

ISSN 2350-8973

Volume 14, Number 6, 2015

Journal of Indigenous Nationalities

आदिवासी जनजाति जर्नल



नेपाल सरकार

संघीय मामिला तथा स्थानीय विकास मन्त्रालय

आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान

जावलाखेल, ललितपुर



तस्विर सौजन्यः पाम कोर्मोचा
Photo Courtesy: Pam Kormocha

ISSN 2350-8973



9 772350 897005 >

आदिवासी जनजाति जर्नल

Journal of Indigenous Nationalities

आदिवासी जनजाति जर्नल

Volume 14, Number 6, 2015

आजउरा प्रतिष्ठानको आदिवासी जनजाति अध्ययनप्रति समर्पित वार्षिक प्रकाशन
NFDIN's annual publication dedicated to Indigenous Studies



प्रकाशक

नेपाल सरकार

संघीय मामिला तथा स्थानीय विकास मन्त्रालय
आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय (आजउरा) प्रतिष्ठान
जावलाखेल, ललितपुर

माघ २०७१

February 2015

Journal of Indigenous Nationalities
आदिवासी जनजाति जर्नल

Advisors	सल्लाहकारहरू
Jhak B Thapa Magar	भक्त बहादुर थापा मगर
P B Golay	पि बि गोले
Junu Gauchan	जुनु गौचन
Gangaram Tajpuriya	गंगाराम तजपुरिया
Editorial Board	सम्पादक मण्डल
Chief Editor	प्रमुख सम्पादक
Dr Lal-Shyākarelu Rapacha	डा. लाल-श्याँकरेलु रापचा
Editor	सम्पादक
Ram Maden	राम मादेन
Assistant Editors	सहायक सम्पादकहरू
Hitkajee Lamichhane-Gurung	हितकाजी लामिछाने-गुरुङ
Jagatman Lamichhane-Gurung	जगतमान लामिछाने-गुरुङ
Kulan Ghising-Lama	कुलन घिसिङ-लामा
Sarina Lamichhane-Gurung	सरिना लामिछाने-गुरुङ
Cover Design Concept	जिल्दा डिजाइन अवधारणा (पद्यमचाल एवं लोपोन्मुख किराँती-कोहच जातिको भेषभूषा)
Dr Lal-Shyākarelu Rapacha	डा. लाल-श्याँकरेलु रापचा

प्रकाशन प्रति: १००० (एक हजार)

आदिवासी जनजाति जर्नल (Journal of Indigenous Nationalities) प्रत्येक वर्ष माघ महिनामा प्रकाशित हुन्छ। यो प्रकाशन विश्व तथा नेपालको आदिवासी जनजाति अध्ययनमा केन्द्रित छ।

तसर्थ, विश्व आदिवासी पृष्ठभूमिलाई टेकेर यस जर्नलमा नेपालका आदिवासी जनजातिका भाषा-साहित्य (व्याकरण, समालोचना, इतिहास आदि), संस्कृति, लोक परम्परा, लोक विश्वास, बहुभाषा शिक्षा, आदिवासी ज्ञान, आदिवासीवाद, जनक्रान्ति र राजनैतिक आन्दोलनमा सहभागिता, उपलब्धी र योगदान, अन्तर्राष्ट्रिय नियम कानून र सरकारी नीतिमा आदिवासी जनजातिको स्थान आदि विषयवस्तुमा केन्द्रित ७,००० (सात हजार) देखि १०,००० (दश हजार) शब्दसम्ममा लेखिएका अनुसन्धानात्मक लेख (नेपाली तथा अङ्ग्रेजी भाषामा) हरू प्रकाशन गरिन्छ। अन्य केही सामान्य नियमहरू निम्न प्रकार छन्—

- लेखको फन्ट साइज देवनागरीमा १४ र रोमनमा ११ सम्मको हुनु पर्दछ।
 - लेख एपिए (APA) अनुसन्धान ढाँचामा हुनु पर्दछ।
 - लेखको सफ्ट र हार्ड गरी दुवै प्रति अनिवार्य रूपमा पठाउनु पर्दछ।
 - लेखको साथमा ले(फ)खक(ी)/अनुसन्धाताको परिमार्जित वैयक्तिक विवरण पनि संलग्न हुनु पर्दछ।
 - लेखको सफ्ट कपी दिइएको विजुली ठेगाना (ई-मेल) kiranti.muru@hotmail.com अथवा mail@nfdin.gov.np मा पठाउनु पर्दछ। साथै हार्ड कपी कार्यालयको प्राञ्जिक तथा अनुसन्धान महाशाखामा नै बुझाउनु पर्दछ।
- प्राप्त लेखहरूको सम्पादन गर्ने, स्वीकार्ने वा नकार्ने अधिकार सम्पादक मण्डलमा निहित छ। लेखमा व्यक्त गरिएका विचारहरू सम्पादक मण्डल वा प्रकाशक संस्थाको नभएर ले(फ)खक(ी)/अनुसन्धाताको आफ्नै हुनेछन्। सबै स्वदेशी ले(फ)खक(ी)/अनुसन्धातालाई पारिश्रमिक सहित एक प्रति जर्नल पनि दिइने छ। तर प्रकाशित लेखको सर्वाधिकार प्रकाशकमा निहित रहने छ।

Nepal National Library Cataloguing-
in- Publication Data

आदिवासी जनजाति जर्नल/सम्पादक लाल-श्याँकरेलु
रापचा ...[et al]. - २०७१, [नं. ६] (वार्षिक)- वर्ष. - १४
ललितपुर: आजउरा, २०७१ वि.-.-२३ से.मि.

न, १७६ पृ.

ISSN: 2350 - 8973

१. आदिवासी जनजाति-जर्नल I. पत्रपत्रिका

N305.809549605

NFDIN – dc 23

2014012201

विषयसूची Table of Contents

प्रकाशकीय

औपनिवेश-साम्राज्यवादी अतिक्रमणमा आदि(मूल)वासी पहिचान	१
<i>लाल-श्याँकारेलु रापचा</i>	
विद्यार्थी राजनीतिभिन्न आदि(मूल)वासी विद्यार्थी आन्दोलनको स्थान	११
<i>रमेश राई र गोविन्द छन्त्याल</i>	
निजामती सेवामा आरक्षण नीतिप्रति उच्च शिक्षामा अध्ययनरत जनजाति विद्यार्थीहरूको ज्ञान र चासो	३६
<i>भीम राई</i>	
धिमाल समुदायमा जडिबुटी अभ्यासकर्ताहरू	५८
<i>सोम चातेला धिमाल</i>	
आदि(मूल)वासी चलचित्र निर्माणको स्थिति, चुनौती एवं भविष्य	८२
<i>सन्जोग लाफा मगर</i>	

वैचारिक टिप्पणी

नेपाली र डुक्पा प्रजातन्त्रमा बहुजादलीय प्रजातन्त्रको सवाल	१०१
<i>तेज मान आङदेम्बे</i>	
A Sociolinguistic Survey of the Languages of Manang, Nepal: Co-Existence and Endangerment	104
<i>Kristine A. Hildebrandt, Dubi Nanda Dhakal, Oliver Bond, Matthew Vallejo & Andrea Fyffe</i>	
Rhetoric of State Ideology and Ethnic Identity in Nepal	123
<i>Ramesh K. Limbu</i>	
Justice Denied to the IPs: an Analysis of Violence in Dolpo	144
<i>Tasbi Tsering Ghale 'Dolpo'</i>	

प्रकाशकीय

अन्तर्राष्ट्रिय तथा राष्ट्रिय परिवेशमा सं. २०४६ (ई. १९९०) उसो आजसम्म आईपुग्दा लाग्छ— हामीले सबै नभए पनि धेरै कुरा गुमाई सकेका छौं । त्यसको पहिलो शिकार भने आदि(मूल)वासी जनजाति नै भएका छन् । हुन पनि यस विचमा हामीले हाम्रो अन्तर्राष्ट्रिय साथसाथै राष्ट्रिय छविलाई धुमिलरूपमा गुमाउदै गईरहेका छौं ।

त्यो निराशा विच हाम्रो आशा भनेको नयाँ चेतना तथा सम्भावनाका कतिपय नयाँ आयामहरू हुन् । त्यसको उदाहरण स्वरूप नेपालका वहिस्कृत, उत्पीडित तथा सिमान्तकृत नागरिकहरूको त्यो चेतना र सम्भावनाको आशाको केन्द्रविन्दु आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय (आजउरा) प्रतिष्ठान नै हो ।

आजउरा प्रतिष्ठान आशाको त्यो एकल केन्द्रविन्दु भएकोले नै तमाम वहिस्कृत, उत्पीडित तथा सिमान्तकृत नागरिकहरूको विविध पक्षहरूमा अध्ययन-अनुसन्धान गरी नौलो सम्भावनाको उजागर गर्ने प्रयासमा **आदिवासी जनजाति जर्नल-६** लाई वैचारिक वहसको माध्यमको रूपमा प्रकाशनमा ल्याउन आवश्यक परेको हो ।

विगतमा जस्तै हामीले हाम्रो यस पटकको प्रयासमा पनि वैचारिक विविधता, विविध विषयवस्तु, क्षेत्र र प्रायः वहसमै नआउने नयाँ विषयवस्तु तथा ले(ि)खक(ि)हरूलाई समावेश गरेका छौं । कतिपय नेपाली बौद्धिक तथा अनुसन्धाता जनहरूको मानसपटलमा मनाङ जिल्ला नरहे पनि राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय अनुसन्धान समूहको नजरमा परेको सामूहिक अनुसन्धान प्रयास नै विकट मनाङ जिल्लामा बोलिने राष्ट्र मातृभाषाहरूको समाजभाषावैज्ञानिक सर्वेक्षण हो । यो नयाँ नौलो सम्भावनालाई यस पटक हामीले सुनौलो अवसर दिएका छौं । त्यहाँको भाषिक समुदायको दृष्टिकोण बुझेर हाम्रो दृष्टिकोण फराकिलो पार्ने पहल कदमी गरेका छौं ।

राष्ट्र बनाइन/बन्न प्रसव वेदनामा छटपटाई रहेको नेपालमा त्यस्ता सहस्र नवीन सम्भावनाहरू सो सुनौलो अवसरको पर्खाइमा छन् । ती सम्भावनाहरूले नै हाम्रो राष्ट्रको भविष्यलाई नयाँ काँचुली फेरिदिने ताकत राख्दछन् । ती सम्भावनालाई उपयोगमा ल्याउन अहिले हाम्रो समकालीन परिवेशमा एउटै र अन्तिम कुराको खाँचो छ त्यो हो—ज्ञान र विवेकको प्रयोग । समाजलाई सही दिशामा डोर्‍याउन र उन्नतिको चुली आरोहण गर्न/गराउन सही ज्ञान र सही विवेकको अर्को विकल्प हुनै सक्दैन । “मैले नै पाए ठीक नपाए वेठीक” भन्ने मवादी/व्यक्तिवादी बेथितिको उड्गुरलाई स्वच्छ राखी स्वच्छ समाज/राष्ट्र र विश्वको निर्माण गर्न पनि सही ज्ञान र सही विवेककै खाँचो छ ।

तसर्थ, **आदिवासी जनजाति जर्नल-६** ले आदि(मूल)वासी अध्ययन-अनुसन्धानको क्षेत्र वृहत्तर बनाउने तथा ज्ञानको नौलो मिमांसा सृजना गर्ने प्रयासमा एक ईटाको भूमिका निर्वाह गर्छ होला भन्ने कुरामा प्रतिष्ठान आशावादी छ । साथै आदि(मूल)वासी चेतनाको ढोका खुलाई रहन अविरल भगिरथ प्रयास जारी राख्ने कुरामा पनि प्रतिष्ठान सदैव आशावादी रहको छ ।

सल्लाहकार तथा सम्पादक मन्डल

आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान

औपनिवेश-साम्राज्यवादी अतिक्रमणमा आदि(मूल)वासी पहिचान

डा लाल-श्यांकारेलु रापचा¹
kiranti.muru@hotmail.com

सारांश

संसार लगायत नेपालभरि नै औपनिवेशवादी तथा साम्राज्यवादी अतिक्रमणले आदि(मूल)वासीहरूको पहिचान कसरी ध्वस्त पारेको हुन्छ भन्ने ज्वलन्त उदाहरणहरूको खोजी एवं विश्लेषण गर्नु नै यस मफौला आलेखको मूल ध्येय हो । विश्वभरि नै औपनिवेशवादी तथा साम्राज्यवादी चपेटामा आदि(मूल)वासीहरूले आफ्नो स्पृश्य सम्पदा (tangible heritage) जमिन, जल र जङ्गल मात्रै नगुमाएर एकपछि अर्को गर्दै आफ्नो अस्पृश्य साँस्कृतिक सम्पदा (intangible cultural heritage) समेत गुमाउनु परेको वेदनात्मक फेहरिस्त प्रशस्तै पढ्न र सुन्न पाइन्छ । आन्तरिक औपनिवेशवादी तथा साम्राज्यवादी मारमा नेपाल त्यस्तो नियतिवाट अछुतो नरहेको इतिहास साक्षी छ । त्यसको उदाहरणस्वरुप आदि(मूल)वासीहरूको जातिनामलाई पनि लिन सकिन्छ । यो अध्ययन त्यही आन्तरिक औपनिवेशवादी तथा साम्राज्यवादी कहरमा परेको जातिनाम “सुनुवार” र यसको मौलिक नामको खोजी बारेमा केन्द्रित छ ।

मुख्य शब्द

औपनिवेशवाद, साम्राज्यवाद, आदिवासीवाद, ज्ञान/मनोवैज्ञानिक हिंसा, बौद्धिक, कौँइच

विश्वपृष्ठभूमि

क्रिस्टोफर कोलम्बस, मार्को पोलो आदिदेखि शुरु भएको औपनिवेशवाद एवं साम्राज्यवादले संसारभरि नै आदि(मूल)वासी नागरिक (indigenous citizen) हरूको सार्वभौमिकता, भूगोल, प्राकृतिक स्रोत-साधनमाथिको मात्रै कब्जा नगरेर उनीहरूको मौलिक पहिचानमाथि बलात छेदविच्छेद पारिएको घटना तथा तथ्य हामी सामु सर्वविदितै छ । यसमा सैन्यशक्तिदेखि भाषिक तथा साँस्कृतिक साम्राज्यवादको उपयोग थियो/छ र भएको हुन्छ ।

उत्तरऔपनिवेशिक तथा आदि(मूल)वासी दृष्टिकोण (indigenous perspective) बाट संसार लगायत नेपालका आदि(मूल)वासीहरू तथा राष्ट्रकै सम्पदाको रुपमा भाषिक, साँस्कृतिक, साहित्यिक,

¹ डा रापचा आजउरा प्रतिष्ठान, प्राज्ञिक तथा अनुसन्धान महाशाखाका प्रमुख अनुसन्धान अधिकृत (प्रथम श्रेणी) हुन् । उनीसँग बौद्धिक बहसका लागि सम्पर्क गर्न सकिने विजुली डाक (e-mail) kiranti.muru@hotmail.com हो ।

स्थानीय खोला-नाला आदि सबै भन्दा पहिलो सम्पदा मौलिक जातिनाम (ethnonym) नै हो । यसको मूल स्रोत आदि(मूल)वासीहरूको मातृभाषा निहित हुन्छ । यसैले उनीहरूको मातृभाषाको आधार तथा मूलभूत तत्त्वलाई अध्ययन र विश्लेषण नगरीकन गरिएको कुनै पनि अध्ययन खास आदिवासीवाद (indigenism) को दृष्टिकोणमा अधुरो नै रहन्छ ।

नेपालको सन्दर्भमा यहाँका बहु(ल) आदि(मूल)वासीका समाज-मानवशास्त्रीय, ऐतिहासिक, पुरातात्विक, भाषिक, साँस्कृतिक आदि पक्षको आजसम्म उत्खनन तथा अध्ययन विरलै भएको वा अति नै कम भएको छ भन्दा अतिशयोक्ति हुदैन । विश्व सन्दर्भमा भने बेलायती तथा युरोपेली उपनिवेश-साम्राज्यवाद र नेपालमा पृनाशा (पृथ्वी नारायण शाह) साम्राज्यवादको उदयले विश्वका हर कुनामा आदि(मूल)वासीहरूको सम्पूर्ण पक्षहरू नष्ट पार्न गरेको असफल प्रयासको धडधडी अबै मेटिएको छैन । यस्तो दुस्प्रयासले संसारलाई द्वन्द्वको दलदलमा फसाएको भेटिन्छ । स्यामुएल हन्टिङटनको *द क्ल्याश अन्ड रिमेकिङ अफ वर्ल्ड अर्डर (The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order 1996)* ले पनि यही मुद्दालाई सम्वोधन गरेको छ । नेपालमा पनि हिजोदेखि आजसम्म यसको प्रभाव प्रगाढिदै गएको स्पष्टै छ ।

यसो हुनुको प्रमुख कारणमा आदिवासीहरूको अभ्यास सर्भाइभल फर अल (Survival for All सबैको लागि जियाइ वा जिउने अधिकार) को विरुद्ध औपनिवेशिक तथा साम्राज्यवादी सर्भाइभल फर द फिटिस्ट (Survival for the Fittest) वा उत्कृष्टका लागि जियाइ अर्थात् शक्ति हुनेले मात्रै बाँच्न पाउने अधिकार) नै हो । द्वन्द्वको जन्मदाता औपनिवेश-साम्राज्यवादी दुस्प्रयासको मुख्य विशेषताहरू निम्नानुसार भेटिएका छन्—

१. कच्चा प्राकृतिक स्रोत-साधनको दोहन (Exploitation of Raw, Natural Resources)
२. उपनिवेशवादी उत्पादनको लागि अनिवार्य बजार-तयारी सामान (Mandatory Market for Colonizer-Finished Goods)
३. परम्परागत आर्थिक व्यवस्था र आवासको छेदविच्छेद (Disruption of Traditional Economy and Residence)
४. यादृच्छिक सीमाहरू—आदिवासीहरूको सीमा हुँदो नभएर उपनिवेशवादीको सहज हुने गरी बनाइएको (Arbitrary Boundaries—designed for Colonizer's convenience, not according to indigenous boundaries)
५. भाषिक हैकम—औपनिवेशवादीको भाषा (Linguistic Hegemony—Colonizers' Languages)
६. सरलीकृत सन्चार = अरु गवार्को रूपमा (Simplified Communication = Other as Simpleton)
७. ईशाइ/इस्लाम/हिन्दु विरुद्ध परम्परागत/रैथाने/आदि(मूल)वासी धर्म (Christianity/Islam/Hindu vs Traditional/ Indigenous Religion)
८. औपनिवेशवादी संस्कृतिको जयगान (Glorification of Colonizers' Culture)
९. आदि(मूल)वासी मानिसलाई भन्दा जातलाई विशेषाधिकार (Privileging certain race/caste groups over Indigenous Peoples)
१०. आदि(मूल)वासी शासितहरूको नयाँ वर्ग सृजना—औपनिवेशवादी मालिकप्रति नतमस्तक (Creating a New “Class” of the colonized--Indebted to Colonizer Masters)
११. औपनिवेशवादी र उच्च जातलाई रोजगारी (Employment for Colonizers and high caste groups)
१२. औपनिवेशवादीको लागि वर्ग/जातको मर्यादा (Class/Caste Status for Colonizers)

१३. केहीका लागि जीवनस्तरमा सुधार-अरुका लागि कमसल जीवनस्तर (Improvements in Standard of Living for Some, Lowered Standard for Others etc)

उत्तरऔपनिवेशिक तथा आदि(मूल)वासी काल खन्डमा पनि उल्लिखित दुष्प्रयास तथा दुर्भाग्य अझै पनि विश्व परिवेश लगाएत नेपालमा विद्यमान रहेको भेटिएको छ । हन्टिङटनको बहस यहाँ पनि लागू हुन्छ, नै । यस मझौला आलेखमा त्यही दुष्प्रयास वा दुर्भाग्य स्वरूप एउटा परिघटना उदाहरण बारे संक्षिप्त बहस गरिएको छ ।

औचित्यता

वर्तमान परिप्रेक्ष्यमा नेपाली समाज उल्लिखित औपनिवेश-साम्राज्यवादी दुष्प्रयास तथा दुर्भाग्यको चरमोत्कर्ष अवस्थामा गुञ्जिरहेकोले स्थानीय आदि(मूल)वासीहरूको जीवनको हरेक पक्षहरूमध्ये मौलिक जातिनामको पक्ष बुझेर आदि(मूल)वासी र राज्य संयन्त्र विचको द्वन्द्व समाधान गर्न उपयोगी हुने भएकोले पनि यस्तो अध्ययनको खुबै महत्त्व हुन्छ । यसको उदाहरण स्वरूप अहिलेलाई यहाँ आदि(मूल)वासी किराँती-कोँइच (सुनुवार/मुखिया) को मुद्दालाई अघि सारिएको छ । यस्ता कैयौँ आदि(मूल)वासीका सतहमा नआएका मुद्दाहरूलाई पनि यस्तो खालको खोजमूलक आलेख उपयोगी हुन सक्दछ ।

सीमा

वर्तमान अध्ययन अति नै शुक्ष्म परिघटनासँग मात्रै सम्बन्धित छ । त्यो परिघटना अति नै शुक्ष्म भए पनि जातिनाम (ethnonym) र त्यसको अर्थको एपिस्टेमिक भाइओलेन्स (epistemic violence) वा साइकोलोजिकल भाइओलेन्स (psychological violence) 'मनोवैज्ञानिक हिंसा' सँग जोडिएको छ । यो सीमित शुक्ष्म किस्सा मात्रै भए पनि आदि(मूल)वासी संसारलाई चियाउने आँखीभ्याल हुन सक्दछ । किनभने नेपालमा आज आदि(मूल)वासी भनेर दावी गर्ने धेरै जनहरूको मौलिक नाम, थर, पहिचान आदि डामाडोल स्थितिमा गुञ्जिरहेको छ-तराई, पहाड र हिमाल सबैतिर । यस विषयमा अहिलेको आलेख भन्दा पनि गहिरो अध्ययन गर्न चाहनु हुने अनुसन्धाता तथा पाठकहरूलाई रापचा (ई. २००५, २००८ ए, २००८, २००९ ए र ख, २०११, २०१३) अध्ययन गर्दा गहिराइमा पुग्न मद्दत पुग्न सक्नेछ ।

समस्याको पृष्ठभूमि

यस अध्ययनको समस्या पृष्ठभूमिको सम्वाद यसरी शुरू हुन्छ-"यसपाली २२ सेप्टेम्बर २०१२ शनिवार । स्थान बेलायतको कुनै सहर किनभने यस पटक ई-मेलमा स्थान किटिएको छैन । पोहोर साल आशफोर्ड, केन्टमा २३ जुलाई २०११ । परार साल २०१० मई वा जुन महिनातिर होला-जुन बेला हामी इङ्गलिश च्यानलको मुन्तेर डोएचलान्ड अर्थात् जर्मनीमा थियौँ । यसरी नै भई रहन्छ किराँती-थुलुङहरूको प्राञ्जिक भेला सालिन्दा । यसरी सालिन्दा लेखन मार्फत् भेटघाटको अनुरोध पुलिन्दा ल्याउनेमा उही सर्वधन थुलुङ हुन्छन् । आशफोर्ड, केन्टको भेलामा मैले ईशाइ धर्मशास्त्र पवित्र *बाइबल* को घतलाग्दो पक्तिलाई सादृश्य गर्दै "थुलुङ्स् क्याननट लिभ बाइ ब्रेड अलोन बट बाइ भिगरस आइडेन्टिटी अन्ड देअर ओन" (Thulungs cannot live by bread alone but by vigorous identity of their own) भन्ने हरफ कुँदेर श्रीगणेश गरेको थिएँ-जुन लेखन किराँती-थुलुङहरूकै चिनारीमा केन्द्रित थियो । यस वर्ष भने मैले किराँती-थुलुङहरूको ध्यान खिचन उनीहरूलाई उनीहरूकै दाजु-भाइ मानिने छिमेकी भाषिक समुदायमाथि भएको ज्ञान हिंसाबाट "कस्तो र के पाठ सिक्ने ?" भन्ने विषयमा केन्द्रित भएको छु ।"

नेपालको समकालीन राजनैतिक तथा बौद्धिक माहोलमा पहिचान पिरलोको बहस चलिरहेकै बेला लो(क) से(वा) वा लोसे आयोगले आदि(मूल)वासी “सुनुवार” जातिमाथि फेरि अर्को चोटी एपिस्टेमिक भाइओलेन्स (epistemic violence) वा ‘ज्ञान हिंसा’ गरेको भेटिएको छ । साथै सो जातिको सामूहिक पहिचानमा समेत साइकोलोजिकल भाइओलेन्स (psychological violence) ‘मनोवैज्ञानिक हिंसा भएको पाइएको छ । आदि(मूल)वासीवादमा यस्तो हिंसा कुनै पनि हालतमा क्षमातुल्य हुनै नसक्ने बौद्धिक बहस चलेको भेटिन्छ ।

प्रसङ्ग बुधवार भदौ २०, २०६९ को गोरखापत्र मा प्रकाशित लोसे आयोगको अन्तवार्ता सम्बन्धी सूचनाहरूको हो । सो सूचनामा आयोगले विज्ञापन नं. ३०३८/०६८-६९ (आदिवासी जनजाति) र नं. ३०४२/०६८-६९ (खुला) दुवैमा शाखा अधिकृत पदको लागि अमरदिप सुनार (हुनु पर्ने सुनुवार) टङ्कन गरेको भेटिएको छ । यसरी नै सूचना नं. ३०४०/०६८-६९ (दलित) मा बलबहादुर सुनार र सुरेश सुनारको नाम टङ्कन गरेको छ । यसले के जनाउँदछ भने “सुनार” जात आदिवासी जनजाति र दलित दुवै हो । सोही सूचनामा शिवलक्ष्मी चौलाको नाम आदिवासी जनजाति र दलितमा टङ्कन गरिनुले नेवार जातिको आदिवासित्व सङ्कटमा परेको प्रष्टै देखिन्छ ।

यस आलेखले सम्बोधन गर्न चाहेको मूल अभिष्टचाहिँ “सुनुवार” आदि(मूल)वासी जातिवाचक शब्द हिन्दु जात “सुनार” पेशाको विपरितार्थक छ समअर्थात्मक होइन भनी लोसे आयोग तथा त्यहाँ कार्यरत टाइपिष्ट कर्मचारी लगायत विभिन्न शास्त्रहरूका अध्येताहरूलाई “सुनुवार” आदि(मूल)वासीको बारेमा कखरा बुझाउनु नै हो । साथै वास्तविक बहसको उजागर गर्नु पनि हो । उनीहरूको संक्षिप्त चिनारी यस्तो पाइन्छ ।

भाषा, लिपि र साहित्य

उनीहरूको आफ्नै मौलिक मातृभाषा छ—जुन किराँती भाषाहरूमध्येको एक हो । मातृभाषामा यसलाई किराँती-कौँच लो भनिन्छ । किराँती भाषाहरूको महा-मूल चिनिया-तिब्बती हो । यो भाषा किराँती-बायुड (बाहिड) को भगिनी भाषा भएको भाषावैज्ञानिक अध्ययन (ह्यान्सन ई. १९९१, ओप्पोनोर्ट ई. २००५, रापचा ई. २००५) ले देखाएको छ । यसैले कौँच र बायुड (बाहिड) वक्ताहरू बिच भाषिक बोधगम्यता धेरै सम्भव छ । किराँती-थुलुडसँग पनि केही नजिक भेटिएको छ । मिथकले कटुन्जे, ओखलहुङ्गालाई थुलुड आदिथलो मान्दछ । अध्येता आफै पनि कटुन्जेवासी हुन् । दुवै भाषीसँग वैवाहिक सम्बन्ध पनि गाँसिएको उदाहरण छयासछयास्ती भेटिन्छ । सुरेलहरू पनि यही किराँती-कौँच भाषा बोल्दछन् भन्ने तथ्य भाषावैज्ञानिक तथा ऐतिहासिक खोजले खुलासा गरेको (हेर्नु रापचा सं. २०६३ वी) छ ।

सिरिजंगा लिपिसँग निकट लिपि कौँच ब्लेसे (सुनुवार लिपि) मा यो भाषा लेखिन्छ । यसको प्रणेता स्व. कर्ण जै:तिचा हुन् । हालै यसलाई काउन्टर दिन टीकाराम मुलिचा “टीकामुलि लिपि” सहित (इन)काउन्टरमा छन् । यस भाषामा मौलिक साहित्य थे:नि लगायत गीत, कविता, कथा र उपन्यास प्रकाशित (रापचा सं. २०६८) छन् । साहित्य विकासको सिंढीमा उक्लिरहेको भेटिन्छ ।

मौलिक जातिनाम

मूलत: उनीहरू किराँती (मूल जातिनाम ओइरात हेर्नु रापचा जहंतही) जाति भएको भाषिक तथा साँस्कृतिक अभ्यासले प्रमाणित गर्दछन् । आफ्नै मातृभाषामा उनीहरूको मौलिक जातिनाम कौँच भने अझै पनि भाषावक्ताको मुखमा भेटिएको छ । कौँच शब्दको समअर्थात्मक अनुवाद ‘सुनुवार’ नभएको तथ्य यसको एटिमोलोजिकल (etymological) ‘व्युत्पत्तिशास्त्रीय’ जरा

सुनकोशीवारी बस्ने मान्छेको भुन्ड “सुनवार/सुनुवार” भएको भन्ने कथनले नै पुष्टी गर्दछ । यद्यपि, मौलिक जातिनाम ‘कोँइच’ ले आजसम्म कानुनी मान्यता (नागरिकता र राहदानी आदिमा) नपाए पनि संघर्ष जारी नै रहेको भेटिएको छ । “सुनवार/सुनुवार” शब्दको व्युत्पत्तिशास्त्रीय अध्ययन अनुसार “सुनकोशीको वारि बस्ने समुदाय सुनुवार भए” भनेपछि पूर्णविराम लाग्छ, भनेर रापचा (ई. २००५, २००८ ए, २००८, २००९ ए र ख, २०११, २०१३) ले आफ्नो लिङ्गुइस्टिक-एन्थ्रोपोजिकल (भाषिक-मानवशास्त्रीय) अध्ययनहरूमा प्रष्ट्याएका छन् । हालै प्रकाशित अनुसन्धानात्मक कृति *किराँती-कोँइच (सुनुवार) जातिको चिनारी* (ई. २०१२) ले पनि त्यही कुरोको छिनोफानो गरेको छ । सुनकोशीसँग “सुनवार/सुनुवार” शब्द जोडिएभैं भुजी (मौलिक बुज) सँग जोडेर ‘भुजुवार’ र प्रिति (मौलिक प्लेत्ति) सँग जोडेर ‘पृथ्वार’ औपनिवेशवादी जाति शब्दहरू निर्माण भई सकेको कुरो उनै रापचाले लेखेका छन् । भनै हालसालै जिसुकि^२ जातिनाममा पनि नागरिकता बनी सकेकोले भनै बबन्डर मर्चिने निश्चितै छ । कतिपयलाई औपनिवेशवादी ‘मुखिया’ पदवी नै जातिनामको रूपमा वरण गराइएको पनि तथ्या खुलासा भएको छ । तथापि, यस्ता नामहरूले औपनिवेशिक तथा साम्राज्यवादी प्रक्रिया मार्फत् जबरजस्ती थोपरिए बाहेक किराँती-कोँइच आदिवासित्व भल्काउने तथ्य फेला नपरेको अध्ययनले प्रष्टै देखाएको छ ।

जातीय थरनाम

मानवशास्त्रीय सामाजिकीकरण प्रक्रियाका लागि उनीहरूको थरनाम कोर्मोचा, रापचा, मुलिचा, कातिचा, रुपाचा, जैँतिचा, जेस्पुचा, दिगर्चा (रापचा ई. २००५) आदिमा वर्गीकृत हुन्छ । यस्तो वर्गीकरणको खास उद्देश्य सजातीय थरनामभित्र विहेवारी नचलाउनका लागि भएको प्रष्टिन्छ ।

धर्म-संस्कृति र भेषभूषा

उनीहरूको धर्मशास्त्र मुग्दुम (रेखा चित्र नं. १) हो । जीवन दर्शन मुग्दुमवाद हो । यही मुग्दुमद्वारा नै उनीहरूको जीवन दर्शन साथै दिनाचर्य निर्देशित हुन्छ । रापवा ‘उधौली’ र सालिवा



तस्विर १:
किराँती-कोँइच पाँइब

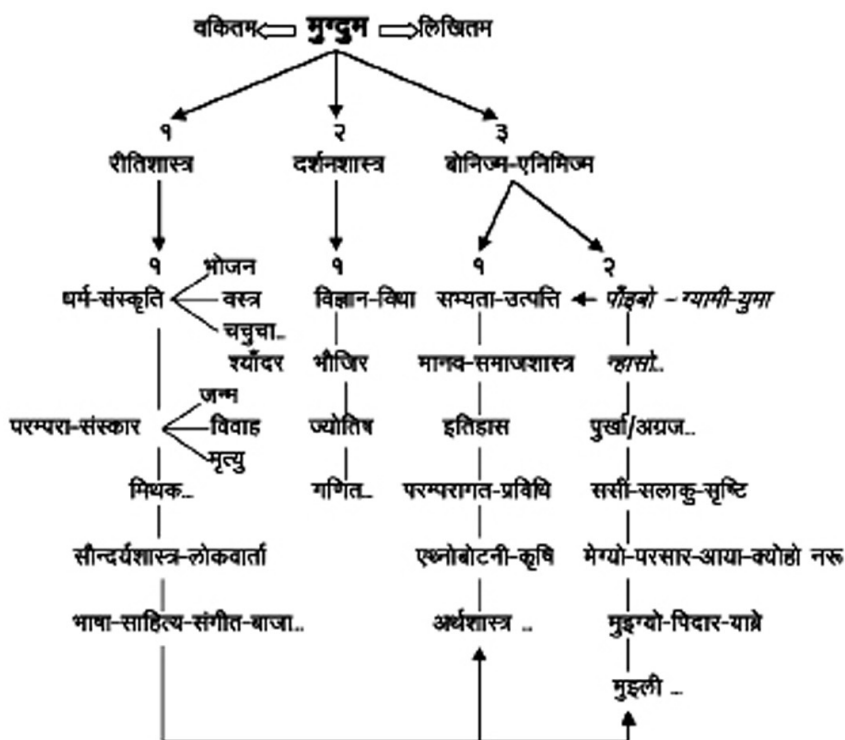


तस्विर २:
किराँती-कोँइच ग्यामी

तस्विरहरू सौजन्य: प्रा डा भेरनर एग्लि

^२ यो छोटकरी जातिनामको पूरा रूप “जिजिचा सुनुवार किरात” हो । यो पङ्क्तिकार अनुसन्धातालाई जानकारी भएसम्म यस्तो छोटकरी जातिनामको पहिलो प्रणेता तथा पिता इन्जिनियर हरि जिजिचा सुनुवार हुन् । अनुसन्धातालाई सम्झना भएसम्म जर्मनी, युरोपमै रहेकै बेला (ई. २००८-२०१०) उनै जिजिचाले त्यस्तो सूचना सर्कुलेसन (circulation) ‘प्रचार’ मा ल्याएका थिए । पछि नेपाल फर्केर प्रतिष्ठानमा सेवा शुरु गरेपछि एक दिन लोक सेवा तयारी कक्षाको नतिजामा कर्मचारी मित्रहरू विच “जिसुकि” (हरि जिजिचा सुनुवारक जेठी सुपुत्रीको नागरितामा) जाति केमा पर्छ ?” भन्ने खेलाबेला मच्चेपछि मैले कोँइच (सुनुवार) भएको बताएपछि समस्या समाधान भएको थियो ।

रेखा चित्र नं. १: किराँती-कोइच धर्मशास्त्र मुग्दुमको आधारभूत तत्त्व



संक्षेप र चिन्ह

भीजिर = भौतिक, जीव र रसायनशास्त्र

चचुचा = चलन, चुला र चाड

.. = अनन्ता र बहुल सम्भावना

→ = वयनिय दिशा घडी-सुईको विपरित

(स्रोत: रापचा ई. २०११ को मुकारूड मुग्दुम रेखा ०६८ पछि)

‘उभौली’ श्याँदर मूल चाड हुन् । जातीय पुरोहित न्हाःसो हुन् भने पाँइब ‘पुरुष भाँक्री/तान्त्रिक’ (तस्विर १) र ग्यामी ‘नारी भाँक्री/तान्त्रिक’ (तस्विर २) ले जीवन संस्कार र संस्कृतिमा भूमिका निर्वाह गर्दछन् । उनीहरूको मूल संस्कृति श्याँदर सिल हो । साँस्कृतिक बाजा ग्लुल्मा, गुईँदुवा, टुरुड आदि भेटिन्छन् । दिनाचर्यमा न्हाःसो ‘पुरोहित’, पाँइब र ग्यामीको उपस्थिति उचित मानिन्छ । उनीहरूको परम्परागत भेषभूषालाई फेनेरेल्फु, क्लातोरी, कोटम्बेची आदि भनिन्छ भने न्हाःसो, पाँइब र ग्यामीको आफ्नै शास्त्रीय मुग्दुमी पहिरन हुन्छ ।

पुर्ख्यौलीभूमि र काँइच राष्ट्रियता

किराँती-काँइच (सुनुवार/मुखिया) आदि(मूल)वासी जातिको पुर्ख्यौली भूमि बनेपा-तामाकोशी पूर्व र दूधकोशी पश्चिम हो।^३ आन्तरिक साम्राज्यवादी पृथ्वी नारायण शाहको पालामा यस भूमिलाई 'ओल्लो किराँत' नामले चिनिन्थ्यो भन्ने तथ्य उनै शाहको एक चिठीबाट प्रष्टिन्छ। हिजोदेखि आजसम्म काँइचहरूको घना वस्ती भएको ४४ गाविसलाई काँइचवान नामले पुकारिएको भेटिन्छ। उनै शाहले आफ्नो एक पत्रमा "ओल्लो किराँत फत्ते भया" भनेर किटान गरेकोले पनि उनीहरूको काँइच राष्ट्र र काँइच राष्ट्रियताको चीरहरण भएको ऐतिहासिक आधार भेटिन्छ। यसैलाई आधार मानेर 'सुनकोशी राज्य' को बदलामा 'ओल्लो किराँत राज्य' नामाकरण हुनु पर्ने दाबी सहित १३ भाषाभाषी र ११ किराँती भाषिक समुदायले आन्दोलन उरालेको भेटिएको छ। ऐतिहासिक आधारसँगै रैथाने भाषा, भूमि, ज्ञान, राजनैतिक तथा आर्थिक प्रणाली उनीहरूको माटोमा आजसम्म अवशेषको रूपमा रहेको भेटिएको छ।

लोक सेवाको "टाइपिङ मिस्टेक"

उल्लिखित किराँती-काँइच जाति सम्बन्धी ज्ञान लोसे आयोग र मातहतका टाइपिष्ट कर्मचारीहरूलाई थाहा रहेनछ भन्ने तथ्य अनुसन्धाता स्वयमले अधिकृत अमरदिप सुनुवार (थर क्युँइतिचा) लाई नै सम्पर्क गर्दा पो थाहा लागेको थियो। लोसेको ओठे जवाफ नै 'टाइपिङ मिस्टेक' भन्ने थिएछ। कर्मचारीतन्त्रको लागि कर्मचारी छनौट गर्ने केन्द्रीय लोसे र मातहतका कर्मचारीहरूको यस्तो लाचारी हविगतले उनीहरूको नेपालबारे सामान्य ज्ञान कति रहेछ भन्ने तथ्य उजागर हुन्छ। हुन त पाठ्यक्रम विकास केन्द्रबाट पुस्तक छपाउने डा राजाराम सुवेदी (सं. २०५५) को पनि यस्तै हविगत 'टाइपिङ मिस्टेक' भएको साहित्यले बताएको छ। मैना सुनारलाई पनि 'टाइपिङ मिस्टेक' ले नै "सुनुवार" बनाएको हुन सक्ने अनुमान सजिलै गर्न सकिने स्थिति छ। यस्ता कैयन पत्रकार र लेखकहरूलाई पनि 'टाइपिङ मिस्टेक' ले लघु बनाई दिएको प्रमाण रापचा (ई. २००५, २००८ए, २००८, २००९ ए र ख, २०११, २०१३) को अनुसन्धानमा अध्ययन गर्न सकिन्छ।

शुर्ह गर्न आँटिएको/खोजिएको वास्तविक बहस

केन्द्रित राज्य सत्ता र मुलुकी ऐनमा कुँदिएको भन्दाडमा उपल्लो स्थानमा विराजमान (होफर ई. २००४) कतिपयलाई लाग्दो हो-एक्कासै शताब्दीमा पनि यस्तो सामान्य टाइपिङ मिस्टेक (typing mistake or error) वा 'टाइपिङको गल्ती' लाई बहसको मुद्दा बनाउनु बौद्धिक दरिद्रता वा कृपोषण सम्भन्हु आदि(मूल)वासी दृष्टिकोणबाट महाभूल हुन्छ। अझ कथित मूलधारको राजनैतिक भाषामा त विभाजनकारी (separatist) नै हुन सक्ने कुरा पनि सही होइन। आदि(मूल)वासीको सामाजिक न्यायको दृष्टिकोणमा कदापि त्यस्तो नभएर एपिस्टेमिक भाइओलेन्स (epistemic violence) 'ज्ञान' तथा साइकोलोजिकल भाइओलेन्स (psychological violence) 'मनोवैज्ञानिक हिंसा' को उदाहरण भएको इन्डिजेनिज्म (indigenism) आदि(मूल)वासीशास्त्र वा आदि(मूल)वासीवादले बताउँछ। लोसेको सामान्य 'टाइपिङ मिस्टेक' नभएर जघन्य अपराध भएको बताउँछ। अक्षम्य अपराध भएको निक्क्यौल गर्दछ। यसको लागि लोसे आयोग सजायको भागी भएको कुरा वकालत गर्दछ। सामान्य 'टाइपिङ मिस्टेक' को बहानामा न्यायको कठघराबाट

^३ पुर्ख्यौली भूमि बहस र यससँग सम्बन्धित बहसको लागि हेर्नु रापचा (ई. २००९ख)।

उम्कन नपाउने कुराको वकालत गर्दछ । ज्ञान तथा सामूहिक मनोवैज्ञानिक हिंसाको क्षतिपूर्ति उसले हर्जना तिर्नु पर्ने जिकिर गर्दछ ।

तथ्याङ्क वा मिथ्याङ्क अनुसार एक्कासौं शताब्दी त के-८०% हिन्दु अति-नश्लवादी रहेको देश नेपालमा हिन्दु अहंकारवाद डुक्रन नछाडेसम्म यस्तो बौद्धिक बहस चलिरहने दावी पनि आदि(मूल)वासीवादले गर्दछ । जोहीकोही उदार तथा प्रगतिवादी हिन्दुहरूको लागि त्यस्तो अहंकार उन्नतिको तगारो हुने पनि आदि(मूल)वासीवादको तर्क छ । यावत् गल्ती रूल अन्व ल (rule of law) वा 'कानुनी राज्य' को सट्टा रूल अन्व थम्ब (rule of thumb) वा 'गोर्खेलौरी राज्य' सन्चालन भएको पनि दावी गर्दछ । प्राध्यापक डोर विष्ट (ई. २००८) को बुझाइमा त त्यस्तो गलत डुक्राइ उनीहरूको उन्नतिको मात्रै तगारो नभएर नेपाल राष्ट्रकै विकासको तगारो पनि हो । किनभने संसारभरि नै यस्तो साम्राज्यवादी क्रियाकलाप द्वन्द्वको मूल भएको अनुसन्धानले देखाउँछ ।

त्यसैले लोसे आयोग लगायत ठूला भनाइएका र मनाइएका नेता, प्रकाशन गृह, पत्रकार, लेखक आदिले भोलिको समृद्ध नेपालको लागि यस्तो तगारो बनिरहन जायज हन्छ भन्ने कुनै अनुसन्धानले निष्कर्ष निकाल्दैन । यस्तो तगारो वा सामान्य भनिएको 'टाइपिड मिस्टेक' लाई अतिसीघ्र सुधारी होशियारीका साथ अधि बहुदा बसुधैवकुटुम्बकममा खिया लाग्नुको सट्टा समाज बलियो हुने कुरामा नेपालको बहु(ल) समाज विश्वस्त हुन्छ ।

अब यहाँ किराँती-काँइचहरूको विशिष्ट समस्याबाट किराँती-थुलुङहरू साथै बाँकी आदि(मूल)वासीले सिक्नु पर्ने पाठ भनेको पोहोर-परार साल वा विगतको भन्दा पनि दोहोरो रुपमै बढी भएको प्रष्टिएको छ । आदि(मूल)वासीवादले अहिले नेपाल लगायत विश्वको विभिन्न कुनाकापचामा छरिएर रहेका आम आदि(मूल)वासीहरूको चेतनाको ढोका उघार्ने बौद्धिक काम जारी नै राखेको छ ।

त्यसो भएकोले किराँती भन्ने वित्तिकै 'राई' (केही समय यता ह्रस्व 'राइ' पनि लेखिदै आएको) बुझ्ने र बुझाउने (अ)ज्ञानी परम्पराले बहु(ल)भाषा र बहु(ल)संस्कृतिका धनी आदि(मूल)वासी किराँती जाति (याक्खा, याक्थुङ (लिम्बू) तथा काँइच लगायत) मा जनसंख्याको राजनैतिक खेल हाबी भएको अध्ययनले देखाएको छ । सबै किराँती भाषाको वक्ताहरू बिच आ-आफ्नै मौलिक जातिनाम (स्थाननाम तथा बाँकी सम्पदाहरूको पनि) हरू छन्-जसलाई माथि भनिएकै भ्याम्पाएर (vampire) 'रक्तपिपासु' राज्य संयन्त्रले कदापि कानुनी मान्यता (नागरिकता, राहदानी लगायतका कागजातहरूमा) दिएको छैन ।

भाषावैज्ञानिक अध्ययनमा किराँती भाषाहरू चिनिया-तिब्बतेली महा-परिवारभित्र वर्गीकृत छन् । त्यस अर्थमा 'मुखिया', 'राई', 'जिमी', 'सुब्बा' र 'देवान' आदि शब्दावलीहरू चिनिया-तिब्बतेली मूलका नभएर भारतेली-आर्यली मूलका हुन् । मानवशास्त्रीय अध्ययनले किराँती भाषिक समूहलाई मडगोलोइड मूलमा वर्गीकरण गर्दछ । तर विषम राजनैतिक धार र खुनी नीतिले बनेको राज्यले उनीहरूको असली नाम पहिचानलाई कदापि स्विकारेको खोजले विरलै देखाएको छ । संसारभरिकै औपनिवेशवादी इतिहासमा नागरिकता र राहदानीका प्रायः नामहरू भाषिक तथा साँस्कृतिक साम्राज्यवादी क्रुर प्रक्रियाबाट लादिएको भेटिएको/पाइएको छ । तिनको बौद्धिक पुनःरावलोकन हुनु जरुरी छ-मुम्बई र कोलकाटाको जस्तो । नेपालमा पृनाशाको अस्वीकृत आन्तरिक औपनिवेशीकरण प्रक्रियाबाट सबै किराँती लगायत आदि(मूल)वासीमाथि लादिएको अधकल्चो वा कच्चीएको इतिहासमा भेटिन्छ । नेपालको परिप्रेक्ष्यमा यही सामाजिक अन्याय वा अधकल्चो/थिलथिलोपनको विरुद्धमा आदि(मूल)वासीवादको बहस अधि बढेको हो । त्यो सबै किराँती-थुलुङ, काँइच तथा आदि(मूल)वासी विद्वान्-विदुषीले पनि मनन् गर्नु जीवन/ज्ञान सार्थक हुन्छ ।

किनभने अधि माथि नै किराँती-कॉइचहरूले विविध कारण/अज्ञानतावश हिजो आफ्नो मौलिक जातिनाम 'कॉइच' लाई तिलान्जली दिने/दिन लगाइने क्रममा आज मच्चिरहेको बबन्डर उजागर भई सकेको छ। संख्याको राजनैतिक खेलमा केही समय यता किरात राई यायोक्खाले 'देवास राई' भनी भारतेली-आर्यली भाषिक समुदायलाई किराँती भाषी विचमा गाभी दिनाले केही सय वर्षपछि उनीहरूको मौलिकता 'सुनुवार' र 'सुनार' शब्दको जस्तै विपरितार्थकता शून्य हुनेछ भन्ने कुराको भविष्यवाणी यस अध्ययनले गर्दछ। सो भवितव्यको पाठवाट किराँती-थुलुङ, कॉइच बौद्धिक जमात तथा बाँकी आदि(मूल)वासीले समयमै चेतनाको ढोका खोल्नु पर्ने अनुसन्धानले देखाउँछ।

वर्तमान परिवेशमा नेपालमा पहिचानको पुनःजागरणले मच्चाएको खैलाबैलामा यो समस्या भनेको टिप अर्वा आइसबर्ग (tip of the iceberg) 'हिमशीलाको टुप्पो' मात्रै हो। तराई, पहाड, हिमाल तीनै क्षेत्रमा यस्ता समस्या बग्नेली भेटिन्छन्। त्यसैले यो अध्ययनले किराँती-कॉइच पहिचानको समस्या र वास्तविकतालाई उजागर गर्ने प्रयास गरेका हो। यस्तो अध्ययनले पनि नेपाली राष्ट्रियतालाई सबल बनाउँछ, न कि पृनाशावादी राष्ट्रियता वा उनको एकोहोरो बखानले मात्रै। आदि(मूल)वासीका त्यस्ता मौलिक भाषिक नामहरू दुर्लभ राष्ट्रिय सम्पदा हुन्। सकारात्मक तथा समावेशी नीति-नियम अनुसार त्यस्ता सम्पदाको सम्बर्द्धन-प्रवर्द्धन गर्नु राज्य संयन्त्र सन्चालकको पहिलो कर्तव्य हुन आउँछ।

निष्कर्ष

चेतनाको अभाव साथै औपनिवेश-साम्राज्यवादी तथा सामन्तवादीहरूको पेलानले संसार लगायत नेपालका आदि(मूल)वासीको मौलिक पहिचानको स्थिति अत्यन्तै नाजूक अवस्थामा गुज्नेको छ। अर्कोतर्फ पृष्ठभूमिमा उल्लिखित विशेषता सहितको इतिहास लेखिनु र पढी दिनु पर्ने बाध्यताले नेपालका आदि(मूल)वासी निमुखा (subaltern) नागरिकको पहिचान बेवारिसे अवस्थामा पुगेको हो। त्यही औपनिवेश-साम्राज्यवादी तथा सामन्तवादको हुबहु प्रतिछाँया राज्य संयन्त्र नै भएकोले पनि त्यसो भएको हो। एफ.ओ. फानोन (ई. १९५२) ले "कालो छाला सेतो मखुन्डो" भनेरै कोलोनिअल माइन्डसेट (colonial mindset) 'औपनिवेशवादी जडमनोदशा' को पन्जावाट फुत्कन नसक्नु पनि पहिचान डामाडोल हुनु अर्को कारक तत्त्व हो। नेपालको सन्दर्भमा आजसम्म भएका तथा गरिएका कमी-कमजोरीलाई सुधारेर सामाजिक सद्भाव तथा शान्ति निर्माणमा योगदान पुऱ्याउनु पनि देश निर्माणको कार्य हो।

सन्दर्भसूची

- रापचा, लाल-श्यांकरे। सं. २०१३. रिमाचेमा हिरस्सी: किराँती-कॉइच रेमुब्लेमु. काठमाडौं: किराँतविज्ञान अध्ययन संस्थान.
- सं. २०६९ (पहिलो लेखन ई. २०११ (सं. २०६७)). 'किराँती रीतिशास्त्रको उर्जा', *दोदुम*, १२, १: ९-१५.
- ई. २००९ख. नेपालको आदिवासी किराँती जाति सेरोफेरो: ओल्लो, माफ र पल्लो किराँत. काठमाडौं: किराँतविज्ञान अध्ययन संस्थान.
- सं. २०६८. 'मौलाउँदो किराँती-कॉइच साहित्य सबल्टर्न राँको', *आदिवासी जनजाति जर्नल*, ४: २०८-२३५ (यसै शीर्षकलाई छोड्याएर लेखेको लेख 'मौलाउँदो किराँती-कॉइच साहित्यको महत्त्व' हेर्नु *जत्नमुईल*, २०६८, ६, ६: १८-२०).
- सं. २०६३ वी. 'जनजाति सुरेलको शाश्वत सत्य र समस्या', *गरिमा* (साहित्यिक मासिक, भदौ), २४, ९, २८५: ९६-१०३.

- रापचा, लाल-श्याकारेलु र अरू. ई. २०१२. *किराँती-कोईच (सुनुवार) जातिको चिनारी*: ललितपुर: आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान र सुनुवार सेवा समाज, केन्द्रीय कार्यालय.
- ई. २००८. *इन्डो-नेपाल किराँती भाषाहरू: विगत, समकालीन परिवेश र भोलिका चुनौतीहरू*. काठमाडौं: किराँतविज्ञान अध्ययन संस्थान.
- सुवेदी, राजाराम र अरू. ई. १९९८ (सं. २०५५, प्रथम संस्करण १९९४ सं. २०५१). *हाम्रो सामाजिक शिक्षा*. सानोठिमी: पाठ्यक्रम विकास केन्द्र.
- Bista, Dor. 2008 (orig. 1991). *Development and Fatalism: Nepal's Struggle for Modernization*. India: Orient Longman.
- Fanon, Frantz Omar. 1952 (UK 1986). *Black Skin, White Masks*. UK: Pluto Press.
- Hansson, G. 1991. *The Rai of Eastern Nepal, Ethnic and Linguistic Grouping: Findings of the Linguistic Survey of Nepal*. Kathmandu: CNAS.
- Höfer, András. 2004 [orig. 1979]. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854*. Lalitpur: Himal Books.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. USA: Simon and Schuster.
- Opgenort, Jean R. 2005. *A Grammar of Gero with a Historical Comparative Study of the Kiranti Languages*. Leiden and Boston: Brill.
- Rapacha, Lal-Shyākarelu. 2011. 'Indigenous Knowledge Systems in Kiranti-Kōits *Mugdum*'. In *Readings on Indigenous Culture and Knowledge* [Culture and Development in Nepal Series-II], II: 13-32.
- 2009a. *Contemporary Essays on Vanishing Ethnicity, Cultures and Languages of Nepal: A Focus on Kiranti-Kōits*. Kathmandu: Research Institute for Kirātology.
- 2008a. 'Ethnolinguistic observations on the Kiranti-Kōits identity crisis'. In *Social Sciences in a Multicultural World: Proceedings of the International Conference (11-13 December 06, Kathmandu)* edited by KN Pyakuryal et al. Pp. 97-110.

विद्यार्थी राजनीतिभिन्न आदि(मूल)वासी विद्यार्थी आन्दोलनको स्थान^१

रमेश राई साथमा गोविन्द छन्त्याल^२

सारांश

यो लेख नेपाली विद्यार्थी राजनीतिभिन्न आदि(मूल)वासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलनको भूमिका पदस्थापन गर्ने प्रयास हो । ई. २००० सालमा स्थापना भएको नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको नेतृत्वमा जनजाति विद्यार्थी आन्दोलन चलिरहेको छ । विद्यार्थी महासंघले लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा सांगठनिक उपस्थिति जनाउने, विद्यार्थी आन्दोलनलाई परिपूर्ण गर्न शैक्षिक मुद्दा उठाउने र आदिवासी जनजाति विद्यार्थीका संघ-संस्थालाई एकिकृत नेतृत्व प्रदान गर्ने तेहोरो भूमिका निर्वाह गरिरहेको छ । विद्यार्थी महासंघको स्थापना, संगठन विस्तार, साइडलाइनमा देखिएका संगठन, राजनीतिक आन्दोलनमा सहभागिता र शिक्षा प्रणाली बारे पहिलो उप-खण्डमा चर्चा गरिएको छ । यसले विद्यार्थी महासंघको एकसरो इतिहासबारे जानकारी गराउँछ । दोस्रो उप-खण्डमा विद्यार्थी महासंघको गतिविधि बारे तीन ओटा बुँदामा छलफल गरिएको छ । लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा सहभागिता, मुलुकको शैक्षिक मुद्दा र स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनप्रतिको चासोले विद्यार्थी महासंघलाई नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनसँग जोडेको छ । तेस्रो खण्डमा विद्यार्थी महासंघ नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनको प्रमुख साभेदार संगठन हो भनेर चर्चा गरिएको छ । यसले नेपालको आदिवासी आन्दोलनलाई शहरकेन्द्रित 'टाठाबाठाको दैनिकी' र 'डलरे' भन्ने आरोपको विनिर्माण गर्ने प्रयत्न गरेको छ । यो अध्ययन मूलतः 'एजेन्सी एप्रोज' विधिमा आधारित छ । सूचना वा जानकारीहरू विद्यार्थी महासंघको दस्तावेजबाट लिइएको छ । निक्कै गर्नु पर्ने कतिपय सूचना

^१ यो लेख आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको 'अनुसन्धान विद्वत्वृत्ति' अन्तर्गत गरिएको अनुसन्धानमा आधारित छ । 'अनुसन्धान विद्वत्वृत्ति' का लागि प्रतिष्ठानप्रति आभारी छौं । प्रतिष्ठानमा कार्यरत प्रमुख अनुसन्धान अधिकृत डा. लाल-श्यांकारेलु रापचा (प्रथम श्रेणी) ले अनुसन्धान, लेखन र प्रकाशन तीनै अवधिमा सहयोग र सुझाव दिनु भएको थियो । प्रतिष्ठान अन्तर्गत अनुसन्धान शाखाका कर्मचारीहरूको पनि ठूलो सहयोग छ । सबैलाई धन्यवाद । पुराना दस्तावेज र सूचना उपलब्ध गराएर सहयोग गर्ने सबैप्रति आभार व्यक्त गर्न चाहन्छौं । लेखको पछिल्लो ड्राफ्ट तयार गर्दा पनि डा. रापचा र अरू साथीहरूको सुझावलाई ध्यान दिने प्रयत्न गरिएको छ । तर सबै सुझावलाई समेट्न भने सकिएको छैन । किन कि यो लेखको उद्देश्य विद्यार्थी महासंघलाई नेपाली विद्यार्थी राजनीतिभिन्न 'लोकेट' (स्थान निर्धारण) गर्नु हो । त्यसैले यो अध्ययन महासंघको दस्तावेजमा केन्द्रित गरिएको छ । सुझाव अनुरूप जनजाति दृष्टिकोण र सबाल्टर्न स्टडिजका साहित्यको समीक्षा पर्याप्त हुन सकेको छैन । यस्ता दृष्टिकोणले लेखको उद्देश्यलाई तोडमोड गर्न सक्ने विषयमा ध्यान पुऱ्याइएको छ ।

^२ युवा अनुसन्धाता राई मार्टिन चौतारीसँग आवद्ध छन् भने अनुसन्धाता छन्त्याल पहिचानमूलक आन्दोलनसँग आवद्ध छन् ।

बारे छानिएका व्यक्तिहरूसँग अन्तर्वार्ता गरिएको छ । अनौपचारिक छलफलबाट प्राप्त जानकारी पनि लेखमा परेका छन् ।

मुख्य शब्दहरू

महासंघ, विद्यार्थी राजनीति, जनजाति, विद्यार्थी, लोकतान्त्रिक आन्दोलन, शैक्षिक मुद्दा, 'लोकेट' (स्थान निर्धारण)

विषय प्रवेश

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ नेपालको सामाजिक/राजनीतिक परिदृश्यमा नेपाली विद्यार्थी आन्दोलन र आदिवासी जनजाति आन्दोलन दुवैको परिपूर्णता लागि क्रियाशील छ । विद्यार्थी महासंघको आन्दोलन/राजनीतिका केही सीमा पनि छन् । शैक्षिक मुद्दालाई पनि आदिवासी जनजाति दृष्टिकोणबाट उठाउने गरेको छ अथवा विद्यार्थी महासंघको गतिविधिमा पक्षधरता कायम छ । महासंघको गतिविधि उच्च शिक्षासम्बद्ध मुद्दामा केन्द्रित छ । नेपाली विद्यार्थी आन्दोलन पनि उच्च शिक्षामा केन्द्रित भएकाले दुवैको स्वभाव एकै किसिमको छ । अर्कातिर आदिवासी जनजाति आन्दोलनले उठाउने मुद्दालाई पनि विद्यार्थी महासंघले केन्द्रमा राखेर आफ्नो क्रियाकलाप गरिरहेको छ । विद्यार्थी महासंघको गतिविधिले नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनलाई जनस्तरबाट उठाउन मद्दत मिलेको छ । यो लेखको मुख्य उद्देश्य विद्यार्थी महासंघ मार्फत् भई रहेको आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलनलाई नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनभित्र एउटा सशक्त हिस्साको रूपमा 'लोकेट' (स्थान निर्धारण) गर्नु हो ।

अवधारणागत दृष्टिले यो अध्ययनका दुई ओटा पक्ष वा आयाम छन् । पहिलो अवधारणागत आयाम नेपालको विद्यार्थी आन्दोलनसँग जोडिएको छ । विद्यार्थी महासंघको नेतृत्वमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थीलाई संगठित आन्दोलनमा एकिकृत गरेको छ । विद्यार्थी महासंघको वैधानिक रूपमा संगठनको संरचना छ, महासंघ वैचारिक रूपमा पनि प्रष्ट छ । त्यसैले महासंघको गतिविधिले आन्दोलनको स्वरूप ग्रहण गरेको हो । नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलनदेखि शैक्षिक आन्दोलनसम्म विद्यार्थी महासंघले तेहरो जिम्मेवारी बहन गरिरहेको छ । पहिलो, लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा सांगठनिक उपस्थिति र हिस्सेदारी लिने । दोस्रो, विद्यार्थी आन्दोलनलाई परिपूर्ण गर्न शैक्षिक मुद्दाको उठान गर्ने । र, तेस्रो, आदिवासी जनजाति विद्यार्थीका संघ/संस्थालाई एकिकृत नेतृत्व प्रदान गर्ने ।

अवधारणागत आयामको दोस्रो पक्ष नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनसँग जोडिएको छ । नेपालमा चौध प्रकारका आदिवासी जनजाति संगठनहरू अस्तित्वमा रहेका छन् । त्यसमध्ये 'आदिवासी जनजाति विद्यार्थी संगठन' पनि एक हो (वन्त ई. २००६) । अथवा आदिवासी जनजाति आन्दोलनका साभेदार संगठनका रूपमा थुप्रै क्रियाशील छन् । विद्यार्थी महासंघलाई एउटा उदाहरण लिएर यसको क्रियाकलाप र जनस्तरमा पारेको प्रभावका आधारमा नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलन जनस्तरमा सन्चालित आन्दोलन हो भन्ने अर्को तर्क निर्माण गर्न सकिन्छ । त्यसैले दुई ओटा अवधारणागत आयाममा यो अध्ययनलाई सीमित गरिएको छ ।

विश्वको इतिहासमा सिमान्तकृत समुदायको आवाजलाई विद्यार्थी आन्दोलन/राजनीति मार्फत् राष्ट्रिय सरोकारको विषय बनाएको पाइन्छ । ई. १९६० फेब्रुअरी महिनामा एउटा सामान्य घटनापछि उठेको अमेरिकी काला विद्यार्थीहरूको आन्दोलन शताब्दी पुरानो काला र गोरा विचको छुवाछुत वा जातीय वा नश्लीय भेदभाव विरुद्ध थियो । यो आन्दोलनले काला जातिलाई सशक्त

बनाउँदै लग्यो । कालाहरूले राजनीतिक, सामाजिक र आर्थिक क्षेत्रमा गरेको प्रगतिको जग त्यहीँ '६० को विद्यार्थी आन्दोलन' थियो (रोका २०६५) । अखिल मणिपुर विद्यार्थी युनियन, भारतको उत्तर-पूर्वी राज्य मणिपुरमा ६० को दशकमा गठन भएको थियो । धान/चामलको मुल्य नियन्त्रणको विषयले गम्भीर रूप लिनै गएपछि यो संगठन बनेको थियो । यसले मणिपुरको प्रादेशिक राजनीतिमा ठूलो हिस्सा राखेको थियो तथा क्षेत्रीय विभेदको विषयलाई पनि उठाउने गरेको थियो । युनियनले समयसापेक्ष थुप्रै मागहरू राखेका थिए—जसमध्ये 'मणिपुर' संस्कृत नाम भएकाले 'कान्फेपाक' भन्ने स्थानीय शब्दको प्रस्ताव गरेको थियो (उर्मिला ई. २००७) । विद्यार्थी आन्दोलन/राजनीतिले सिमान्त समुदाय र क्षेत्रको सवाललाई राष्ट्रिय राजनीतिसँग जोड्न सक्दछ । नेपालमा सिमान्तकृत समुदायको सवाललाई कुनै न कुनै ढंगले राष्ट्रिय मुद्दा बनाउन विद्यार्थी महासंघ क्रियाशील छ ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको संघर्षको इतिहास वाल्यकालमै छ । तर विद्यार्थी महासंघले धेरै आन्दोलनमा सहभागिता र नेतृत्व गरिसकेको छ । विद्यार्थी महासंघले कार्यक्रम मार्फत् सघन उपस्थिति जनाएको इतिहास पनि छ । त्यसैले विद्यार्थी महासंघ बारे गरिएको यो अध्ययन मार्फत् नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनको एउटा पक्ष विचरण गर्न सकिन्छ, र त्यो आवश्यक पनि छ । यो अध्ययन मूलतः 'एजेन्सी एप्रोज' विधिमा आधारित छ । सूचना वा जानकारीहरू विद्यार्थी महासंघको दस्तावेजबाट लिइएको छ । निक्क्यौल गर्नु पर्ने कतिपय सूचना बारे छानिएका व्यक्तिहरूसँग अन्तर्वार्ता गरिएको छ । र अनौपचारिक छलफलबाट प्राप्त जानकारी पनि लेखमा परेका छन् । विषयवस्तुको गाम्भीर्यतालाई ध्यानमा राखेर कतिपय सूचनाका स्रोत उल्लेख नगरी नै पाठमा परेका छन् ।

यो लेखमा तीन ओटा मुख्य खण्डहरू छन् । पहिलो खण्डमा नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको स्थापनादेखि अहिलेसम्मको जीवनका उतार-चढावलाई समेटिएको छ । यो खण्डले विद्यार्थी महासंघको गतिविधि र यसले प्राप्त गरेका उपलब्धी बारे जानकारी दिनेछ । विद्यार्थी महासंघप्रतिको सार्वजनिक दृष्टिकोण समान ढङ्गको बनाउन मद्दत मिल्नेछ । दोस्रो खण्डमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ र यसका क्रियाकलापको आधारमा नेपालको विद्यार्थी आन्दोलनसँग जोड्ने प्रयास गरिएको छ । पछिल्लो डेढ दशकमा नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनभित्र आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलन महत्त्वपूर्ण हिस्सेदार हो भन्ने विषयमा छलफल गरिएको छ । तेस्रो खण्डमा नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनको प्रमुख साभेदार संगठनको रूपमा विद्यार्थी महासंघ स्थापित भएको विषयमा परिचर्चा गरिएको छ । यो खण्डले नेपालको आदिवासी आन्दोलनलाई शहरकेन्द्रित वा टाठाबाठाको दैनिकी भन्ने आरोपको विनिर्माण गर्ने प्रयत्न गरेको छ ।

नेपाली आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलनको इतिहास

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको विधान २०५६ (दोश्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन २०६२ द्वारा संशोधित) को प्रस्तावनामा विद्यार्थी महासंघ स्थापना बारे सबै खाले विभेदको अन्त्य, आदिवासी जनजाति विद्यार्थीको अधिकार तथा लोकतन्त्र र स्वतन्त्रताप्रति प्रतिबद्ध हुने विषयलाई प्रष्टसँग उल्लेख गरिएको छ ।

“...बहुजातीय, बहुधार्मिक, बहुभाषिक र बहुसांस्कृतिक देश नेपालमा विद्यमान सबै खाले विभेदको अन्त्यको लागि साभ्ना सवालमा नीति निर्माण गर्दै नेतृत्वको विकास गर्न र आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूको हक, हित, अधिकार र प्रतिष्ठा प्राप्त तथा संरक्षण सम्बर्द्धनको उद्देश्यबाट प्रेरित भई न्याय, समानता, राष्ट्रियता, मानव अधिकार, लोकतन्त्र र स्वतन्त्रताको

निमित्त जनजाति विद्यार्थीहरूको जातीय संगठनहरूलाई संघीय प्रणाली अनुरूप समन्वय र संगठित पाउँ देशको समुन्नतिमा योगदान दिने अभिप्रायले...”

विधानको धारा २, परिभाषा (ख) अन्तर्गत आदिवासी विद्यार्थीको परिभाषा गरिएको छ । यसमा भनिएको छ: “आदिवासी जनजाति विद्यार्थी” भन्नाले ‘नेपाल अधिराज्य र विश्वभर मै हिन्दु वर्ण व्यवस्थाको संरचनाभिन्न नपर्ने समानतामा आधारित परम्परागत सामाजिक संरचना भएको जाति, आदिवासी र मूलवासी जो विद्यालयदेखि विश्वविद्यालयसम्म अध्ययन गर्दछन्” लाई जनाउने छ (विद्यार्थी महासंघ २०६२: ४) ।

यो खन्डमा मूलतः नेपालका आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूले सङ्गठित रूपमा सन्चालन गरेको अभियान बारे एकसरो इतिहासलाई बाचन वा लेखनको कार्य गरिएको छ । नेपालमा जनजाति विद्यार्थी आन्दोलन कहिलेदेखि कसरी प्रारम्भ र विस्तार भयो ? पृष्ठ भागमा कुन विषय, पात्र र सन्दर्भले भूमिका निर्वाह गरेको थियो ? यसको संरचनात्मक स्वरूप कस्तो थियो/छ ? विद्यार्थी महासंघले उठाएको मूलभूत सवालहरू के-के थिए ? विद्यार्थी महासंघले नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलन र शिक्षा प्रणालीप्रति के कस्तो अवधारणा राख्ने गरेको छ ? जस्ता विषयमा केन्द्रित भएर यहाँ छलफल गरिएको छ ।

संगठनको विजारोपण

नेपाली समाजमा लामो समयदेखि जवर्जस्त दबाइएका धेरै पक्ष वि.सं. २०४६ मा प्रजातन्त्रको पुर्नस्थापनासँगै बाहिर आए । जाति, भाषा, क्षेत्र, लिङ्ग र धर्मका आधारमा सामाजिक नामका संघ/संस्थाहरू खुल्ने क्रम हवातै बढेर आयो ।^३ यसै क्रममा गैर-राजनीतिक पृष्ठभूमिका जनजाति संघ/संस्थाहरू जन्मिए । ई. १९९० पछि एउटा सफल सामाजिक आन्दोलन भनेको जनजाति आन्दोलन पनि हो (गेल्लर र कार्की ई. २००८, वन्त ई. २००६) । तथापि, स्थापनादेखि नै उनीहरूले उठान गरेका सवालहरू मूलतः राजनीतिक विषयकेन्द्रित थियो । नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ^४ स्थापनाको लगभग एक दशकपछि २०५६ माघ १५ गते १० वटा जातीय विद्यार्थी संगठनहरूको संलग्नतामा नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ स्थापना भएको थियो । मगर, शेर्पा, तामाङ, राई, गुरुङ, लिम्बू, थारू, किराँती-कोँइच (सुनुवार), ट्योल्मो र आदिवासी विद्यार्थी समाजका प्रतिनिधिहरूको अगुवाइमा विद्यार्थी महासंघको जन्म भयो (विद्यार्थी महासंघ २०६३) ।^५ नेपाल ल क्याम्पसको पहिलो बैठक/भेलाबाट तत्कालीन नेपाल मगर विद्यार्थी संघका अध्यक्ष राम थापा मगरको संयोजकत्वमा जनजाति विद्यार्थी महासंघको विधिवत् स्थापना भएको थियो । सो भेलामा नेपाल जनजाति महासंघका संस्थापक महासचिव सुरेश आले मगर र तत्कालीन महासचिव बालकृष्ण माबुहाङको उपस्थिति समेत रहेको थियो ।^६

जनजाति विद्यार्थी महासंघ गठनसँग जनजाति विद्यार्थी संगठनहरूको स्थापना र क्रियाशीलता जोडिएको छ । विद्यार्थी महासंघलाई विभिन्न संगठनहरूको एकिकृत र नेतृत्वदायी संरचनाको

^३ २०४७ सालको नेपाल अधिराज्यको संविधानमा वर्ण, जाति, भाषा, क्षेत्र, लिङ्ग र धर्मका आधारमा राजनीतिक दल खोल्न नपाइने संवैधानिक कानूनी बन्देज भने थियो । जसको शिकार ‘मंगोल नेसनल अर्गनाइजेसन’ नामको राजनीतिक दल बनेको थियो ।

^४ २०४७ सालमा स्थापना हुँदा नेपाल जनजाति महासंघ नाम थियो र २०६३ सालमा परिवर्तन गरिएको ।

^५ महासंघका संस्थापक सदस्य संगठनहरूको सूची अनुसूची १ (क) मा हेर्नु होला ।

^६ नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघका संस्थापक अध्यक्ष राम थापा मगरसँग २०७१ वैशाख १६ गते गरिएको कुराकानी ।

रूपमा स्वीकार गरी महासंघीय ढाँचाको सिद्धान्त, मर्म र भावना अनुसार सन्चालन गर्नु पर्ने थियो । त्यसैले विद्यार्थी महासंघको गठन पहिले नै विभिन्न जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू गठन भएको हुन जरूरी थियो । अर्कातिर नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ जनजातिलाई एकिकृत नेतृत्व गर्ने र जनजातिका विषयमा अधिकारमुखी अभियान सन्चालन गर्ने एक मात्र संस्थाको रूपमा स्थापित भई सकेको थियो । यसको प्रभाव विश्वविद्यालयमा अध्ययनरत विद्यार्थीहरूमा पर्न गयो । साथै, जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू बन्दै गए ।

जनजाति विद्यार्थी संगठनको स्थापना, यसका उद्देश्य, संगठनको कार्यशैली, कार्यक्रमको छनोट र सामाजिक/राजनीतिक हैसियत आजका विषय हुन् । तर, यस्ता संगठनको आवश्यकता इतिहाससँग जोडिएको छ । आधुनिक नेपालको निर्माण कालदेखि कायम रहेको असमानता र विभेदका कारणले आदिवासी जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू जन्मिएका हुन् ।^१ जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू स्वतःस्फूर्त रूपमा जन्मिएका होइनन् । यी संगठनहरू पनि कुनै न कुनै जाति विशेषका संघको भगिनी संस्थाको हैसियतमा गठन भएका हुन् । जनजाति संघ/संस्था र जनजाति विद्यार्थी संगठन स्थापनाको चर्चा बिना विद्यार्थी महासंघको जन्म बारे कल्पना गर्न सकिदैन । उदाहरणका रूपमा स्वयम् विद्यार्थी महासंघलाई लिन सकिन्छ । नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ नहुँदो हो त नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको विजारोपण, विस्तार र विकास तथा यसको महासंघीय ढाँचा र संगठनात्मक स्वरूप अहिले जस्तो नहुन सक्थ्यो । या त विद्यार्थी महासंघ नामको संस्था नै बन्ने थिएन ।

ई. १९५० को 'राजनीतिक क्रान्ति' को आधार तयार गर्न र 'क्रान्ति' पछि प्रजातन्त्रको अभ्यास गर्ने क्रममा जनजाति संगठनहरू स्थापना भए । तर जनजाति संगठनहरू राजनीतिक हक, अधिकारको विषय भन्दा पनि आफ्ना भाषा, धर्म, संस्कृतिको संरक्षण र सम्बर्द्धन गर्ने उद्देश्यले स्थापना भए । सोही क्रममा थारू कल्याकारी सभा (ई. १९४८), बुद्ध धर्म संघ (ई. १९५२), गुरूड कल्याण संघ (ई. १९५३), मगर सुधार समिति (ई. १९५५) जस्ता संघ/संस्थाहरू खुलेका हुन् (गुरूड ई. २००४ र शेरचन ई. २००४) । सामाजिक संघ/संस्थासंगसंगै जनजातिका सवाल उठाउने उद्देश्यले राजनीतिक दल खोल्ने प्रयास पनि भए । सं. २०१५ सालको पहिलो आम निर्वाचनमा भाग लिन इतिहासकार इमानसिङ चेम्जोङले 'लिम्बुवान' को नाममा राजनीतिक दल निर्वाचन आयोगमा दर्ता गर्न चाहेका थिए । दल दर्ता गर्न नदिइएको हुनाले स्वतन्त्र रूपमा निर्वाचन लडेका थिए ।^२

जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू भने ई. १९९० को राजनीतिक परिवर्तनपछि गठन भएका हुन् । नेपाल मगर संघ अन्तर्गत काठमाडौं उपत्यका विद्यार्थी समन्वय समिति (२०४९), नेपाल ल क्याम्पसमा अध्ययनरत जनजाति विद्यार्थीहरूको संलग्नतामा मंगोल विद्यार्थी समाज (पछि नाम परिवर्तन गरेर आदिवासी विद्यार्थी समाज (२०४९), जनजाति विद्यार्थी मन्च, त्रिवि, कीर्तिपुर (२०४९) जस्ता संगठनहरू आदिवासी जनजाति विद्यार्थीलाई एकिकृत गर्न सुरुका अवस्थामा खुलेका थिए । संयुक्त रूपमा जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू विभिन्न क्याम्पसमा गठन भएपछि विभिन्न जाति विशेषका विद्यार्थी संगठन बनाउन उत्प्रेरकको काम गर्‍यो । त्यसपछि मगर (२०५१), शेर्पा, गुरूड र थारू (२०५२), लिम्बु (२०५५), राई (२०५६) र क्रमशः तामाङ, ह्योल्मो, किराँती-कोँइच (सुनुवार) विद्यार्थी संघहरू बने (विद्यार्थी महासंघ २०६३) ।

^१ नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघका पूर्व अध्यक्ष चन्द्रविक्रम राईसँग २०७१ वैशाख २३ गते गरिएको कुराकानी ।

^२ वैकल्पिक विकास अध्ययन केन्द्र सिङ्सद्वारा २०७१ जेठ २१ गते आयोजित 'पहिचान र संघीयता' कार्यक्रममा मानवशास्त्री डम्बर चेम्जोङले व्यक्त गरेको विचार ।

संस्थागत विकास र विस्तार

आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघमा अहिले जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू आबद्ध छन् ।^९ अहिलेसम्म पाँच ओटा महाधिवेशन सम्पन्न भएका छन् । विभिन्न प्रादेशिक, जिल्ला र क्याम्पस समितिहरू गठन भएका छन् । विद्यार्थी महासंघको संगठनात्मक विकासको क्रममा पहिलो राष्ट्रिय भेला २०५७ चैत २८-३० मा सम्पन्न भएको थियो । सो भेलाले तत्कालीन मगर विद्यार्थी संघका अध्यक्ष राम थापा मगरको संयोजकत्वमा १८ सदस्यीय समिति निर्माण गरेको थियो । ललितपुरको जावलाखेलमा सम्पन्न २०६० पुस १२-१४ गते सम्पन्न पहिलो राष्ट्रिय महाधिवेशनले लुइसाङ वाइवाको अध्यक्षता ११ सदस्यीय राष्ट्रिय कार्यकारिणी समिति गठन गर्‍यो । काठमाडौंको बसुन्धारामा २०६३ माघ ११ र १२ गते सम्पन्न दोश्रो राष्ट्रिय महाधिवेशनले चन्द्रविक्रम राईको अध्यक्षतामा १३ सदस्यीय समिति चयन गर्‍यो । काठमाडौंको राष्ट्रिय सभागृहमा २०६५ असार २६-२८ गते सम्म चलेको तेश्रो राष्ट्रिय महाधिवेशनले नविन वनेम लिम्बुको अध्यक्षतामा १३ सदस्यीय समितिको गठन गरेको थियो ।

काठमाडौंको विश्वभाषा क्याम्पसमा २०६७ चैत १८ र १९ गते सम्पन्न चौथो राष्ट्रिय महाधिवेशनले नर गुरूङको अध्यक्षतामा ३३ सदस्यीय राष्ट्रिय समन्वय समिति चयन गर्‍यो । यो महाधिवेशनले विद्यार्थी महासंघको संगठनात्मक संरचनामा केही परिवर्तन समेत गरेको थियो । नर गुरूङ नेतृत्वको समितिले २०६९ बैशाख ९ र १० गते चितवनको नारायणगढमा राष्ट्रिय भेला सम्पन्न गर्‍यो । कास्कीको पोखरामा २०७१ जेठ १०-१२ गते आयोजित पाँचौ राष्ट्रिय महाधिवेशनले दुजाङ शेर्पाको अध्यक्षतामा ३२ सदस्यीय समिति गठन भएको छ । विद्यार्थी महासंघको राष्ट्रिय महाधिवेशन पहिलोचोटि काठमाडौं उपत्यका बाहिर सम्पन्न भएको छ ।

इतिहास निर्माण क्रममा कर्ता (संलग्न व्यक्ति र संस्था) को भूमिका महत्त्वपूर्ण हुने गर्दछ । विद्यार्थी महासंघको विजारोपणमा संस्थापक केही व्यक्तिको भूमिका महत्त्वपूर्ण थियो । विद्यार्थी महासंघको स्थापनाका लागि राम थापा मगर र नवीन राई^{१०} को मुख्य भूमिका थियो । राम थापा र नवीन राई क्रमशः नेपाल मगर विद्यार्थी संघ र किरात राई विद्यार्थी संघका तत्कालीन अध्यक्ष थिए । हेम शेर्पा (नेपाल शेर्पा विद्यार्थी मन्च), युवराज तामाङ (नेपाल तामाङ विद्यार्थी समूह), श्रीप्रसाद बूढाथोकी र रविन्द्र थीङ (आदिवासी विद्यार्थी समाज), अमर गुरूङ (नेपाल तमु विद्यार्थी छोज धिं), रमानन्द चौधरी (थारू विद्यार्थी समाज), भक्त येडदेन (लिम्बु विद्यार्थी मन्च), असिम सुनुवार (सुनुवार विद्यार्थी समाज), निमा ग्याल्जेन लामा (ट्योल्मो विद्यार्थी समाज) अन्य संस्थापक थिए । तत्कालीन जनजाति विद्यार्थी संगठनका अध्यक्षहरू नै विद्यार्थी महासंघको संस्थापक बनेका थिए ।^{११}

‘साइडलाइन’ मा देखिएका जनजाति विद्यार्थी संगठन

नेपाल ल क्याम्पसमा अध्ययनरत जनजाति विद्यार्थीहरूले २०४९ सालमा ‘मंगोल विद्यार्थी समाज’ स्थापना गरे । सोही वर्ष त्यसलाई ‘आदिवासी विद्यार्थी समाज’ (आविस) नामाकरण

^९ जनजाति विद्यार्थी संगठनहरूको नामका लागि अनुसूची १(ख) हेर्नु होला ।

^{१०} नवीन राई राज्यको तर्फबाट बेपत्ता पारिएका व्यक्ति हुन् । उनी किरात राई विद्यार्थी संघका संस्थापक अध्यक्ष पनि हुन् ।

^{११} आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघका संस्थापकहरूको राजनीतिक संलग्नतालाई आधार मानेर तत्कालीन नेपाल कम्युनिष्ट पार्टी मार्क्सवादी लेनिनवादी (नेकपा माले) निकट अनेरास्ववियुको पहलमा विद्यार्थी महासंघको विजारोपण र विस्तार भएको मान्नेहरू छन् । चन्द्रविक्रम राई र नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघका पूर्व सचिव पुष्पराज लिङ्थेपसँग २०७१ बैशाख २३ गते गरिएको कुराकानी ।

गरियो । त्यसैगरी २०४९ सालमा नै 'जनजाति विद्यार्थी मन्च त्रिवि कीर्तिपुर' पनि गठन भएको थियो । पूर्वमा जनजाति विद्यार्थीहरूको संलग्नतामा 'तेस्रो आवाज' नामको अर्को संगठन पनि सक्रिय थियो । यसको नेतृत्व खगेन्द्र माखिमले गरेका थिए । 'तेस्रो आवाज' कीर्तिपुरमा भएको प्रथम भेलाबाट विद्यार्थी महासंघमा नै विलिन भएको थियो । सो समूहबाट खगेन्द्र माखिम विद्यार्थी महासंघको राष्ट्रिय कार्यकारिणी समिति सदस्य बनेका थिए । 'जनजाति विद्यार्थी मन्च त्रिवि कीर्तिपुर' बारे यहाँ छलफल गरिएको छैन ।^{१२}

आदिवासी जनजाति विद्यार्थीले गठन गरेका समूह वा समाज वा संगठनको भूमिका विद्यार्थी महासंघ स्थापनाको सन्दर्भमा महत्त्वपूर्ण थियो । एक त विद्यार्थी महासंघ स्थापना अधिदेखि नै आदिवासी जनजाति विद्यार्थी विच विभिन्न नामका संगठनहरू क्रियाशील थिए । यस्ता संगठन आदिवासी जनजाति विद्यार्थीलाई संगठित गर्ने उपयुक्त र साभ्का 'प्लेटफर्म' बनेका थिए । आविसले विद्यार्थी महासंघको स्थापना २०५६ सालसम्म सीमित क्याम्पसमा मात्र संगठन निर्माण गरेको थियो । काठमाडौंका ल क्याम्पस, विश्वभाषा क्याम्पस, त्रिचन्द्र कलेज, पद्मकन्या क्याम्पस, रत्नराज्य क्याम्पस आदिमा संगठन बनाएको थियो ।

आदिवासी विद्यार्थी समाज (आविस) का मुख्य व्यक्तिहरू श्रीप्रसाद बुढाथोकी मगर र रविन्द्र थीड कीर्तिपुर भेलाबाट विद्यार्थी महासंघको राष्ट्रिय कार्यकारिणी समितिको सदस्य चयन भएका थिए । पहिलो भेलापछि विद्यार्थी महासंघको संस्थापक संगठनको रूपमा आविस पनि एउटा महत्त्वपूर्ण हिस्सेदार बन्न पुग्यो । महासंघीय संरचनाको मूल मर्म र सिद्धान्त विपरीत अन्य जनजाति संगठनको हैसियतमा आविसलाई पनि स्वीकारियो । त्यति बेला जनजाति विद्यार्थीहरूलाई संगठित गर्ने एउटा मात्रै साभ्का 'प्लेटफर्म' बनाउन आविसलाई विद्यार्थी महासंघभित्र स्थान दिइएको थियो । आविसलाई स्वतन्त्र छोड्दा आदिवासी जनजाति विद्यार्थी विच भ्रम पर्ने भएकाले पनि यसो गर्नु स्वाभाविक थियो । भविष्यमा विद्यार्थी महासंघलाई आदिवासी जनजाति विद्यार्थीको एकिकृत र साभ्का संस्था बनाउन यस्तो वैकल्पिक उपाय निकालिएको थियो ।^{१३}

विद्यार्थी महासंघको सदस्य संगठनको रूपमा आविसलाई स्वीकारेको भए पनि विद्यार्थी महासंघ र आविस विच समय-समयमा केही क्याम्पसमा द्वन्द्व हुने गर्दथ्यो । द्वन्द्वको घटना संगठन निर्माणको क्रममा बढ्ता देखिन्थ्यो । सं. २०६३ देखि २०६५ सालको अवधिमा अलि बढी द्वन्द्वका घटना भएका थिए । देश आन्दोलनको रापतापमा भएकाले संगठन मजबुत बनाएर संक्रमण कालमा आफ्नो संगठनलाई स्थापित गराउने उद्देश्य द्वन्द्वको एउटा कारण हुन सक्थ्यो भने अर्कोतिर विद्यार्थी महासंघले संगठनको गतिविधि बढी गर्न खोज्दा द्वन्द्व भएको थियो ।^{१४} आजको दिनमा आविसको संगठन र गतिविधि हिजो संगठन भएका क्याम्पसहरूमा पनि शून्य प्रायः देखिन्छ । नेपाल ल क्याम्पस र विश्वभाषा क्याम्पसमा मात्रै आविसको औपचारिक संगठन छ । यसो हुनुमा मूलतः दुई ओटा कारण छ । एउटा कारण, विद्यार्थी महासंघको दायरा फराकिलो हुँदै जानु र दोस्रो कारण, जनजाति विद्यार्थी संगठनहरूको साभ्का मन्चको रूपमा विद्यार्थी महासंघ सर्वस्वीकार्य हुनु । अर्को तर महत्त्वपूर्ण पक्ष विद्यार्थी महासंघको साइनो र सम्बन्ध प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष रूपमा नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ र जनजाति संघ/संस्थाहरूसँग भएकोले विद्यार्थी महासंघको आधार/जग बलियो हुन गएको हो ।

^{१२} आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ गठनमा उक्त मन्चको कुनै योगदान नभएकाले त्यो संस्थामा को-को संलग्न थिए ? के-के काम गरे ? कहिलेसम्म अस्तित्वमा रह्यो ? भन्ने विषयमा छलफल गरिएको छैन ।

^{१३} राम थापा मगरसँग २०७१ वैशाख १६ र चन्द्रविक्रम राईसँग २०७१ वैशाख २३ गते गरिएको कुराकानी ।

^{१४} चन्द्रविक्रम राई र पुष्पराज लिङ्गपसँग २०७१ वैशाख २३ गते गरिएको कुराकानी ।

आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूलाई संगठित गर्ने, फरक-फरक जनजाति विद्यार्थी विच अन्तरघुलन गराउन पुलको भूमिका खेल्ने तथा विभिन्न गतिविधि मार्फत् विद्यार्थी महासंघ सबै आदिवासी जनजाति विद्यार्थी विच परिचित र लोकप्रिय पनि छ । विद्यार्थी महासंघको विजारोपणमा महत्त्वपूर्ण संगठनको रूपमा रहेको आविसको भूमिकालाई आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलनको इतिहासमा सम्मानजनक स्थान मिलेको छ । विद्यार्थी महासंघको संगठनात्मक दायरा फराकिलो भइसकेको छ भने सबै जनजाति विद्यार्थीहरू आ-आफ्नो जाति/समुदाय विशेषका विद्यार्थी संगठनप्रति उत्तरदायी हुनु पर्ने परिस्थिति निर्माण भई सकेकाले आविसको भूमिका र औचित्य घट्नु स्वभाविक हो ।

विद्यार्थी महासंघ र राजनीतिक आन्दोलन

नेपालको राजनीतिक इतिहासमा विद्यार्थी वर्गको योगदान रहँदै आएको छ । राजनीतिक आन्दोलनमा राजनीतिक दलका भातृ संगठन वा दल निकट विद्यार्थी संगठनहरूको भूमिका बढी नै थियो । राजनीतिक दलसँग विद्यार्थी संगठनको आवद्धताले यसो भएको हो । तर गैर-राजनीतिक विद्यार्थी संगठनहरू^{१४} राजनीति भन्दा टाढै हुन्छन् भन्ने पनि होइन । ती संगठनले उठाउने गरेका सवालहरू राज्य र राजनीतिसँग जोडिएका पनि छन् । यसले गर्दा ती विद्यार्थी संगठन पनि अप्रत्यक्ष रूपमा राजनीतिसँग जोडिएका छन् । नेपालको राजनीतिक आन्दोलनमा स्थापना कालदेखि नै विद्यार्थी महासंघ संलग्न भएको थियो । राज्य सन्चालनको मेरुदन्ड राजनीति भएकाले विद्यार्थी संगठनहरूले उठाउने राजनीतिक, शैक्षिक, सामाजिक, सांस्कृतिक र भाषिक जुनसुकै सवाल राज्य र राजनीतिसँग जोडिएको हुन्छ । त्यसैले राजनीतिक प्रणाली, सरकार र पात्र परिवर्तनका आन्दोलनमा विद्यार्थी महासंघ पनि संलग्न भएको थियो/छ ।^{१५}

विद्यार्थी महासंघको स्थापना मुलुक द्वन्द्वमा फसेको बेला (विसं २०५६ माघ १५) मा भएको थियो । यो समय खुला राजनीतिक दलहरूको लोकप्रियता र विश्वासमा ह्रास आएको अवधि थियो । यहीं पृष्ठभूमिमा तत्कालीन राजा ज्ञानेन्द्रले सत्ताको बागडोर आफ्नो हातमा लिए ।^{१६} त्यसपछि नेपालको राजनीतिले धुव्रीकरणको मोड लियो । राजतन्त्रलाई स्वीकारेर जाने कि गणतन्त्रको राजनीतिक लाइन लिएर आन्दोलनमा जाने भन्ने कुरामा राजनीतिक दलहरू, नागरिक समाज, सामाजिक आन्दोलन, पेशागत संगठनहरू अन्यौलमा थिए । तथापि, विद्यार्थी महासंघले संस्थागत रूपमा आदिवासी जनजातिहरूका लागि समावेशी संघीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्र स्थापना हुनु पर्छ भन्ने आफ्नो स्पष्ट धारणा दोश्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन मार्फत् निर्णय गर्‍यो (गुरूङ २०६३) ।

आदिवासी जनजातिका भाषा, धर्म, संस्कृति र पहिचानलाई नामेट बनाउने प्रमुख कारक राजतन्त्र/राजसंस्था भएकाले राजतन्त्र विरोधी आन्दोलनमा विद्यार्थी महासंघ पनि संलग्न भयो । तर तत्कालीन महासंघका अध्यक्ष लुइसाङ वाइवा र महासचिव रेशम तमुले फरक-फरक समयमा राजाको निरकुंश शाही कदमको समर्थन गर्दै संगठनको मूल मर्म, मान्यता र उद्देश्य विपरित कार्य गरेकाले सर्वसम्मत रूपमा निष्कासन गरी सो स्थानमा सम्बन्धित संगठनबाट क्रमशः विजयसिंह

^{१४} कुनै पनि राजनीतिक दलको भातृ संगठनको रूपमा आफुलाई स्वीकार नगरेका विद्यार्थी संगठनहरू जस्तै जनजाति विद्यार्थी संगठनहरू, मधेसी विद्यार्थी संगठनहरू, दलित विद्यार्थी संगठनहरू आदिलाई यहाँ गैर राजनीतिक विद्यार्थी संगठन भन्न खोजिएको हो ।

^{१५} राम थापा मगर 'वादल' र चन्द्रविक्रम राईसँग क्रमशः २०७१ वैशाख १६ र २३ गते गरिएको कुराकानी ।

^{१६} नेपालको राजनीतिक इतिहासमा विसं २०५९ असोज १८ र २०६२ माघ १९ गतेको घटनामार्फत् शासन आफ्नो हातमा लिएका थिए ।

लोपचन र राजु तमुलाई पदस्थापन गरिएको थियो । फरक-फरक समयको संघीय परिषद् बैठकले निष्कासन सम्बन्धी निर्णय गरेको थियो (विद्यार्थी महासंघ २०६३) । सं. २०६२/६३ को लोकतान्त्रिक आन्दोलन चलिरहेको अवधिमा आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको तत्कालीन उपाध्यक्ष सन्त गुरुङ र सदस्य सचिव ताम्ला उक्यावले प्रतिष्ठानको कार्यालय सन्चालन गरेर राजतन्त्रलाई समर्थन गरेकाले उनीहरूलाई हटाउन विद्यार्थी महासंघले प्रतिष्ठानको कार्यालयमा धर्ना बसेको थियो ।^{१५} यी प्रतिनिधि घटनाले विद्यार्थी महासंघ गणतन्त्रको माग सहित आन्दोलनमा सामेल भएको देखाउँछ । २०६२/६३ को जनआन्दोलनमा धर्ना, मसाल जुलुस, कर्फ्यु तोड आन्दोलन लगायत विभिन्न मोर्चामा विद्यार्थी महासंघ संलग्न भएको थियो ।^{१६}

राजतन्त्रको अन्त्य र गणतन्त्रको स्थापना भए पनि आदिवासी जनजातिहरूका अधिकांश मुद्दाहरू सम्बोधन हुन सकेनन् । आन्दोलनका मुद्दामध्ये गणतन्त्र, धर्म निरपेक्षता, संघीयता र समावेशी सिद्धान्तलाई राज्यले आत्मसात् गर्‍यो । तर सो अनुरूप व्यवहारमा कार्यसम्पादन हुन सकेको छैन । गणतन्त्र स्थापनापछि विद्यार्थी महासंघ मूलतः जातीय पहिचानसहितको संघीयता, राज्यका सबै संयन्त्रमा जातीय जनसङ्ख्याको आधारमा समानुपातिक प्रतिनिधित्व, स्ववियुमा समानुपातिक प्रतिनिधित्व, आरक्षण लगायत सवालमा केन्द्रित भएको छ ।

जनजाति विद्यार्थी महासंघ र शिक्षा प्रणाली

लामो समयदेखि नेपालका राजनीतिक विद्यार्थी संगठनहरूले नेपालको शिक्षा प्रणाली विभेदपूर्ण, अव्यवहारिक, अवैज्ञानिक, विश्वविद्यालयहरू शैक्षिक बेरोजगार उत्पादन गर्ने कारखाना, सर्वसुलभ र रोजगारीमुखी हुन नसकेको भन्दै आएको विषयवस्तु विद्यार्थी महासंघले आफ्नो दृष्टिकोण र दस्तावेजमा पनि समावेश गरेको छ (गुरुङ २०६३ र चौधरी २०६९) । यो विषयसँगै विद्यार्थी महासंघले आदिवासी जनजाति विद्यार्थीसँग प्रत्यक्ष जोडिएका सवालहरूलाई पनि स्थापना कालदेखि नै उठाउँदै आएको छ । विद्यार्थी महासंघले संस्कृत विश्वविद्यालयलाई खारेज गरी बहुभाषिक विश्वविद्यालयको स्थापना, मातृभाषामा उच्च शिक्षासम्म अध्ययनको व्यवस्था, भर्ना, छात्रवास, छात्रवृत्तिमा आरक्षण (सकारात्मक विभेद) को व्यवस्था, औषधि उपचार, द्वन्द्व पीडितका नाममा सेवा सुविधा, समावेशी स्ववियु बनाउनका लागि समानुपातिक निर्वाचन प्रणाली अबलम्बन गरिनु पर्ने जस्ता सवालहरूलाई उठाएको छ (गुरुङ २०६३, विद्यार्थी महासंघ ई. २०१० र चौधरी २०६९) ।

शिक्षा नीति वा प्रणाली निर्धारण गर्दा 'शिक्षाको राष्ट्रिय उद्देश्य' संघीय समावेशी लोकतान्त्रिक गणतन्त्रमा आस्थावान नागरिक, श्रमको सम्मान र शोषणको विरोधी, कर्मनिष्ठ जनशक्ति, सत्य र न्यायको पक्षमा निर्भिक भई विचार प्रस्तुत गर्न सक्ने, राष्ट्र निर्माणमा योगदान पुऱ्याउन सक्ने सक्षम नागरिक, मानिसमा अन्तरनीहित ज्ञान र उर्जाको अधिकतम विकास गरी स्वावलम्बी बनाउन ज्ञान र सीपमूलक बनाउने र अन्तर्राष्ट्रिय बजारमा प्रतिस्पर्धा गर्न सक्ने हुनु पर्दछ । परीक्षा सम्बन्धी सम्पूर्ण कार्य संघीय राज्य अनुरूप विकेन्द्रीकरण गरी केन्द्रीय परीक्षा बोर्डको मुख्य दायित्व संघीय परीक्षा समिति बिच सामन्जस्यता कायम गर्नु, परीक्षालाई विश्वसिलो, पारदर्शी बनाउनु पर्ने, अनुसन्धान, अनुगमन र प्रशिक्षणका व्यवस्था गर्नु पर्ने विषयमा विद्यार्थी महासंघको जोड छ (चौधरी ई. २०१०) । मुलुक संघीय शासन व्यवस्थामा जाँदा सोही अनुरूपको शिक्षा प्रणालीलाई पनि अबलम्बन गर्नु पर्ने हुन्छ । राज्यको पुनःसंरचना पश्चात् गठन हुने प्रदेशहरूको वास्तविकतामा

^{१५} चन्द्र विक्रम राईसँग २०७१ वैशाख २३ गते गरिएको कुराकानी ।

^{१६} पाद टिप्पणी १७ अनुसार नै ।

आधारित भएर दूरगामी नीति र ठोस कार्यक्रम भने तय गर्नु पर्ने भए पनि विद्यार्थी संगठन, दल र राज्य यस विषयमा मौन छन् ।

विद्यार्थी महासंघको स्थापना आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूको साभ्का मन्च बनाउने उद्देश्य भए पनि कालान्तरमा सबै आदिवासी विद्यार्थीको अधिकारका लागि संघर्ष गर्ने एक मात्र संगठन बन्न पुगेको छ । साइड लाइनका संगठनहरूको अझै उपस्थिति रहेकाले विद्यार्थी महासंघ साभ्का मन्च बन्न सकेको छैन । तर, विद्यार्थी महासंघ नेपालमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूका लागि संघर्ष गर्ने जुभाहरू संगठनको रूपमा स्थापित र विकसित भएको छ ।

नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनभित्र आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलन

नेपालमा विद्यार्थी संगठनहरू दुई किसिमले संगठित भएका छन् । पहिलो, राजनीतिक दलको भातृ संगठनको रूपमा र दोस्रो, गैर-राजनीतिक (जातीय, क्षेत्रीय तथा विधागत रूपमा संयोजित) आधारमा संगठित विद्यार्थी संगठनहरू । नेपालमा संगठित विद्यार्थी आन्दोलनको इतिहास त्यति पुरानो छैन । तैपनि नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा विद्यार्थी संघ/संगठनको महत्त्वपूर्ण भूमिका छ । त्यसैले नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको दिशा र दृष्टिको समीक्षा गर्दै आदिवासी विद्यार्थी आन्दोलन कसरी मुलधारे विद्यार्थी आन्दोलनसँग जोडिन्छ, भन्ने विषयमा यो खन्डमा छलफल गरिएको छ । नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको सैद्धान्तिक र नीतिगत मान्यता तथा यसका गतिविधि र क्रियाकलापका आधारमा नेपालको मूलधारे विद्यार्थी आन्दोलनभित्र 'लोकेट' (स्थान निर्धारण) गर्न सकिन्छ । नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको 'लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा सहभागिता', 'शैक्षिक मुद्दाको उठान' र 'स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनप्रतिको चासो' तीन ओटा गतिविधिको आधारमा नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनभित्र आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलनको स्थान निर्धारण गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको विधान २०५६ (दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन २०६२ द्वारा संशोधित) को परिच्छेद २ धारा ६ मा महासंघको उद्देश्यहरू र कार्यक्रम बारे व्यवस्था गरिएको छ । विधानमा २० ओटा उद्देश्य तथा कार्यक्रमहरू उल्लेख भएका छन् । विद्यार्थी आन्दोलन वा विद्यार्थी संगठनहरूले गर्ने राजनीतिक स्वरूपका क्रियाकलापसँग जोडिएका पाँच ओटा उद्देश्य तथा कार्यक्रमहरू समावेश छन् । उदाहरणका लागि:

- क) आदिवासी जनजाति विद्यार्थी समुदायको हक, हित, अधिकार र प्रतिष्ठा प्राप्तिको लागि निरन्तर अगाडि बढ्ने ।
- छ) नेपाल र नेपाल बाहिरका आदिवासी जनजाति विद्यार्थी संगठनहरूसँग भाइचारा सम्बन्ध राख्दै राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय अधिकार र न्यायको लागि ऐक्यबद्धता जनाउने ।
- ज) आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूको लागि राज्यबाट विशेष संरक्षण, विकास र आर्थिक उत्थानको निम्ति विभिन्न कार्य गर्ने/गराउने ।
- ट) विश्वको जुनसुकै भागमा जाति, भाषा, धर्म, लिङ्ग, वर्ण आदिको आधारमा हुने भेदभावपूर्ण व्यवहारको विरुद्धमा ऐक्यबद्धता जाहेर गर्दै विश्व सम्बन्ध र भातृत्वको विकास गर्न प्रयत्नशील रहने ।
- ध) विश्वका कुनै पनि राष्ट्रमा जातीय विभेद, रङ्गभेद तथा छुवाछुत विरोधी आन्दोलन समर्थन र सहयोग रहने छ ।

विद्यार्थी महासंघको विधानमा समावेश यी पाँच उद्देश्य तथा कार्यक्रमले विद्यार्थी महासंघलाई नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनसँग जोड्ने प्रयत्न गरेको छ । नेपालको विद्यार्थी आन्दोलनले आन्तरिक

लोकतन्त्रको पुनर्वाहली र स्थायित्व तथा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा गरिने न्याय र लोकतन्त्रको अभियानमा सरोकार राख्ने गरेको इतिहास छ । विद्यार्थी महासंघले पनि आन्तरिक लोकतन्त्रको आन्दोलन र न्यायको अन्तर्राष्ट्रिय अभियानमा ऐक्यबद्धता जाहेर गरेको छ । नेपाली विद्यार्थी आन्दोलन र विद्यार्थी महासंघ दुवैको यो साझा चरित्र हो ।

लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा सहभागिता

आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघले आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको सहयोगमा वि.सं. २०६३ मा प्रकाशन गरेको 'समसामयिक परिस्थितिमा हाम्रो अवधारणा २०६३' नामक पुस्तिकाको प्राक्कथनमा नेपाली विद्यार्थी संगठनको स्वभाव र स्वरूपबारे चर्चा गरिएको छ । प्राक्कथनको पहिलो अनुच्छेदमा नेपाली विद्यार्थी संगठनको स्वाभाव बारे उल्लेख गरिएको छ । यसमा भनिएको छ:

“नेपालमा मूलतः सैद्धान्तिक प्रकृतिका हिसाबले दुईखाले विद्यार्थी संगठनहरू क्रियाशील छन् । राजनैतिक विद्यार्थी संगठनहरू जो राजनीतिक पार्टीको सैद्धान्तिक लक्ष्मण रेखाभित्र रहेर आफ्नो गतिविधि सन्चालन गर्दै आएका छन् । अर्को, २ सय ३८ वर्षदेखि कायम रहेको असमानता र विभेदको गर्भबाट जन्मिएको आदिवासी जनजाति विद्यार्थी संगठन जो अहिले विभिन्न आदिवासी जनजाति संगठनहरूको नाममा क्रियाशील रहेका छन्” (विद्यार्थी महासंघ २०६३: पेज उल्लेख नभएको) ।

यो कथनले राजनीतिक दलका भातृ संगठन र आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ बिच सैद्धान्तिक फरकपन भएको प्रष्ट हुन्छ । यद्यपि यी संगठनहरूको क्रियाकलाप, शैक्षिक माग/मुद्दा र तिनको सांगठनिक गतिविधिको केन्द्र/थलो एउटै हो । यी दुवै खाले संगठनले एउटै समूह, स्थान र परिवेशमा सांगठनिक गतिविधि गर्ने भएकाले अलग-अलग गरेर हेर्न सकिदैन ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको दोश्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन (२०६२ माघ ११ र १२) मा प्रस्तुत एवम् पारित सांगठनिक प्रतिवेदनको तेस्रो बुँदामा 'वर्तमान राजनीतिक परिस्थिति र हाम्रो भूमिका; शीर्षकमा छलफल गरिएको छ । यो बुँदामा “...समावेशी लोकतन्त्र सहितको राज्य पुनर्संरचनाको साथमा संविधान सभाको निर्वाचन आवश्यक देखिन्छ” भन्ने निष्कर्ष निकालिएको छ (विद्यार्थी महासंघ २०६३ : २८) । तत्कालीन राजा ज्ञानेन्द्रको २०५९ असोज १८ र २०६१ माघ १९ को कदमविरुद्ध सारा राजनीतिक दल र नागरिक विपक्षमा उभिएका थिए । विद्यार्थी महासंघ पनि राजाको उक्त कदमको विपक्षमा क्रियाशील थियो । यही प्रतिवेदनको बुँदा चारमा 'राजसंस्था सम्बन्धी हाम्रो दृष्टिकोण' शीर्षकमा छुट्टै छलफल गरिएको छ । तत्कालीन राजा ज्ञानेन्द्रले २०६२ माघ २६ गते गराएको नगरपालिकाको निर्वाचन बारे पनि सांगठनिक प्रतिवेदनमा उल्लेख भएको छ र “...हामी दिगो शान्ति र लोकतन्त्र बहाली नभएसम्मको अवस्थामा जुनसुकै चुनावलाई पनि स्थगन गर्न माग गर्दछौं र यी कुराहरू स्थापना नभएको अवस्थामा भएको जुनसुकै चुनावलाई पनि बहिष्कार गर्दछौं । तसर्थ, तत्काल हुने नगरपालिका निर्वाचनलाई बहिष्कार गर्नु पर्दछ” भन्ने प्रस्ताव पारित गरिएको छ/थियो (विद्यार्थी महासंघ २०६३: २८) ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशनमा प्रस्तुत र पारित सांगठनिक प्रतिवेदनमा 'राजनीतिक विद्यार्थी संगठन र सम्बन्ध' शीर्षक एउटा बुँदामा राजनीतिक विद्यार्थी संगठन र आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ बिचको सम्बन्ध बारे चर्चा गरिएको छ ।

आदिवासी जनजातिहरूको साझा सवालमा आवाज उठाउनको निमित्त हामी राजनैतिक विद्यार्थी संगठनसँग हातेमालो गर्दै जानु पर्दछ । उनीहरूले उठाएको शैक्षिक र राष्ट्रियताका

सवालमा हामीले पनि हातेमालो गर्न सक्थौ र सहकार्य गर्न सक्थौ भने हाम्रा आवाजहरू राज्यले सुन्न सक्दछ ... हाम्रो संगठनले राजनीतिक विद्यार्थी संगठनको नामसँग नगई उसको कार्यक्रम र उद्देश्य अनुसार नजिक वा टाढाको सम्बन्ध एवम् विरोध वा समर्थन रहन्छ । त्यसैले जुनसुकै राजनीतिक विद्यार्थी संगठनसँग सहकार्य वा कार्यगत एकता गर्न सकिन्छ (विद्यार्थी महासंघ २०६३: ३०) ।

आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघले राजनीतिक स्वरूपका विद्यार्थी संगठनसँग सैद्धान्तिक भिन्नता छ भन्ने मान्दा मान्दै पनि सहकार्य र कार्यगत एकताको प्रस्ताव महाधिवेशनबाट पारित गर्नु दुई ओटा तत्कालीन कारणहरू जिम्मेवार छन् । पहिलो, तत्कालीन राजा ज्ञानेन्द्रको नियन्त्रणमुखी शासन र दोस्रो, २०६२ मंसिरमा सात दल र माओवादी बिच भएको बाह्र बुँदे समझदारी^{२०} । दोस्रो महाधिवेशनले पारित यहीँ प्रस्तावले आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघलाई दुई ओटा आन्दोलनसँग एकैचोटी जोड्न सक्थे । पहिलो, नेपालको विद्यार्थी आन्दोलन र दोस्रो, नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलन ।

विद्यार्थी महासंघ र राजनीतिक विद्यार्थी संगठन बिचको सम्बन्ध राष्ट्रिय राजनीतिले निर्धारण गर्दछ । यद्यपि, विद्यार्थी महासंघ राजनीतिक विद्यार्थी संगठनसँग मिलेर अधि बहून सधैं तयार छ । विद्यार्थी महासंघको तर्फबाट २०६७ मंसिर १५ गते मिनराज चौधरीले प्रस्तुत गरेको 'वर्तमान परिस्थितिमा विद्यार्थी महासंघको दृष्टिकोण तथा कार्यभार' शीर्षक कार्यपत्र मार्फत् "...हामी राजनैतिक विचारको कदर गर्दछौं र परिवर्तनको बाटोमा अग्रसर बन्ने प्रयत्न गरिरहेकोले राजनैतिक विद्यार्थी संगठनका सहयात्री हौं र साभा मुद्दाहरूमा सहकार्य गर्दै अगाडि बढ्ने हाम्रो उद्देश्य रहिआएको छ" भन्ने मान्यता सार्वजनिक गरिएको छ (चौधरी ई. २०१०: १६) । नेपालका राजनीतिक विद्यार्थी संगठनले लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा निर्वाह गरेको भूमिका बारे थुप्रै पुस्तक र लेख मार्फत् सार्वजनिक भएको छ ।

नेपालका लोकतान्त्रिक आन्दोलन वा सामाजिक आन्दोलन वा विद्यार्थीको अधिकार र हीतसँग जोडिएका आन्दोलन हुन्, सबैमा नेपाली विद्यार्थी र तिनका संगठनहरू क्रियाशील थिए र अहिले पनि छन् । नेपाली विद्यार्थी आन्दोलन नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलनसँग जोडिएको छ । नेपालमा भएका ठूलूला राजनीतिक घटना वा स्वतन्त्रताका आन्दोलनहरूमा नेपाली विद्यार्थीहरूले निर्णायक भूमिका निर्वाह गरेका छन् । संवत् २००७ सालको क्रान्ति होस् वा २०२० मा स्ववियु खोल्न पाउने माग गर्दै भएको संघर्ष होस् अथवा २०३६ को जनमत संग्रहका लागि भएका श्रृङ्खलावद्ध आन्दोलन नै किन नहोस् सबै आन्दोलनका बाहक विद्यार्थीहरू वा तिनका संगठनहरू थिए । सं. २०४६ को जन आन्दोलन र ०६२/६३ को दोस्रो जन आन्दोलनमा पनि विद्यार्थीहरूको भूमिका जोडदार थियो । मुख्य गरेर नेपालको प्रजातान्त्रिक आन्दोलनमा या सामाजिक आन्दोलनको एउटा अंशको रूपमा विद्यार्थी आन्दोलन सधैं क्रियाशील थियो (सुवेदी २०४८, राना २०५० र स्नेलिङ्गर ई. २००७) ।

नेपालको पहिलो संगठित विद्यार्थी आन्दोलन 'जयतु संस्कृतम्' सम्बत् २००४ देखि आजसम्म करिब ६ दशक लामो इतिहास नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनले निर्माण गरेको छ । यो अवधिमा प्रशस्त राजनीतिक एवं सामाजिक/सांस्कृतिक आन्दोलनमा नेपाली विद्यार्थीहरू संलग्न रहे । सं. २००९ मा भएको न्यून वैतनिक कर्मचारीहरूको आन्दोलन, २०१३/१४ सालको भद्र अवज्ञा आन्दोलन,

^{२०} बाह्र बुँदे समझदारी तत्कालीन नेपाल कम्युनिष्ट पार्टी (माओवादी) र सातदल नेपाली काँग्रेस, नेकपा एमाले, नेपाली काँग्रेस (प्रजातान्त्रिक), जनमोर्चा नेपाल, नेपाल मजदुर किसान पार्टी, नेपाल सद्भावना पार्टी (आनन्दीदेवी) र संयुक्त वाममोर्चा नेपाल बिच भएको थियो ।

भारतीय हस्तक्षेप विरुद्धको आन्दोलन, डाल्डा घ्यू र खुर्सानी आन्दोलन^१ आदिमा पनि विद्यार्थीहरूको संलग्नता थियो (पान्डे २०६३) । यस्तै गरेर २०२८ को 'नयाँ शिक्षा नीति' पन्चायती शासकहरूले आफ्नो अनुकूल ल्याए भनेर विद्यार्थीहरू आन्दोलनमा होमिए (पान्डे २०६३, अनेरास्ववियु २०६५ र ओभा ई. २०१२) ।

यो क्रम पछिल्लो चरणमा पनि कायम रह्यो । सुस्ता र महेशपुरमा भएको भारतीय अतिक्रमण विरुद्धको आन्दोलन, कालापानी मार्च, लक्ष्मणपुर, महलीसागर र खुर्दलोटन आदि क्षेत्रमा भएको सीमा अतिक्रमणमा विद्यार्थी र तिनका संगठनहरूले सशक्त विरोध गरेका थिए (अनेरास्ववियु २०६५) । नेपाली विद्यार्थीहरूले आन्तरीक एवं बाह्य दुवैखाले अतिवादका विरुद्ध आफुलाई क्रियाशील बनाए । सं. २०५९ माघ १९ मा तत्कालीन राजा ज्ञानेन्द्रले जन निर्वाचित प्रधानमन्त्रीलाई अपदस्त गरेको घटना होस् या २०६१ अशोज १८ मा जनताको शासन सत्ता राजाले खोसेको घटना दुवैमा नेपाली विद्यार्थीहरू अघिल्लो पंक्तिमा रहेर आन्दोलन गरे । यो क्रम सं. २०६२/६३ को दोश्रो जन आन्दोलनसम्म व्यवस्थित, अनुशासित र क्रियाशील थियो (राई २०६७) ।

विद्यार्थी र तिनका संगठनहरूको सरोकार स्वदेशी घटना र दुर्घटनासँग मात्रै जोडिएको छैन । तत्कालीन भारतीय सरकार (इन्दिरा गान्धी सरकार) ले २०३१ सालमा नेपालको पूर्वी छिमेकी सिक्किमलाई षड्यन्त्रपूर्वक भारतमा विलय गराएको घटनामा अनेरास्ववियुले प्रेस विज्ञप्ति निकालेर विरोध गरेको थियो भने म्यान्मारमा बौद्ध भिक्षुहरूको ई. २००७ को प्रदर्शनमा सरकारले गरेको निर्मम दबावका विरुद्ध एमाले अखिलले म्यान्मार दूतावासमा विरोध पत्र बुझाएको थियो (सुवेदी २०४८ र अनेरास्ववियु २०६५) । पाकिस्तानका पूर्व प्रधानमन्त्री जुल्फिकर अलि भुट्टोलाई सैनिक तानाशाह जियाउल हकले फाँसी दिएको विरोधमा लाजिम्पाटको पाकिस्तानी दूतावास घेराउबाट उठेको आन्दोलन जनमत संग्रहमा पुगेर टुङ्गियो (पान्डे २०६३ र रोका २०६५) । यसले नेपाली विद्यार्थीहरू स्वतन्त्रता र न्यायपूर्ण समाजका लागि क्रियाशील थिए/छन् भन्ने पनि देखाउँछ ।

विद्यार्थी संगठनहरू महङ्गी लगायतका कुनै पनि सामाजिक/सांस्कृतिक मुद्दामा आन्दोलन गर्न सडकमा आउने गर्छन् । वि.सं. २०२९ को विद्यार्थी आन्दोलन भोकमरी, महङ्गी, बेरोजगारीलाई लिएर भएको थियो (घिमिरे २०५८) । विद्यार्थी महासंघले पनि २०६३ भदौ ३ गते प्रेस विज्ञप्ति जारी गरी तत्कालीन नेपाल सरकारले पेट्रोलियम पदार्थमा मुल्य वृद्धि गरेको घटनाप्रति विरोध जनाएको थियो (मगर २०६३) । लामो इतिहास भएको नेपाली विद्यार्थी आन्दोलन बारे विभिन्न खाले पुस्तकहरू लेखिएका छन् । अनेरास्ववियु र वाम-विद्यार्थी बारे लेखिएका केही पुस्तकहरू (सुवेदी २०४८, पान्डे २०६३, डाँगी २०६४ र वास्तोला २०७०) बजारमा छन् । त्यस्तै गरेर नेविसंघको इतिहाससँग जोडिएका (भट्टराई २०४७ र राना २०५०) पुस्तकहरू पनि सार्वजनिक भएका छन् । नेपालको समग्र विद्यार्थी आन्दोलनबारे लेखिएको (ओभा ई. २०१२) पुस्तक पनि उपलब्ध छ । स्वतन्त्र लेखका (बराल ई. १९७५, रोका २०६५, राई २०६८ र स्नेलिङ्गर ई. २००७) रूपमा आएका छन् । उपरोक्त पुस्तक र लेखहरूले दुई ओटा सन्दर्भलाई स्थापित गरेको छ । पहिलो, जनमुखी, वैज्ञानिक र रोजगारमूलक शिक्षाका लागि नेपाली विद्यार्थी र तिनका संगठनहरू संघर्षरत छन् र दोस्रो, विद्यार्थी आन्दोलन नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलनको मुख्य साभेदार पनि हो ।

समग्रमा, नेपाली विद्यार्थी र तिनका संगठनहरूले नेपालको राजनीतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक एवं राष्ट्रिय हितका पक्षमा पर्याप्त आन्दोलन र अभियानहरू सन्चालन गरेका छन् । तर, नेपाली

^१ सं. २०१३/१४ सालतिर घाँसको घिउ खाँदैनौं भन्दै गरिएको डाल्डा विरोधी आन्दोलन तथा भारत र ल्हासामा खुर्सानी निर्यात विरुद्ध भएको आन्दोलन ।

विद्यार्थी आन्दोलनलाई मूलपथका राजनीतिक दलसँग जोडेर तिनको योगदान र महत्त्वलाई व्याख्या विश्लेषण गर्ने हाम्रो परम्परा छ । मीना ओझा (ई. २०१२) ले पनि आफ्नो पुस्तकमा मूल प्रवाहमा रहेका राजनीतिक दलका भातृ संगठनको क्रियाकलापलाई नै विद्यार्थी राजनीति भनेर बुझेकी छन् । तर मूलधारको विद्यार्थी आन्दोलन विविधताको प्रश्नमा उदार छैनन् भन्ने रमेश राईको निष्कर्ष छ (राई २०६८) । त्यसैले मूलधारको राजनीतिसँग नजोडिएका विद्यार्थी संगठनहरू पनि क्रियाशील छन् र तिनले पनि नेपाली समाज, समुदाय र विद्यार्थी स्वयम्को मुद्दामा प्रशस्त आन्दोलन र अभियान मार्फत् पैरवी गरेका छन् । मुक्तसिंह तामाङको 'ड्राफ्ट कार्यपत्र' बारे उल्लेख गर्दै प्रत्युष वन्तले चौध प्रकारका आदिवासी जनजाति संगठनहरू अस्तित्वमा रहेको उल्लेख गरेका छन् । त्यसमा 'आदिवासी जनजाति विद्यार्थी संगठन' पनि सूचीकृत छ (वन्त ई. २००६) ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको तेस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन २०६५ असार २६, २७ र २८ गते सम्पन्न भएको थियो । यो महाधिवेशनले तय गरेको मूल नारा यस्तो थियो—

आमूल शैक्षिक पुनः संरचनाको लागि हाम्रो आन्दोलन
जातीय, क्षेत्रीय स्वायत्तताको पक्षमा तेस्रो महाधिवेशन

यो नाराले तत्कालीन नेपाली राजनीतिको अहम् प्रश्नहरूलाई उठाएको थियो । यो नारामा अन्तरनीहित भावना पनि परिवर्तित नेपाली राज्यको लोकतान्त्रिक चरित्रलाई स्थायित्व दिने अभिप्राय नै हो । यो महाधिवेशनमा प्रस्तुत र पारित दस्तावेजको पाँचौँ बुँदामा एक मधेश एक प्रदेशप्रतिको हाम्रो धारणा, छैटौँ बुँदामा संघीय राज्यप्रति धारणा, सातौँमा स्वायत्तता सम्बन्धमा हाम्रो धारणा र आठौँमा आत्मनिर्णयको अधिकारप्रति हाम्रो धारणा जस्ता विषयलाई क्रमशः स्थान दिइएको छ (विद्यार्थी महासंघ ई. २०१०) । उक्त दस्तावेजमा महासंघको आगामी कार्यक्रमबारे पनि उल्लेख छ । 'अबको हाम्रो कार्यभारहरू' शीर्षकमा नौ ओटा बुँदामा महासंघका भावी कार्यक्रम बारे चर्चा गरिएको छ । दुईटा बुँदा संगठनको आन्तरिक विषयसँग जोडिएको छ भने बाँकी सबै राजनीतिक स्वरूपका छन् । त्यसैगरी ६ ओटा बुँदामा 'समसामयिक प्रस्तावहरू' शीर्षकमा तत्काल गरिने कार्यक्रमको सूची पनि तय गरिएको छ । एउटा शैक्षिक प्रस्ताव छ भने बाँकी सबै तत्कालीन राजनीतिसँग जोडिएका प्रस्तावहरू छन् (विद्यार्थी महासंघ ई. २०१०) ।

"वैज्ञानिक, विभेदरहित शिक्षा र समानुपातिक प्रतिनिधित्वको लागि हाम्रो आन्दोलन
जातीय स्वायत्त शासन र समृद्ध नेपाल निर्माणका लागि चौथो राष्ट्रिय महाधिवेशन"

उपर्युक्त नारा २०६७ चैत १८ र १९ गते सम्पन्न महासंघको चौथो राष्ट्रिय महाधिवेशनका लागि तय गरिएको थियो । एउटा विद्यार्थी संगठनले आफ्नो नारामा तत्कालीन राजनीतिलाई शैक्षिक मुद्दा बराबर स्थान दिएको छ । यसको सोझो अर्थ नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको एउटा पक्ष मुलुकको लोकतान्त्रिक पद्धतिलाई अझ सुदृढ बनाउने र स्थायित्व दिने विषयमा केन्द्रित छ । चौथो राष्ट्रिय महाधिवेशनको दस्तावेजमा 'संघीय प्रदेश र आत्मनिर्णयको अधिकार' शीर्षक राखेर तत्कालीन राजनीतिको केन्द्रीय विषयलाई छलफलमा ल्याउने प्रयास गरिएको छ । दस्तावेजमा "...हामी आदिवासी जनजातिहरू जातीय सहअस्तित्वको सिद्धान्तमा विश्वास गर्ने भएकोले... । हाम्रो गौरवशाली इतिहास, सभ्यता र प्रमाणका आधारमा संघीय गणतन्त्र नेपालमा आत्मनिर्णयको अधिकार सहित जातीय ऐतिहासिक पृष्ठभूमिको आधारमा स्वायत्त प्रदेश स्थापनाका लागि अग्रसर छौं" भनिएको छ (विद्यार्थी महासंघ ई. २०१०: ६६) । राष्ट्रिय महाधिवेशनमा प्रस्तुत र पारित दस्तावेजमा उल्लेख भएका नेपाली राज्य र राजनीतिसँग गाँसिएका विषयवस्तु विद्यार्थी महासंघको प्राथमिकतामा परेको छ । यसले विद्यार्थी महासंघ नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलनलाई जीवन्त राख्न चाहन्छ भन्ने सन्देश हो ।

२०६२/६३ को दोस्रो जन आन्दोलनमा विद्यार्थी महासंघले 'संघीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्र' को मुद्दालाई संगठनको तर्फबाट पारित गरेको थियो । साथै यही मुद्दाको आधारमा नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ (नेफिन), दलका आदिवासी जनजाति नेताहरू, आदिवासी जनजाति पत्रकार संघ, आदिवासी जनजाति महिला महासंघ लगायतका आदिवासी संगठनहरूलाई एउटै मुद्दामा ल्याउन संयोजनकारी भूमिका निर्वाह गरेको थियो ।^{२३} दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशनले पारित प्रतिवेदनको चौथो खण्डमा 'राजसंस्था सम्बन्धी हाम्रो दृष्टिकोण' शीर्षकमा राजतन्त्र बारे उल्लेख गरिएको छ । प्रतिवेदनमा प्रष्टसँग भनिएको छ-

“... हामीले ब्राम्हणवाद र उच्च हिन्दु अहंकारवादको विरोध गर्दछौं भने त्यसको संरक्षकको नाइके को हुन् त ? यसको सिधा उत्तर छ, त्यो हो राजदरबार । ... लोकतन्त्रमा मात्र आदिवासी जनजातिको राष्ट्र र राष्ट्रियतासँग जोडिएको सवाल उठ्दछ, राजतन्त्र लोकतन्त्र चाहदैन भने हामीले पनि राजतन्त्रप्रति हेर्ने दृष्टिकोणमा स्पष्ट हुनु पर्दछ । त्यसकारण आदिवासी जनजातिहरूले समावेशी संघीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रको स्पष्ट माग अगाडि ल्याउनु पर्दछ” (विद्यार्थी महासंघ २०६३: २९ र ३०) ।

यसपछि विद्यार्थी महासंघले राजा ज्ञानेन्द्रको कदमलाई समर्थन गर्ने आफ्ना नेता र कार्यकर्तालाई कारवाही गरी निलम्बन समेत गरेको थियो ।^{२३} राजसंस्थाप्रति विद्यार्थी महासंघको प्रष्ट विचार र संगठनको विचारसँग सहमत नहुने संगठनका कार्यकर्तालाई कारवाही गरेर दोस्रो जनआन्दोलनमा विद्यार्थी महासंघ सहभागी भएको थियो ।

शैक्षिक मुद्दाको उठान

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको विधान परिच्छेद २ धारा ६ मा महासंघको उद्देश्यहरू र कार्यक्रमबारे व्यवस्था गरिएको छ । विधानमा शैक्षिक विषयसँग सम्बन्ध राख्ने दुईओटा मात्र उद्देश्य तथा कार्यक्रमहरू समावेश छन् । उदाहरणका लागि:

घ) आदिवासी जनजातिहरूको मातृभाषालाई ऐच्छिक विषय अन्तर्गत विद्यालयस्तरदेखि विश्वविद्यालय स्तरसम्म अध्ययन गर्न गराउन पाउने व्यवस्था नेपाल सरकारद्वारा लागू गराउन पहल गर्ने ।

ङ) त्रिभाषिक नीतिको आधारमा शिक्षा व्यवस्था लागू गर्नु पर्ने ।

विधानमा समावेश २० ओटा उद्देश्य तथा कार्यक्रममध्ये दुईटा मात्र शैक्षिक विषय परेका छन् । यसले शैक्षिक आन्दोलन वा शैक्षिक गतिविधिलाई कम महत्त्व वा स्थान मिलेको प्रष्ट हुन्छ । विद्यार्थी संगठनको उद्देश्य तथा कार्यक्रम शैक्षिक विषयमा नै केन्द्रित हुनु पर्दछ, भन्ने मान्यता राखिन्छ । तर आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघसँग तेहोरो जिम्मेवारीका कारण नै शैक्षिक मुद्दा वा विषयवस्तु केन्द्रित कार्यक्रमलाई कम स्थान मिलेको हो ।^{२४}

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशनमा पारित प्रतिवेदनमा 'शिक्षा प्रणालीप्रति दृष्टिकोण' शीर्षकमा नेपालको वर्तमान शिक्षा प्रणाली बारे दृष्टिकोण निर्दिष्ट गरिएको छ । तत्कालीन पाठ्यक्रम बारे प्रतिवेदनमा “पाठ्यक्रममा हाम्रा परम्परा, इतिहास र जनजाति सहीदहरूको जीवनी समेत समावेश गरिनु पर्दछ, र पहिलो पाठशालामा मातृभाषामा पूर्ण

^{२३} चन्द्रविक्रम राई र सचिव पुष्पराज लिङ्गेशसँग २०७१ वैशाख २३ गते गरिएको कुराकानी ।

^{२३} नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको नेताहरूसँग विभिन्न मितिमा गरिएको कुराकानी ।

^{२४} नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको केन्द्रीय कार्यालयमा २०७१ वैशाख १० गते गरिएको सामूहिक छलफल ।

छात्रवृत्ति सहित पठनपाठनको व्यवस्था हुनु पर्दछ । बहुभाषिक विश्वविद्यालय स्थापना हुनु पर्दछ । राष्ट्रवादी शिक्षाको नाममा कुनै व्यक्ति वा सन्तानको स्तुति गान गाउने पाठ्यक्रमको खारेज हुनु पर्दछ” उल्लेख गरिएको छ (विद्यार्थी महासंघ २०६३: ३२) । यो प्रतिवेदनले वैज्ञानिक शिक्षा पद्धतिको विकास गर्नु पर्ने तथा प्राविधिक शिक्षालयहरूमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थीलाई आरक्षणको माग समेत गरेको छ ।

नेपालमा दोस्रो जनआन्दोलन भनिएको २०६२/६३ को आन्दोलन र यसले प्राप्त गरेका उपलब्धी आधुनिक नेपालको राजनीतिक इतिहासमा आजसम्मको सबैभन्दा विशेष थियो । यही सन्दर्भमा विद्यार्थी महासंघको प्रकाशन ‘समसामयिक परिस्थितिमा हाम्रो अवधारणा २०६३’ सार्वजनिक भएको थियो । यो प्रकाशनको ‘वर्तमान परिस्थितिमा हाम्रो दृष्टिकोण र कार्यभार’ शीर्षकभित्र ‘वर्तमान शिक्षा प्रणालीप्रति हाम्रो दृष्टिकोण’ उप-शीर्षकमा महासंघको दृष्टिकोण सार्वजनिक गरिएको छ । “वर्तमान शिक्षा प्रणाली राज्यको स्वरूप जस्तै एकात्मक र विभेदकारी छ । ... आम विद्यार्थीहरूका लागि यो शिक्षा प्रणाली अवैज्ञानिक, अव्यवहारिक छ भने आदिवासी जनजातिहरूका लागि थप विभेदपूर्ण पनि छ” भन्ने निष्कर्ष निकालिएको छ (विद्यार्थी महासंघ २०६३: १३) ।

विद्यार्थी महासंघको २०६६ माघ १२ गते सम्पन्न चौथो संघीय परिषदको बैठकमा प्रस्तुत सांगठनिक प्रतिवेदनमा ‘वर्तमान परिस्थितिमा हाम्रो सवालहरू’ शीर्षकमा तीनओटा विषयलाई पारित गरिएको थियो/छ । बैठकले ‘शैक्षिक सवाल’, ‘राष्ट्रियताका सवाल’ र ‘समसामयिक सवाल’ लाई पारित गरेको थियो । ‘शैक्षिक सवाल’ अन्तर्गत पाँच ओटा विषय समावेश थिए । यसमा क्रमशः

- क) मातृभाषाको शिक्षा विद्यालयको आधारभूत तहदेखि विश्वविद्यालय तहसम्म अध्ययनका लागि मातृभाषा शिक्षक दरबन्दी, पाठ्यक्रम र आवश्यक पूर्वाधार तयार गरिनु पर्ने,
- ख) बहुभाषिक विश्वविद्यालयको स्थापना गरिनु पर्ने,
- ग) ... छात्रवृत्ति, भर्ना र छात्रावासमा तुरुन्त समावेशी आरक्षण लागू गरिनु पर्ने,
- घ) शिक्षाको व्यापारीकरण अन्त गरी वैज्ञानिक र व्यवहारिक एउटै पाठ्यक्रम विद्यार्थीहरूमा लागू गरिनु पर्ने,
- ङ) संघीय शिक्षा लागू गरिनु पर्ने—जसमा आदिवासी ज्ञान, कला, सीपलाई पाठ्यक्रममा समावेश गराउँदै दक्ष जनशक्ति उत्पादन गरी आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक समृद्धि हासिल गर्ने (लिम्बू ई. २०१०: ८९ र ९०) ।

विद्यार्थी महासंघले पारित गरेका यी पाँचमध्ये बहुभाषिक विश्वविद्यालय र शिक्षामा व्यापारीकरणको विषय मूलधारे विद्यार्थी संगठनले पनि उठाउने गरेको छ (अनेरास्ववियु २०६५) । बाँकी विषयहरू विद्यार्थी महासंघले स्थापना कालदेखि नै उठाउँदै आएको छ । आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघले उठाएका यी पाँच शैक्षिक विषयले नेपालको मूलधारे विद्यार्थी संगठनका शैक्षिक मुद्दा वा आन्दोलनसँग विद्यार्थी महासंघलाई जोडेको छ ।

विद्यार्थी महासंघको चौथो महाधिवेशनमा प्रस्तुत र पारित प्रतिवेदनमा ‘वर्तमान शिक्षा प्रणालीप्रतिको दृष्टिकोण’ शीर्षकमा शैक्षिक विषयमा छलफल गरिएको छ । यो प्रतिवेदनले मुलुकको शिक्षा नीति संघीय प्रणालीमा परिवर्तन गरिनु पर्छ भन्ने मान्यता रोखेको छ । प्रतिवेदनमा “शिक्षा नीति र प्रणाली निर्माण गर्दा ‘शिक्षाको राष्ट्रिय उद्देश्य’ संघीय समावेशी लोकतान्त्रिक गणतन्त्रमा आस्थावान नागरिक, श्रमको सम्मान र शोषणको विरोधी...राष्ट्र निर्माणमा योगदान गर्न सक्ने सक्षम नागरिक... र अन्तर्राष्ट्रिय बजारमा प्रतिस्पर्धा गर्न सक्षम जनशक्ति तयार गर्ने हुनु पर्दछ” भन्ने प्रस्तावलाई पारित गरिएको छ (चौधरी २०६९: ६५) ।

२०६८ साउन ७ गते नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको पहिलो संघीय परिषद बैठकमा अध्यक्ष नर गुरुङले प्रस्तुत गरेको अवधारणामा महासंघको वर्तमान अवस्था र नीति तथा कार्यदिशा बारे उल्लेख भएको छ । यो संघीय परिषदको बैठकद्वारा पारित प्रस्ताव हो । प्रतिवेदनमा 'विद्यार्थी महासंघको नीति तथा कार्यदिशा' शीर्षकमा तीनओटा राजनीतिक, शैक्षिक र सामाजिक नीति तथा कार्यदिशा सम्बन्धी भावी कार्यक्रम बैठकले पारित गरेको थियो । शैक्षिक नीति तथा कार्यदिशा अन्तर्गत ६ ओटा विषयलाई बुँदागत रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ ।

- क) आदिवासी जनजातिहरूको पहिचानमा आधारित संघीय, समावेशी, वैज्ञानिक, व्यवहारिक तथा व्यावसायिक शिक्षा प्रणालीको लागि संघर्ष गर्ने ।
- ख) भाषिक समानता, बहुभाषिक नीति तथा ऐतिहासिक पहिचानको आधारमा बहुभाषिक एवं समावेशी संघीय विश्वविद्यालयको स्थापना गराउन दबाव दिने ।
- ग) मातृभाषाको माध्यमबाट मुलधारको राष्ट्रिय पहिचानमा आधारित समावेशी शिक्षालाई उच्च तहसम्मको निःशुल्क शिक्षा बनाई अध्ययन अध्यापनको लागि दबाव दिने ।
- घ) राज्यको सबै शैक्षिक निकाय र तहहरूमा हुने सेवा, सुविधा तथा अवसरलाई जातीय जनसंख्याको आधारमा पूर्ण समानुपातिक वितरण तथा अवसर प्राप्तिको लागि आन्दोलन गर्ने ।
- ङ) शैक्षिक संस्थाहरूमा हुने अनियमितता तथा उच्छुद्धिखलताको अन्त्य गर्दै छात्रवास, छात्रवृत्ति तथा अन्य सेवा सुविधाहरूमा पूर्ण समानुपातिक प्रतिनिधित्वको ग्यारेण्टी गर्न संघर्ष गर्ने ।
- च) स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनको निर्वाचनलाई समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीबाट निर्वाचन गराई जातीय भर्ना संख्याको आधारमा पूर्ण समानुपातिक प्रतिनिधित्वको ग्यारेण्टी गर्न संघर्ष गर्ने (गुरुङ २०६९: ७५) ।

विद्यार्थी महासंघको कार्यदिशा वा कार्यक्रम वा शैक्षिक मुद्दाहरूले नेपालको मूलधारे विद्यार्थी आन्दोलनसँग जोडेको छ । छैटौँ बुँदामा समावेश गरिएको स्ववियु निर्वाचनप्रतिको चासो र यसको संरचनात्मक सुधारका लागि उठाएको मुद्दाले विद्यार्थी महासंघलाई मूलधारे विद्यार्थीको सरोकार वा आन्दोलनसँग अझ बलियोसँग गाँसेको छ ।

विद्यार्थी महासंघले विभिन्न समयमा शैक्षिक मुद्दा तथा त्रिविसँग सरोकार राख्ने विषयलाई लिएर आन्दोलन सन्चालन गरेको थियो । यसको दुईओटा लोकप्रीय उदाहरण छन् । पहिलो, त्रिविको खुला पदपूर्तिमा समावेशी नीति अनुशरण गर्न सन्चालित दबावमूलक आन्दोलन र दोस्रो, त्रिविको शुल्क वृद्धिविरुद्धको आन्दोलन । त्रिविको खुला पदपूर्तिका लागि २०६५ पुस ४ गते प्रकाशित विज्ञापनलाई लिएर दबाव दिन विद्यार्थी महासंघले २०६५ पुस ११ गते त्रिभुवन विश्वविद्यालय सेवा आयोगको कार्यालयमा ज्ञापन पत्र बुझाएको थियो । यसको बोधार्थ शिक्षा तथा खेलकुद मन्त्री, त्रिविका उपकुलपति, रेक्टर र रजिष्ट्रार समेतलाई गरिएको थियो । ज्ञापनपत्रमा "... त्रिवि सेवा आयोगले प्रकाशित गरेको विज्ञापन नं. १७/२०६५-०६६ खुला प्रतियोगिता लेक्चरर (उप-प्राध्यापक) पदको विज्ञापनले अन्तरिम संविधानको मुल मर्म, समावेशीकरणको राष्ट्रिय नीति, लोक सेवा आयोगको ४५% समावेशीको अभ्यासलाई पूर्ण रूपमा उपहास गरी..." भन्ने उल्लेख भएको छ (लिम्बू ई. २०१० : ९५) । यो विषयलाई लिएर विद्यार्थी महासंघले दबावमूलक आन्दोलन गरेपछि त्रिवि व्यवस्थापन बाध्य भएर २०६५ माघ २४ गते 'उच्चस्तरीय कार्यदल' गठन गरेको थियो ।

उच्चस्तरीय कार्यदललाई चार ओटा कार्यक्षेत्र तोकिएको थियो । पहिलो, 'खुला प्रतियोगितालाई समावेशी बनाउने', दोस्रो, 'त्रिविको नीति निर्माणमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको सहभागिता', तेस्रो, 'छात्रावास, छात्रवृत्ति र भर्नालाई समावेशी बनाउने' तथा चौथो, 'स्ववियु

निर्वाचन प्रणालीलाई समानुपातिक रूपले समावेशी गराउने र त्रिवि सभामा आदिवासी जनजाति महासंघको प्रतिनिधित्व गराउने' विषयमा विस्तृत अध्ययन गरी राय सुभाष प्रस्तुत गर्ने कार्यक्षेत्र तोकिएको थियो । त्रिविको सेवा आयोगले गर्ने सबै विज्ञापनलाई समावेशी बनाउनु पर्ने भनी गरिएको आन्दोलनले एकैचोटी तीन ओटा विषयलाई सम्बोधन गर्ने प्रयास गरेको थियो । पहिलो, विद्यार्थी र शिक्षक/कर्मचारी भर्नामा पनि समावेशी नीति अपनाउन त्रिविलाई बाध्य पारेको थियो । दोस्रो, आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघलाई त्रिविले छुट्टै विद्यार्थी संगठनको रूपमा स्वीकार गरेको थियो । र तेस्रो, स्ववियु निर्वाचन प्रणालीलाई पनि समावेशी बनाउन त्रिवि नेतृत्व सकारात्मक बनेको थियो । आजको दिनमा त्रिवि सेवा आयोगले सन्चालन गर्ने खुला र आन्तरिक दुवै प्रतियोगितामा समावेशी सिद्धान्तलाई त्रिविले अभ्यास गरी रहेको छ ।

त्रिवि प्रशासनले २०६६ सालमा शुल्क वृद्धि गर्ने निर्णयविरुद्ध राजनीतिक विद्यार्थी संगठन र नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ पनि विरोध र आन्दोलनमा उत्रिएको थियो ।^{२५} शुल्कमा गरिएको अत्याधिक वृद्धिलाई लिएर मात्रै विरोध भएको थिएन । त्रिविको सन्चालन प्रक्रियाप्रति पनि प्रश्न गरिएको थियो । त्यसैले आन्दोलनमा कति सहभागी थिए ? कति लामो अवधिसम्म चल्थो ? वा त्रिविको दैनिक गतिविधि कति दिनसम्म अवरुद्ध भयो ? आदि तपसिलका विषय हुन् । शुल्क वृद्धि विरुद्धको विरोधसँगै त्रिविको सन्चालन प्रक्रियाप्रति विद्यार्थी संगठनहरूले गरेको प्रश्न मुख्य विषय हो । विद्यार्थी महासंघले २०६६ मंसिर १५ गते त्रिविका उपकुलपति सामु प्रस्तुत गरेको ज्ञापन पत्रमा त्रिविको पारदर्शिता र क्रियाकलापप्रति प्रश्न गरिएको छ ।

“शुल्क वृद्धि गर्न अघि त्रिभुवन विश्वविद्यालय प्रशासनले आफ्नो सत्य-तथ्य बाहिर ल्याउन श्वेतपत्र जारी गरी त्रिविको वर्तमान अवस्था के हो ? स्रोत साधनको प्रयोग कसरी भएको छ ? शिक्षक, कर्मचारी व्यवस्थापन, चुहावट, रोकावट, भ्रष्टाचार, पठनपाठन, शिक्षक, कर्मचारी नियुक्ति, परीक्षा प्रणाली कसरी सुधार गर्ने, चलअचल सम्पत्ति र ऋण साथै आय-व्यय विवरण सरोकारवाला सामु ल्याउनु पर्दथ्यो । यी सब गृहकार्य नगरी अवैज्ञानिक ढंगबाट गुणस्तरीय शिक्षा दिने नाममा शुल्क वृद्धि गर्नुको कुनै औचित्य नभएको स्पष्ट छ” (लिम्बू ई. २०१० : ९३) ।

विद्यार्थी महासंघ सहभागी भएको यी आन्दोलनका कार्यक्रमले विद्यार्थी महासंघलाई नेपालको मूलधारे विद्यार्थी संगठनसँग साभेदारी गर्ने परिस्थितिमा पुऱ्यायो । साथै यो साभेदारीले आन्दोलनलाई निश्चित निष्कर्षमा पुऱ्याउन महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्‍यो । यसले गर्दा विद्यार्थी महासंघलाई विद्यार्थीको साभ्ना मुद्दामा मूलधारे विद्यार्थी संगठनसँग एउटै मन्चमा उभ्यायो । अर्थात् विद्यार्थी महासंघ नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको एउटा सशक्त हिस्सा बन्न सक्यो ।

स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनप्रतिको चासो

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ आफैमा गैर-राजनीतिक संगठन हो । तर त्रिभुवन विश्वविद्यालय अन्तर्गत विभिन्न क्याम्पसमा गठन हुने स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियन (स्ववियु) प्रति महासंघको अभिरूचि विल्कुल बढी छ । स्ववियुमा विभिन्न राजनीतिक दलका विद्यार्थी भातृ संगठनहरूले प्रतिस्पर्धा गर्ने परम्परा छ । विद्यार्थी महासंघ राजनीतिक दलको भातृसंगठन पनि होइन र चुनावी

^{२५} त्रिविले सबै विद्यार्थी संगठनहरूसँग विभिन्न चरणमा छलफल र वार्ता गरेर करिब ५०० प्रतिशत शुल्क वृद्धि गरेको थियो । यो सूचना त्रिविका भूतपूर्व शिक्षाध्यक्ष सूर्य लाल अमात्यले २०७१ जेठ १८ गते मार्टिन चौतारीको छलफल क्रममा दिएका हुन् ।

प्रतिस्पर्धामा छुट्टै संगठनको हैसियतले भाग पनि लिदैन । तैपनि विद्यार्थी महासंघको चासोले नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको मूल प्रवाहसँग जोडिने एउटा कडीको रूपमा स्ववियुलाई लिन सकिन्छ ।

विद्यार्थी महासंघले त्रिवि अन्तर्गतका क्याम्पसहरूमा हुने स्ववियुको निर्वाचनलाई पनि उपयोग गर्ने र यसका माध्यमबाट राजनीतिक विद्यार्थी संगठनसँग सम्बन्ध विस्तार गर्न चाहेको छ । स्ववियु निर्वाचनको उपयोग गर्ने सम्बन्धमा दोस्रो महाधिवेशनको प्रतिवेदनमा भनिएको छः

“क्याम्पसहरूमा हुने स्ववियु निर्वाचनलाई पनि सक्दो रूपमा प्रयोग गर्नु पर्दछ । हाम्रो उम्मेद्वार उठाउन नसके पनि आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरू विच जुनसुकै राजनैतिक संगठनमा भए पनि विद्यार्थी महासंघले समन्वय गरी विद्यार्थी संगठनहरूबाट दिइने उम्मेद्वारलाई प्रयोगमा ल्याउनु पर्दछ । सकेसम्म हामीहरू नै निर्णायक हुने भूमिका खेल्न सक्थौं भने क्याम्पस प्रशासन र त्रिविने दिने सुविधाहरू उपयोग गर्न सक्नेछौं र भविष्यमा हाम्रा उम्मेद्वारहरू हाम्रा गौरवशाली संगठनप्रति उत्तरदायी हुनेछन् । राजनीतिक विद्यार्थी संगठनहरूसँग सम्बन्ध बढाई स्ववियु निर्वाचनमा समावेशीकरणको माग राखी हाम्रा लागि कोटासमेत सुरक्षित गरिनु पर्दछ” (विद्यार्थी महासंघ २०६३ : ३०) ।

स्ववियुलाई उपयोग गर्ने विषयमा दोस्रो महाधिवेशनमा पारित प्रस्ताव सैद्धान्तिक रूपमा जति व्यवहारिक लागे पनि यो प्रस्तावले दोहोरो चलखेलका लागि प्रशस्त ठाउँ दिएको छ । विद्यार्थी महासंघको नेतृत्वमा बसेका अधिकांश आदिवासी जनजाति विद्यार्थी अगुवाहरू कुनै न कुनै राजनीतिक विद्यार्थी संगठन निकट भई हुर्किएका थिए । त्यसैको बलमा महासंघको नेतृत्वमा पुगेका थिए । दोस्रो महाधिवेशनमा पारित प्रस्तावले राजनीतिक विद्यार्थी संगठन र महासंघ दुवैलाई उपयोग गर्ने वातावरण र अवसर नेतृत्वलाई दिएको छ । यद्यपि यस्तो वातावरण र अवसरको उपयोग कति हुन सक्थ्यो ? यो अर्कै पक्ष हो ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको पहिलो संघीय परिषद बैठकमा अध्यक्ष नर गुरुडले प्रस्तुत गरेको अवधारणामा स्ववियु बारे उल्लेख गरिएको बुँदालाई लिएर थप छलफल गर्न सकिन्छ । यो अवधारणामा “स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनको निर्वाचनलाई समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीबाट निर्वाचन गराई जातीय भर्ना संख्याको आधारमा पूर्ण समानुपातिक प्रतिनिधित्वको ग्यारेण्टी गर्न संघर्ष गर्ने” उल्लेख गरिएको छ (गुरुड २०६९: ७५) । यो अवधारणाले विद्यार्थी महासंघको स्ववियुप्रति अत्याधिक चासो भएको पुष्टि गर्दछ भने स्ववियुको परम्परागत निर्वाचन प्रणाली वा ढाँचामा सुधार गर्नु पर्ने विषयलाई सार्वजनिक छलफलमा ल्याएको छ । विद्यार्थी महासंघ स्ववियुको निर्वाचन प्रणालीमा सुधारको प्रस्ताव गर्ने एक्लो संगठन चाहिँ होइन । अखिल नेपाल राष्ट्रिय स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियन (क्रान्तिकारी) ले २०६४ माघ २ गते स्ववियु नियमावली संशोधन गर्ने प्रस्ताव त्रिभुवन विश्वविद्यालयका उपकुलपति सामु प्रस्तुत गरेको थियो । उक्त प्रस्तावको पहिलो बुँदामा “... समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीको आधारमा स्ववियु गठन गर्ने व्यवस्था मिलाउने” उल्लेख गरिएको छ (न्यौपाने २०६४: ४५) ।

स्ववियु निर्वाचनप्रति विद्यार्थी महासंघको चासो मूलतः निर्वाचन केन्द्रित सरोकार नै हो । महासंघका तीन ओटा राष्ट्रिय महाधिवेशनको प्रतिवेदनमा स्ववियु बारे कुनै चर्चा छैन भने स्ववियुको उपयोग कसरी र किन गर्ने भन्ने विषयमा पनि प्रष्टता छैन । तर जब स्ववियुको निर्वाचन गर्ने/हुने समय आउँछ विद्यार्थी महासंघको ध्यान पनि त्यसैमा बढी तानिने गरेको छ । यसले गर्दा विद्यार्थी महासंघले स्ववियुलाई रणनीतिक रूपमा मात्रै उपयोग गरेको हुन सक्दछ या त यस्तो आशक्ति व्यक्तिगत वृत्ति विकासको चाहनाले मात्रै उठेको पनि हुन सक्दछ । तैपनि स्ववियुप्रतिको चासोले विद्यार्थी महासंघलाई नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको मूलधारसँग जोड्ने

काम गरेको छ । विद्यार्थी महासंघले स्ववियुको समानुपातिक निर्वाचन प्रणालीलाई केन्द्रमा राखेर आन्दोलन पनि गरेको छ ।

विद्यार्थी महासंघको आयोजनामा २०६२ माघ ३० गते 'आसन्न स्ववियु निर्वाचनमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूको भूमिका र स्थान' विषयक अन्तरक्रिया कार्यक्रम भएको थियो । विद्यार्थी महासंघको तत्कालीन अध्यक्ष चन्द्र विक्रम राईले आधारपत्र प्रस्तुत गरेका थिए । आधारपत्रले "... यसको स्थापना कालदेखि नै शैक्षिक समस्या र निरंकुशताको विरुद्ध स्ववियुले निर्वाह गरेको भूमिका गौरवपूर्ण भए पनि यसको माध्यमबाट गरिने प्रयत्नहरू नेपालको राजनीतिक आन्दोलनबाट निर्देशित र प्रवाहित भएको छ । त्यसो भएको हुनाले स्ववियुमा आम विद्यार्थीहरूको पहुँच हुन सकेको छैन" भन्ने निष्कर्ष निकालेको छ (राई २०६३: ३८) । यो निष्कर्षले स्ववियु राजनीतिक आन्दोलनको नेतृत्वमा सञ्चालित छ, तर, सबै विद्यार्थीको साझा बन्न नसकेको यथार्थलाई पनि सार्वजनिक बहसमा उतारेको छ । यो आधारपत्रले स्ववियुको इतिहासप्रति आलोचनात्मक हुने र भविष्य बारे थप छलफल पनि चलाउने प्रयास गरेको छ । उदाहरणको लागि

"... इतिहासलाई हेर्ने हो भने पनि यसको अस्तित्व र भूमिका स्वतन्त्र छ भन्न गाह्रो छ । यसले सर्वसाधारण र पिछ्छडिएका जनजाति, दलित र महिला विद्यार्थीहरूका साझा समस्याहरूलाई उठाउन सकेन । फलस्वरूप स्ववियु साँच्चै नै विद्यार्थी प्रतिनिधिमूलक संस्थाको रूपमा नभै राजनीतिक सत्ता प्राप्त गर्नको निम्ति प्रयोग गरिने इकाईको रूपमा स्थापित भएकोले यसलाई सबै विद्यार्थीहरूको पहुँच र भावनालाई समेटेर समावेशीय बनाउनको निम्ति विद्यार्थी महासंघ विशेष आग्रह गर्दछ" (राई २०६३: ३८) ।

विद्यार्थी आन्दोलनको एउटा महत्वपूर्ण इकाई (स्ववियु) मार्फत विद्यार्थी महासंघले आफ्नो उद्देश्य अनुरूप समावेशी विषयलाई उठाएको थियो । विद्यार्थी महासंघ नयाँ मुद्दा सहित नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनमा प्रवेश गरेको यसले प्रष्ट हुन्छ ।

त्रिभुवन विश्वविद्यालयको 'संगठन तथा शैक्षिक प्रशासन सम्बन्धी नियम २०५०' को परिच्छेद ८१ मा 'स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनको गठन र उद्देश्य' बारे व्यवस्था गरेको छ । परिच्छेद ८३ मा 'स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनको कार्यसमितिको निर्वाचन तथा काम, कर्तव्य र अधिकार' सम्बन्धी व्यवस्था छ । यो व्यवस्थाको सुधार र संशोधनका लागि विद्यार्थी महासंघले प्रस्ताव गरेको थियो । २०६५ माघ २२ गते विद्यार्थी महासंघको अवधारणापत्रको रूपमा सार्वजनिक छलफलमा तत्कालीन अध्यक्ष नवीन वनेम लिम्बूले प्रस्तुत गरेका थिए । त्यो अवधारणापत्रले "... राजनीतिक विद्यार्थी संगठनहरू क्रान्ति र आन्दोलन पश्चात् स्थापित मूल्य मान्यतालाई आत्मसात गर्दै राज्यको पुनःसंरचना गरी समावेशी नेपाल बनाउने साँच्चिकै राजनीतिक संकल्प गरेको हो भने त्रिवि स्ववियु विधान^{२६} तुरून्त संशोधन गरी निर्वाचन गर्नु आवश्यक छ" भन्ने निष्कर्ष निकालेको छ (लिम्बू ई. २०१०: ८४) ।

त्रिविले गठन गरेको 'उच्चस्तरीय कार्यदल' लाई चार ओटा कार्यक्षेत्र तोकिएको थियो । निर्धारित कार्यक्षेत्रको चौथो बुँदामा "स्व.वि.यु. निर्वाचन प्रणालीलाई समानुपातिक रूपले समावेशी गराउने र त्रिवि सभामा समेत आदिवासी/जनजाति विद्यार्थी महासंघको प्रतिनिधित्व गराउने सम्बन्धमा" सुझाव प्रस्तुत गर्न कार्यदललाई तोकिएको थियो (उच्च स्तरीय कार्यदल २०६६: २) । त्रिवि प्रशासनले स्ववियु निर्वाचन प्रणालीलाई समावेशी बनाउने विषयलाई कार्यदलको कार्यक्षेत्रमा समाहित गरेर विद्यार्थी महासंघको मागलाई सम्बोधन गरेको थियो । तर कार्यदलले प्रतिवेदन

^{२६} विद्यार्थी महासंघको अवधारणापत्रमा 'विधान' भनेर त्रिविको संगठन तथा शैक्षिक प्रशासन सम्बन्धी नियम २०५० मा स्ववियुको कार्यसमितिको निर्वाचन बारे गरिएको व्यवस्थालाई भनिएको हो ।

बुझाएको पाँच वर्षसम्म पनि स्ववियु निर्वाचनको विधि तय भएको छैन र निर्वाचन पनि हुन सकेको छैन ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघले नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा निर्वाह गरेको भूमिका, शैक्षिक मुद्दा वा विषयलाई उठाउने तथा त्यसलाई निष्कर्षसम्म पुऱ्याउन प्रयत्न गरेको इतिहास र स्ववियु निर्वाचन प्रणालीमा परिवर्तन तथा समयसापेक्ष सुधारको विषयलाई प्राथमिकतामा राखेको थियो र अहिले पनि यी विषय प्राथमिकतामा छन् ।^{२७} यी तीन सन्दर्भ वा विषयमा विद्यार्थी महासंघले जसरी नागरिक समर्थन र विश्वास पाउन सक्थ्यो, यसले नै नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको हिस्सेदारको हैसियत पनि विद्यार्थी महासंघलाई प्राप्त हुन सक्थ्यो । त्यसैले नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको इतिहासमा एउटा महत्त्वपूर्ण हिस्सेदार संगठन हो ।

नेपालको जनजाति आन्दोलनमा जनजाति विद्यार्थी राजनीतिको स्थान

नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनको सापेक्षमा विद्यार्थी आन्दोलन धेरै कान्छो हो । नेपालका आदिवासी जनजातिहरूले धेरै पहिलेदेखि नै संगठित वा असंगठित रूपमा संघर्ष गर्दै आएका छन् । ई. १७७८ मा पल्लो किरातका लिम्बूहरूले भाषिक दमनका विरुद्ध आन्दोलन गरेका थिए (गुरुङ २०६७) । सं. २०४७ सालमा नेपाल जनजाति महासंघको स्थापनासँगै नेपालमा संगठित आदिवासी जनजाति आन्दोलनको प्रारम्भ भयो । नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको औपचारिक स्थापना २०५६ सालमा मात्रै भएको हो । यद्यपि, विद्यार्थी आन्दोलनले आदिवासी जनजाति आन्दोलनलाई नै टेवा दिने वा प्रवर्द्धन गरिरहेको छ वा विद्यार्थी आन्दोलन आदिवासी जनजाति आन्दोलनको एउटा पक्ष हो भनेर यो उप-खण्डमा विवेचना गरिएको छ ।

नेपालका आदिवासी जनजाति संगठनहरू तथा आदिवासी जनजाति महासंघसँग विद्यार्थी महासंघको सम्बन्ध मुद्दागत आधारमा निर्धारण भएको छ । विद्यार्थी महासंघको दोस्रो महाधिवेशनमा प्रस्तुत र पारित प्रतिवेदनमा आदिवासी जनजाति संगठन र आदिवासी जनजाति महासंघसँग विद्यार्थी महासंघको सम्बन्ध कस्तो रहने भन्ने विषय प्रष्टसँग उल्लेख गरिएको छ । प्रतिवेदनमा “जातीय संगठन र जनजाति महासंघले उठाएका सवालहरू हाम्रो सवालहरूसँग समान भएका कारण साभ्ना सवालहरूमा सहकार्य र कार्यगत एकता गर्न सकिन्छ” उल्लेख गरिएको छ (विद्यार्थी महासंघ २०६३: ३०) । जातीय संगठनहरू तथा आदिवासी जनजाति महासंघ र विद्यार्थी महासंघ बिच साभ्ना सवाल वा मुद्दाहरू छन् । एक-अर्कामा सहकार्य र कार्यगत एकता गर्न सकिने उल्लेख गरिएको छ । यसको सोभ्ना अर्थ संगठनको स्वरूपमा मात्रै फरक हो नेपालका जातीय संगठन र विद्यार्थी महासंघको लक्ष्यमा एकरूपता छ ।

जातीय संगठनहरूलाई विद्यार्थी महासंघमा आवद्ध क्रियाशील जमातको नैतिक र भौतिक समर्थन आवश्यक छ भने विद्यार्थी महासंघका कार्यक्रमले जातीय संगठनहरूको समर्थन प्राप्त गरे एउटा उचाइमा पुग्ने विश्वास गरेको छ । प्रतिवेदनमा “...विद्यार्थीहरूले गर्ने हरेक क्रियाकलापको पक्षमा जातीय संस्थाहरूबाट नैतिक समर्थन वा भौतिक समर्थन लिन सक्नु पर्दछ । त्यसो गर्न सकेमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको हरेक कार्यक्रमले नयाँ उचाईहरू थप्दै जानेछ” भनेर प्रष्टमा भाषामा जातीय संगठन र विद्यार्थी महासंघ बिचको सम्बन्ध बारे उल्लेख गरिएको छ (विद्यार्थी महासंघ २०६३: ३०) ।

^{२७} राम थापा र चन्द्रविक्रम राईसँग क्रमशः २०७१ वैशाख १६ र २१ गते गरिएको कुराकानी ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको विधान २०५६ (दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन २०६२ द्वारा संशोधित) को धारा ६ मा 'महासंघको उद्देश्यहरू र कार्यक्रम देहाय बमोजिम हुनेछ' उल्लेख गरिएको छ । उद्देश्य तथा कार्यक्रमलाई २० ओटा बुँदामा समेटिएको छ । उद्देश्य तथा कार्यक्रम भनेर उल्लेख गरिएका ८ ओटा बुँदा आदिवासी जनजाति आन्दोलनसँग प्रत्यक्ष जोडिएका छन् । उदाहरणका लागि

- ड) आदिवासी जनजातिको सांस्कृतिक पहिचानलाई संरक्षण र सम्बर्द्धन गर्ने ।
- झ) देशका विभिन्न आदिवासी जनजातिहरूको भाषा, लिपि, धर्म, संस्कृति, साहित्य आदि क्षेत्रमा समान विकासको निम्ति हक, अधिकार प्राप्तिका लागि सबैसँग मिली सहकार्य गर्ने एवं सहयोग पुऱ्याउने ।
- ट) विश्वको जुनसुकै भागमा जाति, भाषा, धर्म, लिङ्ग, वर्ण आदिको आधारमा हुने भेदभावपूर्ण व्यवहारको विरुद्धमा ऐक्यवद्धता जाहेर गर्दै विश्व सम्बन्ध र भातृत्वको विकास गर्न प्रयत्नशील रहने ।
- ठ) समान उद्देश्य भएका स्वदेश तथा विदेशका जातीय संगठनहरूसँग आवश्यक सम्पर्क एवं सम्बन्धको विकास गर्ने ।
- ण) राष्ट्रसंघीय मान्यता अनुसार आदिवासी जनजातिहरूको सामुदायिक, प्राकृतिक स्रोत सम्पदा, परम्परागत ज्ञान, सीप तथा बौद्धिक सम्पत्तिमाथिको अधिकार प्राप्तिका लागि क्रियाशील रहने ।
- थ) आदिवासी जनजातिसँग सम्बन्धित सामाजिक संस्थाहरूसँग समन्वय गरी आवश्यकता अनुसार सम्बन्ध दिने र नियम बनाई सहकार्य गर्ने ।
- ध) विश्वका कुनै पनि राष्ट्रमा जातीय विभेद, रङ्गभेद तथा छुवाछुत विरोधी आन्दोलनमा समर्थन र सहयोग रहने छ ।
- न) त्रिभाषिक नीतिको आधारमा शिक्षा व्यवस्था लागू गर्नु पर्ने ।

उद्देश्य तथा कार्यक्रम मार्फत् विधानमा नै आदिवासी जनजातिसँग प्रत्यक्ष सरोकारका विषयलाई स्थान दिएर विद्यार्थी महासंघले नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनलाई परिपूर्ण गर्न चाहेको छ ।

नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलन र विद्यार्थी महासंघको सहकार्य दुई संस्था बिचको सम्बन्ध वा सहकार्य मात्रै होइन । नेपालको लोकतान्त्रिक आन्दोलन र राष्ट्रिय राजनीतिका कतिपय मुद्दाहरूमा पनि आ-आफ्ना क्षेत्रबाट योगदान गरेको उदाहरण पनि छ । नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ, नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ र आदिवासी जनजाति संयुक्त संघर्ष समितिको संयोजन र आह्वानमा सडक संघर्ष पनि गरेको थियो । सडक संघर्ष मूलतः संघीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्र, आत्मनिर्णयको अधिकार सहित जातीय क्षेत्रीय स्वायत्तता, धर्म निरपेक्ष राज्य र भाषिक समानताको मागमा केन्द्रित थियो । यो आन्दोलन २०६४ साउन २२ गते गोदावरीमा २० बुँदे सहमति गरेर टुङ्गियो । २० बुँदे सहमतिमा निर्वाचन प्रणाली, भाषिक अधिकारको निश्चितता, अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठनको महासन्धि नं. १६९ को अनुमोदन आदि विषयहरू प्राथमिकतामा परेका थिए (त्रिभुवन विश्वविद्यालय २०६४) ।

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको तेस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशनमा प्रस्तुत सांगठनिक प्रतिवेदनमा 'संघीय राज्यप्रति धारणा', 'स्वायत्तता सम्बन्धमा हाम्रो धारणा', 'आत्मनिर्णयको अधिकारप्रति हाम्रो धारणा' जस्ता आदिवासी जनजाति महासंघले उठाइरहेको राजनीतिक विषयलाई समावेश गरिएको छ । यी विषयलाई विद्यार्थी महासंघले राष्ट्रिय महाधिवेशनमा सांगठनिक

प्रतिवेशन मार्फत् छलफल गराएर नेपालको आदिवासी आन्दोलनलाई अभ् सशक्त र समृद्ध बनाउने प्रयास गरेको छ । आदिवासी सवाललाई विद्यार्थी महासंघले आफ्नो विधानमा समावेश गरेर, सांगठनिक प्रवितवेदन मार्फत् छलफल गराएर र आदिवासी आन्दोलनमा साभेदारी गरेर आदिवासी जनजातिको मुद्दा र आन्दोलनमा आफ्नो स्थान निर्धारण गरेको छ । विद्यार्थी महासंघको गतिविधिले नेपालको आदिवासी आन्दोलनलाई बल मिलेको छ, भने विद्यार्थी महासंघलाई आदिवासी आन्दोलनको साभेदार संगठनको हैसियत प्राप्त भएको छ ।

५. निष्कर्ष

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ नेपालको आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूको साभ्का मन्चको रूपमा विकसित भई रहेको छ । अहिले पनि 'साइडलाइन' मा आदिवासी विद्यार्थी समाज नामको संस्था अर्ध-मृत गतिविधिमा संलग्न छ । यी दुई स्वतन्त्र अस्तित्व भएका संगठन हुन् त्यसैले एक-अर्कालाई निषेध गर्न सक्दैनन् । तर नेपालको आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलनलाई नेपाली विद्यार्थी र आदिवासी आन्दोलनसँग जोड्ने काम विद्यार्थी महासंघ मार्फत् नै भएको छ । विद्यार्थी महासंघ नियमित र निरन्तर सक्रिय छ । उद्देश्य अनुरूपको कार्यक्रम र कार्यक्रम अनुरूपको गतिविधि सन्चालन गरिरहेका कारणले विद्यार्थी महासंघमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थी संगठनहरूको संलग्नता र आबद्धता बढेको हो ।

नेपालको आदिवासी जनजाति विद्यार्थी आन्दोलन नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको पनि एउटा सशक्त हिस्सेदार हो । विद्यार्थी महासंघको इतिहास लामो नभए पनि यसले नेपालका विद्यार्थी संगठनहरूले उठाएका मुद्दामा आफुलाई पनि एकिकृत गरेको छ । लोकतान्त्रिक आन्दोलनमा भूमिका, शैक्षिक मुद्दा र स्ववियु निर्वाचन प्रणालीमा समावेशी मुद्दालाई उठाएर गरेको आन्दोलनले विद्यार्थी महासंघको 'लोकेशन' (स्थान) निर्दिष्ट गरेको छ । नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलनमा सहभागिता जनाउने वा विद्यार्थी महासंघको दस्तावेजमा आदिवासी मुद्दालाई प्राथमिकताका साथ स्थान दिने वा समावेशिता र संघीयता जस्ता विषयमा सघन छलफल चलाउने क्रियाकलाप मार्फत् आन्दोलनको संयोजन नै गरेको थियो । आदिवासी आन्दोलनमा विद्यार्थी महासंघ मार्फत् आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूले उपस्थिति जनाएका थिए/छन् । आदिवासी आन्दोलनमा विद्यार्थीको सहभागिताको सोभो अर्थ नेपालको आदिवासी जनजाति आन्दोलन जनस्तरबाट उठेको वा सन्चालन भएको आन्दोलन हो । यसले आदिवासी आन्दोलनलाई 'डलरे आन्दोलन' भनेर लाग्ने आरोपको सिद्धान्ततः विनिर्माण गरेको छ ।

अनुसूची १(क)

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघका संस्थापक सदस्य संगठनहरू

१. नेपाल तमु विद्यार्थी छोज धिं २. नेपाल तामाङ विद्यार्थी समूह ३. थारू विद्यार्थी समाज ४. नेपाल मगर विद्यार्थी संघ ५. किरात राई विद्यार्थी संघ ६. लिम्बु विद्यार्थी मन्च ७. नेपाल शेर्पा विद्यार्थी मन्च ८. किराँती-कोइच (सुनुवार) विद्यार्थी समाज ९. ह्योल्मो विद्यार्थी समाज १०. अदिवासी विद्यार्थी समाज

अनुसूची १(ख)

नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघमा हालसम्म आबद्ध सदस्य संगठनहरू

१. नेपाल तमु विद्यार्थी छोज धिं २. नेपाल तामाङ विद्यार्थी समूह ३. थारू विद्यार्थी समाज ४.

नेपाल मगर विद्यार्थी संघ ५. किरात राई विद्यार्थी संघ ६. लिम्बु विद्यार्थी मन्च ७. नेपाल शेर्पा विद्यार्थी मन्च ८. किराँती-कोँडच (सुनुवार) विद्यार्थी समाज ९. ह्योल्मो विद्यार्थी समाज १०. अदिवासी विद्यार्थी समाज ११. नेपाल कुमाल विद्यार्थी समाज १२. नेपाल गन्गाई विद्यार्थी समाज १३. नेपाल छत्त्याल विद्यार्थी संघ १४. थकाली विद्यार्थी समाज १५. थामी विद्यार्थी समाज १६. नेपाल दनुवार विद्यार्थी मन्च १७. दुरा विद्यार्थी समाज १८. धिमाल विद्यार्थी मन्च १९. नेवा: विद्यार्थी दवु २०. नेपाल पहरी विद्यार्थी संघ २१. नेपाल बराम विद्यार्थी संघ २२. बाह्र गाउँ विद्यार्थी संघ २३. भुजेल विद्यार्थी समाज २४. नेपाल माभी विद्यार्थी संघ २५. नेपाल याक्खा विद्यार्थी संघ २६. ल्होमी विद्यार्थी मन्च २७. वालुङ विद्यार्थी समाज २८. किरात हायु विद्यार्थी संघ

सन्दर्भसूची

- अनेरास्ववियु. २०६५. *स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियन निर्वाचन २०६५ (अखिल नेपाल राष्ट्रिय स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियनको घोषणा पत्र/अपिल*. काठमाडौं: अनेरास्ववियु केन्द्रिय कमिटी.
- उच्चस्तरीय कार्यदल. २०६६. त्रिभुवन विश्वविद्यालयअन्तर्गत विभिन्न क्षेत्रहरूमा समावेसीको अवधारणालाई के कसरी लागू गर्न सकिन्छ, भन्ने बारे अध्ययन गरी रायसुझाव पेश गर्न गठित उच्चस्तरीय कार्यदलको प्रतिवेदन, २०६६. अप्रकाशित.
- गुरुङ, ओम. २०६७. 'नेपालमा आदिवासी जनजाति आन्दोलनको इतिहास', *आदिवासी जनजाति* ३: १३-२४.
- गुरुङ, राजु. २०६३. 'नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन (२०६२ माघ ११ र १२) मा प्रस्तुत एवं पारित सांगठनिक प्रतिवेदन', *समसामयिक परिस्थितिमा हाम्रो अवधारणा* २०६३: २५-३६.
- गुरुङ, नर. २०६९. 'नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको वर्तमान अवस्था, नीति तथा कार्यदिशा'. *नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ राष्ट्रिय समन्वय समितिको जर्नल* ७३-७६. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- धिमिरे, श्रीराम. २०५८. *विद्यार्थी वर्ग र प्रजातन्त्र पुनस्थापनाको संघर्ष: एक संक्षिप्त अध्ययन (वि. सं. २०१७-२०४६)*. काठमाडौं: कमला धिमिरे.
- चौधरी, मिन राज. ई. २०१०. 'वर्तमान परिस्थितिमा विद्यार्थी महासंघको दृष्टिकोण तथा कार्यभार'. *निन्स्फ सौभेनिर* ६-२०. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- चौधरी, मीनराज (संयोजक). २०६९. 'नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ सांगठनिक प्रतिवेदन (चौथो राष्ट्रिय महाधिवेशन सांगठनिक प्रतिवेदन मस्यौदा समिति, २०६७ चैत १९)'. *नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ राष्ट्रिय समन्वय समितिको जर्नल* ६२-७२.
- डाँगी, शिव कुमार. २०६४. *संघर्षका साठी वर्ष: नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको गौरवशाली इतिहास*. काठमाडौं: सरस्वती डाँगी.
- नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ. २०६२. *नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको विधान २०५६ (दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन २०६२ द्वारा संशोधित)*. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ. २०६३. *समसामयिक परिस्थितिमा हाम्रो अवधारणा २०६३*. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ. २०६३. 'नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघको दोस्रो राष्ट्रिय महाधिवेशन (२०६२ माघ ११ र १२) मा प्रस्तुत एवं पारित सांगठनिक प्रतिवेदन'. *समसामयिक परिस्थितिमा हाम्रो अवधारणा २०६३*: २५-३६. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ. ई. २०१०. *निन्स्फ सौभेनिर*. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- न्यौपाने, लेखनाथ. २०६४. 'हाम्रो संगठनले स्ववियु नियमावली संशोधन गर्नेबारे त्रि.वि.मा पेश गरेको प्रस्ताव'. *संगीन* २४(३): ४५.
- पान्डे, विन्दा. २०६३. *आजका युवा विद्यार्थी, भोलिका सक्षम जनशक्ति*. काठमाडौं: आइसिएएम नेपाल कमिटी.

- वास्तोला, थोमस. २०७०. *विद्यार्थी आन्दोलन र अनेरास्ववियु (इतिहास, नेतृत्व र कार्यदिशा)*. काठमाडौं: जुगल पब्लिकेशन प्रा. लि.
- भट्टराई, विवश. २०४७. *नेपालमा विद्यार्थी राजनीति र नेपाल विद्यार्थी संघ*. काठमाडौं: लेखक.
- राई, चन्द्रविक्रम. २०६३. 'आसन्न स्ववियु निर्वाचनमा आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरूको भूमिका र स्थान विषयक अन्तरक्रिया कार्यक्रममा प्रस्तुत आधार-पत्र (माघ ३०, २०६२)'. *समसामयिक परिस्थितिमा हाम्रो अवधारणा* (२०६३) ३७-३८. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- राई, रमेश. २०६७. *विद्यार्थी राजनीतिमा विविधताको प्रश्न* (समसामयिक लेख माला-२०). काठमाडौं: नेपाल समसामयिक अध्ययन केन्द्र.
- राई, रमेश. २०६८. 'विविधताका लागि विद्यार्थी संगठनहरूको प्रयास'. प्रमोद भट्ट (सं.). *उच्चशिक्षामा सहभागिता: असमानताका सामाजिक आयाम २०१-२२८*.
- राना, गोवर्धन. २०५०. *प्रजातान्त्रिक आन्दोलनमा नेपाल विद्यार्थी संघ (नेपाली तरुणहरूको संघर्ष गाथा)*. काठमाडौं: नेविसंघ पश्चिमान्चल समन्वय समिति.
- रोका, हरि. २०६५. 'अन्तर्राष्ट्रिय विद्यार्थी आन्दोलन र नेपाल'. *प्राज्ञिक संसार* ९.१ : २५-२८. काठमाडौं: अनेरास्ववियु (क्रान्तिकारी), विश्वविद्यालय समिति.
- लिम्बू, नवीन वनेम. ई. २०१०. 'स्वतन्त्र विद्यार्थी युनियन (स्ववियु)को पुनः संरचना र यसको निर्वाचन प्रणाली (छलफल प्रस्ताव)'. *निन्सफ सौभेनिर* ८३-८४. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- ई. २०१० 'नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ: चौथो संघीय परिषद्को बैठक'. *निन्सफ सौभेनिर* ८९-९२. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- ई. २०१०. 'प्रेस विज्ञप्ति'. *निन्सफ सौभेनिर* ९३. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- ई. २०१०. 'प्रेस विज्ञप्ति'. *निन्सफ सौभेनिर* ९५. काठमाडौं: नेपाल आदिवासी जनजाति विद्यार्थी महासंघ.
- सुवेदी, भलक प्रसाद. २०४८. *नेपाली विद्यार्थी आन्दोलनको आधा शताब्दी (वि. सं. १९९७ - २०४७)*. पोखरा: सुवेदी प्रकाशन.
- त्रिभुवन विश्वविद्यालय. २०५०. *संगठन तथा शैक्षिक प्रशासनसम्बन्धि नियम (२०५७/४१११ सम्मको संशोधन सहित)*. काठमाडौं: त्रिवि.
- २०६४. सरकारी वार्ता टोली र नेपाल आदिवासी जनजाति महासंघ तथा आदिवासी जनजाति संयुक्त संघर्ष समिति नेपालका प्रतिनिधि बिच सम्पन्न सहमति. अप्रकाशित.
- Baral, Lok Raj. 1975. 'Notes and Memoranda the Dynamics of Students Politics in Nepal, 1961-1975', *International Studies*, 14, 2: 303-314.
- Ojha, Meena. 2012. *Student Politics and Democracy in Nepal*. New Delhi: Nirala Publication.
- Onta, Pratoush. 2006. 'The Growth of the Adivasi Janajati Movement in Nepal after 1990: The Non-Political Institutional Agents', *Studies in Nepali History and Society*, 11, 2: 303-354.
- Snellinger, Amanda. 2007. 'Student Movement in Nepal: Their Parameters and their Idealized forms'. In: Lawoti, Mahendra (ed.), *Contentious politics and Democratization in Nepal* 273-295. Delhi: Sage Publication.
- Urmila, Ningthoukhongjam. 2007. *The Student Movement in Manipur*. New Delhi: Akansha Publishing House.

निजामति सेवामा आरक्षण नीतिप्रति उच्च शिक्षामा अध्ययनरत जनजाति विद्यार्थीहरूको ज्ञान र चासो^१

भीम राई^२

rai.bhim45@gmail.com

सारांश

यस लेखले नेपालमा दोस्रो जन आन्दोलनको सफलतासँगै प्राप्त राजनीतिक, धार्मिक, सांस्कृतिक तथा नीतिगत जस्ता विभिन्न परिवर्तनहरूमध्येको एक आरक्षण वा सकारात्मक विभेद नीतिले जनजाति विद्यार्थीहरू माफ कस्तो खाले प्रभाव (सकारात्मक र नकारात्मक) परेको छ साथै विशेषतः उनीहरू यसप्रति कस्तो धारणा राख्छन्, कति उत्साहित, आशावादी या बेखबर छन् ? भन्ने प्रश्न बारे बहस गरेको छ । यसका साथै उच्च शिक्षा प्राप्तिसँगै समाज र समुदायमा उनीहरूले सुनेका, भोगेका व्याप्त भोगाइहरूले पनि उनीहरूको सरकारी जागिर, आरक्षणप्रतिको बुझाइ र धारणालाई कसरी निर्धारण गरेको रहेछ भन्ने जस्ता पक्षहरूमा पनि क्षलफल गरिएको छ । त्रिभुवन विश्वविद्यालय केन्द्रीय विभाग, कीर्तिपुरमा अवस्थित मानविकी संकायका विभिन्न विषयमा अध्ययनरत विद्यार्थीहरू माफ गरिएको यस अध्ययनले आरक्षणको नीति लागू भएपछि बहुसंख्यक आदि(मूल)वासी जनजाति विद्यार्थीहरू उत्साहित भएका, यसले भविष्यको सरकारी पेशा छनौटजागिर खान सहयोग गर्नेमा आशावादी देखिएको, तर यसको कार्यान्वयन पक्ष कति चुस्त हुन्छ भन्नेमा केही विद्यार्थीहरू सशक्त रहेको बारे छलफल गरेको छ ।

मुख्य शब्द

ऐतिहासिक बहिष्करण र सीमान्तीकरण, समावेशी लोकतन्त्रराज्य व्यवस्था, आरक्षण, सकारात्मक विभेद, उच्च शिक्षा, जनजाति विद्यार्थी, लोक सेवा आयोग, सरकारी जागिर

परिचय

नेपालमा राज्यका निकायहरूमा बहिष्कृत समुदायहरूको समानुपातिक सहभागिता हुनुपर्छ भन्ने बहसले विगतमा खासै ठाउँ पाएको थिएन । सं. २०६२/६३ को जन आन्दोलनपछि यो अवधारणाले राजनीतिक मान्यता पाएको छ । नेपालको अन्तरिम संविधान २०६३ ले राज्यलाई

^१ १ यो लेख मार्टिन चौतारीको 'इन्डियानसिङ्ग सोसियल इन्क्लुजन इन हाइएर एजुकेशन एन्ड रिसर्च इन नेपाल-२०११' नामक अनुसन्धान परियोजना अन्तर्गत प्रदान गरिएको बाह्र महिने फेलोसिप अन्तर्गत सम्पन्न गरिएको अनुसन्धानमा आधारित छ । लेख प्रकाशनको लागि अनुमति दिएकोमा फेलोसिप प्रदान गर्ने संस्था मार्टिन चौतारी र अनुसन्धान परियोजना निर्देशक डा. प्रमोद भट्टप्रति कृतज्ञ छु ।

^२ युवा अनुसन्धाता राई मार्टिन चौतारीसंग आवद्ध छन् ।

लोकतान्त्रिक तथा समावेशी बनाउने कुरा उल्लेख गरेको छ । त्यसैको परिणामस्वरूप बहिष्कृत समूहहरूको राज्यशक्तिमा पहुँच बढाउनको लागि विभिन्न खाले नीतिगत व्यवस्था हुँदैछन् । उदाहरणको लागि निजामति सेवातर्फ विभिन्न सामाजिक समूहहरूलाई आक्षरणको व्यवस्था गरिन थालिएको छ (शोर्पा २०६७) ।

सार्वजनिक सेवालार्ई समावेशी बनाउनका लागि भनेर नेपाल सरकारले अध्ययदेश मार्फत सुरक्षा निकाय, शिक्षा, निजामती सेवालगायतका सात वटा क्षेत्रमा महिला, आदिवासी जनजाति, मधेसी, दलित, पिछडिएको क्षेत्र र अपाङ्गका निम्ति आरक्षणको कानुनी व्यवस्था लागू गरेको छ (पुन-मगर २०६५) । जस अनुसार निजामती सेवा ऐन, २०६४ (दोस्रो संसोधन) मा निजामती सेवालार्ई समावेशी बनाउन खुला प्रतियोगिताद्वारा पूर्ति हुने पदमध्ये ४५% पद छुट्टयाई सो संख्यालाई शतप्रतिशत मानी उम्मेदवार विच प्रतिस्पर्धा गराइने व्यवस्था गरिए अनुसार महिलालार्ई ३३%, आदिवासी-जनजातिलार्ई २७%, मधेसीलार्ई २२%, दलितलार्ई ९%, अपांगलार्ई ५% र पिछडिएको क्षेत्रलार्ई ४% सिट आरक्षण गरिने व्यवस्था छ (शोर्पा २०६७) ।^३

यसै सन्दर्भमा यस लेखमा विश्वविद्यालय क्याम्पस, कीर्तिपुरमा अध्ययनरत जनजाति समुदायका विद्यार्थीहरूले नेपालमा विगत केही समयदेखि लागू भइरहेको आरक्षणका नीतिहरूलार्ई कसरी लिइराखेका छन् ? यस नीतिप्रति उनीहरूको चासो, ज्ञान र धारणा के छ ? भविष्यमा यस नीतिले उनीहरूको पेशा छनौटमा कस्तो भूमिका निर्वाह गर्न सक्छ ? साथै यस नीतिको कारण नयाँ पुस्तालार्ई अध्ययन गर्न प्रेरित गर्छ, की गर्दैन ? भन्ने प्रश्नमा केन्द्रित रहेर बहस गरिएको छ ।

यी प्रश्नहरूको उत्तरलार्ई समेटेर यो लेखलार्ई परिचय सहित आठ भागमा विभाजन गरिएको छ । दोस्रो भागमा अध्ययन विधि छ । तेस्रो भागमा आरक्षणको ऐतिहासिक सन्दर्भ उल्लेख गरिएको छ । चौथोमा आरक्षणको पक्ष-विपक्ष तर्क बारे चर्चा छ । पाँचौ, छैठौँ र सातौँमा क्रमशः जनजातिहरूको शैक्षिक स्थिति र असमानता, आरक्षण नीतिप्रतिको बुझाइ र आरक्षण नीतिको उच्च शिक्षामा प्रभाव, आठौँमा लोक सेवाप्रतिको चासो तथा पेशा छनौटमा प्रभाव र अन्तिममा निष्कर्ष रहेको छ ।

अध्ययन विधि

यो अध्ययन त्रिभुवन विश्वविद्यालय कीर्तिपुरमा अध्ययनरत जनजाति^४ विद्यार्थीहरू माभ गरिएको थियो । देशभरबाट उच्च शिक्षा लिन आएका जनजाति समुदायका प्रतिनिधिमुलक

^३ तर २५ पुस २०६८ को मन्त्री परिषदको निर्णय अनुसार नेपाल सरकारले बहिष्कृत समुदायहरूलार्ई व्यवस्था गरेको ४५ प्रतिशत आरक्षण बढाएर अब ४८% पुऱ्याउने निर्णय भएको छ । तर यस व्यवस्थालार्ई लिएर मन्त्रालयका सचिवहरू तथा मन्त्रीहरूको विचार भने वाँफिएको थियो (विबिस नेपाली सेवा: २५ पुस २०६८ (समाचार) । त्यस्तै, ३ फागुन २०६८ को मन्त्री परिषदको निर्णय अनुसार चाहिँ बढाइएको त्यो तीन प्रतिशत कोटा चाहिँ आदिवासी जनजाति समुदायको भागमा परेको कोटा घटाएर मधेसीहरूलार्ई थपिएको छ-जसमा दलितको र आदिवासी जनजाति दुवैको क्रमशः ९ र २७% बाट २/२% सिट "खोसेर" मधेसीको २२% को सिटलार्ई २६% मा पुऱ्याइएको छ । नयाँ प्रावधान अनुसार अब आरक्षण सिट ४८% भएको छ भने ५२% चाहिँ खुला समूह भएको छ । जस अनुसार अब आरक्षित ४८% लार्ई सय प्रतिशत मानी महिलालार्ई ३३, मधेसीलार्ई २६, आदिवासी जनजातिलार्ई २५, दलितलार्ई ७, अपांगलार्ई ५ र पिछडिएको क्षेत्रका बासिन्दालार्ई ४% आरक्षणको व्यवस्था गरिएको छ । तर यस व्यवस्थाको पनि आदिवासी समुदायहरूबाट विरोध भएको थियो (कान्तिपुर २०६८ फागुन ३) ।

^४ भट्टचन (२०५८) अनुसार थकाली र नेवार जाति शैक्षिक तथा आर्थिक रूपमा विकसित भएकाले सरकारी सेवामा आरक्षण चाहिँदैन । तर सुदीपसिंह नकर्मीको तर्क भने सबै नेवारहरू एकैनासका नभएर त्यहाँ पनि धेरै थर र उप-थर भएकाले ती सबैको समान सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक पहुँच र सहभागिता छैन । अर्थात् उनीहरू विचमै पनि उच्च शिक्षामा व्यापक असमानता छ (विस्तृत जानकारीको लागि हेर्नु नकर्मी (२०१०) ।

उपस्थिति हुने भएकाले यस विश्वविद्यालयलाई लिइएको हो । आरक्षण सम्बन्धी ज्ञान र चासो बुझ्न मानविकी संकायका शैक्षिक वर्ष वि.स. २०६८/०६९ साउन मसान्तसम्ममा पहिलो वर्षमा भर्ना भएका जनजाति विद्यार्थीहरूलाई प्रश्नावली भर्ना दिइएको थियो । साउन मसान्तसम्ममा मानविकी संकायको पहिलो वर्षमा भर्ना भएका विद्यार्थीहरूको नामावली र संख्या सम्बन्धित विषयका विभागहरूबाट लिइएको थियो । कुन विषयमा कति जनजाति विद्यार्थी छन् भनेर उनीहरूको नामावली र संख्या सङ्कलन गर्दा समाज-मानवशास्त्र विभागमा ३२५ मध्ये ८५ जना, ग्रामिण विकास अध्ययनमा ११४ मध्ये २५ जना, अर्थशास्त्रमा ११३ मध्ये ४० जना, जनसंख्या अध्ययनमा २५ जनामध्ये ६ जना, भाषा(शास्त्र)/विज्ञानमा ९ जनामध्ये ५ जना, नेपालीमा १४० मध्ये ८ जना, राजनीतिशास्त्रमा ४० जनामध्ये ११ जना जनजाति विद्यार्थीहरू भर्ना भएको देखियो । तर अङ्ग्रेजी विभागमा सबै विद्यार्थी गरी ३२५ का हाराहारीमा छन् भन्ने जानकारी प्रशासनबाट दिइयो । त्यस विभागबाट प्रश्नवली भरेर उत्तर दिने आदिवासी जनजाति विद्यार्थीहरू भने ३९ जना थिए ।

अध्ययनको समयमा २१९ जना जनजाति विद्यार्थीले भर्ना गरेको देखिए पनि नियमित कक्षा लिन आउनेको संख्या थोरै भएकोले १५० वटा प्रश्नावली वितरण गरिएकोमा १०० प्रश्नावलीहरूबाट मात्रै उत्तरदाताहरूबाट फिर्ता आएको थियो । लिङ्ग र जातिगतरूपमा हेर्दा अध्ययनमा समावेश जम्मा १०० उत्तरदाता जनजाति युवा-युवतीहरूमध्ये पुरुष विद्यार्थीहरूको संख्या ६० (६०.००%) जना र महिला विद्यार्थीहरू ४० (४०%) थिए । यस अध्ययनमा जनजातिभित्रका जम्मा १२ जाति समावेश हुन पुगेका थिए । जसमध्ये पाँच जाति (राई, मगर, गुरुङ्ग, लिम्बू, तामाङ्ग) हरूको बाहुल्यता देखिन्छ । यी समुदाय बाहेककालाई अध्ययनमा सामेल नगराएको नभई ती जातिहरूको उपस्थिति नै नभएर हो । अध्ययनको क्रममा भएजति र पाएसम्म सबै समुदाय (नेवार र थकाली बाहेक) का विद्यार्थीलाई प्रश्नावली बाँडिएको थियो । सूचना सङ्कलनका लागि मुख्यतः प्रश्नावली विधि र अध्ययनलाई अझ वस्तुगत र यथार्थपरक बनाउनको लागि उनीहरूमध्ये नै २६ उत्तरदाताहरूसँग उच्चशिक्षा र आरक्षण नीतिहरूको बारेमा व्यक्तिगत तथा सामुहिक अन्तर्वार्ता गरिएको थियो । यसरी अध्ययनमा आम धारणा बुझ्न संख्यात्मक तथ्याङ्क र गुणात्मक तथ्याङ्कको प्रयोग गरिएको छ । अध्ययनमा दोस्रो वर्षका विद्यार्थी, सबै संकाय र जात तथा जातिका विद्यार्थीहरूलाई समेट्न नसक्नु यो अध्ययनको आफ्नो सीमा हो ।

आरक्षणको ऐतिहासिक सन्दर्भ

सकारात्मक विभेद अथवा आरक्षणलाई सामान्यतः इतिहासमा गरिएका वन्चना र पक्षपातपूर्ण विभेदलाई सच्याएर उपेक्षित वर्गलाई पूर्ण अवसर तथा लाभ पाउन समर्थ तुल्याउने कदमका रूपमा लिइन्छ । 'सकारात्मक विभेद' भन्ने पदावलीको उदय सबै भन्दा पहिले जोन एफ केनेडीद्वारा ई. १९६१ मा हस्ताक्षर गरिएको कार्यकारी आदेशबाट भएको हो । उक्त आदेशले सरकारी ठेकेदारहरूद्वारा रोजगारी दिँदा जाति, धर्म र रङ्ग वा राष्ट्रिय उद्भवका आधारमा भेदभाव गर्न नपाईने व्यवस्था गरेको थियो । तर ई. १९६४ को नागरिक अधिकार ऐन लागू भएपछि मात्र राजनीतिक तथा प्रशासनिक क्षेत्रमा त्यसको प्रयोग भएको हो (राव र केलेहर २०६३: ११८) ।

नेपालको सन्दर्भमा निजामती सेवा लगायत राज्यका हरेक क्षेत्रमा आदिवासी जनजाति लगायत अन्य पछाडि परेका समुदायलाई आरक्षणको व्यवस्था गर्न आवश्यक सुभावा दिन "आरक्षण व्यवस्था सम्बन्धी सुभावा समिति" गठन भयो ।^५ तर २०६२-६३ पछि बनेको सरकारले गरेको निर्णयको

^५ तत्कालीन श्री ५ को सरकार, मन्त्री परिषद्को २०६० साल पुस १७ गतेको निर्णय अनुसार तत्कालीन अर्थमन्त्री प्रकाशचन्द्र

आधारमा निजामती सेवा ऐन, २०६४ (दोस्रो संसोधन) पछि, निजामती सेवालार्इ पनि समावेशी बनाउन राज्यका सबै जाति तथा समुदायहरूलाई जनसंख्याको आधारमा उनीहरूको उचित प्रतिनिधित्व हुने कुराको व्यवस्था गरेको छ” (दाहाल र भट्टचन २०६३, राई २०६५, शेर्पा २०६७, जनजाति तथा दलित अध्यान केन्द्र २०६३) । यो समिति बन्नु पछाडिको कारण २०५७/०५८ सालमा नेपालको गरिबी न्युनीकरण गर्ने विषयमा एसियाली विकास बैकले तयार पारेको कार्यपत्रमा ऐतिहासिक, सामाजिक र सांस्कृतिक कारणले सुविधा वन्चित समूहहरूलाई पहिचान गरेको थियो (गुरुङ्ग २०६५) ।

नेपालको सन्दर्भमा आरक्षण नीति नयाँ भएकोले यो नीति नै किन आवश्यक छ भन्ने सवाल पनि महत्वपूर्ण भएर आउँछ । नेपालमा चार थरीका समूहरूले आरक्षण माग गरिरहेका छन् । यी दलित, मधेसी, आदिवासी जनजाति र महिला हुन् । उनीहरूलाई आरक्षण दिनु पर्ने थुप्रै साभ्ना र केही विशिष्ट कारणहरू छन्—जसमा असमावेशीकरण, ऐतिहासिक सीमान्तकरण, गरिबी मुख्य हुन् (दाहाल र भट्टचन २०६३) । हर्क गुरुङ्ग अनुसार नेपालमा सकारात्मक विभेद वा आरक्षणको माग भनेको अवसरको समानताको लागि हो । असमानतको समाधान सकारात्मक विभेदबाट सुल्ठिन नसकेको भारतीय अनुभव रहेको छ । तर पनि नेपालको सन्दर्भमा भने आरक्षणको आवश्यकता भनेको विकृत परिस्थिति परिवर्तन गर्नाका लागि हो । सो परिस्थिति राजनैतिक, आर्थिक लगायत प्रशासनिक तथा शैक्षिक क्षेत्रमा विशेष जातीय समूहको आधिपत्यले सिर्जना गराएको हो । गुरुङ्गको विचारमा तीन पूर्वाधारबाट विचार गर्दा यस्तो प्रवृत्ति सकारात्मक विभेदविना निस्तेज नहुने देखिन्छ । पहिलो, उहिलेदेखि नै “उच्च” जातीय समूह र केही शिवमार्गी नेवार जनजातिको उच्च पदमा हैकम कायम रहेको छ । दोस्रो, माथिल्ला प्रशासक हुने शाखा अधिकृतका प्रत्यासी तथा उत्तीर्ण हुनेमध्ये ९० प्रतिशत वाहुन, क्षेत्री र नेवार हुने कारण । तेस्रो, अधिकांश जनजाति र दलितहरू साक्षरता र उच्च शिक्षामा पछि परेकाले सामान्य प्रतिस्पर्धा गर्ने अवस्थामा नहुनुले गर्दा नै हो (गुरुङ्ग २००४: ४३८) ।

यसको कारण बारे गुरुङ्ग भन्छन्—

“वि.सं. २०४६ को प्रजातन्त्र पुनर्स्थापनापछिको एक दशक यता पनि उच्च पदाधिकारीको जातीय बनोटमा ई. १९५० भन्दा विशेष परिवर्तन भएको छैन । संवैधानिक अड्ग, व्यवस्थापिका, न्यायपालिका र सार्वजानिक प्रशासनका उच्च पदहरूमा जात समूहको पकड कायम रहेको छ—जस अनुसार ७८.१% पद पर्वते तागाधारी र मधेसी जात मातहत पर्दछ । दोस्रोमा नेवार

लोहनीको अध्यक्षतामा वि.सं.२०६१ साल वैशाख २०६१ सालमा १८ सदस्यीय समिति गठन भएको थियो ।

६ तर विस्कनसिन-म्याडिशन विश्वविद्यालय अन्तर्गत साउथ एसिया स्टडिजका कानुनका प्रोफेसर तथा भारतीय सकारात्मक विभेद नीतिका विज्ञ मार्क ग्यालेण्टरको अनुभवमा “बहिष्कृत समुदायको लागि आरक्षण मात्रै पर्याप्त छैन । तैपनि भारतमा आरक्षणको नीति लागू हुनु भन्दा पहिला त्यहाँ यदि १०० जना दलित ग्रायजुएटस भेटिन्थे भने अहिले त्यो १००० मा पुगेको छ । आरक्षणका नीतिको कारण दलितहरू ‘क’ श्रेणीका सरकारी जागिरे भएका छन्” (द काठमान्डू पोष्ट २०११) ।

७ २०६७ मा लोक सेवाले लिएका शाखा अधिकृतको परीक्षामा सामेल परीक्षार्थीहरूको नामवली हेर्दा पनि यहि तथ्य देखिन्छ । उदाहरणको लागि लोक सेवा आयोगले मिति २०६७/१२/२७, २८ र २९ सम्म प्रशासन सेवा (समावेशी तथा खुल्ला-शाखा अधिकृत) को १३३ वटा सिटको लागि लिखित परीक्षा दिने उम्मेदवारहरूको संख्या ३३२५ पुगेको देखिन्छ । जसमा महिलाको १९ वटा सिटमा परीक्षा पास गर्नेमा २६ जनामध्ये एक-एक जना रमतेल, साम्बा र यादव थरका बाहेक सबै “उच्च” जातीय महिलाहरू छन् । पिछडिएको क्षेत्रको २ सिटमा परीक्षा पास गर्ने ४ जनामध्ये सबै “उच्च” जातीका उम्मेदवारहरू छन् । अपाङ्गको सिटमा परीक्षा पास भएका ६ जनामध्ये सबै “उच्च” जातीय छन् । त्यसैगरी खुल्लाको ७२ वटा सिटमा परीक्षा उत्तीर्ण भएका १२२ जनामध्ये रोकाया, साम्बा र यादव थरका बाहेक सबै “उच्च” जातीय छन् (लोसेआ २०६८) । यसको अर्थ निजामति सेवाको खुल्ला परीक्षामा उत्तीर्ण हुने जनजाति समुदायका उम्मेदवारहरू ३.६६% मात्रै छन् भने “उच्च” जातीय समुदायको ९६.३४% छ ।

१३.१% पदमा छ। अन्य मतवाली जनजाति समूहको २२.२% भए पनि पदमा भाग भने ८.४% मात्रै छ” (गुरुङ्ग २००४: ४३४) ।

असमान ऐतिहासिक “अर्थ राजनीतिक” बाट नेपाल राज्यको एकीकरणपछि विभिन्न सामाजिक समूहहरू विच असमानताका परिणामहरू देखिन थाल्यो । उदाहरणको लागि भट्टचन लेख्छन्—

“ई. १८५४ मा ९८% प्रशासनमा उपस्थिति भएका ‘उच्च’ जातीहरूको त्यो हिस्सा ई. १९६९ सम्ममा आईपुग्दा ९३% मा मात्रै झर्‍यो । यसको अर्थ हुन्छ; ५% भर्न एक शताब्दी (११५ वर्ष) भन्दा वढी समय लाग्यो । साथै वर्तमान समय (ई. २०००) सम्ममा पनि ९२% राज्यका पदहरू ‘उच्च’ जातकै हातमा छ । यसको अर्थ ‘उच्च’ जातहरूको प्रशासनमा उपस्थिति ९८% बाट ९२ प्रतिशतमा भर्नको लागि १४४ वर्ष लाग्यो । अर्थात् १% भर्न औसत २४ वर्ष लाग्यो र यदि “उच्च” जातहरूको राज्य संयन्त्रमा उपस्थिति घट्ने वा अर्को अर्थमा बहिष्कृत समुदायको बढ्ने प्रवृत्ति यही ‘रफ्तार’ मा रहने हो भने उनीहरूको जनसंख्याको अनुपातमा राज्यको पदहरू पूर्ण समानुपातिक हुन र बहिष्कृत समुदायहरूको जनसंख्याको अनुपातमा पनि पूर्ण समापातिक हुनको लागि अझै १४८८ वर्ष लाग्छ” (भट्टचन ई. २०००: १५८-१५९) ।

सिमान्तकृत समुदायहरूलाई आरक्षण कहिलेसम्म दिइनु पर्छ ? भन्ने सवाल पनि सधैं र संगसंगै उठ्ने गर्छ । आरक्षणको उद्देश्य नै ऐतिहासिक खाडललाई पुर्ने भएकाले जुन बेला खाडल पुरिन्छ; त्यस बेला आरक्षणका धेरैजसो अंशहरूको पनि स्वभाविक अन्त्य हुनेछ ।^५ यस सवालमा भट्टचन भन्नु हुन्छ—

“छिमेकी मुलुक भारतको उदाहरण दिएर एक पटक आरक्षण दिएपछि सधैंका लागि हुने भ्रमबाट मुक्त हुन जरूरी छ । राज्यले दलित, महिला, आदिवासी जनजाति र मधेसीहरूको ऋण शताब्दीयौँदेखि खाएको छ । यो ऋणको साँवा र व्याज दुवै तिर्न नसक्नेले कमसेकम व्याजसम्म तिर्नु पर्छ र त्यो पनि नसके किस्तावन्दीमा तिर्दै जानु पर्छ । आरक्षण ... विभेदको क्षतिपूर्ति अथवा व्याज मात्र हो । आरक्षण विभेदमा पारिएकाहरूको प्रजातान्त्रिक अधिकारको कुरा हो, दया-मायाको कुरै होइन” (भट्टचन ई. २००४: ६) ।

त्यस्तै, गुरुङ्गको विचारमा पनि आरक्षण भनेको शासन-प्रशासनमा तागाधारीहरूको निरन्तर ठेकेदारी विरुद्धको माग हो । उनी लेख्छन्—

“संविधानमा सबै नागरिकलाई समान हकको व्यवस्था भएपनि त्यो कार्यन्वयन हुन सकेको छैन । हक उपभोग गर्नलाई अवसर र क्षमता चाहिन्छ—जुन अधिकांश जनजातिमा छैन ।

^५ १५ डिसेम्बर २०११ मा जनजाति तथा वैकल्पिक विकास अध्ययन केन्द्र (सिड्स) मा आयोजित “डा. हर्क गुरुङ्ग बहस श्रृङ्खला-४६” को अन्तरक्रियात्मक बहस कार्यक्रमको शीर्षक “कम्पेरिङ्ग अफरम्याटिम याक्सन पोलिसि अक्रस टाइम एन्ड गुप: टेस्टिङ्ग क्लेम्स एन्ड काउन्टर-क्लेम्स विथ द केस अफ नेपाल” मा प्रा. डा. महेन्द्र लावतीसंग आरक्षण नीतिको बारेमा भएको छलफलमा आरक्षण कहिलेसम्म दिनु पर्छ ? भन्ने सवालमा “जहिलेसम्म दलित, मधेसी, मुस्लिम, महिला तथा जनजातिमाथिको बहिष्करण जारी रहन्छ, अर्थात् रहने स्थिति रहन्छ तबसम्म आरक्षण जारी रहन्छ । किनभने आरक्षण भनेको विभेदको उपचार हो । यदि विभेद विभिन्न नाम, रूपमा रहन्छ नै भने त यो जारी नै रहनु पर्छ । र आरक्षण भनेको भोलि बाहुन-क्षेत्री जस्ता “उच्च” जातलाई नै पनि आवश्यक पर्न सक्छ । त्यस बेला उनीहरूमा पनि यस खालको औपचारिक आरक्षणको खाँचो पर्न सक्छ ।” त्यसो भए आरक्षण नै अन्त्य गर्ने या हटाउने कुनै उपाय नै छैन ? भन्ने सवालमा त्यसको पनि उपाय अवश्य भएको र यस बारे लावती भन्नुहुन्छ—“यदि जुन समुदायलाई आरक्षण हट्नु पर्छ भन्ने लाग्छ भने उनीहरूले अन्य समुदायमाथि भएको ऐतिहासिक विभेदको वर्तमानसम्मका जालोहरू अन्त्य गर्न सघाउनु पर्छ । अर्थात् त्यस्ता विभेद गर्न उनीहरूले आफ्नो बोली र व्यवहारबाट छोड्नु पर्छ । त्यसको लागि उनीहरूले बहिष्कृत समुदायहरूलाई त्यसो गर्न पहलकदमी गर्न अधि सनु पर्छ । किनभने कुनै समुदाय त्यही विभेदको प्रतिकार गर्ने, कोही भने फेरि त्यही विभेदकारी व्यवहार जारी राख्ने हो भने कसरी अन्त्य हुन्छ विभेद ? त्यसको लागि यही आरक्षणको नीतिलाई सुमधुर तरिकाले लागू हुने वातावरण तयार गर्नु पर्छ या त्यो “इनिशियाटिभ” समाजका प्रभुत्वशाली समुदायका अगुवा तथा प्रशासकहरूले लिनु पर्छ ।”

त्यस्तै, अधिकार उपभोग गर्नलाई राज्य-शक्तिमा सहभागिता चाहिन्छ-जसबाट जनजातिहरू बञ्चित छन् । आरक्षणविनाको अर्थ-राजनैतिक व्यवस्था भनेको दरिद्र देशमा खुला बजारको अनमेल अभ्यासजस्तै सम्पन्न जात र निर्धो जातिबीचको प्रतिस्पर्धा हो, जुन बाजीमा जनजाति हाँड्छन्” (गुरुङ्ग २००४: ४३८) ।

जनजातिहरू अहिलेकै जस्तो अशिक्षित, उत्पीडित रहनु भनेको देशको एक-तिहाई बढी मानव संसाधन पक्षघात भई राज्य-शक्ति नै कमजोर हुनु हो । सबै समुदायलाई समान अवसरको आधारमा जनशक्ति सन्चालन गरेर मात्र राष्ट्रिय विकास सम्भव छ (गुरुङ्ग २००४: ४४२, लावती २०५८) । तर पनि आरक्षणप्रतिको धारणा एकै खालको पाइदैन । यसको विरोध गर्नेहरू पनि भेटिन्छन् ।

आरक्षणको पक्ष-विपक्षमा तर्क

कतिपय आरक्षणका विपक्षीहरू “आरक्षण होइन अवसरको समानता खोज्नु पर्छ, आरक्षणले गरी खाने प्रवृत्ति नास गर्छ, आरक्षणको माग गर्नु भनेको आफु सानो, कमजोर र होचो हुनु हो” भन्ने भ्रम पनि पालेको देखिन्छ, र यस्तो आरक्षणले “जातीय सदभाव विथोल्छ”, “जातीय हिंसा निम्त्याउँछ”, “राष्ट्र विखण्डन हुन्छ”, र “अराजकता आउँछ” भन्ने कुरा गर्छन् (भट्टचन २०५८) । धेरै मानिसहरूले गर्ने गरेको दावामध्ये एक आरक्षण होइन, दक्षता या सुयोग्य हुनु पर्छ भन्ने पनि हो । आरक्षणले अदक्षता निम्त्याई दक्ष मानिसहरूलाई पाखा लगाउने उनीहरूको तर्क छ (लावती २०५८) । तर लावती (२०५८) चाहिँ योग्यता सापेक्ष हुन्छ, र यो परिस्थिति तथा विषय अनुसार फरक-फरक हुन सक्छ भन्ने तर्क गर्छन् ।

भारतीय सन्दर्भमा यो आरक्षणको विरोध खासगरी यस्तो हुने गर्दछ भने “संविधानले सबै नागरिकलाई समान अधिकार दिएको सन्दर्भमा विगतमा जात र जातिको आधारमा विभेद भएको भए पनि त्यसको आधारमा वर्तमानको पुस्तालाई दुःख, पीडा दिन हुदैन । उदाहरणको लागि एउटा रातपुत केटाको बाबुले दैनिक ज्यालादारीबाट रु. १०० कमाउँछ र कुनै दलित अधिकृतको छोराले चाहिँ सरकारी निकायमा २७% भित्र, शुल्कमा पनि विशेष छुट, अन्य सुविधामा पनि बढी हिस्सा, अधिकार पाउँछ, किन ? जातकै आधारमा किन त्यो केटाले विभेदको शिकार हुनु पर्छ ?” (ठाकुर २०११) भनेर प्रश्न गर्छन् ।

त्यस्तै आरक्षणबाट थोरैले मात्रै मौका पाउँछन् भन्ने कुरामा अझै बहस जारी छ । अर्को, अन्तर जातीय सवालमा आरक्षण विरोधीहरू चाहिँ “यसले गर्दा उच्च जातका युवाहरूलाई उनीहरूका पुर्खाले गरेको गल्तीका कारण सधैं लज्जित बनाउने काम गर्नु हुदैन” (शर्मा २००५: १५८) भन्छन् । बरु यसले शोषण र दमनको उल्टो प्रक्रिया चाहिँ अपनाउनेछ भन्छन् । यसले व्यक्तिको कार्यक्षमता अवश्य घटाउने छ-जसलाई खान लाउन नै समस्या छ, उसलाई यो आरक्षण कति फाइदाजनक छ भन्ने प्रश्न गम्भीर छ । यो नेताहरूको विशेष जातिहरूको भोट तान्ने र भारतीय समाजलाई भजाउने दाउ मात्रै हो । कत्लेआम या नरसंहार तथा जातीय हिंसा बाहेक यो आरक्षण अन्त्य हुनेवाला छैन । किनकी कोही पनि, कुनै पनि समूह पछि हट्नेवाला छैन भन्छन् आरक्षण विरोधीहरू । साथै यसको ज्यादै खतरनाक परिणाम भनेको यसले भारतीय मानिसहरूमा “साम्प्रदायिक त्रास” को विड रोपेको छ । किनभने ई. १९८० अघि “ओविसी” के हो भनेर कसैलाई पनि थाहा थिएन र कसैप्रति पनि द्वेष थिएन । तर “मन्डल कमिसन” लागू भएपछि भने विद्यार्थीहरू माभ “ईर्ष्या” को भावना फैलिएको छ (ठाकुर २०११) ।

तर आरक्षणकर्मीहरू यो ऐतिहासिक गल्तीहरूको सुधार या क्षतिपुर्तिको सवाल पनि हो भन्ने तर्क छ । त्यस्तै विपक्षीहरू कुनै जात वा समूहहरूलाई अन्य जात वा समूह भन्दा बढी महत्त्व या

प्राथमिकता दिंदा त्यो समानताको सिद्धान्त विपरीत हुन्छ भन्ने तर्क छ । तर आरक्षणकर्मीहरू भने त्यो नै समानता ल्याउने महत्त्वपूर्ण नीति हो भन्छन् । आरक्षण विपक्षीहरू काम/रोजगारी भनेको “मेरिट” को आधारमा हुनु पर्छ र आरक्षण प्रथाले त धेरै सक्षम उम्मेदवारहरूलाई अन्यायमा पाछै या पाखा लगाउँछ भन्दै यसको शिकार उच्च जातका मात्रै होइन, पछाडि पारिएका समुदायका त्यस्ता सक्षम व्यक्तिहरू पनि हुन्छन् भन्छन् । तर आरक्षणकर्मीहरू चाहिँ “मेरिट” र “इफिसन्सी” जस्ता शब्दलाई संसारमा भारतले जति अन्य कुनै राष्ट्रले फलाकेको पाइदैन । तर पनि भारत विश्व मानवसूचाङ्कको १२० औं स्थानमा नै छ भन्छन् । तसर्थ, उच्च जात र समुदायको लागि “मेरिट” र “इफिसन्सी” को कुरा बहुसंख्यक जनताहरूलाई दास बनाउने जादुगरी मन्त्र मात्रै हो भन्ने आरक्षणकर्मीहरूको राय छ (शर्मा २००५: १५९) । आरक्षण-अधिकारले प्रतिस्पर्धा र प्रतिभाहरूको विकासमा बाधा पुऱ्याउँछ भन्ने चिन्ता पनि विपक्षीहरू उठाउँछन् । तर आरक्षणवादीहरू भने यो अधिकारले प्रतिभाहरूको विकासमा बाधा पुऱ्याउने भन्दा पनि यो त प्रतिभा क्षमतावानहरूको खोजी र विकासको महाअभियान भएको (२०६३ आहुति) दावी छ ।

त्यस्तै, यसका विपक्षीहरू चाहिँ ई. १९८० को “मन्डल कमिसन” ले दिएको आरक्षण वारेको प्रतिवेदनपछि भारतमा “कालरात्री” शुरू भएको बताउँछन् । उनीहरूको भनाइमा “सूचीकृत जाति र आदिवासी” भन्दा पनि जन्मको आधारमा केन्द्रीय सरकारको पदहरूमा जागिर दिने भएपछि यसको विरोध भएको हो । आरक्षण जात या जन्म, या कुल भन्दा पनि उसको आर्थिक हैसियतको आधारमा दिनु पर्छ भन्छन् आरक्षण विरोधीहरू । त्यस्तै, भीमराव अम्बेडकरले सूचीकृत जातिहरूको लागि संसदमा १० वर्षको लागि आरक्षित प्रततिनिधित्वको प्रस्ताव गरेभैं आरक्षणको पनि निश्चित समय सीमा तोकिनु पर्छ र अल्पसंख्यकहरूलाई आरक्षण दिनु भन्दा पनि उनीहरूको सामाजिक हैसियत बढाउने अन्य सुधारका उपायहरू अपनाउन सकिन्छ । त्यस्तै, सबैलाई समान र निःशुल्क शिक्षाको प्रावधान कडाइका साथ लागू गरिनु पर्छ, चाहे त्यो धनी या गरिव, दलित या उच्च जाति नै किन नहोस् भन्ने छ (ठाकुर २०११) ।

राजीव गान्धीले संसदमा गरेको भाषणमा आरक्षणको खाँचो भए पनि यसमा राजनीति भएकोमा विरोध गरेका थिए । सरकार केही खास निहित स्वार्थ बोकेका समूहको लागि मात्र लागेको तर सामाजिक तथा शैक्षिकरूपले पिछडिएका वर्गको लागि थिएन । उनले देशको उद्देश्य “जातविहीन” समाजको स्थापना गर्ने परिकल्पना भए पनि संविधानमा आरक्षणको व्यवस्था भएपछि “सूचीकृत जाति” र “पिछडा वर्ग” भनेर विभेदको राजनीति गरेको छ (गान्धी १९९०) । उनले “मन्डल कमिसन” को रिपोर्ट तयार पार्नमा सरकारले प्रा. वि.के. रोय बरमन, प्रा. एम.एन. श्रीनिवास तथा प्रा. जोगेन्द्र सिंहहरूको सहयोग लिएको भए पनि उनीहरूलाई त्यो प्रतिवेदन तयार पार्नको लागि उचित अवसर नदिई बन्चित गरेको, उनीहरूलाई कुनै पनि विशेष अवसरहरूमा समावेश नगरिएको र उनीहरूलाई ८ दिन मात्र समय दिएको र यस प्रतिवेदन तयार पार्न केवल प्राविधिक नोकरशाहीहरू मात्र संलग्न भएकोमा आलोचना गरे । प्रतिवेदनमा ताजा तथ्याङ्कको प्रयोग नै नगरिएको बताए (गान्धी १९९०) ।

पचास वर्ष पुरानो आरक्षण पद्धतिले लक्षित वर्गलाई अपेक्षाकृत लाभ पुऱ्याउन नसकेपछि भारतमा आरक्षणको विकल्पका रूपमा सकारात्मक विभेदको नीति सम्बन्धी वहस शुरू भएको दावी छ ।^९ केही आलोचकहरू नेपालमा चाहिँ विना अध्ययन नै आरक्षणको भारतीय सूत्र जस्ताको तस्तै

^९ नेपाल र भारतमा आरक्षण भन्ने शब्द लोकप्रिय छ । ‘कोटा’ वा ‘सारभूत समानता’ (नेसिह १९९९), ‘असमानता’ र ‘विभेद’ जस्ता विभिन्न पदावलीहरूको साभ्ना अर्थ जनाउने “आरक्षण” एक सूचक भए पनि यसको अर्थको घनत्व र क्षेत्रका दृष्टिले

लागू गर्न थालिएकाले भोलि अरू ठूला समस्या निम्त्याउन सक्ने आशङ्का गर्छन् (पुन-मगर २०६५) ।

आरक्षण दिएमा छिमेकी मुलुक भारतमा जस्तै सधैं साम्प्रदायिक भै-भ्रगडा हुने र मुलुकको विखण्डन हुने भएकाले आरक्षणको व्यवस्था गर्न नहुने तर्क पनि गरिन्छ । तर केही विज्ञहरू चाहिँ राज्य-सत्ता र शासकहरूले विगतमा गरेको भूलहरूलाई सच्याएर समयमै आरक्षणको क्षतिपूर्ति दिएर समतामुलक समाज निर्माण भएपछि जातीय, साम्प्रदायिक र धार्मिक सद्भाव भावनात्मकरूपले भन्नै बलियो हुन्छ भन्ने तथ्यलाई आरक्षण विराधीहरूले समयमै बुझ्नु पर्छ (भट्टचन २००४) । भारतीय अनुभव वारे छलफल गर्दा आरक्षणले भारतका आम दलितको जीवनमा सकारात्मक परिवर्तन ल्याउन सकेन भन्छन् आलोचकहरू । तर आरक्षणकर्मीहरू चाहिँ त्यहाँ लागू गरिएको आरक्षणको खाका दलितका आर्थिक, राजनीतिक, प्रशासनिक र सामाजिक साँस्कृतिक क्षेत्रलाई सम्बोधन गर्न बनाइएको देखिदैन । ती आरक्षणका खाकाहरू दलित मुक्तिको रणनीति भन्दा पनि उनीहरूलाई केही राहत दिने हिसाबले सुधारवादी कार्यक्रमहरू मात्र समेटियो (आहुति २०६३) ।

आरक्षण वारे कर्मचारीतन्त्रभित्र पनि यही विषयलाई लिएर मतभेद हुने गर्छ ।^{१०} सकारात्मक विभेदको अभिप्राय शक्ति सम्बन्धमा परिवर्तन ल्याउनु भएकाले यो राजनीतिक पुनर्वितरणको प्रक्रियाबाट विमुख भएका र प्रचलित व्यवस्थापकीय प्रक्रियामा नै सीमित र अभ्यस्त कर्मचारीतन्त्रमा ज्यादै विवादास्पद छ । किनभने धेरै बहालवाला अधिकृतहरू यस नीतिलाई कर्मचारीतन्त्रको गुणस्तर र मानकलाई गिराउने र उनीहरूका अवसरलाई पक्षपातपूर्ण तरिकाले सीमित तुल्याउने तत्वका रूपमा हेर्दछन् (राव र केलेहर २०६३) ।

उनीहरूको विचारमा नेपालको सन्दर्भमा आरक्षण चाहिन्छ भन्ने कुरामा कसैले पनि चुनौती दिएका छैनन् । तर वरिष्ठ कर्मचारीहरूले आरक्षणले निजामती सेवा प्रवेशमा योग्यता सम्बन्धी सिद्धान्तको उपेक्षा गर्ने हुनाले समग्र सेवाको दक्षतामा खतरा पर्ने चिन्ता व्यक्त गर्दछन् । त्यसकारण नेपालको कर्मचारीतन्त्रभित्र आरक्षणको व्यापक विरोध हुने गर्छ (राव र केलेहर २०६३) ।

आरक्षण वारे कम्युनिष्ट नेता तथा विज्ञहरू अलि फरक मत राख्छन् । उनीहरूका अनुसार आरक्षणको अधिकार सधैं नै आखिरीमा पर्ने अधिकार हो । यो अधिकार जाग्रत पुँजीवादी वर्गले दिने सहूलियतको उपज हो । त्यसकारण यसबाट दलित लगायत पिछडिएका वर्गहरू सधैं नै तिनको

यी भिन्नभिन्न शब्दहरू फरक भने हुन् । नेपालमा “आरक्षण” र “सकारात्मक विभेद” जस्ता पदावलीहरूको प्रयोग व्यापक हुने गरेकोले यी सबै पदावलीहरूको पर्यायका रूपमा “आरक्षण” भन्ने पद प्रयोग गरिन्छ (दाहाल र भट्टचन २०६३ : ३१) । आर्थिक तथा सामाजिक पछोटेपनालाई सम्बोधन गर्ने उपचारात्मक उपायलाई जनाउन सकारात्मक विभेद, आरक्षण, कोटा जस्ता शब्द प्रायः पर्यावाचीका रूपमा प्रयोग गरिने भएतापनि यी विचमा निम्नलिखित भिन्नता छन्: “सकारात्मक विभेद” भन्नाले मानिसलाई सामर्थवान बनाउने धारणा हो जसले व्यक्तिलाई पिछडिएको समूहबाट प्रतिस्पर्धाको न्यूनतम तहसम्म अर्थात् कुरा समान हुने तहसम्म ल्याउनको लागि आवश्यक सर्त अधि सार्छ । “आरक्षण वा आरक्षित सिट” हरू भन्नाले उपेक्षित समूहका रूपमा पहिचान गरिएका खास प्रतिशत सिट छुट्टयाउने काम गर्छ । उदाहरणको लागि, कुनै खास वडाको वडाध्यक्ष महिलालाई छुट्टयाउने जुन पदको पूर्ति निर्वाचन वा नियुक्तिबाट हुन्छ । यसलाई कोटा भन्ने अर्थमा पनि प्रयोग गरिन्छ । “कोटा” भन्नाले उपेक्षित समूहबाट कम्तिमा मानिस छनौट गरिने छ भनेर भनिएको प्रणाली हो । उदाहरणका लागि, कम्तिमा ३०% वडाध्यक्ष महिला हुनु पर्ने हुन्छ । यसो गर्दा व्यक्ति चाहिँ तोकने गरिदैन । “क्षतिपूर्ति सम्बन्धी विभेद” विगतमा गरिएका गलत सच्याउन प्रयोग गरिन्छ । विगतमा भेदभाव गरिएका मानिसहरूलाई मद्दत पुगोस् भनेर वर्तमानमा गरिने विभेद (राव र केलेहर २०६३: १२१) ।

^{१०} २५ पुस २०६८ को मन्त्री परिषदको निर्णय अनुसार नेपाल सरकारले बहिष्कृत समुदायहरूलाई व्यवस्था गरेको ४५ प्रतिशत आरक्षण व्यवस्थालाई वढाएर ४८ प्रतिशतमा पुऱ्याउने निर्णय भएको बेला यस व्यवस्थालाई लिएर मन्त्रालयका सचिवहरू तथा मन्त्रीहरूको विचार वाँझिएको थियो । आरक्षणले कर्मचारी तन्त्रमा सक्षम र योग्यहरू पाखा लाग्छन् भन्ने उनीहरूको तर्क थियो (विवाँस नेपाली सेवा २५ पुस २०६८ (समाचार) ।

कृपापात्र बन्दछन् । उनीहरू बरू “विशेष अधिकार” मा जोड् दिन्छन् (यमी २०६३)।^{११} उनीहरूको तर्क अनुसार—

“आरक्षण मुख्यतः रक्षात्मक विधि हो । उच्च वर्ग, जाति, लिङ्ग, क्षेत्रले निम्न वर्ग, जाति लिङ्ग, क्षेत्रलाई दयामायाको आधारमा दिने सुधारवादी, औपचारिक र अनिश्चित विधि हो । यस्तो विधि मूलतः संसदीय, गणतान्त्रिक र कहिलेकाहीं राजतन्त्रात्मक व्यवस्थाले लागू गरेको देखिन्छ । यसको सट्टा उनीहरूको विचारमा विशेष अधिकार दिनु पर्छ । किनभने यो भनेको चाहिँ सामान्य अधिकार मात्र नभएर अतिरिक्त समानताको अधिकार पनि हो” (यमी २०६३: २९९) ।

समाजका दलित तथा सिमान्तकृत समुदायलाई उनीहरूको ऐतिहासिक उत्पीडनको लागि राज्यको हरेक क्षेत्रमा विशेष सहूलियत दिएर समावेश गर्ने सन्दर्भमा आरक्षण नीति लागू भएको हो । तर पनि यो नीति लागू भएदेखि नै यसको पक्ष र विपक्षमा विवादहरू चल्दै आएको थियो र नेपालको सन्दर्भमा त भन्नु यो विवाद अहिले समाजको हरेक वर्ग, जात तथा जाति विचको तातो वहसको विषय भएको छ । भारतमा पनि यसको पक्ष र विपक्षमा धेरै विवादहरू देखिएको माथिको छलफलबाटै स्पष्ट भयो । के साँच्चै यस आरक्षणको विषयमा नेपालको सन्दर्भमा चाहिँ अहिल्यै नै यस नीतिको सकारात्मक र नकारात्मक पक्षमा वाद-विवाद गर्ने बेला भयो ? र गर्नु पर्छ कि पर्दैन ? भन्ने कुरा एक ठाउँमा छ ।

जनजातिहरूको शैक्षिक स्थिति र असमानता

नेपालको साठी वर्ष भन्दा पुरानो शैक्षिक इतिहास हुँदा-हुँदै पनि अबै पनि विभिन्न सामाजिक, जातीय तथा भौगोलिक क्षेत्रमा शैक्षिक असमानता कायमै रहेको केही अध्ययनहरूले देखाएका छन् (भट्ट र अन्य ई. २००८) । सबै व्यक्ति वा समूह समान रूपमा नभएर असमान हुने भएकाले समान व्यवस्थाले पनि असमानता नै जम्माउँछ (भट्टचन २०५८) । गुरुङ यसमा सहमत जनाउँदै भन्छन्:

मनुले जातको उत्पत्ति शारीरिक अंगको आधारमा ठूलो सानो छुट्टयाएका थिए । चार्ल्स डार्विनले चाहिँ मानवजाति वाँदरबाट विकसित भएको ठेगान लगाएका छन् । वाँदर र मानिस विचको बौद्धिक क्षमता भौतिक भिन्नताले फरक पारेको छ भने मानिसमध्ये बौद्धिक असमानताको मूल कारक सामाजिक संरचना हो । नेपालका जात र जाति विच शैक्षिक विभेदको खाडल र सोबाट प्रभावित अर्थ राजनीतिक शोषणको मूल स्रोत हिन्दु वर्णाश्रमको राज्य व्यवस्था र त्यसको स्रोत मनुस्मृतिमा आधारित ई. १८५४ को मुलुकी ऐन हो (गुरुङ २०५८: ९९) ।

राणा शासनपछि, नेपालमा ई. १९५२ मा एउटा शिक्षा बोर्ड गठन भयो । उक्त बोर्डले अमेरिकी सरकारको आर्थिक सहयोगमा एक राष्ट्रिय शिक्षा योजना आयोग गठन गर्‍यो । यस आयोगले ई. १९५५ मा “आजको नेपालमा शिक्षाको आवश्यकता” नामक प्रतिवेदन तयार गरेको थियो । जसले ई. १९५६-१९६९ को पाँच वर्षे शिक्षा योजनाको खाका तयार गर्‍यो । जसको मुख्य नीति तथा उद्देश्य : “स्थानीय भाषाहरूको अध्ययनले नेपालीको विकासमा अवरोध खडा गर्नेछ, किनकी विद्यार्थीहरूले ती भाषाहरू आफ्नो घर र समाजमा नेपालीभन्दा बढि प्रयोग गर्नेछन् । त्यसो भएमा नेपाली भाषा विदेशी भाषाकै रूपमा रहनेछ । नयाँ पुस्ताका विद्यार्थीहरूलाई नेपाली भाषा

^{११} मार्टिन चौतारीले १७ वैशाख २०६९ मा आयोजना गरेको “संविधान सभाभित्रका शैक्षिक वहस: विषयगत समितिहरूले भावी संविधानमा व्यवस्था गर्न दिएको शिक्षा सम्बन्धी प्रावधानहरूको विश्लेषण” विषयक एक दिने राष्ट्रिय गोष्ठीका वक्तामध्येका एकिकृत माओवादी पार्टीका शैक्षिक विभाग प्रमुख अग्नि सापकोटाले पनि “दलित तथा पिछडिएको वर्गको लागि आरक्षण होइन, विशेषाधिकार चाहिने र आधारभूत शिक्षा अनिवार्य र निःशुल्क हुनु पर्ने” भन्नेमा जोड दिएका थिए (राई २०६९) ।

उनीहरूको आधार भाषाको रूपमा सिकाए अरू भाषाहरू क्रमशः लोप हुदै जानेछन् र यसले नेपालको राष्ट्रिय एकतालाई अझ बढि मजबुत बनाउनेछ” (वन्त २००९) भन्ने थियो ।

शैक्षिक पाठ्यक्रममा सुधार मात्रैले सबै जनताका छोरा-छोरीहरूले समान तरिकाले सिक्छन् र बराबर उच्च शिक्षामा पहुँच पुऱ्याउन सकिदैन । वरू त्यस्ता कुनै समुदाय अघि बढ्ने र कोही चाहिँ पछि नै पर्ने कारणहरूको पछि पनि कुनै सामाजिक, आर्थिक, साँस्कृतिक, धार्मिक तथा एक हदसम्म तिनै शैक्षिक पाठ्यक्रम तथा प्रणालीहरू नै फेरि कतै त्यस्ता बहिष्कृत सामाजिक समुदायहरू माफ्न व्याप्त शैक्षिक असमानता सृजना गर्ने कारण बन्न सक्छन् (भट्ट २०६८) ।

राष्ट्रिय जनगणना ई. १९९१ को अनुसार नेपालको सरदर साक्षरता दर ४०.०१% थियो; जसलाई सतप्रतिशत मानेर “उच्च” जात (१२.७४%) र जनजाति (३७%) को साक्षरता तुलना गर्दा पहिलो समूहको साक्षरता ७३.८% थियो भने पछिल्लो समूहको २२% थियो । जहाँ ई. १९९१ मा औसत राष्ट्रिय शैक्षिकस्तर २० लाई मानिएकोमा ई. २००१ मा चाहिँ ३० प्रतिशतलाई लिइएको थियो । यो शैक्षिक स्थिति ई. २००१ को राष्ट्रिय जनगणनामा चाहिँ ५९.६ प्रतिशतमा पुगेको देखिन्छ (गुरुङ्ग २०५८: ८५) ।

तथ्याङ्क अनुसार जात र जातिगत रूपमा हेर्दा उच्च पहाडी जात वाहुन र क्षेत्रीको शैक्षिकस्तर ई. १९९१ बाट ई. २००१ मा बढेर क्रमशः ६१.६% बाट ८०.०% र क्षेत्रीको ४५.०% बाट ६६.१ प्रतिशतमा पुग्यो । नेवार समुदायको भने ६०.४% बाट बढेर ७६.०% पुग्यो । त्यस्तै राईको ४४.५% बाट बढेर ६५.० प्रतिशतमा पुग्यो । लिम्बुको ४६.८% बाट ६५.६ प्रतिशतमा पुग्यो । मगरको ३९.३ प्रतिशतबाट ६२.५ प्रतिशतमा पुग्यो । गुरुङ्गको ४६.९% बाट ६६.९ प्रतिशतमा पुग्यो । मुस्लिमको २२.२% बाट ४०.० प्रतिशतमा पुग्यो (गुरुङ्ग २००१) ।^{१२}

नेपालभर छरिएर रहेका क्याम्पसहरूमा यिनै समुदायका विद्यार्थीहरूको उच्च शैक्षिक स्थिति कस्तो छ भनी हेर्दा त्रिविमा वि.ए. देखि एम.ए. सम्मको कूल विद्यार्थी संख्यामा ई. २००१ को राष्ट्रिय जनगणना अनुसार ३०.८९% जनसंख्या भएका वाहुन-क्षेत्री समुदायको ६८.०४% र ५.४८% जनसंख्या भएका नेवार समुदायका १२.०३% विद्यार्थीहरू छन् । तर अन्य जनजाति समुदायहरू (नेवार बाहेक), मधेसी (तराई दलित र जनजाति बाहेक), दलित (पहाडि र तराई दुवै) र मुस्लिम समुदायको त्रिविमा उनीहरूको जनसंख्या भन्दा कम प्रतिनिधित्व छ । अर्थात् उनीहरूले क्रमशः १२.०७%, ४.०% र १.०४% र ०.२% मात्रै उपस्थिति छ (भट्ट र अन्य ई. २००८) ।

शिक्षामा भएको असमान पहुँचले गर्दा निजामति सेवा लगायत अन्यमा पनि “उच्च” जातको नै एकाधिकार रहेको देखिन्छ । गुरुङ्ग (२०५८) अनुसार “राजपत्राङ्कित पदको परीक्षा उत्तीर्ण गर्ने समूहलाई हेर्ने हो भने यो असमानता अझै धेरै देखिन्छ । जस्तोकि ई. १९८४/८५ मा लोकसेवा आयोगको परीक्षामा ६३.३% उच्च जातका, नेवार समुदायका १८.६ प्रतिशत, ८.५% मधेसी समुदायका थिए भने ३% मात्रै सम्पूर्ण जनजाति समुदायका (३७% जनसंख्या) उम्मेद्वारले पास गरेका थिए । ई. २०००/२००१ सम्मको प्रजातान्त्रिक कालमा यो “उच्च” जातको अनुपात बढेर ८७% पुग्यो भने नेवार, मधेसी तथा जनजाति समुदायको क्रमशः ८.७ प्रतिशत, ३.२% र ०.५ प्रतिशतमा भन्थ्यो । अझै पनि जातिगत रूपमा हेर्दा कूल सिट संख्याको ७१.०६% वाहुन-क्षेत्रीले ओगटेको छ भने जनजातिहरूले १७.०३ मात्र रहेको र त्यसमध्ये पनि १४.०६% त नेवारले मात्रै

^{१२} बहिष्कृत समुदायमा पनि सबै भन्दा उच्च शैक्षिकस्तर भएको जातमा गाईने (९८.१%), कायस्थ (९८.३%), मारवाडी (९१.७%), व्यासी (८१.१%), ह्याल्मो (८०.५%) छन् भने सबै भन्दा तल्लो शैक्षिकस्तर भएका समूहमा चाहिँ खत्वे (११.५%), चमार (१०.१%), दुसाद (९.९%), मुसहर (४.२%) जस्ता समूह रहेका छन् (गुरुङ्ग २००१) ।

र बाँकी २.७% भने अन्य समुदायको भागमा परेको देखिन्छ” (शेर्पा २०६७: १३२, राई २०५६) ।

यसरी हेर्दा पन्चायतपछिको बहुदलीय प्रजातान्त्रिक कालमा शिक्षामा सबै समूहहरूको पहुँच वढेको देखिए पनि खस भाषिक समुदायको मात्रै शिक्षा र रोजगारीको क्षेत्रमा बढी सहभागिता भएको देखिन्छ । अन्य जाति, जात तथा समुदायहरू शिक्षामा पछाडि नै परिरहे ।

आरक्षण नीतिप्रतिको बुझाइ सकारात्मक र नकारात्मक

जनजाति विद्यार्थीहरूलाई आरक्षणको विषयमा कति जानकारी छ, या कति चासो दिन्छन् त ? भन्ने बारेमा यस भागमा छलफल गरिएको छ । साथै उनीहरूको यस नीतिप्रतिको सकारात्मक तथा नकारात्मक धारणा बारेमा पनि चर्चा गरिएको छ । आरक्षणप्रतिको बुझाइ प्रायःको सकारात्मक पाइयो । आरक्षणको व्यवस्था अधिकांश उत्तरदाताले थाहा पाए पनि यसको प्रक्रिया चाहिँ निष्पक्ष नहुनेमा आशंका गरे । अध्ययन अनुसार शतप्रतिसत विद्यार्थीहरूले आरक्षण बारे सुनेको बताए पनि उनीहरूसँगको अन्तर्वार्ताबाट आएको तर्कबाट जनजाति विद्यार्थीहरूमा अभैँ अस्पष्टता, दोधार र केहीमा त वितृष्णा नै छ भन्ने कुरा पनि स्पष्ट हुन्छ । तर पनि आरक्षणप्रति वितृष्णा भन्दा पनि यो लागू हुने प्रक्रिया र संयन्त्र चाहिँ कस्तो र कसरी हुन्छ भन्नेमा धेरै जनाको शंका रहेको देखियो । अर्थात् आरक्षण चाहिँदैन भन्ने भन्दा पनि यो कसरी लागू हुन्छ र यसको दायरा कति चुस्त र फराकिलो हुन्छ या हुन आवश्यक छ भन्नेमा उनीहरूको चासो रहेको देखिन्छ । नीतिको नीतिगत पक्ष भन्दा पनि यसको कार्यान्वयन पक्ष कमजोर हुने हो कि भन्ने कुरामा सशंकित देखिए ।

आरक्षणको नीति राम्रो लाग्नेहरूमा ६७.३% थिए भने नराम्रो लाग्नेमा ९.९% थिए । यसले कसैलाई पनि “केही गर्दैन” भन्नेमा १९.८% थिए भने, “केही भन्न सकिदैन” भन्नेमा ३.०% थिए । अन्तर्वार्ता गरिएकामध्ये प्रायःले आरक्षणले आफुलाई सरकारी जागिर खान मद्दत गर्ने विश्वास गरे । केहीलाई काठमाडौँ आएपछि मात्र आरक्षण बारे जानकारी भएको पाइयो । जस्तो मोहन नेम्बाङ्ग आरक्षण र सरकारी जागिरको महत्त्व बारे काठमाडौँ आएर मात्रै थाहा पाएको बताउँछन् ।^{१३} नेपाल सरकारको दलित, जनजाति, मधेसी तथा मुस्लिम जस्ता बहिष्कृत समुदायहरूको लागि रोजगारीको क्षेत्रमा भएको आरक्षणको नीतिहरू बारेमा थाहा हुने सतप्रतिसत थिए । आरक्षण सम्बन्धी सूचनाहरू अधिकांश (८६.१%) ले रेडियो/टिभीबाट सुनेको पाइयो भने साथी-भाइबाट थाहा पाउनेमा ५.%, शिक्षक/शिक्षिकाबाट सुनेमा ७ (६.९%) जना र पत्रपत्रिकाको माध्यमबाट भने त्यस्ता सूचना थोरैले (२.०%) मात्र पढिने रहेछन् भन्ने देखियो ।

सकारात्मक

धेरै जना आरक्षणप्रति सकारात्मक देखिए । आरक्षण सम्बन्धी केही उत्तरदाताहरूको साझा विचार यस्तो थियो, “केही निश्चित कोटा छुट्टयाई दिएपछि त केही सहयोग गर्छ । किनभने जो आर्थिकरूपमा कमजोर छ र अवसरबाट वन्चित छ, उनीहरूलाई फाईदा नै गर्छ । खुलामा जस्तो धेरैजनासँग भिडनु पर्दैन । केही सीमित समुदायमा भिडनु पर्ने भएकाले जागिर खाने अवसर बढी हुन्छ ।”^{१४} मनिता गुरुङ्ग आरक्षण राम्रो लाग्नुको कारण बारे भन्छिन्:

“यस प्रकारको आरक्षणले गर्दा पछाडि परेको वा पारिएका जातजाती वा समुदायलाई पनि अगाडि आई अन्य जाती सरह सरकारी रोजगारीमा आफ्नो संलग्नता बढाउन सक्छन् ।

^{१३} मोहन नेम्बाङ्गसँग मिति २०६८ भदौ १६ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{१४} सगीता थापा-मगर, सुजाता थापा-मगर, मनिता गुरुङ्गसँग मिति २०६८ भदौ २१ मा गरेको सामूहिक कुराकानीमा आधारित ।

यसका साथसाथै देशको प्रशासनिक क्षेत्रमा पनि उनीहरूको पहुँच रहन्छ। उनीहरूलाई पनि अगाडि आउनका लागि उत्प्रेरकको काम गर्दछ”।^{१४}

संगीता थापा-मगरको विचारमा, “वर्गीय, जातीय द्वन्द्व समाप्त गर्न र सबै जनतालाई समान पहुँच, सुविधा प्रदान गर्नको लागि आरक्षण नीति अति नै उत्तम हुन जान्छ।”^{१५} दिनेश मगरको सरकारी जागिर खाने योजना र त्यसमा आरक्षणले दिने सहयोग बारे भन्छन्, “भविष्यमा समाजिक सुरक्षाको व्यवस्था हुने भएकाले सरकारी जागिर खाने मन भएको र एक पटक खरिदार भिडीसकेको अब पढाइ सकेर भने राम्ररी तयारी गरि जाँच दिने विचारमा छु र आरक्षण जनजातिहरूलाई केही गर्ने माध्यम हो र यसले आफ्नो करियरमा केही गर्ने आशा जगाउँछ”। उनले आफुलाई लोक सेवाको परीक्षा गाह्रो हुन्छ भनेर नलागेको र यदि आफ्नो लक्ष्यमा अडीग रहेको खन्डमा अवश्य पास गर्न सकिने भन्दै कुनै दिन सरकारी जागिर खाएरै छाड्ने प्रतिवद्धता देखाए।

कैलालीको फुलराम चौधरी भन्छन्, “आरक्षणको कार्यान्वयन त समग्रमा राम्रो छैन, तर पिछडिएका वर्गको लागि यसले केही हदसम्म राम्रो गर्न सक्छ।”^{१६} जनजातिहरूमा पनि कोही एकैनासका छैनन्। कोही धनी, शिक्षित र पहुँचवाला छन् भने कोही गरिव छन्। अनि आरक्षणको फाईदा पनि तिनै (पहुँचवाला) ले लिई राखेका छन्। त्यसको विकल्पमा सबै जात जातीको जनसंख्याको आधारमा कोटाहरू छुट्टयाइ दिनु पर्छ।^{१७} तर सरकारी जागिर लगायत आरक्षणको व्यवस्था जस्ता विषयमा सूचनाको पहुँच उनीहरूसम्म छैन भन्ने दृष्टान्त उनी आफैँ हुन्। यसको मुख्य कारण अधिकांश उच्च शिक्षा लिन आउने जनजाति विद्यार्थीहरू आफ्नो परिवार, वंश, समुदाय तथा टोल/गाउँकै पहिलो पुस्ता भएर हो भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ।

नकारात्मक

केही विद्यार्थीहरूले आरक्षणले केही गर्दैन भनेर लिखितरूपमा असन्तुष्टि पोखेका थिए। तर उनीहरूसँगको अन्तर्वार्तामा आरक्षणले ठूलाबडा र आफ्नो मान्छे हुनेहरूलाई र जो पहिल्यै राज्यको पहुँचमा पुगेका छन्; उनीहरूलाई मात्रै फाइदा दिन्छ—जसलाई चाहिएको हो; उनीहरूलाई त यसको बारेमा अभैँ पनि केही थाहा नभएको बताएका थिए। त्यस अर्थमा आरक्षणको व्यवस्थाले लक्षित समुदायलाई चाहिँ फाइदा गर्दैन भन्ने थियो। त्यस्तो विचार राख्ने विद्यार्थीहरूमध्येकी सोनिया राई भन्छिन्:

“म आरक्षण बारे अलिक “क्रिटिकल भ्यु” राख्छु। मेरो विचारमा यो नीति अभैँ गाउँ-घरसम्म पुगेको छैन र त्यहाँका मानिसहरूलाई त्यस्तो व्यवस्थाको बारेमा कति पनि थाहा छैन। त्यसैले अहिलेको व्यवस्थाबाट पनि केही सीमित मान्छेहरूले मात्रै मौका पाउँछन्। उनीहरूको पहुँचसम्म यो व्यवस्थाहरू पुग्याउनको लागि के गर्न सकिन्छ भन्ने विषयमा मेरो के सुझाव छ भने बरू सरकारले यस्तो नीति ल्याओस् कि जसले प्रत्येक नागरिकलाई स्वाभिमान हुन,

^{१४} मनिता गुरुङ्गसँग मिति २०६८ भदौ २१ गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

^{१५} संगीता थापा मगरसँग मिति २०६८ भदौ २१ गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

^{१६} फुलराम चौधरीसँग मिति २०६८ भदौ २४ गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

^{१७} उनीसँग यो अन्तर्वार्ता लिदै गरेको दिन चाहिँ लोक सेवा आयोगले शाखा अधिकृत पदको प्रारम्भिक परीक्षा लिदै गरेको कुरा उनले जानकारी दिए। यस बारे उनले भने “धनगढीतिरको एक क्षेत्री-वाहुन दाइले दुई हप्ता अघि भेटर मलाई पनि “तिमी जनजाति भएकोले भिद्यौ भने मौका छ” भनेका थिए। तर फर्म भर्ने बारे चाहिँ कुनै पनि मेरो थारू साथीहरूले सूचना दिएनन्। तर त्यो पनि उनीहरूले थाहै नपाएर नै हो” भन्छन्। किन सूचना पहिला नपाएको? इच्छा नभएर हो कि? भन्दा “होइन सूचनासम्मको पहुँच नभएर हो। चासो भए पनि सूचनासम्मको हाग्रा पहुँच नभएर हो” भन्छन्।

आफैं सक्षम हुन सिकाओस् र सरकारी जागिरमा मात्रै भर नपरी उ आफैं केही गर्न सक्ने सक्षम हुन मद्दत गरोस्”^{१९}

उनी अगाडि थप्छन्:

“मेरो वुवा पनि स्थानीय प्राथमिक विद्यालयको शिक्षक हुनुहुन्थ्यो । तर अर्भैसम्म माध्यमिक विद्यालय स्थापना हुन सक्नु भएको छैन । त्यसकारण म आफु पनि अन्यत्रै गएर माध्यमिक तह पूरा गरेकी थिएँ । अर्भै मेरो गाउँमा माध्यमिक तहको विद्यालय छैन । अब आरक्षणको लागि त्यहाँको मान्छे कोही सक्षम हुने छैनन् र आरक्षणका नीतिहरू मेरो गाउँको लागि “कागलाई बेल पाकी हर्ष न विस्मात” जस्तै हो । त्यसकारण मेरो विचारमा सबै नागरिकलाई समान बनाउनु पर्‍यो । तर पनि यो समावेशीको नीतिले जो सक्षम छन्, र चासो राख्छन् उनीहरूको लागि भने त सकारात्मक भूमिका नै निर्वाह गर्छ ।”

कान्ति गुरुङ्ग अनुसार “चाहे जुनसुकै क्षेत्रमा होस नातावाद/कृपावाद विनाको सफलता अकल्पनीय छ जस्तो लाग्छ । त्यसै कारण आरक्षणले सहयोग गर्छ भन्ने मैले कुनै आशा लिएकी छैन”^{२०} जनजातिहरूलाई सधैं बाहिर कमाउन जानका लागि कर र फुर्क्याउने गरेको र यसले वास्तविक गरिवहरूलाई फाइदा नदिने उनको विचार छ । साथै आदिवासी जनजातिहरू “स्वतन्त्रता” मन पराउने र “स्वाभिमानी” हुने भएकाले त्यस्तो नातावाद/कृपावादतिर नलाने भएकाले यो नीतिले केही गर्दैन भन्ने राय उनको छ ।^{२१} यसबाट अर्काको मातहतमा काम गर्नु पर्ने र नातावाद कृपावादको बढी प्रभाव हुने हुनाले लोक सेवाप्रति उनीहरूमा वितृष्णा भएको देखिन्छ । रीता बरामु पनि यसमा सहमत हुदै भन्छन्—

“आरक्षण आफैंमा नराम्रो होइन । तर यो वितरण गर्ने प्रक्रिया भने न्यायपूर्ण छैन । आरक्षण त दिइन्छ—तर आरक्षण सबै भन्दा सिमान्तकृत आदिवासी जनजातिहरू माझ पुग्नै सक्दैन । त्यो केही सम्पन्न टाठाबाठाहरूको हातमा मात्रै पुग्छ; जसलाई चाहिने हो या दिइएको हो उनीहरू सामु नै पुग्न पाउँदैन । उनीहरू त्यो ठाउँमा नै पुग्न सक्ने आवश्यक योग्यता नै हुदैन । त्यसकारण आरक्षणले पहुँच पुगेका समूहको लागि मात्रै फाइदा पुगेको छ । आरक्षण भन्दा समग्रमा समुदायको क्षमता वृद्धिमा ध्यान दिए कसैलाई पनि आरक्षण दिई राख्नु पर्दैन । अर्को, असहमति भनेको आरक्षण भनेको केही सीमित कोटा दिइएको हुन्छ । त्यसले सीमित क्षेत्रमा मात्रै प्रतिस्पर्धा बढाउँछ । हामीले आफैंलाई किन कमजोर महशुस गर्ने या बनाउने ? आरक्षणको उद्देश्य पछाडि परेकोलाई अगाडि ल्याउने माध्यम भए पनि यसमा समाजका हुनेखानेकै मात्र पहुँच छ । अगुवाहरूले मात्रै पाउँछन् । अहिलेको अवस्थामा त बराम जस्तो अति सिमान्तकृत समुदायले कहिल्यै पनि समान मौका पाउँदैनन् । सीमित कोटामा मात्रै लडाउने भएकोले प्रतिस्पर्धाको भावना आउँदैन । जनजातिलाई मात्रै उछिन्न त के मुस्किल पर्छ र ? भन्ने भावना आई यसले त हामीलाई नै हानी गर्छ । यसमा मेरो सुभाब के छ भने

^{१९} सोनिया राईसंग मिति २०६८ भदौ १४ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२०} कान्ति गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ १४ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२१} उदाहरणको लागि उनी एक घटना सम्झिन्छन् । एक पटक हर्क गुरुङ्ग (को हो थाहा छैन !) मध्य-पश्चिमान्चलको लोक सेवा आयोगको अध्यक्ष हुँदा उनको घरमा एक बाहुन केटा खान पकाउन बसेको थियो । तर ऊ घरमा खान लाउन नपुगेर हैन “ठूलो मान्छेको सेवा” गर्न बसेको थियो । पछि उनै गुरुङ्गको नातावाद/कृपावादको कारण ऊ पुलिसमा छिरेर अहिले उ एसपी छ । तर यहाँ उनले मतुवालीहरू “स्वाभिमानी” हुन्छन् भन्ने कुरामा किन जोड दिइन भने ती गुरुङ्ग हाकिम साहेबको घरमा अर्को कोही गुरुङ्ग खाना पकाउन पुगेन र ती साहेबले पनि कुनै त्यस्तो “स्वाभिमानी” मतुवाली खोजेनन् । यो उनको उदाहरणले जनजातिहरूमा रहेको सरकारी जागिरप्रति थोपरिएको वितृष्णा र अर्को विदेशीने खुल्ला र सजिलो विकल्प (जसमा कसैलाई पनि भनसुन गर्नु नपर्ने) “स्वाभिमानी” बाटो भने सधैं खुल्ला पारिएको दुई तथ्यलाई उजागर गर्छ ।

वरू आरक्षणको आधार महिला र पुरूष बनाउने तर प्रतिस्पर्धा भनेचाहिँ निष्पक्ष हुनुपर्‍यो ।^{२२} ताप्लेजुङ्का प्रवीन पोमु (लिम्बु) ले आरक्षणको बारे ३-४ वर्ष भयो सुन्न थालेको । नेपाल आर्मीको सेकेन्ड लेफ्टिनेन्ट पदमा प्रयास गर्दादेखि थाहा पाएको बताउदै उनले भने-

“आरक्षण भनेको भ्रम हो । किनभने समावेशीको नाममा जति हुनुपर्ने हो त्यति समावेशी हुदैन । उदाहरणको लागि थारू १५ लाख छ भने उसको जनसंख्याको हिसाबले उसले त राज्यको पदहरूमा त्यसै अनुसार हैसियत पाउनु पर्ने हो नि त्यो भएको छैन । त्यसैले यो वैज्ञानिक पनि छैन । वरू जनसंख्याको आधारमा पूर्ण समानुपातिक आक्षरण दिनु पर्छ, -जसले जति जाति हो, उसको संख्याको आधारमा राज्यको पदहरू पाओस् । तर अहिलेको व्यवस्थाले त केही सीमित टाउकेहरूलाई मात्रै फाइदा दिन्छ । त्यसैकारण आरक्षणको अवधारणा राम्रो हो तर तरिका वैज्ञानिक छैन” ।^{२३}

भाषाशास्त्रका विद्यार्थी छिमी पुन अनुसार “राम्रै लागेको छ । जसले भिड्न खोज्छ, उसलाई त मौका मिल्छ । तर म लोक सेवाको जाँच दिन्न । मेरो दाइको साथीहरूले पनि लोक सेवाको परीक्षा दिन प्रयास गर भन्छन् । तर मैले सरकारी या निजी जागिरको लागि कहिल्यै पनि प्रयास गरेकी छैन । त्यता जाने इच्छा पनि छैन । वरू त्यसको साटो स्वतन्त्ररूपमा आफैँ केही गर्ने इच्छा छ” ।^{२४}

आरक्षण नीतिको उच्च शिक्षामा प्रभाव

उच्च शिक्षाको सहभागीता वृद्धिमा आरक्षणको प्रभाव सकारात्मक देखिन्छ । उच्च शिक्षा लिन आउने प्रक्रियामा आरक्षणले केही सहयोग गर्छ जस्तो लाग्छ भन्नेमा ८० (७९.%) जना थिए भने सहयोग गर्दैन भन्नेमा ५ (५.०%) थिए । यसको प्रभाव कस्तो हुन्छ भविष्यमा हेर्दैजाउँ भन्नेमा ९ (८.९%) जना थिए ।

समाजशास्त्र पढ्ने राजु गुरुङ्ग आरक्षण व्यवस्थाले नयाँ पुस्ताहरूमा उच्च शिक्षाप्रति आकर्षण गर्ने विश्वास गर्दछन् । गुरुङ्गका अनुसार, “अवसर भएपछि र पढेर जागिर खान पाइन्छ भन्ने भावना जागृत गर्दछ, जसले पढ्न मन गर्छन् । त्यसकारण सकारात्मक भूमिका नै खेल्छ ।”^{२५} कमल थापा-मगर भन्छन्, “आरक्षणबाट जनजाति समुदायलाई निश्चित कोटा उपलब्ध हुने भएकाले अन्य जात र जातिसँग खुल्लारूपमा भिड्न नपर्ने र पढ्यो भने जागिर पाइन्छ भन्ने भावनाले पढ्नु पर्छ भन्ने चेतना ल्याउँछ” ।^{२६} आरक्षणको व्यवस्थाले जनजाति युवा-युवतीहरूको उच्च शिक्षा हासिल गर्ने संख्या बढाउन मद्दत गर्छ भन्ने विश्वास राख्ने केही सहभागीहरू यसो भन्छन्-

“बढ्छ जस्तो लाग्छ । किनभने अहिले इन्डियन आर्मीमा त एसएलसी पास गरेको मानिसहरू खोज्छ । जसले जनजाति युवाहरूलाई पढ्न कर लागेको छ भने यदि कसैले कुनै जागिर खान खोज्छ भने त उसले कुनै निश्चित तहको प्रमाण पत्र लिनु पर्छ जसले गर्दा पढ्न करै लाग्छ” ।^{२७}

यस प्रसंगमा मनिता गुरुङ्ग भन्छन्-

“मेरो विचारमा उच्च शिक्षा लिन आउने जनजाति युवाहरूलाई सहयोग गर्छ जस्तो लाग्छ ।

^{२२} रीता बरामुसंग मिति २०६८ भदौ १५ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२३} प्रविन पोमुसंग मिति २०६८ भदौ १८ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२४} छिमी पुनसंग मिति २०६८ भदौ १७ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२५} राजु गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ २३ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२६} कमल थापा-मगर संग मिति २०६८ भदौ २२ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{२७} संगीता थापा-मगर, सुजाता थापा-मगर, मनिता गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ २१ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

किनभने आफ्नो लागि भनेर रोजगारीमा केही सिट सुरक्षित छ वा छुट्टयाइएको छ भने पछि पक्कै पनि जो कोही उक्त सिटका लागी लड्न चाहन्छ। जसलाई जित्नका लागि उच्च शिक्षा नभई हुदैन। यहि क्रममा जनजाति युवाहरू उच्च शिक्षा अध्ययन गर्न तर्फ उत्प्रेरित हुन्छन्। तसर्थ यस प्रकारको आरक्षणको नीतिले उच्च शिक्षा लिन आउने जनजाति युवाहरूलाई सहयोग गर्छ जस्तो लाग्छ।^{१८}

संगीता थापा-मगरको विचारमा जनजाति युवाहरू विभिन्न सामाजिक, आर्थिक, मानसिक समस्याका कारण पढनप्रति प्रेरित नहुने भएकाले आरक्षण नीतिले केही मात्रामा भएपनि हौसला, प्रेरणा, उत्साह र अवसर प्रदान गरी उच्च शिक्षा लिन सहयोग गर्न सक्छ।^{१९} तनहुँका रूपक गुरुङ्ग भन्छन्—

“कुनै पनि जागिर खान पनि त न्यूनतम योग्यता हुनै पर्थ्यो। उसले निश्चित शैक्षिकतह पार गर्नु पर्छ। त्यसकारणले गर्दा पनि उनीहरूलाई उच्च शिक्षा लिन दवावको काम गर्छ। सबै ठाउँमा सर्टिफिकेट चाहिने भएकाले रहर भन्दा पनि करले पढ्छन् भन्ने लाग्छ। सबै भन्दा ठूलो कुरा कुनै पनि कुरालाई कसरी प्रयोग गर्ने भन्ने कुरा त्यो चिजलाई कसरी प्रयोग गरिन्छ भन्ने कुरा महत्त्वपूर्ण हुन्छ। आरक्षणको नीतिलाई पनि हामीले कसरी उपयोग गर्छौं त्यसैमा भर पर्छ।^{२०}”

निश्चित कोटा उपलब्ध हुने भएपछि अन्य प्रभुत्वशाली समुदायका मानिसहरूसँग खुल्लारूपमा भिड्न नपर्ने हुनाले पढ्यो भने जागिर पाइन्छ भन्ने भावना हुन्छ। साथै धेरैजसो जनजाति युवाहरू पढाइ भन्दा पनि लाहुरे हुन चाहने भएकाले लाहुरे भिड्नको लागि भए पनि न्यूनतम एसएलसीसम्म पास भएको हुनै पर्ने जस्ता कारणले पनि पढ्नु पर्ने वाध्यात्मक स्थिति छ। त्यसमाथि जानलाई आरक्षण नीतिले आकर्षण गर्ने विचार व्यक्त गरेको पाइयो। यसरी आरक्षणले उच्च शिक्षाका लागि धेरै हदसम्म सकारात्मक प्रभाव पार्नेमा आशावादी रहेको देखिन्छ।

लोकसेवा प्रतिको चासो र पेशा छनौटमा प्रभाव

अधिकांश उत्तरदातालाई सरकारी सेवा, सुविधा र प्रवेशको प्रक्रिया बारे ज्यादै थोरै ज्ञान भएको देखियो। उनीहरू आरक्षण सम्बन्धी सूचनाको पहुँच भन्दा अझै बाहिर छन् भन्ने देखिन्छ। सरकारी सेवामा पस्न चाहना गर्नेहरूले पनि यसको प्रक्रियाको बारेमा धेरै ज्ञान नभएको स्वीकारे। उनीहरूलाई त्यस सम्बन्धी सूचना धेरैजसो वाहन-क्षेत्री साथी-भाइहरूबाट प्राप्त भएको बताउँछन्। यसको कारण बारे एक चौधरी र राई उत्तरदाताको भनाइलाई चर्चा गर्ने हो भने लोक सेवा सम्बन्धी छलफलहरू उनीहरू माझ कम हुन्छन्। अझ एक गुरुङ्ग थरका उत्तरदाताको अनुभवमा “पश्चिमका जनजाति साथीहरू भन्दा पूर्वतिरका जनजाति विद्यार्थी माझ बढी चर्चा हुने” प्रवृत्ति छ।^{२१} यसबाट के स्पष्ट हुन्छ भने आरक्षण, सरकारी सेवा, सुविधा तथा सेवा प्रवेशका विषयमा केही निश्चित ठाउँका जनजातिहरू माझ मात्रै चर्चाको विषय भएको कुरा स्पष्ट हुन्छ। अर्थात् भौगोलिक क्षेत्र अनुसार पनि सूचनाको पहुँच फरक छ भन्ने देखिन्छ।

लोक सेवा प्रवेश परीक्षामा सघाउ पुऱ्याउन विगत केही वर्षदेखि जनजाति प्रतिष्ठानले तयारी कक्षाहरू पनि दिदै आएको छ। उत्तरदाताहरूलाई लोक सेवाका तयारी कक्षाहरूको बारेमा ८४

^{१८} निता गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ २१ गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

^{१९} संगीता थापा-मगरसंग मिति २०६८ भदौ २१ गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

^{२०} रूपक गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ २० गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

^{२१} टंकप्रसाद गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ २० गते गरेको कुराकानीमा आधारित।

(८३.२%) जनालाई जानकारी भएको पाइयो । १३ (१२.९%) जनालाई थाहा नभएको पाइयो र ३ (३.०%) जनालाई त्यसप्रति चासो नभएको पाइयो । लोक सेवा सम्बन्धी तयारी कक्षा सन्चालन भएको बारे थाहा छ भन्नेहरूले ९ (१०.१%) जनाले मात्र तयारी कक्षा लिएको पाइयो । लिएको छैन भन्नेमा ७८ (८७.६%), र २ (२.२%) जनाले आफैँ पढेर परीक्षा दिने सोचेको पाइयो ।

यी तथ्याङ्कको आधारमा के स्पष्ट हुन्छ भने सरकारी सेवामा पस्नको लागि तयारी कक्षाहरू सन्चालन हुन्छ भन्ने बारे अधिकांश युवा-युवतीहरूलाई थाहा भए पनि त्यस्ता कक्षाहरू लिनेको संख्या भने ज्यादै थोरै छ । थाहा भएर पनि नलिनेको संख्या भने धेरै छ । तयारी कक्षाहरू नलिनुको कारणमा पढाइ सिध्याएर लिने विचार छ भएको देखियो ।^{३२} आफ्नो घर नजिक तालिम नहुने भएकाले कक्षा लिन सम्भव नभएको भन्ने १३ (१५.९%) जना थिए भने न्यून आर्थिक कारणले गर्दा त्यसता कक्षामा पहुँच नभएको भन्नेमा ७ (८.५%) जना, त्यसता कक्षा बारे थाहा नै नभएकाले नलिएका ८ (९.८%) जना र “खासै चासो दिन्न” भन्नेमा ११ (१३.४%) जना थिए ।

यसबाट के स्पष्ट हुन्छ भने अधिकांस जनजाति विद्यार्थीहरू तयारी कक्षाहरू लिने विचारमा रहेको देखिन्छ । तर उनीहरूको यस बारे सूचनाको पहुँच भन्दा बाहिर रहेको माथिका तथ्यहरूबाट केही उत्तरदाताको अनुभवले अझ स्पष्ट पार्छ । जस्तो, लोक सेवाले प्रारम्भिक परीक्षा लिदै गरेका फुलराम चौधरी सूचनाको जानकारी पाएको सन्दर्भमा यसरी भन्छन्:

“धनगढीतिरको एक गाउँले वाहुन थरका दाइले दुई हप्ता अघि भनेको थियो र आफुलाई पनि तिमी जनजाति भएकोले भिड्यौं भने मौका छ भनेर भनेको थियो । तर फारम भर्ने बारे चाहिँ कुनै पनि थारू साथीहरूले सूचना दिएको थिएन, तर उनीहरूले थाहै नपाएर नभनेका हुन्” ।^{३३} चौधरीको यो बुझाइमा अझै पनि सरकारी सेवाका सूचनाहरू अधिकांश जनजाति युवा-युवतीहरूको पहुँच बाहिर छ ।

हाल समाजशास्त्र पढ्ने कास्कीका टंक प्रसाद गुरुङ यस बारेमा भन्छन्, “आफुलाई पनि पढेर केही गर्न सकिदैन भन्ने लागेको थियो । त्यसकारण एक दुई पल्ट भर्ती पनि भिडियो । तर माइन्ड टेस्टमा असफल भएपछि जान सकिएन र पढ्दा-पढ्दै यहाँसम्म आइयो” ।^{३४} उनलाई पढाइ सकेर पाएसम्म सरकारी या निजी दुवै जागिर गर्ने मन छ । तर मन भए पनि सरकारी जागिरको बारेमा पोखरामा नसुनेको, साथी-भाइ विचमा छलफल नभएको तर त्रिविमा आएपछि र सरकारी जागिरको बारेमा पूर्वी नेपालका साथीहरूले भनेपछि भने अलिक धेरै थाहा भएको बताउँछन् । उनको विचारमा सरकारी जागिरको बारेमा पश्चिमेली जनजाति साथीहरू खासै कुरा गर्दैनन् । बरू लाहुर तथा विदेश जाने बारे बढी गफ हुन्छ । तर पूर्वेली साथीहरू भने सरकारी जागिरको बारेमा धेरै कुरा गर्ने गरेको अनुभव बताउँछन् । त्यसको कारण चाहिँ आफ्नो अग्रज कोहीले पनि सरकारी जागिरमा नभएकाले गर्दा त्यसको सन्जाल पनि थाहा नभएको हो भन्छन् ।

त्यस्तै अध्ययनको क्रममा “पढिसकेर सरकारी जागिर खाने” भन्ने जवाफ दिनेमा ५३.५% या भविष्यको पेशाको रूपमा छानेको र “सरकारी या गैर-सरकारी कुन जागिर मन पर्छ ?” भन्ने प्रश्नको जवाफमा “सरकारी जागिर खाने” मन पराउनेको संख्या ६७.०% र “गैर-सरकारी जागिर” मा १४.०% भए पनि उनीहरूमध्ये केहीसँग पछि प्रत्यक्ष कुराकानी गर्दा भने मिश्रित प्रतिक्रियाहरू आएको थियो ।

^{३२} यसो भन्नेमा ४२ (५१.२%) जना थिए ।

^{३३} फुलराम चौधरीसँग मिति २०६८ भदौ २४ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{३४} टंक प्रसाद गुरुङसँग मिति २०६८ भदौ २० गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

किनभने केही उत्तरदाताहरूमा सरकारी जागिरमा क्षमताको उपयोग नहुने, स्वतन्त्रता नहुने हुँदा आफैँ केहीगरी भन्ने भावना देखियो । तर यसको कारण चाहिँ नेपालको प्रशासन, कर्मचारीतन्त्र, आफन्तवाद, चाकरी र चाप्लुसीमा चल्ने हुँदा त्यतातिर खास ध्यान नगएको पाइयो । सरकारी जागिर सम्बन्धी सूचनाको पहुँच नपुगनुले पनि जनजाति विद्यार्थीहरूको उपस्थिति कम देखिएको भन्न सकिन्छ । उदाहरणको लागि केही उत्तरदाताहरूको अनुभवमा सरकारी जागिरको लागि जाँच दिने समय, मिति तथा विषय बारे उनकैँ वाहुन थरका साथीले भने पछि मात्रै जाँच दिएको र यदि उसले सूचना नदिएको भए जाँच नदिने स्थिति भएको बताए । सूचनाको पहुँच नहुनुले पनि पेशा छनौटमा प्रभाव पारेको छ ।

रोजगारीको क्षेत्र सरकारी सेवा मात्रै छैन । त्यसमा मात्रै गर्नु पर्छ भन्ने पनि छैन । विविध अवसरहरू छन् । उच्च शिक्षा अध्ययन गर्ने जनजाति युवाहरू पनि विभिन्न पेशामा जान चाहन्छन् । अर्थात् सरकारी, गैर-सरकारी या व्यापार व्यवसाय उनीहरूको रोजाइमा छ । केहीको अहिले धानिनको लागि जुनै जागिर भए पनि सरकारी जागिर बन्धन जस्तो हुने भएकाले स्वतन्त्ररूपमा प्राज्ञिक अनुसन्धानतिर लाग्ने...किनभने यसमा सृजनात्मक तथा आलोचनात्मक तरिकाले सोच्नु सिकाउने राय छ । केही भने सानैदेखि सरकारी जागिर नै खाने उद्देश्य लिन पनि छन् । किनभने उनीहरूको भनाइमा “सरकारी जागिरमा भविष्य सुनिनिश्चित हुने गर्छ ।” केहीले शुरूमा पढेर शिक्षक हुने उद्देश्य भएपनि अहिले काठमाडौँमा आएपछि साथी-भाइको संगतले निजामती जागिरतिर मन गएको बताउँछन् ।

तर अरू सहभागीको विचारमा नेपालको सरकारी जागिर पाउन ज्यादै कठिन छ । आफुसँग नातागोता तथा आर्थिक हैसियत नभएकाले सरकारी जागिर खान सक्छु जस्तो नलागेको, वरू त्यो भन्दा गैर-सरकारी क्षेत्रमा क्षमताको कदर हुने भएकाले गैर-सरकारी जागिरतिर इच्छा भएको बताउँछन् । पारिवारिक व्यवसाय व्यापार हुनेलाई सरकारी जागिरमा इच्छा छैन । किनकी त्यहाँ कमाई नहुने हुदाँ व्यापारमा नै जोड दिन्छन् । निमा वालुङ्ग (भोटिया) लाई पनि पहिला त व्यापार गर्ने नै विचार थियो । अहिले चाहिँ सामाजिक कार्य गर्ने विचार छ । आफ्नै समुदायको लागि केही गर्नु पर्छ भन्ने लागेको छ । उनी अगाडि भन्छन्—

“हाम्रो समाजमा व्यापार बढी गरिन्छ । सरकारी जागिरलाई एउटा स्थिर पेशाको रूपमा लिइन्छ, र हाम्रो जाति चाहिँ रातारात बढ्न हुन चाहन्छ । व्यापारको सवालमा हामी र मारवाडी समुदाय जस्तै हौं । व्यापारको इतिहास हेर्दा पनि पहिला तिब्वत हुँदै ताप्लेजुङ्गदेखि हिले-वसन्तपुर हुँदै धरानसम्म व्यापार हुने गर्थो । त्यो पनि जीवनभर एकै ठाउँमा कहिल्यै वस्दैनथे । अब भने काठमाडौँमा आउन थालेका छन्” ।

पेशा छनौटमा पनि फरक फरक मत रहेको पाउँदछौं । भविष्यको पेशा छनौटमा साभा विचार पाइदैन भन्ने तथ्य तलका केही भनाइबाट प्रष्ट हुन्छ । सोनिया राईको जवाफ—

“सरकारी जागिर भनेको एक किसिमको नियम, कानुनको साँघुरो चौघेरामा बसेर गर्नु पर्ने भएकाले यसबाट एउटा व्यक्तिको क्षमताको पूर्ण उपयोग हुँदैन । आफैँ स्वतन्त्ररूपमा केही गर्न भने मन लागेको छ । सानैदेखि आफ्नो कोमल मन भएकोले समाजसेवा गर्ने मन थियो र अहिले पनि गाउँमा आफु मात्रै एकलो एम.ए. पास गरेको व्यक्ति भएको र त्यसमाथि आफ्नो गाउँमा अभैसम्म पनि माध्यमिक स्कूल नभएकोले गाउँमा नै केही गर्न मन लागेको छ भन्छन् ।”

उनी सरकारी जागिरमा मन नजानुको कारण बारे अगाडि भन्छन्—

एकपल्ट आफुले पनि सुब्बा पदको परीक्षा दिँदा भने त्यसको प्रश्न-पत्र नै पहिल्यै बाहिरीएकाले

परीक्षा नै पछि सरेको थियो र लोक सेवा जस्तो निकायको हालत खराब देखेपछि भने भन्नु मन मन्थ्यो । त्यसमाथि ५ देखि ६ लाखसम्म सुब्बा पदको लागि घुस खुवाउनु पर्ने कुरा एक सरकारी जागिरे अंकलले नै भनेको सुनेदेखि मन मरेको र घरबाट पनि सरकारी जागिर खान कर गरे तापनि आफुलाई भने मन छैन । अर्को कुरा शिक्षकले नदिएको ज्ञान र कितावमा पनि नभएको ज्ञान बाहिर स्वतन्त्र हुँदा पाउने भएकाले र त्यो आर्जन गर्न स्वतन्त्रता चाहिने भएकाले त्यस्तो स्वतन्त्रता चाहिँ सरकारी जागिरमा हुँदैन ।^{३४}

प्रशासनमा भ्रष्टाचार हुँदाहुँदै पनि उच्च जात/समुदायकाहरू परम्परादेखि संस्कारगतरूपले नै त्यता “फिट” छन् । मान-पद, सम्मान एकलौटीरूपमा लिएका र उनीहरूमा नेपालको जागिरे खरीदार, सुब्बा भनेपछि छोरी पनि दिई हाले चलन हुनाले उनीहरू त्यतातिर आकर्षित भएको उनको विचार छ । कान्ति गुरुङ्गलाई सरकारी जागिर मन पर्ने भन्ने सवालमा उनको उत्तर यस्तो थियो—“सरकारी जागिर भएमा भविष्य सुनिश्चित हुनुका साथै भावी पिढीका लागि पनि जीवन खुल्ला, सरल र सहज बन्दछ भन्ने आशा छ” ।^{३५}

अङ्ग्रेजी विषय पढिरहेका कैलालीका फुलराम चौधरीलाई कुन जागिर खाने मन छ त ? उनी भन्छन्—

“अहिले त जुन भए पनि हुन्छ ताकि घरबाट केही ल्याउनु नपरोस् । तर मेरो विचारमा सरकारी जागिर भन्दा आफैँ या कुनै गैर-सरकारी संस्थाको माध्यमबाट समाज सेवा गर्न मन छ । किनभने सरकारी जागिर भनेको निश्चित समय र नियम कानुनमा बाँधिँएर बस्नु पर्ने हुन्छ । तर आफुलाई मोनिटरिङ्ग र भिजिटिङ्गको जागिर मन पर्ने हुनाले पनि एकै ठाउँ वसेर काम गर्न मन लागेको छैन । मेरो ज्ञान अनुसन्धानमूलक काममा धेरै छ । त्यसैले सरकारी जागिरतिर खासै मन छैन” ।^{३६}

उनी फेरि थप्छन्, “स्वतन्त्ररूपमा केही गर्न मन लागेको छ । तर मलाई राष्ट्रिय अनुसन्धानको जागिर भने मन पर्छ । किनभने यसमा क्रिटिकली सोच्नु पर्ने दिमागको काम हुन्छ ।”

हाल ग्रामीण विकास अध्ययन गरिरहेका चितवनकी मनिता गुरुङ्गले पेशाप्रतिको धारणा यसरी दिएकी छिन्—

“सरकारी जागिर भविष्यका लागि राम्रो भएता पनि पाउन ज्यादै कठिन छ । एक त सरकारी जागिर पाउन गाह्रो, त्यसमाथि जागीर पाउनका लागि नातावाद हावी रहने भएका कारण म जस्तो साधारण व्यक्तिलाई सरकारी जागिर पाउनु ‘आकाशको फल आखाँतरी मर’ सरह हो । तसर्थ, आफुले अध्ययन गरेको विषयवस्तु पनि गैर-सरकारी क्षेत्रसँग सम्बन्धित भएको साथै गैर-सरकारी जागिरमा नातावाद, कृपावाद भन्दा व्यक्तिको क्षमताको कदर हुने भएका कारण मलाई गैर-सरकारी क्षेत्र नै वढी मन पर्छ” ।^{३७}

यस्तै विचार राख्ने रूपक गुरुङ्ग भन्छन्—“नेपालको जागिर खान सोर्स-फोर्स चल्ने भएकाले सरकारी जागिर खाने रहर छैन । तैपनि एक पटक चाहिँ कोसिस गर्ने नभए अध्ययनको लागि विदेश जाने” भन्छन् । उनको कथन छ—“नपढेर पनि काम छैन, पढेर पनि ठाउँ छैन । मेरो

^{३४} सोनिया राईसँग २०६८ भदौ १४ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{३५} उनीसँग अर्की सहभागी सोनिया राईसँगसँगै भएकोले सरकारी जागिरको बारेमा सोनियाले फरक विचार राखेकोले गर्दा अन्तर्वार्ताको बेला चाहिँ उनले खुलेर यसको पक्षमा बोल्न चाहिनन् । तर थोरै बोले पनि उनले “सरकारी जागिर स्थायी र जीवनभर हुने भएकाले मन पर्ने” भन्न चाहिँ छुटाइनन् ।

^{३६} फुलराम चौधरी सँग मिति २०६८ भदौ २४ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{३७} मनिता गुरुङ्गसँग मिति २०६८ भदौ २१ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

विचारमा जनजातिहरू शिक्षामा पछि पर्नुको कारण लाहुरे प्रथा, धेरै अनि छिटो पैसा चाहिने, सानो कुरामा चासो नदिने बानीले गर्दा हो ।”^{३९} कमल थापा-मगरले हालसालै नेपाल प्रहरीको असई पदमा परीक्षा दिएको र नतिजा आउन बाँकी छ । यदि असई नभए पनि पढाइ सकेर राजस्व अधिकृतको परीक्षा चाहिँ दिने र त्यसको तयारी कक्षा पनि लिने बताउँछन् । त्यसको लागि आफुसँग पढ्ने सामग्रीहरू पनि भएकोले भविष्यमा जसरी भए पनि सरकारी जागिर नै खाने बताउँछन् ।^{४०}

भापा घर भएका मोहन नेम्बाङ्ग भन्छन्, पहिला त शिक्षण पेशामा लाग्ने मन थियो । तर काठमाडौँ आएर साथीहरूको संगत गर्न थालेपछि भने उनीहरूले सरकारी जागिरको मज्जा बारेमा धेरै कुरा भनेको र अब सरकारी जागिर खाने विचार बताउँछन् ।^{४१} प्रवीन पोम्बुको अब भविष्यको योजना भनेको “सरकारी या निजी कुनै पनि जागिर नखाने वरू आफैँ केही गर्ने मन छ । किनभने १८ वर्ष भन्दा बढी लगानी गरेर पढेपछि पनि जागिरको पछि लाग्न हुँदैन । वरू मलाई राजनीति गर्ने मन लागेको छ । किनभने सामाजिक कार्य गर्न पनि नेता हुनु पर्‍यो नि”^{४२} भन्छन् ।

तर पनि सरकारी जागिर खान रूची भएकाहरू चाहिँ हुँदै नभएका होइनन् । अशोक राई भन्छन्—“जीवन सुरक्षित र सेवा सुविधाको हिसाबले पनि सरकारी जागिर नै मन पर्छ” ।^{४३} उनले पनि यो कुरा क्षेत्री-ब्राह्मण साथीबाट थाहा पाएको बताए ।^{४४} कान्ति गुरुङ्ग पनि “सरकारी जागिर भएमा भविष्य सुनिश्चित हुनुका साथै भावि पिढीका लागि पनि जीवन खुल्ला, सरल र सहज बन्नेछ भन्ने आशा छ” भन्छन् ।^{४५} दिनेश मगरको विचारमा “भविष्यमा सामाजिक सुरक्षाको व्यवस्था हुने भएकाले सरकारी जागिर राम्रो हुन्छ” ।^{४६} टंक प्रसाद गुरुङ्गको चाहिँ “पाएसम्म सरकारी या निजी दुवै खाने मन छ” ।^{४७}

उत्तरदाताहरूमा लोक सेवाको जाँच दिने विचार भएका ८१ (८०.४%) जना थिए भने नदिने मनसाय भएका १५ (१५.६%) जना थिए । मौखिक उत्तर दिने अधिकांश उत्तरदाताहरूका विचारमा अहिलेसम्म लोकसेवा परीक्षा नदिए पनि पढाइ सके पछि दिने बताए । त्यस्तै केहीले अहिलेसम्म लोक सेवाको जाँच नदिएको भए पनि पढाइ सकेपछि नाम निस्के वा ननिस्के पनि यदि वेरोजगार भएको खण्डमा लोक सेवाको परीक्षा दिने कुरा व्यक्त गरेका थिए । केहीले सरकारी जागिरको बारेमा एसएलसी पास गरेदेखि नै साथी-भाइ र शिक्षकबाट सुनेको भए पनि अहिलेसम्म परीक्षा दिएका छैनन् । केही उत्तरदाताहरूले आफुलाई भित्रैबाट चाहना त छैन, केही भएन भने त्यतातिर पनि गरौँ भन्ने सोचेको बताउँछन् । कोही चाहिँ सरकारी जागिरतिर मन नजानुको कारण एउटा भेडा गोठ

^{३९} रूपक गुरुङ्गसंग मिति २०६८ भदौ २० गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{४०} कमल थापामगरसंग मिति २०६८ भदौ २२ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{४१} मोहन नेम्बाङ्गसंग मिति २०६८ भदौ १६ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{४२} प्रवीन पोम्बुसंग मिति २०६८ भदौ १८ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{४३} अशोक राईसंग मिति २०६८ भदौ १६ गते गरेको कुराकानीमा आधारित ।

^{४४} धरानमा दिदीको घरमा बसेर पढ्दा उनकै घरमा भाडामा बस्ने एक क्षेत्री दाइले सरकारी जागिरको महत्त्व बारे बताएकाले आफुले पनि उक्त जाँच दिएको बताउँछन् । उनको अनुभव “सजिलो त भएन । तर पढेर दिँदा भने गारो नहुने रहेछ भन्ने अनुभव भयो र त्यसमा पनि वस्तुगत प्रश्नहरू अलिक गाह्रो भए पनि तयारी गरेको भए पास गर्न गाह्रो नहुने रहेछ भन्ने अनुभव भयो । तर त्यसपछि फेरि अहिलेसम्म घोटिएर लागेको छैन । तर लागेको बेला जस्तोसुकै परीक्षा पनि पास गर्न मुस्किल नहुने रहेछ” भन्ने उनको अनुभव छ ।

^{४५} कान्ति गुरुङ्गसंग १४ भदौ २०६८ मा गरिएको कुराकानी अनुसार ।

^{४६} दिनेश मगरसंग १५ भदौ २०६८ मा गरिएको कुराकानी अनुसार ।

^{४७} टंक प्रसाद गुरुङ्गसंग २० भदौ २०६८ मा गरिएको कुराकानी अनुसार ।

सारे जस्तै हो—जहाँ लान्छ सरकार/प्रशासनले त्यहीं जानु पर्छ । र त्यसमा आफ्नो योग्यताको सही या पूर्ण सदुपयोग हुन सक्दैन कि भन्ने लाग्छ । अर्थात् सकेसम्म निजी क्षेत्र या सकेसम्म अरूलाई पनि जागिर दिने गरी आफैँ स्वतन्त्ररूपमा केही गरौं भन्छन् ।

जनजाति विद्यार्थीहरूले सहि सूचनाको कमी या साँस्कृतिक, सामाजिक तथा पारिवारिक कारणले हो सरकारी जागिरलाई एक मात्र आफ्नो अन्तिम गन्तव्य बनाएको भने देखिदैन । धेरैले लोक सेवामा परीक्षा दिने भने पनि भविष्यको पेशा छनौटमा भने केहीले गैर-सरकारीमा जाने भन्नुको कारण सरकारी सेवामा परीक्षा साह्रो हुने, नातावाद कृपावाद चल्ने, सहि सूचना नपाउने कारण रहेको देखिन्छ ।

निष्कर्ष

नेपालमा आरक्षण लागू हुँदै गरेको सन्दर्भमा यसप्रति विद्यार्थीहरू सचेत देखिए तापनि कार्यान्वयनमा प्रभावकारिता तथा न्यायपूर्ण हुन्छ भन्ने पक्षमा चाहिँ केही सशक्त रहेको पाइन्छ । तर भविष्यको सरकारी पेशा छनौटमा पनि आरक्षणले सहयोग गर्छ भन्नेमा सहमत हुने पनि धेरै छन् । निजामती सेवा प्रवेश गर्नको लागि लोक सेवा आयोगले लिने परीक्षा प्रणाली बारे साधारण जानकारी राखे पनि त्यसमा अधिकांश विद्यार्थीहरू सामेल नभएको देखिन्छ । यस पछाडिको कारण भनेको सूचनाको स्रोतमा पहुँच नपुग्नु नै हो । यसको मुख्य कारण गाउँ-घर र परिवारमा उनीहरू भन्दा माथिको पुस्ताले शिक्षा लिन नसक्नु र उनीहरू नै उच्च शिक्षा लिने पहिलो पुस्ता हुनु हो भन्ने देखिन्छ । त्यसकारण एकातिर त्यस्ता सूचनाहरूबाट वन्चित हुन पुगेको देखिन्छ भने अर्कोतिर भविष्यको पेशा छनौटमा पनि अन्योलता देखिन्छ । अधिकांश आदि(मूल)वासी जनजाति विद्यार्थीहरू ग्रामीण परिवेशबाट आएका र आरक्षण व्यवस्था बारे पनि रेडियो/टिभीबाट थाहा पाउनुले सरकारी सेवा सम्बन्धी सूचनाहरू अभैसम्म रेडियो/टिभी जस्ता सार्वजनिक र सुलभ माध्यम भएको देखिन्छ । आरक्षण बारे धेरैको सकारात्मक विचार रहेको छ । तर यो नीतिको कार्यान्वयन पक्ष चाहिँ खुकुलो हुन्छ भन्ने धेरैको तर्क थियो । अर्थात् जो पाउन लायक हो—उसले नपाएर फेरि पनि पहुँचवालाले नै पाउँछ भन्ने उनीहरूको आशंका रहेको देखिन्छ । यसको लागि बेलैमा सरकारी सेवाप्रति आर्कषित गर्ने उत्साहजनक, आकर्षक सूचना र नीतिहरू पनि बेलैमा दिनु जरूरी देखिन्छ ।

सन्दर्भ समाग्रीहरू

- आहुति. २०६३. दलितका लागि आरक्षण अधिकार. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति* (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. १८७-२१९.
- दाहाल, डिल्लीराम र कृष्ण भट्टचन. २०६३. नेपालमा आरक्षण सम्बन्धि समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति* (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. २९-८०.
- गुरुङ्ग, हर्क. २०५८. नेपालका जातजाति र शैक्षिक स्थिति. *छापामा जनजाति*. (सम्पा. प्रत्युष वन्त, कुमार यात्रु र भास्कर गौतम). काठमाडौं: एकता बुक्स. पृ. ८३-९४.
- ई. २००४. राष्ट्रियत र जनजाति. *नेपालको सन्दर्भमा समाजशास्त्रीय चिन्तन*. (सम्पा. प्रत्युष वन्त र मेरी डेशेन). काठमाडौं : सोशल साइन्स वहाः. पृ. ४१८-४४६.
- २०६३. नेपालको सन्दर्भमा सकारात्मक विभेद. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति*. (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. ८१-११५.
- मावुहाङ्ग, बालकृष्ण, किरण रञ्जीतकार र जयन्ती सुब्बा. ई. २००७. *विद्यालयस्तर (कक्षा १-कक्षा १२) को पाठ्यक्रम एवम् विद्यालयस्तरको पाठ्यपुस्तक तथा शिक्षक निर्देशिका अध्ययन: आदिवासी जनजाति दृष्टिकोणमा*. ललितपुर: आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठानको संस्थागत सुदृढीकरण परियोजना.

- जनजाति तथा दलित अध्ययन केन्द्र. २०६३. निजामति सेवामा जनजातिहरूको सहभागिता अध्ययन प्रतिवेदन. अप्रकाशित प्रतिवेदन.
- भट्टचन, कृष्ण. सं. २०५८. आरक्षण. *छापामा जनजाति*. (सम्पा. प्रत्युष वन्त, कुमार यात्रु र भास्कर गौतम) काठमाडौं: एकता बुक्स. पृ. ४८५-४८७.
- ई. २००४. हामीले खोजेको आरक्षण. *कान्तिपुर* दैनिक, १५ जनवरी, पृ. ६.
- भट्ट, प्रमोद. सं. २०६८. नेपालको उच्चशिक्षामा सामाजिक असमानताका विविध आयाम. *उच्च शिक्षामा सहभागिता: असमानताका सामाजिक आयाम*. (सम्पा. प्रमोद भट्ट). काठमाडौं: मार्टिन चौतारी. पृ. १-११.
- नकर्मा, सुदीपसिंह. ई. २०१०. *नेवारभित्रका शैक्षिक असमानता र समावेशीकरणको बहस*. (सम्पा. प्रत्युष वन्त र सेरा तामाङ्ग). काठमाडौं: मन्डला बुक पोइन्ट. पृ. १४३-१६९.
- लावती, महेन्द्र. सं. २०५८. आरक्षण नीति र योग्यता सम्बन्धी भ्रम. *छापामा जनजाति*. (सम्पा. प्रत्युष वन्त, कुमार यात्रु र भास्कर गौतम). काठमाडौं: एकता बुक्स. पृ. ४८८-४९१.
- लोक सेवा आयोग. सं. २०६८. अन्तिम चरणको परीक्षा र अन्तर्वाताको लागि सूचना (विज्ञापन). काठमाडौं: परीक्षा महाशाखा, लिखित परीक्षा नतिजा शाखा (अप्राविधिक).
- शेर्पा, पासाङ. सं. २०६७. निजामती सेवामा आदिवासी जनजाति शुन्यता र समावेशीकरणको सवाल. *आदिवासी जनजाति जर्नल (जर्नल अन्ड इन्डिजिनिएस न्यासनालिटीज)* ४: १२७-१५३.
- राई, वीर र प्रतिभा राई. सं. २०५६. निजामती सेवामा आदिवासी जनजाति महिलाको सहभागिता र उक्त विषयमा चेतना जानकारी सम्बन्धी अध्ययन प्रतिवेदन (अप्रकाशित), आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान, ललितपुर.
- राई, भीम. सं. २०६९. संविधानसभाभित्र शैक्षिक बहस. *ब्लाष्ट दैनिक*, १३ जेठ, पृ. ३.
- पुन-मगर, जेवी. सं. २०६५. आरक्षण: सन्दर्भ नेपालको अनुभव भारतको. *हिमाल* (१६-३० भदौ), पृ. २५-२९.
- विश्वकर्मा, पद्मलाल. सं. २०६५. जातीय छुवाछुतविरुद्ध जनजागरण र आरक्षणको सवाल. *मूल्याङ्कन* (मंसिर) ७२ पृ. ३६-३७.
- थोराट, सुखदेव. सं. २०६३. निजी क्षेत्रको निम्ति आरक्षण नीति. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति* (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. १८७-२१९.
- यमी, हिसिला. सं. २०६३. जनयुद्धमा दलितको सहभागिता र विशेषअधिकार. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति* (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. २७७-२९५.
- चन्द्रोक, नीरा. सं. २०६३. आरक्षणको आवश्यकता. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति* (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. १६५-१७२.
- राव, अरूणा र डेभिड केलेहर. सं. २०६३. सामाजिक समावेशीकरणको माध्यमका रूपमा सकारात्मक विभेद: भ्रम र यथार्थ. *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति* (सम्पा. पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल). काठमाडौं: जागरण मिडिया सेन्टर. पृ. ११७-१६४.
- कान्तिपुर*. सं. २०६८. 'दलित र जनजातिको सिट खोसेर मधेसीलाई'. ३ फागुन पृ. १.
- विविधी नेपाली सेवा. २०६८. आरक्षण विधेयक बारे समाचार. २५ पुस.
- Bhattachan, Krishna B. 2000. Possible Ethnic Revolution or Insurgency in a Predatory Unitary Hindu State, Nepal. In *Domestic Conflict and Crises of Governability in Nepal* (edited by Dhruva Kumar). Kathmandu: CNAS. pp.135-162.
- Bhatta, Pramod, Lila Adhikari, Manu Thada and Ramesh Rai. 2008. Structure of Denial: Student Representation in Nepal's Higher Education. *Studies in Nepali History and Society*, 13, 2: 235-263.
- Galanter, Marc .2011. Affirmative Action not Sufficient to Uplift Marginalized Groups. *The Kathmandu Post*, 3 Oct p. 2.
- Gandhi, Rajiv. 1990. *Rajiv Gandhi's Speech on Reservation Issue in Parliament*. Retrived on <http://www.amitsrivastava.in/2006/06/rajiv-gandhis-speech-on-reservation.html>.
- Gurung, Harka. 2004. *Social Demography of Nepal*. Kathmandu: Himal Books.
- Lowery, Brain S., Miguel M. Unzueta and Eric D. Knowles. 2007. Why White Americans oppose Affirmative Action: A Group-interest Approach. In *Latino policy and Issues Brief*, No.15 (edited by Chon A. Noriega). pp.1-3
- Mathema, Kedar Bhakta. 2066. Education for Nepalis youth. In *Academic Challenges* (edited by Nayainshigh Mahar). pp .6-8.

- Nepal Human Development Report*. 2009. Lalitpur: United Nations Development Programme, Nepal.
- Onta, Pratyoush. 2009. Ambivalence Denied: the Making of *Rastriya Itibas* in Panchayat Era Textbooks. In; *Education in Nepal: Problems, Reforms and Social Change* (edited by Pramod Bhatta). Kathmandu: Martin Chautari. pp.147-294.
- Parajuli, Tirtha Raj. V.S. 2006. A framework for national curriculum restructuring in the changed context of Nepal. In *Academic Challenges* (edited by Nayainshigh Mahar). pp. Pp.23-30.
- Mochwanaesi, Desmond, Hendrik Steyn and Johannes van der Walt. 2005. Education for minority groups: a case study. *South African Journal of Education*, 25, 4: 287-291.
- National Education Commission. 1992. Report, *National Education Commission*. Kathmandu: Keshar Mahal.
- Rai, Kul B. and John W. Critzer. 2000. *Affirmative Action and the University: Race, Ethnicity, and Gender in Higher Education Employment*. Lincon and London: University of Nebraska Press.
- Sandeep. 2012. Comments on India Against Current Reservation System. Retrived on 16 June from <http://www.white0de.com/india-against-current-reservation-system/>.
- Sharma, Arvind. 2005. History and theory of affirmative action in India. In *Reservation and Affirmative Action: Models of Social Integration in India and the United States*. New Delhi: Sage. pp.143-169.
- Selden, Sally Coleman. 2006. A Solution and Search of a Problem? Discrimination, Affirmative Action, and the New Public Service. *Public Administration Review* (November/December). Lynchburg College, USA. pp. 911-923.
- Singh, Sharada. 2009. Development of Higher Education in Nepal. In *TU Golden Jubilee Souvenir*. pp.132-141.
- Thakur, Naveen. 2011. *India against current reservation system*. Retrived on 16 June from <http://www.white0de.com/india-against-current-reservation-system/>.

धिमाल समुदायमा जडिबुटी अभ्यासकर्ताहरू

सोम चातेला धिमाल^१

सारांश

नेपालको जनगणना ई. २०११ अनुसार नेपालमा १२५ जात, जाति तथा १२३ भाषाभाषी समुदायहरू रहेका छन्। नेपाल सरकार, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ऐन २०५८ अनुसार सूचीकृत ५९ आदिवासी जनजातिहरूमध्ये धिमाल जाति पनि एक हो। आकारमा नेपाल सानो मुलुक भए तापनि भौगोलिक/जैविक विविधताको हिसाबले अथाहा छ। भौगोलिक तथा जैविक विविधताको रैथाने ज्ञानमा पनि त्यस्तै विविधता पाइन्छ। वास्तवमै धिमाल जातिमा प्राचीन कालदेखि आजसम्म मानिसको स्वास्थ्य तथा वस्तुभाउको स्वास्थ्यसंग सरोकार राख्ने विभिन्न खाले ज्ञान धामी, ओम्हा (वैद्य) देखि अभ्यासकर्ताहरूले निरन्तर योगदान दिदै आएको भेटिन्छ। उनीहरूको अनुभव र अभ्यासले आर्जन गरेको परम्परागत ज्ञान, सीप तथा कलाहरू आदि बौद्धिक सम्पत्तिको संरक्षणका लागि खासै पहलहरू भएको पाइदैन। धिमाल अभ्यासकर्ताहरूको सम्मानका साथै नेपालका विभिन्न आदिवासी ज्ञान, सीप, कलाहरूलाई समयमा दस्तावेजीकरण गर्ने काम नगरिएकाले उनीहरूको मृत्युसँगै दिनानु दिन लोप हुँदै गएको अवस्था छ। धामी, ओम्हा तथा सुढिनीहरूले विभिन्न परम्परागत ओखतीहरूलाई त प्रयोगमा ल्याई नै रहेका छन्। तर गाउँ-घरका अभ्यासकर्ताहरूले आफुले सिकेका यी परम्परागत ज्ञान, सीप तथा कलाहरूलाई विरलै व्यवहारमा उर्तान सकेका छन्। यस्ता आदिवासी ज्ञान, सीप तथा कलाहरूलाई विभिन्न सन्चार माध्यमद्वारा बाहिर ल्याउनु आवश्यक छ। प्रचार-प्रसार गरी त्यस क्षेत्रमा योगदान गर्ने व्यक्तित्व तथा अभ्यासकर्ताहरूलाई सम्मान गर्नु र जीविकोपार्जनसंग जोडेर व्यवसायिक जडिबुटी खेतीपातीमा ध्यान दिई राज्यले संरक्षण, प्रबर्द्धन गर्नु नितान्तै आवश्यक छ।

मुख्य शब्दहरू

आदि(मूल)वासी ज्ञान/सीप/कला, भौगोलिक/जैविक विविधता, ओम्हा, बौद्धिक सम्पत्ति, दस्तावेजीकरण, व्यवसायिक जडिबुटी खेती

विषय प्रवेश

वास्तावमा आदिवासी ज्ञान, सीप तथा कलाहरू मौखिक परम्परामा नै आधारित छन्। आदिवासी समुदायको समाज सन्चालन गर्ने पद्धति तथा परम्पराको अध्ययन गरेर नै कतिपय

^१ युवा अनुसन्धाता धिमाल गोरखापत्र दैनिकको 'नयाँ नेपाल' पृष्ठसंग आवद्ध हुनुहुन्छ।

राज्यहरूका नीति तथा कानूनहरू बन्न सफल भएका छन् । त्यसरी नै आदिवासी जनजातिहरूको मौखिक ओखती उपचार गर्ने पद्धति, विधिहरू ज्यादै पुरानो मानव समाज र सभ्यताको विकाससंगै शुरूवात भएको पाइन्छ । ई. ७७ मा ग्रीक सर्जन डिस्काराइडले मेडिटेरियन क्षेत्रको ६०० विरूवा क्याटलगमा प्रकाशन गरेका थिए । त्यो बेलामा “डि मटेरियल मेडिका” पुस्तक प्रकाशन भएको थियो ।

त्यस पुस्तकले पनि ग्रीसमा कसरी विरूवालाई औषधीको रूपमा प्रयोग गरिन्छ भन्ने जानकारी उल्लेख गरिएको थियो/छ । लेखकले त्यसताका नै विरूवा मार्फत् आर्थिक उपार्जन गर्नमा जोड दिएका थिए । ई. १५४२ मा लियनहार्ट फुच पुनर्जागरण कलाकारले जर्मनी र अष्ट्रियाको ४०० विरूवा सङ्कलन गरी यस क्षेत्रलाई नेतृत्व दिएका थिए । जोन रे (१६४६-१७०४) ले आफ्नो *हिस्टेरिया प्लान्टारम* पुस्तकमा विरूवाका जातिहरूको परिभाषा गरे । ई. १७५३ मा कार्ल निनेयसले *स्पेसिस प्लान्टारम* पुस्तकमा ५,९०० विरूवाको सूचना सङ्कलन गरेका थिए ।

पश्चिमी युरोपतिर पन्ध्रौं र सोह्रौं शताब्दीतिर नै स्थानीय जीवविज्ञानको ज्ञान प्रयोग गरी आधुनिक जीवविज्ञानको विकासको लागि महत्त्वपूर्ण नमूना अध्ययन र सूचना प्रदान गर्ने काम भएको थियो । सत्रौं शताब्दीमा जर्ज इबर्थाड रम्फियसले इन्डोनेसियाको १२०० जाति विरूवाको अध्ययन गरेका थिए । अठारौं शताब्दीमा कार्ल लिनेयसले रम्फियसको अध्ययनलाई व्यापक पाउँदै जीवविज्ञान वर्गीकरण योजना ल्याएका थिए । यसले जीवविज्ञान क्षेत्रको ज्ञानलाई संगठित गर्न मद्दत पुग्यो । जोन डब्ल्यू हासबर्जरले ई. १८९५ मा पेन्सिलभानिया विश्वविद्यालयमा प्राध्यापन गरेका बेला एथनोबोटानी शब्द पहिलो पटक प्रयोग गरेका थिए । त्यसताकाबाटै मानवशास्त्रीहरूले विरूवाको प्रजातिले खाद्यान्नको आवश्यकता पूर्ति मात्रै नभएर विरूवाको सांस्कृतिक भूमिका कस्तो हुन्छ भन्ने पनि अनुसन्धान थालनी गरे ।

धिमाल आदि(मूल)वासी पूर्वी नेपालको मोरङ, भूपा र सुनसरी जिल्लामा बसोबास गर्दै आएको एक प्राचीन जाति हो । उनीहरू जातिको आफ्नै भाषा, मौलिक पहिचान, जीवन-शैली, भेषभूषा र लोक धर्म-संस्कृति छ । यस जातिको भाषालाई “धिमाल भाषा” भनिन्छ । यस जातिका मानिसहरूमा आफ्नै घरेलु तानमा परम्परागत लुगा बुन्ने सीप र कला छ । यस जातिको आफ्नै खानेकुराहरू छन् । आफ्नै परम्परागत रीतिरिवाजहरू, चाडवाडहरू, धामी-भाँकी तथा ओखती उपचार गर्ने पद्धति साथै पृथक जीवन-शैली छ ।

वर्तमान अध्ययन मोरङ जिल्लामा रहेका केही अभ्यासकर्ताहरूसँग प्रत्यक्ष स्थलगत सर्वेक्षणमा आधारित रहेको छ । धिमाल समुदायमा विभिन्न ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको पुस्तान्तरण गर्ने शिक्षा नभएको अवस्था छ । पुराना ज्ञान, सीप तथा कलाहरू भरसक अभ्यासकर्ताहरूले पनि नसिकाउने र आफ्नो मृत्युसंगै लैजाने प्रचलन थियो र आज पनि यो अवस्था कायमै छ । शिक्षा, जनचेतना, घुलमिल तथा बाहिरी संसारको सम्पर्कको अभावका कारण धिमाल समुदायका अभ्यासकर्ताहरूसँग रहेका लोकपद्धति, लोककला, लोकऔषधोपचार पद्धति विस्तारै लोपोन्मुख अवस्थामा पुगेको छ ।

यस लेख मार्फत् प्राचीन अवस्थामा धिमालहरूले आधुनिक चिकित्सक, परिचारिका, अस्पताल, स्वास्थ्य चौकी आउनु अगाडि आफ्नो समुदायहरूभित्र विभिन्न रोगहरू, औलो, विपर लगायतका ठूलूला महामारीहरूमा समुदायका मानिसहरूलाई धामी तथा ओभाहरूले कसरी ओखतीमूला बनाएर बचाउने गर्दथे साथै ज्ञानको पुस्तान्तरण समाजमा कसरी हुँदै आएको थियो/छ र धिमाल अभ्यासकर्ताहरूले कसरी निरन्तर रूपले जडिबुटीको प्रयोग गरी स्थानीय स्तरमा रोगहरूको निदान गर्नमा सहयोग गर्दै आएका छन् भन्ने सामान्य कथनको अभिलेख गर्ने प्रयास गरिएको छ । यो अध्ययन शुरूवात मात्रै भएकोले धेरै कुराहरू खोज्न बाँकी नै छन् ।

धिमाल समुदायमा धामी तथा ओम्भाको भूमिका

वास्तवमा जुन बेला धिमाल समुदायले जंगल विचमा वस्ती बसाएर समाजको स्थापना गरेको थियो; त्यसताका समाज एक प्रकारको लोक-विश्वास, धामी-भाँकी पद्धति, तन्त्र-मन्त्रबाट सन्चालित थियो । धिमाल समुदायको समाज विकासको क्रमसंगै विभिन्न कुराहरूको क्रमशः विकास गर्दै आएको पाइन्छ । जंगल विचमा नै भुरूप वस्ती बसाउनु, एकताको दृष्टिले होस् वा सामूहिक भावना, एक अर्कामा आदान-प्रदान, सुरक्षाको दृष्टिले होस् व्यवहारिक ज्ञानद्वारा प्रभावित थिए । सामूहिक पूजाआजा गर्नका लागि गाउँको पूर्व उत्तरतिर ग्रामथान निर्माण गरेका थिए ।

सामूहिक पूजा गर्ने परम्परा चलाएका थिए । थानमा पूजा गर्ने उद्देश्यले गाउँमा तन्त्रमन्त्र जान्ने मान्छेलाई धामी पद दिएका थिए । उनको काम भनेको सामूहिक थान पूजा गर्ने, गाउँमा कुनै पनि हिंस्रक वन्यजन्तुहरू प्रवेश गर्न नपाओस् भनी पूरै गाउँलाई तन्त्रमन्त्रले बाँध्ने जसले गर्दा डरलाग्दा वन्यजन्तुहरू गाउँमा प्रवेश गर्न सक्दैनन् भन्ने जनविश्वास गरिन्थ्यो । गाउँमा धामीले सामूहिक पूजा गर्दा कुनै पनि रोगव्याधी नलाग्ने, शान्ति अमनचयन आउने, प्राकृतिक विपत्ति नआउने भन्ने जन-विश्वास थियो । ओम्भा भनेको गाउँ वा वस्तीमा कोही विमारी भएमा जोखाना हेर्ने, रोग पत्ता लगाउने र जंगलबाट जडिबुटी वा ओखती ल्याई बनाएर रोग निको पार्ने व्यक्ति हो । ओम्भाको काम भनेको रोगलाई निको पार्नका लागि जंगलबाट जडिबुटी ल्याई बनाएर खुवाउने साथै रोग निको पार्नेमा त्यसताकाको ठूलो भूमिका रहेको थियो । यो परम्परा हालसम्म पनि धिमाल समुदायमा यथावतै कायम छँदैछ ।

धिमाल समुदायका जुडिबुटी अभ्यासकर्ताहरू

उनीहरूको समुदायमा अहिलेको जस्तो डाक्टर, नर्स, वैद्य, स्वास्थ्यकर्मीहरू नहुँदा पनि स्वास्थ्य सम्बन्धी समस्याहरू वा रोगव्याधीहरू लाग्ने नै हुन्थे । त्यसताकाको धामी, ओम्भा तथा सुढिनीहरू नै स्वास्थ्यकर्मीहरूको भूमिकामा हुने गर्दथे । जंगल विचको गाउँलाई पूरै तन्त्र-मन्त्रले बाँधेर हिंस्रक वन्यजन्तुहरूलाई गाउँ छिर्न नसक्ने बनाउने काम राजधामी तथा धामीले गर्ने गर्दथे भने जोखाना हेर्ने, ओखतीमुलो गर्ने, निको पार्ने जस्ता काम ओम्भाले नै गर्ने गर्दथे ।

सुत्केरी हुँदाको अवस्थामा सुत्केरी हुन सहयोग गर्ने, मालिस गरेर बच्चा पैदा गर्नमा सहयोग गर्ने काम भने सुढिनीले गर्ने गर्दथे । राजधामी, धामी, ओम्भा र सुढिनीहरूले नियमित रूपमा गाउँमा सेवा दिने कामहरू गर्ने गर्दथे । तर उनीहरूले मात्र सम्पूर्ण रोगव्याधीहरू निको पार्न सक्दैनथे । ती व्यक्तित्वहरू बाहेक समुदायमा जडिबुटी तथा औषधोपचार पद्धति जान्ने अन्य व्यक्तित्वहरू पनि थिए ।

उनीहरू नियमित रूपले सेवा नदिने भए तापनि गाउँ-घरमा परेको बेला ओखती बनाएर सेवा गर्ने गर्दथे । यी व्यक्तित्वहरू नै धिमाल समुदायका जडिबुटी अभ्यासकर्ताहरू हुन् । यी व्यक्तित्वहरूको सेवालार्थ वर्गीकरण गर्दा प्राचीन कालदेखि हालसम्म वास्तवमा मानिससंग सरोकारका विभिन्न रोगहरू, वस्तुभाउ वा जनावरहरूलाई लाग्ने रोगहरू, खेतीपातिमा लाग्ने रोगहरूको निदान गर्ने ओखती निर्माण र विषालु रसायन वस्तुहरूको निर्माण क्षेत्रहरूमा निरन्तर योगदान दिँदै आएको पाइन्छ ।

त्यस्ता व्यक्तित्वहरूले आफ्ना पिता-पुर्खाहरू तथा छिमेकीहरूबाट औषधोपचार पद्धति, ओखती निर्माण विधि सिकेका हुन्थे । वास्तवमा पारिवारिक ओखती एवं उपचार गर्ने प्रचलन थियो । कुनै परिवारको व्यक्तित्वले ओखती निर्माण विधि, खुवाउने प्रक्रिया जानेको भए आफ्नै छोरा-छोरीलाई मात्र सिकाउने चलन थियो । पारिवारिक बाहेक अन्यलाई ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको हस्तान्तरण

गर्ने प्रचलन विरलै भएको अध्ययनमा पाइएको छ । उपचार तथा सेवा पनि पारिवारिक व्यक्तित्वहरू मार्फत् निरन्तरता दिंदै आएको पाइन्थ्यो र पाइन्छ पनि । धिमाल समुदायमा जनचेतना, शिक्षा, बाहिरी संसार सम्पर्क, हस्तान्तरण स्कुलिङको अभावका कारण लामो समयसम्म यस्ता आदिवासी ज्ञान, सीप तथा कलाहरू गुम्नाहामा रहनु पर्‍यो । स्थलगत सर्वेक्षणको बेला विभिन्न व्यक्तित्वहरूसँगको अन्तर्वार्ता तथा कुराकानीमा आधारित ती व्यक्तित्वहरूले विभिन्न तौरतरिकाले गाउँ-घरहरूमा सेवा गर्दै आएका अनुभव तथा ओखती उपचार विधिहरूलाई केही हदसम्म भए पनि उदाहरणीय बन्न सकोस् भन्ने उद्देश्यले यहाँ बयान गरिएको छ ।

बुद्धिमान धिमाल (वर्ष ५६, उर्लावारी ६, सुनपकुवा) अनुसार यदि कसैको हातखुट्टा मर्कियो वा भाँचियो भने त्यसको उपचारको लागि हडचुरको ताजा जरा १०० ग्राम र पात ७५ ग्राम तथा आँखलेभारको जमिन माथिको भाग २५ ग्राम जति अन्दाजी ल्याई धोई पखाली सफा गरी सफा सिलौट अथवा हुंगामाथि राखी पिंघेर लेदो बनाउनु पर्छ । दुवै प्रजातिका लेदो एकै ठाउँमा राम्ररी समिश्रण गरी औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । मर्किएको वा भाँचिएको भाग सिधा पारी तयारी लेदो औषधीको लेप लगाउनु पर्छ र सेतो सफा पातलो सुती कपडाले बेरेर पट्टि लगाउनु पर्छ । भाँचिएको भए, बाँसका मसिना भाटाको सहारा दिएर भाँचिएको भाग नखुम्बिने गरी थप पट्टि लगाउनु पर्छ । यस्तो ५-७ दिनसम्म राख्ने र त्यसपछि निको नहुन्जेल प्रत्येक हप्ता पुरानो औषधी र पट्टि हटाई नयाँ ताजा लेदो औषधीको लेप र पट्टि लगाई राख्नु पर्छ । यसो गर्दा भाँचिएको वा मर्किएको भाग ठीक ठाउँमा आउँदछ ।

जगत धिमाल (वर्ष ६५, उर्लावारी १, थापाडाँगी) अनुसार आँखामा फुलो पर्दा त्यसको उपचारको लागि अपमार्ग विरूवाको कम्तिमा १० वटा पात वा १५ वा २० वटा पातहरू संकलन गरी हातले मिचेर रस निस्कने बनाउनु पर्छ । उक्त रस आँखामा औषधी हाल्ने प्रयोग गरिने बिको भएको खाली सफा सिसीमा सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । अनि आँखामा फुलो परेको स्थानमा विहान बेलुका दुई दुई थोपा गरी राखेमा निको हुन्छ ।

जीत धिमाल (वर्ष ५६, राजघाट १, अठियावारी) अनुसार पिनास र आधा टाउको दुखेको रोगको उपचार गर्नका लागि आवश्यकता अनुसार अविजालको पात र मुन्टा सडकलन गरी बलिरहेको कोइलामा सेकेर सफा कपडामा पोको पार्नु पर्छ । विमारीलाई कपडामा पोको पारी राखेको औषधी पोको पार्ने वित्तिकै सुँघाएर त्यसको धुँवा नाकबाट तान्न लगाउनु पर्छ । विहान र बेलुका दिनको दुई पटक विमारी निको नहुन्जेलसम्म उक्त औषधी प्रयोग गर्नु पर्छ । यसो गर्दा पिनास वा आधा टाउको दुखेको रोग निको हुन्छ । कारिलाल राजदोङ्गे (वर्ष ६९, उर्लावारी ८, सुनभोडा) अनुसार भरूवा बन्दुकको गोली बनाउन वा अन्य विष्फोटक पदार्थ बनाउनको लागि अँडेरी काँडाको ताजा डाँठ ल्याउने, त्यसको बोक्रा हटाउने र डाँठलाई २-४ दिन घाममा राम्ररी सुकाउनु पर्छ । सुकिसकेपछि डाँठलाई एक ठाउँमा राखेर आगोले पोल्ने तथा डढी सकेको डाँठलाई धुलो हुनु भन्दा अगावै भिकेर पानी हालेर शीघ्र निभाउने र उक्त डढेको डाँठलाई घाममा सुकाएर कोइला प्राप्त हुन्छ । सुकाएको कोइला १ कि. ग्रा., सेडा २ कि.ग्रा. र गन्धक पनि २ कि. ग्रा. चाहिन्छ । फलामको कराहीमा २ कि.ग्रा. गन्धक राखी तताएर पन्थूले चलाउँदै जाने, गन्धक पूर्ण रूपमा पग्लेपछि त्यसमा १ कि. ग्रा. सुकाएको कोइला (धुलो बनाएको अवस्थाको) हाल्ने र चलाउँदै तताउँदै जानु पर्छ । कोइला र गन्धक राम्ररी मिसिएपछि त्यसमा २ कि.ग्रा. सोडा हाल्ने तथा चलाउँदै जानुपर्छ । सोडापनि पूर्ण रूपमा मिसिएपछि कोइला मात्र प्रमुख रूपमा देखिन थालेपछि कराही आगोबाट हटाउने र कराहीमा भएको मिश्रणलाई बाहिर भिकेर घाममा फिजाए धुलो मैलो नपर्ने गरी सुकाउनु पर्छ । सुकिसकेपछि ओखलमा हालेर कुट्ने । कुट्ने बेलामा धुलो ओखलीबाट बाहिर आउन थालेमा त्यसमा हल्का

केराको दाम्चा अथवा बुङको पानी (रस) हाल्ने र कुटेर धुलो बनाउने तथा मसिनो तारजाली भएको चाल्नीमा हालेर चाल्नु पर्छ । चाल्नीबाट छिरेर जाने साँढै मसिनो धुलोलाई रन्जक भनिन्छ, भने चाल्नी माथि बसेको मोटा खस्रा धुलोलाई बारूद भनिन्छ । बारूद र रन्जकलाई प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ छुट्टाछुट्टै बट्टामा राख्नु पर्छ । यसलाई भरूवा बन्दुकमा हालेर प्रयोग गर्न वा अन्य विष्फोटक पदार्थ निर्माण गर्नको लागि प्रयोग गर्न सकिन्छ ।

टेक कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) का अनुसार गाईवस्तुको घाउमा किरा पर्दा सो को उपचार गर्नका लागि आरूको हरियो पात १०० ग्राम जति अलि अलि पानी हाली पिसेर ५ चम्चा जति पानीमा मिसाई लेप बनाउनु पर्छ । उक्त लेप वस्तुभाउको पूरै घाउमा बिहान र बेलुका गरी दुई पटक लगाइदिनु पर्छ । यसो गर्दा घाउको किरा मर्दछ र निको हुन्छ । उनै अनुसार घाँटीको घाउ खटिराको उपचार गर्नको लागि उल्टेकाँढाको काँचो २ इन्चको लामो मूल जरा ल्याउने । पानीले पखालेर जरालाई राम्ररी सफा गर्ने । सफा हुंगा वा सिलौटमाथि सफा हुंगाले नै ३ चम्चा पानी हालेर जरालाई पिँधे र प्राप्त लेदोलाई सेतो सफा पातलो सुती कपडाले छान्ने । यसरी प्राप्त भोल नै औषधीको रूपमा प्रयोग गर्नु पर्छ । तयार भोल औषधी दैनिक बिहान १ पटक ३ चम्चाको दरले ३ दिनसम्म रोगीलाई खुवाउनु पर्छ ।

लक्ष्मण कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार हातखुट्टा मर्किदाखेरी उपचार गर्नको लागि आँखे भ्रारको जरा सहितको ४/५ हरियो बोट उखेलेर ल्याउने । यथाशीघ्र पानीले पखाली साना साना टुक्रा बनाई सफा सिलौटा माथि लेदो हुने गरी पिस्ने र सफा बट्टामा बिको बन्द गरी प्राप्त लेदोलाई सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । हातखुट्टा मर्केको ठाउँमा वरिपरि चारैतिर लेदोको लेप लगाउने र पातलो सफा सेतो सुती कपडा माथिबाट बेर्नुपर्छ । लेप लगाएको २४ घण्टापछि बेरिएको कपडा हटाई दिनु पर्छ ।

शोभा कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा, मोरङ) का अनुसार काटिएको घाउ पाक्न नदिनको लागि आइतिन भ्रारको पात १०० ग्राम जति सफा पात ल्याई हातले माडेर रस निकाल्ने र काटिने बित्तिकै उक्त रस काटिएको भागमा लगाउनु पर्छ । काटिएको भागमा उक्त रस लगाएमा रगत आउन रोकिन्छ र निको हुन्छ । टंक दोङ्गे (वर्ष ४८, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) का अनुसार पेट दुखेको र मासी परेको बेला उपचारको लागि अमराको कान्डको बोक्रा उल्टोपट्टिबाट खुकुरीले ताछेर निकाल्ने र बोक्राको बाहिरी कडा भाग खुर्केर फाल्ने तथा भित्री कमलो भाग करिब १०० ग्राम धोइपखाली सफा सिलौटो अथवा हुंगामाथि राखेर त्यसमा हल्का खानेपानी मिसाउँदै पिसेर लेदो बनाउने । उक्त लेदोलाई सफा सेतो सुती कपडाले निचोरी आएको रसलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ सफा बट्टामा राख्नु पर्छ । सो रस खाएमा पेट दुखेको वा मासी परेको निको हुन्छ ।

जगत धिमाल (उर्लावारी १, थापाडाँगी, मोरङ) अनुसार गर्भवती महिलाले बच्चा जन्माउन नसक्दाको उपचारका लागि वयरको जरा, लौकाको जरा र अपमार्गको जरा १० से.मी.का दरले लामो ताजा जरा ल्याउने र पानीले राम्ररी धोइपखाली सफा गर्ने । गर्भवती महिलालाई सुत्केरी बेथा लागेपछि उल्लेखित तीनै खालका जराका टुक्राहरू सो महिलाको टाउकाको कपालमा बाँधी दिने । यसले गर्दा बच्चा जन्माउन छिटो र सजिलो हुन्छ, भन्ने विश्वास गरिन्छ । यसरी बच्चा जन्मिसकेपछि उक्त जराका टुक्राहरू कपालबाट फुकाएर भिक्की दिनु पर्छ ।

बुद्धिमान धिमाल (उर्लावारी ६, मोरङ) अनुसार पेटको रोग उपचार गर्न र शारीरिक शक्ति वृद्धि गर्नका लागि हरोको फल, बरोको फल, अमलाको फल प्रयोग गरिन्छ । अमलाको फल सफा गरी सफा भाँडोमा आवश्यकता अनुसार पानी राखी केही समय उमाल्नु पर्छ । त्यसपछि उमालिएको

अमलाको फल र बिउ छुट्टयाई फल मात्र सफा कपडामा राखेर केही केर घाममा सुकाउनु पर्छ । अमलाको फल जतिकै हरो र बरोको फल समेत अलग अलग घाममा राम्ररी सुकाउनु पर्छ । सुकेका तीन वटै फलहरू मिसाएर एउटा ओखलीमा राखेर एकदमै मसिनो हुने गरी कुटनु पर्छ । त्यसपछि तारको सफा जालीद्वारा उक्त धुलो छानेर वा चालेर प्राप्त चुर्ण सफा बट्टामा सुरक्षित राख्नु पर्छ, जसलाई त्रिफला चुर्ण भनिन्छ । पेटको विमारीलाई सानो कम उमेरकालाई बिहान र बेलुका गरी आधा चम्चा र ठूलालाई एक चम्चा गरी दिनको दुई पटक विमारी निको नहुन्जेलसम्म नियमित रूपले खुवाउनु पर्छ ।

भाममाया योडयाड (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार मौच रोग लागेको बच्चाको उपचारका लागि एउटा अविजालो लहरा पात, डाँठ, जरा सहित ल्याई राम्रोसँग सफा गर्ने र हात राम्रोसँग सफा गरेर उक्त संकलित लहरालाई हातले राम्ररी मिचेर एउटा सफा गिलासमा सोको रस जम्मा गरी राख्नु पर्छ । मौच रोग लागेको काखको बच्चालाई तयार गरिएको अविजाल लहराको ताजा रस औषधी खुवाउनु पर्छ । दूधदानी प्रयोग गरी आवश्यकता अनुसार ५-१० थोपा बिहान र बेलुका गरी दुई पटक मंगलबार र दुई पटक शनिबारको दिन मात्र खुवाउँदा मौच रोग निको हुन्छ । जगत धिमाल (उर्लावारी १, थापाडाँगी, मोरङ) का अनुसार नास, कपट, श्रेदको उपचारका लागि आँकको जरा १०० ग्राम जति ल्याई सफा गरी सफा सिलौटोमा २/४ दाना मरिच समेत राखी अलि अलि पानी हालेर मैदा हुने गरी पिसेर आवश्यकता अनुसार पानी मिसाई सफा कपडाबाट छानेर प्राप्त भोल औषधी सफा बट्टामा सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । बिहान प्रत्येक शनिबार मात्र एक चम्चाको दरले विमारी निको नहुन्जेल सम्म खुवाउनु पर्छ । निसा कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ४५, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) का अनुसार स्वादिष्ट परिकार (अचार/तरकारी) को रूपमा पकाएर खानको लागि ताजा माछा ल्याउने र राम्ररी धोई पखाली ३/४ दिनसम्म फर्काई फर्काई घाममा मज्जाले सुकाउने र सुकुटी तयार गर्नु पर्छ । ताजा दूध मानेको डाँठ ल्याउने र त्यसको हरियो वोक्रा ताँसेर हटाउने र १ इन्च लामो टुक्राहरू बनाई २ घन्टा जति घाममा राखेर ओइलाउन दिने । २ भाग सुकुटी र १ भाग दुध मानेको डाँठका ओइलाएका टुक्रा सँगसँगै ओखलीमा हालेर मज्जाले मसिनो हुने गरी कुट्ने एवं कुटी सकेपछि प्राप्त लेदोलाई केराको पातमाथि राख्ने तथा माथिबाट जुटको बोराले छोपेर ४-५ दिन गुम्साउनु पर्छ । त्यसपछि सो लेदोलाई रोटी जस्तै स-साना टुक्रा बनाई ४-५ दिन घाममा राम्ररी सुकाउने र प्रयोग गर्न (खान) सुरक्षित साथ राख्ने । तरकारी वा अचारको रूपमा नुन, तेल एवं अन्य विविध मसलाहरू हाली पकाई स्वादिष्ट परिकारको रूपमा खाइन्छ ।

मीन धिमाल (वर्ष ४७) र राजेन्द्र धिमाल (वर्ष २९, दुबै उर्लावारी ९, सालवारी, मोरङ) अनुसार क्षयरोगको उपचार गर्नका लागि ताजा वन ढाडेको गिदी प्राप्त गर्ने र धुलो मैलो नहुने गरी २-३ दिन घाममा राम्ररी सुकाउने तथा आवश्यक परेको बेला प्रयोग गर्ने गरी सुरक्षित साथ राख्ने । चिया गिलासको आधा गिलास रातभरी भिजाउने र भोलिपल्ट बिहान गिदी एवं पानी राम्ररी घोलेर औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । क्षय-रोगको विमारीलाई बिहान खाली पेटमा भने अनुसारको तयारी सम्पूर्ण औषधी एक पटक मात्र खुवाउनु पर्छ । यसरी खुवाउँदा क्षयरोग निको हुन्छ ।

टेक कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ४५, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) का अनुसार स्थानीय ज्ञान सीपमा आधारित चुना बनाउनको लागि ताजा सिपीका खोपिल्टाहरू (मासु भिकिसकेको) प्राप्त गर्ने । खोपिल्टाहरूलाई धोइ पखाली राम्ररी सफा गरी १-२ घन्टा घाममा फर्काई फर्काई सुकाउने । त्यसपछि आगोको भुमरोमा खोपिल्टाहरू टाँसी राखी पोल्ने । खोपिल्टा पूरै बलेर (डढेर) रातो देखिएपछि चिम्टाले समातेर विस्तारै सबै खोपिल्टाहरू निकाल्ने र धुलो हुने गरी पिस्ने तथा त्यसमा

आवश्यकता अनुसार सफा खानेपानी हालेर मुछेर लेदो जस्तो बनाउने । यसैलाई चुना भनिन्छ । आवश्यकता अनुसार खैनीसँग मिसाई माडेर खान सकिन्छ । त्यस्तै पानीमा घोलेर घरको भित्ताहरू रंगाउन सकिन्छ र पानमा दलेर चुना कत्था राखेर खान सकिन्छ । हरि धिमाल (वर्ष ५४, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार भाडावान्ता उपचारका लागि टोनी भारको ताजा जरा ल्याउने र धोईपखाली सफा गर्ने । सफा सिलौटो वा हुंगामाथि राखेर पिस्ने तथा लेदो बनाउने । लेदोलाई सफा कचौरामा राखी १ भाग लेदोमा २ भाग खानेपानी मिसाई घोली सफा सेतो सुती कपडाले कपडछान गरी प्राप्त भोल(रस)लाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ बट्टामा हाली राख्ने । बिहान तथा बेलुका खाली पेटमा बिमारीको अवस्था हेरी १-२ चम्चा भोल औषधी निको नहुन्जेलसम्म खुवाउनुपर्छ र रोग निको हुन्छ ।

पंचमाया धिमाल (वर्ष ५३, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार कपालको चाँया हटाउने उपचारका लागि चुएलको परिपक्क ताजा २५० ग्राम जति फल ल्याउने र धोईपखाली सफा गरी एउटा कराहीमा ३ लिटर सफा पानीसँग उक्त फललाई उमान्ने र पानी सुकेर १ लिटर जति बाँकी रहेपछि औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । चाँयाले ग्रसित व्यक्तिले उक्त तयारी सेलाएको भोल औषधीको रूपमा टाउको र कपाल धुने (सफा गर्ने) । २-३ दिनको फरकमा यो प्रक्रिया दोहोर्न्याई राख्ने । यो औषधी प्रयोग गरेको दिनमा अन्य साबुन एवं स्याम्पू प्रयोग गर्नु हुदैन ।

जीत धिमाल (वर्ष ५६, राजघाट १, अठियावारी, मोरङ) अनुसार नियमित समय भन्दा बढी दिनसम्म महिनावारीको बेला रक्तश्राव भएमा सोको उपचार गर्नका लागि वनमाराको जरा ५० ग्राम जति र विडी लहराको जरा २० ग्राम जति ल्याई सफा गरी सफा सिलौटोमा अलिअलि पानी हाली उक्त जराहरू एकदमै मसिनो हुने गरी पिसेर ठूलो चम्चाले ४ चम्चा जति पानी मिसाई भोल बनाई सफा पातलो कपडाबाट कपडछान गरी प्राप्त भोल औषधी सफा गिलासमा सुरक्षित राख्ने । तयार गरिएको ताजा भोल औषधी बिमारी महिलालाई बिहान एक पटक तीन दिनसम्म मात्र खुवाउनु पर्दछ । एकै पटक खुवाउँदा निको भएपछि पुनः खुवाउनु पर्दैन । औषधी प्रत्येक दिन तयार गरी तुरून्तै ताजा मात्र खुवाउनु पर्छ ।

जीत धिमाल (वर्ष ५६, राजघाट १, अठियावारी, मोरङ) अनुसार मानिसले रगतवान्ता गर्दा सोको उपचार गर्नका लागि दमाई फूलको जरा ५० ग्राम जति ल्याई सफा गर्ने । सफा गरिएको उक्त जरा र दुई दाना मरिच एउटा सफा सिलौटोमा अलिअलि पानी हाली एकदमै मसिनोसँग पिस्ने र त्यसमा आवश्यकता अनुसार ठूलो चम्चाले दुई तीन चम्चा पानी मिसाई एउटा सफा गिलासमा सुरक्षितसाथ राख्नु पर्दछ । दिल मट्टेरी (वर्ष ६९, तिनघरेटोल, उर्लावारी ८, मोरङ) अनुसार औलो ज्वरो, नास कपट र ग्याष्ट्रिक रोगको उपचारका लागि चाँदमरूवाको जरा खनेर ल्याई राम्ररी धोईपखाली क्याप्सुल साइजको १ इन्च लामो टुक्राहरू बनाउने र २ दिन जति घाममा मज्जाले सुकाउने । सुकिसकेपछि भविष्यमा समेत प्रयोग गर्न सक्ने हिसाबले सुरक्षित साथ बट्टामा राख्ने । १० ग्राम जति वजन भएको १-२ टुक्रा सुकाएको जरा सफा सिलौटो वा हुंगामाथि राखेर कुट्ने वा पिस्ने । पिधेको धूलो एउटा सफा कचौरामा राख्ने र त्यसमा २ चम्चा खानेपानी हालेर घोल्ने एवं यही घोललाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । मंगलवार र शनिवार बिहान खाली पेटमा तयारी २ चम्चाको दरले भोल औषधी रोगीलाई खुवाउने । न्यून रक्तचाप भएको मानिसलाई यो औषधी खुवाउनु हुदैन ।

सालवारी गाउँका मीन धिमाल (वर्ष ४७) र राजेन्द्र धिमाल (वर्ष २९) मोरङ अनुसार क्षयरोग (टि.बी.) को उपचारका लागि स्यालको ताजा पित्त थैली (नफुटेको) ल्याउने र त्यसलाई २-३ दिन घाममा राम्ररी सुकाउने तथा आवश्यक परेको बेला प्रयोग गर्नको लागि सुरक्षित साथ राख्ने । १

पित्त थैलीलाई करीब ४० भाग लगाउने र १ भाग सानो पित्त थैलीको सुकाएको टुक्रा १ चिया गिलास खानेपानीमा रातभरी भिजाउने र भोलिपल्ट विहान घोलेर औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । प्रत्येक २ दिनको फरकमा तयारी १ गिलासको दरले भोल औषधी रोगीलाई ३ पटक विहान खुवाउँदा रोग निको हुन्छ ।

सोही गाउँका डिक धिमाल (वर्ष ४६), मीन धिमाल (वर्ष ४७) र राजेन्द्र धिमाल (वर्ष २९) का अनुसार वाथरोगको उपचार गर्नका लागि स्यालको ताजा ७-१० किलोग्राम मासु प्राप्त गर्ने । मासुलाई साना साना टुक्रा बनाई त्यसमा मझौला खालको ४-५ ओटा टिकिया मोर्चा (स्थानीय हाट-बजारबाट खरिद गरी ल्याउने जुन परम्परागत तरीकाबाट बनाइएको हुन्छ) धुलो पारी मुछ्ने र २४ घन्टा जति ओथारो लगाउने । त्यसपछि एउटा भाँडोमा हाली केराको पातले छोपी ७-१० दिन सम्म राख्ने । त्यसपछि गाउँघरमा परम्परागत तरीकाबाट रक्सी बनाए भैं स्यालको मासुबाट रक्सी चुहाउने (तयार गर्ने) । उक्त स्यालको रक्सी सुरक्षित साथ बोतलमा राख्ने । ठूला मानिसलाई ७५ मिलिलिटरको दरले खाली पेटमा प्रत्येक २ दिनको फरकमा जम्मा ३ पटक खुवाउनु पर्छ र रोग निको हुन्छ ।

जगत धिमाल (उर्लावारी १, मोरङ) अनुसार रतन्धो रोगको उपचारका लागि फलफूल खाने चमेरो शनिवार समाल्ने, मार्ने, भुत्ल्याउने, छाला हटाउने, आन्द्राभुँडी फाल्ने, धोइपखाली सफा गर्ने, र सफा कराहीमा तोरीको तेल, बेसार र सिंगो चमेरो तथा स्वाद अनुसार नून लगाएर रातो हुने गरी फ्राई गर्ने (पकाउने) र चुल्होबाट भिकी औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । शनिवार विहान खाली पेटमा सिंगो एउटै फ्राई गरेको चमेरोको मासु खुवाउने । सो विमारीलाई मासु अमिलो पिरो खान नदिने । खुवाएको १ महिना भित्रमा सुधार हुन्छ ।

दिल श्रीदोङ्गे (मंगलबारे, सुनपकुवा, मोरङ) का अनुसार कमलपित्त रोगको उपचारका लागि घरेलु रूपी समाल्ने, मार्ने र भुत्ल्याउने, आन्द्राभुँडी फाल्ने, धोइपखाली सफा गर्ने र सफा कराहीमा तोरीको तेल र स्वाद अनुसार नून लगाएर सिंगो रूपीलाई रातो हुने गरी फ्राई गर्ने (पकाउने) र आगो वा चुल्होबाट भिकी औषधीको रूपमा प्रयोग गर्नुपर्छ । विमारीलाई १ वटा सिंगो रूपीको मासु १ पटक मात्र खुवाउनु पर्छ । सालवारी मोरङ का मीन धिमाल (वर्ष ४७) र राजेन्द्र धिमाल (वर्ष २९) अनुसार पेट ढाडिएको (फुलेको) तथा पेट दुखेको रोगको उपचार गर्नका लागि दुम्सीको ताजा लादीलाई घाममा २-३ पटक सुकाउने । लादीमा भएको सबै पानी सुकेको हुनु पर्छ । धुलो मैलो नलाग्ने गरी सुकाएर आवश्यक परेको बेला प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ बढामा राख्ने । साँझपख १ चिया गिलास खानेपानीमा १० ग्राम जति सुकाइएको दुम्सीको लादी हाल्ने र रातभरी भिज्ने दिने (छोपेर राख्ने) भोलिपल्ट विहान घोलेर सेतो सफा बाक्लो सुती कपडामा छानेर प्राप्त भोललाई नै औषधीको रूपमा प्रयोग गर्नु पर्छ ।

प्राप्त सम्पूर्ण भोल औषधी विमारीलाई विहान पख खाली पेटमा खुवाउने र यो एक पटक मात्र प्रयोग गर्नु पर्छ । सोही अभ्यासकर्ताहरू अनुसार दम, खोकीको उपचारका लागि दुम्सीको ताजा लादीलाई धुलो मैलो नपर्ने गरी एवं पानी र चिस्यान नरहने गरी राम्ररी २-३ दिन घाममा सुकाउने र आवश्यक परेको बेला प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ बढामा राख्ने । साँझपख आधा चिया गिलास खाने पानीमा ५ ग्राम दुम्सीको सुकाएको लादी हाल्ने र छोपेर रातभरी भिज्ने दिने । भोलिपल्ट विहान घोलेर सफा बाक्लो सुती कपडामा छानेर प्राप्त भोललाई नै औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । प्राप्त सम्पूर्ण भोल औषधी विमारीलाई विहानीपख खाली पेटमा खुवाउने र २ दिनको फरकमा ४ पटक सम्म खुवाउने । प्रायः यो औषधीले विमारीको शुरूको अवस्थामा मात्र फाइदा गर्छ । दमको रोग छिप्सकेपछि उपचार गर्दा फाइदा हुदैन ।

बोन्सिधर धिमाल (वर्ष ६६, राजघाट, अठियावारी, मोरङ) अनुसार टाइफाइड ज्वरोको उपचारका लागि सरूवा कदमको जरा २० ग्राम जति ल्याई सफा गर्ने । मरिचको दुईवटा दाना र उक्त सफा गरिएको जरा एकै साथ एउटा सफा सिलौटोमा राखी अलिअलि पानी हाली राम्रोसँग लेदो हुने गरी पिसेर दुई चम्चा जति पानी मिसाएर एउटा सफा गिलासमा सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । तयार गरी गिलासमा राखिएको ताजा भोल औषधी विमारीलाई एक पटक मात्र खुवाउनु पर्छ ।

सोही गाउँका जीत धिमाल (वर्ष ५६) अनुसार दमरोगको उपचारका लागि बेसारको एउटा फूल सड्कलन गरी राम्ररी सुकाउने वा पहिलेदेखि नै सुकाएर राखिएको बेसारको फूल एक इन्च जति सफा सिलौटोमा राखी अलिअलि पानी हाली मसिनो गरी पिसेर ५० मिलिलिटर पानी मिसाई एउटा सफा बट्टामा सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । तयार गरिएको ताजा भोल औषधी विमारी निको नहुन्जेलसम्म विहान एक पटक नियमित रूपले सेवन गर्नु पर्दछ । उनै धिमाल अनुसार दम रोगको उपचारका लागि सफा एउटा पुरै भृगराजको फार, विडि लहराको सफा मुल जरा तीन इन्च जति र दुम्सीको सुकेको लादी खेसाडीको दाल एउटा गोडा जति सड्कलन गरी सबैलाई एक ठाउँमा मिसाई सफा सिलौटोमा मैदा जस्तै मसिनो हुने गरी राम्ररी पिसेर लेदो बनाउने र त्यसमा ५ चम्चा जति पानी हालेर मिश्रण बनाई सफा कपडाद्वारा छानेर प्राप्त भोल औषधी एउटा सफा गिलासमा सरक्षित साथ राख्नु पर्छ ।

दम खोकी लागेको विमारी कम उमेरको भएमा तयार गरिएको ताजा भोल औषधी चिया गिलासको आधा गिलास मात्र र वयस्कलाई पूरै एक गिलास विहानको समयमा दिनको एक पटक मात्र नियमित रूपले खुवाउनु पर्छ । जगत धिमाल अनुसार सुत्केरीको दुखाइ कम गर्ने औषधीका लागि कटहरको एउटा बियाँ राम्ररी सफा गरी स-साना टुक्राहरू बनाई सफा कपडामा राखेर राम्रोसँग घाममा सुकाउने । राम्ररी सुकाएको उक्त बियाँको टुक्राहरू ३०० ग्राम जति तोरीको शुद्ध आधा लिटर तेलमा राम्रोसँग पकाएर बाँकी रहेको तेल सहित उक्त पकाइएका टुक्राहरू एउटा सफा बट्टामा सुरक्षित साथ राखी औषधीको रूपमा प्रयोग गर्नु पर्छ । सुत्केरी महिलाहरूको दुख्ने बाहिरी अंगहरू तयार गरी राखिएको उक्त औषधी विहान बेलुका दिनको दुई पटक दुखाइ आराम नहुन्जेलसम्म राम्ररी मालिस गर्नु पर्छ ।

गंगामाया धिमाल (वर्ष ५५, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार मांसपेशी दुख्दा मालिस गर्ने कामको लागि फस्याङको गाना (कन्द) आवश्यकता अनुसार सड्कलन गरी सफा गरेर सफा सिलौटोमा राम्ररी लेदो हुने गरी पिसेर एउटा सफा भाँडोमा सुरक्षित साथ राख्नु पर्दछ । मांसपेशीहरू दुखेको ठाउँमा विहान-बेलुका दिनको दुई पटक तयार गरिएको लेदो औषधी लगाई निको नहुन्जेलसम्म नियमित रूपमा मालिस गर्नु पर्छ । प्रायः तीन दिन सम्म मालिस गरी मांसपेशी दुखेको निको हुन्छ ।

गंगालाल धिमाल (वर्ष ४६, उर्लावारी ९, डुम्रे, मोरङ) अनुसार रगतमासीको उपचारका लागि क्यामुनाको बोक्रा २५० ग्राम जति सड्कलन गरी सफा गरेर सफा सिलौटोमा पिसने । पिसिएको भागहरू आधा लिटर पानीमा राखेर पानी आधा नसुकुन्जेलसम्म उमाल्नु पर्छ । पानी आधा सुकेपछि कडा रातो रंग आएपछि पानी उमाल्ने काम बन्द गर्नु पर्छ । त्यसपछि सेलाएर सफा कपडाले छानेर प्राप्त भोल औषधी सफा भाँडोमा सुरक्षित राख्नु पर्छ । विहान, दिउसो र बेलुका एक चम्चाको दरले दिनको तीन पटक विमारी निको नहुन्जेलसम्म खुवाउनु पर्छ ।

मन धिमाल (वर्ष ५६, उर्लावारी ६, सुनपकुवा, मोरङ) अनुसार हर्षारोगको उपचारका लागि एउटा सफा कीटको कराहीमा सफा १ किलोग्राम खिर्कोको मसिनो टुक्रा पारिएको काँचो बोक्रा २५० ग्राम मिश्री र ५ लिटर सफा खानेपानी राख्ने तथा राम्ररी मिसाउने । चुल्होमाथि राखेर

विस्तारै आगोले तताउँदै कराही भित्रको मिश्रणलाई चलाउँदै गर्ने । यसरी पूरै पानी सुकेर हल्का कडा लेदो नहुन्जेलसम्म तताउँदै गर्ने । त्यसपछि आगोबाट भिकेर सेलाउन दिने र बोक्रा फालेर बाँकी रहेको लेदोबाट करिब ५ ग्राम वजनको गोलो गोलो डल्लो (ट्याबलेट) बनाउने र छहारीमै नाड्लो माथि फिजाएर हावामा सुकाउने तथा सुकिसकेपछि एउटा बट्टाभित्र सुरक्षित साथ औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न राख्ने । विमारीलाई खाली पेटमा बिहान १ ट्याबलेट र बेलुका १ ट्याबलेट निको नहुन्जेलसम्म खुवाउनु पर्छ ।

जगत धिमाल (उर्लावारी १, थापाडाँगी, मोरङ) अनुसार बिच्छिले टोकेको उपचार गर्नका लागि जिरे खुर्सानी २०० ग्राम जति ल्याई सफा सिलौटामा लेदो हुने गरी सफा बट्टामा सुरक्षित राख्नु पर्छ । तयार गरिएको खुर्सानीको लेप निको नहुन्जेलसम्म बिहान र बेलुका गरी दिनको दुई पटक बिच्छिले टोकेको ठाउँमा राम्ररी लगाउनु पर्छ । धुल धिमाल (उर्लावारी ९, मोरङ) अनुसार घाउ खटिराको उपचार गर्नका लागि १-२ इन्च लामो ताजा पिरै भाँडको जरा ल्याई धोई पखाली सफा गर्ने र एउटा सफा डाडुमा जराको टुक्रा डुब्ने गरी तोरीको तेल हाली जराका टुक्रा सहित आगोमा राम्ररी ५-७ मिनेट जति पकाउने र त्यसपछि जरा डाँडुमा भिकी सफा ढुंगा वा सिलौटामाथि पिँधने र लेदो बनाउने । यही लेदोलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । प्रत्येक शनिवार बिहान एक पटक तयारी लेदो औषधीको लेप घाउ खटिरामाथि लगाउने । निको नहुन्जेलसम्म यो क्रम जारी राख्नु पर्छ ।

जगत धिमाल (थापाडाँगी, उर्लावारी १, मोरङ) अनुसार सुत्केरी महिलाको दूधको मात्रा वृद्धि गर्ने कामका लागि कुरिलोको ताजा जरा ल्याई सफा गरी सफा सिलौटामा थिचेर वा पिसेर सफा कपडामा राखी निचोर्दा आएको रस सफा गिलासमा १० देखि २० मिलिलिटर जति ताजा अवस्थामा प्रयोग गर्नका लागि तयार गर्नु पर्छ । तयार गरिराखेको ताजा रसमा १ गिलास पानी वा दूध मिसाई दूध नआउन्जेलसम्म बिहान र बेलुका दिनको दुई पटक सुत्केरी महिलालाई खुवाउनु पर्छ ।

शोभित श्रीदोङ्गे (वर्ष २६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार पैताला र कुर्कुच्चा फुटेको उपचार गर्नका लागि भलायाको ४-५ वटा दाना संकलन गरी सफा सिलौटामा अलिअलि पानी हाली मसिनो गरी पिसेर लेप तयार गर्ने । तयार गरिएका ताजा लेप निको नहुन्जेलसम्म बिहान र बेलुका गरी दिनको दुई पटक फुटेको पैताला कुर्कुच्चामा राम्रोसँग लगाउनु पर्छ । जंग धिमाल (उर्लावारी १, मोरङ) अनुसार आगो र तातो पानीले पोलेको घाउको उपचार साल रूखको कान्डको बोक्रा बाहिरी कडा भाग खुर्केर हटाई बाँकी रहेको बोक्रा १ किलोग्राम जति ल्याउने । बोक्रालाई धोई-पखाली सफा गरी एउटा सफा फलामको कराहीमा राख्ने र त्यसमा २ लिटर जति खानेपानी मिसाई चुल्हो माथि आगोले विस्तारै उमाल्ने र लिसो जस्तो लेदो रहेपछि आगोबाट कराही हटाउने एवं बोक्रा हटाई बाँकी रहेको लेदोलाई सेलाएपछि औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । आगोले पोलेको ठाउँमा बिहान बेलुका लेदोको लेप लगाउने । निको नहुन्जेलसम्म यो क्रम जारी राख्नु पर्छ । दिल श्रीदोङ्गे (उर्लावारी ६, मंगलबारे, मोरङ) अनुसार शरीरको भित्री चोट, लडेको उपचार खयरको कान्डको बाहिरको कडा भाग खुर्केर हटाई बाँकी रहेको बोक्राको भित्री भाग मात्र करिब १ किलोग्राम जति सड्कलन गरी धोईपखाली सफा गर्ने । कराहीमा उक्त सम्पूर्ण बोक्रा राख्ने र त्यसमा २-३ लिटर जति खानेपानी मिसाउने तथा चुल्होमाथि राखेर विस्तारै पकाउने तथा पानी सुकेर १-२ लिटर जति रहेपछि चुल्होबाट कराही भिकेर र सेलाउन दिने । त्यसपछि सेतो सफा सुती कपडाले कपडछान गरी प्राप्त भोललाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ बट्टामा राख्ने । शरीरमा चोट-पटक लागेको दुखेको भागमा उक्त भोलको बेलुकापख लेप लगाउने र लेप लगाएको १२ घण्टा पछि सफा गरेर पुनः नयाँ लेप लगाउने । निको नहुन्जेल यो क्रम जारी राख्नु पर्छ ।

पदमलाल नूनियादोङ्गे (वर्ष ६७, पथरी २, रत्नचौकटोल, मोरङ) अनुसार भाडाबान्ताको उपचार गर्नका लागि तीनपाते भ्रारको जरा १ इन्च जति लामो ल्याई सफा गर्ने, मिश्रिभ्रारको १२-१५ वटा टुप्पो सहितको पात र सयपत्री फूलको एउटा मूल जरा ४ इन्च जति लामो ल्याई सफा गरी सफा सिलौटामा अलिअलि पानी हाली मैदा जस्तो मसिनो हुने गरी पिस्ने । ठूलो चम्चाले ३ चम्चा जति पानी मिसाएर घोल बनाई पातलो सफा कपडाद्वारा कपडछान गरी भ्रोल औषधी सफा भाँडामा सुरक्षित राख्ने । सानो बच्चालाई विहान र बेलुका एक एक चम्चा खुवाउनु पर्छ । वयस्क व्यक्तिलाई दुई दुई चम्चाको दरले विहान र बेलुका खुवाउनु पर्छ । काँखको बच्चालाई एक चम्चाको चार भागको एक भाग मात्र खुवाउनुपर्छ । औषधी दुई दिनसम्म मात्र खुवाउनु पर्छ । औषधी खाने अवधिमा चिल्लो पीरो र अमिलो खानु हुदैन ।

निशा कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ४५, उर्लावारी ६, मंगलबारे, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार कालो धागो निखर कालो बनाउनको लागि २ किलोग्राम जति सोलोईको पत्रक जम्मा गरी जुटको बोरामा सितल ठाउँमा राख्ने । किटको कराहीमा ७ लिटर जति पानी, १ किलोग्राम जति धागो राखी कराही चुल्होमाथि राखी ६ घण्टासम्म एकदमै सानो आगो बाली पकाउने । त्यसपछि पत्रकहरू सबै निकाली आवश्यकता अनुसार कराहीमा पानी हाल्ने र फेरी ताजा पत्रक १ किलोग्राम जति राखी पहिलेदेखि उमाली राखेको धागो पल्टाएर पत्रकमाथि राखी पुनः ६ घन्टा सम्म पहिला जस्तै थोरै आगो लगाई पकाउने । पूर्णरूपले पकाई सकेको धागोलाई सफा कपडामा राखेर दुई दिनसम्म घाममा सुकाउनु पर्छ र सुकाइएको धागो पेटानी बनाउनका लागि सुरक्षित गरी राख्ने । सो धागो पेटानी बुन्न प्रयोग गरिन्छ ।

विनु श्रीदोङ्गे (वर्ष ३७, उर्लावारी, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार काटिएको घाउ निको पार्ने औषधीका लागि भुगराजको हरियो पात ५० ग्राम जति ल्याउने । पातलाई राम्ररी धोईपखाली दुवै हत्केलाले राम्ररी माड्ने । रस हल्का आउन थाले हत्केलामा च्याप च्याप लाग्न थालेपछि माड्न छोड्ने र यही माडेको पातलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । शरीरको काटिएको भागलाई ढाक्ने गरी माडेको पातको हल्का बाक्लो तह राख्ने र पातलो सफा सेतो सुती कपडाले बेर्ने तथा २ घन्टासम्म राख्ने । त्यसपछि पट्टि फुकाएर पातहरू पनि हटाई दिने । यसले गर्दा घाउ पाक्न नपाई छिटो निको हुन्छ र धनुष्टंकार रोगबाट समेत बचाउँछ ।

आंगा धिमाल (वर्ष ६०, उर्लावारी ६, सुनपकुवा, मोरङ) अनुसार निरन्जन रोगको उपचार गर्नका लागि राजवृक्षको पाकेको फलको गुदी १०-२० ग्राममा २० मिलिलिटर चिसो पानी मिसाएर राम्रोसँग घोल्ने र लेदो बनाउने । यही लेदोलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । पाकेको फलहरू हावा लाग्ने ठाउँमा भन्डार गरी सुरक्षित साथ राख्ने र आवश्यकता परेको बेला गुदी भिकेर औषधी बनाई प्रयोग गर्ने । लेदो औषधी बनाएर धेरै दिनसम्म भन्डार गरेर राख्नु हुदैन । जति बेला चाहिन्छ, त्यति नै बेला एक खुराक बनाएर खुवाउनु पर्छ । रोगको कडापन हेरी तयारी लेदो औषधी एक देखि दुई चम्चाको दरले विहान र बेलुका गरी जम्मा दैनिकी २ पटकको दरले निको नहुन्जेलसम्म खुवाउनु पर्छ ।

नर कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ६१, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार काम ज्वरोको उपचार गर्नका लागि दुई वटा भेरे कुरोको जरा शनिवार वा मंगलवार पारेर ल्याउने र सफा गरी नेपाली कागजमा पोको पारेर सफा सेतो सुती धागोले बलियो गरी निकै फन्को पारी बाँध्ने । रोगी साना बाच्चालाई पोको घाँटीमा मालाको रूपमा लगाई दिने । ठूला मानिसलाई पाखुरा वा कन्धनीमा बाँध्ने । यो कार्य शनिवार वा मंगलवार मात्र गर्नु पर्छ ।

गंगालाल धिमाल (वर्ष ५४, उर्लावारी ७, डुम्रे, मोरङ) अनुसार खोकी तथा कफ निको पार्नका लागि पूर्ण परिपक्व करिब १ किलोग्राम हरोको फल ल्याउने राम्ररी धोईपखाली घाममा ४-५

दिन सुकाउने । फलमा पानीको मात्र न्यून भएर सुकिसकेपछि सफा ओखलीमा राखेर कुट्ने तथा धुलो बनाउने र सफा मसिनो चाल्नाले चाल्दै प्राप्त चालिएको धुलो सफा बट्टामा बिको बन्द गरी सुरक्षित साथ राख्ने । बिहान तथा बेलुका १ चम्चाको दरले प्राप्त धुलो औषधी तातो पानीसँग निको नहुन्जेलसम्म विमारीलाई खुवाउनु पर्छ ।

भाम माया योडयाड (वर्ष ६८, उर्लावारी ६, सुनपकुवा, मोरङ) अनुसार टाइफाइड ज्वरो र निमोनिया रोगको उपचारका लागि सफा १ डल्ला ताजा स्वस्थ घोडाको लिदीमा १० मिलिलिटर जति पानी मिसाएर मुछ्ने र बाक्लो सफा सेतो सुती कपडामा सो लेदो राखी निचोर्ने । प्राप्त भोललाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित सफा बट्टामा राख्ने । वयस्क मानिसलाई २ चम्चा भोल औषधी बिहान बेलुका गरी २ पटक जम्मा १ दिन मात्र खुवाउने । बच्चा भएमा १ चम्चा भोल औषधी बिहान र बेलुका गरी २ पटक १ दिन मात्र खुवाउने । सावधान: औषधी सेवन गरेको तथा त्यसपछिका २ दिनसम्म माछा, मासु, अमिलो र पिरो चीजहरू खानु हुँदैन ।

मीन राजदोङ्गे (वर्ष ४६, उर्लावारी ९, सालवारी, मोरङ) अनुसार भाडा-वान्ताको उपचारका लागि क) गिदेरीको रूखको फेदबाट १ मीटर माथिको बोक्राको बाहिरी आवरण खुर्केर हटाउने र ताजा ५०० ग्राम जति बोक्राको भित्री भाग मात्र उल्टोपट्टिबाट सफा खुकुरीले ताछेर ल्याउने । सफा सिलौटा अथवा ढुंगामाथि राखेर बोकालाई पिँध्ने तथा त्यस लेदोमा २५० मिलिलिटर जति पानी मिसाई घोल्ने र सफा सेतो सुती कपडाबाट कपडछान गरी प्राप्त भोललाई सफा बट्टामा राख्ने । ख) रून्चे भ्रारको ताजा करिब १०० ग्रामजति पात ल्याउने र धोईपखाली सफा सिलौटा अथवा ढुंगामाथि राखेर पिँध्ने तथा त्यस लेदोमा १०० मिलिलिटर जति पानी मिसाई घोल्ने र सफा सेतो कपडाबाट कपडछान गरी प्राप्त भोललाई प्राप्त गिदेरीको भोलमा मिसाउने र राम्ररी घोल्ने तथा यसै मिश्रित भोललाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सकिन्छ । भाडा-वान्ता लागेको विमारीलाई १०० मिलिलिटरको दरले तयारी मिश्रित भोल औषधी बिहान, दिउँसो र बेलुकी गरी तीन पटक निको नहुन्जेलसम्म खुवाउनु पर्छ ।

नर कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार रगतमासी परेको बेलामा उपचार गर्नका लागि तीन वटा ताजा लज्जावती भ्रारको जरा उखेलेर ल्याउने र सफा पानीले राम्ररी धोईपखाली सफा गर्ने । सफा ढुंगा वा सिलौटामाथि राखेर सफा गरेको जरालाई पिँध्ने र लेदो बनाउने । लेदोमा ३० मिलिलिटर जति पानी मिसाएर राम्ररी घोल्ने र सेतो सफासुती कपडामा राखेर छान्ने (निचोर्ने) तथा प्राप्त रसलाई भोल औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । खुवाउने दिन नै औषधी बनाउने र ताजा अवस्था मै रोगीलाई खुवाउने । साना बच्चालाई १ चम्चा भोल औषधी बिहान बेलुका गरी २ पटक २ दिन सम्म खुवाउने । ठूला मानिसलाई २ चम्चा भोल औषधी बिहान बेलुकी गरी २ पटक २ दिनसम्म खुवाउनु पर्छ ।

टंक राजदोङ्गे (वर्ष ४५, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार कमलपित्त रोगको उपचारका लागि वन धिरौलाको हरियो फल ल्याउने र त्यसको बोक्रा एवं बिउको भाग हटाउने तथा गुदी एवं जालो समेतको भाग १-२ दिन घाममा सुकाएर आवश्यक परेको बेलामा प्रयोग गर्ने उद्देश्यले बट्टामा सुरक्षित साथ राख्ने । साँभ्रपख एउटा गिलासमा १०० मिलिलिटर सफा पानी राख्ने र त्यसमा एउटा सुकाइएको जालो हाल्ने तथा छोपेर रातभरी राख्ने । भोलिपल्ट बिहान पानीबाट जालो फिकेर हटाउने र पुनः सुकाएर प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ राख्ने । एउटै जालोलाई पानीमा भिजाउँदा पानीको तीतो स्वाद आउन्जेल प्रयोग गर्न सकिन्छ । रातभर पानीमा जालो भिजाउँदा प्राप्त पानीलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । प्राप्त १०० मिलिलिटर भोल औषधी बिहान खाली पेटमा कमलपित्त रोगले ग्रसित रोगीलाई निको नहुन्जेलसम्म दैनिकी १ पटकको दरले खुवाई रहनु पर्छ ।

बुद्धिमान कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ५६, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार ज्वरो तथा निमोनियाको उपचारका लागि १०० ग्राम जति ताजा वयरको जरा ल्याउने र पानीले राम्ररी सफा गर्ने एवं स-साना टुक्रा पार्ने । सफा गिलासमा जराका टुक्राहरू हाल्ने र हाँसियाको सफा मुठाले वा कुनै काठको सफा टुक्राले कुच्याउने । त्यसमा २०० मिलिलिटर पानी मिसाउने र अझै जरालाई कुच्याउने । जराका सबै बोक्रा कुच्याई सकेपछि सेतो सफा पातलो सुती कपडाले कपडछान गरी प्राप्त भोललाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । साना बच्चालाई एक चम्चाको दरले बिहान बेलुका गरी दुई पटक दुई दिन सम्म तयारी भोल औषधी खुवाउने । ठूला मानिसलाई दुई चम्चाको दरले बिहान बेलुका गरी दुई पटक दुई दिन सम्म तयारी भोल खुवाउने । सावधानी: औषधी सेवन अवधिमा माछा, मासु र अमिलो खान हुदैन ।

दिल धिमाल (वर्ष ६५, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार कमलपित्त रोगको उपचारको लागि करिब १ किलोग्राम जति टोटलाको रूखको फेदको काँयो बोक्रा ल्याउने । भविष्यमा प्रयोग गर्न घाममा १ दिन सुकाएर पनि बोक्रालाई सफा बट्टामा सुरक्षित साथ राख्न सकिन्छ । सफा भाँडोमा पानीले पखालेर सफा गरिएको १ किलोग्राम बोक्रा राख्ने र त्यसमा ५ लिटर पानी राख्ने तथा चुल्होमाथि मधुरो आगोबाट विस्तारै तर निरन्तर तताई उमाल्ने र सम्पूर्ण भोल १/२ लिटर जति पानी बाँकी रहँदासम्म उमाल्ने । भोललाई सेलाउन दिने र सफा पातलो सेतो सुती कपडाले छानेर बोक्रा र भोल छुट्टयाउने । प्राप्त भोललाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ बट्टामा राख्ने । विमारीलाई बिहान र बेलुका ३ चम्चाको दरले तयारी भोल औषधी निको नहुन्जेलसम्म निरन्तर खुवाउनु पर्छ ।

जगत धिमाल (उर्लावारी १, मोरङ) अनुसार भाडा-पखाला रोगको उपचारको लागि १० ग्रामजति ताजा घोडताप्रेको जरा र सोही परिणाममा ताजा कुरोको जरा ल्याउने तथा तिनलाई सफा पानीले पखालेर सफा सिलौटा अथवा हुंगामाथि राखेर लेदो हुने गरी पिँध्ने तथा त्यसमा २० मिलिलिटर जति पानी मिसाई घोल्ने एवं मसिनो सेतो सफा सुती कपडाले कपडछान गरी प्राप्त रसलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । विमारीलाई बिहान बेलुका २ चम्चाको दरले तयारी भोल औषधी बिहान बेलुकी सन्धो नहुन्जेलसम्म खुवाउनु पर्छ ।

टंक राजदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार गलफुलाको उपचार गर्नका लागि हरियो डुग्रीको रूखको काण्डको बोक्रामा सफा खुकुरीले घाउहरू बनाउने र ती घाउहरूबाट निस्केको चोपलाई सफा गिलास अथवा बाँसको हुडुग्रीमा संकलन गरी ल्याउने । गलफूलाले ग्रसित (दुःखेको) ठाउँको क्षेत्रफल र आकार बराबरको सेतो फुलस्केप कागजको एउटा टुक्रा बनाउने र त्यसमा खस्रो पट्टिबाट प्राप्त चोप बाक्लो गरी दल्ने (लेप लगाउने) । गलफूलाले ग्रसित व्यक्तिलाई दुखेको ठाउँमा चोप र छालाको सीधा सम्पर्क रहने गरी तयारी कागजको टुक्रा (जसमा चोपको लेप लगाइएको हुन्छ) टाँस्ने तथा निको भएपछि उकाएर हटाउने । सावधान: गलफूलाले ग्रसित भागलाई चिसो पानीले भिज्ने नदिने साथै चिसोबाट बच्नु पर्छ ।

केशव श्रीदोङ्गे (वर्ष ४७, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार जिब्रोमा भएको घाउको उपचारका लागि आफ्नो आवश्यकता अनुसार मधुको मूल जरा ५० देखि १०० ग्राम सम्म ल्याई सोही दिन सफा पानी राम्रोसँग सफा गरी साना साना टुक्रा पारी २ दिनसम्म घाममा सुकाई सफा बट्टामा बिको लगाई सुरक्षित साथ राख्नुपर्छ । तयार गरी राखेको औषधी दिनको ३ टुक्रासम्म जिब्रो घाउ भएको व्यक्तिले निको नहुन्जेलसम्म चबाई राखे जिब्रोको घाउ निको हुन्छ । यदि चबाउन नसकेमा सुकाई राखेको औषधी अलिअलि पानी मिसाई भोल बनाई निको नहुन्जेलसम्म बिहान र बेलुका दुई चम्चाको दरले सेवन गरेमा पनि जिब्रोको घाउ निको हुन्छ ।

पूर्ण श्रीदोङ्गे (वर्ष ७३, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार दाद रोग उपचारको लागि दादे भारको ६/७ वटा पात ल्याई सफा पानीले राम्रोसँग सफा गरी तुरून्तै हातले माडेर त्यसको रस निकाली सफा गिलास वा कचौरामा राख्ने । दादलाई राम्ररी कन्याएर बिहानपख दिनको एकपल्ट मात्र माडेर गिलासमा राखिएको ताप्रेको रस राम्रोसँग लगाउने । निको नहुन्जेलसम्म लगाई राख्दा दाद निको हुन्छ । लगाउने बेला मात्रै रस निकाल्नु पर्छ ।

मीन धिमाल (उर्लावारी ९, सुनपकुवा(ख), मोरङ) अनुसार टाउको दुखेको, ज्वरो, खान नरुच्ने र नासको उपचारका लागि चाँदमरूवा वा सर्प गन्धको जरा खनेर ल्याई राम्रोसँग सफा गरी धारिलो औजारले काटेर क्याप्सुल साइजको टुक्राहरू बनाई घाममा राम्रोसँग सुकाएर एउटा बट्टामा सुरक्षितसाथ राख्नु पर्छ । तत्कालै प्रयोग गर्नु पर्ने भएमा नसुकाई काँचो जरा पनि प्रयोग गर्न मिल्छ । तयार गरी राखेको चाँदमरूवाको १ इन्च लामो जरा एक टुक्रा बिहान र एक टुक्रा बेलुका गरी दिनको २ पटक रोग निको नहुन्जेलसम्म सेवन गर्नु पर्छ । सावधानी: न्युन रक्तचाप भएको बिमारीले यो औषधी सेवन गर्नु हुदैन ।

गंगालाल धिमाल (वर्ष ५६, उर्लावारी ७, डुम्रे, मोरङ) अनुसार रगतमासीको उपचारका लागि वन सुपारी रूखको फेदबाट १ मीटर जति माथि काण्डमा सफा धारिलो औजारले अलिअलि घाउ लगाएर चोप निस्कने बनाउने र चोप निस्कन थालेपछि एउटा सफा बट्टामा चोप संकलन गरी सुरक्षित साथ राख्नु पर्छ । रगतमासी भएको व्यक्तिले बिमारी निको नहुन्जेलसम्म एउटा सिन्कोले २ थोपा बिहान र २ थोपा बेलुका गरी सेवन गर्नु पर्छ ।

छविीलाल कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ५०, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार बाहिरी घाउ खटिराको उपचारको लागि निमको पात हरियो १ किलोग्राम जति ल्याई सफा गरी ५ लिटर जति पानी हालेर उमाल्ने, एक पटक उम्लेपछि त्यसलाई चुल्होबाट हटाई चिसो पार्ने र त्यसमा भएका पातहरू निकाली दिने । पकाएर तयार गरिएको पानीमा १० लिटर जति सफा पानी मिसाई सुरक्षित साथ सफा भाँडोमा राख्ने । तयार गरिएको औषधी पानीले बिहान एक पटक तीन दिनसम्म नियमित रूपले नुहाउने । तर प्रत्येक दिन तयार गरिएको पानीले नै नुहाउने । आज तयार गरिएको पानी अर्को दिन प्रयोग गर्न हुदैन ।

भाम माया योडयाङ (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार जीउ, छाती दुखेको रोग निको पार्नका लागि केराकोबुड ल्याउने र त्यसभित्र रहेका स-साना कोसाहरू छुट्टयाएर निकाल्ने र धुलो मैलो नपर्ने गरी घाममा २-३ दिनसम्म सुकाएर सुरक्षित साथ बिको बन्द गरी बट्टामा राख्ने । १० ग्राम जति सुकाएको बुडको कोसा सफा सिलौटो अथवा हुंगामाथि राखेर हल्का पानी हाल्दै पिँधने र लेदो बनाउने । तयारी लेदोमा ५० मिलिलिटर पानी मिसाई घोल्ने र तयारी भोल नै औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । रोगी मानिसलाई तयारी भोल औषधी ३० मिलिलिटरको दरले शनिवार एक पटक र मंगलबार एक पटक खुवाउने तथा बाँकी भोल औषधीले उपरोक्त दुवै दिनहरूमा दुखेको छाती, जीउमा लगाई विस्तारै मालिस गर्नु पर्छ ।

धन कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार शरीरको भित्री गर्मी हटाउनका लागि ५० ग्राम जति वन लाफाको जरा समेतको पूरै बोट ल्याउने र त्यसलाई सफासँग पखाल्ने । सफा सिलौटो अथवा हुंगामाथि राखेर साना साना टुक्रा बनाई कुट्ने, त्यसमा ५० ग्राम कालो मिश्री हाली पिँधने र एउटा सफा जगमा राख्ने । त्यसमा करिब १०० मिलिलिटर जति सफा चौलानी पानी मिसाउने र मज्जाले फिट्ने । यसरी तयारी भोललाई सफा सेतो पातलो सुती कपडाले छानेपछि प्राप्त भोललाई सफा जगमा राख्ने । तयारी सम्पूर्ण भोल औषधी एक पटकमै रोगीलाई खुवाउने र फेरी सोही प्रकृयाले तयार गरी लगातार तीन दिनसम्म खुवाउनु पर्छ ।

अधुराम कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ४९, उर्लाबारी १, थापाडाँगी, मोरङ) अनुसार बौलाहा कुकुरले टोकेको मानिसलाई गरिने उपचारका लागि धतुरोको फलबाट प्राप्त ताजा बियाँ ४ गेडा, मरिच(सुकेको परिपक्व मरिच २ गेडा), सिंदुर (विउबाट तयार पारिएको १/४ चम्चा सिंदुर) तोकिएको परिणाममा धतुरोको बियाँ, मरिचको गेडा र सिंदुर एउटा सफा बटुकोमा राख्ने र सफा काठको लामो डन्डीले कट्ने तथा त्यसमा २ चम्चा पानी मिसाई घोल औषधी तयार गर्ने । बौलाहा कुकुरको टोकेको विमारी मानिसलाई तयारी भोल औषधी २ चम्चा विहान खाली पेटमा शनिवार एक पटक र मंगलवार एक पटक गरी जम्मा दुई पटक मात्र खुवाउनु पर्छ ।

टंक राजदोङ्गे (उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार कान पाकेको रोगको उपचारको लागि करिब ५० ग्राम जति ताजा बाबरी फूलको बोटबाट हाँगा समेतको पात ल्याउने र त्यसलाई पानीले धोईपखाली सफा ढुंगा अथवा सिलौटोमाथि पिस्ने र सफा सेतो सुती कपडामा लेदो राखी रस निचोर्ने एवं सफा बट्टामा बिको बन्द गरी सुरक्षित साथ राख्ने । कान पाकेको व्यक्तिको रोगले ग्रसित कान सफा रूवाले सफा गरी सो कानमा ४-५ थोपा तयारी रस औषधी दिनको दुई पटक विहान र बेलुका निको नहुन्जेलसम्म राख्नु पर्दछ ।

धन धिमाल (उर्लाबारी ९, सुनपकुवा(ख), मोरङ) अनुसार आधा टाउको दुख्ने रोगको उपचारका लागि १०० ग्राम जति बाबरी फूलको पात संकलन गरी सफा पानीले राम्रोसँग सफा गरी सफा सिलौटोमा अलिअलि पानी हाली मसिनो लेदो हुने गरी पिस्ने । उक्त पिसिएको लेदोमा २०० ग्राम मिलिलिटर पानी हाली मिश्रण बनाई सफा कपडाद्वारा छानेर सफा बट्टामा राखी ढकन लगाई सुरक्षित साथ राख्ने । वयस्क व्यक्तिलाई विहान र बेलुका एक एक चम्चा खुवाउनु पर्छ । बच्चाहरूका लागि आधा आधा चम्चाको दरले विहान बेलुका नै खुवाउनु पर्छ । औषधीको सेवन विमारी निको नहुन्जेलसम्म प्रयोग गर्नु पर्छ ।

पूर्ण श्रीदोङ्गे (उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार कमलपित्त रोगको उपचारका लागि गिनेरी रूखको कान्डबाट १ किलोग्राम जति काँचो बोक्रा ल्याई राम्रो पानीले सफा गरी काँचै बोक्रा सिलौटो वा ओखलीमा पिस्नु पर्छ । पिँध्दाखेरी अलिकति पानी हाल्दा त्यसबाट हल्का रंग आउने गरी मात्र पिस्नु पर्छ । पिसिएको बोक्रामा ५ लिटर जति पानी मिसाई घोलेर सफा पातलो कपडाबाट छान्नु पर्छ । प्राप्त छानिएको भोल सुरक्षित साथ सफा भाँडामा छोपेर राख्नु पर्छ । तयारी गरिएको भोलले विहान एक पटक तीन दिनसम्म नुहाउनु पर्छ । दिनको एक पटक दुई चम्चाको दरले तीन दिनसम्म मात्र खानु पर्छ ।

टंक दोङ्गे (वर्ष ४८, उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार हिलोले खाएको हात खुट्टाको उपचारको लागि पिठरीको फल ३/४ वटा ल्याई काँचै फल राम्रोसँग पाक्ने गरी आगोमा पकाउने (पोल्ने) । पाकी सकेपछि फल आगोबाट निकाली चिसो पारेर राख्ने र उक्त चिसो फल सोही दिन औषधीको रूपमा प्रयोग गर्ने । बेलुका मात्रै हिलो पानीले खाएको हात खुट्टा साबुन पानीले राम्रोसँग सफा गरी पोलेर तयार पारिएको पिठरीको फल साबुन लगाए जस्तै हिलो पानीले खाएको भागमा निको नहुन्जेलसम्म दिनहुँ लगाउनु पर्छ । तर औषधी प्रत्येक दिन पोलेर तयार गर्नु पर्छ, पहिलेदेखि पोली राखेको औषधी प्रयोग गर्नु हुदैन । धन धिमाल (वर्ष ६१, उर्लाबारी ९, सुनपकुवा(ख), मोरङ) अनुसार कमलपित्त रोगको उपचारका लागि २ वटा ताजा वन घिरौलाको फल ल्याउने । त्यसलाई सफा पानीले पखाल्ने । सफा ओखलीमा आधा लिटर खानेपानी राखेर त्यसमा घिरौला राखेर कट्ने र मसिनो पार्ने । लेदो र पानीको मिश्रणलाई सेतो सफा सुती कपडाले छानेर प्राप्त भोल औषधीलाई बिको बन्द गरी सुरक्षित साथ बट्टामा राख्ने । तयारी भोल औषधी विहान बेलुकी ३ चम्चाको दरले विमारीलाई निको नहुन्जेल खुवाउने । बच्चा देखि वृद्धा सम्म एउटै मात्राले औषधी प्रयोग गर्नु पर्छ ।

शान्तिमाया धिमाल (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार पत्थरी रोगको उपचार गर्नका लागि गहतको दाना १ किलोग्राम जति र २ देखि ३ लिटर पानी अलमुनियमको भाँडोमा मिसाई पानी नसुकुन्जेल सम्म उमाल्ने । त्यसपछि उसिनिएको उक्ता दानाहरू सेलाउन दिई सेलाई सकिएको उक्ता दानाहरू सफा भाँडामा राखी ढक्कन लगाई सुरक्षित साथ राख्नुपर्छ । प्रत्येक दिन २०० ग्रामको दर बिहान र बेलुका गरी दिनको दुई पटक विमारी निको नहुन्जेल सम्म खुवाउनु पर्छ ।

टेक कुस्यारदोङ्गे (सुनपकुवा(क), उर्लावारी ६, मोरङ) अनुसार गाई, भैसीलाई भ्यागुतो रोग लागेको उपचार गर्नका लागि बेसारको फेदको काँचो गानो १०० ग्राम ल्याउने र त्यसलाई राम्ररी धोईपखाली सफा गर्ने । १०० ग्राम सुकेको लसुन ल्याई बेसार मिसाउने र ओखलीमा सँगै राखेर लेदो हुने गरी कुट्ने (पिँध्ने) तथा त्यसमा १०० ग्राम शुद्ध तोरीको तेल मिसाउने र तयारी लेदो औषधीलाई सुरक्षित साथ बट्टामा राख्ने । भ्यागुतो रोग लागेको गाई, भैसीलाई जिब्रो तथा जिब्रोको फेदमा तयारी लेदो औषधीको लेप बिहान र बेलुकीपख रोग निको नहुन्जेलसम्म लगाइदिनु पर्छ ।

पन्च माया धिमाल (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार टन्सिल बढेको र पिसाब पोल्दा उपचार गर्नका लागि २५० ग्राम ताजा मधुको जरा ल्याउने, सफा हुने गरी जरालाई राम्ररी धुने, सफा सिलौटो वा हुंगामाथि सफा हुंगाले पिँध्ने र प्राप्त लेदोमा ३०० मिलिलिटर जति पानी मिसाएर घोलेर सेतो सफा पातलो सुती कपडाले छानेर प्राप्त भोललाई सफा बट्टामा बिको बन्द गरी सुरक्षित साथ राख्ने । रोगीलाई तयारी भोल औषधी बिहान बेलुका ३ चम्चाको दरले निको नहुन्जेलसम्म लगाउनु पर्छ ।

टेक कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार गाला सुन्निदा सोको उपचार गर्नका लागि काउलो बोटको कान्डवाट काँचो बोक्रा ५० ग्राम जति ल्याउने । अनि काँचो बोक्रा राम्रोसँग सफा गरी सफा सिलौटामा अलिअलि पानी हाल्दै मसिनो गरी पिसेर लेदो बनाउने । तयार पारिएका लेदो गालाको सुनिएको भागमा राम्रोसँग लगाई त्यसमाथि सफा पातलो कागज टाँस्नु पर्छ । उक्त लेदो तीन घन्टासम्म लगाई राख्नु पर्छ ।

निसा कुस्यारदोङ्गे (वर्ष ४५, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार ज्वरो र खोकीको उपचार गर्नका लागि बोभोको मूल जरा एउटा मालालाई पुग्ने गरी ल्याउने र सफा पानीले राम्रोसँग सफा गरी साना साना टुक्राहरू बनाई सियो, धागोले माला तयार गर्ने । तयार गरिएको माला रोगी बच्चाहरूलाई घाँटीमा लगाई दिने र निको नहुन्जेलसम्म माला लगाई राख्नु पर्छ ।

टंक दोङ्गे (वर्ष ४८, उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार जुका परेको उपचार गर्नका लागि सिरू झारको ५० ग्राम जति जरा उखेली, राम्रोसँग सफा गर्ने र त्यसलाई सफा सिलौटोमा सोही दिन अलिअलि पानी हाली मैदा हुने गरी पिस्ने र पिसिसकेपछि त्यसमा ३ चम्चा जति पानी मिसाएर सफा पातलो कपडा वा चिया छान्ने जालीले छानेर सफा बोटलमा सुरक्षित साथ राख्ने । जुका परेको मानिसलाई शनिवार र मंगलवारको दिन मात्र बिहान र बेलुका गरी २ चम्चाको दरले खुवाउने । बच्चालाई एक चम्चा मात्र खुवाउने । औषधी प्रयोग गर्दा १ हप्तासम्म माछा, मासु खान हुँदैन ।

जामी कुस्यारदोङ्गे (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार हातखुट्टा मर्किदा उपचार गर्नका लागि लाफा सागको मूल जरा ५० ग्राम जति खनेर ल्याई राम्रोसँग सफा गरी उक्त काँचै जरा सफा सिलौटोमा अलिअलि सफा पानी हाल्दै लेदो हुने गरी पिसेर सफा भाँडामा राख्ने । पिसिएको जराको लेदो मर्किएको ठाउँमा राम्रोसँग लगाई त्यसको माथिबाट सफा पातलो कपडा राम्ररी बेर्नु पर्दछ । औषधी बिहानपख लगाई पूरै दिन राख्नु पर्छ ।

आइतालाल तेङ्माली (उर्लावारी ६, दोधरेटोल, मोरङ) अनुसार घाँटीको घाउको उपचारका लागि १०० ग्राम जति ताजा घोडताप्रेको पात ल्याउने । पातलाई राम्ररी धोईपखाली सफा गरी पातमा हल्का पानी हाली सिलौटा माथि मसिनो पारेर पिस्ने, प्राप्त लेदोलाई सेतो सफा पातलो सुती कपडामा राखेर छान्ने । यसरी प्राप्त भोललाई सफा बट्टामा बिको बन्द गरी सुरक्षितसाथ राख्नु पर्छ ।

भाममाया योडयाड (उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ) अनुसार हडताल रोगको उपचारका लागि चित्तुको केही ताजा डाँठ अथवा पात ल्याउने र सफा पानीले राम्ररी पखाल्ने । सफा सिलौटा वा ढुंगामाथि राखेर मसिनो हुने गरी पिँध्ने र सफा सेतो सुती कपडामा लेदोलाई राखेर सफा गिलासमा निचोर्ने, प्राप्त रसलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गर्न सुरक्षित साथ राख्ने । वयस्क रोगी मानिसलाई तयारी रस औषधी प्रतिदिन १ चम्चाको दरले शनिवार र मंगलवार गरी जम्मा दुई पटक खुवाउने । बच्चा अवस्थाको बिमारीलाई वयस्कको मात्राको आधा मात्र रस औषधी उपरोक्त अनुसार सोही शनिवार र मंगलवार खुवाउनु पर्छ ।

कारीलाल धिमाल (वर्ष ७०, उर्लावारी ९, सुनभोडा, मोरङ) र राम धिमाल (दमक १५, चरकपारा, भ्र्पा) अनुसार औलो रोगको रोकथाम र पित्तबाट फियो बढ्ने मानिसको रोग निको पार्ने औषधी जन्य वस्तुको निर्माणका लागि जंगलबाट ल्याएको कालो ठूलो गोहोरो जंगलमा बस्दा उसले विभिन्न किसिमको जरा पातहरू जंगली किराफट्यांग्रा खाएको र विशेष गरी सर्पगन्ध तथा चानमारा वनस्पतिको पात जरा खाएको हुँदा गोहोरोको मासु नै औषधी हुन्छ । मासुको स्वाद तितो र निकै अर्रोअर्रो हुन्छ । यस्तो गोहोरो पक्रेर ल्याई पानी तताएर शरीरमा भिजाई बाहिरी छाला फ्याँक्नु पर्छ । अर्का एक खालको खेतवारी फाँटवारीमा पाइने पहेंलो सानो खालको पनि सुन गोहोरो अनेकौँ खालको जडिबुटी र किरा फट्यांग्रा खाएको हुन्छ । यस्तो सुन गोहोरोलाई पनि पक्रेर ल्याई पानी तताई बाहिरी छाला फ्याँक्नु पर्छ । त्यस गोहोरोको मासु काटेर पकाई खान्छन् र पित्त चाहिँ भिकेर राखेको हुन्छ । गोहोरोको मासु खाई रहँदा शरीरको तागत बढ्ने र पित्त ५ ग्रामको टुक्रा बनाई ३ पटकसम्म खाली पेटमा बिहान दिउसो बेलुकी खाएमा शरीरमा भएको फियो रोग कम गराउँछ । फियो बढ्ने रोगीहरूले गोहोरोको पित्त खाएको ज्ञान परम्परागत विश्वास रहेकोले खुवाउन सकिन्छ ।

गणेशमान तेङ्माली (वर्ष ५७, दमक ६, दापगाछी गाउँ) र राम धिमाल (दमक १५, चरकपारा) अनुसार जुका चुर्ना मार्नका लागि भातसंग तरकारी दालको रूपमा बनाई खान बनाएको सिकाउटी तरकारी बनाउनको लागि मानिसको पेटमा रहेको जुका चुर्ना मार्नका लागि दाल जस्तो तरकारी बनाई खान चामलको कनिका राम्ररी धोईपखाली गरेर एउटा कराईमा पानी हाली कनिका पकाउने । चुल्हामा आगोलाई दाल जस्तो बाक्लो भोल पारेर माड पाकदै गरेको अवस्थामा तोरी माडेर गट्टा केसा सहित वारीमा फ्याँकेको जलाई खरानी उठाई राखेको हुन्छ । त्यही खरानी केराको पात वा फर्सीको पातको सोली बनाई खरानी हाल्नु पर्छ । त्यसपछि पानी अलिअलि हाल्दै पानी भिजाउनु पर्छ । अनि २५० मिलिलिटर जति खरानीको भोल पदार्थ त्यस माडमा हाली पन्थुले राम्ररी चलाई मिलाउनु पर्छ । वारीमा रहेको घुर्मीको कलिलो पात मुन्टा टिपेर केलाई त्यही माडमा हाली पकाउनु पर्छ, करीब २५-३० मिनेटमा सबै माथि उल्लेखित सामानहरू हाली पकाई सक्नुपर्छ अनि चुल्हाबाट निकाल्नु पर्छ । कनिका माड दाल जस्तो तरकारी लेउमुन्ची सार (औषधी) बनाई भातसंग खाँदा मानिसको पेटमा रहेको सबै खाले जुका चुर्नाहरू मर्छ अनि दिसामा निस्कन्छ । यसरी जुका चुर्नाले गर्दा भएको मानिसको शरीर पछि आफैँ सुधार भएर आउँछ । यस्तो लेउमुन्ची हालेर तरकारी नियमित ३-५ पटक बिहान बेलुका खानु पर्छ ।

शेर धिमाल (वर्ष ६१, उर्लावारी १, थापाडाँगी, मोरङ) र राम धिमाल (दमक १५, चरकपारा, भ्र्पापा) अनुसार क्षयरोग (टि.वी.) उपचार गर्ने औषधी बनाउनका लागि जंगली स्याल मारेर आगोमा नपोलिकन रौ सहित छाला चिरेर निकाल्नु पर्छ । स्यालको मासु टुक्रा टुक्रा पारी धोईपखाली गरेर घाममा सुकाउनु पर्छ । मासु ओरो ओरो हुने गरी सुकेपछि एउटा गुन्द्री वा बोरामा फिजाई राख्नु पर्छ । अनि त्यसपछि मार्चा मैदा जस्तो पारी मासुमा मिसाई मोलेर ६-७ दिन जति छोपेर राख्नु पर्छ । यसरी छोपेर राखेको मासु गल्छ, जाँड बनाउने भात जस्तै तातेर ज्वरो फुटाउनु पर्छ ।

अनि रक्सी चुहाउन पित्तल वा सिलभरको ठूलो तसलामा मासु राखी त्यस तसलामाथि पाउना (फँसी) बसाल्नु पर्छ र पाउनाभिन्न रक्सी थाप्न माटोको नानी राख्नु पर्छ । त्यसपछि फँसी माटोको भाँडामाथि तामा पित्तल वा सिलभरको बाटा राखी पानी लगाउनु पर्छ । बाँफ जान नदिन जोर्नीहरूमा माटोको लेप र कपडा राखी माटोले पोल्नु पर्छ । पानी तातेको छ भने त्यो बाटा पानी ३ पटक देखि ५ पटकसम्म पानी फेर्नु पर्छ । आगो अलिअलि मात्र बाल्नुपर्छ । तल तसलाको मासु र मार्चा पाकेर बाफ माथि जानु र बाटाको तल्लो चुच्चोको भाग सिधा तल पर्ने गरी राखेको नानीमा बाफ नै पानी भएर भ्र्छ । यसरी नानीमा जम्मा भएको पानी नै स्यालको रक्सी बन्छ । नानीको रक्सी निकाली छापेर राखिन्छ । सेलाएपछि बोतलमा भरेर राख्नु पर्छ । यो रक्सी साह्रै नै गन्हाउँछ । भाँडा-वर्तनहरूमा पनि साह्रै गन्हाउँछ ।

क्षयरोग (टि.वी.) लागेको विमारीलाई बिहानु हल्का खाजा खाएर ५ मिलिलिटरको खोराक बनाई बिहान-बेलुका गरेर तीन दिन जति स्यालको रक्सी औषधीको रूपमा खाएपछि क्षयरोगको किटाणु मरेर जान्छ र विस्तारै रोग निको हुँदै जान्छ । विरामीलाई तागत दिने खाना माछा मासु दिनु पर्छ र बार्ने खानेकुरा अमिलो, पिरो, चिल्लो, रक्सी, धुम्रपान प्रयोग गर्नु हुदैन । यदि विवाहित पुरुष वा महिला मध्ये कुनै एक जना विरामी भएको छ भने पुरा निको नहुन्जेलसम्म अलग बस्नु पर्छ ।

बखतबीर धिमाल (वर्ष ६१, राजघाट १, बालुवारी, मोरङ) र राम धिमाल (दमक १५, चरकपारा, भ्र्पापा) अनुसार कमलपित्त वा जन्डिस (कावालपाका) रोगको उपचार गर्नका लागि फस्याङ (जंगली अदुवा) को जरा ५० ग्राम, चितुभारको डाँठ ८० ग्राम, र विरी लहरा ४० ग्राम जति खोजेर ल्याउनु पर्छ । यसलाई राम्ररी पानीले धोएर राख्नु पर्छ । अनि सिलौटा या चेप्टो हुंगा सफा गरी धोईपखाली गरेर पानी अलिअलि हाँदै पिस्नु पर्छ । मिहिन पिसेर एक दिनको लागि तीन खोराक पुग्ने गरी ७५० मिलिलिटर औषधीको भोल तयार गर्नु पर्छ । यो भोल पदार्थ कपडाले छानेर बोतलमा भरी राख्नु पर्छ । कमलपित्त (कावालपाका) रोग विमारी परेको ठहर भएमा वा मानिसको शरीर, आँखा, नड पहेँलो भएमा, रोगी मानिसले खाना नखाने लुलोपन महसुस भएको छ भने शनिबार तथा मंगलबार बिहान, दिउँसो, बेलुकी तीन पटक २५० मिलिलिटरको दरले तयार पारेको औषधी भोल पदार्थ खुवाउनु पर्छ । यदि कमलपित्त रोग भर्खर लागेको हो भने निको हुन्छ । चिल्लो, पिरो, अमिलो, माछा, मासु, रक्सी खान हुदैन । रोग निको हुनेछ । यदि खाँदा पनि निको नभए अरू नै रोग लागेको हो भनी सम्भन्नु पर्छ । अनि डाक्टरकोमा उपचार गर्नु पर्छ ।

लाल धिमाल (वर्ष ५३, दमक १६, ठूलो अर्नाखारी) र राम धिमाल (दमक १५, चरकपारा) भ्र्पापाका अनुसार भात्या निघार र रक्सी बनाउनका लागि प्रयोग गरिने मार्चा बनाउने कामका लागि मार्चा बनाउनको लागि २५० ग्राम पिरपिरेको भ्र्कारको पात-टुप्पो, २५० ग्राम दुधाली भ्र्कार र २५० ग्राम कटहरको पात टिपेर ल्याउनु पर्छ । यी तीन वटा भ्र्कारपातहरू धोएर केलाएर ओखलीमा मुस्तीले कुट्नु पर्छ । यी पात डाँठहरू कुटेर मिहिन भएपछि एक किलो चामल वा कनिका भिजाएर कुट्नु पर्छ । भ्र्कारपात कुटेको र चामलको पिठो कुटेको मिसाई फेरी एक सोहोरो कुटेर निकालेर चक्की बनाउनु पर्छ । यसरी बनाएको चक्कीलाई नाडलोमा पराल राखी चक्की मिलाई राखी तीन

दिनसम्म छोपेर राख्नु पर्छ । त्यसपछि घाममा सुकाउनु पर्छ । एकातिर सेकेपछि अर्कोतिर पनि पल्टाएर सुकाउनु पर्छ । यसरी मार्चा तयार गरिन्छ । मार्था बनाइएको चक्कीबाट १०० ग्रामको १०-१५ वटा चक्कीहरू तयार हुन्छन् । यसरी तयार पारेको मार्चा भात्या-निघार र रक्सी पार्न पकाएको भातसँग मिसाइन्छ । धिमाल समुदायले यसमा बराको फल कुटेर चक्की बनाई सुकाएको हुन्छ । यो अर्को खालको मार्चा(सागुवा) तयार हुन्छ । यो सागुवा मार्चा मिसाउँदा निघार वा घेन्सिड रो गोरा घैलामा राखी छाडेको हुन्छ । यस्तो घेन्सिड अझ रसिलो र बढी निसा दिने हुन्छ ।

पाण्डव धिमाल (हसन्दह ४, मोरङ) अनुसार मुखमा घाउ आउँदा उपचार गर्नका लागि हाड्ग्राईको माटो मुनिको जरा भागलाई सफा गरेर यसको तरूल वा जारालाई कराड कराड टोकेर खाने । यसरी बिहान बेलका तीन चार दिन टोकेर खाएमा मुखभित्र आउने घाउ निको हुन्छ । शान्ति धिमाल (दोधरे, दमक ७, भापा) का अनुसार केचीको अचार बनाउनका लागि केची नाम गरेको विरूवाको फुलेको फूललाई सफा गरी मिहिन रूपमा पिसेर आलु वा अन्य चीजसँग अचार बनाएर खान सकिन्छ । यो अचार धिमाल समुदायमा धेरै लोकप्रिय छ ।

काशीराम राजथारू (मधुमल्ला, मोरङ) अनुसार पानीले खाँदा, केश विन्यासमा, जुम्राहरू लाग्न नदिनका लागि आइल्लेको पातहरू टिप्ने र सफा गर्ने । पातहरूलाई सफा सिलौटा मार्था राखी हुंगाले पिस्ने । अनि आएको भोललाई कपडछान गरी सफा बट्टा वा सिसीमा औषधीको रूपमा राख्नु पर्छ । पानीले खाएको भागलाई सफा गरी सुत्ने बेलामा सो औषधी दल्नु पर्छ । यसरी दलेमा पानीले खाएको शरीरको भाग निको हुन्छ । त्यस्तै गरी केशको सजावट गर्नका लागि पनि आइल्ले केशमा सिउरिने चलन छ । केशमा सिउरिदा जुम्रा टाउकोमा पर्दैन ।

गणेशमान धिमाल (दाबगाछी, दमक, भापा) अनुसार केश विन्यास गर्ने काम, जुम्रा र चायाँ हटाउने कामको लागि जंगलभित्र अलिअलि चिस्थान जस्तो ठाउँमा वा पानीको नजीक भाग, नदीको छेउमा जंगलमा केवा ल्हे पाइन्छ । यसको भित्री भागमा पहेंलो भाग नरम र अत्तरयुक्त हुन्छ । यो केवा ल्हे खासगरी धिमाल महिलाहरूले पहिले पहिले अत्तरको उत्पादन नभएको बेलामा, बजारमा सेन्ट किन्न नपाएको बेलामा केशमा सिउरिने र हाटबजारमा जाने चलन थियो । लुगा-फाटामा पनि यो केवा ल्हे राखी मगमग गराउने चलन थियो । यो प्राचीन धिमाल समुदायमा अत्तरको रूपमा प्रयोग गर्ने चलन थियो । यदाकदा हालमा पनि पाइएमा बूढा-बूढीहरूले केशमा सिउरिने चलन छ । यसले टाउकोमा परेको जुम्रा, चायाँ हटाउँछ भन्ने चलन र विश्वास रही आएको छ ।

काशीराम राजथारू (मधुमल्ला, मोरङ) अनुसार महिनावारी बिग्रेको सफा पार्नका लागि पह्या फूल (एक दिनमा नै फुल्ने र त्यही दिन भर्ने) को जरा वा कोपिलालाई धोईपखाली सफा गरी मिहिन धुलो पिसेर सय ग्राम जति छानेर महिनावारी रोग बिग्रेको बेला सफा पार्नका लागि प्रयोग गरिन्छ । यो खुवाउँदा महिनावारी सफा हुन्छ । उनै व्यक्तित्वका अनुसार लामो समय सम्म घाउ निको नभएमा वा बिसफोटा घाउ निको पार्नुको लागि बिसुन्तली भारको जरालाई राम्ररी उखेल्ने र सफा गरी पानी तैरिन साथै सुक्न दिने । त्यसपछि त्यस जरालाई तेलमा डढाएर लेदो बनाएर सफा सिसी वा बट्टामा राख्नु पर्छ । अनि सो लेदोलाई लामो समयसम्म घाउ निको नभएको वा बिसफोटा घाउलाई निको पार्नका लागि लगाउनु पर्छ । लगाउँदा हल्का सफा कपडाले लगाउनु पर्छ ।

थापा ओभा (सालबारी, उर्लाबारी-९, मोरङ) अनुसार टाइफाइड रोगको उपचार गर्नका लागि बयरको रूखको बोकालाई सफा पानीले धोईपखाली गरी कुटेर भोल बनाउने । भोललाई सफा कपडाले छानेर २ पटक खुवाउने । यो टाइफाइड रोग निको पार्नका लागि प्रयोग गरिन्छ । काशीराम राजथारू (मधुमल्ला, मोरङ) अनुसार चिनी रोग, पिसाब सफा गर्न र ठन्डी पार्नका लागि गुलियो भारको विरूवाको पात मुन्टा मुन्टा टिपेर दिनमा एक चोटी दैनिक खानु पर्छ । यसरी

खाँदाखेरी पिसाब पोल्ने गरेको भएमा पनि यो निको हुन्छ । शरीर बढी गर्मी भएको भएमा पनि गर्मी कम गर्नका लागि यसले मद्दत गर्दछ । साथै कमलपित्त रोगलाई पनि क्रमशः कम गराउँदै लैजान्छ ।

काशीराम राजथारुकै अनुसार ठन्डी हटाउन र गर्मी ल्याउनका लागि सोप वा सोम्पोई सुत्केरी बेलामा वा चिसो लागेको बेलामा गर्मी बनाउनका लागि तेलमा तताएर वा तरकारीमा हालेर खुवाउनु पर्छ । यसो गरेमा शरीरमा गर्मी ल्याउने गर्दछ र चिसो हट्दै जान्छ । उनकै अनुसार गर्मी ल्याउन र मसलाको रूपमा तरकारीमा प्रयोग गर्नका लागि लसुनलाई सफा पखालेर तरकारीमा हालेर वा पकाएर खुवाउनु पर्छ । यो मसलाको रूपमा पनि प्रयोग हुन्छ । यसो गरेमा शरीरको चिसो हट्ने साथै गर्मी गराउनमा मद्दत पुग्दछ ।

काशीराम राजथारुकै अनुसार पेट फुलेको खोल्नका लागि राजवृक्षको फल टिपेर ल्याउने । सफा गर्ने र यसलाई सिलौटोमा कुट्ने । सो कुटेको मिहिनलाई खाएमा पेट फुलेको खोल्न मद्दत गर्दछ ।

उहाँकै अनुसार गाई-वस्तुलाई मोटो पार्न र नाम्ले रोग निको पार्नका लागि सताउनी रूखको बोकालाई तासेर ल्याउने । तासेको रूखको बोकालाई ओखली वा सिलौटामाथि राखेर कुट्ने । यो कुटेको मिहिन पारेको धुलोलाई गाई गोरू, बाखा, बंगुरलाई मोटो पार्नका लागि चारोमा वा अन्य कुरासँग मिसाएर खुवाउने । नाम्ले रोग लाग्दा पनि यसबाट निको हुन्छ । पिलोको उपचारका लागि पनि फुर्के फारको विरूवाको जरा सफा गर्ने र पिसेर मिहिन पारेर पिलो वा बानको वरिपरि वा मुखको वरिपरि लगाइदिने । यसले पिलो सुकाउने काम गर्दछ । एक पटक लगाए पुग्छ ।

थापा ओम्फा (सालबारी, उर्लाबारी ९, मोरङ) अनुसार दम बढेको रोग, सरूवामोज, दुलाईमोज, रून्चे लाग्दाको ओखतीको लागि दुम्सीको भुँडी, वन कुखुराको खुट्टा, सालकको नङ्गाको भागहरूलाई एकै ठाउँमा मिसाएर तिनीहरूलाई पिसेर धुलो पार्ने । धुलोलाई फुक्का खुवाउने । शनिवार वा मंगलवार कुनै दिन २ पटक विहान र बेलुका खुवाएमा यो रोग निको हुन्छ । उहाँकै अनुसार बच्चा-बच्चीहरूलाई नजर लाग्नबाट रोक्नका लागि मान्छेहरूको नजर नलागोस भनी सालकको खबटाको माला प्वाल पारेर धिमाल समुदायका बालबालिकाहरूलाई लगाई दिने चलन छ । घाँटी वा हातमा पनि लगाइदिन सकिन्छ ।

पेट दुखेको बेला, पखाला लागेको बेला, रगत मासी भएको निको पार्नका लागि अम्बाको विरूवाको नयाँ पलाएको टुसालाई टिपेर सफा गर्ने अनि सिलौटा वा ओखलीमा मिहिन पारी थोरै पानी हालेर कुट्ने । सो कुटेको भोललाई सफा कपडाले छानेर खुवाएमा पेट दुखेको, पखाला लागेको, रगत मासी भएको पनि निको हुन्छ । निमुनिया, भित्री ज्वरो निको पार्नका लागि सयपत्री फूलको पातलाई टिपेर सफा गर्ने । सिलौटो सफा गरी थोरै पानी हाली टिपेको पातहरूलाई मिहिन पारी पिसने । आएको भोल पदार्थलाई सफा कपडाले छान्ने । सो भोल निमुनिया, भित्री ज्वरो आएको विमारीले खाएमा निको हुन्छ । ज्वरो, मर्की, खोकी लागेका निको पार्नका लागि बोस ल्हे वा बोजोलाई उखेल्ने । माला लगाउन पुग्ने गरी उखेल्ने । उखेलेको बोजोलाई सफा पानीले धोईपखाली गरी माला बनाउनका लागि सानो सानो टुक्राहरू बनाउने ।

बाल-बालिकाहरूलाई ज्वरो, मर्की, खोकी लागेको बेलामा मुनिको जरालाई माला लगाई दिने वा थोरै कुटेर पानीमा खुवाई दिएमा रोग निको हुन्छ । दादुरा रोगबाट बच्नका लागि अठिया केराको बोटभित्र रहेको गड्यौँलाहरूलाई जम्मा गर्ने । सफा पानीले धोईपखाली गरी अलिकति थोरै पानी हाली सफा सिलौटोमा पिसने । अनि शनिवार वा मंगलवार यो औषधी खुवाएमा दादुराको रोग निको हुन्छ ।

कन्चमान धिमाल (सुनभोडा, मोरङ) अनुसार गहिरो पोलेको घाउ निको पार्नका लागि अमलाको रूख, साजको रूख, सखुवाको रूख, पलासको रूखका बोक्राहरूलाई ल्याएर जम्मा गरी एकै ठाउँमा पकाउने । पकाएको बोक्राहरूलाई बाक्लो वा पातलो कस्तो बनाउने सोही अनुसार तयार पार्ने । अनि संचिती गर्नका लागि बोटलमा हाल्ने । जस्तोसुकै गहिरो पोलेको घाउ भए पनि यसले निको पार्दछ । घाउमा हाल्दै जाने, सुकेपछि फेरी हाल्ने गर्दै जाँदा पोलेको घाउ निको हुन्छ ।

चुनौती

विभिन्न आदिवासी जनजाति समुदायसंग विभिन्न प्रकारले वनजंगलका भारपात, रुखविरुवा, जन्तुहरू, पशुपंक्षीहरूबाट जडिबुटीबाट ओखती बनाउने प्राचीन तथा परम्परागत ज्ञान, सीप तथा कलाहरू पाइन्छन् । यसमध्येमा धिमाल समुदायमा पनि नभएको भने होइन । मेरो अवलोकन, अध्ययनले देखाएका धिमाल समुदायको ओखती तथा जुडिबुटी क्षेत्रमा भएका चुनौतीहरू निम्न प्रकारका छन्—

- धिमाल समुदायबाट विस्तृत वस्तुगत अध्ययन हुन नसकेको अवस्था ।
- धिमाल समुदायका धामी तथा ओभाले प्रयोग गर्दै आएको ओखतीको बारेमा व्यापक जानकारी नभएको ।
- धामी, ओभाले आफूले जानेको तन्त्रमन्त्र भन्न नमान्ने र दिन नचाहने ।
- धिमालको आदिवासी परम्परागत ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको नयाँ पुस्तामा हस्तान्तरण हुन नसकेको । जीविकोपार्जनसँग जोडिएर व्यवसायिक खेतीपाती हुन नसक्नु ।
- खोज तथा अध्ययन-अनुसन्धानको ज्ञानको कमी रहेको ।
- धिमाल समुदायमा शिक्षित जनशक्तिहरू जस्तै: समाजशास्त्री, मानवशास्त्री, पुरातत्वविद्, अर्थविद्, कृषिविज्ञ, योजनाविद् जस्ता जनशक्तिको अभाव हुनु ।
- समुदायका सामान्य व्यक्तित्वहरू माझमा ओखती खेती, जीविकोपार्जन तथा यसको महत्त्वको बारेमा व्यापक जनचेतना अभिवृद्धि गर्न नसक्नु ।
- धिमाल जाति विकास केन्द्र नेपालले यस क्षेत्रको योजना तथा कार्यक्रमहरू निर्माण गर्न नसक्नु ।
- राज्य तथा सरकारी पक्षबाट ओखती जडिबुटीको क्षेत्रमा आदिवासी जनजाति समुदायका विज्ञहरूको बारेमा खोज, अध्ययन तथा अनुसन्धान गराउन नसक्नु ।
- समुदायले प्रयोग गर्ने ओखतीको पेटेन्ट राइटको बारेमा राज्य सरकारले काम गरी पहिचान दिन नसक्नु ।
- त्रिवि, संस्कृत विश्वविद्यालय, काठमाडौं विश्वविद्यालय लगायतका विश्वविद्यालयबाट हाम्रो आफ्नै परम्परा, सम्पदा, बौद्धिक सम्पत्ति, ओखती उपचार विधिहरूको बारेमा व्यापक अध्ययन अनुसन्धान गराउन नसक्नु ।
- मिडिया क्षेत्र टिभी, रेडियो, एफएम, पत्रपत्रिका, अनलाइन जर्नल, वेबसाइट आदिमा आदिवासी ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको बारेमा खासै प्रचार-प्रसार नहुनु ।
- नेपालका वनजंगलमा पाइने विभिन्न ओखतीहरूको दस्तावेजीकरण गर्न नसक्नु ।
- आदिवासी जनजातिहरूको औषधोपचार पद्धतिको खोज तथा अध्ययन-अनुसन्धानका कार्यहरू राष्ट्रिय स्तरबाट हुन नसक्नु ।
- जंगल तथा बोटविरुवा दिनानुदिन तीव्ररूपमा मासिनु र तिनको संरक्षणमा ध्यान नजानु ।

संरक्षणका उपायहरू

नेपालमा बसोबास गर्ने प्रत्येक आदिवासी जनजाति समुदायमा केही न केही परम्परागत ओखती उपचार गर्ने ज्ञान, सीप तथा कलाहरू यथावत छन् । कुन समुदायको बढी र कुन समुदायको घटी छ भन्ने मात्र हो । तर हालसम्म पनि सबै ज्ञान, सीप तथा कलाहरू दस्तावेजीकरण भन्दा पनि मौखिक परम्परामा नै आधारित पाइन्छन् । देशभित्र विभिन्न प्रकारका मौजूदा ऐन, कानूनहरू नबनेका पक्कै होइनन् । नेपाल सरकारको अन्तरिम संविधानमा पनि उल्लेख नभएको पनि होइन । नेपाल सरकारको राष्ट्रिय संरक्षण नीति २०६७ तयार भएकै हो । आइएलओ १६९ र संयुक्त राष्ट्र संघद्वारा आदिवासी जनजातिहरूको लागि घोषणा गरिएका अधिकारहरू पनि छँदैछन् । नेपाल सरकारले अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि २००३ मा पनि हस्ताक्षर गरेकै हो तर कार्यान्वयन पक्ष फितलो भएपछि के नै पो लाग्दो रहेछ र ?

नेपाल सरकारले राष्ट्रिय संस्कृति नीति निर्माण गरेको छ । यसले नेपालमा विद्यमान भौतिक र अभौतिक दुवै प्रकारको राष्ट्रिय सांस्कृतिक सम्पदाहरूको अध्ययन-अनुसन्धान गरी तिनीहरूको आधिकारिक पहिचान, उचित संरक्षण र व्यवस्थापन गरी राष्ट्रिय गौरवको जगेर्ना गर्दै समाजमा सद्भाव र सहिष्णुताको भावना जागृत गराइ एक अर्कामा सम्मान एवं सामाजिक मर्यादा अभिवृद्धि गरी देशलाई एकताको सूत्रमा गास्ने प्रयत्न गरेको छ (पाना ८) । नेपाल सरकारले अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि २००३ लाई समेत अनुमोदन गरी सकेको हुँदा सो महासन्धिमा “संरक्षण” भन्नाले अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको जीवन्ततालाई सुनिश्चित गर्न लक्षित उपायहरू खासगरी औपचारिक तथा अनौपचारिक शिक्षाको माध्यमद्वारा तिनको चिनारी, अभिलेखीकरण, अनुसन्धान, संरक्षण, सुरक्षा, प्रवर्द्धन, अभिवृद्धीकरण, पुस्तान्तरण लगायत त्यस्तो सम्पदाको विविध पक्षहरूको पुनर्जीवनीकरणलाई समेत सम्भन्नु पर्दछ भनिएको छ (धारा २.३) ।

नेपालको अन्तरिम संविधान २०६३ को धारा १७ (३) अनुसार नेपालमा बसोबास गर्ने प्रत्येक समुदायलाई आफ्नो भाषा, लिपि, संस्कृति, सांस्कृतिक सभ्यता र सम्पदाको संरक्षण र सम्बर्द्धन गर्ने हक हुनेछ भनी उल्लेख गरिएको छ । आदिवासी अधिकार सम्बन्धी संयुक्त राष्ट्र संघीय घोषणापत्रको परिशिष्टमा नै आदिवासी ज्ञान, सीप, संस्कृति तथा परम्परागत प्रचलनहरू प्रतिको सम्मानबाट दिगो एवं समानुपातिक विकास तथा वातावरणको उपयुक्त व्यवस्थापनमा योगदान पुग्ने कुरालाई स्वीकार गर्ने कुरा उल्लेख छ । अन्तराष्ट्रिय श्रम संगठन महासन्धि नं. १६९ भाग ५ सामाजिक सुरक्षा र स्वास्थ्य अनुच्छेद २५ (२) मा स्वास्थ्य सेवा संभव भएसम्म समुदायमा आधारित हुनु पर्दछ । यी स्वास्थ्य सेवाहरू यी सम्बन्धी जनताको सहयोगमा तर्जुमा एवं सन्चालन गरिनु पर्दछ र तिनीहरूका आर्थिक, भौतिक, सामाजिक र सांस्कृतिक अवस्थाहरू तथा परम्परागत सुरक्षात्मक हेरचाह, उपचारात्मक प्रचलनहरू र औषधीहरूलाई ध्यानमा राख्नु पर्दछ भनी उल्लेख छ ।

सबै भन्दा महत्वपूर्ण आदिवासी जनजाति समुदायमा जनचेतना, शिक्षा र आदिवासी ज्ञान, सीप तथा कलाहरूलाई पुस्तान्तरण गर्ने स्कुलिङ साथै शिक्षाको अभाव छ । यसको लागि विभिन्न सन्चार माध्यमहरू रेडियो, एफएम, टिभी, पत्रपत्रिका, अनलाइन मिडिया, वेबसाइट, सामाजिक सन्जालहरू फेसबुक, ट्वीटर मार्फत् पनि सरोकारवालाहरूलाई सचेत र दिक्षित गरिनु आवश्यक छ । देशभित्रका विश्वविद्यालयहरू त्रिवि, संस्कृत विश्वविद्यालय, काठमाडौं विश्वविद्यालय, पूर्वाञ्चल तथा पश्चिमाञ्चल विश्वविद्यालयहरू, कृषि तथा वनस्पति विश्वविद्यालयहरूले आदिवासी जनजातिहरूको औषधोपचार पद्धति, पहिचान, इतिहास जस्ता सवालहरूमा व्यापक खोज तथा अनुसन्धान गरी दस्तावेजीकरण गर्नु आवश्यक छ । हाम्रा आफ्नै आदिवासी परम्परा, सम्पदा, बौद्धिक सम्पत्ति, ओखती उपचार विधिहरू, व्यवसायिक ओखती खेती गरी जीविकोपार्जनको सवालसँग

जोडनमा स्थानीय सरकारी निकायहरूदेखि केन्द्रीय सरकारले समेत टेवा र सहयोग पुऱ्याउन आवश्यक छ ।

सारांश तथा निष्कर्ष

नेपाल आफैमा विविधतायुक्त विभिन्न जात र जातिहरू, भाषाभाषी समुदायको वसोवास गरेको देश हो । उनीहरूको आफ्नै भाषा, संस्कार संस्कृति, लोक-पद्धति, लोक-साहित्य मात्र होइन औषधोपचार गर्ने विधिहरू पनि छन् । धिमाल समुदायमा विशेष गरी औषधोपचार गर्नेमा धामी र ओम्हा पर्दछन् । प्राचीन कालदेखि नै धामी र ओम्हाले विभिन्न प्रकारको जंगली जडिबुटीहरूबाट रोगको उपचार, रोकथाममा योगदान गर्दै आएको इतिहास पाइन्छन् । पछि उनीहरूको सिको गर्दै अन्यहरूले पनि जडिबुटी प्रयोग गर्न सिके र जानेको ज्ञान, सीपलाई निरन्तरता दिएको पाइन्छ । धिमाल समुदायमा विशेष गरी शिक्षाको कमीले गर्दा विभिन्न क्षेत्रमा खोज र अध्ययन-अनुसन्धान हुन नसकेको अवस्था जगजहेर छ । अर्को कुरा धामी, ओम्हा वा अन्य अभ्यासकर्ताहरूले आफूले प्रयोग गर्दै आएको जडिबुटीको नामहरू अन्यलाई जानकारी नगर्नु अर्को समस्या देखिन्छ । अरुले सिके, जानेमा आफूलाई घाटा हुने सोच, स्वार्थ भावना नै पुस्तान्तरणमा बाधक देखिन्छ । आफु छन्जेल औषधोपचार गर्ने र आफु मरेर जाँदा आफैसंग ज्ञान, सीप लैजाने परम्परा नै अज्ञानताको कारणले भएको देखिन्छ । सीमित व्यक्तिहरू विचमा नै यी विभिन्न ज्ञान, सीप तथा कलाहरू साँगुरिएर रष्ट्यो । न त मिडिया क्षेत्रहरूले यस्ता कला, सीप तथा ज्ञानको बारेमा खोज्ने, प्रसारप्रसार गर्ने चेष्टा नै गर्थ्यो न त राज्यले उचित कुनै उपाय मार्फत् संरक्षण तथा प्रवर्द्धन गर्ने नै योजना ल्यायो । अभ्यासकर्ताहरूको देहान्तसँग यस्ता अमूल्य ज्ञान, सीप तथा कलाहरू लोप हुँदै गएको कुरा हाम्रो सामु छर्लङ्गै छ ।

अबको पाटो भनेकै स्थानीय जनताहरूलाई नै बुझाउने हो । उनीहरूको जीवन-पद्धति, उनीहरूको ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको बारेमा विभिन्न स्थानीय कार्यक्रमहरू, अन्तरक्रिया तथा गोष्ठीहरू उनीहरूकै स्थानमा सन्चालन गर्नुको विकल्प नै छैन । खोज तथा अध्ययन-अनुसन्धानका कुराहरू उनीहरूलाई नै सिकाउनु पर्ने भएको छ । दस्तावेजीकरणका विभिन्न उपायहरू सिकाउन सकेमा उनीहरूले आफ्नो सवाल तथा मुद्दाहरूलाई धेरै राम्रोसँग चित्रण गर्न सक्षम हुनेछन् । राज्यका औपचारिक शिक्षण संस्थानहरू विद्यालय, महाविद्यालय, विश्वविद्यालयहरू मार्फत् औषधोपचार गर्ने विधि र रोगको रोकथाम विधिहरूको बारेमा व्यापक खोज तथा अध्ययन-अनुसन्धान गराउन सके, अन्य अनौपचारिक शिक्षण संस्थान मार्फत् पनि योगदान हुन सके, पाठ्यपुस्तकहरूमा समावेश गर्न सके, विभिन्न दस्तावेजीकरण, भिडियो, डकुमेन्ट्री तथा चलचित्रहरू निर्माण गर्न सके, सन्चार माध्यमहरू मार्फत् प्रसार-प्रसार गर्न सकेको खन्डमा आदिवासी जनजातिहरूको ज्ञान, सीप तथा कलाहरूलाई आदान-प्रदानका साथै दस्तावेजीकरण र संरक्षणमा टेवा पुग्नेछ ।

युवा पुस्तामा ती ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको हस्तान्तरण गर्न सकेमा दिगो संरक्षणमा सक्षम पहल हुनेछ । आम सन्चारका साधनहरू टिभी, सामुदायिक रेडियो, एफएम, पत्रपत्रिका, वेबसाइट, अनलाइन पत्रकारिता, फेसबुक, ट्विटर, वेबसाइटमा समेत व्यापक बनाउन सकेमा सूचना प्रवाह गर्नमा मदत मिल्नेछ । विभिन्न मौजुदा ऐन, कानून, संविधान, सन्धि तथा महासन्धि जस्ताका कुराहरू उनीहरूलाई बुझाउन सके र उनीहरूका विभिन्न जीवन पद्धति सरोकार सवालहरू तथा विषयहरूलाई जीविकोपार्जनसंग जोडेर आर्थिक उपार्जन र व्यवसायमा परिणत गरिदिन सकेमा संरक्षणमा ठूलो टेवा पुग्नेछ । यसो गर्न सकेमा आदिवासी जनजातिका स्थानीय ओखती तथा जडिबुटी विज्ञहरू, अभ्यासकर्ताहरूको सम्मान हुनुका साथै उनीहरूमा गौरवको भावना अभिप्रेरित

हुनेछन् । आदिवासी जनजातिहरूको परम्परागत ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको उजागर हुन सक्नेछ । नेपालले पनि विश्वसमक्ष आफ्नो देशको मूर्त तथा अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाहरूको सूची तयार गर्न सक्नेछ । आदिवासी जनजातिहरूले आफ्नो ज्ञान, सीप तथा कलाहरूको बारेमा पेटेन्ट राइट दर्ता गराउन सक्षम भएको हुनेछ । राज्यको पनि गौरव बढ्नेछ ।

अभ्यासकर्ताहरूको विवरणसूची

क्र.सं.	नाम	उमेर	ठेगाना
१	जगत धिमाल	६५	उर्लाबारी १, थापाडाँगी, मोरङ
२	बुद्धिमान धिमाल	५६	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३	जीत धिमाल	५६	राजघाट १, अठियाबारी, मोरङ
४	कारिलाल राजदोङ्गे	६९	उर्लाबारी ८, सुनभोडा
५	टेक कृस्यारदोङ्गे	४५	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
६	लक्ष्मण कृस्यारदोङ्गे		उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
७	शोभा कृस्यारदोङ्गे		उर्लाबारी ६, सुनपकुवा, मोरङ
८	टंक दोङ्गे	४८	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
९	भाममाया योङ्याङ		उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
१०	निसा कृस्यारदोङ्गे	४५	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
११	मीन धिमाल	४७	उर्लाबारी ९, सालबारी, मोरङ
१२	राजेन्द्र धिमाल	२९	उर्लाबारी ९, सालबारी, मोरङ
१३	हरि धिमाल	५४	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
१४	पंचमाया धिमाल	५३	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
१५	दिल मट्टेरी	६९	तिनघरेटोल, उर्लाबारी ८, मोरङ
१६	डिक धिमाल	४६	उर्लाबारी ९, सालबारी, मोरङ
१७	दिल श्रीदोङ्गे	६५	उर्लाबारी ९, मंगलबारे, सुनपकुवा
१८	बोन्सिधर धिमाल	६६	राजघाट, अठियाबारी, मोरङ
१९	गंगामाया धिमाल	५५	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
२०	गंगालाल धिमाल	४६	डुम्रे, उर्लाबारी ७, मोरङ
२१	मन धिमाल	५६	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा, मोरङ
२२	धुल धिमाल		उर्लाबारी ९, मोरङ
२३	शोभित श्रीदोङ्गे	२६	सुनपकुवा(क), मोरङ
२४	पदमलाल नूनियादोङ्गे	६७	पथरी २, रत्नचौकटोल, मोरङ
२५	निशा कृस्यारदोङ्गे	४५	उर्लाबारी ६, मंगलबारे, सुनपकुवा(क)
२६	बिनु श्रीदोङ्गे	३७	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
२७	आंगा धिमाल	६०	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा, मोरङ
२८	नर कृस्यारदोङ्गे	६९	उर्लाबारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
२९	गंगालाल धिमाल	५४	उर्लाबारी ७, डुम्रे, मोरङ

३०	भाममाया योड्याड	६८	उर्लावारी ६, सुनपकुवा, मोरङ
३१	टंक राजदोङ्गे	४५	उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३२	केसब श्रीदोङ्गे	४७	उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३३	पूर्ण श्रीदोङ्गे	७३	उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३४	छविलाल कुस्यारदोङ्गे	५०	उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३५	धन कुस्यारदोङ्गे		उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३६	अधुराम कुस्यारदोङ्गे	४९	उर्लावारी १, थापाडाँगी, मोरङ
३७	शान्तिमाया धिमाल		उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३८	जामी कुस्यारदोङ्गे		उर्लावारी ६, सुनपकुवा(क), मोरङ
३९	आइतालाल तेङ्माली		उर्लावारी ६, दोघरेटोल, मोरङ
४०	कारीलाल धिमाल	७०	उर्लावारी ९, सुनभोडा, मोरङ
४१	गणेशमान तेङ्माली	५६	दमक ६, दापगाछी
४२	राम धिमाल		दमक १५, चरकपारा, भापा
४३	शेर धिमाल	६१	उर्लावारी १, थापाडाँगी, मोरङ
४४	बखतवीर धिमाल	६१	राजघाट १, बालुवारी, मोरङ
४५	पाण्डव धिमाल		हसन्दह ४, मोरङ
४६	लाल धिमाल	५३	दमक १६, ठूलो अर्नाखारी
४७	शान्ति धिमाल		दमक, दोघरे, भापा
४८	काशीराम राजथारू		मधुमल्ला, मोरङ
४९	थापा ओम्हा (धिमाल ओम्हा)		सालवारी, उर्लावारी ९, मोरङ
५०	कन्चमान धिमाल		सुनभोडा, मोरङ

सन्दर्भसूची

धिमाल सामाजिक रीतिरिवाज नियमावली. २०५०. मोरङ, धिमाल जाति विकास केन्द्र, नेपाल केन्द्रीय कार्यालय, उर्लावारी ६, मोरङ.

सामुदायिक जैविक विविधता अभिलेख उर्लावारी गाविस (वडा नं. ६ र ९), मोरङ आइयुसिएन, द वर्ल्ड कन्जर्भेशन युनियन.

धिमाल, सोम. २०६८. धिमाल लोक धर्म, संस्कृति सम्बन्धी महाराजथान, धामी र ओम्हाको तन्त्रमन्त्र र औषधोपचारमा प्रयोग हुने जैविक विविधताको खोजी तथा अनुसन्धान. नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाडौं.

नेपालको अन्तरिम संविधान. २०६३. युएनडिपी नेपाल.

अन्तराष्ट्रिय श्रम संगठन महासन्धि नं. १६९ र आदिवासी अधिकार सम्बन्धी संयुक्त राष्ट्र संघीय घोषणापत्र. २०६९.

आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान, जावलाखेल.

राष्ट्रिय संस्कृति नीति. २०६७. नेपाल सरकार संघीय मामिला, संविधानसभा, संसदीय व्यवस्था तथा संस्कृति मन्त्रालय, सिंहदरवार, काठमाडौं.

अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदा संरक्षण सम्बन्धी महासन्धि २००३. युनेस्को कार्यालय, ललितपुर.

www. wikipedia.com

आदिवासी चलचित्र निर्माणको स्थिति, चुनौती एवं भविष्य

सन्जोग लाफा मगर^१

सारांश

नेपालको सन्दर्भमा आदि(मूल)वासी जनजाति मातृभाषी चलचित्र निर्माण समय २५ वर्ष पुगेको छ। अहिलेसम्मको तथ्याङ्क अनुसार गुरूङ ८४, तामाङ ७८, नेवार ६५, थारू ४६, मगर २६, लिम्बु १७, किरात राई ८, धिमाल ३, राजवंशी २, दराई १, किराँती-कोँइच (सुनुवार) १ र शेर्पाको १ गरी जम्मा ३३२ वटा चलचित्र (वृत्तचित्र सहित) निर्माण भएको पाइन्छ। 'क्याराभान' चलचित्र ओस्कार अवार्डसम्म सहभागी भएको छ भने 'नुमाफुङ' चलचित्रले अन्तर्राष्ट्रिय चलचित्र महोत्सवमा पुरस्कार जितिसकेको छ। वाद्य चलचित्रको नक्कलमा बनिने मातृभाषी चलचित्रको विकल्पमा आदि(मूल)वासी भूमिपुत्रको कथामा कथ्यशैली, संरचना, बुनोटमा स्क्रिप्ट लेखन र चलचित्र निर्माण गर्न जातीय चलचित्रकर्मी संघ-संस्था मार्फत् क्षमता अभिवृद्धि तालिम, गोष्ठी आयोजना गरेर आफ्नो समुदायमा भएका ज्ञान, सीप, अधिकारका विषयवस्तु खोज गरी चलचित्र निर्माण गर्न थालेका छन्। नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सव आयोजनाले विश्वका आदिवासीले उठाएका अधिकारका मुद्दा, चलचित्र निर्माणको शैलीको सिको गर्न थालेका छन्। आदिवासी जनजातिको अधिकार सम्बन्धी संयुक्त राष्ट्र संघीय घोषणा पत्र (UNDRIP), अन्तर्राष्ट्रियश्रम संगठन (आइएलओ) महासन्धी १६९, कानुनी रूपमा लागू गर्न र आदिवासी जनजाति आन्दोलनलाई चलचित्रको माध्यमबाट सघाउ पुऱ्याई रहेको छ।

मुख्य शब्द

मातृभाषा, आदि(मूल)वासी, संरचना, कथ्य-शैली, बुनोट, वनोट, मिथक, चलचित्र

चलचित्र निर्माणको वर्तमान अवस्था

विश्वमा आदिवासी मातृभाषा चलचित्र निर्माण तीव्र-गतिमा भईरहेको छ। आदिवासीका चलचित्रहरूले कल्पनाशिलता र भुटकाल्पनिकी (stereotypes) चलचित्र भन्दा यथार्थपरक ज्ञान, शिक्षाको विषयमा फरक कथ्य-शैली, संरचनागत निर्माण गर्न थालेकोले संसारको ध्यान खिचन थालेको छ। निर्माणसँगै मनोरन्जनको पाटोलाई कम गर्दै शिक्षा र ज्ञानको विकासलाई अगाडि

^१ लाफा मगर मातृभाषी उपन्यासकार तथा चलचित्र निर्माता हुन्।

बढाई रहेको छ । आफ्नो समुदायमा प्रचलित जिवित परम्परा, सांस्कृतिक, भुगोल भोगिरहेका वस्तुलाई चलचित्र मार्फत् फरक समुदायमा प्रदर्शन गरेर आफ्नो धरोहरप्रति अपनत्वको विकास गरिरहेको छ । अन्य समुदाय र संसारलाई जातिसँग भएको गुण र ज्ञानलाई विश्वव्यापीकरण गर्न थालेका छन् ।

नेपालमा चलचित्र निर्माण सं. २०२२ सालदेखि शुरू भए पनि सं. २००८ सालमा कलकत्तामा निर्माण गरिएको चलचित्र सत्य 'हरिषचन्द्र'^२ देखिको काल-खन्डलाई जोड्ने हो भने त्रिसठ्ठी वर्ष पूरा गरेको छ । राज्यको एक पक्षिय चलचित्र नीतिको कारणले आदिवासी जनजाति चलचित्र निर्माण गर्न धेरै कठिनाई भोग्नु परेको थियो । सं. २०४४ सालमा निर्माण भएको नेपाल भाषाको पहिलो चलचित्र 'सिलु'^३ (गोसाइकुण्ड) प्रदर्शनको दुई वर्षपछि २०४६ सालमा थारू भाषाको चलचित्र 'करम'^४ (कर्म) पर्शुराम चौधरीको निर्देशनमा निर्माण भएको थियो । प्रजातन्त्र पुनःवहालीले नेपालका आदिवासी जनजातिहरूमा पहिचानसंगै, भाषिक, सांस्कृतिक र जातीय अधिकारको चेतना सुषुप्त प्रफुट्टन भई रहेको समयमा नवीन सुब्बा निर्देशित लिम्बु भाषाको चलचित्र 'तरेवा' (पाहुना) सं. २०४८ सालमा नेपाल टेलिभिजनबाट प्रसारित भयो ।

प्रशंसा सहित चलचित्रले उठान गरेको जातीय पहिचानको फरक चलचित्रले मातृभाषी चलचित्रकर्मीहरूलाई उत्साहित, प्रोत्साहन मात्र नगरेर यु-टर्न (U-turn) सहित नयाँ मार्गदर्शन पनि दियो । २०४६ पछि आदिवासी जनजाति अभियन्ताहरू जातीय संघ/संस्था स्थापना गरेर संगठित भएपछि पहिचानको मुद्दालाई मुल मुद्दा बनाए । भाषा, संस्कृति र धर्म संरक्षणको वकालत जातीय अधिकारको लडाई लड्न थाले । नेपालको संविधान २०४७ ले धर्म बाहेक बहुजाति, बहुभाषी, बहुसांस्कृतिक भनेर पहिलो चोटी आत्मसात् गरेपछि मातृभाषामा चलचित्र बन्न थाल्यो । सन्जोग लाफा मगरको मगर भाषाको पहिलो उपन्यास 'रेवस' (चलन) मा आधारित पहिलो मगर चलचित्र 'लङ्घन'^५ (प्रयास, २०५१) युवराज मास्की राना मगरको निर्देशनमा निर्माण भयो । पहिलो गुरुङ चलचित्र 'पाते' (माइली, २०५२)^६ को निर्देशन पनि उनैले गरेका थिए । तामाङ भाषाको पहिलो चलचित्र 'सेमरी छोरडान' (मनमा चेतना, २०५२) जयनन्द लामाको निर्देशनमा निर्माण भयो । डिक वान्तावाको निर्देशनमा पहिलो राई वान्तावा भाषाको चलचित्र 'सायाबुङ' (शिरफूल, २०५२), धिमाल जातिको पहिलो चलचित्र 'उर्नि' (एकतारे बाजा, २०५३)^७ केशव रायमाझीको निर्देशनमा बनेको थियो । दराई भाषाको पहिलो चलचित्र 'सहारा' २०६५ यम दराइको निर्देशनमा निर्माण भएको थियो । पुकार भट्टराईको निर्देशनमा पहिलो राजवंशी चलचित्र 'देवसरी' २०६६ भ्रूपावाट निर्माण गरिएको थियो । चन्द्र वाम्बुले राइको निर्देशनमा 'सुम्निमा'^८

^२ डि.बी. परियारद्वारा निर्मित 'सत्य हरिषचन्द्र' चलचित्र हिन्दी भाषामा निर्माण गरि नेपाली भाषामा डबिङ गरिएकोले नेपाली चलचित्रको मान्यता दिने नदिनेमा विवाद कायमै रहेको छ ।

^३ प्रदीप रिमालको निर्देशन प्रेम बानियाँको निर्माणमा नेवा: भाषाको पहिलो चलचित्र 'सिलु' नेपालको आदिवासीको पहिलो चलचित्र पनि हो ।

^४ तेस्रो भिडियो महोत्सव २०४९ मा उत्कृष्ट कथा, पटकथा, अभिनय, निर्देशक, चलचित्र विधामा अवार्ड जित्न सफल भएको थियो ।

^५ २०५६ सालमा नेपाल टेलिभिजनबाट प्रसारित गरिएको थियो ।

^६ पोखरावाट पनि सोही वर्ष मिनवहादुर गुरुङको निर्देशनमा 'न्हाम्स्यो न्होरी' (कृहिरो भित्र) गुरुङ चलचित्र निर्माण भएकोले पहिलो चलचित्र बारे विवाद भएको थियो । गुरुङ चलचित्र एशोशियसनले 'पाते' चलचित्र गुरुङ चलचित्र पहिलो चलचित्र गुरुङ समुदायवाट पहिलो निर्देशक स्व. मिन गुरुङ भनेर विवाद मिलाएको थियो ।

^७ 6th Tokyo Global Film Festival मा छनौट भए पनि प्राविधिक कारणले सहभागी हुन नसकेको ।

^८ नेपाल चलचित्र विकास बोर्डद्वारा आयोजित वार्षिक चलचित्र पुरस्कार तथा सम्मान कार्यक्रम २०७१ मा पुरस्कृत ।

२०६८, सन्देश कुलुङको निर्देशनमा कुलुङ भाषामा पहिलो चलचित्र 'तेल्पोस' (गाउँले, २०७०) निर्माण गरिएको थियो ।

भाषा र संस्कृति प्रवर्द्धनमा चलचित्रको भूमिका

चलचित्र दृश्य भाषा हो । उत्कृष्ट चलचित्रमा सम्वाद कम प्रयोग गरिएको हुन्छ । सम्वाद चलचित्रमा माध्यमको लागि प्रयोग गरिन्छ । सौन्दर्यशास्त्रीय (इस्थेटिक) दृष्टि कोणवाट हेर्दा सामान्यतः चलचित्रका दुई भाषा हुन्छन्—पहिलो चरित्रहरूको भर्बल कम्युनिकेसन (verbal communication) बोली सन्चार र दोस्रो चलचित्रको बनौट, पात्र र परिवेशले दिने साङ्केतिक अर्थात् नन्भर्बल कम्युनिकेसन (non-verbal communication) । यसरी चलचित्रमा प्रयोग हुने पहिलो खाले भाषालाई चरित्रको सम्वाद-भाषा भनिन्छ भने दोस्रोलाई चलचित्रको साङ्केतिक भाषा । अझ यसलाई प्रष्ट पार्न यसो पनि भन्न सकिन्छ—एउटा सुन्ने भाषा, अर्को हेर्ने भाषा (भट्टराई, २०६७) ।

आदि(मूल)वासी चलचित्रको मापदण्डमा मातृभाषा अनिवार्य भएको चलचित्रलाई जातीय चलचित्र भनिनु पर्दछ भनेर जातीय चलचित्र संघ/संस्थाले निर्णय गरेका छन् । गुरुङ फिल्म एसोसियसनले ७०% मातृभाषा प्रयोग गरिएका चलचित्रलाई गुरुङ चलचित्र भनिनु पर्छ र मगर चलचित्रकर्मी संघले पनि ६०% मातृभाषा अनिवार्य प्रयोग गरेका चलचित्रलाई मगर चलचित्र भनेर निर्णय गरेका छन् । चलचित्र विकास बोर्ड, आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्र प्रवर्द्धन समिति-२०६६, नियमावलीमा पनि ७०% मातृभाषा प्रयोग गरिएको चलचित्रलाई मातृभाषी भनिएको छ ।

नेपाली चलचित्रमा प्रयोग गरिएका समस्याग्रस्त सम्वाद संस्कृति नेपालका आदिवासी मातृभाषी चलचित्रमा पनि बाहुल्य छ । अधिकांस मातृभाषी फिल्मको शीर्षक मातृभाषा सम्वाद खष भाषामा प्रयोग गरिएका छन् । सम्वाद भाषा चलचित्रमा माध्यम मात्र हो । मातृभाषी चलचित्र संघ संस्थाले मातृभाषालाई प्रमुख महत्त्व दिनु नेपालको अन्तरिम संविधान २०६३, मा नेपालका सबै भाषाले राष्ट्र भाषाको मान्यता पाउनु पनि हो । लिम्बू चलचित्र निर्देशक मौसम इम्बुङ मातृभाषा चलचित्र बारे लेख्छन्- “नेपाली भाषा र बाहुन/क्षेत्रीको सांस्कृतिक वर्चस्वको दबदबामा परेर अन्य भाषा तथा संस्कृतिको अस्तित्व नै सडकटमा पर्न लागेको महसुस गरेर आ-आफना भाषा तथा संस्कृतिको पुनःउत्थान गर्ने उद्देश्यले विभिन्न मोर्चा तथा माध्यमद्वारा प्रयास थालिएको छ । चलचित्रको माध्यमले यस विषयलाई सशक्त रूपमा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ भन्ने बुझेर हामी आ-आफना भाषामा चलचित्र निर्माणमा लागि परेका हौं । आफ्नो भाषा र संस्कृतिलाई राष्ट्रिय पहिचानको अवधारणाभित्र स्थापित गराउन र अन्तराष्ट्रिय स्तरमा परिचित गराउन अहिले विविध मातृभाषामा चलचित्र निर्माण हुन थालेको छ” (अजित, २०६७ मा उद्धृत) ।

नेपालका केही आदिवासी जनजातिको भाषा विविधता छ—किराँती (लिम्बू, राई, कोँइच (सुनुवार) र याक्खा) जातिमा २८ वटा र मगर जातिमा ३ वटा भाषा रहेका छन् । भाषा विविधताको महत्त्वलाई सकारात्मक दृष्टिकोणले हेरियो भने भाषा जीवित सम्पदा र ज्ञान भएकोले भन्नु महत्त्व बढ्छ । चलचित्रमा प्रयोग गरिएका मातृभाषाको कारणले फरकपन बुझ्ने अवसर पाएका छन् । मगर चलचित्र 'लीसरा' प्रदर्शनपछि मगर समुदायमा छोरीको नाम लीसरा र चलचित्रमा अभिनेता तथा अभिनेत्रीको नाम मगर भाषामा प्रयोग गरिएका कारण अहिले मगर बच्चाहरूको नाम मातृभाषामा राख्न थालिएको छ । नामसंग मातृभाषा जोडिएकोले परिचयसगै पहिचानको सन्दर्भलाई पनि प्रभाव पारिरहेको छ ।

आदिवासी कथावाचन, बनौट शैलीको संस्कृति भन्दा जातीय भेषभूषा, नाचगानलाई बढी संस्कृतिको रूपमा बुझाई र प्रयोग गरी रहेका छन् । संस्कृतिको वृहत् अविव्यक्ति, समूह, समुदायको

संस्कृतिलाई मनन गरेका छैनन् । परम्परागत जातीय भेषभूषा सामाजिक कर्मदेखि चाडवाडमा पहिलाको तुलनामा बढी निर्बाध प्रयोग र प्रवर्द्धन गर्न जातीय चलचित्रले प्रभाव पारेको छ । सांस्कृतिक आदान-प्रदान सहित भाइचाराको सम्बन्ध स्थापित गर्न चलचित्रको मुख्य भूमिका रहेको छ । वैरागी काइँला मातृभाषा, संस्कृतिको महत्त्व बारे लेख्छन्- “आ-आफना मातृभाषा बोल्ने र संरक्षण गर्ने अधिकार सबै जातिको मानव अधिकार भएकोले मात्र होइन मुलुकको विविध जातिको पहिचान, इतिहास र संस्कृतिको धरोहर पनि हुनाले नेपालमा बोलिने कुनै पनि भाषा बचाउन चलचित्र जस्तो शसक्त माध्यमको सदुपयोग गर्न सकिन्छ” (अजित, २०६७ मा उद्धृत) ।

आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्रको संख्या बढे पनि गुणस्तर बढ्न सकेको छैन । विषयवस्तुको सही छनौट गर्न नसक्नु, भाषा, संस्कृतिको सतही अनुसन्धान अनि स्थानीय समुदायमा एकैचोटी छायाँड्कन गरिएका खस (नेपाली) भाषालाई प्राथमिकता दिइएको चलचित्रहरू दिनप्रतिदिन निर्माण भई रहेको अवस्थामा चलचित्र समीक्षकले मातृभाषी चलचित्रकर्मीहरूलाई प्रतिप्रश्न गरेका थिए- ‘भाषा र संस्कृति चलचित्रबाट हटाइदिंदा तपाईंको समुदायले अपनत्व गर्लान ?’ नाजवाफ बनेका थिए मातृभाषी चलचित्रकर्मी ।

आदिवासी चलचित्रको महत्त्व अभिलेखीकरण

संसारका आदिवासी चलचित्र महोत्सवमध्ये पहिलो इम्याजिन नेटिभ फिल्म आर्ट मेडिया आर्ट्स फिल्म फेस्टिबल टोरन्टो क्यानाडा, दोस्रो अष्ट्रेलियन अवओरिजिनल फिल्म फेस्टिबलपछि नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सव तेस्रो स्थानमा पर्दछ । अमेरिका, क्यानाडा, मेक्सिको, न्युजिल्यान्ड, अष्ट्रेलिया, नर्वे, फिनल्याण्ड र ताइवान जस्ता देशहरूमा आदिवासीहरूले चलचित्र महोत्सवको माध्यमबाट आदिवासीहरूका मुद्दाहरूलाई उनीहरूका कथाहरूलाई भिन्न ढंगबाट चलचित्रको माध्यमबाट उठाई रहेका छन् । नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सव आठौँ संस्करणसम्म आई पुग्दा विश्वका आदिवासीहरूले चलचित्रको माध्यमबाट आदिवासी सामूहिक अधिकार, मुद्दा, परम्परागत ज्ञान, सीप, कलासहित सौन्दर्य अभिव्यक्तिको उजागरले नेपालका आदिवासी चलचित्रकर्मीहरू धमाधम आफ्नो समुदायको ओडारतिर फर्किरहेका छन् ।

चलचित्र महोत्सवसंगै चलचित्रलाई अमेरिका, भारत, दक्षिण कोरिया, अष्ट्रेलियाले सांस्कृतिक उत्पादनको रूपमा बजार विस्तार गरिरहेका छन् । उनीहरूको चलचित्र विश्वव्यापी बनिरहेका छन् । ती मुलुकहरूको सांस्कृतिकको प्रसारण गरिरहेको छ भने अर्कोतर्फ उनीहरूको मानवीय छविलाई पनि विश्व समक्ष पुऱ्याई रहेको छ । अन्य उत्पादनको प्रवर्द्धन मात्र होइन उनीहरूको प्राकृतिक सौन्दर्य, वास्तुकला र संस्कृतिको प्रचार पनि भई रहेको छ । नेपालमा चीन, अष्ट्रेलिया, इजरायल, दक्षिण कोरियाका दुतावासले वर्षेनी चलचित्र महोत्सव आयोजना गर्नुको पछाडि मुख्य उद्देश्य सांस्कृतिक बजार विस्तार हो ।

नेपाल विविधताको धनी मुलुक हो । विविधता रहेको सांस्कृतिक धरोहर चलचित्रको माध्यमबाट उत्पादन गरी सांस्कृतिक बजार विस्तार गर्न सकेमा सांस्कृतिक आदान-प्रदान सहित सांस्कृतिक पर्यटनको विकासमा आदिवासीको मौलिक संस्कृतिले आन्तरिक र विदेशी पर्यटकलाई हरेक वर्ष भ्रमण गर्न आकर्षण गर्न सकिन्छ । राज्यको आर्थिक वृद्धिमा सहयोग पुऱ्याउनेछ ।

चलचित्रले समुदायमा जुन किसिमको प्रभाव पार्छ त्यो अन्य मिडियाले भन्दा धेरै हुन्छ । चलचित्रले मनोरन्जन मात्र होइन आदिवासी जनजातिका भाषा, संस्कृति, सम्पदा, ज्ञान, सीप र कलाको संरक्षण, विभिन्न किसिमका मुद्दाहरूको उजागर गर्ने समेत काम गर्ने भएकोले चलचित्रले मानव संस्कृतिको संरक्षण मात्र होइन समुदाय र देशको छवि निर्माण पनि गर्छ ।

चलचित्र हेरेरै भिन्न समुदाय वा परिवेशमा हुर्किएकाहरूले भिन्न समुदायको रहन-सहन, जीवन शैली र सोचको प्रकृति बुझ्दछन् । यसले मनोवैज्ञानिक रूपमा ती दर्शकहरूमा हेरिएको वा देखिएको जीवनप्रति आत्मीयता, सहानुभूति र बन्धुत्व जागृत गर्दछ । उनीहरूलाई त्यो समुदायको बारेमा बुझ्न अझ बढी उत्प्रेरित गर्दछ, र अर्कोतर्फ त्यही चलचित्रले आफुले उठान गरेको संस्कृतिको संरक्षण, पूनर्ताजकी र त्यसलाई निरन्तर रूपमा दोस्रो पुस्तामा पुस्तान्तरण गर्न सहयोग पुऱ्याउँछ ।

आदिवासी चलचित्रमा मनोरन्जन भन्दा शिक्षा र ज्ञान बढी हुने भएकोले वर्षेनी विदेशी आदिवासी गैर-आदिवासी चलचित्रनिर्माताहरू नेपालको आदिवासी चलचित्र महोत्सव अवलोकन गर्न आई रहेका छन् । फिन्ल्यान्डमा स्कामागोभात चलचित्र महोत्सव शुरू गरेका छन् । न्युजिल्यान्ड र चिलीमा पनि आदिवासी चलचित्र महोत्सव गर्ने तरखरमा छन् । भारतको झारखण्ड राज्य विश्वविद्यालयमा पनि आदिवासी चलचित्र महोत्सव तयारी भइरहेको छ ।

डायस्पोरा कतार, हङकङमा नेपाली आदिवासी चलचित्र महोत्सव भई सकेका छन् भने अष्ट्रेलियामा केही महिनापछि आयोजना गरिदैछ । हात्तिवन, ललितपुरस्थित काठमाडौं युनिभर्सिटी, स्कुल अफ आर्ट्समा आदिवासी चलचित्र मासिक दुई वटा प्रदर्शन सहित आदिवासी विषयवस्तुमा विचार आदान-प्रदान गर्नको लागि सम्झौता गरिएको छ । विकल्प आर्ट सेन्टर, पुल्चोकमा साप्ताहिक रूपमा शनिवार आदिवासी वृत्तचित्र प्रदर्शन भई रहेको छ । विश्व आदिवासी दिवसको अवसरमा सिनेमिडा संस्थाले अमेरिकामा नेपाल आदिवासी चलचित्र महोत्सव आयोजनाले आदिवासी चलचित्रको प्रभावसगै महत्त्व बढ्दै गई रहेको छ ।

चलचित्रको प्रक्षेपण

आदिवासी चलचित्रलाई फोर्थ सिनेमा 'चौथो चलचित्र' भनिन्छ । बुझ्ने भाषामा आदिवासीले आदिवासीकै विषयमा बनाएको चलचित्रलाई पनि फोर्थ सिनेमा नै भनिन्छ । अझ गहिरिएर यसको मर्म र व्याख्यालाई बुझ्ने हो भने जटिलता पनि छ । आफ्नो समुदायको भूगोल, भाषा, रहनसहन, संस्कृति र जीवन पद्धतिमा हुर्किएर त्यहीँकै विषयवस्तुमा निर्माण गरिएको तर कथा व्यवसायीकरण गरिएको चलचित्र नै फोर्थ चलचित्र हो ।

यसो भनिनुको पछाडि सन्चार तथा चलचित्रको माध्यमबाट समुदायको घटना, भूगोल, भाषा, संस्कृतिबाट वन्चितीकरण सहित दिएको हेपिएका आवाजहरू विश्व सामु पुगेपछि उनीहरूको समस्या, दुःख, भोगाइलाई सुनिन थालियो । साथै महशुस गर्न थालेकोले पनि हो । चालिस हजार वर्षदेखि भनिदै आएको आदिवासी मौखिक कथाहरू उत्खनन् गर्दै आदिवासी आख्यान, मिथक कथ्य-शैलीबाट संरचना निर्माण गर्न थालेका छन् ।

यसभन्दा अघि *महाभारत*, *रामायण*को संरचनाबाट बन्ने बलिउड फिल्मको नक्कल गर्दै भुटकाल्पनिकी (stereotypes) तरिकाले बनिने नेपाली फिल्मको नक्कलमा आदिवासी फिल्म निर्माण गरिन्थे । नक्कल गर्नुको कारण बारे नविन सुब्बा लेख्छन्—“हिन्दी चलचित्रको जस्तै नेपाली चलचित्रको संरचनागत बनौट हिन्दु धार्मिक काव्य *रामायण* र *महाभारत*बाट उठाइएको हो । हिन्दु खस पर्वतीय शारीरिक बनोट भएको राम जस्तो धिरोधात नायक, सीता सावित्री तथा मृग नयनी नायिका र उनीहरूको रूपरङ्ग, शारीरिक बनोटसंग नमिल्ने अनुहार र बनौटलाई खलनायक वा अभिसारिकाको रूपमा लगातार प्रस्तुतिले मङ्गोल, द्रविड, मधेशी मुलका व्यक्ति र दलितहरू त्यो सौन्दर्य चेतनामा नायकको रूपमा अस्वीकार्य भए । आधा-शताब्दी लगाएर निर्माण गरेको यो मनोविज्ञानले नेपाली समाजको बहुलतालाई इन्कार मात्र गरेन, ती समुदायका मानिसहरूमा

कुन्ठा र हीनता भरिदियो । यसले उनीहरूमा नेपाली राज्य आफ्नो हो भन्ने भावना पनि कमजोर हुँदै गयो” (सुब्बा २०६५) ।

नेवार चलचित्रको प्रक्षेपण हॉस्य-रसमा बढी केन्द्रित छ ।^९ सार्वजनिक हलमा आक्कल-भुक्कल प्रदर्शन हुन्छ भने डिभिडी मार्फत् विक्री-वितरण गरिन्छ । भूमिगत जस्तो देखिए पनि वर्षमा १० देखि १२ वटा चलचित्र निर्माण भई रहेको छ । द्वन्द (सामाजिक, सांस्कृतिक, समुदायको सामूहिक नभएर नायक र खलनायकको युद्ध मात्र) लाई बढी प्राथमिकता दिएर तामाड चलचित्र वार्षिक ८ देखि १० वटा निर्माण भई रहेको छ भने हिन्दी चलचित्रको नक्कलमा सस्तो माया पिरतीको कथामा थारू चलचित्र ५ देखि ७ वटा निर्माण गरिन्छ ।^{१०} संस्कृति र माया पिरतीका कथालाई नै मुख्य विषय-वस्तुमा गुरुडले ५ देखि ८ वटा र मगर जातिले मुस्किलले २ देखि ३ वटा चलचित्र निर्माण गरिरहेको छ । राजनीति र अधिकारको विषयमा लिम्बु चलचित्रकर्मीहरू अग्रसर देखिएका छन् । उनीहरूले वार्षिक २ देखि ३ वटा चलचित्र निर्माण गरिरहेका छन् । अल्पसंख्यक आदिवासी जनजातिका चलचित्र भने निर्माण हुन सकेको छैन । किराँती-कौँडुच (सुनुवार), राजवंशी, दराई, धिमाल र शेर्पा जातिको १ देखि ३ वटासम्म निर्माण भएको छ । वृत्तचित्र^{११} केही जातिको निर्माण भएको छ ।

विल्सन र गुटिरेज (ई. १९८५) अनुसार अमेरिकामा हलिउड भन्दा रेड इन्डियन आदिवासी चलचित्रले संसारलाई प्रभाव पारेको थियो । कथ्य-शैली, संरचना, चरित्रले जीवन्त बनाएको प्रक्षेपण (self-projection) हलिउडले विस्तारै आफ्नै संरचना निर्माण गरेर प्रयोग गरेपछि उत्तर-अमेरिकी आदिवासी चलचित्र धरासायी भयो । त्यहाँका अल्पसंख्यक जातिमाथि हलिउड चलचित्रको रङगभेदी पुर्वाग्रहलाई चुनौती दिँदै ई. १९५०/६० दशकदेखि रैथाने अमेरिकी (Native Americans), ल्याटिन अमेरिकी (Latin Americans), काला अमेरिकी (Black Americans) र एशियाली अमेरिकी (चिनियाँ, कोरियाली र जापानी) लाई हलिउड (तथा अमेरिकाको ‘गोरा’ बहुल र प्रभुत्वको मिडिया) ले रूढिवद्ध भुटकाल्पनिकी (stereotypes) रूपमा प्रस्तुत गरेपछि ती पुर्वाग्रही (stereotypes) विषय विरुद्ध यी अल्पसंख्यक समुहहरूले आ-आफ्नो मिडिया सन्चालन गर्दै आएका छन् । हलिउड सिनेमाले यिनीहरूलाई अवाञ्छनीय, आपराधिक तथा असभ्य र कुसंस्कृत समुदायको रूपमा प्रस्तुत गर्ने गरेको छ (अजित ई. २०१० मा उद्धृत) ।

क्यानाडाका इन्युइट जातिको मिथकमा निर्माण गरिएको जाकारियस कुनुक निर्देशित ‘अल्नर्वात’ (The Fast Runner)^{१२}, मारिया हेलेन र मेडालइन इभलु निर्देशित ‘विफोर टुमारो’ चलचित्रले अन्तर्राष्ट्रिय क्षेत्रमा प्रशंसा सहित आदिवासीको मौलिक कथ्य-शैली प्रक्षेपण गर्न सफल भएको थियो । अप्टेलियन एवओरिजनको मिथकमा निर्मित रोलफ डि हिर निर्देशित “Ten Canoes”^{१३}

^९ प्रदीप रिमालद्वारा निर्देशित ‘शिलु’ र नीर शाहद्वारा निर्देशित ‘राजमति’ नेवार समुदायमा प्रचलित लोककथामा निर्माण गरिएको चलचित्र हो ।

^{१०} थारू समुदायमा पुर्वीया र पश्चिमा थारूको भौगोलिक क्षेत्रीय विभेद छ । गैर-थारू अजित लामिछाने निर्देशित ‘बुहान’ (नयाँ मुलुक) नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सव २०६५ प्रोत्साहन पुरस्कार, काठमाडौं अन्तर्राष्ट्रिय पर्वतीय चलचित्र महोत्सव २०६५ प्रोत्साहन पुरस्कार जित्न सफल चलचित्रमा भूमिसुधार लागू भएपछि रैथाने थारू कसरी विस्थापन ‘बुहान’ (नयाँ मुलुक) जान बाध्य पारियो भन्ने विषय-वस्तुमा छ ।

^{११} यस आलेखमा चलचित्र सम्बन्धी लेखिएको हुँदा वृत्तचित्र निर्माण गरिएको जातिको उल्लेख गरिएको छैन । राउटे, हायु, मुगाली, चेपाङ, थकाली, बोटे, माभी, दनुवार जातिमा वृत्तचित्र निर्माण भएका छन् ।

^{१२} ई. २००१ को क्यान्समा क्यामेरा डि ओर पुरस्कार प्राप्त ।

^{१३} ई. २००२ टोरोन्टो फिल्म फेस्टिभल र क्यान्समा छनौट ।

निकी कारो निर्देशित न्यूजल्याण्ड Whale Rider औराउस सोलिटो निर्देशित फिलिपिनो चलचित्र 'बुसोड'^{१४} (पालवानको भाग्य) ले आदिवासी चलचित्रको कथ्य-शैली, बुनोट (संरचना), संगीतको प्रयोगले आदिवासी संसारमा प्रकृति, पितृ र भूगोलको सामिप्यता गराई दिन्छ ।

आदिवासी स्वप्रक्षेपण

विषयवस्तुको छनौट, शैली र माध्यमलाई हेर्ने हो भने ठट्ट्यौली, नाचगान, मारधाड, नाटक नै नेपाली आदि(मूल)वासी चलचित्रको फर्मुला चलचित्र हुन्छ । फर्मुला चलचित्रले सामूहिक अधिकार, भाषिक अधिकार र सांस्कृतिक अधिकारसंग सरोकार राख्दैन । द्वन्द्व पनि विचार, प्रवृत्ति र पद्धतिसंग नभई व्यक्तिसंग नायक र खलनायकको समूहसंग हुन्छ । तर आदि(मूल)वासी चलचित्रको संरचना जुन विन्दुबाट शुरू भएर अन्त पनि त्यही हुन्छ—चक्रीय प्रणाली जस्तै । विषयवस्तुको उठान/प्रक्षेपण (self-projection) सामूहिक हितको लागि प्राप्ति हुन्छ । अनुभव अजित लेख्छन्—“आफ्ना समुदायका संस्कृति, संस्कार, चाडवाड, भेषभूषा, बोलीचाली, बसोबास, रहनसहन आदि सबै पक्षलाई अलि अलि समेटेर त्यस जातिको सामान्य परिचय दिइएको हुन्छ । यिनीहरू यसो हेर्दा सांस्कृतिक भाँकी जस्ता देखिन्छन् । यिनमा पनि समस्याको रूपमा कथाभित्र जीविकोपार्जन तथा व्यवसायका कठिनाइहरू छिराइएको हुन्छ—बेरोजगारी, अशिक्षा, विदेशिनु पर्ने बाध्यता, लाहुरेको कथाव्यथा आदि । तर यो पक्ष गौण हुन्छ । यस्ता चलचित्रको मूल उद्देश्य सांस्कृतिक पक्षहरूको प्रदर्शन तथा परिचय दर्शाउनु हो । यी रीतिथिति, चालचलन, भेषभूषा, चाडवाड आदि सांस्कृतिक पक्षमा बढी केन्द्रित हुन्छन्” (अजित २०६७) ।

आदिवासी चलचित्रकर्मीले चलचित्रमा आदिवासीको प्रक्षेपण गर्न चुकिरहेका छन् । गलत प्रक्षेपणले नकारात्मकतासंगै गलत बुझाइ र सन्देश पनि जान्छ । चलचित्र प्रक्षेपण र स्थानीयताबारे नविन सुब्बा लेख्छन्—“विषयभित्रको विषय-वस्तु साथै चुरो (theme) एवं विषय-वस्तुभित्रको कथा, कथानक र तर्क आदिले कथ्यको संरचना (structure) रूप बन्दछ । अभिनय, लय, स्थान (लोकेशन), क्यामेराकोण र फ्रेमिडले बुनोट (texture) को रूप बन्दछ । व्यक्तिलाई संरचनात्मक रूप बुझेर थाहा हुन्छ भने बुनोट अनुभूत गर्ने स्तरमा मात्र रहन्छ । चलचित्रमा आउने प्रस्तुति वैविध्यता र सामाजिक यथार्थ पनि यही रूपका पर्याय हुन् । चलचित्रमा कथ्यको संरचना सार्वभौम नभएर स्थानीय हुन्छ । सामाजिक यथार्थ भनेको यही स्थानीयता हो । ...बहुलतायुक्त नेपाली समाजमा स्थानीयता किरातीहरूको 'मुन्धुम' गुरुङको 'रोदी' खसान क्षेत्रको 'मण्टो पूजा' आदि केही उदाहरणहरू हुन्” (सुब्बा, २०६५) ।

विपी कोइरालाले किरातीहरूको मिथकमा *सुम्निमा* उपन्यास लेखे । रक्त सम्बन्धको प्रसंग कोट्ट्याउँदै किरातीहरूमा आर्यको रक्त समिश्रण छ भनेर क्लुशित मनसायको प्रक्षेपणले किरात समुदायको सृष्टिकर्ताप्रति अपमानित गरेको छ । त्यसैगरी भीमनीधि तिवारीले पनि *शिलान्यास* नाटकमा मगरको चालचलन, संस्कार संस्कृति बानी-बेहोरा र स्वभावलाई अपमानित अमानवीय प्रक्षेपण गरिएको विरुद्धमा नेपाल मगर संघको पाँचौँ राष्ट्रिय महाधिवेशन, घोराही दाडमा पहिलो पटक मगरले विभेदकारी नाटक जलाए । त्यसपछि धेरै ठाउँमा *शिलान्यास* नाटक विरोध स्वरूप जलेको थियो ।

जातीय अपमानित साहित्य जल्न थालेपछि जातीय अधिकार, जातीय गौरवका विरासतलाई आत्मसात् गर्दै जातीय संघ/संस्थाको भाइचारा संगठन मार्फत् संगठित हुन थाले । साहित्य,

^{१४} ई. २०११ को क्यान्समा छनौट ।

संगीत हुँदै चलचित्रको माध्यमबाट समुदायको सामूहिक अभिव्यक्ति दिन थालेका छन् । लोपोन्मुख आदिवासी जनजाति बारे गहन अध्ययन-अनुसन्धान गरी चलचित्र बनेको छैन । जङ्गलमै आश्रित hunting gathering (जीवनवृत्त) अवस्थामा रहेको राउटे जाति सम्बन्धी बनेका वृत्तचित्रमा उनीहरूको दयनीय अवस्था, काठका सामग्री, बाँदरका मासु र अस्थायी बसोवासलाई बढी केन्द्रित गरिएको छ । राउटेको जीवनदर्शन, जङ्गल सम्बन्धी ज्ञानसंगै समुदायमा कोही व्यक्ति मृत्यु भएमा वासस्थान परिवर्तन गर्ने संस्कारलाई प्रक्षेपण (projection) गर्नुका सट्टा उनीहरूलाई अर्कै मंगल ग्रहबाट आएको जस्तो गरिन्छ । अझ सामुदायिक वनले जीविकोपार्जनको मुख्य आधार काठको सामग्री निर्माण गर्ने सीप नै प्रतिबन्ध भएपछि राउटेको hunting gathering जीवनवृत्त नाजुक अवस्थामा पुगेको छ ।

आदिवासी चलचित्रको चुनौतीहरू

नेपालमा चलचित्र निर्माण शाषकहरूले राज्य व्यवस्थाको गुणगान सहित विस्तीर्ण प्रचार (प्रोपगान्डा propaganda) मच्चाउनको लागि शुरूवात गरेका थिए । त्यही सेरोफेरोमा अधि बढिरहेको नेपाली चलचित्रको नीतिले नै अहिलेसम्म धानी रहेको छ । प्रजातन्त्र, लोकतन्त्र, गणतन्त्र स्थापित हुँदै मुलुक राज्य पुनर्संरचनातर्फ उन्मुख भई रहेको छ । “बहुजाति, बहुसंस्कृति, बहुभाषा र धर्म निरपेक्ष राष्ट्र” भनी नेपालको संविधानमा लेखिए पनि व्यवहारमा एक भाषी, एक जाति, एकल संस्कृति र एकल धर्मकै नीति र कानुनी शासन छ ।

आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्रलाई राज्यको मूलधारमा ल्याउन प्रोत्साहन, सहूलियत दिनको सट्टा सेन्सरको नाममा अनावश्यक दुःख दिने, सम्बन्धित जातिको विज्ञ विना सेन्सर गर्दा समान दस्तुर तिर्नु पर्ने बाध्यता, हिन्दु संरचनाको दृष्टिकोणबाट विषयवस्तु र प्रस्तुतिमाथि कैँची लगाउने भन्भटिलो बोभले गर्दा ९९.५% आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्र सेन्सर गरिएको छैन । मातृभाषा चलचित्र काठमाडौँ बाहिर मोफसल फिदिम, दमक, धरान, विराटनगर, नारायणगढ, पोखरा, बुटवल, नेपालगंजमा निर्माण हुने भएकोले सेन्सर दर्ता गर्न काठमाडौँ आउनु पर्ने बाध्यताले पनि सेन्सर गर्न सकिरहेको छैन ।

चलचित्र विकास बोर्डले आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्रको मर्मलाई नबुझिकन भूमिगत चलचित्रको संज्ञा दिएको छ । सेन्सर भएका आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्र प्रदर्शन गर्न हलवालाले हल उपलब्ध गराउँदैनन् । बाध्यतावश समुदायमा विशेष च्यारिटी शो गर्दा तिनै हलले महंगो रकम तोक्छन् । आदिवासी जनजाति चलचित्रकर्मीहरूको साभ्ना संस्था आदिवासी जनजाति चलचित्र महासंघले छुट्टै आदिवासी जनजाति चलचित्र विकास बोर्डको स्थापना गर्न दवाव दिएपछि आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्र प्रवर्द्धन समिति-२०६६, बने पनि स्वायत्ता विहीन समिति उल्टै घाँडो बनेको छ ।

आदिवासी जनजाति मातृभाषी चलचित्रकर्मीले चलचित्र कला भन्दा पनि शौखको रूपमा लिने गरेको छ । हरेक समुदायभित्र लोककथा, कथा, आख्यान, मिथक हुन्छन् । तिनलाई आधार मानेर कथा वाचन-शैली, कथ्य परम्परा, संरचना, बुनोट निर्माण गर्नुको साटो विदेशी फिल्म नेपालको सन्दर्भमा मुम्बैया (बलिउड) फिल्मको नक्कल गरेर बनाइएको चलचित्र समुदायलाई जवरजस्ती हेर्न बाध्य पारिएको छ ।

चलचित्र निर्देशकको अभिव्यक्ति हो । समाजमा घटेका घटना, आरोह अवरोह, परिवर्तित राजनैतिक घटना, समसामयिक परिस्थिति, नयाँ आविष्कार वा कुनै पनि घटित घटनाहरूका विषय-वस्तु अध्ययन-अनुसन्धान गरी निर्माण गरिएको चलचित्रले हामीलाई त्यही समयको परिवेशमा

पुन्याई सोचन बाध्य बनाउँछ। विषय-वस्तु सही छनौट गर्न नसकेको मातृभाषी चलचित्रमा, खोज, अध्ययन-अनुसन्धान नगरी हतारमा कुनै छलफल, योजना विना निर्माण गरिने परिपाटी र छायांकन, डबिङ, साउन्ड, प्राविधिक, सम्पादन, पार्श्व संगीत सिर्जना जस्ता गहन कुरामा ध्यान पुन्याइएको छैन।

आदिवासी चलचित्रको भविष्य

नेपालमा संविधान सभा मार्फत् नयाँ संविधान जारी हुने संघारमा छ। २५० वर्षदेखि उत्पीडनमा पारिएका आदि(मूल)वासी जातिको पक्षमा अब बन्ने संविधानले प्रत्याभूति दिएमा चलचित्रको माध्यमबाट संसारलाई सूसूचीत गर्नुका साथै ध्यानाकर्षण गर्न सकिन्छ। संसारका चलचित्रकर्मी आदि(मूल)वासीको ओडारमा वास बस्न थालेका छन्। उनीहरूको ज्ञान, सीप, संस्कृति, कला नयाँ विषयवस्तु र खोज अध्ययन-अनुसन्धान पनि बनेको छ।

नेपालको आदिवासी जनजातिमा हिमाली भेगका भोटे जातिको बहुपति प्रथा, चेपाङ जातिको च्युरी, चमेरो, चुन र चेलिबेटी, गुरुङ र मगर जातिको भेडासंग सम्बन्ध आदि विषयवस्तु मौलिक छन्। उपल्लो डोल्पो जातिको नून बोक्ने 'क्याराभान' कथालाई निर्देशक एरिक भ्यालीले ओस्कारसम्म पुन्याए। नवीन सुब्बाको 'नुमाफुङ' चलचित्रले अन्तर्राष्ट्रिय क्षेत्रमा नेपालको प्रतिनिधित्व गरी सकेका छन्। आदिवासी कथा, अनुहार भएको रामबाबु गुरुङ निर्देशित 'कबड्डी' चलचित्रले राम्रो व्यवसाय गरेको छ। गुरुङ चलचित्र 'तिनागा' ले तेस्रो नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सव-२०६६ मा सिल्भर ड्रम पुरस्कार जित्न सफल भएपछि माओत्से गुरुङले सम्भावनालाई जीवित तुल्याएका छन्। पत्रकार फूलमान बल निर्देशित लघु चलचित्र 'सेलफोन' ले कथा, विषय-वस्तु खोज र सरल प्रस्तुतिले पनि समुदायको कुरा अभिव्यक्त गर्न सकिन्छ भन्ने प्रमाणित गरी दिएको छ।

नेपाल विविधताको धनी मुलुक हो। पर्यटकको आकर्षक गन्तव्य बन्दै गई रहेको छ। नेपालमा पर्यटक पटक पटक भ्रमण गर्नुको इच्छा विविधतायुक्त जातिको सांस्कृतिक धरोहर अवलोकन, समुदायको भातृत्व सम्मान, आत्मीयताले लोभिन्छन्। तीनै जातिको सांस्कृतिक धरोहर, ज्ञान, शिप र कलालाई चलचित्रको माध्यमबाट उत्पादन गरी सांस्कृतिक बजार विस्तार गर्न सकेमा सांस्कृतिक आदान-प्रदान सहित सांस्कृतिक पर्यटनको विकासमा आदिवासीको मौलिक संस्कृतिले आन्तरिक र विदेशी पर्यटकलाई हरेक वर्ष भ्रमण गर्न आकर्षित गर्न सकिन्छ।

चलचित्रलाई मनोरन्जन नठानी सांस्कृतिक उत्पादनका रूपमा अमेरिका, भारत, अष्ट्रेलिया, दक्षिण कोरियाले बजार विस्तार गरिरहेका छन्। विश्वव्यापी बनी रहेका छन्। ती मुलुकहरूको संस्कृतिको प्रसारण र उनीहरूको मानवीय छविलाई पनि विश्व समक्ष पुन्याई रहेका छन्। नेपाल सरकारले नेपालको चलचित्र नीतिको लागि चलचित्र निर्देशक यादव खरेलको संयोजकत्वमा गठित समितिलाई आदिवासी जनजाति चलचित्र महासंघ मार्फत् आदिवासी चलचित्रकर्मीहरूले सुभाष पेश गरेको थियो। त्यसमा प्रमुख कुरा नेपालको अन्तरिम संविधान २०६३ ले आदिवासी जनजातिलाई राज्यको हरेक निकायमा समान सहभागिता र पहुँचलाई आत्मसात् सहित कार्यान्वयन गर्न दबाव दिइएको थियो। आदिवासी जनजातिको अधिकारसम्बन्धी संयुक्त राष्ट्र संघीय घोषणा पत्र (UNDRIP 2007), अन्तर्राष्ट्रिय श्रम संगठन (आइएलओ) महासन्धी १६९, नेपाल सरकारले कार्यान्वयन गरी नीतिगत कानुनी रूपमा लागू गरेमा आदिवासी चलचित्रले अन्तर्राष्ट्रिय क्षेत्रमा प्रभाव पार्न सक्नेछ।

निष्कर्ष

चलचित्र विधा मानवीय जीवन, भाषा, सिंगो साहित्य, कला, संस्कृति, इतिहास, मनोविज्ञान आदि विषयवस्तुको जीवन्त प्रस्तुति दिने जीवन्त कलात्मक विधा हो। चलचित्रमा युगौसम्म

पात्रहरूको सम्वाद, रूपरंग, संघर्ष, वातावरण, दृश्य आदि जस्ताको तस्तै जीवन्त रहन सक्छ । त्यसैले चलचित्र एक जिउँदो संग्राहलय पनि हो । नेपालका बहु(ल) विविधता नै त्यस्ता जिउँदा संग्राहलयहरूको खानी भएकोले यसको संरक्षण र प्रवर्द्धनमा सरकार र यसको नीतिमा चुक्नु भनेको पृथ्वी नारायण शाहको असिर्जनशील एवं एकोहोरो जयगान गाउनु हो । यस्ता अलौकिक विविधताको संग्राहलय गुम्न पुग्यो भने खन्डहरमा पृथ्वी नारायण शाहको शालिकमा फूलमाला चढाउनुको खास अर्थ रहदैन । शब्दहरू खर्चनु र पृथ्वी नारायण शाहको चोर औलो ठड्याएको तस्वीर छातीमा टाँसी हिंड्नुको खासै अर्थ रहदैन । त्यसैले आदिवासी चलचित्रको प्रवर्द्धनमा सरकारी नीति र व्यवहार नचुक्नु भनेको नै आदि(मूल)वासी चलचित्रको भविष्य पक्का हुनु हो । यसैमा सबै नेपालीजनको भलो हुन्छ ।

अनुसूची १: आदि(मूल)वासी चलचित्रको सूची (केही मात्र)

मगर चलचित्र

क्र.सं.	चलचित्र	वर्ष	भाषा	निर्देशन	ब्यान्डर/निर्माता	विषयवस्तु
१	लड्घन् (प्रयास)	२०५२	मगर	युवराज मास्की राना मगर	लाफा परिवार डि बी पुलामी मगर	संस्कृतिको विकृति विरुद्धको संघर्ष
२	सीमा रेखा	२०५४	खस (नेपाली)	किशोर राना मगर	रेसुडा फिल्मस प्रा. लि. डि वि बुढाथोकी मगर	मगरको राज्य षडयन्त्रपूर्वक खोसेपछि नेपाल एकिकरणको शुरूवात (राष्ट्रिय चलचित्र पुरस्कार समारोह-२०६२, क्रिटिक्स अवार्ड विजेता)
३	लीसरा (फक्रन लागेको फूल)	२०५८	मगर	सन्जोग लाफा मगर	मगर हर्टस् फिल्मस् प्रा. लि. रश्मी थापा मगर गीनसरा थापा मगर	अशिक्षाले गर्दा अन्य जातिको सामाजिक, सांस्कृतिक दासत्व भोग्नु परेको पीडा
४	आसे (ऊ, उनी)	२०६१	मगर	सन्जोग लाफा मगर	मगर हर्टस् फिल्मस् प्रा. लि. रश्मी थापा मगर, गीनसरा थापा मगर, सन्जोग लाफा मगर	मुगलान भासिएको आफ्नो प्रेमिको अन्तहिन प्रतिक्षा (प्रथम नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६४)
५	एजू (साथी)	२०६२	खस (नेपाली)	मेजन पुन मगर	मेजन पुन मगर, डब गर्बुजा मगर, चाम गर्बुजा मगर, फिमला फिल्मस् प्रोडक्सन प्रा. लि.	ऋणले मुगलान भासिएको छोराको प्रतिक्षा

६	वाध्यता	२०६३	खस (नेपाली)	मौसम पुन मगर	जीवन पुन मगर, गोविन्द पुन मगर	मामाको छोरी पाउन लाहुरे बन्नु पर्ने वाध्यता
७	यानीमाया (देउ माया)	२०६३	मगर	प्रितम गुरूड	बलिसरा थापा मगर, थोङ्गयासार फिल्मस् प्रा. लि.	युवा पुस्ता र प्रौढ पुस्ता विचको सांस्कृतिक द्वन्द्व
८	फेरचह नमखान (सूर्योदय)	२०६४	मगर/ खस (नेपाली)	सन्जय काउछा मगर	क्या. जनक थापा मगर, सोम थापा मगर, सुन्दर ढकाल, रेमबहादुर थापा मगर	लाहुरेले बुम्केको शिक्षाको महत्त्व (प्रथम नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६४)
९	डऊ आमीट्मा (मेरो सम्भन्ना)	२०६४	मगर	जमानसिं राना मगर	अर्मिता फिल्मस् प्रा. लि., बुटवल	लडाइमा मरेको छोराको दोष बुहारी माथि
१०	चीन्डियाक (चिनारी)	२०६४	मगर/ खस (नेपाली)	सन्तोस पिठाकोटे मगर	छयाम थापा मगर, गोविन्द थापा मगर र रविन्द्र थापा मगर	आफ्नो भाषा र संस्कृतिमा लोभिएकी शहरी युवतीको गाउँ यात्रा (दोस्रो नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६४)
११	डऊ करम (मेरो कर्म)	२०६४	खस (नेपाली)	प्रितम गुरूड	चेतन रजाली मगर र जाली फिल्मस् प्रा. लि.	मगर विधुवाले पुनः विवाह गर्न पाउनुपर्ने मान्यता
१२	आत्मीय	२०६४	खस (नेपाली)	तोरण पुन मगर	बीइरा प्रोडक्सन	करवाकेलीलाई राष्ट्रिय पर्व घोषणा गर्न राज्यलाई दिएको दबाब

१३	गोठालो	२०६४	खस (नेपाली)	मिलन पुन मगर	अनिता पुन मगर, मिलन पुन मगर, राज पुन मगर	पहाडको युवाहरू विदेशिदा पुस्तौनी गोठाला पेशा सङ्कटमा परेको
१४	एजु-२ (साथी-२)	२०६६	खस (नेपाली)	मेजन पुन मगर	चम पुन मगर, बिल पुर्जा मगर, गोपाल चौवाडी मगर, योगकुमार फगामी, लाल पुन मगर, विकास फगामी मगर, टमती गबुजा मगर, फिमला फिल्मस् प्रा. लि.	विदेशिएको आफन्तका अन्तहीन पर्खाइ र सामाजिक संरचनाको कारण विदेशिएको निरन्तरता (तेस्रो नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६७)
१५	बाराहीपुत्र	२०६६	खस (नेपाली)	मौसम पुन मगर	पुन फिल्मस् प्रोडक्सन प्रा. लि.	जन्म दिनेभन्दा कर्म दिने महान हन्छ (तेस्रो नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६६) (पब्लिक च्वाइस अवार्ड विजेता)
१६	सालीज्यू	२०६६	मगर र खस (नेपाली)	सन्तोष पिठाकोटे मगर, प्रतिमाया पुन मगर	टिका पुन मगर (तिर्थ), प्रतिमाया पुन मगर	मायाको लागि पुर्खौली पेशाको त्याग (चौथो नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६७)
१७	मीफरूङ् (कोपिला)	२०६६	खस (नेपाली)	सन्जय काउछा मगर	प्रतिम थापा मगर, प्रिभना फिल्मस् प्रा. लि. बुटवल	खाडी मुलुक गाएकी मगर महिलाले पैसाको बदलामा समस्या, पीडा कमाण्डो फर्किन्छन्
१८	मीगीन (मुटु)	२०६६	मगर	काशिराम थापा मगर	यम सारू मगर, गोविन्द थापा मगर, बाबुलाल थापा मगर	मन परेको प्रेमिका अकैले लगेपछि दुःखको मन

१९	कान्छु कारन्ती (हाम्रो क्रान्ति)	२०६७	मगर	भुवन थापा मगर	सरिता थापा मगर, सौगात थापा मगर, सार्क फ्रन्डसिप, धनुषा	सामाजिक कुरीति विरूद्ध अग्रगामी विकासको लागि राजनीति गर्नुपर्ने
२०	वाङ्म मूके (पर्खाई)	२०६७	मगर	श्याम थापा मगर	रीमा थापा मगर, पिक्सेल प्लानेट स्टुडियो एन्ड इन्टरटेन्मेन्ट प्रा. लि.	विदेशिएको छोराको अन्तर्हिन आमाको पर्खाई
२१	घाव नाइखार (जलेको वस्ती)	२०६७	मगर र खस (नेपाली)	नवीन रोका मगर	बुकि फिल्मस् प्रा. लि.	मगरात राज्य बनाउने आकांक्षा (छोटो नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६९)
२२	मोडीयाल्नी (लोकन्ती)	२०६८	मगर र खस (नेपाली)	विवेस बुढा मगर, ध्रुव पुन मगर	सृष्टि पुन मगर, नमुना फिल्मस्	अन्धविश्वासले गर्दा कुष्ठरोगी समाजदेखि बहिष्कृत हुनु परेको पिडा (पाँचौ नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६८, (पब्लिक च्याइस अवाई विजेता)
२३	मायाको गाउँ	२०६७	खस (नेपाली)	मन बराल मगर	प्रकाश पुन मगर	कलवको सहयोगबाट समाजसेवा गर्न प्रेमिकाको सहयोग

२४	जीवन लिता	२०६९	खस (नेपाली)	प्रितम गुरूड	पूर्ण राना मगर	एक भारतीय सेनाको परिवारमा देखिएको पुस्ताविचको अन्तर (छैटौं नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६९)
२५	शोत्रो भरूवा	२०६९	खस (नेपाली)	सिन्धु पोखेल	बन्धु पोखेल	एउटा बन्दुक जुन दुरुपयोग गरिन्छ (छैटौं नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०६९,)
२६	गाउँला (भेंडा गोठाला)	२०७०	खाम मगर	विवेश बुढा मगर	रूपलाल बुढा मगर, मार्के मगर	पुख्रौली पेशा भेडा पालन चरणको अभावले समस्या (सातौं नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०७०)
२७	रैथाने ज्ञान विनाको जीवन	२०७१	खाम मगर/खस	अनिल बुढा मगर	तेजेन्द्र बुढा मगर, सुरेन्द्र पुन मगर, जनक बुढा मगर, शम्भु पुन मगर, मैते घर्ति मगर	सैद्धांतिक ज्ञान र व्यवहारिक ज्ञानले जीवनलाई सफल पार्न मद्दत गर्नेछ (आठौं नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सवमा सहभागी-२०७१)

नेवा: भाय: चलचित्र

१ शिलु (गोसाइकुण्ड), २ राजमती, ३ सुभाय, ४ न्याल्लब्यां, ५ पपु मदुमह भंग, ६ सत्य धरोधर्म, ७ न्हायकं, ८ भिन्तुना, ९ लय, १० याहु, ११ तारेमाम, १२ धौबजी, १३ मिखा दुमह कां, १४ धा.सा पत्या मजु, १५ माया, १६ बाज्याया ग्वाय, १७ धौबजी-४, १८ सर्ग: मिला, १९ मिजं, २० तिरिमिरीभ्यांय, २१ भलसा, २२ यामिखा, २३ कुलंगार, २४ निङ्गव:स्वां, २५ मतिना, २६ लाखे नइमह भाखे, २७ ए...जि यमह, २८ पियायोना, २९ हसना, ३० ग्वाज्य:चा, ३१ गोखुन, ३२ नहुमह भौमचा, ३३ ह्वान्तांचा, ३४ मतिना सी मखु गब्ले, ३५ चरित्र, ३६ बांला मयजु, ३७ निपा: ख्वापा (दुई अनुहार), ३८ न्हिला न्हिला हुं (हाँसी हाँसी जाउ), ३९ हिसीमदु, ४० भद्रगोल, ४१ हाकु सुपायं, ४२ ग्वंग: क्वस, ४३ लुंयामह भंग, ४४ महानर्क, ४५ ल्वंह नुग, ४६ लिघंसा, ४७ जिपि बदमास मखु, ४८ अंश ४९ प:खा ५० तुंता (लौरो), ५१ चिप: निप: (जुठो चोखो), ५२ मथ्या काय, ५३ चाण्डलिका ५४ चकना, ५५ माया रे रत्न ५६ लभ म्यारिज ५७ मतिनाया कलि ५८ बकम्फुसुलु, ५९ ल्वाक: बुक: ६० याक:म्हाय, ६१ मतिनाला अन हे दु ६२ भस्का ६३ पटाचारा ६४ नास:मदुपिं, ६५ थ्व जिगु नुगः, ६६ गुरूमापा, ६७ यलेबाथ, ६८ च्याए माफुगु ईट्टा, ६९ मुद्दा, ७० सेरिव बन्जा

गुरूड चलचित्र

१ पातें (माइली), २ नहाम्सो न्होरी (कुहिरो भित्र), ३ विदेशको माटो स्वदेशको पिडा, ४ रिचमी (चेलिबेटी), ५ फ्लोछे (गोठालो), ६ ड्योए नासा टहो (हाम्रो गाउँघर), ७ धि धीरवै व्याथा आडी (एउटै घरको व्यथा होइन), ८ मिह सैं (मान्छेको मन), ९ डोल्स्यो (सोल्तीनी), १० बाचा बन्धन, ११ ट्युलै-म्हया (मातृभूमिको माया), १२ रोधीं, १३ काशी (कान्छी), १४ डोलो मिथेवा (सोल्तीराजा), १५ धीरवैं ताँ (घरको कुरा), १६ हवें ट (लेकाली फूल) १७ थिला नासो (उसको नासो), मिथेवा (ठुलो मान्छे), १८ मिथेवा (ठूलो मान्छे), १९ न्हाँदा नासारी (नाल्मा गाउँमा), २० च्यागी (बाटो छेक्नु), २१ अचम्मै भो, २२ हेवें च्ह (लेकाली छोरा), २३ डै नासा (मेरो गाउँ), २४ मिं (नाम), २५ आध्यक्ष (अध्यक्ष), २६ चों (भाउजू/बुहारी), २७ आगवै ट्युलरी (अर्काको देशमा), २८ नासाँ न्होरी (गाउँभित्र), २९ नानु (ठूली छोरी), ३० भुलिगए पाप लाग्ला, ३१ कहाँ विसाउँ मनको भारी, ३२ डै क्या (मेरो बाटो), ३३ न्होसैं मिहं (आफ्नो मान्छे), ३४ कृपा, ३५ सैं न्होबैं मूस्यो (हृदयकी रानी), ३६ सोल्ती राजा, ३७ टोरा (टुहुरो), ३८ क्रमु (पछ्यौरी), ३९ आजी (सानीआमा), ४० नानु-२ (ठूली छोरी २), ४१ सुनिमाया, ४२ नासा मुन्हेगो (गाउँ छ ठाढा), ४३ डै इहो (मेरो भाग्य), ४४ मयुमे नासाँ (माइती गाउँ), ४५ डै जिन्दगी (मेरो जिन्दगी), ४६ रोदीघर, ४७ तिनागा (आजभोलि), ४८ च्हमी कर्म (छोरीको कर्म), ४९ आशिमाला (शुभकामना), ५० छ्याबहानी (रामी केटी), ५१ म्होरा (सपना), ५२ अनागरिका, ५३ फ्लेमे (पाहुना), ५४ आक्रोदो (नरूनु), ५५ मिह-छ्याव (राम्रो मान्छे), ५६ डिट्टा (अगुवा), ५७ तमू ट्युला (गुरूड राज्य), ५८ आस्यो (मामाली), ५९ फ्लेस्यो (दुलही), ६० न्हेगो न्हेगो (टाढा टाढा), ६१ म्हैता (पारपाचुके), ६२ सैं (मन), ६३ नकई फूँ (कुखुराको अन्डा), ६४ रिमै मयुमै सैं (युवा युवतीको मन), ६५ चोखो माया, ६६ माँ (आमा), ६७ मेरो सोल्ती, ६८ क.वि., ६९ भ्रँ (पाहुना), ७० च्यालयावै ट (ओइलिएको फूल), ७१ छैली मुना जिन्दागी (यस्तै रहेछ जिन्दागी), ७२ गेटपास, ७३ च्ह च्हमी (छोरी), ७४ सुराग, ७५ चु खैली युग (यो कस्तो जमाना), ७६ धोत्क (धोका), ७७ डटी पोखरा, ७८ घलेक द साइन अफ लभ, ७९ ड्याला जोवन (हाम्रो जोवन), ८० कर्म धीं (कर्मको घर), ८१ दु:खी स्यो (दु:खी मन), ८२ चु खैली कर्म (यो कस्तो कर्म), ८३ सपना हो की विपना, ८४ जुनि जुनि (निर्माणधिन)

थारू चलचित्र

१ करम (कर्म), २ कल्पना, ३ यास, ४ दुःख भेलौ हमार (मलाई दुःख भयो), ५ बन्धन, ६ विश्वास, ७ हमार भाटु (मेरो भिनाजु), ८ घरके चिरखा (घरको दियो), ९ बेटी विदा (छोरीलाई विदा), १० बंस ११ पछत्वा (पछुतो), १२ हमार जिनगी (हाम्रो जिन्दगी), १३ हमार दिल चोरा लेलक अचरावली (मेरो दिल चोऱ्यो अचरावली), १४ भाग्यके रेखा (भाग्यको रेखा), १५ सजाइबो सित सिनुरसें (सिउँदो सिन्दुरले सजाउँछु), १६ तोरे सागे जिनगी विताईबो (तिमिसंगै जिन्दगी विताउँछु), १७ सैया भ्याल जमैया (श्रीमान ज्वाइ भयो), १८ हमार कनियाँ (मेरो दुलही), १९ दिलके टुक्रा (दिलको टुक्रा), २० यहाचि संघर्ष जिन्गीके (यही हो संघर्ष जिन्दगी), २१ पिया निरमोहिया (निष्पुत्री प्रेमी), २२ हमार मनके रानी (मेरो मनको रानी), २३ प्रेमके जाल (प्रेमको जाल), २४ बेटी (छोरी), २५ तोहर यादमे (तिम्रो यादमा), २६ हटाई कुहिरा (कुहिरो हटाऔं), २७ जीवन एक लादिया (जीवन एक नदी), २८ जाली संसार, २९ बौछार (बलेशीका पानी), ३० गोनियके लगल (भटकेलो छोरा छोरी), ३१ संघार (साथी), ३२ न्यूछार (सगुन), ३३ अभागन बनल सुहागन (अभागी भयो सुहागी), ३४ कमैया, ३५ तागत, ३६ लुटल जिन्गी (लुटेको जिन्दगी), ३७ तिरियाके करम (महिलाको कर्म), ३८ करम (कर्म), ३९ भुइचाल (भुइचालो), ४० बूहान (बसाइ), ४१ भुइहार (भूमि), ४२ डगर (बाटो), ४३ मोर वस्ती (मेरो गाउँ), ४४ यी कैसन नाता (यो कस्तो नाता), ४५ जुटल घर फुटल गेलै (जुटेको घर फुट्यो), ४६ लवकीकन्या

तामाङ चलचित्र

१ सेमरी छोरडान (मनमा चेतना), २ डाड (कोसेली), ३ दुःखिला कर्म (दुःखी कर्म), ४ म्हेन्दोला माया (फूलको माया), ५ नाडला खी (पर्मको बदला), ६ छोर्वा (ब्यूँभनु), ७ मयुड बुरीड (माइति चेली), ८ जामे (छोरी), ९ मिख्ली (आँशु), १० मोलम (आशिर्वाद), ११ एला माया (तिम्रो माया), १२ जालमाया (छोराको माया), १३ सुनमाया, १४ आक्ताडराउ (उत्तानो पर्नु), १५ टा ना च्योदो (फेद न टुप्पो), १६ आगोबासे लासी (नबुभूनाले), १७ मायाला छो (मायाको डोरी), १८ दुडाल (पिडा), १९ खशु (कुहिरो), २० च्याडवा (कान्छो), २१ सेम (मन), २२ गोथेवा (गोठालो), २३ केवा (जन्म), २४ आमाला माया (आमाको माया), २५ सेमला दुडाल (मनको पीडा), २६ मयुड (माइति), २७ लेडस्याला सेमजो (मितिनीको माया), २८ ह्याडला (हाम्रो), २९ ज्यो ज्यो आले (दाजुभाइ), ३० थारेड थारेड (टाढा टाढा), ३१ चु ल्हुई (यो जीवन), ३२ लानी (चाँदनी), ३३ आले च्याड(कान्छे भाइ), ३४ दोर्जे डन, ३५ ह्युल्ला माया (यसको माया), ३६ तिगब्रिजी दाइवासे डाला कर्मरी (के लेख्यो दैवले भाग्य मेरो), ३७ सेम न्हाडला माया (मन भित्रको माया)। ३८ छार केवा (नयाँ जुनि), ३९ एला लागिरी (तिम्रो लागि), ४० एला तिडरी डा मुला (तिम्रो मुटुमा म छु), ४१ रानी, ४२ आडाला मिख्ली (बहिनीको आँशु), ४३ जा थेवा (ठुले), ४४ चाड स्युमी (सासु बुहारी), ४५ कर्मला ग्याम (कर्मको बाटो), ४६ डाला कर्म (मेरो कर्म), ४७ आसेना लाबा गल्ली (नजानी गरेको गल्ली), ४८ पेमा दोर्जे, ४९ डेमा दावा (सुर्य चन्द्र), ५० मायासे लासी (मायाले गर्दा), ५१ कोनज्यो सोम (त्रिनेत्र), ५२ अमिर ज्योज्यो (अमिर दाइ), ५३ कर्म आफ्नो, ५४ गलती ताजी डादा माफ लाउ (गल्ली भयो मलाई माफ दिनुहोस्), ५५ प्राडवोला म्हाड (गरिवको सपना), ५६ दोर्जेला नाड (दोर्जेको बदला), ५७ एला माया..से (तिम्रो मायाले), ५८ ह्युल्ला कानुन (देशको कानुन), ५९ ए बिना डसो आखम (तिमी बिना बाँचन सकिदैन), ६० धोसिला जुनीरी हूप ताला (अर्को जुनिमा भेटौंला), ६१ खसु न्हाडला दिनी (बादलभित्रको घाम), ६२ तिडला जो (मुटुको धडकन), ६३ मैच्याड (सोल्तीनी), ६४ चु माया (यो माया), ६५ मुगलान ह्युल (परदेश), ६६ सेम्ला माया (मनको माया), ६७ गान्वा

(पाको), ६८ चार सय बिस (ध्वार्जा तिमसे भोकालघी), ६९ नाडसाल (दियो), ७० कज्यौल पोड (पहिलो सगुन), ७१ ह्याङ्ला रिमठिम (हाम्रो संस्कृति), ७२ डोम्बो (पाहुना), ७३ कुटुम्ब, ७४ हाम्रो भूमि, ७५ सेमला नाडसाल (मनको दीयो), ७६ पोड (सगुन), ७७ सेल फोन, ७८ ह्यो रेम (चोर कोसेली), ७९ ल्हाप्साङ्कार्पो (स्वर्गमा वसोवास वा गणेश हिमाल), ८० नालिस, ८१ इतिहासले मेटाएको तामाङ जातिको पहिचान (स्रोत : तामाङ चलचित्र अभिलेख २०७१)

किराँती-याक्थुङ (लिम्बू) चलचित्र

१ तरेवा (पाहुना), २ तुम्दङ (मिलन), ३ थथमा (अर्धवेहोसी), ४ आनिसाक्थीम (हाम्रो संस्कृति), ५ मासेमी (दिपज्योति), ६ नुमाफुङ (सुन्दरफूल), ७ लुङ्मा तुक्कील्ले (माया लागेपछि), ८ खाप्पुना मुरङना, ९ चेसुङ (कोसेली), १० माराम (मुल बाटो), ११ फुङवामा (फूल लगाएकी), १२ सेप्माङ्लेन फूङ (सपनाको फूल), १३ सिसाम (आत्मा), १४ थोक्ला (चेलीलाई पठाइएको कोसेली), १५ के:बा कोक्मा (लाटो पहाड), १६ पेकोसामा (सामान राख्ने भाँडो), १७ पुङसाम (शिकारी देउता)

किराँती भाषाका चलचित्र

१ सायाबुङ (शिरफूल) (वान्तावा), २ रिसिम (संस्कृति) (साम्पाङ), ३ सिम्मा (कान्छी) (वान्तावा), ४ द ब्रोक्न विङ्स (नेपाली), ५ आन्खिम (हाम्रो घर) (वान्तावा), ६ सुम्निमा (वाम्बुले र नेपाली), ७ साइमा (सोल्टिनी) (वान्तावा), ८ तेल्योस (गाउँले) (कुलुङ)

किराँती-काँइच (सुनुवार) चलचित्र

क्योङ (विनायो)

धिमाल चलचित्र

१ उर्नि (एकतारे बाजा), २ वेदाडी (विदाई), ३ भनौइ साम्हेर्का (भूमिरक्षक) (धिमाल र नेपाली)

दराई चलचित्र

१ सहारा (नेपाली)

राजवंशी चलचित्र

देवसरी (राजवंशी)

शोर्पा चलचित्र

कुसुम (त्रिदेव/त्रिरत्न)

सन्दर्भसूची

भट्टराई, प्रदिप. २०६७. 'चलचित्र भाषा अर्थात् सिनेम्याटिक ल्याङ्ग्वेज', *चलचित्र मन्च*. काठमाडौं: चलचित्र विकास बोर्ड, नेपाल सरकार.

घिसिङ, सन्तलाल. २०६६. 'तामाङ फिल्म स्थिति, चुनौती र सम्भावनाहरू', *तामाङ जर्नल*. काठमाडौं: तामाङ प्रज्ञा सभा.

सुब्बा, नवीन. २०६५. 'भावी नेपालमा चलचित्रको स्वरूप', *चलचित्र मन्च*. चलचित्र विकास बोर्ड, नेपाल सरकार.
लाफा मगर, सन्जोग. २०६७. *मगर साहित्यको विकास*. जापान: मगर सेवा समिति टोकाई.
अजित, अनुभव. २०६७. 'जनजाति चलचित्र र भाषिक-सांस्कृतिक पहिचान', *मिडिया अध्ययन* ५. काठमाडौं: मार्टिन चौतारी.
मोक्तान, जय. २०७१. 'तामाङ चलचित्र अभिलेख', *ह्याङला सिने मिडिया हाउस*. काठमाडौं: तामाङ चलचित्र विकास तथा अनुसन्धान केन्द्र.
आदिवासी जनजाति चलचित्र जर्नल. २०६७. आदिवासी जनजाति चलचित्र महासंघ.
नेपाल अन्तर्राष्ट्रिय आदिवासी चलचित्र महोत्सव (२०६४, २०६५, २०६६, २०६७, २०६८, २०६९, २०७०, २०७१)
'क्याटलग' आइफा.

नेपाली र डुकपा प्रजातन्त्रमा बहुजादलीय प्रजातन्त्रको सवाल

तेज मान आडदेम्बे^१

राणा शासन खतम थियो भनेर २००७ सालमा बहुदलीय प्रजातन्त्र ल्याइयो । तर त्यो बहुदलीय प्रजातन्त्र पनि ठिक रहेनछ, भनेर २०१७ सालमा एक दलीय प्रजातन्त्र ल्याइयो । त्यो एकदलीय प्रजातन्त्र पनि ठीक रहेनछ, भनेर २०४६ सालमा फेरि बहुदलीय प्रजातन्त्र ल्याइयो । तर त्यो बहुदलीय प्रजातन्त्र पनि ठीक छैन भनेर २०५२ सालदेखि शसस्त्र आन्दोलन भयो । राजा ठीक छैनन् भन्ने निष्कर्ष निस्केकाले राजतन्त्रलाई बिदा गरियो; तर पनि गुनासाहरू आउने क्रम रोकिएको छैन ।

गुनासाहरू यस्ता छन्—“नेपालमा प्रजातन्त्र त आउँछ तर एक जातको लागि मात्रै । बहुदल आएपछि धेरै दलहरू त खोल्न पाइयो; तर जुनसुकै पार्टीमा हेर्नु एक जात मात्र माथिल्ला पदमा । जुनसुकै कार्यालयमा हेर्नु एक जातको मात्र हालीमुहाली । जुनसुकै पार्टीको मन्त्रीमण्डल बने पनि प्रधानमन्त्री एउटा जात मात्रै ?”

त्यस्तै “सर्वहाराको नेतृत्वको कुरा गर्ने पार्टीको मन्त्री मण्डल बन्दा पनि एउटा जात मात्रै सर्वहारा भएकाले होला—ऊ मात्र प्रधान मन्त्री र ठूला पदहरूमा पुग्ने ? अमेरिकामा अफ्रिकन आप्रवासी बाराक ओबामालाई राष्ट्रपति बनाउँदा कुनै आपत्ति छैन । भारतमा ए.पि.जे. अब्दुल कलाम राष्ट्रपति बन्दा स्वागत हुन्छ । तर बनारसी प्रजातन्त्र भएको नेपालमा आदि(मूल)वासी जनजाति सुबास नेम्बाङ र साहना प्रधानलाई राष्ट्रपति/उप-राष्ट्रपति पदमा उम्मेदवार बनाउन खोज्दा आफ्नै बनारसी नेताहरू त्यसको विरुद्धमा लाग्छन् । आफ्नै पार्टीको उप-प्रधानमन्त्री प्रकाशमान सिंह (नेवार) हुँदा हुँदै अर्को पार्टीको उप-प्रधानमन्त्रीलाई कार्यवाहक प्रधानमन्त्रीको जिम्मेवारी दिने भुसुल्ले निर्णयहरू हुन्छन् । बरू एकदलीय प्रजातन्त्र कालमा एक जना जनजाति मरिचमान श्रेष्ठलाई प्रधानमन्त्री बन्ने मौका दिइएको थियो र पदम सुन्दर लावतीलाई गृहमन्त्री ।”

समावेशी प्रजातन्त्रको कुरो गर्ने, तर १२% जातबाट प्रधानमन्त्री सहित ११ जना फुल मन्त्री, १६% क्षेत्रीबाट ४ फुल मन्त्री । तर ३७.२% आदि(मूल)वासी जनजातिबाट डेढ जना मन्त्री ! बनारसमा गणितको पढाइ नहुने भएकाले बनारसी नेताहरूले समानुपातको हिसाब नजानेर पनि

^१ विभिन्न कृतिहरू प्रकाशनमा ल्याई सक्नु भएका अनुसन्धाता, अध्यापक तथा भाषाशास्त्री आडदेम्बे सिस्नु कै पोल्ने समालोचकको रूपमा स्थापित छन् ।

यस्तो भएको हुन सक्छ । नत्र कसरी यस्तो खालको समानुपातिक समावेशीकरणको हिसाब निस्कन्छ ?

यी प्रमाणहरू हेर्दा पन्चायती प्रजातन्त्रको प्र भन्दा पनि बहुदलीय प्रजातन्त्रको वनारसी प्र आतंक कैयौँ गुणा घातक देखिन्छ । प्रजातन्त्रले सबै मुसाहरूको परिवार नियोजन राम्ररी गरी दिएको अनुभव हुन थालेको छ । राणा र राजाहरूको पदमा पुग्न मात्र आन्दोलन भएको रहेछ, सबै जात र जातिको सहारा लिएर । सबै जात र जातिको समानताको लागि होइन रहेछ भन्ने आरोप नौलो होइन । कसैले सबै नेपाली नागरिक (जनता) को समानताको लागि क्रान्ति भने, कसैले सर्वहाराको नेतृत्वको लागि क्रान्ति भने । तर कुन जात र जातिको नेतृत्वको लागि क्रान्तिहरू हुँदा रहेछन् ? यो देशमा भन्ने कुरो माथिल्ला पदहरूमा को मात्र छन् भन्ने तथ्यहरूबाट थाहा हुदैन र ?

“जातीयता होइन वर्गीयता” भन्नेहरूलाई विश्वास गर्ने हो भने यो देशमा एक जातका मान्छेहरू मात्र निम्न वर्गका रहेछन् र राजनैतिक अग्राधिकार र संरक्षण (रिजर्भेसन) कोटाका कारण प्रधानमन्त्री मात्र होइन हरेक क्षेत्रमा ठूलूला पद पाएका रहेछन् कि भन्ने भान दुनियाँलाई परिरहेको छ । हुन त आफ्नो सम्पत्तिको नाममा तीन वटा मोबाइल मात्र हुने व्यक्तिलाई महा-सर्वहारा भन्न सकिन्छ, र प्रधानमन्त्रीको पदको लागि उत्तम उम्मेदवार मान्ने पर्ने हुन्छ । तर यो देशमा अन्य १२३ जात र जातिहरू सबै बुर्जुवा वा सामन्ती वर्गमा पर्दा रहेछन् भन्ने अर्थ पनि लागेन र ? त्यसैले, उच्च वर्गमा परेको कारण यी १२३ जात र जातिहरूलाई नेतृत्वमा पुग्न वा पुऱ्याउनु असम्भव भएको हो ? भन्ने प्रश्न पनि उब्जियो ।

“जातीयता होइन राष्ट्रियता” भन्ने एक खाले वनारसी राष्ट्रवादीहरूको राष्ट्रियता भनेको आफ्नो जातीय पहिचान अरू १२३ जात र जातिमाथि लादिराख्नु हो; अर्थात् अखन्डे नेपालमा एक भाषा, एक भेष, एक धर्म, एक संस्कृति मात्र हुनु नै उनीहरूको राष्ट्रियता हो । अरूले आफ्नो जातीय पहिचानको कुरो उठायो कि जातिवादीको आरोप लाइहाल्ने राष्ट्रवादी !

हुन त माथिल्ला पदहरूमा पुग्न र हरेक क्षेत्रमा पहुँच पुग्नलाई क्षमता चाहिन्छ । समावेशीकरणको नाममा क्षमता नै नभएको जात र जातिलाई माथिल्लो पदमा लैजादा देश बर्बाद हुन्छ । तर के यो देशमा एउटा जातसंग मात्र हरेक क्षेत्रमा पुग्ने क्षमता छ ? भन्ने गुनासाहरू सुनिएको धेरै भयो । नेपालमा हरेक क्षेत्रमा क्षमतावान् ठहरिएको जात भुटानमा चाहिँ के खाएर हरेक क्षेत्रमा असफल भयो ? जुनसुकै खालको प्रजातन्त्र आए तापनि भुटानको एक जाति, एक भाषा, एक भेष, एक धर्मको नीतिको कारणले त्यहाँका ढुम्पा जातिबाहेक अन्य कुनै पनि जात र जाति जति क्षमतावान् भए पनि माथिल्लो पदमा पुग्ने कुनै मौका छैन भन्ने टेक नाथ रिजाल जस्ताहरू शरणार्थी बन्नु पर्‍यो ।

भुटानमा जस्तै नेपालमा पनि एक जात, एक भाषा, एक धर्म, एक संस्कृति भएको प्रजातन्त्र २४० वर्षदेखि नेपाली ढुम्पाहरूले चलाई रहेका छन् । नेपालको हरेक क्षेत्रमा क्षमतावान् भनिएका नेपाली ढुम्पाहरू भुटानमा असफल हुनुले क्षमताको कारणले नै एउटा जात मात्र हरेक क्षेत्रमा माथिल्लो पदमा पुग्छ भन्ने कुरो स्वतः खारेज गर्ने नजिर नेपालका न्यायालयहरूसंग नभए पनि ७१ प्रतिशत नेपाली नागरिक (जनता) हरूले स्पष्ट अनुभव गरिरहेको नजिर हो । अनौठो कुरो, भुटानको एकल जातीय पहिचानको नीति विरोध गर्नेहरूले नेपालमा भएको एकल जातीय पहिचान चाहिँ देखेनन र विरोध पनि गरेनन्, सायद प्रजाति मिलेकाले होला ।

वितृष्णाहरू पनि कति धेरै ! उदाहरणको लागि, एमालेको जबज प्रजातन्त्रलाई “जनजाति माने बहुदलीय जनैवाद” भन्ने आरोप फेसबुक हेर्ने जो कोहीलाई पनि थाहा छ । कांग्रेसको प्रजातान्त्रिक समाजवाद पनि “समाजवादको नीति नभएको परिवारवाद हो” भन्ने आरोप पनि नसुनेको होइन ।

मनोज गजुरेलको 'गाइजात्रे प्रहसन' (२०७१) अनुसार सबै परिवार र सबै जात र जाति मिलेर प्रजातन्त्रको लागि लडेर प्रजातन्त्र आयो भनिए पनि नेपालमा "प्रजातन्त्रको चौ चौ" एउटा परिवार र एउटा जातलाई मात्र आउँदो रहेछ। कांग्रेसले पहिचान सहितको संघीयताको मन्त्र अधि सारेर २००७ सालको क्रान्ति सफल पारी दुई/तिहाई बहुमत ल्याएको देखेर हुनु पर्छ माओवादीले पनि यही जातीय पहिचानलाई मुद्दा बनाएकाले विभिन्न जातिहरूको सहानुभूतिको कारणले नै हुनु पर्छ रातारात सबै भन्दा ठूलो पार्टी पहिलो निर्वाचनमा भयो पहिलो संविधान सभाको निर्वाचनमा। तर उसको पहिचानको एजेन्डाले निरन्तरता पाउँछ, कि पाउँदैन भन्ने शंकाहरू उब्जिन थालेका छन्।

यो देशभरि २४० वर्षदेखि अन्य १२३ जात र जातिहरूमाथि एकतान्त्रिक एकल जातीय पहिचान (एक जात, एक भाषा, एक भेष, एक धर्म आदि) लादनेले बहु-पहिचानको सवाल उठाउनु साह्रै प्रजातान्त्रिक कुरो हो। त्यसैले, भारतमा जस्तै प्रत्येक प्रान्तमा विभिन्न जात र जातिको पहिचान बचाउनलाई पहिचान सहितको संघीयता लागू गरेर नेपालको बहु-जातीय पहिचान बचाई नेपाललाई पृथ्वी नारायण शाहले भने जस्तो 'चार जात छत्तिस वर्ण' को फूलबारी^३ बनाउनु पर्नेमा बहु-पहिचानको कुरो गर्ने तर पहिचान सहितको संघीयताको विरोध गरेर आफ्नो एकल जातीय पहिचान अन्य १२३ जात र जातिलाई लादिराख्न खोज्ने नेपाली ढुक्पाहरूको कारणले नै यो देशमा जुनसुकै खालको प्रजातन्त्र आए तापनि अस्थिर भइरहने खतरा नटरेको स्पष्टै छ।

भारतमा किन महात्मा गान्धीले अङ्ग्रेजहरूको प्रजातन्त्रको विरुद्धमा लडे ? अमेरिकामा किन मार्टिन लुथर किंगले गौराहरूको प्रजातन्त्रको विरुद्धमा लडे ? दक्षिण अफ्रिकामा किन नेल्सन मन्डेलाले गौराहरूको प्रजातन्त्रको विरुद्धमा लडे ? नेल्सन मन्डेलाको भनाइ सही हो भने वर्षौंसम्म मुलुक पछाडि पर्नु र हिंसा फैलिनुको कारण जातीय विभेद हो। नरेन्द्र दामोदर मोदीको शब्दमा भन्ने हो भने "संविधान लेख्नु भनेको अत्यन्तै जटिल र संवेदनशील कार्य हो। संविधानको एउटा फुलस्टप (पूर्णविराम) भोलि गएर विषवृक्ष बन्न सक्छ।"

नाइमा ग नाइमा फेःन्धिक क चाइमा अर्थात् 'बहुलाउन त बहुलाउनु तर धोती त लाउनु नि' भन्ने लिम्बु उखान सत्य नै रहेछ। आफ्नो भाषा, आफ्नो भेष, आफ्नो धर्म, आफ्नो संस्कृति, अर्थात् आफ्नो एकल जातीय पहिचान यो देशभरि २४० वर्षदेखि १२३ जात र जातिहरूमाथि लादिरहेको दुनियाँले देखिरहेको छ, तर यो सवाल उठाउँदा पार्टीबाट विरालाहरूले कार्वाही गर्छन् भन्ने डरले मुसाहरूले बाहिर नबताएको मात्र हो भन्ने कुरो थाहा नपाउनु धोती नलगाएको कारणले नै हुनु पर्छ। आफ्नो एकल जातीय पहिचान यो देशभरि २४० वर्षदेखि लादने अनि प्रान्तमा मात्र आफ्नो पहिचान बचाउन खोज्ने मुसाहरूलाई "एकल जातीय पहिचानवादी" भनेर आरोप लगाउने ? यो पनि धोती नलगाएकै कारणले हो।

नेपाली ढुक्पाहरूका अनुसार संसारको कुनै पनि संघीयताको मोडेल नेपालले अनुशरण गर्नु छैन रे। नेपालको हावापानी सुहाउँदो आफ्नै खालको संघीयता बनाउने रे। सियो पनि बनाउने क्षमता नभएको वनारसीहरूले नेपालको हावापानी सुहाउँदो विश्वकै अद्वितीय संघीयता बनाउँछन् भन्ने कुरामा म चाहिँ विश्वास गर्दिन। उनीहरूको नेपाली हावापानीसंग मिल्दो संघीयता भनेको अरूको पहिचान मेटाएर आफ्नो पहिचान पहिलाको जस्तै लादेको लादेकै गर्ने चाहिँ अवश्य हो।

नेपालको बहुदलीय प्रजातन्त्र नामधारी काली गाईको सिनो एक प्रजातिका गिद्धहरूले मात्र लुछाचुँडी गरेको देख्दा भगवान पनि हाँस्दा हुन्। यस्ता गुनासाहरूकै कारणले भारतमा जस्तै, युरोपमा जस्तै र अमेरिकामा जस्तै यदि क्षमता र योगदान भए जुनसुकै जात र जाति एवं रंगको

^३ सृजनशील आलोचकहरूले 'सिरुधारी' पनि भन्ने गर्दछन्।

मान्छे भए पनि माथिल्ला पदहरूमा पुग्ने मौका दिने खालको प्रजातन्त्रलाई नै मैले बहुजादलीय प्रजातन्त्र अर्थात् बहु-जातीय बहुदलीय प्रजातन्त्र भनेको हुँ । अहिलेको प्रजातन्त्र एक-जातीय बहुदलीय प्रजातन्त्र जस्तो मात्र देखिन्छ ।

“जुनसुकै जात र जातिको होस् राम्रालाई हुनु पर्नेमा जुनसुकै पार्टीको होस् हाम्रा जात र जातिलाई” भन्ने नीतिको विगविगीको आरोप नौलो होइन । जति क्षमता र योगदान भए पनि माथिल्ला पदमा बस्ने एक जातका नेताहरूबाट उनीहरूको स्वार्थ अनुसार नचले कार्वाही भोग्नु पर्ने र दशकौं दशकसम्म आफुले पार्टीमा पुऱ्याएको योगदान माटोमा मिल्ने भएकाले नेपालका ढुकुपाहरूको अगाडि धामी निस्केर काम्दै बस्नु बाहेक १२३ मुसाको केही काम छैन अहिलेको परिस्थितिमा ।

वनारसीहरूको बढी बुद्धि भएर नै वनारस पछाडि परेको भन्छन् । नेपालका वनारसीहरूको पनि बढी बुद्धि भएर होला नेपाल विश्वको दोस्रो गरिव देश बनाउन सफल भए । बढी बुद्धि भएर मधेसीहरूलाई बढी दमन गर्ने हुँदा दमनको पराकाष्ठाको कारण वैज्ञानिक डा सि.के. राउतहरू जन्मन थाले । आदि(मूल)वासी जनजातिले के जन्माउने हुन् थाहा छैन । यो देशमा बहु-पहिचानको बहानामा त्यही वनारसी पहिचान मात्र बचाउने २४० वर्ष लामो प्रवृत्ति कायम रहिरह्यो भने नेपाल पनि भविष्यमा अफ्रिकाको बुरून्डी बनाइने कुरामा निश्चित जस्तै छ । त्यतिखेर वनारसीहरूले आफ्नो बढी बुद्धिको फल राम्ररी चाख्नेछन् । तर त्यतिखेर सम्ममा धेरै ढिलो भइसकेको हुनेछ ।

प्रत्येक प्रान्तमा विभिन्न जात र जातिहरू बस्छन् । त्यसैले पहिचान सहितको संघीयता ठीक छैन रे । त्यसो भए नेपालभरि चाहिँ विभिन्न जात र जाति छैनन् त ? किन यो देशभरि एउटा जात र जातिको एकल पहिचान मात्र लादिएको २४० वर्षदेखि ?

‘अखन्डे नेपाल’ को कुरा गर्ने ‘अखन्डे’ वनारसीहरूलाई एउटा प्रश्न—“पहिचान सहितको संघीयताले कुन देश खन्डित भएको छ ? आफ्नै कुवाको छेउको भारत देखेको छैन ? भारत खन्डित भएको छ ?” सोभियत संघको जस्तो संघीयताको कुरो कसैले उठाएको छैन । तर यस्ता प्रश्न र तर्कहरूको अर्थ हुँदो रहेनछ हाम्रो नेपालमा किनकि वनारसमा विज्ञान र तर्कशास्त्र पढाइ हुँदैन । विज्ञान र तर्कशास्त्र पढेनेले प्रमाण खोज्छ र तर्क पेश गर्छ । यी दुई वटा विषय नपढेने मान्छेले जे मन लाग्छ त्यो भन्दै र गर्दै हिँड्छ । पृथ्वी नारायण शाहले *दिव्यापदेश* मा भने जस्तै यस्ताले देशमा ‘बेथिति’ ल्याउँछन् । त्यसैले पृथ्वी नारायण शाहको भाषामा भन्ने हो भने “तिमीहरू सबै छेउ सुनाइ गयाको भया तम्रा सन्तानलाई सुनाउला र तम्रा सन्तानले हाम्रा सन्तानलाई सुनाउनन् र यो राज्य थामी खानन् ।”

अन्त्यमा, भन्नु पर्दा मैले बोल्न नहुने कुरो बोलेकै छैन; भन्न नहुने कुरो भनेकै छैन । एउटा मुख छ, बोल्न पाउँ भन्छु, विचारलाई बोलीमा उतार्न पाउँ भन्छु, वनारसीहरूको बुद्धि बेलैमा पलाओस् भन्छु । आमा आमा ... तिनीहरूले जेसुकै भनुन् म बौलाहा होइन ।

A Sociolinguistic Survey of the Languages of Manang, Nepal: Co-Existence and Endangerment

Kristine A. Hildebrandt¹, Dubi Nanda Dhakal²,
Oliver Bond³, Matthew Vallejo¹, Andrea Fyffe¹

Abstract

This account addresses the continued need to better understand the mechanisms of language endangerment in the Manang District of Nepal by considering self-reports of language attitudes and practices across representative speakers of four languages that have historically been spoken in close socio-economic and geographic proximity: Manange, Nar-Phu and Gurung (Tamangic), and Gyalsumdo (Central Tibetan). As of 2014 we have analyzed sociolinguistic survey data from 34 Gurung speakers from fourteen Manang villages, 15 Gyalsumdo speakers from three villages, 23 Manange speakers from 8 villages and 13 Nar-Phu speakers. We report on aspects such as reported language use in private vs. public domains, degree of mutual intelligibility across languages and attitudes about the place of these languages in official contexts.

Keywords Sociolinguistic survey, Manang District, language endangerment, language attitudes, language maintenance

Introduction

With over one hundred languages from four major families (and at least one isolate), and a similarly high number of caste-clan and ethnic groupings, Nepal is a country of undisputed ethno-linguistic diversity (CBS 2012; Kansakar 2006; Gurung 1998). It is also a country of increasingly rapid social, cultural, political and economic change with ensuing geographic movement and language displacement (Angdembe 2013; Rai 2013; Tumbahang 2012). The purpose of this study is to examine the intersection of traditional language practices and cultural diversity with these modern changes as they are relevant for a group of four languages spoken inside of the political boundaries of Manang, Nepal.

¹ Southern Illinois University Edwardsville

² Tribhuvan University

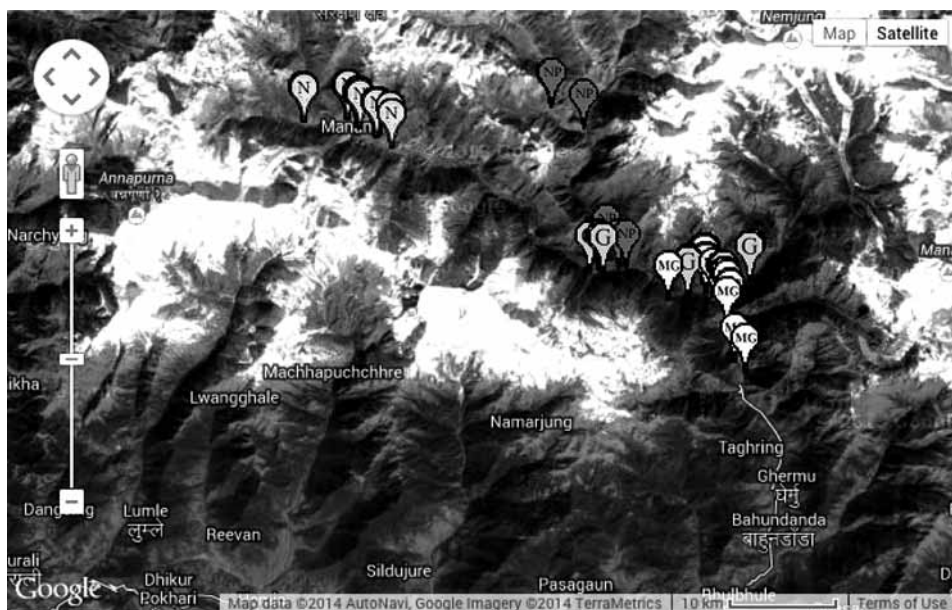
³ University of Surrey

Sociolinguistic surveys have many goals (Mallinson et al, eds. 2013). They provide an assessment of speaker practices and factors behind structural variation and mutual intelligibility across codes. They do this by reporting on lexico-grammatical similarity and differences, but they also include reports on speaker attitudes, feelings and beliefs about language use in their worlds. Adjusted slightly to fit the Nepal context, such surveys also can provide a valuable assessment of language promotion or vulnerability in private and public contexts such as the home and daily community environment, in schools and the work-place, and also in official and public contexts. We take as our central focus in this paper an examination of residents' personal histories, practices and attitudes that may simultaneously promote and compromise the survival of mother tongues in a multi-lingual setting like Manang.

Background and Goals

In Nepal there have already been several surveys published on individual languages. These include reports on Balami Newar (Pradhan 2012), Kinnauri (Negi 2012), Tamang (Thokar 2008), Baram (Kansakar et al 2009, 2011), Raji (Sah 2011), Byansi (Nawa 2004), Bantawa (Epele 2011), and also on varieties of Gurung spoken outside of the Manang district (Glover & Landon 1980). In contrast, there are comparatively fewer surveys on multilingual practices/attitudes in larger regional settings (but cf. Japola et al 2003, Webster 1992, Epele 2003 for practices in Mustang, Gorkha, Kiranti diaspora in Kathmandu). Steven Watters has also published a typology of sociolinguistic research in Nepal (2008).

This report focuses on results of language attitude and usage surveys in the Manang District presented in a cross-linguistic and cross-community perspective.



Map of Manang District. Languages include Nyeshangte (N), Nar-Phu (NP), Gyalsumdo (G) and the Manang variety of Gurung (MG).

Geographically, Manang is known as the Inner Himalayan Valley, as it is virtually surrounded by the Nepal Annapurna mountain range (Gurung 1998). Manang is located in the Gandaki zone, where it is the second largest district. It is approximately 2,246 square kilometers in area and is bordered to the south-east by Lamjung District, to the north-east by Gorkha District and to the north-west by Mustang District. It is roughly bisected by the major river, the Marsyangdi, although other smaller rivers like the Nar Khola and Phu Khola are important geographic landmarks too.

Although it has a low population density in relation to its overall geographic area (with 1,448 households reported in the 2012 Nepal Central Bureau of Statistics census), the Manang District is also multi-lingual and multi-ethnic, with four local languages. Three of these languages are from the TGTM sub-grouping of Tibeto-Burman (Nyeshangte, Gurung, Nar-Phu) and one is a Tibetan variety (Gyalsumdo)⁴. The distribution of these languages in Manang is plotted in the map above⁵. The map suggests that the overall distribution is largely a north-south one, with Manange and Nar-Phu clustered in the north and north-east portions of Manang (some Nar-Phu have relocated to lower Manang), and Gyalsumdo and Gurung largely concentrated in the south.

In the early 2000's, a motor road project was commissioned by the Nepal government with funding assistance from other countries in order to connect the Manang District headquarters (Chame) with the main road networks of the country. District politicians and activists have likewise raised additional money to extend the road through upper Manang. This initiative benefits rural communities by connecting them to business and other opportunities available to more centrally connected places of Nepal, but it also has adverse consequences as local residents (particularly younger residents) emigrate away from their areas of traditional language practice for education and job opportunities. This introduces new scenarios and potentials for language contact and language endangerment to the Manang languages and further motivates this study.

Methods

The original plan behind this survey was to establish a ratio of residents to interview across the four languages based on individual village household counts. This represents a "quota sample" because the entire sample ideally has the same proportion of individuals as the larger population (Patton 2005). However, we have found in our visits of Manang villages that household census counts are unreliable, and many houses in various villages have been abandoned or else sub-let to recent migrants from other parts of Nepal (e.g. Lhomi and Thakali-speaking families and people from Gorkha district). Therefore our alternative interviewee sampling approach has been a combination of "snowball" (where interviewees help direct us to additional people) and "sample of convenience" (where we interview any lifelong Manang resident who is available). These sampling approaches come with

⁴ Manange has the *Ethnologue* ISO-639 entry *nmn*; Gurung has the *Ethnologue* ISO-639 entry *gvr*; Nar-Phu has the *Ethnologue* ISO-639 entry *npa*; Gyalsumdo does not have an *Ethnologue* entry.

⁵ This map was created by Shunfu Hu. The map may be accessed at <http://www.siue.edu/~shu/nepal7.html>. For information on the design and implementation of this map, refer to Hildebrandt and Hu (2013).

their own drawbacks (Biernacki and Waldorf 1981), but they have allowed us to interview residents from a wide range of backgrounds from every Manang village. We summarize our interviewee sample by various demographic factors in the next section.

Our survey instrument (questionnaire) is included as an appendix at the end of the paper. Modeled on similar surveys conducted in Nepal (Kansakar et al 2011 and LinSuN), it contains five sections: General and personal information; Family background and language practices; Current family situation and language practices; Work and education language practices; Subjective contemporary (opinions on language/variety locations and mutual intelligibility and opinions on future language prospects in official and cultural domains), and a question that was devised part-way through data collection in 2012 on opinions about the number of languages spoken in Manang. All interviews were conducted in person, in Nepali language, and all interviews were audio-recorded.

Demographic Summary

Between 2012 and 2014 a total of 87 interviews were conducted across the four language groups, with the distribution by Manang Village Development Committee (VDC) and by language outlined in the chart below.

VDC	Gurung	Gyalsumdo	Nyeshangte	Nar-Phu
Taal	3	2		
Gyerang	2			
Kotro~Karte	2	1		
Dharapani	3	3		
Thonce	1	1		
Tilce	3			
Nace	2			
Tace	3			
Otar	3	4		
Bagarchhap~Danakju				
Temang~Thancowk	9			
Chhame~Koto	2	6		2
Pisang			3	
Humde			3	
Braagaa			3	1
Manang~Tengki			6	
Khangsar			4	
Ngawal			2	
Ghyaaru			2	
Nar				7
Phu				3

The following charts show the division of interviewees by gender and by average age.

GENDER	Gurung	Gyalsumdo	Manange	Nar-Phu
Male	19	12	13	9
Female	15	5	10	4

AGE	Gurung	Gyalsumdo	Manange	Nar-Phu
Males	59	59	50	58
Females	37	40	38	28
All	45	54	42	44

More males than females were interviewed, and Gyalsumdo interviewees are on average older than interviewees from other groups. Part of this skewing towards older age is due to the difficulty we had in locating participants between the ages of 18 and 35, as many of these people have relocated to other parts of Nepal or overseas.

The following charts show the division of interviewees by highest degree of formal education attained and by reported occupation. These numbers are reported as percentages of the population of each language group.

EDUCATION	Gurung	Gyalsumdo	Manange	Nar-Phu
None	27%	20%	35%	61%
Between 1-9 years	16%	40%	39%	31%
Up to SLC	14%	13%	0%	0%
10+2	47%	13%	26%	8%
University	3%	7%	0%	0%

OCCUPATION	Gurung	Gyalsumdo	Manange	Nar-Phu
Hotel/Tourism	3%	35%	0%	0%
Agriculture	25%	20%	22%	61%
Teaching/ Student	10%	12%	9%	0%
Combination of Above	67%	28%	61%	31%
Government	5%	5%	4%	8%
Retired/None	0%	5%	4%	0%

Most interviewees reported between somewhere “none” and “up to 9th year” for degree of formal education, but we did interview some teachers (who had completed their 10+2 education in a more specialized subject such as education or commerce). Reported occupations are largely a mix of agriculture, combined with local or tourist business like hotel operation, although we did interview some government employees. The remainder of this manuscript provides an overview of responses to questions on self-perception of language use in private and public

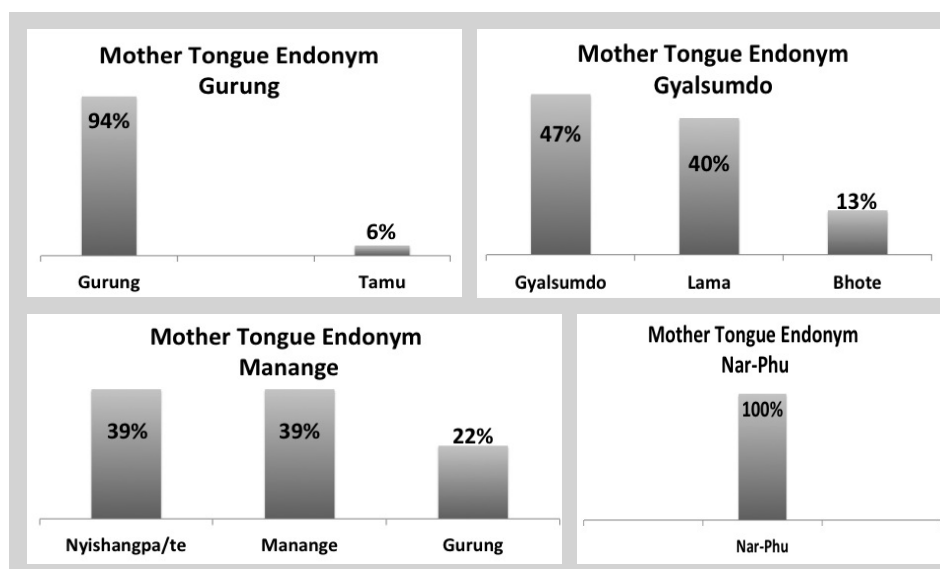
settings, selected responses on intelligibility across languages and varieties in Manang, attitudes about language use in private and public settings, and also attitudes about future prospects of the Manang languages.

Part One: Self-perceptions

All local languages of Manang belong to the Tibeto-Burman family, although there has been some confusion or mis-information in various reported sources about their sub-grouping and locations of use. The Ethnologue entry for Gurung (www.ethnologue.com) includes the endonym/autonym *Tamu or Tamu Khyui* ‘Tamu voice/language’ and the exonym *Gurungkura*. The entry for Manange includes the endonyms *Nyeshang* and *Nyeshangte*, and three exonyms: *Manangpa*, *Manangba* and *Manangbot*. The entry for Manange includes the endonyms *Chhyprung* and *Nartwe*. Gyalsumdo is not listed. Genealogically, Manange, Gurung and Nar-Phu are all TGT languages (along with Tamang, Seke/Tangbe and Thakali), while Gyalsumdo is a Tibetan variety (with probable close affiliation to Kyirong and Nupri, as reported in Hildebrandt and Perry (2011)).

The 2012 Nepal CBS report notes that Gurung has over 200,000 speakers spread across the Western Development Region, but little is known about the variety spoken in Manang. The CBS also reports that Manange has under 400 speakers and they mistakenly locate it in Central Development Region (outside of the Manang District). Gyalsumdo has been mistakenly identified as a TGT language in van Driem (2001). Nar and Phu are probably further differentiated in their lexico-grammatical properties than their name bundling would suggest, as Phu displays both Tibetan-type and TGT features (Noonan 2003).

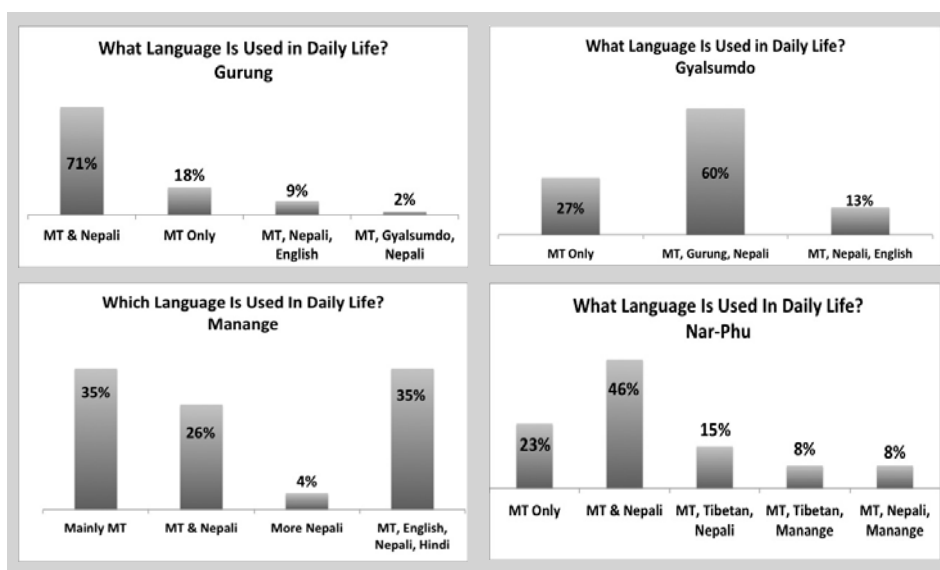
Given this conflicting information, the purpose of this section of the interview was to ask Manang residents themselves what they refer to their language/variety



as (endonym/autonym). As most Manang residents are bilingual at least in their mother-tongue and in Nepali (and possibly in other languages), we also wanted to learn which languages they preferred to use in different public and private domains.

The following charts show speaker reports (as percentages of each group) for their own endonym/autonym label for their language.

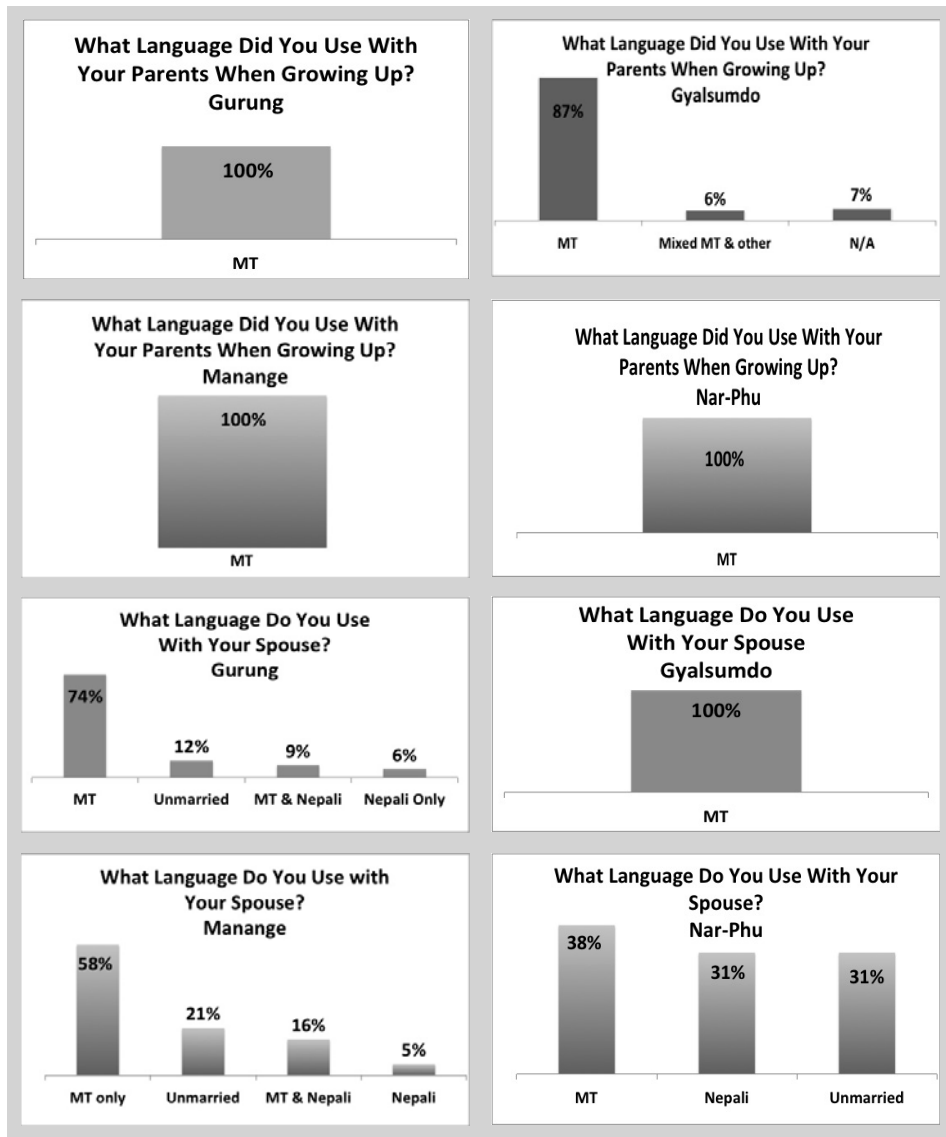
Despite historical endonyms with origins in Tibeto-Burman, the Gurung and Nar-Phu interviewees we encountered in 2012-2014 seemed generally content with adopting Indic-originating language names. Manange and Gyalsumdo interviewees, on the other hand, were split in their preference of naming conventions. It should also be noted that Gyalsumdo and Gurung communities are spatially overlapping,



and while Gyalsumdo regularly refer to Gurungs as “Gurung,” the names assigned to Gyalsumdo by Gurungs include “Lama Bhāsā,” “Tibetan,” “Bhote” and “Gyalsumdo.”

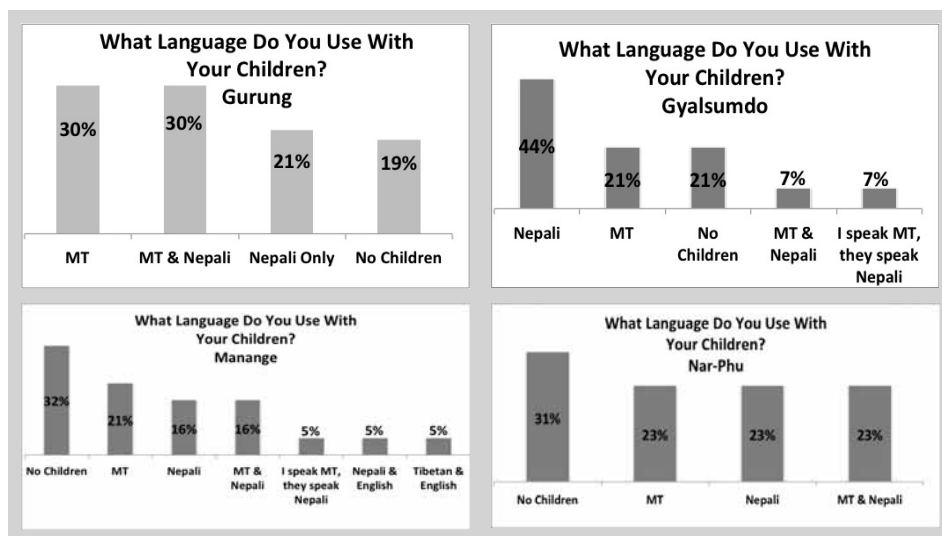
A second question asked interviewees what language they make use of the most in their daily lives. The responses are shown by language here, with “MT” representing the mother tongue in each language group.

Interviewees from all four language groups indicate that they are bilingual in their mother tongues and in Nepali on a day-to-day basis. However, more speakers of Manange, Gyalsumdo and Nar-Phu than of Gurung report daily use of mainly/only their mother-tongue. In short: Gurung speakers are fully bilingual to a greater extent in their day-to-day comings and goings, while this is less so for the other three languages.



It is useful to compare contemporary language use reports with reported language use in childhood, and with language use in private/domestic settings. This paints a historical picture of practices through time. The following tables show reported language use with family (parents) during childhood, and reported use with current family members (spouse, if interviewee is married).⁶

⁶ Not all of the interviewees were married at the time of data collection. The number of unmarried Gurung, Manange and Nar-Phu interviewees was 4 each; the number for Gyalsumdo was 1. All of the married



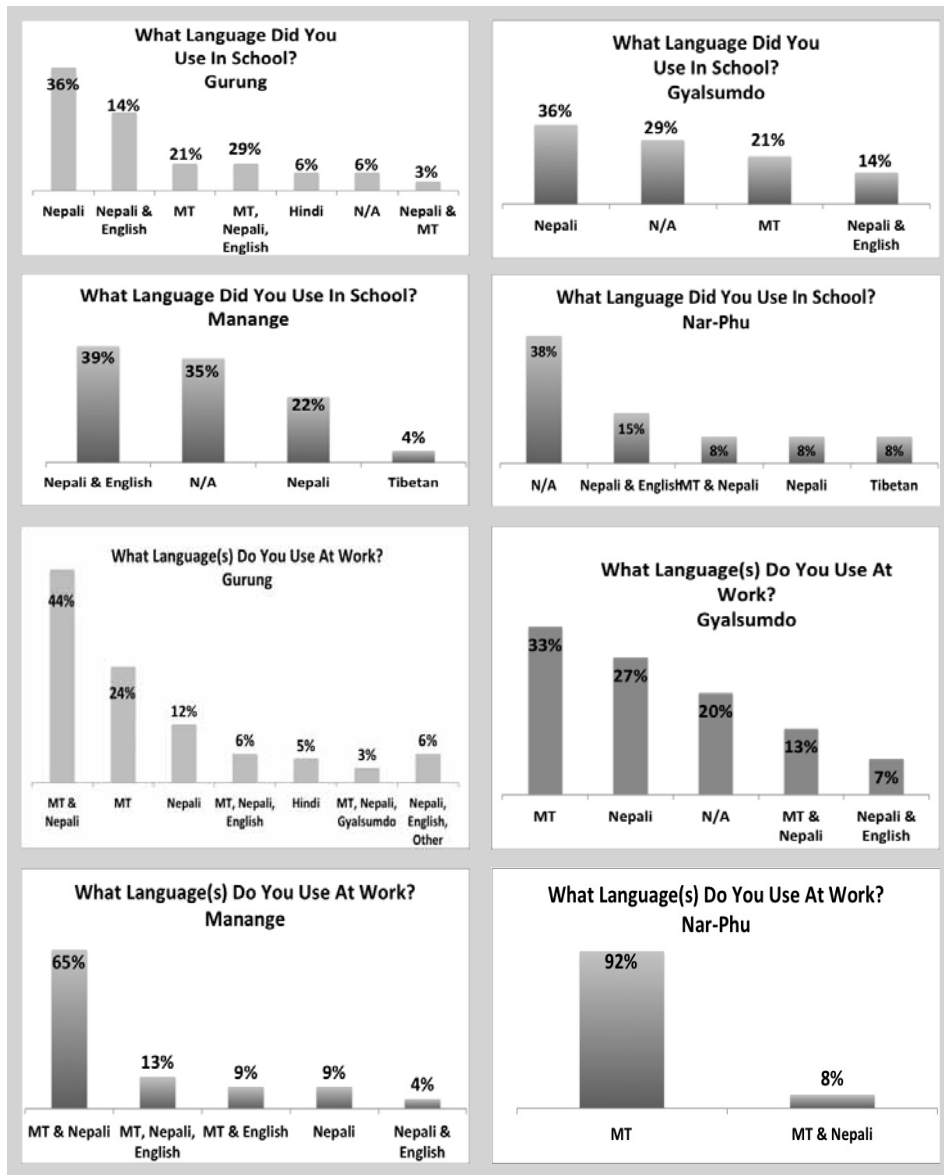
Unsurprisingly, these tables indicate a change in language practices through time; where interviewees used only their mother tongues with their parents in childhood, they report using more Nepali with their spouses now, even when those spouses also speak the same mother tongue. This change is even more noticeable with reports on language use with children (for those interviewees who have children, or who have contact with their children). This is shown here.

In these cases, we see a greater amount of Nepali-only language use with children. This is particularly true when interviewees elaborate that their children either live in Kathmandu with relatives, or else are attending boarding school in another part of the country. It is also worth noting that Gyalsumdo and Manange parents report speaking to their children in their mother tongues, but that children respond in Nepali. This suggests a rise in a passive acquisition only of the mother tongue.

In public contexts, the access to and use of Nepali is even more profound. The following charts show interviewee self-reports on language use in formal schooling and in work settings. The value “N/A” indicates either no formal education, or else the interviewees are unemployed.

Nepali is the main language of formal instruction, but interviewees have reported that they have encountered English and Tibetan as well (there is a Tibetan school in upper Manang and the Manang village schools are now including some Tibetan instruction). Those interviewees who used their mother tongue in school did so in early years, in cases when local teachers would use the mother tongue in the classroom as a pathway to learning Nepali. It should be noted that use of the mother tongue remains high when work environments are largely local (e.g. agriculture, domestic work), and that use of Nepali and other languages rises when

interviewees reported their spouses came from the same language groups, although several Gurungs have married other Gurung speakers from Lamjung District.



interviewees deal with outsiders (e.g. tourism) or work in government offices. We return to the issue of language in educational contexts in Manang in the final section of this report.

Part Two: Mutual Intelligibility Self-Assessments

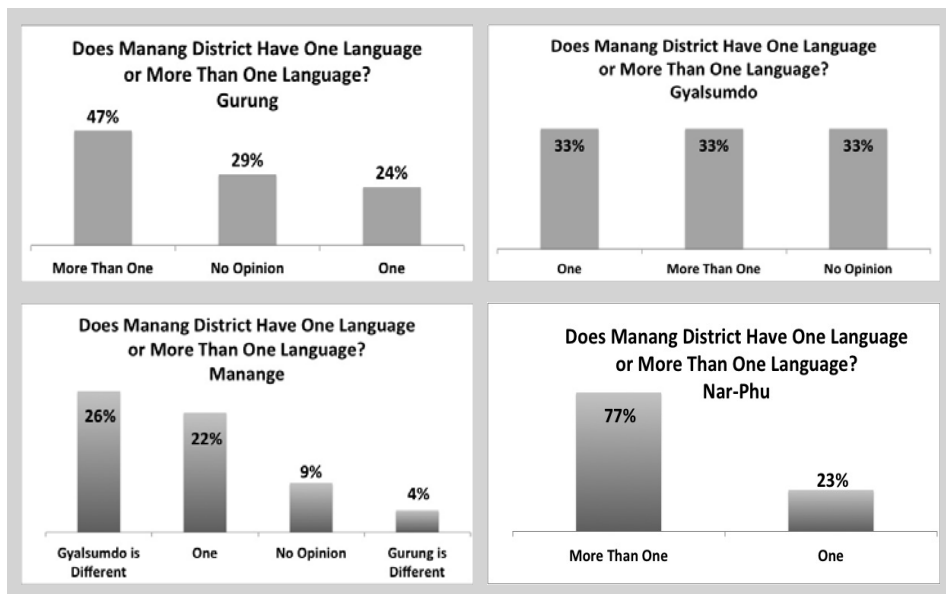
As mentioned in the previous section, persistent mis-information about the affiliation and location of the Manang languages creates an opportunity to investigate

speakers' own assessments about the mutual intelligibility or differentiation of these languages/varieties. While we asked several questions about mutual intelligibility across all Manang villages, we report here intelligibility ratings on villages that are considered “typical” Gurung/Gyalsumdo/Manange/Nar-Phu. This is based on a



separate question that we asked regarding “the best place for someone to stay if they want to learn Gurung/Gyalsumdo/Manange/Nar-Phu.” Based on responses, we determined Nace village in lower Manang to be a “typical” Gurung village, for Thonce village in lower Manang to be a “typical” Gyalsumdo village, for Nar village in upper Manang to be a “typical” Nar village, for Phu village in upper Manang to be a “typical” Phu village, and for Manang village in upper Manang to be a “typical” Manange village. The intelligibility ratings are shown in these charts (mother tongue speakers are left out of the ratings for each village).

These charts show that overall, other-intelligibility of Gurung is universally high. With respect to Gyalsumdo, only Nar-Phu speakers report higher degrees of “some” or “all” intelligibility, and this may be due to the high amount of Tibetan influence in the lexicon and grammar that the languages share. For Nar-Phu, only Manange speakers report higher degrees of “some” or “all” intelligibility, while the other language representatives report higher degrees of “some” or “none.” And for Manange, Nar-Phu speakers overwhelmingly report “all” as an intelligibility rating,



while the other representatives rate “some” or “none” more frequently. This suggests a kind of intelligibility chain within the TGTML languages, whereby languages of upper Manang show higher degrees of mutual intelligibility, but the intelligibility with Gurung in lower Manang is one way only. Unsurprisingly, only speakers of languages with higher Tibetan influence find Gyalsumdo easy to understand upon first contact.

We also asked a follow-up question: Is Manang home to one language, or to several languages? The results of this question are shown in the charts here.

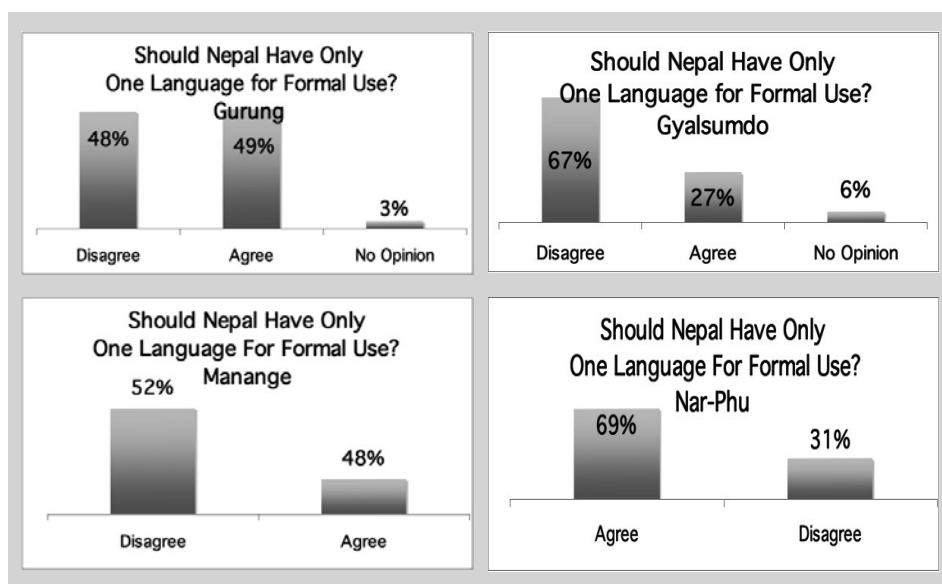
Only Gyalsumdo speakers are evenly split in their opinions about language diversity in Manang, while interviewees from Nar-Phu and Gurung speakers overwhelmingly feel that there is more than one language spoken in Manang. Interestingly, a number of Manange speakers feel that Gyalsumdo is different, but that Gurung, Manange and Nar-Phu can be considered as a single language. The general feeling across communities is that “more than one” language is spoken in Manang.

Another pattern that seems to emerge from these responses is the regional roles that the languages play. A lingua franca is a language that is adopted when people

who speak different languages encounter each other, typically in work or official contexts. While Nepali is a both the official language of Nepal and quite commonly national and regional lingua franca in many parts of the country, it is not necessarily the case everywhere in Nepal. In Manang, while most people do speak Nepali at least to some extent, they are just as inclined to use a local language in public encounters. In lower Manang, Gurung seems to play this role, while in upper Manang, Manange is a regional lingua franca.

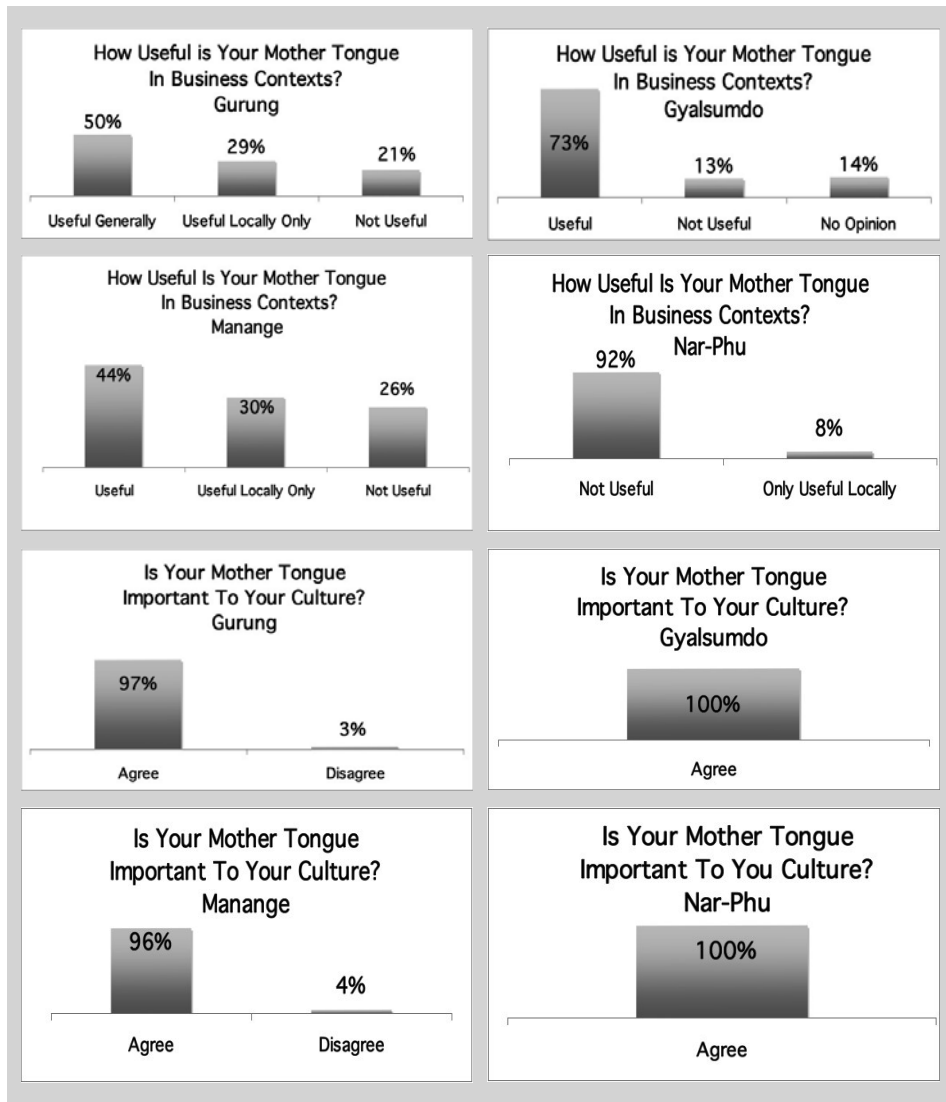
Part Three: Attitudes about Language Function

This research takes place in the larger context of language endangerment in Nepal. One indicator of endangerment is the shrinking contexts or domains in which the speech community finds its language as relevant or useful (Grenoble and Whaley 2006). Another indicator is the rise of an official language in status and usage such that the local language eventually becomes seen as irrelevant or useless for any



registers of communication except for family/peer. In order to investigate speaker perceptions about the function or value of their local languages in different public or official contexts, we asked a series of questions about contemporary language practice attitudes. One of these questions situates the language in national-level debates about the place of local languages vis-a-vis Nepali: Should Nepal have only one language for official use? The interviewee responses are shown here, organized by language community.

It is evident that there is some disagreement across Manang residents regarding the role of a single official language. The majority of interviewees disagree; in other words, they feel that local languages should have some place in local environments,



such as banks, police stations and in courts. Those who agreed with the proposal often commented that it would be impractical to incorporate local languages, and that most people are already familiar with Nepali.

We also asked speakers to report on their attitudes about the value and usefulness of their mother tongue in both business and cultural (religious, holiday, festival) contexts. The responses are shown here.

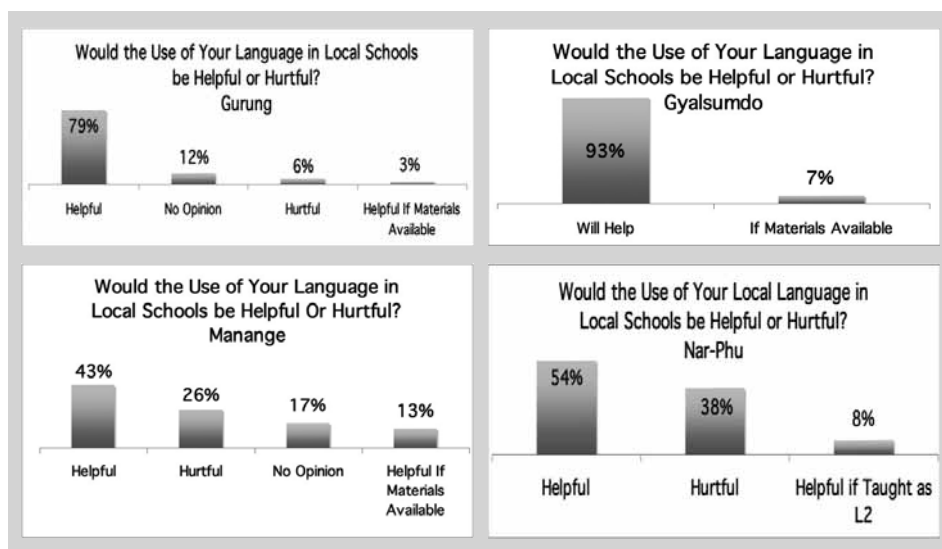
With the exception of Nar-Phu, most interviewees report that their mother tongue is useful in business contexts, although they frequently qualify this by limiting it to local environments (agriculture, interacting with other locals in hotels or offices).

Conversely, interviewees as a whole overwhelmingly feel that their mother tongue is useful in cultural contexts. Those who disagree with this statement identify Tibetan as the ritual language of holidays and festivals.

These observations are significant, because it is not necessarily the case that Manang residents carry an overwhelmingly negative attitude about their language in public settings. Negative attitudes are commonly cited as a reason for language endangerment (Andgembe 2013). In opposition to this generalization, Manang residents are aware of the limits of local languages in public domains, but they do see them as of some use, and they view local languages as important to cultural practices and traditions.

Part Four: Attitudes about Language Prospects

Despite the positive attitudes conveyed in the interview responses, it is the reality that at least some Manang languages are losing speakers and that their speech communities are shrinking through time. Most interviewees in Nar and Phu villages and in Gyalsumdo villages report that village populations are slowly dropping

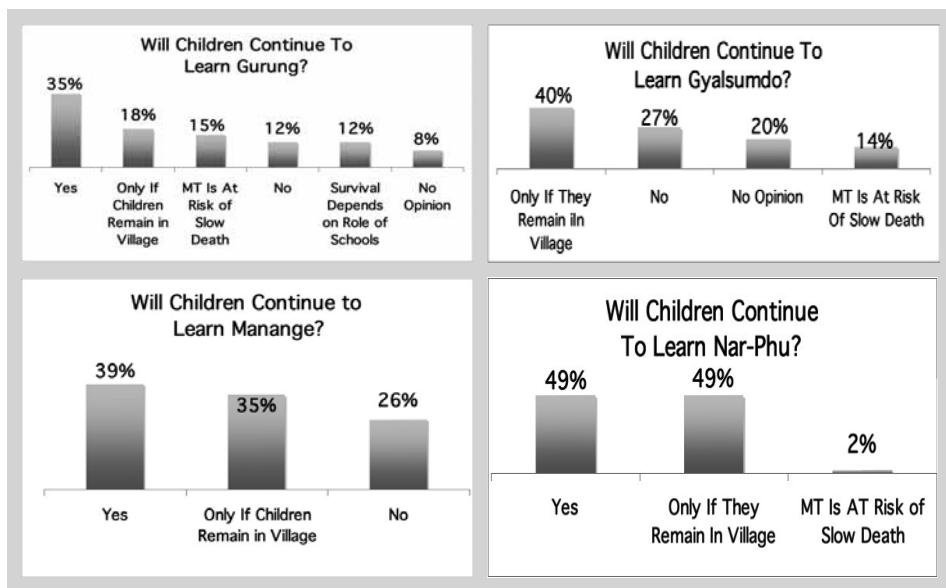


off (which is supported by CBS 2012 reports of population loss in Manang). We observed this drop-off in the number of empty or sub-let houses in the villages. Lifelong residents are aware that loss of younger speakers is a problem for the future of their languages. The final three questions that we report on here are related to future prospects of these languages, including interviewee advice on how the Manang languages can be best promoted for future maintenance.

The question asked in the above chart set addresses the issue of local languages in formal schooling in Manang villages. All of the Manang VDC's have at least primary schools, and some offer secondary schooling too. As in many Nepal villages,

most teachers and head masters do not speak the local languages, but in at least some cases the teachers are local residents. This means that it is at least technically feasible that the local languages could be introduced into primary and secondary schooling in Manang, if not in content-and-language-integrated context (e.g. subjects are taught in local languages), then as an optional or compulsory subject alongside English, for example.

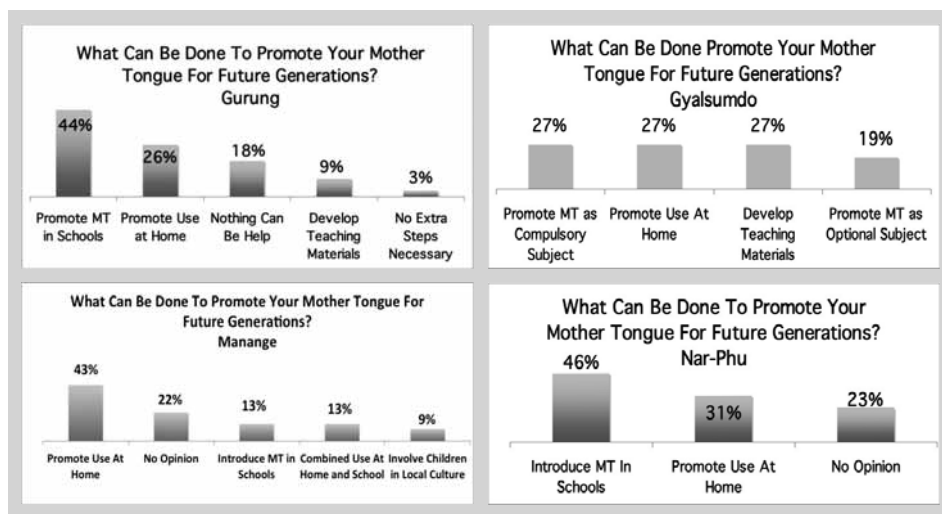
The Nepal Ministry of Education is sympathetic to the desire of ethnic groups to include local languages in schools. One response has been the formulation of the Research Center for Educational Innovation and Development at Tribhuvan University (CERID) to discuss issues and concerns related to mother tongue education in Nepal (www.unesco.org). In addition to top-down initiatives like those sanctioned by the federal government, the feelings of local residents regarding the feasibility and impact of mother tongue education must also be taken into consideration. Overall, most interviewees in this study feel that introduction of local languages into Manang schools would be helpful, but they are also realistic



about existing obstacles. They understand that materials are not readily available or economically practical to create and disseminate, as reflected in their responses in the above chart.

Another question addresses the issue of endangerment more directly. It asks interviewees their opinions about the likelihood of future speakers of their respective mother tongues. The responses are shown in this chart.

In all cases, less than 50% of interviewees sampled in any language community are unequivocally optimistic that there will be future speakers. All interviewees view locality as an important factor in the survival of their languages; if children leave the



villages in the numbers that they recently have been doing (for education, for work, for an 'easier' way of life in Kathmandu), then the languages are going to become increasingly threatened. When asked what advice they might like to give to promote the survival of their mother tongue, a variety of responses were given, as shown in this chart.

The majority of responses involve making greater use of the local schools, but many interviewees also see the ultimate responsibility of promotion of local languages as belonging to the family and the community itself. As elaborated on in the closing section, the role of the community becomes compromised when the community structure itself is fractured across generations in a scenario of outward migration.

Closing Observations

The goal of this study was to update demographic and locational information about the languages of Manang, and also to provide deeper insight into the language practices and attitudes in each of the language communities. The four communities are united in their overall sense of pride about the function of their languages in cultural and private/domestic contexts, but they also realize the limited roles that their languages play in public or formal contexts. All communities would also like to see local schools play a greater role in the promotion of the languages to future generations, but they see a number of practical problems in this (school infrastructure, lack of resources, etc.)

As it currently stands, Gyalsumdo and Nar-Phu are in the most imminent danger of extinction over the next couple of generations, due largely to outward migration of younger community members. Manange occupies of somewhat precarious middle ground scenario, with a larger number of overall speakers, but similar issues of

outward migration and lack of language practice in younger generations. Gurung is the most viable of the four Manang languages. The villages show higher populations across age groups, children practice the language daily, and many local teachers are Manang-Gurung mother-tongue speakers.

We close this study with some questions for future consideration. Landweer (2000) predicts that a language spoken within urban confines is more affected by those confines, and is thus weaker/more vulnerable than is a language whose speakers are in more remote and isolated areas. However, we ask: what counts as “urban” vs. “rural” in the Manang context? If Landweer is referring to émigré speech communities in large metropolitan areas who are cut off from their traditional speech network, then this is not the case for any of the Manang communities. The Manang district is characterized by a continuous chain of semi-to-fully populated small or mid-sized villages, many of which are a patchwork of traditional and introduced (Nepali, English) languages.

Landweer also notes that home is the foundational domain in which language socialization takes place, followed by cultural events, then external social events. As such, a vernacular’s vitality level is higher if it is used in all domains. Likewise, a strong ethnic identity facilitates survival. This observation, while intuitively logical, is difficult to test in Manang. All languages spoken there show high levels of ethnic pride and strong identities. The mother tongue is also favored in public (work) domains if the context is local and appropriate. So what factors most accurately predict the vitality levels for the Manang languages?

We have learned from this study that a phenomenon (not unique to Manang, but still worth noting) that we call the “boarding school/work emigration phenomenon” seems to be responsible for more sudden and dramatic speaker drop-off rates in Manang. Children and younger adults leave Manang (and even Nepal) to seek educational and employment opportunities elsewhere, effectively cutting themselves off (and their own offspring) from the communities of practice that are necessary for ongoing language maintenance and preservation. As such, both spatial/movement, as well as social factors, should be considered as carefully as the “traditional/usual suspects” in language endangerment situations (e.g. exogamy, Nepali in schools, negative attitudes, oppression, majority language dominance). The danger to Manang languages comes from a combination of external pressures (national and international) as well as internal pressures, including decisions to leave or stay in order to compete in the national marketplace, and the great spatial and temporal distances these decisions may create.

Acknowledgements

This research was supported by a National Science Foundation DEL grant (1149639), a British Academy Small Grant, and by an internal grant from SIUE. We wish to thank the following individuals for their assistance with interviewing and with data analysis: Ritar Lhakpa Lama, Sangdo Lama, EkMaya Gurung, Sassi Gurung, Pushpa Gurung, Chimi Lama, Prita Malla, Prabal Malla, Kanchan Karki, Yesha Malla, Alex Kalika, Tiffany Downing, Cassidy Jacobsen, Alex Taitt, Christopher Witruk.

References

- Angdembe, T.M. 2013. Saving endangered languages via unnatural selection and utility theory. *Contributions to Nepalese Studies* 39: 35-68.
- Biernacki, P. and D. Waldorf. 1981. Snowball sampling: Problems and techniques of chain referral sampling. *Sociological Methods and Research*. 10.2: 141-163.
- Central Bureau of Statistics. 2012. National Population and Housing Census 2011. Government of Nepal National Planning Commission Secretariat.
- Eppele, J. 2011. Language use among the Bantawa: Homogeneity, education, access and relative prestige. *Himalayan Linguistics* 10.1: 41-54.
- Eppele, J. 2003. Kathmandu Valley Survey: Bahing, Thulung and Wambule Rai. Ms.
- Glover, W.W. and J.K. Landon. 1980. Gurung dialects. In R.L. Trail et al (eds.) *Papers in South-East Asian Linguistics* No. 7 (Series A-No. 53). Canberra: Pacific Linguistics.
- Grenoble, L. and L. Whaley. 2006. *Saving Languages*. Cambridge University Press.
- Gurung, H. 1998. Nepal: Social Demography and Expressions. Kathmandu: New ERA.
- Hildebrandt, K.A. and S. Hu. 2013. Multimedia mapping on the internet and language documentation: New directions in interdisciplinarity. *Polymath* 3.3: 1-11.
- Hildebrandt, K.A. and J.J. Perry. 2011. Preliminary notes on Gyalsumdo: An undocumented Tibetan variety in Manang District, Nepal. *Himalayan Linguistics* 10.1: 167-185.
- Japola, M-S, L. Marcuson, M. Marcuson. 2003. Mustang Survey: A Sociolinguistic Study of the Tibetan-Related Language Varieties Spoken in Upper Mustang and Bhragaun Areas. Ms. Kansakar, T.R. 2006. Research on the typology of Nepal's languages. *Nepalese Linguistics* 22: 106-128.
- Kansakar, T.R., Y.P. Yadava, K.P. Chalise, B. Prasain, D.N. Dhakal and K. Paudel. 2011. A sociolinguistic study of the Baram language. *Himalayan Linguistics* 10.1: 187-226.
- Kansakar, T.R., Y.P. Yadava, K.P. Chalise, B. Prasain, D.N. Dhakal and K. Paudel. 2009. Sociolinguistic situation of the Baram language. *Nepalese Linguistics* 24: 69-78.
- Landweer, Lynn. 2000. Indicators of ethnolinguistic vitality. Notes on Sociolinguistics 5.1. Dallas: SIL International.
- Mallinson, C., B. Childs and G. Van Herk. (eds) 2013. *Data Collection and Sociolinguistics: Methods and Applications*. Routledge.
- Nawa, K. 2004. Language situation and "mother tongue" in Byans, far western Nepal. *Studies in Nepali History and Society* 9.2: 261-291.
- Negi, H.K. 2012. A sociolinguistic profile of the Kinnaura tribe. *Nepalese Linguistics* 27 101-105.
- Noonan, M. 2003. Nar-Phu. In Thurgood, G. and R. LaPolla (eds). *The Sino-Tibetan Languages*. 336-352. London: Routledge.
- Patton, M.Q. 2005. Qualitative research. *Encyclopedia of Statistics in Behavioral Science*. Wiley Online Library.
- Rai, I.P. 2013. Issues of language planning in Nepal: Linguistic diversity, conflicts and peace building. *Contributions to Nepalese Studies* 40.2: 217-238.
- Pradhan, J. 2012. A sociolinguistic study of the Balami dialect of Newar (as spoken in Chitlang). *Nepalese Linguistics* 27 118-120.
- Sah, K.K. 2011. Sociolinguistic status of Raji. *Nepalese Linguistics* 26: 218-226.
- Thokar, R. 2008. Tamang: A sociolinguistic scenario. *Nepalese Linguistics* 23 391-407.
- Tumbahang, G.B. 2012. Linguistic pluralism in Nepal. *Contributions to Nepalese Studies* 39: 77-104.
- van Driem, G. 2001. *Languages of the Himalayas: An Ethnolinguistic Handbook of the Greater Himalayan Region Containing an Introduction to the Symbiotic Theory of Language*. Leiden: Brill.
- Watters, S. 2008. Towards a sociolinguistic typology of the languages of Nepal. p. 108-126 in Conference Proceedings from Linguistic Situation of Contemporary Nepal and Inclusive Language Policy in the Context of State Restructuring. Kathmandu, Nepal: CNAS, SIRF/SNF.
- Webster, J. 1992. Tibeto-Burman Dialects of North Gorkha District, Nepal. Ms.

Rhetoric of State Ideology and Ethnic Identity in Nepal

Ramesh K. Limbu¹

Abstract

This paper observes the rhetoric of state ideology that was enforced by the rulers and ruling class people in the name of ruling system, and then inspects its impact on ethnic identity in Nepal. In so doing, it first draws discourses on nation building and then looks at the relationships connecting ruling and non-ruling class people. Second, it examines how the Nepali State ideology was singly adopted, rhetorically implied and forcefully endorsed by the group of people in State power as a common or national principle, policy and legal provision, and thereby resulting in a skewed representation of minority ethnic groups in the entire domain of governance—including domain of policy making and bureaucracy. Third, the construction of Nepali indigenous identity is viewed through the complex and dynamic questions of ethnic identity and state ideology and the perspectives of disjunctures and differences between non-ethnic and ethnic, dominant and dominated, privileged and under privileged/marginalized communities. Finally, ethnicity in the context of Nepal is further elaborated paying attention on Kiranti-Limbu ethnicity.

Key words

rhetoric, ethnic identity, nation building, ideology

Introduction

Nepal was evolved as a multiethnic, multicultural, multilingual and multi-religious country at least since its inception. The nature of this multi-ness seems to have grown subsequently. National Population Census (2011) has recorded 125 different nationalities and 123 languages. Nepal has thus been a home for different caste and indigenous ethnic people as they have been cultivating distinctive culture, language, religion, history, tradition and mythology. This reality of multiplicity was

¹ Limbu is a Lecturer in English at Pindeshwor Campus, Nepal Sanskrit University. He is also a research Grantee from NFDIN and UGC on indigenous knowledge system and Limbu cultural identity. He has recently completed his PhD in English from Tribhuvan University.

relinquished in the name of nationalism, and imposed culture, language and religion of the only ruling class people upon all communities. Due to the process of religious and cultural homogenization of Nepal (till 1990) with an absolute monarchy – that symbolized the fusion of state with nation—“did not allow inter-ethnic tension to surface on the ground” (Dastider 1995: i). The identity issues of ethnic or indigenous minorities was started only after the People’s Movement of 1990 as a subject of discourse and the Second People’s Movement-2006 has further opened up the ground for wider debate of social inclusion. The issue and nomenclature of *janajatis*, minorities, nationalities and indigenous ethnicity has thus become polemical resulting in discursive modes between caste and ethnicity. Before this, the ethnicity was taken as sub-caste or *jati*, a language of figurative signification, non-referential, a subordinating and derogatory term used only to the aim of persuasion. The term ethnicity has been, “a nebulous concept; it is confusing and complex... relegating ethnic identities to a merely symbolic status” (Regmi 2003: 5).

While talking of Nepali ethnicity, it appears to be more ambiguous, euphemistic and rhetorical tending to bear multiple levels of underlying implications. Such mystifying inferences then raise the question how the socio-political rhetoric of ruling class constituted the past, the present and the future of Nepal as belonging only to them. And such logic of distinction has resulted in “a mere oratory rhetoric” (Lama 2009: vii) which helped make such unstable identities causing to be so elusive, slippery, and amorphous and socially constructed. This paper at this juncture tries to observe the role of state ideology for shaping of Nepali ethnic identity.

Discourses on Nation Building

In relation to the State formation and/or nation building, the historical accounts of Nepal can invite several issues generating a number of discourses. Official written history of Nepal was kept on the limit of genealogy of ruling dynasties, focusing mainly on valourization of monarchs, governing authorities and national unification. Due to “the domination of the Indo-Nepal[i]s in the country, ethnic populations, as well as low castes, were rejected for a long time as marginal and prevented from holding any kind of influential function, and also from writing a history of their own” (Schlemmer 2004:119). As the formulation of history and the interpretation of culture of Nepal have been very much “the construct of dominant castes”, the socio-cultural discussion of the country has remained “a monologue with no voices from below” (Gurung 496). Until recently, notes Harka Gurung (2003:496), “the marginal groups or the ethnic minorities had neither the intellectual resource nor the freedom of expression to record or present their viewpoint”. Records of minority groups’ histories were squarely undermined and remained mostly in oral texts.

The State recorded the history of Nepal on the basis of its own ideology. The terms state, nation, nationalism and national intergration are often used interchangeably. A nation state must fulfill certain obligations, of which the qualifications of sovereignty, independence and fixed territorial expressions are essential. A state is defined as an objective reality in a society having a legal and territorial expression of people organised under one government. The state derives its authority by “legitimate coercion” (Rejai and Enloe 1977: 93). Hans Kohn, in *The*

Idea of Nationalism (1967), defines a nation as a “state of mind, an act of consciousness ... the individual’s identification of himself with ‘We group’ to which he/she gives supreme loyalty” (2). The idea of a nation, therefore, is a kind of consciousness relating to subjective values like race, religion, language, culture, traditions and such other common behaviours of people in a society. According to Anant Raj Poudyal (2013:41), the meaning of nationalism is “assertions of citizenary rights in the affairs of state.” Nationalism is related to the consciousness of sacrifices made in the past and willingness to make further ones in the future. State building is said to be the concentration of authority, maintenance of law and order, and an establishment of a rational administrative system. Nation-building thus “springs from the awakening of tribes, communities and peoples to the consciousness of common historical process. It is tied by habits of communication of language, lineage, religion, history and shared destiny” (Dahal 2006: 9).

The main credit for initiation of modern state building of Nepal is given to Prithvi Narayan Shah, the then king from the house of Gorkha, who after invading most of the principalities and petty kingdoms declared Kathmandu as the capital in 1768. Prior to the unification of Nepal as its present form, about two and half scores of small principalities and autonomous kingdoms had their separate existences with their own separate administrative boundaries and self-identifications. For an instance, as other chiefs or kings did in other communities and regions, many Limbu community-heads and/or chiefs in Limbuwan or Pallo 'far' Kirant used to practice their own self-right, maintaining their autonomous rule within their forts and territories and had various kinds of indigenous skills and knowledge systems practiced therein. There was less linguistic and cultural variation and characterized more to the nature of homogeneity. Even though political boundaries would shift time to time, the question of self-identification was ingrained in their collective efforts and functional activities. The existence of Baisi Rajyas (twenty-two kingdoms) in Gandaki region and Chaubisi Rajyas (twenty-four kingdoms) in Karnali regions, three kingdoms in Kathmandu valley, and Chaudandi, Makawanpur and Bijaypur, (Wallo Kirant, Majh Kirant and Pallo Kirant) etc. had their own separate political identifications. As a result of Prithvi Narayan Shah’s ambitious acts, those principalities were brought under a single nation known as Nepal.

Some historians and scholars have hailed Prithvi Narayan Shah as a far-sighted king and some others critiqued as a shrewd ruler in terms of constructing nationalist identity through the use of political rhetorics like ‘unity in diversity,’ ‘yam between two boulders,’ ‘garden of four castes and thirty-six sub-castes,’ and so on. His rhetoric that ‘Nepal is a garden of four castes and 36 sub-castes’ itself is “a distinct example of denial of people outside the caste system and creation of fictive national identity” (Regmi 2003; Upadhyay 2010:4).

The historians’ judgments on Prithvi Narayan and his successors including Baburam Acharya “were so much laudatory [ones] that, though often valuable in other respects, reads more like propaganda than sober history” (Whelpton 2005:viii). Mahesh C. Regmi (1976:89) has expressed a mild skepticism on “whether the *Dibya Upadesh* really had been dictated by Prithvi Narayan himself.” The rulers of Gorkha unified scores of independent political units into one state “forging the new

kingdom of Nepal and marking the transition from an era of petty states (diversified power) to an era of nation-building” (Pradhan 2009: xxvi). Through unification campaign of King Prithvi Narayan Shah, Nepal was unified as a single state but it is also true that it is not the absolute Gorkha conquest of all the principalities and kingdoms symmetrically. The territorial expansion of Nepal was achieved also through diplomacy, wiliness and conquest.

The Gorkhals resorted to various measures that “ranged from induction as followers (Magar, Gurung), accommodation with *kipat* concession (Limbu, Rai), labour exploitation (Tamang), and vengeance (Kirtipur Newars)” (Gurung 2005:505-6) during an act of nation building process. Beside conquest, many other strategies were also used for annexation of those kingdoms into the present unified State of Nepal, i.e., through utilization of various terms and conditions, policies and strategies such as establishing relationship of ritual friendship (*miter*), tying knot of in-laws (*sasural*), and signing in treaties and providing territorial autonomy. These strategies, one way or the other, strongly helped them bring substantial success in annexing most of the seminal and valued territories into the Nepal state. For an instance, Limbuwan of the farther eastern region of Nepal had got a distinctive nature of land provision called Kipat system of tenure inherited from their ancestors and restored the right to autonomy as a result of the treaty between Shah Kings and Limbus. Limbus had retained this privilege as Limbuwan was incorporated into Nepal state through negotiation, not of conquest. This is, for Kumar Pradhan (2009: 8), “a most significant event which deserves [special] attention for a proper understanding of the history of Nepal.”

In the process of nationalization, the unifier King Prithvi Narayan Shah called Nepal a ‘asali Hindustan’ (pure land of Hindus), the use of religious cum political rhetoric indicating that the state’s roadmap of national integration under the Shah regime was guided by Hindu polity. The Hindu polity in which “monarchy and religion have decisive roles was further enacted more rigidly during the Rana period (1846-1951)” (Hachhethu 2003:2). Likewise, King Shah also called Nepal ‘a garden of four *varna* (castes) and thirty-six sub-castes’ which might mean that he intended to integrate all subjects into the fold of Hinduism. Or else, the question rises, which were/are the thirty-six sub-castes? Do they fall under four hierarchical caste system of Hinduism or not? If the answer is ‘Yes’ then he was taking assimilationistic move and if the answer is ‘No’ then he was guided by the feeling of nationalism. Whatever the reason may there be, the credit for unifying (also some people call merging of territory) of petty kingdoms and principalities into Nepal. But the rulers after him failed to unite or integrate all the communities socially, culturally, religiously and above all pragmatically.

According to Dev Raj Dahal (2006), the Panchayat system (1960-1990) invented welfare-based soft *authoritarian state*. It had utilized “muscular and authoritarian methods including cooptation and isolation of elites to manage dissent and resolve conflict” which was a class-bridging state where locus of power hovered around the central axis and the monarchy Panchayat regime also “encouraged the *Nepalization* of language and culture and *Sanskritization* of non-*Sanskritic* groups to neutralize the tide of capitalism and communism in the neighborhood” (Dahal13). In this system,

opening a political party was a crime against the state and only people who confirmed to the state sanctioned ideology were permitted to sit in the Panchayat. For Harka Gurung, “The formation of Nepal as a hegemonic State out of congeries of tribal territories in mid-18th century had a theocratic basis” (2). Consequently, autonomy of local ruling system was lost after the invasion of the principalities into greater Nepal. The self rule practiced earlier by those kingdoms and principalities was seized after the territorial annexations. Political power was centralized in the hands of Shah Kings. Administrative authorities went to the jurisdiction and custody of Hindu caste people. Others became powerless and subordinated politically and socially.

Conceived as a Hindu haven against Mughal (Muslim) menace, Harka Gurung contends, this State ideology became entrenched after the British (Christian) expansion in India. Brahmin orthodoxy was elevated to “dominance as a bulwark” against such alien religions. Thus, Hinduisation became “the *raison d’être* of the Nepalese state with its national identity rooted in the image of hill (Parbate) high castes and their mother tongue (Parbate/Nepali)” (Gurung 2). Society was organized on the basis of a hierarchical caste system whose distinctive feature was “exclusiveness based on ritual status with reference to marriage and diet” (ibid.). To make it more effective, pundits of the Brahmin caste were appointed in all provincial and district level courts, as representatives of *dharmadhikari*² who were responsible for applying the law and religion in all relevant cases simply ignoring the justice system, “the principle of equality” (Thapa 2010:921). But prior to unification, people were culturally liberal and no cultural boundaries were drawn upon them. They had their own kind of traditional religious faiths and belief systems. Nature and natural phenomena were the guiding elements on which they had profound respect and faith on animism and naturalism. Commonality was the chief factor for public, social, cultural and religious measures. Nature and the land were determining attribute of the native people. Religious and cultural activities were conducted under the tradition and values of oral system. Written forms had secondary place but oral form was more worth bearing.

But after unification of the country, new systems were enforced upon the indigenous minorities as per the state ideology guided by Hindu orthodoxy. Richard Burghart (1984) notes that the monarchy provided different categories of land grants to diverse sections of people for their livelihoods and loyalty, such as tributary kings of the Gorkhali Kingdom (*rajya*), military officers (*jagir*), civil administrators (*nankar*), tenant cultivators (*ruikar*), servants and artisans in the court (*jagir*), religious associations (*guthi*), individual persons, such as saints, Brahmins, priests, war widows (*birta*) and Rais and Limbus of eastern Nepal (*kipat*) and provided them access to the Royal court (Burghart 103). King Prithvi Narayan Shah wanted to create a socially and culturally embedded state and utilized the existing social, cultural and intellectual resources to protect *Nepal mandala*, “the spiritual and material universe of the Nepali nation-state” (Dahal 11). Dahal further notes:

[...] the rule of Rana oligarchy over a century (1846-1949) created an *extractive patrimonial state*. Compared to Shah rulers who negotiated power with elites from

² Religious authority

diverse society for a nation-state, the Rana regime monopolized the state power within family circles and high caste elites ... framed and executed *muluki ain* (civil code) of 1854 to foster vertical integration of society based on caste hierarchy and patriarchy and annual *pande pajani*, the distribution of lands and titles to various groups of people to seek loyalties to their order. (Dahal 2006:12)

Dahal observes that in the democratic experiments of the 1950s, “political parties tried to link nationalism to political modernization and attempted to redefine group boundaries on the basis of ideology rather than ethnicity, religion and region” (2006:27, 2010:13). The *Muluki Ain* (Civil Code), amended and abridged by Chandra Shumsher in 1910, institutionalized “the hierarchically based caste system by dividing the Nepal[i] society into various order and the system of annual *Pajani* and land grants and other facilities defined their attachment to the state” (Dahal 7).

Harka Gurung expresses his grievances on the issue of unity in diversity. He is with the view that even though Nepal was brought together “territorially” by means of the Gorkha conquest, it has not been unified “psychologically and economically even after more than two centuries” (Gurung 2003). This is partly because the Nepali state was captured and exploited by a small elite castes group since its formation. The small ruling elites dominated society by “concentrating most of the state power at the center. Even the democratic polity envisioned by the 1990 Constitution was highly centralized. The state was unitary” (Lawoti 2007: 15-16).

Prior to unification, people of those kingdoms and territories had little, if not none, feeling of subjugation and subordination as they used to enjoy common political autonomy and collective thoughts and conscientious. Indeed, ruling mechanisms were simple, accessible and hence easily addressable. Conflicts and misunderstandings were solved in understanding of the two conflicting sides under mediation of certain local and state council. The feeling of social, cultural, linguistic and religious disparity and differences were outlined only after the Hindu interventions. They used to feel parity among one another although they preferred to observe distinctive traditional culture and rituals. But aftermath of unification, the ruling group defined the rights and duties of citizens by conflating it with its own interests and adopting political institutions that concentrated power within the group. This disjuncture between the state and society is “the underlying cause for the eruption of many of the contentious activities in present day Nepal” (Lawoti 8; Gurung, 2003).

The Country Code of 1854 introduced by Jang Bahadur Rana was the first national code of modern Nepal based on “Hindu jurisprudence that had incorporated the diverse caste system and ethnic groups of Nepal in the framework of a national caste hierarchy [and] legalized caste-based discrimination” (de Sales 2000, cited in Thapa 2010:921). It remained the main source of law in Nepal for 110 years until 1963 when it was replaced by the Country Code (*Muluki Ain*) of 1963. According to Krishna Hachhethu (2003), the Hinduisation process in Nepal followed the structure of casteism. The caste system previously regulated by *hokum* (order or command) of the King and *bachan* (instruction) of the priests was standardised into state law by the Rana rulers. The Civil Code 1854 classified the people in three broad categories in a descending order: (a) *Tagadhari* (sacred-thread wearing castes) at the top (b) *Matwali*

(alcohol drinking castes and ethnic groups) in the middle, and (c) Sudra (impure but touchable) and Acchut (impure and untouchable castes) at the lowest position.

For Hachhethu, “Putting ethnic groups into the fold of a Hindu-based hierarchical caste system, suggested a model of excessive Hinduisation” (3). The first civil code of Nepal brought all the indigenous people into the Hindu hierarchical fold that “categorized the Indigenous Peoples into enslavable and non-slavable *matwalis* or alcohol drinking communities” (Lawoti 6). The civil code has further ushered “a mono-cultural nationalism, through one language, one religion, and one dress” giving a legal status to “cultural imperialism” which not only de-cultured the several indigenous cultures that existed in the society, but also “marginalized their status socially, politically, economically and religiously. The homogenizing process that followed [not only] failed to recognize the very diversity present in the society, [but also] promoted legalized inequality” (Upadhyay 5-6). Even though it “recognized and accepted some degree of cultural diversity, it translated cultural differences into hierarchical ‘caste’ categories” (Pradhan 9; Upadhyay 2010: 6).

Kanak Bikram Thapa (2010) opines that even if the Country Code of 1963 was based on the principle of legal equality, removing caste and religious consideration and abolishing all types of discrimination and untouchability it remained stick to a single culture, single language, and “prohibited converting another person from one religion to another” (924).

Education system was based on the language and culture of the dominant *Parbatijas* rather than of other groups within the population. Banning of the oral communication in minority languages even in the school playground was the policy so that “other languages will gradually disappear and greater national strength and unity will result” (Nepal National Education Planning Commission 1955: 96). In Nepal, six constitutions have been promulgated since 1948 and a seventh constitution is currently under construction by the constituent assembly but “they did not mention anything about religious freedom or anything regarding any religion” which “many (especially non-Hindus) oppose such a restriction and consider it a mockery” (Thapa 921-925). Similarly, education during the Rana rule was the privilege of the rulers and religious leaders. The Ranas feared educated public, and therefore, “kept education the exclusive prerogative of the ruling elite [while] the rest of the population remained largely illiterate”. The organized and formal education for the common masses was a taboo in the Rana oligarchy, as they were “least interested in nation building” endeavour (Upadhyay 6).

Rhetoric of Nepali State Ideology

Rhetoric, in the most general sense, can be regarded as “a form of mental or emotional energy imparted to a communication to affect a situation in the interest of the speaker” (Kennedy 2007: 7). State ideology refers to the set of ideas, policies, ideals and shared comprehensive thinking adapted and endorsed by the group of people in State power in order to give normative (or false) impression. Such ideology is legitimized through various course of actions and then applied as a common or national principle, policy and legal provision. Such ideology has to do with “any social super-structure, with any expression of interests, values, beliefs

and unconscious drives” (Markovic 1984:71). After the unification of Nepal, Prithvi Narayan Shah, and those after him, based the country’s unification on four key ideas: “the unquestioning power and authority of the Hindu King of Gorkha; the supremacy of the Hindu ethos in national life; social integration through Hindu social system based on caste divisions; and recognition of Nepali as the language of government, administration and in more recent time, education” (Sharma 1978:7, Hachhethu 2003:3). State ideology turned into an art of persuasion. The people in power apparatus of the State created such narratives that were instrumental to persuading general public with their own ideas, opinions and strategies.

These ideologies included some basic assumptions that helped make it as natural, just and right. The Hindu polity placed the King as “a sovereign lord, a protector of territory and subjects, a guardian of moral order, an upholder of traditions, and the source of all spiritual and temporal power” (Sharma 1997:475, Hachhethu 4). Though Civil Code of 1963 formally withdrew State’s support to caste system, the Panchayat regime, in a reformed way, continued the State’s policy of promoting Hinduism in various forms (Hachhethu 3). For instance, the Panchayat regime devised a set of national symbols: the crown, scepter, royal crest, royal standard, coat of arms, cow, national flag, pheasant, rhododendron, and red blob are all ‘symbolic of Hindu dominance’ (Gurung 1997:505). This ruling ideology simply distorted or obscured power relations by playing such a role and demonstrating activities that their assumptions were normal or just. They were apt at what aspects of viewpoints are to be highlighted, and what are to be excluded in order to give normative or false ideological impression.

The State ideology of Nepal incorporated a range of activities and practices guided by Hindu religious, nationalistic, socio-political and cultural, functional, philosophical ideals and assumptions, linguistic and legal practices of the only dominant ruling elites. As a result, the structure of political opportunities in Nepal has been “unduly favourable to Brah[mins] and Chhetris as against other castes and ethnic groups” (Pathak 2005:126). In the history of 250 years, says Pathak, “we find that they were able to capture more than 80 percent of the senior-most positions in all political, executive, judiciary, legislative, and security dimensions” (ibid.). These kinds of acts have widened up the gap between the group of rulers and the ruled.

While forming such ideology, the State ruling elites would create an environment to include the questions such as which term of binary had to be privileged and which ones were to be repressed or devalued. What cultural assumptions and what type of myths’ construction would help shape forming such ideology? What ones were mystified and demystified? Similarly, what enthymemes have been utilized in the ‘logic’ of the text and context creation? What styles of presentation were utilized and how did it contribute to the meaning construction of the text? What vision of human possibility appears to lie at the heart of the understanding of the ideology? Such kind of ideology has engendered conflicting discourses in terms of privileged and underprivileged groups in the State apparatus.

According to William F. Fisher, there are two different competing views of difference found in national culture of Nepal at the heart of the debate on formation of identities. One portrays a democratic Hindu kingdom composed of a

harmonious flower garden of four *varnas* and 36 *jats* which share a heroic past, speak a common language, follow a common religion, and are led, at least symbolically, by a divine and benevolent king. A second view opposes a Nepali past of internal colonization, Hindu oppression and the forced assimilation of non-Hindu minorities into a hierarchical system, to an emergent vision of Nepal as a nation in the making. In his view, if this “nation in the making” is to achieve nationhood at all, “can only do so as a culturally plural and secular society” (Fisher 2001:4).

Ideology naturalizes, it historicizes, and it eternalizes the structures and affairs of the State. In this case, structure of ideology is made to appear as natural according to the order of things; as historical according to chronological development, and as eternal wherein thinking that the state of affairs will be/go that way. In the context of Nepal, “People were made to believe that caste inequality and difference of status was preordained fact governed by ‘Karma and Dharma’,” (Regmi 4) and nothing could be done to change it in this life. This belief was made being ingrained in the people in such a way that they, “in their hope to attain a better position in their next life, toiled hard and never questioned the hegemony” (Regmi 4; Upadhyay 4). Apart from this, the premise of many historical, educational and literary texts dwelled on creation and recreation of such ideology supports for legitimating the destiny by birth.

According to Miliband, the State was run by a series of interconnected state elites, (the political elite, the civil service elite, the judicial elite and the military elite), but these elites were, in turn, extremely likely to be influenced by the bourgeoisie and to make policy decisions accordingly. Until recently, the control of state ruling elites can be seen in every social, political, cultural, linguistic, religious and legal sphere of Nepal. Article 4 of the 1990 Constitution conceded that Nepal is a multi-ethnic and multi-lingual country but it declared Nepal as only a Hindu Kingdom.

The conduct of multiplicity “remained only in rhetoric as this Constitution limits the very rights of Nepal's numerous indigenous and economically backward groups [and] the state has used political suppression, military oppression, social exclusion and economic marginalization to undermine the development of Nepal's indigenous and marginalized groups” (Lama xxvi). Indigenous and marginalized people have no decisive roles in politics, judiciary, executive, civil service and administration in modern Nepal (Baral 1993, Hachhethu 2000 and Pandey 2001). They lack participation in all spheres of governance including “policy making having extremely low participation in politics which have resulted [in] a very low socio-cultural and economic status” (Lama 18).

The strategy of elite state ruling ideology has resulted in a skewed representation of minority ethnic groups in the entire domain of governance in Nepal. Pradhan and Roy (2006:60) contend it opining that so-called upper castes such as “brahmins (priests), thakuris (rulers) and newars (the indigenous linguistic group of Nepal's Kathmandu valley) hold important positions in the civil service, education and military, all of which have less than 5% representation from the indigenous ethnic communities.” The prevailing constitutional Hindu religious ruling system is

³ Here, *Karma* denotes individual's ‘duty or destiny’ and *Dharma* refers to ‘intrinsic ethics or pious act’ associated with one's destiny and the God.

responsible for “the reason of not getting freedom from our country’s dire poverty and reciprocal racial oppression” (Yakharai 299). Instead of maintaining the parallel coexistence of multiple identities of diverse communities, the country’s constitutions until 1990 defined it “as a Hindu nation and Nepali as the state language” (Pradhan & Roy 60). Moreover, the execution of Hindu religious state ideology has stimulated disputing views. Those claiming that Nepal ought to remain a Hindu state point to these features of Hinduism as “assimilative and accommodative”, while, those opposing this view dub these trends “as exploiting ethno-religious minorities and threatening their very existence” (Pradhan and Roy 65).

In *Contentious Politics in Democratizing Nepal*, Mahendra Lawoti (2007) has a view that till the abolishment of the caste system in 1963, the legal system treated different ethnic and caste groups unequally, perpetuating inequality. Many opportunities such as education and jobs were not available to marginalized groups, and for the same crime the ‘low caste’ groups were punished more severely (Levine 1987, Bista 1991, Hofer 1979, cited in Lawoti 9). He says further that the end of the caste system juridically during the Panchayat by King Mahendra was a step forward but the Panchayat system undermined different native languages, religions, and cultures through its assimilation policies. It promoted one religion, language and values in a multicultural society. The Panchayat promoted the ‘upper caste hill Hindu’ culture and values in the façade of modernization and development (Lawoti 9).

According to Lawoti, the hill Hindu religious state ideology promoted by the pre 1990 Shah and Rana rulers was continued, though to a lesser extent, even in the democratic period. Even though 1990 ushered in extensive democratic rights, the marginalized ethnic and caste groups continued to face cultural discrimination and political exclusion. The 1990 Constitution defined the Kingdom as ‘multiethnic, multilingual’ but the other articles and state institutions it adopted discriminated against marginalized ethnic and caste groups (Lawoti 2005, Gurung et al. 2000, Bhattachan 2000, Neupane 2000). Not only was the state declared Hindu by the Constitution but the native languages and different cultures of indigenous nationalities and madhesi incurred unequal treatment by the state. Ethnic parties were banned and minority rights were not recognized or protected. The dalit, indigenous nationalities, madhesi and women faced many other forms of legal and social discrimination (Bhattachan 1999, Biswakarma 2000, FWLD 2000, Serchan 2001, Lawoti 2007:10). In the view of Krishna Hachhethu, the 1990 Constitution of Nepal upheld a number of features of Hindu-based nationalization including the official title of Nepal as a Hindu state. Moreover, the constitutional provision for the separation of politics from ethnicity and religion, the prohibition of cow slaughter, ban on proselytizing and restriction to fundamental rights were employed for safeguarding the tradition of Hindu supremacy.

Constitutional position of the Nepali state and nation, and the recognition of Nepal as multi-ethnic and multi-lingual seemed contradictory. The refusal to identify it as “a multi-religious state exposed the ambiguity and contradiction of the Constitution, and pave[d] the way for the struggle against the identification of the modern state of Nepal with one particular religion” (Hachhethu 4-5). The 1990 Constitution has, at least on paper, given a degree of official recognition to the

ethnic affiliations, “they certainly did not have in the institutions or ideology of the preceding Panchayat regime” (Gellner 6).

Contingency of Ethnic Identity

The interim constitution of Nepal 2007 states that Nepal is a multi-ethnic, multi-lingual, multi-religious, multi-cultural country. The coexistence of distinct communities such as Limbu, Rai, Gurung, Tamang, Magar, Newar, Sherpa, Tharu, Kōits Sunuwar, Dhanuwar, Yakkha, Dhimal, Satar, Koche, Meche, Chepang, Raute, Chhetri, Brahmin, etc. has added uniqueness to its diversity. Observing the very diversity of caste and ethnic people, Giuseppe Tucci (1962) has noted that “the ethnographical study of Nepal, despite the many researches undertaken, is still one of the most complexes in the world” (76). Harka Gurung (2004) proclaims that, “Ethnic groups are mostly Mongoloid and speak Tibeto Burman languages. On the other hand, most caste people are Caucasoid and speak Indo-Aryan languages” (49).

When looked at the size of population, all castes and ethnic groups of Nepal are minorities. Even Chhetri community which constitutes the largest one is just 16.6 percent (Census 2011). Analyzing the data of CBS 2002, Hachhethu and others conclude that “The identities of majority are generally defined in terms of the Nepali language, which is the dialect of 48.6 percent of the population, and Hindu religion [which] is 80.6 percent of the population” (63). In actuality, every community desires to be a leading group and no community people desire to become an ethnic minority people. As many other identities, ethnic identity also embodies the characteristics of change, fluidity and fleeting. For instance, as other communities, Limbu minority group of eastern Nepal possesses multiple identities. Historically, Limbus were known as descendent of Kirant dynasty. Later on, they were *hāngs* or kings of their territories, *chautariyas* ‘Prime ministers’ of their land, heads of communities, villages, forts and regions, *Subbas* or *Subbas* of *Kipat* lands, *laboreys* in the British and Indian armies and so on. They were also known as wanderers and hunters, hill and mountain dwellers, indigenous knowledge holders, users of medicinal herbs and spices, physicians and architects; nature worshipers and animists, and native land owners. Apart from this, in the national, modern and global worldview, they were also characterized as Mongoloids, tribes, Nepali *jati* or *janajatis*, *matawalis*, native or indigenous people, minorities, ethnic, marginalized, underprivileged, excluded, subservient, dominated communities, and so on. These minority people are identified as ethnic people or *janajatis* of Nepal.

According to Sangram Singh Lama, *Janajatis* denote the communities or peoples having their distinct cultural identities, own language, religion, custom and culture, whose traditional fabrics are based on equality, who have their own geographical and demographic areas in the country, who have written and/or oral histories of their own, who have the notion of ‘we’ or ‘us’, who have no pivotal or decisive role to play in the polity and administration exercise of the modern Nepal, who are indigenous or native peoples of Nepal; and who call themselves ‘Janajatis’ or ‘ethnic peoples’ (Lama xxvi). The context of Nepali ethnicity thus embodies distinctive denotation to the universal definition of ethnicity as it has adjacent meaning to native or indigenous people. Nepali ethnicity tends to encapsulate a typical circumstance

and does not simply mean to the migratory ethnic minorities reckoned as in the United States and in other developed countries but it is related to the native people living here since long ago, and are mostly dominated groups in all forms of state apparatuses.

Nepali scholars and writers have begun to affirm the socio-cultural attributes of Nepali society that contributes to “the strong sense of ethnicity” (Limbu 2010: 7). They have also averred that the state ideology until 1990 has derogatorily characterized as tribe, savage, etc. to Nepali ethnic groups and their cultures, by and large, played role to bring distinction between caste and Other(s). Among them, Dor Bista is the one who intimately observed and identified the real picture of Nepali communities – the pervasiveness of ethnicity, their grievances, acculturations, alienations and frustrations. He figures out that “Becoming an expatriate is a common alternative for the frustrated but ambitious ethnic group member” (Bista 1980: 58). The groups with positive elements of value systems in their social and collective practices “are increasingly excluded from the mainstream of society and their values are endangered as another, essentially alien, culture becomes more pervasive” (Bista 2). After the ground-breaking studies of Dor Bahadur Bista in the field of Nepali nationalities, Gobinda Neupane is the one who strongly criticizes the stereotypical ideology of Hindu ruling class. He asserts that state mechanisms of Nepal are “under control of Khas⁴ and thereby serving for [community] segregation” (Neupane 2005: 30).

The questions of ethnic identity and state ideology have become crucial issues for the study of Nepali ethnicity. Ideological state dominations over those ethnic communities can be pointed out from the perspectives of disjunctures and differences between non-ethnic and ethnic, dominant and dominated, privileged and under privileged/marginalized communities. The state ideology, to follow Michel Foucault (1994:60), “always stands in virtual opposition to something else which is supposed to count as truth ... which functions as its infrastructure, as its material, economic determinant, etc.” The question of inequality prevailing in the country is also found being raised from different sectors. Nepal Government, until recently, has “deprived ethnic minorities to enjoy their rights guaranteed by the international community and the commitments of Nepal to democracy, human rights, justice, equity and equality” (Bhattachan 2008:69). Similar version of deprivation of Hindu ruling elites is observed by Karl-Heinz Krämer. According to him, “From its inception the unified modern state of Nepal has been the playground of high Hindu elite groups” (Krämer 2003: 227).

Nepali scholars guided by primordialist approach argue that ethnicity is a quest for identity, a kind of ethnic upsurge motivated for gaining political and socio-economic benefit, whereas, many other instrumentalists, both home and abroad, are close to what Prayag Raj Sharma grudgingly states: “The ethnic politics of Nepal in the 1990s seems to instrumentalists models” (483). However, David Gellner (2007) argues that the ethnic activism has greater elements of instrumentalism and less primordialism. On the other hand, the academicians from ethnic groups like Krishna B. Bhattachan and Ganesh Man Gurung discard both primordialist and instrumentalist view points

⁴ “Khas” is a collective term for ruling class including Brahmin, Chhetri, Thakuri and Dasnami

and advocate studying the ethnic movement of Nepal from the perspective of the principles of equality and struggles against discriminations.

As a result of “the penetration of Hindu belief and behavior in the life of minorities compelled [ethnic communities] to adopt Hindu names and some aspects of Hindu culture and belief” (Gazala 260). Similarly, “The sacralization process in religion is further supported by elements on which structural basis of identity is constructed. The protection of identity features of minorities from undesired changes remains pivoted due to sacralization process” (Mol 13-14). Furthermore, such process also tends to enforce in religious proselytization. Thus, the act of changing others, Foss and Griffin (1995:3) claim, “not only establishes the power of the rhetor over others but also devalues the lives and perspectives of those others.” The belief systems and behaviors that others have created for living in the world are “considered by rhetors to be inadequate or inappropriate and thus in need of change” (ibid.).

The imposition of Hindu social order on the non-Hindu people ‘created cleavages within tribal groups whereby some sections adopted caste tenets and even invented genealogies to claim *kasi-gotra* (Indic) Aryan ancestry as against *lhasa-gotra* (Bodic)’ (Gurung 506). According to Harka Gurung, this imposition helped cause status schisms within ethnic communities such as Athar Jat/Bara Jat (Tamang), Bara Thar/Das Thar (Sunuwar), Char Jat/Sorah Jat (Gurung), Kutag/Righin (Bhotiya), Pradhan/Apradhan (Tharu), Pakunghali/Kachare (Chepang), and so on. *Niti* (based on Mundhum and *smriti* (based on adoption of Hinduism) in Limbu people.

In his book, *Nepal: Problems of Governance* (1994), Lok Raj Baral rightly asserts that the ethos of centralization of power goes back to the tradition of “Hindu orthodoxy which was reinforced by the Shah and Rana rulers.” Baral further affirms that “The Brahmans advised them [rulers] to strictly follow the *Manusmriti*⁵ and other Sutras⁶ that brought about caste divisions within the hierarchical society” (8). While, non-Hindus had their own oral culture, their mythological exhortations that were transmitted mouth to mouth from one generation to the generation next. Legal and social provisions were performed through oral consent.

Culture of the indigenous community people was guided by oral tradition, ritual, ceremonies, and day-to-day activities living in the particular region. They had implicit and explicit impact on the activities and lives of the people identifying them as distinctive to the other. But after the enforcement of caste system, they felt inferior as “such hierarchy assumes the relationships of super-ordination and subordination” (Subba 1999: 4).

Ethnicity in Nepali Context

Ethnic identity, for Joane Nagel (1994: 154), “is the result of a dialectical process involving internal and external opinions and processes, as well as the individual’s self-identification and outsiders’ ethnic designations, that is, what you think your ethnicity is versus what they think your ethnicity is.” But this process has nothing to do in the context of Nepal as the group in power subjugated people of other

⁵ The code of Hindu law

⁶ Moral and legal treatises

groups. It is more one-sided than the kind of two way traffic. The government in Nepal, Richard Burghart (1984) notes, had consolidated its preeminent claim over the territory of the kingdom and therefore was inclined to look upon the ethnic groups of the kingdom as social bodies (*jat*) rather than as territorial bodies (*des*). Groups of people, such as the Limbu, who were known in customary usage either as the natives of a country or as the members of a species “were referred to by the government as a species” and, in the 1854 Legal Code the Newari-speaking people of Nepal were referred to collectively as members of the Newar *jat*, not as the natives of Nepal *des*. In addition, certain Tibetan groups were referred to collectively as “*bhoteko jat*” (Burghart 117).

Political critic Rishikesh Shah (1992: 2) contends that the country Nepal was ruled by peremptory command of monarch by the will of the ruler, thus, “[The] land has always been regarded as the property of the state or the ruler who represents the state in his person.” Eventually, the ethnic people of Nepal lost their right to land as well as their political autonomy and thereby resulting in displacement of their identity. The condition of such displacement is further underscored by T. B. Subba in the following words.

The destabilization of the Kira[n]ts began in 1641 in Sikkim with the establishment of the Namgyal dynasty, and in 1774 in Nepal after the subjugation of the Kira[nt] kingdoms by Prithvi Narayan Shah. Gradually, bit by bit, they lost their political autonomy, their *kipal*⁷, their language, their religion and their culture. Those who migrated to Darjeeling and Sikkim even lost their traditional identity as they tried to adjust themselves to new environments. (104)

“The Hindus, with their caste-stratified society,” Francis Hamilton, a British writer and diplomat remarks, “are contrasted with the tribal groups that follow a more egalitarian social system, speak distinct languages, have their own traditional dress, customs, mannerisms and beliefs” (1990:24-25) and whom, therefore, should be regarded as non-Hindus.

In the view of Sharma (1984), the Hindu-tribal relationship in Nepal has never been characterized as one of total isolation, either in the past or in current times. Moreover, he suggests, “the emphasis on a sharp Hindu-tribal dichotomy in Nepal suffers from the lack of an historical perspective” by which, he means to say that, they are more interrelated than divided and that the notions of “Hindu” and “tribal” here are perhaps better understood “as a continuum than as a dichotomy” (2).

During Panchayat system⁸ (i.e. 1960-1990), ethnic associations were forbidden as public entities in Nepal, as were political parties. At that time, “ethnic associations,” Harald O. Skar (1995: 31) says, “were considered to be “communal” and a hindrance to the process of national unity and integration. At this time, the king was an absolute ruler and considered to be the incarnation of the Hindu God Vishnu.” The 1962 Constitution of Panchayat system had mentioned that the word “His Majesty” means “His Majesty the King for the time being reigning, being descendant of the Great King Prithivi Narayan Shah and adherent of Aryan culture and Hindu religion”

⁷ The land granted to the certain community through written document with a Red Seal in which ownership was non-transferable out of the community members.

⁸ The aristocratic rule endorsed in 1961 by king Mahendra subduing democracy and multiparty system.

(Article 3(1)). And, this Constitution formally declared Nepal as the Hindu nation. The 1962 Constitution was replaced by the Constitution of 1990 characterized by multiparty system under constitutional monarchy and declared a Hindu Kingdom as before prohibiting on conversion from one religion to another. In the history of Nepal, “the Panchayat Raj was deeply entrenched by enforcing monotheistic linguistic, cultural and political policies” (Subedi 2010:4). After the overthrow of the Partyless Panchayat System in 1990, most of the ethnic associations have been formally recognized as they were allowed to register in the district administration offices of the Government.

Along with the emergence of the various ethnic associations, an umbrella association known as Federation of Indigenous Nationalities has been formed under which until now fifty-nine different ethnic associations have got their representation. In addition, Nepal Government has also established an ethnic academy named “National Federation for Development of Indigenous Nationalities” in 1997. Janajati Bikas Samiti (Development of Indigenous Committee) renamed as National Foundation for Development of Indigenous Nationalities (NFDIN), Janajati Mahasangh (Nepal Federation of Indigenous Nationalities-NEFIN) and various community-based organizations of each indigenous communities, for examples, Kirat Yakthung Chumlung (KYC) of Limbus, Kirat Rai Yayokkha of Rais, Kirat Sunuwar Samaj of Sunuwar, Tamang Ghedung of Tamang indigenous community, among others, have been involving in different activities related to ethnic issues after People’s Movement of 1990.

In accordance with Dev Raj Dahal (2006), an associational life in Nepal seems flourished with the vedic age (2000 BC) when *dharma* (institutional duties), *shastras* (moral and legal treatises) and *shastrartha* (philosophical discourses) shaped the knowledge and habits of the subjects and monarchs, rationalized the governing norms of the polity according to *barnashram dharma* (social division of labor), *rajdharm* (statecraft) and *sanatan dharma* (cosmological ordering) and oriented them towards living together and act collectively for peace, public welfare and social harmony. This “essence of *dharma*,” Dahal avows, “was followed in all the ancient *nitishashtra* (public policy treatises) that were written as a guide to public policy.” According to him, codes of social, political and economic behavior were laid down with the central *dharma* theme in mind, rather than political or economic expeditiousness. Similarly, he further says that “All legal systems were based on the treatises and their remnants are still found in today’s laws and public policy” (21).

Likewise, many other writers and scholars have generated various discursive debates about the roles of State ideology that are affecting ethnic identities specifically on social, cultural, religious and linguistic grounds. For an instance, the anthropologist Srinivas who coined the term *Sanskritisation* and defined it as “... the process by which a ‘low’ Hindu caste or tribal group changes its customs, rituals and ideology and way of life in the direction of a high caste” (cited in Turin 1997:187). Because of this, as John Whelpton (2005:56) observes, “Whole complex of values and cultural practices, assimilation to those of high-caste Hindus, a process known as sanskritization, continued slowly throughout the period.” Correspondingly, Höfer (2004:1) in his book on *Caste Hierarchy and the State: A Study of the Mulukhi Ain*

of 1854, has remarked that “Nepal was ruled by the century old hereditary and autocratic Rana aristocracy” and “The Hindu caste hierarchy still had the backing of law and the state’s repressive machinery.”

Prayag Raj Sharma here rightly argues that Hindu rulers in Nepal meted out a less than equal treatment to members of the indigenous ethnic groups despite their displays of acculturation. Although the position of the tribal in the *varna* division was an indeterminate one in the earlier periods, in the later Rana times, they were considered as “belonging to the low *Sudra* category” (6). It might therefore be the reason what Mahendra Lawoti (2005:23) opines, “More than two third of the population, including the indigenous nationalities (Adibasi Janajati), Dalits (traditional ‘untouchables’) and Madhesis (plain people), are excluded from the influential realm of governance in Nepal.” and, hence he adds further, “ethnic... groups are fighting for the equal recognition of their languages, religions and cultures as well as equal opportunities in the polity, economy and society” (37). Language and culture are the vehicles and markers for people’s identity which play vital role in the existence of any race in the world.

The culture of only Hindu caste people was made pervasive in the country in spite of its social, cultural, religious and linguistic divergences. Penetration policy of their language and culture definitely contributed a lot to the deprivation of indigenous people’s language and culture. Various Hindu temples and a few Buddhist *stupas* were constructed, conserved and promoted in the country. The State has introduced a monogenic faith and religious system in Nepal. Various temples and shrines were constructed for the Hindu people but no Yumahims and Thebahims were constructed for Limbu and Rai ethnic people. Brahma, Vishnu, Maheswar, Ram, Krishna, Laxmi, Saraswoti, Bhagawati, etc of Hindus were worshipped as national Gods and Goddesses but not Tagera Ningwaphu, Lepmuhang, Lahangdona, Paruhung, Sumnima, Hetchhakuppa and so on were worshipped as common Gods and Goddesses of the nation. They were not incorporated as common faith and religion of the State but instead were encroached by Hindu faith, norms and values, religion, culture, and hence, were excluded from the mainstream belief system.

The faith and religion of other non-caste people were undermined. Social code and conduct, norms and values, traditions and rituals, festivals and ceremonies were run under the guidance of Hindu mythologies and philosophies, legends and scriptures. *Khas* language was made the official language of the nation. It was promoted in both written and oral forms and made compulsion to other mother-tongue speakers to speak *Khas* language. While, indigenous ethnic languages were marginalized and excluded. They were shorn of speaking their own mother-tongue. Similarly, the culture and tradition of indigenous people began to face encroachments through the culture of Hindu caste people.

Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights declares that all have the right to the freedom of thought, conscience, and religion, or belief in teaching, practice, worship, and observance, either alone or in a community, in public or private. Therefore, even though constitutionally Nepal is a multicultural and religiously secular country, “the separation of religion from the state-professed philosophy of secularism is not evident” and the social structure of Nepal “is still

based on and guided by the old values, norms, customs, and rituals of the Hindu religion” (Thapa 929).

The policies and laws as per the Hindu dogma were imposed as the state's principle, Hinduism as the national religion, Nepali as the national language and the culture and values of the dominant groups as the common culture of society despite Nepal's nature of pluralism and multiplicity. The state has used political suppression, military oppression, social exclusion and economic marginalization to undermine the development of Nepal's indigenous and marginalized groups. As a result, they have no decisive roles in politics, judiciary, executive, civil service and administration in modern Nepal (Baral 1993, Hachhethu 2000 and Pandey 2001). As they lack participation in all spheres of governance including policy making with extremely low participation in politics “which have resulted a very low socio-cultural and economic status” (Lama 18).

We find the use of various equivocal concepts and definitions of indigenous nationalities. Some use it as corresponding to indigenous people, native people, aborigines, nationalities, while others associate it with ethnicity, tribalism, ethnic minorities, and so on. In the context of Nepal, the term ‘indigenous nationalities’ refers to the non-Hindus, who do not fall under Hindu hierarchy system of caste division but were segregated as *Matawali*⁹ in the national code of 1854 and marginalized in state power. Linguistically, four racial groups are in Nepal, viz. Mongoloid, Caucasoid, Dravidian and Proto-Australoid. Beside Caucasoid racial group, all three groups are known as indigenous ethnic nationalities of Nepal.

In Indigenous and Tribal Peoples Convention 1989 (No. 169), Indigenous Peoples (IPs) are broadly defined as people in independent countries who are regarded as indigenous on account of their descent from the population which inhabited the country, or a geographical region to which the country belongs, at the time of conquest or colonization or the establishment of present state boundaries and who, irrespective of their legal status, retain some or all of their own social, economic, cultural and political institutions. Similarly, as stated by Asian Development Bank's policy on indigenous people and poverty reduction programs, “Indigenous people are regarded as those with a social or cultural identity distinct from the dominant or mainstream society, which makes them vulnerable to being disadvantaged in the processes of development” (cited in Plant 2002:7). But generally accepted definition of IPs is “those who identify themselves as indigenous and who were the first inhabitants of a territory before any colonization took place” (Maden et al. 11).

Concerning to indigenous and tribal peoples in independent countries, Article 1 of ILO Convention No. 169 states that:

- a. Those Tribal peoples in independent countries whose social, cultural and economic conditions distinguish them from other sections of the national community, and whose status is regulated wholly or partially by their own customs or traditions or by special laws or regulations;
- b. Peoples in independent countries who are regarded as indigenous on account of their descent from the populations which inhabited the country, or a geographical

⁹ Literally Matuwali means for liquor drinking community.

region to which the country belongs, at the time of conquest or colonization or the establishment of present State boundaries and who, irrespective of their legal status, retain some or all of their own social, economic, cultural and political institutions.

In the context of Nepal, the Task Force formed by the then His Majesty's of Government for the identification of nationalities had submitted the report in 1996 by identifying 61 nationalities. According to this report, each Indigenous Nationality of Nepal has the following characteristics:

a distinct collective identity, b) own language, religion, tradition, culture and civilization, c) own traditional egalitarian social structure, d) traditional homeland and geographical area, e) written or oral history, f) having "We" feeling, g) has had no decisive role in the politics and government of modern Nepal, h) who are the indigenous or native peoples of Nepal; and i) who declares itself as 'Janajati.'

(Indigenous Nationalities Bulletin 16)

The invading authorities adopted a harsh divide-and-rule policy during the conquest. The Gorkhali ultimately divided the Limbu Kirantis into two groups, "the *sampriti* and the *niti*: the former were those who had surrendered to Gorkhali power and cultural traditions, while the latter maintained their own traditions" (Dhungel 2006:5). The Gorkhali authorities naturally favoured the *sampritis*, killing the *niti* Limbus or forcing them to flee their lands. As a result, "much of the *niti* population migrated towards Sikkim and Bhutan" (ibid) and Limbus were bound to assert the state-given identities of *niti* and *sampriti*. Ramesh K. Dhungel asserts that such hegemonic culture has encroached upon the Kirant living space, ensuing the conflicts and subjugation at a rudimentary stage. The cultural identity of any indigenous community was taken as a threat to the national unification by ruling elites until the recent years. The use of Limbu alphabets and script was banned and the possession of Limbu writings outlawed.

Eventually, indigenous peoples are "still lacking integration and participation" in the modern democratic Nepali state. Although their situation has improved compared to *panchayat* times, Karl-Heinz Krämer (2003:228) notes, "the greatest problem is still the attitude of the Nepali state. There is hardly any organization outside the ethnic camp that really wants to understand the ethnic argumentation." For him, politicians may be talking about participation of ethnic groups and suppressed castes, but the facts speak a different language, and there is hardly any change in attitude in sight. All these groups have in common that they have been disadvantaged in the modern Nepali state in respect to legal rights and to political, social and economic participation (ibid). Moreover, Limbu identity was affected with the use of their first and middle names as they negotiated by adopting Hindu-Aryan first-names such as Ram, Sita, Ramesh, Hari, Shiva, Parbati, etc. and middle-names like Bahadur, Kumar, Prasad, etc. – retaining the Sanskritized overtones. Their identity is thus in crossroad as their language, culture, religion and literature remains in transition of old tradition and new modern set up.

Studying on identity change among the Gurung of central Nepal, Alan Macfarlane argues that identities of minority groups of Nepal are under "cultural

pressures” resulting in “the spread of Nepali-medium teaching, the effects of the radio, the growing dominance of the towns” which eroded their language and culture (1987:187). The cultural identity of minority groups is under crisis as their language and religion suffer from domination of Khas-Aryan culture. Indeed, modern Nepal is the product of collective history of ethnic and caste groups “located in a multi-structural national hierarchy and are struggling for competitive and egalitarian groups’ identities” (Dahal 7). However, there is a vast gap in identities of Nepali communities. As John Whelpton (2005: 39) observes, being a Nepali then means different things to different Nepalis and we need to be constantly aware of the gap that may exist between official aspirations and the actual feelings of a population divided along ethnic, caste, and class lines.

The state ideology as an apparatus for constituting subject positions through the field of representation thus seems to have occasioned such a set of debates and exegeses since Nepal’s ritualized ideology, institutions and traditions have coexisted with the State. With the same ideology, it is thought that there is submersion of cultural heterogeneity within a singular identity of experience, the dictum of “Unity in Diversity” but not suitably perceived it as “Diversity in Unity.”

Conclusion

The accounts of Nepal’s nation building process invite a number of discursive questions. Although Nepal is a multi-national, multi-lingual, multi-religious, and multi-cultural country, this truth has been overlooked by the then authorities. The ruling authorities have endorsed their own culture, language, religion, norms and values in the country with the rhetoric of nationalism. The Country Code of 1854 introduced by Jang Bahadur Rana further ignited this campaign of Hinduizational act of stratification of the communities under hierarchical system. This system of hierarchy was strong strategy for establishing Hindu ideology (which ultimately developed into state ruling ideology) and helped create privileged and under privileged groups in the country. The assimilationistic notion of state ideology turned into detrimental impacts to the minority groups resulting in the menace of their self-identities.

Indigenous nationalities of Nepal were subjugated, underprivileged, marginalized thanks to the lack of access and approach in the state mechanism. For instance, Limbus of eastern Nepal were made compelled to lose their right to *Subhangi* and Kipat land system which completely ended together with the Land Reform Act of 1964 and cadastral land survey that followed. In fact, the right to autonomy of Limbus was a significant privilege perpetuated from the Sen rulers and the early Shah rulers. As their cultural, socio-political and economic, linguistic and religious life were threatened by state ruling ideology, the minority groups including the Limbus fall under the crises of their identities. The mechanisms that were used in order to occasion, as *modus operandi*, subordinating identities of others pertaining to time and context and thereby resulting in its fluid nature. Therefore, they are known as non-Hindus, janajatis or ethnic people, minority groups, and so on. They are thus in a state of transition and incessant flux now.

References

- Baral, Lok Raj. 1994. *Nepal: Problems of Governance*. Delhi: Kanark Publishers.
- Bhattachan, Krishna B. 2008. *Minorities and Indigenous Peoples of Nepal*. Kathmandu: NCARD.
- Bista, Dor Bahadur. 1980. *The Peoples of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Burghart, Richard. 1984. The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal. *The Journal of Asian Studies*, 44, 1: 101-125.
- CBS. 2011. *Population Census 2011: National Report*. Kathmandu: Nepal Government.
- Dastider, Mollica. 1995. *Religious Minorities in Nepal: An Analysis of the State of the Buddhists and Muslims in the Himalayan Kingdom*. New Delhi: Nirala Publication.
- Dahal, Dev Raj. 2006. Civil Society Groups in Nepal: Their Roles in Conflict and Peace Building. *Support for Peace and Development Initiative*. Kathmandu: UNDP.
- Dhungel, Ramesh K. 2006. The long-ago fight for Kirant Identity. *Himal Southasian*. www.himalmag.com/.../1567-The-long-ago-fight-for-Kirant-identity.html.
- Fisher, William. 2001. *Fluid Boundaries: Forming and Transforming Identity in Nepal*. New York: Columbia University Press.
- Foss, Sonja K.; and Griffin, Cindy L. 1995. Beyond Persuasion: A Proposal for an Invitational Rhetoric. *Communication Monographs*, 62: 2-18.
- Foucault, Michel. 1994. Truth and Power. *Foucault Reader*. Rabinow, Paul (ed.). New York: Pantheon Books. 51-75.
- Gellner, David N. 2001. How should one Study Ethnicity and Nationalism. *Contribution to Nepalese Studies*, 28.1: 1-10.
- GoN. 2007. *Interim Constitution of Nepal 2007*. Kathmandu: Nepal Law Commission.
- Gurung, Harka. 1997. State and Society in Nepal. In: David N. Gellner; Pfaff-Czarnecka, Johanna; and Whelpton, John (eds.), *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers. 495- 532.
- Gurung, Harka. 2004. *Mountain Reflections: Pattern and Development*. Kathmandu: Mandala Publication.
- , 2003. *Trident and Thunderbolt: Cultural Dynamics in Nepalese Politics*. Kathmandu: Social Science Baha.
- Hachhethu, Krishna. 2003. Nepal: Confronting Hindu Identity. *South Asian Journal*, 2: 1-7.
- Hachhethu, Krishna; Yadav, Lal Babu; and Gurung, Deepa. 2010. "Nepal: State and Ethnicity." In: Stokke, Kristian; and Manandhar, Mohan Das (eds.), *State and Society*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Hamilton- Buchanan, Francis. 1990. *An Account of the Kingdom of Nepal*. [First published 1819]. 2nd Rpt., New Delhi: Asian education Services.
- Höfer, Andrés. 2004 [1979]. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1954*. Kathmandu. Himal Books.
- ILO Convention on indigenous and tribal peoples, 1989 (No.169): A manual*. 2003. Geneva: International Labour Office.
- Kennedy, George A (trans.). 2007. *Aristotle: On Rhetoric*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Kohn, Hans. 1967. *The Idea of Nationslism*. New York: Collier Books.
- Krämer, Karl-Heinz. 2003. The Janajati and the Nepali State: Aspects of Identity and Integration. In: Lecomte-Tilouine, Marie; and Dollfus, Pascale (eds.), *Ethnic Revival and Religious Turmoil: Identities and Representations in the Himalayas*. New Delhi: Oxford University Press. 227-237.
- Lama, Sagram Singh. 2009. *Decentralized Local Governance: Rhetoric and Practice in Nepal since 1950s*. Ph.D. Diss. Tribhuvan University.
- Lawoti, Mahendra. 2005. *Towards a Democratic Nepal: Inclusive Political Institutions for a Multicultural Society*. Delhi: Sage Publications.
- Lawoti, Mahendra. 2007. Contentious Politics in Democratizing Nepal. In: Mahendra Lawoti (ed.), *Contentious Politics and Democratization in Nepal*. Los Angeles: Sage Publications.
- Limbu, Ramesh Kumar. 2010. *Performance in Limbu Mundbum: A Study of Cultural Representation*. M.Phil. Diss. Tribhuvan University, Kirtipur.
- Macfarlane, Alan. 1987. *The Culture of Capitalism*. Blackwell Publishers.
- Markovic, Mihailo. 1984. The Language of Ideology. *Philosophy of Language: Institute International De Philosophie Entretiens*. Oslo: Springer 59, 1: 69-88.

- Miliband, Ralph. 1989. *Divided Societies: Class Struggle in Contemporary Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mol, Hans. 1919. The Identity Model of Religion, How It Comprises with New Other Theories of Religion and How Might It Apply to Japan. *Japanese Journal of Religious Studies* 6, 1.2:12-26.
- Nagel, Joane. 1994. Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problems*. Special Issue on Immigration, Race, and Ethnicity in America, 4.1: 152-176.
- Nepal National Education Planning Commission (NNEPC). 1956. *Education in Nepal: Report of the Nepal education planning commission*. Kathmandu: His Majesty's Government.
- Neupane, Govinda. 2005. *Nepalko Jatiya Prashna: Samajik Banot Ra Sajbedariko Sambhavana* [Nepal's Ethnic Questions: Social Composition and Possibilities of Accommodation]. Kathmandu: Centre for Development Studies.
- NFDIN. 2005. *Indigenous Nationalities Bulletin: A Trimester Bulletin*. Issue 3.
- Pathak, Bishnu. 2005. *Politics of People's War and Human Rights in Nepal*. Kathmandu: Bimipa Publications.
- Plant, Roger. 2002. Indigenous peoples/ethnicity minority and poverty reduction. *Regional Report*. Manila: Asian Development Bank.
- Poudyal, Ananta Raj. 2013. *Nation Building and Ethnicity in Nepal: Theory and Practice*. Kathmandu: Pragya Publication.
- Pradhan, Kumar. 2009. *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal, with Particular Reference to Eastern Nepal*. 2nd ed. Kathmandu: Himal Books.
- Pradhan, Uma and Indrajit Roy. 2006. Pluralism and Civil Society Partnerships: Perspectives from Nepal and Uttar Pradesh. *Contemporary South Asia*, 15.1: 55-74.
- Regmi, Mahesh Chandra. 1976. *Landedness in Nepal*. Berkeley: University of California Press.
- Regmi, Rishikeshav Raj. 2003. Ethnicity and identity. *Occasional Papers*. Ed. Rishikeshav Raj Regmi, et al. Central Department of Sociology and Anthropology, TU.1-12.
- Rejai, M. and Enloe, C. H. 1977. Nation-State and State-Nations. *The Theory and Practice of International Relations*, 4th. Ed. Prentice Hall of India. 30-47.
- Schlemmer, Grégoire. 2003. New Past for the Sake of a Better Future: Re-inventing the history of the Kirant in East Nepal. *European Bulletin of Himalayan Research*, 25/26: 119-144.
- Shaha, Rishikesh. 1992. *Politics in Nepal 1980-1991: Referendum, Stalemate and Triumph of People Power*. 3rd ed. New Delhi: Manohar Publishers.
- Sharma, Prayag Raj. 1997. Nation Building, Multi-Ethnicity, and the Hindu State. In: David N. Gellner, Jonna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom: The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers. 471-494.
- , 1978. Nepal: Hindu-Tribal Interface. *Contributions to Nepalese Studies*, 6.1-14.
- Skar, Harald O. 1995. Myths of Origin: The Janajati Movement, Local Traditions, Nationalism and Identities in Nepal. *Contributions to Nepalese Studies*, 22, 1: 31-42.
- Subba, T.B. 1999. *Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas*. Chennai: Orient Longman.
- Subedi, Dipak (ed.). 2010. *Bhayabad: Chintan ra Vimarsha*. Kathmandu: Oriental Publications.
- Thapa, Kanak Bikram. 2010. Religion and Law in Nepal. *Brigham Young University Law Review*. 921-930.
- Tucci, Giuseppe. 1962. *Nepal: The Discovery of the Malla*. London: George Allen & Unwin.
- Turin, Mark. 1997. "Too Many Stars and not Enough Sky: Language and Ethnicity among the Thakali of Nepal." *Contributions to Nepalese Studies*, 24, 2:187-199.
- Upadhyaya, Phanindra Kumar. 2010. Politics of Hegemony and Denial in the Rhetoric of Language and Education Policy in Nepal: A Critical Discourse Analysis of Policy Documents and Government Sponsored Textbooks (1960-2009). Ph.D. Diss. The University of Texas at El Paso.
- Whelpton, John. 2005. *A History of Nepal*. New York: Cambridge University Press.

Justice Denied to the IPs: an Analysis of Violence in Dolpo

Tashi Tsering Ghale 'Dolpo'¹

Abstract

With the emergence of the state, there are several cases when justice was denied to the indigenous peoples of Nepal. There has also been tension between the individual and the communal idea of a Nepalese nation. In addition, the state has been the primary agent that exercises violence upon Indigenous Peoples IPs, in this case Dolpo, which has also put these peoples in danger. Nevertheless, these indigenous peoples, due to its migration, collective bargaining power and increasing political consciousness, have raised their voices in the pursuit of justice yet have failed due to the centralized structure of the state. Their quest for justice has been long with few achievements to show. Whether justice will be attained or not will also depend upon their continuous collective struggle towards it, and the Dolpo people still have long way to travel.

Keywords

Indigenous peoples, Dolpo, Violence, Natural Resources, Nepal

Violence in Dolpo

Introduction

Physically, Nepal has remained an independent country since its recognition in the early twentieth century. Though the southern regions were colonized starting with the economy, i.e. trade and later socially, culturally and politically by the Bahadur² Company, the East India Company and the British Raj until its ultimate withdrawal from India in the 1940s, after giving rise to Pakistan, Nepal remains somewhat untouched by this external fiasco and threat in the middle of the twentieth century. No-doubt, the country and its elites have always succeeded in glorifying its armies and the brave 'Gurkhas', but only for their own colonial interests. While

¹ 'Dolpo' is a Research Assistant at Nepa School of Social Sciences and Humanities, Kathmandu, Nepal.

² *Bahadur* 'brave' in Nepal's context, is also a colonial as well as derogatory term denoting a cheap and menial worker of Nepalese descent elsewhere around the globe.

every benefit, including economic incentives and taxes, filled the pockets of these few elites, the peoples got less than they really deserved. Some scholars even argue at length that their lands and cultures were confiscated and stolen while keeping the idea of diversity limited only in the old hackneyed phrase and illusive gardens of King Prithivi Narayan (PN) Shah. The diversity was never really celebrated and acted upon by these centralized elites even after the country sacrificed its four sons by the 1940s: Gangalal Shrestha, Shukraraj Shastri, Dharmabhakta Mathema, and Dashrath Chanda. While the diversity could clearly manifested in these four martyrs, the roads paved after Truman's development and *bikas* doctrines again managed to keep the peoples away, at-least in identifying what their real needs are.

One could clearly see this process of marginalization and subjugation of several communities in the country, historically, socially, culturally and politically (Pradhan, 1991; Onta, 1999; Gurung, 2003; Gurung, 2008; Jha, 2014). Pradhan (1991) discusses the indigenous communities, who are marginalized by the state. He highlights that after the unification several communities of Eastern and western regions of the country were clearly sidelined from a participatory role in politics. They were overshadowed. Meanwhile, the traders, Zamindars, and elites of the country became busy in their own money-making transactions while supporting the imperial project at the center. These indigenous peoples were used either for the loans, taxation and heavy bonds, and as slaves, and peasants. Ranabahadur Shah inflicted levies: *Saune* at 2 *annas*, *Fagu* at 2 *annas*, *Bhedabbars* at 1 *anna* per homestead. It was later shifted to Rs 6.8 *annas*. Kipat lands were introduced to diversify the tax system. Taxes were collected from individual Limbu households by various officials: Subbas, *amalis*, Rais and *tiruma* Subbas. This also proves that the intentional dehumanization of the indigenous peoples was exercised by the state.

Likewise, the country was also created to privilege only a few while sidelining the indigenous peoples' culture, beliefs, values and knowledge and; therefore, the xenophobic nationalism of the country was also formed. According to Onta (1999), the state only prioritized Bhanubhakta to renew 'Asali Hindustan' and the state's idea of a Hindu Kingdom. While renewing these forms of 'pseudo-nationalism', Onta implicitly confirms that several indigenous peoples' cultures, beliefs and customs were also shattered. Many writings, including a poem written by Bhanubhakta, were only introduced by the Panchayat education onto the syllabus, which was distributed in all parts of the country. It also reconfirmed the state's authoritarianism and narrow understanding on how to deal with indigenous peoples. Unquestionably, with several programs and funds were used to create these syllabi while neglecting other cultures of indigenous peoples, the state succeeded in continuing the discrimination and marginalization of indigenous peoples.

Gurung (2003) was one of the many intellectuals who was vocal about the state's dehumanization processes of indigenous peoples. He argues that the last 235 years of monopolistic policies of the 'Hindu' state created marginalized groups. The three major marginalized groups, who are marginalized by the state are: (i) Janajati (ethnic peoples) on the basis of culture, (ii) Dalit (untouchables) on the basis of caste and (iii) Madhesis (Tarai) on the basis of geography. He provides cultural events from 1770-1964 from various Adivasi Janajati groups contesting

for space within the state, Nepal. He clearly shows the indigenous peoples/Janajati is marginalized. Similarly, Gurung (2008) talking about the formation of Hindu state and heritage Hindustan in Nepal and identifying the instances of indigenous marginalization analyzes how the various ethnic/tribal groups were constructed as 'matwali (alcohol drinkers)' and their nationalities changed into castes. The *matwali* group of ethnicities were again lumped into *masine* (eliminable) and *namasine* (non-eliminable) or not, as per their political relation with the Hindu regime. The intention of the *Muluti Ain* was clearly internal colonization with various communities and nationalities interpreted as species (*jat*). Jha (2014) discusses Mahendra's idea of 'Nation' and how it materialized via an education policy and excluded 'Other' people's cultures and knowledge:

'An education policy, with the primary objective of perpetuating the royal regime and its version of nationalism, was introduced. Nepali was the sole medium of instruction. Textbooks told children that Nepal was the creation of the Shah Kings, conveniently glossing over the fact that the unification was seen as a conquest by most indigenous people who cherished their own tale of resistance, and that much of the Tarai's inclusion in Nepal was a result of arbitrary border demarcation after the Anglo- Nepal War of 1816' (p. 172).

In this regard, the Dolpo community which comprises seven village development committees: Viker, Saldang, Shey, Chharka, Mukot, Dho-Tarap, and Tingyu in the present geographical terrain, was also excluded structurally, socially, politically, culturally, and economically by the centralized state. With the increasing security concerns nearby the borders of Dolpa and Mustang since the time of Mahendra, and the rising Khamba Rebellion, security officials were placed in several places of the district. Although the check posts and security officials have remained inactive in terms of providing maximum security to the peoples of Dolpo with the rising cases of robbery, theft and murder and also during the time of insurgency, and in 4th June, Wednesday which turn out to be a Black Day. The violence ensued with the firing of several rounds of bullets, both in the air and at the indigenous peoples which left two locals dead and many others injured. There are many people who are yet to get their memories back and their wounds heal. Therefore, the main intention of this paper is to demonstrate how indigenous peoples are treated in the contemporary context of Nepal and how they are killed in a broad day light in their own villages as their villages are not safe anymore. Secondly, the paper will discuss the relation between the state and the Dolpo people. By doing this, it will analyze their historical relations, contemporary relations, and violence in Dolpo by the state and the state's response to indigenous demands. Thirdly, the paper will also illustrate several other issues related to this topic. These issues are: natural resources and Yarsagunbu exclusion, and citizenship. Finally, the paper will conclude by emphasizing the highlights of Dolpo's quest to justice and will discuss the progress so far.

The paper is primarily based on first-hand experience, mainly participant observation over last five months as the author is also the secretary of the Dolpo Joint Struggle Committee and has been active since the first day of the peoples pursuit to justice. In addition, the paper will also focus on the Dolpo communities, one of the fifty nine indigenous peoples of the country, listed both under Nepal

Federation of Indigenous Nationalities (NEFIN) and National Foundation for Development of Indigenous Nationalities (NFDIN). Meanwhile, this paper will also examine all the published articles between the month of June and October 2014, mainly dealing with the upsurge of violence in Dolpo.

Field Background

There are seven village development committees (VDCs), called Dolpo communities. They are Shey, Vijer, Saldang, Dho, Tingyu, Chharka and Mukot. These VDCs are at least 3-4 days away from the district headquarters of Dolpa, Dunai. These VDCs were also restricted for any tourists to visit until the 1980s and were only opened in 1990s after the institutionalization of multiparty democracy in the country. According to Norbhu Ghale 'Dolpo', the chairperson of Dolpo Indigenous Development Center (DIDC), there are only four police check posts in these VDCs. These VDCs are: Shey, Tinje, Saldang and Chharka-Dhadgaun.³ In each post, there are at-least twenty police personnel. Chharka-Dhadgaun's police check post is now moved to Leshicap, the departure point for Mukot and Dho VDCs. Likewise, the check posts of other VDCs are also temporary. The reasons behind the moves are unknown. In addition, there is also the Shey-Phoksundo National Park within these VDCs and the park is heavily guarded by the national armies. Dho-Tarap is also close to this national park and some of the areas of the Tarap VDC are also touched by this buffer zone.

The highland pastures lying above 4,000 m. and located in the Buffer Zone of the Shey-Phoksundo National Park are a favourite among Yarsa pickers and traders. The reason is that the Yarsa found in the Kalang and Sisol region, which is part of the Dho VDC, is large and considered the best. This whole Dolpo region is rich in Yarsagunbu. According to Bauer (2004), who has conducted extensive studies in Dolpo and published a book, 'High Frontiers: Dolpo and the Changing World of Himalayan Pastoralists', the herb has 'changed the economic balance of trans-border commerce and allowed Dolpo's households to move, rather seamlessly, to a hybrid barter-capitalist economy ...Dolpo's traders are stepping up their involvement in trans-border trade by buying more animals and, thereby, investing heavily in the means of that exchange'. This also shows that the indigenous peoples, such as Dolpo, largely depend upon the herbs which are invaluable for the sustainability of their livelihood. The peoples have remained dependent upon the herbs for a decade. The commercialization of the herbs is a recent phenomenon as reported by Harvey (2014, August 15th), its demand increased after the 1993 World Championships in Athletics. The soups of Yarsagunbu and turtle blood were eaten by the athletes. Citing Daniel Winkler, Harvey emphasizes that the mixture became a rival in symbolic status to French champagne. In the context of Nepal, the ban of harvesting and selling the precious herbs in 2001 made it the second largest supplier to the global market after Tibet (otherwise first). By 2011/2012, the government collected about 5.1 million rupees in taxes and by 2011, the local market price of the herbs steeply increased by 2300 percent. The herbs contribute a lot to

³ Personal Communication with Norbhu Ghale 'Dolpo', the chairperson of Dolpo Indigenous Development Center conducted on 5th Oct '014.

the livelihood of remote communities such as Dolpo. 'Yarsagunbu is the second biggest contributor to household income, after farming, with 90 percent of people in the region harvesting the resource. In the 2010 picking season an estimated 50,000 people were involved in the harvest. The study found that caterpillar fungus is the biggest contributor to the cash economy of the poorest people, playing a key role in alleviating poverty by allowing isolated highland families to send their children to school, buy food, and pay off debt' (Harvey, 2014, August 15th).

Hence, during this season, 'Schools are closed and entire villages are emptied, beside from the elderly and the sick who cannot handle the harsh, steep and long trek thousands of meters above sea level. When the annual Yarsagunbu harvesting season hits, all available hands and eyes become engaged in the lucrative hunt' (Harvey, 2014, August 15th). Nevertheless, Conflicts and robberies occur in the region during the season of Yarsagunbu. Some of the robbers, including Sangam Rokka, who looted nearly 8 crores from the local traders in Nyisal, Saldang in 2013, was caught in August '014, at Boudha. After the incident, the security in the region was increased. Starting this year, the Armed Police Force was also deployed in Dolpa. On the 1st of June, a team led by Inspector Jiwan Kumar Malla was deployed in Dho. Before that, a temporary team of the Nepal Police had already been there. This also led to the Black Day in Dho-Tarap, Dolpa. Such a harrowing incident had not occurred in this region even during the 10-year People's War. This is the most brutal incident in the history of the region.

What really happened ?

On Wednesday, June 4th 2014, conflict is said to have ensued after the locals asked other people not to pick the 'Yarsagunbu' from the locally protected area, 'Lang.' One of the local traders also tried to influence the locals to allow other non-locals to pick the 'Yarsagunbu' from the area. The locals were never really convinced by the trader which eventually led to a disagreement. Later, the Police came and suddenly confiscated eight hundred thousand rupees, and receipts from the locals' committee. Therefore, the locals started to throw stones at them, and this led the police to fire real bullets and tear gas at the locals. This resulted in the death of Tsering Phurwa (30), a father of three children.

Another 50 locals were critically injured. According to Phurwa Dhondup, one of the victims, the brutal act was not limited to that incident as the police later barged into all the houses and destroyed the wooden gates of the locals' houses while repeating '*Saala! Bhoteharulai yek yek gari mari dinchhu*' (Will kill those bastards 'Bhote' one by one). By the 5th of June, the twelve people (Nine from Do-Tarap, and three from Chharka) were released from prison after the police succeeded in getting the signature of the family of Tsering Phurwathat claimed his 'natural death.' According to one local witness, he had one eye out of his head and blood oozing from his ear when he died holding his stomach.

There are also other developments which led to the conflict. Reporting directly from the ground, according to Abdullah Miya and Bishnupal Buda (2014, June 22nd), stated 'On the 8th of May, the Council of Ministers amended the Himalayan National Park Rules, 2036 (1979) for the first time, and fixed a charge for Yarsa harvest from

National Parks, including Shey-Phoksundo: Rs. 500 for those from the Buffer Zone, Rs. 2,000 for those from the National Park district and Rs. 3,000 from those from outer districts (translated in English)'. Later, the National Park also collected the money as state revenue, the revenue collection was made by Dho's Jhyampa Lama, assigned by the Buffer Zone Management Committee, under the Shey-Phoksundo National Park. Jhyampa Lama is one of the most influential traders in the region and was a nominee from the Rastriya Janamukti Party under the proportional representation system in the last Constituent Assembly (CA)-II elections.

Meanwhile, around this time 'the 11-member monitoring team stayed at his (Jhyampa's) hotel' (Miya, Abdullah and Bishnula Buda, 2014, June 22nd). There is also a concern over the misuse of the collected fees from Yarsa pickers. Nevertheless, as per the rules, the Nyasamba Buffer Zone User Committee in the Dho VDC should have assigned someone for the fee collection. The individual should have not been trusted as the responsibility once given to Jhyampa also fuelled the atmosphere as it was done without consulting the villagers. According to Miya, Abdullah and Bishnula Buda (2014, June 22nd), chairman Mahat supported the selection of Jhyampa as a fee collector as Jhyampa is an active resident and could be trusted. But later, the chairman also realized his mistake once the conflict occurred. According to a source, the youth and villagers became upset and protested against him once Jhyampa issued receipts and permitted outsiders to Kalang and Lulang, the VDC's grazing area. Jhyampa collected Rs. 3,000 per Yarsa picker. Some of these youth also issued separate receipts at the Sisol River in the Dho VDC and collected Rs. 2,000 per Yarsa picker. In a single day, they collected Rs. 7.56 hundred thousand, and yarsa pickers suffered as they paid Rs. 5,000 collectively to obtain a permit.

Later the committee of the National Park seized the Rs. 7.56 hundred thousand, together with the receipts of the youth group of 13 members. However the youths argued that the money was collected for the welfare of the community: wildlife conservation, food security program, and for the preservation of monasteries and culture, where the government revenue was rarely invested and utilized. They also argued that the amount was collected as per their own customary laws while forwarding the clauses of International Labour Organization (ILO) 169, which allows the indigenous peoples to own their own land, water and other resources. ILO 169 was ratified by the government of Nepal in late 2000, which also makes their case legitimate and legal. Therefore, the Youth Society, asked for the money and for a ban on Yarsa picking in Kalang and Lulang areas, a grazing areas for the hundreds of yaks, cows and goats from Dho and Taksi, and their source of firewood, but, they still have received anything in return.

Then, when the money was confiscated and when Jhyampa offered protection to the monitoring team, who collected their money, they were furious and could not control their tempers. On 3 June, when again the youth and the locals demanded that the money be returned and that Yarsa picking be banned in the Kalang and Lulang highland pastures, but their demands were not met. During the meeting, the security forces led by Jeevan Kumar Malla also participated, and, it ended without any conclusion. That led to the locals taking the risk of seizing the money and they put the pressure on the return of the money after they went to Jhyampa's house on

the 3rd of June around 4 pm. According to the report, the team members and the locals manhandled each other and both sides threw stones at each other. Later, as the dispute continued, the situation became out of control.

According to Phurwa Dhondup (2014, June 5th), one of the witnesses and victims, the APF team baton charged the locals injuring many and later launched aerial firing. This threatened the locals and the locals ran as far as the highland pastures, hours from the village, above the high rocky mountains as the area suddenly became dangerous. Commenting on the situations, Dhondup writes, 'the Police fired around three dozen rounds of rubber bullets in air and also targeted the crowd, the Police then went on to 'baton charge' and beat people indiscriminately in the fields and subsequently undertook house searches of every male member. Nearly 30 doors were broken by the police and the people inside were brutally dragged out and taken into custody, and systematically beaten. A few women and elderly people were also beaten. The male member, who escaped, ran into wild at night without food and proper clothes. People from a neighboring village, Tsarka, were also beaten and 3 of them were taken into custody. The village, a peaceful zone that did not see a single shot fired or any torture during the Maoist Peoples war resembled a ghost town in the morning after the brutal Police crackdown' (2014, June 5th). According to another eyewitness, Kedar Binod Pandey, the headmaster of the Crystal Mountain Lower Secondary School in Taksi for last 20 years, stated that 'the state responded by beating them until the sticks broke. APF Inspector, Jiwan Kumar Malla accepted that 'the sticks broke after beating some people' while talking to Kantipur. The APF accused the 12 individuals of being criminals but the locals allege that they suffered torture and were injured with boots and batons while in custody. The 12 individuals were: Tenzing, Rapke Gurung, Gingma Gurung, TombaGyaljen Gurung, KungaBudha, TenzingLawang Lama, Namgyal Torje, Gingma Tsering, Rinzin Lama, Tarke Lama, Namgyal Budha and Dorje Gurung.

Later, a failed mediation effort was attempted after a helicopter flew Mr Dhan Budha, a CA member, Sey Namkha Dorje, a representative of Human Rights Nepal, and Amchi Lama Namgyal, another influential traditional amchi of the area from Kathmandu on the June 4th. They only succeeded in releasing the 12 people but only on the condition that the Yarsa pickers were allowed to pick Yarsa from Kalang and Lulang areas. The locals were not given their own receipts and their collected money. Phurwa Gurung was later found dead and according to the locals, he had been caught in a clash and died from the police beating. However, the locals were forced to sign papers stating the 'murder' was turned into a natural death by falling off a cliff while cutting firewood and no post-mortem was performed.

His funeral rites were rushed on the 4th of June, without even completing the due process as per the death ritual. According to the locals, the police had threatened to initiate a court proceeding against those in custody if the locals claimed that Tsering had died as a result of the police beating and they were forced to remain silent to be safe from further abuse. Meanwhile, there was an informal agreement to make Rs. 1 million available to the victim's family as a relief: Rs. 5 hundred thousand from the CA Member Constituency Development Fund and the other Rs. 5 hundred thousand from society. The deceased family is yet to receive the compensation.

Tsering Phurwa, Dhondup Lama from Dho-4, was also injured by the police beating and he also died while receiving treatment in Kathmandu. Though he was already 50 years old and sick, his chest was kicked by APF personnel. According to Sey-Namkha Dorje, the chairperson of Dolpo Service Center, the people had never suffered such violence before, not even during the Maoist war. An eighty-three-year old grandmother in a monastery told me, crying, that when she was young there was no rice to eat, but she never saw such cruelty.⁴

The local organizations coming together

There are several organizations and individuals who came together for the pursuit of justice for the Dolpo indigenous peoples. This effort brought together the people from seven village development committees of Upper Dolpa. Most of the people participated physically and some, who are abroad, also supported the cause. The people and the organization that first came together were as follows:

- a) Norbhu Ghale Dolpo, a chairperson of Dolpo Indigenous Development Center
- b) Sey-Namkha Dorje, a chairperson of Dolpo Concern Center
- c) Phurwa Gurung, Dolpo Dho-Tarap Social Welfare
- d) Furwa Tashi Dolpo, Dolpo Local Help Center
- e) Tashi Bhuti Lama, a chairperson of Revival of Vijer Dolpo
- f) Yungdrung Tsewang, a chairperson of Students of Dolpo
- g) Dolpo Tulku Rinpoche, a president of Dolpo Tulku Charitable Foundation
- h) Nyima Bhuti Lama, a secretary of Dolpo Komang Tulku Foundation
- i) Lhakpa Tsering Lama, Dolpo Tulku Charitable Foundation
- j) Tashi Tewa Dolpo, Students of Dolpo

Some of the people who supported the cause virtually were as follows:

- a) Nyima Lama, a chairperson of Dolpo Welfare Society
- b) Ranag Tulku Rinchen Rinpoche, a chairperson of Snow Land Ranag Light of Education
- c) Palsang Gurung, Vision Dolpo
- d) Tashi Dhondup, Bhavi Nepal
- e) Khenpo Menla Funtsok, Dolpo Buddha Service Committee
- f) Dho Youth Club
- g) Dhota Gurung, a chairperson of Chharka Bow-Arrow Youth Club
- h) Samdup Lama
- i) Dhan Bahadur Buda, a constituent Assembly member
- j) Satya Pahadi, former minister and UML (Maoist), Dolpa
- k) Aangad Kumar Buda, Nepal Congress, Dolpa

Demands

There are several demands which were made after the violence in Dho-Tarap on June 4th. Initially, the locals demands, according to Phurwa Dhondup (2014, June 5th), were as follows:

⁴ Personal Communication conducted on 5th of October 2014 with Sey Namkha Dorjee, one of the three people who went to the affected area, Dho, on June 4th.

1. Immediate return of Rs 8 lakhs and receipt pads confiscated by the Buffer Zone management committee to the Local Management Committee.
2. Immediate investigation and post-mortem of Mr Tsering Phurwa's body and action against the guilty.
3. The right to collect royalties by the local committee should stand as it has always been and declare the winter pasture '*Lang*' as a no harvest zone for outsiders.
4. Implementation of International convention ILO 169 for the management and conservation of highland pastures and meadows concerning the Dolpo region.
5. Immediate inquiry into the brutal police crackdown to the Chief District Officer Krishna Prasad Khanal and the DSP in Dunai.

From the above mentioned demands, none were fulfilled and addressed by the government. This led to a shift in the locals' position and also to harden their protests programs, the locals came up with more demands, and according to the press release done by Dolpo Indigenous Development Center on July 5th, which were as follows: (translated into English)

1. Replacement of the regional investigation committee. This committee's four people did not even go to the affected area, Dho-Tarap and did not even hear the victims' voices but heard only what the district police personnel had to say. The committee should be replaced by another committee constituting each person from the National Human Rights Commission (NHRC), Nepal Federation of Indigenous Nationalities (NEFIN), and the Dolpo community. With this, the investigation committee should investigate the fact of the ground and should prosecute the APF inspector Jeewan Kumar Malla, District officer Krishna Prasad Khanal, and sub-inspector Roshan Shah. While demanding for the strict punishment to those culprits, from July 1-8th 2014, in front of Bhadrakali, the Joint Struggle Committee will sit in for a hunger strike.
2. To conserve and protect the environment and prevent death, violence and robbery, from 2072 B.S., Dolpa district's northern seven VDCs will be restricted from picking Yarsagunbu by outsiders and the locals will be obliged to continue their customary law. This is informing the minister that we won't be responsible if any others' livelihood is affected by this.
3. Without taking consideration of 'Dharmik' forest, protected forest and highland grasslands, as per the demands of Yarsagunbu pickers, SheyPhoksundo National Conservation Buffer Zone Management Committee has been recklessly allowing them to pick Yarsagunbu which has been affecting the areas and due to a lack of grass for a decade, many numbers of yaks and highland goats are dying early. Robbery, theft and death, plus violence, are increasing day by day. These have also affected the livelihood of the locals and have also increased the recession and increased the insecurities in the area. For the proper and sustainable livelihood of the locals, and a degradation free environment, conservation and perpetual peace and harmony, SheyPhoksundo National Park's Buffer Zone Management Committee's activities should be made transparent and accountable to the locals and Dolpo indigenous people's rights over water, land, forest and natural resources should be ensured while revising the code of conduct, working manual and policies of the Buffer Zone Management Committee.

4. The deceased family and the hundreds of injured people and their doors and two dozen grain stores and so on should be compensated early.
5. The state should address the Free Prior Informed Consent (FPIC) of ILO 169 before the formation of policies, laws and manuals in the country's constitution.
6. To solve the several many problems of the northern parts of the seven VDCs of the Dolpo community, the 21st meeting of the Dolpa District Development Committee (DDC) held on April the 8th and 9th '014, passed and decided to open a 'United Service Center' and the minister also promised to pass it in the cabinet. But the locals have not been about its progress. Therefore, we request you to formulate certain policies and develop infrastructure while including it in the special central development package for that service center to establish.
7. Before appointing any public personnel in a mountain region, they should be made aware or trained about the region's language, religion, tradition, history, customs, beliefs and customary values and so on.
8. Recently, on June 19th and 20th at Naure and Walung of Saldang VDC, and on June 27th, at Fai, Vijer, twelve and thirteen unknown armed robbers robbed Rs. 4 crore 25 lakh and 5 kg Yarsagunbu, and Rs. 75 lakh and 3.5 kg Yarsagunbu while injuring 9 locals. Now in these areas, in a broad daylight, 7 armed people are still stealing cash, food and Yarsagunbu. The state has not been able to do anything, and if our demands are not fulfilled within a week, we will increase our protest programs and the government should take responsibility of its effects.

Protests

After the violence in Dho-Tarap begun and settled down without any compensation to the locals, two remained dead and several others injured, several programs and protests were organized by a Dolpo Joint Struggling Committee, initially led by Sey-Namkha Dorjee and later by Lhaka Dhondup. The programs including protests started on the 25th of June and with the last protest conducted on the 5th of September, 2014. This section will give some highlights of the meetings and protests and will also try to show both the advantages and disadvantages to the indigenous peoples, such as Dolpo, in their quest to justice.

1. **Meet with the ministry of Forest and Soil Conservation:** On 25th June '014, certain members of Dolpo Joint Struggle Committee met Mahesh Acharya, the minister for Forest and Soil Conservation, Nepal. The team discussed what really went on and how many locals were killed and injured with the minister Acharya. Acharya patiently listened to all the demands and as usual, promised to interact with the Home Minister, Bamdev Gautam and also to address the demands of the team including the locals. The Minister also gave his word to uphold security and peace in the region.
2. **Nine Days hunger strike at Bhadrakali:** From July 1st to 6th 2014, the hunger strike was organized by the Joint Dolpo Struggle Committee in association with Dolpo Indigenous Development Center, Dolpo Concern Center and Dolpo Welfare Society, the protest main intention is to remind the central government of Nepal, primarily the Home Ministry, to revise and dissolve the recent regional committee to investigate the deaths of Dolpo. The protest asked

for the committee to be central, plus more inclusive by including each member from the Nepal Federation of Indigenous Nationalities (NEFIN), National Human Rights Commission, and the local representative of Do-Tarap, Dolpo. In addition, there are other demands of the protest, which are as follows:

- a) Proper investigation into the deaths in Dolpo while punishing the district A.P.F officer Jeevan Malla and the Chief District Officer, Krishna Prasad Khanal
 - b) Acknowledgement of the Indigenous Peoples Rights following the norms and values of ILO-169.
3. **Peace March:** On 21st of July 2014, a Candle Light vigil to mourn the death of Mr. Tsering Phurwa and Mr. Dhondup Lama in Dolpo due to Police brutality was organized in Boudha at 6 pm. This was followed by a Peace march from Boudhanath gate to Chuchepatichowk. It was described as an unprecedented peaceful protest in the history of Dolpo for its own cause and nearly 100 people participated.
 4. **Meeting with the Home Minister:** Nearly two months after the violence at Dho-Tarap, the team was finally allowed to meet the Home Minister, Bamdev Gautam. 'According to the delegation that had gone to the Home Ministry on August 16, the Ministry instead asked them to be more sympathetic to the police in the Dolpo region. The Ministry was equally unhelpful when the team asked about the investigating committee report regarding the death of two locals during the clash between police and locals on June 3. After the meeting, most of the team members were frustrated by Home Minister Bamdev Gautam's behaviour. Many of them felt that he did not seem to care about the struggle of locals, supported by the fact that the Dolpo committee was only allowed to meet Minister Gautam after two months. According to a source, the Ministry has not even read the list of demands, three weeks after meeting with the minister, which further worsened the situation' (Dolpo, 2014, September 9th). The minister also remained silent over the committee's report.
 5. **The Protest at Bhadrakali:** Awakening the government to the 91 days of delayed justice and unfulfilled demands of Dolpo, the Joint Struggle Committee organized a protest program on 4th of September 2014. The protest was successful as the march ended at Bhadrakali after its start from Sundhara at 10:15 am. More than 100 Dolpo people gathered. The steps were also implemented after no reactions from the government though the Dolpo struggle committee met with the Ministries of Forest, Home and the Chief Secretary Mahesh Acharya, Bamdev Gautam and Leelamani Paudel respectively. The locals have not received any justice from any department of the state besides the ministers' delayed meeting and ready-made speech. Meanwhile, the former minister of Peace and reconstruction and now a central committee member of CPN (Maoist), Satya Pahadi, the Dolpa district's Nepal Congress representative, Angad Buda (AK Buda), the vice-president, Himlal, of Nepal Federation of Indigenous Nationalities (NEFIN), Dandu Dhokpya and Ranag Rinpoche reconfirmed their support in our pursuit towards justice. The CA member, Dhanu Buda remained absent from the protest though promised to attend.

Achievements from the Organized Protests

During the long term struggle of the Dolpo people against the state, most of the achievements remained and appeared communal and social. Communal and social in terms of bringing people from various VDCs of Dolpo peoples residing in Kathmandu together as this was the first step when they came together to raise their voices against the government and its atrocities. The committee mainly succeeded in organizing the protest programs peacefully. Most of the protestors were aware about the issues and concerns of Dolpo and the struggling committee raised. Maximum communication was maintained within the committee, and the programs also demonstrated that the locals could unite and raise their voices against the government officials while picking out every perpetrator's name.

Though the response from the government was almost nothing, it never really discouraged the protestors including the locals. Likewise, there was some form of miscommunication within the committee members. 'Some of the people re-edited the language of the list of demands. There is, thus, a big difference between the original list of demands and the language forwarded to the Ministry of Forest and Soil Conservation and the Home Ministry. Some of the main points left of the list when submitted to the Home Ministry were: (i) Declaring Tsering Phurwa a martyr; (ii) Establishing a Dolpo United Service Centre at Do-Tarap; and (iii) Formation of a central committee including representatives from the NEFIN, the NHRC and the locals of Dolpo. Though these demands were first discussed and finalized among local representatives and submitted to the Ministry of Forest and Soil Conservation, they were left out from the later edited 8-point demands without proper consultations.

In this case, some of the committee members clearly failed to reflect upon their practice and ethics. This has also broken the level of trust among committee members. Sey-NamkhaDorje, the chairperson of the Dolpo Concern Centre, denies signing the 8-point list of demands forwarded to the Home Ministry. In addition, he also highlighted that the committee should be united on all issues, not only those related to Dolpo, but also those of indigenous peoples, as Dolpo are among one of the 59 enlisted indigenous groups under NEFIN. Dorje also informed the author that there are certain people within the community who want the whole process to fail. He believes that these people are influenced by elites in the community and have become mere puppets for local oppressors. Moreover, he was also absent from the meeting with the Home Ministry, despite having been active from the start and was one of three delegates who first visited Do-Tarap after the violence' (Dolpo, 2014, September 9th). He still remains inactive to this date.

Meanwhile, the protest was also supported by Lawyers Human Rights of Nepal Indigenous Peoples (LAHURNIP). The organization also raised Dolpo and other indigenous peoples' rights violations in a UN Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples. According to Shankar Limbu (from his Facebook account), the Rapporteur was 'appraised on the human rights issues of indigenous peoples in Nepal in a meeting on July 8, 2014 in Geneva. The Special Rapporteur has pledged to follow up recommendations of former Rapporteur and CERD regarding lack of free and effective participation of indigenous peoples in Nepal's constitution writing

process. Violations of indigenous rights in Kakrebihar monastery in Surkhet, rape/murder of Sushila Tamang, police atrocity in Dolpa and the construction of Khimti-Dhalkebar Transmission line in Sindhuli among other issues communicated by LAHURNIP were discussed in the meeting.’

State and Dolpo people

Since the time of unification of Nepal, there are several scholars who opine that the regime has never really benefitted the indigenous peoples (Pradhan, 1991; Regmi, 1995; Shrestha, 1997; Onta, 1999; Gurung, 2003; Gurung, 2004; Gurung, 2008; Bhattachan, 2008; Baral, 2012; Lal, 2012; Dolpo, 2014). While prioritizing ‘one language, one attire’, the state continued to affect the indigenous peoples. In this regard, this section will examine the relations of the indigenous peoples, mainly Dolpo and the state. First, it will talk about its historical relations. Second, it will discuss the contemporary relations. Finally, it will examine the violence committed upon the locals by the state.

Historical Relations

Mahesh Chandra Regmi, writing about the kings of the Gorkhali Empire 1768-1814, argues that locals were seen as inferior being. The locals were always treated as peasants and were subjected to excessive taxation since the reign of Rana Bahadur Shah. Dolpa was not free of that either, subsequently under the regime of Jumla, Mustang, the Shahs and the Ranas (Regmi, 1995; Dolpo, 2014). Therefore, the people of Dolpo supplied various shawls, wool and other products to the Kings to satisfy them. There have been some relations with ‘Lo,’ which was a dependency of Ngar-ri (Western Tibet) in the 10th and 11th centuries, argues Snellgrove (1992). He further shows that Dolpo was brought under the control at the end of the 18th century ‘as a dependency of the old province of Lo...without their having to fight a blow’ (p. 8). Meanwhile, Dolpo people, according to Snellgrove, were most affected more politically and culturally in isolation when Nepal’s Gorkha rulers declared war on Tibet in 1788 and 1789. In addition, the locals were also asked to pay tax to the Nepalese tax-collector from Tukucha.

They lost a lot as their religious life deteriorated and because of their deserted sites, their economic decline was clearly visible. Further commenting about the relation with the State, Snellgrove provides an account of Dolpo and Jumla Kings. When put into the new Gorkha domains, Khaskura also became a lingua franca of the whole Dolpa region. In addition, the term *Mon* is still used to refer generally to the lower valleys to the west and the south, Dolpo peoples used to call Jumla Kings as King of *Mon*. Nevertheless, these Hindu rulers were tolerant of Buddhist Dolpo culture and peoples.

Contemporary Relations

Analyzing the post-1951 period of Nepal and its relation with Dolpo peoples and how pastoral system developed because of Chinese politics and ‘Nepal’s state making actions and rhetoric’ (Bauer, 2004: 95). Bauer demonstrates that Dolpo ‘trade relationships were based on kinship, language, culture and ecology’ (p. 99),

was also affected because of the Dalai Lama's exile from Tibet and Nepal following closely to that with its northern shared borders. Bauer argues that the killing of one Nepali frontier guards in Mustang also affected border relations.

China disturbed the harmonious relations though later released the Nepalese prisoners and apologized for the 'mistake.' Subsequently, with the issue of Sagarmatha, Dolpo borders were also sealed within Nepal, mainly touching the Panzang River. Later, during the Panchayat system, government teams were sent to the northern border regions 'to check Nepal's borders, expel Indian personnel from military checkpoints, and move Tibetan refugees to camps for their eventual transfer to settlements around the globe' (Bauer, 2004, p. 101). These teams also forced the ethnic enclaves to a centralized state. Under local autonomy, Dolpo peoples used to maintain their relations with the Thakali subba and agents of the King of Lo. Dolpo people were later also directly affected by the presence of the Khampa during the 1960s.

Moreover, the elections were also conducted to standardize and bureaucratize the administration in rural areas. 'The first local elections for Nepal's newly formed Parliament and village-level political offices were held in Dolpa District in 1964... the local political lineages retained power' (Bauer, 2004: 102). This election later also affected the political relations of the indigenous community, mainly in Tarap while reconstituting the 'old village assemblies within the Nepali state's administration' (p. 102).

Furthermore, according to Bauer, the relationship of the Dolpa district with the central government became much stronger compared to its previous state. New institutional and political centers in 1960s and 1970s in the Dolpa district were established with the centrally appointed elected representatives, district chiefs and agents of the state to collect taxes directly. In 1975, VDC, small local units were created by King Birendra. This development divided Dolpo into four VDCs- Do Tarap, Saldang, Tinje, and Chharka. Dunai became the headquarters of Dolpa and also for the Dolpo peoples but Dunai, also because of geographic difficulties and remoteness, was kept far away from the government. Conversely, the ban on the movement of foreigners near the border of a Dolpa district was also placed with Dolpo pushed back to its traditional frontier while designating the area as a 'restricted area'.

The ban was only lifted during the 1990s and after that several programs were proposed and distributed from the center. Nonetheless, Baral (1993) argues that these local development offices were still controlled by age old leaders, and, many were encouraged to continue even after the end of Panchayat era. The exclusion of the locals remained and continued even after the Maoist insurgency and two constituent assembly elections. During the time of second constituent assembly election, the voting booths were also put in several areas of Dolpo.

Some of the areas were: Vijeer, Tarap, Tingyu, Kakkot and so on. Nonetheless, the locals suffered due to a lack of voting ID cards and a lack of proper knowledge of voting and also being unaware of the candidates. In addition, there was a problem of language which stopped the locals, who speak the Dolpo language/dialects from understanding the voting papers and several party signs and symbols. Amidst all of

those problems, Dhan Buda won the second constituent assembly elections from the UML, defeating both Aangad Buda and CPN (Maoist), Satya Pahadi in Dolpa. Some locals alleged that he and his cadres forced beat the locals to vote for him. His competitors blamed him of giving bribes to the locals to vote for him. Most of the locals complained that the security officials did not do anything to stop these cadres from beating the innocents. In this atmosphere and context including both the discriminatory and dehumanization policies, attitudes and behaviors, exercised both by the state and also certain local elites and leaders, the violence in Dho-Tarap, Dolpo happened.

Violence in Dolpo by the state

For a state to orchestrate violence is not a new phenomenon to institutionalize 'order.' Every modern state has promoted violence also to legitimize their act of authority, domination and punishment. However this violence was inflicted upon the locales and indigenous population. The 'order' was turned into chaos but to the benefit of the majority. Zinn in his book, *A People's History of the United States*, clearly demonstrates how Columbus murdered several indigenous people, 'Red Indians,' for his quest of controlling several local resources, which also later led to the 'discovery' of America. Similarly, Diamond in his book, *Guns, Germs and Steel* illustrates how Pizarro, a General from Spain, used guns and killed many Incas to build his own empire. Atahualpa, the 13th and last reigning emperor of the Incas, was executed by Francisco Pizarro's Spanish conquistadors while ending 300 years of Inca civilization. We can see these forms of violence also in the modern era.

Coming to the case of Upper Dolpa, the violence perpetrated by the state upon the people is not new. It has its roots in the era of "unification." Though the forms of violence might be different, the locales were subjected to structural violence with the burden of compulsory taxation and other forms of payment in terms of woollen clothes. The locals were always treated as peasants and were subjected to the burden of taxation in most of the regions of the country since the reign of Rana Bahadur Shah (Regmi, 1995). Dolpa was not free of that either, and subsequently under the regime of Jumla, Mustang, Shahs and Ranas.

The local 'gifts' can also be interpreted in other sociological aspects but one can clearly see the power relations of domination, authority and subordination. These gifts were also to exercise of the central authority of the King. Furthermore, the violence took another form of struggle after the institutionalization of the *Muluki Ain*, 1854. This 'Hinduized' notion of state affected the livelihood of the people and also their 'beef-eating' cultural practice. The much more drastic measures of terming the people as impure and 'not-a-citizen' were employed. There are several incidences of how much hardships these locals faced in acquiring citizenship cards. The state practice of terming them 'not-a-citizen' also manifested during the time of the Khamba Rebellion as the northern borders were blocked in 1970s for any further development.

This blockade also affected the local people as the trade relations were based on kinship, language, culture, and ecology. In addition, there are several local narrations of those Khamba rebels robbing and killing the yaks and sheep of the locals. During

that time, not only the Nepali state, also other rebels, such as the Khamba, when fighting against China affected the livelihood and knowledge production of the locals while promoting sustained violence in the area.

Examining the present complex relations, Lal (2014, June 27th) argues that one needs to go through the bureaucratization and standardization of the state in the 1970s, implemented by the central state. During that era of Panchayat, elected representatives from the local elections, centrally appointed district officials and agents of the state to collect taxes existed. According to Lal, this also continued the Chandra Shamsheer regime and his contractors. This only benefited the old elites and privileged people, even during the reign of Birendra. Subsequently, the natural resources including the community forestry act and Forest User Groups (FUGs) organized under the Forest Act-1993 put the same old elites power while excluding the locals. Lal stresses that the violence that occurred on June 3rd was a result of that. There was clear tension between the locals on one side and the Buffer Zone Management Committee of Shey-Phoksundo National Park and the district security officials on the other side (Harvey, 2014; Miya, Abdullah and Bishnupal, Buda, 2014). This also confirms what Lal has written that marginalization and violence will continue to be exercised by the state.

After the violent incidents which left two dead and several others injured, the residents have not been able to forget that day. They have witnessed the atrocities of police for the first time, and, according to Temba Gurung, a local resident, 'we can never forget this atrocity. They called us 'Bhote' and treated us like animals'. According to Gyalpo Bhote, a coordinator of the Crystal Mountain Lower Secondary School, the youth and the strong escaped to the highland pastures to save their lives (Miya, Abdullah and Bishnupal, Buda, 2014, June 22nd).

State's Response to the Indigenous Demands

To the continuous programs of protests and struggles and meetings with the ministers of the Forest and Home ministries, organized by the Joint Struggle Committee, it has nearly been more than 5 months and the locals are yet to get justice. Examining certain reports and comments forwarded by government officials, they clearly alleged two locals had died and several were injured.

The Chief District Officer in Dunai, Krishna Prasad Khanal, claimed that the security forces only used ordinary force after the locals started to snatch the police sticks, pelt stones and display arms. But an enquiry at the incident site revealed that the locals had not exhibited such behaviour towards the security forces. CDO Khanal claimed that he had not issued an order to fire either. It is Khanal's understanding that the revenue dispute has taken a horrendous form in the absence of a clear Yarsa management policy. 'If the National Park chief had paid attention at the beginning, this incident would not have occurred,' he said. 'It turns out that the competition regarding who would collect more led to this incident, which is sad.' National Park Warden, Narendra Aryal, argued that the state has fixed a specific fee in the Buffer Zone, so any collection against that provision is illegal. He stated that the incident occurred because the Buffer Zone Management Committee was not aware (Miya, Abdullah and Bishnupal, Buda, 2014, June 22nd).

Similarly, after the meeting with the Forest and Home ministers, all they received are ‘comforting’ words, but their demands were never fulfilled. It was very appalling that when the team met the Home Minister after two months, the minister accused the locals and asked the team not to blame the security officials. In addition, the minister suggested the team should be more responsible and show a more humane attitude towards the security officials. According to Norbhu Ghale ‘Dolpo’, who led the team in the meeting with the Home Minister, the Home Minister never really read the demands of the team and was more in a joking mood.⁵ Though according to Ghale, the security officials get a special amount of salary ranging from Rs. 20,000-25,000 for working in the remote parts of the country, he was very surprised by the minister being ‘unaware’ about the salary provided by his government.

The minister told the team that the security officials only get Rs. 7,000 for working in those harsh conditions, such as Dolpo concern and they do not have proper sleeping places. He was less concerned about the deaths and the compensation the government can provide upon the charges that the security officials ‘killed’ the locals/indigenous peoples. The government, including the ministers, is less willing to change their positions and blamed the indigenous peoples for throwing stones and injuring other district official. Until now, the government has done nothing to comfort the locals. They are yet to receive their money of around Rs. 8 hundred thousand and the receipts, and have ignored the compensation and other demands of the indigenous peoples. This also shows the country is a ‘Police state’ (Prasai, 2014, June 27th). There are no place for marginalized groups, such as indigenous peoples, Madhesi, Dalit, women and so on (Bhattachan, 2008; Lal, 2012; Dolpo, 2014; The Record, 2014, June 10; Lal, 2014, June 7; Rai, 2014, June 12; AHRC, 2014, June 25; Lal, 2014, June 27; Prasai, 2014, June 27; Lal, 2014, July 21; Dolpo, 2014, July 22; Adhikari, 2014, July 25; Thapa, 2014, September 25; Jha, 2014, October 15).

The issues concerning Dolpo Violence

There are several issues that are linked with the Dolpo violence directly and indirectly. Some of the main issues which this section will discuss are: Natural resources and Yarsagunbu, exclusion, and citizenship.

Natural Resources and Yarsagunbu

Every community relies on natural resources for their livelihood, and the Dolpo people are not different. Their livelihood and every communal work demands natural resources such as timber, wood and so on. Likewise, while terming the locals as pastoralists, Bauer (2004) highlights the locals’ significant interdependent relations with an ecology including the high Himalayan grasslands and other several such areas; while describing the historical and contemporary circumstances of Dolpo, Bauer characterizes the rangeland management of Dolpo. This management includes the proper management of livestock areas, herd movements and pasture locations.

⁵ Personal communication

Dolpo people are also the mobile groups. Because of this, they also do exchanges and interactions with government officials. These exchanges are also done for resource access when they enter the Buffer Zone of Shey-Phoksundo National Park and also for timber. Timber is used mostly in these areas of Dolpo to build bridges, houses and so on. Only after the recent commercialization of Yarsagunbu, the peoples have started to focus more on Yarsagunbu. This earning helps them to feed their whole family for at-least a year. According to Norbhu Ghale ‘Dolpo’, there were also times when Yarsagunbu only costs Rs. 50 before a decade⁶. He also remembers collecting, eating and giving it as a gift to his friends and relatives. Nonetheless, it has only been about 7-8 year, said Dolpo, since the prices of Yarsagunbu have rocketed and had a sudden impact on the several lives of the Dolpo communities.

In the various parts of the country, when around 5,000 kgs of Yarsagunbu are collected, this has also improved the lives of the people. Nonetheless, because of sudden increased demands for Yarsagunbu, mainly in China, fewer people have benefited (Miya, 2014, July 12). According to the report, Yarsagunbu costs from Rs. 25-30 lakh in Singapore but Rs. 18-20 lakh here in Dolpa. According to some locals of Dolpa, Dhan Bahadur Buda won and became a CA-II member, thanks to Yarsagunbu. Professionally, he is a Yarsagunbu trader. Dunai’s Jitendra Jhankri is also a Yarsagunbu trader. Jhankri said that only in 2058 (v.s) Poush 16, the government made it easy to collect, transport and use the Yarsagunbu by releasing the ban. Because of Yarsagunbu, several people of Dolpa have also succeeded in sending their children to Kathmandu, Nepalgunj and Surkhet for a proper education. Nonetheless, though Yarsagunbu is helping highland economy by making a decent income by selling precious caterpillar fungi (Post Report, 2014, July 31), some argue it has now become a fertile area for violence (Rai, 2014, June 12; Shahi, 2014, July 27). According to Rai, the violence in Dho-Tarap should question, ‘how natural resources should be managed?’ corruption, lawlessness and political protection of organized criminals occur in the Yarsagunbu trade. Likewise, Shahi highlights that ‘Himalayan Viagra’ harvest caused violence in Dolpo. While demanding the seized amount and receipts of Dho-Tarap Youth Society, collected from Yarsagunbu pickers, the police charged and attacked the locals which left two dead and several injured. Therefore, after the formation of Joint Struggle Committee to raise the issues of Dho-Tarap, Dolpo incident, Dolpo peoples have demanded a ban on Yarsagunbu picking (Post Report, 2014, July 26). While calling for a proper investigation and sterner action against the culprits, the team has also asked for the ban on Yarsagunbu pickers coming from outside the seven VDCs of Dolpo.

Exclusion

The violence in the areas such as Dolpo, also could be examined through the lens of exclusion. Exclusion can also be defined as a lack of representation of a community in legislative, executive and judiciary levels of any country. ‘Till today, the presence of Dalits, women, non-Newar Janjatis and Madhesis in the leadership positions of the self-proclaimed national media houses of Kathmandu is negligible’

⁶ Personal Communication

(Lal, 2012: 54), and also the same in the bureaucratic structure of the country. According to data available from the Public Service Commission, 87 percent of those that passed the exams to enter government service in 2002 were either Bahuns or Chhetris while 8.7 percent were Newars. There was not a single Dalit while Muslims were only 0.5 percent.

Similarly, the proportion of ethnic groups in the judiciary in the year 2001 indicates that 87 percent were Bahuns or Chhetris, 9.7 percent were Newars; and Rai, Tharu, Gurung, and Tamang together were 3.6 percent. Among the ministers in the cabinet in 2006, 70 percent were Bahuns or Chhetris from the hills and the terai while Tharus, Newars, Rais, Thakali, Limbu, and Kami were 5.0 percent each (Pandey, 2010: 43). Likewise, Bauer (2004) argues that district officials and representatives are appointed by the center. There is no single individual who could understand the culture, language and religion of Dolpo in the district office.

This also makes the demands of the Joint Struggling Committee legitimate. In one of the demands, the team has asked the government to make aware or train the security or district officials regarding the local culture, religion and language. During the time of conversation and meeting with the district officials and certain people of Buffer Zone Management Committee, according to some locals who speak Dolpo dialect, they could not understand any 'Nepali' words.

In the case of Dolpo violence, the locals were also vehemently discriminated by the security officials. Once accused and arrested as criminals, the 12 locals were shouted at as bhote, a derogatory word, many times and also were physically tortured. They were severely reminded time and again that 'This is not your country, this is Nepal' (Dolpo, 2014, June 14; Dolpo, 2014, July 1). This clearly shows the illicit attitude and behaviors of these officials. This also shows why the developmental process of Nepal is not working, as the center appoints these officials to the district of the country. These officials try to understand the people and their own customary value and practices and indigenous knowledge without letting them make their own decisions.

Meanwhile, according to Norbhu Ghale 'Dolpo', the government has not really tried to include these Dolpo locals even in security positions of the region. He argues that it would be better if the locals would be trained and recruited for security. Not only will this save these locals from unemployment, the method would also make these youths responsible towards their own community and will also make the community safe from an external threats⁷. Therefore, in the current context of the country, there is still has a long way to travel before it could create an inclusive institution (Acemoglu, Robinson, 2012). Most of the country's institutions are exclusive. It is also urgent for a country such as Nepal and its government to create such institutions from the grass root level upwards. This marginalization and discrimination will only be reduced from the creation of these inclusive institutions. From this, the country could also create some space for all indigenous peoples, and may improve our country's stake towards unity and diversity and prevent other officials committing such heinous crimes again.

⁷ Personal Communication

Citizenship

There are several discussions going on regarding the 'Nepali' citizenship. In the Madhes front, Prashant Jha and Dipendra Jha are some of the noted names. They play a significant role in forwarding the issues of Madhes and their citizenship in the context of a 'New' Nepal. Nonetheless, I would argue here that there are several instances of resistance and struggle existing in the upper hill region on the local level. This case could also be analyzed as the exploration of one of the factors, for instance, citizenship and how it is related with the violence in Dolpo.

Prashant Jha, in his new book, 'Battles of the New Republic', demonstrates the significance of citizenship while illustrating his 'whiskey' interviews to unfold a 'contemporary history' and hidden battles of Nepal. He primarily focuses in the Madhesi though he supports that the indigenous peoples are also sidelined. 'The bulk of the indigenous peoples- Tharus, Magars, Tamangs, Gurungs, Newars, Limbus, Rais and others- were left outside the mainstream since many were not Hindus, nor did they speak the Nepali language, and continued to maintain the distinct cultural practices' (Jha, 2014:172). Likewise, in the section 'Politics of Inclusive Nationalism,' the author (2014) notes that the Madhesi were restricted from getting any citizenship while propagating the Madhesi as 'Dhoti,' when responding to them as 'Oye saale dhoti, go back where you belong to' (p. 176). Thus, the author also argues that the 'their exclusion is not merely happening in theory, but also in practice' (p. 172). Subsequently, with the sudden shooting of Ramesh Mahato by the Maoist in Lahan, and the rise of Upendra Yadav, the author demonstrates the rise of the Madhes movement for proper social justice and representation.

One can argue that these incidents are linked to each other and the citizenship issue as citizenship demands played a major role in the agenda of the Madhesi movement. Similarly, Dipendra Jha (2014, June 18) also problematizes the case of citizenship in contemporary Nepal. Starting from the Foucaultian discourse on identity and marginalization, Jha argues that 'Nepali' citizenship has favored only a few and excluded many including the Madhesi. In this, he also feels that the hill region people are responsible for that particular marginalization, starting from king Mahendra. While having to maintain the case of the citizenship fraud, Jha asserts to implement the past 'agreed-upon-issues' with Madhesi representatives and also asks to form a permanent Citizenship Commission besides passing the works to the local VDCs or municipalities. Jha sees this citizenship issue as an opportunity for 'the Madhesi CA club to rebuild a broad alliance to resist constitutional provisions on citizenship that seek to maintain the status quo.'

Nonetheless, the Mahendra's suppression of any democratic uprising can also be shifted to the northern belt by the creation of constitutional and legal barriers amidst the rebellion of the Khamba against China. There are several oral narratives of the locals of Dolpo which clearly shows that the marginalization and the suppression also materialized in the south vis-à-vis citizenship. As clearly noted by Dipendra Jha in his article, 'Two steps back' regarding Mahendra's totalitarian act to circumvent the democratic practices vis-à-vis citizenship, the territories of Dolpo were closed down until the 1990s, continued by king Birendra. Bauer (2004) also argues once the borders were closed after the incidents in Mustang and the Dalai Lama's exile, the

locals suffered heavily, both politically and socially. Likewise, though the Kathmandu got multiparty democracy, the locals of the upper hills knew nothing about this system and few people were there to tell them in their own language on how liberal democracy is taking root in Kathmandu.

Besides that, the problem was also in the contestation of their local and the central 'official' Nepali language. During my two month visit to five village development committees of the Upper Dolpa region in 2012, several locals discussed and expressed the fact that the district officials always misinterpreted and wrongly wrote their parents' names in the temporary district archive book and on birth certificates, who were born before and after 2045 B.S. respectively. This also made it hard to acquire citizenship cards (Dolpo, 2014, July1).

In addition, in the remote regions, where to reach the district headquarters, it would take at-least 2-5 days, depending upon the nearby village, 'the locals were and are still required to bring another four local witness with them to prove that he/she is 'Nepali,' provided they got the recommendation letter from the village development committee's secretary⁸. Until and unless you know how to speak and write Nepali with proper grammar, and language, and you have some money to bribe, you might not get your citizenship card within 2-3 days. Furthermore, they are made to pose in-front of cameras and are harassed and abused with ethnic slurs, such as, 'Bhote,' which has now become an everyday routine for the locals from the Upper Dolpa. This abuse has also now been normalized among the villagers too, with one local, name Mingmar, telling me that he and his friends always get harassed by the other villagers, who are also close to them culturally and socially.

Coming back to the case of recent deaths in Dolpo, one of the twelve locals who was subjected to prison, found said that he would be ready to collect all the citizenship cards and burn them in-front of the district officials. Again, the locals were also reminded time and again by the 'dutiful' police that 'this is not your country, this is Nepal,' and also previously written in my article, *Bhoteharulaai ek ek gari mari dinchu* (...will kill those bastard Bhotes one by one).The locals are still treated badly and called 'Bhote.' Though the term has its ground with the socio-cultural and geographical terrain, the effects and the ill treatment exercised by the concerned authorities in the districts never justifies the term's distinct origin. This also seems to have backfired in the present context as the locals/indigenous peoples are even ready to sacrifice their citizenship cards (*Republica*, 2014, Sep 3). Several leaders of Dolpa and locals of Dolpo threatened to relinquish their citizenship cards both in-front of the 'White House' of Nepal and also in front of the district officials of Dolpa.

Conclusion

With this incident of June the 3rd, which is now termed a Black Day in the history of indigenous peoples, such as Dolpo, and the further protest movements and programs organized and conducted, organized by the Joint Struggle Committee, the government of the country does not seem to learn its lesson. Besides the arrests

⁸ As per personal communication with Norbhu Ghale Dolpo, the chairperson of Dolpo Indigenous Development Center.

of some culprits who robbed the locals at Saldang, the government is yet to fulfill the other demands of the locals. The situation and the experiences of this clearly exemplify where the country is heading and why the country has been termed as both Deaf and a Police state. According to the Editorial published on the June 16th in the Kathmandu Post, the police brutality in Dho also demonstrates why Federalism with its grass root local autonomy may be a better alternative to the centralized rule of the country. It further notes that ‘our political class has not been able to transform the state institutions in a way that adequately addresses the population’s needs’ and ‘the Dho incident just demonstrates how violence operates in a context of great inequality and an exclusionary state’ (p. 6). There are so many things to learn for the indigenous peoples and from the incidents at Dho-Tarap. It clearly shows that the nature of state is still authoritarian and the indigenous peoples are at the losing side.

References

- Acemoglu, D., Robinson, J. 2012. *Why Nations Fail*. New York: Crown Business.
- Adhikari, Gyanu (2014, July 25th) ‘Deaf and dangerous’ retrieved from <http://recordnepal.com/perspective/deaf-and-dangerous>.
- AHRC (2014, June 25th) ‘Nepal: Country heads downhill’ retrieved from <http://www.humanrights.asia/news/ahrc-news/AHRC-STM-124-2014#.U6rDqA9iG8Y.facebook>.
- Baral, Lok R. 2012. *Nepal-Nation-State in the Wilderness*. New Delhi: Sage Publications.
- , 2005. *Election and Governance in Nepal*. New Delhi: Manohar.
- , 1993. *Nepal: Problems of Governance*. Delhi: Konark Publishers Pvt.
- Bauer, Kenneth M. 2004. *High Frontiers: Dolpo and the Changing World of Himalayan Pastoralists*. USA: Columbia University Press.
- Bhattachan, K. 2008. *Minorities and Indigenous Peoples of Nepal*. Kathmandu: Sayami’s Studio.
- Dhondup, Phurwa (2014, June 5th) ‘Brutal Police Crackdown on Public in Dolpo’ <http://dholpo.blogspot.com/2014/06/brutal-police-crackdown-on-public-in>
- Diamond, Jarred. 1997. *Guns, Germs and Steel*. US: W.W. Norton and Company. Dolpa,1424#.U5kEQanqJNF:twitter
- ‘Dolpo’, Ghale Tashi Tsering. 2014) Nepal’s Exclusionary Democracy, *Journal of Indigenous Nationalities*, 13, 5: 153-177.
- Dolpo, Tashi Tewa (2014, July 22nd) ‘Nepal: Taking to the Streets’ retrieve from <http://www.humanrights.asia/news/forwarded-news/AHRC-FAT-021-2014>
- Gurung, Harka. 2003. *Trident and Thunderbolt: Cultural Dynamics in Nepalese Politics*. Kathmandu: Social Science Baha.
- Gurung, Harka. 2008. State and Society in Nepal. In Gellner, D.N., Pfaff-Czarnecka and Harvey, Gemima (2014, August 15th) ‘Yarsagunbu: Biological Gold’ retrieved from <http://thediplomat.com/2014/08/Yarsagunbu-biological-gold/>
- Jha, Prashant. 2014. *Battles of the New Republic*. New Delhi: Aleph.
- Jha, Dipendra (2014, October 15) ‘A trial most unfair’ retrieved from <http://recordnepal.com/perspective/trial-most-unfair>
- Lal, CK. 2012. *To be a NEPALESE*. Kathmandu: Martin Chautari Press.
- Lal, C.K. (2014, July 21st) ‘The illusion of inclusion’ retrieved from http://myrepublica.com/portal/index.php?action=news_details&news_id=79377#.U8yInSqO66o.twitter
- Lal, C.K. (2014, June 27th) ‘ParikalpanakoKheti’ retrieved from <http://nagariknews.com/opinion/story/20340.html>
- Miya, Abdullah and Bishnunal, Buda (2014, June 22nd) ‘Esthlgat report: Kina Bhayo Dolpama Bhidanta?’ retrieved from <http://www.ekantipur.com/np/2071/3/8/full-story/391181.html>.
- Onta, Pratyoush. 1999. The Career of Bhanubhakta as a History of Nepali National Culture, 1940-1999, *Studies in Nepali History and Society*, 4, 1: 65-136.

- Pandey, Ramesh Nath. 2010. *New Nepal, The Fault Lines*. New Delhi: Sage Publications.
- Pradhan, Kumar. 1991. Consequences and Conclusion. In *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal with Particular reference to Eastern Nepal*. OUP: New Delhi. pp. 154-204.
- Prasai, Ujjwal (2014, June 27th) 'In a police state' retrieved from <http://recordnepal.com/perspective/police-state>
- Rai, Bhrikuti (2014, June 12th) 'Fighting for Yarsagunbu' retrieved from <http://nepalitimes.com/article/nation/Yarsagunbu-dispute->
- Regmi, Mahesh C. 1995. *Kings and Political Leaders of the Gorkhali Empire 1768-1814*. Hyderabad: Orient Longman.
- Snellgrove, David L (ed.). 1992. *Four Lamas of Dolpo: Tibetan Biographies*. Kathmandu: Himalayan Book Seller.
- The Record (2014, June 10th) 'Police brutality on Dolpo's "black day" under investigation' retrieved from <http://recordnepal.com/wire/police-brutality-dolpo%E2%80%99s-%E2%80%9Cblack-day%E2%80%9D-under-investigation>
- Whelpton, J. (eds.). *Nationalism and Ethnicity in Nepal*. Kathmandu: Vajra Publications.
- Zinn, Howard. 1980. *A People's History of the United States: 1492-Present*. US: Harper Collins.

Newspaper Articles

- Dolpo, Tashi Tewa (2014, June 14th) 'An alternative to violence.' *The Kathmandu Post*, pg. 9.
- Dolpo, Tashi Tewa (2014, July 1st) 'Exclusion in the mountains.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Editorial (2014, June 16th) 'Centre cannot hold.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Editorial (2014, July 14th) 'A people's history.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Editorial (2014, June 23rd) 'Dolpa PrakarankaPaath.' *Kantipur*, pg. 6.
- Jha, Dipendra (2014, June 6th) 'Two Steps back.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Thapa, Deepak (2014, September 25th) 'Spectre of secession.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Dhungana, Lavdev (2014, October 20th) 'Herb farming lift Panchthar locals.' *The Kathmandu Post*, pg. 3.
- Dolpo, Tashi Tewa (2014, July 22nd) 'Taking to the Streets.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Dolpo, Tashi Tewa (2014, August 13th) 'The struggle within.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Dolpo, Tashi Tewa (2014, October 10th) 'Ripe for Revolts.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Lal, C.K. (2014, September 19th) 'SwatantratakoChahana.' *Nagrik*, pg. 6.
- Maharjan, Rajendra (2014, September 23rd) 'Jaroo Nakhotali Paatmatrai Faadne.' *Kantipur*, pg. 6.
- Nagrik (2014, July 15th) 'KarWuthawune, Jyanai Gumdapani Chyatipurti Nadine?' *Nagrik News*, pg. 3.
- Post Report (2014, June 26th) 'Environment concerns: Dolpa locals seek ban on yarcha picking.' *The Kathmandu Post*, pg. 3.
- Post Report (2014, June 26th) 'Human rights body suspects role of police, politicians.' *The Kathmandu Post*, pg. 3.
- Post Report (2014, August 25th) 'That Janajatis want 'ethnic states' is baseless propaganda.' *The Kathmandu Post*, pg. 6.
- Prasai, Ujjwal (2014, June 24th) 'Police State.' *Kantipur*, pg. 6.
- Republica (2014, September 3rd) 'Locals warn of relinquishing citizenship.' *My Republica*, pg. 3.
- Republica (2014, September 16th) 'Agitating Dolpa folks warn of sterner protests.' *My Republica*, pg. 3.
- Sedhai, Roshan (2014, October 20th) 'Janajati move for federal identity.' *The Kathmandu Post*, pg. 3.
- Shahi, Pragati (2014, July 31st) 'Yarcha trade helping highland economy.' *The Kathmandu Post*, pg. 3.
- Sharma, Janardan (2014, September 30th) 'Karnali PDA kaaniyamiPakchya.' *Kantipur*, pg. 6.

Articles Retrieved from the Web

- B.K., Bachu (2014, July 4th) 'Masina Sakcha Yarsagunbu' <http://www.himalkhabar.com/?p=74029>
- Blanchard, Ben (2014, August 15th) 'China opens \$2-billion extension of controversial Tibet railway' <http://www.reuters.com/article/2014/08/15/us-china-tibet-idUSKBN0GF13V20140815>
- Cowan, Sam (2014, May 5th) 'Raid into Tibet' <http://recordnepal.com/wire/raid-tibet.html>
- Dhondup, Phurwa (2014, July 7th) 'More on Police Violence in Dolpo' <http://dholpo.blogspot.com/2014/06/more-on-police-violence-in-dolpo.html>
- Dhondup, Phurwa (2014, July 13th) 'Trauma and Drama in Dolpo continues' <http://dholpo.blogspot.com>

- com/2014/07/trauma-drama-in-dolpo-continues.html?spref=fb
- Glennie, Jonathan (2014, August 14th) 'Why are the indigenous peoples left out the sustainable goals?' <http://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2014/aug/14/indigenous-people-sustainable-development-goals>
- IRIN (2014, September 4th) 'Concern over World Bank proposals to roll back safeguards for indigenous people' <http://iva.aippnet.org/concern-over-world-bank-proposals-to-roll-back-safeguards-for-indigenous-people/>
- Lal, C.K. (2014, June 7th) 'Politics of Reinstitution' http://myrepublica.com/portal/index.php?action=news_details&news_id=78473
- Luintel, Gunraj (2014, July 20th) 'SanskritikKutharaghat' <http://www.himalkhabar.com/?p=76075>
- Miya, Abdullah (2014, July 12th) 'Yarsagunbu lay lyaaykosamriddhi' <http://www.ekantipur.com/np/2071/3/28/full-story/392221.html>
- Republica (2014, July 12th) 'Dolpa locals press for independent probe into June 3 clash' http://www.myrepublica.com/portal/index.php?action=news_details&news_id=78887
- Saba, Alina (2014, October 26th) 'What Climate Change Means for Indigenous Peoples' http://www.huffingtonpost.com/alina-saba/what-climate-change-means_b_5890456.html?utm_hp_ref=tw
- Shahi, Pragati (2014, July 27th) 'Himalayan Viagra' harvest causes trouble in Nepal' <http://www.ucanews.com/news/himalayan-viagra-harvest-causes-trouble-in-nepal/71267>
- The Record (2014, August 6th) 'Hindu mob attacks feminists gathered in a park to discuss women's security in public spaces' <http://recordnepal.com/wire/hindu-mob-attacks-feminists-gathered-park-discuss-women%E2%80%99s-security-public-spaces>

