समयपछि माछा कमन्डलुभरिभै तलाउमा राखे । उक्त माछा तलाउमा पनि भरिभै ठुलो तलाउ मागे । त्यो ठुलो तलाउ पनि सानो भएको भन्दै समुद्रमा नै माछालाई लगी छाडिदिएका थिए । सोही माछालाई माझीले जाल हानी राजाकहाँ लगी भान्सामा पुऱ्याउँदा मलाई नमार भन्ने आबाज सुन्दा भान्से छक्क परी राजालाई सुनायो । सो कुरा बुझ्न राजा आउँदा अघिकै माछा हो भनी ध्यान दृष्टि लगाउँदा विष्णुको अवतार भएको कुरा थाहा हुन्छ ।

मत्स्य (माछा) को पहिलो अवतारमा विष्णुले एक ऋषिको सबै प्रकारका जीवजन्तुहरूलाई एकत्रित गर्नका लागि जब पृथ्वी जलमग्न भएको थियो तब विष्णुले माछाको अवतार लिएर ती ऋषिको रक्षा गरेका थिए । त्यसपछि ब्रह्माले पुनः जीवको निर्माण गरे । अर्को मान्यताअनुसार एक जना राक्षसले जब वेद चोरेर सागरमा लुकाइदिए तब विष्णुले मत्स्य रूप धारण गरेर वेद प्राप्त गरेका थिए ।

(ख) कूर्म अवतार

दोस्रो कूर्म अवतारमा विष्णुले देवता र दानवको समुद्र मन्थन गर्दा मन्दराचल पर्वतलाई डुब्न लागेको देख्छन् । उक्त मन्दराचल पर्वत सम्पूर्ण पृथ्वीको स्वरूप भएको हुँदा समग्र पृथ्वीलाई र सम्पूर्ण

प्राणीहरूका रक्षा गर्न समुद्रभित्र मन्दराचल पर्वतलाई थाम्नको लागि विष्णुले कूर्म अवतार लिएको देखिन्छ ।

विष्णुले कूर्म अवतारमा समुद्र मन्थनको समयमा मन्दराचल पर्वतलाई आफ्नो पिठ्युँमा राखेर बचाउँछन् थिए । यसप्रकार विष्णुले मन्दराचल पर्वत र वासुकी नामक सर्पको सहायताबाट देवता र असुरहरूले समुद्रको मन्थन गरेर चौध रत्नहरू प्राप्त गरेका थिए । त्यस समयमा विष्णुले मोहनी रूप पनि धारण गर्छन् ।

(ग) **वराह अवतार**

तेस्रो वराह अवतारमा विष्णुले द्वापर युगमा वराह अवतार लिनुको मुख्य उद्देश्य एक दिन ब्रह्माजीबाट हिरण्याक्षले पृथ्वीलाई खोसेर रसातलतिर लैजाँदै गर्दा भगवान्का दूत गरुडले खबर पुऱ्याउँछन् । त्यो खबर पाएपछि विष्णु अदृश्य रूपमा जलभित्र प्रवेश गरी वराह अवतार लिई आफ्नो दारामा राखी पृथ्वीलाई उद्धार गरेको पाइन्छ ।

(घ) **नृसिंह अवतार**

चौथो नृसिंह अवतारमा विष्णुले आफ्ना परमभक्त प्रह्लादको आफ्नै पिता हिरण्यकशिपुबाट हत्या गर्ने उद्देश्यले विभिन्न बहाना बनाई मानसिक तथा शारीरिक यातना दिन थाले । अन्त्यमा भगवान्लाई तुच्छ सम्झी कहाँ छ तेरो भगवान् भनी प्रश्न राख्दा सर्वव्यापी विष्णु हिरण्यकशिपुकै सामुन्नेमा प्रकट भए । शयनकालमा ढोकाको सङ्घारमा लिई आधा अङ्ग सिंह र आधा अङ्ग मानव स्वरूप भई आफ्ना भक्तलाई रक्षा गर्न हिरण्यकशिपुको उद्धार गरी भक्तको रक्षाको लागि विष्णुले नृसिंह अवतार लिएको पाइन्छ तर श्रीमद्भागवतमा यही अवतारको वर्णनमा राक्षसले भगवान्को तपस्या गरी हजुरको सृष्टिबाट र दिन या रात नभएको मौकामा मर्ने र मर्दा जलथल भित्र या बाहिर पृथ्वी वा आकाश कुनै ठाउँमा पनि नमर्ने प्रतिज्ञाको वर मागेको भेटिन्छ । भगवान्ले भूभार हर्ने वेलामा सोही राक्षसलाई शयनकालमा शरीरको माथिको भाग सिंह र तलको भाग मानव भई ढोकाको सङ्घारमा आफ्नै काखमा लिई सो राक्षसलाई भन् तँ कहाँ छस् भन्दै आफ्ना औँलाका नङहरू देखाउँदै यी शस्त्र हुन् या अस्त्र हुन् भनेर सोधे । विष्णुले नृसिंह अवतार लिई दुष्ट राक्षसलाई संहार गरेको पाइन्छ ।

(ङ) **वामन अवतार**

पाँचौं वामन अवतारमा पृथ्वीमा दैत्यहरूले राज गर्ने इच्छाले ठुला यज्ञादीहरू गरे । दैत्यहरूका उच्छृङ्खल स्वभावले गर्दा आफ्नो यज्ञमा जो कोही दान लिने इच्छाले आउँछ भने इच्छा पूरा गराइदिने वाचा विष्णुले गरे । त्यसअनुसार विष्णुले पनि सो दैत्यलाई वाचा हराउन वटुक वामनको रूपमा आँगनतुक भई यज्ञमा प्रवेश गरेर आए । दैत्यराज बलीले वटुकलाई तिमीलाई के माग्ने इच्छा छ मागभन्दा वटुकले उत्तर दिए– बलिराज हजुर यत्रो ठुलो दानी हुनुहुन्छ । मलाई तीन पाउ जमिन दिए तृप्त हुनेथिएँ । यस्तो कुरा सुनेर बलिराज हाँस्दै अरू कुरा पनि माग भन्छन् । वटुक वामन आफू तीन पाउमै चित्त बुझाउने तर राजालाई तीन पाउ जमिन दिनका लागि प्रतिज्ञा गराएको कुरा उल्लेख भएको पाइन्छ । दैत्यका गुरु शुक्राचार्य यो कुरामा मन्जुर नहुनाका लागि बलिलाई उक्त कुरा बुझाउँदा बुझाउँदै पनि दैत्यराज बली दान दिन सुनको झारी लिई वटुकका पाउ धोई तीन पाउ पृथ्वी नाप्न आज्ञा दिन्छन् । विष्णुले विराटरूप धारण गरी बलिको सर्वश्व हरण गराइ फेरि बलिलाई पाताललोक पठाउनका लागि विष्णुले वामन अवतार लिएको पाइन्छ ।

विष्णुको पाँचौं अवतारमा वामन भएर जन्मेका विष्णुले बलि राजाकहाँ गएर भिक्षा माग्छन् । बलि राजाले पनि आफू दानी भएको र जस्तो भिक्षा मागे पनि दिने वाचा गर्छन् । फलस्वरूप ब्राह्मणरूपी वामनले तीन पाउ जमिन माग्छन् । यसरी तीन पाउ जमिन दिँदा एक पाउले आकाश ढाकेको, अर्को पाउले पाताल ढाकेपछि बाँकी एक पाउ बलि राजाले आफ्नै शिरमा राख्न लगाएको प्रसङ्ग नै यसको छोटो तर रोचक कथानक बनेको छ । वामन अदितिका सबैभन्दा कान्छा छोरा थिए तर गुणका दृष्टिले उनी सबैभन्दा ठुला थिए ।

(च) परशुराम अवतार

छैटौँ परशुराम अवतारमा पृथ्वीमा राजकाज चलाउने क्रममा परम्पराअनुसार क्षत्रियहरूका अग्रसरता रहेको पाइन्छ । त्यसमा क्षत्रियहरूले देश र जनताहरूका हित र रक्षाको लागि जस्तोसुकै परिस्थितिमा पनि नझुकेको कुरा यस अवतारमा प्रत्यक्ष रूपमा देख्न पाइन्छ । एक दिन परशुरामका पिताले परशुरामलाई उनका तीन भाइ दाजु र आमामाथि असह्य क्रोधको अवस्थामा परशुरामलाई तिम्री आमा र दाजुहरूसहित हत्या गरी मकहाँ आऊ भने । पिताजीको त्यस्तो आदेश सुनी परशुरामले तीनै दाजु र आफ्नी जन्मदिने आमालाई समेत संहार गरे । पिताजीको अगाडि संहार गर्दा प्रयोग गरिएको बन्चरो हातबाट नझरेको देख्दा पुत्र परशुरामलाई उनका पिताले बर मागभन्दा हजुर सक्नुहुन्छ भने मात्रै वर माग्दछु भनी वाचा बधाए । पिताजीले पनि सक्ने प्रतिज्ञामा वर दिने प्रतिज्ञा गर्दा परशुराम यस्तो वर माग्छन् कि यी मैले संहार गरेका तीनै दाजुभाइ र आफ्नी जन्मदिने आमालाई समेत जीवित गराई मैले जो गरिएको कर्म हो त्यो मेरो दिमागबाट हटोस् । यो कुरा सुनी पिताजीले तिमी रामका पनि राम भएका हुँदा यो लोकमा तिमीलाई परशुराम भनेर सबैले चिनुन् भन्दै सबैलाई जीवित गराइदिए ।

परशुराम ज्यादै ज्ञानी भएकाले भगवान् शिव समेत प्रसन्न भएको कुरालाई यहाँ वर्णन गरिएको छ । विष्णुले परशुरामको रूप धारण गरेर असुरहरूका संहार गरे । यसका साथै आफ्ना शत्रुको नाश गरेर आफू शक्तिशाली भएको कथालाई समेटिएको पाइन्छ ।

(छ) राम अवतार

विष्णुको सातौँरामअवतारलाई दशावतार बालुनको महत्त्वपूर्ण अंशको रूपमा लिइएको छ । यसमा भूभार हर्नका लागि विष्णुले राम अवतार लिएका हुन् । यस अवतारमा रामायण तथा राम चरित्र बालुनको कथानक आएको छ । यसमा अयोध्याका राजा दशरथका तीन जना रानीहरू भए पनि कसैबाट सन्तान हुन नसकेको प्रसङ्ग, क्षीर समुद्र नुहाएर आउँदा बाटामा ऋषिलाई भेटी उनले यज्ञ लगाएर रानीहरूलाई पायस(खिर) खुवाउन सल्लाह दिएको प्रसङ्ग यहाँ उल्लेख गरिएको छ । यज्ञ लगाएर बुटी खुवाएपछि सबै रानीहरूबाट पुत्र जन्मेको प्रसङ्ग, राम-लक्ष्मण जन्मेकाले अयोध्यामा छाएको खुसी, हर्ष बढाई र रामको सीतासँग विवाह, रामलाई वनवास, सुनको मृगको रूप धारण गरेर छल गर्नु र रावणले सीतालाई हरण गरेर लङ्का पुऱ्याउनु आदि कुराहरू मूल कथानकका रूपमा आएका छन् ।

(ज) कृष्ण अवतार

आठौँ अवतारमा विष्णुले कृष्ण अवतार लिएको देखिन्छ । यस अवतारमा कृष्णका विभिन्न किसिमका अनौठा खालका लीलाहरू देख्न पाइन्छ । यस अवतारमा कृष्णको सबैभन्दा लामो कथानक र धेरै अभिनय भएको अंश हो । श्रीकृष्णको रूप धारण गरेर विष्णुले देवकी र वसुदेवको परिवारमा जन्म

लिएका थिए। उनलाई लालनपालन गर्ने काम यशोदा र नन्दले गरेका थिए। यस अवतारको वर्णन विस्तृत रूपमा श्रीमद्भागवत पूराणमा हेर्न र सुन्न पाइन्छ।

कंसलाई आफ्नी बहिनी देवकीको आठौँ गर्भबाट मृत्यु हुन्छ भन्ने आकाशवाणी हुन्छ। बालकृष्णलाई दही एकदम मनपर्ने भएकाले चोरेर पनि खान्थे। यशोदाले दही चोरेर खाएको देखेर बाँध्नपर्‍यो भनेर दाम्लोले बाँध्नलाग्दा दुई अंगुल पुगेन र फेरि अर्को दाम्लो ल्याएर बाँध्न खोज्दा पनि भएन। यसो गर्दागर्दै गोठका सबै दाम्लाहरू सकिदा समेत बाँध्न नसक्दा कृष्णको लीला र शक्ति धेरै भएको कुरा उनले थाहा पाइन्। कृष्ण र सुदामा बिच घनिष्ठ सम्बन्धको कुरालाई पनि यहाँ उल्लेख गरिएको छ। व्रत बसेर नदीमा स्नान गर्न गएका गोपिनीहरूका सारी लिएर कदमको डालीमा बाँसुरी बजाउँदै बसेका कृष्णले जाडोलाई खाएर घर जानु भन्छन् तर गोपिनीहरूले ज्यादै डराएर हाम्रो सारी हामीलाई फिर्ता गर्नुहोस् नत्रभने हामी फिराद गर्छौं भन्छन्। गोपिनीहरूले अनुनयविनय गरेपछि कृष्णले खुसी भएर सारी फिर्ता गरिदिएको रमाइलो घटनाको वर्णन भएको पाइन्छ।

(झ) बुद्ध अवतार

नवौँ अवतार धर्मको प्रचार गर्नका लागि बुद्ध अवतारमा सत्यवाणी, सद्विचार, सत्कर्म, सद्भाव, आफ्नोदेखि अरू धर्मको व्याख्या गर्न हुँदैन भनिएको छ। अहिंसा परमो धर्म – अहिंसा गर्नु नै परम धर्म हो भन्ने कुरा यसको मान्यता रहेको छ।

विष्णुका अवतारहरूमध्ये नवौँ अवतारलाई केवल पाँच श्लोकमा वर्णन गरिएको पाइन्छ। दसौँ अवतारको वर्णन गर्ने क्रममा यसको महत्त्व ज्यादै रहेको पाइन्छ। विष्णुजी बुद्धको छोराको रूपमा जन्मेर दैत्यहरूलाई वेदको शिक्षा दिनका लागि तयार गर्न प्रकट भएका थिए। देउताले दैत्यहरूलाई पराजित गरेको कुरा पनि यहाँ उल्लेख गरिएको छ। त्यसपछि विष्णु उठेर उत्सव मनाउँदै देवताहरूसहित वैकुण्ठ गएको प्रशंग यहाँ पाइन्छ। अरू अवतारमा जस्तो यस अवतारमा अभिनय र कथानकलाई त्यत्तिको महत्त्व दिएको देखिँदैन।

(ञ) कल्कि अवतार

विष्णुको दसौँ अवतार कल्किमा कलियुगका बारेमा वर्णन गरिएको छ। त्यस अवतारका श्लोकहरू अध्ययन गर्दा असामान्य प्रकारका घटनाक्रम देखा परेको पाइन्छ। त्यसअनुसार ब्राह्मणले वेद बेच्ने छन् र स्त्रीहरूले अङ्ग बेच्ने कुरा वर्णन गरिएको छ। त्यसपछि राजाहरूले देश बेच्ने कुराको चर्चा गरिएको पाइन्छ। यिनै कुराहरूलाई सचेत गराउन र सम्बन्धित व्यक्तिहरूलाई ज्ञान दिलाउन विष्णुको अवतार हुने कुरा उल्लेख भएको पाइन्छ।

यो दुष्ट कलिमा सबै जना पापी हुनाले धर्म नष्ट हुनेछ। बाबुआमालाई नपाल्ने छोरालाई ससुरालीको नाता मिठो लाग्ने तथा परस्त्री र धनमा ज्यादा लोभको खेल हुनाले निसाफमा पनि बडो झेल हुने कुरालाई पनि यहाँ रोचक तरिकाले उल्लेख गरिएको छ। मानिसहरू धन प्राप्त गरेर उन्मत्त हुनेछन्। गाई पनि बाखा जस्ता हुनेछन् भन्ने कुरा पनि यहाँ बडो सटिक ढङ्गले प्रस्तुत भएको छ। भविष्यमा कलियुगको अन्त्यमा विष्णु आउने कुरालाई पनि बालुनमा उल्लेख गरिएको पाइन्छ। विष्णुले दसौँ अवतारको रूपमाकल्कि अवतार धारण गरेको कुरालाईबालुनमा राम्रोसँग उल्लेख गरेको देखिन्छ।

जुन दिन विष्णु यस जगतबाट बिदा भए, त्यही दिनदेखि सम्पूर्ण साधनहरूमा बाधा पुर्‍याउने कलियुग प्रवेश गरेको हो। कल्कि अवतारको अर्को एउटा रोचक उदाहरण यहाँ प्रस्तुत गरिएको पाइन्छ।

५. भाषा

दशावतार बालुनमा थुप्रै तत्सम र अर्धतत्सम शब्दहरूका प्रयोग भएको पाइन्छ । वर्तमान समयको भाषाभन्दा यसमा प्रयुक्त भाषामा प्राचीन रूप देख्न पाइन्छ । यसको अतिरिक्त शब्दलाई नै खण्डित रूपमा प्रयोग गर्ने चलन पनि भेटियो । जस्तै : 'ज्ञान्सी काया' । कतिपय ठाउँहरूमा थिया, गया जस्ता शब्दहरू पनि प्रयोग भएका छन् । नेपालका पूर्वी र पश्चिमी क्षेत्रका बालुनहरूमा स्थानीय भाषाको प्रभाव परेको पनि देखिन्छ । बालुनका पाठक र गर्राभाइहरूले तत्सम शब्दलाई जनजिभ्रोमा ढालेर अर्धतत्सम शब्दमा प्रयोग गरेको पाइन्छ ।

दशावतार बालुनको भाषिक प्रयोगमा विचलन भएको पाइन्छ । आधुनिक नेपालीभन्दा अघिको र मध्यकालीन नेपाली भाषाको शब्द प्रयोग गरिएको छ । ज्यादै पूरानो परम्परामा आधारित शब्दप्रयोग गरेर लेखिने भएकाले वर्तमान समयका मानिसहरूलाई बालुन वाचन गर्न केही मात्रामा गाह्रो हुन्छ ।

६. काल

दशावतार बालुनमा घटनाको वर्णनका क्रममा विभिन्न किसिमका कालको प्रयोग भएको देखिन्छ । जस्तै : खान्छन्, लिन्छन्, पस्छन्, गर्छन्, आयो, गयो, खाँदै, दिँदै इत्यादि ।

७. निष्कर्ष

पौराणिक ग्रन्थहरूमा दशावतारको वर्णन गरिएको पाइन्छ । बालुनको कथानक महाभारत, रामायण र दशावतारबाट लिइएको भेटिन्छ । यिनै प्रसिद्ध पौराणिक ग्रन्थहरूबाट कथानक लिएर बालुनको प्रदर्शन गरिएको पाइन्छ । रामायण बालुनमा सिङ्गो रामायण ग्रन्थमा वर्णित घटना, प्रसङ्ग र सन्दर्भलाई गीत र अभिनयका रूपमा प्रस्तुत गरिएको पाइन्छ । राम चरित्रमा आधारित बालुनमा रामको जीवनचरित्रलाई मात्रै आधार बनाइएको हुन्छ । कृष्ण चरित्र बालुनमा कृष्ण चरित्रलाई मूल कथानक बनाएर प्रस्तुत गरिन्छ । दशावतार बालुनमा विष्णुले लिएका दशावतारको वर्णन गरिएको पाइन्छ ।

विष्णुको दस अवतारसम्बन्धी चिन्तन व्यासप्रणीत श्रीमद्भागवतको द्वितीयसकन्दको सातौँ अध्यायमा एकदेखि ५३ श्लोकसम्म वर्णन गरेको पाइन्छ । यसमा विष्णुका मत्स्य, कूर्म, वराह, नृसिंह, वामन, परशुराम, राम, कृष्ण, बुद्ध, कल्किसमेत गरी दस अवतार र यस संसारमा सबै वस्तु र व्यक्ति मेरा अवतार हुन् भनी विष्णुले नारदलाई बताएका छन् ।

मत्स्य अर्थात् माछाको पहिलो **अवतार**मा विष्णुले एक ऋषिको सबै प्रकारका जीवजन्तुहरूलाई एकत्रित गर्नका लागि जब पृथ्वी जलमग्न भएको थियो तब विष्णुले माछाको अवतार लिएर ती ऋषिको रक्षा गरेका थिए । विष्णुले दोस्रो **कूर्म अवतार**मा समुद्र मन्थनको समयमा मन्दराचल पर्वतलाई आफ्नो पिठ्युँमा राखेर बचाएका थिए ।

तेस्रो **वराह अवतार**मा विष्णुले द्वापर युगमा वराह अवतार लिनुको मुख्य उद्देश्य एक दिन ब्रह्माजीबाट हिरण्यक्षले पृथ्वीलाई खोसेर रसातलतिर लैजाँदै गर्दा भगवान्का दूत गरुडले खबर पुऱ्याए । त्यो खबर पाएपछि विष्णु अदृश्य रूपमा जलभित्र प्रवेश गरी वराह अवतार लिई आफ्नो दारामा राखी पृथ्वीलाई उद्धार गरेको पाइन्छ ।

चौथो **नृसिंह अवतार**मा विष्णुले आफ्ना परमभक्त प्रह्लादको आफ्नै पिता हिरण्यकशिपुबाट हत्या गर्ने उद्देश्यले विभिन्न बहाना बनाइ मानसिक तथा शारीरिक यातना दिएका थिए । भगवान्लाई तुच्छ सम्फी कहाँ छ तेरो भगवान् भनी प्रश्न राख्दा सर्वव्यापी विष्णु हिरण्यकशिपुकै सामुन्नेमा प्रकट भई सायनकालमा ढोकाको सङ्घारमा लिई आधा अङ्ग सिंह र आधा अङ्ग मानव स्वरूपमै आफ्नो भक्तलाई रक्षा गर्न हिरण्यकशिपुको उद्धार गरे । भक्तको रक्षाको लागि विष्णुले नृसिंह अवतार लिएका थिए ।

पाँचौं अवतारमा **वामन** भएर जन्मेका विष्णुले बलि राजाकहाँ गएर भिक्षा माग्छन् । बलि राजाले पनि आफू दानी भएको र जस्तो भिक्षा मागे पनि दिने वाचा गर्छन् । फलस्वरूप ब्राह्मणरूपी वामनले तीन पाउ जमिन माग्छन् । यसरी तीन पाउ जमिन दिँदा एक पाउले आकाश ढाकेको, अर्को पाउले पाताल ढाकेपछि बाँकी एक पाउ बलि राजाले आफ्नै शिरमा राख्न लगाएको प्रसङ्ग नै यसको छोटो तर रोचक कथानक बनेको छ ।

छैटौं अवतारमा **परशुराम** ज्यादै ज्ञानी भएकाले भगवान् शिवसमेत प्रसन्न भएको कुरालाई यहाँ वर्णन गरिएको छ । विष्णुले परशुरामको रूप धारण गरेर असुरहरूका संहार गरे ।

विष्णुको सातौँ **राम अवतार**लाई दशावतार बालुनको महत्त्वपूर्ण अंशको रूपमा लिइएको छ । यसमा भूभार हर्नका लागि विष्णुले राम अवतार लिएका हुन् । यस अवतारमा रामायण तथा राम चरित्र बालुनको कथानक आएको छ । यसमा अयोध्याका राजा दशरथका तीन जना रानीहरू भए पनि कसैबाट सन्तान हुन नसकेको प्रसङ्ग आउँछ । यज्ञ लगाएर बुटी खुवाएपछि सबै रानीहरूबाट पुत्र जन्मेको प्रसङ्ग, राम-लक्ष्मण जन्मेकाले अयोध्यामा भएको हर्ष बढाई र रामको सीतासँग विवाह, रामलाई वनवास, सुनको मृगको रूप धारण गरेर छल गर्नु र रावणले सीतालाई हरण गरेर लङ्का पुऱ्याउनु जस्ता कुराहरू यसमा छन् ।

आठौँ अवतारमा विष्णुले **कृष्ण अवतार** लिएको देखिन्छ । यस अवतारमा कृष्णका विभिन्न किसिमका अनौठा खालका लीलाहरू देख्न पाइन्छ । श्रीकृष्णको रूप धारण गरेर विष्णुले देवकी र वासुदेवको परिवारमा जन्म लिएका थिए । उनलाई लालन-पालन गर्ने काम यशोदा र नन्दले गरेका थिए । नवौँ अवतार धर्मको प्रचार गर्नका लागि **बुद्ध अवतार**मा सत्यबाणी, सद्विचार, सत्कर्म, सद्भाव, आफ्नोदेखि अरू धर्मको व्याख्या गर्न हुँदैन भनिएको छ । अहिंसा परमो धर्म ...अहिंसा गर्नु नै परम धर्म हो भन्ने कुरा यसको मान्यता रहेको छ ।

विष्णुको अन्तिम अर्थात् दसौँ अवतार **कल्की**मा कलियुगका बारेमा वर्णन गरिएको छ । जसमा ब्राह्मणहरू वेद बेच्ने छन्, स्त्रीहरू अङ्ग बेच्ने छन्, राजाहरू देश बेच्ने छन् भनिएको छ । यिनैलाई सचेत गर्न र ज्ञान दिलाउन विष्णुको अवतार हुने कुरा पनि त्यसमा उल्लेख भएको पाइन्छ ।

दशावतार बालुनको विषय परिचय, पौराणिक सन्दर्भ, दशावतार बालुनको प्रस्तुति र प्रस्तोताका रूपमा मूल गुरुको उल्लेख गरिएको छ । त्यसपछि स्थान र समय, वेशभूषा, दशावतार बालुनको मूलपाठ, संरचना र पाठ्यीकरणको उल्लेख गरिएको छ । दशावतार बालुनको कथासारको चर्चा गरिएको छ । यस क्रममा मत्स्य अवतार, कूर्म अवतार, वराह अवतार, नृसिंह अवतार, वामन अवतार, परशुराम अवतार र राम अवतारको वर्णन गरिएको छ । त्यसपछि कृष्ण अवतार, बुद्ध अवतार, कल्कि अवतार, दशावतार बालुनका पात्रहरू, द्वन्द्व र दशावतार बालुनको भाषालाई समेटिएको छ । यस क्रममा तत्सम शब्दको प्रयोग, अर्धतत्सम शब्दको प्रयोग र कालको प्रयोग उल्लेख गरिएको छ । यस क्रममा

अन्त्यानुप्रास, अर्थालङ्कार, समानान्तरता, छन्द, विचलन, लय विधानको विविधता पनि पाइन्छ । दशावतार बालुनका विशेषताहरू धेरै भेटिन्छन् ।

सन्दर्भ सामग्री सूची

काणे, पाण्डुरङ्ग वामन (१९७३), **धर्म शास्त्रको इतिहास** (भाग ४), लखनऊ : हिन्दी समिति ।

कोइराला, कुलप्रसाद (२०६३), "सिक्किम बालुन, अध्यात्म रामायण, सीता, भारत, श्रीकृष्ण, महाभारत पाँच पाण्डव बालुनको तुलनात्मक अध्ययन", **दायित्व** (लोक साहित्य विशेषाङ्क), पृ. ५४-६४, वर्ष २०, पूर्णाङ्क ५४ काठमाडौँ : दायित्व वाङ्मय प्रतिष्ठान ।

थापा, धर्मराज र सुवेदी हंसपुरे (२०४१), **नेपाली लोक साहित्यको विवेचना**, काठमाडौँ : पाठ्यक्रम विकास केन्द्र ।

न्यौपाने, कुसुमाकर (२०१० इ.सं.), "दशावतार बालुन लोक नाटकको तात्त्विक विश्लेषण", काठमाडौँ : नेपाल र एसियाली अध्ययन केन्द्र ।

पराजुली, कृष्णप्रसाद (२०५७), **नेपाली लोकगीतको आलोक**, काठमाडौँ : वीणा प्रकाशन प्रा. लि. ।

पराजुली, मोतीलाल र गिरी जीवेन्द्र देव (२०६८), **नेपाली लोक साहित्यको रूपरेखा**, ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

बन्धु, चूडामणि (२०५८), **नेपाली लोक साहित्य**, काठमाडौँ : एकता बुक्स ।

------ (२०६३), "लोक साहित्यका विधाका सन्दर्भमा लोककाव्य", **लोक संस्कृति**, वर्ष १, अङ्क १, पृ. १-८ ।

बाउम्यान, रिचर्ड (१९७७ इ. सं.), **भर्बल आर्ट याज पर्फर्मेन्स,** इलिनोइ : ओएभल्यान्ड प्रेस ।

भट्टराई, वासुदेव (अनु.) (२०६४), **श्रीमद्भागवत महापूराण**, तृ. सं. ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

भारती, ओमप्रकाश र ढकाल शङ्करदेव (२००८, इ. सं.), **सिक्किम के पारम्परिक नाट्य बालुन**, साहिबाबादः धरोहर ।

शर्मा, देवदत्त (१९५०), **श्री दशावतारको बालुन्**, बनारसः हरिहर शर्मा ।

शर्मा, रुद्रमणि र शाही जुक्तराज (२०१८), **दशावतार**, काठमाडौँ : नेपाल प्रिन्टिङ प्रेस ।

सिन्हा, गोकुल (१९९९ इ. सं.), "नेपालीमा रामकथा (परम्परा र प्रवृत्ति)", विद्यावारिधि शोध प्रबन्ध, उत्तरप्रदेश, भारत : उत्तरबङ्ग विश्वविद्यालय ।

■

राम्पाका थामी जातिका संस्कारहरू र यसमा मन्त्र र तान्त्रिक प्रयोग

डा. शशी थापा पण्डित

लेखसार

नेपालमा रहेका विभिन्न जातजातिहरूमध्ये थामी जाति अतिसीमान्तकृत जातिमा सूचीकृत भएको जाति हो। थामी जातिलाई थाङ्मी जाति पनि भनिन्छ। यो अनुसन्धानमूलक लेख नेपालको दोलखाको बसोबास गर्दै आएका थामी जातिको बारेमा गरिएको अध्ययन हो। थामी जातीका संस्कारहरूका बारेमा यो अनुसन्धानमूलक लेख तयार गरिएको हो। थामी जातिका जन्म संस्कार, छेवर, विवाहलगायत मृत्यु संस्कारको बारेमा यसमा अध्ययन गरिएको छ। थामी जातिको परम्परागत जीवनशैली जुन एक पुस्ताबाट अर्को पुस्तासम्म हस्तान्तरण हुँदै आएको लोक संस्कार र संस्कृति बारेमा यो लेख तयार गरिएको हो। प्राथमिक अध्ययनको रूपमा सम्बन्धित ठाउँमा उपस्थित भएर प्रत्यक्ष अवलोकन र अन्तर्वार्ताको माध्यमबाट तथ्य सङ्कलन गरिएको छ। द्वितिय स्रोतहरूको रूपमा विभिन्न विद्वान्हरूले गरेका शोधहरू, प्रकाशित पुस्तकहरू र प्रकाशित लेखहरूको अध्ययनबाट यो लेख तयार गरिएको छ। थामी जातिमा रहेका संस्कारहरू र त्यसमा प्रयोग गरिने मन्त्र र तान्त्रिक प्रयोगका बारेमा यसमा अध्ययन गरिएको छ। यस्ता संस्कारहरू कति मौलिक रूपमा रहन सकेका छन् र कति समाजमा भएका विभिन्न परिवर्तनसँगै हराउन वा परिवर्तन भएका छन् भन्ने कुराको खोज नै यस लेखको निष्कर्ष हो।

शब्दकुञ्जिका : थाङमी, थामी, संस्कारहरू, अतिसीमान्तकृत आदिवासी :

विषय प्रवेश

थामीलाई थाङ्मी नामबाट पनि सम्बोधन गरिन्छ। यो आदिवासी समूहमध्ये पनि अतिसीमान्तकृत जातिमा सूचीकृत भएको जाति हो। नेपालको २०७८ सालको राष्ट्रिय जनगणनाअनुसार नेपालमा १४२ जातजातिमध्ये थामी पनि एक जाति हो। कतिपय लेखकले थामीलाई किराँत जाति परिवारभित्रको एक उपजाति हो पनि भन्ने गरेको पाइन्छ। तर यिनले आफूलाई अन्य जातिको उपजाति नभइ एक स्वतन्त्र जातिका रूपमा मान्दछन्। थामी नेपालको ७३ जिल्लामै रहे पनि दोलखा, सिन्धुपाल्चोक, रामेछाप, जिल्लाका बढी बसोबास रहेका देखिन्छ।

थामी जातिको उत्पत्तिका बारेमा इतिहास अस्पष्ट छ । यी जातिका बारेमा लेखिएका साहित्यहरू र अनुसन्धानहरू त्यति प्राप्त भएका छैनन् । यस जातिको उत्पत्तिको सन्दर्भमा थानबाट 'थामी' भएको तर्क लेखक कुम्भलाल थामीले 'थामी जातिको उत्पत्ति र विवरण' भन्ने पुस्तकमा उल्लेख गरेका छन् । उनले थामीलाई किराँती हुन् भन्दै किराँतीले मन्दिरलाई थान र पुजारीलाई थानमी भन्दै जाँदा थामी भएको उल्लेख गरेको देखिन्छ/ । त्यस्तै सन् १३२६ मा तुघलक सेनाले आक्रमण गरेर सिमरौनगढ राज्य ध्वस्त पारेपछि त्यहाँबाट बाँचेर भागेर आएका यापति छुगु, सोनारी आजी र उके, वेती यी दुई जोडी नै थामी जातिको उत्पत्ति गर्ने जोडीको रूपमा मानिन्छ । त्यस बेला यापति र सोनारी सिमाङ्घाट र कुमाङघाट हुँदै आएर राङराङथलीमा थामिएर बसेका हुनाले थामी जात हुन गएका हुन् भन्ने किम्वदन्ती रहेको छ (भीम व. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५) ।

थामीको आफ्नै भाषा छ । यी थामी जातिले बोल्ने भाषालाई थामी भाषा भनिन्छ (नेपाल, २०५८: पृ. ६३८) । त्यस्तै पाण्डेका अनुसार यस भाषालाई थाङ्मी खाम भाषा पनि भनिन्छ । यो भाषाका कतिपय शब्द तथा लवज तिब्बती भाषासँग मिल्ने भएकाले पनि थामीलाई तिब्बती पनि भन्ने गरिएको छ/ । तर यी खाम भाषा तिब्बती नभई भोट बर्मेली भाषा परिवारभित्र पर्ने भाषा हो भनेर भाषाशास्त्रीहरूले बताउँछन् । । त्यसैले यिनीहरूलाई खुम्बुकै उपसमूहमा पर्न सक्छन् भनिएको छ (पाण्डे, २०६५: पृ.४१) ।

यिनका जातीय पहिरनमा सिस्नोको बोक्रा (अल्लो) बाट बुनेका लुगा प्रायः पर्दछन् । जुन पुरुषले लगाउने पोसाक भाङ्ग्रा र महिलाले लगाउने पोसाक फ्याङ्ग्रा (डाम्ठी) हो । पुरुषले लगाउने अन्य लुगामा शिरमा फेटा, भोटो, कछाड, टोपी पर्दछन् । महिलाले लगाउने लुगामा फ्याङ्ग्रा (डाम्ठी) बाहेक बर्की वा मज्यात्रो, लुङ्गी (गुन्यू) पर्दछन् । त्यस्तै महिलाका गहनामा मुगाको माला, जन्तर चुरापोते, पैसाको माला वा लाडी पुवाँलो, बाला वा ठोका, साइमुन्द्रो, झुम्का वा लुर्का लगाउँछन् । थामी जातिमा हराउन थालेको आफ्नो पहिरन प्रतिको आकर्षण विशेष गरेर आफ्नो पर्व, संस्कार र जात्राजस्ता जातीय समारोहमा भने लगाउने प्रचलन हिजोआज बढ्न थालेको देखिन्छ ।

यस लेखमा थाङ्मी जातिका संस्कारहरूका बारेमा अध्ययन गर्नु र लिखित रूपमा प्रकाशमा ल्याउनु यस लेखको उद्देश्य रहेको छ । नेपालको पूर्वीय भेग दोलखाको राम्पाका थामी जातिको बारेमा यसमा अध्ययन गरिएको छ । थामी जातिका बारेमा सर्व प्रथम सरकारले निकालेको मेचिदेखि महाकाली भन्ने पुस्तकमा उल्लेख गरिएको देखिन्छ (श्री ५ को सरकार २०३१, पृ. १०९-११०) । त्यस्तै पछिलो समयमा केही स्वदेशी तथा विदेशी विद्वान्हरू वसन्तकुमार शर्मा, मधुसूदन पाण्डेय, नगेन्द शर्मा, तहल थामी, Sara Stneiderman, Mark Turin जस्ता विद्वान्हरूबाट यस जातिको बारेमा केही अध्ययन भएका छन् । तर विस्तृत र गहन रूपमा थामी जातिको संस्कारका बारेमा अध्ययन भएको पाइँदैन । यस अध्ययनबाट केही भए पनि थामीजातिको संस्कारहरूमा बारेमा जानकारी दिन सकिएको हुनाले यस खोजलाई औचित्यपूर्ण मान्न सकिन्छ ।

अध्ययन विधि

यो अनुसन्धानमूलक लेख प्राथमिक स्रोतका रूपमा यसमा सम्बन्धित स्थानमा उपस्थित भएर प्रत्यक्ष अवलोकन र अन्तर्वार्ताको माध्यमबाट आवश्यक तथ्यहरूको खोज र विवरण सङ्कलन गरेर तयार पारिएको लेख हो । त्यस्तै द्वितिय स्रोतहरूको रूपमा विभिन्न विद्वान्हरूको प्रकाशित भएका

तथ्यहरूबाट स्रोत सङ्कलन गरिएको छ। यसमा निगमनात्मक शोधविधिको प्रयोग गरिएको छ। प्राप्त तथ्यहरूलाई गुणात्मक विधिमा आधारित भएर व्याख्यात्मक, विवरणात्मक र विश्लेषणात्मक विधिको माध्यमबाट तयार गरिएको छ।

थामी जातिका संस्कारहरू र यसमा मन्त्र र तान्त्रिक प्रयोगहरू

थामी जातिमा प्रायः गरेर आफ्नै विभिन्न मौलिक संस्कारहरू रहेका पाइन्छन्। तर पछिल्लो समय भने यी जातिमा रहेको मौलिक संस्कारहरूमा मौलिकतामा ह्रास आउन थालेको देखिन्छ। यस जातिमा गुरु वा झाँक्री (गुरुआपा) को ठुलो महत्त्व रहेको हुन्छ। जन्मदेखि मृत्यु र त्यसपछिका संस्कारहरू यी जातिले आफ्नै गुरु वा झाँक्री (गुरुआपा) द्वारा सम्पन्न गराउँछन्। कतिपय अवस्थामा ब्राह्मण पुरेतको पनि सहयोग लिने गरिएको देखिन्छ। गुरुआपाले विभिन्न मन्त्रहरू र तन्त्रको प्रयोग गरेर यस्ता संस्कारहरू सम्पन्न गराउँछन्। त्यस्तै थामी समाजमा नारीको भूमिका प्रमुख रहेको हुन्छ (भीम व. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)। यी जातिमा रहेका विभिन्न संस्कारहरू तल उल्लेख गरिएको छ।

थामी जातिमा न्वारन संस्कार

थामी जातिमा गरिने जन्मको पहिलो संस्कार भनेको न्वारन संस्कार हो। थामीहरूले पहिले छोरीको तीन वा पाँच र छोराको भए पाँच वा सात दिनमा न्वारन गर्ने चलन थियो। महिनाको अन्तिम दिन जन्मेका सन्तानको जन्मेकै दिन पनि न्वारन गरिन्छ। यो चलन थामीहरू मौलिक चलन हो। गुरुआपाले न्वारनका लागि प्रयोग गरिएका मन्त्रहरूको पाठ गरेर सुत्केरी चोख्याउने गर्दछन्। हिजो आज भने जन्मेको सात वा एघार दिनको दिन सुत्केरीलाई चोख्याएर बच्चाको न्वारन गर्ने चलन छ। न्वारनको दिन यो जातिमा सुत्केरी, घरपरिवार, कुटुम्ब र दाजुभाइलाई समेत चोख्याउनुपर्दछ (राम ब. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)। न्वारन सकिएपछि जन्मिएको बच्चालाई आएका कुटुम्बहरूले लुगापैसा दिएर मुख हेर्ने चलन छ (भीम व. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)। तर यो जातीमा विधिवत रूपमा पास्नी भने गरिँदैन। यो जातीको यो आफ्नै मौलिक परम्परा रहेको पाइन्छ।

थामी जातिमा छेवर संस्कार

छेवर छोरा बच्चालाई गर्ने गरिन्छ। थामी जातिमा प्रायः तीन वर्षको उमेरमा छेवर गर्ने गरिन्छ। छेवरमा मामाको अनिवार्य उपस्थिति हुनुपर्दछ। छेवर गर्ने दिन गाईको गोठमा बच्चालाई किलामा दाम्लोले बाँधेर मामाले कपाल काट्छन्। त्यस दिन दिदी बहिनीहरूले आफ्ना घरबाट नै सगुनका लागि जाँडरक्सी लेराउने र उपहार दिने गर्दछन्। छेवरको दिन सकेमा खसी बाखा वा नभएमा कुखुरा भने अनिवार्य नै चाहिन्छ, त्यसलाई काटेर छोरीबेटी, गाउँका दाजुभाइ, कुटुम्बलाई बोलाएर जाँड रक्सीसहित भोज खुवाउने चलन छ। यस जातिको ब्रतबन्ध भने गरिँदैन (भीम व. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)। यो जातिमा ब्रतबन्ध नगर्नु यस जातिको मौलिक प्रचलन मान्न सकिन्छ।

थामी जातिमा विवाह संस्कार

थामी जातिमा विवाहको आफ्नै रीतिपरम्परा रहेको छ। यस जातिले विवाह तीन प्रकारबाट गर्ने गर्दछन्। १) मागी विवाह, २) भागी विवाह ३) प्रौढ अवस्थामा गरिने विवाह।

१) **मागी विवाह**

मागी विवाहमा कता दिशाको केटी, के नाम गरेको, या केटीको पहिलो अक्षर के बाट आउँछ भनेर झाँक्रिसँग जोखाना हेर्ने गर्दछन् । ज्योतिषीले पनि केटीको नाम कुन अक्षरबाट आउँछ, त्यस केटीको घरमा के केको चिह्न वा बोटबिरुवा छ । कुन दिशाको केटी हो भनेर बताउने गर्दछन् । त्यसरी हेराएपछि भनेको दिशातिर त्यस प्रकारको केटी कहाँ छे, कस्को छोरी हो भनेर खोजी गर्न थाल्दछन् । ज्योखना हेराए अनुसारको केटी भेटाएपछि फलानाको घरमा फलानाको छोरीलाई माग्न फलानो आउँदै छ भनेर त्यसै गाउँको चिनेको व्यक्ति मार्फत केटीको घरमा खबर पठाइन्छ । त्यस पछि लमी र केटाको बाबु दुई जना केटीको घरमा सरासर गएर चुलोको छेउमा नै बसेर केटा र केटीको नाम उच्चारण गरेर हामी ङ्याङ थिम्बा वा कुरा हाल्न आएको भन्दछन् । त्यस बेला चामलबाट बनाएको सुख्खा रोटी तीन वटा र दुई बोटल रक्सी लिएर केटीको घरमा जाने चलन छ । केटी दिन मन्जुर भएमा रक्सी र रोटी केटीका परिवारले केटाको घरबाट गएका व्यक्तिले बाँडेर खाने गर्दछन् । तर केटी दिन मञ्जुर नभएमा रोटी र रक्सी केटीकै घरको दैलोमा झुण्डाएर छोडेर फर्कन्छन् । तीन दिनसम्म जाँदै बाटो हेर्छन् । कुरा मिल्यो भने बाँडेर खान्छन् । कुरो मिलेन भने गाउँको मुल्मी, नाइके, थरी, पगरी राखेर विहे गर्ने उमेर पुगेको छोरी किन विहे गर्न नदिने हो । हाम्रो छोरामा के कमी छ भनेर नदिएको हो । हाम्रो कुलमा के कमजोरी छ भनेर केटीको घरकालाई केरकार गरिन्छ । चित्त बुझ्दो जवाफ आएन भने विवाह गर्नुपर्दछ । यदि छोरी नदिने नै भएमा लगेको रोटी र रक्सी डबल बनाएर फिर्ता दिनुपर्दछ । यदि दिन नसक्ने भएमा पानी नै भए पनि चार बोटल बनाएर फिर्ता दिनुपर्दछ । रीसराग नहोस् भनेर छोरी पक्षकाले माफी पनि माग्नुपर्दछ (भीम व. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५) ।

कुरा मिलेर विवाह हुने भएमा केटीका बाबुले कति जाँड, रक्सी कति चाहिने हो, कति धार्नी मासु चाहिने हो, सुनका गहना, चाँदिका गहना के के चाहिने हो ? त्यो सबै केटाको बाबुसँग माग गर्दछ । त्यस्तै पहिले भए सात दिनसम्म विवाह गर्ने चलन थियो । अहिले पनि तीन दिनसम्म विवाह गर्ने चलन छ । तर आजकल एक रात राखेर वा एकै दिनमै सकेर पनि विवाह गर्ने चलन यी थामी जातिमा रहेको छ । कसरी कति दिन लगाएर विवाह गर्ने हो केटाको बाबुले केटीको बाबुलाई जानकारी दिनुपर्ने चलन छ । केटीको बाबुले माग गरे अनुसार सामान लेराउन नसकेको खण्डमा म यती मात्र लेराउन सक्छु भनेर केटीको बाबुलाई भन्ने गर्दछ (भीम व. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५) ।

तीन दिनको विवाहमा पहिलो दिन केटीका घरमा केटाको घरबाट जन्ती जाने गर्दछन् । त्यस दिन केटीको घरमा जन्ती भत्तेर खुवाउने चलन छ । दोस्रो दिन केटाको घरमा भत्तेर खुवाउने चलन छ । तेस्रो दिन दुरागुण फिराउने गर्दछन् । तर दुरागुण फिराउन जाँदा शनिवार र मङ्गलवार परेमा जानु हुँदैन भन्ने चलन छ । दुरागुण फिराउने दिन छोरी खलकहरू छोरी, दिदीबहिनी, फुपूहरू सबैले अनिवार्य रूपमा बोलाउनुपर्दछ । छोरीहरू आउँदा रक्सी, अण्डा, सेलरोटी, चिउरा तरकारी लिएर आउँछन् र दुलहीलाई सबै दिदी बहिनी मिलेर बाटो छेक्छन् । दुलाहा र दुलही भएर सबै दिदी बहिनीलाई टिको लगाएर विवाहको अवसरमा आफूले पाएको पैसा दिएपछि मात्र घरभित्र छिर्नेको लागि बाटो छोडिदिन्छन् बिहेको जग्गेमा गुरुवाले मन्त्र भनिरहेका हुन्छन् (शर्मा, २०६३ः पृ.५०) । बेहुलाको भाइले बेहुला र बेहुलीको टाउकोलाई छ पटक ठोक्काएपछि विवाहको विधि सकिएको मानिन्छ (पाण्डेय, २०६५ः पृ४१) । विवाहका लागि दुलाहादुलहीलाई टोटलाको फूलको माला अनिवार्य

लगाइदिने चलन छ (लाल ब. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५) ।

अर्को रोचक पक्ष थामी जातिको विहेमा केटाको घरपरिवारबाट जन्तीमात्र गएर बेहुला नलिइकन पनि केटीलाई विवाह गरेर लेराउने चलन छ । बेहुलीलाई बेहुलाको घरमा लेराएपछि मात्र बेहुला र बेहुलीको भेट गराउने गरिन्छ (डबल थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १३, २०७५) । त्यस्तै थामीहरूको विहे हुने भएमा गरिने अर्को पक्षमा विवाह हुने भएपछि केटाले केटीको खेतवारीमा गएर काम गरिदिने, त्यस्तै केटीले पनि केटाको खेतवारीमा गएर काम गरिदिने गर्दछन् । तर विहे नभईकन केटाले केटीको घरमा र केटी भए केटाको घरभित्र भने जाने चलन छैन । तर हिजोआज यो चलन हराउन थालेको छ । केटा वा केटी विहे नभइकन पनि एकअर्काको घरमा जाने गर्दछन् (राम ब. थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १२) ।

२) भागी विवाह

थामी जातिमा भागी विवाह पनि प्राचीन समयदेखि आजसम्म प्रचलनमा चलि आएको देख्न सकिन्छ । भागी विवाहमा केटा र केटी बीच मन परापर भएपछि घरबाट लिनदिन मानेनन् भने भागेर विवाह गर्ने गर्दछन् । यसरी घरबाट भागीसकेपछि १/२ महिनासम्म अन्तै कतै गएर लुकेर बस्दछन् । त्यसपछि केटीको माइतीले खोजी गर्न थाल्दछन् । कुन गाउँको केटाले भगाएको हो भनेर खोजी गरेर पत्ता लगाएपछि केटीका घरका केटाको घरमा भेटघाट गर्न जानुपर्छ । केटाको घरकाले केटीको घरकालाई चोरीदण्डा तिर्नुपर्दछ । चोरीदण्डा तिर्दा केटाको घरबाट केटीको घरलाई पाँच/दश पाथी जाँड, ३०/४० किलो जति चामल, पाँच छ पाथी रक्सी, एउटा भाले, बाखा तिर्नुपर्छ । यसरी तिर्नुपर्ने हर्जना आ-आफ्नो गच्छेअनुसार घटीबढी हुन सक्छ । र यसरी चोरी डण्डा तिरेपछि दुवै घरकाले यस विवाहलाई स्वीकार्ने चलन छ । विवाह गर्दा आफ्नो जातदेखि बाहेकको केटी लेराएमा आफ्नो जातको बनाउन अर्को जातको उक्त केटीलाई सात गाउँको थामी जम्मा भएर फलाना जातथरकी छोरी फलानाको जातथरको छोरालाई ल्याएम है भनेर सातगाउँका मान्छेले हस्ताक्षर गर्नुपर्दछ । त्यसपछि उक्त अर्को जातको छोरीलाई आफ्नै कुलको मानेर हेला गर्न पाँइदैन । यदि अर्को जात भनेर समाज र परिवारले हेँला गरेमा त्यस महिलाले सात गाउँमा पोल गर्न पाउने व्यवस्था छ । यसको लागि केटाका पक्षले सजाय भोग्नुपर्छ (डबल थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १३, २०७५) ।

३) प्रौढ अवस्थामा गरिने विवाह

थामीहरूको विवाहमा अर्को रोचक पक्ष पनि पाउन सकिन्छ । केटा र केटीले सिन्दूर पोटे नगरी विवाह नगरिकनसँगै बसेर छोराछोरी जन्माउन पाउँछन् । समाजले केही भन्दैन । बिहे नगरीकन छोराछोरी पाएरसँगै बसेका छन् भने छोराछोरीको विवाह गर्ने बेलामा बल्ल बाबुआमाको विहे गर्ने र त्यसपछि मात्र छोराछोरीको बिहे गर्ने चलन थामी जातिमा रहेको यिनको मौलिक प्रचलन हो । यदि विवाह नभईकन मृत्यु भएमा किरिया (घेवा) गर्दा विवाह फुकाउनुपर्ने चलन छ (लाल ब. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५) । प्रेम विवाह गरी भागेका जोडीलाई माइती पक्षले टीका नदिएसम्म विवाहको आधिकारिकता हुँदैन । अहिले यस्तो चलन कम हुँदै गएको पाइन्छर । यी जातिमा बाबुको औपचारिक विवाह नभई मृत्यु भएमा किरिया फुकाउँदा (घेवा गर्दा) बाजागाजा बजाएर सकेसम्म पन्चैबाजा प्रयोग गरी विवाहको विधि पूरा गर्नुपर्दछ । त्यही अवसरमा बाबुआमाको जुठो फुकाएर

छोराछोरीको विवाह गरिन्छ। हाल यस्तो परम्परा यी जातिमा हराउँदै जान थालेको देखिन्छ (राम ब. थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १२)।

देश र संसारमा भइरहने परिवर्तनहरूले गर्दा यस जातिमा पहिले जस्तो आफ्नै कुतुम्बभित्र मात्र विवाह गर्ने प्रचलनमा अब भने अन्तरजातीय विवाह पनि हुने गरेको देखिन्छ। आज दिनदिनै भइरहेको परिवर्तनले यस जातिको विवाहमा लगाउने पोसाकदेखि खाने भोजहरूमा पनि निकै परिवर्तन आइसकेको देखिन्छ। राजनैतिक परिवर्तनका साथै देश धर्म निरपेक्षमा गएको हँदा, त्यस्तै अन्य जातिजातिसँगको अन्तरजातीय विवाहले गर्दा पनि यी जातिको विवाह संस्कारमा भएको मौलिकतामा कमी हुँदै गएको देखिन्छ। त्यस्तै यस जातिका केही व्यक्तिहरूले आफ्नो धर्म परिवर्तन गरेर क्रिस्चियन धर्म अपनाउन गरेका हुनाले पनि विवाह संस्कारमा परिवर्तनहरू भएको देखिन्छ (डबल थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १३, २०७५)।

थामी जातिमा मृत्यु संस्कार

थामी जातिमा मृत्यु संस्कार आफ्नै प्रकारको रहेको छ। थामी पुरेतले मृत व्यक्तिको अवस्था हेरेर पोल्ने हो की, गाड्ने हो भनेर जोखना हेरेर बताउने चलन छ। आमाको दुध मात्र खाइरहेको नाबालक बच्चाको मृत्यु भएमा शिशुको अन्त्येष्टिको लागि ओडारको प्वालमा खसालिन्छ र अन्य अन्त्येष्टिको विधि कर्म गरिँदैन। एकदेखि आठ वर्षका बालबालिकाको मृत्यु भएमा गाडिन्छ र अन्त्येष्टि पनि गरिन्छर। नौ वर्षमाथिका थामी जातिको मृत्यु भएमा मृतक सबैलाई जलाइन्छ। क्षयरोगी भएका थामी, झाँक्री गुरुआपाजस्ता मानिसको मृत्यु भएको छ भने उनीहरूको शव जलाइँदैनर (धनबहादुर थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १३)।

मृत व्यक्तिको सिरानीमा काँसको भाँडा पनि राखिदिने चलन छ। मरेको तीन दिनमा मरेको व्यक्तिको नाममा चौतारा, साँघु, बाटो आदि बनाइदिने चलन छ। जुठो बारेको समयमा थामीहरूले सिस्नु, नुन, फापर, कोदो खाने गर्दैनन्। मतक व्यक्तिलाई जलाउन लिएर जाने बेलामा एक माना चामलको भात पकाएर घरको ज्वाइँले लिएर जान्छन्। लाभा भुटेर धानमा राखेर पैसा समेत राखेर दोबाटोमा संख फुक्दै कुटुम्बहरूले मृतकका अगाडि भएर छर्दै घाटसम्म लिएर जाने चलन छ। भात बोकेको मानिस भने मृतकभन्दा पछाडि हिँड्ने गर्दछन् (डबल थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १३, २०७५)।

दोबाटोमा पुगपछि तीन कोदालो दम्को खनेर त्यहाँ मुर्दालाई घुमाउँछन्। त्यसपछि मुर्दाको खुट्टा अगाडि र टाउकौ पछाडि पारेर लिएर जाने गर्दछन्। दम्को खन्नु भनेको बाटो देखाउनु भन्ने मान्यता रहेको छ। थामी जातिको मुर्दालाई डाँडामा लगिन्छ। जहाँ नौतले या साततले चिता बनाएको हुन्छ। त्यस चिता माथि मुर्दालाई राखेपछि तीन ठाउँमा आगो लगाइन्छ। जेठो छोराले टाउकोमा, माइलाले मुटुमा र कान्छोले खुट्टामा आगो लगाउने चलन छ। यस प्रकार भएका छोराहरूले मृतकका शरीरको विभिन्न भागमा आगो लगाएर दागबत्ती दिने चलन यिनको आफ्नै चलन हो। दागबत्ती दिएपछि बाहिर नुहाएर घरभित्र पस्छन्। नुहाउँदा ३६० चोटी नुहाउने चलन छ। तीन ठाउँमा काँडालाई दोबाटोमा राखेर ढुङ्गाले थिचेर त्यसमा टेकेर मलामी फर्कन्छन्। मलामी फर्केपछि बीचबाटोमा रक्सी, जाँड र सातु जुन चिनी र नरीवल मिसाएर बनाएको हुन्छ त्यो खान दिने गरिन्छ। घरमा आइपुगेपछि मर्ने व्यक्तिको घरमा मलामीहरू जानुपर्छ। हाँडीमा पानी र कोइला राखेर चोख्याउने गरिन्छ। यसरी चोख्याउँदा चोखो-चोखो नासी-नासी भन्दै हाँडी फुटाउनुपर्दछ। मृत्यु भएको व्यक्ति सम्बन्धको आधारमा

कम र बढि समय पारेर चोख्याउने चलन छ (धनबहादुर थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १३)।

यसमा पहिला सानो मान्छे मरेका रहेछ त्यस पछि उसको जुठो नसकिकन अर्को उसको उमेर वा सम्बन्धमा ठुलो कुनै व्यक्ति मरेको खण्डमा ठुलो मान्छेलाई तुरुन्तै चोखाएर घावा गर्दै क्रिया सकाउनुपर्दछ। तब मात्र सानो मानिसको जुठो चोख्याउने परम्परा रहेको छ। यो पनि थाङमी जातिको आफ्नो मौलिक परम्परा हो (लाल ब. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)। मृत कर्मको अन्तिम रीति गर्नको लागि बुधवार र शुक्रबार परेमा गर्नुहुँदैन। जुठो बार्दा छोराले तेह्र दिन बार्नुपर्छ, छोरीले तीन दिन, दाजुभाइले पाँच दिनमा र अलि टाढाका दाजुभाइले तीन दिनसम्म नुन बार्ने गर्दछन्। मान्छे मरेको पैँतालिस दिनसम्म या एक वर्षसम्म मृत व्यक्तिका छोराछोरीले आमाको भए दुध, बाबुको भए दही बार्ने चलन रहेको छ। यो चलन पनि थाङ्मीहरूको मौलिक चलन नभएर समाजमा अरू वर्गबाट आएको प्रभाव हो कि भन्ने देखिन्छ। वर्षदिन भएपछि पूरै घरपरिवार, दाजुभाइ, कुटुम्बलाई मन्त्र गरिएको गौँत छर्केर चोख्याइने चलन अझै छ (डबल थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १३, २०७५)।

त्यस दिन आफ्ना सबै दाजुभाइलाई घरभित्र नै खाना खान दिइन्छ। नून फुखाएपछि बत्ती बाल्नुपर्दछ। बत्ती बालेपछि त्यहाँ आएकाहरूले ढ्याङ्ग्रो, मादल, झ्याम्टा, डम्फु बजाएर रातभर नै नाचगान गर्दछन्। बिहान भएपछि बत्ती बालेर बसेकाहरूले महादेवस्थान वा धारामा लगेर बत्ती सेलाउँने गर्दछन्। त्यसपछि घरमा आएका र रातभर बसेका सबैलाई मृतकका आफन्तले भेटीसहित टीका लगाइदिएर सगुन खान दिन्छन्। त्यहाँ बसिरहेका र आएकालाई जाँड रक्सी खान दिएर रमाइलो गर्दछन् भने जाने जतिलाई विदा गरिदिन्छन्। तेह्र दिनको काम सकिएपछि छ महिनामा, एक वर्षमा, दुई वर्षमा र तीन वर्षसम्म महादेव मन्दिर वा नदीका तिरमा वा घरमा नै भए पनि मृतकका नाममा बत्ती बाल्ने गर्नुपर्दछ (लाल ब. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)।

मरेको व्यक्तीको नाममा धनि भए पनि गरिब भए पनि चौतारो बनाउने चलन छ। जुठोको तीन दिनको दिन उक्त चौतारोमा बसेर छोरो, दाजुभाइहरूले कपाल खौरने परम्परा छ। मरेको तीन दिनसम्म झाँक्री लेराएर पूजाआजा गर्दछन्। त्यसपछिका समयमा कुखुरा काटी सिङ्गै राखी उल्टो पातमा भात थुपारेर अन्तमा मर्नेको चेलीबाट ल्याएको जाँड उपस्थित सबैलाई खुवाइन्छ। यस जतिमा झाँक्रीको साम् जिउँदै कुखुरा आकाशमा उडाएर चोखिने चलन अझै छ (शर्मा, २०६३: पृ. ५१)। यसलाई थाङ्मी भाषामा थाङ् ठोसा र थाङ् चिपेर्सा भनिन्छ (थामी, २०८०, पृ. ४७)। चोखिँदाको दिनमा आएका व्यक्तिहरूलाई जाँड, रक्सी र मासु अनिवार्य रूपमा खुवाउने चलन छ (पाण्डेय, २०६५: पृ. ४१)।

यी जुठो तेह्र दिनमा चोखाउने चलन, मृत कर्मको अन्तिम रीति गर्नको लागि बुधवार र शुक्रबार नगर्ने चलन, आमाको भए दुध, बाबुको भए दही बार्ने चलन, वर्ष दिन भएपछि पूरै घरपरिवार, दाजुभाइ, कुटुम्बलाई मन्त्र गरिएको गौँत छर्केर चोख्याइने जस्ता चलन थाङ्मीहरूको मौलिक चलन नभएर नेपाली करणले दिएको प्रभाव हो भनने कुरा लाल ब थामीले बताउँछन् (धन ब. थामी, अन्तर्वार्ता, जेठ १२, २०७५)।

थामी जातिको संस्कारमा मन्त्र र तान्त्रिक प्रयोग

न्वारनको दिन गुरुआपाले गाईको गहुँत, बेसारजस्तै देखिने बोटको गाना जस्लाई खुराक भनिन्छ त्यसलाई काटेर गौँत पानीमा डुबाउँछन् र त्यसमा मन्त्र गर्दछन्। सो मन्त्र गरेको पानी र सुनपानीले

सुत्केरी महिला, बच्चा, घरपरिवार, दाजुभाइ, कुटुम्बलाई छर्केर च्योख्याउने चलन छ। तान्त्रिक रूपमा ती सामानहरू प्रयोग गरेर सुत्केरीलाई च्योख्याउने चलन थामीको मौलिक चलन हो। त्यसपछि थामीहरूका देउकुल चल्छ। सुत्केरी महिलाले पनि भात भान्छा चलाउन पाउँछे। यसरी तान्त्रिक रूपमा मन्त्रको प्रयोग गरेर न्वारन गर्दा सुत्केरी, बच्चा र कुलकुटुम्बमा कुनै अनिष्ट हुँदैन भन्ने भनाइ यी जातिमा रहेको छ (धन ब. थामी, जेठ १३, २०७५)।

त्यस्तै थामी जातिमा कुनै व्यक्तिको मृत्यु भएपछि धामीले विभिन्न तन्त्र र मन्त्रको प्रयोग गरेर जुठो चोखाउने गर्दछन्। यस जातिमा मृत्यु भएको व्यक्तिको घरमा झाँक्री लेराएर मरेको तीन दिनसम्म पूजाआजा गर्नेगर्दछन्। त्यसपछिका समयमा कुखुरा काटी सिङ्गै राखी उल्टो पातमा भात थुपारेर राखिन्छ। झाँक्रीको सामु जिउँदै कुखुरा आकाशमा उडाएर चोखिने गर्दछन् (शर्मा, २०६३: पृ. ५१)। यसलाई थाङ्मी भाषामा थाङ् ठोसा र थाङ् चिपेर्सा भनिन्छ (थामी, २०८०, पृ. ४७)। त्यस्तै दाजुभाइ बीचमा नुन चोख्याउँदा पनि धामीको विशेष भूमिका हुन्छ। उक्त दिन मृतकको घरमा मासु पकाउनुपर्दछ। पकाएको मासु केही भाग काँसको कचौवा वा डबकामा झिकेर राखिन्छ। झाँक्रीले काँसको डबकामा राखेको मासुलाई तन्त्रमन्त्र गरेर सबैलाई एकएक वटा मासुको टुक्रा खानका लागि दिन्छन्। त्यस मासुको चोक्टा खाए पनि नुन फुकेको मानिन्छ। त्यस्तै मलामी गएका आफन्तीहरू दोबाटोमा राखिएका तीन ठाउँका काँडालाई ढुङ्गाले थिचेर त्यसमा टेकेर घर फर्कने गर्दछन्। मृतकको घरमा पुगेपछि हाँडीमा पानी र कोइला राखेर चोख्याउने गरिन्छ। यसरी चोख्याउँदा मन्त्र जप्दै चोखो-चोखो नासी-नासी भन्दै हाँडी फुटाउने गर्दछन्। यो प्रचलन पनि मृत्युको समयमा गरिने एक प्रकारको तान्त्रिक चलन हो (भीमबहादुर थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १२)।

निष्कर्ष

थाङमी जाति अति सीमान्तकृत समुदायको रूपमा रहेको लोपोन्मुख आदिवासी हो। यो जातिको आफ्नै मौलिक भाषा संस्कृति भेषभूषा रहेका छन्। यस जातिका भाषा तथा लिपिका बारेमा अध्ययन हुन थालेको छ। यो जाति सांस्कृतिक रूपमा धनि भए पनि आर्थिक रूपमा भने कमजोर छन्। कृषिमा निर्भर रहेका यी जाति अचेल विभिन्न क्षेत्रमा पनि काम गर्न थालेको देखिन्छ। तर पनि यिनका आर्थिक स्तर भने बढ्न सकेको छैन। आन्तरिक रूपमा पनि यी जातिले मादकपदार्थको सेवन गर्नु जुवातासमा समय वर्वाद पार्नु, शिक्षाको क्षेत्रमा ध्यान नदिनु, बच्चालाई नपढाउनु जस्ता कुरा पनि यी जाति आर्थिक रूपमा कमजोर हुनुको अर्को कारण पनि हो। यी जाति बाहिरी वातावरणमा घुलमिल हुँदा आफ्ना संस्कारहरूबाट बाहिरिन थालेको देखिन्छ। त्यस्तै देशमा भएका राजनीति परिवर्तनहरूले पनि यी जातिका संस्कारहरू रहेका मौलिकपन हराउन थालेको देखिन्छ। थामी जाति न्वारन, छेवर, विवाह, मृत्युजस्ता विभिन्न संस्कारहरू रहेका छन्। पास्नी, व्रतबन्ध जस्ता संस्कार यो जातिले गर्दैनन्। यस्ता संस्कारहरू थामी जातिका आफ्ना मौलिकपनहरू धेरै नै रहेको देखिन्छ। यस्ता विभिन्न संस्कारहरूमा मन्त्र र तान्त्रिक प्रयोगहरू पनि हुने गर्दछन्। यदि यो जातिको मौलिक संस्कृतिलाई जोगाउने हो भने थामीलाई आर्थिक रूपमा, सामाजिक तथा सांस्कृतिक रूपमा सक्षम बनाउनुपर्दछ। यसका लागि थामीहरूले गर्दै आएका कृषि पेसालाई व्यावसायिक र आधुनिकीकरणमा लैजानुपर्दछ। यी जातिको बसोबास भएको क्षेत्रहरूमा विकासका पूर्वाधारहरूको विकासको साथै कृषि बाहेक अन्य रोजगारीका

योजनाहरूको विकास गर्नुपर्दछ । यी जातिका शिक्षा, स्वास्थमा सरकारले अपनत्व लिनुपर्दछ । तब मात्र यो जातिको विविध प्रकारका मौलिक संस्कार र संस्कृतिहरू जोगाउन सकिन्छ कि भन्ने देखिन्छ ।

सन्दर्भसूची

थामी, टहल (२०६१). *थामी समुदायको ऐतिहासिक चिनारी र संस्कार संस्कृति.* नेपाल थामी समाज ।

नेपाल, प्रज्ञा-प्रतिष्ठान (२०७२). नेपाली बृहतशब्दकोष. काठमाडौँ : नेपाल, प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

श्री ५ को सरकार (२०३१). *मेचिदेखि महाकाली.* (भाग १). काठमाडौँ : सूचना विभाग ।

नेपाल सरकार (२०७८). नेपालमा जनगणना. काठमाडौँ : राष्ट्रिय तथ्याङ्क कार्यालय ।

पाण्डेय, मधुसूदन (२०६५). *नेपालका जनजातिहरू.* काठमाडौँ : पैरवी प्रकाशन ।

शर्मा, नगेन्द्र (२०६३). *नेपाली जनजीवन.* ललीतपुर : साझा प्रकाशन ।

Miller, C.J. (1979). Faith-healers in the Himalayas: An investigation of traditional healers and their festivals in Dolakha district of Nepal. Centre for Nepal and Asian studies Tribhuvan University .

Shneiderman, S. (2015). Rituals of ethnicity : Thangimi identities between Nepal and India. University of Pennsylvania Press .

Turin, M. (2012). A Grammar of the Thangmi Language: With an ethnolinguistic introduction to the speakers and their culture. Brill.

स्रोत व्यक्तिहरू

१) डबल थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १३

२) धनबहादुर थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १३

३) भीमबहादुर थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १२

४) राम ब. थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १२

५) लालकृष्ण थामी, अन्तर्वार्ता, २०७५ जेठ १२

■

डोट्याली संस्कृतिमा साउनको महिना

डा. नारायणी भट्ट

यथा श्रावणः मासोकयं तथा किचिन्न मे प्रियम् ।

सकामो फलदश्चाबयं निष्कामस्य तु मोक्षदः ॥ (श्रावण मास माहात्म्य २/१७/२१)

डोट्याली संस्कृति आफैँमा धनी संस्कृति हो । यस क्षेत्रका भाषा, बोली, रहनसहन, भेषभूषा, चाडबाड आदि सबै कुराहरूले यस क्षेत्रको संस्कृति एकदमै समृद्ध र समुन्नत रहेको छ । यस संस्कृतिभित्र धेरै जसो महत्त्वपूर्ण कुराहरू रहेका छन् । यस्ता विषयवस्तुले हाम्रो पहिचान पूरै फिजिरहेको छ । यी पहिचानहरूमध्ये एउटा महत्त्वपूर्ण चाड र महिनाका रूपमा साउनका महिनाको आफ्नै अस्तित्व रहेको छ । यही महिनालाई कालो महिना पनि भनिन्छ । हाम्रो संस्कृतिमा साउनको महिनाको महत्त्वलाई यस लेखमा देखाउन सकिन्छ .

कालो महिनालाई साउनको महिना भनिन्छ । साउनको महिनालाई हाम्रो संस्कृतिमा बत्ती बाल्ने महिना पनि भनिन्छ । हाम्रो बाजे बराजु (पूर्वज) हरूले बनाएका चालचलनहरू वर्तमानको विज्ञानसँग पनि अकाट्य देखिन्छन् । हाम्रा पूर्वजहरूले बनाएका विषयवस्तु अहिलेसम्म पनि जीवनउपयोगी छन् । साउनका महिनाको राति अँध्यारो हुन्छ । चारैतिर अन्धकार हुन्छ । त्यसैले घर, मठ, मन्दिर चारैतिर भगवानको नामले ब्रत बसी दियो बाल्ने नियम बन्यो । जसले गर्दा अँध्यारपोलाई हटाउन मदत पुग्ने थियो । तमसोमा ज्योतिर्गमय भन्ने सङ्कटको सृष्टिले यस कुराको पुष्टि गर्दछ ।

डोट्याली समाजमा साउनको महिमा शिवको महिना, बत्ती, बाल्ने महिमा भनी पूजाआजा गर्ने, मठमन्दिरहरूमा दियो जगाउने आदि गर्छन् । साथे रुद्री पाठ गर्ने, भक्तिभावपूर्ण, भजन, कीर्तन गर्ने कार्य गर्दछन् । साथे रुद्री पाठ गर्ने, भक्तिभावपूर्ण भजन कीर्तन गर्ने कार्य गर्दछन् । 'शिष्टा सुपुजिता लोका दुर्जनापि महाजना' वैगुणी भए पनि ज्ञानी सभ्य बनाउने, शिष्ट, सभ्य हुन खोज्ने, केही नभए पनि यस संसारमा अरूको लागि मान, सम्मान गर्न सक्नेले मात्र मान सम्मान पाउने हो । मानिसको पवित्र भावनासँग डोट्याली संस्कृतिमा पूजाआजा यसरी नै गरिन्छ ।

जीवनभरका प्रत्येक वर्ष, महिना, पक्ष, सप्ताह, दिन, बार, गतेमा केही न केही ब्रत उपासना भई नै रहन्छ । विशेष गरी साउनका महिनामा महिला दिदी, बहिनी सोमबारको ब्रत उपासना गर्छन् । यसै

गरी पहिलेका मानिसहरू साउनको महिना सके ३० दिन, नसके १५, ७, ५, ३ दिन शिवको आराधना गरी शिव मन्दिरहरूमा अहोरात्र दीप प्रज्वलन गरी जाग्राम बस्ने गर्दछन् । यो महिना बिहे गरेकी नव दुलही पहिलो वर्ष सके १ महिना नसके १५, ७, ३, दिन माइती बस्ने चलन छ । वर्तमानमा यो चलन हराउँदै गएको छ यसका साथै मलमास (अधिकमास) पर्‍यो भने पनि नव दुलहीले आफ्नो मुख नहेर्ने भएकाले माइती घरमै बस्ने चलन रहेको छ । यसको पनि वैज्ञानिक कारण रहेको देखिन्छ । उति बेला स-साना छोरीहरू विवाह गरिने हुनाले साउनको महिनामा भिजीभिजी काम गर्नुपरेकाले एक महिना छोरीलाई माइतमै राख्दा यस्तो समस्या नआओस् भनी यस्तो नियम बनेको हुन सक्छ । सानो उमेरमा विवाह हुँदा हरेक कामले पूर्ण हुन सक्दैन । यसका साथै साउनको महिना महिला र पुरुष एकअर्काप्रतिको यौनिक इच्छा बढी हुन सक्ने हुन्छ । जसले गर्दा श्रीमान्को मुख नहेर्ने सामाजिक नियम बनेको हुन सक्छ । तर यो नियम त्यति बेलाको लागि उपयुक्त देखिए पनि वर्तमानमा त्यति उपयुक्त देखिँदैन । यसरी कुनै पनि संस्कृति वा रीतिहरूको वैज्ञानिक विश्लेषण गरी त्यसको अनुशरण गर्नु उपयुक्त देखिन्छ ।

यो महिनाको हरेली सङ्क्रान्तिलाई हरेली सङ्क्रान्ति पनि भनिन्छ । हरेली पनि रोपाइँ हुने धेरै खेतहरूमध्ये घर नजिकको खेतमा खेतको बिच भागमा एक मुठा धान राखेर वरिपरि गोलो बनाएर रोपेको ठाउँमा कुरिलो र मेल (नासपातीजस्तै जङ्गली फल) को हाँगो लगाउनु हो । यसको अर्थ आफ्नो खेतबारीमा परिश्रम गरेर अन्न उब्जाई कर्ममा रम्नु, रमाउनु हो । परिश्रम गरेर कर्मशील बन्नु हो । साथै धर्ती माताको पूजा गरी खेतीबारीको संरक्षण गरिदिनु भन्ने रहेको छ । यस महिनामा यससम्बन्धी लोकगीत पनि रहेको छ :

माल भिभिरकाणी कइ बाटा भु
ठुल्ठुला गडखेत नान्नाना खु
माल भिभिरकाणि कइ बाटा भु

यसको आशय साउने सङ्क्रान्तिका दिन घरका ढोका, भ्यालहरूमा कुरिलो लगाएर भूतप्रेत नजाओस् भन्ने विश्वास गरिन्छ । साउनको महिना घरका ठुला मानिसहरू काम गर्न खेतमा जाने भएकाले साना केटाकेटी मात्र घरमा हुने भएकाले बच्चाको रक्षार्थ यो कार्य गरिएको हुन सक्छ । पुसको प्रभात, साउनको रात, जेठको मध्यान्हमा भुतप्रेत चल्ने भएकाले यस्तो समयमा बाहिर निस्किनुहुँदैन भन्ने मान्यता पनि समाजमा रहेको छ । यसभित्र पनि वैज्ञानिक कारण रहेको छ । पुसको बिहानमा ठिहिर्‍याउिने जाडो, साउनको रातमा चकमन्न अँध्यारो हुने, जेठको मध्यान्हमा प्रचण्ड गर्मी हुने भएकाले स्वास्थ्यका लागि अनुकूल नभएर प्रतिकूल हुने देखिन्छ ।

साउनको शुक्ल पक्षमा गुरुलाई पूजा गर्ने पूर्णिमा (गुरुपूर्णिमा) पनि पर्दछ । अँध्यारोबाट उज्यालोतिर लैजाने, मान, सम्मान दिई उनले देखाएको बाटोमा हिँड्नु भन्नु गुरु पूर्णिमा मान्नु हो । सबभन्दा पहिले हरेकको पहिलो गुरु आफ्नै जन्म दिने आमा र प्रकृति हुनुहुन्छ । प्रकृति, गुरु, बाबाले सिकाएको ज्ञान लिएर उनीहरूले देखाएको बाटोमा हिँड्नु राम्रो देखिन्छ । हाम्रो संस्कृतिमा यिनको ठुलो महत्त्व रहेको छ ।

चतुर्मास व्रतोपासनाका शुक्ल पक्षमा नागपञ्चमी पनि पर्दछ । नागपञ्चमीका दिन सर्पको पूजा गरिन्छ । सर्पको चित्र घरको ढोकामा वा भित्तामा टाँसेर पूजा गरिन्छ । सर्पको पूजा गरिनु आफैँमा महत्त्वपूर्ण छ । बढीभन्दा बढी विष आफूले सोसेर सम्पूर्ण प्राणीका लागि प्राकृतिक ग्यास दिने गर्दछ । वातावरण सफा राख्नमा मदत राख्दछ । यसरी आजको समयमा सर्पलाई मार्दै गर्नुले वातावरण विनाश

हुन गइरहेको छ। साउन महिनाको शुक्ल पक्षको नागपञ्चमीदेखि डोट्याली क्षेत्रका ठुल्ठुला चाडपर्व सुरु हुने भएकाले यस पर्वको ठुलो महत्त्व रहेको छ। थारू समुदायमा यस पर्वलाई गुरही पर्व पनि भनिन्छ।

यस पक्षमा जनै पूर्णिमा पनि पर्दछ। जनै पूर्णिमाका दिन त्रिपुरासुन्दरी माताको मन्दिरमा ठुलो जात्रा हुने गर्छ। वर्तमानमा बसाइसराइका कारण यो जात्रामा पनि फरक आएको छ। यस दिन तागाधारी पुरुषहरूले जनै लगाउने गर्दछन्। तराईतिर राखी बाँध्ने चलन पनि रहेको छ। हातमा दिदी बहिनीहरूले दाजु भाइको हातमा राखी बाँध्दा एक आपसी सम्बन्ध पनि बढ्ने गर्दछ।

साउन ५ गते खिर खाने महिना पर्दछ। मानो रोपेर मुरी उब्जाउने असारको महिना धान रोपेर, मुरी उब्जाउने असारको महिना धान रोपेर, घाँसपात भएर, साउनका महिना चारैतिर हरियाली हुन्छ। खिर खान दूध पाइने हुनाले खिर खाने नियम पनि बनेको देखिन्छ। खिर खाने संस्कृति आफैँमा महान् संस्कृति हो। खिर बनाउन चाहिने सामग्री किसानले नै उपलब्ध गराउँछ। यसरी कर्म सानो र ठुलो हुँदैन। कर्ममै रमाउने संस्कृति भएकाले सबैलाई समान आदर सत्कार गर्नुपर्छ भन्ने कुरा सिकाएको छ। किसानको कर्मको पनि प्रशंसा गर्नुपर्छ भन्ने मान्यता यो संस्कृतिले बताएको छ। साउन महिनाको एकादशीको पनि आफ्नै महत्त्व रहेको छ। भविष्योत्तर पुराणको श्रावण शुक्ल एकादशीको पुत्रदा महात्म्यमा यसरी देखाएको छ।

निश्चमय पुत्रदा एषा यत्र नास्ति विचारणा कर्तव्या मुखमिच्छद्विद पौत्रसौख्यं गतिर्भवेत्।
संसारार्णवमग्ना ये पापाङ्कसमाकुला तेषामुद्धरणार्थाय, कामिका व्रतमुत्तमम्।।
(एकादशी व्रत महात्म्य)

श्रावण शुक्ल पक्षको पुत्रदा एकादशी व्रतसँगै कामदा एकादशीको व्रत उपासनाले सन्तान प्राप्ति मात्र नभई नाति, पनातिको सुख भोग गर्न पाइने धारणा व्यक्त गर्दछ। डोट्याली समाजमा यो एकादशीलाई गोर्या एकादशी भनिन्छ। गौराको व्रत उपासना गर्नुअघि यो एकादशीको उपासना गर्नुपर्छ भन्ने लोक प्रचलन डोट्याली समाजमा रहेको छ। यो एकादशीबाट गौराको उपासना गर्न महिलाहरूले सात्त्विक आहार ग्रहण गरी एक महिना बस्ने गर्दछन्। यसरी पापकर्मबाट मुक्ति पाउन सकिने कामिनी एकादशीको व्रत उपासनाले नरक जानु नपर्ने, यमराजको दूतबाट भ्रम नहुने जनविश्वास रही आएको छ।

हाम्रो संस्कृतिमा साउन महिनाको ठुलो महत्त्व रहेको छ। हाम्रो संस्कृति बचाउन हामी सबै एकजुट हुन हाम्रा पुर्खाहरूले बनाएका रीतिरिवाज, चालचलन, समयअनुसार बदल्न सकिन्छ। समयअनुसार परिवर्तन गर्दै लैजान सक्ने संस्कृति पछिसम्म टिक्न सक्छ। बदल्ने भन्ने अर्थमा संस्कृतिमा विकृति मिसाउनु हुँदैन। साउनका महिनामा दिदी बहिनीहरू, आमा, काकीहरूले हातमा हरियो मेहन्दी र चुरा लगाउने गर्दछन्। तर वर्तमानमा हरियो सारी, लुगा, हरियो पोतेमा भएको गरगहना पनि लगाउने गरेको देखिन्छ। यो संस्कृति समयअनुसार परिवर्तन नभएर यसमा देखावा र बढावा भएको देखिन्छ।

हाम्रो संस्कृतिमा साउना महिनाकोधेरै ठुलो महत्त्व छ। हाम्रो संस्कृतिलाई बचाउनका लागि हामी सबैले एकजुट भएर लाग्नुपर्छ। हाम्रा पुर्खाहरूले बनाएका तौरतरिका, चालचलन र नियमहरूलाई बेला (समय) अनुसार बदल्न सकिन्छ। बदल्ने नाममा बिगार्नु त हुँदैन। यसरी बेलाअनुसार बदलिने संस्कृति पछिसम्म पनि टिक्न सकिन्छ। साउनको महिना महिला दिदीबहिनी हातभरि मेहन्दी पनि लगाउँछन्। हरिया चुरा, सारी, पोते, हरिया पोतेमा लगाएका गरगहना पनि लगाएका देखिन्छन्। यसरी यो भनेको संस्कृति समयअनुसार परिवर्तन नभएर (आयातित) संस्कृतिलाई बढावा दिएको देखिन्छ। बदल्ने भन्ने

नाममा केही देखावटी गर्ने व्यक्तिहरूले संस्कृति बचाउने भन्दा पनि संस्कृतिमा देखावटी गर्न लागेको देखिन्छ । जसले गर्दा के भयो कि जसरी त्यसरी हातमुख गरी गुजारा चलाउनेमानिसहरूलाई चाडबाड मनाएर संस्कृति जोगाउन असजिलो भएको देखिन्छ । । संस्कृतिका नाममा देखावटी बढ्दै गए गरिबहरूले चाडबाड मनाउनबाट वञ्चित हुने स्थिति आउन सक्छ । यसका लागि पनि हामीले बेलामै ध्यान दिनुपर्ने जस्तो देखिन्छ । हामीले हाम्रो संस्कृति मनाउञ्जेल अरूको संस्कृतिमा आँच पुग्ने, बेफाइदा हुने गर्नु हुँदैन । संस्कृति सबैको पहिचान हो, सबैको साझा हो भनी सोचेर सबैको संस्कृतिको मानपान गर्नु उचित देखिन्छ । यी सबै कुराहरूलाई सोचविचार गरेर समयअनुसार संस्कृतिलाई अगाडि बढाउन सके हाम्रो संस्कृति जोगिन्छ नत्र हाम्रा पुर्खाहरूले बनाएका कुराहरूलाई बिर्सदै गए हाम्रा पहिचानहरू हराउँदै जान्छन् । यी सबै कुराहरूको अर्थ प्रकृतिलाई जोगाउनु भन्नु हो । हाम्रा यता उति वातावरणमा भएका काम लाग्ने बोटबिरुवा, झाडपात, माटो, हावा, पानीजस्ता अरू अरू कुराहरूलाई पनि जोगाउनु हो । यी कुराहरूलाई समयमै सबैले सोच विचार गर्नु जरुरी देखिन्छ । संस्कृतिले प्रकृति जोगाउने भएकाले यसको संरक्षण गर्न सबैले सचेत भएर लाग्नुपर्ने देखिन्छ ।

'आफ्नो संस्कृतिलाई चिन्नु धेरै ठुलो कुरा हो ।'

■

लोपोन्मुख डोटेली गहनाहरू

हेमन्त विवश

विगतको डोटी राज्यको नामले पनि चिनिन्छ अहिलेको सुदूरपश्चिम । संस्कृति र सभ्यताका दृष्टिले समृद्ध त्यतिखेरको शक्तिशाली र प्रभावशाली मानिएको उक्त राज्य भित्र प्रयोगमा ल्याइएका गरगहनाहरूलाई डोटेली गरगहना भन्ने गरिन्छ । जुन डोटेली संस्कृतिका उपज हुन् । त्यही भूखण्डलाई पछिल्लो समय सहरीकरण र आधुनिकताले गाँज्दै लगिरहेको देखिन्छ । युवापुस्ता आफ्नो संस्कृति र सभ्यताप्रति अपरिचित प्रायः छ । संस्कृतिका कतिपय मौलिक पाटाहरू हराउँदै गइरहेका देखिन्छन् । यसै सन्दर्भमा सांस्कृतिक अध्येता पद्मराज जोशी भारद्वाज बताउँछन्, 'पछिल्ला दिनमा हरेक क्षेत्रमा देखासिकी बढ्दै जान थाल्यो फलस्वरूप पुराना गहनालाई पनि तिरस्कृत गर्न थालियो । जुन दुर्भाग्य हो ।' दुर्भाग्य यस अर्थमा कि ती पुराना मौलिक गहनाहरू गहना मात्रै नभएर ठाउँ, भूगोल, संस्कार र पद्धतिलाई चिनाउने डोटेली संस्कृतिका खजाना थिए ।

त्यो एक समय थियो, जतिबेला सुदूरपश्चिमेली समाजमा बिहे गर्दा समेत सुन चाँदी यति तोला चाहिन्छ भन्ने दुलही पक्षको माग हुन्थ्यो । अर्थात् यति तोला सुन चाँदीका गहना ल्याउन सक्ने भए डोली लिएर आउनू नत्र बिहे हुन सक्दैन भनेर सीधै भन्ने गरिन्थ्यो । दुलहाभन्दा बढी महत्त्व गहनालाई दिइएको हो कि भन्नुपर्ने अवस्था थियो । गरिबले बिहे गर्दा धकौटा गहना लगी ढाटेर बिहे गर्ने चलन पनि थियो । डोटेली भाषामा धकौटाको अर्थ हुन्छ अरूलाई थाहा नदिई गाउँको हुने खाने मान्छेसँग केही दिनलाई सापटीका रूपमा गहना माग्नु । यसरी मागिएको गहना बढीमा एक महिनासम्म लगाउन दिइन्थ्यो र बिभिन्न बाहनामा नव दुलहीसँग मागेर वा फुकालेका बेला घरका सदस्यले लुकाई हराएको वा चोरिएको भन्ने बाहाना बनाएर जसको हो उसैलाई फिर्ता दिइन्थ्यो । यसरी बिहेमा गहनाको माग गर्नुको कारण हुन्थ्यो आपतविपत पर्दा ती गहना बेचेर भए पनि समस्या टार्न सकोस् भन्ने ।

त्यतिखेरका गहना बढिजसो चाँदीका हुन्थे । पछिल्लो समयका गहना बनाउँदा बढी मात्रामा सुनको प्रयोग हुन थाल्यो । गरिबले हेर्नसम्म पनि नसक्ने खालका गहना बजारमा देखिन थाले । यसै सन्दर्भमा पश्चिम महिला जागरण समूहकी अध्यक्ष गोदावरीसिंह शाही बताउँछिन्, 'पुराना गहना धनि गरिब सबैले प्रयोग गर्न सक्ने खालका थिए । आर्थिक रूपले सबल नठानिएकाहरू पनि सानो आकारका सुनका गहना बनाएर लगाएकै हुन्थे । पछिल्लो समय प्रचलनमा आएका रानीहार जस्ता केही गहनाहरू धेरै सानो आकारमा निर्माण गर्न नमिल्ने खालका छन् । जुन आर्थिक हिसावले कमजोर ठानिएकाका लागि हितकर छैनन् । पुराना गहनाहरूमा सुनका गहना दुई तीन आइटम मात्र भए नि पुग्थ्यो । चाँदीका गहनाहरू नै बढी प्रयोगमा

ल्याइन्थे ।आकर्षणका हिसाबले हुन् या आर्थिक हिसाबले नै किन नहुन् हाम्रा मौलिक गहनाहरू डोटेली संस्कृति र सभ्यताभित्र निकै नै अर्थपूर्ण मानिन्छन् । त्यसैले तिनलाई लोप हुन दिनु हुन्न ।'

वैभवको पहिचान दिने डोटेली संस्कृति भित्र पर्ने भेषभूषा र गरगहनाको छुट्टै महत्त्व रहे तापनि पछिल्लो समयमा केही गहनाहरूको त चित्रसम्म पनि देख्न पाइँदैन । ७१ वर्षीयाा सुनचाँदी व्यवसायी मदन सुनार बताउँछन्, 'पुराना गहना लगाउने चलन राम्रो हो । ती गहना पनि कम आकर्षक छैनन् । अहिलेका पुस्ताले लगाउन छोडि सक्यो । समाज आधुनिकताका नाममा बरालिन थाल्यो । अब त ती पुराना गहना बनाउने मान्छे पनि भेटिदैनन । मैले नै बिर्सि सकेँ पुराना केही गहना बनाउन । यसरी पुरानो चिज लोप हुँदै जानु हाम्रो दुर्भाग्य हो ।'

सुदूरपश्चिमका तिनै मौलिक गहनाहरूको बारेमा यहाँ सङ्क्षेपमा चर्चा गर्न खोजिएको छ ।

मुदडी/मुदडा : नाकमा लगाउन बनाइएको सुनको गोलो मुन्द्रीलाई डोटेली भाषामा मुदडी भनिन्छ । जसको तौल चार आनादेखि आधा तोलासम्म हुन्छ । कहीकतै मुन्द्रीमै अल्झाएर बुलाकी पनि लगाउने परम्परा छ । मुदडी र बुलाकी विवाहिता महिलाहरूले मात्र लगाउने चलन छ ।

कानमा लगाउने सुनका दुईवटा गोलाकार मुन्द्रालाई मुदडा भनिन्छ । जुन न्यूनतम चार आनादेखि अधिकतम एक तोला सम्मका हुन्छन् ।

जोडी : सुनका सामान्य चेप्टो पारिएका ६ दानालाई बीचमा जोडेर तयार पारिएको गहनालाई जोडी भनिन्छ । जोडा दाना हुने भएका र एकआपसमा जोडेर बनाइएको हुँदा यसलाई जोडी भनिएको हुनुपर्छ । ती जोडिएका दानाहरूमा प्वाल पारिको हुन्छ । तिनै प्वालमा धागो घुसाएर दुईतिर पोते उनिएको हुन्छ । ती ६ वटै दानाको तौल न्यूनतम आधा तोलादेखि अधिकतम १ तोलासम्म हुन्छ । यो गहना पनि लोपोन्मुख छ ।

बाली : यो सुनबाट निर्मित गोलाकार गहना हो । जसलाई विवाहिता महिलाहरूले दुवै कानको माथिल्लो भाग छेडेर लगाउँछन् । यी दुवै बालीको तौल एक तोला हुन जान्छ । जुन गहना निकै पुरानो मानिए तापनि लोप भैसक्यो । पछिल्लो समय यसकै अनुकरण गरेर निकै सानो रूपमा बनाई माथिल्लो कानको लोतीभरि पाँच सातवटा लगाउने पनि गरेको पाइन्छ ।

तेमुनी : सुनको तिलहरीलाई डोटेली भाषामा तेमुनी भनिन्छ । यो पनि निकै पुरानो गहना अन्तर्गत पर्दछ । जुन विगतमा तीन तोला सम्मको बनाउँथे । पछिल्ला दिनमा आधि तोला र दुई, चार आनाका पनि बनाउँने गरेको पाइन्छ ।

नथु : विवाहिता महिलाका लागि सुनबाट बनाइएको रिङ जस्तो गोलाकार गहनालाई नथु भनिन्छ । यसका दुई छेउ जोडिने ठाउँमा दुई चारवटा ससाना पत्थरका टुक्रा टाँसेर आकर्षक बुट्टा समेत कुँदिएका हुन्छन् । नाकको प्वालमा घुसाई दुई छेउ जोड्ने गरिन्छ । यसको भारले नाकको छाला नतन्कियोस् भन्ने हेतुले यसमा दरिलोखाले मसिनो डोरी वा सिक्री बाँधी उक्त डोरी वा सिक्रिलाई कानमा अल्झाइन्छ । कसैकसैले नाकमा फुली पनि लगाउने हिसाबले नथुलाई मुदडीमा (मुन्द्रीमा) घुसाई त्यसमा बाँधिएको डोरी वा सिक्रीलाई कानमा अल्झाउने गर्दछन् । यो गहना अधिकतम सवा एक तोला र न्यूनतम एक तोला सुनबाट निर्मित गर्ने गरेको पाइन्छ । जुन पछिल्लो समय लोपोन्मुख छ ।

चाप्की : चाप्की पोतेले उनेर बनाइएको हुन्छ । महिलाको घाँटीमा चपक्क चप्कने गरी विभिन्न रङ्गका पोते प्रयोग गरी बुट्टेदार बनाइएको हुन्छ । केही चाक्लो र घाँटीको आकारअनुसार लामो हुन्छ ।

आफैँले उनेर बनाउने भएकाले सुदूरपश्चिमको ग्रामीण क्षेत्रमा अधिकांश महिलाहरूले लगाउने चलन छ। यद्यपि पछिल्लो समयमा यसको प्रयोग पनि कम हुँदै गइरहेको छ।

सुनको चाप्की : पोतेको चाप्कीझैँ दमाइले सिलेर बनाएको कपडाको फितामा चारकुना परेका सुनका आठ वा दश वटा पातालाई राखिन्छ। सुनका पाताका चारै कुनाका साना प्वाल हुन्छन्। जुन प्वालमा सियोको माध्यमबाट धागो हाली ती पातालाई कपडामा टास्ने अर्थात् अड्याउने काम गरिन्छ। यसरी ती पातालाई कपडाको फिताबाट नखस्ने बनाएपछि घाटीमा लगाउन सुनको चाप्की तयार हुन्छ। आठ वटा पाता भएको चाप्की आधि तोलाको हुन्छ भने दश वटा पाता भएको चाप्की एक तोला सम्मको हुन्छ। साथै दश पाताको चाप्कीका पाताका बीचबीचमा सुनकै सानो साङ्लोले जोडेको हुन्छ।

ढुकुरी : दुवै कानको बीच भागको ठुलो लोती छेडेर लगाइने सुनको गहनालाई ढुकुरी भनिन्छ। जुन कानको अघिल्लो भाग अर्थात् कानको प्वाल समेत पूरै छोपिने गरी आकर्षक ढङ्गले बनाइन्छ। कानको अगाडिको भागबाट घुसाएर पछाडि पुगेको सुनको खोक्रो डण्डीमा तामा वा पितलको ठेडो लगाई कानबाट नखस्ने गरी अड्याउने गरिन्छ। पछिल्लो समय ढुकुरी डोटेली सभ्यताबाट लोप हुँदै गइरहेको छ। एउटा ढुकुरी अधिकतम आधा तोलाको हुन्छ। यसरी दुवैको तौल एक तोला हुन जान्छ। आर्थिक अभावका कारण पितलबाट निर्मित ढुकुरीमा चार आना सुनको जलप लगाएर पनि बनाउने गरिन्छ।

तारिका : सुनबाटै बनाइने तारिकालाई ढुकुरीको ठुलो रूप मान्न सकिन्छ। तारिका ढुकुरीभन्दा तीन गुना ठुला हुन्छन्। तारिकालाई पनि ढुकुरी लगाउने ठाउँमै लगाइने हुँदा तारिका भएपछि ढुकुरीको आश्यकता पर्दैन। दुवै तारिकाको तौल न्यूनतम २ तोला हुन्छ।

नौगेडी : पोतेको झुप्पोको विचविचमा ९ वटा सुनका दाना उनेर बनाइएको मालालाई नौगेडी भनिन्छ। गाउँघरतिर अहिले पनि यो गहना पहिरेका महिलाहरू एदाकदा देख्न सकिन्छ। घरायसी कामकाज भएका बेला पनि महिलाले यसलाई पहिरने गर्छन्। ती नौ वटै दानाको तौल एक तोला बराबरको हुन्छ।

सात गेडी : पोतेको झप्पोको बीचबीचमा सजाइएका सातवटा सुनका दाना भएको मालालाई सातगेडी भन्ने गरिन्छ। नैगेडी जस्तै यो पनि महिलाले बाह्य तथा घरायसी कामकाजका बेला नियमित रूपमा लगाउँने गहना हो। नौ गेडा बनाउनको लागि आवश्यक सुनको अभावमा ७ गेडामै चित्त बुझाउन प्रयोगमा ल्याइएको यो गहनालाई सात गेडी भन्न अप्ठेरो मानेर सुनगेडी भन्ने गरिएको पनि पाइन्छ। जसको तौल न्यूनतम आधा तोला बराबर हुन्छ।

कण्ठश्री : कण्ठ श्री महिलाको घाटीमा लगाइने चाँदीको गहना हो। न्यूनतम १२ तोला र अधिकतम १४ तोला चाँदीबाट बनाइने यो गहना निकै नै कलात्मक हुन्छ। केही लाम्चा तर चेप्टा काँडाहरू धागोमा उनिएका हुन्छन्। उक्त धागो लगेर घाँटीपछाडि बाध्ने गरिन्छ। चाक्लो माला जस्तो देखिने कण्ठ श्री अहिले डोटेली सभ्यताबाट हराइसकेको छ। हाल गाउँघरतिर यो गहना बनाउन सक्ने कालिगढ समेत भेटिदैनन्।

हकल : चाँदीका सिक्काहरू जोडेर बनाइएको लामो मालालाई हकल भनिन्छ। जुन घाँटीदेखि पेटसम्म पुग्नेगरी बनाइएको हुन्छ। केहीले अझ लामो बनाएर छड्के तिलहरीझैँ छड्के पारेर पनि लगाउने गरेको पाइन्छ। जुन हाल लोपोन्मुख नै छ।

झुमझुमी : दायाँ बायाँ कानतर्फ टाउकाको अघिल्लो भागमा बेरिने चाँदीको गहनालाई झुमझुमी

भनिन्छ यो आधा इन्च जति चेप्टो तर टाउकाको आकारअनुसार लामो हुन्छ । सिन्दूर लगाउने सिउँदो माथि भने केही भाग लत्र्याइएको हुन्छ । झुमझुमी प्रायः चाँदीको बनाउने गरे तापनि अपवादका रूपमा केही सम्पन्न परिवारका महिलाले भने सुनको पनि प्रयोग गरेको पाइन्छ जसको तौल ६ देखि ७ तोलाको हुने गर्दछ । पछिल्लो समयमा यो बिरलै देखिन्छ ।

बाला : हातमा लगाउने चाँदीका बालाको दुवै छेउमा च्याउका कोपिला जस्तो बनाइएको हुन्छ । दुइटै हातमा एकएक वटा पहिरने गरी बनाइका बाला गोलाकार हुन्छन् । तर दुवै मुख जोडिएका हुँदैनन । दुइटै छेउको बीचमा नाडीमा घुसाउने हेतुले केही ग्याप राखिएको हुन्छ । यी बाला धनि गरिब सबैले पहिरने गहना मध्येमा पर्दछन् । जुन आफ्नो क्षमताअनुसार ८० तोला ४० तोला र ३० तोला चाँदीबाट बनाइएका हुन्छन् । जुन पछिल्लो समयमा लोपोन्मुख नै छन् ।

चाँदीका चुँडी : बालाको अलि सानो रूप चुँडी हो । चाँदीबाट निर्मित उक्त गहनाको दुवै छेउमा बालाको जस्तो चुच्चो डल्लो बनाइएको हुँदैन । साथै चेप्टो खालका हुन्छन् । चुरा दाया बायाँ हातमा दुईदुई वटा पहिरिने चलन छ । ती चारवटै चुराको तौल न्यूनतम २० तोलादेखि अधिकतम ४० तोलासम्म हुने गर्दछ ।

कल्ली : हातमा बाला लगाएझैं महिलाहरूले दुवै खुट्टामा लगाउने चाँदीको बालाकै ठुलो रूपलाई कल्ली भनिन्छ । कल्ली दुई प्रकारका हुन्छ । एउटा ढोडाय अर्को डोलो । डोटेली भाषामा ढोड भनेको प्वाल हो । ढोडायको अर्थ हुन्छ भित्र प्वाल भएको अर्थात् भित्र खोक्रो परेको । यस्ताखाले कल्लीहरू आकर्षक बुट्टा कुँदेर तयार पारिएका हुन्छन् । यी दुवैको तौल न्यूनतम ४० तोलासम्म हुन्छ । डोलो कल्लीको भने भित्र खोक्रो हुँदैन । डोटेली भाषामा डोलोको अर्थ हुन्छ चारपाटे वा चेप्टो नभई गोल किसिमको । जसको तौल ३० तोला बराबर हुन्छ । हाल यो गहना पनि लोपोन्मुख छ ।

हबेली : चाँदीका पैसाको मालाको बीचमा उनेको चारकुना परेको चाँदीको आयाताकार गहनालाई हवेली भनिन्छ ।

झुम्का : विगतमा कानमा चाँदीका झुम्का लगाउने चलन थियो । जुन गहना प्रायजसो अविवाहित महिलाले लगाउँथे । दुवै झुम्काको तौल न्यूनतम एक तोलादेखि अधिकतम छ तोलासम्म हुन्थ्यो ।

सुता : घाटीमा लगाउने चाँदीको निकै पुरानो गहना हो सुता । जुन अलि चेप्टो खाले हुन्छ । हातमा बाला घुसाएझैं अगाडिपट्टीबाट घाटीमा घुसाएर पछाडिपट्टि लकम लगाइन्छ । विवाहिता महिलाहरूले लगाउने उक्त गहना न्यूनतम ४० तोलाको हुन्छ । जुन हाल लोप भैसक्यो ।

फुली : नाकमा लगाउन बनाइने फुली सुन र पित्तल दुवै धातुका बनाइन्छन् । विवाहिता नारीले प्रायः सुनकै फुली लगाउने गर्दछन् भने अविवाहिताले आर्थिक अभावका कारण पित्तलका पनि लगाउने गर्दछन् । जुन पाँच प्रकारका हुन्छन् । १. पीपलपाते फुली (पीपलको पातको आकारका), २. कोपिले फुली (च्याउको कोपिला जस्तो देखिने) ३. ल्वाङ फुली (ल्वाङको दानाझैं देखिने बीचमा सानो पत्थर राखेको) ४. लाहुरे फुली (बाटुलो केही चाक्लो बुट्टेदार, बीचभागमा सानो टाढैबाट टल्किने खालको पत्थर राखिएको) ५. चन्द्रमा फुली (चन्द्रमाको स्वरूपको) यी पाँचवटै प्रकारका फुलीहरूमा लाहुरे फुली चार आनाको हुन्छ भने अरू सबै एक/एक आनाका हुन्छन् ।

शिरफूल : टाउकामा लगाउन बनाइएको च्याउको छत्तर जस्तो सुनको गोलो बुट्टेदार गहनालाई शिरफूल भनिन्छ । शिरमा पहिरन बनाइएको फूल भएको हुँदा शिरफूल भन्ने गरियो ।जसको बीचमा

सानो पत्थर राखेर आकर्षक बनाइएको हुन्छ। यसको तौल न्यूनतम एक तोलादेखि अधिकतम पाँच तोलासम्म हुन्छ। यो गहना पनि लोपोन्मुख नै छ।

चन्द्रमा : टाउकोको पछाडिको भागमा लगाइने चन्द्राकार सुनको काटालाई चन्द्रमा भनिन्छ। जुन चार आनादेखि एक तोलासम्मको हुन्छ।

शिरबन्दी : तीन पाटा भएको सुनको चाप्की जस्तै गहनालाई शिरबन्दी भनिन्छ। जुन निधारभन्दा माथि टाउकोमा लगाई दुइटा पाटालाई पछाडिपट्टि बाँध्ने गरिन्छ। भने एउटा पाटो सिउँदोबाट पछाडि लगेर बाध्ने गरिन्छ। निधारभन्दा माथि सिउँदोमा अरू पाताभन्दा भिन्न गोलो पातामा ससाना पाता झुण्ड्याइएको हुन्छ। जसको तौल न्यूनतम साढे एक तोला हुन्छ।

बिरै : ५ देखि ६ तोलासम्म चाँदी प्रयोग गरी बनाइने गहना हो बिरै। जुन मुन्द्राको साट्टा प्रयोगमा ल्याइन्थ्यो। जुन बाटुलो अनि एकातिर चुच्चो परेको हुन्थ्यो रे। गाउँघरमा यसको नाम मात्र सुनिन्छ। कही कतै देख्न पाइँदैन। निकै अगाडि लोप भएको गहना हो यो।

चउन्नी माला : चाँदीको साङल तथा कपडाको डोरीमा चारआना चाँदीका पैसाहरूलाई गाँसेर बनाइएको मालालाई चउन्नीकी माला भन्ने गरिन्छ। उक्त मालामा यति नै पैसा हुन्छन् भन्ने एकिन हुन्न। चाहना र अवश्यकताअनुसार कति छोटो वा कति लामो बनाउने भन्ने कुरा पहिरने महिलामै भर पर्छ।

अठन्नी माला : चउन्नी माला जस्तै चाँदीकै पैसाको माला हो। यो आठ आनाका पैसा गाँसेर बनाइने भएको हुँदा यसलाई अठन्नी माला भनिएको हो।

कम्पनी माला : भारतमा अँग्रेजको सरकार हुँदा चाँदीको ताले रूपैयाँ अर्थात् एक रूपैयाँको सिक्का प्रकाशनमा थियो। जसलाई लाठ पनि भनिन्थ्यो। उक्त एक रूपैयाको सिक्कामा इस्ट इण्डिया कम्पनी लेखिएको हुन्थ्यो। इस्ट इण्डिया कम्पनीले प्रकाशित गरेको हुँदा उतिखेर हिन्दुस्तानमा चौकिदारी गर्न जाने सुदूरपश्चिमेलीले कम्पनी पैसा भनिदिए। सोही कम्पनी पैसा गाँसेर बनाइएको मालालाई कम्पनी मालाा भन्न थालियो।

जाले माला : धागोमा विभिन्न रङ्गको पोतेलाई उन्दा माछा मार्ने जालझैँ बनाइने कलात्मक पातेको मालालाई जाले माला भनिन्छ। जुन घाटीमा लगाइरहेको अवस्थामा सामान्य खालको देखिए तापनि त्यसलाई तन्काउन खोज्दा जाल जस्तै देखिन्छ।

यहाँ उल्लेख गरिएबाहेक पनि अध्ययन अनुसन्धानको पर्खाइमा बसेका सुन चाँदीका थुप्रै गरगहनाहरू हुन सक्छन्। कालोजिनको भोटोमा चाँदीका पैसाका टाँक (बट्टन) लगाउनेदेखि लिएर सुन, चाँदी, पित्तल र तामाका औँठी, माटाका गहनालगायत थुप्रै गरगहनाहरूलाई सुदूरपश्चिमेली लोकआभुषणका रूपमा लिन सकिन्छ। यस्ता आभूषणहरू केही लोप भइसके, केही लोप हुने क्रममा छन् भने केहीको स्वरूप परिवर्तन गरेर ल्याइएको पाइन्छ। विगतकी नारीले चर्कामा बुनिएको घागोबाट निर्मित कपडा पहिरनुका साथै आफ्नै मौलिक गरगहनाहरू पहिरने गर्दथे। केही दशक यता महत्त्वपूर्ण चाडपर्व तथा मेला महोत्सवहरूमा पुराना केही गहनाहरू देखिए तापनि आधुनिकताका नाममा डोटेली संस्कृतिको सुन्दरताको प्रतीक बनेका ती पुराना बहुमूल्य गरगहनाहरू लोपोन्मुख छन्। यसबारे अनभिज्ञ छ स्थानीय निकाय, अनि युवा पुस्ता। सङ्घीयता आएको पाँच वर्ष बितिसक्दासम्म पनि सुदूरपश्चिममा कहीँ कतै एउटा सङ्ग्रहालयसम्म बन्न नसक्नुले पुष्टि गरिरहेको छ यहाँका स्थानीय निकायहरूको संस्कृतिप्रतिको उदासिनता। ■

रेडियो नेपालमा प्रवेश गर्नु नै सफलताको सिँढी चढ्नु थियो

नन्दकृष्ण जोशी

वि.सं. २०१५ सालमा बझाङको तल्कोटमा जन्मनुभएका नन्दकृष्ण जोशी नेपाली लोकगीतको क्षेत्रमा देउडा सम्राट्को उपनामले सुप्रसिद्ध हुनुहुन्छ । सानै उमेरदेखि लोकसङ्गीतमा रुचि राख्दै आउनुभएका जोशीले राजनीतिशास्त्रमा स्नातकोत्तर गर्नुभएको छ । नेपालको सुदूरपश्चिममा प्रचलित देउडा गीतलाई देश-विदेशमा पुऱ्याएर समग्र राष्ट्रको परिचय बनाउन सफल नन्दकृष्ण जोशीले देउडाका माध्यमबाट मायाप्रेमका कुराहरू मात्र होइन परिवर्तनको आवाजलाई समेत बुलन्द बनाउन सकिन्छ भन्दै देशको राजनीतिक परिवर्तनका समयमा दिनुभएको प्रस्तुति उल्लेखनीय छ । यसरी देउडा गाउँदै हिँड्दा उहाँले कैयौँ पटक निर्वासितसमेत हुनुपऱ्यो । तर देउडा सङ्गीतलाई संसारभरि फैलाउने र पुस्तान्तरणका लागि वातावरण तयार गर्ने उहाँको अभियान निरन्तर चलिरह्यो । देउडा सङ्गीतका दर्जनौँ एल्बमहरू सिर्जना गर्नुभएका, संसारका विभिन्न मुलुकमा देउडा गाएर ख्याति बटुल्नुभएका उनै देउडा गीतसङ्गीतका राष्ट्रिय व्यक्तित्व श्री नन्दकृष्ण जोशीसँग लोकसंस्कृति अनुसन्धानात्मक पत्रिकाका लागि कार्यकारी सम्पादक सन्ध्या पहाडीले लिनुभएको अन्तर्वार्ता प्रस्तुत छ ।)

यहाँको जन्म कहिले र कहाँ भएको हो ?

■ मेरो जन्म वि.सं. २०१५ साल साउन महिनाको १५ गते, शुक्लपक्ष पुत्रदा एकादशी तिथिमा भएको भनेर जन्मकुण्डलीमा लेखिएको छ । सेती अञ्चल बझाङ जिल्लाको तलकोट गाउँपालिका वडा नं. ४ वेदकालीगाउँमा भएको हो । पिता स्व. जगदीश उपाध्याय र आमा गङ्गामतीदेवीका कोखबाट कान्छो छोराका रूपमा जन्मेको रहेछु ।

तपाईंको सांस्कृतिक परिवेश कस्तो छ ?

■ अत्यन्त मननीय र सम्झनयोग्य रहेको छ । गाउँको प्राकृतिक सुन्दरता, आमाले गाएका मागलका लयहरू, वनजङ्गलमा गाईवस्तु चराउन जाँदा गाएका गीतहरू मेरो मानस्पटलमा अहिले पनि ताजा छन् । गौरा, विसुपर्व, गाम्या सङ्क्रान्ति, माघीपर्वमा गाएका गीत र खेलको रन्कोले अहिले पनि मलाई वेदकाली गाउँमा नै छु जस्तो लाग्छ ।

यहाँ देउडा गीत सङ्कलन र गायनमा कहिलेदेखि लाग्नुभयो ?

■ नेपालको ग्रामीण परिवेश, सांस्कृतिक चालचलन, रीतिस्थिति अर्थात् समग्र नेपालको भूगोल नै लोकगीतका पठनीय पाठशाला हुन् । हामी त निमित्त मात्र हौं । आमाको गर्भबाट नै संस्कृतिको संस्कार आएको रहेछ । सानामा आमा दाजु र गाउँका बौजु (भाउजू) हरूको स्वर, भाका, शब्द, शैलीले प्रभाव पारेर जन्मभूमिमा मनाइने विविध सांस्कृतिक पर्वले सानैदेखि मन छोएछ र लागिपरेको हुँ । राजधानीमा अध्ययनको सिलसिलामा प्रवेश गर्दा वि.सं. २०३४ सालदेखि लागिपरेको छु ।

रेडियो नेपालमा रेकर्ड भएको पहिलो लोकगीत कुन हो र त्यो रेकर्ड हुनका लागि कस्तो परिवेश थियो ?

■ रेडियो नेपाल सम्पूर्ण नेपालीको आत्माको आवाज बोल्ने साझा संस्था हो । वि.सं. २०३४ साल कार्तिकको १४ गतेका दिन 'फूलबारी' नामक भाषाभाषी कार्यक्रममा गीत रेकर्ड भएको याद छ । वरिष्ठ सङ्गीतकार रत्न बेहोसी दाइले हार्मोनियम बजाउनुभएको पनि सम्झना छ । गाउँको ठिटोलाई बझाङबाट नेपाल (काठमाडौं) भित्रिनु नै ठुलो कुरा थियो त्यस बेला । रेडियो नेपालमा प्रवेश गर्नु नै सफलताको सिँढी चढ्नु थियो । सिंहदरबारको पश्चिमी ढोका (बडामहाराजधिराज पृथ्वीनारायण शाहको सालिक अगाडिको ढोकाबाट) प्रवेश गरेर रेडियो नेपाल गएको याद छ । त्यहाँ जाँदा एकदम नौलो लाग्यो । रेडियोभित्र मान्छे अटाउँछन्, बोल्छन् भनेको त फरक रहेछ । तारको माध्यमले रहेछ । कुनै पनि मान्छेलाई चिनेको थिएन । जनकविकेशरी धर्मराज थापा, स्वरसम्राट् नारायणगोपाल, स्वरकिन्नरी तारादेवीलाई भेट्ने तीव्र चाहना थियो । तर त्यस बेला कुहिरोको काग जस्तै भएँ । धेरै पटक, धेरै दिन रेडियोको आँगनीमा गएँ । बझाङी भाषामा बोल्थेँ, शुद्ध नेपाली बोल्न आउँदैन थियो । मेरो बोली नबुझेर सबै जना हाँस्ने गर्थे । "म गीत गाउन आयाको हुँ हजुर, मेरो घर बझाङ हो" भनी रहन्थेँ । सबैका अगाडि गीत सुनाइरहन्थेँ, तर असफल मात्र हुन्थेँ । फलामको चिउरा चपाउनु जस्तै थियो गीत रेकर्ड गर्न । चार महिनाको नियमित रेडियो नेपालको यात्रापछि मात्र गीत रेकर्ड गर्ने साइत पाएको थिएँ । उक्त गीतको बोल थियो :

ओ बाज झुम्ग्रौली बाज
बौजुका कम्पनीमाला दाइ क्यान मस्दा हुन्
मन् भन्या साउनकी रात दन्त क्यै हास्दा हुन् ।

ठाडी भाकाको गीत थियो यो । पछि यही लयलाई तालमा आउने गरी (बिटमा आउने गरी) पनि गाएँ । गीत रेकर्ड गर्न दामोदर अधिकारी दाइ, रत्न बेहोसी, स्व. विश्ववल्लभ, स्व. गणेश परियारलगायतका व्यक्तित्वलाई म बिर्सन सक्दिनँ । कैयौँ कलाकार र कर्मचारीका बिचमा नौलो खालको गीत सङ्कलन गरेर ल्याउने पङ्क्तिकार एक्लो गायक थिएँ ।

गीत रेकर्ड गर्न नपाउँदा त्यस बेला आँखाबाट आँसु झरेका थिए । जब झर्रो खालको देउडा गीत रेकर्डको बिजारोपण भयो, खुसीको सीमा रहेन । खुसीमा रेडियो नेपालमा केही साथीहरूलाई चाहा (चिया) पनि पिलाएको थिएँ । फूलबारीमा निकै पटक बजेको थियो उक्त गीत ।

सुदूरपश्चिम लोकसंस्कृतिको केन्द्र भनिन्छ, किन होला ?

■ यसो त पूरै नेपाल नै लोकगीत लोकसंस्कृतिको, जीवित सङ्ग्रहालय हो । लिखित र अलिखित, सुनेका र सुन्न बाकी रहेका हजारौँ लोकभाकाका थुँगाहरू भेटिन्छन हाम्रो मुलुकमा । अझ सुदूर र कर्णाली प्रदेशमा लोकगीत लोकसाहित्य, लोकसंस्कृति धेरै नै भेटिन्छन् । एक गाउँबाट अर्को गाउँ, एक जिल्लाबाट अर्को जिल्लामा प्रवेश गर्दा, फरक फरक शैलीका, बोलीका, परम्पराका मागल ढुस्को, देवताका फाग र लोकजीवनका देउडा गीतका भाकाहरू भेटिन्छन् । हुबहु रूपमा अहिले पनि जीवित छन् । नेपाली भाषाको उत्पत्ति भएको यो प्रान्तमा लोकसाहित्यको अनुसन्धान गर्न राज्यपक्षबाट सृजनात्मक कार्य गर्न जरुरी छ ।

देउडा गीतको छोटो परिचय दिनुपर्दा कसरी दिनुहुन्छ ?

■ डेढी कदम चलाएर वा एक कदमअगाडि आधा कदमपछाडि पाइताला चलाएर गीतको भाक्या (लय) मा गीत गाउनु नै देउडा हो । हातमा हात समातेर गोडाको चाल मिलाउनु अनि गीत गाउनु (सहरमा नृत्य पनि भनिन्छ) पनि यसको परम्परा हो । साथै देउडा गीत बन्नका लागि गीतका दुई पाउ बन्नुपर्छ । एउटा पङ्क्तिमा १४ र अर्को पङ्क्तिमा पनि १४ अक्षर बन्नुपर्छ । २८ अक्षर मिलेको गीत नै देउडा गीत हो । जुन लोक छन्दमा आधारित हुन्छ । जस्तै :

यै रानीवन्का दाउरा हात् लायाले भाग्दा
अकालै ज्यान झान लाग्यो पिरतीका लाग्दा ।

हलन्त शब्दको गाउँदा पनि गणना गरिँदैन, लेख्दा पनि गरिँदैन । बरु ह्रस्व र दीर्घ स्वर निकालेर गाउँदा गीतमाथि न्याय हुन्छ । गीत पनि डेढ पटक नै उच्चारण गरेर गाईन्छ । गीत सवाल जवाफमा आधारित हुन्छ । कतै डेउडा, कतै देउडा र कतै कतै ड्यौणा पनि भन्ने गरिन्छ । देवस्तुतिमा पनि आधारित हुँने प्रचलनले जनजिब्रोमा पनि धेरै प्रयोग भएकोले देउडा भनिन्छ । यी गीतहरू धेरै थरीका हुन्छन् । ठाडी भाका गीतको प्राण हो । विरही भावमा ठाडी भाका गाईन्छ । कानमा हात राखेर महिला वर्गले ठाडी भाका बढी गाउने गर्दछन । देउडा गीतहरू लय मिलाएर गाउँदा गीत, गोलाकार रूपमा सवाल जवाफमा पाइताला मिलाएर गाउँदा खेल (नृत्य) र गीतको लिखित रूपमा व्याख्या विश्लेषण गर्दा संलो साहित्यका रूपमा परिभाषा गर्न सकिन्छ ।

देउडा र सुदूरपश्चिमेली लोकजीवनको बिचमा के कस्तो सम्बन्ध पाउनुहुन्छ ?

■ कर्णाली प्रदेश र सुदूरपश्चिम प्रदेशका लाखौँ नरनारीहरू स्वाभाविक रूपमा देउडगीत गायन र संस्कृतिका भरपर्दा पाठशाला हुन् । स्रोत व्यक्तिहरू तत्काल गीतिशैलीमा सवाल जवाफ गर्न सक्ने खुबीका कारण यिनीहरू आँसुकवि पनि हुन् । खुल्लाचौर, पटाङ्गिनी देउडा खेलका भरपर्दा भूमिहरू

हुन् । देउडा खेल्न (घुम्न) खुल्ला चौर चाहिन्छ । खेल खेल्नका लागि विसु, गौरा, दसैँलगायतका पवहरू सुदूरको भूमिमा भित्रनुपर्छ । अनि सुरु हुन्छ रामरमिता । साथीसङ्गीसँगको भेटमा गीतका माध्यमले सबैथरी रैवार (खबर) सोध्ने गरिन्छ । घोचपेच, प्रेमप्रसङ्गका कुरा, राजनीति र ठाउँ विशेष आदिका कुराको चर्चा हुन्छ खेलमा । त्यसैले देउडा गीतसङ्गीत र त्यस भेगका मानिसहरूको लोकजीवन अत्यन्त आत्मपरक, मिठास, रोचक, वस्तुपरक देखिन्छ ।

यहाँले हालसम्म कति गीतहरू रेकर्ड गराउनुभयो ?

■ मेरा कुलदेवता मस्टाका कृपाले २०/२१ वटा गीति क्यासेट प्रकाशित गरे । एउटा सी.डी. पनि बाबु छोरा (सुश्रुत) ले प्रकाशित गऱ्यौं । रेडियो नेपाल र म्युजिक नेपाललाई हार्दिक धन्यवाद दिन चाहन्छु । देउडा गीत, केही लोकगीत, जागरण गीत, स्वास्थ्यसम्बन्धी (देउडा भाकामा) गरी चार सयको हाराहारीमा पुगे होलान् ।

यहाँको विचारमा आफूले गाएका गीतहरूमा सर्वाधिक मन पर्ने कुन गीत हो ?

■ सुदूरपश्चिम र कर्णाली प्रदेशका जनजीवनका सबै भाक्या (भाका) प्रिय र लोभलाग्दा छन् । मैले मात्र होइन अरू भाइसाथीहरूले स्वर दिएका गीतहरू पनि स्वादिला छन् । अर्थपूर्ण शब्द, आमा बाबा, दाजु बौजु (भाउजू) दिदीहरूका अगाडि बसेर सुन्न लायक गीतहरू मेरा लागि ग्राह्य लाग्छन् । कडा शब्द, उत्ताउला सङ्गीत र भड्किलो भाकाले हाम्रो जस्तो सङ्गीतमा सुषुप्त रहेको समाजका लागि पाच्य हुँदैन । यी विषयमा ध्यान पुऱ्याएर कुनै पनि गीतमा मैले सामान्य अर्थ लाग्ने र मन न छुने सङ्गीत अटाउन सकिन । स्व. गणेश परियार, स्व. मदन परियारले मद्वारा गाइएका सयौं गीतमा मीठो सङ्गीतको धुन भरिदिनुभयो । कुनै गीतमा स्व. मधुबाबु थापा, स्व. सुन्दर श्रेष्ठ, स्व. युक्त गुरुङ र आदरणीय रत्न बेहोसी, नारायण रायमाझीले पनि सङ्गीत संयोजन गरेर ठुलो गुन लगाउनुभएको छ । यसरी मन छुने गीतहरू धेरै छन् । उदाहरणका लागि च्याट्टी च्याट्टी, ओवाज, तँ आईगै डोटी है, यै रानीवनका दाउरा, छड्का नन्दकेश, वाजमेरी, छान्ना थलाराको सेरो, लेले घँसारी चम्कन्या आसी, साईगोला, गलबन्दीमा रातो धागो, छमक्क मेरीमाला छमक्क, तेरी पेटीले मेरी कम्मर कस, साफ्याका साँझ, झम्क्यो डालीमा, भ्याम्म भ्याम्म, छमक्क छमक्क (यो गीत रेडियो नेपालद्वारा आयोजना गरिएको देशव्यापी लोकगीत सम्मेलन २०४३ सालमा प्रथम भएको थियो) तारा त्रिचुली, नेपालगन्ज झिलीमिली डोटी बिजुली, नेपाली त्रिखुट्टी हुक्का, जुनकिणी अगाडि छन् रामचन्द्र पछाडिका सीता, कठैदैन, ढुग्री सेरिय रूप्या मेरिय, हिरूलाल आदि हुन् ।

देउडा गीतलाई देशव्यापी रूपमा प्रचार गर्ने आरम्भिक गायकहरूमध्ये यहाँ पनि एक हुनुहुन्छ, अहिले देउडा गीतको अवस्था कस्तो छ ?

■ यो प्रश्न मलाई चित्त बुझ्दो लागेन । प्रारम्भिक कालमा देउडा गीतलाई देशव्यापी रूपमा प्रचारप्रसार मात्र होइन देउडा संस्कृतिको अभियन्ताका रूपमा म एक्लो थिएँ । वि.सं. २०२० सालमा जुम्लाका दाइ महाशङ्कर देवकोटा थिए । २०३२/०३३ सालमा परिमल स्नेही दाइ थिए । वि.सं. २०३४ सालमा झर्रो देउडा गीत "ओवाज झुम्र्यौली वाज" रेडियोमा रेकर्ड गरेपछिका कालखण्डमा एकलव्य भएर लागि परेँ । थुप्रै देउडा गीतहरू रेडियो नेपालमा रेकर्ड गराए । वि.सं. २०३७ वैशाख २० गते जनमतसङ्ग्रह सम्पन्न गरिनुअघि वर्तमान ने.का. का पार्टी सभापति शेरबहादुर देउवा, स्व. सिद्धराज ओझा, स्व. टेकबहादुर चोख्याल, नेताहरू हिरादत्त भट्ट, बलदेव बोहोरा, डा. सुरेश मल्ल आदिसँगै बहुदलको प्रचार प्रसार गर्न निलो रङ्गको गीत तयार पारेर सुदूरपश्चिमका डडेलधुरा, डोटी, कैलाली, कञ्चनपुर, बझाङ,

बाजुराका धेरै गाउँ बस्तीहरूमा पुगेको थिएँ। नेपाली राजनीतिका शिखरपुरुष बी.पी. कोइराला, गणेशमान सिंह, किसुनजीले सम्बोधन गर्ने सभाहरूमा देउडा गीत सुनाएको थिएँ। वि.सं. २०३५/०३६ सालको विद्यार्थी आन्दोलनका धेरै सभाहरूमा देउडा गीत नै सुनाएको थिएँ। त्यस बेलाका मेरा राजनीतिका अग्रज साथीहरू ज्ञानेन्द्रबहादुर कार्की, बलबहादुर केसी, पूर्णबहादुर खड्का, समा शाही, पुरुषोत्तम दाहाल, स्व. विश्वराज गौतम, इन्द्रमणि अधिकारी, स्व. नवीन्द्रराज जोशी आदिले क्रान्तिका सभाहरूमा देउडा गीत गाउन मञ्च दिलाएका थिए। बहुदलीय व्यवस्थाको पुनः स्थापनाका लागि गरिएका पटकपटकका आन्दोलनहरूमा वि.सं. २०३९, ०४२, ०४६ र ०६२/०६३ मा कारागारमा थुनिँदा देउडा गीत नै गाएर सुदूर र कर्णालीको लोकजीवन लोकसंस्कृतिको सामान्य परिचय दिलाइसकेको थिए। यी त भए क्रान्तिसभाहरूमा लोकगीत गाउँदाका कथाहरू। अब रेडियो नेपालतिर फर्केर कुरा गर्नुपर्दा धेरै कथा र व्यथाहरू लुकेका छन् मभित्र। दरबारको प्रत्यक्ष निगरानीमा सञ्चालित थियो त्यस बेलाको रेडियो नेपाल। म परेँ बहुदलवादी कलाकार। अराष्ट्रिय तत्त्व भनेर अधिकांशले तुच्छ नजरले हेर्ने गर्थे। जुनसुकै बादलमा चाँदीको घेरा हुन्छ भने झैँ तारिणीप्रसाद कोइरालाले स्थापना गरेको रेडियो नेपालमा केही बहुदलमा आस्था राख्ने र केही तत्कालीन मालेमा आस्था राख्ने कर्मचारी कलाकार पनि रेडियो नेपालमा रहेछन्। दामोदर अधिकारी, धन लामा, स्व. गणेश परियार, कृष्णप्रसाद कोइराला, कृष्ण केसी, सूर्य थुलुङ, गोविन्द आचार्य, बमबहादुर कार्की, चन्द्रकला, मधुबाबु थापा, किरण प्रधान आदि व्यक्ति थिए।

त्यस बेला (२०३४-०४४ सालसम्म) देउडा गीत गाउने मेरा समकालीन साथीहरू काली कर्णालीका थिएनन्। बरु त्यस बेलाका लोक आधुनिक गायकहरू बुद्धिकृष्ण लामिछाने, कल्याणकुमार कार्की, चन्द्रकला दिदी, मधुबाबु थापा, डा. गोविन्द आचार्य, ध्रुवराज खड्का, प्रेम खड्का, शम्भु राई, लोचन भट्टराई, जानकी भट्टराई, कोमल ओली, सावित्री शाह, कृष्णसुधा ढुङ्गाना, लोकबहादुर क्षेत्री, हरिदेवी कोइराला, स्व. युक्त गुरुङलगायतका साथीहरू थिए। सुप्रसिद्ध मादल बाजाका गुरु प्रेमदेव गिरी, सुन्दर श्रेष्ठ, राजु अग्रवाल, सङ्गीतकार भूपेन्द्र रायमाझी, शिलाबहादुर मोक्तान आदि हुनुहुन्थ्यो। यसैगरी गायन क्षेत्रका हस्तीहरू (आधुनिकतर्फ) रविन शर्मा, कुन्ति मोक्तान, तारा थापा, स्व. अरुण थापा, प्रकाश श्रेष्ठ आदि हुनुहुन्थ्यो। यदाकदा महाशङ्कर देवकोटा दाइ पनि देउडा गीत रेकर्ड गर्न आउनुहुन्थ्यो रेडियो नेपालमा। मधु दाइ र चन्द्रकला शाह दिदीबाट देवकोटा दाइले धेरै सहयोग पाउनुभयो सङ्गीतमा। यसैगरी प्रेमप्रकाश मल्ल र मधुकर शाहले साह्रै मीठो गीत रेडियोको पुरानो स्टुडियोमा रेकर्ड गर्नुभएको याद छ। लालसिंह भण्डारी (डडेलधुरा) ले पनि २०४१-०४५ सालसम्म यो पङ्क्तिकारसँग केही देउडा गीत रेकर्ड गराएका थिए। लाग्छ २०४५ को अन्त्य २०४६ सालको प्रारम्भमा नरेन्द्र रेग्मी र भोजराज भट्टले पनि रेडियोमा गीत रेकर्ड गराएका थिए।

देउडा गीत रेकर्ड गर्दा म्युजिक नेपाल प्रा.लि. बाट निजी लगानीमा गीति क्यासेट उत्पादन गरी आफैले सुदूरपश्चिम र कणाली प्रदेशमा बजार व्यवस्थापन गर्दाका कठिन दिनहरू पङ्क्तिकारले कसरी गुजारेँ, शब्दमा उतार्न सक्दिनँ। देउडा गीतको गीति क्यासेट उत्पादन गरी काली कर्णालीको माटोमा देउडाका विविध भाकाहरूका सुवास फैलाउने पङ्क्तिकार पहिलो स्रष्टा हो। यो सानो आलेखमा ती घटनाहरू विस्तार गर्न सकिन्न। अहिले झुटको जमाना छ। त्यो बेलाको गीति चर्चा गर्दा वर्तमानमा पत्याउन गाह्रो पर्ला। कामै नगरी पुरस्कारका लागि शक्तिकेन्द्रमा जाने जमाना पनि छ वर्तमानमा। लेखक कलाकारहरूका अगाडि मैले आफ्नो बारे लेख्नु, सुदूरपश्चिम र कणालीका बस्ती बस्तीका

भाकाहरू सङ्कलन गरी आफैले गीत रेकर्ड गर्नु, धनगढी, महेन्द्रनगर, नेपालगन्ज, सुर्खेत, टीकापुर, डडेलधुरा, बझाङ, बाजुरा, बैतडी, अछाम, जुम्लालगायतका जिल्ला र ठाउँहरूमा गीति क्यासेटका बोराहरू पुऱ्याएर देउडा संस्कृति र गीतको व्यापक रूपमा प्रचार गरी सांस्कृतिक क्रान्ति गरेको थिएँ भन्दा वर्तमानमा एकादेशको दन्त्य कथा बन्न सक्छ। सुरुमा देउडा सांस्कृतिक क्रान्तिका बारे त्यस बेला कति दुःख पाइयो भन्नेबारे काली कर्णालीका लाखौ स्रोताजनका साथै सर्जकहरू डा. गोविन्द आचार्य, श्रीपुरुष ढकाल, सन्तोष शर्मा, चन्द्रकला दिदी, प्राज्ञ वासुदेव पाण्डे, पदमराज जोशीलगायतलाई थाहा छ। यो पङ्क्तिकारलगायत केही कालपछि मीठो स्वरका धनी नरेन्द्रराज रेग्मी, भोजराज भट्ट, अन्तराम विष्ट आदिका सयौँ देउडाका अनमोल भाकाहरू काली कर्णालीको भूमिमा झङ्कृत भएको थियो। हिन्दीगीतहरू र नेपाली पूर्वेली गीतहरू प्रायः विस्थापित जस्तै थिए। सायद यो कुरालाई पनि वर्तमान पिँढीले पत्याउन गाह्रो पर्छ होला। पचासको दशकपछि धेरै कलाकारहरू जन्मिए। अन्तराम विष्ट, मोतीराज बम, टेकराज अवस्थी, भुवन दाहाल, दीपेन्द्र दाहाल, विनोद बाजुरेली, दीपा धामी, डिक्रा वादी, स्व. हरिचन्द्र कठायत आदि। यसैगरी साठीको दशकपछि त देउडा गीतमा रमाउने कलाकारहरूको बाढी नै आयो। सबै साथीहरूको प्रति माया र सद्भाव पङ्क्तिकारलाई अगाध छ। कतिपयले धर्म राखेर मेरो कारणले गर्दा गायक बनेको कुरा गर्भका साथ लिने गर्छन्। तर कतिपय यी कुरा व्यक्त गर्न चाहन्नन्। पङ्क्तिकार पनि ती कठिन दिनहरू चपाएर देउडा गायन र संस्कृतिको अभियन्ताका रूपमा लागिपर्दा कसैसँग दाँजिन मन लाग्दैन।

वर्तमानमा देउडा गीतको राजमार्गमा पुराना र नवपिँढीहरू हिँडिरहेछन्। गीति क्यासेट र सी.डी. को जमाना छैन, युट्युबको जमानामा हामीहरू पनि रमाइरहेछौँ।

यहाँ अहिले गायनमा त्यति सक्रिय देखिनुहुन्न, के गर्दै हुनुहुन्छ ?

■ विगत १० वर्षदेखि देउडा गीत र संस्कृतिलाई देशका विभिन्न भाग र विदेशका विभिन्न मुलुकहरूमा फैलाउने क्रममा छु। दक्षिण कोरिया, मलेसिया, अमेरिकामा दुई पटक र खाडी मुलुकमा पुगेर प्रवासी दाजुभाइ बहिनीलाई देउडा सुनाउँदै आएको छु। गत भाद्र महिनामा अमेरिकाका विभिन्न प्रान्तहरूमा गौरापर्वको अवसर पारेर देउडा गाएँ। न्युयोर्कमा सातौँ फिल्मी फेस्टिबलमा गीतको बेजोड प्रस्तुति रह्यो। सुदुरपश्चिम समाज न्युयोर्कका अध्यक्ष दानसिंह विष्टलगायत अन्य आत्मीय साथीहरू मोहनसिंह विष्ट, के.पी. भण्डारी, गणेश विष्ट आदिको अमूल्य सहयोग सम्झन लायक छ। यसैगरी दुई वर्ष पहिले जनगायक जे.बी. टुहुरेको वार्षिकी कार्यक्रम सुनसरीमा देउडाको सहभागिता उल्लेख्य रह्यो। गत कार्तिक १०-११ गते नमस्ते लघुकथा मञ्चले पूर्वी चितवनमा भव्य सांस्कृतिक कार्यक्रम सम्पन्न गऱ्यो, सबैले देउडाको नौलो स्वाद पनि चाखे। बग्गीमा रथारोहण गरी प्रा.डा. चूडामणि बन्धु, डा. विदुर चालिसे, गायक आनन्द कार्की र पङ्क्तिकारलाई सहर घुमाए। नगद राशी र ताम्रपत्र दोसल्लाले अभिनन्दित गराएकोमा अध्यक्ष घनश्याम डल्लाकोटीकाप्रति आभारी छु।

यहाँ राष्ट्रिय गान छनोट समितिमा रहेर काम गर्नुभएको थियो। राष्ट्रिय गानबारे विभिन्न प्रतिक्रिया किन आए, यस विषयमा के भन्न चाहनुहुन्छ ?

■ त्यस्तो प्रतिक्रिया दिने र अमूल्य सुझाव दिनुहुने स्रष्टाप्रति आभारी छौँ। संस्कृतिविद् सत्यमोहन जोशीको संयोजकत्वमा तत्कालीन सरकारले १४ सदस्यीय राष्ट्रिय गान छनौट समिति गठन गरेको थियो। देश र विदेशबाट गरी १२७२ वटा गीतहरू प्राप्त भएका थिए। सल्लाह र सुझाव पाउनका लागि त्यस बेलाका देशका ५ वटै विकासक्षेत्रका सदरमुकाम र पायक पर्ने ठाउँहरूमा पुगी राय मागेका पनि

थियौँ । काठमाडौँमा यस कार्यका लागि स्रष्टामाझ गोष्ठी पनि गरेका थियौँ । उहाँहरूको सुझाव शिरोधार्य गरी लोकतान्त्रिक गणतन्त्र नेपालको माटो र संस्कृति सुहाउँदो गीत छनोटमा परेको हो । व्याकुल माइलाको शब्द, स्व. अमर गुरुङको मधुर सङ्गीत रहेको सो राष्ट्रगानमा कतिपयले पङ्क्तिकार र रामेशदाइको पनि स्वर रहनुपर्छ भनेका थिए । तर रामेश दाइले इन्कार गरेर हामीले स्वर दिएनौँ ।

यहाँको पारिवारिक अवस्थाको विषयमा छोटो जानकारी दिनुहुन्छ कि ?

■ हजुर दिन्छु नि ! मेरो दाइ शुकदेव, जयकृष्ण र स्व. देवीचन्द्र जोशीका प्रेरणाले वि.सं. २०३४ साल साउन ५ गते काठमाडौँ अध्ययनका सिलसिलामा पुगेँ । उच्च शिक्षा हासिल गरेँ । २०४४ साल वैशाखमा चावहिल काठमाडौँ निवासी विजयकुमार खनाल र स्व. शान्ता खनालकी कन्या प्रार्थना खनालसँग मेरो मागीविवाह भएको हो । पाँच दाजुभाइकी प्रार्थना एक्ली बहिनी हुन । कन्या दिलाउनमा तत्कालीन सहयोगी मा.वि. गोकर्णका प्र.अ. ससुराबुबा स्व. वासुदेवप्रसाद पौडेलको हात रहेको छ । सुश्रुत र शृङ्खला हामी लोग्न्या स्वास्नीका आँखाका नानी हुन् । यी दुवै जना सङ्गीतका मेधावी विद्यार्थी हुन् । म्युजिक नेपालबाट उत्पादित आदिकवि भानुभक्त आचार्यद्वारा लिखित रामायणका केही श्लोकहरू मीठो शैलीमा सात वर्षको उमेरमा वाचन गर्ने सुश्रुत सबैभन्दा कान्छा कलाकार हुन् । नर्मदादेवी न्यौपाने सबैभन्दा जेठा कलाकार हुन । वरिष्ठ गायक डा. गोविन्द आचार्य सबैभन्दा बढी श्लोक (१७५ श्लोक) वाचन गर्ने स्रष्टा हुन । आठ वर्षको कलिलो उमेरमा “मातृभूमि” नामक मेरो बीसौँ गीति क्यासेटमा दुई वटा मीठा देउडा गीत गाउने पनि शास्त्रीय सङ्गीतका विद्यार्थी हुन् सुश्रुत । यसैगरी शृङ्खलाले डेनी निरौलाद्वारा सङ्गीतबद्ध मेरो शब्दमा रहेको जागरण गीतमा रेडियो नेपालद्वारा आयोजित प्रतियोगितामा तृतीय पुरस्कार पाएकी थिइन् २०६६ सालमा । बालगीत सम्मेलनमा वि.सं. २०५१ सालमा प्रमोद ढुङ्गानाको रचना, नरेन्द्र प्यासीको सङ्गीतमा सुश्रुतले गाएको गीतले तृतीय स्थान हासिल गरेको थियो । अहिले बुहारीसहित सुश्रुत बेलायत र छोरी शृङ्खला र ज्वाइँसाहेब अस्ट्रेलिया होइबक्सिन्छ । प्रार्थनाले ३९ वर्ष शिक्षासेवामा काम गरेर श्री पशुपति मा.वि. चावहिल (काठमाडौँ) बाट अवकाश लिइन् । अहिले घर नजिकैको कलेज ब्रुकलिनमा नेपाली विषयमा अध्यापन कार्य गर्दैछिन । सुकेधारामा मेहनत र पसिनाले बनाएको बस्ने मन्दिर छ । २०५४-०५७ सालसम्म मालिका म्युजिक प्रा.लि. नामक संस्था यही घरमा स्थापना गरेका थियौँ । अहिले बन्द भएको छ । मेरा ३ वटा देउडा गीति क्यासेटमा प्रार्थनाले पनि सुहाउँदो स्वर दिएकी छन् ।

अहिले लोकगीतका नाममा अनेक विकृति देखिन्छ, यस सन्दर्भमा के विचार छ ?

■ लोकगीतमा विकृति त अहिले मात्र होइन पुराना पिँढीका कलाकारमा पनि थियो । “तिम्रो बाउलाई सलाम छ, आमालाई नमस्ते, अरूलाई सोध्या छ भन्दिनु, कस्ले सोध्यो भनी सोधेछ भने ए उही त हो नि कान्छोज्वाइँले सोध्या छ भन्दिनू ।” यस्ता शब्दका गीत पनि रेडियोले बजायो, “कति बस्छ्यौ माइतीकै कौसीमा, लाग्छ आँखा पाकेको लौसीमा”, “तिमी आउँछ्यौ कि अर्कै बिहे गरौँ ?”, “कालो कुकुर के कामले पालेको ?”, “डल्ली मगर्नी”, “हे ! देवी देउता, जुराइदेऊ एउटा” जस्ता शब्दले के नेपालीको लोकगीतको अस्मिता जोगाउँछ ? तर देउडा गीतको मर्म भावना, शब्द र शैलीले नेपाली माटोको मर्यादालाई जोगाउँछ । पुराना पिँढीका कलाकारले झैँ नवपिँढीका देउडा कलाकारले समाजमा बसेर सुन्न नै न हुने र पच्नै नसकिने शब्द राखेको भने देखिँदैन । देउडा गीतका मार्मिक शब्द र लयले नेपाली मातृभाषाको मर्यादा कायम राखेको छ जस्तो लाग्छ मलाई । त्यसैले देउडा गीत माटोको बास्नाका गीतहरू मर्यादित र आदर्श समाजका गीतहरू हुन ।

नेपाली लोकसङ्गीत संरक्षणमा सरोकारवालाहरूको भूमिका कस्तो पाउनुहुन्छ ?

■ सरोकारवाला कसलाई भन्ने ? नेपाल सरकारअन्तर्गतका रेडियो नेपाल, नेपाल टेलिभिजन, नेपाल सङ्गीत तथा नाट्य प्रज्ञा-प्रतिष्ठान अथवा प्रतिलिपि अधिकार संस्था या आमस्रोता ? प्रश्न आफैमा पूर्ण छैन । कलाकारले गोजीको पैसा निकाल्यो स्टुडियोमा गीत रेकर्ड गरायो, युट्युबमा राख्यो भ्युज बढायो, स्रोता दर्शक सुनिदिन्छन, हेरिदिन्छन, अझ महोत्सवहरूको बाढी नै आएको छ विगत केही वर्षयता । नयाँ शैलीले उत्ताउलो पाराले प्रस्तुति देखाइदियो, थोरै संस्कृति केही बढी विकृति देखाइदियो । केही युवाहरूबाट ताली पायो । कार्यक्रम सफल भएको भनेर ढोल पिट्यो । बस यसैमा सबैथरी सरोकारवाला (यहाँ शब्द मागेकाले) मक्ख परेका हुन्छन । नियम छ पालना छैन, खुल्ला रूपमा अरूले जे गऱ्यो, जसरी गायो त्यही शैली नव पिँढीले अनुसरण गर्नु आवश्यक छ जस्तो लाग्दैन ।

नेपाली लोकसङ्गीत संरक्षण र प्रवर्धनमा के गर्नुपर्ला ?

■ वि.सं. २०४६ सालको जनक्रान्ति सफल भएपछि सबैले मौलिक अधिकार प्राप्त गऱ्यौं । धेरैले नियमानुसार सङ्घ-संस्था खोल्यौं । आ-आफ्नो प्रतिभा देखायौं । तर लोकगीत संरक्षण र प्रवर्द्धनका लागि सरकारी पक्षबाट भन्दा निजी लगानीमा कामहरू भए । दुईवटा प्रज्ञा-प्रतिष्ठान स्थापना गरिए २०६२/०६३ सालको सफल जनक्रान्तिपछि । यसबाट प्राज्ञिक क्षेत्रमा केही कामहरूको सुरुवात गरेको देखिन्छ । त्यसैले सरकारले लोकसङ्गीतको संरक्षणका लागि लागिपर्नु वान्छनीय देखिन्छ ।

तपाई मिडिया (टेलिभिजन) मा पनि संलग्न हुनुहुन्छ, तपाईंको कार्यक्रममा के कस्ता सामग्री प्रस्तुत गर्नुहुन्छ ?

■ हो देउडा गीत-सङ्गीतको विस्तारका लागि विगत २० वर्षदेखि नेपाल टेलिभिजनमा साप्ताहिक कार्यक्रम "चौतारी" र त्यसभन्दा अगाडि "भलाभली" सञ्चालन गर्दै आइरहेको छु । विभिन्न पर्व, जातजातिका गीतहरू संस्कृतिका बारे स्रष्टाहरूसँग संवाद गर्दै आएको छु । कार्यक्रमको सुरुवात देउडा गीत र समापन पनि देउडा गीतबाट नै गर्ने गरेको छु । देउडा संस्कृतिको प्रचारका लागि डोटेली, बझाङीलगायत भाषाको श्रीवृद्धिका लागि पनि नेपाल टेलिभिजनको चौतारी कार्यक्रम सहायकसिद्ध भएको छ । यसैगरी १९ वर्षदेखि कान्तिपुर एफ.एम. मा साप्ताहिक रूपमा कार्यक्रम रैवार चलाउँदै आएको छु । "रैवार"मा विशेष गरी विभिन्न कलाकारहरूले गाएका देउडा भाका प्रसारण गरिन्छ । धेरै राम्रो प्रतिक्रिया लाखौं स्रोताजनबाट पाएँ । यति व्यापक रूपमा देउडा गीतको प्रचार भएको छ कि काठमाडौं उपत्यकाका सहर र पूर्वी भागका स्रोताहरू पनि देउडा गीतको रसोस्वादन गरिरहेका छन् । मलाई लाग्छ थोरै पैसाले यी दुई संस्थामा रही अनवरत रूपमा सेवा गर्नु असल कर्मभित्रको पनि असल कर्म हो । धन्यवाद नेपाल टेलिभिजन र धन्यवाद निजी कम्पनी कान्तिपुर एफ.एम. लाई । लुकेको, हराउनै लागेको त्यस भेगको लोक संस्कृति, लोकभाका र ती प्रदेशमा बोलिने भाषाको संरक्षण र विस्तारका लागि यी सञ्चारका सशक्त माध्यममा रही सेवा गर्दै आइरहेको छु ।

यहाँ नेपाली लोकसङ्गीतको अभिभावक पुस्ताको सदस्यको नाताले समकालीन स्रष्टाहरूसँग के कस्तो सम्बन्ध र समन्वय छ ?

■ माथि नै बताए अनुसार लोकगीत गाउने समकालीन साथीहरू अहिले पनि कुनै देशभरि हुनुहुन्छ कुनै देशबाहिर पनि । जस्तो रामचन्द्र लामिछाने, जानकी भट्टराई, प्रेमराजा महत, सावित्री शाह आधुनिक गीतका प्रसिद्ध गायक रवीन शर्मा, मधु क्षेत्री आदि गायकहरू अमेरिकामा हुनुहुन्छ । उहाँहरू

सबैसँग मेरो आत्मीय प्रेम सदाबहार छ । यसैगरी देशभित्र रहेर भाषा साहित्य सङ्गीत र समग्र कलाको सेवा गरिरहनुहुने साथी र दाजुहरूसँग पनि मेरो सम्बन्ध नराम्रो कहिल्यै हुन सकेन । दाजुहरू स्व. महाशङ्कर देवकोटा, परिमल स्नेही, वरिष्ठ वाद्यसंयोजक प्रेमदेव गिरी, प्रेम राना अवतारी, जे.बी. लामा (वरिष्ठ बाँसुरीवादक) गायकहरू बुद्धवीर लामा, लोचन भट्टराई, शम्भु राई, जसध्वज गुरुङ, प्रतीक ढकाल, चन्द्रकला शाह, डा. गोविन्द आचार्य, अर्जुन मिलन, डा. भीमार्जुन आचार्य, कमल बी.के. निर्मोही, जानकी भट्टराई, अमर विरही गुरुङ, कोमल ओली, कृष्णसुधा ढुङ्गाना, हरिदेवी कोइराला, शिवनाराण जोशी, तीर्थ र कृष्ण गन्धर्व, मच्छेश्वर सापकोटा, हरिबहादुर रावल, शारदा घिमिरे, बमबहादुर कार्की, आनन्द कार्की, लाक्पा शेर्पा, सीताराम ताजपुरियालगायतका आत्मीय साथीको सम्झना ताजा छ । यसैगरी पङ्क्तिकारभन्दा पहिलेको गीत-सङ्गीत र गायनका साधकहरू स्वरसम्राट् नारायणगोपाल, प्रेमध्वज प्रधान, कुमार बस्नेत, दीप श्रेष्ठ, दिपक खरेल, रामेश रायन, जे.बी. टुहुरे, जीवन शर्मा, माया ठकुरी, ज्ञानु राणा, मीरा राणा, स्व. जयनन्द लामा वरिष्ठ सङ्गीतकार दीपक जङ्गम, शम्भुजित बास्कोटा, वरिष्ठ गीतकार रत्नशमशेर थापा, दिनेश अधिकारी, श्रीपुरुष ढकाललाई श्रद्धाका नजरले हेर्ने गर्छु। अनुज पुस्ताका गीतसङ्गीतका साधकहरू प्रार्थना खनाल, खड्ग बुढा, लीला बुढा, बीमाकुमारी दुरा, लक्ष्मी आचार्य, नवीन खड्का, इन्दिरा गुरुङ, माया ओली, सङ्गीतकार सन्तोष श्रेष्ठ, बी.बी. अनुरागीलगायतका प्रति मेरो सदैव उच्च सम्मान छ । यसैगरी देउडा गीतलाई माया गर्ने अनुज पुस्ताका स्वरका धनी व्यक्तित्वहरू नरेन्द्रराज रेग्मी, भोजराज भट्ट, मोतीराज बम, टेकराज अवस्थी, अन्तराम विष्ट, यज्ञराज उपाध्याय, राजेन्द्र शाह, बी.पी., कमलासिंह मुस्कान, सुरत रावत, डोटेली कान्छा, लालबहादुर धामी, टेकबहादुर बोगटी, उमाशङ्कर जोशी दीपेन्द्र दाहाल, भुवन दाहाल, डिक्रा बादी, हरिना सावद, टङ्क तिमिल्सिना, चक्र बम, लक्ष्मी आचार्य, गौरी भट्ट, रेखा जोशी, निरुता खत्री, देउडिया खेलाडी लक्ष्मण अधिकारी,लगायतका स्रष्टाप्रति सदैव मेरो हार्दिक सद्भाव छ, शुभकामना छ ।

नेपाली लोकसङ्गीतको संरक्षण र प्रवर्धनमा समकालीन र नवप्रतिभाका लागि के सुझाव दिनुहुन्छ ?

■ पञ्चायतकालमा कलाकारका लागि गीत रेकर्ड गर्ने संस्था रेडियो नेपाल मात्र थियो ३/३ महिनामा स्वर परीक्षा हुने गर्थ्यो । शब्द लय र भाषाका बारे चर्चा हुने गर्थ्यो । राजसंस्था र पञ्चायती व्यवस्थाप्रति नकारात्मक शब्द लेखिएका छन् कि भनी कडा निगरानी हुने गर्थ्यो । स्वर परीक्षा उत्तीर्ण भएपछि मात्र गीत रेकर्ड गर्न महिनौँसम्म पालो पर्खेर बस्नुपर्थ्यो । गीत रेकर्ड गर्दा रातो बत्ती बल्थ्यो । सतर्क भएर वाद्यवाधक, प्राविधिक वर्ग र सुपरीवेक्षण टोलीका माझमा उभिएर गीत रेकर्ड गर्नुपर्थ्यो । अलिकति बिग्रेमा पुनः सुरुदेखि नै गाउनुपर्थ्यो । यदि गाउन नसकेको खण्डमा २/३ महिनापछि तयारी अवस्थामा आएर गीत रेकर्ड गर्नुपर्थ्यो । यसरी रेकर्ड गरिएका गीतहरू कालजयी बन्ने गर्थे । कलाकारितामा निकै इमानदारिता र मेहनत थियो । २०४६ सालको जनआन्दोलनपछि यसमा केही खुकुलोपन आयो । उपत्यकामा केही निजी कम्पनीका स्टुडियोहरू निर्माण गरिए । हामीहरू निजी स्टुडियोतिर लाग्यौँ । सङ्गीत र गीतले मौलाउने मौका पायो । पाइन खबर, ऐना हेरेर, दासढुङ्गा दुर्घटना, रैवार, चुलीय, फुलीय, कठैदैन, पानको पात, रापतीको झरना, शम्भु राईका गीतहरू गलबन्दीमा रातो धागो, देवी देउराली, मलमलकिरी जुनकिरी, गिटी कुटेर, खप्तडो सेरोफेरो, साथीभाइ, जौपात, काठक्षेत्रका लोकगीतहरू लमजुङ्ग दरबारलगायतका दर्जनौँ लोकप्रिय गीतहरू निजी स्टुडियोमा रेकर्ड गरिएका थिए । ती गीति क्यासेटका गीतहरू अहिले पनि कालजयी छन् ।

मेरा समकालीन साथीहरू माझ नेपाली लोकगीत र सङ्गीतका बारे बृहत रूपमा छलफल गरी दरिलो कार्यक्रम तयार पार्नु आवश्यक छ । विशुद्ध गायनमा लागेका हामी जस्ता स्रष्टाका लागि भविश्यमा बाँच्ने आधार के हुन सक्छ । मुर्दा जलाउन सक्ने अवस्था छैन । केही गरिब कलाकारका लागि । यस्तो किन भैरहेछ ? विशुद्ध मौलिक कला र संस्कृति दिन प्रतिदिन धमिलिँदै छ, यस्तो किन ? सरकारले कलाकारलाई हेर्ने दृष्टिकोण सदैव दरिद्र रह्यो, रहनेछ । ०६२/०६३ साल र त्यसभन्दा अगाडि नेपालमा भएका आन्दोलनहरूमा कलाकारले गरेका अमूल्य योगदान हाम्रा नेताहरूले कहिल्यै सम्झेनन् । किन ? यसका लागि अग्रज पुस्ताका अर्ती दिँदै समकालीन साथीहरू अनुज पुस्तालाई साक्षी राखेर सङ्गोष्ठी गरौँ ।

लोकसङ्गीतमा लागिपरेका भाइबहिनीहरू हामी बिस्तारै डाँडामाथिको जून बन्दै छौँ, भिरालोमा लाग्ने साँझपखको पारिलो घाम बनिरहेछौँ । देशको समग्र संस्कृतिको जिम्मेवारी अब तपाईंहरूको काँधमा आउँदै छ । स्वदेशको माया शिरमा राखेर नेपाल आमाको मौलिक सांस्कृतिक सेवा गर्नुहोला । अरूका रचनाको नक्कल कदापि न गर्नुहोला ।

मैले छुटाएका अन्य प्रसङ्ग केही छन् कि ?

■ धेरै कुरा र विषयवस्तु आइसकेका छन् । नेपालको जनआन्दोलनमा कलाकारहरूको कस्तो भूमिमा रहन गयो भन्ने प्रश्न छुटे जस्तो लाग्यो । यस विषयमा केही कुराहरू मिलाएर माथि उल्लेख गरिसकेको छु । जनकविकेशरी धर्मराज थापा स्वरसम्राट् नारायणगोपाल र लोकगायनका सिद्धहस्त व्यक्तित्व झलकमान गन्धर्वका बारे केही जिज्ञासा राखिदिँदा अझ मलाई सजिलो हुन्थ्यो । यो विषय अब अर्को अङ्कमा समावेश गरौँला ।

लोकतन्त्र र देउडा संस्कृति र गीतप्रति मेरो गहिरो आस्था छ । त्यसैले ०६१/०६२ सालमा तत्कालीन नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कमलादीमा प्रज्ञा सभासद् पदमा रहँदा प्रतिगमन कदमका विरुद्ध पाखुरामा कालो पट्टी बाँधी आदरणीय दाइ जे.बी. टुहुरे र म सडकमा गएका थियौँ । पटकपटक गरी विभिन्न ठाउँमा २७ पटक हिरासत र ४ महिना जति कारागारको भात खान पुगेँ, तर कही गएर पनि देउडा गाउन छाडिनँ । भ्याम्म भ्याम्म गीत गाएर हजारौँ साथीहरूका बिच लोकतन्त्रका पक्षमा उभिएको हिजो जस्तै लाग्छ ।

वि.सं. २०५६ सालमा कैलालीको धनगढीमा एक भव्य कार्यक्रमबिच पूर्व प्र.म. तथा वरिष्ठ साहित्यकार लोकेन्द्रबहादुर चन्दले भनेका थिए “यदि एक जना नन्दकृष्ण जोशी देउडा गीत गायनमा पछि नलागेको भए सायद हाम्रो लोकगीत हराएर जान्थ्यो, उहाँको धेरै ठुलो मेहनतका कारण आज आफ्ना गीत सुन्न पाएका छौँ । धेरै कलाकार जन्मेका छन् ।” म उहाँलाई धन्यवाद दिन चाहन्छु । साथै सुदूरपश्चिम साहित्य समाज धनगढीका तत्कालीन अध्यक्ष यज्ञराज र पदमराज जोशीलाई पनि सम्झन चाहन्छु । जसले समारोहमा मलाई देउडा सम्राट्को उपाधि दिनुभयो । जुन उपाधि वर्तमानमा मेरा लागि भारी भइरहेछ । तर मन वचन र कर्मले सेती महाकाली र कर्णालीको लोकसंस्कृति, भाषाका लागि इमानदार भएर सेवा गरिरहनेछु । ■

लोकसाहित्यका मोती : मोतीलाल

अनिल पौडेल

लोकसाहित्यका अध्येता, अन्वेषक, संस्कृत साहित्यका ज्ञाता, चारवटै वेदका व्याख्याता, प्राध्यापक, डाक्टर, लेखक, सम्पादक आदि आदि उपनामले परिचित स्रष्टाको नाम हो डा. मोतीलाल पराजुली। अर्थात् जीवनपर्यन्त शिक्षण पेसामा लागेर लोकसाहित्यको क्षेत्रमा आफूलाई समर्पित गरेका लोक साहित्यका धुरीको नाम हो डा. मोतीलाल पराजुली।

उहाँ सरल भईकन पनि विद्वान् हुनुहुन्थ्यो। उहाँ विद्वान भईकन पनि सहज हुनुहुन्थ्यो। नरम स्वभावको पराजुली आफ्ना विद्यार्थीहरू माझ लोकप्रिय प्राध्यापक हुनुहुन्थ्यो। उहाँको त्यही सरल र सहयोगी स्वभावका कारण त्रिभुवन विश्वविद्यालयमा अध्ययन गर्ने धेरैजसो विद्यार्थीहरू लोकसाहित्यमा आकर्षित हुने गर्थे। अझ मेचीपारि खासगरी सिक्किम, दार्जिलिङबाट आएका विद्यार्थीहरू त उहाँलाई अनुसन्धान निर्देशक बनाउन माग गर्थे।

प्राज्ञिक विज्ञताले नतमस्तक बनाउने यी विशिष्ट विद्वान्को जन्म वि.सं. २०१३ माघ ६ गते कास्की जिल्लाको चापाकोट गाविस -७ मा भएको थियो। उहाँका पिताको नाम मणिरत्न पराजुली र माताको नाम वदसरा पराजुली हो।

त्यो चापाकोट गाविस आज पोखरा नगरपालिकाको वडा नं. २३ मा पर्छ। मोतीलालले साना अक्षर आफ्नै पिताजीबाट चिन्नुभयो। सामान्य अक्षर चिनेपछि गाउँकै चापाकोट प्रा.वि.मा भर्ना हुनुभयो। त्यहाँ ५ कक्षासम्म मात्र पढाइ हुने भएकोले ६ कक्षादेखि अध्ययन गर्न पोखराको संस्कृतप्रधान पाठशालामा जानुभयो। त्यहाँ ६, ७ र ८ कक्षा अध्ययन गरेर गोरखपुर जानुभयो। गोरखपुरकै नारङ संस्कृत महाविद्यालय- बाट एस.एल.सी. परीक्षा उत्तीर्ण गर्नुभयो। त्यही महाविद्यालयबाट उत्तरमध्यमाको परीक्षा दिएर काठमाडौँ आउनुभयो। वाल्मीकि विद्यापीठबाट शास्त्री गरेर एम.ए. पढ्न कीर्तिपुर जानुभयो। त्यहीँबाट २०३७ सालमा नेपाली विषयमा एम.ए. उत्तीर्ण हुनुभयो। त्यसपछि प्राध्यापन पेसामा लागेर २०५५ सालमा 'नेपाली लोककथाका अभिप्रायहरूको अध्ययन' विषयमा शीर्षकमा विद्यावारिधि गर्नुभयो।

मोतीलालले पहिले आफ्नै जिल्लाको प्राथमिक विद्यालयमा अध्यापन गर्नुभयो। गाउँका कलिला नानीहरूलाई ज्ञानको पुस्टकारी खुवाउनुभयो। २०३७ सालदेखि त्रिभुवन विश्वविद्यालयको सेवा आयोग पास गरेर क्याम्पसतहमा अध्यापन गर्न थाल्नुभयो। उहाँले नियुक्ति-पत्र लिएको पहिलो क्याम्पस थियो

महेन्द्र बहुमुखी क्याम्पस नेपालगन्ज । २०३७ सालदेखि २०४२ सालसम्म त्यहाँ अध्यापन गरेर पश्चिम क्षेत्रमा सबैभन्दा धेरै विद्यार्थी भएको क्याम्पस पृथ्वीनारायण बहुमुखी क्याम्पस पोखरामा आउनुभयो । सहायक प्राध्यापकबाट उपप्राध्यापकमा पदोन्नति भएपछि उहाँको सरुवा भएको थियो । लामो समय त्यहाँ प्राध्यापन गरेर अन्तिममा नेपाली केन्द्रीय विभाग कीर्तिपुरमा आउनुभयो । प्राध्यापकको पदबाट कीर्तिपुरबाटै निवृत्त हुनुभयो ।

पहिले स्नातकोत्तर तहसम्म संस्कृत साहित्यको पनि अध्यापन गराउनुहुन्थ्यो । लोकसाहित्यमा विद्यावारिधि गरेपछि त्यही विषयमा मात्र केन्द्रित हुनुभयो ।

मोतीलालले चारवटै वेदको अध्ययन गर्नुभएको थियो । वेदको बारेमा कुनै सन्दर्भ प्रसङ्ग उठ्दा फलाना वेदमा यसो भनिएको छ भनेर प्रस्ट पारिदिनुहुन्थ्यो । वेदकै अध्ययनको सन्दर्भमा सुनसरीस्थित बराहक्षेत्र मन्दिरको पनि पुग्नुभएको थियो ।

पुराणहरूको पनि विषद् अध्ययन गर्नुभएको थियो । त्यहाँ किरातहरूको बारेमा के कस्ता सन्दर्भ, प्रसङ्गहरू छन्, उनीहरूको उत्पत्तिको थलो कहाँ हो, कसरी नेपालधित्र प्रवेश गरे भन्ने कुरा तथ्यसहित भनिदिनुहुन्थ्यो । वैदिक साहित्यबाट अहिलेको संस्कृतिमा कुन कुरा कसरी रूपान्तरित भए भन्ने कुराको पनि राम्रोसँग जानकारी राख्नुभएको थियो ।

मोतीलाललाई लोकसाहित्यको नसा लगाउने सन्दर्भ हो गाउँकै प्राथमिक विद्यालयमा अध्यापन गराउँदाको सामाजिक परिवेश र स्नातकोत्तर तहको अन्तिम वर्षमा लेख्नुपर्ने थेसिसको विषय । उहाँले गाउँको विद्यालयमा अध्यापन गराएर बस्दा स्थानीय क्षेत्रका लोकनाच, लोकगीत, लोकबाजा आदिको गहिरोसँग अध्ययन गर्नुभयो । कुन जातिको कहाँ कार्यक्रम छ, त्यहाँ के के गर्छन्, कसरी गाउँछन्, कसरी नाच्छन्, कस्ता कस्ता भेषभूषामा सजिन्छन्, ती कुराको अध्ययन गर्न कार्यक्रमस्थलमै जानुभयो । विविध भाषा, जाति, संस्कृति भएको हाम्रो समाज त्यस्ता कुरामा चाख राख्नेहरूका लागि खुल्ला विश्वविद्यालय हो, यो विश्वविद्यालयले जो कसैलाई पनि पुष्ट ज्ञान दिएर उत्तीर्ण गराउँछ । अझ कास्केली समाज त लोकसाहित्यको राजधानी नै हो ।

त्यही चाख र अध्ययनको आधारमा उहाँले स्नातकोत्तर तहको अन्तिम वर्षको थेसिसको विषय रोज्नुभयो- 'पोखरामा प्रचलित लोककथाको विषय' । यस्तो सामाजिक लोककथाको विषय र सङ्कलन त्यसभन्दा अगाडि कसैले गरेका थिएनन् । विश्वविद्यालयले पनि उहाँको रोजाइको सराहना गर्दै स्नातकोत्तर पछि त्यही विषयमा विद्यावारिधि गर्न हौस्यायो । त्यही प्रोत्साहनले उहाँलाई विद्यावारिधिको विद्यार्थी बनायो ।

उहाँले विद्यावारिधि गर्नुअघि त्यस विषयका सैद्धान्तिक आधारका सामग्रीहरू विरलै पाइन्थे । समाजमा यत्रतत्र छरिएर रहेका घर पनि शुक्रबद्ध गरिएका थिएनन् । तर उहाँले स्वदेशी विदेशी लेखकका कृतिहरूको अध्ययन गरेर त्यसलाई शुत्रबद्ध गर्ने प्रयास गर्नुभयो । अमेरिकन पुस्तकालयमा गएर अमेरिकाकै लेखक स्टिम थम्सले लेखेको लोककथाको वर्गीकरणसम्बन्धी पुस्तकको अध्ययन गर्नुभयो । नेपाली र संस्कृत मात्र पढेको मान्छेलाई अङ्ग्रेजी भाषाको ज्ञान सहज थिएन । तर त्यसलाई पनि यत्नपूर्वक साथी बनाउनुभयो । त्यो किताबले लोककथालाई वर्गीकरण गर्ने तरिका सिकाइदियो । सँगसँगै पश्चिमा संरचनावादीहरूको लोककथा अध्ययन गर्ने पद्धतिको पनि खोजी गर्नुभयो । त्यो खोजी विभिन्न जाति जनजातिका भाषाका लोककथाको वर्गीकरण गर्ने आधार बन्यो । त्यही आधारले उहाँलाई

विद्यावारिधिको उपाधि दिलाउँदै नेपाली लोकसाहित्यका विशिष्ट विद्वान् बनायो ।

प्राज्ञिक विज्ञताले नतमस्तक बनाउने प्रा.डा. मोतीलाल पराजुलीले आफ्नो जीवनकालमा निम्न कृतिहरूको लेख्नुभयो -

१. नेपाली लोककथा - २०४९
२. नेपाली रचना काल -२०५३
३. धर्मात्मा राजा -२०५८
४ साधारण नेपाली -२०६२ (सहलेखन)
५. सोरठी नृत्यनाटिका : सैद्धान्तिक अध्ययन २०६३
६. नेपालमा प्रचलित नृत्य र नृत्यनाटिकाहरू - २०६३
७. मनचिन्ते औँठी (लोककथा सङ्ग्रह) -२०६५
८. बुद्धिमान पुरुष (लोककथा सङ्ग्रह) -२०६५
९. बत्तीसमाराको कथा (लोककथा सङ्ग्रह) -२०६५
१०. कालीनाग र राजकुमार (लोककथा सङ्ग्रह) -२०६५
११. नेपाली लोकसाहित्यको रूपरेखा (सहलेखन) - २०६८

डा. मोतीलालले निम्न महत्त्वपूर्ण स्मारिका/मुखपत्रको सम्पादन गर्नुभएको थियो-

१. पृथ्वी प्राज्ञमञ्च (२०५०, पृथ्वीनारायण क्याम्पस, पोखरा)
२. अन्नपूर्ण (स्मारिका, २०५५, पोखरा)
३. प्रज्ञा-पराग - २०५९
४. लोकसंस्कृति -२०६३

आजीवन नेपाली लोकसाहित्यको श्रीवृद्धिमा साधना गरेबापत डा. मोतीलालले निम्न पुरस्कार/सम्मान प्राप्त गर्नु भएको थियो-

१. महेन्द्र विद्याभूषण 'क' (२०५८)
२. सैनध्वज नन्दकुमारी विद्वद्वृत्ति पुरस्कार (२०६१)
३. शिक्षा पुरस्कार (२०६१)
४. साझा लोकसाहित्य पुरस्कार (२०६३)
५. अलिमिया लोकवाङ्मय पुरस्कार (२०६८)
६. क्षेत्रीय प्रतिभा पुरस्कार (नेपाल सरकार, संस्कृति मन्त्रालय, २०७०)
८. कालीगण्डकी कला साहित्य पुरस्कार (२०७७)

लोकसाहित्य, संस्कृत साहित्य र समालोचनामा सम्झिरहने साधकको नाम हो डा. मोतीलाल पराजुली । उहाँले गहन अनुसन्धान/खोज गरेर निम्न शोधपत्रहरू तयार गर्नुभएको थियो-

१. कास्की जिल्लाका सामाजिक गाथाहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण (स्नातकोत्तर शोधपत्र, २०३७)

२. नेपाली लोककथाका अभिप्रायहरूको अध्ययन (विद्यावारिधि शोध प्रबन्ध २०५४)
३. गण्डकी अञ्चलमा प्रचलित लोकनाचहरूको अध्ययन (लघु अनुसन्धान) (विश्वविद्यालय अनुदान आयोग - २०५६)
४. नेपाली लोकनाटक : सिद्धान्त र विवेचना (२०५८)
५. सोरठी नृत्यनाटिका : सैद्धान्तिक अध्ययन (२०६३)

यसैगरी उहाँले तपसीलअनुसारको दायित्व/जिम्मेदारी निर्वाह गर्नुभएको थियो-
१. सदस्य : अनिवार्य नेपाली विषय समिति (२०५५-५८) त्रि.वि. पाठ्यक्रम विकास केन्द्र काठमाडौँ
२. सदस्य : अनुसन्धान समिति (२०५१-५६) नेपाली विभाग- पृथ्वीनारायण क्याम्पस, पोखरा
३. सहायक क्याम्पस प्रमुख (२०४९-५१) पृथ्वीनारायण क्याम्पस - पोखरा
४. संस्थापक सदस्य विन्ध्यावासिनी संस्कृत विद्यापीठ, पोखरा

प्राध्यापन पेसापछि पनि निवृत्त भएर मोतीलाल लोकसाहित्यको क्षेत्रमा सक्रिय हुनुभयो । लोकवार्ता परिषद्को सल्लाहकार भएर देशका विभिन्न ठाउँमा जानुभयो । यसरी सक्रिय जीवन व्यतीत गर्दागर्दै उहाँलाई घाँटीको क्यान्सरले समात्यो । त्यसको उपचार गर्दागर्दै फेरि कोरोना आयो । त्यसले जनजीवनलाई तहसनहस बनायो । मान्छे घरघरै थनिए । त्यही बेला मोतीलाललाई कोरोनाले समायो । सुरक्षित भएर उपचार गर्दागर्दै २०७८ साल जेठ २५ गते उहाँको मृत्यु भयो । श्रीमान्को मृत्यु भएपछि शोकमा परेर व्याकुल भएकी श्रीमतीको पनि केही समयपछि कोरोनाकै कारण मृत्यु भयो ।

यसरी नेपाली लोकसाहित्यको भण्डारलाई समृद्ध बनाएर उहाँ ६५ वर्षको उमेरमा हामी सबैबाट बिदा हुनुभयो ।

■

मघौटा गिट

सङ्कलन तथा स्रोत : बेझलाल चौधरी

आजा मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरीया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई आजा मै करबु समान ॥

आजी मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

बुबा मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई बुबा मै करबु समान ॥

बुडी मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई बुडी मै करबु समान ॥

बाबा मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई बाबा मै करबु समान ॥

डाई मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

काका मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई काका मै करबु समान ॥

काकी मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

डाडु मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागि ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई डाडु मै करबु समान ॥

भौजी मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई भौजी मै करबु समान ॥

मटौ मै मनबु माघ पाहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागि ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई मटौ मै करबु समान ॥

मटिनीया मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागि ढनी मही टिरिया सराप ॥

फुफा मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई फुफा मै करबु समान ॥

मामा मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई मामा मै करबु समान ॥

माई मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई माई मै करबु समान ॥

भाइ मै मनबु माघ पहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टिरिया सराप ॥

बाबु मै मनबु माघ पाहुना करबु समान रे हँ, सखिय हो
नही लागी ढनी मही टरिया सराप ॥

चन्डनी काठ कही पिरका मङगैबु रे हँ, सखिय हो
पिरका बैठाई बाबु मै करबु समान ॥

भैया कही लागी सुपली मुहलिया रे हँ, सखिय हो
बाबुक लागि मिसा सही डान ॥

(घोराही-६, दाङ)

■

यज्ञराज उपाध्यायको 'काली–कर्णालीको लोकसाहित्य तथा संस्कृति' पुस्तक परिचय

डा. गोविन्द आचार्य

सुदूरपश्चिम प्रदेशका महाकाली, सेती र कर्णाली प्रदेशका कर्णाली प्रसवण क्षेत्र काली-कर्णाली क्षेत्रका रूपमा चिनिन्छ । यो क्षेत्र नेपाली भाषा, लोकसाहित्य, संस्कृति र इतिहासको दृष्टिले ज्यादै महत्त्वपूर्ण छ । यस क्षेत्रमा लोकजीवनमा प्रचलित भाषा, लोकसाहित्य, लोकसंस्कृति, इतिहास र पुरातत्त्वसम्बन्धी कैयौँ सामग्रीहरू पूर्वाचार्यहरूले खोज-अनुसन्धान गरी प्रकाशमा ल्याएको पाइन्छ । यसै क्रममा हालै यज्ञराज उपाध्यायले काली-कर्णाली क्षेत्रमा प्रचलित लोकसाहित्य र संस्कृतिसम्बन्धी सामग्रीहरू खोज अनुसन्धान गरी पुस्तकाकारमा प्रकाशित गरेका छन् ।

वि.सं. २०२३ सालमा अछोको साँफेबगर, २ गोयलापानीमा जन्मेका यज्ञराज उपाध्याय मूलतः सुदूरपश्चिम क्षेत्रमा प्रचलित लोकगीत एवं लोकसङ्गीतका विशिष्ट साधक हुन् । नेपाल सङ्गीत तथा नाट्य प्रज्ञा-प्रतिष्ठानमा प्रज्ञापरिषद् सदस्यसमेत रहिसकेका उपाध्यायका लोकसाहित्य तथा लोकसंस्कृतिसम्बन्धी दजनौँ लेखहरू प्रकाशित छन् । काली-कर्णालीको लोकसाहित्य तथा संस्कृति (२०८०) उपाध्यायको महत्त्वपूर्ण अनुसन्धानमूलक पुस्तकाकार कृति हो ।

९९३ पृष्ठमा विस्तारित यो पुस्तक बुकहिल पब्लिकेसन प्रा.लि. काठमाडौँ, बुकहिल इन्टरनेशनल लन्डनबाट प्रकाशित भएको छ । पुस्तकको आरम्भिक भागमा प्रा.डा. प्रेम खत्री र सुभाषचन्द्र भण्डारीको पुस्तकको परिचयात्मक आलेख रहेका छन् । प्रस्तुत पुस्तकको महत्ताका विषयमा यो कृति लोपोन्मुख सामग्रीहरूको संरक्षणमा योगदान गर्नुको साथै यस विषयको अध्ययनको लागि भरपर्दो सन्दर्भ स्रोत बनेको छ भन्ने डा. खत्रीको विचार मननीय छ ।

प्रस्तुत **काली-कर्णालीको लोकसाहित्य तथा संस्कृति** पुस्तकमा अध्याय वा खण्ड भनी अङ्गगत रूपमा विभाजन नगरेको भए पनि यसमा क्रमशः काली-कर्णाली क्षेत्र, लोकसाहित्य, संस्कृतिसम्बन्धी नाच, खेल, चाडपर्व र लोकबाजाहरूको विषयमा उल्लेख गरिएको छ । प्रस्तुत पुस्तकमा यिनका अतिरिक्त लोकवार्ताभित्र आउने कसम, बात, मन्त्र, गाली जस्ता सामग्रीहरू पनि समावेश गरिएको छ । काली-कर्णालीका लोकगीतमा न्याउल्या गीत, रनपुतला, होरी गीत, धमारी, गौरा, भुओ, सगुन, फाग, चाँचरी, छलिया, भैनी, ढुस्को, सवाई, भोलाउलो, पडेली, चैत, झोडा, मागल, बाह्रमासा गीत, पर्छो, भैलो,

भजन आदि समावेश गरिएको छ ।

यसमा केही लोककथा, उखान र टुक्काहरू प्रस्तुत गरिनुका साथै काली-कर्णाली क्षेत्रमा प्रचलित चाडपर्वहरूको विषयमा जानकारी दिइएको छ । यस क्रममा जनैपूर्णिमा, श्रीकृष्णजन्माष्टमी, तीज, बडादसैँ, तिहार, शिवरा त्र, होरी आदि नेपालका अन्य क्षेत्रमा पनि प्रचलित चाडहरू छन् भने विसुपर्व, ज्येष्ठ सङ्क्रान्ति, मालिका चतुर्दशी, रोट्या तिहार, गौरा पर्व, घाँसे सङ्क्रान्ति, पुसेपन्ध्र, भुओ, चैतालो आदि विवेच्य क्षेत्रका मौलिक चाडपर्वका रूपमा देखिन्छन् ।

प्रस्तुत पुस्तकमा चाडपर्वसम्बन्धी विषयलाई केही फराकिलो गरी प्रस्तुत गरिएको छ । यसमा व्यासी, राना थारू र डँगौरा थारू जातिमा प्रचलित चाडपर्वहरूको विषयमा पनि जानकारी दिने प्रयास गरिएको छ । पुस्तकको अन्त्य भागतिर काली-कर्णाली क्षेत्रमा प्रचलित लोकबाजा र केही लोकनृत्यहरूको विषयमा जानकारी दिइएको छ ।

यसमा काली-कर्णालीमा प्रचलित लोकसाहित्य र संस्कृतिभित्र आउने यथासम्भव धेरै सामग्रीहरू समावेश गरी तिनका विषयमा जानकारी दिइएको छ । यसबाट यो कृति काली-कर्णालीको लोकसाहित्य तथा संस्कृति अध्ययन गर्न चाहनेका लागि एउटै पुस्तकमा जानकारी उपलब्ध हुन सक्ने सहज स्रोत बनेको छ ।

प्रस्तुत पुस्तकको अन्त्यमा सन्दर्भसामग्री र केही स्रोत व्यक्तिहरूप्रति आभार प्रकट गरिएको छ । एकातर्फ एउटै पुस्तकमा धेरै विषयवस्तु समावेश गर्दा प्रस्तुत पुस्तकमा 'गागरमा सागर' भन्ने कथन चरितार्थ भएको छ भने अर्कोतर्फ यसै कारणले सबै सामग्रीहरूको बहुआयामिक विश्लेषण र कैयौँ सामग्रीहरूको पूर्ण पाठ दिन सकिएको छैन । त्यसैगरी काली-कर्णाली क्षेत्रभित्र बसोबास गर्ने कुसुन्डा, राजी, बादी, सौका, गन्धर्व जस्ता कला-संस्कृतिका दृष्टिले समेत सम्पन्न जातिहरूमा प्रचलित लोकसाहित्य र संस्कृति ओझेलमा परेका छन् । प्रस्तुत कृति बृहत् आकार र आयाममा फैलिएको छ । यो पुस्तक सुन्दर साजसज्जा र सङ्कलित सामग्रीहरूको दृष्टिले पनि महत्त्वपूर्ण छ । यस प्रकारका अनुसन्धानमूलक पुस्तकमा सङ्कलित सामग्रीहरूमा स्रोत व्यक्तिको नाम, ठेगाना र मिति यथास्थानमा नै राखे अनुसन्धान पद्धतिले थप पुष्टता प्राप्त गर्थ्यो भन्ने लाग्दछ । नेपाली लोकसाहित्य तथा संस्कृति अध्ययनको इमारत निर्माणमा एउटा बलियो इँटाको रूपमा थपिएको प्रस्तुत पुस्तक **काली-कर्णालीको लोकसाहित्य तथा संस्कृति**ले सफलता प्राप्त गर्ने विश्वासका साथ अध्येता यज्ञराज उपाध्यायलाई प्रस्तुत सुन्दर कृतिका लागि हार्दिक बधाइ दिन्छु । यसले कर्मको शिखर आरोहणमा थप प्रेरित गरोस् भन्ने कामना गर्दछु ।

■