गलकोट खुवाक्षेत्रको
मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको अध्ययन

त्रिभुवन विश्वविद्यालय, मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र संकायअन्तर्गत

समाजशास्त्र विषयमा

विद्यावारिधि (पिएच.डी.) उपाधिका निमित्त प्रस्तुत

शोधप्रवन्ध

शोधकर्ता

मीनबहादुर श्रीस

त्रि. वि. दर्ता नं. ६५७०–८५

विद्यावारिधि दर्ता नं. २०६५/२०

त्रिभुवन विश्वविद्यालय

काठमाडौं, नेपाल

जेठ २०७३

सिफारिस-पत्र

हाम्रो निर्देशनमा “गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको अध्ययन” शीर्षकको यो शोधप्रबन्ध श्री मीनबहादुर श्रीसद्वारा तयार पारिएको प्रमाणित गर्दछौं । हामीले यो शोधप्रबन्ध **समाजशास्त्र** विषयमा **विद्यावारिधि** उपाधिका निमित्त त्रिभुवन विश्वविद्यालय मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र संकायको अनुसन्धान समिति समक्ष अन्तिम परीक्षाका लागि सिफारिस गर्दछौं ।

शोधप्रबन्ध समिति

....

प्रा. डा. पदमलाल देवकोटा

शोधनिर्देशक

....

प्रा. डा. सन्ध्या बस्नेत

शोधविशेषज्ञ

मितिः २०७३ असार ५ गते ।

त्रिभुवन विश्वविद्यालय
मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्काय
डीनको कार्यालय
कीर्तिपुर, काठमाडौं

चलानी नं. ....

मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र संकाय डिनको कार्यालय कीर्तिपुर

अनुमोदन पत्र

गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको अध्ययन शीर्षकमा विद्यावारिधि (पिएच.डी.) शोधकार्य गर्ने शोधार्थी श्री **मीनबहादुर श्रीस**ले **समाजशास्त्र** विषयमा विद्यावारिधि उपाधिका लागि आवश्यक प्रक्रिया पुरा गरी अन्तिम मूल्याङ्कनका लागि त्रिभुवन विश्वविद्यालय, मानविकी तथा सामाजिक शास्त्र सङ्कायको अनुसन्धान समितिमा शोधप्रबन्ध बुझाएकोमा अनुसन्धान समितिले उक्त शोधकार्य विद्यावारिधि उपाधि दिनका लागि उपयुक्त ठहऱ्याई विद्यावारिधि उपाधि प्रदान गरेको कुरा प्रमाणित गरिन्छ ।

प्रा. डा. चिन्तामणि पोखरेल
डीन एवं अध्यक्ष
अनुसन्धान समिति

मिति: २०७४।४।२

त्रि.वि. केन्द्रीय प्रशासनिक भवन, कीर्तिपुर, काठमाडौं, नेपाल । टेलिफोन: +(९७७-१) ४-३३०३५८, ४-३३३९८०
फ्याक्स: + (९७७-१) ४-३३५१०४; E-mail: support@tufohss.edu.np Website: www.tufohss.edu.np

प्रतिवद्धता

यो शोधप्रबन्ध मेरो आफ्नै शोधकार्य हो र यसमा पूर्व प्रकाशित कुनै सामाग्री समावेश गरिएको छैन भनी प्रतिबद्धता व्यक्त गर्दछु । कुनै प्रकारको पुरस्कार वा शैक्षिक उपाधिका निमित्ति यो शोधप्रबन्ध वा यसका सामाग्रीहरूको प्रयोग गरिएको छैन । अन्य व्यक्ति वा लेखकहरूको सूचनाका स्रोतहरू प्रयोग गरिएको भए सो को जानकारी कृतज्ञता ज्ञापनमा गराइएको छ ।

.... ..

मीनबहादुर श्रीस

मितिः २०७३ असार ५ गते ।

कृतज्ञता ज्ञापन

प्रस्तुत विद्यावारिधि अनुसन्धान कार्य सम्पन्न गर्ने क्रममा मलाई प्रत्यक्ष वा परोक्ष रुपमा सहयोग गर्नु हुने सम्पूर्ण महानुभावहरूप्रति हार्दिक आभार प्रकट गर्न चाहन्छु । सर्वप्रथम मेरा शोधनिर्देशक मध्यपश्चिमाञ्चल विश्वविद्यालयका पूर्व उपकुलपति तथा समाजशास्त्र/मानवशास्त्र केन्द्रीय विभाग त्रि. वि. का आदरणीय गुरु प्रा. डा. पदमलाल देवकोटाप्रति हार्दिक आभार व्यक्त गर्न चाहन्छु । उहाँको मार्गनिर्देशन तथा उपयोगी, प्रेरणादायी एवं उत्साहवर्द्धक सल्लाह र सुझावबाट प्रस्तुत शोधकार्य सम्पन्न गरेको छु । यसैगरी शोधकार्यका लागि महत्त्वपूर्ण सल्लाह र सुझाव दिनु हुने शोधविशेषज्ञ आदरणीय गुरुमा प्रा. डा. सन्ध्या बस्नेतज्यू प्रति पनि हार्दिक आभार प्रकट गर्न चाहन्छु । विभागीय सहयोग एवं प्राज्ञिक सुझावका निम्ति समाजशास्त्र/मानवशास्त्र केन्द्रीय विभागका प्रमुख आदरणीय गुरु प्रा. डा. ओम गुरुङ्गप्रति हार्दिक आभार व्यक्त गर्दै मानविकी तथा सामाजिकशास्त्र संकाय, डीनको कार्यालयलाई पनि विशेष धन्यवाद टक्र्याउन चाहन्छु ।

अनुसन्धानको क्रममा क्षेत्रकार्यमा आत्मीयता र सदासयता देखाउँदै महत्त्वपूर्ण सहयोग गर्नु हुने श्री यमबहादुर श्रीस, श्री तिलबहादुर थापा, माननीय सांसद केशरी घर्ती, श्री नन्दवीर थापा, श्री अम्मरबहादुर थापा, श्री बिर्बलाल घर्ती, श्री पूर्णबहादुर थापा, श्री भीमबहादुर रोका, श्री गमबहादुर घर्ती, श्री यमबहादुर काउचा, श्री गीरिप्रसाद घर्ती, छमबहादुर काउचा, श्री धना काउचा, श्री सरू रोका, श्री धूपा घर्ती, श्री निरु रोका, श्री कल्पना पुन, श्री तीर्थबहादुर श्रीस, श्री गंगाप्रसाद श्रीस, श्री शेरबहादुर साइँश्रीस, श्री जगबहादुर घर्ती (गुर्जु), श्री नरबहादुर घर्ती, श्री मनबहादुर थापा, श्री भीमबहादुर घर्ती, श्री जगबहादुर घर्ती, श्री सुमित्रा थापा, श्री हिमलाल घर्ती, श्री केशमाया घर्ती, श्री हिराबहादुर पुन, श्री कमल बुढा, श्री कर्णबहादुर बुढा, श्री हर्कबहादुर घर्ती, श्री नवीन रोका, श्री बमकुमारी बुढा, प्रा.डा. कृष्णबहादुर थापा, श्री कृष्णकुमारी बुढाथोकी, श्री इन्द्र थापा, श्री विष्णुकुमार सिङ्जाली लगायतका सम्पूर्ण उत्तरदाता एवं सहयोगी महानुभावहरूलाई हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्न चाहन्छु ।

यसैगरी समय-समयमा आवश्यक सहयोग र हौसला दिनु हुने प्राध्यापक द्वय डा. प्रेमबहादुर कुँवर र नरमाया कुँवर राना, सन्दर्भ सामाग्री जुटाउन सहयोग गर्ने भाइहरु थलबहादुर श्रीस र खेमराज श्रीस, क्षेत्रकार्यका लागि मसँग अध्ययन क्षेत्रमा समेत पुगेर सहयोग पुऱ्याउने मेरी पत्नी पूर्णमाया राना र छोरो बिभास श्रीसका साथै शोधप्रबन्ध कम्प्यूटर टाइपिङ्ग तथा सेटिङ्ग गरिदिनु हुने बहिनी हीम भण्डारी एवं शुद्धाशुद्धि हेरी दिने बहिनी प्रतिभा पुनलाई पनि धन्यवाद ज्ञापन गर्न चाहन्छु ।

मीनबहादुर श्रीस

शोधसार

संसारका सबै आदिवासी जनजातिका सांस्कृतिक मान्यताहरू आधुनिकीकरण, पश्चिमीकरण र स्तरीकरण जस्ता शक्तिशाली तत्वहरूले गर्दा खतरामा पर्दै आएको वर्तमान परिप्रेक्ष्यमा नेपाली समाज र संस्कृतिको विविधतालाई जोगाई राख्नका लागि सबै जातजाति एवं समुदायहरूको वैज्ञानिक अध्ययन अनुसन्धान गरिनु पर्ने प्रमुख आवश्यकता बनेको देखिन्छ । नेपालका १२५ जातिजातिहरू मध्ये मगर जाति जनसंख्याको हिसाबले नेपालमा क्षेत्री र बाहुन पछिको तेस्रो ठूलो जनसंख्या भएको जाति हो भने आदिवासी जनजातिहरूमा पहिलो स्थानमा रहेको जाति हो । नेपालमा बोलिने १२३ भाषाहरू मध्ये तिन वटा भाषा मगर जातिभित्र बोलिन्छ । पुरानो समयमा मगरात भनिने कालीगण्डकीभन्दा पश्चिम र कर्णालीभन्दा पूर्वको विशाल पहाडी भूभागलाई नै मगरहरूको मूलथलो मानिन्छ । वर्तमान समयमा नेपालको पचहत्तरै जिल्लाहरूका अतिरिक्त सीमा पारि देहरादून, दार्जिलिङ, सिक्किम र भुटानसम्म फैलिएर बसोबास गरेको मगर जातिको समाज र संस्कृतिमा सांस्कृतिक विनिमयका माध्यमबाट आन्तरिक विविधताहरू भित्रिएका छन् । मगर जातिका मूलत तिन थरीका भाषा र सांस्कृतिक भेदहरू प्रकाशमा आएका छन् । यी तिन थरीका सांस्कृतिक भेदहरूको मध्यवर्ती क्षेत्र (meeting point) मानिने गलकोट खुवाक्षेत्रको भिन्न खाले जीवनशैली र सांस्कृतिक अभ्यास बारे यस अघि समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय अध्ययन-अनुसन्धान हुन सकेको पाइँदैन । त्यसकारण प्रस्तुत शोधमा खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिलाई संरचनात्मक प्रकार्यात्मक दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरी सिङ्गो मगर संस्कृतिमा एउटा नयाँ आयाम थप्ने प्रयास गरिएको छ । प्रस्तुत शोधमा खुवाक्षेत्र भनिने तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजलाई भौगोलिक अवस्थिति र विशिष्ट सांस्कृतिक पहिचनाका आधारमा एउटा समूह मानेर उद्देश्यपूर्ण नमूना छनोट विधिबाट समग्रताको १५% एकाईहरू छनोट गरी वर्णनात्मक ढाँचामा अध्ययन गरिएको छ । जम्मा १०९ घरधुरी सर्वेक्षण, २० जना मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता, ३ जनाको केन्द्रित अन्तर्वार्ता, स्थलगत अवलोकन, २५ जनाको केन्द्रीभूत सामुहिक छलफलका र पूर्वअध्ययन सामाग्रीहरूका माध्यमबाट सङ्कलित गुणात्मक एवं संख्यात्मक तथ्याङ्कहरूको व्याख्या विश्लेषण गरी निष्कर्ष निकालिएको छ ।

जातीय जनसंख्याको हिसाबले वागलुङ जिल्लामा मगर जाति पहिलो स्थानमा रहेको छ भने जिल्लाको मध्यउत्तर भागमा पर्ने खुवाक्षेत्रमा ४१.६१% मगरहरूको जनसंख्या रहेको छ। मगर भाषामा 'खुवा' शब्दको अर्थ लामा-लामा पहाडहरूको वीचको क्षेत्र वा आगोको धुँवा पुत्ताएको भन्ने हुन्छ । वास्तवमा यो क्षेत्र ठूला र लामा डाँडाहरूको वीचमा अवस्थित रहेको तथा खोरिया खेतीको प्रचलनले

गर्दा बुट्यान फाँडेर आगो लगाउने क्रममा धुँवा पुत्ताउने भएकोले नै 'खुवाक्षेत्र' भनिएको बुझिन्छ । पुरानो समयमा विभिन्न भेगबाट फरक-फरक भाषा र संस्कारहरूको अभ्यास गर्ने मगरहरू आएर खुवाक्षेत्रमा बसोबास गरेकाले नै कालान्तरमा यहाँको मगर समाजमा एउटा नयाँ खालको जीवनशैलीको विकास हुन गएको बुझिन्छ । मगर जातिको उत्पत्ति थलो, बसाइँसराइँ जस्ता ऐतिहासिक पक्षका बारेमा विभिन्न विद्वानहरूले मुख्यगरी तिन किसिमका तर्कहरू अघि सारेको पाइन्छ । पेशल दाहाल (वि. सं.२०४८), एम. एस. थापा (वि. सं. २०४९), जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८), राजाराम सुवेदी (वि. सं. २०६३), जोहन थायर हिट्चक (सन् १९१७) आदिले मगर जातिका पुर्खाहरूलाई मध्य-एशियाका घुमन्ते समूहका हुण र हेप्ताल (white Huns or Hephthalite) सँग सम्बन्धित मानेको पाइन्छ । बालकृष्ण पोखरेल (वि. सं. २०५५) ले मगर जातिलाई लाखामण्डलतिरबाट मथुरा, कुमाउँ, गढवाल हुँदै खारी प्रदेश भोटसम्म पुगेका लाङ्दर्माका सन्तति खश साम्राज्यका सम्राट नागराज जावेश्वरसँग सम्बन्धित गराएका छन् । Gary Shepherd (सन् १९८२), Michael Oppitz (सन् १९८३) आदिले मगर जातिका पुर्ख्यौली उत्पत्तिका स्थानीय लोकश्रुतिहरूका आधारमा उनीहरूको सामान्य इतिहासको प्रारम्भ र अन्त्य नेपालमै हुन्छ भनी उल्लेख गरेको पाइन्छ । बुटवलको चुरेक्षेत्र, दाङ उपत्यका, उपल्लो मुस्ताङका साथै लुम्बिनी-तिलौराकोट क्षेत्रको पुरातात्विक उत्खनन्हरूबाट प्राप्त अति प्राचीन प्रमाणहरूले नेपालमा आदिमानवको उत्पत्ति र प्राचीन मानव सभ्यता विकासको इतिहासलाई पुष्टि गरेको छ । यसै सन्दर्भमा मगर जातिको पुर्ख्यौली उत्पतिको अनुश्रुतिलाई पुरातात्विक अध्ययनको कसी लगाउन सके वास्तविकता छर्लङ्गिने देखिन्छ ।

मगर जातिका दुई मूलपुरुषहरू मध्ये जेठोका अठार भाइ सन्तानहरू बसोबास गर्ने राप्तीप्रश्रवण क्षेत्रलाई अठारमगरात र कान्छोका बाह्र भाइ सन्तानहरू बसोबास गर्ने गण्डकीप्रश्रवणक्षेत्रलाई बाह्रमगरात भन्ने गरिएको भनाई रहेको छ । अठारमगरमा पुन, घर्ती, बुढा र रोका थरहरू अन्तर्गत तिन सय भन्दा बढी उपथरहरू तथा बाह्रमगरहरूमा थापा, राना र आले थरहरू अन्तर्गत बाह्र सय भन्दा बढी उपथरहरू पाइन्छन् । मगर जातिको राजनीतिक चिनारीका सन्दर्भमा सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) ले ईसाको पाँचौ शताब्दीतिर खशहरू नेपालको पश्चिमी भेगमा प्रवेश गर्दा मगरातमा मगर मुखियाहरूको शासन रहेको तथा खश साम्राज्यकालमा उनीहरू अधिनस्थ सामन्तका रुपमा रहे पनि खश साम्राज्यको विघटनपछि भने स्वतन्त्र राज्यका राजाका रुपमा स्थापित भएको उल्लेख गरेका छन् । एकीकरण अभियानदेखि राणाशासनको उदय हुनु अघिसम्म मगरहरू नेपाल राज्यको महत्वपूर्ण

प्रशासनिक तथा सैनिक पदमा रहिआएको तथ्यहरूले उनीहरूको राजनीतिक इतिहासको पक्षलाई समेत प्रष्ट पार्दछ । खश साम्राज्यको विघटनको सेरोफेरोतिर मगरहरू मूलथलोबाट पूर्वतर्फ विस्तारित हुँदै गएको तथा गोर्खा राज्यको एकीकरण अभियानसँगै कुमाउँ, गढवाल, देहरादून, दार्जिलिङ, सिक्किम र भुटानसम्म फैलिएको बुझिन्छ । सन् १८१६ को सुगौली सन्धी पश्चात थालनी भएको गोर्खा भर्तीका माध्यमबाट पनि मगरहरू सीमापारिका भूभागहरूमा बसोबास गर्न थालेको बुझिन्छ ।

खुवाक्षेत्रको मगरहरूको सामाजिक संरचना मामाचेली विवाह परम्पराबाट स्थापित तिनघरे साइनो (चेलीवेटी, माइती र भाइखलक) मा आधारित रहेको छ । परिवार, कुलगोत्री समूह, थर, तिनघरे नाता जस्ता एकाईहरूको आन्तरिक तथा अन्तर (intra and inter) प्रकार्यात्मक सम्बन्धबाट समाजले गतिशिलता प्राप्त गरेको देखिन्छ । खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा सातथरी, भेजा, हुड्डा, पर्मा र झराली जस्ता परम्परागत संस्थाहरू रहेका छन् । खासगरी श्रीपञ्मीका दिन *हाम्ठो घर* (सामुदायिक बैठक घर) मा भद्रभलादमीको बैठक बसेर गाउँको रीति बसाल्ने तथा गाउँटोलमा बालीपूजा लगायतका सामुहिक पूजा संचालनका लागि भेजा उठाउने, खेतीपातीको समयमा हुड्डा वा पर्मा लगाएर आलोपालो मिलिजुली खेतीको काम गर्ने र सार्वजनिक महत्त्वका कामका गाउँले मिलेर श्रमदान गर्ने झराली प्रथाले निरन्तरता पाइरहेको छ । राणाकालको उत्तरार्द्धसम्म खानी उत्खनन्मा आबद्ध मगरहरूले गोर्खा भर्तीको थालनीसँगै लाहुरे पेशालाई पहिलो प्राथमिकतामा राखेको पाइन्छ । पशुपालन र कृषि वाध्यताका पेशा बनेका छन् ।

झांक्रीवाद र जीवात्मावाद (Animism) मा आधारित प्रकृतिपूजक धार्मिक मान्यतालाई अंगालेका मगरहरूले खेतीपाती लगाउनु अघि, लगाए पछि र भित्र्याउने समयमा स्थानीय प्राकृतिक देवदेवीलाई सामुहिक रुपमा पशुपंक्षीको बलि चढाएर पूजा गर्दछन् । चाडवाड तथा मृत्यु संस्कारमा पनि पितृदेवताहरूको स्मरणमा बलि चढाउछन् । पुरेतका रुपमा आफ्नै जेठो भान्जो (मूलज्वाइँ/दूतकापूत) र गुर्जु (मरुनीका गुरु) ले कार्य गर्दछन् । विशेष उत्सवका रुपमा मनाइने कुलानपूजामा पुरानो समयको गोरु बलि चढाउने परम्परालाई पनि प्रतिकात्मक रुपमा प्रस्तुत गरिएको हुन्छ । माघेसक्रान्ति, श्रीपञ्चमी, असारे र भदौरे चाडवाडहरू विशेष महत्वका साथ मनाउने खुवाक्षेत्रका मगरहरूले चैतेदसैं, तीज, वडादसैं र तिहारलाई सामान्य रुपमा मनाउँदछन् । साउनको बाइसदेखि शुरु भएर असारको दोस्रो दिन सकिने *असारे* चाडमा पिङ खेल्ने, जमरा लगाउने र मारुनी नचाउने गरिन्छ भने *भदौरे* चाडमा *झांक्रीनाच्ने* र *सिस्नोखोस्ने* जात्रा गरिन्छ । माघेसंक्रान्ति र श्रीपञ्चमीमा खिर्चो, तरुल र पिडालु खाने, तारो हान्ने र चेलीवेटी खुवाउने गरिन्छ । यसका अतिरिक्त श्रीपञ्चमीमा

छापेबस्ने, गाईकोपजनी र नाचगान गर्ने परम्परा रहेको छ । दसैंको अवसरमा मौलापूजाको *खिलो* (प्रसाद) खाएपछि मूलघरबाट चुलो छुट्टाएका सदस्यहरूलाई नयाँ कुरिया (घरधुरी) का रुपमा सामाजिक मान्यता दिलाउने र नवदम्पतिले कोसेली सहित माइतीमा टीका फुकाउन जाने परम्परा रहेको छ ।

जन्म र मृत्युको आशौचलाई आफ्नै चेलीवेटीबाट तिन दिनमा चोख्याउने, शिशुको भातख्वाई गर्ने, मामाबाट भान्जाको छेवार गराउने, बाबाआमाले छोरीलाई गुन्यूचोली दिने जस्ता संस्कारहरू गरिन्छ भने रजस्वाला हुँदा बार्ने चलन छैन । मागीविवाह होस् वा प्रेमविवाह अनौपचारिक रुपमै केटीलाई केटाको घरमा भित्र्याउने र मूलज्वाइँले *जरोब्यास* (देवपितृ आदिको स्मरण) तथा सगुन ख्वाउने विधि गर्ने चलन छ । त्यसपछि मूलज्वाइँको नेतृत्वमा *सोधनी* (कलिया) जाने र *भलपाई* (ठेकी) खाने गरिन्छ । अधिकांश विवाह *भलपाई खाने* विधिमा टुङ्ग्याइन्छ जसलाई *घरव्याहा* भनिन्छ । घरव्याहामा दुलहा-दुलहीलाई उपस्थित गराएर टीकाटालो गरिदैन । बुढ्यौली संस्कारको रुपमा गरिने चौरासीपूजा भने बाहुन पुरेतबाट सम्पन्न गराइन्छ । शवयात्रामा महिला र पुरुष दुबै मलामी जाने चलन छ । बाबुको जेठो छोरोले र आमाको कान्छो छोरोले सामान्य चोखो लुगा लगाएर घरभित्रै किरिया बस्ने परम्परा छ । यस अवधिमा प्रेतश्राद्धको रुपमा *सासापानी ढोल्ने/कस्सापानी राख्ने* विधि गरिन्छ । मरुको आशौच शुद्धिकरण विवाहित चेली र भान्जाले गर्दछन् । दुःखफाल्ने संस्कार कात्तिक २४, २५ र २६ गते विविध कार्यक्रमका साथ उत्सवकै रुपमा गरिन्छ । हिउँदे बाली लगाउने समयको प्रारम्भमा सम्पन्न गरिने यो संस्कार पितृ र उर्वरशक्ति (fertility cult) सँग अन्तरसम्बन्धित रहेको देखिन्छ । कात्तिक २७ गतेदेखि पहिलो छोरो जन्मेको घर-घरमा गएर गोपीचन (मारुनी) नचाएर पुटपुटाई गरिन्छ ।

खुवक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिमा लोकसम्मतिका पक्षहरू र समसामयिक प्रभावका पक्षहरू वीच एकीकृत सम्बन्ध स्थापित हुनेक्रममा सांस्कृतिक सम्मिश्रण र फरक संस्कृतिको विकास भएको देखिन्छ जसले सांस्कृतिक निरन्तरता, सामुदायिक भावना र अप्ठ्यारा परिस्थितिको सरलीकरण गर्नमा महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको पाइन्छ । कुलानपूजामा बलिका लागि गोरुको प्रतीक चाहिने भए पनि जन्म र मृत्युको आशौच शुद्धिकरणमा गाईको गहुँत एवं पूजाआजामा गाईको गोबर प्रयोग गर्ने तथा बाहुन पुरेतबाट चौरासीपूजा गराउने चलनले सांस्कृतिक विरोधाभासको संकेत गरेको छ । पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र समसामयिक परिस्थितिको प्रभावले पुरानो परम्परालाई परिमार्जन गर्ने वा त्याग्ने प्रवृत्ति पनि देखिएको छ भने भाषा र भेषभूषा संरक्षणको सन्दर्भमा मगरीकरणको प्रभाव देखिएको छ । सामाजिक द्वन्द्व र राजनीतिक संक्रमणले सांस्कृतिक विचलनको अवस्था पनि सिर्जना भएको देखिन्छ ।

विषयसूची

सिफारिस-पत्र i
अनुमोदन-पत्र ii
कृतज्ञता ज्ञापन iv
शोधसार v
तालिका सूची xvi
नक्सा तथा रेखाचित्र सूची xvii
संक्षिप्त शब्दावली xviii

पहिलो अध्यायः परिचय १-१२

१. १. अध्ययनको परिचय १
१. २. समस्याको प्रस्तुति ४
१. ३. अध्ययनका प्रश्नहरू ६
१. ४. अध्ययनका उद्देश्यहरू ६
१. ५. अध्ययनको महत्त्व ६
१. ६. अवधारणात्मक ढाँचा ७
१. ७. अनुसन्धानमा प्रयोग भएका मुख्य-मुख्य अवधारणाहरू १०
१. ८. शोध-प्रबन्धको साङ्गठनिक ढाँचा १२

दोस्रो अध्यायः पूर्व अध्ययन समीक्षा १३-३५

२. १. जातीय परिचय १३
२. २ राजनीतिक पक्षको चिनारी १५
२. ३ पेशा व्यवसाय तथा आर्थिक पक्ष १६
२. ४ धार्मिक संस्कार २१
२. ५ उत्पत्ति र विस्तार २६
२. ६ झांक्रीवादी परम्परा २९
२. ७ निष्कर्ष ३३

तेस्रो अध्यायः अनुसन्धान विधि ३६-४६

३. १. अनुसन्धान विधि ३६
३. २. अध्ययनक्षेत्र एवं मगर जातिको छनोट ३६
३. ३. अध्ययन क्षेत्रमा प्रवेश र सम्बन्ध स्थापना ३७

३. ४. अनुसन्धान ढाँचा ३९
३. ५. नमूना छनोट प्रक्रिया ३९
३. ६. तथ्याङ्कको स्रोत ४१
३. ७. तथ्याङ्क संकलन विधि ४१
३. ७.१. सर्वेक्षण ४२
३. ७.२ मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता ४२
३. ७.३. केन्द्रित अन्तर्वाता ४३
३. ७.४. अवलोकन ४४
३. ७.५. केन्द्रीभूत सामुहिक छलफल ४४
३. ८. तथ्याङ्कहरूको विश्लेषण र व्याख्या ४५
चौंथो अध्याय: अध्ययन क्षेत्र र त्यहाँका बासिन्दाहरूको परिचय ४७-७५
४. १. अध्ययन क्षेत्रको परिचय ४७
४. १.१. वागलुङ जिल्लाको ऐतिहासिक परिचय ४९
४. २. भौगोलिक अवस्थिति ५१
४. २.१. भौगोलिक सीमाना ५१
४. २.२ राजनैतिक तथा प्रशासनिक सीमाना ५१
४. २.३ हावापानी ५२
४. २.४ भू-उपयोग ५२
४. २.५. प्राकृतिक सम्पदा ५३
४. २.५.१ खनिज पदार्थ ५३
४. २.५.२ वनजंगल ५३
४. २.५.३ जलस्रोत ५५
४. ३ महत्त्वपूर्ण धार्मिक तथा पर्यटकीय स्थलहरू ५५
४. ३.१ धार्मिक स्थलहरू ५६
४. ३.१.१ कालिका भगवती मन्दिर ५६
४. ३.१.२ वलेवा भैरवस्थान मन्दिर (कालभैरव) ५७
४. ३.१.३ थन्थापीमाई भगवती मन्दिर ५७
४. ३.१.४ जैमुनी शिव मन्दिर तथा शिवालय ५७

४. ३.१.५ घुम्टेको सिद्धथान ५८

४. ३.१.६ खड्गकोट ५८

४. ३.१.७ ढोरवराह ५९

४. ३.२ पर्यटकीय स्थलहरू ५९

४. ३.२.१ ढोरपाटन शिकार आरक्ष ५९

४. ३.२.२ मूलावारे धुरी भकुण्डे ६०

४. ४ वागलुङ जिल्लाको जनसंख्या विवरण ६०

४. ४.१ जनसंख्याको जातिगत बनोट ६१

४. ४.२ जनसंख्याको भाषागत बनोट ६२

४. ४.३ जनसंख्याको धर्मगत बनोट ६२

४. ४.४ जनसंख्याको पेशागत बनोट ६३

४. ४.५ अध्ययन क्षेत्र (खुवाक्षेत्र) को जनसंख्या ६३

४. ५ शिक्षा र स्वास्थ्य ६५

४. ५.१ शैक्षिक अवस्था ६५

४. ५.२ स्वास्थ्य सेवाको पहुँच ६७

४. ५.३ सरसफाइ र खानेपानी ६७

४. ६ जीविकोपार्जन पद्धति ६८

४. ६.१ कृषि ६८

४. ६.२ पशुपालन ६९

४. ६.३ व्यापार व्यवसाय ७०

४. ६.४ नोकरी ७१

४. ७ यातायात र संचार सुविधा ७१

४. ७.१ सडक तथा हवाई यातायात ७१

४. ७.२ सञ्चार सुविधा ७२

४. ८ वित्तिय तथा वैंकिङ्ग सेवा ७३

४. ९ निष्कर्ष ७४

पाँचौं अध्याय: मगर जातिको ऐतिहासिक पक्ष र पहिचान ७६-१०४

५. १. मगर जातिको उत्पत्ति सम्बन्धी अवधारणा ७६

५. २. मगर जातिको मूलथलो ८५

५. ३. मगर जातिको विस्तार एवं राजनैतिक पहिचान सम्बन्धी पक्षहरू ८६

५. ४. मगर जातिको नामाकरण ९२

५. ५. अठार र बाह्रमगरात ९३

५. ६. मगर जातिका थर-उपथर ९७

५. ६.१ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूका थर-उपथरहरू १००

५. ७. निष्कर्ष १०२

छैठौं अध्याय: खुवाक्षेत्रका मगरहरूको सामाजिक सम्बन्ध, पेशा र परम्परागत संस्थाहरू १०५-१२७

६. १. सामाजिक सम्बन्ध १०५

६. १.१ परिवार १०५

६. १.२ नाता सम्बन्ध १०७

६. २. पेशा ११३

६. २.१. पशुपालन ११३

६. २.२. कृषि ११५

६. २.३. खानी उत्खनन् ११७

६. २.४. लाहुरे परम्परा ११८

६. २.५. व्यापार-व्यवसाय १२१

६. ३. परम्परागत संस्थाहरू १२१

६. ३.१. सातथरी १२२

६. ३.२. भेजा १२३

६. ३.३. हुड्डा र पर्मा १२४

६. ३.४. झराली १२५

६. ४ निष्कर्ष १२५

सातौं अध्यायः गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको भौतिक एवं अभौतिक संस्कृति १२८-१४६
क. भौतिक संस्कृति १२८
७. १. बासस्थानको संरचना १२८
७. १.१. घर-गोठको बनोट १२९
७. १.२. आँगन र करेसावारी १३०
७. २. देवस्थलको संरचना १३१
७. ३. लोकशिल्प र कला १३२
७. ४. दैनिक तथा विशेष प्रयोगका सामग्री, औजार र वस्तुहरू १३२
७. ५. वेशभूषा र गरगहना १३३
७. ५.१ दैनिक प्रयोग गरिने वेशभूषा १३३
७. ५.२ विशेष अवसरका वेशभूषा १३४
७. ५.३ गरगहना १३४
७. ६. खानपिन परिकार १३५
ख. अभौतिक संस्कृति १३६
७. ७. मगर भाषा १३६
७. ८. लोकगीत तथा लोकनाट्यगाथा १३८
७. ८.१ लस्केभाका १३९
७. ८.२ तेर्छोभाका १४१
७. ८.३ ठाडोभाका १४२
७. ८.४ चुड्केभाका १४३
७. ८.५ मारुनी १४३
७. ८.६ झाम्रेनाच १४४
७. ९. निष्कर्ष १४५
आठौं अध्यायः खुवाक्षेत्रका मगरहरूको धार्मिक विश्वास, चाडवाड र जीवनचक्रीय संस्कार १४७-२२६
८. १. धार्मिक विश्वास र प्रचलन १४७
८. १.१. परम्परागत पुरेत र लोकउपचार १५१
८. १.२ परम्परागत पूजाआजा र देवदेवी १५३
८. १.२.१ वनसोरक्ने तथा गौरीपूजा १५५
८. १.२.२ बालीपूजा (गामपूजा) १५६
८. १.२.३ असारे र भदौरे पूजा १५८

८. १.२.४ कुलायन पूजा १५९
८. १.२.५ अन्य देवदेवीका पूजा १६४
८. २. चाडवाडहरू १६६
८. २.१. माघेसक्राति १६९
८. २.२. श्रीपञ्चमी १७०
८. २.३. चैतेदसैं १७१
८. २.४ असारे १७२
८. २.५ भदौरे १७४
८. २.६ तीज १७६
८. २.७ दसैं १७६
८. २.८ तिहार १७८
८. ३. जीवनचक्रीय संस्कार १८०
८. ३.१. जन्म तथा बाल्यवस्थाका संस्कारहरू १८२
८. ३.१.१. नऊरान (न्वारान) १८४
८. ३.१.२ भातख्वाई १८५
८. ३.१.३ पुरपुराई १८६
८. ३.१.४. छेप्राइ (छेवर) १८८
८. ३.१.५. गुन्यूचोली दिने १८८
८. ३.३ विवाह संस्कार १८९
८. ३.३.१ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको विवाह पद्धति १९२
८. ३.३.२ विवाहको विधि (Procedure) २००
८. ३.३.३ सम्बन्ध विच्छेद २०८
८. ३.३.४ विवाहका मौलिक विशेषता एवं प्रतीकहरू २०९
८. ३.४. बुढ्यौली संस्कार २१०
८. ३.५. मृत्यु संस्कार २११
८. ३.५.१ शवयात्रा २१३
८. ३.५.२ काजकिरिया २१५
८. ३.५.३ शुद्धशान्ति (घोट) २१७
८. ३.५.४ दुःखफाल्ने (कार्तिकेफाल्ने) २१९
८. ४. निष्कर्ष २२४

नवौं अध्यायः खुवाक्षेत्रको मगर समाज र सांस्कृतिक संरचनामा देखिएका परिवर्तनहरू २२७-२४३

९. १. सामाजिक परिवर्तन सम्बन्धी सैद्धान्ति दृष्टिकोणहरू २२७

९. १.१ उद्‌विकासमूलक दृष्टिकोण २२७

९. १.२ चक्रीय दृष्टिकोण २२८

९. १.३ प्रकार्यवादी दृष्टिकोण २२८

९. १.४ संघर्षवादी दृष्टिकोण २२९

९. १.५ सांस्कृतिक पर्यावरणवादी दृष्टिकोण २३०

९. १.६ सांस्कृतिक संक्रमण २३२

९. २. गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा परिवर्तनका प्रक्रियाहरू २३३

९.२.१ संस्कृतिकरण २३३

९.२.२. पश्चिमाकरण २३५

९.२.३. आधुनिकीकरण २३७

९.२.४. मगरीकरण २३९

९.२.५. समसामयिक परिवर्तन २४१

९. ३. निष्कर्ष २४२

दसौं अध्यायः निष्कर्ष २४४-२५७

निष्कर्ष २४४

भविष्यमा गरिने अध्ययन कार्यको दिशा-निर्देश (क्षेत्रहरू) २५४

यस अध्ययनले समाजशास्त्र विषयमा दिनसक्ने योगदान २५६

परिशिष्टहरू २५८-२९६

परिशिष्ट १ मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता सूची २५८

परिशिष्ट २ जिल्लागत जनसंख्याको आधारमा मगरहरूको स्थान र भाषागत स्थिति २५९

परिशिष्ट ३ शोधप्रवन्धमा प्रयोग भएका केही स्थानीय पारिभाषिक शब्द-सूची २६१

परिशिष्ट ४ शोधप्रबन्ध सम्बन्धी फोटोहरू २६७

प्रश्नावली २७३

सन्दर्भ सामाग्री सूची २८५

तालिकासूची

१.	अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको कुल घरधुरीबाट छनोट गरिएका एकाईहरू	४०
२.	जातिगत जनसंख्याको वनोट	६१
३.	जनसंख्याको भाषागत वनोट	६२
४.	जनसंख्याको धर्मगत वनोट	६३
५.	अध्ययन क्षेत्र (खुवाक्षेत्र) को जनसंख्याको वनोट	६४
६.	पाँच वर्षदेखि माथिको उमेर समूहको शैक्षिक अवस्था	६६
७.	तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूको थर-उपथरहरू	१०१
८.	पारिवारिक संरचना (प्रकार) को विवरण	१०६
९.	पशुपालन गर्ने घरधुरी सम्बन्धी विवरण	११४
१०.	कृषि उत्पादनमा संलग्न घरपरिवार सम्बन्धी विवरण	११६
११.	लाहुरे अर्थात वैदेशिक रोजगारी पेशा अंगालेका खुवाक्षेत्रका मगरहरू	१२०
१२.	भेजा उठाएर गरिने गामपूजाहरू (गाउँपूजाहरू)	१२४
१३.	जनगणना २०६८ अनुसार अध्ययन क्षेत्रमा मगर भाषा वक्ताको संख्या	१३७
१४.	घरधुरी सर्वेक्षणअनुसार अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले बोल्ने भाषाहरू	१३७
१५.	धार्मिक विश्वास सम्बन्धी विवरण	१५१
१६.	पुरेत र उपचारकमा चेलीवेटी, झांक्री आदि प्रयोग गर्ने उत्तरदाताको विवरण	१५२
१७.	खुवाक्षेत्रका मगरहरूले पुज्ने मुख्य देवदेवीहरूको विवरण	१५५
१८.	गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको कुलायन पूजा सम्बन्धी विवरण	१६०
१९.	तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा मनाइने चाडवाडहरू	१६८
२०.	तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा प्रचलित जन्म तथा वाल्य संस्कार	१८३
२१.	गुन्यूचोली दिने संस्कार र महिनावारी बार्ने वा नबार्ने प्रथा	१८९
२२.	परम्परागत मामाचेली विवाहप्रतिको धारणा	१९५
२३.	प्रेमविवाह, मागीविवाह र चोरीविवाह प्रतिको धारणा	१९६
२४.	तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा विधवा र अनमेल विवाहको अवस्था	१९९
२५.	बुढ्यौली संस्कार चौरासीपूजा गराउने परम्परा	२१०
२६.	तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा प्रचलित मृत्यु संस्कार	२१२

नक्सा तथा रेखाचित्र सूची

नक्सा

१.	वागलुङ जिल्ला र अध्ययनका लागि छनोट गरिएका गा. वि. स. हरू	४८
२.	नेपालको नक्सामा अध्ययन क्षेत्र वागलुङ जिल्ला	४९
३.	मगर जातिको ऐतिहासिक बसोबास क्षेत्र	८६

रेखाचित्र

१.	खुवाक्षेत्रको सामाजिक परिवर्तनका कारक तत्वहरू	१०
२.	'चारथर तीनघर बाह्रखाल' अन्तर्गतका बाह्रमगरहरू र वैवाहिक सञ्जाल	९६
३.	अठारमगर (जेठो हाँगो)	९७
४.	पारिवारिक नाता सम्बन्ध (क)	१०७८
५.	पारिवारिक नाता सम्बन्ध (ख)	१०९
६.	ससुराली नाता सम्बन्ध (क)	११०
७.	ससुराली नाता सम्बन्ध (ख)	१११
८.	मगर जातिमा बोलिने भाषाहरू	१३६
९.	अन्तर-थरघर वैवाहिक सम्बन्धबाट निर्माण हुने तिनघरे साइनो	१८२
१०.	अन्तर-थरघर वैवाहिक सम्बन्ध चक्र	१९४

संक्षिप्त शब्दावली

अनु. = अनुवाद

आ. ज. उ. रा. प्र. = आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान

ई. पू. = ईसा पूर्व

ई. सं. = ईस्वी संवत्

के. त. वि. = केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग

क्र. सं. = क्रम संख्या

गा. वि. स. = गाउँ विकास समिति

जि. वि. स. = जिल्ला विकास समिति

न. पा. = नगर पालिका

प्रा. लि. = प्राइभेट लिमिटेड

पृ. = पृष्ठ

वि. सं. = विक्रम संवत्

सम्पा. = सम्पादक

संस्क. = संस्करण

त्रि. वि. = त्रिभुवन विश्वविद्यालय

CBS = Central Bureau of Statistics

CDSA = Central Department of Sociology/Anthropology

CNAS = Centre for Nepal and Asian Studies

GDP = Gross Domestic Production

HDI = Human Development Index

NEFIN = Nepal Federation of Indigenous Nationalities

NHDR = Nepal Human Development Report

NPC: National Planning Commission

TU =Tribhuvan University

VDC: Village Development Committee

पहिलो अध्याय

परिचय

१. १. अध्ययनको परिचय

नेपाल विश्व मानव समुदायमा विविध सामाजिक तथा सांस्कृतिक विशेषता भएको देश हो। यहाँ आ-आफ्नै खाले सामाजिक सांस्कृतिक तथा धार्मिक पृष्ठभूमि भएका जातजाति, जनजाति तथा आदिवासी समूहहरू बसोबास गर्दछन्। नेपालको बहुलवादी सामाजिक तथा सांस्कृतिक स्वरुपको विकास हुनुमा प्रमुख दुई पक्षहरूको प्रत्यक्ष भूमिका रहेको देखिन्छ। पहिलो पक्ष भनेको नेपालको भौगोलिक अर्थात वातावरणीय विविधता हो। तराईको समथर भूभागदेखि संसारकै उच्च हिमश्रृङ्खलासम्मको भौगोलिक धरातलीय विविधताले गर्दा भिन्न-भिन्न खाले वातावरणीय अवस्थाको सृजना हुनगएको छ। फरक-फरक वातावरणमा भिन्न-भिन्न मानव समूहहरूले अनुकूलन हुने क्रममा विविध संस्कृतिको निर्माण हुनगएको देखिन्छ। अर्कोतर्फ नेपाली समाज र संस्कृति बसाइँसराइँमा आधारित रहेको पाइन्छ। इतिहासको विभिन्न कालखण्डमा हिन्दू तथा बौद्ध धार्मिक पृष्ठभूमि भएका एवं आर्य तथा मंगोल शारीरिक बनोट भएका मानिसहरू आफ्ना संस्कृति र सभ्यता सहित नेपाल प्रवेश गरेको मानिएको छ। "यहाँको केही आदिवासी लगायत भारत र चीन तिब्बतबाट बेलाबेलामा बसाइँ सरेर यहाँ आई बसेका मानिसहरूबाट नेपाली समाज निर्माण भएको छ" (दाहाल र खतिवडा, २०५८, पृ. १३) । त्यसकारण वर्तमान नेपाली समाजको सांस्कृतिक संरचना भनेको यहाँको पर्यावरण र ऐतिहासिक पृष्ठभूमिमा रहेको सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिवेश हो। नेपालको उत्तरी हिमाली भेग तिब्बती संस्कृतिबाट अनि दक्षिणी तराई भेग भारतीय सभ्यता र संस्कृतिबाट बढी प्रभावित छ। नेपालको पहाडी भेगको समाजमा तिब्बती, भारतीय र मौलिक सभ्यताको समिश्रण पाइन्छ। त्यसैले नेपाली समाजको सामाजिक, सांस्कृतिक यथार्थतालाई बुझ्न सांस्कृतिक पर्यावरण, संस्कृतिकरण, पश्चिमीकरण, आधुनिकीकरण, विश्वव्यापीकरण जस्ता अवधारणाहरू वारे बुझ्न आवश्यक पर्दछ।

नेपालमा विभिन्न जातजाति, जनजाति एवं आदिवासी समूहहरूको बसोबास रहेको कुरा जनगणनाको तथ्याङ्कबाट प्रष्ट हुन्छ। जनगणना २०६८ अनुसार नेपालमा १२५ जाति, जनजाति तथा आदिवासीहरूको समूह तथा १२३ वटा भाषिक समूहहरूको बसोबास रहेको पाइन्छ (राष्ट्रिय जनगणना २०६८)। "नेपालको सन्दर्भमा जात भनेका ठूलो सानो वर्णाश्रममा विभाजित, भारोपेली

भाषाभाषी, हिन्दू धर्म तथा संस्कृति भएका समूहहरू हुन् भने जनजाति आफ्नै विशेष थलो, धार्मिक संस्कार तथा संस्कृति भएका समूहहरू हुन्। आदिवासी भन्नाले रैथाने वा पुरानो बासिन्दा भन्ने बुझिन्छ" (गुरुङ्ग र मल्ल, सन् २०००, पृ. १)। नेपालका विभिन्न भागमा छरिएर रहेका आदिवासी जनजातिहरूको जनसंख्या २०६८ को जनगणना अनुसार ९,४८७,६४२ अर्थात ३५.८१ प्रतिशत रहेको छ। यस मध्ये २२.२२ प्रतिशत पहाडी आदिवासी/जनजाति, ४.९९ प्रतिशत नेवार र ८.५९ प्रतिशत तराईबासी आदिवासी/जनजातिको जनसंख्या रहेको छ (सोसियल इन्क्लुजन एटलस अफ नेपाल इथ्नीक एण्ड कास्ट ग्रुप्स, सन् २०१४)।

जातिगत जनसंख्याको आधारमा नेपालमा तेस्रो तथा आदिवासी जनाजाति मध्ये पहिलो स्थानमा पर्ने मगर जातिको ऐतिहासिक बसोबास क्षेत्रलाई मगरात भनिएको पाइन्छ। मगरातक्षेत्र अर्थात मध्यपश्चिमाञ्चल र पश्चिमाञ्चल क्षेत्रको पहाडी भू-भागमा सघन रुपमा बसोबास गर्ने मगरहरू वर्तमानमा पचहत्तरै जिल्लाभरि फैलिएर बसोबास गरेको पाइन्छ। जनगणना २०६८ अनुसार जिल्लागत जातीय जनसंख्याको आधारमा पाल्पा, रोल्पा, तनहूँ, वागलुङ, प्यूठान र म्याग्दीमा मगरहरू पहिलो स्थानमा रहेका छन्। यस्तै गरी नवलपरासी, रुपन्देही, स्याङजा, सुर्खेत, रुकुम, सिन्धुली, सल्यान, ओखलढुङ्गा र डोल्पामा दोस्रो र गुल्मी, दाङ, उदयपुर, अर्घाखाँची, पर्वत, मुस्ताङ, गोर्खा र रामेछापमा तेस्रो स्थानमा रहेका छन् (नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस, २०११)। उनीहरूको साक्षरता दर राष्ट्रिय दर (६५.९४%) भन्दा बढी अर्थात ७१.९% रहेको भए तापनि उच्च शिक्षा हासिल गर्नेको संख्या भने राष्ट्रिय दर (४.१९%) भन्दा ज्यादै कम १.३४% मात्र रहेको छ। उच्च शिक्षा हासिल गर्ने आदिवासी/जनजातिको दर १.५८% (पहाडी जनजातिको १.६३% र तराई जनजातिको १.४४%) छ। मगर जातिको आधारभूत शिक्षामा ७३.६८% र माध्यमिक शिक्षामा २४.९८% उपस्थिति देखिन्छ। पेशा व्यावसायका हिसाबले मगर जाति ८१.६८% कृषिमा, १३.८% नोकरीमा र ४.५२% दक्ष पेशामा (profesinal occupation) संलग्न रहेका छन् (सोसियल इन्क्लुजन एटलस अफ नेपाल डेमोग्राफी, हेल्थ एण्ड एजुकेशन, २०१४)। जनगणना २०६८ अनुसार मगरहरूको जनसंख्याले नेपालको कुल जनसंख्याको ७.१२% हिस्सा ओगटेको पाइन्छ। मगर जातिको जनसंख्या १८,८७,७३३ मध्ये पुरुषको संख्या ८७४,४१६ र महिलाको संख्या १,०१३,३१७ रहेको छ। भाषिक हिसाबले तिब्बत-बर्मीज समूहका मगर जातिमा तिन किसिमका भाषा मगरढुट (गण्डकेली/बाह्रमगराती), मगरखाम (राप्तेली/ अठारमगराती) र मगरकाइके (डोल्पाली/तराली) भाषा बोलिन्छ। आफ्नो जनसंख्याको ४३.२१ प्रतिशत

अर्थात ८,१५,६९३ जना (मगरढुट भाषी ७८८,५३०, मगरखाम भाषी २७११३ र मगरकाइके भाषी ५० जना) मगरहरूले मात्र मातृभाषा बोल्ने गरेको तथ्याङ्कले देखाउँछ (नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस, सन् २०११) । यस बारेमा केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०६६) ले यस्तो लेखेका छन् :

> नवलपरासी, तनहूँ, स्याङजा, चितवन, सिन्धुली, पाल्पा, महोत्तरी, रामेछाप, सर्लाही, इलाम, पाँचथर, धनुकुटा, उदयपुर, सुर्खेत, जाजरकोटतिर मगरढुट बोलिन्छ भने खासगरी रोल्पा, रुकुम, बाग्लुङमा र केही मात्रामा सल्यान, प्यूठान तथा कर्णाली भेगतिर मगरखाम भाषा बोलिन्छ। डोल्पाको अत्यन्त सीमित स्थान र सीमित संख्यामा मात्र मगरकाइके भाषा जीवित रहेको पाइन्छ (पृ. ३) ।

भौगोलिक पर्यावरणको भिन्नताका आधारमा मगर जातिमा तिन थरीका भाषा र तिन किसिमका सांस्कृतिक उपभेदहरू (traits) विकसित भएका छन् । अठारमगरात क्षेत्र भनिने रुकुम, रोल्पा, पश्चिमी वागलुङ लगायतका भू-भागमा बसोबास गर्ने मगरहरूले मगरखाम भाषा र विशिष्ट खाले मौलिक सांस्कृतिक परम्परालाई निरन्तरता दिइरहेका छन् भने डोल्पा क्षेत्रका मगरकाइके भाषी मगरहरू तिब्बती बौद्ध सम्प्रदायबाट तथा बाह्रमगरात भनिने गण्डकीक्षेत्रका मगरढुट भाषीहरू हिन्दू धर्म संस्कृतिबाट प्रभावित रहेका छन् । James Fisher (सन् १९८६) का अनुसार पश्चिमोत्तर नेपालको डोल्पाका मगरहरूको संस्कृतिमा 'लामा बुद्ध धर्म' को प्रभाव पाइनुको मुख्य कारण तिब्बतसँगको वस्तु विनिमय व्यापारको माध्यमबाट भएको घुलमिल हो । Eden Vansittart (सन् १९०६) का अनुसार ब्राह्मणहरूको दर्शनको प्रभुत्वमा सताब्दीऔं लामो समयसम्म रहँदा मगरहरूले पनि धेरै खाले राजपुत संस्कार र परम्पराहरू ग्रहण गर्न पुगे । भौगोलिक अवस्थितिका कारण भारतीय आप्रवासीहरूसँग पहिलो सम्पर्क मगरहरूकै भएकाले अन्य जातिका तुलनामा उनीहरूमा बढी प्रभाव पर्नगयो । "मगरहरूको मौलिक परम्परागत जिवात्मावादी धार्मिक विश्वास र सामाजिक रीतिरिवाजहरूमा हिन्दु समुदायको प्रभावले गर्दा व्यापक परिवर्तन आइरहेको छ" (Shepherd, सन् १९८२, पृ. ४५) । खासगरी गण्डकी क्षेत्रका बाह्रपन्थी मगरहरूले एकीकृत नेपाल निर्माण अभियानमा सैन्य तथा प्रशासनिक क्षेत्रको नेतृत्वदायी भूमिका निर्वाह गरेको तथा सुगौली सन्धी पश्चात कम्पनी सरकारको गोर्खा रेजिमेन्टमा लाहुरे बन्ने परम्परामा लागेकाले पनि उनीहरूको मौलिक संस्कृति र जीवनशैलीमा व्यापक परिवर्तन देखापरेको छ । जनगणना २०५८ ले मगरहरू ७४.६% हिन्दू, २४.५% बौद्ध, ०.५% क्रिश्चियन र ०.१% किराँती धर्मावलम्वी भएको देखाएको छ । यसैगरी २५३ जना शिख, ५८ जना जैन, ३१ जना

बहाई र ३,६६४ जनाले अन्य धर्म मान्ने भनी देखाएको छ (पपुलेशन मोनोग्राफ अफ नेपाल भोलुम १, सन् २००३) ।

धेरै जनसंख्या र विस्तारित भूगोलमा फैलिएको कारण मगर जातिभित्रै सांस्कृतिक विविधताहरू सिर्जना भएका छन् । नेपाली इतिहासमा गण्डकी प्रदेश अर्थात मगरात भनिएको पश्चिम नेपालको पहाडी भू-भागलाई मगर जातिको मुख्य बसोबास क्षेत्र मानिएको छ । ऐतिहासिक मगरातको पूर्वी र पश्चिमी भेगमा सांस्कृतिक भिन्नताहरू प्रष्टै देख्न पाइन्छन् । प्रस्तुत शोधको अध्ययन क्षेत्र वागलुङ जिल्लाको गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर बस्तीहरू पूर्वी मगरात (हिन्दू प्रभावित संस्कृति बाहुल्य) र पश्चिमी मगरात (डोल्पाली र रुकुम-रोल्पाली संस्कृति वाहुल्य) क्षेत्रको सीमारेखा (मध्य विन्दु) मा अवस्थित रहेकाले सिङ्गो मगर जातिभित्रको सांस्कृतिक विविधताहरूको एउटा पक्ष (trait) को प्रतिनिधिका रुपमा उपस्थित हुनसक्ने देखिन्छ ।

१. २. समस्याको प्रस्तुति

भौगोलिक रुपमा सानो भए पनि जातीय तथा सांस्कृतिक रुपमा नेपाल विशाल छ। सांस्कृतिक विविधता नै नेपाल र नेपालीको पहिचान र गौरव पनि हो। प्रत्येक जाति एवं समुदायका बेग्लाबेग्लै संस्कृति, परम्परा, मूल्य-मान्यताले छुट्टाछुट्टै स्वतन्त्र जातीय वा क्षेत्रीय सांस्कृतिक पहिचान र समग्रतामा साझा नेपाली सांस्कृतिक पहिचान स्थापित गरेको छ। यस्ता परम्परागत सांस्कृतिक विविधतालाई संरक्षण र सम्वर्द्धन गर्नु अर्थात नेपालका सबै जातजाति तथा सांस्कृतिक समूहहरूको वारेमा समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय अध्ययन हुनुपर्ने वर्तमान आवश्यकता हो। सञ्चार र प्रविधिको तीव्र विकास एवं विश्वव्यापीकरणले गर्दा कतिपय अल्पसंख्यक जातिहरू सांस्कृतिक रुपमा लोप भएर जाने तथा वहुसंख्यक जातीय समुदायमा समेत सांस्कृतिक विचलन देखापर्ने अवस्था विकसित भइरहेको छ। यस्तो परिवर्तनशील अवस्थाबाट आदिवासी जनजातिका भाषा, संस्कृति र मौलिक परम्पराहरूको संरक्षण र सम्वर्द्धनका निम्ति संयुक्त राष्ट्र संघले चासो देखाउँदै आएको छ। विश्वव्यापी रुपमै सन् १९९३ देखि अन्तरराष्ट्रिय आदिवासी दिवस मनाउने अभियान प्रारम्भ गरिएको छ। नेपालमा पनि सन् १९९३ देखि नेपाल जनजाति महासंघले हरेक वर्ष विश्व आदिवासी दिवस मनाउँदै आएको छ (नेपाल जनजाति महासंघ, संघीय परिषद, सन् २००३) ।

संसारका सबै आदिवासी जनजातिका सांस्कृतिक मान्यताहरू आधुनिकीकरण, पश्चिमीकरण र स्तरीकरण जस्ता शक्तिशाली तत्वहरूले गर्दा खतरामा पर्दै आएको छ। यी वाह्य प्रभावहरूले आम

सांस्कृतिक विनास गर्नुका साथै सांस्कृतिक संक्रमणको बाटो खोजेको देखिन्छ। जबसम्म हामी जातीय तथा सांस्कृतिक विविधताहरूमा ध्यान दिदैनौं तबसम्म हाम्रो समाजको चौतर्फी विकासका लागि कुनै आशा लाग्दो परिदृश्य देखिँदैन। यसका लागि नयाँ पद्धति र तरीकाहरू खोजी गर्नु जरुरी छ। यस किसिमका तरीकाहरू सामाजिक मानवशास्त्रका क्षेत्रमा भ्रुण अवस्थामा उपस्थित छन् (Goulet, सन् १९९४)। नेपालका सन्दर्भमा पारम्परिक तथा एकाङ्गी पद्धति (monolithic model) लाई नै आदिवासी जनजातिहरूको आधुनिकीकरणका लागि प्रमुख नमूना मानिदै आएको पाइन्छ। राष्ट्रको सम्पूर्ण क्षेत्रमा न्यून अवस्थामा छरिएर रहेका आदिवासी जनजातिहरूका आवश्यकता र अपेक्षालाई यस पद्धतिले पूरा गर्न कदापि सक्दैन। यसका लागि एउटा नयाँ किसिमको प्रयासको आवश्यकता पर्दछ। नेपालका आदिवासी जनजातिका विकासका निम्ति विश्वव्यापी प्रक्रियालाई सूक्ष्मरुपमा स्थानीयकरण गरी न्युनिकरण गरिएमा जनजातिको जीवनस्तरमा सुधार ल्याउन सकिन्छ (भट्टचन, सन् १९९५)।

नेपालका कतिपय जातजातिका वारेमा हालसम्म अध्ययन अनुसन्धान हुनसकेका छैनन् भने अध्ययन भएका जातजातिहरूको पनि अध्ययन अद्यावधिक गर्ने कार्य हुनसकेको छैन। मगर जातिका बारेमा सीमित अध्ययनहरू भएको पाइए पनि त्यसलाई अद्यावधिक गर्ने तथा थप अध्ययन अनुसन्धानहरू सम्पन्न गर्ने कार्य हुनसकेको पाइँदैन। मगर जातिका बारेमा John Thayer Hitchcock (सन् १९६५), Kawakita Jiro (सन् १९७४), David Watters (सन् १९७५), Augusta Molnar (सन् १९८१), Gary Shepherd (सन् १९८२), James Fisher (सन् १९८६), हर्षबहादुर बुडामगर (सन् १९९२), केशर जंग बराल मगर (२०५०), ओम गुरुङ (सन् १९९९) आदि विद्वानहरूले अध्ययन गरेको पाइन्छ। यी अध्ययनहरू पश्चात लामो समयान्तरालसम्म पनि वैज्ञानिक अध्ययनहरू भएको पाइँदैन। अर्कोतर्फ यी अध्ययनहरू पनि अधिकांश रुकुम, डोल्पा, म्याग्दी, तनहूँ, स्याङ्जा, पाल्पा, नवलपरासी आदि जिल्लाहरूमा बसोबास गर्ने मगरहरूको भाषा संस्कृतिमा केन्द्रीत रहेका छन्। अठारमगराती भनिने रुकुम, डोल्पा आदि क्षेत्र तथा बाह्रमगराती भनिने गण्डकी प्रश्रवणक्षेत्रका मगरहरूको परिचयबाट मात्र समग्र मगर जातिको परिचय झल्कन सक्दैन। अठार र बाह्रमगराती संस्कृतिको मध्य विन्दु अर्थात सीमारेखा मानिएको गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कृति र समाजको अध्ययन विना मगर जातिको समाजशास्त्रीय अध्ययन अनुसन्धान पूर्ण हुन सक्दैन। त्यसकारण प्रस्तुत शोध कार्यमा गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र सामाजिक पक्षहरूको अध्ययन अभावलाई समस्याको रुपमा प्रस्तुत गरिएको छ।

१. ३. अध्ययनका प्रश्नहरू

माथि उल्लेखित समस्याहरूको सम्बोधन गर्न र उद्देश्यहरूको परिपूर्तिका निम्ति निम्नअनुसारका अनुसन्धान प्रश्नहरूका परिधिभित्र रहेर अध्ययन-अनुसन्धान कार्यलाई अघि बढाउँदै प्रस्तुत शोधप्रबन्ध-पत्र तयार पारिएको छ । यी अनुसन्धान प्रश्नहरूले अध्ययनको निर्धारित लक्ष्य र सीमाहरूलाई व्यवस्थित गर्न आवश्यक मद्दत पुऱ्याएका छन् ।

१. मगर जातिको ऐतिहासिक पक्ष र पहिचान कस्तो रहेको छ ?

२. खुवाक्षेत्रका मगरहरूको सामाजिक सम्बन्ध, पेशा र परम्परागत संस्थाहरू के कस्ता छन् ?

३. भौतिक तथा अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदाहरूका साथै जीवनचक्रीय संस्कारहरू के कस्ता छन् ?

४. खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा के कस्ता परिवर्तहरू भित्रिएका छन् ?

१. ४. अध्ययनका उद्देश्यहरू

प्रस्तुत अध्ययनको प्रमुख उद्देश्य गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कृतिका आधारभूत पक्षहरूको पहिचान र विश्लेषण गर्नु रहेको छ । यसका अतिरिक्त निम्नानुसार सामान्य उद्देश्यहरू रहेका छन्:-

१. मगर जातिको ऐतिहासिक पक्ष र पहिचान उजागर गर्ने ।

२. गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको सामाजिक सम्बन्ध, परम्परागत पेशा र संस्थाहरूको अध्ययन गर्ने ।

३. गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको भौतिक एवं अभौतिक संस्कृति र संस्कारको विश्लेषण गर्ने ।

४. खुवाक्षेत्रका मगरहरूको समाज र संस्कृतिमा भित्रिएको परिवर्तनको अवस्था वारे अध्ययन गर्ने ।

१. ५. अध्ययनको महत्त्व

नेपाल विभिन्न जातजाति र सांस्कृतिक समूहहरूको संगम स्थल हो । ती सबै जातजातिका वारेमा समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय अध्ययन हुनसकेमा अनेकन तथ्यहरू खुलासा हुनसक्ने छन् । त्यसकारण नेपालका भिन्नभिन्न भौगोलिक क्षेत्रमा विकसित भएका संस्कृति र सभ्यता अनि समयक्रममा आएका परिवर्तनका वारेमा अध्ययन अनुसन्धान हुन आवश्यक छ। यस किसिमका अध्ययनबाट प्राप्त तथ्यहरू सम्बन्धित जाति वा समुदायका वारेमा जानकारी लिनका लागि मात्र नभई स्थानीय तथा राष्ट्रिय स्तरका समस्याहरू समाधानका पक्षमा समेत महत्त्वपूर्ण आधार बन्न सक्दछन् ।

मगर जाति वर्तमान नेपालको पचहत्तरै जिल्लामा छरिएर बसोबास गरेकाले सबैको एकै खाले सामाजिक सांस्कृतिक जीवनशैली नहुनु स्वाभाविक हो । मगर जातिको जनसंख्याको ठूलो हिस्सा

बसोबास गर्ने गण्डकी प्रश्रवणक्षेत्रका मगरहरूको सांस्कृतिक जीवनशैलीलाई नै आम मानिसले मगर जातिको संस्कृतिको रुपमा बुझ्ने गरेको तथा त्यहीँ क्षेत्रका मगरहरूका बारेमा बढी अध्ययन अनुसन्धान हुने गरेको पाइन्छ। अर्कोतर्फ सीमित संख्यामा भए पनि तिब्बती संस्कृतिबाट प्रभावित डोल्पाली मगरहरूका साथ आफ्नै खाले संस्कृति अंगालेका रुकुम-रोल्पाली मगरहरूको वारेमा अध्ययन अनुसन्धान भएको पाइन्छ । तर गण्डकेली (बाह्रमगराती) तथा रुकुम-रोल्पाली (अठारमगराती) का साथै डोल्पाली मगर संस्कृतिको संगम स्थल मानिएको वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको विशेष खाले जीवनशैलीका वारेमा तथ्यपरक एवं वैज्ञानिक अध्ययन हुन नसक्दा त्यहाँका मगरहरूको संस्कृति ओझेलमा परेको छ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) ले त्यहाँका मगरहरूका बारे यस्तो उल्लेख गरेका छन्:

> तरामी मगरहरूले आफूलाई ताराभोट (डोल्पा) बाट आएका अठारपन्थी मगर भन्ने गर्दछन् । यद्यपि उनीहरूले तिब्बती-बर्मन भाषा बोल्ने र बौद्ध संस्कारको अभ्यास गरेको पाइँदैन । उनीहरूको सांस्कृतिक अभ्यास केही मात्रामा डोल्पाली र रुकुम-रोल्पाली मगरहरूको सँग मिल्न जान्छ । तर रुकुम-रोल्पाली मगरले झैं शुभ-अशुभ कार्यका लागि जैसी (astrologer) को सहयोग लिदैनन् । उनीहरूले गाईको मासु खाए पनि शुद्धिकरण कार्यमा गाईको गहुँत प्रयोग गर्दछन् । बढी हिन्दुकृत भएका गण्डकेली मगरहरूसँग पनि उनीहरूको संस्कृति मिल्दैन । उनीहरू लामो समयदेखि बाहुन-क्षेत्रीको निकट बसोबास गरेको भए पनि सांस्कृतिक रुपमा खासै प्रभावित भएका छैनन् (पृ. २५१-२५३) ।

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कृति अन्य भेगका मगरहरूको भन्दा फरक रहेको पाइन्छ। समयको गतिसँगै आधुनिकीकरण, पश्चिमीकरण, संस्कृतिकरण तथा बसाईसराई जस्ता कारणहरूले उनीहरूको सामाजिक संरचना तथा सांस्कृतिक मूल्य-मान्यता र परम्परामा पनि परिवर्तनहरू भित्रिएका छन् । प्रस्तुत अध्ययनले मगर जातिभित्रको सांस्कृतिक विविधताको एउटा महत्वपूर्ण पक्षको प्रतिनिधित्व गर्ने गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको समाज र संस्कृतिका फरक विशेषताहरूलाई प्रकाश पार्दै मगर जातिको संस्कृतिमा नयाँ आयाम थपिदिने छ ।

१. ६. अवधारणात्मक ढाँचा

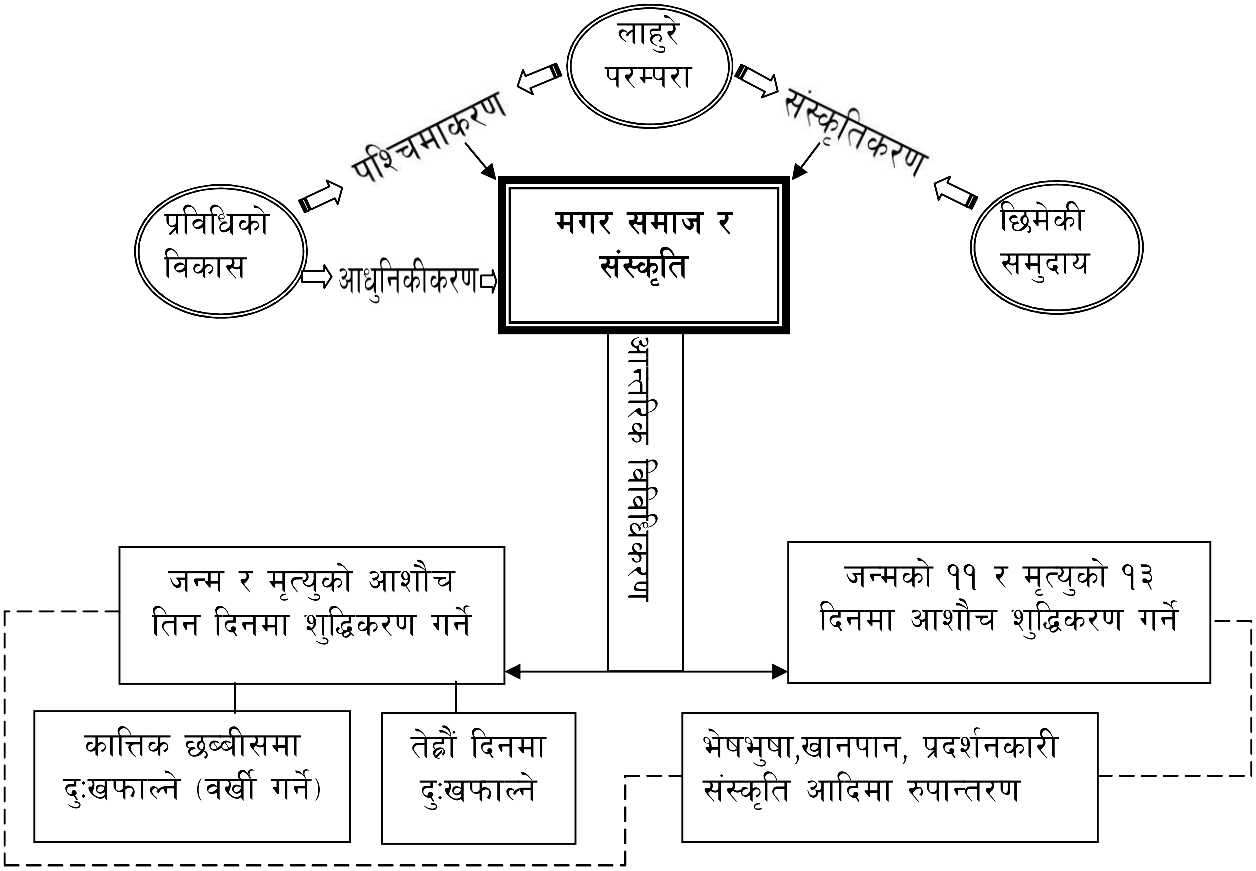
विभिन्न सामाजिक घटनाहरू एवं तिनीहरू वीचको अन्तरसम्बन्धको विश्लेषणका लागि समाजशास्त्र र मानवशास्त्रको क्षेत्रमा बढी प्रचलित एवं लोकप्रिय मानिएको प्रकार्यवादको सिद्धान्तलाई आधार बनाएर प्रस्तुत शोध कार्य सम्पन्न गरिएको छ । प्रारम्भिक समाजशास्त्रीहरू अगस्त कोम्टेको

सामुहिक प्रणालीको अवधारणा, हर्वर्ट स्पेन्सरको सामाजिक प्रकार्यलाई जैविक प्रणालीसँगको तुलना तथा आधुनिक समाजशास्त्रीहरू टेल्कोट पार्सनको सामाजिक सांस्कृतिक व्यवस्थाका विभिन्न इकाईहरू क्रियाशिल रहेर प्रणालीको निर्माण हुने दृष्टिकोण, इमाइल दुर्खिमको सामाजिक व्यवस्थालाई विभिन्न सामाजिक घटनाहरूको परिणामको रुपमा कार्यकारण सम्बन्धबाट अध्ययन गर्ने समाजपरक प्रकार्यवादको (societal functionalism) दृष्टिकोण र मानवशास्त्री रेडक्लिफ ब्राउनको विभिन्न कोष/अङ्गहरूको अन्तरसम्बन्धबाट जीवत्व (organism) को अस्तित्व कायम रहे झैं सामाजिक प्रणालीभित्रका हरेक तत्व/इकाईहरूको अन्तरसम्बन्धबाट समाजको अस्तित्व रहन्छ भन्ने संरचनात्मक प्रकार्यवाद (structural functionalism) को दृष्टिकोणबाट परिष्कृत हुँदै अघि बढेको प्रकार्यवाद (functionalism) ले समाजशास्त्रीय अध्ययनमा महत्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएको पाइन्छ । प्रस्तुत शोध-प्रवन्धमा प्रकार्यवादी सिद्धान्तलाई अंगालेर गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको अध्ययन गर्ने प्रयास भएको छ । समाजलाई प्रकार्यात्मक विशिष्टिकरणले ऐक्यवद्ध बनाउने र यही ऐक्यवद्धताका आधारमा सामाजिक प्रणाली जिवित रहने दुर्खिमको दृष्टिकोणको सापेक्षतामा खुवाक्षेत्रका मगर समाजका विविध पक्षहरूका साथै संस्कार, प्रचलन, जीवनपद्धति आदिको विश्लेषण गरिएको छ । खुवाक्षेत्रको मगर जातिलाई एउटा सिङ्गो प्रणालीको रुपमा लिंदा आर्थिक (पेशा), धर्म, संस्कार, चाडवाड, परिवार, नाता आदि विभिन्न इकाईहरूको अन्तरसम्बन्धबाट निरन्तर अघि बढिरहेको पाइन्छ । अर्कोतर्फ नियमित वा समसामयिक परिवर्तनका साथै विज्ञान र प्रविधिको विकासले गर्दा भित्रिएका प्रभावहरूले पनि खुवाक्षेत्रको परम्परागत सामाजिक संरचना र प्रकार्यमा थप असर पारेको देखिन्छ । आमसञ्चार र यातायातको सुविधासँगै बढेको विभिन्न सांस्कृतिक समूह वा समुदायहरूसँगको प्रत्यक्ष वा परोक्ष सम्पर्क, बसाइँसराइँ आदि कारणबाट पनि खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा पारिवारिक, धार्मिक वा आर्थिक जीवनका सामाजिक सम्बन्धहरूका साथै विचार, विश्वास, दृष्टिकोण, ज्ञान, विज्ञान, दर्शन, कला, परम्परागत चलन, खानपान, प्रविधि, सामाग्री आदिमा हेरफेर ल्याइरहेको पाइन्छ । सामाजिक परिवर्तनलाई विश्लेषण गर्ने उद्‌विकासमूलक, चक्रीय, संघर्षात्मक आदि दृष्टिकोणहरूबाट भन्दा प्रकार्यात्मक दृष्टिकोणबाट नै खुवाक्षेत्रको मगर समाजको परिवर्तनलाई व्याख्या विश्लेषण गर्न सकिने देखिन्छ । प्रकार्यवादले सामाजिक परिवर्तनलाई द्वन्द भन्दा सहमती अर्थात सन्तुलनवादी दृष्टिकोणबाट व्याख्या गर्दछ । संघर्षवादी दृष्टिकोणका अग्रज कार्ल मार्क्सको उत्पादन स्वरुप (mode of production infrastructure) अनुसार सामाजिक संरचना (structure) र उपरी संरचना (super

structure) मा आउने आमूल परिवर्तनको दृष्टिकोणसँग खुवाक्षेत्रको मगर समाजको परिवर्तनको अवस्था मेल खाँदैन ।

खुवाक्षेत्रको मगर समाजको परिवर्तनको सन्दर्भमा सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) ले प्रमुख भूमिका खेलेको पाइन्छ । Scott (सन् १९९९) का अनुसार एक वा बढी संस्कृतिहरूको सम्पर्कबाट व्यक्तिगत वा समूहगत संस्कृतिको रुपान्तरण हुने तथा सांस्कृतिक गुणहरू आदान-प्रदान हुने प्रक्रियालाई सांस्कृतिक संक्रमण भनिन्छ (पृ. ३) । विभिन्न सांस्कृतिक समूहहरू एकआपसमा सम्पर्कमा आउने कारणहरूमा बसाइँसराइँ, शहरीकरण, ज्ञानको विस्तारण (diffusion), नविनीकरण (innovation) आदि हुन्छन् । नयाँ-नयाँ प्रविधिको आविष्कार र विकासले एकातिर विभिन्न समूहहरू वीच हुने आपसी सम्पर्कलाई सहज बनाइदिएको हुन्छ भने अर्कोतिर सांस्कृतिक विस्तारणको गतिलाई तिब्र पारेको हुन्छ । परिणाम स्वरुप हरेक समाजको सामाजिक मूल्य, मान्यता, उपाधी, कार्यभार र विश्वासहरूमा परिवर्तन आइरहेको हुन्छ । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरणको प्रक्रियाबाट पनि परिवर्तन भित्रिएको पाइन्छ । मगर जातिमा विशेष महत्त्व दिइने लाहुरे पेशा (जसलाई आवधिक बसाइँसराइँको रुपमा पनि लिन सकिन्छ) संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण र आधुनिकीकरणको वाहक बनेको देखिन्छ भने नेपाल मगर संघको जातीय पहिचानको अभियानलाई मगरीकरणको आधार मान्न सकिन्छ । यस्तै छिमेकी समुदायसँगको सम्पर्कबाट संस्कृतिकरण भित्रिएको पाइन्छ । वैदेशिक रोजगारी प्रतिको बढ्दो मोहका साथै यातायात तथा संचारको विकास र पहुँचले मगर समाजमा विभिन्न वस्तुहरूका लागि परनिर्भरता (dependency relation) बढ्दै परम्परागत वस्तुको प्रयोग हराउँदै र आयातित कपडा, गहना, भाँडा आदिको माग थपिदै गएको पाइन्छ जसले परम्परागत वस्तु तथा प्रचलनहरू लोप हुँदै जाने (gradually collapse of indigenious goods) अवस्था देखापरेको छ । मौलिक लोकगीतनृत्यका गुरुबा-आमा एवं पारखीहरू गाउँबाट अन्यत्रतर्फ बसाइँ सर्ने वा उनीहरूको मृत्यु हुने क्रमसँगै नयाँ पुस्ताले चासो नदिंदा परम्परागत संस्कृति लोप हुने अवस्थातर्फ उन्मुख छन् । खुवाक्षेत्रको सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तनहरूलाई प्रकार्यवादी दृष्टिकोणका साथै तलको रेखाचित्रमा देखाइए झैं संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरणको प्रक्रियाबाट विश्लेषण गर्ने प्रयास गरिएको छ ।

रेखाचित्र संख्या १: खुवाक्षेत्रको सामाजिक परिवर्तनका कारक तत्वहरू



१. ७. अनुसन्धानमा प्रयोग भएका मुख्य-मुख्य अवधारणाहरू

अनुसन्धानको परिणामलाई व्याख्या विश्लेषण गर्ने क्रममा प्रयोग भएका केही अवधारणागत पदावलीहरूको परिभाषा निम्नानुसार रहेका छन्:-

आदिवासी= कुनै भूभाग, देश, स्थानमा पहिलेदेखि बसोबास गरिआएको जाति; आदिम निवासी। प्रस्तुत अध्ययनमा मगर जातिको सन्दर्भमा 'आदिवासी' उल्लेख गरिएको छ।

आधुनिकीकरण= सामाजिक परिवर्तनको यस्तो प्रक्रिया हो जसद्वारा कम विकसित समाजले बढी विकसित समाजमा हुने विशेषताहरूलाई प्राप्त गर्दछ।

जनजाति= सभ्यता, शिक्षा आदिमा पछि परेका जातजातिहरू।

जाति= वंशानुगत रुपमा समान जैविक चरित्रहरू कायम गर्दै आएका तथा सभ्यता, शिक्षा आदिमा पछि परेका मानिसहरूको समूहका रुपमा मगरहरुलाई 'जाति' भनी प्रस्तुत शोधमा उल्लेख गरिएको छ ।

परम्परा= पहिलेदेखि चलिआएको रीतिथिति, प्रथा, रुढि ।

पश्चिमाकरण= पश्चिमा अर्थात युरोपको जीवनशैलीको अनुकरण गर्दै आफ्नो मौलिक जीवनको पहिचानलाई बिर्सदै पश्चिमा संस्कृतिमा विलय हुँदै जाने प्रक्रिया ।

मगरात= विशेष रुपमा मगरहरूको बसोबासा तथा प्राचीन राज्य भएको क्षेत्र; पश्चिम नेपालको हुम्ला-जुम्लादेखि मकवानपुरसम्मको पहाडी भू-भाग । उत्तर लिच्छविकालीन नेपालमण्डल अन्तर्गतका गण्डीगुल्मविषय, धवलस्रोतपुरविषय, मग्वरविषय आदि ।

मगरीकरण= ऐतिहासिक मगरात क्षेत्रमा बसोबास गर्ने गैरमगर समुदायले मगरजातिको जीवनशैलीको अनुकरण गर्ने वा अन्य धार्मिक सांस्कृतिक समुदायबाट प्रभावित मगरहरूले पुनः मौलिक परम्परागत धर्म संस्कृतिको अनुशरण गर्ने प्रक्रिया ।

मगराती भाषा= मगर जातिले मातृभाषाका रुपमा बोल्ने डोल्पा क्षेत्रको मगरकाइके, रुकुम-रोल्पा क्षेत्रको मगरखाम र गण्डकी क्षेत्र र सो भन्दा पूर्वी क्षेत्रको मगरढुट ।

संस्कार= एउटा जनसमूहको साझा जीवनशैली जसका कारण एक अर्का समूह वीच भिन्न पहिचान छुट्टिन्छ । प्रस्तुत अध्ययनमा 'संस्कार' ले जन्म, किशोरावस्था, विवाह र मृत्यु जस्ता जीवनका महत्त्वपूर्ण घटनासँग सम्बन्धित परम्परागत रीतिरिवाज एवं समारोहहरूलाई बुझाउने गरेको छ ।

संस्कृति= मगर जातिको सामाजिक जीवन, राजनीति, अर्थ-व्यवस्था आदिमा प्रतिविम्वित हुने र तिनका मूल्यपरम्परा, कलाकौशल, बौद्धिक विकास आदिमा प्रकट हुने सम्पूर्ण क्रियाकलापको परिष्कृत रुपलाई बुझाउँनका लागि प्रयोग गरिएको अवधारणा ।

संस्कृतिकरण= आदिवासी अन्य समूहले हिन्दु धर्म संस्कृति अनुरुप आफ्ना रीतिरिवाज, विचार तथा जीवनशैलीमा परिवर्तन ल्याउने प्रक्रिया ।

सामाजिक सम्बन्ध= मगर जातिको समाजका विभिन्न साना-ठूला समूह, समुदाय, संस्था, संगठन एवं व्यक्तिहरूसँग हुने आपसी सम्बन्ध एवं अन्तरक्रिया ।

१. ८. शोध-प्रबन्धको साङ्गठनिक ढाँचा

प्रस्तुत शोधप्रबन्धलाई दस अध्यायमा विभाजन गरिएको छ । पहिलो अध्यायमा अध्ययनको परिचय, समस्याको प्रस्तुति, उद्देश्य, अध्ययनका प्रश्नहरू, अध्ययनको महत्त्व, अवधारणात्मक ढाँचा, अनुसन्धानमा प्रयोग भएका मुख्य-मुख्य अवधारणाहरू एवं शोध-प्रबन्धको साङ्गठनिक ढाँचा समावेश गरिएको छ भने दोस्रो अध्यायमा मगर जातिका बारेमा गरिएका पूर्वअध्ययन कार्यहरूको समीक्षा गरिएको छ । तेस्रो अध्यायमा अनुसन्धान विधि, अध्ययनक्षेत्र एवं मगर जातिको छनोट, अध्ययन क्षेत्रमा प्रवेश र सम्बन्ध स्थापना, अनुसन्धान ढाँचा, नमूना छनोट प्रक्रिया, तथ्याङ्कको स्रोत, तथ्याङ्क संकलन विधि र तथ्याङ्कहरूको विश्लेषण र व्याख्याका बारेमा उल्लेख गरिएको छ । चौथो अध्यायमा अध्ययन क्षेत्र र त्यहाँका बासिन्दाहरूको परिचय दिइएको छ भने पाँचौ अध्यायमा मगर जातिको उत्पत्ति, मूलथलो, विस्तार, नामाकरण, अठार र बाह्रमगरात र थर-उपथरहरूका बारेमा उल्लेख गरिएको छ । छैठौं अध्यायमा सामाजिक सम्बन्ध, पेशा र परम्परागत संस्थाहरू तथा सातौं अध्यायमा गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको भौतिक एवं अभौतिक संस्कृतिको व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । आठौं अध्यायमा गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको धार्मिक विश्वास, चाडवाडहरू र जीवनचक्रीय संस्कारको व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । नवौं अध्यायमा गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको सामाजिक सांस्कृतिक संरचनामा देखिएका परिवर्तनहरूको विश्लेषण गरिएको छ भने दसौं अध्यायमा शोधकार्यको निष्कर्षलाई प्रस्तुत गरिएको छ । शोध-प्रबन्धको अन्तिममा परिशिष्टहरू र सन्दर्भ सामाग्रीहरूको सूची प्रविष्ट गरिएको छ ।

दोस्रो अध्याय
पूर्व अध्ययन समीक्षा

सामाजिक अनुसन्धानको सन्दर्भमा पूर्वाध्ययनबाट महत्त्वपूर्ण मार्गनिर्देश प्राप्त गर्न सकिन्छ । यसबाट गरिन लागिएको अनुसन्धान प्रभावकारी हुनुका साथै निष्कर्षलाई तुलनात्मक मूल्याङ्कन गर्न सहज हुनजान्छ । सान्दर्भिक पुस्तकहरू, अनुसन्धान प्रतिवेदनहरू, जर्नल आदिका लेख रचनाहरूबाट सैद्धान्तिक अवधारणाको ज्ञान, अध्ययनको विषय, क्षेत्र, विधि, ढाँचा तथा निष्कर्षका वारेमा ज्ञान प्राप्त हुन्छ जसले अनुसन्धानलाई सफलतापूर्वक सम्पन्न गराउनमा मद्दत पुऱ्याउँदछ । नेपाली समाज र संस्कृतिका वारेमा अध्ययन गर्ने प्रारम्भिक अध्ययता तथा लेखकहरूले मगर जातिका उत्पत्ति, ऐतिहासिक परिचय, सामाजिक आर्थिक तथा सांस्कृतिक अवस्थाका वारेमा सामान्य वर्णन गरेको पाइन्छ । Francis B. Hamilton (सन् १८१९), J. Beams (सन् १८७०), Brian H. Hodgson (सन् १८७४), Daniel Wright (सन् १८७७), C. J. Morris (सन् १९३६), Hermanns (सन् १९५४) आदिका अध्ययन सामाग्रीहरुले मगर जातिका बारेमा सामान्य र संक्षिप्त जानकारी दिएको पाइन्छ । मगर जातिका वारेमा अलि विस्तृत अध्ययन गरेर प्रकाशित गरिएका पूर्ववर्ती अध्ययन अनुसन्धान सामाग्रीहरुका साथै सम्बन्धित अन्य केही सामाग्रीहरूलाई निम्नानुसार विषयगत (thematic) विश्लेषण गरिएको छ:-

२. १. जातीय परिचय

मगर जातिको साङ्गोपाङ्ग नभइ संक्षिप्त चिनारी प्रस्तुत गर्ने उद्देश्यबाट केही स्वदेशी तथा विदेशी अध्ययनकर्ताहरुले पुस्तक तथा लेखरचनाहरु प्रकाशित गरेको पाइन्छ । यस्ता अनुसन्धानात्मक प्रकाशनबाट मगर जातिका बारेमा समान्य जानकारी पाउन सकिन्छ । Eden Vansittart (सन् १९०६) को 'Gurkhas' मा मगर जातिको बसोबास क्षेत्र, धार्मिक तथा सांस्कृतिक प्रचलन र थर-उपथरहरूका बारेमा संक्षिप्त वर्णन गरिएको पाइन्छ । Gary Shepherd (सन् १९८२) ले याङ्गचोक (तनहूँ जिल्ला) र अर्खला (पहिले पाल्पा हाल नवलपरासी जिल्ला) गाउँका मगरहरूको जीवनशैली, भाषा र संस्कृतिको अध्ययन गरेका छन् । उनको 'Life among the Magars' मा वर्णन गरिए अनुसार मगर गाउँमा खरको छाना, ढुङ्गामाटोको गारो र एउटै कोठा भएका होचा र अण्डाकार घरहरूमा संयुक्त परिवारको बसोबास पाइन्छ । नवविवाहित सदस्यहरू घरको पिँढी वा आँटीमा सुत्ने गर्दछन् । भान्साको तख्तामा थोरै भाडाकुँडा राखिएको हुन्छ भने हसिया, कोदालो, बन्चरो आदि भित्ता वा छानामा घुसारिएको हुन्छ ।

भौगोलिक, भाषिक एवं जातजातीय रुपमा विविधतायुक्त नेपालका प्रमुख जातिहरू मध्येको मेहनती, निडर र इमान्दार जाति मगरहरूले पाल्पाली राजा मुकुन्द सेनको नेतृत्वमा सोह्रौं शताब्दीमा काठमाडौं उपत्यका हमला गरेको तथा आधुनिक नेपाल निर्माणमा समेत महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको इतिहास पाइन्छ । सधैंभरि घाँसदाउरा, खेतीपाती र पशुपालनका काममा व्यस्त रहने मगरहरू चाडवाड र उत्सवहरूमा दिन र रातभरि रमाइलो गर्दछन् । दिनभरिको कामको थकान कम गर्न हरेक साँझ केही समय साथीभाइ भेला भएर गीत गाउने र नाच्ने गर्दछन् । प्रत्येक वर्षको हिउँदमा वर्ष भरिलाई चाहिने नून, तेल एवं आवश्यक सामाग्री किन्न भारतीय सीमाना नजिकका नेपाली बजारहरूमा पुग्ने गर्दछन् । राम्रो दिन पारेर चार-पाँच गाउँका समूहहरू तिन दिन लगाएर बजार पुग्दछन् र सामानको भारी सहित चार-पाँच दिन लगाएर फर्कन्छन् । यात्राको क्रममा उनीहरू गीत गाउँदै हिड्छन् । उनीहरूको यस्तो कठिन र परिश्रमी जीवनशैलीका साथै जस्तोसुकै अप्ठ्याराहरू आइपर्दा पनि डर र त्रासलाई आफ्नो नियन्त्रणमा राखेर सामना गर्न सक्ने क्षमता एवं जीवनदर्शनले गर्दा नै उनीहरू संसारकै उत्कृष्ट सैनिक मानिएका हुन् ।

पाल्पा, तनहुँ र स्याङजाका मगरहरूको संस्कृतिका बारेमा अध्ययन गरेका केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) ले सोही क्षेत्रका मगरहरूको समाज र संस्कृतिको संक्षिप्त विश्लेषण गरेका छन् । बराल मगरका अनुसार मगरहरुको मूल थलो पश्चिम नेपालको मध्य पहाडी भाग हो र समयको दौडानमा यो भेगबाट नेपालभर फैलिन पुगेका हुन् । मगरहरू पश्चिम महर उपत्यकाका बासिन्दा भएकाले मगर नामाकरण गरिएको भन्ने तर्क उपयुक्त देखिन्छ । मगरका दुई मूलपुरूषहरू मध्ये जेठोका अठार भाइ सन्तानहरूलाई अठारपन्थी र कान्छोका बाह्र भाइ सन्तानहरूलाई बाह्रपन्थी भनियो । अठार मगराती भाषा अन्तर्गत खाम, काइके र छन्त्याल भाषा बोलिने तथा बाह्र मगराती भाषामा मगर भाषा (ढुट) बोलिने गरिन्छ । भाँग्राको गादो, पाँगा (खाडीको लुङ्गी जस्तो सिलाएर लगाउने महिलाको लुगा), खाडीको चोली, भोटो, कछाड, लगौटी टोपी, गुन्यू, मजेत्रो, घलेक आदि मगरहरुका परम्परागत पोशाक हुन् । संयुक्त पारिवारिक संरचना रुचानउने मगर जातिको पुरानो समयको पेशा खानी उत्खनन्, कृषि र पशुपालन भए पनि वर्तमान समयमा कृषि, पशुपालन, व्यापार र स्वदेशी तथा विदेशी सैन्य सेवामा संलग्न छन् । उनीहरुले खेतीपाती गर्दा आपसमा मिलीजुली गर्ने होरट्या प्रणाली अभ्यासमा ल्याएको पाइन्छ । मामाचेली र फुपूचेला विवाह प्रथा प्रचलनमा रहेको मगर जातिका लगन्या विवाह, प्रेम र चोरी विवाह, जारी विवाह र सम्बन्ध विच्छेद अभ्यासमा रहेको पाइन्छ । मगरहरूले लास जलाउने,

गाड्ने र नदीमा फाल्ने पनि गर्दछन् । गण्डकेली मगरहरू तेह्रौं दिनमा मृत्युको आशौचबाट चोखिने गर्दछन् । हिन्दू धर्म संस्कृतिको प्रभावमा परेका मगरहरूले चेलीवेटीका साथै ब्राह्मण पुरोहित पनि राखेर संस्कार सम्पन्न गराउँछन् । मनोरञ्जनमुखी मगर जाति सोरठी, घाटु, कौरा, जिवैमामा, झोरा, यौनिच, वाली र झाम्रे नाच, सालैजो जस्ता गीत नृत्यमा रमाउँदछन् । माघेसक्राति वा श्रीपञ्चमी र यौनाट चाडमा महिला समूहले नाच्ने जिवैमामा नाच र धान रोपाइँ गर्दा पाका उमेरका महिलाहरूले गाउने बाली गीत लोपोन्मुख अवस्थामा रहेको छ भने तीजको समयमा विवाहित मगर महिलाहरूले नाच्ने गुरूपरम्परामा आधारित झोरा लोकगीतनृत्य लोप भइसकेको छ । मगर समाजमा साउने सक्राति, जनैपूर्णिमा, कृष्णाष्टमी, तीज, वडादसैं, तिहार, पन्ध्रपौष, माघेसक्राति, वसन्त पञ्चमी, यौनाट, चैतेदसैं र चन्डीपूर्णे पर्वहरू मनाइन्छ । मगर समाजमा पितृपूजा, कूलपूजा, मण्डलीपूजा, बाजेबराज्यू पूजा, माई, भैरम, झांक्री, नाग, सिकारी, मरी (वायु), मसान, भूत, सिद्ध, हरेलो, भूयँर आदिको पूजा गर्ने र प्रशस्त बलि चढाउने गरिन्छ । यसैगरी लामा (shaman) तथा बोक्सी प्रतिको विश्वासले पनि स्थान लिएको छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) ।

२. २. राजनीतिक पक्षको चिनारी

Eden Vansittart (सन् १९०६) को ‘Gurkhas’ मा मगर जातिको राजनीतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक आदि पक्षलाई अत्यन्त संक्षिप्त रुपमा वर्णन गरिको पाइन्छ । उनले मगर जातिको राजनीतिक पक्षलाई यसरी वर्णन गरेका छन्: मगर जातिका बारेमा धेरै प्राचीन समयको इतिहास थाहा नभए पनि सन् ११०० मा काठमाडौं उपत्यकामा आक्रमण गरेर त्यहाँका राजा हरिदेवलाई पराजित गर्ने पाल्पा र बुटवलका राजा मुकुन्द सेन मगर वंशजका थिए (Vansittart, सन् १९०६, पृ. ८३) । यसैगरी गण्डकीप्रश्रवण क्षेत्रका रिसिङ, घिरिङ र गजरकोटका शासकहरू पाल्पाली शासक वंशजकै पारिवारिक सदस्यहरू थिए भने अन्य सबै चौवीसी राज्यहरूका शासकहरू पनि वास्तविक मगर हुनुपर्ने देखिन्छ । भारतीय संस्कारको प्रभावका कारण उनीहरूले अकुलीन (ignoble) वंशज लुकाउन आफूहरू राजपुत वंशज भएको र स्थानीय मगर शासकहरूलाई हटाएर सत्ता सम्हालेको कथा रचेको देखिन्छ (Vansittart, सन् १९०६) । नेपालका अग्रज मानवशास्त्री डोरबहादुर विष्ट (सन् २००२) ले मगर जातिका बारेमा संक्षिप्त चिनारी प्रस्तुत गर्ने क्रममा आधुनिक नेपालको निर्माणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको मगरहरू पहिला कर्णाली र गण्डकी प्रदेशको वीच भू-भागमा राज्य गरेर बस्थे जसलाई बाह्रमगराँत भनिन्थ्यो भनी उल्लेख गरेका छन् ।

मगर जातिको राजनैतिक पक्षलाई विश्लेषण गर्ने क्रममा Marie Lecomte-Tilouine (सन् २०००) ले मध्यकालीन चौवीसे राज्य अन्तर्गत पर्ने गुल्मी जिल्लाको मुसीकोट राज्यका ऐतिहासिक दुई राजवंशज मगर र ठकुरीको राजनैतिक अस्तित्वलाई वर्तमान समयमा पनि प्रतिकात्मक रुपमा संस्कारगत कार्यहरूबाट प्रस्तुत भइरहेको कुरा प्रष्ट्याएकी छन् । वडादसैंको घटस्थापनामा सारू मगर पुजारीले ऐतिहासिक मुसीकोट दरवारको कोटघरमा जौं को जमरा राख्ने, सारू मगरकै कुलान मानिएको भैरमलाई नवमीकै दिन कोटमै सुँगुर बलि चढाउनु, नौ दिनदेखि कोटमै राखिएको जाँडको प्रयोग गर्नु र दसमीका दिन सारू मगर पुजारीले जौं र दही चामलको टीका पूर्व राज खलक मानिएका सिंह ठकुरीको निधारमा लगाइदिनु जस्ता प्रचलनले पूर्ववर्ती शक्ति (सारू मगर राजाको शासन) को संवाहक (agent) र उनीहरूका इष्टदेवता (tutelary divinities) को निरन्तरतालाई पुष्टि गर्दछ । यसैगरी कोटघरमा रहेको शाही तरवार मानिएको खड्ग प्रदर्शन गर्नु, खड्ग प्रयोग गरी सिंह ठकुरी (पूर्व राज प्रतिनिधि) ले नवमीकै दिन जेठो राँगो र बोका बलि हान्नु जस्ता विधिविधानलाई ऐतिहासिकता भन्दा पनि राजनैतिक वा शक्ति सम्बन्धको प्रतीकका रुपमा लिन सकिन्छ । दसमीका दिन सारू मगर पुजारीले मुसीकोट राजवंशका प्रतिनिधि पात्र मानिएका सिंह ठकुरीको निधारमा टीका लगाइदिने चलनले मगरहरूको तत्कालीन राज्य क्षेत्रमा शासन गर्न वा बस्नका लागि वार्षिक रुपमा अधिकार प्रत्यायोजन गर्ने परम्पराले कालान्तरमा गएर संस्कारकै रुप धारण गरी निरन्तरता पाइरहेको बुझिन्छ । मगर राजालाई हटाएर उनकै भाइले राजपूत ठकुरीलाई मुसीकोटको राजगद्दीमा पदासिन गराएको लोकोक्तीका आधारमा मगरहरूले सिंह ठकुरीलाई वार्षिक करारनामामा अधिकार प्रत्यायोजन गर्ने चलन बसाएको देखिन्छ । मुसीकोट लगायत अधिकांश कोटहरूमा गरिने पूजा परम्परामा हिन्दू प्रभाव मात्र होइन यस क्षेत्रका आदिवासी मगरहरूको घरेलु धार्मिक संस्कार (domestic divinities) को निरन्तरता पनि हो । मगरहरूको मौलिक परम्परा र हिन्दू संस्कृतिको मिश्रित रुप नै वर्तमान सांस्कृतिक अभ्यास हो भन्न सकिन्छ (Lecomte-Tilouine, सन् २०००) ।

२. ३. पेशा व्यवसाय तथा आर्थिक पक्ष

Kawakita Jiro (सन् १९७४) ले म्याग्दी जिल्लाका शिख, पक्टार, किवन र घारका मगर जातिलाई आधार बनाएर गरेको अध्ययन 'The hill Magars and their neighbours' मा उनीहरूको सिकार खेल्ने, पशुपालन र खेतीपाती गर्ने जस्तो मिश्रित अर्थव्यवस्था एवं अर्ध घुमन्ते बसोबास शैलीको वर्णन गरिएको पाइन्छ । शिख जस्तो उच्च पहाडी भेगका मगरहरू गर्मी मौसममा लेक र जाडोमा बेसीमा

बसाईसराई गर्दछन् । तल्लो भेगका बासिन्दाहरू भने स्थायी रुपमा एकै ठाउँमा बसोबास गर्दछन् । लेकाली भेगमा बसोबास गर्ने एवं मकै, कोदो, जौ आदि अन्नवाली लगाउने र पशुपालन गरेर जिविका चलाउने मगरहरू उच्च पहाडी भेगका वन क्षेत्रको निकट पाखो जमिनमा बसोबास गर्न मनपराउँछन् । चक्र प्रणालीअनुसार बाली लगाउने, वार्षिक तालिकाअनुसार चरन तथा बारीमा गोठ सार्ने जस्ता परम्पराले इकोसिस्टम स्थापना गरेको हुन्छ । परम्परागत पशुपालनका लागि गोठालो र चरन व्यवस्थापनमा समुदायको संलग्नता रहन्छ । खासगरी बारी जोत्ने गोरू उत्पादनका लागि गाई पालिएको हुन्छ भने दूध ध्यूका लागि घर-घरमा भैसी पालिएको हुन्छ । बलिपूजा र मासुका लागि राँगो, भेडा, बाखा र कुखुरा पाल्ने गरिन्छ । मगरहरू स्थानीय पर्यावरण संरक्षणमा निकै सचेत देखिन्छन् । एक अर्को गाउँका वीच चरनक्षेत्रका लागि आपसमा समन्वय गरिने परम्परा रहेको पाइन्छ । मगर जातिमा घरभित्र र बाहिरका कार्य तथा कृषि र पशुपालन कार्यमा महिला-पुरुष, केटाकेटी, युवा एवं बृद्धाबृद्धको जिम्मेवारी र भूमिका निर्धारण गरिएको हुन्छ । मगर महिलाहरूले समेत हलो जोत्ने गर्दछन् । विभिन्न जातजातिहरू वीच तथा पारिवारिक सदस्यहरू वीचको आपसी समन्वय र श्रमविभाजनका माध्यमबाट गाउँ एउटा निश्चित प्रणालीमा निरन्तर अघि बढिरहेको हुन्छ । यो प्रणालीमा समयक्रमसँगै वाह्य प्रभाव र परिवर्तनहरू देखापर्न थालेका छन् । मानिसहरू गाउँबाट शहर वा तराईतर्फ बसाइँ सर्दै छन् । अर्कोतर्फ लाहुरे परम्पराले गर्दा गाउँमा क्रियाशिल जनशक्तिको अभावले गर्दा खेतीपाती र पशुपालनको कार्यमा समस्या आएको छ । युवाहरूको अभावमा बृद्धबृद्धा, महिला र केटाकेटीहरूले गाउँको सबै काम गर्नुपरेको छ जसले गर्दा परम्परागत संस्कृतिमा परिवर्तन आइरहेको छ ।

मध्य-पश्चिम नेपालको थवाङ्ग, लुवाङ्ग, टाका र माइकोटका खामभाषी मगर जातिको आर्थिक क्रियाकलापलाई पर्यावरणीय दृष्टिकोणको ढाँचामा राखेर अध्ययन गरेका Augusta Molnar (सन् १९८१) का अनुसार यस क्षेत्रको भौगोलिक जटिलताभित्र पनि अनुकूलन हुन खाम मगरहरूले त्यहाँको वातावरण अनुकूलका स्थानीय प्रविधि, सामाजिक संगठन, व्यापार, रोजगारी जस्ता विविध पक्षहरूको व्यवस्थापन गरेर जीवनयापनलाई निरन्तरता दिइरहेका छन् । स्थानीय भौगोलिक परिस्थितिभित्र अवसर र बाधाहरूसँग अन्तरक्रिया गर्दै कसरी आर्थिक क्रियाकलापका माध्यमबाट खाम मगरहरूको दैनिक जीवनचर्या अगाडि बढिरहेको छ । उनीहरुले स्थानीय वातावरणमा अनुकूल हुन कृषि, पशुपालन, ज्यालादारी, नोकरी जस्ता विभिन्न आर्थिक क्रियाकलाप गरिरहेका छन् । थवाङ, लुवाङ, टाका र मइकोटका चार गाउँको भौगोलिक अवस्थिति क्रमशः तलबाट माथि अर्थात कम उचाईबाट बढी

उचाइको भौगोलिक जटिलतातर्फ उन्मुख छ। भौगोलिक जटिलताका कारण परिवार संख्या पनि थवाङदेखि माइकोटसम्म घट्दै गएको छ। अन्नबाली आलु, गहुँ, जौ, धान आदिको उत्पादन पनि तलभन्दा माथिल्लो बस्तीहरूमा कमी हुँदैजान्छ। उच्च भू-भागमा खेती भन्दा पशुपालनको लागि उपयुक्त वातावरण रहेको छ। वातावरणका कारण थवाङ र लुवाङमा बढी खेती र पशुपालन कम गरिन्छ भने टाका र मइकोटमा खेतीयोग्य जमिन कम भएकाले खेती कम र पशुपालन बढी गरिनुका साथै व्यापारमा जोड दिइन्छ। त्यस क्षेत्रमा वातावरणअनुसार भेडा, गाई, सुँगुर आदि पशुपालन गरिन्छ। यसरी यहाँका समुदायहरूको संस्कृति र पर्यावरण वीच घनिष्ट सम्बन्ध रहेको छ। अर्कोतर्फ आर्थिक क्रियाकलापमा सांस्कृतिक पक्षको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहन्छ भन्ने कुरालाई थवाङ र टाकामा सुँगुर पाल्ने तर मइकोट र लुवाङमा सुँगुरको मासु खाए पनि नपाल्ने प्रचलनबाट प्रष्ट्याउन सकिन्छ। सुँगुर पालनलाई त्यहाँको बराह देवताले मन नपाराउने र गाउँमा अनिष्ट हुने विश्वास रहेको छ।

वातावरणमा आउने परिवर्तनले संस्कृतिमा पनि परिवर्तन आउँछ। यहाँका मानिसहरू जाडोमा तल्लो भू-भागतिर भेडाबाखा चराउन जाने गर्दछन् भने गर्मी समयमा उच्च पहाडी भेगतिर जाने गर्दछन्। उनीहरूले वातावरणमा परिवर्तन आउना साथ उक्त वातारणमा घुलमिल हुन नयाँ सांस्कृतिक अभ्यासहरू अपनाउने गर्दछन्। अनुकूलन प्रक्रिया अनुरुप यहाँका मानिसहरूले आवश्यक पर्ने तथा व्यापारका लागि खाद्यान्न र अन्य वस्तु ओसारपसारका लागि भेडा, खच्चड, भरियाको प्रयोग गर्दछन्। खेती नगर्नेहरू गोठाला जाने, व्यापार गर्ने, भर्ती हुने, ज्याला मजदुरी गर्ने गर्दछन्। उत्पादन भूमि थोरै भएकाले जनसंख्या वृद्धिले वा विवाह पश्चात जमिन विभाजनले वातारणमा प्रतिकूल असर हुने भएकाले सन्तुलन कायम गर्न गोठालो जाने, हिउँदमा बाहिर ज्यालामजदुरी गर्ने एवं भर्ती हुने कार्यमा प्रोत्साहित गरिन्छ जसले गर्दा आम्दानी हुन गई पशुपालन बढाउने र नयाँ जग्गा जमिन किन्ने हुनाले जमिन टुक्रन पाउँदैन। संस्कृति निर्माणमा राजनीतिक प्रभावको पनि उत्तिकै भूमिका रहन्छ। पंचायतकाल भन्दा अघि चरणभूमिमा स्थानीय बासिन्दाको प्रभुत्व थियो। पंचायत व्यवस्थाले चरणभूमिलाई स्थानीय प्रभुत्वबाट खोसेर कर लगाए पछि थवाङ र लुवाङबाट टाढासम्म गोठालो जाने कार्य घट्न गयो। यस्तै शिक्षा र बजारको विस्तारले पनि परम्परागत कार्यमा प्रभाव पारेको छ। खाम मगरहरूले बदलिदो वातावरणअनुसार जनसंख्या वृद्धि र राजनीतिक हस्तक्षेप भए पनि उक्त वातावरणमा अनुकूल हुन विभिन्न अनुभवी रणनीतिहरूलाई प्रयोग गर्न सफल रहेका छन् (Molnar, सन् १९८१)।

Gary Shepherd (सन् १९८२) ले 'Life among the Magars' मा मगरहरुको आर्थिक पक्षको चित्रण गर्ने क्रममा खेतीपाती र पशुपालन पेशामा विभिन्न खाले समस्याहरु आइपर्न थालेपछि त्यसको भरपर्दो विकल्पका रुपमा गोर्खा भर्ती र तराईतर्फको बसाइँसराइँलाई रोज्ने गरेको उल्लेख गरेका छन् । आकासे खेतीमा निर्भरता तथा पशुपालन र खेतीपातीमा वन्यजन्तुले नोक्सान पुऱ्याउने समस्याले गर्दा लाहुरे परम्परा गतिलो बिकल्प बन्न पुगेको देखिन्छ । अर्कोतर्फ यो समस्याले गर्दा पहाडबाट तराईतर्फको बसाइँसराइँलाई प्रोत्साहन मिलेको छ । मगरहरूको कडा परिश्रम गर्ने बानी, निडर र इमान्दार स्वभावका कारण नै बृटिस गोर्खा रेजिमेन्टमा महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको छ । यही स्वाभावले उनीहरूलाई विश्वकै उत्कृष्ट सैन्य साबित गराएको छ ।

> One of the reasons Magars are good solders is that they know how to be good followers. In their close kinship relationship they put a high value on obedience to the family leader, obedience to the village decisions and obedience to their gods. In the village, their difficult living conditions require that they work together with mutual regard for the goal chosen by their leader. In their close society, Magars learn to bear with the quirks, habits and faults of others (Shepherd, 1982, p. 104).

पेशल दहाल (वि. सं. २०४८) का अनुसार मगरहरूको मुख्य पेशा पशुपालन, खेतीपाती, खानी उत्खनन् र सैनिक सेवा हो । उनले अगाडि लेख्दछन् :

> मगरहरूले पाँचौ वा छैंठौं शताब्दीतिर सिक्किमबाट आलु ल्याएर नेपालमा उत्पादन शुरू गरेका हुन् । यसैगरी वैज्ञानिक एवं उपयुक्त औजारका अभावमा पनि जमिन भित्र मान्छे छिर्नसक्ने एक दुई माइल लामो सुरुङ खनी काम गर्नु मगरहरूका लागि सामान्य हुने गर्दथ्यो । .... प्राचीन र ध्यकालको इतिहास अध्ययन गर्दा पनि यो जाति सैनिक कार्यमा विशेष दक्ष भएको बुझिन्छ (पृ. १९१) ।

डोल्पा जिल्लाका तराली मगरहरूको सामाजिक, आर्थिक, व्यापारिक एवं सांस्कृतिक पक्षलाई विश्वव्यवस्थात्मक अवधारणा (world system/transactional approach) को माध्यमबाट अध्ययन गरेका James F. Fisher (सन् १९८७) का अनुसार स्थानीय मगर जातिको चलनअनुसार जग्गामा छोराको पूर्ण अधिकार हुन्छ भने विवाहमा छोरीलाई जग्गा दिइन्छ । पुरुषहरू प्रायः व्यापारमा (Trade) संलग्न हुँदा महिलाहरू कृषि कार्यमा बढी संलग्न हुन्छन् । भौगोलिक तथा वातावरणीय अवस्था अनुसार मकै, जौ, कोदो, आलु खेती गर्छन् । जीवन गुजराबाट बचत अन्नले वस्तु विनिमय प्रणालीबाट आफूलाई आवश्यक पर्ने वस्तु आयात गर्दछन् । वचत भएको अन्न (कोदो) लाई भोट पुऱ्याई नूनसँग साट्ने र

उक्त नूनको १०% घरमा राखेर बाँकी खसान क्षेत्रमा लगेर चामलसँग साट्ने गर्दछन् । दोस्रो विश्वयुद्ध प्रश्चात चीनले तिब्वत नियन्त्रणमा लिएपछि नेपाल तिब्बत सीमा बन्द हुनगयो । तिब्वत व्यापार रोकिए पछि तराली मगरहरूले खसान, तराई क्षेत्र (बुटवल) र भारतीय क्षेत्रमा व्यापार गर्नथाले । उनीहरूले जाडो समयमा भेडा, बाख्रा, ऊन लगायत अन्य वस्तुहरू गण्डकीक्षेत्र र तराईक्षेत्रमा विक्री गर्न आउने तथा गर्मी समयमा फर्कदा सुर्ती, कपडा, रेडियो घडी, कोट, जुत्ता, गरगहना, साबुन, चिनी, चुरोट आदि खरीद गरी हिमाली क्षेत्रमा विक्री गर्ने क्रमसँगै वाह्य संस्कृतिको प्रभाव भित्रिनुका साथै आर्थिक जीवनमा अन्य क्षेत्रसँग आश्रित बन्दै गएका छन् । गरगहना, विलासिता, आरामदायी मोजमस्तीका सामानहरू उच्च मूल्यमा आयात गर्ने प्रवृतिले परम्परागत वस्तुको प्रयोग हराउँदै गएको छ । आफ्ना प्राथमिक वस्तुहरू (अन्न, ऊन, भेडा, बाख्रा) सस्तोमा दिएर महँगोमा द्वितीय वस्तुहरू (गरगहना, विलासिताका सामान आदि) खरीद गर्ने प्रवृत्ति देखिन्छ । पहिलो चरणको वस्तु विनिमयमा ७५% अन्नसँग नून साट्नु पर्ने र दोस्रो चरणको व्यापार सम्बन्धमा प्राथमिक वस्तु सस्तोमा दिएर महँगो द्वितीय वस्तु किन्नुपर्ने अवस्था हुनु शोषण र परनिर्भरता बढ्नु हो । भोट र खसानमा व्यापार गर्न जाँदा त्यहीको भाषा बोल्नुपर्ने बाध्यात्मक परिस्थितिले शोषणको अवस्थालाई देखाउँदछ ।

ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार खोरिया खेती र पशुपालनमा अभ्यस्त पश्चिम वागलुङ ताराखोलाका तारामी मगरहरू समयक्रसँगै स्थायी रुपमा खेतीपाती गरेर बस्न थालेपछि बढ्दो जनसंख्या र सीमित प्राकृतिक स्रोत माथिको निर्भरता वीचको सन्तुलन कायम राख्न उनीहरूले स्रोत व्यवस्थापनका स्थानीय प्रणालीहरूको विकास गरे । जीवनयापनका प्रमुख आधार प्राकृतिक स्रोतहरूको उचित व्यवस्थापन, न्यायोचित र समानुपातिक वितरण एवं दिगो र प्रभावकारी संरक्षणका लागि सामुहिक र थरगोत्रगत स्वामित्व वा जिम्मेवारी प्रणालीको विकास गरेका छन् । अर्घासी, बझाँगी, रम्जाली, कान्छीवारे रोका, कान्छीवारे अर्घासी आदि थरगोत्रका वीच स्थानीय जमीन र वनक्षेत्रको जिम्मेवारी तथा मह काढ्ने, माछा मार्ने जस्ता विशेष स्थानको बाँडफाँड गरिएको छ । यसले गर्दा व्यक्तिगत फाइदाका लागि हुनसक्ने स्रोतको दुरुपयोग, विभाजन तथा शोषणबाट बचाउन सकिएको छ । वनका घाँसदाउरा, काठ आदिको निश्चित मात्रा र मौसमअनुसार उपयोग, चरनक्षेत्रको विभाजन र निर्धारण जस्ता व्यवस्थाले प्राकृतिक स्रोत तथा वातावरण संतुलनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ । श्रीपञ्चमीको छापे उत्सवपछि तरामी मगरहरूले चरनक्षेत्रलाई भैंसी र अन्य वस्तुभावका लागि विभिन्न खण्डमा विभाजन गर्दछन् । सबै गाउँले मिलेर वैशाखमा चरणक्षेत्रको बारबन्धन गरी सामुहिक र

व्यक्तिगत तवरबाट देवदेवीको पूजा गरेपछि जेठदेखि असौजसम्म चरन खुल्ला गरिन्छ। सबै चरन एकैपटक खुल्ला नगरी एक भाग १०-१५ दिनका लागि खुल्ला गरेपछि अर्को भागमा सारिन्छ। कार्त्तिक मंसिरदेखि वैशाखसम्म वस्तुभाव गोठमै राखिन्छ। राज्यको भू-नीतिमा परिवर्तन, वनको राष्ट्रियकरण तथा गाउँ मुखियाहरूको अधिकार निर्वाचित प्रतिनिधिमा हस्तान्तरणको राजनीतिक व्यवस्था पश्चात प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन, वितरण र संरक्षणको कार्यमा केही समस्या उत्पन्न भए पनि उनीहरूको गतिशिल रीतिथिति प्रणालीका कारण परिवर्तित राजनीतिक तथा वातावरणीय अवस्थामा पनि समय परिस्थिति अनुकूल अघि बढ्न सफल भएको देखिन्छ। तारामी मगरहरूको सांस्कृतिक पक्ष पनि स्थानीय पर्यावरण अनुकूल विशिष्ट रुपमा अघि बढिरहेको छ। यसरी लेखकले तरामी मगरहरूको आर्थिक जीवनलाई प्राकृति स्रोत व्यवस्थापनको अभ्यास र उनीहरूको परम्परागत रीतिथितिसँग जोडेर पर्यावरणीय अन्तरसम्वन्धको प्रक्रियाको रुपमा व्याख्या गरेका छन्। डोरबहादुर विष्ट (सन् २००२) ले मगर जातिको आर्थिक जीवनको बारेमा वर्णन गर्ने क्रममा उनीहरूलाई खानी उत्खनन र युद्धकलामा निपूर्ण हुन्छन् भनेका छन् । नेपालका तामा खानीहरूमा अधिकांश मगरहरूले काम गर्दथे। नेपाली र विदेशी सेनामा पनि उनीहरूको संख्या प्रशस्त पाइन्छ। विदेशी सेनामा भर्ती हुनेहरू बाहेक सबैको जीविकोपार्जनको मुख्य आधार खेतीपाती र पशुपालन नै हो। पश्चिमी पहाडका उत्तरी र भित्री भागमा बस्ने मगरहरू बाहेक अधिकांश मगरहरूले क्षेत्रीको जस्तो रीतिरिवाज, चाडपर्व, पूजाको प्रचलनलाई अंगालेका छन् ।

२. ४. धार्मिक संस्कार

Eden Vansittart (सन् १९०६) को 'Gurkhas' मा मगर जातिको धार्मिक संस्कार बारे यसरी वर्णन गरिएको पाइन्छ:

> मगर जातिको आफ्नै विशिष्ट धार्मिक मान्यतामा आधारित मौलिक पूजा विधि, पुजारी र पितृआत्मा पूजा परम्परा थियो भने उनीहरूले गाई लगायत सबै जनावरका मासु खाने गर्दथे। राजपुत र ब्राह्मणहरूसँगको सम्पर्क तथा ब्राह्मणहरूको दर्शनको प्रभुत्वमा सताब्दीऔं लामो समयसम्म रहँदा मगरहरूले पनि धेरै खाले राजपुत संस्कार र परम्पराहरू ग्रहण गर्न पुगेका हुन् । भौगोलिक अवस्थितिका कारण भारतीय आप्रवासीहरूसँग पहिलो सम्पर्क मगरहरूकै भएकाले अन्य जातिका तुलनामा उनीहरूमा बढी प्रभाव पर्नगयो। अर्कोतर्फ मगर महिला र ब्राह्मण तथा राजपुत पुरुषहरू वीचको सम्बन्धबाट जन्मेका सन्तानहरूले खसहरूको ठूलो

हिस्सा ओगट्न पुग्यो । भारतीय ब्राह्मण र राजपुतहरूको संस्कारअनुसार शुद्धताको नियम पालना गर्ने थापा, घर्ती, बुढाथोकी र राना (राणा) थरका केही मगरहरू जनै धारण गरी खस जातिमा परिणत भए भने शुद्धताको नियम पालना नगर्नेहरू मगर नै रहे । त्यसकारण थापा, घर्ती, बुढाथोकी र राना (राणा) थरहरू मगर र खसक्षेत्री दुबै जातिमा पाइन्छन् (पृ. ८३-८४) । Vansittart (सन् १९०६) ले मगर जातिमा मुख्य थरहरू आले, थापा, राना, पुन, घर्ती र बुढाथोकी थर अन्तर्गत पाँच सय जति उपथरहरु पाइएका छन् भनी उल्लेख समेत गरेका छन् ।

John Thayer Hitchcock (सन् १९१७) को 'A mountain village in Nepal' मा तनहूँ जिल्लाको तत्कालीन पन्डेर थुम अन्तर्गतका दर्काम, कुटुम्सा र चेप्टे गाउँका मगरहरू हिन्दू समुदायसँगको प्रत्यक्ष सम्पर्कमा रहँदा उनीहरूको सामाजिक सांस्कृतिक मूल्य-मान्यता र प्रचलनहरूमा परिवर्तन आइरहेको उल्लेख गरिएको छ । नेपालको उत्तरी भेगमा बसोबास गर्ने बुडा, घर्ती, पुन र रोका थरका खाम भाषी मगरहरू हिन्दू धर्म संस्कृतिबाट थोरै प्रभावित छन् भने दक्षिणी भेगमा बसोबास गर्ने भोट-बर्मेली मूलका मगर भाषा बोल्ने राना, आले र थापा थरका बाह्रमगरातीहरू हिन्दुत्वबाट बढी प्रभावित रहेका छन् । लाहुरे परम्पराले अन्य बाह्य प्रभाव पनि भित्रिएको छ । यसरी मगर जातिमा मिश्रित संस्कृतिको विकास भइरहेको छ । Hitchcock ले पन्डेर थुमका मगरहरूको जन्म, विवाह र मृत्यु संस्कारको वर्णन गरेका छन् । भातख्वाई, छेवार र विवाह संस्कार आफ्नै परम्पराअनुसार गरिए पनि न्वारान र मृत्यु संस्कारमा बाहुन पुरेत प्रयोग गरिन्छ । विवाह संस्कारमा चार चरणका रीतिहरू गरिन्छन् । पहिलो चरणमा दुलाहको घरको आँगनमा खराब आत्माहरूलाई पन्छाउन कुखुरा काटिन्छ र रगतमा टेकेर पहिला दुलहा अनि दुलही घरभित्र प्रवेश गर्दछन् । दोस्रो चरणमा दुलहीको माइती घरमा दुलहा-दुलहीलाई टीका लगाइदिदा दैलोमा कुखुरा काटिन्छ । घरभित्र प्रवेश गरेपछि दुलहाले दुलहीलाई केही चुरी र रातो धूलो भएको बट्टा दिन्छ तर लगाउने गरिदैन । तेस्रो चरणामा दुलही बाहिर जाँदा विवाहित भएको देखाउन दुलाहले दिएको वस्तु आफैले लगाउने गर्छिन् । चौथो चरणमा दुलहाको घरमा गएर भान्सामा खाएपछि विवाह सम्पन्न भएको मानिन्छ । *मागीविवाह,* केटाकेटी मिलेर जाने *भागीविवाह,* केटीलाई हात हालेर लैजाने *चोरीविवाह* र पुनर्विवाह प्रचलनमा पाइन्छ । दोस्रो विवाहलाई *जारी,* तेस्रो विवाहलाई *सारी र* चौंथो वा सोभन्दा बढी पल्ट गरिने विवाहलाई *फुँडी* विवाह भनिन्छ । जारी विवाहमा पनि कन्या विवाहमा झैं प्रक्रिया गरिए पनि सिन्दूर दिने चलन हुँदैन । जारीको ६०।- र सारीको ३०।- हर्जना तिर्नुपर्ने पुरानो नियम थियो । पुनर्विवाह गरेका महिलाको हातबाट मासको दाल र कोदोको

परिकार नचल्ने मान्यता पनि रहेको छ । मृत्यु हुँदा लासलाई जलाउने वा गाड्ने गरिन्छ भने मृतकका छोराहरू र श्रीमती १३ दिन किरिया बस्ने गर्दछन् । बाहुनले गहुँत छर्केर तथा होम गरेर मृत्युको आशौच शुद्धिकरण गरिदिन्छन् भने छोरी ज्वाइँको पनि विशेष भूमिका हुन्छ । मृतात्माको स्वर्गमा बास होस् भनेर भान्साकोठामा पितृहरूको प्रार्थना गरिन्छ । शुद्धशान्तिका दिनमा घर सफा गरिन्छ र दुरात्माले दुःख नदेओस् भनी कुखुरा काटेर भाइखलकले रगतमा औंला चोप्ने गर्दछन् । अकालमा मृत्यु भएका, संस्कार पूर्ण नगरिएका, बोक्सी, लामाझांक्री स्वर्ग जान नसकी पृथ्वीमा भौतारिएका मृतात्माले वाई बनेर दुःख दिन्छ भने स्वर्ग पुगेको आत्मा पितृ बन्दछ भन्ने मान्यता रहेको छ । विरामी पर्दा लामाझाक्रीले लागो देखाएमा वा सपनामा देखिएमा वाई, मरी आदिलाई कुखुराको भोग दिइन्छ । भान्सामा बस्ने घरको देउतालाई जेठमा भाले बलि दिने, मगरको देउता बाजेबजैलाई मंसिरमा सुँगुर, सिकारी देवी, संसारी माई आदि विभिन्न देवदेवीलाई पशुपंक्षीको भोग दिने गरिन्छ । यसैगरी हिट्चकले हुकदार (भाइखलक), चेलीवेटी र माइती नाता सम्बन्धका साथै मितेरी नाताको उल्लेख गरेका छन् । हेराउँदा ग्रहदशा बिग्रेको भए, विरामी परेमा वा गहिरो साथी सम्बन्ध रहेमा खासगरी मगर महिलाहरूले बाहुन, दलित वा अन्य जातिसँग विधिपूर्वक मितेरी लगाउने गर्दछन् ।

Kawakita Jiro (सन् १९७४) को 'The hill Magars and their neighbours' मा म्याग्दी जिल्लाका शिख, पक्टार, किवन र घारका मगर जातिको संस्कार र संस्कृतिमा हिन्दुकरणको प्रभाव वारे उल्लेख गरेका छन् । मृत्यु संस्कारमा बाहुनहरूले झैं मगरहरूले १३ दिन किरिया बस्ने १२ औं दिनमा बाहुन पुरेतबाट संस्कार गराउने, गाईको गोबर र गहुँत चलाउने, सत्यनारायणको पूजा गराउने आदिको वर्णन गरेका छन् । Michael Oppitz (सन् १९८२) ले 'Death and kin amongst the northern Magars' मा रुकुमका मगरहरूको विवाह र मृत्यु संस्कारमा नातेदारी प्रणालीको अन्तर सम्बन्ध र प्रकार्यलाई संरचनात्मक प्रकार्यवादको अवधारणाबाट विश्लेषण गरेका छन् । मामाचेली विवाह प्रणालीबाट स्थापित नातेदारी सम्बन्ध संजालले मगर समाजलाई व्यवस्थित रुपमा अघि बढाइरहेको छ । मगर समाजमा विवाह र मृत्यु संस्कारमा उही पात्रहरूको प्रकार्यात्मक अन्तरसम्बन्ध रहेको हुन्छ । रक्त सम्बन्ध र वैवाहिक सम्बन्धबाट स्थापित नातेदारी प्रणालीले मृत्यु संस्कारलाई नियमन (govern) गरेको हुन्छ । मामाचेली विवाह परम्पराले समाजमा स्पष्ट तिन प्रकारका प्रारम्भिक नाता समूह (माइती, चेलीवेटी र भाइखलक) को स्थायी प्रकृतिको त्रिकोणात्मक संजाल निर्माण गरेको हुन्छ जसले एउटा अप्रत्यक्ष विनिमयको चक्र स्थापना गर्दछ र मृत्यु लगायतका संस्कारहरूका प्रत्येक गतिविधि र चरणहरूमा स्वतस्फुर्त रुपमा

प्रकार्य गरेको हुन्छ । भौतिक रुपमा जीवनको समाप्तिदेखि पितृको दर्जामा स्थापित गर्नेसम्मका गतिविधिमा वस्तु तथा सेवा आदानप्रदान परम्पराको संरचना पाइन्छ जसले यसका अन्तरनिहित सिद्धान्तलाई प्रष्ट पार्न मद्दत पुऱ्याउँदछ । मामाचेली विवाह प्रणालीअनुसार माइती समूहले दिने र भान्जा समूहले लिने परम्परा हुन्छ जसको प्रतिविम्ब मृत्यु संस्कारमा प्रत्यक्ष झल्किएको हुन्छ । मृतकका माइतीले लासमा राख्न गहना (आफ्नी छोरीको गहना), पैसा, कात्रोको कपडा, फेटा (मृतकका छोरालाई) र दुई वटा भेडा (मृतात्मालाई अर्को संसारतर्फ यात्रा गराउने संस्कारका लागि) दिने गर्दछ तर त्यसको सट्टामा कहिल्यै केही पनि लिँदैन । भान्जाले माइती (मामा) बाट उनीहरूकी छोरी श्रीमतीको रुपमा प्राप्त गर्दछ र मृत्यु संस्कारमा मृतकका छोराबाट दान स्वरुप गोरू, सुन, चाँदी, तामा आदि वस्तु पनि प्राप्त गर्दछ । भान्जाले माइतीको मृत्यु संस्कारमा महत्त्वपूर्ण सेवा प्रदान गर्नुपर्छ । Michael Oppitz (सन् १९८२) ले मगर जातिको नातेदारी र सामाजिक इकाईहरूका सम्बन्धमा यस्तो उल्लेख गरेका छन्:

> मामाचेली विवाहले सिर्जना गरेको तिन प्रकारको नातेदारी समूह माइती (wife giver) भान्जा (wife receiver) र विहाउते (ego) समूह ले वंश समूह र विवाह सन्दर्भमा मात्र नभई समाजका सबै खाले व्यवहारिक कार्य सम्पादनमा महत्त्व राख्दछ। सबै भन्दा सानो सामाजिक एकाई Jeare (एकल परीवार), त्यो भन्दा ठूलो Jan, Zim, कुलगोत्री समूह (rus/bone=हाड), थर (clan), जाति (tribe) जस्ता एकाईहरू वीचको आन्तरिक तथा अन्तर (intra and inter) सम्बन्धको आधारमा सामाजिक संरचना र प्रकार्यले निरन्तरता पाएको छ (पृ. २२३–२२४) ।

Gary Shepherd (सन् १९८२) ले मगरहरुको खर्चिलो सस्कृतिको उल्लेख गरेका छन् । अर्खलाका मगरहरुले मृत्यु संस्कारमा कुखुरा, सुँगुर, राँगोभैसी आदि काटेर जतिसक्दो धेरैलाई खुवाउँछन् जसले मृतकको आत्मा खुशी भई मानिसलाई दुःख नदिने विश्वास रहेको छ । तेह्रौं दिनको शुद्धशान्तिमा मृतक वयस्क भए ठूलो सुँगुर, केटाकेटी भए सुँगुरका पाठापाठी वा कुखुराका अतिरिक्त राँगोभैसी समेत काटेर मलामी, छरछिमेक तथा इष्टमित्रलाई ख्वाउने गर्दछन् । "युद्ध, दुर्घटना जस्ता अकाल मृत्यु तथा बोक्सी र झांक्री विद्या जान्नेहरूको आत्मा भड्कीएर दुःख दिन्छ भन्ने विश्वासले गर्दा वर्षेनी बलिपूजा गर्नुपर्ने देवदेवी तथा दुरात्माहरूको संख्या थपिदैजान्छन् । प्रत्येक परिवारले वार्षिक कम्तिमा १५ वटा जति बलिपूजा गर्छन् । मगरहरूमा प्रचलित बलिपूजा र मृत्यु संस्कारले ऋणमा डुबाउने देखिन्छ" (पृ. १०८) । यस्तो खर्चिलो संस्कृतिलाई James F. Fisher (सन् १९८७) ले 'Trans-Himalayan traders: Economy, society, and culture in north-west Nepal' मा पनि उल्लेख गरेका छन् । डोल्पाका तराली

मगरहरूले २०% समय नाचगान र संस्कारगत कार्यमा खर्चन्छन् । सामाजिक, तथा संस्कारगत कार्यमा खर्च बढ्दै गएको छ । २५ दिनसम्म चल्ने उत्सव, चाडपर्व, तिर्थब्रत जस्ता धार्मिक सांस्कृतिक क्रियाकलापका साथै बच्चाको जन्म, छेवार, विवाह र मृत्यु संस्कारमा बढी खर्च हुन्छ । बच्चालाई बजैले उपहार दिनुपर्ने र बच्चाकी आमाले सासूलाई उपहार फिर्ता दिनुपर्ने चलन छ । बच्चाको नामाकरण बौद्ध वा हिन्दू वा तिब्बती प्रक्रियाबाट गरिन्छ भने छेवार हिन्दू अनुसार गरिन्छ । छेवारमा पनि आफन्त छिमेकलाई निम्तो बोलाइन्छ । मृत्यु संस्कारमा रोटी बाड्ने गरिन्छ । Fisher (सन् १९८७) ले मगर समाजमा आएको परिवर्तनका सम्बन्धमा पनि उल्लेख गरेका छन् । व्यापार विनिमयका माध्यमबाट तराली मगरहरूको सामाजिक, सांस्कृतिक, भाषिक एवं धार्मिक पक्षमा व्यापक परिवर्तन आएको छ । भोटसँगको व्यापारबाट तिब्बती संस्कृति तथा खसानतिरको व्यापारको माध्यमबाट हिन्दू संस्कृतिलाई तरालीहरूले भित्र्याउन पुगे । तराई र भारतीयक्षेत्रमा व्यापार गर्दा पश्चिमा संस्कृतिको प्रभाव भित्रियो । अर्कोतर्फ स्थानीय तहमा तराली मगरहरूको बाहुल्यता र प्रभावले गर्दा क्षेत्री, बाहुन, ठकुरीहरूले पनि मगरका छोरीहरूसँग विवाह गरी जनै फालेर मगर बनेका छन् । तराली मगरहरू बौद्ध र हिन्दू प्रभावित मिश्रित प्रक्रिया अपनाएर चाडपर्व र संस्कार मनाउने गर्दछन् । आयातित वस्तुमा आकर्षित भइरहेका छन् । यसरी दुई व्यापारीका वीच वस्तु र सेवाको आदानप्रदान हुने क्रममा सांस्कृतिक मूल्य-मान्यता, चालचलन तथा रीतिरिवाजमा पनि आदानप्रदान वा परिवर्तन भइरहेको हुन्छ ।

धार्मिक संस्कारका विषयमा Sherry Ortner (सन् १९७८) को 'Sherpas through their rituals' र David H. Holmberg (सन् १९८९) को 'Order in paradox: Myth, ritual & exchange among Nepal's Tamang' लाई महत्वपूर्ण अध्ययन सामाग्रीको रुपमा लिन सकिन्छ । सोलुखुम्बुका शेर्पाहरूको संस्कार एवं सांस्कृतिक मूल्य-मान्यताहरूलाई आधार बनाएर गरिएको Sherry Ortner को अध्ययनमा बुद्ध धर्ममा रहेका विचार, मूल्य-मान्यता, सोचाई, संस्कार आदिको लेखाजोखा गरिएको छ । स्थान र परिवेश अनुसार धार्मिक संस्कार पनि फरक फरक हुने भएकाले शेर्पा र थाई बुध्द धर्म वीच अनेक भिन्नताहरू रहेका छन् । थाई बुध्द धर्मवलम्वीको गुम्वा समुदायमा हुने र धर्म गुरू र गाउँले बीच निकट सम्बन्ध हुन्छ तर शेर्पा वुद्ध धर्मावलम्वीमा गुम्वा अग्लो डाँडामा बनाउने तथा भिक्षु र साधारण मानिस वीच कम सम्वन्ध रहेको पाइन्छ । निउग्नी, तान्त्रिक विद्या, पाहुना संस्कार, अर्पण संस्कार जस्ता संस्कारगत कार्यले शेर्पा जातिमा देखापरेको धार्मिक समस्यालाई हटाउने प्रयास भएको पाइन्छ । यी विभिन्न संस्कार भित्र विभिन्न प्रणालीबद्ध संस्कारगत प्रक्रिया रहेका छन् जसले समाज र धर्मलाई निरन्तरता

प्रदान गर्न तथा पुनसंरचना गर्न भूमिका खेलेको छ। यसरी शेरीले सांकेतिक एवं प्रतीकात्मक सिद्धान्तलाई आत्मसात गरी शेर्पा संस्कारको प्रतीकात्मक अर्थ प्रस्तुत गरेकी छन्। यसैगरी David H. Holmberg (सन् १९८९) ले नुवाकोट र रसुवाका तामाङहरूलाई आधार मानेर प्रतिकात्मक उपागमको माध्यमबाट तामाङ संस्कृतिको साङ्गोपाङ्गो साङ्केतिक अभ्यासलाई विश्लेषण गरेका छन् । लामा र बोम्बोका विभिन्न संस्कारगत कार्यको साथै यिनीहरू वीचको पारस्परिकता र विरोधाभासलाई प्रस्तुत गरिएको छ। तामाङ संस्कृतिमा धार्मिक एवं लोकसम्मति पक्षहरूले महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको कुरा उल्लेख गरिएको छ। बुद्ध धर्म, देवदेवी, आत्मा एवं अन्य खतरनाक पक्षहरूसँग तामाङ संस्कृति र संस्कार वीच एकीकृत सम्बन्ध कायम भएको हुन्छ। बौद्ध धर्मावलम्बी भन्दा भिन्न अभ्यास गरिने तामाङ जातिमा लामा संस्कारले सामाजिक, धार्मिक एवं सामुदायिक एकता कायम गराउँदै उनीहरूको सांस्कृतिक जीवनतालाई निरन्तरता दिन महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको कुरा उल्लेख गरिएको छ। थाई, शेर्पा, तिब्बती र श्रीलंकामा जस्तो भिक्षुभिक्षुणी हुने संस्कृति तामाङ जातिमा छैन। गाउँमा गुम्वा भए पनि विहार हुँदैन। जिवित मानिसको उपचारमा बोम्बो र मृत्यु संस्कारमा लामाको महत्वपूर्ण भूमिका रहन्छ। लामाले अहिंसाको मूल्यलाई प्रस्तुत गरे पनि बलि प्रथाले विरोधाभासको स्थिति ल्याइएको छ। बलि प्रथालाई आफ्नो जीवन प्रणालीलाई निरन्तरता दिने अर्थमा प्रष्ट्याइएको छ। लामाले संस्कारगत कार्यमा मात्र होइन सामाजिक तथा राजनैतिक धरातल निर्माणमा पनि भूमिका खेलेको देखिन्छ। यी दुबै अध्ययनबाट गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर जातिको संस्कृतिमा देखापरेका विरोधाभास र सम्मिश्रणको अवस्थालाई विश्लेषण गर्न सघाउने देखिन्छ।

२. ५. उत्पत्ति र विस्तार

Eden Vansittart (सन् १९०६) को 'Gurkhas' मा उल्लेख गरिएअनुसार मगरहरूको खास बसोबास क्षेत्र मध्य र तल्लो पहाडी भेगको जिनग्रक (गोरखपुरको राप्ती) र मर्स्याङदी नदी बीचको भूभाग हो (पृ. ८३)। पछि गएर मूलथलोबाट अन्यत्र विस्तारित भएका हुन् । खासगरी "नेपाल एकीकरणको सैन्य अभियानको क्रममा उनीहरू पश्चिम शारदादेखि पूर्वमा मेचीसम्म फैलिएका हुन्" (पृ. ८४) । John Thayer Hitchcock (सन् १९१७) का अनुसार तिब्बेतो-बर्मन मातृभाषाका आधारमा मगरहरूको उत्पत्ति थलो उत्तरतिर तिब्बत, दक्षिणी चीन वा मध्यएशिया हुन सक्ने संकेत पाइन्छ (पृ. २०) । Gary Shepherd (सन् १९८२) का अनुसार नेपालका धेरैजसो जातजाति तथा जनजातिहरु तिब्बत र अन्य देशहरुबाट आएका हुन् भन्ने वृत्तान्त (उपख्यान) पाइन्छन् भने मगरहरुको पाइँदैन ।

उनीहरुको सामान्य इतिहासको प्रारम्भ र अन्त्य नेपालमै हुन्छ (पृ. ११) । उत्तरीक्षेत्रका मगरहरूको उत्पत्ति सम्बन्धि कथाहरूले मगरका पुर्खा मंगोलिया वा साइवेरियाबाट बसाइँ सरेर आएका हुन् भन्ने भनाईलाई स्पष्ट रुपमा खण्डन गरेको छ । यद्धपि उनीहरूको शारीरिक बनोट, झांक्रीवादी सांस्कृतिक परम्परा आदिले मंगोलियातिरबाट बसाइँ सरेको भन्ने परिकल्पनालाई भने सघाउ पुऱ्याउने देखिन्छ (Oppitz, सन् १९८३) ।

मगर जातिको उत्पत्ति र विस्तारका सम्बन्धमा Michael Oppitz (सन् १९८३) ले 'The wild boar and the plough: Origin stories of the northern Magars' मा रुकुम जिल्लाको हुकाममा प्राप्त बुढा मगरको नेपाली भाषामा लेखिएको वंशावली र टाका गाउँका मगरहरूले स्थानीय मगरखाम भाषामा सुनाउने गरेका घर्ती मगरको उत्पत्ति सम्बन्धी दुई खाले मौखिक वंशावलीको विश्लेषण गरेका छन् । वंशावलीअनुसार घर्ती र बुढा मगरहरूको पुर्खाको उत्पत्ति स्थल उत्तरगंगा र पेल्मा उपत्यकालाई छुट्याउने उत्तरी डाँडानेरको पिमाछारे भनिने चट्टाने गुफालाई मानिएको छ । पेल्मा गाउँबाट तिन घण्टा हिडाईको दुरीमा अवस्थित उक्त भगवानको विचरण स्थल (god dwelling place) गुस्ताङ खोला र कयाम डाँडो वीचको भिरालो चट्टानलाई मानिएको छ । त्यही देउताको पहरोबाट उत्पत्ति भएकाले नै घर्ती, बुढा र पुन थर वा वंशजनाममा देवपहरी (stone-rock or cliff of the gods) जोडिएको छ । मिथकहरूमा उत्पत्ति प्रक्रियालाई दैवी (divine) वा अर्द्धदैवी (semi-divine) का रुपमा वर्णन गरिएको पाइन्छ । त्यस क्षेत्रमा सानो समूहमा रहेका रोकाहरू जसलाई पछि मात्र आएको मानिन्छ, उनीहरूलाई मिथकहरूमा उल्लेख गरिएको पाइदैन । मिथकहरू मध्ये पहिलोमा देउताहरू मानव संसारमा विचरण गर्ने क्रममा मानव भएर बसेको र तिनैका सन्तानहरू हुकामका बुढा मगरहरू हुन् भन्ने निष्कर्ष रहेको छ भने दोस्रोमा झरनाको तल रहेको पिमाछारे भनिने ढुङ्गे पहरोको गुफामा बस्ने देउताले मानव केटीसँग प्रेम सम्बन्ध राखी गर्भवती बनाए पछि विवाह गरेर मानव संसारमै रमाएको उल्लेख पाइन्छ । मानव केटीसँग विवाह गर्ने देउतालाई उनका अभिभावकले गाई र सहयोगी दिएका थिए । ती सहयोगीका वंशजलाई जुग्जाली (जुझ्न सक्ने/अक्कल भएको) मगर भनिन्छ । मानवरुपी देउता (Anthropomorphosis) र मानव केटी वीच विवाह भएपछि उनीहरू गाई र सहयोगी (जुग्जाली) सहित लुतावाङ, झाक्रीवाङ हुँदै हुकाम आएर बसोबास गरे । उनीहरूका ६ भाइ छोरा र १ छोरी भए । तिनै सन्तानहरू टाकाका घर्ती, बाच्छीका पुन र हुकामका बुढा भएर फैलिएका हुन् । उनीहरूकी छोरी रातको समयमा आउने अपरिचितसँगको सम्पर्कबाट गर्भवती भए पछि सबैको सल्लाहअनुसार उक्त

व्यक्तिको पहिचानका लागि रातमा आउँदा उसको खुट्टामा सुतीको धागोको एक टुप्पो बाध्ने र ऊ फर्कदा विस्तारै धागोको बाँकी भाग खुल्ला गर्दै लैजाने काम गरियो। उज्यालो भएपछि धागो पहिल्याउँदै जाँदा धागोको टुप्पो पहरोभित्र हाडको टुक्रामा बाधिएको अवस्थामा भेटिए पछि भूत वा आत्माको गर्भ रहेको निष्कर्ष निकालेर जन्मेको छोरोलाई सुतपहरे घर्ती [(cotton-rock-earth) घर्ती >धर्ती = जमीन] नाम दिइयो। तेस्रो मिथकमा पहरो (rock cliff) मा बस्ने देउता वा प्रेतले रातमा आएर मानव केटीलाई गर्भवती बनाए पछि परिवारले सोधखोज गरी सल्लाहानुसार रातमा आउने अपरिचित प्रेमीको हातको बुढीऔंलामा धागो बाध्ने काम गरियो। भोलिपल्ट पहिल्याउँदै जाँदा धागोको एक टुप्पो पहरोको मूलमा पसेको पाइयो र धागो तान्दा ऐया भन्दै पीडा पोखेको आवाज सुनियो। भित्रबाट उसले आफू देउता भएकाले मानव केटीसँग विवाह गर्न नसक्ने भन्दै क्षतिपूर्ति स्वरुप कृषि सामाग्री (हलोजुवा, गोरू) र भाँडाकुडा उपलब्ध गरायो। यसरी उक्त गर्भवतीबाट जन्मेको छोरोलाई बाबु, जमीन र अधिकार विहिन भएकाले घर्ती नामाकरण गरियो। बालक हुर्किए पछि हुकामकी केटीसँग विवाह गरेर देउताले उपलब्ध गराएको कृषि सामाग्रीको सहायताले टाकामा खेतीपाती गरेर बस्न थाल्यो। त्यस क्षेत्रमा खेतीपातीको थालनी घर्ती वंशजबाट भएकाले आजसम्म पनि हरेक वर्ष फागुनमा हल्सार नामक संस्कार घर्तीबाट सम्पन्न गराए पछि मात्र सबैका लागि खनजोत कार्य खुल्ला गर्ने चलन रहिआएको छ।

पेशल दहाल (वि. सं. २०४८) का अनुसार तिब्बततिरबाट आएका हेप्तालहरू नै कालान्तरमा मगर भएका हुन् भन्ने विश्वास गरिन्छ (पृ. १८८)। जनकलाल शर्माले पनि दहालसँग मिल्दो भनाई अघि सारेको पाइन्छ। "मध्यएसियाबाट आएर कालीगण्डकीको पश्चिमदेखि लिएर हुम्लाजुम्लासम्मको पहाडी भूभाग स-साना राज्य स्थापना गरेर बसेका हेप्तालहरू ईसाको आठौं शताब्दीतिर हिन्दुधर्ममा दीक्षित भएर क्षेत्रीय भएका थिए। पछि त्यसलाई कायम राख्न असमर्थ ठकुरीहरू नै मगर भएका हुन् भन्ने जनविश्वास पाइन्छ (शर्मा, वि. सं. २०४९, पृ. २४३)। एम. एस. थापा मगर (वि. सं. २०४९) ले मगर जातिको पुर्ख्यौली इतिहसका सम्बन्धमा यसरी वर्णन गरेका छन्:

> आज भन्दा ४१०० वर्ष अघि (ईसा पूर्वः ३१००) मंगोलियाको दक्षिण पामिर पठारदेखि पूर्व र तिब्बतदेखि उत्तरको क्षेत्रका ठूलो भौगोलिक प्रलय भई सामुद्रिक बाढीले बलौटे पारेको कुरालाई चिनिया ऐतिहासिक वृत्तान्त र भूगर्भशास्त्रीहरूको अनुमानले पुष्टि गरेको छ। उक्त प्रलयको घटना पश्चात् त्यस क्षेत्रका फिरन्ता मानव समूहहरू (nomad tribles) जीविकाको खोजीमा

अन्यत्र बसाई सरेका थिए । मंगोलियाबाट भारतीय महाद्वीपमा प्रवेश गर्ने फिरन्ता जातीय समूहहरूमा वर्तमान मगर जातिका पूर्खाहरू पनि थिए (पृ. ३-४) ।

२. ६. झांक्रीवादी परम्परा

Kawakita Jiro (सन् १९७४) को ‘The hill Magars and their neighbours’ मा म्याग्दी जिल्लाका शिख, पक्टार, किवन र घारका मगरहरूको झांक्रीवाद र देहात्मावादमा आधारित धार्मिक मान्यता र अभ्यासहरू: आत्मिक शक्ति (spiritual power), पूजा र झांक्रीको वर्णन गरिएको छ । मानिसको मृत्युपछि उसको आत्मालाई (soul) पृथ्वीमै भौतारिन नदिएर स्वर्गलोक पठाउनका लागि शुद्धशान्तिको संस्कार सम्पन्न गरिन्छ । भौतारिएका आत्माले मानिसलाई दुःख दिने हुनाले झांक्रीको माध्यमबाट ठेगान लगाइन्छ । स्वर्ग गएका आत्माहरू सहयोगी हुन्छन् । तिनीहरूलाई खुशी पार्न नियमित सम्झना र पूजा गरिन्छ । जाँडरक्सी र बलि चढाएर ढुङ्गा, रुख, पानी, पुर्खा आदिको पूजा गर्ने धार्मिक विश्वास पाइन्छ । त्यस क्षेत्रका मगरहरूले स्थानीय देवगणलाई भूमे भन्ने गर्दछन् । यस्ता देवताहरू कतिपय मगरहरूका पुर्खासँग सम्बन्धित हुन्छन् । भूमे र झांक्रीवाद अन्तर सम्बन्धित रहेको देखिन्छ । समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणमा भूमे पूजा परम्परा र विश्वासले समाजमा नाता समूह र क्षेत्रीय सम्बन्धको अवधारणाको विकास गराएको पाइन्छ । Kawakita Jiro ले शिख गाउँका मगर समाजमा प्रचलित झांक्री सम्बन्धी दुई मिथक प्रस्तुत गरेका छन् । पहिलो मिथकमा गकुल्न भन्ने ठाउँका नौ बहिनी बोक्सी र मैते धामी सहितका नौ जना झांक्रीको बारेमा उल्लेख पाइन्छ भने दोस्रो मिथकमा गरीपूर्ण नामक व्यक्तिका नौ बहिनी छोरीहरू बोक्सी र माछापूर्ण नामक छोरो झांक्रीको बारेमा वर्णन गरिएको छ । नौ बहिनी बोक्सीहरू मध्ये आठ बहिनीलाई देउताले समाप्त पारे पनि एक बहिनी बच्न सफल भएकाले मानिसलाई दुःख दिने गर्दछ । झांक्री र बोक्सी वीच एकअर्कालाई सहयोग गर्ने र झांक्रीको आदेश मान्ने सम्झौता भएकाले मानिसलाई विरामी बनाउने बोक्सीलाई झांक्रीले तन्त्रमन्त्र विद्याको सहयोगमा दोबाटोमा पाल्लो दिएर धपाउने गर्दछ । यसरी झांक्रीले सदात्मा र दुरात्मासँग वार्ता गरेर मानव समुदायको कल्याण गर्ने, सस्कार तथा पूजा सम्पादन गर्ने कार्य गर्दछ । देवदेवीलाई आदर सम्मानका साथ विधिपूर्वक पूजा गरिन्छ भने बोक्सी, भूतप्रेत, मसान आदिलाई भयका कारण फुको ध्वजा (एकसरो सेतो ध्वजा), अण्डा, फुको चल्ला, फुको पात (दुना टपरी नबनाई) तेलको धूप सहित दोबाटो वा चौबाटोमा पाल्लो दिइन्छ । झांक्रीको मिथक आदिम मानव सभ्यता र सिकारी युगसँग

सम्बन्धित रहेको पाइन्छ । अहिले पनि झांक्रीले सिकारी देवीदेवताको पूजा गर्ने एवं प्राचीन युगमा प्रयोग गरिने जस्ता सामाग्रीहरू स्याउला, पशुपंक्षीका सिङ, नङ्ग्रा, प्वाँख आदि प्रयोग गरेको पाइन्छ ।

David Watters (सन् १९७५) को 'Siberian shamanistic traditions among the Kham-Magars of Nepal' मा घुम्ती बसाइको जीवन शैली (Transhumant Pattern of life) अपनाएका रुकुमका मगरहरूको झांक्रीवादी विश्वासमा आधारित जीवात्मावादी प्रकृतिको (Animistic nature) धार्मिक अभ्यासलाई वर्णन गरिएको छ । उनीहरूको झांक्रीवादी परम्परा प्राथमिक रुपमा भित्रि एशियाको शास्त्रीय परम्पराबाट प्रभावित साइबेरिया उन्मुख देखिन्छ । यद्धपि उनीहरूको झांक्रीवादी परम्पराका केही निश्चित विशेषताहरू एशियाका अन्य क्षेत्रका जादुमय धार्मिक परम्परा भन्दा फरक पाइन्छन् । झांक्रीको आह्वान, उसको आत्मीक संसारसँगको सम्बन्ध, शुरुवात र प्रशिक्षण, उसको जादुगरी, निको पार्ने विधि आदि विशेष प्रकारका छन् । नेपालको विविध सांस्कृतिक परम्परा वीचको अन्तर सम्बन्धका कारण खाम मगरहरूको झांक्रीवादी परम्परामा पनि अन्य धर्म र दर्शनको प्रभाव देखिन्छ । प्रायजसो विद्वानहरूले झांक्रीवादलाई साइबेरिया र मध्य एशियामा पहिला प्रख्यात रहेको जादुमय धार्मिक घटना (Phenomenon) को रुपमा वर्णन गरेको पाइन्छ । झांक्री (Shaman) शब्द Tungusic शब्द Saman बाट व्युत्पत्ति भएको हो जसको अर्थ उत्तेजित हुनु, चल्नु, उठ्नु हुन्छ । यसलाई रसियनबाट अंग्रेजीमा लिइएको हो । Shaman को आधारभूत गुण हल्लनु/काप्नु वा मस्त लठ्याँइलाई जनाउँछ । खाम मगर भाषामा झांक्रीलाई ‘रमा’ भनिन्छ जुन व्युत्पत्तिका आधारमा तिब्वतीयन rma-bya (मयुर वा टाटेपाटे चरा) बाट भएको हो । रमा (झांक्रीले) नीलो डाँफेको प्वाँखले छोपिएको पोशाक लगाउँछ ।

खामभाषी मगरहरूमा वंश परम्परागत रुपमा स्वतस्फूर्त झांक्री विद्या प्राप्त हुने गर्दछ । झांक्री विद्या पहिले नै निर्धारण गरिएको व्यक्तिमा सर्ने वा सारिने नभई झांक्रीको मृत्यु भएपछि उसको आत्माले छनौट गर्दछ । झांक्रीको मृत्यु भएको ३ देखि ९ वर्षमा उत्तराधिकारी छनोट हुन्छ । पुर्ख्यौली आत्मा (गेल) ले प्रारम्भमा आफ्नै छोरा नाति (साइनो क्रमानुसार) मा परीक्षण गर्दछ । त्यसपछि आफ्नै हाँगाका दाजुभाइ तथा दिदीबहिनीका छोराहरूमा परीक्षण गर्दछ । यो चरणमा झांक्रीको आत्माको आह्वानलाई अवरोध वा अस्वीकार गरेमा पागल भएर आत्महत्या गर्ने वा मृत्यु हुने जस्तो घातक स्थिति उत्पन्न हुन सक्छ । खामभाषी मगरहरूले मन्त्रदान वा प्रशिक्षणको चरणलाई सार्वजनिक उत्सव ‘थुम्बु’ को रुपमा संस्थागत गरिएको पाइन्छ । थुम्बु (लौका/कमण्डलुको भाडों) मा नौ माना वा मुठी वा गेडा जौं र लादु सी (मर्चा) हालेर सहयोगी आत्मालाई कैद गरिन्छ । थुम्बु उत्सवको पहिलो भागको

कार्यक्रम मृतक झांक्रीको चिहानमा गरिन्छ । थुम्बु उत्सवको अन्तिम वा तेस्रो भागको कार्यक्रम पुर्ख्यौली झांक्रीको घरमा रातको समयमा गरिन्छ । थुम्बुमा सहयोगी आत्मा ल्याइन्छ र खरानी, गोबर र माटोले बन्द गरिन्छ । त्यसपछि कुखुरा काटेर रगत चढाइन्छ र सुरक्षित स्थानमा राखिन्छ । पुर्ख्यौली आत्मा नौ वटा र दोह्न वा अन्तर्गत वनेल, भालु, चितुवा, बाँदर, सर्प, लामाआत्मा, लाटाआत्मा, ज्याह्फी (zyaphi) (अंध्यारो/अदृश्य) आत्मा आदि हुन्छन् । थुम्बु उत्सवको ६ महिनापछि वैशाख पूर्णिमामा गाँउका झांक्रीहरूले सार्वजनिक उत्सव 'बोहसी-न्या' (bohsi-nya/पुनर्जन्म) को आयोजना गरेर सिकारू झांक्रीलाई पूर्णता प्राप्त गरेको मान्यता प्रदान गर्दछन् । यो उत्सव पुर्ख्यौली झांक्रीको आत्माको पुनर्जन्म र सिकारू झांक्रीको सामुदायिक मान्यता वा दिक्षान्त हो । यसै समारोहमा सिकारू झांक्रीले झांक्री पोशाक लगाउन पाउँदछ । दुई रात र एक दिनसम्म चल्ने यो समारोहको पहिलो रातमा थुम्बु समारोहमा बन्द गरेको सहयोगी आत्मा (dohn wa) लाई छोडिन्छ । झांक्रीको पुनर्जन्म सम्वन्धि विश्वास र समारोहमा साइवेरिया र खामभाषी मगरहरूमा समानता पाइन्छ । झांक्रीको जन्म रुखमा हुने, जाँडरक्सी चढाउने, झांक्री पोशाक आदि पक्षमा समानता पाइन्छन्(Watters,सन् १९७५) ।

खामभाषी मगर झांक्री परम्परामा स्याक्वा, सातो र पुरुष गरी तिन मानव आत्मा रहेको मान्यता पाइन्छ । झांक्रीले रोग पत्ता लगाउन र निको पार्न प्रेतवार्ता सम्पन्न गर्दछ र रोग पत्ता लगाई भड्कीएको आत्मालाई फर्काउने प्रयास गर्दछ । यस्तो अभ्यास मञ्चुरिमाको टुङगुस झांक्रीहरूमा पाइन्छ । पहिलो झांक्रीको जन्म विशाल चिलको रुखमा भएको र आजपर्यन्त उसका सन्तानका आत्मा त्यही रुखको हाँगाहरूमा जन्मन्छन् भन्ने विश्वास साइवेरियाली मानिसमा पाइन्छ भने खामभाषी मगरहरूमा एक प्रकारको सल्ला प्रजातिको रुख (सुआ) मा पहिलो झांक्री पुरनको जन्म भएको र उसका उत्तराधिकारी आत्माको जन्म पनि सोही रुखमा हुन्छ भन्ने मान्यता रहेको कुरा प्रतीकात्मक रुपमा झांक्रीको पुनर्जन्म समारोहमा देख्न पाइन्छ । मगर झांक्री सम्बन्धी किंवदन्ती साइवेरियाली र तिब्बतमा लामावाद स्थापना गर्ने पद्मा सम्भवसँग पनि मिल्न जान्छ । मगरहरूले झांक्रीवादको शास्त्रीय परम्परालाई विभिन्न स्तरमा रुपान्तरित र परिष्कृत गरेको पाइन्छ । नेपालका गैरभारतीय मूलका मगर, गुरुङ, तामाङ, थुलुङ, लेप्चा, राई लगायतका आदिवासी जनजातिका झांक्रीवादी परम्परा भित्री एशियाली शास्त्रीय परम्परासँग मिल्दो पाइन्छ (Watters, सन् १९७५) ।

Gary Shepherd (सन् १९८२) को 'Life among the Magars' मा नवलपरासीको अर्खला गाउँका मगरहरूको झांक्रीवादी परम्पराको वर्णन गरिएको छ । अर्खला गाउँको जोख्या झांक्रीको छोरो

प्रभावशाली मगर झांक्री अगन्दाले १२ वर्ष साधना गरेको वृतान्त, बोक्सी, भूत र राक्षसप्रतिको विश्वास एवं त्रास, झांक्रीको उपचार विधि, बलिपूजा आदिका बारेमा उल्लेख गरिएको छ । मगर जातिमा सबै खाले रोग तथा विरामीलाई लामा (Shaman) र स्थानीय जडीबुटीबाट निको पार्ने विश्वास र मान्यता रहेको छ । मगरहरूले हरेक समस्याको सम्बन्ध देवदेवी, भूतप्रेत, बोक्सी र पितृआत्माहरूसँग रहेको विश्वास गर्ने हुँदा विरामीको उपचारका साथै दैवीप्रकोप लगायतका समस्याका समाधानका लागि लामाझांक्री र बलिपूजामा भर पर्दछन् । मगरहरू रातोदिन उकालीओराली गर्दै कठिन जीवनशैलीसँग संघर्ष गर्न डराउँदैन तर बोक्सी, भूतप्रेत र देवदेवीको अलौकिक शक्तिको विश्वासमा सधैं भयभित देखिन्छन् । घरमा राति एक्लै सुत्न वा तथाकथित बोक्सी भनिएकाहरूको घर नजिकैबाट हिड्न वा ऊसँग विवाद गर्न निकै डराउँछन् । विरामी हुनुको कारण देउता रिसाएर वा बोक्सी तथा भूतप्रेत लागेर वा शरीरको तापक्रमसँग खानपानको सन्तुलन नमिलेर हो भन्ने मान्यता पाइन्छ । मगरहरूले झांक्री (shaman) लाई 'लामा' भन्ने गर्दछन् भने वनको अलौकिक शक्ति वा आत्मालाई झांक्री वा सिकारी झांक्री भन्ने गर्दछन् । मानिस र पशुपंक्षीको स्वास्थ्यमा असर पार्ने, बालीनालीको उत्पादन, दैवीप्रकोप आदि सबै प्रकारका शुभ अशुभ अवस्थाको पछाडि सदात्मा (देवदेवी) र दुरात्मा (बोक्सा-बोक्सी, भूतप्रेत, मसान आदि) को मुख्य भूमिका रहेको हुन्छ । सदात्मा र दुरात्मासँग सम्पर्क स्थापना गरी तिनीहरूलाई खुशीपार्ने कार्य लामा (shaman) ले गर्दछ र त्यसका लागि बलिपूजा अनिवार्य हुन्छ भन्ने विश्वास मगरहरूमा रहेको पाइन्छ । गाउँमा लामा (shaman) सम्बन्धी थुप्रै मिथकहरु पाइन्छन् । प्रतिद्वन्दी झांक्रीको बान लागेर मृत्यु भएको, थारू झांक्रीहरू बाघ बनेर सिकार गरेको जस्ता रोचक कथाहरू पाइन्छन् । झांक्रवादी विश्वासका कारण पूजाआजा, विवाह र मृत्यु संस्कारहरूमा प्रशस्त मात्रामा घरपालुवा पशुपन्छी काटिन्छ भने खेतीपातीको काम समेत नगरी विदा मनाइन्छ । महिनामा करिव ९-१० दिन यस्ता विश्राम हुने गर्दछन् जसले उत्पादनशिल कार्यमा ठूलो असर पुऱ्याएको हुन्छ । झांक्रीवादी मान्यता र बलिपूजा परम्पराले आर्थिक अवस्थामा नकारात्मक असर पारेको छ । पछिल्लो समयमा झांक्रीवादी विश्वासमा ह्रास हुनुका साथै लामा (झांक्री) पेशा अंगाल्नेको अभाव हुँदै गएको छ ।

Michael Oppitz (सन् १९८३) को 'The wild boar and the plough: Origin stories of the northern Magars' मा रुकुमको मगर समाजमा प्रचलित झांक्री सम्बन्धी मिथकलाई उल्लेख गरिएको छ । रमा (झांक्री) ले विरामीको उपचार गर्ने क्रममा ढ्याङ्ग्रो बजाउँदै बर्छामेनी नामक टुहुरी केटी र बनेल (wild boar) को कथानक झांक्री गीत गाउने गर्दछन् । सात भाइ बोक्साको सात बहिनी बोक्सीसँग

विहे भएको र ती बोक्साहरूले आफ्नी वहिनी बर्छामेनीलाई दासतामा राखेको उल्लेख हुन्छ। उसले गाईलाई स्याहार गर्ने क्रममा गाईबाट सहयोग पाएको थाहा पाएपछि गाई काटेर खाइन्छ। काटिनु अघि गाईले भनेअनुसार बर्छामेनीले मासु नखाएर हाडखोर सुरक्षित स्थानमा गाडीदिन्छे। सोही स्थानमा बाँस उम्रेर बनेल उत्पत्ति भएको तथा बनेलसँग तराईमा किनमेल गर्न गएर फर्केपछि बनेलले बोक्साबोक्सीलाई मारेर बर्छामेनीसँग विहे गर्ने कुरोमा पुगेर झांक्रीगीत टुङ्गिन्छ। अनि झांक्री (shaman) मा बनेलको आत्मा प्रवेश गर्दछ। यस्तै झांक्रीगीतमा पुदारन र विसेल्मा जोडीको बनेल सिकार गर्ने प्रसंग पनि जोडिएको छ। विसेल्माको पहिलो सिकारमै भूलवस आफ्नै बाजेको हत्या भएको, पुदारनले गरेको सिकारको मासु देवदेवी, आत्मा आदिलाई नचढाई खाएको र उनको दर्दनाक अन्त्य भएको उल्लेख पाइन्छ। यस्तै केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) को 'पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति' मा मगर जातिमा प्रचलित लोकगीतिनात्यगाथा घाटुको प्रसंगमा झांक्रीको मिथक प्रस्तुत गरिएको छ। "ढ्याङ्ग्रे लामा र उसका नौ वहिनीहरू तन्त्रविद्यामा पारङ्गत थिए। दाजु र बहिनीहरू वीच वैमनस्यता उत्पन्न भए पछि एकअर्कालाई समाप्त पार्ने प्रयासमा लागे। अन्त्यमा ती नौ बहिनीहरू अलप भएर गए। पछि नौकन्यामाईका रुपमा उत्रन थाले। तिनै नौकन्यामाई घाटुमा उत्रने गर्दछन्" (पृ. ९९)।

२. ७. निष्कर्ष

स्वदेशी तथा विदेशी विद्वानहरूद्वारा गरिएका पूर्ववर्ती अध्ययन अनुसन्धानहरू प्रस्तुत शोध कार्यको क्षेत्र वागलुङको हिल, तारा र अर्गलको भन्दा भिन्न क्षेत्रका मगर समाजमा केन्द्रीत रहेका छन्। खासगरी अध्ययन क्षेत्रदेखि पश्चिमोत्तर भेगमा पर्ने रुकुम र डोल्पा, उत्तरी भेगको म्याग्दी र पूर्वी भेगमा पर्ने स्याङ्जा, तनहूँ, पाल्पा र नवलपरासी जिल्लाका मगरहरूका वारेमा अध्ययन गरिएका छन्। पूर्ववर्ती अध्ययन सामाग्रीहरूको समीक्षाका आधारमा मगर जातिको भाषा र संस्कृतिलाई तिन भागमा विभाजन गर्न सकिन्छ। डोल्पा, रुकुम, रोल्पा, प्यूठान र पश्चिमी वागलुङमा बसोबास गर्ने मगरहरूलाई अठारमगराती तथा मगरढुट भाषी स्याङ्जा, तनहूँ, पाल्पा आदि क्षेत्रमा बसोबास गर्ने मगरहरूलाई बाह्रमगराती भनिन्छ। मगरकाइके भाषा बोल्ने डोल्पाली मगरहरू तिब्बती संस्कृतिबाट प्रभावित रहेका छन् भने मगरढुट भाषा बोल्ने राना, थापा र आले थरका बाह्रमगरातीहरू भारतीय हिन्दु संस्कृतिबाट बढी प्रभावित छन्। मगरखाम भाषी बुढा, घर्ती, पुन र रोका थरका मगरहरू हिन्दु संस्कृतिबाट ज्यादै कम प्रभावित देखिन्छन् भन्ने कुरा Vansittart (सन् १९०६), Hitchcock (सन् १९१७) र बराल मगर

(वि. सं. २०५०) का अध्ययनमा प्रष्ट्याइएको पाइन्छ । James F. Fisher (सन् १९८६) को ‘Trans-Himalayan traders: Economy, society, and culture in north-west Nepal’ मा डोल्पाली मगर समाजमा वस्तु विनिमय व्यापारका माध्यमबाट भित्रिएका सांस्कृतिक प्रभावहरूको विश्व व्यवस्थात्मक/विनिमयात्मक उपागमका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ । David Watters (सन् १९७५) को 'Siberian shamanistic traditions among the Kham-Magars of Nepal' मा रुकुमेली मगरहरूको झांक्रीवादी परम्परालाई साइवेरियन झांक्रीवादको सन्दर्भमा तुलनात्मक विश्लेषण गरिएको छ भने Augusta Molnar (सन् १९८१) को 'Economic strategies and ecological constraints: Case of the Kham Magar of north west Nepal' मा रुकुम जिल्लाका थवाङ, लुवाङ, टाका र मइकोटमा बसोबास गर्ने मगरहरूको आर्थिक जीवनशैलीलाई मानव पर्यावरणीय दृष्टिकोणबाट व्याख्या-विश्लेषण गरिएको छ । Michael Oppitz (सन् १९८२) को ‘Death and kin amongst the northern Magars’ मा रुकुम जिल्लाका मगरहरूको विवाह र मृत्यु संस्कारमा नातेदारी प्रणालीको अन्तरसम्बन्धलाई संरचनात्मक प्रकार्यवादी दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ भने Oppitz (सन् १९८३) कै ‘The wild boar and the plough: Origin stories of the northern Magars’ मा रुकुम जिल्लाका हुकाम, टाका र बाच्छी गाउँका बुढा र घर्ती मगरका पुर्ख्यौली उत्पत्ति सम्बन्धी एउटा लिखित र दुई वटा मौखिक वंशावलीहरूको जातिशास्त्रीय अध्ययन (ethnographic study) गरिएको पाइन्छ ।

John Thayer Hitchcock (सन् १९१७) को ‘A mountain village in Nepal’ मा तनहुँ जिल्लाको दर्काम, कुटुम्सा र चेप्टे गाउँका मगरहरूको जीवनशैली र हिन्दु दर्शनबाट प्रभावित संस्कृतिका बारेमा वर्णन गरिएको छ भने Kawakita Jiro (सन् १९७४) को ‘The hill Magars and their neighbours: Hill peoples surrounding the Ganges plain’ मा म्याग्दीका शिख, पक्टार, किवन र घारका मगरहरूको आर्थिक जीवन र सांस्कृतिक पक्षहरूको अन्य जातीय समुदायहरूसँगको तुलनात्मक अध्ययन गरिएको छ । Gary Shepherd (सन् १९८२) को ‘Life among the Magars’ मा तनहुँको याङ्चोक र नवलपरासीको अर्खला गाउँका मगरहरूको आर्थिक तथा सांस्कृतिक पक्षको वर्णन गरिएको छ । केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) को ‘पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति’ मा सोही क्षेत्रका मगरहरूको संस्कृतिको बारेमा सामान्य जानकारी दिइएको पाइन्छ । Hitchcock (सन् १९१७), Kawakita (सन् १९७४), Shepherd (सन् १९८२) र बराल मगर (वि. सं. २०५०) का पूर्ववर्ती अध्ययन सामाग्रीहरूमा हिन्दु दर्शनबाट प्रभावित संस्कारहरू: जन्मको सूतक एघारौं दिनमा, मत्युको आशौच तेह्र

दिनमा शुद्धिकरण, बाहुन पुरेतको प्रयोग आदिका साथै देहात्मावादी प्रकृति (animistic nature) को झांक्रीवादी (shamanism) परम्परा र बलिपूजाको वर्णन गरिएको पाइन्छ ।

पूर्ववर्ती अध्ययनहरूमा मगरकाइके भाषी डोल्पाली मगरहरूको तिब्बती लामा बौद्ध प्रभावित संस्कृति, मगरखाम भाषी रुकुमेली मगरहरूको झांक्रीवाद र आत्मिकवादमा आधारित संस्कृति तथा मगर भाषा नबोल्ने म्याग्दीका मगरहरूका साथै मगरढुट भाषी, तनहुँ, स्याङ्जा, पाल्पा र नवलपरासीका मगरहरूको हिन्दु दर्शनबाट प्रभावित संस्कृतिलाई प्रकाश पारिएको छ । तर बाह्रमगरात र अठारमगरातको मध्यविन्दु (meeting point) मानिएको वागलुङको गलकोट खुवाक्षेत्रका हिल, तारा र अर्गलका मगरहरूको सामाजिक तथा सांस्कृतिक पक्षहरूका वारेमा अध्ययन भएको पाइँदैन । अध्ययन क्षेत्रको एउटा गाउँ ताराखोलाका तरामी मगरहरूको सांस्कृतिक अभ्यास र प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापनका सम्बन्धमा ओम गुरुङ (सन् १९९९) द्वारा मानव पर्यावरणीय दृष्टिकोणबाट मानवशास्त्रीय अध्ययन गरिएको छ । 'Local institutions, cultural practices, and resource management in a mountain village of west Nepal' शीर्षक उक्त अध्ययनमा ताराखोला गाउँका तरामी मगरहरूको सांस्कृतिक प्रचलन, स्थानीय वातावरण र प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन वीचको अन्तरसम्बन्धलाई विश्लेषण गरिएको छ । यी अध्ययनहरूबाट गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिको बारेमा पूर्ण एवं विस्तृत जानकारी प्राप्त नभए पनि अध्ययनको निष्कर्षलाई तुलनात्मक मूल्याङ्कन गर्न सहज हुने देखिन्छ । साथै पूर्व अध्ययन सामाग्रीहरूको मद्दतबाट अध्ययन क्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिका विभिन्न आयामहरू एवं समसामयिक परिवर्तनका पक्षहरूलाई विश्लेषण गर्न महत्वपूर्ण सहयोग पुग्ने देखिन्छ । अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको जीवनशैली र सांस्कृतिक अभ्यासहरू फरक एवं विशिष्ट भए पनि यस अघि अध्ययन अनुसन्धानकर्ताहरूको ध्यान त्यसतर्फ पुग्न नसकेकाले नै प्रस्तुत शोध कार्य सम्पन्न गरिएको हो ।

तेस्रो अध्याय

अनुसन्धान विधि

३.१ अनुसन्धान विधि

अनुसन्धान पद्धतिमा अध्ययनको उद्देश्य, क्षेत्र र सैद्धान्तिक अवधारणालाई पूर्णता प्रदान गर्ने विधिहरू अवलम्बन गरिएको हुन्छ। अनुसन्धान पद्धति वा विधि सबै किसिमका अनुसन्धान कार्यको लागि महत्त्वपूर्ण पक्ष हो जसका लागि निश्चित प्रक्रियाहरू अवलम्बन गरिन्छ। अनुसन्धान पद्धति अन्तर्गत अध्ययन क्षेत्रको छनोट, अनुसन्धान क्षेत्रमा प्रवेश र सम्बन्ध स्थापना, अनुसन्धान ढाँचा, तथ्याङ्क संकलन विधि एवं प्रक्रिया, नमूना छनौट प्रक्रिया, अन्तर्वार्ता, प्रश्नावली, मुख्य सूचनादाताहरूसँगको सम्पर्क र अन्तर्वार्ता, सामुहिक छलफल, अवलोकन, तथ्याङ्कको स्रोत, व्याख्या-विश्लेषण प्रक्रिया, स्थलगत अध्ययनमा आइपरेका समस्या र समाधान तथा अध्ययनको सीमा आदि पक्षहरूका वारेमा उल्लेख गरिएको छ।

३. २. अध्ययनक्षेत्र एवं मगर जातिको छनोट

प्रस्तुत अध्ययनका लागि वागलुङ्गको गलकोट खुवाक्षेत्र (तारा, हिल र अर्गल गा. वि. स.) को मगर समाजलाई छनोट गरिएको छ। ऐतिहासिक मगरातक्षेत्रको मध्य भूभागमा पर्ने यो क्षेत्रलाई मगर समाज र संस्कृतिभित्रको विविधताहरूको मध्यवर्तीक्षेत्र मान्ने गरिन्छ। गलकोट खुवाक्षेत्रदेखि पूर्वी भू-भागका मगर बस्तीहरूमा हिन्दु समुदायसँग मिल्दाजुल्दो संस्कारहरूको अभ्यास पाइन्छ भने त्यसदेखि पश्चिमतर्फको भूभागको रुकुम र रोल्पामा स्थानीय परम्परागत मान्यतामा आधारित तथा डोल्पामा तिब्बती संस्कारबाट प्रभावित संस्कारको अभ्यास पाइन्छ। गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा पूर्वी भेग (बाह्रमगरात) र पश्चिम भेग (अठारमगरात) का मगरहरूको भन्दा भिन्न तथा विशिष्ट खाले सांस्कृतिक अभ्यासहरू पाइने भएकाले नै अध्ययन क्षेत्रको रुपमा छनोट गरिएको हो। कुनै पनि समाजको संरचना र प्रकार्यको अवस्थामा आउने परिवर्तनलाई छिमेकी अन्य समुदाय वा समूहहरूसँगको सम्पर्कले निर्धारण गर्ने हुँदा मगर जातिको समाज र संस्कृतिमा पनि आन्तरिक विविधताको स्थिति देखापरेको पाइन्छ जसलाई संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरणको सापेक्षतामा विश्लेषण गर्न सकिन्छ। तिब्बतको सीमासँग जोडिएको डोल्पाली मगर समाजमा वस्तु विनिमय व्यापारका माध्यमबाट भाषा र संस्कृतिमा तिब्बतीकरणको प्रभाव परेको पाइन्छ

भने वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रभन्दा पूर्वतर्फका मगर समाजमा लाहुरे परम्परा र हिन्दु समुदायसँगको सम्पर्कका माध्यमबाट संस्कृतिकरण एवं पश्चिमाकरणको प्रभाव बढी पाइन्छ । भौगोलिक विकटता र अन्य समुदायहरूसँगको सहज सम्पर्कको अभावका कारण गलकोट खुवाक्षेत्र र त्यहाँदेखि पश्चिमतर्फ रुकुम, रोल्पासम्मको मगर समाजमा बाह्य सांस्कृतिक प्रभावहरू ज्यादै कम देखिन्छ । तापनि खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिलाई रुकुम-रोल्पाको मगर समाज र संस्कृतिसँग तुलना गर्न सकिदैन । गण्डकेली, रुकुम-रोल्पाली र डोल्पाली मगर संस्कृतिको संगमस्थलको रुपमा रहेको खुवाक्षेत्रको मगर समाज यी तिनै क्षेत्रबाट बसाइँ सरेर आएका मगरहरूको बस्ती भएकाले नै स्वाभाविक रुपमा विशिष्ट खालको मगर संस्कृतिको विकास हुन गएको बुझिन्छ । खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा भिन्न खाले स्थानीय मगर संस्कृतिको विकास भए पनि वैज्ञानिक तथा समाजशास्त्रीय अध्ययन हुन नसकेकाले नै प्रस्तुत अध्ययनका निम्ति छनोट गरिएको हो ।

३. ३. अध्ययन क्षेत्रमा प्रवेश र सम्बन्ध स्थापना

समाजशास्त्रीय/मानवशास्त्रीय अध्ययन अनुसन्धानमा अध्ययन क्षेत्र र त्यहाँका बासिन्दाहरूको विशेष महत्त्व रहेको हुन्छ । विस्तृत एवं गहन अध्ययनका लागि अध्ययन क्षेत्रबाट जातजातिको अन्तरसम्बन्ध, सामाजिक तथा सांस्कृतिक क्रियाकलाप, व्यवहार, रुपान्तरण आदि विविध पक्षहरूका वारेमा अवलोकन, अन्तर्वार्ता र छलफलका माध्यमबाट सूचना संकलन गर्नुपर्ने हुन्छ । स्थलगत अध्ययनबाट मानवीय जीवनका यथार्थ पक्षहरूसँग निकट रहेर प्राथमिक सूचनाहरू प्राप्त गर्न सकिने हुँदा शोधकर्ताले अध्ययन क्षेत्रका बासिन्दाहरूसँग सुमधुर सम्बन्ध स्थापना गर्न आवश्यक हुन्छ जसले गर्दा सम्बन्धित समाजका घटना, अवस्था, प्रवृत्ति आदि के कसरी घटिरहेका छन् र त्यसको प्रभाव कस्तो रहेको छ भन्ने बुझ्न सहज हुनजान्छ । सामाजिक अनुसन्धान नितान्त सामाजिक व्यवहारहरूको अध्ययन भएकाले सम्बन्धित समाजका व्यक्ति र परिवारहरूलाई नै सूचनाका प्रमुख एवं महत्त्वपूर्ण स्रोत मानिएको हुन्छ । शोधकर्ताले सम्बन्धित समाजका मानिसहरूको विश्वास नजितेसम्म वास्तविक सूचना संकलन गर्न सम्भव हुँदैन । यस प्रक्रियामा शोधकर्ताको व्यवहार, आचरण, कार्यशैली आदिले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ । त्यसकारण शोधकर्ताले सम्बन्धित समाजलाई विश्वास दिलाएर मात्र आवश्यक सहयोग प्राप्त गर्न सक्दछ ।

शोधकर्तालाई कुनै नयाँ वा अपरिचित समाजमा गएर एकैचोटी सूचना संकलन गर्न सम्भव हुँदैन । यसो गर्दा विभिन्न आशंकाहरू उब्जने, सूचना लुकाउने, दिएका सूचनाहरू पनि गलत हुने

जस्ता समस्याहरू आउँने हुन्छन् । त्यसकारण अध्ययन क्षेत्र र त्यहाँका बासिन्दाहरूसँग सम्बन्ध स्थापना गर्ने बलियो आधार चाहिन्छ । शोधकर्ताले आफ्नै पुर्ख्यौली थलो गलकोट हरिचौरसँग सीमा जोडिएको गाउँलाई अध्ययन क्षेत्रको रुपमा छनोट गरेकाले त्यहाँका बासिन्दाहरूसँग सम्बन्ध स्थापना गर्न कुनै असहज अवस्थाको सामना गर्नु परेन । शोधकर्ताका पुर्खाहरू वागलुङ गलकोट क्षेत्रबाट बसाइँ सरेर सिमान जोडिएको जिल्ला गुल्मीको भार्सेमा गएकाले दुबै क्षेत्रका बासिन्दाहरू वीच विभिन्न खाले सामाजिक तथा सांस्कृतिक सम्बन्धले निरन्तरता पाइरहेको छ । वि. सं. २०४८ सालमा गुल्मी भार्सेका श्रीस मगरहरूको वंशावली प्रकाशन गर्ने क्रममा र वि. सं. २०५७ सालमा वागलुङ भुजुङ्गे (गलकोट) का श्रीस मगरहरूको वंशावली प्रकाशन गर्ने क्रममा शोधकर्तालाई दुबै क्षेत्रका बासिन्दहरू वीच आफ्नो सम्पर्क बढाउने अवसर प्राप्त भएको थियो । त्यसपछि वि. सं. २०६५ सालमा पुरातत्व विभागको सांस्कृतिक सम्पदा सूचिकरण कार्यक्रम अन्तर्गत वागलुङ र म्याग्दी जिल्लाका सांस्कृतिक सम्पदाहरूको अन्वेषण गर्ने अवसर शोधकर्ताले प्राप्त गरेको थियो । यस क्रममा शोधकर्तालाई वागलुङ गलकोट क्षेत्रका बासिन्दाहरूसँग आफ्नो सम्बन्धलाई थप निरन्तरता प्रदान गर्न सफलता मिल्यो ।

अध्ययन क्षेत्रका बासिन्दाहरूसँग सम्बन्ध स्थापना गर्ने क्रममा शोधकर्तालाई गलकोट हरिचौर निवासी स्थानीय नातेदार शिक्षक तथा समाजसेवी यमबहादुर श्रीस मगर, वागलुङ भकुण्डे निवासी कोष तथा लेखा नियन्त्रण कार्यालय वागलुङका तत्कालीन कार्यालय प्रमुख तिलबहादुर थापा मगर र नेपाल मगर संघ जिल्ला समितिका तत्कालीन अध्यक्ष पदमबहादुर श्रीसको विशेष सहयोग प्राप्त भएको थियो । उहाँहरू मार्फत स्थानीय शिक्षक तथा समाजसेवीहरू अर्गल गा. वि. स. ९ किकल्टाका जमदार नन्दवीर थापा मगर, अम्मरबहादुर थापा मगर, मनबहादुर थापा मगर, बीर्बलाल घर्ती मगर, हिल गा. वि. स. का पूर्णबहादुर थापा मगर, तारा गा. वि. स. धसमरकी सरू रोका मगर र पाण्डवखानी गा. वि. स. का गिरिप्रसाद घर्ती मगर र शिक्षिका धना काउचासँगको सम्पर्क र आत्मीय सहयोगले गर्दा शोधकर्ताका लागि अनुसन्धान कार्य अत्यन्त सहज हुन गयो ।

शोधकर्ताले वि. सं. २०६५ सालको चैतैदसैंको अवसरमा ऐतिहासिक गलकोट राज्यको दरवार क्षेत्रमा मनाइने ठूलो र महत्त्वपूर्ण उत्सव र वि. सं. २०६६ सालको वैशाख पूर्णिमाको अवसरमा मनाइने घुम्टेलेकको सांस्कृतिक उत्सवमा सहभागी भएर स्थानीय बासिन्दाहरूसँग थप सम्बन्ध बढाउने, सांस्कृतिक पक्षहरूको प्रत्यक्ष अवलोकन गर्ने तथा अन्तरक्रिया, छलफल र अन्तर्वार्ताको माध्यमबाट सूचना संकलन गर्ने अवसर समेत प्राप्त गरेको थियो । २०६६ सालकै असोजमा अध्ययन क्षेत्रको अर्गल,

हिल र तारा गा. वि. सं. का मगर बस्तीहरूमा पुगेर आधारभूत सूचनाहरू संकलन गर्ने कार्य भएको थियो । तिनै सूचनाहरूका आधारमा वि. सं. २०६९ सालमा विस्तृत सूचनाहरू संकलन गरियो । यसका अतिरिक्त शोधकर्ताले अध्ययन क्षेत्रबाट विभिन्न कारण काठमाडौंमा आएर स्थायी/अस्थायी रुपमा बसोबास गर्दै आएकाहरूसँग पनि निरन्तर सम्पर्क कायम गर्दै आएको छ । खुवाक्षेत्रका प्रमुख सूचनादाताहरूसँग पनि निरन्तर टेलिफोन सम्पर्क भइरहेकाले संकलित तथ्यांकहरूको थप पुष्टि गर्ने कार्यमा महत्वपूर्ण सहयोग मिल्न गयो । यसरी अध्ययन क्षेत्र र त्यहाँका बासिन्दाहरूसँग शोधकर्ताको सुमधुर सम्बन्ध रहेकाले शोधकार्य सहज किसिमबाट सम्पन्न गरिएको छ ।

३. ४. अनुसन्धान ढाँचा

सामाजिक अनुसन्धान विभिन्न सामाजिक अवस्थाबाट प्रभावित हुने जटिल प्रक्रिया भएकाले अनुसन्धान ढाँचा अनिवार्य नै हुन्छ । तथ्याङ्क संकलनदेखि विश्लेषण, प्रस्तुतिकरण तथा निष्कर्ष निकाल्ने कार्यसम्म अवलम्बन गर्नुपर्ने सबै प्रक्रियाहरूलाई व्यवस्थित रुपमा समेटेर तयार पारिएको वृहत योजना नै अनुसन्धान ढाँचा हो । सामाजिक अनुसन्धानलाई विश्वासिलो, वैध र यथार्थपरक बनाउनका लागि निश्चित योजना बनाएर त्यसकै परिधिभित्र रहेर क्रमबद्ध ढंगबाट अघि बढ्नु पर्ने हुन्छ ।

प्रस्तुत अनुसन्धानका लागि वर्णनात्मक ढाँचा (descriptive design) को प्रयोगबाट समस्यासित सम्बन्धित घटनाहरूको पहिचान गर्ने तथा उद्देश्य पुष्टिका लागि उपयुक्त स्रोत-सामाग्री तथा तथ्याङ्क संकलन एवं विश्लेषण गरी अर्थपूर्ण निष्कर्ष निकाल्ने प्रयास भएको छ । सामाजिक तथा सांस्कृतिक घटनाहरूको समसामयिक परिस्थिति अनुरुप वर्णन गर्नका लागि यो अनुसन्धान ढाँचा उपयुक्त मानिन्छ । आदिवासी मगर जातिको समाज र संस्कृतिका विविध पक्षहरूका वारेमा खोजी गर्ने, तत्सम्बन्धी महत्त्वपूर्ण तथ्याङ्क प्राप्त गर्ने र तिनीहरूको वर्णनबाट नयाँ ज्ञान प्राप्त गर्ने कार्यका लागि यो अनुसन्धान ढाँचा उपयोग गरिएको छ । यहाँ अवलम्वन गरिएका अनुसन्धान ढाँचाले मगर जातिको विशिष्ट (unique) संस्कृति निर्माणमा भूमिका खेल्ने विभिन्न पक्षहरूको मापन, विश्लेषण र व्याख्या गर्नमा समेत मद्दत पुऱ्याएको छ ।

३. ५. नमूना छनोट प्रक्रिया

गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको अध्ययनको सन्दर्भमा नमूना छनोट विधिलाई नै अवलम्बन गरिएको छ । नेपालको पचहत्तरै जिल्लामा फैलिएर रहेका मगरहरूको अथवा क्षेत्रगत हिसाबले बाह्रमगरात वा अठारमगरात क्षेत्रका सबै मगरहरूको अथवा एउटा खास

जिल्लाभरि रहेका मगरहरूको जनगणना (census) विधिको प्रयोगबाट अध्ययन गर्न स्रोत, साधन, समय र अन्य व्यवहारिक कठीनाइका कारण सम्भव देखिँदैन। त्यसकारण पूर्वाग्रह वा त्रुटिरहित ढंगबाट शोधकर्ताको उद्देश्य, चाहना र रुचीअनुसार उद्देश्यपूर्ण नमूना छनोट (purposive sampling) विधिलाई प्रयोगमा ल्याइएको छ। समग्रताबाट निश्चित एकाईको छनोट गर्दा सान्दर्भिकता, प्रमाणिकता, व्यवहारिकता एवं नदोहरिने अवस्थालाई पनि यस अध्ययनमा ध्यान दिइएको छ।

प्रस्तुत शोधमा वागलुङ गलकोटको उत्तरी भेगको खुवाक्षेत्र भनिने तारा, हिल र अर्गल गा. वि. स. को मगर समाजलाई भौगोलिक अवस्थिति र विशिष्ट सांस्कृतिक पहिचानका आधारमा एउटा समूह (cluster) मानेर उद्देश्यमूलक छनोट (purposive sampling) विधिबाट समग्रता (universe) को १५% इकाईहरू (units) छनोट गरिएका छन् । अध्ययनक्षेत्रको कुल मगर घरधुरी ७३७ अर्थात समग्रता (universe) बाट १०९ घरधुरी (इकाईहरू) को छनोट गरिएका छन् । तारा गा. वि. स. को ३८० मगर घरधुरीबाट ५७, हिलको ११२ मगर घरधुरीबाट १६ र अर्गलको २४५ मगर घरधुरीबाट ३६ घरधुरी सर्वेक्षणका लागि नमूना छनोट गरिएका छन्। मगर घरधुरी र छनोट गरिएका इकाईहरूको विवरण तलको तालिकामा देखाइएको छः

तालिका संख्या १ः अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको कुल घरधुरीबाट छनोट गरिएका एकाईहरू

छनोट गरिएका गाविसहरू	कुल मगर घरधुरी संख्या	छनोट गरिएका घरधुरी संख्या
तारा	३८०	५७
हिल	११२	१६
अर्गल	२४५	३६
जम्मा	**७३७**	**१०९**

स्रोतः *वागलुङ जिल्लाका गाविस स्तरीय तथ्याङ्क र नक्साहरू*, अक्सफाम नेपाल र राष्ट्रिय श्रम प्रतिष्ठान नेपाल, २०६१

नमूना छनोटमा पूर्वाग्रहको खतराबाट जोगिन तथा समग्रताका सबै विशेषताहरू इकाईहरूमा समावेश हुने गरी छान्नका लागि स्थानीय शिक्षक, बुद्धिजिवि, समाजसेवी, मगर संघका स्थानीय पदाधिकारीहरू, अग्रज तथा अनुभवी बृद्धबृद्धाहरूसँगको छलफल तथा अन्तरक्रियाका माध्यमबाट नमूना घरधुरीको सूची तयार पारेर व्यवसाय, लिङ्ग, शैक्षिक स्तर र थर-उपथरहरूको उचित प्रतिनिधित्व गराइएको छ । उदाहरणका लागि तारा गा.वि.स.बाट छनोट गरिएका ५७ घरधुरी मध्ये वडा नं. १

रानीबास, छेजी, रातामाता र छेल्डरबाट १०, वडा नं. २ पलिम, सिप र ठूलोहिलेबाट ५, वडा नं. ३ डोगाडी, गमबोट र बेलासपुरबाट ६, वडा नं. ४ बाट ३, वडा नं. ५ लावाङ र लन्जुबाट ५, वडा नं. ६ घसमर र करिमेलबाट १२, वडा नं. ७ नाङ्गी, मर्पसा, करिमेल, असर्की र वारडुलेबाट ७, वडा नं. ८ औलादीबाट ५ र वडा नं. ९ लोसेबाट ४ घरधुरी छनोट गरिएका छन् । यी मध्ये लाहुरे (वृटिश तथा भारतीय गोर्खा सैनिक) पेशामा संलग्न ८, अन्य वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न ८, नेपाली सेना र प्रहरीमा संलग्न ४, खेतीपातीमा मात्र संलग्न १५, पशुपालक ५, स्थानीय व्यापार व्यवसायमा संलग्न ८, डकर्मी सिकर्मी पेशामा संलग्न ५ र शिक्षण पेशामा संलग्न ४ घरधुरी गरी जम्मा ५७ घरधुरी छनोट गरिएका छन् । लैङ्गिक हिसाबले ४० जना पुरुष र १७ जना महिला, शैक्षिक आधारमा निरक्षर १०, आधारभूत शिक्षा प्राप्त २५, माध्यमिक शिक्षा प्राप्त १८ र उच्च शिक्षा प्राप्त ४ जना तथा उमेर समूहका आधारमा १५-१९ वर्ष समूहका १० जना, २०-३९ वर्ष समूहका २० जना, ४०-५९ वर्ष समूहका १५ र ६० वर्षदेखि माथिका १२ जना उत्तरदाता छनोट गरिएका छन् । सोही अनुरुप अर्गल र हिलका मगर घरधुरीको पनि छनोट भएको छ ।

३. ५. तथ्याङ्कको स्रोत

अध्ययन-अनुसन्धानसँग सम्बन्धित सम्पूर्ण सूचनाहरू संकलनका लागि प्राथमिक र द्वितीय गरी दुई प्रकारका स्रोतहरूलाई आधार मानिएका हुन्छन् । प्रस्तुत शोधकार्यका लागि पनि प्राथमिक र द्वितीय दुबै खाले तथ्याङ्कका स्रोतहरूको उपयोग गरिएको छ । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको बारेमा स्थलगत अवलोकन, भेटवार्ता, व्यक्तिगत तथा सामुहिक छलफल, अन्तरक्रिया जस्ता सहभागितामूलक गतिविधिबाट मौलिक अर्थात प्राथमिक सूचनाहरू संकलन गरिएको छ । यसका अतिरिक्त पूर्व अध्ययन अनुसन्धानका प्रतिवेदनहरूको समीक्षा, वंशावली, पुस्तक, पत्रपत्रिका तथा जर्नलनका लेख रचना आदिबाट प्राप्त द्वितीय स्रोतका महत्त्वपूर्ण तथ्याङ्कहरू पनि उपयोग गएिका छन् । विभिन्न प्रकारका तथ्याङ्क र जानकारी संकलन गर्दा समय, परिस्थिति, अवस्था, आवश्यकता र औचित्य हेरी विभिन्न तथ्याङ्क संकलनका विधिहरू अपनाइएको छ ।

३. ६. तथ्याङ्क संकलन विधि/उपकरण

अध्ययन अनुसन्धानका लागि आवश्यक पर्ने सम्पूर्ण स्रोत-सामाग्रीहरू जुटाउने कार्य नै तथ्याङ्क संकलन हो । अनुसन्धानको विषय अनुरुप तथ्याङ्कको स्रोत, प्रकृति एवं संकलन विधि तथा उपकरणहरू

अनेक प्रकारका हुन्छन् । प्रस्तुत अनुसन्धानका लागि निम्नानुसारका विधि वा उपकरणहरूको प्रयोगबाट गुणात्मक र संख्यात्मक दुवै प्रकृतिका तथ्याङ्कहरू संकलन गरिएका छन् ।

३. ६.१.सर्वेक्षण

सामाजिक समस्याहरूको पहिचान र निराकरणका लागि सर्वेक्षण विधि लोकप्रिय मानिन्छ । खासगरी वर्णनात्मक (descriptive) ढाँचाबाट गरिने समाजशास्त्रीय अनुसन्धानमा यो विधिको बढी प्रयोग हुन्छ । विद्यमान स्थिति वा विगतका स्थितिहरूलाई वर्णन, व्याख्या र विश्लेषण गर्न, अन्तरसम्बन्ध प्रष्टयाउन र प्रमाणित गर्नसँग सम्बन्धित यो विधिबाट समस्यालाई विस्तृत एवं गहन अध्ययन गर्न सकिन्छ । सामाजिक परिवर्तन र सामाजिक विघटनका प्रवृत्तिहरू थहा पाउन सकिन्छ । सर्वेक्षणका लागि छनोट गरिएका इकाईहरूसँग सर्वेक्षकले प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्थापित गरी वस्तुपरक तथ्यांकहरू लिइने हुँदा पूर्वाग्रहको सम्भावना पनि घट्न जान्छ । त्यसैले प्रस्तुत शोध कार्यमा संस्कार, मान्यता, प्रवृत्ति जस्ता विषयसँग सम्बन्धित वर्णनात्मक प्रकृतिका सूचना संकलन गर्न र विभिन्न पक्षहरूको जानकारी प्राप्त गर्नका लागि सर्वेक्षण विधि प्रयोग गरिएको छ। प्रस्तुत अध्ययनका लागि नमूना छनोट गरिएका १०९ घरधुरीको सर्वेक्षण प्रक्रियाबाट उनीहरूका ऐतिहासिक पहिचानका पक्षहरू, परम्परागत संस्कृति तथा जीवनचक्रीय संस्कारका साथै त्यसमा आएका परिवर्तनका वारेमा महत्त्वपूर्ण सूचनाहरू संकलन गरिएका छन्। यसका लागि संरचित र असंरचित दुवै प्रकारका प्रश्नावली सूचीहरूको माध्यमबाट तथ्याङ्क प्राप्त गरिएका छन्। विकट पहाडी गाउँवस्तीहरूबाट उत्तरदातालाई प्रश्नावली वितरण गरी उत्तर प्राप्त गर्नु कठिन हुने हुँदा अनुसन्धानकर्ता स्वयंको प्रत्यक्ष सहभागितामा सूचना संकलन गरिएको हो । तथ्याङ्क संकलनका लागि प्रयोग गरिएका संरचित (structured) प्रश्नावली सूची सबै उत्तरदाताहरूका लागि एकै किसिमको, निश्चित, स्पष्ट र पूर्व निर्धारित वैकल्पिक उत्तर सहितको वस्तुगत प्रश्नावलीका रुपमा निर्माण गरिएका थिए। यसका साथै आवश्यकता र परिस्थितिअनुसार उत्तरदाताबाट विवरणात्मक सूचना प्राप्त गर्नका लागि असंरचित (unstructured) प्रश्नावली सूची निर्माण गरिएको थियो । यसका अतिरिक्त उत्तरदाताको परिवारिक, शैक्षिक, आर्थिक र पेशागत पक्षहरू पनि प्रश्नावलीमा समावेश गरिएको थियो ।

३. ६.२. मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता

अनुसन्धानको विषय-वस्तुसँग खास जानकारी भएका स्थानीय वा अन्य व्यक्तिहरू (जनप्रनिधि, शिक्षक, संस्कारकर्म सम्पादन गराउने ज्वाइँ/चेलीवेटी/पुरेत/झांक्री, लोकप्रतिभाहरू,

अनुभवी बृद्धबृद्धा आदि) मुख्य सूचनादाताहरू (key informants) सँगको अन्तर्वार्ताबाट प्राप्त तथ्यांकलाई प्रभावकारी र विश्वसनीय (effective & reliable) मानिन्छ । मुख्य सूचनादाताहरूकै सहयोगमा अध्ययन क्षेत्रको वस्तुस्थितिको यथार्थ जानकारी तथा उत्तरदाताहरूसँगको पहुच र सम्बन्ध स्थापना हुने गर्दछ । सामाजिक अनुसन्धानमा मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट भरपर्दो सूचना संकलन गर्न सकिन्छ । सर्वेक्षण विधिबाट धेरै संख्यामा लिइएको सूचनाहरूलाई प्रमाणित र व्यवस्थित गर्नका लागि मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता विधि अत्यन्तै महत्वपूर्ण मानिन्छ । प्रस्तुत अध्ययनमा खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिका बारेमा जानकारी प्राप्त स्थानीय तथा अन्य गरी २० जना मुख्य सूचनादाताहरूसँग संरचित र असंरचित प्रश्नावलीका माध्यमबाट अर्थात औपचारिक (निर्देशित) र अनौपचारिक अन्तर्वार्ताहरूका माध्यमबाट महत्वपूर्ण सूचनाहरू संकलन गरिएका छन् । खासगरी गाउँका भद्रभलाद्मीहरू, शिक्षक, समाजसेवी, संस्कार सम्पादनका अगुवाहरू (मूलज्वाइँ, चेलीवेटी तथा झांक्री) र अनुभवी बृद्धबृद्धाहरूसँग अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट अध्ययन क्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिका विभिन्न पक्षहरूका साथै यथास्थिति र परिवर्तनका वारेमा महत्त्वपूर्ण तथ्याङ्क लिइएको छ ।

३. ६.३. केन्द्रित अन्तर्वार्ता

कुनै खास विषयमा सम्बन्धित व्यक्तिहरूको अनुभव र प्रभाव बुझ्नका लागि उपयुक्त मानिने तथ्यांक संकलनको यो विधिलाई केन्द्रित अन्तर्वार्ता (Focused interview) भनिन्छ । यस्तो अन्तर्वार्ता निर्देशित प्रकृतिको र अर्द्धसंरचित हुन्छ । अन्तर्वार्ताको प्रश्न पूर्वनिर्धारित हुने भए पनि अन्तर्वार्ताकारलाई आवश्यकताअनुसार प्रश्नहरू परिवर्तन गर्ने स्वतन्त्रता हुन्छ । प्रस्तुत शोध प्रबन्धमा गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिमा भित्रिएका समसामयिक परिवर्तन र त्यसको प्रभावका सन्दर्भमा केन्द्रित अन्तर्वार्ता विधि अपनाएर सूचना संकलन गरिएको छ । खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा भित्रिएका समसामयिक परिवर्तनहरूका प्रमुख माध्यमका रुपमा संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरणलाई विषय-वस्तु मानेर सम्बन्धित प्रतिनिधिमूलक व्यक्तिहरूबाट तथ्यांक संकलन गर्नका लागि केन्द्रित अन्तर्वार्ताहरू लिएका छन् । खासगरी संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण र आधुनिकीकरणका सन्दर्भमा भारतीय गोर्खा पल्टनका पूर्व जमदार र बृटिश गोर्खा पल्टनका पूर्व सैनिककी श्रीमती तथा मगरीकरणका सन्दर्भमा खुवाक्षेत्रमा पछि बसाइँ सरेर आएका (पछुवा थरका) एक जना गृहणीबाट केन्द्रित अन्तर्वार्ताका माध्यमबाट तथ्यांक संकलन गरिएका छन्; जसबाट परिवर्तन र प्रभावको अवस्था विश्लेषण गर्नका लागि महत्वपूर्ण आधार प्राप्त भएका छन् ।

३. ६.४. अवलोकन

सामाजिक घटनाहरू तथा मानवीय अन्तरसम्बन्धको स्वरुप बुझ्न एवं उनीहरूको व्यवहार, क्रियाकलाप र गतिविधिहरूको विश्लेषण गर्नका लागि अनुसन्धानकर्ता स्वयं कार्यक्षेत्रमा उपस्थित भई वस्तुनिष्ट निरीक्षण गर्न जरुरी हुन्छ। यस प्रकार अनुसन्धान गरिने विषयवस्तुमा केन्द्रीत रहेर अनुसन्धानकर्ता स्वयंले कार्यक्षेत्रमा गई प्रत्यक्ष निरीक्षणको माध्यमबाट प्राथमिक सूचना संकलन गर्ने पद्धति वा विधिलाई अवलोकन भनिन्छ। वास्तविक रुपमा घटिरहेका घटनाहरूलाई कुनै प्रभाव विना स्वतन्त्र रुपमा तथ्य संकलन गर्ने कार्य अवलोकनमा गरिन्छ। अवलोकन विधिको माध्यमबाट मानव व्यवहारका वस्तुनिष्ट अध्ययन गरी वैध (valid) र विश्वसनीय (reliable) निष्कर्ष निकाल्न सकिन्छ। पी. भी. योङ्ग (सन् १९९८) ले अवलोकनलाई यसरी परिभाषित गरेका छन् “अवलोकन आँखाले हेरेर विचारपूर्वक गरिने अध्ययन हो जसको प्रयोग सामुहिक व्यवहार र जटिल सामाजिक संस्थाहरूका साथसाथै सम्पूर्णताको निर्माण गर्ने बेग्लाबेग्लै एकाईहरूको सूक्ष्म निरीक्षण गर्ने एउटा पद्धतिका रुपमा गर्न सकिन्छ” (पृ. १५४)।

प्रस्तुत अध्ययनले लक्षित गरेका क्षेत्रका मगरहरूको लोकगीतनृत्य, पूजाआजा, जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारजन्य गतिविधिहरूका साथै उनीहरूले मनाउने चाडवाड उत्सव, भेषभूषा, भौतिक तथा अभौतिक संस्कृतिका विविध पक्षहरूको शोधकर्ताको प्रत्यक्ष अवलोकनबाट गहन, स्तरीय र यथार्थपरक तथ्याङ्क संकलन गरिएको छ। अवलोकन प्रक्रियालाई वैज्ञानिक र वस्तुनिस्ट (objective) बनाउनका लागि विषयवस्तुका केही महत्त्वपूर्ण एकाईहरूको सूची पनि बनाइएको छ। यसका अतिरिक्त अध्ययन क्षेत्रका मुख्य सूचनादाताहरू (key informant) हरूसँगको सम्पर्क र समन्वयका आधारमा महत्त्वपूर्ण घटनाहरूको अवलोकन गरिएका थिए।

३. ६.५.केन्द्रीभूत सामुहिक छलफल

अध्ययन क्षेत्रसँग सम्बन्धित विषयमा सम्बन्धित समुदाय वा जातिका प्रतिनिधिमूलक जानाकार व्यक्तिहरुको एउटा सानो समूह बनाएर गहन छलफलका माध्यमबाट गुणात्मक सूचनाहरू संकलन गर्ने विधिलाई केन्द्रीभूत सामुहिक छलफल (Focused Group Discussion) भनिन्छ । छलफलका क्रममा सहभागीहरूलाई विषय-वस्तुमा केन्द्रित बनाई राख्न वा विषयान्तर हुन नदिनका लागि अन्तर्वार्ता निर्देशिका (interview guide) को सहयोग लिन आवश्यक पर्दछ। व्यक्तिगत रुपमा सूचना संकलन गर्ने क्रममा छुट्न गएका वा लुकाइएका तथ्यहरूलाई समेत यो विधिको प्रयोगबाट प्राप्त गर्न गर्न सकिन्छ।

एकैचोटी समूहबाट विचार, सल्लाह र सुझाव संकलन गर्दा व्यक्तिगत स्तरमा संकलित सूचनाको पुनर्पुष्टि गर्न र गलत सूचनाहरूलाई सच्याउन समेत महत्वपूर्ण सहयोग मिल्दछ। सूचना संकलनको यो विधिबाट एकैचोटी एकै स्थानबाट धेरै प्रकारका सूचनाहरू समेत संकलन गर्न सकिन्छ । प्रस्तुत शोध कार्यमा मगर समाज र संस्कृतिका बारेमा विशेष जानकारी राख्ने विभिन्न संघ-संस्थाहरूमा आबद्ध २५ जना व्यक्तिहरू (मगर संघका पदाधिकारी, पत्रकार, अनुसन्धानकर्ता, अध्येयता, समाजसेवी, शिक्षक, प्राध्यापक, जानाकार जेष्ठ नागरिकहरू) को सहभागितामा गरिएको सामुहिक छलफलका माध्यमबाट महत्वपूर्ण सूचनाहरू संकलन गरिएका छन् ।

३. ७. तथ्याङ्कहरूको विश्लेषण र व्याख्या

कुनै पनि सामाजिक समस्यासँग आवद्ध अनुसन्धानमा संकलन गरिएका तथ्याङ्कबाट अनुसन्धानको उद्देश्य अनुरुप समस्याका कारण तथा समाधानका उपायहरू प्रष्ट पार्न सकिन्छ। त्यसका लागि तथ्याङ्कहरूको प्रशोधन र अर्थपूर्ण विश्लेषण हुन आवश्यक पर्दछ। संकलित तथ्याङ्कहरूलाई तिनीहरूको विशेषताका आधारमा श्रेणीबद्ध (catogory), क्रमबद्ध (ordering), व्यवस्थित (manipulating) र सारंशित (summarizing) गर्दै निष्कर्षमा पुग्ने प्रक्रियालाई तथ्याङ्क विश्लेषण भनिन्छ। त्यसैले विश्लेषण आफैमा आलोचनात्मक परीक्षण हो। अनुसन्धानका सम्बद्ध चलहरू (variable) वीचको सम्बन्धलाई गुणात्मक र तथ्याङ्कशास्त्रीय विश्लेषणबाट परिकल्पना परीक्षण गर्ने र कारण प्रभाव सम्बन्ध (causal relationship) प्रष्ट्याउने कार्य गरिन्छ। यसै सम्बन्धमा कर्लिङ्गर (सन् १९९८) को भनाई यस्तो रहेको छ "अनुसन्धानको उत्तर प्राप्त गर्न तथ्याङ्कलाई स्तरीकरण, निर्धारण, क्रम हेरफेर र संक्षेपमा प्रस्तुत गर्नु विश्लेषण हो" (पृ. १३४) ।

प्रस्तुत अनुसन्धानमा वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूलाई आधार बनाएर उनीहरूको ऐतिहासिक पहिचानको पक्ष, सामाजिक सम्बन्ध र संस्कृतिको अध्ययन गरी समसामयिक परिवर्तन र निरन्तरताको अवस्थालाई प्रष्टचाउने प्रयास गरिएको छ । मगर जातिको उत्पत्ति, विस्तार, नामाकरण, मूलथलो, थर-उपथर आदिका वारेमा जानकारीका लागि पूर्वअध्ययन सामाग्री, किंवदन्ती तथा स्थानीय लोकश्रुतिहरूमा आधारित सूचनाहरू संकलन गरी व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । सामाजिक सम्बन्ध, पेशा, परम्परागत संस्थाहरू, भौतिक संस्कृति (वास्तुकला, शिल्प, दैनिक प्रयोगका सामाग्री, भेषभुषा, गरगहना, खानपिन आदि) र अभौतिक संस्कृति (धार्मिक विश्वास, चाडवाडहरू, जीवनचक्रीय संस्कार, भाषा, लोकसाहित्य र प्रदर्शनकारी कला) सम्बन्धी सूचनाहरू प्रत्यक्ष अवलोकन, घरधुरी सर्वेक्षण, मुख्य

सूचनादाताहरूसँगको अन्तरर्वार्ता, वैयक्तिक अध्ययन र विशेष समूहगत छलफलका माध्यमबाट संकलन गरेर व्यवस्थित रुपमा व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ । प्राथमिक तथा द्वितीय स्रोतबाट संकलन गरिएका तथ्यांकहरूलाई त्यसको प्रकृति, विशेषता र आवश्यकता अनुरुप प्रशोधन तथा वर्गीकरण गरी गुणात्मक र सांख्यिकीय दुबै रुपमा रेखाचित्र, नक्सा, तस्बिर, तालिका तथा व्याख्या-विश्लेषणात्मक माध्यमबाट प्रस्तुत गरिएको छ ।

चौंथो अध्याय

अध्ययन क्षेत्र र त्यहाँका बासिन्दाहरूको परिचय

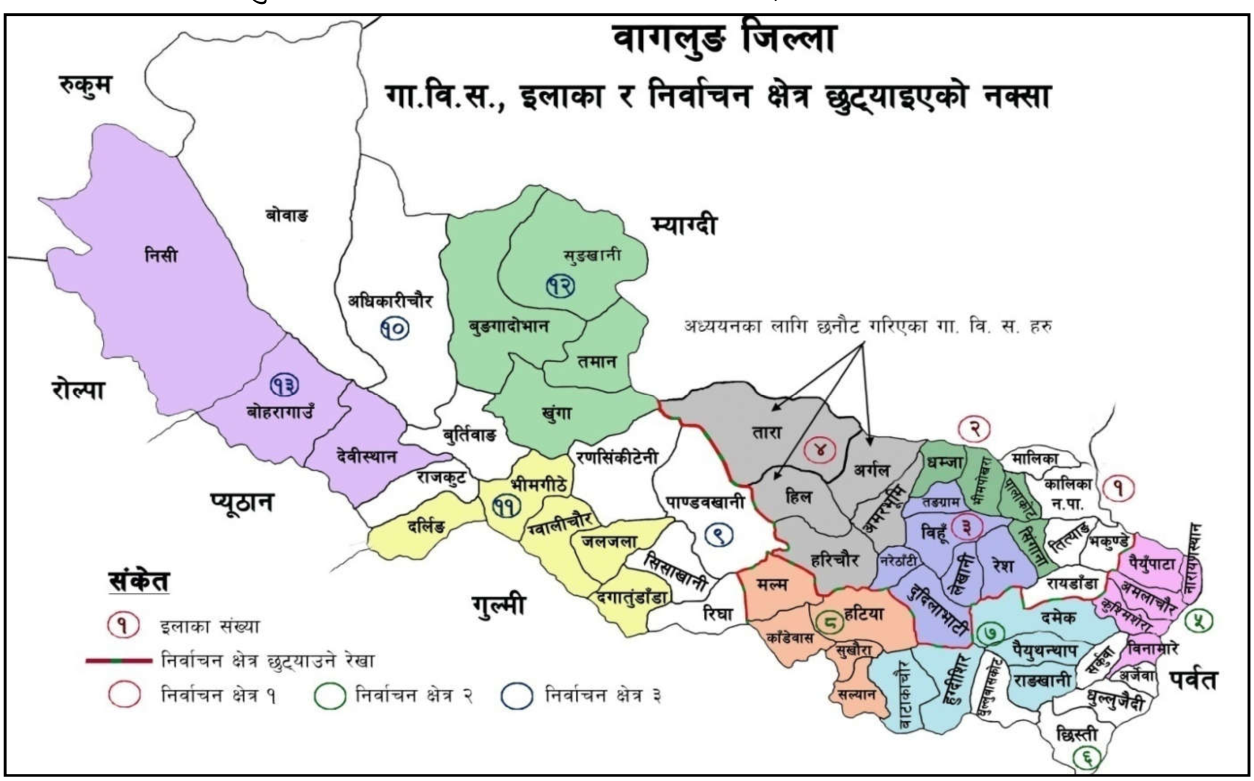
४. १. अध्ययन क्षेत्रको परिचय

अध्ययनको लागि छनोट गरिएको क्षेत्रलाई गलकोट खुवाक्षेत्र भनिन्छ । यस अन्तर्गत हिल, तारा, अर्गल गा. वि. स. पर्दछन् । खुवाक्षेत्रको पश्चिममा खुङ्गा, रणसिंकिटेनी र पाण्डवखानी, पूर्वमा धम्जा, तग्राम र विहुँकोट तथा दक्षिणमा नरेठाँटी र हरिचौर गा. वि. स. र उत्तरमा म्याग्दी जिल्ला पर्दछ । यति चारकिल्ला भित्रको भू-भागलाई चारैतिर अग्ला पहाडहरूले घेरिएको र वीचमा खोर जस्तो खाल्डो भएकोले 'खुवा' भनिएको भन्ने जनधारणा पाइन्छ । अर्को भनाईअनुसार यस क्षेत्रमा उखु खेती गर्ने, खुँदो बढी खाने अनि जतातती फाल्ने भएकोले खोया भनियो । खोयाकै अपभ्रंश रुप नै खुवा हुनगयो (वुडामगर वि. सं. २०६३, पृ. २५) । अर्गल ८, लहन्जुका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्तीका अनुसार मगर भाषाको 'खुवा' शब्दको अर्थ लामा-लामा पहाडहरूको वीचको क्षेत्र वा आगोको धुँवा पुत्ताएको भन्ने हुन्छ । वास्तवमा यो क्षेत्र ठूला र लामा डाँडाहरूको वीचमा अवस्थित रहेकोले नै 'खुवा' क्षेत्र भनिएको देखिन्छ । अर्कोतर्फ आँगोको धुँवा पुत्ताउने क्षेत्र पनि हो । खोरिया खेतीको प्रचलनले गर्दा बुट्यान फाँडेर आगो लगाउने र खेती गर्ने एवं एक दुई वर्ष पछि अर्को ठाउँमा खोरिया फाँडेर खेती गरिन्थ्यो । अहिले खोरियाखेती नगरे पनि अर्गलमा हरेक वर्ष खोरियाखेतीको सम्झनामा भुसपोल्ने चाड मनाइन्छ । त्यसकारण व्यापक खोरिया खेती गरिने र धुँवा पुत्ताउने क्षेत्र वा लामा-लामा पहाडहरूले घेरिएको क्षेत्र भएकोले नै मगर भाषामा 'खुवा' नामाकरण गरिएको देखिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

अध्ययन क्षेत्रका रुपमा गलकोट खुवाक्षेत्रका चार गा. वि. स. हरू मध्ये तारा, अर्गल र हिलको छनोट गरिएकोले तिनका नामाकरणका सम्बन्धमा पनि जानकारी गराउन उपयुक्त देखिन्छ। यी गा. वि. स. हरूको नामाकरण पनि जिल्लाका अन्य स्थान नामहरू झैँ मगर भाषाका शब्दहरूबाट व्यूत्पत्ति भएको पाइन्छ। खुवाक्षेत्रमा हाल मगर भाषा बोलचालको अभ्यासमा नरहे पनि अधिकांश स्थान नामहरू मगर भाषामै रहेको पाइन्छ । साइनो सम्बन्ध बुझाउने केही शब्दहरूका साथै घरायसी सामाग्रीहरूका नाम पनि मगर भाषामा र केही अपभ्रंश भई प्रयोगमा आएको पाइन्छ। ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार 'तारा' नामाकरण डोल्पा जिल्लाका तराली मगरहरूको बसोबासका कारण रहन गएको हो। डोल्पाका टुप्पातारा, शहरतारा, कोटतारा आदि तारागाउँका तराली मगरहरू आएर

बसोबास गरेको उक्त ठाउँलाई ताराखोला भनिन्छ। सोही ताराखोला गाउँको नामबाट गा. वि. स. को नाम 'तारा' राखिएको हो। यसैगरी हिल गा. वि. स. को नाम पनि मगर भाषाको शब्द 'हील' बाट व्युत्पन्न भएको बुझिन्छ। मगर भाषाको शब्द 'हील' को अर्थ 'खुट्टाको पाइताला' हुन्छ। हिल गा. वि. स. को वडा नं. १ स्थित हिलगाउँको नामबाट गा. वि. स. को नामाकरण गरिएको छ। उक्त गाउँ मानिसको खुट्टाको पाइताला आकारको सानो थुम्कोमा अवस्थित रहेकोले नै 'हील' नामाकरण गरिएको भनाई स्थानीय शिक्षक बिर्वलाल घर्तीको रहेको छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०)। अर्गल ९, किकल्टाका चौहत्तर वर्षीय नन्दवीर थापाका अनुसार अर्गलमा बसोबास गर्ने मगरहरू पहिले पाल्पाको अर्गेलीबाट आएका हुन् भनिन्छ। अर्गेलीबाट आएर यहाँ खोरिया फाँडेर बसोबास गरेका हुनाले अन्य छिमेकका मानिसहरूले उनीहरूलाई अर्गलीका बासिन्दा वा अर्गल भन्ने गर्दथे। पछि गएर उनीहरू बसोबास गरेको उक्त ठाउँको नाम नै अर्गल रहन गएको भनाई रहेको छ। त्यसकारण अहिले पनि त्यहाँका बासिन्दाहरूले हरेक वर्ष कात्तिकमा खोरिया फाँडेर बसोबास गरेको दिनको सम्झनामा भुस पोल्ने अर्थात धुवा पुत्ताउने जात्रा मनाउने गर्दछन् (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०)। तलको नक्साबाट अध्ययन क्षेत्रको भौगोलिक अवस्थिति र सीमाना बारे थप स्पष्ट हुन्छ।

नक्सा संख्या १: वागलुङ जिल्ला र अध्ययनका लागि छनोट गरिएका गा. वि. स. हरू

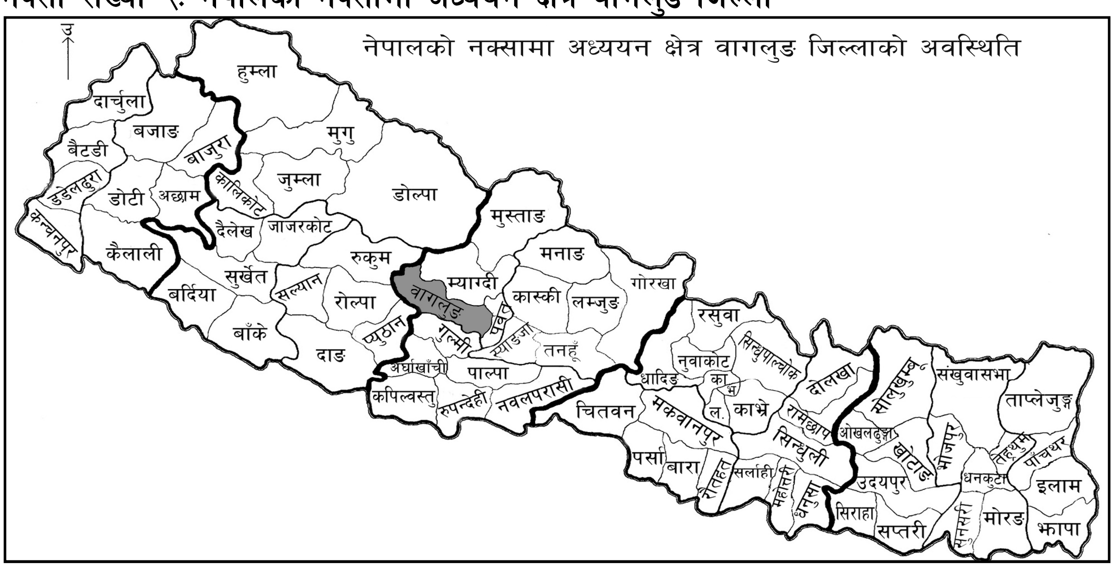


स्रोतः *वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८*।

४.१.१.वागलुङ जिल्लाको ऐतिहासिक परिचय

अध्ययन क्षेत्र बारे जान्नका लागि सम्बन्धित वागलुङ जिल्लाकै सामान्य परिचयको आवश्यक हुन्छ । त्यसकारण वागलुङको नामाकरण र त्यसको ऐतिहासिक पक्षको संक्षिप्त चर्चा गरिनु उपयुक्त हुन्छ । मगर भाषाको 'वाङ' र 'लूङ' दुई नाम शब्दहरू समास भई 'वाङलुङ' शब्द व्यूत्पन्न भएको देखिन्छ । 'वाङ' को अर्थ चउर र 'लूङ' को अर्थ ढुङ्गा हुन्छ । दुई नदी काठेखोला र कालीगण्डकीको दोभानमा रहेको सानो समथर भू-भाग नै वाङलुङ हो । चउर आकारका ठूला र फराकिला ढुङ्गाहरू रहेको स्थान वा ढुङ्गैढुङ्गा भएको चउर भन्ने अर्थमा 'वाङलुङ' शब्दको व्यूत्पत्ति भएको पाइन्छ । वाङलुङ शब्दलाई कालान्तरमा जनजिब्रोले 'वागलुङ' उच्चारण गर्न थालेको देखिन्छ । सोही स्थान नामबाट पछि जिल्ला र नगरपालिकाको नाम समेत राखिएको छ । यसका अतिरिक्त वागलुङ शब्दको व्यूत्पत्तिका सम्बन्धमा अन्य भनाईहरू पनि पाइन्छन् । पुरानो समयमा उक्त स्थानमा धेरै वाघहरूको ताँति हुनाको कारण ती वाघहरूलाई मार्ने गरिएको अर्थमा ठाउँको नाम 'ब्याघ्रलुत्र' रहन गयो । ब्याघ्रलुत्र भन्दाभन्दै पछि गएर अपभ्रंश भई वागलुङ हुनपुग्यो भन्ने तर्क पनि पाइन्छ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, २०५८) । प्राचीन समयदेखि मगरात क्षेत्र भनेर चिनिएको उक्त स्थानको नाम संस्कृत भाषाको शब्द 'ब्याघ्रलुत्र' बाट व्यूत्पन्न भएको भन्ने तर्क उपयुक्त देखिदैन । यसैगरी ऐतिहासिक मगर राज्य 'वलिहाङ' बाट 'वागलुङ' नामाकरण गरिएको भन्ने तर्क पनि पाइन्छ । वालिहाङको राजधानी वर्तमान पाल्पा जिल्लाको वल्ढेङगढी गा. वि. स. मा रहेको मानिएकाले यो तर्क पनि त्यति उपयुक्त ठहर्दैन । त्यसकारण 'वागलुङ' शब्दको व्यूत्पत्ति मगर भाषाको 'वाङलुङ' बाट नै भएको बुझिन्छ । तलको नक्साबाट नेपालको मानचित्रमा वागलुङ जिल्लाको अवस्थितिलाई प्रष्ट पार्न सकिन्छ ।

नक्सा संख्या २: नेपालको नक्सामा अध्ययन क्षेत्र वागलुङ जिल्ला



स्रोतः *वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८ ।*

पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रअन्तर्गत पर्ने धवलागिरी अञ्चलका चार जिल्लामध्ये वागलुङ जिल्ला सबैभन्दा ठूलो जिल्ला हो । यस जिल्लाको सीमाना पूर्वमा पर्वत, पश्चिममा रुकुम र रोल्पा, उत्तरमा डोल्पा र म्याग्दी तथा दक्षिणमा रोल्पा, प्यूठान र गुल्मीसँग जोडिएको छ । वागलुङ जिल्लाको पूर्वमध्य भागमा पर्ने गलकोटक्षेत्र वि. सं. १६३१ तिर वीस हजार पर्वत राज्य तिन टुक्रा हुने क्रममा स्वतन्त्र राज्यको रुपमा अस्तित्वमा आएको थियो । "प्रतापीनारायण मल्ल (नारायण मल्ल) ले तिन भाइ छोराहरूका लागि पर्वत राज्यलाई टुक्राएर सोह्र हजार पर्वत, दुई हजार कास्कीकोट र दुई हजार गलकोट बनाएका थिए । जेठो छोरो जितारी मल्लको भागमा दुई हजार गलकोट परेको थियो" (श्रेष्ठ, २०५९, पृ. ४३) । यस राज्यको दरवार वर्तमान हटिया गा. वि. स. वडा नं. ५ सल्लेर कोटमैदानको डाँडोमा थियो । सानो गोलाकार डाँडोमा कोत रहेकाले 'गोलो कोत' बाट गलकोट हुन गएको हो । पछि गलकोट राज्यको दरबार वर्तमान हरिचौर गा. वि. स. वडा नं. ४ को डाँडोमा सारियो । त्यसपछि अलिक तलतिर सर्दाखेत भन्ने स्थानमा र वि. सं. १९९० तिर हरिचौर बजारमा नयाँ दरवार निर्माण गरियो । बेलायती आर्किटेकअनुसार नव शास्त्रीय शैलीमा निर्माण भएको उक्त कलात्मक दरबार अहिले पनि देख्न पाइन्छ । वि. सं. १८४३ मा स्वतन्त्र गलकोट राज्य गोरखा राज्यको अधिनमा आए पनि अन्तिम राजा जगतप्रताप मल्ललाई सिमित अधिकार दिइयो । नेपाल एकीकरण पछि वागलुङको प्रशासनिक कार्य र न्यायिक कार्य पाल्पा गौडाले हेर्दथ्यो । वि. सं १९८५ मा वागलुङमा पाल्पा गौंडा अन्तर्गत छोटी गौंडा स्थापना भयो । वि. सं. २०१६ सालको राजा रजौटा उन्मुलन ऐन लागु हुनु अघिसम्म गलकोटे राजाले राणाहरूबाट बकस पाएका आंशिक अधिकार प्रयोग गरेर राज्य चलाएका थिए । यसरी गलकोट राज्यले एकीकरण पश्चात पनि सिमित अधिकार प्राप्त गरी वि. सं. २०१७ साल चैत्रसम्म राज्य संचालन गरेको पाइन्छ । गलकोटका अन्तिम रजौटा राजा भरतबम मल्ल थिए (थापा, २०६५) । यही राजपरिवारका सदस्य थीरबम मल्ल वि. सं. २००७ सालको प्रजातन्त्र स्थापनाका लागि सहीद भएका थिए । वि. सं. २०१७/१८ सालतिर वागलुङको आशिंक सदरमुकाम गलकोटमै रहे पनि पछि पंचायती व्यवस्थाको प्रारम्भसँगै वागलुङबजारमा सारिएको थियो । पहिला गलकोट भन्नाले ताराखोला, हिल, अर्गल, अमरभूमी, विहुँकोट, लेखानी, दुदिलाभाटी, नरेठाँटी, हरिचौर, हटिया, सल्यान, सुखौरा, काँडेबास, रिघा, मल्म र पाण्डवखानी गा. वि. स. हरू पर्दथे भने अहिले पनि विहुँकोट वाहेक सबै गा. वि. स. क्षेत्रलाई गलकोट नै भनिन्छ ।

४.२. भौगोलिक अवस्थिति

नेपालको पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्र अन्तर्गत पर्ने धौलागिरी अञ्चलका ४ जिल्लाहरू मध्ये वागलुङ जिल्ला २८°१५' देखि २८°३७' उत्तरी अक्षांश र ८३°००' देखि ८३°३६' पूर्वी देशान्तरमा अवस्थित रहेको छ। यस जिल्ला समुद्री सतहबाट ६०० मिटर (खर्वाङ गाउँ) देखि ४६९० मीटर (फागुनेधुरी) सम्मको उचाईमा रहेको छ। अध्ययन क्षेत्रको तारा गा. वि. स. २६५० मिटर उचाइमा अवस्थित छ । तारा गा.वि.स. अन्तर्गत ३०९० मिटर, हिलमा ३१५२ मिटर र अर्गलमा २८३३ मिटर अग्ला डाँडाहरू रहेका छन् । हिलको दक्षिणतर्फ पर्ने घुम्टेको लेक (हरिचौर गाविस) को उचाई ३१६२ मिटर रहेको छ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८) ।

४.२.१. भौगोलिक सीमाना

झण्डै नेपालकै आकारमा सिमाङ्कित बागलुङ जिल्ला पूर्व र पश्चिम फैलिएको छ। यस जिल्लाको पूर्वमा पर्वत र पश्चिममा रुकुम, रोल्पा र प्यूठान जिल्लाहरू पर्दछन् भने उत्तरमा म्याग्दी र दक्षिणमा गुल्मी र प्यूठान जिल्लाहरू पर्दछन्। वागलुङ जिल्लाको क्षेत्रफल १७८४ वर्ग कि.मी. रहेको छ। यस जिल्लाको भू-बनोट हेर्दा नदी किनाराका केही समथर जमिन (वागलुङ बजार, गलकोट, निसीगाँउ, ढोरपाटन आदि) वाहेक अधिकांश भू-भाग भिरालो डाँडापाखाले बनेको पाइन्छ। यस जिल्लामा कालीगण्की, वढीगाड, उत्तरगंगा, निसी, भुजी, तमान, दरम, ठेउले, काठे, जैदी, हुग्दी आदि नदीहरू तथा रुद्रताल, गाजाको दह र नीलदह जस्ता ताल एवं कुण्डहरू रहेका छन् ।

४.२.२ राजनैतिक तथा प्रशासनिक सीमाना

नेपालका पाँच विकास क्षेत्रहरू मध्ये पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रको मध्यखण्डमा वागलुङ जिल्ला अवस्थित छ। राजनैतिक तथा प्रशासनिक दृष्टिकोणले यस जिल्लालाई ३ संसदीय निर्वाचन क्षेत्र, १३ ईलाका, १ नगरपालिका र ५९ गा. वि. स. हरूमा विभाजन गरिएको छ। धौलागिरी अञ्चल र वागलुङ जिल्लाको सदरमुकाम वागलुङ बजारमा रहेको छ। यस जिल्लाको सदरमुकाम वागलुङ वजार पुग्नका लागि काठमाडौंबाट २७५ कि. मि. को सडक यात्रा गर्नुपर्छ भने पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रको सदरमुकाम पोखराबाट ७२ कि. मि. को सहक यात्रा गर्नुपर्दछ। यस जिल्लामा सबै जातजातिको बसोबास भए पनि मगर जातिको बाहुल्यता हुनुका साथै मगर संस्कृतिका मौलिक पक्षहरू देख्न पाइन्छ। जिल्लाको एक मात्र नगरपालिका वागलुङ बजारमा धौलागीरी अञ्चल स्तरीय तथा जिल्ला स्तरीय प्रशासनिक एवं अन्य सुविधा प्रदान गरिने भएकाले शहरीकरण भइरहेको छ। यसका अतिरिक्त

हटिया, खर्वाङ, सेरा, वुर्तिवाङ, वरेङ, हरिचौर, वेलवगर, नयाँबजार, दोविल्ला, देउराली, दुदिलाभाटी, नरेठाँटी, काँडेवास, हिलसाँधी, पाण्डवखानी, भिमखाल, खार, बुङ्गादोभान, तमान, देवीस्थान, झिंवाखोला र सहीखोला जस्ता गा. वि. स. सदरमुकामहरूमा स-साना बजारक्षेत्र विस्तार भइरहेका छन् । वागलुङको संसदीय निर्वाचन क्षेत्र नं. १ अन्तर्गत पर्ने अध्ययन क्षेत्रको मुख्य बजार हिल गा.वि.स. को हिलसाँधी हो ।

४.२.३ हावापानी

यस जिल्लाका भू-भागहरू ६०० मिटरदेखि ४६९० मिटरसम्मका भएकाले हावापानीमा पनि विविधता पाइन्छ । उचाइअनुसार शीतोष्ण एवं समशीतोष्ण, ठण्डा शीतोष्ण, लेकाली र हिमाली हावापानी पाइन्छ । खर्वाङ, जैदी, वागलुङ बजार लगायतका स्थानहरू ६००-७५० मिटर उचाइमा रहेकाले शीतोष्ण एवं समशीतोष्ण हावापानी पाइन्छ भने तारा, निसी, वोवाङ लगायतका गा. वि. स. हरूमा लेकाली र हिमाली हावापानी पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रको हिल र अर्गल गा. वि. स. हरूमा ठण्डा शीतोष्ण र लेकाली हावापानी रहेको छ । हिल गा. वि. स. को दक्षिणतर्फ अवस्थित ३१६२ मिटर अग्लो घुम्टेको लेकमा हिउँदमा हिउँ पर्दछ । अध्ययन क्षेत्रलाई तिन हजार मिटरभन्दा अग्ला पहाडहरूले घेरेको हुँदा चिसो हावापानी पाइन्छ । वागलुङ जिल्लाको अधिकतम तापक्रम ३७.५ डिग्री सेल्सीयस र न्यूनतम तापक्रम ६.५ डिग्री सेल्सीयस रहेको छ । पश्चिमी वागलुङको निसी र वोवाङ गा. वि .स. का उत्तरी भेगका उच्च भू-भागहरूमा भने जाडोमा न्यूनतम तापक्रम -८ देखि -४ डिग्री सेल्सीयससम्म झर्ने हुन्छ । यस जिल्लाको वार्षिक सरदर वर्षा २२०० मिली लिटर हुने गर्दछ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं.२०५८) ।

४.२.४ भू-उपयोग

वागलुङ जिल्लाका अधिकांश जनसंख्या कृषिक्षेत्रमा संलग्न रहेकाले भूमिको अधिकतम उपयोग भएको पाइन्छ । यस जिल्लाको कुलक्षेत्रफल १८२४८६ हेक्टर मध्ये २५.४५ प्रतिशत अर्थात ४६४३६ हेक्टर जमिन मात्र खेतीयोग्य रहेको छ । खेतीयोग्य जमिन मध्ये ११.६९ प्रतिशत (५४२८ हेक्टर) सिंचित खेत, ५४.५२ प्रतिशत (२५३२० हेक्टर) खेत/बारी र ३३.७९ प्रतिशत (१५६८८ हेक्टर) खरबारी रहेको छ । कुल क्षेत्रफलको ५३.७३ प्रतिशत (९८०४६ हेक्टर) जमिन वन क्षेत्र, १५.५१ प्रतिशत (२८२९४ हेक्टर) चरन क्षेत्र, २.८० प्रतिशत (५०९६ हेक्टर) नदीनाला र २.५१ प्रतिशत (४६१३ हेक्टर) जमिन चट्टान र भीरपाखाले आगटेको छ (वार्षिक कृषिविकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, वि. सं. २०६८) । अध्ययन क्षेत्रका खोला छेउछाउका अत्यन्त न्यून जमिन खेतका रुपमा प्रयोग भएका छन् भने धेरै पाखोबारी र खरबारी रहेको छ । यस क्षेत्रको अधिकांश भूभाग वनजंगलले ढाकेको छ ।

४.२.५. प्राकृतिक सम्पदा

नेपालको प्रमुख प्राकृतिक स्रोतका रुपमा वन, खोलानाला र खनिज पदार्थलाई लिन सकिन्छ। वनजंगल र खोलानालाहरूको दैनिक जीवनमा व्यापक प्रयोग हुँदै आए पनि जमिनमुनि रहेका महत्त्वपूर्ण खनिज पदार्थको उचित प्रयोग हुन सकेको छैन। नेपालको जलस्रोतको पनि पिउने पानीको अतिरिक्त विधुत उत्पादन र सिंचाइका लागि खासै उपयोग हुनसकेको देखिदैन। यस्तै जामिमुनिका खनिजहरू मध्ये केही मात्रामा कोइला, सिमेन्ट निर्माणमा प्रयोग हुने क्लीङकर्, कृषिचून, स्लेट, मार्वल आदि प्रयोगमा ल्याइएको पाइन्छ।

४.२.५.१ खनिज पदार्थ

यस जिल्लामा आर्थिक रुपले विकास गर्न सकिने र लागतको दृष्टिकोणले समेत फाइदाजनक देखिएको खनिजमा स्लेट ढुङ्गाखानी हो। अध्ययन क्षेत्रको तारा, अर्गलका अतिरिक्त अमरभूमि, नरेठाँटी, हरिचौर, जैदी, रेश, मल्म आदि १५/१६ जति गा. वि. स. हरूमा यसको खानी भए पनि मुख्य खानीहरूमा जैदी र भुजुङ्गेका खानी निकै राम्रा मानिएका छन्। यस बाहेक केही मात्रामा खनिज पदार्थ पाएका स्थानहरूमा छिसगाँउ (सिसाखानी), लुकुरबन र कालापानी (फलाम खानी), कालीगण्डकी किनार (सुनखानी) आदि रहेका छन्। यस जिल्लाका सम्भावित मुख्य खनिजहरूमा तामा, फलाम, सिसा, सुन र अभ्रक हुन्। "मध्यकालदेखि राणाकालको उत्तरार्द्धसम्म वागलुङमा तामा, फलाम र सिसा खानीहरू संचालनमा रहेका थिए। चन्द्रसमशेर अघिका राणा प्रधानमनत्रीहरूले गोरखादेखि पशि्चम गुल्मी, वागलुङ, अर्घाखाँची, सल्यान र प्यूठानसम्मका खानी सम्बन्धी तजबीजका लागि वागलुङमा बाइस खानी गोश्वारा स्थापना गरेका थिए" (गुरुङ, वि. सं २०५६, पृ. ६७)। राणाकालमै खानीहरू बन्द भए पनि पुराना खानीहरूका नामबाट वर्तमान पाण्डवखानी, राङखानी, लेखानी, सिसाखानी, सुङखानी आदि गा. वि. स. हरूको नामाकरण गरिएको पाइन्छ। यसका अतिरिक्त खानीक्षेत्रका रुपमा चिनिने गा. वि. स. हरूमा बुङ्गादोभान, निसी, रणसिङकिटेनी आदि छन्।

४.२.५.२ वनजंगल

नेपालको ग्रामीण क्षेत्रका मानिसहरूको वनपैदावारमा निर्भरता रहेको छ। दैनिक खाना पकाउन, बस्तुभाउलाई कुडो पकाउन मात्र होइन जाडोमा न्यानोका लागि आगो बाल्न समेत दाउराको प्रयोग हुने गर्दछ। अध्ययन क्षेत्रको अर्गलका ४७५ घरधुरी मध्ये ४७३, हिलका ६१२ मध्ये ६०५ र ताराका ८४५ घरधुरी मध्ये ८३३ घरधुरीले खाना पकाउन दाउराको प्रयोग गर्दछन् (Population and housing

census- 2011, VDC/Municipality report)। वि. सं. २०६८ को जनगणनाको तथ्याङ्कअनुसार वागलुङ जिल्लामा ५४४३४ घरधुरीले दाउरा नै भान्साको मुख्य इन्धनका रुपमा प्रयोग गरेको देखिन्छ। ६४२५ घरधुरीले एल. पी. जी., १८३ घरधुरीले मट्टीतेल, १०९ घरधुरीले गोबर ग्याँस र २ घरधुरीले विद्युतलाई खाना पकाउने इन्धनका रुपमा प्रयोग गरेको पाइन्छ। घरगोठ निर्माणदेखि वस्तुभाउका घाँसका लागि समेत वनजंगलकै भरपर्नु पर्दछ। यसका अतिरिक्त जंगली सागपात, च्याऊ, फल (काफल, चुत्रो, ऐसेलु महुवा आदि), जडीबुटी, घरेलु कागज निमार्ण गर्ने लोक्ता, लुगा बनाउने चाल्ने सिस्नो आदि लगायत विभिन्न आवश्यकताका लागि वनजंगलमा निर्भरता रहेको छ। वागलुङ बजार, बुर्तिवाङ लगायत सीमित बजार क्षेत्रमा वाहेक सबै गाउँठाउँमा आँगो बाल्न दाउराकै प्रयोग गरिन्छ। शीतोष्ण एवं समशीतोष्ण, ठण्डा शीतोष्ण, लेकाली र हिमाली हावापानी पाइने भएकाले विविध किसिमका वनस्पतिहरू पाइन्छन्। जिल्लाको कुल वनक्षेत्र ९८०४६ हेक्टर (५३.०७ प्रतिशत) रहेको छ। यस मध्ये कोणधारी वन १६४८६.१ हेक्टर (१७.३२ प्रतिशत), चौडापाते वन ५०७५७.४ हेक्टर (५२.९५ प्रतिशत), मिश्रित वन २३१८६.२ (२१.८० प्रतिशत) र झाडीवन ७५६५.३ हेक्टर (७.९३ प्रतिशत) रहेको छ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८)।

अध्ययन क्षेत्रको अर्गल, हिल र तारा गा. वि. स. मा परम्परागत रुपमा संरक्षित वन क्षेत्रहरू रहेका छन्। बढ्दो जनसंख्या र सीमित प्राकृतिक स्रोत माथिको निर्भरता वीचको सन्तुलन कायम राख्न उनीहरूले स्रोत व्यवस्थापन र नियमनका लागि सामुहिक र थरगोत्रगत स्वामित्व वा जिम्मेवारी प्रणालीको विकास गरेका छन्। अर्घासी, बझाँगी, रम्जाली, कान्छीवारे रोका, कान्छीवारे अर्घासी, अन्य मगर र ब्राह्मण आदि थरगोत्रका वीच स्थानीय जमीन र वनक्षेत्रको जिम्मेवारी तथा मह काढ्ने, माछा मार्ने जस्ता विशेष स्थानको बाँडफाँड गरिएको छ। यसले गर्दा व्यक्तिगत फाइदाका लागि हुनसक्ने स्रोतको दुरुपयोग, विभाजन तथा शोषणबाट बचाउन सकिएको छ। वनका घाँसदाउरा, काठ आदिको निश्चित मात्रा र मौसमअनुसार उपयोग, चरनक्षेत्रको विभाजन र निर्धारण जस्ता व्यवस्थाले प्राकृतिक स्रोत तथा वातावरण संतुलनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको छ। श्रीपञ्चमीको छापे उत्सवपछि स्थानीय मगरहरूले चरनक्षेत्रलाई भैंसी र अन्य वस्तुभावका लागि विभिन्न खण्डमा विभाजन गर्दछन्। राज्यको भू-नीतिमा परिवर्तन, वनको राष्ट्रियकरण तथा गाउँ मुखियाहरूको अधिकार निर्वाचित प्रतिनिधिमा हस्तान्तरणको राजनीतिक व्यवस्था पश्चात प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन, वितरण र संरक्षणको कार्यमा केही समस्या उत्पन्न भए पनि उनीहरूको गतिशिल रीतिथिति प्रणालीका कारण परिवर्तित राजनीतिक

तथा वातावरणीय अवस्थामा पनि समय परिस्थिति अनुकूल अघि बढ्न सफल भएका छन् । परम्परागत गाउँ प्रमुखको नेतृत्वमा वन व्यवस्थापन समिति गठन गरेर समुदायमा आधारित स्थानीय स्रोत व्यवस्थापन र संरक्षण सम्वन्धी थुप्रै रणनीतिहरू लागू गरेका छन् । वनस्रोतका मुख्य प्रयोगकर्ता महिलाहरूलाई समितिमा सक्रिय सहभागिता गराइएको छ (गुरुङ, सन् १९९९) ।

४.२.५.३ जलस्रोत

नामली खोला, छेल्दार खोला, ताराखोला, पुवाधुनी खोला, दरम खोला आदि अध्ययन क्षेत्रका प्रमुख खोलाहरू मध्ये दरम खोला सबै भन्दा ठूलो हो । यो खोला पिउने पानी, सिचाइ र साना जलविद्युत उत्पादनमा प्रयोग भएको छ । जिल्लाको कुल खेती गरिएको जमिन ३०४७६ हेक्टर मध्ये हालसम्म ५९३४ हेक्टरमा मात्र सिंचाईको सुविधा पुगेको छ । मुख्य नदीनालाहरूमा कालीगण्डकी, बढीगाड, उत्तरगंगा, निसी, भुजी, तमान, दरम, ठेउले, काठे, जैदी हुग्दी आदि तथा ताल एवं कुण्डहरूमा वोवाङ गा. वि. स. स्थित रुद्रताल, दमेक स्थित गाजाकोदह र भकुण्डे स्थित नीलदह आदि रहेका छन् । जिल्लाका नदी खोलाहरूबाट संचालित ३८ लघु जलविद्युत आयोजना मार्फत ३२ गा. वि. स. का १०६८४ घरधुरी लाभान्वित भएका छन् (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, २०६८) । यस जिल्लालाई आवश्यकता भन्दा बढी जलविद्युत उत्पादन गर्न सकिने सम्भावना भएका प्रशस्त नदीहरू छन् । वि. सं. २०६८ को जनगणनाको तथ्याङ्कअनुसार वागलुङ जिल्लामा बत्ति बाल्नका लागि ५०,२४२ घरधुरीले जलविद्युत, ७,१९४ घरधुरीले मट्टीतेलको टुकी, १२१ घरधुरीले वायो ग्याँस र २२५३ घरधुरीले सौर्य विद्युतको उज्यालो उपभोग गरेका छन् । १३७५ घरधुरीले अन्य स्रोतबाट बत्ति बालेको तथा २९७ घरधुरीको बत्तिको स्रोत नखुलेको उल्लेख गरिएको छ (Population and housing census- 2011, VDC/Municipality report) ।

४.३ महत्त्वपूर्ण धार्मिक तथा पर्यटकीय स्थलहरू

वागलुङ जिल्लामा धार्मिक तथा पर्यटकीय महत्त्वका ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक सम्पदाहरू प्रशस्त रहेका छन् । मध्यकालीन नेपालका भुरेटाकुरे राज्य र त्यसपछिका वाइसी-चौबीसी राज्यकालका राजाहरूका दरबार तथा कोटकिल्लाका अवशेष स्थलहरूमा विभिन्न देवस्थलहरू निर्माण गरी श्राद्धभक्तिका साथ पूजाआजा गरिएको पाइन्छ । अग्ला डाँडामा अवस्थित यस्ता धार्मिक स्थलहरू ऐतिहासिक, सांस्कृतिक एवं पर्यटकीय दृष्टिबाट महत्त्वपूर्ण मानिन्छन् । ठूला नदी किनारा वा दोभान र अग्ला पहाडका टाकुरामा रहेका यस्ता धार्मिक स्थलहरूबाट रमणीय हिमश्रृखला र टाढासम्मका

वस्तीहरूको अवलोकन गर्न सकिनुका साथै प्राकृतिक सुन्दरता, जैविक विविधता र स्थानीय सांस्कृतिक विशिष्टताले समेत धेरैलाई आकर्षित गर्दछ। वि. स. २०1७ चैत्रसम्म सीमित राज्याधिकार सहित अस्तित्वमा रहेको गलकोट राज्यको दरबार पनि यसै जिल्लामा रहेको छ। यसका अतिरिक्त नेपालको एक मात्र ढोरपाटन शिकार आंरक्ष पनि यसै जिल्लामा छ।

४.३.१ धार्मिक स्थलहरू

यस जिल्लाका मुख्य धार्मिक स्थलहरूमा वागलुङ नगरपालिका स्थित कालिका भगवती मन्दिर, अमलाचौर गा. वि. स. स्थित वलेवा भैरवस्थान मन्दिर, कुश्मिसेरा गा. वि. स. को जैमिनेश्वर शिव मन्दिर, वोवाङ गा. वि. सं. मा पर्ने ढोरवराह, विहुँ गा. वि. स. को रामकोट मन्दिर, सर्कुवा र जैदी गा. वि. स. को सीमाक्षेत्रमा पर्ने थन्थापी माईको मन्दिर, देवीथान गा. वि. स. को कालिका भगवती मन्दिर, तित्याङ गा. वि. स. को शिवालय मन्दिर, वाटाकाचौर गा. वि. स. को सत्यवती मन्दिर, हटिया गा .वि. स. को खडगकोट, राजकुट गा. वि. स. को नरसिंहकोट, हरिचौर र पाण्डखानी गा. वि. स. को सिमानामा पर्ने घुम्टेको सिद्धथान आदि पर्दछन्। अध्ययन क्षेत्रको निकट रहेको ३१६२ मिटर अग्लो घुम्टेको लेक र त्यहाँ स्थित सिद्ध भैरम थान महत्वपूर्ण पर्यटकीय एवं धार्मिक स्थल हो।

४.३.१.१ कालिका भगवती मन्दिर

वागलुङ नगरपालिका वडा नं. १ स्थित कालीगण्डकी र कोठेखोलाको दोभानको वनक्षेत्रमा रहेको यस मन्दिरको स्थापना पर्वते राजा प्रतापीनारायण मल्लले वि. सं. १५९१ तिर गरेको भनाइ पाइन्छ। मन्दिरको गजुरमा १६३४ लेखिएकाले शाके १६३४ (सम्वत १७६९) तिर जिर्णोद्धार गरिएको देखिन्छ। प्रतापी नारायण मल्लले पाल्पाली राजाकी छोरी विवाह गरेर जन्ती फर्कदा उतैबाट ल्याएको कालिकादेवीको मूर्ति लुङ गाउँका मगरहरूले बोकेका थिए भने देवीको खड्ग पुवार खड्का थरका मानिसले बाकेका थिए। त्यसकारण उक्त देवीको मन्दिरको पूजाआजामा पुवार खड्का र लुङ गाउँका मगरहरूको सहभागिता रहनगयो। पुवार खड्का वंशजबाट पुजारीको कार्य हुँदै आए पनि हाल अन्य थरका पुजारी राखिएको छ। यद्धपि पर्वपूजामा मन्दिरको खड्ग चार जना पुवार खड्काले उठाएर बलिदिने राँगोका परिक्रमा गर्ने तथा उक्त राँगोको टाउको साप्रो लुङ गाँउका मगरलाई दिने परम्परा भने यथावत रहेको छ। यस मन्दिरमा दैनिक पूजा हुने भए पनि चैतेदशैं र ठूलोदसैंमा विशेष पर्वपूजा हुने गर्दछ। सुँगुर, राँगो, परेवा, कुखुरा, बोका आदिको बलिपूजा गरिने यस मन्दिरमा पहिला पहिला

चैतेदसैंमा १५ दिनसम्म मेला लाग्दथ्यो । काठमाडौं, पोखरा, रोल्पा, रुकुम, प्यूठान, डोल्पा, जुम्ला, हुम्ला, दैलेखसम्मका हजारौं मनिसहरूको उपस्थिति रहने मेलाको समय अहिले छोटिएको छ ।

४.३.१.२ वलेवा भैरवस्थान मन्दिर (कालभैरव)

अमलाचौर वडा नं. ३ काहुलेडाँडामा अवस्थित यो मन्दिर कुश्मिसेरा, भकुण्डे र पैयुँपाता गा. वि. स. को सीमानाको नजिक पर्दछ। पर्वते राजाको पालामा स्थापना भएको मानिएको यस देवस्थलको पूजा व्यवस्थापनका लागि वि. सं. १९७३ सालमा गुठी राखिएको उल्लेख वागलुङ मालपोत कार्यालयको अभिलेखमा भेटिन्छ। यो देवस्थल पाल्पाको भैरव देवतासँग सम्बन्धित रहेको र भैरव देवताको मूर्ति हेर्न नहुने विश्वास पाइन्छ। भक्तजनले बलि चढाएका पंशुपक्षिका टाउका, चामल, जौं, तिल आदि विक्रीबाट हुने आम्दानी र दक्षिणाबाट मन्दिरको व्यवस्थापन हुने गर्दछ। पूजा व्यवस्थापन ठेक्काबाट वार्षिक ७४ हजार (२०६५ सालमा) मालपोतमा बुझाउने गरिन्छ। यो देवस्थलमा पुग्न पर्वतको कुश्मा बजार र बागलुङ बजारबाट झण्डै ३-४ घण्टाको छड्के उकालो पैदल यात्रा पूरा गर्नुपर्दछ (श्रीस मगर, वि. सं. २०६५) ।

४.३.१.३ थन्थापीमाई भगवती मन्दिर

सर्कुवा गा. वि. स. वडा नं. ५ माइस्थानमा रहेको यो देवस्थल विनामारे, अर्जेवा, जैदी र राङखानी गा. वि. स. को निकट रहेको छ। गुठी संस्थाको स्वामित्वमा रहेको यो देवस्थल वि. सं. १८६५ मा स्थापना भएको मानिन्छ। उच्च डाँडोमा रहेको यस मन्दिरको छेवैको अर्को डाँडोमा ऐतिहासिक झुरेटाकुरे राजाको दरवारको भग्नावशेषमा कोटघर पनि रहेको छ। कोटघरमा रहेको तोप पवर्ते राजाको शीतकालीन राजधानी बेनी कोटभण्डारको तोपसँग मिल्ने देखिन्छ। कोटघरमा ठूलोदसैंको नवमीमा बाजागाजा सहित राँगो बलि चढाइन्छ। कसैले व्यक्तिगत भाकलपूजा नगरेको खण्डमा ऐतिहासिक दरवारका तत्कालीन द्वारेका वंशज स्थानीय पुलामी मगरहरूले नै राँगो बलि चढाएर पूजा खाली हुन नदिने परम्परा रहिआएको छ। प्रत्येक मंगलबार पूजा हुने थन्थापी माईको मन्दिरमा चैतेदसैं र ठूलोदसैंमा लगातार ९ दिनसम्म पूजाआजा हुने गर्दछ। सर्कुवा, धुल्लुजैदी, राङखानी लगायत टाढाटाढाबाट भक्तजन यस मन्दिरमा पूजा गर्न आउने गर्दछन् (श्रीस मगर, वि. सं. २०६५) ।

४.३.१.४ जैमुनी शिव मन्दिर तथा शिवालय

ठेउलेखोला र कालीगण्डकीको दोभानमा रहेको जैमुनी शिवमन्दिर कुस्मिशेरा गा. वि. स. वडा नं. १ मा पर्दछ। करिब दुई सय वर्ष अघि स्थापना गरिएको यस शिवालयमा दैनिक पाठपूजा हुने गर्दछ। यस मन्दिरको नजिकै ठेउलेखोला छेउमा राजा गिर्वाणयुद्ध विक्रम शाहले वि. सं. १८५२ मा निर्माण गराएका

कलात्मक गुम्बजशैलीको शिवालय पनि रहेको छ। विनामारे गा. वि. स. वडा नं. १ मा पर्ने यस शिवालयमा माघे संक्रान्तिमा भव्य मेला लाग्ने भए पनि हाल आएर दैनिक पूजाआजा समेत रोकिएको छ।

४.३.१.५ घुम्टेको सिद्धथान

अध्ययन क्षेत्र हिल गा. वि. स. को दक्षिणतर्फ अवस्थित ३१६२ मिटर उचाइको डाँडोमा रहेको घुम्टेको सिद्धथान धार्मिक तथा पर्यटकीय महत्त्वको स्थान हो। हरिचौर, पाण्डवखानी, मल्ल र हिल गा. वि. स. को सीमा निकट रहको जैविक विविधतायुक्त प्राकृतिक रुपमा सुन्दर घुम्टेलेकबाट सेरोफेरो जिल्लाका वस्तीहरू लगायत तराईका फाँट एवं गोरखपुरसम्म दृष्टि पुऱ्याउन सकिन्छ। विभिन्न प्रजातिका गुराँस तथा अनेकन जडीबुटीजन्य वनस्पतिले भरिभराउ घुम्टेलेकको टुप्पोमा रहेको विशाल प्राकृतिक चट्टानलाई सिद्ध र भैरव देवता मानेर हरेक वर्षको वैशाख पूर्णिमाका दिन पूजा गरी मेला लगाइन्छ। वागलुङबजार देखि १० कोष पश्चिममा अवस्थित घुम्टेलेकको फेदीमा ऐतिहासिक गलकोट राज्यको दरबार रहेको छ। त्यसकारण यसको ऐतिहासिक महत्त्व पनि रहेको छ। हिन्दू धार्मिक साहित्य महाभारतका पात्र पाण्डवहरूले घुम्टेलेकमा तपस्या गरेको धार्मिक विश्वास पनि गरिएको पाइन्छ। वैशाख पूर्णिमाको अघिल्लो दिनदेखि मेलाका लागि पसल राख्ने र पूजा व्यवस्थापनका टोली सदस्यहरू सिद्धथान परिसरमा बासबस्ने गरी जान्छन्। पूजाको दिन सिद्धलाई भेडा, परेवा, बोका आदि बलि चढाइन्छ भने भैरवलाई एक माना चामलको पीठोको रोट चढाउने र परेवा उडाउने गरिन्छ। सेरोफेरो गा. वि. स. र जिल्लाबाट आउने हजारौं भक्तजनको उपस्थितिमा सुनिमाया, ठाडोभाका र चुडकेभाका जस्ता लोकगीत र नाच पनि हुने गर्दछ। साँझपख सबै मानिसहरू पाण्डवखानीको फुर्सेडाँडामा र हरिचौरमा जम्मा भएर घाँटुनाच हेर्ने गर्दछन्। हरिचौरको घाँटुनाचले अहिले निरन्तरता पाउन नसके पनि पाण्डवखानीमा भव्य सांस्कृतिक कार्यक्रम र घाँटुनाच नचाइन्छ। त्यसकारण घुम्टेको सिद्धथान धार्मिक मात्र होइन ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र पर्यटकीय महत्त्वको स्थान पनि हो।

४.३.१.६ खड्गकोट

अध्ययन क्षेत्रको नजिकै पर्ने यो धार्मिक स्थल हटिया गा. वि. स. वडा नं. ५ सल्लरेमा रहेको ऐतिहासिक गलकोट राज्यको पुरानो दरवार पनि हो। गोलो डाँडामा दरबार रहेकाले राज्यको नाम पनि गलकोट रहेको मानिन्छ। वि. सं. १६३१ मा गलकोट राज्य अस्तित्वमा आउनु अघि नै खड्गकोट बनिसेको मानिन्छ। गलकोट राज्यको दरवार हरिचौर ४ मा सरेपछि सो स्थान सुरक्षाचौकी (कोट) को रुपमा रहँदै आएको र वि. सं. १८४३ मा गलकोट राज्य विशाल नेपाल राष्ट्रको अधीनमा आएपछि यो

सम्पदा शक्तिपिठ वा कोटघरको रुपमा रहँदै आएको हो। चैतेदसैं र ठूलोदसैंमा पूजाआजा र मेला लाग्ने यो ऐतिहासिक धार्मिक स्थलमा अध्ययन क्षेत्र लगायत १६ गा. वि. स. का मानिसहरू सहभागी हुन्छन्।

४.३.१.७ ढोरवराह

वागलुङ सदरमुकामदलेखि करिव १४० कि. मि. उत्तरपश्चिम वोवाङ गा. वि. स. वडा नं. ९ स्थित उचरगंगा नदीको मुहानमा यो देवस्थल रहेको छ। मुहानको वरिपरि आयातकार ढुङ्गे पर्खालले घेरिएको छानाविनाको यो देवस्थल पीठशैलीमा बनेको छ। देवस्थलको ऐतिहासिक अभिलेख सम्बन्धमा गुठी लगत अड्डाले वि. सं. २००६ सालमा तयार पारेको २ निशाना छाप लालमोहरको पेटबोलीमा वि. सं. १८५० मा उत्तरगंगा वराहथान र देवी (१० कोष दक्षिणको देवीस्थान गा. वि. स. को देवस्थल) को लागि एउटै गुठी राखी वुर्तिवाङ देविस्थानका हिरालाल जोगी कुवँरलाई पुजारी नियुक्ती गरिएको उल्लेख पाइन्छ (पुरातत्व विभाग, वि. सं. २०४२)। तर वाइसीचौबीसी राज्यको उदय हुनु अघि अस्तित्वमा रहेको निसीभुजी राज्यकालदेखि नै ढोरवराहको स्थापना भएको जनविश्वास पाइन्छ। नित्य पूजा नहुने तर हरेक वर्षको जनैपूर्णिमाका दिन पाँच सात हजार श्रद्धालु भक्तजनहरूबाट आफ्ना मनोकांक्षा पूरा हुने विश्वासका साथ पूजा हुने गर्दछ। उक्त दिनमा ५०० देखि १२०० वटासम्म भेडाको पाठो बलि चढाइन्छ भने थुप्रै जोडी परेवा उडाइन्छ। जनैपूर्णिमाको पूजाको अवसरमा तिन दिनसम्म लाग्ने मेलामा नाचगान र खेलकूद हुने गर्दछ। जनैपूर्णिमाको पूजा तथा मेलामा रुकुम, रोल्पा, गुल्मी र म्याग्दी जिल्लाका भक्तजनहरूको उपस्थिति रहन्छ।

४.३.२ पर्यटकीय स्थलहरू

वागलुङ जिल्लामा पर्यटकीय महत्त्व बोकेका थुप्रै स्थानहरू भए पनि त्यसको प्रचारप्रसार तथा उचित ज्ञानको अभावले गर्दा चर्चामा आउन सकेको छैन। नेपालकै एक मात्र शिकार आरक्षदेखि लिएर ऐतिहासिक एवं धार्मिक महत्त्व बोकेका जैविक विविधता र प्राकृतिक सुन्दरताले भरिपूर्ण अनेकन स्थानहरू रहेका छन्।

४.३.२.१ ढोरपाटन शिकार आरक्ष

सन् १९८७ मा स्थापना भएको ढोरपाटन शिकार आरक्षले १३२५ वर्ग कि. मि. क्षेत्रफल ओगटेको छ। वागलुङ, म्याग्दी र रोल्पा जिल्लाको भू-भागमा फैलिएको आरक्षको दक्षिणतर्फ वागलुङ जिल्लाको अधिकारीचौर, वोवाङ र निसी गा. वि. स. का क्षेत्रहरू पर्दछन्। ढोरपाटन सम्भवत दक्षिण एशियामै उच्च स्थलमा रहेको पाटन (चउर) र धेरै क्षेत्रफल ओगटेको सिमसार पनि हो। करीव ५ कि.

मि. जति क्षेत्रमा समथर भाग रहेको ढोरपाटन नेपालकै एक मात्र शिकार आरक्ष पनि हो । यहाँ हरेक वर्ष लाखौ खर्च गरेर विदेशी शिकारीहरू नाउरको शिकार खेल्न आउँदछन् । ढोरपाटन आरक्षको उचाइ करीव २००० देखि ४६९० मिटरसम्म रहेकाले लेकाली र हिमाली क्षेत्रमा पाइने अनेकन वनस्पति र जिवजन्तुहरू पाइन्छन् । डाँफे, मुनाल, कस्तुरीदेखि यार्चागुम्बासम्म पाइन्छन् । वुर्तिवाङसम्मको मोटर यात्रा पछि ८-१० घण्टाको तेर्सो र हल्का उकालो पैदल यात्रा पछि ढोरपाटन पुग्न सकिन्छ । जाडो समयमा हिमपात हुने ढोरपाटन क्षेत्र रोल्पा, म्याग्दी र वागलुङ जिल्लाका उच्च पहाडी भेगका आदिवासी तथा जनजातिहरूको सांस्कृतिक संगमस्थल पनि भएकाले आन्तरिक पर्यटन विकासको उच्च सम्भावना बोकेको छ । यस स्थानमा पुरानो विमानस्थल रहेकाले हवाइ यात्राबाट आउन चाहने पर्यटकहरूका लागि पनि अनुकूल रहेको छ (ढोरपाटन सामुदायिक विकास केन्द्र, वागलुङ, २०६४) ।

४.३.२.२ मूलावारे धुरी भकुण्डे

वागलुङ वजारबाट तिन घण्टा जति उकालो हिडेर पुग्न सकिने यो स्थलसम्म कच्ची मोटर बाटो पनि निर्माण भएको छ । करिब २१२९ मिटरको उचाइमा रहेको यो डाँडाबाट धौलागिरी, निलगिरी, अन्नपूर्ण, गणेश हिमाल र पर्वत, पाल्पा आदि जिल्लाहरूका सुन्दर वस्तीहरू अवलोकन गर्न सकिन्छ । गुराँसको वन र ठाउँ-ठाउँमा रहेका समथर थुम्काहरू थप आकर्षणका पक्षहरू हुन् । ऐतिहासिक भुरेटाकुरे राजाका दरबारका भग्नावशेष रहेको यस डाँडोलाई ‘भकुण्डे’ भनिनुको कारण त्यहाँ रहेको मैदानमा तिनै टाकुरे राजाहरू भेला भएर भकुण्डो खेल्ने गर्दथे भन्ने भनाइ रहेको छ ।

४.४ वागलुङ जिल्लाको जनसंख्या विवरण

वि. सं. २०६८ को जनगणनाअनुसार वागलुङ जिल्लाको जनसंख्या २६८,६१३ मध्ये ११७,९९७ पूरुष र १५०,६१६ महिलाको संख्या रहेको छ । लैंगिक अनुपात (प्रति सय महिलामा पुरुषको संख्या) ७८.३४ तथा कुल ६१,४८२ घरधुरीमा औसत प्रति घरधुरी परिवार संख्या ४.३७ रहेको देखिन्छ । जनसंख्याको घनत्व १५१ व्यक्ति वर्ग कि. मि. र औसत वार्षिक जनसंख्या वृद्धिदर -०.०१ प्रतिशत रहेको छ भने औसत आयु ६३.७४ वर्ष रहेका छ । उमेर समूहअनुसार ४ वर्षसम्म उमेर समूहको २७,५०८, ५-१९ वर्ष समूहको ९१,४६५, २०-५९ वर्ष उमेर समूहको १,१३,२२३ र ६० वर्ष भन्दा माथिका २७,४१७ जना रहेको देखिन्छ । जिल्लामा विधुर १,४४१ र विधवाको संख्या ५,४९४ (जम्मा ६९३५) र अपाङ्गको संख्या ६१७९ (पुरुष ३३५२ र महिला २८२७) रहेको छ (जनगणना २०६८ संक्षिप्त नतिजा र National population and housing census- 2011, caste/ethnicity and language) ।

४.४.१ जनसंख्याको जातिगत बनोट

वागलुङ जिल्लामा सबैभन्दा बढी मगरहरूको जनसंख्या रहेको छ। जनगणना वि. सं. २०६८ अनुसार जिल्लाको कुल जनसंख्या २६८६१३ मध्ये ७५३१० (२८.०३%) मगर, ५२४८३ (१९.५३%) वाहुन, ५०२४९ (१८.७%) क्षेत्री र ४२८९१ (१५.९६%) कामी रहेको देखिन्छ। एकमुस्ट दलितहरूको जनसंख्या ७०६३० (२६.२९%) रहेको देखिन्छ। यस बाहेकका अन्य जातजातिहरूको जनसंख्या २ प्रतिशत भन्दा थोरै रहेको छ। तलको तालिकाले यस जिल्लाको जातिगत जनसंख्याको वनोटलाई प्रष्ट पार्दछ।

तालिका संख्या २: जातिगत जनसंख्याको वनोट

जातजातिहरु	**जनसंख्या**	**प्रतिशत**
मगर	७५३१०	२८.०३
वाहुन	५२४८३	१९.५३
क्षेत्री	५०२४९	१८.७०
कामी	४२८९१	१५.९६
सार्की	१४९१८	५.५५
दमाई/ढोली	१२६१२	४.६९
छन्त्याल	४०२९	१.४९
ठकुरी	३७९८	१.४१
नेवार	२८८०	१.०७
गुरुङ	१८४५	०.६८
कुमाल	१६३०	०.६०
दसनामी/सन्यासी	११८०	०.४३
घर्ती/भुजेल	८४९	०.३१
मुस्लिम	७५२	०.२७
तामाङ	७०४	०.२६
थकाली	५८७	०.२१
अन्य	१६९७	०.६३
जम्मा	**२६८६१३**	

स्रोतः *नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ (कास्ट/इथ्नीसिटी एण्ड ल्याङ्ग्वेज),* २०१३

४.४.२ जनसंख्याको भाषागत वनोट

जनगणना वि. सं. २०६८ अनुसार जिल्लामा सबैभन्दा धेरै जनसंख्याले बोल्ने भाषा नेपाली हो भने दोस्रो ठूलो जनसंख्याले बोल्ने भाषा मगर भाषा हो। जिल्लाको कुल जनसंख्या मध्ये २,४७,९७७ जनाले नेपाली भाषा बोल्ने गर्दछन् भने १५,९३५ (मगरढुट १४६३३ र मगरखाम १३०२) जनाले मगर भाषा बोल्ने गर्दछन्। तेस्रो र चौथो स्थानमा छन्त्याल र नेवारी भाषा रहेको छ।

तालिका संख्या ३: जनसंख्याको भाषागत वनोट

भाषा	**बोल्ने संख्या**	**प्रतिशत**
नेपाली	२,४७,९७७	९२.३१
मगर	१५,९३५	५.९३
छन्त्याल	१,२९२	०.४८
नेवार	१,२७४	०.४७
तामाङ	४९४	०.१८
गुरुङ	३७६	०.१३
कुमाल	२३९	०.०८
भोजपुरी	२००	०.०७
सांकेतिक	१०३	०.०३
मैथली	९४	०.०३
हिन्दी	८५	०.०३
उर्दु	७७	०.०२
थकाली	७७	०.०२
थारू	५२	०.०१
राई	२०	
भुजेल	१६	
डोटेली	१६	
अन्य	५८	०.०२
उल्लेख नभएका	२२८	०.०८
जम्मा	**२६८६१३**	

स्रोत: *नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ (कास्ट/इथ्नीसिटी एण्ड ल्याङ्ग्वेज), २०१३।*

४.४.३ जनसंख्याको धर्मगत बनोट

वि. सं. २०६८ सालको जनगणनाले जिल्लाको कुल जनसंख्याको ८९.६२ प्रतिशत जनसंख्या हिन्दूधर्मावलम्बी र ८.७३ प्रतिशत जनसंख्या बौद्ध धर्मावलम्बी देखाएको छ। बाँकी १.६५ प्रतिशत

जनसंख्याले क्रिश्चियन, इस्लाम लगायतका अन्य धर्म मान्ने गरेको देखिन्छ। यस जिल्लाको जनसंख्याको धर्मगत वनोटलाई तलको तालिकाले प्रष्ट्याउँदछ।

तालिका संख्या ४: जनसंख्याको धर्मगत वनोट

धर्म	जनसंख्या	प्रतिशत
हिन्दू	२,३९,७८५	८९.६२
बौद्ध	२३,४७४	८.७३
प्रकृति	१७९२	०.६२
क्रिश्चियन	१६८३	०.२७
इस्लाम	७३४	०.६६
बोन	७५	०.०२
किराँत	१३	-
वहाई	३	-
जैन	१	-
शिख	०	-
उल्लेख नभएको	१०५३	०.३९

स्रोतः *नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ (नेशनल रिपोर्ट २०१२), सी. बी. एस.*।

४.४.४ जनसंख्याको पेशागत बनोट

जनगणना २०६८ अनुसार वागलुङमा जनसंख्याको ८१.८० प्रतिशत मानिसहरू कृषिमा निर्भर रहेका छन् भने १२.४१ प्रतिशत मानिस नोकरी र बाँकी ५.७९ प्रतिशत अन्य विविध पेशा एवं व्यापार व्यवसायमा संलग्न छन्। नेपालमा खेतीपाती गर्ने परिवार प्राय सबैले जोत्नका लागि हलगोरू, दूधघिउ र मलका लागि गाईभैसी, मासुका लागि भेडाबाखा एवं वंगुरका साथै अण्डा र मासुका लागि कुखुरा पाल्ने गरेको पाइन्छ। त्यसकारण कृषि अन्तर्गत पशुपालन पनि पर्न जान्छ। नोकरी अन्तर्गत स्वदेशी तथा विदेशी रोजगारी पर्दछन् भने अन्य पेशा अन्तर्गत साना-ठूला उद्योगधन्धा, व्यापार व्यवसाय आदि पर्न जान्छन्।

४.४.५ अध्ययन क्षेत्र (खुवाक्षेत्र) को जनसंख्या

अध्ययन क्षेत्रको कुल जनसंख्या ९,५३० मध्ये मगर जातिको जनसंख्या ३,९६६ अर्थात ४१.६१% रहेको छ। अर्गलको जनसंख्या २,३२९ मध्ये मगरको जनसंख्या १,२५४ (५३.८४%), हिलमा २,८५४ मध्ये मगरको जनसंख्या ६३२ (२२.१४%) र तारामा ४,३४७ मध्ये मगरको जनसंख्या २०८० (४७.८४%) रहेको छ। अध्ययन क्षेत्रमा मगर पछि क्रमशः क्षेत्री, बाहुन, कामी, दमाई र सार्कीको

बसोबास रहेको छ भने छन्तेल, ठकाली र अन्य जातजातिको बसोबास अत्यन्त न्यून रहेको छ । तलको तालिकाले यस क्षेत्रको जातिगत जनसंख्या, घरधुरी, लैंगिक अनुपात आदिको वनोटलाई प्रष्ट पार्दछ ।

तालिका संख्या ५: अध्ययन क्षेत्र (खुवाक्षेत्र) को जनसंख्याको वनोट

जातजातिहरू	अर्गल	हिल	तारा
मगर	१२५४ (५३.८४%)	६३२ (२२.१४%)	२०८० (४७.८४%)
क्षेत्री	३११ (१३.३५%)	१२३४ (४३.२३%)	५८७ (१३.५०%)
बाहुन	१२१ (५.१९%)	४७४ (१६.६०%)	९५६ (२१.९९%)
कामी	३०३ (१३%)	३७९ (१३.२७%)	३४५ (७.९३%)
दमाई ढोली	१४४ (६.१८%)	१०८ (३.७८%)	३३३ (७.६६%)
सार्की	६९ (२.९६%)	०	०
छन्तेल	९५ (४.०७%)	१२ (०.४२%)	०
ठकाली	०	०	३६ (०.८२%)
अन्य	३२ (१.३७%)	१५ (०.५२%)	१० (०.२३%)
जम्मा जनसंख्या	२३२९	२८५४	४३४७
पुरुष जनसंख्या	१०६२	१२७३	१९७६
महिला जनसंख्या	१२६७	१५८१	२३७१
लैंगिक अनुपात	८३.८२	८०.५२	८३.३४
घरधुरी संख्या	४७५	६१२	८४५
औसत प्रति घरधुरी परिवार संख्या	४.९०	४.६६	५.१४
नेपाली भाषा वक्ता संख्या	१,२०८	२,३२४	४,३३४
मगर भाषा वक्ता संख्या	१,०१३ (८०.७८%)	५१४ (८१.३२%)	१२ (०.५७%)
छन्त्याल भाषा वक्ता संख्या	९५	०	०
अन्य भाषा वक्ता संख्या	१३	१६	१
साक्षरता	७३.३७% (पु.७९.४३ म.६८.३२)	७३.३७% (पु.७९.४३ म.६८.३२)	७४.३५% (पु.७९.४६ म.७०.३२)
स्नातकोत्तर वा माथिको योग्यता	२	५	४
स्नातकोत्तर योग्यता	२	१२	११
उच्च मा. वि.(११, १२) योग्यता	१४	४९	५५
प्रवेशिका उत्तीर्ण	९०	१६४	२२९

स्रोतः *पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ भिडीसी/म्युनिसिपालिटी रिपोर्ट,* सेन्ट्रल ब्युरो अफ स्टाटिष्टिक

जनगणना २०६८ अनुसार घरधुरी संख्या अर्गलमा ४७५, हिलमा ६१२ र तारामा ८४५ रहेको रहेको छ भने औसत प्रति घरधुरी परिवार संख्या अर्गलमा ४.९०, हिलमा ४.६६ र तारामा ५.१४ रहेको छ । भाषिक हिसाबले अर्गलमा १,२०८, हिलमा २,३२४ र तारामा ४,३३४ ले मातृभाषाका रुपमा नेपाली भाषा बोल्दछन् भने अर्गलमा १,०१३, हिलमा ५१४ र तारामा १२ जनाले मात्र मगर भाषा मातृभाषाको रुपमा बोलेको तथ्याङ्कले देखाउँदछ । अन्य मातृभाषीको संख्या नगन्य रहेको छ । अर्गलको साक्षरता दर ७३.३७% (पुरुष ७९.४३% र महिला ६८.३२%), हिलको ७३.३७% (पुरुष ७९.४३% र महिला ६८.३२%) र ताराको ७४.३५% (पुरुष ७९.४६% र महिला ७०.३२%) रहेको छ ।

४.५ शिक्षा र स्वास्थ्य

आधुनिक विश्वमा कुनै पनि देश र त्यहाँका जनताको सभ्यता एवं विकासको स्तरलाई मापन गर्ने प्रमुख आधार नै शिक्षा र स्वास्थ्य सेवाको पहुँच हो । यस हिसाबमा हाम्रो देश नेपाल विकासको सुचाङ्क क्रममा धेरै पछाडि रहेको छ। यूएनडीपीले सन् २००४ मा सार्वजनिक गरेको मानव विकास प्रतिवेदनले औसत आयु, सारक्षता दर, प्रतिव्यक्ति आय आदिलाई आधार मानेर नेपालका ७५ जिल्ला मध्ये वागलुङ जिल्लालाई १९ औं श्रेणीमा राखेको छ। मानव समाजका आधारभूत आवश्यकता शिक्षा र स्वास्थ्य सेवामा पहुँचको दृष्टिले यस जिल्ला पछि परेको देखिन्छ ।

४.५.१ शैक्षिक अवस्था

अध्ययन क्षेत्रको हिल गा. वि. स.मा ५ प्रा. वि. र १ मा. वि., अर्गल गा. वि. स.मा ३ प्रा. वि र १ मा. वि. तथा तारा गा. वि. स.मा ६ प्रा. वि. १-१ नि. मा. वि. र मा. वि. रहेका छन् । जनगणना २०६८ अनुसार हिलको साक्षरता दर ६८.५८% (पुरुष ७७.२२% र महिला ६१.९७%), अर्गलको साक्षरता दर ७३.३७% (पुरुष ७९.४३% र महिला ६८.३२%) र ताराको साक्षरता दर ७४.३५% (पुरुष ७९.४६% र महिला ७०.३२%) रहेको छ । हिल, अर्गल र तारा गा. वि. स. का पाँच वर्षदेखि माथिका जनसंख्या र तिनका शैक्षिक अवस्था तलको तालिका बमोजिम रहेको देखिन्छ ।

तालिका संख्या ६: पाँच वर्षदेखि माथिको उमेर समूहको शैक्षिक अवस्था

गा.वि स	लिङ्ग	५वर्ष माथिको जनसंख्या	शैक्षिक तहअनुसारको जनसंख्या						
			प्रा.वि.	नि.मा.वि	मा.वि.	प्रवेशिका	उ.मा.वि	स्नातक	स्नातकोत्तर
हिल	पुरुष	८८९	३७७	२००	८८	१०७	२७	१०	५
	महिला	९२७	४०५	२४८	९०	५७	२२	२	०
	जम्मा	१८१६	७८२	४४८	१७८	१६४	४९	१२	५
अर्गल	पुरुष	७६८	३६९	१७७	१०६	४९	८	१	१
	महिला	७९६	३३८	२०६	५३)	४१	६	१	१
	जम्मा	१५६४	७०७	३८३	१५९	९०	१४	२	२
तारा	पुरुष	१३६५	७०७	२७०	६७	१२३	३३	१०	३
	महिला	१५३५	७९९	३०१	८०	१०६	२२	१	१
	जम्मा	२९००	१५०६	५७१	१४७	२२९	५५	११	४

स्रोतः *पपुलेशन एण्ड हाउजिङ सेन्सस २०११ भीडिसी/म्युनिसिपालिटी रिपोर्ट २०१३, सी. बी. एस. ।*

जनगणना २०६८ अनुसार वागलुङ जिल्लाको पाँच वर्ष वा सो भन्दा माथिल्लो उमेरका साक्षर जनसंख्या ७१.८८ (पुरुष ८०.५९ र महिला ६५.२९) रहेको छ। यस जिल्लामा त्रि. वि. को आङ्गिक क्याम्पस (महेन्द्र वहुमुखी क्याम्पस, वागलुङ बजार) १ र सम्वन्धन प्राप्त निजि क्याम्पस (वलेवा पैयुँपाटा क्याम्पस, पैयुपाटा र निसीभुजी क्याम्पस वुर्तिवाङ) २ समेत ३ वटा क्याम्पस तथा सरकारी ४१ वटा र निजि ३ वटा गरी जम्मा ४४ वटा उच्च मा. वि. हरू संचालनमा रहेका छन्। निजि स्तरका धौलागिरी प्राविधिक प्रतिष्ठान र वागलुङ प्राविधिक शिक्षालय गरी २ वटा प्राविधिक शिक्षालयहरू वागलुङ सदरमुकाममा संचालित छन्। प्राविधिक शिक्षालयमा अ. न. मी., सी. एम. ए., सिभिल सवओभरसियर, मेकानिकल सवओभरसियर र इलेक्ट्रीकल सवओभरसियरको पढाई हुने गर्दछ। प्राथमिक विद्यालय तर्फ सरकारी ३६३, निजि ३७, मदरसा २ र आश्रम ३ रहेका छन् भने निम्नमाध्यमिक विद्यालय तर्फ सरकारी ६५ र निजि ११ समेत ७६ वटा संचालनमा रहेका छन्। माध्यमिक विद्यालय तर्फ सरकारी ५७ र निजि क्षेत्रका १३ गरी जम्मा ७० वटा छन्। प्रा. वि. तर्फ विद्यार्थी संख्या ६६३३८ (छात्र ३२,७५८ र छात्रा ३३५८०), नि. मा. तर्फ २१,३०५ (छात्र ९,८५८ र छात्रा ११,४४७), मा. वि. तर्फ ११,४८७ (छात्र ५,६६९ र छात्रा ५,८१८) र उ. मा. वि. तर्फ ३९०३ (छात्र १६९५ र छात्रा २२०८) गरी कुल १,०३,०३३

(छात्र ४९,९८० र छात्रा ५३,०५३) विद्यार्थी रहेका छन् (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, वि. सं. २०६८)।

४.५.२ स्वास्थ्य सेवाको पहुँच

धौलागिरी अञ्चलको सदरमुकाम वागलुङ जिल्लामै भए पनि यहाँ अञ्चल स्तरीय अस्पतालको सुविधा भने उपलब्ध थिएन। वि. सं. २०६९ साल मंसिरदेखि मात्र वागलुङ बजारमा ५० शैयाको विशेषज्ञ सेवा सहितको अञ्चल अस्पतालको सेवा प्रारम्भ गरिएको छ। वागलुङको वलेवामा वि. सं. २०२९ सालमा धौलागिरी अञ्चल आयुर्वेद औषधालय स्थापना गरेर वागलुङ, म्याग्दी, पर्वत र मुस्ताङ जिल्लामा जिल्ला आयुर्वेद स्वास्थ्य केन्द्र तथा औषधालयहरू संचालन भइआएका छन्। वागलुङमा अञ्चल तथा जिल्ला अस्पताल १, अञ्चल स्तरीय आयुर्वेद औषधालय १, जिल्ला आयुर्वेद अस्पताल १, आयुर्वेद औषधालय ३, आँखा अस्पताल १, प्राथमिक स्वास्थ्य केन्द्र ३ र खोप केन्द्र १८२ वटा रहेका छन्। अध्ययन क्षेत्रको हिल लगायतका ९ गा. वि. स. मा स्वास्थ्य चौकी तथा तारा, अर्गल लगायत अन्य ४९ गा. वि. स. मा उपस्वास्थ्य चौकी रहेका छन्। वागलुङ जिल्लामा परिवारिक स्वास्थ्य शिक्षा तथा जनचेतना सम्बन्धी कार्यक्रमहरू संचालन गर्ने सामाजिक संघ-संस्थाहरू नेपाल रेडक्रस सोसाइटी र परिवार नियोजन संघ पनि कार्यरत रहेका छन्। नेपाल रेडक्रस सोसाइटी जिल्ला शाखा वागलुङको स्थापना वि. सं. २०२९ सालमा भएको हो। यस संस्थाले HIV/AIDS रोकथाम सम्वन्धी कार्यक्रम, ग्रामीण खानेपानी, रक्तसंचार, एम्बुलेन्स सेवा लगायतका कार्यक्रमहरू संचालन गर्दै आइरहेको छ। यसैगरी वि. सं. २०३४ सालमा स्थापना भएको नेपाल परिवार नियोजन संघ, वागलुङ शाखाले विभिन्न अस्थायी एवं स्थायी परिवार नियोजनको सेवा उपलब्ध गराउँदै आएको छ (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, वि. सं. २०६८)।

४.५.३ सरसफाइ र खानेपानी

आफ्नो घरआँगन र टोल-समाजको सरसफाई एवं शुद्ध र स्वच्छ पिउने पानीको यथेस्ट उपलब्धताको आधारमा परिवार र समाजको सभ्यताको स्तरको आंकलन गर्ने परम्परा रहेको छ। सरसफाई र खानेपानीलाई आधुनिक मानव जीवन र सभ्यताको आधारभूत पक्षको रुपमा लिइने हुँदा कुनै पनि समाजमा विकासको पहुँच र चेतनको स्तरलाई सजिलै मापन गर्न सकिन्छ। अध्ययन क्षेत्रको अर्गल गा. वि. स. को ४७५ घरधुरी मध्ये ४५६ घरमा पिउने पानीको लागि धाराको सुविधा छ भने ४ घरले कुवाको पानी र १५ घरले कुलो/झरनाको पानी पिउने गर्दछन्। हिल गा. वि. स. का ६१२

घरधुरी मध्ये ६०८ घरले धारोको पानी र ३ घरले कुवाको पानी पिउने गर्दछन् भने तारा गा. वि. स. का ८४५ घरधुरी मध्ये ७४८ घरले धारोको, १२ घरले कुवाको, ७७ घरले झरनाको र ४ घरले खोलाको पानी पिउने गर्दछन् । अर्गलमा ५२ घरमा बाहेक अरु ४२३ घरमा शौचालयको सुविध छ । हिलमा पनि ४२ घरमा बाहेक बाँकी सबै ५६९ घरमा शौचालयको सुविधा छ । तारा गा.वि.स.को ५६ घरमा बाहेक सबै ७८५ घरमा शौचालयको सुविधा रहेको छ (पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस-२०११, भीडीसी/म्युनिसीपालिटी रिपोर्ट, २०१३) ।

वि. सं. २०६८ को जनगणनाको तथ्याङ्कअनुसार जिल्लाको ५४,६१६ घरधुरीले धारोको पानी, ३१ घरधुरीले ट्युबवेलको पानी, २७२ घरधुरीले बन्द कुवाको पानी, २०५७ घरधुरले खुल्ला कुवाको पानी, ३०९८ घरधुरीले कुलोको पानी, ९२७ घरधुरीले खोलाको पानी पिउन प्रयोग गरेको देखिन्छ । १८९ घरधुरीले पिउने पानीको स्रोत अन्य उल्लेख गरिएको छ भने २९२ घरधुरीले पिउने पानीको स्रोत नखुलेको भनी उल्लेख गरिएको छ । जनगणना २०६८ अनुसार यस जिल्लाको ६१,५२२ घरधुरी मध्ये सेप्टिक टैंक सहितको सौचालय ३३१८९, सेप्टिक टैंक नभएको सौचालय ७८१, साधारण सौचालय १५०८३ र उल्लेख नभएको २७९ देखाइएको छ (चौमासिक तथ्याङ्क गतिविधि, २०६९/७०) ।

४.६ जीविकोपार्जन पद्धति

जीविकोपार्जनका लागि मानिसले विभिन्न पेशा एवं व्यवसायहरू अंगाल्नु पर्दछ। कुनै पनि समुदायको जीविकोपार्जन पद्धति त्यहाँको भौगोलिक पर्यावरणमा मात्र होइन देशको राजनैतिक व्यवस्था र सम्वन्धित समुदायको परम्परा एवं संस्कारमा पनि आधारित रहेको हुन्छ। नेपालका अधिकांश मानिसहरूको जीविकोपार्जनको मुख्य आधार कृषि भए पनि वागलुङ जिल्लाको कुल जनसंख्याको २७.७ प्रतिशत मगर जातिले ओगटेको हुँदा गोर्खा भर्तीमा आधारित लाहुरे पेशाले पनि महत्त्वपूर्ण स्थान लिएको छ। यसका अतिरिक्त स्वदेशी नोकरी, उद्योगधन्धा र व्यापार-व्यवसायमा संलग्न भएर जीविकोपार्जन गर्नेहरूको संख्या पनि उल्लेख्य पाइन्छ ।

४.६.१ कृषि

जनसंख्याको ठूलो हिस्सा कृषि पेशामा निर्भर रहे तापनि यो पेशा प्राथमिकताको पेशा नभएर बाध्यताको पेशा बनिरहेको छ। संचार र प्रविधिको विकासले नेपालको कृषि प्रणालीलाई परिवर्तन गर्न नसक्दा अधिकांश मानिसहरू अन्य पेशाातर्फ आकर्षित देखिएका छन् । नेपालको कृषिमा व्यवसायिकरण हन नसक्दा परम्परागत निर्वाहमुखी खेतीपातीले निरन्तरता पाइरहेको छ। जनगणना २०६८ अनुसार

वागलुङ जिल्लाका ८१.८० प्रतिशत मानिसहरू कृषि पेशामा संलग्न देखिए पनि अधिकांश परिवारले वर्षभरि खानपुग्ने अन्न फलाउन सकेका छैनन्। अहिले आएर केही किसानहरूले व्यवसायिक फलफूल एवं तरकारी खेती गरेर आम्दानी गर्न थालेपछि त्यसतर्फ केही मात्रामा आकर्षण बढेको छ। अध्ययन क्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलको मुख्य खाद्यान्न बालीमा धान, गहुँ, मकै, कोदो, जौ, फापर, उवा र आलु हुन्। यसका साथै तेलहन वालीमा तोरी र दलहन वालीमा मास, गहँत, सिल्टुङ (झिलङ्गे), सिमी, बोडी आदि लगाउँछन्। तरकारी बालीमा रायो, बन्दा, काउली, सिमी, बोडी, भटमास, केराउ आदिको खेती गरिन्छ। ताराखोला क्षेत्र आलु र अलैची खेतीका लागि अनुकूल वातावरण रहेको छ। कृषि सेवा केन्द्र, हरिचौर अन्तर्गत तारा गा. वि. स. का १ देखि ९ वडासम्ममा ताराखोला कृषक समूह गठन गरेर कृषिमा व्यवसायीकरण गर्ने प्रयास गरिएको देखिन्छ। यस जिल्लाको ५३८ हेक्टर क्षेत्रफलमा सुन्तला, ४३५ हेक्टरमा हिउँदे फलफूल, ३०६ हेक्टरमा वर्षे फलफूल खेती गरिएको देखिन्छ। खाद्यान्न वालीतर्फ चैते धान १५४ हेक्टरमा ४३२ मेट्रिक टन, वर्षे धान ५६३१ हेक्टरमा १६२७६ मेट्रिक टन, मकै २०३४४ हेक्टरमा ५६,६८२ मेट्रिक टन, कोदो १८६३५ हेक्टरमा २१९८९ मेट्रिक टन, गहुँ ७०६० हेक्टरमा १३,२९८ मेट्रिक टन, जौं ९७८ हेक्टरमा १२२३ मेट्रिक टन, दलहन १३९३ हेक्टरमा १६७५ मेट्रिक टन र तेलहन ७९० हेक्टरमा ५७३ मेट्रिक टन र आलु १४२७ हेक्टर क्षेत्रफलमा १७,०६८ मेट्रिक टन उत्पादन गरिएको देखिन्छ (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, २०६५/०६६ र वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८)।

४.६.२ पशुपालन

पशुपालनलाई छुट्टै व्यवसाय वा पेशाका रुपमा भन्दा पनि कृषि कार्यकै एउटा पक्षका रुपमा लिने गरिएको छ। प्रायः सबै किसानले जोत्नका लागि हलगोरू, दूधघिउका लागि गाईभैंसी र मासुका लागि सुँगुर, भेडा, बाखा आदि पाल्ने गरेका हुन्छन्। खासगरी वागलुङको लेकाली भेग जहाँ खाद्यान्न उत्पादन भन्दा पशुपालनका लागि उपयुक्त भूवनोट रहेको पाइन्छ ती क्षेत्रहरूमा बढी मात्रामा भेडाबाखा पाल्ने गरेको पाइन्छ। अध्ययन क्षेत्रको ताराखोला र हिलका अतिरिक्त पाण्डवखानी, हुग्दीसिर, अधिकारीचौर, ग्वालीचौर, निसी, वोवाङ आदि क्षेत्रमा प्रशस्त भेडाबाखा पालन गरेको देखिन्छ। हिल गा.वि.स. वडा नं. ६ डिहीमा महिला कृषक समूहले बाखा स्रोत केन्द्र खोलेको छ भने वडा नं. ६ मै ३ वटा र वडा नं. ३ मा २ वटा मिश्रित कृषक समूहले बाखा पालन गरेको छ। ताराखोला क्षेत्रका भैसी पाल्ने किसानहरूले हिउँदमा घुम्टेको लेकमा गोठ बनाएर बस्ने गरेको पाइन्छ। व्यवसायिक हिसाबले दूध बिक्रीका उद्देश्यले

भैसी पालन गरिएका क्षेत्रहरूमा वागलुङ नगरपालिका सेरोफेरोका गाउँवस्तीहरू नै हुन् । व्यवसायिक कुखुरापालन पनि वागलुङ बजार क्षेत्रमै सीमित रहेको छ । आ. व. २०६७०६८ मा जिल्लामा २३३८२.६ मेट्रिक टन दूध, २४७७.४ मेट्रिक टन मासु, १००५९.५१ किलो ऊन, २२९४.८ हजार गोटा फुल (अण्डा) र १७७२.८९ गोटा छाला उत्पादन भएको देखिन्छ । यसै अवधिमा जिल्लामा गाईगोरू ५६७४० स्थानीय तथा १४२७ उन्नत जातका, भैंसीराँगो ७३३२१ स्थानीय तथा ७३५७ उन्नत जातका, बाखाबोका ८५०९७ स्थानीय तथा १७०९५ उन्नत जातका, भेडा ११७९० स्थानीय तथा १२० उन्नत जातका, घोडा ३४४, खच्चत ७५३, खरायो २१४ स्थानीय तथा ३०३ उन्नत, कुखुरा लेयर्स ९२८०५ स्थानीय तथा २१५२९ उन्नत जातका, कुखुरा ब्रोइलर्स ७४९८ उन्नत जातका, हाँस ८५८ स्थानीय तथा १६८३ उन्नत जातका र सुंगुर/वंगुर ५०५७ स्थानीय तथा ८२४० उन्नत जातका गरी जम्मा ३,९२,२३१ पशुपंक्षी पालिएको देखिन्छ (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, २०६५/०६६) ।

४.६.३ व्यापार व्यवसाय

उद्योगधन्धा एवं व्यापार-व्यवसायको विस्तारले समाज र राष्ट्रको विकास हुने भए पनि नेपालमा समायानुकूल उद्योग व्यवसायको विस्तार हुन सकेको छैन । वागलुङ जिल्लाका अधिकांश गाउँवस्तीसम्म सडक, संचार र विद्युतको सहज पहुँच हुननसक्दा केही वस्तुहरूको औद्योगिक सम्भावना भए पनि त्यसको विकास हुनसकेको छैन । हाते कागज, वेत र निगालोबाट निर्मित हस्तकला एवं घरायसी प्रयोजनका सामानहरू, अल्लो र सिमलबाट निर्मित बस्तु, जडीबुटीमा आधारित वस्तु, साना जलविद्युत परियोजना, स्लेट ढुङ्गा, खाद्यवस्तु उत्पादन तथा प्रशोधन, पर्यटन व्यवसाय आदि थुप्रै उद्योग व्यवसायको सम्भावना रहे पनि यातायात, विद्युत, दक्षजनशक्ति जस्ता आधारभूत पूर्वाधारको कमीले समस्या उत्पन्न गरेको छ । अध्ययन क्षेत्रको हिल, अर्गल र ताराखोलाका केही व्यक्तिहरूले कुटिर उद्योगका रुपमा झोला, पछ्यौरी, गादो, कम्बल (भेडाको ऊनको) बुन्ने हातेतान संचालन गरेको, सुपो, डोको, सोली, मान्द्रो बुनेर तथा सिस्नो धूलो बनाएर बिक्री गरेको पाइन्छ । वागलुङ जिल्लामा फर्निचर, होजियारी, मैनवत्ती, चाउचाउ, मेटेल फेब्रिकेशन, तयारी पोशाक, छापाखाना, भाँडा बनाउने, चक, मसला पाउरोटी, गलैचा, डेरी, ढाका कपडा, चुना, छालाजुत्ता, कपी रजिष्टर निर्माण, कन्फेक्शनरी, ईट्टा, सिमेन्ट व्लक, फलफूल प्रशोधन जस्ता साना तथा घरेलु उद्योगहरू ३१८ वटा रहेका छन् । त्यसमध्ये २६४ वटा चालु अवस्थामा रहेका छन् । जिल्लाको एक मात्र नगरपालिकाको वजार क्षेत्र पनि खासै ठूलो नभएकाले साना व्यापार व्यवसाय मात्र रहेको देखिन्छ । अन्य स-साना बजार क्षेत्रहरूमा हटिया, खर्वाङ, सेरा,

वुर्तिवाङ, वरेङ, हरिचौर, वेलवगर, नयाँवजार, दोबिल्ला, देउराली, दुदिलाभाटी, नरेठाँटी, काँडेबास, हिल साँधी, पाण्डवखानी, भीमखाल, खार, बुङ्गादोभान, तमान, देवीस्थान, भिवाखोला, सहीखोला आदि हुन् । यी वजारहरूबाट स्थानीय गाउँलेहरूले दैनिक उपभोग्य वस्तुहरूको किनमेल गर्दछन् । जिल्लाको ५ प्रतिशत भन्दा कम जनसंख्या मात्र उद्योग तथा व्यापार व्यवसायमा लागेको देखिन्छ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८) ।

४.६.४ नोकरी

जिल्लाको ५.७९% जनसंख्या दक्ष पेशा (professional occupation) र १२.४१% जनसंख्या स्वदेशी तथा विदेशी रोजगारीमा संलग्न रहेको देखिन्छ । यस मध्ये मगर जातिका धेरै युवाहरूले विदेशी सेना र प्रहरी सेवामा नोकरी गरेका छन् । भारतीय सेना र प्रहरी, बृटिश सेना र सिङ्गापुर प्रहरीमा सेवा गर्नेहरूको संख्या पनि प्रशस्त रहेको छ। पछिल्लो समयमा खाडी मुलुकहरू, मलेसिया, हङ्गकङ्ग, ताइवान, जापान लगायतका मुलुकहरूमा गएर काम गर्ने प्रचलन पनि बढ्दो छ। भारतमा गएर सानातिना काम तथा ज्यालामजदुरी गर्नेहरूको संख्या पनि ठूलै छ। अहिलेका युवा पुस्तामा स्वदेशमा भन्दा विदेशमा काम गर्न जाने प्रवृत्ति बढेको पाइन्छ। स्वदेशी नोकरीमा प्रशासन, वैंक तथा वित्तिय संस्था, शिक्षण संख्या, स्वास्थ्य संस्था, साना तथा घरेलु उद्योग व्यवसाय आदि क्षेत्रको काम पर्दछन् (पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस-२०११ डिस्ट्रीक्ट रिपोर्ट र वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, २०५८) ।

४.७ यातायात र संचार सुविधा

संचार र प्रविधिको विश्वव्यापी सिस्तारसँगै वागलुङ जिल्लामा पनि यसको पहुँचमा विस्तार भइरहेको छ। पोखरा–वागदुङ ७२ कि. मि. मोटर सडक निर्माण भए पछि यस जिल्लामा सडक यातायात पहुँच पुगेको हो । यसैगरी हुलाक, टेलिफोन र टेलिभिजन जस्ता संचार माध्यमको पनि पहुँच पुगेको छ ।

४.७.१ सडक तथा हवाई यातायात

यस जिल्लाको वलेवा (नारायणस्थान) र ढोरपाटनमा गरी २ वटा विमानस्थल भए पनि हाल वन्द आवस्थामा रहेका छन् । सडक यातायाततर्फ पोखराबाट वागलुङ सदरमुकामलाई र वुटवल-तानसेन-रिडी-वुर्तिवाङ सडकले वागलुङको पश्चिमी भूभागलाई छोएको छ। पूर्व-पश्चिम मध्यपहाडी लोकमार्गले पनि वागलुङ जिल्लालाई छोएको छ । यसै अन्तर्गत पर्ने बागलुङ बजारदेखि वुर्तिवाङसम्म ९१ कि. मि. कच्ची मोटर बाटो संचालनमा आइसकेको छ। बुटवल-तानसेन-रिडी हुँदै खर्वाङ-वुर्तिवाङ

सडक यातायात पनि संचालनमा आएको छ। वागलुङ वजार-कुस्मीसेरा २१ कि. मि. कच्ची सडक र वरेङ शान्तिपुर (गुल्मी) २६ कि. मि. कच्ची सडक, वागलुङ-वयानब्वेडाँडा ४ कि. मि. कच्ची सडक, कुडुले कालीमाटी ८.२ कि. मि., रातमाटा-कालिमाटी ८.३ कि. मि. र ग्वालीचौर-जलजला ४.५ कि. मि. कच्ची सडक संचालनमा आएका छन्। यसैगरी वुर्तिवाङ-ढोरपाटन १६.५ कि. मि. र बुर्तिवाङ–निसी ३० कि. मि. ग्रामिण सडक पनि संचालनमा आइसकेको छ। वागलुङ-वेनी-जोमसोम ६० कि. मि. सडकको ट्रयाक खोलेर हाल संचालनमा आएको छ। वागलुङ जिल्लालाई धेरै पुलहरू भएको जिल्ला मानिन्छ। जिल्लामा करिव ४७५ वटा (स्टील डेक, सस्पेन्डेड, काठे र लोकल) पुलहरू रहेका छन्। अहिले जिल्लामा करिव ८२४.७ कि. मि. धुले मौसमी सडक, १९ कि. मि. कालोपत्रे र ७ कि. मि. ग्राभेल सडक रहेको छ। अध्ययन क्षेत्रको अर्गल, हिल र तारा गा. वि. स. सम्म पुग्नका लागि दुई वटा कच्ची मोटर बाटोको सुविधा छ । मध्यपहाडी लोकमार्ग अन्तर्गत वागलुङ बजारदेखि केही कि. मि. पूर्वको रिजालचोकबाट भुस्कात र अमरभूमि हुँदै अर्गल र ताराखोलासम्म २७ किलोमिटरको कच्ची सडक पुगेको छ भने मध्यपहाडी लोकमार्ग अन्तर्गतकै हटिया (वागलुङ बजारबाट ४५ कि.मि. पश्चिम) देखि हरिचौर हुँदै हिल र तारासम्म २१ किलोमिटरको कच्ची सडक बनेको छ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, २०५८ र वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, २०६५/०६६)।

४.७.२ सञ्चार सुविधा

टेलिफोन सेवा विस्तार हुनु अघि महवपूर्ण संचार माध्यमको रुपमा रहेको हुलाक सेवा अहिले ओझेलमा पर्दै गएको छ। यद्धपि टेलिफोन र मोटर यातायातको सुविधा नपुगेको पहाडी ग्रामीण भेगमा हुलाक सेवाको महत्त्व यथावत रहेको छ। वागलुङमा एउटा जिल्ला हुलाक, १३ वटा इलाका हुलाक र ४८ वटा अतिरिक्त हुलाक गरी जम्मा ६२ वटा हुलाक कार्यालयहरू रहेका छन्। अध्ययन क्षेत्रका हिल, अर्गल र तारामा पनि अतिरिक्त हुलाक कार्यालयहरू छन् । हुलाक कार्यालयबाट चिठीपत्र सेवाका अतिरिक्त धनादेश, वचत वैंक, विमा, वै.पा. द्रुत सेवा पनि प्रदान गर्दै आएको छ। पछिल्लो समयमा हुलाक कार्यालयबाट सञ्चालन गरिएको इमेल सेवा भने खासै प्रभावकारी हुन सकेको छैन। सरकारी हुलाक सेवाका अतिरिक्त निजि स्तरका भने खासै प्रभावकारी हुन सकेको छैन। सरकारी हुलाक सेवाका अतिरिक्त निजि स्तरका ४ वटा एक्प्रेस डेलिभरी सर्भिसेज पनि नगरपालिका क्षेत्रमा संचालित छन्।

अध्ययन क्षेत्रलाई केही दसक अघिसम्म अति बिकट पहाडी बस्ती मानिन्थ्यो । अहिले सञ्चार प्रविधिको तिब्र विकासले गर्दा घरघरमा टेलिभिजन र फोनको सुविधा पुगेको छ । जनगणना २०६८

अनुसार अर्गल गा. वि. स. मा १२९ घरमा साधारण टेलिभिजन, १०७ घरमा केवुल टेलिभिजन, ७ घरमा कम्प्युटर, ५ घरमा टेलिफोन (fixed) र ३७७ जनासँग मोवाइल फोन सुविधा उपलब्ध छ । हिल गा. वि. स. मा ९९ घरमा साधारण टेलिभिजन, १०१ घरमा केवुल टेलिभिजन, ९ घरमा कम्प्युटर, २ घरमा इन्टरनेट, १८ घरमा टेलिफोन (fixed) र ५०७ जनासँग मोवाइल फोन सुविधा छ भने तारा गा. वि. स. मा १६८ घरमा साधारण टेलिभिजन, ११ घरमा केवुल टेलिभिजन, १२ घरमा कम्प्युटर, ५४ घरमा टेलिफोन (fixed) र ५२५ जनासँग मोवाइल फोन सुविधा उपलब्ध छ (पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस-२०११, भीडीसी/म्युनिसीपालिटी रिपोर्ट, २०१३) । वि. सं. २०५८ सालसम्म वागलुङ नगरपालिका क्षेत्रमा ३६० फिक्स्ड लाइन टेलिफोन सेवा वितरण, ११ गा. वि. स. मा भी. एच. एफ. सेट र १९ गा. वि. स. मा मार्टस लाइन वितरण गरिएकोमा हाल सबैजसो गा. वि. स. मा मोवाइल फोन र एडीएसएल सेवाको विस्तार भएको छ। आ. व. २०६७/२०६८ सम्ममा दुरसंचार कार्यालय वागलुङबाट नगरपालिका क्षेत्रभित्र PSTN २७५७ लाइन, ३२ गा. वि. स. हरूमा V-SAT@NT SAT ७३ लाइन, जिल्लाका सबै गा. वि. स.हरूमा GSM Post paid र Pre-paid मोवाइल सेवा ८०६७९, SKY Post paid र Pre-paid मोवाइल ९६५०, CDMA FIXED Post paid र Pre-paid ७९५ र सबै गा. वि. स. हरूमा ADSL सेवा २९० लाइन उपलब्ध गराएको छ। सरकारी र निजि स्तरका इमेल र फ्याक्स सेवा प्रदान गर्ने संचार केन्द्रहरू पनि प्रशस्तै खुल्दै गएका छन् (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, पृ. १२-१३ र वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, पृ. १८)। सञ्चारका महत्वपूर्ण माध्यमहरू मध्येका पत्रपत्रिका र रेडियो सेवा पनि यस जिल्लाबाट प्रकाशन तथा प्रसारण हुने गरेको छ। ढोरपाटन दैनिक, कालिका साप्ताहिक, धौलागिरी जागरण र धौलागिरी गर्जन जस्ता स्थानीय पत्रिका प्रकाशन तथा धौलागिरी एफ. एम. ९८.६, सयपत्री एफ. एम. ९१.६ मेगाहर्ज, सामुदायिक एफ. एम. वागलुङ ९६.४ मेगाहर्ज, सामुदायिक रेडियो ढोरपाटन एफ. एम. १०४.१ मेगाहर्ज, सारथी एफ. एम. १०७.४ मेगाहर्ज खर्बाङ र सामुदायिक गल्कोट एफ. एम. वागलुङ १०२.४ मेगाहर्ज प्रसारणमा रहेका छन्। शहरी क्षेत्र तथा स-साना बजार क्षेत्रहरूमा केवुल टी. भी. एवं गाउँगाउँमा डी. टी. एच. प्रविधिका टेलिभिजन च्यानलहरूको प्रयोग पनि बढ्दै गएको पाइन्छ।

४.८ वित्तिय तथा वैंकिङ्ग सेवा

यस जिल्लाको सदरमुकाम वागलुङ बजारमा सरकारी तथा निजि लगानीका १४ वटा जति वैंक तथा वित्तिय संस्थाहरू संचालनमा रहेका छन्। नेपाल वैंक लिमिटेड, राष्ट्रिय वाणिज्य वैंक, कृषि

विकास वैंक लिमिटेड, कुमारी वैंक, एस. बी. आई. वैंक, एभेरेष्ट वैंक, नवील वैंक, ग्लोबल बैंक, सांग्रिला विकास बैंक, हिमालयन बैंक, माछापुच्छ्रे बैंक, काष्ठमाण्डप डेभलपमेन्ट बैंक र बैंक अफ काठमाडौं लिमिटेडका शाखा कार्यालयहरू संचालनमा रहेका छन्। जिल्ला सदरमुकाम भन्दा बाहिरी क्षेत्रहरूमा भने बैंक तथा वित्तिय संस्थाहरू विस्तार हुन सकेको देखिदैन। स्थानीय समूह वीचमा आर्थिक कारोबार तथा समूहगत कृषि व्यवसाय गर्ने उद्देश्यले गाउँगाउँमा सहकारी संस्थाहरू खुलेका छन्। ताराखोला वडा नं. ७ मा प्रगति वचत तथा ऋण सहकारी संस्था लि., हिल २ मा एकता वचत तथा ऋण सहकारी संस्था लि. र हिल वडा नं. ६ मा जनएकता वचत तथा ऋण सहकारी संस्था लि. स्थापना गरिएका छन् (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, २०६५/०६६)।

४.९. निष्कर्ष

झण्डै नेपालकै आकारमा सिमाङ्कित वागलुङ जिल्लाको २६८,६१३ जनसंख्या मध्ये ७५,३१० अर्थात २८.०३% मगर जातिको रहेको छ । जिल्लाको जातिगत जनसंख्यामा मगर जाति पहिलो स्थानमा रहेको छ । गा.वि.स./न.पा. स्तरीय जनसंख्यालाई हेर्दा ५९ गा.वि.स. र १ न.पा. रहेको वागलुङ जिल्लाका २१ गा.वि.स.मा मगर जातिको जनसंख्या पहिलो, १३ गा.वि.स. मा दोस्रो र १४ गा.वि.स. मा तेस्रो स्थान रहेको देखिन्छ। भाषागत हिसाबले जिल्लामा नेपाली भाषा पछि सबैभन्दा धेरै जनसंख्या (७.९२%) ले बोल्ने मगर भाषा हो (जनगणना वि. सं. २०६८)। पहाडी जिल्ला वागलुङ ६०० मिटरदेखि ४६९० मिटरको उचाइमा फैलिएकाले हावापानी, वनस्पति र जीवजन्तुमा विविधता पाइन्छ। जिल्लाको कुल क्षेत्रफल १८२,४८६ हेक्टर मध्ये २५.४५% (४६४३८ हेक्टर) खेतीयोग्य जमिन, ५३.७३% वन क्षेत्र र १५.५१% चरन क्षेत्र रहेको छ। खासगरी निसी, वोवाङ, वुङगादोभान, तमान, खुंगा, तारा, पाण्डवखानी, हिल, अर्गल, धम्जा आदि उच्च पहाडी भेगमा मगरहरुको बासोबास बढी देखिन्छ । त्यसकारण उनीहरु जाडोमा बेसी र गर्मीमा लेकतिरको परम्परागत घुम्टे बसाइँमा अभ्यस्त रहेका पाइन्छन्। राणाकालसम्म जिल्लामा संचालित फलाम, तामा, सिसा, ढुङ्गा आदि खानी क्षेत्रहरुमा मगर जातिको सघन बसोबास पाइन्छ। जैदी, भुजुङ्गे लगायतका स्थानहरुमा वर्तमान समयमा पनि स्लेट ढुङ्गा खानीहरु संचालनमा रहेका छन्। लेकाली भेगमा बसोबास गर्न रुचाउने तथा पशुपालन र खेतीपातीमा रमाउने मगरहरुले स्थानीय वनक्षेत्रका घाँस, दाउरा, जडीवुटी आदिको राम्ररी उपभोग गरेको पाइन्छ। जिल्लाका महत्त्वपूर्ण पर्यटकीय क्षेत्रहरु मानिएका ढोरपाटन, घुम्टेलेक आदिमा स्थानीय मगरहरुले हिउँदे गोठ राख्ने चलन कायमै पाइन्छ। कृषि र पशुपालनका अतिरिक्त मगरहरुले खासगरी बृटिश र भारतीय

गोर्खा सेनामा नोकरी गर्ने परम्परा रहेको छ । वर्तमान समयमा मगर युवाहरु खडी मुलुकहरुमा नोकरी गर्न जाने गरेका छन् ।

विकट पहाडी बस्ती, कृषि र पशुपालनमा आधारित घुम्टे बसोबासको जीवनशैली र लाहुरे परम्पराले यो भेगको मगर समाज र संस्कृति निर्माणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको पाइन्छ । घुम्ती बसाइँ, पशुपालन र कृषिमा आधारित आफ्ना उत्पादनहरू छिमेकी समुदायको बजारमा बेच्ने तथा आवश्यक सामान किन्ने प्रक्रियाका साथै लाहुरे परम्पराले गर्दा खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिमा परिवर्तनले निरन्तरता पाइरहेकोमा वर्तमान समयमा संचार र यातायातको विस्तार एवं सहज पहुँचका साथै बसाइँसराइँका कारण व्यापक परिवर्तन भित्रिएको पाइन्छ । यद्धपि त्यहाँको विकट पहाडी भू-बनावटका कारण उनीहरूको संस्कार, धार्मिक विश्वास एवं मान्यता, खानपान, भेषभुषा र मनोरञ्जनको मौलिक परम्पराले निरन्तरता पाइरहेको छ ।

पाँचौं अध्याय

मगर जातिको ऐतिहासिक पक्ष र पहिचान

५.१. मगर जातिको उत्पत्ति सम्बन्धि अवधारणा

मगर जातिको उत्पत्ति सम्बन्धमा विभिन्न विद्वानहरूले फरक-फरक अनुमान र तर्कहरू अघि सारेको पाइन्छ। अधिकांश विद्वानहरूले मगर जातिको उत्पत्तिको विन्दुलाई मध्य-एसियाको घुमन्ते जातीय समूहहरूको विशाल बसाइसराईको ऐतिहासिक पक्षसँग जोड्ने प्रयास गरेको पाइन्छ। विश्व इतिहासमा मध्य एशिया र त्यहाँका घुमन्ते जातीय समूहहरू (Nomadic Tribles) ले महत्त्वपूर्ण स्थान लिएको पाइन्छ। इतिहासकार, मानवशास्त्री र पुरातत्वविद्हरूले मध्य-एसियालाई युरोप र एसिया बीचको व्यापार, विचार, संस्कृति र घुमन्ते मानव समूहको बसाइँसराइँको नाकाका रुपमा वर्णन गरेका छन्। चिनिया हान वंशको शासनकालमा (इ. पू. २०६ देखि सन् २२०) सन् १३८ तिर शासक उदीले हुणहरूको आक्रमण रोक्नका लागि सैनिक सहयोग माग्ने उद्देश्यले आफ्ना प्रतिनिधि झाङ किनलाई पश्चिमतिर पठाएका थिए । झाङ किन हिंडेको बाटोलाई अरुहरूले पछ्याउँदै जाँदा पछि गएर त्यो धार्मिक र व्यापारिक (विशेष गरी रेसम व्यापार) मार्ग बन्यो । चार हजार माइलको त्यो मार्गले एसिया, अफ्रिका र युरोपका विशाल भू-खण्डलाई आपसमा जोड्दै अफ्रो-युरेसियाका विशाल सभ्यताको विकास र आधुनिक विश्वको आधार निर्माण गरेको थियो । समुद्री मार्गको विस्तारसँगै सन् १४०० तिर प्राचीन रेसमी मार्ग (Silk Road) बन्द भएको थियो। सांस्कृतिक तथा अन्तरसांस्कृतिक आदानप्रदानका दृष्टिले ऐतिहासिक महत्त्वको प्राचीन रेसमी मार्गलाई हालैका वर्षहरूमा युनेस्को अन्तर्गत विश्व सम्पदा सूचीमा सूचिकृत गर्ने तथा पुनः प्रयोगमा ल्याउने विषयमा छलफल हुँदै आइरहेको छ । दुई हजार वर्ष भन्दा पुरानो रेसमी मार्गको एक अंश उत्तरतर्फबाट खास्कर-कास्मिर-लेह-पुह्राङ-गुगे हुँदै नेपालको लो मन्थाङ-कागबेनी-बेनी-रिडी-बुटवल-लुम्बिनी-कपिलवस्तु हुँदै भारतको बनारसतर्फ विस्तारित भएको हुनसक्ने कुरा सन् २०१४ मा पुरातत्व विभाग र युनेस्कोले संयुक्त रुपमा गरेको अध्ययनले जनाएको छ (श्रेष्ठ, सन् २०१५ र रिमाल, वि.सं२०७२)। इतिहासकारका अनुसार यिनै रेशमी मार्गहरू भएर मध्य-एसियाका घुमन्ता जातीय समूह हुणहरू (Huns) ईसाको पहिलो शताब्दीतिर युरोपतिर बसाई सरेका थिए भने त्यसपछि श्वेत हुणहरू (Hephthalite/White Huns) बसाई सरेका थिए। यिनै ऐतिहासिक तथ्यका

आधारमा जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) ले मगर जातिलाई हुण र हेप्तालसँग जोड्न खोजेका छन् । उनका अनुसार मध्य-एसियाका घुमन्ते जातीय समूहहरूका हुणहरू नेपालको उत्तरी र दक्षिणी भेगबाट प्रवेश गरेर मगर कहलिएका हुन् भनी उल्लेख गरेका छन् । त्यसै समयमा नेपाल प्रवेश गरेका हेप्तालहरू आठौं शताब्दीमा हिन्दू धर्म ग्रहण गरेर क्षत्रीय भए। हिन्दू धर्म कामय राख्न असमर्थ ठकुरीहरू नै पछि मगर भएका हुन् (पृ. २४३)।

इतिहासकार राजाराम सुवेदी (वि. सं.२०६३) का अनुसार मध्य-एसिया र चीनको हुनान प्रान्तका कुनै बेलाका बासिन्दा हुण, श्वेत हुण संगठित भएर चीनको पेकिङ्गमा हमला गरी आफ्नो अधीन कायम गरेका थिए। हुनान प्रान्तका हानहरू संगठित भएर हमला गरेपछि पराजित भएका हुणहरू विभिन्न समूहमा यत्रतत्र भौतारिन थाले। तिनै हुणहरूको एउटा समूह दक्षिण पश्चिम एशियातिर लाग्यो। यो समूह केही शताब्दी तिब्बत, इरान, पर्सिया (फारस) तिर तितरवितर भयो। खैबर घाँटी (Khyber pass) पार गरेर दक्षिणतर्फ लाग्दै पंजाव जलान्धरसम्म पुगेको समूहले इरानतिरबाट कुशानहरू भारततिर प्रवेश गरेको देखेपछि उनीहरूको बाटो पछयाउँदै गएको हुणहरूले इसाको ४७५ तिर स्कन्द गुप्ताको साम्राराज्यमा हमला गरी उत्तर-पश्चिमी भारत हुण नेतृत्व तोरामानाको अधीनमा ल्याएको थियो। उनको छोरो मिहिरकुलले आफ्नो साम्राज्य विस्तार गरी इरानसम्म पुऱ्याएका थिए। इसाको छैठौं शताब्दीसम्म हुणहरूको शासन कायम रहेको प्रमाणित हुन्छ। सातौं शताब्दीको प्रारम्भमा मिहिरकुलको राज्य विभिन्न टुक्रामा विभक्त हुनगयो। मिहिरकुलका सोझै सन्ततीहरू मिहिरकुलीन–मगरकुलीन–मगर कुल र अन्त्यमा मगर भनिए। मिहिरकुलका अन्य टाढाका शासकहरूले आफूलाई राजपुत, मरहट्ट, तोमर, गोल्ल जस्ता खानदानको पहिचान लिनथाले। पेकिङ्गबाट विस्तापित हुणहरूको अर्को जत्था उराइल पर्वत (Ural mountain) पारगरेर युरोपतिर लागे। यो समूहले चौथो शताब्दीतिर अट्टिला (Attila) को नेतृत्वमा युरोपका रूमानिया, हंगेरी, युगोश्लाभिया, पोल्याण्ड र चेकोश्लोभाकिया माथि अधिकार गऱ्यो। अट्टिलाले पूर्वी रोमको केन्द्रस्थल कन्स्तान्तीनोपल कब्जा गरेपछि सन् ४५० मा पश्चिमतर्फ बढ्दै राइन नदी तरेर जर्मन र फ्रान्सको भू-भागमा समेत कब्जा जमायो। त्यसपछि अलान्स र हेरूल्सलाई अधिनष्ट गर्दै डानियस्टर रिभर भ्याली पुगेर राजा भालेन अथानारीलाई समेत हराउन सफल भए। इसाको ४५३ मा अट्टिलाको मृत्युपछि हुणहरूको साम्राज्य समाप्त भएर गयो। मध्य-एसियाबाट युरोप प्रवेश गरेका हुण (Hun) भन्ने दाजु र मग्यार (Magyar) भन्ने भाइको नामबाट युरोपको हंगेरी देशको नामाकरण हुन गयो। तिनै हुण जातिका मग्यारका सन्तानहरू चीन, तिब्वत हुँदै

नेपाल प्रवेश गरेका थिए। यसैगरी हर्षबहादुर बुडामगर (वि. सं. २०५३) ले मगरहरूको आदिम पूर्खालाई हंगेरीका आदिवासी मग्यारसँग पनि जोड्न खोजिएको उल्लेख गरेका छन्। हुणका सन्तान खैबर घाटीबाट भारत पसेका थिए भने मग्यारका सन्तान चीन तिब्बत हुँदै नेपाल प्रवेश गरेका थिए भन्ने तर्क पाइन्छ। हंगेरीका प्रसिद्ध अन्वेषक अलेक्ज्याण्डर चोमा दी कोरोसी (सन् १७८४-१८४२) ले मग्यारको पुर्ख्यौली स्थलको खोजी गर्दै तिब्बतको ल्हासासम्म पुगेका थिए। उनको अधुरो मिशनलाई पूरा गर्ने उद्देश्यले हंगेरीको राजधानी पुडापेष्ट (हुण समूहका नाइके अट्टिलाको दाजु अका बुडा /Aka Buda or Belda कै नाउँबाट बुडापेष्ट रहन गएको मानिन्छ) मा सन् १९९५ मा तुभाती संस्था स्थापना गरी सोही वर्ष मग्यार र मगर बीचको पुर्ख्यौली सम्बन्ध अध्ययन गर्न फेरेन्स लोभास, बोडा सरोल्टा र बेले कुन्चले नेपाल आएका थिए (बुडामगर, वि. सं. २०५३)।

अठारमगरातका मगरहरूको भाषा र उनीहरूको झाँक्रीवादी परम्परा वारे गहन अध्ययन गरेका प्रसिद्ध भाषाशास्त्री तथा ओरेगन विश्वविद्यालय अमेरिकाका प्राध्यापक David E.Watters (सन् १९७५) ले पनि मगरहरूको उत्पत्ति स्थल प्राचीन मंगोलिया मानेका छन्। प्रायजसो विद्वानहरूले झांक्रीवादलाई साइवेसरिया र मध्य-एसियाको अग्रगन्य तन्त्रमन्त्रयुक्त धार्मिक घटनाको रुपमा वर्णन गरेका छन् । नेपालको उत्तर-पश्चिमी पहाडी भेगका मगरहरूको झांक्रीवादी परम्परा पनि साइवेरियाली परम्परासँग मिल्न जान्छ । त्यसकारण उनीहरूको पुर्ख्यौली उत्पत्ति विन्दु मध्य-एशिया हुनुसक्छ (Watters, सन् १९७५)। यसैगरी Michael Oppitz (सन् १९८३) का अनुसार उत्तरी क्षेत्रका मगरहरूको शारीरिक बनोट, झाँक्रीवादी सांस्कृतिक परम्परा आदिले मंगोलियातिरबाट बसाईं सरेको भन्ने परिकल्पनालाई सघाउ पुऱ्याउने देखिन्छ। प्राचीन मगर र अक्खा लिपिका लेखक एम. एस. थापा मगर (वि. सं. २०४९) का अनुसार आज भन्दा ४१०० वर्ष अघि (इसा पूर्व ३१००) मंगोलियाको दक्षिण पामिर पठारदेखि पूर्व र तिब्बतदेखि उत्तरको क्षेत्रका ठूलो भौगोलिक प्रलय भई सामुद्रिक बाढीले बलौटे पारेको कुरालाई चिनिया ऐतिहासिक वृत्तान्त र भूगर्भशास्त्रीहरूको अनुमानले पुष्टि गरेको छ। उक्त प्रलयको घटना पश्चात् त्यस क्षेत्रका फिरन्ता मानव समूहहरू (nomad tribles) जीविकाको खोजीमा अन्यत्र बसाई सरेका थिए। मंगोलियाबाट भारतीय महाद्वीपमा प्रवेश गर्ने फिरन्ता जातीय समूहहरूमा वर्तमान मगर जातिका पुर्खाहरू पनि थिए। थापाले वौद्धग्रन्थ, वौद्ध भिक्षु हुएन साङ, पुरातत्ववेत्ता खडक शमसेर ज.ब.रा. आदिको सन्दर्भ उल्लेख गर्दै लिच्छवी, वृजि र मगर जातिलाई पश्चिमी चीन र मंगोलियाको दक्षिण क्षेत्र वर्तमान छियान्छी प्रदेशका यु-ची जातिसँग सम्बन्धित रहेको बताएका छन्।

किराँत संस्कृति विज्ञ इमानसिं चेम्जोङ (सन् १९६७) का अनुसार मगर जातिको उत्पत्ति चीनको सीम भन्ने स्थानबाट भएको हो । 'सिङ' र 'चितु' भन्ने दुई मगरहरूको नेतृत्वमा मगरहरू नेपालको दक्षिणी भेगमा प्रवेश गरेका थिए (पृ. ७०) । यसैगरी पण्डित शरत्चन्द्र दास (सन् १९७०) ले मगरहरू तिब्बतको काम्पाचान उपत्यकाबाट पाँचौ वा छैठौं शताब्दीतिर नेपाल प्रवेश गरेका हुन् । काम्पाचान उपत्यकाको माथिल्लो भागमा शेर्पाहरू र तल्लो भागमा मगरहरू बसोबास गर्दथे । मगर राजा (चिफ) ले शेर्पाहरूलाई धरै कर लगाएकाले षडयन्त्रपूर्वक मारिनु पऱ्यो । रानीले बदला लिने क्रममा केही शेर्पाहरूको हत्या गरियो । त्यसपछि दुवै समूह बीच लामो समयसम्म संघर्ष चल्यो र अन्तमा मगरहरूले उक्त स्थान छोडेर नेपाल प्रवेश गरे (पृ. २७) ।

माथि उल्लेखित विभिन्न विद्वानहरूले मगर जातिको उत्पत्ति र विस्तारका बारेमा अघि सारेका तर्कहरूलाई विश्लेषण गर्दा उनीहरूले मध्य-एसिया भएर अफ्रो-युरेसियाका विशाल भू-खण्डलाई आपसमा जोड्ने प्राचीन रेसमी मार्ग (Silk Road) र मध्य-एसियाका घुमन्ते जातीय समूहहरू (Nomadic Tribles) को बसाईसराईको इतिहासलाई आधार मानेको देखिन्छ । शारीरिक बनावट, भाषिक परिवार, झांक्रीवादी मान्यता आदिका आधारमा जनकलाल शर्मा, राजाराम सुवेदी, इमानसिं चेम्जोङ, एम. एस थापा, शरत्चन्द्र दास, माइकेल ओपित्ज, डेभिड इ. वाटर्स आदि विद्वानहरूले मगरहरूको उत्पत्ति स्थल र विस्तारको अनुमान गरेको देखिन्छ । विभिन्न जातीय समूहका ऐतिहासिक वृत्तान्त, इतिहासकार, पुरातत्वविद तथा मानवशास्त्रीहरूको खोजपूर्ण विवरणका आधारमा मध्य-एसियाका प्राचीन फिरन्ता समूहहरूमा रोउरन (Rouran), स्कीथीयन (scythians), सोग्डीयना, खोरासा, ह्सीङ-नु, हुण (Huns), श्वेत हुण (White Huns or Hephthalite) आदिलाई मानिएको छ । यी फिरन्ता जातीय समूहरू (nomad tribles) आफ्ना वस्तुभावका साथ घाँस, चरन र खानेकुराका लागि यत्रतत्र भौतारिरहन्थे । उनीहरू भूतप्रेत र तन्त्रमन्त्रको मानसिक दुनियाँमा अल्मलिएका थिए । कठीन र संघर्षमय जीवनमा आफ्नो अस्तित्व जोगाइ राख्न सोही अनुरुपका कला सिकेका उनीहरू पोख्त घोडचढी र धनुर्विद्यामा निपूर्ण थिए (रोवर्ट, सन् १९७६) । मध्यएशियाका ठूला र शक्तिशाली फिरन्ता मानव समूहहरूमा स्कीथीयन, हुण र श्वेत हुणहरू थिए जसले युरोप र दक्षिण एसियामा साम्राज्य फैलाएका थिए । चिनीया सम्राटहरूले हुणहरूबाट आफ्ना भू-भाग सुरक्षित राख्न चौध सय माइल लामो विशाल पखार्ल (Great Wall) निर्माण गर्नुपरेको थियो । ग्रेटवालको प्रथम खण्ड सम्राट चीन शीन हुआङ्ग टि को शासनकाल (२२१-२०७ ई.पू.) मा निर्माण भएको थियो । इतिहासकारहरूले यी प्राचीन फिरन्ता मानव

समूहरूलाई कुनै खास जातीय समूह नभएर समान खाले संस्कृति भएका जातिहरू (tribles) को संजालको रुपमा वर्णन गरेका छन्। स्कीथीयन (सक) हरू मध्य-एसियाबाट ईसापूर्व २०० देखि ईसाको ४०० सम्म बस्ट्रीया (Bactria), सोग्डीयाना, आराचोसीया (अफगानिस्तान), गन्धार (उत्तरी पाकिस्तान), कस्मीर, पंजाव, गुजरात, महाराष्ट्र र राजस्थानमा बसाइसरेको उल्लेख पाइन्छ। भारतमा सक (saka) राज्य स्थापना गर्ने पहिलो राजा मोगा (Maues or Mega) थिए। उनले गन्धारमा राज्य स्थापना गरी उत्तर पश्चिम भारतमा विस्तार गरेका थिए। यिनै ऐतिहासिक विवरणका आधारमा कतिपय विद्वानहरूले मगर जातिको आदिम पुर्खाहरूलाई हुण र श्वेत हुण समूहरूसँग जोड्ने गरेको देखिन्छ। हुणहरू ईसाको पहिलो शताब्दीतिर मंगोलियाबाट युरोपतिर बसाई सरेको तथा श्वेत हुणहरू ईसाको १२५ तिर जुङजरीया (उत्तरपश्चिम चीन, पश्चिमी मंगोलिया र पूर्वी काजखस्तान क्षेत्र /Dzungaria) बाट दक्षिण एसियातर्फ फैलिएको मानिन्छ। श्वेत हुणहरू घुमन्ते सिकारी गोठाले समूहकै भए पनि हुणहरूभन्दा अलि सभ्य समूह रहेको र तिनीहरू आपसमा नमिसिएको वा निकटमा बसोबास नगरेको विश्वास गरिएको पाइन्छ। अष्ट्रेलीयाली इतिहासकार हर्वीङ्ग ओल्फ्राम लगायत अधिकांश इतिहासकारहरूले हुण वा श्वेत हुणका समूहमा एकै जाति वा वंशजका मानिसहरू मात्र नभएर मिश्रित जातिका झुण्डहरू समावेश रहेको उल्लेख गरेका छन्। राजाराम सुवेदी (वि. सं. २०६३) र जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) ले हुण र श्वेत हुणसँग मगरहरूको पुर्ख्यौली सम्बन्ध जोड्न खोजेका छन्। सुवेदीका अनुसार हुण समूहको मग्यार (हंगेरीको आदिवासी) का सन्तानहरू चीन तिब्बत हुँदै नेपाल प्रवेश गरेका थिए। यसैगरी मध्य-एसियाबाट खैबर घाँटी पार गरेर दक्षिणतर्फ पंजाब जालन्धर हुँदै गुप्ता साम्राज्यमाथि कब्जा जमाउन पुगेको श्वेत हुण (Hephthalite) समूहका अन्तिम शासक मिहिरकुलका सन्तानहरू नै नेपाल प्रवेश गरेका मगरहरू हुन्।

यदि मगरहरू मग्यारका सन्तान हुनसक्ने तर्कलाई मान्ने हो भने उनीहरूले इसाको छैठौं सातौं शताब्दीतिर नेपाल प्रवेश गरेको अनुमान लगाउन सकिन्छ। किनकी सन् ४५३ मा अट्टिलाको मृत्यु भएको एक वर्ष पछि नै युरोपबाट हुण साम्राज्य समाप्त भएको मानिन्छ। त्यसपछि उनीहरूका केही झुण्ड भारतीय महाद्वीपसम्म आइपुग्न केही शताब्दी लागेको हुनुपर्छ। यसैगरी चीनको हुनान प्रान्तबाट तिब्बत, इरान, पर्सिया हुँदै पंजाब पुगेको हुणको अर्को समूहले सन् ४७५ तिर तोरामानको नेतृत्वमा स्कन्द गुप्ताको राज्य कब्जा गर्न सफल भएको तथा उनकै सन्तान मिहिरकुलको साम्राज्य सातौं शताब्दीमा टुक्रिएपछि मिहिरकुल वंशज मगरहरू नेपाल प्रवेश गरेको उल्लेख गरिएको छ। यसैगरी

शरत्चन्द्र दास (सन् १९७०) ले मगरहरू तिब्बतको कम्पाचन उपत्यकाबाट पाँचौ वा छैठौं शताब्दीतिर पूर्वी नेपालबाट प्रवेश गरेको उल्लेख गरेका छन्। तर सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) का अनुसार खशहरू इसाको पाँचौ शताब्दीतिर पश्चिम नेपालमा प्रवेश गर्न थालेका थिए। खश आगमन भन्दा पहिलेदेखि नै पश्चिम नेपालको मगरातमा मगर मुखियाहरूको शासन थियो । सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) को भनाईलाई आधार मान्ने हो भने मगरहरू इसाको छैठौं वा सातौं शताब्दीतिर नेपालमा प्रवेश गरेको अनुमान उपयुक्त देखिदैन।

यसैगरी मगर जातिका पुर्खाहरू दक्षिणतिरबाट आएका हुन् भन्ने तर्कहरू पनि पाइन्छन् । Francis Tucker (सन् १९५७) का अनुसार केही मगरहरू भारतको चितौरगढबाट नेपाल आएका हुन् (पृ. २१) । यस्तै धर्मप्रसाद श्रीस थापा (वि. सं. २०३८) का अनुसार मगरका पुर्खाहरू भूमध्यसागरीय क्षेत्रबाट विभिन्न समयमा फरक-फरक समूहहरूमा विभाजित भएर नेपाल प्रवेश गरेका थिए। लगभग छ हजार इसापूर्वतिर 'मंगोल' नामक व्यक्तिका तिन भाइ छोराहरू मुनाइङबा, थोबोइङ्बा र योबोइङ्बा क्रमशः पूर्वतर्फ बढ्दै गए। मुनाइङ्बाका सन्तानहरू हिन्दमहासागर, पञ्जाव, नैनिताल, गढवाल हुँदै ई. पू. २३०० तिर पश्चिम भेगबाट नेपाल प्रवेश गरेका थिए। योबोइङ्बाका सन्तानहरू आसाम डिम्बापुर वा पाटक पतञ्जली हुँदै लगभग १३०० ई. पू. तिर नेपाल प्रवेश गरेका थिए। थोबोइङ्बाका सन्तानहरू भने मंगोलिया, चीन, ल्हासा हुँदै लगभग हजारदेखि प्रन्ध्रसय ई. पू. तिर मुस्ताङबाट नेपाल प्रवेश गरेका थिए भने अन्य दुई समूहहरू सिक्किम र मगधबाट नेपाल प्रवेश गरेका थिए। धर्मप्रसाद श्रीसले शेखर सिंहको 'झारखण्ड और नेपाल' नामक पुस्तकलाई उद्घृत गर्दै लेखेका छन् "पूर्वकालमा मगरहरू मगधबाट मगरातमा आई बसेका हुन् भनिन्छ। भारतबाट नागवंशीय क्षेत्रीहरू नेपाल प्रवेश गरी मगर जाति भएको पनि बताइन्छ । सत्ययुगको अन्तिम चरणतिर देवादिदेव शंकरको गणमा नागहरू पनि थिए । तिनीहरू नेपालमा आएर बसेको पुराणमा उल्लेख पाइन्छ" (पृ. १८) । यसैसँग मिल्दो तर्क बालकृष्ण पोखरेलको रहेको पाइन्छ। बालकृष्ण पोखरेल (वि. सं. २०५५) का अनुसार खश साम्राज्यका संस्थापक नागराज वंशजको आदिमूल मगर हो। नागवंश स्वयं नागराज (नागहरूको राजा) भन्ने उपाधिमा आधारित संज्ञा हो। नेपाली परिप्रेक्ष्यमा यो मगर मूलको नाम हो। पृथ्वी मल्लको सन् १२५६ को स्तम्भलेख अनुसार चांपको बाबु नागराज मानसरोवर/कैलाश (खारी प्रदेश/पुराङ) बाट जावेश्वर नरेशका रुपमा सेंजापुरी (सिंजा) आएका हुन्। पुराङको राजधानी ताकलाखार (ताकलाकोट) तथा शाखा याचे (सिंजा) र गेला थियो। पछि राजधानी सिंजामा सारेर दुल्लुलाई गृष्मकालीन राजधानी बनाएका

थिए । नागराज खश महासागरमा मिसिन आएका मगर महापुरुष हुन् । 'खशको विहेमा मगर नास्ति, मगरको विहेमा खश नास्ति' भन्ने उखानले खशभित्र पसेका मगर अंश अथवा मगरभित्र पसेको खश अंशलाई झल्काउँदछ । क्रि र लिगहरू लाखामण्डलतिरबाट मथुरा, कुमाउँ, गढवाल, जुम्ला हुँदै खारीप्रदेश भोटसम्म पुगेर अधिराज हुन समर्थ भएका थिए । क्रिहरूका नेता स्रङ (स्रङ-चन-गम्पो) ले सन् ६२९ मा भोटेली साम्राज्यको स्थापना गरेका थिए । क्रिवंशी राजा लाङ्दर्मालाई लामावादको विरोधी भनेर लामा ल्हादुङ पाल्ग्यी दोर्जीले सन् ८४२ मा हत्या गऱ्यो । त्यसपछि उनका छोरा ओदसुङले भोटका राजा हुने मौका पाएनन् । त्यसकारण लाङ्दर्माका नाति त्रिमागोन आफ्ना समर्थक सेनाका साथ भागेर पुर्ख्यौली थलो मानसरोवरतिर लागे । लाङ्दर्मा भोटका राजा हुँदा मानसरोवर क्षेत्र उनकै स्थानीय प्रशासनको रुपमा थियो । त्रिमागोनले मानसरोवरमा खारीराज्य स्थापना गरे । त्रिमागोनकै वंशजका नागराजले सन् ११४० तिर सिंजामा राजधानी कायम गरेका हुन् ।

अधिकांश विद्वानहरूले मगरहरूको उत्पत्ति स्थल मध्य-एसियालाई मानेको तथा केहीले भूमध्यसागरीय क्षेत्रबाट भारत हुँदै वा चीन हुँदै नेपाल प्रवेश गरेको तर्क अघि सार्ने गरे पनि स्वयं मगरहरूले भने आफ्नो पुर्ख्यौली उत्पत्ति स्थल नेपालमै रहेको विश्वास गरेको पाइन्छ । Michael Oppitz (सन् १९८३) का अनुसार नेपालका धेरैजसो जातजाति तथा जनजातिहरु तिब्बत र अन्य देशहरुबाट आएका हुन् भन्ने वृत्तान्त (उपख्यान) पाइन्छन् भने मगरहरुको पाईंदैन । उनीहरुको सामान्य इतिहासको प्रारम्भ र अन्त्य नेपालमै हुन्छ । उत्तरीक्षेत्रका मगरहरूको उत्पत्ति सम्बन्धी कथाहरूले मगरका पुर्खा मंगोलिया वा साइवेरियाबाट बसाइँ सरेर आएका हुन् भन्ने भनाईलाई स्पष्ट रुपमा खण्डन गरेको छ । बोमकुमारी बुढामगर (वि. सं. २०६५) का अनुसार रुकुम जिल्लाका मगरहरूको वंशावली सम्वन्धी आख्यानहरूमा स्थानीय ओडारहरूबाट उनीहरूका आदिम पुर्खाको उत्पत्ति भएको उल्लेख पाइन्छ । रमा (झांक्री) को धूर (तान्त्रिक आख्यान) अनुसार वर्तमान रुकुम जिल्लाको हुकाम मैकोट स्थित योमाखार पु (अरिङगाल बस्ने ओडार) र पेल्माखार पु (जौ छर्ने ओडार) बाट रिन्दु र पुरन नामक दुई जना रमा (झांक्री) को उत्पत्ति भएको हो । ती पुर्खाहरू मध्ये पाल (गोरा) का सन्तान वर्तमान रिडीदेखि पूर्व गोर्खासम्मको भू-भागमा फैलिएर बाह्र वटा राज्य स्थापना गरेका थिए भने मोल (काला) का सन्तानहरूले रिडीदेखि पश्चिम महाकालीसम्म अठार वटा राज्य स्थापना गरेका थिए । त्यसैले बाह्र मगरातलाई पाल्पा (गोरा क्षेत्र) र अठार मगरातलाई मोलपा (काला क्षेत्र) भनिएको हो । यसैगरी Michael Oppitz (सन् १९८३) का अनुसार उनीहरूको पुर्खाको उत्पत्ति स्थल उत्तरगंगा र पेल्मा

उपत्यकालाई छुट्याउने उत्तरी डाँडानेरको पिमाछारे भनिने चट्टाने गुफा हो। त्यही देउताको पहरोबाट उत्पत्ति भएकाले नै घर्ती, बुढा र पुन थर वा वंशज नाममा देवपहरी (Stone-rock or cliff of the gods) जोडिएको छ। मिथकहरूमा उत्पत्ति प्रक्रियालाई दैवी (divine) वा अर्द्धदैवी (Semi-divine) का रुपमा वर्णन गरिएको पाइन्छ।

उत्पत्ति सम्बन्धी यस्ता वंशावलीका किंवदन्तीलाई विश्लेषण गरी सत्यताको प्रमाण खोज्ने हो भने पुरातात्विक खोज अनुसन्धानको आवश्यकता पर्दछ। पुरानो समयमा मगरात भनिएको पश्चिम नेपालको भूभागको सेरोफेरो अर्थात बुटवल नजिकैको चुरेक्षेत्र, लुम्बिनी, उत्तर भारतको मगध तथा सिन्धु उपत्यकामा गरिएका पुरातात्विक उत्खनन्हरूबाट प्राप्त प्रमाणहरूले पनि मगरहरूको उत्पत्ति सम्बन्धी स्थानीय किंवदन्ती र दाबीलाई सतही रुपमा लिन नमिल्ने प्रष्ट पारेको देखिन्छ। यद्धपि यस्ता किंवदन्तीलाई मात्र आधार बनाएर निष्कर्षमा पुग्न भने सकिदैन । त्यस सम्बन्धी वैज्ञानिक अध्ययन अनुसन्धानको आवश्यकता पर्दछ । सन् १९२० को दसकमा सिन्धु तथा रावी नदी उपत्यकामा भएको पुरातात्विक उत्खनन्ले यस उपमहाद्वीपकै सर्वप्राचीन मानव सभ्यता हरप्पा र मोहेनजोदारो भएको पुष्टि गरेको छ। यसअघि वैदिक साहित्यिक एवं पुरातात्विक प्रमाणका आधारमा गंगाको मैदान वा उत्तर भारतका मगध-पाटलीपुत्र आदि स्थलमा विकसित सभ्यतालाई नै सर्वप्राचीन मानिन्थ्यो। सिन्धु उपत्यकाको चरम विकास इसापूर्व ३००० देखि २००० वा १७०० सम्म भएको कुरामा प्रायः विद्वानहरू सहमत देखिन्छन्। इसापूर्व १७५० को लगत्तैपछि यस सभ्यताको अन्त्य भएको मानिएको छ। हरप्पा सभ्यता पतनमा आर्यहरूको मुख्य भूमिका रहेको विश्वास गरिन्छ। फिरन्ते पशुपालक (nomads-animal raisers) आर्यहरूले अनार्यमाथि आक्रमण गरेर विजय गरेको हरि-यूपूया नामक स्थल नै वर्तमान हरप्पा हो पनि भनिएको पाइन्छ। वेदमा वर्णित आर्य-अनार्य (देवा-असुर) संग्रामको विश्लेषण गर्दा त्यहाँको विवरण पञ्च वा सप्तसिन्ध नदीक्षेत्र (वृहत् पञ्जाव) को प्राकृतिक तथा सांस्कृतिक स्थिति दुबै दृष्टिले विश्वसनीय लाग्दछ (खत्री, २०५५)। वि. सं. २०३७ सालमा बुटवलको नजिकै पुरातात्विक उत्खनन् गर्दा डा. J. H. Hutchinson ले एक करोड दस लाख वर्ष पुरानो रामापिथेकसको अगाडिको दाँत प्राप्त गरेको तथ्य र त्यसपछि दाङ, पाल्पा, पोखरा, काठमाडौं उपत्यका लगायतका विभिन्न स्थानमा फेला पारेका नवपाषण युगीन प्रस्तर हतियार (Axes) लाई विचार गर्दा नेपाल पनि मानव उत्पत्ति र विकासक्रमको महत्त्वपूर्ण क्षेत्र भएको तथ्य स्वीकार्न कर लाग्दछ। सन् १९८४ मा प्रसिद्ध पुरातत्ववेत्ता Gurdun Carnivus ले पश्चिम

नेपालका चुरे पहाडहरूमा सर्वेक्षण गर्दा दाङ र देउखुरी उपत्यकाका विभिन्न भागमा प्राग-ऐतिहासिक आदिमानव बस्तीको प्रमाण फेला परेका छन् (Carnivus, सन् १९८४) ।

यसैगरी नेपाल र जर्मनीको संयुक्त पुरातत्व टोलीले उपल्लो मुस्ताङको प्राचीन बस्ती स्थित गुफामा सन् १९९२ देखि पाँच वर्षसम्म उत्खनन् गर्दा प्राप्त भएका माटो र काठका भाँडाकुँडा, मानव अस्थिपञ्जरहरू र छाला सहितको सात महिनाको शिशुको 'ममी' लाई जर्मनीमा कार्वन डेटिङ्ग परीक्षण गरिएको थियो। 'ममी' झण्डै दुई हजार पाँच सय वर्ष पुरानो र अन्य सामाग्रीहरू सातौं शताब्दीसम्मका देखिए (साह, २०६८)। "लुम्विनीमा भएको पछिल्लो समयको पुरातात्विक उत्खनन्ले नेपालको इतिहासलाई गौतम बुद्धभन्दा ७०० वर्ष पुरानो भएको मूर्त प्रमाण प्रस्तुत गरेको छ। यसरी नै थप उत्खनन्हरू हुँदै जाने हो भने नेपालको इतिहास सिन्धु सभ्यताको विनासपछि ऋग्वैदिक सुक्तहरूको प्रणयन शुरू हुँदाको इसापूर्व १७५० भन्दा पहिलेसम्म पुग्न सक्ने देखिन्छ" (दीक्षित, वि. सं. २०६९, पृ. ७)। नेपाल सरकार पुरातत्व विभाग, लुम्विनी विकास कोष, काठमाडौं स्थित युनेस्को (संयुक्त राष्ट्र संघीय शैक्षिक, वैज्ञानिक तथा सांस्कृतिक संगठन) प्रतिनिधि, बेलायतको डुरहम विश्वविद्यालय र स्ट्रलिङ विश्वविद्यालय तथा नेशनल जियोग्राफी सोसाइटीका विज्ञ तथा पुरातत्वविद्को टोलीले सन् २०११ यता तिलौराकोटमा तिन वर्ष लगाएर गरेको उत्खनन्बाट इसापूर्व आठौं/नवौं शताब्दीमा त्यहाँ मानव बस्ती रहेको तथ्य फेला पारेको छ (पौडल, वि. सं. २०६९ र बस्याल, वि. सं. २०७०)। यसैगरी सोही टोलीले लुम्विनी स्थित मायादेवी मन्दिर र सेरोफेरोको उत्खनन्को क्रममा दक्षिण एशियाको सबैभन्दा प्राचीन बौद्ध देवलको अवशेष फेलापार्नुका साथै बुद्धको जन्म स्थलभन्दा सय मिटर दक्षिणतिर इसापूर्व १३०० तिरको प्राचीन गाउँको अवशेष फेलापरेको छ (आचार्य, वि. सं. २०७०)।

यसरी सिन्धु उपत्यकाको सभ्यता, मगध-पाटलीपुत्र आदिको सभ्यता र लुम्बिनीक्षेत्रको सभ्यता सम्बन्धि पुरातात्विक प्रमाणहरूका आधारमा पश्चिम नेपालको गण्डकीदेखि महाकाली प्रश्रवणक्षेत्रसम्म इसापूर्व तेह्रौं शताब्दी भन्दा पहिलेदेखि नै मगराती सभ्यताको विकास भइरहेको सहजै अनुमान लगाउन सकिन्छ। मगरहरूको आदिमपुर्खाहरूको उत्पत्ति सम्बन्धि स्थानीय किंवदन्तीमा उल्लेखित रुकुमको हुकाम मैकोट क्षेत्रका गुफा तथा ओडारहरू र त्यस वरपरको क्षेत्रमा पनि पुरातात्विक उत्खनन् गर्न सकेमा त्यस सम्बन्धी ठोस प्रमाणहरू प्राप्त गर्न नसकिएला भन्न मिल्दैन। त्यसकारण भूमध्यसागरीय क्षेत्रबाट ई. पू. ६००० तिर पूर्वतर्फ बढ्दै लगभग ई. पू. २३०० तिर मगर जातिका पुर्खाहरू पश्चिम भेगबाट नेपाल प्रवेश गरेका हुन् भन्ने खालको तर्क र मध्य-एसियाबाट ईसाको पहिलो शताब्दीतिर

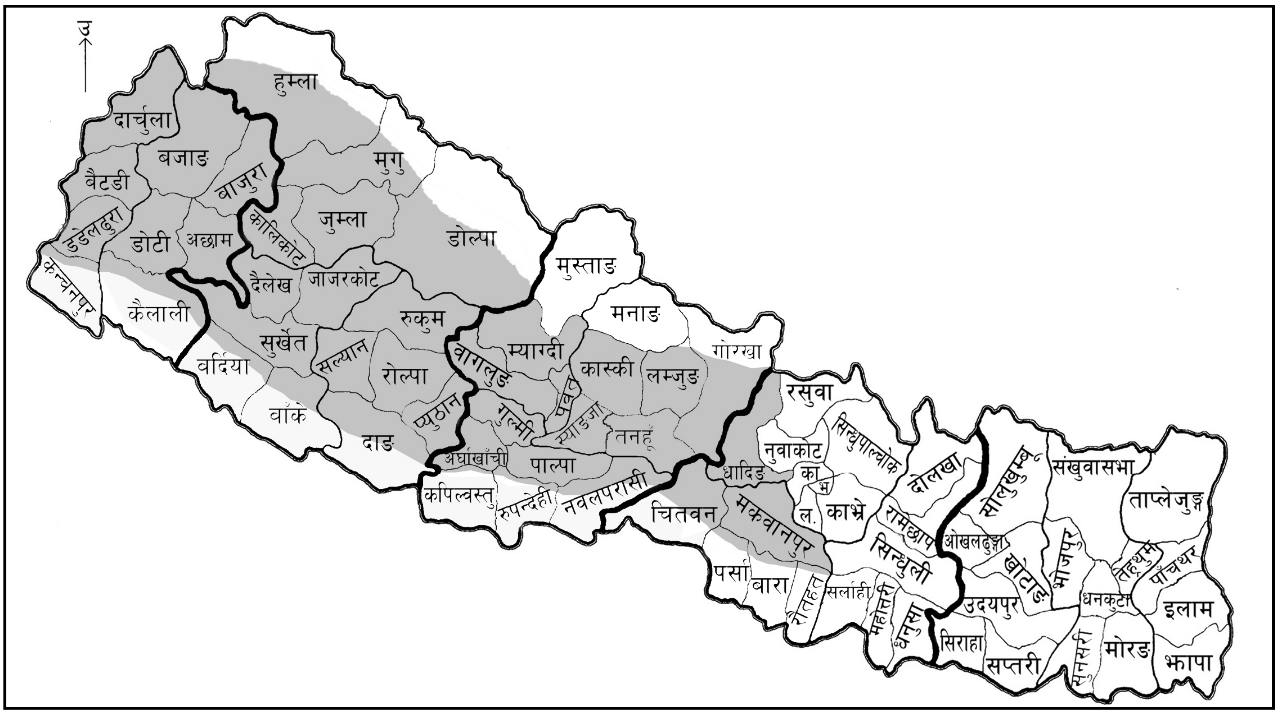
हुणहरू युरोपतिर बसाई सरेको तथा इसाको १२५ तिर श्वेत हुणहरू जुङजरीया (उत्तरपश्चिम चीन, पश्चिमी मंगोलिया र पूर्वी काजखस्तान क्षेत्र /Dzungaria) बाट दक्षिण एशियातर्फ फैलिएको भन्ने आधारमा मगरहरूका पुर्खालाई तिनै समूहहरूसँग सम्बन्धित गराएर इसाको छैठौं र सातौं शताब्दीतिर नेपाल प्रवेश गरेका हुन् भन्ने तर्कहरूमा मात्र अल्मलिने प्रवृत्तिले गर्दा नै मगर जातिको ऐतिहासिक पहिचानको पक्षलाई स्पष्टचाउन नसकिएको हो । मगर जातिको पुर्ख्यौली उत्पत्ति सम्बन्धी अनुश्रुतिहरूका आधारमा पुरातात्विक तथा वंशानुगत अध्ययनमा ध्यान पुऱ्याउन सकेको खण्डमा तथ्यको नजिक पुग्न सकिने देखिन्छ ।

५. २. मगर जातिको मूलथलो

जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) का अनुसार नवलपरासीको माथिल्लो भाग र महाभारत पर्वतश्रृङखलाको दक्षिणी भाग हुँदै कालीगण्डकीको पश्चिमदेखि लिएर पश्चिममा बर्दियाको माथिल्लो भागको पहाडदेखि हुम्ला जुम्लासम्मको भू-भाग नै मगर जातिको मूल थलो हो । भनाइको तात्यर्प हो कालीगण्डकीभन्दा पश्चिम, कर्णालीभन्दा पूर्व, चुरे वा सिवालिक पर्वतश्रृङ्खलाभन्दा उत्तर र अति हिमपात हुने हिमाली भागभन्दा दक्षिणको विशाल भू-भाग मगरहरूको मूल थलो हो । मगरहरूको वसोबास भएको भू-भागलाई पहिले मगरात भनिन्थ्यो । “मध्यकालीन नेपालको इतिहासमा वर्णन गरिएका विभिन्न घटनाक्रमहरूलाई आधार मान्ने हो भने मगरहरूको बसोबास पश्चिम कर्णालीदेखि पूर्वमा मकवानपुरसम्म रहेको देखिन्छ । जुम्लेली राजा पुण्यमल्लको कनकपत्र १२५८ मा महाराजाजीका महर, महतो, मगर राजाहरूको उल्लेख गरिएको पाइन्छ” (वराल मगर, वि. सं. २०५०, पृ. २५-२६) । “अम्बर सेनका छोरा गन्धर्व सेन तानसेनको गद्दीमा बसेपछि उनले गुल्मी र खाँचीका राजाहरूको सहयोगले बलह्याङ (बभाङ ?) का मगर राजाहरूलाई पराजित गरेका थिए” (शर्मा, २०३३, पृ. २०३) । इमानसिहं चेम्जोङ (सन् १९६७) को अनुसार “इसाको बाह्रौं शताब्दीको अन्ततिर मकवानपुरको दक्षिणपूर्व दिशामा मक्करध्वज नामका एक मगर राजा थिए” (पृ. ६४) । “हेमिल्टनले भेटेको एक वंशावली अनुसार लोहाङ सेनले पूर्वी तराई विजय गर्ने क्रममा अधवारा नदी तर्नासाथ मगरातको एक सानो रियासत हात पारेका थिए” (शर्मा, २०३३, पृ. २०१) । “सिक्किमको इतिहासले तराईका सेनवंशी राजाहरूलाई मगर राजा भनी उल्लेख गरेको पाइन्छ” (प्रधान, सन् १९८२, पृ. ६) । शरत्चन्द्र दास (सन् १९७०) ले मगरहरू कम्पाचेन उपत्यकाको तल्लो भेग (वर्तमान ताप्लेजुङ जिल्लाको ओलाङचुङगोला र कञ्चनजङ्गा हिमालको वीच भागमा पर्ने) बाट पाँचौ छैठौं शताब्दीतिर सिम्रौनगढमा आएर बसोबास गरेको तथा त्यहाँबाट एउटा समूह पश्चिम

नेपालतर्फ र अर्को समूह सिक्किमतर्फ लागेको उल्लेख गरेका छन् भने Eden Vansittart (सन् १९०६) ले मूलथलो कालीगण्डकी पश्चिम भेगबाटै मगरहरू कम्पाचेन क्षेत्रमा पुगेका थिए भनी उल्लेख गरेका छन् । यस्ता विभिन्न भनाईहरूका आधारमा मगरहरू पाँचौ छैठौं शताब्दीतिर मूलथलो मगरातबाट पूर्वी नेपालको ताप्लेजुङ हुँदै सिक्किमसम्म फैलिएका थिए भने त्यसपछिका समयमा महाकाली नदीदेखि पूर्वमा कवानपुरसम्म बसोबास गरेको बुझिन्छ । यस कुरालाई तलको नक्साबाट थप प्रष्ट पार्न सकिन्छ ।

नक्सा संख्या ३: मगर जातिको ऐतिहासिक बसोबास क्षेत्र



स्रोतः *नेपालको नक्साको आधारमा शोधार्थी आफैले रेखाङ्कन गरेको।*

५. ३. मगर जातिको विस्तार एवं राजनैतिक पहिचान सम्बन्धी पक्षहरू

मगरहरू नेपालको पूर्वी सीमा पारि दार्जलिङ, सिक्कीम र भुटानसम्म तथा पश्चिमी सीमा पारि देहरादून र भाग्सुसम्म फैलिएका छन् । मगरहरूको छरिएर रहेको अवस्थालाई आधार मानेर धर्मप्रसाद श्रीस (वि.सं.२०३८) ले मगरहरू पाँच समूह भएर नेपाल प्रवेश गरेको तर्क राखेका छन्। उनका अनुसार पहिलो समूह इसापूर्व २३०० तिर पश्चिम भेगबाट नेपाल प्रवेश गरेका थिए भने दोस्रो समूह आसामबाट प्रवेश गरेका थिए। तेस्रो समूह उत्तरी भेगबाट, चौथो समूह सिक्कीमबाट र पाँचौ समूह दक्षिण भेगबाट नेपाल प्रवेश गरेका थिए। यसमा उनको जातीय सम्मिश्रणवादी विचार पाइन्छ । खासगरी मगर जातिको जनसंख्याको व्यापक फैलावट र आन्तरिक सांस्कृतिक विविधता (भाषा,

भेषभूषा, संस्कार आदिमा विविधता) लाई आधार मानेर कतिपय स्वदेशी तथा विदेशी विद्वानहरूले मगर जातिमा बहुजातीय समिश्रण (Multitrible composition) रहेको अड्कलबाजी गरेको पाइन्छ । Francis Tucker (सन् १९५७) ले 'The stories of the gurkhas of Nepal' मा चित्तौरगढका राजपुत मनमय रानाजी रावका कान्छा छोरा नेपाल प्रवेश गरी भीरकोटमा बसोबास गरेको र उनका दुई भाइ छोराहरू मध्ये खान्चा र उनका सन्तान मगर भएको तथा मिन्चा र उनका सन्तान ठकुरी भएको उल्लेख गरेका छन् । उनैले ती राजपुतहरू पाल्पाको रिडी आइपुग्दा त्यहाँका मगरहरूले स्वागत गरेको कुरा समेत लेखेका छन् । उनको यो भनाईले दक्षिणतिरबाट (चितौरगढबाट) नेपाल प्रवेश गरेका राजपूतहरूको एउटा समूह गण्डकी प्रश्रवणक्षेत्रका मगर जातिमा बिलय भएको बुझाउँदछ । चितौरे राना मगरहरूले पनि आफ्नो पुर्खा चितौरगढबाट नेपाल आएको दाबी गरेको पाइन्छ ।

नेपालका अग्रणी मानवशास्त्री डोरबहादुर विष्ट (सन् १९९१, पुनर्मुद्रण २००१) ले 'Fatalism and development' मा उल्लेख गरेअनुसार नेपालको दक्षिणी सीमाना अर्थात् उत्तर भारतको मेवाड़ (उज्जैन/चित्तौरगढ) र मगधबाट मगरहरू नेपाल प्रवेश गरेको हो भन्ने अनुमान केवल राजनैतिक स्वार्थसँग मात्र जोडिएको पाइन्छ । बलेको आगो ताप्ने भने झैं शक्तिको पूजा गर्ने र आफ्नो सम्बन्ध देखाउन खोज्ने प्रवृत्ति संसार भरकै मानव समुदायमा पाइन्छ । भौगोलिक रुपमा सहज र निकट छिमेकी उत्तर भारतका शक्तिशाली शासक वंशज चित्तौरका राजपूतहरूसँग आफ्नो पुर्ख्यौली साइनो देखाउने प्रवृत्ति विगतमा नेपालका राजादेखि रैकसम्ममा हावी भएको कुरा इतिहासले पुष्टि गरेको छ । शाहवंशी राजाहरूले आफ्नो पुर्ख्यौली साइनो चित्तौरका राजपूतहरूसँग जोडेर वंशावली लेखाउने प्रयास गरे पनि त्यसको पुष्टि हुन सकेन । जंगबहादुर कुँवरले आफू र आफ्नो परिवारलाई कानूनी र सामाजिक रुपमा राजपरिवारको हैसियत वा दर्जामा पुऱ्याउने लालमोहर जारी गराउने र चित्तौरका राजपूतहरूसँग पुर्ख्यौली साइनो जोडेर काल्पनिक वंशावली समेत तयार गराए । “यही प्रवृत्तिबाट प्रभावित भएर चित्तौरे थरका राना मगरहरूले आफ्नो पुर्खा चित्तौरबाट आएको दाबी गरेका हुन्” (बराल मगर, वि. सं. २०५०, पृ. २०) । Eden Vansittart (सन् १९०६) का अनुसार पनि गण्डकी प्रदेशका चौवीसी राज्यका शासकहरू वास्तविक मगर थिए । उनीहरूले वैदिक आर्य संस्कृतिको प्रभावमा परेर आफूलाई गौरवशाली वंशज (noble birth) एवं शुद्धताको नियम (rule of purity) पालक देखाउन चितौरका राजवंशजसँग पुर्ख्यौली सम्बन्ध रहेको कथा रचेका थिए (पृ. ८४) ।

रुकुम-रोल्पा क्षेत्रमा बोलिने मगर भाषालाई विषय बनाएर 'The Kham language of west central Nepal (Takale dialect)' शीर्षकमा विद्यावारिधि गर्ने David Watters र 'Life among the Magars' का लेखक Gary Shepherd ले भाषिक भिन्नताका आधारमा मगर जातिमा बहुजातीय सम्मिश्रणको सम्भावनालाई उल्लेख गरेका छन् । David Watters (सन् १९७५) ले 'Siberian shamanistic traditions among the Kham Magars of Nepal' मा खाम मगरहरूको झांक्रीबादी परम्परा साइवेरिया र मध्यएशियाको शास्त्रीय परम्परासँग सम्वन्धित रहेको कुरा उल्लेख गर्दै सोही क्षेत्रतिरबाट नेपाल भित्रिएको सम्भावनालाई अघि सारेका छन् । खाम र ढुट भाषा बोल्नेहरू फरक-फरक हुन् भन्ने आशयमा Gary Shepherd (सन् १९८२) ले 'Life among the Magars' मा लेखेका छन्:

> As we headed east up the Utter Ganga River toward our starting point, we came upon village after village of Kham. Finally we had discovered the right valley. These were the people Dave had heard about and finally found. . . . We had found the Kham. For me it was a different matter, for I had learned on this trip that the Magars I was looking for were definitely not to be found in a nearby valley. For me it meant another trip – more searching (p. 8).

David Watters र Gary Shepherd ले भाषा र संस्कारगत भिन्नतालाई आधार मानेर राप्तीप्रश्रवणक्षेत्र र गण्डकीप्रश्रवणक्षेत्रका मगरहरूलाई फरक-फरक वंशज वा जातीय समूह हुनसक्ने अनुमान लगाएको पाइन्छ । तर शारीरिक बनोट, भाषा र संस्कृतिमा समानता वा असमानता रहेकै आधारमा मात्र जातीय सम्मिश्रण छ वा छैन भन्ने निष्कर्षमा पुग्न सकिदैन । मानव पर्यावरण (human ecology) र जैविक पर्यावरण (biological ecology) का आधारमा पनि मानव समाज र संस्कृतिमा समानता र भिन्नताहरूका सीमाना कोरिएका हुन्छन् । भूगोल वा वातावरणीय भिन्नताले गर्दा एकै जातिभित्र पनि भाषिक एवं सांस्कृतिक विविधताहरू विकास भएका हुन्छन् । मानव समुदायमा गोत्र, वंश र जातजातिहरू सुदूर अतीतकालदेखि निश्चित पुर्खाको रक्त सम्बन्धको संजालभित्र बाँधिएका हुन्छन् भने भाषा र संस्कृति समाज अनुकूल वा स्थान र वातावरण अनुकूल ग्रहण गरिने पक्ष हो । त्यसकारण मगर जाति बहुजातीय समिश्रणबाट होइन कि एउटै आदिम पुर्खाको रक्त सम्बन्धबाट निरन्तरता पाउँदै आएको विशुद्ध जातीय समूह भएको बुझिन्छ ।

मगर जातिको विस्तार वा फैलावटका सम्बन्धमा मूलतः दुई खाले तर्कहरू पाइन्छन् । पहिलो खाले तर्क गर्नेहरूले विभिन्न समयमा फरक[२] दिशाबाट (पूर्व, पश्चिम, उत्तर र दक्षिणबाट) नेपाल प्रवेश

गरेका भिन्न समूहहरूको सम्मिश्रणबाट मगर जाति बनेको हो भन्ने मान्यता राखेको पाइन्छ । तर दोस्रो तर्क राख्नेहरूले पुर्ख्यौली अनुश्रुतिका आधारमा सम्पूर्ण मगरहरू रुकुम क्षेत्रमै उत्पत्ति भएका आदिमपुर्खाका सन्तानहरू हुन् र समयक्रमसँगै पश्चिमबाट पूर्वतर्फ विस्तार भएका हुन् भन्ने मान्यतामा विश्वास राखेको पाइन्छ । मगर जातिका विभिन्न थर-उपथरहरूमा प्रचलित पुर्ख्यौली अनुश्रुतिहरूले दोस्रो खाले तर्कलाई पुष्टि गर्ने देखिन्छ । वागलुङ, गुल्मी र अर्घाखाँची क्षेत्रका श्रीस, घर्ती र पुन थरका मगरहरूको पुर्ख्यौली अनुश्रुतिअनुसार उनीहरूका पुर्खाहरू जुम्लाको सिंजाबाट पूर्वतर्फ बसाइँ सर्दै वागलुङतिर आएका हुन् (श्रीस परिवार लुम्बिनी, वि. सं. २०४८) । "कैलाश मानसरोवरदेखि दक्षिणपट्टि कर्णाली अञ्चल जुम्ला जिल्ला सिंजादरा सामाचौर सामाकोट हिमगंगा पूर्वतटमा राजा थापेका सामाचौरे सामाकोटे संक्षेपमा सामे श्रीसहरू बसाइँ सर्दै तिप्रिकोट, गलकोट, थनथाप, चन्द्रकोट अर्कुल हुँदै जमारीसम्म फैलिएर बसेका छन्" (श्री मगर गुरुङ वंशावली, वि. सं. २०३६, पृ. ५०) । यसैगरी डोल्पाली मगरहरूको पुर्ख्यौली लोककथनअनुसार परापूर्वकालमा जुम्लाका कुनै राज्यमा अचानक शत्रुको आक्रमण भएपछि त्यहाँका राजपरिवार भागदौड गर्दै पूर्वतिर लागे । त्यस क्रममा कोही बाटोमै मरे भने कोही अघि बढ्दै गए । भागदौड गर्ने क्रममा राजपरिवारका सदस्यहरू एकार्काबाट सम्पर्क विच्छेद हुनपुगे । एउटी गर्भवती राजकुमारी भने अनेक कष्ट सहेर वर्तमान डोल्पाको शहरतारा गाउँ रहेको जंगलमा आएर बसिन् । केही समयपछि उनले त्यही जंगलमै छोरो जन्माइन् र गर्भे नाम दिइन् । गर्भे हुर्केपछि एउटी अप्सरासँग विवाह भयो । उनीहरूबाट तिन भाइ छोराहरूको जन्म भयो । ती तिन भाइ छोराहरूबाट क्रमशः 'रोकाया', 'घर्ती' र 'बुढा' थरहरू बन्न गए (शर्मा, वि. सं. २०५८) । पूर्वी नेपालका धरान, धनकुटातिरका मगरहरूले पनि आफ्ना पुर्खाहरू पश्चिम नेपालबाट आएको उल्लेख गर्दछन् । "धनकुटा मुढेवासका मगरहरूले हुर्रानाचमा गीत गाउँदा 'कोही भाइ पाल्पाबाट आयौं' भन्दै गाउँने गर्दछन् । पूर्वेली मगरहरूका कतिपय थर-उपथरमा कूलपूजा गर्दा पश्चिम जाजरकोट, पाल्पा आदि स्थानबाट आफ्ना पितृहरूलाई बोलाउने विधि गर्दछन्" (श्रीस मगर, २०६७, पृ. ९) ।

माथि उल्लेखित पुर्ख्यौली सम्बन्धी कथनहरूको आधारमा मगरहरू आफ्नो मूलथलो पश्चिम नेपाल (मगरात) बाट विभिन्न कालखण्डमा पूर्व र पश्चिमतिर बसाइँ सर्दै गएको भन्ने बुझिन्छ । जहाँसम्म सिक्किममा रहेका मगरजोङ जस्ता पुराना किल्ला तथा मगरहरूको बस्तीलाई आधार मानेर मगरका पुर्खाहरू पूर्वबाट पश्चिमतर्फ विस्तार भएका हुन् भन्ने अनुमान लगाइएको छ; त्यसका पछाडि विश्वासिला आधार वा तथ्यहरू प्राप्त हुन सकेका छैनन् । बाह्रौं शताब्दी अघिसम्म सिक्किममा मगर

राजाहरूको राज्य रहेको भन्ने भनाईका आधारमा मात्र मगरका पुर्खाहरू सोही क्षेत्रबाट नेपाल प्रवेश गरेका हुन् भन्ने तर्क राख्न उचित हुँदैन । भारतको पश्चिम वंगाल, सिक्किम र आसाममा मात्र होइन भुटानमा बस्ने मगरहरू समेत नेपाली इतिहासको मध्यकालदेखि पूर्वआधुनिककालतिर पश्चिम नेपालबाट गएका हुन् भन्ने कुरालाई पुर्ख्यौली अनुश्रुति र पश्चिम नेपालबाट पूर्वतर्फको बसाइँसराइँको प्रवृत्तिले नै प्रष्ट पार्दछ । अधिकांश मगरहरू नेपाल एकीकरणको क्रममा पूर्वतर्फ बसाई सरेका हुन् भने भारतको देहरादून, भाक्सु आदि क्षेत्रमा बसोबास गर्ने मगरहरू सन् १८१४ को नेपाल अंग्रेज युद्ध तथा सन् १८१६ को सुगौली सन्धी सँगसँगै प्रारम्भ भएको गोर्खा भर्तीकै कारण बसाइँ सरेका हुन् (बराल मगर, वि. सं. २०५०) ।

मगर जातिको राजनीतिक पहिचानका सन्दर्भमा कर्णाली र गण्डकी क्षेत्रमा मध्यकालको उत्तरार्द्धसम्म मगर मुखिया र मगर राजाहरूको अस्तित्व रहेको तथा राणाकालको उदय अघिसम्म नेपालको राजनीतिक इतिहासमा मगरहरूको महत्वपूर्ण भूमिका रहेको तथ्यहरू पाइएका छन् । सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) का अनुसार खशहरू इसाको पाँचौ शताब्दीतिर पश्चिम नेपालमा प्रवेश गर्दा मगरातमा मगर मुखियाहरूको शासन थियो । खश साम्राज्यको स्थापना हुनु अघि गण्डकी प्रदेशमा मगरहरूको प्रभावशाली उपस्थिति रहेको तथ्यलाई प्रमाणित गर्ने विभिन्न स्रोत-सन्दर्भहरू प्राप्त भएका छन् । कल्हणकृत राजतरङ्गिणीमा नवौं शताब्दीमा काश्मीरका राजा जयापीडलाई नेपालका राजा अरमुडीले पराजित गरेको बताइएको छ । राजतरङ्गिणीमा अरमुडीको किल्ला कालीगण्डकी किनारमा रहेको उल्लेख भएकाले उनी मगरातका मगर राजा भएको अनुमान हुन्छ । ने. सं. ११९ (वि. सं. १०५०) मा लेखिएको एउटा पुस्तकको पुष्पिकावाक्यमा 'गण्डीगुल्म' निवासी 'सुवर्णकार श्री राणक' को उल्लेख पाइएको छ । उनी गण्डी अर्थात गण्डकी नजिक गुल्मीका मगर भएको बुझिन्छ । वि. सं. ११२६ तिर लमजुङका गंग रानक (गंगा राना मगर) ले सारेको अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता नामको बौद्धग्रन्थको प्रतिलिपि पाइएको छ । ने. सं. २२१ (वि. सं. ११५७) को एक अभिलेखमा 'मग्वर विषय' को सताडे भन्ने ठाउँका झान्टेश्वर महादेवको पूजाआजाको प्रवन्ध मिलाउन 'श्री इदाभावो नायक, श्री धक्नप नायक र श्री सोहव राने' लाई नाइके छानिएको कुरा लेखिएको छ । मग्वर विषयले मगरातलाई जनाएको र इदाभावो, धक्नव र सोहव राने मगर भएको बुझिन्छ । वि. सं. १२०७ तिरको एक हस्तलिखित ग्रन्थको पुष्पिकावाक्यमा उल्लेखित 'पन्नग विषय' लाई पनि मगरातकै विषय मानिएको छ । विशेष गरेर मगरात प्रदेशमा पूर्व-मध्यकालमा मगरहरूको प्रभावशाली अस्तित्वलाई दृष्टिगत गर्दा खश

साम्राज्यकालमा पनि उनीहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको देखिन्छ। बाह्रौं शताब्दीको प्रारम्भतिर नागराजद्वारा स्थापित खश साम्राज्य पन्ध्रौं शताब्दीको प्रारम्भसम्म लगभग तिन सय वर्ष अस्तित्वमा रह्यो। यस अवधिमा मगरातका मगर मुखियाहरूले अधीनस्थ सामन्तका रुपमा स्थानीय शासन चलाएका थिए। खश साम्राज्यसँग मगर मुखियाहरूको निकट सम्बन्ध थियो। खश साम्राज्यको सेना र प्रशासनमा मगरहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेका प्रमाणहरू भेटिएका छन्। खश साम्राज्यको सैन्य व्यवस्थालाई सशक्त बनाउनमा खश र मगरहरूकै प्रमुख योगदान देखिन्छ। मगरका थरहरू सिञ्जाली, सिञ्जापति, थापा, राना, बुढाथोकी/बुढा, खड्गा, भण्डारी, रोका/रोकाया आदिले सिञ्जा राजधानीमा उनीहरूको उपस्थिति र त्यहाँको सेना एवं प्रशासनमा महत्त्वपूर्ण योगदान रहेको प्रष्ट पार्दछ। खश साम्राज्यलाई शक्तिशाली बनाउनमा मगरहरूको दोहोरो भूमिका देखिन्छ। केन्द्रीय प्रशासनमा प्रत्यक्ष र सार्थक सहभागिता हुनुका अतिरिक्त गण्डकी प्रदेशमा सामन्त शासकका हैसियतमा मगर मुखियाहरू रहेका थिए। पृथ्वीमल्लको राज्यकाल (वि. सं. १३९५–१४१५) खश साम्राज्यको इतिहासमा उत्कर्ष र अवसानको दोसाँध मानिएको छ। मलयवर्माको राज्यकाल (वि. सं. १४३५-४६) पछि खश साम्राज्य पुरै बिलायो। खश साम्राज्यको अवसानपछि मगर सामन्त राजाहरूले खान, सेन, शाह आदिका रुपमा आ-आफ्नो थर परिवर्तन गरी आफूलाई स्वतन्त्र राजा घोषित गरेका थिए। थर र जात परिवर्तन गरी मगर शासकहरूले आफूलाई ठकुरी भनाए भन्ने सम्बन्धमा मानवशास्त्रीहरू पनि सहमत छन्।

खश साम्राज्यको पतनपछि कर्णाली प्रदेशमा मगर राजाहरू अस्तित्वमा आएको प्रमाणहरू पनि पाइएका छन्। इतिहास प्रकाश अंक २, भाग १ को सन्दर्भ उल्लेख गर्दै हर्षबहादुर बुडा मगर (वि. सं. २०४९) ले जनाएअनुसार जुम्लाका राजा कल्याणको वि. सं. १६१० मा कुदिएको ताम्रपत्रमा मटया भाज चन्द्र मंगोल राजा (भाग चन्द्र मगर राजा) को नाउँ समावेश गरिएको पाइन्छ (पृ. १०३)। यसैगरी बालचन्द्र शर्मा (वि. सं. २०३३) का अनुसार अम्बर सेनका छोरा गन्धर्व सेन तानसेनको गद्दीमा बसेपछि उनले गुल्मी र खाँचीका राजाहरूको सहयोगले बलह्याङ्ग (बझाङ्ग जिल्ला) का मगर राजाहरूलाई पराजित गरेका थिए (पृ. २०३)। Eden Vansittart (सन् १९०६) ले सन् ११०० मा पाल्पा र बुटवलका मगर वंशज राजा मुकुन्द सेनले काठमाडौं उपत्यकामा आक्रमण गरेर विजय प्राप्त गरेको तथा त्यसभन्दा अघि बढेर मोरङ प्रदेशसम्म पुगेको उल्लेख गरेका छन्। राजाराम सुवेदी (वि. सं. २०६३) अनुसार वर्तमान पाल्पाको बल्ढेङगढीलाई राजधानी कायम गरी बलिहाङ राना मगरले शक्तिशाली राज्य स्थापना गरेका थिए। वि. सं. १६०० तिर रनवीर राना मगरको समयमा गुल्मी, पाल्पा, अर्घा, खाँची, धुर्कोट, मुसिकोट र इश्मा

राज्य मिलेर हमला गरी बल्ढेङगढी राज्यको अस्तित्व समाप्त पारे (पृ. ९) । B. R. Aryal & V. M. Inchley (सन् २००३) को 'Map of Nepal: Historical, ethnographic, linguistic' मा अठारौं शताब्दीको चौबीसी राज्यहरू अन्तर्गत अर्घा, इश्मा, मुसिकोट, बलिहाङ, गह्रौं, भीरकोट, घिरिङ, रिसिङ लगायत १० वटा मगर राज्यहरू अस्तित्वमा रहेको उल्लेख गरिएको पाइन्छ । प्रेमसिंह बस्न्यात (वि. सं. २०६९) का अनुसार वि. सं. १६१६ देखि जंगबहादुर राणाको समयसम्म गोर्खा र त्यसपछिको नेपाल राज्य अन्तर्गत नेपाली सेनाको नेतृत्वदायी भूमिकामा मगरहरूको विशेष योगदान रहेको देखिन्छ । गंगाराम राना मगर द्रव्य शाहका काजी थिए भने लखन थापा (प्रथम) रामशाहका काजी थिए । जयन्त राना मगर र वीराज थापा मगर पृथ्वीनारायण शाहका प्रधान सेनापति (काजी) थिए । राजा रणबहादुर शाहका नायबी राजेन्द्रलक्ष्मीले सर्वजीत राना मगरलाई प्रमुख काजी बनाएका थिए । वि. सं. १९०२ मा अभिमानसिंह राना मगर कमाण्डर इन चिफ भएका थिए ।

माथि उल्लेखित अभिलेखहरू र तथ्यहरूले राणा शासनको उदय हुनु अघिसम्म नेपालको राजनीतिमा मगर जातिको विशेष प्रभाव रहेको कुरालाई प्रष्ट पार्दछ ।

५. ४. मगर जातिको नामाकरण

मगर जातिको नामाकरणका सम्वन्धमा पनि विभिन्न विद्वानहरूले आफ्ना अनुमान र तर्कहरू अघि सारेको पाइन्छ । मगरका आदिम पुर्खाहरू चीनको हुनान प्रान्तबाट दक्षिण एशिया र युरोपतिर लागेका हुणहरूसँग सम्बन्धित रहेको अनुमान गर्ने विद्वानहरूले मिहिरकुल र मग्यारबाट मगर नामाकरण भएको तर्क राख्दछन् । खैबर घाँटी पार गरेर स्कन्दगुप्ताको साम्राज्य कब्जा जमाउने तोरामानाको छोरो मिहिरकुलका सन्तानहरू अर्थात मिहिरकुलिन–मगरकुलिन–मगरकुल हुँदै मगर भएको तर्क राखिएको पाइन्छ । यसैगरी उराइल पर्वत पारगरेर युरोपतिर लागेको हुणहरूको अर्को समूह अट्टिलाको नेतृत्वमा रोम, जर्मन, फान्स आदिमा साम्राज्य जमाउन सफल भयो । हुणहरूका हान भन्ने दाजु र मग्यार भन्ने भाइ बसेको ठाउँ नै पछि गएर हङ्गेरी राज्य बन्नपुग्यो । तिनै हुण जातिका मग्यारका सन्तानहरू चीन, तिब्बत हुँदै नेपाल प्रवेश गरेर मगर कहलिए भन्ने तर्क पनि पाइन्छ (सुवेदी, वि. सं. २०६३) । कसैकसैले त उत्तर भारतको मगधबाट नेपाल प्रवेश गरेकाले मगर भनिएको भन्ने गरेको पाइन्छ । यसैगरी भारतमा सक (saka) राज्य स्थापना गर्ने पहिलो राजा मोगा (Moga) ले गन्धार राज्यलाई उत्तर पशिचम भारतमा फैलाएका थिए । तिनै मोगाका सन्तानहरू नै मगर कहलिएको भनाइ पनि रहेको छ । केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) का अनुसार हिमाल र तराईको मध्य भागमा

बसोबास गर्ने समूहलाई 'मगर' भनिएको तर्क पनि पाइन्छ। खासगरी 'महर' बाट मगर हुन गएको भन्ने तर्क बढी विश्वसनीय लाग्दछ। महाकाली नदी र भारतको चन्द्रभङ्ग नदी बीचको उपत्यकालाई महर उपत्यका भनिन्छ। मगरको बसोबास भएकाले नै महर उपत्यका भनिएको बुझिन्छ। अहिले पनि जुम्ला, डोटी र कुमाउँतिर मगरलाई महर भनिन्छ। सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) का अनुसार "खश साम्राज्यकालीन अभिलेखहरूमा मगरलाई 'महर' उल्लेख गरिएको छ। जुम्लेली राजा पुण्यमल्लको वि. सं. १३९३ को कनकपत्रमा हुम्लादेखि दाङसम्मका प्रेक्ष्यक, अडै, अधिकारी, महर (मगर) र महतौ (थारु) समेतलाई सम्बोधन गरिएको छ" (पृ. ८७-८८)।

उपर्युक्त तर्कहरू मध्ये 'महर' बाट मगर नामाकरण भएको कुरालाई मान्ने हो भने मगर भाषिक शब्दहरूलाई केलाउनु युक्तिसंगत हुनसक्छ। पशुपालन गर्ने व्यक्ति वा पशुपालक समूहलाई मगर भाषामा 'महाँरा' भनिन्छ। प्राचीनकालमा पश्चिम नेपालको चुरे, भित्रितराई (दाङ) र तराईक्षेत्र (लुम्बिनी) तिर पशुपालनका साथै खेतीपाती गरेर जिविका चलाउने सभ्यताको विकास हुँदासम्म मध्य पहाडी भेगमा बसोबास गर्ने मानव समूहहरूले भने पशुपालन, सिकार र कण्डमुल संकलन गरेरै जिविका चलाउँदै आएकाले उनीहरूलाई 'महाँरा' भनिएको तथा कालान्तरमा महाँरा–महर–मगर हुन गएको हो कि भन्ने बुझिन्छ।

५. ५. अठार र बाहमगरात

मगर जातिलाई जेठो पुर्खा र कान्छो पुर्खाका सन्तान भनी अठार र बाहमगर भनेर दुई समूहमा विभाजन गरिएको पाइन्छ। यस कुरालाई बूढापाकाको भनाईसँग जोडेर केही स्वदेशी तथा विदेशी विद्वानहरूले आफ्ना पुस्तकहरूमा समेत उल्लेख गरेको पाइन्छ। W. Brook Nordy and C. J. Moris (सन् १९२८) र केशरजंग बराल मगर (वि. सं.२०५०) ले मगरहरूलाई अठार र बाह्रमगर भनेर उल्लेख गरेको पाइन्छ भने Kawakita Jiro (सन् १९७४) ले अठार र चौधमगराती भनी उल्लेख गरेका छन्। केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) का अनुसार मगरका दुई मूल पुरुषहरू मध्ये जेठोका अठार भाइ र कान्छोका बाह्र भाइ सन्तानहरू थिए। जेठोका सन्तानहरू राप्तीप्रश्रवणक्षेत्रमा र कान्छोका सन्तानहरू गण्डकी प्रश्रवण क्षेत्रमा फैलिए। कालान्तरमा यी दुई मूल पुर्खाका सन्तानहरूलाई अठार र बाह्रमगर भन्न थालियो भन्ने बूढापाकाहरू भनाई रहेको छ (पृ. ३१)। पुस्तौंपुस्ता पछि परिवार संख्या बढ्दै जाने क्रममा राप्तीप्रश्रवणक्षेत्रमा बसोबास गरेका जेठो पुर्खाका सन्तान-दरसन्तानहरू अठार गाउँ हुँदै अठार राज्यमा तथा गण्डकीप्रश्रवणक्षेत्रमा बसोबास गरेका कान्छो पुर्खाका सन्तान-दरसन्तानहरू बाह्र गाउँ हुँदै

बाह्र राज्यमा फैलिन पुगे भन्ने बूढापाकाहरूको कथन पाइन्छ। बमकुमारी बुढा मगर (वि. सं. २०६५) का अनुसार मगरका दुई मूल पुर्खाहरू मध्ये जेठो मोल (काला) का सन्तानहरू रिडीदेखि पश्चिम महाकालीसम्मको भूक्षेत्रमा फैलिएर अठार वटा राज्य स्थापना गरेका थिए भने कान्छो पाल (गोरा) का सन्तानहरूले रिडीदेखि पूर्व गोर्खासम्म बाह्र वटा राज्य स्थापना गरेका थिए। त्यसैले अठारमगरातलाई मोलपा (कालाक्षेत्र) र बाह्रमगरातलाई पालपा (गोराक्षेत्र) भनिएको हो (पृ. ३८)। जहाँसम्म मगर जातिका दुई मूलपुरुष थिए भन्ने भनाई रहेको छ, त्यसलाई मगरहरुको कुलपूजामा जेठो कुल र कान्छो कुललाई छुट्टाछुट्टै पूजा सामाग्री चढाइने परम्पराले पनि पुष्टि गरेको देखिन्छ । अध्ययन क्षेत्र अर्गलका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्ती मगरका अनुसार त्यहाँका मगरहरुले कुलपूजा गर्ने क्रममा पहिला जेठो कुल सहदेवलाई भुस्केट (लेकाली धूप) चढाएर पूजा गर्दछन् भने त्यसपछि कान्छो कुललाई भेडाको साँढ बलि दिइन्छ । यसैगरी म्याग्दीका पुन मगरहरुले पनि कुलपूजा गर्दा पहिला जेठो कुल रामचनलाई कुखुराको भाले र कान्छो कुललाई पाठो बलि दिन्छन् (घर्ती, अन्तर्वार्ता, २०६६ चैत्र १०)।

अठार र बाह्रमगरातको भूक्षेत्रको सन्दर्भमा बमकुमारी बुढा मगरले पाल्पा, स्याङ्जा र गुल्मीको संगम स्थल रिडीलाई आधार मानको भए पनि इतिहासकार टेकबहादुर श्रेष्ठ (वि.सं.२०५९) का अनुसार मर्स्याङ्दीदेखि प्यूठानसम्मको भू-भागलाई बाह्रमगरात भनिन्थ्यो (पृ.८)। Hodgson (सन् १९७१) ले भेरी र मर्स्याङ्दी नदीहरूको मध्य क्षेत्रलाई बाह्रमगरात भनेका छन् (पृ.४०)। मध्यकालीन नेपालका 'बाइसी' र 'चौवीसी' राज्यहरू मध्ये मर्स्याङ्दीदेखि प्यूठानसम्मको भूभागमा रहेका राज्यहरूलाई 'चौवीसी' नामाकरण गरिएको र सोही भूक्षेत्रलाई बाह्रमगरात वा गण्डकी प्रदेश समेत भन्ने गरिएकाले प्यूठान भन्दा पश्चिम हुम्लासम्मको भूभागलाई अठारमगरात वा बाइसी नामाकरण गरिएको भनाई पनि पाइन्छ। मगर राज्यहरूको संख्याकै आधारमा बाह्रमगरात र अठारमगरात नामाकरण गरिएको तर्क राख्ने विद्वानहरूले बाह्रमगरातका बाह्र वटा राज्यहरूको नाम उल्लेख गरे पनि अठारमगरात क्षेत्रमा कुन-कुन अठार वटा मगर राज्यहरू थिए भनेर उल्लेख गरेको पाइँदैन। इतिहासकार राजाराम सुवेदी (वि.सं.२०६३)अनुसार बाह्रमगरात क्षेत्रमा अर्घा, गुल्मी, इश्मा, मुसिकोट, खाँची, घिरिङ, रिसिङ, भीरकोट, पैयूँ, गह्रौं, ढोर र सतहूँ राज्यहरू रहेको तर अठारमगरात क्षेत्रको विषयमा मानवशास्त्री विद्वानहरू स्पष्ट छैनन्। अठारमगरात क्षेत्रमा रुकुम टकसेराका चार गाउँ, रोल्पाको जङ्कोट, भुलिचौर, थोवाङ, जिनावाङ, जलजले, सल्यानको रोल्पागाउँ, जाजरकोटको पैंक, दैलेखको रानीमत्ता, वालुवाटार, प्यूठानको फुइवाङ, कोर्चावाङ, वागलुङको हिल, तारा, निसीभुजी, भुजेलगाउँ, ढोरपाटन आदि ठाउँहरू पर्ने देखिन

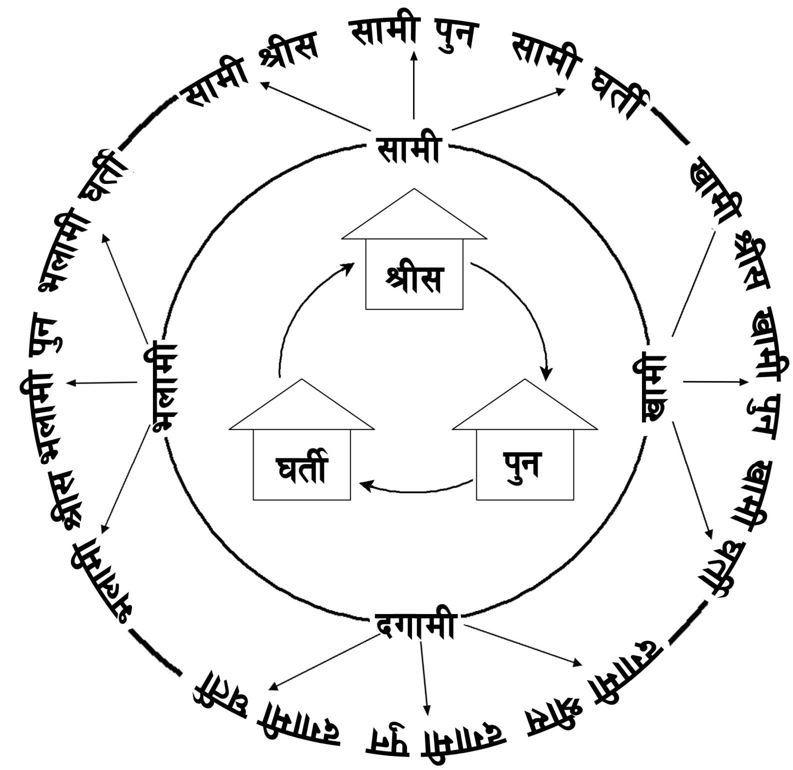
आउँछ । "कतिपयले मर्स्याङ्दीदेखि प्यूठानसम्मको प्रदेशलाई चौवीसी नामाकरण गरिनुका पछाडि त्यहाँ बसोबास गर्ने अठार थरका मगर र छ थरका गुरुङहरूको भूमिका रहेको देखिन्छ भन्ने तर्क राखेको पाइन्छ" (श्रेष्ठ, वि. सं. २०५९, पृ. २०) । यसका अतिरिक्त बाह्र र अठारमगरात नामाकरणका सम्बन्धमा केही फरक खाले भनाई पनि पाइन्छ । सर्वप्रथम गण्डकी प्रश्रवण क्षेत्रमा प्रवेश गर्ने खसभाषीहरूले चारैतिर बाह्र भन्दा बढी मगर गाउँहरू वा बाह्र हजार भन्दा बढी मगर परिवारहरूको घरधुरी भएको थाहा पाए पछि उक्त क्षेत्रलाई बाह्रमगरात भनेका थिए । उनीहरूले गण्डकी क्षेत्रदेखि पश्चिम राप्ती प्रश्रवण क्षेत्र र त्यो भन्दा पश्चिमतर्फ पनि धेरै मगर बस्तीहरू भएको थाहा पाएपछि अथाह मगर क्षेत्र भन्दाभन्दै अठारमगरात हुन गएको भन्ने तर्क पनि पाइन्छ ।

माथि उल्लेखित भनाई र तर्कहरू मध्ये अठार भाइ बसोबास गरेको क्षेत्रलाई अठारमगरात तथा बाह्र भाइ बसोबास गरेको क्षेत्रलाई बाह्रमगरात भनिएको तर्क उपयुक्त देखिन्छ । अठारमगरात क्षेत्र भौगोलिक रुपमा विकट रहेकाले त्यहाँको संस्कृतिमा अन्य समुदाय तथा सांस्कृतिक समूहहरूको खासै प्रभाव पर्न नसकेको तथा बाह्रमगरात क्षेत्र केही सुगम र भारतीय सीमानाको निकट रहेकाले अन्य समुदाय र सांस्कृतिक समूहहरूको व्यापक प्रभाव पर्न गएको देखिन्छ जसले गर्दा वर्तमान समयमा मगर जातिभित्र मूलतः दुई सांस्कृतिक उपसमूहको रुपमा अठारमगराती र बाहमगरातीको चर्चा भएको पाइन्छ । सामान्यतया अठारमगरात क्षेत्रका मगरहरूलाई अठारमगर र बाह्रमगरात क्षेत्रकालाई बाह्रमगर भन्ने गरिए पनि मध्यकालको उत्तरार्द्धतिर (बाह्रौं शताब्दीको पूर्वाद्धदेखि पन्ध्रौं शताब्दीको उत्तरार्द्धतिर) अठारमगरात क्षेत्रबाट बाह्रमगरात क्षेत्रतर्फ (राप्तीप्रश्रवणक्षेत्रबाट गण्डकीप्रश्रवणक्षेत्रतर्फ) बसाइँ सरेका श्रीस, पुन र घर्ती मगरको एउटा समूहलाई पनि बाह्रमगर भन्ने गरिन्छ । 'चारथर तिनघर बाह्रखाल' अन्तर्गतका यी बाह्रमगरहरूले गण्डकेली मगर भाषा (बाह्रमगराती मगरभाषा) र राप्तेली मगर भाषा (अठारमगराती मगरभाषा) वा डोल्पाली मगरभाषा बोल्दैनन् । खस भाषाकै स्थानीय भाषिकामा बोलचाल र रुपान्तरित संस्कारहरूको पालना गरेको पाइन्छ ।

मगरहरुको विभिन्न थर-उपथरहरुको वंशवृक्ष तयार पार्ने व्यक्तिगत अभियानमा लागेका गलकोट दर्मका बयोबृद्ध तीर्थबहादुर श्रीसका अनुसार खासगरी बागलुङ, गुल्मी र अर्घाखाँची भेकमा बसोबास गर्ने मगरहरूको एउटा समूहलाई 'चारथर तिनघर बाह्रखाल' भन्ने गरिएको पाइन्छ । यो समूह भित्रका मगरहरूमा आन्तरिक तिनघरे वैवाहिक सञ्जाल पनि क्रियाशिल रहेको पाइन्छ । यो समूहका मगरहरू एकै पुर्खाका सन्तानहरू हुन् । पुस्ता र परिवार संख्या बढ्दै जाने क्रममा चार थर (साइँ, खाइँ, दगाइँ र

भलाइँ) बाट ३-३ घर (वैवाहिक सम्बन्धका लागि भाइखलक, माइती र चेलीवेटीका रुपमा श्रीस, पुन र घर्ती) मा विभाजन भएर बाह्रखाल (उपथरहरु) को जन्म हुनपुग्यो । बाह्रखालका साइँश्रीस, साइँपुन, साइँ घर्ती (काउचा), खाइँश्रीस (बुढाथोकी), खाइँपुन, खाइँघर्ती (काला), दगाइँश्रीस, दगाइँपुन, दगाइँघर्ती (दगामी), भलाइँश्रीस, भलाइँपुन र भलाइँघर्ती (भलामी) बसोबास गरेको क्षेत्रलाई नै बाह्रमगर भनिएको तर्क पनि पाइन्छ (श्रीस, अन्तर्वार्ता, २०६९ भाद्र १५) । चारथर तिनघर बाह्रखालका मगरहरूलाई तलको रेखाचित्रबाट थप प्रष्ट पार्न सकिन्छ ।

रेखाचित्र संख्या २: चारथर तिनघर बाह्रखाल अन्तर्गतका बाह्रमगरहरू र वैवाहिक सञ्जाल

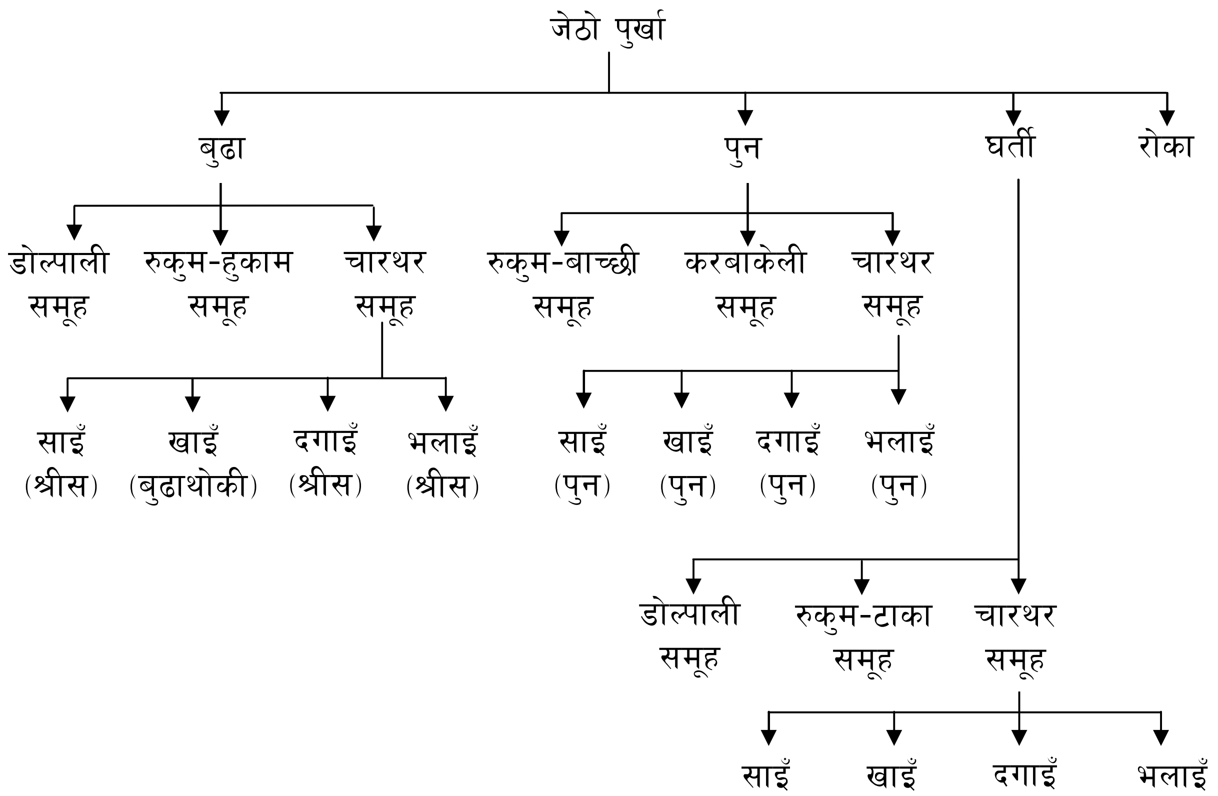


रेखाचित्र: *शोधकर्ता आफै ।*

माथि उल्लेखित पुर्ख्यौली अनुश्रुतिका आधारमा जेठो पुर्खाका अठार भाइ सन्तानहरु अर्थात अठारमगरहरु बुढा, घर्ती, पुन र रोका थरहरूबाट परिचित भएका छन् भने कान्छो पुर्खाका बाह्र भाइ सन्तानहरू अर्थात बाह्रमगरहरू थापा, राना र आले थरहरूबाट परिचित भएका छन् । जेठो पुर्खाका सन्तानहरू अन्तर्गतका घर्ती, बुढा र पुन थरहरु तिन-तिन वटा ठूला समूहहरुमा विभक्त भएर विभिन्न स्थानहरुमा फैलिएको पाइन्छ । घर्ती थरमा मुख्य गरी डोल्पाली समूह, रुकुम-टाका समूह र चारथर

समूह रहेको र सोही समूहहरू अन्तर्गत सयौं उपथरहरु रहेको पाइन्छ । बुढा थरमा पनि डोल्पाली समूह, रुकुम-हुकाम समूह र चारथर समूह रहेको छ भने पुन थरमा रुकुम-बाच्छी समूह, करबाकेली समूह र चारथर समूह रहेको पाइन्छ । चारथर समूह वागलुङको घुम्टेलेकतर्फ बसाइँ सरेर गुल्मी, अर्घाखाँची आदि क्षेत्रमा फैलिएको तथा करबाकेली समूह म्याग्दीतर्फ बसाइँ सरेर फैलिएको बुझिन्छ । अध्ययनक्षेत्रमा भने घर्ती, पुन र रोका अन्तर्गतको एउटा छुट्टै उपसमूह विकास भएको पाइन्छ ।

रेखाचित्र संख्या ३: अठारमगर (जेठो हाँगो)



रेखाचित्रः *शोधकर्ता आफै ।*

५. ६. मगर जातिका थर-उपथर

जुनसुकै जातिको थर-उपथरहरूको नामाकारण तिनीहरूको मूल पुरुष, पुर्ख्यौली स्थान, पेशा वा कार्य, गुण, वैवाहिक सम्बन्ध आदिका आधारमा भएको पाइन्छ। मानिसको गुण र कार्यको आधारमा नै वर्णाश्रम व्यवस्थाको विकास हुन गएको हो। प्रायजसो मानिसहरूको थर-उपथरहरू उनीहरू बसोबास

गरेको स्थानका आधारमा नामाकरण हुनगएको पाइन्छ (रुपाखेती, वि. सं. २०६८) । मगर जातिका प्रमुख थरहरू थापा, राना, घर्ती, बुढा/बुढाथोकी, रोका/रोकाया, आले र पुन मध्ये थापा, राना, घर्ती, रोका/रोकाया र बुढा/बुढाथोकी थरहरू प्रायजसो खश, क्षेत्रीबाहुन, दलित लगायतका अन्य जातजातिमा पनि पाइन्छन् । बुढा/बुढाथोकी थर मगर, बाहुन, क्षेत्री, खश, भुजेल, छन्त्याल, राजी, ब्याँसी, शेर्पा, दराई र गन्धर्व जातिहरूमा पाइन्छन् । राना थर मगर, थारू, राई, दराई, दमाई, कुमाल, चेपाङ र डोल्पो जातिमा पाइन्छन् भने थापा थर मगर, थारू, खश, क्षेत्री र नेवार जातिमा पाइन्छन् । घर्ती थर मगर, क्षेत्री, भुजेल, छन्त्याल, ह्योल्मो र कामी जातिमा पाइन्छन् भने रोका/रोकाया थर मगर, बाहुन, क्षेत्री र सार्की जातिमा पनि पाइन्छन् । मगर जातिको घर्ती थर अन्तर्गतको छन्तेल उपथर राउते, भुजेल र छन्त्याल जातिमा पनि पाइन्छन् । यसरी एकै थर-उपथर अनेकन जातजातिमा पाइनुका मुख्य कारण ती थर-उपथरहरू पेशा, दर्जा, स्थान र वैवाहिक नातासँग सम्बन्धित हुनु हो । केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) का अनुसार उन्नाइसौं शताब्दीमा नेपाल र तिब्बतको युद्ध हुँदा पाल्पाबाट डोल्पा पुगेर उतै बसोबास गरेका एक जना मगर सिपाहीलाई स्थानीयहरूले 'पाल्पाली बूढा' भनेर चिन्थे । पछि ती सिपाहीको उमेर अवस्था जनाउने शब्द 'बूढा' ले थर र स्थान जनाउने शब्द 'पाल्पाली' ले उपथरको रुप धारण गर्नपुग्यो । यसैगरी कार्यको आधारमा उत्पत्ति भएका थर-उपथरहरूमा खनेल (खानी खन्ने), आग्री (खानीको ढाउ पगाल्ने), भँडारी (भण्डारमा काम गर्ने), द्वारे (ढोकामा रक्षकको काम गर्ने), राणा/राना (रणक्षेत्रमा कुशलतापूर्वक कार्य गरेका वा विजय प्राप्त गरेका), थापा (गढ थाम्ने सिपाहीको कार्य गर्ने) आदि थर उपथरहरू बनेका छन् । उहिले पुजारी काम गर्ने पुनहरू मध्ये पहरो सफा गर्नेलाई 'पहरे पुन', थान बनाउनेलाई 'थानेपुन', दूध ल्याउनेलाई 'दुधपुन' र गाईको गोवर, गहुँत र फलफूल जाम्मा गर्नेलाई 'सूतपुन' भनिएको श्रुति पनि पाइन्छ (बरालमगर, वि. सं. २०५०) ।

सूर्यमणि अधिकारी (वि.सं.२०६१) का अनुसार पश्चिम नेपालका खश साम्राज्यका प्रशासन र सेनाका महत्त्वपूर्ण पदहरूमा थापा, राना, बुढा/बुढाथोकी, रोका/रोकाया, भण्डारी, खड्गा, महतारा आदि रहेका थिए । ती पदहरूमा रहेर कार्य गरेका व्यक्ति र तिनका पारिवारिक सदस्यहरूलाई समेत समाजले पदकै आधारमा पहिचान दिने गरेकाले कालान्तरमा नयाँ थर-उपथरहरूको उत्पत्ति हुन गएको देखिन्छ । यी पदहरूबाट बनेका थर-उपथरहरू तागाधारी क्षेत्री, मतवाली क्षेत्री र मगर तिनै समूहमा हुन्छन् । खश साम्राज्यको दरा (इलाका) प्रमुखलाई 'अधिकारी' र सहायकलाई 'कार्की', गाउँ प्रमुखलाई 'महतारा' र सहायकलाई 'रोकाया', राज्यकोषमा काम गर्नेलाई 'भण्डारी', सल्लाहकारको काम गर्नेलाई

'हित/हितान', राजकीय जमिनको प्रबन्धकलाई 'अडै' र राजकुमारलाई 'कुँवर/राउला' भन्ने गरिन्थ्यो भने पैकेला (सैनिक) हरूलाई थापा, खड्गा, राना, बुढा/बुढाथोकी आदि दर्जा नाम दिइन्थ्यो। खश साम्राज्यकालीन अभिलेखहरूमा उपरिजुम्ला, तलिजुम्ला, रास्कोट, कुडना (कुण्डा), पलाँता, हुम्ला, दाङ, दुल्लु, सिर्कोट, बाजुरा, गम (गमगढी) आदि स्थानमा रहने थापा, खड्का, राना, बुढा आदि पैकेलाहरूको उल्लेख पाइएको छ। यसैगरी तत्कालीन नेपाल उपत्यकाका केही अभिलेखमा तिलिकम राण, वुवार वुदा राने, ओम राण, देवु राणक, तिभुयि राणक, गृवल्लो राण, बुंद्दा राणे पाक आदि राने, राणे, राणक जस्ता पदधारी व्यक्तिको उल्लेख पाइएको छ। यिनीहरूमध्ये केहीलाई 'नायक' भनिएको छ र केही ताडपत्र तमसुकका दृष्टसाक्षीका रुपमा सम्मानित छन्। राणक पदले सामन्त राजालाई जनाउँथ्यो। उत्तर-मध्यकालमा उपत्यकाका लक्ष्मीनरसिंह र प्रतापमल्लका पालाका अभिलेखमा ब्राह्मण, प्रधान, खश र मगरहरू विशेष महत्त्व दिएर उल्लेख गरिएको छ। राणक वा राने पदधारी मगरहरू मगरातका सामन्त राजा भएको बुझिन्छ।

गाउँबस्तीहरूका नामबाट पनि मगर, खश र क्षेत्रीहरूका थर-उपथरहरू बनेका देखिन्छन्। जुम्लाको सिञ्जागाउँबाट 'सिञ्जाली', 'सिञ्जापति', जुम्लाको बारल गाउँबाट 'बराल', बझाङको रेगमबाट 'रेग्मी', बझाङकै सोत गाउँबाट 'सोती', दैलेख लामिछान्नीबाट 'लामिछाने' (लामो छाना भएको घरमा बस्नेलाई पनि लामीछाने भन्ने गरिएको पाइन्छ), दैलेखको लम्जीबाट 'लमजाल/लम्जेल', कालीकोट राँचुबाट 'रुचाल', कालीकोट गेलाबाट 'गेलाम/गेलान/गेला/गेलाङसी/गेलामी', रास्कोटबाट 'रास्कोटी', बाजुराको छातीबाट 'छत्याल', 'छन्त्याल', प्यूठानको बुढाथोकबाट 'बुढाथोकी', अर्गलबाट 'अर्घेली', भुजीखोलाबाट 'भुजेल', निसीखोलाबाट 'निसेल', बझांगबाट 'बझांगी' आदि अनेकन थर-उपथरहरू बनेका छन्। यसैगरी अछामबाट अछामी, कालीकोटको रासकोटबाट रासकोटी, जाजरकोट पल्लोबाट पल्ली, सल्यान इस्माबाट इस्माली, रोल्पा नमजाबाट नामजाली, प्यूठान लुङबाट लुङ्गेली, अर्घाखाँची ठाडाबाट ठाडा, दाङबाट दाङ्गाली, रोल्पा फगामबाट फगामी, रोल्पा सिर्पबाट सिर्पाली उपथरहरू बनेका छन् (बुढा मगर, वि. सं. २०६९)।

माथि उल्लेखि आधारहरूका अतिरिक्त मगर जातिमा गोर्खा भर्तीका कारण पनि गैरमगरहरूले मगर थर-उपथर लेखाउने तथा मगर जातिका श्रीस, घर्ती, रोका/रोकाया आदि थर अन्तर्गतका अनेकन उपथरका मगरहरूले पुन, थापा, राना र आले लेखाउने गरेकाले कुनकुन मूल थरका के-कति उपथरहरू छन् भनी खुट्याउन नसकिने स्थिति बनेको छ। उदाहरणका लागि काउचा, दगामी/दगाई, दर्लामी,

गलामी, काला, भुजेल, छन्तेल आदि उपथरका घर्तीमगरहरूले भर्ती हुँदा थापा, पुन, राना लेखाइदिएकाले एउटै उपथर पनि थापा, राना र पुन थरमा देखापरेका छन् । कतिपय श्रीस थरका मगरहरूले भर्ती हुँदा पुन, थापा, राना र बुढाथोकी लेखाएको पाइन्छ । यस्तैगरी मगरगाउँमा आएर बसोबास गरेका एक दुई घर खस (क्षेत्री) ले पनि थापा, पुन, राना आदि थर लेखाएर भर्ती भएको र मगरहरूसँग वैवाहिक सम्बन्ध कायम गरी थापा, पुन आदि मगर थरमा बिलिन भएका घटनाहरू पनि पाइन्छन् । मगरगाउँमा बसेका कतिपय थकाली, नेवार आदि जातिकाले पनि मगर थर लेखाएर भर्ती भएको पाइन्छ । गोर्खा भर्तीका कारण पनि गैरमगरहरूमा मगरका राना, थापा आदि थर-उपथरहरू थपिन गएको पाइन्छ । यस्ता विविध कारण, परिस्थिति र घटनाक्रमले गर्दा मगरजातिका थापा, राना, आले, घर्ती, बुढा/बुढाथोकी, पुन र रोका/रोकाया थर अन्तर्गत अनेकन उपथरहरू बन्दैजाने तथा एउटै उपथर पनि भिन्नभिन्न थर अन्तर्गत मिसिन जाने गरेको पाइन्छ जसले गर्दा मगर जातिभित्र हजारौं उपथरहरू देखापरेका छन् ।

५.६.१. गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूका थर-उपथरहरू

मगरका दुई मूल पुर्खाहरू मध्ये जेठोका सन्तानहरू बुढा, पुन, घर्ती र रोकाया/रोका थरकालाई अठारमगर र कान्छोका सन्तानहरू थापा, राना र आले थरकालाई बाह्रमगर भनिन्छ । अध्ययन क्षेत्रमा अठारमगरका घर्ती, रोका, पुन र बुढा थरका तथा बाह्रमगरका थापा थरका मगरहरूको बसोबास पाइन्छ । अर्गल-९ किकल्टाका अम्मरबहादुर थापाका अनुसार खुवाक्षेत्रमा बसोबास गर्ने मगरहरू खासगरी डोल्पाको तारागाउँ, रुकुम र पाल्पाको अर्गलीबाट बसाइँ सरेकाहरू छन् भने पछि स्याङ्जा र वागलुङ जिल्लाकै अन्य गा. वि. स. हरूबाट बसाइँ सरेर आउनेहरू थोरै संख्यामा रहेका छन् । खासगरी तारा गा. वि. स. मा डोल्पाको तारागाउँबाट बसाइँ सरेका तथा अर्गल र हिलमा पाल्पाको अर्गलबाट बसाइँ सरेका मगरहरूको बाहुल्यता रहेको छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार ताराखोलामा मुख्य तिन थर समूहहरू अर्घासी घर्ती, बभाङ्गी रोका र राम्जाली रोका अन्तर्गत सिङ्जाली, रोका, बुढाथोकी, बुढा, हिले, अर्कोल, रोपानी, सेता, काला, फकामे, डाम्डेल, नाइसा र पुलिसा घर्ती उपथरका मगरहरू छन् (पृ. २५२) । गलकोट खुवाक्षेत्रमा पाइने मगर जातिका थर-उपथरहरू बारे तलको तालिकाबाट थप प्रष्ट पार्न सकिन्छ ।

तालिका संख्या ७: तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूको थर-उपथरहरू

गाविस	घर्तीका उपथर	रोकाका उपथर	पुनका उपथर	थापाका उपथर	बुढा
तारा	कान्छीबारे अर्घासी, अर्घासी, काला, रुपानी, सुतपरे, हिजाले, पुलिसा, अग्रेजा भुजेल, दलामचौरे	सिंजाली, बभ्कांगी, रामजाली, कान्छीवारे	सुतपरे, साइँ, सिंजाली, पाइजा		बुढा, साइँश्रीस, बुढाथोकी
अर्गल	ओससा, अर्मानी, नाइसा, नाओसा, पुलिसा,	हिजाली, सिंजाली, रामजाली	खाइँ,	चिदी, नाओसा	
हिल	काला, नाउसा,	बभ्कांगी, सिंजाली, रामजाली	अठारे, बगाले, भलामी,	सूर्यवंशी	

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९*।

तारा, हिल र अर्गलका मगर समाजमा घर्ती, पुन र रोका थरमा 'कान्छीपरेल' र 'जेठीपरेल' वा 'कान्छीबारे' र 'जेठीबारे' भन्ने उपथरहरू पाइन्छन् । दुई श्रीमती मध्ये जेठीका सन्तानलाई जेठीपरेल अर्थात जेठीपट्टिका र कान्छीका सन्तानलाई कान्छीपरेल अर्थात कान्छीपट्टिका भन्दै जाँदा कालान्तरमा जेठीपरेल र कान्छीपरेल वा जेठीबारे र कान्छीबारे उपथर बनेको पाइन्छ । अठार भाइ सन्तानबाट अठारे र धेरै सन्तान हुने अर्थात सन्तानको ठूलै बगाल हुनेलाई बगाले भन्ने क्रममा अठारे र बगाले उपथर बनेको बुभि्कन्छ । यसैगरी त्यस क्षेत्रमा नाइसा, नाओसा, ओसासा, पुलिसा, हिजाले, अग्रेजा, अर्मानी, रुपानी आदि उपथरहरू पनि पाइन्छन् जुन अन्य क्षेत्रका मगरहरूमा पाइँदैन । यस क्षेत्रमा पछि बसाइँ सरेर आएका विभिन्न थरका मगरहरूलाई रैथाने मगरहरूले पसुवा (पछुवा) थरे भन्ने गरेको पाइन्छ । खासगरी साइँश्रीस, पुन, काला आदि थर-उपथरका मगरहरूलाई पछुवा थरे भनेको पाइन्छ ।

५. ७. निष्कर्ष

मगर जातिको ऐतिहासिक पक्ष बारे थाहा पाउन उनीहरुको उत्पत्ति, विस्तार, नामाकरण आदि विविध आयामहहरूको अध्ययन एवं विश्लेषण गरिनु आवश्यक पर्दछ । मगर जाति वारे शोधखोज गर्ने अघिल्ला समयमा अधिकांश विद्वानहरूले उनीहरुको शारीरिक बनोट र भाषाका आधारमा मंगोलियातिरबाट सिकार युग (hunting gathering age) मा विभिन्न घुमन्ते समूहहरूसँगै दक्षिणतर्फ फैलिने क्रममा नेपालकको पश्चिम पहाडी भेगबाट प्रवेश गरेका हुन् भन्ने तर्क अघि सारेको पाइन्छ । यस्ता तर्क राख्नेहरूमा कतिपयले मध्य-एशियाका प्राचीन फिरन्ता समूह (nomad tribles) हुणहरू (Huns) को एउटा हाँगो उत्तर-पश्चिम भारत हुँदै नेपाल प्रवेश गरेको थियो भनेका छन् भने कतिपयले मंगोलियाबाट युरोप प्रवेश गरी हंगेरी कब्जा गरी बसेका मग्यारका सन्तानहरुको एउटा हाँगो चीन तिब्बत हुँदै नेपाल प्रवेश गरी मगर जातिबाट परिचित हुन पुग्यो भन्ने तर्क राखेको पाइन्छ । कसैले त मगरहरू नेपालको उत्तर, दक्षिण, पूर्व र पश्चिम गरी चारै दिशाबाट चार समूहमा बाँडिएर भिन्नभिन्न समयमा प्रवेश गरेको अनुमान अघि सारेको पाइन्छ । मगर जातिमा विद्यमान भाषिक एवं सांस्कृतिक विविधतालाई आधार मानेर कतिपय विद्वानहरूले फरक-फरक जातिहरुको समूहगत परिचयका रुपमा मगर जाति अस्तित्वमा आएको हुनसक्ने जस्ता अनुमान समेत प्रस्तुत गरेको पाइन्छ । पछिल्लो समयमा आएर मगर समाजमा प्रचलित पुर्ख्यौली सम्बन्धी किंवदन्ती एवं लोकोक्तिहरुलाई समेत आधार बनाएर उनीहरुको इतिहासको प्रारम्भ र अन्त्य नेपालमै भएको तर्क अघि सारेको पाइन्छ । अर्कोतर्फ पुरानो समयमा मगरात भनिएको पश्चिम नेपालको बुटवल नजिकै चुरेक्षेत्र, लुम्विनीक्षेत्र, दाङ, देउखुरी लगायतका स्थानहरूमा गरिएका पुरातात्विक उत्खननबाट प्राप्त प्रमाणहरूले पनि उत्तरगंगा र पेल्मा उपत्यकालाई छुट्याउने उत्तरी डाँडानेरको पिमाछारे गुफाक्षेत्र नै मगर पुर्खाहरूको उत्पत्ति स्थल हो भन्ने किंवदन्तीलाई आधार मानेर तर्क गर्नेहरूलाई पनि केही सघाउने देखिन्छ । मगर जातिको नामाकरणका सम्बन्धमा पनि उत्पत्तिको विषयमा झैं विद्वानहरुमा एकमत पाइँदैन । मगर जातिलाई मध्य-एशियाबाट दक्षिणतर्फ लागेका हुणहरूकै एउटा हाँगो हो भन्नेहरू मध्येका एकथरिकाले भारतका स्कन्ध गुप्ताको साम्राज्य कब्जा गर्ने तोरोमानको छोरो मिहिरकुलका सन्तानहरु नै मिहिरकुलीन–मगरकुलीन–मगरकुल–मगर भएका हुन् भन्ने तर्क राख्दछन् भने अर्का थरिकाले युरोप प्रवेश गरेको हुण नाइके मग्यारका सन्तानहरू नै मगर हुन् भन्दछन् । यसैगरी उत्तर भारतको मगधबाट नेपाल आएकाले मगर भनिएको भन्ने तर्क पनि पाइन्छ । यसका अतिरिक्त हिमाल र तराईको मध्य भाग अर्थात पहाडी

भेगमा बसोबास गर्ने जाति भएकाले मगर भनिएको तर्क पनि पाइन्छ । खस साम्राज्यकालीन अभिलेखहरुमा मगरलाई 'महर' उल्लेख गरिएको पाइनु र उच्च भेगमा बसोबास गरी पशुपालन पेशा (मगर भाषामा महाँरा पेशा) मा बढी संलग्न रहने जाति भएकाले 'महाँरा' बाट 'महर' हुँदै 'मगर' नामाकरण हुन गएको भनाई नै बढी उपयुक्त देखिन्छ ।

पश्चिम नेपालको पहाडी भूभाग मगर जातिको मूल थलो हो भन्नेमा दुई मत पाइँदैन । यस क्षेत्रमा मगरहरूको सघन बसोबास हुनुका साथै ऐतिहासिक दस्तावेजहरूले पनि यसको पुष्टि गरेको छ । मध्यकालीन नेपालको इतिहासमा वर्णन गरिएका विभिन्न घटनाक्रमहरूलाई आधार मान्ने हो भने पनि मगर जातिको बसोबास पश्चिम नेपालको कर्णालीदेखि पूर्वमा मकवानपुरसम्म रहेको देखिन्छ । सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) ले ईसाको पाँचौ शताब्दीतिर खसहरु पश्चिम नेपालमा प्रवेश गर्नु अघि मगरातमा मगर मुखियाहरुको शासन रहेको उल्लेख गर्नु, कल्हणकृत राजतरंगिनीमा नवौं शताब्दीमा काश्मीरका राजा जयापिडलाई नेपालका राजा अरमुडीले कालीगण्डकी किनारको गिरीदुर्गमा बन्दी बनाएको उल्लेख हुनु, लिच्छविकालको उत्तरार्द्धमा ल्याइएको नेपालमण्डलको अवधारणामा मग्गवरविषय र त्यसका विषयपति श्री साहेब राना उल्लेख हुनु, Eden Vansittart (सन् १९०६) ले सन् ११०० मा पाल्पा र बुटवलका मगर राजा मुकुन्द सेनले काठमाडौं उपत्यका आक्रमण गरेको उल्लेख गर्नु, बालचन्द्र शर्मा (वि. सं. २००८) ले मुकुन्दसेनको कान्छो छोरो लोहाङसेनले पूर्वी तराई विजय गर्ने क्रममा अवधारा नदी तर्नासाथ मगरातको एक सानो रियासत हात पारेको घटनाको उल्लेख गर्नुले पनि यस कुरालाई पुष्टि गर्दछ । राणाकालमा जारी गरिएका सरकारी कागजातहरुमा समेत मगरात शब्दको प्रशस्त उल्लेख गरिएको पाइन्छ । यस आधारमा मध्यकालमा मगरहरूको प्रभावशाली राजनैतिक उपस्थिति रहेको र पूर्वी नेपालतर्फ विस्तारित हुँदै गएको बुझिन्छ । नेपाल एकीकरणको क्रमसँगै मगरहरु दार्जलिङ, सिक्कीम हुँदै भुटानसम्म र पश्चिमतर्फ देहरादूनसम्म फैलिएको तथा खासगरी गोर्खा भर्तीको थालनीसँगै मगरहरु भाग्सु र देहरादूनमा बसोबास गर्न थालेको पाइन्छ । मगरहरूको राजनैतिक प्रभाव राणाकालको थालनी हुनु अघिसम्म कायमै रहेको यथार्थतालाईं ऐतिहासिक तथ्यप्रमाणहरूले पुष्टि गरेको देखिन्छ ।

जनसंख्याको हिसाबले मगरहरुको उपस्थिति जुन अनुपातमा व्यापक देखिन्छ सोही अनुसार उनीहरुका थर-उपथरहरु पनि रहेका छन् । बुढा, पुन, घर्ती र रोकाया/रोका थरका मगरहरुलाई जेठो हाँगो अर्थात अठारपन्थी र थापा, राना र आले थरका मगरहरुलाई कान्छो हाँगो अर्थात बाह्रपन्थी मगर

भनिन्छ । मगर जातिमा हजार भन्दा बढी थर-उपथरहरु पाइन्छन् । मगरका थरहरु बसोबास स्थल, काम वा पेशा आदिसँग सम्बन्धि रहेका छन् । कतिपय थर-उपथरहरु बाहुन र क्षेत्रीका थर-उपथरहरूसँग मिल्न जान्छन् । यसो हुनुमा बसोबास स्थान, पेशाका अतिरिक्त बसाइँसराइँ र जात थर फेर्ने चलनलाई पनि कारक मान्ने गरिन्छ । अध्ययन क्षेत्रमा अठारपन्थीका घर्ती, रोका, पुन र बुढा थरका तथा बाह्रपन्थीका थापा थरका मगरहरूको बसोबास पाइन्छ भने अर्घासी घर्ती, बफाङ्गी रोका र राम्जाली रोका अन्तर्गत सिङ्जाली, रोका, बुढाथोकी, बुढा, हिले, अर्कोल, रोपानी, सेता, काला, फकामे, डाम्डेल, नाइसा र पुलिसा घर्ती आदि उपथरका मगरहरू रहेका छन् ।

छैठौं अध्याय

खुवाक्षेत्रका मगरहरूको सामाजिक सम्बन्ध, पेशा र परम्परागत संस्थाहरू

६. १. सामाजिक सम्बन्ध

समुदायमा बस्ने हरेक व्यक्ति परिवार, छिमेक तथा गाउँलेहरू कुनै न कुनै रुपमा एकअर्कासँग सम्बन्धित रहेका हुन्छन्। वंशज, वैवाहिक, मित्रता तथा मानवताका आधारमा सामाजिक मूल्यमान्यताअनुसार आपसी सम्बन्ध स्थापित भएका हुन्छन्। मानव समुदायमा घरपरिवार एवं नाता सम्बन्धले प्रमुख सामाजिक संस्थाको रुपमा रुपमा विश्वव्यापी मान्यता पाएको छ। सामाजिक सम्बन्धकै आधारमा मानव समाज क्रियाशिल रहेको हुन्छ।

६. १.१ परिवार

परिवार भनेको विवाहबाट स्थापित निकै पुरानो एवं आधारभूत समाजिक संस्था हो । वीलियम स्कट (सन् १९९९) का अनुसार परिवार भनेको नातासम्बन्धको आधारभूत इकाई हो जसमा लोग्ने, स्वास्नी र केटाकेटी रहेका हुन्छन् । अभ्र फराकिलो सोंचअनुसार परिवार भन्नाले सँगै बस्ने सबै नातागोता वा ग्रहण गरिएका व्यक्तिहरू समेतको सामाजिक इकाई हो (पृ. १४६) । त्यसकारण परिवार भनेको जैविक सम्बन्धमा आधारित एक सामाजिक समूह हो, जसमा बाबुआमा तथा तिनका छोराछोरी हुन्छन्। पितृसत्तात्मक परिवारको विशेषता अनुसार नै अध्ययन क्षेत्रका मगर जातिमा परिवार निर्माण भएको पाइन्छ। बिहे भएर जाने छोरीले नयाँ घर परिवारको सदस्यता प्राप्त गर्दछिन्। संयुक्त परिवारमा बस्ने परम्रागत चलन अहिले सानो परिवारतर्फ उन्मुख देखिन्छ। बाजेबजैदेखि नातिनतिनासम्म र बाबाका दाजुभाइहरू समेत सगोलमै बस्ने पुरानो चलन कम हुँदै गएको छ। एउटा मात्र छोरा हुने घरपरिवारमा बाजेदेखि नाति पनातिसम्मको पुस्ता एकै परिवारमा बसे पनि धेरै छोरा हुने घरमा विहे भएको १-२ वर्ष पछि छुट्टिएर बस्ने चलन पाइन्छ। सामान्यतया अन्य छोराहरू छुट्टिए पनि कान्छो छोरो उमेरको हिसाबले पनि सानो हुनाले बाबाआमासँगै बस्ने गरेको पाइन्छ। बिहे भएका महिलाहरू चाडवाड वा विशेष अवसरमा हप्ता दस दिन भन्दा बढी समय माइतीमा बस्ने चलन छैन। घरमा अमेल भएर माइती गएको अवस्थामा लोग्ने वा सासूससुरा लिनजाने गरिन्छ। मगर जातिमा एकै भान्सामा खाने कुलका सदस्यहरू वा काम विशेषले एकै भान्सामा नखाए पनि पैतृक सम्पत्तिको अंशवण्डा नगरिएका एकै कूलका सदस्यहरूलाई परिवार मानिन्छ। परिवारको मूलीको रुपमा सामान्यतया घरको सबै भन्दा जेठो व्यक्तिलाई मानिन्छ। प्रायः

पुरुष नै घरमूली हुने चलन भए पनि अधिकांश लाहुरे परिवारमा महिलाले नै घरमूलीको सम्पूर्ण जिम्मेवारी सम्हालेको पाइन्छ। मगर जातिमा पुरुष नै घरमुली भएको अवस्थामा पनि महिलाको स्वीकृति र सहमति विना प्रायः कुनै पनि महत्त्वपूर्ण निर्णय हुँदैन। घरपरिवारको व्यवस्थापन र संचालनको अभिभारा तथा दायित्व पनि परिवारको मूलीमा निहित रहन्छ। पारिवारिक अनुशासनमा नरहने सदस्यलाई दण्डित गर्ने वा अंशवण्डा गरी छुट्याउने तथा आफ्नो दायित्व र अभिभारा अन्य सदस्यमा हस्तान्तरण गराउने कार्य पनि परिवारको मूलीबाट नै हुने गर्दछ। पारिवारिक सम्पत्तिको बाँडफाँड तथा हस्तान्तरण गर्दा पनि घरमूलीकै निर्णय आधिकारिक मानिन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०)। गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाज संयुक्त परिवारको संरचनाबाट सानो परिवारतर्फ उन्मुख भइरहेको कुरालाई तलको तालिकाले प्रष्ट्याउँदछ।

तालिका संख्या ८ः पारिवारिक संरचना (प्रकार) को विवरण

गाविस	परिवार संख्या	सानो परिवार संख्या	संयुक्त परिवार संख्या	महिला घरमुली भएको
तारा	५७	३७ (६४.९१%)	२० (३५.०८%)	१५ (२६.३१%)
अर्गल	३६	२० (५५.५५%)	१६ (४४.४४%)	७ (१९.४४%)
हिल	१६	१० (६२.५%)	६ (३७.५%)	६ (३७.५%)
जम्मा	१०९	६७ (६१.४६%)	४२ (३८.५३%)	२८ (२५.६८%)

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९*।

माथिको तालिका अनुसार सानो परिवार अर्थात लोग्ने-स्वास्नी र छोराछोरी मात्र रहेको परिवारको संख्या तारामा ६४.९१%, अर्गलमा ५५.५५% र हिलमा ६२.५% रहेको पाइयो भने बाजेबजैदेखि नातिनतिनासम्म एकै घरमा बस्ने संयुक्त परिवारको संख्या तारामा ३५.०८%, अर्गलमा ४४.४४% र हिलमा ३७.५% पाइयो। पहिला लाहुरे (गोर्खा पल्टनको) जागिर बाहेक खेतीपाती र पशुपालनको विकल्प नहुने भएकाले संयुक्त परिवारमा बस्दा बालबच्चाको हेरचाह र खेतीपातीको काम गर्न सजिलो हुन्थ्यो। अहिले आएर गोर्खा पल्टनका अतिरिक्त अधिकांश घरका युवाहरू अन्य वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न हुने भएकाले आफ्ना श्रीमती र छोराछोरीहरूलाई विद्यालय एवं सडक सुविधा भएका स्थानमा राख्ने प्रवृत्ति बढ्दै गएको पाइन्छ जसले गर्दा परम्परागत संयुक्त परिवारमा बस्नेको संख्या घट्दै गएको छ। गाउँमै खेतीपाती र अन्य व्यवसाय गर्नेहरु पनि संयुक्त परिवारमा भन्दा सानो परिवारमा बस्न रुचाउने गरेको देखिन्छ। नमूना छनौट गरिएका घरधुरी मध्ये तारामा १० देखि १५ जनासम्मका संयुक्त परिवारको संख्या १२, अर्गलमा १० देखि १७ जनासम्मको संयुक्त परिवार संख्या ६

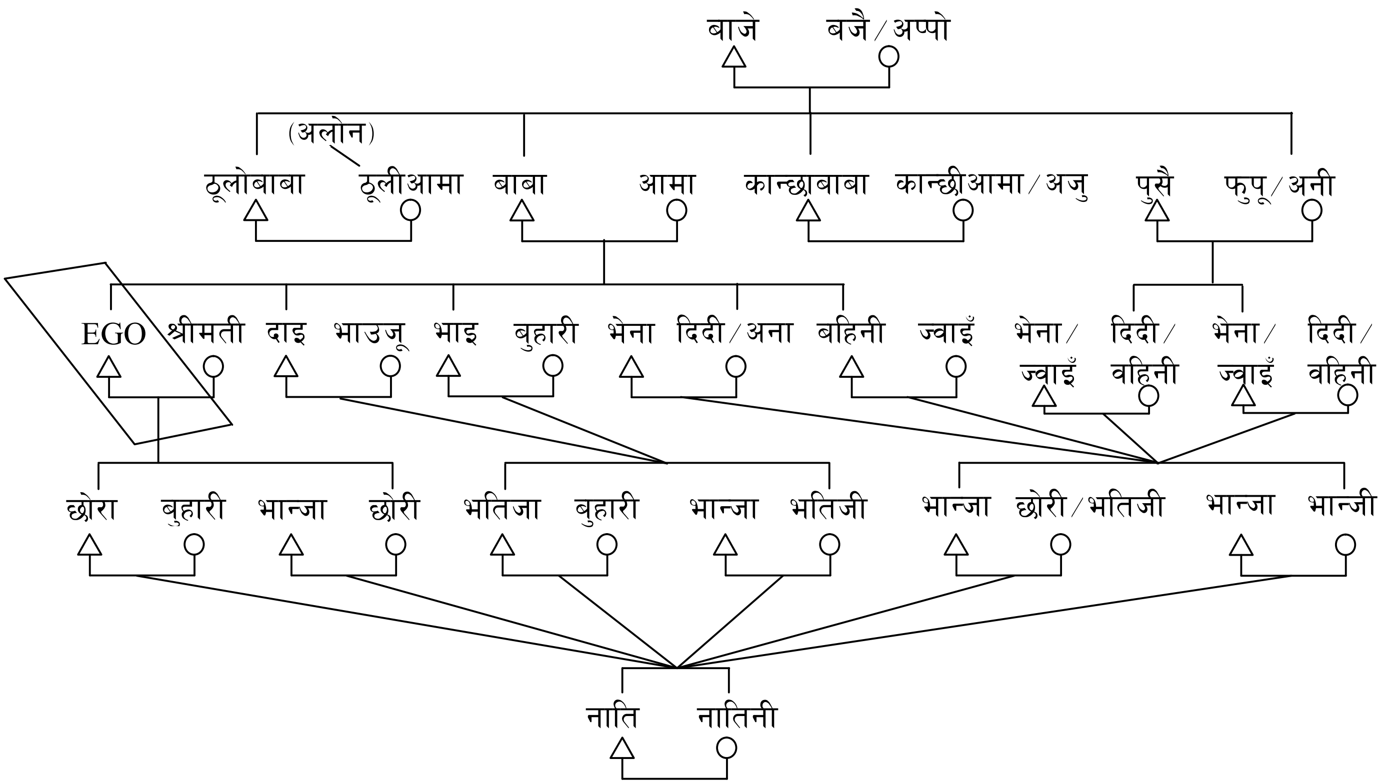
वटा पाइयो भने हिलमा ९ जनासम्मको संयुक्त परिवार पाइयो । महिला घरमुली भएका परिवार संख्या तारामा १५, अर्गलमा ७ र हिलमा ६ रहेकोमा खासगरी श्रीमान् लाहुरे वा वैदेशिक रोजगारीमा गएका सानो परिवारमा यस्तो पाइयो । घरधुरी सर्वेक्षण गरिएका १०९ परिवार मध्ये २८ परिवार (२५.६८%) मा महिला घरमुली रहेकोमा ३ परिवारमा श्रीमान्को मृत्यु भइसकेकाले श्रीमती घरमुली भएको पाइयो ।

६. १.२ नाता सम्बन्ध

सामाजिक व्यवस्थामा नाता (kinship) सम्बन्धलाई एउटा आधारभूत इकाई मानिन्छ । नाता सम्बन्धबाट सामाजिक कार्यहरू सम्पन्न हुने गर्दछन् । सामाजिक, सांस्कृतिक विकास, भाषा, कला, साहित्य तथा सभ्यताको विकासमा पनि नाता सम्बन्धले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ । वीलियम स्कट (सन् १९९९) का अनुसार नाता सम्बन्धको प्रयोग र प्रचलन प्रत्येक समाजमा आ-आफ्नै किसिमबाट हुन्छन् । नातेदारी व्यवस्थाभित्र विकसित प्रत्येक नाताको आफ्नै विशिष्टता रहेको हुन्छ । खासगरी नाता सम्बन्धको विकास विवाह र रक्त सम्बन्धबाट भएको हुन्छ (पृ. २२१) । यसका अतिरिक्त मित वा सैना लाएर (fictive) र धर्मपुत्र ग्रहण गरेर (adopted) पनि नाता सम्बन्धको विकास भएको पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा खासगरी वंशज र वैवाहिक सम्बन्धबाट नाता स्थापित हुने भए पनि सैना लाउने चलन (मित लाउने) तथा धर्म छोराछोरी पाल्ने माध्यमबाट पनि नाता स्थापित भएका पाइन्छन् । मगर जातिमा माचेली फुपूचेला विवाह परम्पराले गर्दा विवाह पछि प्रायः साइनो फेरिदैंन (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । स्थानीय अर्गल मा. वि. का प्राधानाध्यापक भीमबहादुर रोकाका अनुसार गलकोट खुवाक्षेत्र (अर्गल, हिल र तारा) को मगर समाजमा नाता सम्बन्धका केही स्थानीय शब्दहरू अप्पो (बजै), अलोन (ठूलो बाबाआमा), अजु (छेमा/काकी), अनी (फुपू), अना (दिदी) आदि प्रचलनमा पाइन्छन् । वंशजका आधारमा बाजेबजै, आमा-बाबा, ठूलोबाबा, माइलाबाबा, कान्छाबाबा, छोरा-छोरी, फुपू, दाजु, भाइ, दीदी, बहिनी, भदै, भदैनी, भतिजा, भतिजी आदि तथा वैवाहिक आधारमा लोग्ने-स्वास्नी, मामा-माइजू, फुपू-पुसै, भेना, ज्वाइँ, जेठान, साला, भान्जा, भान्जी आदि साइनो लगाउने चलन छ । केटाले मामाकी छोरी साली/सासूसँग तथा केटीले फुपूको छोरा भेना/ज्वाइँसँग वैवाहिक सम्वन्ध स्थापित गर्ने परम्पराका कारण 'सासूससुरा' भन्ने साइनो खासै चलनमा रहेको पाइँदैन । आफ्नी श्रीमतीका आमा-बाबा साइनोले माइजू-मामा नपर्ने अवस्थामा पनि 'माइजू-मामा' नै भनिन्छ । त्यसैगरी आफ्ना श्रीमान्का आमा-बाबा साइनोले फुपू-पुसै नपर्ने अवस्थामा पनि 'फुपू-पुसै' नै भनिन्छ । केटापक्षको परिवारले केटीपक्षका आमा-बाबुको परिवारलाई 'माइती' भन्ने चलन छ । लोग्नेले स्वास्नीको

माइतीलाई ससुराली नभनेर माइती (माइत) नै भन्ने गरिन्छ भने बुहारीका माइतीलाई सासूले पनि माइती नै भन्ने चलन छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ वैशाख १२) । यसैगरी छोराछोरीले पनि आमाको माइतीलाई माइती नै भन्ने चलन रहेको पाइन्छ। मामाचेली फुपूचेला वैवाहिक परम्पराले गर्दा पुस्तौंपुस्तासम्म खास परिवार र थरगोत्रभित्र सम्बन्ध स्थापित भइरहने हुदाँ नातासम्बन्धको यस्तो चलन बस्न गएको हो। सासुराली नातासम्बन्धलाई उमेर, लिङ्ग र पुस्ताले प्रभाव पारेको हुन्छ। घरतर्फ पतिको उमेर तथा माइतीतर्फ पत्नीको उमेरका आधारमा नाता सम्बन्ध निर्धारण हुन्छ। जस्तैः आफ्नी पत्नीका भाइबहिनीको उमेर आफ्नो भन्दा बढी भए पनि साला-साली नाता लाग्दछ भने आफ्ना पतिका भाइवहिनीको उमेर आफ्नो भन्दा बढी भए पनि देवर वा नन्द नाता लाग्दछ। यसैगरी आफूभन्दा बढी उमेरका र माथिल्लो पुस्ताका नातेदारहरूलाई आदर सम्मान गर्नुपर्दछ। पति र पत्नीले दुबैका आमा-बाबा तथा दाइ-दिदीलाई ढोक्नु पर्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर जातिको नाता सम्बन्धी व्यवस्थालाई तलको रेखाचित्रबाट थप प्रष्ट्याउन सकिन्छ।

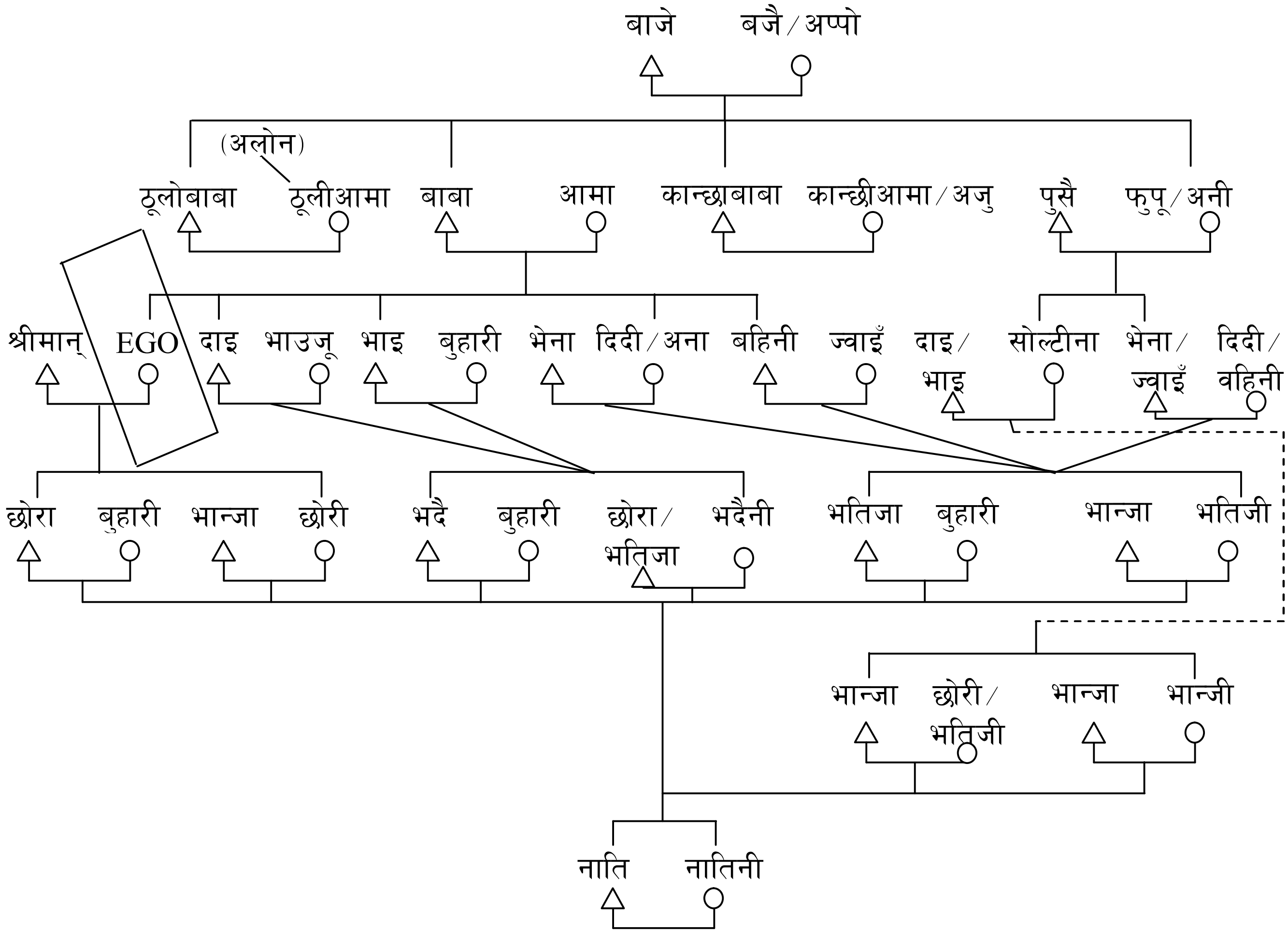
रेखाचित्र संख्या ४: पारिवारिक नाता सम्बन्ध (क)



स्रोतः *मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता २०६९।*

टिप्पणीः बाबाका दाजुभाइका छोराछोरीहरुलाई पनि दाजुभाइ तथा दिदीवहिनी साइनो लगाइन्छ।

रेखाचित्र संख्या ५: पारिवारिक नाता सम्बन्ध (ख)



स्रोतः *मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता २०६९ ।*

<u>संकेत</u>

△ = पुरुष

○ = महिला

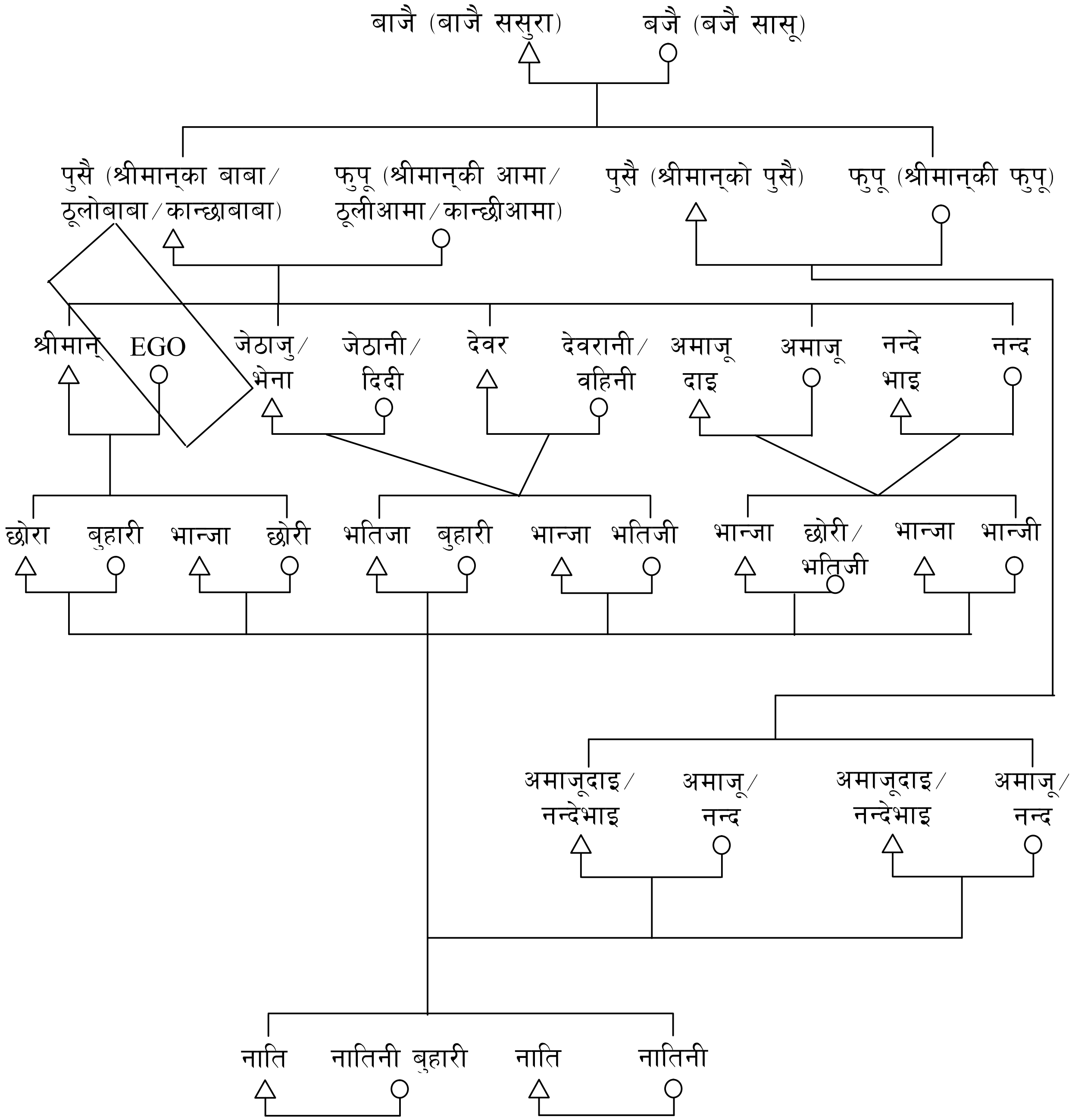
⌐¬ = दाजुभाइ तथा दिदीवहिनी

△__○ = श्रीमान् श्रीमती

| = पुस्ता

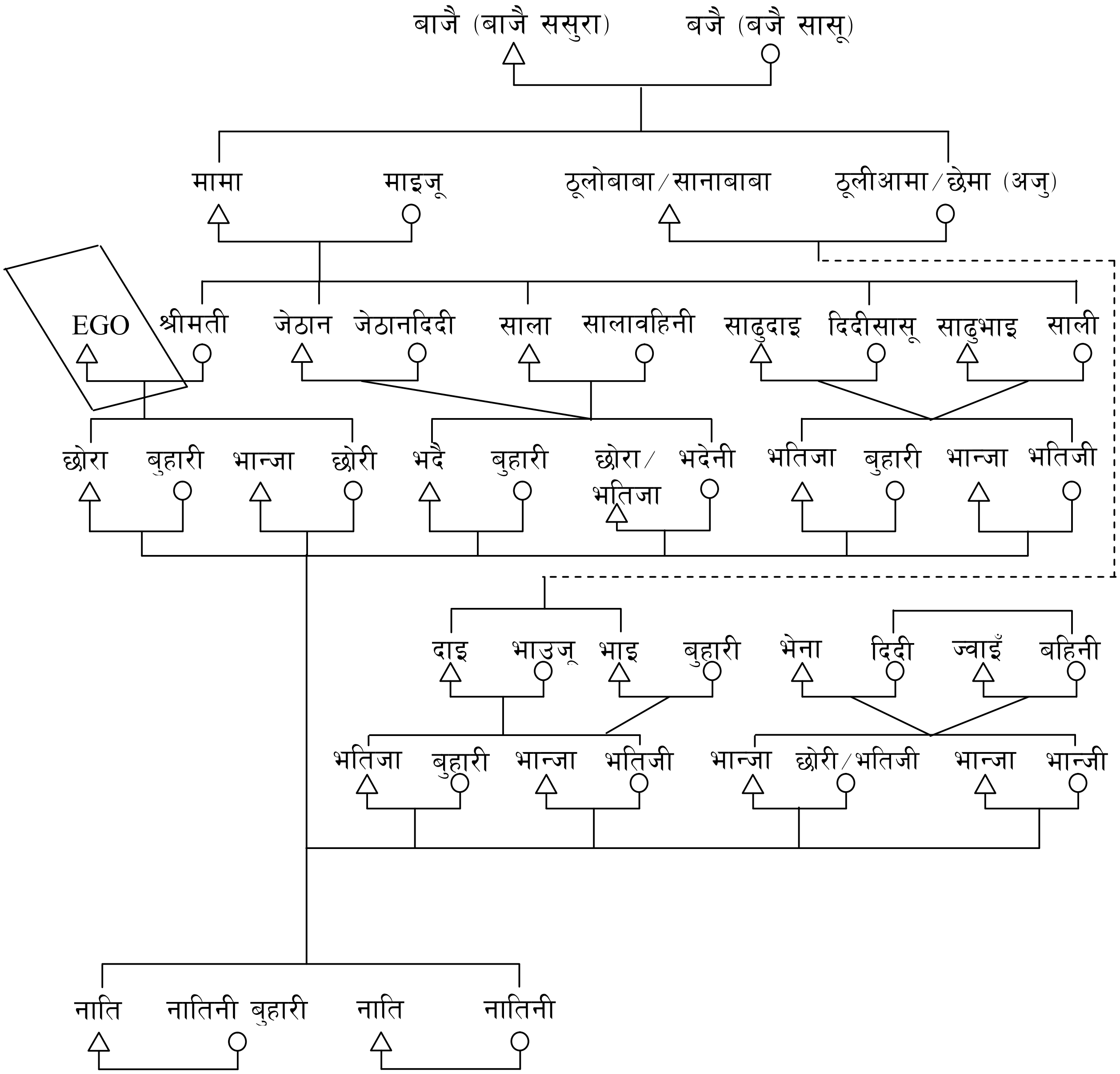
EGO = स्वयं/आफै

रेखाचित्र संख्या ६: ससुराली नाता सम्बन्ध (क)



स्रोतः *मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता २०६९।*

रेखाचित्र संख्या ७: ससुराली नाता सम्बन्ध (ख)



स्रोत: *मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता २०६९ ।*

माथि प्रस्तुत गरिएका रेखाचित्रअनुसार मामाचेली फुपूचेला विवाह परम्पराले गर्दा गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा सम्धी-सम्धेनी साइनो त्यति प्रचलनमा पाइँदैन । मामाचेली फुपूचेला वैवाहिक सम्बन्धले गर्दा विवाहपछि पनि दुबै परिवारमा पुरानै साइनोले निरन्तरता पाउँदछ। कुटुम्ब

संजाल भन्दा बाहिरका थरघरसँग वैवाहिक सम्वन्ध स्थापित भएको अवस्थामा पनि प्रायजसो सम्धीसम्धेनी नभनेर दिदीभेना/वैनीज्वाइँ/साला/जेठान आदि माइतीचेलीकै साइनो गाँस्ने चलन रहेको छ। धेरै कम मात्रामा सम्धीसम्धेनी साइनो लगाएको पाइन्छ। तारा ६, धसमरकी सरु रोकाका अनुसार आफ्नो लोग्नेको दाइलाई जेठाजू नभनेर प्राय 'भेना' भन्ने गरेको पाइन्छ। मामाचेली-फुपूचेला नाता सम्वन्धमा भेनासाली वा ज्वाइँसासू पर्न जान्छ। लोग्नेका भाइलाई पुरानो साइनो अनुसार भेना वा ज्वाइँ भन्नुपर्ने भए पनि देवर वा ज्वाइँ नभनेर 'नानी/बाबु' भनी सम्वोधन गर्ने चलन छ तर अन्य व्यक्तिलाई आफ्नोको साइनो वारे जानकारी गराउँदा 'देवर' हुन् भन्ने गरिन्छ। मामाचेली फुपूचेला साइनो नलाग्ने थरघरमा विवाह भए पनि जेठाजूलाई 'भेना' भन्ने तर कतैकतै 'जेठाजू' भन्ने गरेको पाइन्छ। मामाचेली फुपूचेला बीच साली भेना नाता सम्बन्ध पर्ने हुँदा ठट्यौली गर्न मिल्ने (Joking relationship) हुन्छ। यस्तै पुसै र भदैनी बीच पनि वैवाहिक सम्बन्ध कायम हुन सक्ने हुँदा ठट्यौली गर्ने चलन पाइन्छ। तर भाइकी श्रीमतीलाई र श्रीमतीकी दिदीलाई छुन नहुने तथा ठट्यौली गर्न नहुने (Avoidance relationship) हुन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ९)। अर्गल ४, खलडाँडाकी निरु रोका र अर्गल ७, धुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार मामाचेली फुपूचेली बीच उमेरले जेठीकान्छी जे भए पनि सोल्टीना भन्ने साइनो लगाइन्छ। मामाचेली फुपूचेला विवाह सम्बन्ध पछि यो साइनो फेरिन्छ। मामाकी छोरीलाई आफ्ना दाइभाइले विवाह गरेमा सोल्टीनाको सट्टा भाउजू वा बुहारी भन्नु पर्छ भने मामाकी छोरीले पनि आफ्नी फुपूकी छोरी सोल्टीनालाई आमाजू वा नन्द भन्नु पर्ने हुन्छ। आफ्ना बाबाका दाइभाइ र भाइखलक (बन्धुवर्ग) का दाइभाइका छोराछोरी सबैका बीच दाइभाइ र दिदीबहिनी नाता कायम रहन्छ। एकै आमाबाबाको छोराछोरी र बाबातर्फका दाजुभाइका छोराछोरी वा आमातर्फकी दिदीबहिनीका छोराछोरी बीचको नाता सम्वन्ध दाजुभाइ दिदीबहिनी नै हुन्छ। पुरुषले आफ्ना घरका दाजुभाइ र श्रीमतीका दिदीबहिनीका छोराछोरीलाई भतिजाभतिजी भन्ने र महिलाले पनि आफ्नी दिदीबहिनीका छोराछोरी र जेठाजू देवरका छोराछोरीलाई भतिजाभतिजी भन्ने गर्दछन्। यसैगरी पतिले आफ्नी पत्नीका दाइभाइका छोराछोरीलाई तथा आफ्ना मामाका छोराहरू (जेठान/साला) का छोराछोरीलाई र महिलाले आफ्ना दाजुभाइका छोराछोरीलाई भदै-भदैनी नाता लगाउने गर्दछन्। सामान्यतया बाबाकी दिदीबहिनीलाई फुपू र फुपूका श्रीमान्लाई पुसै भन्ने गरिन्छ (रोका र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५)।

६. २. पेशा

सामान्यतया बाँच्नका लागि गरिने आर्जन अर्थात आर्थिक गतिविधिहरूलाई पेशा भनिन्छ जुन श्रमविभाजनको आधारमा निर्धारण हुने भूमिका हो । मानव समाजमा आर्थिक उद्देश्य परिपूर्तिका लागि विविध नियम, प्रणाली एवं आर्थिक संघ-संस्थाहरू स्थापित भएका हुन्छन् । आर्थिक व्यवस्था मानिसको स्रोतमाथिको पहुँचसँग मात्र सीमित छैन । यसको सम्बन्ध समाजमा प्रचलित परम्परागत नियम, वस्तु र सेवासँग अन्तरनिहित हुन्छ । कुनै पनि समुदायको आीर्थक व्यवस्थालाई पारिवारिक संरचना, धर्म, लोकविश्वास, राजनीतिक व्यवस्था आदिले प्रभाव पारेको हुन्छ । त्यसैले कुनै पनि समुदायको आर्थिक व्यवस्थाले परम्परागत नीतिनियम, संस्कार र जातीय इतिहासलाई पनि प्रष्टचाउँछ । जातीय र क्षेत्रीय स्वामित्व तथा बाँच्नका लागि अपनाएका रणनीतिक अभ्यास समते कुनै पनि समुदायको आर्थिक जीवनको अध्ययनबाट जानकारी प्राप्त हुन्छ (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८) । गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको परम्परागत पेशाका रुपमा पशुपालन, कृषि, खानी उत्खनन् र सैन्य आदिलाई मानिएको छ । वर्तमान समयमा पेशागत दायरा निकै फराकिलो हुँदै गएकाले मगरहरू शिक्षण, प्रशासन, व्यापार-व्यवसाय आदि विविध पेशामा संलग्न भएका छन् । यद्धपि उनीहरूले गोर्खा भर्ती र अन्य वैदेशिक रोजगारलाई पहिलो प्राथमिकतामा राखेको पाइन्छ ।

६.२.१. पशुपालन

गलकोट खुवाक्षेत्रको लेकाली भेगमा बसोबास गर्ने मगरहरूले भैसी, भेडा आदि पशुपालन गर्ने र घुम्ते गोठ राख्ने गरेको पाइन्छ । स्थानीय शिक्षक एवं समाजसेवी यमबहादुर श्रीसका अनुसार गर्मीको समयमा लेकाली चरन क्षेत्रमा गोठ सार्ने र जाडोमा गाउँमै आ-आफ्ना बारी नजिक गोठ राख्ने चलन खुवा क्षेत्रका अतिरिक्त अन्य मगर बस्तीमा पनि पाइन्छ । यस्तो चलनलाई खरक प्रणाली भनिन्छ । चरन क्षेत्रको गोठबाट दूध, ध्यू, गोरस घरमा ओसार्ने गरिन्छ । वागलुङको गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर बस्ती लेकाली भेगमा भएकाले पशुपालन गर्ने किसानहरूले हिउँदमा आफ्ना चौपाया उच्च चरन क्षेत्रमा लैजाने गर्दछन् । चरन व्यवस्थापनका लागि स्थानीय नियम र परम्परा बसालिएको पाइन्छ । खासगरी श्रीपञ्चमीका दिन मनाइने *छापे उत्सव* मा उनीहरूले चरन क्षेत्र विभाजन गरेर बारबन्देजको निर्णय गर्दछन् । घुम्टेको लेक, ठूलोभीर, नयाँभीर, छेल्दार, तिनचुले, रानीबास, मालारानी, मोछार, लानुवा, करिमेला आदि चरन क्षेत्रका लेक/धुरीहरूमा जाने मुख्य नाकाहरूमा गाउँका सबै घरधुरी मिलेर बारबन्देज गर्छन् (श्रीस, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ वैशाख १५) । उक्त कार्यमा उपस्थित नहुनेलाई *खारा*

(जरिवाना) तिराइन्छ जुन रकम वनदेवताको पूजामा खर्च गरिन्छ । वैशाखमा सामुहिक रुपमा सिद्ध र वराहलाई भेडाको बलि चढाएर पुजिन्छ जसलाई *वनसोरक्ने* (वनका दुरात्मा हटाउने) भनिन्छ । जेठको देवाली पूर्णिमाका दिन चौपायालाई वनमा कुनै समस्या नआओस् भनेर कुखुराको बलि चढाएर *गौरीपूजा* (वनदेवीको पूजा) गरेपछि चरन क्षेत्र खुल्लाइन्छ । सबै चरन क्षेत्र एकैपल्ट नखुलाएर १०-१५ दिनका लागि आलोपालो गरी खुलाउने गरिन्छ । खासगरी *भैंसीचरन* जेठदेखि भदौसम्म खुलाइन्छ भने गाई लगायत अन्य चौपायाका लागि *गाईपजनी* भनेर असारदेखि असोजसम्म खुलाइन्छ । हिउँदे बालीका लागि मल चाहिने हुँदा असोज र कार्तिक महिनामा सबै चौपाया आफ्नै खेतबारीको छेउछाउँमा चराउने गरिन्छ । मंसिरदेखि चैतसम्म गोठमै राखेर व्यक्तिगत चरन र सार्वजनिक चउरमा चराइन्छ । वर्षेबालीका लागि बारी मलिलो पार्ने उद्देश्यले वैशाखमा आफ्नै बारीमा चराउने र गोठमै पराल र नल खुवाएर राखिन्छ जसलाई *लोशखुवाउने* भनिन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) ।

अर्गल ९ किकल्टाका जेष्ठ नागरिक नन्दवीर थापाका अनुसार अहिले धेरै चौपाया पाल्ने चलन हराउँदै गएको छ । युवा पुस्ताका जति सबै वैदेशिक रोजगारीमा जान र शहर बजारमा बस्न रुचाउने तथा केटाकेटी जाति विद्यालय जाने हुँदा बुढापाकाले मात्र पुरानो पशुपालनको चलनलाई धान्न गाह्रो परेको छ । नयाँ पुस्ताकाले त दुहुना गाईभैंसी र एकहल गोरु पनि पाल्न नपरे हुन्थ्यो भन्ने सोच्दछन् । यद्धपि केही युवाहरूले भने व्यवसायिक रुपमा पशुपालनको प्रयास नगरेको भने होइनन् । स्थलगत सर्वेक्षणअनुसार अध्ययनक्षेत्रको हिल ६ डिहीमा महिला कृषक समूहले बाखा स्रोत केन्द्र खोलेका छन् भने वडा नं. ६ मै ३ वटा र वडा नं. ३ मा २ वटा मिश्रित कृषक समूहले बाखा पालन गरेका छन् । घरायसी प्रयोजनका लागि पनि हरेक घरमा पशुपालन गरिएको पाइन्छ । दूध र मलका लागि गाईभैसी तथा मासुका लागि कुखुरा, भेडा, बाखा र सँगुर पाल्ने चलन हरेक टोलमा पाइन्छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । तलको तालिकाले अध्ययन क्षेत्रको पशुपालनको अवस्थालाई प्रष्ट्याउँदछ ।

तालिका संख्या ९: पशुपालन गर्ने घरधुरी सम्बन्धी विवरण

गाविस	गाई पालक	भैसी पालक	बाखा पालक	भेडापालक	सुँगुर पालक	पशुपालन नगर्ने
तारा	३०	५०	४०	५	६	७
अर्गल	२५	३४	३५	०	०	१
हिल	१०	१५	१५	१	०	१

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९ ।*

माथिको तालिका अनुसार अधिकांश घरधुरीले घरायसी प्रयोजनका निम्ति एक हल गोरू, एक दुई वटा दुहुना भैसी र मासुका लागि दुई-चार वटा बाखा पालन गरेको देखिन्छ भने सुँगुर पाल्ने चलन खासै पाइएन । बागलुङ खुवाक्षेत्रका तिन गाविसहरू मध्ये तारा गाविसका ५७ जना उत्तरदाता मध्ये ६ जनाको घरमा दुई-चार वटा मात्र सुँगुर पालेको पाइयो । दूध घिउको लागि सबैजसो घरमा भैसी पालेको पाइन्छ । तारामा ५७ मध्ये ५०, अर्गलमा ३६ मध्ये ३४ र हिलमा १६ मध्ये १५ घरमा दुई-तिन वटा भैसी र तिन-चार वटा बाखा पालेको पाइयो । तारा गाविसमा तिन परिवारले १०–१५ वटा सम्म भैसी र एक परिवारले ३५ वटा भेडा पालन गरेको पाइयो । हिल र अर्गलमा व्यवसायिक रुपमा पशुपालन गरेको पाइएन । खेतबारी जोत्नका लागि प्राय सबैको घरमा एक हल गोरू र केहीको घरमा गाई पालेको पाइयो । यसरी निर्वाहमुखी पशुपालनको परम्परामा खासै परिवर्तन आएको पाईंदैन ।

६.२.२. कृषि

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले पहिले पहिले घना वनक्षेत्रमा बसोबास गरी खोरिया खेती गर्दथे । खोरिया फाँडेर आगो लगाई खनजोत गरी मकै, घैया, कागीनी, सामा, गहुत आदि एक दुई वर्ष खेती गरेपछि पुनः अर्को ठाउँमा खोरिया फाँडेर खेती गर्ने गर्थे । तर आजभोलि यस्तो चलन पाईंदैन । प्रायः मगरहरू विदेसी र स्वदेसी सेनामा भर्ती भई जीवनका क्रियाशिल समय बिताएर गाउँ फर्कने परम्पराले गर्दा प्रायः महिला, केटाकेटी र बूढापाकाहरू मात्र खेतीपातीको कार्यमा लोगको पाइन्छ । गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले हरेक वर्षको कार्तिक २४ गते *शंकुपाटा* (सामुदायिक बारी) मा भुसपोल्ने रीति सम्पन्न गरेपछि मात्र हिउँदे बाली लगाउने कार्यको प्रारम्भ गरिनुलाई खोरिया खेती परम्पराको स्मरण दिवसको रुपमा लिन सकिन्छ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार यो भेगका मगरहरूले सन् १९४० मा राष्ट्रिय भूमि दर्ता प्रणाली र सन् १९५० मा निजिकरण प्रक्रिया प्रारम्भ हुनु अघिसम्म खोरिया खेती गर्दथे । उनीहरूले आफ्ना बस्ती वरपरका बुट्यान र झाडी फाँडेर चिनुधान, मूला, जौं, काउनु, सिमी, लट्टे आदिको खेती गर्दथे । बिसौं शताब्दीको शुरुतिर (सन् १९०० तिर) मात्र उनीहरूले मकै र आलु लगाउन थालेका हुन् । अहिले उवा, जौं, गहुँ, जुनेलो, मकै, कोदो, धान, तोरी, रायो, सर्स्यू, भटमास, आलु, पिडालु, केराऊ, गहुत, सिल्टुङ, मास आदि खाद्यन्नबाली लगाउँदछन् । पेशल दाहाल र सोमप्रसाद खतिवडा (वि. सं. २०५८) का अनुसार नेपालमा आलुको उत्पादन गर्ने श्रेय मगरहरूलाई दिइएको छ । उनीहरूले पाँचौ, छैठौं शताब्दीतिर सिक्किमबाट नेपालमा आलु ल्याएको मानिन्छ (पृ. २३७) ।

खुवाक्षेत्रका मगरहरूको जीवनशैलीका हरेक पक्ष परम्परागत रीतिथितिबाट नियमन भएको पाइन्छ। खेतीपाती प्रणाली स्थानीय प्रकृतिपूजा तथा पितृपूजा परम्परासँग अन्तरसम्बिन्धत भएर आएको देखिन्छ। बाली लगाउनु अघि, लगाइसके पछि र भित्र्याउनु अघि सामुहिक रुपमा प्रकृति र पितृहरूलाई खुशी पार्न पशुपंक्षीको बलि चढाएर पूजाआजा गर्दछन्। हिउँदेबाली भित्र्याउनु र वर्षेबाली लगाउनु अघि चैत/वैशाखमा बालीपूजा, वर्षेबाली लगाई सकेर असारमा पितृपूजा र वर्षेबाली भित्र्याएपछि तथा हिउँदेबाली लगाउनु अघि मंसिर महिनामा बालीपूजा गर्दछन्। हरेक वर्ष कार्तिक २६ गते सम्पन्न गरिने *छ्यपेखन्ने* कार्यक्रम पछि मात्र सबै गाउँलेलाई हिउँदे खेतीपातीको काम शुरू गर्न अनुमति मिल्दछ। यसै अवसरमा हिउँदे बालीका विभिन्न बिऊ संकलन गरी पातमा पोको पारेर ओसिलो जमिन मुनि गाडिन्छ। बिऊको उर्वरशक्तिको आधारमा सो वर्षको हिउँदे खेतीका लागि सिफारिस गरिन्छ। ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार गाउँका सबैले एकै जातको बाली एकै समयमा लगाउँदा बाली जोगाउन र अधिकतम उत्पादन लिन सहज हुने मात्र नभई सबैले एकैसाथ बाली भित्र्याई खाली भएको खेतबारीमा गाईवस्तु चराउन सकिन्छ (पृ. २६९)।

अध्ययन क्षेत्रको हिल गा. वि. स. को खेतीयोग्य जमिन १२७ हेक्टर मध्ये खेत १२ हेक्टर र पाखो ११५ हेक्टर रहेको छ। यसैगरी तरा गा. वि. स. मा कुल खेतीयोग्य जमिन १४६ हेक्टर मध्ये खेत ३६ हेक्टर र पाखो ११० हेक्टर रहेको छ भने अर्गलमा ३६४ हेक्टर मध्ये खेत ५२ हेक्टर र पाखो ३१२ हेक्टर रहेको छ (जिल्ला कृषि विकास कार्यालय, वागलुङ, वि. सं. २०६८)। यस भेगका मगरहरूले पनि परम्परागत निर्वाहमुखी कृषि प्रणालीलाई नै निरन्तरता दिइरहेका छन्। बाली उत्पादनमा विशिष्टिकरण तथा व्यवसायिकरण हुनसकेको छैन। आफूलाई चाहिने धान, मकै, कोदो, गहुँ, तोरी, दलहन, आलु आदि सबै प्रकार खाद्यन्न उत्पादन गरेर निर्वाह चलाउने गरिएको पाइन्छ। समयानुकुल विकास भएका प्रविधि, वीउ मल र औजार र उन्नत तरीकाबाट व्यवसायिक खेतीपाती गर्ने सोंच भित्रन सकेको छैन। तलको तालिकाले यस भेगका मगरहरूले उत्पादन गर्ने खाद्यन्नको अवस्थालाई झल्काउँदछ।

तालिका संख्या १०: कृषि उत्पादनमा संलग्न घरपरिवार सम्बन्धी विवरण

गाविस	मकै, कोदो, आलु र गहुँ	धान	जौं	तोरी	फापर	भट्टमास	दलहन	खाद्यन्न विक्री गर्ने	खाद्यन्न खरीद गर्ने
तारा	५७	३३	२०	१४	१०	१७	१९	४०	२५
अर्गल	३६	२२	१५	७	५	१२	१२	१८	१५
हिल	१६	१३	५	०	०	५	५	०	८

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९*।

माथिको तालिकाअनुसार मकै, कोदो, गहुँ र आलु जस्ता मुख्य खाद्यन्न सबै घरपरिवारले उत्पादन गर्ने तथा तेलहन र दलहन बालीको उत्पादन थोरै परिवारले मात्र गरेको पाइन्छ । तारा र अर्गल गाविसमा आलु पशस्त उत्पादन हुने भएकाले त्यस भेगमा प्रति परिवार वार्षिक ३ देखि १० मुरीसम्म आलु बिक्री गरेको पाइन्छ । ताराखोला क्षेत्रलाई जिल्ला कृषि कार्यालयले आलुका लागि विशेष पकेट क्षेत्र मोनेको छ । खाद्यन्न बिक्रीवितरण गर्ने ताराका ४० र अर्गलका १८ परिवार मध्ये अधिकांशले आलु बिक्री गर्ने तथा दुई-तिन परिवारले मकै र कोदोका साथै एक-दुई परिवारले धान बिक्री गरेको पाइयो । यस क्षेत्रमा सिंचाइको सुविधा छैन । आधा भन्दा केही बढी परिवारले धान खेती गर्ने तथा सीमित परिवारले मात्र तोरी, जौं, फापर, भट्टमास र दाल बाली लगाएको पाइन्छ । ताराका २५, अर्गलका १५ र हिलका ८ परिवारले खाद्यन्न खरीद गर्ने र त्यस मध्ये पनि अधिकांशले वार्षिक ५० देखि १०० किलोसम्म चामल खरीद गरेको पाइयो । सीमित परिवारले मात्र मकै र कोदो खरीद गरेको पाइयो ।

६.२.३. खानी उत्खनन्

प्राचीनकालदेखि आधुनिक कालको पूर्वार्द्धसम्म नेपालमा प्रमुख पेशा वा व्यवसायकै रुपमा फस्टाएको खानी उत्खनन् कार्यमा मगर जातिलाई निपूर्ण मानिन्थ्यो । पेशल दाहाल (वि. सं. २०४८) का अनुसार वैज्ञानिक एवं उपयुक्त औजारको अभावमा पनि जमीन भित्रभित्रै मान्छे छिर्नसक्ने एक दुई माइल लामो सुरुङ खनी काम गर्नु मगरहरूको लागि सामान्य कार्य हुन्थ्यो (पृ. १९१) । तत्कालीन समयमा पश्चिमाञ्चल क्षेत्रका ठूलो संख्यामा मगरहरूले खानी उत्खनन् पेशा प्रमुख पेशाकै रुपमा अंगालेका थिए । अहिले पनि ती क्षेत्रका थुप्रै गाउँवस्तीका नाम खानीसँग जोडिएको पाइन्छ । राङखानी, पाणखानी (पाण्डवखानी), भार्सेखानी, ग्वाघाखानी, गुर्जाखानी, सुनखानी, तामाखानी, सिसाखानी, फलामखानी, ढुङ्गाखानी आदि आदि । खानीबाट उत्खनन गरिएका तामा र फलामलाई बजारमा बेचेर उनीहरूले जीविकोपार्जन गर्दै आएका थिए । तत्कालीन समयको नेपाली तामा विदेशी बजारमा समेत स्तरीय मानिन्थ्यो । मगरहरूले स्थानीय प्रविधिको प्रयोगबाट जमिन भित्र निकै गहिरो सुरुङ्ग खनेर धातुको धाउ निकाल्ने र प्रशोधन गर्ने कार्य गर्दथे । सुँघेर, छामेर र हेरेर खानी भएको स्थान पत्ता लगाउने गर्दथे भने स्थानीय कामीले बनाएका घरेलु औजारको प्रयोगबाट सुरुङ खन्ने, भाँङ्गो र काप्रोको उज्यालोबाट सुरुङ भित्रबाट धातु निकाल्ने तथा वनस्पति कोइला बालेर धाउ प्रशोधन गर्ने कार्य गर्दथे । त्यसैले मगरहरूलाई खानी उत्खननमा दक्ष मानिन्थ्यो । उतिबेला खानी पेशामा संलग्न मगरहरूलाई

खनेल मगर, खानी गाउँले तथा आग्री पनि भनिएको पाइन्छ। चन्द्र समशेर राणाको समयसम्म नेपालमा खानी उद्योग चालु थियो। वि. सं. १९८० ताका वागलुङ बाइसखानी अड्डा (१५ तालुक) का लेफ्टिनेन्ट गुल्मी भार्से दबुङका गंगाप्रसाद बुढाथोकी थिए (गुरुङ, वि. सं. २०५६ र श्रीस, वि. सं. २०६४)। राणाकालमा उच्च प्रविधिबाट उत्पादित युरोपेली धातु आयात हुनथाले पछि नेपालका खानी उद्योग पूर्णरुपमा बन्द हुनपुगे। त्यसपछि खानी पेशामा संलग्न मगरहरूको ध्यान गोर्खा भर्तीतर्फ आकर्षित हुनपुग्यो र लाहुरे परम्पराको जन्म हुनगयो।

तारा गा. वि. स. को करिमेला, हिल गा. वि. स. वडा नं. ९ तरिम, अर्गल गा. वि. स. को अर्गल र माझखर्कका अतिरिक्त अमरभूमि, नरेठाँटी, हरिचौर, जैदी, रेश, मल्म आदि १५/१६ जति गा. वि. स. हरूमा अहिले पनि घर छाउने स्लेट ढुङ्गा खानी चालु अवस्थामा रहेका छन्। यी खानीहरू मध्ये जैदी र भुजुङ्गेका खानी निकै राम्रा मानिएका छन्। राणाकालसम्म संचालनमा आएका यस क्षेत्रका खानीहरूमा छिसगाँउ (सिसाखानी), लुकुरबन र कालापानी (फलाम खानी), कालीगण्डकी किनार (सुनखानी) आदि हुन् (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, वि. सं. २०५८)। तारा, हिल र अर्गल क्षेत्रमा पुराना तामाखानीका अवशेषहरू प्रशस्तै भेटिन्छन् भने घर छाउने ढुङ्गाखानीहरू अहिले पनि चालु अवस्थामा रहेका छन्।

६.२.४. लाहुरे परम्परा

दाहाल (वि. सं. २०४८) का अनुसार मगरहरूको ख्याति सैनिक दक्षतामा पनि छ। नेपाल एकीकरणको अभियानमा यिनीहरूले उल्लेखनीय भूमिका खेलेका छन्। वर्तमान समयमा पनि यिनीहरू बृटिश, भारतीय र नेपाली सेनामा सक्रिय छन्। मगरहरूको आय श्रोतको ठूलो आधार नै यही गोर्खा भर्ती देखिन्छ। प्राचीन तथा मध्यकालको इतिहासको अध्ययन गर्दा पनि यो जाति सैनिक कार्यमा विशेष दक्ष भएको बुझिन्छ। सूर्यमणि अधिकारी (२०६१) का अनुसार खश साम्राज्यमा मगरहरूले पनि सैनिक सेवा पुऱ्याएको बुझिन्छ। जापानका सामुराई सैनिकले जस्तै मध्यकालीन कर्णाली प्रदेशमा पैकेला (योद्धा) हरूले आवश्यक पर्दा स्थानीय सामन्त मार्फत केन्द्रीय सत्तालाई सैनिक सेवा दिन्थे। तत्कालीन अभिलेखहरूमा थापा, राना, बुढा, रोका आदि पैकेला मगरहरूको उल्लेख पाइन्छ। नेपाल एकीकरण अभियानमा पनि अधिकांश गण्डकी क्षेत्रका मगर सेनाहरूको संलग्नता रहेको उल्लेख पाइन्छ। नेपाली सैनिक इतिहासमा काजी गंगाराम राना मगर, काजी लखन थापा मगर (प्रथम), काजी जयन्त राना मगर, शंखमणि राना मगर, काजी विराज थापा मगर, काजी सर्वजीत राना मगर, जमदार जोहरसिंह

थापा मगर, जमदार सिंहवीर घर्ती मगर, प्रथम जनरल (कमाण्डर इन चीफ) अभिमानसिंह राना मगर, काजी प्रतिमान राना मगर, सहिद लखन थापा मगर (दोस्रो) आदि मगर योद्धाहरूको नाम उल्लेख पाइन्छ (बस्न्यात, वि. सं. २०६९) । सन् १८१४ को नेपाल अंग्रेज युद्धको समयमा बृटिश इण्डीयन सरकारले नेपाली लडाकु जातिको बारेमा नजिकबाट अध्ययन गर्ने मौका पायो । नेपाली लडाकु युवाहरूबाट प्रभावित अंग्रेज सरकारले सन् १८१६ को सुगौली सन्धीपछि गोर्खा भर्तीको जन्म गरायो । प्रारम्भदेखि नै गोर्खा पल्टनहरूमा अधिकांश मगर युवाहरूको उपस्थिति रहेको थियो । इष्ट इण्डिया कम्पनी सरकारले गोर्खा पल्टनका लागि सन् १८८८/१८८९ मा भर्ती लिइएका ८७२ नेपाली युवाहरू मध्ये मगर ६२२, गुरुङ २२५ र अन्य जातिका २४ जना तथा १८८/१८९० मा मगर ७२५, गुरुङ २०४ र अन्य १८ जना थिए (Vansittart, सन् १९०६) । त्यसकारण अंग्रेजले नेपाली लडाकु जातिलाई गोर्खाजको रुपमा बुझ्ने गरेको र त्यसमा पनि मगर जातिलाई नै प्रमुख लडाकु जातिको रुपमा लिएको देखिन्छ ।

यसरी नेपाल-अंग्रेज युद्ध र सुगौली सन्धी पछिको समयमा मगर जातिमा पहिलो प्राथमिकताको पेशा नै गोर्खा भर्ती अर्थात लाहुरे हुन गयो । त्यसपछि ठूलो संख्यामा पश्चिम नेपालका पहाडी वस्तीका मगर युवाहरू इष्ट इण्डिया कम्पनी सरकारको सेनामा भर्ती भएर जाने परम्पराको थालनी हुनगयो । प्रथम विश्वयुद्ध (१९१४–१८) ताका र १९३४ सम्म १,१४,८५० नेपाली युवाहरू गोर्खा पल्टनमा भर्ना भएका थिए । त्यस मध्ये एकतिहाइ संख्या मगरको थियो (थापा र मैनाली सं.; २००२) । प्रथम विश्व युद्धताका दुई जना गोर्खाली लाहुरेले विश्व प्रसिद्ध युद्ध पदक 'भिक्टोरिया क्रस' प्राप्त गरेका थिए । ती दुबै व्यक्तित्व मगरहरू थिए । पिताम्बरलाल यादव (वि. सं. २०४८) का अनुसार दोस्रो विश्वयुद्ध (सन् १९३९-४५) सम्ममा इष्ट इण्डिया सरकारको गोर्खा पल्टनमा नेपालीहरूको संख्या करीब ३ लाख जति पुगेको थियो (पृ. २६२) । हर्षबहादुर बुडामगर (वि. सं. २०४९) का अनुसार दोस्रो विश्व युद्धको समयमा पनि ३ जना मगरहरूले 'भिक्टोरिया क्रस' प्राप्त गरेका थिए । १५ अगष्ट १९४७ मा भारत स्वतन्त्र भएपछि १० वटा गोर्खा रेजिमेन्ट मध्ये दोस्रो, छैठौं, सातौं र दसौं गोर्खा राइफल्स वृटिशको भागमा र अन्य ६ वटा रेजिमेन्ट भारतको भागमा पर्न गयो । त्यसपछि सिङ्गापुर सरकारले आफ्नो पुलिस फोर्समा गोर्खा रेजिमेन्ट स्थापना गऱ्यो भने ब्रुनई सरकारले गोर्खा रेजिमेन्ट युनिट खडा गयो । यतिबेला सम्ममा मगर जातिमा लाहुरे पेशा आर्थिक रुपले सम्पन्नता र सामाजिक रुपले इज्जत र प्रतिष्ठाको पेशा बनिसकेको थियो । त्यसपछि लाहुरेमा पनि बृटिश र सिङ्गापुरको भर्ती पहिलो रोजाइमा पर्नगयो भने दोस्रो रोजाइमा भारतीय सेना र प्रहरीको जागीर बन्न पुग्यो ।

गोर्खा भर्ती संख्यामा कटौती पछि कोरिया, जापान, मलेसिया र अरबीयन गल्फ राष्ट्रहरूमा मजदुरी गर्न जाने चलन बढेको छ । सन् १९९७ पछि बृटिशे लाहुरेलाई बृटेनमा आवासीय भिसा प्राप्त हुनुका साथै तिनका सन्तानहरूलाई जन्मका आधारमा हङ्गकङ्ग र बृटेनमा आवासीय सुविधा प्राप्त हुने भएपछि मगर समाजमा लाहुरे पेशाको महत्त्व झनै बढेर गयो । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा परम्परागत लाहुरे पेशा एवं वैदेशिक रोजगारी प्रतिको आकर्षणलाई तलको तालिकाले प्रष्ट पार्दछ ।

तालिका संख्या ११: लाहुरे अर्थात वैदेशिक रोजगारी पेशा अंगालेका खुवाक्षेत्रका मगरहरू

गाविस	गोर्खा भर्तीमा संलग्न		अन्य वैदेशिक रोजगार		जम्मा	
	घर संख्या	व्यक्ति संख्या	घर संख्या	व्यक्ति संख्या	घर संख्या	व्यक्ति संख्या
तारा	११	१२	२६	२९	३७	४१
अर्गल	३	३	१५	१८	१८	२१
हिल	४	४	६	७	१०	११
जम्मा	१८	१९	४७	५४	६५	७३

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

घरधुरी सर्वेक्षणबाट प्राप्त तथ्याङ्कलाई विश्लेषण गर्दा अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूमा वैदेशिक रोजगारीप्रति उच्च आकर्षण देखिन्छ । तारा गाविसका कुल उत्तरदाता ५७ मध्ये ३७ घरधुरीका ४१ जना वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न रहेको पाइयो । त्यस मध्ये १२ जना गोर्खा पल्टनीया रहेका छन् । अर्गल गाविसका कुल उत्तरदाता ३६ घरधुरी मध्ये १८ घरका २१ जना वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न रहेका र त्यसमध्ये ३ जना गोर्खा पल्टनका लाहुरे रहेका छन् । यसैगरी हिल गाविसका १६ उत्तरदाता मध्ये १० घरका ११ जना वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न रहेकोमा ४ जना गोर्खा पल्टनका लाहुरे रहेको पाइयो ।

लाहुरे पेशाले सम्बन्धित व्यक्ति वा परिवारको आर्थिक तथा सामाजिक हैसियत माथि उठ्नुका अतिरिक्त गाउँको सांस्कृतिक रुपान्तरणमा समेत प्रत्यक्ष प्रभाव पारेको देखिन्छ । लाहुरे परम्पराले सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) को माध्यमबाट संस्कृतिकरण र पश्चिमाकरण भित्र्याउन मद्दत पुऱ्याएको देखिन्छ । खासगरी खुवाक्षेत्र जस्ता दुर्गम मगर गाउँहरूमा लाहुरे पेशाकै माध्यमबाट कोट, इस्टकोट, पाइन्ट, कमिज, लुङ्गी, सारी, मखमली तथा रेशमी लुगाहरू भित्रिएका हुन् । गाउँमा सर्वप्रथम आधुनिक प्रविधिका सामाग्रीहरू रेडियो, घडी, ग्रामोफोन, टेपरेकर्डर, टर्च लाइट, लाइटर, लालटिनका साथै विभिन्न भाँडाकुडाँहरू भित्र्याउने पनि लाहुरेहरू नै हुन् । अर्कोतर्फ हरेक गोर्खा पल्टनमा हिन्दु

ब्राह्मण पुरेत भर्ती गरिने व्यवस्थाले लाहुरेहरू केही मात्रामा संस्कृतिकरणका वाहक पनि बनेका छन् । गाउँमा शिक्षा र सरसफाईको चेतना फैलाएर आधुनिकीकरणतर्फ उन्मुख गराउने कार्यमा पनि लाहुरेको योगदान महत्वपूर्ण रहेको देखिन्छ । यसले गर्दा मगर जातिको परम्परागत सामाजिक संरचना र प्रकार्यमा परिवर्तन ल्याएको छ ।

६.२.५. व्यापार-व्यवसाय

परम्परागत रुपमा पशुपालन र त्यसैसँग सम्बन्धित घरेलु व्यवसाय बाहेक अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले उल्लेखनीय उद्योग धन्दा वा व्यापारमा संलग्न भएर जीविकोपार्जन गरेको पाइँदैन । अर्गल ९ किकल्टाका पूर्व गोर्खा सैनिक एवं जेष्ठ नागरिक नन्दवीर थापाका अनुसार सयौंको संख्यासम्म भेडा बाखा पालन गरेर राडीपाखी एवं मासुको रुपमा खसी, बोका, साँढ विक्री गर्ने तथा प्रशस्त भैंसी पालेर घ्यू बिक्री गर्ने पुरानो चलन अहिले हराउँदै गएको छ । यसका अतिरिक्त अल्लोबाट बनेका घरेलु सामाग्री, चोयाका डोको, थुन्से, नाम्लो आदि निर्माण गरेर नजिकका शहरी बजार तथा हाटबजारहरूमा बिक्री गर्ने चलन पनि हराउँदै गएको छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । अध्ययन क्षेत्रको ताराखोला लगायत छिमेकी गाउँहरू तमान र बुंगादोभानलाई हातेकागज (लोक्ता) लागि प्रसिद्ध स्थान मानिन्छ । जिल्लाका प्राय सबै गा. वि. स. मा पाइने लोक्ताबाट नेपाली कागज बनाएर आ. ब. २०५७/०५८ मा २७,६५०००।- आम्दानी गरेको तथ्याङ्कले देखाउँछ (वागलुङ जिल्लाको वस्तुगत विवरण, २०५८) ।

शोधकर्ताको प्रत्यक्ष अवलोकनबाट प्राप्त सूचनाअनुसार अहिले तारा, हिल, अर्गलतिर घरेलु तानमा बुनेको झोला, सिस्नोको धुलो आदि तयार पारेर बजार क्षेत्रमा बिक्रीका लागि पठाउने गरेको पाइन्छ । साथै बाँसका सामाग्रीहरू डोको, थुन्से, नाङ्लो, डालो, मान्द्रो आदि बुनेर स्थानीय बजारमा बिक्रिवितरण गरिन्छ । घरधुरी सर्वेक्षण गर्दा तारा र अर्गलमा ५–५ जना र हिलमा २ जना उत्तरदाता मात्र सानातिना व्यापार व्यवसाय गरेर जिविका चलाउने गरेको पाइयो । खासगरी किराना पसल, कुटानीपिसानी मिल, फर्निचर आदि कुटिर उद्योग तथा व्यवासायमा सिमित व्यक्तिहरू संलग्न रहेको पाइन्छ ।

६. ३. परम्परागत संस्थाहरू

समाजका सदस्यहरूको विविध उद्देश्य (धार्मिक, आर्थिक आदि) पूर्तिका लागि बनाइएको नियम तथा प्रणालीको व्यवस्था नै संस्था हो जसलाई समाजका सबैले मान्यता प्रदान गरेका हुन्छन् । समसामयिक परिवर्तनसँगै यस्ता संस्थाहरूको भूमिकामा पनि परिवर्तन देखापर्दछन् । सभ्यताको

विकासक्रमसँगै स्थापित भएका कतिपय परम्परागत संस्थाहरू कालान्तरमा रुपान्तरित हुने वा समाप्त भएर जाने अवस्था पनि आउन सक्दछ भने कतिपयले निरन्तरता पाइरहेका हुन्छन् । अध्ययन क्षेत्र गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा हाल प्रचलनमा रहेका तथा लोपोन्मुख अवस्थामा पुगेका परम्परागत धार्मिक, न्यायिक तथा आर्थिक संस्थाहरूमा सातथरी, हुड्डा, पर्मा, भेजा, झराली आदिलाई लिन सकिन्छ ।

६.३.१. सातथरी

गलकोट खुवाक्षेत्रका परम्परागत संस्थाहरू मध्ये *सातथरी* लाई शक्तिशाली राजनीतिक एवं न्यायिक निकायको रुपमा लिइन्छ । यो संस्थाको प्रमुख कार्य गाउँमा रीतिथिति बसाल्ने, न्याय र दण्डको व्यवस्था मिलाउने तथा गाउँका प्राकृतिक स्रोतहरूको वितरण र नियमन गर्नु रहेको थियो । *सातथरी परिषद*मा मुखिया, चौतारे, जेठाबुढा, थरी, बैदार, बुरौली र कटुवाल गरी सात थरका सदस्यहरू रहन्थे । सातथरीको प्रमुख पदमा *मुखिया* हुन्थे । मुखियाको आन्तरिक तथा धार्मिक गतिविधि व्यवस्थापन र आयोजना गर्ने *चौतारे,* मुखियालाई सघाउने *जेठाबुढा,* सार्वजनिक महत्वका निर्णयहरू गर्ने कार्यमा मुखियालाई सघाउने *थरी,* परिषदको सचिवको रुपमा अभिलेख राख्ने *बैदार,* प्रवक्ताको रुपमा *बुरौली* र कार्यालय सहयोगीको रुपमा *कटुवाल* पदको व्यवस्था गरिएको हुन्थ्यो । *सातथरी* परिषदको निर्वाचन आंशिक रुपमा प्रजातान्त्रिक हुने भए पनि अधिकांश वंश परम्पराका आधारमा हुन्थ्यो । उदाहरणका लागि ताराखोला *सातथरी* परिषदमा अर्घासी थरको मुखिया, कान्छीबारे अर्घासी चौतारे, रोका थरको जेठाबुढा, बझांगी थरको थरी, कान्छीबारे रोका बैदार, रुपानी घर्ती बुरौली र दलित जातिको कटुवाल हुने परम्परा थियो । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार राणाकालभन्दा अघिदेखि अस्तित्वमा रहेको अर्थात गलकोट राज्यकालदेखि प्रचलनमा आएको *सातथरी* व्यवस्थालाई सन् १९६१ मा पञ्चायत सरकारले औपचारिक विघटन गरे पनि अहिलेसम्म पनि तत्कालीन वंशपरम्परागत पदाधिकारीका सन्तानहरूलाई *सातथरी* भनेर सम्बोधन गर्ने तथा गाउँका गतिविधिहरूमा उनीहरूको महत्वपूर्ण भूमिका देखिन्छ (पृ. २५४-२५५) ।

अर्गल ८, लहञ्जुका मनबहादुर थापाका अनुसार तारा, हिल र अर्गलका मगर गाउँहरूमा अहिले पनि यो परम्परागत संस्थाको अनौपचारिक अस्तित्व कायमै रहेको पाइन्छ । श्रीपञ्चमीका दिन *हाम्ठो घर* (सामुदायिक घर) मा *छापेबस्ने* (निर्णायक वैठक बस्ने) र वर्षभरिका लागि गाउँको रीतिथिति बसाल्ने, चरन क्षेत्र खोल्ने, बन्द गर्ने, वनस्रोतको वितरण तथा व्यवस्थापन गर्ने आदि महत्वपूर्ण

निर्णयहरू गरेर खानपिन एवं नाचगानका साथ श्रीपञ्चमी चाड मनाउने विगतको परम्पराले केही हदसम्म वर्तमान समयमा पनि निरन्तरता पाइरहेको छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) ।

६.३.२. भेजा

भेजा मगर समाजको परम्परागत धार्मिक संस्था हो । यसले गाउँको सामुहिक पूजाआजाको व्यवस्थापन र संचालन गर्नुका साथै समाजलाई भातृत्व र एकताको सूत्रमा बाँध्ने तथा सामाजिक मूल्य-मान्यताअनुसार नियन्त्रित अवस्थामा कायम राख्ने कार्य गर्दछ । भेजालाई काठमाडौंका नेवार समुदायको गुठीसँग तुलना गर्न सकिन्छ । निश्चित भौगोलिक क्षेत्रमा रहेका घरधुरीहरू मिलेर भेजाको संरचना बनेको हुन्छ । त्यसैले भेजाको नाम पनि गाउँकै नामबाट राखिएको हुन्छ । जस्तैः भार्सेलीभेजा, झेस्काङभेजा आदि । कुनै ठाउँमा पचास-साठी घरधुरीको एउटा भेजा हुन्छ भने कतै दुई-तिन सय घरधुरीको पनि एउटै भेजा हुने गर्दछ । भेजामा गाउँभित्रका गैरमगर (बाहुन, क्षेत्री, दलित आदि) घरधुरीको पनि सहभागिता रहेको हुन्छ । भेजाको नेतृत्व गाउँका लामा (झांक्री) वा तीसर (भलादमी) ले गरेको हुन्छ । भेजाभित्रका सदस्यहरूको जन्म, विवाह, मृत्यु जस्ता घटनाहरूमा पनि आपसमा सघाउने गरिन्छ । भेजाको कार्यक्रममा सहभागी नहुने तथा सामाजिक नीति-नियम पालना नगर्नेलाई भेजाबाट अलग्याएर कुनै पनि सहयोग नगर्ने चलन पाइन्छ । एकादसी, औंसी र साउन महिनामा भेजा कार्यक्रम हुँदैन । भेजा कार्यक्रमको दिनमा खनजोत, बाली लगाउने तथा काट्ने, घरगोठ बनाउने र छाउने जस्ता कार्यहरू गर्न निषेध गरिएको हुन्छ (थापा मगर, वि. सं. २०६९) ।

शोधकर्ताले विभिन्न समयमा गरेको प्रत्यक्ष अवलोकन एवं घरधुरी सर्वेक्षणका आधारमा प्राप्त सूचना अनुसार वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रका तारा, अर्गल र हिल गा. वि. स. का मगर समाजमा अन्य गाउँमा झैं गाउँ वा टोलको नामका आधारमा भेजा समूहको नामाकरण गरिएको पाइँदैन । तर गाउँ टोल मिलेर सामुहिक रुपमा सम्पन्न गरिने विभिन्न पूजाहरूका लागि उठाइने रकम र पूजा सामाग्रीलाई भेजा भन्ने गरिन्छ । खासगरी खेतीपातीको काम शुरू हुनु अघि, काम सकिएपछि, बालीनाली भित्र्याउनु अघि र भित्र्याइसकेपछि गाउँका प्रत्येक घरधुरीबाट भेजा उठाएर सामुहिक रुपमा पूजा गरिन्छ । त्यसकारण मगर जातिको परम्परागत धार्मिक संस्था भेजाको अस्तित्व खुवाक्षेत्रमा पाउन सकिन्छ । गलकोट खुवा क्षेत्रको मगर समाजमा निम्न तालिकाअनुसारका पूजाआजाहरूमा भेजा क्रियाशिल रहेको पाइन्छ ।

तालिका संख्या १२ः भेजा उठाएर गरिने गामपूजाहरू (गाउँपूजाहरू)

पूजा गरिने समय	**पूजाको नाम**	**अन्नबालीको अवस्था**
चैत्राष्टमी	कोट/मौला/देवी/माई पूजा	हिउँदे बाली भित्र्याउँदा
वैशाख	बालीपूजा (उभौली गामपूजा)	वर्षे बाली लगाउँदा
असार	असारेपूजा	वर्षे बाली लगाएपछि
आश्विन शुक्लाष्टमी	कोट/मौला/देवी/माई पूजा	वर्षे बाली भित्र्याउँदा
मंसिर	बालीपूजा (उधौली गामपूजा)	हिउँदे बाली लगाउँदा

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

माथिको तालिकाअनुसार वागलुङ खुवाक्षेत्रका मगर समाजमा गाउँका प्रत्येक घरधुरीबाट भेजा उठाएर हिउँदे बाली भित्र्याउँदा चैतेदसैंको कोटपूजा, वर्षे बाली लगाउँदा बालीपूजा (उभौली), वर्षे बाली लगाएपछि असारेपूजा, वर्षे बाली भित्र्याउँदा वडादसैंको अष्टमीमा कोटपूजा र हिउँदे बाली लगाउँदा मंसिरमा बालीपूजा (उधौली गामपूजा) गर्ने चलन रहेको छ । भेजा उठाएर गरिने यी पाँच प्रकारका गामपूजालाई चैतेभेजा, वैशाखेभेजा, असारेभेजा, असोजेभेजा र मंसिरेभेजाका रुपमा लिन सकिन्छ । भेजा परम्पराअनुसार गाउँका हरेक घरबाट भेटी र तोकिएको रकम सहित पूजा स्थलमा उपस्थित भएर सहार्यमा कार्य सम्पादन गर्ने तथा सोही स्थानमा प्रसाद र खाना पकाएर खाने गरिन्छ । यसरी सबै गाउँले एकै ठाउँमा भेला भएर गरिने पूजा र खानपिनले सिङ्गो समाजलाई एकतावद्ध गराएको हुन्छ । युवादेखि बृद्धासम्मका मानिसहरूको सामुहिक अनुभव, सहकार्य, सहमति र श्रमविभाजनमा आधारित प्रकार्यात्मक एकताले जिवित अंगहरूको प्रकार्यलाई प्रतिविम्वित गरेको पाइन्छ । भेजा परम्पराले सामाजिक सद्भावप्रति प्रेरित गर्नुका साथै समुदायमा आधारित संस्कृतितर्फ उन्मुख बनाएको देखिन्छ ।

६.३.३. हुड्डा र पर्मा

हुड्डा र पर्मा एक खालको पारस्परिक श्रम प्रणाली हो । यस अन्तर्गत श्रमको विनिमय हुन्छ । यो व्यक्तिगत तहदेखि सामुहिक स्तरसम्म हुने गर्दछ । अध्ययन क्षेत्रका मगर बस्तीहरूमा हुड्डा र पर्मा प्रथा अहिलेसम्म पनि अस्तित्वमा रहेको पाइन्छ । यो प्रथा नेपालको परम्परागत अर्थतन्त्र एवं उत्पादन प्रणाली अन्तर्गत श्रम संगठनको रुपमा रहेको छ । मगर जातिमा प्रचलित परम्परागत आर्थिक संस्थाका रुपमा हुड्डा, पर्मा र झरालीलाई लिनसकिन्छ । मुख्य बाली मकै, कोदो, आदि छर्ने, रोप्ने, गोडमेल गर्ने तथा भित्र्याउने समयमा आपसी सहयोगका लागि टोल-टोलमा हरेक घरबाट एक-एक जना सदस्यको

सहभागितामा निर्माण गरिने अस्थायी किसिमको परम्परागत आर्थिक संस्थालाई मगर जातिमा हुड्डा वा होरट्या वा वरिमपरिम भनिन्छ। अस्थायी प्रकृतिको भए पनि 'हुड्डा' हिउँदे र वर्षे खेतीपातीको समयमा निरन्तर रुपमा अस्तित्वमा आइरहन्छ। अर्गल ७, धुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार 'हुड्डा' का सदस्यहरू बीच आपसी छलफलबाट कुन सदस्यको खेतबारीमा कहिले काम गर्न जाने भन्ने समय तालिका तय गरेर सामुहिक कार्य शुरू गरिन्छ। कसैलाई कामको बढी चाप भएमा हुड्डा किन्ने चलन छ। त्यसको लाीग सामुहिक छलफलबाट ज्याला निर्धारण गरिन्छ। हुड्डाका कुनै सदस्यको अनुपस्थिति रहेमा तोकिएको दरमा रकम बुझाउनुपर्ने हुन्छ। यसरी संकलन भएको रकम तथा हुड्डा बेचेको रकम जम्मा गरेर खेतीको कार्य सकिए पछि हुड्डा खाने गरिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । दसैं वा तिहारको अघिपछिको समय पारेर हुड्डा खाने गरिन्छ । उक्त अवसरमा सुँगुर वा खसीबोका काटेर भतेर गरी केही पाहुना समेत बोलाउने र नाचगान सहित दिनरातभरि रमाइलो गर्ने चलन पाइन्छ। हुड्डामा प्राय १०–१५ जना युवायुवतीको सहभागिता हुनाले खेतबारीमै डम्फु मादल बजाएर गीत गाउने र काम सकिएपछि साँझको खाना जसको बारीमा काम गरेको हो उसैको घरमा खाएर राती अबेरसम्म नाचगान गरेर रमाइलो गर्ने चलन पाइन्छ। हुड्डा नचलेको समयमा कामको चटारो परेको बेला छिमेकीहरू बोलाई काम सम्पन्न गर्ने र त्यस वापत आफूले पनि ती सहयोगी सबैको काम गरिदिने चलनलाई पर्मा लगाउने भनिन्छ। यस्तो चलन धेरै आदिवासी जनजाति समुदायमा पाइन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०)।

६.३.४. झराली

सार्वजनिक कामका लागि सबै गाउँबासी मिलेर श्रमदान गर्ने परम्परालाई झराली भनिन्छ। यस्तो झराली जाने काम खासगरी कुलोपानी, विद्यालय, बाटो आदि निर्माण तथा मर्मतका लागि गरिन्छ। झराली खासगरी समुदायको विकास निर्माणमा केन्द्रीत रहेको हुन्छ । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा गाउँभेला राखेर सामुहिक छलफल र निर्णयको आधारमा यस्ता झराली सम्बन्धि कार्यक्रमहरू सम्पन्न गराइन्छ।

६. ४ निष्कर्ष

सामाजिक सम्बन्ध, पेशा र परम्परागत संस्थाहरुका आधारमा गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कृति तथा सामाजिक संरचनालाई समुदाय केन्द्रित रहेको छ। वंशज र वैवाहिक सम्बन्धका अतिरिक्त मित्रता, सामाजिक मूल्य-मान्यता एवं आवश्यकताका आधारमा आपसी सम्बन्धहरु स्थापना गरेर सिङ्गो समाजलाई प्रकार्यात्मक एकताबद्ध रुपमा निरन्तरता प्रदान गरिएको देखिन्छ । यहाँको मगर समाजमा

परम्परागत संयुक्त परिवारका साथै सानो परिवार (nuclear family) मा बस्नेहरुको संख्या बढ्दो पाइन्छ । विवाहित छोराहरु केही वर्ष पछि अंश छुट्टाएर बस्ने तर कान्छो छोरो बाबाआमासँगै बस्ने चलन रहेको छ । प्रायः परिवारको मूली जेष्ठ पुरुष हुने चलन रहे पनि महिलाको सहमती र स्वीकृति विना कुनै पनि महत्त्वपूर्ण निर्णय गरिदैंन । लाहुरे परम्पराले गर्दा महिला नै घरमूली भएको परिवार संख्या प्रशस्तै पाइन्छन् । मगर जातिको सामाजिक संरचना र सामाजिक सम्बन्धलाई नाताकुटुम्ब व्यवस्थाले क्रियाशिल र जिवन्त राखेको हुन्छ । परम्परागत मामाचेली विवाह प्रणालीले समाजमा दाजुभाइ समूह, माइती समूह र चेली समूहको स्थायी प्रकृतिको तिनघरेचक्र स्थापना गरेको हुन्छ, जसले जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारका अतिरिक्त सबैजसो सामाजिक सम्बन्ध र प्रक्रियालाई समन्वय र सक्रिय बनाएको छ । मामाचेली विवाह प्रणालीका कारण विवाह अघि र पछिको साइनोमा समेत खासै भिन्नता आउँदैन । पत्नीले पतिका बाबाआमालाई पुसैफुपू तथा पत्नीका बाबाआमालाई मामामाइजू भन्ने गरिन्छ । सम्धीको सट्टा परम्परागत साइनो भेनासाला वा ज्वाइँजेठान प्रचलनमा पाइन्छ । आमाकी दिदीवहिनीलाई ठूलीआमा छेमा तथा बाबाकी दिदीवहिनीलाई फुपू साइनो लगाउने चलन रहेको छ । मामाकी छोराछोरीलाई पुरुषले जेठान/साला र सासू/साली तथा फुपूका छोराछोरीलाई पुरुषले भेना/ज्वाइँ र दिदीवहिनी नाता लगाउँदछन् । मामा र फुपूका छोरीहरु वीचमा भने 'सोल्टिना' साइनो लगाउने चलन छ ।

राणाकालसम्म खानी उत्खननलाई मगर जातिको मुख्य पेशा मानिन्थ्यो । अहिले पनि मगर बस्तीहरूको नाउँसँग खानी शब्द जोडिएको पाइन्छ । वर्तमान समयमा मगर जातिले मुख्य पेशाको रुपमा कृषि, पशुपालन र वैदेशिक रोजागारीलाई अंगालेको पाइन्छ भने अत्यन्त न्यून संख्याले व्यापार व्यवसाय, शिक्षण र प्रशासनिक कार्यमा पनि संलग्नता जनाएको पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रको ताराखोला गा.वि.स. जस्ता लेकाली भेगमा एकै परिवारले दस पन्ध्र वटासम्म भैसी र ३५ वटासम्म भेडापालन गरेको पाइन्छ । पशुपालन र कृषिलाई व्यवसायिक भन्दा पनि निर्वाहमुखी सोचबाट निरन्तरता दिइरहेको पाइन्छ । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा लाहुरे परम्परालाई अलि बढी महत्त्व दिएकाले नै अन्य पेशा र व्यवसाय तर्फ ध्यान जान नसकेको कुरामा स्थानीयहरु सहमत देखिन्छन् । स्थलगत सर्वेक्षणका लागि नमूना छनौट गरिएका ताराका ५७ घरधुरी मध्ये ३७, अर्गलका ३६ मध्ये १८ र हिलका १६ घर मध्ये १० घरका सदस्यहरू वैदेशिक रोजगारीमा संलग्नताले लाहुरे परम्पराको स्थिति वा महत्त्वलाई प्रष्ट्याउँदछ । समाजमा वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न भएका परिवारहरूको आर्थिक तथा सामाजिक

हैसियत पनि उच्च हुने गर्दछ । यसका अतिरिक्त लाहुरे पेशाकै माध्यमबाट मगर समाजमा सांस्कृतिक संक्रमण प्रक्रियाबाट संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण र आधुनिकीकरण भित्रिएको छ जसले समाज र संस्कृतिमा परिवर्तन आएको छ । अर्कोतर्फ अधिकांशले वैदेशिक रोजगारीतर्फ ध्यान लगाउँदा कृषिले परम्परागत अवस्थाबाट उठेर व्यवसायिक रुप लिन सकेको छैन । यो कुरालाई ताराका २५, अर्गलका १५ र हिलका ८ घरधुरीले खाद्यान्न खरीद गरेर खानुपर्ने तथ्याङ्कले प्रष्ट्याउँदछ ।

गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा सातथरी, भेजा, हुड्डा, पर्मा, झराली जस्ता परम्परागत संस्थाहरुले घरपरिवार, नाता सम्बन्ध, छरछिमेक आदि वीचको आपसी समन्वय र श्रमविभाजन प्रणालीलाई क्रियाशिल बनाएको देखिन्छ । मुख्य-मुख्य खेतीपाती लगाउने र भित्र्याउँने बेलामा आवश्यक पर्ने श्रमशक्तिको व्यवस्थापनका लागि आलोपालोमा आधारित सामुहिक श्रमका माध्यम हुड्डा र पर्मा तथा सार्वजनिक महत्त्वका कार्यहरुमा श्रमदान गर्ने झराली प्रथाले सहज रुपबाट काम सम्पन्न गराउने मात्र नभई सामाजिक सद्भाव र एकतालाई बलियो पार्नमा समेत मद्दत पुऱ्याएको हुन्छ । बाली लगाउने र भित्र्याउँने समयका साथै चाडवाडहरुमा सम्पन्न हुने विभिन्न खाले सामुहिक पूजा कार्यहरुलाई भेजा प्रणालीले अघि बढाइरहेको हुन्छ । यसले गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा नातासम्बन्ध र छरछिमेक तथा क्षेत्रीय सम्बन्धको अवधारणालाई विकास गर्दै सिङ्गो समाजलाई एकतावद्ध गराउन मद्दत पुऱ्याएको देखिन्छ ।

सातौं अध्याय

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको भौतिक एवं अभौतिक संस्कृति

क. भौतिक संस्कृति

७. १. बासस्थानको संरचना

मगर जातिको अधिकांश परम्परागत बस्तीहरू पहाडी भेगका डाँडाकाँडा र पाखापखेराहरूमा केन्द्रीत रहेका पाइन्छन् । उनीहरूले अपनाएका पेशा र जीवनशैलीका आधारमा नै उनीहरूको बासस्थान संरचनाको विकास भएको देखिन्छ । मगरहरूले पशुपालन गर्न, सिकार खेल्न र मौरीको मह काढ्न मनपराउने हुँदा नै प्रशस्त वनजंगल हुने उच्च पहाडी भू-भागहरूमा बसोबास गर्न रुचाएको देखिन्छ (Kawakita, सन् १९७४) । अर्कोतर्फ मगर जातिको जीवनशैलीसँग खानी उत्खनन् व्यवसाय पनि जोडिएर आएको पाइन्छ । पुरानो समयमा मगरहरू खानी व्यवसायमा निपूर्ण मानिन्थे । राणाकालमा गोर्खादेखि पश्चिम गुल्मी, अर्घाखाँची, सल्यान, प्यूठानसम्म खानी सम्बन्धि तजबिजका लागि वागलुङमा *बाइस खानी गोश्वारा* रहेको थियो (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८ र गुरुङ, वि. सं. २०५६) । तल्कालीन समयमा वागलुङ, गुल्मी लगायतका उच्च पहाडी भेगमा प्रशस्त खानी संचालन गरिएकाले नै अध्ययन क्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलका छेउछाउका बस्तीहरूको नाम नै पाण्डवखानी, सिसाखानी, सुङखानी आदि रहेको पाइन्छ ।

अध्ययन क्षेत्रको ताराखोला गाउँ समुद्र सतहदेखि २६५० मिटर उचाईमा अवस्थित छ । दक्षिणतर्फ फर्केका भिराला पाखाहरूमा अधिकांश बस्तीहरू रहेका छन् । बस्तीका दायाँ-बायाँ र तलतिर खेतीपाती गर्ने पाखाबारी, माथितिर घना वनजंगल तथा लेकाली चरन क्षेत्रहरू रहेका छन् (वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक, वि. सं. २०६८) । खुवाक्षेत्रमा बसोबासको प्रारम्भतिर मगरहरूले सिकार र संकलन (hunting-gathering) अर्थतन्त्रको परिपूरकको रुपमा आफ्ना बस्तीका वरपर खोरिया खेती (shifting cultivation) को थालनी गरेका थिए । स्थायी रुपमा बस्ती बस्न तथा खेतीपाती एवं पशुपालन गर्न थालेपछि गाउँका विभिन्न थर समूह (clan group) हरूका वीचमा जमिन तथा वनजंगल, मौरीको मह काढ्ने पहाडी भिर र माछा मार्ने खोला-तालहरूको बाँडफाँड गरिएको थिए (गुरुङ, सन् १९९९) । त्यसैले खुवाक्षेत्रका विभिन्न गाउँ टोलहरूमा प्रशस्त प्राकृतिक स्रोतहरू उपभोग गर्न पाइने वनक्षेत्र एवं अग्ला-अग्ला धुरी/लेकाली चरनक्षेत्रका आसपासमा रहेका छन् । अर्गल गाउँ,

हिलको हिलसाँधी र ताराको करिमेला गाउँको बस्ती केही सघनजस्ता देखिए पनि अधिकांश मगर बस्तीहरू टाढा-टाढा छरिएर रहेका छन् । भिरालो भू-बनोटका कारण पनि यो क्षेत्रमा सघन बस्ती बसाउन अनुकूल देखिदैन। अर्कोतर्फ पशुपालन र पाखो बाली जीवन निर्वाहका मुख्य आधार भएकाले वनजंगलका छेउछाउ र खुल्ला पाखाहरूमा पातलो बस्ती बसेको पाइन्छ।

७.१.१. घर-गोठको बनोट

मगर जातिका परम्परागत पुराना घरहरू गोलाकार तथा होचा खाले भेटिन्छन् भने पछि बनेका घरहरू आयातकार र केही अग्ला खालका पाइन्छन्। सानो र गोलो आकारको झ्याल, होचो दैलो तथा होचो आँटी रहेका घुमाउने घरहरू (round house) जाडो मौसमका लागि बढी उपयुक्त हुन्छन्। थोरै क्षेत्रफलमा निर्मित यस्ता घरमा घुमाउने पाली पनि बनाइएको हुन्छ। अहिले परम्परागत घुमाउने घर बनाउने चलन पाइँदैन। मगर जातिका अधिकांश घरहरू दक्षिण मोहडा फर्काएर बनाइएका हुन्छन् । ढुङ्गामाटोको गारो, काठको खाँबो, बलो, डाँरा, बाँसको भाटाको प्रयोगबाट बनेका दुई पाखे घरका छानाहरू प्राय खर वा ढुङ्गाले छाइएका हुन्छन् । घरका भित्री र बाहिरी भागमा गोबर र माटोले लेप लगाएर रातो माटो वा सेतो कमेरोले लिपिएको हुन्छ (विष्ट, सन् २००२) । प्रायजसो घरहरूमा एउटा मात्र ढोका र एकदुई वटा ससाना झ्याल हुन्छन् । घरको भित्रि भागलाई तिन खण्डमा विभाजन गरिएको हुन्छ। भित्र पस्ना साथ एक छेउमा पानीको गाग्रो राख्ने ठाउँ बनाइएको हुन्छ जसलाई सिकवा भनिन्छ । "भित्री भागलाई कोठाकोठामा खण्डिकरण नगरेर खुल्ला राखिएको हुन्छ । बीच भागको एक कुनामा खाना पकाउने अँगेना र सुत्ने ठाउँ हुन्छ जसलाई मझेरी भनिन्छ। त्यसको छेउतिरको कुनामा अन्न आदि राख्ने गरिन्छ" (बराल मगर, वि. सं. २०५०, पृ. ४३) । "प्रायजसो घरको भूइँ तला र झ्याल ढोका साना र होँचो हुने भएकाले आगो बालेको धुँवा भित्रै गुम्सिएर दलिन र भित्ताहरू ध्वासिएका हुन्छन्। यसले गर्दा दलिनमा किरा नलाग्ने र घरभित्र न्यानो हुने गर्दछ" (Shepherd, सन् १९८२, पृ. ६६) । गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर बस्तीहरू यिनै वास्तुकलाका विशेषताहरूले युक्त रहेका छन्। अँगेना माथि झापा (आर्गल/चे) झुण्ड्याइएको हुन्छ जसमा खानेकुरा राख्दा बिरालो, किरा तथा सुक्ष्म जीवाणुबाट पनि सुरक्षित रहन्छ। अगेना नजिकै भित्तामा भाँडाकुडा राख्ने काठको तख्ता बनाइएको हुन्छ। अगेना नजिकैको धुरीखाँबोमा मदानी अल्झाएर गोरस मोही पार्ने गरिन्छ। भित्तामा ढेब्री र अन्य ससाना सामानहरू राख्ने खोपा पनि बनाइएको हुन्छ। भित्ताको एक किनारामा खुर्पा, खुर्पेटो, नाम्लो आदि राख्ने सिक्का पनि बनाइएको हुन्छ । खानेबेलामा अँगेनाको वरिपरि चकटी वा गुन्द्रो बिछ्याएर

बसिन्छ भने सुत्ने बेलामा त्यहीँ भूइँमा गुन्द्रो र काम्लो बिछ्याएर बिस्तरा बनाइन्छ । घरकै एक कुनामा कुलपितृको पूजा गर्ने ठाउँ बनाइएको हुन्छ जहाँ अन्य कुलखलकका मानिसहरूलाई जान दिइँदैन । शोधकर्ताले अध्ययन क्षेत्रको घरधुरी सर्वेक्षण तथा अवलोकन गर्ने क्रममा विभिन्न थरका मगरहरूको घरभित्रको पूजाकक्ष फरक-फरक स्थानमा रहेको पाइयो । हिल गाउँका थापाहरूले आँटीको धुरी खामोनेर कुलको पूजा गर्ने ठाउँ बनाएका हुन्छन् । हिल, अर्गल र ताराखोलाका घर्ती, रोका आदि थरका अतिरिक्त केही थापाहरूले अँगेनाकै छेउँछाउँमा अम्टो (पूजा मण्डप) बनाएका हुन्छन् ।

शोधकर्ताले अध्ययन क्षेत्रको स्थलगत अवलोकन गरेअनुसार करिब ८०% भन्दा बढी घरहरूका छाना ढुङ्गाले छाइएका र दुईतले छन् । टिनले छाइएका घरहरू ज्यादै कम देख्न पाइन्छ । घरको अग्र भागमा पाली हालिएको हुन्छ । पाली (पिँढी) मा कुटानीपिसानीका लागि ढिंकी र झाँटो, लिपपोत गर्ने रातो माटो, लुगा झुण्डयाउने अलेना (तुइनो), बच्चा सुताउने कोक्रो वा डोको आदि राखिएको हुन्छ । घरभित्रको भुइँतलामा खाना पकाउने र सुत्ने गरिन्छ भने माथिल्लो तला (आँटी) मा अन्न भण्डारण गरिएको हुन्छ । माथिल्लो तलामा जानका लागि भुइँतला भित्रैबाट लिस्नो राखिएको हुन्छ भने केही घरमा बाहिरतिरबाट भऱ्याङ बनाइएको हुन्छ । माथिल्लो तला होँचो हुनाले उभिएर हिँड्न सहज हुँदैन । सानो झ्याल र होँचो तलाका कारण उज्यालो पनि कम हुन्छ । अग्र भागमा रहेको सानो कौसीमा माहुरीको घार र मकैका झोत्ताहरू लहरै झुण्ड्याइएका हुन्छन् । अध्ययन क्षेत्रमा करिब ८-१०% घरका भुइँतलामा गाईभैंसी राख्ने गोठ र माथिल्लो तलामा मानिस बस्ने गरिएको पाइन्छ । प्रायजसो घर नजिकै गोठ र कट्कुरा (दाउरा राख्ने छाप्रो) बनाइएको हुन्छ । गोठको भारमा पराल, नल, पोक्सर आदि राखिएको हुन्छ भने भुइँलतलाको एक कुनामा कुँडो पकाउने चुलो बनाइएको हुन्छ । त्यही चुलोमा रक्सी पार्ने र जाँड बनाउने कोदो, मकै, गहूँ आदि पकाइन्छ । प्रायः सबै घरमा जाँड पकाउने खर्कनो, टाउलो र रक्सीपार्ने पैनी, हाडी, बाटा, टाउलो तथा रक्सी राख्ने माटाका घैटा, मट्या आदि राखिएका हुन्छन् । कुनैकुनै गोठको भारलाई सुत्ने कोठाका रुपमा पनि प्रयोग गरिएको हुन्छ । गाई-भैंसीको गोठकै एक छेउँमा भेडाबाख्राको खोर, कुखुराको खोर बनाइएको हुन्छ । गोठको अग्रभागमा मलखाद बनाइएको हुन्छ ।

७.१.२. आँगन र करेसाबारी

शोधकर्ताले गरेको घरधुरी सर्वेक्षण तथा प्रत्यक्ष अवलोकनअनुसार गलकोट खुवाक्षेत्रका अधिकांश घरको अगाडि फराकिलो आँगन राखिएको हुन्छ । आँगनमा अन्नबाली जम्मा गरी झार्ने, ठटाउने, सुकाउने आदि गरिन्छ । यसका अतिरिक्त विशेष उत्सव तथा संस्कारहरू सम्पन्न गर्न र भोजभतेरका

लागि पुग्ने गरी आँगन बनाइएको हुन्छ । घर, आँगन र गोठको परिसरलाई ढुङ्गाको बान्ना (पर्खाल) ले घेरेर प्रवेशद्वारका रुपमा तगालो बनाइएको हुन्छ । आँगनलाई अस्थायी रुपमा केही समयका लागि अन्न भण्डारण गर्ने तथा केटाकेटी खेल्ने ठाउँका रुपमा पनि प्रयोग गरिन्छ । त्यसकारण आँगनलाई सधैं सफा राख्नका लागि दैनिक रुपमा कुचो लगाउने र समय-समयमा गोबर माटोले लिप्ने गरिन्छ । घर आँगनको शोभाका लागि र केही आवश्यकता पूर्तिका लागि करेसावारीको व्यवस्था प्रायः जसो घरमा हुन्छ । घर आँगनको छेउँछाउँमा केरा, आरू, आरुबोखरा, नस्पाती, कागती, अमिलो, सुन्तला आदि स्थानीय फलफूलका बोटविरुवा तथा एक छेउँमा फूलहरू लगाइएको हुन्छ। प्रायः सबैजसोको घरआँगनमा पूजा गर्दा चाहिने तीतेपाती एवं सयपत्री, मखमली, गोदावरी आदि फूलहरू लगाइएका हुन्छन् । करेसावारीमा आफूलाई चाहिने तरकारी खेती गरिएको हुन्छ ।

७. २. देवस्थलको संरचना

हिमाल र पहाडका शिखरमा देउता बस्ने लोकधारणा अनुरुप आफ्ना गाउँवस्ती नजिकका उच्च डाँडाहरूमा देउताको थान स्थापना गरी पूजाआजा गर्ने परम्परा अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूमा पाइन्छ । यस्ता थानहरूमा उधौली र उभौली अर्थात खेती लगाउने र स्याहार्ने समयमा भेजा उठाएर सामुहिक रुपमा गामपूजा गर्ने परम्परा पाइन्छ । यसका अतिरिक्त पानीका मुहान, कुवा, धारा, पोखरी, नदीका किनार, ओढार र रुखका फेंदमा पनि देउताका थानहरू बनाएर पूजाआजा गरिएको पाइन्छ (Kawakita, सन् १९७४) । मौलिक रुपमा मगर जातिका देवस्थलहरूको भौतिक संरचनाको पक्ष अत्यन्त सामान्य तथा प्राकृतिक स्वरुपको पाइन्छ । अधिकांश देवस्थलहरू थानको रुपमा रहेको वा प्राकृतिक वस्तुहरूमा नै देवत्व आरोपित गरेर पूजाआजा गरेको पाइन्छ । यस्ता थानहरूलाई शैलीगत आधारमा पीठशैली र खुल्ला थानका रुपमा वर्णन गर्न सकिन्छ। अलि ठूला र च्याप्टा आकारका प्राकृतिक ढुङ्गालाई तिनतिरबाट पर्खालका रुपमा राखेर बीचमा सानो आकारको ढुङ्गालाई देउताको रुपमा स्थापना गरी पूजा गरिन्छ । पूजा सकेपछि अगाडिको भागमा पनि ढोकाको रुपमा अर्को ढुङ्गा राखिन्छ भने माथितिर खुल्लै छोडिइन्छ । फेरि अर्कोपल्ट पूजा गर्न आउँदा अग्रभागको ढुङ्गालाई हटाएर पूजाकार्य गरिन्छ र पुनः उक्त ढुङ्गा सोही स्थानमा राखिन्छ (श्रीस मगर, वि. सं. २०६८क) । तारा, हिल र अर्गलमा चैतेदसैं र वडादसैंको पूजा गरिने कोटघरहरू ढुङ्गा, माटो, काठ र खरको प्रयोग गरेर साना आकारका छानेशैलीमा बनाइएका छन् भने खेतीपाती लगाउने तथा स्याहार्ने समयमा गरिने सामुहिक बालीपूजाका थानहरू

गाउँ छेउछाउका डाँडामा खुल्ला अवस्थामा रहेका छन् । असारेपूजा (पितृपूजा) र कुलानपूजाका लागि मूलघर वा शंकुपाटो (सामुदायिक बारी) मा गरिन्छ ।

७. ३. लोकशिल्प र कला

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले आफ्नै सेरोफेरोमा उपलब्ध हुने वस्तुहरूको प्रयोगबाट विभिन्न उपयोगी सामाग्रीहरू उत्पादन गरेको पाइन्छ । खासगरी खर, पराल, बाँस, काठ आदिको प्रयोगबाट दैनिक जीवनमा प्रयोग हुने कलात्मक सामाग्रीहरू निर्माण गरिन्छ । डोको, थुन्से, सोली, डाली, भकारी, मान्द्रो, सुपो, सेगु, आर्गल (भ्रापा), पेरुङ्गो, काइँयो, मुरली, मोले, सिन्का आदि बाँसका सामाग्रीहरू घरायसी प्रयोगका लागि आफै निर्माण गर्ने तथा केहीले विक्रि वितरण समेत गरेको पाइन्छ । बस्ने र सुत्ने स्थानमा बिछ्याइने परालको गुन्द्रो तथा मकैको पोक्सरको आकर्षक चकटीहरू पनि घरघरमा बुन्ने गरिन्छ । यसैगरी पूजाआजा एवं भोजभतेरमा चाहिने साल र चिउरीका पातका दुना टपरीहरू पनि घरघरमा खुट्ने गरिन्छ । खरको डोरी र दाम्लो बनाउने, चाल्ने सिस्नोको धागोबाट नाम्लो, दाम्लो र गादो बनाउने तथा भेडाको ऊनको राडी, पाखी आदि बुन्ने गरिन्छ । कतिपयले घरबुना कपडा, भाङ्ग्रा, झोला, मजेत्रो आदि सामग्री घरमै उत्पादन गर्दछन् । 'मगरहरू आफूलाई आवश्यक पर्ने लुगाफाटाहरू कहिल्यै किन्दैनन्, आफ्नै हातले तयार गर्दछन्' भन्ने लोकोक्ति मगर समाजमा प्रचलित छ (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८) । काठका कलात्मक खुर्पेटो, सन्दुक, खाट, मदानी, डम्फू, मादल, हलो, जुवा, हेँगा, कोल, ढीकी, ओखल, डाबिलो, झ्याल, ढोका, ठेकी, ठेका आदि सामाग्री समेत मगर जातिका मानिसहरूले निर्माण गर्दछन् । आफूलाई चाहिने जाँतो, सिलौटो जस्ता ढुङ्गाका सामाग्रीहरू पनि समाजमै बनाउने गरिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको स्थलगत अवलोकनका आधारमा यस्ता परम्परागत सामाग्रीको निर्माण तथा प्रयोगले निरन्तरता पाइरहेको अवस्थाको अवगत हुन्छ ।

७. ४. दैनिक तथा विशेष प्रयोगका सामाग्री, औजार र वस्तुहरू

सडक र सञ्चारको पहुँचको साथसाथै अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा परम्परागत सामाग्रीहरुको प्रयोगमा कमी आइरहेको पाइन्छ । यद्यपि अध्ययन क्षेत्रका मगर गाउँहरुको अवलोकनका क्रममा यस्ता परम्परागत सामाग्रीहरुको उत्पादन र प्रयोगको अवस्था राम्रो पाइयो । मगर समाजमा दैनिक प्रयोग हुने सामाग्रीहरू डोको, थुम्से, सोली, डाली, नाम्लो, डाम्लो, भकारी, मान्द्रो, गुन्द्रो, सुपो, सेगु, झापा, हलो, जुवा, मदुस, ढेंकी, झांटो, सिलाउटो, गुन्द्रो तथा खुर्पा, कचे (दराँती), खुकुरी, हुर (कोदालो), बेला (बटुको), थाल, डाडु, पन्यू, गाग्री, लोटा, खर्कनो, टाउली, पैनी, बाटा, बाल्टी, हाँडी,

ठेका, टुवा आदि हुन् । यसका अतिरिक्त कतिपय सामाग्रीहरू दैनिक प्रयोगमा नआउने तर विशेष अवसर वा अवस्थामा मात्र प्रयोग हुने गर्दछन् । हिल १, हिलगाउँका समाजसेवी पूर्णबहादुर थापाका अनुसार ठेकीको प्रयोग विवाहको बेलामा दही र जाँड सगुनको रुपमा राख्नका लागि मात्र गरिन्छ। पञ्चेबाजाको प्रयोग विवाह, मृत्युसंस्कार र पूजाआजामा गरिन्छ भने ढ्याङ्ग्रोको प्रयोग तान्त्रिक विधिबाट उपचार गर्दा, पूजाआजा र खाश चाड विशेषमा मात्र गरिन्छ। खुँडा तरवारको प्रयोग विशेष बलिपूजाका बेलामा गरिन्छ। तीतेपातीको पात पूजाआजा तथा चोखो कार्यका निम्ति गरिन्छ। यसैगरी दुनाटपरीको प्रयोग पनि पूजाआजा तथा जीवनचक्रीय संस्कारमा सम्पन्न गरिने भोजभतेरमा गरिन्छ। अहिले आएर भोजभतेरहरूमा टुनुटपरीको सट्टा थालीको प्रयोगका साथै दैनिक जीवनमा प्लाष्टिकका भाँडाकुडाको प्रयोग बढ्दै गएको छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र ११) ।

७. ५. भेषभुषा र गरगहना

पहिलापहिला गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले चाल्नेसिस्नोको धागो निकालेर भाङ्ग्रा बुन्ने गर्दथे। पुरुषले भाङ्ग्राको गादो, कछाड, भोटो, लगौटी र टोपी लगाउँथे भने महिलाले भाङ्ग्राकै गादो र गुन्यू (लुङ्गी जस्तो), पाँगोको गुन्यु, चोली, मजेत्रो, घलेक बनाएर लगाउँथे । मगर जातिमा कछाड, भोटो, टोपी, गुन्यू, चोली, पटुकी, टेंकी, मजेत्रो, घलेक, गाडो (भाङ्ग्रा) आदि भेषभुषा एवं ढुङ्ग्री, मडौरी, फूली, बुँलाकी, कण्ठा, बाला, औंठी, चुरा, खुर्पेटो, सिक्री, टीका आदि गरगहना लगाउने चलन पाइन्छ । हिल ५, सिङ्गुजीकी कल्पना पुनका अनुसार वाह्य प्रभावका कारण अहिले आएर मौलिक भेषभुषा र गरगहनाको प्रयोगमा ह्रास आइरहेको छ। हाल आएर मगर जातिका संघ-संस्थाहरूको सांस्कृतिक जागरण अभियानका कारण चाडवाड एवं विशेष उत्सवहरूमा आफ्नो मौलिक भेषभुषा र गरगहना लगाउने चलन बढिरहेको देखिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको अवलोकन गर्दा पुराना पुस्ताका मानिसहरुले परम्परागत भेषभुषा र गरगहना लगाए पनि नयाँ पुस्ताकाले भने आयातित एवं वाह्य भेषभुषा र गरगहना प्रयोग गरेको पाइन्छ (पुन, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ फागुन ५) ।

७.५.१ दैनिक प्रयोग गरिने भेषभुषा

मगर जातिमा पुरुषहरूको परम्परागत पोशाकमा सेतो कछाड (छप्के), धरो, कन्नेनी/लालपाखी (कछाड माथि बाध्ने लुगा), भोटो, आस्कोट, गादो, हातदुला, टोपी, सेतो साफा (फेटा), बासा (झोली) आदि हुन् भने महिलाहरूको चोल, गुन्यू, पटुकी, घलेक, टेंकी, गादो, मजेत्रो, बासा (थैली) आदि हुन् । कम्मरमा पटुका कसेर खुकुरी भिर्ने चलन व्यापक छ (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८) । तर अहिले

आएर गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर बस्तीहरूमा यस्ता भेषभुषाको दैनिक प्रयोग बूढो पुस्ताले मात्र गरेको पाइन्छ। बाह्य प्रभावले गर्दा दैनिक जीवनमा जाँगे, पाइन्ट, कमिज, टीसर्ट आदिको प्रयोग बढी पाइन्छ। महिलाहरूले पनि दैनिक जीवनमा प्रायजसो लुङ्गी, चोली, ब्लाउज, पेटीकोट, मजेत्रो आदि प्रयोग गरेको पाइन्छ। लाहुरे परम्पराका कारण लुङ्गी, पेटीकोट र ब्लाउज भित्रिएको हो। अहिले आएर केटीहरूले फ्रक, पाइन्ट, सर्ट तथा साना ठूला सबैले कुर्तासुरवाल लगाउने चलन बद्दो पाइन्छ।

७.५.२ विशेष अवसरका भेषभुषा

चाडवाड, उत्सव, समारोह आदि अवसरमा प्रयोग गरिने भेषभुषामा केही भिन्नता पाइन्छ। अध्ययनकर्ताको प्रत्यक्ष अवलोकनअनुसार दैनिक जीवनमा लगाइने मौलिक भेषभुषाको प्रयोग हराउँदै गए पनि चाडवाड, उत्सव आदिमा भने परम्परागत भेषभुषाको महत्त्वमा कमी आएको छैन। मगर जातिका मौलिक नाचगानका भेषभुषा दैनिक प्रयोगमा आउने भन्दा केही भिन्न खालका छन्। मारुनीनाचमा फुर्सुङ्गेले सेतो जामा (कुर्कुच्चा सम्मको लामो जामा), सेतो साँफा, सेतो भोटो, आस्कोट, दाँयाबायाँ लामो फुर्का छोडेको सेतो पटुकी तथा मारुनीले चारैतिर मुजा पारिएको गुन्यू, दायाँवायाँ लामो रंगिन फुर्का छोडिएको पटुकी, चोली, मजेत्रो आदि लगाउने गरेको पाइन्छ। यस्तै घाँटु नाच्ने कन्याहरूले चोली, गुन्यू, टेंकी, कम्मरमा दाँयाबायाँ लामो फुर्का छोडेको रंगिन पटुकी, घलेक, शीरमा रातो र सेतो कपडाको शिरपोस वा घैया धान भुटेर तयार पारिएको लावाको शीरपोस प्रयोग गरिन्छ। विवाहमा प्रयोग गरिने भेषभुषा सामान्यतया दैनिक जीवनमा प्रयोग हुने जस्तै भए पनि गरगहनाहरू केही बढी मात्रामा लगाइन्छ। झारफुक गर्दा झांक्रीले लगाउने पोशाक पनि विशेष खालको हुन्छ। चराचुरुङ्गीका प्वाँखहरू, जनावरका छाला, घण्टी आदिले सजाइएको पोशाक हुन्छ।

७.५.३ गरगहना

मगर महिलाहरूले विशेष चाडवाड, विवाह, उत्सव आदिका अवसरमा नाकमा फुली र बुँलाकी, कानमा ढुङ्ग्री र मडौरी, शिरमा चन्द्रहार र शिरफूल, गलामा कण्ठा र पोते, हातमा चुरी, रैयाँ, बाला, खुट्टामा पाउजु तथा कम्मरमा कलात्मक खुर्पेटो गहनाका रुपमा लगाएको पाइन्छ। नयाँ पुस्ताकाले ठूलो आकारको फूलीको सट्टा सानो आकारको, कानमा पनि सानै आकारको कुण्डल वा टप लगाउने गरेको पाइन्छ। कानमा लगाउने ठूलो आकारको चेप्टे सुन, मडौरी, ढुङ्ग्री आदिको चलन हराउँदै गएको छ। चौवन्नी, अठन्नी पैसाको माला, पैसाकै औठी, मुगा माला, रैयाँ, हम्मेल आदि लगाउने चलन पनि पुरानो पुस्तामा मात्र सिमित हुँदैछ। कतैकतै महिलाले चिउँदोमा खोप्ने (टाटु) पुरानो चलन पनि हराउँदै

गएको छ। प्राय महिलाले चुल्ठोलाई रंगीन डोरीले बाटेर पछाडि छोड्ने गर्दछन्। मगर पुरुषहरूमा भने खासै गहना लगाउने चलन पाइदैन। साना बालकहरूलाई कानमा सुनको कुण्डल र भातख्वाईमा हातखुट्टामा बाला लगाइदिने चलन पाइन्छ। धेरै कम युवाहरूले औंठी, सिक्री आदि गहना लगाउने गरेको पाइन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । खुवाक्षेत्रका मगर गाउँहरुको अवलोकन गर्दा यस्ता परम्परागत गरगहनाहरु नयाँ पुस्ताका युवायुवतीहरुले दैनिक जीवनमा प्रयोगमा नल्याए पनि चाडवाड तथा मेला उत्सवहरुमा भने प्रयोगमा ल्याएको पाइयो ।

७. ६. खानपिन परिकार

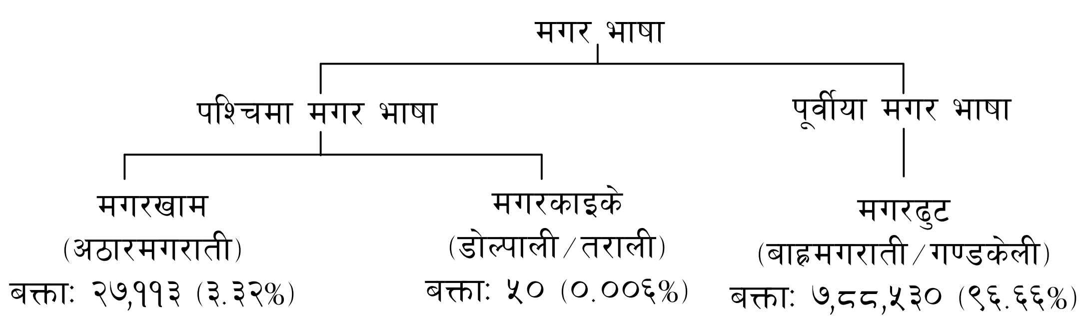
मानिसको खानपिनको शैली र परिकारलाई स्थानीय पर्यावरण, त्यहाँ उब्जने खाद्यवस्तु तथा धार्मिक मान्यताले निर्धारण गरेको हुन्छ। गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले स्थानीय उत्पादन मकै, कोदो, फापर, गहुँ, जौ, चामल, आलु, भटमास, दाल, हरियो सागसब्जी आदिको परिकार बढी प्रयोग गर्दछन्। यसका साथै गाई-भैसीको दूध, घिउ, दही, मही, कुखुराको मासु र अण्डा, सुँगर, भेडा, बाख्रा, भैसी आदिको मासु, माछा, जाँडरक्सी एवं मौसमी फलफूल खाने गरिन्छ । दैनिक प्रयोग गरिने र विशेष अवसरमा प्रयोग गरिने खानपिनमा केही भिन्नता पाइन्छन् । मुख्य खानाका रुपमा आँटो, ढिडो, भात, दाल, तरकारी, गुन्द्रुक, मस्यौरा, अचार, दूध, घिउ, गोरस, दही आदि तथा खाजा (अर्नि) का रुपमा रोटी, मकै-भटमास आदि खाने गर्दछन् । समय समयमा माछा-मासु र मौसमअनुसारको फलफूल खाने गर्दछन् । प्रायस मगरहरूको घरमा जाँडरक्सीको उत्पादन र प्रयोग हुनेगरेको पाइन्छ । कुखुरा, हाँस, भेडा, बाख्रा, सुँगुर, राँगोभैसीको मासु खाने गर्दछन् । केही थर-उपथरका मगरहरूले बाख्राको मासु नखाने, केहीले सुँगुरको मासु र केहीले राँगोभैंसीको मासु नखाने गरेको पाइन्छ (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८) । तारा ५, लवाङका गमबहादुर घर्तीका अनुसार विभिन्न चाडवाड तथा उत्सवहरूको भोजभतेरमा दालभात, सेलरोटी, बारा, बटुक रोटी, उसिनेर भुटेको अण्डा, माछा-मासु, सिल्टुङ्ग (झिलिङ्गे) को विरम्ला, धूलोछोप (फर्सीको बियाँ, सिलाम पिसेर नून खुर्सानी मिसाएर बनाएको चटनी) र जाँडरक्सी प्रयोग गरिन्छ । यस्ता भोजभतेर कार्यक्रममा दुना टपरी प्रयोग गर्ने परम्परागत चलन भए पनि अहिले आएर थाली, गिलास, कचौरा आदि भाँडाकुडा चलाउने चलन बढ्दो देखिन्छ । माघे सक्रातिमा तरुल, पिडालु र खिचडी खाने, साउने संक्रान्तिमा खिर, पोकाम (पानीरोटी), आलुको भुजुरी खाने, तीजमा घिउ, बेसार आदि हालेर पकाएको खाजा खाने, दसैंमा माछामासु खाने तथा तिहारमा फलफूल र रोटी खाने मान्यता रहेको पाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

ख. अभौतिक संस्कृति

७. ७. मगर भाषा

मानव समाजका भौतिक तथा आत्मिक गतिविधिहरूको सिलसिलामा प्राप्त ज्ञान तथा सम्पर्क बढाउने माध्यमको रुपमा भाषाको विकास भएको देखिन्छ । संसारभरि छ हजार भन्दा बढी भाषा बोलिन्छन् । नेपाल जस्तो सानो देशमा पनि १२३ भाषा बोलिने गरेको तथ्याङ्क वि. सं. २०६८ को जनगणनाले देखाएको छ । नेपालको जातीय जनसंख्याका आधारमा तेस्रो ठूलो जनसंख्या भएको मगर जातिमा तिन किसिमका भाषा बोलिएको पाइन्छ । मगर भाषा चीन-तिब्बती परिवार अन्तर्गत पर्दछ । यस परिवारको तिब्बत-बर्मेली महाशाखा अन्तर्गतको बोडिक शाखाभित्र पर्ने हिमालयी उपशााखामा मगर भाषालाई राखिएको छ (यादव, सन् २००३) । राष्ट्रिय जनगणना वि. सं. २०६८ का अनुसार कुल मगर जनसंख्याको ४३.२१% (१८,८७,७३३ मध्ये जम्मा ८१५,६९३) ले मात्र मगर भाषा बोल्ने गरेका छन् । यो संख्या नेपालको कुल जनसंख्याको ३.०७% हो । जनगणना २०६८ ले मगरखाम भाषा वक्ताको संख्या २७,११३ र मगरढुट भाषाको बक्ता संख्या ७७८,५३० (कुल मगर भाषी मध्ये ९६.६६%) देखाएको छ । मगर जातिमा बोलिने मगर भाषाहरूको स्थितिलाई निम्न रेखाचित्रबाट थप प्रष्ट पार्न सकिन्छ ।

रेखाचित्र संख्या ८: मगर जातिमा बोलिने भाषाहरू



स्रोत: *नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ (कास्ट/इथ्नीसिटी एण्ड ल्याङ्ग्वेज),* २०१३ ।

राष्ट्रिय जनगणना वि. सं. २०६८ को प्रतिवेदन अनुसार अध्ययन क्षेत्रका हिल र अर्गलका अधिकांश मगरहरूले आफ्ना मातृभाषा बोल्ने गरेको देखिन्छ । यस कुरालाई तलको तालिकाबाट प्रष्ट्याउन सकिन्छ ।

तालिका संख्या १३: जनगणना २०६८ अनुसार अध्ययन क्षेत्रमा मगर भाषा वक्ताको संख्या

गा. वि. स. को नाम	मगर जातिको जनसंख्या	मगर भाषा वक्ताको कुल संख्या	पुरुष वक्ताको संख्या	महिला वक्ताको संख्या
हिल	६३२	५१४ (८१.३२%)	२३५	२७९
अर्गल	१२५४	१०१३ (८०.७८%)	४६७	५४६
तारा	२०८०	१२ (०.५७%)	३	९
जम्मा	३९६६	१५३९ (३८.८०%)	७०५	८३४

स्रोतः *नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ (कास्ट/इथ्नीसिटी एण्ड ल्याङ्ग्वेज), २०१३*।

माथिको तालिकाअनुसार हिलका ६३२ जना मगर मध्ये ५१२ जनाले, अर्गलका १२५४ जना मध्ये १०१३ जनाले र ताराका २०८० मध्ये १२ जना मगरले मातृभाषामा बोलचाल गर्ने देखिन्छ । तर अध्ययन क्षेत्रको वास्तविकता (ground reality) भने जनगणना वि. सं. २०६८ ले देखाएको जस्तो पाइँदैन । शोधकर्ताले घरधुरी सर्वेक्षणको क्रममा उत्तरदाताले भरेको फारमको विश्लेषण गर्दा र प्रत्यक्ष अवलोकन गर्दा पाएको सूचनाका आधारमा ५ प्रतिशतले मात्र मगर भाषा बोल्ने गरेको पाइन्छ जुन तलको तालिकाबाट प्रष्ट हुन्छ ।

तालिका संख्या १४: घरधुरी सर्वेक्षणअनुसार अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले बोल्ने भाषाहरू

गा.वि.स.	घरधुरी संख्या	नेपाली भाषा वक्ताको संख्या	मगर भाषा वक्ताको संख्या
हिल	१६	१५ (९३.७५%)	१ (६.२५%)
अर्गल	३६	३३ (९१.६६%)	३ (८.३३%)
तारा	५७	५५ (९६.४९%)	२ (३.५%)
जम्मा	१०९	१०३ (९४.४९%)	६ (५.५%)

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९*।

यसरी जनगणना र शोधकर्ताको घरधुरी सर्वेक्षणको तथ्याङ्कमा व्यापक अन्तर देखिनुमा नेपाल मगर संघको परम्परागत भाषा र संस्कृति संरक्षण सम्बन्धी अभियान वा पहिचानको नाममा गरिएको मगरीकरण (Magarization) को प्रयासलाई मुख्य कारक मान्न सकिन्छ । शोधकर्तालाई स्थानीय उत्तरदाताहरूले जानकारी गराएअनुसार संघका कतिपय पदाधिकारीहरूले जनगणना वि. सं. २०६८ मा मगरहरूले आफ्नो धर्म *बौद्ध* र भाषा *मगर* लेखाउनु पर्छ भन्ने गरेकाले गाउँका सर्वसाधारणले आफूले

मगर भाषामा बोलचाल गर्न नजाने पनि मातृभाषा शिर्षकमा *मगर* लेखाएका हुन् जसले गर्दा वास्तविकताभन्दा फरक तथ्याङ्क सार्वजनिक भएको पाइन्छ । अर्गल ८ लहन्जुका शिक्षक बिर्बलाल घर्तीका अनुसार गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले मातृभाषामा बोलचाल गर्दैनन् तर उनीहरूले प्रयोग गर्ने साइनो सम्बन्धी केही शब्दहरूका साथै सामाग्री र ठाउँका नामहरू मातृभाषा (गण्डकेली मगर भाषा/ढुट) सँग मिल्न जान्छन् । उहादरणका लागि अना (दिदी), अनि (फुपू), अलन (ठूलीआमा), अजुट (कान्छीआमा), गराङ (डाली), हिल (खुट्टाको पाइताला), याँभू (इन्द्रेणी), फिनम, ओसमोर, लहन्जु, शंकुपाटो, अम्टो, ओखाभाका, हाम्ठोघर आदि । खुवाक्षेत्रमा डोल्पाबाट मगरकाइके भाषी, पाल्पाको अर्गलबाट मगरढुट भाषी, रुकुम-रोल्पाबाट मगरखाम भाषीका साथै अन्य क्षेत्रबाट खस नेपाली भाषीहरू आएर बसोबास गरेकाले नै आपसमा कुराकानी गर्नका लागि पर्वते भाषा (खस नेपाली भाषा) प्रयोगमा ल्याउने क्रमसँगै कालान्तरमा मातृभाषा लोप हुँदै खस नेपाली भाषाकै स्थानीय भाषिका भेदको विकास हुन गएको बुझिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि.सं. २०६६ चैत्र १०) । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार पनि यस भेगका मगरहरूले मातृभाषा बोल्दैनन् । नेपाली भाषामै बोलचाल गर्दछन् (पृ.२५२) । शोधकर्ताको स्थलगत सर्वेक्षणअनुसार स्थानीय मगर संघको पहलमा मातृभाषा कक्षाहरू संचालन गरिएकाले ५-७ प्रतिशत मगरहरू गण्डकेली मगर भाषा (मगरढुट) मा बोलचाल गर्न सक्ने भएको पाइएको छ ।

७.८. लोकगीत तथा लोकनाट्यगाथा

नेपाली लोकसाहित्यमा प्रमुख रुपमा रहेको लोकगीत अत्यन्त प्रचलित र प्रिय विधा हो । लोकगीत युगौंदेखि आत्माभिव्यक्तिको एउटा प्रमुख साधन भएर गाइँदै आएको छ । यसले देश, काल र अवस्थाअनुरुप मानवजातिलाई अंगालिरहेको हुन्छ । कुनै जातिविशेषमा निहित रहने लोकगीतमा आफ्ना छुट्टै मौलिक विशेषता भेटिन्छन् । समाजका राम्रा घटना, मानिसका रहनसहन तथा रीतिस्थिति, जीवनमा भोगिने सुखदुःखका अवस्था आदि लोकगीतमा प्रतिविम्बित हुन्छन् । कोमल र कठोर दुबै प्रकारको जीवनको भोगाइबाट निस्कने कल्पना र यथार्थताका विविध पक्षलाई लोकगीतमा समेटिएको हुन्छ (पराजुली, वि. सं. २०५७) । मगर जातिको मनोरञ्जनमुखी स्वभावले गर्दा दैनिक घाँसदाउरा, खेतीपातीका कामकाजदेखि चाडवाड एवं जीवनचक्रीय संस्कारसम्मका अवसरहरूमा बाह्रैमास लोकगीतमा रमाइरहेका हुन्छन् । उनीहरू आफ्नै अगाडिका अर्थात समसामयिक घटना र परिवेशलाई टिपेर सालैजो, यानीमाया, सुनिमया, चुड्का आदि लय र भाकाका माध्यमबाट कलात्मक प्रस्तुती दिन सिपालु मानिन्छन् ।

लोकनाटक वा लोकनाट्यगाथालाई मानव सभ्यताको निकै प्राचीन कला मानिन्छ । भाषा निर्माण हुनु अघि नै मानिसहरूले अनेक संकेत र हाउभाउको माध्यमबाट आफ्ना भावनाहरू व्यक्त गर्दथे । संकेत र हाउभाउ नै नाटकको प्रारम्भिक चरण हो । चूडामणि बन्धु (वि. सं. २०५८) का अनुसार लोकजीवनको आस्था र व्यवहारको सरल प्रदर्शनमूलक अभिव्यक्ति नै लोकनाटक हो । लोकनाटकमा लोकगीत र लोकनाचको अर्थात अभिनय, संगीत र नृत्यको समान भूमिका रहन्छ । यसमा लोकविश्वास, लोककथा र मनोरञ्जनको भाव समेटिएको हुन्छ । मगर जातिको प्रदर्शनकारी संस्कृति अन्तर्गतको लोकनाट्यगाथामा मारुनी र घाटुलाई ज्यादै लोकप्रिय मानिन्छ । गलकोट खुवाक्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलमा अहिले पनि मारुनी (गोपीचन) लोकनाट्यगाथा प्रचलित छ । चाडवाडमा प्रस्तुत गरिने द्यौसीभैलोगीत, घाटु, मारुनी आदि तथा संस्कारजन्य कार्यमा प्रस्तुत गरिने झांक्रीगीत, ओखाभाका आदि लोकनाट्यगाथाहरूमा पौराणिक तथा ऐतिहासिक गाथाहरूलाई लोकभाकाका माध्यमबाट अभिव्यक्त गरिएका हुन्छन् । यसले सुनिश्चित गीतिकथाको भावभूमिमा फैलिएर गीतको रमणीयता, कथाको रोचकता र संगीतको तरंगलाई प्रवाहित गरेको हुन्छ । ओखाभाका गीतले कुलपितृ पूजा संस्कारको विधिविधानलाई प्रस्तुत गरेको हुन्छ भने झांक्रीगीतले परम्परागत रोग निदान र उपचार सम्बन्धि आख्यानलाई प्रस्तुत गरेको हुन्छ । गोपीचन नाट्यगाथामा स्थानीय राजारानी जीवनगाथालाई प्रस्तुत गरिएको हुन्छ । खासगरी लोकनाट्यगाथा धार्मिक महत्त्वका हुन्छन् भने लोकगीतहरू प्रायः ॠतुकालीन र मनोरञ्जनमुखी हुन्छन् । वर्तमान समयमा सञ्चार र यातायातको तिब्र विकास तथा पहुँचका साथै पेशा र व्यवसायमा आएको परिवर्तनले गर्दा परम्परागत लोकगीत लोप हुँदै गइरहेको भए पनि अध्ययन क्षेत्रको हिल, तारा र अर्गलमा अहिले पनि निरन्तरता पाइरहेको देखिन्छ । गलकोट खुवाक्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलका मगर समाजमा प्रचलित लोकगीत तथा लोकनाट्यगाथाहरूलाई निम्नानुसार वर्णन गरिएका छन् ।

७.८.१ लस्केभाका

अहिले लोपोन्मुख अवस्थामा रहेको लस्केभाका अत्यन्त लामो र घुमाउरो लयमा गीतका शब्द, पंक्ति र हरफहरूको विन्यास गरी वारम्वार दोहोऱ्याई तेहऱ्याई गाउने गरिन्छ । अत्यन्तै ढिलो तालको मादलको धूनमा विस्तारै लामो लयमा लस्किएर गाइने गीत भएकाले नै लस्केभाका भनिएको हो । लस्केभाका केटा र केटीपक्ष वीच जुवारीको रुपमा गाइन्छ । यानीमाया, सुनीमाया, नानीलै, भैचनानीलै जस्ता थेगो जोडेर गाइने लस्केभाका अहिले आएर दुर्गम गाउँबस्तीका पुराना पुस्ताका मगरहरू बीच

कहीकतै मुस्किलले बाँचिरहेको छ (पराजुली, वि. सं. २०५७) । शोधकर्ताको प्रत्यक्ष अवलोकन र उत्तरदाताहरूको सूचनाअनुसार अध्ययन क्षेत्रको हिल, अर्गल र ताराका गा. वि. स. का मगर वस्तीहरूमा चाडवाड तथा विशेष उत्सवहरूका अवसरमा पुराना पुस्ताकाले लस्केभाकाका यानीमाया, सुनिमाया आदि थेगो जोडिएका लोकगीत गाउने गरेको पाइन्छ । अध्ययनकर्ताले वि. सं. २०६६ सालको वैशाख पूर्णिमा मेलाको अवलोकनका अवसरमा घुम्टेलेक र पाण्डवखानी मा. वि. प्राङ्गणमा उपस्थित ताराखोला, अर्गल, हिल र पाण्डवखानी क्षेत्रका बुढापाकाहरुले गाएका लस्केभाका गीतका केही पंक्तिहरु निम्नानुसार प्रस्तुत गरिएको छः

केटीः डाँडै चिरी कुलो ल्यायो आ... है... यानीमाया गैरी पऱ्यो खेत यानीमाया
काम काजैले टाढा टाढै आ... है... यानीमाया जोगमेसोले भेट यानीमाया
केटाः तिर्नै पर्ने होला के रे आ... है... यानीमाया मायालुको रिन यानीमाया
यसोगरी भेट हुने आ... है... यानीमाया कस्तो भाग्य दिन यानीमाया
केटीः काँकरीलाई खुट्टा लगाई आ... है... यानीमाया कैले पुग्ला ढोर यानीमाया
के को टाढा हुन्छौ तिमी आ... है... यानीमाया नचिनेको हो र यानीमाया
केटाः काँकरीको झालभरि आ... है... यानीमाया सुन वनै फुल्यो यानीमाया
धौलागिरिभन्दा पनि आ... है... यानीमाया प्रेमको जग ठूलो यानीमाया
केटीः माथि माथि कैलाशैमा आ... है... यानीमाया जोगी बस्यो ध्यान यानीमाया
कसले देला अर्तिबुद्धि आ... है... यानीमाया कसले देला ज्ञान यानीमाया

सुनीमाया भूइँमा खस्यो अ... काफलु गेडी
अ... सुनीमाया अ... टुप्पैमा पाकेर[२]
हा... नयाँ नयाँ कासन हा... सुनाऊ है भासन
हा... सुनीमाया आ... पाँचै पञ्च राखेर[२] ।

सुनीमाया हा... अ... पानी पऱ्यो हा... रिमीझिमी
सुनीमाया हा... अ... साथमा छैन ओढाऊ ।

७.८.२. तेर्छोभाका

लस्केभाका भन्दा केही छरितो तर गीतका पंक्तिहरूलाई लामो र घुमाउरो लयमा वारम्वार दोहोऱ्याई तेहऱ्याई गाइने भाकालाई तेर्छोभाका (लम्बरी झाम्रे पनि) भनिन्छ । महिलापुरुषको समूहमा गाइने यस्ता भाकामा मादलको ताल लस्केभाकामा भन्दा केही छिटो हुन्छ (पराजुली, वि. सं. २०५७) । अहिले खासै चलनचल्तीमा नरहेको पुरानो पुस्तामा कहींकतै बाँचिरहेको तेर्सोभाकाका गीतहरूमा घुम्टेसाइँला, घुम्टेकोभाका, होराजै साइँलो, नौरंगी डाँफेगीत, नौतुनेभाका आदि हुन् । ताराखोला, अर्गल, हिल क्षेत्रका बुढापाकाहरुले चाडवाड एवं उत्सवहरुमा तेर्छोभाकामा गीत गाउने गरेको सुन्न पाइन्छ । शोधकर्ताले वि. सं. २०६६ वैशाख पूर्णिमाको मेला अवलोकनको क्रममा स्थानीय लोकप्रतिभाहरुले गाएको 'साइँला' भन्ने थेगो जोडिएको गीत र स्थानीय हरिचौरका चर्चित लोकप्रतिभा ८४ वर्षीय गंगाबहादुर श्रीसले गाएको तछर्सोभाका गीतको केही अंश यहाँ प्रस्तुत गरिएको छः

केटाः आ... है... घुम्टेसिद्ध दर्शन गरी
आ... है... पाण्डवखानी घाटु साइला
केटीः आ... है... यो बेलामा भेट भयो
आ... है... सम्झनाको साँचो साइला ।
सयन मारिन कालीगङ्गा रिडीसम्मन् गैर साइँला
एकै तालमा खैलौना नि माछापानी सैर साइँला ।
कालीगङ्गानिर तीर जोगी बस्यो ध्यान साइँला
कल्ले देला अर्ती-बुद्धि कल्ले देला ज्ञान साइँला ।
हा... घुम्दै जाउँला घुम्टे लेक, सिद्धभैरम् साथमा
साथमा सिद्ध भैरम् साथमा
साथमा सिद्ध भैरम् साथमा
साथमा सिद्ध भैरम् साथमा
हा... फर्की आउँला गीत गाउँदै गलकोटैको फाँटमा ।
फाँटमा गलकोटैको फाँटमा
फाँटमा गलकोटको फाँटमा
फाँटमा गलकोटैको फाँटमा ।

७.८.३ ठाडोभाका

गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा ठाडोभाका ज्यादै प्रचलित र लोकप्रिय मानिन्छ । केही दसक अघिसम्म घाँसदाउरा, मेलापातदेखि चाडवाड, पूजाआजा र रामरमिताका अवसरमा युवादेखि बृद्धसम्मको समूहमा अत्यन्त लोकप्रिय बनेको ठाडोभाकालाई वर्तमानमा युवापुस्ताले बिर्सिसकेका छन् । गाउँघरका चाडवाड र विशेष अवसरमा अहिले पनि बूढापुस्ता वीचमा प्रचलित ठाडोभाकालाई थेगो जोडेर गाउने वा थेगोरहित गाउने प्रक्रियाका हिसावले दुई भेदमा छुट्याउने गरिएको पाइन्छ । लयको दृष्टिले लस्केभाकाका गीतभन्दा छरितो तथा दुई खाले लयको संमिश्रण र डम्फू-मादलको तालमा महिला र पुरुषको समूहमा अत्यन्त फूर्तिलो तरिकाले गाइने र नाचिने लोकगीतलाई ठाडोभाका भनिएको हो । केही विलम्बित लयमा (घुमाउरो लयमा) खास गीतको पंक्ति गाएको लगत्तै चुड्के लयको टुक्का समेत गाइन्छ । यसर्थमा ठाडोभाका मिश्रितभाकाको लोकगीत हो । साधारणतया 'सालैजो' थेगो जोडेर गाउने गीतलाई सालैजोगीत र उस्तै भाका र प्रक्रियामा विनाथेगो गाउने गीतलाई ठाडोभाका वा विनासालैजो भन्ने प्रचलन रहेको छ (पराजुली, वि.सं. २०५७ र श्रीस मगर, वि.सं.२०६६) । अध्ययन क्षेत्र तारा, अर्गल, हिलका मगर बस्तीहरूमा ठाडोभाका लोपोन्मुख अवस्थामा पुगेको छ । चाडवाड र उत्सवहरुमा केही बुढापाकाहरूले ठाडोभाकाका गीत गाएर रमाइलो गरेको पाइन्छ । शोधकर्ताले स्थानीय उत्सवहरू अवलोकनका क्रममा सुनेका ठाडोभाकाका केही पंक्तिहरु यस प्रकार छन्:

केटापक्षः आ... हा... काँधैमा त्रिसुल काँ गैर बिसुँला ।
अ... हा... माथिबाट भोटे लामा झऱ्यो काँधैमा त्रिसुल ।
केटीपक्षः आ... काँधैमा त्रिसुल
केटापक्षः आ... हा... माथिबाट भोटे लामा झऱ्यो
केटीपक्षः आ... काँधैमा त्रिसुल ।
केटापक्षः आ... हा... मयाले गाएको गीत काँ गैर बिसुँला
केटीपक्षः आ... काँ गैर बिसुँला
केटापक्षः आ... हा... मयाले गाएको गीत
केटीपक्षः आ... काँ गैर बिसुँला ।

टुक्का: दुवैपक्षले सँगै गाउनेः काँधैमा है मया त्रिसुल, काँधैमा त्रिसुल
काँ गैर है मया बिसुँला, काँ गैर बिसुँला ।

७.८.४ चुड्केभाका

चिटिक्क परेको र छिटो-छरितो अर्थात् चुट्कीलो गीतलाई चुड्केगीत भन्ने गरिन्छ । चुड्केगीत लोकगीतको शैली विशेष हो र खास रुपमा प्रचलित लोकप्रिय लय वा भाका पनि हो । चुड्केगीतमा विषयको विविधता, स्वरमा अनेकता र गायनमा द्रुतता हुन्छ । चुड्केगीत एकल, सामुहिक, एकोहोरी र दोहोरीका रुपमा गाइन्छ । दाउराघाँस, खेतवारी, मेलापर्व, पूजाआजा आदि जुनसुकै बेलामा र अवसरमा बाह्रैमास गाइने चुड्केगीत विभिन्न थेगो जोडिएको वा विनाथेगो पनि प्रचलनमा पाइन्छन् । चुड्के लयका गीतहरू मारुनीनाचका वीचवीचमा रोचकता थप्न ख्यालीका रुपमा आउने गर्दछन् । यस्तै घाटुनाचमा पनि चुड्के लयका गीतहरू समावेश गरिएको पाइन्छ (श्रीस मगर, वि. सं. २०६६) । अध्ययन क्षेत्रका मगर बस्तीहरूमा दोहरी चुड्केगीतलाई झाम्रेगीत भन्ने प्रचलन रहेको पाइन्छ ।

७.८.५ मारुनी

मारुनी नृत्यगीत नेपाली लोकजीवनमा प्रचलित प्रसिद्ध लोकनाट्यगाथा हो । विशेषतः पश्चिमाञ्चल क्षेत्रका मगर जातिमा प्रचलित धर्मप्रधान गीतिनाचका रुपमा आएर पनि अहिले यो सबैजसो जातको सामुहिक तथा सामाजिक गीतिनाच भइसकेको छ । पहिले पश्चिमाञ्चलका लुम्विनी, अवलागिरि र गण्डकीतिर लोकप्रिय हुँदै काठमाडौंमा प्रवेश गरेर प्रायः पल्टनहरूमा बढी चल्ने गरेको हो (पराजुली, वि. सं. २०५७) । मारुनीलाई विभिन्न स्थान र समुदायमा *ठूलोनाच, पाङ्दूरेनाच, नचरी, कह्राङनाच, नाचन्या, गोपीचन* आदि फरक-फरक नामले बुझ्ने गरेको पाइन्छ । गलकोट दर्मका ८४ वर्षीय लोकप्रतिभा गंगाप्रसाद श्रीसका अनुसार वागलुङ गलकोटको हिल, अर्गल र ताराखोलामा मारुनीकै तौरतरिका र प्रक्रियामा नचाइने लोकनाट्यगाथालाई *गोपीचनगीत* भन्ने गरिन्छ । यसमा गोपिचन राजाको कथावस्तु रहेको हुन्छ (श्रीस, अन्तर्वार्ता, वि.सं.२०६६ चैत्र १५) । कथावस्तुको आधारमा पनि मारुनीका विभिन्न भेदहरू देखिएको पाइन्छ । सोरठी, कृष्णचरित्र, रामचरित्र, गोपीचननाच, मधुमालतीनाच आदि मारुनीकै भेदहरू हुन् । सोरठी रानीको गाथामा नचाइने भएर सोरठी र गोपीचनको गाथामा नचाइने भएकाले गोपीचन भनिएका हुन् । यस्तै राम र कृष्णका कथामा आधारित मारुनीलाई नै चरित्रनाच भनिन्छ (श्रीसमगर, वि.सं.२०६६) । हिल ४, पधेराखोलाका मारुनीका गुर्जु जगबहादुर घर्तीका अनुसार यो भेगमा दसैंको अष्टमीको साँझ मारुनीनाचको थालनी गरिन्छ । कात्तिक २७ देखि पुरपुराईमा नचाइन्छ । पहिलो छोरो जन्मेको सबै घरमा (पुरपुराईमा) नचाउने काम पूरा हुन नसकेमा माघेसंक्रान्तिमा पनि समापन गर्ने चलन छ । सामान्यतया कात्तिकमा वा मंसिरको

१०-१२ तिर समापन गरिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, २०७२ भाद्र १७) । यस बीचको अवधिमा कुलानपूजा, नयाँ घर बनाउँदा र दुःखफाल्ने कार्यमा (कार्तिक छब्बीसे मनाउँदा) पनि प्रदर्शन गरिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको ताराखोलामा असारेचाड (असारको अन्तिमतिर मनाइने चाड) मा पनि मारुनी नचाउने चलन रहेकोछ ।

शोधकर्ताको प्रत्यक्ष अवलोकन तथा स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्ती र गुरुजु भीमबहादुर घर्तीका अनुसार गुरुपरम्पराबाट चल्दै आएको मारुनीनाचमा गुरु/गुरुबा, गर्रा (गीत छोप्ने सहायकहरू), मादले (मादल बजाउने), मुजुरे (मुजुरा बजाउने), मारुनी (महिला भेषधारी पुरुष नर्तक) र पुर्सुङ्गे (मारुनीसँगै नाच्ने पुरुष पात्र) जस्ता पात्रहरू हुन्छन् । पहिलो चरणमा बन्दना गीत गाइन्छ । विभिन्न स्थानीय देवदेवको आरधना गरी गीत गाउँदा लामाझांक्रीलाई झांक आउने गर्दछ । त्यसपछि मादलको पूजा गरी गर्रा एवं मारुनीहरूको आङबाँध्ने कार्य हुन्छ । यो प्रारम्भिक चरणको बन्धनगीतमा “आकासै बाँधी पातालै बाँधी, बाँधी चारै दिशा, पूरव बाँधी पश्चिमै बाँधी बाँधी चारै दिशा” जस्ता विधिविधानका प्रसंगहरू आउँदछन् । विभिन्न देवदेवीहरूको आरधनागीत गाउँदा कसैकसैलाई देउता उत्रने हुन्छ र गीतकै माध्यमबाट देउता बिसाउने कार्य पनि सम्पन्न गरिन्छ । त्यसपछि विधिवत मारुनीनाच शुरू गरेर गीतिगाथाका चरणबद्ध श्रृङ्खलागीतमा नृत्य अभिनय प्रस्तुत हुने गर्दछ । जन्म खण्ड, सिकार खण्ड, विवाह खण्ड आदि गाथाका चरणहरू पछि अन्तमा “मादलै फुक्यो, मारुनी फुक्यो, फुक्यो बन्धन” जस्ता गीतबाट समापन गरिन्छ । मारुनीनाचका विभिन्न चरण अन्तर्गत नै चरित्रगाथा, ख्याली र झ्याउरे गीतहरू पनि समावेश गरिएका हुन्छन् । मारुनीले चोली, फरिया (गुन्यू), मजेत्रो, पुर्का छोडेको पटुकी, गोडामा वाजु र घुँघरा, गलामा नौगेडी, तिलहरी, पोते आदि र पुर्सुङ्गेले सेतो जामा, सेतो साफा (पगरी) भोटो, इस्टकोट, पटुकी आदि लगाउँछन् । यस्तै गुरु/गुरुबा भोटो, कछाड, फेटा तथा गर्रा र मादले भोटो, कछाड, टोपी, इस्टकोट आदि वेशभूषामा सजिएका हुन्छन् (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १० र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ असोज १७) ।

७.८.६ झाम्रेनाच

झाम्रेको शाब्दिक वा खास अर्थ डम्फू-मादलको तालमा झ्याम्झ्याम् गाउनु र नाच्नु हो । मगरबस्तीहरूमा अहिले पनि छिटो छरितो भाकामा गाइने गीत र चाचिने प्रक्रियालाई ‘झम्-झम्’ वा ‘झ्याम्-झ्याम’ शब्द (अनुकरणात्मक शब्द) ले बुझ्ने बुझाउने गरिन्छ । स्थानीय भाषिका/उपभेदको ‘झम्-झम् वा झ्याम्-झ्याम’ शब्दबाट नै ‘झाम्रे’ को ब्यूत्पन्न भएको हो (पन्त, वि. सं. २०२८ र श्रीस मगर, वि. सं. २०६६) । मगर जातिमा डम्फू र मादलको तालमा गाइने बाह्रमासे झाम्रेगीतहरूमा निकै

फुर्तिलो चालमा नाच्ने चलन पाइन्छ । उठ बस गर्दै फनफनी घुमेर एकल, युगल वा समूहमा झाम्रेनाच नाचिन्छ । झाम्रेनाच अन्तर्गतको ख्याली निकै लोकप्रिय मानिन्छ । मारुनीनाचको वीचवीचमा पनि ख्यालीनाच नाच्ने गरिन्छ । निकै लामो पौराणिक वा ऐतिहासिक गीतिगाथा गाउने क्रममा वीचवीचमा रमाइलो वा रसरङ्ग ल्याउनका लागि श्रृङ्गार र भक्तिरसयुक्त चुड्के वा लामा लयका ख्यालीगीत गाएर नाचिन्छ । यसले गर्दा मारुनी थप रसिलो र भरिलो हुनजान्छ । मारुनीमा मिश्रण गराएर मात्र होइन ख्यालीनाच बाह्रैमास बैँसालु युवाहरूले स्वच्छन्द र जुहारीका रुपमा गाउने र नाच्ने गरेको पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रका मगर बस्तीहरूमा विभिन्न चाडवाड एवं उत्सवहरूमा गाइने ठाडोभाका, चुड्केभाका, देउसीभैलो आदि लोकगीतसँगै स्थानीय शैलीका लोकनाचहरू प्रस्तुत हुने गर्दछन् । हिल १ हिलगाउँका समाजसेवी जगबहादुर घर्तीका अनुसार पन्ध्र बीस वर्ष अघिसम्म झाम्रे बस्ने चलन व्यापक थियो । अहिले पनि छैठी र मरुमा झाम्रे गाउने गरेको पाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ कात्तिक २५) ।

७. ९. निष्कर्ष

कुनै पनि जातजाति वा समुदायको सांस्कृतिक परिचयको मुख्य आधार भनेको उनीहरूको वासस्थानको संरचना, लोकशिल्प, कला, भेषभुषा, गरगहना, खानपिनका परिकार, भाषा, गीत, नृत्य आदि पक्षहरू हुन् । मगर जातिलाई सांस्कृतिक रुपमा ज्यादै संमृद्ध मानिन्छ । प्रस्तुत अध्ययनको क्षेत्रको मगर समाजमा पनि त्यो सांस्कृतिक विशेषता वा वैभव देख्न पाइन्छ । तारा, अर्गल र हिलका मगर बस्तीका बासस्थानका संरचनाहरु सामान्यतया नेपालका अन्य पहाडी बस्तीहरुमा झैं ढुङ्गामाटोको गारो, काठको खाँबो, बलो, डाँरा, बाँसको भाटाको प्रयोगबाट बनेका खर वा ढुङ्गाले छाएका दुईपाखे छानेशैलीका एक वा दुईतले घरहरु छन् । घर अगाडि सानो आँगन र नजिकै गोठ बनाउने परम्परा रहेको छ । गा.वि.स. केन्द्र वा स्थानीय बजार क्षेत्र बाहेकका बस्तीहरु छरिएर रहेका छन् । दैनिक जीवन र विशेष अवस्थामा प्रयोग गरिने सामाग्री, औजार र वस्तुहरु प्रायः स्थानीय प्राकृतिक स्रोतसाधनमा आधारित हुन्छन् । डोको, थुम्से, सोली, डाली, नाम्लो, डाम्लो, भकारी, मान्द्रो, गुन्द्रो, हलो, मदुस, खुर्पेटा, ढिंकी, जाँतो, सिलाउटो, ठेका, डम्फू, मादल, भाङ्ग्राका कपडाहरु, गादो, झोला, कम्बल, मजेत्रो आदि लोकशिल्प र कलाका रुपमा लिइने दैनिक जीवनमा आवश्यक पर्ने सामाग्रीहरु गाउँघरमै निर्माण गरिन्छ । गुन्यू, चोली, पटुकी, टेंकी, घल्याक, मजेत्रो, गादो, कछाड, भोटो, हम्मेल, ढुङ्ग्री, मडौरी, बुंलाकी, रैंया जस्ता परम्परागत भेषभुषा एवं गरगहनाहरु बुढापाका पुस्ताले मात्र प्रयोग गरेको पाइन्छ

भने युवा पुस्ताले चाडवाड एवं उत्सवहरुमा विशेष पोशाक (ceremonial dress) को रुपमा मात्र प्रयोग गरेको पाइन्छ । परम्परागत स्थानीय कृषि उत्पादनमा आधारित खानपिनका परिकारहरु खाजाको रुपमा मकै-भटमास, कोदो, गहुँ आदिको रोटी तथा खानाको रुपमा ढिडो, आँटो आदि खाने चलन फेरिदै गएको पाइन्छ । बजारिया खाजा तथा चामल किनेर भातै खाने चलन बढ्दो देखिन्छ । विभिन्न संस्कारहरु एवं चाडवाडहरुमा भने परम्परागत सेलरोटी, बारा (बटुक), जाँडरक्सी, माछामासु, दालभात, अचार खाने गरिन्छ । माघेसंक्रान्तिमा पिंडालु, तरुल, खिचडी, साउने संक्रान्तिमा खिर, तीजमा घिउ र बेसार हालेर पकाएको भात, असारे चाडमा पानीरोटी जस्ता परिकारहरु खाने गर्दछन् ।

सामान्यतया आम मगर बस्तीहरुमा झैं अध्ययन क्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलमा पनि मनोरञ्जनमुखी संस्कृतिले प्राथमिकता पाएको देखिन्छ । जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरू हुन् वा चाडवाडहरू सबैजसो अवसरहरूमा नाचगान र खानपिन गरी रमाउने चलन रहेको छ । परम्परागत लस्केभाका, तेर्सोभाका, ठाडोभाका, चुड्केभाका जस्ता लोपोन्मुख भाकाहरू अध्ययन क्षेत्रका मगर बस्तीहरूमा अस्तित्वमा रहेका छन् । लोपोन्मुख मारुनी लोकनाट्यहरू पनि यी भेगका मगर बस्तीहरूमा जिवित रहेको देख्न सकिन्छ । सामान्यतया मारुनी तिहारको बेलामा प्रदर्शन गरिने भए पनि ताराखोलाका मगर बस्तीहरूमा असारे चाड मनाउने क्रममा पिङ हाल्ने, जमरा लगाउने र मारुनी नचाउने गरिन्छ । अर्गल क्षेत्रमा केही भिन्न कथामा प्रस्तुत गरिने मारुनीलाई ‘गापीचननाच’ भन्ने गरिन्छ । अधिकांश मगर बस्तीहरुबाट लोप भइसकेका परम्परागत सांस्कृतिक सम्पदाहरु अध्ययन क्षेत्रमा अस्तित्वमा रहेको पाइन्छ ।

आठौं अध्याय

खुवाक्षेत्रका मगरहरूको धार्मिक विश्वास, चाडवाड र जीवनचक्रीय संस्कार

८. १. धार्मिक विश्वास र प्रचलन

धर्म मानव समाजको एक सार्वभौमिक तथा सामुदायिक संस्था भएकाले यसले मानव विश्वास र क्रियाकलाप दुबैमा गहिरो प्रभाव पारेको हुन्छ । यसले मानिसको आन्तरिक जीवनलाई मात्र नभई सामाजिक, सांस्कृतिक तथा आर्थिक जीवनलाई पनि नियन्त्रण गरिरहेको हुन्छ । त्यसैले व्यक्ति जस्तो धार्मिक विशेषता भएको समाजमा जन्मिन्छ, हुर्किन्छ त्यही अनुरुपको व्यवहार गर्न सिक्दछ। धर्म संस्कृतिको एउटा पक्ष भएकोले यसले संस्कृति निर्माणमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ। मानव समाजमा धर्मको उत्पत्ति कहिलेदेखि भयो भनेर किटान गर्न नसकिए पनि शिकारी युगदेखि भएको विश्वास गरिएको छ । समाज विकासको प्रारम्भदेखि नै मान्छेले आफ्ना सफलता र असफलता प्रति शंका गर्दै आफ्नो समाजभन्दा माथि अर्को समाज र जीवन छ भन्ने विश्वास बढाए । प्रकृतिका वृक्ष, ढुङ्गा, माटो, सूर्य, नदी आदिलाई शक्तिका रुपमा लिनुका साथै मृतात्माको पुनरागमन तथा भूत प्रेतप्रति विश्वास बढाए । यसरी झांक्रीवाद र जीवात्मावादको विकास हुन गयो जसलाई संसारको पहिलो धर्मको रुपमा लिइएको छ । धर्मलाई परब्रह्म सत्य (transcendent reality) अर्थात् मानव ज्ञान भन्दा बाहिरको वास्तविकता मानिन्छ। त्यसैले धर्मलाई मानव जीवनको इश्वरीय पक्षसँग सम्बद्ध विश्वास र व्यवहारको एकिकृत पद्धति मानिन्छ। धर्म भनेको मान्छेको अवधारणा, विश्वास र अभ्यासको सामुहिक रुप हो। धर्मको सम्बन्ध अलौकिक शक्तिको विश्वाससँग छ र त्यो विश्वासलाई मानिसले पूजा, आराधाना एवं विभिन्न कर्मकाण्डद्वारा प्रकट गर्दछ। धर्मले कुनै पनि समाजलाई अनुशासित एवं मर्यादित तवरले बाँधेर राखेको हुन्छ (अधिकारी, वि. सं. २०५४) । मानव समाजको आदिमकालदेखि नै धर्मले समाजलाई स्थायित्व दिने, आवश्यकता पूर्ति गर्ने, शान्ति सुव्यवस्था कायम गर्ने र नियन्त्रण (sanction) प्रदान गर्ने क्रममा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ ।

प्रेमकुमार खत्री (वि. सं. २०५५) का अनुसार प्रकृतिमा निहित वा समाहित कुनै अदृश्य शक्तिको काल्पनिक खोजी र तिनको विशेष प्रभाव माथिको विश्वासबाटै आदिमानवमा अध्यात्मिक वा धार्मिक भावनाको उदय भएको भन्ने कुरामा धेरै दार्शनिक एवं मानवशास्त्रीहरू सहमत देखिन्छन् । दिउँसोको प्रकाशमा शरीरका साथ रहने छाया, राति सपनामा देखिने आफ्नो अर्को रुप र मृत्युको कारण शरीर

निर्जिव भएपछि पनि स्थूल शरीरबाट पृथक भएर गएको आत्मालाई मानिसले आफ्नो प्रतिकृति वा प्रतिछाया ठानी यस्तो द्वैधता सम्बन्धि कल्पनालाई एक दर्शनको रुप दियो । वैज्ञानिक एवं सामाजिक सिद्धान्तअनुसार धर्मको उत्पत्तिको चर्चा गर्न मानव समाजको विविध पक्षको विश्लेषण गर्नु उपयुक्त हुन्छ । सर्वप्रथम मनोवैज्ञानिक विचारधाराअनुसार धर्मको उत्पत्ति भयो या त मानिसको सपना, कल्पना वा मृत्युसितको उसको लगातारको जम्काभेटबाट हुनगयो; या मानव संस्कृतिको विकासको क्रममा समाजलाई धर्मको आवश्यकता पर्न गयो र सो आवश्यकताअनुसार धर्मको उत्पत्ति भयो । मानवशास्त्री पल-याडिनका अनुसार मानिसले आफ्नो विकासको मार्गमा अनेक गम्भीर चुनौतिहरू देख्यो, जसको समाधानार्थ अध्यात्मिक भावको विकास गऱ्यो । प्रसिद्ध फ्रेन्च समाजशास्त्री Emile Durkheim ले पनि धर्मलाई मानव आवश्यकताको परिणति मानेका छन् । उनले जंगली अवस्थामा रहेका अष्ट्रलियन आदिवासीहरूको अध्ययन गरेका थिए । धर्म वा धार्मिक भावको प्रारम्भमा मानिसले गोत्रका प्रतीकवस्तु (totem) हरूको रचना गऱ्यो र तिनलाई पवित्र स्थान दियो । त्यस्ता प्रतीकवस्तुहरूमा विविध विश्वास र आख्यान जोडेपछि एक प्रकारको सरल धार्मिक व्यवहार र संस्थाले निश्चित स्वरुप लिनथाल्यो । Mayer Forts ले उपयोगिता वा आवश्यकतावादी सिद्धान्तका आधारमा अफ्रिकाको तालेसी समाजमा प्रचलित पितृपूजा परम्पराको विश्लेषण गर्दा धर्मको प्राचीन रुप नै पितृपूजा हो र त्यही भावनालाई संस्कारगत गर्दा लोकधर्मको जन्म भयो भन्ने कुरा थाहा पाए । Herbert Spencer ले धर्मको अति प्राचीन रुप मृतक व्यक्तिको डर तथा उसको आत्माको पूजा-उपासनाको आवश्यकता सम्बन्धी धारणामा व्यक्त भएको विचार राखेका छन् भने मनोविश्लेषक Sigmund Freud को विचारमा पनि पितृपूजा मानवसभ्यताको आदिधर्म हो । धर्म सरल अभिचार (magic) पितृपूजाबाट देवपूजा हुँदै विकसित भएको हो । अभिचार मानवसभ्यताको प्रारम्भिक अध्यात्मिक चिन्तन प्रक्रियाको परिचय हो । विश्वका सबैजसो प्राचीन तथा आदिम समाजका संस्कृतिहरूमा पितृपूजाको प्राधानता देखिन्छ । नेपालको पहाडी-हिमाली भेगमा पनि स्थानीय प्रकृति एवं पितृपूजन परम्पराको विकास भएको पाइन्छ ।

नृत्वशास्त्री E. B. Tylor को विचारधारा तथा अध्ययन नै धर्मको उत्पत्ति सम्बन्धि प्रथम मानवशास्त्रीय अध्ययन मानिन्छ । त्यसपछि Robertson Smith, Wilhem Smith र उन्नाइसौं शताब्दीको प्रारम्भमा जर्मन विद्वान Max Muller देखापरे भने बीसौं शताब्दीमा एवन्स प्रिचार्ड, Durkheim, Max Weber आदि देखापरे । E. B. Tylor (सन् १८७१) को 'Primitive culture' अनुसार धर्मको उद्गम स्वप्न र स्वप्नमा मानिसले अनुभव गर्ने आफ्नो दोस्रो रुप (soul) को विश्लेषणबाट भयो । Max Muler

(सन् १९६४) का अनुसार ईश्वरीय सत्ता मान्ने हिन्दू तथा नमान्ने बौद्ध दुबै धर्म नै हुन् । यसैगरी पितृपूजा (ancestor cult) र मृतकलाई आवश्यक वस्तु (grave-goods) सहित जमिनमा गाड्ने परम्परा पनि धर्म हो । त्यसैले धर्म एक विश्वास हो (पृ. १०) । मानिसको प्रारम्भिक धार्मिक भाव संकेत वा प्रतीक (symbols), ब्रह्माण्ड सम्बान्धि सामान्य धारणा (simple cosmology) र मिथक (myths) यी मुख्य तिन धारणाबाट विकसित भएको कुरामा धेरै समाज र मानवशास्त्रीहरू सहमत देखिन्छन् । यी तिन वटै कारक तत्वलाई जोड्ने तत्व भने मानवको प्रकृति एवं यसभन्दा पर अदृश्य रुपमा रहेको शक्तिको कल्पना र त्यस शक्तिको आफ्नो जीवनमा पर्ने प्रभावको अनुभवबाट उत्पन्न अनुभूति नै हो । यस्तो अनुभूति मानिसलाई स्वप्नबाट पनि हुन्थ्यो । प्राचीनकालमा मानिसले आफू बस्ने पृथ्वीभन्दा पृथक माथितिर एउटा स्वर्गलोक र त्यस मुनि पृथ्वीको कल्पना गऱ्यो । पछि पृथ्वी र स्वर्गलोक वीच एक अन्तरिक्षलोकको पनि कल्पना गऱ्यो । ती तिनै लोकका अधिष्ठाताका रुपमा विभिन्न दैवीशक्तिहरूलाई स्थापना गऱ्यो । तर आधुनिक कालमा दृश्य संसार तथा अदृश्य (देव/पितृलोक) वीचको विभाजनलाई अस्वीकार गरियो ।

Clifford Greetz (सन् १९७३) को विचारमा धर्म ती अनेक प्रतीकहरूको संयोजनबाट निर्मित एक पद्धति हो, जुन प्रतीकले मानिसमा शक्तिशाली र चिरस्थायी उत्प्रेरणा तयार गर्दछन् जो अत्यन्त वास्तविक जस्तो देखापर्दछन् । गिर्जको भनाईको तात्पर्य प्रतीकहरूलाई मानिसले विशेष अर्थ प्रदान गरेर आफ्नो व्यवहारमा समाहित गरेपछि संगठित भएको एक पद्धति नै धर्म हो । मानिस आफ्नो जीवनमा घटेका घटना, तिनबाट उत्पन्न विशेष विश्वास आदिलाई अनेक प्रतीकात्मक दृष्टिले हेर्न थाल्दछ । यसोगर्दा स्वाभाविक घटना, अनुभव आदिले अस्वाभाविक, पारलौकिक, सांकेतिक अर्थ ग्रहण गर्दछन् भने काल्पनिकता, अनुभव तथा त्यस किसिमका अन्य घटनाले वास्तविकताको बोध गर्दछन् । कल्पनाको अर्को तहमा मानिस आफू वरिपरिकै वस्तु एवं घटनालाई पवित्र वा अपवित्र (sacred and profane) को मापदण्डले पनि हेर्न थाल्दछ । Auguste Comte (सन् १८९१) ले 'The catechism of positive religion' मा पूजा र धार्मिक सिद्धान्तको व्याख्या गरेका छन् । उनले धर्मको विकासक्रमलाई तिन तहमा विभाजन गरेर व्याख्या गरेका छन् । उनले धर्मको पहिलो तहलाई काल्पनिक तह (Theological stage) मानेका छन् जसमा प्रकृतिको पूजा आरधना र अलौकिक शक्ति प्रतिको विश्वास बढी थियो । पराभौतिक तह (Metaphysical Stage) मा अदृश्य ईश्वरीय शक्ति नै सम्पूर्ण सामाजिक व्यवस्थाको ज्ञाता हो भन्ने भावनाको विकास भयो । यसै चरणमा आएर विभिन्न धार्मिक दर्शनहरूको विकास भयो । त्यसपछिको

वैज्ञानिक तह (Positive Stage) मा आएर समाजमा आध्यात्मिक भन्दा तार्किक विश्लेषणले स्थान पाउन थाल्यो । वर्तमान समय धार्मिक विकासक्रमको वैज्ञानिक तह भएकाले काल्पनिक तह र पराभौतिक तहमा प्रतिपादित विश्वास र मान्यताहरूको तार्किक विश्लेषण गरिन्छ । काल्पनिक तह (Theological stage) अर्थात आद्यधर्मका स्वरुप अदृश्य शक्तिको डर र त्रास, मृतक पूर्वजहरूको भय, स्नेह, श्राद्ध तथा आफ्नो लक्ष्य साध्य गर्न संरचना गरिएका विविध अभिचार (magic), संस्कार (rites) आदि हुन् । पराभौतिक तह (Metaphysical Stage) मा आएर ती शक्तिहरूको औपचारिक र अनौपचारिक उपासना एवं गुणगान, वर्णन र पूजन गर्ने विशेष विधिहरू लिपिबद्ध गरियो । ऐतिहासिक कालमा विभिन्न सभ्यतामा अन्यायअत्याचार, व्यभिचार र उत्पीडनका विरुद्धमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएर आफ्ना कविला, राज्य वा क्षेत्रमा ख्याति कमाएका विशिष्ट व्यक्तिहरूलाई कालान्तरमा भगवान वा समकक्षको दर्जानाम दिइयो । कृष्ण, बुद्ध, महावीर, कुंग-फु-त्सी, लाओ त्सु, येशु ख्रिष्ट, पैगम्बर महम्मद आदि महापुरुषहरूको जीवनगाथा र शिक्षाले धार्मिक ग्रन्थ वा धार्मिक मतको जन्म हुनगयो तर कतिपय समुदायमा अलिखित अवस्थामै यस्ता कार्य सम्पन्न भइरहे । यद्धपि सबै सभ्यतामा धर्मको उद्देश्य खराब तत्व माथि असलको विजय एवं मानव आचरणको शुद्धिकरणमा लक्षित रहेको हुन्छ (खत्री, वि. सं. २०५५) । निचोडमा भन्नुपर्दा धर्मले परिवारको निर्माण गर्न, त्यसलाई एक्यवद्ध गरेर राख्न तथा जीवनदेखि मृत्युपर्यन्त आपसी सम्बन्ध, खासगरी रक्तसम्बन्धका परम्परालाई पितृपूजा आदि संस्कारले भावनात्मक सम्बन्धलाई चिरस्थायी बनाउन मुख्य भूमिका खेलेको हुन्छ ।

अध्ययन क्षेत्र (गलकोट खुवाक्षेत्र) का मगरहरूको धार्मिक अभ्यास काल्पनिक तह (theological stage) अर्थात प्रकृति र जीवात्मा प्रतिको विश्वासमा आधारित रहेको पाइन्छ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार गलकोट ताराखोलाका मगरहरू धेरै वर्ष अघिदेखि हिन्दु बाहुन क्षेत्रीको निकट बस्दै आएको भए पनि उनीहरूको संस्कारगत अभ्यास, चालचलन र आनीवानीमा खासै प्रभाव परेको छैन । उनीहरूका केही सांस्कृतिक अभ्यासहरू रुकुम-रोल्पाका खाममगर र डोल्पाका तराली मगरहरूसँग मिलेजस्तो देखिन्छ । यद्यपि उनीहरूले खाम मगरहरूले झैं हिन्दु ज्योतिष (जैसी) बाट शुभ-अशुभ दिन हेराउँदैनन् । तर शुद्धिकरणका लागि गाईको गहुँत प्रयोग गर्दछन् । उनीहरूको जन्म र मृत्यु संस्कार बौद्धमार्गीको जस्तो देखिए पनि परम्परागत बौद्धमार्गीको भन्दा भिन्न किसिमको हुन्छ । उनीहरूले गाईको मासु खान्छन् । सामाजिक सांस्कृतिक जीवनका विभिन्न पक्षमा हिन्दु मान्यता अंगालेका थापा, पुन, बुढाथोकी मगरहरू भन्दा यस भेगका मगरहरू भिन्न छन् । गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले प्रकृति

र पितृपूजा परम्परानुसार सम्पूर्ण संस्कार सम्पन्न गर्ने भए पनि औपचारिक कागजपत्रहरूमा *हिन्दु धर्म* लेखाउँने गर्दछन् । यस कुरालाई तलको तालिकाले प्रष्ट पार्दछ ।

तालिका संख्या १५: धार्मिक विश्वास सम्बन्धी विवरण

गा. वि. स.	हिन्दू	बौद्ध	प्राकृत	अन्य
तारा	५२	५	०	०
अर्गल	२३	३	१०	०
हिल	१६	०	०	०
जम्मा	९१	८	१०	०

स्रोत: *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

अध्ययन क्षेत्रको तारा, अर्गल र हिलका १०९ घरधुरी सर्वेक्षण गरिएकोमा ९१ जना अर्थात ८३.४८ प्रतिशत मगरहरूले आफूले मान्ने धर्म *हिन्दु* लेखाएका थिए । बौद्ध धर्म लेखाउनेमा ताराका ५ र अर्गलका ३ जना थिए भने प्राकृत धर्म लेखाउनेमा अर्गलका १० जना मात्र थिए । आफूहरूले हिन्दु धार्मिक मान्यता अनुरुपको सांस्कृतिक अभ्यास नगर्ने भए पनि हिन्दु लेखाउनुको मूल कारण नेपाल लामो समयसम्म हिन्दू राष्ट्रको रुपमा रहनु तथा हिन्दू, बौद्ध जस्ता लिखित दर्शनमा आधारित धर्महरूका अतिरिक्त अन्य परम्परागत अलिखित स्थानीय धार्मिक मान्यताहरू पनि हुन्छन् भन्ने ज्ञान नहुनु हो भन्न सकिन्छ । अर्कोतर्फ ८ जनाले बौद्ध धर्म लेखाउनुमा वि. सं. २०५० सालपछि नेपाल मगर संघले चलाएको 'मगर जातिको धर्म बौद्ध हो' भन्ने अभियानको प्रभाव मान्न सकिन्छ । आफूले अभ्यास गर्दै आएको धार्मिक तथा सांस्कृतिक अभ्यासहरू हिन्दु वा बौद्ध धार्मिक मान्यता भन्दा भिन्न रहेको जानकारी पाएका १० जनाले भने *प्राकृत* धर्म लेखाएको पाइयो ।

८.१.१. परम्परागत पुरेत र लोकउपचार

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कार सम्पादनमा चेलीवेटी र झांक्रीको विशेष भूमिका रहन्छ । उनीहरूले आफ्ना परम्परागत संस्कारहरू खासगरी *असारे, भदौरे, कातिके* आदि झांक्रीबाट सम्पन्न गराउँदछन् । लामाझांक्री (shaman) र चेलीवेटीले परम्परागत पुरेतको काम गरेका हुन्छन् । सामान्यतया विरामी पर्दा लामाझांक्रीको सहरा लिने चलन रहेको छ । यस क्षेत्रका मगरहरूको कुलपूजामा समेत लामाझाक्री र भान्जा/ज्वाइँको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) ।

शोधकर्ताले अध्ययन क्षेत्रको घरधुरी सर्वेक्षण गर्दा सम्पूर्ण उत्तरदाताले जीवनचक्रीय संस्कार सम्पादन आफ्नै चेलीवेटीबाट सम्पन्न गराउने उत्तर दिएका थिए भने करिब ६० प्रतिशत उत्तरदाताले बिरामी पर्दा शुरुमा लामाझाक्रीबाट उपचार गराउने जानकारी दिएका थिए । यसैगरी कुलपूजा गर्दा समेत ज्वाइँ र झाक्री आवश्यक पर्ने उत्तर दिएका थिए । तलको तालिकाबाट अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको परम्परागत पुरेत र विरामीको उपचारक सम्बन्धमा प्रष्ट हुन्छ ।

तालिका संख्या १६: पुरेत र उपचारकमा चेलीवेटी, झांक्री आदि प्रयोग गर्ने उत्तरदाताहरूको विवरण

गा.वि.स.	संस्कार सम्पादन गर्ने पुरेत		कुलपूजा सम्पादन गर्ने पुरेत		विरामीको उपचारक	
	चेलीवेटी	अन्य	झांक्री र ज्वाइँ	ज्वाइँ मात्र	झांक्री	स्वास्थ्यकमी
तारा	५७	०	१६	३६	३१	२६
अर्गल	३६	०	४	४	२६	२०
हिल	१६	०	०	१५	८	८
जम्मा	१०९	०	२०	५५	६५	५४

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९ ।*

माथिको तालिका अनुसार अध्ययन क्षेत्रका तारा, अर्गल र हिलका सबै उत्तरदाताहरूले जीवनचक्रीय संस्कारमा परम्परागत पुरेतका रुपमा आफ्नै चेलीवेटी चलाउने उत्तर दिएका थिए । कुलपूजा गर्दा ताराका १६ जनाले झाक्री र ज्वाइँ दुबै चलाउने तथा ३६ जनाले ज्वाइँ मात्र चलाउने, अर्गलका ४ जनाले झाक्री र ज्वाइँ दुबै चलाउने तथा ४ जनाले ज्वाइँ मात्र चलाउने एवं हिलमा १५ जनाले ज्वाइँ मात्र चलाउने उत्तर दिएका थिए भने ताराका २ जना, अर्गलका २८ जना र हिलका १ जनाले आफ्नै कुलखलकका सदस्यले पुजारीको भूमिका निभाउने उत्तर दिएका थिए । यसैगरी बिरामी पर्दा ताराका ३१ जना, अर्गलका २६ जना र हिलका ८ जनाले झांक्रीबाट उपचार गराउने तथा बाँकीले स्वास्थ्यकर्मीबाट उपचार गराउने उत्तर दिएका थिए ।

घरधुरी सर्वेक्षणको तथ्याङ्कअनुसार गलकोट खुवाक्षेत्रमा जन्म सुतक चोख्याउने, विवाहमा केटी माग्न जाने, सोधनी जाने, कलियाको भूमिका निर्वाह गर्ने लगायतका महत्त्वपूर्ण कार्यहरू ज्वाइँ वा भान्जा र विवाहित फुपू, छोरी आदिले नै सम्पन्न गर्नुपर्छ । मृत्यु संस्कारमा लासको सद्गत गर्नेदेखि किरियापुत्रीलाई दैनिक खाना खुवाउन नदीमा पुऱ्याउने तथा शुद्धशान्तिको कर्म सम्पन्न गराउने समेत

ज्वाइँचेलाको अनिवार्य भूमिका रहन्छ । कुलानपूजा गर्दा समेत चेलीवेटी र झांक्रीको महत्वपूर्ण भूमिका हुन्छ । कुलानपूजा विधिको थालनी गरेपछि गुरुजु (मारुनीको गुरु) ले ढ्याङ्ग्रो बजाएर ओखाभाका (आख्यानयुक्त झाक्रीको गीत) गाउने र सम्बन्धित कुल खलकको ज्वाइँ वा भान्जाले पूजाकर्म गर्ने चलन पाइन्छ । झांक्रीले परम्परागत पूजाआजाका अतिरिक्त बिरामीको झारफुक गर्ने कार्य पनि सम्पन्न गर्दछन् । मानिस मात्र होइन गोठका गाईभैसी र भेडाबाखा विरामी पर्दा पनि झांक्रीलाई देखाउने गरिन्छ (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८) । समयमा पानी परेन, अनिकाल पऱ्यो, दैवीप्रकोप र महामारी फैलियो भने पनि समस्या समाधानको निम्ति झांक्रीको सहयोग लिने चलन पाइन्छ । मगर जातिमा तन्त्रमन्त्र वा झांक्री विद्या जान्ने व्यक्तिलाई झांक्री नभनेर *लामा* भन्ने गरिन्छ । वनको अलौकिक शक्ति वा आत्मालाई *झांक्री* भन्ने गरिन्छ । जस्तैः सिकारी झांक्री भनेर वनजंगलमा रहने आत्मालाई बुझिन्छ (Shepherd, सन् १९८२) । एम. एस. थापा मगर (वि. सं. २०६६) का अनुसार *लामा* शब्द गण्डकेली मगरभाषाको 'लाम' (बाटो/मार्ग) शब्दबाट व्युत्पन्न भएको हो । मगर जातिमा लामाले धार्मिक हिसाबमा मार्गदर्शक/बाटो देखाउने व्यक्ति वा रक्षकको कार्य गरेको हुन्छ । रोग लाग्दा विरामी पर्दा ओखती उपचार गर्न होस् वा पूजाआजा कार्य गर्नमा समेत लामाझाक्रीको विशेष भूमिका रहेको पाइन्छ (पृ. २९) । त्यसकारण देउतालाई खुसी पार्न सक्षम अगुवालाई अर्थात धर्मगुरुलाई नै मगर जातिमा *लामा* भनिएको बुझिन्छ । लामाले भूत, प्रेत, मसान, डैनीबोक्सी आदि दुष्टशक्तिलाई नियन्त्रण गर्न र कुलपितृ, देउता आदि इष्टशक्तिलाई खुसी पारेर मानवकल्याण कार्यमा लगाउन सक्छ भन्ने विश्वास गरिएको पाइन्छ ।

८.१.२ परम्परागत पूजाआजा र देवदेवी

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको धार्मिक विश्वास कुनै व्यवस्थित वा लिखित दर्शन नभएर स्थानीय स्तरमा विकसित मान्यता, विश्वास, अभ्यास र प्रचलनहरूको परम्परा मात्र भएकाले आफ्नो परिवार, कुल वंश र समाज कल्याणभावको केन्द्रीयतामा अडेको देखिन्छ । प्राकृतिक विपत्तिबाट बच्न तथा प्रकृतिलाई खुशी पार्न जल, थल, वृक्ष, हिमाल, पहाड, देउराली आदिको पूजा गर्दछन् भने मानव आत्मा मृत्युपर्यन्त अन्य व्यक्ति वा वस्तुमा आरोपित हुन्छ भन्ने जीवात्मावाद (animism) वा वायुवादको विश्वासमा पितृपूजा, वायुपूजा, दुष्टात्मा भूतप्रेत, मसान आदिको पूजा गर्दछन् । इष्टशक्ति र दुष्टशक्तिलाई खुशी पार्न वा नियन्त्रणमा राख्नका लागि प्रायजसो संस्कारजन्य कार्य र पूजाआजामा पशुपंछीको बलि दिने गरिन्छ । वायुवादको अवधारणाअनुसार दुर्घटना एवं महामारीका कारण मृत्यु

भएका तथा बोक्साबोक्सी र झांक्री विधा जानेका मानिसहरूको मृत्युपछि उनीहरूको आत्मा पृथ्वीमै भौँतारिने हुँदा वायुमा रुपान्तरण भई मानिस र घरपालुवा जनावरलाई दुःख दिन्छ भन्ने मान्यता पाइन्छ ।

प्रेमकुमार खत्री (वि. सं. २०५५) का अनुसार मृत्यु संस्कार तथा उर्वरशक्ति सम्बन्धि संस्कार (fertility cult) एक आपसमा गाँसिएका मानव क्रियाकलाप हुन् (पृ. १४८) । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा अधिकांश पूजाआजाहरू उर्वरशक्ति र पितृदेवहरूसँग नै अन्तरसम्बन्धित भएको पाइन्छ । अन्नबालीको उर्वरशक्तिसँग सम्बन्धित बालीपूजा वा गामपूजा, सिमेभूमे, सिद्ध, असारे, भदौरे आदि सबै पूजाआजामा पितृदेवहरूको पनि पूजा गरिन्छ । त्यसकारण मगरहरूको पूजाआजा परम्परा आफ्ना पुर्खाहरूको स्मरण एवं स्थानीय पर्यावरण अनुकूल विशिष्ट रुपमा अघि बढिरहेको पाइन्छ । खेतीबालीका निम्ति गरिने उभौली र उधौली गाउँपूजा तथा वनका देवदेवीलाई खुशी पार्न गरिने पूजाहरू प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन, उपभोग र वातावरण सन्तुलन कायम गर्ने उद्देश्य अनुकूल एवं प्रतीकात्मक रहेका छन् । खुवाक्षेत्रको ताराखोले मगरहरूले श्रीपञ्चमीको छापे उत्सवपछि चरनक्षेत्रलाई भैंसी र अन्य वस्तुभावका लागि विभिन्न खण्डमा विभाजन गर्ने एवं गाउँले मिलेर वैशाखमा चरणक्षेत्रको बारबन्धन गरी वनसोरक्ने (वनका दुष्टात्मा हटाउने) रीति गरिन्छ । यसका लागि सिद्ध र वराहालाई भेडाको बलि चढाइन्छ । त्यसपछि जेठको देवाली पूर्णिमामा वन देउतालाई कुखुराको बलिपूजा गरिन्छ । यसरी सामुहिक र व्यक्तिगत तवरबाट पूजा गरेपछि जेठदेखि असौजसम्म चरन खुल्ला गरिन्छ । यसैगरी खेतीबाली लगाउनु र भित्र्याउनु अघि पनि विभिन्न देवदेवीहरूको पूजाआजा गरिन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) । वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले पुज्ने प्रमुख देवदेवीहरूको विवरण तलको तालिकामा दिइएको छ ।

तालिका संख्या १७: खुवाक्षेत्रका मगरहरूले पुज्ने मुख्य देवदेवीहरूको विवरण

गा.वि.स.	पूजा	देवदेवी	पुजिने समय	बलि	उद्देश्य
तारा	वनसोरक्ने	वनदेउता: सिद्ध, वराह	बैशाख: चरन क्षेत्रको नाका बारबन्दपछि	साँढ	वनका खराब आत्माहरू हटाउने
तारा	गौरीपूजा	वनका देवदेवी	जेठ देवालीपूर्णिमा	कुखुरा	वनका देवदेवीहरू खुशी पार्न
तारा, अर्गल	बालीपूजा (उँभौली गामपूजा)	सिद्ध, माई,छत्र वराह, देउराली भैरम, भ्हांक्री, भुँयर (भूमि)	चैत/बैशाख: हिउँदे बाली भित्र्याउनु र वर्षेबाली लगाउनु अघि	साँढ, बोका, सुँगुर, कुखुरा परेवा	बालीनाली, पशुधन र मानिसको सरक्षा र उन्नतिका लागि प्रकृतिलाई खुशी पार्न
तारा	असारे	पितृदेव	असार: खेतीपातीको मुख्य काम सकेर	राँगो	आफ्ना पितृहरू खुशी पार्न
तारा, हिल	भदौरे	पितृदेव	भदौ पूर्णिमा	राँगो,	भ्हांक्रीका माध्यम पितृदेव खुशी पार्ने
तारा, हिल, अर्गल	बालीपूजा (उँधौली गामपूजा)	सिमेभूमे, भूँयर (भूमि)	मंसिर: हिउँदे बाली लगाउनु अघि	साँढ, बोका, सुँगुर, कुखुरा परेवा	बालीनाली, पशुधन, मानिसको सरक्षा र उन्नतिका लागि प्रकृतिलाई खुशी पार्न
तारा, अर्गल, हिल	कुलान	पितृदेव	मंसिर पूर्णिमा	साँढ, सुँगुर, कुखुरा	आफ्ना पितृहरू खुशी पार्न
तारा र अर्गल	कात्तिके	मृतात्मा	कात्तिक छब्बीस	धूप, प्रसाद	वर्ष दिनभित्र मरेका हरूको आत्माशान्ति

स्रोत: *स्थलगत सर्वेक्षण २०६९ ।*

८.१.२.१ वनसोरक्ने तथा गौरीपूजा

यो पूजा स्थानीय पर्यावरण सन्तुलनसँग सम्बन्धित रहेको छ । खासगरी वागलुङ खुवाक्षेत्रका मगरहरूले वनजंगलको उचित उपभोग र संरक्षणका निम्ति स्थानीय पद्धतिको विकास गरी त्यसलाई निरन्तरता दिदैआएको पाइन्छ । वनपैदावरको उपभोग तथा व्यवस्थापनका निम्ति निश्चित नियम र समयावधिको व्यवस्था गरिएको हुन्छ । श्रीपञ्चमीको दिन *हाम्ठोघर* (सामुदायिक घर) मा *छापेबस्ने*

(परम्पराग गाउँले अगुवाहरूको बैठक बस्ने) कार्यक्रममा वनक्षेत्रलाई भैसी र अन्य वस्तुभावका लागि विभिन्न खण्डमा विभाजन गरिन्छ । वैशाख महिनादेखि वनपैदावर उपभोग गर्न र गाईवस्तु चराउन निषेध गरिन्छ । सबै गाउँले मिलेर वनक्षेत्र प्रवेश गर्ने मुख्य-मुख्य नाकाहरूमा बारबन्द गरेपछि *बनसोरक्ने* पूजा गरेर वनका खराब आत्माहरूलाई हटाउने विधि सम्पन्न गरिन्छ । वैशाख महिनामा गरिने यो पूजामा वनका देवता सिद्ध र वराहलाई भेडाको साँढ बलि चढाइन्छ । त्यसपछि जेठको दिवाली पूर्णिमाको दिन गरिने *गौरीपूजा*मा वनका देवदेवीहरूलाई खुशी पार्ने उद्देश्यले कुखुराको बलि चढाइन्छ । यी दुबै पूजामा गाउँका सबै घरकुरियाको सहभागिता रहेको हुन्छ । *गौरीपूजा*पछि वनको चरनक्षेत्र खुल्ला गरिन्छ । जेठदेखि भदौसम्म *भैसीचरन* र असारदेखि असोजसम्म *गाईको पजनी* (गाईचरन क्षेत्र) खुल्ला गरिन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) । तारा ६, धसमरकी सरु रोकाका अनुसार वनमा घाँसदाउरा गर्दा वा गाईवस्तु आदि चराउन जाँदा वनका देवदेवी आदिले मानिस र गाईवस्तुलाई नछलोस् भनेर सबै गाउँले मिलेर पूजा गर्ने चलन रहेको छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि.सं.२०६७ असोज ९) ।

८.१.२.२ बालीपूजा (गामपूजा)

वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलमा वर्षको दुई पल्ट अन्नबाली लगाउने र भित्र्याउने समयमा गाउँटोलका सबै मिलेर सामुहिक रुपमा बालीपूजा गर्ने चलन पाइन्छ । खासगरी बाली लगाउने र भित्र्याउने समयमा गरिने पूजा भएकाले बालीपूजा भनिएको हो । यसरी बालीपूजा गर्नुको मूल उद्देश्य अन्नबालीको सुरक्षा र उत्पादन बृद्धिको कामना गर्नुसँग जोडिएको पाइन्छ । बालीपूजा गर्नाले स्थानीय देवदेवी, प्रकृति र पितृहरू खुशी भएर अतिवृष्टि, अनावृष्टि, असिना, बाढीपहिरो र रोगकिराबाट बालीनाली जोगाउन मद्दत पुर्‍याउँछन् भन्ने जनविश्वास रहेको छ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार बालीपूजा नगर्दासम्म नयाँ अन्न (हिउँदे बाली) खान नहुने तथा वर्षे बालीका लागि खेतबारी खनजोत गर्न नहुने मान्यता रहेको छ । बालीपूजा गर्नाले अन्नबालीको उत्पादन बृद्धि हुने विश्वास रहेको छ (पृ. २६७) । त्यसकारण सबै गाउँलेहरू मिलेर हिउँदे बाली भित्र्याउने र वर्षे बाली लगाउने समयतिर (चैत्र-वैशाखतिर) उभ्यौली बालीपूजा तथा वर्षे बाली भित्र्याउने र हिउँदे बाली लगाउने समय (मंसिर) मा उँध्यौली वालीपूजा गर्दछन् । चैतको आखिरी र वैशाखको प्रारम्भतिर हिउँदे बाली जौं, गहूँ, तोरी, फापर, केराउ आदि भित्र्याउने र वर्षे बाली मकै, कोदो, फर्सी आदि लगाउने समय भएकाले बालीपूजाको नाममा स्थानीय देवदेवीको पूजा गरिन्छ । अन्नबाली उब्जाइदिएकोमा

प्रकृति र देवदेवीलाई धन्यवाद दिन तथा नयाँ लगाइने बालीको सुरक्षाका निम्ति प्रार्थना गर्ने उद्देश्यबाट स्थानीय किसानहरूले यस्तो बालीपूजाको परम्परा बसालेको बुझिन्छ ।

अर्गल ८, लहन्जुका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्ती र हिल १, हिलगाउँका पूर्णबहादुर थापाका अनुसार बैशाख र मंसिर पूर्णिमाका दिन वर्षको दुई पल्ट गाउँका सबै घरधुरीबाट *भेटी* (पूजा सामाग्रीः अक्षता, ध्वजा, धूप आदि) र *भेजा* (पूजाका लागि तोकिएको रकम) उठाएर गामपूजाको रुपमा वालीपूजा गरिन्छ । *भेजा*को पैसाले बालीपूजाको निम्ति आवश्यक पर्ने *निमको सामान* (सामुहिक पूजा सामाग्रीहरू जस्तैः धूपधार, ध्वजा, बलिका पशुपंक्षी आदि) किन्ने गरिन्छ । वैशाखमा गरिने बालीपूजा (उभ्यौली बालीपूजा) मा *निमको* तर्फबाट (साझा) सिद्धलाई भेडाको साँढ, देउरालीलाई बाखाको पाठी, वराहलाई बोका/सुँगुर, माईलाई पाठी, कुखुरा, झांक्रीलाई बोका, छत्रलाई भेडाको साँढ र परेवा बलि दिइन्छ । यसका अतिरिक्त भैरम, भुँयर (भूमि देवता) आदि देवदेवी र भूतप्रेत, मसानलाई पनि धूपध्वाजा चढाएर सम्झने गरिन्छ । यसैगरी मंसिर महिनामा गरिने बालीपूजा (उध्यौली बालीपूजा) मा सिमेभूमे र भूयँर देवतालाई भेडाको साँढ, बोका, सुँगुर, कुखुरा र परेवा बलि चढाइन्छ । बालीपूजामा *निम*को पूजा सकेपछि व्यक्तिगत भाकलका बलि समेत चढाइन्छ । बलि चढाइएका पशुपंक्षीका केही मासु पकाएर प्रसादका रुपमा बाँडिन्छ (व्यक्तिगत भाकलको बाहेक निमको मात्र) भने बाँकी प्रत्येक घरका लागि *बिलो* (भाग) लगाइन्छ । यसरी लगाइएका घरकुरियाको बिलो दुई-चार जनाका समूह-समूह मिलेर पूजा स्थलकै वरिपरि पकाएर खाने गरिन्छ । अर्गल गाउँको बालीपूजा गर्ने डाँडोलाई भातखाने डाँडा भनिन्छ । बालीपूजा गरेपछि सबै गाउँलेले त्यहीँ भात पकाएर बलि चढाइएका पशुपंक्षीका मासुसँग खाने गरेकाले उक्त ठाउँको नाम भातखाने डाँडा रहन गएको हो (घर्ती र थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र ११) ।

अर्गल ८, किकल्टाका नन्दवीर थापाका अनुसार वालीपूजाको पुजारीका रुपमा झांक्रीका अतिरिक्त जूठो सुत्को नपरेका घरका अविवाहित केटाहरूलाई राख्ने चलन पाइन्छ । पुजारी केटाहरूले अघिल्लो साँझदेखि माछामासु, नून र जाँडरक्सी बार्नुपर्छ भने विहानै नुहाइधुवाइ गरेर पानी समेत नपिएर पूजा कार्यमा लाग्नु पर्दछ । बालीपूजाका निम्ति गाउँ नजिकैका डाँडाका पैयुँ, खर्सु, धुपी, बाझो आदिका रुखको फेँदमा प्राकृतिक ढुङ्गा राखेर थान बनाइएका हुन्छन् । उक्त स्थानमा पुजारीले सफा गरी गाईको गोबरले लिप्ने, निङ्गलाको लिङ्गो गाड्ने, रातो र सेतो जोडी ध्वजा बाँध्ने र रेखी हाल्ने गरिन्छ । दुना वा टपरीमा चामल, प्रसादका रुपमा खिर, रोटी (दूध वा पानीमा चामलको पिठो मुछेर ध्यूमा तारेर बनाइएका साना आकारका रोटी), लावा र गोबरबाट बनाएको कुण्डमा दूध चढाइन्छ । त्यसपछि पुजारीले बत्ती बाली

आगोको कोइलामा ध्यूको धूप हालेर देउताको प्रार्थना वा पुकारा गर्दछन् । अक्षता, पाती र पानीले बलिका पशुपंक्षीलाई मन्छाएर काट्ने गरिन्छ । टाउको, रगत र मुटु कलेजो थानमा चढाएपछि पुजारीले सहभागी सबैलाई अक्षताको टीका लगाइदिन्छन् र प्रसाद ग्रहण गरिन्छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) का अनुसार अन्नबाली लगाउन शुरू गर्नुभन्दा पहिले बलि दिने चलन अनुकरणात्मक वा समवेदनात्मक अभिचार (तन्त्रमन्त्र) सँग सम्बन्धित रहेको देखिन्छ । बलि दिइएका पशुपंक्षीबाट जति धेरै रगत बग्दछ त्यति राम्रो वर्षात हुन्छ भन्ने विश्वास समवेदनात्मक अभिचार हो (पृ. १२५) । खेतीपाती लगाउने समयतिर वर्षातको कामना गरेर विभिन्न स्थानीय देवदेवीहरूलाई पशुपंक्षीको बलि दिने मगरहरूको परम्परालाई पनि समवेदनात्मक अभिचारसँग अन्तरसम्बन्धित गरेर हेर्न सकिन्छ । कतिपय स्थानमा बालीपूजामा बलि चढाइएका पशुपंक्षीका कलेजो र फियो हेरेर झांक्रीले वर्षात र अन्नबाली उत्पादनको अवस्थाको समेत भविष्यवाणी गरेको पाइन्छ । बालीपूजा परम्पराले अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजलाई नियमन गर्नुका साथै आपसी समन्वय र सद्भावको सूत्रमा आवद्ध रहन मद्दत पुऱ्याएको देखिन्छ । उनीहरूको संस्कृति समुदायमा आधारित रहेको तथ्यलाई बालीपूजा परम्पराले पनि स्पष्ट पारेको छ । बालीपूजाले सिङ्गो गाउँलाई एक सूत्रमा बाँध्नुका साथै आपसी सहकार्य, सहमती र अनुभवको आदानप्रदानका आधारमा कार्य सम्पादन गर्ने परम्परालाई उत्प्रेरित गरेको देखिन्छ । बालीपूजा परम्पराले निश्चित भौगोलिक क्षेत्र वा गाउँमा बसोबास गर्ने सबै जातजाति र थर-उपथरहरूका परिवारहरू वीचको समष्टिगत क्षेत्रीय प्रणालीमा प्रकार्यात्मक एकता कायम गराउन मद्दत पुऱ्याएको देखिन्छ ।

८.१.२.३ असारे र भदौरे पूजा

तारा, अर्गल र हिलका मगरहरूले असार महिनामा मुख्य खेतीपातीको काम सकेपछि र भदौमा वर्षे बाली भित्र्याउनु अघि पितृपूजा गर्दछन् । असारेपूजा खासगरी ताराखोलाका अर्घासी मगरहरूको कुलसँग सम्बन्धित रहेको पाइन्छ । उनीहरूको पुर्खा डोल्पाको तारागाउँमा हुँदादेखि नै यो पितृपूजा गर्ने परम्परा थियो तर उनीहरू बागलुङ ताराखोलामा बसाइँ सरेपछि पूजा गर्न छोडेका थिए । पछि यो पूजा परम्पराको पुनरुस्थान गरियो । अहिले ताराखोलाका सबै थर-उपथरका मगरहरूले यो पितृपूजालाई साझा परम्पराको रुपमा मान्दै आएको पाइन्छ । असार महिनाको तेस्रो हप्ताको अन्त्यतिर सम्पन्न हुने यो पूजामा पितृहरूको स्मरणमा राँगो बलि चढाइन्छ । भदौ पूर्णिमाको दिन वा सोमवार पारेर गरिने पितृपूजामा तान्त्रिक विधिद्वारा लामाझांक्रीले मध्यरातमा राँगो बलि चढाउँदछन् । मंगलवार विहान भेडाको

साँढ र दिउँसो सुँगुर बलि चढाइन्छ । तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा प्रचलित असारे र भदौरे चाडलाई पितृपूजाको चाडको रुपमा लिनसकिन्छ । पितृ र जिवितहरू वीचको मध्यस्थकर्ताका रुपमा झांक्रीले भूमिका खेलेको हुन्छ । यसरी पितृ देवताहरूलाई प्राकृति स्रोतहरू वनस्पति, पशुपंक्षी, बालीनाली आदिको संरक्षण गरी मानव जीवनको कल्याण गर्ने शक्तिका रुपमा पुज्ने गरिन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) ।

अर्गल ९, किकल्टाका नन्दवीर थापा, अम्मरवहादुर थापा र अर्गल ८, लहन्जुका बिर्वलाल घर्तीका अनुसार ताराखोला क्षेत्रमा सामुहिक रुपबाट पितृहरूको स्मरणमा असारेपूजा गरिएजस्तै अर्गल-९ किकल्टामा असारमा (कोदो रोप्नु अघि) सुँगुर बलि चढाएर जलथल देवताको पूजा गरिन्छ । पूजा गर्दा सुँगुरलाई झुण्ड्याएर चोचो काट्ने र त्यसपछि मुटु झिकेर थानमा चढाउने गरिन्छ । सोही समयमा जलदेवी, बनस्खन्नी, आइतवाऱ्या, नाग, नागकन्या, झाक्री, हरेलो, न्वागी आदिको पूजा पनि गरिन्छ । यसैगरी भदौ महिनामा वर्षे बाली (मकै) भित्र्याउने बेलामा नयाँ अन्न र भाले चढाएर व्यक्तिगत रुपमा आफ्नै खेतवारीमा डिवराको पूजा गरिन्छ (थापा र घर्ती, अन्तर्वार्ता, २०६६ चैत्र १०) ।

८.१.२.४ कुलायन पूजा

कुलानपूजा पितृपूजाकै एउटा रुप हो । परिवारका कुनै सदस्यको भौतिक अवसान हुनु परिवारकै लागि ठूलो क्षतिको घटना हो । आदिमानवले यसलाई ज्यादै गम्भीरताका साथ लियो । यस क्षतिले दैनिक क्रियाकलाप मात्र होइन, सामाजिक व्यवस्था, सामुहिक क्रियाकलाप, योजना र कार्यक्रममा समेत अचानक संकट पऱ्यो । अतः मरेपछि पनि त्यस पुर्खाको देनलाई उसका सन्ततिले बिर्सन सकेनन् । फलत पितृ वा पुर्खाको पूजा (ancestor worship) को चलन शुरू भयो । विश्वका विभिन्न प्राचीन संस्कृतिमा यो प्रवृत्ति र परम्परा पाइन्छ भने धेरैजसो संस्कृतिमा पितृपूजा अहिले पनि महत्त्वपूर्ण धार्मिक विधिअनुसार सम्पन्न गरिन्छ । प्राचीन कालदेखि नै पितृहरू डर, त्रास एवं श्रद्धाका प्रतीक थिए । आफन्तहरूको समाजमा उनीहरूको स्थान झण्डै देवता समान नै थियो । गोत्र समुदायको संगठित स्वरुपको उदय भएपछि त्यसका प्रमुखहरूले एक अर्थमा पुरोहितको काम गर्न थाले जसको कारण गोत्रभित्रका इकाईहरू अर्थात परिवारहरू वीच ऐक्यबद्धताले ठोस रुप लिन सक्यो । कविला तथा ग्रामिण बस्तीहरूबाट नगरको विकास हुनथालेपछि पनि यो ऐक्यबद्धताको सिद्धान्त कायमै रह्यो । पुर्ख्यौली देवता नै नगरहरूका संरक्षक बने भने पछि गएर ती देवता सम्पूर्ण राज्यशक्तिका महत्त्वपूर्ण स्रोत पनि भए (खत्री, वि. सं. २०५५) ।

अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा हरेक पूजाआजा, चाडवाड एवं संस्कारहरूमा पितृको सम्झना गर्ने चलन रहेको पाइन्छ । कुलायनपूजालाई देवाली, पिटरपूजा, पितृपूजा आदि जुनसुकै नामले बुझिए

पनि इष्टदेउता अर्थात पुर्ख्यौली देउताको पूजा हो । कुलपूजा भनेको आफ्ना पुर्खा वा वंशजको मृतात्माको स्मरणमा आत्माशान्ति र पारिवारिक कल्याणको भाव राखेर गरिने पूजा हो। कुलप्रतीक (totem) का रुपमा सुँगुर, भेडा, बोका, कुखुरा आदि प्रयोग गरिएको पाइन्छ । वागलुङ गलकोटक्षेत्रका अर्गल र हिल गा. वि. स. का मगरहरूले कुलपूजा तिन-तिन वर्षको अन्तरालमा मंसिर शुक्ल पञ्चमी तिथि पारेर चाडवाडकै रुपमा धुमधामले सम्पन्न गर्दछन् । सोमवार साँझ झांक्री विधिबाट शुरू गरेर मंगलवार साँझ पूजा कार्यक्रम समापन गरिन्छ । भोलिपल्ट बुधवारका दिन नाचगान गरिन्छ । हिलसाँधीका थापा मगरहरूको कुलानपूजामा दशौं पुस्तासम्मका पुर्खालाई वायु/वाईको रुपमा एक/एक वटा गरी एकचोटीमा दस वटासम्म वलि चढाएर पुज्ने चलन रहेको छ। वागलुङ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले गर्ने कुलायनपूजाको परम्परालाई तलको तालिकाले संक्षिप्त रुपमा प्रस्तुत गरेको छ।

तालिका संख्या १८: गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको कुलायन पूजा सम्बन्धी विवरण

गाविस	समयान्तराल		बलि दिइने पशुपंक्षी			पुजारी			
	३ वर्ष	५ वर्ष	साँढ	साँढ,बोका कुखुरा	सुँगुर, साँढ बोका,कुखुरा	ज्वाइँ	ज्वाइँ र झांक्री	ज्वाइँ,झांक्री मारुनी गुरु	आफ्नै खलक
तारा	२६	३१	११	४५	१	३६	१०	६	५
अर्गल	१७	१९	६	७	२३	४	०	२६	६
हिल	६	१०	०	१५	१	१५	०	०	१

स्रोत: *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९।*

माथिको तालिकाअनुसार तारा गा. वि. स. का ५७ उत्तरदाता मध्ये २६ जनाको तिन-तिन वर्षमा र ३१ जनाको पाँच-पाँच वर्षमा कुलानपूजा गर्ने परम्परा छ । उनीहरू मध्ये ११ जनाको कुलानपूजामा भेडाको साँढ मात्रै, ४५ जनाको भेडाको साँढ, बोका र कुखुरा तथा १ जनाको सुँगुर, साँढ, बोका र कुखुरा बलि चढाउने परम्परा रहेको छ। उनीहरू ३६ जनाले ज्वाईँलाई पुजारी बनाउने, १० जनाले ज्वाइँ र झांक्रीलाई संयुक्त पुजारी बनाउने, ६ जनाले ज्वाइँ, झांक्री र मारुनी गुरुलाई संयुक्त पुजारी र ५ जनाले आफ्नै परिवारको सदस्यलाई पुजारी बनाउने परम्परा रहेको पाइयो । अर्गल गा. वि. स. का ३६ जना उत्तरदाताहरू मध्ये १७ जनाको तिन-तिन वर्षमा र १९ जनाको पाँच-पाँच वर्षमा कुलानपूजा गर्ने परम्परा छ। कुलानपूजामा ६ जनाले भेडाको साँढ मात्रै, ७ जनाले भेडाको साँढ, बोका र कुखुरा तथा २३ जनाले सुँगुर, साँढ, बोका र कुखुरा बलि चढाउने परम्परा रहेको उल्लेख

गरेको पाइयो । उनीहरू मध्ये ४ जनाले ज्वाइँलाई मात्र पुजारी बनाउने, २६ जनाले ज्वाइँ, झांक्री र मारुनीको गुरुलाई संयुक्त पुजारी बनाउने र ६ जनाले आफ्नै परिवारको सदस्यलाई पुजारी बनाउने चलन रहेको जानकारी गराए । यसैगरी हिल गा. वि. स. का १६ जना उत्तरदाताहरू मध्ये ६ जनाको तिन-तिन वर्षमा र १० जनाको पाँच-पाँच वर्षमा कुलानपूजा गर्ने परम्परा रहेको तथा उनीहरू मध्ये १५ जनाले कुलानपूजामा भेडाको साँढ, बोका र कुखुरा र १ जनाले सुँगुर, साँढ, बोका र कुखुरा बलि चढाउँने चलन रहेको उल्लेख गरेका छन् । उनीहरू मध्ये १५ जनाले ज्वाइँलाई पुजारी बनाउने र १ जनाले आफ्नै परिवारको सदस्यलाई पुजारी बनाउने उल्लेख गरेका छन् ।

हिल १, हिलगाउँका पूर्णबहादुर थापाका अनुसार हिलगाउँका कतिपय थर-उपथरका मगरहरूले दस पुस्तासम्मका पुर्खाको नाममा एक/एक वटा भाले बलि दिने गर्दछन् । प्रत्येक घरमा दस/दस वटा भाले पूजा गरेर सोही घरको परिवारले मात्र ढोका बन्द गरी प्रसाद खाइसकेपछि नुहाएर मात्र अन्यसँग घेटघाट र बोलचाल गर्नुपर्ने प्रचलन छ । जुठो परेर वा अन्य कुनै कारणले एक वर्ष कुलपूजा रोकिएमा अर्को वर्ष दोब्बर संख्या पुऱ्याएर बलि दिइन्छ । हिलगाउँका थापामगरहरूले घरको आँटीमा थान बनाएर साँढ र बोका बलि दिएर कुलपूजा गर्दछन् । थानमा ढुङ्गाको कुलदेउता थापना गरी गोवरको कुण्ड बनाइन्छ । तीतेपाती वा कटुसको लिङ्गोमा ध्वजा बाध्ने, दूधधार दिने, धूप बाल्ने, रोटी तथा खीर चढाएर विहान पख भेडाको साँढ बलि चढाइन्छ । यसको प्रसाद घर परिवारका सदस्यहरूले मात्र खाने र बाँकी गाड्ने चलन छ । प्रसाद सोही दिनको साँझसम्ममा (साँझमा तारा नउदाउँदै) खाइसक्नुपर्छ । कुललाई बलि चढाइएको बोकाको प्रसाद भने पाहुना बोलाएर ख्वाइन्छ र बाँकी रहेमा भोलिपल्टसम्म पनि खाने गरिन्छ । हिलगाउँकै पुनमगरहरूले भने मूलघरको बारीमा कुलपूजा गर्दछन् । कुलपूजा बलि चढाइएको साँढको प्रसाद सबै जातका मानिसहरूलाई बाँडेर खान हुने र दिन कटाएर पनि खान हुने चलन रहेको पाइन्छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र ११) ।

प्रजातन्त्र विकास मा. वि. माझखर्कका प्रधानाध्यापक भीमबहादुर रोकाका अनुसार अर्गलका मगरहरूले कुलपूजालाई विशेष चाडवाडकै रुपमा मनाउँछन् । यस क्रममा भेडाको साँढ घोच्ने, सिस्नो खोस्ने, बोका नचाउने, लाटालाटी बन्ने र ढिडो नचाउँने जस्ता रोचक कार्यक्रमहरू हुन्छन् । पहिला १२ वर्षको अन्तरालमा गरिने कुलपूजा अहिले ३ वर्षको अन्तरालमा गरिन्छ । व्यक्तिगत भाकलपूजा भने हरेक वर्ष गर्न मिल्ने मान्यता रहेको छ । मंसिरको शुक्ल पंचमी तिथि पारेर सोमबार शुरू गरेर मंगलवार *पाटा* (संस्कारजन्य कार्य सम्पन्न गरिने सामुदयिक बारी) गई समापन गरिन्छ भने बुधवारका

दिन नाचगानको कार्यक्रम गरिन्छ । कुलपूजामा झांक्री, ज्वाइँ र *गुरुजु* (मारुनीको गुरु) को महत्त्वपूर्ण भूमिका रहन्छ। ज्वाइँ समूहमा छोरीज्वाइँ र भान्जीज्वाइँ पर्दछन् । अर्गलगाउँका प्रायः सबै थर-उपथरका मगरहरूले संयुक्त रुपमा जुठो नपरेको जेष्ठ व्यक्तिको घरमा कुलपूजा गर्ने चलन रहेको छ। सोमवारको साँझ घरभित्रको अगेना नजिकै *ओम्टो* (मण्डप) बनाएर पूजा शुरू गरिन्छ। पूजा सामाग्रीको रुपमा एउटा डालीमा नौवटा साना आकारका रोटी, ६ माना मकै, १ माना चामल र बालिएको तामाको दियो र अर्को ठूलो डालीमा नौ माना मकै, एक माना चामल, घिउमा पकाएको तिनवटा ठूला रोटी, *झाक्री सेउला* (अस्टो वृक्ष/कटुसको) अल्लोको पुवा, *अर्चिल* (पुवाको धागो बनाउने वस्तु) र बलेको दियो राखिन्छ। कुलपूजा हुने घरको मूलीले *भुस्केट* धूप बालेर पूजाको प्रारम्भ गरिन्छ । त्यसपछि झांक्रीले ढ्याङ्ग्रो बजाएर विधि गरेपछि गुरुजुलाई ढ्याङ्ग्रो हस्तान्तरण गरिन्छ। गुरुजुले ढ्याङ्ग्रो र झ्यालीको तालमा *ओखाभाका* (आख्यानयुक्त तान्त्रिक विधि) गाउँदै सुँगुर र कुखुरा किनेर *बिजुथलो* (देउताहरू भेला हुने ठाउँ) मा ल्याउने, *वन खलास्ने* (डाँडा, भन्ज्याङ, गाउँ हिड्ने क्रममा भेटेका देउता र मानवलाई निम्तो दिने तथा मह काढ्ने) कार्य आदि कथायुक्त विधिको वर्णन गरिन्छ । यसैक्रममा ज्वाइँले झांक्री सेउलाले *हाचक* (जाँड) छर्कदै ओखाभाको आंख्ला अनुसार नाच्ने गर्दछन् । रातभरि सत्यवादी जेठो कुल सतदेवलाई भुस्केट (लेकाली जडीवुटीयुक्त धूप) दिएर पूजा गरेपछि विहानपख मुख्य ज्वाइँले बाहिर आएर *जुनकिरी* (भुस्केट) नचाएर कान्छो कुलका लागि बलि दिन ल्याइएको साँढको टाउकोमा घोप्टयाइन्छ। भुस्केट/मरीको मुठा बालेर ज्वाइँले टाउका माथि राखी ओखाभाकाको तालमा नचाउने गर्दछन् । त्यसपछि साँढलाई तिन पल्टसम्म घोच्ने र नचाउने अभिनय गरेर जिउँदै अवस्थामा मुटु झिकेर *गराङ*/गिरिङ (डाली) मा राखी *अस्टो*मा चढाइन्छ। भेडाको साँढ घोच्ने विधिमा ज्वाइँले *सलफी* (तिन वटा अम्रिसो र सिउँडीको डाँठ) ले घोँचे जस्तो गर्ने चलन पाइन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ वैशाख १२) ।

स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्तीका अनुसार बलि चढाइएको साँढको प्रसाद ग्रहण गरेपछि कुलपूजा भइरहेको घरबाट ज्वाइँले डालीमा कोदोको ढिडो, सिउडीको सेउला (झांक्री सेउला), सुकुटी (गाईको मासुको सुकुटी) आदि राखेर पुरानो गाउँ डुलाउने प्रचलन रहेको छ। पुरानो समयमा कुलपूजा गर्दा गोरु बलि चढाइन्थ्यो भन्ने बुढापाकाहरूको भनाई रहेको छ । त्यसकारण पुरानो परम्परालाई निरन्तरता दिनका लागि वर्तमानमा गोरुको प्रतीक पीठोको गोरु बनाएर गोरुकै पुच्छरको रौं काटेर त्यसमा राखिन्छ । ताराखोलातिरका मगरहरूले पीठोबाट गोरुको प्रतीक बनाउने भए पनि अर्गलका अधिकांश मगरहरूले भने कुलानपूजाको थानमा गोरुको खुर, रौं र गोरु बाँध्ने दाम्लो चढाउने गर्दछन् ।

ज्वाइँहरूले यसरी प्रसाद लिएर गाउँ डुल्ने क्रममा केही महिला र पुरुषले लाटाबैरा र झांक्रीको अभिनय गरेर ढ्याङग्रो बजाउदै हिड्ने गर्दछन् । त्यसपछि *बिजुथला* (देउता भेला हुने स्थान) मा पुगेर सुँगुर दक्षिण दिशा पारेर बलि दिइन्छ। घरबाट बिजुथला जाँदा जमीन टेकिने हुँदा *जीमाधनी* (भूमी) लाई सुँगुर बलि दिइएको भनिन्छ। गुरुजुले ढ्याङग्रो बजाउँदै ओखाभाकामा "आउआउ गजरमुखा (सुँगुर) सिस्नो खाउ" भन्दै विधि पूरा गरेपछि सुँगुरलाई उधोमुन्टो झुण्ड्याएर भुस्केट (धूप) माथि चोचो काटेर रगत चुहाइन्छ अनि मुटु झिकेर *अस्टो*मा चढाइन्छ। सुँगुर बलि चढाउने ठाउँ कुलपूजा गरिने घरभन्दा दक्षिणतर्फको सार्वजनिक स्थानमा रहेकाले थानदेखि घरसम्म पुग्ने बाटोको निश्चित दुरीको अन्तरालमा ज्वाइँहरू उभिएका हुन्छन् । सुँगुरको मुटु झिकिए पछि एकले अर्को ज्वाइँको हातमा पुऱ्याउने क्रममा अन्तिम स्थानमा उभिएको ज्वाइँले घरभित्रको पूजा मण्डपमा चढाउने कार्य गर्दछन् । मुटु चल्दाचल्दैको अवस्थामा घरभित्रको थानमा पुऱ्याउनु पर्ने मान्यता रहेकाले यो कार्य निकै छिटो गतिमा गरिन्छ । यसैक्रममा दोबाटोमा भाले उत्तर दिशा पारेर काटी *दोग्टे*/दोबाटे (डैनी, बोक्सी, भूतप्रेत) लाई चढाइन्छ। सुँगुर र भाले बलि दिइने स्थान कुलपूजा गरिने घरदेखि दक्षिण दिशामा रहेको हुन्छ । ओम्टोमा चढाइएको सुँगुरको मुटु पकाएर प्रसादको रुपमा घरमूली अर्थात कुलपूजाको प्रारम्भ गर्दा धूप बाल्ने व्यक्तिले ग्रहण गरे पश्चात पूजा समापन भएको मानिन्छ। अपरान्ह चार बजेतिर 'सिस्नो खोज्ने जात्रा' मनाइन्छ। बलि दिइएको सुँगुरको अग्रभाग (दुई खुट्टा सहितको भाग) लाई सिस्नोमा बेरेर रसीले बाँधेर राखिन्छ। अविवाहित केटा र केटीको दुई समूह वीच सिस्नो पन्छाएर मासु हात पार्ने घम्साघम्सी हुन्छ। केटी पक्षले हात पारेमा केटा पक्षले दण्ड तिर्नुपर्ने हुन्छ। जुनै पक्षले जिते पनि दुबै पक्षको सहभागितामा मासु पकाएर खाइन्छ। साँझपख कुलपूजा गरिएको घरमा आएर ओखाभाका गाउँदै ढयाङ्ग्रो बजाउँदै ढोर पुगेर बोका ल्याउने विधि गरिन्छ र बोका नचाएर ढ्याङ्ग्रोको *खसम* (मालिक) को नाउमा बोका बलि दिइन्छ। भोलिपल्ट अर्थात बुधवारका दिन नाचगान गरिन्छ। गर्राभाइ (मारुनी नाच समूह) भेला भएर मारुनी नचाउने गर्दछन् । मारुनी नचाउने क्रममा सोरठी, कृष्णचरित्र, रामचरित्रका प्रसंगहरूका साथै ख्याली र टप्पा पनि मिसिएर आउँछन् (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०)।

अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा कुलपितृलाई खुशी पार्नका लागि सुँगुरलाई उधोमुन्टो झुण्ड्याएर चोचो काटेर रगत चुहाउने तथा मुटु झिकेर *अस्टो*मा चढाउने कार्यले अनुकरणात्मक अभिचारलाई झल्काउँदछ । जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) का अनुसार समानताको नियममा आधारित अनुकरणात्मक अभिचार अनुसार बलि चढाइने पशुपंक्षीले जति कष्ट पाउँछ वा रगत बग्दछ,

बलि प्राप्त गर्ने देवताहरू त्यति नै बढी खुशी हुन्छन् भन्ने मान्यता रहेको हुन्छ (पृ. १२४-१२५) । अर्गलका मगर समाजामा कुलान पूजामा बलि दिइएको सुँगुरको साप्रोलाई सिस्नोले छोपेर युवायुवती बीच लुछाचुडीको प्रतिस्पर्धा गराउने परम्परालाई पनि अनुकरणत्मक अभिचारसँग जोडेर हेर्न सकिन्छ । यसैगरी कुलानपूजापछि नाचगान रमाइलो गर्नुलाई कुलपितृलाई खुशी पार्नुसँग अन्तरसम्बन्धित मानिन्छ ।

८.१.२.५ अन्य देवदेवीका पूजा

माथि उल्लेख गरिएका मुख्य-मुख्य देवदेवीहरूका अतिरिक्त अध्ययन क्षेत्रका मगर समाजमा अन्य थुप्रै प्रकारका स्थानीय देवदेवीहरू तथा प्रेतात्माहरूको पनि पूजा गरिएको पाइन्छ । खासगरी मानिस र घरपालुवा पशुपंक्षी विरामी पर्दा स्थानीय लामाझांक्रीहरूले लागोभागो देखाएमा अनेकन देवदेवी तथा प्रेतात्माहरूको पूजा गर्ने चलन पाइन्छ । त्यसकारण मगरका घरमा पालिएका सबैजसो पशुपंक्षीहरू कुनै न कुनै देवदेवीको नाममा भाकल गरिएको हुन्छ भन्ने लोकोक्ति प्रचलनमा रहेको पाइन्छ ।

वाईपूजाः “वाई वा वायु पूजाको प्रथा मृतकको भावनात्मक आत्मा (spiritual soul) यसै संसारमा घुमिरहने र पछिल्ला पुस्तामा (कुनै व्यक्तिमा) अविर्भाव हुने अवतारवादकै एक पक्ष जस्तै देखिन्छ । अस्वाभाभिक मृत्यु हुने मात्र वायु बन्ने मानिन्छ” (शर्मा, वि. सं. २०५४, पृ. १५५) । मगर जातिमा प्रचलित झांक्रीवाद र आत्मावादको मान्यताअनुसार मानिसको मृत्यु भएपछि निर्धारित संस्कार सम्पन्न गरेमा उसको आत्मा पितृलोक अर्थात स्वर्गलोक प्रस्थान गर्दछ । समयमै मृत्यु संस्कार सम्पन्न नगरेमा वा दुर्घटनाका कारण अकाल मृत्यु भएमा आत्मा पृथ्वीमै भड्कीन्छ । दुर्घटनाका कारण मृत्यु हुँदा लासलाई किराफट्याङ्ग्रा वा अन्य व्यक्ति वा वस्तुले छुने भएकाले स्वर्गलोक प्रस्थानका लागि अयोग्य ठहरिन्छ । यसैगरी बोक्सी विद्या र झांक्री विद्या जानेका व्यक्तिहरूको शरीर पनि अयोग्य ठहरिन्छ । यस्ता अपवित्र आत्माहरू पृथ्विमै भड्कीएर मानिस र घरपालुवा पशुहरूलाई दुःख दिन्छ । झांक्रीले विरामी मानिसको नाडी छामेर वा अक्षता हेरेर वा झांक बसेर यस्ता आत्माहरू लागेको जानकारी दिन्छ । यस्ता आत्माहरूलाई वायु वा वाई भनेर पशुपंक्षीको बलि चढाइन्छ । सामान्यतया बोक्सी, झांक्री र अकाल मृत्यु भएकाहरूको आत्माले आफ्नै परिवारका सदस्यहरूलाई वायु बनेर दुःख दिने गर्दछ । चरन क्षेत्र, बाटोघाटो जस्ता सार्वजनिक क्षेत्रमा दुर्घटनाबाट मरेका वा वाघले खाएकाहरूको वायुले सबै गाउँले र तिनका गाईवस्तुलाई दुःख दिन्छ भन्ने विश्वास पाइन्छ (Shepherd, सन् १९८२) । अध्ययन क्षेत्र हिलगाउँका स्थानीय पूर्णबहादुर थापाका अनुसार वायु पुरुष भए भाले र महिला भए पोथी बलि दिएर छ-छ महिना वा वर्ष-वर्षमा वा झांक्रीले लागो देखाएको समयमा पूजा गरिन्छ भने कतिपय अवस्थामा बोका वा बाखाको

पाठी पूजा गरिन्छ । आफ्नै बारीमा वाई पूजा गर्ने र कसैसँग नबोलेर पारिवारिक सदस्यहरूले मात्र प्रसाद खाने चलन पाइन्छ । हिलगाउँमा कुनै मगरको घरमा दस जनासम्म पितृ वाईको रुपमा उत्रेकाले एक पल्टमा दस वटासम्म कुखुरा बलिपूजा गरेको पाइन्छ । कुनै वर्ष जूठो परेर वाई पूजा हुन नसकेको खण्डमा अर्को वर्ष दोब्बर संख्यामा बलि दिनुपर्ने चलन रहेको पाइन्छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र ११) ।

गोठपूजा: गोठमा गाईभैसी दुहुना भएको अवस्थामा मात्र ६–६ महिनामा वैशाख र मंसिरको देवाली पूर्णिमा पक्षको अवधिमा भाले वा पोथी बलिदिएर पूजा गर्ने चलन छ । गोठभित्र वा गोठको छेउँमा गोवरको कुण्ड बनाएर दूधधार दिने, चामलको रेखी हाल्ने, धानको लावा चढाउने, धूपध्वाजा गर्ने र बलि दिने गरिन्छ । यस अवसरमा सिद्ध, वाई आदिलाई पनि धूप ध्वाजा गरेर सम्झने चलन रहेको छ । गोठपूजा अधिकांशले व्यक्तिगत रुपमा गर्ने भए पनि कसैकसैले सामुहिक रुपमा गरेको पनि पाइन्छ ।

मण्डलीपूजा: अध्ययन क्षेत्रमा बालीपूजा गर्दा नै (वैशाख र मंसिरमा) कुखुरा, परेवा, सुँगुर आदि पशुपंक्षीको बलि चढाएर मण्डलीको पूजा गर्ने चलन पाइन्छ । मण्डलीलाई कतै शिकारी पनि भन्ने गरिन्छ । Kawakita Jiro (सन् १९७४) का अनुसार मगरहरूले मण्डलीलाई गाईवस्तुको सुरक्षा गर्ने देउता वा जीवात्माको रुपमा विश्वास गरेको पाइन्छ (पृ. ११७) । केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) का अनुसार कुनै गाउँका मगरले भने मण्डलीलाई आफ्ना कुलदेवताका रुपमा पूजा गर्दछन् (पृ. १२७) ।

थानीपूजा: नियमित पूजाको रुपमा नभएर लमाझांक्रीले लागो देखाएमा मात्र थानीपूजा गर्ने चलन पाइन्छ । लामाझांक्रीलाई हेराउँदा लागो देखिएमा कुखुराको भाले चढाएर थानीको पूजा गर्ने चलन रहेको छ । अन्य अवस्थामा भने थानीको पूजा गरिएको पाइँदैन ।

सिमवाईपूजा: घरपालुवा पशुपंक्षीको सुरक्षा र स्वास्थ्यका निम्ति गरिने पूजालाई सिमवाई पूजा भनिन्छ । यो पूजा पनि नयमित रुपमा गरिएको पाइँदैन । घरपालुवा पशुपंक्षी विरामी परेर लामाझांक्रीलाई देखाउँदा सिमवाई लागेको जानकारी दिएमा कुखुराको भाले उठाएर मन्छाउने गरिन्छ । सिमवाइका लागि उठाएको भाले कुनै अनुकूल समय पारेर बलि दिइन्छ ।

सिरमपूजा: लामाझांक्रीले लागो देखाएको अवस्थामा मात्र सिरमको पूजा खेतवारीमा थान बनाएर गरिन्छ । नन्दवीर थापाका अनुसार जेठो सिरमलाई धूपधार मात्र गरिन्छ भने माहिलो सिरमलाई सुँगुरले र कान्छो सिरमलाई कुखुराको भालेपोथी चढाएर पूजा गरिन्छ (थापा, अन्तर्वार्ता, वि.सं.२०६६ चैत्र १०) ।

हरेलोपूजाः यो पूजा धानबालीको सुरक्षासँग सम्बन्धित रहेको पाइन्छ । सामान्यतया धान रोपाई सकिएपछि साउने सक्रातिको अघिल्लो दिन धान खेतको कुलोको मुहानमा टपरी भरि धानको भूस र आगोको सल्किरहेको कोइला राखेर धूप, बत्ति र ध्वजा चढाउने गरिन्छ । धानबालीमा कुनै रोगकिरा नलागोस् तथा अतिवृष्टि वा अनावृष्टि नहोस् र राम्रो उब्जनी होस् भन्ने कामनाका साथ हरेलोपूजा गर्ने परम्परा पाइन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) ।

८. २. चाडवाडहरू

कुनै पनि समाजका चाडवाड एवं संस्कारहरूको प्रत्यक्ष सम्बन्ध त्यहाँको वातावरणसँग रहेको हुन्छ । Rappaport (सन् १९६८) र Vayda (सन् १९६९) ले धार्मिक संस्कारहरूलाई प्राकृतिक वातावरणसँग अन्तरसम्बन्धित गराएका छन् । उनीहरूले प्राकृतिक वातावरणसँग मानवलाई समायोजन गराउने कडीको रुपमा संस्कारलाई व्याख्या गरेका छन् । Rappaport को निवन्ध 'Pig for the ancestors' (सन् १९६८) र 'Retual regulation of environmental relations among the New Guinea people' (सन् १९६९) र Vayda को निवन्ध 'Expansion and warfare among Swidden agriculturist' (सन् १९६९) मा न्यूगिनियाको त्सेम्बागा र म्यारिन समुदायले अभ्यासमा ल्याएका धार्मिक संस्कारहरूको वातावरणमा उपलब्ध स्रोतहरूसँग उनीहरूको जनसंख्याको सन्तुलन कायम गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको कुरा देखाउन खोजिएको छ । उनीहरूका अनुसार युद्धका समयमा संस्कारजन्य उत्सवहरूमा ठूलो संख्यामा सुँगुरको बलि चढाउने चलनले एकातर्फ उनीहरूको समुदायमा एकताबद्ध गराउन मद्दत पुऱ्याउँदछ भने अर्कोतर्फ जनसंख्या नियन्त्रण गर्न र वातावरण सन्तुललन ल्याउन मद्दत पुऱ्याउँदछ । त्यसकारण कुनै पनि समाजमा प्रचलित चाडवाडहरू स्थानीय प्राकृतिक वातावरण र धार्मिक संस्कारसँग अन्तरसम्बन्धित भएर आएका हुन्छन् । प्रकृति एवं पर्यावरणका वर्षचक्रीय प्रणालीका विभिन्न अवस्थासँगको मानवीय सम्बन्धका विशिष्ट क्षणहरूले लोकजीवनमा विविध खाले पूजाआजा र चाडवाडहरूको रुप धारण गरेका हुन्छन् । ऋतु एवं मौसमको परिवर्तनसँगै देखापर्ने जाडो, गर्मी, वर्षात, खडेरी आदि अवस्थाले यस धरतीका जीवजन्तु तथा मानव समुदायमा महत्त्वपूर्ण प्रभाव पारेको हुन्छ । गर्मी, वर्षात र खडेरीका कारण उत्पन्न हुने रोगव्याधी तथा दैवीप्रकोप आदिबाट आफू सुरक्षित रहने प्रयास स्वरुप मानव समुदायमा विभिन्न संस्कार वा चाडहरूको विकास भएको पाइन्छ । समयमा पानी नपर्दा वर्षातका लागि प्रकृतिसँग पानी माग्ने र पूजा गर्ने चलन, गर्मी र वर्षातमा देखापर्ने रोगव्याधीबाट बच्न साउनमा लुतो फाल्ने, बालीनाली लगाउने समयमा भूम्या/भूमिपूजा, नयाँ अन्नवाली भित्र्याउने

समयमा न्वागीपूजा गर्ने जस्ता विविध खाले प्रचलन लोकजीवनमा पाइन्छन् । यस्ता विशेष अवस्था वा अवसरमा पूजाआजा गर्ने, आफन्तहरूसँग भेटघाट हुने, मीठोचोखो खाने, राम्रो लगाउने, मनोरञ्जन गर्ने र नियमित कामकाजबाट विश्राम लिने प्रचलनले कालान्तरमा विशेष चाडवाडको रुप लिएका हुन्छन् । स्थानीय भूगोल एवं पर्यावरणीय आधारमा चाडवाड र त्यससँग सम्बन्धित प्रचलनहरूको स्वरुप तथा विधिविधान निर्धारण भएका हुन्छन् । यस्ता चाडवाडहरूले एकातिर समुदायको सांस्कृतिक पक्षलाई प्रकट गरेका हुन्छन् भने अर्कातिर सामाजिक तथा आर्थिक पक्षलाई उद्‌घाटन गरिरहेका हुन्छन् । चाडवाडकै माध्यमबाट समाजका सदस्यहरू वीच सहकार्य र आत्मीयताका भावनाले निरन्तरता प्राप्त गरिरहेका हुन्छन् (श्रीस मगर, वि. सं. २०६८ख) ।

चाडवाड लोकजीवनको मनोरञ्जन र विश्रामको अवसर हो । लोकजीवनमा चाडवाडहरू विशेषगरी श्रमको समाप्तिपछि र देवदेवीहरूसँग सम्बन्धित घटनाहरूका आधारमा प्रचलनमा आएका हुन्छन् (दिवस र प्रधान, वि. सं. २०६५) । विश्व मानव समाजमा प्रचलित विभिन्न चाडबाडहरू स्थानीय भूगोल र मौसमी परिवर्तनसँग सम्बन्धित सांस्कृतिक वा धार्मिक प्रकृतिका हुन्छन् । चाडबाडहरू समुदाय र निश्चित भौगोलिक क्षेत्रका समाज केन्द्रीत हुने भएकाले आपसमा एकताको भावना जागृत गराउन, मनोरञ्जन प्रदान गर्न तथा विशेष आवश्यकता परिपूर्तिको अवसर निर्माण गर्नमा महत्त्वपूर्ण माध्यम वा आधार बनेका हुन्छन् । अध्ययन क्षेत्र तारा, हिल र अर्गलका मगर जातिका मौलिक चाडबाडहरू पनि स्थानीय भूगोल, पर्यावरण र कृषि तथा पशुपालनमा आधारित अर्द्ध-घुमन्ते जीवनशैलीसँग सम्बन्धित देखिन्छन् । विश्वका अधिकांश हिमाली क्षेत्रमा शरद ऋतुमा लेकाली चरनबाट गाईवस्तुलाई बेसीको स्थायी गोठमा फर्काउँदा उत्सव मनाउने प्रचलनबाट विभिन्न चाडबाडहरूको विकास भएको पाइन्छ। नेपालका प्रमुख चाडबाडहरू दसैं र तिहारको सम्बन्धलाई पनि लेक र बेसीको घुम्ते बसोबास एवं खेतीपातीसँग अन्तरसम्बन्धित रहेको बुझिन्छ । अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले चैतको आखिर र वैशाखको प्रारम्भतिर उभ्यौली बालीपूजा गर्दछन् जुन चैतेदसैं चाडसँग अन्तरसम्बन्धित रहेको पाइन्छ । उनीहरूले गर्ने भदारे पूजा, न्वागीपूजा र मंसिरको बालीपूजालाई वडादसैं र तिहारसँग जोडेर हेर्न सकिन्छ । दसैंमा कृषिऔजारको पूजा गर्ने तथा तिहारमा गोठका गाईवस्तुको पूजा गर्ने परम्परालाई बालीपूजाकै रुपमा लिइन्छ । त्यसकारण चाडबाडहरू खेतीपाती र परम्परागत धार्मिक मान्यताहरूसँग अन्तरसम्बन्धित रहेका हुन्छन् भन्ने प्रष्ट देखिन्छ । अध्ययन क्षेत्र तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले मनाउने चाडवाडहरूलाई तलको तालिकाबाट प्रष्ट्याउन सकिन्छ ।

तालिका संख्या १९: तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा मनाइने चाडवाडहरू

चाडवाडको नाम	समयावधि	विशेष गतिविधि
माघेसक्रान्ति	माघ १ र २ गते (हिल र अर्गल) माघ १–५ (ताराखोला)	कुलपितृ स्मरण, चेलीवेटी ख्वाउने, तारो हान्ने, खिचडी खाने
श्रीपञ्चमी	दुई दिन	– ऐ. ऐ. – छापेबस्ने, गाईको पजनी, नाचगान
चैतेदसैं	एक दिन (चैत्रशुक्लाष्टमी)	कोट/मौला/माई/देवी थान बलिपूजा
असारे	असार २२ गतेदेखि साउन २ गतेसम्म	जमरा राख्ने, पिङ हाल्ने, पितृ एवं भूमिपूजा, खिर खाने, मारुनीनाच
भदौरे	भाद्र पूर्णिमा दुई दिन	पितृ र भूमिपूजा, झांक्रीमेलो, सिस्नो खोस्ने, पोकाम/ढेकुला खाने
तीज	भाद्र शुक्ल तृतीया	चेलीवेटी ख्वाउने र खिर खाने
दसैं	आश्विन शुक्ल अष्टमी र दशमी	कोट/मौला/माई/देवी थान बलिपूजा पंचेबाजा, नाचगान, खानपान
तिहार	तिन दिन	भाइटीका, भैलो, खानपान

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९ ।*

माथिको तालिकाअनुसार अध्ययन क्षेत्रका मगर समाजमा प्रचलित चाडवाडहरू र त्यससँग सम्बन्धित गतिविधिहरू खेतीपाती, पशुपालन र पितृपूजा परम्परासँग जोडिएको देखिन्छ । त्यहाँका मगरहरूले स्थानीय रुपमा मनाउने माघेसक्रान्ति, श्रीपञ्चमी, चैतेदसैं, असारे, भदौरे, दसैं र तिहार खेतीपातीको कामको थालनी, विश्राम, कुलपितृ एवं प्रकृतिपूजा र मनोरञ्जनसँग अन्तरसम्बन्धित रहेका छन् । यी चाडवाडहरूको धार्मिक पक्ष पितृहरूको स्मरण गरी बालीनाली, घरपालुवा पशुपंक्षी र मानव समुदायको कल्याण गर्ने उद्देश्यसँग जोडिएका छन् भने सामाजिक पक्ष खेतीपात, पशुचरन र वनजंगलको व्यवस्थापन तथा नियंमन कार्यसँग अन्तरसम्बन्धित रहेको पाइन्छ । नाचगान, भोजभतेर आदि ती चाडवाडहरूका सांस्कृतिक पक्षहरू हुन् । माघेसंक्रान्ति, असारे र भदौरे चाडहरू यस भेगका मगरहरूको पितृपूजा र खेतीपातीसँग सम्बन्धित रहेका छन् भने चैतेदसैं र वडादसैं स्थानीय देवदेवी र खेतीपातीसँग अन्तरसम्बन्धित रहेका छन् । तीज र तिहार माइती-चेली वीचको सौहार्दता बृद्धि गर्ने

चाडको रुपमा प्रचलित देखिन्छ भने श्रीपञ्चमी चाड स्थानीय प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन र पशुपालन तथा खेतीपातीसँग सम्बन्धित रहेको देखिन्छ । यसरी चाडवाडहरूले यस भेगका मगरहरूमा आपसी सद्भाव र एकताको पक्षलाई बलियो बनाउन सघाइरहेको छ भने अर्कोतर्फ समुदायमा आधारित संस्कृतिलाई निरन्तरता प्रदान गर्नमा थप बल पुऱ्याएको देखिन्छ ।

८.२.१. माघेसंक्रान्ति

गलकोट खुवाक्षेत्रको अर्गल र हिल क्षेत्रका मगरहरूले माघको पहिलो दिनलाई जेठीसक्राति र दोस्रो दिनलाई कान्छीसक्राति भनेर दुई दिन मनाउँछन् भने ताराखोलामा पाँच दिनसम्म मनाउँछन् । त्यस अवसरमा उनीहरूले खिचडी, तरुल, पिडालु, मासु, रक्सी आदि परिकार बनाएर खाने गर्दछन् । यस क्षेत्रमा माघेसक्रातिमा पिडालुको परिकार अनिवार्य रुपमा खाने गरिन्छ किनभने पहिलेदेखि नै पिडालुको खेती प्रशस्त गरिने र यही समयमा तयार हुने भएकाले नै यो चाडको मुख्य परिकारको रुपमा लिइएको देखिन्छ । अर्गल ९ किकल्टाका नन्दवीर थापाका अनुसार जेठीसक्राति अर्थात माघ एक गते विहानै उठेर नुहाइधुवाई तथा घरको सरसफाई लिपपोत गरेपछि पितृको नाउमा माघेको पातमा सुकुटी, घिउमा फुराएको चामल राखेर अगेनाको नजिक र छानामा घुसार्ने गरिन्छ। यसलाई चाडवाडमा आफ्ना पितृहरूलाई सम्झने परम्पराका रुपमा लिइन्छ । सक्रान्तिको दिन चेलीवेटीलाई ख्वाएर चामल, पैसा, सुकुटी दिएर पठाइन्छ तर कुनै कारणवस माइती आउन नसकेका चेलीवेटीका लागि चामल, पैसा, सुकुटी उनीहरूको घरमै पठाइन्छ। चेलीवेटीले पनि माइती आउँदा रोटी, रक्सी, पिडालु, तरुल आदिको पाहुर ल्याउने चलन छ। कान्छीसक्रान्ति अर्थात दुई गतेका दिन पनि चेलीबेटी ख्वाउने गरिन्छ । पहिलो दिन आउन नभ्याएका चेलीहरू दोस्रो दिन माइती आउने गर्दछन् । खासगरी माघेसक्रन्तिलाई माइतीचेलीको सम्बन्धलाई प्रगाघ बनाउने चाडको रुपमा मनाउने चलन रहेको छ। माघेसक्रान्तिमा तारो हान्ने खेल खेल्ने पुरानो परम्परा पनि रहेको छ (थापा, अन्तर्वार्ता, २०६६ चैत्र १०) ।

ताराखोला ६, धसमरकी सरु रोकाका अनुसार यस भेगका मगरहरूले पुस महिनाको अन्तिम सातादेखि नै माघेसक्रातिको तयारी स्वरुप जाँडरक्सी बनाउने, बनबाट पात टिपेर ल्याई दुनाटपरी सिउने, बनतरुल खन्ने र मासुका लागि सुँगुर, खसी/बोका, राँगा, भैसी आदिको व्यवस्था गर्दछन् । माघेसक्रान्तिको अघिल्लो दिन आ-आफ्नो टोलमा भेला भएर मासुका लागि सुँगुर, खसी/बोका, राँगो आदि काट्ने गरिन्छ। मासु काटेको ठाउँमा भुटुवा पकाएर जाँडरक्सीसँग खाने र आवश्यकताअनुसार टोलवासीमा मासुको भाग लगाएर वितरण गरिन्छ । माघेसक्रान्ति चाड पितृको स्मरण गर्ने र चेली

पुज्ने अर्थात चेली तिहार भएकाले घरका कुलपितृको पूजा गर्ने तथा विवाहित चेलीहरूलाई माइतीमा बोलाएर खुवाउने कार्यका अतिरिक्त विभिन्न खाले नाचगान गरेर मनोरञ्जन लिने चलन रहेको छ । माइतीमा आउन नसक्ने चेलीहरूलाई माइतीले घरमै कोसेली पुऱ्याउने परम्परा रहेको छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ माघ २५) ।

८.२.२. श्रीपञ्चमी

ऋतुहरूको राजा वसन्तऋतु आगमनको विन्दु श्रीपञ्चमीलाई मानिएको छ । त्यसैले श्रीपञ्चमीलाई वसन्तपञ्चमी पनि भनिन्छ । वर्षभरिका पञ्चमी तिथिहरू मध्ये श्रीपञ्चमी अर्थात वसन्तपञ्चमीको महिमा बढी छ । 'श्री' को अर्थ विद्या, बुद्धि, सम्पन्नता, रुप गुण आदिका शक्ति वा पूर्णताद्वारा झल्कने शोभा, कान्ति वा दीप्ति भन्ने हुन्छ । शिशीर ऋतुको कठोरतासँगै पात झरेर नीरस बनेका वोटविरुवामा वसन्त ऋतुको आगमनसँगै फूल एवं पालुवा पलाउँछन् । त्यसकारण यो ऋतुलाई सिर्जनाको प्रतिविम्वको रुपमा लिने गरिएको छ । श्रीपञ्चमी अभिनव वसन्तको सिर्जना गर्ने पुण्यतीथि भएकाले सो दिनबाट नयाँ कामको थालनी गरिन्छ । विवाह, व्रतवन्ध, नाककान छेड्ने, नयाँ तन्त्रमन्त्र सिक्न, अक्षराम्भ गराएर शिशु पुस्तालाई ज्ञानमार्गमा उन्मुख गराउने तथा कसैले यसै दिन कुलपूजा गर्ने चलन रहेको छ । खासगरी श्रीपञ्चमी पछि हिउँदे खेतीपाती सेहार्ने तथा वर्षे खेतीपाती लगाउने कामको सुरसार पनि गर्नुपर्ने भएकाले नयाँ बाच्छा दाउने गरिन्छ जसलाई *हलसार* वा *हारबाट लिने* भनिन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) ।

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले यो चाडलाई माघेसंक्रान्तिकै अन्तिम दिनका रुपमा मनाउने गर्दछन् । माघे सक्रान्तिमा झैं श्रीपञ्चमीमा पनि खिचडी, तरुल, पिडालुको परिकार खाने, चेलीवेटी बोलाउने, तारो हान्ने, पितृको स्मरण गर्ने र नाचगान गर्ने गर्दछन् । यो चाडको सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण कार्य भनेको *छापेबस्ने* र *गाईको पजनी* हो । श्रीपञ्चमीका दिन गाउँका बुढापाका तथा भद्रभलाद्मी बसेर गाउँघरको नीति नियमको पुनरावलोकन गर्ने तथा त्यस सम्बन्धि नयाँ नियमहरू बसाल्ने कार्यलाई *छापेबस्ने* भनिन्छ । यसै अवसरमा वनका स्रोतहरूको उपभोग तथा चरन क्षेत्रको विभाजन र संरक्षण सम्बन्धि नियमहरू निर्धारण गरिन्छ जसलाई *गाईको पजनी* भन्ने गरिन्छ । यस क्रममा मकैको रोटी चारै दिशामा चढाइन्छ र बैठक समापन गरी खानपिन र नाचगान गर्दै श्रीपञ्चमी मनाइन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) । श्रीपञ्चमीलाई यो भेगका मगरहरूले नयाँ वर्षको रुपमा मनाउने गरेको पाइन्छ । एक वर्षको लागि गाउँमा नयाँ नीति नियम पारित गर्ने र खेतीपातीको कामको उद्घाटनको प्रतीक नयाँ

वहर गोरू दाउने जस्ता कार्यहरू श्रीपञ्चमीको दिनमा गरिन्छ । श्रीपञ्चमीको दिन हलोको पूजा गरेर तिन पटक जोत्ने, नयाँ वहर गोरू दाउने तथा गाउँलेहरू भेला भएर तारो हान्ने परम्पराले उँभौली ऋतुमा लगाउने बालीनालीका लागि खेतबारी खनजोतको पूर्व तयारी तथा वनजंगलमा सिकार खेल्न जाने तर्फ संकेत गर्दछ । वेसीतिर फागुनमा मकै छर्ने हुँदा माघ महिनादेखि नै खनजोत शुरू गरिन्छ । श्रीपञ्चमी चाड मनाउने क्रममा वनमा गई तरुल खनेर ल्याउने, तारो हान्ने तथा सिकार खेल्न जाने चलनले सिकार गरेर तथा फलफूल, कण्डमूल आदि खाद्यान्न संकलन गरेर जीविकोपार्जन गर्ने युग (hunting & gathering age) को झल्को दिनुको साथै यसको प्राचीनतालाई समेत पुष्टि गर्दछ । प्रशस्त पशुपालन तथा खोरियाखेती गर्ने अनि लेक र बेसीको अर्द्ध-घुमन्ते जीवनशैली अपनाउने पहाडी समाजमा अहिले आएर व्यापक परिवर्तन भित्रिएको छ । पेशा र जीवनशैलीमा देखापरेका समसामयिक परिवर्तनका कारण *छापेबस्ने* र *गाई पजनी*को परम्परा पनि हराउँदै गएको छ ।

८.२.३. चैतेदसैं

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूले चैतेदसैंलाई खेतीपातीसँग सम्बन्धित चाडको रुपमा मनाउने गरेको पाइन्छ । खासगरी चैतेदसैंको समयमा जौं भित्र्याउने र मकै छर्ने बेला भएको हुन्छ । त्यसकारण उनीहरू स्थानीय देवीदेउराली जस्ता उर्वराकी शक्ति अर्थात मातृशक्तिको पूजा गर्दछन् । तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले चैतेदसैं (चैत्रशुक्ल अष्टमी) का दिन भेजा उठाएर कोट मौलामा बलिपूजा गर्दछन् । अर्गल ९, किकल्टाका अम्मरबहादुर थापाका अनुसार चैतेदसैंको पूजालाई कोटपूजा वा मौलापूजा वा माईको पूजा भन्ने गरिन्छ । सबै गाउँले मिलेर गरिने सामुहिक पूजा (निमपूजा) का साथै व्यक्तिगत भाकलका पूजा पनि गरिन्छ । सामुहिक रुपमा बलि दिइएका राँगो, बोका, कुखुरा आदि पशुपंक्षीको मासु सबै घरकुरियालाई बराबरी भाग लगाउने गरिन्छ भने व्यक्तिगत भाकलका पशुपंक्षी सम्बन्धित आफैले लैजाने गर्दछन् । यो चाडमा पनि आफ्ना छोरीचेलीहरूलाई बोलाएर ख्वाउने गरिए पनि गाउँमा विशेष कार्यक्रमहरू भने हुँदैन (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । शोधकर्ताले २०६६ सालको चैतेदसैंको अवसरमा स्थलगत अवलोकनको क्रममा प्रत्यक्ष रुपमा देखेअनुसार वागलुङ बजार र गलकोट हटियामा भने चैतेदसैंमा धुमधामसँग मेला लाग्ने गर्दछ । वागलुङ बजारमा हप्ता दिनसम्म चैतेदसैं मेला लाग्ने गर्दछ । 'शिवरात्री कर्पुटार, चैतेदसैं वागलुङ बजार' भन्ने गीतांशबाट नै चैतेदसैंको रमाइलो पक्ष उद्घाटित हुन्छ । उक्त मेलामा छिमेकी जिल्लाका युवायुवतीहरू समेत भेला भएर लोकभाका (लस्के,

ठाडो र चुड्केभाका) मा भरपुर मनोरञ्जन लिने गर्दछन् । मेलामा स्थानीय उत्पादन डोको, नाम्लो, काम्लो आदिको किनमेल समेत हुने गर्दछ ।

वडादसैंको तुलनामा चैतेदसैंको महत्त्व कम रहेको छ । यस अवसरमा घरपरिवार र समाजमा त्यति धेरै चहलपहल र उत्सुकता पाइँदैन । यसो हुनुको मुख्य कारण अनुकूल समय नहुनु हो । शिशिरले नङ्ग्याएका वृक्षहरूमा भर्खर मात्र नवपालुवा आउन थाले पनि बढ्दो गर्मी, हुरीवतास र डढेलोले गर्दा वातावरण उराठलाग्दो हुन्छ । असोजसम्ममा भित्र्याइएका मकै पनि थोरै बारी हुनेहरूको भकारीबाट सकिइसकेका हुन्छन् । शरद्कालमा जस्तो बारीभरि तरकारी र फलफूल हुँदैनन् । वस्तुभावका लागि हरियो घाँसपातको पनि अभाव हुन्छ । त्यसकारणले गर्दा गाउँघरमा चैतेदसैंलाई कम महत्त्वका साथ मनाउने गरिएको पाइन्छ ।

८.२.४ असारे

खासगरी तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले असारे चाड विशेष महत्त्वका साथ मनाउने गर्दछन् । यो चाड पुर्खापूजा (ancsestor worship) र राम्रो बाली उत्पादनसँग सम्बन्धित रहेकाले नै वर्षे खेतीपातीको मुख्य काम सकेर विश्राम लिने समयमा भूमि देवता र कुलपितृको नाममा बलिपूजा गरिन्छ । Jary D. & Jary J. (सन् १९९५) का अनुसार यस्तो परम्परा संसारका अन्य समुदायमा पनि प्रचलनमा रहेको पाइन्छ । जापानी सिन्तो धर्ममा पनि बितेका पुर्खाहरूका आत्मा (spirit) ले सन्तानका भाग्य र भविष्यलाई प्रभाव पार्न सक्दछन् भन्ने विश्वासमा बालीनालीको राम्रो उत्पादनको कामना गरी पुर्खापूजा गर्दछन् (पृ. ५०) । ओम गुरुङ (सन् १९९९) अनुसार असारे चाड डोल्या तारागाउँका अर्घासी थरका मगरहरूको कुलपितृ पूजासँग जोडिएको भए पनि उनीहरू वागलुङ ताराखोलामा बसाइँ सरेपछि त्यहाँका सबै थर-उपथरका मगरहरूले साझा चाडका रुपमा मनाउन थालेको भनाई पाइन्छ (पृ.२६७) ।

अर्गल ९, किकल्टाका अम्मरबहादुर थापा र ताराखोला ५ लवाङका गमबहादुर घर्तीका अनुसार असार २२ गते *मूलघर* (ढ्याङ्ग्रो राख्ने घर) मा जौंको जमरा राखेपछि यो चाडको औपचारिक रुपमा थालनी भएको मानिन्छ । त्यसपछि घरघरमा लिपपोट तथा सरसफाईको कार्य गरिन्छ । बलिपूजाको कार्यक्रम भने असार महिनाको अन्तिम हप्ताको सोमबार पारेर गर्ने चलन रहेको छ । सिमेभूमे र कुलपितृका नाममा फूलप्रसाद, धूपदीप र राँगो बलि चढाइन्छ । यो कार्यले स्थानीय मगरहरूलाई तिनका पुर्खाहरूको योगदानको स्मरण गर्न र सम्बन्ध नवीकरण गर्नमा सहयोग पुऱ्याउँदछ । असारेको अवसरमा पिङ थाप्ने र नाचगान पनि गरिन्छ । पिङ थाप्ने कार्यका लागि निश्चित विधि र प्रक्रियाहरूको

पालना गरिएको पाइन्छ । वनमा गएर पिङ थाप्ने लिङ्गो काट्नु अघि फेंदमा (लिङ्गो बनाइने वृक्ष उत्तिस/सेडे/दब्दबेको फेंदमा) माउ तन्नेरीले जमरा, धूपध्वजा राखेर पूजा गर्दछ । यसो गर्नुको उद्देश्य पिङ सुरक्षित बनोस् भन्ने हो । युवाहरूले वनबाट पिङ बनाउने लिङ्गो, फुर्से र गोफ्लाको लहरा लिएर फर्केपछि युवतीहरूले उठाएको खट्टे (रोटी, रक्सी, खट्टे आदि परिकार) ल्याइन्छ । *माउतन्नेरी* र तरुनी (कन्य वा विवाह भएको वर्ष दिन ननाघेको नाइके तन्नेरी र तरुनी) ले खट्टे पितृदेउतालाई चढाएरपछि सबैले प्रसादको रुपमा खान्छन् । त्यसपछि गाउँका मान्यजन तथा बूढापाकालाई खट्टेको प्रसाद घरघरमा पुऱ्याइन्छ । साउन एक गते घरमुलीले विहानै उठेर नुहाइधुवाई गरेर पितृको नाउमा माघेको पातमा सुकुटी, घिउमा फुराएको चामल राखेर अगेनाको नजिक र छानामा घुसार्ने गर्दछन् । त्यसपछि चेलीवेटीलाई टीका लगाइदिएर दक्षिणा दिने गरिन्छ । माइती नआएका चेलीलाई चामल र पैसा घरमै पुऱ्याइदिने गरिन्छ । साउन एक र दुई गते घरघरमा आफ्ना चेलीवेटीहरू बोलाएर मीठोचोखो ख्वाउने गरिन्छ । हरेक वर्षको असारे चाडको अवसर पारेर मूल तरुनीतन्नेरी चयन गर्ने कार्य पनि सम्पन्न गरिन्छ । यस चाडको अवसरमा गाउँटोलमा सुँगुर, राँगो, भैसी, खसी आदि काटेर खाने गरिन्छ । जमरा लगाउने, पिङ खेल्ने, मारुनी नचाउने, पितृ एवं भूमिको पूजा गर्ने, खिर र आलुको भुजुरी खाने र चेलीवेटी ख्वाउने असारे चाडका प्रमुख विशेषताहरू हुन् । मारुनीनाचका अतिरिक्त मोहनी बाजा (निगालोको नलीमा मुरलीमा झैं प्वाल पारेर एकातर्फ पेपरा राखेर मुखले फुकी सहनाइ झैं बजाइने बाजा), डम्फु र मादलका साथ सुनिमया, यानीमया र झाम्रे गाउने नाच्ने गरिन्छ (थापा र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

असारे चाड मनाउने अवधिभरि गाउँमा कसैले पनि खेतीपातीको काम गर्न, फलफूल, कण्डमुल र वनका घाँसदाउरा संकलन गर्न नहुने मान्यता र विश्वास पाइन्छ । यस अवधिमा खेतवारी र वनजंगललाई पूर्णत प्राकृतिक अवस्थामा रहन दिइन्छ । असारे चाड सकिएपछि *गाईको पजनी* (गाई चरन) खुल्ला गरिन्छ । यसो गर्दा केही समयका लागि भए पनि प्राकृतिक वातावरण माथिको मानवीय हस्तक्षेप रोकिन्छ र पर्यावरणीय सन्तुलनमा मद्दत पुग्न जान्छ (गुरुङ, सन् १९९९) । खुवाक्षेत्रका मगरहरूले असार २२ गतेदेखि साउन २ गतेसम्म असारे मनाउने गरे पनि अन्य भेगका अधिकांश मगरहरूले भने साउनेसक्रान्ति चाड मनाउने गरेको पाइन्छ । साउने सक्रान्तिको साँझपख लामाझांक्री बसेर आगामी दिनको (वर्षभरिको) शुभअशुभ, रोगव्याधी, अन्नबाली, स्वास्थ्य स्थिति आदिका बारेमा भविष्यवाणी गर्ने तथा व्यक्तिगत ग्रहदशा पनि विचार गरिदिने चलन पनि पाइन्छ । अधिकांश क्षेत्रका

मगरहरुले साउने संक्रान्तिमा राँको फाल्ने र डोल्पाली मगरहरुले राँको बाल्ने गरे पनि वागलुङ अर्गलका मगरहरूले साउने सक्रातिमा राँको बाल्ने वा फाल्ने गर्दैनन् । यो चाडले आफ्नो शारीरिक स्वास्थ्यको समेत ख्याल नराखेर वर्षे खेतीपातीमा व्यस्त किसानहरूलाई एक दुई दिन भए पनि आराम गर्ने र आफ्नै स्वास्थ्य स्थितिको ख्याल राख्ने अवसर प्रदान गर्दछ । दैनिक घरधन्धा र खेतीपातीमा व्यस्त छोरीबुहारीहरूलाई दुई चार दिन भए पनि माइती गएर आराम गर्ने र मीठोचोखो खाने अवसर प्रदान गर्दछ । खासगरी यो चाडलाई गर्मी, वर्षात र कामको चापको उत्कर्षमा उत्पन्न हुने रोगव्याधीलाई धपाउने, अन्नबाली राम्रो फलाउने र कुलपितृको स्मरण गर्ने संस्कृतिको रुपमा लिइएको पाइन्छ ।

८.२.५ भदौरे

वागलुङ खुवाक्षेत्रका तारा र हिल गा. वि. स. का मगरहरूले धुमधामसँग मनाउने भदौरे चाड पनि पितृ देवता र खेतीपातीसँग सम्बन्धित रहेको पाइन्छ । एक वर्ष बिराएर भदौ महिनाको पूर्णिमा तिथि वा सोमवार पारेर शुरू गरिने यो चाडमा लामाझांक्री (shaman) को मुख्य भूमिका रहन्छ । त्यसकारण भदौरे चाडलाई झांक्रीमेला पनि भनिएको पाइन्छ । भदौरे चाड आफ्ना पुर्खा र प्रकृतिको श्रद्धा अर्थात सम्मानमा मनाइने उत्सव हो । पुर्खाहरूले जन्म दिए, हुर्काएबढाए, कर्म दिए, संस्कार-संस्कृति सिकाए र आत्मनिर्भर बनाएर गए भने प्रकृतिले बाँच्नका लागि अन्नपानी र बासस्थान दिएको छ । त्यसकारण तिनीहरूको स्मृति र सम्मान प्रायः सबै समाजमा गरिन्छ । भदौ महिना खुवाक्षेत्रको बस्तीमा मुख्य अन्नबाली मकै भित्र्याउने समय भएकाले पनि आफ्ना पितृ र भूमिलाई धन्यवाद ज्ञापन गर्ने क्रममा यो चाडको विकास भएको बुझिन्छ । सोमवार साँझदेखि शुरू हुने यो चाडमा तान्त्रिक विधिबाट झांक्री बसेर मध्य रातमा राँगो बलि दिइन्छ । बलि दिने क्रममा राँगोको मुटु झिकेर पितृको थानमा चढाइन्छ र विहानपख चार बजेतिर प्रसाद खाइन्छ । मंगलवार विहानपख भेडाको साँढ बलि चढाउने र झांक्रीहरूले ढ्याङ्ग्रो बजाएर नाच्ने गर्दछन् । दिउँसोपख *पाटाजाने* (सामुदायिक स्थान/चउरमा जाने) कार्यक्रम गरिन्छ । त्यहाँ पनि झांक्री बसेर विधिपूर्वक सुँगुर र कुखुराको बलि दिइन्छ । सुँगुर बलि चढाउने प्रक्रिया भने अलि असमान्य खालको हुन्छ । सुँगुरको चारै खुट्टा बाँधेर मौलामा उँधोमुन्टो पारेर झुण्ड्याइन्छ । फलामको तीखो सुइरोले सुँगुरको शरीरमा घोँचेपछि मुटु झिकेर थानमा चढाइन्छ । सुँगुरलाई यसरी घोँचेर पिडा दिँदा पुर्खाहरू खुशी हुने र आफ्ना सन्तान दरसन्तानको रक्षा गर्ने विश्वास पाइन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) । यसरी पशुपंक्षीलाई ज्यादै पिडा दिएर पूजा गर्ने चलनका बारेमा जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) ले यस्तो लेखेका छन्:

> काठमाडौं क्षेत्रपाटीको घोप्टे गणेशलाई राँगो बलि दिने प्रक्रिया पनि भयावह खालको छ । राँगोलाई डोरीले बाँधेर लडाएपछि पछाडिका दुबै साँप्रोमा प्वाल पारेर एउटा नोल घुसारिन्छ । नोलको दुबैतर्फ डोरी बाँधेर राँगोको सिङमा बाँधेपछि गलाको छाला काढेर मूल रक्तनली (धमनी) काटिन्छ । त्यही रक्तनली समाएर पुजारीले घोप्टे गणेशमा पर्ने गरी रगतको धारो लगाउँछ (पृ. १२४-१२५) ।

यस्तै ललितपुर खोकनाको पोखरीमा बाखाको पाठो फालेर तछाडमछाड गरी हातपार्ने चलनमा पनि बाखाको पाठोलाई ज्यादै पिडा दिने गरिन्छ । यस्तो परम्परालाई अनुकरणात्मक वा समवेदनात्मक अभिचार भनिन्छ । बलि चढाइने पशुपंक्षीलाई कष्ट दिएर पितृ खुशी पार्ने यस्तो परम्परा प्राचीन सभ्यताको प्रतीक हो ।

ताराखोला ५, लवाङका गमबहादुर घर्तीका अनुसार भदौरे चाडमा *मूलघरमा* (ढ्याङ्ग्रो राख्ने घरमा) सिउँडी बाँध्ने, ढ्याङ्ग्रो राख्ने र माटोको भाँडामा पैसा राख्ने गरिन्छ । भदौरे चाडको मुख्य परिकारको रुपमा *पोकाम/ढेकुला* (मकैको पानीरोटी) लाई लिने गरिन्छ । भदौरेको रमाइलो पक्षका रुपमा *सिस्नोखोस्ने* प्रथालाई लिनसकिन्छ । बलि चढाइएको सुँगुरको पछाडिको भाग सिस्नोमा बेरेर चोयाले बाँधिन्छ । त्यसपछि युवायुवती वीच लुछाचुडी गरेर सिस्नो खोस्ने कार्य हुन्छ । दर्शकका लागि अत्यन्त रमाइलो लाग्ने यो कार्यक्रममा युवतीहरूले जितेको खण्डमा च्यादर राखेर निखन्ने गरिन्छ । जजसको हारजीत भए पनि उक्त मासु पकाएर प्रसादको रुपमा सबैले बाँडेर खाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । *सिस्नोखोस्ने* प्रथालाई सिकारी युगको सभ्यताको प्रतीकका रुपमा लिन सकिन्छ । कृषियुगको थालनी भन्दा अघि कण्डमुल संकलन र सिकार गरेर जिविका चल्दथ्यो । सिस्नोका जरा खान आएका सुँगुरको सिकार गर्ने क्रममा सिस्नोका झांगमा लडिबुडी हुने भएकाले कृषियुगमा प्रवेश गरेपछि पनि घरमा पालिएका सुँगुरको बलिपूजा गरेर सिस्नोमा राखी लुछाचुडी गरेर हातपार्ने चलन बसेको बुझिन्छ । अहिले पनि मगरहरूले आफ्ना खोतबारी र छेउछाउका वनजंगलमा रहेका जंगली सुँगुरको सिकार गरेर खाने गर्दछन् । सुँगुर र सिस्नोको प्रसंग अर्गल र हिलका मगरहरूको कुलपूजामा गुरुजुले फलाक्ने *ओखाभाका* (तान्त्रिक विधि) मा पनि आउँदछ । गुरुजुले ढ्यांग्रो बजाउँदै “आउआऊ गजरमुखा (सुँगुर) सिस्नो खाऊ” भन्ने क्रममा सुँगुरको बलि चढाइन्छ । अर्कोतर्फ सिस्नोखोस्ने प्रथालाई अनुकरणात्मक अभिचारकै रुपमा पनि लिनसकिन्छ किनकी सिस्नो खोस्ने क्रममा पिडा र घाउ हुन्छ । यसो गर्दा पितृहरू खुशी हुन्छन् भन्ने मान्यता पनि रहेको बुझिन्छ ।

८.२.६ तीज

भदौ लागेपछि असार-साउनको वर्षे झरीबादल, कामको चतारो, हिलोमैलो अनि बाढीपहिरोको अवस्था हटेर जान्छ। बारीभरि मकै, फर्सी र सिमी खान योग्य भइसकेका हुन्छन् र कामको चाप कम भएर केही फुर्सदिलो समय पनि हुन्छ। यस्तो अनुकूल समयमा चेलीमाइती भेटेर मीठोचोखो खाने र दुःखसुखका कुराकानी गर्ने उत्सवका रुपमा पहाडी किसान समुदायमा तीजको विकास भएको बुझिन्छ । वागलुङ खुवाक्षेत्रका मगरहरूले तीजलाई चेलीवेटी ख्वाउने चाडका रुपमा मात्र लिन्छन् । व्रतपूजा गर्ने तथा नाचगान गरी मनाउने गरिएको पाइँदैन। पहाडी भेकमा वर्षा ऋतुमा हुने बाढीपहिरो र कामको चतारोले गर्दा चेलीमाइती वीच भेटघाट नहुने हुँदा वर्षात र कामको चतारो सकिने समय भदौको अन्ततिर भेटघाट गरी मीठोचोखो खाने र केही दिन माइतीमै बस्ने अवसरका रुपमा तीज मनाउने गरिएको पाइन्छ । पहिलापहिला मगर समाजमा तीजको समयमा *झोरा* गाउने र नाच्ने गरिन्थ्यो । गुरुपरम्परामा आधारित गीतिनाट्यगाथा *झोरा* विवाहित महिलाहरूले एघार दिनसम्म नाचगान गरेर तीजको दिन समापन गरिन्थ्यो। गीतको विषयवस्तु राम्रो लुगा र मीठो खानासँग सम्बन्धित हुनेगर्दथ्यो । *झोरा* ननाच्ने ठाउँमा युवायुवतीहरू झाम्रे बस्ने गरेको पाइन्छ (Shepherd, सन् १९८२ र बराल मगर, वि. सं. २०५०)।

अर्गल ७, घुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार पहिला-पहिला यस भेगका मगर बस्तीहरूमा तीजको समयमा मेला समेत लाग्ने गर्दथ्यो । तर अहिले मेला लाग्ने गरेको पाइँदैन । खासगरी तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले तीजमा चेलीवेटी बोलाएर खिर ख्वाउने गर्दछन्। छोरीचेलीले पनि माइत जाँदा रोटी, रक्सी र अन्य परिकारको पाहुर लिएर जाने चलन छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । मगर समाजमा तीजको बेलामा माइतीले आफ्ना छोरीचेलीलाई बोलाउने र आफ्नै छोरी चोली नभए नाताले छोरीचेली पर्नेहरूलाई एकरात बस्ने गरी बोलाएर तीजको खाजा (भिजाएर राखेको चामललाई घिउमा भुटेर बेसार राखी पकाएको परिकार), बटुक (बारा), सेलरोटी, मासुका परिकार तथा फलफूल खुलाउने, सुखदुःखका, घरव्यवहार र परिवारका विषयमा कुराकानी गर्ने चलन रहिआएको छ । तीजमा माइतीले छोरीचेलीलाई बोलाउनै पर्ने र दसैंमा चेलीहरू माइत आउनै पर्ने परम्परा जस्तो बनेको छ।

८.२.७ दसैं

अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले दसैंलाई असारे, भदौरे, माघेसंक्रान्ति र श्रीपञ्चमीको तुलनामा अलि कम महत्व दिएर मनाउने गरेको पाइन्छ । दुर्गा भवानीको पूजाउत्सवको रुपमा भन्दा पनि स्थानीय प्रकृतिका देवी वा *मौलापूजा*का रुपमा राँगोको बलि चढाएर दसैं मनाउने परम्परा रहेको पाइन्छ ।

खासगरी प्राकृतिक ढुङ्गालाई दैवीशक्ति वा *मौला* मानेर आश्विन शुक्ल अष्टमीका दिन गाउँले भेला भएर पूजा गरिन्छ । बलि चढाइएको राँगोको रगत सबैले आ-आफ्नो घरमा लगेर हातहतियार एवं कृषि औजारमा स्याउलाले छर्कने चलन रहेको छ । पहाडी समाजको मुख्य अन्नवाली मकै भित्र्याएपछि तथा हिउँदे बाली जौं, गहुँ आदि लगाउनु अघि खनजोत गर्न र अन्नबाली काट्न प्रयोग गरिने कृषिऔजारको पूजा गर्ने तथा भूमि, देवी आदि मातृशक्तिहरूलाई स्मरण गर्ने परम्पराकै रुपमा दसैंलाई मान्ने गरेको पाइन्छ । सामान्यतया अन्य चाडवाडहरूमा झैं दसैंमा पनि घरआँगन, सार्वजनिक स्थल, पाटीपौवा र बाटोघाटो सरसफाई गर्ने तथा मासुका लागि टोलछिमेक मिलेर खसीबोका, सुँगुर, राँगो आदि काट्ने गरिन्छ । अष्टमीको साँझ मौलामा मारुनी नचाउने र दसमीका दिन गाउँलेहरू मौलामा भेला भएर भद्रभलाद्मी वा जेष्ठ नागरिक वा गुर्जुको हातबाट टीका थापेर सोही दिन दसैंको समापन गर्ने पुरानो परम्परामा अहिले केही परिवर्तन भित्रिएको पाइन्छ । यस क्षेत्रका मगर समाजमा दसैंलाई सामाजिक सम्बन्धका महत्वपूर्ण घटनाहरूलाई वैधानिकता प्रदान गर्ने अवसरका रुपमा पनि लिइएको पाइन्छ । खासगरी मूलघरबाट मानाचामल अलग गरी बसेका सदस्यहरूलाई नयाँ कुरिया (घरधुरी) का रुपमा सामाजिक मान्यता दिलाउनका लागि दसैंमा मौलापूजाको *खिलो* (प्रसाद) ग्रहण गर्नु अनिवार्य मानिन्छ । यसैगरी विवाह भएको वर्षको पहिलो दसैंलाई नवविवाहित दम्पतिहरूले विशेष महत्व दिएको पाइन्छ । दसैंमा नवदम्पतिले कोसेली (रक्सी, रोटी आदि) सहित माइतीमा टीका फुकाउन जाने चलन रहेको छ ।

बीसतीस वर्ष अघिसम्म दसैंको अवसरमा मौलापूजा गर्ने, मारुनी नाच्ने तथा मौलामै भेला भएकाहरूले गाउँका अगुवा जेष्ठ सदस्यबाट टीका लगाउने गरे पनि घरघरमा जमरा राखेर टीका लगाउने चलन खासै थिएन । तर अहिले घरघरमा जमरा राख्ने र टीका लगाउने चलन पनि बढेको छ । शोधकर्ताले घरधुरी सर्वेक्षण तथा स्थलगत अवलोकनका क्रममा उत्तरदाताहरूले दिएको जानकारी अनुसार खासगरी वि. सं. २०५० पछि मुख्य गरी दुई कारणहरूले गर्दा मगर समाजमा दसैंको महत्व कम हुन गएको बुझिन्छ । मगर संघका केही अगुवाहरूले चलाएको दसैं बहिष्कारको अभियान र राजनीति द्वन्द्वका कारण समाजमा दसैंको बारेमा अन्यौलता र भ्रम सिर्जना हुन गएको देखिन्छ । तैपनि समाजमा आफ्ना परम्परागत चाडवाडहरूलाई निरन्तरता दिनुपर्ने मान्यता राख्ने मानिसहरूको कमी भएको छैन् । खुवाक्षेत्रको ताराखोलातिर दसैं मनाउने शैलीमा अन्य क्षेत्रको प्रभाव बढी परेको देखिन्छ । ताराखोलाकी सरु रोकाका अनुसार यस भेगका मगरहरूले घटस्थापनामा कोट-मौलामा जमरा राख्ने, सप्तमीमा फूलपाती चढाउने, अष्टमीका दिन भेजा उठाएर सामुहिक रुपमा हाँस, कुखुरा, बोका, राँगो,

सुँगुर आदिको बलिपूजा तथा व्यक्तिगत भाकलपूजा र नवमीमा घरघरमा कृषिऔजारहरू पुज्ने चलन रहेको छ । व्यक्तिगत भाकलपूजाका रुपमा बाजागाजा सहितको पञ्चबलिपूजा गरिन्छ । यसै अवसरमा नाचगान गरी रमाइलो गर्ने चलन पाइन्छ । ताराखोलामा अष्टमीमा कोटपूजा मेला लाग्ने गर्दछ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ९) । हिल ४, पधेराँखोलाका गुर्जु जगबहादुर घर्तीका अनुसार हिल भेगका मगरहरू दसैंको अष्टमीको साँझ स्थानीय मौलामा भेला भएर मारुनी नचाउने गर्दछन् । नवमीका दिन पञ्चबलि दिने र दसमीका दिन घर-घरमा बाबाआमाको हातबाट टीका लगाउने गर्दछन् (घर्ती, अन्तर्वाता, वि. सं. २०७२ भाद्र १७) ।

दसैंमा गरिने बलिपूजालाई सांस्कृतिक पर्यावरणीय दृष्टिकोणको सापेक्षतामा पनि हेर्न सकिन्छ । सांस्कृतिक पर्यावरणीय दृष्टिकोणका Rappaport (सन् १९६८) र Vayda (सन् १९६९) ले धार्मिक संस्कारहरूलाई प्राकृतिक वातावरणसँग अन्तरसम्बन्धित गराएर व्याख्या विश्लेषण गरेको पाइन्छ । उनीहरूले प्राकृतिक वातावरणसँग मानवलाई समायोजन गराउने कडीको रुपमा संस्कारलाई व्याख्या गरेका छन् । उनीहरूका अनुसार वातावरणमा उपलब्ध स्रोतहरूसँग जनसंख्याको सन्तुलन कायम गर्न चाडवाड एवं सस्कारहरूले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको हुन्छ । वर्षातको समयमा सबैतिर हरियाली हुने भएकाले प्रशस्त मात्रामा घाँसपात खान पाएर घरपालुवा पशुपंक्षीको संख्यामा बृद्धि भएको हुन्छ । शरद् ऋतुदेखि वर्षात नहुने र जाडो बढ्दै जाने भएकाले पशुपंक्षीको व्यवस्थापन तथा घाँसपातको समस्या देखापर्दछ । त्यसकारण मगरहरूले दसैंको बेलामा आफ्ना कुलपितृ तथा स्थानीय देवदेवीहरूको नाममा ठूलो संख्यामा पशुपंक्षीको बलि चढाउँदछन् भने त्यतिकै संख्यामा मासुका लागि पशुपंक्षी काट्छन् जसले गर्दा एकातिर घरपालुवा पशुपंक्षी र प्रकृतिमा उपलब्ध स्रोतहरू वीचको सन्तुलन कायम हुन जान्छ भने अर्कोतिर परिवार, कुलबन्धु, आफन्त, इष्टमित्र एवं गाउँलेहरू वीचमा आपसी सद्भाव र भाइचाराको सम्बन्ध बढ्न जान्छ ।

८.२.८ तिहार

अध्ययन क्षेत्रका मगर बस्तीहरूमा दसैं झैं तिहारलाई पनि सामान्य रुपमा मनाउने गरेको पाइन्छ । यसो हुनुको प्रमुख कारण ‘कात्तिक छब्बीसे’ मनाउने स्थानीय परम्पराले गर्दा हो । हरेक वर्षको कात्तिक २४ देखि २६ गतेसम्म मरुको दुःख फाल्ने र २७ गतेदेखि पहिलो छोरो जन्मेको सबै घरघरमा गएर नाचगान गर्ने विशेष परम्पराले गर्दा नै तिहारले कम महत्व पाएको देखिन्छ । सामान्यतया अधिकांश मगर बस्तीहरूमा दसैंलाई बलिपूजा गर्ने, मासु खाने र पिङ खेल्ने चाडको रुपमा तथा

तिहारलाई रोटी, फलफूल खाने, दिदीबहिनीको हातबाट टीकामाला लगाउने र भैलो खेल्ने चाडको रुपमा लिइन्छ । अर्गल ७, घुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार यस भेगका मगरहरूले अन्य गाउँमा झैं तिहारको समयमा कुकुरलाई टीका-माला लगाइदिने, औंसीको दिन विहान गोठपूजा गरेर गाई, भैसी, गोरु आदिलाई टीका र माला लगाइदिने एवं तोरण टाँग्ने र सोही दिनको साँझदेखि देउसीभैलो खेल्ने तथा भाइटीको दिन दिदीवहिनीले दाजुभाइलाई टीकामाला लगाइदिएर रोटी, फलफूल आदि खानदिने चलन रहेकोमा वि. सं. २०५० को दसकपछि यस्तो चलन हराउँदै गयो । अहिले आएर फेरि औसीको साँझपख आ-आफ्ना घर, गोठ र आँगनका चारैतिर झिलीमिली बत्ती बालेर देउसी-भैलो खेल्ने र भाइटीका लगाउने परम्परागत बढ्दै गएको पाइन्छ । अर्कोतर्फ यो भेगको मगर समाजमा तिहारलाई विशेष महत्व दिएर मनाउने परम्परा नभए पनि *पुतपुताई* र *कार्तिके फाल्ने* जस्ता स्थानीय संस्कारहरूले गर्दा तिहारको समयतिर विशेष रमझम र उत्सवको वातावरण हुने गर्दछ । कार्तिक २६ देखि मंसिर पूर्णिमासम्मका विभिन्न संस्कार एवं उत्सवहरूमा गोपीचन (मारुनी) नचाउने र दानदक्षिणा संकलन गर्ने परम्परा चलिआएकाले तिहारमा झैं रमझम हुने गर्दछ । खासगरी यस भेगको मगर समाजमा पुतपुताई र कार्तिके फाल्ने जस्ता स्थानीय संस्कारजन्य उत्सवहरू तिहार लगत्तै मनाइने हुँदा तिहारलाई कम महत्व दिएर मनाइएको पाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७१ चैत्र २५)।

तिहारको समयमा कुनै किसिमको बलिपूजा नहुनु तथा रोटी, फलफूल आदि खाने गरिनुलाई Rappaport (सन् १९६८) र Vayda (सन् १९६९) को मानव समाज र पर्यावरणीय सन्तुलन सम्बन्धी दृष्टिकोणलाई अन्तरसम्बन्धित गरेर विश्लेषण गर्न सकिन्छ । तिहारलाई फलफूल र रोटी खाने तथा देउसीभैलो खेलेर रमाइलो गर्ने चाडको रुपमा मनाइन्छ । किनभने दसैंमा ठूलो संख्यामा पशुपंक्षी काटिने हुँदा मासु खान मिल्ने अवस्थाका पशुपंक्षी जति प्रयोग भइसकेका हुन्छन् । अर्कोतर्फ तिहारको समयमा प्रशस्त मात्रामा फलफूल र तरकारी सबैको घरबारीमा उपलब्ध हुन्छन् । त्यसकारण तिहारमा घरआँगनमा धकमक फुलेका फूल र फलफूल प्रयोग गर्ने चलन बसेको मानिन्छ । तिहारलाई बौद्ध संस्कृतिसँग जोडेर पनि हेर्ने गरिएको पाइन्छ । बौद्ध दर्शनमा बलि दिने र आगोमा जीवअजीव अन्न होमेर देवता खुशीपार्ने संस्कार पर्दैन । तिहारमा फूलमाला र दीपले झलमल्ल पारेर पशुपंक्षी एवं मानव जातिकै पुजा गरिन्छ । रोटी, फलफूल आदि खाएर घरघरमा नाचगान सहित रमाइलो गरिन्छ । अहिंसा बौद्ध धर्मको मूल मर्म हो । दीप (आलोक) नै ज्ञान वा मार्गदर्शनको निमित्त आवश्यक भएकोले यसको प्रतिष्ठा बौद्ध संस्कृतिसँग सम्बन्धित देखिन्छ (सुरभ, वि. सं. २०३३) ।

८. ३. जीवनचक्रीय संस्कार

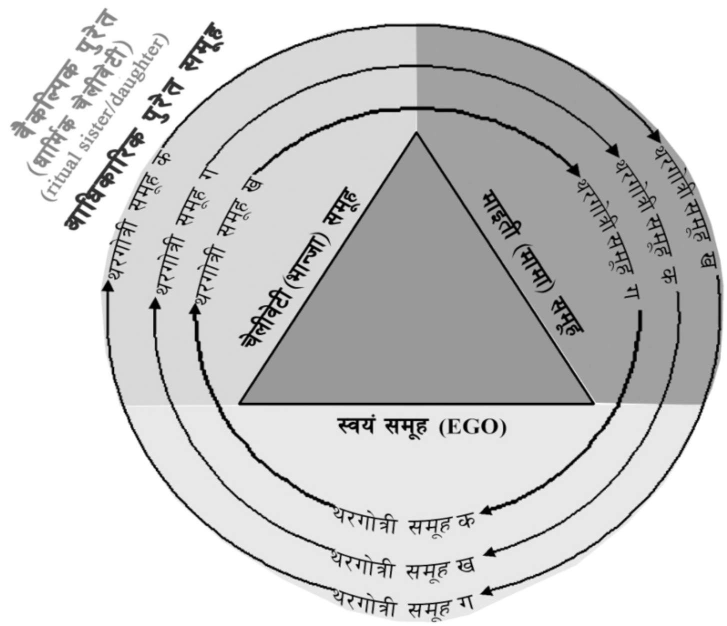
संस्कार धर्मको व्यवहारिक पक्ष हो । संस्कारले धर्मको प्रतीकात्मक अर्थ तथा कार्यको व्याख्या गर्दछ । यसले मानिसलाई ब्राह्मण्डको त्यस अदृश्य शक्तिसित ऐक्यबद्ध गर्छ जसलाई ईश्वर वा परमात्मा भनिन्छ । यसले मानिसमा सुरक्षाको भावना, सन्तुष्टि, व्यक्ति-व्यक्ति वा समूहहरू वीच ऐक्यबद्धता प्रदान गर्दछ । "समूह बिना मानिसको एक्लो परिचय वा अस्तित्व सम्भव हुँदैन । अतः समूहमा आफ्नो स्थान सुरक्षित राख्न पनि मानिसले संस्कारहरूको रचना गर्दछ तर उसको एक प्रमुख ध्येय विविध प्रतीकहरूको प्रयोगले ईश्वरीय शक्तिको उपासना नै हुन्छ" (खत्री, वि. सं. २०५५, पृ. १३२) । संस्कारको अर्थ पूर्ण वा शुद्ध बनाउने विधि हो । परापूर्वकालदेखि समाजमा चल्दै आएका आचारव्यवहार तथा लोकाचार (mores) को एउटा निश्चित मान्यता नै संस्कार भएकाले त्यसलाई सामाजिक मूल्य र मान्यताको रुपमा स्वेच्छाले पालना हुँदै आएको हुन्छ । संस्कार कुनै पनि जातिको विशिष्ट पहिचान हो । प्राकृतिक तथा सामाजिक वातावरणसित तादात्म्य राखी व्यक्तित्वको विकास गर्नु, समूहगत एक्यवद्धता जनाउनु र दृश्य एवं काल्पनिक वा अदृश्य शक्तिसित सम्बन्ध कायम राख्नु संस्कारका केही उद्देश्यहरू हुन्छन् । जीवनका प्रत्येक मोडमा मानिस संकटग्रस्त हुन्छ । त्यसबेला संस्कारले मानिसलाई संकटबाट निरापदको स्थितिमा उतार्न मद्दत पऱ्याउँछ (खत्री, वि. सं. २०५३) । संस्कारकै माध्यमबाट व्यक्तिलाई सामाजिकरण गरिन्छ । प्रत्येक समाजमा जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कार सम्वन्धि मान्यता र प्रचलनहरू फरक-फरक रहेका हुन्छन् । मानव सभ्यताको विकाससँगै विभिन्न संस्कारहरूको उत्पत्ति भएको मानिन्छ । हरेक संस्कारको आरम्भ मानसिक र शारीरिक शुद्धता प्राप्तिको उद्देश्यले भएको हुन्छ । जन्मदेखि मृत्यु पर्यन्त यस्तो शुद्धताको आवश्यकता पर्दछ । जन्मदेखि मृत्युसम्मका हरेक कामहरूमा व्यक्ति, उसको घरपरिवार र कुलवंशज अशुद्ध भएको मानिन्छ । हरेक संस्कारमा गरिने पूजाआजा एवं विधिविधानबाट अशुभको नाश गरी आत्माशुद्धि एवं पवित्रता कायम हुने विश्वास गरिन्छ । अशुभ तत्व (भुतप्रेत आदि) हटाएर शुभ तत्वको कामना गर्नु, दीर्घायु, धनसम्पत्ति, सन्तान सुख, बल, वुद्धि आदि प्राप्तिको चाहना, खुसी र हर्षोल्लासको प्रदर्शन, आध्यात्मिक उन्नति जस्ता उद्देश्य प्राप्तिका निम्ति संस्कारहरू सम्पन्न गरिन्छन् । यसर्थ संस्कार मानव समाजको एउटा महत्त्वपूर्ण पक्ष हो ।

संस्कार मानव जीवनशैलीको एउटा महत्त्वपूर्ण पक्ष हो भने जीवनशैलीहरूको समग्रता नै संस्कृति हो । कोक्रादेखि मृत्युसम्मका सबै मानवीय व्यवहारहरू वा संस्कारहरू आ-आफ्ना संस्कृतिअनुसार सन्चालित हुन्छन् । त्यसैले संस्कारलाई एउटा जनसमूहको साझा जीवनशैलीको रुपमा

पनि बुझ्न सकिन्छ। संस्कारकै कारण मानिसहरू एकै स्थानमा मिलेर बस्ने तथा अर्को समूह भन्दा भिन्न रुपमा चिनिने हुन्छन्। मानव जीवनका जन्म, विवाह र मृत्यु जस्ता प्रमुख घटनाहरूको केन्द्रीयतामा विशिष्ट खालका पद्धति, रीतिथिति, विश्वास र मान्यताहरूको विकास भएका हुन्छन्। यस्ता जीवनचक्रीय संस्कारहरू लगायतका मानव निर्मित जीवनशैलीहरूको समग्रताबाट नै संस्कृति निर्माण भएको हुन्छ। संस्कृतिमा 'संस्कार' शब्दको प्रयोग Amold van Gennep (सन् १९०९) ले आफ्नो पुस्तक 'Les Rites de Passage' मा गरेका छन्। William P. Scott (सन् १९९९) को 'Dictionary of sociology' अनुसार जीवनचक्रीय संस्कारमा जन्म, किशोरावस्था, विवाह र मृत्युसँग सम्बन्धित समारोहहरू समावेश गरिएका हुन्छन्। संस्कारगत समारोहले कुनै पनि व्यक्ति जीवनचक्रको एउटा चरणबाट अर्कोमा रुपान्तरित हुने प्रक्रियालाई संकेत गर्दछ। प्रायः धार्मिक प्रकृतिका यस्ता समारोहहरू एउटा सामाजिक हैसियतको समाप्ती र अर्कोको थालनीका लागि संस्थागत माध्यमका रुपमा स्थापित भएका हुन्छन्। संस्कारगत समारोहले व्यक्तिलाई समाजमा नयाँ हैसियतमा प्रवेश गर्न टेवा पुऱ्याउनुका साथै समाजमा अन्तरक्रिया गर्न नयाँ अधिकार र अभिभारा प्रदान गर्दछ।

Victor Truner (सन् १९६७) र Clifford Greetz (सन् १९७३) का अनुसार संस्कृतिको माध्यमबाट मानिसले आफ्ना विभिन्न आवश्यकताहरू पूरा गरिरहेको हुन्छ। संस्कृतिमा संस्कार एवं प्रतीकहरू समावेश भएका हुन्छन् र ती प्रतीकहरूले उक्त संस्कृतिको प्रतिनिधित्व गरेको हुन्छ। प्रतीकहरूको अर्थ स्थान, परिवेश र सन्दर्भअनुसार फरक-फरक हुन्छन्। हरेक संस्कृतिको आ-आफ्नै संरचना एवं स्वरुप र अर्थ रहने हुँदा एकअर्का वीचमा तुलना गर्न मिल्दैन। हरेक समुदाय वा जातिमा परम्पराद्वारा निर्दिष्ट गरिएका अवसरहरूमा आ-आफ्नै मूल्य-मान्यताअनुसार संस्कार सम्पन्न गरिने भएकाले कसले वा कोद्वारा कुन प्रक्रिया र विधिबाट सम्पन्न गराउने भन्ने व्यवस्था पनि परम्पराबाटै निर्धारित हुन्छन् । खुवाक्षेत्रको मगर जातिको जीवनचक्रीय संस्कारलाई मातृवंशीय नातागत वैवाहिक सम्बन्धको प्रणाली (Matrilateral cross-cousin affinal relation regime) ले नियमन (govern) गरेको पाइन्छ । वैवाहिक सम्बन्धबाट प्राप्त हुने चेलीवेटीको हैसियतले नै कर्मकाण्डी अधिकार दिलाउँदछ । ज्वाइँलाई मात्र जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरू सम्पादन गर्ने परम्परागत अधिकार हुन्छ। जीवनचक्रीय संस्कारमा चेलीवेटीका साथै माइती/मावली र भाइखलकको सहभागिता अनिवार्य हुन्छ । तलको रेखाचित्रबाट खुवाक्षेत्रको परम्परागत अन्तर-थर वैवाहिक सञ्जालले निर्माण गरेको तिनघरे साइनो, परम्परागत पुरेत समूह (चेलीवेटी/ज्वाइँ) र समाजको संरचनागत प्रकार्यलाई प्रष्ट्याउन सकिन्छ।

रेखाचित्र संख्या ९: अन्तर-थरघर वैवाहिक सम्बन्धबाट निर्माण हुने तिनघरे साइनो



स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण र मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ताका आधारमा शोधकर्ताद्वारा तयार पारिएको।*

यस रेखाचित्रअनुसार थरगोत्री समूह क (Clan group A) लाई स्वंय समूह (EGO) मान्दा उसका लागि थरगोत्री समूह ख चेलीवेटीको हैसियत (Status) मा र थरगोत्री समूह ग माइतीको हैसियतमा हुने गर्दछ। यसैगरी थरगोत्री समूह ख स्वयं (EGO) को हैसियतमा रहँदा समूह क माइती र समूह ग चेलीवेटीको हैसियतमा हुन्छ भने समूह ग स्वंय (EGO) हुँदा समूह ख माइती र समूह क चेलीवेटीको हैसियतमा रहेको हुन्छ। यी तिन थरगोत्री समूहहरू वीचको त्रिकोणात्मक वैवाहिक नाता सम्बन्धबाट आपसमा चेलीवेटी र माइतीको हैसियत वा उपाधि प्राप्त भएको हुन्छ। 'थर समूह क' को लागि चेलीवेटी (पुरेत) 'थर समूह ख' हुने गर्दछ भने 'थर समूह ख' का लागि 'थर समूह ग' र 'थर समूह ग' का लागि 'थर समूह क' हुने गर्दछ। तिनघरे साइनोको वैवाहिक चक्र बायाँबाट दायाँतर्फ अर्थात घडीको दिशातर्फ मात्र एकोहोरो परिक्रमा गर्दछ।

८.३.१. जन्म तथा बाल्यवस्थाका संस्कारहरू

परिवारमा नयाँ सदस्यको जन्मलाई मानव समाजको आदिकालदेखि नै एक महत्त्वपूर्ण घटनाको रुपमा लिने गरिएको थियो। यसलाई शुरूमा पारिवारिक र पछि आएर सामुदायिक संस्कारको रुपमा लिन थालियो। समाजमा महिला गर्भवती भएदेखि शिशुको जन्म भई न्वारान नभएसम्मलाई धार्मिक कार्यका लागि अशुद्ध मानिन्छ (बुडा मगर, वि. सं. २०५३)। स्वास्नी गर्भवती हुँदा लोग्नेले समेत पूजा गर्न तथा

पशुपंक्षी काट्न र शिकार खेल्न नहुने मान्यता रहेको छ। गर्भवती अवस्थामा महिलालाई मानसिक तथा शारीरिक तनाव भए वा विरामी परेमा त्यसको प्रत्यक्ष असर गर्भमा रहेको शिशुमा पर्न जाने भएकाले नै लोग्ने र स्वास्नी दुबैलाई तनावमुक्त, शान्त र सहज वातावरणमा रहने परिस्थिति निर्माणका लागि यस्ता सामाजिक मान्यताहरूको विकास गरिएको देखिन्छ। शिशुको जन्मपछि आमाको शरीरिक अवस्था कमजोर बन्ने र नवजात शिशुलाई पनि विशेष स्याहार पुऱ्याउनु पर्ने हुँदा सुत्केरी बस्ने सुरक्षित र स्वस्थ्यकर न्यानो स्थान, पोषिलो खाना (घ्यू, चामल, गेडागुडी, कुखुरा आदि) र न्यानो लुगाको पहिले नै बन्दोबस्त मिलाइएको हुन्छ। शिशु जन्मेको निश्चित अवधिसम्म घरपरिवार र दाजुभाइ खलकको परिवारले सुतक/सुत्को (Birth Pollution) बार्ने चलन पाइन्छ। अध्ययन क्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा जन्म सुतक तिन दिनमा चेलीवेटीबाट शुद्धिकरण गराउने परम्परा भए पनि सुतकमा सुत्केरीसँग छोइन नहुने मान्यता भने पाइँदैन। यस अवधिमा पूजाआजा, विवाह जस्ता शुभ कार्यहरू सम्पन्न गरिदैन। मातृ तथा शिशुको विशेष स्याहार गर्नुपर्ने समयमा घरपरिवारका सदस्यहरूको ध्यान अन्य सामाजिक तथा सांस्कृतिक गतिविधिहरूमा नजाओस् भन्ने उद्देश्यले नै सुतक बार्ने चलन बसाइएको बुझिन्छ। हिल १, हिलगाउँका जगबहादुर घर्तीका अनुसार सामान्यतया ३ दिनमा जन्म सूतक चोख्याइन्छ। छोरो जन्मदा छैटी गर्ने चलनले गर्दा छैटौं दिनमा गहुत छर्केर चोख्याउने र रातभरि गीत गाउने गरिन्छ। केही मगरले ५ दिन वा ११ दिनमा न्वारान गरेको पनि पाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ भाद्र १७)। शिशुको उमेर पाँच/छ महिना पुगेपछि भातख्वाई संस्कार सम्पन्न गरे पनि अधिकांशले छेवार संस्कार गर्दैनन्। तल दिइएको तालिकाले यस क्षेत्रका मगरहरूको जन्म तथा वाल्य संस्कारहरूलाई थप प्रष्ट्याउँन मद्दत गर्दछ।

तालिका संख्या २०: तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा प्रचलित जन्म तथा वाल्य संस्कार

गाविस	जन्म सुतक शुद्धिकरण		भातख्वाई		छेवार	
	३ दिनमा	११ दिनमा	गराउने	नगराउने	गराउने	नगराउने
तारा	५७	०	५७	०	४०	१७
अर्गल	३३	३	३६	०	३०	६
हिल	१६	०	१६	०	०	१६
जम्मा	१०६	३	१०९	०	७०	३९

स्रोत: *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९।*

तालिकामा देखाइए झैं तारा गा. वि. स. का ५७ उत्तरदाताहरु सबैले ३ दिनमा, अर्गलका ३६ मध्ये ३३ उत्तरदाताहरुले ३ दिनमा एवं ३ जनाले ११ दिनमा र हिलका १६ जना सबैले ३ दिनमा जन्म सुतक शुद्धिकरण सम्पन्न गराउने जानकारी दिएका थिए भने सबै १०९ जना उत्तरदाताले शिशुको भातख्वाई संस्कार सम्पन्न गराउने चलन रहेको बताएका थिए । बालकको छेवार संस्कारका सम्बन्धमा ताराका ४० जनाले गराउने र १७ जनाले नगराउने, अर्गलका ३० जनाले गराउने र ६ जनाले नगराउने एवं हिलका सबै १६ जना उत्तरदाताहरुले नगराउने जानकारी दिएका थिए । यस आधारमा अध्ययन क्षेत्रका ९७.२४% मगरहरुले ३ दिनमा जन्म सुतक शुद्धिकरण सम्पन्न गराउने, सबैले भातख्वाई संस्कार तथा ६४.२२% ले छेवार संस्कार सम्पन्न गराउने गरेको पाइन्छ ।

८.३.१.१. नऊरान (न्वारान)

नाउँकै माध्यमले व्यक्ति समाजमा चिनिने र समाजसित सम्वन्धित हुने भएकाले पनि नवजात शिशुको नामाकरण गर्ने संस्कारले महत्त्व पाएको हो। न्वारान अर्थात नामाकरण संस्कारको प्रचलन कहिलेदेखि भएको हो भन्ने बारे एकिन नभए पनि भाषाशास्त्रीहरूका अनुसार बोलीबाट संचारको आदानप्रदान हुने युगको थालनी भएपछि अन्य वस्तुका अतिरिक्त व्यक्ति विशेषलाई पनि नाम दिने चलनको थालनी भएको हुनुपर्छ। हिन्दू समाजमा ऋग्वेद वा सो भन्दा अगाडिदेखि नै नवजात शिशुलाई धार्मिक संस्कारबाट नाउँ दिने प्रथा शुरू भएको विश्वास गरिन्छ (दाहल, वि. सं. २०४८) । धेरैजसो समुदायमा शिशु जन्मेको परिवार र उसका कुलखलक अर्थात दाजुभाइखलक निश्चित अवधिसम्मका लागि सामाजिक व्यवहारमा अपवित्र रहने मान्यता पाइन्छ । नामाकरण संस्कारका सांस्कृतिक र सामाजिक मान्यताहरू हरेक समाजमा फरक-फरक हुन्छन्। नामाकरण संस्कार अर्थात न्वारानलाई खासगरी सुतक (Birth Pollution) फुकाउने अर्थात शुद्धिकरणको प्रतीकको रुपमा लिइन्छ। त्यसकारण घर तथा सुत्केरी बसेको स्थानको सरसफाई गरेर पूजा वा शुद्धिकरण संस्कार सम्पन्न गराइन्छ।

घरधुरी सर्वेक्षणबाट प्राप्त सूचनाअनुसार वागलुङ खुवाक्षेत्रका तारा, अर्गल र हिल गा. वि. स. का मगरहरूले तिन दिनमा शिशुकी फुपूबाट जन्मसुतक शुद्धिकरण गराउँदछन् । घरधुरी सर्वेक्षणमा संलग्न १०९ जना मध्ये अर्गलका ३ जना उत्तरदाताहरूले मात्र एघारौं दिनमा शिशुकी फुपूबाट सुतक शुद्धिकरण गराउने गरेको पाइयो । ती तिन जना उत्तरदाताहरू अन्यत्र मगर बस्तीबाट उक्त क्षेत्रमा बसाइँ सरेर आएकाले नै एघारौं दिनमा न्वारान गर्ने चलन अंगालेको पाइयो । शिशु जन्मेको तेस्रो दिन घरपरिवारका सदस्यहरूले सुत्केरी बसेको स्थान सहित घरआँगन लिपपोत सरसफाई गर्दछन्। त्यसपछि

शिशुकी विवाहित फुपूले तीतेपाती (नाराम) ले गहुत छर्केर जन्मसुतक चोख्याउने गर्दछिन् । सुतक चोख्याएपछि घरका कुलपितृलाई धूपदीप गरी नवजात शिशु सदस्यको रक्षा, सुस्वास्थ्य र सौभाग्यका लागि कामना गरिन्छ । शिशुको नामाकरणका लागि भने जन्मकुण्डली ग्रहनक्षत्रादि हेर्न जान्ने मगर वा अन्य व्यक्तिको सहयोग लिइन्छ । अर्गल ७ घुस्मेलकी धूपा घर्तीका अनुसार सुतक शुद्धिकरण पछि नवजात शिशुलाई लागोभागो नलागोस् अर्थात सुस्वास्थ्य रहोस् भनेर चेलीवेटीले (फुपूले) डोकोमा बोकेर (वागलुङ खुवाक्षेत्रमा शिशु बोक्ने विशेष खालको डोको बनाइएको हुन्छ, जसको बीच भागमा तान बुनेर शिशु सुताउने बनाइएको हुन्छ भने तल्लो भागमा अन्य सामानहरू राख्ने गरिन्छ) घर बाहिर डुलाउने गर्दछन् जसलाई *दोग्ता* (दोबाटो) घुमाउने भनिन्छ । यसरी डुलाउने कार्य कसैकसैले घरकी जेष्ठ बृद्धाबाट सम्पन्न गराएको पनि पाइन्छ । यस कार्यलाई नवजात शिशुलाई वाह्य वातावरणसँग अनुकूलन गराउने प्रक्रियाको थालनीको रुपमा लिन सकिन्छ । न्वारानका दिनमा सुत्केरीका सुसारे तथा सहयोगीको हात धुप्याउने भनेर कुखुरा काटेर मासुभात खुवाउने गरिन्छ । सुत्केरी गराउने, नाभी काट्ने र शिशुलाई सफा गर्ने कार्यमा घरपरिवार वा छिमेककी पाको र अनुभवी महिलाको भूमिका रहन्छ । कतिपयले भने न्वारानको दिन कुखुरा, खसीबोका, सुँगुर, राँगो आदि काटेर इष्टमित्र तथा छिमेकलाई बोलाएर मासु, भात, रोटी, जाँडरक्सी आदिको भोज खुवाउने गर्दछन् (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) ।

८.३.१.२ भातख्वाई

शिशुको शारीरिक विकासका दृष्टिकोणबाट हेर्दा भातख्वाइ संस्कारलाई ज्यादै महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । शिशुको उमेर पाँच छ महिना भएपछि आमाको दूधको मात्र पर्याप्त हुँदैन । शारीरिक बृद्धिसँगै आमाको दूधका अतिरिक्त अन्य झोल तथा ठोस पदार्थको आवश्यकता पर्दछ । त्यसकारण प्राचीन समयदेखि नै विभिन्न समाजमा शिशुलाई पहिलो पल्ट अन्न खुवाउँदा पारिवारिक समारोहको आयोजना गर्ने चलनको विकास हुन गएको बुझिन्छ । शुभ दिन र समय पारेर घरपरिवार, माइती र चेलीका परिवार भेला भई शिशुलाई नयाँ लुगा तथा गहना लगाइदिएर पोषिला र स्वास्थ्यकर परिकारहरू खुवाउने तथा भोजभतेर गर्ने पास्नी संस्कारले एकातिर शिशुले शारीरिक विकासको एउटा चरण पारगरेर अर्को चरणमा प्रवेश गरेको महत्त्वपूर्ण सन्देश प्रवाह गर्दछ भने अर्कोतिर शैशव अवस्थाको संकटपूर्ण समयावधि पारगरेर बाँच्न सफल भएको खुशीयालीको भाव प्रकट गर्दछ । पास्नीमा पोषिला र मीठोमसिनो परिकार खुवाउनुको अर्थ शिशुले यस्ता खाद्य परिकारहरू सधैं खान पाओस् र उसको शारीरिक एवं मानसिक वृद्धि विकास पनि राम्ररी हुन सकोस् भन्ने हो (दाहल, वि. सं. २०४८) ।

गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा भातख्वाई महत्वपूर्ण बाल्य-संस्कारका रुपमा मनाउने गरिएको पाइन्छ । अर्गल ४ खलडाँडाकी निरु रोकाका अनुसार यस भेगको मगर समाजमा छोरीको पाँच महिनामा र छोरोको छ महिनामा भातख्वाई संस्कार सम्पन्न गराइन्छ। पात्रो हेर्न जान्ने मगर वा पुरेतको सहयोगबाट शुभ दिन र भात खुवाउने कन्याको नाम जुराएपछि सोही अनुसार शुरूमा विजोड कन्या (१, ३ वा ५) बाट शिशुलाई भात ख्वाउने र त्यसपछि बाबाआमा, बाजेबजै साइनो क्रमानुसार अन्य आफन्तहरूबाट भात (खीर, माछामासु, मह, ध्यू, दही, तरकारी आदि परिकार) शिशुको मुखमा छुवाउने गरिन्छ । यस क्रममा आफन्तहरूले शिशुलाई उपहार पनि दिने गरेको पाइन्छ । सामान्यतया शिशुलाई भात खुवाउने कन्या केटी आफ्नै दाजुभाइ खलकको हुनुपर्ने मान्यता रहेको छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । तारा ६, धसमरकी सरु रोकाका अनुसार ताराखोलाका मगर समाजमा भने चेली परिवारका सदस्य अर्थात ज्वाइँले शिशुलाई भातखुवाउने गर्दछन्। भातख्वाईका दिनमा घरको सरसफाई र शिशुको नुहाइधुवाई सकेपछि शिशु छोरो भए सेतो भोटो, सुरुवाल, फेटा र हात-खुट्टामा चाँदीका बाला तथा शिशु छोरी भए रंगिन खाले भोटो, जामा र हात-खुट्टामा चाँदीका बाला लगाइ दिइन्छ। भातख्वाईका दिन विहान आफ्ना कुलपितृको सम्झनामा जल, धूप, दीप गरेर कार्यक्रमका लागि तयार पारिएका परिकारहरू पनि चढाउने गरिन्छ। शिशुलाई खुवाइने परिकारहरू पोषिलो र स्वास्थ्यकर रहोस् तथा कुनै दुषित तत्वको आँखा नलागोस् भन्ने कामना पनि गरिन्छ। भातख्वाई संस्कारमा शिशुलाई खुवाइएका अनेकप्रकारका शुद्ध, ताजा र पोषिला व्यन्जनहरू आजीवन खान पाओस् भन्ने इच्छा प्रकट गरिन्छ। भातख्वाई संस्कारमा निकटतम दाजुभाइ, माइती, चेली परिवार र छिमेकलाई बोलाएर खानपान गराइन्छ। कसैकसैले नाचगान तथा दानदक्षिणा गरेर मनोरञ्जन पनि गरेको पाइन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ०९) ।

८.३.१.३ पुरपुराई

"अन्नप्राशन अर्थात भातख्वाई संस्कारलाई मगर भाषामा *भुरभदै* भन्ने गरिन्छ" (बराल मगर, वि. सं. २०५०, पृ. ६२) । उक्त *पुरभदै* शब्द अपभ्रंश हुँदै कतिपय मगर समाजको जनजिब्रोमा पुरपुराई, पुटपुटाई र फुटबरा भएको पाइन्छ । अर्गलका मगरहरू पुरानो समयमा पाल्पाको अर्गेलीबाट बसाइँ सरेर आएका मगरढुटभाषी भए पनि उक्त ठाउँमा डोल्पाली मगरकाइके भाषी, रुकुम-रोल्पाली मगरखाम भाषी र खस नेपाली भाषीका मानिसहरूको समेत बसोबास भएकाले सम्पर्क भाषाका रुपमा सबैले खस नेपाली भाषाको प्रयोग गर्दै जाँदा मातृभाषा अभ्यासबाट हराउँदै गयो । यद्धपि पूर्ववर्ती परम्पराका

प्रभावहरूले भिन्न रुपमा भए पनि निरन्तरता पाइरह्यो । “संस्कृतिका तत्वहरू उत्पत्ति विन्दुबाट अघि बढ्ने क्रममा समानान्तर वा चक्रीय रुपबाट निरन्तर विकसित हुँदै जान्छन् । यस क्रममा पूर्ववर्ती परम्पराले परवर्ती परम्परामा कुनै न कुनै रुपमा प्रभाव पारेको हुन्छ” (शर्मा भट्टराई, वि. सं. २०५४, पृ. १६०) । त्यसकारण अर्गलका मगर समाजमा पूर्ववर्ती *पुरभदै* शब्द परवर्ती परम्परामा *पुरपुराई* शब्दमा रुपान्तरण मात्र भएन त्यो शब्दमा अन्तरनिहित संस्कारजन्य प्रतिविम्ब वा सारत्व समेत संकुचित हुँदै छोरो जन्मेको हर्षबधाई वा मनोरञ्जन कार्यको रुपमा प्रचलनमा रहन पुग्यो । वर्तमान समयमा तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले पहिलो छोरो जन्मेको घर-घरमा हरेक वर्षको कात्तिक २७ गते पुरपुराई गर्ने चलन रहेको पाइन्छ ।

अर्गल ७, खलडाडाँकी निरु रोका र अर्गल ७, धुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार खुवाक्षेत्रका मगरहरूमा अघिल्लो वर्षको कार्तिक २६ गते पछि र यस वर्षको कार्तिक २५ गतेसम्म पहिलो छोरोको रुपमा जन्मेको बालकको घरघरमा गएर उत्तरोत्तर प्रगति र दीर्घायुको कामना गर्दै शिशुका आमाबाबालाई फूलमाला र बधाई दिएर नाचगान गर्ने चलन रहेको छ । यस अवसरमा गर्राभाइ (मारुनी नाचको समूह) ले गोपीचननाच (मारुनीकै भाका र शैलीमा नचाइने तर कथावस्तु मात्र फरक) नचाउने गर्दछन् । गोपिचनको कथावस्तुमा आधारित मारुनीनाच छोरो जन्मेको अवसर र नयाँ घर बनाएर घरपैचो कार्यक्रम गर्दा बाहेक अन्य अवसरमा नचाउने गरिदैन । यसरी छोरो जन्मेका सबै घरमा गएर नाच्ने गाउने कार्यक्रम सम्पन्न भएपछि एउटा निश्चित स्थानमा भेला भएर सरस्वतीलाई सुँगुरको बलि चढाएर पूजा गरिन्छ । सोरठी, गोपीचन लगायत मारुनीनाचको प्रारम्भ गर्दा गुर्जु (आख्यानयुक्त गीत आउने नाइके) ले विभिन्न स्थानीय देवदेवीको स्तुतिगान गर्दछन् । यसरी प्रार्थना गीत गाउँदा सहभागी कसैको शरीरमा देउता उत्रने हुन्छ । झाँक आउने अर्थात कम्पन गराउने देउतालाई सरस्वती भन्ने गरिन्छ । यसरी सबै गाउँले भेला भई नाचगान सहित सरस्वतीको पूजा गरी भोजभतेर खाएपछि मारुनीनाचको समापन गरिन्छ (रोका र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । खुवाक्षेत्रमा *पुरपुराई* भनेर कार्तिक २७ अर्थात तिहारको सेरोफेरोमा मनाइने उत्सवजस्तै म्याग्दी शिख गाउँका मगरहरूले दसैंको समयमा *पुटवरा* भनेर मनाउने गर्दछन् । “शैशव अवस्थाको संकटपूर्ण समयावधि पार गरेर बाँच्न सफल भएकोमा *फुटबरा* उत्सव मनाएको देखिन्छ । उत्सवमा बाबा-छोरो जूनतर्फ फर्केर बस्नुले उनीहरूको पितृदेवतासँगको सम्बन्धलाई संकेत गर्दछ भने सबै गाउँलेको सहभागिताले नातेदारी र समुदायको अखण्डित अन्तरसम्बन्धलाई झल्काउँदछ” (Jiro, सन् १९७४, पृ. २८२) ।

८.३.१.४. छेप्राइ (छेवर)

प्रचलित भाषामा छेप्राई वा छेवर भनिने संस्कारलाई चुडाकर्म पनि भनिन्छ । यो संस्कारलाई वाल्यावस्थाबाट किशोरावस्थामा प्रवेश गरेको प्रतीकको रुपमा लिनसकिन्छ । प्राचीनकालदेखि नै विश्वका अनेक समाजमा बालकलाई वयस्कहरूको समाजमा प्रवेश गराउन केही संस्कार सम्पन्न गर्ने प्रचलनको विकास भएको देखिन्छ । आर्य समाजमा वैदिक युगमा नै यो संस्कार प्रचलनमा आइसकेको बुझिन्छ । चुडाकर्म तथा उपनयन संस्कारको आशय बालकलाई सानै उमेरदेखि खानपान, सरसफाई तथा अन्य सामाजिक नियमहरू पलन गर्न सिकाउनु हो (दाहाल, वि. सं. २०४८) । मगर समाजमा पनि बालकको छेवर गरिदिने संस्कार पाइन्छ । खुवाक्षेत्रका मगर समाजमा अधिकांशले बालकको छेवार संस्कार सम्पन्न गराउने भए पनि केही घरपरिवारमा छेवार संस्कार नगर्ने चलन पाइन्छ । घरधुरी सर्वेक्षणका क्रममा ताराका ५७ मध्ये १७ जना, अर्गलका ३६ मध्ये ६ जना र हिलमा सबै १६ जना उत्तरदाताले छेवार संस्कार नगराउने उत्तर दिएका थिए (तालिका संख्या ८.६) । अर्गल ८ हन्जुका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्तीका अनुसार छेवार संस्कार सम्पन्न गराउने अधिकांश मगरहरूले बालकको ३ देखि ५ वर्षको उमेरमा (विजोर वर्षमा) शुभ दिन पारेर मामाबाट गराएको पाइन्छ । बालकको मामाले कपालको रौं काटिदिएपछि टोपी लगाइदिने गरेको पाइन्छ । यो संस्कारमा भोजभतेर गरेको भने खासै पाइँदैन ।

८.३.१.५. गुन्यूचोली दिने

अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा छोरोको छेवार गरिदिए झैं छोरी पाँच वर्ष पुगेपछि बाबाआमाले गुन्यूचोली दिने चलन पाइन्छ । कुनै भेगका मगरहरूले *गुन्यूचोली दिने* संस्कारलाई *घाँघर दिने* भन्दछन् । *घाँघर* भनेको चौबन्दी चोलीको तलतिर स्कर्टजस्तो जामा जोडिएको पोशाक हो । पात्रो हेर्न जान्ने मगर वा लामा (झांक्री) ले निकालेको शुभ दिन पारेर घाँघर दिने चलन रहेको छ । पहिला-पहिला घाँघर दिएपछि कर्म चलाउन योग्य मान्ने गरिन्थ्यो (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । अध्ययन क्षेत्रको घरधुरी सर्वेक्षण अनुसार छोरीको उमेर ६ वर्ष पुगेपछि १३ वर्ष ननाघ्दै कुनै अनुकूल समय पारेर बाबाआमाले औपचारिक कार्यक्रम विना गुन्यूचोली दिने गरेको पाइन्छ । यसै अवस्थामा मानसिक रुपबाट पनि उनीहरूलाई सामाजिक मूल्य मान्यता अनुकूल व्यवहारिक र जिम्मेवारपूर्ण व्यवहारतर्फ उन्मुख गराउन प्रतीकात्मक रुपमा गुन्यूचोलीको संस्कार सम्पन्न गराउने चलन राखिएको बुझिन्छ । छोरीहरू किशोरावस्थामा प्रवेश गर्ने समयमा उनीहरूलाई घरव्यवहारका कुराहरू, समाजिक नीतिनियम एवं अनुशासन सिकाउन र सिक्न प्रेरित गर्ने उद्देश्यले गुन्युचोली संस्कारको विकास भएको मानिन्छ ।

तालिका संख्या २१: गुन्यूचोली दिने संस्कार र महिनावारी बार्ने वा नबार्ने प्रथा

गाविस	गुन्यूचोली दिने	गुन्यूचोली नदिने	रजस्वाला बार्ने	रजस्वाला नबार्ने
तारा	५७	०	०	५७
अर्गल	३६	०	०	३६
हिल	१६	०	०	१६

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

माथिको तालिका अनुसार तारा, हिल र अर्गलका सबै उत्तरदाताले गुन्यूचोली दिने संस्कार प्रचलनमा रहेको तर रजस्वाला हुँदा बार्ने चलन नरहेको उत्तर दिएका छन् । वाल्यवस्थाको समाप्ति र किशोरावस्थाको प्रारम्भको संक्रमणकालीन अवस्थालाई यौनावस्था (Puberty) भनिन्छ । यसै अवस्थामा केटाकेटीहरूमा लैङ्गिक परिपक्कताका संकेतहरू देखापर्न थाल्दछन् । केटीहरू उत्तर वाल्यावस्था (६-१३ वर्ष) मा पुगेपछि मानसिक रुपबाट पनि उनीहरूलाई सामाजिक मूल्य मान्यता अनुकूल व्यवहारिक र जिम्मेवारपूर्ण व्यवहारतर्फ उन्मुख गराउन प्रतीकात्मक रुपमा गुन्यूचोलीको संस्कार सम्पन्न गराउने चलन राखिएको बुझिन्छ । यौनावस्था र किशोरावस्थाको प्रारम्भ हुनु अघि (७ देखि १३ वर्ष उमेरमा) केटीहरूलाई गुन्यूचोली दिने परम्परा अहिले आएर हराउँदै गइरहेको छ । छोरीहरू किशोरावस्थामा प्रवेश गर्ने समयमा उनीहरूलाई घरव्यवहारका कुराहरू, समाजिक नीतिनियम एवं अनुशासन सिकाउन र सिक्न प्रेरित गर्ने उद्देश्यले गुन्युचोली संस्कारको विकास भएको देखिन्छ । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा यौनावस्थाको प्रतीक रजस्वाला बार्ने चलन भने पाइँदैन । महिनावारी बार्ने (Confinement at menstruation) चलन नभए पनि सो अवधिमा महिलाहरू पूजाआजा जस्ता धार्मिक कार्यमा सहभागी नहुने चलन रहेको छ ।

८.३.३ विवाह संस्कार

मानव समुदायमा विवाहलाई महत्त्वपूर्ण र सबैभन्दा पुरानो सामाजिक संस्थाको रुपमा लिइन्छ । विवाहले नै समाजलाई संगठित र स्थायित्व प्रदान गर्दछ । त्यसैले विवाहलाई सामाजिक कार्यप्रणालीको एउटा महत्त्वपूर्ण र आधारभूत पक्ष मानिन्छ । विवाहको प्रचलन आएदेखि नै मानवीय समाज संगठित र अनुसाशित हुँदै अघि बढेको छ । प्रारम्भमा जैवीकीय कारणले हुने गरेको महिला र पुरुष बीचको सम्पर्कलाई पछि गएर सामाज सापेक्ष विकास गराउने कार्यको प्रारम्भ विवाह प्रथाबाट हुनगयो । विवाहले तेरो र मेरो भन्ने भावनाको विकास गराउनुका साथै परिवार र नाता सम्बन्धको पनि विकास

गरायो जसले गर्दा निश्चित स्वार्थका लागि मानिसहरू संगठित हुँदै अघि बढ्न थाले र समाजको परिवर्तन तथा प्रगति तीब्र रुपमा हुँदैगयो। विवाह एउटा स्पष्ट उद्देश्य बोकेको संस्था भएकाले लोग्ने स्वास्नी वा महिला पुरुष विभिन्न कार्यमा संलग्न हुनुका साथै निश्चित नियम, पद्धति र संस्कारमा रहेर सामाजिक अधिकार र दायित्व निर्वाह गर्दछन्। महिला र पुरुषलाई पारिवारिक जीवनमा प्रवेश गराउने प्रथा नै विवाह भएकाले यसलाई सामाजिक मान्यता र धार्मिक स्वीकृति प्राप्त हुन्छ। पारिवारिक संगठनमा विवाहको भूमिका महत्त्वपूर्ण हुन्छ। सामाजिक विकासका क्रममा मानिस विवाह गरेर परिवार बसाल्ने युगमा आएपछि विवाह, विवाह-विच्छेद आदि नियमहरू पनि बनाइए। प्रायः संगठित धर्महरूले विवाहको महिमा गाएको र विच्छेदलाई दुःखदायी ठानेको पाइन्छ। रोमन सम्राट अगस्तसले विवाह विच्छेद तथा पुनर्विवाहका कानुन एकैसाथ बनाएर लागू गराएका थिए। धेरै समाजमा विवाह धार्मिक विधिबाट सम्पन्न गरिन्छ। यसका साथै वंशवृक्षको निरन्तरता विवाहको मुख्य धर्म मानिन्छ (खत्री, वि. सं. २०५५)।

विभिन्न समाजशास्त्री तथा मानवशास्त्रीहरूले विवाहका बारेमा विभिन्न धारणा राखेको पाइन्छ। C. R. Ember and M. Ember (सन् १९९०) अनुसार विवाह महिला र पुरुष बीचको सामाजिक स्वीकृत प्राप्त आर्थिक र यौनजन्य संगठन हो जसको स्थायित्वमा घटबढ हुनसक्छ र लोग्ने स्वास्नी वीच तथा दम्पती एवं वालवच्चा बीच खास कर्तव्य र अधिकार जोडिएको हुन्छ (पृ. ३२७)। William P. Scott (सन् १९९९) का अनुसार विवाह एउटा संस्था वा सामाजिक आर्दशहरूको समग्रता हो जसले महिला पुरुषको सम्बन्धलाई मान्यता प्रदान गर्नुका साथै पारिवारिक जीवन संचालन गर्न आवश्यक आपसी दायित्व र अधिकारको प्रणालीमा बाँध्ने गर्दछ। समाजका केही प्रतिनिधिहरूको उपस्थितिमा वा सार्वजनिक रुपमा गरिने विवाह समारोहको संस्कारले समुदायमा उनीहरूले लोग्ने स्वास्नीको नयाँ हैसियत प्राप्त गरेको घोषणा तथा नयाँ हैसियतको स्थापनालाई सामाजिक स्वीकृति र समर्थन प्रदान गर्दछ। Horton and Hunt (सन् १९६८) का अनुसार "सामाजिक रुपमा स्वीकृत ढाँचामा दुई वा सो भन्दा बढी व्यक्तिले स्थापित गरेको एउटा परिवार नै विवाह हो (पृ. २१६)।

विवाह सम्वन्धि विभिन्न विद्वानहरूको परिभाषाहरूका आधारमा विवाहलाई महिला र पुरुष वीचको पारिवारिक सम्बन्ध स्थापित गर्ने सामाजिक मान्यताहरूको समग्रता (Complex of Social Norms) वा संस्था मानिन्छ। सार्वजनिक रुपमा वैवाहिक उत्सव सम्पन्न भएपछि सम्बन्धित स्त्री र पुरुषले समाजमा पति र पत्नीको उपाधि प्राप्त गर्दछन्। उनीहरू एक आपसमा यौनेच्छा पूर्ति गर्न र

सन्तानोत्पादन गर्न पाउँदछन् । बालबच्चाको पालनपोषण र सामाजिकीकरणमा उनीहरूको दायित्व जोडिन आउँछ । एक आपसको आर्थिक उपार्जन र उपभोगमा समानाधिकार प्राप्त गर्नुका साथै उनीहरूबाट जन्मेका सन्तानहरू उनीहरूको सम्पत्तिका वैध उत्तराधिकारी हुन्छन् ।

विवाहको विकासक्रमलाई समाजशास्त्री तथा मानवशास्त्रीहरूले विभिन्न चरणमा विश्लेषण गरेका छन् । मानवशास्त्री Lewis H. Morgan (सन् १८७१) ले विवाह प्रथाको विकासक्रमलाई रक्त सम्बन्धमा आधारित, समूह विवाह, अस्थायी प्रकृतिको विवाह, पितृप्रधान विवाह र एकलगामी बिवाह गरी पाँच चरणमा विभाजन गरी विश्लेषण गरेका छन् । प्रारम्भमा यौन स्वच्छन्दताको अवस्था थियो । विवाह सम्बन्धि अवधारणाको विकास भएपछि आफ्नै रक्त सम्बन्धमा आधारित विवाह Consanguineous marriage) को थालनी भयो । मानिसहरू आफ्नै सदस्यहरूको समूह-समूहमा विभक्त भए पनि अर्को समूहसम्मको सकारात्मक दृष्टिकोण विकास भई नसकेकाले आफ्नै रक्त सम्बन्ध भित्र विवाह गर्दथे । गणेशप्रसाद अधिकारी (वि. सं. २०५४) का अनुसार यस प्रकारको विवाहलाई मानव समाजको पहिलो तहको विवाह मानिए पनि मलेशिया र अष्ट्रेलियामा काका-भतिजी विवाह र मुसलमानहरूमा सौतेली आमाकी छोरीसँगको विवाह आज पनि मान्य रहेको पाइन्छ (पृ. १२५) । Morgan का अनुसार विवाहको विकासक्रममा समूह विवाह (group marriage) दोस्रो चरणमा अभ्यासमा रह्यो । तेस्रो चरणमा आएर एक महिला र एक पुरुष वीच अस्थायी प्रकृतिको विवाह (Syndesmian marriage) प्रचलनमा रह्यो । यस्तो अस्थिर प्रकृतिको विवाहपछि पितृप्रधान विवाह (Patriarchal marriage) को अभ्यास प्रारम्भ हुनगयो । यस चरणको विवाहमा एउटा पुरुषले धेरै जना महिलासँग वैवाहिक सम्बन्ध राखेको हुन्छ ।

समुदायको वंश परम्परा पितृप्रधान हुने र यौन सम्बन्धि अधिकार र सीमा पनि किटान हुने सामाजिक प्रचलनको विकास यसै चरणमा भएको मानिन्छ । करिव बीसौं सताव्दीको प्रारम्भदेखि एकलगामी विवाह (Monogamy Marriage) को प्रचलन व्यापक अभ्यासमा आएको देखिन्छ । एक पल्टमा एउटा पुरुषले एउटी महिलासँग मात्र बैवाहिक सम्बन्ध कायम गर्ने एकलगामी विवाह नै वर्तमान समयमा अभ्यासमा रहेको विवाह प्रणाली हो । यो प्रथा आधुनिककालको ज्यादै प्रचलित प्रथा भएकाले विश्वका अधिकांश देशहरूमा कानूनी मान्यता प्राप्त रहेको छ । यो विवाह प्रणालीबाट दम्पती वीच सर्वोत्तम प्रकारको प्रेम र श्रद्धाको विकास हुनगई सन्तानको राम्रो हेरचाह हुनुका साथै छोराछोरीले पनि बाबाआमा प्रति सहयोग र सद्भाव प्रकट गर्दछन् । यसरी मानव सभ्यता विकासको क्रममा विभिन्न चरणमा विवाहका फरक-फरक स्वरुपहरू अभ्यासमा आएको देखिन्छ । यद्धपि विवाहका

प्रचलनहरू समाजअनुसार फरक-फरक हुन्छन् । प्रारम्भमा समाजमा आमाको विशेष स्थान थियो । वंश वा सन्तान आमाबाटै चिनिने भएकाले प्रारम्भिक समाज मातृसत्तात्मक (Matriarchal) थियो । यस प्रकारको परिवारको ढाँचा अहिले पनि भारतको केरलाका नायर तथा अछामको खासी जातिमा पाइन्छ । मानवशास्त्री Murdock (सन् १९४९) ले आफ्नो कृति 'Social Structure' मा विश्वका विभिन्न ५६५ समाजको अध्ययन गरी १५ प्रतिशत परिवार मातृस्थानीय (Matrilocal Family) रहेको निष्कर्ष निकालेका छन् । समाज विकासको क्रमसँगै पछिल्लो चरणमा आएर पितृप्रधान तथा एकलगामी विवाहको प्रचलन आएको देखिन्छ । समयान्तरालमा मानिसमा नैतिक मूल्य र मान्यताको विकास हुँदै जाँदा बढी व्यवस्थित, नियन्त्रित र रक्त सम्बन्ध भन्दा बाहिरको एकल (Monogamy) विवाहको प्रचलन आएको छ । मानव समाजमा व्यवस्थित रुपमा विवाहबाट परिवारको स्थापना गर्ने परम्पराको थालनी भएदेखि नै विवाहलाई सिङ्गो समाज विकासको केन्द्र विन्दुका रुपमा लिइएको पाइन्छ । विवाहले यौन सम्बन्ध राख्ने र सन्तान जन्माउने कार्य मात्र होइन छरिएको मानव समूहलाई एकत्रित पार्ने, समाजको विकास र सामाजिकीकरणको प्रक्रियालाई अगाडि बढाउने महत्त्वपूर्ण संस्थाको रुपमा स्थान लियो । त्यसैले विवाहलाई मानव समाजको आधारभूत सामाजिक संस्थाको रुपमा लिइन्छ ।

८.३.३.१ गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको विवाह पद्धति

प्रत्येक समाजमा विवाह सम्बन्धि आ-आफ्नै खाले प्रचलन, मान्यता र संस्कारहरू रहेका हुन्छन् । विवाहका विधि, प्रकार र विवाह पछिका कार्य र सामाजिक दायित्वका सम्बन्धमा पनि प्रत्येक समाजमा आ-आफ्नै परम्परा र मान्यताहरू हुने गर्दछन् । नेपालका बाहुन क्षेत्री लगायतका जातिको भन्दा मगर जातिको विवाह पद्धति फरक पाइन्छ । विवाह सम्बन्धि सामान्य नेपाली विशेषताहरू जस्तैः- विवाहपछि पत्नी पतिको घरमा जाने परम्परा, सामाजिक सम्बन्धको दायरा बढी फराकिलो हुने, विवाहपछि समाजमा लोग्ने स्वास्नी दुवैको पद र भूमिका बदलिने आदि समान हुने भए पनि विवाहको तरिका (Procedure), विवाहका कार्य (Function), विवाह प्रतिको मान्यता (Attitudes) र विवाहका प्रतीकहरू (Symbols) विशिष्ट एवं अद्वितीय (Unique) छन् । हिन्दू समुदायमा जस्तो मगर जातिमा विवाहलाई धार्मिक संस्कार (Sacrament) को रुपमा लिइएको पाइँदैन । हिन्दूशास्त्रले विवाहलाई करारमूलक नमानेर शास्त्रीय धर्म परम्पराको निरन्तरता, यस लोकको रक्षा र परलोक प्राप्तिका रुपमा लिएकाले सम्बन्ध विच्छेद र विधवा विवाहको मान्यता रहेको छैन तर मगर समाजमा विवाहलाई जैवीकीय तथा भौतिक आवश्यकता पूरा गर्ने र समाजको निरन्तरतालाई कायम राख्ने आधारभूत सामाजिक संस्थाका रुपमा बढी महत्त्वका साथ हेरिएकाले सम्बन्ध विच्छेद, पुनर्विवाह र विधवा विवाहमा बन्देज लगाइएको

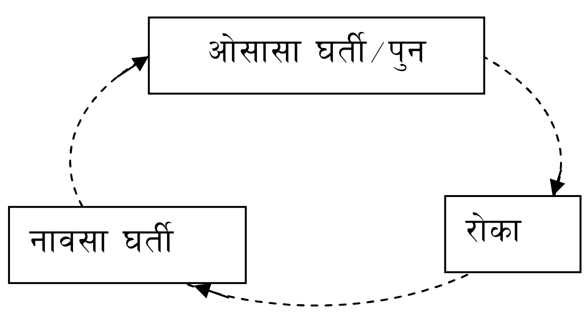
पाइँदैन (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । यसैगरी कन्यालाई दान गर्ने अर्थात कन्यादानको अवधारणाबाट विकसित बालविवाह र दाइजो प्रथा (Dowry System) का साथै जातभात हेर्ने जस्ता परम्परा पनि मगर समाजमा पाइँदैन । यसैगरी केटाकेटीलाई थाहै नदिई अभिभावकले नै सबै प्रबन्ध मिलाउने मागी विवाह (Arrange marriage) को परम्पराले पनि मगर समाजमा खासै स्थान लिएको पाइँदैन। खासगरी केटाकेटी आपसमा मिलेर गरिने प्रेम विवाह र केटाकेटीको मञ्जुरीमा गरिने मागी विवाहकै प्रचलन रहेको मगर समाजमा मामाचेली विवाहलाई मान्यता दिइएको छ भने फुपूचेली विवाहलाई बन्देज लगाइएको छ। मगर जातिमा केटीतिरबाट केटो खोज्न जाने चलन छैन । बरु केटो विवाहयोग्य भएपछि केटोको घरतिरबाट विवाहका लागि उपयुक्त केटी खोज्ने परम्परा छ ।

समाजमा कसले कोसँग विवाह गर्न मिल्छ भन्ने कुराको निर्णय सामाजिक मान्यताका आधारमा गरिन्छ। सजातीय नातागत विवाह (Endogamy Cousin Marriage) नै गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा बढी प्रचलित पाइन्छ। आफ्नै जाति भित्रका माइती समूहसँग वैवाहिक सम्बन्ध राख्ने मगर जातिको पुरानो र प्रचलित परम्परा हो। खासगरी यसलाई मातृवंशीय नातागत विवाह प्रणाली (Matrilateral cross-causin marriage system) भन्न सकिन्छ। मामाचेली विवाह परम्पराअनुसार आफ्नै मामाकी छोरी वा मामाका दाजुभाइ खलकका छोरीसँग विवाह गरिन्छ। अहिले आएर आफ्नै मामाकी छोरीसँग विवाह गर्ने प्रचलन हट्दै गए पनि आमाका दाजुभाइ खलक वा मामाका कुलगोत्रीका छोरीसँग विवाह गर्ने चलन भने कायमै रहेको छ। "मामाचेली विवाह मातृसत्तात्मक प्रथाको एउटा अवशेष हो। यस्तो विवाह प्रथा नेपालका मगर, गुरुङ, ठकुरी आदि तथा भारत मद्रासका तमिल ब्राह्मण समाजमा पनि प्रचलनमा रहेको पाइन्छ" (शर्मा, वि. सं. २०५८, पृ. ४६) । "भीमसेन थापाको प्रधानमन्त्रीत्व कालमा नेपालका जैसी बाहुन समुदायमा प्रचलित मामाचेली विवाह प्रथा माथि प्रतिबन्ध लगाइएको थियो" (अधिकारी र घिमिरे, वि. सं. २०५६, पृ. १८२) । नजिकको नातेदारी विवाह (cousin marriage) गर्ने चलन संसारभरका धेरै देशमा अहिले पनि करिव १० प्रतिशत जति रहेको पाइन्छ।

मगर जातिमा मामाचेली विवाहको प्रचलनले कालान्तरमा रीति वा संस्कारको रुप लिन पुगेको हुदाँ कतिपय मगर गाउँमा मामाकी छोरी नभएको वा भए पनि भान्जाको उमेर सुहाउँदो नभएको अवस्थामा पनि रीति पूरा गर्न सगुन लिएर मामा कहाँ जानुपर्ने परम्परा पाइन्छ। मामाले अन्यत्र विवाह गर्न स्वीकृति दिए पछि माइती खलक (मामाका वंशज) का छोरीसँग र त्यहाँ पनि उपयुक्त वधु नपाइएमा मात्र अन्य कुलवंशजका छोरीसँग विवाह गर्ने परम्परा पाइन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५० र श्रीस मगर, वि. सं. २०६७)। "अठार मगरात क्षेत्रका मगर समाजमा मामाकी छोरी बाहेक अन्य केटीसित विवाह गरेमा नयाँ इष्टलाई केटोको मामाले पाँच रुपैयाँदेखि हजार रुपैयाँसम्म 'चिनाउनी

रकम' दिएर परिचय गराउने चलन छ तर अनिवार्य चाहिं होइन" (बुडा मगर, वि. सं. २०५३, पृ. २९) । "पहिले पहिले त मामाचेली र फुपूचेलाको सम्बन्ध अनिवार्य र अधिकार मानिन्थ्यो । यदि मामाकी छोरी हुँदाहुँदै अर्कैसँग विवाह गरेमा मामाले दण्ड स्वरुप जरिवाना गर्थे" (विकल, वि. सं. २०६३, पृ. ६०) । अर्गल ७ घुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार केही वर्ष अघिसम्म मगर समाजमा मामाचेली विवाहको परम्पराले गर्दा दिदीवहिनीहरूले आफ्ना दाजुभाइका छोरीहरूलाई बुहारीका रुपमा भित्र्याउने आशा राख्ने तथा दाजुभाइहरूले पनि आफ्नी छोरीहरू भान्जाहरूले विवाह गर्दछन् कि भनेर सोध्ने चलन थियो । आफ्नी छोरी अन्य केटासँग भागेर गएमा खोसेर ल्याई आफ्नै भान्जालाई जिम्मा लगाउने चलन केही वर्ष अघिसम्म मगर समाजमा अभ्यासमा रहेको थियो (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । यस्तो मातृवंशीय नातागत वैवाहिक सम्बन्धको प्रणाली (Matrilateral cross–cousin affinal relation regime) ले गर्दा चेली, माइती र भाइखलक समूह वीच स्थायी प्रकृतिको त्रिकोणात्मक सम्बन्ध (तिनघरे साइनो) स्थापना भएको देखिन्छ। अध्ययन क्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलका मगर समाजमा पनि वैवाहिक अन्तरसम्बन्धका लागि निश्चित थरघरको व्यवस्था भएको पाइन्छ । "अर्गल र हिलका मगर समाजमा नावसा घर्ती, ओसासा घर्ती/पुन र रोका वीचमा तथा ताराखोलामा अर्घासी घर्ती, बभ्कांगी रोका र रामजाली रोका थर-उपथरहरू वीचमा विवाहको तिनघरे साइनो चक्र प्रचलनमा पाइन्छ" (गुरुङ, सन् १९९९, पृ. २५२) । अर्गल र हिलको मगर समाजमा प्रचलित अन्तर-थरघर वैवाहिक सम्बन्ध चक्रलाई तलको रेखाचित्रबाट प्रष्ट पार्न सकिन्छ ।

रेखाचित्र संख्या १०: अन्तर-थरघर वैवाहिक सम्बन्ध चक्र



स्रोत: *शोधार्थी आफै*।

रेखाचित्रमा देखाइएझैं ओसासा घर्ती र पुनकी छोरीहरु रोका थरकाले विवाह गर्ने, रोका थरकी छोरीहरू नावसा घर्तीका छोराहरूले र नावसा घर्तीकी छोरीहरू ओसासा घर्ती र पुनका छोराहरूले विवाह गर्ने परम्परागत चलन रहेको पाइन्छ । यस्तो परम्परागत अन्तर-थरघर वैवाहिक सम्बन्ध चक्रबाट तिन थरका समूहहरू वीचमा स्थायी प्रकृतिको आपसी चेली-माइती-भाइखलकको नाता

सम्बन्ध निर्माण भएको पाइन्छ । खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा परम्परागत मामाचेली विवाह प्रतिको दृष्टिकोणलाई तलको तालिकामा प्रस्तुत गरिएको छ ।

तालिका संख्या २२: परम्परागत मामाचेली विवाहप्रतिको धारणा

गा. वि. स. हरू	परम्परागत मामाचेली विवाहलाई		
	उचित ठान्ने	उचित नठान्ने	उत्तरदाता संख्या
तारा	४१	१६	५७
अर्गल	२५	११	३६
हिल	१०	६	१६
जम्मा	७६ (६९.७२%)	३३ (३०.२७%)	१०९

स्रोत: *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

माथिको तालिकाअनुसार तारा गा. वि. स. का ५७ जना उत्तरदाता मध्ये ४१ जना, अर्गलका ३६ जना उत्तरदाता मध्ये २५ जना र हिलका १६ जना उत्तरदाता मध्ये १० जनाले परम्परागत मामाचेली विवाह प्रथालाई उचित ठानेको पाइयो भने ताराका १६, अर्गलका ११ र हिलका ६ जना उत्तरदाताहरूले मामाचेली इतर विवाहलाई उचित ठानेको पाइयो । अध्ययन क्षेत्रमा परम्परागत मामाचेली विवाहलाई राम्रो मान्नेको संख्या ६९.७२% तथा राम्रो नमान्नेको संख्या ३०.२७% रहेको देखिन्छ । अहिले पनि अधिकांश मगरहरूले आफ्नै मामाकी छोरी विवाह नगरे पनि मामाको दाजुभाइ खलककी छोरी विवाह गर्ने परम्परा भने कायमै रहेको छ । मामा वा मामाका भाइखलक भन्दा बाहिरका मगरहरूका छोरीसँग विवाह गरे पनि साइनो भने मामा-माइजू नै लगाउने गरिएको पाइन्छ ।

समाजका प्रत्येक सदस्यले आफूलाई समाजअनुकूल व्यवहारिक तथा परिपक्क बनाउन र वंश परम्परालाई निरन्तरता दिनका लागि विवाह एउटा अनिवार्य सामाजिक कार्य हो । स्वरुपका आधारमा विवाहलाई समाजमा फरक फरक नामले बुझ्ने गरिन्छ । स्वरुपका आधारमा मगर समाजमा प्रचलित तथा परम्परागत विवाहहरूमा प्रेमविवाह, मागीविवाह, चोरीविवाह, विधवाविवाह, जारीविवाह आदि रहेका छन् (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा प्रेमविवाह सबैभन्दा लोकप्रिय विवाह हो भने मागीविवाह पनि प्रचलनमा रहेको छ भन्ने कुरालाई तलको तालिकाल थप स्पष्ट पार्दछ ।

तालिका संख्या २३: प्रेमविवाह, मागीविवाह र चोरीविवाह प्रतिको धारणा

गा. वि. स.	प्रेमविवाह राम्रो मान्ने	मागीविवाह राम्रो मान्ने	चोरीविवाह राम्रो मान्ने
तारा	५०	७	०
अर्गल	२६	१०	०
हिल	१२	४	०
जम्मा	८८ (८०.७३%)	२१ (१९.२६%)	०

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९।*

घरधुरी सर्वेक्षणमा ताराका ५७ जना उत्तरदाता मध्ये ५० जनाले प्रेमविवाह र ७ जनाले मागीविवाहलाई राम्रो भन्ने उत्तर दिएका थिए भने अर्गलका ३६ उत्तरदाता मध्ये २६ जनाले प्रेमविवाह र १० जनाले मागीविवाहलाई राम्रो भन्ने उत्तर दिएका थिए। यसैगरी हिलका १६ जना उत्तरदाता मध्ये १२ जनाले प्रेमविवाह र ४ जनाले मागीविवाहलाई राम्रो भनी उत्तर दिएका थिए। त्यसकारण अध्ययन क्षेत्रमा ८०.७३% ले प्रेमविवाहलाई र १९.२६% ले मागीविवाहलाई राम्रो मान्ने गरेको देखिन्छ।

प्रेम विवाहः मगर समाजको परम्परागत र प्रचलित विवाह नै प्रेम विवाह हो। यस्तो विवाहलाई भागी विवाह पनि भनिन्छ। केटा र केटी वीचमा मायाप्रेम बसेपछि आफ्ना अभिभावकलाई थाहै नदिई भागेर विवाह बन्धनमा बाँधिने भएकाले नै प्रेम विवाहलाई भागी विवाह भन्ने गरिएको पाइन्छ। यस्तो विवाहलाई रुकुमको केही ठाउँमा 'उदाले विवाह' भनिन्छ (बुडा मगर, वि. सं. २०५३)। आधुनिकतासँगै यस्तो विवाहको चलन अन्य समुदायमा पनि बढ्दै गएको पाइन्छ। प्रेम विवाहमा केटा र केटीले एकअर्कालाई मन पराएपछि विवाह हुने गर्दछ। खासगरी चाडवाड तथा रमितामेला, हुड्डा-पर्मा आदि अवसरमा भेटघाट र हेलमेलको माध्यमबाट युवायुवती वीच आपसी मायाप्रेम बढ्दै गएपछि विवाहमा परिणत हुन्छ। केटाकेटीको मायाप्रेम प्रति दुवै पक्षका अभिभावको स्वीकृति रहेको अवस्थामा मागी विवाहका प्रक्रियाबाट सम्पन्न गरिने चलन पनि पाइन्छ तर प्रायस चाडवाड, रमिताको अवसर पारेर केटाले केटी भगाउने गरेको पाइन्छ। यस्तो विवाहमा केटाले केटी भगाएर आफन्त (दाजुभाइ वंशज परिवारको भन्दा फरक अर्थात चेलीवेटी समूहको) घरमा लुकाएर राख्दछ। केटाको अभिभावकले सूचना पाए पछि केटी भित्र्याउने समय मिलाएर बोलाइन्छ। कुनै औपचारिक वा सार्वजनिक कार्यक्रम नगरी केटीलाई केटाको घरमा भित्र्याउने क्रममा मुख्य-मुख्य विधिविधान पूरा गराइन्छ। यस्तो विवाहमा

शुरूमै दुलही भित्र्याउने विधिविधान अनौपचारिक तवरबाट सम्पन्न गरिने हुँदा पछि ढोगभेट कार्यक्रम सम्पन्न गरी जन्ती फर्केपछि दुलही भित्र्याउने विधि दोहऱ्याउन आवश्यक पर्दैन । केटाको अभिभावकले केटाकेटी वीचको मायाप्रेमलाई स्वीकार नगरेको खण्डमा केटाकेटी मिलेर अन्यत्र गएर वस्छन् । पछि अभिभावकको चित्त बुझ्रेमा घरमा बोलाइन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा पनि अधिकांश प्रेम विवाह हुने गरेको देखिन्छ जसलाई माथिको तालिकाले नै पुष्टि गर्दछ ।

चोरी विवाहः "यस्तो विवाहमा प्रायः केटाले केटीलाई एक्लै परेका अवस्थामा भुक्याएर जबरजस्ती विवाहको निम्ति लैजाने गर्दछ। यसलाई केटी छोप्ने पनि भनिन्छ । आफूलाई मनपरेको केटीलाई हाटबजार, मेलापात अथवा चाडवाडको रमिताको अवसर पारेर आफूसित जान बाध्य तुलाइन्छ" (दाहाल र खतिवडा, वि. सं. २०५८, पृ. २३४) । यस्तो अपहरणशैलीको विवाहमा पहिला केटाले कटीलाई हात हाल्ने गर्दछ र त्यसपछि उसका साथीहरूले आफ्नो समूहका साथ हिड्न आग्रह गर्दछन् । केटीले आग्रह मानेमा राम्रैसँग हिडाएर लैजान्छन् भने नमानेमा बोकेर वा घिसारेर गन्तब्यमा पुऱ्याइन्छ । यसरी केटीलाई केटाको घरमा वा अन्य आफन्तको घरमा लगेर राखिन्छ र भित्र्याउने प्रक्रिया पूरा गरिन्छ । हिल १, हिलसाँधीका पूर्णबहादुर थापा र धनीकला थापाका अनुसार चोरीविवाहमा केटी र उसका अभिभावकको चित्त नबुझ्रेको अवस्थामा केटी आफै फर्कने वा अभिभावकले फर्काएर लैजाने अवस्था पनि आउँदथ्यो भने कतिपय अवस्थामा विवाह प्रक्रिया स्वाभाविक रुपमा अघि बढ्दथ्यो । मगर समाजमा यस्तो चोरी विवाह प्रायः हक लाग्ने (साली-भेना/मामाचेली-फुपूचेला साइनो लाग्ने) हरू वीच हुने गर्दछ । केटीको अभिभावकले स्वीकृति दिए पनि केटीले नमानेको अवस्थामा वा केटी र उसको अभिभावकको स्वीकृति नभएको अवस्थामा पनि हक लाग्ने आधारमा केही दसक अघिसम्म मगर समाजमा यस्तो विवाहको प्रचलन ज्यादै थोरैको संख्यामा हुने गर्दथ्यो । वर्तमान समयमा चोरी विवाहको प्रचलन मगर समाजबाट हटिसकेको छ । कहीकतै यस्तो प्रयास भए गरेमा र केटी र उसको अभिभावकको मञ्जुरी नरहेमा केटापक्ष सामाजिक रुपमा दण्डित हुनुपर्ने अवस्था रहेकाले चोरी विवाह प्रचलनमा नरहेको छैन (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र ११) । यो कुरालाई माथिको तालिका संख्या ८.१० ले स्पष्ट पनि पार्दछ ।

लगन्या (मागी) विवाहः मगर समाजमा केटा र केटीको लगन जुराएर गरिने मागी विवाहलाई लगन्या विवाह भनिन्छ । प्रायः मागी विवाहमा पनि केटा र केटीको पूर्व स्वीकृति लिइन्छ । अन्य समुदायमा जस्तो केटाकेटीलाई थाहै नदिई अभिभावकहरू वीचको सहमतिमा हुने गर्दैन । मगर समाजमा केटा पक्षबाट विवाहका लागि केटी खोज्ने चलन रहेको छ । केही दसक अघिसम्म मामाकी छोरी वा मामाका

भाइखलककी छोरी माग्न जाने गरिन्थ्यो । मामाकी छोरी माग्न जाँदा केटाका बाबु नै जाने तर अन्य केटी माग्न जाँदा भने ज्वाइँ जाने चलन छ । यसरी कन्या माग्न जाँदा एक बोटल रक्सी लिएर जाने चलन छ । कन्या दिने भएमा मात्र कोसेली स्वीकारिन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । "आमाबाबुले आफ्नी छोरी दिने निर्क्यौल गर्नु अघि छोरी र मावलीलाई पनि एकवचन सोध्ने गर्दछन्" (वुडा मगर, २०५३, पृ. १३ र विकल, वि.सं. २०६३, पृ. ५६) । केटाकेटी वीच प्रेम रहेको अवस्थामा पनि औपचारिक रुपमा मागेर नै विवाह गर्ने चलन पनि पाइन्छ । अहिले आएर शिक्षित परिवारका युवायुवतीहरूले प्रेममा आधारित विवाहलाई पनि मागी विवाहकै रुपमा सम्पन्न गराउने चलन बढ्दो छ। अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा मागी विवाहमा पनि अनौपचारिक रुपमा केटीलाई केटाको घरमा भित्र्याउने चलन छ ।

जारी विवाहः अर्काकी पत्नीलाई राजी गराइ आफ्नो घरमा ल्याइ स्वास्नी बनाउने कार्यलाई जारी भनिन्छ । यस्तो कार्य गर्ने जारलाई सामाजिक दण्ड सजायको व्यवस्था गरिएको हुन्छ । साधु (पोइल गएकी स्त्रीको विवाहित पति) ले जार (अर्काकी विवाहित पत्नीलाई आफ्नो बनाउने व्यक्ति) बाट सामाजिक कानुन बमोजिम विवाह खर्च भराइपाउने व्यवस्थाअनुसार भाइभलाद्मीको उपस्थितिमा परिस्थिति र अवस्था अनुरुप बढीमा ३०-४० हजारसम्म जारीखत् भराइएको उदाहरणहरू पनि पाइन्छन् । अहिले जारीखतको चलन भने कम हुँदै गएको पाइन्छ तर साधुले कचहरी राखेर आफ्नो धनमाल फिर्तालिने गर्दछ। जारी विवाहमा पनि साधारण विवाहमा जस्तै सोधनी जाने र ढोगभेटको कार्य सम्पन्न गरी समाजमा दोस्रो विवाहको रुपमा औपचारिक मान्यता प्रदान गरिन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । यस्तो जारी विवाहमा जार (दोस्रो लोग्ने) ले साधु (पहिलो लोग्ने) लाई समाजका पञ्च भलाद्मीले तोकिदिए बमोजिम वा साधुले दाबी गरेअनुसार जारी खर्च तिरेपछि पछिल्लो लोग्नेसँगको सम्बन्ध बैध मानिन्छ र ढोगभेटको प्रक्रिया पूरा गरिन्छ । त्यसपछि अघिल्लो लोग्नेसँगको सम्बन्ध टुटेर नयाँ सम्बन्ध जोडिएको मानिन्छ । तर कथंकदाचित् जारी खर्च नतिरी ढोगभेट चलाइयो भने साधुको मुख बमोजिमको जारी खर्च माइतीले नै तिर्नु पर्छ (विकल, वि. सं. २०६३) । जारीविवाह र बहुविवाहलाई अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा नराम्रो मानिने भएकाले थोरै संख्यामा देख्न पाइन्छ । घरधुरी सर्वेक्षणमा अधिकांश उत्तरदाताहरुले आफ्नो टोलछिमेकमा जारीविवाह र बहुविवाह गर्ने व्यक्तिहरु नगन्य संख्यामा रहेको जानकारी गराएका थिए ।

विजारी विवाहः कसैको जारीखत भुक्तानी भइसकेको स्वास्नीलाई फेरि अर्को व्यक्तिले स्वास्नी बनाएको अवस्थामा विजारी भन्ने गरिन्छ । यस्तो विजारीखत भने थोरै मात्रमा जरिवाना लाग्ने व्यवस्था थियो तर हाल विजारी तिराउने चलन खासै पाइदैन ।

बहुविवाहः मगर समाजमा विविध कारणले एक भन्दा बढी श्रीमती राख्ने (polygymy) चलन धेरै कम पाइन्छ भने बहुपतिप्रथा (poliyandry) पाइँदैन । बहुविवाहलाई समाजमा राम्रो मानिदैन । परिस्थतिबस हुने यस प्रकारको विवाह अत्यन्तै न्यून पाइन्छ ।

विधवा विवाहः मगर जातिमा विधवा वा विधुर विवाहलाई पूर्ण रुपमा मान्यता दिइएको छ। यस्तो विवाहलाई अर्धो विवाह भनिन्छ । अध्ययन क्षेत्रमा विधवा स्त्रीले सेतो लुगामा बस्नु पर्ने वा रातो लुगा लगाउन नहुने जस्ता मान्यताहरू पाइँदैन । तर विधवा स्त्रीले चुरा लगाउन नहुने मान्यता भने रहेको देखिन्छ । “अठार मगरात क्षेत्रमा भने पतिको मृत्युपछि केही समय गरगहना र चुरापोते फुकाल्ने गरे पनि दुःख फाल्ने संस्कार सम्पन्न गरेपछि विधवाले इच्छाअनुसार गरगहना र चुरापोते लगाउने गर्दछन्” (बुडा मगर, वि. सं. २०५३, पृ. ३१) । मगर समाजमा कतैकतै विधवा भाउजू विवाह गरेको पाइन्छ । देवरले भाउजुको हातमा चुरा लगाइदिएपछि छोराछोरी र सम्पत्तिको समेत जिम्मा लिने चलन छ । “तर दाजु हुँदाहुदै भाउजू विवाह गरेमा वा अनैतिक सम्बन्ध राखेमा कडा सामाजिक सजाय दिइन्छ । यस्ता हाडफोरा भाइलाई भान्सा र वंशबाट अलग गराइन्छ” (बराल मगर, २०५०, पृ. ६६) । श्रीमतीको मृत्यु भएमा श्रीमतीकी वहिनी वा भदेनीसँग विवाह गर्ने चलन भए पनि श्रीमतीकी दिदीसँग विवाह गर्ने चलन भने पाइदैन । श्रीमतीकी दिदीसँग छोइन नहुने मान्यता रहेको छ । विधुर जेठाजु र विधवा बुहारी साइनो पर्ने वीचमा पनि पुनर्विवाह गर्न मिल्दैन । तलको तालिकाले अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा विधवा विवाह सम्बन्धी मान्यतालाई प्रष्ट पार्दछ ।

तालिका संख्या २४: तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा विधवा र अनमेल विवाहको अवस्था

गा. वि. स.	विधवा विवाहको प्रचलन		अनमेल विवाहको प्रचलन	
	छ	छैन	छ	छैन
तारा	५७	०	०	५७
अर्गल	३६	०	०	३६
हिल	१६	०	०	१६
जम्मा	१०९	०	०	१०९

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

अध्ययन क्षेत्रको घरधुरी सर्वेक्षणमा सहभागी सबै १०९ जना उत्तरदाताले आफ्नो गाउँटोलमा विधवा विवाहलाई मान्यता दिइएको र प्रचलनमा रहेको उत्तर दिएका थिए भने अनमेल विवाहको प्रचलन नरहेको उत्तर दिएका थिए ।

वालविवाह तथा अनमेल विवाहः मगर जातिमा प्राय केटाकेटी आपसी सहमतिबाट दाम्पत्य जीवन शुरू गर्ने हुँदा करकाप, दवाव र प्रलोभनबाट हुने अनमेल विवाह र अज्ञानताबाट हुने वालविवाहको चलन वर्तमान समयमा पाइँदैन । अर्गल ९ का जेष्ठ नागरिक नन्दवीर थापाका अनुसार चालीस पचास वर्ष अघिको समाजमा १०-१२ वर्षकै उमेरमा आमाबाबाले छोराछोरीको विवाह तय गरिदिने चलन थियो तर अनमेल विवाह उतिबेलाको समाजमा पनि थिएन । सामाजिक अन्धविश्वास र अज्ञानताका कारण शिशु अवस्थामै आमाबाबाले भान्जासँग धागो बाँधिदिने चलन भने छिटफुट रुपमा थियो । जैसी, पुरेत वा झांक्रीले शिशुकन्याको ग्रहदशामा दोष देखाइदिएमा दोष कटाउने उद्देश्यले वा जन्मेका सन्तानहरू मरेर आखिरमा छोरी जन्मिई भने उसको बाँच्ने सम्भाना हुन्छ भन्ने विश्वासका आधारमा न्वारानको दिन आफ्ना दिदीबहिनीको छोरो वा भान्जा साइनो लाग्ने बालक ल्याएर उसैबाट छोरीलाई धागो बाँध्न लगाउने चलन थियो (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । रमेश विकल (वि. सं. २०६३) का अनुसार यसरी धागो बाँधेकी मामाचेलीलाई बाटोकी साली भनिन्छ । पछि दुबै वयष्क भएपछि मनचित्त मिलेमा ढोगभेट गरेर दाम्पत्य जीवनमा बाँधिने गर्थे । तर केटीकी बाबुले आफ्नी छोरी अरू नै केटोसँग विवाह गराउन चाहेमा भान्जा (धागो बाँध्ने केटो) लाई सोधी जारी खर्च तिर्नु पर्थ्यो । यसैगरी केटीले आफै अर्कै केटोसँग विवाह गरेमा पनि धागो बाध्ने केटोलाई साठी रुपैयाँ जारी खर्च तिर्नुपर्थ्यो । यदि विवाह गर्ने केटोले जारी नतिरे केटीकै बाबुले धागो बाँध्ने केटो (भान्जा) लाई तिर्नुपर्थ्यो । यसैगरी धाँगो बाँधेको भान्जाले पनि बाटोकी सालीलाई छोडेर अर्कै केटीसँग विवाह गरेमा मामाले दण्ड तिराउने गर्थे । वर्तमान समयमा मगर समाजमा बालविवाह र अनमेल विवाहको चलन पाइँदैन ।

८.३.३.२ विवाहको विधि (Procedure)

दुई भिन्न परिवारका युवा र युवती बीच नयाँ सामाजिक सम्बन्ध स्थापित गर्न तथा लोग्ने र स्वास्नीको उपाधिका लागि सामाजिक समर्थन प्राप्त गर्न विभिन्न चरणका रीति एवं प्रक्रियाहरू सम्पन्न गराउनुपर्ने हुन्छ । प्रत्येक समाजमा विवाहका कार्यविधिहरू आ-आफ्नै खालका हुन्छन् । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा प्रचलित विवाह विधिलाई मुख्य तिन चरणहरूमा विभाजन गरेर वर्णन गर्न सकिन्छ ।

सोधनी: मगर जातिको विवाह विधिको पहिलो चरणलाई *सोधनी जाने* भनिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलमा *सोधनी जाने* कार्यलाई *कलिया जाने* पनि भन्ने गरेको पाइन्छ । *सोधनी जाने* वा *कलिया जाने* कार्यमा ज्वाइँचेलाको मुख्य भूमिका रहन्छ। सोधनी भनेको केटा पक्षबाट केटी पक्षको घरमा गएर उनीहरूकी छोरी आफ्नो घरमा भित्र्याइएको सूचना दिनुका साथै विवाह सम्बन्धी अन्य विधि र प्रक्रियाका बारेमा छलफल गर्नु हो । खासगरी विवाह विधिको पहिलो चरण *मगनी* हुनुपर्ने हो तर मगर जातिमा केटा र केटी बीच मायाप्रेम बसेपछि आफै मिलेर विवाह गर्ने अर्थात केटाको घरमा अनौपचारिक रुपमा केटी भित्र्याइने परम्पराले गर्दा विवाह विधिको पहिलो चरणको रुपमा *सोधनी*लाई लिने गरिन्छ । अर्गल ७, धुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार लगन्या (मागी) विवाह गर्दा समेत सोधनी जाने विधि गरिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा मागी विवाहमा समेत कुनै औपचारिक कार्यक्रम विना नै केटीलाई केटाको घरमा लैजाने गरिन्छ । त्यसकारण सोधनी जाने विधिलाई विवाहको पहिलो चरण नै मान्ने गरिन्छ । अन्य क्षेत्रका मगर समाजमा समेत केही दसक अघिसम्म कन्या माग्न जाँदा कन्याका बाबाआमाले सोही दिन कन्या लैजाने अनुमति दिएमा वा अन्य कुनै अनुकूल समय वा अवसर पारेर कन्या लैजान अनुमति दिएमा सोहीअनुसार कुनै औपचारिक कार्यक्रम बिना नै घरमा भित्र्याउने चलन थियो (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । त्यसकारण सोधनी जाने विधिलाई विवाहको पहिलो चरण मान्ने गरिन्छ ।

स्थानीय प्रजातान्त्रिक विकास मा. वि. का प्रधानाध्यापक भीमबहादुर रोकाका अनुसार सोधनी जाँदा ज्वाइँचेला जाने गर्दछन् । यस भेगको मगर समाजमा ज्वाइँ भन्नाले भान्जालाई बुझाउने गर्दछ । सम्पूर्ण संस्कार कार्यमा मूलज्वाइँ (दूतका पुत) चाहिन्छ । जेठी दिदी वा बहिनीको जेठो छोरो नै मूलज्वाइँ हुन्छ । मूलज्वाइँले तिनपुस्तासम्मको (मामा, उसका छोराहरू र नातिहरूसम्मको) संस्कार सम्पन्न गराउँछन् । सोधनी जाँदा खासै कुनै कोसेली लिएर जाने चलन छैन । कसैकसैले भने खाली हात जान नहुने भनेर एक बोतल रक्सी कोसेली लिएर जाने गरेको पनि पाइन्छ । सोधनीको समयमा विवाहको प्रक्रिया र विधि बारे छलफल गरेर ठेकी खाने समय टुङ्गो लगाइन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७१ माघ २२) ।

भलपाई (ठेकी) खाने: विवाह विधिको दोस्रो चरणलाई अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले *भलपाई* वा *ठेकी खाने* भन्दछन् । ठेकी खाने विधि विवाहको दोस्रो चरण भए पनि कुनै अवस्थामा अन्तिम चरणको रुपका सम्पन्न गराइन्छ । ताराखोला ६, धसमरकी सरु रोका र अर्गल ४ खलडाँडाकी निरु रोका अनुसार

भलपाई अर्थात ठेकी खाने विधिमा पनि ज्वाइँचेलाको विशेष भूमिका रहन्छ । केटापक्षको घरबाट ज्वाइँचेलाको अगुवाईमा केटाको बाबा र कोसेली बोक्ने केही कन्या वा महिलाहरू समेत केटीपक्षको घरमा जान्छन् । कोसेलीको रुपमा २-४ बोटल रक्सी, नुनिलो (अचार) र थोरै रोटी राखिएको हुन्छ । माछामासु लैजाने चलन छैन । ठेकी अर्थात कोसेली खाने क्रममा '*घरव्याहा*' कि '*छाङ्ग्रा खाने व्याहा*' भनेर टुङ्गो लगाउने गरिन्छ। केटापक्षका ज्वाइँले केटीपक्षका परिवार र मावलीलाई कोसेली (रक्सी) बाँड्ने क्रममा तेस्रो पल्ट थपिदिंदा "यो अन्तिम हो, विवाह यतिमै सक्ने कि ठूलो खाने ?" भनेर सोध्ने चलन छ। माइती र मावलीले यतिमै सक्ने भनेमा विवाहको सम्पूर्ण कार्यक्रम टुङ्गिन्छ तर "ठूलो खाने" भनेमा विवाहको अर्को अन्तिम चरणको सार्वजनिक कार्यक्रम अर्थात् जन्ती, भोजभतेर सहितको ढोगभेट विधि सम्पन्न गरिन्छ। यदि *ठूलो खाने* अर्थात *छाङ्ग्राखाने व्याहा* गर्ने निधो भएमा सोही दिन दुलहीको लुगा, गरगहना, कोसेली, जन्ती, ढोगभेटको तिथिमिति र समय आदिका बारेमा छलफल समेत गरिन्छ। अर्गलका मगर समाजमा अधिकांशले ठेकी खाने विधिमै टुङ्ग्याउने *घरव्याहा* गर्दछन् भने तारा र हिलको मगर समाजमा *ठूलोव्याहा* गर्ने चलन पनि पाइन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, २०६८ असोज २५)।

मगर जातिको *ठेकी खाने* संस्कारलाई विवाहलाई औपचारिकता प्रदान गर्ने कार्यक्रमको रुपमा पनि बुझ्न सकिन्छ। ठेकीको शाब्दिक अर्थ दही राख्ने भाँडो भए पनि मगर समाजमा विवाहको ठेकीले विधिविधानयुक्त प्रक्रियालाई बुझाउँदछ । ठेकी खाने विधि अन्तर्गत सगुनको रुपमा दुई-चार बोटल रक्सी, रोटी र नूनिलो (अचार) राखिएको हुन्छ । केटाकेटी वीचमा मायाप्रेम बसेपछि केटी भगाएर भित्र्याएको वा मागेर पनि औपचारिक विधि विना पहिल्यै घरमा भित्र्याएको वा कन्या मागेर सम्पूर्ण विधि प्रक्रिया पूरा गरेर मात्र भित्र्याउने अवस्थामा पनि भलपाई (ठेकी खाने) विधि सम्पन्न गराइन्छ । मगर जातिको ठेकी खाने विधिलाई अन्य जातिको स्वयंवर (engagement) को रुपमा लिन सकिन्छ । ठेकी खाने विधि सम्पन्न भएपछि केटीलाई केटाको घरमा नभित्र्याएको भए पनि सामाजिक वा कानुनी रुपमा लोग्नेस्वास्नी मानिने हुनाले ढोगभेट हुनु अघि केटी अन्तै पोइल गएमा वा केटाले अर्कै केटी भित्र्याएमा दुवैलाई बहुविवाहको दोष लाग्दछ।

घरव्याहा: अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा आर्थिक रुपमा मितव्ययी हुने *घर व्याहा*को प्रचलन बढी पाइन्छ। स्थानीय शिक्षक भीमबहादुर रोकाका अनुसार जन्ती सहित भोजभतेरको सार्वजनिक कार्यक्रम नगरी नजिकका दाजुभाइ, चेलीवेटी र माइती पक्षका गरी १५-२० जनाको सहभागितामा *भलपाई* (ठेकी खाने) कार्यक्रममै टुङ्ग्याइने विवाहलाई *घर व्याहा* भन्ने गरिन्छ । यस्तो विवाहमा दुलाहा दुलहीको

उपस्थिति हुँदैन किनकी भलपाई (ठेकी खाने) कार्यक्रममा ठेकीका सामाग्री (थोरै रक्सी, नूनिलो, रोटी, भुस्केट, ध्वजा आदि) लिएर ज्वाइँ, केटाका बाबा र केही महिला मात्र माइती (केटीपक्ष) को घरमा जाने चलन रहेको छ । ज्वाइँले माइती (केटीपक्षका परिवार) र मावलीलाई कोसेली (रक्सी) बाँड्ने क्रममा तेस्रो पल्ट थपिदिंदा "यो अन्तिम हो, विवाह यतिमै सक्ने कि ठूलो खाने ?" भनेर सोध्दा माइती र मावलीले यतिमै सक्ने भन्ने उत्तर दिएमा विवाहको सम्पूर्ण कार्यक्रम टुङ्गिएको मानिन्छ । ठेकी खाएपछि माइतीले दुलहा दुलहीको टीका फुकाइदिनु आवश्यक हुँदैन । अर्कोतर्फ दुलही भित्र्याउने कार्यक्रम पनि पहिल्यै नै भइसकेको हुन्छ । यस भेगका मगर जातिमा अधिकांश प्रेमविवाहको प्रचलन रहेको तथा मागी विवाहमा पनि कुनै औपचारिक एवं सार्वजनिक कार्यक्रम विना नै केटाको घरमा केटी भित्र्याउने गरिन्छ । त्यसै समयमा घरपरिवारका सदस्य र चेलीबेटीले केटा र केटीलाई दुलाहा-दुलहीको रुपमा टीका लगाइदिने गर्दछन् । त्यसकारण घरतर्फबाट विवाहले औपचारिकता पाइसकेको हुन्छ । माइतीतर्फबाट (केटी पक्षबाट) मात्र विवाहले मान्यता पाउन बाँकी रहेको हुन्छ । *भलपाई* वा *ठेकी खाने* विधि सम्पन्न भएपछि माइतीतर्फबाट पनि विवाहले औपचारिक मान्यता पाएको मानिन्छ । *भलपाई* (ठेकी खाने) विधि सम्पन्न भएपछि ढोगभेट वा ठूलो व्याहा गर्नु भनेको गाउँटोलका सबै आफन्तजनलाई भोजभतेर गरेर रमाइलो गर्नु मात्र हो (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ वैशाख १२) ।

ठूलोव्याहा वा ढोगभेटः जन्ती र भोजभतेर सहित सार्वजनिक समारोहको आयोजना गरेर सम्पन्न गरिने विवाहलाई *ठूलो व्याहा वा 'छाङ्ग्रा खाने व्याहा'* भनिन्छ । यो नै विवाहको अन्तिम चरणको कार्यक्रम हो । धेरै खर्च हुने यस्तो विवाह अर्गलमा खासै प्रचलनमा रहेको पाइँदैन भने तारा र हिलका मगर समाजमा केही मात्रामा प्रचलनमा रहेको पाइन्छ । आर्थिक रुपमा ठूलो लगानी हुने यस्तो विवाहमा ठूलो संख्यामा जन्ती, निम्तारू र तिनका लागि जाँडरक्सी, रोटी र माछामासुको आवश्यकता पर्दछ । यस्तो विवाह आर्थिक रुपमा सक्षम व्यक्तिहरूले आफ्नो कुलघरको इज्जत देखाउन गर्दछन् । तारा ६, धसमरकी सरू रोकाका अनुसार केटाकेटी वीच मायाप्रेम बसेर भागी विवाह गरेको अवस्थामा केटीका अभिभावकलाई चित्त नबुझेको खण्डमा केटापक्षको आर्थिक हैसियत कमजोर भए पनि खर्चिलो विवाह गराउने चलन पाइन्छ । यस्तो विवाहले कमजोर आर्थिक अवस्था हुनेलाई घरखेत समेत गराउँछ । ताराखोलाको मगर समाजमा *ठूलो व्याहा* गर्दा बाजागाजा जन्ती सहित ज्वाइँचेलाको अगुवाइमा हजार वटा भन्दा बढी *माने रोटी* (मकैको पीठोलाई पानीमा मुछेर एक माना बराबरको डाडुबाट तेलको तावामा खन्याएर पकाइएको रोटी), १०–२० मुरी रक्सी, राँगोको मासु, अचार, तरकारी आदि परिकार

लिएर जाने चलन पाइन्छ। केटीपक्षको घर नजिकै भए परिकारहरू पकाएर लैजाने र टाढा भए नपकाएकै लैजाने गरिन्छ। विवाहमा केटीपक्षले गरगहना तथा लुगालत्ता नमागे पनि आवश्यकता अनुसार दिने गरिन्छ। अधिकांश मगरहरूले यस्तो खर्चिलो र तडकभडक विवाह भन्दा सामान्य र कम खर्चिलो हुने *घरब्याहा* नै रोज्ने गरे पनि जाँडरक्सी र माछामासुको प्रयोगले गर्दा खर्च बढ्न जान्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ९)। ठूलोब्याहा वा ढोगभेटको निम्न विधिहरू हुन्छन्:-

जन्ती प्रस्थान विधिः गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा दुलहापक्षबाट दुलही पक्षको घरमा जन्ती जाँदा साथमा प्रयः दुलही पनि हुने गर्दछन्। भागी विवाह (प्रेमविवाह), चोरी विवाह र मागी विवाहमा समेत (मागी विवाहमा पनि औपचारिक कार्यक्रम गर्नुभन्दा पहिला नै केटीलाई केटाको घरमा भित्र्याउने गरिन्छ) केटा र केटी दुवै जना जन्तीमा सहभागी भएको पाइन्छ। वर्तमान समयमा मगर समाजमा लगन्या (मागी) विवाह गर्दा प्रायः जन्ती सहितको ढोगभेट कार्यक्रम गरेर दुलही भित्र्याउने प्रचलनले प्रवेश पाउन थालेको भए पनि अध्ययन क्षेत्रमा भने केटी पहिल्यै भित्र्याउने र पछि ढोगभेट गर्ने चलनले निरन्तरता पाइरहेको छ । केटीपक्षबाट मागेअनुसारको पाहुरपात (रोटी, जाँडरक्सी, मासु आदि सामाग्रीहरू) लिएर मूलज्वाइँको नेतृत्वमा ३, ५ वा ७ जना विजोड संख्याको कलिया (भत्करू) समूह जन्ती भन्दा अघि पठाइन्छ। कतै-कतै ढोगभेटको अघिल्लो दिनमा (टाढा भएको अवस्थामा) तथा अधिकांश सोही दिन जन्तीभन्दा केही समय अघि भत्करू जने चलन छ । खप्टचाएर बोक्नु नहुने मान्यताअनुसार प्रायः एक जना ज्वाइँ (भान्जा) ले एक थरीको सामान सोलीमा बोकेर लैजाने चलन रहेको छ। यसरी पठाइने पाहुरपातमा माइती र मावली (दुलहीका दाजुभाइ तथा मावली) का लागि अलग-अलग भाग छुट्याइएको हुन्छ। अर्गल ४, खलडाँडाकी निरु रोका र अर्गल ७, घुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार माइती र मावलीका लागि ल्याइएका कोसेलीहरू सम्बन्धित दाजुभाइहरूमा भाग लगाइन्छ । माइतीतर्फका दाजुभाइले भाइसघाउने चलनअनुसार दुलहीको माइतीघरमा चामल, पैसा आदि सहयोग गरेका हुन्छन् । त्यसकारण दुलहाको घरबाट ल्याइएका कोसेली पनि सबै माइती दाजुभाइलाई भाग लगाउने चलन रहेको छ । जन्तिआउँदा दुलहाको घरबाट ल्याइएका धूपध्वजा र सगुन (रक्सी, रोटी, अचार, माछामासु आदि) माइतीले आफ्ना कुलपितृ एवं देवदेवीहरूलाई चढाउँछन् (रोका र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५)।

जन्ती प्रस्थान गर्नु अघि देवदेवी तथा घरका कुलपितृलाई जल, धुपध्वजा र फूलप्रसाद चढाइन्छ। त्यसपछि घर-गोठ बारीका छेउँछाउँका रुखमा स्थानीय देवदेवी (सदात्मा) र दुरात्मा (मसान,

वायु आदि) को नाममा ढोगभेटको कार्यक्रम शान्तिपूर्ण रुपमा सम्पन्न होओस् र कुनै बाधा अड्चन नआओस् भन्ने कामनाका साथ रातो र सेतो जोडी ध्वजा (कतै दुरात्मालाई फुको ध्वजा समेत) बाँध्ने गरिन्छ। जन्तीका सहभागीहरू आँगनमा भेला भएपछि दही चामलको सेतो टीका र फूल र पाती वा फूलको माला लगाइदिने गरिन्छ। जन्ती हिडेको सूचना केटीपक्षको घरसम्म पुऱ्याएउने परम्परागत संचार माध्यमको प्रतीककै रुपमा बन्दुक पड्काउने चलन पनि पाइन्छ । दुलहा र दुलही जन्तिको अग्रपंक्तिमा हिड्ने गर्दछन्। त्यपछि बाजा बजाउने र सहभागी अन्य सदस्यहरू रहेका हुन्छन्। जन्तीयात्राको क्रममा बाटामा पर्ने पानीको पधेरो, मूल, खोला, ओडार, भञ्ज्याङ, देउराली, थान, आदिका छेउछाउका रुखमा ध्वजा बाँधिन्छ।

जन्ती स्वागत विधिः पूर्व निर्धारित समयअनुसार नै माइती घरमा जन्ती स्वागत र टीकाटालोको कार्यक्रम तयार पारिएको हुन्छ। आफ्नो घरआँगन परिसरमा (तगालोमा) जन्ती आएपछि बन्दुक पड्काइन्छ र आँगनमा पुग्नासाथ दुलहीका बाबाआमाले अक्षता, पाती र जलले पर्सेर स्वागत गर्दछन्। *ठूलोव्याहा*को ढोगभेटमा जन्ति आउँदा चिराग (राँको) बाल्ने चलन पनि पाइन्छ । सामान्यतया पहाडी समाजमा डाँडाकाँडा र छरिएको बस्ती हुनाको कारण जन्ती जाँदा वा फर्कदा साँझ पर्ने हुँदा उज्यालोको लागि राँको बाल्ने चलनले कालान्तरमा परम्पराकै रुप धारण गरेको बुझिन्छ। जन्ती पर्से पछि जन्तीमा सहभागी अन्य सदस्यहरूलाई पनि माइतीपक्षकाले टीका लगाइ दिन्छन्। दुलहा र दुलहीलाई टीका लगाइदिनका लागि घरभित्र लगिन्छ। अर्गल ८, लहन्जुका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्ती र भीमबहादुर रोकाका अनुसार दुलहीका बाबाआमाले दैलोमा टीका र दुबोपाती लगाइदिएपछि दुलहादुलहीलाई भित्र लगेर चोखो गुन्द्रोमा राखिन्छ। शुरुमा दुलहीका बाबाआमाले दहीचामलको सेतो टीका र दुवोपाती लगाइदिएर दुलहीलाई खास्टो र दुलहालाई साफा दिन्छन्। त्यसपछि साइनोक्रम अनुसार माइती र मावलीका सदस्यहरूले टीका लगाइदिन्छन्। टीका लगाइदिंदा दक्षिणा दिने परम्परा नभए पनि अहिले कसैकसैले दिने गरेको पाइन्छ। अर्गल, हिल र ताराको मगर समाजमा दुलाहले दुलहीको सिउँदोमा सिन्दूर हाल्ने चलन छैन। टीकाटालो सकिएपछि दुलहादुलही र ज्वाइँहरुलाई खाना खुवाएर मात्र अन्यलाई खुवाउने चलन पाइन्छ (घर्ती र रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७१ फागुन ५)।

जन्ती विदाईः पहिले पहिले जन्ती माइतीपक्षको घरमै बास बसेर भोलिपल्ट फर्कने चलन रहे पनि अहिले आएर प्रायः सोही दिन फिर्ता हुने गरेको पाइन्छ। जन्ती विदाइको क्रममा मूलज्वाइँ (कलिया) ले दुलहाका घरपरिवार एवं निकटतम नातेदारहरूको दुलहीका नाता कुटुम्बहरूसँग परिचय

गराउँदै नयाँ साइनो अनुसार ढोग्न लगाउँछन् । विवाह भोजमा उठेको रकम र माइतीपक्षबाट दुलहीलाई प्रदान गरिएका उपहारहरू जन्ति फर्कने समयमा मूलज्वाइँलाई जिम्मा लगाइन्छ। जन्ति फर्कदा दुलहीका संगीनीहरूले डालीमा रोटी, रक्सी, अण्डा र चटनी राखेर मजेत्रोले बाटो छेक्ने गर्दछन् जसलाई साथ छोडाउने भनिन्छ (बराल मगर, वि. सं. २०५०)। मूलज्वाइँले सामाग्री हेरी उचित रकम दिएर बाटो छेक्दा राखिएका परिकारहरू उठाउछन् र उक्त सामाग्री बाटामै खाइन्छ। ताराखोला ६ धसमरकी सरु रोकाका अनुसार ताराखोलाको मगर समाजमा जन्ती फर्कनु अघि दुलाहातर्फका मूलज्वाइँले दुलहीको माइतीघरको झाँटो घुमाएर एकपल्ट उठाएर राख्नु पर्ने चलन पाइन्छ। यस्तो चलनलाई तिम्रा छोरी चेलीलाई राम्ररी लालनपालन गर्न सक्ने क्षमता हामीमा छ भन्ने विश्वास माइतीलाई दिलाउने प्रतीकको रुपमा लिइएको पाइन्छ। जन्ती फर्कदा दुलहीलाई घरसम्म पुऱ्याउन उनका सँगिनीहरू पनि जाने चलन रहेको छ । ती सँगिनीहरू (लोकन्तीहरू) दुलान फर्काउने दिन दुलहीसँगै फर्कने गर्दछन् (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ९)।

दुलही भित्र्याउनेः जन्ती घरआँगनमा आइपुगेपछि बन्दुक पड्काउँदै जल, अक्षता र दुवोपातीले पर्सेर स्वागत गरिन्छ । जन्ति पर्साउने कार्य घरमूलीले गर्ने चलन छ । त्यसपछि दुलही भित्र्याउने विधि सम्पन्न गराइन्छ । दुलहीलाई दुलहाको कुल वंशमा प्रवेश गराउने विधिलाई दुलही वा केटी भित्र्याउने भनिन्छ। खासगरी दुलही भित्र्याउने कार्यलाई दुलहाको घरतर्फबाट विवाहलाई सामाजिक मान्यता अनुसारले वैधानिकता प्रदान गर्ने रीति वा विधि मानिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा दुलही भित्र्याउने विधि ढोगभेटको कार्यक्रमभन्दा अघि नै सम्पन्न गराउने चलन रहेको छ। प्रेमविवाह होस् वा मागीविवाह सबै प्रकारको विवाहमा अनौपचारिक रुपमै केटाको घरमा केटी भित्र्याउने काम भइसकेको हुन्छ । त्यसपछि मात्र *सोधनी जाने, भलपाई* (ठेकी) खाने र ढोगभेटको विधि वा कार्यक्रम सम्पन्न गरिन्छ। त्यसकारण *ठूलोव्याहा* (ढोगभेट) कार्यक्रमको जन्ति फर्केपछि दुलही भित्र्याउने विधि गरिदैंन । जन्ति पर्सिएपछि दुलही सरासर घरभित्र पस्छिन् र विवाहको कार्यक्रम सकिन्छ।

अर्गल ७, घुस्मेलीकी धूपा घर्ती र स्थानीय शिक्षक भीमबहादुर रोकाका अनुसार तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा प्रेमविवाह वा मागीविवाहमा कुनै औपचारिक कार्यक्रम बिना नै केटाको घरमा केटी (दुलही) भित्र्याउने गरिन्छ। नयाँ बुहारी वा दुलहीको रुपमा ल्याइएकी युवतीलाई घरको दैलोमा सासू (विवाह गर्ने युवककी आमा) ले पानी भरिएको गाग्रो वा पानी र फूल भरिएको कलश दिन्छिन् । नयाँ दुलहीले उक्त जल भरिएको भाँडो लिएर घरभित्रको पानी राख्ने ठाउँ वा पूजाकक्षमा लगेर

राख्छिन् । त्यसपछि घरमूलीले पूजाकक्षमा कुलपितृलाई सम्झेर नयाँ बुहारी यस घरको नयाँ सदस्यको रुपमा प्रवेश गरेकाले सबैको कल्याण गरिदिनुहोस्, घरपरिवारमा शुखशान्ति र समृद्धि प्राप्त होस् एवं कुनै किसिमको अनिष्ट र समस्या नहोस् भनेर प्रार्थना गर्दै *भुस्केट* (धूप) बाल्दछन् । नयाँ दुलही जलकलश सहित भित्र पस्ने बेलामा तिन कन्या पनि सँगै भित्र पस्ने गर्दछन् । नयाँ दलहा-दुलहीलाई चोखो गुन्द्रोमा राखेर सर्वप्रथम मूलज्वाइँले सुखमय एवं सफल दाम्पत्य जीवनको शुभकामना सहित दहीचामलको सेतो टीका र दुवोपाती लगाइदिने गर्दछन् । त्यसपछि बाजेबजै, बाबाआमा र साइनोक्रमअनुसार अन्य आफन्तजनले दुलहा-दुलहीलाई टीका लगाइदिन्छन् । दुलहा-दुलहीलाई टीका लगाइदिनु अघि दैलोमा टीका र दुवोपाती लगाइदिने गरिन्छ । टीकाटालो सकेर मूलज्वाइँले दुलहा-दुलहीलाई सगुन खुवाउँछन् । ज्वाइँले नै बनाएको सगुन (मूलाको सागमा भटमास मिसाएको तरकारी) दुनुटपरीमा राखेर दुलाह-दुलहीलाई खुवाएपछि अन्य सबैलाई दिइन्छ । घरमुलीले ज्वाइँलाई साफा लगाइदिए पछि *जरोब्यास* गरिन्छ । *जरोब्यास* गर्नु भनेको विभिन्न देवदेवी, पितृहरू र इष्टमित्रजनलाई सम्झेर शुभमंगल एवं कल्याणको कामना गर्नु हो । यस क्रममा मूलज्वाइँले ढोग गर्दाझैं दायाँ हातको हत्केला माथि फर्काएर त्यसको तल बायाँ हातको हत्केला राखी “सृष्टि जरौ, अग्नी जरौ, देवीदेउता जरौ, मैनधनी (धुरीखाँबो) जरौ, घेमपासे (रक्सी संकलक) जरौ, इष्टमित्र नाताकुटुम्ब जरौ, माइती-मावली जरौ, फुपूचेलो जरौ” भन्दै चार-पाँच आँख्ला वाचन गर्दछन् । त्यसपछि दैलोबाट बाहिर निस्कने क्रममा “सुनै संघार रुपै दवार” भन्दछन् । त्यसपछि पिढी वा आँगनमा बसेर सबैले भोजन गर्ने क्रममा पहिला दुलहा-दुलही र ज्वाइँलाई दिइन्छ । भोलिपल्ट नयाँ बुहारीलाई खट्टे (भुटेको चामल) खुवाउने चलन छ (घर्ती र रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७१ माघ १५) ।

दुलान फर्काउने: वागलुङ खुवाक्षेत्रका तारा, अर्गल र हिलका मगर समाजमा *ठूलोव्याहा* भन्दा धेरैजसो *घरव्याहा* प्रचलनमा रहेकाले दुलान फर्काउने कार्य ज्यादै कम हुने गरेको पाइन्छ । *घरव्याहा*मा दुलान फर्काउने विधि हुँदैन । *ठूलोव्याहा*मा मात्र दुलान फर्काउन जाने चलन रहेको छ । टीकाटालो अर्थात ढोगभेट कार्यक्रम सम्पन्न भएको तेस्रो दिनमा पाहुरपात लिएर दुलाहा-दुलही माइत जाने कार्यलाई दुलान फर्काउने वा पाइलो फर्काउने भनिन्छ। मामाचेली विवाह परम्पराका कारण मगर समाजमा सासू र बुहारीको माइती एकै हुने र घरपरिवारका सबै सदस्यहरू (ससुरा, लोग्ने, छोराछोरी) ले पनि माइती नै भन्ने गरेको पाइन्छ। जन्ती फर्कदा दुलहीसँगै आएका दुलहीका संगिनीहरू (लोकन्तीहरू) पनि दुलान फर्काउन जाने क्रममा पर्कन्छन्। दुलान फर्काउन जाँदा *कैसरो भाइ* (माइतीका नजिकका

दाजुभाइ) लाई सुँगर, खसी, आदिको साप्रो र मावलीलाई करङ सहितको पाहुरपात (रोटी, रक्सी, अचार आदि) लगिदिने चलन छ । एक-दुई दिन माइतीमै बसेर फर्कदा माइतीले चेलीको कोसेली सित्तैंमा खान नहुने मान्यताका कारण निखन्ने (नगद दिने) चलन छ। यसरी दुलान फर्काउने रीत पछि विवाह संस्कार सम्पन्न भएको मानिन्छ ।

भाइसघाउनेः अर्गल ७ घुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा विवाहमा नजिकका दाजुभाइहरूले निश्चित दरमा नगद तथा जिन्सी (दाल, चामल, रक्सी आदि) सहयोग उठाउने चलन छ जसले गर्दा विवाह हुने घरपरिवारलाई थप आर्थिक भार पर्दैन । चेलीवेटीहरूले पनि माइतीलाई जाँडरक्सी, रोटी, खसी-बोका, कुखुरा आदि पाहुरपात ल्याएर सघाउँदछन् । यसका अतिरिक्त दाजुभाइ तथा चेलीवेटीहरूले विवाह कार्यक्रम व्यवस्थापनमा श्रम सहयोग पनि गर्दछन् । विवाह भोजमा सहभागी निम्तारूले पनि (कतै केटा वा केटी दुबैको निम्तोमा) केही रकम राख्ने चलन पाइन्छ । यसरी प्राप्त रकमले विवाहमा हुने खर्चको व्यवस्थापनमा धेरै ठूलो सहयोग पुग्नजान्छ । मगर समाजमा चेलीवेटीको सहयोग सित्तैंमा लिन नहुने मान्यताका कारण चेलीवेटीहरूबाट प्राप्त पाहुरपात लगायतका सहयोगको मूल्याङ्कन गरी नगद तथा जिन्सी दक्षिणा दिइन्छ । छोरीको विवाह भोज अर्थात ढोगभेटमा संकलित नगद तथा जिन्सी सामाग्रीहरू पनि जन्ती फर्कने बेलामा दुलहीसँगै दिएर पठाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७१ माघ १५) ।

८.३.३.३ सम्बन्ध विच्छेद

मगर समाजमा सम्बन्ध विच्छेदको परम्परागत सामाजिक व्यवस्था पनि गरिएको पाइन्छ । कुनै कारणले लोग्ने-स्वास्नी वीचको सम्बन्ध सुमधुर हुन सकेन भने गाउँको भद्रभलादमीको उपस्थितिमा सामाजिक कानूनअनुसार सम्बन्ध विच्छेदको प्रक्रिया सम्पन्न गराइन्छ । कतै धागो मात्र चुँडालेर वा सिन्का भाँचेर सम्बन्ध विच्छेद गरिन्छ भने कतै धर्म ढुङ्गालाई साक्षी राखी लोग्ने र स्वास्नी दुबैले एउटै धागो समातेर वीचबाट चुँडाउने गर्दछन् । भद्रभलाद्मीको उपस्थितिमा लोग्ने र स्वास्नीले सिन्का र धागो दुबै छेउमा समाएर चुँडाल्ने गर्दछन् । सिन्का र धागो चुँडालेपछि लोग्ने र स्वास्नीको सम्बन्ध विच्छेद भएको मानिन्छ । त्यसपछि भद्रभलाद्मीले तोकेको भरौनी बुझाउनु पर्दछ । केटीले सम्बन्ध विच्छेद गर्न चाहेको भए केटालाई 'टोपी भरौनी' बुझाउनु पर्दछ भने केटाले सम्बन्ध विच्छेद गर्न चाहेको भए केटीलाई 'फाँडो भरौनी' बुझाउनु पर्दछ (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा भद्रभलाद्मीको उपस्थितिमा लोग्ने-स्वास्नी वीचको सम्बन्ध टुङ्गिएको घोषणा गरिन्छ ।

८.३.३.४ विवाहका मौलिक विशेषता एवं प्रतीकहरू

अध्ययन क्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलका मगर समाजमा प्रचलित विवाह संस्कार मूलरुपमा मामाचेली विवाहमा आधारित रहेको पाइन्छ । केही दसक यता आएर आफ्नै मामाकी छोरी एवं फुपूका छोरोसँग विवाह गर्ने परम्परा कम हुँदै गए पनि विवाहका विधि तथा विवाहबाट निर्माण हुने नाता सम्बन्धले पुरानै परम्परालाई निरन्तरता दिइरहेको पाइन्छ । नाताले मामा नपर्नेकी छोरी विवाह गरे पनि सासू-ससुरालाई माइजू-मामा साइनो लगाउने तथा आफ्ना लोग्नेका बाबाआमालाई पुसैफुपू साइनो लगाउने चलन रहेको पाइन्छ । सम्धी-सम्धेनी साइनो नलगाएर दिदी-भेना, वहिनी-ज्वाइँ, साला, जेठान जस्ता साइनो लगाइन्छ । अधिकांश विवाह *भलपाई खाने* (घरव्याहा) विधिमा टुङ्ग्याइने तथा उक्त कार्यक्रममा दुलहा-दुलहीको उपस्थिति नहुने भएकाले माइतीमा टीकाटालो नै हुँदैन । ज्यादै कम मात्रमा प्रचलनमा रहेको *ठूलोव्याहा* मा दुलहा-दुलही दुबै जना जन्तीको अग्रपंक्तिमा रहेका हुन्छन् । अर्थात दुलहा-दुलही सहितको जन्ती जाने चलन रहेको छ । मायाप्रेम बसेर गरिने भागीविवाह होस् वा मागीविवाह सबै प्रकारका विवाहमा अनौपचारिक रुपमै *केटी भित्र्याउने* गरिन्छ । उक्त कार्यबाट घरतर्फ विवाहले वैधानिकता प्राप्त गर्दछ भने *भलपाइ खाने* विधिबाट माइतीतर्फ पनि वैधानिकता प्राप्त गर्दछ । चुरा, पोते, तिलहरी, सिन्दूर आदिलाई विवाहको प्रतीक मानिदैन । दही चामलको सेतो टीका र दुवोपाती दैलोमा लगाइदिएपछि दुलहादुलहीको निधारमा लगाइन्छ र दुलहीलाई खास्टो तथा दुलहालाई साफा दिइन्छ । विवाहमा सगुनको रुपमा रक्सी र मानेरोटीलाई प्रयोग गरिन्छ । दाइजो प्रथाको चलन पाइँदैन । मूलज्वाइँले विवाहको सम्पूर्ण कर्मकाण्डी विधि सम्पादन गर्ने तथा अगुवाई गर्ने चलन रहेको छ ।

मगर जातिको विवाह संस्कार सम्पादनमा तिन थरीका नाता समूहहरू (माइती-चेली/भान्जा-भाइखलक) को महत्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ । विवाह संस्कारमा हुने वस्तु तथा सेवा आदानप्रदानको प्रचलन र उनीहरूको मामाचेली विवाह प्रणालीका आधारभूत संरचना वीच गहिरो अन्तरसम्बन्ध रहेको पाइन्छ । मामाचेली विवाह परम्पराबाट माइती-चेली-भाइखलकको स्थायी प्रकृतिको त्रिकोणात्मक संजाल निर्माण भएको हुन्छ जसले विवाह संस्कारका प्रत्येक गतिविधि र चरणहरूमा स्वतफूर्त रुपमा प्रकार्य गरेको हुन्छ । साथै जीवनचक्रीय संस्कारहरूमा उही पात्रहरूको प्रकार्यात्मक अन्तरसम्बन्ध रहेको हुन्छ (Oppitz, सन् १९८२) । मामाचेली विवाह परम्पराअनुसार माइती समूहले दिने र चेली/भान्जा समूहले लिने परम्परा हुन्छ जसको प्रतिबिम्ब जीवनचक्रीय संस्कारहरूमा प्रत्यक्ष झल्किएका हुन्छन् । दुलही भित्र्याउँदा दुलहाका बाबाले मूलज्वाइँ (भान्जा) लाई साफा लगाइदिन्छन् भने ठूलोव्याहाको

ढोगभेटमा पनि दुलहीका बाबाले भान्जा (दुलहा) लाई साफा लगाइदिन्छन् । अर्कोतर्फ भान्जाले माइती (मामा) बाट उनीहरूकी छोरी लिन पाउँदछ भने संस्कारजन्य कार्यमा दानदक्षिणा पाउँदछ । त्यसबापत भान्जाले संस्कारजन्य कार्यहरूमा महत्वपूर्ण सेवा प्रदान गरेको हुन्छ । यसरी मामाचेली विवाह परम्पराबाट स्थापित नातेदारी सम्बन्ध संजालले जीवनचक्रीय संस्कारहरूका हरेक गतिविधिलाई नियमन गर्नुका साथै मगर समाजको संरचनात्मक प्रकार्यलाई गतिशिल बनाएको देखिन्छ ।

८.३.४. बुढ्यौली संस्कार

अध्ययन क्षेत्रका मगर समाजमा बुढ्यौली संस्कारका रुपमा चौरासी गर्ने चलन पाइन्छ । यस क्षेत्रका मगरहरूले जसरी जन्म, विवाह र मृत्यु संस्कार आफ्नै मौलिक परम्पराअनुसार भिन्न किसिमबाट सम्पन्न गरेको पाइन्छ, त्यसरी नै बुढ्यौली संस्कार सम्पन्न गरेको पाइँदैन । हिन्दु परम्पराअनुसार ब्राह्मण पुरेतद्वारा चौरासी गराउने चलन रहेको पाइन्छ । नेपाली समाजमा असी वर्ष उमेर भन्दा बढी बाच्नेहरूको संख्या अत्यन्त न्यून रहेकोले स्थानीय मगर समाजमा पनि दीर्घजीविहरूको विशेष सम्मान लागि चौरासी पूजा गरिदिने चलन बसेको पाइन्छ । उनान्असीदेखि त्रियासी वर्षमा यस्तो बुढ्यौली संस्कार सम्पन्न गरिन्छ । घरधुरी सर्वेक्षणअनुसार अध्ययन क्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा हिन्दु परम्पराअनुसार चौरासी गराउने चलनलाई तल दिइएको तालिकाले थप प्रष्ट पार्दछ ।

तालिका संख्या २५: बुढ्यौली संस्कार चौरासीपूजा गराउने परम्परा

गा. वि. स.हरू	बाहुन पुरेतद्वारा चौरासी गराउने	अन्य संस्कार गर्ने	बुढ्यौली संस्कार नगर्ने
तारा	५२ (९१.२२%)	०	५
अर्गल	३० (८३.३३%)	२	४
हिल	१४ (८७.५०%)	०	२
जम्मा	९६ (८८.०७%)	२ (१.८३%)	११ (१०.०९%)

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९* ।

माथिको तालिकाअनुसार ताराका ९१.२२%, अर्गलका ८३.३३% र हिलका ८७.५०% गरी जम्मा ८८.०७% उत्तरदाताले बुढ्यौली संस्कारको रुपमा बाहुन पुरेतद्वारा चौरासीपूजा सम्पन्न गराउने चलन रहेको उत्तर दिएका थिए भने जम्मा १०.०९% ले बुढ्यौली संस्कार सम्पन्न गर्ने चलन नभएको र १.८३% ले चौरासीपूजाभन्दा फरक किसिमले बुढ्यौली संस्कार गराउने उत्तर दिएका थिए ।

८.३.५. मृत्यु संस्कार

मानव जीवनको अन्तिम संस्कार नै मृत्यु संस्कार हो । मृत्युले परिवार, कुटुम्ब र समाजमा दुःख, त्रास र चिन्ताको वातावरण सृजना गरिदिन्छ । मृत्युलाई दृश्य र अदृश्य संसारवीचको एउटा रेखा मानिन्छ । मानव सभ्याताको विकास हुनु अघिदेखि नै मानिसले मृत्युका बारेमा गम्भीरतापूर्वक सोच्न थालेको मानिन्छ । मृत्यु के हो र मृत्यपछिको जीवन कस्तो हुन्छ भन्ने वारे संसारका विभिन्न समुदाय र सभ्यतामा अनेकन धारणाहरू स्थापित भएका छन् । हिन्दू मान्यतामा अनन्त जीवनको लामो यात्रामा मृत्यु एउटा यात्राको अन्त र अर्को यात्राको थालनी हो (दाहाल, वि. सं. २०४८) । सबै जिवित प्राणीमात्रमा भौतिक शरीरका साथ अभौतिक, अदृश्य आत्मा विद्यमान छ र त्यस आत्माले घररुपी शरीर छोडेपछि विशेष स्वरुप प्राप्त गर्दछ भन्ने मानव सभ्यताको प्रारम्भिक धारणाअनुसार मानिसको मृत्युपछि ऊ एक विशेष स्वरुप प्रेत (ghost/spirit) हुनपुग्छ र यसले जिवित मानिसलाई दुःख, कष्ठ दिन्छ भन्ने विश्वास प्रादुर्भाव भयो । यसरी मानिस मरेपछि उसलाई विशेष तयारी वा विधि अनुसार निश्चित स्थानमा पुऱ्याएर संस्कार गर्ने र उसको आत्मालाई खाद्य, पेय, अन्य वस्तुहरू संकल्प गरेर वा त्यसै प्रदान गरेर खुशी बनाई प्रेतत्वबाट देवत्व प्राप्त गर्न अनेक विधि अपनाउने प्रथा पनि चल्यो । करिव सातौं सहस्राब्दी ई. पू. तिर नै निकटपूर्वको जेरिको नामक स्थानमा मानिसले सम्भवतः विश्वको इतिहासमै पहिलो पटक धार्मिक स्थल आदि बनायो । मानिस मरेपछि त्यहाँ घरभित्रकै एक कुनामा गाड्ने चलन थियो । यसरी परिवारको एक सदस्य जिवित अवस्थाबाट मृत अवस्थामा परिणत भए पनि उसलाई आफूबाट टाढा पठाउन नचाहेको हुनसक्छ । निकटपूर्वका साथै अनातोलिया क्षेत्रको साताल हयुकमा पनि मानव निर्मित अतिप्राचीन चिहानहरू पाइएका छन् (खत्री, वि. सं. २०५५) ।

संसारका विभिन्न समुदायमा प्राचीनकालदेखि नै मृतात्माको मुक्तिको उद्देश्यबाट मृत्युसँग सम्वन्धित अनेक संस्कारहरूको सिर्जना भएको पाइन्छ । मानिसको शरीर नष्ट भएर गए पनि उसको आत्मा जिवित रहन्छ भन्ने मान्यताका आधारमा मृत्यु संस्कारमा विभिन्न रीतिथितिहरू सम्पन्न गरिने चलन पाइन्छ । मृत्युले आफन्तहरूबाट पृथक गर्ने कुरा महसुस भएपछि मृतकको आत्मालाई जीवित मानिसले आफ्नो नजिकमा राख्न विविध संस्कारको विकास गरेको हो । आफ्नो परिवारबाट सधैंका लागि विदा भएर जाने सदस्यलाई मुक्तिको बाटोमा प्रवेश गराउने प्रयास स्वरुप मृतकको सद्गति गर्ने, आशौच बार्ने, शुद्धशान्ति गर्ने र मृतात्मालाई कुलपितृको हैसियतमा स्थापित गराउने जस्ता विधिविधानहरूको विकास हुनगएको बुझिन्छ । मृत्यु संस्कार हरेक समुदायमा उनीहरूको धार्मिक

आस्था एवं समाजिक मान्यताका आधारमा भिन्न भिन्न हुन्छन् । गलकोट खुवाक्षेत्रका मगर समाजमा मृत्युलाई पितृलोकतर्फको यात्राको रुपमा लिइन्छ । त्यसकारण उनीहरूले पितृलाई पारिवारिक वा सामुदायिक एकता एवं ऐक्यबद्धताका प्रतीक मान्दछन् । तारा, हिल र अर्गलका मगर समाजमा मृत्यु संस्कार सम्बन्धी आफ्नै खालका विधि विधान र मान्यताहरू रहेको पाइन्छ । उनीहरूले लासलाई अग्लो डाँडाँमा गाड्ने गर्दछन् किनकी अग्लो स्थानमा गाड्दा स्वर्ग जान सजिलो हुन्छ भन्ने विश्वास पाइन्छ । उनीहरूले मृत्युको आशौच तिन दिनमा चेलीवेटीहरूबाट शुद्धिकरण गराउँदछन् भने हरेक वर्षको कार्तिक २६ गते दुःखफाल्ने रीतिद्वारा मृत्यु संस्कार सम्बन्धी सम्पूर्ण विधि सम्पन्न गराउँदछन् । तलको तालिकाले अध्ययन क्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूको मृत्यु संस्कार सम्बन्धी प्रचलनहरूलाई प्रष्ट्याउँदछ ।

तालिका संख्या २६: तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा प्रचलित मृत्यु संस्कार

गा.वि.स.हरू	तिन दिनमा शुद्धिकरण गर्ने	तेह्र दिनमा शुद्धिकरण गर्ने	चेलीवेटीबाट शुद्धिकरण गराउने	कार्तिक छब्बीसे	
				गर्ने	नगर्ने
तारा	५४ (९४.७३%)	३	५७	३७	२०
अर्गल	३६ (१००%)	०	३६	३६	०
हिल	१६ (१००%)	०	१६	१६	०
जम्मा	१०६ (९७.२४%)	३ (२.७५%)	१०९ (१००%)	८९	२०

स्रोतः *घरधुरी सर्वेक्षण २०६९ ।*

माथिको तालिका अनुसार ताराका ९४.७३ प्रतिशत एवं अर्गल र हिलका शतप्रतिशत उत्तरदाताहरूले तिन दिनमा मृत्युको आशौच शुद्धिकरण गराउने तथा ताराका ५.२६ प्रतिशत उत्तरदाताले मात्र तेह्र दिनमा शुद्धिकरण गराउने परम्परा रहेको उत्तर दिएका थिए । तारा, हिल र अर्गलका शतप्रतिशत उत्तरदाताले मृत्यु संस्कार चेलीवेटीबाट सम्पन्न गराउने उत्तर दिएका थिए । अर्गल र हिलका शतप्रतिशत उत्तरदाता र ताराका ६४.९१ प्रतिशत उत्तरदाताले कार्तिक छब्बीसमा दुः.खफाल्ने (वर्खी फाल्ने) उत्तर दिएका थिए । तारा गा. वि. स. का ३५.०८ प्रतिशत उत्तरदाताले तेह्रौं दिनमै दुःखफाल्ने संस्कार सम्पन्न गर्ने उत्तर दिएका थिए । ताराखोलाका ५७ जना उत्तरदाता मध्ये ३ जनाले मात्र तेह्र दिनमा मृत्यु संस्कार सम्पन्न गराएको पाइयो । उक्त तिन जनाको परिवार पछि मात्र अन्यन्त्रबाट बसाइँ सरेर ताराखोलामा आएको पाइयो । यस भेगको मगर समाजमा प्रचलित मृत्यु संस्कारका वारेमा विस्तृत विवरण निम्नानुसार विभिन्न उपशीर्षकहरूमा दिएको छ ।

८.३.५.१ शवयात्रा

मृत्यु जन्म-जन्मान्तरको यात्रासित गाँसिएको घटना भएकाले संसारका विभिन्न मानव समाजमा प्राचीनकालदेखि नै मानव जीवनको अन्त्यसँग सम्बन्धित अनेकन संस्कारहरूको सिर्जना गरिएको पाइन्छ । संसारका सबैजसो समाजमा मृतकलाई मुक्तिको बाटोमा प्रवेश गराउने प्रयासको फलस्वरुप अन्त्यष्टि संस्कारको उद्‌गम भएको पाइन्छ । धेरैजसो समाजमा मृत्युले परिवार र नाता-कुटुम्बमा अपवित्रता ल्याउने विश्वासका आधारमा त्यसलाई शुद्ध पार्नका लागि अनेकन विधिहरू अभ्यासमा ल्याएको देखिन्छ । ती विधिहरू मध्ये पहिलो चरणमा मृत शरीरलाई सद्‌गत गर्नु हो । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा मूलज्वाइँ (भान्जा) को अगुवाईमा लासलाई विधिवत रुपबाट अग्ला डाँडाहरूमा लगेर सद्‌गत गर्ने परम्परा पाइन्छ । ताराखोला ६, धसमरकी सरु रोकाका अनुसार मानिसको मृत्यु भएपछि कुलवंशज, चेलीवेटी तथा माइती समूह र छिमेकलाई सूचना दिइन्छ । मृतकका परिवारका सदस्यहरू तथा निकटतम आफन्तजनको उपस्थिति नहुँदासम्म लासलाई पशुपक्षी र अन्य जातका मानिसहरूबाट नछोइने गरी सुरक्षित राख्ने गरिन्छ । मृतकका पारिवारिक सदस्य र निकटतम आफन्तहरू भेला भएपछि शवयात्राको तयारी गरिन्छ । पाको उमेरका भाइखलकका मानिसहरूले मृत शरीरबाट लुगा हटाएर तेल लगाइदिने र सुनपानीले चोख्याउने गरेपछि मृतक महिला भए चोखो लुङ्गी वा बुट्टेदार कपडाले र पुरुष भए सेतो कपडाले बेर्ने गर्दछन् । यो कार्य मृतक महिला भए महिलाले नै गर्ने र पुरुष भए पुरुषले नै गर्ने चलन छ । त्यसपछि मृतकलाई बाहिर निकालेर शिर पश्चिम र खुट्टा पूर्वतर्फ पारेर हरियो बाँसको घारामा राखेर चोयाले बाँधिन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ९) । Michael Oppitz (सन् १९८२) को अनुसार सूर्य पूर्वबाट उदाएर पश्चिममा अस्ताए झैं मानिसको जीवन पनि अस्ताउने हुँदा यसो गरिएको हो (पृ. ३८४) । अर्गल ७, धुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार लासलाई बाँसको घारामा बाँध्ने कार्य आफ्ना बावुआमा स्वर्गे भइसकेका दाजुभाइ खलकका सदस्यहरूले गर्ने चलन रहेको छ। माइती र मावलीले मृतकका लागि *खर्च राख्ने* (रक्सी, चुरोट, कपडा, खाद्यन्न तथा नगद राख्ने) र चोखो लुगाले छोप्ने कार्य नगरेसम्म लास उठाउन पाइँदैन । मृत्यु संस्कारमा चेलीवेटी, माइती, मावली र भाइखलकको सहभागिता अनिवार्य हुन्छ । मृतकका लागि माइती मावलीले राखिदिएको खर्च मलामीहरूले नै उपभोग गर्ने चलन रहेको छ । शवयात्राको शुरूमा छोराहरूले लास बोक्ने र पछि अरूले बोक्ने गर्दछन् । लास उठाउँदा शुरूमा लोग्नेको भए स्वास्नीले तथा स्वास्नीको भए लोग्नेले काँध दिने (काँधकाँध/काँधकाठ गर्ने) चलन पनि पाइन्छ । आमाबाबा

हुनेहरूले दाँया काँधमा लास बोक्ने गर्दैनन् । लासलाई छोराहरूले अगाडि र ज्वाइँ/भान्जाहरूले पछाडिबाट बोक्ने चलन छ । शवयात्रामा लासको खुट्टा चिहानतर्फ पारिएको हुन्छ । मृतकका छोराहरू बाहेक मलामी जाने सबैले टोपी लगाउँदछन् । यस भेगका मगर समाजमा महिलाहरू पनि मलामी जाने चलन रहेको छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) ।

शवयात्राको अग्र भागमा ज्वाइँहरू (भान्जा) ले बाटोदेखाउने (कात्रो) बोक्ने गर्दछन् । सेतो कोराको कपडाको दुई किनारामा एक-एक जनाले बाँसको लौरोमा बाँधेर बाटो देखाउने गर्दछन् । यसरी शवयात्रामा बाटो देखाउने कार्यलाई मृतकलाई घाटसम्म र त्यहाँदेखि अर्को संसारसम्म पथप्रदर्शन गराउने प्रतीकका रुपमा लिने गरिन्छ । शवयात्राको क्रममा ज्वाइँहरूले बाटोमा लावा (धान, जौं, गहूँ, मकै, केराउ, पैसा आदि) छर्ने गर्दछन् जसलाई प्रतीकात्मक रुपमा मृतकको (बाटोखर्ची) मानिन्छ । लावा छर्नेलाई कसैले तुर्की छर्ने वा मिसिवाट फाल्ने पनि भन्दछन् । शुद्धशान्ति कार्य सम्पन्न नहुँदासम्म मृतकको हंस (आत्मा) मसानको रुपमा घर फर्कने प्रयास गर्ने हुँदा बाटामा छरिएका मिसिवाट खाने क्रममा अल्मलिएर घरसम्म नपुग्दै उज्यालो भई असफल हुन्छ भनी विश्वास गरिएको पाइन्छ (Oppitz, सन् १९८२) । प्रजातान्त्रिक विकास मा. वि. माझखर्कका प्रधानाध्यापक भीमबहादुर रोकाका अनुसार लास चिहानमा पुऱ्याएपछि गाड्नु अघि छोराले दागबत्ति दिने गर्दछन् । लासलाई उत्तानो पारेर शिर पूर्व पारेर कपडाले बेरिएकै अवस्थामा खाडलमा राखेर भाइखलकले पुर्ने गर्दछन् । त्यसपछि झांक्री वा गुरुजुले ओखाभाकामा “आजदेखि घर त तिम्रो वन भयो, वन त तिम्रो घर भयो” भन्दै सुनपानी छर्कन्छन् जसलाई *चिखाखाजा गर्ने* भनिन्छ । खुवाक्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा लासलाई गाड्ने परम्परा भए पनि अहिले आएर कसैकसैले जलाउने पनि गरेको पाइन्छ । लास सद्गत भएपछि ज्वाइँले मृतकका छोराहरूको दाह्री-कपाल खौरीदिने गर्दछन् । मलामी फर्कने क्रममा बाटोमा काँडा राखी देब्रेखुट्टाले कुल्चने गरिन्छ जसको आशय मृतात्मा घरतर्फ फर्कन नपाओस् भन्ने हो । मलामीहरूले मरुघरमा पुग्नु अघि हातखुट्टा र मुख धुने चलन छ (रोका, अन्तर्वार्ता, २०६९वैशाख १२) ।

मरुघरमा लासलाई चिहानतर्फ हिडाएपछि घरआँगन उल्टोबाट लिप्ने अर्थात सफा गर्ने चलन रहेको छ । त्यसपछि मृतकका लुगाफाटा र गुन्द्रो केही पर लगेर पाका उमेरका महिलाहरूले जलाइने गर्दछन् । घरपरिवारका सदस्यहरूले नुहाइ एक-एक वटा लुगा धुने (सावुन नलगाइ) गरिन्छ जसलाई खल्को गर्ने भनिन्छ । चिहानबाट फर्केका मलामीलाई चेलीवेटीले (कतै कन्याहरूले) *भुस्केट* बालीदिने

एवं घिउको धुप दिने र सुनपानी छर्कने गर्दछन् जसले मलामी गएकाहरूलाई पवित्र पार्ने मान्यता रहेको छ। त्यसपछि मलामीहरूलाई जुठो रोटी (कोदो र फापरको पानीमा पकाएको रोटी) खान दिइन्छ।

८.३.५.२ काजकिरिया

मगर समाजमा मृतकको लासलाई चिहानमा गाड्ने वा जलाउने गरेर मात्र मृत्यु संस्कार सम्पन्न भएको मानिदैन। काजकिरिया गर्ने, आशौच बार्ने र विधिवत रुपमा शुद्धशान्तिका प्रक्रियाहरू अपनाएपछि मात्र मृत्यु संस्कार सम्पन्न भएको मानिन्छ। गलकोट खुवाक्षेत्रको तारा, हिल र अर्गल गा. वि. स. का मगर समाजमा लासको सद्गत पछि मृतात्माको चीरशान्ति एवं मुक्तिका लागि काजकिरिया गर्ने परम्परा पाइन्छ। अर्गल ८, किकल्टाका नन्दवीर थापाका अनुसार यस भेगका मगर समाजमा सामान्यतय बाबाको मृत्युमा जेठो छोरा र आमाको मृत्युमा कान्छो छोराले किरिया गर्ने चलन रहेको भए पनि पछिल्ला दिनहरूमा सबै भाइ छोराहरूले काजकिरिया गर्ने चलन बढ्दै गएको छ। मृतकको सद्गति गरेर फर्केपछि ज्वाइँचेलाले मरुपरेको घरभित्रको चोखो स्थानमा (अम्टो/पूजा मण्डप नजिकै) किरियापुत्री राख्नका लागि लिपेर शुद्धपारी चोखो गुन्द्रो बिछ्याइदिन्छन्। त्यसपछि धारोबाट तामाको अंखोरामा ल्याएको शुद्ध जल एवं तेलमा भुटेको चामल र सुकुटी माघेको पातमा राखेर मृतात्माको खानाको रुपमा *अम्टो* (घरभित्रको पूजा स्थल) मा चढाइन्छ। *अम्टो*मा चढाइएको वस्तुलाई सुरक्षित राख्न तामाको टाउलीले छोपेर वरिपरिबाट लिपिइन्छ र दियो बालिन्छ। यसलाई कस्सापानी राख्ने वा सासपानी ढोल्ने भनिन्छ। यसरी घरभित्रै विधिपूर्वक बिछ्याइएको गुन्द्रोमा किरिया बस्ने कार्यको थालनी हुन्छ। किरियापुत्रीले सामान्य चोखो लुगा लगाउँछन्। तर खुवाक्षेत्रकै कुनै गाउँटोलका मगरहरूले भने सेतो धरो/लगोटी लगाएर किरिया बस्ने गर्दछन्। शवयात्रामा बाटोदेखाउन प्रयोग गरिएको कोराको कपडाबाट धरो बनाउने गरिन्छ।

यो भेगको मगर समाजमा *मूलज्वाइँ*ले चोखो पानीले *अम्टो* लिपेपछि मरू पेरेको घर बाहेक दाजुभाइखलकको घरकी बुहारीले नुहाइधुवाई चोखो लुगा फेरेर मरुपरेको घरमा आएर *कस्सापानी* राख्ने गर्दछिन्। दोस्रो दिन बिहानै अघिल्लो दिनको *कस्सापनी* फेर्ने काम गरिन्छ। बाहिर निश्चित ठाउँमा बनाइएको खाल्डोमा अघिल्लो दिन राखेको *कस्सापानी* लगेर फालिन्छ र *अम्टो*मा नयाँ *कस्सापानी* राखिन्छ। तेस्रो दिनको बिहानै पनि *कस्सापानी* फेरिन्छ। ताराखोला धसमरकी सरु रोका, हिलसाँधीका पूर्णबहादुर थापा र स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्तीका अनुसार हिल र ताराका मगर समाजमा *कस्सापानी राख्ने* विधिलाई *सासपानी ढोल्ने* भनिन्छ। *मूलज्वाइँ*ले किरियापुत्री बस्ने स्थानमा खाल्डो

खन्ने र चेली (विवाहित छोरी, फुपू) ले लिपेपछि किरियापत्रीले भात, सुकुटी र टुवामा जल, धूप, चढाएर ढुङ्गाले छोपी त्यसै माथि चोखो गुन्द्रो बिछ्याएर बस्ने चलन छ। राति किरियापुत्री निदाउन हुँदैन भन्ने मान्यता पनि पाइन्छ । दैनिक तिन दिनसम्म साँझ बिहान किरियापुत्रीले कसैसँग नछुइएर, नबोली *सासपानी* गर्नुपर्छ। *सासपानी* फेर्दा चेलीले लिप्नु पर्छ। यो प्रक्रिया तेस्रो दिनसम्म चल्ने गर्दछ । मृत्युको आशौच अवधिभर घरपरिवारका साथै एकै कुलका भाइखलकका सदस्यहरूले नून र माछामासु बार्ने तथा शुद्धकार्य (पूजाआजा, विवाह, उत्सव, भोजभतेर आदि) नगर्ने चलन रहेको छ (रोका, थापा र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

अध्ययन क्षेत्रका मगर समाजमा घर भित्रै तिन दिन काजकिरिया बस्ने परम्परा भए पनि गाउँटोलअनुसार विधि प्रक्रियामा केही भिन्नता पाइन्छन् । अर्गलका मगर समाजमा बुहारीले *अस्टो* नजिकै *कस्सापानी राख्ने* चलन रहेको छ भने हिल र ताराका मगर समाजमा *मूलज्वाइँले* किरियापुत्री बस्ने ठाउँमा खाल्डो खनेर *सासपानी ढोल्ने* कार्य थालनी गरिदिने र त्यसपछि किरियापुत्री आफैले *सासपानी ढोल्ने* विधि गर्ने चलन रहेको पाइन्छ । हिल र अर्गलमा *मूलज्वाइँले* घरभित्रै पकाएर किरियापुत्रीलाई दुई छाक ख्वाउने तर ताराखोलामा किरियापुत्री आफैले पकाएर एकछाक घिउभात खाने चलन रहेको पाइन्छ । ताराखोलाका मगरहरूले धरो र टुकुडी लगाएर किरिया बस्दछन् भने हिल र अर्गलमा सामान्य चोखो लुगा लगाएर बस्दछन् । स्थानीय शिक्षक भीमबहादुर रोकाका अनुसार पहिला किरियापुत्री सेकु वा परालमा बस्ने चलन थियो भने अहिले चोखो गुन्द्रोमा बस्ने गर्दछन् (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ वैशाख १२) । अर्गलका मगरहरूले किरिया बस्दा दाह्रीकपाल गरेर सामान्य चोखो लुगा लगाउने गरे पनि तेस्रो दिनमा नून फुकाएपछि भने *छोपो गुथ्ने* (कोराको सेतो टालो टाउको बाध्ने) गर्दछन् । मलामी जाँदा बाटो देखाउन प्रयोग गरेको कपडालाई फर्केर आए पछि चेलीवेटीले चोख्याएर घरको छानोमा पहराउने गरिन्छ । यसले मरुपरेको घरलाई संकेत गर्दछ । तेस्रो दिनको शुद्धशान्तिको संस्कार पछि उक्त पहराइएको कोराको कपडा झिकिन्छ जसले मरुको आशौच चोखिएको संकेत दिन्छ। सोही कपडाबाट किरियाबाट निस्केकाहरूले *छोपो गुथ्ने* गर्दछन् । उक्त *छोपो* कात्तिक २६ का दिन दुःख फाल्ने विधिको क्रममा हटाउने गरिन्छ ।

अर्गल ८, लहन्जुका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्तीका अनुसार काजकिरियाको अवधिभर सुनिमाया, यानीमाया आदि पुराना भाकाका गीत गाएर रात बिताउने चलन रहेको छ । यसो गर्नुको कारण किरियापुत्रीलाई निदाउन नदिनु तथा शोक र पिडाको अवस्थाबाट बचाउन मद्दत गर्नु हो ।

किरियापुत्री निदाएर सपनामा मृतकलाई देखेमा पुनः दाह्रीकपाल गरी मूलज्वाई (मुख्य भान्जा) ले जौतिल राखिदिएको पानीले नुहाएर शुद्ध भई छत्रबास बस्नुपर्ने मान्यता रहेको छ । आशौचको अवधिमा मृतकको प्रशंसा र जीवनगाथामा आधारित गीत गाउने गरिन्छ । यसो गर्नुको आशय मृतात्मालाई खुशी पार्नु र मृतकका परिवार र आफन्तजनको पिर-वेदनालाई कम गर्नु हो । किरियापुत्रीको सहयोगका लागि रातभरि बस्ने कार्यलाई *हुलारुङ्ने* भनिन्छ । *हुलारुङ्न* आएकाहरूलाई तरुनी (युवती) हरूले ढेकुला/मुक्कली (कोदोको पीठो मुछेर स-साना डल्ला बनाई पानीमा पकाइएको परिकार) खान दिने चलन रहेको छ । यो परिकार मृतकका दाजुभाइ खलकका घरमा एक डोको जति बनाउने गरिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) । मनोरञ्जनले मानिसको मनभित्र गुम्सिएर रहेका वेदना र छटपटीहरूलाई बाहिर ल्याएर हल्का बनाउने तथा मानसिक शान्ति दिने काम गर्दछ । त्यसकारण काजकिरियाको अवधिमा र आशौच शुद्धिकरणको समयमा गरिने मनोरञ्जनात्मक कार्यक्रमको उद्देश्य आफ्ना प्रियजन गुमाउँदाको दुःख र उसको अभावमा आइपरेका अस्तव्यस्ततालाई बिर्सेर पुनः सामान्य अवस्थामा फर्केर नियमित कामधन्धामा लागौं भन्ने हो । मगर जातिमा पनि गहिरो दुःख वा शोकमा झाब्र्या (झाम्रे) बस्ने चलन रहेको छ । यस अवसरमा गाइने झाम्रे भाकामा भगवानसँग सहयोग र आशीर्वादको आह्वान गरिन्छ (Shepherd, सन् १९८२) ।

८.३.५.३ शुद्धशान्ति (घोट)

मृत्युको आशौच अर्थात अशुद्धिलाई शुद्धिकरण गर्ने रीतलाई मगरहरूले 'घोट' भन्ने गर्दछन् । गलकोट खुवाक्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले मृत्युको आशौच चेलीबेटीबाट तेस्रो दिनमा शुद्धिकरण गराउँदछन् । तेस्रो दिन मृतात्माको चीरशान्तिका लागि पूजा (*कस्सापानी राख्ने* वा *सासपानी ढोल्ने*) विधि सम्पन्न गरेपछि आशौच शुद्धिकरण गरिन्छ । अर्गल ९ का अम्मरबहादुर थापाका अनुसार अर्गल गाउँका मगरहरूले मृतकको सद्गत भएको तेस्रो दिन *कस्सापानी* र त्यससँग सम्बन्धित सामाग्रीहरू *कस्सापानी राख्ने* कार्यमा संलग्न बुहारीले पटुकीमा छोपेर लैजाने र खाल्डोमा पुरिदिने चलन छ । जलको भाडो र टाउलो भने सफा गरेर फर्काइन्छ । *कस्सापानी राख्ने* कार्य सकेपछि *मूलज्वाइँले* किरियापुत्री बसेको स्थानमा मृतक पुरुष भए भाले र स्त्री भए पोथी कुखुरा काट्ने र रगत लागेको ठाउँमा लिप्ने गर्दछन् । *मूलज्वाइँले* तीतेपातीले गहूतँ छर्केर आशौच चोख्याएपछि तिन कन्यालाई खाना ख्वाउने र किरियापुत्रीको फूलटीका फुकाउने (नून फुकाउने) कार्य सम्पन्न गराउँछन् (थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

ताराखोला धस्मरकी सरु रोका र हिलसाँधीका पूर्णबहादुर थापाका अनुसार हिल र ताराखोलाका मगर समाजमा मृतकको सद्गत भएको तेस्रो दिन किरियापुत्री स्वयंले *सासपानी ढोल्ने* विधि सम्पन्न गरेपछि मूलज्वाइँले किरियापुत्री बस्ने स्थानमा बनाइएको खाल्डोलाई माटोले पुरिदिन्छन् । यदि कुनै कारणवस तिन दिनमा सम्पन्न गर्नुपर्ने शुद्धिकरणको रीत एकै दिनमा गर्नुपर्ने अवस्था आएमा *सासपानी ढोल्ने* विधि सोही दिनमा नै तिन पल्ट गर्नुपर्दछ । त्यसपछि मूलज्वाइँले तीतेपातीले गहुँत वा सुनपानी छर्केर शुद्धिकरण गरी कन्याहरूलाई टीका लगाइदिन्छन् । किरियापुत्रीको *फूलटीका फुकाउने* वा *नून फुकाउने* विधि अन्तर्गत मूलज्वाइँले किरियापुत्रीलाई टोपी र फूल तथा मरूपरेको घरका महिला सदस्यहरूलाई डोरी र फूल दिन्छन् । त्यसपछि टिमुर, सिस्नो, कुखुराको मासु, दूध, दही, रक्सी आदि आशौचमा बार्नुपर्ने परिकारहरू खान दिन्छन् । आशौच शुद्धिकरण कार्यमा संलग्न चेलीवेटीहरूलाई दानदक्षिणाका रुपमा चामल, पैसा र लुगा दिइन्छ भने *मूलज्वाइँ*लाई हँसिया, कोदाली, खाट, लुगा आदि दान गर्ने चलन पनि रहेको छ । खासगरी आशौच शुद्धिकरणको कार्य विहानै गरिन्छ । शुद्धिकरणको रीति सकेपछि मलामी र घोटारु सबैलाई मासु र जाँडरक्सी सहितको भोजन गराउने चलन छ (रोका र थापा, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ९) । अर्गल ८, लहन्जुका बिर्बलाल घर्तीका अनुसार आइतवार, बुधबार र शनिबार मरुको आशौच शुद्धिकरण गर्न नहुने मान्यता रहेको छ । आइतवारलाई खरोबार भएकाले नून फुकाएमा अनिष्ट हुने वा मरु थपिने लोकविश्वास छ । बुधवार र शनिवार घरपालुवा पशुलाई नून खुवाउन शुभ मानिएकाले यस्तो दिनमा अशुभ अर्थात आशौचको नून खाँदा पशु स्वास्थ्य र बृद्धिमा नकारात्मक प्रभाव पर्दछ भन्ने मान्यता रहेको छ । यसैगरी दोमासे पर्ने गरी काजकिरिया बसेमा थप मरुपर्ने सम्भावना बढ्छ भन्ने मान्यता पनि पाइन्छ । त्यसकारण यस्ता मान्यताहरूलाई ख्यालमा राख्दा कहिलेकाहीँ तिन दिनको सट्टा एकै दिनमा वा दोस्रो दिनमा पनि आशौच शुद्धिकरण गर्नुपर्ने अवस्था आउने हुन्छ । यस्तो परिस्थितिमा रातिको बाह्र बजे पछि सासपानी ढोल्ने तिन दिनको विधि पूरा गरेर नून फुकाइन्छ भने दिनमा मलामी खुवाउने गरिन्छ । सामान्य अवस्थामा भने नूनफुकाउने विधि विहानको समयमा गरिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. स. २०६६ चैत्र १०) ।

अधिकांश मगरहरूले आशौच शुद्धिकरणमा कुखुरा, सुँगुर, राँगोभैसी आदि काट्ने गर्दछन् । “यसो गर्नुको उद्देश्य मृतात्मा खुशी भई स्वर्गमा जाऊन् भन्ने हो । विधिपूर्वक मृत्यु संस्कार सम्पन्न गरिएन र मृतात्मा स्वर्ग जान नपाई भड्कीयो भने वायु, मसानमा परिणत भई मानिस र घरपालुवा पशुपंक्षीहरूलाई दुःख दिन्छ भन्ने विश्वास रहेको छ” (Shepherd, १९८२, पृ. १०८) । शुद्धशान्तिका

दिनमा मृतात्माको नाउमा पशुपंक्षीको बलि चढाएपछि मृतात्मा मुक्त भई पितृलोकमा प्रवेश गर्दछ र मृत्युको अपवित्रता समाप्त हुन्छ भन्ने जनविश्वास आम मगरहरूमा पाइन्छ । यो कार्यलाई सुल्टो कार्य गर्ने पनि भनिन्छ । स्थानीय प्रजातान्त्रिक विकास मा. वि. का प्रधानाध्यापक भीमबहादुर रोकाका अनुसार यस भेगका मगर समाजमा मृत्युको आशौच शुद्धिकरणका दिन राँगोभैसी काटेर *माइती-मावली चिनाउने* रीत गर्ने चलन पनि पाइन्छ । यो रीत अन्तर्गत मृतकका मावलीलाई टाउको र माइतीलाई फिला, एक बोटल रक्सी र *भुस्केट* मूलज्वाइँले पुऱ्याउने चलन छ । यसरी *माइती-मावली चिनाउने* रीत विवाह संस्कारमा पनि सम्पन्न गरिन्छ (रोका, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ वैशाख १२) ।

अर्गल ८, लहन्जुका स्थानीय शिक्षक बिर्बलाल घर्ती र अर्गल ७, ललगाकी बासिन्दा एवं सांसद केशरी घर्ती अनुसार तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा मरूको शुद्धिकरण संस्कारमा आवश्यक पर्ने खर्च जुटाउन *कैसरब* (भाइखलक) तथा टोलछिमेकले नगद तथा जिन्सी सहयोग गर्ने परम्परा रहेको छ जसलाई *भाइसघाउने* एवं *घोटउठाउने* भनिन्छ । भाइखलकको जिन्सी तथा नगद सहयोगलाई *भाइसघाउने* र अन्य टोलछिमेकको जिन्सी तथा नगद सहयोगलाई *घोटउठाउने* भनिन्छ । गाउँटोलको नियमअनुसार खाद्यान्न, जाँडरक्सी र नगद सघाउने चलन रहेको छ । यसरी सघाउने हरेक घरधुरीबाट एक-एक जना प्रतिनिधि शुद्धशान्ति गर्ने (घोटखाने) दिन मरूपरेको घरमा उपस्थित भई घोटारू भोज खाने गर्दछन् । यसरी घोटहाल्ने तथा भाइसघाउने परम्पराले गर्दा मरूपरेको घरपरिवारले कुनै अतिरिक्त आर्थिक भार बहन गर्नुपर्ने अवस्था आउँदैन । यस्तो चलनले खासगरी गरीव परिवारलाई ठूलो राहत मिल्दछ । (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १० र घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ भाद्र ७) ।

८.३.५.४ दुःखफाल्ने (कार्तिकेफाल्ने)

मृत्युले अपवित्र वा अशुद्ध बनाउँदछ भन्ने मान्यताका आधारमा विभिन्न संस्कारहरूका माध्यमबाट पवित्र वा शुद्ध पार्ने विधि सम्पन्न गराउने चलन धेरैजसो समाजमा पाइन्छ । यसरी मृतात्मालाई विभिन्न संस्कारको माध्यमबाट परलोकतर्फ पठाएर पितृदेवका रुपमा श्राद्ध गर्ने लोकधर्म तथा संस्कृतिको परम्परा जापान, चीन लगायतका पूर्वी एशियाली समाजमा अहिलेसम्म पनि पाइन्छ (खत्री, वि. सं. २०५५) । यस्तो संस्कारलाई आदिम धर्ममा आधारित पितृपूजा परम्पराको निरन्तरताको रुपमा बुझ्न सकिन्छ । मृतात्मालाई अपवित्रताबाट पवित्रतामा पुऱ्याउने अर्थात देवत्वमा रुपान्तरण गराउने प्रक्रिया झांक्रीवाद र जीवात्मावादसँग अन्तरसम्बन्धित रहेको छ । अध्ययन क्षेत्रको तारा, हिल र अर्गलको मगर समाजमा मृत्यु संस्कार अन्तर्गत मृतकलाई सद्गत गर्ने, काजकिरिया गर्ने, शुद्धशान्ति

(घोट) र दुःखफाल्ने रीतिहरू प्रचलनमा पाइन्छन् । मृत्युको आशौचबाट पूर्णरुपमा चोखिने वा शुद्धिकरण गर्ने अन्तिम संस्कारको रुपमा *दुःखफाल्ने* (कार्तिकेफाल्ने) विधिलाई मानिएको छ । दुःखफाल्ने रीति सम्पन्न गरेपछि मात्र मृतात्माले पूर्ण रुपमा पितृको स्थान वा मान्यता प्राप्त गर्दछ र मृत्युको आशौचबाट भाइखलक चोखिइन्छ वा शुद्ध हुन्छ भन्ने विश्वास रहेको छ । शुद्धशान्ति वा घोट संस्कारपछि भाइखलकमा नून, माछामासु आदि फुक्ने तथा दुःखफाल्ने रीति सम्पन्न गरेपछि मात्र विवाह, पूजाआजा जस्ता शुभकार्य गर्न मिल्ने मान्यता रहेको पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले *दुःखफाल्ने* रीतलाई मृतकको तिथिका आधारमा भन्दा पनि पूर्व निर्धारित मितिका आधारमा गाउँटोल भरिका सबैले वर्षको एकपल्ट मात्र गर्ने परम्परा बसालेको पाइन्छ । हिल ५, सिङगुजीकी कल्पना पुनका अनुसार यस भेगका सबै मगरहरूले हरेक वर्षको कात्तिक २६ गतेका दिनमा मात्र दुःखफाल्ने कार्यक्रम गर्ने पुरानो परम्परा चलिआएको छ । अघिल्लो वर्षको कार्तिक २६ गतेदेखि यो वर्षको कार्तिक २४ गतेसम्म मृत्यु हुनेहरूको *दुःखफाल्ने* विधि हरेक वर्षको कार्तिक २६ गते सम्पन्न गरिन्छ । यो संस्कारलाई तारा, हिल, अर्गल र माझखर्कका मगरहरूले विशेष उत्सवजस्तै गरी सम्पन्न गर्ने परम्परा चलिआएको छ । यस भेगका मगरहरूले *दुःखफाल्ने* कार्यलाई *कार्तिकेफाल्ने* वा *कार्तिक छब्बीसे* मनाउने पनि भन्ने गर्दछन् (पुन, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६७ असोज ५) ।

अर्गल ७, घुस्मेलीकी धूपा घर्तीका अनुसार *दुःखफाल्ने* कार्यक्रम औपचारिक रुपमा कर्तिक २४ गतेबाट प्रारम्भ भएर कार्तिक २६ गते सम्पन्न हुने गर्दछ । कार्तिक २४ गते मरुघरबाट *नेक (होलदास)* चलाउने गरिन्छ । *दुःखफाल्ने* संस्कार गर्ने घरबाट उनीहरूका माइती, मावली र *कैसरब* (भाइखलक) को घर-घरमा ज्वाइँहरूले *नेक* [१६ चामल (१६ माना चामल), १६ भुटुवा, १६ सुकुटी (१६ टुक्रा/लाछी राँगोको सुकुटी), १६ *कर्टो* (१६ टुक्रा राँगोको रौं सहितको सुकाएको छाला), *मरी/भुस्केट* र रक्सी] पुऱ्याउनु पर्छ । यसरी घर-घरमा पुऱ्याउन दुई-तिन जनाका दरले ज्वाइँहरूको टोली परिचालित हुन्छन् । दिउँसो *शंकुपाटो* (सामाजिक संस्कार सम्पन्न गरिने सामुदायिक बारी) मा सिउँडी गाडेपछि गाउँटोलभरिका मानिसहरूले खनजोतको काम बन्द गर्दछन् । उक्त बारीमा सोही साँझ *भुसपोल्ने* कार्य गरिन्छ । यसरी कार्तिक २४ गते ज्वाइँहरूले *माइती-मावली-कैसरव*का घरघरमा *नेक* पुऱ्याउने, *शंकुपाटो*मा सिउँडी गाड्ने *र भुसपोल्ने* विधि सम्पन्न गरेर दुःखफाल्ने संस्कारको विधिवत प्रारम्भ गरिन्छ । कार्तिक २५ गते ज्वाइँहरूले *दुःखफाल्ने* कार्य गरिने घरमा सरसफाई गर्ने, दाउराको जोहो गर्ने र मार हान्ने (मासुका लागि खसी, राँगोभैंसी आदि काट्ने) गर्दछन् । सोही दिन ज्वाइँहरूले *माइती-*

मावली चिनाउने (एक बोटल रक्सी, भुस्केट र मासुका लागि काटिएको पशुको टाउको मावलीकहाँ र फिला माइतीकहाँ पुऱ्याउने) कार्य पनि गर्दछन् ।

कार्तिक २४ र २५ गते सम्पूर्ण तयारीका कामहरू सम्पन्न गरिन्छ भने २६ गते विहानै *दुःखफाल्ने* संस्कार गरिन्छ । मृतकका छोराहरू (पितृश्राद्ध गर्नेहरू) ले विहानै दाह्रीकपाल गरी नुहाएर चोखो लुगा फेरेर मृतात्मा एवं अन्य पितृहरूलाई स्मरण पूजा गरेपछि पाँच वा सात कन्याहरूलाई टीका दक्षिणा दिएर प्रसाद खुवाउँदछन् । दस्तुर/कोसेली (रोटी, रक्सी आदि) लिएर आएका चेलीवेटीहरूलाई पनि टीका दक्षिणा प्रदान गरेपछि *दुःखफाल्ने* संस्कार सम्पन्न हुन्छ । यो संस्कार अपरान्ह १२ बजेभित्र सम्पन्न गरिसक्ने चलन छ । *दुःखफाल्ने* संस्कार सम्पादनमा मूलज्वाइँको महत्वपूर्ण भूमिका हुन्छ । संस्कारको विधिविधान सम्पन्न गराएपछि मूलज्वाइँलाई कर्ता (पितृश्राद्ध गर्ने) ले साफा लगाइदिन्छन् । मूलज्वाइँलाई साफा दिने र माइती-मावली चिनाउने कार्य विवाह संस्कारमा पनि गरिन्छ । दिउँसो चार बजेतिर *छापेखन्ने* वा *शंखुखन्ने* कार्यक्रम गरिन्छ । *छापेबारी* अर्थात *शंकुपाटो* (सामुदायिक बारी) मा गएर अविवाहित युवायुवतीहरूले खन्ने र ज्वाइँहरूले बिऊ छर्ने कार्यलाई *छापेखन्ने* वा *शंखुखन्ने* भनिन्छ । दुबैतिरबाट खन्दै अघि बढेका युवायुवतीहरू बारीको बीचमा रहेको ढुङ्गामा भेट भएपछि कोदाली गाँसेर तानातान गर्दछन् । यस क्रममा युवती पक्षकाले जितेमा युवा पक्षले दण्ड तिर्नुपर्ने चलन रहेको छ । *छापेखन्ने* क्रमसँगै मारुनीनाच (गोपीचन) समूहले खनजोत र विऊ छर्ने विधिको गीत गाउने र मादल आदि बाजा बजाउने गर्दछन् । छापेखन्ने कार्यक्रम सकेपछि *मूलघर*मा भेला भएर लट्टे र पिंडालुको प्रसाद खाने र मारुनी नचाउने गरिन्छ । *दुःखफाल्ने* स्थान (*मूलघर र शंकुपाटो*) निश्चित गरिएको हुन्छ अर्थात सधैं एउटै हुन्छ । यसरी विधिविधान, भोजभतेर र नाचगानका साथ विशेष उत्सवकै रुपमा तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले *दुःखफाल्ने* संस्कार सम्पन्न गराउँदछन् (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) । तारा ६, अर्घाथुमका शिक्षक नरबहादुर घर्तीका अनुसार केही वर्ष यता आएर ताराखोलाका केही मगरहरूले कार्तिक २६ मा गरिने *दुःखफाल्ने* संस्कारलाई मृत्यु भएको तेह्रौं दिनमा सम्पन्न गर्न थालेका छन् । कसैकसैले त तेस्रो दिनको शुद्धशान्ति संस्कार सम्पन्न गरेपछि तत्कालै दुःखफाल्ने विधि पनि गर्न थालेका छन् । वर्ष दिनसम्म विवाह, पूजाआजा आदि शुभकार्य गर्न नमिल्ने हुँदा सहजताका लागि तेह्रौं दिनमा दुःखफाल्ने रीति सारिएको हो । खासगरी तेस्रो दिनमा शुद्धशान्ति गरेर नून र फूलटीका फुकाएपछि पनि किरियापुत्रीले टाउकोमा सेतो टालो बाँध्ने गर्दछन् । तेह्रौं दिनमा उनीहरूले टाउकोमा बाँधेको सेतो टालो हटाएर दुःखफाल्ने संस्कार सम्पन्न

गराउँदछन् । यसरी समय सापेक्ष एवं आफ्नो अनुकूलताअनुसार परम्परागत संस्कारमा परिमार्जन गर्न थालिएको पाइन्छ । यसो गर्दा वर्ष दिनसम्म दुःख बोक्ने कार्य गर्नु परेन र सबै खाले पूजाआजा तथा शुभकार्य गर्न मिल्ने भयो (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ भाद्र ७) । शोधकर्ताले घरधुरी सर्वेक्षण गर्दा ताराखोलाका ५७ जना उत्तरदाता मध्ये २० जनाले कार्तिक २६ मा दुःखफाल्ने कार्य नगर्ने उत्तर दिएका थिए । यो कुरालाई तालिका संख्या ८. १२ मा देखाइएको छ ।

अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा प्रचलित *दुःखफाल्ने* संस्कारलाई हिउँदे बाली लगाउने कार्यसँग अन्तरसम्बन्धित गराएर विश्लेषण गर्नु उपयुक्त देखिन्छ । *शंकुपाटो* वा *छापेबारी* (सामुदायिक बारी) मा सिउँडी गाडेर गाउँभरिका मानिसलाई खनजोत गर्न प्रतिबन्ध लगाउनु, साँझपख *भुसपोल्ने* कार्य गर्नु, अविवाहित भर्खरका तरुनी र तन्नेरीहरूबाट *शंकुपाटो* खनाएर बिऊ छर्नु, पितृपूजा गर्नु र नाचगान गर्नु जस्ता गतिविधिले हिउँदे बाली लगाउने कामको विधिवत थालनीको संकेत दिन्छ । *भुसपोल्ने* विधिले एकातर्फ खोरिया खेतीको पुरानो परम्पराको स्मरण गराउँदछ भने अर्कोतर्फ बारीमा रहेका मकैका डाँठ र झारपात जम्मा गरी आगो बालेर खनजोतका लागि खेतबारी तयारी अवस्थामा राख्नेतर्फ संकेत गर्दछ । जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८) का अनुसार बारीका घुर जम्मा गरेर आगो लगाई आकासलाई कुइरीमण्डल बनाउँदा धूँवाले बादलको रुप धारण गर्दछ र वर्षा हुन्छ भन्ने कतिपय जनजातिमा विश्वास रहेको पाइन्छ । यस्तो विश्वासलाई अनुकरणात्मक अभिचार भनिन्छ (पृ. १२४) । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार *दुःखफाल्ने* संस्कारको क्रममा सम्पन्न गरिने *छापेखन्ने* कार्यक्रम खेतीपाती एवं उर्वरशक्तिको प्रतीक हो, जसले पितृ र जीवनका लागि आवश्यक उर्वरतालाई अन्तरसम्बन्धित बनाएको पाइन्छ । मृत्यु संस्कार तथा उर्वरशक्ति सम्बन्धि संस्कार (fertility cult) एक आपसमा गाँसिएका मानव क्रियाकलाप हुन् । *दुःखफाल्ने* संस्कारको प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्थानीय समुदायको कृषि कार्यसँग रहेको देखिन्छ । यसले कृषि कार्यलाई नियमित एवं व्यवस्थित गरिरहेको छ किनभने *दुःखफाल्ने* संस्कार सम्पन्न भएपछि मात्र सबै गाउँलेलाई हिउँदे खेतीपातीको काम शुरू गर्न अनुमति मिल्दछ । यस अवधिमा जेष्ठ नागरिकले हिउँदे बालीका विभिन्न बिऊ संकलन गरी पातमा पोको पारेर ओसिलो जमिन मुनि गाड्छन् । *दुःखफाल्ने* संस्कार समापनपछि जमिन खनेर उक्त बिऊ राखिएको पोको झिकेर अवलोकन गरिन्छ । सबैभन्दा राम्ररी उम्रेको बिऊको जात वा प्रकार नै सो वर्षको हिउँदे खेतीका लागि सिफारिस गरिन्छ । यस्तो परम्पराले कुन मौसममा कुन जातको बाली लगाउने भन्ने बारे सामुहिक निर्णयको अवसर प्रदान गर्दछ । खासगरी अघिल्लो वर्षको मौसमी अवस्था र बिऊको

उर्वरशक्ति (germination) को आधारमा गरिएको निर्णय उपलब्धी मूलक नै हुने गर्दछ । गाउँका सबैले एकै जातको बाली एकै समयमा लगाउँदा बाली जोगाउन र अधिकतम उत्पादन लिन सहज हुने मात्र नभई सबैले एकैसाथ बाली भित्र्याई खाली भएको खेतबारीमा गाईवस्तु चराउन सकिन्छ । *छापेखन्ने* संस्कारले मगरहरूको समूह वा समुदायमा आधारित जीवनशैली र संस्कृतिलाई संकेत गर्दछ । समग्रमा मगरहरूको चाडवाड र संस्कारहरू स्थानीय पर्यावरण अनुकूल विकसित भएका छन् (पृ. २६९) ।

समग्रमा भन्नुपर्दा गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको जीवनचक्रीय संस्कार झांक्रीवाद र जीवात्मावाद/प्रकृतिपूजा (shamanism & animism) का साथै मामाचेली विवाह प्रणालीबाट स्थापित नातेदारी सम्बन्ध सञ्जालमा आधारित रहेको पाइन्छ । यस किसिमको नातेदारी प्रणालीले मगर जातिको जन्मदेखि मृत्युसम्मको संस्कारलाई नियमन (govern) गरेको हुन्छ । मामाचेली विवाह परम्पराले समाजमा स्पष्ट तिन प्रकारका प्रारम्भिक नाता समूहहरूको सिर्जना हुने गर्दछ । यस्तो आधारभूत तिनघरे नाता सम्बन्ध सञ्जाल प्रणालीले धार्मिक आस्था, सामाजिक भावना र संस्कारगत जीवन्तता कायम गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्नुका साथै तिनवटै समूहका परिवारका वीच बलियो सम्बन्ध र उत्तरदायित्व कायम गर्न मद्दत पुऱ्याएको हुन्छ । माइती (मामा समूह), चेलीवेटी (भान्जा समूह) र भाइखलक समूहहरू बीचको आपसी सेवा विनिमयका माध्यमबाट जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारका स्वतस्फुर्त प्रकार्य हुने गर्दछ । ज्वाइँहरू (भान्जा) ले आफ्ना मावलीका विवाहको रीत सम्पन्न गराउने र मृत्युको आशौच शुद्धिकरण गर्ने जस्ता जीवनका महत्वपूर्ण संस्कारजन्य कार्यमा मुख्य भूमिका निर्वाह गर्दछन् भने चेलीहरू (विवाहित दिदीवहिनी, छोरी) ले जन्मको सूतक चोख्याउने, मृत्यु संस्कारमा नून छुवाउने वा फूलटीका फुकाउने जस्ता जिम्मेवारी पूरा गर्नुपर्छ । यसैगरी चेलीवेटी (ज्वाइँ/भान्जा) समूहले आफ्ना घरपरिवारमा हुने विवाह र मृत्यु संस्कारका समयमा माइती र मावली चिनाउने रीत गर्नुपर्छ । माइतीले आफ्ना ज्वाइँ/भान्जालाई जीवनचक्रीय संस्कार कार्य गर्दा दानदक्षिणा र साफा दिने परम्परा रहेको छ । मगर जातिमा मामाचेली विवाह प्रणालीअनुसार एउटा समूहले अर्को समूहलाई एकतर्फी छोरी दिने प्रकार्य हुन्छ जसले एउटा अप्रत्यक्ष विनिमयको चक्र स्थापना गर्दछ । माइकल Oppitz (सन् १९८२) का अनुसार यस्तो विनिमयको प्रतिविम्ब जीवनचक्रीय संस्कारमा प्रत्यक्ष झल्किएको हुन्छ । भान्जा (चेलीवेटी) समूहले मामा (माइती) समूहबाट उनीहरूकी छोरी श्रीमतीको रुपमा प्राप्त गर्दछ र जीवनचक्रीय संस्कारहरूमा दानदक्षिणा पनि प्राप्त गर्दछ । भान्जा समूहले माइती समूहलाई प्रत्यक्ष वस्तु दिने चलन नभए पनि विभिन्न संस्कारहरूमा महत्त्वपूर्ण सेवा प्रदान गर्नुपर्छ । तर

गुरुङ लगायत कतिपय जातिमा प्रचलित द्विपक्षीय विवाह प्रणाली (मामाचेली र फुपूचेली दुबै) ले गर्दा मगरहरूमा जस्तो माइती समूहले दिने (छोरी र दान उपहार आदि) तथा भान्जा समूहले लिने (माइती समूहकी छोरी र दान उपहार आदि) एकतर्फी परम्परागत संरचनामा बाधा उत्पन्न हुनजान्छ ।

८. ४. निष्कर्ष

अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको धार्मिक विश्वास, चाडवाडहरू र जीवनचक्रीय संस्कारका अभ्यासहरू विशिष्ट प्रकारका छन् । उनीहरूको धार्मिक गतिविधि एवं जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरूमा झांक्री (shaman) र चेलीवेटीहरूको अनिवार्य र विशिष्ट भूमिका रहने गरेको पाइन्छ । धार्मिक दृष्टिमा अध्ययन क्षेत्रको मगर समाज आत्मिकवाद र झांक्रीवादमा आधारित मान्यता तथा सामाजिक रुपमा मामाचेली विवाह परम्पराबाट निर्मित तिनघरे नाता प्रणाली (माइती-चेली-भाइखलक) बाट निर्देशित देखिन्छ । विभिन्न देवदेवी एवं पितृहरूको पूजा कार्य र विरामीको उपचारमा समेत झांक्रीको विशेष भूमिका रहन्छ भने संस्कार सम्पादनमा पुरेतको रुपमा छोरीज्वाइँ/भान्जाज्वाइँ तथा विवाहित चेलीहरूको भूमिका रहेको हुन्छ । मगर जातिको मामाचेली विवाह परम्पराबाट सिर्जित तिनघरे नातेदारी वीचको विनिमय सम्बन्धले पनि धार्मिक आस्था, सामाजिक भावना र संस्कारगत जीवन्तता कायम गर्न महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको देखिन्छ। जन्मदेखि मृत्युसम्मका संस्कारहरूमा चेलीवेटीले माइती मावलीमा विभिन्न प्रकारका कोसेलीहरू (नेक/होलदास, भलपाई, मानेरोटी, छाङ्ग्रा आदि) लैजाने, काम सघाउने, माइतीले चेलीवेटीलाई साफा र दानदक्षिणा दिने तथा भाइखलकले भाइसघाउने (वस्तु तथा श्रम सहयोग दिने) जस्ता विनिमयको परम्पराले आपसमा बलियो सम्बन्ध र उत्तरदायित्वलाई कायम राख्नुका साथै सांस्कृतिक निरन्तरता, सामुदायिक भावना र अप्ठ्यारा परिस्थितिको सरलीकरण गर्न महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको देखिन्छ ।

प्राय सबैजसो चाडवाडहरू, पूजाआजा र संस्कारजन्य कार्यहरूमा स्थानीय देवदेवीहरू र पितृहरूका नाममा पशुपंक्षीको बलि चढाउने परम्परा रहेको छ । माघेसंक्रान्ति, श्रीपञ्चमी, चैतेदसैं, तीज, दसैं, तिहार जस्ता राष्ट्रिय स्तरका चाडवाडहरूका साथै असारे, भदौरे जस्ता स्थानीय स्तरका चाडवाडहरू मनाउने आफ्नै मौलिक परम्परागत शैली र विश्वास पाइन्छन् । सबैजसो चाडवाडहरू बालीनालीको राम्रो उत्पादन, घरपालुवा पशुपंक्षीहरूको सुरक्षा र मानिसहरूको कल्याणसँग अन्तरसम्बन्धित रहेका तथा स्थानीय देवीदेवी र पितृहरूप्रतिको भक्ति र श्रद्धासँग सम्बन्धित रहेका पाइन्छन् । सबैजसो चाडवाड, पूजाआजा र संस्कारजन्य कार्यहरूमा नाचगान पनि जोडिएर आएका

हुन्छन् । जन्म सुतक तिन दिनमा चेलीबेटीबाट चोख्याउने, पाँच छ महिनामा शिशुको भातख्वाई गराउने, बालकको तिनदेखि पाँच वर्षमा मामाद्वारा छेवार गराउने, सातदेखि तेह्र वर्षमा बालिकालाई गुन्यूचोली दिने, रजस्वाला नबार्ने, मामाचेली विवाह, प्रेमविवाह एवं विधवा विवाहको मान्यताका साथै मृत्युको आशौचलाई चेलीबेटीले तिन दिनमा शुद्धिकरण गराउने परम्परा रहेको छ । यी सबैजसो संस्कारमा जाँडरक्सीलाई सगुनको रुपमा चलाएको पाइन्छ । विवाहमा स्वयंवर गर्ने, सिन्दुर हाल्ने र दाउजो दिने चलन पाइँदैन । परम्परागत विवाहअनुसार अनौपचारिक रुपमै केटीलाई केटाको घरमा भित्र्याउने र माइतीपक्षबाट दुलहा-दुलहीको टीकाटालो नै नगराई *भलपाइ* (ठेकी) खाने विधिबाट सम्पन्न गराइन्छ । *ठूलोव्याहा* (जन्ती सहितको ढोगभेट) मा समेत केटापक्षको घरबाट केटीपक्षको घरमा जन्ती लिएर जाँदा दुलहा र दुलहीसँगै जाने चलन रहेको छ । जन्ती फर्केपछि दुलही भित्र्याउने कार्यक्रम हुँदैन । मृत्यु संस्कारमा बाबाको जेठो छोराले र आमाको कान्छो छोराले काजकिरिया गर्ने, घरभित्र वा आँगनमा पकाएर खाने तथा तिन दिनमा चेलीबेटीले शुद्धिकरण गर्ने परम्परा रहेको छ । यी सबै गलकोट खुवाक्षेत्रको मगरहरूको परम्परागत धार्मिक सांस्कृतिक मान्यता एवं विशिष्ट अभ्यासहरू हुन् ।

David H. Holmberg (सन् १९८९) ले ‘Order in paradox: Myth, ritual & exchange among Nepal's Tamang’ मा तामाङ समाज सामाजिक एवं धार्मिक विनिमयको अवस्थाबाट निरन्तर अगाडि बढिरहेको हुनाले उनीहरूको संस्कारमा विभिन्न विरोधाभासहरूपूर्ण पक्षहरू देखापरेको उल्लेख गरे झैं मगर समाजमा पनि त्यस्ता विरोधाभासका पक्षहरू भेटिन्छन् । तामाङ जातिमा मृत्यु संस्कारमा महत्वपूर्ण भूमिका खेल्ने बौद्धमार्गी लामाले अहिंसाको मूल्यलाई प्रस्तुत गरे पनि जिवित मानिसको उपचारमा विशेष भूमिका खेल्ने झांक्रीवादी बोम्बोले बलि प्रथालाई निरन्तरता दिइरहेको पाइन्छ । यसैगरी दसैंमा दुर्गा, भीमसेन, काली आदिलाई बलिपूजा गरिन्छ जसले धार्मिक विनिमय एवं विरोधाभासपूर्ण अवस्थालाई झल्काउँदछ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको जन्म र मृत्यु संस्कारका केही पक्षहरू बौद्धमार्गीको जस्तो देखिए पनि परम्परागत बौद्धमार्गीको भन्दा नितान्त भिन्न रहेको छ । उनीहरूले गाईको मासु खान्छन् तर हिन्दु पात्रोअनुसार शुभअशुभ छुट्याएर कार्य गर्दछन् र शुद्धिकरणमा गाईको गहुँत प्रयोग गर्दछन् । परम्परागत संस्कारहरू प्राय सबैजसो झांक्रीबाट गराउँदछन् । त्यसकारण गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कृतिमा धार्मिक एवं लोकसम्मतिका पक्षहरूले महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको पाइन्छ। परम्परागत झांक्रीवाद र देहात्मावादमा आधारित अभ्यासहरू एवं हिन्दु धार्मिक मान्यताहरू वीच केही मात्रामा एकीकृत सम्बन्ध

कायम भएको देखिन्छ। पृथ्वी, ढुङ्गा, आकास र पानीमा रहेका स्थानीय देवदेवी र पितृको पूजाले प्रकृति र समाजिक अवस्थालाई सन्तुलन राख्न मद्दत गरेको हुन्छ। कुलानपूजामा गाईको मासु आवश्यक पर्ने तर शुद्धशान्तिमा गाईको गहुँत र पूजाआजामा गाईको गोबर चाहिने एवं चौरासीपूजा बाहुन पुरेतद्वारा सम्पन्न गराइनुलाई सांस्कृतिक विरोधाभास एवं धार्मिक विनिमय वा सम्मिश्रणको संकेतको रुपमा लिन सकिन्छ।

नवौं अध्याय

खुवाक्षेत्रको मगर समाज र सांस्कृतिक संरचनामा देखिएका परिवर्तनहरू

परिवर्तन निरन्तर चलिरहने प्रक्रिया वा प्राकृतिक नियम हो। सामाजिक मूल्य, मान्यता र अन्त:क्रियाको पद्धति अर्थात सामाजिक संगठन, कार्यभार र अन्त:क्रियाहरूको रुपान्तरण नै सामाजिक परिवर्तन हो । यसले पारिवारिक, धार्मिक वा आर्थिक जीवनका सामाजिक सम्बन्धहरूमा हेरफेर ल्याउँदछ । विचार, विश्वास, दृष्टिकोण, ज्ञान, विज्ञान, दर्शन, कला, परम्परागत चलन आदि अभौतिक एवं खानपान, प्रविधि, सामाग्री आदि भौतिक वस्तुमा आउने फेरवदल वा भिन्नता नै सांस्कृतिक परिवर्तन हो। James W. Vander Zanden (सन् १९९०) का अनुसार सामाजिक परिवर्तन भनेको समयको अन्तरालमा संस्कृति, सामाजिक संरचना र सामाजिक व्यवहारका शैलीहरूको आधारभूत रुपान्तरण हो (पृ. १८) । सामाजिक परिवर्तनले सामाजिक प्रणालीको भित्रि सामन्जस्यतातर्फ उन्मुख गराउँछ, जसबाट विद्यमान सामाजिक व्यवस्थामा खलबल र नयाँ सामाजिक संरचना अन्तर्गत सामाजिक सम्बन्धहरूको नयाँ परिवेश उत्पन्न हुन्छ । परिवर्तनले मानव समाजमा सकारात्मक र नकारात्मक दुबै खाले असर पारेको हुन्छ। सामाजिक र सांस्कृतिक परिवर्तनले गर्दा विभिन्न आदिवासी जनजातिका परम्परागत मूल्य मान्यताहरूमा व्यापक रुपान्तरण आएको छ भने कतिपय जातिको परम्परागत मौलिक संस्कृति नै लोप भएको छ।

९.१. सामाजिक परिवर्तन सम्बन्धी सैद्धान्ति दृष्टिकोणहरू

सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तनलाई विश्लेषण गर्ने विभिन्न सैद्धान्तिक दृष्टिकोणहरू प्रतिपादन गरिएका छन्। सामाजिक परिवर्तनका सिद्धान्तकारहरू द्वन्द वा विकास दुवै थरीकाले प्रत्येक सामाजिक प्रणाली निरन्तर परिवर्तन भइरहने कुरामा सहमत राख्दछन्। उद्विकासमूलक दृष्टिकोण, चक्रीय दृष्टिकोण, प्रकार्यात्मक दृष्टिकोण, संघर्षात्मक दृष्टिकोणका साथै सांस्कृतिक संक्रमण (Acculturation), प्रसारवाद (Diffusion), नविनीकरण (Innovation) आदि सामाजिक परिवर्तनको सन्दर्भमा प्रतिपादित सिद्धान्त एवं अवधारणाहरूको सामान्य चर्चा गरिनु उपयुक्त हुने छ।

९.१.१. उद्विकासमूलक दृष्टिकोण

उद्विकासमूलक दृष्टिकोण (Evolutionary Perspective) राख्ने विद्वानहरूले समाजलाई सरल र असभ्य अवस्थाबाट जटिल र सभ्य अवस्थातिर अग्रसर भइरहेको तर्क राख्दछन् । Auguste Comte

(सन् १८९१) ले सामाजिक परिवर्तनलाई काल्पनिक (theological), पराभौतिक (metaphysical) र व्यवहारिक (positive) गरी तिन चरणमा उल्लेख गरेका छन् । सामाजिक डार्विनवादी Herbert Spencer ले सामाजिक विकासक्रमलाई जैविक विकासक्रमसँग तुलना गर्दै जंगली अवस्थाबाट औद्योगिक अवस्थातर्फ प्रगतिउन्मुख रहेको चर्चा गरेका छन् । एल. एच. मोर्गनका अनुसार समाज जंगली, सभ्यातोन्मुख र सभ्य अवस्था हुँदै गुज्रेको हुन्छ । मिखाइलोभ्स्कीले सामाजिक परिवर्तन वस्तुपरक मानव केन्द्रीत, समकेन्द्रीत र आत्मपरक केन्द्रीत तथा सोलोभिभले जनजातीय, राष्ट्रिय र विश्ववन्धुत्वको चरणमा अग्रसर हुने जनाएका छन् । सामाजिक परिवर्तनमा बहुरेखीय दृष्टिकोण राख्ने समाजशास्त्री टाल्कोट पार्सनका अनुसार संरचनागत एवं प्रकार्यात्मक हिसाबले समाजहरू दिनानुदिन विविधिकृत भइरहेका हुन्छन् ।

९.१.२. चक्रीय दृष्टिकोण

परम्परागत उद्विकासमूलक दृष्टिकोण राख्ने समाजशास्त्रीहरूले मानव समाजको इतिहासलाई चरणबद्ध खुड्किलाहरूको रुपमा हेरेका छन् तर चक्रीय दृष्टिकोण (Cyclical Perspective) राख्ने समाजशास्त्रीहरूले मानव सभ्यताको उत्थान मात्र होइन पतन पनि हुन्छ भनेका छन् । Oswald Spengler (सन् १९१८) ले जीवित वस्तुको जन्ममरणको चक्र झैं सभ्यताको जीवन पनि चक्रीय हुने बताएका छन् । उनले इजिप्ट, युनान तथा रोम सभ्यताको अध्ययन गरी मानव सभ्यता जन्म, उत्थान, पतन र विलयको चक्रबाट गुज्रने निष्कर्ष निकालेका छन् । सोरोकिनका अनुसार समाज काल्पनिक, आदर्शात्मक र संवेदात्मक अवस्थाको चक्रबाट गुज्रिन्छ । पश्चिमी सभ्यता अहिले संवेगात्मक अवस्थाको अति परिपक्व चरणमा भएकाले अब काल्पनिक चरणतर्फ फर्कन्छ । Arnold Toynbee (सन् १९४६) का अनुसार मानिसले सहजै सामना गर्नसक्ने चुनौतिहरू आएमा मात्र सभ्यताको उन्नति हुन्छ तर वातावरणबाट आएका चुनौतिहरूको सामना गर्न सकिएन भने समाजको पतन हुन्छ । हिन्दु दर्शनमा पनि समाजिक परिवर्तनको चक्रीय दृष्टिकोण पाइन्छ । सत्य, त्रेता, द्वापर र कलीयुग क्रमशः आउँछ र कलीयुग सिद्धिए पछि प्रलय भई पुनः सत्ययुग आउने छ ।

९.१.३. प्रकार्यवादी दृष्टिकोण

प्रकार्यवादी दृष्टिकोण (Functionalist Perspective) राख्ने समाजशास्त्रीहरूले सामाजिक परिवर्तनलाई सन्तुलनवादी दृष्टिकोणबाट व्याख्या गर्दछन् । समाजमा कुनै किसिमको परिवर्तन आइहाल्यो भने त्यहाँ नयाँ किसिमको सन्तुलनको अवस्था आउँदछ । समय परिवर्तन हुँदै जाँदा समाज

पनि परिवर्तन हुन्छ तर यसले आफ्नो प्रारम्भिक संरचनामा स्थायित्व ल्याउने प्रयास गर्दछ । समाजको कुनै एउटा अंगमा परिवर्तन हुँदा अन्य अंगहरूमा पनि परिवर्तन हुन्छ । जस्तैः अर्थतन्त्रमा परिवर्तन हुँदा पारिवारिक संरचना र सम्बन्धमा पनि परिवर्तन ल्याउँछ । प्रकार्यवादले विभिन्न इकाईहरू वीचको द्वन्द्वलाई भन्दा सहमतीलाई जोड दिने हुँदा सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिवर्तन तिब्र रुपमा नभई विस्तारै हुने मान्यता राख्दछ । नेपाली समाजलाई प्रकार्यात्मक दृष्टिकोणबाट विवेचना गरी परिवर्तनको अवस्थालाई झल्काउने विद्वानहरूमा गोपालसिंह नेपाली (सन् १९६५) 'The Newar', प्रयागराज शर्मा (सन् १९७७) 'Caste, social mobility, and sankritization: A study of Nepal's Old legal code', डोरबहादुर विष्ट (वि. सं. २०३०) 'सबै जातको फूलवारी', रिषिकेशव रेग्मी (सन् १९९२) 'Dhimals: Miraculous migrants of Himala' आदि हुन् ।

९.१.४. संघर्षवादी दृष्टिकोण

प्रकार्यवादले आफ्नो सैद्धान्तिक सीमाभित्र संघर्ष वा द्वन्द्वलाई समेट्न नसकेको हुँदा आलोचना गर्ने क्रममा संघर्षवादी दृष्टिकोण (Conflict Perspective) देखापऱ्यो । यो दृष्टिकोणले सीमित आर्थिक स्रोत वा सम्पत्तिका लागि गरिने संघर्षलाई नै सामाजिक परिवर्तनको प्रमुख स्रोत मान्दछ । संघर्षात्मक प्रकार्यवादी (Conflict Functionalist) Lewis A. Coser (सन् १९७६) अनुसार संघर्षले नयाँ-नयाँ प्रविधिको प्रादुर्भाव गर्नुका साथै नयाँ आर्थिक संरचनाको सूत्रपात र नयाँ-नयाँ संस्थाहरूको स्थापनामा प्रेरक भूमिका खेल्दछ जसले गर्दा पुरानो समाज व्यवस्थाको ठाउँमा नयाँ समाज व्यवस्था ल्याउन मद्दत पुऱ्याउँदछ । Karl Marx को वर्ग संघर्षको सिद्धान्त (Class Conflict Theory) ले भौतिक वस्तुलाई द्वन्द्वको मुख्य कारक तत्त्व मानेको छ । उत्पादन र उत्पादन सम्बन्धबाट द्वन्द्वको सिर्जना हुन्छ । शक्ति भनेको आर्थिक शक्ति हो भने उत्पादन साधन माथिको नियन्त्रण राजनीतिक शक्ति हो । उत्पादनको असमान वितरणबाट उत्पन्न फरक विचार नै द्वन्द्व हो । द्वन्द्वबाट उत्पादन प्रणालीमा परिवर्तन हुने भएकाले सामाजिक संरचना र सम्बन्धमा पनि परिवर्तन आउँदछ । मार्क्सवादी सिद्धान्तअनुसार समाजका पूर्व संरचनाहरू (Infrastructure), उत्पादन शक्ति र सम्बन्धमा आधारित रहेका हुन्छन् । उत्पादन स्वरुप (mode of production infrastructure) मा आएको परिवर्तनले सामाजिक संगठन, सम्बन्ध तथा विभिन्न मूल्य-मान्यता, रीतिरिवाज, चालचलन, धर्मका विविध पक्षमा परिवर्तन ल्याउँदछ । यसरी उत्पादन स्वरुपअनुसार सामाजिक संरचना (structure) र उपरी संरचना (super structure) तयार हुन्छ ।

नेपाली समाजको परिवर्तनका सन्दर्भमा केही विद्वानहरूले संघर्षात्मक दृष्टिकोणबाट विवेचना गरेको पाइन्छ । Lionel Caplan (सन् १९७०) ले पूर्वी नेपालको पहाडी भेगका राई, लिम्बु र बाहुन क्षेत्री बीचको सम्बन्धको विश्लेषण गरेका छन् । यी दुई समूहको अन्तरसम्बन्धले सामाजिक संस्थामा परिवर्तन आएको कुरा उनको पुस्तक 'Land and social change in east Nepal: A study of Hindu-Tribal relation' मा उल्लेख गरिएको छ । A. P. Caplan (सन् १९७२) ले 'Priest & Cobblers: A study of social change in a Hindu village in western Nepal' मा पश्चिम नेपालका ब्राह्मण र दलित बीचमा विगतको दुई दशकदेखि देखापरेको परिवर्तनलाई क्षेत्रगत अध्ययनका आधारमा उल्लेख गरेका छन् । यस्तै Gaize Frederick (सन् १९७५) को 'Regionalism & national unity in Nepal' मा पहाडका मानिसहरू तराईमा बसाई सर्दै जाँदा तराईबासी र पहाडीया वीच द्वन्द निम्तिनुका साथै सांस्कृतिक प्रसार हुन गई सामाजिक परिवर्तन देखापरेको पक्षलाई विश्लेषण गरिएको छ । P. Blaikie, John Cameron and David Seddon (सन् १९८०) ले 'Nepal in crisis, growth and stagnation at the periphery' मा पूँजीवादीहरूले विकासको नाममा नेपाललाई दिएको सहयोगले परनिर्भरता बढाएको र संकटग्रस्ट हुँदै गएको उल्लेख गरेका छन् भने डोरबहादुर विष्ट (सन् १९९१) ले 'Fatalism and development: Nepal's struggle for modernization' मा भाग्यवाद (अध्यात्मिकवाद) र कर्मवाद (भौतिकवाद) वीचको द्वन्द्वका कारण सामाजिक परिवर्तन भएको उल्लेख गरिएको छ । हिन्दु धर्म प्रभावित नेपाली समाजले भाग्यवादी प्रवृत्ति र जातीय निरन्तरतालाई जोड दिएको हुँदा विकासलाई नातावाद, कृपावाद र चाकरीवादले छायाँमा पारेको छ भने अर्कोतर्फ कर्मवादीहरूले विकास र परिवर्तनको चाहना राख्दा भाग्यवादीहरूसँग द्वन्द्व बढेको छ ।

९.१.५. सांस्कृतिक पर्यावरणवादी दृष्टिकोण

गैरमार्क्सवादी सिद्धान्तहरू मध्ये सांस्कृतिक पर्यावरण (cultural ecology) को भौतिकवादी धार (Materialistic approach) का पक्षधरहरूले सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिवर्तनको कारक तत्त्व वातावरण र उत्पादन प्रविधि वीचको सम्बन्धलाई मानेका छन् । Marvin Harris (सन् १९७४) ले Karl Marx को infrastructure, structure र super structure जस्तै उत्पादन एवं पुनर्उत्पादन स्वरुप (प्रविधि, औजार, जनसंख्या, उत्पादन दर, गर्भपतन, जनसंख्या नियन्त्रण), घरायसी एवं राजनीतिक अर्थतन्त्र (सामाजिक सांस्कृतिक संस्था एवं संरचनाहरू) र उपरी संरचना (कला, साहित्य, संस्कार) को चर्चा गरेका छन् । अर्का सांस्कृतिक भौतिकवादी धारका अमेरिकी मानवशास्त्री जुलियन स्टेवार्डले

वातावरणमा प्रविधिको प्रयोगबाट हुने सांस्कृतिक परिवर्तनको व्याख्या गरेका छन् । वातावरणमा आएको परिवर्तनअनुसार मानिसको जीवनशैली र संस्कृतिमा पनि परिवर्तन आउँदछ । प्रविधि, समय, इच्छा, चाहना, परिस्थिति, वातावरणको आवश्यकताअनुसार मानिसले नयाँ-नयाँ संस्कृति ग्रहण गर्दछ । पुरानो संस्कृतिलाई समय र परिस्थितिअनुसार परिवर्तन गरी नयाँ संस्कृतिलाई समायोजन गर्दछ जसलाई अनुकूलन प्रक्रिया (adaptation process) भनिन्छ ।

सांस्कृतिक पर्यावरणीय दृष्टिकोणबाट नेपाली समाजको अध्ययन गर्ने विद्वानहरूमा Augusta Molnar (सन् १९८१), Thomas E. Fricke (सन् १९८६), Stanley F. Stevens (सन् १९९६), ओम गुरुङ (सन् १९९९) आदि रहेका छन् । Fricke ले 'Himalayan households: Tamang demography & domestic process' तथा Stevens ले 'Claiming the high ground: Sherpas subsistence & environmental change in the highest Himalaya' शीर्षक अध्ययनबाट हिमाली भेगका नेपाली समाजमा वातावरणीय प्रभाव र परिवर्तनको अवस्थालाई प्रष्ट्याएका छन् । यसैगरी डिल्लीराम दहाल (सन् १९७५) को 'An Ethnographic study of social change among the Athpariya Rai of Dhankuta' तथा गणेशमान गुरुङ (सन् १९८९) को 'The Chepangs: Astudy in continuity and change' मा पूर्वी एवं मध्य पहाडी भेगका आदिवासी जनजातिहरूको सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तनका वारेमा विश्लेषण गरिएको छ ।

Augusta Molnar (सन् १९८१) ले 'Economic strategies and ecological constraints: Case of the Kham Magar of north west Nepal' शीर्षक अध्ययनमा थवाङ्ग, लुवाङ्ग, टाका र माइकोटका मगरहरूले भौगोलिक जटिलताभित्र पनि अनुकूलन हुन त्यहाँको वातावरण अनुकूलका स्थानीय प्रविधि, सामाजिक संगठन, व्यापार, रोजगारी जस्ता विविध पक्षहरूको व्यवस्थापन गरेर जीवनयापनलाई निरन्तरता दिइरहेको कुराको विश्लेषण गरेका छन् । यहाँका मानिसहरूले वातावरणमा परिवर्तन आउना साथ उक्त वातारणमा घुलमिल हुन नयाँ सांस्कृतिक अभ्यासहरू अपनाउने गर्दछन् । जाडोमा तल्लो भू-भागतिर भेडाबाखा चराउन जाने गर्दछन् भने गर्मी समयमा उच्च पहाडी भेगतिर जाने गर्दछन् । यसरी वातावरण अनुकूल संस्कृतिमा परिवर्तन आइरहेको हुन्छ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) को 'Local institutions, cultural practices and resource management in a mountain village of west Nepal' शीर्षक अध्ययनमा वागलुङका तरामी मगरहरूको सांस्कृतिक प्रचलन, स्थानीय वातावरण र स्रोत व्यवस्थापन वीचको अन्तरसम्बन्ध तथा सामाजिक परिवर्तनलाई विश्लेषण गरिएको छ । खोरिया खेती र

पशुपालनमा अभ्यस्त तारामी मगरहरू समयक्रसँगै स्थायी रुपमा खेतीपाती गरेर बस्न थालेपछि बढ्दो जनसंख्या र सीमित प्राकृतिक स्रोत माथिको निर्भरता वीचको सन्तुलन कायम राख्न उनीहरूले स्रोत व्यवस्थापनका स्थानीय प्रणालीहरूको विकास गरे । जीवनयापनका प्रमुख आधार प्राकृतिक स्रोतहरूको उचित व्यवस्थापन, न्यायोचित र समानुपातिक वितरण एवं दिगो र प्रभावकारी संरक्षणका लागि सामुहिक र थरगोत्रगत स्वामित्व वा जिम्मेवारी प्रणालीको विकास गरेका छन् । राज्यको भू-नीतिमा परिवर्तन, वनको राष्ट्रियकरण तथा गाउँ मुखियाहरूको अधिकार निर्वाचित प्रतिनिधिमा हस्तान्तरणको राजनीतिक व्यवस्था पश्चात प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन, वितरण र संरक्षणको कार्यमा केही समस्या उत्पन्न भए पनि उनीहरूको गतिशिल रीतिथिति प्रणालीका कारण परिवर्तित राजनीतिक तथा वातावरणीय अवस्थामा पनि समय परिस्थिति अनुकूल अघि बढ्न सफल भएको पाइन्छ ।

९.१.६. सांस्कृतिक संक्रमण

सामान्यतया सांस्कृतिक गुणहरू सर्ने प्रक्रियालाई सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) भनिन्छ । William P. Scott (सन् १९९९) का अनुसार एक वा बढी संस्कृतिहरूको सम्पर्कबाट व्यक्तिगत वा समूहगत संस्कृतिको रुपान्तरण हुने तथा सांस्कृतिक गुणहरू आदान-प्रदान हुने प्रक्रियालाई सांस्कृतिक संक्रमण भनिन्छ (पृ. ३) । विभिन्न सांस्कृतिक समूहहरू एकआपसमा सम्पर्कमा आउने कारणहरूमा बसाइँसराइँ, शहरीकरण, धार्मिक विस्तारवाद, साम्राज्यवाद, युद्ध, पर्यटन, ज्ञानको विस्तारण (diffusion), नविनीकरण (innovation) आदि हुन्छन् । नयाँ-नयाँ प्रविधिको आविष्कार र विकासले एकातिर विभिन्न समूहहरू वीच हुने आपसी सम्पर्कलाई सहज बनाइदिएको छ भने अर्कोतिर सांस्कृतिक विस्तारणको गतिलाई निरन्तर बढाइरहेको छ । परिणाम स्वरुप हरेक समाजको सामाजिक मूल्य, मान्यता, उपाधी, कार्यभार र विश्वासहरूमा तिब्रतर परिवर्तन आइरहेको छ ।

James F. Fisher (सन् १९८६) ले 'Trans Himalayan traders: Economy, society, & culture in north west Nepal' मा डोल्पा जिल्लाका तराली मगरहरूले तिब्बत, खसान एवं भारतीय क्षेत्रमा व्यापार गर्ने क्रममा उनीहरूको सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक पक्षमा परिवर्तन आएको कुरालाई व्याख्या गरेका छन् । फिशरले विश्व व्यवस्थात्मक/विनिमयात्मक दृष्टिकोणबाट तराली मगरहरूको सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तनलाई विवेचना गरेको भए पनि विभिन्न सांस्कृतिक समूहहरूसँग सम्पर्क (culture contact) हुँदा नै डोल्पाली समाजमा तिब्बतीकरण, संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण,

आधुनिकीकरण, मगरीकरण जस्ता प्रक्रियाबाट परिवर्तन भित्रिएको देखिन्छ । यस शोधको अध्ययन क्षेत्रको समाजको परिवर्तनको सन्दर्भमा पनि सांस्कृतिक संक्रमणले विशेष भूमिका खेलेको पाइन्छ ।

९.२. गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा परिवर्तनका प्रक्रियाहरू

अध्ययन क्षेत्र गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातीय समाजमा मुख्यतया 'सांस्कृतिक संक्रमण' वा विभिन्न सांस्कृतिक समूहहरू वीचको सम्पर्कका कारण संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरण जस्ता प्रक्रियाहरूबाट सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तन देखापरेको पाइन्छ । ती परिवर्तनका वाहक वा प्रक्रियाहरूलाई निम्नानुसार चर्चा गरिएको छः

९.२.१. संस्कृतिकरण

सांस्कृतिक तथा सामाजिक परिवर्तनका सन्दर्भमा संस्कृतिकरणलाई एउटा महत्त्वपूर्ण संयन्त्रको रुपमा लिन सकिन्छ । भारतीय समाजमा भइरहेको सामाजिक परिवर्तनका सन्दर्भमा परम्परागत जातीय समाज र त्यसभित्र तल्लो जातिले अपनाइरहेको सामाजिक सांस्कृतिक प्रक्रियालाई व्याख्या गर्ने क्रममा एम. एन. श्रीनिवासले 'ब्रह्माणकरण' शब्द प्रयोग गरेका थिए जुन पछि गएर 'संस्कृतिकरण' शब्दद्वारा प्रतिस्थापित गरियो । श्रीनिवास (सन् १९६२) अनुसार तल्लो हिन्दु जाति अर्थात आदिवासी अन्य समूहले उच्च हिन्दु जाति ब्राह्मणको तहमा पुग्नका लागि आफ्ना रीतिरिवाज, विचार तथा जीवनशैलीमा परिवर्तन ल्याउने प्रक्रिया नै संस्कृतिकरण हो (पृ. ६) । संस्कृतिकरणको अवधारणालाई नेपाली समाजको सन्दर्भमा व्याख्या विश्लेषण गर्ने प्रयागराज शर्मा (सन् १९७७) का अनुसार नेपाली शासकहरूले आफूलाई राजपुत पृष्ठभूमिका क्षेत्रीय जात हौं भनी दाबी गर्दै ब्राह्मणलाई उच्च स्थानमा राखेर राजनीति र प्रशासनमा कौटिल्यको अर्थशास्त्र, महाभारत, मनुस्मृति र अन्य स्मृति ग्रन्थहरूमा उल्लेख भएका परम्परागत सांस्कृतिक नियमबाट चल्दै गए । यही प्रभुत्वशाली राजनीतिले गर्दा हिन्दु धर्म नेपाली समाजमा संस्कृतिकरण भएर गयो । यसरी शर्माले राणा शासनका संस्थापक जंगबहादुर कुँवरले वि. सं. १९१० मा ल्याएको मुलुकी ऐनलाई आधार बनाएर जातीय व्यवस्था, सामाजिक गतिशिलता र संस्कृतिकरणको व्याख्या गरेका छन् । मुलुकी ऐन मार्फत संस्कृतिकरणलाई नेपालमा वैधानिकता प्रदान गरिएकाले नै बृटिश कालीन भारतीय गोर्खा पल्टनहरूमा अनिवार्य रुपमा ब्राह्मण पुरेतको व्यवस्था गरियो जसले गर्दा मगर लाहुरेहरू मार्फत मगर गाउँहरूमा सहजै संस्कृतिकरण प्रक्रियाले स्थान लिएको भनाई पाइन्छ ।

अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको धार्मिक मान्यता र संस्कारगत अभ्यासहरू हिन्दु समुदायको भन्दा नितान्त फरक भए पनि आफूलाई हिन्दु धर्मावलम्बी भन्ने गरेको पाइन्छ । घरधुरी सर्वेक्षणका लागि नमूना छनौट गरिएका १०९ घरधुरी मध्ये ९१ हिन्दु, ८ बौद्ध र १० प्राकृत धर्मावलम्बी भएको पाइयो (हेर्नुहोस् तालिका संख्या ८. १ पृष्ठ १४९) । आफ्नो धार्मिक तथा सांस्कृतिक अभ्यास हिन्दु विधि-विधानअनुसार नभए पनि हिन्दु धर्म लेखाउनु वा भन्नुलाई संवैधानिक रुपमा मुलुक लामो समयसम्म हिन्दु राष्ट्रको रुपमा रहनुका साथै आफूहरूले अपनाएको स्थानीय धार्मिक अभ्यास के हो भन्ने बारे ज्ञान नहुनु हो । अर्कोतर्फ छिमेकी बाहुन क्षेत्री समुदाय र लाहुरे पेशाबाट पनि हिन्दु मान्यता भित्रिएकाले नै आफूलाई हिन्दु भन्ने गरेको बुझिन्छ । यसै सन्दर्भमा अर्गल ९, किकल्टाका भारतीय गोर्खा पल्टनका पूर्व जमदार वर्ष ७५ का नन्दवीर थापासँग गरिएको केन्द्रित अन्तर्वार्ताको अंश यहाँ प्रस्तुत गरिएको छः

"प्रश्नकर्ताः गोर्खा पल्टनमा रहेका सैनिक परिवारका लागि संस्कारजन्य कार्य गर्नुपरे के व्यवस्था गरिएको हुन्छ ?

उत्तरदाताः हरेक गोर्खा पल्टनमा नेपाली पुरेत ब्राह्मण भर्ती गरिएको हुन्छ । उनै पुरेतले पल्टनीया लाहुरे र त्यहाँ रहेका परिवारको जन्म, मृत्यु आदि संस्कारमा कर्मकाण्ड गरिदिन्छन् ।

प्रश्नकर्ताः त्यसो भए हिन्दु संस्कार त पल्टनीय लाहुरेहरूले मगर गाउँहरूमा भित्र्याएका होलान्?

उत्तरदाताः केही कुराहरूमा केही प्रभाव परेको होला तर पनि हाम्रो परम्परागत चलन छोडिएको छैन । पल्टनबाट मात्र होइन केही प्रभाव त छिमेकी बाहुन क्षेत्री समुदायबाट पनि परेको होला । हाम्रो कुलान पूजामा गाईको मासु चाहिने पुरानो परम्परा छ तर हाम्रै मगर समाजमा गाईको गहुँतले चोख्याउने चलन पनि पाइन्छ ।

प्रश्नकर्ताः तपाइँहरूको कर्मकाण्ड (संस्कार कार्य) मा बाहुन पुरेत चाहिन्छ ?

उत्तरदाताः हाम्रा कर्मकाण्ड गर्नेहरू मूलज्वाइँ (भान्जा) हुन् । यस कार्यमा गुर्जु (मारुनी नाचको गुरुज्यु) को पनि सहयोग चाहिन्छ । शिशु जन्मदा नाम के राख्ने भनेर सोध्न वा शुभ अशुभ दिन तीथि मिति हेराउन बाहुन पुरेत कहाँ जाने पनि गर्दछन् तर अनिवार्य चाहिं छैन ।

प्रश्नकर्ताः हिन्दु संस्कृतिको प्रभाव कति परेको पाउनु हुन्छ ?

उत्तरदाताः थोरै प्रभाव त परेको हुन्छ नै । असी वर्षभन्दा बढी बाँच्नेहरूको चौरासीपूजा गर्ने चलन रहेको छ । बाहुन पुरेतबाट चौरासीपूजा गराइन्छ । यस भेगमा एक दुई जना मगरले तेह्र दिने मृत्यु संस्कार अवलम्बन गरेका पनि छन् । यताबाट अन्यत्र बसाइँ सरेका मगरले १३ दिने

संस्कार गर्न थालेका पनि छन् रे ! त्यो अरु समाजको प्रभाव त होला नि !" (थापा, केन्द्रित अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६६ चैत्र १०) ।

यस अन्तर्वार्ता र स्थलगत सर्वेक्षण तथा प्रत्यक्ष अवलोकनका आधारमा अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा संस्कृतिकरणको सामान्य प्रभाव रहेको पाइन्छ । आफूलाई हिन्दु भन्ने, शुद्धिकरणमा गहुँत चलाउने, शुभअशुभ तीथि वा दिन हेराउन र चौरासी पूजा गराउन बाहुन पुरेतको सहयोग लिने गरे पनि आफ्ना धार्मिक तथा संस्कारगत कार्यहरू मौलिक परम्पराअनुसार चेलीवेटीबाट सम्पन्न गराएको पाइन्छ । कुलपूजामा गाईको मासु आवश्यक पर्ने परम्परा भए पनि चोख्याउने कार्यमा गाईको गहुँत तथा पूजाआजामा गाईको गोबर चलाउनुलाई संस्कृतिकरणको उदाहरणको रुपमा लिन सकिन्छ । यसैगरी तारा, हिल र अर्गलमा केही दसक अघिसम्मको बाबाको किरिया जेठो छोरोले र आमाको किरिया कान्छो छोरोले गर्ने परम्परामा परिवर्तन आएको छ । अहिले सबै छोराहरू बाबाआमाको किरिया बस्ने गर्दछन् । यसलाई पनि छिमेकी हिन्दु समुदायको प्रभाव वा संस्कृतिकरण मान्न सकिन्छ । ओम गुरुङ (सन् १९९९) का अनुसार ताराखोलाका मगरहरू धेरै लामो समयदेखि हिन्दु बाहुन क्षेत्रीको नजिक बसेको भए पनि उनीहरूको चालचलन, रीतिरिवाज र व्यवहारबाट ज्यादै कम प्रभावित भएका छन् (पृ. २५२) । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा कमै मात्रामा भए पनि संस्कृतिकरण भएको देखिन्छ ।

९.२.२. पश्चिमाकरण

भारतीय समाज र त्यहाँका मानिसहरूमा पर्दै गएको पश्चिमी संस्कृतिको प्रभावका आधारमा श्रीनिवासले पश्चिमाकरणको अवधारणा विकास गरेका हुन् । पश्चिमा वा युरोपको जीवनशैलीको अनुकरण गर्दै आफ्नो मौलिक जीवनको पहिचानलाई बिर्सदै पूर्णरुपमा पश्चिमा संस्कृतिमा विलय हुँदै जाने प्रक्रिया नै पश्चिमाकरण हो । श्रीनिवासले यसलाई १५० वर्ष भन्दा बढी समय ब्रिटिश शासनको परिणामका रुपमा भारतीय समाजमा आएको परिवर्तनका रुपमा परिभाषित गरेका छन् । यसलाई एउटा जटिल तथा सबै कुरा समेट्ने धारणाका रुपमा लिएका छन् । यसले पश्चिमा प्रविधिदेखि आधुनिक विज्ञानको प्रयोगात्मक विधि समेतलाई जनाउँछ । युरोपमा पुनर्जागरण पश्चात परम्परागत सोच र धारणामा परिवर्तन आयो । उद्योगधन्दाको विकासले व्यापार विस्तार हुन गयो । यसले गर्दा युरोपेलीहरूले कैयौं मुलुकलाई आफ्नो साम्राज्य र उपनिवेश बनाउनुका साथै ती मुलुकहरूमा आफ्नो जीवनशैली विकसित गराए । उनीहरूका जीवनशैली र संस्कृतिलाई पश्चिमी संस्कृति र पश्चिमी

संस्कृतिको प्रभाव फैलने प्रक्रियालाई पश्चिमीकरण भनिएको हो । नेपाली समाज र संस्कृतिमा पनि पश्चिमीकरणको प्रभाव बढिरहेको पाइन्छ ।

नेपाली समाजमा पश्चिमाकरणको प्रभाव खासगरी जंगबहादुर कुँवरको बेलायत यात्रासँगै बढेको पाइन्छ । जहानीया राणा शासनको थालनीसँगै नेपालमा युरोपेलीहरूको प्रभाव बढ्न थालेको मानिन्छ । टाई शुट, आधुनिक शिक्षा, भवनको नमूना, उपभोग्य सामाग्रीहरूको आयात समेत राणाकालबाटै शुरु भएको हो । अर्कोतर्फ व्यापार व्यवसायका साथै गोर्खा भर्तीको परम्पराले पनि पश्चिमाकरणमा विशेष योगदान पुऱ्याएको पाइन्छ । James F. Fisher (सन् १९८६) का अनुसार डोल्पाली मगरहरूले व्यापार गर्ने क्रममा तराई र भारतीय क्षेत्रबाट रेडियो, घडी, साबुन, लुगा आदि वस्तुहरू खरीद गरेर हिमाली क्षेत्रमा बिक्री गर्ने क्रमसँगै पश्चिमा संस्कृतिको प्रभाव भित्रनुका साथै परनिर्भरता बढ्दै गयो । अध्ययन क्षेत्रको सन्दर्भमा पश्चिमाकरणको मुख्य आधार गोर्खा भर्तीलाई नै मान्न सकिन्छ । रिक्रुटिङ्गका लागि गोरखपुरको कुनाघाट वा भैरहवाको पक्लिहवासम्म गादो, भोटो, कछाड र टोपी लगाएर पुग्ने युवाहरू तिन वर्षपछि पल्टनको छुट्टीमा घर फर्कदा पाइन्ट, सर्ट, बेल्ट, इष्टकोट, कोट, ह्याट र घडीमा सजिएका र बाकस भरि युरोपेली कोसेली बोकेका हुन्थे । तिन वर्षसम्म मलायाको पल्टनमा बस्ने लाहुरेनी र तिनका छोराछोरीहरूले पनि मलेको लुङ्गी, पोते, मखमल, फ्रक, स्कट, ट्राउजर आदि मगर गाउँमा भित्र्याउने गर्दथे । तालिका संख्या ६.४ मा देखाइए झैं घरधुरी सर्वेक्षणमा छनौट गरिएका १०९ घरपरिवार मध्ये १८ घरमा गोर्खा पल्टनका लाहुरे तथा ४७ घरमा अन्य वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न रहेको पाइयो जसले पश्चिमाकरणमा राम्रो टेवा पुऱ्याएको मान्न सकिन्छ । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा पश्चिमाकरणको प्रभाव र परिवर्तनका सन्दर्भमा हिल ५, सिङ्गुजी गाउँकी बृटिशे लाहुरेनी वर्ष ५० की कल्पना पुनसँग गरिएको केन्द्रित अन्तर्वार्ताको अंश यस प्रकार रहेको छः

"प्रश्नकर्ताः मगर गाउँमा पश्चिमाकरण (विदेशी संस्कृति) भित्र्याउने त लाहुरेहरू नै हुन् कि ?

उत्तरदाताः सबै कुरामा लाहुरेलाई भन्न मिल्दैन । खासगरी भेषभुषामा परिवर्तन आउनुमा लाहुरे परम्परालाई जिम्मेवार मान्न सकिएला । विदेशी लुगालत्ता भने पछि अहिले पनि जो कोही आकर्षित हुन्छन् । हाम्रा बाजे र बाबाका पालामा त यातायात र बजारको अभाव वा पहुँच नभएको कारण चाहेर पनि विदेशी सामान किन्न सकिने अवस्था थिएन । लाहुरे दाजुभाइहरू पल्टनबाट छुट्टीमा आउँदा ल्याइदिएका कोसेली लुगाहरू सबैका लागि आकर्षक हुन्थे । त्यसैले लाहुरे नभएका घरका मानिसहरूले पनि आफन्त वा छिमेक लाहुरेहरूबाट विदेशी लुगा गहना

मगाएर लगाउने चलन थियो । त्यसकारण परम्परागत लुगा कछाड, भोटो, गादो, गुन्यू आदिका सट्टामा लाहुरबाट ल्याइएका पाइन्ट, सर्ट, जुत्ता, चप्पल, मखमलको घलेक, चोली, लुङ्गी, मलेनाको पछ्‍याउरी, पोते, गहना आदिले ठाउँ लियो ।

प्रश्नकर्ताः लाहुरे परम्पराका कारण समाजमा भेषभुषाका अतिरिक्त अरु प्रभाव केही परेन त ?

उत्तरदाताः हाम्रो परम्परागत संस्कार संस्कृतिमा लाहुरे पेशाबाट कुनै विदेशी प्रभाव परेको जस्तो लाग्दैन । पल्टनमा लाहुरेका छोराछोरीलाई शिक्षाको राम्रो व्यवस्था हुने भएकाले होला गाउँमा पनि विद्यालय स्थापना गर्नु पर्छ भन्ने तथा छोराछोरीलाई पढाउनु पर्छ भन्ने मान्यता बढी पाइन्छ । यसलाई पश्चिमाकरण भन्ने कि के भन्ने । गाउँमा लाहुरेकै कारण विकास भएको छ; शिक्षा, स्वास्थ्य र सरसफाईमा चेतना बढेको छ” (पुन, केन्द्रित अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६९ फागुन ५) ।

प्रस्तुत अन्तर्वार्ता, स्थलगत सर्वेक्षण, सामुहिक छलफल आदिको आधारमा मगर गाउँहरूमा लाहुरे पेशाका माध्यमबाट धेरै परिवर्तनहरू भित्रिएको पाइन्छ । गाउँमा शिक्षाको महत्व बुझाउने, सरसफाईमा चेतना जगाउने विकास र परिवर्तनको पक्षमा उभ्याउने काममा लाहुरेको योगदान देखिन्छ । यद्धपि लाहुरे परम्पराकै माध्यमबाट भित्रिएको पश्चिमाकरणले मगरहरूको परम्परागत मौलिक भेषभुषामा नकारात्मक प्रभाव पनि पारेको देखिन्छ ।

९.२.३. आधुनिकीकरण

सामान्य अर्थमा आधुनिकीकरण भनेको मानिसको खानपानको ढाँचा, वानीवेहोरा, बोलीचाली, पहिरन, विचार, रोजाई, दृष्टिकोण, मनोरञ्जन गर्ने तरीका, सामाजिक सम्बन्ध आदिमा आउने परिवर्तन हो । यसले परम्परागत जीवनशैली र समाजलाई आधुनिक जीवनशैली र मूल्य-मान्यतामा रुपान्तरण हुँदै जाने प्रक्रियालाई संकेत गर्दछ । Daniel Linner (सन् १९६८) को 'Modernization: Social aspect' मा आधुनिकीकरण वारेमा व्याख्या गरिएको छ । उनका अनुसार आधुनिकीकरण भनेको सामाजिक परिवर्तनको यस्तो प्रक्रिया हो जसद्वारा कम विकसित समाजले बढी विकसित समाजमा हुने विशेषताहरूलाई प्राप्त गर्दछ (पृ. ३८६) । S. H. Atlas (सन् १९७२) अनुसार आधुनिकीकरण एउटा यस्तो प्रक्रिया हो जसद्वारा आधुनिक वैज्ञानिक ज्ञान समाजमा प्रचार-प्रसार हुन्छ जसले समाजमा व्यक्तिगत स्तरमा सुधार ल्याउँछ र समाज प्रगतितिर बढ्छ । आधुनिकीकरणको व्याख्या गर्ने क्रममा

गणेशमान गुरुङ (सन् १९८९) ले 'The Chepangs: Astudy in continuity and change' मा यस्तो लेखेका छन्:

> आधुनिकीकरणको अवधारणा अल्पविकसित समाजको विकासमा लागू हुने हुँदा प्राचीन आदिवासी समाजका लागि यो सुहाउँदो हुँदैन। आदिवासीहरूको आदिम अर्थतन्त्र जटिल समाजको बजार अर्थतन्त्र भन्दा व्यापक रुपमा भिन्न छ। आदिवासी दुनियाका सन्दर्भमा आधुनिकीकरणको विभिन्न अर्थ हुन्छ जसको तात्पर्य विकसित प्रविधिहरूको निश्चित मात्रामा र नयाँ अर्थतन्त्रमा समायोजित केही सांस्कृतिक पक्षहरूको रुपान्तरण भएको निश्चित स्तरसम्मको उनीहरूको आर्थिक विकास भन्ने हो (पृ. १२)।

यसैगरी अर्थशास्त्रीहरूले आधुनिकीकरणलाई प्रत्येक व्यक्तिको उत्पादन बृद्धिका लागि प्राकृतिक स्रोतहरूको नियन्त्रण गर्न मानिसले प्रयोग गर्ने आधुनिक प्रविधिहरूको सन्दर्भमा व्याख्या गर्दछन्। आधुनिकीकरण सम्बन्धमा विद्वानहरूको व्याख्यामा केही भिन्नताहरू रहे पनि सामान्यतया यसलाई सामाजिक तथा सांस्कृतिक परिवर्तनको प्रक्रियाको रुपमा लिइन्छ जसको कारण कम विकसित समाजहरूमा बढी विकसित समाजका साझा विशेषताहरू पाइन्छन्। यो विधिको प्रयोग भारतीय सामाजशास्त्री तथा मानवशास्त्रीहरू डुवे (सन् १९६२ र सन् १९७०), पाण्डे (सन् १९७६), शचिदानन्द (सन् १९७६) र श्रीनिवास (सन् १९६६) ले भारतीय समाजको अध्ययन क्रममा गरेका छन्।

अध्ययन क्षेत्रको सन्दर्भमा लाहुरे पेशा वा वैदेशिक रोजगारीका माध्यमबाट पनि आधुनिकीकरणको प्रभाव भित्रिएको पाइन्छ। पहिलेको दुर्गम खुवाक्षेत्रमा अहिले यातायात र सञ्चारको पहुच छ जसमा लाहुरे वा वैदेशिक रोजगारीमा जाने मगर गाउँलेहरुको विशेष योगदान रहेको छ। आधुनिकरणले एकातिर गाउँमा विकास र परिवर्तन भित्र्याएको छ भने अर्कोतर्फ परम्परागत मौलिक मूल्य मान्यता र प्रचलनहरूलाई लोप गराइरहेको छ। विदेशी टेलिभिजन च्यानलहरूको पहुचले गर्दा मौलिक लोकगीत नाच, भेषभुषा, खानपान, चाडवाडहरूमा समेत नकारात्मक प्रभाव फैलिरहेको पाइन्छ। आधुनिकताका नाममा मौलिक परम्पराका घरहरू लोप हुँदै गएका छन् भने ढिकी, जाँतो, गुन्द्रो, काम्लो, दाम्लो, नाम्लो, भकारी, भाडाकुडाहरू प्रचलनबाट लोप हुँदै गएका छन्। परम्परागत श्रम प्रणाली हुड्डा, पर्मा र भराली हराउँदै गएको छ। आधुनिकरणले परम्परागत स्थानीय समाजको संरचना र प्रकार्यमा समेत फेरबदल ल्याइदिएको छ। अर्कोतर्फ आधुनिकरणले गर्दा गाउँलेहरूलाई सुविधामुखी बनाइदिएको छ। गाउँ छोडेर नजिकको बजारक्षेत्र वा सदरमुकामतर्फ बसाइँ सर्नेको संख्या बढ्दो पाइन्छ। यसले गर्दा मौलिक परम्परागत संस्कृति र समाजको संरचनामा परिवर्तन आइरहेको देखिन्छ।

९.२.४. मगरीकरण

संस्कृतिकरण वा पश्चिमाकरण झैं मगरीकरण एउटा अवधारणा हो । James F. Fisher (सन् १९८६) ले डोल्पाली मगरहरूको अध्ययन तथा भाषाशास्त्री बालकृष्ण पोखेल (सन् १९९६) ले नेपाली भाषामा मगर भाषाको प्रभाव बारे विश्लेषण गर्ने क्रममा पनि मगरीकरणको उल्लेख गरेको पाइन्छ । प्रभावशाली वा ठूलो समुदायको सांस्कृतिक प्रभाव अल्पसंख्यक वा कम प्रभावशाली समुदायमा स्वाभाविक रुपमा परेको हुन्छ । मगरीकरणलाई संस्कृतिकरणमा जस्तो क्रियागत रुपमा हुने तहगत परिवर्तनको अर्थमा होइन कि पश्चिमाकरणमा जस्तो जीवनशैलीको अनुकरण गर्ने प्रक्रियाका रुपमा लिन सकिन्छ । गलकोट खुवाक्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलका मगर बाहुल्य बस्तीहरूमा अन्यत्र भिन्न सांस्कृतिक जीवनशैली अंगालेका मगरहरू बसाइँसराइँ गरी आएमा उनीहरूले पनि त्यहींको स्थानीय मगर समाज संस्कृति अनुरुप आफूलाई परिवर्तन गरेको पाइन्छ । यसै सन्दर्भमा अर्गल ७ धुस्मेलीकी गृहणीं वर्ष ३५ की धूपा घर्तीसँगको केन्द्रित अन्तर्वार्ताको केही अंश यहाँ प्रस्तुत गरिएको छः

"प्रश्नकर्ताः खुवाक्षेत्रका पुराना बासिन्दा घर्ती, रोका आदि थरका मानिसहरूले श्रीस, काला, थापा आदिलाई पछुवा थर भन्दा रहेछन्; किन ?

उत्तरदाताः श्रीस, काला आदि थरका मानिसहरू सेरोफेरोका छिमेकी गा. वि. स. हरूबाट पछि मात्र बसाइँ सरेर यहाँ आएकाले पछुवा थर भनेका हुन् ।

प्रश्नकर्ताः तपाइँहरू खुवाक्षेत्रकै पुराना बासिन्दा हो ?

उत्तरदाताः होइन, हाम्रा बाजेको पालामा पूर्व-उत्तर वागलुङको तङ्ग्राम गा. वि. स. बाट बसाइँसराइँ गरेर यहाँ आएका हौं । खासगरी हामी गर्बुजा थरका मगरहरू हौं । वागलुङसँग सीमा जोडिएको म्याग्दीका गर्बुजाहरूले पुन मगर लेखाउने गर्दछन् तर हामीहरूले घर्ती लेखाउने गरेका छौं ।

प्रश्नकर्ताः पुन थरकाले घर्ती थर लेखाउनुको कारण के होला ?

उत्तरदाताः यहाँ बस्ने प्रायः सबैजसो मगरहरूको थर घर्ती र रोका मात्र रहेको पाइन्छ । त्यसैले हाम्रा बाजे बाबुहरूले पनि गर्बुजा घर्ती लेखाउने गरेका होलान् ।

प्रश्नकर्ताः तपाइँको पुर्ख्यौली थलो तङ्ग्राम र अर्गलको मगर समाजमा संस्कार संस्कृतिमा समानता रहेको पाइन्छ ?

उत्तरदाताः हाम्रो जीवनचक्रीय संस्कार पनि तङ्ग्रामका मगरहरूको भन्दा भिन्न छ । हामी मात्र होइन अन्यत्रबाट बसाइँ सरेर तारा, हिल र अर्गलतिर आएका सबै मगरहरूले यहीँका पुराना बासिन्दा मगरहरूकै चालचलनअनुसार चल्ने गरेका छौं । वागलुङकै छिमेकी गा. वि. स. नरेठाटीबाट बसाइँ सरेर आएका कालाघर्तीहरू र स्याङ्जातिरबाट बसाइँ सरेर आएका सिङ्जाली रोका मगरहरू पनि यहीँको तिनदिने संस्कार र चालचलनमा मिसिएका छन् । बाहिरी गाउँबाट बसाइँ सरेर आउने दुई चार घरपरिवारले मात्र फरक किसिमको जीवनशैली अपनाउन सहज नहुने रहेछ । समाजअनुसार मिलेर चल्नुपर्ने हुन्छ ।

प्रश्नकर्ताः परम्परागत भेषभूषाको प्रयोग प्रचलनमा छ कि छैन ?

उत्तरदाताः हाम्रा बाजेबजैहरूले लगाउने भेषभुषा तथा गरगहनाहरूको चलन हराउँदै गएको छ तर केही वर्ष यता आएर परम्परागत भेषभूषा छोड्नु हुँदैन भनेर विवाह, उत्सव, चाडवाडहरूमा लगाउन थालेका छन् । खासगरी मगर संघले भाषा र भेषभूषा जोगाउनु पर्छ भनेर कार्यक्रमहरू चलाउने गरेको छ । गाउँमा मगर भाषा नजान्नेहरूले फेरि सिक्न थालेका छन् भने गुन्यूचोली, गादो, कछाड आदि सधैं नलगाए पनि चाडवाड, उत्सव आदिमा लगाउन थालेका छन्" (घर्ती, केन्द्रित अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०६८ असोज १५) ।

धूपा घर्तीको भनाईले पनि खुवाक्षेत्रको मगर बस्तीहरूमा मगरीकरणको प्रक्रियालाई स्पष्ट्याउन मद्दत गर्दछ । बाइसीचौविसी राज्यकालमा गण्डकी प्रश्रवणक्षेत्रमा मगरीकरणले विशेष प्रभाव पारेको थियो । त्यस क्षेत्रका तत्कालीन राजपरिवारका इष्टदेवदेवी तथा दरवारका अन्य थान, मन्दिरहरूमा मगर पुजारी राख्ने परम्पराको निरन्तरता आज पनि गोरखादरबारको गोरखकाली, मनकामना, आलमदेवी, मुसीकोटदरबार, कास्कीकोट, लमजुङकोट आदिमा देख्न पाइन्छ । पृथ्वीनारायण शाहले काठमाडौंमा राजधानी सारेपछि बसन्तपुर दरवार हनुमानढोकामा समेत यो परम्पराले प्रवेश पायो । अहिले पनि हनुमानढोका दसैंघरमा देवीका सुसारेहरू मगर नै छन् भने हरेक दसैंमा गोरखा दरबारबाट मगर पुजारीहरूले फूलपाती लिएर हनुमानढोकामा पुऱ्याउने परम्परा पनि कायमै छ (शर्मा भट्टराई, वि. सं. २०५४ र श्रीस मगर, वि. सं. २०६८क) । स्थानीय मगरीकरणको प्रभावले गर्दा नै खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा अन्यत्रबाट बसाइँ सरेर आउने मगरहरूको संस्कृति पनि यहीँको परम्परागत संस्कृतिमा विलय भएको पाइन्छ । अर्कोतर्फ नेपाल मगर संघको भाषा र संस्कृति संरक्षणको अभियानले पनि

मगरीकरणको प्रक्रियालाई थप मद्दत पुऱ्याएको छ जसले गर्दा लोप हुन लागेको भेषभुषालाई विशेष अवस्थामा (ceremonial) भए पनि प्रयोग गर्न र मातृ भाषा सिक्ने क्रम बढेको देखिन्छ ।

९.२.५. समसामयिक परिवर्तन

विभिन्न कारणले समय सापेक्ष हरेक समाजमा देखापर्ने परिवर्तनबाट संस्कृतिमा रुपान्तरण आइरहेका हुन्छन् । विगतको समयमा परम्परागत पशुपालन, खेतीपाती र गोर्खाभर्तीलाई मुख्य पेशा बनाएको मगर समाजमा समयको गतिसँगै आएको पेशागत रुपान्तरणको प्रत्यक्ष प्रभाव उनीहरूको संस्कृतिमा परेको देखिन्छ । वैदेशिक रोजगारीप्रतिको बढ्दो आकर्षण तथा पेशागत विविधिकरणले थपेको व्यस्तताले गर्दा परम्परागत संस्कारका विस्तृत रीतिथितिलाई समेत छोट्याउन थालिएको पाइन्छ । शोधकर्ताले गरेको घरधुरी सर्वेक्षणअनुसार ताराखोलाका ५७ जना उत्तरदाताहरू मध्ये २० जनाले वर्ष दिनमा अर्थात कार्तिक २६ गते सम्पन्न गरिने परम्परागत *दुःखफाल्ने* रीतिलाई केही वर्षदेखि छोट्याएर तेह्रौं दिनमा सम्पन्न गराउन थालेको उत्तर दिएका छन् (हेर्नुहोस् तालिका संख्या ८.१२, पृ. २१०) । तारा ६, अर्घाथुमका स्थानीय शिक्षक नरबहादुर घर्तीका अनुसार परम्परागत *दुःखफाल्ने* संस्कारलाई निरन्तरता दिंदा वर्ष दिनसम्म विवाह, पूजाआजा जस्ता शुभकार्यहरू रोकिने हुँदा मृत्युको आशौच तिन दिनमा शुद्धिकरण गरेपछि टाउकोमा सेतो टुकुडी बाँधेर तेह्रौं दिनसम्म दुःखबारेर कार्तिक २६ गते सम्पन्न गर्नुपर्ने दुःखफाल्ने विधि सोही दिनमा सम्पन्न गर्ने अभ्यास बढ्दो देखिन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ भाद्र ७) । हिल १, हिलगाउँका समाजसेवी जगबहादुर घर्तीका अनुसार हिलगाउँमा पनि केही मगरहरूले ८–१० वर्ष अघिदेखि कात्तिक २५ सम्म दुःख बोकेर कात्तिक २६ मा दुःख फाल्ने परम्परागत चलनलाई छोट्याएर तेस्रो दिनमा वा तेह्रौं दिनमा सम्पन्न गर्न थालेको पाइन्छ । उनीहरूले कात्तिक २६ को संस्कार विधिलाई छोडेर केवल मनोरञ्जन वा उत्सवका रुपमा मात्र मनाउन थालेको पाइन्छ (घर्ती, अन्तर्वार्ता, वि. सं. २०७२ असोज ७) । समय परिस्थितिले निम्त्याएका बाध्यताका अतिरिक्त देशको राजनीतिक तथा सामाजिक अवस्थाले पनि संस्कृतिमा वाध्यात्मक परिवर्तन भित्र्याइदिएका उदाहरणहरू पनि पाइन्छन् । वि. सं. २०४६ को परिवर्तन, वि. सं. २०५० पछिको आन्तरिक द्वन्द्व र संक्रमणकालीन राजनीतिक अवस्थाका साथै मगर संघको अभियानले पनि अध्ययन क्षेत्रको परम्परागत संस्कृतिमा विचलन आएको कुरालाई घरधुरी सर्वेक्षण र सामुहिक छलफलका क्रममा जेष्ठनागरिक एवं बुद्धिजिविहरूले जानकारी गराएका थिए । खुवाक्षेत्रका अधिकांश स्थानीय व्यक्तिहरूका अनुसार द्वन्द्वकालमा यस भेगका मगर समाजमा प्रचलित परम्परागत पूजाआजा, चाडवाड, संस्कार तथा

लोकगीतनृत्य आदिले सहज रुपमा निरन्तरता पाउन सकेनन् । तिन दिनमा मरुको आशौच शुद्धिकरण गर्ने परम्पराका सट्टा कसैले दोस्रो दिनमै नून फुकाउने र तेस्रो दिनमा दुःख फाल्ने विधि समेत गरिदिने, कसैले तेह्रौं दिनमा दुःखफाल्ने विधि गर्ने, कसैले अन्य ठाउँका मगरहरूले सात दिनमा शुद्धशान्ति गर्दछन् भन्दै त्यसै गर्ने, सुत्को चोख्याउने तिन दिने संस्कारको सट्टा पाँच वा सात दिनमा पनि गरिदिने जस्ता विचलन देखापरेका छन् । कसैले पहिचानको प्रसंग जोडेर हाम्रा बाबुबाजे यो ठाउँमा बसाइँ सर्नु अघि जस्तो संस्कारको अभ्यास गरेका थिए त्यही गर्नुपर्छ भन्न थालेको पाइन्छ । अर्कोतर्फ मगर संघको अभियानले पनि दसैं, तिज जस्ता चाडवाडहरू मनाउने परम्परामा नकारात्मक प्रभाव र विवाद सिर्जना गरिदिएको पाइन्छ । यसरी परम्परागत समाज र संस्कृतिमा परिवर्तन भइरहेको पाइन्छ । यसैगरी सडक यातायात, फोन, टेलिभिजन आदिको पहुँच तथा बसाइँसराइँका कारण पनि अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा परिवर्तन भित्रिएको पाइन्छ ।

९. ३. निष्कर्ष

परिवर्तन वा प्रभाव प्रकृतिको एक शाश्वत एवं अटल नियम हो । समयक्रमसँगै विश्वका जुनसुकै समाज वा संस्कृतिमा निरन्तर परिवर्तन भइरहेका हुन्छन् । मानिसले आफ्नो जीवन निर्वाहको लागि निर्माण गरेका मूल्य, परम्परा, विश्वास, कानून, भेषभुषा, प्रथा, भाषा, आपसी सम्बन्ध, व्यवहार, अन्तरक्रिया आदिमा समयको गतिसँगै स्वतस्फूर्त एवं स्वाभाविक रुपमा फेरबदल भइरहने भए पनि कतिपय परिस्थिति एवं अवस्थामा अचानक र अनिच्छित परिवर्तन भएका हुन्छन् । अचानकको परिवर्तनले सामाजिक संरचना र प्रकार्यमा असन्तुलन ल्याउने गर्दछ । सामाजिक परिवर्तनलाई विश्लेषण गर्ने उद्‌विकासवादी, चक्रीय, प्रकार्यवादी, संघर्षवादी, सांस्कृतिक पर्यावरणीय आदि विभिन्न सैद्धान्तिक दृष्टिकोणहरू रहेका छन् । अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजको परिवर्तनको सन्दर्भमा सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) अर्थात विभिन्न सांस्कृतिक समुदायहरू वीचको आपसी सम्पर्कको माध्यमबाट हुने संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरण जस्ता प्रक्रियाहरू विशेष जिम्मेवार देखिएका छन् । देहात्मावाद (animism) तथा झांक्रीवाद (shamanism) मा आधारित उनीहरूको धार्मिक मान्यता एवं मामाचेली विवाह परम्पराबाट सिर्जित तिनघरे नाता सञ्जालमा आधारित सामाजिक संरचना र प्रकार्यमा सांस्कृतिक विनिमयका प्रक्रियाहरूले परिवर्तन भित्रिएको देखिन्छ । छिमेकी हिन्दु समुदाय र गोर्खाभर्तीका माध्यमबाट संस्कृतिकरणको प्रक्रियाले मगर समाजमा स्थान पाएको देखिन्छ । पूजाआजा एवं जीवनचक्रीय संस्कारहरू आफ्नै चेलीवेटी र झांक्रीबाट सम्पन्न गराउने तथा कुलानपूजामा गाईको मासु

प्रयोग गर्ने मान्यताको अभ्यास गर्दै आएका स्थानीय मगरहरूले शुद्धिकरण कार्यमा गाईको गहुँत र गोबर प्रयोग गर्नु तथा चौरासीपूजा बाहुन पुरेतद्वारा सम्पन्न गराउनुलाई संस्कृतिकरणको उदाहरण मान्न सकिन्छ । अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूको यस्तो अभ्यास वा चलनले सांस्कृतिक विरोधाभासको संकेत समेत दिएको पाइन्छ । अर्कोतर्फ गोर्खाभर्ती परम्पराका साथै वैदेशिक रोजगारीका कारण मगर गाउँबस्तीहरूमा आयातित कपडा, गहना, भाँडा आदिको माग बढ्दै जाँदा परम्परागत वस्तु तथा प्रचलनहरू लोप हुँदै जाने (gradually collapse of indigenious goods) अवस्था र परनिर्भरताको (dependency relation) अवस्था आएको देखिन्छ । यातायात तथा संचारको विकास र पहुँचसँगै गाउँको संस्कृतिमा आधुनिकीकरणको प्रभाव भित्रिने क्रममा पश्चिमाकरण मात्र होइन भारतीयकरणको व्यापक प्रभाव फैलिएको पाइन्छ । परिणाम स्वरुप मौलिक लोकगीतनृत्यहरू लोप हुने अवस्थातर्फ उन्मुख छन् ।

यसका अतिरिक्त समसामयिक एवं परिस्थितिजन्य घटनाहरू जस्तै वि. सं. २०५० पछिको द्वन्द्व र मगर संघको अभियानले समेत अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा प्रचलित चाडवाडहरू र लोकगीतनृत्यको परम्परामा नकारात्मक प्रभाव पारेको देखिन्छ । परम्परागत अर्थतन्त्र वा पेशामा आएको परिवर्तन (वैदेशिक रोजगारी, पेशामा विविधिकरण), बसाइँसराइँ, व्यक्तिवादी सोंच आदिका कारण परम्परागत संघसंस्थाहरू हुड्डा, पर्मा, भेजा आदिका साथै संयुक्त परिवारको संरचना लोपोन्मुख हुँदै छ भने कतिपय संस्कारहरूलाई परिमार्जन गर्न थालिएको पाइन्छ । उदाहरणका लागि शोधकर्ताले घरधुरी सर्वेक्षण गर्दा ताराखोलाका ३५ प्रतिशत मगरहरूले वर्ष दिन अर्थात कार्तिक २६ गते सम्पन्न गरिने संस्कारलाई केही वर्ष यता तेह्रौं दिनमा गर्न थालेको पाइयो । यसैगरी भाषा, भेषभुषा लगायतका कतिपय प्रचलनबाट लोप भइसकेका संस्कृतिलाई मगर संघको अभियानले हालैका दिनहरूमा पुनर्जागृत गराएको उहादरणहरू पनि पाइएका छन् । समग्रमा अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरणको प्रक्रियाबाट तिब्र र असन्तुलित होइन स्वचालित र स्वसंयन्त्रित ढङ्गबाट निरन्तर परिवर्तनको दिशामा बढिरहेको देखिन्छ । David H. Holmberg (सन् १९८९) ले 'Order in paradox: Myth, ritual & exchange among Nepal's Tamang' मा उल्लेख गरे झैं अध्ययन क्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिमा पनि लोकसम्मतिका पक्षहरू र समसामयिक प्रभावका पक्षहरू वीच एकीकृत सम्बन्ध स्थापित हुँदा सांस्कृतिक सम्मिश्रण र विरोधाभासका संकेतहरू पाइएका छन् जसले सांस्कृतिक निरन्तरता, सामुदायिक भावना र अप्ठ्यारा परिस्थितिको सरलीकरण गर्नमा महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको देखिन्छ ।

दसौं अध्याय

निष्कर्ष

भिन्न-भिन्न भाषा, धर्म र संस्कृतिले सजिएका सैयौं थरीका जातजाति एवं समुदायहरूको सम्मिश्रण र अन्तरघुलनबाट नेपाली जाति तथा नेपाली संस्कृतिको निर्माण भएको छ। यही विविधतामा एकता नै नेपाल र नेपालीको पहिचान र गौरव हो। समयको प्रवाहसँगै हुने परिवर्तनका कारण हाम्रा परम्परागत विशिष्ट चिनारीहरूका विभिन्न आयामहरूमा हेरफेर भइरहेका छन्। परिवर्तनले कुनै जाति वा समुदायको मात्र होइन सिङ्गो नेपाली समाज र संस्कृतिको मौलिक चिनारीमा अनेकन समस्याहरूको उठान गरिदिएको छ। सञ्चार र प्रविधिको तीब्र विकास एवं विश्वव्यापीकरणले गर्दा कतिपय अल्पसंख्यक जातिहरू सांस्कृतिक रुपमा लोप भएर जाने तथा वहुसंख्यक जातीय समुदायमा समेत सांस्कृतिक विचलन देखापर्ने अवस्था विकसित भइरहेको छ। यस्तो परिवर्तनशील अवस्थाबाट आदिवासी जनजातिका भाषा, संस्कृति र मौलिक परम्पराहरूको संरक्षण र सम्वर्द्धनका निम्ति संयुक्त राष्ट्र संघले समेत चासो देखाउँदै आएको छ (नेपाल जनजाति महासंघ, संघीय परिषद, २००३)।

संसारका सबै आदिवासी जनजातिका सांस्कृतिक मान्यताहरू आधुनिकीकरण, पश्चिमीकरण र स्तरीकरण जस्ता शक्तिशाली तत्वहरूले गर्दा खतरामा पर्दै आएको वर्तमान परिप्रेक्ष्यमा नेपाली समाज र संस्कृतिको विविधतालाई जोगाउँदै सामाजिक विकासको अग्रगामी मार्गोन्मुख हुनका लागि विभिन्न भेग एवं विभिन्न जातजाति र समुदायहरूको वैज्ञानिक अध्ययन अनुसन्धान गरिनु पर्ने प्रमुख आवश्यक बनेको छ। "अहिले नेपालमा १२५ जातिजाति र १२३ वटा भाषिक समूहहरू रहेका छन्" (राष्ट्रिय जनगणना २०६८, पृ. ११)। यिनै विभिन्न जातजातिहरू मध्येमा मगर जाति जनसंख्याको हिसाबले नेपालमा क्षेत्री र बाहुन पछिको तेस्रो ठूलो जनसंख्या भएको जाति हो भने आदिवासी जनजातिहरूमा पहिलो स्थानमा रहेको जाति हो। पुरानो समयमा मगर जातिको ऐतिहासिक बसोबास क्षेत्रलाई मगरात भनिन्थ्यो। कालीगण्डकीभन्दा पश्चिम र कर्णालीभन्दा पूर्वको विशाल पहाडी भूभाग नै मगरहरूको मूलथलो मानिन्छ (शर्मा, वि. सं. २०५८)। जनगणना वि. सं. २०६८ का अनुसार बागलुङ, पाल्पा, तनहूँ, रोल्पा, प्यूठान, म्याग्दी लगायतका जिल्लाहरूमा मगर जातिको बाहुल्यता रहेको पाइन्छ। वर्तमान समयमा नेपालको पचहत्तरै जिल्लाहरूका अतिरिक्त सीमा पारि देहरादून, दार्जिलिङ, सिक्किम र भुटानसम्म फैलिएर बसोबास गरेका मगर जातिको समाज र संस्कृतिमा सांस्कृतिक संक्रमण तथा

सांस्कृतिक विनिमयका माध्यमबाट आन्तरिक विविधताहरू भित्रिएका छन् । मगर जातिमा मूलत तिन थरीका भाषा र सांस्कृतिक भेदहरू (traits) विकसित भएको पाइन्छ। वागलुङको गलकोटदेखि पश्चिमतर्फ अठारमगरात भनिने क्षेत्रमा मगरखाम र मगरकाइके भाषा तथा गलकोटदेखि पूर्वको बाह्रमगरात भनिने क्षेत्रमा मगरढुट भाषा बोलिन्छ । अठार र बाह्रमगराती क्षेत्रका संस्कृतिमा पनि भिन्नता पाइन्छन् (बराल मगर, वि. सं. २०५०) । अठारमगरात र बाह्रमगरातको सीमाक्षेत्र वा मध्यवर्तीक्षेत्र मानिने गलकोट खुवाक्षेत्रका तारा, हिल र अर्गलका मगरहरूले दुबै क्षेत्रका मगरहरूले भन्दा भिन्न खाले संस्कृतिको अभ्यास गर्दै आएको भए पनि यस अघि समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय अध्ययन-अनुसन्धान हुन सकेको पाइँदैन । यसै सन्दर्भमा *गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको इतिहास, संस्कृति र समाजको अध्ययन* शिर्षकमा प्रस्तुत शोधकार्य सम्पन्न गरिएको हो । प्रस्तुत शोधकार्यले बाह्रमगराती र अठारमगराती संस्कृतिको मध्यवर्ती क्षेत्र (meeting point) मानिने गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाज र संस्कृतिलाई संरचनात्मक प्रकार्यात्मक दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरी एउटा लिखित दस्तावेज निर्माण गर्ने प्रयास गरेको छ । यसका साथै सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) तथा नविनतम प्रविधिका कारण भित्रिएका समसामयिक परिवर्तनका पक्षहरूलाई समेत व्याख्या विश्लेषण गरिएको छ ।

खुवाक्षेत्रमा डोल्पा, पाल्पा, स्याङजा र रुकुम भेगका मगरहरू धेरै पहिले आएर बसोबास गरेको हुनाले उनीहरूका फरक-फरक भाषा र सांस्कृतिक मान्यताहरू एकआपसमा अन्तरघुलन भएर नयाँ खाले मगर सांस्कृतिक उपभेदको विकास हुन गएको देखिन्छ, जसको पहिचान प्रस्तुत शोध-प्रबन्धमा गरिएको छ । खुवाक्षेत्रको मगर जातिको समाज र संस्कृतिको संरचना, प्रकार्य र परिवर्तनका विविध पक्षहरूको अध्ययनका निम्ति उद्देश्यपूर्ण नमूना छनोट विधिबाट समग्रताको १५% ले हुन आउने १०९ मगर घरधुरी (इकाईहरू) को सर्वेक्षण, २० जना मुख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता, ३ जनाको केन्द्रित अन्तर्वार्ता, स्थलगत अवलोकन र २५ जनाको केन्द्रीभूत सामुहिक छलफल (FGD) का साथै पूर्व अध्ययन सामाग्रीहरूको माध्यमबाट गुणात्मक एवं संख्यात्मक तथ्याङ्कहरूको संकलन गरी प्रस्तुत शोधको निष्कर्ष निकालिएको छ । गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर जातिको ऐतिहासिक पक्ष र पहिचान, संस्कृति तथा समाजका विभिन्न आयामहरूलाई संरचनात्मक प्रकार्यात्मक दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरी निम्नानुसार निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको छ :-

जातीय जनसंख्याको हिसाबले मगर जाति पहिलो स्थानमा रहेको (२८.०३% अर्थात ७५,३१० मगर जनसंख्या रहेको) वागलुङ जिल्लाको मध्यउत्तर भागमा पर्ने गलकोट खुवाक्षेत्र भनिने तारा, हिल र अर्गलको कुल जनसंख्या ९,५३० मध्ये ३,९६६ अर्थात ४१.६१% जनसंख्या मगरहरूको रहेको छ (राष्ट्रिय जनगणना २०६८ संक्षिप्त नतिजा, २०६९) । खुवाक्षेत्र नामाकरणको सम्बन्धमा स्थानीय जनधारणा यस्तो रहेको पाइन्छः चारैतिर अग्ला पहाडहरूले घेरिएको र वीचमा खोर जस्तो खाल्डो भएकोले 'खुवा' भनिएको हो । मगर भाषाको 'खुवा' शब्दको अर्थ लामा-लामा पहाडहरूको वीचको क्षेत्र वा आगोको धुँवा पुत्ताएको भन्ने हुन्छ । वास्तवमा यो क्षेत्र ठूला र लामा डाँडाहरूको वीचमा अवस्थित रहेको तथा खोरिया खेतीको प्रचलनले गर्दा बुट्यान फाँडेर आगो लगाउने क्रममा धुँवा पुत्ताउने भएकोले नै 'खुवा' क्षेत्र भनिएको बुझिन्छ । खुवाक्षेत्रमा विभिन्न भेगबाट फरक-फरक भाषा र संस्कारहरूको अभ्यास गर्ने मगरहरू आएर बसोबास गरेकाले नै कालान्तरमा यहाँको मगर समाजमा एउटा नयाँ खालको जीवनशैली अर्थात संस्कृतिको विकास हुन गएको देखिन्छ ।

मगर जातिको उत्पत्ति थलो, बसाइँसराइँ जस्ता ऐतिहासिक पहिचानका पक्षमा विभिन्न विद्वानहरूले मुख्यगरी तिन किसिमका तर्क र अनुमानहरू अघि सारेको पाइन्छ । पेशल दाहाल (वि. सं. २०४८), एम. एस. थापा (वि. सं. २०४९), जनकलाल शर्मा (वि. सं. २०५८), राजाराम सुवेदी (वि. सं. २०६३), John Thayer Hitchcock (सन् १९१७) आदिले मगर जातिका पुर्खाहरूलाई मध्य-एशियाका घुमन्ते समूहका हुण र हेप्ताल (white Huns or Hephthalite) सँग सम्बन्धित मानेको पाइन्छ । बालकृष्ण पोखरेल (वि. सं. २०५५) ले मगर जातिलाई लाखामण्डलतिरबाट मथुरा, कुमाउँ, गढवाल हुँदै खारी प्रदेश भोटसम्म पुगेका लाङ्दर्माका सन्तति खश साम्राज्यका सम्राट नागराज जावेश्वरसँग सम्बन्धित गराएका छन् । Gary Shepherd (सन् १९८२) का अनुसार नेपालका धेरैजसो जातजाति तथा जनजातिहरू तिब्बत र अन्य देशहरूबाट आएका हुन् भन्ने वृत्तान्त पाइए पनि मगरहरूको पाइँदैन । उनीहरूको सामान्य इतिहासको प्रारम्भ र अन्त्य नेपालमै हुन्छ (पृ. ११) । Michael Oppitz (सन् १९८३) का अनुसार रुकुमका मगरहरूमा प्रचलित पुर्ख्यौली लोकश्रुतिले उनीहरूका पुर्खाहरू सोही क्षेत्रमा उत्पत्ति भएको दाबी गरेको पाइन्छ । त्यसलाई प्रमाणित गर्ने आधार भनेको पुरातात्विक उत्खनन् हो । बुटवलको चुरेक्षेत्र, दाङ उपत्यका, उपल्लो मुस्ताङका साथै लुम्विनी-तिलौराकोट क्षेत्रको पुरातात्विक उत्खनन्हरूबाट प्राप्त अति प्राचीन प्रमाणहरूले नेपालमा आदिमानवको उत्पत्ति र प्राचीन मानव सभ्यता विकासको इतिहासलाई पुष्टि गरेको छ । यसै सन्दर्भमा मगर जातिको पुर्ख्यौली

उत्पतिको अनुश्रुतिलाई सतही भन्न सकिदैंन । त्यसतर्फ पनि थप वैज्ञानिक अध्ययन अनुसन्धानको आवश्यकता देखिन्छ ।

मगर जातिका दुई मूलपुरुषहरू मध्ये जेठोका अठार भाइ सन्तानहरू बसोबास गर्ने राप्तीप्रश्रवण क्षेत्रलाई अठारमगरात र कान्छोका बाह्र भाइ सन्तानहरू बसोबास गर्ने गण्डकीप्रश्रवणक्षेत्रलाई बाह्रमगरात भन्ने गरिएको भनाई पाइन्छ । अठारमगरमा पुन, घर्ती, बुढा र रोका थरहरू अन्तर्गत तिन सय भन्दा बढी उपथरहरू तथा बाह्रमगरहरूमा थापा, राना र आले थरहरू अन्तर्गत बाह्र सय भन्दा बढी उपथरहरू पाइन्छन् (बराल मगर, वि. सं. २०५० र बुडा मगर, वि. सं. २०५३) । खुवाक्षेत्रमा घर्ती अन्तर्गतका अग्रेजा, अर्घासी, अर्मानी, ओसासा, कान्छीबारे, काला, नाइसा, नाउसा, नाओसा, पुलिसा, रुपानी, सुतपरे र हिजाले, रोका अन्तर्गतका कान्छीबारे, बझांगी, रामजाली, सिंजाली र हिजाली, पुन अन्तर्गतका अठारे, खाइँ, पाइजा, बगाले, भलाइँ, साइँ, सिंजाली, सुतपरे जस्ता नौला उपथरहरू पाइन्छन् ।

“नवलपरासीदेखि हुम्लासम्मको पहाडी भू-भागलाई मगर जातिको मूलथलो मानिन्छ । उक्त भूभागलाई पहिले मगरात भनिन्थ्यो” (शर्मा, वि. सं. २०५८, पृ. २४३) । मध्यकालमा (खश साम्राज्यको विघटनको सेरोफेरोतिर) मगरहरू मूलथलोबाट पूर्वतर्फ पनि विस्तारित हुँदै गएको बुझिन्छ । गोर्खा राज्यको एकिकरण अभियानसँगै लडाकु जातिका मगरहरू कुमाउँ, गढवाल, देहरादून, दार्जिलिङ र सिक्किमसम्म पुगे भने सन् १८१६ को सुगौली सन्धी पश्चात थालनी भएको गोर्खा भर्तीका माध्यमबाट कतिपय पल्टनिया मगरहरू देहरादून, भाक्सु, दार्जलिङ, सिक्किम र भुटानसम्म बसोबास गर्न पुगेको पाइन्छ । सूर्यमणि अधिकारी (वि. सं. २०६१) का अनुसार ईसाको पाँचौ शताब्दीतिर खशहरू नेपालको पश्चिमी भेगमा प्रवेश गर्दा मगरातमा मगर मुखियाहरूको शासन रहेको तथा खश साम्राज्यकालमा उनीहरू अधिनस्थ सामन्तका रुपमा रहे पनि खश साम्राज्यको विघटनपछि भने स्वतन्त्र राज्यका राजाका रुपमा स्थापित भएको पाइन्छ । तत्कालीन नेपालका केही अभिलेखमा राण, राणक, राने आदि पदधारी व्यक्तिको उल्लेख पाइएको छ । विशेष गरेर मगरात प्रदेशमा पूर्व-मध्यकालमा मगरहरूको प्रभावशाली अस्तित्वलाई दृष्टिगत गर्दा खश साम्राज्यको विघटनपछि वि. सं. १४७५ तिर भिरकोटमा स्वतन्त्र राज्य स्थापना गर्ने भूपाल राणा पनि राणक वा राने पदधारी मगरकै वंशधर हुनसक्ने देखिन्छ । टेकबहादुर श्रेष्ठ (वि. सं. २०५९) का अनुसार वि. सं. को नवौं शताब्दीतिर काश्मीरका राजा जयापिड विजयादित्यले नेपालमा आक्रमण गर्दा मगरात (कालीगण्डकी किनारको कुश्मा अरमाडी) का मगर राजा अरमुड्डीले उनलाई परास्त गरी बन्दी बनाएको उल्लेख पाइन्छ । राजाराम सुवेदीका (वि. सं. २०६३)

अनुसार खश साम्राज्यको विघटनपछि पाल्पाको बलढेङगढीमा बलिहाङ राना मगरले स्थापना गरेको स्वतन्त्र राज्यको अस्तित्व वि. सं. १६०० सम्म रहेको थियो । "पाल्पा र बुटवलका मगर राजा मुकुन्दसेनले सन् ११०० तिर काठमाडौं उपत्यकामा हमला गरी राजा हरिदेवलाई पराजित गरेका थिए । मध्यकालीन चौवीसी राज्यका राजाहरू पनि मगर वंशज नै भएको बुझिन्छ" (Vansittart, सन् १९०६, पृ. ८३-८४) । यसका अतिरिक्त एकीकरण अभियानदेखि राणाशासनको उदय हुनु अघिसम्म पनि मगरहरू नेपाल राज्यको महत्वपूर्ण प्रशासनिक तथा सैनिक पदमा रहिआएको ऐतिहासिक तथ्यहरूले उनीहरूको राजनीतिक इतिहासको पक्षलाई समेत प्रष्ट पार्दछ ।

मामाचेली विवाह परम्पराबाट स्थापित स्थायी प्रकृतिको त्रिकोणात्मक नातेदारी संजालले मगर समाजमा स्पष्ट तिन प्रकारका प्रारम्भिक नाता समूहहरू (चेलीवेटी, माइती र भाइखलक) को सिर्जना गर्दछ जसले जन्मदेखि मृत्यु पर्यन्तका संस्कारहरूलाई नियमन (govern) गरेको हुन्छ (Oppitz, सन् १९८२) । खुवाक्षेत्रमा नावसा घर्ती, ओसासा घर्ती/पुन र रोका वीचमा तथा अर्घासी घर्ती, बझांगी रोका र रामजाली रोका थर-उपथरहरू वीचमा विवाहको तिनघरे साइनो सञ्जाल क्रियाशिल भएको देखिन्छ । यस्तो सम्बन्धले गर्दा सामाजिक तथा सांस्कृतिक गतिविधिहरूमा स्वतस्फुर्त रुपमा वस्तु र सेवाको विनिमय चक्र स्थापित हुन्छ जसले वंश समूहमा मात्र नभई समाजका सबै खाले व्यवहारिक कार्य सम्पादनमा महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेको पाइन्छ। मगर जातिमा परिवार, कुलगोत्री समूह, थर, तिनघरे नाता जस्ता एकाईहरूबाट सामाजिक संरचनाको विकास भएको छ भने ती एकाईहरूको आन्तरिक तथा अन्तर (intra and inter) प्रकार्यात्मक सम्बन्धबाट समाजले गतिशिलता प्राप्त गरेको छ ।

परम्परागत मामाचेली विवाह र तिनघरे साइनो सम्बन्धका कारण मगर जातिको विवाहपछिको नाता सम्बन्धमा परिवर्तन आउँदैन भने मामाचेली सञ्जालभन्दा बाहिर वैवाहिक सम्बन्ध कायम भए पनि मामाचेली परम्पराअनुसारकै साइनो लगाउने गरिन्छ । पारिवारिक संरचना र सामाजिक सम्बन्ध पितृसतात्मक भए पनि महिलाहरूको विशेष भूमिका रहन्छ अर्थात महिलाको स्वीकृति र सहमति विना प्रायः कुनै पनि महत्त्वपूर्ण निर्णय हुँदैन । सामान्यतया घरको जेष्ठ व्यक्ति पुरुष वा महिला घरमूली हुने परम्परा पाइन्छ । खासगरी लाहुरे परम्परा तथा वैदेशिक रोजगारीका कारण प्रायः महिलाले नै घरमूलीको रुपमा सम्पूर्ण जिम्मेवारी सम्हालेको पाइन्छ । बढ्दो शहरीकरण र बसाइँसराईका कारण परम्परागत संयुक्त परिवारको संरचना सानो परिवार (nuclear family) मा रुपान्तरण भइरहेको पाइन्छ । राणाकालको उत्तरार्द्धसम्म मगरहरूको मुख्य पेशा खानी उत्खनन् व्यवसाय, पशुपालन र कृषि रहेको

थियो । खानी उत्खनन् व्यवसाय बन्द भएपछि गोर्खा भर्तीको थालनीसँगै लाहुरे पेशाले पहिलो प्राथमिकता पायो भने खेतीपाती बाध्यताको पेशा बन्न पुग्यो । पुरानो व्यवसायिक पशुपालनको परम्परा अहिले हराउँदै गएको छ । नेपालको प्रशासन तथा व्यापार-व्यवसायमा खुवाक्षेत्रका मगरहरूको उपस्थिति नगन्य रहेको पाइन्छ ।

गलकोट खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा सातथरी, भेजा, हुड्डा, पर्मा र भ्रराली जस्ता परम्परागत संस्थाहरू रहेका छन् । पंचायती व्यवस्था लागू हुनु अघिसम्म गाउँघरको स्थानीय प्रशासन सञ्चालन गर्ने सातथरीको प्रभाव अहिलेसम्म पनि देख्न पाइन्छ । खासगरी श्रीपञ्मीका दिन *हाम्ठो घर* (सामुदायिक बैठक घर) मा भद्रभलादमीको बैठक बसेर गाउँको रीति बसाल्ने पुरानो चलनले आंशिक रुपमा निरन्तरता पाइरहेको पाइन्छ (गुरुङ, सन् १९९९) । गाउँटोलमा बालीपूजा लगायतका सामुहिक पूजा संचालन तथा व्यवस्थापनका लागि भेजा उठाउने परम्परा कायमै छ । खेतीपातीको समयमा हुड्डा वा पर्मा लगाएर आलोपालो मिलिजुली खेतीको काम गर्ने पुरानो चलन पनि कायमै छ । सार्वजनिक महत्त्वका काम सम्पन्न गर्नका लागि सबै गाउँले मिलेर निःशुल्क श्रमदान गर्ने भ्रराली प्रथाले पनि निरन्तरता पाइरहेको छ । समुदायमुखी समाजका परम्परागत संघ-संस्थाहरूले अहिलेसम्म पनि अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा निरन्तरता पाइरहेको देखिन्छ ।

गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको संस्कृति परम्परागत झांक्रीवाद र जीवात्मावाद (Animism) मा आधारित प्रकृतिपूजक धार्मिक मान्यतामा अडिएको पाइन्छ । खेतीपाती लगाउनु अघि, लगाए पछि र भित्र्याउने समयमा वनदेउता, देउराली, सिमेभुमे, झांक्री, सिद्ध, भैरम, माई, छत्र, वराह, नाग, जलथल, दोग्टे (बोक्सी, भूत, प्रेत), वाई, कुलपितृ आदिलाई स्मरण गरेर बालीपूजाको नामले सामुहिक रुपमा पशुपंक्षीको बलि चढाएर पूजा गर्दछन् । यसका अतिरिक्त चाडवाड तथा मृत्यु संस्कारमा पनि पितृदेवताहरूको स्मरणमा पशुपंक्षीको बलि चढाउछन् । उनीहरूका देवस्थलहरूको संरचना प्राकृतिक स्वरुपमै रहेको पाइन्छ । घरभित्रको *अम्टो* (अगेनाको छेउमै रहेको पूजा स्थल), खेतवारी, सार्वजनिक स्थलको रुखको फेँद, जलासय आदिलाई देवस्थल तथा त्यहाँ रहेका प्राकृत ढुङ्गालाई देवदेवीका प्रतीक मानिन्छ । पुरेतका रुपमा आफ्नै जेठो भान्जो (मूलज्वाइँ/दूतकापूत) र गुर्जु (मरुनीका गुरु) ले कार्य गर्दछन् । कुलानपूजा परम्पराले विशेष उत्सव पर्वको रुप लिएको पाइन्छ । गुर्जुले ढ्याङ्ग्रो बजाउँदै ओखाभाका गाउने, मूलज्वाइँले पूजा गर्ने, नाचगान र भोजभतेर गरी तिन दिन मनाउने कुलानपूजामा पुरानो समयको गोरु बलि चढाउने परम्परालाई पनि प्रतिकात्मक रुपमा प्रस्तुत गरिएको हुन्छ ।

अध्ययन क्षेत्रका मगरहरूले माघेसक्रान्ति, श्रीपञ्चमी, असारे र भदौरे चाडवाडहरू विशेष महत्वका साथ धुमधामसँग मनाउने गर्दछन् भने चैतेदसैं, तीज, वडादसैं र तिहारलाई सामान्य रुपमा मनाउँदछन् । साउनको बाइसदेखि शुरु भएर असारको दोस्रो दिन सकिने *असारे* चाडमा पिङ खेल्ने, जमरा लगाउने र मारुनी नचाउने गरिन्छ भने *भदौरे* चाडमा *झांक्रीनाच्ने* र *सिस्नोखोस्ने* जात्रा गरिन्छ । माघेसंक्रान्ति र श्रीपञ्चमीमा खिर्चो, तरुल र पिडालु खाने, तारो हान्ने र चेलीवेटी खुवाउने गरिन्छ । यसका अतिरिक्त श्रीपञ्चमीमा *छापेबस्ने, गाईकोपजनी* र नाचगान गर्ने परम्परा रहेको छ । दसैंको अवसरमा मौलापूजाको *खिलो* (प्रसाद) खाएपछि मूलघरबाट चुलो छुट्टाएका सदस्यहरूलाई नयाँ कुरिया (घरधुरी) का रुपमा सामाजिक मान्यता दिलाउने र नवदम्पतिले कोसेली सहित माइतीमा टीका फुकाउन जाने परम्परा रहेको छ ।

जन्म, विवाह र मृत्यु संस्कारमा आफ्नै जेठो भान्जा (मूलज्वाइँ) र विवाहित चेलीहरूको आवश्यकता पर्दछ । जन्मको सुत्को तिन दिनमा शिशुकी फुपूले गहुँत छर्केर चोख्याउने तथा पहिलो छोरो जन्मदा कात्तिकको २७ गते *पुरपुराई* गर्ने चलन रहेको छ । मृत्युको आशौच तिन दिनमा भान्जा र चेलीवेटीबाट शुद्धिकरण गराइन्छ । शवयात्रा हुनु अघि माइती र चेलीबाट मृतकका लागि *खर्चराख्ने,* महिला-पुरुष दुबै मलामी जाने, शव गाड्दा वा जलाउँदा गुर्जुले *चिखाखाजा* विधि गर्ने, *हुलारुङ्ने* (राति किरियापुत्री कुर्ने) समयमा यानीमाया गीत गाएर रात कटाउने, जेठो छोरोले बाबुको र कान्छो छोरोले आमाको किरिया गर्ने जस्ता फरक खाले परम्परा खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा पाइन्छ । मूलज्वाइँले तिन दिनसम्म *कस्सापानी राख्ने/सासपानी ढोल्ने* विधि गरेपछि विवाहित चेलीहरूले किरियापुत्रीको *फूलटीका/नून* फुकाइदिन्छन् । दुःखफाल्ने (वर्खी गर्ने) कार्य कार्तिक २४ देखि २६ सम्म विशेष उत्सवको रुपमा सम्पन्न गरिन्छ । यसै क्रममा *भुसपोल्ने, होल्दासचलाउने, दुःखफाल्ने, छापेखन्ने* र मारुनी नचाउने जस्ता कार्यक्रमहरू गरिन्छन् । हिउँदे बाली लगाउने समयको प्रारम्भमा सम्पन्न गरिने यो संस्कार पितृ र उर्वरशक्ति (fertility cult) सँग अन्तरसम्बन्धित रहेको छ । भागीविवाह (प्रेमविवाह) का साथै अधिकांश मागीविवाहमा समेत अनौपचारिक रुपमै केटीलाई केटाको घरमा भित्र्याइन्छ । यस क्रममा मूलज्वाइँबाट *जरोब्यास* (देवपितृको स्मरण) र सगुन ख्वाउने विधि गरिन्छ । दोस्रो चरणमा मूलज्वाइँको नेतृत्वमा *सोधनी* (कलिया) जाने र *भलपाई* (ठेकी) खाने विधि गरिन्छ । अधिकांश विवाह *भलपाई खाने* विधिमा टुङ्ग्याइन्छ जसलाई *घरव्याहा* भनिन्छ । यस्तो विवाहमा दुलहा-दुलही माइतीमा

गएर टीकाटालो गर्ने विधि हुँदैन । ठूलोव्याहा गर्ने (जन्ती सहित ढोगभेटमा जाने) र सिन्दूर-पोतेको विधि गर्ने चलन पाइँदैन ।

समसामयिक परिवर्तन हरेक समाजमा देखापर्ने नियमित प्रक्रिया हो । खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा पनि समसामयिक परिवर्तनहरू भइरहेका छन् । यस्ता परिवर्तनहरूबाट सामाजिक संरचनाका विभिन्न एकाईहरू वीचको प्रकार्यात्मक अन्तरसम्बन्धमा देखापर्ने समस्याहरू पनि स्वतस्फूर्त रुपमा सन्तुलनमा आउने गरेको पाइन्छ । तर कतिपय आकस्मिक एवं दबाब वा प्रभावबाट हुने परिवर्तनहरूले परम्परागत समाजमा सांस्कृतिक विचलन ल्याउने देखिन्छ । वि. सं. २०४६ को परिवर्तन र २०५० पछिको राजनीतिक संक्रमणकालीन वातावरणले सिर्जना गरेका प्रभावका कारण भित्रिएका कतिपय परिवर्तनले खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा अन्यौलता, भ्रम र विवादहरू पनि जन्माइदिएका छन् । पहिचान (चिनारी) लाई जाति, धर्म, संस्कृति र राजनीतिसँग घोलेर व्याख्या गर्ने प्रवृतिले सांस्कृतिक विचलनको अवस्था देखापरेको पाइन्छ । तिन दिनमा जन्म र मृत्युको आशौच मूलज्वाइँ र चेलीवेटीबाट शुद्धिकरण गराइने र कात्तिक २६ गते दुःखफाल्ने परम्पराका सट्टा हालैका दिनहरूमा केही परिवारले दोस्रो दिनमै वा तेस्रो दिनमा नून फुकाउने, तेस्रो दिन वा तेह्रौं दिनमै दुःखफाल्ने कार्य गर्न थालेको पाइन्छ । कतिपयले उहिले जिजुपुर्खाको पालाको फरक संस्कारलाई आज पहिचानको आधार मान्नुपर्छ भन्ने वा कतिपयले अन्य क्षेत्रका मगरहरूले जन्ममरणको संस्कार सात दिनमा शुद्धिकरण गर्न थालेकाले हामीले पनि त्यसै गर्नुपर्छ भन्ने जस्ता बहस र अभ्यास पनि थालेको पाइन्छ । घरधुरी सर्वेक्षणको सूचनामा मगर भाषा वक्ता ५.५% तथा जनगणना २०६८ को तथ्यांकमा ३८.८०% हुनुले पनि सांस्कृतिक बिचलनको झलक दिन्छ । खुवाक्षेत्रका मगर समाजमा मगरभाषा अभ्यासमा नरहे पनि मगर संघको मातृभाषा अभियानका कारण यस्तो तथ्यांक आएको प्रष्ट हुन्छ । यसैगरी दसैं लगायतका चाडवाडहरू बहिष्कार अभियानको प्रभाव पनि खुवाक्षेत्रमा परेको देखिन्छ । मगर संघको भाषा र भेषभूषा संरक्षण अभियानका कारण खुवाक्षेत्रमा मातृभाषा र परम्परागत भेषभूषा प्रतिको मोह बढेको पाइन्छ । दैनिक प्रयोगबाट हराउँदै गएका गुन्यूचोली, घल्याक, कछाड, गादो लगायतका परम्परागत भेषभूषा अहिले विभिन्न उत्सवहरूमा अनिवार्य जस्तै प्रयोग हुन थालेको पाइनुलाई मगरीकरणकै रुपमा बुझ्न सकिन्छ । सुत्को एघार दिन र मरण आशौच तेह्रौं दिनमा शुद्धिकरण गराउने सेरोफेरो गाविसका मगरहरू खुवाक्षेत्रमा बसाइँ सरेपछि त्यहींको तिन दिने संस्कारमा बिलय हुनुलाई पनि स्थानीय मगरीकरणको दृष्टान्त मान्न सकिन्छ ।

सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) का माध्यमबाट हुने संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण र आधुनिकीकरणका प्रक्रियाहरूले पनि खुवाक्षेत्रको मगर समाजमा परिवर्तन भित्रिएको पाइन्छ । कुलानपूजामा बलि चढाउन गोरुको प्रतीक भए पनि चाहिने मान्यता हुँदाहुँदै पनि शुद्धिकरण तथा पूजाआजामा गाईको गोबर र गहुँतको प्रयोग गरिनु, एक जना छोरो मात्र सामान्य चोखो लुगा लगाएर किरिया बस्ने परम्पराको सट्टा अहिले सबै छोराहरू धरो र टुकडी लगाएर बस्नु, बाहुन पुरेतबाट चौरासीपूजा गराउनु जस्ता हिन्दु मान्यताहरूको अभ्यास थालनी हुनुलाई निकटतम छिमेकी हिन्दु समुदाय र गोर्खाभर्तीका माध्यमबाट संस्कृतिकरण भएको मान्न सकिन्छ । एकातिर जन्मदेखि मृत्युसम्मका सबै संस्कारहरूका साथै पूजाआजा समेत आफ्नै चेलीवेटी र झांक्रीबाट स्थानीय धार्मिक मान्यताअनुसार सम्पन्न गराउनु तथा कुलानपूजामा गाईको सुकुटी/खुर/रौंको प्रयोग गर्नु अर्कोतर्फ शुद्धिकरणमा हिन्दु मान्यताअनुसार गाईको गोबर, गहुँत चलाउनु र ८३% भन्दा बढी मगरले आफूलाई हिन्दू भन्नुले सांस्कृतिक विरोधाभास एवं सांस्कृतिक विनिमय वा सम्मिश्रणलाई झल्काउँदछ ।

गोर्खाभर्ती तथा वैदेशिक रोजगारीका कारण खासगरी भेषभूषामा पश्चिमाकरणको प्रभाव भित्रिएको पाइन्छ । शिक्षा, स्वास्थ्य र सरसफाई प्रतिको चेतना अभिबृद्धिमा लाहुरे परम्पराले सघाएको पाइन्छ । पछिल्लो समयमा यातायात तथा संचारको विकास र पहुँचसँगै गाउँको संस्कृतिमा आधुनिकीकरणको नाउँमा पश्चिमाकरण मात्र होइन भारतीयकरणको व्यापक प्रभाव भित्रिएको पाइन्छ । परिणाम स्वरुप परम्परागत रहनसहन, मौलिक खानपान तथा लोकगीतनृत्यहरूको प्रचलनको निरन्तरतामा नकारात्मक प्रभाव परिरहेको देखिन्छ । समग्रमा अध्ययन क्षेत्रको मगर समाजमा संस्कृतिकरण, पश्चिमाकरण, आधुनिकीकरण र मगरीकरणको प्रक्रियाबाट निरन्तर परिवर्तन भइरहेको देखिन्छ । समाज र संस्कृतिमा लोकसम्मतिका पक्षहरू र समसामयिक प्रभावका पक्षहरू वीच एकीकृत सम्बन्ध स्थापित हुँदा सांस्कृतिक सम्मिश्रण र सांस्कृतिक विरोधाभासका संकेतहरू पनि देखिएका छन् जसले सांस्कृतिक निरन्तरता, सामुदायिक भावना र अप्ठ्यारा परिस्थितिको सरलीकरण गर्नमा महत्वपूर्ण भूमिका खेलेको पाइन्छ ।

प्रस्तुत शोधकार्य यस अघि भए गरेका मगर जाति सम्बन्धी अध्ययन अनुसन्धानहरू भन्दा नितान्त भिन्न र मौलिक रहेको कुरा पूर्वअध्ययन समीक्षाबाट प्रष्ट हुन्छ । अध्ययन क्षेत्रमा पर्ने एउटा गाउँ ताराखोलाका तरामी मगरहरूको सांस्कृतिक अभ्यास र प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापनका सम्बन्धमा यस अघि ओम गुरुङ (सन् १९९९) द्वारा मानव पर्यावरणीय दृष्टिकोणबाट मानवशास्त्रीय अध्ययन गरिएको पाइन्छ । उक्त अध्ययनमा ताराखोला गाउँका तरामी मगरहरूको सांस्कृतिक प्रचलन, स्थानीय वातावरण

र प्राकृतिक स्रोत व्यवस्थापन वीचको अन्तरसम्बन्धलाई विश्लेषण गरिएको छ । प्रस्तुत शोधकार्यमा ताराखोलाका साथै हिल र अर्गलका मगर जातिको ऐतिहासिक पहिचानका पक्षहरू, सामाजिक सम्बन्ध, पेशा, परम्परागत संघसंस्थाहरू, भौतिक एवं अभौतिक संस्कृतिहरू, धार्मिक विश्वास, चाडवाडहरू र जीवनचक्रीय संस्कारहरूको संरचनात्मक प्रकार्यात्मक सैद्धान्तिक आधारबाट समग्रतामा विश्लेषण गर्दै सांस्कृतिक संक्रमण (acculturation) तथा समसामयिक प्रभावका कारण भइरहेका परिवर्तनका पक्षहरूलाई समेत दर्शाउने प्रयास भएको छ । यसका अतिरिक्त अध्ययन क्षेत्र भन्दा पश्चिमी भेगका अठारमगरहरू मध्ये डोल्पाका तिब्बती लामा बौद्ध धर्म र संस्कृतिबाट प्रभावित मगरकाइके भाषी मगरहरूका बारेमा James F. Fisher (सन् १९८६) ले विश्व व्यवस्थात्मक/ विनिमयात्मक उपागमका आधारमा अध्ययन गरेका छन् । उनको 'Trans-Himalayan traders: Economy, society, and culture in north-west Nepal' शिर्षक अध्ययनमा डोल्पाली मगरहरूको तिब्बत, खसानक्षेत्र र पछि तराई क्षेत्रमा हुने गरेको वस्तु विनिमय व्यापारका माध्यमबाट भित्रिएका सांस्कृतिक प्रभावहरूको विश्लेषण गरिएको छ । अठारमगरहरू मध्येका रुकुम जिल्लाका मगरखाम भाषीहरूका वारेमा David Watters (सन् १९७५), Augusta Molnar (सन् १९८१) र Michael Oppitz (सन् १९८२ र १९८३) ले अध्ययन गरेका छन् । Watters को 'Siberian shamanistic traditions among the Kham Magars of Nepal' मा रुकुमेली मगरहरूको झांक्रीवादी परम्परालाई साइवेरियन झांक्रीवादको सन्दर्भमा तुलनात्मक विश्लेषण गरिएको छ भने Augusta Molnar को 'Economic strategies and ecological constrants: Case of the Kham Magar of north west Nepal' मा रुकुम जिल्लाका थवाङ, लुवाङ, टाका र मइकोटमा बसोबास गर्ने मगरहरूको आर्थिक जीवनशैलीलाई मानव पर्यावरणीय दृष्टिकोणबाट व्याख्या-विश्लेषण गरिएको छ । Michael Oppitz (सन् १९८२) को 'Death and kin amongst the northern Magars' मा रुकुम जिल्लाका मगरहरूको विवाह र मृत्यु संस्कारमा नातेदारी प्रणालीको अन्तरसम्बन्धलाई संरचनात्मक प्रकार्यवादी दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरिएको छ भने Michael Oppitz (सन् १९८३) कै 'The wild boar and the plough: Origin stories of the northern Magars' मा रुकुम जिल्लाका हुकाम, टाका र बाच्छी गाउँका बुढा र घर्ती मगरका पुर्ख्यौली उत्पत्ति सम्बन्धी एउटा लिखित र दुई वटा मौखिक वंशावलीहरूको जातिशास्त्रीय अध्ययन (ethnographic study) गरिएको पाइन्छ । अध्ययन क्षेत्रको उत्तरी भेगको म्याग्दी जिल्लाका मगरहरूका वारेमा Kawakita Jiro (सन् १९७४) को 'The hill Magars and their neighbours: Hill peoples surrounding the Ganges plain' मा अध्ययन गरिएको छ । अध्ययन क्षेत्रभन्दा पूर्वी भेगका

बाह्रमगर भनिने हिन्दु धर्म र संस्कृतिबाट प्रभावित मगरढुट भाषी मगरहरूका वारेमा John Thayer Hitchcock (सन् १९६६), Gary Shepherd (सन् १९८२), केशरजंग बराल मगर (वि. सं. २०५०) आदिले अध्ययन गरेका छन् । Hitchcock को 'The Magars of Banyan hill' मा तनहुँ जिल्लाको दर्काम, कुटुम्सा र चेप्टे गाउँका मगरहरूको जीवनशैलीका बारेमा र Shepherd को 'Life among the Magars' मा तनहुँको याङ्चोक र नवलपरासीको अर्खला गाउँका मगरहरूको आर्थिक तथा सांस्कृतिक पक्षको वर्णन गरिएको छ । बराल मगरको 'पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति' मा सोही क्षेत्रका मगरहरूको संस्कृतिको बारेमा सामान्य जानकारी दिइएको पाइन्छ ।

भाषा र संस्कृतिका हिसाबले विभाजन गरिएका अठार र बाह्रमगरहरूको मध्यविन्दु (meeting point) मानिएको गलकोट खुवाक्षेत्रका मगरहरूको सामाजिक तथा सांस्कृतिक पक्षहरूका वारेमा यस अघि विस्तृत एवं समाजशास्त्रीय अध्ययन अनुसन्धान नभएकाले प्रस्तुत अध्ययनलाई मौलिक अध्ययन मान्न सकिन्छ । यसबाट अठारमगराती भनिने मगरकाइके भाषी डोल्पाली मगरहरू र मगरखाम भाषी रुकुम-रोल्पाली मगरहरू तथा बाह्रमगराती भनिने मगरढुट भाषी मगरहरूको भन्दा भिन्न भाषिक तथा सांस्कृतिक अभ्यास र मान्यता अंगालेका मगरहरूको समूहको पहिचान गरिएको छ । यस अध्ययनले एकातर्फ मगर जाति भित्रको सांस्कृतिक विविधताको अवस्थालाई थप प्रकाश पार्न मद्दत पुऱ्याएको छ भने अर्कोतर्फ मगर जातिका बारेमा अहिलेसम्म प्रस्तुत हुँदै आएका सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिचयको सन्दर्भमा पनि नयाँ आयाम थपिदिएको छ । अर्थात मगर जाति भित्रको मौलिक सांस्कृतिक पहिचानको थप विशेषतालाई पहिल्याइएको छ ।

भविष्यमा गरिने अध्ययन कार्यको दिशा-निर्देश (क्षेत्रहरू):

नेपालको भौगोलिक विविधताका साथै बहुजातीय सामाजिक संरचनाका कारण अनेकौं भाषाभाषी, धर्म र संस्कृतिको अभ्यास भएको पाइन्छ । राष्ट्रिय जनगणना २०६८ को तथ्याङ्कअनुसार नेपालमा अहिले १२५ प्रकारका जातजातिहरू र १२३ वटा भाषा अस्तित्वमा रहेको पाइन्छ। नेपालमा रहेका विभिन्न जातजातिहरू बीचको आपसी सम्पर्क, बसाइँसराइँ, सञ्चार र यातायातको विकास एवं पहुँचका साथै विश्वव्यापिकरणको प्रभावले गर्दा सांस्कृतिक संक्रमण वा सांस्कृतिक विनिमयका माध्यमबाट सांस्कृतिक सम्मिश्रण तथा अन्तरघुलनको प्रक्रियाले निरन्तरता पाइरहेको छ जसले नेपालका विभिन्न जातजातिहरूका समाज र संस्कृतिमा आन्तरिक विविधताको अवस्था सिर्जना भइरहेको पाइन्छ । यसको प्रत्यक्ष प्रभाव नेपालका पचहत्तरै जिल्लाहरूमा छरिएर बसोबास गर्ने मगर

जातिको समाज र संस्कृतिमा परेको देखिन्छ । अध्ययन क्षेत्र गलकोट खुवाक्षेत्रभन्दा पश्चिमतर्फका अठारमगराती भनिने मगर समाजमा मगरकाइके भाषा र मगरखाम भाषा तथा तिब्बती लामा बौद्ध धर्म र संस्कृतिका साथै झाँक्रीवाद एवं देहात्मवादमा आधारित स्थानीय संस्कृतिको अभ्यास पाइन्छ भने पूर्वी भेगका बाह्रमगराती भनिने मगर समाजमा मगरढुढ भाषा र हिन्दु धर्म प्रभावित संस्कृतिको अभ्यास पाइन्छ भन्ने यथार्थतालाई Hitchcock (सन् १९६६), Kawakita (सन् १९७४), Watters (सन् १९७५), Molnar (सन् १९८१), Oppitz (सन् १९८२), Shepherd (सन् १९८२), Fisher (सन् १९८६), बराल मगर (वि. सं. २०५०) आदिका पूर्व अध्ययनहरूले नै पुष्टि गरिसकेका छन् । प्रस्तुत शोधकार्यले मगर समाज र संस्कृतिका बारेमा पूर्व अध्ययनहरूले प्रकाश पारेका भन्दा भिन्न तथ्यहरूको खुलासा गरेको छ । त्यसकारण विस्तारित क्षेत्र र धेरै जनसंख्या ओगटेको मगर जातिको वास्तविक र पूर्ण परिचय प्रस्तुत गर्नका लागि सीमित अध्ययन अनुसन्धान कार्यहरूबाट सम्भव नहुने प्रष्ट हुन्छ । मगर जाति वारे कुनै एउटा भेगमा गरिने विशिष्ट अध्ययन अर्थात खण्डिकृत अध्ययनले सोही क्षेत्रका मगरहरूको सांस्कृतिक भेद (cultural trait) को मात्र परिचय प्रस्तुत गर्ने हुँदा मगर जातिको सग्लो परिचयका लागि यस्ता अध्ययनहरू व्यापक र विस्तृत क्षेत्रमा विभिन्न सैद्धान्तिक दृष्टिकोणका साथ बहुआयामिक ढंगबाट गरिनुपर्ने हुन्छ । भविष्यमा गरिने यस्ता अध्ययन कार्यहरूको दिशा-निर्देशका लागि निम्नानुसारका शिर्षकहरू अघि सार्न सकिने देखिन्छ जसका माध्यमबाट मगर जातिको समाज र संस्कृति बारे हरेक कोण र आयामहरूबाट यथार्थपरक तथ्यहरूको विश्लेषणात्मक प्रस्तुति प्रकाशमा आउन सक्नेछन् ।

१. अठारमगराती र बाह्रमगराती संस्कारहरूको तुलनात्मक अध्ययन ।

२. मगर जातिको विवाह र मृत्यु संस्कारको समाजशास्त्रीय अध्ययन ।

३. मगर जातिमा प्रचलित लोकनाट्यगाथाहरूमा अन्तरसम्बन्धित धार्मिक पक्षको अध्ययन ।

४. मगर जातिमा प्रचलित भाषाहरूको संरचनागत अध्ययन ।

५. ऐतिहासिक मगरात क्षेत्रका सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक पक्षहरू ।

६. मगर जातिको खानपान एवं भेषभुषामा पर्यावरणीय प्रभाव र समसामयिक परिवर्तन ।

७. मगर जातिको सांस्कृतिक परिवर्तनमा लाहुरे परम्पराको भूमिका ।

८. मगर जातिका परम्परागत ज्ञानमा आधारित लोकशिल्प र कलाहरू ।

९. मगर जातिको उत्पत्ति र विस्तारको अध्ययन ।

१०. मगर जातिको वंशावली सम्बन्धी मिथकहरूको अध्ययन ।

यस अध्ययनले समाजशास्त्र विषयमा दिनसक्ने योगदान

पाश्चात्य जगतमा समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्र विषयहरू उन्नाइसौं शताब्दीको मध्यतिरै प्रादुर्भाव भए पनि नेपालमा विसौं शताब्दीको मध्यदेखि मात्र शुरू भएको पाइन्छ । सात सालको परिवर्तन पश्चात सन् १९५३ मा ग्राम विकास कार्यक्रम अन्तर्गत विकास कार्यकर्ताहरूलाई तालिम दिने क्रममा ग्रामिण समाजशास्त्र सम्बन्धि ज्ञान दिन थालिएको पाइन्छ । सन् १९७३ मा त्रिभुवन विश्वविद्यालय अन्तर्गत नेपाल तथा एशियाली अध्ययन संस्थान (पछि केन्द्र) को शाखाको रुपमा र सन् १९८१ देखि मानविकी तथा सामाजिक शिक्षा शास्त्र अध्ययन संस्थान अन्तर्गत समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्र केन्द्रीय शिक्षण विभाग स्थापना हुने क्रमसँगै नेपालमा वैज्ञानिक विधि प्रयोग गरेर नेपाली समाजको अध्ययन गर्न थालिएको देखिन्छ । यद्धपि बृटिश सरकारका केही कर्मचारी र क्रिश्चियन धर्म प्रचारकहरूले अठारौं शताब्दीको उत्तरान्त तथा उन्नाइसौं शताब्दीको शुरूमै नेपाली समाजका चालचलन र विश्वासका बारेमा केही अनुभवाश्रित अध्ययनहरू (Emperical Studies) गरेका थिए । यस्ता विद्वानहरूमा धर्मगुरू Guiseppe, Kirkpatrick, Hamilton, B. Hodgeson, Oldfield आदिको नाम उल्लेखनीय छन् ।

नेपालमा समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्रको विकासमा योगदान पुऱ्याउने उद्देश्यले नेपाली समाजको अध्ययन अनुसन्धान थालिएको आधा शताब्दी पनि भएको छैन । नेपाली समाज र जातजातिका बारेमा समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय अध्ययन गर्ने विदेशी विद्वानहरू मध्ये प्राध्यापक Cristoph von Furer-Hamendorf, Wisconsin, Leonel Caplan, Sherry B. Ortner, J. D. Seddon, P. M. Blaikie & J. Cameron, Leo E. Rosa & John T. Scholz, Mark Poffenberger, Kawakita Jiro, John Thayer Hitchcock, David Watters, Augusta Molnar, Michael Oppitz, James F. Fisher, David H. Holmberg आदिको नाम उल्लेख्य रहेका छन् । यी विद्वानहरूका लेखरचना, प्रतिवेदन र पुस्तकहरूले नेपाली समाज र संस्कृतिलाई बाहिरी जगतमा चिनाउनुका साथै समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय अध्ययनको मार्गमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याएको पाइन्छ । यसैगरी नेपालमा समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्र विषयको विकासमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याउने स्वदेशी विद्वानहरूमा प्राध्यापक गोपालसिंह नेपाली, डेरबहादुर विष्ट, महेशचन्द्र रेग्मी, गणेशमान गुरुङ, डिल्लीराम दाहाल, चैतन्य मिश्र, पदमलाल देवकोटा, कृष्णबहादुर भट्टचन, ओम गुरुङ लगायतको नाम उल्लेख गर्न सकिन्छ । यसका अतिरिक्त त्रिभुवन विश्वविद्यालयको समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्र विभाग अन्तर्गतका प्राध्यापकहरूका

अध्ययन प्रतिवेदन एवं पुस्तकहरूका साथै विद्यार्थीहरूका शोधपत्रहरूले समेत समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्रको क्षेत्रमा महत्त्वपूर्ण योगदान पुऱ्याइरहेको छ ।

यसै क्रममा प्रस्तुत शोधप्रबन्धपत्रले पनि समाजशास्त्र विषयमा योगदान पुऱ्याउन सक्ने देखिन्छ । विविधतामा एकता भएको तथा प्राचीन प्रकृतिको नेपाली समाजको एउटा प्रमुख र महत्त्वपूर्ण जाति मगरको इतिहास, संस्कृति र समाजको बारेमा प्रस्तुत शोधपत्रले प्रकाश पार्ने प्रयास गरेको छ । मगर जातिको उत्पत्ति, विस्तार, नामाकरण, सामाजिक संगठन, अर्थतन्त्र, धर्म, संस्कृति आदि विविध पक्षहरूको विश्लेषणात्मक वर्णनका साथै सामाजिक एवं सांस्कृतिक परिवर्तनका पक्षको समेत विश्लेषणले प्रस्तुत शोधप्रबन्धपत्र समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणमा निकै महत्त्वपूर्ण हुनसक्ने देखिन्छ । त्यसकारण प्रस्तुत शोधप्रबन्धपत्रले समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्रको विषयमा टेवा पुऱ्याउँदै नेपाली समाजशास्त्रीय अनुसन्धानको जगमा एउटा इटा थप्ने कार्य गरेको छ भन्नुपर्दा अन्यथा हुने छैन ।

परिशिष्ट १

मूख्य सूचनादाताहरूको अन्तर्वार्ता सूची

क्र.सं.	नाम थर	उमेर	ठेगाना	हैसियत	अन्तर्वार्ता मिति
०१.	नन्दवीर थापा	७४	अर्गल ६, किकल्टा	पूर्व गोर्खा सैनिक, जमदार	२०६६।१२।१०
०२.	अमरबहादुर थापा	५८	अर्गल ६, किकल्टा	पूर्व शिक्षक	२०६६।१२।१०
०३.	बीर्बलाल घर्ती	५६	अर्गल ८, लहन्जु	शिक्षकः अर्गल मा. वि.	२०६६।१२।१०
०४.	गमबहादुर थापा	३०	तारा ५, लवाङ	कृषक	२०६६।१२।१०
०५.	पूर्णबहादुर थापा	५०	हिल १, हिलगाउँ	समाजसेवी	२०६६।१२।११
०६.	गंगाप्रसाद श्रीस	८४	गलकोट, हरिचौर	स्थानीय लोकप्रतिभा	२०६६।१२।१५
०७.	यमबहादुर श्रीस	६५	गलकोट, दर्म	शिक्षक/समाजसेवी	२०६७।०१।१५
०८.	सरु रोका	३०	तारा ६, धसमर	स्नातकोत्तर विद्यार्थी व्यवस्थापन, त्रि.वि.	२०६७।०६।०९
०९.	नीरु रोका	२५	अर्गल ४, खलडाँडा	गृहणी	२०६८।०६।१५
१०.	धूपा घर्ती	३५	अर्गल ७, धुस्मेली	गृहणी	२०६८।०६।१५
११.	मनबहादुर थापा	५८	अर्गल ८, लहन्जु	समाजसेवी	२०६८।०६।१५
१२.	तीर्थबहादुर श्रीस	८२	गलकोट, दर्म	पूर्व बृटिश गोर्खा सैनिक	२०६९।०५।१५
१३.	भीमबहादुर रोका	५५	अमरभूमि माझखर्क	प्रधानाध्यापकः प्रजातन्त्र विकास मा. वि. माझखर्क	२०६९।०७।१२
१४.	कल्पना पुन	४५	हिल ५, सिङ्गुजी	बृटिश गोर्खा सैनिक परिवार	२०६९।११।०५
१५.	भीमबहादुर घर्ती	६१	अर्गल ५, छमरी	गुर्जु (मारुनी गुरु)	२०७२।०५।१७
१६.	जगबहादुर घर्ती	६१	हिल ४, पधेराखोला	गुर्जु (मारुनी गुरु)	२०७२।०५।१७
१७.	शेरबहादुर श्रीस	४०	तारा २, सीप	कृषक	२०७२।०६।१०
१८.	जगबहादुर घर्ती	४०	हिल १, हिलगाउँ	समाजसेवी	२०७२।०७।१५
१९.	केशरी घर्ती	३०	अर्गल ७, ललगा	सांसदः वागलुङ क्षेत्र नं. १	२०७२।०७।२०
२०.	नरबहादुर घर्ती	२८	तारा ६, अर्घाथुम	शिक्षकः दुर्गा भवानी मा. वि. तारा	२०७२।०७।२५

परिशिष्ट २

जिल्लागत जनसंख्याको आधारमा मगरहरूको स्थान र भाषागत स्थिति

क्र.सं	जिल्ला	कूल जनसंख्या	मगरको जनसंख्या	मगरको स्थान	मगर भाषा बोल्नेको संख्या		
					ढुट	खाम	काइके
१.	पाल्पा	२६१,१८०	१३६,५८८	प्रथम	८८,९५०	४०	०
२.	रोल्पा	२२४,५०६	९७,०११	”	२३,८५५	५,९२२	०
३.	तनहूँ	३२३,२८८	८७,०७८	”	६७,२५२	१५८	४
४.	बागलुङ	२६८,६१३	७५,३१०	”	१४,६३३	१,३०२	१
५.	प्यूठान	२२८,१०२	७४,३१२	”	५,१९७	०	०
६.	म्याग्दी	११३,६४१	४४,८४६	”	२,५१६	१,१४७	०
७.	नवलपरासी	६४३,५०८	११२,३३१	दोस्रो	८७,५८८	१६०	०
८.	रुपन्देही	८८०,१९६	९४,२६७	”	३६,८१०	१७६	०
९.	स्याङ्जा	२८९,१४८	६२,०७४	”	४३,६५४	१	०
१०.	सुर्खेत	३५०,८०४	६६,२१९	”	२४,४५६	५३	०
११.	रुकुम	२०८,५६७	४९,७४३	”	१०,७४५	५,८७०	०
१२.	सिन्धुली	२९६,१९२	४४,१४६	”	३२,१००	०	१
१३.	सल्यान	२४२,४४४	३६,५३६	”	७८१	२	०
१४.	ओखलढुंगा	१४७,९८४	१६,५८८	”	१३,१८९	०	०
१५.	डोल्पा	३६,७००	४,५८६	”	१,९०१	९८९	१७
१६.	गुल्मी	२८०,१६०	५८,०७९	तेस्रो	५,४७४	४	०
१७.	दाङ्ग	५५२,५८३	७५,१३१	”	५,३०१	५,०७१	०
१८.	उदयपुर	३१७,५३२	४३,९९७	”	३६,८७५	०	०
१९.	अर्घाखाँची	१९७,६३२	३५,५८४	”	२,६७१	१५६	०
२०.	पर्वत	१४६,५९०	१६,०६८	”	६,००४	२४	०
२१.	मुस्ताङ	१३,४५२	१,१२३	चौंथो	३१५	१८	१
२२.	गोर्खा	२७१,०६१	३१,३९०	”	१२,६५६	०	०
२३.	रामेछाप	२०२,६४६	२२,५४४	”	१०,४१४	०	०
२४.	जाजरकोट	१७१,३०४	१५,४८७	”	३६०	९१६	०
२५.	कास्की	४९२,०९८	४२,५४७	”	१०,७८२	१,०१०	६
२६.	धनुकटा	१६३,४१२	१५,८८७	”	१५,१८७	०	०
२७.	काठमाडौं	१,७४४,२४०	७०,०८३	पाँचौ	२१,४८६	२४८	८
२८.	धादिङ	३३६,०६७	२८,६४४	”	६,४६१	३	०
२९.	बाँके	४९१,३१३	२७,९८१	”	४,६४४	८१	०
३०.	दैलेख	२६१,७७०	२४,२१३	”	४,०१८	२०४	०
३१.	ललितपुर	४६८,१३२	२१,९३४	”	६,८३३	१३२	०
३२.	काभ्रेपलाञ्चोक	३८१,९३७	१४,५७२	”	५,३७७	९	०
३३.	बर्दिया	४२६,५७६	१२,५४५	”	३,००३	३	०
३४.	भक्तपुर	३०४,६५१	६,८३९	”	१,५०२	१८	२
३५.	कैलाली	७७५,७०९	२९,०६३	छैठौं	१०,९३८	१,४६९	०
३६.	मकवानपुर	४२०,४७७	१८,९४५	”	५,६७०	०	०
३७.	इलाम	२९०,२५४	१५,०७६	”	१३,३१२	०	०
३८.	कञ्चनपुर	४५१,२४८	१२,७४९	”	७,४३०	२९	०

३९.	खोटाङ	२०६,३१२	१०,३१७	"	९,०९०	०	०
४०.	डोटी	२११,७४६	७,२११	"	२,०८५	८९२	०
४१.	डडेलधुरा	१४२,०९४	५,१८१	"	१,६०३	२५१	०
४२.	भोजपुर	१८२,४५९	८,५८३	सातौं	६,२८८	०	०
४३.	पाँचथर	१९१,८१७	६,३६८	"	५,६४४	०	०
४४.	सोलुखुम्बु	१०५,८८६	५,२०१	"	१,६२१	०	०
४५.	नुवाकोट	२७७,४७१	६,३८८	"	५२४	०	०
४६.	अछाम	२५७,४७७	१,६२१	"	९५८	१८	०
४७.	रसुवा	४३,३००	५७१	आठौं	१३५	०	०
४८.	मनाङ्ग	६,५३८	२०३	"	१०८	२२	०
४९.	चितवन	५७९,९८४	२७,९८५	नवौं	९,३२१	२८५	९
५०.	कपिलवस्तु	५७१,९३६	२०,२८५	"	९,६८३	२९१	०
५१.	तेह्रथुम	१०१,५७७	२,४५१	"	२,२०१	०	०
५२.	हुम्ला	५०,८५८	२१८	"	५४	०	०
५३.	सिन्धुपाल्चोक	२८७,७९८	४,९१२	दसौं	३६७	०	०
५४.	लम्जुङ	१६७,७२४	३,७५७	"	१,४३५	३	०
५५.	कालिकोट	१३६,९४८	५३०	"	४१०	४६	०
५६.	जुम्ला	१०८,९२१	२०५	"	३३	१	०
५७.	दार्चुला	१३३,२७४	१९०	"	१२६	१	०
५८.	बझाङ	१९५,१५९	२१०	"	१८	१	०
५९.	दोलखा	१८६,५५७	३,०७६	एघारौं	६०६	०	०
६०.	झापा	८१२,६५०	१७,७८४	"	१०,२०३	०	०
६१.	मोरङ	९६५,३७०	२५,१२६	बाह्रौं	१८,३४६	०	०
६२.	महोत्तरी	६२७,५८०	१४,४०८	"	१२,१९९	०	०
६३.	संखुवासभा	१५८,७४२	५,२९८	"	३,६२९	०	०
६४.	ताप्लेजुङ	१२७,४६१	१,२७२	तेह्रौं	९१०	०	०
६५.	बैतडी	२५०,८९८	३०८	"	६८	०	०
६६.	मुगु	५५,२८६	५४	पन्ध्रौं	१६	०	०
६७.	सर्लाही	७६९,७२९	१५,२९६	"	१०,७२७	०	०
६८.	बाजुरा	१३४,९१२	१३४	"	२०	०	०
६९.	सुनसरी	७६३,४८७	१५,३००	"	९,७५७	०	१
७०.	सिरहा	६३७,३२८	६,९७८	बिसौं	५,२०९	०	०
७१.	धनुषा	७५४,७७७	८,६९१	तेइसौं	७,०९७	०	०
७२.	बारा	६८७,७०८	६,७५८	चैविसौं	३,०९३	०	०
७३.	रौतहट	६८६,७२२	५,०९६	छब्बिसौं	२,५०१	८८	०
७४.	सप्तरी	६३९,२८४	३,६७०	सत्ताइसौं	१,५२४	०	०
७५.	पर्सा	६०१,०१७	३,९८१	एकतिसौं	५८१	०	०
	जम्मा	२६,४९४,५०४	१,८८७,७३३		७८८,५३०	२७,११४	५०

स्रोत: *नेशनल पपुलेशन एण्ड हाउजिङ्ग सेन्सस २०११ (कास्ट/एथ्नीसिटी एण्ड ल्याङ्ग्वेज), केन्द्रीय तथ्यांक विभाग २०१३।*

परिशिष्ट ३

शोधप्रवन्धमा प्रयोग भएका केही स्थानीय पारिभाषिक शब्द-सूची

अर्चिल= अल्लोको पुवाबाट धागो बनाउने वस्तु/साधन ।

असारेपूजा= वर्षे बालीनाली, घरपालुवा पशुपंक्षी र मानिसलाई रोगव्याधी नलागोस् भनेर असार महिनामा गरिने पितृपूजा ।

ओखाभाका= कुलपूजामा गुरुजु (मारुनीको गुरु/तान्त्रिक) ले फलाक्ने तान्त्रिक विधि ।

ओम्टो= घरभित्र अगेना नजिक रहने पूजा मण्डप ।

कर्टो= दुःखफाल्ने संस्कारमा आवश्यक पर्ने सामाग्री, भैसीको रौं सहितको छाला ।

कान्छी सक्राटी= माघ्या र साउन्या चाडको दोस्रो दिन अर्थात संक्रान्तिको भोलिपल्ट मनाइने उत्सव ।

कुरी बस्ने= काजकिरिया बस्ने कार्य ।

कैसरब= सगोत्री अर्थात भाइखलक ।

खिलो= दसैंको प्रसाद, मौलामा बलि चढाइएको राँगोको मासुको प्रसाद ।

गराङ= कूलपूजामा बलि दिइने भेडाको साँढको मुटु झिकेर राखिने भाँडो (डाली), उक्त मुटु राखिएको गराङ कुलको थानमा चढाइन्छ ।

गर्रा= सोरठी आदि लोकनृत्य समूह वा नाटक मण्डली ।

गाईको पजनी= गाईको चरन खुल्ला गरिने सार्वजनिक निर्णय, जुन श्रीपञ्चमीको छापेबस्ने अवसरमा गरिन्छ ।

गामपूजा= गाउँ टोलका सबै घरकुरिया मिलेर गरिने सामुहिक पूजा । उभौली र उधौली गामपूजा

गुह्या= घाटु, सोरठी आदि लोकनाटकका सहनिर्देशक वा सहायक गुरू/गुरुमा ।

गेल= पितृआत्मा ।

गोपीचन= छोरो जन्मेको अवसरमा मारुनी भाका र शैलीमा प्रदर्शन गरिने गोपीचन राजाको कथावस्तुमा आधारित लोकनाट्यगाथा ।

घाँघरदिने= छोरीको उमेर ६-१३ हुँदा गरिने संस्कार, उक्त संस्कारमा दिइने विशेष प्रकारको लुगा, चोली र जामा जोडेर बनाइएको लुगा, गुन्यूचोली ।

घोंट= समवेदना प्रकट गर्दै मृतकका परिवारलाई तोकिएअनुसारको वस्तु वा नगद सहयोग गर्ने तथा शुद्धशान्ति वा श्रद्धान्जली सभाको भोजनमा सहभागी हुने रीति ।

चन्डी=	चन् (विजुली) र डी (पानी) अर्थात मेघ (वर्षातका देउता) ।

चिखाखाजा=	लास गाड्ने क्रममा गुर्जुले गर्ने परम्परागत संस्कार विधि ।

चेली=	फुपू, दिदीवहिनी र छोरी तथा तिनका छोरीहरू ।

चेलीवेटी=	फुपू-पुसै, दिदी-भेना, वहिनी-ज्वाइँ एवं तिनका छोराछोरी र छोरी-ज्वाइँहरू ।

छाङ्ग्राखाने=	छोरीचेलीले विवाह भएको पहिलो वर्षको दसैंमा माइतीमा लैजाने पाहुर, कोसेली । पाहुरको रुपमा ल्याइने राँगो सहितको कोसेलीलाई *छाङ्ग्राखाने* भनिन्छ ।

छापेबस्ने=	श्रीपञ्चमीका दिन गरिने परम्परागत गाउँका अगुवाहरूको वार्षिक भेला ।

छापेखन्ने=	कार्तिकछब्बीसे संस्कारको अवसरमा हिउँदे बाली लगाउने कामको औपचारिक थालनी भएको संकेत दिन आयोजित रीति, जसअनुसार सामुदायिक बारीमा अविवाहित युवायुवतीहरूले बारी खन्ने र ज्वाइँले बिउ छर्ने गर्दछन् ।

छा खिडी छुके=	शुद्धशान्तिका दिन चेलीवेटीले दाजुभाइलाई नूनतेल छुवाएर चोख्याउने विधि ।

छोपो गुथ्ने=	किरियापुत्रीले नूनछोए पछि टाउकोमा सेतो कपडा बाँध्ने कार्य । दुःख बोकेको प्रतीक ।

जरोब्यास=	विवाहमा दुलही भित्र्याउँदा मूलज्वाइँले वाचन गर्ने विधि ।

जुनकिरी=	कुलपूजामा बलि दिइने भेडाको साँढको टाउकोमा राखिने एक प्रकारको धूप, भुस्केट ।

जिमाधनी=	भूमि, जमिन । कुलानपूजा लगायत विभिन्न पूजामा भूमि देवताको पनि पूजा गरिन्छ ।

जेठी सक्राटी=	माघ र साउन महिनाको पहिलो दिन मनाइने उत्सव/चाड ।

झांक्री=	वनजंगलका अलौकिक शक्ति वा आत्मा । जस्तैः सिकारीझांक्री, वनझांक्री आदि ।

झांक्रीसेउला=	लामा/धामीले (shaman) तान्त्रिक विधिबाट पूजाआजा वा उपचार गर्दा प्रयोग गर्ने कटुसको स्याउला ।

झोरा=	विवाहित मगर महिलाहरू भेला भएर तीज आउनुभन्दा एघार दिन अघिदेखि तीजका दिनसम्म गाउने परम्परागत तीजेगीत । गुरू परम्परामा आधारित झोरा गीत अहिले लोपोन्मुख अवस्थामा दाङतिरको केही मगर गाउँमा प्रचलनमा रहेको पाइन्छ ।

टोपी भरौनी=	सम्बन्ध विच्छेद गर्दा स्वास्नीले लोग्नेलाई तिर्नुपर्ने हर्जना ।

ठेकी लगाउने=	स्वयंवर, बराउनी, व्याहा गिर्हीङ ।

डि डाके=	चेलीवेटी (भान्जा समूह/छोरी-ज्वाइँ) ले आशौचको शुद्धशान्ति गर्ने वा घर चोख्याउने विधि ।

ढेकुला/मुक्कली= किरियापुत्री कुर्नेहरूलाई खान दिइने कोदोको पीठो मुछेर स-साना डल्ला बनाई पानीमा पकाइएको परिकारको ।

तोरो= पारिवारिक सदस्यको मृत्युमा बसिने किरिया ।

दोग्टा= दोबाटो ।

धर्ती किन्ने= लास जलाउनु वा गाड्नु अघि उक्त स्थानमा पैसा र चामल राख्ने विधि ।

नाराम= मगर जातिको जीवनचक्रीय संस्कार तथा पूजाआजामा शुद्धता एवं पवित्रताको प्रतीकको रुपमा प्रयोग गरिने वनस्पति तीतेपाती ।

निमपूजा= सामुहिक पूजा । गामपूजामा व्यक्तिगत भाकल र निम (सामुहिक) पूजाका लागि छुट्टाट्टै पूजा सामाग्री तथा बलिको व्यवस्था गरिएको हुन्छ ।

पर्मा= खेतीपातीको काममा आलोपालो गरी एकार्कालाई सघाउने प्रणाली । हुड्डा प्रणालीमा १०–१५ जनाको समूह हुने गर्दछ र मुख्य खेतीपातीको समयमा हुड्डा सक्रिय हुने गर्दछ । अन्य समयको फाटफुट कामको लागि पर्मा प्रणाली सक्रिय हुन्छ । पर्मा अन्तर्गत एक दुई जनाले आपसमा आलोपालो गरी काम गर्दछन् ।

पाटोजाने= धार्मिक वा संस्कारजन्य कार्यक्रमका लागि छुट्याइएको सामुदायिक स्थान वा चउरमा गएर गरिने पूजाआजाको कार्य ।

पिटर= एउटा कुल वा भाइखलकको पितृ वा गेल । कुलान (कुल समूहका नाइके/पुर्खा) ।

पिण्ड जेस्ने= मृत्यु संस्कारको आशौच शुद्धिकरणको क्रममा मृतात्माको प्रतीक भेडालाई चेली-भान्जाले पिण्ड खुवाउने कार्य ।

पुरसुङ्गे= सोरठी लोकनाटकमा जयसिङगे राजाको भूमिकामा प्रस्तुत हुने पुरुष पात्र जसलाई भिभ्काबाऱ्या पनि भनिन्छ ।

पुरपुराई= पहिलो छोरो जन्मेको घरमा कार्तिक २६ देखि गरिने संस्कार । पहिलो छोरो जन्मेको घर-घरमा गएर गोपीचन नचाउने, आशीर्वाद दिने र दानदक्षिणा लिने परम्परागत रीत ।

पोकाम= पानीमा पकाएको रोटी ।

फाँडो भरौनी= सम्बन्ध विच्छेद गर्दा लोग्नेले स्वास्नीलाई तिर्नुपर्ने हर्जना ।

बराह= सबै थर-उपथरका मगरहरूको साझा पितृ, बूढा बराज्यू । वैशाख पूर्णिमा र साउन वा भदौ पूर्णिमा (जनैपूर्णिमा) का दिन वराह थानमा सामुहिक पूजा गरिन्छ ।

बाली= धान रोपाइँको समयमा गाइने असारे गीतको भाका । दिनभरिको रोपाइँपछि घर फर्कनु अघि पाका उमेरका मगर महिलाहरूले बाली गीत गाउने चलन थियो ।

बिजथलो= देउताहरू भेला हुने ठाउँ ।

बुल्नाइ= लास विश्रास स्थल जहाँ वास्तविक मृत्यु भएनभएको वारे दोस्रो परीक्षण गरिन्छ ।

बोहसी-न्या= लामा/रमा (तान्त्रिक विद्या) का साधकहरूको लागि आयोजना गरिने दिक्षान्त समारोह ।

भगवान बराज्यू= सृष्टिकर्ता ।

भलपाई= विवाह विधिको दोस्रो चरण, *ठेकी लगाउने* विधि ।

भाइखलक= दाजुभाइ वा कुल समूह ।

भान्जा= दिदीवहिनीको छोरो, आफ्नी छोरीको लोग्ने, भान्जीको लोग्ने ।

भुसपोल्ने= हिउँदे बालीका लागि खनजोत कार्य आरम्भ भएको संकेत दिने रीति, जुन हरेक वर्षको कार्तिक २४ गते गरिन्छ ।

भुस्केट= पूजाआजा एवं संस्कार कार्यमा प्रयोग गरिने लेकाली जडीवुटीको धूप (मरी) ।

भूमे= भूमि (जमिन) मा रहेका सम्पूर्ण स्थानीय देवदेवीहरू अर्थात देवगण, भूयँर । जस्तैः सिद्धभूमे, मुखियाभूमे, नरसिङभूमे, वराहभूमे, थुम्केभूमे, कान्छी बराहनीभूमे, देवनीभूमे, कालीभूमे, जबरसिंह भूयाँर आदि ।

भेजा= मगरहरूको परम्परागत धार्मिक संस्था । यो संस्थाले गामपूजा (गाउँपूजा) को व्यवस्थापन तथा संचालन गर्नुका साथै गाउँको रीतिथिति र आचारसंहिता लागू गर्दछ

मगरजैसी= ज्योतिषी विद्या जान्ने मगर ।

मन्डली= गोठका रक्षक/गोठालेको आत्मा ।

मरी= अगति परी स्वर्ग जान नसकेर पृथ्वीमै भौंतारिएका मृतात्माहरू (वायु) ।

माइती= विवाहका निम्ति छोरी दिने समूह (माइतीखलक) ।

माउतन्नेरी= कन्य वा विवाह भएको वर्ष दिन ननाघेको नाइके तन्नेरी । वागलुङ खुवाक्षेत्रमा हरेक वर्षको असारे चाडमा माउतन्नेरी र तरुनी चुन्ने परम्परा पाइन्छ ।

मानेरोटी= विवाहमा जन्ती जाँदा दुलाहको घरबाट लानुपर्ने एक माना मकैको पिठोबाट बनाइएको एउटै रोटी ।

मारुनी= सोरठी लोकनाटकमा हेमती रानी र सोरठी मैयाको भूमिकामा नाच्ने महिला भेषमा सजिएका युवाहरू ।

मिसरा= माघ्या र साउन्या चाडमा विवाहित चेलीलाई माइतीले दिने भेटी एवं सिधा ।

मुरला= लिङ्गो ।

मूलघर= ढ्याङ्ग्रो राख्ने घर जहाँ विभिन्न चाडवाड तथा संस्कार कर्म गर्दा औपचारिक रुपमा थालनी र समापन गरिन्छ ।

मूलज्वाइँ= जेठी दिदी वा बहिनीको जेठो छोरो, दूतकोपुत, भान्जा । मूलज्वाइँले तिन पुस्तासम्मको (मामा, उसका छोराहरू र नातिहरूसम्मको) जीवनचक्रीय संस्कार सम्पन्न गराउँछन्

मोखऱ्या= सोरठी लोकनाटकको हास्य पात्र ।

मौला= दसैंमा पुजिने देवता, दैवीशक्ति आरोपित गरिएको प्राकृत ढुङ्गा ।

म्याह्र्मा डोन्च्य= लास गाडेपछि चिहानमा मलामीहरूले स्याउला ठड्याउने र उखेल्ने कार्य । यस कार्यलाई छाँया झिक्ने पनि भनिन्छ । लास जलाउँदा अस्तु नदीमा बगाए झैं गाड्दा म्याह्र्मा डोन्च्य गरिन्छ ।

रौरा= मगर जातिमा प्रचलित लोकनाटकहरू घाटु, सोरठी आदिका निर्देशक वा गुरू/गुरुमा

लगन्या विवाह= लगन जुराएर गरिने मागी विवाह ।

लामा= अधिकांश मगरहरूले तान्त्रिक (shaman) लाई लामा भन्ने गर्दछन् । 'लामा' शब्द मगरभाषाको 'लाम' (बाटो/मार्ग) बाट बनेको मानिन्छ ।

लाम ह्वास्च= सेतो कपडाका दुई किनारामा काठ बाँधेर शवयात्राको अघि हिड्ने/बाटो देखाउने

लिसक= चाडबाडको अवसरमा चेलीहरू माइती आउँदा ल्याउने रक्सी आदिको पाहुर ।

वनखलास्ने= कुलपूजामा तान्त्रिकले फलाक्ने ओखाभाका अन्तर्गतको एउटा विधि (आँख्ला) । डाँडा, भन्ज्याङ, गाउँ हिड्ने क्रममा भेटेका देउता र मानवलाई निम्तो दिने तथा मह काढ्ने जस्ता ओखाभाकाको गाथालाई वनखलास्ने भनिन्छ ।

वनसोरक्ने= वनका देवदेवीलाई खुशीपार्ने र वनका खराब आत्माहरूलाई हटाउने पूजा विधि । वैशाखमा चरन क्षेत्र खोल्नु अघि गरिने पूजा ।

शंकुपाटो = सामाजिक संस्कार सम्पन्न गरिने सामुदायिक बारी ।

सलफी= कूलपूजामा बलि चढाइने भेडाको साँढ घोच्ने विधि गर्दा चाहिने सामाग्री, अम्रिसो र सिउँडीको तिन-तिन वटा डाँठ ।

साम्बल= शवयात्राको क्रममा मृतकको बाटोखर्चीको रुपमा बाटामा छर्ने अन्न र पैसा जसलाई मिसिवाट फाल्ने वा तुर्की छर्ने पनि भनिन्छ ।

सासपानी ढोल्ने= दिवंगत आत्माको चीरशान्तिका निम्ति किरियाकाजको समयमा गरिने श्राद्ध कर्म । हिल र तारामा यो विधि किरियापुत्री आफैले सम्मन्न गर्दछन् । अर्गलमा *कस्सापानी राख्ने* भनिने यो विधि बुहारीबाट सम्पन्न गराइन्छ ।

सिन्कीपार= सम्बन्ध विच्छेद प्रक्रिया वा रीति । भद्रभलाद्मीको उपस्थितिमा लोग्ने र स्वास्नीले सिन्का र धागोलाई एक-एक छेउमा समाएर चुँडालेपछि सम्बन्ध विच्छेद भएको मानिन्छ जसलाई सिन्का धागो भराके पनि भनिन्छ ।

सिस्नोखोस्ने= भदौरे चाड र कुलपूजामा बलि दिइएको सुँगुरको साप्रो सिस्नोमा बाँधेर युवायुवतीको समूहले लुछाचुडी गर्ने परम्परागत रीति ।

सेउ= प्रेतात्मा । कुनै ठाउँका मगरहरूले कुलानलाई सेउ भनेर पुज्ने गर्दछन् ।

हाचक= कुलान पूजा आदि कार्यमा देउतालाई अर्पण गरिने जाँड (नैवेद्य) ।

हाम्ठो घर= सामुदायिक बैठक घर ।

हारबाट= श्रीपञ्चमीका दिन हलो पूजा गरी तिन पल्ट जोत्ने संस्कार, हल्सार संस्कार । हल्सार संस्कार सम्पन्न गरेपछि मात्र खेतबारी खनजोतको काम शुरू गरिन्छ ।

हुड्डा/होरट्या= मगर जातिको परम्परागत आर्थिक संगठन । मुख्य खेतीपातीको समयमा १०–१५ जना युवायुवतीहरूको समूह बनाएर एकआपसमा मिलेर खेतबारीको काम गर्ने परम्परागत प्रणालीलाई होरट्या वा हुड्डा वा वरिमपरिम ।

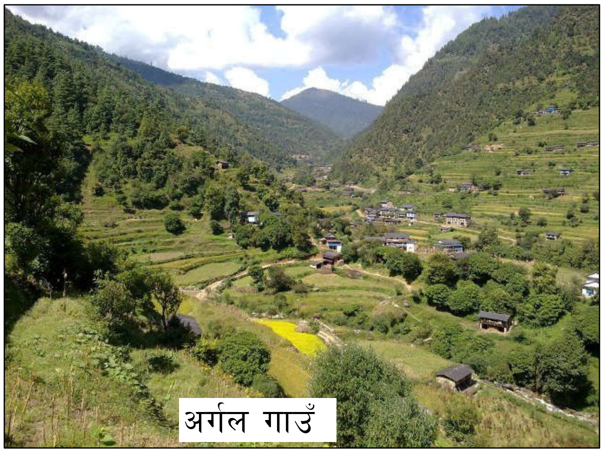
हुलारुङ्ने= किरियापुत्रीको सहयोगका लागि रातभरि बस्ने, कुर्ने कार्य ।

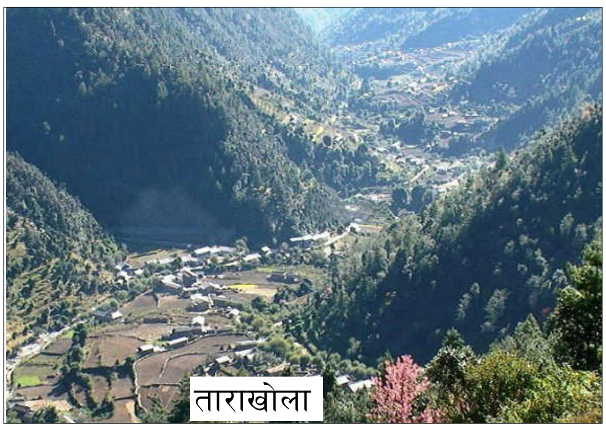
होल्दास चलाउने=दु:खफाल्ने संस्कारको पहिलो दिन सम्पन्न गरिने रीत । नेक चलाउने वा माइती-मावली चिनाउने पनि भनिन्छ ।

परिशिष्ट ४

शोधप्रबन्ध सम्बन्धी फोटोहरू

१. अध्ययन क्षेत्रका गाउँबस्तीहरू





स्रोतः *शोधकर्ता आफै*

२. घर र गोठको बनोट

घर र गोठका संरचनाः हिल (बाँया) र अर्गल (दाँया)

स्रोतः *शोधकर्ता आफै*।

३. देवस्थलहरूको संरचना

स्रोतः *शोधकर्ता आफैं*।

४. परम्परागत प्रविधि

अन्न पिस्ने जाँतो र अन्न कुट्ने तथा फल्ने ढिकी

खेतबारी जोत्ने हलगोरू र हलोजुवा

स्रोतः *शोधकर्ता आफैं*।

परम्परागत मकै भण्डारण प्रविधि

भाँडाकुडाहरु

दही मथ्ने ठेका र मदानी

स्रोत: *शोधकर्ता आफै।*

५. लोकशिल्प

स्रोतः *शोधकर्ता आफै*।

६. खानपान

स्रोतः *शोधकर्ता आफै*।

७. प्रदर्शनकारी लोकसंस्कृति

स्रोत: *शोधकर्ता आफै*।

८. लोकबाजाहरू

स्रोत: *शोधकर्ता आफै*।

९. चाडवाड तथा मेला

कात्तिक २६: छापेखन्ने कार्यक्रममा सहभागी युवायुवतीहरु

कात्तिक २६: दु:खफाल्ने रीत सम्पन्न गर्दै ज्वाइँ/भान्जाहरू

कुलानपूजाको अवसरमा सिस्नो खोस्ने जात्रामा सहभागी युवायुवतीहरु

स्रोत: *शिक्षिका धना काउचा, पाण्डवखानी, बागलुङ*, वि. सं. २०६८ ।

प्रश्नावली

खण्ड एकः व्यक्तिगत

उत्तरदाताको क्रम संख्याः

उत्तरदाताको नामः थरः उपथरः

उमेरः लिङ्गः

घर-परिवारमा बोलिने प्रथम भाषाः धर्मः

शिक्षाः पेशाः

परिवार संख्याः (महिलाः पुरुषः)

ठेगानाः जिल्लाः गा. वि. स. वडा नं. गाउँ/टोलः

घरमुलीको नामः

खण्ड दुईः पेशा-व्यवसाय सम्बन्धि

०१. तपाइँको घरपरिवारको पहिलो, दोस्रो र तेस्रो प्राथमिकताका पेशा कुन-कुन हुन् ? वैकल्पिक उत्तरसँगै दिइएका कोष्ठभित्र प्राथमिकता क्रमानुसार १, २ र ३ अंक लेख्नुहोस् ।

गोर्खा भर्ती ☐ अन्य वैदेशिक रोजगारी ☐ स्वदेशी सेना/प्रहरी ☐

सार्वजनिक/संस्थान सेवा ☐ शिक्षण सेवा ☐ व्यापार-व्यवसाय ☐

कृषि ☐ पशुपालन ☐ अन्य ☐

०२. मगर जातिमा लाहुरे परम्पराले किन उच्च प्राथमिकता पाइरहेको होला ?

बढी पारिश्रमिक पाइने हुनाले ☐ विदेशमा बसाइँसराइँ गर्न पाइने हुनाले ☐

विकसित देश घुम्न पाइने हुनाले ☐ सुरक्षित भविष्यका लागि ☐

कुनै लगानी गर्नु नपर्ने भएकाले ☐

०३. तपाइँको घरपरिवारमा कति जना कुन प्रकारका वैदेशिक रोजगारीमा संलग्न रहेका छन् ? सम्बन्धित कोष्ठमा संख्या उल्लेख गर्नुहोला ।

गोर्खा सैनिक/प्रहरी ☐ गैरसैनिक सेवा ☐

०४. मगर जातिका मानिसहरूको ध्यान व्यापार-व्यवसाय तथा व्यावसायिक कृषि तर्फ जान नसक्नुको मुख्य कारण के होला ?

लगानी धेरै लाग्ने भएकाले ☐ झन्झटिलो भएर ☐

ज्ञान र सीप नभएर ☐ नयाँ काममा हात हाल्दा जोखिम हुनाले ☐

०५. तपाईँले कुन-कुन गाईवस्तु पाल्नु भएको छ ? कोष्ठमा संख्या लेख्नुहोला ।

गाई ☐ भैसी ☐ भेडा ☐ बाखा ☐

सुँगुर ☐ अन्य ☐

०६. तपाईँले वार्षिक कति वटासम्म गाईवस्तुहरू बिक्री गर्नु हुन्छ ?

.... ।

०७. तपाईँले कुन-कुन खाद्यान्न बाली लगाउनु हुन्छ ?

धान ☐ मकै ☐ कोदो ☐ फापर ☐ गहुँ ☐

जौं ☐ आलु ☐ तोरी ☐ भट्टमास ☐ दाल ☐

०८. वार्षिक के कति खाद्यान्न बिक्री गर्नु हुन्छ वा अपुग भई खरीद गर्नुहुन्छ ?

.... ।

०९. तपाइले कुनै व्यवसायिक फलफूल खेती गर्नु भएको छ भने उल्लेख गर्नुहोला ।

.... ।

१०. तपाइँको क्षेत्रका रहेका पुराना र चालु खानीहरूको उल्लेख गर्नुहोला ।

.... ।

११. घरायसी आवश्यकताका कुन-कुन सामाग्रीहरू घरमै तयार गर्नुहुन्छ ?

डोको ☐ थुन्चे ☐ सोली ☐ डालो ☐

सुपो ☐ नाम्लो ☐ मान्द्रो ☐ गुन्द्रो ☐

पेरुङ्गो ☐ मदुस ☐

१२. के यस्ता सामाग्रीहरू बिक्री गरेर आय आर्जन गर्नु भएको छ ?

छ ☐ छैन ☐

खण्ड तिनः स्वास्थ्य, सरसफाई र सञ्चार सम्बन्धि

निर्देशनः कृपया तपाइँको उत्तरसँग मेलखाने विकल्प वा विकल्पहरूमा चिन्ह लगाउनु होस् । विकल्प नदिइएको प्रश्नको उत्तर आफै दिनु होला ।

०१. तपाइँको घरमा शौचालयको व्यवस्था कस्तो छ ?

साधारण ☐ आधुनिक ☐ छैन ☐

०२. पिउने पानीको स्रोत के हो ?

नदी ☐ कुलो ☐ पोखरी ☐ कुवा ☐ धारो ☐

०३. तपाइँको घरमा सञ्चारको सुविधा कस्तो छ ?

टेलिफोन ☐ टेलिभिजन ☐ इन्टरनेट ☐

०४. तपाइँको घरमा बत्तिको व्यवस्था कस्तो छ ?

जलविद्युत ☐ सौर्यविद्युत ☐ टुकी ☐

०५. विरामी पर्दा शुरूमा कहाँ जानुहुन्छ ?

लामाझांक्री कहाँ ☐ स्वास्थ्य चौकी ☐ अन्य ☐

खण्ड चारः धार्मिक विश्वास र चाडवाड सम्बन्धि

०१. तपाइँले अवलम्बन गरेको पारिवारिक धर्म के हो ?

हिन्दू धर्म ☐ बौद्ध धर्म ☐ परम्परागत स्थानीय धर्म ☐

अन्य ☐

०२. विगत केही दसकदेखि यता तपाईको संस्कृतिमा कुन धर्मको प्रभाव बढ्दो छ ?

हिन्दू धर्म ☐ बौद्ध धर्म ☐ अन्य ☐

०३. परम्परागत धार्मिक तथा सांस्कृतिक मूल्य-मान्यतामा परिवर्तन आउनुको कारण के हो ?

मगर संघको अभियान ☐ राजनीतिक दबाब ☐ अन्य ☐

०४. तपाइँहरूको घरपरिवारको धार्मिक कार्य सम्पादनमा कसको प्रमुख भूमिका रहन्छ ?

चेलीबेटी ☐ मगरजैसी ☐ लामाझांक्री ☐ ब्राह्मण पुरेत ☐

०५. विगत केही दसक यता धार्मिक कार्य सम्पादनमा परिवर्तन आएको छ ?

छ ☐ छैन ☐

०६. तपाइँहरूको कुलपूजा सम्पादनमा कसको भूमिका रहन्छ ?

ज्वाइँचेला ☐ लामाझांक्री ☐ मारुनीको गुरुबा ☐ अन्य ☐

०७. इष्टदेव अर्थात कुलानलाई कुन नामले पुज्ने गर्नुहुन्छ ?

देवाली ☐ कुलान ☐ वाई/वायु ☐ पितृ ☐ अन्य ☐

०८. तपाइँहरूको कुलानलाई कुन-कुन पशु पंक्षीको बलि चढाउने गर्नुहुन्छ ?

सुँगुर ☐ भेडा ☐ बोका ☐ कुखुरा ☐ अन्य ☐

०९. कति समयको अन्तरालमा कुलपूजा गर्नुहुन्छ ?

हरेक वर्ष ☐ वर्ष दिन बिराएर ☐ ३ वर्ष ☐ ५ वर्ष ☐ अन्य ☐

१०. तपाइँको घरभित्र पुजिने देवदेवीहरू कुन-कुन हुन् नाम उल्लेख गर्नुहोस् ।

.... ।

११. घर बाहिर पुजिने देवदेवीहरू कुन-कुन हुन् नाम उल्लेख गर्नुहोस् ।

.... ।

१२. तपाइँहरूले देवदेवीका अतिरिक्त कुन-कुन भूत, प्रेत, मसान जस्ता दुरात्माहरूको पूजा गर्नुहुन्छ ?

.... ।

१३. तपाइँको गाउँटोलमा वर्षको कति पल्ट गामपूजा (भेजा) गर्ने परम्परा रहेको छ ?

हिउँदे र वर्षे गरी दुई पल्ट ☐ मंसिरमा मात्र एक पल्ट ☐

वैशाखमा मात्र एक पल्ट ☐ अन्य ☐

१४. भेजाको नेतृत्व कसले गर्दछ ?

लामाझांक्रीले ☐ गाउँटोल मुखियाले ☐ अन्य ☐

१५. तपाइँको गाउँटोलमा कुन कुन चाडवाडहरू मनाइन्छ ? मिल्ने उत्तरहरूमा चिन्ह लगाउनु होस् ।

माघेसक्रान्ति ☐ श्रीपञ्चमी ☐ यऊनाट ☐ चैतेदसैं ☐

चन्डीपूर्ण ☐ भूम्या ☐ असारे ☐ साउनेसक्रान्ति ☐

भदौरे मेला ☐ तीज ☐ दसैं ☐ तिहार ☐

भुसपोल्ने जात्रा ☐ कात्तिके ☐ अन्य ☐

१६. बिगत केही दस यता चाडबाड मनाउने प्रक्रिया र सक्रियतामा परिवर्तन आएको छ ?

छ ☐ छैन ☐

१७. चाडवाडहरूलाई जातजाति र धार्मिक समूहका आधारमा छुट्याउनु उचित हो ?

हो ☐ होइन ☐

१८. विभिन्न चाडवाडहरूमा पुजिने देवदेवी र नाचगानहरूको उल्लेख गरिदिनुहोस् ।

चाडवाडको नाम	पुजिने देवदेवी	नाचगान
माघेसक्रान्ति		
श्रीपञ्चमी		
यऊनाट		
चैतेदसैं		
चन्डीपूर्णे		
भूम्या		
असारे		
साउनेसक्रान्ति		
भदौरे मेला		
तीज		
दसैं		
तिहार		
भुसपोल्ने जात्रा		
कात्तिके		
अन्य		

खण्ड पाँचः खानपान र भेषभुषा सम्बन्धि

०१. तपाइँको घरपरिवारमा कुन-कुन पशुपंक्षीको मासु खान नहुने मान्यता रहेको छ ?

सुँगुर ☐ भैसी ☐ बाखा ☐ भेडा ☐

गाई ☐ अन्य ☐

०२. सामान्यतया तपाइँहरूको दैनिक भान्सामा पाक्ने परिकारहरू के के हुन् ?

.... ।

०३. जन्म, विवाह जस्ता उत्सवहरूमा पाक्ने विशेष परिकारहरू के के हुन् ?

.... ।

०४. चाडवाडहरूमा पाक्ने विशेष परिकारहरू के के हुन् ?

चाडवाडको नाम	विशेष परिकारहरू
माघेसक्रान्ति	
श्रीपञ्चमी	
यऊनाट	
चैतेदसैं	
चन्डीपूर्णे	
भूम्या	
साउनेसक्रान्ति	
भदौरे मेला	
तीज	
दसैं	
तिहार	
अन्य	

०५. आशौच बार्दा कुन-कुन खानेकुरा खान नहुने मान्यता रहेको छ ?

नून ☐ माछामासु ☐ जाँडरक्सी ☐ अन्य ☐

०६. बिगत केही दसक यता खानपानका प्रचलनमा के कस्ता परिवर्तन देखापरेका छन् ?

.... ।

०७. तपाइँका घरपरिवारका सदस्यहरूले दैनिक जीवनमा लगाउने भेषभुषाहरू के के हुन् ?

.... ।

०८. चाडवाड तथा उत्सव विशेषमा के कस्ता भेषभुषा र गरगहनाहरूको प्रयोग हुने गर्दछ ?

.... ।

०९. परम्परागत भेषभुषा र गरगहनाको प्रयोग हराउँदै जानुका कारण के होला ?

लगाउन असजिलो हुनाले ☐ महँगो पर्ने हुनाले ☐

विदेशी फेशनप्रतिको मोहले गर्दा ☐ मौलिकताप्रतिको चेतना अभावले ☐

खण्ड छः लोकगीतनृत्य सम्बन्धि

०१. मातृभाषामा लोकगीत गाउने परम्परा छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

०२. तपाइँहरूको गाउँटोलमा कुन-कुन लोकनाट्य गाथाको प्रदर्शन हुने गर्दछ ?

घाटु ☐ सोरठी ☐ गोपीचन ☐ जिउमामा ☐

ज्यो मा रे ☐ जोरास्याई ☐ अन्य ☐

०३. परम्परागत लोकनाट्य गाथाको वर्तमान अवस्था कस्तो रहेको छ ?

निरन्तरता पाइरहेको छ ☐ लोपोन्मुख अवस्थामा छ ☐

कतिपय लोप भइसकेका छन् ☐

०४. यस्ता लोकनाट्य गाथाहरू खास तिथिमिति वा चाडवाडमा मात्र प्रदर्शन गरिन्छ कि आवश्यकता अनुसार प्रदर्शन गरिन्छ ?

खास तिथिमिति वा चाडवाडमा ☐ आवश्यकता अनुसार ☐

०५. तपाइँहरूको गाउँटोलमा प्रचलित लोकनाच र गीतहरू कुन-कुन हुन् ?

झाम्रे ☐ कौरा ☐ हुर्रा ☐ लस्केभाका ☐

ठाडोभाका ☐ रत्यौली ☐ अन्य ☐

०६. झाम्रे बस्ने परम्परा छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

०७. परम्परागत लोकगीतनृत्य हराउँदै जानुका पछाडि के के कारण देख्नुहुन्छ ?

आधुनिक सञ्चार माध्यमहरूको प्रभाव ☐ गलत सञ्चार नीति ☐

चेतनाको अभाव ☐

खण्ड सातः जीवनचक्रीय संस्कार सम्बन्धि

क. जन्म संस्कार

०१. तपाइँहरूले कति दिन सूतक बार्नुहुन्छ ?

१ दिन ☐ ३ दिन ☐ ७ दिन ☐ ११ दिन ☐ नबार्ने ☐

०२. जन्म संस्कार कार्यमा कसको मुख्य भूमिका रहन्छ ?

चेलीबेटी ☐ ब्राह्मण पुरेत ☐ अन्य ☐

०३. सूतक कसरी चोख्याइन्छ ?

तीतेपातीले गहुँत छर्केर ☐ तीतेपातीले सुनपानी छर्केर ☐

अन्य ☐

०४. शिशुको नामाकरण कसबाट गराइन्छ ?

मगर जैसीबाट ☐ घरपरिवारका अग्रजबाट ☐

ब्राह्मण पुरेतबाट ☐ अन्य ☐

०५. नामाकरणको मुख्य आधार केलाई मानिएको छ ?

ज्योतिष विद्या ☐ वार, महिना र वर्ष ☐ अन्य ☐

०६ जन्म संस्कार मनाउँदा विशेष के के गरिन्छ ?

भोजभतेर ☐ नाचगान ☐ अन्य ☐

०७. तपाइँको घरपरिवारमा शिशुको भातख्वाई गर्ने चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने कति दिन वा महिनामा भातख्वाई गराइन्छ ?

जन्मेकै दिन ☐ एघारौं दिन ☐ पाँच महिना ☐

छ महिना ☐ अन्य ☐

०८. छोरी र छोराको भातख्वाई गराइने उमेरको भिन्नता छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने के कति समयको भिन्नता पाइन्छ ?

छोराको .... दिन वा महिनामा छोरीको .... दिन वा महिनामा

०९.आर्थिक रुपमा जन्म संस्कार कति बोझिलो रहेको छ ?

अति ☐ मध्यम ☐ सामान्य ☐

१०. विगत केही दसक यता जन्म संस्कारमा केही परिवर्तन आएको छ ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने कस्तो परिवर्तन आएको छ ?

.... ।

ख. बाल्य संस्कार

०१. शिशु अवस्था पछि र किशोरावस्था अघिको समयमा गरिने कुन-कुन बाल्य संस्कारहरू प्रचलनमा रहेका छन् ?

अ. .... ।

आ. .... ।

इ. .... ।

०२. बालकको छेवार गर्ने चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने कति महिनाको उमेरमा छेवार गराइन्छ ?

३ महिना ☐ ५ महिना ☐ ६ महिना ☐

०३. छेवार संस्कारमा कसको प्रमुख भूमिक रहन्छ ?

मावली ☐ चेलीवेटी ☐ अन्य ☐

ग. किशोरावस्थाका संस्कार

०१. तपाइँको घरपरिवारमा रजस्वाला बार्ने चलन छ ?

छ ☐ छैन ☐

०२. तपाइँको परिवारमा छोरीहरू किशोरावस्थामा पुगेको प्रतीक गुन्यूचोली दिने प्रचलन छ ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने कति वर्षको उमेरमा गुन्यूचोली दिने गरिन्छ ?

७ वर्ष ☐ १३ वर्ष ☐ अन्य ☐

०३. छोराहरूका लागि किशोरावस्थामा गरिने कुनै संस्कार छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने कस्तो संस्कार रहेको छ ?

.... ।

घ. विवाह संस्कार

०१. सामान्यतया कति वर्षको उमेरमा विवाह गर्ने प्रचलन रहेको छ ?

१६ वर्षमा ☐ १८ वर्षमा ☐ २० वर्षमा ☐ अन्य ☐

०२. वालविवाह र अनमोल विवाहको चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

०३. विधवा विवाहको चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

०४. तपाइँको गाउँटोलमा बहुविवाहको चलन कुन मात्रामा रहेको पाइन्छ ?

धेरै ☐ सामान्य ☐ न्यून ☐

०५. तपाइँको गाउँमा जारी विवाहको चलन कति पाइन्छ ?

धेरै ☐ सामान्य ☐ न्यून ☐

०६. तपाइँको गाउँमा कुन-कुन प्रकारका विवाह प्रचलनमा रहेका छन् ?

मागी विवाह ☐ प्रेम विवाह ☐ चोरी वा जबरजस्ती विवाह ☐

०७. तपाइँलाई परम्परागत मामाचेली विवाह उचित लाग्दछ कि अन्य विवाह ?

परम्परागत मामाचेली विवाह ☐ अन्य विवाह ☐

०८. तपाइँको गाउँमा अन्तरजातीय विवाहको अवस्था कस्तो रहेको छ ?

बढ्दो छ ☐ सामान्य छ ☐ छैन ☐

०९. विवाहमा दाइजो लेनदेनको चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

१०. आर्थिक रुपमा विवाह संस्कार कतिको बोझिलो छ ?

ज्यादै ☐ मध्यम ☐ सामान्य ☐

११. केही दसक यता परम्परागत वैवाहिक संस्कारमा के कस्ता परिवर्तन देखापरेका छन् ?

.... ।

ङ. बुढ्यौली संस्कार

०१. बुढ्यौली अवस्थामा गरिने केही विशेष संस्कारहरू छन् ?

छन् ☐ छैनन् ☐

छन् भने के कस्ता संस्कारहरू प्रचलनमा छन् ?

.... ।

०२. चौरासी मनाउने चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

च. मृत्यु संस्कार

०१. तपाइँको गाउँमा मगरहरूले मृतकको शरीरलाई गाड्ने वा जलाउने के गर्दछन् ?

गाड्ने ☐ जलाउने ☐ दुबै ☐

०२. अन्त्यष्टि प्रक्रियामा बाजा बजाउने गरिन्छ कि गरिदैंन ?

गरिन्छ ☐ गरिदैंन ☐

०३. अन्त्यष्टि संस्कारमा कसको प्रमुख भूमिका रहन्छ ?

डैतामी ☐ ज्वाइँचेला ☐ अन्य ☐

०४. काजकिरिया गर्ने (कोरा बस्ने) चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने भने कति दिन काजकिरिया गरिन्छ ?

१ दिन ☐ ३ दिन ☐ ५ दिन ☐ ७ दिन ☐ १३ दिन ☐

०५. आशौच बार्ने अर्थात नून, माछा-मासु बार्ने वा नबार्ने कस्तो चलन रहेको छ ?

नून मात्र बार्ने ☐ माछा-मासु मात्र बार्ने ☐ दुबै बार्ने ☐ दुबै नबार्ने ☐

०६. मृतकको सम्भ्कनामा वर्ष दिनमा कुनै कार्यक्रम गर्ने चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने भने कस्तो कार्यक्रम सम्पन्न गराइन्छ ?

सामान्य पितृकाज ☐ कात्तिके उत्सव ☐ अन्य ☐

०७. दुःख बार्ने (वर्ष दिनसम्म सेतो लुगा लाउने आदि) चलन छ कि छैन ?

छ ☐ छैन ☐

०८. श्राद्ध वा पितृकाज गर्ने चलन छ कि छैन ?

श्राद्ध गरिन्छ ☐ पितृकाज गरिन्छ ☐ दुबै गरिन्छ ☐ दुबै गरिदैन ☐

०९. मृत्यु संस्कार आर्थिक रुपमा कतिको खर्चिलो रहेको छ ?

ज्यादै खर्चिलो छ ☐ मध्यम छ ☐ सामान्य छ ☐

१०. विगत केही दसक यता मृत्यु संस्कारमा केही परिवर्तन आएको छ ?

छ ☐ छैन ☐

छ भने भने के कस्तो परिवर्तन आएको छ ?

.... ।

सन्दर्भ सामग्री सूची

अंग्रेजी

Adam, L. (1934). Marriage ceremony of the Pun-clan (Magar) at Rigah (Nepal). *Man*, *35*, pp. 17-21.

Aryal, B.R. & Inchley, V. M. (2005). *Maps of Nepal, histroical, ethnographic, linguistic*. Kathmandu: Shi Sam Prakashan.

Baker, T. L. (1994). *Doing social research* (2nd ed.). Singapore: Mc Graw Hill inc.

Bhattachan, K. B. (1995). Ethnopolitics and ethno development: An emerging paradigm in nepal. In Dhruba Kumar (ed.), *State, leadership and politics in nepal*. Kathmandu: Centre for Nepal and Asian studies. T.U.

Beames, J. (1870). On the Magar language of Nepal. *JRAS***,** 4, pp. 178-228.

Bista, D. B. (1967). *People of Nepal*. Kathmandu: Department of Information and Broadcasting, HMGN.

--- (1989). The structure of Nepali society. In K. P. Malla (ed.). *Nepal: Perspectives on continuity and change*. Kathmandu: CNAS, T.U.

--- (1991). *Fatalism and development*. Patna: Orient Longman Ltd.

Blaikie, P., Cameron, J. & Seddon, D. (1980). *Nepal in crisis, growth & stagnation at the periphery***.** Delhi: Oxford University Press.

Budha Magar, H. B. (1993). *Magar roman Nepali Limbu Angreji samchhipta shabdakosh*. Kathmandu: Lakhan Shraddhanjali Samiti.

--- (1998). A concise dictionary of Magar-Roman-Nepal-Limbu-English: A commentary. In Y. P. Yadava & T. R. Kansakar (eds.). *Lexicography in Nepal*, (pp. 68-74).

Caplan, A. P. (1972). *Priests & cobblers: A study of social charnge in hindu village in western Nepal*. London: Intertext Books.

Caplan, L. (1970). *Land & social change in east Nepal. A study of hindu-tribal relation*. London: Routledge & Kegan. Paul. Ltd.

Carnivus, G. (1984). Pre-historic discoveries in the foothills of the Himalayas in Nepal. *Ancient Nepal*. pp. 86-88.

C.B.S. (2013). *National population and housing census 2011 (Caste/ Ethnicity & Language)*. Kathmandu: National Planning Commission.

C.B.S. (2011). P*opulation and housing census 2011, District Report* [CD]. Kathmandu: National Planning Commission.

C.B.S. (2011). P*opulation and housing census 2011, VDC/MunicipalityReport* [CD]. Kathmandu: National Planning Commission.

C.B.S. (2006). *Statistical pocket book***.** Kathmandu: National Planning Commission.

C.B.S. (2002). *Population of Nepal: Cast/ethnicity, mother tongues & religion (western development region).* Kathmandu: National Planning Commission.

C.B.S. (2002). *Population census 2001*, *National report*. Kathmandu: National Planning Commission.

C.B.S. (2001). *Village development committees/municipalities popiulation census 2001-selected tables on caste/ethnicity, mother tongue & religion.* Kathmandu: National Planning Commission.

C.D.S.A. (2014). *Social inclusion atlas of Nepal ethnic and caste groups.* Vol I. Kathmandu: Tribhuvan University.

C.D.S.A. (2014). *Social inclusion atlas of Nepal demography, health and education.* Vol III. Kathmandu: Tribhuvan University.

Chemjong, I. S. (1967). *History and culture of Kirant people.* Vol II**. (**3nd ed.). Kathmandu: Pushpa Ratna Sagar.

Clifford, G. (1973). Deep play: Notes on the Balinese cockfight. In Greetz clifford, *The Interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

Coser, L. A. (1976). Structure and conflict. In Blau, P. M. (ed.). *Approaches to the study of social structure***.** (pp. 210-219). London: Open Books.

Dahal, D. R. (1985). *An ethnographic study of social change among the Athpariya Rais of Dhankuta*. Kathmandu: T.U.

--- (1989). Population growth, land pressure and development of cash crops in a Nepali village. *Contributions to Nepalese Studies*, 13(1), 1-10.

--- (2003). Social composition of the population: Caste/ethnicity and religion in Nepal. In *Population monograph of Nepal,* vol. I, (pp. 87–114). Kathmandu: National Planning Commission.

Das, S. (1970). *Journy to the Lhasa and central Tibet*. New Delhi: Manjushree Publishing House.

Devkota, P. (2001). Anthropology, society and development in Nepal: A native perspective. In *Occassional paper in sociology/anthropology,* Vol. VIII. Kathmandu: Central Department of Sociology/Anthropology, T.U.

Dube, S.C. (1962). *Understanding change, anthropological and sociological perspectives.* New Delhi: Vikas Publishing House.

Ember, C. R. and Ember, M. (1990). Anthropology (6th ed.). New Delhi: Prentice Hall.

Ferquson, J. (1994). *The anti-polities machine, development depoliticization and bureucratic power in lesotho*. London: University of Minnesota Press Minneapolis.

Fisher, J. F. (1987).*Trans–Himalayan traders: Economy, society and culture in north-west Nepal*. New Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Pvt. ltd.

Gautam, R. & Thapa-Magar A. k. (1994). *Tribal ethnography of Nepal,* vol. II. Delhi: BFI.

Gaize, F. (1975). *Regionalism & national unity in Nepal*. Berkely: University of California Press.

Goode, W. J. & Hatt, Paul K. (1952). *Methods in social research*. Tokyo: Mc Graw-hill Kogukusha, Ltd.

Goulet, D. (1994). Development an decultural resistance in latin america: Prospects. In *The fiture of cultures, (*pp. 29-41). Paris UNESCO: In UNESCO Published.

Gurung, G. M. (1989). *The Chepang: A study in continuity and change*. Lalitpur: S.B. Shahi.

Gurung, O. P. (2007). Local institutions, cultural practices and resource management in a mountain village of west Nepal. In R. B. Chhetri & Om P. Gurung (eds.), *Anthropology and Sociology of Nepal*, (pp. 251-274). Kathmandu: SASON.

Hamilton, F. B. (1819). *An account of the kingdom of Nepal and of the territories annexed to this dominion by the house of the Gorkhas*. New Delhi: Asian Educational Services.

Hermanns, M. (1954). The Magar (mangar). In *The Indo-Tibetan and mongoloid problem in the southern Himalaya and north-northeast India, (pp.* 13-14). Bombay: K.L. Fernandes.

Harris, M. (1974). *Cows, pigs, wars, and witches: The riddles of culture***.** New York: Random House.

Hitchcock, J. T. (1965). Sub-tribes in the Magar community in Nepal. *Asian survey*, 5, pp. 207-215.

--- (1966). *The Magars of banyan hill***,** *Case studies in cultural anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Mubiz 279.

--- (1967). A Nepalese shamanism and the classic inner asian tradition. *Hist. relig*., *2*, pp. 149-158.

--- (1980). *A mountain village in Nepal***.** New York: Holt, Rinehart and Winston.

--- (1984). Female ambiguity and liminality in Kham Magar belief. *HRB,* 4(2), (Special Issue), pp. 31-42.

Hitchcock, J. T. and Rex L. (eds). (1976). *Spirit possession in the Nepal Himalaya*. Delhi: Vikas Publishing House.

Hodgson, B. H. (1874). *Essay on the languages literature and religion of Nepal and Tibet*. New Delhi: Asian Educational Services.

Hofer, A. (1979). *The caste hierarchy and the state in Nepal: A study of the mulki ain of 1854*. Transbruck: Universitatsverlag Wagner.

Holmberg, D. H.(1989). *Order in paradox: Myth, ritual, & exchange among Nepal's Tamang.* Ithaca, New York: Cornell University Press.

Horton, P. B. and Hunt, C. L. (1980). *Sociology* (5th ed.). USA: Mc Graw Hill Book co.

Jary, D. & Jary J. (1995). *Collins dictionary of sociology (*2nd ed.). Great Britain: Harper collins publishers.

Jest, C., Galode, J., Lecomte, M., and Ramirez, P. (2000). The population of Gulmi and Argha-khanci. In P. Ramirez (ed.). *Resunga the mountain of the horned sage*, (pp. 51-72). Lalitpur: Himal Books.

Kansakar, V. B. (1982). *Emigration, remittances and rural development***.** Kathmandu: Centre for Economic Development and Administration, T.U. Kirtipur.

Kawakita, J. (1957). The Magars: Ethno-geographical observations on the Nepal Himalaya. In H. Kiharro (ed.), *People of Nepal Himalaya,* vol.iii, (pp. 75-79). Kyoto: Kyoto University.

--- (1974). *The hill Magars and their neighbours: Hill peoples surrounding the ganges plain. Synthetic research of the culture of rice-cultivating peoples in southeast Asian countries III.* Volume III. Tokyo: Tokai University Press.

Kerlinger, F. N. (1998). *Foundation of behavioural research* **(**2nd ed.). New Delhi: Surjeet Publications.

Kirkpatrick, C. (1811). *An account of the kingdom of Nepaul*. New Delhi: Manjushri Publishing House.

Landon, P. (1928). *Nepal,* Vol.II. New Delhi: Asian Educational Services.

Levine, N. (1987). Cast, state and ethnic boundaries in Nepal. *Journal of Asian studies*. 46(1), 71-88.

Lecomte-T. M. (2000). The two kings of Musikot. In P. Ramirez (ed.), *Resunga the mountain of the horned sage,* (pp. 143-167). Lalitpur: Himal Books.

--- (2004). Ethnic demands within maoism: Questions of Magar territorial autonomy, nationality and class. In Michael Hutt (ed.), *Himalayan 'People's war': Nepal maoist rebellion,* (pp.112-135). London: Hurst & Company.

Lewis, M. P. (ed.). (2009). *Ethnologue: Languages of the world*. (16th ed.). Dallas, Tex.: SIL International. Retrieved from http://www.ethnologue.com/

Macfarlane, A. (1976). *Resources and population: A study of the Gurung of Nepal.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mcdougal, C. (1968). *Village and household economy in far western Nepal*. Kathmandu: Tribhuvan University Press.

Max Muller, F. (1964). *Letures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of India.* Varanasi: Indological Book House.

Mishra, C. (1987). Development and underdevelopment: A preliminary sociological perspective. In *Occasional papers in sociology and anthropology,* vol.1. Kathmandu: Department of Sociology and Anthropology, Tribhuvan University.

Molnar, A. (1981). Economic strategies and ecological constraints: Case of the Kham Magar of north west Nepal. In C. Von Furer-Haimendrof (ed), *Asian highland societies: In anthropological perspective,* (pp. 20-51). New Delhi: Sterling Publishers, Pvt. Ltd..

Morris, C. J. (1936). *Gurkhas, handbooks for th Indian army*. Delhi: Manager of Publications.

Nepali, G. S. (1965). *The newars: An ethno-sociological study of a himalayan community*. Bombay: United Asia Publications.

Oppitz, M. (1982). Death and kin amongst the northern Magars. *Kailas,* IX(4), pp. 377-421.

--- (1983). The wild boar and the plough: Origin stories of the northern Magars. *Kailas*, X(1), pp. 187-226.

Nordy, W. B. & Morris, C.J. (1928). *The Gurkhas', their manners, customes and country***.** London: John Lan the Wodly Head Ltd.

Ortner, S. B. (1978). *Sherpas through their rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Paudel, K. P. (ed.). (2005). *Everest atlas*, Kathmandu: Everest Map Publication.

Paudel, S. B. (1998). *The Jhangads of Nepal, study in to their socio-cultural dynamics*. (Unpublished doctoral dissertation). T.M. Bhagalpur.

Peters, L. (1979). Shamanism and medicine in developing Nepal. *Contributions to Nepalese studies*, 6(2), pp. 27-43.

Pokhrel, B. (1996). Magar impact on Nepali: A case of simple present. *Journal of Nepalese studies,* 1(2)

Randall, S. C. & Herman, S. (1981). Theoritical approaches to the explanation of social change: A survey. In H. Strasser & Susan C. Randall (eds.). *An introduction to social change.* London: Routledge and Kegan Paul.

Rappaport, R. A. (1968). *Pig for the ancestors***.** New Haven: Yale University Press.

--- (1969). Retual regulation of environmental relations among the New Guinea people. In A.P. Vayda (ed.), *Environmental and cultural behaviour: Ecological studies in cultural anthropology*. New York: The National History Museum.

Regmi, R. K. R. (1999). *Dimentions of Nepali society and culture*. Kathmandu: SANN, Research Institute.

Roberts, J.M. (1976). *The hutchinson history of the world*. London.

Rose, L. E. (1974). *Secularization of hindu polity' in religion and political modernization: Comparative perspectives*. D.E. Smith (ed.). Berkeley: University of California Press.

Salter, J. & Gurung, H. (1999). *Faces of Nepal***.** Lalitpur: Himal Books.

Scott, W. P. (1999). *Dictionary of sociology*. Delhi: GOYLSaaB.

Shepherd, G. (1982). *Life among the Magars*. Kathmandu: Sahayogi Press.

Shepard, J. M. (1984). *Sociology* (2nd ed.). St. Paul: West Publication co.

Sharma, P. R. (1977). Caste, social mobility and sanskritization: A study of Nepal's old legal code. *Kailas,*5(4), 277-300.

Shrestha, S. S. (2015). *Nepal and silk roads serial world heritage nomination*. Japan: Cultural Heritage Protection office, Asia-Pacific Cultural Centre for UNESCO (ACCU). (ACCU Nara International Correspondent Vol. 14 The Fourteenth Report).

Singh, Y. (1966). *Modernization of India: A systemetic study of social change*. New Delhi: Rawat Publications.

Srinivas, M.N. (1952). *Religion and society among the coorgs of south India*. Delhi: Oxford Universiy Press.

--- (1962). *A Note on sanskritization and westernization in caste in modern India and other essays*. London: Asia Publishing House.

--- (1969). *Social change in modern India*. Berkrley: University of California Press.

Stiller, L. F. (1976). *The silent cry: The people of Nepal 1816-1839*. Kathmandu: Sahayogi Prakashan.

Stone, L. (1978). Food symbolism in hindu Nepal. *Contributions to Nepalese studies*, 3(3), pp. 55-80.

Thapa, Fatik Bahadur. (2006). *Involvement of indigenious nationalities in the state mechanism*. (Unpublished report). Nepal federation of indigenous nationalaties, Kathmandu.

--- (2008). *Magars in CA representation and inclusiveness*. (Unpublished report). Magar studies center, Kathmandu.

Tucker, F. (1957). *The story of the Gurkhas of Nepal.* London: Constable & Company Ltd.

Taylor, E. B. (1981). *Anthropology: An introduction to the study of man and civilization***.** London: Macmillan and Co.

Vansittart, E. (1906). *Gurkhas*. Calcutta: Office of the Superintendent, Government Printing, India.

Vayda, A. P. (1969). Expansion and warfare among Swidden agriculturist. In A. P. Vayda (ed.). *Environmental and cultural behaviour: Ecological studies in cultural anthropology*. New York: The National History Museum.

Watters, D. (1975). Siberian shamanistic traditions among the Kham-Magars of Nepal. *Journal of the INAS*, 2(1), pp. 123-168.

Watters, D. & Watters, N. (1972). A vocabulary of the Kham language. *SIL, INS*, TU (T. U.), (mi), p. 40 included in Hale, CSDPL – N IV: pp. 46-312.

William P. S. (1999). *Dictionary of sociology*. Delhi: GOYAL SaaB Publishers and Distributors.

Wright, D. (1877). *History of Nepal with an introductory sketch of the country and people of Nepal***.** New Delhi: Asian Educational Services.

Yadav, Y. P. (2003). Language. In *Population monograph of Nepal* vol.I, (pp. 137-161). . Kathmandu: Central Bureau of Statistics.

Young P. V. (1998). *Scientific social survey and research* **(**4th ed.). New Delhi: Prentice Hall of India Pvt. Ltd.

Zanden, J. W. V. (1990). *The social experience: An introduction to sociology* **(**2nd ed.). USA: Mc Graw-Hill Pub co.

नेपाली

अक्सफाम नेपाल र राष्ट्रिय श्रम प्रतिष्ठान-नेपाल. (२०६१). *जिल्लाका गा. वि. स. स्तरीय तथ्याङ्क र नक्सा.* ललितपुरः अक्सफाम नेपाल र राष्ट्रिय श्रम प्रतिष्ठान, नेपाल .

अधिकारी, गणेशप्रसाद. (२०५४). *समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्र एक परिचय.* काठमाडौंः रत्नपुस्तक भण्डार .

अधिकारी, सूर्यमणि. (२०६१). *खश साम्राज्यको इतिहास.* काठमाडौंः भुँडीपुराण प्रकाशन .

आचार्य, गोविन्द. (२०६८). था रू अर्थात हराएको मान्छे. *जनपहुँच,* १(२), १५-१६ .

आचार्य, बलराम. (२०६०). *सामाजिक संस्था र प्रक्रियाको समाजशास्त्रीय विश्लेषण.* तेस्रो संस्क. काठमाडौंः नेशनल बुक सेन्टर .

आचार्य, सन्जोग. (२०७० असार २४). दक्षिण एशियाकै सबैभन्दा प्राचीन बौद्ध देवलको अवशेष फेला. *गोरखापत्र,* पृ. १ .

केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग. (२०६९). *राष्ट्रिय जनगणना २०६८ संक्षिप्त नतिजा.* काठमाडौंः राष्ट्रिय योजना आयोग ।

केन्द्रीय तथ्याङ्क विभाग. (२०६९/७० श्रावण - कार्तिक). *चौमासिक तथ्याङ्क गतिविधि, ३५*(१०५), पृ. १६-९१ .

कावाकिता, जिरो. (२०४७). मगरहरू. अनुवादक खड्गमान मल्ल, सम्पा. डा. पी. आर. शर्मा. *नेपाल हिमालका जनजातिहरू* (पृ. ७५-८०). काठमाडौंः च्वसापासा .

खत्री, प्रेमकुमार. (२०५५). *उत्पत्तिः मानवसभ्यताका केही पक्षको ऐतिहासिक एवं मानवशास्त्रीय अध्ययन.* काठमाडौंः नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रि. वि. कीर्तिपुर .

खत्री, प्रेमबहादुर. (२०५३). केही शब्द. *मगर जाति र उनका सामाजिक संस्कार* (पृ. ङ). काठमाडौंः पुष्पावती बेडा मगर .

गुरुङ, कृष्ण. (२०५६). *नेपाल परिचय.* छठौं संस्क. काठमाडौंः भुँडी प्रकाशन .

गुरुङ, सन्तबहादुर. (२०६१ जेठ १०). लोपोन्मुख समूह हाम्रो प्राथमिकता हो. *राजधानी,* पृ. ११ .

गुरुङ, हर्क र मल्ल, के. सुन्दर. (२०००). *कार्य समूह जनजाति विकासको जुक्ति.* काठमाडौंः जनजाति विकास समन्वय केन्द्र .

गुरुङ, हर्क. (सन् २००२). *जनगणना २०५८ अनुसार जातीय तथ्याङ्कः प्रारम्भिक लेखाजोखा.* काठमाडौंः धर्मोदय सभा .

गौतम, कृष्णप्रसाद. (२०६८ पुस १०). ६ महिनासम्म नृत्य. *कान्तिपुर,* पृ. ११ .

जमारी भार्सेली श्रीस परिवार. (२०६८). *श्रीस मगर वंशावली.* रुपन्देहीः श्रीस परिवार .

जिल्ला कृषि विकास कार्यालय. (२०६८). *वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क.* बागलुङ्गः जिल्ला कृषि विकास कार्यालय ।

जिल्ला विकास समिति. (२०५८). *बागलुङ्ग जिल्लाको वस्तुगत विवरण.* बागलुङ्गः जिल्ला विकास समिति .

जोशी, सत्यमोहन. (२०६९ चैत १३). अबिरको बोरामा जुद्धशमशेरको चितुवा. *कान्तिपुर,* पृ. ८ .

ढोरपाटन सामुदायिक विकास केन्द्र. (२०६४). *ढोरपाटन महोत्सव.* बागलुङ्गः ढोरपाटन सामुदायिक विकास केन्द .

थापामगर, एम.एस. (२०४९). *प्राचीन मगर र अक्खा लिपि.* ललितपुरः श्रीमती दुर्गादेवी थापामगर .

--- (२०६६). मगर समाज र बौद्ध धर्म. *हाम्रो संस्कृति,* १(१), पृ. २७-३० .

थापा मगर, कमल. (२०६९ साउन २९–भाद्र २). मगरहरूको परम्परागत संस्था भेजा. मगर प्राज्ञिक समूह नेपाल र विश्व मगर महासंघ बेल्जियमको संयुक्त आयोजनामा संचालित मगर पहिचान विषयक राष्ट्रिय सेमिनारमा प्रस्तुत पत्र .

थापा, दिनबहादुर. (२०६५). धवलागिरि क्षेत्रको प्रारुपको अध्ययन गर्दा. *उत्तरगंगा,* ४, पृ. १-६ .

थापा मगर, रमेश. (२०६३). कौन्हाको लोकप्रियताः एक चर्चा. *शोधमाला,* २(१), पृ. १-४ .

थापा मगर, लोकबहादुर. (२०७०). *मगर भाषा (ढूट) को क्षेत्रीय भेद.* काठमाडौंः नेपाल मगर संघ केन्द्रीय समिति .

थापामगर, रश्मी. (२०६०). *पश्चिमाञ्चल क्षेत्रका मगराँत राज्यभित्रका परम्परागत मगर पुजारी र संस्कृति* (अप्रकाशित अध्ययन प्रतिवेदन). ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।

थापामगर, हिरासिंह (सम्पा.). (२०६६). *मगर (ढूट)-खस-अंग्रेजी आखर गोम्होक.* पोखराः पाहुर प्रकाशन .

थुलुङ, नारदमुनि. (२०४२). *किराँतको नालीबेली .*

दाहाल, पेशल. (२०४८). *नेपालको इतिहास र संस्कृति.* काठमाडौंः एम.के. पब्लिसर्स एण्ड डिष्ट्रिब्यूटर्स .

दाहाल, पेशल र खतिवडा, रामप्रसाद. (२०५७). *अनुसन्धान पद्धति.* काठमाडौंः एम.के. पब्लिसर्स एण्ड डिष्ट्रिब्यूटर्स .

दाहाल, पेशल र खतिवडा, सोमप्रसाद. (२०५८). *नेपाली समाज र संस्कृति.* काठमाडौंः एम.के. पब्लिसर्स एण्ड डिष्ट्रिब्यूटर्स .

दाहाल, रामप्रसाद. (२०४९). *नेपाल परिचय.* काठमाडौंः विद्यार्थी पुस्तक भण्डार .

दिवस, तुलसी र प्रधान, प्रमोद (सम्पा.), (२०६५). *थारू लोकवार्ता तथा लोकजीवन.* काठमाडौंः नेपाली लोकवार्ता तथा संस्कृति समाज .

दीक्षित, मदनमणि. (२०६९ फागुन १२). ३३१३ वर्ष पुरानो इतिहास. *कान्तिपुर,* पृ. ७ .

नेपाल जनजाति महासंघ. (सन् २००३). *विश्व आदिवासी दिवस अगस्त ९, २००१.* काठमाडौंः संघीय परिषद .

नेपाल सरकार, कृषि तथा सहकारी मन्त्रालय. (२०६८). *वार्षिक कृषि विकास कार्यक्रम तथा तथ्याङ्क एक झलक.* वागलुङः जिल्ला कृषि विकास कार्यालय .

पन्त, कालीभक्त. (२०२८). *हाम्रो सांस्कृतिक इतिहास.* स्याङ्जाः कालीभक्त .

पन्थी, दीन. (२०५९). *पाल्पा-गुल्मी उपभाषिका.* काठमाडौंः नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान .

पराजुली, कृष्णप्रसाद (सम्पा.), (२०४०, पुनर्मुद्रण २०५०). *नेपाली बृहत शब्दकोश.* काठमाडौंः नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान .

पराजुली, कृष्णप्रसाद. (२०५७). *नेपाली लोकगीतको आलोक.* काठमाडौंः वीणा प्रकाशन प्रा. लि. .

पराजुली, मोतीलाल. (२०६६). मारुनीनाच (लोकनाटक). *कार्यक्रम र शोधसार.* काठमाडौंः नेपाली लोकवार्ता समाज .

पुनमगर, जुक्तिप्रसाद. (२०६१). *खाम मगर पाङ-नेपाली-अंग्रेजी शब्दकोष.* काठमाडौंः मगर अध्ययन केन्द्र .

पुनमगर, दानबहादुर. (२०५०). *मगर पुजारी र देवस्थलहरूः एक अध्ययन.* बुटवलः मीन श्रीस मगर र चेतबहादुर सिंजाली मगर .

पोखरेल, बालकृष्ण. (२०५५). *खश जातिको इतिहास.* विराटनगरः उदात्त अनुसन्धान अड्डी .

पौडेल, मनोज. (२०६९ फागुन १९) आठौं शताब्दीको मानव बस्ती. *कान्तिपुर,* पृ. ५ .

बन्धु, चूडामणि. (२०५८). *नेपाली लोकसाहित्य.* काठमाडौंः एकता बुक्स .

बरालमगर, केशरजंग. (२०५०). *पाल्पा, तनहूँ र स्याङजाका मगरहरूको संस्कृति.* काठमाडौंः राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान .

--- (२०६६). मगर भाषा र संस्कृतिको सिंहावलोकन. *मगर,* १(१), पृ. ३-५ .

बस्याल, ध्रुवप्रसाद. (२०६३). मगर जाति र उनीहरूको भौतिक संस्कृति.. *मास्टर मित्रसेन थापामगर स्मारिका,* पृ. ४५-५० .

बस्याल, प्रदीप. (२०७० मंसिर ३०). बुद्धकालको नयाँ प्रमाण. *नेपाल,* पृ. २४-२५ .

वज्राचार्य, पुण्यरत्न. (२०४३). *हाम्रा चाडपर्वहरू.* काठमाडौंः रत्न पुस्तक भण्डार .

बस्न्यात, प्रेमसिंह. (२०६९). नेपाली सेनाका अगुवा मगरहरू . *शोधमाला,* ६(६), पृ. १-९ .

बानियाँ, चन्द्रप्रकाश. (२०६२). *ऐतिहासिक पर्वत राज्य.* म्याग्दीः म्याग्दी पुस्तकालय .

विकल, रमेश. (२०६३). मगर जातिको विवाह संस्कार. *मास्टर मित्रसेन थापामगर स्मारिका,* पृ. ५५-६०.

बुडामगर, हर्षबहादुर. (२०४९). *किराँत वंश र मगरहरूः एक ऐतिहासिक सर्वेक्षण.* काठमाडौंः श्रीमती पुष्पावती बुडा .

--- (२०५३क). *मगर जाति र उनका सामाजिक संस्कार.* काठमाडौंः श्रीमती पुष्पावती बुडामगर .

--- (२०५३ख). *मगर र मग्यारः पुर्ख्यौलीको खोजीमा.* काठमाडौंः शहीद लखन थापा मगर श्राद्धान्जली समिति .

--- (२०६३). गलकोट खुवाक्षेत्रमा प्रचलित लोकगीतहरू. *मगरदीप,* पू. २, पृ. २५-२७ .

बुडामगर, कर्णबहादुर. (२०६४). *मगर-नेपाली शब्दकोष.* काठमाडौंः नेपाल मगर संघ केन्द्रीय समिति .

बुढाथोकी, गीरिप्रसाद. (२०१४). *भार्से गाउँको प्राचीन इतिहास र बुढाथोकीको पुर्ख्यौली किताव.* गुल्मी भार्सेः भीमप्रसाद बुढाथोकी .

बुढा मगर, खर्कबहादुर. (२०६३). लहरे पैसेरी नाच. *मास्टर मित्रसेन थापा मगर स्मारिका,* पृ. ८८.

बुढा मगर, बमकुमारी. (२०६०). *भूम्या,* काठमाडौंः अथार मगरात मगर भाषा-संस्कृति विकास प्रतिष्ठान.

--- (२०६५). असौजको जवारा माघको झोप्ल्यानी. *मगरदीप,* पू. ४, पृ. ३८-४० .

--- (२०६८ चैत्र १८). मगर जातिका मौलिक बाजाहरू. मास्टर मित्रसेन स्मृति प्रतिष्ठान, काठमाडौंद्वारा आयोजित गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्य-पत्र .

--- (२०६९ साउन २९–भाद्र २). अठार मगरातको भाषिक-सांस्कृतिक इतिहास र मगर पहिचान. मगर प्राज्ञिक समूह नेपाल र विश्व मगर महासंघ बेल्जियमको संयुक्त आयोजनामा संचालित मगर पहिचान विषयक राष्ट्रिय सेमिनारमा प्रस्तुत पत्र ।

बुढामगर, भीमबहादुर. (२०६३). परम्परागत संस्कृति समाजको वैकल्पिक इतिहास. *छर्लाङ,* १(१), पृ. ५०.

बुढामगर, भोजविक्रम र घर्तीमगर, श्यामप्रसाद. (२०६९ साउन २९–भाद्र २). काइके मगरहरूको इतिहास, भाषा र सांस्कृतिक पहिचान. मगर प्राज्ञिक समूह नेपाल र विश्व मगर महासंघ बेल्जियमको संयुक्त आयोजनामा संचालित मगर पहिचान विषयक राष्ट्रिय सेमिनारमा प्रस्तुत कार्य-पत्र .

विकल, रमेश. (२०६३). मगर जातिको विवाह संस्कार. *मास्टर मित्रसेन थापा मगर स्मारिका,* पृ. ५५-६०.

विष्ट, डोरबहादुर. (सन् २००२). *सबै जातको फूलबारी.* ललितपुरः हिमाल किताब, पाटनढोका .

भार्सेली मगर सेवा समाज. (२०६३). *हाम्रो भार्से.* काठमाडौंः भार्सेली मगर सेवा समाज, १(१) .

मगर अध्ययन केन्द्र. (२०६३). *अठार मगराँतका मगरहरूको सांस्कृतिक संस्कारहरू तथा धार्मिक आस्था सम्बन्धि अध्ययन* (अप्रकाशित अध्ययन प्रतिवेदन). ललितपुरः आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान .

यादव, पिताम्वरलाल. (२०४८). *नेपालको राजनैतिक इतिहास.* छैठौं संस्क. वाराणसीः विजयकुमार .

राना, भीम. (२०६९ वैशाख–२०७० चैत्र). लोकनृत्य सम्राटः भैरवबहादुर. *नव युवा,* १८(१७६), पृ. ३०-३३.

रिमाल, श्याम. (२०७२ वैशाख ३). रेसम मार्ग र नेपालको भविष्य. *गोरखापत्र,* पृ. ७ .

लाफा मगर, सञ्जोग. (२०६७). *मगर साहित्यको विकास.* टोकाइ, जापानः मगर सेवा समिति .

शर्मा, जनकलाल. (२०५८). *हाम्रो समाजः एक अध्ययन.* तेस्रो संस्क. काठमाडौंः साझा प्रकाशन .

शर्मा, बालचन्द्र. (२०३३). *नेपालको ऐतिहासिक रुपरेखा.* तेस्रो संस्क. वाराणसीः कृष्ण कुमारी देवी .

शर्मा भट्टराई, लोकप्रसाद. (२०५४). *ऐतिहासिक र सामाजिक सन्दर्भमा गोरखादरवारक्षेत्रको सांस्कृतिक पक्षः यसको उद्‌भव र विकास.* दाङः महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालय .

शान्ति, सुरभ. (२०३३). *हाम्रो संस्कृतिः एक सिंहावलोकन.* काठमाडौंः साझा प्रकाशन .

श्री मगर गुरुङ वंशावली. (२०३६). नवदेहलीः विश्व गोर्खाली समिति ।

श्री ५ को सरकार, शिक्षा मन्त्रालय. (२०६२). *सांस्कृतिक कार्यक्रम निर्देशिका.* भक्तपुरः पाठ्यक्रम विकास केन्द्र .

श्री ५ को सरकार, सञ्चार मन्त्रालय. (२०४३). *सांस्कृतिक सम्पदाको प्रारम्भिक सर्वेक्षण प्रतिवेदन,* भाग ३. काठमाडौंः पुरातत्व विभाग .

श्रीश मगर, धर्मप्रसाद. (२०३६ भाद्र). मगर जातिको नामाकरण र यसका आधारहरू. *आवेग,* १(१), पृ. ३ .

--- (२०३८). *मगराती सँस्कृतिः ऐतिहासिक पृष्ठभूमि.* बाग्लुङः श्रीमती दुर्गा श्रीश .

श्रीस बोमबहादुर. (२०६३). हाम्रो गाउँघरे परम्परा. *हाम्रो भार्से,* १(१), पृ. २३-३१ .

श्रीस परिवार, लुम्बिनी. (२०४८). *जमारी भार्सेका श्रीस मगरको वंशावली.* बुटवलः श्रीस परिवार .

श्रीस मगर, मीन. (२०६४). भार्सेलीहरूको मूलथलो र समाज सांस्कृतिक परिवर्तनका पक्षहरूः एक अध्ययन. *हाम्रो भार्से,* ३(२), पृ. १-२३ .

--- (२०६५). *म्याग्दी र वागलुङ जिल्लाका सांस्कृतिक सम्पदाहरूः सर्वेक्षण* (अप्रकाशित अध्ययन प्रतिवेदन). पुरातत्व विभाग रामशाहपथ .

--- (२०६६). *पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रका मगर समुदायमा प्रचलित लोकगीतनृत्यको वर्तमान अवस्था र चुनौतिहरू.* काठमाडौंः मगर अध्ययन केन्द्र .

--- (२०६७). मगर समुदायमा प्रचलित लोकगीतनृत्यको वर्तमान अवस्था र चुनौतिहरू. *शोधमाला,* ४(१), २३-२६ .

--- (२०६८क). *मगर पुजारी रहेका प्रसिद्ध देवस्थलहरू.* काठमाडौंः मगर अध्ययन केन्द्र .

--- (२०६८ख). मगर जातिको पर्वमा सूचिकृत माघेसंक्रान्तिको समिक्षा. *शोधमाला,* ५(१), पृ. २८-३३ .

--- (२०६८ग). जातीय संस्कृतिको पहिचान र मगर जातिका मौलिक चाडपर्वहरू. *सरुघ,* २(२), पृ. २०-२५ .

--- (२०६९ क). *मगर जातिको प्रमुख प्रदर्शनकारी लोकनाट्यगाथा घाटु.* काठमाडौंः मगर अध्ययन केन्द्र .

--- (२०६९ख). मगर जातिको सांस्कृतिक झलक. *शोधमाला,* ६(१), पृ. १४-२८ .

--- (२०७०). दसैं नेपाली चाड कि हिन्दु चाड ?. *शोधमाला,* ७(१), पृ. १-१५ .

श्रेष्ठ, टेकबहादुर. (सन् १९८३ डिसम्वर). गुल्मी राज्यको राजनैतिक इतिहास र केही अप्रकाशित ऐतिहासिक सामग्री. *सी एन ए एस जर्नल,* ११(१), पृ. ०१ .

--- (२०५९). *पर्वत राज्यको ऐतिहासिक रुपरेखा.* काठमाडौं: नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रि.वि., कीर्तिपुर .

श्रेष्ठ, तुलसीमान. (२०६३). कौरा नृत्य गीतको विश्लेषण. *मास्टर मित्रसेन थापा मगर स्मारिका,* पृ. ६१-६८ .

साह, जितेन्द्र. (२०६८ भाद्र २९). संग्रहालयमा मानव अस्थिपञ्जर. *कान्तिपुर,* पृ. ४ .

सिङ्जाली मगर, विष्णुकुमार. (२०७०). मगर समुदायमा विद्यालय शिक्षाको अवस्थाः एक अध्ययन. *शोधमाला,* ७(१), पृ. ३६-४३ .

सिञ्जाली मगर, याम. (२०६२). मगराती साहित्यः संक्षिप्त चर्चा. *शोधमाला,* १(१), पृ. ६८-७७ .

--- (२०६८). हुर्रानाच पूर्वेली मगर समुदायको विशिष्ठ संस्कृति. *मीमीक,* पृ. ३९-४० .

सुवेदी, राजाराम. (२०६३). मगर जातिको नालिवेली. *शोधमाला,* २(१), पृ. ५-१० .