ISSN 2515-0383
अनुसन्धानमूलक जर्नल
वर्ष ४ अङ्क १ पूर्णाङ्क ७, मे-अक्टोबर २०२०

७

A Peer Reviewed Journal (विज्ञ समीक्षित जर्नल)

प्रवासन

PRAWASAN

समकालीन साहित्य प्रतिष्ठान, बेलायत
Samakalin Literary Academy, UK

Volume 7 Issue 1 Year 4 May-October 2020, ISSN: 2515-0383UK

PRAWASAN

(A Peer Reviewed Research Journal of Nepalese Literature)

(प्रवासन)

ADVISORS
Professor Michael J Hutt
SOAS University of London. UK

Professor Shiva Gautam
University of Florida, Jacksonville, USA

Professor Laxman Prasad Gautam
Tribhuvan University, Kathmandu, Nepal

Shreeom Shrestha Rodan
Chairman, Laghukatha Samaj, Nepal

EDITOR-IN-CHIEF
Krishna Bajgai
Samakalin Literary Academy, UK

EXECUTIVE EDITOR
Dr. Lekh Prasad Niraula
Nepal Sanskrit University, Kathmandu, Nepal

EDITORS
Dr. Krishna Prasad Upadhyaya
Samakalin Literary Academy, UK

Bishwaraj Adhikari
Oklahoma City Community College, USA

समकालीन साहित्य प्रतिष्ठान, बेलायत
Samakalin Literary Academy, UK

© Samakalin Literary Academy, UK

136 St James Road, Hertfordshire, Watford, WD18 0DX, UK
email:literarysac@gmail.com

साहित्यमा परिवर्तनशीलता र सापेक्षित मूल्याङ्कन

विकासवादी सिद्धान्तअनुरूप हरेक सृष्टिचक्रलाई परिवर्तनशीलताका कोणबाट मूल्याङ्कन गर्न सकिन्छ । विश्वब्रह्माण्डीय पारिस्थितिक प्रणालीमा विद्यमान निश्चित व्यवस्थाचक्रसमेत अनेकौं अकल्पनीय चुनौतीहरूद्वारा प्रभावित हुने गर्छन् । आगतका उपलब्धिहरूमा अनागतका दिशानिर्देशहरू अन्तरनिहित भए पनि तिनैलाई अन्तिम अपरिवर्तनीय निष्कर्ष मान्न सकिँदैन । तिनीहरू केवल ब्रह्माण्डीय वस्तुसत्ताको तात्कालिक प्रकृति वा स्वभावको विश्लेषणका आधारमा गरिएका मूल्याङ्कन मात्र ठहर्छन् । तत्कालीन विद्यमान यथार्थ, अप्राप्य सम्भावना र रहस्यको त्रिवेणीमा हरेक वस्तुसत्तालाई सापेक्षताका कोणबाट विश्लेषण नगर्ने हो भने प्राप्त निष्कर्ष र उपलब्धिहरू औचित्यहीनझैँ बन्न पुग्छन् । यसर्थ सामाजिक, सांस्कृतिक तथा साहित्यिक मान्यता वा पद्धतिहरूमा परिवर्तनशीलता र सापेक्षतावादी प्रवृत्तिलाई आत्मसात् गर्नुपर्ने हुन्छ ।

लक्ष्यग्रन्थका आधारमा लक्षण ग्रन्थहरू निर्माण गरिन्छन् अर्थात् साहित्यिक सिर्जनाका सापेक्षतामा समालोचनात्मक सैद्धान्तिक आधारहरू तयार हुँदै जान्छन् । तत्-तत् सिर्जनाका परिभाषादेखि निर्मापक विधातत्त्वहरूको निर्क्योल गरिँदै तिनमा अन्तरसम्बन्धसहित तुलनात्मक रेखाहरू कोरिन थाल्छन् । यसरी सैद्धान्तिक आधारहरू निर्माणका लागि पाण्डित्यपूर्ण बहसको घच्चाघमासानमय वैचारिक ऊहापोह कहिल्यै रोकिँदैन । नगण्य सर्जक या समाख्याताहरूलाई तिनै बहसभित्रका केही सैद्धान्तिक निष्कर्षभन्दा बाहिर निस्कन गाह्रो पर्छ । तर, सृष्टिचक्रमा पाइने परिवर्तनशीलताको पारिस्थितिक प्रणालीअनुरूप विगत/आगतमा निर्धारण गरिएका सिर्जना/समालोचनाकेन्द्री मान्यताहरू कदापि अटल, अपरिवर्तनीय वा अशंसोधनीय हुँदैनन् ।

पौरस्त्य-पाश्चात्य साहित्यिक सिर्जना एवम् समालोचकीय मान्यता, प्रवृत्ति या दृष्टिकोणहरू सधैँ समयसापेक्ष हुन्छन् र हुनुपर्छ । कथा, कविता र नाटक होस् कि निबन्ध, गजल र हाइकु; रस, ध्वनि र अलङ्कारको विषय होस् कि नीतिपरक, समाजवादी वा मनोविश्लेषणवादी सिद्धान्त; यिनीहरूसँगै विश्वसाहित्यमा नवीनतम चेतनासहित सिर्जना र समालोचनाहरूको अभ्युदय भइरहन्छ । त्यस्तै हिजो निर्धारण गरिएका डायस्पोरिक मान्यता वा प्रवृत्तिहरूसँगै कैयौँ नवीनतम विषय र शैलीहरू थपिए होलान् त हिजो ओझेलमा परेका वा रहस्यको गर्भभित्र रुमलिएका कैयौँ विधाहरू फैलिए होलान् । अतः वर्तमान यथार्थ र वस्तुसत्ताका सापेक्षतामा विगतका बहस र निष्कर्षहरूलाई आत्मसात् गर्दै थपिएका नयाँ प्रवृत्तिहरूको समयसान्दर्भिक मूल्याङ्कन सधैँ वाञ्छनीय हुन्छ ।

प्रवासनको यो सातौँ अङ्क नेपाली भाषासाहित्य र लोकसंस्कृतिसँग गाँसिएका केही विषयगत समालोचनाहरूको सँगालोका रूपमा आएको छ । यहाँ केही विगतका स्थापित सिद्धान्त र केही नवोदित सैद्धान्तिक मान्यताका सापेक्षतामा गरिएका अनुसन्धानपरक आलेखहरू चयन गरिएका छन् । यिनलाई भूगोल, लिङ्ग, प्राज्ञिक निकाय तथा अनुक्रम आदि विविध कोणबाट समग्र नेपाल र नेपाली साहित्यको प्रतिनिधिमूलक समावेशिताअन्तर्गत मूल्याङ्कन गर्न पनि सकिन्छ ।

समकालीन साहित्य प्रतिष्ठान, बेलायतद्वारा प्रकाशित एवम् बेलायतबाटै आइएसएसएनप्राप्त अन्तर्राष्ट्रिय विज्ञसमीक्षित नेपाली साहित्यिक जर्नल प्रवासनको आगामी अङ्कका लागि यस्तै अझै नवीनतम अनुसन्धानमूलक लेखहरूको अपेक्षा गर्दै यो 'प्रवासन' पूर्णाङ्क सातको छापा/मुद्रित संस्करण तथा विद्युतीय संस्करण/इ-कपी (www.samakalinsahitya.com मार्फत पनि) पाठकहरूसमक्ष प्रस्तुत गरिन्छ ।

कार्यकारी सम्पादक
drlekh71@gmail.com

विषयसूची

क्रमसङ्ख्या	विषय शीर्षक	लेखकको नाम	पृष्ठ
१.	नेपालीका सामाजिक भाषिकाका निर्धारक तत्त्वपरक विश्लेषण	*- डा. यमनाथ तिमिल्सिना*	*२*
२.	पोखरेली नारीका कवितामा लैङ्गिकता	*-डा. लक्ष्मीशरण अधिकारी*	*९*
३.	अमेरिकामा आमा उपन्यासमा गृहस्मृति	*-डा.लेखप्रसाद निरौला*	*१८*
४.	भुओगीतको गीतितत्त्वपरक अध्ययन	*- डा.हरिशचन्द्र भट्ट*	*२७*
५.	विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तीय चेतना	*- त्रिभुवन बरई*	*३६*
६.	मार्तडीमा बोलिने भोटे भाषाको भाषिक अपसरण	*- रूपबहादुर रौले*	*४५*
७.	समकालीन नेपाली नारीकथामा स्वचेतना	*- तुलसी शर्मा*	*५७*

नेपालीका सामाजिक भाषिकाका निर्धारक तत्त्वपरक विश्लेषण

– डा. यमनाथ तिमिल्सिना*

सार

यो आलेख सैद्धान्तिक पृष्ठभूमिमा सामाजिक भाषिका निर्धारण गर्ने आधारहरू प्रस्तुत गर्दै नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषणमा केन्द्रित रहेको छ । सैद्धान्तिक ज्ञानका लागि पुस्तकालयबाट द्वितीयक सामग्री सङ्कलन गरी नेपाली भाषा र भाषा प्रयोग गर्ने क्षेत्र (समाज) का बिचको अन्तःसम्बन्धको सूक्ष्म अध्ययन गरेर नेपालीका सामाजिक भाषिकाको पहिचान गरिएको छ । सामाजिक भाषिका निर्धारण गर्ने चल (आधार) हरूमा वर्ग, शिक्षा, जाति, उमेर, आदर, लिङ्ग, धर्म-संस्कृति, औपचारिकता, भाषाद्वैत, शैली र प्रयोजनलाई छनोट गरिएको छ । वर्गअन्तर्गत अभिजात, मध्यम र सामान्य वर्गका रूपमा नेपाली भाषामा भएका भिन्नतालाई दर्साइको छ । त्यसरी नै शिक्षाअन्तर्गत शिक्षित, साक्षर र निरक्षर र जातिअन्तर्गत मातृभाषा नेपाली हुने र नेपालीइतर भाषा हुने गरी दुर्ग किसिमको वर्गीकरणलाई देखाइएको छ । उमेरका आधारमा बालबच्चा, युवा र वृद्धले प्रयोग गर्ने भाषालाई हेरिएको छ भने आदरअन्तर्गत उच्च, मध्यम र सामान्यमा छुट्याइएको छ । लिङ्गअन्तर्गत पुलिङ्ग र स्त्रीलिङ्ग र धर्मसंस्कृतिअन्तर्गत धार्मिक भावना भएका व्यक्ति र सामान्य व्यक्तिले प्रयोग गर्ने भाषालाई दृष्टान्त मानिएको छ । औपचारिकताअन्तर्गत औपचारिक कार्यक्रममा बोलिने भाषा र अनौपचारिकतामा बोलिने भाषालाई आधार मानिएको छ । त्यसरी नै भाषाद्वैतमा मातृभाषा र आर्जित भाषालाई समेटिएको छ भने शैली र प्रयोजनअन्तर्गत आलङ्कारिक भाषाशैली र सामान्य बोलचाल तथा विभिन्न विषयक्षेत्रलाई आधार मानिएको छ । मानिस सामाजिक प्राणी र भाषा सामाजिक सम्पत्ति भएकाले दुबैको सम्बन्ध समाजसँग जोडी निष्कर्षमा पुगिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : किनारा, भाषिक भेद, मातृभाषी, समाज भाषाविज्ञान, सामाजिक भाषिका ।

विषयप्रवेश

भाषा परिवर्तनशील हुन्छ । परिवर्तन भइरहनु यसको विशेषता हो । भाषाको प्रकृति नै एकरूपतामा आबद्ध नभएर अनेकतामा जानु हुन्छ । कुनै एक समुदायको व्यक्ति अर्कै समुदायमा जाँदा पहिलो समुदाय र दोस्रो समुदायको भाषाको प्रभावको मिश्रित रूप प्रयोग गर्छ । यस्तो अवस्थामा बोलिने भाषा अरूभन्दा भिन्न बन्दछ र समयक्रममा त्यसले छुट्टै भाषिकाको रूप धारण गर्छ । भारत अङ्ग्रेजको उपनिवेश हुँदा भारतीयहरूले बोल्ने अङ्ग्रेजी भाषा बेलायतको जस्तो नभएर भिन्न खालको हुन पुग्यो । अहिले दक्षिण भारतमा अङ्ग्रेजी भाषा मातृभाषाका रूपमा बोलिन्छ तर त्यसको रूप अलगै छ । यस्तो भाषालाई अङ्ग्रेजीको भाषिका मानिन्छ । एउटै समाजमा बस्ने एउटै भाषा बोल्ने व्यक्तिहरूका बिच पनि भाषिक भेद देखापर्छ । यस्तो भेदलाई सामाजिक भाषिका भनिन्छ । यस आलेखमा नेपाली भाषाका सामाजिक भाषिकालाई पहिचान गरी लेखिएको छ । यहाँ सामजिक भाषिकाको सैद्धान्तिक पक्षको पृष्ठभूमिमा नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषण गरिएको छ । सामाजिक भाषिका निर्धारणका लागि वर्ग, शिक्षा, जाति, उमेर, आदर, लिङ्ग, धर्म-संस्कृति, औपचारिकता, भाषाद्वैत, शैली र प्रयोजनलाई चल (आधार) का रूपमा छनोट गरी नेपाली भाषा र नेपाली समाजका बिचको अन्तःसम्बन्धको सूक्ष्म अध्ययनबाट निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ । 'आउने काम गर' भन्ने अर्थ लाग्ने क्रियापदका नेपालीका सामाजिक भेद 'आइबक्सियोस्, आइसियोस्, आउनुहोस्, आऊ, आइज, मुन्टिई' जस्ता उदाहरणद्वारा आलेखलाई आकर्षक र अनुसन्धानमूलक बनाइएको छ ।

* सहप्राध्यापक, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, नेपाल

समस्याकथन र उद्देश्य

नेपाली भाषा नेपालमा सबैभन्दा बढी वक्ताले मातृभाषाका रूपमा प्रयोग गर्छन् । यही भाषा नेपालको राजकाजको भाषा र प्रमुख सम्पर्क भाषा पनि हो । नेपाली भाषाका अनेक भाषिका पनि छन् । नेपाली भाषाका क्षेत्रीय भाषिकाको जति अध्ययन भएको छ त्यति सामाजिक भाषिकाको अध्ययन भएको छैन । प्रस्तुत आलेख नेपाली सामाजिक भाषिका विश्लेषणको मूल समस्यामा केन्द्रित रहेको छ र उक्त समस्याको समाधान गर्नु नै यसको मुख्य उद्देश्यका रूपमा लिइएको छ ।

अध्ययनविधि

यस आलेखमा आवश्यक पर्ने सैद्धान्तिक ज्ञानका लागि पुस्तकालयबाट द्वितीयक सामग्री सङ्कलन गरिएको हो । नेपालीका सामाजिक भाषिकाका उदाहरणहरू पोखरा क्षेत्रका विभिन्न भाषिक समुदायसँग अन्तरक्रिया र छलफल गरी निष्कर्षमा पुगिएको हो । सैद्धान्तिक आधारका लागि निगमनात्मक विधि र सामाजिक भाषिकाका उदाहरणमा आगमनात्मक विधि अपनाइएको छ । नेपालीका सामाजिक भाषिकाको अध्ययन यस आलेखको क्षेत्र हो भने अन्य भाषिकाको अध्ययन नहुनु यसको सीमा हो ।

सामाजिक भाषिकाको सैद्धान्तिक आधार

भाषिकाको सम्बन्ध एकातिर भाषासँग हुन्छ भने अर्कातिर व्यक्ति बोलीसँग रहेको हुन्छ । यी दुईका बिचको स्थिति नै भाषिका हो । भाषिकामा भाषाका धेरै कुरा मिल्छन् भने कतिपय कुरा नयाँ खालका थपिन्छन् । ठ्याक्कै उस्तै वा दुरुस्तै पनि नहुने, बुझ्दै नबुझिने गरी भिन्न पनि नहुने अवस्थाको भाषा नै भाषिका हो । भाषामा देखिएका स्तरीय भेद, सामान्य भेद, सामाजिक भेद, व्यक्ति भेद, प्रयोजनपरक भेद र ऐतिहासिक भेद आदिलाई भाषिका भनिन्छ । यस्ता भाषिक भेदहरू समय, स्थान र प्रयोगकर्ताका आधारमा छुट्टिन्छन् ।

भाषिक भेदका रूपहरू (तिमिल्सिना, २०६४, पृ. २)

क्र.सं.	समय	स्थान	प्रयोगकर्ता	भाषिक भेद	भाषिक रूप
१.	भिन्न	एउटै	भिन्न	भिन्न	ऐतिहासिक भाषिका
२.	एउटै	एउटै	एउटै	भिन्न	व्यक्ति भाषिका
३	एउटै	एउटै	भिन्न	भिन्न	सामाजिक भाषिका
४	एउटै	भिन्न	एउटै	भिन्न	प्रयोजनपरक भाषिका
५	एउटै	भिन्न	भिन्न	एउटै	स्तरीय भाषिका
६	एउटै	भिन्न	भिन्न	भिन्न	भौगोलिक भाषिका

माथिको तालिकाबाट के प्रस्ट हुन्छ भने समय, स्थान र प्रयोगकर्ता (वक्ता) ले भाषिका निर्धारणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्छन् । त्यस्तै संस्कृति तथा राष्ट्रिय सन्दर्भले पनि भाषिका जन्माउँछ, भाषा जन्माउँदैन । भाषिका पनि अनेक खालका हुने कुरा माथिको दृष्टान्तबाट प्रस्ट हुन्छ । यो आलेख सामाजिक भाषिकामा मात्र सीमित रहेको छ ।

मानिस सामाजिक प्राणी भएकाले समाजबाटै भाषा सिक्छ र समाजमा नै त्यसको प्रयोग गर्छ । त्यसैले समाज र भाषाका बिच अन्तरसम्बन्ध रहन्छ । समाज र भाषाका बिचको सम्बन्धका सम्पूर्ण पक्षहरूको व्यवस्थित, भरपर्दो तथा वैज्ञानिक अध्ययन गर्ने भाषाविज्ञानका शाखालाई समाज भाषाविज्ञान भनिन्छ (क्रिस्टल, २००३, पृ.४२२) । समाज भाषाविज्ञानले भाषा र समाजबिचको अन्तरसम्बन्धलाई देखाउँछ । भाषा सामाजिक वस्तु भएकाले यसलाई समाजमा नै सिकिन्छ र समाजमै प्रयोग गरिन्छ । भाषा सामाजिक विधिव्यवहार, विश्वास, मान्यता, आस्था र संस्कृतिको संवाहक

पनि हो (अधिकारी, २०६५, पृ.४९) । भाषाले नै समाजका व्यक्तिलाई एक अर्कासँग जोड्छ । समाजको उपयोग भाषाले र भाषाको उपयोग समाजले गर्छ । जब भाषाले समाजले बोल्ने भाषाकै अध्ययन गर्न थाल्दछ तब समाज भाषाविज्ञान बन्दछ । समाज भाषाविज्ञानले समाज निरपेक्ष रहेर नभई सामाजिक परिप्रेक्ष्यमा नै भाषिक अध्ययन हुनुपर्दछ भन्ने मान्यता राख्दछ । भाषा जहिले पनि समाज सापेक्ष हुन्छ । सामाजिक परिप्रेक्ष्यमा नै भाषालाई व्यक्तिबोली, उपभाषिका, क्षेत्रीय भाषिका, सामाजिक भाषिका, मानक तथा स्तरीय भाषा आदिका रूपमा छुट्याएर हेरिन्छ ।

ब्राइट (Bright) र विलियमस (williams) ले सामाजिक भाषिकाको अध्ययनको पृष्ठभूमि तयार पारेपछि समाज भाषाविज्ञानको प्रारम्भ सन् १९६६ मा डेल हाइम्सले लेखेको समाज भाषाविज्ञानसँग सम्बन्धित कार्यपत्रबाट सुरु भएको मानिन्छ । यसपछि जिसभ्यान (सन् १९७१), प्राइड (सन् १९७१), होलम्स (सन् १९७२), फेसोल्ड (सन् १९९०) आदि भाषा वैज्ञानिकहरूले समाज भाषाविज्ञानलाई भाषाविज्ञानको शाखाका रूपमा विकास गरेको देखिन्छ (गौतम र चौलागाई, २०६७, पृ.३९५) । यसपछि धेरै विद्वान्हरूको ध्यान समाज भाषाविज्ञानतिर गयो र सामाजिक भाषिकाको अध्ययन हुनुपर्ने कुरा अघि बढ्यो । यो आलेख नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषणमा केन्द्रित रहेकाले समाज भाषाविज्ञानका अन्य कुरालाई अध्ययनको विषय बनाइएन ।

हरेक भाषाका वक्तामा विचारहरू सामाजिक परिवेशबाट जन्मन्छन् । विचार अभिव्यक्तिको माध्यम भाषा भएकाले सबैले यसको प्रयोग गर्छन् । व्यक्ति भनेको समाजको व्यष्टि रूप हो भने समाज व्यक्तिहरूको समष्टि रूप हो । भाषा यिनै व्यष्टि र समष्टि विशेषताहरूको अभिव्यक्तिको माध्यम हो (सुवेदी, २०७६, पृ.२४५) । भाषा सामाजिक व्यवहार हो । पाइकले भाषालाई मानवीय व्यवहारको एक एकाइका रूपमा हेरेका छन् । मानिसले बिहान उठेदेखि राती सुत्नु अगाडिसम्म गर्ने सबै कार्यहरू व्यवहार हुन् । सामाजिक भिन्नताका कारण तिनीहरूमा केही न केही भिन्नता रहेको हुन्छ । यसर्थ सामाजिक विविधताका आधारमा देखिने भाषिक भेदलाई सामाजिक भाषिका भनिन्छ (गौतम र चौलागाई, २०६७, पृ. १९) । सामाजिक भाषिकाका बारेमा चर्चा गर्ने भाषा वैज्ञानिकहरूमा Bright (1960), williams (1961), Labov (1966), (1972), Hymes (1971), wardhaugh (2000), crystal (2003) आदि मुख्य मानिन्छन् ।

एउटै भाषिक समुदायभित्र पनि भिन्नभिन्न समाज हुन्छ र त्यसले पनि भाषामा भिन्नता ल्याउँछ । त्यस्ता फरक समाजमा भएका अनेक सामाजिक चलहरू वर्ग, जाति, व्यक्ति, धर्म-संस्कृति, पेसा, उमेर, लिङ्ग आदिका कारणले आइरहेका हुन्छन् (पोखरेल, २०७४, पृ.५७) । माथिका विभिन्न चलहरूका कारणले भाषामा देखिने भिन्नता नै सामाजिक भाषिका हो । सामाजिक भाषिकामा एउटै भाषा बोलिन्छ तर बोली बुझिन्छ, केही भिन्न हुन्छ ।

समाजमा फैलिएर रहेका व्यक्ति, समूह, वर्ग, जातजाति, अवस्था र उमेरका मानिसहरूको भाषिक गतिविधिको गहिरो अध्ययनबाट सामाजिक भाषिका पत्ता लगाउन सकिन्छ । समाजमा रहेका विभिन्न खालका मानिसहरूको सम्पर्क वा मानक भाषा प्रायः एउटै हुन्छ । त्यसैले एउटाले बोलेको अर्काले सजिलै बुझ्छ तैपनि तिनीहरूको उच्चारण, शब्दचयन, वाक्य संरचना एकै किसिमको हुँदैन । समाजमा पाइने यिनै सूक्ष्म भाषिक विविधताको पहिचानबाट मात्र सामाजिक भाषिका निर्धारण गर्न सकिन्छ । यस्तो कार्य समाज भाषाविज्ञानको अध्ययन क्षेत्रभित्र पर्दछ । भाषामा व्यक्ति वा समाजको पूर्ण प्रतिविम्ब प्रकट हुन्छ । भाषा समाजसापेक्ष प्रतीक व्यवस्था हो । प्रतीक व्यवस्थाको मूलमा सामाजिक तत्त्व रहन्छ । प्राध्यापक, डाक्टरसँगको बोली र ड्राइभर, कुल्लीसँगको बोली एउटै हुँदैन । भाषा प्रयोगमा सामाजिक पक्षले ज्यादै प्रभाव पार्दछ । भाषाको शुद्ध वा एउटै प्रतीक व्यवस्थालाई समाज भाषाविज्ञानले मान्दैन । यसले त भाषिक विविधताको खोजी गर्ने लक्ष्य लिएको हुन्छ तथा विकल्पहरूको द्वार खुला राख्छ । समाज भाषाविज्ञान भाषाको सम्प्रेषण व्यवस्थाको एक उत्तम साधन हो । अतः यसले भाषाको अध्ययन केवल भाषाका लागि मात्र सिद्धान्तका आधारमा गर्दैन । यसले त सम्प्रेषणका लागि भाषाको अध्ययन गर्दछ (श्रीवास्तव, १९९७, पृ.१५०) । भाषिक समाजको आफ्नो भाषिक कोश हुन्छ । समाज भाषाविज्ञानले प्रयोगकर्ताको भाषिक नियमको खोजी गर्छ । वक्ता वा श्रोताको आपसी सामाजिक सम्बन्ध जुन प्रकारको छ, त्यस्तै भाषाको प्रयोग गर्छ । समाज भाषाविज्ञानले रूपलाई भन्दा प्रकार्यलाई प्रमुख मान्दछ । त्यसैका आधारमा भाषिक सम्प्रेषण क्षमताको खोजी गर्छ । यसैबाट सामाजिक भाषिका छुट्टिन्छन् । यसरी समाज भाषाविज्ञानको विकाससँगै सामाजिक भाषिकाको खोजी हुन थालेको हो ।

सामाजिक भाषिका निर्धारणका आधार (चल) हरू

समाज भाषावैज्ञानिकहरूले भाषाको सूक्ष्म अध्ययन गरी भाषाको विविधताको खोजी गर्ने क्रममा सामाजिक भाषिका देखा परेका छन् । सामाजिक भाषिका समाज र भाषा सापेक्ष रहन्छन् । सबै ठाउँमा सबै भाषामा उस्तै अवस्था रहँदैन । नेपालीका सामाजिक भाषिका निर्धारणका लागि यस आलेखमा केही चलहरूलाई अघि सारिएको छ । जुन यसप्रकार छन्- वर्ग, शिक्षा, जाति, उमेर, आदर, लिङ्ग, धर्म-संस्कृति, औपचारिकता र अनौपचारिकता, भाषद्वैत, शैली र प्रयोजन । माथिका चलहरूलाई आधार मानी नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषण यहाँ गरिएको छ ।

नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषण

समाज सापेक्ष भई भाषाको सूक्ष्म अध्ययन गर्दा सामाजिक भाषिका छुट्याउन सकिन्छ । भाषाको प्रकार्यलाई महत्त्व दिँदै भाषिक विविधताको खोजी गर्ने क्रममा सामाजिक भाषिका देखा परेका हुन् । नेपाली भाषा र नेपाली समाजको अन्तरसम्बन्धको अध्ययन गरी नेपालीका सामाजिक भाषिकाको निर्क्यौल गर्ने काम यस आलेखमा गरिएको छ । विभिन्न भाषिक चलहरूका आधारमा नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषण यसप्रकार गरिएको छ -

वर्ग : समाजमा विभिन्न वर्गका मानिसहरू बस्दछन् । मिल्दाजुल्दा गुणका आधारमा मानिसलाई समूहमा विभाजन गरिन्छ । यही समूह विभाजनलाई वर्ग भनिन्छ । धनसम्पत्तिका आधारमा मानिसलाई मुख्य गरी तीन वर्गमा विभाजन गरिन्छ- अभिजात वर्ग (धेरै धन हुने), मध्यम वर्ग (काम गरे खान पुग्ने), निम्न वर्ग (काम गर्दा पनि राम्ररी खान नपुग्ने) । एउटा समाजमा बसेर, एउटै भाषा बोल्दा पनि वर्गगत भाषिक भिन्नता देखापर्छ । त्यसैले सामाजिक भाषिकाको अध्ययनमा 'वर्ग' लाई एउटा चल मानिएको हो । वर्गका आधारमा नेपालीका सामाजिक भाषिकाको स्वरूप यसप्रकार देख्न सकिन्छ-

'उनी सुते ।' भन्ने वाक्यलाई वर्गका आधारमा यसरी बोलिन्छ -

१.उहाँले सुकला गरिबक्सियो । २.उहाँले सुकला गरिसियो । ३.उहाँ सुत्नुभयो । ४. उनी सुते । ५.ऊ सुत्यो ।

माथिका उदाहरणमा अभिजात वर्गले सुरुका दुई वाक्य, मध्यम वर्गले तेस्रो वाक्य र निम्न वर्गले अन्तिम दुई वाक्य बोल्छन् । नेपालमा राजाको सत्ता रहँदा सामान्य नागरिकले बोल्नेभन्दा भिन्न बोल्नुपर्छ भन्ने मान्यताले दरबारमा काम गरेको पाइन्छ । त्यसैले दरबारियाहरूले 'बक्स' गाएर बोलेको पाइयो । शिक्षित नागरिकले उच्च आदरार्थी 'तपाईं' प्रयोग गरे भने सामान्य नागरिकमा 'तँ' र 'तिमी'ले नै महत्त्व पाइरह्यो । त्यसैगरी 'तिमी खाना खान आऊ ।' भन्ने वाक्यलाई वर्गका आधारमा यसरी बोलिन्छ -

१. हजुर भुजा ज्युनार गर्न आइबक्सियोस् । २. हजुर भुजा ज्युनार गर्न आइसियोस् ।

३. तपाईं खाना खान आउनुहोस् । ४. तिमी खाना खान आऊ ।

५. तँ खाना खान आइज । ६. तँ भुँडी फुट्न आइज ।

७. तँ लाद्रो भर्न मुन्टिई ।

माथिका उदाहरणमा अभिजात वर्गले सुरुका दुई वाक्य, मध्यम वर्गले आदरअनुसार तेस्रो, चौथो र पाँचौँ वाक्य निम्न वर्गका मानिसले परिस्थितिअनुसार पाँचौँ, छैटौँ र सातौँ वाक्य बोल्दछन् । एउटै भाषा, एउटै अर्थ लाग्ने गरी समाजमा भाषाका अनेकौँ भेद प्रयोगमा आउँछन् । निम्न वर्गका मानिसले रिसाएको समयमा छैटौँ र सातौँ वाक्य प्रयोग गर्छन् र अभिजात वर्गले आफूभन्दा साना भान्जा भान्जीलाई 'तँ' भनी सम्बोधन गर्छन् भने मध्यम वर्गले 'तपाईं' र निम्न वर्गले 'तिमी' भन्ने चलन छ ।

शिक्षा : नेपाली समाजमा कोही शिक्षित, कोही साक्षर र कोही निरक्षर व्यक्ति बस्दछन् । शिक्षा प्राप्त गरे नगरेका आधारमा पनि नेपालीका सामाजिक भाषिका छुट्टिन्छन् । जस्तै -

१. ए बुबा ! खाना खान आउनू न ।　　२. ए बा ! खाना खान आउनुहोस् ।

३. ए बा ! खाना खान आऊ ।　　४. ओ बा ! खाना खान आऊ ।

शिक्षित व्यक्तिले माथिका सुरुका दुई वाक्य प्रयोग गर्छन् भने साक्षर व्यक्तिले तेस्रो वाक्य र निरक्षर व्यक्तिले चौथो वाक्य प्रयोग गर्छन् । त्यसैगरी 'मलमूत्र त्याग' का लागि बोलिने शब्द पनि अनेक खालका छन् । जस्तैः

१. ड्याडी बाथरुम जानुभएको छ । २. ड्याड बाथरुम जानुभा छ । ३. पिताजी शौचालय जानुभएको छ ।

४. बा ट्वाइलेट जानुभैच । ५. बा दिसा पिसाब गर्न जानुभछ । ६. बाउ हग्न-मुत्न गैचन् ।

शिक्षित व्यक्तिले सुरुका तीन वाक्य प्रयोग गर्छन् भने साक्षर व्यक्तिले चौथो र पाँचौं वाक्य बोल्दछन् भने निरक्षर तल्लो वर्गका व्यक्तिले छैटौं वाक्य बोल्छन् । अङ्ग्रेजी पढेका शिक्षित व्यक्तिले 'ड्याडी', 'बाथरुम'जस्ता शब्द प्रयोग गर्न थालेका छन् भने संस्कृति पढेका शिक्षितले 'पिताजी', 'शौचालय'जस्ता शब्द प्रयोग गर्न रुचाए । सामान्य लेखपढ मात्र भएका व्यक्तिले 'ट्वाइलेट', 'दिसा-पिसाब'जस्ता शब्दको प्रयोग गर्न थाले भने तल्लो तप्काका वा हेपिएका व्यक्तिहरूले 'बाउ', 'हग्नु', 'मुत्नु'जस्ता शब्द प्रयोग गर्दै छन् । मानिसको चेतनाको स्तर पनि सामाजिक भाषिकाले देखाएको पाइन्छ ।

जाति : नेपाली समाजमा अनेक जात-जातिका मानिस बस्छन् । मातृभाषा नेपाली हुने जाति र मातृभाषा नेपालीइतर हुने जातिले बोल्ने भाषिक रूप एउटै हुँदैन । एउटा भाषाको प्रभाव अर्को भाषामा पनि पर्दछ । नेपालीइतर मातृभाषीहरूले बोल्ने नेपाली भाषाको रूप अनौठो हुन्छ । उनीहरूसँग नेपाली भाषीले बोल्दा पनि मानक रूप बिगारेको पाइन्छ । दुई व्यक्तिका बिचको कुराकानीलाई हेरौं -

ए बाबु ! भात खायो ? खायो बाजे खायो । बाबु, काँ गएर आयो ? महेन्द्रपुल गएर आयो बाजे ।

यिनै वाक्यलाई नेपाली मातृभाषीले यसरी बोल्दछन् -

ए बाबु ! भात खायौ ? खाएँ बाजे खाएँ । बाबु कहाँ गएर आयौ ? महेन्द्रपुल गएर आएँ बाजे ।

त्यस्तै अर्को उदाहरण -

नेपालीइतर मातृभाषी दाइ बोल्दछन् - ए सर ! बस आउँदै हुनुहुन्छ ?

नेपाली भाषी सर बोन्दछन् - हजुर, बस आउँदै छ ।

हेपिएका जातिले घरपरिवारमा यस्तो बोलेको पाइन्छ -ओ बाउ ! भात खान आऊ । हाम्रो बाउ त काममा गैरान् ।

छोराछोरीले काम बिगारे भने आमा यसो भन्छिन् - तेरीमा भ्याक्नी, तेरा बाउले मार्छ भरे ।

छोरो जवाफ फर्काउँछ - 'मारे कन्नैसिति ।'

आमा भन्छिन् - 'ए गाँठे, यो त महसुर पो निस्क्यो । भरे घराँ मुन्टिस् भने था पाउँछस् ।'

छोरो भन्छ - भुत्रैसिती, जे पर्ला त्यही टर्ला ।'

नेपाली समाजमा राजा र राणाहरूले 'बक्सियोस्' शब्द प्रयोग गरेर अरू जातिभन्दा हामी भिन्न हौं भनी देखाउँथे । त्यसैको देखासिकी गरेर ठकुरी जातिले पनि 'बक्सियोस्' भन्न थालेको पाइन्छ । आजकल क्षेत्री जातिले आफूलाई कुलीन देखाउन 'बक्सियोस्'को अपभ्रंश रूप शब्दको पछाडि 'सियो' रूप जोडी 'गइसियो', 'खाइसियो' भन्न थालेका छन् । तथाकथित तल्लो जातिले तथाकथित उपल्लो जातिलाई 'बिष्ट', 'बराजु' भन्छन् भने उपल्लोले तल्लालाई हेपेर कसैलाई 'डुम', कसैलाई 'करेटो' आदि भन्छन् । नेपाली समाजमा यस्ता सामाजिक भाषिका खोजी गरे धेरै भेटिन्छन् ।

उमेर : नेपाली समाजमा उमेरका आधारमा पनि भाषिक भेद देखापरेको पाइन्छ । बालबच्चाहरूको भाषा- चाचा, पापा, हाउगुजी, नुनु, चिची, बुबु आदि । वृद्धहरूले आफूभन्दा ठुलासँग बोल्दा - 'जी, ज्यू, हजुर, हस्' आदि प्रयोग गर्छन् । उमेर मिल्दा युवायुवतीहरू आफूभन्दा दुईचार वर्षले मात्र जेठा दाजु-दिदीलाई तपाईं नभनी 'तँ' भन्दछन् । जस्तै- दाइ घर गयो । दिदी क्याम्पस पढ्छे ।

माथिका वाक्य पदसङ्गतिका हिसाबले गलत भए पनि आजकल यस्तो प्रयोग बढ्दो छ । उमेरगत भाषिक भिन्नता ल्याउनमा धर्म, संस्कार, पेसा, व्यवसाय, वर्ग, जातिजस्ता कुराहरूले पनि सहयोग गर्छन् (गौतम र चौलागाईं, २०६७, पृ.२०) । उमेर पुगेका (वयस्कभन्दा माथि) व्यक्तिले 'सासू-ससुरा' लाई 'सासू-ससुरा' नै भन्छन् भने युवायुवतीले सासूलाई आमा, ससुरालाई बुबा भन्दछन् । श्रीमतीलाई ममी र श्रीमान्लाई ड्याडी वा बुबा भन्ने चलन नेपाली समाजमा बढ्दै गएको छ । कान्छा ससुरालाई अङ्कल र कान्छी सासूलाई आन्टी भन्न थालिसके । त्यस्तै ससाना केटाकेटीहरू आमालाई मामु, बालाई बुबा वा ड्याडी, हजुरआमा र फुपूहरूलाई आमा तथा हजुरबुबालाई 'बा' भन्न थालेका छन् । आजकल नेपाली समाजमा 'आमा' र 'बा'को अर्थ फेरिएको छ ।

आदर : नेपाली समाजमा आदरका आधारमा पनि सामाजिक भाषिका देखापरेका छन् । नेपाली व्याकरणले सामान्यतया नेपाली भाषामा तीन प्रकारको आदर स्विकारेको छ - उच्च आदर, मध्यम आदर र सामान्य आदर वा अनादर । राजा महाराजा हुँदा उनीहरूलाई प्रयोग गर्ने आदरलाई अति उच्च मानिन्थ्यो । आजकल त्यसलाई हटाइएको भए पनि भाषा प्रयोगमा त्यसको अवशेष बाँकी नै छ । जस्तै- मौसुफ वनविहार गरिबक्सिन्छ । उहाँ वन घुम्न गइसिन्छ । उहाँ वन जानुहुन्छ । उनी वन जान्छन् । ऊ वन जान्छ ।

आफूभन्दा ठुलाबडालाई 'उहाँ', आफू समानलाई 'उनी' र आफूभन्दा तल्लो व्यक्तिलाई 'ऊ' भनिन्छ । नेपाली समाजमा फुपूका छोराछोरी, दिदी-बैनीका छोराछोरी, नाति-नातिनीहरूलाई सनातन परम्पराअनुसार 'तँ' नभनी 'तिमी' अलि ठुलो भए 'तपाईं' भन्ने चलन छ । दाजुभाइका छोरा-छोरी, नाति-नातिनीलाई 'तँ' भन्ने चलन रहेको पाइन्छ । त्यसैगरी सूर्य, चन्द्र, नदी आदिलाई मध्यम आदर प्रयोग गर्ने चलन छ । जस्तै -

'सूर्य उदाए । चन्द्रमा अस्ताए । नदी बगिन् ।' व्याकरणिक दृष्टिले गलत भए पनि आध्यात्मिक प्रौढ व्यक्तिहरू प्राकृतिक शक्तिलाई सम्मान गर्छन् र मध्यम आदर प्रयोग गर्छन् । युवायुवतीहरू भने सामान्य आदर नै प्रयोग गर्छन् । जस्तै- 'सूर्य उदायो । चन्द्रमा अस्तायो । नदी बग्यो ।' माथि 'उमेर' मा चर्चा गरेबमोजिम उमेरले नजिकैको जेठोलाई आजकल सामान्य आदर प्रयोग गर्ने चलन बढेको छ । जस्तै- 'दाइ क्याम्पस पढ्छ । दिदी बजार घुम्छे ।'

लिङ्ग : नेपाली समाजमा लिङ्गका कारण पनि सामाजिक भाषिका देखिएका छन् । केटाले भन्छ, 'मैले परीक्षा दिएको छु ।' केटीले भन्छे, 'मैले परीक्षा दिएकी छु ।' माथिका वाक्यमा प्रयुक्त 'दिएको छु' र 'दिएकी छु'ले सामाजिक भाषिकालाई बुझाउँछन् । आजकल सहरबजारमा बस्ने महिलाहरूले पनि पुरुषले झैँ 'मैले परीक्षा दिएको छु ।' 'मैले काम गरेको छु ।' जस्ता वाक्य प्रयोग गर्छन् । गाउँका महिला र सहरका महिलामा लिङ्गगत विभेद भेटिन्छ । यो पनि सामाजिक भाषिका नै हो । धार्मिक विश्वास भएका बुढाबुढीहरू भन्छन्, 'शुक्ला गण्डकीले फूलको विमान बगाइन् ।' गाईलाई 'लक्ष्मी'को रूप मानेर 'गौमाता आइन्' भन्छन् भने युवायुवतीहरू 'शुक्ला गण्डकीले फूलको विमान बगायो । गाई आयो ।' भन्छन् ।

लैङ्गिक विभेदका आधारमा निम्नअनुसारका जोडी शब्द प्रयोगमा थिए । जस्तै- नर-नारी, शिक्षक-शिक्षिका, मन्त्री-मन्त्राणी, सेवक-सेविका, कार्की-कर्किनी, दमै-दमैनी, ब्राह्मण-ब्राह्मणी आदि । हिजोआज लैङ्गिक विभेद हटाउने भनेर यस्तो प्रयोग घटाउँदै गरेको पाइन्छ । श्रीमतीले श्रीमान्लाई 'आफू' भन्ने चलन अहिले पनि छ । आजकल बुहारीहरू सासूलाई 'ढोग' गर्छन् भने ससुरालाई 'दर्शन' गर्छन् । नेपाली भाषामा पुरुषलाई 'तिमी आउँछौ' भनिन्छ भने महिलालाई 'तिमी आउँछ्यौ' भनिन्छ । देवकोटाले आफ्ना प्रबन्धमा पोथी भाषा र मर्द भाषा भनी लेखेका छन् । पछिल्लो समयमा स्त्रीलिङ्गी प्रयोग घट्दो क्रममा छ ।

धर्मसंस्कृति : धर्मसंस्कृतिका आधारमा पनि सामाजिक भेद जन्मन्छन् । धार्मिक व्यक्तिहरू खानालाई 'प्रसाद' भन्छन् भने सामान्य मानिस खानालाई 'खाना' नै भन्छन् । पूजाको सन्दर्भमा पानीलाई 'जल' भनिन्छ भने आगोलाई 'अग्नि' भनिन्छ । पछिचाहिँ जललाई पानी र अग्निलाई आगो नै भनिन्छ । भात पकाउँदा 'चामल' भनिन्छ भने टीको लगाउँदा 'अक्षता' भनिन्छ । शास्त्रलाई धर्मअनुसार सनातनीहरूले वेद, पुराण भन्छन्, बौद्धहरूले त्रिपिटक भन्दछन्, इसाईहरूले बाइबल भन्दछन् । घरमा आगो बाल्दा 'दाउरा' भनिन्छ भने यज्ञमा हवन गर्दा 'समिधा' भनिन्छ । यस्ता भाषिक भेद पनि सामाजिक भाषिका नै हुन् ।

औपचारिकता : औपचारिकता र अनौपचारिकताले पनि भाषिक भेद जन्माउँछ । औपचारिक कार्यक्रममा एक खालको भाषा प्रयोग गरिन्छ भने अनौपचारिक कार्यक्रममा अर्को खालको भाषा प्रयोग गरिन्छ। औपचारिक कार्यक्रममा 'महोदय', 'महाशय' भन्दा कोही रिसाउँदैन, मानसम्मान गरेको ठान्छ तर अनौपचारिक कार्यक्रममा 'महोदय', 'महाशय' शब्द प्रयोग गर्दा व्यक्तिले हेपेको वा व्यङ्ग्य गरेको बुझ्छ । यी शब्दको सबै ठाउँमा एउटै अर्थ लाग्दैन । सभाको प्रमुख हुँदा आफूभन्दा साना व्यक्तिलाई पनि सम्मान साथ बोलिन्छ भने घरमा त्यसरी बोलिँदैन । यस्तो हुनु पनि सामाजिक भेद हो ।

भाषाद्वैत : एउटै समाजमा दुई भाषा बोल्ने मानिसहरू हुन्छन्- मातृभाषा र आर्जित भाषा । कतिपय व्यक्तिले दुवै भाषाका शब्द प्रयोग गर्छन् भने कतिपयले एकथरी भाषाका शब्द मात्र पनि प्रयोग गर्छन् । यसबाट पनि भाषिक भेद उत्पन्न हुने गर्दछ । एउटै कुरा बताउन दुवै जना व्यक्तिले दुई थरी शब्द प्रयोग गर्छन् ।

जस्तै- ड्याडी हस्पिटल पुग्नुभयो भने ममी कलेजमा फी बुझाउँदै हुनुहुन्छ ।

बुबा अस्पताल पुग्नुभयो भने आमा क्याम्पसमा फिस बुझाउँदै हुनुहुन्छ ।

माथिका वाक्यमा देखिएको विभेदले पनि सामाजिक भाषिकालाई सङ्केत गर्छ ।

शैली र प्रयोजन : शैली र प्रयोजनले पनि भाषिक भेद जन्माउँछन् । शैलीको उदाहरण एक जना भन्छ, 'आज मजाले खाना खान्छु अनि दिनभरि काम गर्छु ।' अर्काले भन्छ, 'आज मजाले खाना खाइन्छ अनि दिनभरि काम गरिन्छ ।' 'आज घाम लाग्यो, मजाले नुहाइन्छ ।' त्यही वाक्यलाई अर्काले यस्तो भन्छ- आज घाम लागे राम्ररी नुहाउँछु । यस्तो भिन्नतालाई शैलीगत भिन्नता भनिन्छ । भाषाका प्रयोजनगत भेद पनि छन् । एउटा क्षेत्रमा प्रयोग हुने शब्द अर्को क्षेत्रमा त्यही अर्थमा प्रयोग हुँदैन । कानुनमा 'किनारा' शब्दले 'टुङ्गो लगाउनु' भन्ने अर्थ दिन्छ भने कपडाको सन्दर्भमा 'छेउ' भन्ने अर्थ लाग्छ । दाउरा चिरिन्छ तर मानिसको अङ्गको शल्यक्रिया गरिन्छ । त्यसैगरी 'धान रोप्नु' भन्दा धानको बिरुवा सम्झिइन्छ भने 'धान चुट्नु' भन्दा धान र पराल दुवै भएको मानिन्छ । 'धान काट्नु' भन्दा पाकेको धानको बोट बुझिन्छ । त्यसैगरी 'गाईले धान खायो' भन्दा धानको बोट मात्र सम्झिइन्छ भने 'परेवाले धान खायो' भन्दा गेडा मात्र बुझिन्छ । यसरी प्रयोजनअनुसार पनि सामाजिक भाषिका देखा पर्दछन् ।

निष्कर्ष

नेपाली भाषा नेपालको राष्ट्रभाषाका साथै राज्यसञ्चालनको भाषा पनि हो । यही भाषा नेपालका अन्य भाषीहरूको सम्पर्क भाषा बनेको छ । यसका विभिन्न क्षेत्रीय भाषिका पनि छन् । नेपाली समाजमा नेपालीका अनेक आधारमा विविध भाषिक रूपहरू देखापरेका छन् । नेपाली समाज र नेपाली भाषाको अन्तरसम्बन्धको गहिरो तथा सूक्ष्म अध्ययन गर्दा यसका सामाजिक भाषिका पहिचान गर्न सकिन्छ । यस आलेखमा सामाजिक भाषिकाको सैद्धान्तिक स्वरूप प्रस्तुत गर्दै सामाजिक भाषिका निर्धारणका चल (आधार) हरूको पहिचान गरेर तिनै चलहरूका आधारमा नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विश्लेषण गरिएको छ । भाषिकाको सैद्धान्तिक पक्षलाई द्वितीयक सामग्रीबाट सहयोग लिइएको छ भने सामाजिक भाषिकाका रूप वा संरचना प्रस्तुत गर्दा पोखरा क्षेत्रका नेपाली भाषी समुदायलाई स्रोत मानिएको छ । नेपाली समाज र नेपाली भाषाको सम्बन्धको सूक्ष्म अध्ययनबाट प्राप्त भाषिक सामग्रीको सटीक विश्लेषण गरिएको छ । यस आलेखमा सामाजिक भाषिका निर्धारणका चल (आधार) हरूमा वर्ग, शिक्षा, जाति, उमेर, आदर, लिङ्ग, धर्म-संस्कृति, औपचारिकता, भाषाद्वैत, शैली र प्रयोजनलाई छनोट गरिएको छ । उक्त चलका आधारमा समाजमा देखापरेका भाषिक विविधतालाई उदाहरणद्वारा प्रस्तुत गरिएको छ । यस आलेखमा प्रस्तुत गरिएका उदाहरण काल्पनिक नभएर भाषाको सूक्ष्म अध्ययनले प्रमाणित गरेका तथ्य हुन् । यिनै तथ्यका आधारमा नेपाली भाषाका सामाजिक भाषिकाको यहाँ विश्लेषण गरिएको छ । मानिस सामाजिक प्राणी र भाषा सामाजिक सम्पत्ति भएकाले यी दुवैको सम्बन्ध समाजसँग जोडी निष्कर्ष निकालिएको हो । नेपालीका सामाजिक भाषिकाको विभिन्न कोणबाट अझै अध्ययन गर्न सकिने हुँदा यहाँ मुख्य मुख्य कुरालाई मात्र समेटिएको छ । आगामी दिनमा विद्वान्हरूको ध्यान यता जाने छ र नेपालीका सामाजिक भाषिकाको बृहत् अध्ययन हुने छ भन्ने मान्यताका साथ यस आलेखलाई यहीँ टुङ्ग्याइन्छ ।

सन्दर्भसूची

अधिकारी, नारायणप्रसाद (२०६५). *भाषाविज्ञान*. पोखरा : हरिप्रसाद अधिकारी ।

गौतम, देवीप्रसाद र प्रेमप्रसाद चौलागाई (२०६७). *भाषाविज्ञान*. काठमाडौं : पाठ्यसामग्री पसल ।

तिमिल्सिना, यमनाथ (२०६४). *भाषिकाको सैद्धान्तिक पक्ष तथा नेपालीका भाषिका निर्धारण*. पोखरा : अवलोकन साहित्य प्रकाशन ।

पोखरेल, शैलजा (२०७४). "नेपाली भाषाको सामाजिक इतिहास". *जगदम्बा नेपाली साहित्यको बृहत् इतिहास* (पहिलो ठेली). ललितपुर : कमलमणि प्रकाशन, पृ. १-१२६ ।

श्रीवास्तव, रवीन्द्रनाथ (१९९७). *भाषाविज्ञान सैद्धान्तिक चिन्तन*. नयाँ दिल्ली : राधाकृष्ण प्रकाशन ।

सुवेदी, अर्जुनप्रसाद (२०७६). "भाषिक भेद : क्षेत्रीय, सामाजिक र अन्य". *पृथ्वीदर्पण*. पोखरा : नेपाली शिक्षा विभाग, पृथ्वीनारायण क्याम्पस, पृ.२४३-२५० ।

Bright, W. (1960). "Lingustics change in some India caste dialects". *International journal of American Linguistics*, p. 19-20.

Crystal, David (2003). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. London : Blackwell Publishing Ltd.

Hymes, D.H. (1971). *Pidginization and Crealization of Languages*. Cambridge : Cambridge university Press.

Labov, W. (1966). *The Social Stratification of English in NewYork City*. Washington DC : Center for Applied Linguistics.

Labov, W. (1972). *Sociolinguistics Patterns*. Philadelphia : UPP.

Wardhaugh, R. (2000). *An Intruduction to Sociolinguistics*. 3rd Oxford : Blackwell Publication.

William S, M. (1961). "The question of language and dialect in New Guinea". *Occeania*. p. 128-143.

पोखरेली नारीका कवितामा लैङ्गिकता

– डा. लक्ष्मीशरण अधिकारी*

सार

लैङ्गिकताको अवधारणाले पितृसत्ता नै लैङ्गिक विभेदको प्रमुख कारण मान्दछ । पितृसत्तात्मक समाजमा घरको र समाजको सम्पूर्ण स्रोतसाधन पुरुषको नियन्त्रणमा रहन्छ । पोखरालाई नै कर्मस्थल बनाएर स्थायी रूपमा बसोबास गरेका नारी कविहरूले लैङ्गिक विभेदलाई के कसरी हेरेका छन् र उनीहरूले के कस्ता ठाउँ र विषयमा उत्पीडन भोल्नुपरेका मुद्दा उठाएका छन् भन्ने विषयमा नारी कविका प्रतिनिधित्वपूर्ण र स्तरीय कवितासङ्ग्रहको छनोट गरी समस्याको पहिचान गर्ने उद्देश्यले यो आलेख तयार पारिएको हो । यस आलेखमा लैङ्गिक अध्ययनलाई सैद्धान्तिक आधार बनाइएकाले मूलतः निगमनात्मक शोधविधिको उपयोग गरिएको छ । यसका साथै कृतिका तथ्यका आधारमा सैद्धान्तिक अवधारणालाई समेत पुष्टि गर्न खोजिएकाले यसमा अंशतः आगमनात्मक विधिको समेत उपयोग गरिएको छ । यस क्षेत्रका सुधारवादी नारीवादी कविहरूले महिला सशक्तीकरणबाट नै लैङ्गिक विभेदको अन्त्य सम्भव हुने देखेका छन् भने मार्क्सवादी/अस्तित्ववादी धाराका कविहरूले विद्रोह र सशक्त हस्तक्षेपबाट मात्र लैङ्गिक विभेदको अन्त्य गर्न सकिने देखेका छन् । यस आलेख नेपाली समाजको सामाजिकीकरणको प्रक्रिया नै पितृसत्तालाई मलजल पुऱ्याउने खालको हुन गई कतिपय महिला कविका अचेतन तहमा समेत पितृसत्ताको जरो गडेकाले तिनका कविताको भाषामा समेत पितृसत्ताको गन्ध आउँछ भन्ने निचोडमा पुगिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : उत्पीडन, पितृसत्ता, संस्कृति, सम्बन्ध, हस्तक्षेप, हिंसा ।

विषयप्रवेश

पोखरा साहित्य लेखनका दृष्टिले ऊर्वर ठाउँ भए पनि नारी लेखकहरूको उपस्थिति किनारीकृत अवस्थामा रहेको सहर हो । लेखनाथ, भूपी शेरचन, धर्मराज, अलिमियाँ, सरुभक्तका पुस्ताका कुनै नारी हस्ताक्षर चर्चामा आएनन् । नारीहरूका समस्या उनीहरू आफैले उठाउँदा समाज समावेशी बन्दै जान्छ। २०४६ को परिवर्तनपछि काव्यिक गोष्ठीहरूमा नारीहरूको पनि उपस्थिति केही मात्रामा भए पनि देखिन थालेको छ। ती उपस्थित भएका कविहरू पनि विवाहपछि पोखराबाट विस्थापित हुने, विदेश पलायन हुने, घरधन्दाबाट बाहिर निस्कन नसक्ने र उपस्थित भएकाले पनि स्तरीय कविता लेख्न नसक्ने अवस्था छ । पोखरामै बसेर कविता लेख्ने कविहरूमध्ये एक दुई जना मात्र राष्ट्रिय स्तरमा चर्चामा आउन बल गर्दै गरेको अवस्था छ। पोखराका नारी कविहरूले लैङ्गिक उत्पीडनका विषयमा भर्खरै लेख्न थालेका छन् र तिनको लैङ्गिक विभेद बुझ्ने स्तर पश्चिमा साहित्यको तुलनामा सातआठ दशक पुरानो छ। थोरै मात्र कविमा समसामयिक लैङ्गिक चेतना भेटिएको छ । यसमा लैङ्गिक अवधारणाबारे विमर्श गरी त्यसैका आलोकमा पोखरेली नारी कविहरूले लैङ्गिक विषय र समस्यालाई के कसरी हेरेका छन् भन्ने विषयमा अध्ययन गर्न खोजिएको छ।

समस्याकथन र उद्देश्य

लिङ्गभेद प्राकृतिक भिन्नताको विषय हो । लैङ्गिक विभेदीकरण भने सामाजिक मुद्दा हो । पुरुषको निर्देशनमा तयार पारिएको शिक्षाप्रणाली, ऐनकानुन र धर्मशास्त्रले लैङ्गिक विभेदीकरणका मुद्दालाई संस्थागत बनाउँदै आएको छ । पोखरामा स्थायी रूपमा बसोबास गर्दै आएका नारीका कवितामा लैङ्गिकताका कोणबाट विश्लेषण गर्नका निम्ति निम्नलिखित प्राज्ञिक जिज्ञासालाई यस लेखमा समस्याका रूपमा समावेश गरिएको छ :

* सहप्राध्यापक, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, नेपाल

(क) पोखरेली प्रतिनिधि नारीका कवितामा लैङ्गिक चेतना कसरी प्रस्तुत गरिएको छ ?

(ख) पोखरेली अन्य केही नारीका कवितामा लैङ्गिक चेतना कस्तो देखिन्छ ?

उल्लिखित समस्याहरूको समाधान खोज्नु यस आलेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ ।

अध्ययनविधि

प्रस्तुत अध्ययन लैङ्गिकताका कोणबाट पोखरेली नारीका कविताको विश्लेषणमा केन्द्रित छ । यसको अध्ययनका लागि आवश्यक सामग्री सङ्कलनको मुख्य स्रोत पुस्तकालयलाई बनाइएको छ । यस अध्ययनमा प्राथमिक सामग्रीका रूपमा पोखरेली नारीहरूका कविताका पुस्तक रहेका छन् भने यस अध्ययनसँग सम्बन्धित लेख, समालोचना द्वितीय स्रोतका रूपमा रहेका छन् ।

प्रस्तुत अध्ययन गुणात्मक प्रकृतिको छ । यस आलेखमा विश्लेषणको आधार लैङ्गिक अध्ययनलाई बनाइएको छ । कविताको विश्लेषण गर्ने क्रममा लैङ्गिक अध्ययन विश्लेषण गर्ने सैद्धान्तिक आधारको उपयोग गरिएकाले निगमनात्मक र सैद्धान्तिक कुराहरूलाई उद्धरणबाट समेत पुष्टि गरिएकाले आंशिक रूपमा आगमनात्मक विधिको समेत उपयोग गरिएको छ । लैङ्गिकताको विश्लेषण गर्ने अनेक आधार भए पनि यसमा पुरुष र महिलाको सम्बन्ध कवितामा चित्रित नारी पात्रहरू र नारी कविहरूको लैङ्गिक दृष्टिकोणलाई मूल आधार बनाइएको छ ।

लैङ्गिक अवधारणाको सैद्धान्तिक अवधारणा

लिङ्ग र लैङ्गिक अध्ययनको अवधारणा जैविक तथा सामाजिक मुद्दासँग सम्बन्धित अवधारणा हो । जैविक कारणले नारी र पुरुषका यौन अङ्गहरूमा भिन्नता हुन्छ । पुरुषले वीर्य उत्पादन गर्छ भने नारीले सन्तान जन्माउँछे र दुध खुवाउँछे । नारी र पुरुषको यही भिन्नतालाई लिङ्ग भनिन्छ । यसको निर्मिति जीववैज्ञानिक हुन्छ । लैङ्गिक अध्ययन अर्थात् लैङ्गिकताले जैविक भिन्नतालाई नभएर सामाजिक भिन्नतालाई जनाउँछ । यसले नारी र पुरुषको भूमिकालाई सामाजिक तथा सांस्कृतिक मूल्यका आधारमा परिभाषित गर्छ । समाजले नारी र पुरुषलाई उपलब्ध गराउने स्रोत साधन, अधिकार र व्यवहारको बोध गराउने सन्दर्भ लैङ्गिकताको मर्म हो ।

प्राचीन कालदेखि नै नारी र पुरुषका विषयमा विमर्श हुँदै आए पनि दोस्रो विश्वयुद्धपछिको दशक लैङ्गिक अध्ययनको नवीन समय हो । सन् १९४९ मा सिमोन द बुआको *द सेकेन्ड सेक्स* प्रकाशित भएपछि विभेद र उत्पीडनका कारण पुरुषका तुलनामा नारी पछि परेका छन् र पुरुष दमक र नारी दमित हुनु जीव वैज्ञानिक पक्षका कारणले नभएर सामाजिक सांस्कृतिक भूमिकाका कारणले हो भन्ने विचार स्थापित भयो । विभेदका कारण पुरुषका तुलनामा महिला पछि परेका छन् भन्ने कुरको खोलुवा यस पुस्तकमा छ । सिमोन द बोउवार पितृसत्तात्मक संस्कृतिले छोराको महिमा गाउँछ तर छोरीलाई हेर्ने दृष्टिकोण नकारात्मक छ भन्छिन् । उनले आमा र छोराका कामुक सम्बन्ध हुन्छ भन्ने कुरा अस्वीकार गरेकी छन् (बोउवार, सन् १९९८, पृ.२६५) । उनले यस पुस्तकमा पुरुष लेखकका महिलासम्बन्धी दृष्टिकोण विनिर्माण गरेकी छन् । क्याट मिलेटको *सेक्सुअल पोलिटिक्स* (सन् १९७०), रोबिन मोर्गानको *सिस्टर हुड इज पावरफुल* (सन् १९७०) यस समयका प्रभावशाली कृतिहरूमा पुरुषद्वारा लेखिएका कृतिमा नारीहरूको शोषणबारे खुलासा गरिएको छ । सन् १९७० को दशकमा लैङ्गिक अध्ययन समावेशी र हस्तक्षेपकारी भएर अघि बढ्यो भने सन् १९९० तिर लैङ्गिक आन्दोलन थप सशक्त बन्यो । सन् १९९० पछि पुरुषहरूले पनि लैङ्गिकतालाई सम विकासका सन्दर्भ अध्ययन गर्ने प्रवृत्ति बढेको छ ।

लैङ्गिक सन्दर्भ व्यापक क्षेत्रमा विस्तारित भएकाले यस आलेखमा लैङ्गिक अध्ययनसँग सम्बन्धित लिङ्ग, लैङ्गिकता, नारीवाद, पितृसत्ता, लिङ्गीय सम्बन्ध जस्ता विषयमाथि सङ्क्षिप्त प्रकाश पारिएको छ । खासगरी लिङ्गले नारी र पुरुषको प्राकृतिक संरचनालाई जनाउँछ । जैविक विशेषताहरूका आधारमा नारी भन्नाले पाठेघर, महिनावारी हुने, डिम्ब उत्पादन गर्न सक्ने, बच्चालाई स्तनपान गराउन सक्ने, खौरिन पर्ने गरी दाह्रीजुँगा नउम्रिने जैविक विशेषतायुक्त व्यक्ति हो भने पुरुष भन्नाले लिङ्ग र अण्डकोष हुने, दाह्रीजुँगा उम्रिने, शुक्रकीट उत्पादन गर्ने र

पाठेघर नहुने जैविक विशेषतायुक्त व्यक्ति हो । लैङ्गिकता सामाजिक सांस्कृतिक विषय हो । त्यसैगरी समाजले नारी र पुरुषबारे औंल्याएका भिन्नताहरू लैङ्गिकता हो । नारी र पुरुषले गर्ने कामको बाँडफाँड, उनीहरूको शक्ति सम्बन्ध र सामाजिक-सांस्कृतिक मान्यता नै लैङ्गिकता हो (पाण्डे, २०६९, पृ.९) । लैङ्गिकता जन्मसँग टाँसिएर आउँदैन । "यसले मानिसमा अन्तर्निहित जैविक गुणहरूका साथै सामाजिक विशेषतामा भएका भिन्नतालाई जनाउँछ" (प्रतीक्षा, पृ.२०७५, पृ.२-३) । लैङ्गिकताको धारणा सामाजिक मूल्यसँगै विकसित हुन्छ । "लैङ्गिक अध्ययनले पुरुष सत्ताको मात्र नभई नारी सत्ताको पनि विरोध गर्छ" (पौड्याल, २०७०, १३३) । यसले समलिङ्गी र अन्य लिङ्गीहरूको सामाजिक स्थितिको पनि अध्ययन गर्छ ।

नारीवाद भनेकोचाहिँ नारीलाई केन्द्रमा राखेर गरिने बौद्धिक तथा व्यावहारिक चिन्तन हो । "वास्तवमा 'नारीवाद' शब्दले साहित्यिक पक्षलाई भन्दा लैङ्गिक पक्षलाई समेट्छ" (बराल, २०५६, पृ.८९) । सामाजिक, सांस्कृतिक र साहित्यिक क्षेत्रमा नारी जातिको हकहितको मुद्दा उठाउने आन्दोलन र लेखनलाई नारीवाद भनिन्छ । यसले सदियौंदेखि नारी-यौनलगायत अनेक प्रकारका शोषण र दमनबाट पीडित भएको मान्दै त्यस प्रवृत्तिका विरुद्ध आवाज उठाउन प्रेरित गर्छ । "आफ्नो अधिकारका लागि लड्ने नारी अन्दोलनको पाश्चात्य इतिहास अठारौं शताब्दीबाट पलाएको देखिन्छ" (भट्टराई, २०६१, पृ.६९) । नारीवादी चिन्तनको विशद चर्चा सिमोन द वुभायरको *द सेकेन्ड सेक्स* (सन् १९४९) बाट भएको हो । १९६० को दशकमा थुप्रै नारीवादी समालोचकहरू अमेरिकी र युरोपेली लेखकका कृतिमा नारीहरूलाई कसरी प्रतिबिम्बित गरिएको छ भनेर खोज्नमा लागे । नारीवादी समालोचनाको गुणात्मक विकास भने सन् १९७० को दशकदेखि भयो । काटे मिलेटले *सेक्सुअल पोलिटिक्स* (सन् १९७०) कृतिमा राजनीतिको सार भनेको शक्ति हो र शक्ति पुरुषकेन्द्री भएको बताएकी छन् । *द न्यु फेमिनिस्ट क्रिटिसिज्म* (सन् १९८६) की सम्पादक ऐलन सोवाल्टारले लैङ्गिक विभेदका जैविक, भाषिक, मनोवैज्ञानिक र सांस्कृतिक ढाँचा प्रस्तुत गरिन् । सन् १९८० को दशकमा नारीवादी विचारधारा एउटा नभएर अनेकौं किसिमका छन् भन्ने तर्क उठ्यो । यसलाई विचारधाराका रूपमा उदार नारीवाद, मार्क्सवादी नारीवाद, उग्र नारीवाद, मनोविश्लेषणवादी नारीवाद, विनिर्माणवादी नारीवाद, सांस्कृतिक नारीवाद आदि भनियो । नारीवादी आलोचनाको कुनै एउटा स्रोत छैन । एउटै स्रोत नहुनाले नारीवादी आलोचनाका विचारहरू अनेक स्रोतबाट प्राप्त भएका हुन् ।

नारीवादले लैङ्गिक समानताको सिद्धान्तलाई स्थान दिएको छ । नारीले गर्ने घरको कामलाई उत्पादक श्रमका रूपमा लिइँदैन । विश्वव्यापी संसारको आयको दश प्रतिशत मात्र नारीहरूको पोल्टामा जान्छ र संसारको एक प्रतिशत सम्पत्ति मात्र तिनको नाममा छ (उप्रेती, २०६८, पृ.२३६) भनिन्छ । वर्तमानमा भने नारी समानता र स्वतन्त्रताको पक्षमा रहेका पुरुषहरू पनि यसको पक्षमा रहेका छन् । नारीवादीहरूले विभिन्न कृतिमा नारीलाई कसरी हेरिएको भन्ने कुराको खोज अनुसन्धान गर्छन् । नारीको महत्तालाई प्रमाणित गर्ने जमर्को गर्छन् । त्यस्तै पितृसत्ता भन्नाले पिताको शासन हो । यसको खास अभिप्राय पुरुषको शासन हो (लर्नर, सन् १९८६, पृ.२३९) । परिवारका सम्पूर्ण सदस्यहरू पिता वा मुखियाको अधीनमा रहने समाज व्यवस्था नै पितृसत्ता हो । "पितृसत्तात्मक समाजमा पुरुषहरू सापेक्षिक रूपमा महिलाभन्दा बढी शक्तिशाली, बढी इज्जतदार र बढी साधनस्रोतले सम्पन्न हुन्छन्" (पाण्डे, २०६९, पृ.११) । महिलामाथि हुने आर्थिक, मनोवैज्ञानिक तथा सांस्कृतिक शोषण, भेदभाव र नियन्त्रण, दमन सबै पितृसत्तात्मक शासन व्यवस्थाका विशेषता हुन् । मनोवैज्ञानिक दृष्टिले पितृसत्ताकै दोस्रो नाम पुलिङ्ग केन्द्रबाट हो (गौतम, २०५०, पृ. ४२७) । यसको तात्पर्य शक्तिको प्रतीकका रूपमा पुरुष मानिन्छ भन्ने हो । पितृसत्तात्मक समाजले महिलाको सम्पत्ति, यौनिकता र प्रजनन शक्तिमाथि नियन्त्रणमा राख्न चाहन्छ । अर्को कुरा लिङ्गका रूपमा पुरुष र लिङ्गका रूपमा महिलाका बिचको सम्बन्धलाई लिङ्गीय भनिन्छ । विवाह, परिवार, नाता र जाति व्यवस्थाले लिङ्गीय सम्बन्ध प्रभावित हुन्छ । समाजमा लैङ्गिक भिन्नताका कारणले यो सम्बन्ध तिक्ततापूर्ण र प्रतिस्पर्धात्मक बन्छ ।

लैङ्गिकताको अवधारणा महिला र पुरुषलाई विभेदकारी व्यवहार गर्ने सामाजिक विरुद्धको आवाज हो । सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक र राजनीतिक तहमा महिला र पुरुष दुवैको हैसियत बराबरी हुनुपर्छ भन्ने अवधारणा नै लैङ्गिकताको अवधारणा हो । नारी र पुरुष शक्तिसम्बन्धको असन्तुलित स्वरूप पोखराका नारी कविहरूका कवितामा कसरी प्रकट भएको छ भन्ने कुरा यसपछिका अनुच्छेदहरूमा विश्लेषण गरिन्छ ।

पोखरेली नारीका कवितामा लैङ्गिकता

पोखरा काव्यिक चेतनाका दृष्टिले लामो इतिहास भएको भूमि हो । पोखराकै सेरोफेरोका गोपीनाथ उपाध्याय (१९००- ?), श्रीकृष्ण सुवेदी (१९३१-२००३), रत्नमान उदास (१९४०-२००७), लेखनाथ पौड्याल (१९४१-२०२२) लगायतका पुरुष कविहरूले सुरु गरेको कवितालेखन परम्परामा गौरीदेवी पौडेल (१९८०), ओमकुमारी आचार्य (१९८४-२०६४), रुसकुमारी गुरुङलगायतले अग्रज कविका कविताबाट प्रभावित कविता लेखेर सुनाउन सुरु गरेको पाइन्छ । उषा शेरचनले पनि कविता लेखेर सुनाउने र छपाउने गरेको पाइन्छ । उनी विवाह गरेर काठमाडौँ बसाइँ सरेपछि पोखरामा हरिदेवी कोइरालाले कविता छपाएर महिला फाँटको नेतृत्व गरिन् । २०४६ सालको राजनैतिक परिवर्तनले महिलाहरू पनि काव्यिक गोष्ठीमा उपस्थिति जनाउन थाले । सरस्वती श्रेष्ठ 'सरु', सरस्वती प्रतीक्षालगायतका कविहरूको उपस्थिति र सक्रियता पोखरामा महत्त्वपूर्ण छ । यहाँका प्रमुख नारी कविहरू र तिनका कवितामा भेटिने लैङ्गिक चेतनाका बारेमा यसपछिका अनुच्छेदमा विश्लेषण गरिन्छ ।

हरिदेवी कोइरालाका कवितामा लैङ्गिक चेतना

२०३१ सालमा 'पाइन खबर'जस्तो चर्चित गीत लेखेकी र लोक गायनलाई मुख्य क्षेत्र बनाएकी हरिदेवी कोइराला (२०१५) कविताका फाँटमा समेत सक्रिय देखिएकी छन् । उनका *मेरो देशको छातीभित्र दुखेजस्तो लाग्छ* (२०४५), *तरङ्ग* (२०५४), *न घाम झऱ्यो न जून झऱ्यो* (२०५९), *के छ हजुर हालचाल यता, नयाँ नेपालको ?* (२०७६) कवितासङ्ग्रह प्रकाशित छन् । उनका कवितासङ्ग्रहमध्ये *मेरो देशको छातीभित्र दुखेजस्तो लाग्छ* कवितासङ्ग्रहका अत्यधिक कविताहरू नारी जगत्को यथार्थ चित्रणमा केन्द्रित छन् । उनको 'सहनुपर्दा' कवितमा पुरुषका ज्यादती सहेर बस्ने होइन भन्दै समान हक र अधिकारका निम्ति क्रान्ति गर्नुपर्छ भनेकी छन् । उनले 'नारीको भनाइ' कवितामा सामाजिक उत्पीडनमा परेका नारीहरूले नै बदलाभाव लिएर समाजसँग लड्नुपर्छ भन्ने विचार प्रकट गरेकी छन् । उनले 'नारी के हैनन् र !' कवितामा नारी विभूतिहरू जन्माउने महान् आमा हुन् भन्दै नारीको महत्ता स्थापित गर्न खोजेकी छन् । उनले 'हामी आफैं जुट्नु परेको छ' कवितामा सुन्दर भविष्यको निर्माणका लागि र आफ्नो अस्तित्व रक्षाका निम्ति नारीहरू क्रान्तिका गीत गाउँदै आफैं उठ्नुपर्छ भन्ने विचार व्यक्त गरेकी छन् ।

हरिदेवी *तरङ्ग* कवितासङ्ग्रहका 'छोरालाई चिठी' र 'आमाको आँशु' कवितामा नारीले भोग्नुपरेको आर्थिक समस्यालाई प्रमुख समस्या बनाइएको छ । 'छोरालाई चिठी' कवितामा परदेश गएको छोराको कुनै खबर नआउँदा आमाका मनमा परेको चोटको मार्मिक चित्रण गरिएको छ । 'आँशु' कवितामा आर्थिक सकसमा परेकी आमाको वर्गीय उत्पीडनको चित्रण प्रस्तुत गरिएको छ । 'छोराछोरी भन्दा क्यै कम्ती छैन नि' कवितामा छोरी पाएँ भनेर रुनु हुँदैन भनेर सम्झाउन खोजिएको छ । हरिदेवीका *न घाम झऱ्यो, न जून झऱ्यो* कवितासङ्ग्रहमा नारी विषयक दुईटा मात्र कविता छन् । 'म रक्तमा डुबें' कवितामा हिंसात्मक द्वन्द्वको असर आमालाई पर्ने हुँदा दाजुभाइ एक आपसमा काटमार नगरून् भन्ने विचार व्यक्त गरिएको छ । 'छोरी मान्छे' कवितामा छोरीलाई विद्यालय पठाएर विज्ञान पढाई सक्षम र स्वाभिमानी बनाउनुपर्छ भनिएको छ । त्यस्तै हरिदेवीको *के छ हजुर हालचाल यता, नयाँ नेपालको ?* कवितासङ्ग्रहमा सङ्कलित कवितामध्ये तीनओटा कविता मात्र लैङ्गिक कोणबाट लेखिएको छ । उनले 'धरती हौ नारी' कवितामा सहनशील, विनम्रता र कोमलताकी माला आदि गुण खोजी नारीलाई कमजोर पात्रकै रूपमा प्रस्तुत गरेकी छन् । उनले 'मेरो हजुर' कवितामा पनि नारीलाई पुरुषको छाया पात्रका रूपमा प्रस्तुत गरेकी छन् । जस्तै-

दुःख पनि सुखै मानेँ आँसु पनि हाँसै ठानेँ
घामपानी जे-जे पऱ्यो हत्केलाले सबै धानेँ
तिम्रै साथको छाया बनेँ तिम्रै हितको माया बनेँ
के बनिनँ जिन्दगीमा बन्नु पर्ने सबै बनेँ । (कोइराला, २०६७, पृ. १६)

'आमा' कवितामा भने हरिदेवीले आमालाई पूजनीय वन्दनीय सम्पूर्णताकी प्रतीक भनी उच्च प्रशंसा गरेकी छन् । उनले सन्दर्भ मिल्ने ठाउँमा आमाको महिमा गाएर कविता लेख्दै आएकी छन् । उनी प्रगतिशील नारी प्रतिभा भनेर मूल्याङ्कन गरिएको (अधिकारी, २०७४ : ३७) पनि भेटिन्छ तर उनी सुधारवादी कवि हुन् ।

समग्रमा हरिदेवी महिलाका हकहित र अधिकारका पक्षमा गीत/कविता लेख्ने कवि हुन् । उनका कवितामा समाज रूपान्तरणको आग्रह छ । उनका कतिपय कविता लैङ्गिक समानताका कोणबाट लेख्ने प्रयास गरिएको भए पनि नारीलाई सहनशील, कोमल, संवेदनशील, भावुक र सहयोगी पात्रका रूपमा उभ्याएर पितृसत्तात्मक चिन्तनलाई बल पुग्ने गरी रचना गरिएको छ । उनका नारीहरू मूलतः सांस्कृतिक संरचनाका कारणले र हिंसात्मक द्वन्द्वका कारणले उत्पीडनमा परेका छन् । नारीहरू पुरुषको दाँजोमा पुग्नका लागि वर्ग सङ्घर्षभन्दा चुल्हाचौकाबाट बाहिर निस्की पढ्नलेख्न थाल्नु र आफ्नो व्यक्तित्व विकास गर्नु आवश्यक छ भन्ने सन्देश हरिदेवीका कवितामा व्यक्त भएको छ । उनले समाजको लैङ्गिक व्यवहार, दूषण, उत्पीडन र शोषणको बोध प्रारम्भिक तहमा मात्र गरेकी भए पनि पञ्चायत कालमै त्यो तहको अभिव्यक्ति दिई नारी जागरणका पक्षमा कलम चलाउनु महत्त्वपूर्ण उपलब्धि हो ।

सरस्वती श्रेष्ठ 'सरु'का कवितामा लैङ्गिक चेतना

२०४९ सालको *मधुपर्क* पत्रिकामा गीत प्रकाशित गरेर साहित्यक्षेत्रमा प्रवेश गरेकी सरस्वती श्रेष्ठ 'सरु' (२०२५) का *थुँगा थुँगा जिन्दगानी* (गीतसङ्ग्रह-२०६३), *एक झुल्को घाम ओर्लेर सडकमा* (कवितासङ्ग्रह-२०६७), *फूलहरूको आँधी* (कवितासङ्ग्रह-२०७४) प्रकाशित छन् । उनको *एक झुल्को घाम ओर्लेर सडकमा* कवितासङ्ग्रहका कवितामा लैङ्गिक चेतना प्रखर रूपमा मुखरित भएको छ । यस सङ्ग्रहमा सङ्कलित सतचालिसओटा कवितामध्ये अठारओटा कवितामा नारीमनका पीडा, भोगाइ, अनुभूति र नारी अस्तित्व चेतनाजस्ता विविध पक्षको अभिव्यक्ति भएको छ ।

श्रेष्ठका 'बौलाही फूलहरूको आँधी', 'अब फकिरहन पाऊन् कोपिलाहरू', 'सियो र धागोसँग यात्रा', 'आमाहरूको सधैँ जीत हुन्छ', 'सलाम ! बस्तीका चरनहरूलाई', 'एउटा यस्तो समय' र 'छचल्किन्छ मुटुभरि एक गाग्रो अतीत' कवितामा नारीमनक पीडा र भोगाइको वर्णन गरिएको छ । सरस्वतीले 'बौलाही फूलहरूको आँधी' समयले पितृसत्ताको कुरूप संरचना भत्काउने विश्वास व्यक्त गरेकी छन् । उनले 'अब फकिरहन पाऊन् कोपिलाहरू' कवितामा हिंसात्मक द्वन्द्वमा तरुनीहरूले ठुलो क्षति बेहोर्नुपर्ने चिन्ता व्यक्त गरेकी छन् । सुन्तलीजस्ता सीमान्तकृत पात्रहरूको आर्थिक सकसको मार्मिक चित्रण 'सियो र धागोसँगको यात्रा' कवितामा भएको छ । उनको 'आमाहरूको सधैँ जीत हुन्छ' कवितामा आमालाई शक्तिको स्रोतका रूपम वर्णन गरिएको छ । 'सलाम ! बस्तीका चरनहरूलाई' कवितामा ग्रामीण नारीका सकस र दैनिकी मार्मिक रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । 'एउटा यस्तो समय' र 'छचल्किन्छ मुटुभरि एक गाग्रो अतीत' कवितामा अहिले पनि नारीहरूको अवस्थामा कुनै परिवर्तन आएको छैन भन्ने भाव व्यक्त गरिएको छ ।

सरस्वतीका 'स्वास्नी मान्छेहरू', 'ओ अनामिका !', 'अभिशप्त पीडाहरूको दिवस', 'धरापका पाइलाहरू', 'कुहिरोको प्रदेशमा कौवाहरूको जुलुस', 'कठपुतली होइनन् फूलहरू', 'रातो गुलाफ छुन सख्त छ मनाही छ' आदि कविताहरूमा नारीअस्तित्वको खोजी र पहिचान, नारीका विद्रोही चेतना, नारी जीवनका संवेदनाजस्ता पक्षको वर्णन गरिएको छ । 'स्वास्नीमान्छेहरू' कवितामा नारीको अस्तित्व र पहिचानको खोजी गरिएको छ । 'ओ अनामिका !' कवितामा नारीहरू सहिष्णुताको पर्खाल हुनु हुँदैन भनिएको छ । 'अभिशप्त पीडाहरूको दिवस' कवितामा नारी दिवसलाई पीडैपीडाको दिवस भन्दै अस्तित्वविहीन नारी दिवस मनाउनुको कुनै अर्थ छैन भनिएको छ । 'धरापका पाइलाहरू' कवितामा नानीहरूलाई मन्दिर पुजारीहरू जोगिएर हिँड्न सल्लाह दिइएको छ भने 'कुहिरोको प्रदेशमा कौवाको जुलुस' कवितामा नारीहरूले मुक्तिको आवाज उठाएपछि असमानताको कुहिरो फाटेको अभिव्यक्ति दिइएको छ । 'कठपुतली होइनन् फूलहरू' कवितामा फूलको प्रतीक विधानद्वारा नारी स्वाभिमानको प्रस्तुति छ । यस कवितामा पुरुषले नारीहिंसा जारी राखिराखे भने उनीहरू आगो बोकेर उठ्ने छन् भन्ने भाव व्यक्त गरिएको छ । उनले 'रातो गुलाब छुन सख्त मनाही छ' कवितामा नारीहरूलाई नछुन चेतावनी दिएकी छन् ।

सरस्वतीले *फूलहरूको आँधी* कवितासङ्ग्रहमा सङ्कलित एकचालिसओटा कवितामध्ये सातओटा कवितामा लैङ्गिक चित्रणमा रुचि देखाएकी छन् । उनले 'आमा' कवितामा भोक, प्यास र थकानको स्रोत आमालाई मान्दै आमाको भूमिकालाई स्थापित गर्न खोजेकी छन् । उनले 'आमा भन्छिन्' कवितामा सामाजिक हिंसा र असुरक्षाबाट बच्न आमाले गर्ने व्यवहारको प्रशंसा गरेकी छन् । 'उनी अचेल आमा भएका छन्' र 'गाउँको व्यथा' कवितामा पुरुषहरूको लैङ्गिक मैत्री व्यवहारको खुलेर प्रशंसा गरेकी छन् । उनको 'फूलहरू : अस्तित्वको लडाइँ' कवितामा फूलको प्रतीक

विधानद्वारा नारीवादी चेतनाको प्रस्तुति पाइन्छ । उनले 'सत्य' कवितामा नारीहरूले लाजको घुम्टाहरू फालेर अघि बढ्नुपर्ने विचार प्रकट गरेकी छन् ।

सरस्वतीका कविता पढ्दा पारिवारिक हिंसाका तुलनामा सामाजिक हिंसाबाट नारीहरू प्रताडित छन् । उनले समाजका खराब पुरुषबाट नारीहरू बाल्यकालदेखि युवाकालसम्म असुरक्षित छन् भन्ने अभिमत प्रकट गरेकी छन् । उनका नारी पात्रहरू भोक्ता पात्र हुन् । पितृसत्तात्मक संरचना भएको समाजमा उनले नारी पात्रलाई कर्ताको भूमिका दिएकी छैनन् । उनका कवितामा सुन्दरता, कोमलता र निरीहता जनाउने 'फूल' शब्द प्रतीकका रूपमा धेरैपटक प्रयोग गरिएको छ ।

सरस्वती प्रतीक्षाका कवितामा लैङ्गिक चेतना

२०५५ सालको *गुञ्जन* पत्रिकामा 'मृत्युका बाजाहरू' नामक कविता प्रकाशित गरेर आफ्नो कविता यात्रा प्रारम्भ गरेकी सरस्वती प्रतीक्षा (२०३८) का *यद्यपि प्रश्नहरू* (२०६२), *बिम्बहरूको कठघरा* (२०६६) र *बागी सारङ्गी* (२०६९) कवितासङ्ग्रहहरू प्रकाशित छन् । हिंसात्मक द्वन्द्वप्रति विमति प्रकट गर्दै आएकी सरस्वतीका कविता नवमार्क्सवादी र अंशतः अस्तित्ववादी कोणबाट निर्मित देखिन्छन् ।

यद्यपि प्रश्नहरू कवितासङ्ग्रहमा सङ्कलित उनन्चास कवितामध्ये आठओटा कविता लैङ्गिक विषयवस्तु र समस्यालाई लिएर लेखिएका छन् । यी कविताहरूमा नारीले भोग्नुपरेका सांस्कृतिक तथा आर्थिक उत्पीडनलाई मुख्य समस्या बनाइएको छ । 'नहाँस्ने व्रत' कवितामा सरस्वतीले सुकुम्बासी पीडाले आक्रान्त सान्नानीहरू वैज्ञानिक युगमा पनि पितृसत्ताद्वारा स्थापित प्रत्येक एकादशीमा नहाँस्ने व्रत लिन्छन् भनी व्यङ्ग्य गरेकी छन् । उनले 'साइँलीरिमै' कवितामा प्रत्येक नारीको उद्धारक ऊ आफैँ हो र उसको उद्धार गर्न कुनै ईश्वर आउने छैन भनी नारीलाई लाचार नबनी आफ्नो दिव्यताको विकास गर्न सुझाव दिएकी छन् । उनले 'काला फूलहरू : स्वास्नीमान्छेहरू' कवितामा फूल शब्दको परम्परागत प्रतीक विनिर्माण गर्दै नारीहरू कोमलता र सहनशीलताका प्रतिमूर्ति मात्र हुन् भन्ने मान्यता यसरी भत्काएकी छन् -

ऊ र उसको संस्कार
जसले फूलभित्र
कोमलता मात्र देख्यो, चट्टान देखेन
ऊ र उसको संस्कार
जसले फूलभित्र
सहनशीलता मात्र देख्यो, आगो देखेन । (प्रतीक्षा, २०६२, पृ.३८)

सरस्वतीले 'रगतको आहालमा मेरा शब्दहरू' कवितामा प्रत्येक घरमा नारीको अस्तित्व होचिएको छ भन्ने अभिव्यक्ति दिएकी छन् भने 'उसुका सपनाहरू' कवितामा नारी मरे भने पनि उनीहरूका सपनाहरू ज्युँदै हुने छन् भन्ने अभिव्यक्ति दिएकी छन् । उनले 'फूलहरूको शुभकामना' कवितामा सानी केटीहरू अवस्था सन्तोषप्रद भए पनि पितृसत्ताले स्थापित गरेका संस्कार, प्रतिस्पर्धा र प्रतिष्ठाले तिनीहरूलाई ठुलो हुँदा खुसी हुन दिने छैन भन्ने आशङ्का गरेकी छन् । उनले 'प्याराडक्स' कवितामा मालिकहरूद्वारा सञ्चालित हिंसात्मक द्वन्द्वले अन्ततगोत्वा आमा नै उत्पीडनमा पर्ने निश्चित छ भनी ठोकुवा गरेकी छन् ।

सरस्वतीको *बिम्बहरूको कठघरा* कवितासङ्ग्रहमा सङ्कलित एकाउन्नओटा कवितामध्ये बाह्रओटा कविता लैङ्गिक विषय र समस्यालाई लिएर लेखिएका छन् । उनको 'लाटी सुनमाया' कवितामा सुनमायाजस्ता सीमान्तकृत पात्रले भोगेको यौन उत्पीडनको चित्रण गरिएको छ । उनले 'बास्ना जङ्गली फूलको' कवितामा सुन्दर युवतीलाई वस्तु ठानी भोग्न खोज्ने युवक युवतीको जङ्गली अर्थात् निर्भीक रूप देखेपछि तर्सेर भाग्छ भनेकी छन् । उनले यस कवितामा युवतीलाई कोमल र संवेदनशील फूल होइन जङ्गली फूल अर्थात् हक्की चरित्रका रूपमा विनिर्माण गरी नारीलाई

नहेप्न चुनौती दिएकी छन् । उनले 'लोरी गाउन सक्दिनँ म तिम्रो लागि' कवितामा नानीहरू आफूले देखेका सपनाहरू पूरा गर्न जस्तोसुकै जोखिम मोल्न तयार हुनुपर्छ भन्ने सन्देश यसरी दिएकी छन् -

मेरी नानु
सपनाहरूलाई माया गर
तर सपनाहरूको कहिल्यै दास नबन
असमयका अमौसमी सपनाहरूका खातिर
म असमयका लोरी गाउन सक्दिनँ । *(प्रतीक्षा, २०६६, पृ.१६)*

सरस्वतीले 'नानु चङ्गा उडाउन सिक' कवितामा नानीहरूलाई उच्च मनोविज्ञान लिएर अघि बढ्न उत्प्रेरित गरेकी छन् । उनले 'एउटा श्यामश्वेत सपना' कवितामा एउटा नारीले पहिलो दर्जाको नागरिक हुन गरेको अथक सङ्घर्ष र स्वतन्त्रताको अव्यक्त चाहना अभिव्यक्त गरेकी छन् । उनले 'अज्ञय भविष्यमय' कवितामा कथित विद्रोहीहरूका हर्कतले गर्दा नानी र युवतीहरूले भोग्नुपरेको उत्पीडनको वर्णन गरेकी छन् । उनले 'इतर इतिहास र गर्भिणी समय' कवितामा पितृसत्ताले निर्माण गरेका शास्त्रीय बिम्ब र मिथक पूरै भत्काउन खोजेकी छन् । उनले 'बाँच्नुका उपसंहारहरूमा हजुरआमा' कवितामा हजुरआमाका माध्यमबाट अन्धो र अर्घेलो महत्त्वाकाङ्क्षा नलिई दियोभैँ बलिरहनुमै जिन्दगीको सार्थकता छ भन्दै पितृसत्ताको हरेक सर्तमा पग्लिदिने जिन्दगी नबाँच्न सल्लाह दिएकी छन् । उनले 'प्रणय मुद्रामा चराहरू' कवितामा चराहरूको प्रणयमा जस्तो बराबरी र पागलपनको खुसी मान्छेको व्यवहारबाट हराउँदै गएकामा चिन्ता व्यक्त गरेकी छन् । उनले 'एक थुँगा गुराँस र मेरी सँगिनी' कवितामा नारीहरूले आफ्नो अस्तित्वबोध गर्न नसकेको सन्दर्भ उठाएर चिन्ता गरेकी छन् । उनले 'सुबोल समय' कवितामा शिखर मानिएका र भनिएका पुरुषहरूले गरेका आतङ्कवादी हर्कतहरूले नारीहरू आतङ्कित बन्ने अवस्था सिर्जना भएको छ भन्ने सङ्केत गरेकी छन् । उनले 'पहाडसँग आँखा जुधाएर फर्केकी नायिका' कवितामा नारीहरू धर्मशास्त्र र नीतिशास्त्रका थोत्रा र अप्रासङ्गिक सन्दर्भहरूमा अल्मलिने स्थिति छैन भन्ने घोषणा गरेकी छन् । उनले 'वल्लो डाँडो, पल्लो डाँडो' कवितामा अबका नारीहरूले सपनामा ताल्चा लगाई हाँस्न सक्तैनन् भन्ने अभिमत प्रकट गरेकी छन् । शास्त्रीय मार्क्सवादले कडा अनुशासन खोज्छ (पिल्लाल, सन् २०१२, पृ.१८८) । उनका कवितामा उन्मुक्तिको खोजी छ ।

सरस्वतीका *बागी सारङ्गी* कवितासङ्ग्रहका उनन्चालिसओटा कवितामध्ये दशओटा कविता लैङ्गिक विषय र समस्यालाई केन्द्रमा राखेर लेखिएका छन् । यस सङ्ग्रहका कवितामा प्रतीक्षाले अस्तित्व, मानवता र स्वतन्त्रतालाई जोड दिएकी छन् (अधिकारी, २०७४, पृ. १३८) । उनले 'होमकुमारीको गीत र रिमिक्स' कवितामा पुरुषले नारी अनुभूतिका अविज्ञापित आवाजहरूलाई पनि सुन्नुपर्छ भनेकी छन् । उनले 'अदालतै कवितामा पुरुषले कोरेको मानव सभ्यतालाई एकरङ्गे इन्द्रेणी भन्दै नारीहरू पुरुषका उन्माद र स्खलनका कविता-बिम्ब होइनन् भनी चुनौती दिएकी छन् । उनले 'सुत्केरी कविता' कवितामा आफ्ना सन्तानहरूलाई निर्बाध रूपमा उड्ने बनाउने अद्‌भुत क्षमता सुत्केरीसँग हुने हुनाले नारीका लागि सुत्केरी अवस्थामा कोठामै थुनिए पनि एउटा अभिनव बाटो बनिरहेको हुन्छ भन्ने सन्देश दिएकी छन् । उनले 'पैयुँ रुँदिन आजकल' कवितामा नारीसँग कोमलता र कठोरता दुवै गुण विद्यमान छ भनेकी छन् । उनले 'फगत सुन्तली धामी' कवितामा नारीहरूका लागि अदालतको ढोका पञ्चायत कालमा जस्तो बन्द रहेको छ भनी आक्रोश व्यक्त गरेकी छन् । उनले 'तथागत, मलाई उत्खनन गर' कवितामा सुजाताको कर्मको पुनर्निर्माण गर्दै नारी क्षमताको ऐतिहासिक पाटो खोतल्न खोजेकी छन् । उनले 'प्रतिपक्षको मान्छे' कवितामा पुरुषले बनाएको विधानले संस्कारका नाममा सहनशीलता सिकाउँछ र पुरुष निर्मित त्यस्तो पुरुषार्थ आजका नारीहरूले जलाउन चाहन्छन् भनी उग्र नारीवादी चिन्तन प्रस्तुत गरेकी छन् । सरस्वती बारम्बार नारीहरू पुरुषको सहारा लिएर बाँच्नु हुँदैन भन्ने अभिमत प्रकट गर्छिन् । उनले 'पिङ्गला ! ओ, पिङ्गला !!' कवितामा हिन्दुहरूका परम्परागत विवाह पद्धतिप्रति व्यङ्ग्य गरेकी छन् । उनले 'अधुरोपना' कवितामा नारीमान्छे एक्लै पनि पूर्णताभन्दा सुन्दर जीवन बाँच्न सक्छन् भन्ने भाव व्यक्त गरेकी छन् ।

सरस्वती नेपाली समाजका नारीहरूले भोग्नुपरेका उत्पीडनसँग परिचित र जीवनका कुरूपता विरुद्ध हस्तक्षेप गर्न रुचि राख्ने अस्तित्व सचेत नारी हुन् । उनी पुरुषको बराबरीको हक र अधिकार खोजी गर्ने नारी हुन् । उनका

मिथक, प्रतीक र बिम्बहरू पितृसत्तात्मक चिन्तनबाट मुक्त छन् । उनले आफ्ना चिन्तन, प्रेम र प्रणय वर्गीय र लैङ्गिक सन्दर्भबाट व्यक्त गरेकी छन् ।

अन्य नारीका कवितामा लैङ्गिक चेतना

२०५५ सालदेखि कविता लेखनतर्फ प्रवृत्त कल्पना चिलुवाल (२०३५) का *कान्तिपुर, नयाँ पत्रिका, अन्नपूर्ण पोस्ट, शुक्रबार साप्ताहिक*लगायत विभिन्न पत्रिकामा कविता प्रकाशित छन् । प्रगीतात्मक संरचनामा संरचित यिनका कवितामा मूलतः मार्क्सवादी नारीवादी कोणबाट लैङ्गिक विमर्श गरिएको भए पनि नारी उत्पीडनको एकल अनुहार छैन । पुष्प के.सी. भण्डारी (२०२०) को *केही सुसेली र केही सुस्केरा* (कवितासङ्ग्रह, २०७४) प्रकाशित छ । उनले नारीलाई सहनशील, घरव्यवस्थित गर्ने, लजाउने, लुकिछिपी प्रेम गर्ने र बालबच्चा हुर्काउनेजस्ता साधारण भूमिका मात्र दिएकी छन् । उनका नारीहरूले परिवर्तन खोजेका छन् र पनि तिनीहरू पुरुषको सहारा नभई बाँच्न सक्तैनन् । दुर्गा न्यौपाने (२०२६) को *याद गर* ! (कवितासङ्ग्रह, २०६५) प्रकाशित छ । उनले विधवाले झेल्नुपरेका सामाजिक उत्पीडनलाई प्रमुख समस्या बनाएर कविता लेखेकी छन् । पितृसत्ताकै कारणले लोग्ने खराब भए पनि उनका नारीले विद्रोह गर्न सक्तैनन् । दाइजो कम ल्याउने नारीले चुटाइ खान्छन् । उनले उठाएका मुद्दाहरू सनातनी हुन् । विजया सुवेदी (२०२७) को *मिर्मिरेको अभास* (कवितासङ्ग्रह २०६३) प्रकाशित छ । उनका नारी पात्रहरू बाबुआमा, दाजुभाइ र पतिबाट उत्पीडित छन् । उनले छोरालाई भन्दा छोरीलाई बढी काममा दलाउने प्रवृत्तिको विरोध गरेकी छन् । २०५८ सालमा दीपेन्द्र ढकालसँग विवाह बन्धनमा बाँधिएर चितवन बसाइँ सरेकी सरिता तिवारी (२०३६) को *बुद्ध र लाभाहरू* (कवितासङ्ग्रह-२०५७) प्रकाशित छ । उनी स्वतन्त्रता गुमेको हाँसोभन्दा विद्रोहलाई महत्त्व दिने कवि हुन् । उनले पितृसत्ता कायम हुनुमा राज्य जिम्मेवार रहेको ठहर गरेकी छन् । चितवन सरेपछि उनको लेखाइ विस्तारित र स्तरीय बन्दै गएको छ । अम्बिका भण्डारी (२०३६) का *लोकछन्दका फूलहरू* (२०६७), *आफ्नो गाउँ आफ्नै हुन्छ* (२०६८) र *तेस्रो पाइलो* (गीति कवितासङ्ग्रह २०६९) प्रकाशित छन् । उनले पितृसत्ताले स्थापित गरेका संरचनाभित्र रहेर नारीका मर्महरूलाई अभिव्यक्ति दिएकी छन् । छन्दिका घिमिरे (२०४४) का *जता हेर्‍यो उतै आगो* (कवितासङ्ग्रह-२०६३) र *आदर्श पुष्पा* (महाकाव्य २०६४) प्रकाशित छन् । उनले दाइजो प्रथाको विरोध गरेकी छन् । उनले *आदर्श पुष्पा* महाकाव्यमा पुष्पलता आचार्यको जीवनी र सङ्घर्षलाई प्रचारमा ल्याउन खोजकी छन् । देवी त्रिपाठी (२०४५) को *मनका माला* (कवितासङ्ग्रह, २०६४) प्रकाशित छ । उनका कविताका नारी पात्रहरू त्यागी, लज्जालु, संवेदनशील र घरगृहस्थ चलाउने खालका छन् । उनले स्थापित पितृसत्तात्मक संरचना नभत्किने गरी नारी सशक्तीकरण खोजेकी छन् । पोखरामा स्थापित र स्थापित हुँदै गरेका मुख्य कविहरू यिनै हुन् । गीत, गजलका क्षेत्रमा पनि नारी कविहरूको सक्रियता देखिएको छ ।

निष्कर्ष

पितृसत्ताद्वारा निर्देशित लैङ्गिक विभेदकारी मान्यताको प्रताडित घाउप्रति सबै नारी स्रष्टाका कवितामा गहिरो संवेदना प्रकट गरिएको छ । सबै कविले महिला सशक्तीकरणको वकालत गरेका छन् । महिला उत्पीडन व्यक्त गर्ने चेतनाका आधारमा कविहरू सुधारवादी, मार्क्सवादी र अस्तित्ववादी गरी तीन धारमा विभाजित छन् । हरिदेवी कोइराला, सरस्वती श्रेष्ठ 'सरु', पुष्पा के.सी., विजया सुवेदी, देवी त्रिपाठी, छन्दिका घिमिरेलगायतको कविहरू सामाजिक सांस्कृतिक संरचना नभत्काई नारीको अवस्थामा सुधार ल्याउन खोजेका छन् । यिनीहरूका नारी पात्रले घरभित्रका काम गर्नुपर्ने, प्रेम पनि लुकिछिपी गर्नुपर्ने, सामान्य विद्यालयमा पढ्नुपर्ने, अनुत्पादनक मानिने काम मात्र गर्नुपर्ने अवस्था छ । जँड्याहा लोग्ने, दाइजो प्रथा, हिंसात्मक द्वन्द्वको मारले यिनीहरू उत्पीडित बनेका छन् । यिनीहरूको माग पढ्न लेख्न र घरबाहिरका काम हामीले पनि गर्न पाउनुपर्छ भन्ने रहेको छ । यिनीहरूले लैङ्गिक मैत्री व्यवहार गर्ने पुरुषको खुलेर प्रशंसा गरेका छन् । आमाको महिमा स्थापित गर्ने प्रवृत्ति सबै कविमा छ । मार्क्सवादी धारामा कलम चलाउने कल्पना चिलुवाल र नर्वमार्क्सवादी तथा अस्तित्ववादी दुवै धारमा कलम चलाउने सरस्वती प्रतीक्षाको महत्त्वपूर्ण पक्ष भनेको वैचारिक घनत्व हो । यी कविहरूले नारी अस्तित्वको खोजी गर्ने, हस्तक्षेपकारी कविता लेख्ने र मिथकहरूको विनिर्माण गर्ने काम गरेका छन् । प्रत्येक नारीको उद्धारक ऊ आफैं हो र उसको उद्धार गर्न

कुनै ईश्वर आउने छैन भन्दै यी कविहरूले नारी अनुभूतिका अविज्ञापित आवाजहरूलाई पितृसत्ताले सुन्नुपर्छ भनेका छन् । यिनीहरूले नारीका सुत्केरी हुँदा लगायतका कामलाई अनुत्पादक नमान्न चेतावनी दिएका छन् । मिथक, प्रतीक र बिम्बहरूको चयन गर्दा पितृसत्ताले बनाएका मानकभित्र रहने, कोमल संवेदनशील र निरीह नारी पात्रको सिर्जना गर्ने, नारीपात्रको सशक्तीकरण चाहने र नारीवादको उदारवादी किनारसम्म मात्र जान चाहने सुधारवादी नारीवादी कविहरूमा देखिएको छ भने नारी अस्तित्वको गहिराइ पहिचान गर्ने र आवश्यक परे वैवाहिक संस्थासमेत भत्काउन चाहने प्रवृत्ति नवमार्क्सवादी तथा अस्तित्ववादी धारकी सरस्वतीका कवितामा फेला पर्छ । जीवनका उन्मुक्त पक्षको खोजी गर्ने क्षमता सरस्वतीका कवितामा छ भने मार्क्सवादी धारबाट मात्र त्यो सम्भव हुने आँकलन कल्पना चिलुवालले गरेकी छन् । समग्रमा पितृसत्तात्मक रूपमा रही रहनुमा सामाजिकीकरणको प्रक्रिया नै मुख्य दोषी देखिएको छ ।

सन्दर्भसूची

अधिकारी, बाबुराम (२०७४). *कस्केली नारी स्रष्टा र स्वर.* पोखरा : मुकुन्दशरण वाङ्मय परिषद् नेपाल ।

अधिकारी, लक्ष्मीशरण (२०७४). *समकालीन पोखरेली नेपाली कविताका प्रवृत्ति.* अप्रकाशित शोधपत्र, नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, समालोचना तथा निबन्ध विभाग ।

उप्रेती, सञ्जीव (२०६८). *सिद्धान्तका कुरा.* काठमाडौँ : अक्षर क्रियसन्स नेपाल ।

कोइराला, हरिदेवी (२०६७). *के छ हजूर हालचाल यता, नयाँ नेपालको ?.* पोखरा : रामबहादुर कोइराला ।

गौतम, कृष्ण (२०५०). *आधुनिक आलोचना : अनेक रूप अनेक पठन.* ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

पाण्डे, ज्ञानु (२०६९). *नेपाली उपन्यासमा लैङ्गिकता.* काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

पौड्याल, एकनारायण (२०७०). *समालोचनाको स्वरूप र पद्धति.* चितवन : विमर्श नेपाल ।

प्रतीक्षा, सरस्वती (२०६२). *यद्यपि प्रश्नहरू.* पोखरा : पोखरेली युवा सांस्कृतिक परिवार ।

प्रतीक्षा, सरस्वती (२०६६). *बिम्बहरूको कठघरा.* पोखरा : तनहुँ सम्पर्क समाज पोखरा ।

प्रतीक्षा, साधना पन्त (२०७५). *लैङ्गिक समालोचना* : सिद्धान्त र प्रयोग, कीर्तिपुर : कृति प्रकाशन ।

बराल, ऋषिराज (२०५६). *उपन्यासको सौन्दर्यशास्त्र.* ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

बोउवार, सिमोन द (सन् १९९८). *स्त्री उपेक्षिता.* (अनु. प्रभा खेतान) दिल्ली : हिन्द पाकेट बुक्स प्रा.लि.

भट्टराई, गोविन्दराज (२०६१). *पश्चिमा बलेंसीका बाछिटा.* काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

शर्मा, बिन्दु (२०७२). 'समकालीन नेपाली कवितामा नारीचेतना'. *प्रज्ञा समकालीन नेपाली कविता.* सम्पा.अमर गिरी, हेमनाथ पौडेल र लक्ष्मणप्रसाद गौतम, काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, पृ.४६३-५०५ ।

Barnet, Sylran and Cain William E. (2006). *A Short Guide to Writing about Literature.* Delhi : Pearson Education.

Castle, Greory (2007). *The Blackwell Guide to Literary Theory*. Malden, Oxford and Garsington : Blackwell Publishing.

Lerner, Ferda (1986). *The Creation of Patriarchy.* New York : Syracuse University Press.

Pilla, M.N. Velay Udha (2012). *Literary Theory and Criticism.* New Delhi : Jhandra Prakashan (P & D).

अमेरिकामा आमा उपन्यासमा गृहस्मृति

– डा.लेखप्रसाद निरौला*

सार

नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासको एउटा विशिष्ट प्रवृत्ति भनेको गृहस्मृति पनि हो । परदेशमा पुगेपछि त्यहीँको परिवेशमा लेखिने उपन्यासहरूमा गृहस्मृतिको प्रयोग प्रशस्त मात्रामा पाइने गर्छ । घरदेशका विषयवस्तुलाई संस्मरणात्मक किसिमबाट प्रस्तुत गरिँदाको अवस्थामा स्वतःस्फूर्त रूपमा गृहस्मृतिहरूले स्थान पाउँछन् । त्यस्तै भारती गौतमको अमेरिकामा आमा उपन्यासमा पनि गृहस्मृतिको अत्यधिक प्रभाव पाइन्छ । यसमा उपन्यासकार गौतमले नेपालबाट अमेरिका पुगेपछि विगतलाई सम्झिने क्रममा विभिन्न सन्दर्भहरूसँग गाँसेर गृहस्मृतिजन्य विषयहरू प्रस्तुत गरेकी छन् । उनले बाल्यकालदेखि पारिवारिक दायित्वबाट थोरै भए पनि मुक्त हुन थालेपछिको अवस्थामा गृहस्मृतिलाई अविच्छिन्न रूपमा प्रस्तुत गर्दै आएकी छन् । अमेरिकाका प्राकृतिक तथा भौतिक अवस्थाहरू देख्ने क्रममा होस् कि, त्यहाँका सांस्कृतिक परम्परा वा रीतिरिवाजहरू मनाइने क्रममा होस्, उनले गृहस्मृतिलाई स्थान दिएकी छन् । उनी अमेरिकी जीवनशैलीभित्र समावेश भइरहँदाको अवस्थामा अनेकौँ पटक अनायास रूपमा गृहस्मृतिभित्र हराएकी छन् । अमेरिकी भूमिमा जतिसुकै आधुनिक समुन्नति भए पनि जीवनको प्राकृतिक सरलता, स्वाभाविकता तथा आत्मीयता नेपाली प्रकृति, संस्कृति र नेपालस्थित आमाबुबा आदिको न्यानो मायालुपनमै रहेको उनको अनुभूति छ । यसरी अमेरिकामा आमा उपन्यासमा गृहस्मृतिको पेरिफेरिभित्र विकसित भएका मुख्य विषयका रूपमा नेपालका प्राकृतिक, सांस्कृतिक, पारिवारिक तथा भौतिक सन्दर्भहरू समेटिएका छन्, जसलाई प्रस्तुत आलेखमा नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासको एउटा प्रमुख प्रवृत्तिका रूपमा रहेको निष्कर्ष निकालिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : अभिघात, आत्मसंस्मरणात्मक, गृहस्मृति, घरदेश, डायस्पोरिक ।

विषयपरिचय

विश्वसाहित्यमा घरदेशबाट परदेशमा पुगेपछि त्यहीँको परिवेशमा डायस्पोरिक उपन्यासहरू लेखिँदै आएका छन् । नेपालीहरूको एउटा ठुलो समूहले साठीको दशकदेखि विश्वका विभिन्न विकसित मुलुकहरूमा पुगेर डायस्पोरिक उपन्यासहरूको लेखनमा तीव्रता दिएका छन् । विशेष गरी अमेरिका, युरोप, अस्ट्रेलिया तथा केही एसियाली मुलुकहरूमा बसोबास गर्ने नेपाली डायस्पोराका उपन्यासकारहरूद्वारा यस्ता उपन्यासहरू लेखिने क्रमले गति लिएको छ । यसैक्रममा उपन्यासकार भारती गौतम (२०१२ : धनकुटा हाल फ्लोरिडा, अमेरिका) द्वारा लेखिएको *अमेरिकामा आमा* (२०७२) उपन्यासले एउटा विशिष्ट पहिचान बनाएको छ । *अमेरिकामा आमा* संस्मरणात्मक शैलीमा लेखिएको बहत् आकारको उपन्यास हो । यसमा उपन्यासकार भारती गौतमको अमेरिका प्रस्थानको समयदेखि अमेरिका बसाइको तिसौँ वर्षसम्मको सन्दर्भसहित घरदेशका विषयहरूले प्राथमिकता पाएका छन् । यस्ता विषयहरू आत्मवृत्तान्तकेन्द्री बनेर संस्मरणात्मक शैलीमा प्रस्तुत भएका छन् ।

डायस्पोरिक उपन्यासहरूमा आप्रवासनको सन्दर्भसँगै अतीतमोह/गृहस्मृति, अस्तित्वको खोजी, द्वैध मानसिकता, द्वैध संस्कृति, अभिघात आदि विभिन्न प्रवृत्तिहरू पाइन्छन् । त्यस्तै *अमेरिकामा आमा* उपन्यासमा पनि यस्ता विभिन्न प्रवृत्तिहरू कुनै न कुनै रूपमा धेरथोर जेजति भए पनि प्रतिविम्बित भएका छन् । यहाँ एकातिर बाल्यकालीन संस्मृति र अर्कातिर घरगृहस्थीकेन्द्री व्यावहारिक कार्यकलापहरूको संस्मरणसँगै नेपाली प्रकृति, संस्कृति, पारिवारिक आत्मीयता र भौतिक अवस्था आदिले जीवन्तता पाएका छन् । उपन्यासकारले अमेरिकामा बसेर घरदेश (नेपाल) को संस्मरणका क्रममा यस्ता विषयहरूलाई क्रमशः पूर्वदीप्ति शैलीमा प्रस्तुत

* सहप्राध्यापक, नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय, नेपाल

गर्दै गएकी छन् । त्यसैले यस अनुसन्धानात्मक लेखमा समग्र औपन्यासिक विषयवस्तुलाई गृहस्मृतिका कोणबाट विश्लेषण र मूल्याङ्कन गरिएको छ ।

समस्याकथन र उद्देश्य

अमेरिकामा आमा डायस्पोरिक प्रकृतिको उपन्यास भएकाले यसभित्र गृहस्मृतिकेन्द्री केकस्ता विषयहरू समेटिएका होलान् भन्ने जिज्ञासा हुनु स्वाभाविकै हो । यसर्थ प्रस्तुत आलेखभित्र *अमेरिकामा आमा* उपन्यासमा नेपालका प्राकृतिक, भौतिक, सांस्कृतिक तथा पारिवारिक सन्दर्भहरूको केकस्तो संस्मृति पाइन्छ भन्ने समस्या निर्धारण गरिएको छ । साथै उल्लिखित समस्याले समेटेका जिज्ञासाको समाधान गर्नु नै यस आलेखको मुख्य उद्देश्य रहेको छ ।

अध्ययनविधि

प्रस्तुत अनुसन्धानमूलक आलेखलाई गुणात्मक विधिबाट तयार पारिएको छ । यसमा पुस्तकालयीय स्रोतबाट आवश्यक सामग्री लिई स्थापित सैद्धान्तिक मान्यताका आधारमा उपन्यासको विश्लेषण प्रक्रियालाई अवलम्बन गरिएको छ। डायस्पोरिक उपन्यासहरूको अनुसन्धान र विश्लेषणका लागि निर्धारित विभिन्न मान्यताहरूमध्ये केवल गृहस्मृतिका कोणबाट मात्र यस्तो अध्ययन र मूल्याङ्कनको प्रक्रियालाई आत्मसात् गरिएको छ । सामान्यतया डायस्पोरिक उपन्यासहरू आप्रवासनको प्रक्रियासँग आबद्ध हुन्छन् । तिनमा अभिघात, सङ्घर्ष, गृहस्मृति/अतीतमोह, द्वैध संस्कृति आदि अनेक अभिलक्षणहरू समावेश हुँदै जान्छन् । तिनैमध्येको गृहस्मृतिकेन्द्री अध्ययन नै प्रस्तुत अनुसन्धानको मुख्य विषय भएकाले गृहस्मृतिकै सापेक्षतामा यहाँ विश्लेषणपरक अनुसन्धान विधिको उपयोग गरिएको छ ।

नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासका अभिलक्षण र गृहस्मृति

'डायस्पोरा' ग्रिसेली मूलको नेपाली आगन्तुक शब्द हो । यसको कोशीय अर्थ प्यालेस्टाइन छोडेर अन्यत्र छरिएका यहुदीहरू भन्ने हुन्छ । प्राचीन कालमा ग्रिसमा प्रचलित यस शब्दले यहुदी, ग्रिक, आर्मेनियालीजस्ता समुदायबाट काटिएका, यातनाले छुट्टिएका, पाखा निस्केर भागेका र त्यसबाट बच्न सफल भएकालाई बुझाउँथ्यो (बजगाईं, २०६६, पृ.६३) । बिसौं शताब्दीको अन्त्यदेखि डायस्पोराको पुरानो अर्थ विस्तार भई घरदेशबाट परदेशमा बसोबास गर्ने समुदायका अर्थमा रुढ हुँदै गएको छ (भट्टराई, २०७१, पृ.११७) । विश्वका अनेक मुलुकबाट नेपाली डायास्पोरा छरिएको चार दशकभन्दा बढी हुन थालेको छ । तर, तिनीहरूको आरम्भचाहिँ जीविकाको खोजीमा एसियाली छिमेकीतिर छरिने नेपाली र त्यसपछि गोर्खा भर्तीले स्थापना गराएका क्यान्टोन्मेन्ट हुन् । यद्यपि आज यसका व्यापारिक, श्रमिक, आप्रवासी, विद्यार्थी, शरणार्थी आदि अनेक स्वरूप भइसकेका छन् (भट्टराई, सन् २०११) । यस्ता जुनसुकै प्रकृतिसँग मिल्दाजुल्दा नेपाली डायस्पोरिक भए पनि तिनको साहित्य लेखनले तीव्रता पाएसँगै तिनमा डायस्पोरिक साहित्यका अभिलक्षणहरू स्वतःस्फूर्त रूपमा समावेश हुँदै आएका छन् । भनिन्छ, अर्काको देशमा जतिसुकै सम्पन्न भएर अनेकौं सुखसुविधाका साथ बसे पनि डायस्पोरिकहरूलाई आफ्नो मातृभूमि र आफन्तहरूप्रतिको सम्झना र सद्भाव स्मरणमा रहिरहन्छ । तिनमा जहिले पनि असुरक्षा, भय, सन्त्रास, मानसिक पीडा, अपरिचय, बिरानोपन वा पराइपन आदिका साथै मातृभूमि र आफन्तजनको सम्झना, कर्मलाई धिक्कार्ने वृत्तिलगायत अनेक प्रकारको पीडाबोध भइरहन्छ । यिनीहरू भौतिक रूपमा पुगेको ठाउँसँग र मानसिक रूपमा मूल थलो वा मातृभूमिसँग गाँसिएको द्वैध मनस्थिति वा दुईतिरको पन वा दोहोरो पीडामा बाँच्न बाध्य हुन्छन् (लुइटेल, सन् २०१२) । यसरी डायस्पोरिकहरूको अवस्थासँगै उनीहरूको साहित्यिक लेखनमा समेत विविधता मिसिँदै जान्छ ।

वास्तवमा नेपालबाट परदेशमा पुगी त्यहीं रहँदै आएका तमाम नेपाली डायस्पोराद्वारा नेपाली साहित्यका अनेकौं विधा उपविधाहरू सिर्जना भइरहेका छन् । प्रकारान्तरले भन्ने हो भने विभिन्न कारणवश विदेशी मुलुकहरूमा धेरै लामो समयसम्म रहेका नेपालीहरू मानसिक रूपमा नेपाली र भौतिक रूपमा विदेशी/आप्रवासी भएका हुन्छन् र उनीहरूका देखाइ, भोगाइ, अनुभूति, परिवेश आदि प्रतिविम्बित भएको साहित्य नै नेपाली सन्दर्भमा डायस्पोरिक साहित्य हो (गौतम, २०७०, पृ.४२) । यसर्थ, अन्तर्राष्ट्रिय परिवेश अर्थात् खासगरी दक्षिण एसियाली मुलुकभन्दा बाहिर नेपाली

राहदानी लिई पिआर, ग्रिनकार्ड, हङकङ आइडी आदि स्थायी बसोबासको प्रमाणपत्रसमेत लिइसकेका वा लिने तरखरमा रहेका सबै साहित्यकारका औपन्यासिक प्रकृतिका सिर्जनाहरू नै नेपाली डायस्पोरिक उपन्यास हुन् । यद्यपि हिजोआज नेपाली डायस्पोरिक साहित्य लेखनमा विधागत विविधताहरू थपिँदै गए पनि उपन्यास लेखनका दृष्टिले यसमा आफ्नै किसिमको सीमिति गति पाइन्छ । हुन त डायस्पोराको सम्बन्ध साहित्यमा मात्र सीमित नभई भूगोल, इतिहास, भाषाविज्ञान र समाजशास्त्र आदिमा पनि रहेको छ । अझ ब्रुबेकरका दृष्टिमा त यसको सम्बन्ध समाजशास्त्र, इतिहास, साहित्य, धर्म, दर्शन, सञ्चार, लोकविद्या, सिनेमा, नृत्य, सङ्गीत, रङ्गमञ्च, नारीअध्ययन, शिक्षालगायत विभिन्न पैँतालिसओटा क्षेत्रसँग गाँसिएको भन्ने पाइन्छ (एटम, २०७०, पृ.५) । यसकारण नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासहरू जसरी जुन रूपमा लेखिँदै आए पनि तिनीहरूलाई केवल डायस्पोरिक साहित्यको एउटा विधागत सिर्जनाका रूपमा मात्र लिन सकिन्छ । यस्ता नेपाली उपन्यासहरूमा डायस्पोरिक जनजीवनसँग गाँसिएका अभिघात, सङ्घर्ष, गृहस्मृति, द्वैध मानसिकता, द्वैध संस्कृति आदि विभिन्न अभिलक्षणहरू पाइने गर्छन् ।

'गृहस्मृति' नेपाली डायस्पोरिक साहित्यको एउटा मुख्य अभिलक्षण हो । यसलाई गृहविरह, अतीतस्मृति वा अतीतयात्रासमेत भन्ने गरिन्छ । अङ्ग्रजी शब्द नोस्टाल्जियालाई पनि यसै सन्दर्भसँग व्याख्या गर्ने प्रचलन छ । डायस्पोरिक साहित्य समालोचनाका क्रममा घरदेश/मातृभूमि/पैतृक थलो आदिको सम्झना स्वरूप गृहस्मृति शब्दको प्रयोग गरिँदै आएको हो । प्रायः नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासहरूमा सबैतिर गृहस्मृतिको प्रयोग पाइन्छ नै । गोविन्दराज भट्टराईले डायस्पोरा अध्ययनभित्र पर्ने केही शीर्षकका नमुनाहरू प्रस्तुत गर्ने सन्दर्भमा निर्वासनपछि दोस्रो क्रममा 'घर र स्मृति'को उल्लेख गरेका छन् (भट्टराई, २०७२क, पृ.३७) । त्यसैगरी उनले उमा परमेश्वरनद्वारा गरिएको भारतीय क्यानेडाली डायस्पोरिक अध्ययनमा आधारित 'राइटिङ द डाडास्पोरा'अन्तर्गत चर्चा गरिएझैँ भारतीयकै जस्तो नेपाली डायस्पोराको अध्ययन हुन सक्ने कुराको पनि सङ्केत गरेका छन् । त्यहाँ उनले कतिपय डायस्पोरा लेखकले आफ्ना कृति नयाँ भूमिको होइन, पुरानो मातृभूमिकै पृष्ठभूमिमा रचना गर्छन् भन्ने कुरालाई सोदाहरण पुष्टि गरेका छन् । उनले उमा महेश्वरनकै विचारलाई अगि सार्दै डायस्पोरिक पाठक वा समालोचकले त्यस्तो कृतिलाई प्राथमिकता दिन्छ जसमा आफ्नै वरिपरिको जगत् हुन्छ तर आप्रवासीले सुरुकै दुई भूमिबिचको अन्तर्सम्बन्ध स्थापना गर्न सक्दैनन् भन्ने कुरा प्रस्ट्याएका छन् । त्यसैक्रममा नयाँ मुलुक प्रवेशीहरूले चार चरणमा विभिन्न अनुभूतिजन्य अवस्थाहरू पार गर्छन् भन्दै तिनैमध्ये एउटा चरणका रूपमा 'छोडेर गएको मातृभूमिपट्टिको अतीतस्मरण अपरिचित भूमिमा उत्पन्न हुने भयमिश्रित भएर उत्पन्न हुने' बताएका छन् (भट्टराई, २०७२क, पृ.१००) । उनका विचारमा अतीतस्मृति डायस्पोरिक साहित्यको एउटा विशिष्ट अभिलक्षण हो ।

वस्तुतः डायस्पोरिकहरूको सामूहिक चेतनामा सधैँ आफ्नो मातृभूमि रहने भएकाले त्यसप्रति उनीहरू कुनै न कुनै प्रकारले आफ्नो एकता, प्रेम र श्रद्धा प्रकट गरिरहन्छन् (बजगाईं, २०६६, पृ.९३) । विषयगत विविधता, वैश्विक परिवेश, अन्तर्राष्ट्रिय पात्र, नौलो चरित्रचित्रण, फरक भौगोलिकता, फरक ऐतिहासिकता, फरक जीवनपद्धति र अनुभूतिले रङ्गिएर डायस्पोरिक सिर्जना मन, भावना, संवेदना र गहिरो अतीतमोहले मूल राष्ट्रसँग जोडिएर आउने गर्छ (राई र तेम्बे, २०७२ पृ.७०) । त्यस्तै आफ्नो जन्मभूमि छाडेर तेस्रो भूमिमा गएर बस्दा त्यहाँ पनि सन्तुष्ट हुन नसक्नु, त्यसलाई छाड्न पनि नसक्नु र आफ्नो मूल थलोलाई बारम्बार स्मरण गरिरहनुजस्ता प्रवृत्तिहरूका कारण डायस्पोरिक साहित्यमा अनुस्मरणको प्रबलता रहने गर्छ (ओझा, २०७२, पृ.६९) । भोगिरहेको जीवन डायस्पोरामा भए पनि स्मृति वा कल्पनाचाहिँ घरदेशप्रति नै रहिरहने हुनाले डायस्पोरा साहित्यको एउटा प्रमुख विशेषताअन्तर्गत घरदेशको कल्पना वा स्मृतिलाई लिने गरिन्छ (राई, २०७९, पृ.१३) । वस्तुतः पुर्ख्यौली देशबाट नयाँ देशमा बसोबास गर्न थालेपछि आफ्ना विगतका अनुभूतिहरू स्वतः सलबलाउन थाल्छन् । नयाँ ठाउँका हरेक क्रियाकलापमा विगतका अनुभूतिहरूले प्रभाव पार्दै जान्छन् । सुखदुःखका परिघटनाहरूमा अतीतका अनुभूतिहरू मिसिँदै जान्छन् । त्यसैले डायस्पोरिक साहित्य गृहस्मृतिको पूर्ण दबदबामै विकसित हुन पुग्दछ ।

सामान्यतया हेरक व्यक्तिलाई आफ्ना पुर्खा, आफन्त, आमाबाबु, घरपरिवार आदि अनेकौँ पक्षहरूलाई छोडेर वा आफ्नो अतीतलाई पन्साएर नयाँ परिवेशमा रूपान्तरित भइरहँदा गृहदेशको संस्मृतिले सताउँछ नै । त्यस अवस्थामा परदेशका प्रत्येक गतिविधिहरूसँगै घरदेशका संस्मृतिहरू ताजा हुन थाल्छन् । यसरी सङ्घर्ष, अभाव, पीडा, चिन्ता, एकान्तिकता, खुसीयाली, मनोरञ्जन आदि विभिन्न परिस्थितिहरूसँगै अतीतप्रतिको सम्झनाका कारण डायस्पोरिक

साहित्यमा गृहस्मृतिले प्रवेश पाउने गरेको छ । नेपाली डायस्पोरिक साहित्य पनि यिनै अभिलक्षणहरूसँगै पल्लवित र पुष्पित छन् । यसरी डायस्पोरिक साहित्यमा गृहस्मृति वा अतीतस्मरणको गहिरो सम्बन्ध रहेको कुरा उक्त किसिमका अध्ययनहरूबाट प्रस्ट हुँदै आएको छ ।

गृहस्मृतिका कसीमा अमेरिकामा आमा उपन्यास

अमेरिकामा आमा (२०७२) उपन्यासकी स्रष्टा भारती गौतम (२०१२ : धनकुटा हाल फ्लोरिडा, अमेरिका) नेपाली डायस्पोरिक साहित्यकार हुन् । उपन्यासका अतिरिक्त उनका *आकाशमाथिको सहर* (२०६३, कवितासङ्ग्रह), *स्मृतिमा भीमु* (२०६७, संस्मरणात्मक आलेख) तथा *हेमचन्द्र स्मृतिग्रन्थ* (२०५६, सम्पादन) आदि कृतिहरू प्रकाशित छन् । अमेरिका बसाइको तिसौँ वर्षप्रवेशको उपलक्ष्यमा सार्वजनिक भएको *अमेरिकामा आमा* उपन्यासभित्र जम्मा ४९६ पृष्ठहरू रहेका छन् । यो बृहत् आकारको आत्मसंस्मरणात्मक नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासका रूपमा चर्चित छ । न्यून पात्रहरू प्रयोग गर्दै प्रथम पुरुष दृष्टिविन्दुमा लेखिएको यस उपन्यासकी केन्द्रीय चरित्र स्वयम् भारती गौतम हुन् । यहाँ उनीसँग गाँसिएर उनका श्रीमान्, आमाबुबा, सासूससुरा, दुई छोरा (निमिष र अनुज), एक छोरी (मनिषा), बहिनी, देवर-देवरानीलगायत धेरैजसो पारिवारिक पृष्ठभूमिसँग गाँसिएका पात्रहरू घटना वा प्रसङ्गअनुसार उल्लेख भएका छन् ।

अमेरिकामा आमा नेपाली डायास्पोरा अध्ययनको हालसम्मको नवीनतम कृति हो । यसमा अमेरिकामा आमाले देखे-भोगेको संसार मात्र नभई एउटी शिक्षित माताले आफ्ना अनेक आकाङ्क्षा बिसाएर आफ्ना सन्तानको भविष्यमा आफूलाई समाहित गरेको कथा छ (भट्टराई, २०७२ख, पृ.३) । यसलाई जसले पढ्ने, मनन गर्ने र बुझ्ने प्रयास गर्छ; उसले आमाको भूमिका के हो ? आमा कस्ती हुनुपर्छ र कति धेरै जिम्मेवारीहरू आमामाथि पर्छन् ? भन्ने कुरालाई छर्लङ्गसँग बुझ्न सक्छ (पोखरेल, २०७३) । त्यसैगरी प्रत्येक अक्षर अक्षरमा उपमा मिसाएर लेख्न सक्ने लेखकीय शैली भएकाले यसमा प्रत्येक घटना परिघटनालाई सम्प्रेषणयुक्त र मिठास भर्नका लागि प्रयोग गरिएको उपमाले उपन्यासलाई घतलाग्दो तुल्याएको पाइन्छ । यसलाई नेपाली शब्दको उपमाको भण्डार भन्दा पनि हुन्छ (श्रेष्ठ, २०७२) । त्यसैगरी पारिवारिक सम्बन्ध, सामान्य प्राकृतिक दृश्य, बाटोघाटो, भौतिक सुविधा, चाडपर्वजस्ता अनेक सन्दर्भहरूमा सूक्ष्म दृष्टिकोणको प्रस्तुति पाइने यस कृतिमा भाषा एवम् संस्कारका सन्दर्भबाट छोराछोरीको स्वाभाविक क्रियाकलापमा समेत लेखकमा रहेको द्विविधा चित्रित छ । अमेरिकाका अनेक स्थानमा बसोबास गर्दा अल्पसङ्ख्यक हुनुको पीडा पनि यहाँ पाइन्छ । यस्तै अमेरिकाको सुविधाप्राप्त जीवनको चर्चामा नेपालकै पसिनासँग बारम्बार रमाएको सन्दर्भ पनि समेटिएको छ (लुइटेल, सन् २०२०) । यसप्रकारका विभिन्न वैशिष्ट्यहरू पाइने प्रस्तुत उपन्यासमा गृहस्मृति वा अतीतस्मृतिको समेत पर्याप्त प्रभाव रहनुलाई नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासको एउटा विशिष्ट अभिलक्षणका रूपमा लिन सकिन्छ ।

*अमेरिकमा आमा*को औपन्यासिक विषयवस्तुअनुसार केही वर्षअघिदेखि नै श्रीमान् शिव गौतम अमेरिकामा रहँदै आएकाले भारती आफू पनि अमेरिका पुग्छिन् । उनमा काठमाडौँको त्रिभुवन विमानस्थल परित्याग गरेदेखि अमेरिका पुग्दासम्मका सङ्घर्ष र अनुभूतिहरूसँगै गृहस्मृतिको प्रभाव बढ्न थाल्छ । विमानभित्र भोजनको सन्दर्भ, बैङ्ककको ट्रान्जिट र बसाइको अनुभूति तथा पहिलो पटक अमेरिकामा अवतरणसम्बन्धी विषयहरू प्रस्तुतिकै क्रममा पनि उनी पटक पटक घरदेशको संस्मरण गर्न पुग्छिन् । हरेक अनौठा परिदृश्य र आश्चर्य लाग्दा परिस्थितिका बिच घरदेशको सम्झना गरिरहन्छिन् । अमेरिका पुगेपछि त झन् जुनसुकै नौला ठाउँहरू, पृथक् परिवेश र नवीनतम वस्तुहरूसँग साक्षात्कार हुँदा अनायास गृहस्मृतिले उनलाई झकझक्याउने गर्छ । परदेशीय जीवन भोगाइका क्रममा बेहोर्नुपर्ने सुखदुःख, हर्षविस्मात् र चाडपर्व आदिसँगै उनी घरदेशलाई नसम्झी रहन सक्दिनन् । यसकारण *अमेरिकामा आमा* गृहस्मृतिहरूको शृङ्खलाभित्र अडिएको पूर्णतया गृहस्मृति प्रभावित नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासका रूपमा देखापरेको छ । डायस्पोरिक साहित्यमा सुखदुःख अर्थात् उपलब्धि र सङ्घर्षका हरेक पलहरू गृहस्मृतिसँग गाँसिन सक्छन् भनेझैँ यहाँ पनि त्यस्ता विभिन्न सन्दर्भहरूसँग गाँसिएर गृहस्मृतिको संयोजन हुन पुगेको छ । तिनमा मुख्यतया घरदेशीय प्राकृतिक सौन्दर्य, भौतिक वा आधुनिक अवस्था, सांस्कृतिक तथा पारिवारिक सन्दर्भहरू अनायास रूपमा संस्मरणका माध्यमबाट व्यक्त भएका छन् ।

प्राकृतिक विषयवस्तुको साहचर्यसँगै *अमेरिकामा आमा* उपन्यासभित्र गृहस्मृतिको गहिरो सम्बन्ध गाँसिएको पाइन्छ । उपन्यासकार भारती पहिलो पटक जब अमेरिकामा पाइला टेक्छिन् र त्यहाँको प्राकृतिक एवम् भौगोलिक परिवेशसँग साक्षात्कार गर्छिन् तब उनका मनमा अनायास घरदेशको सम्झना हुन थाल्छ । उनीभित्र विगतमा देखेका, भोगेका वा अनुभव गरेका प्राकृतिक परिवेशहरूभन्दा नितान्त पृथक् किसिमका परिदृश्यहरूले घरदेशीय संस्मरणहरू ताजा बनाउन थाल्छन् । अठचालिस घण्टाको यात्रापछि देखिएको त्यो अमेरिकाको सफा नागबेली सडकभरि गाडीको घुइँचो भए पनि भर्खर उडेको बस्तीजस्तो शान्ति र शून्यताका कारण उनी कुनै दृष्टिकोणले समेत घरदेश नेपालको कचिडेसँग तुलनीय नरहेको सम्झना गर्छिन् । उनको घरदेशमा आँगनको छेउमा अबिर पोतिएको तुलसीको मठ हुन्थ्यो । त्यहीँ नजिकै बिस्कुन सुकाइन्थ्यो । अझ बार्दलीको डोरीमा झुन्डिएका चिसा लुगा, गफ चुटिरहेका सहेली, जुम्रा मारिरहेका आमाहरू र बारीमा काम गर्ने खेतालाहरूले घरदेशीय वातावरण साच्चिकै फरक लाग्थ्यो । तर, अमेरिकाको त्यस्तो नौलो परिवेशसँग उनले केही पनि तुलनीय रहेको पाइनन् ।

त्यस्तै समयको गतिसँगै भारतीले अमेरिका बसाइका क्रममा यताउति किनमेल र आफन्तहरूसँगको भेटघाट आदिमा संलग्न हुने अवसर पाउँदै गइन् । त्यसैक्रममा जब एकपटक उनी अमेरिकाको ड्यालसमा पुगेकी थिइन्, त्यस वेला उनका मनमा नेपाली प्रकृतिका विभिन्न छटाहरू अनायास सम्झनामा आउन थाल्छन् । उनी स्वयम् भन्छिन् :

> धनकुटाकाजस्ता आकाश छुने सल्ला उत्तिसका रुख पनि नभएको फलाँटेबाट देखिने मान डाँडो र दुम्माजस्तो अग्ला पहाड पनि नभएको ड्यालस कहिले भैरहवाजस्तो अनि कहिले हेटौँडाजस्तो भए पनि यसले मलाई घरनजिक पुऱ्याउन सकेन । (गौतम, २०७२, पृ.१३७)

यसरी नै उनीभित्र सुशुप्त रूपमा रहेको मातृभूमिप्रतिको अथाह माया उनका हरेक यात्रा वा जीवन यात्रासँगै पटक पटक संस्मरणमा आइरहन्छन् । उनी सगरमाथाको देशबाट अमेरिका पुगेकी शिक्षित नेपाली नारी हुन् । उनले नेपालका हिमशृंखलाहरूको महत्त्व बुझेकै थिइन् तर नेपाल छँदा कहिल्यै हिमाली यात्रा गर्ने वा हिउँको स्पर्शसमेत गर्ने सौभाग्य पाएकी थिइनन् । अमेरिकाको बसाइका क्रममा पहिलो पटक जब उनले हिउँसँगै खेल्ने अवसर पाइन् तब उनीभित्र स्वाभाविक रूपमा नेपाली प्रकृतिसँगको संस्मरण ताजा हुन थाल्छ । उनी नेपालको सगरमाथालाई सम्झिँदै त्यहाँको हिमाली सौन्दर्यसँग आफूले साक्षात्कार गर्न नपाएकामा दुःख प्रकट गर्छिन् । निश्चय पनि घरदेशका हिमाली शृङ्खलाहरूको स्पर्श गर्न नपाइकी भारतीभित्र अमेरिकामा पहिलो चोटि हिउँको स्पर्श गर्ने अवसर पाउँदा फरक किसिमको अनुभूति र संस्मरण हुन्छ नै :

> हैन मैले जीवनमा पहिलो पटक हिउँ देखेको यही हो । हामी सगरमाथाको छेउमा बस्ने हैन भन्ने आँट पनि भएन । यसै डिच्च हाँसिदिएँ । सगरमाथाको देश भनेपछि मात्र नेपाललाई छुट्टै देश स्विकार्ने ठाउँको मरुभूमि राज्यमा आएर हिउँ देख्न पाएको तथ्य कसो कसो कसैले बुद्धि लगाएर बनाएको ठट्टाजस्तै लाग्यो । (गौतम, २०७२, पृ.२२०)

स्वाभिमानी नेपालीका मनमस्तिष्कमा सधैँ सगरमाथाको छाप परिरहेको हुन्छ । संसारका जुनसुकै कुनामा पुगे पनि त्यो मेटिनेवाला छैन । भारतीलाई अमेरिका पुगेर हिउँ छुने क्रममा अचानक सगरमाथाको सम्झना हुनु पनि यस्तै हो । त्यसमा पनि नेपाली प्रकृति मिल्दो अमेरिकाको हरियाली र गाउँलेपन देख्दा उनले किन नेपालकै सम्झना नगरुन् :

> वर्लिङटन, सेलवर्न मन पेलियर जता गए पनि एक एक छिनमा भेटिने राता छाना भएका लामा छाप्राहरू र आँखाले भ्याएसम्मको हरियो फाँटमा चरिरहेका गाईबस्तु देख्दा जाडो महिनामा टाहारबारीमा ठाउँ सारी सारी सेउले गोठ बनाएर गाईबस्तु पाल्ने फलाँटेको टाहारबारी भन्न मन लाग्थ्यो । (गौतम, २०७२, पृ.३३१)

नेपालको प्रकृति र प्रकृतिसँग घुलमेल हुने नेपालीपनलाई कहिल्यै नभुल्ने तथा परिवेश प्राप्त हुनासाथ तिनको सम्झना गरिहाल्ने भारतीको घरदेशप्रतिको मोह अमेरिका प्रस्थान गरेदेखि नै झल्किरहन्छ । यहाँसम्म कि उनी पहिलो पटक नेपालबाट अमेरिका जाने क्रममा विमानभित्र खानेकुराको सुगन्धसँगै घरदेशको संस्मरण गर्न पुग्छिन् । त्यस वेला उनलाई त्यस्तो खानाको बास्ना नितान्त कृत्रिम जस्तो लाग्छ । जब कि त्यसभन्दा कैयौँ गुना स्वाभाविक बास्ना उनले धनकुटाको सानो गाउँ, गोठ, फूलबारी, सिमाली, सिरु र सल्लाघारी आदिमा अनुभूत गर्ने गरेकी थिइन् । यद्यपि बास्ना

कृत्रिम भए पनि त्यसको स्वाद काठमाडौँको रेस्टुरेन्टमा खाएको खानासँग चाहिँ केही मिल्दोजुल्दो र स्वादिलो लागेको थियो । यसरी भारतीको मनलाई नेपालतर्फ डोहोऱ्याउने कारणहरू जे पनि देखिँदै गएका छन् । अमेरिकी प्रकृतिको कारण होस् कि विदेशी खानाको सुगन्धको कारण, उनले एकाएक नेपालकै सम्झना गरिहालेकी छन् । एक पटक दुर्गा दिदीकहाँ पुग्दा जब त्यहाँको प्रकृतिलाई देखिन् तब उनीभित्र घरदेशको सम्झना नभई रहेन । उनले दुर्गा दिदी बस्ने ठाउँमा पुगेपछि आफूलाई नै स्वागत गर्ने किसिमबाट धनकुटा र कचिडेका सल्लाघारी, सरस्वती मन्दिर र कलेज हुँदै डाँडाको सेतो घरको सम्झना गरिहालिन् ।

वास्तवमा भारती गौतम पूर्वी नेपालबाट काठमाडौँ हुँदै जीवनको मध्यतिर अमेरिका पुगेकी डायस्पोरिक नेपाली नारी, कुशल गृहिणी वा असल आमा हुन् । उनको बाल्यकाल धनकुटाजस्तो प्राकृतिक रमणीय पहाडी परिवेशमा बितेको थियो । बाल्यकालेदेखि नै पहाडी गाउँले परिवेशमा पाइने प्रकृतिको प्रभाव उनमा परेको थियो । आफैमा शिक्षित हुँदै गएपछि अर्थात् नेपालको प्राकृतिक अवस्थाबारे राम्रो जानकारी पाएपछि मात्र अमेरिका पुगेकी हुनाले उनमा नेपाली प्रकृतिप्रतिको मोह तीव्र रूपमा छचल्किरहेको थियो । यसकारण उनले उल्लेखित सन्दर्भहरूमा अनायासै नेपाली प्रकृतिको संस्मरण गरेकी छन् । यस्ता अनेकौँ प्रसङ्गहरू प्रस्तुत उपन्यासमा पाइन्छन्, जसभित्र नेपाली प्रकृतिलाई समानान्तर रूपमा संस्मरण गरिएको अवस्था छ ।

डायस्पोरिकहरूलाई परदेशीय भौतिक विकास र समृद्धिले एकाएक घरदेशको सम्झना गराउँछ । त्यसमा पनि भौतिक वा औद्योगिक विकासका दृष्टिले नेपालभन्दा अमेरिका निकै अगाडि नै छ । नेपाली डायस्पोर्रिक उपन्यासकारले त्यस्तो विकसित अवस्था देख्नासाथ उनमा घरदेशीय सम्झनाहरू नआउने कुरै भएन । किनभने, परदेशको जस्तै घरदेशको पनि भौतिक समृद्धि र विकास नहोस् भन्ने कसले चाहन्छ र ! त्यसैले उनी परदेशमा भएका विकसित अवस्थाहरूको अवलोकन गर्नासाथ घरदेशलाई सम्झिहाल्छिन् । आफू बस्ने अमेरिकी घरको बाथरुमलाई देखेर मात्र पनि उनी भान्साबाट उठेपछि रातो माटाले पोतेर सफा गरेको धनकुटाको भान्साभन्दा सिनित्त रहेको भन्दै घरदेशको सम्झना गर्न पुग्छिन् । यसरी त्यहाँको नुहाउने र चर्पी एकै ठाउँमा भएको, टकटकाउँदो; भुइँमा एक थोपो पानी र नाकै पोल्ने पिरो वा अमिलो गन्धसमेत नभएको बाथरुमको भौतिक सुविधाले उनलाई घरको संस्मरण नगराई छोड्दैन । उनले अमेरिकामा घरभित्र मात्र हैन बाहिर बजारहरूको फरक अवस्थालाई समेत नजिकबाट नियालेकी छन् । कतिपय बजारहरूको प्रकृति उस्तै देखिन्छ । सामान्यतया तरकारी बजारमा खासै भिन्नता नहुनुपर्ने हो; तैपनि जब उनले अमेरिकाको एउटा तरकारी बजारलाई नजिकबाट नियाल्छिन् तब उनका मानमा स्वाभाविक रूपमा घरदेशको संस्मरण हुन थाल्छ :

> धनकुटाको बिहीबारे हाट र काठमाडौँको असन बजारजस्तै फलफूल र तरकारी खात पारेर राखेको जस्तो लागे पनि क्रोगर र असन बजार या बिहिबारे हाटको तुलना त चरासँग गरिएको हेलिकप्टरको तुलनाजस्तो लागेको भित्रै निलेर चुपचाप रमिता हेर्दै गएँ । ताजुब हुँदै गएँ । दोकानभरि मान्छे भए पनि भिड नदेखिने । केटाकेटी जताततै देखिए पनि कराएको, दौडिएको, रोएको कतै नसुनिने । कसैसँग कोही बात मारेको पनि नदेखिने । त्यो दोकान तरकारी फलफूल बेच्ने ठाउँ नभएर एउटा अनौठो कलेज या पुस्तकालयजस्तो पनि लाग्थ्यो । (गौतम, २०७२, पृ.१०८)

यस्ता अनेकौँ बजारिया दृश्यहरूले भारतीलाई पटक पटक घरदेशको संस्मरण गराएको पाइन्छ । अमेरिकी बजारमा पाइने खेलौना र खानाहरू; कुकुर, बिराला र चराजस्ता पाल्तु जनावरका लागि सजाइएको देख्दा उनी छक्क पर्छिन् । त्यस वेला उनलाई विगतमा देखेका काठमाडौँका मनाङे पसल, रत्नपार्क र न्युरोडका छेउमा अनि सुन्धाराका सबै कुनामा देखिने पसलहरूको सम्झना हुन थाल्छ । उनी ती कुनै पसलमा पनि पाल्तु जनावरका लागि यसरी सजाइएका खानाका प्रकारहरू नदेखेको सम्झना गर्छिन् ।

भौतिक समृद्धिकै कारण नेपाल सम्झनुपर्ने यस्ता थुप्रै घटनाहरू छन् । भारतीले घरभित्रका वस्तुदेखि बजारसम्मका परिदृश्यका कारण अनेकौँ पटक घरदेशको सम्झना गरेकी छन् । उनलाई घरदेशमा पनि यस्तै किमिसबाट विकासहरू भइदिए हुन्थ्यो भन्ने भावनाले पिरोलिरहन्छ । एक पटक उनी अमेरिकी अस्पतालभित्र प्रवेश गर्छिन् त्यस वेला त्यहाँको भौतिक समृद्धि देखेर उनको होसै उड्छ । कहीँ कतैबाट पनि त्यो अस्पताल नै हो भन्ने ठहऱ्याउन गाह्रो हुन्छ । त्यहाँको

सफा, शान्त र अत्यन्त सुविधासम्पन्न अवस्था देख्नासाथ उनी अचानक एक पटक घटेको नेपालको वीर अस्पतालको घटनालाई सम्झिन पुग्छिन् । त्यस वेला वीर अस्पतालमा दाजुलाई भर्ना गरिएको थियो । ढोकामा पुग्नअघि नै अस्पतालको गन्ध आइसकेको थियो । भर्ना गरिएको कोठामा पुगुन्जेलसम्म त बाटाभरि बिरामीहरू खर्किएका देखिन्थे । यसरी नेपालका अस्पतालहरूमा भौतिक समुन्नति र व्यवस्थापन हुन नसकेको सम्झनासाथ उनी दुःखी हुन्छिन् । उनी अमेरिकाको चिडियाखानामा देखिएको व्यवस्थापकीय पक्षबाट हेर्दा जाउलाखेलको चिडियाखानासँग कहीँकतै मेल नखाएको सम्झिन्छिन् । उनलाई त्यो ड्यालसको चिडियाखाना र यो जाउलाखेलको चिखिडाखानाका बिच कोसी र बोखेखेलाको जस्तो अन्तर महसुस हुन्छ । यस किसिमका परदेशीय भौतिक वा आधुनिक विकासका शृङ्खलाहरूलाई उनले विभिन्न परिस्थितिमा नजिकबाट नियालेकी छन् र घरदेशको सम्झनालाई निरन्तरता दिँदै आएकी छन् ।

भारतीलाई बिस्तारै परदेशीय रहनसहनमा घुलमिल हुनुपर्ने परिस्थिति सिर्जना हुँदै जान्छ । उनका घरमा जेजति लुगाफाटाहरू किनिन्छन् वा राखिन्छन्, ती सबै परदेशीय नै हुन्छन् । तिनमा कहीँकतै नेपालको स्वयम्भू वा सगरमाथा आदिका तस्बिरहरू अङ्कित भएका पाइँदैनन् । तिनीहरू त नाइक वा रिबक्स आदि ब्रान्डका मात्र देखिन्छन् । यस्तो अवस्थामा उनलाई घरदेशको स्मरण नभइरहन सक्दैन र उनी नेपाल छँदा नेपालीहरूले लाउने गरेका विभिन्न स्वदशी चित्र अङ्कित कपडाहरू सम्झना गर्न पुग्छिन् । अर्को एउटा प्रसङ्गमा वासिङ मेसिनको सुविधालाई देख्दासमेत उनले गाउँको सफा कञ्चन पानीमा साबुन लगाई छुपछुप निचोरेर सुकाउने गरको स्मरण गरेकी छन् । यसप्रकार भारती गौतमले अमेरिकाका विभिन्न किसिमका भौतिक वा आधुनिक सुविधासम्पन्न विषय सन्दर्भहरूसँगै नेपालको संस्मरण गर्दै भौतिक दृष्टिले नेपालमा केही न्यूनता हुँदाहुँदै पनि त्यहीँ आनन्द हुने धारणा व्यक्त गर्दै आएकी छन् ।

सांस्कृतिक दृष्टिले नेपालको आफ्नै गरिमामय इतिहास र पहिचान छ । नेपालीहरू विश्वका जुनसुकै कुनामा पुगे पनि नेपाली संस्कृतिको आन्तरिक प्रभाव कहिल्यै मर्दैन । त्यस्तै भारती गौतमको *अमेरिकामा आमा* उपन्यासभित्र परदेशीय परिवेशसँगै घरदेशीय संस्कृतिलाई पटक पटक सम्झना गरिएको छ । परदेशमा मनाइने प्रायः हरेक सांस्कृतिक सन्दर्भहरूमा आफ्ना घरदेशीय पारिवारिक विषयहरू सम्झनामा आएका छन् । अमेरिकामा आफ्नै किसिमले क्रिसमस, हलोइन, थ्याङ्क्स गिभिड आदि अनेक चाडपर्व वा परम्पराहरू मनाइन्छन् । यस्ता कतिपय सांस्कृतिक प्रसङ्गमा आधारित संस्मरणजन्य प्रसङ्गहरू यसप्रकार छन् :

> अमेरिकी पाहुना भएको पहिलो वर्षको क्रिसमस बर्सेनि आउने गर्मीजस्तै आयो अनि सालसम्मका लागि गयो । हामी र हाम्रो घरको स्वागतविना नै । अब त दसैँतिहार सकिएर धनकुटामा कोदो, फापर, केराउ, फर्सी थन्क्याउने बेला भएको हुनुपर्छ । .... आँगनको दाहिनेपट्टिको जुनार र कोठेबारीका सुन्तलाका रुखहरू बेहुलीको टाउकोजस्तै पहेँलिएका होलान् जस्तो सोच्ने मन भने घरी घरी सल्लाघारी काटेर सेतो घरको आँगनमा पुगिहाल्थ्यो । (गौतम, २०७२, पृ.१७३)

त्यस्तै अमेरिकीद्वारा मनाइने हलोइनजस्तो सांस्कृतिक उत्सवका क्रममा उनले एकाएक नेपाली संस्कृतिलाई सम्झिएको कुरा यसरी व्यक्त भएको पाइन्छ :

> बार्दलीमा निस्किएर कहिले पैसा मात्र झारिदिने, कहिले एउटा टपरीमा केही रोटी, केही फलफूल र केही पैसा गरेर आमाले देउसेको स्वागत गरेको सम्झाउने हलोइन देउसीभन्दा पनि भाइटीका नजिकै भएको सम्झना दिलाउने भाइतिहारको सम्झना बनेर चाहिँ मनभित्र पस्यो । (गौतम, २०७२, पृ.१५७)

नेपाली संस्कृतिका विभिन्न आयामहरूसँग परदेशका यस्ता कतिपय सांस्कृतिक परम्पराहरू यदाकदा मिलेजस्ता देखिए पनि तिनीहरूमा पूर्णतया समानताचाहिँ पाइँदैन । अर्को कुरा परदेशमा मनाइने सांस्कृतिक परम्पराहरूमा सम्पूर्ण परदेशीहरूले सहभागिता जनाउनै पर्छ भन्ने पनि छैन । यद्यपि त्यहाँ बसोबास गरिँदाको अवस्थामा डायस्पोरिक बालबालिकाले शिक्षादीक्षा लिने क्रममा यस्ता सांस्कृतिक चाडपर्वहरूबारे जानकारी पाइरहेकै हुन्छन् ।

भारती गौतमको गृहस्मृतिको सन्दर्भलाई हेर्दा उनले उपन्यासभरि नै जति नेपाली प्राकृतिक सम्पदाको बखान गरेकी छन् त्यति नै भौतिक विकासको अपेक्षा राखेकी छन् । उनलाई नेपाली सांस्कृतिक परम्पराले पनि पटक पटक गृहस्मृतितर्फ आकर्षित गरेको छ । उनी गृहस्मृतिका क्रममा आफ्ना आमाबुबालाई बारम्बार सम्झना गर्छिन् ।

आमाबुबा तथा सासूससुरा आदिसँगको विगतको घरदेशको बसाइ वा बाल्यकालीन संस्मृतिले उनलाई निकै भावुक बनाउने गरेको छ । उहाँहरूको स्वास्थ्यप्रति भारतीले देखाएको चिन्ता साँच्चिकै घतलाग्दो पाइन्छ । त्यस्तै उनले परदेशको अर्कान्ससको बसाइका क्रममा आफ्नी आमासँगै घरदेशको धारापानीमा एउटा साहुकहाँ बास बस्नुपरेको संस्मरणलाई ताजा बनाएकी छन् । यहाँसम्म कि अमेरिकमा रहँदा उनले आफ्ना बुबाको सम्झना गराउने चाँदीको फ्रेमलाई पनि बिर्सन सकेकी छैनन् । उनका मनमा मामा तथा हजुरआमा आदिको सम्झनासमेत ताजै रहेको पाइन्छ

उल्लिखित किसिमबाट उपन्यासकार भारती गौतमले उपन्यासभरि नै म पात्रका रूपमा नेपाली संस्कृति र पारिवारिक सन्दर्भहरूलाई बारम्बार स्मरण गर्दै आएकी छन् । समग्र उपन्यासभरि विभिन्न प्रसङ्ग वा घटनाक्रमहरूसँगै घरदेशलाई बारम्बार सम्झिन पुग्नु उनको प्रवृत्ति बनेको छ । चाडपर्व, रीतिरिवाज, परम्परा तथा संस्कार आदिका क्रममा घरदेशको स्मरण हुनु स्वाभाविकै हो तर कहिलेकाहीँ उनी अन्य विभिन्न सन्दर्भहरूमा पनि अनायास गृहस्मृतिभित्र रुमलिएकी छन् । एरिका या उसकी आमाले कोठामा सजाएका पुराना सामानहरूलाई देख्दा होस् कि यात्रा गर्दा वा बजार घुम्दा; अस्पतालमा रहँदा होस् कि चिडियाखाना डुल्दा; यस्ता हरेक घटनाहरूसँगै उनी घरदेशको सम्झना नगरी रहन सक्दिनन् । अझ आमाको देहान्तको खबरबाट शोकाकुल हुँदा, बुबाले एक्लै बस्नुपरेको सुन्दा, आमाको मृत्यु भएको तीन वर्षपछि नै बुबाको मृत्यु भएको खबर पाउँदा इत्यादि हरेक कठिन परिस्थितिहरूमा उनले केवल घरदेशकै संस्मरण गरेकी छन् । आफ्ना श्रीमान्को दीक्षान्त समारोहमा सहभागी हुने तयारीका क्रममा पनि उनले आमाबुबासहित नेपालकै सम्झना गरेकी छन् । नेपालबाट आएकी आफ्नी सासूआमालाई भर्मान्ट लिएर आउँदा समेत उनले आफ्नी आमालाई सम्झिएकी छन् । यस्तै सम्झनाका शृङ्खलाहरू हेर्दा पहिलो पटक अमेरिका यात्राका क्रममा ट्रान्जिटमा छोरो हराउँदा उनले विराटनगरको कोसी अस्पतालको सम्झना गरेकी थिइन् । अझ नेपालको महाविनाशकारी भूकम्पका क्षणमा त उनले कति पटक स्वदेश सम्झिइन् भन्ने कुराको कुनै लेखाजोखा नै छैन । वास्तवमा अमेरिकाका टेक्सासको ड्यालस, ओक्लोहामा, ओहायो, साउथ क्यारोलाइनाको चार्ल्सटन, भर्भन्ट, टेनेसीको न्यासभिल, ब्रेन्टउड, ज्याकसनलेन, म्यासाचुसेट्सको बोस्टन, मार्वलहेड आदि विभिन्न राज्य र तिनका सहरहरूको बसाइ, भ्रमण र अवलोकनका क्रममा भारतीले बारम्बार घरदेशकै संस्मरण गरेकी छन् । त्यसैले उनी स्वयम् भन्ने गर्छिन् :

> हातले छुने दूरीको मेरो वर्तमान संस्मरणमा बस्ने मातृभूमिभन्दा व्यवहारले र यथार्थले नजिक भएको स्वीकार गर्न अलिकति अप्ठ्यारो भयो । अमेरिका मेरो परिवारको यथार्थ, यहाँ हुनुले मलाई सोझै असर पर्छ मैले चाहे नचाहै पनि । (गौतम, २०७२, पृ.२४५)

यसप्रकार गृहस्मृति वा अतीतमोहका दृष्टिले सबैभन्दा बढी *अमेरिकामा आमा* उपन्यासकी म पात्र अर्थात् भारती गौतमका संस्मरणहरूलाई यहाँ उल्लेख गर्न सकिन्छ । उनले अमेरिका बसाइको लगभग तिस वर्षपछि आफ्नो विगतलाई सविस्तार सम्झिएकी छन् । धनकुटाको गाउँदेखि विराटनगरको बसाइसम्म अथवा काठमाडौँको बसाइदेखि अमेरिका आएर पुनः एकपटक नेपाल नै फर्किएसम्मका विषयहरू संस्मरणात्मक शैलीमै प्रस्तुत गरेकी छन् । गृहस्मृतिकै क्रममा उपन्यासभरि नेपाली प्रकृति, आधुनिक विकासका सन्दर्भ, सांस्कृतिक था पारिवारिक विषयहरू सविस्तार प्रस्तुत हुँदै गएका छन् ।

निष्कर्ष

अमेरिकामा आमा बृहत् आकारको आत्मसंस्मरणात्मक नेपाली डायस्पोरिक उपन्यास हो । यसमा गृहस्मृतिजस्तो नेपाली डायस्पोरिक उपन्यासहरूमा पाइने एउटा विशिष्ट अभिलक्षणको व्यापकता पाइन्छ । उपन्यासको प्रारम्भदेखि अन्त्यसम्म गृहस्मृतिले निरन्तर प्रभाव पार्दै लगेको छ । उपन्यासकार भारती गौतमले जीवनको लामो यात्राका क्रममा घरदेशका धनकुटा, विराटनगर र काठमाडौँ आदिलाई बारम्बार संस्मरण गरेकी छन् । अर्थात् कचिडे, फँलाटे, हुलाक टोल, साँगुरी, धारापानी, लेउती, घट्टेकुलो, वानेश्वर, कीर्तिपुर आदि घरदेशका अनेकौँ स्थानहरू सम्झिएकी छन् । उनी स्वयम् पनि प्रकृतिको काखमा बसेर हिन्दु संस्कृतिमा रमाउने भएकीले आफ्नो विगतसँग गाँसिएका प्राकृतिक तथा सांस्कृतिक प्रसङ्गहरूलाई सम्झना गरेकी छन् । उनले हिमाल सम्झिएकी छन्, जन्मस्थानका पहाडी प्राकृतिक वनस्पति, नदीनाला र हाटबजाहरूहरू सम्झिएकी छन्, विराटनगर र काठमाडौँका परिवेशहरू सम्झिएकी

छन् । दसैं तिहारजस्ता चाडपर्वहरू सम्झिएकी छन् र पारिवारिक आत्मीयता तथा स्वाभाविकताले भरिएको नेपाली जीवनशैलीलाई सम्झिएकी छन् । परदेशमा रहँदा नौलो अनुभूति होस् कि जटिल परिस्थिति, सुखको क्षण होस् कि दुःख वा एकान्तिकताको क्षण, यस्ता विभिन्न परिस्थितिहरूमा उनी गृहस्मृतिभित्रै हराएकी छन् । उनले आफ्ना आमाबुबा, सासूससुरा र घरदेशका नाताकुटुम्बहरूलाई कहिल्यै बिर्सिएकी छैनन् । उनीभित्रको स्वदेशप्रतिको अनन्य अनुरागका कारण पनि यस्ता संस्मृतिहरूले शृंखलित रूपमा स्थान पाएका छन् । घरदेशका प्राकृतिक पर्यावरण तथा सांस्कृतिक गरिमाबारे उनका विचारहरू हरेक पल देशभक्तिकै कोणबाट व्याख्येय बनेका छन् । यसरी परदेशमा बसेर घरदेशसम्बन्धी विभिन्न समयका अनेकौं परिघटनाहरूको संस्मरण गर्नु भनेको भारतीले आफ्नो घरदेश/जन्मभूमिलाई माया गर्नु हो । आमाबुबा अर्थात् मातृपितृप्रति श्रद्धाभाव प्रकट गर्नु हो अनि इष्टभित्र, आफन्त वा स्वजनहरूको सम्मान गर्नु हो । उनीजस्ती एउटी कर्मठ नेपाली डायस्पोरिक नारीले यस उपन्यासभित्र उत्तरदायित्वबोधका साथ जेजस्ता जीवनसङ्घर्षहरू गर्दै स्मरणात्मक रूपमा परिवार, समाज र नेपालको महिमागान गाएकी छन् त्यसबाट समग्र नेपाल र नेपाली डायस्पोरिक समुदायको स्वाभिमान बढेको छ । अतः गृहस्मृतिका हरेक कोणहरूबाट स्वदेशभक्तिलाई दर्साउन सक्नु *अमेरिकामा आमा* उपन्यासको प्रमुख वैशिष्ट्य वा प्रवृत्ति रहेको पुष्टि हुन्छ ।

सन्दर्भसूची

एटम, नेत्र (२०६७). *नेपाली डायास्पोरा र अन्य समालोचना.* काठमाडौं : एकता बुक्स डिस्टिब्युटर्स प्रा.लि ।

ओझा, रामनाथ (२०७२). "डायस्पोरिक उपन्यास यमपुरीको महलको विश्लेषण". स्रष्टा होम : द्रष्टा अनेक. (सम्पा.राजेन्द्र सुवेदी). काठमाडौं : पाठ्यसामग्री पसल ।

गौतम, कृष्ण (२०६४). *उत्तरआधुनिक जिज्ञासा.* काठमाडौं : भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन ।

गौतम, भारती (२०७२). *अमेरिकामा आमा.* काठमाडौं : शब्दार्थ प्रकाशन ।

गौतम, लक्ष्मणप्रसाद (२०७०). *नेपाली साहित्यमा उत्तरआधुनिक समालोचना* (दो.सं.). काठमाडौं : ओरिएन्टल पब्लिकेसन हाउस प्रा.लि ।

नेपाल, प्रदीप (२०७२). https://www.samakalinsahitya.com/sahitya/details/5292, November 2, 2015, 2:20 am

पोखरेल, खिमानन्द (२०७३). https://www.samakalinsahitya.com/sahitya/details/5568, April 14, 2016, 10:10 am

बजगाईं, कृष्ण.(सम्पा.) (२०६६). *स्रष्टा र डिजिटल वार्ता.* वासिंटन डिसी : अन्तर्राष्टिय नेपाली समाज ।

भट्टराई, गोविन्दराज (सन् २०११). https://www.samakalinsahitya.com/sahitya/details/3508, September 25, 2011, 12:49 pm

भट्टराई, गोविन्दराज (२०७१). *उत्तरआधुनिक विमर्श. (दो.सं.)* काठमाडौं : ओरिएन्टल पब्लिकेसन हाउस ।

भट्टराई, गोविन्दराज (२०७२क). *डायस्पोरा : सिद्धान्त र समालोचना.* काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

भट्टराई, गोविन्दराज (२०७२ख). "एक नवीनतम शैली र भावको आख्यान प्रसङ्ग". सुलेख. ४१ पृ.३-८ ।

राई, पुरण (२०६९). *डायस्पोरा : लाहुरे स्रष्टा र कविता.* काठमाडौं : डायस्पोरा अध्ययन प्रतिष्ठान ।

राई, रक्ष र तेम्बे मिजास (२०७२). *डायस्पोरा सिद्धान्त रचना र समालोचना.* ? : गोर्खा बुक्स पब्लिकसन प्रा.लि ।

लुइटेल, खगेन्द्र. (सन् २०१२). https://www.samakalinsahitya.com/sahitya/details/3930, July 14, 2012, 2:38

लुइटेल, लीला (सन् २०२०). https://www.samakalinsahitya.com/sahitya/details/6947, August 18, 2020, 9:14 pm

श्रेष्ठ, वसन्त (सन् २०१६). https://www.samakalinsahitya.com/sahitya/details/5474, March 4, 2016, 1:31 am

भुओगीतको गीतितत्त्वपरक अध्ययन

– डा.हरिशचन्द्र भट्ट*

सार

भुओखाडामा एकदुई दिन खोलिसकेपछि गाउँ गाउँका मुख्य मान्छे, नायक, मुखिया, कर्मचारी, शिक्षक, गाउँका विभिन्न जाति भए प्रत्येक जातिको जेठीपट्टिको हाँगाको घरमा र अन्य मान्यजनको घरमा गई भुओ खेल्छन् । त्यसैप्रकारले त्यो वर्ष तीर्थ गरेर फर्केका मानिसको घरमा, जसको घरमा छोरा जन्मेको छ, त्यस्तै नयाँ पुजारी, धामी-झाँक्रीमा देवता चलेको छ भने त्यस्ता व्यक्तिहरूको घरमा गएर भुओ खेल्छन् । भुओखाडामा भुओ खेलिसकेपछि केही समय आफ्नो युद्धकौशलको प्रदर्शनका लागि चाली-बगाली खेल खेल्छन् । यो खेल खेल्दा केही बोल्दैन । यसलाई युद्धकलाको एक प्राचीन पद्धति वा कलाका रूपमा पनि लिइन्छ । जनश्रुतिअनुसार महाभारतको युद्धसँग भुओखेलको सम्बन्ध रहेको देखिन्छ । धर्म, पुराण, इतिहास, समाज, कृषिकर्म युद्धलगायत विभिन्न पक्षसँग यसको उत्तिकै निकटता रहेको पाइन्छ । युद्ध र यससँग सम्बन्धित युद्धकला भनेको नै भुओखेलको मुख्य विशेषता हो । द्वापरयुगमा राज्य र राजाका लागि एकआपसमा कुरा नमिलेपछि कौरव र पाण्डवबिच युद्ध हुन्छ । त्यससँग सम्बन्धित युद्धकला नै भुओको मुख्य विशेषता हो । भुओको सुरुवात कौरव र पाण्डवबाट भएको हो । युद्धको परिस्थितिले वातावरणमा परेको प्रभाव सत्यको जित, विजयको खुसीयालीलाई सम्बोधन गर्नु भुओपर्व मनाउने परम्परा र परिपाटीबाट सुरु भएको हो ।

शब्दकुञ्जी : चाली, पिठायो, भखाडा, भस्सी रे भस्सी, माणा ।

विषयपरिचय

सुदूरपश्चिम प्रदेशको सेती अञ्चलका बझाङ, बाजुरा, अछाम, डोटी र कर्णाली प्रदेशका केही जिल्लामा मनाइने विशेष पर्वका रूपमा भुओपर्वलाई लिइन्छ । यी स्थान लोकसाहित्यका दृष्टिले धनी एवम् समृद्धि रहेका छन् । यस पर्वले मानव समाजलाई आनन्द र मनोरञ्जन प्रदान गर्छ । प्राचीन कालदेखि नै प्रचलित रहेको भुओखेललाई त्यहाँ मुख्य चाडपर्वका रूपमा लिइन्छ । यो पौषकृष्ण आमावस्याका दिन सुरुआत गरी द्वितीया तिथिमा तिहार बनाई भुओखेल खेल्ने कार्य गरिन्छ (जोशी; २०७५. पृ. २४) । पौष मसान्तका दिन भखाडामा विधिवत् समापन खेल खेलेर समाप्त गरिन्छ । यस भुओखेलमा बाजा बजाउने व्यक्तिलाई बिचमा राखी वरिपरि गोल घेरा बनाई खोलाडीहरू लामबद्ध हुन्छन् । यस क्षेत्रमा खेल्ने भुओखेल हतियार घुमाएर (नचाई) बाजाको तालमा खेलिन्छ, जसलाई चाली भनिन्छ । यसमा एक जना गुरु हुन्छ अन्य सबै गुरुको इसारामा आफ्नो हाउभाउ प्रकट गर्छन् । अर्को गायनसँग हतियार प्रदर्शन गरी दायाँबायाँ हातमा तरबार र ढाल समाती गुरुले भनेको माडालाई सहयोग हुने गरी 'ए भन्सी रे भस्सी' भन्दै घुँडा निहुराई दायाँबायाँ कम्मर भाच्दै बाजाको तालमा मिलाउँदै अघि बढ्छन् । भुओगीत गाउँदा सुरु र अन्त्यमा भने छोटो गीत गाइन्छ । भुओखेलमा पहिरनको खासै महत्त्व रहँदैन, तर अहिले विभिन्न प्रकारका सामाजिक सञ्जालका कारण पहिरनलाई पनि महत्त्व दिइराखेका छन् । यसमा भुओ पहिला कहाँ थियो ? कहाँबाट आयो र कहाँ पुगेर अन्त भयो भन्नेसमेतको इतिहास प्रस्तुत गर्दै भुओको व्याख्या गीत गाएर एउटा खेलका रूपमा देखाइन्छ । पाण्डव र कौरवको महाभारत युद्ध तथा महाभारतको इतिहाससँग कथा जोडी सत्य इमानदारीको पुष्टि गरिएको भुओमा पाइन्छ । प्राचीन भुओगीत लोकसाहित्यको वीरगाथाअन्तर्गत पर्ने गीत हो । यस भुओगीतले ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र सामाजिक पक्षको महत्त्वलाई झल्काएको पाइन्छ ।

* सहप्राध्यापक, सुदूरपश्चिमाञ्चल विश्वविद्यालय, नेपाल

कतिपय विद्वान्ले भुओ एक प्रकारको दैत्य भूतपिचाश, त्यसै भूतले समातेको सम्झनामा गाइने र मानिसलाई सताउने भूत भगाउने बारेमा भुओगीतको चर्चा गरेका छन् । भुओ भनेको एक प्रकारको दैत्य भूतपिचाश हो । त्यस भूतले सताएको सम्झनामा गाइने गीतहरू भनेका नै भुओगीत हुन् भन्ने मान्यता राखेको देखिन्छ, तर त्यो कुरालाई जनमानसले भने स्विकारेका छैनन् । भुओपर्व विशेषमा खेलिने खेल हो । यसमा पुरुषहरू खेल्ने र महिला, बालक र बुढाबुढी खेलको बिचमा बसेर आनन्द लिन्छन् । भुओगीत नृत्य प्रधानगीतका रूपमा रहेको छ । भुओखेलमा तरबार, रुमाल, गलबन्दी, ढाल र दमाहा बाजाको प्रयोग गर्ने गरेको पाइन्छ (जोशी; २०७५, पृ. २४) । भुओका ठाण्या र आण्या प्रकार रहेका हुन्छन् । पुसेऔँसीका दिन मिर्मिरे बिहानीमा प्रत्येक घरका लोग्ने मानिसहरू हात-हातमा राँको, दियालो (स्थानीय बोलीमा चिराक) लिई भुओ जगाउँछन् र द्वितीयाको दिनदेखि लगातार पाँच दिनसम्म मान्यजनका घर घरमा गएर भुओ खेल्छन् । भुओखेल्दै प्रत्येक खेलाडीहरू बाजाकै तालमा मिलाएर, तरबार खुकुरी इत्यादि लिएर साहसिलोपनको परिचय दिँदै वीरत्व प्रदर्शनको अभिनय गर्दै उत्साह र उमङ्गका साथ कदम कदम मिलाएर नाच्दछन् । द्वापरयुगमा कौरव र पाण्डवको लडाइँको स्मृतिमा र पाण्डवहरूले जितेको खुसीयालीमा यो चाड मनाउने गरिन्छ । कुरुक्षेत्रको लडाइँ सुरु भएको दिन पौषशुक्ल द्वितीया तिथि पारेर भुओखेलको सुरुवात हुन्छ । त्यसभन्दा दुई दिनअगाडि औँसीमा भुओ जगाउने काम सुरु हुन्छ र भुवाखाडोमा बत्ती र राँको बालेर भुओखेल जगाइन्छ । उक्त भुओमा पाँच पाण्डवलाई देवता मानेर पूजा गरिन्छ । त्यसैले बझाङको थलारा क्षेत्रमा प्रचलित भुओगीतको विश्लेषण गर्ने उद्देश्यमा नै प्रस्तुत लेख केन्द्रित छ ।

समस्याकथन र उद्देश्य

भुओगीत लोकसाहित्यको बाह्रमासा गीतअर्न्तगत एक पर्वमा गाइने गीत हो । थलारा क्षेत्र लोकसाहित्यका दृष्टिले धनी क्षेत्र हो । त्यसैले यहाँ थलाराका प्रचलित भुओगीतहरूको विश्लेषण र मूल्याङ्कन गर्ने प्रयास गरिएको छ । त्यसका लागि देहायबमोजिमका शोध्यसमस्याहरू पहिचान गरिएका छन् :

(क) तत्त्वगत आधारमा थलारी लोकजीवनमा प्रचलित भुओगीत केकस्ता छन् ?

(ख) प्रदर्शनविधिका आधारमा भुओगीत केकस्ता छन् ?

उल्लिखित समस्याहरूको समाधान गर्नु नै यस लेखको उद्देश्य हो ।

अध्ययनविधि

यस अध्ययनमा भुओगीतका बारेमा मौखिक परम्परालाई अँगाली थलारा क्षेत्रमा पुगेर सङ्कलन गरेको सामग्रीलाई प्राथमिकताका रूपमा लिई क्षेत्रीय अध्ययन पद्धतिलाई अवलम्बन गरिएको छ । यसका अतिरिक्त पुस्तकालयबाट समेत केही सैद्धान्तिक सामग्रीहरू सङ्कलन गरिएको छ । सङ्कलित सामग्रीको विश्लेषण गर्ने सैद्धान्तिक र प्रयोगिक ढाँचा लोकसाहित्यसँग सम्बन्धित भएकाले लोकसाहित्य अध्ययनको सैद्धातिक पक्षलाई नै आधार बनाई वर्णनात्मक तथा विश्लेषणात्मक विधिको समेत प्रयोग गरिएको छ ।

भुओगीतको सैद्धान्तिक आधार र परम्परा

लोकसंस्कृतिको अध्ययनमा भुओ खेल्ने प्रचलन महाभारत युद्धको झलकका रूपमा लिइन्छ । कौरव पक्षले जुवाखेलमा छलकपटद्वारा पाण्डवहरूलाई बाह्र वर्ष वनवास र एक वर्ष गुप्तवास बिताउन वाध्य गराए । सो बाध्यात्मक सर्त पूरा गरेपछि पाण्डवहरूले आफ्नो राज्य फिर्ता पाउन अनेक प्रयास गरे तर केही लागेन । अन्तमा स्वयम् श्रीकृष्ण हस्तिनापुर गएर दुर्योधनलाई सम्झाउने प्रयास गरेर पाण्डवहरूलाई उनको राज्य फिर्ता गर्ने सल्लाह दिए । तब, दुर्योधनले स्पष्ट शब्दमा भने, “हे केशव ! म जीवित छउन्जेल पाण्डवलाई सियोको टुप्पोले ढाक्ने जति जमिन पनि दिन सक्दिनँ ।” यसबाट युद्ध अवश्य हुने भएपछि कौरव र पाण्डव दुवै आपसमा युद्ध गर्ने उद्देश्यले धर्मक्षेत्र, कुरुक्षेत्रमा जम्मा भए । कुरुक्षेत्रलाई समन्तपञ्चक पनि भनिन्छ । यहाँ अग्नि, वायु, इन्द्र, बह्मा आदि देवता र कुरुले पनि तपस्या गरेका थिए (सत्येन्द्र, सन् २००६; पृ. ६७) । यहाँ प्राणत्याग गर्नेहरूले उत्तम गति प्राप्त गर्छन् भन्ने कुरा धार्मिक ग्रन्थमा वा

शास्त्रमा भनिएको छ । त्यहाँ अठार दिनसम्म चलेको कौरव पाण्डवको महायुद्धमा भीष्मपितामह दश दिनसम्म लडेर अर्जुनको बाणद्वारा शिरशैय्यामा सुते । तर, त्यस बेला दक्षिणायन भएकाले इच्छामरण भएका भीष्मले प्राण त्याग गरेनन् । त्यसपछि पाँच दिनसम्म दोणाचार्य सेनापति भएर लडे । पछि कर्ण र शल्य कौरवतर्फका सेनापति भएका थिए । द्रोणाचार्यको सेनापतित्वमा पहिले पहिले भीष्मपितामहको पालामा बनाइएका नियमहरूको उल्लङ्घन गर्दै रातीसमेत लडाइँ भएको थियो । त्यसैले औँसीको राती भुओ जगाउँदा आगो बाल्ने र हातमा आगाको राँको बालेर लिने चलन चलेको हुन सक्छ । यो लडाइँ मङ्सिरको पूर्णिमामा सुरु भएको मानिन्छ । स्थानीयस्तरमा यसलाई भैल्यापुनिका रूपमा मनाइन्छ । भुओमा माडा हाल्ने शब्दबाट पनि यो भुओ भारतको कुरुक्षेत्रको आसपास हुँदै पहाडतिर सर्दै गएको भन्ने कुरा सुनिन्छ । तर, अर्को थरी माडा हाल्ने क्रमबाट यो भुओ मडिमन्ता लेकमा उत्पन्न भई हुम्लाको छिनासिम हुँदै बझाङलगायतका क्षेत्रमा आएको भन्ने किंवदन्ती रहेको छ ।

अधर्ममाथि धर्मको विजय स्वरूप पाण्डवको विजयपछिको विजय उत्सवको सम्झनामा अहिलेसम्म यो पर्व मनाइँदै आएको छ । महाभारतको लडाइँ मार्ग पूर्णिमाको दिनदेखि सुरु भएर औँसीमा समाप्त भइसकेको भन्ने भनाइ छ । भुओ महाभारतको युद्धको झलकका रूपमा लिइएको नृत्यगीत हो । यसमा वीररसमा आधारित लोकगीत र लोकगाथालाई बढी रुचाइएको पाइन्छ । त्यसैले वीरहरूकै शौर्य र पराक्रमको वर्णन गरी कथिएका र ऐतिहासिक घटनाको रूपमा भुओगीतलाई लिइन्छ । भुओ तिथिका आधारमा मनाइने र भुओगीत पर्वको रूपमा गाइने गीत हो ।

भुओ पौराणिक गाथाका रूपमा मानिएको छ । अघि द्वापरयुगमा कौरव पक्ष र पाण्डव पक्षबिचको युद्धलाई लिएर निर्मित गाथालाई भुओगीत अथवा भुओगाथा भनिन्छ । यस गाथालाई सुदूरपश्चिम र मध्यपश्चिमका जिल्लाहरूमा पौष कृष्णपक्षको औँसीका दिनदेखि खेल्ने गरिन्छ । यसरी हरेक वर्षको पौष महिनाको आमावास्याका दिनमा मुढाहरू बालेर आगाको ज्योतिबाट उत्पन्न भएको धुवाँलाई नै भुओ भनिने हुँदा यसको नाम भुओ रहेको हो भन्ने जनअभिमत पाइन्छ । भुओगीतको मूलपाठलाई अध्ययन गर्ने हो भने भुओको उत्पत्ति पहिले ब्रह्मलोकमा भएको हो । यसको विस्तार इन्द्रका वारा हुदै भारतको हस्तिनापुर पुगेर भुओ भारतवर्षको विभिन्न स्थान हुँदै विशेष गरी भारतको बरेली, नैनीताल, लुहाघाट र टनकपुरबाट नेपाल प्रवेश गरी जोगवुढा तेलेको लेख गौरिडोटी, डडेल्धुरा, ढुङ्गाड भएर बझाङका राजा रजौटाका राज्यसम्म पुगेको कहानी यहाँ माणाका रूपमा राखिएको छ । उक्त माणाहरूबाट के भन्न सकिन्छ भने भुओखेल आदिम कालबाट नै प्रारम्भ भएको हो भन्न सकिन्छ । यो परम्परा पौष आमावास्याका दिन भुवाखाडामा धुनी जगाई पौष शुल्कपूर्णिमाका दिन द्वितीया तिथिमा तिहार मनाई विभिन्न खाले खानाका परिकार खाई एकअर्कामा मिठाई बाढी पाण्डवको पूजाआजा गरेर भुओखेल खेल्न सुरुआत गरिन्छ । भुओ पहिला भुआखाडामा खेलिन्छ । त्यसपछि क्रमश: गाउँका मान्यजन जस्तै- मुखिया, नाइके, भलादमी वा कुनै सरकारी जागिरवाला व्यक्तिका घरमा गएर भुओ खेल्ने गरिन्छ । भुओ कुन स्थानमा खेल्ने भन्नेबारे केही त्यस्तो नियम छैन । भुओ खेली रमाइलो गरी त्यसबाट प्राप्त भएको रुपियाँ पैसालाई भुओ समाप्तिका दिन पाँच पाण्डको पूजा तथा हातहतियारको पूजाआजा गरी खसीबोकाको बलीसहित भुओको समापन गरिन्छ । भुओ समापनका दिन सम्पूर्ण भेला भएका व्यक्तिहरूबिच भारीखेल, धारुवल्योजस्ता खेल खेली खसी बोकाको मासु प्रसादका रूपमा बाँडी घर घर जाने चलन रहेको पाइन्छ ।

भुओमा मौलिकता

वर्तमान अवस्थामा भुओगीतहरू समाजमा हस्तान्तरित हुँदै आएका छन् तर कुनै पनि व्यक्तिले भुओगीत गाउँदा त्यसलाई आफ्नै ठानेर मौलिकता समेत थपेर अभिव्यक्त गर्छन् । लोकसाहित्य र यसका विधा उपविधाहरूको मुख्य विशेषता तथा पहिचान भन्नु नै उल्लिखित अभिव्यक्तिमा व्यक्त मौलिकता हो । अन्य क्षेत्र (जस्तैः भेरी, कर्णाली) का भुओगीत र यहाँको भुओगीतमा फरक पाइनु यही मौलिकताको कारणले गर्दा हो । विभिन्न स्वर लहरीमा गाउनु, वाद्य, नृत्य-गायनको साहचर्य देखिनु, खेलमा राम्रो जान्ने अर्थात् सिपालु व्यक्तिलाई अघि लगाएर अरु कम जान्ने वा सिकारुलाई पछि लगाई सिपालुले गाएको, नाचेको जस्तै गरी गाउने नाच्ने अभ्यास गर्दै र गराउन लगाउँदै कला तथा सिपलाई पिँढीगत रूपले हस्तान्तरण गर्नुजस्ता कारण नै भुओगीतका मौलिकता हुन् (सत्येन्द्र, सन् २००६; पृ. ४८) । विभिन्न क्षेत्रहरूमा समेत आआफ्नै किसिमको मौलिकता देखिन्छ ।

भुओका गीतितत्त्व

भुओगीतको विषयवस्तुलाई केलाउने हो भने पौराणिक, ऐतिहासिक र सामाजिक गरी तीन किसिमका विषयवस्तु भेटिन्छन् । गीतले अँगालेका विषयवस्तुमा भुओलाई विजयोत्सवका रूपमा देवता तथा स्वयम् पाण्डवहरूले नै मनाएको कुरा उल्लेख छ । पौराणिक कालमा महाभारतको युद्ध हुनु, त्यो युद्ध नै पाण्डव र कौरवहरूको उत्पत्ति कथालाई समेत गीतले आफ्नो वर्णनीय विषय बनाउनु, युद्धविजेता पाण्डवहरूले आपसी सरसल्लाह गरी भुओ मनाउने उपयुक्त समय छानिनु, त्यस समयमा भुओलाई पर्वको रूपमा केकसरी मनाइने हो सो कुराको सरसल्लाह गर्नु र भुओखेल कहाँ खल्ने भन्ने विषय देखाउनु, सानाठुला सबै एकसाथ खेल खेल्ने वातावरणको सृजना गर्नु, सङ्गठित हुने वातावरण तयार गर्नु आदि यस गीतका विषयवस्तु मानिन्छन् । यसैगरी भुओगीतभित्र कौरवहरूको छलकपडद्वारा पाण्डवहरूमाथि गरेको अन्याय तथा अत्याचार पाण्डवले बुझेर पनि सहेको देखाउनु, सत्ता तथा राजनीतिको अच्याचार सही पाण्डव पक्षले आफ्नो कुशल ढङ्गको प्रयोग देखाउनु, वीरहरूको धर्मयुद्ध र कौशल देखाउनु, सानाले ठुलाको आदर सत्कार गर्नु, तथा ठुलाले सानालाई माया गर्नुपर्छ भन्ने आदर्श देखाउनु सङ्गठित हुन एकआपसमा मेल नभएका क्षति हुने कुराको विचार व्यक्त गर्नुजस्ता कुराहरू पनि भुओगीतका विषयवस्तु मानिन्छन् । कुनै पनि लोकगीतको संरचनामा नभई नहुने आवश्यकीय वस्तुलाई नै गीतितत्त्वका रूपमा लिएको हुन्छ । चूडामणि बन्धुले नेपाली लोकसाहित्यिमा र मोहनराज शर्मा र खगेन्द्र लुइटेलले गीतितत्त्वलाई यसप्रकार वर्गीकरण गरेको पाइन्छ । यसै आधारमा भुओगीतका विषयवस्तुलाई निम्नानुरसार प्रस्तुत गरिएको छ :

कथावस्तु : द्वापरयुगमा भारतको हस्तिनापुर नगरलाई पाण्डव र धृतराष्ट्रको जन्मथलो मानिएको पाइन्छ । पाण्डव धृतराष्ट्र दुई भाइ हुन् । पाण्डवकी दुईवटी रानी थिए । जेठीको नाम कुन्ती र कान्छीको नाम माद्री थियो । पाण्डव रोगी थिए र उनीबाट बच्चा नहुने स्थिति भएको हुँदा कुन्तीले स्वर्गका राजा धर्मराजलाई बोलाइन् र उनीबाट युधिष्ठिरको जन्म भयो । उनैको नाम धर्मराज भनियो । त्यसपछि वायुलाई बोलाइन् र वायुको अंशबाट गदाधारी भीमसेनको जन्म भयो । त्यसैगरी इन्दजी बोलाइन् उनीबाट धनुर्धारी अर्जुनको जन्म भयो । कान्छी माद्रीले पनि अश्विनीकुमारलाई बोलाइन् र उनीबाट नकुल र सहदेवको जन्म भयो ।

धृतराष्ट्र अन्धा थिए । उनकी रानीको नाम मैता (गान्धारी) थियो । यिनीबाट बच्चा नजन्मेको हुँदा छोराछोरी केही थिएनन् । यिनको पेटमा रगतको डल्लो र त्यो डल्लोमा दानवको चोला थियो । पछि त्यो रगत बाहिर आई फुट्यो र सय कौरवको जन्म भयो । त्यसपछि कौरव र पाण्डवको राज्यका लागि झगडा हुन गयो र कौरवले कपटीपासा खेल्ने आयोजनामा बाजी थाप्यो । त्यो बाजीमा पाण्डवले राज्य हार्नुपऱ्यो र कौरवले राज्य सञ्चालन गर्नुपऱ्यो । त्यसपछि पाण्डवले बाह्र वर्ष वनवास र एक वर्ष गुप्तवास गर्नुपऱ्यो । पाण्डवले आफ्नो बोल कबुल पूरा गरी फर्केपछि कौरवले राज्य छोड्न मानेनन् र लडाइँ गर्नुपऱ्यो । हात हातमा ढाल तरबार समाती लडाइँ सुरु भयो । पाण्डवको जित भयो र कौरवको नास भयो । यसै उपलक्ष्यमा जेठा युधिष्ठिरले आफ्ना चारै भाइलाई बोलाए र युद्धमा हाम्रो जित भयो भनेर त्यसैको सम्झनामा युद्ध खेल खेली, पर्व मनाऊँ र मनुष्यलाई पनि सिकाऊँ भनी नरलोकमा आई भुओ खेल्ने परम्परा बनाएको कुरा उल्लेख गरिएको पाइन्छ । पछि त्यही भुओ विभिन्न रूप धारण गरी ठाउँ ठाउँ वस्तै परम्परा बसाल्दै नेपालको सुदूरपश्चिम र मध्यपश्चिमका जिल्लाहरूमा खेल्ने परम्परा रहेको पाइन्छ । त्यही परम्परालाई भुओ खेल्ने ठाउँमा बालक, बुढा र तन्नेरीहरू मिलो ढालतरबार समाती बाजागाजाका साथ खेल्ने गरेको पाइन्छ । यही नै भुओगीतको कथावस्तु हो ।

पात्र : कथाको स्थापना कलामा पात्रहरूले यस्तो स्तम्भका रूपमा भूमिका खेल्छन् जसबाट कथाको संचरना तयार हुन्छ । पात्रहरूले नै कथालाई ऊर्जा प्रदान गर्ने भएकाले पात्रविना कथा संरचनाको कल्पना नै गर्न सकिँदैन । जुनसुकै कथामा कथाकारले मानव र मानवेतर प्राणीका रूपमा पात्रलाई उभ्याई कथाको संरचना निर्माण गरिएको हुन्छ । यस्तै भुओगीतमा मानव पात्रको रूपमा मुख्य गरेर माडा भन्ने गुरु नै मुख्य पात्र मानिन्छन् । गुरुको नीति निर्देशनअनुसार बाजा बजाउनेले बाजा बजाइरहेको हुन्छ । चाली खेलमा जब गुरुले निर्देशन दिन्छन् तब त्यहीअनुसारको बाजा बजाउँछ । त्यसैले यो सहायक पात्रका रूपमा आएको छ । त्यसैगरी अरु भस्सी रे भस्सी भन्ने मान्छे पनि गुरुको निर्देशनअनुसार चलेका हुन्छन् । यसरी भुओगीतमा गुरु, बाजा बजाउने, युवा वृद्धहरू र त्यसैगरी दर्शकका रूपमा महिलालाई पनि यसका सहायक पात्र मानिन्छन् ।

परिवेश : पात्र वा चरित्रले कार्यव्यापार गर्ने स्थान, समय र वातावरण अथवा घटनाहरू घटित हुने वस्तु जगत्लाई परिवेश भनिन्छ । महाभारतकालीन, युद्धजनित परिवेशको चित्रण यस गीतमा पाइन्छ । भुओगीतभित्रको वर्णित परिवेश नै आन्तरिक परिवेश भन्न सकिन्छ । भुओगीत गायन गर्दा वर्णित हुने महाभारतका पात्रहरू तिनीहरूको क्रियाकलाप र स्थानको चित्रण यसभित्र रहेको हुन्छ । भुओगीत पौराणिक कालबाटै सुरु भएको हो । विजयोत्सवको खुसीयालीमा मनाइँदै आएको भुओगीत हरेक वर्षको पौषकृष्णपक्षको औँसीको दिनदेखि पाँचसात दिनसम्म खेल्ने गरिन्छ । यो खेल सबैको पायक पर्ने, धेरै मानिस अटाउन सक्ने र दर्शकहरूले पनि सजिलैसँग देख्न सकिने ठाउँमा खेलिन्छ । यो खेल्ने ठाउँलाई भुआखाडो भनिन्छ । भुवाखाडो नजिकैको सार्वजनिक ठाउँलाई मानिएको हुन्छ । खेलाडीहरूले आआफ्नो हातमा ढालतरबार समाती बिहान नौदश बजेदेखि साँझ सातआठ बजेसम्म भुओखेल खेल्ने गर्छन् । भुओ खेल्ने ठाउँ, घरको आँगनबारी सरसफाई गरी भस्सेराहरूलाई भुओ खेल्न प्रेरित गरिन्छ । भुओगीत पुरुष नृत्य भएकाले महिलाहरू दर्शकका रूपमा उपस्थित हुन्छन् । यसको साथै गाउँघरमा सबै मानिसहरूको समान सहभागी भई मनोरञ्जनात्मक र आर्थिक आय आर्जन गर्न समेत भुओखेल खेलिन्छ । भुओगीतमा बाजाको धुन र नृत्यलाई पनि बाह्य परिवेश मान्न सकिन्छ ।

द्वन्द्व : दुई वा दुईभन्दा बढी विपरीत चिन्तनबिचको सङ्घर्षलाई द्वन्द्व भनिन्छ । परम्पराविरोधी दुई व्यक्ति वा परिस्थितिका बिचमा अन्तरसङ्घर्ष नै मुख्य द्वन्द्वको रूपमा लिइन्छ । सामान्यतया दुई विरोधी शक्तिहरूबिचको टकरावबाट भुओको सृजना भएको छ । कौरव र पाण्डव पक्षहरमा जितहारको द्वन्द्व नै भुओको द्वन्द्व मानिन्छ । पाण्डवले राज्यप्राप्तिका निम्ति गरेको बाह्र वर्ष वनवासलाई र कौरवले हारेको राज्य हानथापबाट चलेको अन्तरसङ्घर्ष मुख्य द्वन्द्वका रूपमा देखिए भने नृत्यस्थलमा ढाल र तरबारको साधनबाट भुओखेल हान्ने र छेक्ने कार्यद्वारा द्वन्द्वको प्रत्यक्ष अभिनय गरेको पाइन्छ । युद्ध हुँदा एकको प्रहार र एकको छकाइलाई भुओखेलको चालीका रूपमा लिइन्छ । चाली खेल्दा प्रहार तथा बचाउ गर्नेजस्ता द्वन्द्वात्मक पक्षको विषेश ठाउँ रहेको पाइन्छ । जसले गर्दा भुओखेलमा द्वन्द्वविधान सशक्त छ भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

उद्देश्य : पौराणिक, ऐतिहासिक तथा धार्मिक परम्परालाई जोगाउनु, संस्कृतिको पहिचान गराउनु र लोक मनोरञ्जन गर्ने उद्देश्यका लागि निर्माण भएको भुओखेल हाल आएर मान्छेहरू सङ्गठित गरी सङ्गठन तयार गर्न कुनै सामाजिक काम गर्नका लागि समाज तयार गर्नुजस्ता कार्य गर्नु र आर्थिक आय आर्जन गरेर कुनै भौतिक संरचनाहरू निर्माण गर्नु भुओगीतको उद्देश्य हो । भुओगीत पौष महिनामा दिनहरू पनि छोटो र मानिसलाई काम गर्नु केही नपर्ने हुँदा दिनहरू बिताउन गाह्रो भइरहेके हुन्छ । गाउँघरमा सानातिना झैझगडाबाट टाढिएको दाजुभाइलाई पनि मेलमिलाप गरी सँगै हिँड्ने, खाने, बस्ने आदि क्रियाकलापलाई पनि नजिकता ल्याउने एकता बनाउने सङ्गठित बन्ने काम पनि भुओगीतले गर्छ । यही नै भुओगीतको उद्देश्य मानिन्छ ।

भाषाशैली : भुओगीतमा नेपाली र आञ्चलिक भाषाको अति नै प्रयोग रहेको पाइन्छ । खासगरी सबै गीतहरूमा नेपाली भाषाको प्राचीन रूप भेटिन्छ । लोकसाहित्य अशिक्षित ग्रामीण जनजीवनको मौखिक परम्परामा हुर्केको साहित्य हो । यसका हरेक विधामा ग्रामीणपन देखिनु स्वाभाविकै पनि हो । यी स्वाभाविकता भुओगीतभित्र पनि पाइन्छ । लोकसाहित्यले लोकस्तरीय अभिव्यक्तिको माग गर्छ । प्राचीन समाजमा मानिसहरूको मनमा उब्जिएका भावनाको प्रस्तुतिको माध्यम बनेका भुओगीतभित्रका भाषिक पदपदावली सरल छन् । सरल भइकन मार्मिक छन् र सहज भैकन पनि केही जटिलजस्ता पनि छन् । यसमा भाषाशैली र सङ्गीतको विशिष्ट रूपमा चर्चा गरिएको हुन्छ । विभिन्न विश्लेषणका आधारलाई आत्मसात् गर्दा भुओगीतहरू सामाजिक, भाषिक र सङ्गठित हिसाबले विशिष्ट प्रकार रहेका छन् ।

अभिव्यक्ति गर्ने ढङ्गलाई शैली भनिन्छ । भाषिक एकाइको सौन्दर्यबिच समुच्च भाषा एवम् विषयका दृष्टिबाट विचलनयुक्त रचनाकारको विशिष्ट संरचना प्रकार वा अभिव्यक्तिलाई शैली भनिन्छ । भुओ दायाँ हातमा तरबार र बायाँ हातमा ढाल समातेर खुट्टाको चाल र बाजाको ताल मिलाएर खेलिन्छ । माडा भन्ने व्यक्ति सेतो दौरा सुरुवाल, कोट, टोपी र कपालमा सेतो पगरी गुथी चिटिक्क परेका हुन्छन् भने अरु केटा युवाहरू सबैले नयाँ नयाँ आफूखुसीको पोसाक लगाएर भुओ खेल्ने गर्छन् । यस ठाउँमा पोसाकको त्यति बाध्यता गरिँदैन । हुनेहरूले ढालतरबार लिएर भुओ

खेल्दछन् भने कसैले रुमाल, गलबन्दी र स्याउला आदिले भुओ खेल्छन् । भुओ खेल्दा बाजाको र गुरुको निर्देशनअनुसार बाहिरभित्र फर्की दायाँबायाँ हातहरूले ढालतरबारहरूको फुर्तिसाथ रमाइलो गर्दै छाती फर्काई दायाँ हाततिर शरीर तेस्याई घुँडाहरू निहुँराई अति रमाइलो साथ खेल्नु नै भुओको शैली मानिन्छ ।

सङ्गीत : नेपाली शब्दकोशका अनुसार गीत गाउँदा लय, बाजा बजाउँदाको ताल र सुर, गायन र वाद्यवादन नै सङ्गीत हो । भुओगीत वाद्यवादनका लागि दमाई (टोली) प्रमुख मानिन्छन् । उनीहरूको पाँचछ जनाको टोली रहेको हुन्छ । उनीहरूले दमाहा, टाम्को, झ्याली, सनाही र नसिङ्गो नै वाद्यवादनको साधन मानेका छन् । दमाहा ठुलो खाले बाजा हो । जसलाई बजाउँदा बाघको जस्तो हुङ्कार दिन्छ । यो बाजाहरूको मुख्य बाजा मानिन्छ । ट्याम्को (टाम्को) दमाहाभन्दा सानो आकारको हुन्छ । यस बाजाले दमाहाको सवरलाई सहयोग गर्छ । झ्याली नसिङ्गो र सनाइलाई सुरबाजाका रूपमा लिइछ । बाजाको सहयोगबाट नाच्ने भस्याराहरूलाई नचाउने ताल र धुन निकाल्ने आदिमा सहयोग गर्छ । ट्याम्काले ट्याङट्याङ, झ्यामझ्यामको धुनमा वाद्यवादन गरेको मानिन्छ । गायनतर्फ एक जना मुख्य मुखार (कण्ठ) भएको व्यक्तिले सबैले सुन्ने गरी गीत (माडा) उच्चारण गरिदिन्छ र अरु भस्सेराहरूले गुरु यसरी नै भुओगीतसँग सम्बन्धित सगुन, भारिखेल, डेउडालाई पनि गाउँले र खेल्ने गरिन्छ । माडालाई एउटै स्वर र आवाजमा अगाडि भन्दै जान्छन् र पछाडि त्यही आवाजमा भस्सी रे भस्सी भन्दै जान्छन् ।

भाव वा विषय : पौराणिक ऐतिहासिक र सामाजिक घटनाको शृङ्खलाबद्ध अभिलेखका रूपमा भुओको भाव आएको पाइन्छ । सामाजिक सभ्यता, मर्यादा र परम्पराको जर्गेना गर्नु नै भुओगीतको आशय हो । भुओमा पाण्डवले अँगालेको मर्यादालाई अनुसरण गर्दै समाजमा रहेको परम्परालाई कायम गर्दे समाजलाई मर्यादित बनाउने भाव भुओगीतमा रहेको पाइन्छ । हाम्रो सामाजिक परम्पराद्वारा जगेर्ना गरिएका विभिन्न पुर्खाहरूको नासोलाई स्याहार गरी दोस्रो पुस्तालाई हस्तान्तरण गर्नु पनि भुओगीतको आशय हो । भुओगीत एक मात्र यस्तो गीतिनृत्य हो जसमा बालकदेखि वृद्धसम्म एउटै ठाउँमा अटाउँछन् । यसबाट के बुझाइ हुन्छ भने समाजमा रहेको मर्यादा अनुशासनलाई पुस्तानुपुस्ता कायम गर्नु पनि भुओगीतको भाव रहेको छ ।

संरचनात्मक पक्ष : भुओगीतलाई हेर्ने हो भने गीतभित्र कुनै शास्त्रीय छन्दको प्रयोग भएको देखिँदैन । तर, गद्यजस्ता कुनै लय नभएका पनि होइन गीतमा लय छ, तर छन्द छैन । गीतभन्दा लय मिलाउनका लागि प्रत्येक गीतका अगाडि 'ए' ध्वनि जोड्ने गरिन्छ । जस्तै :

ए ! ..... पै ..... लो ..... भुओ   ए !..... भस्सी ..... रे ..... भस्सी

ए ! ..... काँ.......है ..... आयो   ए !..... भस्सी ..... रे ..... भस्सी

ए ! मालको भुओ   भस्सी   रे   भस्सी

ए ! पर्वत लाग्यो   भस्सी   रे   भस्सी

ए ! ताहैँ भुओ   भस्सी   रे   भस्सी

ए ! ब्रह्मदेब मण्डि   भस्सी   रे   भस्सी

ए ! ताहैँ भुओ   भस्सी   रे   भस्सी

ए ! कमानी आयो   भस्सी   रे   भस्सी... ।

भुओखेलमा गाइने गीत केही मात्रामा मात्र लयात्मक देखिन्छन् पूर्ण रूपमा भने देखिँदैन । पूर्ण रूपमा देखाउनका लागि गद्यात्मक लय विशेष रूपमा अँगालेको देखिन्छ । गद्यात्मक लयबाट सामन्य कुराकानीका विषयवस्तुलाई कलात्मक रूपले प्रतीकात्मक रूपमा समेत प्रस्तुत गर्ने गरेको देखिन्छ । लयलाई श्रृतिमार्धुय र श्रवणीय बनाउनका लागि सम्बोधनका प्रारम्भमा ए ! विस्मयादिबोधक चिह्नको प्रयोग गरी अन्त्यमा भस्सी रे भस्सी भन्ने गरेको देखिन्छ । यसको संरचना हेर्दा पहिलो अंशमा पाँच अक्षरको प्रयोग गरिएको छ भने कहीँ चारदेखि नौसम्मका अक्षरहरू प्रयोग गरेको देखिन्छ भने दास्रो अशंमा छ अक्षरको प्रयोग गरिएको

हुन्छ । यस्ता प्रयोगले एकातिर भुओलाई लयात्मकता प्रदान गरेको छ भने अर्कोतिर त्यसको बनावट पक्षलाई समेत प्रस्तुत गर्छ ।

भुओमा रहेको शब्दको संरचनालाई हेर्दा पद्य संरचनाका आधारमा रहेका भए तापनि यसमा लयात्मक गर्नका लागि विस्मयादिबोधकको प्रयोग समेत गरेको पाइन्छ । शास्त्रीय छन्दको भने कुनै प्रयोग भएको छैन । यस्तै भुओगीतमा गेयात्मकता पनि छ । गीतका हरेक पङ्क्तिहरू विशेष किसिमको आरोह र अवरोहको ध्वन्यात्मक भाषामा गाउने गरिन्छन् । गीत मन र जीवनको साथी हो । हरेक दुःखसुखमा, घामछायामा, छहारी र बिसौनीमा, गति र घुम्तीमा यो गुन्जन्छ अनि हृदय, सरलता र स्वर लहरीमा मूर्त भइदिन्छ । जीवनका केस्रा केस्रामा गीत ढालिन्छ, लहरिन्छन् र उज्यालो छर्छन् । वास्तवमा लयात्मक र गेयात्मकताले पनि आफ्नै विशेषता बोकेको पाइन्छ ।

वाद्यनृत्यसँगको साहचर्य : वास्तवमा वाद्य-नृत्य र गायनको आपसी साहचर्य भएको खेल हो । केही गीत गाउदा बाजा बजाउने अनिर्वायिता रहन्छ । बाजाहरू स्वर, तान र तालका रूपमा रहेका हुन्छन् । साथै गीतहरूसँग नृत्य पनि मिसिएको पाइन्छ । लोकप्रचलित नृत्यलाई लोकनृत्यका रूपमा पनि लिइन्छ । भुओगीतहरूमध्ये कुनै वाद्यनृत्यका साथ प्रस्तुत गरिन्छन् भने कुनै नृत्यमा मात्र प्रस्तुत हुने गीतहरू छन् । प्रमुख भुओगीतका रूपमा आउने भस्सीगीहरूले वाद्य र नृत्यसँगको साहचर्य राम्ररी देखाउँछन् ।

सामूहिकता : भुओगीत एकल गीत नभएकाले समुदायको आवश्यकता रहेको हुन्छ । समुदायद्वारा सामूहिक रूपमा मात्र भुओगीतको अस्तित्व सुरक्षित गरिन्छ । भुओमा माडा हाल्ने (गुरु) त्यसलाई साथ दिने अन्य व्यक्ति, त्यस गीतको पछिल्लो चरणलाई अगाडि बढाउने समूह र वाद्यवादन गर्ने समूह समेत एकअर्काको परिपूरकका रूपमा रहेका हुन्छन् । भुओगीतको अर्को महत्त्वपूर्ण विशेषता सामूहिकता पनि यही हो । यो एकदुई जनाले खेल्न त्यति रमाइलो र सान्दर्भिक मानिदैन । यसमा गाउँघरका सम्पूर्ण युवा, तन्नेरी र बुढापाकाको सहभागिता आवश्यक हुन्छ । सानोठुलो, वल्लोपल्लो, तेरोमेरो र जान्ने-नजान्ने भन्ने कुरा रहँदैन । प्रमुख रूपमा पुरुषहरूको सहभागिता रहन्छ भने महिलाहरू दर्शकका रूपमा रहन्छन् ।

समयावधि : भुओखेलको समयसँग ठुलो महत्त्व छ यो सौर्य गणनात्मक नभई चन्द्र गणनाअनुसार पौष अमावास्याको दिन सुरु गरी पौष शुक्लपक्षको द्वितीया तिथिबाट मात्र यसको सुरुवात गरिन्छ । यसभित्र कुन स्थानमा कति समय दिने भन्ने कुनै निश्चितता रहेको हुँदैन । सहभागिता र स्थानबमोजिम भुओखेलको समयावधि भिन्न भिन्न हुन्छ । भुओ खेल्ने, गाउने तथा नृत्य गरेर मनाइने समय पनि सबै ठाउँको एउटै छैन । भुओ पुसेऔँसीदेखि नै हो र यसलाई उक्त दिनदेखि सुरु गरेर ७, ९, १०, १५ अथवा सोभन्दा बढी दिनको समयसम्म मनाइने गरिन्छ । उक्त भुओ माघेसङ्क्रान्तिभन्दा पूर्व नै विसर्जन गर्ने चलन पनि रहेको पाइन्छ ।

सहभागिता : भुओ पुरुषप्रधान खेल हो । यसमा भाग लिने पनि पुरुष मात्र हुन्छन् । नारीवर्गको यसमा सहभगिता देखिँदैन । नारीहरू दर्शकका रूपमा मात्र उपस्थित हुने गर्छन् । भुओमा युद्धमा प्रयोग गरिने हातहतियारको प्रयोगसहित खेलिने खेल भएकाले महिलाले भाग नलिने गरेको किंवदन्ती छ । हाम्रो धार्मिक परम्पराबमोजिम केही अपवादलाई छोडी महिलालाई युद्धमा लगाउने परम्परा छैन । उक्त परम्पराको जगेर्ना गर्न पनि यस खेलमा महिला सहभागी हुँदैनन् । यो पुरुषले खेल्ने खेल मात्र हो । यस खेलमा विभिन्न जाति, धर्म, परम्परा, रीतिरिवाज मान्ने वर्ग वा समुदायका प्रायः सबै उमेर समूहका पुरुषहरूको सहभागिता हुन्छ । तर, त्यसको नेतृत्व त्यस क्षेत्रका मुखिया वा नाइके कटुवालले मात्र गर्छन् । त्यसको नेतृत्व पनि गाउँठाउँपिच्छे फरक फरक व्यक्तिले गर्छन् । विशेष गरी गाउँप्रमुखले वा मुखियाले नै गर्छन् । सो नभए त्यसपछि र नाइकेले नेतृत्व गर्छ ।

भुओखेलको प्रदर्शन विधि

भुओखेल सुरु हुनुभन्दा दुईचार दिनअगाडि गाउँका मानिसहरू भेला भएर सरसल्लाह गरी गाउँमा सुतक र जुठो के छ त्यसका आधारमा भुओ खेल्ने निर्णय हुन्छ । यसरी भुओ खेल्दा दोमास हुनु हुँदैन यदि त्यस्तो भयो भने छिट्टै नै विर्सजन गरिन्छ । भुओ स्थापना हुँदाको दिनमा नाइकेले बिहान भुओ खेल्ने ठाउँमा आई विधिपूर्वक भुओखाडोको पूजा

गरी मुढो सल्काउने र अरु भस्सेराहरूले आआफ्ना घरबाट कति जना पुरुष छन् त्यतिओटा राँको बनाई भुओखाडोमा उपस्थिति हुन्छन् । भुओखाडोमा मुढो सल्काई सकेपछि भुओको विधिअनुसार गुरुले भुओको सुरुवातीको पहिलो चरणमा भनिने माडा गाइदिन्छन् । औसीको दोस्रो दिन अथवा पडेवाका दिनमा सबैले आआफ्नो तरबार धोईपखाली रङरोगन लगाउने उकाम गर्छन् । ठालुमुखिया, रजवार, नाइके, धामी, जान्ने, सुन्ने, भद्र-भलादमीहरूलाई एकआपसमा पिठायो पहिरने काम गरिन्छ । सबैले यो प्रक्रिया दोहोऱ्याई सकेपछि भुओको उठान गरिन्छ । यसमा तरबार र खुकुरी नचाउँदै पन्चैबाजाका तालमा गाउँका सिपालु बुढापाकाहरू र तिनका निर्देशनमा युवकहरूले नृत्य गर्ने कुराको उल्लेख गरेको पाइन्छ (बन्धु, २०५८; पृ.१७१) । सोहीअनुसार भुओखेलमा विभिन्न प्रकारका चालीहरू खेलेर वा देखाएर भुओखेललाई मनोरञ्जनमूलक बनाइन्छ ।

हाकचाली : हाकचाली खेल्दा खेलाडीले दायाँ हातमा तरबार बायाँहातमा ढाल लगेको हुन्छ । बाजाको तालमा एक आपसमा सुरक्षाको महसुस गरी, ठाउँको बन्दोबस्तीका साथ शत्रुपक्षलाई प्रहार गरी आफ्नो रक्षाप्रणालीको सिद्धान्तमा आधारित भएर खेलिने खेललाई हाकचाली भनिन्छ ।

घुँडेचाली : यो घुँडेचालीमा दायाँहातमा तरबार र बायाँ हातमा ढाल लिएर नचाउँदै घुँडामाथि घुँडा राख्दै उत्रिँदै खेलिन्छ । यसमा अगाडि-पछाडि दाँयाबायाँ फनफनी घुमी कम्मर भाँची घुँडा जोडिएको हुन्छ । समय समयमा घुँडा जोडी खेलिने खेललाई घुँडेचाली भुओखेल भन्छन् ।

तेपाइचाली : तेपाइचाली गोलो घेराभित्रबाट एक पाइला दायाँ र एक पाइला बायाँ सार्दै तीन पाइला अगाडि तीन पाइला पछाडि गरी बाजाको इसारामा नाच्दै खेलिन्छ । यो खेल पनि युद्ध गर्दा जस्तै गरी खेलिने हुँदा यसले युद्धको झल्को प्रस्तुत गर्छ । यसमा तीन पाइला अगाडि र पछाडि गरी खेलिने हुँदा यसलाई तेपाइचाली भनिन्छ ।

चौपाइचाली : यस चौपाइचालीमा पनि अन्य चालीजस्तै गरी ढाल तरबार समातेर बाजाका इसारामा एकएक पाइला दाँयावाँया र चार चार पाइला अगाडि-पछाडि गरी कम्मर मरकाई, घुँडा जोडी खेलिन्छ । यस खेलमा खेलाडीलाई हतियार घुमाउनका लागि अलि बढी नै ठाउँ चाँहिन्छ ।

बगालीचाली : यो बगालीचाली खेल अरु सबै चालीभन्दा भिन्नै किसिमको छ । यसमा दुई जनाले मात्र खेल प्रदर्शन गर्छन् । भुआखाडाको एक छेउमा एक जना र अर्को छेउतर्फ अर्को जना आमुन्नेसामुन्नेमा रहेका हुन्छन् । दुबैका हातमा ढालतरबार रहेका हुन्छन् । दुबै जना बाजाको तालमा नाच्दै खेल खेल्छन् । यो चाली धेरै होसियारीपूर्वक खेलिन्छ । बाजाको ताल भने वीरता प्रदर्शन गर्ने खालको हुन्छ । जुन तालबाट दर्शकहरूमा पनि जोसजाँगर आएको सहजै देख्न सकिन्छ ।

निष्कर्ष

भुओपर्व सुदूरपश्चिम प्रदेशको सेती अञ्चलका बझाङ, बाजुरा, अछाम, डोटी र कर्णाली प्रदेशका केही जिल्लामा मनाइन्छ । एक प्रकारको दैत्य भूतपिचाश तथा सोही भूतले समातेको सम्झनामा गाइने वा मानिसलाई सताउने भूत भगाउने बारेमा भुओगीतको चर्चा गरिन्छ । यो खेल भखाडामा एकदुई दिन खोलिसकेपछि गाउँ गाउँका मुख्य मान्छे- नायक, मुखिया, कर्मचारी, शिक्षक, गाउँका विभिन्न जाति भए प्रत्येक जातिको जेठीपट्टिको हाँगाको घरमा र अन्य मान्यजनको घरमा गई खेल्ने गरिन्छ । त्यो वर्ष तीर्थ गरेर फर्केका मानिसको घरमा, जसको घरमा छोरा जन्मेको छ, त्यस्तै नयाँ पुजारी, धामी-झाँक्रीमा देवता चलेको छ भने त्यस्ता व्यक्तिहरूको घरमा गएर पनि भुओ खेललाई निरन्तरता दिइन्छ । भुओखाडामा भुओ खेलिसकेपछि केही समय आफ्नो युद्धकौशलको प्रदर्शनका लागि चाली, बगाली पनि खेल्ने गरिन्छ । भुओ र चाली खेल्दा जान्ने व्यक्तिहरू अगाडि लाग्छन् भने अलि कम जान्ने व्यक्तिहरू पछाडि लाग्छन् । त्यसैले पनि यसलाई युद्धकलाको एक प्राचीन पद्धति वा कलाका रूपमा पनि लिइन्छ । जनश्रुतिअनुसार महाभारतको युद्धसँग भुओखेलको सम्बन्ध रहेको सुनिदै आएको छ । यसको गीतले धर्म, पुराण, इतिहास, समाज, कृषिर्कम युद्ध पक्ष विभिन्न पक्षसँग निकटतम सम्बन्ध राखेको पाइन्छ । तत्त्वगत आधारमा यसको चर्चा गर्दा कथावस्तु, पात्रविधान, परिवेश, द्वन्द्व, उद्देश्य, भाषाशैली, सङ्गीत, भाव वा विषय, संरचनात्मकता, वाद्यनृत्यसँगको साहचर्य,

सामूहिकता, समयावधि, र सहभागिता आदि अनेक पक्षहरूबाट केलाउन सकिन्छ। पौराणिक विषय र पात्रहरू भए पनि त्यसलाई नेपालकै परिवेशमा विभिन्न वद्यावादनका साथ प्रदर्शन गर्ने परम्परा रहेको छ। त्यसैले यसको प्रदर्शन विधि पनि उल्लेखनीय मानिन्छ। यस्तो गीतबाट धार्मिक सांस्कृतिक पक्षको महिमाबोधका साथै मानिसलाई समयअनुसार काममा लाग्न सत्-प्रेरणा मिल्ने गर्छ। जुन समयका लागि जति काम छुट्याइएको हुन्छ सोअनुसार गरिसक्नुपर्छ, अन्यथा त्यसको परिणाम राम्रो हुँदैन भन्ने कुरा भारीखेलको गीतमा युधिष्ठिरले भाइ सहदेवलाई समय हेर्न लगाएको प्रसङ्गले पनि देखाएको छ। त्यस्तै भूओगीतको विधातात्विक अध्ययन र विश्लेषणबाट यसको समुचित संरक्षण हुन सक्ने विश्वास गर्न सकिन्छ। अन्य नेपाली सांस्कृतिक परम्पारले जस्तै भूओगीतका माध्यमबाट पनि नेपालीलाई विश्वको कुना कुनामा पुऱ्याउने माध्यम तयार भएको पाइन्छ। अतः लोकगीतअन्तर्गत पर्ने यस भुओगीतको पौराणिक, धार्मिक, ऐतिहासिक तथा सामाजिक महत्त्व बुझेर यसको संरक्षण तथा संवर्धन गर्नुपर्ने अवस्था आइसकेको छ। यसको (कला र संस्कृतिको) मौलिकतालाई मर्न नदिएर युगानुकूल नवीनता दिँदै जानुपर्ने होसियारी पनि अँगाल्नुपर्ने अवस्था छँदै छ। अलिखित इतिहास रहेको नेपाली लोकसङ्गीत, जुन कलाकारहरूको कण्ठमा सुरक्षित त छ तर कालगतिले ती कलाकारहरू हराउँदै जाने परिस्थिति जन्मिसक्ने भएकाले पनि यसको अध्ययन अनुसन्धान गरी त्यसको संरक्षणतर्फ ध्यान दिनु जरुरी छ।

सन्दर्भसूची

गिरी, जीवेन्द्रदेव (२०५७). *लोकसाहित्यको अवलोकन*. काठमाडौं : एकता प्रकाशन।

जोशी, सत्यमोहन (२०१४). *हाम्रो लोकसंस्कृति* काठमाडौ : रत्न पुस्तक भण्डार।

जोशी, भूरीप्रकाश (२०७५). *थलारी भुओगीतको अध्ययन.* त्रि.वि. मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र सङ्काय, नेपाली केन्द्रीय विभागमा प्रस्तुत अप्रकाशित स्नाकोत्तर शोधप्रत्र ।

थापा, हिमांशु (२०२५). "लोकसाहित्य एक संक्षिप्त परिचर्चा". *हाम्रो लोकसंकृति.* ३:२ पृ.१-७।

थापा, धर्मराज र हंसपुरे सुवेदी (२०४१). *नेपाली लोकसाहित्यको विवेचना*. काठमाडौंः पाठ्यक्रम विकास केन्द्र।

पन्त, जयराज (२०५५). *अँजुलीभरि सगुन पोल्टाभरि फाग*. काठमाडौं : ने.रा.प्र.प्र. ।

पन्त, देवकान्त (२०३२). *डोटेली लोकसाहित्य*. काठमाडौं : नेपाल र एसियाली अध्ययन संस्थान।

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

पराजरली, मोतीलाल (?). "लोकसाहित्य एक संक्षिप्त परिचर्चा" *हाम्रो लोकसंकृति* ३:२ पृ.१-७।

बन्धु, चूडामणि. (२०५८). *नेपाली लोकसाहित्य*. काठमाडौ : एकता प्रकाशन।

नेपाल, पूर्णप्रकाश 'यात्री' (२०३४). *सेती अञ्चल दिग्दर्शन.* विराटनगर : हिमाली सौगात।

भट्ट, हरिशचन्द्र. (२०६९). *बझाङ्गी नेपाली शब्दभण्डारको अर्थ तात्त्विक अध्ययन.* त्रि.वि. मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र सङ्कायमा प्रस्तुत अप्रकाशित दर्शनाचार्य शोधप्रबन्ध।

भट्ट, हरिशचन्द्र (२०७५). *बझाङ्गी नेपालीका भाषिक भेद.* त्रि.वि. मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्कायमा प्रस्तुत अप्रकाशित विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध ।

सत्येन्द्र.सन् (२००६) *लोकसाहित्य विज्ञान*. दोस्रो सं. जोधपुर : राजस्थानी ग्रन्थाकार ।

हान्डू, जवाहरलाल तथा स्वर्णलता अग्रवाल (सन् १९८२). *लोकसाहित्यः स्वरूप और सर्वेक्षण*. मैसूरः भारतीय भाषा संस्थान।

विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तीय चेतना

– त्रिभुवन बरई*

सार

प्रस्तुत लेखमा विमातृभाषी नेपाली कथाहरूलाई सीमान्तीय अध्ययनसम्बन्धी सैद्धान्तिक मान्यताको केन्द्रीयतामा अध्ययन गरिएको छ । विमातृभाषी नेपाली कथामा अभिव्यक्त सीमान्तीय आवाजको अन्वेषण गर्ने अभीष्टको परिपूर्तिका लागि यो अध्ययन गरिएको हो । सीमान्तीय अध्ययनको सैद्धान्तिक पर्याधार, प्राथमिक एवम् द्वितीयक स्तरको सामग्री तथा गुणात्मक र पाठविश्लेषणात्मक शोधविधिको उपयोगका माध्यमबाट यहाँ निष्कर्ष निकालिएको छ । सीमान्तीय अध्ययनका सीमान्तसूचक अभिलक्षण, सीमान्तीय वर्गको प्रतिनिधित्वको अवस्था, प्रभुत्वशाली विचारधाराको प्रभाव एवम् प्रतिरोधी चेतनाजस्ता उपकरणका आधारमा अध्ययनीय कथाहरूको विश्लेषण यस लेखमा गरिएको छ र अन्त्यमा सीमान्त वर्गीय मानिस र तिनका जीवनका कथाव्यथालाई नै कथारचनाको मुख्य आधार बनाई प्रभुत्व वर्गका शक्तिकेन्द्रात्मक गतिविधिलाई आलोचनात्मक ढङ्गले प्रस्तुत गर्दै सीमान्त वर्गीय मानिस र तिनका मुद्दा साहित्य र समालोचना एवम् स्वतन्त्र अध्ययनको केन्द्र बन्नुपर्ने, प्रभुत्वशाली शक्तिकेन्द्रका विरुद्धमा सीमान्तकेन्द्री शक्तिकेन्द्रको सिर्जना गर्नुपर्ने तथा सीमान्त वर्गलाई मानवअधिकारका साथ जीवन व्यतीत गर्नका लागि आवश्यक वातावरणको सिर्जना हुनुपर्ने अभिमत अभिव्यक्त हुनुलाई निष्कर्षका रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

शब्दकुञ्जी : पहिचान, प्रतिरोध, प्रभुत्व, विचारधारा, सीमान्त ।

विषयपरिचय

विमातृभाषी नेपाली कथामा अङ्कित सीमान्तीय आवाजलाई सीमान्तीय अध्ययनको सैद्धान्तिक मान्यतामा केन्द्रित रही खोजी गर्नुलाई 'विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तीय आवाज' शीर्षक लेखको मुख्य विषय बनाइएको छ । नेपाली मातृभाषी इतर कथाकारहरूले नेपाली भाषामा कथाको लेखन र प्रकाशनका माध्यमबाट नेपाली कथाका क्षेत्रमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएका छन् । विमातृभाषी नेपाली कथाकारमध्ये भवानी भिक्षु, रामभरोस कापडि 'भ्रमर', गोपाल अश्क, धीरेन्द्र प्रेमर्षि र कृष्ण सर्वहारी नेपाली साहित्यका विशिष्ट कथाकार हुन् । यी साहित्यकारले नेपाली साहित्यका बहुविध विधामा कलम चलाएर आफ्नो बहुआयामिक व्यक्तित्वको पहिचान गराएका छन् । नेपाली भाषामा कथाको सिर्जना गर्नु यी व्यक्तिहरूको साहित्यलेखनको एउटा महत्त्वपूर्ण क्षेत्र हो । गद्य भाषामा अभिलिखित जीवनजगत्को खण्डीय पक्षको चित्रण गर्ने लघु आख्यानयुक्त अर्वाचीनतम साहित्यिक कृति नै कथा हो । नेपाली मातृभाषा नभएका व्यक्तिले नेपाली भाषामा लेख्ने कथालाई यहाँ विमातृभाषी नेपाली कथा नामकरण गरिएको छ । कपिलवस्तुका भवानी भिक्षुले *गुनकेसरी* (२०१७), *मैयाँसाहेब* (२०१७), *आवर्त* (२०२४) र *अवान्तर* (२०३४), धनुषाका राभरोस कापडि 'भ्रमर'ले विभिन्न कथा, पर्साका गोपाल अश्कले *गोपाल अश्कका कथा*, सिरहाका धीरेन्द्र प्रेमर्षि तथा दाङका कृष्ण सर्वहारीले विभिन्न कथाको लेखन र प्रकाशनका माध्यमबाट नेपाली कथाका क्षेत्रमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएका छन् । यी कथाकारको छुट्टाछुट्टै रूपमा विधापरक र समाजपरक ढङ्गले केही अध्ययन गरिए पनि सीमान्तीय अध्ययनका आधारमा गहन र शोधमूलक ढङ्क्ले अध्ययन गरिएको पाइँदैन । तथापि, उक्त कथाकारहरूको कथाहरूको अनुसन्धानमूलक ढङ्गले अध्ययन गर्नु वाञ्छनीय देखिन्छ ।

साहित्यिक कृतिको विश्लेषण गर्ने एउटा महत्त्वपूर्ण सैद्धान्तिक पर्याधारका रूपमा सीमान्तीय अध्ययनको सिद्धान्त स्थापित छ । सदियौँदेखि प्रभुत्वशाली वर्गको उत्पीडन र थिचोमिचोमा परेका, सत्ता, शक्ति, अवसर र पहुँचका दृष्टिले किनारामा पुऱ्याइएका तथा अत्यन्त अभाव, तिरस्कार र कष्टका साथ जीवनयापन गर्न विवश भएका वर्ग र

* उपप्राध्यापक, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, नेपाल

समुदायलाई केन्द्रविन्दु बनाएर साहित्यिक कृतिको मूल्याङ्कन गर्नुपर्ने मान्यताका साथ बिसौं शताब्दीको अन्त्यतिर भारतीय भूमिमा स्थापित एउटा महत्त्वपूर्ण सैद्धान्तिक पर्याधार नै सीमान्तीय अध्ययन हो । यस सिद्धान्तले समाजका विभेदकारी र उत्पीडनकारी तत्त्वहरूको खोजी गर्दै सीमान्त वर्गको वास्तविक अवस्थाको मूल्याङ्कन गर्नुका साथै कृतिमा चित्रित सीमान्त समुदायको प्रतिनिधित्व, पहिचानात्मक अवस्था, प्रतिरोधी चेतना आदि विविध पक्षको अध्ययनमा विशेष अभिरुचि राख्दछ । नेपालका विमातृभाषी कथाकारले सीमान्त समुदायको प्रतिनिधित्व आफ्ना नेपाली कथामा कसरी गराएका छन् ? कथाकारले ती वर्गको आवाजलाई कुन किसिमले अभिव्यक्त गरेका छन् भन्ने कुरा अति नै महत्त्वपूर्ण देखिन्छ । तथापि, यस्ता कथाकारका कथालाई सीमान्तीय अध्ययनको सैद्धान्तिक पर्याधारका आधारमा गहन ढङ्गले विश्लेषण गर्ने कार्यको अभाव रहेकाले उक्त अभावको परिपूर्ति गर्नाका निम्ति प्रस्तुत अध्ययन गरिएको हो । 'विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तीय आवाजलाई कसरी मुखरित गरिएको छ ?' भन्ने जिज्ञासालाई यस लेखको मुख्य प्राज्ञिक समस्या तथा 'विमातृभाषी नेपाली कथामा मुखरित सीमान्तीय आवाजको समीक्षा गर्नुलाई यस अध्ययनको उद्देश्य मानिएको छ ।

नेपालका तराईमधेसका विमातृभाषी नेपाली कथाकार अवधी मातृभाषी भवानी भिक्षु, थारू मातृभाषी कृष्ण सर्वहारी, भोजपुरी मातृभाषी गोपाल अश्क तथा मैथिली मातृभाषी रामभरोस कापडि 'भ्रमर' र धीरेन्द्र प्रेमर्षिका नेपाली भाषाका कथाहरू क्रमशः 'हारजित', 'माघुरामको माघी', 'अन्तिम बयान', 'जुनली रातको सपना' एवम् 'हाइनेक'को मात्र अध्ययन गर्नुलाई यस लेखको व्यक्तिगत र कृतिगत सीमा निर्धारण गरिएको छ । यसैगरी उल्लिखित कथालाई सीमान्तीय अध्ययनका सीमान्तसूचक अभिलक्षण, सीमान्तीय वर्गको प्रतिनिधित्वको अवस्था, प्रभुत्वशाली विचारधाराको प्रभाव एवम् प्रतिरोधी चेतना जस्ता मानकको मात्र उपयोग गर्नुलाई यस लेखको सैद्धान्तिक सीमा मानिएको छ ।

समस्या कथन र उद्देश्य

प्रस्तुत अध्ययन विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तीय चेतना मूल समस्या केन्द्रित रहेको छ । यसै समस्यासँग सम्बद्ध शोध्यप्रश्नहरू यसप्रकार छन् :

(क) विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तीय अभिलक्षण र प्रतिनिधित्व केकस्तो छ ?

(ख) विमातृभाषी नेपाली कथामा प्रभुत्वशाली विचार र प्रतिरोधी चेतना केकस्तो छ ?

उक्त शोध्यप्रश्नहरूको समाधान खोज्नु नै यस अध्ययनको उद्देश्य हो ।

सामग्री सङ्कलन तथा अध्ययनको विधि

प्रस्तुत लेखलाई पूर्णता प्रदान गर्नका लागि आवश्यक सामग्रीको सङ्क्लन पुस्तकालयीय स्रोतबाट गरिएको छ । यस लेखमा आधारभूत सामग्रीका रूपमा भवानी भिक्षुको 'हारजित' राजेन्द्र विमलको 'रामेछापका श्रवणकुमार', राभरोसा कापडि 'भ्रमर' को 'जुनेली रातको सपना', गोपाल अश्कको 'अन्तिम बयान', धीरेन्द्र प्रेमर्षिको 'हाइनेक' एवम् कृष्ण सर्वहारीको 'माघुरामको माघी' कथालाई उपयोग गरिएको छ । प्राथमिक स्तरका यी सामग्रीको चयनमा सोद्देश्य नमुना छनोट विधि अपनाइएको छ । सीमान्तीय अध्ययनको सैद्धान्तिक पर्याधार एवम् अर्थापनको विधि र ढाँचा निर्धारणका लागि विभिन्न अध्येताद्वारा गरिएका पूर्वकार्यलाई यस लेखको सहायक सामग्रीका रूपमा उपयोगमा ल्याइएको छ । गुणात्मक र पाठविश्लेषणात्मक शोधविधिको प्रयोग गर्नुका साथै सीमान्तसूचक अभिलक्षण, सीमान्त वर्गको प्रतिनिधित्वको अवस्था, प्रभुत्वशाली विचारधाराको प्रभाव तथा प्रतिरोधी चेतनाजस्ता उपकरणको उपयोग गरी अध्ययनीय कथाहरूको विश्लेषण यस लेखमा गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार र विश्लेषण ढाँचा

सामाजिक, आर्थिक र राजनीतिक दृष्टिले दमनमा परेको, सत्ता, शक्ति र स्रोतमा पहुँच नभएको, विभिन्न अवसरबाट वञ्चित हुनुका साथै शासित, शोषित, उत्पीडित, किनाराकृत एवम् आवाजविहीन अवस्थामा रहेको सीमान्त

व्यक्ति, वर्ग, समुदाय र जातजातिलाई केन्द्रविन्दु बनाएर साहित्यिक कृतिको अध्ययन गर्नुपर्ने मान्यता राख्ने एउटा महत्त्वपूर्ण सैद्धान्तिक आधार नै सीमान्तीय अध्ययन हो । हरेक दृष्टिले पछि परेको वर्ग नै सीमान्त वर्ग हो । यस्तो सीमान्त वर्गलाई अध्ययनको केन्द्रीय तत्त्व मानी साहित्यिक कृतिको मूल्य निरूपण गर्नुपर्ने विचार यस सिद्धान्तले अवलम्बन गरेको छ । यस सिद्धान्तको आरम्भ रञ्जित गुहाको नेतृत्वमा भारतीय भूमिबाट सन् १९८२ मा भएको हो (श्रेष्ठ, २०६८, पृ.२) । इतिहासको मुद्दालाई वरण गरेर उठान गरिएको यस सिद्धान्तलाई साहित्यिक क्षेत्रमा प्रवेश गराउने काम गायत्री चक्रवर्ती स्पिभाकले गरेकी हुन् । यिनले बौद्धिक वर्गले सतीलगायत अन्य सीमान्त समूहको प्रतिनिधित्व गर्नुका साथै तिनको हक र अधिकारका विषयमा बोल्ने र लेख्ने जिम्मेवारीलाई वरण गर्नुपर्ने विचार व्यक्त गरेकी छन् (उप्रेती, २०६९, पृ.२८८) । सबाल्टर्नहरू बोल्न र विद्रोह गर्न सक्ने भए पनि उहीहरूको बोली र विद्रोहले निश्चित मान्यता र आधिकारिक आकार प्राप्त गर्न नसक्ने विचार पनि पाइन्छ (श्रेष्ठ, २०७४, पृ.१६३) । यी अभिव्यक्तिहरूलाई आत्मसात् गर्दा सीमान्तीय अध्ययनको केन्द्रमा सीमान्त वर्ग रहने तथा बौद्धिक वर्गले सीमान्त वर्गको मुद्दालाई बडो संवेदनशीलताका साथ प्रस्तुत गर्नुका साथै सदियौँदेखि स्थापित सम्भ्रान्तकेन्द्री अध्ययनलाई निरुत्साहित गर्नुपर्ने जानकारी प्राप्त हुन्छ ।

एउटा वर्गविशेषसँग सम्बद्ध चिन्तन पद्धति र समझ नै विचारधारा हो । प्रत्येक साहित्यकार एक वर्गविशेषको विचारलाई अवलम्बन गरी तत्कालीन जीवनजगत्को परिस्थितिलाई बोध गर्ने प्रयास गर्दछ (ग्रेवाल, २०७६, पृ.२५०) । विचारधाराकै माध्यमले मान्छेले आफूलाई बुझ्नुका साथै आफ्नो कार्यको दिशासमेत पहिल्याउने गर्दछ (गौतम, २०७५, पृ. ४५) । विचारधाराले संस्कृतिको उत्पादन गर्नुका साथै मानिसको आफ्नो स्वत्व र अस्तित्व बोध गर्ने चेतना पनि उसलाई प्रदान गर्ने विचार लुइस आल्थुसरको रहेको पाइन्छ (पाण्डेय, २०७०, पृ.१७८) । स्टुअर्ट हलले संस्थापन, पुँजीवादजस्ता प्रभुत्वशाली वर्गको संस्कृतिको विरुद्धमा प्रतिरोध र सङ्घर्ष गर्नुपर्ने मत पनि प्रस्तुत गरेका छन् (गौतम, २०७५, पृ.७९) । यसैगरी एन्टोनियो ग्राम्सीले परम्परित बुद्धिजीवीले संस्थापन (प्रभुत्वशाली) पक्षको विचारधाराको समर्थन र आङ्गिक बुद्धिजीवीले प्रगतिशील वर्गलाई शक्ति, गति र अन्तर्दृष्टि प्रदान गर्ने अभिमत अघि सारेका छन् (गौतम, २०७५, पृ.४४) । प्रभुत्वशाली वर्गले निर्माण गरेको विचारधारालाई सीमान्त वर्गले पूर्ण रूपमा जस्ताको तस्तै वा सहमतीय आधारमा स्वीकार गर्न सक्ने वा पूर्ण रूपमा अस्वीकार गर्न सक्ने विचार पनि ग्राम्सीले अभिव्यक्त गरेका छन् (गौतम, २०७५, पृ.१००) । ग्राम्सीले राजनीतिक समाजको प्रभुत्वको विरुद्ध जनसमाजको प्रभुत्व अर्थात् प्रतिप्रभुत्वका निम्ति बौद्धिक-सांस्कृतिक क्षेत्रलाई सीमान्त वर्गसित सङ्गठित भएर अघि बढ्न समेत प्रेरित गरेका छन् (बराल, २०६३, पृ.१००) । लुइस आल्थुसरले सरकार, प्रशासन, सेना, प्रहरी, अदालत र जेललाई राज्यको दमनकारी अङ्ग मान्दै यिनीहरूले शासित वर्गलाई राज्यको विचारधारालाई स्वीकार गर्न बाध्य गराउने जानकारीका साथै यी अङ्गहरूको अतिरिक्त पनि राज्यले धार्मिक, शैक्षिक, न्यायिक, राजनीतिक, व्यापारिक आदि विविध संस्था एवम् अङ्गमार्फत पनि राज्यको विचारधारालाई शासित वर्गलाई मान्न लगाउने जानकारी पनि गराएका छन् (२०७२, पृ.२६८-२६९) उनले राज्यले पुँजीवादी वर्गको हितमा काम गर्नुका साथै श्रमिक वर्गलाई दमन गरी शासन गरिरहेको विचार पनि प्रस्तुत गरेका छन् (२०७२, पृ.२६६) । सीमान्तीय अध्ययनमा विचारधाराको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहने, शक्ति प्राप्तिका लागि समाजमा प्रभुत्वशाली विचारधारातथा सीमान्त विचारधाराका बिच सङ्घर्ष चलिरहने, प्रभुत्व वर्गले आफ्नो वर्चस्व कायम गर्नका लागि हरेक प्रकारको रणनीति प्रयोग गरिरहने, प्रभुत्वशाली विचारधाराको वास्तविकताको अन्वेषण गरी सीमान्त वर्गमा चेतना सम्प्रेषण गर्नुका साथै प्रतिप्रभुत्वको स्थितिको सिर्जनाका लागि बुद्धिजीवीहरू अघि बढ्नुपर्ने तथ्य उल्लिखित सन्दर्भहरूबाट प्राप्त हुन्छ ।

सीमान्तीय अध्ययनमा प्रतिनिधित्वले महत्त्वपूर्ण भूमिका वहन गर्दछ । साहित्यमा कुनै वर्ग, लिङ्ग, जाति, राष्ट्रियता भएको उपस्थितिलाई प्रतिनिधित्व मानिन्छ (भट्टराई, २०७०, पृ.३३६) । साहित्यिक कृतिमा सीमान्त वर्ग शून्य, अल्प, अति वा बढी र विकृतमध्ये कुन प्रतिनिधित्वको अवस्थामा रहेको छ ? सो कुराको खोजी अध्येताले गर्नुपर्दछ । यसैगरी कृतिमा चित्रित विचारधाराको प्रतिनिधित्वलाई समेत अध्येताले बढी महत्त्व दिनुपर्छ । सीमान्त पात्रहरूले वरण गरेका जातीय, शैक्षिक, लैङ्गिक, सामाजिक, शारीरिक, अल्पसङ्ख्यकताजस्ता सीमान्तसूचक अवस्थाको समेत निर्क्यौल गरेर अध्येता अघि बढ्नु पर्दछ ।

सीमान्तीय अध्ययनमा अस्तित्व, पहिचान र प्रतिरोधी चेतनाले महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्छ । विश्वशक्तिको खेलमा अडिएको र शक्ति विमर्शरूपी ज्ञानका माध्यमबाट प्राप्त हुने तर्क फुकोले प्रस्तुत गरेका छन् (पाण्डेय, २०७०, पृ.१८३) । हरेक वर्गले आफ्नो पहिचानलाई कायम गर्नका लागि सदैव क्रियाशील रहन्छन् । ज्ञानले व्यक्तिमा चेतनाको सञ्चार गर्छ । यसैको परिणामस्वरूप व्यक्ति वा वर्गले आफ्नो वास्तविक अवस्थाको मूल्याङ्कन गरी आफूमा प्रतिरोधी चेतनाको विकाससमेत गरी भावी रणनीति निर्माण गर्छ । प्रभुत्वशाली वर्गद्वारा स्थापित विचारधारामाथि लेखकहरूले प्रश्न उठाउने साहित्यमा उपेक्षित वर्ग, नारी, समलिङ्गी, शोषित, श्रमिक वर्गमा प्रतिरोधको परिस्थिति देखिन्छ (सुवेदी, २०७६, पृ.१३०) । उल्लिखित अभिव्यक्तिले सीमान्तीय अध्ययनमा पहिचान र प्रतिरोधी चेतनाको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहने कुरालाई व्यक्त गरेका छन् ।

सांस्कृतिक अध्ययनमा बहुल व्यक्तिको विचार र सिद्धान्तको अनुसरण गरेजस्तै सीमान्तीय अध्ययनमा पनि बहुल विचार र सिद्धान्तको उपयोग गरिन्छ । यस अध्ययनमा कार्लमार्क्स, एन्टोनियो ग्राम्सी, फुको, लुइस, आल्थुसर, स्टुअर्ट हल, गायत्री, चक्रवर्ती स्पिभाक, रञ्जित गुहा आदि व्यक्तिहरूको विचार र अवधारणाको समेत अवलम्बन गरिन्छ । कुनै पनि साहित्यिक कृतिमा मुखरित सीमान्तीय आवाजको विश्लेषण गर्नका लागि सीमान्तसूचक अभिलक्षण, सीमान्तीय प्रतिनिधित्वको अवस्था, प्रभुत्वशाली विचारधाराको प्रभाव, प्रतिरोधी चेतना लगायतका मानकलाई अवलम्बन गर्नुपर्दछ । प्रस्तुत लेखमा सीमान्तीय अध्ययनसम्बन्धी यिनै अवधारणा र मान्यतालाई सामग्री विश्लेषणको सैद्धान्तिक पर्याधारका रूपमा उपयोग गरिएको छ ।

सीमान्तीय चेतनाको विश्लेषण

सीमान्तीय चेतनाको विश्लेषणका धेरै सैद्धान्तिक आधार प्रतिमानहरू छन् । तीमध्ये सीमान्तसूचक अभिलक्षण, प्रतिनिधित्वको अवस्था, प्रभुत्वशाली विचारधारा र प्रतिरोधी चेतनालाई मूलभूत रूपमा मानिन्छ । यहाँ यिनै मानदण्डका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ :

सीमान्तसूचक अभिलक्षण : सीमान्तसूचक अभिलक्षण भएका सबाल्टर्न वर्गीय पात्रहरूको अत्यधिक प्रयोग विमातृभाषी नेपाली कथामा गरिएको पाइन्छ । सीमान्तसूचक अभिलक्षणले कृतिमा प्रयुक्त पात्रहरूको सीमान्तीय अवस्थाको बोध गर्ने आधारलाई बुझाउँछ । मादक पदार्थको सेवन गरी चरम दमनका माध्यमबाट एकदिन पनि सुखसाथ बस्न नदिने अविवेकी पतिको प्रताडना र अमानवीय व्यवहारबाट धैर्य गुमाई सोनवा प्रभुत्वशाली वर्गीय पात्र मनोहर महतोको घरमा गई बसेको घटनाको केन्द्रीयतामा संरचनात्मक पूर्णता पाएको भवानी भिक्षुको 'हारजित' कथामा सीमान्तीय पात्रका रूपमा मूलतः सोनवाको प्रयोग गरिएको छ । महिला भएकै कारणले घरभित्रको लैङ्गिक हिंसा र उत्पीडन सहँदासहँदा असह्य भएपछि अर्काको घरमा शरण लिन खोज्दासमेत ऊ यौनहिंसामा पर्न सक्ने प्रबल सम्भावना देखिन्छ । लैङ्गिकताका दृष्टिले महिला, वर्गीयताका कोणले निम्न, आर्थिक दृष्टिले विपन्न, शक्तिका दृष्टिले निर्बल, कमजोर र अधीनस्थ, सत्ता र शासनका आधारमा शासित र शोषित, सामाजिक एवम् राजनीतिक पहुँच र भूमिकाका आधारमा भूमिकाहीन तथा शैक्षिक दृष्टिले अशिक्षित लगायतका सीमान्तसूचक अभिलक्षण उसको चरित्रमा प्राप्त गर्न सकिन्छ । यिनै अभिलक्षणका कारण ऊ (सोनवा) आफ्नो परिवारभित्र र बाहिर पनि हिंसा, उत्पीडन र आलोचनाको केन्द्रविन्दु बन्नुका साथै तल पारिएकी, किनाराकृत एवम् उपेक्षा पनि गरिएकी छे ।

प्रभुत्वशाली वर्गको खेतमा ज्यामीको काम गरी जीवनका न्यूनतम मानवीय आवश्यकताको पूर्ति गर्ने सीमान्त वर्गको जीवनपद्धतिको अत्यन्त यथार्थपरक र जीवन्त चित्रणमा आधारित रामभरोस कापडि 'भ्रमर' को 'जुनेली रातको सपना' कथामा सीमान्तीय सात्रका रूपमा लखना राउत र उसको परिवारका सदस्यलाई प्रस्तुत गरिएको छ । सीमान्तीय पात्र लखनाकै जीवनपद्धतिमा केन्द्रित प्रस्तुत कथाको 'ऊ' पात्रले उमेरका दृष्टिले वृद्ध, भूमिका आधारमा भूमिहीन, वर्गीयताका दृष्टिले निम्न, आर्थिक दृष्टिले विपन्न, शक्तिका दृष्टिले निर्बल, कमजोर र अधीनस्थ, सत्ता र शासनका आधारमा शासित र शोषित, सामाजिक र राजनीतिक भूमिकाका आधारमा भूमिकाहीन, अहैकमवादी एवम् गैरशासकीय लगायतका सीमान्तसूचक वैशिष्ट्यलाई वरण गरेको देखिन्छ ।

राजतन्त्रको प्रारम्भदेखि प्रजातन्त्रको आगमन भएसक्दासमेत नेपालमा शासन, सत्ता र पहुँचको प्रवाहबाट किनाराकृत तराईमधेसका मूल बासिन्दा (नागरिक) ले राजनीतिक अधिकार र हैसियत प्राप्तिका निम्ति २०६४ सालमा गरेको मधेसआन्दोलनमा सहभागी भएकै आग्रहका आधारमा मधेसी कर्मचारीलाई अपायक ठाउँमा अपमानजनक ढङ्गले सरुवा गरी राज्यसंयन्त्रले दुःख दिई आफ्नो प्रभुत्व प्रदर्शित गरेको सन्दर्भलाई मुख्य वर्ण्यविषय बनाइएको गोपाल अश्कको 'अन्तिम बयान' शीर्षक कथामा रामदयाललाई सीमान्त पात्रको भूमिका प्रदान गरिएको छ । शासन, सत्ता र पहुँचका आधारमा शासित, शोषित र गैरशासकीय, प्रभुत्वका दृष्टिले अहैकमवादी तथा भौगोलिक दृष्टिले तराईमधेसको मूल तर शासित नागरिकलगायतका सीमान्तसूचक अभिलक्षणयुक्त रामदयाल शिक्षित भएर पनि मधेसको वीरगन्जस्थित एउटा कार्यालयमा प्रमुख भएर बसेकामा उसलाई काठमाडौँमा सरुवा गरी जगेडा कर्मचारीको जिम्मेवारी दिई हतोत्साहित (डिमोसन) गर्ने राज्यसंयन्त्रको विरुद्धमा बोल्न नसक्ने तथा प्रभुत्वशाली वर्गको विचारधारालाई पूर्ण रूपमा स्वीकार गर्ने विवशता र बाध्यताजस्ता सन्दर्भले ऊ सीमान्त भएको कुरा प्रमाणित हुन्छ । अनेकौँ अभावका साथ अभिभावक (बुवा)को सीमित व्यवस्थापनमै स्नातक तहको शैक्षिक योग्यता प्राप्त गरी सरकारी जागिरका लागि लोकसेवा आयोगको लिखित परीक्षामा बिस पटक सफलता प्राप्त गरे पनि राजनीतिक पहुँचको अभाव रहेकाले मौखिक परीक्षामा असफल हुनुपरेको एवम् उमेर हदका कारणबाट उत्तरवर्ती समयमा त्यसबाट समेत वञ्चित भई गाउँमा प्रभुत्वशाली वर्गको खेतमा ज्यामीको काम गर्न विवश र बाध्य भएको एक युवा तथा उसको अत्यन्त कहालीलाग्दो घरपरिवारको बिचल्लीपूर्ण अवस्थाको चित्रणमा केन्द्रित धीरेन्द्र प्रेमर्षिको 'हाइनेक' कथामा सीमान्तीय पात्रको भूमिकामा 'ऊ' पात्रलाई आबद्ध गरिएको छ । बाह्रै महिना एउटै हाइनेक लगाएर समय व्यतीत गर्न बाध्य भएको 'ऊ' पात्रको सीमान्तीय अवस्थालाई उक्त कथाका यी कथांशले थप पुष्टि गर्छन्- "दोस्रामा एउटा पाइन्ट थियो, जसको पछाडि टालो टालिएको थियो र तेस्रोमा कुहिनोमा मक्किएको अनि खल्ती उधेको आधा फन्डेको सर्ट झुन्ड्याइएको थियो (प्रेमर्षि, २०६६, पृ.१७३) । यस अभिव्यक्तिले 'ऊ' पात्रसँग एउटा मक्किएको सर्ट र पाइन्ट मात्र रहेको जानकारी गराउँदै 'ऊ' पात्र सीमान्त चरित्र भएको कुरालाई प्रमाणित गरिदिएको छ ।

बाल्यकालदेखि नै प्रभुत्वशाली वर्गको घरमा कमैया भई बसेकोमा लामो समयको अन्तरालपछि त्यहाँबाट मुक्त भई सरकारद्वारा प्रदान गरिएको गेरुवानदीकिनारको टहरासहितको घडेरी बाढीले कटान गरेर बगरमा परिणत गरेपछि अत्यन्त टिठलाग्दो र दयनीय अवस्थामा जीवनयापन गर्न विवश रहेको माघुराम थारूको कथाव्यथामा आधारित 'माघुरामको माघी' कथामा सीमान्त पात्रका रूपमा माघुराम र उसका बुवा, श्रीमती एवम् छोरीलाई उभ्याइएको छ । आर्थिक विपन्नताका कारण न्यानो लुगाको व्यवस्थापनको अभावमा जाडो याममा कठ्याङ्ग्रिएर बुवाको मृत्यु भई पितृवियोगको पीडासमेत सहन बाध्य भएको माघुराम सीमान्त पात्र भएको कुरालाई तलका कथांशले प्रस्ट पार्दछन् -

नाम माघुराम थारू, गाउँमा बोलाइने नाम मघुवा, घर कालाबन्जर, बर्दिया नागरिकताको उमेर ३५ तर शारीरिक रूपले एक दशक तानिएर ४५ वर्ष माथि देखिन्छ । माघुरामकी जनेवा भेड्ली ऊ समान उमेरका तर जनेवा ऊभन्दा झन् बुढी देखिन्छे । .... नाउँ मुक्त कमैया परे पनि उसको परिवार समस्यामा जेलिएर अझैसम्म उन्मुक्तिको सास लिन सकिरहेको छैन । .... माघुरामको घरमा मात्र घरको अस्थिपञ्जर देखिन्छ, जसमा मासु भर्न सकिएको छैन । फाटेको प्लास्टिकको छानाले शीतको गाना गाउँदा उसको परिवारको हरेक रातको निद्रा बिथोलिन्छ । टुटेको भित्ताले घरमा चिसो सिरेटो हुल्दा उनीहरूको आङमा भ्वाङ पार्छ । .... गत वर्षको बाढीले उसको घर नाममात्रको भएको हो । उसले त्यहाँबाट आफ्नो घर सार्न पनि सकेको छैन, कारण भूमिसुधार कार्यालयबाट रातो कार्ड थमाइएपछि उसलाई बस्ने ठाउँ त्यही देखाइएको थियो ।

(सर्वहारी, २०६५, पृ.१३८-१४०)

वास्तविक नाम माघुराम भए पनि गाउँमा उसलाई मघुवाका नामले सम्बोधन गरी सामाजिक सम्मानबाट समेत वञ्चित गरिएको, पोषिलो खाद्यवस्तुको अभावका कारण उमेर कमै भए पनि बुढो देखिएको, घर नाममात्रको भई खुला आकाशमुनि नै जीवन बिताउनुपरेको तथा सरकारद्वारा सुरक्षित सरकारी जग्गा हुँदाहुँदै पनि नदीकिनारको अत्यन्त जोखिमपूर्ण जमिन आवासका लागि उपलब्ध गराई किनाराकृत गरिनुका साथै थप सम्भाव्य सङ्कट र दुर्घटनामा जानीजानी पुर्‍याइएको लगायतका तथ्यहरूको उद्घाटनका माध्यमबाट माघुराम थारू सीमान्तीय भएको

कुराको पुष्ट्याइँ उक्त कथांशले गरिदिएको छ । यस किसिमबाट विमातृभाषी नेपाली कथाकारले विविध प्रकृतिका सीमान्तसूचक अभिलक्षण आत्मसात् गरेका पात्रहरूको प्रयोग गरेर आफ्ना कृतिमा सीमान्त वर्गसम्बन्धी अभिमत अघि बढाएका छन् ।

सीमान्तीय वर्गको प्रतिनिधित्वको अवस्था : विवेच्य विमातृभाषी नेपाली कथामा भौगोलिक दृष्टिले तराईमधेस, पात्रहरूको कथासंरचनागत भूमिकाको दृष्टिकोणले सीमान्त वर्गीय पात्रको अति वा बढी तथा विचारधारात्मक दृष्टिले सीमान्तोन्मुख विचारधारालाई प्रमुख रूपमा प्रतिनिधित्व गराइएको छ । 'माघुरामको माघी' कथामा सुदूर पश्चिम मधेसको बर्दियाको कालाबन्जर, 'हारजित' कथामा पश्चिम मधेसको कपिलवस्तुको गोटिहवा, 'अन्तिम बयान' कथामा पर्साको वीरगन्ज, 'हाइनेक' कथामा ठाउँको किटानी नभए पनि पात्रहरूको थर, दाइजो प्रथा, पहिरन र गतिविधिले मध्य मधेसको सिरहाको कुनै ठाउँ तथा 'जुनेली रातको सपना' कथामा मध्य मधेसअन्तर्गत धनुषाको कुनै गाउँजस्ता ठाउँको प्रतिनिधित्व गराइएको छ ।

भूमिकागत दृष्टिले विवेच्य कथामा सीमान्त वर्गकै पात्रहरूको अधिकाधिक रूपमा प्रतिनिधित्व गराइएको छ । प्रमुख, बद्ध, मञ्चीय, स्थिर, केन्द्रीय लगायतको चारित्रिक वैशिष्ट्य वरण गर्ने माघुराम थारू र उसको परिवारको सेरोफेरोमा संरचनागत पूर्णता प्राप्त गरेको 'माघुरामको माघी' कथामा आएका प्रभुत्व वर्गीय प्रतिनिधि पात्रहरू जमुना सिंह र साहूको कथासंरचनामा सीमान्तीय पात्र माघुरामको तुलनात्मक दृष्टिले अत्यन्त कम भूमिका रहेको पाइन्छ । सीमान्त पात्र अलगुवाकी बुहारी सोनवासित सम्बन्धित घटनाकै केन्द्रीयतामा अडेको 'हारजित' कथामा अलगुवा, सोनवा, बदरिया, तयफवा, उतराहे, असिदराले, रतिया, घुरहु महतोलगायतका सीमान्तीय पात्रकै अत्यधिक भूमिका पाइन्छ । प्रभुत्व वर्गीय पात्र मनोहर महतो र उसको परिवार एकातर्फ र बाँकी सबै पात्र सीमान्त वर्गीय अलगुवाकै पक्षमा प्रस्तुत भएको सन्दर्भले पनि प्रस्तुत कथामा सीमान्तीय पात्रलाई सर्वोपरि भूमिका प्रदान गरिएको कुरा स्पष्ट हुन्छ। कथाको आद्यन्त उपस्थिति हुनुका साथै प्रमुख, बद्ध, गतिशील, मञ्चीयलगायतका चारित्रिक वैशिष्ट्य वरण गरेको रामदयालकै केन्द्रीयतामा संरचनात्मक पूर्णता प्राप्त गरेको 'अन्तिम बयान' शीर्षक कथामा रामदयाललाई नै सर्वाधिक महत्त्व दिइएको छ । प्रमुख, बद्ध, मञ्चीय, स्थिरलगायतका वैशिष्ट्ययुक्त 'ऊ' पात्रसँग सम्बद्ध परिस्थिति र घटनालाई प्रमुखताका साथ चित्राङ्कित 'हाइनेक' कथामा हैकमवादी वर्गको 'म' पात्र तथा उसको भतिजो घनश्यामको भूमिका क्रमशः समाख्याता र श्रोताका रूपमा मात्र सीमित रहेको छ भने सीमान्तीय पात्र 'ऊ' को जीवनको कथा र व्यथाले नै कथामा अत्यधिक भूमिका प्राप्त गरेको छ । सीमान्तीय पात्र लखना राउतकै जीवनका कथाव्यथाको प्रस्तुतीकरणमा केन्द्रित 'जुनेली रातको सपना' कथामा प्रभुत्वशाली वर्गका प्रतिनिधि चन्द्रदेव र उसको छोरो, जमिनदार, गाउँले पञ्चजस्ता पात्रको उपस्थिति भए पनि कथामा तिनको अत्यन्त न्यून भूमिका रहेको पाइन्छ । तथापि अध्ययनीय पाँच ओटै कथामा भूमिकाका दृष्टिकोणले सीमान्त वर्गीय पात्रलाई केन्द्रीय भूमिका दिइनुका साथै उनीहरूसँग सम्बद्ध घटना, क्रियाकलाप र मुद्दालाई प्रमुखतासाथ उठान गरिएको छ ।

विमातृभाषी नेपाली कथामा सीमान्तोन्मुख विचारधारालाई प्रमुख रूपमा प्रतिनिधित्व गराइएको छ । विवेच्य पाँच ओटै कृतिमा प्रभुत्वशाली र सीमान्तीय विचारधाराको उपस्थिति देखाइए पनि सीमान्त वर्गसँग सम्बद्ध विचारधारा र मुद्दालाई नै प्रमुख रूपमा प्रतिनिधित्व गराउन खोजिएको छ । 'माघुरामको माघी' कथामा भूमिसुधार कार्यालय, साहू र जमिनदार जमुना सिंहले प्रभुत्वशाली विचारधारा तथा माघुराम र उसकी श्रीमती भेङलीले सीमान्तीय विचारधारा, 'हारजित' कथामा मनोहर महतोले प्रभुत्वशाली तथा सोनवा, अलगुवा, तयफवा, उतराहे, बदरिया, घुरहु महतो लगायतका पात्रले सीमान्तीय विचारधारा, 'अन्तिम बयान' कथामा पर्सनल म्यानेजर, अधिकारी, प्रहरीजस्ता पात्रले वर्चस्वकारी विचारधारा एवम् रामदयाल, केटो र आन्दोलनकारीले सीमान्त वर्गीय विचारधारा, 'हाइनेक' कथामा लोकसेवा आयोग, विश्वनाथ, 'म' पात्र, घनश्याम, 'ऊ' पात्रका तीन दाजु र केटापक्षका अभिभावकले प्रभुत्वशाली तथा 'ऊ' पात्र र 'ऊ' पात्रका बुवा, आमा, बहिनीले सीमान्त विचारधारा एवम् 'जुनेली रातको सपना' कथामा चन्द्रदेव साहू, उसको छोरो र पञ्चहरूले हैकमवादी तथा लखना राउत, उसको छोरो जुगली, छोरी इजोरिया, श्रीमती लगायतका पात्रले अहैकमवादी अवर्जनात्मक विचारधाराको प्रतिनिधित्व गरेका छन् । विमातृभाषी नेपाली कथाकारले आफ्ना कथामा शासन, प्रभुत्व र पहुँचका दृष्टिले शासित, सीमान्त र अहैकमवादी क्षेत्र, पात्र र विचारधाराको प्रमुख रूपले प्रतिनिधित्व गराई सीमान्तीय अवाजलाई मुखरित गर्न खोजेको छन् ।

प्रभुत्वशाली विचारधाराको प्रभाव : विमातृभाषी नेपाली कथामा प्रभुत्वशाली वर्गद्वारा आफ्नो वर्चस्व कायम गर्नका लागि स्थापित विचारधारालाई सीमान्त वर्गीय पात्रले पूर्ण रूपमा तथा सहमतीय आधारमा स्वीकार गर्नुका साथै अस्वीकारसमेत गरेका छन् । नाबालिग छोरीलाई कमलहरीको रोजगारी प्रदान गरी सीमान्त वर्गमाथि आफ्नो वर्चस्व कायम राख्ने रणनीतिका साथ जमुना सिंहद्वारा निर्मित प्रभुत्वशाली विचारधारालाई हुबहु स्वीकार गरी माघुराम थारूले सोही विचारधारामा श्रीमती भेड्लीलाई सहमत गराउन खोज्दा अर्काको घरमा कमलहरी भई बसेको लामो अनुभवबाट पाठ सिकेकी भेड्लीले उक्त विचारधारालाई पूर्ण रूपले अस्वीकार गरिदिएकी छे । तर राज्यद्वारा भूमिसुधार कार्यालयमार्फत अत्यधिक जोखिमपूर्ण अवस्थाको नदीकिनारको जग्गा आवासका लागि उपलब्ध गराई किनाराकृत गरिनुका साथै सीमान्त वर्गलाई सदैव अधीनस्थ बनाइराख्ने शासक वर्गबाट निर्मित विचारधारालाई माघुरामको परिवारले पूर्ण रूपमा स्वीकार गरेको छ । ग्राम्सीले भनेझैँ आफ्नो प्रभुत्व र नियन्त्रण कायम गर्नका लागि सत्ता वर्गीय बुद्धिजीवीको व्यस्थापन गर्नुपर्नेमा 'हारजित' कथाका प्रभुत्व वर्गीय पात्र मनोहर महतो सो कार्यबाट चुकेको तथा आफैले नै सोनवा आफ्नो घरमा मजदुर बस्न आएकी र त्यसलाई मजदुरकै रूपमा बुझिदिने रणनीतिका साथ हैकमवादी विचारधाराको निर्माण गरी अर्थापन गराउन खोज्दा उसको षड्यन्त्र र रणनीति राम्रोसँग बुझेका सीमान्त वर्गीय घुरहु महतोसहितका बुद्धिजीवीहरूले सहमतीय आधारमा वरण गरेका छन् । अलगुवा पक्षधर बुद्धिजीवी घुरहुले आफ्नी छोरी रतियालाई मनोहरकहाँ ज्यामी पठाई अलगुवाकी बुहारी सोनवालाई मनोहरको नियन्त्रणबाट मुक्त गराउनमा सफलता प्राप्त गर्नुमा सीमान्त समर्थित बुद्धिजीवीहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको देखिन्छ ।

एकात्मक र केन्द्रीकृत शासनप्रणालीको विरुद्ध तथा राज्यका हरेक अङ्ग र निकायमा पूर्ण समानुपातिक प्रतिनिधित्वका साथै देशमा पहिचानसहितको सङ्घीय शासन प्रणालीको व्यवस्था हुनुपर्ने लगायतका मुद्दाको सम्बोधनका निम्ति मधेसी समुदायद्वारा गरिएको आन्दोलन उचित नरहेको तथा आफ्नो हैकमलाई मधेसी नागरिकमाथि सदैव कायम राखी उक्त समुदायलाई शासित र अधीनस्थ बनाइराख्नका लागि नेपालका शासक वर्गले प्रहरीजस्तो दमनकारी संयन्त्रको प्रयोगमार्फत अवलम्बित विचारधारालाई मधेसको बुद्धिजीवीको हैसियतले 'अन्तिम बयान' कथाको प्रमुख पात्र रामदयाल आफू कार्यरत सरकारी कार्यालय पूर्ण रूपमा बन्द गरी आन्दोलनमा सहभागी भई राज्यको दमनात्मक विचारधारालाई पूर्ण रूपमा अस्वीकार गरिदिएको छ । आन्दोलन शिथिल हुँदा काठमाडौँको एउटा कार्यालयको जगेडा कर्मचारीको भूमिकामा सीमित र किनाराकृत गरिँदाको अवस्थामा रामदयाल आन्तरिक रूपले राज्यको आग्रहपूर्ण सरुवा प्रक्रियाबाट असन्तुष्ट भए पनि परिस्थिति र परिवेशका कारण राज्यद्वारा अवलम्बित विचारधारालाई पूर्ण रूपले स्वीकार गरेको छ । यसै गरी प्रभुत्वशाली वर्गद्वारा छोरी पिटिई हैकमवादी वर्गलाई अहित हुने काम गर्नेलाई दण्डित गरिने मनसायबाट प्रेरित प्रभुत्वशाली विचारधारालाई 'जुनेली रातको सपना' कथाको सीमान्तीय पात्र लखना राउतले पूर्ण रूपमा, राज्यसंयन्त्रद्वारा लोकसेवा आयोगलगायतका निकायहरूसमेत प्रवाहित र प्रभावित रहेको तथा बिस पटकसम्म मौखिक परीक्षामा असफल भएको 'हाइनेक' कथाको सीमान्तीय पात्र 'ऊ' ले राज्यद्वारा निर्मित विचारधारालाई हुबहु आत्मसात् गरेको देखिन्छ। "गृहस्थहरूको खेत रोपिएको हुनाले सालभरि नै काममा अल्भेको थिएँ आफू, स्वास्नी, छोरा, बुहारी र कहिलेकाहीँ छोरी पनि"(भ्रमर, २०६७, पृ.१३५) भन्ने लखना राउतको अभिव्यक्तिले जमिनदारहरू शोषक नभई अन्नदाता भएको कुरा ऊ स्वयम्ले स्विकारेको जानकारी गराइदिएको छ । तसर्थ विमातृभाषी नेपाली कथाकारहरू सीमान्त पात्रद्वारा प्रभुत्वशाली विचारधारालाई कतै पूर्ण रूपमा अस्वीकार गराएर त कतै सहमतीय आधारमा त कतै पूर्ण रूपले स्वीकार गराएर आफ्नो सीमान्त वर्गीयसम्बन्धी आवाजलाई अभिव्यक्त गरेका छन् ।

प्रतिरोधी चेतना : विमातृभाषी नेपाली कथामध्ये 'माघुरामको माघी' की भेड्ली, 'हारजित' को सोनवा र तयफवा तथा 'अन्तिम बयान' को रामदयालजस्ता पात्रमा प्रतिरोधी चेतना विकसित भएको पाइन्छ । प्रतिरोधले अर्काको आक्रमण वा चुनौतीलाई रोक्ने काम, प्रतिरक्षा, प्रतिकार, कुनै काममा आइपर्ने अवरोधको विरोधलगायतको अर्थबोध गराउँछ । यस्तो प्रतिरोधी चेतनाको विकासमा ज्ञान, विवेक, लोकव्यवहार, अनुभव आदिले महत्त्वपूर्ण भूमिका वहन गर्छ । ज्ञान भएको व्यक्ति आफ्नो वास्तविकताको मूल्याङ्कन गर्दै आफ्नो अधिकार, अस्तित्व र स्वाभिमानको रक्षाका निम्ति शक्तिनिर्माणतर्फ केन्द्रित हुन्छ र उसको अस्तित्वमा बाधा पुर्याउन तथा उसलाई बन्धुवा बनाउन खोज्ने प्रभुत्वशाली वर्ग, सत्ता र शासनका विरुद्धमा उभिँदै आफूमा प्रतिरोधी चरित्रको विकास गर्छ । लामो समय हैकमवादी वर्गको घरमा कमलहरी भई प्रत्यक्ष रूपमा देखेकी, भोगेकी र अनुभव गरेकी प्रभुत्व वर्गको नियन्त्रण, उत्पीडन र

अमानवीय व्यवहारबाट पाठ सिकेकी भेङ्लीले आफूमा प्रतिरोधी चेतनाको विकास गरेकी छे । उसले आफ्नी सात वर्षिया छोरीलाई कमलहरी बनाउन खोज्ने हैकमवादी पात्र जमुना सिंहको प्रस्तावलाई शतप्रतिशत अस्वीकार गर्नुले उसमा प्रभुत्व वर्गको विरुद्धमा प्रतिरोधी चेतनाको विकास भएको कुरा स्पष्ट हुन्छ । भेङ्लीमा निहित प्रतिरोध कथामा यसरी व्यक्त हुन पुग्दछ, "भयो, भयो मैले आफ्नै आँखाले देखेकी छु , अरू घर कमलहरी लाग्ने छोरीहरूको दशा । यदि रूपैया फर्काएनौ भने मेरो मृत शरीर देख्नेछौ " (सर्वहारी, २०६५, पृ.१४४) । यस अभिव्यक्तिले कमलहरी महिलाहरूको जीवन अत्यन्त कष्टदायी र अधीनस्थ रहने कुरा बोध गराउनुका साथै भेङ्लीको विद्रोही स्वरलाई समेत व्यक्त गरिदिएको छ । अत्यन्त कर्तव्यनिष्ठताका साथ घरव्यवहारसम्बन्धी जिम्मेवारी वरण गर्दा समेत श्रीमान्बाट पीडित भएकी सोनवा श्रीमान्को उत्पीडन पराकाष्ठामा पुग्दा धैर्य गुमाई आफ्नो घरबाट निस्की मनोहर महतोको घरमा शरण लिने कार्यले उसभित्र रहेको पतिप्रतिको आक्रोश र विद्रोही स्वभावलाई प्रस्तुत गर्छ। मनोहरले सोनवालाई कुनै पनि अवस्थामा नफर्काउने अडान लिएकोमा महिला पात्र तयफवाले व्यक्त गरेकी यी विचारबाट उसमा हैकमवादी वर्गप्रति रहेको प्रतिरोधी चेतना बोध गर्न सकिन्छ, "मनोहर दाइ, कुरा नबढाउनुहोस्, तपाईंको छोरो र तपाईंको पनि आँखा सोनवामाथि गडिरहेको अरूले नबुझ्ने पनि हामी आइमाईले थाहा नपाउने होइनौं । ठुला हुँदैमा अर्काको इज्जत नमान्ने अख्तियार कसैको हुँदैन । सोनवालाई पठाई नै दिनुपर्दछ (भिक्षु, २०६३, पृ. ४३) । धनसम्पत्तिको आडमा सीमान्त वर्गको अस्तित्व नै नदेख्ने र आफूलाई शक्तिकेन्द्रका रूपमा प्रस्तुत गर्ने मनोहरको शोषक, सामन्ती र निमुखाविरोधी क्रियाकलापको बडो तार्किक र विद्रोही ढङ्गले प्रतिरोध गर्ने कार्य तयफवाले गरेको कुरालाई उक्त अंशले प्रमाणित गरेको छ । तथापि सीमान्त वर्गको अस्तित्वमाथि आक्रमण गर्ने जोकोहीलाई पनि जनसमाजले छुट नदिने तयफवाको न्यायसङ्गत र सबाल्टर्नमैत्री अभिव्यक्तिले उसभित्रको प्रतिरोधी चेतनाको उद्घोष गर्छ ।

उत्पीडित वर्ग र समुदायको राजनीतिक हैसियत र अधिकारप्राप्तिका लागि थालिएको मधेसआन्दोलनमा प्रत्येक दिन कार्यालय बन्द गरी सहभागी हुने रामदयालको क्रियाकलापले उनीभित्र रहेको एकल जाति र केन्द्रीकृत शासनव्यवस्थाप्रतिको विरोध तथा सबाल्टर्न वर्गीय मुद्दा र विषयप्रतिको समर्थनको अवस्थालाई बोध गराउँछ । राज्यले दमनात्मक संयन्त्रको प्रयोगका माध्यमबाट चरम दमन (नागरिकको हत्यासमेत) गरिरहेको अत्यन्त चुनौतीपूर्ण आन्दोलनमा आफ्नो प्राणको समेत ख्याल नगरी सहभागिता जनाउने कार्यले ऊ आफ्नो वर्गको पहिचान, स्वाभिमान र अस्तित्वका लागि अत्यन्त सचेत रहेको निष्कर्ष प्रस्तुत गर्न सकिन्छ । तथापि आफ्नो पहिचान र अस्तित्वका विरुद्धमा उभिने प्रभुत्व वर्गको विरुद्धमा कतिपय कृतिमा सबल र कतिपय कृतिमा परिस्थितिजन्य प्रकृतिको प्रतिरोधी अवस्थाको चित्रण गरिएको कुरा निष्कर्षतः प्राप्त हुन्छ ।

निष्कर्ष

सीमान्त वर्गलाई नेपालको राज्यसंयन्त्रद्वारा राष्ट्रिय स्तरमा गरिने नियन्त्रण, दमन र उपेक्षा, राज्यको सीमान्त वर्गविरोधी प्रभुत्ववर्गीय पृष्ठपोषणको अवस्था, स्थानीय शोषक र हैकमवादी वर्गद्वारा सीामन्त वर्गलाई दिइने पीडा र गरिने भेदभाव, उत्पीडन एवम् अमानवीय व्ययवहार तथा एउटै परिवारभित्र पनि अर्थोन्नति गरेका सदस्यहरूले आफ्नै परिवारकै सदस्यलाई सघाउनुका सट्टा गर्ने असहयोग, अपमान र तिरस्कारले एउटै परिवारभित्र देखिएको प्रभुत्व र सीमान्तीय अवस्थाजस्ता पक्षलाई विमातृभाषी नेपाली कथाकारले आफ्नो कथाको वर्ण्यविषय बनाई सीमान्तीय आवाजलाई अभिव्यक्त गरेका छन् । कथासंरचनामा सीमान्तीय वर्ग र तिनीसँग सम्बद्ध पक्ष र मुद्दालाई केन्द्रीय भूमिका प्रदान गर्नुका साथै सीमान्तविरोधी वर्चस्वकारी चरित्र र गतिविधि (राष्ट्रिय स्तरदेखि स्थानीय स्तरसम्म) को चित्राङ्कनका माध्यमबाट अवर्जन वर्गको विषय र मुद्दालाई सशक्त ढङ्गले नेपाली कथामा विमातृभाषी कथाकारले उठान गरेको पाइन्छ । प्रभुत्व वर्गको तुलनामा सीमान्त वर्गीय पात्रलाई र तिनसँग सम्बन्धित विषय, विचारधारा र भूगोलको अत्यधिक प्रतिनिधित्व गराउनुका साथै समय, स्थान र परिस्थितिअनुसार कतिपय सीमान्त पात्रहरू आफ्नो अस्तित्व र पहिचानका लागि विद्रोही बनेका तथा कतिपय सीमान्त पात्रहरू शोषकलाई उद्धारक र मालिकका रूपमा समेत वरण गरेको अवस्थाको चित्रण पनि उक्त कृतिमा गरिएको पाइन्छ । प्रभुत्वशाली वर्गद्वारा आफ्नो वर्चस्व कायम गर्नका लागि निर्माण गरिएको हैकमवादी विचारधारालाई कतिपय कथामा जस्ताको तस्तै र कतिपय कथामा सहमतीय आधारमा सीमान्त वर्गद्वारा स्वीकार गरिएको छ भने कतिपय कथामा पूर्ण रूपले अस्वीकार पनि गरिएको

छ। ऋण लिएर भए पनि चाडपर्व मानाउनुपर्ने तथा जीवनपद्धति नै बिथोलिने गरी चेलीबेटीको बिहेमा दाइजो दिनुपर्ने सामाजिक र सांस्कृतिक परम्परा र चलनले सीमान्त वर्गलाई झन् बढी पीडा, अभाव र सीमान्त अवस्थामा धकेल्ने गरेको जानकारी पनि उक्त कथाहरूमा गराइएको छ । प्रतिरोधी चेतनाको विकास भई ज्ञान र शक्तितिर उन्मुख भएका सीमान्त पात्रले प्रतिप्रभुत्वको स्थितिका साथै प्रभुत्व वर्गको विरुद्धमा अवर्जनात्मक शक्तिकेन्द्रको स्थापनासमेत गर्न पुगेको तथा कतिपय सबाल्टर्नहरू प्रभुत्वशाली शक्तिकेन्द्रका सामु निरीह, विवश र निर्बल देखिएको अवस्थाको चित्रण पनि ती कृतिमा गरिएको पाइन्छ । तथापि, सीमान्त वर्गीय मानिस र तिनका जीवनका कथाव्यथालाई नै कथासंरचनाको मुख्य आधार बनाई प्रभुत्व शक्ति केन्द्रात्मक गतिविधिलाई आलोचनात्मक ढङ्गले प्रस्तुत गर्दै सीमान्त वर्गीय मानिस र तिनका मुद्दा साहित्य र अध्ययनको केन्द्र बन्नुपर्ने तथा सीमान्त वर्गलाई मानवअधिकारका साथ जीवनयापन गर्ने वातावरणको निर्माण हुनुपर्ने अभिमत व्यक्त गर्नु नै उक्त कथाहरूको निष्कर्षात्मक प्राप्ति हो ।

सन्दर्भसूची

अश्क, गोपाल (२०७०). *गोपाल अश्कका कथाहरू*. काठमाडौँः तन्नेरी प्रकाशन ।

आल्थुसर, लुइस (२०७२). विचारधारा र राज्यका विचारधाराका अङ्गहरू. अनु. कृष्णप्रसाद सापकोटा.*मार्क्सवादी सिद्धान्तका प्रतिनिधिमूलक विचारहरू*. सम्पा. कृष्णचन्द्र शर्मा. काठमाडौँः नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान.पृ.२६१–२८४ ।

उप्रेती, सञ्जीव (२०६९). *सिद्धान्तका कुरा*. चौ. संस्क. काठमाडौँः अक्षर क्रियसन्स नेपाल ।

गौतम, कृष्ण.(२०७५). *मार्क्सवाददेखि उत्तरमार्क्सवादसम्म*. काठमाडौँः भृकुटी एकेडेमिक पब्लिकेसन्स ।

ग्राम्सी, एन्टोनियो (२०७२). बुद्धिजीवीको निर्माण. अनु. पुष्पराज आचार्य. *मार्क्सवादी सिद्धान्तका प्रतिनिधिमूलक विचारहरू*. सम्पा. कृष्णचन्द्र शर्मा. काठमाडौँः नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान.पृ.१२५– १३३ ।

ग्रेवाल, ओमप्रकाश (२०७६). विचारधारा र साहित्यको अन्तरसम्बन्ध. *मार्क्सवादी साहित्यचिन्तन.* सम्पा.र अनु. निनु चापागाईं. ललितपुरः साझा प्रकाशन.पृ.२३८–२५५ ।

पाण्डेय, ताराकान्त (२०७०). संस्कृति, सांस्कृतिक अध्ययन र मार्क्सवाद. *भृकुटी*. भाग १९. पृ.१७३– १९३ ।

प्रेमर्षि, धीरेन्द्र (२०६६). हाइनेक. *प्रख्यात नेपाली कथा खण्ड २*. सम्पा. व्याकुल पाठक. काठमाडौँः रत्न पुस्तक भण्डार. पृ.१७१–१८३ ।

बराल, ऋषिराज (२०७३). *मार्क्सवाद र सबाल्टर्न अध्ययन.* ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

भट्टराई, रमेशप्रसाद (२०७०). सांस्कृतिक अध्ययनका मूलभूत सिद्धान्तहरू. *भृकुटी*. भाग १९. पृ.३३५ –३६४ ।

भिक्षु, भवानी (२०६३). *मैयाँसाहेब*. पाँ. संस्क. ललितपुरः साझा प्रकाशन ।

भ्रमर, रामभरोस कापडि (२०६७). जुनेली रातको सपना. *तराईमधेसका कथा.* सम्पा.परशु प्रधान र नारायण तिवारी. काठमाडौँः पैरवी प्रकाशन. पृ.१३५–१३९ ।

श्रेष्ठ, तारालाल (२०६८). *शक्ति, स्रष्टा र सबाल्टर्न*. काठमाडौँः डिस्कोर्स पब्लिकेसन ।

श्रेष्ठ, तारालाल (२०७४). सबाल्टर्नकी सार्वजनिक सेलीब्रेटीः गायत्री चक्रवर्ती स्पिभाक *समकालीन पाश्चात्य समालाचना सिद्धान्तका प्रणेताहरू*. सम्पा. ज्ञानु पाण्डे, काठमाडौँः नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान. पृ १३५–१७० ।

सर्वहारी, कृष्ण (२०६५). माघुरामको माघी. *प्रख्यात नेपाली कथा खण्ड १*. सम्पा. व्याकुल पाठक. काठमाडौँः रत्न पुस्तक भण्डार. पृ.१३८–१४४ ।

सुवदी, अभि (२०७१). सबाल्टर्न, इतिहास र बोली. *जुगल सैद्धान्तिक नेपाली समालोचना.* सम्पा.राजेन्द्र सुवेदी. काठमाडौँः डिस्कोर्स पब्लिकेसन. पृ.१०७–११३ ।

सुवेदी, अभि (२०७६). सांस्कृतिक समालोचनाको सैद्धान्तिक स्वरूप. *रत्न बृहत् नेपाली समालोचना सैद्धान्तिक खण्ड*. सम्पा राजेन्द्र सुवदी र लक्ष्मणप्रसाद गौतम. काठमाडौँः रत्न पुस्तक भण्डार. पृ.१२५–१३९ ।

मार्तडीमा बोलिने भोटे भाषाको भाषिक अपसरण

– रूपबहादुर रौले*

सार

प्रस्तुत अध्ययनले बाजुरा जिल्लाको मार्तडीमा बसोबास गर्ने अल्पसङ्ख्यक भोटे भाषाको भाषिक अपसरणको अवस्था प्रतिविम्बित गरेको छ । सामाजिक आर्थिक, शैक्षिक, जनसङ्ख्या, शिक्षा आदि कारणले भाषिक अपसरण हुने गर्छ । यस अध्ययनमा भोटे भाषाको अपसरणको स्थिति र त्यसको कारण पत्ता लगाउन गुणात्मक र परिमाणात्मक अनुसन्धान विधिको उपयोग गरिएको छ । परिमाणात्मक तथ्याङ्क सर्वेक्षण फारम तयार गरी सङ्कलन गरिएको छ भने गुणात्मक तथ्याङ्क अर्ध संरचित अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट लिइएको छ । यस अध्ययनले भोटेहरूमा मातृभाषाको संरक्षण र विकास गर्नुपर्दछ भन्ने भावनाको विकास गरेको छ । अध्ययनको नतिजा र निष्कर्षले भोटे भाषामा अपसरणको दर कम छ तापनि यो भाषा अपसरणबाट मुक्त छैन । भोटेहरूको पछिल्लो पुस्तामा अपसरणको दर बढ्दो छ जसलाई नेपाली, अङ्ग्रेजी भाषाको शिक्षा व्यवस्था, परम्परागत पेसामा परिवर्तन, अन्तर्जातीय विवाह, मिडिया र मनोरञ्जनका साधन आदिले अपसरण हुन सहयोग गरेका छन् । यस अध्ययनबाट भोटेहरू आफ्नो भाषा र संस्कृतिको संरक्षण र संवर्द्धन गर्नुपर्छ भन्ने कुरामा सचेत छन् । मातृभाषाले आफूहरूलाई फरक पहिचान दिएको छ भन्ने सकारात्मक धारणा भोटेहरूमा छ ।

शब्दकुञ्जी : अपसरण, अल्पसङ्ख्यक, प्रभुत्वशाली, प्रतिष्ठित, भाषिक समुदाय ।

विषयपरिचय

भाषा विचारको आदान प्रदान गर्ने एक शक्तिशाली माध्यम हो, जसका सहायताले मानिसहरू एकापसमा विचारको आदान प्रदान गर्छन् । भाषा व्यक्तिगत विचार विनिमयको माध्यम मात्र नभई यसले सम्बन्धित भाषिक समुदायका मानिसहरूलाई सामाजिक, सांस्कृतिक एवम् जातीय पहिचानको आधारसमेत प्रदान गर्दछ । मानिसलाई विचार विनिमय गर्न सबैभन्दा सहज उसको मातृभाषा हुन्छ तापनि विभिन्न कारणले गर्दा मानिसहरू एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा बसाइँसराइ गर्छन् र उनीहरूको बसोबाससँगै भाषामा पनि अपसरण (Language Shift) हुन्छ । भाषा परिवर्तनशील वस्तु भएकाले समयको क्रममा हुने भाषिक परिवर्तनलाई स्वाभाविक मानिन्छ (पौडेल, २०६७, पृ.६) तर भाषिक अपसरण भाषिक परिवर्तनभन्दा भिन्न कुरा हो । सामाजिक अवस्थिति, जनसङ्ख्या, सहरीकरण, बसाइँसराइ जातजातिको स्थिति आदि कारणले एक भाषाका वक्ता अर्को भाषा प्रयोग गर्ने हुनुलाई भाषिक अपसरण भनिन्छ । जब कुनै भाषामा भाषिक अपसरण हुन्छ तब अल्पसङ्ख्यक भाषिक वक्ता प्रभुत्वशाली वा शक्तिशाली (Dominant) भाषामा लाग्छन् किनकि प्रभुत्वशाली भाषाले सामाजिक प्रतिष्ठा, हैसियत र सामाजिक सफलता प्राप्त गरेको हुन्छ (होम्स र विलसन, २०१७, पृ. ६१) । भोटेहरूको जनसङ्ख्या कम भएका कारण सामाजिक सम्पर्क गर्न माध्यम भाषाको रूपमा उनीहरूले बाजुराली नेपालीको प्रयोग गर्छन् । भोटे भाषाका तुलनामा बाजुराली नेपाली भाषा बृहत् क्षेत्र तथा जनसङ्ख्यामा फैलिएकाले भोटेहरू क्रमशः बाजुराली नेपालीमा अपसरण हुँदै गएका छन् ।

सानो जनसङ्ख्याका कामजोर भाषाहरूमा जब ठुला र प्रभावशाली भाषाको दबाब कम गर्नसक्ने क्षमता कमी हुँदै जान्छ तब सामाजिक सांस्कृतिक प्रभावका कारण अल्प जनसङ्ख्याका भाषाहरू अपसरण हुँदै जान्छन् (फिसमन, १९९१, पृ.५५) । भाषिक अपसरण प्रायः द्विभाषी तथा बहुभाषी भाषिक समुदायमा बढी हुन्छ । भाषिक अपसरण हुँदै गएमा सानो जनसङ्ख्या भएका कमजोर भाषाहरू लोप हुन सक्छन् । भाषिक अपसरणका कारण संसारका करिब छ हजार भाषाहरू लोप हुन सक्ने खतरामा रहेका छन् (प्रोचाज्का, २०१७ पृ. ४३६५) । प्रस्तुत अध्ययन

* उपप्राध्यापक, सुदूरपश्चिम विश्वविद्यालय, नेपाल

मार्तडीमा बासोबास गर्ने अल्पसङ्ख्यक भोटे जातिले बोल्ने भोटे भाषाको अपसरणको स्थिति र भाषिक अपसरण हुनुका कारणको खोजीमा केन्द्रित रहेको छ । बाजुरा जिल्लाका हिमाली गाउँपालिका र बुढीनन्दा नगरपालिका भोटे जातिको मूल बासस्थान हो । परम्परागत रूपमा भेडा, चौंरीगाई, घोडा पालन आदि यस जातिको मुख्य पेसा हो । हाल यस जातिका मानिसहरूले परम्परागत व्यवसायमा परिवर्तन गरी मार्तडी, कोल्टी आदि क्षेत्रमा व्यापार, व्यवसाय तथा जागिर गरी बजार क्षेत्रमा बसोबास गर्दै आइरहेका छन् । बाजुरा जिल्लामा भोटेहरू १३८४ जना मात्र रहेका छन् जुन समग्र जनसङ्ख्याको १.०४ प्रतिशत मात्र हुन आउँछ । (जिल्ला वस्तुगत विवरण २०७४, पृ.१२) । थोरै जनसङ्ख्यामा भएकाले उनीहरूलाई अल्पसङ्ख्यक जाति मानिन्छ भने उनीहरूले बोल्ने भाषा पनि अल्पसङ्ख्यक जातिले बोल्ने भाषा हो । अल्पसङ्ख्यक जाति भएकाले भोटेहरूको भाषिक अपसरणको अवस्था बुझ्न प्रस्तुत अध्ययन सम्पन्न गरिएको छ ।

समस्याकथन र उद्देश्य

बाजुरामा भोटे जातिको जनसङ्ख्या १३८४ भए पेसा, व्यवसाय, शिक्षा तथा रोजगारीका लागि मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरू जम्मा २३६ जना मात्र रहेका छन् । अल्पसङ्ख्यक जातिका रूपमा बजार क्षेत्रमा बसोबास गर्ने उनीहरूको भाषामा अपसरणको स्थिति बुझ्न निम्न शोधसमस्याको प्राज्ञिक समाधान खोजिएको छ :

(क) मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरूको बाजुराली नेपाली भाषामा अपसरणको अवस्था केकस्तो छ ?

(ख) भोटे भाषी वक्ताहरूमा भाषिक अपसरण हुनाका कारण के के हुन् ।

प्रस्तुत अध्ययनको मुख्य उद्देश्य भोटेहरूले बोल्ने भोटे भाषाको भाषिक अपसरणको अध्ययन गर्नु रहेकाले उल्लिखित समस्याहरूको समाधान खोज्ने कार्य गरिएको छ ।

अध्ययनविधि

यस अध्ययनमा मिश्रित अनुसन्धान ढाँचाको प्रयोग गरिएको छ । भोटे भाषाबाट बाजुराली नेपालीमा अपसरणको अवस्था के कस्तो छ र भाषिक अपसरण हुनुका सम्भावित कारणहरू के के हुन् भन्ने कुराको खोजी यसमा गरिएको छ । सङ्ख्यात्मक तथ्याङ्क सङ्कलन गर्न प्रश्नावली निर्माण गरी सर्वेक्षण फारमको प्रयोग गरिएको छ । गुणात्मक तथ्याङ्क सङ्कलनका लागि अर्धसंरचित अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट सङ्कलन गरिएको छ । सामग्री सङ्कलन गर्दा नैतिक मार्गदर्शनलाई ख्याल गरिएको छ र जनसङ्ख्या, नमुना छनोट, तथ्याङ्क सङ्कलनका साधन र तथ्याङ्क विश्लेषणलाई आधार बनाएर अध्ययन गरिएको छ ।

भोटे भाषा बाजुरा जिल्लामा बोलिन्छ । यस जिल्लाका हिमाली गाउँपालिका, बुढीनन्दा नगरपालिका र बडीमालिका नगरपालिकामा यस जातिको बसोबास रहेको छ । नेपालको राष्ट्रिय जनगणनाअनुसार बाजुरा जिल्लामा रहेका भोटेहरूको जनसङ्ख्या (१३८४ जना) नै यस अध्ययनको जनसङ्ख्या हो । अध्ययनका लागि नमुनाको छनोट गर्दा मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटे जातिका विद्यार्थी, गृहिणी, शिक्षक, कर्मचारी, व्यापारी, राजनीतिकर्मी र सामाजिक अभियान्तालाई समेटिएको छ । परिमाणात्मक तथ्याङ्क सङ्कलन गर्न १२ देखि २५ वर्ष उमेर समूह, २६ देखि ५० वर्ष उमेर समूह र ५० वर्षभन्दा माथिको उमेर समूहका २५ जना महिला पुरुष सहभागी गराइएको छ । गुणात्मक तथ्याङ्क सङ्कलनका लागि ४ जना महिला र ४ जना पुरुषसँग अर्धसंरचित अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट सामग्री सङ्कलन गरिएको छ । सामग्री सङ्कलनका लागि अन्तर्वार्ता फारम प्रयोग गरिएको छ । यसमा सूचकका सामान्य विवरण सहित भाषिक अपसरणका बारेमा उनीहरूका धारणा आउने प्रश्न समावेश गरिएका छन् । भाषा आयोगले नेपालका भाषाहरूको भाषिक अपसरणको अवस्था अध्ययनका लागि प्रयोग गरेको प्रश्नावलीमा आवश्यक परिमार्जन गरी प्रयोग गरिएको छ । भोटे भाषाको भाषिक अपसरणको स्थिति र भाषिक अपसरण हुनुका कारणको खोजीका लागि अर्धसंरचित अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट गुणात्मक सामग्री सङ्कलन गरिएको छ । अन्तर्वार्तामा भोटे भाषाका ८ जना (४ महिला र ४ पुरुष) समावेश गरिएको छ । अन्तर्वार्ता नेपाली भाषाका माध्यमबाट लिइएको छ । सर्वप्रथम सङ्कलित गणितीय तथ्याङ्कलाई एक्सेलमा राखी एकीकृत गरियो । एकीकृत गरिएका तथ्याङ्कलाई प्रतिशतमा रूपान्तरण

गरियो । तथ्याङ्कका प्रतिशत निकालेपछि तिनलाई विभिन्न तालिकाहरूमा वर्गीकरण गरी व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । गुणात्मक तथ्याङ्कलाई व्याख्या विश्लेषण र प्रस्तुतीकरणमा उपयोग गरिएको छ ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

कुनै भाषाका मातृभाषी वक्ताहरू आफ्नो मातृभाषालाई छोडेर अर्को भाषा प्रयोग गर्न थाल्नुलाई भाषिक अपसरण भनिन्छ । भाषिक अपसरण त्यस्तो प्रक्रिया हो जसमा एउटा भाषिक समुदायका मानिसहरू आफ्नो मातृभाषामा दोस्रो भाषा मिसाउँदै जान्छन् र आफ्नो भाषाको मौलिक स्वरूपमा परिवर्तन गराउँछन् । भाषिक अपसरण हुँदा मानिसहरू सामान्यतया आफ्नो मातृभाषाबाट शक्तिशाली भाषामा रूपान्तरण हुन मन पराउँछन् । जुन भाषिक समुदायमा दुई वा दुईभन्दा बढी भाषाहरू बोलिन्छन् ती भाषिक समुदायमा भाषिक अपसरण हुने गर्छ । ठुला र प्रभुत्वशाली भाषाहरूमा साना एवम् अल्पसङ्ख्यक भाषाहरू यसरी अपसरण हुँदै जाने हो भने ती साना मातृभाषाहरू अपसरण हुँदै लोप हुने सम्भावना हुन्छ । भाषिक अपसरण अस्थिर र द्विभाषी समुदायमा बढी हुन्छ । यो अल्पसङ्ख्यक भाषाबाट प्रभुत्वशाली भाषामा आकर्षित हुन्छ (नवाज र अन्य, २०१२, पृ..७३-७४) । भाषिक अपसरण हुँदै मातृभाषा बोल्ने वक्ता एक जना पनि नभएमा भाषा मरेको मानिन्छ । भाषा लेखाइ, अडियो र भिडियोमा भए पनि धाराप्रवाह रूपमा बोल्ने भाषाका वक्ता भएनन् भने त्यो भाषा मृत हुन्छ । "भाषिक समुदायमा भाषिक अपसरणको विभिन्न असर पर्दछ । भाषिक अपसरणसँगै संस्कृतिको पनि अपसरण र लोप हुन सक्छ । भाषिक अपसरणबाट भाषा लोप हुन गएको अवस्थामा त्यस भाषामा रहेका कागजात तथा अध्ययन सामग्री पढ्न नसकिने हुन्छ र त्यस भाषामा रहेका ज्ञानसिपका कुरा पनि लोप हुन सक्दछन् (भाषा आयोग, २०७५) । भाषिक अपसरण प्रायः द्विभाषी समुदायमा हुने भएकाले द्विभाषी समुदायका मानिसहरूले कुनै एक भाषा बोल्न छोडेर अर्को भाषा मात्र प्रयोग गर्न थाल्दछन् । यस्तो अवस्थामा भाषिक वक्ता जहिले पनि प्रभुत्वशाली भाषातर्फ नै आकर्षित हुन्छ (रवीन्द्रनाथ, २००९, पृ.१) । द्विभाषी समुदायमा सम्पर्कको माध्यम भाषाले शिक्षा, स्वास्थ्य, व्यापार व्यवसाय, रोजगारी आदि क्षेत्रमा प्रभुत्व स्थापित गरेको हुन्छ । अल्पसङ्ख्यक मातृभाषी वक्ताहरू सोही सम्पर्क भाषाको प्रभावमा परी आफ्नो मातृभाषा बोल्न क्रमशः छोड्दै जान्छन् ।

भाषिक वक्ताहरूमा आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक र मनोवैज्ञानिक कारणले भाषिक अपसरण हुने गर्छ । भाषिक अपरण हुने यी कारणहरू एकापसमा अर्न्तसम्बन्धित हुन्छन् । भाषिक परिवर्तन र भाषिक अपसरण भिन्न कुरा हुन् । भाषाको परिवर्तनशीलतालाई जीवन्त भाषामा स्वाभाविक प्रक्रियाका रूपमा लिइन्छ । "हस्तान्तरण र पुस्तान्तरण हुँदै जाँदा भाषाका विभिन्न पक्षमा परिवर्तन हुनु स्वाभाविक प्रक्रिया हो । जीवन्त भाषा स्थिर हुँदैन । जिउँदो भाषाको मुख्य विशेषता गतिशीलता हो । यसरी भाषामा परिवर्तन हुँदा यसका आन्तरिक तथा बाह्य पक्षमा परिवर्तन हुन्छ । यस्ता परिवर्तन सकारात्मक र नकारात्मक दुवै हुन सक्छन्" (न्यौपाने, २०२०, पृ.२८७) । भाषिक अपसरणमा चाहिँ भाषिक वक्ताहरू एक भाषाबाट अर्को भाषामा रूपान्तरण भएका हुन्छन् । यसले व्यक्तिको मनोविज्ञान र दृष्टिकोणमै परिवर्तन ल्याई अल्पभाषी वक्ताहरू प्रभावशाली भाषातर्फ आकर्षित हुदै मातृभाषा छोड्ने अवस्थामा पुग्छन् । भाषिक अपसरणले भाषाका साथसाथै सांस्कृतिक प्रचलनलाई समेत परिवर्तन गरेको हुन्छ । उदाहरणका लागि नेपालमा जातजातिअनुसार व्यक्तिका नाम राख्ने प्रचलन छ । यहाँका आर्य जाति र भाषीले राख्ने नाम र भोटे भाषीका नामहरू फरक किसिमका हुन्छन्, तर आजकाल भोटेभाषी वक्ताहरू पनि आर्यजाति र नेपाली भाषीले राख्ने नामहरूकै प्रयोग गर्न थालेका छन् । त्यसैले भाषिक अपसरणले व्यक्तिको दृष्टिकोणमै परिवर्तन गरी नाम राख्ने गीत गाउने आदि मानवीय प्रवृत्तिलाई परिवर्तन गरिदिन्छ । प्रभावशाली भाषामा भएका गीत सङ्गीतलाई युवा जमातले मन पराउँछन् र उनीहरू प्रभावशाली भाषामा आकर्षित हुने प्रक्रियाबाट भाषिक अपसरण हुने गर्छन् (मेस्त्री, २००७, पृ.१४) । सधैँ र सबै अवस्थामा अल्पसङ्ख्यक भाषा अपसरण हुन्छ नै भन्ने हुँदैन । होम्स र विलसन (२०१७) ले अल्पसङ्ख्यक जाति भए पनि तिनको भाषा महत्त्वपूर्ण छ भने भाषिक अपसरण ढिलो हुन्छ । भाषिक समुदायका मानिसहरूलाई आफ्नो भाषाले आफूलाई अलग पहिचान दिएको छ भन्ने लागेमा अल्पसङ्ख्यक भाषा भए पनि लामो समयसम्म अपसरण हुँदैन । त्यसैले भाषासम्बन्धी सकारात्मक सोचाइले अल्पसङ्ख्यक भाषालाई अपसरण हुनबाट जोगाउँछ (पृ.६३) । त्यसैले अल्पसङ्ख्यक भाषालाई अपसरणबाट जोगाउन ती भाषाभाषीमा सकारात्मक सोचको विकास हुनु जरुरी हुन्छ ।

भाषिक अपसरणका कारक तत्त्व

भाषिक अपसरण कुनै एक कारणले मात्र भएको मान्न सकिँदैन । यसका पछाडि विभिन्न कारणहरू हुन सक्छन् । व्यक्ति एवम् जातीय समूहका आआफ्नै आवश्कता एवम् चाहना हुन सक्छन् । भाषा निश्चित लक्ष्यप्राप्तिको साधन भएकाले व्यक्तिको त्यो लक्ष्य आर्थिक प्रगति, शिक्षा, राजनीति, आदि हुन सक्छ जसले गर्दा भाषिक अपसरण हुन्छ । भाषिक अपसरण हुनुका कारणहरूलाई निम्न उपशीर्षकमा चर्चा गरिएको छ ।

आर्थिक कारण : व्यक्ति आयआर्जन एवम् रोजगारीको खोजीका लागि एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा र एक भाषाबाट अर्को भाषामा रूपान्तरित हुन्छन् । माक्सवादी दृष्टिकोणबाट हेर्ने हो भने आर्थिक कारणले सम्पूर्ण सामाजिक संरचनालाई प्रभावित गर्ने भएकाले भाषिक अपसरण हुनुमा पनि आर्थिक कारण जोडिन्छ (नवाज र अन्य, २०१२, पृ. ७४) । त्यसैले कामको प्राप्ति वा कामको खोजीका लागि मातृभाषामा मात्र पर्याप्त सम्भावनाहरू कम हुने भएकाले व्यक्तिहरू अरू मानिस र परिवेशमा घुलमिल हुन अर्को भाषा सिक्छन् । यसरी अर्को भाषामा रूपान्तरण हुँदा बहुसङ्ख्यक भाषामा अपसरण हुन्छन् । त्यसैले आर्थिक कारण भाषिक अपसरणको मुख्य कारक तत्त्व हो ।

सामाजिक कारण : सामाजिक रूपमा मानिसका विभिन्न ओहोदा, पद प्रतिष्ठा र भूमिका फरक फरक हुन्छन् । उच्च ओहदामा रहने र समाजको अगुवाइ गर्नेको भाषाले अल्पसङ्ख्यकहरूमा एक किसिमको हीनताबोधको भावना जागृत गरेको हुन्छ । अल्पसङ्ख्यक जातिहरू जो हेर्दा र बोल्दा अन्य जातिभन्दा फरक हुन्छन् तिनीहरूमा एक किसिमको दबाब हुन्छ । उनीहरू आफूलाई अरूभन्दा अलग नभएको देखाउन बहुसङ्ख्यकले बोल्ने भाषा प्रयोग गर्छन् (अस्क्यु २०१९) त्यसैले सामाजिक मनोविज्ञानका कारणले पनि भाषिक अपसरण हुने गर्छ ।

जनसङ्ख्या र सहरीकरण : जनसङ्ख्याको बृद्धि र सहरीकरणको विकास पनि भाषिक अपसरण हुनुको कारक तत्त्व हो । जुन ठाउँमा नयाँ मानिसहरू आएर बसे, सहरीकरणको विकास भयो भने त्यस्ता ठाउँहरूमा भाषिक अपसरण बढी हुने गर्छ । सहरी क्षेत्रमा भन्दा ग्रामीण क्षेत्रमा भाषिक अपसरण कम हुन्छ (फिसमन, १९९१, पृ.५८) । नेपालमा व्यापार व्यवसाय, रोजगारी एव् शिक्षाका लागि सहरमा बसोबास गर्नेहरूमा नेपाली र अङ्ग्रेजी भाषाको प्रयोग बढी पाइन्छ भने ग्रामीण क्षेत्रमा बसोबास गर्नेहरूले आफ्नो भाषा र संस्कृतिलाई जोगाइराखेको पाइन्छ । सहरका बुहसङ्ख्यक मानिसले बोल्ने भाषा र त्यहाँको समाजमा आफूलाई समायोजित गर्न व्यक्तिले भाषिक रूपान्तरण गर्छन् । अतः जनसङ्ख्या र सहरीकरण पनि भाषिक अपसरण हुने कारक हो ।

मनोवैज्ञानिक कारण : व्यक्तिको मनोविज्ञानले पनि भाषिक अपसरण हुन्छ । नेपाली समुदायका मानिसहरू आफ्ना सन्तानले अङ्ग्रेजी बोलेकोमा गर्व गर्छन् भने उनीहरूलाई आफ्नो मातृभाषा नजानेमा कुनै चिन्ता हुँदैन । अझ कतिपय अभिभावक त आफ्ना बालबालिका विद्यालयमा नेपाली भाषामा कमजोर छ भन्नेमा गर्व गर्छन् । यस्ता अभिभावकका छोराछोरीले आमाबाबुको मातृभाषालाई छोड्दै क्रमशः प्रभावशाली भाषा प्रयोग गर्न थाल्छन् र नजानिदो किसिमले नै भाषिक अपसरण भएको हुन्छ । कतिपय अवस्थामा व्यक्तिको प्रवृत्ति र भाषाप्रयोग विरोधाभाषपूर्ण रहेको हुन्छ । व्यक्तिले आफ्नो मातृभाषा कुरानी गर्न सजिलो हुने बताउँछन् तर व्यवहारमा उनीहरूले प्रभुत्वशाली भाषा प्रयोग गर्छन् (डायर्स, २००८) । यो उनीहरूभित्र रहेको हीन भावना र मनोविज्ञान नै हो ।

वैवाहिक कारण : समयको विकासक्रम र आधुनिकीकरणसँगै समाजमा रहेका जातजातिमा जातीय विभेद र छुवाछुतको प्रचलनमा कमी आएको छ । यसले गर्दा मानिसहरू आफ्नै जाति परम्पराभन्दा पर गएर अन्तर्जातीय विवाह गर्छन् । यदि भिन्न भाषाभाषीका बिचमा विवाह भएमा उनीहरू दुबैले वा दुईमध्ये एकले आफ्नो मातृभाषा अपसरण गर्दै अर्को भाषा वरण गर्नुपर्ने स्थिति नेपालमा पनि छ । भोटे भाषी र नेपाली भाषी वक्ताका बिचमा विवाह भएका जोडीहरूलाई हेर्दा उनीहरूले आपसमा भोटे भाषाको प्रयोग गर्दैनन् र उनीहरूका सन्तानलाई भोटे भाषा आउँदैन । यसैले वैवाहिक कारणले पनि भाषिक अपसरण हुन्छ ।

शैक्षिक कारण : शैक्षिक पक्ष आर्थिक पक्षसँग जोडिएको छ तापनि वर्तमान विश्वमा ज्ञानको प्रमुख स्रोत प्रभावशाली भाषा नै हो । नेपालका धेरैजसो भाषाहरू मौखिक परम्परामा मात्र सीमित रहेका छन् भने लेख्य परम्परा र आफ्नै मौलिक लिपि भएका भाषाहरूमा पनि लेख्य सामग्री र विद्यालयमा पठनपाठन हुँदैन । तिनका बालबालिकालाई पढ्नका

लागि विद्यालयमा नेपाली वा अङ्ग्रेजी भाषा छनोट गर्नुपर्ने बाध्यता हुन्छ । उनीहरूले विद्यालयमा र समाजको बृहत् वातावरणमा समायोजित हुन आफ्नो मातृभाषा अपसरण गर्छन् ।

भोटे भाषाको भाषिक अपसरणको अवस्था

भोटे भाषाको भाषिक अपसरणको अवस्थालाई देहायबमोजिम विभिन्न आधारहरूमा विश्लेषण गरिन्छ :

अनौपचारिक तथा सार्वजनिक क्रियाकलापमा भाषिक परिवर्तनको स्थिति : औपचारिक तथा सार्वजनिक क्रियाकलापहरू गर्दा भोटे भाषीहरूले प्रयोग गर्ने भाषिक स्थितिलाई निम्न तालिकामा देखाइएको छ :

तालिका १

क्रियाकलाप तथा भाषा	मातृभाषा	बाजुराली नेपाली	हिन्दी	अङ्ग्रेजी	अन्य
साथी बनाउदा	८०%	१००%	४%	१२%	
लेखपढ गर्दा	०	१००%	४%	४८%	
कामको खोजी (जागिर) गर्दा	१२%	८४%	०	१६%	
फोन गर्दा	७६%	१००%	०	८%	
किनमेल र आर्थिक कारोवार गर्दा	६०%	१००%	०	०	
परीक्षा दिँदा	०	७२%	०	४८%	
कामदारसँग कुरा गर्दा	७६%	१००%	०	०	
शिक्षकसँग कुरा गर्दा	०	१००%	०	२८%	
समाजका जान्नेसुन्नेसँग छलफल गर्दा	८४%	१००%	०	०	
फेसबुक स्ट्याटस लेख्दा	८%	८०%	०	२४%	

माथि तालिकामा समावेश गरिएका क्रियाकालापहरूमा भोटे भाषाको तुलनामा बाजुराली, नेपाली भाषा अधिक मात्रामा प्रयोग भएको छ । भोटे भाषा र उनीहरूको तिब्बतीयन लिपीमा लेखिएका कुराहरू लेखपढ गर्ने, परीक्षा दिने र शिक्षकहरूसँग कुराकानी गर्नेहरू शून्य प्रतिशत छन् । साथी बनाउँदा, कामको खोजी गर्दा, बजारमा सामान किनमेल गर्दा र आफ्नै समुदायका मानिसहरूसँग कुराकानी गर्दा भोटे भाषाको प्रयोग र बाजुराली, नेपालीको प्रयोग गर्नेहरू धेरै छन् । यस्ता क्रियाकलापहरूमा बाजुराली, नेपाली भाषाको प्रयोग गर्ने शतप्रतिशत जसो नै छन् । भोटे भाषा र बाजुराली, नेपाली लगायत अङ्ग्रेजी भाषाको प्रयोग पनि उनीहरूले गर्छन् । विशेष गरी विद्यालय तथा क्याम्पसमा पढेका, र अङ्ग्रेजी माध्यम भएका विद्यालयमा पढेकाहरू लेखपढ गर्दा, परीक्षा दिँदा, साथी बनाउँदा कामको खोजी गर्दा मातृभाषाभन्दा भिन्न भाषाको प्रयोग गर्छन् । व्यापार व्यवसाय तथा भारतमा गएर काम गर्ने सीमित सङ्ख्याका भोटेहरूले आवश्यकताअनुसार हिन्दी भाषाको प्रयोग गर्ने गरे पनि हिन्दीको प्रयोग अङ्ग्रेजी, बाजुराली, नेपाली भाषाका तुलनामा अत्यन्त न्यून छ ।

परिवार तथा साथीभाइः भोट भाषाका वक्ताहरूले आफ्नो परिवार तथा साथीभाइहरूसँग बोल्ने भाषाको स्थितिलाई निम्न तालिकामा प्रस्तुत गरिएको छ :

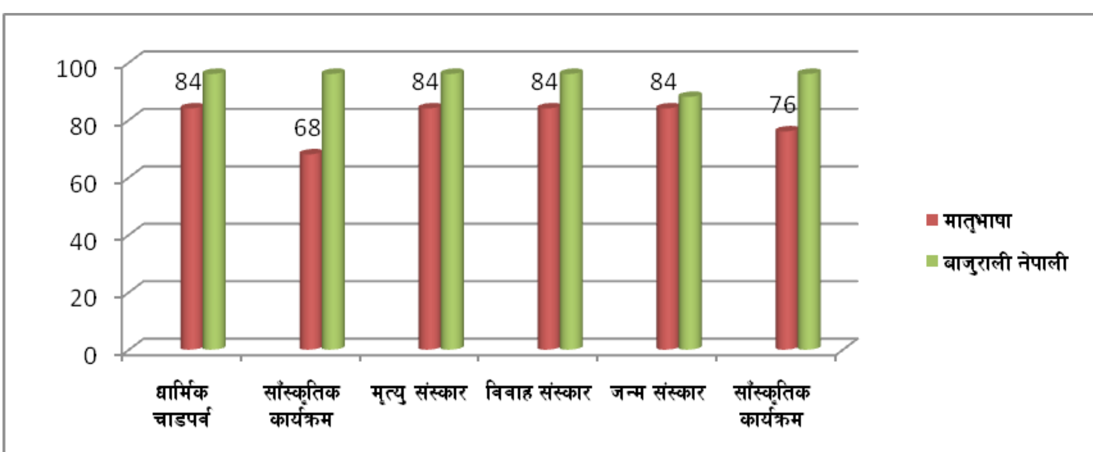
तालिका २

परिवार तथा साथीभाइसँगको कुरा गराइमा भोटेभाषाको स्थिति

सम्बन्ध	सधैँ मातृभाषा	मातृभाषा तर बढी बाजुराली, नेपाली	बाजुराली नेपाली तर मातृभाषा बढी	सधैँ बाजुराली, नेपाली	हिन्दी	अङ्ग्रेजी	अन्य
बुबा	१२%	२०%	५६%	१२%	०	०	०
आमा	१२%	२०%	५६%	१२%	०	०	०
दाजुभाइ	८%	४४%	३६%	१२%	०	४%	०
दिदीबहिनी	८%	४४%	३६%	१२%	०	४%	०
श्रीमान् श्रीमती	८%	१२%	३२%	१६%	०	०	०
घरमा साथीसँग	०	४८%	१६%	४०%	०	४%	०
बाहिर साथीसँग	०	८	०	९२%	४%	८%	०

माथिको तालिकामा भोटे भाषाका वक्ता घरको वातावरण तथा परिवारका सदस्यहरूसँग धेरै मात्रामा आफ्नो मातृभाषा नै प्रयोग गर्छन् भन्ने देखिन्छ । घरपरिवारमा मातृभाषा प्रयोग गर्ने ५६% छन् भने यसका साथै उनीहरूले बाजुराली, नेपाली भाषाको पनि प्रयोग गर्छन् । घरपरिवार तथा साथीभाईसँग बाजुराली, नेपाली प्रयोग गर्नेहरूमा प्रौढहरू बढी छन् । भोटेभाषीहरूले आमाबुबासँग मातृभाषामा कुरा गरे पनि क्रमशः दाजुभाइ र दिदीबहिनी र साथीहरूसँग कुरा गर्दा मातृभाषाको प्रयोग गरे पनि बाजुराली, नेपालीमा बढी गर्ने गरेको पाइन्छ । परिवारका सदस्यसँग सधैँ मातृभाषाको मात्र प्रयोग गर्ने १२ प्रतिशत मात्र छन् भने सधैँ बाजुराली नेपाली बोल्नेहरू पनि सोही मात्रामा रहेका छन् । सानै उमेरदेखि परिवारको सदस्यबाट टाढा रहेका सहर बजारमा पढ्ने गरेका भोटेहरूले परिवारका सदस्यसँग पनि नेपाली भाषामा कुराकानी गर्ने गरेका छन् । यसका साथै केही भोटेहरूले साथीहरूसँग हिन्दी र अङ्ग्रेजी भाषाको समेत प्रयोग गर्ने गरेको पाइन्छ ।

धार्मिक तथा सांस्कृतिक क्रियाकलाप : धार्मिक तथा सांस्कृतिक क्रियालापहरू गर्दा मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरूले प्रयोग गर्ने भाषाको स्थितिलाई निम्न स्तम्भचित्रमा देखाइएको छ :



माथिको स्तम्भचित्रमा देखाइएका सबै क्रियाकलापमा बाजुराली, नेपाली र भोटे भाषाको प्रयोग लगभग समान किसिमको भए पनि ती क्रियाकलापहरूमा समेत बाजुराली, नेपाली भाषाको प्रयोग गर्नेहरू नै बढी मात्रामा रहेका छन् । धार्मिक तथा सांस्कृतिक क्रियाकलापहरूमा भोटे भाषा र बाजुराली, नेपाली भाषाको प्रयोग हुने भए पनि हिन्दी र अङ्ग्रेजी भाषाको प्रयोग शून्य रहेको पाइन्छ ।

औपचारिक र अनौपचारिक सार्वजनिजक क्रियाकलापमा : काम गर्ने ठाउँ तथा अफिस, राजनैतिक क्रियाकलाप, सामाजिक मेलमिलाप, सार्वजनिक उत्सव तथा समारोह प्रशासन आदि क्रियाकलापहरू गर्दा मार्तडीमा बसोवास गर्ने भोटेहरूले प्रयोग गर्ने भाषाको स्थिति निम्न तालिकामा देखाइएको छ :

तालिका ३

औपचारिक तथा अनौपचारिक सार्वजनिक क्रियाकलापमा भोटेभाषाको स्थिति

अवस्था	मातृभाषा	बाजुराली, नेपाली	हिन्दी	अङ्ग्रेजी	अन्य
अफिस वा काम गर्ने ठाउँमा	०	१००%	०	१२%	
राजनैतिक क्रियाकलाप हुने ठाउँमा	४%	१००%	०	०	
सामाजिक मेलमिलापमा	८४%	१००%	०	०	
सार्वजनिक क्रियाकलाप र उत्सवहरूमा	४०	१००%	०	०	
प्रशासन	०	१००%	०	०	
अपरिचित व्यक्तिहरूसँग	०	१००%	०	०	

तालिकामा दिइएका क्रियाकलापहरू सबैमा बाजुराली, नेपाली भाषा शतप्रतिशत भोटेहरूले प्रयोग गर्छन् भने सामाजिक मेलमिलाप र सार्वजनिक क्रियाकलापमा भोटे भाषा पनि धेरैले प्रयोग गर्छन् । अफिस तथा काम गर्ने ठाउँ, प्रशासन, अपरिचित व्यक्तिहरूसँग भोटे भाषाको प्रयोगको स्थिति शून्य पाइयो । यस्ता क्रियाकलापमा हिन्दी भाषा प्रयोग गर्नेहरू पनि पाइएनन् भने अफिसमा काम गर्नेहरूले आवश्यकताअनुसार अङ्ग्रेजी भाषा बोल्ने गरेको पाइयो ।

मिडिया र मनोञ्जन : भोटे भाषाका वक्ताले मिडिया र मनोरञ्जनका लागि कुन कुन भाषाको प्रयोग गर्छन् भन्ने निम्न ताकिलामा दिइएको छ ।

तालिका ४

मिडिया र मनोरञ्जनमा भोटे भाषा प्रयोगको स्थिति

अवस्था	मातृभाषा	बाजुराली, नेपाली	हिन्दी	अङ्ग्रेजी	अन्य
टिभीमा सिरियल र अन्य कार्यक्रम हेर्दा	०	१००%	१००%	१२%	
टिभीमा समाचार हेर्दा	०	१००%	२८%	१२%	
गीत सङ्गीत सुन्दा	२४%	१००%	९६%	८%	
रेडियोमा समाचार सुन्दा	०	१००%	८%	८%	
अन्तर्वार्ता हेर्दा, सुन्दा	०	१००%	८%	८%	
पत्रपत्रिका पढ्दा	०	९६%	०	१२%	
किताब पढ्दा	०	९६%	०	५२%	

मिडिया र मनोरञ्जनका लागि भोटे भाषामा सामग्री नभएकाले यस भाषाका वक्ताहरू बाजुराली, नेपाली, हिन्दी, अङ्ग्रेजी भाषामा आकर्षित भएको पाइन्छ । भोटे भाषा र तिव्बतीयन लिपिमा लेख्य सामग्री भए तापनि पढेलेखेका युवायुवतिले समेत तिनलाई पढ्न सक्दैनन्, त्यसैले मिडिया र मनोरञ्जनका क्षेत्रमा भोटे भाषाको प्रयोग न्यून रहेको छ । पुराना क्यासेटमा भएका गीतहरू चाडपर्वमा गाउने, नाच्ने कुरा २४% भोटेहरूले गरे पनि अन्य क्षेत्रमा भोटे भाषाको प्रयोग पाइँदैन । मिडिया र मनोरञ्जनका लागि भोटेहरूको पहिलो रोजाइ बाजुराली, नेपाली हो । बाजुराली, नेपाली भाषा शतप्रतिशत भोटेहरूले प्रयोग गर्छन् भने टिभी सिरियल र गीत सङ्गीतमा हिन्दी भाषाको प्रभाव पनि उच्च रहेको छ । यसका साथै पढेलेखेका भोटेहरूले नेपाली, हिन्दी र अङ्ग्रेजी भाषामा टिभी हेर्ने, गीत सङ्गीत सुन्ने, समाचार पत्रपत्रिका पनि पढ्ने गरेको देखिन्छ ।

दैनिक जनजीवनका क्रियाकलाप : दैनिक जनजीवनमा गरिने क्रियाकलापहरू गर्दा मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरूले प्रयोग गर्ने भाषाको स्थिति निम्न तालिकामा दिइएको छ :

तालिका ५

दैनिक जनजीवनका क्रियाकलापमा भोटे भाषाको स्थिति

क्षेत्र	मातृभाषा	बाजुराली, नेपाली	हिन्दी	अङ्ग्रेजी	अन्य
ठट्यौली गर्दा	८४%	१००%	०	४%	
मनमनै गाउँदा	२४%	१००%	०	४%	
बाहिर गाउँदा	४%	९६%	०	४%	
प्रार्थना गर्दा	७६%	९६%	०	०	
गन्ती गर्दा	२०%	१००%	०	४४%	
छलफल वादविवाद गर्दा	८०%	१००%	०	४%	
झगडा गर्दा	७६%	१००%	०	०	
मोलतोल, किनबेच गर्दा	७२%	१००%	०	०	
गाली गर्दा	७६%	१००%	०	४%	
केटाकेटीलाई कथा सुनाउँदा	६४%	९६%	०	४%	
अरूलाई कथा सुनाउँदा	०	१००%	०	४%	
पारिवारिक भेला	८४%	१००%	०	०	
गाउँ समुदायका बैठकमा	८४%	१००%	०	०	

अन्य क्षेत्रजस्तै दैनिक जीवनका क्रियाकलापहरूमा पनि भोटेहरूले बढी मात्रामा बाजुराली, नेपाली भाषाको नै प्रयोग गरेको पाइयो । माथिका सबैजसो क्रियाकलापहरूमा बाजुराली, नेपाली भाषाप्रयोग शतप्रतिशत नै पाइन्छ । दैनिक जनजीवनका क्रियाकलापहरूमा भोटेहरूले आफ्नो भाषिक समुदायका मानिसहरूसँग भोटे भाषाको नै प्रयोग गर्ने गरेको पाइन्छ भने अन्य व्यक्ति समुदायसँग आवश्यकताअनुसार नेपाली, हिन्दी, अङ्ग्रेजी भाषाको समेत प्रयोग गर्ने गरेको पाइन्छ । गाउँ समुदायको बैठक, पारिवारिक भेला, ख्यालठट्टाजस्ता क्रियाकलापमा आफ्नै भाषाको प्रयोग बढी गर्ने गरेको भए पनि अरूलाई कथा सुनाउँदा, गन्ती गर्दा गीत गाउँदा भोटे भाषाभन्दा भिन्न भाषाको प्रयोग गर्ने बढी छन् । नयाँ पुस्ताका व्यक्तिहरूलाई त धेरैलाई मातृभाषमा गन्ती गर्न नै आउँदैन । पढेलेखेकाहरूले गन्ती गर्दा नेपाली र अङ्ग्रेजी भाषाको प्रयोग बढी गर्छन् । गन्ती गर्दा हिन्दी भाषाको प्रयोग शून्य रहेको छ ।

भोटे भाषाबाट अन्य भाषामा अपसरण हुने कारण : मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरूमा गरिएको सर्वेक्षणबाट उनीहरू आफ्नो मातृभाषा छोडेर अन्य भाषामा किन अपसरण भए भन्ने कुरालाई निम्न तालिकामा दिइएको छ :

तालिका ६

भाषिक अपसरण हुनुका कारण

प्रतिक्रिया	अत्यन्त सहमत	सहमत	आंशिक सहमत	असहमत	थाहा छैन
जागिर (काम) को अवसरका लागि	३२%	४४%	१६%	८%	४%
बाजुराली नेपालीको सामाजिक प्रतिष्ठा बढी भएकाले	८%	४४%	४४%	०	४%
भोटे भाषाको महत्त्व नभएकाले	४%	०	४%	८८%	४%
बाजुराली नेपाली भाषीमाझ बस्नुपरेकाले	३६%	४८%	४%	४%	४%
व्यापार व्यवसाय गर्नुपर्ने भएकाले	६०%	३६%	०	४%	०
विद्यालय र अन्य शैक्षिक संस्थामा आफ्नो भाषा नभएकाले	८०%	२०%	४%	०	०
धेरैले बाजुराली, नेपाली बोल्छन् उनीहरूसँग समायोजन हुनुपर्ने बाध्यता भएकाले	८४%	१२%	०	०	०
बाजुराली, नेपाली नबोल्दा दैनिक काम कारवाही नै नहुने भएकाले	८४%	१२%	०	०	०

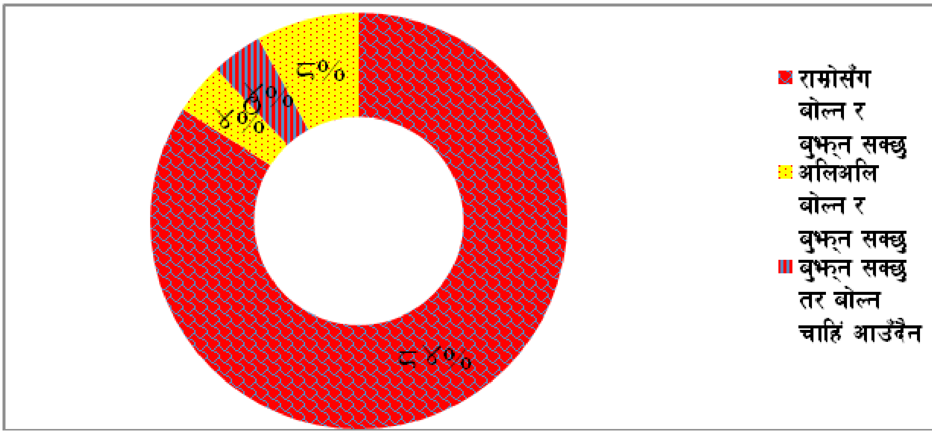
आफ्नो मातृभाषा छोडेर किन अन्य भाषा बोल्नुहुन्छ भन्ने प्रश्नमा २५ जना भोटेजातिका मानिसहरूसँग गरिएको सर्वेक्षणमा जागिर (काम) को खोजीका लागि भन्ने कुरामा ३२% अत्यन्त सहमत, ४४% सहमत, १६ % आंशिक सहमत, ८% असहमति जनाएका छन् भने ४% ले असहमति जनाएका छन् । असहमति जनाउनेहरूले आफूले घर परिवारको बहुभाषिक वातावरणका कारण बाजुराली नेपाली भाषा सिकेको कुरा मानेका छन् ।

व्यापार व्यवसाय गर्नुपर्ने, ठुलो सङ्ख्याका मानिसहरू भोटे भाषा नजान्ने र बाजुराली नेपाली मात्र बोलेर दैनिक काम व्यवहार नै चल्दैन त्यसैले बाजुराली नेपाली भाषा बोल्नुपरेको हो भन्ने मान्यतामा ८४% भोटेहरू सहमत रहेका छन् । भोटे भाषाको महत्त्व कम र बाजुराली, नेपाली भाषाको महत्त्व बढी छ भन्ने कुरामा चाहिँ ८८ प्रतिशत भोटेहरूको असहमति रहेको छ । यस भाषाका वक्ताहरू आफ्नो भाषाको महत्त्व छ भन्ने कुरामा सचेत छन् । मातृभाषाको महत्त्व हुँदा हुँदै पनि थोरै सङ्ख्याका वक्ता भएको र काम व्यवहार चलाउनका लागि बाजुराली, नेपाली भाषीहरूका माझमा गएर शिक्षा, स्वास्थ्य, रोजगारीजस्ता क्रियाकलाप गर्नुपर्ने भएकाले बाजुराली, नेपाली बोल्नुपरेको कुरालाई मानेका छन् । भोटे भाषाको महत्त्व छैन भन्ने कुरा भोटे भाषा बोल्नै नजान्नेहरूबाट आएको छ भने थाहा छैन भन्ने कुरा अशिक्षित कम उमेरका महिलाबाट आएको छ ।

मातृभाषा प्रयोगको स्थिति : नमुना छनोटमा परेका भोटेहरूमा उनीहरूको मातृभाषा कतिको आउँछ भन्ने प्रश्नमा आएका धारणालाई निम्न वृत्तचित्रमा देखाइएको छ :

वृत्तचित्र १

भोटेहरूमा मातृभाषा प्रयोगको स्थिति

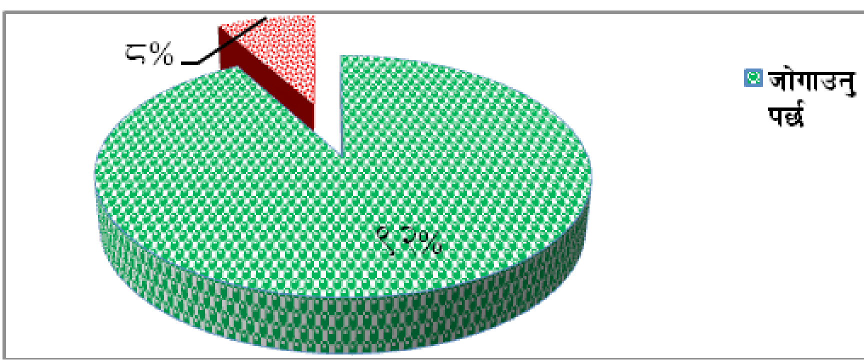


तपाईंलाई आफ्नो मातृभाषा बोल्न र बुझ्न कतिको आउँछ भनी सोधिएको प्रश्नमा राम्रोसँग बोल्न र बुझ्न सक्ने भोटेहरू ८४% रहेका छन् । ८% भोटेहरूले उनीहरूको मातृभाषा अलिअलि बोल्न र बुझ्न सक्छन् भने कत्ति पनि आउँदैन भन्नेहरू ४% रहेका छन् । भोटे भएर भोटे भाषा नआउनेहरू विवाह गरी भोटेको परिवारमा बसेका र सानै उमेरदेखि परिवारबाट अलग भएर सहर बजारमा बसेका भोटेहरूमा मात्र यो स्थिति छ । आफ्नो घर परिवारसँग बसेका सबै भोटेहरूलाई उनीहरूको मातृभाषामा सहजताका साथ कुराकानी गर्न आउँछ ।

मातृभाषाप्रतिको सचेतता : भोटेहरू आफ्नो जाति र भाषाप्रति सचेत छन् वा छैनन् भन्ने भाषाप्रतिको दृष्टिकोण बुझ्न भोटे भाषा जोगाइराख्न पर्छ र भावी पिँढीमा पनि हस्तान्तरित गर्दै जानुपर्छ वा यो भाषा आवश्यक छैन भन्ने प्रश्नमा सूचकबाट प्राप्त प्रतिक्रिया निम्न वृत्तचित्रमा देखाइएको छ :

वृत्तचित्र २

भोटेहरूका मातृभाषाप्रतिको सचेतता



अल्पसङ्ख्यक जातिको भाषिक समुदायका मानिसहरूलाई आफ्नो भाषाले आफूलाई अलग पहिचान दिएको छ भन्ने लागेमा त्यो जातिको भाषा लामो समयसम्म अपसरण हुँदैन । त्यसैले भाषा सम्बन्धी सकारात्मक सोचाइले अल्पसङ्ख्यक भाषालाई अपसरण हुनबाट जोगाउँछ (होम्स र विलसन (२०१७, पृ.६३) । भन्ने जुन धारणा राखेका छन् त्यो मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरूमा पनि देखिन्छ । विभिन्न स्थानीय तहबाट व्यापार, व्यवसाय, शिक्षा, रोजगारी आदि अवसरको खोजीका लागि मार्तडीमा बसोबास गर्ने भोटेहरूमा ९२% भोटेहरूले आफ्नो भाषालाई जोगाउनुपर्छ ।

केटाकेटीले विद्यालयमा नेपाली, अङ्ग्रेजी भाषा सिके पनि आफ्नो परिवारमा आफ्नै भाषा बोल्नुपर्छ भन्ने कुरामा सचेत छन् । भाषाको पहिचानले नै व्यक्तिको पहिचान फरक बनाउँछ जसले आफ्नो कला संस्कृतिलाई जगेर्ना गर्न सकिन्छ । ८% भोटेहरू जसलाई भोटे भाषा बोल्न आउँदैन उनीहरूले यो आवश्यक छैन भन्ने धारणा राखेका छन् । भोटे भाषा बोल्न नआउनेहरू अन्य जातीय परिवारबाट विवाह गरी भोटे परिवारमा आएका र सानै उमेरदेखि परिवारबाट टाढा भएर नेपाली भाषीमाझ हुर्केकाहरूमा भोटे भाषा आवश्यक छैन भन्ने धारणा पाइयो ।

निष्कर्ष

प्रस्तुत अध्ययनले बाजुरा जिल्लाको मार्तडीमा बसोबास गर्ने अल्पसङ्ख्यक भोटे जातिको भाषिक अपसरणको अवस्था प्रतिविम्बित गरेको छ । भोटेहरूमा गरेको सर्वेक्षणबाट प्राप्त तथ्याङ्कले भोटेहरू भोटे भाषा, बाजुराली, नेपाली भाषाका साथै हिन्दी र अङ्ग्रेजी भाषाको समेत प्रयोग गर्छन् भन्ने देखिएको छ । उनीहरूले व्यापार, व्यवसाय, शिक्षा तथा रोजगारीका विभिन्न अवसरको लागि बाजुराली, नेपाली, अङ्ग्रेजी आदि भाषा बोले पनि मातृभाषाप्रति धेरै हदसम्म सचेत छन् । मातृभाषा व्यक्तिको अलग पहिचानका साथै सांस्कृतिक संरक्षणको प्रमुख कारक तत्त्व हो जो भाषाका माध्यमबाट व्यक्त र संरक्षित भएको हुन्छ । घर परिवारमै मातृभाषा प्रयोग गरिएन भने त्यसको संरक्षण र संवर्द्धन हुन सक्दैन भन्ने कुरामा धेरैजसो भोटेजाति सचेत छन् । त्यसैले भोटेहरूले सार्वजनिक स्थान, कार्यालय, अपरिचित व्यक्ति तथा व्यपारव्यवसाय गर्दा बाजुराली, नेपाली बोले पनि परिवारका सदस्यसँग, आफ्ना जातिका सामाजिक सांस्कृतिक क्रियाकलापहरूमा र परिवार तथा भोटे जातिका मानिससँग आफ्नै मातृभाषा बोल्ने गरेका छन् । सचेत परिवारले नेपाली भाषाकी वक्तासँग विवाह गरी ल्याएका बुहारीलाई समेत भोटे भाषा सिकाएर भाषाको संरक्षण गरेका छन् । तर, केही भोटेहरूले भने आफूले भोटे भाषा बोलेपनि बालबालिकासँग बाजुराली, नेपाली भाषा बोल्ने गरेको पाइन्छ । यदि यस किसिमका भोटेभाषी वक्ता एवम् परिवारको सङ्ख्या बढ्दै गएमा तेस्रो पुस्ताले यो भाषा बोल्न सक्दैन र यो भाषा लोप हुने सम्भावना बढेर जान्छ । भोटे भाषा बोल्न कम गर्ने परिवारमध्ये अर्न्तजातीय विवाह गर्ने परिवार पनि छन् । बाजुराली, नेपाली भाषीसँग अर्न्तजातीय विवाह गरेका भोटेहरूमा भाषिक अपसरण धेरै देखिन्छ । यस किसिमका परिवारका बालिबालिकालाई भोटे भाषा बोल्न आउँदैन ।

भोटे भाषालाई अपसरण हुँदै लोप हुनबाट बचाई उनीहरूको जातीय पहिचान र भाषिक सांस्कृतिक जगेर्ना गर्न स्थापित नेपाल भोट जनजाति महासंघ, शिक्षित र सचेत भोटेहरूबाट पहल हुनु आवश्यक रहेको छ । बाजुराका भोटेहरूले बाजुराली नेपाली आफ्नै घर आँगनको परिवेशमा सिक्दछन् किनकि उनीहरूको बसोबास बुहभाषी समुदायमा छ । उनीहरूको मूल बसोबास भएका ठाउँमा बाजुराली, नेपाली मातृभाषीले समेत भोटेभाषा बोल्न र बुझ्न सक्छन् । भोटेहरूको नयाँ पिँढीले मातृभाषा प्रयोगमा कमी गरेका छन् तर बोल्न छोडेका छैनन्, त्यसैले तत्काल यो भाषा लोप हुने सम्भावना भने छैन तापनि भोटे अल्पसङ्ख्यक जाति भएकाले लोप नहोला भन्न सकिने अवस्था भने छैन । विद्यालयमा भोटे भाषाको पाठ्यक्रम निर्माण गरी पठन पाठनको सुरुवात गर्न सकेमा, सचेत भोटेहरूले मातृभाषा जोगाउनुपर्छ भनी सचेतना अभियान सञ्चालन गर्न सकेमा यस भाषालाई संरक्षण गर्न सहज हुने देखिन्छ ।

सन्दर्भसूची

केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग, तथ्याङ्क कार्यालय बाजुरा (२०७४). *जिल्ला वस्तुगत विवरण*. जिल्ला तथ्याङ्क कार्यालय बाजुरा ।

Asque, N.F. (2019) Language Shift and Factors Contributing to Language Shift [PowerPoint slides].slideshare. https://www.slideshare.net/nicaasoque/language-shift-and-factors-contributing-to-language-shift

Dyers, C. (2008). Language shift or maintenance? Factors determining the use of Afrikaans among some township youth in South Africa. *Stellenbosch Papers in Linguistics*, *38*, 49-72.

Fishman, J. A. (1991). *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages* (Vol. 76). Multilingual matters.

Holmes, J., & Wilson, N. (2017). *An introduction to sociolinguistics*. Routledge.

Mesthrie, R. (2007). Language shift, cultural change and identity retention: Indian South Africans in the 1960s and beyond. *South African Historical Journal*, *57*(1), 134-152.

Nawaz, S., Umer, A., Anjum, F., & Ramzan, M. (2012). Language shift: an analysis of factors involved in language shift. *Global Journal of Human Social Science, Linguistics & Education*, *12*(10), 1-10.

Neupane, D. (2020). Bhashik Paribartan ra Nepali Bhasha. *Dristikon: A Multidisciplinary Journal*, *10*(1), 287–300. https://doi.org/10.3126/dristikon.v10i1.34581

Prochazka, K., & Vogl, G. (2017). Quantifying the driving factors for language shift in a bilingual region. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *114*(17), 4365-4369.

Ravindranath, M. (2009). Language shift and the speech community: Sociolinguistic change in a G a r i f u n a community in Belize. *Publicly accessible Penn Dissertations*, 33.

नेपालमा भाषिक अपसरणको स्थिति अध्ययन प्रतिवेदन (नेपाली अनुवाद) (२०७५). भाषा आयोग . https://languagecommission.gov.np/language/Investigation%20Report

समकालीन नेपाली नारीकथामा स्वचेतना

– तुलसी शर्मा*

सार

प्रस्तुत अनुसन्धानात्मक आलेखमा समकालीन पाँच जना प्रतिनिधिमूलक नारीकथाकारका कथालाई नारी स्वचेतनाका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ। त्यस क्रममा यहाँ स्वचेतनाको परिचय दिनुका साथै नेपाली समाजमा नारीमा आएको लैङ्गिक पहिचान र अस्तित्वबोधलाई देखाइएको छ। आलेखको सामग्री वा तथ्याङ्क सङ्कलन पुस्तकालयबाट गरिएको छ भने यसमा वर्णनात्मक तथा विश्लेषणात्मक ढाँचासहित गुणात्मक विधिको उपयोग गरिएको छ। राजनीतिक परिवर्तन र समाज आएको सुधारसँगै नारीकथाकारहरूले नारीभित्रको स्वचेतनालाई सबलीकृत रूपमा प्रस्तुत गर्न थालेका छन्। उनीहरूले नारीलाई निरीह रूपमा नभएर सबल रूपमा कथामा चित्रण गरेका छन्। यहाँका पात्रहरू समाजमा लैङ्गिक कारणले शोषण, विभेद, अन्याय, अत्याचार र हिंसामा पर्नुलाई आफ्नो नियति मान्दैनन्। उनीहरू खुलेर नारीको कर्तव्य एवम् दायित्वबोध गर्दै आफूलाई पुरुषसरह कार्य तथा निर्णय गर्न सक्षम रहेको बताइरहेका पाइन्छन्। आफ्नो हक, अधिकार र स्वतन्त्रताका लागि आफै लड्नुपर्छ भन्ने चेतना उनीहरूको अन्तरहृदयदबाट स्वतः आएको पाइन्छ। उनीहरूमा आएको चेतना र अस्तित्वबोधलाई पनि समकालीन नेपाली नारी कथाकारले सशक्त रूपमा देखाएका छन्। विशेष गरी नेपाली समाजका लैङ्गिक विषयमा समकालीन नेपाली कथाले चेतनाको निर्माण गरी तिनका पक्षबाट स्पष्ट दृष्टिकोण राखेको निष्कर्षलाई नै यस अध्ययनबाट पुष्टि गरिएको छ।

शब्दकुञ्जी : अस्तित्वबोध, दमनकारी संस्कृति, पितृसत्ता, यन्त्रचालित, लैङ्गिक विभेद।

विषयप्रवेश

समकालीन नेपाली कथाले नेपाली राजनीति एवम् सामाजिक सन्दर्भहरूको सन्निकट रही विशिष्ट घटनाक्रमहरूबाट प्रभावित, प्रेरित र अभिव्यञ्जित कथालाई बुझाउँछ। समकालिनताले निश्चित अवधि मात्रै नभई हिजोदेखि आजसम्म चलिआएको निरन्तर प्रवाहलाई देखाउँछ। साहित्यको विषय र शिल्पमा नवीनता ल्याउने प्रारम्भिक चिन्तन र वर्तमानका आकाङ्क्षाहरूको अन्तरक्रिया नै समकालिनताको प्रमुख आधार हो। समकालीन नेपाली कथाहरू नेपाली राजनीति एवम् सामाजिक घटना र सन्दर्भबाट प्रभावित र प्रेरित हुन्छन्। समयको पारखसँगै त्यसका श्रेष्ठता ठहर गरी लेखिने साहित्यले नै समकालीन लेखनमा टेवा पुऱ्याउँछ। वि.स.२०३६ सालदेखि यताको अवधिमा लेखिएका कथालाई समसामयिक नेपाली कथा वा उत्तरवर्ती नेपाली कथा मानिन्छ। २०४६ सालको राजनीतिक परिवर्तनले नेपाली कथाको विषय र शैलीमा नवीनता थपेको छ भने यतिखेरका कथामा धार्मिक, सामाजिक, वर्गीय, राजनीतिक मात्र नभएर लैङ्गिक आधारमा गरिने विभेदका विरुद्ध नारीचेतनाले स्थान पाएको देखिन्छ। नारीहरूलाई स्वतन्त्रता, समानता र अधिकारको प्रत्याभूति हुनुपर्ने विषयमा नारी स्रष्टाहरूले कलम चलाउन थालेको पाइन्छ। नारीको स्वतन्त्रता र नारी स्वअस्तित्वको विषयलाई लिएर कथा लेख्ने नारी कथाकारमा पारिजात, गीता केशरी, माया ठकुरी, पद्मावती सिंह, प्रेमा शाह, बेन्जु शर्मा, भागरथी श्रेष्ठ, अनिता तुलाधर, भुवन ढुङ्गाना, अर्चना थापा, नीलम कार्की 'निहारिका', उमा सुवेदी, दुर्गा कार्की, सानु शर्मा आदिको विशेष योगदान रहेको पाइन्छ।

कुनै पनि व्यक्तिले आफू हुनुको अस्तित्वबोध गर्नु स्वचेतना हो। राजनीति, शिक्षा, सामाजिक क्षेत्र, रोजगारी आदिमा पुरुषसरह समान उपस्थिति तथा सहभागिताको मागसम्बन्धी नारीमा जागृत चेतना नै नारीचेतना हो भने नारीले आफ्नो पहिचानसहित आफू हुनुको अस्तित्वबोध स्वतः गर्नु नै नारी स्वचेतना हो। नारीलाई सेविका सहनशीला, कर्तव्यपरायणा र धीरवती नारीका रूपमा मात्र नभएर उसको छुट्टै अस्तित्व र पहिचान हुन्छ भन्ने देखाउनु र दनकारी

* उपप्राध्यापक, ऐश्वर्य विद्या निकेतन, धनगढी, नेपाल

पुरुषसत्ताको विरोध गरी आफ्नो अधिकारप्रति सचेत रहनु नै नारीभित्र आएको स्वचेतना हो । अस्तित्ववादले मान्छेको बैयक्तिक जीवनलाई नयाँ सन्दर्भ, नयाँ अर्थ, नयाँ मानवीय मूल्य, मान्यता र नयाँ दृष्टिकोणले हेर्ने गर्छ । यसले नारीको परिचयसहितको अस्तित्वलाई स्विकारेको छ । नारीहरू सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक, प्रशासनिक, साहित्यिक सबै क्षेत्रमा पुरुष समान स्वतन्त्र भएर सहभागी हुन सक्ने र लैङ्गिक विभेदले अबको समाजमा स्थान पाउन नहुने कुरा नारीवादी कथाकारले उल्लेख गरेको पाइन्छ । यसले नारीको परिचयसहितको अस्तित्वलाई स्विकारेको छ । नारीहरू सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक, प्रशासनिक, साहित्यिक सबै क्षेत्रमा पुरुषसमान स्वतन्त्र भएर सहभागी हुन सक्ने र लैङ्गिक विभेदले अबको समाजमा स्थान पाउन नहुने कुरा समकालीन नेपाली नारी कथाकारले उल्लेख गरेका छन् ।

समस्याकथन र उद्देश्य

समकालीन नेपाली कथामा स्वचेतना एक महत्त्वपूर्ण प्राज्ञिक लेखनको विषय हो । प्रस्तुत लेख समकालीन नेपाली नारीकथामा नारी स्वचेतना भनेको के हो र यो कस्तो हुन्छ भन्ने मुख्य विषयमा केन्द्रित रहेको छ। प्रस्तुत मुख्य समस्या र यससँग आउने अन्य समस्याको स्पष्टताका लागि निम्न जिज्ञासाहरू निर्माण गरिएका छन् :

(क) समकालीन नेपाली नारीकथामा नारीअस्तित्वबोध केकसरी अभिव्यञ्जित भएको छ ?

(ख) समकालीन नेपाली नारीकथामा लैङ्गिक पहिचानको अभिव्यक्ति कसरी भएको छ ?

उपयुक्त मूल समस्या र प्राज्ञिक जिज्ञासाको समाधान गर्नु नै यस लेखको प्रमुख उद्देश्य रहेको छ ।

सामग्री सङ्कलन तथा अध्ययनविधि

प्रस्तुत आलेखका लागि पुस्तकालयबाट सामग्री सङ्कलन गरिएको छ । यसमा नारी अस्तित्वबोधका बारेमा लेखिएका पुस्तकहरू र समकालीन कथाहरूलाई प्राथमिक सामग्रीका रूपमा र अन्य सामग्रीलाई द्वितीय सामग्रीका रूपमा प्रयोग गरिएको छ । त्यसअन्तर्गत समकालीन नेपाली नारीकथाहरू अर्थात् नीलम कार्की 'निहारिका'को '४३ कथा', दुर्गा कार्कीको 'कुमारी प्रश्नहरू', सानु शर्माको 'एकादेशमा', उमा सुवेदीको 'सयौँ पुतली' र पद्मावती सिंहको 'मौन स्वीकृति'जस्ता कथाहरूलाई मात्र प्राथमिक सामग्रीका रूपमा प्रयोग गरिएको छ। यी कथाहरूमा नारी अस्तित्वको खोजी अर्थात् अस्तित्वभित्र पनि नारी अस्तित्वबोध र लैङ्गिक पहिचानका दृष्टिले अध्ययन गर्ने प्रयास भएको छ। अतः यिनीहरू नारी अस्तित्वबोध तथा लैङ्गिक पहिचानमा केन्द्रित बनेका छन्। यहाँ २१ औँ शताब्दीमा पुगिसक्दा पनि नारीलाई हेर्ने फरक दृष्टिकोणबारे विशेष किसिमबाट चिरफार गरिएको छ। साथै नारीले आफूलाई पहिचान गरी आफ्नो स्वअस्तित्वबोध गरेको सन्दर्भ पुष्टि गरिएको छ। त्यसैले यसलाई समकालीन नेपाली नारीकथामा पाइने नारी स्वचेतनापरक विश्लेषणकेन्द्री आलेखका रूपमा हेर्न सकिन्छ । अर्थात्, समकालीन नेपाली नारीकथालाई स्वचेतनाका आधारमा व्याख्या, विश्लेषण गरिएको हुनाले यसलाई गुणात्मक अनुसन्धान ढाँचाभित्र पूर्णता प्रदान गरिएको आलेख मान्न सकिन्छ।

सैद्धान्तिक पर्याधार

अस्तित्ववाद बिसौँ शताब्दीको आधुनिक उपलब्धि हो। व्यक्ति र उसको स्वतन्त्र अस्तित्वको वकालत अस्तित्ववादले गर्छ। अस्तित्ववादको सूत्रपात उन्नाइसौं शताब्दीका डेनमार्केली धार्मिक चिन्तक सोरेन अवाई किर्केगार्डले गरेका हुन् । उनका अनुसार, 'बुद्धिसङ्गत जे छन् ती सबै सत्य छन् र जेजति सत्य छन् ती सबै बुद्धिसङ्गत छन्' (पाण्डे, २०७० पृ.३८४)। प्रत्येक व्यक्ति आफै सोच्छ र निर्णय लिन्छ जसमा ऊ पूर्ण स्वतन्त्र हुन्छ। पहिले व्यक्तिको अस्तित्व र अनि मात्र उसको स्वभाव र सारको कुरा आउँछ। नित्सेको ईश्वरको मृत्युको घोषणा, व्यक्तिको स्वतन्त्र अस्तित्व र शक्तिप्राप्तिको अभीष्ट तथा महामानवको परिकल्पनाले पनि अस्तित्ववादको उठानमा टेवा पुगेको देखिन्छ। अस्तित्ववादका व्याख्याता र विश्लेषक फ्रान्सेली दार्शनिक जाँपाल सार्त्र मानिन्छन् । उनले मानवतावादबाट अस्तित्ववादलाई अलग्याएका थिए । यससम्बन्धी उनको प्रसिद्ध पुस्तक *विइङ एन्ड नथिङनेस* (सन् १९४३) मानिन्छ। अस्तित्ववादले मान्छेलाई एक व्यक्तिका रूपमा हेर्छ। हामीले देख्ने लोग्ने स्वास्नीलाई अस्तित्ववादले फरक फरक व्यक्ति देख्छ र दुवैको फरक आफ्नै स्वतन्त्र अस्तित्व रहेको कुरालाई स्विकार्छ। सार्त्रका अनुसार- मानिस अनेक सम्भावनाले भरिएको हुन्छ, ऊ केवल स्वतन्त्र मात्रै

होइन स्वतन्त्र हुनका लागि अभिशप्त हुन्छ । पूर्ण स्वतन्त्र भएका कारण उसले गर्ने सम्पूर्ण कार्यको उत्तरदायित्व स्वयम् वहन गर्नुपर्छ । सार्त्रले स्वतन्त्रता र उत्तरदायित्वलाई विशेष जोड दिएका छन् र यी एक अर्कामा अन्तरसम्बन्धित भएको देखाएका छन् । सृष्टिका धरोहर दुई मनुष्य/प्राणी नारी र पुरुष यथार्थतः एकभन्दा अर्को सानो वा ठुलो केही पनि होइनन्, दुवै बराबरी हुन् । शारीरिक बनावटका दृष्टिले यी दुई मनुष्यको अस्तित्व एकअर्कामा भिन्न अवश्य छ तर त्यो भिन्नता तिनीहरूप्रतिको विभेद होइन, बरु एक अर्काप्रतिको निर्भरतामा नै तिनलाई आफ्नो पूर्ण अस्तित्वको बोध गराउने प्रकृतिको विशेष चाँजोपाँजो हो (पाण्डे, २०७६ पृ.१५४) । नारी र पुरुष दुवैको फरक व्यक्तित्व दुवैको उत्तिकै स्वतन्त्रता र दुवैको फरक अस्तित्वलाई यहाँ स्विकारिएको छ । अस्तित्ववादले मान्छे आफैले आफ्नो सिर्जना गर्छ भन्ने मान्यता राख्छ किनभने पूर्व निर्धारित नभई हामी एकाएक अस्तित्वको परिस्थितिमा हुत्याइन्छौँ र त्यसपछि मात्र हामीले आफ्ना कार्यहरूबाट आफ्नो प्रकृति वा सारको रचना गर्छौं (एटम, २०७४ पृ.४१) । अस्तित्ववादले व्यक्तिको पूर्ण स्वतन्त्रतामा जोड दिएको छ । सार्त्रले मानवको स्वतन्त्र अस्तित्वलाई प्राथमिकता दिएझैँ सिमोन द बोबुआरले नारीको स्वतन्त्र अस्तित्वमा विशेष जोड दिँदै *द सेकेन्ड सेक्स* नामक पुस्तक सिर्जना गरेको देखिन्छ ।

अस्तित्ववादले व्यक्तिलाई सम्पूर्ण भ्रमबाट मुक्त पार्न चाहन्छ र शून्यबाट आफ्नो अस्तित्वबोध गराउन चाहन्छ । मानवजस्तो छ त्यो सब आफ्नै कारणले भएको हो भन्ने बोध अस्तित्ववादले नै गराएको पाइन्छ । मानवीय जीवनको मूल समस्या पहिल्याउनु र त्यसको परिपेक्ष्यमा जीवनको सत्य खुट्याउनु यसको विशिष्ट अभिप्राय हो । त्यसैले व्यक्तिको निजत्व र वैयक्तिक मूल्यलाई विशेष जोड दिएको हुन्छ । मान्छेले आफ्नो अस्तित्व प्राप्तिका लागि जीवनमा थुप्रै किसिमका निर्णय गर्छ । ती निर्णयहरूको सुख, दुःखको कारण ऊ स्वयम् बन्दछ । जर्मनेली चिन्तक नित्से व्यक्तिसत्तालाई सर्वोपरि ठान्ने दार्शनिक हुन् । अस्तित्ववादी जर्मनेली चिन्तक हाइडेगरले व्यक्ति आफूभित्र रहेको आत्मचेतनाद्वारा जागरुक र निर्देशित हुन्छ भनेका छन् (न्यौपाने, २०७६ पृ.११६) । हरेक मान्छेले गर्ने स्वतन्त्र निर्णय उसका अस्तित्वका कडी हुन् । मानिसले वातावरण र परिस्थितिसँग सङ्घर्ष गर्नु नै उसको अस्तित्व हो । वर्तमान समयका जीवनशैली, मूल्यमान्यता, विचार र दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्ने युगबोधी चेतना नै समसामयिक चेतना हो (अधिकारी, २०७४ पृ.१३६) । चेतनाले सबै मानवको स्वअस्तित्वको र स्वनिर्णयलाई स्वीकार गर्छ । अस्तित्ववाद जीवनको अभिनेता वा भुक्तभोगीद्वारा जीवनका समस्यामाथि विचारका रूपमा परिणत हुन जान्छ तापनि अस्तित्ववाद ज्यादाभन्दा ज्यादा मत र तात्पर्यसँग सम्बद्ध भइसकेको छ अनि स्वयम् सार्त्र यस अर्थविविधताले गर्दा 'अस्तित्ववाद' भन्ने संज्ञा अर्थहीनताजस्तो देखिन थालेको कुरा मान्दछन् । परन्तु यत्तिको अर्थ विविधता आउँदा आउँदै पनि केही नकारात्मक र सकारात्मक प्रवृतिले अस्तित्ववादीहरूलाई एउटै मञ्चमा ल्याउँछन् । वस्तुतः अस्तित्ववादीहरू दार्शनिक अमूर्ततामा डुल्न नचाहनुका साथै कुनै दर्शन प्रणाली पनि बनाउन चाहदैनन् । उनीहरू आआफ्ना व्यक्ति चैतन्यलाई सर्वोपरि स्थान दिएर पनि मानवीय अस्मिताका खोजका दृष्टिले एकै वादभित्र देखा पर्दछन् (त्रिपाठी, २०४९ पृ.११८) । अस्तित्ववादले व्यक्तिको पूर्ण स्वतन्त्रतामा विशेष जोड दिएको छ ।

संसारमा व्यक्ति नै सत्य हो । ऊ कसै अरुद्वारा सञ्चालित नभएर आफूद्वारा नै सञ्चालित हुन्छ । मान्छेले आफ्नो निर्णय आफै गर्छ अनि आफ्नो सत्ता र आफ्नो परिभाषा पनि स्वयम् बनाउँछ । जन्मअघि कुनै मूल्य-मान्यता नभएको मानवले जन्मपश्चात् आफ्नो कार्यले आफ्नो परिचय आफै बनाउँछ । ऊ कस्तो हो भन्ने कुरा आफ्ना कार्यद्वारा आफ्नो इतिहास आफै लेखाउँछ । कुनै पनि मानव अरुको दमन, शोषण, अन्याय, अत्याचार, उत्पीडन र विभेदको सिकार भएर बाँच्न चाहँदैन । आफ्नो निर्णय र कार्य आफै गर्न चाहन्छ । त्यही नै मानवको अस्तित्व हो । मानवले आफ्नो सिद्धान्त र मूल्य आफैले निर्धारण गर्छ । आफ्नो कर्म र मार्ग पनि स्वयम् नै रोज्दछ ।

समकालीन नेपाली कथामा नारीस्वतन्त्रता

कसैको अधीनमा नरहेर आफूले चाहेको गर्नु मानवको स्वतन्त्रता हो । नेपाली समाजमा नारीले पनि पुरुषजस्तै कसैको पनि अधीनस्थ नभएर स्वतन्त्र जीवन जिउनु नारी स्वतन्त्रता हो । पुरुष प्रधान नेपाली समाजमा नारीहरूलाई समान अधिकार, समान पहुँच र समान स्वतन्त्रता दिइएको पाइँदैन । नेपाली संस्कृति पनि विभेदकारी बनाएको छ । नारी स्वतन्त्रतामा अझै समस्या सत्ता र संस्कृतिमा भन्दा संस्कृतिको नाममा पलाएको विकृतिमा देखिन्छ । समकालीन नेपाली नारीकथामा पितृसत्ताले ल्याएको विभेद र नारीलाई फरक दृष्टिकोणले हेर्ने परम्पराको विरोध गर्दै नारीको छुट्टै

स्वतन्त्रता र अस्तित्व हुनुपर्ने कुरामा जोड दिइएको छ । कमल नियोलको 'नयाँ इतिहास' (२०६३) मा पितृसत्तात्मक सत्ता र संस्कृतिको विरोध गरिएको छ भने पद्मावती सिंहको 'मौन स्वीकृति' (२०६५) कथामा नारीलाई दासीका रूपमा हेर्ने प्रवृतिको विरोध गरिएको छ । उमा सुवेदीको 'सयौ पुतली' (२०७५) मा नारी स्वतन्त्रतामाथि हावी हुने पुरुष प्रवृत्तिको विरोध गरिएको छ । सानु शर्माको 'एकादेशमा' (२०७५) कथामा समुद्रपारिसम्म पनि नेपाली लैङ्गिक विभेदले पन्छ्याइरहेको देखाइएको छ । नारीले पुरुषविना एक्लै सक्षम र स्वतन्त्र भएर बाँच्न चाहेको कुरालाई नारी कथाकारहरूले जोडतोडकासाथ उठाएको पाइन्छ । दुर्गा कार्कीको 'कुमारी प्रश्नहरू' (सन् २०२०) मा पुरुषको भर्जिनालिटी नखोजिने तर नारीको मात्र भर्जिनालिटी खोजिने प्रकृतिको विरोध गरिएको छ र नारीको स्वतन्त्र जीवनलाई उजागर गर्न खोजिएको छ । नीलम कार्की निहारिकाले '४३ कथा' (२०७६) मा नारी स्वतन्त्रतालाई मुख्य विषय बनाएकी छन् । यसरी समकालीन नेपाली नारीकथामा स्वतन्त्रता र स्वअस्तित्वका विषयले प्रश्रय पाएको देखिन्छ ।

नारीअस्तित्वबोध : मान्छेले आफूलाई कुनै ईश्वर अथवा अरुको हातको खेलौना नसम्झेर आफूलाई केवल मान्छे सम्झनु र आफ्नो अस्तित्व छ भनेर थाहा पाउनु अस्तित्वबोध हो भने नारीले आफ्नो स्वपहिचान, आफू हुनुको अर्थ, अस्मिताबोध र वास्तविकताको खोजी गर्नु नारीमा आएको अस्तित्वबोध हो । लैङ्गिक विभेदका आधारमा नारीको पहिचानलाई गुमनाम गराउने पुरुष र पितृसत्तात्मक सोच बोकेका नारीसमेतको विरोध गरी नारीको छुट्टै पहिचान र अस्तित्व हुन्छ भन्ने धारणा राख्नु नै नारी अस्तित्व हो । राजनीतिक परिवर्तनसँगै आफ्नो छुट्टै अस्तित्वबोध गर्न थालेका समकालीन नारी कथाकारहरूले स्वपरिचयसहितको आफ्नो अस्तित्व हुनुपर्ने विषयमा कथा रचना गरेको देखिन्छ । मानिस हुनकै नाताले नारीहरूले आफ्नो लेखनमा नारी स्वतन्त्रता, समानता र अवसरका कुराहरू लेखेको पाइन्छ । उमा सुवेदीको 'सयौँ पुतली' कथासङ्ग्रहभित्रको 'उर्दी' कथामा नारीमा आएको अस्तित्वबोधको चित्रण यसरी गरिएको छ;

> मैले आफ्नो शरीर छामेँ । मलाई लाग्यो, मेरो शरीरबाट बिस्तारै स्त्री हराउन थाल्यो र पलाउन थाल्यो एउटा पुरुष । पुरुष अर्थात् ऊ । आफ्नो सक्कली अनुहार र नियतका साथ आफ्नो सोच र अहम्का साथ । अहँ, मैले यसो हुन दिनु हुँदैन । मैले आफूलाई गुमाउनु हुँदै हुँदैन । त्यसपछि म फेरि ऐना अगाडि उभिएँ । आफूलाई गहिरिएर हेरेँ । हासेँ निकैबेर, जसरी म खुलेर हाँस्ने गर्थे पहिले पहिले । (१७)

प्रेमीले भनेअनुसार गर्दै जादा एकदिन आफ्नो अस्तित्व नै गुम्न गएको र पुरुष प्रवृत्ति आफूमा हाबी भएको कुरा प्रेमिकाले बोध गरेकी हुन्छन् । प्रेमको नाटक रच्ने पुरुषको सक्कली नियत थाहा पाएपछि आफ्नो अस्तित्वसहित आफू भएर बाँच्न प्रीतिले आफूलाई ऐनाअगाडि उभ्याएको देखिन्छ । जहाँ उनी पहिले हाँसे जसरी खुलेर हाँसेको देख्न पाइन्छ । आफ्नो अस्तित्वबोध भएपछि प्रीतिले आफ्नो प्रेमीलाई सधैँका लागि छोडेर आफू आफ्नो अस्तित्वसहितको जीवन बाँच्न चाहेको कथामा देखाइएको छ ।

नारीलाई पितृसत्ताको साङ्लोले नराम्ररी कसेको हुन्छ । पुरुषले नारीलाई केवल भोग्या वस्तु ठान्ने र आफू सयौँ केटीसित बरालिँदा आफ्नी श्रीमतीले चाहिँ कसैसँग बोल्नसम्म पनि नपाओस् भन्ने चाहना राख्ने पुरुष प्रवृति समाजमा अझै पनि हाबी भएको देखिन्छ तर अबका नारीले भने यसलाई स्विकारेको पाइँदैन । सानु शर्माको 'एकादेशमा' (२०७५) कथाभित्रको 'गुनासो' कथामा पनि 'म' पात्रले आफ्नो श्रीमान् अरुसँग बरालिएको थाहा पाएपछि आफ्नो अस्तित्व पहिचान गरी धोकेबाज श्रीमान्सँग डटेर सामना गरेकी छ । श्रीमान्लाई छोडपत्र दिन्छु भन्दा यो के मजाक गरेकी भन्ने श्रीमान्लाई उनले यसरी जवाफ दिएकी छ :

> मजाक त तिमीले मेरो अस्तित्वलाई बनाइदियौ, सूर्य ! ऊभन्दा चर्को स्वरमा कराएँ, तिमीबाहेक मैले जीवनमा अर्को कोही चाहिनँ । घरपरिवार, जात, समाज, इज्जत सब छोडिदिएँ तिमीलाई पाउन । तर मेरो भागमा सङ्घर्ष, एक्लोपन, उपेक्षा र तितोपनबाहेक कहिल्यै केही परेन । मलाई तिम्रो साथमा पनि यसरी एक्लिएरै बाँच्नु छ भने म तिमीभन्दा पर आफ्नै तरिकाले किन बाँच्न सक्दिनँ । (२३७)

आफूले मन पराएको प्रेमीसँग बिहे गर्न घरपरिवार छोडेकी र श्रीमान्को खुसीबाहेक अरु केही नचाहेकी 'म' पात्रले मेसेन्जरमा अर्कै नामबाट आफ्नो श्रीमान्सँग कुरा गर्दा आफ्नो रूपको खुब प्रसंशा सुन्छे तर एउटै कोठामा हुँदा भने श्रीमान्को मुखबाट उसले त्यो शब्द सुन्न नपाएको धेरै भएको हुन्छ । बरु 'मलाई डिस्टब नगर थाकेर आको छु' भनेको

मात्रै सुनेकी हुन्छे । यसरी श्रीमान्को हेला भएर बाँच्नुभन्दा आफ्नो अस्तित्व र पहिचानसहितको जीवन बाँच्न उसलाई मन लागेको हुन्छ । त्यसैले त सधैँ श्रीमान्को आज्ञा पालन गर्ने उसले अलग्गिने निर्णय लिएपछि श्रीमान्को भन्दा चर्को स्वरमा भनेकी हुन्छ, मजाक त तिमीले मेरो अस्तित्वलाई बनाइदियौ सूर्य । अनि दृढ भएर उसले भन्छे अब म तिम्रो उपेक्षा र तिरस्कार सहेर बस्दिनँ, अलग्गिएर बस्छु । यसरी आफू हुनु र आफ्नो अस्तित्वको बोध भएपछि 'म' पात्रले श्रीमान्सँग अलग्गिएर आफूखुसी आफ्नो जीवन जिउने निर्णय गरेकी छ ।

नेपाली समाजलाई लैङ्गिक विभेदले छातीमै टाँसेर राखेको छ । केही पुरुषले श्रीमती मरेको केही समयमै अर्की भित्र्याउँछन् भने केहीले श्रीमती छँदै अर्की ल्याएर बसेका हुन्छन् तर नारीले एकबारको जुनी नीरस, रङ्हीन एक्लै काट्नुपर्ने बनाइएको छ । मानौँ उसको आफ्नो कुनै इच्छा, आकाङ्क्षा, पहिचान र अस्तित्व छैन । यस्ता कुविचार र कुसंस्कारका बारेमा नारी कथाकारहरूले सशक्त भएर कलम चलाएको देखिन्छ । निलम कार्की 'निहारिका'को '४३ कथा' भित्रको 'कागजमा दस्तखत' कथामा पुरुषले दोस्रो बिहे गर्न सक्छ भने नारीले पनि गर्न सक्ने देखाइएको छ । यस कथामा पुरुषले श्रीमती र छोरा छोडेर बिहे गर्न सक्छ भने नारीले किन सक्दैन भन्ने प्रश्नको राम्रो जवाफ पाइन्छ । यहाँ चेतनशील बुबाआमाले नीरस र एक्लो जीवन छोरीलाई स्विकार्न बाध्य नपारेर उसको छुट्टै अस्तित्व पहिचान गरी धुमधामले उसको बिहे गराइदिएका छन् । छोरीले धुमधाम पार्टी नगरौँ भन्दा बुबाआमाले यसो भनेका छन् :

> बुबाआमाको ढिपी छ किन नगर्ने ? हामीसँग के कमी छ ? किन गर्ने लुकीछिपी ? दुनियाँ कहाँ पुगिसक्यो, अझ उसैले कसरी गर्‍या थियो, त्यो भन्दा दोब्बर गर्ने इँटको जवाफ पत्थरले दिनुपर्छ । फूलले जवाफ दिने दिन गए । दुलाहा बन्नेको इच्छा पनि यही छ, धुमधाम (१४२,४३) ।

नारीको पनि आफ्नो अस्तित्वसहितको स्वतन्त्र जीवन भएकाले कसैबाट डराएर दोस्रो बिहे सामान्य नगर्ने धुमधामसँग गर्ने आमाबुबाको इच्छा देखिन्छ । पुरुषले गरेभन्दा दोब्बर धुमधामसँग बिहे गरेर इँटको जवाफ पत्थरले दिन केटीका आमाबुबाले चाहेका छन् । इँटको जवाफ फूलले दिँदा नारी सधैँ पछि परेकाले ती दिन दोहोर्‍याउन नहुने इच्छा पनि बुबाआमाको पाइन्छ । समाजमा सबै पुरुष एकै नभएको र कसैले त डिभोर्स भएकी एक सन्तानकी आमासँग पनि धुमधामसँग बिहे गर्न चाहेको देखाएर केही पुरुषले नारीको पूर्ण अस्तित्व स्विकारेको कुरा पनि कथामा देखाइएको छ ।

नारी स्वतन्त्रता, नारी अधिकार र नारीको अस्तित्वसहितको पहिचान हुनुपर्ने कुरामा कलम चलाउने पद्मावती सिंहको 'मौन स्वीकृति' (२०६५) भित्रको 'विचलित मन' कथामा नारी अस्तित्वको खोजी यसरी गरिएको छ :

> स्त्री एक पत्नी मात्र होइन, उसमा पनि पुरुषमा जस्तै मानवीय इच्छा, आकाङ्क्षा, महत्त्वाकाङ्क्षा अस्तित्वबोध हुन्छ । के यो मानवीय स्वभाव हैन र ? पत्नी भनेको यन्त्रमानव होइन नि जे पतिले भन्छ, यन्त्रचालित भएझैँ खुरुखुरु गर्ने (२५) ।

सम्पूर्ण मानवमा आफ्नै इच्छा, आकाङ्क्षा रहर र स्वतन्त्रता रहेका हुन्छन् । अरुझैँ नारी पनि एउटा छुट्टै अस्तित्व भएकी कसैको अधीनस्थ नभएर स्वतन्त्र मानव हो । केवल कसैकी पत्नी, आमा, दिदी नभएको बरु आफ्नै छुट्टै इच्छा, आकाङ्क्षा, महत्त्वकाङ्क्षा र अस्तित्वबोध भएको एक मानव पनि हो । नारीलाई यन्त्र बनाउन खोज्ने प्रवृत्तिको यसमा विरोध गरिएको छ । नारीले यन्त्रमानवझैँ सधैँ काममा दलिनुपर्ने तर पुरुषले काम नगरी खाने गलत परम्पराप्रतिको विद्रोह यसमा देखिन्छ। यसमा नारीको पुरुषजस्तै छुट्टै अस्तित्व, अधिकार र स्वतन्त्रा हुनुपर्ने कुरामा जोड दिइएको छ।

सानु शर्माको *एकादेशमा* कथासङ्ग्रहभित्रको 'म' कथामा पनि नारी स्वअस्तित्व र स्वपहिचाको खोजी गरेको देखिन्छ । कामबाट घर फर्किन रेलवे स्टेसन पुगेकी म पात्रलाई श्रीमान् कता छन्, के गर्छन्, अब नेपालबाट यतै बोलाएर सँगै बस्नुजस्ता प्रश्न र सुझाव बौद्धिक व्यक्तिद्वारा दिइएको छ जुन उनलाई पटक्कै मन परेको छैन । नारीले आफ्नो मिहेनत र पौरखले जतिसुकै सफलता प्राप्त गरे पनि उसलाई श्रीमान् वा छोराछोरीको परिचयबाट चिन्न खोज्ने समाजप्रति रोष प्रकट गर्दै म पात्रले यसो भनेकी छन् :

> यो कस्तो नियति हाम्रो ? हामी आफ्नो मिहिनेतले जहाँसुकै पुगौँ, जेसुकै बनौँ, हामीसँग पहिलो भेटमा, कुराकानीमा सोधिने प्रश्न यिनै हुन् । किन हामीलाई एउटा पुरुषसँग नजोडीकन हेरिँदैन । किन जरुरी छ एउटी स्त्रीले बाउसँग, लोग्नेसँग या सन्तानसँग जोडिएर प्रस्तुत हुन ? के हाम्रो व्यक्तित्व/ अस्तित्व त्यति नै गौण छ कि हामी अरु कसैसँग नजोडिई पूर्ण हुनै सक्दैनौँ ? (२०६)

नारीलाई केवल अधिनस्थ ठान्ने पुरुषसोच र संस्कृतिका कारण निकै सबल र सफल कामकाजी नारीलाई समेत श्रीमानकै काम र नामबाट चिन्न चाहने समाजप्रति रोष प्रकट गरिएको पाइन्छ । नारीले आफ्नै सङ्घर्षबाट ठूलै उपलब्धि प्राप्त गरे पनि उसलाई उसका सन्तान, श्रीमान् वा बुबाका आधारबाट मात्रै चिन्न खोज्नु तर बेकाम्मा पुरुषलाई भने उसको परिचयले चिन्न खोज्ने प्रवृत्तिको विरोध गरिएको छ । नारीको आफ्नो छुट्टै अस्तित्व र पहिचान भएकाले उसलाई केवल उसकै नामबाट चिन्न सकिने कुरा कथामा गरिएको छ ।

शिक्षा र चेतनाको स्तरमा बृद्धि हुँदै गएपछि नारीमा आफ्नो अस्तित्वबोध हुन थालेको पाइन्छ । त्यसपछि नै उनीहरूले पितृसत्ताको हैकमवादी प्रवृत्तिबाट छुटकारा लिई आफ्नो अस्तित्वसहितको जीवन बाँच्न चाहेको देखिन्छ। समकालीन नारी कथाकारहरूले पनि समकालीन नेपाली नारी कथामा नारी स्वतन्त्रता र आत्मनिर्भरताको चाहनाको प्रस्तुति गरेका छन् । उनीहरूले नारीको मूल्य र अस्तित्वमा जोड दिँदै परम्परावादी पितृसत्तात्मक सामाजिक मान्यतालाई अस्वीकार गरी नारीले स्वनिर्णय लिई स्वैच्छिक जीवन जिउन पाउनुपर्ने कुरालाई कथामार्फत देखाएका छन् ।

लैङ्गिक पहिचान : लैङ्गिकताले विशेष गरेर व्यक्तिको प्राकृतिक लिङ्ग र सामाजिक लिङ्गलाई देखाएको हुन्छ । प्राकृतिक लिङ्ग जैविक र अपरिवर्तनीय हुन्छ भने सामाजिक लिङ्ग उसको शरीरलाई आधार मानेर समाजले पछि बनाएको एउटा विश्वास मात्र हो जो परिवर्तनीय हुन्छ । पितृसत्ताले भित्र्याएको लैङ्गिक विभेदको संस्कृतिले लैङ्गिकतालाई अझै प्रस्ट्यादिएको पाइन्छ । आफू पहिले मानव र अनि मात्र नारी भएकाले पुरुषजस्तै राजनीतिक, साहित्यिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, प्रशासनिक आदि सम्पूर्ण कुरामा समान पहुँच, समान स्वतन्त्रता र समान अधिकार पाउनुपर्ने कुराको बोध नै लैङ्गिक पहिचान हो । नारी र पुरुष दुवै उत्तिकै स्वतन्त्र मानव भएकाले यस संसारमा दुबैले जितेको जीवन बाँच्न पाउनुपर्ने धारणालाई लैङ्गिक पहिचान भनिन्छ ।

मानव सबै उत्तिकै भए पनि हेर्ने दृष्टिकोण भने नेपाली समाजमा समान देखिँदैन । व्यवहार पनि फरक नै पाइन्छ । नारीलाई पुरुषको सेवा गरी उसले गरेका हत्या, हिंसा, अन्याय, अत्याचार सब सहेर बस्ने सहनशीला र धीरवती व्यक्तिका रूपमा हेरिनु अन्यायपूर्ण मात्रै होइन अक्षम्य व्यवहार मानिन्छ । यसका विरुद्धमा समकालीन नेपाली नारी कथाकारहरूले कथामार्फत आफ्नो रोष र विरोध प्रकट गर्न थालेको पाइन्छ । सानु शर्माको *एकादेशमा* (२०७५) कथासङ्ग्रहभित्र सङ्कलित 'जवाफ' कथामा नारी हुनुको गौरवलाई यसरी देखाइएको छ :

> अरु जे भए पनि यति बेला, जीवनमा पहिलो पल्ट, स्वास्नी मान्छे बनाई दिएकोमा मलाई भगवान्सँग कुनै गुनासो थिएन । बरु मैले मनमनै भगवान्लाई धन्यवाद दिँदै भनेँ- हरेक जन्ममा म छोरी भएर नै जन्मूँ र अरु कयौँ छोरीहरूको मार्गदर्शक बन्न सकूँ । उनीहरूलाई दुर्गा र गीता होइन माया–ममता बनाउन सकूँ (१८७) ।

कलिलै उमेरमा बिहे र कलिलै उमेरमा विधवा बनेकी म पात्रलाई मान्छे नै नठानेर उसमाथि गरिएका अनैतिक र दुर्व्यवहार, सासूको चिच्याहट सहन नसकेर उनले घर छोडेकी हुन्छिन् । अर्काको घरमा काम गरेर पढाएकी छोरी दुबै डक्टर बनेका देखिन्छन् र आफ्नी आमालाई नारी हुनुको गौरवबोध गराएका हुन्छन् । सधैँ अपहेलित उनले छोरीको सम्मान, माया र साथबाट सृष्टिकर्ता, पालाकर्ता नारी हुनुको अर्थबोध र गौरव गरेको देखिन्छ । सधैँ नारी भएकोमा धिकार्ने उनले आफ्नो लैङ्गिक पहिचानपछि सधैँ नारी हुने इच्छा व्यक्त गरेको पाइन्छ । नारीले जस्तोसुकै सङ्घर्ष गर्न सक्ने र पुरुषविना नै स्वतन्त्र र सफल जीवन जिउन सक्ने कुराको बोध भएपछि उनले भगवान्लाई नारी बनाइदिएकोमा धन्यवाद दिएकी छन् ।

दुर्गा कार्कीको *कुमारी प्रश्नहरू* (सन् २०२०) कथासङ्ग्रहभित्रको 'सँघार' कथामा प्रेम गर्दागर्दै आफूलाई बिर्सेर प्रेममा डुबेकी म पात्रले जब प्रेमीको अपमानपूर्ण व्यवहार देख्छिन्, उनमा एकाएक नारी हुनुको अर्थबोध र आफ्नो पहिचानबोध यसरी भएको छ :

> पानीले एकछिन चुटेपछि लाग्यो, सायद म आकाशले सुन्ने गरी एफ वर्ड उच्चारण गर्न सक्छु भने जे पनि गर्न सक्छु । बल्ल मैले आफू हिँडिरहेको बाटोका खस्रा ढुङ्गाहरू महसुस गरेँ । भरखरै मात्र भरिएका खाल्डाखुल्डीमा पानीको गहिराइ अनि बाटोछेउ हिलोको कोमलता अनुभव गरेँ । मेरो अगाडिको बैङ्कको

> डिजिटल डिस्प्ले बोर्डले देखाइरहेको थियो, "टु एटम् नाइन्टिन डिग्री सेल्सियम" । यो बाटो कहाँ निस्कन्थ्यो मलाई थाहा थिएन तर मलाई एकफेर पछाडि फर्केर आफू आएको बाटो हेर्न मन लाग्यो । (२५३)

आफ्नो प्रेमलाई सर्वोच्च ठानेकी र प्रेमको नाममा आफूलाई नै बिर्सेकी प्रेमिकाले प्रेमीको अपमानबाट बल्ल आफ्नो पहिचान आफैले गर्न सकेकी छन् । नारीले पुरुषजस्तै जे पनि गर्न सक्छ भन्ने कुराको बोध भएपछि बल्ल उनले आफू गलत बाटोमा हिँडेको चाल पाएको देखिन्छ । आफ्नो स्वतन्त्र जीवनमाथि अरुको रजाइँलाई उनले पानीमा पखाली दिएकी छन्, अनि आफूले जे पनि गर्न सक्ने आत्मविश्वासकासाथ हिड्दा खस्रा ढुङ्गा र हिलोको कोमलता आफैले अनुभव गरेकी छन् । आफूले आफूलाई चिनिसकेपछि बल्ल उनले आफ्नो छालाले स्पर्श गर्न र आफ्नो आँखाले संसार हेर्न जानेकी छन् ।

उमा सुवेदीको *सयौँ पुतली* (२०७५) कथासङ्ग्रहभित्रको 'अर्को देश' कथामा आफ्नी श्रीमती र छोरीलाई मरणान्त हुने गरी कुट्ने पुरुष जेल त परेको छ तर शक्तिशाली पदमा बसेका नेता उनका मामाले उनलाई जेलमुक्त गराइदिएका हुन्छन् । त्यसपछि पनि तीन बिहे गरेका उनका श्रीमतीहरू उनको कुटाइ सहन नसकेर सम्बन्ध विच्छेद गरी हिँडेका देखिन्छन् । नारी हुनुको प्राकृतिक र सामाजिक अर्थबोध गरी आफ्नो छुट्टै स्वतन्त्र अस्तित्व भएको र आफूले जे गरेर भए पनि बस्न सक्ने आत्मबोध भएपछि उनकी श्रीमतीको रोष र विश्वासलाई कथामा यसरी देखाइएको छ :

> छोडपत्रको बेला उनकी जेठी श्रीमतीले काखे छोरीलाई छातीमा टाँसेर भनेकी थिइन्- महिलालाई जुत्ता ठान्ने तिम्रो मानसिकताले तिमीलाई असल मान्छे बनाउँदैन । तिमीजस्ता गन्धे सोच बोकेका पुरुषले गर्दा यो समाज दिन प्रतिदिन कुरूप बन्दै छ । म मेरी छोरीलाई तिमीविना पनि हुर्काउन सक्छु । (७३)

श्रीमान्ले जे गरे पनि सहनुपर्छ भन्ने पुरातनवादी मान्यताबाट माथि उठेर दृढ र आत्मविश्वासका साथ श्रीमतीले श्रीमान्को प्रतिकार गरेको देखिन्छ । पितृसत्तात्मक समाजले बनाएको लैङ्गिकताको हिलोमा चुर्लुम्म डुबेको पुरुषले नारीलाई जुत्ता ठान्ने प्रवृत्तिको विरोध भएको छ । यस्ता सोचका मान्छेले गर्दा समाज कुरूप भएको पनि देखाइएको छ । पुरुषले आर्थिक रूपले आफू मात्रै सबल भएको नारीलाई जीवन जिउन कठिन होला ठाने पनि नारीले भने उसको बुबाविना नै छोरीलाई पाल्न सक्ने विश्वास व्यक्त गरेकी छ ।

नीलम कार्की निहारिकाको '४३ कथा' भित्रको 'सन्नाटा' कथामा सानैमा विधवा भएकी गोमाले घरको उपेक्षापूर्ण व्यवहार, अपमान अनि कष्टपूर्ण यातना सहन नसकी मर्न भनेर नदीतिर गएकी उनको मास्टर्नीसँगको भेटले एकाएक आफ्नो उत्तरदायित्व र कर्तव्य पहिचान गर्न सक्ने क्षमताको विकास भएको छ । त्यसपछि उनमा आएको परिवर्तनका कारण उनी सबैको उदाहरणीय विषय बनेकी छन् । गाउँलेहरूले उनको उदाहरण यसरी दिएका छन् :

> यी हिजोकी सोझी गोमा नै हुन् र जस्ती ! अर्की मास्टर्नीसँगको भेट सङ्गतले फेरेको रहेछ उनलाई र उनको मनलाई । त्यसपछि छुटेको स्कुल पढने भइन् । मन लगाएर पढिन् र आफै पनि मास्टर्नी भइन् । दशको जाँच दिएपछि नै पढाउन लागेकी पछि पछि पढाइ अझ बढ्दै गयो । पढने पनि, पढाउने पनि । त्यसका लागि गाउँ छोडेर सहर पसिन् । (१५७)

सुरुमा सोझीसाझी र परिवारको यातना नै आफ्नो नियति भनेर सहने गोमामा जब आफ्नो पहिचानबोध हुन्छ त्यसपछि उनको मन फेरिएको हुन्छ । पहिले पूरा गर्न नसकेको पढाइलाई उनले पूरा गरेको देखिन्छ । छोरो हुर्काउँदै, दुनियाँ र दुनियाँका कुराको मतलब नगरी पढेर पढाउने असल शिक्षिका बनेकी हुन्छिन् । आफ्नो पहिचान आफैबाट भएपछि नारीहरू सबै किसिमका सङ्घर्षसँग जुधेर सफल बन्न सक्ने कुराको दृष्टान्त 'सन्नाटा' कथाको पात्र गोमाबाट पाइन्छ । उनको आफ्नै मिहिनेतले गर्दा पहिले उनलाई अपमानित गर्ने दुनियाँ पछि उनको प्रशंसक बनेको छ । गाउँलेहरूले उनको सङ्घर्ष र सफलताबाट प्रभावित भएर आफ्ना छोराछोरीलाई उनको कथा सुनाएर उनीझैँ संङ्घर्ष गरी सफल बन्न आग्रह गरिरहेका देखिन्छन् ।

नेपाली सामाजिक धारका रूपमा देखिएका कतिपय महत्त्वपूर्ण प्रवृत्तिहरूमध्ये लैङ्गिक धार एक प्रमुख हो । यसमा विशेष गरेर नारी कथाकारहरूले नारीमा आएको लैङ्गिक चेतना र नारी अस्तित्वबोधलाई आफ्ना कथामार्फत देखाएका छन् । पुरुषका प्रत्येक अन्यायपूर्ण व्यवहार सहनु र सुन्नुको सट्टा उनीहरूले त्यसको विरोध गरेको

पाइन्छ । सामाजिक कुसंस्कारप्रति विद्रोह गर्दै सक्षम नारीहरूले आफ्नो निर्णय आफै लिएर काम गरी सफल बनेका दृष्टान्तहरू पनि समकालीन नारीकथामा पाइन्छन् । यसरी नेपाली समकालीन नारी कथामा लैङ्गिक चेतना र नारी अस्तित्वबोधलाई प्रमुख मुद्दाका रूपमा उठाएको देखिन्छ ।

निष्कर्ष

समकालीन नेपाली कथामा नारी समस्या प्रमुख विषय बनेका छन् । पुरुष लेखकले नारी स्वचेतनाका विषयमा कथा लेखे पनि नारी कथाकारका कथामा नारी स्वचेतना प्रबल बनेको देखिन्छ । नारीका पीडाहरूलाई नारीका कृतिहरूमा स्वतःस्फूर्त, स्वाभाविक र वास्तविक रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ । समकालीन नेपाली नारी कथामा लैङ्गिक विभेदको अन्त्य गरी नारीलाई अस्तित्वसहितको जीवन जिउन दिनुपर्ने धारणा व्यक्त गरिएको छ । आफ्नो स्वपहिचान भएपछि नै नारीले स्वतन्त्र रूपले निर्णय गरी जीवनलाई सफल र सबल बनाएको देखिन्छ । समकालीन नेपाली नारीकथाहरू नारीको अस्तित्वबोध र लैङ्गिक पहिचान गराउन लेखिएका देखिन्छन् । यी कथाहरूमा पितृसत्तात्मक संस्कृतिले थिचेका नारीलाई त्यहाँबाट उप्काएर स्वतन्त्र जीवन दिन खोजिएको छ । यी कथाका नारी पात्रहरूले पुरुषको उत्पीडन, अन्याय, अत्याचार, दमन, शोषण, विभेद र दमनकारी संस्कृतिप्रति विरोध गरेको पाइन्छ । यी कथाका पात्रहरूले पुरुषविना एक्लै जिउने आँट मात्रै गरेका छैनन्, अझ त्योभन्दा सबल र सफल जीवन बाँचेर देखाएका छन् । समकालीन नारी कथाकारका कथामा नारीहरू परम्परागत रूपमा पुरुषका अधीनस्थ भएर उनीहरूका सम्पूर्ण कुरा सहेर बसेका देखिँदैनन्; उनीहरूमा नारी अस्तित्वबोध र लैङ्गिक चेतनाको बोध भएको पाइन्छ । आफू पनि केही हुँ र अरुबिना केही गरी स्वतन्त्र, स्वअस्तित्व र स्वपहिचानसहितको जीवन जिउन सक्छु भनेर नारीहरूले पुरुषसत्ताको विरोध गरी एक्लै सङ्घर्ष गरी पुरुषबिनाको आफ्नो स्वपहिचान बनाउन सफल भएका छन् भने आफ्नो स्वअस्तित्वसहितको जीवन बाँच्न पनि सफल देखिन्छन् । समकालीन नेपाली नारीकथाहरूमा कतै नारी हुनुको गर्व गरिएको छ त कतै अधीनस्थ बनाउन खोज्ने पुरुषलाई छोडिएको छ भने कतै यौनिक रूपले गरिने विभेदको अन्त्य गर्न खोजिएको छ त कतै पुरुष अहम्लाई झुकाइएको छ । साथै नारीलाई उपभोग्या वस्तु र खेलौना ठान्ने, पुरुषविना बाँच्न नसक्ने कमजोर र निरीह प्राणी ठान्ने पुरुष चिन्तनको अन्त्य गरिएको छ । यहाँका नारीपात्रहरू सङ्घर्षपश्चात् आफ्नो पहिचानसहितको स्वतन्त्र जीवन जिउन सफल रहेका छन् । समकालीन नेपाली नारीकथाका नारीपात्रहरू दमनकारी पुरुष प्रवृत्तिलाई परास्त गर्दै अस्तित्वसहितको जीवन बाँच्न सफल देखिन्छन् । लैङ्गिक चेतना र अस्तित्वबोधका कारण नारीको जीवनस्तरमा आएको परिवर्तनलाई समकालीन नेपाली नारीकथाहरू सशक्त ढङ्गबाट प्रस्तुत गरेका छन् ।

सन्दर्भसूची

अधिकारी, ज्ञानु (२०७४).*साइबर सिद्धान्त, प्रयोग र अन्य समालोचना. ललितपुर* : साझा प्रकाशन ।

एटम, नेत्र (२०७५). *सङ्क्षिप्त साहित्यिक शब्दकोश.* काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

कार्की, दुर्गा (सन् २०२०). *कुमारी प्रश्नहरू.* भारत : थमसन प्रेस ।

कार्की, निहारिका नीलम (२०७६). *४३ कथा.* काठमाडौँ : साङ्ग्रिला पुस्तक प्रा.लि.।

पाण्डे, ज्ञानु (२०७०). विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला : अस्तित्ववादी नेपाली उपन्यासपरम्परामा एक सबल स्तम्भ, *आख्यानकार विश्वेश्वरप्रसाद कोइराला : पुनर्पाठ* (सम्पा.भाउपन्थी).काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान. पृ.३८०–४०८ ।

पाण्डे, ज्ञानु (२०७६). समकालीन नेपाली कथामा लैङगिक चेतना, *प्रज्ञा समकालीन नेपाली कथाविमर्श* (सम्पा. अधिकारी, ज्ञानु). काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान.पृ.१५३–१७५ ।

शर्मा, सानु (२०७६).*एकादेशमा.* काठमाडौँ : साङ्ग्रिला बुक प्रकाशन ।

सिंह, पद्मावती (२०६५). *मौन स्वीकृति.* काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

सुवेदी, उमा (२०७५).*सयौँ पुतली.* काठमाडौँ : साङ्ग्रिला पुस्तक प्रा.लि.।

त्रिपाठी, वासुदेव (२०४९) .*पाश्चात्य समालोचनाको सैद्धान्तिक परम्परा.* ललितपुर : साझा प्रकाशन ।

https:// www.eadarsha.com/nep/article 20th century

समकालीन साहित्य प्रतिष्ठान, बेलायत
Samakalin Literary Academy, UK
136 St James Road WD18 0DX , Hertfordshire, Watford
email: literarysac@gmail.com

ISSN 2515-0383
9 772515 038007 >
मूल्य : ने.रु. ३००।-
$ 10