



स्रष्टापरक अध्ययन र
ज्वालापत्राडका लोकगीत

डा. मधुसूदन गिरी

स्नापरक अध्ययन र ज्वालापहाडका लोकगीत

(लेखहरूको सँगालो)

डा. मधुसूदन ठिरी



दुल्लु नगरपालिका
नगरकार्यपालिकाको कार्यालय
दुल्लु, दैलेख
कर्णाली प्रदेश, नेपाल



पुस्तक: स्रष्टापरक अध्ययन र ज्वाला पहाडका लोकगीत

लेखक: डा. मधुसूदन गिरी

प्रकाशक: दुल्लु नगरपालिका
दुल्लु, दैलेख, कर्णाली प्रदेश

सर्वाधिकार: लेखकमा

संस्करण: प्रथम, २०७८

मूल्य : २७५/-

ISBN: 978-9937-1-2287-0

प्रमुख वितरक: झुँडीपुराण प्रकाशन प्रा.लि.
बागबजार, काठमाडौं
फोन: ०१-४२२३३९६, ४२२५१४८

स्थानीय व्यवस्थापन: प्रफेक्ट डेवलप इन्डिस्ट्रियोशन एण्ड इन्फो कन्सल्टेन्सी प्रा. लि.
दुल्लु-५, दैलेख

मुद्रण: लुना क्रियशन प्रा. लि.
बागबजार, काठमाडौं
सम्पर्क: ९८५११४३६१८, ९८४३२६०६१८
ईमेल: info.lunacreation@gmail.com



ऐतिहासिक, पुरातात्त्विक र साँस्कृतिक नगरी

दुल्लू नगरपालिका

दुल्लू, दैलेख



प्रकाशकीय

कर्णाली प्रदेश नेपाल

साबिक पादुका गाविस वडा नं. ६, हाल दुल्लू नगरपालिका वडा नं. ७ खेतगाउँ निवासी डा. मधुसूदन गिरी नेपाल साहित्य क्षेत्रका आशा लाग्दा व्यक्तित्व हुनु हुन्छ । विशेष गरी नेपाली कवितामा बिच्च प्रयोगका क्षेत्रमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएका गिरी कविता, हाइकु, कथा, समालोचना, व्यङ्ग्यविनोदमा कलम चलाउने प्रगतिशील विचारधाराका साहित्यकार हुनु हुन्छ । दुल्लू क्षेत्रमा जन्मेर राजधानीलाई कर्म क्षेत्र बनाएका गिरी नेपाली भाषा, साहित्यको श्रीवृद्धिका लागि सक्रिय जीवन बिताइरहनु भएको छ । त्रिभुवन विश्वविद्यालयको त्रि-चन्द्र क्याम्पसमा नेपाली विषय प्राध्यापन गर्ने गिरी कर्णाली क्षेत्रका नवप्रतिभाको भूमिका लेखन लगायत प्रोत्साहन कर्ममा समेत महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको छ । भेरीको साहित्यिक इतिहास लेखेका गिरीका सम्पूर्ण कृतिहरू प्रकाशन भएमा नेपाली साहित्य क्षेत्रमा दुलो योगदान पुऱ्नेछ ।

पञ्चकोशी ज्वाला क्षेत्र र यससँग जोडिएको जडानदेखि खसानसम्मको विषयवस्तुलाई समेटेर तयार पारिएको स्रष्टापरक अध्ययन र ज्वालापहाडका लोकगीत (लेखहरूको संगालो) प्रकाशनको जिम्मेवारी पाउँदा दुल्लू नगरपालिका आफूलाई सौभाग्यशाली ठानेको छ । ज्वाला, सिंजा र कर्णाली सभ्यताको केन्द्र दुल्लू क्षेत्रको भाषा, साहित्यमा यहाँले पुऱ्याएको योगदानको दुल्लू नगरपालिकाले उच्च मूल्याङ्कन गरेको छ । यहाँको नेतृत्वमा निर्माण भएको विजया साहित्यिक उद्यानले यस क्षेत्रको साहित्यिक पर्यटन क्षेत्रमा उल्लेख्य योगदान गरेको छ । विभिन्न समयमा भएका लोकसाहित्य सम्मेलनहरूको नेतृत्व र दैलेखी इतिहास लेखनमा यहाँले देखाएको चासो, विन्ता र सक्रियताले दैलेखी हुनुमा गर्वको महसुस हुन्छ । यहाँको लेखन यात्राले अझै गति लिने विश्वासका साथ कीर्ति प्रकाशनको अवसर प्रदान गरेकोमा दुल्लू नगरपालिका यहाँलाई हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछ । आगामी दिनमा अझै साहित्य श्रीवृद्धिका लागि साभेदारी गर्ने प्रतिबद्धतासमेत जाहेर गर्दछु ।

धनश्याम भण्डारी
नगर प्रमुख

लेखकीय टिप्पनीपन

यो स्रष्टापरक अध्ययनकै आधारमा गरिएको अध्ययन त होइन, मात्र स्रष्टापरक अध्ययनको अवधारणा, प्रारूप (यहाँ छ), र पनि छरितो नामकरणका निष्ठि यहीं सुझाव उपयुक्त लाग्यो । यो प्रकाशित र अप्रकाशित लेखकहरूको सँगालो हो ।

धेरै भन्नु केही छैन । लेख त समग्र ज्वालापहाड, पूर्वमध्यकालीन बृहत् कर्णाली प्रदेशकै सांस्कृतिक इतिहास लेख मन थियो । एउटा अंश दैलेखको उपक्रममै छ । अहिलेलाई सुदामाका कनिका, बटुलबाटुल केही नयाँ केही पुराना, टालाटुली बटुली....., थाहा छैन, पुतली कस्ती भई।

सामाजिक सञ्जालपारखी युगमा ताक्लाकोट नुन लिन जाने जीवनका कथा ! सङ्ग्रहालयका शोभा हुँदै जाने नियति ! जेहोस् यो धरालोकमा श्रमका पुष्प पल्लवन, भूमिका पनि कसले पो पढिदेला र , क्षमा ।

सूचकदेखि प्रकाशक, यसको मर्म र महत्त्व पारखी नगरप्रमुख घनश्याम भण्डारीदेखि वितरणको जिम्मा लिईदिने भुँडीपुराण प्रकाशन हुँदै टड्कण सेटिङ र आवरणकर्ता रामजी सेनसम्म सबै सबै सहयोगी हातहरूमा नमन । यो कहिल्यै तिर्न नसकिने गुनको पोको मुटुमा साँचेर अहिलेलाई बिदा । नमस्कार ।

डा. मधुसूदन गिरी

विषयसूची

१.	नयाँ सैद्धान्तिक मान्यता: प्रारूप	१
	क) स्रष्टापरक अध्ययनको प्रारूप र नयाँ सांस्कृतिक विमर्शको आवश्यकता	३
२.	विमर्श	१९
	क) युगको चक्रवातमा नेपाली लोकवार्ता	२१
३.	पाठविश्लेषण	२९
	क) ज्वालापहाडमा कर्को गीत	३१
	ख) पश्चिम नेपालका लोकगीतमा सवाल्टर्न बिम्ब	६३
	ग) दुई मुटुको एउटै धडकन कुमाउँनी र नेपाली लोकगीत	११३
	घ) बहुत कर्णालीका न्याउल्या गीतमा जीवनबिम्ब	११७
	ङ) कर्णाली प्रदेशका लोकगीतमा युगबोध	१२४
४.	लोकवार्ता	१३७
	क) पश्चिम नेपालका उखानमा आञ्चलिकता	१३९
	ख) लोपोन्मुख कर्णाली प्रदेशका लोकपरम्परा	१४९
	ग) पश्चिम नेपालको भोसो	१६४



नयाँ सैद्धान्तिक मान्यता: प्रारूप

क) स्रष्टापरक अध्ययनको प्रारूप र नयाँ सांस्कृतिक
विमर्शको आवश्यकता



स्रष्टापरक अध्ययनको प्रारूप र नयाँ सांस्कृतिक विमर्शको आवश्यकता

पृष्ठभूमि

दुःख, सुख जेसुकै हुन् मानिसलाई केटाकेटी नै भझरहन मन लाग्छ, तर ऊ बढ्छ र बुढ्यौलीमा पुग्छ । प्रकृतिका सबैजसो कुराहरू परिवर्तनशील छन्, त्यसका अन्तर्संरचनाको तात्त्विक बनोट नै परिवर्तनशील छ । समयको त्यसै अविश्वान्त नदीमा विशाल विशाल चट्टान दुक्रिँदै, धिसिँदै मसिना मसिना बालुवाका कणमा परिणत हुँदारहेछन् । विशाल प्रकृति, गहिरा टेथिससागरहरू अग्ला अग्ला उत्तुङ्ग हिमशृङ्खला बन्दारहेछन् र हिमशृङ्खला टेथिस । हराभरा धरा बगर बन्दारहेछन् र बगर हराभरा धरा । सायद ब्रह्माण्डमा पनि यस्तै हुन्छ, बलिरहेका असङ्ख्य स्वेत छिद्रका ग्रह र पिण्ड एकाएक कृष्णछिद्रभित्र पसेर हराउँछन् र यदि हकिङ्को भनाइ सत्य भए तरङ्गका रूपमा..... ।

दक्षिण एसिया नाम दिइएको यही भूखण्डमा मात्रै पनि केही हजार वर्षभित्रै थुप्रै जाति र तिनका सम्यता संस्कृतिका यस्ता सयौं, हजारौं फूलबारीहरू रचिए । हजारौं फूलहरू पुष्पित र पल्लवित भए र तिनका जनक र मालीबिच हजारौं घर्षण, प्रतिघर्षण र युद्धको डडेलो सल्क्यो, करोड्डौं, करोड्डौंका रगतका नदी, महानदीहरू बगे । कति फूलबारीलाई त्यो मल बन्यो, मल्कियो, हरियो छायो कति धूलिसात भए ।

समयको नदीले छोडेको त्यही बगरमा हामी बचेखुचेका तुटा स्याहार्ने प्रयत्न गर्छौं, बीउ उमार्ने, स्याहार्ने र पुनः नयाँ नयाँ फूल फुलाउने उपक्रममा छौं । त्यसैले त इतिहासाङ्कित तिनै स्वर्णधूलिकाहरू खोज्ञौं, चाल्ञौं, गाल्ञौं र सुन बनाउने प्रयत्न गर्छौं र बगरका पदछाप कोट्टयाएर अर्थाउने प्रयत्न गर्छौं । कोही जीवनसँग गास्छौं, जिजीविषाको सम्बलका कुरा गर्छौं, समग्रमा आफूलाई माली कहलाउने उपक्रम गर्छौं ।

घर्षण, प्रतिघर्षणको पछिल्लो वैश्विक रूप दोस्रो विश्वयुद्धले भण्डै साढे पाँच करोड मानव अस्तित्वको संहार गन्यो । त्यसभन्दा दशौं गुणा प्रभावित भए, असङ्ख्य धन, दौलत र भौतिक अभौतिक सम्पति र सम्पदा खरानी भए । यो सब शक्ति राष्ट्रका शक्योन्मत्तहरूका दम्भ, अहंकार र पागलपनको

परिणाम थियो । यति भए तापनि यसले एक मात्र उल्लेख्य उपलब्धि के दियो भने त्यसपूर्व यो सिङ्गो विश्वलाई नै बटवारा गरेर शोषण, दमन र उत्पीडन गरिरहेका तत्कालीन उपनिवेशवादी शक्ति राष्ट्रहरूका दानवी पञ्जाबाट उपनिवेश बनेका राष्ट्र र जनतालाई मुक्ति दियो र कहिल्यै नढल्ने भनिएको बेलायती शक्ति साम्राज्यको सूर्यको दबदबा कम भयो, विश्वको शक्ति सन्तुलन बदलियो । त्यति मात्र नभइदिएको भए महात्मा गान्धीहरूको देशछोडो सत्याग्रह आन्दोलनलगायतका विद्रोह पनि सम्भवतः त्यसरी नै निर्ममतापूर्वक कुल्यिइन सक्थे, दबाइन सक्थे र आजसम्म पनि हाम्रो छिमेकमा बेलायतीहरू राज गरिरहेका हुन्थे र के भन्न सकिन्छ हाम्रै देशमा पनि राणाहरू नै राज गरिरहेका हुन्थे, नेपाल वेलायतीहरूकै प्रभावमा हुन्थ्यो वा , भन्न सकिन्न..... ।

सामाजिक, राजनीतिक र सांस्कृतिक परिवर्तनको गति फरक हुँदोरहेछ । प्रायः सुरुमा राजनीतिक परिवर्तन संस्कृतिले निर्माण गरेको/सोचेको गोरेटोबाट आउँछ, तर राजनीतिक परिवर्तनको बाढीले गोरेटोका किनारहरू नाघेर पूरै जमिनलाई बगरमा परिणत गरिदिन पनि सक्दोरहेछ, अनि त्यसले नयाँ परिवर्तनका शिराबाट त्यस बगरमा सम्पूर्ण यात्रु अटाउने नयाँ सांस्कृतिक राजमार्ग बन्न समय लाग्दो रहेछ, तर हाम्रा सन्दर्भमा भने यो सामाजिक, सांस्कृतिक परिवर्तन, परिवर्तनको राष्ट्रिय, सामाजिक, राजनीतिक र सांस्कृतिक सोच मात्र नभएर बाहिरी प्रभाव र दबावले पनि त्यतिकै भूमिका खेल्दो रहेछ । हाम्रैमा त्यो पाश्चात्य भूमण्डलीकृत उपभोक्तावादी उत्तरआधुनिकता धर्म, अर्थ, संस्कृति, राजनीति आदिका बोइड चढेर द्रुत गतिमा आइरहेको छ । त्यो न हाम्रो मौलिक सामाजिक सांस्कृतिक पहिचानको रक्षा र सम्बद्धन गर्न आएको हो न यसलाई हाम्रो मौलिक पहिचान सुरक्षित हुने गरी युग, परिस्थिति र हाम्रो समाजले लिएको परिवर्तनको दिशाबमोजिम अगाडि बढाउन आएको हो । यो त हामी र हामीजस्ता विश्वका सबै देश, जाति र जनताको पहिचान समाप्त गरेर आफ्नो नवऔपनिवेशिक संस्कार र संस्कृति लाद्ने स्थापित गर्न लक्ष र उद्देश्यअनुसार वनमारा भार भएर आएको रणनीति अनुभव हुँदैछ ।

विश्व राजनीतिमा शक्ति-प्रयोगको हिजोको शैली आज सामन्यतया छैन । रूप फेरिएको छ, स्वरूप फेरिएको छ । हिजोको जस्तो प्रत्यक्ष सैनिक हस्तक्षेप र दमनभन्दा आज प्रायः सबैजसोका बिच शान्तिपूर्ण सहअस्तित्व, सहकार्य र भाइचाराको नीति छ । ऋण, अनुदान, प्रविधि, संस्कृति आदिका स्तरमा सरसहयोग र विनिमयको नीति-आदर्श छ । विश्व भातृत्वका मिठा कुरा छन्, आफ्नो स्वार्थसाधनका समयसीमासम्म । आजको यो भूमण्डलीकरणको

महाजालका क्रमका आर्थिक, प्राविधिक, सामाजिक र सांस्कृतिक आपसी विनिमयका कुरा छन् र ती सबै यसैका निमित्त लक्षित भनिन्छ, यसैमार्फत् विश्वका समग्र मानवजातिको उन्नति, प्रगति र शान्ति तथा समृद्धिका निमित्त भनिन्छ ।

आज पश्चिमाहरूको समाज र चिन्तन उत्तरआधुनिक चरम स्वच्छन्दताका चरणबाट अगाडि बढिसकेको छ । आज त्यहाँ हुने गरेका संस्कृतिसम्बन्धी गम्भीर बहस, विमर्शको परिणामस्वरूप संस्कृतिसम्बन्धी परम्परागत हेराइ, बुझाइ र व्याख्याहरू मात्र होइन स्वयम् उत्तरआधुनिकतावादसम्बन्धी हेराइ पनि फेरिइसकेको देखिन्छ । यसैले सन् १९८० पछि नै पश्चिममा उत्तरआधुनिकताको वहस सेलाउँदै गएर आज प्रायः प्रचलनबाहिरजस्तै भएर सांस्कृतिक अध्ययनका भिन्नभिन्न रूप देखिए पनि हामीकहाँ उत्तरआधुनिकतावाद पठाउ जवान भएर दाजिन कसरत गर्दैछ र त्यसले हाम्रो आफ्नो मौलिक सम्यता र संस्कृतिलाई बलात्कार गर्न लागिपरेको छ । यो देखदा उत्तरऔपनिवेशिक शक्तिराष्ट्रको सांस्कृतिक हतियारको यसमाथि लाने गरेको आरोप सत्यजस्तो देखिन्छ किनभने यो विनिमय एकतर्फी छ ।

उपनिवेशकालमा मेकालेको शैक्षिक नीति र पद्धतिमार्फत बेलायतलगायत पश्चिमी उपनिवेशवादी शक्ति राष्ट्रहरूले आफ्ना उपनिवेश बनेका एसिया, अफ्रिका, अमेरिका, क्यानाडा, चीन, मलेसिया र क्यारेवियन आदि क्षेत्रका राष्ट्रका संस्कृति र सांस्कृतिक मूल्य र मान्यताहरू समाप्त गर्न योजना विस्तारित गरेजस्तै आज भूमण्डलीकृत विश्वभरि नै एकापसमा प्रस्तुत विविध पक्षको विनिमयका नाममा आफ्नो सामाजिक-सांस्कृतिक नवऔपनिवेशिकता लाद्ने अभियान जोड्तोड्ले भइरहेको छ । विनिमयकै कुरा गर्दा आज हाम्रोजस्तो निर्धन, कमजोर, अल्पविकसित देशको कुन चाहिँ भाषा, संस्कृति र मूल्यहरूले युरोप अमेरिकामा पुगेर आफ्नो प्रभाव जमाउन र वर्चस्व बनाउन सम्भव छ ? यहाँको कुन चाहिँ उद्योगी, व्यापारीले त्यहाँ पुगेर प्रतिस्पर्धा गर्न सम्भव छ ? उल्टै जो भएको थोरै स्वदेशी पुँजी, श्रम, सिप अर्थात् मानवीय स्रोत साधन उनीहरूको देश बनाउन र उनीहरूकै सेवा गर्नमा समुद्रमा एक थोपा पानीसरी बिलाउने निश्चित छ । विश्व उपनिवेशकालमा बेलायती, डच, स्पेनिस, पोर्चुगल, फ्रान्स आदि उपनिवेशवादीहरू कुनैको प्रत्यक्ष उपनिवेश त हाम्रो देशले बन्नु परेन तर आज विश्वका सबैजसो औपनिवेशिक मुलुकहरू उपनिवेशवादीहरूको चड्गुलबाट मुक्त भइसकेको यो युगमा आएर सिङ्गो विश्वसँगै हामी उनीहरूको भूमण्डलीकरणको यस नवऔपनिवेशिक नृशंस पञ्जामा दिनप्रतिदिन गाजिँदै, सिकार बन्दै गएका छौं । उनीहरूको

नवऔपनिवेशिकताका विविध रूपमध्ये एउटा हो, अड्ग्रेजी भाषाको भाषिक नवऔपनिवेशिक रूप, जुन हाम्रो जीवनको आरम्भदेखि नै यसरी लादिएको छ कि आज हाम्रा शिशुले आफूले पढ्ने अड्ग्रेजी भाषा माध्यमको विद्यालयमा आफ्नै मातृभाषा बोल्यो भने दण्ड तिर्नु पर्छ । हामी आफ्नो सर्वस्व बेचेर भए पनि उनीहरूकै भाषाको सीताराम पट्टु सुगा रटान गराउने शैक्षिक व्यापार केन्द्रमा पठाउँछौं । सप्रेको सुगाले जस्तै बालकले उनीहरूकै भाषा फरर बोल्न जान्यो भने ऊ ठुलो विद्वान् भएको ठान्ने हामी उनीहरूकै भाषिक दासत्वपूर्ण संस्कारले ग्रस्त छौं । यो केवल सोच र संस्कारमा मात्र सीमित नभएर आजको हाम्रो बाध्यता नै भइसकेको छ ।

हिजो लण्डन, वर्लिन, पेरिस, लिस्वन, म्याड्रिड आदि स्थानमा उपनिवेदवादी गोरा जाति र तिनको सभ्यता, संस्कृतिलाई श्रेष्ठ र केन्द्र बनाउन विभिन्न विश्वविद्यालय, एकेडेमी, अनुसन्धान केन्द्र, बौद्धिक समाज आदि स्थापित गरिएका थिए जसले यस्तै औपनिवेशिक सोच, संस्कार, संस्कृति, भाषा, साहित्य, ऐन, कानून, दर्शन, इतिहास, समाज व्यवस्था र मूल्य मान्यता निर्माण गर्ने, प्रचारप्रसार गर्ने, खोज अनुसन्धान, लेखन र प्रकाशन गर्न गर्थे । उपनिवेश बनेका र अन्य तेस्रो विश्वका मुलुकको सभ्यता, संस्कृति आदिमा कुनै गहीराइ नभएको, कुनै मूल्य नभएको, ती सबै सतही उडन्ते भएको, त्यहाँ आफू र आफ्नो सभ्यता, संस्कृति र समाजको खोज अध्ययन गर्न सक्ने कुनै आधिकारिक अध्येता, अनुसन्धाता, विज्ञ, विद्वान् नभएकाले त्यो सब काम उपनिवेशवादी प्रस्तुत केन्द्रकै विद्वान्हरूले गरिदिनु पर्ने, तब मात्र उक्त अध्ययन अनुसन्धान आधिकारिक र प्रामाणिक हुने हेपाहा दृष्टि राख्दै आए । आज पनि हाम्रा विदेशी शैक्षिक संस्थाबाट सम्बन्धन प्राप्त महङ्गा युरोप-अमेरिकाली पाठ्यक्रम, पाठ्यपुस्तक र शिक्षण विधिअनुरूप पढाइने विद्यालयहरू अप्रत्यक्षतः नेपाल राम्रो छैन, यहाँको सभ्यता, संस्कृति, दर्शन, कला, समाज कुनै उच्च सुशिक्षित सभ्य, सुसंस्कृत र राम्रो जीवनका निमित अनुकूल छैनन् भन्ने प्रभाव दिएछन्, कलिला मस्तिष्कमा छाप पार्छन् र अड्ग्रेजी भाषाका माध्यमले पढेका बालबालिकालाई बेरोकटोक युरोप, अमेरिकादि मुलुकमा सहज प्रवेश दिन्छन् अनि कुनै पनि विदेशी वा कतिपय सुविधासम्पन्न राम्रो पारिश्रमिक पाउने स्वदेशी, विदेशी संघ संस्थाको रोजगारी पाउन त्यरस्तै महङ्गा अड्ग्रेजी माध्यमका निजी शैक्षिक व्यापारिक विद्यालय, महाविद्यालयका छात्रछात्राले मात्र प्रतिस्पर्धा गर्न सक्ने पार्छन्, त्यस्तैलाई प्राथमिकता दिन्छन् । यसले आज अड्ग्रेजी भाषाको भाषिक नवऔपनिवेशिक दासत्वले हाम्रो समाजमा गहीरोसँग जरा गाडिसकेको प्रमाणित गर्दछ ।

त्यस्ता विदेशी मात्र होइन विदेशी नक्कलमा सञ्चालित स्वदेशी पाठ्यक्रममा पढाइ हुनेसमेत लगभग सबैजसो अड्ग्रेजी माध्यममा पढाइ हुने विद्यालयका बालबालिकामा पनि नेपाल, नेपाली भाषा, संस्कृति र परम्पराप्रतिको मोह समाप्त भएको छ । ती अधिकांश नयाँ पिढीलाई हाम्रा न्याउल्या, नौली हदेली, देउडा, सालैजो र सैँडोले सैं समग्र मौलिक नेपाली गीत, सङ्गीत र संस्कृति मन पर्दैनन् । सेप अफ यु, डेस पे सिटो, अन माइ वे ..., पप, रक, आदि मन पर्दछन् । ती हाम्रो आफ्नो नयाँ वर्ष मनाउँदैनन्, उनीहरूको न्यू एयर मनाउँछन्, ती हाम्रो रामनवमी मनाउँदैनन् क्रिशमस मनाउँछन्, ती हाम्रो माघी ... मनाउँदैनन् उनीहरूको भ्यालेन्टाइन मनाउँछन् । हो यो आजको हाम्रो समाजलाई उनीहरूको उपभोक्तावादी पोर्न संस्कृतिले यसरी गाँजेको छ कि हिजो भोट जाने मदन वा हल्दुवानी र नैनीताल जाने जुठे, गुझेटे र कमारो मात्र होइन काली, भुण्टी र पट्टाउली सम्पूर्ण चेलीबेटी र गृहलक्ष्मीसमेत खाडीको पचास डिग्री सेल्सियसयुक्त बालुवामा पानीका निस्ति भौतारिएको मृगको मृगतृष्णा पूरा गर्न सम्पूर्ण श्रम, पसिना र सिपसमेत चढाउन पुग्छन् । यसैले आज हाम्रो आफ्नोपन, आफ्नो सम्यता, संस्कृति र पहिचान बाँकी नरहने रिथिति छ र छिट्टै हामी कुनै कुना कन्दरातिर पहिचानका कुरा गर्न कुनै असभ्य जड्गली जनावर भएर चिडियाखानामा राखिन लायक ठहरिने छौं ।

यस्तो अवस्थामा हामीले हाम्रो राष्ट्रिय, जातीय, सामाजिक, सांस्कृतिक पहिचानको खोजी गर्नु पर्ने अपरिहार्य आवश्यकता छ । अनि यो पहिचानको मूल्यवत्ताङ्कनको पनि आफ्नै विधि र पद्धति हुनु आवश्यक छ ।

२. हाम्रो विरासत

युरोप, युरोपीय सम्यता र गोराहरूलाई केन्द्र र बाँकीलाई अन्य अर्थात् परिधीय बनाउनेहरूद्वारा हेपिएका एसिया, अफ्रिका, अष्ट्रेलिया, न्युजिल्याण्ड, मलेसिया, क्यानाडा, क्यारेवियन, प्यासिफिक क्षेत्र र उत्तर दक्षिण अमेरिकासमेतका सम्यता र संस्कृतिका कुरा छोडेर एसियाको पनि नेपाल, भारत क्षेत्रका आर्य सम्यताका मात्र कुरा गर्दा पनि संस्कृतमा पल्लवित षड्दर्शनलगायतका दर्शन तथा साहित्यतर्फ व्यास, बाल्मीकिको विराटता तथा कालीदासीय काव्यकलाको उचाइ र पाणिनीय व्याकरणको सूक्ष्मता कुनै पश्चिमा उपनिवेशवादी र तिनका पुर्खाले आजसम्म भेट्न नसकेको दाबी गर्दैन जानिफकारहरू । आजसम्मको पाश्चात्य ज्ञान, विज्ञान र दर्शन पूर्वकै प्रभाव र अनुकरणमै भएको भन्न सकिने कैयौं आधारहरू छन् जसलाई भविष्यको अध्ययन, अनुसन्धानले पुष्टि गर्ने

छ । यो शास्त्रीय परम्परा मात्र होइन हाम्रा चारवेदकै उपजीव्य भन्न सकिने सम्भवतः लोकको साभा रचना भनिएकाले अपौरुषेय लोकगाथायुक्त लौकिक परम्परा पनि हाम्रो त्यतिकै समृद्ध देखिन्छ ।

सामन्ती समाजकै उत्पादन र दर्शन भनिए पनि हाम्रा षड्दर्शन तथा श्रीमद्भागवत गीता आदिका अन्य थुप्रै आध्यात्मिक र भौतिकवादी दर्शनको गहीराई तथा भरत, भामहदेखि जगन्नाथसम्मका रस, अलङ्कार, रीति, ध्वनि, वक्रोक्ति आदि काव्यशास्त्रीय सैद्धान्तिक अध्ययनको सूक्ष्मता सम्पूर्णको पुनःअध्ययन, पुनर्प्रयोग तथा पुनर्जागरणको आजको आवश्यकतालाई हामीले बुझ्नु परेको छ । त्यसै गरी हाम्रो सम्भया र शास्त्रीय एवम् लौकिक संस्कृतिको खोज अनुसन्धान र अध्ययन गरी तिनभित्र रहेका जीवनवादी, जीवनोपयोगी तत्त्वहरूको खोज गरी पुनर्जीवित गर्नु आजको हाम्रो आवश्यकता हो ।

३. आजको परिचर्णी सांस्कृतिक अध्ययन र हाम्रो आवश्यकता

संस्कृत भाषाको शुद्धि क्रिया र परिष्कारबोधक संस्कृत शब्दमा 'इ' प्रत्यय लागेर बनेको संस्कृतिले दिने अर्थका क्षेत्रको अध्ययन बुझाउने शब्दमा 'इक' प्रत्यय लागेको विशेषण शब्द सांस्कृतिकमा अध्ययन जोडिएर बनेको पदावलीले पनि उक्त संस्कृतिको अध्ययनलाई बुझाउँदछ । सामान्य अर्थमा कुनै संस्कृतिको अध्ययन नै सांस्कृतिक अध्ययन हो ।

संस्कृत शब्दले पहिले पहिले केही सीमित क्षेत्र र अर्थ बोकेको देखिन्छ भने दोस्रो विश्वयुद्धपश्चात् उपनिवेशवादको अन्तपछि सुरु भएको इस्वीको बीसौं शताब्दीको छैटौ, सातौं शताब्दीतिरबाट सुरु भएको सांस्कृतिक अध्ययनको आधुनिक परम्परामा भने अपेक्षाकृत व्यापक क्षेत्र ओगटेको छ । यस क्रममा त्रिटिस नवमार्क्सवादी, अमेरिकाली बहुसंस्कृतिवादी तथा लोकप्रिय संस्कृतिलाई विशेष महत्त्व दिँदै र संस्कृतिलाई नयाँ रूपमा अर्थाउँदै अगि बढेको केन्द्रभग्ना परिधीय विकेन्द्रणको अर्थात् बहुकेन्द्रवादी बहुलवादी, उत्तरआधुनिक चिन्तन, दर्शन आलोकित सांस्कृतिक अध्ययन बढी प्रचलित देखिन्छ । त्यसो त इतिहासलाई एक मिथका रूपमा लिँदै र यसको वस्तुगत अध्ययन अस्वीकार गर्न गरी युरोकेन्द्रवादविरोधी जाति, जनजाति, स्त्री, समलिङ्गी, सीमान्तीकृत, परिधीय, स्थानीय र उपेक्षितहरूको इतिहास लेखनमा जोड दिने नवितिहासवादी सांस्कृतिक अध्ययनको पद्धति पनि त्यतिकै महत्त्वपूर्ण छ । आज हामीकहाँ प्रस्तुत पश्चिमा सांस्कृतिक अध्ययनका फाटफुट फुटकर बाछिटाहरू भित्रिन र त्यससँगै त्यसका सकारात्मक नकारात्मक पक्षमा विमर्श पनि हुन थालेको पाइन्छ तर त्यस कोणबाट नेपाली संस्कृतिको अध्ययन भने थालिएको छैन ।

8. विद्यमान परिस्थितिमा अपेक्षित दिशासूचक प्रारूप

पश्चिमी उपनिवेशवादी र आजको नवऔपनिवेशिक वर्चश्व मात्र होइन हाम्रो आफ्नै ऐतिहासिक शास्त्रीय विरासत पनि विभेदपूर्ण छ । पश्चिमी उपनिवेशवादीहरूले आफ्ना उपनिवेश बनेका एसिया, अफ्रिका, अष्ट्रेलिया, क्यारेवियन आदि क्षेत्रका देश र त्यहाँका जातिका सभ्यता, संस्कृतिलाई हेपाहा दृष्टिले हेरेर उपेक्षा र तिरस्कार गरेजस्तै हाम्रो प्राचीन कालदेखिको शास्त्रीय प्राङ्गिक परम्पराले पनि लौकिक सभ्यता र संस्कृतिलाई उपेक्षा, तिरस्कार र हेलाको भाव राख्दै आएको आरोप सुनिने गर्छ । प्रस्तुत परम्पराको यही विभेदपूर्ण दृष्टिले लिखित साहित्यलाई शिष्ट साहित्य भन्ने गरेको देखिन्छ । यसको अर्थ अलिखित अर्थात् लोकसाहित्य र संस्कृति शिष्टतारहित अशिष्ट मर्यादारहित अलङ्कारविहीन ग्राम्य भन्ने हुन जान्छ । कतिपय सन्दर्भमा ग्राम्य भाषा, बोली र सन्दर्भादिको चर्चा यसैका साक्ष्य हुन् ।

यस्तो अपमान मात्र होइन लोकसाहित्य र संस्कृतिका निर्माता, रचयिता स्रष्टामाथि अन्याय भएको छ । लोकसाहित्य र संस्कृतिलाई अपौरुषेय, लोकरचित साभा सम्पति भनिन्छ र त्यसको कुनै व्यक्ति रचनाकार हुन्छ भन्ने कुरालाई स्वीकार गरिँदैन । यसको एउटा मुख्य कारण ती स्रष्टा अपठित, अशास्त्रीय हुनाले तिनले आफ्ना रचना लिपिबद्ध गर्न नसक्नु पनि देखिन्छ ।

यो हाम्रो पूर्ववैदिक कालदेखिकै परम्परा हो । पश्चिममा पनि शास्त्रीय पण्डितहरूले यही गरेको देखिन्छ । हाम्रोमा वेदका वास्तविक आदिरचनाकारलाई अपौरुषेय भनेर पन्चाङ्गको छ तर तिनलाई ऋचाबद्ध गरी लिपि दिनेहरूलाई महान ऋषिका रूपमा सम्मान प्रदान गरिएको पाइन्छ ।

प्रस्तुत काव्यशास्त्रादिका सैद्धान्तिक एवम् प्रायोगिक लेखनमा लिखित साहित्यलाई शिष्ट भनिनाको सामान्यार्थमा जाँदा प्रश्न उठ्छ के त्यसो भए अलिखित उर्फ लोकसाहित्य, संस्कृति सबै अशिष्ट हुन् ? शिष्टको अर्थ त सामान्यतया सभ्य, मर्यादित, श्लील भन्ने हुन्छ र अशिष्ट त्यसको विपरीत ।

वास्तवमा लोकसाहित्यमा पनि अत्यन्त मर्यादित, श्लील र उच्च कोटिको काव्यकलाले युक्त भाव हुन्छ । जस्तो कि आजको कर्णाली प्रदेशको दैलेखअन्तर्गत दुल्लु दराबाट सङ्कलित मौलिक लोकदोहोरीको एउटा प्रसङ्ग साक्ष्यका निमित्त यहाँ प्रस्तुत छ । आजभन्दा पाँच सात दशकपूर्वसम्म केटाकेटीहरू रोदी बस्न वा मेला पर्वादिमा जाँदा केटाहरूले चलेर, जिरिकएर केटीहरूलाई हैरान पारेपछि केटीले आफ्ना दाजु, बाबु र आमाको शक्तिमा

गर्व गर्दै र उच्च सम्मान दिँदै केटाहल्लाई सचेत गर्न गीत भन्दछिन् -

केटी- दाज्यू छन् सर्पका चल्ला बा बनका बाघ ।
आमा छन् थानकी देवी मैसित नलाग ॥

केटा पनि मर्यादित शब्दमै उत्तर दिन्छ-

केटा- सर्पलाई वेतको लौरी बाघलाई दर्जन ।
देवीलाई आलम दिउँल ताँ होइजा सर्जन ।

काव्यकलाका दृष्टिले यी गीत अत्यन्त उच्च कोटिका पनि छन्, जस्तो :
मधेश जिराको वाणी पानी पण्या बसा ।

आउँन्याइँ हुन् घामका सिर्का हिउँचुलीअ रसा ॥

यसको ठीक उल्टो शिष्ट भनिएको लिखित साहित्य पनि अत्यन्तै अश्लील र अमर्यादित पनि पाइन्छ । संस्कृत साहित्यमा पाइने त्यस्ता सर्याँ साक्ष्यमध्ये एउटा 'काव्यप्रकाश' को पञ्चम उल्लासः को ११६ औं श्लोक यस्तो छ :

अयं स रशनोत्कर्षी पीनस्तनविमर्दन : ।

नाभ्यूरुजघनस्पर्शी नीविविस्त्रंसत : कर ॥११६॥

वास्तवमा संस्कृतको शिष्ट आज हामीले बुझ्ने अशिष्ट र अश्लीलको उल्टो अर्थमा बुझिने भए पनि शासु-अनुशिष्टौ अर्थात् शासंउत्तशिष्ट शब्द हुन गएको देखिन्छ । यसको अर्थ अनुशासनमा रहेको, शास्त्रीय नियममा बाँधिएको भन्ने हुन्छ । यसैले शास्त्रीयतावादी लेखन सोहीअनुसार हुने भएकाले त्यो शिष्ट हुने देखिन्छ, तर रच्छन्दतावादी लेखन कुनै परम्परा पछ्याएकाले वा शास्त्रीय नियम, अनुशासनमा नबाँधिने भएकाले यी कतिपय शिष्ट साहित्यभित्र नपर्ने देखिन्छन् । अर्कोतर्फ लोकसाहित्यमा शास्त्रीय परम्परामा भएजस्तो गण, मात्रा, विश्राम आदिको कडा बन्धन नभए पनि आफ्नै सरल, सहज, स्वाभाविक लयविधान र संरचना हुन्छ, प्रतिभाका ज्वारसँगै स्वःस्फुर्त रूपमा बगैर निर्मित भएका बिम्ब, प्रतीक वा ध्वन्यात्मक प्रस्तुति हुन्छ जो लिखित साहित्यका कतिपय कृत्रिम स्वरूपभन्दा धेरै माथि हुन्छ ।

यस दृष्टिले हेर्दा लोकसाहित्य र संस्कृतिप्रतिको यो विभेदपूर्ण अन्याय शास्त्रीय परम्परामा विकसित भए पनि यसको जनक भने समाज विकासको आदिम परम्परा नै देखिन्छ । लोकवार्ताका सामग्रीहरू लोकका साभा सम्पति मान्ने यो परम्परा मूलतः मानव सभ्यताको प्राचीन सामूहिक जीवनकालको पुरावशेषका रूपमा रहेको देखिन्छ । भौतिक, अभौतिक अरु सबै सम्पति,

सम्पदा वा वस्तुहरूको वैयक्तिकरण भएर ती सबै वैयक्तिक सम्पति भइसके, मात्र यो लौकिक परम्परालाई मात्र किन आदि अवस्थामै छोड्ने ? यस परम्पराले एकातिर यी अपौरुषेय भनिएका सम्पदाका सिर्जना र तिनका रचयिता सिर्जनात्मक प्रतिभाको हक खोसिएको छ, उचित आदर, सम्मान र कदर हुन सकेको छैन, तिनको मूल्याङ्कन हुने परम्परै बसेको छैन, ती र तिनका त्यस्ता सिर्जनात्मक कार्य उल्टो लोकका साभा सम्पति, ग्राम्य भनेर तिरस्कृत, अपहेलित र शास्त्रीय परम्पराद्वारा अपमानितसमेत भएको देखिन्छ । तिनले जीवन अर्पण गरेर जीवनभर गरेको साधना र दिएको योगदान उनीहरूको नठहरिंदा तिनप्रति अन्याय हुनका साथै ती अमूल्य सम्पदालाई माया गरेर संरक्षण गर्ने पनि कोही नहुने रिथिति सिर्जना हुनाले ती पुस्तान्तरमा बिर्सिने, हराउने र लोप हुने रिथिति छ ।

त्यसो त आज लोकसाहित्य, लोकसंस्कृति र समग्रमा लोकवार्ताको अध्ययन र विश्लेषणमा मेलिनोब्स्की, फर्थ, जे.ए. अस्टिन, सर्ल आदिबाट विकसित गर्दै ल्याएको रथानीय भौगोलिक रङ्ग, गन्ध, ऋतुगत मौसम, सहभागी र तिनको वेशभूषा, अवरिथिति, मनरिथिति, लोकसामग्री सम्पादनको सांस्कृतिक सन्दर्भ, लोकसामग्री प्राप्त समाजको विविध सामाजिक सन्दर्भसमेत दिने सन्दर्भवादी पद्धतिलाई मानवशास्त्र, समाजभाषा विज्ञान र लोकवार्ताविद् डेल हाइम्सले अभ विकसित र सूत्रबद्ध गरी प्रस्तुत गरेको कथनको जातित्व अर्थात् पाठका आधारमा अध्ययन र विश्लेषण गर्ने परम्पराका सट्टा सन्दर्भका आधारमा गर्न वा हेर्न सन्दर्भपरक अध्ययनका क्रममा प्रस्तुत कन्थपद्धति (SPEAKING Model) को कथन अर्थात् SPEAKING शब्दका प्रत्येक अक्षरलाई एक एक सूत्रका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । त्यस अनुसार S=Setting & Scene (परिवेश र दृश्य), P= participants (सहभागीहरू), E=ends (उद्देश्य), A=act of sequence (कार्यको क्रम), K=Key (सुर), I=Instrumentalities (कारणत्व), N=Norms (प्रतिमानहरू) र G=Genre (विधा) (वन्धु, २०६६, पृ. ८२-८३) दिएर सामग्री सञ्चालनदेखि अध्ययन, विश्लेषणसम्मको पद्धति प्रस्तुत गरिएको छ । आज मूलतः नेपाली लोकसाहित्य र संस्कृतिको क्षेत्रकार्य तथा अध्ययन र विश्लेषणमा यही पद्धति (Speaking Model) बढी लोकप्रिय र प्रचलित हुन थालेको छ ।

सामग्री सञ्चालनका क्रमको विधा सम्पादित (प्रस्तुत) कालिक एवम् स्थानिक परिवेश, दृश्य वाक्क्रियामा सहभागी वक्ता/प्रस्तोता, स्रोता, दर्शक, सम्पादक, आयोजक तथा तिनको आकार, प्रकार, रूपरङ्ग, पेशा, व्यवसाय, उमेर,

वेशभूषा, शिक्षा, धर्म, लिङ्, जाति, तथा तिनको मनस्थिति एवम् सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक आदि समग्र सन्दर्भ प्रस्तुत गर्नु पर्ने मान्यता रहेको छ । सन्दर्भपरक सम्पादनमूलक यी कुनै पनि पद्धति लोकसाहित्य, संस्कृति र समग्रमा लोकवार्ताका स्रष्टा वा निर्माताको योगदान र भूमिकाको मूल्याङ्कन कर्न गरी उनीहरूप्रति न्याय गर्न आएका होइनन् । यी त केवल सङ्कलन, सम्पादन र अध्ययन कार्य तथा सङ्कलकको विश्वस्तता एवम् प्रमाणिकताका लागि आएका हुन् । यो पद्धति वा विधि वास्तविक स्रष्टा खोज्न नसकिने पुराना पुराना रचनाको खोज, अध्ययन र मूल्याङ्कनका निमित्त आवश्यक र उपयुक्त छ । त्यसबाहेक पनि सङ्कलित रचना वास्तविक लोककै हुन् र लोकबाटै सङ्कलित हुन् भन्ने विश्वस्तताका निमित्त आवश्यक छ । यति भए तापनि कुनै पनि विधाको लोकसाहित्य लोकले सामूहिक रूपमा रचना गर्दैन, किनभन्ने लोकका सबै व्यक्तिमा यही सिर्जनात्मक क्षमता हुन्छ भन्ने कुरा एकदमै गलत हो । त्यो त मूलतः सहजा प्रतिभा भएकै प्रतिभाले मात्र गर्न सक्ने कुरा हो । यसैले उसको प्रतिभाको अपहरण र अनादर गर्ने पुरातन परम्पराका सद्वा वास्तविक स्रष्टामाथिको न्यायपूर्ण नयाँ परम्पराको थालनीका लागि आजका लोकसाहित्यका स्रष्टा र पत्ता लागेसम्मका हिजो अस्तिसम्मका स्रष्टाको समेत खोज अध्ययन र मूल्याङ्कनका निमित्त स्रष्टापरक अध्ययन आवश्यक छ । नत्र वास्तविक स्रष्टाको प्रतिभालाई उसले मेरो भन्न पाउने अधिकार खोसेर सामूहिक भागवण्डा गर्नु र सन्दर्भपरक पद्धति अपनाएर उक्त रचनाको कैर्यौ समयपछिको कुनै व्यक्तिका स्मृतिमा जीवित रहेका आधारमा त्यो स्मृतिकार वा सम्पादनकर्ता वा सूचक सङ्कलको नाम मात्र अगाडि आउनाले यसलाई पनि शोषण र अझ ठगीकै एउटा स्य भन्न सकिन्छ तर पनि पुराना रचनाको त विकल्प अरु छैन । जस्तो एउटा लोकगाथा दर्शाउँदै जिल्लाका सर्याँ हुड्केबाट गाइन्छ । सङ्कलकले सन्दर्भपरक पद्धति अपनाउँदै कुनै एकजनाबाट सङ्कलन गर्दछ । यसबाट बाँकी ९९ सय जनाप्रति अन्याय हुन्छ । सर्जक ती सबैजनाभन्दा पनि भिन्न हुन सक्छ ।

अर्कोतर्फ सम्बन्धित स्थान, समय र सन्दर्भमा कुनै निश्चित व्यक्तिबाट सामग्री सङ्कलन गर्दैमा त्यो कार्य विश्वस्त हुन सक्छ र त्यसरी सङ्कलित सामग्री विश्वस्त र प्रामाणिक हुन् नै भन्ने केही छैन । उदाहरणका लागि आजको छैटौं र सातौं प्रदेशका थुप्रै मूल्ययुक्त लोकसाहित्य र संस्कृतिका सामग्रीहरू पूर्वमध्ये र उत्तरमध्ये कालतिरका पनि छन् । कालिक प्रवाहमा ती सामग्रीका भाषागत र पाठगत स्वरूपमा पनि संशोधन, परिमार्जन हुँदै थुप्रै अन्तर

आइसकेको हुन्छ, हुन सक्छ र छ पनि । त्यसैले न ती पाठको रूप नै मौलिक वा मूल रूप हो भन्न सकिन्छ, न भाषा र न तिनका वास्तविक रचनाकार नै फेला पार्न सकिन्छ । केवल केही सामयिक देउडा, दोहोरिका तत्क्षण रचित रूप मात्र फेला पार्न सम्भव हुन्छ । यसैले मूल रूप विरूप भइसकेका सामग्री र तिनका रचनाकारको विश्वस्तता कथनको सन्दर्भपरक पद्धति अपनाउँदैमा प्राप्त हुन्छ भन्न सकिन्न ।

त्यसैले नयाँ, पुराना सबै सामग्रीको सङ्कलन, सम्पादन गर्दा कोठामा बसेर तयार गर्ने कतिपयको स्वनिर्मित प्रायोजित रचनाको नक्कली परम्पराका सट्टा वास्तविक, प्रामाणिक, मौलिक स्वरूपको बढीभन्दा बढी प्राप्तिका निमित्त प्रस्तुत कथनको सन्दर्भपरक पद्धति अपनाउनु उचित छ तर त्यस्ता सामग्रीको वास्तविक स्रष्टाको पनि लिखित साहित्यका स्रष्टाको जस्तै जीवनी, जीवनीपरक कृति, कृतित्व र व्यक्तित्वको अध्ययन, विश्लेषण गरी ती रचनाका रचनाकारको सर्वाधिकार स्वामित्व सुरक्षित गरी तिनीहरू र तिनका अमूल्य कार्यको उचित मूल्याङ्कन, कदर र सम्मान गर्ने परम्पराको थालनी गर्नु पर्ने आजको आवश्यकता देखिन्छ ।

प्रस्तुत कार्यका साथै त्यस क्रमको अध्ययन र विश्लेषणमा त्यस्ता निश्चित सैद्धान्तिक आधार निर्माण गरी स्वतन्त्र अन्वेषणका त्यस्ता कार्य तथा महाविद्यालय, विश्वविद्यालयीय प्रयोजनपरक निश्चित व्यवस्थित ढाँचाका शोधकार्य सम्पादनका क्रममा समेत यस्ता चर्चित लोकस्रष्टाको जीवनी, व्यक्तित्व र कृतित्वको खोज, अनुसन्धान र अध्ययन गराउनु पर्ने आवश्यकता छ, किनभने त्यस्ता लोकप्रतिभाहरूको कदर, सम्मान र मूल्याङ्कन नभए आजको परिवर्ती सांस्कृतिक हावाहुण्डरी मच्चेको युगमा ती पनि हुरीको पात भएर हराउने छन् र न त नयाँ लोकसम्पदाको निर्माण हुनेछ न संरक्षण, सम्बद्धन, न त नयाँ प्रतिभाको जन्म नै । ती प्रतिभा इतिहासदेखि नै तिरस्कृत, उपेक्षित र परिशिष्ट १ मा चर्चा गरेजस्तै अत्यन्त दयनीय अवस्थामा छन् ।

त्यसरी सङ्कलित सामग्रीको अध्ययन र विश्लेषणका निमित्त पनि समाजपरक जीवनवादी केही नवीन सांस्कृतिक पद्दतिबाहेक हाम्रो आफैनै स्थानीय भूगोल, समाज, सामाजिक संरचना, जीवनशैली र त्यसभित्रका सूक्ष्म अन्तर्विरोध, त्यसको संस्कृति, जीवन, जीवनशैली र त्यसका भाषा, संस्कृति र सांस्कृतिक पृष्ठभूमि, त्यसका लुप्तगुप्त जीवनोपयोगी सांस्कृतिक मूल्य, मान्यताका साथै आजको वैशिक वैज्ञानिक, भौतिकवादी दृष्टि, दृष्टिकोण

आदिका पक्षपक्षान्तरको खोजी गर्नु पर्छ । पाठको काव्यिक, साहित्यिक समग्र मूल्यको खोजीका निमित्तको विश्लेषणका सन्दर्भमा भने मूलतः हाम्रो आफ्नै प्राचीन संस्कृत काव्यशास्त्रको सम्भ्रान्त विरासतका रस, अलङ्कार, रीति, ध्वनि, वक्रोक्ति, स्फोटजस्ता सूक्ष्मातिसूक्ष्म तहमा पुगेका काव्य सिद्धान्तका सम्भ्रान्त सैद्धान्तिक परम्पराभित्र आजको पाश्चात्य शैलीविज्ञान र संरचनावाद, उत्तरआधुनिकतावादादिका सञ्चलन, समानान्तरताको बीज गर्भित हुनाले ती थुप्रै चिन्तन र पद्धतिको उपजीव्य बन्न सक्ने वादलाई अभ सूक्ष्मतासाथ अध्ययन गरी उपनिवेश बनेका र तेस्रो विश्वका देश र जातिका सम्यता र संस्कृतिमा सतहीबाहेक कुनै गहिराइ छैन भनी होच्याउने पश्चिमी उपनिवेशवादी अध्येता अन्वेषक विद्वान, दार्शनिकहरूलाई उत्तर दिन सक्ने स्थिति बनाउन पर्दछ । ती प्रायले हाम्रै षड आदि दर्शन, चिन्तन तथा स्फोट आदि वादबाट समानान्तरता आदि थुप्रै लगेर अलि भिन्न रूप रिमिक्स शैलीविज्ञान र अगि बढेर उत्तरआधुनिकता निर्माण गरेको यथार्थसम्बन्धी मत मननीय छ । (सन्दर्भ, चौलागाई, २०७६ पृ. १३-३८) यस पृष्ठभूमिमा हाम्रो आफ्नै सामाजिक, सांस्कृतिक पृष्ठभूमिसापेक्ष नितान्त मौलिक थप नयाँ युगानुकूल सिद्धान्त र मान्यता निर्माण गर्नु आवश्यक छ । वनमारा भार भएर मौलाउँदै आएको पाश्चात्य सामाजिक - सांस्कृतिक सुनामीबाट हाम्रो समाज र संस्कृतिलाई छिन्नभिन्न र बलात्कृत हुनबाट बचाएर हाम्रो इतिहासनिर्मित सामाजिक-सांस्कृतिक पहिचानको खोजी गरी संरक्षण, सम्बद्धन गर्दै नयाँ पहिचानको निर्माण गर्नु परेको छ । यसै क्रममा हाम्रा प्रारम्भिक शिला रखाइका रूपमा स्रष्टापरक पद्धतिमा भाषा, साहित्य र लोकसाहित्यका आफ्ना क्षण र स्थान (Time of Space) को खोजी गर्नु आवश्यक छ ।

निष्कर्षः

आज स्रष्टापरक अध्ययनका क्रममा परिशिष्टमा प्रस्तुत गरिएकी ऐस्यानी छैनन्, उनको सम्फना मात्र समाजमा जीवित छ र उनले रचना गरेका अत्यन्त कलात्मक र मार्मिक लोकगीत लोकको स्मृतिमा ताजै छन्। यसैले यस्ता प्रतिभाहरू समाजबाट, समाजको स्मृतिबाट र लोकसाहित्यको ऐतिहासिक परम्पराबाट इतिहासै नामेट भएर जानु हुँदैन। त्यसैले स्रष्टापरक अध्ययन आवश्यक छ।

सन्दर्भ-सामग्री सूची

१. अधिकारी, ज्ञानु (२०७४), साइबर सिद्धान्त, प्रयोग र अन्य मालोचना, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन।
२. एटम, नेत्र (२०६१), समालोचनाको स्वरूप, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन।
३. गिरी, अमर (२०७०), सांस्कृतिक अध्ययनका सैद्धान्तिक आधार र अवधारणा, भृकुटी (सांस्कृतिक अध्ययन विशेषाङ्क) भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेशन।
४. गिरी, मधुसूदन (२०४९), पादुकाका न्याउल्या गीतको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, अप्रकाशित स्नातकोत्तर भिलेज प्रोफाइल, कीर्तिपुरः त्रि.वि।
५. गुप्तो, अरुण (सन् २००९), सिस्कोर्स अन लिटरेचर एण्ड कल्चर, काठमाडौँ: एजुकेशनल पब्लिसिड।
६. गौतम, कृष्ण (२०६४), उत्तरआधुनिक संवाद, काठमाडौँ: भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेशन्स।
७. गौतम, लक्ष्मणप्रसाद (२०६८) नेपाली साहित्यमा उत्तरआधुनिक समालोचना, काठमाडौँ: ओरियन्टल पब्लिकेशन हाउस प्रा.लि।
८. चौलागाई, प्रेमप्रसाद (२०७६), स्फोट सिद्धान्त र....., प्रज्ञा, काठमाडौँ: नेपाल प्रज्ञाप्रतिष्ठान।
९. जोशी, दिव्येश्वरी (२०७५), डोटेली अठवालीको सन्दर्भपरक अध्ययन, नेपाली लोकवार्ता-५, नेपाल: लोकवार्ता परिषद्।
१०. भट्टराई, गोविन्दराज (२०६४), उत्तरआधुनिक विमर्श, काठमाडौँ : मोडर्न बुक्स।

११. बन्धु, चूडामणि (२०), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ: एकता बुक्स ।
१२. योगी, नरहरिनाथ (२०१३), इतिहास प्रकाशन, भाग-३, काठमाडौँ: इतिहास प्रकाशन संघ ।
१३. लामिछाने, कपिल (२०६८), नेपाली लोकगीतको अध्ययन, काठमाडौँ: विवेक सिर्जनशील प्रकाशन ।
१४. श्रेष्ठ, तारालाल (२०६८), शक्ति, स्रष्टा र सवाल्टन, काठमाडौँ: डिस्कोर्स पब्लिकेशन ।

परिशिष्ठ

पृष्ठभूमि

हामीकहाँ कैयौँ त्यस्ता लोकस्रष्टाहरु छन् जसले जीवनभर लोकसाहित्यको रचना र सम्पादनमै जीवन अर्पण गरेका छन् । तिनलाई दोहोरी, देउडा, भजन, भारत आदि लोकसाहित्य र संस्कृतिको सम्पादन भनेपछि न रातमा निद्रा लाग्छ न दिनमा भोक । कतिपय यसैमा समर्पित भएर आफ्नो घर, व्यवहार, दाम्पत्य जीवन सबै बिगारेर जीवनान्तमा अत्यन्त दुःखमा परेका पनि छन् । तीमध्ये साक्ष्यस्वरूप आजको कर्णाली प्रदेशअन्तर्गत दैलेखको पश्चिम आठबिस दरा र केही आजको सातौं प्रदेश सुदूरपश्चिमका केही लोकसाहित्य स्रष्टा तथा सम्पादनकर्ता (प्रस्तोता) हरुका थोरै केही नाम र एकजना नारी स्रष्टाको जीवनको सामान्य परिचय यसप्रकार प्रस्तुत गरिएको छ ।

१. दैलेख सिंगौडी, भाटगाउँकी चर्चित लोकगायिका ऐस्यानी भाट
२. डोटीका हाँस्या कानु
३. दैलेख नाउले कटुवालगाउँका कन्या कुँजो (थापा)
४. दैलेख तोलीजैसीका गणेश शाही
५. दैलेख तोलीकै जैभाने टमट्टा
६. दैलेख तोलीजैसीकै ध्वजबहादुर शाही
७. दैलेख तोलीजैसीकै रघु शाही
८. दैलेख बाहाँकोटका तेजबहादुर शाही
९. दैलेख तिलुखानाका दिलबहादुर शाही
१०. अछाम वीरपन्छका कटक शाही
११. अछाम वीरपन्छकै नेत्र शाही
१२. अछाम जाक्सीका जहन्या दमाई

ऐस्यानी भाट

आजभन्दा लगभग एक सय वर्षपूर्व दैलेखको सिंगौडीको भाटगाउँमा जन्मेकी ऐस्यानी भाट (जैसी ब्राह्मण) दैलेख, अछाम र कालीकोट क्षेत्रमा विशेष चर्चित लोकगायिका हुन् । आजभन्दा ६ दशकपूर्वको समयको सेरोफेरोमा अत्यन्त लोकप्रिय यी गायिकाले लोकगीत गाउन र देउडा खेल खेल्नमै जीवन अर्पण गरिन् । प्रचारप्रसारको कुनै श्रव्यदृश्य माध्यम नभएको त्यस अवस्थामा प्रोत्साहनको त भन करै कुनै सम्भावना थिएन । गाएवापत उल्टो तिरस्कार,

अवहेलना प्राप्त हुन्यो । कुनै ठाउँमा देउडा, दोहोरी र अभ लोकसाहित्यका कुनै पनि विधाको सम्पादनको सूचना पाउनेवितिकै सबै छोडेर त्यहाँ सहभागी हुन पुग्ने उनलाई त्यसको एक प्रकारको नशा नै लागेको थियो ।

यही कारण कालिकोटका चौलागाईसँग बिहे भए पनि घर व्यवहार र गृहस्थी जीवनभन्दा देउडा लेख खेल र लोकगीत गाउनमै बढी ध्यान जाँदा उनको गृहस्थी जीवन पनि सफल हुन सकेन । यद्यपि बिहेपश्चात् उनको एउटा छोरा पनि जन्मेको थियो । सम्भवतः उनबाट घर नचल्ने ठानेर पतिले अर्को बिहे गरे । त्यसपछि उनी सानो छोरो बोकेर माइत आइन् । छोरो हुर्काइन् । तुलो भएपछि छोरो पनि बाबुको अंश खोज्न कालीकोट गैहाल्यो । त्यसपछि उनी एकली भइन् । जीवन चलाउन उनले बाख्ना पालन पनि गरिन् । एकलो जीवन बिताइरहेकी ऐस्यानीले एकपटक कुनै एक पुस्तकसँगको सम्बन्धमा फसेर धोकामा परिन् । एक रात गोठमा बास बस्न पर्दा हुन गएको त्यस घटनाले उनले गर्भधारण गरिन् । गर्भ २/३ महिनाको भइसकेको थियो । उनले गर्भ बोकेको त हल्ला भयो तर कसको गर्भ हो भन्ने थाहा भएन । त्यस्तैमा एक पटक देउडा खेल गएको बेला उनको छिमलका प्रतिस्पर्धी दैलेख तोलीपाटाका प्रसिद्ध लोकगायक बलबीर शाहीले व्यङ्ग्यात्मक पाराले गीतैमा प्रश्न गरे:

बलबीर शाही - ऐले भोट कोई नजानू औलै नुन सरी छ ।
आम्ने हो कि मागी ल्यायौ भकारी भरि छ ।
ऐस्यानीको साँचो जबाफ- नहुनी जोग्यानी भयाँ खरानी घस्याँ र
खोराउँनी वज्चरो लाग्यो खर्क बास बस्याँ र ।

केही समयपछि बलबीर शाही पनि कुनै अर्क एक ठाउँमा एक महिलासँग त्यस्तै अवैध सम्बन्धमा फसेछन् । बच्चा जन्म्यो, तर बच्चा एक वर्षको हुँदा नहुँदै त्यस बच्चाकी आमा बितिछिन् । यसपछि खेलमा भेट हुँदा पुनः दोहोरी चल्यो:

ऐस्यानी - क्या राम्णा हजारी फूल विन्द्रावन रोजी ।
आली बाइगो बाली रैगो बिगो लैजा बुझी ॥
बलबीर शाही भने पुस्त हुन्, ऐस्यानीजस्तो आफ्नो गल्ती स्वीकार्दैनन्, उनी भन्छन्:

बलबीर - रानी घाट छायल पङ्ग्यो डाँडाम्नीको खिरो
मैसँगै तिर भन्नी छै कि दुनियाँको तिरो ।

केही वर्षपछि बलवीर शाहीको मृत्यु भयो । ऐस्यानी पनि निकै बुढी भइन् । यतिज्जेल बलवीर शाहीका छोरा गणेश शाहीले बलबीर शाहीको स्थान लिइसकेका थिए । उनी राम्रा देउडा खेलाडी तथा गायकका रूपमा परिचित भइसकेका थिए । एक दिन देउडा खेल जमेको थियो । पुरुषहरूका तर्फबाट गीत भट्ट्याउने अर्थात् रचना गरेर भन्ने नायक गणेश शाही थिए । ऐस्यानी जति बुढी भए पनि तृष्णा न जिर्णा वयमेव जिर्णा, उनको गायन र श्रवणको प्यास अझै मेटिएको थिएन । उनी लङ्टी टेक्दै देउडा खेलको अखाडामा गइन् । खेलमा लाग्न सकिनन् । त्यसैले देउडा खेलाडीको गोलो धेराभित्रको खाली स्थानमा लौरो टेक्दै गएर बसिन् । आफ्ना बाबुका पालाकी गायिकालाई देखेर उनैलाई लक्षित गर्दै यदि जिउँदै भए गाउन आऊ भन्दै गणेश शाहीले गीत भने:

गणेश : काँ जानी छौ धाँस दाउरा काँ पानी पिनी छौ ।
बुबाका दिनकी कली मन्यौ कि जिउनी छौ ?

यो सुनेर ऐस्यानीले निम्नलिखित गीत भनिन् र रुँदै उठेर घरतिर लागिन्:

ऐस्यानी - तली चैन माथि चैन चैन चरी चैन
बुढो बाज थलारा बस्यो अब उड्न्या छैन ।

त्यसपछि केही काल उनको दिमागले काम नगरेको भन्ने भनाइ छ । अन्तमा एकदिन उनी एउटा गोठमा मृत फेला परिन् ।





२. विमर्श

क) युगाको चक्रवातमा नेपाली लोकवात



युगको चक्रवातमा नेपाली लोकवार्ता

१. विषय प्रयोजन

लोकवार्ता लोकजीवनको समग्र पहिचान हो । लोकको जीवनपद्धति र यससँग सम्बद्ध सामाजिक, सांस्कृतिक सम्पूर्ण पक्षहरू यसभित्र समेटिन्छन् । लोकको प्राचीन/नवीन जीवन, जीवनशैली र तिनको निर्माणसँग सम्बद्ध वस्तुगत र भावात्मक सबै पक्ष यसअन्तर्गत पर्दछन् । वस्तुगत मूर्त पक्ष, सम्पदा र तिनको निर्माण, प्रयोगका रीति, पद्दति वा व्यवस्थापन आदि तथा भावगत अमूर्त कुरा सबै यसअन्तर्गत पर्दछन् । यस ऋममा लोकको ज्ञान, विज्ञान, प्रविधि, संस्कृति, कला, त्यसको परम्परा र रीतिरिवाज सबै यसैमा आउँदछन् ।

यस्तो पहिचान प्रत्येक लोकजीवनको आ-आफ्नै हुन्छ जसमा ऊ जन्मन्छ, हुर्कन्छ, खेल्छ, रमाउँछ, बाँच्छ । यसमा पनि समाजको स्वरूप र समयको गति एवम् दिशाअनुरूप परिवर्तन आउँछ, रूपान्तरण हुन्छ र दृष्टिकोणहरू बन्दछन् । आज नेपाली समाजमा पनि त्यो अवस्था छ । समाजको उपरी संरचनामा केही परिवर्तनहरू देखिएका छन् र ती संस्थागत हुने ऋमको अन्तर्सङ्घर्ष चलिरहेछ । अन्तर्वस्तुमा आएको परिवर्तनले उपरी संरचनामा पनि परिवर्तन ल्याउँछ भन्ने मान्यताको उल्टो उपरी परिवर्तनले अन्तर्वस्तु वा संरचनामा परिवर्तन ल्याउन खोजेको अनुभव हुने यो परिवर्तनका सामाजिक सांस्कृतिक कतिपय पक्षमा नेपाली समाजको आफ्नो मौलिक स्वाभाविक परिवर्तनको अंश कति छ र जबर्जस्ती थोपरिनेको बाह्य प्रभाव कति छ, त्यो पनि आजको प्रमुख विमर्शकै विषय बनेको छ । जेहोस् आजको नेपाली लोकवार्ता र त्यसमा आइरहेको स्वाभाविक/मौलिक अन्तरण तथा अस्वाभाविक पश्चिमा अतिक्रमण एवम् त्यसले पार्ने दूरगामी प्रभावबारेसमेत दृष्टिकोण स्पष्ट हुनुपर्ने आवश्यकता छ ।

२. परिवर्तनको चक्रवातमा लोकवार्ता

आजको विश्वमा ज्ञान विज्ञानका नव-नव क्षितिज उघारिंदा र नयाँ प्रविधि तथा सञ्चारले अभूतपूर्व फड्को मार्दा पुरातन मूल्य, मान्यता तथा संस्कृति, परम्परा र रीतिरिवाज एवम् आदर्श त्यसका रेतमा रेतिँदा छन्, पिंगलिँदा छन् र कैर्यौं त्यसैमा कर्तै अन्तर्धान हुँदै छन् । यो चक्रवात राष्ट्रिय पनि छ र अन्तर्राष्ट्रिय पनि । पुरातन राष्ट्रिय परिवेश र मूल्य तथा त्यसका संरचना एवम् मान्यताप्रति पनि आज धेरैभन्दा धेरै सङ्ख्याको अस्वीकृति

छ । त्यसका यहाँ प्रयोज्य सांस्कृतिक पक्षप्रति पनि प्रश्न उठाइएका छन् । त्यसका विपरीत भरपर्दा विकल्प दिन र स्थापित गर्ने पनि सकिरहेको स्थिति छैन । भूमण्डलीकृत अन्तर्राष्ट्रिय लहर कहिले तुफान भएर आउँछ त कहिले चक्रवात, अनि कहिले सुनामी । यी सबैका ममधारमा रेतिँदो लोकवार्ताको स्थिति, औचित्य र दिशालाई पर्गेल्नु आवश्यक छ ।

(क) राष्ट्रिय परिवेश

आर्थिक, सामाजिक र सांस्कृतिक अर्थात् धरातलीय संरचना परिवर्तनका आधारमा पूर्ण परिवर्तन नभई ती सबैलाई प्रभावित गर्ने चिन्तन अर्थात् विचारका तहको अन्तरणले आज नेपालको पुरातन सामन्ती सामाजिक संरचना वा शासन व्यवस्थाका उपरी शाब्दिक स्वरूपमा परिवर्तन आएको देखिन्छ । त्यो आरम्भिक पुँजीवादी संरचनामा स्थापित हुने प्रयास गर्दैछ, संस्कार र व्यवहारमा सामाजिक न्याय नभए पनि देशलाई आत्मनिर्भरतातर्फ लैजाने उत्पादनमूलक औद्योगिक पुँजीवादभन्दा कमिसनखोरीमा आधारित पुँजीवादमा प्रवेश गरेकाले उपभोक्तावादी चरित्रको विकास भइरहेको छ । फलतः आफ्नो देश बनाउने सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण मानवीय संसाधन युरोप, अमेरिका र खाडीका मुलुकहरू बनाउन र त्यहाँका साधन सम्पन्नहरूको सेवा गर्नमा बिक्री गर्नुको विकल्प निर्माण हुन सकेको छैन ।

प्रस्तुत स्थितिमा समस्याको केन्द्रको वास्तविक पहिचान आवश्यक छ, जस्तो कि लोकजीवनले प्रकृतिका असङ्घर्ष्य प्रतिकूलतामध्ये रोगव्याधिसँग लड्न प्रयोग गरिने विधि र प्रकृति । त्यस क्रममा अपनाइने भौतिक र मनोवैज्ञानिक दुवै पद्धति र भौतिकअन्तर्गत विभिन्न जडीबुटी, औषधीमुलोको प्रयोग तथा मनोवैज्ञानिक पद्धतिअन्तर्गत तन्त्रमन्त्र, धार्मीझाँक्री आदि । कुनै आधुनिक चिकित्सा पद्धति नभएको त्यति बेलाको समाजका निमित्त तन्त्रमन्त्र, धार्मीझाँक्री एक मनोवैज्ञानिक सम्बल भए पनि आज त्यसलाई स्फेडिबुढी भनेर परित्याग गर्नु उपयुक्तै छ, तर ती स्फेडिवादी परम्परामा मात्र सीमित भएर आधुनिक चिकित्सा पद्धतिसँगै त्यस पुरातन पद्धतिमा अटल विश्वास भएका पुरातन विश्वासयुक्त जनसमुदायको मनोबल बढाउन उक्त मनोवैज्ञानिक चिकित्सा पनि सँगै लैजाँदा कति लाभप्रद हुन्छ, अनुसन्धानकै विषय हुन सकछ । त्यसैले यहाँ हटाउनु पर्ने मूल कुरा तन्त्रमन्त्र र धार्मीझाँक्रीका नाममा तान्त्रिक र धार्मीझाँक्रीले आधुनिक चिकित्सासम्म पुग्न नदिने र आफूले गर्ने अनावश्यक शोषण हो । अर्कोतिर आजको आधुनिक युगमा यिनै कतिपय मनोवैज्ञानिक पद्धति र प्रक्रियाभित्र लोक र त्यस जातिका आदिम आस्था र विश्वासका आद्यावशेष,

आद्य टोटेमहरू पनि खोज्ज सकिन्छ, जसमा पाइला टेक्दै मानवका आदि सोपानको खोजीको मानवशास्त्रीय अध्ययन पनि सम्भव हुन्छ ।

लोकजीवनका त्यस्ता पुरातन परम्परामध्ये लोकसंस्कार भइसकेको भातभान्धाको कर्मकाण्डीय पद्धतिका भित्री तहमा हेर्दा यो रोग लागेपछि उपचार गर्नुको सट्टा रोग लाग्नै नदिन अपनाइएको त्यति बेलाको यस्तो पद्धति देखिन्छ जसमा वैज्ञानिकता अन्तर्निहित छ । त्यस्ता भान्धालाई गाईको गोबरले लिपेर पूर्णतः कीटाणुरहित तुल्याइएको हुन्छ । धोइएको शुद्ध, सफा कीटाणुरहित कपडा लगाएर र खुट्टा धोएर मात्र त्यहाँ प्रवेश गर्ने गरिन्छ । बाहिरबाट फोहोर कपडा र खुट्टासँग भान्धामा जानाले खाद्यान्नमा कीटाणु प्रवेश गर्ने सम्भावना रहँदैन । यसबाहेक बालबालिकाले त्यस्तो सरसफाई गर्ने नसक्ने र जता पायो त्यतै कुल्येर आउने हुँदा तिनलाई प्रवेश गर्न नदिनु उपयुक्त नै देखिन्छ । साथै भात खानुपूर्व बलबस्तो हाल्ने अर्थात् भातको थाली वरिपरि पानीको रेखी हाल्ने परम्परा छ । त्यसो गर्नाले एकातिर हात पनि धोइने र सफा हुने, अर्कोतिर थाली बाहिरबाट आउन सक्ने कीटाणु तथा सानातिना किराहरू पानीको उक्त रेखी अर्थात् लक्षण रेखा पार गरेर खाद्यान्नसम्म आई नपुगेर त्यसैमा लट्पटिने रिथति हुने देखिन्छ ।

यसरी हेर्दा खडेवादी सामन्ती प्रथा भनेर आलोचना गरे पनि वास्तवमा हाम्रो समाजको त्यस प्राचीन जीवनपद्दति अर्थात् लोकपद्दतिमा समस्या देखिँदैन । समस्या त त्यसलाई लागू गर्न वर्णश्रम व्यवस्थामा देखिन्छ किनभने त्यसरी चोखीनीति गर्ने भात भान्धाको परम्परा केवल तागाधारी ब्राह्मण, क्षेत्रियका निमित्त मात्र अनिवार्य गरिएको छ । यो पक्षपातपूर्ण श्रेणी विभाजनको प्राचीन सामन्ती संस्कृतिद्वारा मतवाली बनाइएका शूद्रहरू विभेदित र किनारीकृत भएको र उनीहरूलाई यो राम्रो परम्पराबाट विच्यत गरिएको छ । यसबाट समस्या भातभान्धाजस्ता लोकजीवन पद्दति अर्थात् लोकवार्तामा होइन, सामन्ती भेदयुक्त वर्णश्रम व्यवस्थामा देखिन्छ । यसै गरी जनजातिहरूलाई पनि यो परम्परा लागू गरिएको पाइँदैन ।

स्वर्ग, नर्क, सर्वद्रष्टा ईश्वरसम्बन्धी व्यवस्थालाई लिएर हेर्दा त्यसमा पनि केही सकारात्मक पक्षहरू पनि देखिन्छन् । यद्यपि आजको वैज्ञानिक युगमा स्वर्ग र नर्कको अस्तित्व यही पृथ्वीमा वा सौर्यमण्डल वा लाखीं करौडौं ताराहरूको अर्को कुनै तारापुञ्ज, ब्रह्माण्डको कुनै स्थानमा अथवा कल्पित प्रतिब्रह्माण्डमा कहाँ छ ? प्रमाणित हुन नसके पनि ती छन् र राम्रो काम गरे स्वर्ग जान पाइन्छ र नराम्रो काम गरे नर्क जानुपर्छ भन्ने मानव जातिका सत्मार्ग प्रेरक

विधानले मानिसलाई राम्रो काम गर्नतर्फ प्रेरित गर्ने र नराम्रोतर्फ निरुत्साहित गर्ने स्थिति देखिन्छ ।

अर्को शब्दमा सर्वव्यापी, सर्वद्रष्टा भनिएका ईश्वरसम्बन्धी अवधारणाले मैले राम्रो गरे भने ईश्वरले माथिबाट देखिरहेका छन्, तिनले एक दिन अवश्य राम्रो पारितोषिक दिनेछन् र नराम्रो काम गरे भने पनि माथिबाट देखिरहेका तिनले अवश्य दण्ड दिनेछन् भन्ने त्रासले राम्रो काम गर्न प्रेरित हुने र नराम्रो काम गर्न निरुत्साहित भई समाजमा सुव्यवस्था कायम हुने अर्थमा यी प्रावधान राम्रा छन्, तर यिनको प्रयोग दुलाबडा, राजामहाराजा, ब्राह्मण आदिको सेवा गरेमा स्वर्ग जान पाइन्छ, तिनको हित प्रतिकूल काम गरेमा पापको भागी भई नक्क गइन्छ भनेर गरिने शोषण भने पूर्णतः परित्याज्य नै छ । यस्तै स्वर्गलाई श्रम गरेर, मेहनत गरेर सुन फलाउने स्थानका रूपमा नभई काम नगरेर मिठोमिठो खान पाइने, कहिल्यै नमर्न, अप्सरा नचाएर अनेक सुखस्वर्गको भोग गर्न पाइने भनी गरिएको चित्रणमा पनि सामन्तवादी शोषणको जाल देखिन्छ । काम नगरी अस्त्रो शोषण गरेर सुख स्वर्ग धर्तीमै बनाएका सामन्तहरूको कल्पनाबाट निकालिएका कथा हुन् यी । कसैले कामै नगरी ऐश्वर्य भोग गर्न कुनै न कुनैका हड्डीको तेल निकालै पर्छ । नत्र कहाँबाट आउँछ, त्यतिकै बसी बसी खाने स्रोत र साधन ? त्यसो त आजका नवधनिक पुँजीपतिहरूले आफ्ना निमित्त त्यस्तो स्वर्ग यर्ही बनाएका छन् तर आजको औद्योगिक पुँजीवादी युगमा पुँजीपति, उद्योगी, व्यापारी भने खतरा मोल्छन् र आफै पनि व्यवस्थापनमा सक्रिय हुन्छन् । यसरी त्यो पुरानो स्वर्ग, देवता तथा तिनसँग सम्बन्धित पाप, धर्मसँग गाँसिएका संस्कार, संस्कृति र परम्परामा सामाजिक न्यायका दृष्टिले समस्या अन्तर्निहित देखिन्छ ।

यस सामाजिक फलकमा नेपाली लोकसाहित्यका अमूर्त सम्पदाहरूलाई हेर्दा पनि यही पुरातन संस्कारमै मूल समस्या देखिन्छ । त्यसो त त्यहाँ पुरातन सामन्तवादी संस्कार मात्र होइन, तिनद्वारा गरिएको शोषणको बोध तथा त्यसको प्रतिरोध पनि हुँदै आएको पाइन्छ । जस्तो ईश्वरका प्रतिनिधि भनिएका राजा, महाराजा वा तिनका भाइभारदार, पण्डित पुरोहित आदि दुलाबडाले गरेको सबै काम राम्रो हुने, सर्वसम्मत हुने 'बडाले जो गन्यो काम हुन्छ त्यो सर्वसम्मत' को लेखनाथीय आभिजात्यवादी शास्त्रीय संस्कृति लोकजीवनमा पनि पाइन्छ । कर्णाली प्रदेशको पुरातन एउटा लोकगीतमा त्यसलाई यसरी अभिव्यक्त गरिएको छ (योगी, २०१३ पृ. ५०६):

वर्षा भल गाउ खोला वैशाख कर्णाली /
विपत्तिमा भन चम्कन्याँ दुलाको पर्णाली /

अभिजात वर्गको शास्त्रीय परम्परामा खासै नभए पनि लोकपरम्परामा भने निकै पहिले अर्थात् दुल्लुमा बाइसी राज्यको अस्तित्व हुँदैताक लोकजीवनले राज्य सञ्चालक तथा भाइभारदारबाट भएका शोषण र उत्पीडनको वित्रण र प्रतिरोध पनि यहाँका लोकगीतहरूमा ठाउँठाउँमा पाइन्छ ।

दुल्लु राज्यमा नाङै, भोकै दुलाल राजाहरूको सेवा गरेर पनि मानसम्मान त के पारिश्रमिक पनि नपाएको एउटा कारिन्दा/चौकीदार यसरी लोकगीतमा अब चाकरी नगर्न आफ्नो अठोट व्यक्त गर्दछ :

नाङै अन्याँ भोकै अन्याँ दुलालकी चाक्री
अब चाक्री अन्याँ भन्या कान काट्याकी बाखी ।

यसरी लोकवार्तामा तत्युगीन लोकमनोविज्ञान र त्यसमा आएको विद्रोह, प्रतिरोध एवम् असन्तुष्टि अर्थात् द्वन्द्वको प्रतिविम्ब खोज सकिन्छ । यति मात्र होइन, आजको समाजमा आएको भात खाने थाल बेचेर भए पनि फुर्तीफार्ती गर्न र आडम्बर देखाउने सुकुलगुन्डा सभ्यताको विकासको वित्रण पनि यसरी गरिएको पाइन्छ :

जुता चाइनेस कोट पोलिस्टर टोपी छ पाल्याली
जमानाई भाहाडी आया भात खान्याँ थाल फाली ।

लोकवार्ता सामन्तवादी संस्कार र संस्कृतिको वाहक मात्र होइन, आधुनिक युगचेतनाको गायक पनि हो । त्यसैले यसलाई नयाँ युगको मार्ग दर्शककै रूपमा पनि लिन सकिन्छ, जस्तो कि आजका महिलामा आएको जागरणयुक्त पहिचान बोकेको चिन्तन तीज आदिका लोकगीतमा पाइन्छ ।

ख) अन्तर्राष्ट्रिय परिवेश र प्रभाव

आज विश्वमा भूमण्डलीकरणको लहर तीव्र स्पमा सुनामी भएर फैलिएको छ । देशी सामन्तवादले लोकलाई सामन्तवादी अभिजात वर्गीय संस्कार दिए पनि देशीय र जातीय मौलिक संस्कृतिलाई सर्वनाश गरेको थिएन । त्यसमा देशभक्ति र राष्ट्रप्रेम थियो । किनारीकृत भन्ने गरिएका केही जाति र समूहको भाषा, संस्कृतिलाई भन्दा आफुले प्रयोग गर्ने भाषा र संस्कृतिमा अलि बढी जोड दिए पनि अरु सबैको उच्छेदन नै गर्ने काम गरेको थिएन, तर यो भूमण्डलीकरण करतो सुनामी भएर पसेको छ भने यसले कमजोर र निर्धन राष्ट्र तथा त्यहाँका अल्पसङ्ख्यक, बहुसङ्ख्यक जाति, जनजातिका मात्र होइन भारतजस्तो विशाल र क्षेत्रीय शक्तिका स्पमा सार्क क्षेत्र अर्थात् दक्षिण

एसियामा प्रभुत्व जमाउँदै आएको राष्ट्र र त्यहाँका जाति, जनजाति एवम् तिनको भाषा, संस्कृतिलाई समेत निले कसरत गरिरहेको देखिन्छ ।

आजको सिङ्गो विश्वमै भूमण्डलीकरणको महाजाल फैलाएर विश्वलाई नै एक ग्रामका रूपमा परिणत गरेर श्रम, साधन र सिप तथा संस्कृति, प्रविधि आदिको विनिमयका नाममा आजको अति तीव्र रूपमा विकसित विद्युतीय सञ्चार उपकरणका माध्यममा कब्जा जमाएर आफ्नो संस्कृति, प्रविधि आदि सम्पूर्ण अन्य महादेशका मूलतः अविकसित, अल्पविकसित र अझै भिन्न विचार, व्यवहार र भाषा, संस्कृति भएका मुलुक, जनता र जातिमा लादने मूलतः अमेरिकाली र युरोपेली यो रणनीति आज पूर्ण सफल भइरहेको छ । प्रस्तुत विनिमयका नाममा चलाइएको महाजालमा निर्धन र अविकसित, अल्पविकसित त के चीन र भारतजस्ता विशाल देशको भाषा, संस्कृति र प्रविधि पनि परेको छ किनकि त्यहाँका भाषा र संस्कृति युरोप र अमेरिकामा पुग्न सक्दैनन्, पुग्न सफल भए पनि त्यहाँ कुनै प्रभाव पार्न नसक्ने स्थिति छैन जो उनीहरूले बुझेका थिए । त्यति मात्र नभएर दक्षिण भारतकै कतिपय राज्य र स्थानमा अड्ग्रेजी भाषाको प्रचलन हुनु र भारतकै दर्जनौं लेखक र नेपालकै सम्राट् उपाध्यायजस्ता लेखकले विश्वव्यापी हुन आफ्ना भाषाका माध्यमले सम्भव नदेखेर अड्ग्रेजीलाई वरण गर्दै र उनीहरूकै हेपाहा कोणबाट नेपाली संस्कृति र सम्यतालाई हेर्दै 'द एरेस्टिङ गड इन काठमाडौँ' आदि लेखर उताबाट पुरस्कृत र चर्चित भएको साक्ष्य सबैका अगाडि छ ।

पश्चिमाहरू भाषा, धर्म, संस्कृति, अर्थ, अर्थनीति, प्रविधि आदि विभिन्न क्षेत्रमा आक्रामक ढड्गले प्रवेश गरिरहेका छन् । आज निजी विद्यालयमा नेपाली विद्यार्थीले नेपालीमा बोल्यो भने दण्ड दिइन्छ । आज कैयों राष्ट्रिय, अन्तर्राष्ट्रिय सङ्घ संरक्षा तथा योजना, परियोजना र एन.जी.ओ., आई.एन.जी.ओ. को जागिरको प्रतिस्पर्धाका साथै चिकित्सा विज्ञानलगायतका प्राविधिक विषय पढ्न लिइने प्रवेश परीक्षा मात्र होइन, प्रतिस्पर्धा अलि बढी हुने महड्गा पुँजीपतिहरूका पुँजीवाला विद्यालय, महाविद्यालयमा भर्ना गर्न पनि गणित, विज्ञानका अतिरिक्त अड्ग्रेजीको अड्कलाई जोडेर स्कोर गणना गरिन्छ । यस्ता सबै ठाउँमा अड्ग्रेजी राम्रो नभएका सरकारी वा अन्य विद्यालयका जस्तै जेहेन्दार विद्यार्थीले पनि प्रवेश पाउँदैनन् । आज नेपालको लोकसेवा आयोगले समेत अड्ग्रेजीलाई एउटा ऐच्छिक विषय राखेको छ, त्यसबाहेक नेपालका अरु कुनै भाषालाई राखेको छैन । यसबाट के स्पष्ट हुन्छ भने अड्ग्रेजीको भाषिक उपनिवेशवाद र अभ आजका शब्दमा भाषिक साम्राज्यवाद समाप्त

भएको छैन, बढ्दै गएको छ । आज अङ्ग्रेजी बोर्डिङमा गएर धाराप्रवाह अङ्ग्रेजी बोल्न जान्दैमा सन्तान विद्वान् बनेको ठान्ने भ्रम अथवा भनौं उनीहरूका भाषिक दासत्वपूर्ण संस्कार हामी सर्वत्रमा व्याप्त छ । घरआँगनमा प्लास्टिक बटुल्न आउने खालीसिसी पुराना बोतलसँग आधाभन्दा बढी अशुद्धै भए पनि हिन्दी बोलेर पनि आफ्नो विज्ञता र तुल्याइँमा मख्ख पर्न चलन पनि उत्तिकै व्याप्त छ । आफ्नै देशभित्र पनि अस्को भाषा बोलेर उनीहरूलाई प्रोत्साहित गर्नुको दासत्वपूर्ण मानसिकता तथा चिन्तनको दरिद्रताले पनि गलत प्रवृत्तिलाई बढावा दिइरहेको छ ।

३. निष्कर्ष

भाषा त विचार विनिमयको माध्यम हो र ज्ञानगुणलाई भण्डारित गर्ने पेटारो पनि हो । आफ्नै कुनै भाषालाई आजको विश्वको ज्ञानगुनलाई भण्डारित गर्न सक्षम बनाउन सकेको भए अङ्ग्रेजीको यो दासत्व पत्राचारादि सम्बन्ध रथापित गर्नबाहेक अनिवार्य हुने थिएन । भाषा मात्र होइन, पश्चिमाहरू नेपालजस्ता देश र जनतालाई आर्थिक रूपले पनि त्यसरी नै प्रभावित गर्छन् । बृहत् अर्थशास्त्रीय भाषामा उनीहरू देशलाई ऋण र अनुदान दिन्छन् र सँगै आफ्नो उदारीकृत आर्थिक नीति र सिद्धान्त लादछन् । उनीहरूका निमित उपयुक्त भए पनि निर्धन देश र भोका तथा भ्रष्ट संस्कार भएका जनता तथा तिनका भोका नेताहरूका निमिति कमिसन कुम्ल्याएर देशलाई पूर्णतः परनिर्भर बनाउने उपायबाहेक केही नहुँदो रहेछ । सम्भवतः सम्पन्न र उपयुक्त परिवेश भएकाहरूलाई लाभदायक बनेका नीति र कार्यक्रम निर्धन, परनिर्भर र अनुपयुक्त परिवेश हुनेहरूका निमिति घातक हुँदा रहेछन् । देश र जनतालाई पूर्णतः परमुखापेक्षी बनाउने कार्यका साक्ष्य हाम्रा औद्योगिक सङ्घरसंस्थाको निजीकरण सबैका अगाडि छ ।

निर्धन राष्ट्रलाई ऋण र अनुदान दिएर प्रभावित तुल्याएजस्तै राष्ट्रिय तथा अर्नार्ष्ट्रिय गैरसरकारी संस्थामार्फत् जनता र अझै पढेलेखेका युवा पुस्तालाई आफ्नो विरोध नगर्ने प्रशंसक मण्डलीमा रूपान्तरण गरी यहाँका सम्पूर्ण सूचना सङ्कलन गर्ने आरोप लागेका उनीहरू र उनीहरूका त्यस्ता गैरसरकारी संस्थाहरू जनतालाई शौचालय बनाइदिएर त्यसमा दिसा गर्न सिकाउँछन् तर शौचालय बनाउन कहिल्यै नसिकाएर सधैं परमुखापेक्षी बनाइराख्छन् भन्ने भनाइ छ । तिनै गैरसरकारी संस्था र त्यसको पैसाले यहाँको जनमत प्रभावित हुने आरोप पनि छ । अर्कोतिर बहुराष्ट्रिय कम्पनीको स्थापनामार्फत् गरिने शोषण र राजनीति छुट्टैछ ।

उर्वर खेतबारी बाँझो राखेर र उद्योग बन्द गरेर आज देशमा रेमिटेन्स भित्रिन्छ । त्यससंगै आजका अत्याधुनिक वस्तुदेखि खाद्यान्न, लता कपडादि सबै वस्तु विदेशबाटे आयात गर्न बाध्य हुँदा त्यो रेमिटेन्ट जताबाट आएको थियो, उतै फर्किन्छ । केवल खेतपाखा बाँभा मरम्भमि बन्छन्, रगत, परिसिना र जीवन अस्कै देश र जाति बनाउन र सेवा गर्नमा बित्त । यस स्थितिको चरम विकासले दीर्घ कालसम्म देश र जनता पूरै परनिर्भर रहने स्थिति छ । त्यसै गरी एक हातमा डलर र अर्को हातमा बाइबल लिएर पसेकाहरूले यहाँको धर्म, संस्कृति सम्पूर्णलाई निल्दै छन् भने रेडियो, टेलिभिजन, इन्टरनेट आदि सञ्चारका माध्यमबाट एकोहोरो प्रवाहित उनीहरूकै संस्कृतिले आज नयाँ पिंडीलाई नेपाली लोकगीत, लोकसंस्कृति, लोकवार्ता हेर्न, देख्न, सुन्न र कुरा गर्नसम्म पनि मन नपर्ने बनाएको छ । यसरी आज देशीय, जातीय, सामाजिक, सांस्कृतिक सम्पूर्ण पहिचान समाप्त हुँदै गइरहेको अवस्थामा मौलिक पहिचानलाई पश्चिमा सर्वग्राही महाभक्षक हावाबाट बचाउन नेपाली लोकवार्ताको खोजी एवम् रक्षा अत्यन्त आवश्यक छ ।

यद्यपि यिनमा रहेका पुरातन प्रकृतिका कतिपय रुद्धिवादी सामन्ती चिन्तन, चेतना र संस्कारका अवशेषहरूलाई हटाएर यसलाई आजको बदलिँदो समय सन्दर्भअनुसार रूपान्तरण गर्नुपर्दछ । नेपालको राष्ट्रिय र जातीय अस्तित्व र पहिचान रक्षाका निमित्त यो मात्र एउटा विकल्प छ ।

सन्दर्भ सामग्री

किरण (२०६५), नेपाली समाज र संस्कृति, काठमाडौँ: विवेक सिर्जनशील प्रकाशन ।

गिरी, अमर (२०७०), सांस्कृतिक अध्ययनका सैद्धान्तिक आधार र अवधारणा', भृकुटी, भाग-१९, काठमाडौँ: भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेशन ।

गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०६७), नेपाली लोकसाहित्यमा जनजीवन, काठमाडौँ: एकता बुक्स ।

गुप्तो, अरुण (सन् २००९), डिस्कोर्स अन लिटरेचर एन्ड कल्चर, काठमाडौँ: एजुकेसनल पब्लिसिड ।

पाण्डे, ताराकान्त (२०७०), 'संस्कृति, सांस्कृतिक अध्ययन र मार्क्सवाद', भृकुटी, भाग-१९, काठमाडौँ: भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेशन ।

प्रश्नित, मोदनाथ (२०५८), विचार र अन्तर्सम्बन्ध, काठमाडौँ: बगर फाउन्डेशन ।

भट्टराई, रमेशप्रसाद (२०७०), सांस्कृतिक अध्ययनका मूलभूत सिद्धान्तहरू, भृकुठी, भाग-१९, काठमाडौँ: भृकुठी एकेडेमिक पब्लिकेशन ।

बराल, ऋषिराज (२०६३), सूचना भूमण्डलीकरण र सांस्कृतिक साम्राज्यवाद, काठमाडौँ: ऐरावती प्रकाशन ।

योगी, नरहरिनाथ (२०१३), इतिहास प्रकाश, भाग-३, काठमाडौँ इतिहास प्रकाशक सङ्घ ।

लामिछाने, कपिलदेव (२०६८), नेपाली लोकगीतको अध्ययन, काठमाडौँ: विवेक सिर्जनशील प्रकाशन ।





३. पाठविश्लेषण

- क) ज्वालापहाडमा कर्को गीत
- ख) परिचय नेपालका लोकगीतमा सवालटर्न बिरब
- ग) दुई मुटुको एउटै धडकन कुमाउँनी र नेपाली लोकगीत
- घ) बृहत् कर्णलीका न्याउल्या गीतमा जीवनबिरब
- ड) कर्णली प्रदेशका लोकगीतमा युगबोध



ज्वालापहाडमा कर्को गीत

१. पृष्ठभूमि

यस क्षेत्रका अन्वेषकहरूका अन्वेषण, अध्ययनअनुसार नव-पाषाण कालदेखि नै कर्णाली प्रदेशमा मानव सभ्यताको विकास हुँदै आएको हो । करिब आठ हजार वर्षदेखि मानव बसोबास रहेको सिङ्गा खोला र तिब्रीकोटको रिमी गाउँवरपर छरिएका काठ र ढुङ्गाका नवपाषाणकालीन मूर्ति यसका साक्ष्य हुन् । अझ ब्रेन हड्डुसनका मतमा त यस क्षेत्रमा कुसुण्डा जातिका मानिसहरू १२ हजार वर्षदेखि फिरन्ते जीवन बिताइरहेका छन् । त्यस्तै योगी नरहरिनाथ भने हिन्दु विश्वासामोजिम मानव जातिका आदि पुरुष तथा मनुसमृतिका लेखक मनुलाई वर्तमान कालीकोटको मान्मसंग जोड्न पुग्छन् । यसरी नै यस क्षेत्रसंगको कैलास मानसरोवरलाई मानव जातिकै उत्पत्तिस्थलका रूपमा हेर्ने दृष्टिकोण पनि प्रस्तुत भएको छ । यति मात्र होइन, शिवालिक पर्वतको शिवापिथेकस वा तिनाउमा देव्रे बड्गारो प्राप्त रामापिथेकस भन्ने गरिएको नरबानर, बुटवल मानवलाई अगाडि सार्दा यस क्षेत्रको मानव अस्तित्व एक करोड दस लाख वर्षपूर्वसम्म तन्किन्छ, तर आधुनिक सभ्यताका कुरा गर्दा आधुनिक मानवको सभ्यता र संस्कृतिका प्रारम्भिक पादावशेष, सोपानहरूको खोजी गर्नुपर्ने हुन्छ, जो त्यस जातिका आद्यावशेष भाषा, संस्कृति र परम्परामा अवशिष्ट भएका पाइन सक्छन् ।

प्रस्तुत प्रागेतिहासिक कालखण्डपछिको चरणमा यस क्षेत्रमा कुसुण्डा, राउटे आदि घुमन्ते जातिका साथै यक्ष, किन्नर, नाग, भिल, पुलिन्द, मङ्गोल/किरात आदिको बसोबास रहेको देखिन्छ । समग्रमा आदि भूमि कक्षेसस पर्वतबाट १२ हजार वर्षपूर्व कालासागर, ऐसिया माइनर हिन्दकुश पर्वतमाला हुँदै साढे पाँचदेखि ६ हजार वर्षपूर्व सिन्दु उपत्यकामा आइपुगेका आर्यहरू आजभन्दा करिब चार हजार वर्षः पूर्व यस क्षेत्रका आर्यतर जातिलाई धपाउँदै पश्चिमबाट नेपाल प्रवेश गरेका देखिन्छन् । यो युराल पर्वतको दक्षिणस्थित सिन्धु उपत्यकाबाट प्राग्वैदिक कालतिरै हिन्दुकुशपूर्व लागेको आर्यको अवैदिक भन्ने गरिएको पाइने कश शाखा नै खस हो जो काश्मीर तलको बाल्हिक क्षेत्रपश्चात् काश्मीरको काँठकाँठै आजभन्दा लगभग ३५०० वर्षदेखि २००० वर्षपूर्वको समयावधिमा कुमाऊँ, गढवाल तथा पश्चिम नेपाल हुँदै उत्तर ताकलाखारसम्म फैलिएको थियो । यी सबै जातिको ऋडिङा र सङ्घर्षस्थल यही भूखण्ड रहेको देखिन्छ ।

यसरी यहाँका रैथाने मङ्गोल/किरांत र आगन्तुक आग्नेय, द्रविड, उत्तरका धामी, भाँत्री, भूत, प्रेतप्रतिको विश्वास र परम्परायुक्त संस्कार र संस्कृतिको बोन धर्म र संस्कृति तथा मष्टो (कुलदेवता) बोकेर आएका अवैदिक आर्य भनिएका खसका लौकिक संस्कार, संस्कृति तथा बुद्ध, जैनसमेत र वैदिक आर्यहरूका वैदिक, पौराणिक संस्कार, संस्कृति, विश्वास मौलाएको यो भूखण्ड यी सबैको साफा ऋडाभूमि रहेको देखिन्छ । पूर्व मध्यकालीन यस कर्णाली प्रदेशअन्तर्गत बाजुराकी वडीमालिकादेखि यहाँका विभिन्न स्थलका मालिका, वडीमालिका, शैलेश्वरी, जात्या,, सूर्यदेवी, उग्रतारा, त्रिपुरा सुन्दरी, विष्ण्यावासिनी आदि देवीहरूका मन्दिर, माडौं, डेली, पूजा, किम्बदन्ती तथा आस्था, विश्वासादि संस्कार, संस्कृतिका आद्यावशेषले पनि यस क्षेत्रमा कुनै दिन मातृसत्तात्मक स्त्रीराज्य रहेको इतिहासकार/समाजशास्त्रीहरूको मतलाई पुष्टि गर्ने मद्दत पुऱ्याउँछ ।

प्रस्तुत जात, जाति, नश्ल र सम्प्रदायका आ-आफ्ना संस्कृति र परम्परा सबै संहिताबद्ध छैनन् । वैदिक भनिने गरिएका आर्यहरूले वेदादि ग्रन्थहरूमा र किरांतीहरूले मुन्धुममा आफ्ना धर्म, संस्कृति र परम्परालाई संहिताबद्ध गरेका भए पनि बाँकी अधिकांशका संस्कार र संस्कृतिमा अन्तर्मिश्रण र सहिष्णुता देखिन्छ । आज नाग जाति छैनन् तर तिनको संस्कृति, तिनको गणचिह्न सर्प पूजाको परम्पराको अवशेष नागपञ्चमी तथा यहाँका मन्दिर, पोखरी आदिमा उत्कीर्ण चित्रादिमा विद्यमान देखिन्छ । त्यस्तै बोन परम्पराका धामी, भाँत्री, तन्त्रमन्त्र, भारपुक, भूतप्रेतप्रतिको विश्वासका साथै आग्नेयादिका प्रचलनका आद्यावशेष पनि जीवित छन् । यद्यपि यी सबैमा विशेष प्रभावकारी वैदिक र अवैदिक आर्यहरूकै धर्म, संस्कार, संस्कृति, परम्परा र पद्धति रहेको पाइन्छ ।

वैदिक आर्यहरूमध्ये विशेषत: द्विजहरूका निमित्त गर्भाधान, पुंसवन, सीमन्तोन्नयन, जातकर्म, नामकर्म, निष्क्रमण, अन्नप्राशन, कर्णवेध, विद्यारम्भ, चूडाकर्म, उपनयन, वेदारम्भ, केशान्त, समावर्तन, विवाह र अन्त्येष्टिजस्ता षोडश संस्कारजस्तै अवैदिक भनिएका खस आर्यहरूका गर्भाधारणदेखि मृत्युसम्म तथा देवदेवी आदिका अन्य सयौ मागल अर्थात् मङ्गलादि गीतको परम्परा प्रस्तुत कर्णाली प्रदेशमा प्राचीन कालदेखि आजसम्म प्रचलनमा छन् । तिनले वैदिक संस्कार र संस्कृतिको काम गर्ने गरेको देखिन्छ । यद्यपि ती आज धेरै लोप भइसकेका छन् । नयाँ युगका परिवर्तनको बदलिँदो चिन्तनको चक्रवातले 'बुढा' मरै भाका सरै को उखानलाई भुट्ठा सावित गरिदिएको छ । कर्को पनि तिनै लौकिक संस्कार र संस्कृतिमध्ये एउटा हो, तर यो मङ्गलको समयमा नभएर शोकको अवस्थामा गाइने र दमाईहरूले गाउने

भएकाले यसलाई मागलमा राखेको पाइँदैन । त्यसो त वैदिक आर्यहरूका षोडश संस्कार द्विजहरूका निमित मात्र भएजस्तो कर्को पनि केटाकेटी, महिला र विपन्न एवम् अछूत भन्ने गरिएका दलितहरूको समुदायका व्यक्तिको मृत्युमा गाउने परम्परा छैन ।

२. कर्को गीतको भूगोल

नेपाल, भारतका राज्यस्तरका कुनै राजनीतिक सीमानाहरू नकोरिएको प्राचीन कालबाटै कर्णाली प्रदेशमा ज्वाला संस्कृतिको जन्म भएको देखिन्छ । हिमवत्खण्ड स्कन्धपुराणमध्ये वैश्वानर पुराण यसको साक्ष्य हो । आठौं शताब्दीको अन्त र नवौं शताब्दीको आरम्भतिर हिन्दु धर्मको पुनरुत्थानका क्रममा हिमालय क्षेत्रका तीर्थस्थलहरूको प्रतिष्ठापन गर्ने शङ्कराचार्यको अभियानका सिलसिलामा लेखिएको भनिने प्रस्तुत वैश्वानर पुराणमा अग्निपुराणकै स्थापनाअनुरूप यस क्षेत्रका अखण्ड प्राकृतिक ज्वाला र ज्वाला क्षेत्रको महिमा गान गर्दै लेखिएको छ :

वाराणस्यः प्रयागाच्च मायापुर्याः विशेषतः :

इदं क्षेत्रं महापुण्यं कलौ कल्मषनाशनम् । (हिमवत्खण्डः वैश्वानरपुराणम्)

यसरी काशी, प्रयाग र मायापुरीभन्दा पनि बढी पुण्यदायक भनिएको यस ज्वालापञ्चकोशी क्षेत्रमा शिरस्थान, नाभिस्थान, पादुकारथान, डुङ्गेश्वर र नेपालको एक मात्र ज्वालामुखीको चिह्न रहेको स्थान धुलेश्वर (हाल मृत ज्वालामुखी) तथा अन्य महत्त्वपूर्ण तीर्थहरूमा कोटिला, स्वामीकार्तिक, भैरवी, सिद्धस्थली आदि पर्दछन् । यीमध्ये वैश्वानरापुराण लेखनपूर्व अज्ञात समयदेखि सतत रूपमा ज्वाला बल्दै आइरहेका स्थान हुन् शिरस्थान, नाभिस्थान र पादुका । पादुकामा वि.सं. २०१२ सालको भीषण बाढीले भूगर्भसँगको सुरुड्मार्गको सम्बन्ध अवरुद्ध भएका कारण मूल मन्दिरका ज्वाला निषेका छन् । आज प्रस्तुत तीनै स्थलका भन भन नयाँ नयाँ स्थानमा समेत हवाहवार्ता ज्वाला बलिरहेकै छन् ।

यहाँ वरिपरिका प्रायः द्विज र कतिपय अरु केहीको समेत दाह संस्कार यिनै ज्वालाको अग्निद्वारा गर्ने प्रचलन छ । आज खनिज सम्पदा (प्राकृतिक ग्यांस तथा तेल) को भण्डारका रूपमा हेरिन थालेको प्रस्तुत ज्वालाको सांस्कृतिक प्रभाव पूर्वमध्यकालीन सिंजा साम्राज्यअन्तर्गत आज नेपाल राज्यको राजनीतिक भूगोलभन्दा पर उत्तरमा तिब्बतको तल्लो भाग खारी प्रदेशको गुँगे, पुराड तथा पश्चिममा बोधगया, लद्दाख र पूर्वमा

सम्भवतः आजको सिन्धुपाल्योक र काम्रेपलाञ्चोकको सीमाना दोलालघाट तथा दक्षिणमा खण्डे सात सय राज्यहरूमा विभक्त पूर्वमध्यकालीन भारतका वर्तमान उत्तर प्रदेशका थुप्रै स्थल अर्थात् गङ्गा नदीसम्मे पुगेको र अझै बाहिर कहाँ कहाँ पुगेको थियो अनुसन्धेय नै छ । यति मात्र होइन यिनै ज्वालाका आधारमा सम्भवतः सवालाख ज्वालापहाड पनि भन्ने गरेको उक्त कालकै भनाइले यसको भौगोलिक सीमा अझै विस्तारित भएको हुन सक्ने देखिन्छ । यसप्रकार प्राचीन, पूर्वप्राचीन कुन कालदेखि यस क्षेत्रमा ज्वालासंस्कृतिको आरम्भ भएको हो स्पष्ट हुन सकेको छैन ।

आज पनि कुमाऊँ, गढवाल आदि सीमापारिका कैर्यौं लोकसाहित्य र संस्कृतिमा यहाँको भाषा, संस्कृति, जनजीवन र भूगोल सबै प्रशस्त मात्रामा अड्कित भएको पाइन्छ । तीमध्य भारतको उत्तराञ्चल, चम्पावत जिल्लाको चम्पावत नगरपालिका-१ की श्रीमती निर्मला गडतोलीले सुनाएर केशवदत्त पाण्डेले आफ्नो नारी शकुन गीत नामक पुस्तकमा सङ्कलन गरेका दुल्लुका ज्वालाको उपासना गरिएको मागलमा ज्वालालाई यस धर्तीमा पुनः आइदिन आराधना उपासना गरिएको छ । मानवले आगोको आविष्कार गरेपछि त्यसबाट न्यानो लिन र त्यसमा खाना पकाएर खान थालिसकेपछि सलाई मात्र होइन सम्भवतः चकमकबाट समेत आगो पार्ने प्रचलन आरम्भ भइनसकेकाले यहाँबाट आगो लैजाने गरेको कुराको सङ्केत यसले दिन्छ । त्यस्तै बाजुरा जिल्लारिथ्त वडीमालिकाको मन्दिरका अखण्ड ज्वाला केही गरी निभेमा पूजारीको परिवारका कुनै व्यक्तिले पवित्र मानिने पाउपोस अर्थात् खराउ लगाएर पुनः अग्नि प्रज्वलित गर्ने परम्परा छ । अर्कोतर्फ यस चम्पावतको मागलमा एक हातमा धोती र काखमा पोथी अर्थात् कुनै पुस्तकाकार कृति बोकेको प्रसङ्गले पोथी अर्थात् पुस्तक बनेको बिन्द दिन्छ । त्यस्तै पूर्व, परिचम, उत्तर, दक्षिण चारै दिशा खोजी गर्दै कहाँ नपाएर दुल्लु देशमा वैश्वानर ज्वाला पाइएको र ती पीपलको रुखमुनि पाइएको उल्लेख छ । उक्त मागलमा ती ठाउँ अर्थात् शिरस्थान, नाभिस्थान र पादुकाको नाम लिइएको छैन, त्यहाँका मन्दिरादिको कुनै चर्चा छैन । भाषाको पनि निकै पुरानो रूप छ । यसैले निकै पुरानो देखिने यो मागलमा म पात्रले वैश्वानर ज्वालालाई आफ्नो देश अर्थात् पुरानो परम्परामा स्वर्ग भनिने यस स्थलबाट मर्त्य अर्थात् धर्तीमा आइदिन अनुरोध गर्दा अग्निले तिम्रा देशमा सासूहरू भान्छा लिप्छन् र बुहारीहरू पिर्कामा बस्छन्, जेठो दाइ पैदलै हिँड्छ र कान्छो घोडा चढेर हिँड्छ, त्यस्तो धर्म नष्ट भएको ठाउँमा म कसरी जाने ? भन्दछन् । यसका दुईवटा अर्थमध्ये एउटाबाट समाजका पुराना सामाजिक मूल्य र प्रचलनमा अन्तर आइसकेको देखिन्छ, जसले यो त्यति पुरानो होइन वा प्रक्षिप्तांश हो भन्ने लाग्छ भने अर्कोतर्फ दोस्रो अर्थमा

यी दुई स्थानका वा वैदिक आर्यका सांस्कृतिक भूमिबाट खस वा अन्य कुनै अवैदिक बस्तीका भिन्न सामाजिक सांस्कृतिक भूक्षेत्रमा वैश्वानर ज्वाला जान नमानेको देखिन्छ । यी ज्वालासम्बन्धी यहाँका मागलादिका केही भाषिकादि पाठान्तरसहित उता उत्तराञ्चलका निर्मला गडतोलीका फागका केही अंश यस्ता छन्:

दुल्लु देःश पुगी मैले हेरोफेरो
 उइँ पाया बैस्यानर देःब एउइँ पाया
 पीपलकी डालीमुणी पाया छन् बैस्यानर
 पाया छन् बैस्यानर देःब ए
 हाट धोती कोखी पोथी पाया छन् बैस्यानर ।

३. मृत्युगीतको प्रसङ्ग

मृत्युगीतको प्रचलन त संसारभर थुप्रै ठाउँका थुप्रै जाति र समुदायमा प्रचलित देखिन्छ । फरक केवल यसको सम्पादन कसले गर्दछ, कसले कति बेला, कसरी गाउँछ भन्ने सन्दर्भपरकतामा मात्र छ ।

यो मृत्यु गीतको परम्परा हाम्रोमा वैदिक कालदेखि नै चल्दै आएको देखिन्छ । ऋग्वेदमै मृतात्मालाई सम्बोधन गरिएका यस्ता ऋचाहरू रहेका छन् । त्यसपछि रामायण, महाभारतदेखि कालीदासादि कविका रचनामा मात्र होइन हाम्रै माधवप्रसाद घिमिरेले पनि गौरी खण्डकाव्यमा शोक स्थायी भावको अभिव्यक्ति गरेको पाइन्छ । यी गीति साहित्यका प्रसङ्गलाई छोडेर लौकिक परम्परा हेर्दा संसारभरि नै यस्तो प्रचलन थुप्रै जातिका संस्कृति र परम्परामा रहेको पाइन्छ । निकट भारतकै कतिपय स्थानमा साना बालकको असामयिक मृत्युमा उसको सुन्दरता, भोलापन र सरलता मृत्यु गीतको विषय बनेको देखिन्छ । भारतमा हिन्दी मात्र नभएर भोजपुरी, ब्रजादि थुप्रै भाषाका लोकसंस्कृतिमा पनि यो परम्परा पाइन्छ । जस्तो कि निकट गढवालमा पनि मृत्युको एककाइसाँ दिनमा सहभोजका साथ मृतकको प्रतीकका रूपमा पितरकुटीमा पत्थरको लिङ्ग स्थापना गरेर दुधले स्नान गरी पूजा गर्दा वा विशेष व्रज-त्योहारमा पितृआह्वान गरी नवान्न समर्पित गर्दा यस्ता शोकगीत गाउने गरिन्छ, तर यस्ता गीतहरू शोकगीतभन्दा बढी पितृआशिष् माग्ने प्रकृतिका हुन्छन् । साक्षार्थ हेरौँ यसका चार पञ्चक्ति :

जै जस देण पितरी देवता, जै जस देण . . . ।

आवा पितरो बैठा पितरो बैठा पितरो तुमारा मातृलोक -

यो जगिन उरियायो, जै जश देश पितरि देवता
स्वर्ग पितरो गैण्यो, हमारा मातृलोक

पश्चिममा लिखितर्फ होमरको ओडिसीबाटे प्रारम्भ भएको शोककाव्यको परम्परा लौकिक साहित्य र संस्कृतिर्फ फ्रान्स, इटली, मोन्टेनेग्रो आदि थुप्रै ठाउँमा रहेको देखिन्छ । हाम्रोमा विभिन्न समयमा सम्पादन गर्ने गरेको नभए पनि यहाँ दैलेख, कालीकोट, अछाम आदि केही ठाउँमा प्रचलित मृत्यु गीत कर्कोको चर्चा गर्न उद्देश्य रहेको छ । गाथामूलक यो शोकगीत ब्राह्मण, क्षेत्री, ठकुरी आदि प्रायः उच्च जातका प्रतिष्ठित, पैसावाल व्यक्तिको मृत्युमा दमाईहरूले दमाहा, ट्याम्को, भयाली नरसिंहा, सहनाइजरता पञ्चैबाजा बजाएर घाट लैजाँदा ठाउँठाउँका विश्राममा र विशेषतः घाट पुग्नुपूर्व दमाईहरूमध्ये कर्को जानेका दमाईले हुड्को अर्थात् डमरु बजाउँदै गाउँछन् । अरु स्थान र जातिमा मृतककी पत्नी र आफन्तजनले शोकमग्न भएर यस्ता गीत गाउँछन् । हाम्रै राजी आदि जातिमा मृतकको दाह-संस्कार गरिसकेपछि श्राद्धादि कर्मका अवसरमा यस्ता गीत गाउने प्रचलन छ ।

8. बदलिँदो काल प्रवाहमा ज्वाला पहाडका लौकिक परम्परा, संस्कृति र कर्को

प्रत्येक पुराना जाति र बस्तीको आफ्नै भाषा, संस्कृति, परम्परा र लोकसाहित्य हुन्छ, जुन तिनीहरूका प्राचीनताको प्रमाण र पहिचान हुन्छ, तर पुराना पात भर्छन् नयाँ पलाउँछन्, सबै कुरा यथावत रहाउँदैनन् किनकि प्रकृति परिवर्तनशील छ । व्यक्ति, समाज, राष्ट्र र तिनका चिन्तन सबै परिवर्तनशील छन् । प्रकृतिकै अस्थन्दा भिन्न यस मानव जातिका सोच, विचार र संस्कृतिमा जितिसुकै परिवर्तन आए पनि ऊ आफ्नो पहिचानका रूपमा रहेको विगत बिर्सन सक्दैन, इतिहास बिर्सन सक्दैन जुन धरातलबाट ऊ आएको थियो विगतरूपी त्यही ऐना हेरेर राम्रा कुरा पछ्याउँदै र नराम्रा सच्याउँदै ऊ वर्तमान निर्माण गर्छ र भविष्य निर्धारण गर्छ । यसले विगत जितिसुकै कटु भए पनि त्यसप्रति उसको अत्यन्त स्नेह हुन्छ, तर उसका ती बाल्यक्रीडा अर्थात् बाललीलामा जितिसुकै प्रेम र स्नेह भए पनि ऊ त्यस बाल्यकालमा फर्कन, बालककालीन तेलकासा, ढिकीच्याउँ, चिँमुसी, घरकुटी आदि खेलेर बर्सन सक्दैन, जितिसुकै माया गरेर सुटकेसादिमा सुरक्षित गरेर राखेको भए पनि कुनै एउटा युवा वा प्रौढले आफ्ना बाल्यकालीन वेशभूषादि लगाउन सक्दैन, सम्भव हुँदैन । त्यसै गरी आदिम सिकारी जीवनदेखि आजको साइबर युगसम्मका मूल्य, मान्यता, सोच, संस्कार, संस्कृति, परम्परा, खानपान, रहनसहन, आदि वेशभूषा यथावत

रहिरहन सक्दैनन् । अरु त के जसरी आज आएर त्रेता युगका मर्यादा पुरुषोत्तम राम र उनका भाइ भरतादिले लगाउने खराउ, वेशभूषा आदि लगाउने र उनीहरूले खाने कन्दमूल, फलफूल खाएर आज कोही जीवन निर्वाह गर्न सक्दैन । यद्यपि रामको जनता र राष्ट्रप्रतिको त्याग, समर्पण र दायित्वबोध एवम् एक पति, एक पत्नी निष्ठताका आदर्श आज पनि धेरैका लागि रुत्त्य छन् । बाँकी इतिहासका सुनौला पानामा अङ्गित छन् । समाजमा पश्चिमबाट आयतीत लिविड टुगेदर अर्थात् विवाहपूर्वको सहवासन को हावा लाग्न थालेको र राज्य स्तरमा समष्टिमा राज्य, जनप्रतिनिधि केवल विधि निर्मातामा सीमित हुँदै आएको यो युगको परिवर्तनको तीव्रतम् धारमा ती सबै ठोकिकिंदै, घोटिँदै चोइटिँदै र पिघलिंदै कतिपय हराएर र कतिपय युगानुकूल माफिंदै र परिष्कृत हुँदै अगाडि बढ़दै गएको रिथति आज छ ।

त्यसप्रकारको युगीन परिवर्तनका क्रममा समाजको सामाजिक व्यवस्था र संरचनाका तहको स्थूल परिवर्तनको गति र त्यसका सूक्ष्म अमूर्त आन्तरिक तहको सूक्ष्मतल परिवर्तनको गति समान नहुँदो रहेछ । यो सूक्ष्मतल अन्तर्तहको परिवर्तन कहिलेकाहीं पहिले नै हुनाले त्यसले उपरी अर्थात् बाह्य स्वरूपको परिवर्तनमा मदत गर्दछ भने कहिलेकाहीं एकाएक जस्तो देखिने बाह्यतल उपरी परिवर्तनले संस्कार र संस्कृतिका स्तरको आधारभूत अन्तर्तहमा परिवर्तन त्याउन समय लाग्ने रिथति देखिन्छ । बाह्य र अन्तर्तहका रूप र अन्तर्वस्तुका तहका बिचको परिवर्तनको खालीपनको यस सङ्क्रमणमा अस्को अस्तित्व र पहिचान परिवर्तनको खालीपनको यो सङ्क्रमण अस्को अस्तित्व र पहिचान मेटेर आफ्नो पहिचानको वैश्वीकरण गर्ने सर्वग्रासी अन्तर्भीष्टयुक्त बाह्य तत्व घुस्ने अवसर प्राप्त हुनाले मौलिक प्रकृतिको परिवर्तन वाधित हुँदो रहेछ ।

यसबाहेक लोकवार्ताका क्षेत्रका कतिपय परम्परा र संस्कृतिलाई आजको नयाँ विज्ञान प्रविधिप्रदत्त नव नव यन्त्र, उपकरण एवम् विद्युतीय श्रव्यदृश्य माध्यममार्फत प्रसारित उपर्युक्त अभीष्टयुक्त सामग्री तथा सोहीअनुरूपको शिक्षादीक्षा एवम् चिन्तन र चेतनाले विलुप्त गर्दै गरिदिँदै आएको देखिन्छ, जसलाई परिवर्तनको स्वाभाविक प्रक्रियाभन्दा भिन्न आफ्नै भूमिमा बाह्य सांस्कृतिक हस्तक्षेपद्वारा अधीनस्थ तुल्याएर पहिचानविहीन तुल्याएको कुनै नयाँ प्रजातिजस्तो बनेर बस्न स्वीकार्य हुँदैन ।

आजभन्दा चार साढे चार दशकपूर्वको र आजको ज्वाला क्षेत्रको जीवन र जीवनशैलीबिच पनि आनका तान फरक परिसकेको छ । आजभन्दा लगभग पौने एक शताब्दीपूर्व नुन विनिमय गर्न चामल, गहुँ, खुर्सानी, सुन्तला, घ्यु,

आदि वस्तुका भारी बोकेर महिनौं पैदल हिँड़दै अजड़गका उत्तरी पहाड़ र हिमाल काटेर तिब्बत अर्थात् ताक्लाकोट जाने यहाँका मानिसहरू चार साढे चार दशक अगिसम्म प्रायः तिनै वस्तु बोकेर दक्षिणतिर वर्तमान बर्दियाको राजापुर र बाँकेको नेपालगञ्ज पुग्थे, नुन साटथे, लुगाफाटो किन्थे । आज त्यसरी अढाइतीन हप्ता भारी बोकेर जामु, कुइन्याँ र बैमा डुँगा तर्न दुई तीन दिन पालो कुर्नु पर्दैन । आज नुन, तेल, श्रीमती र बच्चाबच्चीलाई वर्षमा एक जोर गुन्धूँ र भोटी फेर्न हल्दुवानी र नैनीतालका बोभा बोक्न जानका सट्टा बैम्बैको चौकीदारीबाट पनि भर्खर भर्खर खाडीगमनको हावा लाग्नै थालेको छ । आज परदेशमा रहेका आफन्तलाई जस्तरी खबर पठाउन वा मनका कुरा सम्प्रेषण गर्न महिनौं महिना लगाएर चिठी पुन्याउने हुलाकको भर पर्नु पर्दैन । आज न त्यहाँ रातभर जाँतो पिंधु पर्छ न राती तीन चार बजे उठेर कुट्टु पर्न ढिक्कीहरू छन् । हो ढिक्कीसम्म त अझै छन् तर अति दुर्गम कुनाकन्दरातिर मात्र आज आठदश माना तेल पार्नका लागि पाँचसात जना मानिसले दिनदिनभर तोरी पेले कोलहरू पनि छैनन्, न चिह्ना टिप्पन र लग्नादि हेर्ने फलित ज्योतिषका धूलौटाहरू छन्, न आजका नयाँ नयाँ कापी, पेन्सिल र कलमका पुराना रूप सिलोट, खरीदुड़गा वा बाँसका चिप्ला पता र निगालाका कलमहरू नै छन्, न समय नाप्ने पानी घडीहरू छन् न दिउँसो पाइलाले आफै छाँया नाप्ने अथवा रातमा उठेर ताराहरूको उदय र अस्त हेरेर समय अङ्कल गर्ने परम्परा छ ।

त्यति मात्र होइन धामी, भाँक्री, भूत, प्रेत र बोक्सीप्रतिको विश्वास पनि अब त क्रमशः हराउँदै गएको छ । फलतः अडिलका पातका टपरीमा खरानीका डल्ला तथा अमिलो (निबुवा) वा कुखुरा, सुँगुर, बोकादि काटेर बलि दिई पाल्तो फाल्ने अर्थात् भुत मन्धाउने परम्परा पनि कमै बाँकी छ । चोखा लागेको र बोक्सी उतार्न पातका दूनादिको धूपौरोको आगोमा सस्यूँ, खुर्सानी आदि पोलेर गाई, भैंसीका कल्वौडामा धूवाँ दिने परम्परा वा दर्जनौं भैंसी अगाडि लगाएर दुड़दुड़ धाँडो बजाउँदै हिउँदभर वण्डाल जाने गोठाले जीवनको अवशेष पनि आज छैन । आज यस क्षेत्रमा पनि शिक्षित, अर्धशिक्षित र साक्षर जनसङ्ख्याको अनुपात धेरै बढेको छ । पढ्ने लेख्ने परम्परा त छ तर ज्ञान छैन, पढेर हाकिमै बन्नु पर्ने सामन्तवादी संस्कृति छ । उद्योग छैनन्, रोजगारी छैन, तर सबैलाई युगले दिएको जीवन र जीवनशैली निर्वाह गर्नु छ, नयाँ यन्त्र, उपकरण र सुविधाको उपभोग गर्नु छ, उपभोक्तावादी बजारको प्रतिस्पर्धी उपभोक्ता बन्नु छ । यसले गर्दा मृगैला बेचेर आइप्पाड किनेका छिमेकी मुलुकका उदाहरण यहाँ पनि दोहोरिने स्थिति छ । परिणामतः रोजगारीका लागि वैदेशिक सेवा निर्विकल्पजस्तै भएको छ ।

यति मात्र होइन यहाँको लोकजीवनका आफ्नै केही मौलिक विशेषता तथा परम्परा पनि छन् । ती केही अन्धविश्वासयुक्त स्थिर मात्र भए पनि केही राम्रा पनि छन् । जस्तो यहाँ कुनै व्यक्तिको मृत्युको एघारौं दिनमा पीपलपानी हाल्ने संस्कृति छ । मृत्युको एघारौं दिनमा पानीको मूलमा एउटा पीपलको बुटा वा हाँगा स्थापना गरेर त्यसमा मृतकसँगको नाता हेरी तीन सय साठी/एकसय आठ र अन्य आगच्चुकले सात पटक अँजुलीले जल चढाउने परम्परा छ । यो वास्तवमा मृतकप्रति व्यक्त श्रद्धाङ्गली हो । यसरी श्रद्धाङ्गली व्यक्त गर्न आउनेलाई प्रसादस्वरूप सेल, पुरी तथा अचार, तरकारी खान दिने प्रचलन छ । यस्तै शवलाई घाटतिर लैजांदा सातदेखि एककाइस खुट्टेसम्मको बाट बनाउने परम्परा छ, जसमा एककाइसवटा करिब आधा मिटरका बाँसका कप्टेराका लट्ठीमा च्यापिएको सेतो कपडाको लामो पताकाको बाट अर्थात् तेर्सो पताका हुन्छ । सम्भवतः शवलाई घाटतिरको बाटो देखाउने ध्वजा हो, जो शब्दन्दा अगाडि हिँडाइएको हुन्छ । ब्राह्मण, क्षेत्रीको शवयात्रामा पञ्चैबाजा र शड्खको एकोहोरो उल्टो ध्वनि बजाइन्छ । गिरी, पुरी, भारती, वन आदि दसनामी सन्यासीहरूको मृत्युमा शड्ख मात्र बजाइन्छ, छालाले मोडेका दमाहा अशुद्ध मानिन्छ ।

त्यस्तै व्रतबन्धको जग्गे सजाउन जड्गलबाट साल आदिका हरिया हाँगा र पातहरू त्याउन २०/३० जना जम्मा भएर सेल, कसार, चिउरा आदि खाँदै जड्गल जाने र सालका हाँगा काटेर त्याउने परम्परा छ, जसलाई स्याउलीदार लिन जाने भनिन्छ । यी बाहेक बिरामी हुनुपूर्व नै रोकथामस्वरूप भान्छालाई गाईको गोबरले लिपेर कीटाणुरहित तुल्याउने, धोएका सफा कपडा लगाएर अनि खुट्टा धोएर मात्र भान्छामा प्रवेश गर्नेजस्ता परम्परा स्वारथ्यका दृष्टिले अत्यन्त राम्रा थिए, तर ती परम्परा ब्राह्मण, क्षेत्री आदि तागाधारीका लागि मात्र अनिवार्य गरिनाले र पछि रुढि मात्र बन्नाले अस्त्राट उपेक्षित र निन्दित बनी तिरस्कृत बने । बुझेर भन्दा पनि रुढिकै रुपमा यस्ता परम्परा दूरदराजतिरका अशिक्षित र अल्पशिक्षित तथा कतिपय विश्लेषणात्मक, ऐतिहासिक समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण नबनेका उच्च शिक्षा प्राप्तहरूमा समेत शेष रहेको स्थिति छ । यसैले आज हामी त्यो हिजो, अस्ति, भन अस्ति अस्तेनि खोज्दै खोज्दै प्राचीन पूर्वप्राचीन, शिल्क रोड अर्थात् रेशम मार्गकालीन जीवन, जीवनशैली र पद्धतिको खोजी गर्न सक्छौं, अध्ययन गर्न सक्छौं, इतिहास लेख्न र माया गरेर सोकेसमा सजाउन सक्छौं, तर त्यहीं फर्कन सक्दैनन्दै । हो, यद्यपि जी - २ अर्थात्, भूमण्डलीकरण-२ पनि भन्ने गरिएको नव रेसम मार्गको पुनर्जीवन, पुनर्निर्माण, ब्युताउने महायोजना पनि बन्दारहेछन् ।

कहिलेकाहीं, युगानुकूल अत्यन्त उन्नत, वैज्ञानिक र भिन्नस्तरमा, अपवाद । जेहोस् समयरूपी नदीको यही वेगवान् चपेटामा यहाँका संस्कृति र परम्परासँगै लोकसाहित्यको एउटा विधा लोकगीतअन्तर्गत गाथामूलक संस्कार गीतका रूपमा रहेको कर्को पनि पर्दै गएको छ ।

कर्को मृत्यु गीत हो । बालक, महिला र कमजोर आर्थिक अवस्थाका तथा अछूत अर्थात् शूद्रै भन्ने गरिएका जातिबाहेक मूलतः हुनेखाने ब्राह्मण, क्षेत्री जातिका प्रायः प्रतिष्ठित व्यक्तिको मृत्युमा कर्को गाउने परम्परा छ । कर्को जानेका दमाईले पञ्चबाजाका साथमा यसलाई गाउने गर्दछन् । आज यी केही दुर्गम जिल्लाका दुर्गम गाउँका पर्याप्त लेखपढ नगरेका दसौँ हजारमा एकदुई दमाईहरूमा मात्र मुसिकलले कर्को गायनको ज्ञान र सिप सुरक्षित छ, बाँकी सबै हराउँदै गएको छ । भोलिका पिँडीले कर्को शब्द सुन्ने पनि छैनन् र अर्थ पनि थाहा हुने छैन । नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठानको बृहत् नेपाली शब्दकोशमा समेत यसले प्रविष्टि पाएको छैन । मात्र दैलेखमै जन्मेका पञ्चप्रसाद शर्मा, टेकबहादुर राना र तीपूर्व यस क्षेत्रको लोकसाहित्य, संस्कृति, इतिहास आदिको खोज अन्वेषणमा आएका पूर्णप्रकाश नेपाल तथा हुमकान्त पाण्डेले यसलाई सङ्कलन, प्रकाशन र चर्चा गरेका छन् । मूलतः यी चार जनाद्वारा सङ्कलित, पाठका विशेषता खोज्ने र बिर्सिएको परम्परालाई लोकवार्ताका फाँटमा यो पनि छ भनेर सम्भाउँदै गर्ने प्रयत्नमा यो विमर्श केन्द्रित छ ।

५. कर्खा र कर्कोबिच मेदरेखा

नेपाली लोकसाहित्यमा चर्चामा आएका गीतका विविध प्रकारमध्ये एउटा प्रकार कर्खा हो । नेपाली बृहत् शब्दकोशले कर्खाबारे लेखेको छ, गीत, कविता, काव्य आदिका फाँटमा वीरता तथा वीर पुरुषका प्रशंसा वा सम्झनामा गाइने साहस र वीरता सञ्चारित गर्ने गाथा । वीरताको बखान गरिने र त्यस्तै वा थेगो भएको एक प्रकारको नेपाली लोकगीत, नेपालका गाइने जातिले कुनै वीर पुरुषका सम्झनामा गाउने प्रसिद्ध गीत ।

नेपाली लोकसाहित्य क्षेत्रका विद्वान् अन्वेषकहरू पनि लोकसाहित्यका सन्दर्भमा प्रायः कर्खाकै चर्चा गर्दछन् र ती यसलाई वीरता तथा वीरपुरुषका प्रशंसा वा सम्झनामा गाइने साहस र वीरता सञ्चारित गर्ने गीतका रूपमा अर्थात् ती प्रायः नेपाली बृहत् शब्दकोशकै मतमा सहमत देखिन्छन् । ती प्रायः भन्दा भिन्न भिन्न कर्को र कर्खा दुवैलाई भिन्न भिन्न रूपमा चर्चा गर्ने लोकवार्ताविद् चूडामणि बन्धु कर्खाको परिचय दिँदै लेख्छन् - वीरहरूका प्रसङ्गमा गाइनेहरूले कथने वर्णनात्मक लोककाव्यलाई कर्खा भनिन्छ । कर्खा

गाइनेहरूको आफूनै ढड्गको वर्णनात्मक गीत हो । सवाईका जस्ता मिलेका चरनहरू यसमा हुँदैनन् । वर्णनका ऋममा ठाउँ ठाउँमा अनुप्रास र तुक मिलाएको देखिए तापनि कुशल गायकको स्वरको आरोह-अवरोहबाटै कर्खामा लयात्मकता थपिन्छ । (बन्धु, २०५८ पु. २०९-२१०)

धर्मराज थापा र हंसपुरे सुवेदीले कर्खासँगै मिले सुदूरपश्चिमका चैत र गाथाको चर्चा गरी सङ्कलन प्रस्तुत गरेका छन् भने जीवन्ददेव गिरीले चैत, चाँचरी, रामायण, भारत, पैकेलो, कर्खा, धमारी, सवाई, बालुन, संगिनी, घाटु, सोरठी, नचरी आदि सबैलाई गाथाकै प्रकारमा राखेका छन् । त्यस्तै कृष्णप्रसाद पराजुली कर्खा वीर पुरुषहरूको प्रशंसा तथा सम्झनामा गाइनेहरूले गाउने वीर रसप्रधान चरित्र कथा हो भन्दै संस्कृतको 'कर्ष' शब्दका अर्थमध्ये आकर्षण वा खिचाइ/तनाइको अर्थ लिएर नेपालीमा कर्खा (कर्षा > कर्ख श्र + आ > कर्ख) शब्द प्रचलनमा आएको अनुमान हुन्छ भनेका छन् ।

चूडामणि बन्धुले भने कर्कोका निमित्त कराँत उपशीर्षक दिएर यसलाई चाँचर पनि भन्न सकिन्छ भन्दै लेखेका छन्- कराँत पश्चिम नेपालमा प्रचलित शोकगीत हो । यो मलामी जाँदा गाइन्छ । यसलाई चाँचर पनि भनिन्छ, (बन्धु, २०५८, पु. १६२) । तर मध्य तथा सुदूरपश्चिमका चाँचर, चाँचरी सबै मृत्यु गीत होइनन् । रिपु मल्लको चाँचरीमा प्रशंसा एवम् तेहोँ, चौधोँ शताब्दीतिरको राजनीतिक घटनाको इतिहास छ । 'श्रीनन्दको चाँचरी' मा मृत्युका अवस्थाको शोकाभिव्यक्ति छ, तर त्यो कुनै मृत्यु संस्कारका समयमा गाउने गरिएको परम्परा नभएर एउटा घटना विशेष अर्थात् युद्धमा वीर श्रीनन्दको मृत्युमा बहिनीले व्यक्त गरेको शोकभावको गीतिमय अभिव्यक्ति देखिन्छ ।

प्रस्तुत विद्वान्हरू प्रायले कर्खाको मात्र चर्चा गरेका छन् र तीमध्ये त्यसलाई भेरी, कर्णाली र सेती अञ्चलका दैलेख, कालीकोट, अछाम आदि केही पहाडी जिल्लातिर प्रचलित मृत्यु संस्कारका ऋममा प्रचलित शोकगीत कर्कोका रूपमा अत्यन्त कमले मात्र चर्चा गरेका छन् । यसलाई सर्वप्रथम पूर्णप्रकाश नेपाल यात्रीले वि.सं. २०४१ को 'भेरी लोकसाहित्य' मा प्रस्तुत केही पाठसहित चर्चा गरेका छन् । उनले नै सर्वप्रथम चाँचर-कराँत (मृत्यु गीत) उपशीर्षकमा नाम र पाठमै पाठान्तर रहेको भन्दै यात्रीद्वारा यिनमा मृतकका पुराना कुरा, सान्त्वना ज्ञापन तथा मृतव्यक्तिको गुणगान र जीवनका गरेर छाडेका असल कार्यको प्रशंसा हुने कुराको चर्चा गरिएको छ ।

कृष्णप्रसाद पराजुली भने कर्को गीतलाई मृत्युगीत उपशीर्षकअन्तर्गत यसरी चर्चा गर्दछन् -

संस्कार कर्ममा आउने गीतमा अत्येष्टिका बेला गाइने मृत्युगीत पनि हो / मृत्यु संस्कारसँग यो गीत सम्बद्ध हुन्छ / यो गीत संस्कार गीतभित्र पनि पर्न सक्छ र शोकगीतअन्तर्गत पनि पर्न आउँछ / यस गीतलाई 'किरांत गाउनु' वा कोर्को हाल्तु पनि भनिन्छ / यस्ता गीतमा पुराना कुराको सम्झना, सान्त्वना-ज्ञापन, मृत व्यक्तिको गुणगान र उसका असल कार्यको प्रशंसा गरिएको हुन्छ / (पराजुली, २०५७, पृ. २२८)

पराजुलीकै मतलाई पछ्याउँदै कुसुमाकर न्यौपाने लेख्छन्- दैलेख जिल्लाका दमाई जातिका पुस्तके आफ्नो जातिको मृत व्यक्तिको शव यात्रामा गाउने एक प्रकारको शोकगीत करांत हो / यसलाई करांत, चाँचर, कर्कोका साथै कोर्को पनि भनिन्छ / यो गीत गाउने कार्यलाई करांत गाउनु वा कोर्को हाल्तु भन्दछन् भन्ने पराजुलीको मतमा न्यौपाने अगाडि थप्पन्, दमाई जातिको पाको व्यक्तिको शवयात्रा गर्दा मलामीले दोबाटो र चौबाटोमा शव रोकेर पनि यो गीत गाउँछन् / गायकले यस गीतका माध्यमबाट मृत व्यक्तिको असल कामको प्रशंसा गर्दछन् / अनि शोकमन्न परिवारजनलाई सान्त्वना दिन्छन् / (न्यौपाने, २०७०, पृ. १५१) यस्तै प्रकारले मृत व्यक्तिको स्वर्गबास हवस् अनि पवित्र स्थानमा पुनर्जन्म होवस् भन्दछन् । नौमती बाजाबाट कारुणिक धुन निकाली दुःखद् अवस्थाको यो गीत गाउँदा मलामीहरू भावविभोर हुन्छन् । प्रस्तुत भनाइमध्ये अन्य कुरा सत्य भए पनि दमाई जातिले उक्त गीत केवल आफ्नो जातिको मृतव्यक्तिको शवयात्रामा मात्र गाउने कुरा यथार्थ नभई कर्को मूलतः ठकुरी, ब्राह्मण, क्षेत्री आदिका हुनेखाने प्रतिष्ठित व्यक्तिको मृत्युमा गाउने गर्दछन् ।

यस सम्बन्धमा जाजरकोटका लोकसाहित्य अन्वेषक शेरबहादुर अधिकारी कर्खाको चर्चा अरु अन्वेषकहरूकै जस्तो गीतिमय वीरगाथाका रूपमा गर्दै जाजरकोटका सन्दर्भमा कर्खा वीरगाथामा सीमित नभएर कर्को नामबाट चिनिने भन्दै लेख्छन्, जाजरकोट जिल्लाका सन्दर्भमा गाइने कर्को वीर गाथा विशेष मात्र नभएर लोग्ने स्वास्नी बिचको प्रेम, षड्यन्त्र, घात प्रतिघात, अविश्वास, लोकजीवनका सुखदुःख भगवान्को स्तुतिगान, उच्च सम्भान्त वर्गको चरित्रचित्रण आदि समेतेर गीति गाथा प्रस्तुत गरिन्छ / यिनका लेखनमा कर्को शब्दको प्रयोग यसको विशिष्टीकृत रूप मृत्युका शोकगीतको अर्थभन्दा भएको पाइँदैन ।

कर्कोंको वास्तविक अर्थ र परम्पराका नजिक भने हुमकान्त पाण्डे मात्र पुगेका देखिन्छन् । उनी लेख्छन् -

कर्को मृत्यु गीत हो । मान्छेको मृत्युपछि घाट लैजाने क्रममा यो गीत गाइन्छ । मृत्युपछि गाइने कर्खा, त्यसैको ओकारान्त रूप कखाध्वनि परिवर्तित भई कर्को हुन आएर यसको नामकरण भएको अनुमान गर्न सकिन्छ । यस गीतका गायक हुङ्केहरू हुन् । अछाम, दैलेख र कालीकोट जिल्लाका केही क्षेत्रमा यो गीत गाइन्छ ।

ग्रामीण समाजले यस गीतलाई कर्को भने पनि गायकहरूले भनेकै इन्द्रबाजो र कतै इन्द्रबाजा पनि भन्दछन् । पाण्डेले उल्लेख गरेजस्तै वास्तवमा यो शोकगीत ब्राह्मण, क्षेत्री, ठकुरी आदि जातका चर्चित व्यक्तिको मृत्यु भई दाहसंस्कार गर्न घाटतिर लैजाँदा शवका अगाडि पञ्चै बाजा बजाउँदै दमाई र दमाईहरूमध्येकै हुङ्को अर्थात् डमरूधारी हुङ्के अर्थात् दमाईले हुङ्को बजाउँदै ठाउँठाउँका विश्राममा र घाटतिर फर्काएपछि यो गीत गाउँदै जान्छन् । कर्कोकै सन्दर्भमा अन्वेषक टेकबहादुर राना र बी.बी. थापाका विचारमा कर्को आँसुको गीत हो । शव यात्रामा कर्को गीत एकदमै मार्मिक र शोकाकुल हुन्छ, सायद मृत्युको परिवेश भएर हो कि स्वासनीमान्छेहरू करको सुनेर धुरुधुरू रुन्छन् । करको गाउँदा शवयात्री दमाईहरू सनही, भ्र्याली आदि पञ्चै बाजाहरू बजाउँदै त्यसैका तालमा मधुर स्वरले गाउँच्छन् । करको गाउँदा बजाइने पञ्चै बाजाको आफैनै ताल छ र करकोको आफैनै राग र लय छ । ... करको गीत मृतकको अवस्था हेरेर गाउने गरिन्छ । मृतक व्यक्तिको जाने बुझेसम्मका जीवनकथा, विमार वा दुर्घटना हुँदाको दुरवस्थाको विवरण आदि करको हाल्ने दमाईहरूले चित्रण गर्दछन् । करको गाउँदा जिति जिति दुःखलागदा घटनाहरू कथेर गायो, त्यति नै लवेद (लामो रूप) बन्दै जान्छ । लवेदको रूप दमाईहरूलाई जिति धेरै धन पाउने आशा हुन्छ त्यति नै उनीहरू करको लवेद कारूणिक र मर्मान्तक बनाउँच्छन् ।

विषयवस्तु हेर्दा कर्कोमा अलिकति मृतकका गुण यशको चर्चा, अलिकति शोक, अलिकति सांसारिक भौतिक जीवनको नश्वरता अनि बाँकी संसारका व्यावहारिक सन्दर्भ तथा मृतकको इन्द्रलोक प्राप्तिको कामना अर्थात् शुभेच्छा प्रस्तुत गरिएको पाइन्छ । यसका साथै यसमा सत्य, द्वापर, त्रेता आदि युगको परिवर्तनका क्रमसँगै सबै कुराहरू परिवर्तन हुँदै र क्रमशः मूल्य क्षीण हुँदै गएको प्रसङ्ग पनि छ । पाण्डेद्वारा सङ्कलित कर्कोमा मृतकलाई

अगिल्लो रात विस्तरामा सुतेको आज सपनाजस्तै भएको छ, इन्द्रका घरको निम्नो आएको छ, यसैले सात जन्मसम्म साथ दिने भनेर बाचा गरेकी पत्नी आँगनसम्मकी साथी रहेकी छ र दाजु र भाइ तथा सबै यहीं छन्, यस्तै छन् साथमा जाने कोही पनि हुने छैनन् एकलै जाऊ भनिएको छ ।

यसप्रकार कर्कोलाई यस क्षेत्रमा प्रचलित जीवनको अन्तिम बिदाइ गीतका रूपमा लिन सकिन्छ जसमा जीवन र जगत्सम्बन्धी सत्य छ, दर्शन छ ।

(६) कर्कोका प्राप्त ६ वटा पाठ

आजसम्म सङ्कलन गरिएका कर्कोका ६ वटा पाठहरू यस प्रकार रहेका छन् -

(क) पूर्णप्रिकाश नेपाल यात्रीद्वारा सङ्कलित पाठ

चाँचर-कराँत (मृत्युगीत)

कैसन उठनि बैठनि कैसन रहनि दरिबार ?

सुनकै टेकनि उठनि बैठनि सुनैकि रहनि दरिबार ।

हो महाराजै सत्य जुगमा सुनैकि दरिबार

हो महाराजै सत्य जुगमा सुनैकि दरिबार ।

कैसन उठनि बैठनि चाँदीकि रहनि दरिबार ?

चाँदीका टेकनि उठनि बैठनि चाँदीकि रहनि दरिबार?

हो महाराजै त्रेता गुगमा चाँदीकि दरिबार

हो महाराजै त्रेता जुगमा चाँदीकि दरिबार

कैसनि उठनि कैसन वैठनि कैसन रहनि दरिबार ?

लोहाकि टेकनि उठनि वैठनि लोहाकि रहनि दरिबार ।

हो महाराजै द्वापर जुगमा लोहाकि दरिबार ।

हो महाराजै द्वापर जुगमा लोहाकि दरिबार ।

कैसन उठनि कैसन वैठनि कैसन रहनि दरिबार

हो महाराजै मलयागिरिकी दरिबार

हो महाराजै कलि र जुगमा मलयागिरिकी दरिबार

हो महाराजै कलि र जुगमा श्रखण्ड जातकी दरबार

हो महाराजै कलि र जुगमा नागकेशरकी दरिबार ।

- सुनैकि दरिबार बसाउँला फूलका सेजका सुलाउँला
- चाँदीकि दरिबार बसाउँला फूलका सेजमा सुनाउँला

लोहाकि दरिबार बसाउँला फूलका सेजमा सुलाउँला
 मलयागिरिका दरिबार बसाउँला फूलका सेजमा
 फूलका सेजमा सुलाउँला खिरै (खिर?) र भोजन पाइजाउला
 खिरै र भोजन पाइजाउला सरगकि ताल तपरि रम्व्याउँला
 मखमलि तपलबाट सर्गकि गड्गाजिउमा नहाउँला
 मखमलि तपलबाट सर्गकि गड्गाजिउमा नहाउँला . . .
 मखमलि तपलबाट सर्गकि गड्गाजिउमा नहाउँला . . .
 धिपाउनो धिपाउनो माभैकी राजमा
 सुनैकी दरिबार बसाउँला, चाँदीकी दरिबार बसाउँला
 लोहाकि दरिबार बसाउँला, श्रीखण्ड मलायागिरिकी दरबार बसाउँला ।
 फूलै र सेज सुतौला आकाशगड्गा नहाउँला
 खिरै भोजन पाइजाला ...
 चिचिडी चडी र हिन्दा
 चिचिडी चडी र हिन्दा
 सिउसिउ सिउसिउ सिउसिउ
 सुनैकी दरिबार ...

३. भलै र अन्यौ भलै र अन्यौ भलै अरौला भन्दा
 बोलाई लिया माभै बाबा हामरनि छाडी बाइगयौ
 भलै र कट्या भलै र सट्या आनन्दका राज
 तम्रो नाम सुगन्धै भरौला ।
 चिचिडी चडी र हिन्दा
 चिचिडी चडी र हिन्दा
 सिउसिउ सिउसिउ सिउसिउ

वि.सं २०३४/०३५ तिर दुल्लु क्षेत्रबाट सङ्कलन गरी २०४१ मा प्रकाशित पूर्णप्रकाश नेपाल यात्रीको अपूर्ण अनुभव हुने प्रस्तुत पाठपछि वि.सं. २०३९ तिर टेकबहादुर राना र बी.बी. थापाद्वारा सङ्कलित कर्कोको अर्को एउटा पाठ यस्तो छ :

(ख) टेकबहादुर राना र बी.बी. थापाद्वारा सङ्कलित पाठ :

सगर इन्दरी साईले लेखिदियो कागत
 कनैले पठायो तम्रो डाँडी जति डोला
 कनैले पठायो तम्रो डोला ?
 ईश्वरले पठायो हाम्रो डाँडी जति डोला
 कालले पठायो हाम्रा घोडा ।
 जाउन जाउन जोले भाइयौ लम्जी थान जाउन
 लम्जीका वैद्य बोलाई ल्याउन
 आज्च जति हाल जोल्यौ चाउल जति पाथी
 गाँठ जति हाल जोल्यौ सुन के र रति
 धावन धिपन जति जोल्यौ लम्जी थान गया
 ओटाली धपकक लवडी खुडको
 जाउन जाउन चेली बुहारियौ बाहिर जाउन
 मागने आयो कि जागने आयो कि
 परदेशी आयो कि अरदेशी आयो कि
 छोरीको पोइ हो कि बुहारीको भाइ हो कि ।
 छोरीको पोइ होइन बुहारीको भाइ होइन
 हामी है हौला पो जोले जति चेला
 के हुँ दिन लायो तम्रा आँग जति विराम?
 के हुँ दिन लायो तम्रा आँग जति व्यथा
 साउन मास मङ्गलबार गाथ पीडै उब्ज्यो
 सोमबार लायो हाम्रो अड्ग जति बिराम
 मङ्गलबार लायो हाम्रो शिर जति व्यथा ।
 वैदाङ्गे पेटारो त्यो पनि लैआओ
 घोटने चनौटो त्यो पनि लैआओ
 मिरमिसे जाहरमैरो त्यो पनि लैआओ
 बेली र पानोउ त्यो पनि लैआओ
 पैरीका धडुक हाले माथै ढुल्काए
 दोसरा धडुक राई गया
 यस कालु जिउडीअ लागी
 कसुले हाले होन दुध दही हिरन
 कसले हाले होन सुन जति रति
 भाइले हालेहोन दुध दही हिरन

छोराले हाले होन सुन जति रति
 कसुले बाइसले सुन जति रति
 भाइसले लाइअले जलधेनु गाई
 छोराले लाइअले जलधेनु गाई
 छोराले लाइअले सुन के र रति
 कति र हाले हुन तास कुश्चन
 कति र हाले हुन तास कुश्चन
 कति र हाले हुन बाना
 दिएल्नु दिएल्नु छोरा जति भाइबिनाउ
 मेरे गाउँ जति भाइबिनाउ र केरो र बाटै जति दान
 तलै जति तलकन गजा
 आफू तम्रो स्वर्गलोक भयो
 वडै र पीपल लाइजौ धजा
 एउटैमा सत्ययुगमध्ये
 केउकी ऐसन केउकी पैसन
 करौलीअ धार तप्प दरबार
 करौंतीअ धार तप्प दरबार
 ढोका बन्द खुल्यो दरबार
 सुनकी ऐसन सुनकी पैसन
 चाँदीकी ऐसन चाँदीकी पैसन
 करौंतीअ धार ...
 तामाकी ऐसन तामाकी पैसन
 केउकी ऐसन केउकी पैसन
 करौंतीअ धार
 बाँसकी ऐसन बाँसकी पैसन
 करौंतीअ धार
 माटाकी ऐसन माटाकी वैसन
 करौंतीअ धार ... ।

प्रकृति रहस्यमय रहेको अवस्थामा कपोलकल्पित ईश्वरीय कथाका माध्यमबाट
 विह्वल आत्मालाई सांसारिक व्यथा सम्फाइबुझाइ बाँच्नेहरूलाई आशावादी
 बनाउनु कर्कोको महत्त्वपूर्ण पक्ष मानिन्छ भन्ने टेकबहादुर रानाद्वारा सङ्कलित
 प्रस्तुत पाठ पनि अझै पूर्ण हुन सकेको देखिँदैन ।

(ज) पञ्चप्रसाद शर्माद्वारा सहकलित कर्को गीतको पाठ -

यहाँ प्रचलित मूल नेपालीमा मृतकको बिदाइस्वरूप गाइने यस शोकगीतलाई कर्को भनिन्छ । मृत व्यक्तिको लास मसानघाटतिर लैजाँदा दमाइहरुद्वारा खास-खास विश्रामस्थल र दोबाटो-चौबाटोमा एकछिन शवयात्रा रोकेर हुङ्को बजाउँदै यो गीत गाइन्छ भन्ने शर्माले २०५१ मा दैलेखमा सङ्कलन गरेर प्रकाशित गरेको कर्कोको एउटा पाठ यस्तो छ -

(१) हत सत्ययुगमध्ये,

क्याउकी ऐसनड क्याउकी पैसनड

क्याउका माया दरबार - २ ?

सुनकी ऐसनड सुनकी पैसनड

सुनकै भया दरबार - २

हत त्रेतायुगमध्ये,

क्याउकी ऐसनड क्याउकी पैसनड,

क्याउका भया दरबार - २ ?

चाँदीकी ऐसनड, चाँदीकी पैसनड,

क्याउका भया दरबार - २ ?

त्रिलोकमै राजा राजु तप्यो,

इन्द्रासैन तप्यो दरबार

(२) जाजुल्ली जाजुल्ली उत्तर दिशा,

जाजुल्ली जाजुल्ली पश्चिम दिशा,

जाजुल्ली जाजुल्ली दक्षिण दिशा,

जाजुल्ली जाजुल्ली पूरब दिशा,

चारै दिशाका चारै भाइ ।

(३) उत्तर बिजुली चम्कन लाग्या,

दक्षिण बिजुली चम्कन लाग्या,

पश्चिम बिजुली चम्कन लाग्या,

पूरब बिजुली चम्कन लाग्या,

चारै दिशाका चारै भाइ,

(४) राजाले पठायो डाँडी जति डोला

कालले पठायो घोडो,

आलथल कहाँ छोड़यौ ?
 कहाँ र छोड़यौ छोरो ।
 राजाले पठायो डाँडी जति डोला,
 कालले पठायो घोडो,
 आलथल कहाँ र छोड़यौ ?
 कहाँ र छोड़यौ जोडो ।

(घ) हुमकान्त पाण्डेद्वारा सङ्कलित कर्कोका दुई पाठ

- (क) पाठ - १ : सिंगौडी - ८, निमायल (दैलेख) का मन्नारे दमाईबाट सङ्कलित कर्को
 (१) कर्को/इन्द्रबाजो : १ (मूल रूप)

पहिलो सत्य जुगमध्ये क्याउकि ऐसनड क्याउकि बैसनड
 क्याउका लिए करोधार ?
 दुतीयम् दोपरा जुगमध्ये क्याउकि ऐसनड क्याउकि बैसनड
 तृतीयम् तेर्ता सत्य जुगमध्ये क्याउकि ऐसनड क्याउकि बैसनड
 क्याउका लिए करोधार ?
 चतुर्थम् चौथो सत्य जुगमध्ये क्याउकि ऐसनड क्याउकि बैसनड
 क्याउका सेलीबेली क्याउका देलिठेली
 क्याउका लिए करोधार ?
 प्रथमम् सत्य जुगमध्ये क्याउकी ऐसनड क्याउकि बैसनड
 सुनैको लिए करोधार
 दुतीयम् दोपरा जुगमध्ये क्याउकी ऐसनड क्याउकि बैसनड
 रूपाकै लिए करोधार
 तृतीयम् तेर्ता जुगमध्ये तामाकी ऐसनड तामाकि बैसनड
 तामाकै लिए करोधार
 चतुर्थम् चतुर्थ जुगमध्ये कपडाकी ऐसनड कपडाकी बैसनड
 कपडाकै सेलीबेली कपडाकै ठेलिबेली
 कपडाकै लिए करोधार ।
 तिरिनी जुगमै राजा राजपुजे
 इन्द्रासैन भयो दरबार ।
 जा-जुगे जा- जुगे पुरस्त्र देश
 जा-जुगे जा- जुगे पश्चिम देश
 जा-जुगे जा- जुगे दच्छिन देश

जा-जुगे जा- जुगे उत्तर देश
 चारै देशका चारै भाइ जैतापारि
 पाठ पटम्बर हस्ता पामरी छाइ
 हरिकाले छाइ, हँ भाइ जैतापुरि दरबार ।
 जिजाज्यूले कतिदिया
 जलहर पागिया
 बुबाजीले फिराइदिया ऐन
 बेलुकी रैनि रात आफ्नो मैरा सुत्याको
 आजका धेकना भया सुइना
 कोइर फूल फुलला डाली जति सुनरा
 कोइर फूल फुलिजाला हार
 मानिस मरिजानु बिरिसले ढलिजानु
 कालले मरनु सनिसार
 तल जति चिनिहाल्यो नौंतले महलु
 उपर चढाइ हाल्यो बाँसी एकु जर्म लियौ जिजाज्युका कोठार
 दोसरो जर्मनु लिया काँसी ।

(ख) पाठ २ : मान्म-५, कालिकोठका अन्ते दमाई, भोटे दमाई, दल्ले दमाई र मानसिङ दमाईबाट सहकलित कर्को

प्रथम जुगमध्ये हीराकै आइसने हीराकै बाइसने
 हीराकै जगत् करणधार
 तिनीलोगमध्ये राजु करियका बाबा
 इन्द्रासैनै तप्यो दरबार इन्द्रासैनै तप्यो दरबार
 दोर्छा जुगमध्ये तुथाकै आइसने तुथाकै बाइसने
 तुथाकै जगत् करणधार
 तिनी लोगमध्ये राजुकरियका बाबा
 इन्द्रासैनै थाकै सँगाड तुथाकै सँगाड
 तेर्छा जुगमध्ये सुनकै आइसने सुनकै बाइसने
 सुनकै जगत् करणधार
 तिनी लोगमध्ये राजुकरियाका बाबा
 इन्द्रासैनै सुनकै सँगाड, सुनकै सँगाड
 चाँदीकै जगत् करणधार
 तिनी लोगमध्ये राजुकरियाकी बाबा

इन्द्रासैनै चाँदीकै सँगाड चाँदीकै सँगाड
 पाँचौं जुगमध्ये तामाकै आइसने तामाकै बाइसने
 तामाकै जगत् करणधार
 तिनी लोकमध्ये राजु करियका बाबा
 इन्द्रासैनै तामाकै सँगाड तामाकै गाड ॥
 छैठौं जुगमध्ये लुवाकै आइसने लुवाकै बाइसने
 लुवाकै जगत् करणधार
 तिनी लोगमध्ये राजु करियका बाबा
 इन्द्रासैनै लुवाकै सँगाड लुवाकै सँगाड ॥
 सातौं जुगमध्ये काठकै आइसने काठकै बाइसने
 काठकै जगत्करणधार
 तिनी लोगमध्ये राजु करियका बाबा
 इन्द्रासैनै घुटुक्या दरबार घुटुक्या दरबार ॥
 सत्य जुगको जरमनु भयो कलि जुगसम्म बास
 इन्द्रा घरको निउता आयो रे ।
 अब कैकै छैन आश अब कै कै छैन आश ।
 व्यानसम्मका दाजु र भाइ आगनैसम्मकी जोई
 इन्दा घरको निउता आयो रे हवां पछि कोइ न कोई ॥
 अब जाऊ एकलै तुमी अब जाऊ एकलै
 अब सङ्ग कोई न काई अब सँग कोई न कोई ॥

ड) जयबहादुरशाही(वि.सं.१९८९, वर्ष ३ठाँठीकाँध ३, बिशाला) बाट सहकलितपाठ कर्को पाठ १

प्रथम सत्य जुगमध्ये कोहोको ऐसन
 कहोकी पैसन
 केओका फिमट्टी केओका सियली वियली
 केओका करहर धार
 तिनी भौन मै राजा राजु तथ्यो
 प्रभु, केउका भया दरिबार
 द्वापर जुगमध्ये केउकी ऐसन केउकी पैसन
 केउका फिगटी वियटी, केउका सियली वियली
 केउका करोलधार
 तिमी भवन मै राजा प्रभु

केउका भया दरबार
तीर्थ जुगमध्ये केउकी ऐसन
केउकी फिगट्टी वियरी
केउकी सियली वियली
केउकी करोलधार
चौथा जुगमध्ये केउकी ऐसन केउकी पैसन
केउका करोलधार
केउकी सियली वियली
केउकी करोलधार
सत्य जुगमध्ये सुनकी ऐसन सुनकी पैसन
सुनकै करोलधार
तिन्नी भवन मै राजा राजु तप्पो
प्रभु केउका भयो दरबार
द्वापर जुगमध्ये, चादीको ऐसन चादीको पैसन
चादीकै करोलधार
तिन्नी भवन मै राजा
तिर्थ जुगमध्ये
तामाकी ऐसन तामाकी पैसन
तामाकै करोलधार
तिन्नी भवन मै राजा राजु..
इन्द्रासैन भयो दरबार
चौथा जुगमध्ये कपडाको ऐसन कपडाकी पैसन
कपडाकै काटी करोलधार
तिन्नी भवन मै राजा
इन्द्रासैन भयो दरबार
जैतापुरीका भाइ युव युव खाण्डित खाण्डित मिलाई आऊ
जैतापुरीका दरबार भाइ जैतापुरी
जैतापुरीका तीन भाइ तीन खण्ड मिलाई
तितीस कोटि तिमी मिलाई एक आऊ
जैतापुरीका दरबार भाइ, जैतापुरीका दरबार
जैतापुरीका चार भाइ
चार खण्ड एक मिलाई आऊ
जैतापुरी दरबार भाइ, जैतापुरी दरबार भाइ

जैतापुरीका पाँच भाइ पाँच पाण्डव एक मिलाइ
 जैतापुरीका ६ भाइ ६ सय ऋषि एकै मिलाई आऊ
 जैतापुरीका दरबार भाइ
 जैतापुरीका सात भाइ समुद्रपारिबाट
 पाट पिताम्वरले बाटो धाइ
 जैतापुरी दरबारमा, जैतापुरी दरबारमा
 रात हाली बबरैअ दिन हाली भोर
 पत्तो तम्रो श्रीर सम्पत्ति कैका भर छोडी
 कनले पठायो प्रभु कालो राउटो घोडो
 राजु, कनले पठायो कालो राउटो घोडो
 राजु कनले पठाइर दियो कालो राउटो घोडो
 सरक इन्द्रले पठाइदिया डाँडीजति डोला हो
 कालले पठाउर दियो कालो राउटो घोडो
 राजौ डाँडा मैले घर बनायाँ भराइनीका भर
 सिउती सिउती सेरो कैका भर
 राजौ तम्रो सिउती सेरो छोडयो ईश्वरका भर ।

(च) डिले नेपाली (२०११) -चामुण्डा विन्द्यावासिनी न.पा. ६, नुवाकोटबाट प्राप्त ।

क) शव घरबाट उठाउँदा

जाउन जाउन जोल्या भाइयौ लम्जी थान जाउन
 लम्जीको जैस्यालो हेराइ ल्याउन
 ओँचल हाल्या जोल्या भाइले चाँचल जति पाथी
 गाँठाइ जति पाण्या सुनै रति धाउना
 धिपना जोल्या, लम्जी थान पुग्या
 लहडी खडकाय ओटाली धम्काया
 जैसीका घर गै पुग्या
 जोइसीले तल जाति फिजिहाल्या
 धूलै जति धुल्यौटो
 उपर उचान्या
 काडल्यौ पात पइलीको हेराउनी हेन्या
 जोइसीज्यूले माथै जति ढुल्काया
 दोसरो हेराउन्या हेन्यो

जोइसीज्यू जैसी आफै रोया
कति न खायौ तमी
पान जति सुपारी
कति न खायौ ल्वाडै वीण
काँहार उपज्यो तम्रा चटै जति पट
काहाँ र उपज्यौ तम्रा पीड पाइए ।
उपज्यो तम्रा चटै जति पट ।
शिरै र उपज्यो तम्रा पीड ।
कनले पठायो तम्रो डाँणी जति डोला ।
कनले पठायो तम्रो घोणो ।
ईश्वरले पठाया डाँणी जति डोला
कालले पठायो कालो राउटो घोणो ।
ताल जति चलकन लाग्या
ताल जति दमाया
उपर चलक्या पाँचौं गज बाली बँसै
इन्द्रलोक बास भयो
वडै न पीपल लाउजाऊ धजा !
शिरै तम्रो थकित भयो, कोरना बाटनाले
क्यौ मन उद्दरलाल
परानपन्छी थकित भयो, परान गैगै एकै बाटी ।
नेत्रै तम्रा थकित भया, हेरना फेरनाले
क्यौ मन उद्दरलाल, परानपन्छी थकित भयो
परान गैगौ एकै बार ।
कानै तम्रा थकित भया, सुननाले
क्यै मन उद्दरलाल ।
परानपन्छी थकित भयो, शरीर गैगौ एकै बार ।
जिब्बा तम्रो थकित भयो, बोलना चालनाले ।
क्यैमन उद्दरलाल, परान गैगौ एकै बार ।
दत्तै तम्रा थकित भया, हाँसना बोलनाले,
क्यैमन उद्दरलाल, परान गैगौ एकै बार ।
बाउली तम्रा थकित भया, लेखना छेकनाले
कुट्ना पिसनाले, क्यै मन उद्दरलाल
परानपन्छी जोवन गैगौ एकै बार ।

पाउ तम्रा थकित भया हँडना डुलनाले
क्यै मन उदरलाल, जीवन बाइगो एकै बार ... |
बगदो पानी फर्की आउन्या नाइं, मन्यो मान्छे फर्की आउन्या नाइं,
परान पन्छी जोवन गैगो एकै बार |

ख) चिह्नान घाट औसकेपछि : दरबार खोल्ने

प्रथम सत्य जुगमध्ये, क्याउकी ऐसन क्याउकी वैसन
क्याउका करोधार !
क्याउका फिमट्टी विमट्टी क्याउका सेलीवेली, क्याउका करोधार !
तिरिन जुगमै राजा राजु तप्या, क्याउका भया दरबार |
दुर्तिन द्वापर जुगमध्ये
क्याउका ऐसन क्याउका वैसनम
क्याउका फिमट्टी विमट्टी, क्याउका सेलीवेली
क्याउका करोधार,
तिरिन जुगमै राजा राजु तप्यो क्याउका भया दरबार |
तृतीय तिर्तजुगमध्ये
क्याउकी ऐसनन क्याउका वैसनम
क्याउका फिमट्टी विमट्टी
क्याउका सेलीवेली, क्याउका काठबाट
तिरिन जुगमै, राजा राजु तप्यो केहुका भया दरबार
चतुर्थ कलि जुगमध्ये
क्याउकी ऐसनम क्याउकी वैसनम क्याउका फिमट्टी
क्याउका सेलीवेली |
क्याउका काठबाट, क्याउका भया दरबार |
प्रथम सत्यजुगमध्ये सुनकी ऐसनम
सुनकी वैसनम, सुनका फिमट्टी विमट्टी
सुनका सेलीवेली
सुनका काठबाट, सुनका भया दरबार |
इन्द्रासैन तप्यो दरबार |
दुर्तिन द्वापर जुगमध्ये, रूपाकी ऐसनम
रूपाकी वैसनम, रूपका सेलीवेली
रूपाका काठबाट, रूपाकै भया दरबार, इन्द्रासैन तप्यो दरबार
तृतीय तेत्रा जुगमध्ये तामाकी ऐसनम तामाकी वैसनम
तामाकी फिमट्टी तामाकी विमट्टी, तामाकी सेलीवेली

तामाका काठबाट तामाका भया दरबार ।
इन्द्रासन तप्यो दरिबार ।

चौथमम् कलि जुगमध्ये-

कपडाके ऐसनम कपडाके वैसनम्, कपडाके सेलीवेली
कपडाका फिमट्टी विमट्टी
कपडा ओछ्याउना, कपडा विछ्याउना
कपडाका भया दरबार, इन्द्रासैन तप्यो दरबार ।
काशी प्रयाग भयो अवतार, हर्तुवार भयो अवतार
वर्दीनाथ भयो अवतार, पशुपतिनाथ भयो अवतार
पञ्चकोशी भयो अवतार
जैतापुरीका चारै भाइ—
जैतापुरी दरबार भयो भाइ ।

६) जगला पहाडमा प्रचलित कर्कोका पाठबिच पाठान्तर तथा भाषिक सांस्कृतिक तत्व विवेचना

ज्वाला पहाडतिर प्रचलित कर्कोका विविध पाठमध्ये यसमा पूर्वप्रकाश नेपाल यात्री, टेकबहादुर राना र बी.बी. थापा, पञ्चप्रसाद शर्मा, हुमकान्त पाण्डे र आफैले प्राथमिक स्नोतबाट अर्थात् दैलेख विशालाका जयबहादुर शाही (वर्ष ८३) बाट यो पड्कितिकारले सङ्कलन गरेका गरी ६ वटा पाठको सामान्य अध्ययन प्रस्तुत गरिएको छ । यी पाठहरूमा पाइने पाठान्तर, लोकतत्व अर्थात् भाषा संस्कृतिमा पाइने केही आद्यरूपको सामान्य चर्चा यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ । यी पाठमा कतिपय आज उक्त स्थानमा पनि प्रचलनमा नरहेका शब्द रहेका छन् । त्यहाँ कतिपय भाषिक शब्दहरू नेपालीको आज सरकारी कामकाजमा प्रचलित काठमाडौँली भाषिकाका भाषिक रूपभन्दा भिन्न देखिन्छन् भने कतिपय शब्दलाई लयात्मकता दिने ऋममा केही बड्गयाइएको पनि अनुभव हुन्छ । तिनको ध्वनितात्त्विक, रूपतात्त्विक, अर्थतात्त्विक एवम् व्याकरणिक अध्ययन अपेक्षित छ । भाषिक पुनर्निर्माण पद्धतिद्वारा ती शब्द र प्रस्तुत कर्कोका प्राचीनताको समेत छुट्टै भाषावैज्ञानिक अध्ययन आवश्यक छ । यहाँ त मात्र आज प्रचलनमा नरहेका त्यस्ता केही बदलिएका रूप र तिनका सामान्य सांस्कृतिक पृष्ठभूमिको चर्चा गर्न सम्भव भएको छ ।

यी ६ वटा पाठमै पनि भाषिक एकरूपता छैन किनभने तीमध्ये पाँचवटा पाठ दुल्लु र दुल्लुपश्चिम सिंगौडीबाट सङ्कलन गरिएका भए पनि ती त्यहाँका भिन्नभिन्न स्थानका भिन्नभिन्न व्यक्तिबाट सङ्कलन गरिएका भिन्नभिन्नै

समयका भएकाले तिनमै पनि भिन्नता छ । यात्रीद्वारा सङ्कलित पाठमा सुरूमै पाइने कैसन उठनि कैसन वैठनि कैसन रहनि दरिबार ? अर्थात् कसरी, कहाँ उठ्छौ, कहाँ बस्छौ, कहाँको कस्तो दरबार अर्थात् घरमा बस्छौ भन्ने प्रश्नको भाषा टेकवहादुर रानाद्वारा सङ्कलित पाठमा केउकी ऐसन केउकी पैसन/कर्हाँतीअ धार तप्प दरबार भएको छ । पञ्चप्रसाद शर्माद्वारा सङ्कलित पाठमा भने रानाद्वारा सङ्कलित पाठको केउकी ऐसन केउकी पैसनड क्याउकी ऐसनड, क्याउकी पैसनड क्याउका माथा दरबार भएर आएको छ । त्यसभन्दा अगाडि हत-सत्य युगमध्ये थपिएको छ । यात्री र टेकवहादुर रानाले दुल्लु वरपर र पञ्चप्रसाद शर्मा तथा हुमकान्त पाण्डेले दुल्लुभन्दा बाहु पन्ध कोस परिचय आठबिसमा उक्त पाठ सङ्कलन गरेकाले पनि भाषामा अन्तर आएको देखिन्छ । यात्रीको पाठमा प्रयुक्त सरगकी ताल तपरि अस्कोमा छैन, जसमा प्रयुक्त सरगकी ताल अर्थात् आकाशको ताल वोध्य भए पनि तपरि रम्याउँला मूल नेपाली अर्थात् यहाँको नेपालीमा मात्र प्रचलित छ, जुन रम्याउँलाको अर्थ रमाउनु र अभ विशेष अनुष्ठान गरी स्वागत गरेर त्यसैमा रमाउनु हुन्छ । त्यस्तै फूलका सेजमा सुलाउलामा प्रयुक्त सेजको अर्थ विस्तरा हो जसअनुसार फूलको विस्तरामा सुताउँला भनिएको छ । त्यसै गरी बार्ठाना बिशलाका जयबहादुर शाहीबाट सङ्कलित पाठ पनि भिन्न छ भने चामुण्डा विन्ध्याबासिनीका डिले नेपालीबाट सङ्कलित पाठमा त सुरुका उक्त प्रसङ्ग नै छैनन् । यसमा त ज्योतिषका घरमा हेराउन कोराउन गर्न जाने कुरा छ, त्यसका लागि लम्जी जाने भन्ने छ । यसैले यहाँ मृतक धेरै अगि बिरामी पर्दादेखिको प्रसङ्ग आएको छ । कलि जुगमा नागकेशरी दरिबारमा प्रयुक्त नागकेशरी आज यहाँ पनि प्रचलनमा नभएको पुरानो शब्द हो । यसैमा मलयागिरिकी दरिबार पनि भनिएको छ । यसबाट यहाँ भन्न खोजिएको बाह्यं शताब्दीको पूर्वार्दधमा सिंजा साम्राज्यको स्थापना गर्न नागराजको दरबार भन्न खोजिएको त हैन ? भन्ने लाग्छ । त्यसो हुँदा कर्कोको यो पाठ बाह्यं शताब्दीतिरको हो भन्नु पर्ने हुन्छ तर बुढा मरै भाका सरै हुँदा यसको भाषामा पनि केही आद्यावशेषबाहेक बाँकी परिवर्तित हुँदै आएको भन्न सकिन्छ । यसबाहेक मलयागिरिकी दरिबारले संस्कृतका महाकवि कालीदासको मलयागिरि सम्भाउँछ र त्यो ऐतिहासिकतातर्फ जोड्न उक्साउँछ । लाटजस्तै यहाँ आज प्रचलनमा नभएको धिपाउनो शब्दको प्रयोग भएको छ जो माझैकी राजको विशेषण भएर आएको छ । माझै अर्थात् महाबू जगन्नाथ यस क्षेत्रका एक चर्चित र शक्तिशाली स्थानीय देवता हुन् । अन्याय परेकाहरू उनकहाँ न्याय माग्न जाने पुरानो परम्परा छ । त्यसरी उनकामा

गएमा र देवताले अन्याय परेको लागेमा अन्यायीलाई पुस्तौपुस्ता सताएर दण्ड दिन्छन् भन्ने यहाँको लोकविश्वास छ । यहाँ माभैका राज भन्नुको अर्थ यहाँ ती स्थानीय देवताको पनि धार्मिक राज्य अर्थात् प्रभाव क्षेत्र थियो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यो अस्कोमा छैन । प्रस्तुत माभैको सांस्कृतिक प्रसङ्गका अतिरिक्त यात्रीद्वारा प्रस्तुत पाठमा सत्य युगमा सुनको, त्रेतामा चाँदीको, द्वापरमा लोहाको अर्थात् फलामको र कलि युगमा मलयागिरि दरबार भएको, श्रीखण्ड जातको नागकेशरी दरबारको चर्चा छ । यहाँ कर्को गायक मृतकलाई ती सबै दरबारमा फूलका विस्तरामा सुताउने त्यहाँ खीरको भोजन पाइने, आकाशको तालमा रमाउने स्वर्गको गङ्गा नदीमा नुहाउने भन्दै तिमीले बाचुन्जेल भलै काम गन्यौ अहिले बाबा (देवता) ले तिमीलाई लगे, हामीलाई छाडेर गइहाल्यो राम्रै भन्नु, राम्ररी रहनु, आनन्दले राज गर्नू, हामी तिम्रो नाममा यहाँ सुगन्ध भरिदिउँला भनिएको छ ।

टेकबहादुर राना र बी.बी. थापाद्वारा सडकलित कर्कोमा - मरेपछि के को ऐसन, के को पैसन भनेर भन्नेभन्दा अगाडि नै महाबै देवताका सट्टा इन्द्रले कागत् अर्थात् मृत्युको निस्तो पठाएको, कालो घोडा पठाएको, परिणामतः ऊ बिरामी भएको, अनि जोले भाइलाई लम्जी थान वैद्य बोलाउन पठाइएको छ ।

यसबाट यहाँको स्थानीय जनजीवनमा हाम्रा वैदिक, पौराणिक धार्मिक विश्वासभासोजिम यमराजले दूत पठाउने विश्वासका सट्टा इन्द्रले पत्र पठाएको उल्लेख छ । यात्रीको पाठमा यहीका स्थानीय देवता महाबैले बोलाएकाले बिरामी हुने अर्थात् भएको र उक्त मानिसको मृत्यु हुने स्थानीय विश्वास रहेको देखिन्छ । महाबै देवताको उक्त विश्वास हेर्दा यहाँ त्यतिबेला वैदिक, पौराणिक संस्कृति, आस्था र विश्वास पूर्ण रूपले स्थापित भइनसकेको देखिन्छ । यसबाट यस क्षेत्रका अवैदिक खस वा तिब्बती बोन धर्म र संस्कृतिको प्रभाव लौकिक जीवन र संस्कृतिमा व्याप्त भएको स्पष्ट हुन्छ । वैद्यकहाँ जान खटाइएको पात्रले आन्च अर्थात् कम्मरमा बाँधेको पटुकामा पाथी चामल हालेको र सुनको रति गाँठो पारेर लम्जी थान गएको, वैद्यको घरमा ऊ पुगेपछि वैद्यले बाहिर कोही आएको चाल पाएर बुहारीलाई हेरेर आउन अहाएको छ । यहाँ प्रयुक्त आन्च शब्द यहाँ मात्र प्रयुक्त मूल नेपालीको भर्ता शब्द हो । यहाँ महिलाहस्तुले गुन्यूँ लगाउँछन् र त्यसलाई अङ्गाउन कम्मरमा पटुका बाँध्छन् । गुन्यूँ अर्थात् धोतीको अगाडितिर मुजा पारिएको हुन्छ । बाँधेको पटुकाका पत्रपत्रमा एक/दुई माना चामलसम्म अटाउँछ, जसलाई आन्च भनिन्छ । त्योभन्दा धेरै या ठुलो वस्तु राख्नका लागि काँधदेखि कम्मरसम्म छड्के पारेर भिरेको कपडाकै घलेक हुन्छ, जुन घलेक महिलाले पार्दछिन् । महिलाको घलेक प्रायः रङ्गीन कपडाको हुन्छ । पुस्तुले पार्न यस्तो घलेकको प्रकृतिको कपडाको पोल्टोलाई

गादो पार्ने भनिन्छ जो प्रायः अल्लो आदिका डोरीले बुनेको मोटो कपडाको रङ्गहीन हुन्छ तर यहाँ वैद्यकहाँ जाने व्यक्ति प्रचलनअनुसार प्रायः पुरुष हुन्छ, जसको गादोमा पाथी चामल राखेको प्रसङ्ग छ । यसले गर्दा पुरानो समयमा पुरुषले पनि गादो पार्ने र अभ्य यहाँ पुरुषको पनि आन्चो हुने र त्यसमा नै पाथी चामल अटाउने प्रसङ्गले यो अलि तुलो बनाइँदो रहेछ भन्ने बुझिन्छ, जुन समयमा भोला, खल्ती आदिको प्रचलन न भएको देखिन्छ ।

अर्कोतर्फ यहाँ उल्लिखित दुल्लु नजिकको लम्जी र अभ्य काठेबडी आजभन्दा दुई चार दशकपूर्वसम्म पनि वैद्यालोभन्दा जैस्यालो अर्थात् ज्योतिषी कर्मका निर्मित प्रसिद्ध ठाउँ हुन् । यसबाट एकातिर त्यहाँ वैद्यालो प्रसिद्ध भएको पुरानो अवरथाको तथ्य देखिन्छ भने अर्कोतर्फ लम्जीका ती व्यक्ति वैद्य र ज्योतिष दुवै भएको स्पष्ट हुन्छ किनकि एकातिर उनी वैदाङ्ग, पेटारो र घोट्ने चनौटो पनि ल्याउन भन्छन्, अर्कोतिर बेली र पानोट अर्थात् बेला पञ्चाङ्ग/पात्रो पनि ल्याउन भन्छन् । त्यति मात्र होइन उनी बिरामीलाई बिराम कुन महिनाको कुन बार लाग्यो भनी सोध्छन् । उत्तरमा साउनको मङ्गलबारमा भनेपछि उनको बिरामी बाँचे आशा घट्छ । बिरामीका लक्षणसम्बन्धी स्थानीय र अभ्य फलित ज्योतिषका सबै विश्वास हेर्दा उनी वैद्य मात्र होइन ज्योतिष पनि रहेको देखिन्छ ।

- यहाँ प्रयुक्त मिरमिसे, जाहरमैलो पैरीका छुक, जिउडिअ, बाइसले, तासकुश्चन, बाना, तलकन टाल, बेला पञ्चाङ्गका अर्थमा प्रयुक्त बेली र पानोडजस्ता शब्द आज त्यहाँ पनि प्रचलित छैनन् ।

यसका साथै यहाँ उक्त पात्रको मृत्युमा विभिन्न व्यक्तिले हिरनदेखि विभिन्न सामान हालेको प्रसङ्ग छ । त्यसै ऋममा एउटा पङ्कितमा कति र हाले हुन् तास कुश्चन भनिएको छ । उक्त तास कुश्चन के हो भन्ने कुरा त्यति स्पष्ट छैन । तास विशेषतः हाम्रामा उत्तरमध्यकालदेखि पञ्चायत कालसम्मै हाम्रा दरबारका श्री ५, श्री ३ आदि र तुलाबडा व्यक्तिले लगाउने सुनका धागाले बुनेको कपडाका अर्थमा प्रयोग हुन्छ भने यो पाठ या त तास प्रयोग हुने कालको हो वा यसमा थपघट, संशोधन गरिएको हो भन्न सकिन्छ ।

यसरी यस पाठमा मृत्युपूर्वका प्रस्तुत प्रसङ्गदेखि भाइछोरा सबैले हिरन हाल्ने र साथै आआफ्ना क्षमताअनुसार सुन, गाई, तास आदि दान दिने, वरपीपलका रुखमा ध्वजा बाँधे परम्पराको वित्रण छ, जसमध्ये आज हिरन हाल्नेबाहेक अरु प्रचलन बाँकी छैनन् । यसपछि मात्र कर्को गायकको केको खानपान, केको पहिरन, पूरै दरबार करौतीको धारजस्तो धप्प अर्थात् बलेको,

भिजेको वर्णन छ। त्यसपछि बन्द ढोका खुलेकाले सुन, चाँदी, तामा र बाँसको अनि अन्तमा माटोको अहिरन पहिरन लगाउने यथार्थलाई प्रस्त गरिएको छ।

डा. पञ्चप्रसाद शर्माद्वारा सङ्कलित कर्कोमा पनि यात्रीकै जस्तो मृत्युपछिकै प्रसङ्ग छ। त्यस क्रममा सत्य युगमा सुनको, त्रेतामा चाँदीको ऐरन, पहिरन हुने कुराका साथै पहिलो पङ्कितपुञ्जको अन्तमा त्रिलोकी राजा राजु तप्यो, इन्द्रासनै तप्यो दरबार भनिनाले आज प्रचलनमा नभएको तप्यो शब्दले अर्थ स्पष्ट नदिए पनि मृतकको मृत्युले तीनै लोक र इन्द्रसमेत नै शोकसन्तप्त भएको भन्ने अर्थ दिएको अनुभव हुन्छ। त्यस्तै जाजुल्लीजस्ता शब्द पनि आज प्रचलित नभएकाले अर्थ स्पष्ट हुँदैन। यस्तै चारै दिशा बिजुली चम्कन लागेको र रानाको पाठमा इन्द्रका ठाउँमा राजाले डोला र कालले घोडो पठाएको उल्लेख छ। त्यसपछि मृतकलाई आलथल अथात् आफू जन्मेको हुर्कको आलोथलो कहाँ छोड्यौ? प्यारो छोरा कहाँ छोड्यौ? जाल अर्थात् जोडीलाई कहाँ छोड्यौ? भनी प्रश्न मात्र गरिएकाले यो पाठ अझै पूर्ण हुन नसकेको अनुभव हुन्छ।

त्यसै गरी हुमकान्त पाण्डेले सङ्कलन गरेका दुइटा पाठमध्ये दुल्लुपश्चिम सिंगौडी-८ निमायलका मन्नामे दमाईबाट सङ्कलित पाठमा कर्कोलाई इन्द्रबाजो पनि भनिएको छ। सम्भवतः यहाँ पनि इन्द्रकै बोलाहटमा मृतकको मृत्यु भएको भन्ने आशय अन्तर्निहित हुनाले इन्द्रवाजो भनिएको कर्कोमा पनि चार युगमा केको अहिरन के को पहिरन? केका लागि यो सांसारिक कडवाहट? भन्ने प्रश्न गर्दै उत्तरमा प्रथम सत्य युगमा सुनको अहिरन पहिरन, दोस्रो द्वापरमा चादीको, तेस्रो त्रेतामा तामा, चौथोमा कपडाको अहिरन पहिरन भएको, तिनेका लागि सङ्घर्ष भएकोती सबै युगमा राजाको राजपुजित भयो, इन्द्रासन नै दरबार भयो अर्थात् बास भयो भन्दै ऊ विगतका कुरा सम्भन्छ, युगाँयुगदेखि चारै दिशाका, चारै देशका सबै भाइ जम्मा भएको, हातले बुनेको पाटको डोरीको वस्त्र र युती लगाएको, जिजोज्यूले वृषोत्सर्ग अर्थात् गोदान गरेको, बुबाले ऊन पहिराइदिएको सांभ आफ्नै विस्तरामा सुतेको सबै सपना भएको कुनै फूल फुलेर डाली नै सुन्दर बनाएको, कोही फुलेर माला बनेको वर्णन छ। यो संसारमा मान्छेले मरेर जानु र वृक्षले ढलेर जानु अवस्थाभावी भएको वर्णन पनि यहाँ छ। तलबाट नौतले दरबार चिनेर माथि बाँसी चढाएको वर्णन छ। एउटा जनम आमाका कोखमा लियो अब दोस्रो जनम काँशीमा लिए भन्दै दुङ्ग्याइएको छ।

यहाँ क्याउकि, ऐसनड, बैसनड, करोधार, सेलिबेली, देलिठेली, रुपाकि, तिरिनी, राजपुजे, जा-जुजे, जैतापुरि, पाटपटम्बर, हस्ता पामरी, छाई, हरिकाले, जलहर, पागिया, ऐन, रैनि रात, मेरा घेकाना, सुनरा, विरिस, बाँसी, जर्मजस्ता आज प्रचलनमा नभएका शब्दको प्रयोग भएको छ । यीमध्ये थोरै उक्त कर्कोको परम्परा रहेको स्थानमा प्रचलित शब्द भए पनि धेरै त्यहाँ पनि आज प्रचलित छैनन् । यसैले ती शब्दको ऐतिहासिक भाषिक पुनर्निर्माण पद्धति अपनाई अध्ययन गरेर तिनको कालक्रम खोज्नुपर्ने आवश्यकता छ । यसका साथै पेटारो, चनौटो, भाझैनाउ, दिएल्तु, तुमी, तमी, जर्मन (जन्मन), कोठार, इन्द्राजस्ता आज प्रचलनमा रहेका तर कतिपयको केही रूप बदलिएको स्वरूप पनि पाइन्छ । घोडो, जोडोजस्ता शब्दको ओकार तथा इन्द्रका ठाउँमा इन्द्रा गरी अन्तिम अक्षरमा आकार थपेर विभक्ति लोप गर्ने यहाँको प्रचलन पनि यहाँ आएको छ । तिम्रोजस्ता सर्वनामका लागि तम्रो प्रयोग गर्ने यहाँको भाषिक परम्परा पनि यहाँ देखिन्छ ।

अरु पाठमा बढीमा चार युगसम्मको उल्लेख थियो, पाण्डेवारा मान्म-५, कालीकोटबाट सङ्कलन गरेको कर्कोमा सात युगको चर्चा छ । प्रथममा अस्त्रको भन्दा भिन्न हीराकै आइसने हीराकै बाइसने अर्थात् हीराकै अहिरन हीराकै पहिरन भएको उल्लेख छ । अर्को फरक यहाँ राजु करियको बाबालाई सम्बोधन गरिएको छ, सम्भवतः मृत्यु हुने व्यक्ति उनी नै हुन् । त्यसो त यहाँको तिनै लोकमध्ये राजु करियका बाबाको तिनै लोकमा राज गर बाबा भन्ने अर्थ पनि लगाउन सकिन्थ्यो तर तिनै लोकका पछाडिको मध्ये र करिय शब्दका पछाडिको का विभक्तिले यो अर्थ वाधित हुन्छ । तेस्रो पड्कितमै राजु करियका बाबालाई इन्द्रासनै तपेको अर्थात् उज्यालो बनाएको भनिएको छ । त्यस्तै दोस्रालाई दोर्छ शब्द प्रयोग गर्दै त्यस युगमा तुथाको अहिरन, पहिरन भएको भनिएको छ । हीरा र तुथोको पहिरन अरु पाठमा पाइँदैन । तेस्रो युगमा आएपछि मात्र सुनको र चौथो, पाँचौं, छैटौं र सातौं युगमा क्रमशः चाँदी, तामा, लुवा अर्थात् फलाम र काठको अहिरन पहिरन भएको भनिएको छ । यसपछि इन्द्रासनको दरबार खुल्यो, सत्य युगमा जन्म भयो र कलि युगसम्म बास भयो । अब इन्द्रा अर्थात् इन्द्रका घरको निम्तो आयो, अब कसैको आशा छैन । यी दाजुभाइ सब चिह्नानघाटसम्मका र श्रीमती आँगनसम्मका साथी मात्र हुन् । यसपछि कोही पनि साथमा हुँदैन । सबैले एकलै एकलै जानु पर्छ, तिमी पनि एकलै जाऊ भनिएको छ । यसरी सांसारिक सत्य बोध गराउने यस मृत्यु गीतलाई मृतकलाई गरिएको अन्तिम बिदाइ गीतका रूपमा लिन सकिन्छ ।

प्रस्तुत कर्कोको यस पाठमा पनि हीरा, तुथोको प्रयोगले यस ठाउँमा हीराको प्रचलन खास नसुनिए पनि तुथोको भने निकै प्रचलन भएको स्पष्ट गर्दछ । त्यस्तै अगिल्लो पाठको ऐसन, ऐसनड, पैसनड, बैसनडको रूप फेरिंदै गएर आइसने र बाइसने भइसकेको छ। सँगाड करणधार, घुटुक्याजस्ता अप्रचलित शब्दको प्रयोग भएको छ।

C) निष्कर्ष

यसरी सबै पक्षको अलग अलग भेद स्पष्ट हुने गरी विवेचना गर्न यहाँ सम्भव नभए पनि कर्कोका यी पाठ सङ्कलित सानो भूगोलमै पनि कैयौं शब्दहरू फरक छन्, कैयौं आज प्रचलनमा नरहेका ज्यादै पुराना शब्द छन्, वैदिक पौराणिकभन्दा भिन्न माभैस्ता स्थानीय देवता र तिनको शक्ति, भूमिका तथा मानवका सांसारिक जीवनका सङ्घर्षको अर्थ र मृत्युपछिको शाश्वत सत्यको दर्शन गराउने यो कर्को यस क्षेत्रको मौलिक सांस्कृतिक पहिचानमध्ये एउटा रहेको देखिन्छ । यस प्रकार कर्को एक सामान्य शोकगीत मात्र नभएर प्रत्येक व्यक्तिलाई जीवन र मृत्युको सत्यको बोध गराउने एक अन्तिम बिदाइ गीत हो जो यस क्षेत्रको आफ्नै स्थानीय विशिष्ट पहिचान बोकेको गाथामूलक लोकगीत हो ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, शेरबहादुर (२०७३), जाजरकोटी लोकसाहित्य, लेखक स्वयम् ।
आचार्य, गोविन्द (२०६२), लोकगीतको विश्लेषण, काठमाडौँ: पैरवी प्रकाशन ।
उपाध्याय, कृष्णदेव (ई. १९९५), लोकसाहित्यको भूमिका (षष्ठम संस्करण), इलाहावाद: साहित्य भवन प्रा.लि. ।

कैदी, प्रेम र अन्य (२०५३), मध्यपश्चिमका कविता (कर्णाली), काठमाडौँ मध्यपश्चिमाञ्चल साहित्य परिषद् ।

गिरी, अमर (२०७०), सांस्कृतिक अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार र अवधारणा, भृकुटी (भाग १९, २०७०), काठमाडौँ: भृकुटी पब्लिकेसन ।

गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), हाम्रा लोकगाथा, काठमाडौँ : एकता प्रकाशन ।

गिरी, मधुसूदन (२०४८), भेरी र कर्णालीका लोकगीतहरूमा युगबोध, गरिमा: (वर्ष ९ अङ्क ५, पूर्णाङ्क १०१) ।

गिरी, मधुसूदन (२०४९), पादुका गाउँ विकास समितिमा पाइने न्याउल्या गीतहरूको सङ्कलन वर्गीकरण र विश्लेषण, स्नातकोत्तर अप्रकाशित भिलेज प्रोफाइल, राष्ट्रिय विकास सेवा, त्रिवि. ।

गिरी, मधुसूदन (२०५०), कर्णली प्रदेशका ल्याउल्या गीतमा प्रयुक्त आलङ्घारिकता, प्रज्ञा काठमाडौँ: ने.रा.प्र.प्र. ।

चातक, गोविन्द (ई. १९६८), गढवाली लोकगीतः एक सांस्कृतिक अध्ययन, दिल्ली ओप्रकाश राधाकृष्ण प्रकाशन ।

चालिसे, विजय (२०६५), डोटेली लोकसंस्कृति र साहित्य, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन ।

त्रिपाठी, वासुदेव र अन्य (सम्पा. २०४०), नेपाली बृहत् शब्दकोश, काठमाडौँ: ने.रा.प्र.प्र. ।

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

दिनकर, राजधारी सिंह(ई. १९९७), संस्कृति के चार अध्याय, पटना : केदारनाथ सिंह ।

देवकोटा, रत्नाकर (२०४७), कर्णलीको खोजी र खबरी, जुम्ला : श्रीमती रत्नगर्भा देवकोटा ।

न्यौपाने, कुसुमाकर (२०७०), नेपाली लोकगीत, पोखरा : फिस्टेल पब्लिकेसन प्रा.लि. ।

पन्त, जयराज (२०६५), देउडा, काठमाडौँ : वाड्मय प्रकाशन तथा अनुसन्धान केन्द्र ।

पन्त, जयराज (ई. २०१४), दुल्लुका केही ज्वाला क्षेत्र, इन्डो नेपाल रिलेसन एन्ड उत्तराखण्ड, अल्मोडा : अल्मोडा बुक डिपो ।

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

पराजुली, मोतीलाल (२०४९), नेपाली लोकगाथा, पोखरा : श्रीमती तारादेवी पराजुली ।

पाण्डे, त्रिलोचन (ई. १९९७), कुमाऊँनी भाषा और उसका साहित्य, लखनऊ : उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान (हिन्दी समिति प्रभाग)।

पाण्डेय, हुमकान्त (२०७०), मागल, स्याङ्ग्जा : स्याङ्ग्जा साहित्य प्रतिष्ठान ।

पोखरेल, बालकृष्ण (२०२२), राष्ट्रभाषा, काठमाडौँ : एजुकेसनल इन्टरप्राइजेज ।

पोखरिया, देवसिंह (ई. १९९४), कुमाऊँनी लोकसाहित्य एवम् कुमाऊँनी साहित्य, अल्मोड़ा: श्री अल्मोड़ा बुक डिपो ।

बन्धु, चूडामणि (२०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ : एकता प्रकाशन ।

यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल (२०४१), भेरी लोकसाहित्य, काठमाडौँ : ने.रा.प्र.प्र. ॥

योगी, नरहरिनाथ (२०१३), इतिहास प्रकाश, भाग-३, मृगरथली: इतिहास प्रकाश संघ ।

योगी नरहरीनाथ (२०१३), हिमवत्खण्डः वैश्वानर पुराणम्, गोरक्षटिल्ला काशी : योगप्रचारिणी ।

राना, टेकबहादुर र बी. बी. थापा (२०५४), मृत्युगीतः करको, ज्वाला सन्देश (वर्ष-१, अङ्क १), काठमाडौँ : दैलेखी सेवा समाज।

रिमाल, प्रदीप (२०५३), कर्णलीलोकसंरक्षिति(खण्ड-५), काठमाडौँ: साभाप्रकाशन ।

लामिछाने, कपिलदेव (२०६८), नेपाली लोकगीतको अध्ययन, काठमाडौँ : विवेकका सिर्जनशील प्रकाशन ।

शर्मा, जनकलाल (२०२८), बगर, (वर्ष २०, पूर्णाङ्क ६५), काठमाडौँ: बगरफाउन्डेशन ।

शर्मा, पञ्चप्रसाद (२०५१), मृत्यु गीतः नेपाली लोकगीतको एक प्रकार, दृष्टि, लोकसाहित्य प्रधान मासिक, वर्ष १, अङ्क १ ।

शर्मा, मोहनराज र खगेन्द्रप्रसाद लुइँटेल (२०६३), लोकवार्ता विज्ञान र लोकसाहित्य, काठमाडौँ : विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

शिवाकोटी, गोपाल (२०६९), नेपालमा सामन्तवादः हत्या, हिंसा र षड्यन्त्रको इतिहास, काठमाडौँ : पैरवी प्रकाशन ।

पश्चिम नेपालका लोकगीतमा सवाल्टर्न बिम्ब

१. सवाल्टर्न: पृष्ठभूमि र परिचय

विश्वपरिवेश:

विगतदेखि वर्तमानसम्म हुन त आफू सलेदोजस्तै जलेर अस्लाई उज्यालो दिनु मानवका सर्वश्रेष्ठताको परिचयको एउटा बुँदा हुनुपर्ने हो तर अस्लाई दास बनाएर आफू मालिक बन्ने, अस्लाई रित्तो बनाएर आफू भरिपूर्ण हुने र अस्लाई दुःख दिएर आफू सुखी हुने कर्म र मनोविज्ञान नै आजको मान्छेको सर्वश्रेष्ठता एवम् सभ्यताको पहिचानजस्तै बनेको छ । मानवको यस्तै प्रवृत्ति र कर्मको इतिहास कोट्याउँदा जङ्गलमा कन्दमूल खोजेर र पछि सिकार गरेर पेट भर्ने आदिम कविलायुगीन मनोविज्ञान सायद यस्तो थिएन । व्यष्टि रूपमा आफ्नो समूहका सबै सदस्यहरू सँगै बस्ने, सँगै काम गर्ने र सँगै बाँडीचुँडी खाने प्रवृत्ति थियो भने समष्टि, रूपमा भने एउटा कविला समूहले अर्को कविला समूहमाथि आक्रमण र छिनाभपटी गर्ने परम्परा विकसित हुँदै गरेको देखिन्छ ।

कृषि र सञ्चय कलाको आरम्भसँगै विकसित हुँदै आएको होपापापीको यो अद्यतन इतिहास व्यष्टि वा समष्टि नवनव रूप, रङ्ग र फेसनमा आज हाम्रा सामु छ । यसै सिलसिलामा यो विश्वको धेरैभन्दा धेरै भू-खण्ड, जाति वा मानवलाई अधीनस्त तुल्याई तिनसँग सम्बन्धित साधन र स्रोतमाथि कब्जा जमाएर शासन गर्ने परम्परामा ई.पू. २००० तिरको युनानी सभ्यताको गुरु मानिने एजियन समुद्र किनारको क्रिट प्रायद्विपीय सभ्यता जेठो हो वा हाम्रो आफ्नै अश्वमेधका दिग्विजयी घोडा छोडेर ठुलोभन्दा ठुलो भूखण्डका बढीभन्दा बढी राजा र तिनका राज्यलाई छिन्ने, अधीनस्थ तुल्याउने आर्यवर्तको सभ्यता जेठो हो निर्क्योल हुन बाँकी नै छ । विश्व साम्राज्यवादको यो आदि सोपान र त्यो आदिम मनोविज्ञान युनानी, हिटाइट, फिजिसियन तथा एसिया माइनरीय लगायतका सभ्यतामा के कुन रूपमा के कसरी पुष्टित र पल्लवित हुँदै गयो त्यो समग्र अध्ययन गर्न आवश्यक छ तर यतिबेला त्यो सबै सम्भव छैन । आज त हाम्रा अगाडि आजको यो नवीनतम् ब्यांसो सभ्यता उभएको छ, त्यो आदिम मेनका, पहिले पुच्छर कन्याएर शीतलता दिने र त्यसपछि शीतल मानेर निर्बोध चौयायाले जस्तै पुच्छर उठाइदिएपछि मुनिबाट हात पसाएर मुटु

खाने यो गालामा सातपत्रे क्रिम पाउडर, ओठमा खुल्ला बजारिया ब्यापारी कोठी मुस्कान र हातमा मदिराको प्याला लिएर अँगालो मार्न आइपुगेको क्याविन र डान्सबारीय सर्वग्रासी भूमण्डलीकृत उपभोक्तावादी सभ्यता छ, संस्कृति छ, जो आज हाम्रो प्रत्येक धड्कन र सासको मुल्कोसँगै फोक्सोमा पुगछ, युरिया र कीटनाशक बनेर उदरगतमा पुगिरहेछ, यो हाम्रा बिछ्याउने र ओढ्ने सिरक र डसना भएर हामीसँगै सुतिरहेछ, हामीले लगाउने कपडा र हेर्ने आँखा भएर हामीसँगै उठिरहेछ, घुमिरहेछ र हामीले सुन्ने घडीको टिकटिक भएर हामीलाई निर्देशित गरिरहेछ । यसरी यो हाम्रा आँखा, नाक, कान सम्पूर्ण ज्ञानेन्द्रिय र कर्मन्द्रिय हुँदै हामीभित्र पसिरहेछ तर यस खतरनाक भाइरसको प्रतिरोध गर्न सक्ने न हाम्रा सेता रक्तकणमा सामर्थ्य विकसित हुन सकेको छ न मनोविज्ञान नै ।

उनीहरूको प्रस्तुत उपनिवेशवादी मनोविज्ञान राज्य र राज्यहरूको सङ्घठित शक्ति बनेर क्रमशः आधुनिक, अत्याधुनिक सर्वाधिक शक्तिशाली योजना परियोजनासहित दिमागी र भौतिक शस्त्रास्त्रका नव नव रूप नवउपनिवेशवादका रूपमा रूपान्तरित हुँदै यो पन्थीं शताब्दीको अन्त्य र सोहँ शताब्दीको सुरुतिर आरम्भ भएर ईश्वीको उन्नाइसौ शताब्दीसम्म व्याप्त बीसौ शताब्दीको मध्यबाट यसको वेग भक्तिकृत थालेको हो । बेलायत, फ्रान्स, स्पेन, पोर्चुगल, हल्याण्डजस्ता त्यस समयका उपनिवेशवादी शक्ति राष्ट्रहरूका बिच सिङ्गो पृथ्वीलाई अर्थात् पृथ्वीमा विद्यमान अन्य राष्ट्र र तिनको साधनस्रोतलाई बटवारा गर्ने होडबाजी चल्यो । यसै क्रममा विश्वका सम्पूर्ण साधन स्रोतको नब्बे प्रतिशतमाथि यिनीहरूकै कब्जा रहयो । सल्मान रुस्दीले आफ्नो सटायनिक भर्सेसमा उल्लेख गरेजस्तै उनीहरूले यी सम्पूर्ण क्षेत्रका मानिसहरूलाई आफ्ना जादू र अभ शक्तिको दमनद्वारा भेडा बनाएर राखे । वेलायत आदि केही औपनिवेशिक शक्तिले मैकालेजस्ताको उपनिवेशवादलाई बलियो बनाउने योजनाअन्तर्गत उपनिवेशवादी वेलायतजस्ता राष्ट्र र त्यहाँ उपनिवेशवादी प्रभुहरूलाई सबैले प्रभु र मालिक मान्ने संस्कार र संस्कृतिको निर्माण गर्न खालको शिक्षा नीति ल्याए र सोहीअनुसारको पाठ्यक्रम र पाठ्यपुस्तक निर्माण गरी उनीहरूलाई नै केन्द्र मान्ने परम्परालाई विकास गरे । ती क्षेत्रको साधन र स्रोतमाथि शोषण दोहनको सुगमताका क्रममा यातायात आदि आधारभूत केही भौतिक विकास पनि गरे तर फ्रेन्च आदि केहीले त्यो केही पनि नगरी लुट मात्र मच्चाए र त्यहाँका जनतालाई तिनका खोरका भेडा मात्र बनाएर राखे ।

यति मात्र होइन तिनीहरूले ती क्षेत्रका जातिको सभ्यता र संस्कृतिको इतिहासलाई पनि दबाए, गलत किसिमको व्याख्या, विवेचना र इतिहास लेखन गरेर होच्याए । आफू र आफ्नो सभ्यताबाहेक आफ्नो उपनिवेश बनेका पूर्व अर्थात् एसिया, अफ्रिका, अष्ट्रेलिया र क्यारेवियन क्षेत्रका जातिहरू असभ्य छन्, तिनको कुनै उन्नत सभ्यता, संस्कृति र इतिहास छैन, ती जातिहरू अल्छी, कुराटे छन्, तिनको सभ्यता र संस्कृतिमा कुनै गहीराइ र गम्भीरता छैन, भएको पनि केवल सतही, उडन्ते, तिलस्मी, जासूसी प्रकृतिको मात्र छ भन्ने कपोलकल्पित आरोप लगाए । यी जातिहरू आफ्ना विषयमा र आफ्नो इतिहास र संस्कृतिका विषयमा आफै वैज्ञानिक, वस्तुगत ढङ्गले खोज, अध्ययन, अनुसन्धान र लेखन गर्न सक्दैनन्, त्यसैले त्यो सब हामीले गरिदिनु पर्छ भन्ने जाल फैलाएर सोहीअनुसार अध्ययन, अनुसन्धान र लेखन गर्न लण्डन, र्पेन आदि ठाउँमा यस्तो अध्ययन अनुसन्धान र लेखनका निम्ति ठुल्ठुला अध्ययन केन्द्र, विश्वविद्यालय आदि स्थापना भए । यति मात्र होइन यी क्षेत्रका कुनै अन्वेषक, अध्येता, लेखकले आफ्ना बारेमा आफ्नो अध्ययन, अनुसन्धान र लेखन गरे पनि उनीहरूकै हेपाहा र मिचाहा प्रवृत्तिको आँखीझ्यालबाट यी क्षेत्रका जातिका सभ्यता र संस्कृतिलाई उनीहरूको भन्दा तल राखेर उनीहरूको जाति, सभ्यता र संस्कृतिलाई केन्द्र, श्रेष्ठ र उँचो बनाएर प्रस्तुत गरे मात्र त्यसलाई मान्यता दिने र अगि बढाउने नीति बनाएर सोहीअनुसारको कर्म गरेको देखिन्छ, तर ईश्वीको बीसौ शताब्दीको पाँचौ दशकका मध्यको दोस्रो विश्वयुद्धसँगै यी उपनिवेशवादीहरूको विश्वमाथिको एकछत्र दादागिरी समाप्त भयो । उपनिवेश बनेका लगभग सबैजसो राष्ट्रहरू मुक्त भए । ती राष्ट्रका साधन र स्रोतमाथि उनीहरूको कब्जा रहेन । यी राष्ट्र र यहाँका जातिहरूले आफ्ना विषयमा स्वतन्त्र ढङ्गले सोच्न, अध्ययन अनुसन्धान गर्न, लेखन र बोल्न पाउने भए । उपनिवेशवादीहरूको प्रत्यक्ष सैनिक, प्रशासनिक र व्यापारिक एकछत्र राज समाप्त भए पनि उनीहरूको संस्कार, संस्कृति, रहनसहन, वेशभूषा र भाषिक, सांस्कृतिक, आर्थिक आदि विविध क्षेत्रको उपनिवेशवाद आज पनि विश्वभरि नयाँ नयाँ रूप फेरेर व्याप्त छ । अड्ग्रेजी वेशभूषा, संस्कृति र भाषिक, सांस्कृतिक, आर्थिक आदि विविध क्षेत्रको नवसाम्राज्यवादकै परिणामस्वरूप आज हाम्रा अड्ग्रेजी माध्यमका बोर्डिङ स्कुलमा हाम्रो आफ्नो मातृभाषा बोल्दा विद्यार्थी दण्डित हुन्छन् । अड्ग्रेजी भाषा राम्रो नहुनेले हुनेसँग राष्ट्रिय, अन्तर्राष्ट्रिय कुनै पनि क्षेत्रमा प्रतिस्पर्धा गर्न सक्दैन । यसको एउटै कारण कुनै पनि हाम्रा आफ्ना भाषालाई विश्वको ज्ञानविज्ञानका क्षेत्रका प्राप्तिलाई सम्पूर्ण सुरक्षित गर्ने भण्डारका रूपमा समर्थ बनाउन नसक्नु हो । त्यसैले यहाँका धर्म, संस्कृति, परम्परा

र समग्रमा पहिचानलाई क्रिश्चियन धर्म, संस्कृति र परम्पराले ऋमशः निल्दै जाने खतरा छ ।

यस पृष्ठभूमिमा उपनिवेशवादी, साम्राज्यवादी शक्ति राष्ट्रका विद्वान, अन्वेषक, इतिहासकार, लेखकहरू कतिपयले यहाँका हाम्रो वस्तुगत परिस्थिति र सम्बन्धित स्थल र सामग्रीको राम्ररी अध्ययन, पर्यवेक्षण नै नगरी यहाँको सम्भता, संस्कृति र इतिहासमाथि गरेको टिप्पणी अर्थात् अध्ययन, विश्लेषण र लेखन कति वस्तुपरक, तथ्यपरक र विश्वस्त छ भन्ने सम्बन्धमा पुनर्अध्ययन, पुनर्विश्लेषण र पुनर्सत्यापन गर्ने उत्तरउपनिवेशवादी अभियान दोस्रो विश्वयुद्धपछि विशेषतः सन् १९६० को दशकपछि शक्तिका साथ अगाडि बढिरहेको छ ।

अर्कोतर्फ चिन्तनका दुई केन्द्र वस्तुसत्य वा चेतना दुवै धार आजको विश्वमा शक्तिका साथ एक अर्कोको विकल्पका रूपमा अगाडि बढिरहेको अवस्था छ । यस स्थितिमा वस्तु सत्यमा आधारित कार्लमार्क्सको ऐतिहासिक द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी धार चेतन अर्थात् आत्म सत्यको सशक्त प्रतिस्पर्धीका रूपमा अगाडि आइरहेको अवस्था छ । वस्तुसत्यलाई कारक, नियामक वा वास्तविक सत्य ठान्ने यो भौतिकवादी दर्शन जीवनको जन्म र विकासका सन्दर्भमा डार्विनकै जस्तो ऊर्ध्वसोपानयुक्त छ । यसले यसका विपरीत धारलेजस्तो मानवआत्मा अर्थात् चेतन सत्यलाई सर्वशक्तिमान, सृष्टि नियन्ता, अभियन्ता सञ्चालक परमात्माको अंश, प्रतिनिधि मान्दैन । यसले सुरु अर्थात् सत्य युगको अति चेतनशील, अति सत्यवादी, अति सम्भ मानिस द्वापर त्रेता हुँदै कलीयुगमा आइसकेपछि ऋमशः सम्पूर्ण मानवीय गुण, विशेषता आदि उज्याला पक्ष क्षीण हुँदै पशुका अवस्थामा पुग्न थालेको अधोसोपानमा विश्वास गर्दैन । त्यसको उल्टो डार्विनले भनेजस्तै समुद्रको एक कोशीय जीवबाट ऋमशः विकसित हुँदै प्राचीन नरबानरबाट होमोसेपियन्स अर्थात् आजको आकारप्रकारको आधुनिक मानव हुँदै आजको साइवर सेपियन्स अत्याधुनिक मानवसम्म आइपुगेको ऊर्ध्वसोपानमा विश्वास गर्छ ।

यसकारण पदार्थलाई चेतनाको उत्पादन नमानेर चेतनालाई पदार्थकै संयोजनबाट जन्मेको मान्ने भौतिकवादी दर्शन छ जसले फल कुहेर त्यसका तत्त्वबाट कीरा जन्मन्छन् भन्ने मान्दछ । यसका कोणबाट हेर्ने भौतिकवादीहरू ईश्वरलाई सामन्तवादी चेतनाको उपज ठान्दछन् । यसले ईश्वरको यस धर्तीका प्रतिनिधि मानिएका राजा महाराजालाई सामन्तवादका नायक, महानायक र कामै नगरेर सुती सुती चाहेजस्तो खान पाइने स्वर्गलाई शोषणमूलक सामन्तवादी कल्पनाको पराकाष्टा तथा अस्त्वाई अर्को जुनिका लागि आकृष्ट गरेर आफ्नो

स्वार्थसिद्ध गर्ने योजनाका रूपमा व्याख्या गर्ने गर्दछ । यस कोणबाट हेदा सामन्तवादी युगका सवाल्टर्न किसान, मजदुर अर्थात् निम्न वर्गको हितको रक्षा गर्दै मार्क्सवादी दर्शन प्रतिपादन भयो । यस दर्शनका जगमा अनेक क्रान्तिहरू भए, सोभियत संघ, चीनलगायत विश्वका थुप्रै देशमा सर्वहारा वर्गको राज्यसत्ता स्थापना पनि भयो ।

मानव सभ्यताको इतिहास निर्माणको सम्पूर्ण श्रेय उच्च सम्भान्त वर्ग र तिनका शासक एवम् नेतृत्वलाई प्रदान गरी इतिहास लेखन गर्ने सनातन परम्पराका सट्टा मानव सभ्यता र इतिहासका वास्तविक निर्माता प्रस्तुत निम्न वर्गीय श्रमिक, किसान, मजदुर आदि सवाल्टर्न वर्गका योगदानको खोजी र वास्तविक मूल्याङ्कन गरी सही इतिहास लेखन गर्नु पर्ने नवइतिहासवादी विमर्शबाट प्रेरित प्रभावित यस सवाल्टर्न समूहले पनि जगबाट अर्थात् तलबाट इतिहास लेख्नु पर्ने पद्धति र परम्परालाई नै अङ्गिकार गरेको छ । यो कार्य वास्तवमा मार्क्सवादी, गैरमार्क्सवादी कुनै पक्षबाट पनि हुन सकेको छैन । तल्लो वर्गमध्ये पनि इतिहासविहीन आवाजविहीन वर्गको इतिहास र आवाजको खोजी यसले गर्दछ ।, यस अभियानमा पनि मार्क्सवादी, नवमार्क्सवादी र गैरमार्क्सवादी बुद्धिजीवी र इतिहासकारका धार छन् र ती धारका बिच पनि अनेक विमर्श चलेको देखिन्छ ।

२. सवाल्टर्न: शाब्दिक पृष्ठभूमि, परिचय र परम्परा

अड्ग्रेजीमा आज प्रचलित सवाल्टर्न शब्दको प्रचलन पुरानै देखिन्छ । मध्यकालीन अड्ग्रेजीमा भाँडाहरू र किसानहरूका अर्थमा प्रचलित सवाल्टर्न सन् १७०० तिर किसानको पृष्ठभूमिबाट आएका सेनाको तल्लो तहका सिपाहीका अर्थमा प्रयोग हुने गरेको देखिन्छ । सन् १८०० तिर सवाल्टर्नका कोणबाट लेखिएका लेखकहरूका लेखहरू भारत र अमेरिकाका सैनिक आन्दोलनका बारेमा प्रकाशित भएका उपन्यास र इतिहासहरू तथा रोवर्ट किलम, वारेन हेस्टिङ्स र थोमस मुनरोका विषयमा जिआर.ग्लेजले लेखेका जीवनीका अर्थमा यो प्रयुक्त भयो ।

यसले क्रमशः पछि गएर अर्थोत्कर्ष प्राप्त गर्दै गई विशिष्ट अर्थ ग्रहण गरेको छ । यस क्रममा पहिलेको मात्र होइन सन् १९८०, १९८२, १९८५, १९८९, १९९३ र त्यसपछि नै पनि बौद्धिक वातावरण बदलिंदै गएको र यस क्षेत्रमा नयाँ नयाँ काम हुँदै फैलिंदै गएकाले विषयका नवनव आयामहरू समेट्दै सवाल्टर्नको अर्थ परिवर्तन र अभ व्यापक बन्दै गएको पाइन्छ । आज तीस वर्षको उताको विमर्श र व्यापक कार्यपश्चात् हामीकहाँ भर्खर भर्खर चर्चा

एवम् विमर्श थालिएको सवाल्टर्नका निमित्त डा. तारालाल श्रेष्ठले आफ्नो विद्यावारिधि शोधप्रबन्धमा आधारित पुस्तक शक्ति, स्रष्टा र सवाल्टर्नमा मूलतः 'सवाल्टर्न' शब्दकै प्रयोग गरेका छन् । सोही पुस्तकको भूमिकामा डा. अभि सुवेदीले सवाल्टर्न वा सीमान्तीकृत वर्ग शब्दको प्रयोग गर्दै सीमान्तीकृतलाई सवाल्टर्नको समानार्थकका रूपमा प्रयोग गरेका छन् भने डा. सञ्जीव उप्रेतीले 'सिद्धान्तका कुरा (२०६८)' मा निमुखा शब्दमा जोड दिएका छन् जो अस्थन्दा बढी उपयुक्त देखिन्छ । यी बाहेक अरु केहीको मत पनि सीमान्तीकृत भन्ने नै देखिन्छ ।

यस शब्दको प्रयोगका सन्दर्भमा चर्चा गर्दा प्रस्तुत सीमान्तीकृत शब्द उत्तरआधुनिकतावादी विमर्शबाट गृहीत देखिन्छ । उत्तरआधुनिकतावादी गोरा, पुरुष, उच्चजस्ता केन्द्रभन्दा पुथक काला, नारी, समलिङ्गी, निम्न, जनजाति आदिका अर्थमा प्रयुक्त अड्ग्रेजी शब्द Marginalized को नेपाली रूपान्तर सीमान्तीकृत हो । सवाल्टर्नले चर्चा एवम् अध्ययन गर्न खोजेको र मूल रूपमा समेटेको वर्ग इतिहासविहीन र आवाजविहीन वर्ग हो ।

भारतमा हेर्दा विशेष गरेर ब्रिटिश उपनिवेशकालीन त्यहाँका अधीनस्त इतिहासविहीन, आवाजविहीन, दमित, उत्पीडित, दलित, सीमान्तीकृत अर्थात् किनारीकृत, निमुखा वर्ग र त्यस वर्गका जनताको अवस्था, अनुभव र अनुभूतिको अध्ययन, विश्लेषण र इतिहास लेखन एवम् आवाजको प्रतिनिधित्व हो । यसरी इतिहासविहीन, आवाजविहीन, सीमान्तीकृत, निमुखा, हेपिएका, चेपिएका दलित, उत्पीडित जनताका अर्थमा प्रयुक्त सवाल्टर्नको इतिहास र आवाजको प्रतिनिधित्वको पद्धतिका सम्बन्धमा पनि अनेक मत छन् । यीमध्ये पनि इटालीका चिन्तक इतिहासका एन्टोनियो ग्रासी आदि केही नवमार्क्सवादी र अन्य उत्तरसंरचनावादी-नारीवादी चिन्तक एवम् लेखक भारतीय मूलकी अमेरिकाली अर्थात् अड्ग्रेजीकी चर्चित लेखिका गायत्री चक्रवर्ती स्पिभाक, नवइतिहासवादी संरचनावादी समाजशास्त्री मिसेल फुको, स्टेफेन ग्रिनब्लट, होमी के भाभा आदि र मार्क्सवादी रणधिर गुहा, सुमित सरकार, इर्फान हबिब, रजनी पाम दत्त आदिले आ-आफ्नै कोणमा आधारित भएर यस अभियानलाई अगि बढाएका छन् । यी उत्तरउपनिवेशवादी, उत्तरआधुनिकतावादी चिन्तक, विश्लेषक र लेखकहरूमध्ये वर्गीय शोषण र उत्पीडनमा परेका निम्न वर्गीय निमुखा सर्वहारा जनता र तिनमाथिको शोषण, अन्याय, अत्याचार, दमन र उत्पीडनविरुद्धको आवाज उठाउने काम परम्परागत मार्क्सवादी धारका अध्येता विद्वान लेखकहरूले गरेको देखिन्छ । यस क्रममा यिनीहरूको त्यस्तो

वर्ग र तिनको मूल समस्याको बृहत् अर्थात् समष्टि (अखण्डित) चरित्र वा घटनाशृङ्खला र त्यसलाई एउटै सैद्धान्तिक कसी लगाएर समग्रमा हेनु पर्ने मान्यता रहेको छ भने एन्टोनियो ग्राम्सी आदि नव-मार्क्सवादीले वर्ग सङ्घर्ष र वर्गीय उत्पीडनलाई केही हदसम्म समेटे पनि उनीहरूले यस प्रकारको उत्पीडनलाई वर्गीय उत्पीडनमा मात्र सीमित राखेका छैनन् ।

उनीहरूका दृष्टिमा वर्गीय उत्पीडनका अतिरिक्त लैङ्गिक, जातजातिगत, अधीनस्थ, निमुखा, पिछडिएका दलित, सीमान्तीकृत जाति, वर्ग, क्षेत्र आदिका विविध प्रकारका उत्पीडनहरू छन् । यसैले ती सबलाई समेट्नु पर्छ भन्ने नवमार्क्सवादी दृष्टि यस कित्ताका अध्येताहरूको रहेको छ । यसबाहेक उक्त समस्याहरूको अध्ययन र विश्लेषणको पद्धति पनि फरक देखिन्छ । यिनीहरू प्रस्तुत सवाल्टर्नका अवस्था एवम् समस्यालाई समग्रमा नभएर खण्डखण्डबाट उठाएर हेनु पर्ने मान्यता राख्दछन् । यसैअनुसार दक्षिण एसियाको सवाल्टर्न अध्ययन गर्ने अध्येता विद्वानहरूले यहाँ भएका गुप्त लुप्त किसान आन्दोलन, महिला आन्दोलन एवम् अवस्था, निमुखा, पिछडिएका, सीमान्तीकृत जातजाति, वर्ग, क्षेत्र, धर्म आदिको शृङ्खलालाई खण्ड खण्ड रूपमा अध्ययन गर्ने गरेको पाइन्छ । जस्तो जे.सी. भाले गरेको कोल विद्रोहको अध्ययन, मुन उदिन अहमद खानले गरेको बङ्गालको सुरुको फाराइदी विद्रोहको अध्ययन, भी.रघभाहीको कविला विद्रोहको अध्ययन, घनश्याम शाहको गुजरातको प्रारम्भिक अध्ययन अथवा 'सवाल्टर्न अध्ययन-४'मा सङ्गृहीत तानिका सरकारको माल्दामा जितु सन्तालको आन्दोलन, स्वपन दास गुप्तको मिडनापुरमा आदिबासी राजनीति, गौतम भद्रको सन् १८५७ का चार विद्रोह, सवाल्टर्न अध्ययन-६ मा सङ्गृहीत पार्थ चटर्जीको जाति र सवाल्टर्नको चेतना, ज्ञानेन्द्र पाण्डेको साम्प्रदायिकताको औपनिवेशिक संरचना, सुमित सरकारको विक्रमपुरको कल्की अवतार, बङ्गालमा बीसौ शताब्दीको सुरुको एक ग्रामीण अत्याचार आदिजस्ता सवाल्टर्न अध्ययनका प्रस्तुत शृङ्खला अर्थात् खण्डका रचनाहरूलाई लिन सकिन्छ ।

यस कित्ताका भाषाशास्त्री, समाजशास्त्री आदि धेरैको अध्ययनको पद्धति, हेन्ने र विश्लेषण गर्ने कोण खण्डीकरणमा आधारित यस्तै प्रकृतिको छ, तर मार्क्सवादीहरू भने यस्तो खण्डीकरणले उत्पीडित निमुखा वर्गको आवाज कमजोर हुन्छ भन्ने मत अगाडि सार्दछन् ।

निम्न सर्वहारा वर्गलाई छोडेर केवल अधीनस्थ, उत्पीडित, आवाजविहीन तुल्याएका वर्गका अर्थमा मात्र सवाल्टर्नलाई केन्द्रित गर्दा त्यस्तो शोषण,

दमन र उत्पीडन पनि समय, परिस्थिति र स्तरअनुसारको हुने देखिन्छ । उदाहरणका लागि उपनिवेशकालीन भारतमा जवाहरलाल नेहरू, गान्धी र तीभन्दा आर्थिक रूपले सम्पन्न करिपय अड्ग्रेजविरोधी उच्च सम्प्रान्त वर्गका नागरिक पनि अड्ग्रेजहरूद्वारा शोषित, दमित र उत्पीडित देखिन्छन् । अझ त्यसपूर्व जाने हो भने भाँसीकी रानी आदि विभिन्न राज्यका शासक प्रशासकहरूको चकचकी वा त्यहाँकी रानी लक्ष्मीबाई वा ती पूर्वका कैयौं सामन्ती शासक अथवा मुगल, मुसलमान आक्रमणकारीहरूका समयका सापेक्षतामा तिनद्वारा दबाइएका, थिचिएका, मिचिएका र कुलिचिएका निरीह, निमुखा जनता र तिनका मूक आवाज सवाल्ट्न आवाज हुन् र अवस्था सवाल्ट्न अवस्था । यस्तै भाँसीलगायत भारतवर्षका यस्ता सयौं राजा, रजौटा तथा जनतालाई कुल्यने, दबाउने र राज्य निल्ने उपनिवेशवादी अड्ग्रेजहरूका सापेक्षतामा भाँसीकी रानी लक्ष्मीबाई, तिनका वीर योद्धा र सिपाही तथा तिनका आवाज सवाल्ट्न हुन्छन् जो जबर्जस्ती दबाइए । अतः निरपेक्ष अर्थात् गैरमार्क्सवादी सवाल्ट्न-चिन्तनले वर्गीय भेद छुट्याउँदैन । यस कोणबाट हेर्दा त व्यक्ति मात्र होइन हिजोका उपनिवेशवादी शक्ति राष्ट्रद्वारा उपनिवेश बनेका अधीनस्त देश र आजका करिपय वैशिक, साम्राज्यवादी एवम् करिपय क्षेत्रीय शक्तिद्वारा शक्तिहीन पारिएका साना र कमजोर राष्ट्रहरूसमेत शोषित, दमित र उत्पीडित हुने हुँदा ती पनि सवाल्ट्नभित्र पर्नु पर्ने देखिन्छ ।

यस परिप्रेक्ष्यमा सवाल्ट्नका निमित्त कुन शब्दको प्रयोग गर्ने र यसलाई कसरी प्रयोग गर्ने भन्ने प्रश्न हाम्रा सामु छ । उत्तरआधुनिक सीमान्तीकृत शब्द प्रयोग गर्दा उत्तरआधुनिकतावादले वर्गसङ्घर्षलाई महत्त्व नदिने र वर्गीय शोषण, दमन र उत्पीडन बाहिर पर्ने हुँदा उत्तरआधुनिकतावादी मार्जिनलाइज्डका निमित्त प्रयुक्त सीमान्तीकृत शब्द अपर्याप्त हुने देखिन्छ । यसबाहेक उत्पीडन र उत्पीडित तथा उत्पीडक शब्द पनि प्रयोग गर्न नसकिने होइन तर यसले पनि प्रगतिवादले एउटा विशिष्ट वर्गलाई समेटेजस्तो नसमेटेर समग्र उत्पीडितहरूलाई समेट्ने देखिन्छ । यसरी हेर्दा आजका सन्दर्भमा उत्पीडित शब्द उपयुक्त देखिने भए पनि प्रगतिवादी दृष्टिकोणबाट हेर्दा भने सबै उत्पीडित एउटै वर्गका नहुने र सबै वर्गलाई समेट्दा ती सबै वर्गको वर्गचित्रित र सोच एउटै नहुने भएकाले वर्ग सङ्घर्ष सफल नहुने र वर्गीय मुक्ति सम्भव नहुने देखिन्छ । मार्क्सवादी दृष्टिबाट हेर्दा वर्गीय मुक्तिबाटै जाति, लिङ्ग आदि सबै समूहका समस्या समाधान हुने भएकाले सर्वहारा वर्गको राज्यसत्ताको केन्द्रबाहेक अन्य सीमान्तीकृत वर्ग वा समूहलाई अलगै केन्द्रका रूपमा स्थापित गर्ने उत्तरआधुनिकतावादी चिन्तनकै एक पाटो वा छुट्टै केन्द्र हुन

सक्ने अनुभव हुने सवाल्टर्नको मिन्नै औचित्य देखिँदैन । अझ सत्य, केन्द्र एवम् समग्र समाज, सामाजिक व्यवस्था एवम् मूल्य, मान्यता सम्पूर्णलाई ध्वस्त तुल्याउने प्रकृतिको र मूलतः मार्क्सवादी विश्वदृष्टिकोण र क्रान्तिलाई धंश एवम् भ्रष्टीकरण गर्ने साम्राज्यवादी सांस्कृतिक हतियार भनी आरोप लागेको उत्तरआधुनिकतावादसँग कतिपय कुरामा मिल्न जाने सवाल्टर्नलाई र यसका नवमार्क्सवादी वर्गीय दृष्टिकोणलाई बदल्दै सामाजिक परिवर्तन र रूपान्तरणको अभियानसँग जोड्ने गरी प्रयोग गर्नु आजको चुनौती हो । यसबाट प्रगतिवाद र प्रगतिवादी लेखनलाई एउटै प्रकृतिका विषयको सूत्रपरक लेखन भनी गैरप्रगतिवादीहरूद्वारा आरोप लागेको अवस्थामा वैविध्ययुक्त नेपाली समाजको सामाजिक संरचनामा आफ्नो प्रवेश, प्रस्ताव र अभीष्ट स्थापनाका निमित्त इतिहासविहीनहरूलाई इतिहासयुक्त र आवाजविहीनहरूलाई आवाजयुक्त बनाउन सवार्टर्नलाई पनि आफ्नो किसिमले प्रयोग गर्नु औचित्यपूर्ण नै देखिँन्छ किनकि नेपालका वामपन्थी र तथाकथित वामपन्थी सबैले जातजाति, जनजाति, लिङ्ग, भाषा, संस्कृति, क्षेत्र आदिका वैविध्यका आवाजलाई प्राथमिकता दिने र तिनका अधिकारलाई प्रत्यायोजित गर्ने तथापि युरोपियन नवमार्क्सवादी प्रकृतिको प्रयास गरिरहेका अवस्थामा यसको औचित्य अझ बढी सार्थक देखिँन्छ । यस अर्थमा यसका निमित्त निमुखा शब्द नै बढी सार्थक देखिँन्छ । उत्पीडित, निमुखा वा सीमान्तीकृत जुनसुकै शब्द प्रयोग गरे पनि प्रस्तुत अर्थगत एवम् क्षेत्रगत विविधतालाई समेट्न आगन्तुक शब्दका रूपमा सवाल्टर्न शब्दकै प्रयोग रुढ हुँदै गएको र जाने देखिँन्छ ।

यस प्रकारको सवाल्टर्नको चिन्तन र अध्ययनको इतिहास हेर्दा वेलायतस्थित तत्कालीन नवइतिहासवादी र भारतीय मूलका इतिहासकारहरूको समूहलाई प्रभावित तुल्याउने इटालीका फासिष्ट शासक मुसोलिनीद्वारा जेल हालिएका तत्कालीन इटालियन कम्युनिष्ट पार्टीका महासचिव रहेका नवमार्क्सवादी चिन्तक तथा इतिहासकार एन्टोनियो ग्राम्सी (१८९१-१९३७) का विचारहरू उनका द मोर्डन प्रिन्स (१९५७) र प्रिजन नोट बुक्स (१९६६) को रेमण्ड विलियम्सले गरेको अनुवादको डेढ दशक अर्थात् सन् १९८२ पछि मूलतः दक्षिण एसियाली इतिहासकार एवम् सवाल्टर्निष्टहरूद्वारा व्यापक क्षेत्रमा फैलिई विस्तारित भएर लोकप्रिय भएको देखिँन्छ । उनले त्यस्ता इतिहासविहीन, आवाजविहीन, उत्पीडित निमुखा वर्गका निम्नि सर्वप्रथम सवाल्टर्न शब्दको प्रयोग गर्दै तिनका आवाज र योगदानको इतिहास अभिलिखित हुनुपर्ने मत प्रस्तुत गरेका छन् । नवमार्क्सवादी चिन्तक ग्राम्सीले मार्क्सवादको मूल आधार, अर्थ, सामाजिक, आर्थिक संरचना र त्यसले निर्धारण गरेको वर्गीय ढाँचाका

समग्रताका सद्वा आर्थिक वर्ग मात्र नभई लैङ्गिक, भाषिक, सांस्कृतिक पेशागत आदि पनि हुन्छन् । यी र यस्तै अन्य सामाजिक वर्ग र तिनका समस्या पनि हुन्छन् । ती वर्ग पनि शोषित, उत्पीडित र दमित हुन्छन् । ती पनि इतिहासविहीन र आवाजविहीन तुल्याइएका हुन्छन् भन्दै तिनका समस्या र आवाज पनि समेट्दै तिनको आवाजको खोजी गर्नु पर्दछ, तिनका अवस्थाको चित्रण र योगदानको पनि इतिहास लेखिनु पर्छ अर्थात् इतिहास लेखन शासकका तह अर्थात् माथिबाट होइन तलबाट अर्थात् निम्न तहबाट सुरु गर्नुपर्छ भन्ने इतिहासको ऊर्ध्व सोपानको मत यिनैले प्रस्तुत गरेका थिए । मानव सभ्यताको यस परिदृश्यमा समाज र राष्ट्र निर्माणमा मात्र होइन कृषि, दास वा सामन्तवादी युगका साथै पुँजीवादी र अभ्यासको विकसित रूप साम्राज्यवादी सबै युगको निर्माण र विकास तथा यी युगका सर्वहारा वर्गीयलगायत सबै विद्रोह र क्रान्तिको सफलता सबैमा इतिहासविहीन, आवाजविहीन युगौदेखि कुनै न कुनै रूपमा, कुनै न कुनै पक्षबाट शासित, शोषित र उत्पीडित निमुखा किसान, मजदुर, सर्वहारा वर्गको भूमिका अग्रणी रहेको देखिन्छ । सर्वहारा जनता राज्यसत्ता प्राप्ति र प्राप्तिपश्चातको अभ्यास भइरहेका तुल्तुला राष्ट्रहरूमा ती सवाल्ट्न वर्गको वर्गीय मुक्ति र समतामूलक सामाजिक कल्याणको लक्ष्य के कति पूरा भयो, के कति हुन पाएन, के कति अगाडि बढ्यो र के कति सकेन इतिहासको मूल्याङ्कनको विषय बन्ने छ, तथापि साम्यवादी होस वा पुँजीवादी अथवा साम्राज्यवादी शक्ति राष्ट्रको इतिहास र सभ्यताको निर्माणको मुख्य कारक यी सवाल्ट्न वर्गको भूमिका वा योगदानको कुनै इतिहास कुनै पनि व्यवस्थामा नलेखिएको र ती आवाजविहीन इतिहासविहीन भएकाले तिनका योगदानको मूल्याङ्कन गरी ती निम्न वर्गका तहबाट इतिहास लेखन गर्नुपर्ने प्रस्तुत चिन्तनबाट प्रभावित भई सन् १९७० को दशकको अन्तिरका दक्षिण एसियाली र अड्ग्रेजी केही इतिहासकारहरूका समूहमा भएको छलफल र विचार विमर्शपछि सन् १९८० र अभ्यास मूलतः सन् १९८२ बाट दक्षिण एसियाली इतिहासकारहरूले यस अभियानलाई सफलताको शिखरमा पुऱ्याएको देखिन्छ ।

यसरी विकसित भएको यस सवाल्ट्न लेखनले राज्य र यसका शासकहरूद्वारा लेखाइएका वा तिनद्वारा प्रभावित बुद्धिजीवी इतिहासकारहरूले लेखेको अधोसोपानयुक्त इतिहासको वस्तुगतता, विश्वस्तता तथा सत्यतामाथि पनि आशंका र प्रश्न उठाउन थालियो र संशोधन गर्नुपर्ने मत अगि आए ।

यसरी गैरमार्क्सवादीहरूले मात्र होइन नवमार्क्सवादी चिन्तक इतिहासकार,

समीक्षक बुद्धिजीवीहरूले समेत परम्परागत मार्क्सवादीहरूले व्याख्या गरेको जस्तो समाजमा आर्थिक वर्ग मात्र नभएर विविध वर्ग, समुदाय र समूहहरू हुन्छन् र तिनका पनि आ-आफैनै समस्या छन् भन्दै मार्क्सवादीहरूले ठम्याएको वर्गभेद र सङ्घर्षको मूल समस्याभन्दा अन्तैतिर लैजान, अनेक केन्द्र स्थापना गरेर मूल समस्याका निमित्तको यात्रालाई खण्डित गर्ने प्रयत्न गरेको आरोप मार्क्सवादीहरूको रहेको छ जुन खण्डीकरणको दार्शनिक आधार उत्तरआधुनिकतावादी डेरिडाको विनिर्माण, रोलाँ वार्थको लेखकको मृत्यु तथा वोदीलार्ड, रोवर्ट विलियम, रेमण्ड विल्हेम आदि अथवा उत्तरसंरचनावादका अमेरिकाली र वेलायती शाखाका चिन्तनमा खोज सकिन्छ ।

सन् १९७० को दशकमा राज्यकेन्द्री सत्ताधारी, शासक वा नेतृत्वको अर्थात् सम्भान्त वर्गको इतिहास लेख्ने अधो सोपानयुक्त इतिहास लेखनको वस्तुगतता, प्रामाणिकता र विश्वस्ततामाथि आशङ्का सुरु भएपछि त्यसका सद्वा पिंधबाट अर्थात् सर्वसाधारण किसान, मजदुर वा सिपाहीको योगदानबाट थालिने इतिहास लेखनको ऊर्ध्सोपान (बट्म अप)को आरम्भकै बेला सन् १९७० को अन्ततिर सवाल्टर्न अध्ययनका संस्थापकहरू सर्वप्रथम वेलायत पुर्गेपछि तिनीहरू इतिहास लेखनका क्षेत्रमा संलग्न तत्कालीन इतिहासकार बुद्धिजीवीहरूका चासो बने । बेलायती मार्क्सवादीहरूका मतसँग असहमत वेलायतको सस्केक्स विश्वविद्यालयको इतिहासका प्राध्यापक भारतीय मूलका रणजित गुहालगायत केही भारतीय र वेलायती इतिहासकारहरूको एउटा समूहमा सवाल्टर्नका विषयमा कुराकानी चल्दा भारतमा एउटा नयाँ पत्रिका चलाउने र केही नयाँ कार्य गर्ने योजना बन्यो । अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस नयाँ दिल्लीले यो प्रस्तावलाई मञ्जुर गयो । दक्षिण एसियाली इतिहास र समाजमाथि लेखिएका लेखहरूको सङ्ग्रहका रूपमा सवाल्टर्न अध्ययनका विभिन्न खण्डहरू सन् १९८२ बाट प्रकाशन हुन सुरु भए । यसका एक दर्जन खण्डहरू प्रकाशित भए जुन कार्यको नेतृत्व एवम् ती खण्डहरूको सम्पादन रणजित गुहाले गरे । यस अध्ययन र लेखनमा सुरुमा गुहा र अन्य सातजनाको मूल समूह रहे पनि पछि गएर भण्डै चार दर्जन जाति विद्वान् अन्वेषक तथा लेखकहरू समाविष्ट रहेका पाइन्छन् । रणजित गुहाद्वारा नेतृत्व गरिएको दक्षिण एसियाको यस अन्तर्राष्ट्रिय सङ्गठनले छिडौ अन्तर्राष्ट्रिय प्रतिष्ठा प्राप्त गन्यो जसबाट ल्याटिन अमेरिकाली सवाल्टर्न अध्ययन समूह प्रेरित र प्रभावित भयो । यिनीहरूका सबौ लेख निबन्धहरू प्रकाशित एवम् विभिन्न भाषामा अनूदित भए । यिनबाट पनि छानिएका सवाल्टर्न अध्ययनहरू अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस न्युयोर्क र अक्सफोर्डबाट प्रकाशित भए जसको

सम्पादन रणजित गुहा र गायत्री चक्रवर्ती स्पिभाकले तथा भूमिका एडवर्ड सइदले लेखे । यसरी समग्रमा भन्दा सन् १९७० को दशक सवाल्टर्न विषयक चर्चाको बीजारोपणको दशक बन्यो भने सन् १९८० को दशक दक्षिण एसियाली अध्ययनमा ऐतिहासिक विस्फोटनको दशक रह्यो र सन् १९९० को दशकमा सवाल्टर्न अध्ययन थुप्रै महादेशका प्राज्ञिक जगत्मा एक तातो बहसको विषयशीर्षक बन्यो । यसरी यो केवल इतिहास लेखनमा मात्र सीमित नरहेर इतिहासबाट राजनीतिशास्त्र, समाजशास्त्र, मानवशास्त्र, सांस्कृतिक अध्ययन र साहित्य-समालोचना एवम् इतिहास लेखन सबैतर व्यापक हुँदै गयो । विषय क्षेत्रगत विस्तार मात्र नभएर भौगोलिक क्षेत्रगत हिसाबले पनि यसरी वेलायतमा चिन्तन एवम् सैद्धान्तिक विमर्श आरम्भ भए पनि वास्तविक प्रवर्तन, विकास र प्रयोगभूमि दक्षिण एसिया र त्यसमा पनि भारत नै केन्द्र बनेको सवाल्टर्न अध्ययन छिडै युरोप, अमेरिका, (ल्याटिन र संयुक्त राज्य अमेरिका) एवम् अफ्रिका तथा अरब हुँदै विश्वव्यापी बौद्धिक, प्राज्ञिक विमर्शको विषय बन्नुका साथै समाज र त्यसको इतिहास, संस्कृति र साहित्य समीक्षाको अध्ययनको छुट्टै पहिचानयुक्त स्कूल बन्यो । सवाल्टर्न अध्ययनको वास्तविक जन्म र प्रयोगभूमि दक्षिण एसिया हो । यसमा पनि तत्कालीन सबभन्दा ठुलो उपनिवेशवादी शक्तिराष्ट्र वेलायतको औपनिवेशिक ऋतिभूमि एवम् खेतबारी भारतमा नै सवाल्टनको जन्म एवम् विकास भएको देखिन्छ । यसरी संस्कृत षड्दर्शन र शास्त्रीयतावादलगायतका कतिपय प्राचीन दर्शनजस्तै सवाल्टर्न अध्ययनको पद्धति आजको दक्षिण एसियाले विश्वलाई दिएको नयाँ पद्धतिका रूपमा देखिएको छ ।

३. नेपाली सवाल्टर्न: पृष्ठभूमि र परिचय

राजनीतिक शब्दावलीमा भन्दा आजको नेपाल सामन्ती युग पार गर्दै अर्धसामन्ती, अर्धऔपनिवेशिक र अझ भन्ने हो भने साम्राज्यवादी प्रभावयुक्त उत्तरऔपनिवेशिक युगमा आइपुगेको छ । इतिहासका चिह्नान खोतल्दा यसले रामायिकसका यायावरीय जीवनकालमा प्राकृतिक प्रकोप र अन्य प्राणीका ढुङ्गाइ र ठगाइ सहयो र आफूले के कतिलाई तत्युगीन सवाल्टर्न बनायो भन्न सकिने रिस्ति छैन । पाषाण र नवपाषाण युगको र पछि आधुनिक मानव र उसको सभ्यताका कुन कुन चरणमा के कस्ता सङ्घर्ष भेल्यो त्यसको पनि तथ्यपरक इतिहास पाउन गाहो छ । यहाँ त केवल कृषि युगपछिका धमिला धब्बा र मूलतः सामन्तवादी युगको विकास र विस्तार कालका टुप्पाबाट लेखिएका इतिहासका केही गोरेटाहरू मात्र छन् ।

प्राचीन कालका थोरै तथ्यमा आधारित र धेरै किम्बदन्तीमूलक तथा पूर्वमध्यकालीन कोशी, वागमती, गण्डकी र कर्णाली सभ्यताका शासकीय गतिविधि र नामनामेसी उर्फ वंशावली, अभिलेख आदिमा आधारित सम्प्रान्त लेखन पाइन्छ जसका सानासाना छिद्रहरूबाट तत्कालीन समाज, व्यक्ति अर्थात् सभ्यताका वास्तविक निर्माता र तिनको इतिहासतर्फ चिह्नाउन सकिन्छ । ती कालका नाग, गोपाल, महिषपाल, किरात, लिङ्घवि आदि र पछि काठमाडौंली मल्ल, पाल्पातिरका सेन र पश्चिम कर्णाली प्रदेशका पाल, सिंजा साम्राज्यका नागराजका वंशका खस मल्लकालीन र प्रायः सबै ठाउँका नेपाली सवाल्टर्नको अवस्था प्रायः नाजुक रहेको देखिन्छ ।

तत्कालीन राज्यहरूका बिच बेलाबेलामा हुने भैझगडा र युद्धमा मारिने सिपाही अथवा तत्कालीन राजा महाराजा तथा तिनका दरबार, दरबारिया भाइभारदार, सेनापति आदिका सेवा चाकरीमा जीवन बिताउने कतिपय नोकरचाकर मात्र होइन तिनका सभ्यताका स्मारक ठुल्ठुला भवन, देवल, पाटी, पौवा, मन्दिर आदिका निर्माता सिकर्मी, डकर्मी, मजदुर आदि सवाल्टर्नका पारितोषिकतः कुनै अद्वितीय स्मारक निर्माणपछि तिनका हात काटिदिएका किम्बदन्ती मात्र सुनिन्छन् । यसरी ती सवाल्टर्नले आफ्नो इतिहास र आवाज गुमाएका छन् ।

जेहोस् तत्कालीन जनता रैती थिए र प्रायः पशुसरहकै जीवन बाँचिरहेका हुँदा तिनमाथि अन्याय, अत्याचार र दमन थियो । ती पीडित थिए। मल्ल कालमा केही काठमाडौं उपत्यकाली राजाहरूले सामन्तवादी आदर्शअनुरूप जनताले खाए नखाएको तिनका धुरीबाट धूवाँ निस्केको हेरेर पता लाउँथे भन्ने किम्बदन्ती पाइन्छ जो त्यति प्रामाणिक र भरपर्दो देखिन्न किनभने राज्यको सम्पूर्ण आम्दानी र त्यतिले नपुगेर जनताबाट उठाएर र जनतालाई जोतेर मन्दिर, महल बनाउनेबाहेक जनकल्याणका काम त्यतिबेला हुँदैनथे । नारीतर्फ केही दरबारिया प्रभावशाली नारी वा प्रेमासक्तबाहेक अरु सबैको अवस्था झण्डै पालित पशुसरह नै रहेको देखिन्छ । त्यस्तै वर्णाश्रम व्यवस्था र सोअनुसारको श्रम विभाजनले वैश्य र शूद्रलाई अस्को सेवाका साथै कृषि, व्यापार आदि क्षेत्रको जिम्मा दिइएको र अन्य माथिल्ला मानिएका जातिले यिनमाथि शोषण, दमन र उत्पीडन गर्न गरेको जानकारी पाइन्छ । कतिपय नारीहरूले सुदूरपश्चिमको संस्कृतिमा आज पनि विद्यमान देउकी अर्थात् देवदासीका रूपमा देवतामा जीवन अर्पित गरी जीवनका अकथनीय पीडा, व्यथा र वेदना भोग्नु परेको देखिन्छ । झण्डै यस्तै काठमाडौंकी कुमारी र बुद्ध धर्मका अनागरिका, भिक्षुणीका बन्ध्या जीवनका पीडा सबै सवाल्टर्न

पीडा नै हुन् । यीबाहेक वैदिक पौराणिक कालदेखिकै गणिका, अस्सरा आदिको परम्पराको निरन्तरता अनुभव हुने भुरेटाकुरे, बाइसे, चौबीसे, सामन्ती दरबारका नजिक राखिएका राजा महाराजा र तिनका वरिपरिका भाइभारदार का मनोरञ्जनका निम्ति अर्पित वादी, गन्धर्व र तिनका नारीहरूको जीवन पनि पीडित सवाल्टर्नकै रूपमा देखिन्छ जसले पछि कतिपय ठाउँमा सम्भवतः सामन्तवादी बाइसे चौबीसे राज्य समाप्त भएपछि भरणपोषणको समस्याले ग्रस्त भई देहव्यापार गर्ने परम्परासमेत बसालेको अनुभव हुन्छ ।

यीबाहेक पूर्वका लिम्बुवान, खम्बुवानका र तराईका थारु, कमैया, कम्लरी र अन्य कतिपय मधेसी हरिजन, काठमाडौंली च्यामे, पोडे, पश्चिमतिरका विभिन्न जात थरमा विभक्त शूद्र तथा हली, गोठाला, दास, नोकर आदिका पीडाका कथा पनि आफैनै छन् र जीवनभर साहूकै बारी जोत्ने जुवाका गोरु बन्ने अथवा रोटी र भोटीकै निम्ति मुग्लान पसेर कुल्ली र कवाडी बन्ने निर्धन र तिनका सन्तानका कथा र व्यथा त्यतिकै दर्दनाक छन् अनि माथिका भेडी गोठाला र तलका ६ महिना गाईमैसीका गोठ बस्न जानेका व्यथा पनि कम छैनन् । यी बाहेक लिच्छवि, मल्ल, शाह, राणा आदिका कालमा जनताका घरमा छोरीवेटी राम्रा हुनु नहुने लिएर रखोटी बनाई जीवन बर्बाद गरी छाडने दरबारिया वा दरबार परिसरको परम्पराले बनाएका सवाल्टर्नका पीडा, व्यथा आफैनै छन् । उता हिमाली क्षेत्रको हिउँमा कठ्याङ्गिएका यातायात, शिक्षा, स्वास्थ्य र रोजगारविहीन जनता सबै सवाल्टर्न नै देखिन्छन् । आधुनिक भन्ने गरिएको कालको आरम्भकर्ता भनिएका पृथ्वीनारायण शाहद्वारा स्थापित शाह वंश र त्यसपछिको राणाकालमा त सजायस्वरूप जातिच्युत गर्ने वा पुनः जनै प्रदान गर्नदेखि आर्थिक, सामाजिक र सांस्कृतिक सम्पूर्ण किसिमले सम्पूर्ण क्षेत्र र जातजातिका शक्तिहीन र पहुँचहीन जनताले पशुसरह नै जीवन बिताउनु परेको देखिन्छ । यसको प्रतिक्रियास्वरूप केही सानातिना विद्रोहका प्रयत्न भए पनि ती निर्ममतापूर्वक कुल्लियेका देखिन्छन् ।

यसरी हेदा पृथ्वीनारायण शाहले ससुराली गएका बेला मकवानपुरमा जुत्तैसहित सलोट गर्दा टाउको काटिएको द्वारपाले वा कीर्तिपुरका १७ धार्ना नाक काटिएका भनिएका शक्तिहीन, आवाजहीन शरीर, नुवाकोटको दरबारभित्रको हिटलरको र्यास च्याम्बरजस्तो कालकोठरीमा जिउँदै कोचेर मारिने जनता वा चीन र अङ्ग्रेजसँगको लगायत विभिन्न युद्धमा अन्यायपूर्वक मारिएका जनता र सिपाही, कोत, भण्डारखाल आदिमा मारिने सवाल्टर्नको अनगिन्ती इतिहास र आवाज माटोमुनि धूलिसात भइसक्यो । दरबारमा धाई, सुसारे, भित्रिनी र

रखौटी राखिएर गर्भिणी भएपछि आमा बन्ने र जिउने अधिकारसमेत खोसिएर कसैको जिम्मा लगाइएका वा मारिएका नारीका असंख्य कथा, व्यथा त हावामै हराए र कैयौं तत्कालीन दरबार परिसर कब्रस्थानमा परिणत भए। हिजो अड्ग्रेजहरूको उपनिवेशवादी हैकम र सिंड्गो विश्वमाधि लुट मच्चाउने र सम्पूर्ण जनतालाई दबाउने तथा आफू विश्वको मालिक बन्ने सपनाको रक्षाका लागि अर्थात् उनीहरूको देश, जाति र उपनिवेशवादको रक्षार्थ ब्रिटिश सेनामा भर्ती भएर प्रथम र दोस्रो विश्वयुद्धमा गरी ज्यान गुमाउने ८३,००० र अन्य थुप्रै युद्धमा ज्यान गुमाउने लाखौं नेपाली सवाल्टर्नको इतिहास त लेखिएन लेखिएन यो टुप्पाबाट अर्थात् सर्वसाधारण जनता, श्रमिक, मजदुर, सिपाहीले ज्यान फालेर त्यसको श्रेय केही नगर्न सामन्ती, पुँजीवादी, उपनिवेशवादी-साम्राज्यवादी सम्भान्त शासकहरूले लिने परम्पराका कारण भर्खरै हाम्रा कैयौं गणगुल्मरपी कालकोठरीमा सबै प्रकारका दमनका सिकार भएका जनता र तिनका सवाल्टर्न परिवारका कथाव्यथा हामीसँग विस्तारै बिलाउँदै छन्। हाम्रै विगत दश बर्षे जनयुद्धमा सर्वहारा वर्गको मुक्ति र राज्यसत्ता प्राप्तिको उद्देश्य पूरा गर्न सहादत प्राप्त गर्न वा पापी पेटका निमित्त तथाकथित शान्ति सुरक्षाका नाममा सामन्ती राज्यसत्ता र शासकको रक्षार्थ मारिइने निर्धनका तल्लो तहका सिपाहीका आवाज र इतिहास न लेखिए न तिनका योगदानको मूल्याङ्कन र कदर भई इतिहास लेखिने परम्परा छ ।

ब्रिटिशहरूकै चम्चा श्री ३ चन्द्र शमशेरले ब्रिटिशकालीन अड्ग्रेजको सिको गरी सती प्रथा उन्मूलन नगरुन्जेल राणाकालको लगभग मध्यसम्म यहाँ सतीप्रथा देखिन्छ जसबाट दरबारका अर्थात् राजपरिवारकै नारीहरू पनि पीडित भएको तथ्य राजराजेश्वरीले जबर्जस्ती सती जानु परेको घटनाबाट प्रमाणित हुन्छ भने विद्रोहात्मक स्वरलाई कसरी निर्ममतापूर्वक कुल्यिइन्थ्यो भन्ने कुरा राणा शासनका अन्त्यतिर केही सामाजिक सुधारका नारा लगाएर गरिएको योगमायाको विद्रोहलाई दबाउने प्रयत्न गरिएको परिणामस्वरूप उनले आफ्ना ६८ जना अनुयायी नारीहरूसहित जिउँदै जलसमाधि लिएको घटना साक्ष्य छ ।

वि.सं. २००७ सालपछि पनि देउकी, कुमारी, अनागरिका भिक्षुणीका परम्परा धर्मद्वारा संरक्षित छैँदैछन् अनि दाइजो/तिलक आदिका परम्पराका साथै असंख्य प्रकारका लैडिक एवम् जाति जनजातिगत भेदभाव समाजमा विद्यमान नै छन्। राजनीतिमा एकातिर कतिपय शाह र राणाकालीन सम्भान्त वर्ग र पात्रको वर्चस्व कायमै छ भने तथाकथित प्रजातन्त्र र आजको गणतन्त्रमा

समेत सर्वसाधारण निर्धन, शक्तिहीन, पहुँचहीन श्रमिक जनता प्रजातन्त्ररूपी गमलाका त्यस्ता वटवृक्ष बनेका छन् जसलाई बढन र उन्नति गर्न सिङ्गो आकाश खुल्ला छ तर न त गमलामा एक थोपा कसैले पानी हाल्छ न मल । त्यसमाथि उसका आर्थिक आदि साधन स्रोतजन्य जराहरू गमलाको पिधबाट बाहिर जान सक्ने रिथति नै छैन । यस परिप्रेक्ष्यमा नेपाली सवाल्टर्नको वास्तविक अवस्था र आवाजको खोजी कि त नेपाली समाजमा भएका वर्ग सङ्घर्षलगायतका केही विद्रोहमा खोज्नु पर्ने हुन्छ कि लोकसाहित्य र संस्कृतिमा । विद्रोहमा पनि भापा आन्दोलनजस्तो स्वतःस्फुर्त नभई प्रायोजित आन्दोलन वास्तविक नेपाली सवाल्टर्नले गरेको नभई कार्लमार्क्सले वा गैरमार्क्सवादी गायत्री चक्रवर्ती रिप्भाकले भनेजस्तो प्रबुद्ध, सचेत, बौद्धिक समुदायले इतिहासविहीन, आवाजविहीन शोषित, दमित, उत्पीडित नेपाली सवाल्टर्नका पक्षमा गरिएको आन्दोलन भएकाले त्यो नेपाली सवाल्टर्नको अध्ययनको सही आधार बन्न सायद सक्दैन ।

८. नेपाली सवाल्टर्नको इतिहास र आवाजको वास्तविक स्रोत लोकसाहित्य-अभिलेख र वंशावली आदि ऐतिहासिक प्रमाणप्रमेय मात्र नभएर लिखित इतिहाससमेत साना वा ठुला दरबार र दरबारिया शक्तिशाली व्यक्तिसँग सम्बन्धित हुने हुँदा तिनबाट सवाल्टर्नको अवस्था, आवाज र इतिहासको खोजी गर्नु सम्भव छैन । त्यस्ता इतिहास, किम्बदन्ती र साहित्यका छिद्रबाट तत्कालीन सवाल्टर्नका अवस्थाको पूर्ण एवम् यथातथ्य विवरण आउन असम्भव देखिन्छ । अतः यसको अलि बढी विश्वस्त भरपर्दा स्रोत लोकसाहित्य नै हो किनकि यो मौखिक परम्परामा जीवित हुने र यसको रचनाको जिम्मेवारी कुनै व्यक्ति स्रष्टालाई नदिएर समग्र लोकलाई दिइने हुँदा शक्तिकोप वा प्रहारबाट बच्न सक्ने रिथति देखिन्छ ।

गायत्री चक्रवर्ती रिप्भाकले भनेजस्तो लोकसाहित्य सम्भान्त वर्गका मूलधारमा आउने नभई लिखित साहित्यका निमित्त त्यस्ता सम्भान्त वर्गीय लेखक, इतिहासकार वा टिप्पणीकारले प्रयोग गर्ने गरेको शब्द शिष्ट साहित्यका विपरीत उनीहरूका दृष्टिमा यो अशिष्ट साहित्य भण्डै सीमान्तीकृतकै अवस्थामा छ तर यो सम्भान्तवर्गीय शास्त्रीय चिन्तन मात्र हो किनकि अशिष्ट र अश्लीलतामा लिखित लहरी साहित्य वा सूक्तिसिन्धु आदिले लोकसाहित्यलाई उछिनेका छन् ।

यसरी नेपाली समाजका वास्तविक पीडा, व्यथा र अवस्था एवम् आवाजहरूको

चित्र खोज्न र नेपाली समाजको वास्तविक अवस्था बुझन सम्भान्त परम्परागत सामन्ती मूल्याङ्कन र इतिहास लेखनका सद्वा नेपाली समाजको परिवर्तन र रूपान्तरणको वास्तविक योगदानको पहिचान गरी वास्तविक इतिहास लेखन गर्न नेपाली सवाल्टर्नको अवस्था र आवाजको खोजी अपरिहार्य छ जो हामी नेपाली लोकसाहित्यमै पाउन सक्दछौं ।

वर्गीय उत्पीडन सिर्जित सवाल्टर्न कार्ल मार्क्सले भनेकै जस्तोभन्दा केही फरक त्रिवर्गीय भए पनि नेपाली समाजमा उच्च र निम्न वर्गको, आवाजयुक्त र आवाजविहीन वर्गयुक्त संरचना आरम्भदेखि नै विद्यमान रहनु स्वाभाविक छ । यसै संरचनामा उच्च वर्गले साधन स्रोतविहीन निम्न वर्गलाई अनेक प्रकारले शोषण गर्नु र उत्पीडित तुल्याउनु स्वाभाविक छ । त्यसप्रकारको वर्गीय दमन उत्पीडनद्वारा आफ्ना कुरा आफै भन्न नसक्ने अवस्थामा पुगेका सवाल्टर्नका बिम्बहरू यहाँका लोकगीतमा प्रशस्त पाइन्छन् ।

(क) सामन्तवादी राज्यव्यवस्थासिर्जित सवाल्टर्नको अवस्था

यसरी नेपालमा नेपाली जातीय सभ्यताको आरम्भदेखि नै कुनै न कुनै रूपमा वर्ग, वर्गभेद र वर्गीय उत्पीडनले जरा गाड्दै आएको पाइन्छ । त्यो आरम्भदेखि नै विद्यमान मनुस्मृति निर्देशित सामन्ती संस्कार, संस्कृति र त्यसै अनुरूपका सामन्तवादी सामाजिक मूल्य, मान्यता र आदर्शसिक्त परम्पराद्वारा परिपोषित छ । यसैका जगमा उभिएको सामन्तवादी शासन व्यवस्था र सामाजिक संरचना सिर्जित, संरक्षित र विकसित नेपाली सवाल्टर्न पनि इतिहासविहीन छन्, आवाजविहीन छन्, उपेक्षित, तिरस्कृत, शोषित, पीडित छन् । त्यसका सद्वा यहाँ सम्भान्त वर्गीय शास्त्रीय संस्कृति, परम्परा र इतिहास छ, अधोसोपानयुक्त ।

अर्को शब्दमा हिन्दु धर्म, संस्कृति र परम्पराद्वारा संरक्षित हाम्रो सामन्तवाद र सामन्तवादी सम्भान्त शास्त्रीय संस्कार परिपोषित नेपाली लोकजीवनको लोकसाहित्यले पनि लिखित साहित्यको 'बडाले जो गर्न्यो काम हुन्छ त्यो सर्वसम्मत' भन्ने लेखनाथेली आभिजात्यवादी संस्कारले जस्तै उच्च, सम्भान्त, कुलीन वर्गकै महत्ता गायन गरेको पनि पाइन्छ । जस्तो कि नेपालको इतिहास एवम् पुरातत्त्व क्षेत्रका सामग्रीहरूको महत्त्वपूर्ण सङ्कलन गरी प्रकाशमा ल्याउने योगी नरहरिनाथद्वारा सङ्कलन गरेर वि.सं. २०१३ सालमा प्रकाशित गरेको 'इतिहास प्रकाश भाग-३' मा सङ्कलित, कर्णाली प्रदेशका न्याउल्या गीतअन्तर्गतको एउटा लोकगीत साक्ष्यस्वरूप प्रस्तुत छ:

वर्षा भल गाड खोला वैशाख कर्णाली ।
विपत्तिमा भन् चम्कन्या ठुलाको पर्णाली ।

यति मात्र होइन योगीको प्रस्तुत ग्रन्थको उक्त सङ्कलनमा राजतन्त्रको अटुटता अर्थात् दीर्घजीवनको कामना पनि यसरी गरिएको छः

बजाउँन्या सारङ्गे फुट्यो साँप्याका वादीको ।
यो हुकुम कैल्यै न टुट्यै धिराज गादीको ॥

आपतविपत्तमा धैर्य गर्नुका सहा आतिने हत्तासिने साना अर्थात् निम्न वर्गका सहा ठुला अर्थात् सम्भान्त वर्गमा धैर्यता हुने, नआतिने क्षमता हुन्छ भन्ने संस्कार त्यतिबेला मात्र होइन आज पनि सामन्ती आभिजात्यवादी संस्कार भएका आदर्शवादी व्यक्तिहरूमा विद्यमानै रहेको छ । यसको साक्ष्यस्वरूप मनोहर लामिछानेद्वारा सङ्कलन गरी वि.सं. २०६५ सालमा साभा प्रकाशनद्वारा प्रकाशित 'लोकसाहित्य र संस्कृतिका केही पाटाहरू' नामक पुस्तकमा योगीद्वारा प्रस्तुत गीतमा एक दुई शब्दको सामान्य भाषिकागत परिवर्तन, रूपान्तरणसहित यसरी प्रस्तुत गरिएको छः

बर्खा भल गाड खोला, वैशाख कर्णाली ।
विपत्तिमा भन् चम्कने ठुलाको प्रणाली ॥

योगीद्वारा सङ्कलित प्रस्तुत लोकगीतहरूमध्ये कति लोकद्वारा स्वतसिर्जित भई तत्काल लोकप्रिय भएर लोकमा स्थापित भएका छन् र कति तत्कालीन पुरानै संस्कारयुक्त र कतिपय संस्कृत शिक्षाद्वारा दीक्षितहरूद्वारा योगीको सङ्कलनको आदेश पूरा गर्न प्रायोजित हुन् एकिन भन्न कठिन छ । जस्तो,

'काख लाग वडका रुख बग्दैरला पानी ।
दाइनाथिर राजाधिराज् वाऊँथिर रानी ।
कइल्यै नाउँ फेरिन्या छैन डाँडा हुँडन्या वाज्को ।
कैले दर्शन् पाइयेलाकि धिराज माहाराजको ।

यसरी यस्ता लोकगीतमा सामन्तवादका नायक भनिएका महाराजा र तिनकी वडामहारानीको महिमा गायन पनि गरिएको छ । यो त्यतिबेलाको अवरथामा स्वाभाविक पनि देखिन्थ्यो ।

बाइसे चौबिसे राजाहरू सामन्तका नायक अर्थात् राजा मात्र थिए भने गोर्खाली राजा पृथ्वीनारायण शाहले ती सबलाई पराजित गरेर सामन्त राजाहरूको

त्यो परम्परालाई महासामन्त (महानायक) अर्थात् महाराजामा परिणत गरे । उनैको वीरता, सौर्य र बुद्धिमताको यशोगान गरिएको एउटा लोकगीत यसरी सङ्कलन गरिएको छ:

गोर्खाली उज्याला राजा पृथ्वीनारायण ।
देउताको वर पाइ वड्याका बुद्धि पौरख भन ॥

नेपालका गोर्खाली राजाहरू महाराजा बन्ने क्रममा जुम्ला राज्यका राजा भक्ष्यनमाथि गोर्खाली सेनाले गरेको ज्यादती, राज्यहरण र दमन तत्कालीन लोकगीतबाट देखिन्छ तर यहाँ एउटा भक्ष्यन जो पहिले स्वयं एक दमनकारी, विभेदकारी, उत्पीडक सामन्ती शासक थियो पछि गएर गोर्खाली सेनाद्वारा पराजित भएर नेल पहिराइएको र यातना दिइएको उत्पीडित देखिन्छ । यस अर्थमा उत्पीडित र सर्वहारा वर्ग फरक देखिन्छन् । यद्यपि उत्पीडक राजा भक्ष्यनजस्ता उच्च वर्गीय शासक पछि गएर उत्पीडित मात्र होइन सर्वहारा पनि बन्न सक्दछन् । त्यति मात्र होइन एउटा विश्वस्तरीय उत्पीडक शक्तिद्वारा क्षेत्रीय वा राज्यस्तरीय उत्पीडनमा परेका उच्च वा मध्यमवर्गीय पनि अधीनस्थ एवम् उत्पीडित हुन सक्दछन् । अतः ती सर्वहारा वर्गीय उत्पीडितका बिच फरक हुने हुँदा सबै उत्पीडित सवाल्टन वर्ग सर्वहारा नहुन सक्दछन् र सवाल्टने अध्ययनलाई सम्पूर्ण उत्पीडितका अर्थमा लिंदा अध्ययन, विश्लेषण र लेखन प्रगतिवादी नहुन सक्छ । जस्तो उपनिवेशवादी अड्ग्रेजी इष्ट इण्डिया कम्पनीद्वारा राज्य छिनिएका भारत वर्षका राजा रजौटा वा पछिका कैर्यों राष्ट्रवादी मध्यम, उच्च मध्यम एवम् उच्च वर्गीय जनतासमेत उत्पीडित देखिन्छन् । ती इतिहासविहीन र आवाजविहीन तुल्याइएका वा इतिहास बड्ग्याइएका, दबाइएका र कुल्यिएका हुन सक्दछन् । यसैले प्रगतिवाद सवाल्टनभन्दा अझ विशिष्ट र सीमित देखिन्छ ।

यसरी सवाल्टनका कोणबाट हेर्दा देश सिङ्गे पनि उत्पीडित हुन सक्ने देखिन्छ, जनता उत्पीडित हुन सक्दछन् र नै हाम्रो लिखित साहित्यमा फिरङ्गी हटाई लुटीपिटी चाँडो । पुरी आज गङ्गा पखाल्नु छ खाँडो भनिएको हो । हाम्रोमा प्रस्तुत जुम्ली राजा भक्ष्यन राज्यच्युत हुँदाको चित्रण योगीद्वारा सङ्कलित लोकगीतमा यसरी प्रस्तुत भएको छ:

छोपीयल्या भक्ष्यनकं बानीयल्या हात
लुटी गयो राजपाठ छुटी गयो थात ॥
भक्ष्यनकी कानसी रानी तामाडाङ्गु धुन्छन् ।
भक्ष्यनकी सातै रानी कठै भनी रुन्छन् ।

भम्पनको रातो पाखी राती काली धागी ।
सेर सेर माँस खान्या भम्पन् कोद्या लिटा लागी ॥

यी गीतहरुमा जसरी आजभन्दा भण्डै सवा दुई सय वर्षपूर्वको प्रस्तुत भम्पन जाडमाथिको उत्पीडन एवम् उत्पीडक र उत्पीडितका भेदलाई देखाउन प्रस्तुत गरिएको छ त्यसै गरी आजभन्दा करिब एक सय वर्षपूर्व तत्कालीन ब्रिटिश शासनकालमा सिपाहीका रूपमा वर्मा पुगेका सिपाहीका पीडा, व्यथा र वेदना भरिएका लोकगीतहरु जसलाई मिठा मिठा नेपाली गीत शीर्षकमा हाजिरमान राईले सङ्कलन गरेका थिए तिनैलाई सन् १८६७ को ऐन १८९० को १० अनुसार रजिस्टर भएको सिकिकम भारतः करुणादेवी स्मारक धर्मार्थ गुठीद्वारा प्रकाशित गुप्त प्रधानको अनुसन्धानात्मक कृति धुमिल पृष्ठहरुबाट उद्धृत गरिएको छ । त्यसमा सङ्कलित डायस्पोरिक सवाल्टर्नको एउटा लोकगीत अनुभूति यस्तो छ :

सानु सानु कुसुमे रुमाल धुइदिने कोइ छैन ।
जुरुककै उठी विदेशै आएँ, रुझिदिने कोइ छैन ।

त्यतिबेला एउटा सिपाहीलाई दिइने मासिक सात रूपैयाँ तलबले दुस्मनद्वारा खरिदिएको जीवनको कुनै मूल्य नभएको एउटा मेसिन भएर उनीहरुकै देश र जातिका निमित ज्यान होन्नु परेको र होमेर पनि खान, लाउन पनि नपुग्ने तलब भएको, अझै त्यसैबाट बचाएर घरमा पनि पठाउनु पर्न वाध्यता भएको एउटा सचेत सिपाही सवाल्टर्न यसरी गाउँछः

वर्मा र जेन्को ७ रूपे तलब दुश्मनको भरैमा
तेसैमा खानु तेसैमा लाउनु के लानु घरैमा !

सामन्तवादी संस्कार र संस्कृतिद्वारा उच्च सम्भान्त वर्गको महिमा वर्णन गर्ने मात्र होइन सामन्तवादी शासन व्यवस्थाद्वारा निम्न वर्गीय वा शक्ति र सत्ताविहीन, इतिहासविहीन, आवाजविहीन, पहुँचविहीन, सीमान्तीकृत, निहत्था, निर्धा, निमुखा, जनता (सवाल्टर्न)हरु कसरी शोषित र उत्पीडित छन् भन्ने कुरा योगीद्वारा नै त्यसै सङ्कलनमा सङ्कलित एउटा लोकगीतमा यसरी प्रस्तुत गरिएको छः

रैती हुन् चोताका वाडी पात लाढी खानू ।
जाँ जानु जन्मैदूत भया अब कता जानू ॥

जनता नागरिक नभएर रैती भएको र ती चोतो अर्थात् जरा मात्र नभएर

पातसमेत लुछेर खाने शासकका मुलाबारी भएको अनि जहाँ गए पनि शक्तिहीन पहुँचविहीन निमुखा जनताका लागि सबका सब यमदूत भएकाले अब कहाँ जाने कुनै उपाय नभएको सामन्तवादी राज्यकालीन जनतामाथिको शोषण र उत्पीडनको योभन्दा राम्रो नमुना अर्को भेट्न कठिन छ ।

तत्कालीन बाइसे राज्यहरूमध्ये दुल्लु आदि केही राज्यका सिपाहीका पोसाकमा कालो सुरुवाल हुन्थ्यो, कालो दौरा हुन्थ्यो, त्यही कालो सुरुवाल लगाएको एउटा सिपाही गाउँमा पस्यो भने गाउँभरि तुलो त्रास फैलिन्थ्यो, अब को पक्रिने हो, को डाँडिने अर्थात् दण्डित हुने हो, कसको गोठको बाखो थुतिने हो, कसको भकारीको अन्न लुटिने हो थाहा हुन्नथ्यो । बोल्न पाइन्नथ्यो, बोले जिब्रो थुतिन्थ्यो । सिपाही मात्र होइन तत्कालीन भुरे राज्यका सामन्ती अवशेष अर्थात् प्रतिनिधि जिम्मावाल, मुखिया ठालु आदिसमेत कोही हफ्काउने, गाली गर्ने, कोही दफ्काउने अर्थात् दमन गर्ने परम्पराको चित्रण यस लोकगीतमा छः

जै गोठ जउँमती छुइछ उसै गोठ धनी ।

कोइ हफ्काउँना कोइ दफ्काउँना भाडी खाउँला भनी ।

जिम्मावाल, मुखिया र ठालु मात्र होइन न्यायको तराजु हातमा लिएका कार्यालयका कर्मचारी पनि भ्रष्ट छन्, धुस्याहा छन्, चोर छन्, जनताको रगत र पसिना चोर्छन् र सेतोलाई कालो र कालोलाई सेतो प्रमाणित गरिदिन्छन्, परिणामतः न्याय निसाफ केही छैन, अन्याय मात्रै छ, यसैले असत्यले राज गरेको समाजमा मुद्दा कसले जिल्ले, कसले हार्ने केही ठेगान छैन । नेपाली समाजको यो रोग पुरानै हो । वि.सं. २०१३ सालमा योगीले उक्त ग्रन्थमा सङ्कलन गरेको यही यथार्थयुक्त लोकगीतलाई प्रसिद्ध लोकगीत गायक, सङ्कलक तथा लेखक धर्मराज थापाले सम्भवतः वि.सं. २०१६ सालतिरको आफ्नो मध्य एवम् सुदूर पश्चिम भ्रमणका क्रममा पुनः सङ्कलन (दोस्रो स्रोत अर्थात् योगीबाट सापटी लिएका) गरी वि.सं. २०३२ सालमा साभा प्रकाशनबाट प्रकाशित मेरो नेपाल भ्रमणमा यसरी प्रस्तुत गरेका छन्:

हाकिम भया चोर, चहरी भकडिया मान्या,
न्या छैन निसापै छैन, को जिन्न्या को हान्या ।

उत्तरसंरचनावादी नारीवादी एवम् सवाल्टर्नवादी भारतीय मूलकी मूलतः अङ्ग्रेजी भाषाकी प्रसिद्ध लेखिका गायत्री चक्रवर्ती स्थिभाकले आफ्नो के सवाल्टर्न बोल्न सक्छन् ? (केन सवाल्टर्न स्थिक ?) नामको प्रसिद्ध कृतिमा

प्रश्न उठाएर तिनका बारेमा अस्हरूले अर्थात् बौद्धिक प्राज्ञिकहरूले बोलिदिनु पर्न मत अगाडि सारेका बेला एकातिर नारीहरूले नारीवादका सन्दर्भमा नारीहरूका प्रसवलगायतका विशिष्ट अवस्थाका अनुभवहरू पुरुषहरूले गर्न नसक्ने हुँदा नारीका विषयमा पुरुष लेखकहरूले प्रस्तुत गरेका सङ्कथन सत्य र वस्तुगतताभन्दा टाढा हुने मत अगि सारेजस्तै अधीनस्थ, उत्पीडित, सीमान्तीकृत, निमुखा जनताका विषयमा प्रबुद्ध प्राज्ञिक व्यक्तिले प्रस्तुत गरेका आवाज अर्थात् सङ्कथन उनीहरूका पीडा, व्यथाका कति निकट छन् ? कति वस्तुगत छन् ? र कति विश्वस्त छन् ? वा ती कति अंश बौद्धिक प्राज्ञिकहरूका अहमको पिरामिड निर्माणका उपक्रम हुन् पर्गल्लु बाँकी नै छ ।

यस विषयमा विचार गर्दा बौद्धिक व्यक्तिले सवाल्टर्नका विषयमा बोलेका कुरामा नारीका विषयमा पुरुषले गरेको टिप्पणीमा जस्तो सवाल्टर्नको बाहिरी स्थूल रूप, रङ्ग र हड्डीको आकार र आकृति आउन सक्छ उसका अन्तर्हृदयको पीडा, व्यथा, मर्म वा अनुभव र अनुभूति आउन असम्भव छ जुन कुरा यस्ता लोकसाहित्यमा आउँछ । यसैले के भन्न सकिन्छ भने सिगमण्ड फ्रायडले व्यक्तिका अचेतनमा दमित वासनादि काम कृण्ठाले कला साहित्यका रूपमा त्रुष्टिको निकास खोज्दछ भनेजस्तै व्यक्तिको पीडा, व्यथा, वेदना र उत्पीडन सिर्जनात्मक प्रतिभा भएका व्यक्तिद्वारा कला, साहित्य र संस्कृति बनेर प्रकट हुन सक्ला तर त्यो सिर्जनशीलता नभएका कुनै त्यसै क्षेत्रमा त्यसले त्यो बाटो पनि पाउन सकेन र अति नै भयो भने त्यो गर्भको लाभा विद्रोह बन्छ, क्रान्तिरूपी ज्वालामुखी बन्छ र विस्फोटित हुन्छ । यसैले भन्न सकिन्छ यस्ता सवाल्टर्न वास्तवमा बोल्नै नसक्ने मात्र होइनन् तिनको लिखित भाषिक माध्यम नहुन सक्छ, त्यसैले ती लोकसाहित्यमा बोल्न सक्छन्, संस्कृतिमा बोल्न सक्छन् गतिविधि वा क्रियाकलापगत विद्रोहमा तिनको चिद्भविता प्रकट हुन सक्दछ । जस्तो कि वि. सं. २०१७ सालसम्म अस्तित्वमा रहेको बाइसेमध्येको दुल्लु राज्यको एउटा उत्पीडित कारिन्दा जसले नाङ्गे, भौकै त्यस राज्यका दुलाल राजाहरूको सेवा, चाकरी गन्यो तर पारितोषिकतः अरू त के पारिश्रमिक पनि राम्ररी पाउन सकेन, ऊ अबदेखि तिनको चाकरी गरे भने कान कोटेकी बाखी भनेर अठोट व्यक्त गर्दछ। जुन आजभन्दा ६०/७० वर्ष पूर्वको एउटा लोकगीत यस पञ्चितकारले सङ्कलन गरी आफ्नो स्नातकोत्तर भिलेज प्रोफाइल 'पादुका गाउँ विकास समितिका न्याउल्यागीत (२०४९)' मा प्रस्तुत गरेको न्याउला गीत यसपूर्व पृ. २५ मा प्रस्तुत गरिसकिएको छ ।

प्रस्तुत लोकगीत त्यहाँको वास्तविक सवाल्टर्नले रचना गरेकाले स्वाभावोक्ति अलड़कारयुक्त मार्मिक बन्न पुगेको छ । सनातन हिन्दु धर्मद्वारा विष्णुका

अवतारका रूपमा प्रस्तुत गरी संरक्षण प्रदान गरेका नारायणहिटीका विष्णुका अवतारको समूल परिवारै हत्या गरी नष्ट गरिएर नागार्जुन पुग्नु परेजस्तै राज्य रजौटा उन्मूलन ऐनद्वारा राज्य खारेज भएर जनतामा परिणत भएका दुल्लुका राजाका भाइछोराद्वारा शोषित, उत्पीडित जनता आफूहरूमाथिको अत्यन्त नृशंक ढङ्गको गरेको दमन सम्भदै अब तिम्रा दिन गए भनेर लोकगीतमै यसरी चुनौती दिन पुग्दछन् । यथा:

नरभूप शाहका पाला घर्तीका साई (शाही) भया ।

दुल्लुका राजाका छोरै तम्रा दिन बाइगया ॥

(वि.सं. २०१७/०१८ सालतिरको लोकगीत)

प्रस्तुत लोकगीत जति नै स्वाभाविक नलागे पनि आज पनि शोषक, सामन्त र उत्पीडक वर्गको सेवा, चाकरी नगर्न आळ्हान गरिएको एउटा लोकगीत मनोहर लमिछानेको वि.सं. २०६५ मा साभा प्रकाशनबाट प्रकाशित उक्त पुस्तकमा यसरी प्रस्तुत गरिएको छ:

नेपालगञ्ज बजारैमा क्या फूल फुल्यो मेवा ।

कैले पनि कई नगर्नु सामन्तीको सेवा ।

हो, यसरी आज हाम्रा सवाल्टर्न बोल्छन् तर ती कतिपयले बोल्दा आज पनि बोल बोल माछा मुखभरि पानी हुनुको पीडा यसरी व्यक्त भएको छ:

थाड्ने खोला पुल बनाउने गौरीलाल किस्मत

बोल माछा मुखभरि पानी क्या पन्यो विस्मत ॥

वि.सं. २००७ सालमा नेपालमा प्रजातन्त्र आयो, जनताहरू रैतीबाट नागरिक भएको घोषणा गरियो तर यथार्थमा राजा राजा नै रहे, सायद त्यसैले जनता रैती नै रहे । बरु ती राणा राजाहरूका सद्वा अरु नयाँ नयाँ श्री ३ हरू जन्मे, राजाहरू जन्मे तर जनताका दुःख, दर्द र वेदनाहरू यथावत् रहे । उल्टो उनीहरूमाथिको शोषण, दमन र उत्पीडनले रूप र शैली फेरेर नयाँ नयाँ ढङ्गले आफ्नो प्रभुत्व जमाइरह्यो ।

त्यति मात्र होइन २०४६ आयो, २०६२/०६३ आयो, गणतन्त्र आयो र केही व्यक्तिको पदीय श्रेणी सोपान तल भर्यो, केहीको माथि तर प्रजा माथि उक्लन सकेनन्, प्रजा नै रहे किनकि त्यसभन्दा तल भर्ने ठाउँ थिएन । यथा:

राजा वर्ली काजी भया काजी वर्ली प्रजा ।

प्रजा वर्ली प्रजाई रया छैन अर्को दर्जा ॥

सात सालको प्रजातन्त्र प्राप्तिपछि पनि घुसखोरी, भ्रष्टाचार घटेन, भन मौलाउँदै गयो, सर्वसाधारण जनता जसले घुस खुवाउन सकेनन् वा जानेनन् वा चाहेनन् तिनले न्याय पाउन सकेनन्, उत्पीडित नै रहे तिनकै आवाज हो, अदालतका पल्तिर भाडीतिर गएर घुस दिने र लिने कामलाई गरिएको यस गीतको शिष्ट लाक्षणिक व्यङ्ग्यः

लछीका घरभरि सुन्छ मैती पितलै नाइँ ।
अदालतका पल्तिरौनो हुनी शीतलै नाइँ ॥

उहिले त अदालतका पल्तिर जड्गल वा भाडीमा लुकेर कसैले नदेखी थाहा नपाउने गरी घुस खाने, भ्रष्टाचार गर्न चलन थियो । पछि टेबुलमुनिबाट लिन थालियो, आज हाकाहाकी टेबुलमाथिबाटै घुस लिइन्छ । आज संस्थागत रूपमै कमिसन दर तोकिएको पाइन्छ तर निहत्था जनता केही बोल्न सक्दैनन् ।

वि.सं. २०३६ सालको जनमत सङ्ग्रह आउँछ र पञ्चायतद्वारा पीडित जनता गाउँचन्:

झगडा आजको होइन दली निर्दलीको ।
अब त किनारा लाइजा यो मुद्दा कलीको ॥

यस लामो कालखण्डका नाड्गा भोका नेपाली सवाल्टर्न आफ्नो पीडा, व्यथा यसरी पोख्छचन्:

फाटिगो गाम्नको चिर्को चोलाको बाउलो नाइँ ।
लाउँभन्या खुट्टाउँदो जुतो खाउँ भन्ना जाउलो नाइँ ॥
कसैका घुमाउन्याँ महल कैकाइ नारानहिटी
गरिब जन्ता जाउलो नपाई अद्दा फिटीफिटी ॥

महङ्गीले ढाड सेकेको सैकै छ, सामान छोइ सक्ना छैनन्, उपाय केही पनि छैन साहूले चर्को ब्याज र स्याज गोदेको गोदेकै छ । जुन तन्त्र आए पनि जनतालाई बेल पाकेर कौवालाई हर्ष न विस्मात्, आफू भारतका कुल्ली कवाडी बन्न जान छुटेको छैन तर नेताहरू भने भ्रष्टाचारी र कमिशनखोरीमै लिप्त छन्, काण्डमाथि काण्ड घटाइरहेछन् । यसैको प्रतिबिम्ब र त्यसले निर्माण गरेको जनताको अवस्थाको चित्रण लोकगीतमा यस्तो पाइन्छः

१. साउँको ब्याज ब्याजको स्याज साहूको शोषण
कालापार खयर काट्छौ भारतलाई पोषण ।
२. महङ्गीले डाँडो काट्यो हुन्याकन सस्तै।

- करतो हुन्छ प्रजातन्त्र गरिबिका दिन उस्तै ॥
३. चाइना साउथ लाउडा खान्या पायाजति खान्या।
खान्याइँले राजनीति अर्थाँ गरिबिले काँ जान्याँ ?
 ४. हुइँथी छन् ऐस्यालु राता हुइँथी काला काफल
डिब्या कोशी क्यै रयोन यै सतुरका पाला।

नेपाली सवाल्टर्न सबेत छन् । ती भित्तामा टाँसिएका प्राणहीन प्लाष्टिकका पुतली होइनन् । शक्ति नभएर पनि, भक्ति नपुगे पनि लाग्छ ती फिरफिर उड्ने पुतली हुन्, पुच्छरमा बत्ती बालेर अङ्घ्यारोमा अधिकार खोज्ने जूनकीरी हुन् । त्यसैले ती बाहुली थाप्दा अर्थात् हात थाप्दा बाज पर्ने असीमित शक्ति र अधिकारयुक्त राजतन्त्र क्रमशः बिदा हुँदै जाँदा पनि शिष्ट प्रतिक्रिया व्यक्त गर्दछन् भने छिमेकी भारतले सीमाना च्यापेर आफ्नो देशलाई क्रमशः सर्पले भ्यागुतोलाई जस्तो निल्दै ल्याएकोमा जनता मात्र होइन एउटा देश पनि कसरी सवाल्टर्न बनिरहेको छ भन्ने विषयको चित्रण र प्रतिक्रिया पनि व्यक्त गर्दछन्:

राज घरउँनो खल्बल पन्यो कैको नाउँ केरियो ?
बाउली थाप्या बाज पड्डोथी क्या कर्म फेरियो ।
छुहै छ पर्देशको मुद्दा छुहै सिमानाको ।
भारतको मिचाहा चाला नेपालौनो राँको ॥
हामी ह्याँ कराउँन्या मातै भारत सान च्याप्तै छ ।
निरीक्षणको भत्ता खान्छन् नेताकं फाप्तै छ।

यस्तै उता भारतले साँध च्याप्दै ल्याउने तर यता त्यसका रक्षक हुनुपर्ने नेताहरू बोका लडेहैं लडी मात्र रहने नेपालको दुर्भाग्यको चित्रण दैलेखका खेगेन्द्रबहादुर शाही यसरी व्यक्त गर्दछन्:

भारतले सान किल्ला मिच्यो जन्ताकन धोका ।
लाज छैन धिन पनि छैन घरै लड्डा बोका ॥

यिनै कारणहरूले गर्दा प्रजातन्त्र होस् वा गणतन्त्ररूपी सुनखानी होस् त्यो जनताका लागि हात्तीका देखाउने दाँत मात्रै भएको छ चपाउने दाँत अर्थात् पहिरिने पोषाक हुन नसकेको भाव यस्तो छ:

आज उँदै भोलि उँदै काँ जाँदो पानीअँ ।
देख्नु भै पैरनु भैनै नौला सुनखानीअँ ॥

यी निमुखा जनताले जहान बाल-बालिकाका आड ढाक्न र साहूको ऋणको चर्को व्याजबाट त्राण पाउन भारतका कुल्ली, कबाडी बनेर कष्टकर जीवन बिताउनुको विकल्प दिने अर्थात् यो धर्ती, यो देश उज्यालो बनाउने नेता खोजिरहेका छन् । त्यस्तै तारणधारको खोजी गर्ने एउटा गीत यस्तो छः

माल जान्या सन्टाल्लीका भुरुभुन्या केश
मानमी उज्यालो अर्न्यों को होला यै देश !

(ख) आधुनिक सामाजिक संरचनाद्वारा उत्पीडित सवाल्टर्न

परिवार, समाज हुँदै राष्ट्रिय र अन्तर्राष्ट्रिय स्तरसम्म पुँजीवादी र अझ आज आएर उपभोक्तावादी अत्याधुनिक सामाजिक संरचनामा पनि कुनै कुरामा समानता छैन, विभेद छ, शोषण छ, उत्पीडन छ र यो नै प्रस्तुत वर्गीय, जातीय, लैङ्गिक आदि आर्थिक, सामाजिक-सांस्कृतिक शोषण, उत्पीडन र सीमान्तीकरणको कारण बनेको छ । आज देशमा प्रजातन्त्र आएको छ, गणतन्त्र आएको छ, तर त्यो प्रजातन्त्र निर्धन र निमुखाहरूका निमित्त त्यही गमलाजस्तो मात्र छ जुन गमलामा वटवृक्ष रोपिएको छ । त्यस वटवृक्षलाई बढेर आकाश ढाक्ने स्वतन्त्रता छ तर न त्यसमा एक मुठी जल दिइएको छ न मल । त्यसम्बन्दा पनि ढुलो कुरो त्यसका जरा गमलाका पिंधभन्दा बाहिर जान असभ्व छ । यस्तो सामाजिक पृष्ठभूमिमा आमाको अकालमै मृत्यु भएको र घरबाट सौतेनी आमाद्वारा निकालिएको बेसहारा एउटा बालक सहाराका लागि कहिले कसैकहाँ कहिले कसैकहाँ जान्छ तर कोही पनि उसलाई विना मतलब कुनै सहारा दिन तयार हुँदैन । सबै उसलाई आफ्ना गाईबाखा हेर्ने गोठालाका रूपमा मात्र सहारा दिने आश्वासन दिन्छन् । यसैले ऊ गाउँँः

ओल्लन्याँ ओखेहुँदौ नपाई भीडै राम्दी गाई ।
जइथी गयो उई भन्नछ गाईबाग्रा हेरलाई ॥

यस्तै अर्को एउटा युवक जो जीवनभर सङ्घर्ष गर्छ र पनि असफलता नै असफलता हात लाग्छ । नातावाद, कृपावाद र दलगत स्वार्थका दलदलमा भासिएको समाजमा कतै मुग्लानी पनि बन्न नसकेको निराश र हतास युवकको आवाज यसरी प्रस्तुत भएको छ (गिरी, २०४९, पृ. ९६)

बर्खाको भल बगाई लैजा तिर्न गङ्गा निर्त ।
मैजसो दुःखारी कोइ नाइ चौधे अञ्चल भिर्त ॥
मल पर्सो पुग्दैन छ कि पाटन बुकीकन ।
को दैव क्या बाटो देला जर्म दुःखीकन ।

सहाराविहीन कुनै बाटो नपाएको अर्को एउटा युवक गुग्लान अर्थात् भारतका विभिन्न प्रदेशमा कुल्ली, कवाडी वा होटलका भाँडा माइने मजदुर बन्न जानु नै भाग्यले मलाई दिएको भाग रहेछ भन्दान्छ र गाउँछः

घर छन् सौतेली आमा बनै खाइअल बाग
परदेशी हुँ परदेश जान्छु परदेश मेरा भाग ।

ऊ र ऊजरतै युवाहरू आफ्नो घर, समाज र देशमा श्रम गर्न, पसिना पोख्न र घर, गाउँ तथा देश बनाउन होइन श्रम बेच्न मुग्लान पस्छन्, पेटका लागि, आऊ ढाक्नका लागि, यही वाध्यता र विवशता सुदूरपश्चिमको एउटा युवक यसरी पोख्दछ;

रानी बन्को चिसो पानी, बन्का मृग भागदा
घर छाडी पर्देश जानु, यै पेटका लागदा ।
जुम्ली भण्णा हुम्ली आयो, नुन लेयो लामाले
छोरो छ पर्देस भणी नरुनु आमाले ॥

परेदशमा भोक लाग्छ, खान दिने कोही छैन अनि ऊ भोकलाई नै भन्छः

आकाशमा सारङ्गो घुम्दो धर्ती भर्दा पोख
कि आमा भान्स्यारी छन् र, नलाग लाउन्या भोक ।

अनि ऊ बाली बैस यसरी कसैले परदेश लाग्न नपरोस् भन्छः

एकलाको सम्पत्ति नहोस्, गाउँयाँकी जोई नहोस् ।
बाली बैस पौला दुःख पर्देशी क्वै नहोस् ।

जब हिउँद लाग्छ, चिसो बढ्छ, रगत जम्लाखै हुन थाल्छ अनि मान्छे पनि तल तल भर्छन्, पशुपन्छी सबै तलै भर्छन् । यस्तैमा एउटा युवक गीत गाउँछः

चुली-अल्का माइका थान नेजा फर्फरीअ
पहाड हिउँ बर्सन् लाइगो मदेश जाउँ चरीअ ।

यसैको अर्को पाठान्तर छः

दुल्लु राम्रा पन्चदेवल दैलेख राम्रो गढी
हिउँद जान्छन् मालतिर बर्खाका माल्वरी ।

अत्यन्त चिसो हुने मात्र होइन दुई महिना मात्र यहाँको उत्पादनले खान पुग्ने
हुम्लाका जनता पनि आफ्नो जन्मभूमि छोडेर मुग्लानै लाग्छन्:

हिउँका खेती गला रेटी बिरुवा रोप्नु छ
बाँजो भूमि एकलो ब्रुमि खान्नपाई छोड्नु छ ॥

मुग्लान पुगे पनि जन्मभूमि नै दिनरात सम्फरहने स्थिति यसरी व्यक्त भएको
छः

सज हन्डी कर्नालीअ फाल् हाल्ली छ भेरी
सम्फन्छु जन्मथात मेरो दिनका नौ फेरि ।

मुग्लान लाग्नेहरू मुग्लानको उखर्माउलो घाममा पसिना चुहाउँदा चुहाउँदै
सकिने र यता गाउँमा रहनेहरू खेतमा रातदित रगत र पसिना चुहाउँदा
चुहाउँदै मर्न यथार्थको चित्रण यसरी गरिएको छ,

वर्मा जान्या गोखालीका हात लुवा बेत ।
तँ मरी देशका घाम म त मरै खेत ॥

यस्तै एउटा अधैरै पुरुष मुग्लानमा मजदुरी गर्दागर्दै चड्ठान खसेर घाइते
हुन्छ, खुट्टा भाँचिन्छ चल्न सक्दैन । सबै साथीहरू काममा जान्छन्, ऊ
जान सक्दैन, न घर नै फर्कन सकछ, ऊ फर्कने बाटो पर्खिरहेकी श्रीमती र
केटाकेटी सम्फन्छ र गाउँछ;

कोई गया कुल्लीका काम कोई गया खैरान ।
जीउ जान्याँ न घर बिर्सिन्याँ यस्ताइ छन् हैरान ॥

शोषण, उत्पीडन र भ्रष्टाचार तथा विकासहीनताले टाकिसएको नेपाली
समाजका युवा सवाल्टर्नको यो जीवनानुभवको कारक उक्त समाज र समाजको
सामाजिक व्यवस्था हो, राज्य हो, राज्य व्यवस्था हो, जसको चेतना केही
नेपाली सवाल्टर्न समूहमा छ, तर उनीहरू इतिहासविहीन मात्र होइन सत्ता,
शक्ति र पहुँचविहीन छन् । आवाज छ तर त्यस आवाजको कुनै अर्थ छैन ।
राज्यका हर्ताकर्ता शासकहरू र तिनका प्रतिनिधि वा सामन्तवादका पूर्ववर्णित
अवशेषहरूद्वारा मात्र होइन उनीहरू त श्रीमतीको गुन्यू लालाबालाको भोटी
फेर्ने र गाँस जोर्न मुग्लानका ढाँक र चड्ठान काट्ने कुल्ली बन्न सिम्ला,
वेणुखाल आदि उत्तर र हिमाञ्चल प्रदेशतिर पुग्दासमेत त्यहाँका माथि माथिका
हाकिमहरूको शोषण त उनीहरूलाई थाहा छैन, उनीहरूलाई त कहिले

ठेकेदारले ठगी दिन्छ, कहिले आफ्नै समूहबाट टोली नाइके बनेको मेटले ठगेर आफ्नो भाग मासेर खाइदिन्छ, अनि उनीहरु केही गर्न सक्दैनन्, बोल्न सक्दैनन् मात्र लोकगीतमा यसरी मेटलाई त घर नफर्केस, मजदुरीस्थल, सिम्लातिरै मरेस भनेर सत्तोश्राप दिन्छन् । त्यसै गीतको एउटा अन्तरा यस्तो छः

कुल्लीको भाग मासी खान्या सिम्ल्याइ रयै मेट ।

शोषणको यो दीर्घतम् अखण्डित इतिहासलाई देखाउने एउटा लोकगीत कालीकोटतिरको एउटा कुल्ली गायक यसरी गाउँछ :

जन्ता चुस्या राणाजीले धन चुस्या सेठले
कुल्ली चुस्या ठेकादारले धुस खायो मेटले ।

उता सुगौली सन्धिले टुक्रिएको अर्थात् राजनीतिक दशगजाले छुट्याएको नेपाली भाषा र संस्कृतिकै नजिकको साइनोयुक्त राज्य अनुभव हुने भारतको उत्तराञ्चलअन्तर्गत कुमाऊँको कुमाऊँनी भाषामा पाइने केही लोकगीतमा केही सामान्य भाषिक भेदबाहेक हाम्रो आफ्नै जीवन, जीवनानुभूति, पीडा, व्यथा, वेदना र भूगोलसमेत पाइन्छ । उदाहरणका लागि कुमाऊँनी र नेपाली लोकगीतहरूलाई लिन सकिन्छ । जस्तो यता नेपालमा मुगलानी भएको दुःखी सवाल्टर्न गाउँछः

धोती मैली टोपी मैली धोइ दिन्या कोई छैन
पर्दशौनो मन्या भन्या रोइदिन्या कोई छैन ।

उता पनि रोटी र भोटीकै निम्ति परदेश लाग्न विवश कुमाऊँनी सवाल्टर्न गाउँछः

धोती मैली टोपी मैली, ध्वे दिन्या क्वे छैनै ।
परदेश मैं मरि जूलो, र्वे दिन्या क्वे छैनै ॥

अर्कालाई बुझाउन्या मन आफै किन रुन्छ भनेर यता गाइने लोकगीतकै सामान्य भाषान्तर अनुभव हुने लोकगीति रूप उता यसरी प्रस्तुत भएको छः

दाँतले फुटन्या उखङ्ग, जुम्लापारि हुँच ।
दुसारा को मन बुझून्या, आफै किलै रुँच ।

यता सत्यानको सिंगारुमा पनि यही व्यथा यसरी व्यक्त भएको छः

हात पुग्दैन लौरी छोटो पहरैमा सुन छ
अर्कालाई बुझाउने मन आफै किन रुच्छ ।

समाजमा विद्यमान, शोषण र उत्पीडनमूलक अनुदार संस्कृति, परम्परा र रीतिरिवाजले गरीब र धनीका बिचको खाडल भन् भन् टाढिँदै गएको छ । परिणामतः यो विकराल भेदलाई देखाउने लोकगीत विभिन्न व्यक्तिका सङ्ग कलनमा केही शब्द अर्थात् पाठान्तरसहित प्रस्तुत भएका पाइन्छन् । जस्तो कि करिब पाँच दशकपूर्व नै प्रचलित एउटा गीत यस्तो छः

पाठ १

औसीका सप्तरी तारा नहोइदिया अस्त ।
कैकाइ भाग खुर्सानी नाइँ कैथी धीऐ मस्त

उता सुदूरपश्चिममा गाइन्छः

पाठ-२

कसैखि-वास्मति भा: त कसैखि कोद्या नाइँ
कसैखि कम्पनी माला कसैलाई पोत्या नाइँ
यता भेरी कर्णालीतिरै अर्को पाठ पनि छ :

पाठ-३

बेलुकी बेर बुड्नी बेला छाइला पड्डा पाली ।
कसैको ज्युनारी बासी कसैकी पेट खाली ।

आर्थिक, सामाजिक विषमतारूपी अभिशापग्रस्त समाजले बालबालिका अर्थात् भविष्यलाई कसरी रुवाएको छ भन्ने तथ्यको उदाहरण यहाँ यसरी प्रस्तुत भएको छः

रिउलीपिउली दुई बैनीका छोराछोरी रुना
हिउँजन बर्सना आँसु कारिउँजन चुना ।

यस्तै उता कुमाउँनीमा पनि यसरी आएको छः

आधा मिस्यो तामो पितल,
आधा मिस्यो काँसु ।
आधा रोटी भात खाँछु आधा खाँछु आँसु ॥

यता सत्यान, जाजरकोटतिरका गायक गाउँछन्:

कि त मलाई वैत बगाऊ
 कि त लगाऊ पार मालै
 यो धर्तीको दुहुरो म
 बाँची छैन सार मालै
 म दुःखी वैरागी जति
 काल पनि अघायो मालै ।

दैलेखतिरको व्यथा भने अलि फरक छ । त्यहाँ कतिपय स्थानका कतिपय रोजगारीविहीन बानी बिग्रेका गैर जिम्मेवार पुर्षहरू दिनभर चौतारीमा तास खेल्छन् र साँझ भट्टीमा पसेर रक्सी धोक्छन् अनि मध्यरातमा घरमा पुगेर मिठो खाना पकाइन भनेर दुःख गरेर गाँस जुटाउने श्रीमतीलाई पिट्न थाल्छन् । छोराछोरीहरू रुन थाल्छन्, घरमा रुवाबासी चल्छ । जस्तो:

कुसती मदिरा चल्यो सत्य भूमिमाथि
 गयो भट्टी खायो रक्सी लोडै आउँछ राती
 घरमा खुर्सानी छैन खान खोज्छ मासु
 छोराछोरी रुन थाल्छन् जोई पुछ्तीछ आँसु ॥

यस्तै श्रीमतीको गहना चोरेर जुवा खेली फ्राँकिदिने लोगनेले दिएका पीडा राप्तीतिरका महिला तीजका गीतमा यसरी व्यक्त गर्दछन्:

शिरै लाउने शिरफुल त सन्दुकैमा राखीते ।
 उघारेर हेर्दाखेरी छैन राजै ।
 कि त दियौ राजैले मनैकी रानीलाई
 कि त खेल्यौ राजै तिरिपासा ॥

मार्क्सवादले कुनै पनि घटना वा कार्यका कारणको खोजी गर्छ जुन पद्धति द्वन्द्वात्मक ऐतिहासिक भौतिकवादी विश्वदृष्टिकोणमा आधारित हुन्छ । मार्क्सवादी वैचारिक आलोकद्वारा आलोकित हुने प्रगतिवादी लेखन कारणका साथै समस्याको निवारणतर्फ पनि जान्छ र त्यो निवारण अर्थात् समाधान सर्वहारा वर्गको हितका पक्षमा देखिन्छ, तर सवाल्टर्नको मार्क्सवादी धारा त्यसतर्फ आकर्षित भए पनि स्पष्टतः उक्त अभीष्ट साध्यका अभियानतर्फ डटेरै अगि बढ्नुभन्दा सवाल्टर्न वर्गको वास्तविक अवस्था देखाउन र तिनका योगदानको लिखित मूल्याङ्कनतर्फ बढी केन्द्रित भएको अनुभव हुन्छ, यो परिस्थितिको कारण र अवस्थाबोधक अर्को एउटा लोकगीत यस्तो छ:

एक वैरी गाउँ घरको ठालु अर्को वैरी रिन ।
खाउँखाउँ भन्नाइ लाउँलाउँ भन्नाइ बितिगो जोवन ।

छ महिनाभन्दा बढी हिममण्डित रहने हुम्लाको कष्टकर जीवनका अवस्थाको चित्रण पनि लोकगीतमा पाइन्छ जसमा लिही, पुया र नारा लाग्नाजस्ता हिमशृङ्खला काटेर तुन आदि लिन ताक्लाकोट नजान श्रीमतीद्वारा अनुरोध गरिएको छ किनकि त्यहाँ हिउँमा चिप्लेर वा हिमपहिरोमा परेर जीवनलीला गुमाउनु पर्न सम्भावना हुन्छ । यसैले तलको लोकगीतमा लाग्नेलाई बरु नाङ्गै बरस्छु, तिमी तिम्रा बाबाको एकलो छोरा छौ नजाऊ भनिएको छ:

लिही नजा पुया नजा नारालाग्ना ह्युँ छ ।
वतु म नाङ्गै बस्न्या बाजको एकलो जिउ छ ।

उता सल्यानतिरको एउटा गायक मालै भाकामा यसरी आफ्ना पीडा, व्यथा र वेदना व्यक्त गर्दछ;

माथि कुमाख तल थर्कोट बिचमा सल्यान मालै ।
जता जान्छु ठककरै खान्छु भएन कल्यान मालै ।

सोभै हेर्दा सामाजिक संरचना मात्र होइन भूगोल पनि उत्पीडनको कारक नै भएको अनुभव हुन्छ तर दुर्गम हिमाल र पहाडका अमूल्य प्राकृतिक स्रोत र साधनको उपयोगविहीन दुरवस्थाको कारक पनि सामाजिक व्यवस्था नै भएकाले त्यसले सिर्जना गरेको पहाडी जीवनको भरिया, मजदुर बन्नुको कहालीलागदो अवस्थाको चित्रण यसप्रकार छ :

भाग्यती मधेश जन्म्या मोटर घुइँक्याउना छन् ।
अभागी पहाडी डाँडा भारी चुइँक्याउना छन् ।

यही भावलाई बाजुरातर्फका लोकगायकहरू अलिकति फरक शब्दमा गाउँछन्:

भाग्य चेला सहरबासी मोटर घुइँक्याउँदा छन् ।
अभागी पहाडका कुना, भारी चुइँक्याउँदा छन् ।

यी पश्चिमका दुर्गम पहाडी जिल्लाका जनताहरू रोजगारी खोज्न युरोप, अमेरिका त के खाडीतिरसम्म पनि जान सक्दैनन् । यिनीहरूको विकल्प भारतका विभिन्न प्रदेशका कुल्ली र दरबान बन्नु मात्र हो । यी पहाडहरूमा कुनै प्रकारको विकास भएको छैन । परिणामतः रोजगारी त टाढा कुनै भौतिक

सुविधाहरू पनि छैनन् । यसैले यहाँ विकास भन्ने कुरा कल्पनाकी कुनै परी वा
अप्सराजस्तै भएको यथार्थ यहाँको एउटा लोकगीतमा यसरी व्यक्त भएको छः

बेल बुडी औंसीका रात मेरा खोला दरा ।
परी होई कि अप्सरा होई विकास भन्या चडा ।

एउटै मर्मका यस्ता पाठान्तर थुप्रै गीतमा पाइन्छन् । जस्तो उता आफ्नो दुःख
सगरको कालो बादलसँग दाँजिन्छ भने यता सधै काँधमा हलो जुवा जोतेर
काँधकरञ्ज धुसेलिएर जीवन बिताउने बल्द अर्थात् गोस्को जीवनसँग आफ्नो
जीवनलाई तुलना गरिएको छः

बाटैती तोरीको साग अमेतु कि भाँचु
सगर दुःखी कालो बादल, धर्ती दुःखी म छु ।
कि कालो सर्गको बादल कि औंसी कि रतु ।
कि दुःखी हलीका बल्द कि दुःखारी मै छु ।

यस्तो भावसाम्य र अनुभूतिसाम्य थुप्रै गीतमा पाइन्छ जस्तो निराशा र
हताशाको अर्को एउटा भाव बोक्ने दुई पाठान्तर यस्ता छन्:

गाई चरन्याउँदो भैसी चन्यो गाई चन्याउने वन नाइँ
आइजा काल लैजा मलाई एकछिन बाच्याँ मन नाइँ ।
हातौको हीराको मुन्द्री वेतैले बगायो ।
लैजा भन्दा काल लिँदैन काल पनि अघायो ।

यस्तै एउटा गोठालो जसलाई ज्यानमारा भीरमा चढेर घाँस काट्नु पर्छ
जसका तलतिर नीलो गहिरो ताल छ, केही गरी अलिकति खुट्टा फुत्कियो
भने बाँच्ने कुनै सम्भावना छैन, ऊ गाउँच;

चढ्नु छ ज्यानमारा भीर तल नीलो ताल
जिन्दगी असैदृश्य भयो चाँडै लैजा काल ।

यी दुःखका कारण अनेक हुन सक्छन्, हुन्छन् । यहाँ सौतेनी आमा दुःखको
कारक देखिने एउटा बालक गाउँचः

जन्माउने मतारी छैन सौते आमा दुई छन् ।
जन्म्यादेइ मरुन्ज्यालसम्म मेरा दुःख उइँ छन् ॥

तर प्रायः यी दुःखको कारक अन्यायपूर्ण सामाजिक संरचना छ, शोषण छ, दमन छ र उत्पीडन छ। यिनै विविध विसङ्गतिहरूलाई र तिनका कारण थिथिलिएर दुःखी बनेको नेपाली सवाल्टर्नको अवस्थाको समेत भलक यी गीतहरूमा पाउन सकिन्छ ।

साउ सेठका हात्ती घोडा गरिबको डोको
कैल्यै दिन फर्कन्याँ छैनन् हड नाड्गो पेट भोको ।
कसैका पलटका पलट जगाधनी साउ छन् ।
नेरु दि पठायापछि भारु लिन्या दाउ छन् ।
गरीबले फँडानी अन्या साउले दर्ता अन्या
सबै छन् सरकारका रैती कुकुर मराइ मन्या
लाउँ भन्या चिथडा छैन पढौन कसरी जाउँ
जोतौ भन्या जग्गा छैन, भोक लागदछ क्या खाउँ ?
छोराछोरी भोक भन्दा छन् आमालाई दुःख छ
ब्याज तिर्दैमा बाबु मन्या क्या भनौं सुख छ ।

पहिले पहिले यस क्षेत्रमा तिब्बतिरबाट अर्थात् महिनौं लगाएर तिब्बतको ताकलाकोटबाट हिमाल पहाडका अत्यन्त कष्टकर बाटोमा भारी बोकेर तुन ल्याउने परम्परा थियो तर सर्वसाधारण मात्र त्यसरी तुन बोक्ये, गाउँका दुलावडा साहू मुखियाहरू तिनीहरूले बोकेको तुन उठाएर घरै बसी बसी खान्थे । यसैको चित्रण जो अचेल काम नगरेरै खान पाइहाल्छ भने दुःख कसले किन गर्ने ? भन्ने अर्थमा औले तुन पाइजान्छ भन्या ताउलाखार को जा / को प्रयोग आज उखानै रूपमा हुन थालेको छ ।

पछि त्यो तुन दक्षिणतिरबाट आउन थाल्यो र त्यसको बजार बर्दियाको राजापुर बन्यो । राजापुर जान आउन पनि भारी बोकेर अढाइ/तीन हप्तासम्म लागदथ्यो । त्यस क्रममा चिसापानी र जामुकुइन्या दुई ठाउँमा भेरी र कर्णाली मिसिएको तुलो नदीमा पुल नभएकाले नाउलो अर्थात् डुड्गामा तर्नु पर्थ्यो । हप्तौसम्म पनि तर्ने पालो पर्खनु पर्ने हुन सक्थ्यो । कोही त्यही बाटो भारतको अल्मोडातिर बोभा अर्थात् भारी बोक्ने काम खोज्न जान्थे । कोही सिमला, वेणुखाल आदितिर बाटो बनाउने, ढाँक काट्ने, चट्टान फोर्ने कोही खैर काट्ने आदि काममा जान्थे । यस्तै जीवनको चित्रण गर्न केही गीतहरू छन्:

घोडा भेडा चौरी पाल्ला पाटन बुकी चुनले ॥
भोट्याको खाल खैंची ल्यायो ताक्लाखारी तुनले ॥

गरिबले बझनु पड्न्याँ मामकामका रोजा ।
 कैले बोक्न छुट्न्याँ हुनन् अल्मोडाका बोजा
 नेपाल काठमाडौं छोया राजा मलै वम्म ।
 कैले जाउँला कुइन्या थला कैले होला सम्म
 फुल्लै छ पाटनको बुकी रोकिनै छ किल्ला
 काग बास्तो न कोइली बास्तो म बस्याका जिल्ला ।
 सिल्पाणी सेठका घर सन्तोला फलिगो
 भोटान पाटन डुल्ला डुल्लै परानी गलियो ।
 ऐले हाट गोला घाट खुर्सानी नौ भयो
 आउनलाई सजिलो भयो जानलाई धौ भयो ।

त्यसो त उत्पीडित सवाल्टर्न बोल नसक्ने मात्रै होइन माथि दुल्लु राज्यका
 सन्दर्भमा चर्चा गरेजस्तो राज्य र त्यहाँको पद्धतिका विरुद्ध मात्र होइन आफू
 बसी बसी खाने, केही काम नगर्ने र हलीलाई यस्तो भएन र उस्तो भएन
 भनेर हुकुम चलाउने, गाली गर्ने आफनै मालिकका विरुद्ध त्यतिकै बोल्न,
 आम सवाल्टर्न जरतै लोकसाहित्य र संस्कृतिमा बोल्छ, सर्जन्या नामको हली
 लोकगीतमै यसरी विरोध जनाउँछः

सउँतै जहान बसी रन्या काम अन्या सर्जन्याँ
 अँज काम भयोन भनी मैमाथि गर्जन्याँ ।

यी सब कारण र अवस्थाको परिणामस्वरूप अर्थात् जीवनभर हड्डी घोट्दा
 घोट्दा निमुखा दुःखी जनताको हड्डी गलेर मस्यौरा र कलेजीको तेल
 भइसकेको मार्मिक भाव यस्तो छः

नैनी ताल्का तल्ला कुना घुमी आयो रेल
 हड्डीको मस्यौरो भइगो कलेजीको तेल ।

(ज) धर्म, संस्कृति, भाग्यवाद र नेपाली सवाल्टर्न

नेपाली समाजको एउटा ठुलै हिस्सा आज पनि ईश्वर, धर्म र धर्मद्वारा संस्कृत
 संस्कार, संस्कृति र भाग्यवादद्वारा निर्देशित अनुप्राणित देखिन्छ । यसैले यो
 आफ्नो असफलता, दुर्भाग्य र पीडाका निमित्त आफू, आफ्नो कर्म तथा
 समाज र त्यसको संरचना अर्थात् व्यवस्थालाई दोषी ठान्दैन । बरू त्यसका
 निमित्त आफनै पूर्वजन्मको कर्म र भाग्यलाई जिम्मेवार ठान्दछ । व्यक्तिको
 आफनो सम्पूर्ण गतिविधि एवम् भाग्य भाविनीद्वारा पूर्वनियोजित हुन्छ भन्ने
 विश्वास गर्दछ । यसैले उसमा आफू र आफ्नो कर्ममा विश्वास हुँदैन । यति

भए पनि यदाकदा उक्त भाग्यदायिनी भाविनीप्रति विरोधको भाव पनि पाइन्छ ।
उदाहरणका लागि यस्ता दुवै थरी लोकगीतहरू यहाँ प्रस्तुत छन्:

फिमीफिम्या मेघ बर्सनो लागिरैछ बर्खा ।
अभागीलाई चौलानीअँ भाग्यमानी तर खा ।
बान गोठाला तेरो भैसो मधेक्या तर्सन्छ ।
जाँ जान्छु अब्जसी कर्म होइ छारो बर्सन्छ ।
दैलेख ज्वालाजी तुला सुर्खेत देवती ।
भावीले भाग हाल्ल्याँ बेला पण्याँछु छेवती ॥
सालु पात टपरीअ मालु पात दुनू ।
क्या बिग्ण्यो पुनसको कमाइ जन्मैभरि रुनू ॥
रातदिनै जुवाला बल्ला नाभिस्थान चिहान ।
यस्तै होला कर्मरेखा भन्याको थियाँन ॥
हात छैन लाग्न्या आँसी खोली छैन घाँस ।
भाग लेख्याँ भाविनीअँ तेरा सत्यानाश ॥

यसै गरी वर्णाश्रम व्यवस्था र त्यसअन्तर्गत निर्मित जातिपातिगत श्रेणीसोपान पनि नेपाली समाजको विभाजन एवम् त्यसका बिच भेदभाव, उच्चनिच आदि सिर्जना गर्ने मुख्य कारक देखिन्छ । उच्च जातिले सम्मान पाउने एवम् सजिला र लाभदायक कार्य गर्ने र निम्न भनिने गरिएका जातिले हेय प्रकृतिका कष्टकर र कम लाभदायक काम गर्ने परम्परा वर्णाश्रम व्यवस्थाअनुसार गरिएको श्रम विभाजनले गरेको देखिन्छ । यसैबाट शोषण, दोहन सुरु भएको देखिन्छ । शूद्रहरू सेवा गर्नुपर्ने निम्न जातिमा गणना भई हीन भावनाले ग्रस्त भएका देखिन्छन्, अशिक्षित हुनाले इतिहासविहीन र आवाजविहीन हुन पुगेका देखिन्छन् भने ब्राह्मणले कर्मकाण्ड गर्न सरसल्लाहरू दिने आदि बुद्धिको काम गर्ने अनि क्षेत्रीले लडाइँभिडाइ आदि साहसको कार्य गर्ने, शासन गर्न जिम्मा लिने व्यवस्था छ । ब्राह्मणमा पनि कर्मकाञ्जी उपाध्यायको महत्त्व छ भने जैसी अपहेलित देखिन्छन् । जस्तै:

एक त जुम्लो जग्गा होइन हिउँ पड्न्याँ थात होइन ।
जैसी बामन बामन होइन चिन्याको भात होइन

जातिपातिगत तीव्र भेद भएको यो समाजले जैसी ब्राह्मणलाई हेलाँ गरेको छ । यसैसँग सम्बन्धित अर्को गीत पनि छ:

आफू त फैसला भन्ना कागतमनि छाप नाइँ ।
जैसी वामन बाँठो भैसी काट्या पनि पाप नाइँ ॥

यस क्षेत्रमा प्रायः गरेर क्षेत्रीहरुलाई खस जाति भनेर हेलाँ गर्ने पुरानो परम्परा छ । यसैको प्रतिबिम्ब यस्तो छः

खस खसिया नौ रसिया डुमिया सरको
जाँ पनि अर्गेली हुन्छेई ताँ जसी छ र को ?

केटाकेटीहरु रातमा दोहोरी खेल जान्छन् । त्यहाँ पनि गीतमा एकले अर्को जातको आलोचना नै गरेको पाइन्छ । जस्तो कि एउटी दमिनीले आफ्नो प्रतिस्पर्धी एकजना प्रतिष्ठित व्यक्तिलाई गीत गाउँदा गीतमै तिमी जस्ताको मेख मार्ख्ला अर्थात् सेखी तोड्लाभन्दा ब्राह्मण कुलको उक्त पुरुष मजदुरी गरी खाने दमिनीलाई यसरी लोकगीतमा होच्चाउँछः

सधै ताँ कुटुनी जान्छेई कैले त मरलेई ।
खाना खालेई पाथी लेलेई उसो त अरलेई ।

वास्तविक अर्थ दिने दोस्रो पञ्चकितमा ताँ मेरै खेतबारीमा आएर मजदुरी गर्छस्, खाना पनि खान्छेस् र ज्यालास्वरूप पाथीभरि (कतै दिनभर काम गरेको ४ माना त कतै ६ माना अनाज दिने चलन थियो जसलाई पाथी भनिन्थ्यो ।) अनाज पनि लैजान्छेस् अभ नपुगेर मेरै कम्कर भएर मेरै मेख अर्थात् सेखी तोड्लेस भन्ने व्यङ्ग्यात्मक भाव उक्त गीतमा व्यक्त गरिएको छः

राप्तीतिरका वादी र तिनको सारङ्गी बजाई गीत गाएर पेट पाल्नु पर्न वाध्यताको भाव यसरी प्रस्तुत भएको छः

वादी दाइले के बनायो सारङ्गी र दाँती
हा.....स्यानीमाले नहुन्याँ रैचे र माया लाग्यो मलाई खाँती हो हा.....स्यानीमाले.....

देउडा गीत गाउँदा अछामको एकजना प्रसिद्ध दमाई जातिको लोकगीत ग्रायक जसलाई त्यतिबेलासम्म कसैले देउडा तथा दोहोरीमा हराउन र हटाउन सकेको थिएन, उससँग एउटा अपत्याउँदी सानी केटी गीति प्रतिस्पर्धा गर्न अगाडि आउँछे । त्यसै क्रममा ऊ त्यस केटीलाई हेढै हेर हेर यो दुहुरी जो आफ्नो चाकको दिसा आफै पुछ्न सक्ने भएकै छैन, यो मसँग के प्रतिस्पर्धा गर्दी हो भन्ने तीखो व्यङ्ग्य प्रहार गर्दछः

जहर्या दमाईः वीरभत्ता अलगै राझना कानफुणो ऊ छ ।
हेर हेर यै मुलेईका ढेलफुँणो गुछ ॥

केटी पनि त्योभन्चा कम प्रतिभाशाली देखिन्न । त्यसैले तां तल्लो जातिको
जहर्या दमाईले मेरो चाकको आची पुछीदेलास् भनेर पानी नसमाएको अर्थात्
दिसा नधोएकी हुँ भनेर जवाफ दिन्छे:

केटीः सिलगडीका बजारौनो डिङ्गा ठम्यायाँन ।
जहर्या पुछला भनी पानी समायान ॥

जात मात्र होईन धर्म पनि यहाँ भेद सर्जक तत्व बनेको छ । जस्तो कि
कुराहाँकी मुस्लिम केटीले प्रतिस्पर्धी बाउन केटोसँग जनै आदि संस्कार
पक्षबारे प्रश्न गर्दै

मुस्लिम केटीः वाउनका घाँटीउँनो लाइन्याँ ती क्याका डोरा हुन् ?
ओमै ब्रह्मा ओमै विष्णु ॐ कैका छोरा हुन्

हिन्दु केटाः तैलै त काँ पाउनु थियो कर्मका डोरा हुन् ।
सोधीअली भनी जान्छु हरीका छोरा हुन् ।

(घ) नेपाली नारी सवाल्टर्नको अवस्था:

सनातन पितृसत्तात्मक समाजका सामाजिक मूल्य, मान्यता र आदर्श एवम्
अशिक्षा र गरिबीले डामेका निमुखा नेपाली नारीहरूको अवस्था केही
सीमित शिक्षित सहरी परिवेशमा बाहेक दयनीय छ । ती वास्तवमा पाश्चात्य
नारीवादीहरूले भनेजस्तै सन्तान जन्माउने मेसिन र दासीसरह घरमा काम गर्ने
घरेलु कामदार मात्र भएका छन् । रातदिन जीवन पूरै चुलोचौको, वनपाखा
र घाँस दाउरामै बित्ठ । मनका रहरहरू मनमै बिलाउँछन् । अझै पनि कति
कुना कन्दरामा रातको एघार बाहू बजे चुलो चौकोको काम सिध्याएर सुतेकी
बुहारी राती दुई तीन बजे उठेर ढिकी कुट्छन्, जाँतो पिँध्छन् । तिनको व्यथा
लोकगीतमा यसरी आएको छ:

बाटामाथि दोकान हाल्यो भित्रका किस्नाले ।
म त आमा मरी जाउँला त्यो जाँतो पिस्नाले ।

यता दाड, प्युठानतिरका गाउँका नारीको अवस्था पनि उस्तै छ:

आधा राती टल्छ सधै ढिकी जाँतो गर्दा ।
घाँस काट्न लेख पुग्चु व्यान तारो भर्दा ॥

यो गाउने युवती मुखियाकी दासी वा कम्लरी केही बसेकी देखिन्छे । यसैले ऊ अगाडि भन्छे :

भकार छ दुई बीस मुखियाका गोठ
अधिपछि डुमेनी साप यता जाम् कि उता ॥
सेतो गुन्ने रङ्गाई लाएँ कालीमाटी घसी ।
मेरो जीवन दुई दिनको उडी जाने मसी ॥
चारै आना पाँचै आना पर्ने मेरो चोला ।
मरेपछि कल्ले लग्ला लतारेर खोला ?

उता दाउतिरको एउटा चुड्कामा बीस रूपैयाँमा आफ्नो श्रम र पसिना बेच्न विवश नारीको व्यथा पोखिएको छ । जस्तै:

लोग्ने मेरो मुग्लान भाँडा माझ्ने नोकरी
कतिसम्म गरुँ मैले साउको चाकरी
बिस रूपैयाँ ऋण ल्याएँ ठेकी लग्च गागरी
कतिसम्म गरुँ मैले साउको चाकरी

उता हिमाल पहाडतिर छ महिनासम्म केवल भुटेका मकै मात्रै खाएर गोठमा भेडी चराउने नारी यसरी दुःख व्यक्त गर्दछे:

छ मैना वर्ष कहरै काटै मकैका गेडीले ।
आमैले होइन बाबैले होइन पाँच सय भेडीले ॥

न आफूलाई जन्माउने हुक्काउने आमा बाबाको मायाको न्यानोमा आफूलाई फुलाउन पाउनु न आफू जन्मेको घरलाई घर भन्न पाउनु, सानो छँदा अर्काको घर जाने जात भनेर छोरीलाई सकभर पढ्नै नलगाउने र लगाइहाले पनि सस्ता सरकारी स्कुलमा लगाउने समाजको परम्परा रहेकी एउटी चेली जसका बाबाले सानो छँदा भेडा चराउन लगाए तर विवाह पढेलेखेको युवकसंग गरे तर उसले पनि नपढेकी भनेर अर्को सौता हाल्यो अनि तीजका गीतमा ऊ पीर पोख्छे :

सानी छन्जी बुवाले भेरो हेर्न लाउनु भयो ।
आइ.ए., बी.ए. पढेकालाई छोरी दिनु भयो ।
नपढेको भनेर सौता ल्याए स्वामीले ।

नारीहरूको माइतीचाड तीज आयो तर छोरीलाई लिन न उसका बाबु नै आए न त चिठी नै पठाए । अनि ऊ गीतमा पोखिन्छे:

न त लिन आएउ न त चिठी पठायौ ।
माया मारेउ मेरो बाबा एउटी छोरीलाई ॥

यसरी आफ्नी आमालाई स्वाएर अर्काको घर जाने चेली वेदना पोख्दछे :

आफ्नी आमालाई स्वाएर जानु छ
अर्काकी आमाको गाली खानु छ ।

नारी सवाल्टर्नका दुःखका कारणहरूमा नारी नै अग्रस्थानमा देखिन्छन् ।
कहिले ती सौता भएर मुटु खान्छन् कहिले सासू भएर टाउको खान्छन् ।
जस्तो कि यता एउटी चेली गाउँछे:

जत्तिको विषालु मैदलको काँडा ।
उत्तिकै आमा ! लागदछ मलाई सौताको पीर ।

मातृरति ग्रथिग्रस्त आमा-छोरा पनि अधिकांश बुहारीको दुःखका कारक बनेका
हुन्छन् । यसैले पीडित बुहारी गाउँछे:

भित्र बाहिर गरेको नि रुचाउँदिनन् सासूले ।
रुँदाहँदै पछ्योरी यो भिज्यो आँसुले ॥
यो घरको भाँडाकुँडा होटेलको चाल ।
घाँस काट्न बन जाँदा कोरे कपाल ॥
दिन रात खट्नु पर्छ काम गर्ने बेलामा ।
बरबर आँसु भर्छन् खाने बेलामा ।
अइले चाखो बाँजै रयो गौबोया पछन ।
भित्रै छुरी धस्याजन सासूका वचन ॥
वर्ष दिनको तीजमा बाबा लिन आएका ।
हाम्री बज्यै पापिनीले शिरैफुल लुकाइन् ॥

राप्तीतिर कैयौं यस्ता वेदनाहरू तीजे गीतका आख्यानात्मक प्रस्तुतिका रूपमा
पनि पाइन्छन् ।

आज मलाई अर्काको डोली चढायौ ।
डोलीभित्र रुँदास्तै डाँडा कटायौ ।
रुँदै रुँदै गएर बलेनीमा बस्नी हो ।
कसको मुख हेरेर भित्र पस्नी हो ।
बिहान उठेर मुरी धान कुटेर ।

रानी बन घाँस काट्न गएँ वरीलै
 घाँसको भारी छ असीनधारा पानी छ
 चौतारीमा बिसाएर रोएँ बरी लै
 घाँस काटी घर आउँदा बार बजे टलेको
 गग्रेटामा हेर्न जाँदा गाग्री ढलेको
 दुलो गाग्री ठिपेर गएँ पँधेरा
 पानीको गाग्रीलाई बलेनीमा बिसाउँदा
 कस्तो भयो होला मलाई सासू रिसाउँदा
 सासू त गइन बरै रिसाउँदै तलामा
 भात खान भान्सा पस्दा मकै डालामा ।

नयाँ घर नयाँ परिवेश, सबै बिरानो, सबै आलोचनाका लागि त्रुटि पर्खिरहेकाखै
 सबै शत्रुजस्तै लाग्छन् । आफूले गल्ती नगरेका कामको दोष पनि आफैनै
 थाप्लोमा आई पर्छ अनि ऊ गाउँछे:

यता हेच्यो उता हेच्यो सबै मेरा शत्रु
 छैन आधार दुःखीनीको थाप्लोमाथि फतुर ।

जसको कारण भए पनि बच्चा नहुँदा त्यसको दोष आइमाईलाई नै दिने,
 उसको मुख हेर्दा अपशकुन हुन्छ भन्ने र छोरी जन्माएको खण्डमा आफैनै
 बाबू आमाले समेत हेलाँ गर्ने, स्याहार नगर्ने प्रवृत्तिको वित्रण पनि सल्यानी
 चुड्का गीतमा पाइन्छ । जस्तै:

छोरो भनी हेरेकी ऐ य नि बोई ऐ य ।
 छोरी पो रहिछ, ऐ य नि बोईऐ. य. ।
 छोरी जाबी राङ्गेलाई नि बोईऐ. य. ।
 खरले बाने हुन्छ नि बोईऐ. य ।
 खरले छोरी जाबा पाउनीले नि बोईऐ. य ।
 काँचा खाए हुन्छ, गाँठे काँचा खाए हुन्छ ॥

नेपालका कतिपय ठाउँमा चेली बिवाह गर्न दिएवापत पैसा लिने पनि चलन
 छ । कतिपय ठाउँबाट चेलीहरू स्वेच्छाले नै वम्मै आदि विदेशमा देह व्यापारमा
 जाने चलन चलेको पनि सुनिन्छ भने अचेल कति नारीहरू पैसाकै लागि
 युरोप, अमेरिका र अरबतिर समेत जाने गरेका छन् तर पश्चिम नेपालतिर यो
 चलन नगन्य अपवादबाहेक देखिंदैन । जेहोस् नारीको मूल्य समाजमा नगन्य

छ । बाबु आमाले पनि माग्न आउनेलाई राम्ररी हेरविचार नगरेरै पन्छाउने हिसाबले छिट्टै निर्णय गरेर दिन्छन् । यसैले एउटी चेली गीतमै रुन्छे;

सुन हुँ त मेरा बाबा जोखी तौली दिँदा हौ ।
चाँदी हुँ त मेरा बाबा जोखी तौली दिँदा हौ ।
दियौ बाबा एकै वचन नदी बिदा हौ ।
हाल बौजु तोरीको तेल फुका नन्द केश ।
घर छुट्यो मायाजाल छुट्यो छुट्यो प्यारो देश ॥

यसको अर्को कारण छोरीले अंश नपाउनु हो र अभ पतिघरतर्फबाट दाइजोको अपेक्षा गर्नु पनि हो तर दाइजोको प्रसङ्ग त्यति स्पष्ट नआए पनि छोराले अंश पाउने तर छोरीले रित्तो हात बिदा हुनु पर्ने परम्पराको चित्रण भने थुप्रै ठाउँमा पाइन्छ । जस्तैः

पानी पन्यो बलेनी चुहेन ।
दाइलाई अंश बैनीलाई पुगेन ।
घर भाइर हाम्मो ठाउँ नाइँ कति कुरौ कुनु ।
छोराकै बाबुको अंश छोरीकन छैन ।
नयाँ गुन्नी नैयाँ छ काम्ली कमला पुरानो सिरानी ।
अंश खाने बाबैका छोरा कमला म छोरी बिरानी ।
बाबै तिम्रो आँगनैमा मार्सी धानको रास ।
छोरो भए अंश खार्थ्ये छोरी भए गास ।
छोरा छोरी अर बाबै अर एकै नासे
अंशका धनी छोरी किन गासे ?
हामी पनि छोरा भया खान्थ्यौ अंश चिरी ।
रुँनै रुँनै हिँडनु पन्यो रित्तो भोला भिरी ।

यसको अर्को कारण पढ्न लेख्न र आफै सबल हुन नपाउनु हो । खाँटी (रेडिकल) नारीवादीहरू पुरुषको बासना पूर्तिको साधन र अभ सन्तान जन्माउने मेसिन भएकाले नारी अगि बढ्न नसकेको हुँदा पुरुषसँगको विपरीतलिङ्गी विवाह एवम् सम्पूर्ण सम्बन्ध बहिष्कार गर्नु पर्ने पनि विचार राख्दछन् भने उदार नारीवादीहरू नारीहरूलाई पुरुषसरह शिक्षा, रोजगार आदिमा समान अधिकार र स्थान दिई आर्थिक हिसाबले आत्मनिर्भर बनाउनु पर्दछ तब मात्र नारी अगि बढ्न सक्दछन् भन्ने आग्रह राख्दछन् । यहाँ त्यही कुरा पनि पूरा नभएर यिनीहरू पीडित छन् र दुःख व्यक्त गर्दछन्:

पढ्न लेख्न नपाएर छैन चेतना ।
दिदी बैनी, तिग्रो हाम्रो योटै वेदना ॥

छोरीको दुःख पोख्ने भाँडो र दुःखमा टाउको लुकाउने कोखी आमा हुन् ।
मध्यपश्चिमतिरै प्रचलित एउटा लोकगीतमा सासूको उत्पीडन सहन नसकेर र
मर्न पनि नसकेर मध्यरातमा माइत आएकी चेली भन्छे;

भदौरे मासको अँधेरी रात दयालु आँबैले ढोका उघार
बनको राहा कोखीको घाहा अँधेरी रातमा कहाँ आयो बा ?
खरी सासू छन् सहन नसकी मरन नसकी आएँ आबै ।

उता कालीकोटतिर अर्थात् कर्णलीतिर यताको तीजमा जस्तै साउन पूर्णिमामा
छोरी माइत आउने चलन देखिन्छ । साउन पूर्णिमामा सबै कपडा धुन्छन्,
सरसफाइ गर्छन् र माइत जाने तयारी गर्छन् तर आमा नभएकी एउटी चेली
यसरी दुःख पोख्छे :

साउन आयो
साउन पुनी आयो
सबै लुगा धनी हुन्या आमा माइत जान्नी
टोक्या छोरी रुन्नी ।

यस्तै नारीका दुःख, वेदना र अन्ततः तिनले हतास, निराश भएकी चेलीका
वेदना बोकेका केही लोकगीत यस्ता छन्:

शिरफुल लाउने करिममा छैन
फूल टिपी लाउँला
प्याउली बरीलै
छोरीमा दुःखी मै रैछु बाबा, पन्छीमा दुःखी न्याउली बरीलै
छकाल काट्याका घाँस बाहा भया स्याउला
कि दुःखी छोरीका जात कि दुःखारी न्याउला बरिलै ॥

लोग्नेका पाउ मिच्नु, सासूका पाउ मिच्नु, ससुरा, नन्द, आमाजु आदि सबको
सेवा गर्नु, भात, भान्छा, चुलो चौको, खेत पाखो सब हेर्दै थकित बुहारी
गाउँछे:

गोठालाले घाँस काट्यो खोलाको तुषार्या ।
दुःखारी छोरीको जात पराइको सुसार्या ॥

लोग्ने हो वा मनको देवता परदेश वा कतै टाढा छ, उसका आफ्ना बिचमा विकट भूगोलका पर्खालहरु छन् र त्यसैमा समाज कालीगङ्गा भएर तेर्सिएको छ । यसैले नारी गाउँछे:

साइमल साइकी जेठी छोरी नार्व राख्या चङ्गा ।
दै पारि छौ म वारि छु माख काली गङ्गा ॥

बाज सम्बोधित उक्त पुर्स्तलाई आफूलाई त्यस्तो नरकमा छोडेर जानुका सट्टा कि आफूलाई पनि आफैसँग लैजान र नभएमा छुरी हानेर जान अनुनय विनय गरिएको एउटा लोकगीत यस्तो छ:

नेपाल चाखुरी किन्या पाल्पा किन्या खुसी ।
कि बाज ! साथमा लैजाऊ कि हानीजाऊ छुरी ॥

यसरी पीडित मध्यपश्चिमकी नारीमा घोर निराशा जन्मन पुग्दा मृत्यु वृत्ति पलाउन थालेको स्थितिबोधक केही लोकगीत यस्ता छन्:

जिन्दगी पराइका घर रुदै रुदै खानू ।
छोरीले जन्मन थैन गर्भ मरी जानू ॥

मध्यपश्चिममा मात्र होइन सुदूरपश्चिमका पनि नारीको मनस्थिति यस्तै हताशापूर्ण छ:

नेपाल जानू बसीरनू पानसुपारी खानू ।
छोरीले जन्मनु भन्ना गर्भ मरी जानू ॥

त्यसो त कतिको लोग्ने पनि दमनपूर्ण शासक मनोवृत्तिको हुन्छ । कतिको गैरजिम्मेवार आवारा प्रवृत्तिको हुन्छ । यसपूर्वको गीतमा चर्चा गरेजस्तो दिनभर चौतारीमा तास खेल्ने र मध्येरातमा रक्तसी धोकेर आई खाना मिठो भएन भनी स्वास्नीलाई कुट्ने प्रवृत्ति पनि हुन्छ । घरका सबै परिवारको हैकम भेलिरहेकी एउटी चेली दुःख गाउँछे:

लोग्नेको रबाफ खानु, सासूको कचकच ।
ससुराको हुकुम सुन्नु मन हुन्छ घचघच ॥

अनि ऊ नारी हुन र त्यसमाथि अर्काकी श्रीमती भएर बस्न पटक्क मन नभएको भाव यसरी पोख्दछे:

सुच्याको नपुग्न्याँ भयो कर्मले दियोन
अर्काकी जोई भैँ खान्या जम्माइँ मन थियोन ।

त्यसो त बुहारीहरू मात्र होइन आजका पढालेखा उत्तरआधुनिक बुहारीहरूबाट सासूहरू पनि त्यतिकै पीडित छन् र अस्हरू पनि । यस्तै एउटी सासू आफ्ना दुःख यसरी पोछिछन्:

घाम माथि आइसके एकलै के के गर्ने हो ।

"चिया पाक्यो उठ दुलै !" भन्न पर्ने भो ।

कुराले त हामीसित खेल्छन् जुहारी ।

दुनियाँमा नभएकी पाएँ बुहारी ॥

सवाल्टर्न उत्पादनको एउटा कारक युद्ध पनि हो । रामायण, महाभारतकालीन प्रसङ्ग छोडेर यो आधुनिक सभ्यताको आरम्भदेखि यताका संसारभरका करिब १५ हजार युद्धमा अरबौं मानिस पनि मारिए अनि तिनका असङ्ख्य आश्रित जहान, परिवार र बालबालिका सवाल्टर्न भए यसको कुनै हिसाबकिताब छैन । किनारीकृत, दमित, शोषित, निमुखा अधीनस्तहरूका अतिरिक्त युद्ध पीडितलाई पनि वास्तवमा सवाल्टर्नमै राख्नु आवश्यक छ । यसरी लिँदा दोस्रो विश्वयुद्धमा मात्र मारिने पाँच करोड अठचालीस लाख मानिसका बालबालिका, श्रीमती, जहानपरिवारका पीडा, व्यथा र दुर्दशा के कुन र कस्तो अवस्थामा पुगेको थियो त्यो आफ्नै ठाउँमा होला जसमा संलग्न साडे दुई लाखमध्ये साठी हजार हाम्रै नेपाली दाजुभाइ मारिएका थिए । अस्कै साम्राज्यको रक्षा र जातिको दम्भ सुरक्षाका निमित्त भएको त्यो दुर्दशालाई छोडेर हाम्रै नेपालको एकीकरण होस् वा विस्तारमा अथवा अड्ग्रेज र चीनसंगको युद्धमा के कति सवाल्टर्न उत्पादन भए अथवा कोत र भण्डारखालद्वारा कति सवाल्टर्न उत्पादन भए अथवा कोत भण्डारखालपर्वपछिको अवस्था अहिले देखिँदैन किनकि न तिनको इतिहास लेखियो न आवाज सुनियो । यस्तै हाम्रो विगत दश वर्ष जनयुद्धमा पनि थुप्रै सवाल्टर्नहरू मारिए र थुप्रै सवाल्टर्न उत्पादन भए तर न तिनको इतिहास लेखियो न आवाज सुनियो । तिनैमध्येकी एउटी सवाल्टर्नको इतिहास लोकसाहित्यको गीति आख्यानका रूपमा यसरी रचिएको रहेछ जसलाई पछि सत्यानका दुर्गाबहादुर के.सी.ले आफ्नो स्नातकोत्तर शोधपत्रमा थारमारेका हरिबहादुर बुढाथोकीबाट सङ्कलन गरी यसरी प्रस्तुत गरेका छन्:

सुन्नोस् सुन्नोस दाजुभाइ सुन्नोस दिदी बहिनी

दुई हजार पच्यन्न साल असार २८ गते

पुलिसले छापा मारे बुराँसेमा धेरी, गाउँमा २८ गते

एकाबिहान घरभरि छापा मारेछन्

खल बैनी बसेको गोठ चाल पाएछन्

जेठा दाइलाई त्यै गोठमा लिन पनि पठाए
 भगाउनलाई ढुलै स्वरले डाँडै कटाए
 आइ पुगेछन् पुलिसहरू त्यो गोठको नजिक
 भाग्न केही सफल भइन् तीन बारी काटिछिन्
 अकस्मात् ढुङ्गा लडी त्यही लोटीछिन्
 पुलिसहरू दौडी दौडी त्यही पुगेछन्
 बल्ल भेट्यौ माओवादी भनी कुटेछन्
 लछारपछार गर्दागर्दै घरसम्म लगेछन्
 पानी खान्छुभन्ना पनि खानै दिएनछन्
 गाउँभरि घुमाएर जङ्गलतिर लगेछन्
 माओवादी बताएमा बाँच्छेस् भनेछन् ।
 मलाई केही थाहा छैन म कसेलाई चिन्दिन
 कसलाई भन्छन् माओवादी थाहै छझन् ।
 अभ ढाँट्छेस् भनीकन मुखमा मुकका बजाए
 कुरा केही खोलिन भनी बेलन लगाए
 गाउँघर जङ्गलभरि चारैतिर प्रहरी
 स्याउ खाए मकै खाए गरे मनपरी
 गाई बाखा चराउन बन्मा जान दिएनन्
 भोलिपल्ट चौकीमा गई आमाले सोध्नु भएछ
 मेरी छोरी कता गई भन्नु भएछ
 रोल्पाको गस्तीले त लग्यो
 तेरी छोरीलाई सोध्ने भए उतै जानू ..
 बाइस दिनपछि फेरि त्यही ठाउँमा खोजेछन् ।
 मारेर स्याउलाले पुन्याई बल्ल भेटेछन्
 जथाकको दाँते जौडा जंगलमा लगेर ओडारमा घुसारेछन्
 नाड्गो पारेर हात खुट्टा
 मुखमा हेर्दा नीलडाम
 टाउकाको पछिल्तर गोली हानेको
 सर्वाङ्ग नाड्गो पारी तड्पाई तड्पाई मारेछन् ।

सवाल्टर्नलाई उत्पीडन र उत्पीडितका अर्थमा लिने हो भने २०५२ पछिको
 दश वर्षे जनयुद्धको उत्पीडनलाई समेट्नु अत्यन्त आवश्यक छ । यस युद्धमा
 शान्तिसुरक्षाका नाममा राज्यले प्रहरी, सशस्त्र प्रहरी र सेनाद्वारा गरिब
 निमुखा निर्धन र निहत्था, इतिहासविहीन, आवाजविहीन जनता र तिनका

पक्षधर तथा तिनका परिवार, बालबच्चा, बुढ़ा आमाबाबू र नातागोतासमेत अत्यन्त उत्पीडित भए तर त्यसको अर्को पाटोतर्फ जनयुद्धकर्ता माओवादी जनसेनाद्वारा सामन्तवादी राज्यसत्ताका पक्षधर, सामन्तवाद एवम् पुंजीवाद र साम्राज्यवादका समर्थक, संरक्षक, स्थानीय प्रतिनिधि प्रहरी, सेना र सुराकी मात्र होइन कतिपय तिनका निर्दोष परिवारजन पनि उत्पीडित भएका छन् । ती कति ज्यान कारवाहीमा समेत परेका छन्, घरवारविहीन भएर सदरमुकाम र राजधानीसम्म ज्यान जोगाउन पुगेका छन् । यसले गर्दा इतिहास उल्टिएको छ, परम्परा फेरिएको छ, सधैं हजारौं वर्षदेखि जनताको रगत र पसिनामाथि प्रत्यक्षाप्रत्येक्ष शोषण, उत्पीडन गरेर नपुगी तिनको जो भएको घरबारसमेत हडप गरेर लीलबहादुर क्षेत्रीको बसाइ उपन्यासको नायक धनबहादुर बरनेत र उसकी श्रीमती मैना बनाएर उठीबास लगाई डाँडो कटाउने परम्पराका सट्टा बहिदारादि शोषक सामन्तहरूनै गाउँबाट उठीबास भएर सदरमुकाम वा राजधानी अथवा सेनाका क्याम्पभित्र पुग्नुका उत्पीडनका कथा पनि छन् अर्थात् सवाल्टर्नको अर्को नयाँ पूर्ण सम्भान्त वर्गको पनि जन्म भएको छ ।

५. निष्कर्षः

सवाल्टर्नको अर्थ शोषित, दमित, उत्पीडित, आवाजविहीन, इतिहासविहीन भन्ने लाग्दछ । त्यसले वर्गीय दृष्टिले हेरिने सर्वहारा मात्र बुझाउँदैन । सबै प्रकारका उत्पीडित, इतिहासविहीन, आवाजविहीनहरूलाई बुझाउँछ । नेपाली सवाल्टर्न राणापीडित पनि थिए, शाहपीडित पनि थिए अर्थात् साम्राज्यवाद, सामन्तवाद, पुंजीवाद र कतिपय द्वन्द्वका दुवै धारपीडित पनि छन्, केन्द्र शासित व्यवस्था पीडित छन् र आज त कतिपय सरकार, सत्ता, व्यवस्था र कतिपय नेता वा शक्ति र सत्तापीडित पनि छन् । धेरै प्रकारका पीडित छन् र अधिकांश नेपाली आवाजविहीन छन् । बेलाबेलामा आज तिनले आफ्नो त्यो सवाल्टर्न अवस्थाका विरुद्ध जनआन्दोलन, जनयुद्ध र अनेक विद्रोह गर्दै आएका छन् । यही सवाल्टर्न बोधका बिम्बहरू अशिक्षित, उपेक्षित, तिस्कृत लोकजीवनका लोकगीतमा सशक्त र प्रभावोत्पादक ढङ्गले निर्माण भएका छन् ।

सन्दर्भसामग्री सूची

1. आचार्य, गोविन्द (२०६२), लोकगीतको विश्लेषण, काठमाडौँ: पैरवी प्रकाशन ।
2. उपाध्याय, खगेन्द्रप्रसादः (२०६१), अछामी गालीको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, काठमाडौँ: त्रिचन्द्र क्याम्पस, घण्टाघर ।

३. उपाध्याय, खगेन्द्रप्रसादः (२०६२) अछामी लोकगीतको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नाकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, काठमाडौः त्रिचन्द्र क्याम्पस ।
४. ओली, ओमबहादुर (२०६१), दैलेख जिल्लामा प्रचलित नेपाली उखानको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, काठमाडौः त्रिचन्द्र क्याम्पस ।
५. उप्रेती, सञ्जीव (२०६८), सिद्धान्तका कुरा, काठमाडौः अक्षर प्रकाशन ।
६. कन्दड्वा, काजीमान (२०४०), नेपाली जनसाहित्य (दोस्रो संस्करण), मोरडः अंगुरमैया कन्दड्वा ।
७. के.सी., दुर्गाबहादुर (२०६१), सल्यान जिल्लाको उत्तरपश्चिम भेगका लोकगीतहरूको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुर: त्रि.वि. ।
८. कोइराला, कृष्णराज (२०४९), नेपाली लोकगीत सङ्ग्रह, विराटनगर: कोइराला प्रकाशन ।
९. खड्का, लक्ष्मी (२०५८), सुर्खेत उपत्यकामा प्रचलित नेपाली लोकगीतको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुर: त्रि.वि. ।
१०. गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), हाम्रा लोकगाथा, काठमाडौः साभा प्रकाशन ।
११. गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), लोकसाहित्यको अवलोकन, काठमाडौः एकता प्रकाशन ।
१२. गिरी, मध्यसूदन (२०४९), पादुका गा.वि.स.मा पाइने न्याउल्या गीतहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नाकोत्तर अप्रकाशित भिलेज, प्रोफाइल, कीर्तिपुर: त्रि.वि. ।
१३. गुप्त, ओमप्रकाश (ई. १९७९), डोगरी लोकगीत, नई दिल्ली: सीमान्त प्रकाशन ।
१४. गुहा, रणजित (सम्पा., ई. २०१०), सबाल्टर्न स्टडिज खण्ड ४ (आठौ संस्करण), अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।
१५. गुहा, रणजित (सम्पा., ई. २०१०), सबाल्टर्न स्टडिज खण्ड-६ (नवौ संस्करण), अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।
१६. चक्रवर्ती, दिपेश (ई. २००८), अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस, पर्मानेन्ट ब्लक ।
१७. चौलागाई, महेन्द्रप्रसाद (२०६३), कालीकोट जिल्लामा प्रचलित देउडा गीतको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र: कीर्तिपुर: त्रि.वि. ।

१८. तिमिल्सेना, नारायणप्रसाद (२०६२), दैलेखमा प्रचलित मागलहरूको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुर: त्रि.वि. ।
१९. थापा, धर्मराज र सुवेदी हंसपुरे (२०४१), नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना, काठमाडौँ: पाठ्यक्रम विकास केन्द्र, त्रि.वि. ।
२०. थापा धर्मराज (२०४०), मेरो नेपाल भ्रमण, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन ।
२१. न्यौपाने, पशुपति (२०६४), नवइतिहासवाद: एक विमर्श, रश्मि (वर्ष २३, अङ्क १) ।
२२. पन्ता, जयराज (२०६६), देउडा, काठमाडौँ: वाङ्मय प्रकाशन तथा अनुसन्धान केन्द्र ।
२३. पराजुली, कृष्णप्रसाद (२०५७), नेपाली लोकगीतको आलोक, काठमाडौँ: वीणा प्रकाशन प्रा. लि.
२४. पराजुली, मोतीलाल (२०४१), नेपाली लोकगाथा, पोखरा: श्रीमती तारादेवी पराजुली ।
२५. प्रधान, गुप्त (ई. २००६), धुमिल पृष्ठहरू, सिक्किम: करुणादेवी स्मारक धर्मार्थ गुठी ।
२६. पोखरियाल, देवसिंह (ई. १९९४), कुमाऊँनी लोकसाहित्य एवम् कुमाऊँनी साहित्य, अल्मोडा: अल्मोडा बुक डिपो।
२७. पोखरेल, टीकाप्रसाद (२०५३), बडलम्जी गाउँ विकास समितिका लोकगीत, अप्रकाशित स्नातोत्तर शोधपत्र, कीर्तिपुर: त्रि.वि. ।
२८. बन्धु, चूडामणि (२०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ: एकता प्रकाशन ।
२९. बम, मोतीराज (२०६७), कर्णालीको लोकजीवन, काठमाडौँ: सेन्चुरी प्रिन्टिङ एण्ड पब्लिसिङ प्रा.लि. ।
३०. भट्टराई, रमेश (२०६८), भूमण्डलीकरण: साम्राज्यवादको नयाँ रूप, क्रमभङ्ग (वर्ष १, अङ्क २), काठमाडौँ: क्रमभङ्ग प्रकाशका लागि बलराम तिमिल्सिना ।
३१. महतारा, हस्तबहादुर (२०६८), दुल्लु क्षेत्रमा प्रचलित उखानहरूको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र: काठमाडौँ: त्रि.चन्द्र क्याम्पस ।
३२. यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल (२०४१), भेरी लोकसाहित्य, काठमाडौँ: ने.रा.प्र.प. ।

३४. योगी, नरहरिनाथ (२०१३), इतिहास प्रकाश हाल भाग-३, मृगस्थलीः इतिहास प्रकाश संघ ।
३५. रिमाल, प्रदीप (२०५३), कर्णाली लोकसंस्कृति खण्ड-५ (दोस्रो संस्करण), काठमाडौःसाभा प्रकाशन ।
३६. रोकाया, कर्णबहादुर (२०६०), हुम्लामा प्रचलित हिउँसँग सम्बन्धित लोकसाहित्यको अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातक अप्रकाशित लघु शोधपत्रः, काठमाडौः त्रिचन्द्र क्याम्पस ।
३७. लामिछाने, मनोहर (२०६५), लोकसाहित्य र संस्कृतिका केही पानाहरू, काठमाडौः साभा प्रकाशन ।
३८. लुडन, डेविट (ई. २००८), रिडिङ सवाल्टर्न स्टडिज (तेस्रो संस्करण), नयाँ दिल्लीः पौल्स प्रेस।
३९. शर्मा, मोहनराज र खगेन्द्र लुइटेल (२०६३), नेपाली लोकवार्ता विज्ञान र लोकसाहित्य, काठमाडौः विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
४०. शर्मा, रामकृष्ण (२०५६), घुरान जिल्लाका लोकगाथाः सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुरः त्रिवि ।
४१. शाह, सुवि (२०६२), नेपाली लोकगीतको भलक, काठमाडौः साभा प्रकाशन ।
४२. श्रेष्ठ, डा. तारालाल (२०६८), शक्ति, स्रष्टा र सवाल्टर्न, काठमाडौः डिस्कोर्स पब्लिकेशन ।
४३. श्रेष्ठ, तेजप्रकाश (२०४४), अछामी लोकसाहित्य, काठमाडौः रत्न पुस्तक भण्डार ।
४४. सिंह, डम्बरबहादुर (२०५६), दैलेखी लोकगीतहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, काठमाडौः त्रिचन्द्र क्याम्पस ।
४५. सिंह, रिथरजङ्गबहादुर (२०२८), कर्णाली लोकसंस्कृति भाग-२, काठमाडौः नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
४६. हविव, एम.ए.आर. (ई. २००८), ए हिस्ट्री अफ लिटरेरी क्रिटिसिज्म, ल्याकवेल पब्लिसिड ।

दुई मुटुको एउटै धडकन कुमाउँनी र नेपाली लोकगीत

१. पृष्ठभूमि

भूगोलका रेखाहरू छिटोछिटो कोरिंदा र मेटिंदा पनि रहेछन्, तर हृदयका रेखाहरू र अझ भाषा, संस्कृति, साहित्य र रीतिरिवाजमा अन्तर्निहित जातीय स्पन्दनहरू मेटिन धेरै समय लाग्दोरहेछ । समयको अन्तरालमा ती मेटिए पनि तिनको अवशेष रहिरहन्छ । वर्तमान भारतको कुमाउँ, गढवाल वा पूर्व एवम् उत्तर भारतका कैयौं भू-भागहरू कुनै समयमा नेपाल आमाकै शरीरका अङ्ग गहरू थिए । तत्कालीन उपनिवेशवादी बेलायतीहरूको गिद्देदृष्टि पर्दा हाम्रा ती भू-भागहरू गुमे, टुक्रिए । त्यहाँका नेपालीहरू हामीबाट टाढा भए, त्यहाँको भाषा संस्कृति सबै बिरानो भयो । आज उनीहरू भारतीय नागरिक भएका छन् । दार्जालिङ, आसाम, सिक्किम आदि क्षेत्रका पूर्वलीहरूले त आफ्नो जाति, भाषा र सांस्कृतिक अस्तित्वलाई बचाइराखेका छन् तर पश्चिम कुमाउँ र गढवालका नागरिकहरू फरक छन् । तिनले आज नेपालीत्वप्रतिको मोह युमाइसकेका छन् । त्यसैले आज ती आफूलाई नेपाली भन्न मन पराउदैनन् । तिनको भाषा र संस्कृति पनि नेपाली संस्कृति भनिँदैन र पनि थुप्रै विशेषता नेपाली भाषाको परपश्चिमा भाषिकासँग मिल्ने देखिन्छन् । भारतीय भाषाहरूको सर्वेक्षण गर्ने म्याक्समुलर, भारतीय समाजशास्त्री प्रांडा महेश्वर जोशी, रामनगर (नैनीताल)बाट प्रकाशित दुदबोलि (वर्ष १, अङ्क १, २०००) मा प्रकाशित 'कुमाउँनीक उद्भव और विकास'मा ताराचन्द्र त्रिपाठीले तथा हाम्रै इतिहासकार महेशराज पन्त आदिवारा कुमाउँनी र गढवालीलाई नेपालीकै भाषिका भन्ने मत प्रस्तुत गरेका छन् । यी जे भए पनि आज कुमाउँनी र गढवाली नेपालीका भाषिका नभएर हिन्दीका भाषिका मानिन्छन् तर आज पनि ती जाति, त्यो भूमि, त्यो संस्कृति र भाषा नेपाली र नेपालीकै हो भन्ने थुप्रै प्रमाणमध्ये एउटा प्रमाण त्यहाँका र नेपालका पूर्वमध्यकालीन कर्णाली प्रदेशका लोकगीत आदि विधामा पाइने समानताले स्पष्ट हुन्छ ।

२. कुमाउँनी र नेपाली लोकगीतमा समानता

कुमाउँनी र नेपाली लोकगीतमा पाइने यो समानता कुमाउँनी भाषा/साहित्यका लेखक देवसिंह पोखरियाको पुस्तक कुमाउँनी लोकसाहित्य और कुमाउँनी साहित्यमा प्रस्तुत लोकगीतमा र कर्णाली प्रदेशमा प्रचलित लोकगीतको तुलना

गरी हेर्दा देखन सकिन्छ । जरतो कि कुमाउँनीमा प्रचलित एउटा लोकगीत यस्तो छ :

वर्मा जान्यां सिपाई को पाणि भर छाकल ।
जो पडी समज ऊँछी, दिल् है जा पागल ॥

यता हाम्रो लोकगीतमा यही भाव यसरी व्यक्त भएको छ :

जिन्दगी औंसीका रात भै होइँमाथि बादल ।
जै बेला सम्जिकै ल्याउँछु मन हुन्छ पागल ॥

अतीत वा निकट वर्तमानका कुनै कुरा सम्फदा मन पागल हुने रिथतिको यो वेदना समान छ । मात्र वेदना होइन, शब्दहरू पनि समान छन्, भाव समान छ र लयविधान पनि मिल्दो छ । कुमाउँनी जीवन र जीवनशैली पनि त्यति नै सङ्घर्षमय छ, जति सङ्घर्षपूर्ण नेपाली जीवन छ । कुमाउँको कुनै मान्छेले पनि त्यसरी नै जीवनभर गोस्जस्तो भएर जुवामुनि जोतिनुपर्छ, जसको बिम्ब निम्नलिखित लोकगीतमा यसरी प्रस्तुत भएको छ :

के कालो कलेजी रंग के कालो क्वीचन ।
के दुःख हलिका बल्द, के दुःख मै छन ।

यता हामी गाउँछौ :

कि दुःखी सर्गको बादल कि सौतेनी आजु ।
कि दुःखी न्यावली चडो कि दुःखारी मै छु ॥

उता कुमाउँनीका लोकगीत गायक आफ्नो समाजका नारीको अवस्था चित्रण गर्दै गाउँछन् :

कटुवा को साग खायो काँकडीको रैत ।
सुपतिको घरबार विपतिको मैत ।

यति मात्र कहाँ हो र जसरी हामी रोटी र भोटीका निम्ति मुग्लान लाग्छौं त्यसरी नै उनीहरू पनि रोजगारीका लागि स्वदेशका विभिन्न प्रान्त वा विदेशमा समेत पुग्दछन् र कतिपय त त्यतै हराउँछन् पनि । यता हाम्रामा परदेशी हुँ परदेश जान्छु परदेश मेरा भाग भन्ने नेपाली लोकगीत गायक पनि एकलो छ । परदेशमा उसको धोती मैलिएको छ, टोपी मैलिएको छ तर ती धोइदिने श्रीमती छैन र मरेपछि दुई थोपा आँसु खसालेर रोइदिने पनि कोही छैन । यसैले कुमाउँनी युवक र नेपाली युवकका कथाव्यथा समान छन् । कुमाउँनी लोकगीतकार गाउँछ :

ध्वति मैली टोपी मैली ध्ये दिन्या क्वे छै नै ।
परदेश मे मरि जुँली रुवे दिन्या क्वे छै नै ।

यता नेपाली लोकगायक गाउँछन् :

धोती मैली टोपी मैली धोइदिन्याँ कोई छैन ।
परदेशमा मन्याँ भन्या रोइदिन्याँ कोई छैन ॥

भोक, निद्रा, आहार वा पीडा, व्यथा र वेदना अर्थात् मानवीय संवेदना सुदूर समुद्रपारिको कुनै भूखण्डका मान्छेका पनि उनै हुन, वारिका मान्छेका पनि उनै हुन् । कुमाउँनीको एउटा लोकगीतमा यस्तै एउटा विप्रलभ्म पीडाको राग छ :

रौडा-भौडा सुकि ग्यान, परवाण चुनै हो
पिरतीले डाँणु काट्यो, हिरदी रुनै हो ।

यसैलाई उनै शब्दमा हाम्रा लोकगायक पनि भन्छन् :

ऐले साल मैघ बर्स्योन साइ बाग्या बुनैछ ।
पिरतीले डाँडो काट्यो हृदय रुनै छ ॥

हाम्रा लोकगीतकै धुकधुकी बोकेको अर्को एउटा लोकगीत यस्तो छ जसमा कुमाउँनी लोकगायक आधा पेट भात खान्छु र आधा पेट आँसु भन्छ :

आदा मिस्यो तामु पितल, आदा मिस्यो तामु
आदा रोटो भात खाँचु, आदा खाँचु आँसु ।

कुमाउँनी लोकगीतमा पश्चिम नेपालको भूगोल पनि आउँछ, जनजीवन पनि आउँछ र अझै कतिपय लोकसाहित्य र संस्कृतिमा दुल्लुका ज्वाला आउँछन्, ज्वालापञ्चकोशी तीर्थको महिमा आउँछ र सास्कृतिक अनुष्ठान पनि आउँछ, जसरी निम्नलिखित कुमाउँनी लोकगीतमा जुम्ला र जुम्लापारिको भूगोल छ, वनस्पति छ र सिङ्गो कर्णाली प्रदेशको वेदना छ, संवेदना छ :

दाँतले फुटन्याँ उखड, जुम्लापारि हुँछ ।
दुसाराको मन बुभुन्या, आफै किलाई रुँछ ॥

यता हामी गाउँछौँ :

ओठ हाँस्ता छन् घह आँसु यझ्थो क्यान हुन्छ ?
अरुलाई बुभाउन्या मन आफै किन रुन्छ ।

सन् २००० मा पम्पापुर, रामनगरबाट प्रकाशित दुद्बोलि वर्ष १, अड्क १ मा 'न्योलि' शीर्षकमा सङ्कलित लोकगीतहरूमध्ये एउटा यस्तो छ:

नेपाल छत्तीस धारा पानीको तुङ्गका
समजिया भैटीनी ठौरा, रवै जाए दुरुका

३. निष्कर्ष

यसरी हाम्रा वीरपुर्खाका रगतले पोतिएका किल्लाहरू र किल्लाका ढुङ्गा र माटो मात्र त्यहाँ छैनन्, हाम्रा साभा धुकधुकीहरू पनि छन्, पीडा, व्यथा र वेदनाहरू पनि एकसमान छन्, जाति, भाषा र संस्कृति पनि छ, मात्र दशगजाले कोरेका लक्षणरेखा, पर्खालहरू छन् हामीबिच । यो समानताको कारण भाषामूल मात्र एउटै नभएर प्राचीन कक्षेसियनको एउटा शाखा आर्थकै अवैदिक उपशाखा कुमाऊँ, गढवाल हुँदै पश्चिम नेपाल तथा तिब्बत र पूर्वी नेपाल तथा दार्जीलिङ, आसाम, वर्मा आदिसम्म फैलिनु र यो त्यसैको संस्कृति हुनुबाट पनि प्रमाणित हुन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

आचार्य, गोविन्द (वि.सं. २०६२), लोकगीतको विश्लेषण, काठमाडौँ: पैरवी प्रकाशन ।

आचार्य, बालाराम (वि.सं. २०५८), नेपाली साहित्यमा दैलेखको योगदान, दैलेख: श्रीमती पुष्पादेवी प्रतिष्ठान ।

गिरी जीवेन्द्रदेव (वि.सं. २०५७), लोकसाहित्यको अवलोकन, काठमाडौँ: एकता प्रकाशन ।

त्रिपाठी, ताराचन्द्र (सन् २०००), कमाऊँनीक उद्भव और विकास, दुद्बोलि (वर्ष १, अड्क १, २०००) पम्पापुरः रामनगर (नैनीताल जनपद) ।

पाण्डेय, त्रिलोचन (सन् १९१७), कुमाऊँनी भाषा और उसका साहित्य, लखनऊ, उत्तर प्रदेश, हिन्दी संस्थान ।

पोखरिया, देवसिंह (सन् १९१४), कुमाऊँनी लोकसाहित्य र लिखित साहित्य, अल्मोड़ा: श्री अल्मोड़ा बुक डिपो ।



बृहत् कर्णालीका न्याउल्या गीतमा जीवनबिम्ब

१. पृष्ठभूमि

भोग र बोध जीवनवृत्तका यी दुई अन्तर्रान्वित पाटाहरूमा पनि भूगोलका विषयसंरचनाले भिन्नता ल्याइदिदो रहेछ र सामाजिक मूल्य, मान्यता र संरचना वा व्यवस्थाले पनि । सायद त्यसैले आजका विकसित भनिने मुलुकका नागरिकहरूका जीवन भोग, बोध र तिनका अनुभव तथा अनुभूति अविकसित मुलुकका वा एउटै देशका पनि भिन्न क्षेत्र र वर्गका नागरिकहरूका भोग, बोध र अनुभूतिसँग मिल्दैनन् । अतः यस्तै विविधताको सिर्जना गरेका मध्यकालीन बृहत् कर्णालीमध्ये मूलतः केही लयात्मक भिन्नतासहित भेरी, कर्णाली र सेती आदिका थुप्रै जिल्लाहरूको ठुलो भूभागका भौगोलिक, सामाजिक- सांस्कृतिक जीवन र जीवनशैलीका भोग र बोध निहित कटुअनुभव र अनुभूतिले सिक्त लोकगीतका फाँकीहरूमा प्रतिबिम्बित आञ्चलिक जीवनबिम्बहरूको सतही सर्वेक्षणलाई यस टिपोटको विषयवस्तु चुनिएको छ ।

आफ्नो पेट नै अलड्ध्य पर्वत भएको यस प्रदेशका प्रायः नागरिकहरूको जीवनशैली यहाँको अग्लो-होचो भौगोलिक संरचनाजस्तै विषम छ, कण्टकाकीर्ण र ज्यादै कष्टकर छ । त्यसो त आज आएर आधुनिक शिक्षाको धिपिधिपे उज्यालो पुग्न थालेको भए तापनि त्यसले वास्तवमा यहाँको आर्थिक जीवनमा त्यस्तो कुनै आधारभूत परिवर्तन ल्याउन सकेको छैन । बरु उल्टै बेरोजगारी र बेकारी थपिदिएको छ । सपनाहरू बदलिएका छन् तर सपना सपना मात्र भइदिएका छन् । विपना विच्छीले भैं डसिरहेकै छन्, आवश्यकताहरू जुम्ल्याहा, तिम्ल्याहा दिनरात रेखागणितीय रीतिमा वृद्धि भैरहेकै छन्, तर आय अमावश्याको जून भएर खिर्दै गएको छ । हल्दुवानी, नैनीताल वा रामनगरादिका बोझा बोक्नेहरू बोकिरहेकै छन्, सिमला, वैंगुखाल, हिमाञ्चल प्रदेशमा चट्टान काट्न वा भावरमा खैर चट्टा लगाउन जानेहरू गइरहेकै छन् । भनै आज आएर बम्बै आदिमा दरबान बन्नेहरूको ओइरो थपिदै गएको छ । समग्रमा जीवन भनै खोक्रो भएको छ । पढाइको नाममा अर्धचेतनावस्थाको फोस्मो अहम् र आडम्बर पालेर बरनेहरू घर न घाटका भएका छन् । खाली मस्तिस्कमा सैतानको घर हुन्छ भन्दछन्, देशको होनहार मानवशक्ति जुवा, रक्सी र तासको अम्मली भएको छ । ती बाहेक घरकुरुवा

अस्को पनि थाप्लोको नाम्लो र पिठ्युँको डोको यथावत छ । जीवन भोग र बोधका यिनै विविध फाँकीहरूले युक्त लोकगीतका फाँकीहरूलाई यहाँ अगि सारिएको छ ।

२. कर्णाली प्रदेशका न्याउल्या जीवनबिरुब

बिरुब एकप्रकारको वित्रात्मक भाषा हो । संवेगात्मक ऐन्द्रियिक अनुभूति हो । संवेगमय शब्दयित्रका माध्यमले कुनै अमूर्त वस्तु, घटना आदिलाई सजीव र मितव्ययी ढड्गले प्रस्तुत गर्नु बिरुब कौशल हो । यस्तो कौशल वस्तुपरकता, यथातथ्यता, स्पष्टता आदि मान्यतासहित सन् १९९२-१९९७ बिच बिरुबवादी आन्दोलन चलाउने एज्रा पाउण्ड, टी.इ. व्युम आदि बिरुबवादीहरूका रचनामा मात्र होइन तिनभन्दा हजारौं वर्ष पहिलेदेखि प्रयोग हुँदै आएको छ र प्रयोग हुँदै जानेछ । शून्य, चालीस, साठी, सय वा हजार जति क्षमताको विद्युतीय ऊर्जा शक्तिको बल्ब छ त्यति नै बढी प्रकाश प्राप्त भएजस्तै भाषा वा साहित्यिक कृतिमा भन्दा स्वतस्फूर्त रूपमा जन्मेका लोकसाहित्यिक अभिव्यक्तिहरूमा यो शक्ति बढी देखिन्छ तापनि यस लघु लेखमा सामाजिक बिरुबका दृष्टिले सशक्त यहाँका लोकगीतहरूलाई खोजेर शास्त्रीय विवेचनासहित प्रस्तुत गर्नुभन्दा त्यहाँको सामाजिक, आर्थिक र सांस्कृतिक जीवन र जीवनशैलीको सङ्केत दिने थोरै उदाहरण मात्र सामान्य विवेचनासहित प्रस्तुत गर्न प्रयास गरिएको छ ।

यस रथलका गाउँले जीवनको बिरुब खोज्दा दिशाहीन आधुनिक शिक्षा प्रणालीको परिणामद्वारा सिर्जित बेरोजगारीले मात्र नभएर पुरुषप्रधान सामन्ती संस्कारले गाँजेका लोगनेमान्छेहरूको दिनभर पाटी, पसल र ठाउँठाउँमा गफैले आकाशपाताल जोड्ने र साँझ भट्टीमा पुगेर रक्सी धोक्ने प्रवृत्तिको चित्र पनि आउँछ । उज्यालो हुनुभन्दा दुई तीन घण्टा पहिले नै उठेर ढिकी, जाँतो, पानी, पात र खानापिना आदि काम सिध्याएर खेतबारी, वनपाखा दिनभर स्वचालित घडीका पुर्जाजस्तै गतिमान पिठ्युँमा घाँसको भारी, भारीमाथि दाउराको मुठा र मुठामाथि दुधे बालक अनि टाउकोमा पानीको गाग्री बाकेर वस्तुभाउ अगि लाउँदै घर फर्किने नारीहरूका कास्त्रणिक गाथाहरू पनि पाइन्छन् । यस्तै बुहार्तनले थाकेर ग्रस्त एउटी युवती चुल्होचौको, केटाकेटीहरूलाई ख्वाइचुठाइ सब सकेर परमेश्वर ठानेको पतिको प्रतीक्षा गर्छ । पेटमा भोकको आगो बल्न थालेको हुन्छ । दिनरात एक गरेर उसले पालेको भैसीको दुध र घ्यू बेचेको पैसाले ठिल्ल रक्सी पिएर भण्डै आधा रात बितेपछि खुट्टा बेर्दै पति परमेश्वर आइपुग्छ र ढोकामा एक लात हिर्काउँछ । बाबु चकारेर दुईचार गाली दिन्छ । यसैको एउटा बिरुब यसपूर्व नेपाली नारी सवाल्टर्नका सन्दर्भमा चर्चा गरिएको एउटा लोकगीतमा यसरी प्रस्तुत छ :

कुसती मदिरा चल्यो सत्यभूमिमाथि
गयो भट्टी खायो रक्सी लोट्टै आउँछ राती ।

लोगनेले जतिसुकै विष ओकले पनि पिएर नीलकण्ठ बनिदिनु यहाँका अधिकांश नारीहरूको सहनशीलता वा विशेषता हो । ऊ केही बोल्दिन, मात्र खाना पस्किन्छ । मसलाको नाममा खुर्सानी पनि नभएको घरमा लोग्ने खाना मिठो नबनाएको आरोपमा उसलाई चुल्ठो समातेर पिटन थाल्छ । उस (श्रीमती) सँगै अबोध बालकहरू पनि रुन थाल्छन् । घरभरि कोकोहोलो (कोलाहल) मच्चिन्छ । तिनै सुदूर र मध्य पहाडी गाउँहरूका रुण आर्थिक जीवनको जर्जरता र त्यसले सिर्जना गरेका नारी वेदनाका भावबिम्बहरू यस्ता छन् :

घरमा खुर्सानी छैन खान खोज्छ मासु
छोराछोरी रुन लाग्छन् जोई पुछ्तीछ आँसु ।

हो, यहाँ कुनै कलकारखानाहरू खुल्दैनन्, रोजगारी खुल्दैन । त्यसो त आज आएर केही पाठशालाहरू खुल थालेका छन् त ती पनि बेरोजगारी उत्पादन गर्ने कारखानाभन्दा बढी खासै केही हुन सकेका छैनन् । यसका सट्टा बरू यहाँ रक्सीका भट्टीहरू खुल्छन् । स्वतन्त्रताको नाममा स्वच्छन्द बन्दै गएको समाजमा भ्रष्टाचारले जग हालेको छ । यसैले यहाँका युवाहरू रोटी र भोटी खोज्दै मुग्लान पर्छन् । सिमला, नैनीताल उत्तर र हिमाञ्चल वा भारतका विभिन्न प्रदेशमा कुल्ली, दरबान र कवाडी बन्छन् ।

गाउँठाउँमा नारीलाई खुट्टाका जुता ठान्ने सामन्ती संस्कार आज पनि शेष छ । यसैले सौतेली आमा हालिएकाले सानै उमेरमा पेट पाल्ने रोजगार खोज्दै मुग्लान पस्न विवश भएर परदेश गएको बालक धेरै समयपछि गाउँको साथीलाई चिठीमा लेख्छ :

अयाली बयाली खेल्यै केलणीका पात
खानु खेल्नु निकै छैक्या गैदिनका सात

उत्तरमा गाउँको साथी लेख्छ :

साल्खेत काट्याका दाउरा बल्या र खरानी
हाडछाला करडका माला छनैछ परानी ।

धन, सम्पत्ति र भौतिक सम्पन्नता जीवनका साध्य होइनन्, जीवन चलाउने साधन मात्र हुन् तर आजको युग त्यसैलाई साध्य बनाएर लागिपरेको

छ । परिणामतः धनलोलुपता मान्छेको नैसर्गिक स्वभाव बनेको छ । यसैले नै गाउँबाट मजदुरी गर्न जानेहरूमध्ये पनि मेट अर्थात् सबैको नाइके वा ठेकेदारले मजदुरहरूलाई ज्याला वितरण गर्छ तर ऊ (मेट) स्वयं मजदुरहरूलाई ठगिदिन्छ । दिनरात एक गरेर पसिना चुहाएको ज्याला पनि आफ्नै मेटले ठगिदिएका मजदुरहरू यसरी गाउँच्छन् :

असौज गयाका हाँस फर्की आया जेठ
कुल्लीको भाग मारी खान्याँ सिम्ल्याइ रयै मेट ।

कति प्रसिद्ध गायकहरूका घरमा आमाछोरा वा जेठाजु बुहारीसमेत गीतमै कुरा गर्न पवित्र परम्परा रहेको देखिन्छ जुन आज आएर क्रमशः बिटुलिदै र लोप हुँदै गएको छ । दैलेख सातालाका स्व. बिशाखरको यस्तै घरमा एकदिन उनी सुतिरहेका हुन्छन्, गाईवस्तु हर्ने उनकी श्रीमती भागेर माझत गइसकेकी छिन् । वस्तु फुकाउने अरु कोही छैन । विशाखरलाई उठाउन आएकी उनकी आमा गीत भनेरै उठाउन थालिन्छन् :

उठिजानै विशाखर डाब घाम लागिगो
गाइमैसा बान्याका बान्यै गोठालो भागिगो ।

अनि बिशाखर जवाफ दिन्छन् :

डाब घाम लाग्याकै छैन परिज्ञाउन उतुला
भागिकन कथ्थ जाला भेटाया कुटुला ।

जीवनरूपी नदीमा हेलिएर विशालकाय पारिवारिक डुँगालाई पार लगाउन हम्मे परिरहेको उटा विवश घरमुली कसैद्वारा सोधिएको सञ्चोविसञ्चो आदि भलाकुसारीको उत्तर लोकगीतमै यसरी दिन्छ :

छ छोरा छन् एक आफै छु दुई श्रीमती छन्
खान लाउन क्यै पुक्तैन यस्ताई विपत्ति छन् ।

उकाली, ओराली र कहालीलागदा भीरपहरा, विषम भौगोलिक संरचनाले पनि जीवनशैलीलाई अझै कठोर तुल्याइदिएको छ । यस्तो नाक छुने उकाली ओरालीमा आफूभन्दा डेढ गुना बढी तौलको भारी बोकेर पसिना चुहाउँदै तलमाथि गर्ने जीवनका बिम्बहरू, भाग्यमानी मधेश जन्म्या मोटर घुइँक्याउना छन् / अभागी पहाडी डाँडा भारी चुइँक्याउना छन् यस अगि आइसकेका छन् ।

कतैकतै आज आएर मिलहरू चल्न थाले पनि कतिसँग मिललाई तिर्ने ज्याला जुँदैन, कतिलाई टाढाटाढाबाट आएर कुटाउन र पिसाउन सम्भव हुँदैन । फलतः राती निकै अबेरसम्म जाँतोमा जोतिनु पर्छ, बिहान उज्यालो हुनुपूर्वदेखि नै ढिकीसँग कुस्ती खेल्नु पर्छ । नारी जीवनको यही चित्र यस्तो छ :

बैशाख गुराँसी फुल्या लेखै रातामाता
जुम्ला हुम्ला घट्ट चल्ला दुल्लु अछाम जाँता ।

नानीहरूलाई जामा, श्रीमतीलाई गुन्यूं र आफूलाई भोटी फेर्न पतिहरू परदेश जान्छन् र कहिले फर्किन्छन्, कहिले फर्किदैनन्, कालापहाडे बन्छन्, तर समय फर्कन बिर्सिदैन, जेठ आउँछ, असार आउँछ, रोपाइ गर्न बेला हुन्छ, सबै खेतीपाती गर्न थाल्छन् तर एउटी युवती जसको पति प्रदेश गएको, फर्कन । काखभरि अनाथ बालबालिका मात्र छन्, सहारा कोही छैन । भमभम बर्षात हुन्छ । सबै आ-आफ्नो खेत रोप थाल्छन् । न आफ्ना हलमा गोरु छन् न भकारीमा बीउ छ, न खेत जोतिदिने मान्छे नै छ । स्वास्नीमान्छेले जोत्नु हुँदैन भन्ने परम्परा छ । खेती नगरौ गाउँघर र जोरीपारीका अगाडि लाज हुन्छ । बालबालिकाहरूका पेटमा माण पर्दैन । यही सङ्कटमा किंकर्तव्यविमूढ युवती गाउँछे :

हलौनो हलगोरु छैन पोकाउने बीउ छैन
नअरौ गाउँघरकी लाज अरौ त भेउ छैन ।

यहाँको जनजीवनलाई महत्वाकाँक्षाका विषाक्त तक्षकले डस्दैन आकाशचुम्बी सपनाका पहाडहरूले किच्छैनन् । हो, थोरै मात्र व्यक्ति वा जाति र जातीय प्रतिनिधिलाई जातीय र सामाजिक उच्चताको अहम् र आडम्बरले उचालेको हुनसक्छ तर यी स्वयं मरिच चाउरिएझैँ आफ्नै पिरोले आफै पिलिस्रहेका हुन्छन् । बाँकीहरूलाई त खस्तो मसिनो एकपेट खान पाए पुग्छ, एकसरो लाउन पाए पुग्छ । वर्षभरिनै छिट वा छिपाको एउटा फरिया, पनेलाको एउटा चोली र नैनसुतको एउटा रुमाल पाए फुरुङ्ग पर्न यहाँका युवतीहरूको तुलो रहर रातो मखमलको चोली लगाउने हुन्छ जुन पूर्ण हुन नसकेकी एउटी महिला गाउँछे :

हिउँचुलीको हिउँ पगल्यो र बगायो पाटन
मखमली चोली लाइन्याँ रैगयो रटना ।

त्यसो त यहाँका लोकगीतमा भुरे राज्यरजौटाकालीन सामन्ती संरचनाका अति

शोषणको प्रतिबिम्ब पनि पाइन्छ जुन आज पनि प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष विद्यमान नै छ ।

यसपूर्व सवाल्टर्नका अभिव्यक्तिका सन्दर्भमा चर्चा गरिएको रैती हुन चोताका बाडी पात लाढी खानूँ यसको साक्ष्य हो ।

चोतो अर्थात् मुलाका जरादेखि पातसम्मलाई दुन्कोमा किलेर गुन्दुक बनाएजस्तै रैतीरुपी जनतालाई लुछेर खाने सामाजिक संरचनामा उनीहरूलाई जहाँ र जता जाँदा पनि उनै व्यक्तिहरू जम्माइदूत अर्थात् यमदूत हुने गरेको स्थिति हिजो मात्र नभएर आजका समेत यथार्थ हुन् । त्यसो त आजको परिवर्तनबाट सुनौला आशा बुन्नेहरू पनि छन् । जस्तै :

कर्णालीतीरका माछा दैलेख दर्कार
सगिया घाम लाग्याजन अर्प तँ सर्कार ।

सगियो अर्थात् हिउँको भरीले कढ्याँग्रिएकाहरूका निमित्त न्यानो दिने घाम हुन अनुरोध गरिएको प्रस्तुत अभिव्यक्तिअनुसार केही हुन नसकेर उल्टै राणाकालीन हुक्के, बैठके भएर प्रशिक्षित कर्मचारी कारिन्दा वा समाजका स्थापित सामन्तहरूकै सन्तान नै रूप र शैली फेरेर सत्तामा आउँछन् । त्यसबाटेक दुःखी जनतालाई सुनौला सपनाहरू मात्र बाँडेर तिनैका नाममा तिनैलाई भन्याड बनाएर माथि उक्लनेहरू पनि सबभन्दा पहिले बंशानुगत रोग भएर आएको संस्कारगत सामूहिक अवयेतनको प्रतिफल काठमाडौंमा मोटर र विल्डिङ जोर्नितिर लाग्दछन् । विकास हातीको देखाउने दाँत मात्र बन्छ । अनि सुधा जनता गाउँछन् :

बैमनि कपडा बुन्नी भोट भोट्याकी जोई
विकास भन्न्या चणा परी होइ कि अप्सरा होई ?

आस्थाको आकाश पनि यसरी दुक्राटुक्रा कुहेर भरिसकेको सहारविहीन समाजको एउटा भाग्यवादी पाटो विषमताको स्रोत भगवान्लाई नै ठानेर यसरी प्रश्न गर्छ :

जेठाजु भान्छाउनो गया जेठानी छुइ छन् कि ?
कोइ सुखी छन् कोही दुःखी छन् भगवान् दुई छन् कि ?

आकाशका तन्तुमा बिडम्बनाका फूलहरू उन्दाउन्दै जब जीवन ढलिकसकेको पतो लाग्छ, विखेरिएका सपनाहरूको विस्कुन उठाइसकिएकै हुँदैन, आँधीवेरी र भज्ञाका सङ्केतहरूले क्षितिज ढाक्न थाल्छन् अनि त्यस्तै एउटा पात्र

पछाडि फर्कर होई । अतृप्ति र अपूर्णताको कोलाज वर्तमान र अनिश्चय तथा अन्धकार भविष्यभन्दा अबोध विगत प्यारो लाग्छ, तर सब भूत भइसकेको छ, पैसा हालेर पनि किन्न पाइन्न । अनि ऊ गाउँच :

बाटैतीका वडपीपल चौतारो चिन्ना हुँ
गयो जोवन पाइन्याँ भया मात हाली किन्ना हुँ ।

३. निष्कर्ष

आजको उपयोगितावादी युगमा लोकसाहित्यलाई पनि जबर्जस्ती आफ्ना स्वार्थअनुकूल प्रस्तुत गर्ने प्रचलन बढिरहेको छ । यस प्रवृत्तिले वास्तविक लोकजीवनका ढुकढुकीको मर्म कति बुझन सक्ने हो, कति मूल्य पर्गल्न सक्ने हो भन्न त सकिन्न तर लोकसाहित्यका यस अगाध भण्डार तथा अमोध अस्त्रहरूको खोज आजको आवश्यकता भएको छ जसमा यहाँको जीवन, जीवनबिम्ब र यससँग सम्बन्धित यावत कुराहरू प्रतिबिम्बित भएका छन् ।

सन्दर्भ

उपाध्याय, कृष्णदेव (सन् १९८८), भारत मै लोकसाहित्य, इलाहावादः साहित्य भवन प्रा.लि ।

उपाध्याय, कृष्णदेव (सन् १९९५), लोकसाहित्यकी भूमिका (षष्ठम संस्क) इलाहावादः साहित्य भवन प्रा. लि ।

बन्धु, चूडामणि (वि.सं. २०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ: एकता बुक्स । योगी, नरहरिनाथ (वि.स. २०१३), इतिहास प्रकाशन भाग-३, मृगस्थली: गोरक्षटिल्ला ।

थापा, धर्मराज र हंसपुरे सुवेदी (२०४९), नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना, पाठ्यक्रम विकास केन्द्र, काठमाडौँ ।

दिवस, तुलसी (सन् १९९३), फोक टेल्स फ्रम नेपाल, नयाँ दिल्ली: पल्लिकेशन डिभिजन ।

देवकोटा, रत्नाकर (२०५०), कर्णाली अञ्चलका लोकगीत र यसका विविध पक्ष रोलम्बा १-८ ।

पन्त, जयराज (वि.स. २०६४), देउङ्गा, काठमाडौँ: वाङ्मय प्रकाशन तथा अनुसन्धान केन्द्र ।

यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल (वि.स. २०४९), मेरी लोकसाहित्य, काठमाडौँ: ने.रा.प्र.प्र. ।



कर्णाली प्रदेशका लोकगीतमा युगबोध

१. पृष्ठभूमि

केही साहित्य चिन्तकहरूद्वारा लेख्य साहित्यलाई सहज र उत्पाद्य अर्थात् कृत्रिम गरेर दुई श्रेणीमा विभाजित गरिएको पाइन्छ तर मलाई लाग्दछ, साहित्य शब्दमा समेटिइने सम्पूर्ण क्षेत्र नै सहज र कृत्रिम गरेर दुई क्षेत्रमा विभाजित हुनुपर्दछ । आजको आडम्बरयुक्त लिखित साहित्य जुन ऐउटा बौद्धिक कवाज हो, जसमा व्यक्ति सत्ताको छाप पनि हुन्छ र महत्वाकांक्षाको राप पनि हुन्छ, हार्दिकता र स्वाभाविकताको अंश तथा सत्यको छनक लोकसाहित्यका अपेक्षा कम प्रतीत हुन्छ । त्यसलाई कृत्रिम राग, रापदेखि सर्वथा मुक्त सरल, सहज र स्वाभाविकताले युक्त निर्दोष तोते बालकको सत्य सन्देशरूपी लोकसाहित्यलाई सहज साहित्यअन्तर्गत राखिनु पर्दछ ।

लोक-साहित्यको यो सरलता, सहजता र स्वाभाविकता लोकजीवनको सरलता, सहजता र स्वाभाविकताको प्रतिफल हो । भेरी र कर्णाली छालका लोकजीवनसम्म अफै कृत्रिमताको आभा पुगिसकेको छैन (बजारछेउको नगण्य अपवादले कुनै महत्व राख्दैन) । त्यसो त त्यहाँको लोकजीवन आफ्नै किसिमले बग्छ र बग्दै आएको छ भनेर लोकजीवनमा गति नै छैन भन्नु भुल हुन जान्छ । कृत्रिमता नै गतिशीलता होइन । गति आयातीत कृत्रिमताभन्दा यथारथानकै क्रिया र प्रतिक्रियाबाट जन्मन्छ । यही क्रिया र प्रतिक्रियाको बोध युगबोध हो । युगबोध सर्वप्रथम त्यस जाति र समाजको संस्कृति र साहित्यमा प्रतिबिम्बित हुन्छ । अतः भेरी र कर्णालीका रागयुक्त हार्दिक लोकछालहरूमा पनि युगबोधको धनि बेला बेलामा अनुग्रज्जित हुँदै आएको प्रतीत हुन्छ तर त्यसले दीर्घकालीन सामाजिक र सांस्कृतिक मूर्तता प्राप्त गर्न नसकेको देखिन्छ । म यस्तै केही उदाहरणको बैशाखी टेक्न खोज्दैछु । मेरा ती बैशाखी पुरानो भेरी र कर्णालीका छालमा छाल, फालमा फाल र रागमा राग मिलाउँदै कहिले मालतिर र कहिले हिमाल-पहाडतिर गर्ने लोकजीवनका अमोध हृदय-व्यञ्जना, नेपाली भाषामा संरचित लोकगीतका फाँकीहरू हुन् ।

दोहोरी, दुड्ना, देउडा, भैली, देउसुरी आदि लोकगीतहरूमध्ये मूलत : देउडा, दोहोरी नै यस टिपोटको प्रतिपाद्य आधार बनेको छ । खास गरेर देउडा/रोदीमा गाइने दोहोरी गीतको परम्परा यो क्षेत्रमा ज्यादै लोकप्रिय छ । बाह्र पन्थ वर्षका केटाकेटीदेखि जीवनका अन्तिम संघार चढेका बुढाबुढीहरूसमेतका

हार्दिक अभिव्यञ्जनाका माध्यम देउडा हुन् । यी विशेषतः युवक-युवती र अंशतः केटाकेटी, अधबैसेसहितको मनोरञ्जनका माध्यम हुन् । यी गीत गाउने स्थलहरू सेती, कर्णाली र भेरीका मुख्यतः जुम्ला, कालीकोट र दैलेखका नृत्यहीन आफ्नै प्रकारका रात्रि कलबहरू हुन् । त्यसो त देउडाका र अन्य तन्नेरी तरुनीका युगल दोहोरीहरू मेला, पर्व, संस्कार आदिमा दिउँसो पनि गाइन्छन् । देउडामा युवा, अधबैसे र बृद्धसमेतमा प्रायः प्रश्नोत्तर शैलीमा हार्दिकता र बौद्धिकताको अभिव्यञ्जना हुन्छ भने रोदी र मेला, पर्वका दोहोरीमा प्रायः विपरीतलिङ्गीबिच गीति अभिव्यक्ति हुन्छ ।

लोकरञ्जकताका अतिरिक्त इतिहासबोधकता पनि यस क्षेत्रका लोकगीतको विशेषता रहेको पाइन्छ । नेपाली भाषाको उत्पत्ति थलोका रूपमा चिनिने कर्णालीको सिंजा दरा र पूर्वली, ओरपच्छिमा र माझाली भाषाको संक्रमण क्षेत्रका रूपमा रहेको मूलतः दुल्लुको आठबिस दरा दुबै नेपाली भाषाका जिज्ञासुहरूका निम्नि त्यतिकै महत्त्वका छन् । यसबाहेक इतिहास- लेखनका निम्नि विविध ऐतिहासिक सामग्रीका अतिरिक्त लोकसाहित्यिक सामग्रीका दृष्टिले पनि यो क्षेत्र महत्त्वपूर्ण छ ।

थोरै लगानीमा धेरै प्राप्ति चाहने यान्त्रिकीकरणका वस्तुतातर्फ आकर्षित एउटा अँध्यारो कोठामा बत्ती बालेर सम्पन्न गरिने इतिहासलेखन परम्परामा त्यति विश्वस्तता पाइँदैन । शिलालेख, ताम्रपत्र, भुजपत्र, वंशाबलीजस्ता स्थूल सामग्रीहरूमा मानव-हृदयका जीवन्त ढुकढुकी सुन्न सकिन्न । त्यसमा पनि सामग्रीको वस्तुताका अतिरिक्त लिपिकारको इमान्दारिताका अभावमा लेखिएको इतिहासमा कोरा सतहीपनबाहेक सत्यता र जीवन्तताको अंश अपेक्षाकृत कम हुन्छ । जीवन्तता त माटो र मुटुसँग सम्बन्धित कुरा हो । मानव-हृदयका फूलरूपी लोक-साहित्यिक सामग्रीहरूबाट मात्र उक्त अभीष्टसिद्धि सम्भव छ ।

२. कर्णाली प्रदेशका लोकगीतमा युगबोध

सिङ्गो नेपालको सबै कालको सजीव इतिहासको वास्तविक अङ्कनका निम्नि पनि ज्यादै रसिलो, भरिलो र उर्वर यस क्षेत्रका लोकसाहित्यका भण्डारको खोज अनुसन्धान गरिनु त्यतिकै आवश्यक छ जसमा एउटा सिङ्गो युग बोल्छ, युगीन हृदयको ढुकढुकी ढुकढुकाउँछ र तत्कालीन सभ्यता र संस्कृतिको आलोक आलोकित छ । युगको सङ्घर्षमय जीवनशैलीसँगै मुछिएको आँसु-हाँसो रोदन-ऋन्दन, चीत्कार सबै यिनैमा सुन्न सकिन्छ । समयको प्रवाहसँगै बगेको आरोह-अवरोहको गति नाज र माटो र मुटुको नाता पहिल्याउन

सकिन्छ जुन कुनै शासकको आदेशमा लेखाइएको शिलाभिलेखभन्दा कम जीवन्त हुँदैन । जस्तो:

नेपाल काठमाडौं छोया राजा मलैवम्म
कैले जाउँला कुइन्याँ थला कैले होलासम्म ।

उक्त गीतको प्रथम पड्कितले पूर्वमध्यकालीन सिंजा साम्राज्यको विस्तार र राजा मलयवम्मको पराक्रम तथा उनीप्रतिको जनभावना स्पष्ट पार्दछ भने दोस्रो पड्कितले वर्षमा छ महिना लेक र छ महिना बैसी गरेर गुजारा गर्ने कर्णाली क्षेत्रका बासिन्दाहरूको सङ्घर्षमय जीवन-शैलीको चित्र प्रस्तुत गर्दछ ।

हिमप्रपात, शीत, भौगोलिक विकटता आदिले कठ्याङ्गिएको र कक्रिएको जीवन बेसी भर्ने क्रममा कर्णालीका विकट जिल्लाहरूबाट वर्तमान कैलाली जिल्लाको कुइने भरिसक्दा जीवनको सङ्घर्षमय उकाली ओराली नदुङ्गिए पनि विकट भौगोलिक उकाली ओरालीको पैदल यात्रा समात भएर समथर तराईका पैदल यात्रामा आंशिक विश्रान्ति अनुभव हुने हुँदा यसैको सपना देखिरहेको कष्टमय जीवनको यसले चित्र कोर्दछ । यस्तै केही व्यक्तिहरूद्वारा सङ्कलित भएर लिपिबद्धतासमेत प्राप्त गरिसकेका केही ऐतिहासिक मूल्ययुक्त लोकगीतहरूमध्ये केही लोकगीत यस प्रकार छन् :

खोपियल्या भम्पनक बानियल्या हात
लुटिगयो राजपाठ, छुटि गयो थात ।
भम्पनको रातो पाखी राती काली धागी
शेरशेर मांश खान्याँ भम्पन कोदयालिटा लागी ।

भोटे राजा भम्पनको राज्यच्युतिसँग सम्बन्धित उक्त लोकगीतजस्तै सम्वत् १८४६ तिर बहादुर शाहका फौजद्वारा 'सिंजा' सँगै पश्चिमी राज्यहरू एकीकरण गर्दाको एउटा लोकगीत यस्तो छ:

पाँड्या काजी, थापाकाजी, बसन्याथी चौतारा
साधी गोर्खा अधिबड्डा जान काड्डाकिल्ला ।

रचनारम्भका दृष्टिले नेपाली भाषाको उत्पत्तिसँगै गाँसन सकिने ऐतिहासिकता बोकेका भेरी र कर्णालीका आञ्चलिकताभित्र आबद्ध दुल्लु र सिंजा दुई ऐतिहासिक क्षेत्र समन्वित यस्ता केही लोकगीतहरू आफ्नै किसिमको सामाजिक,

सांस्कृतिक मूल्य र महत्त्व राख्दछन् । प्राचीन तथा पूर्वमध्यकालमा दुर्लभदेश, दुर्लङ्घनगर आदि नामबाट विनिएको दुल्लु पालवंशीपछिका विभिन्न खस मल्ल शासकहरूको शीतकालीन राजधानी रहेको देखिन्छ । अन्तिम पालवंशी राजा अभय मल्लपछि सिंजा साम्राज्य बाइसे राज्यमा दुक्रिएपछि वि.सं १४५३ मा दुल्लु अलग राज्य बनेको देखिन्छ । यसरी पूर्वमध्यकालीन बृहत् सिंजा र उत्तरमध्यकालीन अलग बाइसे राज्यको प्रशासनिक ऐतिहासिकता बोकेको दुल्लु र मध्यकालीन बिस्तार युगको ज्वलन्त नक्षेत्र सिंजा बिच सामाजिक, सांस्कृतिक, मानवशास्त्रीय समानता देखिन्छ । उक्त एकात्मिक सम्बन्धबाट जन्मेको मध्यकालीन खस आर्यहरूको सांस्कृतिक समन्वय केन्द्रका रूपमा उल्लिखित दुल्लु र पूर्वोल्लिखित बिशाल साम्राज्य सिंजा दुबैको आफ्नो साफा सांस्कृतिक भण्डार छ जसले ओरपच्छिमा (डोटेली) भाषिकादिका संस्कृति र साहित्यसँग पनि निकटता राख्दछ ।

प्रस्तुत पूर्वमध्यकालीन विशाल कर्णाली प्रदेशमध्ये पनि मूलतः दैलेख क्षेत्रका विभिन्न प्रकारका लोकगीतहरूमध्ये मूलतः दैलेखको सङ्घर्षमय जीवन शैलीलाई चित्रण गर्ने केही लोकगीतहरू यस्ता छन् :

मक बोक्न छुट्न्याँ छैनन् अल्मुडाका बोभा
औलै नुन पाइजान्छ भन्या, ताउलाखार कोजा ।

यसपूर्व उखानका सन्दर्भमा पनि चर्चा गरिएको उक्त गीतको वाच्यार्थले कहिले अल्मुडाका बोभा बोक्न जाने र कहिले ताकलाकोटको नुन बोक्न जाने जीवनशैलीलाई इङ्गित गर्दछ । गीतको प्रथम पङ्क्तिले सङ्केत गरेको जीवनशैलीमा आज पनि कुनै विशेष परिवर्तन देखा परेको छैन । भोटो र गुन्यूका निमित्त भारतका हिमाञ्चल प्रदेश, उत्तर प्रदेश आदि प्रदेशका हल्द्वानी, नैनीताल, अल्मोडा, रामनगर आदि विभिन्न ठाउँमा न ढाँक र चट्टान काट्न जान छुटेको छ न बोभा (भारी) बोक्न र खयर काट्न जान छुटेको छ । होटल कान्छा, बहादुर र चौकीदार त थप उपाधि हुन् । अर्कातिर घरमा जाउलो नपाएर साग र सिस्नोले पेट उकास्ने सुत्केरी स्वास्नीलाई रुँदै गरेको बालक बारीका कान्लामा सुताएर मेला पस्नु पर्ने विवशताहरू कति ठाउँमा आफै यथावतै छन् । दोस्रो पङ्क्तिको वाच्यार्थ सङ्केतीत जीवनशैलीमा आज आएर आंशिक परिवर्तन भएको छ । त्यसो त मान्छेको प्रकृतिसँगको युद्ध संसारको सबैभन्दा तुलो र कहिल्यै नटुङ्गिने युद्ध हो । मान्छे त्यही युद्धको विभीषिकामा जन्मन्छ र त्यसैमा मृत्युलाई वरण गर्दछ । यस्तै गाँस, बास र कपाससँग सम्बन्धित विविध सङ्घर्षगाथामध्ये नुनसँग सम्बन्धित उक्त सङ्घर्ष

गाथामा आज सरलीकरण आएको प्रतीत हुन्छ । नाराको लेक, यारीको नाका, तिब्बतको पठार आदि काट्दै हिमप्रपात, शीत, तापजस्ता प्राकृतिक ठगाइ र दुगाइ सहाँदै जीवनको बाजी लगाएर उवा, गहुँ र गहुँको पिठोसँग साटेर ल्याएको ख्यामी (सिधे) नुनले घर-परिवार र वस्तुभाउको आवश्यकता पूरा गर्नुपर्ने जीवन सङ्घर्षको उक्त स्वरूपमा मूलभूत परिवर्तन नभए पनि सामान्य परिवर्तन भएको छ । समुद्र सतहबाट करीब १३००० फीट उचाइमा पर्न ताक्लाकोट यात्राक्रमका विभिन्न अग्ला चुलीहरूको चिसो स्थाँठ र हिउँको ठिहीले रगत जम्न खोज्ने नुने हाट र तराईको प्रखर तापले रगत उमाल्ले बर्दियाको राजापुर तथा बाँकको नेपालगन्जपछि सुर्खेत हुँदै आज नुन घर आँगनमै आइपुग्न थालेको छ तापनि निम्न क्रयशक्तिका कारणले सर्वसाधारण जनतालाई सुन्तला, कागती, घ्यू आदिको भारी बोकेर सात सल्ली, लादे आदिका कहालीलाग्दा उकाली ओराली र रानीमत्ताको लेक काटेर नुनकै लागि सुर्खेत भर्ने हटारु जीवनको भर्खर अन्त्य भएको छ । आज कर्णालीका बासिन्दालाई सिमी, नुन र गहुँ तथा चामल विनिमयका निम्ति हिमाल र तराई पनि गर्न छुटेको छ । ठाडो खोला र नदी तर्दाका डोरी, लाप्का तथा कर्णाली, भेरी र बैका ढल्पल ढल्पल गर्ने नाउ (झुङ्गा) सँग जीवनलीला समाप्तिको त्रास र जामु, कुइन्याँ र बैको नाउ तर्न वा ताक्लाकोटको वस्तु तौलाएर नुन थाप हप्तोहप्ता पड्कितबद्द हुनुपर्ने पट्यारलाग्दो जिन्दगी अब छैन ।

यसरी केही वर्ष अगिसम्म मान्छेका काँधबाहेक उड्ने र गुड्ने नदेखेको दैलेख र उड्ने अधिकारसम्म पाए पनि उड्ने पखेटा नपाएका केही दशकपूर्वका कर्णालीका जिल्लाहरूलाई बाहु छोरा तेह नाति बुढाको धोक्रो कौँधैमाथि हुन पुगेको अनुभव छ ।

त्यसो त उपर्युक्त लोकगीतको दोस्रो पड्कितको व्यङ्ग्यार्थले ठगी खाने वर्गलाई सङ्केत गर्दछ जो कहिल्यै लेकबैंसी नगरेर घरमै हुक्का कडकडाउँछन् र मङ्गसिरमा ती गरीबहरूलाई दिएको नेस्को चैत्रमा त्यति नै भारु थाप्दछन् । यस्तै थुप्रै परम्परागत अन्य शोषण-पद्धति पनि कायमै छन् । यसरी ताक्लाकोटको नुन र अल्मोडाका बोझा अंश परेर पनि पेटभर गाँस र एकसरो लुगा कहिले पुऱ्याउन नसकेका यहाँका गरीब वर्गद्वारा आफूमाथिको शोषण प्रवृत्तिप्रति गरिएको यो व्यङ्ग्यवाण कालजयी रूपमा आज पनि त्यक्तिकै लोकप्रिय छ ।

यस्ता सामाजिक पछौटेपन जनित जीवनशैली चित्रण गर्ने केही लोकगीतहरू थुप्रै छन् ।

आज अत्यन्त कम मात्र शेष रहेको यहाँको गोठाले जीवन विरहलागदो र एकलकाँटे देखिन्छ । घर - परिवार सब छोडेर वस्तु पाल्न वर्तमान सुर्खेतका कुटा, छाप्रे, तरड़गा, चेपाड़ (हाल आवाद) र बर्दियाका भीषण जड्गलमा गाईभैंसीका पछि लागेर बाघ, भालु र हात्तीसँग लुकामारी गर्दै हिउँद बिताउनु पर्ने उराठिलो जीवनको एउटा प्रतिनिधि पात्र समष्टिमा वण्डाल साफा नामले चिनिने यो ठाउँमा गायो नाउँको फूल फुल्दा घर सम्फेर यरी गाउँच :

असौज गयाका हाँस चैत उल्की आया
वण्डाल सौराईको मर्नु त न फुल्यै गाया ।

उक्त गीतले कर्णालीका भेडी गोठालाको निम्न मर्मसँग सहभाव राख्दछ :

पाँच वर्षदेखि गोठ गोठै हिडै बिर्सियो घर पनि ॥
छ मैना बर्ष कहरै काटै मकैका गेडीले ॥
हात र मुख हेर जुटाइदिने यी पापी भेडीले ।
आमैले हैन बाबैले हैन पाँचसय भेडीले ॥

हडकडका लाहुरे छानिन नसक्ने कर्णालीका युवाहरू र तिनका सिङ्गै जनजीवनलाई यहाँको भूगोलले समेत ठगेको छ । उनीहरूलाई वर्षभरिको उत्पादनले २ महिना खान पुग्न पनि मुश्किल पर्छ र नै विकट भीर, पाखा खोंच र उकाली-ओराली हुँदै भारी बोकेर कहिले लेक र कहिले बेसी गर्नु उनीहरूको नियति भएको छ । हुने खानेहरू घोडा र भेडाको बथान अगिपछि लगाएर कतुवा कात्दै लेकबेसी गर्छन् । यहाँका अत्यधिक संख्यामा रहेका गरीब युवा-युवती, बालक वृद्ध सबै डोको-नाम्लोसँगै नयाँ मुलुक हुँदै भारत पुग्छन् । भारतमै कुल्ली र दर्बानी गरेर अधिकांश जीवन बिताउँछन् ।

यो समाजमा अशिक्षा, अन्धविश्वास, शोषण, उत्पीडनजस्ता सामाजिक विकृति र विसङ्गतिहरू लोकजीवनका अतल गहीराइसम्म पत्र-पत्र जमेर बसेका छन् । बाल-विवाहजस्ता संस्कारको त भन् परम्परा नै स्थापित छ । यस्तै कुसंस्कारद्वारा डामिएको एउटा दश बर्ष दुहुरो बालक जसका घरमा कुकुरजस्तै टोक्न आउने सौतेनी आमा छ जसबाट स्नेह र बात्सल्यको न्यानो राप कहिल्यै पाउन नसकेको उसलाई आफू गोठालो गएको जंगलबाट घर फर्क्न पनि मन लाग्दैन र मरिदिन पनि सजिलो छैन । विकल्प सिर्फ मुग्लान छ । त्यसैले ऊ गाउँच :

वनै खाइअल बाग, घर छन् सौतेल्ली आमा
परदेश मेरा भाग, परदेशी हुँ परदेश जान्छु ।

यस्तै अर्को एउटा प्रदेश लागेको बालक जो हिडा-हिडै थाकेर वरपीपलको चौतारोमुनि गालामा हात लगाएर बसेको छ । उसका मनमा विगतको मोह पनि छ र आगतको अनिश्चितताले पनि त्यतिनै घोचेको छ । ऊ यसरी गाउँछ :

माल जान्या मालचरीको भुरुभुन्या केश
आमै छोड्याँ बाबै छोड्याँ, लाग्याँ परदेश ।
बरल्या बाँकले भोट्याले जोइकनै हान्यो
क्या अरौ खाँकल्यै, हात पुग्दैनै टाँगी छैनै ।
कस्तो छै मुग्लानी देशै लाग्दैनै भरोस
जम्र्या म जियाका कोख, पालिया परदेश ।

मर्दका सय स्वास्नी उक्ति प्रचलित यस समाजमा जसले जति स्वास्नी बढुल्न सक्यो त्यो त्यति नै प्रतिष्ठित र सम्मानित हुन्छ । चाहे ऊ एउटैप्रति पुरुषो चित भौतिक एवम् आत्मिक दायित्व बहन गर्न नसकेर उनीहरूको जीवनलाई मरमूमितुल्य शुष्क किन नतुल्याइ देओस् । यस्तै सामाजिक विकृतिका चपेटामा पिलिसएकी एउटी अबला आफ्ना दुःखका नुनिला आँसु यसरी पिउँछे :

माइत मेरी जिया छैनन् घर सौत्या गाँठो
कुनै दिशा छैन मकँ, मन बुझाउँन्या बाटो ।

त्यसो त भेरी र कर्णालीका नागवेली लहरमा राप्ती र बबै किनाराका कहारका दुर्दान्त जीवनका बिन्ब पनि छन्, अवधदेखि तिब्बत सीमा निकट खसान र जडानका आफ्नै वेशभूषा, संस्कृति र जनजिङ्गोको भाषा तथा साहित्य छ तर यस प्रदेशको अधिकांश भू-भाग र जनसमुदायको प्रतिनिधि भाषा, संस्कृति र साहित्य यही नेपाली भाषामा रचित लोकसाहित्य हो । मुखमुखै एक गाउँबाट अर्को गाउँ, एक ठाउँबाट अर्को ठाउँ हुँदै फैलिँदै जाने यहाँका लोकगीतहरू यस प्रदेशका सबै भाषाभाषीका निस्ति दुर्बोध नभएकाले नै साभा र लोकप्रिय हुन पुगेका देखिन्छन् । हो, पृथ्वीसूक्त माटोको महिमा गाइएको वैदिक गीतहरूको सँगालो हो । गायत्री जपका मट्टिभरणको सांस्कृतिक प्रावधानले त्यसलाई पुष्टि गर्दछ । यहाँका लोकगीतमा पनि माटोको महिमागायन त्यतिकै टड्कारो रूपमा भएको पाइन्छ :

भूर्ति राम्णा पन्च देवल दैलेख राम्णो गढी
दुल्लु राम्णो कीर्तिखम्ब एक होइ एक वणी ।

बग्दै र भेरीका पानी पूर्व पश्चिम घुमी
हिउँचुलीले भलमल्ल हाम्रो जन्मभूमि ।

सूर्य किरणको विच्छेदन सप्तरङ्गी इन्द्रेणी समरूप मानवीय भावनाको विच्छेदनसृजित साहित्यको एउटा रङ्ग, वीर भावको अभिव्यक्तिमा लेख्य नेपाली साहित्यका सन्दर्भमा सुगौली संधिको पराजयले जन्माएको वैराग्य भावजनित भक्ति परम्पराले जरतै यस प्रदेशको कथ्य साहित्यमा पनि पृथ्वीनारायण शाहका एकीकरण-उत्तराधिकारी बहादुर शाहको पश्चिमी राज्य एकीकरण अभियानले प्रभावित पारेको हुन सक्दछ । राज्य एकीकरणपूर्वको अवैज्ञानिक शासन-पद्धति र त्यसपछिको बुढो गोस्ले गाई थेग्नुको उक्ति सार्थक हुने केन्द्र नियन्त्रित शासन-पद्धतिअन्तर्गत शिक्षा, सञ्चारजस्ता आधुनिक सभ्यता र संस्कृतिसंवाहक आलोकबाट बन्चित भएर मानवोचित जीवन बिताउन नपाउँदा नियतिवादी बन्पुगेका जनताहरू नियतिका ठेकेदारप्रति पनि यसरी बिरोध जनाउँछन् :

जा जा मौरी जाजरकोट सुन्काउलीका घार
जाँ टेक्तो छु होइँ भत्कन्छ, काँइ पाउँनैन आड ।
उझ नाखका नथ्यनीअँ उझ नाखका फुली
भाग लेख्याँ भाविनीले, लेख्ता लेख्तै भुली ।
हात छैन लाग्न्याँ आँसी खोली छैन घाँस
भाग लेख्याँ भाविनीअँ तेरा सत्यानाश !

दिनभरको कामबाट फुर्सद पाएपछि सामाजिक स्वतन्त्रता र मर्यादाको ख्याल राख्दै सबै सुतिसकेपछि अँध्यारोमा लुसुकक पछाडिको ढोकाबाट निस्केर गाउँदेखि टाडा गोठ, चौतारो, पाटी, पौवा, स्कुल आदि कुनै ठाउँमा विशेषतः तन्नेरी तरुणीहरू जम्मा भएर सुख, दुःख, हर्ष विस्मात, तर्कवितर्क, प्रेम, विरह आदि जीवन र जगत्सम्बन्धी अनुभव र अनुभूतिले युक्त गीति अभिव्यक्ति दिने पुरानो परम्पराले वातावरण युन्जायमान हुन्थ्यो । आज यो लगभग हराएर कतै कतै मेलापर्व आदिमा र आयोजित देउडा खेलमा सीमित छ । त्यसै समयमा एउटा रोदीका ऋममा एउटी युवती जसका जैविक इच्छा, आकांक्षा र चाहनाहरू दमित र कुण्ठित थिए । सायद प्राकृतिक कमजोरी यसको कारण थियो । ग्रामीण अज्ञानता र रूग्न आर्थिक अवस्थाले गर्दा समयमै आवश्यक उपचार वा शल्यक्रिया के गरिनु पर्थ्यो गरिन नसकेकी उनी सम्भवत : आफ्ना व्यथा र पीडाहरू लोकगीतमै व्यक्त गर्दछिन्, त्यसैबाट

सन्तुष्टि लिन्छिन् । शिष्टता, भद्रता र मर्यादापूर्वक विविध व्यङ्ग्य, प्रतीक र अलङ्कारयुक्त लोकगीतद्वारा हार्दिक एवम् मानसिक तनाव समन गरी स्वस्थता प्राप्त गर्ने रोदीको पवित्र परम्परालाई वर्तमानको पश्चिमीकृत उच्छृङ्खल हावाले बिटुल्याउँदै र विकृत तुल्याउँदै गएको प्रतीत हुन्छ । यसले गर्दा रोदीको सांस्कृतिक महत्ता र गरिमा क्रमशः लोप भइसक्ने थालेको छ । एकरातको रोदीमा केही बेर गीत गाइसकेपछि उक्त तर्सनीसँग त्यस्तै ऐउटा उच्छृङ्खल युवक आफ्नो अशिष्टता प्रकट गर्न थाल्दछ । उसको उत्तेजनात्मक क्रियाकलापले उनका अभ्यन्तर चाहना त जागृत हुन्छन् तर उनी विवश छिन् । प्रकृतिले उनलाई ठगेको छ । युवकलाई नचल्ने आप्रह गर्दछिन् तर ऊ विवेकहीन छ । उनी त्यो युवक र उनलाई सम्भवतः प्रकृतिका तुलातुला सजायमध्ये एक सजाय दिने विश्वास गरिएको ईश्वरलाई समेत शत्रु ठान्दै यसरी वेदनामय विरोध प्रकट गर्दछिन् :

भाविनीले भाग छुट्याउना मकन भुलीगै
एक वैरी भगवान थियो, अर्को वैरी ताँ भै ।

अलिकति पढेलेखेका मान्छेहरू गीतैमा आफ्नो बौद्धिकता पनि प्रस्तुत गर्दछन् । यस्तै समाजलाई फुटाएर फाइदा लुट्ने फुटाहा प्रवृत्तिमाथि काश्मीरको उपमा दिइएको ऐउटा लोकगीत यस्तो छ :

हाइस्कुलका हेडमास्टर पणाइरख पणाइरख
काश्मीरको टुकुरा होइर चीन भारत लणाइरख ।

सदरमुकामको अदालत परतिरको भाँडमुनि बसेर खुसामद, घुसपीस गर्ने प्रशासनिक न्यायिक विकृतिको कारणले मुद्दा हार्नु परेको ऐउटा भगडिया आफ्ना व्यङ्ग्योक्ति लोकगीतमा यसरी व्यक्त गर्दछ :

लछीका घरभरि सुन छ मैती पित्तलै नाइँ
अदालतका पलितरौनो हुनी शीतलै नाइँ
हाकिम भया चोर चहडी भगडिया मान्याँ
न्या छैन निसापै छैन, को जिन्याँ को हान्याँ ।

यहाँ हुने-खानेहरूले गरीबलाई र विशेषतः शूद्र भनिने जातिलाई हली राख्ने प्रचलन छ । ऐउटा हली जसको नाम सर्जन्याँ हो । ऊ यसपूर्व चर्चा गरिएको नेपाली हली सवाल्टर्न पनि हो । ऊ औसत हलीहरूभन्दा निडर छ र सिंगै जहान हली खेतालालाई काम लगाएर आफू बसी खाने, फेरि उसै हलीलाई

यस्तो भएन, त्यस्तो भएन भनेर दोष दिने, गाली गर्ने मालिकका कर्कश गालीको जवाफ प्रत्यक्षतः दिन सकदैन तर गीतका माध्यमबाट यसरी दिन्छ :

सङ्गै जहान बसिरन्याँ काम अन्या सर्जन्याँ
अभ काम भयोन भनी, मैमाथि गर्जन्याँ ॥

यस्तै केही असन्तुष्टि व्यङ्ग्य, विद्रोह र जागरणका अन्य केही गीति स्वरहरू हुन् :

चैत खुल्या जुवा, चन्द्र शाश्वेतका पाला ।
हातीले मर्चर्क्याई ल्यायो लालभाडीका केला,
सुखीको त निसाप हुन्छ, दुःखी हुन्छ हेला ।

मध्यकालीन सिंजा साम्राज्यको पतनपछि वि.सं. १४५३ मा अलग राज्यका रूपमा उदय भएको दुल्लु राज्यको अवशेष सम्वत् १८४६ तिरको यस क्षेत्रको कब्जापछि पनि वि.सं. २०१६ को राज्य रजौटासम्बन्धी ऐन लागू नहुन्जेल २०१७ सम्म रहेको थियो । अरु सबै राज्य वा शक्ति केन्द्रमा जस्तै चाकरी, चाप्लुसी, शोषण र दमनको बोलवाला रहेको उक्त राज्यको विकृत शासनपद्धतिसँग सम्बन्धित थुप्रै-थुप्रै लोकगीतहरूमध्ये धेरै समयसम्म पारिश्रमिक नपाएको एउटा असन्तुष्ट सिपाहीको पूर्वोलिखित अभिव्यक्ति युग बोधका सन्दर्भमा पनि त्यतिकै सान्दर्भिक छ:

नाड्गै अन्याँ भोकै अन्याँ दुलालकी चाक्री,
अब चाक्री अन्याँ भन्या कान काट्याँकी बाखी ।

जन्म-जन्मान्तरदेखि शोषण, अन्याय र अत्याचारको जाँतोमुनि पिसिएका जनता न राज्यबाट न्याय पाउँछन्, न गौडाका बडाहाकिमबाट नै न्याय पाउन सकदैन् । जहाँ गए पनि उनीहरू शोषित नै हुन्छन् । सबै उनीहरूको रगत चुस्नैमा मात्र ध्यान दिन्छन् । अनि ऊ आफू अर्थात् जनता पात, जरा जसले जतिबेला पनि लुछी खाने बारीका मुला भएको अनुभव गर्दै रैती हुन् चोताका बाडी पात लाई खानू भन्न पुग्छ ।

वि.सं. २०१६ सालको उक्त राज्य-रजौटा ऐनले दुल्लु राज्यको शासनाधिकार समाप्त भएपछि जनतामा पलाएको आशा, उत्साह र जागरणको एउटा नमुना पूर्वोलिखित नरभूप शाहका पाला.....पनि गाइए ।

राणाकालदेखि अँध्यारो र उज्यालो देख्वै र भोग्दै आएका एकजना वृद्ध २०३६ को जनआन्दोलनताक आफ्नो अनुभव यसरी व्यक्त गर्दछन् :

भगडा आजको होइन दली निर्दलीको
अब त किनारा लाइजा यो मुद्दा कलीको ।

विसं. २०३६ को जनमतको नाटकपछि पंचायती संविधानको तेस्रो संशोधनअनुसार वालिग मताधिकारको प्रयोगद्वारा भएको निर्वाचनमा सर्वसाधारण जनतालाई विकासको भोटे ताल्या खोलिने आश्वासनदेखि लिएर विभिन्न किसिमका लोभ, लालच र धम्कीसमेत दिएर निर्वाचित भएका जनप्रतिनिधि महत्त्वपूर्ण पद सम्हालिसकेपछि जनतालाई दिएका आश्वासन र बाचा सबै बिर्सन्छन् । त्यसका सट्टा काठमाडौंमा घर बनाउने, सुखसुविधा जोर्नेतिर लाग्छन् । जनताको दुःखको धोक्रो काँधैमाथि हुन्छ । यसरी विश्वासले आफैलाई बलात्कार गर्दा गीतकार यसरी गाउँच्छन् :

खेलमाल भया जन्ता सबै खेलाडी खेल्लो छै
जनताले चुन्याका नेतौं, तम्ही वचन काँ गै ?

विसं. २०४६ चैत्र २६ को परिवर्तनपछि यहाँका दुई युवा लोकगीत गायक टीका पोख्रेल र अञ्जीर शाही लोकजीवनले गरेको युगबोधको तीव्र अभिव्यक्ति ठाडो भाषामा यसरी गर्दछन् :

आज तेरा पखेटा नाइ बेली उड्न्याँ बाज
अब त घन्किन लागी जनताका आवाज ।

यसरी विविध सामाजिक, सांस्कृतिक विकृति, विसङ्गति र त्यसमाथि कटु व्यङ्ग्य प्रहार गर्नु मनोरञ्जनका अतिरिक्त यहाँको लोकगीतको अर्को उद्देश्य रहेको पाइन्छ ।

लोकगीतका यी सम्पूर्ण विशेषतातर्फ दृष्टिगत गर्दा लाग्छ, एउटा सिङ्गै युग प्रतिबिम्बित हुन बृहत् महाकाव्यकै जरूरत पर्दैन । एउटै गीतको पडकितमा पनि एउटा सिङ्गो युग प्रतिबिम्बित हुन सक्छ, तर बिडम्बना, लोकसाहित्यका स्रष्टाप्रति परम्पराले गरेको अन्यायपूर्ण व्यवहार आज पनि कायमै भएकाले लोकसाहित्य सधैँ अपहेलित छ । लोकगीतका गायकहरू तल्लो दर्जाका गाइने ठानिन्छन् । परम्पराको यही चक्काले पिसिएका लोकसाहित्यका स्रष्टाहरूले यही हेयदृष्टि र अवहेलनाबाट बच्न आफ्नो कर्तृत्वको दाबी गरेनन् । जुन

परम्परा सञ्चार माध्यममा आएका र लोकप्रिय संस्कृतिमा छाएका केही बाहेक लोकस्तरमा अद्यावधि विद्यमान नै छ र भनिन्छ, गायक व्यक्ति हुन सक्छ तर त्यो स्वयम् सर्जक होइन तर म भन्छु कुनै लोकसाहित्यको प्रथम सर्जक कुनै एक व्यक्ति हुन्छ मात्र त्यसपछि लोक त्यसको भाका मिलाउने गायक हुन्छ ।

आज लोकसाहित्य उत्थानका नाममा केही संघ-संस्थाहरूले प्रतियोगिता, पुरस्कार आदिको व्यवस्था पनि गरेका छन् तर त्यो औपचारिकता पूरा गर्न नाटक मात्रै भएको छ । त्यसबाट लोकसाहित्यका वास्तविक स्थालाई कुनै प्रकारको प्रोत्साहन प्राप्त हुन सकेको छैन । प्रतियोगिताका नाट्यमञ्चसम्म तिनीहरू आउनै सदैनन् । केही गरी आउने जमर्को गरिहाले पनि तिनीहरूका निम्ति त्यहाँ अनेक तगाराहरू तेर्स्याइएका हुन्छन् ।

अध्ययन-अनुसन्धान र खोजका नाममा बिचैका व्यक्तिहरूद्वारा लोकसाहित्य सामाजिक वस्तु हो भनेर एकातिर ती निर्बाध र निर्धा स्थाहरूलाई ठगिन्छ । अर्कोतिर तिनैद्वारा रचिएका अमोध रत्न बटुलेर आफ्नो स्वत्वको बजार विस्तार गरिन्छ । निर्बाध बगिरहने ती पवित्र भरनारूपी साहित्यधाराको स्रोत सँधै उपेक्षित र तिरस्कृत नै रहन्छ ।

३. निष्कर्षः

यहाँका लोकगीतहरू यहाँको जीवन जगत् र आफ्नो समयका जीवन्त तस्बिर हुन् । समयको परिवर्तनसँगै जीवन र जीवनशैली परिवर्तन हुँदै जान्छ, जीवनका अनुभव र अनुभूति तथा तिनका अभिव्यक्तिमा परिवर्तन आउँछ । भोलि यो समाज, यो जीवन, जीवनशैली आदि केही कुरा बाँकी रहने छैनन् । त्यसैले आफ्नो समयको बिम्बाङ्कनका निमित्त यस्ता लोकगीतहरूको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण अनिवार्य छ । अतः आजका साहित्यिक संघ-संस्थाहरूको दायित्व लोकसाहित्यका वास्तविक मौलिक रचनाहरू सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषणका साथै त्यसका स्थालाई प्रोत्साहित गर्नु र तिनलाई सिर्जनात्मक वातावरणको निर्माण गर्नु हुनुपर्दछ । अनि मात्र नेपाली भाषाका सबै भाषिका र उपभाषिकामा संरचित लोकसाहित्य र त्यसका स्थापना यथोचित सम्मान हुनेछ । अस्तु ।

शब्दार्थ

१.	खोपियल्या -	खोपिदिए
२.	बानियल्या -	बाँधिदिए
३.	थात -	पुर्खादेखि बसिआएको ठाउँ
४.	धागी -	धागो
५.	कोद्या -	कोदो
६.	लिटा -	ढिडो, लिटो
७.	बोभा -	भारी,
८.	कोजा -	को जान्छ र ?
९.	घुइक्याउनु -	चलाउनु
१०.	चुइंक्याउनु -	बोक्नु
११.	साँराई -	बिछट्ट माया लाग्नु
१२.	गायो -	एक प्रकारको जड्गली फूल
१३.	खाइअल -	खाइदे
१४.	माल -	मधेश
१५.	मालचरी -	मधेश जाने चरो
१६.	बाँक -	एक प्रकारको हतियार
१७.	खाँक -	झच्छा, चाहना
१८.	जिया -	आमा
१९.	कोख -	काख
२०.	राम्णो -	राम्रो
२१.	वणी -	बढी
२२.	नथ्यनी -	तुलो बुलाकी
२३.	आँसी -	हँसिया

२४.	न्या -	न्याय
२५.	लालभाडी -	तराईको भीषण जड़गल
२६.	चाक्री -	चाकरी
२७.	चोता -	मुला
२८.	जम्मैदूत -	यमदूत
२९.	घर्ती -	क्षेत्री जाति
३०.	वचन -	आश्वासन, वाचा
३१.	नाइँ -	छैनन्
३२.	बेला -	हिजो

सन्दर्भ

उपाध्याय, कृष्णदेव (सन् १९९८), भारत में लोकसाहित्य, इलाहावादः साहित्य भवन प्रा. लि.।

कन्दड़वा, काजीमान (२०४०), नेपाली जनसाहित्य (दोस्रो संरक्षण), मोरड़ः अंगुरमैया कन्दड़वा।

कोइराला, कृष्णराज (२०४१), नेपाली लोकगीत सञ्चय, विराटनगरः कोइराला प्रकाशन।

खड्का, लक्ष्मी (२०५८), सुर्खेत उपत्यकामा प्रचलित नेपाली लोकगीतको सञ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुरः त्रिवि.।

गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), हाम्रा लोकगाथा, काठमाडौः साभा प्रकाशन।

गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), लोकसाहित्यको अवलोकन, काठमाडौः एकता प्रकाशन।

गिरी, मध्यसूदन (२०४९), पादुका गा.वि.स.मा पाइने न्याउल्या गीतहरूको सञ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित भिलेज, प्रोफाइल, कीर्तिपुरः त्रिवि.।

गुप्त, ओमप्रकाश (ई. १९७९), डोगरी लोकगीत, नई दिल्ली: सीमान्त प्रकाशन।

चौलागाई, महेन्द्रप्रसाद (२०६३), कालीकोट जिल्लामा प्रचलित देउडा गीतको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्रः कीर्तिपुरः त्रिवि।

तिमिल्सेना, नारायणप्रसाद (२०६२), दैलेखमा प्रचलित मागलहरूको सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुरः त्रिवि।

थापा, धर्मराज र सुवेदी हंसपुरे (२०४१), नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना, काठमाडौः पाठ्यक्रम विकास केन्द्र, त्रिवि।

थापा धर्मराज (२०४०), मेरो नेपाल भ्रमण, काठमाडौः साभा प्रकाशन।

पराजुली, कृष्णप्रसाद (२०५७), नेपाली लोकगीतको आलोक, काठमाडौः वीणा प्रकाशन प्रालि।

पराजुली, मोतीलाल (२०४९), नेपाली लोकगाथा, पोखरा: श्रीमती तारादेवी पराजुली।

प्रधान, गुप्त (ई. २००६), धुमिल पृष्ठहरू, सिकिकमः करुणादेवी स्मारक धर्मार्थ गुठी।

पोखरियाल, देवसिंह (ई. १९९४), कुमाऊँनी लोकसाहित्य एवम् कुमाऊँनी साहित्य, अल्मोडा: अल्मोडा बुक डिपो।

बन्धु, चूडामणि (२०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौः एकता प्रकाशन।

यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल (२०४१), भेरी लोकसाहित्य, काठमाडौः ने.रा.प्र.प।

योगी, नरहरिनाथ (२०१३), इतिहास प्रकाश हाल भाग-३, मृगस्थली: इतिहास प्रकाश संघ।

रिमाल, प्रदीप (२०५३), कर्णाली लोकसंस्कृति खण्ड-५ (दोस्रो संस्करण), काठमाडौःसाभा प्रकाशन।

रोकाया, कर्णबहादुर (२०६०), हुम्लामा प्रचलित हिउँसँग सम्बन्धित लोकसाहित्यको अध्ययन र विश्लेषण, नेपाली स्नातक अप्रकाशित लघु शोधपत्रः, काठमाडौः त्रिचन्द्र क्याम्पस।

शर्मा, मोहनराज र खगेन्द्र लुइटेल (२०६३), नेपाली लोकवार्ता विज्ञान र लोकसाहित्य, काठमाडौँ: विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

शर्मा, रामकृष्ण (२०५६), व्युठान जिल्लाका लोकगाथा: सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, कीर्तिपुर: त्रिवि ।

शाह, सुवि (२०६२), नेपाली लोकगीतको भलक, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन ।

श्रेष्ठ, डा. तारालाल (२०६८), शक्ति, स्थान र सवाल्टर्न, काठमाडौँ: डिस्कोर्स पब्लिकेशन ।

श्रेष्ठ, तेजप्रकाश (२०४४), अछामी लोकसाहित्य, काठमाडौँ: रत्न पुस्तक भण्डार ।

सिंह, डम्बरबहादुर (२०५६), दैलेखी लोकगीतहरूको सङ्कलन, वर्गीकरण र विश्लेषण, नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र, काठमाडौँ: त्रि-चन्द्र क्याम्पस ।

सिंह, रिथरजङ्गबहादुर (२०२८), कर्णाली लोकसंस्कृति भाग-२, काठमाडौँ: नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।





लोकवार्ता

- क) परिचम नेपालका उखानमा आञ्चलिकता
- ख) लोपोनमुख कर्णाली प्रदेशका लोकपरम्परा
- ग) परिचम नेपालको भोसो



पश्चिम नेपालका उखानमा आञ्चलिकता

१. पृष्ठभूमि

जड्गलको पश्चिमन्दा मानिसलाई भिन्न तुल्याउने, विचार विनिमय एवम् मानव सभ्यताका विभिन्न सोपानका प्राप्ति सम्प्राप्ति, ज्ञानगुनलाई भण्डार गर्न माध्यम भाषा नै हो । भाषाले आफ्नो उक्त कार्य सम्पादन ऋमका अभिव्यक्तिको विशिष्टताको उपकरण अर्थात् आलड़कारिक आभूषण नै उखान हुन् । उखान-टुक्कादिको प्रयोगद्वारा भनाइमा यस्तो प्रभावोत्पादक शक्ति सिर्जना हुन्छ कि उखान-टुक्कारहित सामान्य भाषामा हजारौ शब्द खर्च गर्दा पनि उखान टुक्काका यस्ता दुईचार शब्दले दिने प्रभाव दिन सम्भव हुँदैन । मानवका अनुभवसिद्ध ज्ञानका निधि यी उखानमा मानवले युग्युगदेखि जुन सत्यको साक्षात्कार गरेको छ तिनै अनुभवसिद्ध ज्ञानको सूत्रात्मक प्रकाशन उखानको माध्यमले हुन्छ (उपाध्याय, ई. १९९५, पृ. १५०) ।

यसप्रकारको प्रभावोत्पादक, मितव्यी भाषिक शृङ्गारको परम्परा मानव सभ्यताको आदि उदगम, भाषिक विकासको महानदीका आरम्भदेखि नै विकसित हुँदै आएको देखिन्छ । समग्रमा भन्दा उखानको परम्परा अत्यन्त प्राचीन छ । हाम्रोमा नेपाली मात्र होइन सबैजसो नव्यभारतीय आर्यभाषाकी जननी संस्कृतमा वैदिक कालदेखि नै यसको प्रयोग हुँदै आएको छ । उपनिषद् एवम् अन्य पौराणिक तथा कालीदासीय साहित्यमा पनि उखानको अत्यन्त सुन्दर प्रयोग भएको पाइन्छ (उपाध्याय, ई. १९९५, पृ. १५०) । कुनै जातीय प्रतिभा, आत्मा र वाग्वैदग्ध्यको साँचो रूप सन्निहित मानवजीवनको चीरसञ्चित अनुभवराशि र ज्ञानगरिमाको सार-समुच्चय (पोखरिया, ई. १९९४, पृ. ७२) उखान लोकजीवनको अभिव्यक्ति कौसलका मुख्य उपलब्धि हुन् ।

नेपाली भाषा विक्रमको एधारौ शताब्दीमा कर्णालीको सिङ्गा खोलामा जन्मेर सम्भवः विकसित भएको भूमि (नेपाली भाषामा थुप्रै अभिलेख पाइनाले) पूर्वमध्यकालीन सिङ्गा साम्राज्यको शीतकालीन राजधानी दुल्लु परिसर हो । आज यो सम्पूर्ण नेपाल र विश्वभरि नेपाली जाति र सभ्यता पुगेको स्थलसम्म फैलिएको छ । नेपाली भाषालाई समृद्ध तुल्याउने तत्त्वमध्येको प्रमुख तत्त्व उखानको आफ्नै समृद्ध परम्परा रही आएको छ ।

लोकजीवनका आफ्ना अनुभव र अनुभूतिको अभिव्यक्ति लोकसाहित्यका उखान र टुक्का नै यस्ता विधा हुन् जसलाई प्रयोग गर्न कुनै विशेष आयोजना

वा अवसरको आवश्यकता पर्दैन । ती जीवनका प्रत्येक क्षणक्षणमा सहज र स्वाभाविक रूपमा प्रयोग गरिन्छन् ।

२. परिचम नेपालका आञ्चलिकताको प्रतिबिरबयुक्त केही उखानको चर्चा

प्रायः परिचम नेपालको साविक मध्यपरिचमका भेरीअन्तर्गत दैलेख, जाजरकोट, सुर्खेत र सेती तथा कर्णालीका अछाम, कालीकोट, जुम्ला आदि क्षेत्रपर्य जिल्लामा बढी प्रचलित यी उखानमा जीवन, जीवनशैली एवम् जीवनका अनुभव, अनुभूति तथा त्यसमा विम्बित जीवनदृष्टिको सजीव प्रतिबिम्ब पाइन्छ ।

प्रस्तुत उखान अलिकति आफ्नै सङ्कलन र बाँकी यस क्षेत्रका क्षेत्रपर्य शोधार्थी, अन्वेषक एवम् लेखकहरूका सङ्कलन हुन् । तिनमा प्रतिबिम्बित जीवन र जीवनशैलीको सजीव र सशक्त कालिक विम्बको चर्चा यसरी गर्न सकिन्छ ।

यहाँको भण्डै सय वर्षपूर्व नुनका लागि भारी बोकेर तिब्बतको ताक्लाकोट पुग्ने अति सङ्कटपूर्ण सङ्घर्षमय जीवन र तत्पश्चात् अलि कम करिब तीन हप्ता भारी बोकेर दक्षिणको राजापुर पुग्ने परम्पराको चित्रण गर्ने यसपूर्व लोकगीतका सन्दर्भमा समेत उल्लिखित गीतका रूपमा पनि प्रयोग हुने एउटा गीति उखान यस्तो छ :

औलै नुन पाइजान्छ भन्या ताउलाखारको जा

(वेसी/औलमै नुन पाइहाल्छ भने ताउलाखार अर्थात् ताक्लाकोट को जान्छ र ?)

यस उखानमा यदि औलमै नुन पाइहाल्छ भने नुनकै लागि ताउलाखार अर्थात् ताक्लाकोट को जान्छ र भने भाव व्यक्त गरिएको छ । यसमा एकातिर भन्डै सय वर्षभन्दा पहिले यस क्षेत्रका मानिसहरूको चामल, सुन्तला आदिका भारी बोकेर सिधे नुन साटन अजडगका हिमाल र पहाडका भयड्कर उकाली - ओराली काटेर महिनौं लगाई तिब्बतको ताक्लाकोट जाने कष्टपूर्ण जीवनशैलीको चित्रण पाइन्छ भने अर्कोतरफ त्यसपछि दक्षिणतिरबाट आजको बर्दियाको राजापुर र बाँकेको नेपालगञ्जमा नुन आउन थालेपछि करिब तीन हप्ता लगाएर धू, खुर्सानी, मासको दाल आदिसँग नुन साटेर ल्याई निर्वाह गर्ने परम्पराको बिम्ब पाइन्छ ।

आज त्यो जीवन छैन, जीवनशैली छैन र आजका नयाँ पिंडीलाई त्यो

सङ्घर्षमय जीवनबारे जानकारी पनि छैन । त्यतिबेलाको त्यो आयोडिन नमिसिएको नुनले थुप्रै मान्छेका घाँटीमा गलगण्ड (स्थानीय भाषामा गाँड) आउँथ्यो । आज आयोडिन मिश्रित पोकाको धूलो नुन घर आँगनमै आइपुरछ र पनि यो उखान जीवित छ । यसको कारण यसको लाक्षणिक अर्थको शक्ति हो । लाक्षणिक अर्थमा यो दुःखै नगरेर खान पाइहाल्छ भने अनावश्यक दुःख कसले गरोस् ? भन्ने अर्थमा प्रयोग गरिन्छ । त्यसैले करै-करै त घरै तुन पाइजान्छ भन्या ताजलाखार को जा पनि भनेको पाइन्छ ।

यस्तै यहाँको पुरानै जीवनको प्रतिबिम्ब प्रस्तुत गर्न अर्को एउटा उखान हो: घणी भन्ना आणी डुबी गै (घडीभन्दा घडी राख्ने पानीले भरिएको आधार भाँडो नै डुबी हाल्यो) ।

यसले आजभन्दा पाँच छ दशकपूर्वसम्मको हाते, भित्ते, टेबिल आदि घडीविहीन यहाँको समाज र जीवनको प्रतिबिम्ब प्रस्तुत गर्दछ । त्यतिबेला सर्वसाधारण जनता कोही घाम, जून र ताराहरू कहाँ आइपुगे हेरेर समयको अनुमान लगाउँथे । समय नाप्ने अर्को महत्त्वपूर्ण साधन आफ्ना पाइला हुन्थे जसले आफ्नो छाया नापेर यति पाइला, यति इन्च त्यो छाया पूर्व वा पश्चिम गएपछि फलानो बालक जन्मेको वा कुनै कार्य वा घटना घटेको भन्ने हुन्थ्यो । यो कार्य घाम लागेका दिनमा र दिउँसो मात्र सम्भव हुन्थ्यो । यसको अर्को भरपर्दो विकल्प पानीघडी थियो । विभिन्न ठाउँमा विभिन्न आकारका जलघडी हुने भए पनि यहाँ एउटा कचौरा आकारको अलि तुलो तीनचार माना अटाउने तामाको भाँडोमा पानी राखिन्थ्यो । त्यस भाँडोमाथि त्यस्तै लगभग डेढ माना जति पानी अटाउने धातुको एउटा पातलो भाँडो राखिन्थ्यो, जसका पिंधमा एउटा मसिनो धागो बराबरको प्वाल हुन्थ्यो । त्यस प्वालबाट विस्तारै पानी छिरेर त्यो भित्री भाँडो भरियो भने डुब्यो । त्यसरी त्यो भाँडो एकपटक भरिएर डुन्ने स्थितिमा पुग्दा एक घडी हुन्थ्यो, यसरी बिहान सूर्योदयबाट वा उज्ज्यालो भएदेखि त्यो घडी कति पटक भरियो त्यो समय त्यति घडी हुन्थ्यो । तुलो पानीको भाँडोभित्रको सानो रित्तो भाँडोलाई घडी भनिन्थ्यो । त्यतिबेला समयको मापन यसरी घडी र पलामा हुन्थ्यो । बालक जन्मेको समयको मापन पनि यसैका आधारमा गरिन्थ्यो । यो परम्परा निकै प्राचीन समयदेखि चल्दै आएको देखिन्छ । यस उखानको घडी डुब्नुले त सानो काम बिग्रनु र सानो सङ्कट आउनु भन्ने मात्र बुझिन्छ तर यहाँको उखानको घडी मात्र होइन आडी नै डुबी जानु अर्थात् डुब्नुले घोर सङ्कट परेको, निकै तुलो आपत्ति परेको र अब त्यो टार्नै असम्भव भएको अवस्थाको अर्थ दिन्छ, जसबाट मुक्तिको सम्भावना छैन ।

अर्को एउटा पुरानै खालको उखान हो रत्नाखरै (रत्नाकरको) बाँसी जुवाइ /
यो उखान यहाँ अर्थहीन कर्मका अर्थमा आज पनि प्रयोग हुन्छ । कुनै
व्यक्तिले लापरवाहीपूर्वक कुनै काम गन्यो, ढड्ग पुगेन, राम्रोसँग गरेन,
गरेजस्तो मात्र गन्यो तर त्यस कामबाट उद्देश्य पूरा भएन भने त्यस्तो काम
गराइलाई रत्नाकर बाँसी गएजस्तो भन्ने चलन छ । सुदूरपश्चिमतिर रत्नाकर
१६ औं शताब्दीतिरै देखिन्छन् भने यहाँ पनि रत्नाकरको चर्चा निकै पाइन्छ
तर खोजी हुन सकेको पाइदैन । यहाँका रत्नाकर भने लापरवाह र मन्द
बुद्धिका देखिन्छन् । उनको बाँसी गएको प्रसङ्गसँग सम्बन्धित यहाँ एउटा
किम्बदन्ती प्रचलित छ । त्यसमा सम्भवतः रावतकोट यतैकतैतिर रत्नाकरको
घर भएको हुनु पर्न देखिन्छ । त्यहाँबाट बाँसी जान र आउन दुई तीन
घण्टा लाग्ने देखिन्छ । साँझ सुत्ने बेलामा रत्नाकरकी आमाले रत्नाकरलाई
भोलिपल्ट बिहानै तैले बाँसी जानु पर्नेछ, छिटटै उठनू, कतै नजानू भनेकी
रहिछिन् । त्यो उर्दी सुनेका रत्नाकर बाँसी किन जाने, के कामका लागि
जाने सोध्दै नसोधेर भोलिपल्ट बिहानै कोही नउढ्दै बाँसी गएर तुरुन्तै
आइहालेछन् । पछि आमाले सोध्दा उनले त बाँसी गएर आएँ भनेछन् । त्यसै
कुरै नबुझेर अर्थहीन काम गराइका अर्थमा आज पनि यो उखान प्रचलित
छ । यसप्रकारका केही पुरानै लोकजीवनका केही नयाँ अनुभव र अनुभूतियुक्त
उखान यहाँ प्रचलित छन् । जस्तो कि वि.सं. २०१७ सम्म अस्तित्वमा रहेको
उत्तरमध्यकालीन बाइसे राज्यमध्येको दुल्लुका दुलाल राजा र वड अर्थात्
वडलम्जीका काजी, पण्डित, पुरोहित अर्थात् राज्यका हर्ताकर्ता भएकाहरूको
चकचकीलाई सङ्केत गर्न एउटा उखान यस्तो छ: दुलालको राज वडालको
काज / यी बाहेक यहाँ पाइने असङ्ख्य उखानहरूमा कतै जातजातिसम्बन्धी,
कतै नारीसम्बन्धी, कतै भाग्यसम्बन्धी, कतै गरिबी सङ्केतक अनेक विषय
समेटिएका छन् । जस्तो जातजातिसम्बन्धी सामाजिक संरचना, दृष्टिकोण वा
भेद सङ्केतक केही उखान यस्ता पाइन्छन् ।

उखान नं. १. अगाया डुम रोटाले गु पुछ्तो (अघाएको कामीले रोटीले दिसा पुछ्दछ)

उखान नं. २. अगायाको बाहुनकन गुण पनि तीतो ।

(अघाएको ब्राह्मणलाई मिठाई पनि तीतो हुन्छ)

उखान नं. ३. टुपीभन्दा माथि जिउ छैन, बाहुनभन्ना माथि जात छैन ।

उखान नं. ४. डुम साथ गु हात (कामीको सङ्गतले दिसा मात्र हात लाग्छ)

उखान नं. ५. डुमका घर ताउलो डुम उत्ताउलो

(कामीका घरमा ताउली अर्थात् थोरै मात्र धनसम्पत्ति भएपछि
कामी मातिन्छ) ।

उखान नं. ६. पण्डिता घरा मुसाइ पण्डित (पण्डितका घरका मुसा पनि
पण्डितै हुन्छन) ।

उखान नं. ७. पिलो हुन जान्दैन डुम माग्न जान्दैन । (सूचकः हस्तबहादुर
महतारा, रावतकोट) ।

यहाँ डुम भनेर हेला गरिइने र अछूत भनेर विभेद गरिने जातिलाई बुझाइन्छ ।
उखान नं. १ मा उक्त डुम अघायो भने अर्थात् अलिकति कमाएर पुग्ने भयो
भने मात्छ र आफैले खाने रोटीले दिसा पुछ्दछ भनेर हेने गरिएको छ ।
त्यसो त यो उखान कामी अर्थात् अछूत जातिका सन्दर्भमा मात्र नभएर
अलिकति कमाइकजाइ गर्दा वा अलिकति उन्तति हुनेबित्तिकै माल्ने मान्छे
अर्थात् प्रवृत्तिलाई व्यङ्ग्य गर्न प्रयोग गरिन्छ ।

यस्तै नं. २ मा प्रस्तुत उखानले ब्राह्मण जातिको प्रवृत्ति र पेशातर्फ सङ्केत
गरेको छ । प्रायः ब्राह्मणहरू कर्मकाण्डसम्बन्धी काम गर्न जजमानकहाँ
जान्छन् । बढ्दो आर्थिक उपार्जनको प्रवृत्तिले एक दिनमा धेरै ठाउँमा पुग्छन् ।
ब्राह्मणलाई सबै ठाउँमा मिठोमिठो खान दिने परम्परा छ । यसैले त्यसरी
अघाइसकेका ब्राह्मणलाई गुँड अर्थात् मिठाई पनि नमिठो, तितो लाग्छ भन्ने
भनाइ यहाँ देखिन्छ । प्रस्तुत उखान यथार्थमा ब्राह्मणका निमित्त मात्र नभएर
त्यस्ता सबै अघाएका अर्थात् पुरेका व्यक्तिका निमित्त प्रयोग गरिएको पाइन्छ ।

उखान नं. ३ ले समाजमा ब्राह्मण जातिको जातीय उच्च स्थानलाई स्पष्ट
गरेको छ भने उखान नं. ६ ले पण्डितका घरका मुसासमेत ज्ञानी हुने
अतिशयोक्तिपूर्ण विश्वासलाई व्यक्त गरेको छ । त्यस्तै उखान नं. ४ ले डुम
अर्थात् कामी फोहोरी हुने हुनाले उनीहरूसँगको सङ्गत पनि फोहोरी अर्थात्
निम्नस्तरको हुने विभेदपूर्ण विचार प्रस्तुत गरिएको छ । उखान नं. ५ ले भने
कामीका घरमा ताउलो भएपछि अर्थात् कामीले अलिकति कमाइकजाइ गरेपछि
मात्छ र उत्ताउलो बन्दछ भन्ने भाव व्यक्त गरेको छ । यो उखान अलिकति
उन्तति गर्नेबित्तिकै माल्ने जो कोहीका सन्दर्भमा प्रयोग हुन्छ भने नं. ७ को
उखानले पिलो अर्थात् खटिरो आउने नआउने सबै ठाउँमा आइदिने र कामीले
पनि भए नभएको विचारै नगरी फ्याटै मागी दिने प्रवृत्तिलाई देखाएको छ ।

यस्तै महिला वर्गसँग सम्बन्धित उखानहरूमा गाँडको सुरपत्ताइ छैन टल्काउनी
पुवाँलो पर्दछ । यस उखानले यहाँको पुरानै जीवनको एउटा बिष्ट प्रस्तुत

गर्दछ । यसमा यस ठाउँको पचासौ वर्ष पुरानो त्यस समयलाई सङ्केत गरेको छ जुन बेलाको नुनमा आयोडिन मिसाइएको हुँदैनथ्यो । फलतः थुप्रै मान्छेका घाँटीमा गाँड अर्थात् गलगण्ड आउँथ्यो । त्यस गलगण्डमाथि नारीहरू पुवाँलोको माला अथवा पोते उनेको बेराँट नामको चाकलो मालाले छोप्ने गर्थे तर यहाँकी नारीको घाँटीमा गलगण्ड आइसकेको छैन र पनि उसले पुवाँलोको माला लगाएकी छ । यो उखान उक्त नारीका सन्दर्भमा मात्र नभएर त्यस्ता प्रत्येक सन्दर्भमा प्रयोग गरिन्छ जहाँ त्यस्तो कुनै घटना वा कार्य भएको छैन र पनि त्यस्तो घटना घटित हुनुपूर्व नै गरिएको छ ।

अर्को उखान झगडालु स्वास्नी र काउछाको मालमा झगडालु स्वास्नीलाई काउछो भन्ने भुस भएको अत्यन्त चिलाउने जड्गली वनस्पति र त्यसका कोसाको मालासँग त्रुलना गरिएको छ । काउछाका कोसाको भुस शरीरको कुनै भागमा पर्नेबित्तिकै प्राण जालाजस्तो गरी चिलाउँछ । अर्को उखान आफू बुढी पाद्दी छोराछोरी माददीमा आफूले चलाएको अपानवायुको दोष छोराछोरीमाथि अर्थात् अस्माथि थोपरेर आफू चोखो बन्ने एउटा वृद्धाको प्रसङ्ग छ । यो आज पनि आफूले गल्ती गर्ने र त्यसको दोष अस्लाई दिएर आफू असल बन्ने प्रवृत्तिप्रति व्यङ्ग्य गर्न प्रयोग गरिन्छ ।

यस्तै आफैं सोढेनी आफै बोक्सीनीमा राम्रो काम गर्ने जिम्मा लिएर पनि आफै ठीक त्यसको उल्टो गर्ने दोहोरो चरित्रप्रति व्यङ्ग्य गरिएको छ भने आरू फुल्दा पोइल पैर्युँ फुल्दा माइत उखानमा भने कार्तिक मङ्सिरतिर लोग्ने मजदुरी गर्न मुग्लानतिर लाग्नेबित्तिकै माइततिर र आरू फुल्दा अर्थात् चैततिर लोग्ने मुग्लानतिरबाट फर्किनेबित्तिकै पोइलतिर लाग्ने अर्थात् राम्रोसँग घर गरेर खान नसकेकी नारीको प्रवृत्तिलाई सङ्केत गरिएको छ । कर्तै कर्तै आन्द्रै नपाउँन्या भित्र्याँसो धाउन्याँ उखान प्रचलित छ । त्यस्तै कालो पोत्या नपाउन्यालाई तिलहरीको धोकोले एकातिर त्यस्ती निर्धना नारीको विष्व प्रस्तुत गरेको छ जसलाई कमसल मूल्यको कालो पोते दिने पनि कोही छैन तर पनि उसले सुनको बहुमूल्य तिलहरी लगाउने रहर पालिरहेकै छे । यो उखान पनि त्यस्ती युवती मात्र नभएर त्यस्ता सबै व्यक्तिका निमित प्रयोग गरिन्छ जससँग त्यस्ता कुनै सम्भावनाहरू छैनन् तर सपना अर्थात् महत्त्वाकांक्षा भने निकै ठुलो पालेर बसेका हुन्छन् ।

यहाँ प्रस्तुत अर्को उखान हो घर छोडाहा स्वास्नी र छेउ छोडाहा हली काम लाग्दैन / यसमा सधै घर छोडेर हिड्ने स्वास्नी र गराको छेउकुना सबै राम्ररी नजोतेर छेउकुनातिर त्यक्तिकै बाँझो छोडी दिने हली काम लाग्दैन भनिएको

छ । सल्यानतिरको यसैको पाठान्तर पूर्ण भण्डारी पड्कज यसरी प्रस्तुत गर्दछन्: उत्तर जान्या बादलको भर हुँदैन भागी जान्या मैतालुको घर हुँदैन / लक्षणामा यसमा आफ्नो काम जिम्मेवारीपूर्वक नगर्न व्यक्ति काम नलाग्ने भाव व्यक्त गरिएको छ ।

यस्तै अर्को उखान, तुन खान्या भया राण पोई टोक्ती होइ ? ले लोग्नेको मृत्यु भएकी त्यस्ती नारीलाई सङ्केत गरेको छ जसमाथि लोग्ने टोकेको अर्थात् लोग्नेको मृत्युको कारण हुनुको दोष लागेको छ । यो समाजमा केही गरी लोग्नेको मृत्यु भयो भने त्यसको कारण स्वास्नी अलच्छिनी भएकाले लोग्नेको मृत्यु भएको भन्ने अर्थ लगाइन्छ । लक्षणामा जाँदा कुनैले मिठो खाने, राम्रो लगाउने अर्थात् कुनै प्रगति गर्न भए यस्तो हुन्थ्यो र भन्ने अर्थमा यो उखानको प्रयोग गरिन्छ ।

कमारा-कमारी राख्ने कालमा अर्थात् वि.सं. १९८१ पूर्वको देउस्या नामक ऐटा पुस्त्र पात्रले बरु आफू राँडो अर्थात् आजीवन अविवाहित नै रहने तर कमारी अर्थात् तल्लो जात, स्तर र कुलकी केटी विवाह नगर्न भनी गरिएको अभिव्यक्तिका रूपमा प्रस्तुत उखान वत्तु देउस्या राणै रला त्याउनैन कमारी पनि छ । लक्षणामा यसले काम गरेपछि राम्रै गर्न नत्र नराम्रो काम गर्दै नगर्न विचार व्यक्त गरेको छ । अर्को उखान बुहारीको विश्वास नमान्ने सासूले आफैले ढिक्की कुट्टनु पर्ने अर्थात् गाहासाड्ग्रा सबै काम आफै गर्नु पर्न भावयुक्त छ, जस्तो, बुहारीको पत्यार नमाच्याँ सासूले आफैले ढिक्की कुट्टनु ।

यसमा अस्को विश्वास नगर्नले आफै काम गर्नु पर्न भाव व्यक्त गरेको छ । यस्तै सासूको बुहारीमाथिको उत्पीडनलाई धेरै पानीले बिगारेको खेतसंग तुलना गरिएको उखान सासूले खायाकी बुहारी पानीले खायाको खेत पनि छ । यीबाहेक स्वास्नीको सुरक्षा मात्र होइन, सामाजिक शोभा, सौन्दर्य र इज्जतको प्रतीक सम्पूर्ण लोग्नेलाई नै ठान्ने सनातन सामाजिक परम्पराको चित्रण गर्न उखान स्वास्नीको शृङ्गार लोग्ने छ । वास्तवमा यसले यहाँको परम्परालाई पनि प्रतिबिम्बित गर्दछ । लोग्नेको मृत्यु भएपछि स्वास्नीले सबै गहना फुकाल्ने, सिँदूर नलगाउने कुनै पनि प्रकारको शृङ्गार नगर्न, रातो आदि रङ्गीन कपडा नलगाएर सेतो लगाउने परम्परा छ । जसले नारीको शृङ्गार सबै उसको पति हुन्जेल नै हुने परम्पराको चित्रण यसले गर्दछ । त्यस्तै सरोकारवाला अर्थात् पीडा, व्यथा र वेदनाको अनुभूति गर्नु पर्नले केही नगरेको तर त्यसका वरिपरिका व्यक्तिले त्यसको पीडा अर्थात् अनुभवको

अभिनय गरेको स्थितिप्रति व्यङ्ग्य गरिएको उखान हो, सुत्क्यारी कन्नी न कान्नी सोड्यानी कन्नी छ, यस्तै खुट्टा भया जुताका डाणी अर्थात् खुट्टा भएपछि जुताको के कमी हुन्छ र भनी नारीलाई पुरुषका खुट्टामा लगाउने जुता भनी हेजे पुरुषप्रधान समाजको संस्कारलाई पनि यहाँ चित्रण गरिएको छ । लोकजीवनले युगादेखि जीवन र जगत्को भोग, बोध र अनुभव तथा अनुभूतिबाट आर्जन गरेको ज्ञानमा आधारित नीति, उपदेश र भाग्यवादप्रतिको विश्वासमा आधारित केही उखान यस्ता छन् :

१. अन्धा देशमा आँखा बुझ्नू, लङ्गडाका देशमा खुट्टा खुम्च्याउनू (जहाँ जतिबेला जस्तो परिस्थिति, हुन्छ त्यसैनुसार चल्नु)
२. अरी देखाउनू तरी नदेखाउनू (काम गरेर देखाउनु पर्छ, फुर्ती देखाउनु हुँदैन)
३. उत्ताउली गाई बाघले खाई (उत्ताउलो व्यक्तिमाथि, प्रहार हुन्छ, खाल्डोमा पर्छ)
४. उम्ललाई त दुध चुलामा (मान्छे धेरै मात्यो भने खती हुन्छ, कुनै भद्धखालोमा पर्छ)
५. चुइएलाई त भाँडो आफै रित्तो (संयमित भएन भने आफै रित्तो भइन्छ)
६. चुइन्याँ भाँडो कचिलो बोल्न्याँ मान्छे बाइलो (चुहिने भाँडो चिसो हुन्छ, धेरै बोल्ने मान्छे अलोकप्रिय हुन्छ)
७. छुटो भाइ र फाटो लगौटीले इज्जत ढाक्तैन (छुटिएर अलग भएको भाइ र च्यातिएको लगौटीले इज्जत ढाक्दैन)
८. पापीको भलो हुँदैन बाँसको हलो हुँदैन (पापी व्यक्तिको कल्याण हुँदैन, बाँसको काठको जोल्ने हलो बन्दैन)
९. खाने बेला धिन नसम्फनू सुन्न्याँ बेला रिन नसम्फनू (खाने बेलामा फोहोर कुरा सम्फनु हुँदैन, सुल्ने बोलामा ऋण सम्फनु हुँदैन)
१०. जुवा खेल्ने वर्ष दिनमा बिग्र, जुवा हेन्याँ छ महिनामा बिग्र (जुवा खेल्ने मान्छे वर्ष दिनमा बिग्रन्छ तर जुवा हेर्ने व्यक्ति छ महिनामै बिग्रन्छ)
११. देवता खुन्नियो भन्या राम्णो हुनैन (देवता रिसाए भने राम्रो हुँदैन)
१२. बृद्धिले गु खायापछि बस्नु पण्छ गोठ (बृद्धि पुगेन भने दुःख पाइन्छ ।)
१३. राजान साँचो नभन्नू देउतान भुटो नभन्नू (राजालाई साँचो कुरा भन्नु हुँदैन देवतालाई भुटो कुरा भन्नु हुँदैन)

१४. पेटौनो चाँइछ कुम्जणो खाँइछ (पेटमा भोक लाग्छ तर काम गर्ने बेलामा सज्चो हुँदैन, अल्छी लाग्छ)
१५. अभागीकैं खान्या बेला रिस उठ्छ (अभागीलाई खाने बेलामा रिस उठ्दछ)
१६. अभागी हग्न बस्यो बित्ता ठोसो (काठ) पस्यो (अभागी दिसा बस्दा बित्ताभरिको काठ चाकमा पस्यो)
१७. बाग बुणो भया गोज्याणापछि लाग्दो छ (बाघ बुढो भयो भने कामकुरा छोडेर गोज्याडा अर्थात् माकुराको सिकार गर्न लाग्छ)
१८. रूपियाँ बागा दाँतौनो हुन्छन् (रूपैया बागका दाँतमा अल्फेका हुन्छन्)
 यति मात्र होइन यहाँ थुप्रै विषय क्षेत्रका असङ्घर्ष उखान, टुक्का र गाउँखाने कथाहरू छरिएका छन्, गीत, गाथा र कथाहरू फैलिएका छन्, मात्र ती टिप्पे हातहरू छैनन् । ती असङ्घर्षमध्ये अर्को एउटा उखानमा एउटा विवश छोरो बाबुलाई बचाउन वैद्य बोलाउँछ, धामी बसाल्छ, ज्योतिष हेराउँछ तर केही लाग्दैन, उसका बाबा बित्तन् । क्रियाकर्ममा पनि खर्च हुन्छ । यहाँ सुरुमा शवलाई धाटमा लैजाँदा शवबन्दा अगाडि एक डेढ फिटका बाँसका टुक्राहरूमा एक एक फिटको बिचमा दशबिस मिटर सेतो कपडा बाँधेर एउटा लामो व्यानरजस्तो अगाडि लगाइन्छ जसलाई बाट् भनिन्छ भने त्यो पातलो कपडालाई गजिनो भनिन्छ जुन कपडा मिटरले ननापेर धार्नीले नापेर किनबेच गर्ने पुरानो परम्परा रहेको देखिन्छ । यसले उक्त युवकले बाबु पनि बितिहाले र खर्च पनि थुप्रै भयो भन्ने भाव उखानमा यसरी व्यक्त गरेको छ जो त्यसप्रकार खर्च भएको तर काम नभई बिग्रेको परिस्थितिमा प्रयोग गरिन्छ :

बाका बा गया धान्ना गजिना गया /
 (बाबा पनि बितिहाल्नु भयो धार्नीभरिको गजिनो (कपडा) पनि खर्च भइहाल्यो)

३. निष्कर्ष

समग्रमा यस क्षेत्रका उखान यहाँको जीवनका अन्तर्तम भोग र बोधसंग सम्बन्धित छन् । तिनमा त्यस समाजका परम्परा, रीतिरिवाज, संस्कार, संस्कृति, जीवन, जीवनशैली र विश्वासको प्रतिबिम्ब पाइन्छ । यस समाजमा जातिभातिकगत विभेद छ, लैंड्रिक विभेद छ, रूढि छ, अन्धविश्वास छ । यसले यो समाजको सजीव अन्तर्बाह्य प्रतिबिम्ब प्रस्तुत गर्दछ । यसरी यी उखानले यहाँको जीवनलाई सजीव रूपमा प्रतिबिम्बित गरेको छ भने अर्कोतिर यहाँ भाषालाई सजीव र प्रभावोत्पादक बनाएका छन् ।

सन्दर्भसामग्री सूची

१. आचार्य, बालाराम (२०५८), नेपाली साहित्यमा दैलेखको योगदान, श्रीमती पुष्पादेवी उपाध्याय ।
२. उपाध्याय, कृष्णादेव (ई. १९९५), लोक साहित्यकी भूमिका, इलाहावादः साहित्यभवन ।
३. गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), लोक साहित्यको अवलोकन, काठमाडौँ : एकता प्रकाशन प्रा.लि. ।
४. गिरी, मधुसूदन (२०६८), पश्चिम नेपालका लोकगीतमा सवालट्टर्न उर्फ इतिहासविहीन गुमनाम निमुखाहरूको बिम्ब, खसानी (वर्ष १३, अङ्क १, २०६८) काठमाडौँ: मध्यपश्चिमाञ्चल साहित्य परिषद् ।
५. घिमिरे, केदार (२०६५), नेपाली उखानमा प्रतिबिम्बित प्रगतिशीलताको अध्ययन, (नेपाली स्नातकोत्तर अप्रकाशित शोधपत्र), कीर्तिपुर : त्रि.वि. ।
६. थापा, धर्मराज र हंसपुरे सुवेदी (२०४९), नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना, काठमाडौँ: पाठ्यक्रम विकास केन्द्र, त्रि.वि. ।
७. पराजुली, कृष्णप्रसाद (२०५४), नेपाली उखान र गाउँखाने कथा, काठमाडौँ: रत्न पुस्तक भण्डार ।
८. पञ्चकज, पूर्ण भण्डारी (२०५९), सल्यान जिल्लाको साहित्यिक रूपरेखा, सल्यान : आरोहण साहित्य परिवार ।
९. पोखरिया, देवसिंह (ई १९९४), कुमाऊँनी लोकसाहित्य और कुमाऊँनी साहित्य, अल्मोडा : श्री अल्मोडा बुक डिपो ।
१०. पौडयाल, शिवप्रसाद (२०६०), नेपाली उखानको विषयात्मक अध्ययन, काठमाडौँ : ने.रा.प्र.प. ।
११. बन्धु, चूडामणि (२०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ : एकता बुक्स ।
१२. महतारा, हस्तबहादुर (२०६८), दुल्लु क्षेत्रमा प्रचलित उखानहरूको सञ्कलन र अध्ययन, (नेपाली स्नातकोत्तर, अप्रकाशित शोधपत्र), घण्टाघर : नेपाली स्नातकोत्तर शिक्षण कार्यक्रम, त्रि-चन्द्र क्याम्पस ।

१३. यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल (२०८१), भेरी लोकसाहित्य, काठमाडौँ: नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
१४. लामिछाने, मनोहर (२०६५), लोकसाहित्य र संस्कृतिका केही पानाहरु, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन ।
१५. शर्मा, मोहनराज र खगेन्द्रप्रसाद लुइटेल (२०६३), लोकवार्ता विज्ञान र लोकसाहित्य, काठमाडौँ: विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।



लोपोन्मुख कर्णाली प्रदेशका लोकपरम्परा

१. पृष्ठभूमि

यो पहिचानको युगमा हामीले हाम्रो पहिचान खोज्न आज कर्णाली प्रदेशतिर पुग्नु पर्दछ, किनकि नेपाली भाषा र संस्कृति मात्र होइन थुप्रै नेपाली जात, थरको पैतृकभूमि अर्थात् आदिभूमि कर्णाली प्रदेश नै रहेको छ, जस्तो कि दैलेख र दुल्लुमा मात्र पोखरेलहरूको आदिभूमि पोखरा, रिजालहरूको रिजु, लम्सालहरूको लम्सु, पराजुलीहरूको पराजुल, दाहालहरूको दह, दुलालहरूको दुल्लु, नेपालहरूको नेपा, लम्जेलहरूको लम्जी, बडालहरूको बड, भुर्तेलहरूको भूर्ती, कट्टेलहरूको कट्टी, रूपाखेतीहरूको रूपाखेत, बास्कोटाहरूको बास्कोट, बस्यालहरूको बाँसी, कोइरालाहरूको कोइराला गाउँ, खरेलहरूको खार, लकान्द्रीहरूको लकान्द्र, भुषालहरूको भुषाकोट (आजको भुकाहाँ) दबाडीहरूको दबाडा आदि थुप्रै यहाँ छन् । त्यस्तै कतिपय जात थरको आदिभूमि अछाम आदि सुदूर पश्चिम अर्थात् सातौं प्रदेश र कतिपयको कालीकोट, जुम्ला, जाजरकोट आदि जिल्लाका विभिन्न स्थान रहेका छन् ।

कर्णाली प्रदेश अस्ति अर्थात् प्राचीन र पूर्वमध्य कालसम्म अलग पहिचान र स्वतन्त्र अस्तित्वयुक्त प्रदेश र बिशाल साम्राज्य थियो, सिंजा । युगोदेखि पहिचानहीन बनेका जात, धर्म, सम्प्रदाय, लिङ्, वर्ग, भाषा, संस्कृति, र क्षेत्रलाई, स्वतन्त्र पहिचान दिन पुनर्संरचित नेपालको प्रादेशिक संरचनाअन्तर्गत आज जन्मेको कर्णाली प्रदेश सङ्घर्षका कडा चट्टानमा छाती दरेल्दै उभिन सङ्घर्षरत छ । आजको विकासको सोच प्रायः भौतिक विकास निर्माण र पहिचानतर्फ केन्द्रित भएको अनुभव हुन्छ । इतिहासको आरम्भदेखिको अभौतिक विकास र त्यससँग सम्बद्ध मूर्त अमूर्त सम्पदा जो कर्णाली प्रदेश मात्र नभएर सिङ्गो नेपाल र नेपालीका पहिचान हुन त्यतातर्फ पनि ध्यान बढाउनु आजको आवश्यकता भएको छ । यद्यपि बाल्यकाल र बाल्यकालीन वेशभूषा, आभूषण आदि पहिचान युवा वा वृद्धावस्थाका निम्ति सम्भव एवम् समय सान्दर्भिक हुँदैनन् तर हामीले हाम्रै सम्पूर्ण मौलिक संस्कृति, परम्परा बिर्सदै गयाँ भने हाम्रो सम्पूर्ण पहिचान निल्दै आएको आजको पश्चिमा सांस्कृतिक सुनामीले हामीलाई एक दिन पहीचानहीन पश्चिमी, प्लास्टिकका निष्पाण पुतली बनाएर बजारमा बिक्री गर्ने छ । यसैले हाम्रो परम्परा हाम्रो पहिचान हो भनेर मात्र नपुग्ने हुँदा ती हिजो के कस्तो र कस्तो अवस्थामा थिए, पूर्वप्राचीन, प्राचीन, मध्यकालीन र आधुनिक कालका विभिन्न चरणका

त्यस्ता परम्पराका बारेमा अनुसन्धान अपेक्षित छ । दैनन्दिन जीवनशैली, संस्कृति, प्रविधि, कृषि, व्यापार, उद्योग वा सेवामूलक, पेशामूलक आदि क्षेत्रका विभिन्न समयका परम्परामध्ये आजसम्म आइपुगदा के कति लोप भए, कति लोपोन्मुख अवस्थामा छन्, कतिलाई जोगाउनु आवश्यक र सम्भव छ कतिलाई छैन, के कतिको युगानुस्य के कति प्रास्थीकरण भएको छ र के कतिको वैकल्पीकरण सम्भव छ त्यो सबको लेखाजोखा आवश्यक छ । यसैले आजको आवश्यकता हाम्रो आफ्नो मौलिक पहिचान रहने गरी ती पुराना अमूल्य निधिलाई सङ्कलित सम्पादित र सुरक्षित गरी आजको परिवर्तित समाजको परिवर्तनको गति, प्रकृति र दिशाअनुस्य जीवनोपयोगी सामाजिक, सांस्कृतिक विकल्प दिनु हो किनभने सबै कुरा परिवर्तनशील छन्, समाज मात्र होइन प्रकृतिकै स्वरूप र संरचना पनि सधैँ एकनास रहँदैनन् ।

कर्णाली प्रदेशको रीतिरिवाज, परम्परा र संस्कृति पनि निरन्तर परिवर्तन हुँदै आएको छ । थुप्रै पुराना परम्पराहरू पूर्ण लोप भइसकेका छन् र थुप्रै हुने क्रममा छन् । कतिपय पुराना परम्परा, प्रविधि र उपकरणको स्थान विज्ञान प्रविधि र त्यसद्वारा प्रदत्त नयाँ सरल र सुलभ कुराले लिइसकेका छन् भने कतिपय प्रस्तुत पाश्चात्य संस्कृति र परम्पराले । जीवन व्यवहारलाई सरल, सहज बनाउने त्यस्ता जीवननोपयोगी कतिपय नवीन प्रविधि र परम्परा आवश्यक पनि छन्, तर हाम्रो मौलिक पहिचान मास्ने घातक कुरा भनेको हामी र हाम्रा प्रायः नयाँ पुस्ताले लहैलहैमा वरण गरिरहेको पाश्चात्य सांस्कृतिक अतिक्रमण हो जो अनावश्यक फेसनका रूपमा आएको छ । दोस्रो विश्वयुद्धमा गुमेको सैनिक औपनिवेशिक प्रभुत्वको पुनर्स्थापनाको प्रयत्नका रूपमा आएको त्यसको नवरूपान्तरित स्वरूप जो उनीहरूको प्रस्तुत सांस्कृतिक नवऔपनिवेशिक विस्तारको रणनीति हो । आजको यस प्रदेशको प्रस्तुत हजारौं वर्षको इतिहासका सामाजिक फलकमा सामाजिक रीति, रिवाज, मूल्य, मान्यता, आदर्श आदिका परम्परामा विभिन्न समयमा आएको सूक्ष्म अन्तरणको खोज, अध्ययन, चर्चा आवश्यक छ र अझै तिनका जातीय, नश्लीय पृष्ठाधारको पनि खोज आवश्यक छ जहाँ प्राचीन, नाग, मगर, कुलिन्द, खस अभू बोन एवम् वैदिक आर्य आदिका संस्कृतिका अवशेष शेष छन् तिनका लोकसाहित्य, संस्कृति र भाषिक टोटेमहरूको खोजी आवश्यक छ, तर यी सम्पूर्ण पक्षको सूक्ष्म एवम् विहङ्गम अध्ययन तुलै सोधको विषय हुने भएकाले यहाँ केवल आजभन्दा पाँच दशक पूर्वसम्म अस्तित्वमा रहेका केही परम्पराहरूको चर्चा गर्न उद्देश्य रहेको छ । तीमध्ये आज कतिपय पूर्ण र केही आँशिक रूपमा लोप भएका छन् । त्यसो त यी कतिपय परम्परा

कर्णाली प्रदेशका मात्र नभएर समग्र नेपाल र नेपाली जातिमा प्रचलित परम्परा पनि हुन् जो दैनन्दिन व्यवहार, वेशभूषा, खानपान, भाषा, संस्कृति, कृषि, उद्योग आदि जनजीवन, जीवनशैली एवम् मूल्य मान्यतासँग सम्बन्धित छन् । यसै प्रदेशतिरको लोकगीतको एउटा अन्तरामा भनिएको छ 'मन्या मान्छे बग्न्याँ पानी काँ होला थिउन्याको' । हो, बगेर जाने पानी र मरेर जाने मानिसलाई सधैँ रोकेर र बचाएर राख्न सकिंदैन, तर भविष्यका लागि यहाँ बग्ने पानीको बहाव यस्तो थियो, दिशा यता थियो, दिवंगत पुर्खा यस्ता थिए आदि आदिद्वारा बलभद्र र अमरसिंहका जनाति, खनाति पुरस्तालाई, प्रेरित र प्रोत्साहित गर्न, नयाँ पिढीलाई, आफ्नो जगको जानकारी दिएर नवीन आकाशमा आफ्नो अलग पहिचानसहित गतिशील भई लक्ष्यतर्फ अग्रसर गराउनु आजको आवश्यकता हो ।

२. जीवनका व्यावहारिक पक्षसँग सम्बन्ध परम्परामा आएका केही अन्तरण

परिवर्तित युग, परिवर्थिति र प्रविधिले ल्याएका अन्तरण सबै समाजमा जस्तै हाम्रो समाजमा पनि आएका छन् । कतिपय त क्षेत्र, जाति, वर्ग, आदिको हस्तक्षेपले पनि प्रभावित गरेको आरोप पाइन्छ, जसलाई निम्नानुसार चर्चा गर्न सकिन्छ ।

२.१ समय मापनको परम्परा र प्रविधिमा अन्तरण :

आजभन्दा ५० वर्ष अगिसम्म पनि कर्णाली प्रदेशमा भित्ते, नाडी वा टेबुल घडीको कुनै प्रचलन थिएन । यदाकदा पढेलेखेका राजधानी काठमाडौं वा भारत गएर फर्केका कुनै कुनै जिम्वाल, मुखिया आदि अत्यन्त कम हुनेखानेका हातमा एच.एम.टी.आदि घडी हुन्थे जसको चर्चा गाउँ र अभ क्षेत्रभारि हुन्थ्यो । त्यसैले त्यति बेलाको समय मापन गर्ने मुख्य प्रविधि रातमा तारा र चन्द्रमाको अवस्थिति र दिशा नै मुख्य हुन्थ्यो । सप्तर्षि (सात तारा), तीनतारा, किर्किटी, ध्रुवतारा आदि मुख्य समयनिर्देशक हुन्थे । शुक्ल पक्षमा त चन्द्रमा मुख्य हुन्थे । बिहानपर्ख कुखुराको भाले बासेर उज्यालो हुन लागेको सङ्केत गर्थ्यो । कुखुराको भालेजस्तै अन्य कतिपय वन्य पन्छीहरूले पखेटा फटफटाएर वा कराएर समयको सङ्केत गर्दथे । यी बाहेक राती जून र दिउँसोमा घाम अर्थात् सूर्य डुब्न यति सल्ली बाँकी छँदै भनेर पनि समय मापन गर्ने गरिन्थ्यो । सल्ली भनेको सल्लाको रूखको लम्बाइको आकार हो । यसै गरी वर्षात्को बादलयुक्त दिनमा सूर्य नदेखिने हुँदा समय ठम्याउन कठिन

हुन्थ्यो । पशुहरू त साँझ गोठमा फर्किने समय थाहा पाएर फर्किन्थ्ये । मान्छेले त्यस्तो समयमा तितेपाती आदिका मुन्टाको दिशा हेरेर पनि लख काट्थे । यसबाहेक बालकको जन्मयोग हेर्ने, विवाह, व्रतबन्ध आदि शुभ कार्यको लगन छोज पानी घडीको प्रयोगको परम्परा थियो । पानी भरेको कोशी जसलाई आडी पनि भनिन्थ्यो, लगभग एक लिटर पानी अटाउने तामाको त्यस भाँडोमा कचौरा आकारको एउटा भाँडो राखिन्थ्यो जसलाई घडी भनिन्थ्यो । त्यसको पिंधमा मसिनो घाल पारिएको हुन्थ्यो जसबाट विस्तारै पानी भित्र छिरेर भरिई त्यो भित्र छिरेर अर्थात् त्यो भाँडो एक पटक ढुबेमा एक घडी हुन्थ्यो भने रेखाले मापन गर्न त्यसभन्दा सानो एकाइलाई पला भनिन्थ्यो । समय मापनको यो उपकरण र पद्धति आधुनिक घडी नआउन्जेल सबै ठाउँमा प्रचलित थियो ।

प्रस्तुत जन्म विवाह, व्रतबन्धको लगन योगादिको प्रयोजनार्थ समय मापन गर्न अर्को मुख्य आधार पाइला नाप्ने थियो । बिहान वा दिउँसो वा साँझ आफ्नो छाया कति लामो छ, त्यसलाई पाइलाले नापेर यति पाइला र इन्चमा जन्मेको भनेपछि ज्योतिषहरू त्यसै आधारमा समय गणना गरी योग पत्ता लगाउँथे । समय मापनका अतिरिक्त ज्योतिषहरूको योगफलादि गणनाका उपकरणमा पनि आज आकाश पातालको अन्तरण आएको छ । हिजोको धुलौटोमा सिन्काले कोरेर वा खरीदुड्गाले सिलोट आदिमा लेखेर हिसाब गरी योगफल निकालिने मौलिक परम्परा बदलिएर आज कम्प्युटर सफ्टवेयरबाटै सबै काम हुन्ने हुँदा ज्योतिषले टाउको दुखाउनु पर्दैन ।

२.२ दैननिंदन व्यवहारका उपकरणमा आएको अन्तरण :

आजभन्दा भन्डै तीन दशक पूर्वसम्म प्रचलित ढिकी, जाँतो र साढेतीन चार दशक पूर्वसम्म प्रचलित कोलमा तोरी, तिल आदि पेलेर तेल बनाउने र उख्यु पेलेर खुदो बनाउने परम्परा आज हराइसकेको छ । कोल, घट्ट, ढिकीकी र जाँतोको स्थान आज आधुनिक मिलले लिएका छन् । झण्डै मध्यराततिरै उठेर अगिल्लो साँझमा भिजाएका मकै ढिकीमा कुटेर पिठो बनाउने, रोटी पकाउन सजिलो होस भनेर मकै कुट्दा मकैमा काउलो (वृक्ष) का बोक्रा वा तिलका पात मिसाएर कुट्ने, एक जनाले ढिकी कुट्ने र अर्काले लगाउने, चाल्ने, लगाउने मान्छे नभए कुट्नेले नै लामो भुन्नेटोले वरिपरि छरिएका मकै र मोटो पिठो ओखलको बिचमा धकेल्ने गरिन्थ्यो । रात्रिमा टिकिल्छ्याइटिकिल्छ्याइ ढिकीको कुटेको आवाज टाढाटाढा गाउँसम्म सुनिन्थ्यो । कतै कतै ढिकीका सङ्घा ओखलमा मुसलले कुट्ने पनि चलन थियो । मुसलको पनि कुट्ने

मुखनेर फलामको सामी ठोकिएको हुन्थ्यो । यसै गरी कैयाँ महिलाहरू रातभरि पनि जाँतो पिँध्ये । आज ती सब परम्परा लोप भइसकेका छन् ।

यस्तै खण्डै ५/६ फिट लामो दुई अढाइ फिट जति चाख्लो काठको चतुर्भुजाकार कोलका बिचमा प्वाल पारिएको प्वालमा १३/१४ फिट जति अग्लो काठकै बियो छिराएर अड्याइ ठड्याइन्थ्यो । बियो छिराएको मोटो भागको दुई फिटजति माथिबाट एउटा काठ तेर्सो बाँधेर त्यसलाई बियोको टुप्पामा बाँधिन्थ्यो जसलाई घुमाउँदा पूरे बियो बिस्तारै वरिपरि घुम्थ्यो । एक दुई जनाले त्यसलाई दिनभरि वरिपरि घुमाउँथे र एक दुई जनाले बियोको फेद र कोलको प्वालको चरमा तोरीको तेल, पानी आदि दलेर बनाएका तोरी दलेको फुला हात्थे र बेला बेलामा बाहिर आएको तेल निखिसकेको पिनालाई भित्र हात्थे जसलाई घान लगाउने भनिन्थ्यो । यसरी घान लगाउँदा कहिलेकाही हात पेलिने सम्भावना पनि हुन्थ्यो । यसरी तोरी आदि पेलेर तेल निकाल्ने र उखु पेलेर त्यसबाट निस्केको तरललाई पकाएर खुदो बनाउँने कोलको परम्परा पनि आज छैन । आजको नयाँ पिढीले कोल देखेको पनि छैन ।

त्यस्तै बाँसका चोयाले बनाएका ठुला गलावाला एक प्रकारका भकारी अर्थात् डोइली पनि आज पाइँदैनन्, न भकारी, मान्द्रा, बिस्कुन सुकाउने चोयाकै ठुला चारकुने भाड (निफन्न नमिल्ने बिस्कुन मात्र सुकाउने ठुला नाड्ला) नै छन्, त्यस्तै, तीन कुने सुपा आज छैनन् । आज त डोको र निफन्न मिल्ने साना नाड्ला मात्र छन् । त्यस्तै तमाखु खाने हुक्का नली र तमाखु खाने सुल्पा पनि छैनन्, न सुर्तीका पात अगेनामा पिरोलेर मुखमा हाल्ने अर्थात् काचोको परम्परा नै छ । आज बाखाको पाललो छालाको चालो छैन गाईका छालाका जुता छैनन् । सांस्कृतिक तहमा औँशी र पूर्ण सङ्क्रान्ति आदिमा ब्रामणहरूले पाती लगाउन आउने र दमाईले बडाई गर्न आउने परम्परा पनि कम हुँदै गएको छ ।

परम्परागत धामी, भाक्रीको परम्परा तथा डाइनी, बोक्सी, भूत, प्रेतप्रतिको विश्वास एवम् रुढि, भूत मन्साउने परम्परा क्रमशः कम हुँदै गएका छन् । कुनै व्यक्ति धामी भइसकेपछि सर्वप्रथम सिर्तो बुझाउन र आफूभन्दा ठुला धामीबाट आशीर्वाद थान्न जाने परम्परा कम हुँदै गएको छ । विवाहपूर्व दैठेकी लगाउने परम्परा पनि आज कमै छ ।

२.३ हाट जाने परम्परा, वस्तु विनियम र कुनका लागि सङ्घर्ष :

यस शताब्दीको तेस्रो दशक वरिपरिसम्म पनि यहाँको समाजले नुनका निम्नि निकै तुलो सङ्घर्ष गर्नु पर्थ्यो । दक्षिणतिरबाट नेपालगञ्ज र राजापुरसम्म ढिकै नुन आउन थाल्नुपूर्व मास, घ्य, मास्या, खुर्सानी, चामल, सुन्तला आदि वस्तुका अजड़का भारी बोकेर लाग्नाको लेक काटेर ताउलाखार अर्थात् ताक्लाकोट जाने र त्यसरी लगेका बस्तुसँग नुन साटेर त्याउने परम्परा थियो । त्यसरी हिमाल पार गर्दै गुफा कन्दरा र ओडारमा बास बस्दै उत्तुड्ग हिमाल, पहाड र उकाली ओराली पार गरेर ताक्लाकोट जाँदा कहिले बाटोमा हिउँ पर्ने, कहिले बिरामी पर्ने आदि अनेक संदृक्ट देखा पर्थ । पछि दक्षिणतिरबाट राजापुर नेपालगञ्जसम्म नुन आउन थालेपछि केही कम अर्थात् एक महिनाका सट्टा पौने महिनाजसो लगाएर थाप्ले, डुड्गेश्वर, गोज्जल्या, हलहल्या, कल्ल्यानकाँध, बिउरेनी, बाबियाचौर, जामु, चिसापानी आदि हुँदै कुइन्याँ पुगेपछि त्यहाँ हप्ताँसम्म पालो पर्खेर दुँगा तरी राजापुरको हाट जाने परम्परा थियो । दैलेख र दुल्लुभन्दा पूर्वतर्फ जाजरकोट, सल्यान आदि स्थानबाट तिनै वस्तु बोकेर नेपालगञ्ज, कोइलाबास पुग्ने चलन थियो ।

त्यसो त जुम्ला कालीकोटतिरका थुप्रै मानिसहरू आफ्ना घोडा, भेडाका ढाडमा नुन भरेका लुकाल बोकाएर आउँथे र त्यो नुनसँग विभिन्न प्रकारका अनाज साटेर व्यापार गर्थे । यसरी माथितिरबाट व्यापार गर्न आउँने जुम्ली, हुम्ली र भोटेलाई इष्ट भन्ने चलन थियो । घोडा भेडाको रक्षार्थ ठुला ठुला कुकुर पाल्ने चलन थियो जसलाई प्रायः कोदाको लिटो खुवाइन्थ्यो । ती कुकुरलाई जाड्या भनिन्थ्यो । यस्ता भेडाहरूलाई चिरुवा वा वाँसाबाट बचाउने यस्ता जाडेको महत्त्व बताउने एउटा लोकगीतको अन्तरा यस्तो छ जाँ जुम्ली जा होइँ जाड्या जा होइँ जुम्लीकी जोई जा, जुम्लीकी जोई अर्थात् श्रीमतीलाई त नलगेर घरै छोडे पनि हुन्छ तर जाड्या अर्थात् कुकुरलाई लैजानै पर्छ । घोडा भेडा लिएर आउनेहरू हुन् वा आफै भारी बोकेर हिड्ने जुम्ली, हुम्ली सबैजसोका हातमा कतुवा हुन्थ्यो जसले उनीहरू उन आदिका डल्ला कातिरहेका र धागो बनाइरहेका देखिन्थे । कोही सुत्पामा तमाखु खाइरहेका हुन्थे । ती निकै बाक्ला कोदो, फापर आदिका ढोसे रोटी र धूलो अचार बोकेका हुन्थे । ती खाद्य पदार्थ महिनौ नबिग्रने हुँदा ती त्यही खान्थे । नेपालगञ्ज जाँदा भेरी र बैमा चिण्डा तथा नाउलो अर्थात् दुँगा तर्नु पर्थ्यो भने राजापुर जाँदा जामु र कुइनेमा कर्णाली र भेरी तर्न कहिलेकाहीं त हप्ताँ पालो पर्खनु पर्थ्यो । पहिलो चोटि हाट जानुलाई पन्थपूजे भनिन्थ्यो । यसरी पहिलो

ਪਟਕ ਹਾਟ ਜਾਨੇਲਾਈ ਸਬੈਲੇ ਫੋਹੋਰ ਫੋਹੋਰ (ਅਸਲੀਲ) ਸ਼ਬਦ ਬੋਲੇਰ ਤਲਿਬਿਲੀ ਲਗਾਏਰ ਮਨੋਰਝਨ ਗਰੰਥ ਭਨੇ ਪਾਨੀ ਬੋਕਨ, ਦਾਉਰਾ ਖੋਜਨ ਰ ਸਬਕਾ ਭਾੱਡਾ ਮਾਫ਼ਨ ਲਗਾਉਂਥੇ । ਪਛਿ ਰਾਜਾਪੁਰਖਨਦਾ ਅਲਿ ਵਰੈ ਕਟਾਂਸੇ ਰ ਮਾਲੁਮਲਸਮਨ ਨੁਨਕਾ ਪਸਲ ਥਾਪਿਨ ਥਾਲੇ । ਯਸਰੀ ਹਾਟ ਜਾਂਦਾ ਨੁਨ ਮਾਤਰ ਨਭਏਰ ਵਰਧਮਿਕਾ ਲਾਗਿ ਲੜਾ, ਕਪਡਾ ਰ ਅਨ੍ਯ ਅਤ੍ਯਾਵਸਥਕ ਸਾਮਲਤੁਮਲ ਲਾਇਨਾਂ । ਪੈਸਾ ਹੁੰਦੈਨਥਿਆ ਤਵੰਸੈਲੇ ਤੀ ਸਬੈਬਾਟ ਲਗੇਕਾ ਮਾਸ, ਭਟਮਾਸ, ਮਾਸ਼ਾ ਘੁ, ਖੁਰਸਾਨੀ, ਸੁਨਤਲਾਦਿ ਵਸਤੁਸੰਗ ਸਾਟੇਰ ਵਾ ਆਫ਼ਨਾ ਵਸਤੁ ਬੇਚੇਰ ਲਾਇਨਥਿਆ । ਯਸਰੀ ਹਾਟ ਜਾਨੇ ਕਾਮ ਪੁੱਥ ਨਭਏਕਾ ਘਰਕਾ ਛੋਰੀ ਬਹਿਨੀ ਆਦਿ ਮਹਿਲਾਹੁਲ ਪਨਿ ਗਰਥੇ । ਉਤਰ ਤਾਕਲਾਕੋਟਬਾਟ ਨੁਨ ਬੋਕਨ ਛੋਡੇਰ ਦਕਿਣਿਤਿਰ ਸਰੇਪਥਿਕੋ ਜੀਵਨ ਸਡ਼ਧਰਥਕੋ ਔਲੈ ਨੁਨ ਪਾਇਆਨਥਾਂ ਮਨ੍ਯਾਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਤੁਤ ਗਰੇਕਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਬਿੰਬਹੁਲ ਆਜ ਫੇਰਿਏਕਾ ਛਨ, ਗਾਉੰਗਾਉੰਮਾ ਸਡਕ ਸਜ਼ਾਲ ਫੈਲਿਏਕਾਲੇ ਆਧੋਡਿਨਿਧੁਤ ਨੁਨ, ਕਪਡਾ ਆਦਿ ਸਾਮਲਤੁਮਲਕਾ ਲਾਗਿ ਤਾਕਲਾਕੋਟ, ਰਾਜਾਪੁਰ, ਨੇਪਾਲਗੁਜ਼ ਕਹੀਂ ਜਾਨੁ ਪਈਨ, ਤੀਸਹਿਤ ਵਿਦੇਸ਼ਕਾ ਅਨੇਕ ਵਸਤੁਹੁਲ ਘਰ ਆੰਗਨਮੈ ਉਪਲਥ ਹੁੰਛਨ ।

੨.੪ ਕਾਲਾਪਹਾਡ ਜਾਨੇ ਪਰਮਪਰਾ :

ਅਸਾਰ ਰ ਅਸੋਜ ਕਾਰਿਕਤਿਰ ਸੁਰੂ ਹੁਨੇ ਖੇਤੀਬਾਲੀਮਾ ਏਕਡੇਢ ਸਹਿਨਾ ਕਾਮ ਗਰੇ ਪੁਗਨੇ ਯਹਾਂਕਾ ਪੁੱਥਹੁਲ ਪ੍ਰਾਯ: ਹਿਤਦੰਤਿਰ ਵਿਸ਼ੇ਷ ਗਰੇਰ ਭਾਰਤਕਾ ਉਤਰ ਰ ਹਿਮਾਞਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਤਿਰ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਗੰਨ ਜਾਨੇ ਪੁਰਾਨੋ ਪਰਮਪਰਾ ਛ । ਪਸ਼ੁਪਾਲਕਹੁਲ ਪਨਿ ਅਸੋਜਤਿਰ ਆਫ਼ਨਾ ਪਸ਼ੁਵਸਤੁ ਲਗੇਰ ਬਣਡਾਲ ਅਰਥਾਤ ਠੁਲਠੁਲਾ ਜਡ਼ਗਲਤਿਰ ਵਾ ਲੇਖ ਪਾਟਨਤਿਰ ਲਾਗਨੇ ਗਰਦਛਨ । ਸ਼ਰਦ ਤੁਰ੍ਹਮੈ ਮਾਨਸਰੋਵਰ ਆਦਿ ਲੇਕਾਲੀ ਤਾਲਹੁਲਬਾਟ ਕਨਾਡਕੁਰੂਡ ਪਨਿ ਮਧੇਸ਼ਤਿਰ ਭਈਨ ਰ ਤਿਨਸੰਗੈ ਯਸ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਕਾ ਪੁੱਥਹੁਲ ਪਨਿ ਸ਼੍ਰੀਮਤੀਕੋ ਫਰਿਯਾ ਫੇਰਨ ਰ ਕੇਟਾਕੇਟੀ ਅਨਿ ਆਫ਼ਨੋ ਭੋਟੋ ਫੇਰਨ ਜੋਹੋ ਗੰਨ ਰੋਜਗਾਰੀ ਖੋਜਦੈ ਭਾਰਤਕਾ ਵਿਭਿਨਨ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਤਿਰ ਭਈਨ ਜੋ ਚੈਤ ਬੈਸਾਖ ਵਾ ਜੇਠਤਿਰ ਕਨਾਡਕੁਰੂਡ ਰ ਮਨਸੁਨਸੰਗਸੰਗੈ ਜਸਤੀ ਪਹਾਡ ਤਕਲਨਛਨ । ਤੀਮਧੇ ਅਲਿ ਅਲਿ ਤਜੈ ਪਨਿ ਹਰਾਉਂਛਨ ਉਤਰ ਰ ਹਿਮਾਞਚਲ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ਕਾ ਹਲਦੁਵਾਨੀ, ਨੈਨੀਤਾਲ, ਮੈਲਾਨੀ, ਸਿਸ਼ਲਾ, ਵੇਣੁਖਾਲ ਆਦਿ ਸਥਾਨਮਾ ਪੁਗੇਰ ਬੋਭਾ ਅਰਥਾਤ ਭਾਰੀ ਬੋਕਨੇ, ਖਾਇਰ ਕਾਟਨੇ, ਬਾਰੀਮਾ ਕਾਮ ਗੰਨ, ਹੋਟਲਮਾ ਭਾੱਡਾ ਮਾਫ਼ਨੇ ਆਦਿ ਕੁਲੀ ਕਵਾਡੀ ਰ ਕੇਹੀ ਕਮਧਨੀਮਾ ਕਾਮ ਗੰਨ ਪਰਮਪਰਾ ਅਮੈ ਪਨਿ ਕੇਹੀ ਅਂਸਥਮਾ ਸ਼ੇ਷ ਨੈ ਛ । ਤਵਸਮਾ ਅਲਿਕਤਿ ਪਰਿਵਰਤਨ ਭਏਰ ਬਨੈ ਆਦਿ ਠੁਲਾ ਸਹਰਮਾ ਪੁਗੇਰ ਚੌਕੀਦਾਰੀ ਗੰਨੇਤਿਰ ਸਥਾਨਾਨਤਰਣ ਭਈ ਆਜ ਤਧੋ ਪਨਿ ਕਮ ਹੁੰਦੈ ਆਏਕੋ ਛ । ਯਹਾਂਕਾ ਯੁਵਾਹੁਲ ਭਾਰਤੀਧ ਸੇਨਾਮਾ ਭਰੀ ਹੁਨੇ ਪਰਮਪਰਾ ਨਗਣਧ ਨੈ ਛ । ਬੇਲਾਧਤੀ ਸੇਨਾਮਾ ਤ ਯਸ ਕੋਨੋਬਾਟ ਗਏਕਾ ਦੁਈ ਚਾਰ ਅਪਵਾਦ ਮਾਤਰ ਦੇਖਿਨਛਨ । ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਸੇਨਾਮਾ ਜਾਨੇਲਾਈ ਲਾਹੂਰੇ ਭਨਿਨਥਿਆ ਜਸਲਾਈ ਗਾਉੰਮਾ ਵਿਸ਼ੇ਷ ਵਕਤਿਕਾ ਰੂਪਮਾ

हेरिने पुरानो परम्परा थियो । जेहोस् यहाँका अधिकांश पुरक्षहरू छ महिना भारतमै मजदुरी गरेर बिताउने पुरानै परम्परा देखिन्छ । आज आएर थोरै थोरै मात्र युवाहरू खाडी आदि समुद्रपारिको मजदुरीमा जाने प्रचलन देखिन थाले पनि त्यहाँ जाने खर्च जोर्ने अधिकांशको आर्थिक अवस्था नभएको र कुनै सिप नभएको तथा सूचनाका अभावका कारण त्यतातिर जान सक्ने स्थिति कमै छ ।

२.५ दैनिन्दिन वस्तु र व्यवहारमा अन्तरण

दैनन्दिन प्रयोग हुने कतिपय वस्तु र व्यवहार पनि आज लोप भएका छन् भने कतिपय कम हुँदै र लोप हुँदै जाने स्थितिमा छन् । पचास वर्ष अग्रिसम्म प्रचलित कतिपय वैशभूषा, गहना, भाँडावर्तन आदि आज छैनन्, केही भने दुर्गम कुना कन्दरा र ग्रामीण जनजीवनमा छिटफुट अस्तित्वमा छन् । जस्तो कतिपय लेकाली क्षेत्रितर अल्लो, कपास, भेडादिका ऊनबाट कपडा बुन्ने चलन थियो । आज कतिपय अञ्चलहरू भिन्नाभिन्न प्रदेशमा विभक्त भइसकेका छन् । तीमध्येको कर्णाली अञ्चलका विभिन्न जिल्लामा ऊनबाट कपडा बनाउने परम्परा शेष रहे पनि त्यहाँ पनि आज विदेशबाटै आयातीत कपडा लगाउनेको संख्या अत्यधिक छ । राडी, फेरे आदिसम्मको प्रचलन बाँकी छ भने त्यसमन्दा मुनि आज छैटौं प्रदेशमा समाविष्ट भेरीका दैलेख, जाजरकोट र सुर्खेतकै पनि कतिपय स्थानमा त्यसरी बनाएका ठिटुवाका भोटी, गादो आदि बनाउने र महिलाहरूले त्यसरी बनाएका घरेलु कपडामा छापदानी बनाई हिलो, निगालोका पात आदिका छाप लगाएका छिपा र हाटतिरबाट ल्याइएका मुर्गिया, बटौलीका गुन्यु आदि लगाउने परम्परा भने कुनाकन्दरा कताकतै कुनै कुनै जातथर र घरमा मात्र अवशिष्ट छ । आज लगौटी/कछाड र कन्दनी छैनन् । आजका महिलाहरू टाउकामा रुमाल बाँध्दैनन् सल ओढ्छन्, कम्मरमा पटुका बाँध्दैनन् र काँधबाट कम्मरसम्म घलेक बाँध्दैनन् भोला भिर्छन् । आज घाँटीमा लाठ, मुगा, दोबिटे, पुवालो र तुम्चाका माला लगाउँदैनन् । बढीमा मोतीका आकारका मालासम्म लगाउँछन् । पोते र तिलहरी विवाहित केहीले लगाउँछन् । चुरा लगाउँछन् तर काँडेबाला लगाउन कम भैसक्यो । कल्लीका सट्टा पाउजेव लगाउँछन् । नाकमा फुली अर्थात् टुकीसम्म धेरैले लगाउँछन् तर बुलाकी गाउँमै पनि अत्यन्त कमले लगाउँछन् । आज घाँटीमा बेरौटे माला (पोतेका चाक्ला माला) लगाउँदैनन् । कानमा सुनका चाक्ला गोलाकार टाटे लगाउँदैनन् । आगपाउनु अर्थात् पलामको चतुरभुजाकार टुक्रा (करिव पाँच इन्च लामो

डेढ इन्च चाकलो) चकमकको परम्परा पूर्णतः लोप भइसकेको छ र त्यससँगै चकमकलाई दर्शनदुङ्गाका साना साना अमला जत्रा टुक्रामा ठोकेर निकालेका आगोका फिल्का सल्काउने, आगो पार्ने प्रविधि पनि लोप भैसकेको छ, अनि त्यसरी निकालेका फिल्का थापेर छिट्टो सल्किने बुकी फूलका मुना चुडेर त्यसबाहिरको सेता रेसा निकालेर सुकाई बनाइने भुलोको परम्परा पनि आज छैन। ती सबलाई आगोका बारुदीय र प्रेट्रोलयुक्त प्रविधि सलाई र लाइटरले विस्थापित गरिदिएका छन्। आगपाडनुलाई प्रायः महिलाहरूले कपडाको सानो सुर्क थैलीमा राख्ने गर्थे। त्यो थैलीभित्र आगपाडनुसङ्गै दर्शन दुङ्गाका टुक्रा र भुलो राखिन्थ्यो। यदि कसैले करै बिचमा घाल पारेको तामाको एक पैसा वा पाँच पैसाको ढायाक र अलि पछि पितलका पैसा र अभ पछि (आजभन्दा चार, साढेचार दशकतिर) आएर सिलावरका पाँच, दश पैसा पाइहाले त्यसैमा राख्ने गर्थे। हुने खानेहरू कसैसँग एक दुई रुपैया नोट भए त्यसलाई उनीहरू गुनियो र पटुकाको बिचमा घुसारेर राख्ये जसलाई आन्च भनिन्थ्यो। झण्डै एक सय वर्ष अगिसम्म गाउँमा पैसा हुँदैनथ्यो। तिहारमा बहिनीलाई पैसाको सद्वा दुईचार पाथी गहुँ, मकै दक्षिणा दिने गरिन्थ्यो।

आज जैस्यालो जाने अर्थात् जन्म, विवाह आदिको योगफल र लगन हेर्न ज्योतिषकहाँ जाने परम्परा त धेरैजसोमा बाँकी छ तर ज्योतिषहरूले त्यसरी योगफल हेर्न हिसाब गर्ने धुलौटोमा सिन्काले लेख्ने प्रस्तुत परम्परा आज छैन। त्यसका सट्टा आज सफ्टवेरबाटै काम चलाउने र आफूले टाउको दुःखाउनै नपर्ने परम्परा यहाँ फाट्टफुट्ट बाहेक भित्रिइसकेको छैन। प्राचीन एवम् मध्यकालसम्म शिलापत्र, स्वर्णपत्र एवम् ताम्रपत्रमा लेख्ने परम्परा रहेको देखिन्छ। आजभन्दा पचास साठी वर्ष पूर्वसम्म बाँसका आखलाबाट निक्लेका पतामा र लेक एवम् हिमाली क्षेत्रतिर भुजपत्रमा कटुस, ख्यर आदिको मसी र निगालाको कलमले लेख्ने परम्परा थियो, त्यो पनि आज छैन। कापी पाउन दुर्लभ हुने र करिब ५/६ दशकपूर्व कापि आउन थालेपछि एकदुइ ६४ पाने हातीछापै कापिले वर्षभरि पुन्याउनु पर्ने हुन्थ्यो। बाँकी र प्रायः तल्ला कक्षाहरूमा सिलोटमा खरी दुङ्गाले लेख्ने परम्परा थियो।

खानपानतर्फ निर्धन परिवारमा प्राय : अनिकालमा सिस्नाको सागमा एक दुई मुठी अनाज हालेर पकाउने र त्यही मात्र खाएर परिवार पालिने परम्परा हुन्थ्यो जुन अनाजलाई सिस्नोको ओलन भनिन्थ्यो। त्यस्तै मसुरोको पिठो पकाएर केराका पातमा पातलोसँग लेसेर अर्थात्, फिजेर सेलाएपछि उठाउँदा बनेको एक प्रकारको रोटीमा दही, मोही, मिसाएर खाने परम्परा पनि आज

देखिन्न जसलाई खडिया भनिन्थ्यो । गहुँ र मकैमा केराउ र बोडी मिसाएर पकाउने बिरौलाको परम्परा गाउँतिर अझै छ । आज तेल धिउ, नाप्ने कुरुवा, मानो र कपडा नाप्ने गज आदिको परम्परा पनि हराइसक्नै लागेको छ । अब बिस्तारै सिमेन्टका घर बन्दै जाने रिथिति हुँदा लिप्ने पोतारो र पोतारो राख्ने पोतारी छैनन्, खरले घर छाउन कम हुँदै जानाले गहुँको नल, खर र छाना छाउन प्रयोग हुने डाँडा, भाटा, बाता, भराइनो, मुस्की, धुरी खाँबो आदिको परम्परा कम हुनाले कालान्तरमा शब्दै लोप हुने रिथिति छ । यी मात्र होइन कराहीको दुध चलाउने र उगाउने डाङुको आकारको अलि तुलो भाँडो वेल्या, दुध जमाउने गबुल्या, गाबु, ठेकी, नेती, खुड्काजस्ता शब्द र ताउलो, हुण्डो भुन्न्याटो, भुजड्गी, हाँडी, आँखा लाग्नु (चोखा लाग्नु), लिस्नु (एउटै काठको खाँबोमा खत काटेर सिढी बनाएको भन्याड), सुकुल, गुन्न्री, मान्द्रो आदि शब्दको प्रयोग र अर्थबोध गर्नेको संख्या पनि वृद्ध समूहमै खोज्नु पर्ने रिथिति छ । भाँडावर्तनमा सिलावरका थाल, वटुका, पित्तल तामाका गाग्री, ताउली, चरेश, काँसो आदिका थाल, बटुका, भडु, करुवा अम्खोरा, गिलास र तमाखु खाने हुक्का, नली माटोको चिलिम, सुल्पा फलामका डिब्या आदिको स्थान पनि स्टिलका कुकर, फिल्टर आदिले लिइसकेका छन् ।

२.६ संस्कार र संस्कृतिमा आएको अन्तरण

नेपाली समाजको उपरी सामाजिक राजनीतिक परिवर्तनसँगै र समयको प्रवाहसँगै समग्र नेपाली समाजमा जस्तै यस क्षेत्रका जनमानसको पनि सामाजिक मूल्य, मान्यता र विश्वासहरूमा पनि अन्तरण आउँदै गएको छ । हिजो भूत, प्रेत र देवदेवीसम्बन्धी जुन निर्विकल्प विश्वास थियो आज त्यो छैन । बोकिसनी, डाङ्किनीसम्बन्धी विश्वास त पढेलेखेका नयाँ पिठीमा लगभग समाप्तजस्तै भएको छ । स्थानीय देवदेवी र कुलदेवताप्रतिको आस्था र छिपछिपे सन्दिग्ध विश्वास त बाँकी छ तर मष्टा, कालसैनी आदि ती देवताका धामीले निर्दिष्ट गरेअनुसार पैयुँका किला ठोकेर, आडिलका पातका टपरीमा खरानीका डल्ला, राता, सेता, धजादि वस्तु राखेर कुखुराको भाले, बोका संगुर आदि काटेर बलि चढाई भूत मन्छाउने र अझ कति ठाउँमा त सुन, चाँदी आदि गहनासमेत चढाएर हिड्ने परम्परा पनि छ, जो क्रमशः कम हुँदै र हराउँदै गएको छ ।

यस्तै षोडश संस्कारमध्ये विशेषत : व्रतबन्धमा र विवाहमा यज्ञमण्डप बनाउन दुई चार किलोमिटर जति टाढाको जड्गलमा गएर साल (अग्राख)का हाँगा र पात लिएर आउने परम्परा विशेष गरेर दैलेखको दुल्लुविरिपरिका गाउँहरूमा

थियो जसलाई स्याउलीदार लिन जाने भनिन्थ्यो आज हराइसकेजस्तै छ । यसमा यज्ञ मण्डप बनाउने अगिल्लो दिन साँझ ४/५ बजेतिर उत्क शुभकार्य गर्ने घरका वरपरका प्रायः युवाहरू १५/२० जना कसार, सेल, पुडी आदि लिएर खाँदै जङ्गल जान्थे र स्याउलीदार लिएर आउथे ।

आज ब्राह्मण क्षेत्री, ठकुरी आदि तागाधारी भनिने जातिमा प्रचलित भात भान्छाको परम्परा अर्थात् चोखीनीति पनि अत्यन्त न्युन हुँदै गएको छ । यस परम्पराका अन्तर्यमा हेर्दा रोग लागेपछि उपचार गर्नुका सट्टा रोगै लाग्न नदिने पद्धति देखिन्छ । यसलाई गाईको गोबरले लिपेर त्यसलाई कीटाणुरहित तुल्याउने र भान्छा पस्दा धोएका शुद्ध, सफा कपडा, पहिरेर खुट्टा धोई उत्क भान्छामा पस्ने परम्परा देखिन्छ जहाँ केटाकेटी र अन्य मतवाली जातिलाई पस्न र छुन निषेध हुन्छ । स्वास्थ्यका दृष्टिले अत्यन्त लाभप्रद यो परम्परा तागाधारीका लागि मात्रै भएकाले भेदयुक्त देखिन्छ र जो हराउदै गएको छ ।

त्यस्तै विवाहमा हुनेखाने परिवारको दुलहा धोडामा र दुलही उलिनकाठ, तामदान वा डोलीमा चढ्थे भने विपन्न परिवारको दुलहा काँधमा वा पैदलै हिड्थे र दुलहीलाई पिठिउँमा बोकेर लैजाने गरिन्थ्यो जो आज कताकता शेष रहे पनि प्रायः हराइसकेको छ । आज मोटर बाटो भएका स्थानमा प्रायः गाडीमा र नभएका स्थानमा मात्र ती साधन प्रयोग गर्छन् । यसबाहेक हात हाल्ने अर्थात् मेलाबाट वा राती गीत गाउन गएका ठाउँबाट अथवा घर गाउँबाटै केटी भगाएर लैजाने परम्पराले पनि आज रूप फेरेको छ ।

यस्तै सबै अवसरका मंगल कार्यमा गाइने मंगल अर्थात् मागल गीतदेखि हुडके नचाउने, भारत गाउन लगाउने, छैठी, न्वारन, धमारी, फाग, ढुस्को, मारुल्ली, रत्यौली, फट्को, भोसी, भैलो, धामी, भाक्री हुँदै मृत्युमा गाइने कर्को गीत आदिको सम्पूर्ण परम्परा आजसम्म आइपुगदा सिला खोजेखै कुना, कन्दराहुँदो खोज्नुपर्न अवस्था छ । त्यसैगरी प्रत्येक रातजसो गोठ अथवा कुनै तुलो रुखको फेदमा वा मेलामा रात रातभर, दिनदिनभर दोहोरी गाउने परम्परा पनि ज्यादै कम भइसकेको छ ।

मृत्युमा १३ दिन क्रिया कर्म र १ वर्ष बरखी (आशौच) बार्ने चलन प्रायः अद्यापि छ । मृत्यु हुँदा ब्राह्मण, क्षेत्री, ठकुरीकोमा पञ्चै बाजा बजाउने र शङ्खको उल्टो ध्वनि बजाउने परम्परा छ । दशनामी र बारपश्चीहरूले भने छालाले मोडेका दमाहालाई अशुद्ध भनी बजाउँदैन, शङ्ख मात्र बजाउँछन् । शैव सम्प्रदायका तिनीहरू पनि शवलाई नजलाएर गाड्छन् र यथासम्भव समाधि

बनाउछन् । शिरस्थान, नाभिस्थान र पादुकामा अन्येष्टि गर्नहरू यहाँका अखण्ड ज्वालाको आगो ल्याएर विता जलाउने गर्छन् ।

२.७ कृषि, पशुपालन र गोठाले जीवनमा देखिएका केही अन्तरण

कृषि यस प्रदेशका बासिन्दाको प्राचीन कालदेखिकै जीवन निर्वाहको एक मात्र प्रमुख र लगभग निर्विकल्प पेशा रहँदै आएको छ । त्यो कृषि र पशुपालन अत्यन्त परम्परागत थियो र आजसम्म प्रायः छ । गाउँमा कृषि गर्नेहरूलाई वर्षमा एक आधा महिना काम गर्न पुग्ने जमिन मात्र उनीहरूसँग भएकाले लगाएको खेतीको गोडमेल आदि बाँकी काम महिनाहरू गर्दथे । यही कृषिसँग सम्बन्धित केही संस्कृति र परम्परा यहाँ प्रचलित छन् । आज भित्री मधेस र सम्थर जमिन भएका ठाउँका साथै पहाडितर पनि कतै कतै फाट्टफुट्ट ट्याक्टर देखिन थालेपछि पहाडमा खेत, बारी, प्रायः हलोले जोत्ने र कोदालोले खन्ने परम्परा कायमै छ । दुझटा गोस्का काँधमा जुवाली अर्थात् जुवा राखेर छालाको हल्लौडो (छालाको डोरी) ले नारेर (बाँधेर) जुवामा हलो जोडी हलोको फेदमा जोडिएको हलानोको टुप्पोमा गाँसिएको एक फिट जति लामो फलामको फालीले खेत जोत्ने परम्परा आज पनि छ जुन हलो र हलानोको तल्लो भागमा जोडिएको चेपो तथा त्यसैमा जोडिएको हातले समाएर अर्को हातको लट्ठीले गोस्का ढाडमा हिर्काउदै जोत्ते गरिन्छ । जुवालीका बिचबिचका प्वालमा जोडिएका काठका दाँयाँ बाँया सैलाका बिचमा गोस्का काँधमा राखेर जोत्डोले बाँधिन्छ । यसबाहेक कतिपय सिमेन अर्थात् पानीले भिजेको हिले खेतलाई फराइ भन्ने गरिएको चाक्लो खालको कोदालोले खनेर पनि चोइला फर्काइन्छ । खेतमा रोपाइ गर्दा जोतखन गरेका खेतका गराको उबडखाबडलाई दाँते अर्थात् काठका सुझरा भएको उपकरणले डल्ला फोरेर खेत सम्म पार्ने काम गरिन्छ भने पाखो बारीका डल्ला फोर्न मोइ अर्थात् लिङ्को लगाउने चलन छ । दाँदे र लिङ्को नलाम्ने छेउकुना वा साना खोरियामा बाउसे नाम दिइने बाउसो अर्थात् कोदालो चलाउने पुरुले खनेर उकास्ने अर्थात् रोप्न, छन् योग्य बनाउने परम्परा छ ।

त्यसरी जोत्ने हलो पनि एउटा अलि दुलो र लामो हुन्छ भने अर्को अलि सानो र ठाडो हुन्छ जसलाई जाँगे हलो भनिन्छ । यीमध्ये कुनै स्थानमा दुलो हलोले जोत्ने गरिएको हुन्छ भने कतै कतै सानो अर्थात् जाँगे हलोले जोत्ने गरिन्छ । यीमध्ये आज दुलो र चाक्लो कोदाली अर्थात् फराही प्रायः लोप भइसकेकोछ । परम्परागत कोदालीका सद्वा केही स्थानमा आज केही नयाँ र आधुनिक कोदाली र कुटा आएका छन् । कृषिको यही परम्परासँगै डाङ्ली

सार्न, लुतो फाल्ने, न्वागी खानेलगायतका कृषि संस्कृतिमा पनि केही अन्तरण देखिएको छ ।

समग्रमा आज कृषि गर्ने परम्परामै क्रमशः छास आउँदै गएको छ । रोपाइँमा साखे जाने परम्परा छ तर वेठी बेगारको परम्परा छैन । एउटा मात्र गोरु पालन सक्ने र थोरै खेती हुनेले अर्को एउटै मात्र गोरु पाल्ने किसानसँग पणेली लगाएर पालोपालो जोल्ने परम्परा फाट्टफुट्ट अभै छ ।

पशुपालनतर्फ यहाँ पाँच दशकपूर्वसम्म जसका सबभन्दा धेरै भैसी छन् त्यो यस ठाउँको धनी व्यक्तिकै रूपमा चिनिन्थ्यो तर एकभन्दा बढी भैसी वर्षा ऋतुबाहेक, अरु ऋतुमा घरमा पालन असम्भव हुन्थ्यो । यसैले बण्डाल जाने अर्थात् दैलेखको सदरमुकाम वरपर र त्यसभन्दा पश्चिम अछामसम्मका वस्तुपालकहरू बण्डाल अर्थात् कुटा, तरड्गा, छाप्रे, चेपाड आदि वर्तमान सुखेत र बर्दियाको बिचका भीषण जंगलमा आफ्ना भैसी लगेर पाल्दथे । भदौ असोजतिर घाँटीमा भुन्डयाइएको ढुलो दुड्डुड घाँडो बजाउँदै त्यसका पछाडि अरु भैसीको लस्कर लगाएर बण्डाल जाने र असारमा त्यसै गरी भैसी लस्कर लगाएर घर फर्क्ने गर्दथे । बाटोमा पर्ने तल्लो डुङ्गेश्वर, गोजल्या आउत, हलहल्या, कालाखोलाको गल्बो, कल्यानकाँध, भम्की, बिउरेनी, बड्डीको चौर आदिमध्ये कालाखोलाको गल्बो एउटा विशाल पत्थरको बिचको अत्यन्त साँघुरो भिरालो र कठिन स्थान थियो जुन गल्बो बुढा र कमजोर गाई भैसीले चढ्न र पार गर्न सक्दैनथे । चढ्नेले पनि बडो मुस्किलले चड्थे । अलिकति खुट्टा, फुल्किनेवितिकै प्राणको कुनै आशा रहन्नथ्यो । तल कर्णाली नदीमा पुग्ने स्थिति हुन्थ्यो । पाडा, बाछ्छालाई गोठालाले बोकैरै पार गराउँथे । बण्डालमा गोठालाहरू वस्तुलाई घाँस काट्ने भैसी दुहुने, मोही पारेर धिउ बनाई नेपालगञ्ज र राजापुर लगेर बेच्ने पनि गर्दथे र त्यसबाट लत्ता कपडादि किन्दथे । त्यसै गरी पाट भिक्केर दाम्ला, बरिया आदि बाट्ने र डोरी बनाउने गर्थ ।

यसबाहेक जाजरकोट सल्यानतिरका वस्तुभाउ बैबैको किनारतिर लैजाने गरिन्थ्यो । यी जिल्लाका उत्तरी क्षेत्रका पशुपालकहरू उत्तरका हिमाली एवम् निकटका चिलखाया, बुकीपाटन आदि क्षेत्रतिर आफ्ना वस्तुभाउ लगेर चराउथे जसलाई गोठ जाने भनिन्थ्यो । आज त्यो पशुपालनको परम्परा घट्दै गएकाले गोठ राख्न जाने परम्परा छैन । भीषण जंगलमा पाटेबाघ हात्ती र अजिंगरादिसँग जम्काभेटको सम्भावना पनि छैन, भेरी र कर्णालीका उर्लदा छाल र टोपी खस्ने भीरसँग पौठेजोरी खेल्नै घाँस काट्नु पनि पर्दैन । यसैले

आज कसैका कम्मरमा हँसिया राख्ने खुर्पेटो पनि हुँदैन न कम्मरमै डोरी र बरिया बाँधेर अजड़का रुख चढ्नु घाँस काट्नु वा भीर अर्थात् वन मौरीका पोताला (चाका) काटेर मह नै जम्मा गर्न चलन छ ।

२.८ भाषा, लोकसाहित्य र संस्कृतिमा देखिएको अन्तरण

खस भनियोस वा अन्य जुनसुकै नाम दिइयोस् यसको माउ रूप कर्णाली प्रदेशकै पूर्वमध्यकालपूर्वदेखि जनजिब्रोले बोल्दै आएको यस भाषाको पुरानो रूप हो । यसैबाट नेपालीका अन्य भेदहरू जन्मेका हुन् । यसैले सबै यसैका भाषिका हुन्, यो (यहाँको भाषा) तिनीहरूको भाषिका होइन । आज यस क्षेत्रको त्यो आदिरूप लोप भइसकदैछ । आजको आधुनिक शिक्षा सञ्चार र विद्युतीय श्रव्यदृश्य माध्यममार्फत आइरहेको बाह्य हावाले कम छोएका दुर्गम पहाडी जिल्लाका अशिक्षित अर्धशिक्षित ग्रामीण जनसमुदायले बोल्ने बोली भाषामा त्यसको आंशिक रूप र विशेषताहरू सुरक्षित रहेका पाइन्छन् । बाँकीमा कथित मानक नेपाली भाषाकै प्रयोग मात्र पाइन्छ ।

यसकारण एकातर्फ नेपालीबाहेक नेपालका अन्य भाषाका वक्ताहरूको आरोप परम्परादेखि नेपालको पुरानो राज्य व्यवस्था र शासकहरूले नेपालका सम्पूर्ण भाषाहरूमाथि समान व्यवहार नगरी विभेदपूर्ण व्यवहार गरेकाले अबदेखि सबैलाई समान अवसर दिने नाममा पछाडि परेका नेपालका सबै भाषालाई विभेदरहित स्वस्थ ढड्गले समान रूपले अगाडि बढाउने प्रयत्न गर्नुका सट्टा अगाडि बढेकालाई अनेक स्थानबाट हस्तक्षेप गरी पछाडि खिचेर पछाडि परेकाहरूको यथास्थानलाई नै अगाडि देखाउने अस्वस्थ व्यवहार भएको प्रायको आरोप छ भने कर्णाली क्षेत्रका वक्ताको यस क्षेत्रको माउ अर्थात् मूल भाषालाई भाषिकामा राखी उपेक्षा गरिएको र यसबाट पछि जन्मेको एउटा भाषिका वा भेदलाई नेपाली भाषा भन्ने गरिएको आरोप छ । यसै कारण आफ्नो उद्देश्यलाई पुष्टि गर्न खालका भाषा, भाषिका निर्धारणका आधार बनाई यसका विभिन्न भेदलाई नेपाली भाषा भन्ने गरिएकाले क्षेत्रीय विभेद र विखण्डन सिर्जना भएकाले माउरूप स्वयम् अस्तित्वको चपेटमा छ ।

आज मूल नेपालीका ध्वनि, वर्ण, शब्दवर्ग, वाक्य एवम् व्याकरणिक व्यवस्थामै धेरै अन्तरण आएको छ । यहाँ ती सबैको सबैस्तरको अन्तरणको चर्चा सम्भव छैन । यहाँ प्रचलित मूर्धन्य ध्वनि स र ष का बिचको एउटा भिन्न ध्वनिलाई अभिलिखित गर्न लिपि सङ्केत देवनागरीमा छैन । सासू, साला, साख्खै आदि शब्दको अगिल्लो (स) ध्वनिको यहाँको प्रस्तुत उच्चारणका निमित्त कुनै

भाषाशास्त्रीले (ष) र कसैले (ह) अनि कसैले (ख) लिपिले काम चलाउने गरेका छन् । यथार्थमा ती धनि प्रतीकले उक्त धनिलाई यथावत् रूपमा सङ्केत गर्न सक्दैनन् अलग लिपि चिह्न दिनु पर्ने आवश्यकता छ । यसबाट अर्को एउटा के कुरा स्पष्ट हुन्छ भने देवनागरी लिपि (इस्वीको तेस्रो शताब्दीतिर) संस्कृत र अन्य थुप्रै नव्यभारतीय आर्य भाषाको लिप्याड्कनका निमित्त बनेको थियो भने प्रस्तुत खस अपभ्रंशमा संस्कृतभन्दा थप धनिगत विशेषता थिए, जसलाई देवनागरीले सङ्केतन गर्न सकेन । आजको सामाजिक राजनीतिक परिवर्तन र यस क्षेत्रका पुराना सामन्तवादी राज्यका राजा महाराजा र तिनका भाइभारदार एवम् सन्तानहरू आज विशेष प्रभावशाली नरहेकाले तिनीहरूको परिवार र नातागोतामा एकापसमा बाहेक राजपरिवारका नातागोताबोधक अर्थात् तिनलाई प्रयोग गरिने कतिपय उच्च आदरार्थी शब्दहरू आज समाजमा प्रचलनमा छैनन् । बरु त्यसका स्थान कतिपय अड्ग्रेजी शब्दहरूले लिएका छन् । जस्तो राजा महाराजा, ठकुरीहरूका नाता सम्बन्धमा प्रचलित जिजुबुवा, जिजुमुमा, बुबा, मुमा र दाजु, दिज्जु, फुपा, फुपाज्यू, महारानी, रानी, मैया, रौतेली, रौतेला, चौतरिया, बाबुसाहेब, आइबक्सियोस्, सवारी होस्, ज्युनार होस्, राज होस् आदि ।

त्यसो त राजखान्दान र तिनका निकट परिवारका त्यस्ता भाषा र शब्दहरू मात्र होइन सर्वसाधारण ग्रामीण जनताले बोल्ने भाषा र शब्दहरू पनि आज प्रचलनमा छैनन् । जस्तो बाबुका निमित्त प्रयोग हुने बाउज्यू, काकाका निमित्त प्रयोग हुने काउज्यू, दिदीको ठाउँमा प्रयोग हुने दी र आज्जू, बाजेका निमित्त प्रयोग हुने बू, फुपूका निमित्त प्रयोग हुने फूज्यू, सानिमाका निमित्त प्रयोग हुने सान्ज्या, दुलाहाका लागि पयोग हुने व्याउलो, दुलहीका लागि प्रयोग हुने व्याउली मात्र होइन, तिनका लागि प्रयोग हुने क्रिया, आदरार्थी एवम् अन्य घर व्यवहारमा ढोकाका लागि प्रयोग हुने दैलो, धेलोजस्ता शब्दहरू लोप भइसकेका छन् र कति लोप हुने स्थितिमा छन् तर ती न कुनै शब्दकोशमा आएका छन् न कुनै लिखित भाषा साहित्यमा ... ।

राजधानी र अन्य सहरमा मात्र होइन आज कर्णाली प्रदेशकै गाउँ ठाउँमा समेत प्रत्यक्ष थोरै र अप्रत्यक्ष हिन्दी, नेपाली हुँदै विभिन्न विद्युतीय श्रव्य दृश्य माध्यमद्वारा द्रुत गतिमा भित्रिएको पाश्चात्य नवउदारवादी सम्भिता र संस्कृतिले कथित पढेलेखेका नयाँ पिढीका मष्टिष्ठकमा यसरी जालो लगाएको छ कि ती नेपाल टेलिभिजन, रेडियो आदिमा न नेपाली समाचार हेर्छन् न सुन्छन्, न कुनै नेपाली गीत सङ्गीत र कार्यक्रम सुन्छन्, हेर्छन् । आमाहरू टेलिफिल्म

हेर्छन् भने तिनका साना बच्चाहरू कार्टुन हेरेर आँखामा चश्मा चढाउँछन् । विभिन्न कार्यक्रममा नृत्यसमेत बजारू नर्तकीका नग्न, अर्धनग्न नृत्य हेर्नका लागि महड्गो टिकट काटेर यसरी भीड गर्छन् कि सुरक्षाकर्मीलाई लाठी चार्ज गर्नु पर्छ । यसैले आज यस प्रदेशमा प्रचलित हुड्केका भारत (गाथा) गाउने, देउडा, दोहोरी, धमारी, भोडा, मागल, फाग, लोककथा, गाउँखाने कथा, लोकनाटक, देउसी, भैलो आदि सब क्रमशः लोप हुँदै गएका छन् । यहाँका अत्यन्त पुराना कर्णप्रिय न्याउल्या गीत र लय आज प्रचलनमा छैनन् ।

गरिबहरूलाई क्रिश्चियनिटीले छोप्दै छ भने बाँकीलाई तिनको संस्कृति र सभ्यताले । आज बैसाख १ गते नयाँ वर्ष मनाउनेभन्दा प्रथम जनवरीमा न्यू इएर मनाउनेहरू र तिनको खर्च दोब्बर हुन्छ । कतिपय यस प्रदेशका मेला र पर्वहरू लाग्नै त मनाउनै छोडिएका छन् । छैटी, पास्नी, व्रतबन्ध र परम्परागत विवाह तथा जुठो सुत्करो बार्ने परम्परामा समेत कमी आएको छ । औँशी, पूर्णिमा, संक्रान्ति आदिमा घरघरमा ब्राह्मणले महिनाको नाम सुनाउन र दमाईले दमाहा बजाएर बढाउँ गर्न छोडेका छन् । मृत्युमा सेतो कपडाको सात हात, पन्द्र हातका बाट (बाटो) बनाउने, कर्को गाउने, खोल हाल्ने परम्परा पनि घट्दै हराउँदै छन् । तीमध्ये आठ नौ वर्षमा व्रतबन्ध गर्ने, गर्भमै छँदा मग्नी विवाह गर्ने आदि पुरातन परम्परा लोप हुनु सकारात्मक देखिन्छ ।

३. निष्कर्ष

समग्रमा कर्णाली प्रदेशको भाषा, संस्कृति र साहित्यमा आफ्नो छुट्टै मौलिक पहिचान छ जसमध्ये डाइनी, बोक्सी, धामी, भाक्री, बालविवाह, बहुविवाह आदि कतिपय परम्परा युग परिस्थिति विपरीत अन्धविश्वासयुक्त समाज र जीवनमुखीभन्दा विपरीत पनि छन् भने कतिपय जीवनमुखी प्रकृतिका पनि छन् जसलाई युगसापेक्ष प्रारूपीकरण गर्दै र कतिपय लोप भएका र लोपोनुख एवम् युगसापेक्ष लोककल्याणमूलक हुन नसकेका परम्पराको युगसापेक्ष नयाँ विकल्प दिनु र पुरानालाई खोज अनुसन्धान, लेखन, प्रकाशन, प्रशारण, छायाड्कन दृश्याड्कन गरी सङ्गृहीत गर्नु आजको आवश्यकता हुन गएको छ । यति भएपछि नै हाम्रो सभ्यता र संस्कृति तथा हामी युगानुकूल गतिशील भई अगि बड्नेछौ । अस्तु ।

सन्दर्भ सामग्री सूची

एडलर, आन्द्रय र पिटर सेजविक (सन् २००४), कल्वरल थिएरी, न्युवर्क र लन्डन: राटलेज ।

पाण्डेय, मैनेजर (सन् २००५), साहित्य के समाजशास्त्रकी भूमिका, (तेस्रो संस्करण) पड्कचुल हरियाणा: साहित्य अकादमी ।

बन्धु, चूडामणि (२०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ: एकता प्रकाशन ।

रिमाल, प्रदीप, (२०२८), कर्णाली लोक संस्कृति भाग ५, काठमाडौँ ने.रा.प्र.प....।

शर्मा, मोहनराज र खगेन्द्रप्रसाद लुइटेल (२०६३), लोकवार्ता विज्ञान र लोकसाहित्य, काठमाडौँ: विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।

क्षेत्री, उदय (२०६४), समाज शास्त्रीय दृष्टिमा ईन्द्रबहादुर राईका आख्यानको अध्ययन, विद्यावारिषि शोधप्रबन्ध त्रिभुवन विश्वविद्यालय: नेपाली केन्द्रीय विभाग ।

पौडेल, राजाराम (२०३९), हाम्रो जनजीवनका पक्षहरू, काठमाडौँ, सूचना विभाग ।

शर्मा, जनकलाल (वि.सं. २०३९), हाम्रो समाजः एक अध्ययन, ललितपुरः साभा प्रकाशन ।



पश्चिम नेपालको भोसो

१. लेखसार

भोसो पश्चिम नेपालको एक महत्त्वपूर्ण गीति नृत्य हो । यसलाई एक पर्वकै रूपमा मनाइन्छ । सुदूरपश्चिममा भोसो सम्पादनको दोस्रो र तेस्रो चरणमा खुकुरी, तरबार नचाउदै एक प्रकारको युद्दाभिनय र अभ्युदाभ्यास गरेको अनुभव हुन्छ । चौलो र सरनी यस्तै नृत्य हुन् । पछिल्लो चरणसम्म पुगदा यी युद्दपूर्वको अभ्यासको प्रयोजनार्थ सम्पादन हुने नृत्य अनुभव भए पनि प्रथम चरमा भने तथानाम अश्लील शब्द प्रयोग गरी अचेतन मनमा बसेका अतुप्ति र कुण्ठाहरूको प्रक्षालनद्वारा मनोविरेचन गरेको अनुभव हुनाले युद्ध-विजयपश्चात् को विजयोत्सवका रूपमा पनि अनुभव गर्न सकिने स्थिति देखिन्छ, कर्णाली प्रदेश र विशेषतः दैलेखका गाउँहरूतिरको भोसोमा भने हातहतियार नहुने र त्यसका स्थानमा भोरो अर्थात् सल्लाको दियालोको मसाल हुने र त्यसैलाई उचालेर सबैले भोसो खेल्ने हुनाले सुरुतिर सायद युद्दाभ्यासका रूपमा हातहतियार लिएको पनि हुन सक्छ र पछि हातहतियारका सट्टा राँको बाल्ने गरेको पनि हुन सक्दछ जसले प्रतिरक्षार्थ रातभर जागा बसेर शत्रुलाई तर्साउने काम गरेको अर्थमा पनि लिन सकिन्छ । समग्रमा सुदूरपश्चिममा पौष महिनामा र दैलेखतिर भाइटीकापूर्वको चतुर्दशीको राती चरम अश्लील गीतसँगै खेलिने यो एक प्रकारको मौलिक संस्कृति हो ।

शब्दकुञ्जी

भोसो, चौलो, सरनी, राँको, हरहरियो ।

२. विषयपरिचय

नेपालका विभिन्न भूगोलमा पुष्टित र पल्लवित मानव जाति, समुदाय, संस्कृति र समाजका आ-आफ्नै विशेषता छन् । त्रिशूलीदेखि पश्चिम कुमाऊँ, गढवाल र लद्दाखसम्मै र उत्तरमा गुँगे, पुराड एवम् दक्षिणमा गङ्गा नदी किनारकै भूभागसम्म फैलिएको पूर्वमध्यकालीन बृहत् कर्णाली सभ्यताका आफ्नै विशेषता छन् । त्यसमा आफ्नै आदिम भाषिक, सांस्कृतिक र लौकिक विशेषताहरू रहेका छन् । यिनै आदिम सांस्कृतिक विशेषताहरूमध्येको एउटा उल्लेखनीय सांस्कृतिक चाड, उत्सव, पर्व तथा नृत्यात्मक गीति अभिव्यञ्जनात्मक एक प्रकारको खेल हो भोसो । भोसोको परम्परा सुदूरपश्चिमको डोटी, वैतडी, बझाड, डुँडेल्धुरा, अछामलगायतका जिल्लाका थुप्रै गाउँ गाउँमा र आजको कर्णाली प्रदेशमध्ये दैलेखका थुप्रै गाउँ र जाजरकोटका केही गाउँमा रहेको

छ । त्यस्तै साविक कर्णाली अञ्चलका जुम्ला, कालीकोट, हुम्ला आदिमा पनि भोसो खेल्ने परम्परा रहेको छ ।

भोसो सुदूर पश्चिममा र कर्णाली प्रदेशका जुम्ला, हुम्लातर्फ पुस महिनामा खेलिन्छ । उक्त जिल्लाहरूमा अमावश्यामा यो पर्व सुरु हुन्छ भने कतै कतै माघ शुक्ल द्वितीयामा पनि खेल्ने गरेको पाइन्छ । अझ सुदूरपश्चिममा त पौष कृष्ण अमावश्यामो रातबाट सुरु भएर तीनदेखि पन्ध दिनसम्म लगातार खेलिन्छ । दैलेखतिर भने मूलतः तिहारको भाइटीकाभन्दा अगाडि कार्तिक कृष्ण चतुर्दशीको रातीदेखि भोलिपल्ट बिहान नौबजेसम्म खेलिन्छ । यद्यपि यसको प्रक्रिया एक हप्ता अगाडिबाटै सुरु हुने पुरानो परम्परा रहेको कुरा दैलेखको लोकसाहित्यका अध्येता नारायणप्रसाद तिमिल्सेनाले उल्लेख गरेका छन् । उनका अनुसार यो कार्तिक कृष्ण अष्टमीका दिनबाट आरम्भ भई औंसीका दिनमा सम्पन्न हुन्छ । अष्टमीका दिनमा कोठी निर्माण गर्न र दियालो काट्ने कार्यको आरम्भसँगै भोसोको प्रथम चरण आरम्भ हुने (तिमिल्सेना, २०७७, पृ. १५३) कुरा उल्लेख गरेका भए पनि आजमौलि मूलतः भुआ चतुर्दशीको राती भोसो खेल्ने काम हुन्छ र त्यसको भोलिपल्ट बिहान आठ नौ बजे भोसो सेलाउने काम गरिन्छ । त्यसै क्रममा देउडा गाउने खेल्ने काम पनि गरिन्छ ।

उक्त भोसो खेल्ने चतुर्दशीलाई यहाँ भुआ चतुर्दशी र नरका चतुर्दशी पनि भन्ने गरिन्छ । शब्दिक रूपमा भोसोका निमित दैलेखतिर 'भोसो', 'भोस्सो', 'भस्सी', 'भूओ'जस्ता शब्दहरू जनजिब्रोमा प्रचलित छन् । सुदूरपश्चिमतर्फ आगोको रापकै अर्थबोधक, समानार्थक भो, भ्वा, भुवा, भुवो, भुओ शब्द प्रचलित छन् । (पन्त, २०६४, पृ.२)

शब्दार्थका दृष्टिले हेर्दा सुदूरपश्चिमतर्फ यस पर्वको सम्पादनका क्रममा त्यहाँ तुलातुला मुढा जम्मा गरेर तुले आगो बाल्ने परम्परा रहेकाले त्यसै आगोको प्रचण्ड 'राप' र 'ताप' वा 'आँच'लाई 'भो' भनिएको देखिन्छ । यता कर्णाली प्रदेशका प्रस्तुत जिल्लाहरूमा 'भूओ' पनि भन्ने गरिएको पाइन्छ । यस अर्थमा 'भू' को अर्थ पृथ्वी र 'ओ' जोडेर पृथ्वीको आगो भन्ने अर्थ दिन खोजिएको पनि अनुभव हुन्छ तर यतातिर 'भूओ' मात्र नभएर 'भोसो', 'भोस्सो', 'भस्सो', 'भरस्सी' शब्द पनि प्रचलित भएकाले यी शब्द सुदूरपश्चिमको 'भो' कै समानार्थीजस्ता पनि देखिन्छन् । यिनैको छोटो रूप 'भो' हो भन्न सकिन्छ ।

भोसो खेल्दा सुदूरपश्चिमतर्फ दमाईहरूले केही स्थानमा सेतो तुलो घाँड्गर

सुख्खाल लगाउने, कम्मरमा पटुका र शिरमा फेटा बाँध्ने गरेको देखिन्छ । कर्णाली प्रदेशतिर प्रायोजित रूपमा गराइएकोमा बाहेक बाँकी कर्तृ कर्तृ मात्र त्यस्तो भिन्न वेशभूषा लगाइन्छ नन्त्र दैनन्दित लगाउने गरेको कपडा लगाउने गरेको पाइन्छ तर भारत (लोकगाथा) गाउँदा भने हुङ्कहरूले उक्त घाड्गर सुख्खाल र फेटा लगाएकै देखिन्छ । कर्णालीतर्फ दमाईहरूले नै पञ्चैबाजा सबै नभए पनि ट्याम्को तथा बाउँ दमाहासम्म अनिवार्य बजाउँछन् ।

संस्कृतिकै रूप लिए पनि अब कम हुँदै गएकाले यो संस्कृति लोप हुने खतरामा छ । यसको सम्पादनका क्रममा दैलेखतिर अगाडिबाटै गाउँका कामीहरूले सल्लाको रूख काट्छन् । त्यो एक दिनमा उनीहरूलाई रूख काट्न पुर्जी लिनु नपर्ने पुरानो परम्परा देखिन्छ । सल्लाको रूख काटेर त्यसको दियालो अर्थात् झोरो ल्याउछन् । ठुलठुला कप्टेरामा ल्याएको दियालो (झरो) लाई दुई तीन फिटका साना साना मसिना टुक्राहरूमा चिर्छन् । त्यसपछि ती चार पाँच चिरालाई एकै ठाउँमा परालको डोरीले बाँध्छन् । त्यसैमा अरु त्यस्तै दियालोका टुक्राहरू नखर्ने गरी जोडेर बाँध्छन् र चार पाँच फिट लामो लट्ठो आकारको डण्डा बनाउँछन् जसलाई यहाँ राँको भनिन्छ । त्यसलाई उनीहरू भुआचतुर्दशीकै दिन बिस्टका घर घरमा पुऱ्याउँछन् । यसलाई उनीहरू राँको पुऱ्याउने भन्दछन् । त्यसवापत बिस्टहरूले दाल, चामल र कसैले पैसासमेत दिने चलन छ ।

त्यसै राती त्यस घरका मान्छेहरू त्यही राँको बालेर भोसो खेल्न जान्छन् । त्यसो त त्यसरी सबै जम्मा भएर भुआखाडामा मात्र भोसो खेल्ने, भोस्से गीत गाउने र भोलिपल्ट भोस्सो सेलाउने मात्र गर्दैनन् प्रत्येक घरघरमा पनि त्यसै दियालोका साना साना कोठी (यज्ञमा समिधाको कोठी चिनेजरतै) चिनेर बाल्ने र सेलाउने गरिन्छ । त्यसै दिन गोरु मात्र होइन करिया कामी आएर खलो (आँगन) को पनि पूजा गर्ने चलन छ ।

३. अध्ययनको विधि

यस लेखको प्राथमिक सामग्री सङ्कलनका क्रममा डेल हाइस्पको सन्दर्भपरक अध्ययन पद्धतिकै आधार लिई वि.सं. २०७८ सालको तिहारको भाइटीकाभन्दा अगाडिको भुआ चतुर्दशीको राती भोसो सम्पादनस्थल दैलेख जिल्लाको लम्जीको भुआखाडामा पुगेर सहभागितामूलक पद्धति अपनाउँदै भोसो सम्पादनको प्रत्यक्ष अवलोकन गरेर भोसोका गीत एवम् अभिनय, दृश्य र ध्वनिको रेकर्डिङ्समेत गरिएको छ । यसका अतिरिक्त स्थानानुसारी पाठान्तर हेर्न प्राथमिक स्रोतकै

रूपमा दैलेख सीमगाउँका यहाँका लोकसंस्कृतिका जानकार कृष्णप्रसाद उपाध्याय, चामुण्डा विन्द्रासैनी ९ का शेरबहादुर थापा र दैलेख जाजरकोटका चर्चित लोकसाहित्यकार तथा कलाकार लालबहादुर थापा सुयल आदिबाट भोसो गीतका प्राथमिक पाठहरू सङ्कलन गरी तिनको तुलनात्मक अध्ययन गरिएको छ । लालबहादुर थापाबाट प्राप्त भोसोका गीतहरू आजको युगको परिस्थितिअनुसारका संशोधित, परिमार्जित भोसो गीतमा पर्दछन् । उनले फलानी ल्याइदेऊ म सम्भोग गर्छुका स्थानमा टीका लाउँछु बनाएका छन् ।

त्यसै गरी द्वितीय स्रोतमध्ये पूर्णप्रकाश नेपाल यात्रीको भेरीको लोकसाहित्य (२०४१) का साथै दैलेखी लोकसाहित्यका अध्येता तथा लेखक नारायणप्रसाद तिमिल्सेनाको दैलेखी लोकसाहित्य (२०७७) नामक पुस्तकमा सङ्कलित पाठहरूलाई आधार बनाइएको छ । यी बाहेक सुदूरपश्चिमतिर खेलिने भो पर्वको परम्परा र त्यसका गीतहरू भने द्वितीय स्रोतका सामग्रीका रूपमा डोटीका प्रसिद्ध अन्वेषक तथा लेखक प्रा. डा. जयराज पन्तद्वारा सङ्कलित तथा प्रकाशित भोसम्बन्धी सामग्रीलाई आधार बनाइएको छ ।

८. सैद्धान्तिक आधार

सामग्री सङ्कलन, अध्ययन र विश्लेषणको सैद्धान्तिक आधार अंशतः डेल हाइम्सको सन्दर्भपरक अध्ययनक्रमको स्पिकिड मोडेल भए पनि मूलतः प्रस्तुत पाठहरूको विश्लेषणको पद्धति तुलनात्मक अध्ययन नै रहेको छ । यसमा मूलतः सुदूरपश्चिम र पुरानो मध्यपश्चिमका उपर्युक्त जिल्लाका भोसोको सम्पादन परम्परा र पाठमा देखिएको भिन्नताको तुलनात्मक अध्ययन गरिएको छ । भोसो सम्पादनका क्रममा अपनाइने प्रक्रिया तथा त्यस क्रममा गाइने भोसोका गीतहरूमा रथान र समय क्रममा आएको युगान्तर, सम्पादनान्तर, पाठान्तरको तुलनात्मक अध्ययन र विश्लेषण यस लेखको मूल उद्देश्य रहेको छ । जुन अध्ययन र विश्लेषण मूलतः वर्णनात्मक र अंशतः विश्लेषणात्मक रहेको छ ।

९. भोसोको परम्परा

भोसोको परम्परा अज्ञात समयदेखि यस क्षेत्रमा सतत् रूपमा चल्दै आएको पाइन्छ । भोसोको परम्पराको उत्स अर्थात् उत्पत्ति हेर्दा यहाँ पनि एक थरीले देउसी, भैलोजस्तै वैदिक, पौराणिक प्रसङ्गसँग जोड्दै यसलाई राजा बलिसँग जोड्ने गरेको पाइन्छ । छलि राजा बलि अर्थात् देवताले तीन पाइला जमिन दान मागदा पहिलो र दोस्रो पाउले स्वर्ग र मर्त्य ढाकिदिएको र तेस्रो पाउ टाउकोमा राखेर नरक पुन्याइदिएको प्रसङ्गसँग जोडेको पनि पाइन्छ जुन

आधारमा भोसो खेल्ने चतुर्दशीलाई नरका चतुर्दशी भन्ने गरिएको पनि पाइन्छ । त्यसैअनुसार भोसो गीतका पाठमा 'पहिले यो भोसो बलिराजाकहाँ थियो' पनि भनिएको पाइन्छ । दैलेखी लोकसाहित्य (२०७७)का लेखक नारायणप्रसाद तिमिल्सेनाद्वारा सङ्कलित भोसोको पाठमा पनि यही देखिन्छ । (२०७७, पृ. १५६) ।

आजका अध्येता तथा लेखक सौरभले देउसी भैलो आदिमा आउने बलि पौराणिक बलि नभएर जुम्लाका सौहाँ सत्रौं शताब्दीका राजा बलिराज शाही हुन् भन्ने तर्क प्रस्तुत गरेका छन् । काल्पनिक पौराणिक जोडाइभन्दा वास्तवमा यो लौकिक परम्परा भएको र लोककै इतिहासका प्रामाणिक पात्र हुनु बढी सत्य र यथार्थपरक देखिन्छ । सामान्यतया बलिराज शाहीले युद्धको खर्चको जोहो गर्न देउसी भैलो खेल्न पठाएको र त्यहींबाट उक्त संस्कृति आरम्भ भएको हुनु नै तथ्यपरक देखिन्छ जुन संस्कृतिलाई पूर्वतिर बसाई सर्दै जाने जाति र समुदायले त्यसलाई त्यतातिरसमेत विस्तार गर्दै गएको हुनु सम्भव छ । भोसो पर्व भने बलिराजकहाँबाट सर्दै सर्दै महाचीन, करै कैलाश र त्यसपछि तल तल हुँदै जुम्लातिरका जुम्ला चौघान चौड, हाउडी आदि स्थान हुँदै दैलेखका केही स्थानमा सरेको प्रसङ्गले यसको प्रचलन पूर्वमध्यकालीन खस राज्यका संस्थापक नागराजहरूले तिब्बतमा शासन गर्दै गर्दा वा त्यसपूर्व नै त्यतै थियो र उनीहरू त्यहाँबाट एघारौं शताब्दीमा सिंजामा आएर राज्य स्थापना गर्दा सँगै लिएर आएकाले त्यसलाई पछि संस्कृतिप्रेमी बलिराज शाहीले व्यवस्थित रूपमा त्यसलाई अगाडि बढाएका हुन् कि भन्ने देखिन्छ । पूर्णप्रकाश नेपाल यात्रीद्वारा सङ्कलित पाठका अन्तिर बलिराज शाहीभन्दा झण्डै चार सय बर्ष अगाडिका जितारी मल्ल र त्यसपछि पृथ्वी मल्ल एवम् दुलाल राजाका माथमा दूबो भरियो भनेर आशीर्वाद दिइएको छ । दुलाल राजाको नाम नदिइनु र अगाडिका केही प्रतिष्ठित राजाको मात्र नाम लिइनुले जितारी मल्लकै पालामा 'भोसो' को परम्परा सुरु भइसकेको र खेल्दै जादा पछि विक्रम शाहीले यसलाई आफ्नो ढङ्गले व्यवस्थित र विकसित गरी प्रयोग गरेको र त्यसपछि दुलाल राजाका पालामा उनको प्रसङ्ग पनि थपिएको हुन सक्ने देखिन्छ ।

यसका साथै कुनै राक्षस वा शत्रु राज्यका आक्रमणकारीको आक्रमणको उद्देश्यले आगमनको सङ्केत पाएर त्यहाँका जनताले रातभर र अझ हप्ता पन्थ दिनसम्म नसुतेर हात हातमा आगोको राँको (मसाल) लिएर अश्लील शब्दहरू प्रयोग गर्दै आक्रमणकारीलाई धपाउने उद्देश्यले गरिएको अङ्कलयुक्त किम्बदन्ती पनि पाइन्छ । भेरी लोकसाहित्यका लेखक पूर्णप्रकाश नेपाल

यात्रीको अड्कल विजयोत्सवका रूपमा भोसो आरम्भ भएको भन्ने छ । यात्री लेख्छन्,

विगत कुनै शताब्दीमा यस क्षेत्रका शासक या त विजयाभिलाषा लिएर अगाडि बढे या बाहिरी आक्रमणको सामना र प्रतिरोध खातिर अगाडि बढे । यी दुई कारणमध्ये एउटा आकंक्षा लिएर जाँदा विजयश्रीले साथ दिएको हुनुपर्दछ । वियोन्मत्त योद्धाहरू विजय हासिल गरी राजधानीमा फिर्ता भएपछि गरिने विजयोत्सव आयोजनाहरूमध्ये यस खालका आयोजना पनि यदाकदा राज्यले स्वीकार गर्ने हुँदा विजयी योद्धा जवानका विजयोत्सवका उपलक्ष्यमा एक रात निश्चिन्त मनोरञ्जन गरी आनन्द मनाउने छुट दिइयो होला । (यात्री, २०४१, पृ ३५०)

यात्रीको यो भनाइ पनि त्यति विश्वस्त हुन सकिने खालको छैन, किनभने विजयोत्सव त योद्धा सिपाहीले मनाउने कुरा भयो । यहाँ त लोकले मनाउने यो लोकसंस्कृति हुन पुगेको छ र त्यो प्रत्येक वर्ष मनाइन्छ ।

यसलाई मूलतः लोकजीवनको मनोरञ्जनको माध्यमका रूपमा पनि लिने गरिएको छ । आजको युगमा मानिसहरूको सोच, वित्तन, आस्था, विश्वास अर्थात् दृष्टिकोण सबै बदलिँदै जानुका साथै मनोरञ्जनका अनेक नयाँ नयाँ विकल्पहरू आएकाले र अंशतः यसको नग्न अश्लीलताले पनि यो ऋमशः लोप हुँदै जाने स्थितिमा देखिन्छ ।

६. भोसोको मनोवैज्ञानिक पक्ष

लोकजीवनले आदिम अवस्थादेखि नै कुनै न कुनै रूपमा मनका कुण्ठा व्यक्त गर्दै मानसिक विरेचनको पद्धति अपनाउँदै आएको देखिन्छ । त्यसो त लोकसाहित्य, संस्कृति सबैद्वारा एकप्रकारको मनोविरेचन त हुन्छ नै । त्यसमध्ये पनि भोसो गीत मानव मनका अचेतन तहमा वर्षोदेखि चेतन मनका सामाजिक नैतिक मूल्य, मान्यता र मर्यादाका पर्खालहरूले छोपी, कुल्यी राखेका यौनजन्य अतृप्ति र कुण्ठाहरूको प्रक्षालन, विरेचनको माध्यमका रूपमा रहेको देखिन्छ । हाम्रा पौराणिक मदन, कौमुदी आदि महोत्सवका साथै राना थारु र काठमाडौँकै कतिपय प्राचीन सांस्कृतिक अनुष्ठानमा र चित्रकला, काष्ठकला, मूर्तिकला आदिमा पनि सोही परम्पराको केही भिन्न रूप देखिन्छ । यसरी यसलाई लोकजीवनका अचेतनका यौनजन्य अतृप्तिकै प्रस्फुटन, प्रक्षालन एवम् तृप्तिको वाक्-अभिव्यक्तिका प्रयत्नका रूपमा मनोवैज्ञानिक रूपमा पनि हेर्न सकिन्छ । मनोविरेचनको यो पद्धति पुस्तका निमित्त मात्र नभएर लोकले

महिलाका निमित्त पनि रत्यौलीका रूपमा गरेको पाइन्छ । यसबाहेक उत्साह स्थायी भाव जागृत गरी वीर रस निष्पन्न गर्ने अर्थमा पनि यसलाई लिन सकिन्छ । यो स्थिति यससँगै सुदूरपश्चिममा चौला र सरनी नृत्य जोडिनाले देखिन्छ ।

६. भोसोको सामाजिक पक्ष

भोसो संस्कृतिका जन्मको कार्यकारण शृङ्खलालाई छोडेर यसलाई प्रस्तुत क्षेत्रको एउटा संस्कृतिका रूपमा लिंदा यो अश्लील प्रकृतिको भए पनि समाजका सबैजसो सदस्यलाई मनोरञ्जन दिने लोकप्रिय संस्कृति हो । मनोवैज्ञानिक हिसाबले माथि भनिएजरतै मान्छेका अचेतन मनका कुण्ठाहरलाई प्रक्षालन गरी मानसिक स्वरथता दिने परम्परा हो भन्न सकिन्छ भने सामाजिक कारण अर्को के पनि हुन सक्छ भने माथि भनिएजरतै कुनै आक्रमणकारीलाई तर्साउन, होसियार हुन र रक्षा गर्न पनि यस प्रकारको परम्परा बसालिएको हुन सक्दछ । त्यसै गरी अर्को कारण यस क्षेत्रमा प्राचीन र पूर्वमध्यकालमा बौद्ध धर्म प्रचलित भएको र बौद्ध भिक्षु, भिक्षुणी एवम् अनागरिकाहरलाई सन्तान जन्माउन बन्देज गरिएको कारण वा कुनै ढुलो भूकम्प, महामारी आदिले जनसंख्याको ढुलो विनास भई परिवार आयोजन गर्नु परेका कारणले एकको एककाइस होस्, तेरा सन्तानले डाँडाकाँडा ढाकुन् भनी आशीर्वाद दिने जमानामा राज्यको जनसङ्ख्या वृद्धिका लागि जनताभित्रको रति भाव जागृत गराउन पनि यस्तो परम्परा चालिएको हुन सक्दछ । नैतिक आदर्शका दृष्टिले यसको मूलतः तेस्रो चरणमा (मूलतः दैलेखतिरको भोसोको तेस्रो चरणमा) गएर अत्यन्त अश्लीलता हुनाले समाजलाई अनैतिकतातर्फ प्रेरित गर्ने, समाजको आदर्श र मर्यादालाई स्खलित गर्ने, भाँड प्रकृतिको संस्कृति हो भन्ने आरोपात्मक दृष्टि आज प्रबल भएकाले यो लोपोन्मुख स्थितिमा छ भने केही ठाउँमा यसलाई सुधार एवम् संशोधन गरेर प्रस्तुत गर्ने गरेको पाइन्छ । यस प्रकृतिको संशोधित भोसोको पाठका रूपमा दैलेख जाजरकोटका लालबहादुर थापाबाट प्राप्त भासोको पाठ देखिन्छ ।

८. भोसोका केती पाठको तुलनात्मक विवेचना

भासोको सङ्कलन र विवेचना सर्वप्रथम पूर्णप्रकाश नेपाल 'यात्री' ले गरेको पाइन्छ । उनको वि.सं. २०४९ मा प्रकाशित भेरी लोकसाहित्यमा सङ्कलित भोसोको पाठमा, हो हरियो, हाँ हरियो/भुओ गाड्नेको माथो अर्थात् निधार, शिर हरियो दूबोले भरियो भन्दै यस सृष्टिमा भुओ सर्वप्रथम कैलाशमा थियो, त्यहाँबाट क्रमशः हातमा आयो, स्खमा चढ्यो, राँतमा चढ्यो, त्यहाँबाट

ताकलाखार, यारी नाका, खोचरनाथ, हुम्ला, सिमीकोट, बाह्रथपाला, गोठीचौर, कालै गाउँ, दार्मा, चड्ख्याका लेक, शिरकोट, गाईचौर, घुच्चीका लेक, सुनार गाउँ, धाप, मझारापहुँ, नागमगाड, रुखालकोट, गाल्जेपुल पादमगाउँ, कालीकोट, शिखरगॅला, लालीखर्क, दहचौर, पाल्तको नेटा, कुशापानी, भेरी, ऐरी, डांडीमाडी, लम्जी, काठियाबाडा आदि स्थान हुँदै खलङ्गा, छाउनी, रुस्या पानी आइपुगेको र अन्तमा जितारी मल्लदेखि भुओ गाड्ने खेलाडीसम्मका टाउकोमा दूबाले भरियो भन्ने आशीर्वाद दिएर टुड्याइएको छ । यहाँ आरम्भ, मध्य र अन्त चरण छुट्याइएको छैन । यिनले प्रस्तुत गरेको पाठमा कतै कतै भोस्सोको मुख्य पक्षमध्येको एउटा अश्लील पक्षको सङ्केत गरे पनि मूल अश्लीलतायुक्त अंश समावेश गर्न सकेका छैनन् ।

यसपछि दैलेखी लोसाहित्यमा नारायणप्रसाद तिमिल्सेनाद्वारा प्रस्तुत पाठमा भोसोका मूलतः चार चरण देखाएका छन् । पहिलो चरणमा तयारी, मङ्गलाचरण तथा भोसी खेल्नुपूर्व भुआखाडामा गएर गाइने गीत दिइएको छ । यो पुरानो मूल परम्परा अब इतिहास हुँदै गएको छ । दोस्रो चरणमा भोसी खेल्ने दिनमा शरीरमा तोरीको तेल लगाई हातमा दियालो अर्थात् भोरोको राँको (मसाल) लिएर मान्यजनबाट निधारमा रातो टीका लगाएर घरबाट निस्क्ने र नायकका घरमा गई पञ्चै बाजासाहित नायकलाई काँधमा चढाएर भुआखाडा पुगेपछि गाउने गीतका साथै यता नायकका घरमा माड्ल्यारीले मागल गाउने परम्पराको चित्रण छ ।

प्रस्तुत दोस्रो चरणका गीतमा भोसोको उत्पत्ति, विकास तथा आशीर्वचन रहेको देखिन्छ । यस क्रममा बलिराजादेखि इन्द्रासैन, महाचीन, महाभू, हाउडी हुँदै दैलेखका विभिन्न स्थान भएर आएका गीतहरू छन् ।

तेस्रो चरणमा भने चरम अश्लीलता हुने भए पनि कसैले पनि सामान्य केही सङ्केतबाहेक ती अश्लील गीतहरू सङ्कलन अर्थात् प्रकाशन गरेका छैनन् । अश्लीलताको चरण प्रायः राती नै बढी सम्पादन सकिएपछि बिहानपख अर्थात् चौथो चरणमा गीतमै नायक, भुआरा (कतै भोसेरा भनिने) लाई आशीर्वाद दिई देवताको जयजयकार गर्ने, सम्मानपूर्वक अन्य सबै मान्यजनलाई पनि आशीर्वचन दिने गरिन्छ । त्यसपछि अर्को सालको भोसीमा भेट्ने वाचा गरिन्छ । भोलिपल्ट बिहान भोसी सकिएपछि वा सँगै देउडा गाउने, भैली खेल्ने पनि गरिन्छ ।

सुदूरपश्चिममा भने अछामको पूर्वी भेकका केही स्थानको भोसोको परम्परा

दैलेखको संग मिल्दो भए पनि डोटीतिरका परम्परामा केही भिन्नता छ । डोटीतिरको परम्परा र गीतहरूको सङ्कलन र विश्लेषण गर्ने प्रा.डा. जयराज पन्तले सर्वप्रथम वि.सं. २०६१ मा तत्कालीन नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको लोकसाहित्य विभागद्वारा सञ्चालित छैटौं द्वैमासिक प्रवचनमाला, विचारगोष्ठीमा प्रस्तुत 'भो चाड : एक सिंहावलोकन' नामक कार्यपत्र तथा २०६४ मा प्रकाशित डोटेली भो पर्वका गीत र गाथाहरू नामक पुस्तकमा यसबारे विस्तृत रूपमा चर्चा एवम् पाठ सङ्कलन गरेका छन् ।

जयराज पन्तको प्रस्तुत कार्यपत्रका अनुसार सुदूरपश्चिमतर्फ भोलाई पर्वकै रूपमा मनाइन्छ । यस पर्व र खेललाई डोटी लाटामाडौँको वैरकोटतर्फ विशेष गरी वृष्णु क्षेत्री समाजमा मनाइने विशेष पर्व (पन्त, २०६१, पृ. १) भनिएको छ, तर दैलेखको सेरोफेरोमा यसलाई ब्राह्मण, क्षेत्री, वैश्य, शूद्र सबैले भेदभावरहित हातमा हात मिलाएर एउटै भुआखाडामा खेल्ने र गाउने गरेको पाइन्छ । पन्तका भनाइअनुसारका राजन्य ठकुरीहरूबाहेकका क्षेत्रीलाई वृष्णु क्षेत्री र त्यसमध्ये पनि बलाएर र खड्का क्षेत्रीले विशेष गरी यो परम्परा मनाउने भनिएबाट यो परम्परा खस क्षेत्रीहरूको हो भन्ने त देखिन्छ नै यद्यपि यस क्षेत्रका राजन्य क्षेत्री ठकुरीहरू पनि अधिकांशतः खस नै भएकाले राजकाज चलाउने ठकुरी क्षेत्रीहरूले आफूलाई माथि राख्न अर्थात् देखाउन यस्ता परम्पराबाट अलग भएको स्पष्ट हुन्छ ।

सुदूरपश्चिमतिर दाउराका ठुलाठुला थुप्रै मुढा जम्मा गरेर ठुलो आगो बाल्ने गरेको देखिन्छ भने दैलेखतिर प्रत्येक व्यक्तिले घर घरबाट एक प्रकारको मसालकै रूपमा बाल्ने ल्याएको सल्लाको राँकोलाई कोठी सेलाउने बेलामा (जुन कोठी पनि सल्लाको भोरोबाटै बनाइएको हुन्छ) समर्पण गर्दछन् ।

सुदूरपश्चिममा भने भोसीमा अश्लीलता मात्र नभएर वीरगाथा र नृत्यका साथै हाँस्य र व्यङ्ग्य पनि प्रस्तुत गर्ने गरिएको देखिन्छ । फरक के देखिन्छ भने सुदूरपश्चिममा सुरुतिरै अश्लील गीति प्रकृतिको अभिव्यक्ति पाइन्छ भने दैलेखको सेरोफेरोको भोस्सीमा तेसो चरणतिर रात छिपिएपछि अश्लील अभिव्यक्तिले उत्कर्ष रूप लिन्छ । सुदूरपश्चिमतर्फ अश्लीलताको चरण सकिएपछि चौलो, सरनी, चैत आदि सुरु गर्ने परम्परा छ । सुदूरपश्चिमतर्फ प्रत्येक वर्ष कुनै जान्ने एउटा गीताङ्गे तोक्ने गरिन्छ । त्यस्तो गीताङ्गे प्रायः कामी हुने गरेको देखिन्छ । आफ्नो गाउँमा त्यस्तो सिपालु व्यक्ति नभएको खण्डमा टाढा टाढा अर्को गाउँबाट पैसा दिएर पनि त्यस्तो सिपालु गीताङ्गे

बोलाउने चलन छ । उसैले भो खेल्ने स्थानमा गाउँको कुनै एक विशेष व्यक्तिको नाम काढेर बोलाउने चलन छ ।

त्यस्तो बोलाइएको व्यक्ति पनि बोलाएपछि त्यहाँ आउन नै पर्ने परम्परा छ । त्यस्तो जान्ने कामीले त्यही बोलाइएको व्यक्तिको खिसीट्युरी गर्न उसैलाई अश्लील कर्म गरेकोलगायतका अनेक अश्लील कार्य गरेको भन्ने आरोपसहित उडाउने चलन छ । त्यस दिन उसले अश्लील बोलेर गाली गरेको पारिश्रमिकस्वरूप घरघरबाट अनाज, पैसा आदि माग्ने र दिने चलन छ । दैलेखतिर भने आफ्नै समूहमा उपलब्ध व्यक्तिले भोसो पुआङ्गदछन् र सबैले त्यसमा थप्छन् । सुदूरपश्चिमको विशेषतः डोटीतिर भो खेलिने भनिएका पन्थ दिनमध्ये परिस्थितिअनुरूप आरम्भ भएको तेस्रो दिनदेखि पन्थाँ दिनसम्म कुनै दिन भो समापन गर्न सकिन्छ ।

सुदूरपश्चिमको भोपर्वको पहिलो चरणमा सबले जम्मा गरेका मुढा बाल्ले गरिन्छ, त्यसपछि गीताङ्गेले त्यस्ता व्यक्तिहरूलाई अश्लील ढड्गले खिसीट्युरी गरेपछि दोस्रो चरणमा चौलो नृत्य गर्ने परम्परा छ जसअनुसार पुसे औंसीको दिन बिहान घाम भुल्कने बेलामा सबैजना हात हातमा खुकुरी र तरबार लिएर आगो बालेको आँगनमा जम्मा भएर तरबार फट्कार्दै प्रत्येक घरमा गई २० मिनेट जति चौलो नृत्य गर्दछन् । दिनभर यसरी चैत, धमारी, चाँचरी आदि साहस र वीरतायुक्त गीत, गाथा गाउने र साँझ परेपछि मनोरञ्जनात्मक शृङ्गारिक गीत गाउने परम्परा छ । त्यहाँको प्रस्तुत चौलो नृत्यको चौलो शब्दको अर्थ युद्ध चारुर्य हो, अर्थात् सतर्कतापूर्वक प्रतिकार र अभ युद्धकौशल भन्ने देखिन्छ । यसरी खुकुरी तरबारयुक्त चौलो नृत्य गरिनाले भो अर्थात् भोस्सो युद्धकै अभ्यासस्वरूप मनोरञ्जनात्मक ढड्गले सम्पादन गरिने रणकौशल नै हो भन्ने देखिन्छ । यसबाट यहाँको मध्यकालीन युद्धमा पञ्चैवाजाका दुन्दुभि भड्कारको पनि प्रयोग भएको हुन सक्ने देखिन्छ । चौलोमा तरबार कतिबेला कसरी पिठ्युपछाडि लुकाउने, कतिबेला कहाँ कसरी प्रदर्शन गर्ने, कसरी छेक्ने र कति बेला प्रहार गर्ने भन्ने युद्दकला पनि सुरुमा सिकाइने भएअनुसार त्यसैको अवशेष आज पनि रहेको देखिन्छ । फेरि घरघरै गएर यस्तो नृत्य देखाइनाले यसको उद्देश्य सबै जनताका मनमा उत्साह स्थायी भाव जगाउने, देशरक्षाको नागरिकको कर्तव्य बोध गराउने, युद्दप्रति सचेत गराउनुका साथै प्रतिकार गर्ने कला सिकाउने र परेको बेला सबैजना युद्दका लागि तयार हुनुपर्छ भन्ने सन्देश दिने उद्देश्य रहेको देखिन्छ ।

यसरी हेर्दा सुदूरपश्चिममा विशेष स्वचिका साथ खेलिने वीररसप्रधान, वीर पुरुषका

सौर्य र पराक्रमयुक्त दिपा रजवार, पिरिबोराका चैत, सरदेउ, जैतु रोकाया, कमला लाछु, पिरु मल्ल आदिका चाँचरी गाउने परम्परामा मनोरञ्जन मात्र नभएर उद्देश्यमूलक देखिन्छ । अर्को किसिमले सोच्चा भुआखाडामा अश्लील वाक् अभिव्यक्ति प्रस्तुत गर्नु र त्यस क्रममा विभिन्न जातका युवतीलाई ल्याइदेउ म सम्भोग गर्छु (अति अश्लील शब्द नै प्रयोग गरिन्छन्) भन्ने अभिव्यक्तिले कतै राज्यको प्रतिरक्षा गर्न सिपाही वा जनताले नभएर आक्रमण गरी विजयी हुने राज्यका सिपाहीले आक्रमण गरी विजयी भइसकेर हिसा, हत्या र लुटपाट मञ्चाइसकेपछि आगजनी गरेर वा गर्नुपूर्व अन्तमा खुसीले उन्मत्त भई हातहातमा मसाल लिएर भोसो खेलेका र त्यसै क्रममा त्यहाँका विभिन्न जातका भागेका महिलालाई ल्याइदेउ हामी तिनबाट यौन सन्तुष्टि लिएपछि तिमीलाई केही गर्दैनै भन्नेजस्ता वा त्यस्तै कुनै आश्वासन दिएर आतङ्कित तुल्याउंदै उन्मत्त भएर भोसो खेलेका त होइनन् ? भन्ने तर्क पनि गर्न सकिन्छ । यो हुन सक्ने अर्को कारण के पनि छ भने आफ्नो गाउँठाउँका जनता वा सिपाही कसैले पनि आफ्नै आमा, दिदी, बहिनीजस्ता पूज्य व्यक्ति वा नाता पर्ने महिलाहरूलाई ल्याइदेउ म सम्भोग गर्छु कसरी भन्न सक्छ ? यस्तो अर्के राज्यका विजयोन्मादले चुर सिपाहीले भन्न सकदछन् ।

सुदूरपश्चिमको यो पर्वको तेस्रो चरणमा सरनी नृत्य नान्ने परम्परा छ । सरनी नृत्य चौलो नृत्यपश्चात् अग्नि प्रज्वलित पूर्वस्थानमा फर्केर गरिने चौलोकै एक लघुरूप हो । यो वाद्यधनिका साथ काठमाडौँली कृष्ण जात्राको लाखे र पुरुषङ्गेको जस्तै दुईजना लडाकुहरूले शिरच्छेदन र शत्रुसफायाको अभिनययुक्त नृत्य हो । यसमा दर्शकका भीडलाई चिर्दे अर्थात् दर्शकका बिच दुईतिरबाट दुईजना योददाहरू प्रवेश गरी खडगयुद्ध गर्दछन् । आक्रमण, प्रतिरक्षा र प्रत्याक्रमण चलिरहन्छ । अन्ततःती घेराबाहिर नभएका वाद्य वा वाधकले बाजा बजाउन छोडेर समान विजयको घोषणा गर्दा युद्द रोकिन्छ । (पन्त, २०६४, पृ. ७६ ।)

चौथो चरणमा त्यसै दिनको दिउँसो ३ बजेतिर ढोलीको ढोलवादनसँगै आगो बालेको स्थानमा जम्मा भएर गाउन सुरु गरिन्छ । यो दिउँसो हुने हुँदा महिलाहरू पनि सहभागी भएर देउडा खेल्दछन् ।

दैलेखतिरको भोस्सोमा भने अन्ततिर वा अलि टाढातिर देउडा खेलिए पनि त्यो गणनीय नभएर भोस्सो नै प्रमुख हुन्छ । सुदूरपश्चिमतिर भो विसर्जनको दिन सबै जम्मा हुन्छन् । महिलाहरू देउडा खेल्दछन् । पुरुषहरू चाँचर, भोलाउने र देउडा गाउने र साँझ परेपछि दुस्को, भैनी, होली, देउडा, घरगीत आदि

गाउने गर्दछन् । अन्तमा गन्याप (गणेश) को चैत र धनी चेलाइको चाचरी नामक करूण रसप्रधान लोकगाथा गाइन्छ । गाउँदा पुर्ख समूह वृत्ताकार घेरा बनाई हात हातमा तरबार लिएर नाच्दछन् । त्यसपछि ढोलीद्वारा ठोकाउनी वाद्यध्वनि बजाएर धामी नचाउने, पुछाइ (हेराउन कोराउन) गर्ने र चौलो नृत्य गर्ने तथा विसर्जनको यही चौथो चरणमा नृत्यकार खेलाडीहरूले दापमा हतियार राखेर हतियार विसर्जन (बिसाउने) गर्ने गरिन्छ । यसपछि विजयोत्सवका रूपमा खुसी र उमड्का साथ भोस्सी र भोस्सी भन्दै नृत्य गर्ने चलन छ । यसपछि सिलड्गी गीत र बाली-सन्जा गीतको गायन गरी भो-पर्व बिसर्जन गरिन्छ ।

बिसर्जनपश्चात् पनि सुदूरपश्चिमको परम्परामा भोलिपल्ट सोही स्थानमा ढोलीहरूले लोकगाथा गायन गर्ने, घर घरमा गएर वडाइ गर्दै अन्नपात, रूपैया पैसा (पारिश्रमिक) माग्ने र स्वेच्छापूर्वक उनीहरूको पोल्टो भर्ने परम्परा छ । भोसी खेल र यसका गीत अत्यन्त अश्लील र अमर्यादित भएको भनेर आजको पिढी र नयाँ सोच राख्नेहरूद्वारा आलोचना हुन थालेका कारण कतिपय स्थानमा भोसी खेल्नै छाडिएको छ भने कतिपय ठाउँमा सामान्य रूपमा खेलिन्छ र केही ठाउँमा भोसीका प्रस्तुत अश्लील गीतहरूमा संशोधन, परिमार्जन गरेर युगानुकूल मर्यादित तुल्याएर भोसी खेल्ने र गाउने गरिन्छ । कतिपय ठाउँमा भने आलोचना कमै भएको र भए पनि पर्वाह नगरी अश्लील रूपमै खेल्ने, गाउने गरेको पनि पाइन्छ ।

१८. निष्कर्ष

भो, भोसो, भोस्सो, भस्सो, भूओ जे नाम दिए पनि यो पश्चिम नेपालको आफ्नो छुट्टै पहिचान भएको गीति नृत्य हो । वर्तमान कर्णाली प्रदेशको दैलेख र यसका वरिपरिका जिल्ला तथा कालीकोट, जुम्ला, हुम्लातिर यो रति स्थायी भाव जागृत गर्न अश्लीलताका सीमान्तसम्म पुगेको शृङ्गारिक गीति नृत्यका रूपमा देखिन्छ । सुदूरपश्चिमतर्फ यसको सम्पादनका क्रममा शृङ्गारिकताका साथै गाइने चौलो, सरनीले उत्साह स्थायी भाव जागृत गर्न हातमा खुडा, खुकुरी, तरबार आदि लिएर युद्दकला प्रस्तुत गर्न ढङ्गले सम्पादन गर्ने परम्परा तथा ती गीत गाथाका साहस र वीरताका कथा, गाथाको अभिनयात्मक प्रस्तुतिले ती प्रायः वीर रस प्रधान परम्पराका उत्पादन हुन् भन्ने देखिन्छ । आज प्रायः लोपोन्सुख हुँदै गएको अनुभव हुने भोसोको परम्परालाई युगको चेतना र मागबमोजिम संशोधन, परिमार्जन गर्दै यसको रक्षा गर्नु आजको आवश्यकता हुन गएको छ ।

सन्दर्भ सामग्री

१. आचार्य, गोविन्द (२०६२), लोकगीतको विश्लेषण, काठमाडौँ: पैरवी प्रकाशन ।
२. उपाध्याय, कृष्णदेव (सन १९७७), लोकसाहित्यकी भूमिका (तृतीय संस्करण), इलाहावाद: साहित्य भवन प्रा. लि. ।
३. एटम, नेत्र (२०६१), सैद्धान्तिक पृष्ठभूमिमा सरूमै रानी लोकगाथाको विश्लेषण, समालोचनाको स्वरूप, काठमाडौँ: साभा प्रकाशन ।
४. गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७), लोकसाहित्यको अवलोकन, काठमाडौँ: एकता प्रकाशन ।
५. गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७ ख), हास्त्रा लोकगाथा, काठमाडौँ: एकता प्रकाशन ।
६. गिरी, मधुसूदन (२०४९), पादुका गाविसकान्याउल्या गीतहरूको सङ्कलन र विश्लेषण, अप्रकाशित स्नातकोत्तर भ्लेज प्रोफाइल, कीर्तिपुरः त्रिवि. ।
७. चालिसे, विजय (२०३९), डोटेली लोकसंस्कृति र साहित्य, ललितपुर साभा प्रकाशन ।
८. तिमिल्सेना, नारायणप्रसाद (२०६३), भोसी खेलका चार चरण, गरिमा ललितपुरः साभा प्रकाशन ।
९. तिमिल्सेना नारायणप्रसाद (२०७७), दैलेखी लोकसाहित्य, दैलेखः दुल्लु नगरपालिका ।
१०. थापा, धर्मराज र हँसपुरे सुवेदी (२०४१), लोकसाहित्यको विवेचना, त्रिवि. कीर्तिपुरः पाठ्यक्रम विकास केन्द्र ।
११. पन्त, जयराज (२०५५), अञ्जुलीभरि सगुन र पोल्टाभरि फाग, काठमाडौँ: ने.रा.प्र.प्र. ।
१२. पन्त, जयराज (२०४१), भो चाडः एक सिहावलोकन तत्कालीन नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानको लोकसाहित्य विभागद्वारा आयोजित द्वैमासिक प्रवचन माला विचार गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र ।
१३. पन्त, जयराज (२०६४), डोटेली भो पर्वका गीत र गाथाहरू, काठमाडौँ: वार्डमय प्रकाशन तथा अनुसन्धान केन्द्र ।

१४. पोखरिया, देवसिंह (सन् १९४४), कुमाऊँनी लोकसाहित्य एवम् कुमाऊँनी साहित्य, अल्मोड़ा: ब्रुक डिपो।
१५. पराजुली, कृष्णप्रसाद (२०५७), नेपाली लोकगीतको आलोक, विणा प्रकाशन।
१६. पोखरेल टीकाप्रसाद (२०५५), वडलम्जी गाविसमा प्रचलित लोकगीतको अध्ययन, अप्रकाशित स्नातकोत्तर भिलेज प्रोफाइल, कीर्तिपुरः त्रि. वि.।
१७. बन्धु, चूडामणि (२०५८), नेपाली लोकसाहित्य, काठमाडौँ: एकता प्रकाशन।
१८. बम, मोतीराज (२०६४), देउडा गीत : उत्पत्ति सवाल जवाफ र भावार्थ, गरिमा ललितपुरः साभा प्रकाशन।
१९. यात्री, पूर्णप्रकाश नेपाल (२०४१), भेरी लोकसाहित्य, काठमाडौँ: ने.रा.प्र.प्र.।
२०. रिजाल, ओम (२०७२), प्रितमको घमारी, लोकवार्ता-५, काठमाडौँ: लोकवार्ता परिषद्।
२१. लामिछाने, कपिलदेव (२०७७), लोकसाहित्य सिद्धान्त, काठमाडौँ: ने.प्र.प्र.।

दैलेखतिर तिहारमा खेलिने भोसी

सूचक सौजन्य – लालबहादुर थापा (सुयल),
नारायण न.पा., जाहरकोट दैलेख ।

ए	हाराहारी हाँ भाइयौ हाराहारी हाँ	भोसी
ए	भोसी भन भाइयौ भोसी भन	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	नेपाल पशुपति नाथको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	पञ्चकोशी देवी देवताको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	बेलासपुर भैरवको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	कालसैनी देवताको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	हाम्रा मष्टा देवताको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	सुन्दरमाला देवतीको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	बजाउने दाइको माथो भरियो	भोसी
ए	बाडीआउत तलमाथि दूबो हरियो	भोसी
ए	खेल्ने भाइको माथो भरियो	भोसी
ए	भोसी भन भाइयौ भोसी भन	भोसी
ए	भोसी त भन लामी हेल	भोसी
ए	आजदेखि भोसी बाइजान लागी	भोसी
ए	तन्नेरीका छाती खुट्का लाइजान लागी	भोसी
ए	पैला भूवो कहाँ उबज्यो	भोसी
ए	पैला भूवो बलिराजा उबज्यो	भोसी
ए	हुइँदेखि भूवो कहाँ सरो	भोसी

ए हुइँदेखि भूवो महाचीन सरो	भोसी
ए हुइँदेखि भूवो कहाँ सरो	भोसी
ए हुइँदेखि भूवो ताउलाखार सरो	भोसी
ए हुइँदेखि भूवो कहाँ सरो	भोसी
ए हुइँदेखि भूवो मानसरोवर सरो	भोसी
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए ययारीसम्म	भोसी र भोसे
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए सीमिकोटसम्म	भोसी र भोसे
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए चड्खेली डाँडा	भोसी र भोसे
ए तेझआइकं भोसी	भोसी र भोसे
ए छोडी छ नाडा	भोसी र भोसे
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए मुगु कर्णाली	भोसी र भोसे
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए गमगडीसम्म	भोसी र भोसे
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए राराताल	भोसी र भोसे
ए तझआइकं भोसी	भोसी र भोसे
ए सेना खोजीछ	भोसी र भोसे
ए हालिछ पाल	भोसी र भोसे
ए खेलोछ ताल	भोसी र भोसे
ए छोडोछ राल	भोसी र भोसे
ए पाइनछ माल	भोसी र भोसे
ए हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे

ए	पिनासम्भोसी र भोसे	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	घुच्चीका लेख	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	बुलबुले ताल	भोसी र भोसे
ए	तेइआइँक भोसी	भोसी र भोसे
ए	चौकी मेटाइछ	भोसी र भोसे
ए	छोडिछ ताल	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	चौथासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	न्याउरीधाटसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	थारमारेसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	डाँफेका लेख	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	घुगुती पानी	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	चौघान चौड	भोसी र भोसे
ए	मालेगोरु डौड	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	महतबाडा	भोसी र भोसे
ए	तेइआइँक भोसी	भोसी र भोसे

ए	कान् लगाई ठाडा	भोसी र भोसे
ए	छोड़ीछ नाडा	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	तातापानीसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	पाथर सागुसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	श्रीडुर्स्कासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	भिग्मसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	खल्लागाडसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	जुबिथासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	गाल्जेका साँगु	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	चिल्खायासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	भलाया पानी	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	पाथर सागुसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे

ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	डिल्लीकोट	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	लशुनदुङ्गासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	महाबु डाँडा	भोसी र भोसे
ए	तेझँआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	छोडोछ नाडा	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	गाबुगौडासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	उन्पाटासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	नाउलीसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	भावासैनीसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	दशरथेसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	छान्नासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	इटका डाँडा	भोसी र भोसे

ए	तेझँआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	कान लगाई ठाडा	भोसी र भोसे
ए	खोजी छ रांडा	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	भिरमौरासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	मैंसेखोरसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	कालीमाटीसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	खुर्सानी बारी	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	बेलासपुरसम्म	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	काडांचौर	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	गणेशथान	भोसी र भोसे
ए	तेझँआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	खोजीछ मान	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	नौलाबजार	भोसी र भोसे
ए	तेझँआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	खोजी हजार	भोसी र भोसे
ए	हुझँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे

ए	पुरानो बजार	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	बाहिरी पनेरा	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	कुइकानासम्म	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	छामघाट खोला	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	आटीचौड	भोसी र भोसे
ए	तेझआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	मानीछ रौड	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	बन्चरी विड	भोसी र भोसे
ए	सल्लीका रुख	भोसी र भोसे
ए	दियालो बनाइछ	भोसी र भोसे
ए	भारी बोकाइछ	भोसी र भोसे
ए	ओरालो लागिछ	भोसी र भोसे
ए	खोलो तराइछ	भोसी र भोसे
ए	मडासिउन आइछ	भोसी र भोसे
ए	थकाइ मेटाइछ	भोसी र भोसे
ए	पानी मियाइछ	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	माल्लीका ताल	भोसी र भोसे
ए	तेझआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	केटा मेटाइछ	भोसी र भोसे
ए	छोडीछ राल	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे

ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	SS गाँडापानीसम्म	भोसी र भोसे
ए	SS हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	मष्टाका बारा	भोसी र भोसे
ए	तेइँआइक भोसी	भोसी र भोसे
ए	हेरोछ सारा	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	रुजाल धारा	भोसी र भोसे
ए	हुइँदेखि भोसी	भोसी र भोसे
ए	आइगइछ भोसी	भोसी र भोसे
ए	बाडीका आउत	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यांसी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	बाउन बाडा	भोसी र भोसे
ए	बाउन्नी लेइदेउ	भोसी र भोसे
ए	यझ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	होइँ टीका लाउला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	ठकुरीबाडा	भोसी र भोसे
ए	ठकुरानी ल्याइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यझ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हैइँटीका लाउला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	थापाबाडा	भोसी र भोसे
ए	थपेनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यझ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हैइँ टीका लाउला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे

ए	खडकाबाडा	भोसी र भोसे
ए	खड्केनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हेइ टीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यांसी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	भण्डारीबाडा	भोसी र भोसे
ए	भण्डारनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइभुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हेइटीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	कार्कीबाडा	भोसी र भोसे
ए	कर्कनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइभुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हेइटीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	खर्ती बाडा	भोसी र भोसे
ए	खत्रीनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हेइ टीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	मगरबाडा	भोसी र भोसे
ए	मगरनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हेइ टीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए	चक्क चुल्यांसी	भोसी र भोसे
ए	चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए	न्वावरबाडा	भोसी र भोसे
ए	न्यावरनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे

ए हैँ टीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए कामीबाडा	भोसी र भोसे
ए कमेनी ल्याइदेऊ	भोसी र भोसे
ए यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए हैँ टीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए सार्कीबाडा	भोसी र भोसे
ए हैँटीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए हैँटीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए दमाईबाडा	भोसी र भोसे
ए दमेनी ल्याइदेऊ	भोसी र भोसे
ए यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए हैँटीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए बादीबाडा	भोसी र भोसे
ए बदेनी ल्याइदेऊ	भोसी र भोसे
ए यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए हैँ टीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे
ए गाइनबाडा	भोसी र भोसे
ए गैनेनी ल्याइदेऊ	भोसी र भोसे
ए यइ भुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए हैँटीका लाउँला	भोसी र भोसे
ए चक्क चुल्यासी	भोसी र भोसे
ए चुलेसी काँ गई	भोसी र भोसे

ए	राउटेबाडा	भोसी र भोसे
ए	रौटेनी ल्याँइदेऊ	भोसी र भोसे
ए	यइभुवाखाडा	भोसी र भोसे
ए	हेइं टीका लाउला	भोसी र भोसे
ए	ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए	काजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए	भैसीका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए	हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए	लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए	दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए	काँजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए	गाइका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए	हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए	लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	काख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए	दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए	काँजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए	गोर्का ग्वाला	भोसी र भोसे
ए	हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए	लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	काख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए	दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए	काँजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए	बाख्ताका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए	हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए	लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	काख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए	दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए	ओओ बउजू	भोसी र भोसे

ए काँगाजी बउजू	भोसी र भोसे
ए भेड़ाका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए काख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए काँजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए भेड़ीका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए काख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए काँजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए खच्चडका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए काख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए ओओ बउजू	भोसी र भोसे
ए काँजानी बउजू	भोसी र भोसे
ए हातीका ग्वाला	भोसी र भोसे
ए हामी साथ लेउलेकी	भोसी र भोसे
ए लिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए काँख बस्न देउलेकी	भोसी र भोसे
ए दिउँला गोसाइज्यू	भोसी र भोसे
ए भोसी भन भाइयाँ	भोसी
ए भोसी त भन लामी हेल	भोसी
ए आजदेखि भोसी बाइजान लागी	भोसी
ए तन्नेरीका छातीखुटका लाइजान लागी	भोसी
ए सैदे भोसी सैदे से	भोसी
ए आजदेखि भोसी गाविली भैछ	भोसी

ए	SS गाविली भै भनी कनले जानो	भोसी
ए	SS गाविली भै भनी नाउल्याले जानो	भोसी
ए	SS एक खुट्टे बान्नले कुपिन्डो सानो	भोसी
ए	SS दाऊ दाऊ भोसी दाऊ दाऊ दाऊ, दाऊ	भोसी
ए	SS सबैजना मिली भुवाखाडा जाउँ	भोसी
ए	SS बैशाख भोसी बैशाख	भोसी
ए	SS भोसी भन भाइयौ खाउला दैशाख	भोसी
ए	SS जेठ भोसी जेठ	भोसी
ए	SS भोसी समाई बाइगई आउँदा साल भेट	भोसी
ए	SS अषाड भोसी अषाड	भोसी
ए	SS भोसी जान लागी कसको मार्मौ आड	भोसी
ए	SS साउन भोसी साउन	भोसी
ए	SS भोसी जान लागी भुवाखाडा जाउन	भोसी
ए	SS भदवो भोसी भदवो	भोसी
ए	SS खेल्नेरा भाइलाई गर जदवो	भोसी
ए	SS असौज भोसी असौज	भोसी
ए	SS भोसी समाई बाइगई अब गर मोज	भोसी
ए	SS कार्तिक भोसी कार्तिक	भोसी
ए	SS खेल्नेरा भाइ हो भोसी भन्न सिक	भोसी
ए	SS मंसिर भोसी मंसिर	भोसी
ए	SS भोसी जान लागी अब खाउला खीर	भोसी
ए	SS पुष भोसी पुष	भोसी
ए	SS खेल्नेरा भाइयौ धिउमह चुस	भोसी
ए	SS माघ भोसी माघ	भोसी
ए	SS भोसी समाई बाइगई अब बाटो लाग	भोसी
ए	SS फागुन भोसी फागुन	भोसी
ए	SS भोसी गैगै भनी अब लाग रून	भोसी
ए	SS चैत भोसी चैत	भोसी
ए	SS भोसी गया पनि खैल्नेरा खैत	भोसी
ए	SS तररर ताली बज्दै भोसी सेलाइन्छ	भोसी



भोसो पाठ २

सूचक सौजन्य- कृष्णप्रसाद उपाध्याय नेपाल (२००८)
आठबिस-१, सिमगाउँ, सातला, दैलेख

सन्दर्भ

उहिले बलिराजका पालामा एकपटक एउटा मसानले पृथ्वीलाई लगेको थियो । एउटा राक्षसले एउटा गाउँमा आतङ्क मच्चाइरहेको थियो । उसलाई गाउँलेहरूले प्रत्येक रात एउटा मान्छे बलि दिनु पश्यो । एउटी बुढीले एउटा नाति पालेर बसेकी थिइन । एक दिन उनको नातिको पालो परेको थियो । बुढी कोरीबाटी गरेर रातभर बसिन् । त्यो रात लक्ष्मी पूजाको रात थियो । लक्ष्मी पूजाको रातमा बलि दिइँदैनथ्यो । त्यसले त्यसअगिको नरकाचतुर्दशीमा बलि खाने भनेर राक्षस बसिरहेको थियो । त्यो रात सबै गाउँलेहरूले राक्षसलाई तर्साएर आउन नदिन हातहातमा राँको लिएर रातभर भोसोका अश्लील गीतहरू गाएर जागाराम बसे । घडीपला हेर्दा भोलिपल्ट बिहान लक्ष्मी पूजा औँसी लागेकाले राक्षसले बलि खान पाएन । अर्को साल पनि राक्षस आउने डरले गाउँलेहरूले त्यसरी नै रातभरि भोसो खेलेर रात बिताए । यही समयदेखि प्रत्येक बर्ष भोसो खेल्ने परम्परा चलेको हो - कृष्णप्रसाद उपाध्याय नेपाल ।

पाठ

पहिले भोसो कहाँ थियो
हरहरियो भूओ हरहरियो
राजाका माथा दूबा भरियो
हरहरियो भाइ हरहरियो
इन्द्रका माथा दूबा भरियो
हरहरियो भाइ हरहरियो
कुर्मका माथा दूबा भरियो
हरहरियो भाइ हरहरियो
सूर्यका माथा दूबा भरियो
हरहरियो भाइ हरहरियो
चन्द्रका माथा दूबा भरियो
हरहरियो भाइ हरहरियो

देवी देउताका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो
 बलिराजका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो
 नाइकका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो
 सरकारका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो
 जनताका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो
 मुखियाका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो
 दमाईका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो भोसो
 लुहारका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो भोसो
 कणाराका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो भोसो
 खेलौणाका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो भोसो
 रम्यौण्याका माथा दूबा भरियो
 हरहरियो भाइ हरहरियो भोसो
 त्यहाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो
 खरग्या लोग आयो
 त्यहाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो भोसो
 कुर्मेका घर
 हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो भोसो
 धर्तीका छोड
 हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो
 महाचिन आयो भोसो
 हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो भोसो
 तिब्बत आयो
 हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो भोसो

भोटान आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	भोसो
हुमला आयो	
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
ठिन्का लाग्ना आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
जुमला आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
भर्ता लाग्ना आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
भ्वान्थान आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
भर्ताका लेख	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
राम्नीका लेख	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
राम्नीकी बैकिनी गाँड धेक्या काम्नी	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
ए सुकान्या आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
बिजान्या आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
चिराल्नाँ आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
भुआखाडा सीम गाआँ आयो	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
भुआखाडा आयो भोसो	
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
नाइकका घर	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
लुवारका घर	भोसो
हवाँपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
वनचरी बिंड	भोसो

हवांपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	भोसो
नान्नानी मुलेइका बाटुला छिण	
हवांपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
दमाईका हात	
हवांपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	भोसो
ए SS भुवाराका मुख	
हवांपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	भोसो
रम्घौणुका माथा	
हवांपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	भोसो
भुवाखाडा	
ए SS जाउँला मदेश	भोसो
हवांपछि भुओ भाइ कहाँ आयो	
ए सारौँला हिङ	भोसो
.....(अश्लील गीतहरु)	
लाज मानी क्या अरु पर्वका दिन	भोसो
त्याँ तल जुगाड	भोसो
बगी आयो लोणा	भोसो
हमारा नाइकका सुनका धोणा	भोसो
त्याँ तल जुगाड	भोसो
बगी आयो पाथी	भोसो
हमारा नाइकका	भोसो
सुनका हाती	भोसो
हयाँ तल जुगाड	भोसो
बगिआयो सिस्नु	भोसो
अभारा नाइकका सुनको लिस्नु	भोसो
ए त्याँ तल जुगाड	भोसो
बगी आयो मानु	भोसो
हमारा नाइकको	भोसो
सुनको छानो	भोसो
त्याँ तल जुगाड	भोसो
बगी आयो ओँसी	भोसो
हामरा नाइकका	भोसो
सुनाका बाँसी	भोसो
ए ओ मेरी बौजू (कोठील्याया)	

મદ્યાનીમા

હામી સાત લેઉલીકી	ભોસો
લિઉંલા જ્યુ ગોસાઇ	ભોસો
એ મેરી બૌજ્યુ	ભોસો
સખીસરી પાડનુ આયો	ભોસો
મારોંલા ઢિંડ	ભોસો
લહરો લાઇછ	ભોસો
એ ચુઇસા પકાઇછ	ભોસો
ઓ મેરી બૌજ્યુ	ભોસો
કાં જાન લાગ્યો	ભોસો
સર ઘર	ભોસો
હામી સાત લેઉલીકી	ભોસો
લ્યુંલાજ્યુ ગોસાઇ	ભોસો
ગાઈ ગોઠ ગૈછ	ભોસો
હાતીસાર ગૈછ	ભોસો
.....પારો બજાઇછ	ભોસો
હાતીકા સાંઢેલે હોઇઁ હસક લાઇછ	ભોસો
ઘોડી લાસ ગૈછ	ભોસો
ઘોડીકા સાંઢ્યાલે હોઇઁ હસક લાઇછ	ભોસો
મૈંસી ટાંટ ગૈછ	ભોસો
મૈંસીકા સાંઢ્યાલે હોઇઁ હસક લાઇછ	ભોસો
ગાઈ ગોઠ ગૈછ	ભોસો
ગાઈકા સાંઢ્યાલે હોઇઁ હસક લાઇછ	ભોસો
મેડી ખોણ ગૈછ	ભોસો
મેડીકા સાંઢેલે હોઇઁ હસક લાઇછ	ભોસો
બાગ્રી ખોણ ગૈછ બાગ્રીકા સાંઢેલે હોઇ હસક લાઇછ	ભોસો
પૈલા થચકા ભરાઇનુ ભાગ્યો	
ખેલ ખેલ ભાઇ હો રમાઇલો લાગ્યો	
દોસ્તો ઘચકા ધુર ખામુ ભાગ્યો	
તેસ્તા ઘચકા ધુરમારી ભાગ્યો	
હૈ કા ગયો બાસ્યો	
ઘુગુ ઘુગુ	
બુઢો બુઢી જાલા, રડીબડી	

तन्याणी जाला थुपुथुपु
 ए मेरी बौजु
 तल्ला गणा बोइबसाल्या
 मुल्ला गणा राग
 ए मेरी बौजू देउराली आयो
 तल्ला गणा पंण्याउ लायो
 मुल्ला गणा उखु
 लाज मानी क्या अरु अब कता लुकु
 तल्ला गणा पण्याउ लायाँ मुल्लागडा सेला
 मेरी खेल्या टोकरीका सेराइ सेला
 बौज्यू त गैसकी
 आजा मान्नाइ छौक्या बथान्या भैसकी

मोलि बिहान

हे औंसीबार गाईकी तिहार भोसो
 गाईका राजा हामी माडैं खाजा
 लायौ फूलवाणी फुल्यो हजारी
 हे औंसीबार भस्सो तिहार भोसो

(मैलो, सगुन रेल्ले अन्तमा मैलो मन्ने)

यसपछि कोठी सेलाउने ठाउँ भुवाखाडोमा कोठी सेलाइन्छ ।
 पेठो काट्ने राँकालाई कोठीमा मिसाउने गरिन्छ ।

हातमा जनै पूर्णिमामा (यनबद्धोबलिराजा-वाला) बलिले दिएको रक्षा डोरो
 कोठीमा छोडिन्छ वा गाईको पुच्छरमा औंसीको दिनमा बाँधिन्छ ।



भोसो पाठ ३

सूचक सौजन्य- शेरबहादुर थापा (६२ वर्ष)
चामुण्डाविन्द्रासैनी-९, डॉसुर, दैलेख ।

पाठ-पहिला भोसो कहाँ थियो ?

सरग थियो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो सर्कका जरा भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो मान्नमी भन्यो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो माहा चिन आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो चिन आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो छोटी चिन आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो दो साँद आयो भोसो
हवाँपछि भोसो करान आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो भोटान आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो ताउलाखार आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो बाग जाल्या आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो नेवर गाड आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो
हवाँपछि भोसो हुमला आयो भोसो
हवाँपछि भोसो काँ आयो भोसो

ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਜੁਮਲਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਚੌਘਾਨ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਜੁਬਿਥਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਚਿਲ ਖਾਯਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਤੁਥੁ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਤਾਤਾਪਾਨੀ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਨਾਗਮ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਲੀਕੋਟ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਤੀਲਾ ਨਦੀ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਬਰਤਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਬਿਜਾਰੇ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਬਿਸ਼ਾਲਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਬਾਂਸਠਾਨਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਚਾਮੁਣਡਾ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਬੁਡੇਲੀ ਆਯੋ ਭੋਸੋ
ਹਵਾਂਪਛਿ ਭੋਸੋ ਕਾਂ ਆਯੋ ਭੋਸੋ



भोसो पाठ ४

सूचक सौजन्य- अङ्गबहादुर शाही
चामुण्डा विन्द्रसैनी-६, दैलेख

पहिला भूवो कहाँ थियो -	भ.अ.सो.
पहिला भूवो कैलास थियो -	भ.अ.सो.
त्याँपछि भूवो काहाँ थियो -	भ.अ.सो.
त्याँपछि भूवो महाचीन सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो हुमला सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो जुमला सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो चौघान सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो तिब्रीकोट सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो मुगुका लेक सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो डाँफेका लेक सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो दाङ् साँघु सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कुच्चिका लेक सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो दैलेख सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो माजबाडा सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो कहाँ सन्यो -	भ.अ.सो.
त्याँदेखि भूवो सल्लिका फिर्का सन्यो -	भ.अ.सो.
हरहरियो भूवो हरहरियो -	भ.अ.सो.
हरि शाही माथ दूबो भरियो -	भ.अ.सो.

आजको लस्को हरियो न परियो -	भ.अ.सो.
नाइकको माथ दूबो भरियो -	भ.अ.सो.
आजको लस्को हरियो न परियो -	भ.अ.सो.
कालिका देवीको माथ दूबो भरियो -	भ.अ.सो.
आजको लस्को हरियो न परियो -	भ.अ.सो.
कालसैनीको माथ दूबो भरियो -	भ.अ.सो.
आजको लस्को हरियो न परियो -	भ.अ.सो.
ढिगेल देउको माथ दूबो भरियो -	भ.अ.सो.
आजको लस्को हरियो न परियो -	भ.अ.सो.
पञ्चकोशी देउको माथ दूबो भरियो -	भ.अ.सो.
आजको लस्को हरियो न परियो -	भ.अ.सो.
चौघान चौड -	भ.सी भसी
माले घोडो दौड -	भ.सी भसी
आइ गैछ भसी -	भ.सी भसी
जुगाडसम्म -	भ.सी भसी
आइ गैछ भसी -	भ.सी भसी
छिनासम्म भसी -	भ.सी भसी
आइ गैछ भसी -	भ.सी भसी
दैलेखसम्म भसी -	भ.सी भसी



सामग्री सौजन्य (सूचक)

(वि.सं. २०४९ देखि वि.सं. २०७८, असोजसम्मको सम्पर्कबाट)

१. अग्नि ज्वाली
२. अङ्गबहादुर शाही, चामुण्डाविन्द्रासैनी,
३. अमरबहादुर सिंह, बाँसचौर,
४. अमृता खड्का, चामुण्डाविन्द्रासैनी ९, डौसुर
५. अमृता शाही, डाँडीमाडी,
६. आत्मप्रसाद उपाध्याय, (आठबीस ७)
७. आत्मप्रसाद उपाध्याय (४० वार्ष),
८. इदु मिया,
९. इन्द्रबहादुर खड्का (७० वर्ष),
१०. इन्द्रलाल ढकाल, मेहेलतोली,
११. उपेन्द्र शाही,
१२. ओम रिजाल, रावतकोट,
१३. कमलापति सुवेदी (२०१८),
१४. कर्णबहादुर थापा, ठाँटीकाँध,
१५. कृष्ण वन, हुडीखोला,
१६. कृष्णप्रसाद उपाध्यायक, सिमगाउँ,
१७. काशीराम दाहाल (१९९५), दुल्लू-१२, दह
१८. केशरसिंह माखी, राकमकर्णाली,
१९. केशव कार्की, (स्यालपाटा)
२०. खगेन्द्र दाहाल (२०४३),
२१. खगेन्द्र वन,
२२. खड्गबहादुर खड्का, नाउलेकटुवाल,
२३. खड्गबहादुर थापा, नाउले,
२४. खड्गबहादुर राना,
२५. खड्गबहादुर थापा मगर (२००७), नौमुले १, तोली,

२६. खड्गराज उपाध्याय, (राकमकर्णली)
 २७. खुड़के नेपाली (२०२२), दुल्लू-४,
 २८. गङ्गबहादुर घर्ती मगर, नौमुले ३,
 २९. गणेशप्रसाद रेमी,
 ३०. गणेश बलामी मगर (२०२७),
 ३१. गणेशबहादुर कठायत,
 ३२. गणेशबहादुर खड़का (राजन होटेल),
 ३३. गणेशबहादुर शाही,
 ३४. गोपालनाथ योगी, धामीगाउँ,
 ३५. गोमादेवी तिमिल्सना, कोइरालागाउँ,
 ३६. गोविन्द आचार्य, लम्जी,
 ३७. चक्रबहादुर बस्नेत,
 ३८. चन्द्रदेव गिरी, खेतगाउँ,
 ३९. चीरनबहादुर शाही (६५), चामुण्डा
 ४०. जगती आचार्य, लम्जी,
 ४१. जङ्गबहादुर गुरुङ, नाउली,
 ४२. जनार्दन ज्वाली, भैरवी,
 ४३. जयबहादुर गुरुङ (२०२७), नौमुले
 ४४. जयबहादुर थापा, ठाँटीकाँध,
 ४५. जयबहादुर पुन,
 ४६. जयस्य काठेबडी,
 ४७. भक्त आचार्य, वडलम्जी,
 ४८. टीकानाथ योगी, धामीगाउँ,
 ४९. टीकाप्रसाद पोखरेल, पादुका ५,
 ५०. टीकाराम अधिकारी,
 ५१. टीकाराम कँडेल (२००५),
 ५२. टीकाराम कार्की, तल्लीपाउँ, दुल्लू,
 ५३. टीका शाही,

५४. टेकबहादुर खाँण (२०१२), देवलडाँडा,
५५. टेकबहादुर खत्री, खड्काबाडा,
५६. टेकराज आचार्य, लम्जी,
५७. डिलबहादुर शाही, जम्मुकाँध,
५८. डिल्लीप्रसाद आचार्य,
५९. डिल्लीप्रसाद उपाध्याय तिमिल्सिना, बेरुपाटा
६०. डिल्लीराज शर्मा,
६१. डिले दमाई,
६२. तेजबहादुर हमाल,
६३. दानबहादुर गुरुड, गवाती,
६४. दिनेश पोखरेल,
६५. दीर्घप्रसाद अधिकारी,
६६. दुर्गाप्रसाद उपाध्याय, दबाडा,
६७. देवेन्द्र अधिकारी, गन्म,
६८. धरेन्द्रराज गिरी, खेतगाउँ,
६९. धीरबहादुर शाही, ठाँटीकाँध,
७०. नन्दबहादुर गुरुड,
७१. नन्दबहादुर शाही (६२),
७२. नयाँनाथ योगी,
७३. नरेन्द्रराज रेण्मी, मेहेलतोली
७४. नारायणप्रसाद रिजाल, रनुखाना,
७५. नैन सिंह गुरुड,
७६. पञ्चकला रावत, चामुण्डाविन्द्रासैनी ९
७७. पञ्चा वि.क., ठाँटीकाँध गापा २,
७८. पदमप्रसाद आचार्य, सिंहारसैन
७९. पदमबहादुर खड्का, कट्टी,
८०. पदमबहादु भट्ट, वडीपाटी,
८१. पदमबहादुर राना मगर (४८),

८२. पदमबहादुर शाही, (आठबीस)
 ८३. पशुपति न्यौपाने,
 ८४. पृथ्वीबहादुर खड़का, (वि.सं. १९९८) भगवतीमाई-५,
 ८५. प्रेमबहादुर थापा, भगवतीमाई
 ८६. प्रेम बुढा, (भैरवी)
 ८७. प्रेम मियाँ, कुराँहा,
 ८८. बखत कटुवाल, सोत, नारायण न.पा.-४,
 ८९. बखतबहादुर खड़का, (४४ वर्ष),
 ९०. बद्रीप्रसाद लम्साल,
 ९१. बमबहादुर शाही,
 ९२. बालकृष्ण खड़का (४६),
 ९३. बालराम उपाध्याय, चगत्रा,
 ९४. बुद्धिबल गुरुड़,
 ९५. बैकुण्ठ पाध्या,
 ९६. भक्तबहादुर कटुवाल, वड
 ९७. भक्तबहादुर खड़का,
 ९८. भक्तिप्रसाद उपाध्याय, लम्जी,
 ९९. भद्रवीर गुरुड़ (१९८८),
 १००. भद्रबहादुर शाही, तिलुखाना,
 १०१. भक्ति वन,
 १०२. भागीराम कार्की, रावतकोट,
 १०३. भीमबहादुर खड़का,
 १०४. भीमबहादुर भण्डारी, विनायक,
 १०५. भीमबहादुर शाही, छुवाला,
 १०६. भूपेन्द्र शाही (वि.सं. २०६४), नारायण २,
 १०७. मन्दिर शाही,
 १०८. मनिराम घाटु, नेपा,
 १०९. मयाराम उपाध्याय, धामीगाउँ

११०. मयाराम जैसी, धामीगाऊँ,
 १११. मयाराम न्यौपाने,
 ११२. मयाराम पोखरेल, (धामी गाऊँ)
 ११३. मयाराम उपाध्याय, धामीगाऊँ,
 ११४. महेन्द्र झवाली,
 ११५. माधव खनाल, खेतगाऊँ,
 ११६. मानकुमारी रेग्मी, पादुका ५,
 ११७. मानबहादुर रावत, पादुका ७,
 ११८. मानादेवी बुढा (५९), गन्म,
 ११९. मोतीराम खड्का, छिउडी,
 १२०. मोतीराम लम्साल, लम्सु,
 १२१. यज्ञबहादुर सिंह,
 १२२. रत्नप्रसाद उपाध्याय, बाँसी
 १२३. रत्नप्रसाद पोखरेल, कुसापानी
 १२४. रत्नाकर जैसी (६८ वर्ष),
 १२५. राजेन्द्र लम्साल, लम्सु,
 १२६. राजन गिरी, खेतगाऊँ,
 १२७. रामबहादुर बुढा,
 १२८. रुद्रप्रसाद तिमिल्सिना,
 १२९. लक्ष्मीप्रसाद शर्मा, (२०२५),
 १३०. लालबहादुर थापा (२००६), ना.न.पन २, जाजकोट,
 १३१. लोकबहादुर सिंह, गढी,
 १३२. विष्णुप्रसाद पोखरेल,
 १३३. विष्णु शर्मा,
 १३४. विक्रमे दमाई, नेपाली, (बेरुपाटा)
 १३५. वीरबहादुर मार्क्सवादी, सातला आठबीस-१
 १३६. वीरशङ्कर रोकाय, (५३ वर्ष),
 १३७. शिव खड्का,

१३८. शिवप्रसाद खनाल, (तोली १)
 १३९. शेरबहादुर थापा, रावतकोट,
 १४०. सलिमन मियाँ,
 १४१. सुनमती, हुडीखोला,
 १४२. सुना मियाँ, कराँहा,
 १४३. सूर्यबहादुर भण्डारी,
 १४४. सूर्यबहादुर शाही, जम्मुकाँध,
 १४५. सोमप्रसाद पाण्डे, घुम्नेखाली
 १४६. हर्कबहादुर गुरुङ,
 १४७. हरिकला आयार्य, लम्जी,
 १४८. हरिप्रसाद न्यौपाने,
 १४९. हरिप्रसाद भट्टराई, विनायक,
 १५०. हरिप्रसाद पोखरेल, पौवा
 १५१. हिमलाल आचार्य, वड,
 १५२. हिरण्य दमाई,
 १५३. हिरे दमाई,



दुल्लु नगरपालिका नगर कार्यपालिकाको कार्यालय

दुल्लु, दैलेख, कर्णाली प्रदेश, नेपाल

संरपर्क नं.: ०१२-४९९०६५, ४९९०६४, ४९९०३७, ८८५०६९९९९

ईमेल : dullumun@gmail.com

वेबसाइट : www.dullumun.gov.np



ISBN 993712287-0



9 789937 122870