

ISSN: 2091-1165

NEPALESE CULTURE

(A Peer Reviewed Journal)

Vol. 18

वैशाख २०८२

May 2025

NEPALESE CULTURE

Vol. 18



(Research Management Cell)
Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology
Tribhuvan University, Kirtipur, Nepal
E-mail: head@cdnhca.tu.edu.np
Tel.: 0977-01-4331976
Website: cdnhca.tu.edu.np

Price of the Issue : Rs. 500.00
Printed at : Tribhuvan University Press, Kirtipur,
Kathmandu, Tel.: 4331320, 4331321
Design and Layout by: Mr. Suvas Khatri

ISSN: 2091-1165

(Research Management Cell)
Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology
Tribhuvan University
Kirtipur, Nepal

Nepalese Culture

(A Peer Reviewed Journal)

Vol. 18

वैशाख २०८२

May 2025

Editorial Board

Editor-in-Chief

Abhijeet Thapa, PhD (abhijeetthapa@cdnhc.tu.edu.np)

Editors

Prof. Prem Kumar Khatri, PhD (khatryprem689@gmail.com),
Prof. Beena Poudyal, PhD (beena_poudyal@hotmail.com)
Prof. Neel Kamal Chapagain, PhD (NEEL.KAMAL@ahduni.edu.in)
Prof. Eugenia Wickens, PhD (dreugeniawickens@gmail.com)
Assoc. Prof. Loknath Dulal, PhD (dulaloknath@gmail.com)
Mahesh Poudyal (mahesh.kathmandu@gmail.com)

Advisory Board

Prof. Peshal Dahal, PhD (peshaldahal@gmail.com)
Assoc. Prof. Mahesh Kumar Acharya, PhD (mk99_acharya@yahoo.com)
Mr. Geba Nath Nyaupane (nyaupanegeba@gmail.com)

Research Management Cell

Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology (CDNeHCA)

Tribhuvan University

Contributors

Ajaya Kumar Praja is a scholar of MPhil/PhD Program of Humanities & Social Sciences at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Nepal. He works in the department of research section in National Foundation for Development of Indigenous Nationalities (NFDIN). With over three decades of experience in Indigenous organization he specializes in cultural Heritages of Chepang Community and related marginalized groups of Nepal.

Amrit Kharel, is an Advocate at Supreme Court of Nepal and a Managing Partner at Juris Nepal Law Associates. He is a scholar of MPhil/PhD Program of Humanities & Social Sciences at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Nepal. He has been a law faculty at reputed colleges in Kathmandu and has several researches published to his credit.

Pashupati Nyaupane, PhD, is a lecturer at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University. He specializes in Cultural Tourism and heritage management. A well-travelled heritage enthusiast, he is also one of the known museologists of Nepal. He has several publications to his credit and has made presentations in various national and international conferences.

Sandhya Khanal Parajuli, PhD is a Reader at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University. She is one of the acclaimed researchers of Nepalese cultural and heritage sectors. She has published several books and research papers through reputed publication houses and has made presentations in various national and international conferences. She specializes in water sprout heritages of the Kathmandu valley and takes genuine interests in Iconography and intangible cultural heritages.

Sangita Pancha is a scholar of MPhil/PhD Program of Humanities & Social Sciences at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Kirtipur, Nepal. She has several research papers published in the sectors of intangible cultural heritages. Her researches reflect her genuine devotion in the cultural heirtgae sectors.

Shyam Madan KC is a scholar of MPhil/PhD Program of Humanities & Social Sciences at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Nepal. He has several research papers, and scholarly articles in different publications of repute.

Srijana Pajapati is an architect cum urban designer by profession and has been working in Method Consultancy, Bhaktpur for more than a decade. She is also a scholar of MPhil/PhD Program of Humanities & Social Sciences at the Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Nepal. She has several publications to her credit that reflect her passion in architect, engineering and culture.

Uttam Paudel is currently working as a consultant for MajorKey Technologies, Chicago. Paudel received his MS in Information Systems from Penn State University in 2022 and his BA (*summa cum laude*) in Political Science from Kutztown University. His research interests include geopolitics, economics, management, history, culture, cyber security, and AI. He has his articles published in reputed publications such as *The Taipei Times*, *The Himalayan Times*, and *Republica*, as well as in scholarly sources such as *Banking & Finance Review* and *Journal of Chinese Political Science*.

Editorial

The faculty of the Department of Nepalese History, Culture and Archaeology had dreamed and worked hard since the inception of this journal - *Nepalese Culture* to make it a revered academic avenue of repute. More than three decades back, when the first volume of this journal was brought out in 1979 (BS 2036), under the Chief editorship of Professor Hit Narayan Jha, there were seven articles that provided wide exposures to the cultural and historical legacy of the country. Indeed it was a landmark start followed with other volumes. However, there was a period of some years that the publication came to a halt due to several difficulties. The repercussions were clear; there were academic voids for years. There would be occasional academic concerns about the serious loss and fading life graph of this widely used and sought out publication. All thanks to deserving previous Heads of the Department and committed teams, the journal was brought back to life; it really revived but thrived with resilience. Moreover, for the past six years, the journal also has been upgraded as a peer-reviewed journal. Thanks also to the present Head of the Department, Associate Professor Mahesh K. Acharya for encouraging the Journal's new team with full authority.

The aim of this journal is to strongly hinge the multifacteous cultural riches of the country to the avenues of this publication and encourage genuine and impactful researches necessary for all times of the past, present and the future.

This volume has been brought out through collective endeavors of a new team. Devoted editors and reviewers were appointed and an advisory board was formed. We hope this new volume will set an appreciative and alienated standard for the continuation of this journal. Eight articles selected in this journal address the diverse field of Nepali culture from anthropology, museum management, cultural inclusion in intangible rituals to urban settlement, tourism and museums.

The article by **Uttam Paudel** synthesizes a range of ideations from ethnographic studies on the forest shaman Banjhankri of Nepal and triggers a de-reading of this mysterious healing unsocial entity. While at the same time, it confronts the malicious nature of Banjhankrini, his female counterpart, it does open up serious rethinkings on the role of Banjhakri as a therapeutic ally. To an appreciative level of satiation, this article hopefully gives fulfilling ethnographic perspective for the readers.

Amrit Kharel ventures into the legal territories of cultural heritage by examining the constitutional provisions and associated laws related to archaeology and cultural heritage. Along with a critical review of these legal frameworks, the author also brings in a commentary on judicial proceedings related to cultural heritage by examining a number of court cases at various levels of judiciary including the supreme court. These legal proceedings – through specific responses to the concerned cases, have also contributed in giving a direction to the legal systems for cultural heritage preservation in Nepal.

Pashupati Nyaupane attempts to bring in tourism (visitors) dimension into the discussion by

looking into the visitor needs at the Patan Museum situated in the core monument zone of Patan – part of the Kathmandu Valley World Heritage Property. The author hints to a range of services that are already offered but could further be enhanced to relate the tourism experience for a meaningful contribution to cultural heritage management.

The *Khatajatra of Maitiajima* by **Sandhya Khanal Parajuli** sheds fine spotlights on the intangible riches of a popular but less researched goddess of the Kathmandu valley. The information collected through the author's unshrinking motif and meticulous follow ups with the priests and key informants all provide a clear reflection of the rituals and fairs of Maitidevi.

The article by **Ajay Praja** uses a qualitative approach and clear analysis of data collected from Chepang settlements to provide a meaningful discourse for festivals of indigenous people. Chepangs are categorized as highly marginalized indigenous groups. The group also consists of Majhi, Bote, Santhal, Dhanuk, Siyar, Thudam, Jhagad, Danuwar, Lhomi, Thami and Baram. The writer argues that the Chhonam festival is an example of the nature of balance between culture and nature through the use of symbols, and the practice of attracting the ancestors to be the part of the function.

Shyam Madan KC digs an unknown historical perspectives in his article about Tokha, a suburb to Kathmandu. The author analyses traditional hearsays through his extensive researches and simply gives a new historic perspective of the ancient town so rich of intangible heritages.

Sangita Pancha offers a close examination of community and cultural inclusion in the animal sacrifice ritual in Bhaktapur. The he- buffalo termed as *Nikuthu*, because of its stark shiny black colour is offered to a highly revered goddess Taleju and the community participation in the fair is jovial. While the practices are esoteric at one hand, on the other side, exemplarily participative. This article explores symbolic importances of the *Nikuthu*. However, it is far away from the sentimental perspective on animal rights in the picturesque collective efforts of the different layers of a society driven by traditions for animal sacrifice.

Srijana Prajapati in her article on the Nala settlement while at one hand depicts the tangible aspects of a medieval town of Nala, a suburbs to the popular town of Bhaktapur, on the other hand exposes a grim situation of this traditional town because of urbanization and unplanned town development. A research well documented by an urban architect and researcher of cultural heritages, this should be opening a new vista for future researches on the issue of heritage town planning.

In conclusion, this issue represents not only an upgrading of a long-established academic journal, but also the continuation of an attempt to enhance the contemporary academic culture among Nepali scholars interested to pursue the studies of Nepali culture and heritage through multi-disciplinary research. We acknowledge that this edition may not have achieved its best, but we commit hereby from our side; given that our esteemed contributors maintain the standard and methodology. Thank you for your time in reading this issue, and we welcome your feedback as well as any possible contributions.

The Editorial Board
Kirtipur, TU
May, 2025

Table of Contents

1.	Re-Understanding Banjhakri: Forest Shaman as a Therapeutic Ally and a Social Equalizer	Uttam Paudel	1
2.	Legal Frameworks for Heritage Protection in Nepal: Review from Legal Pluralism Perspective	Amrit Kharel	11
3.	Visitor Management Strategies at Patan Museum: A Tourism Perspective	Pashupati Nyaupane	31
4.	The Khatajatra of Maitiajima	Sandhya Khanal Parajuli	43
5.	छोनाम (न्वाँगी) पर्व: चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक प्रतीक	अजय कुमार प्रजा (चेपाङ)	55
6.	टोखाको ऐतिहासिक रूपरेखा	श्याम मदन के.सी.	77
७.	भक्तपुरको तलेजु भवानी पीठमा दिइने निकुथु बलि	संगीता पंच	91
८.	नालाको मध्यकालीन नेवा: बस्ती संरचना	सृजना प्रजापति	109

Re-Understanding Banjhakri: Forest Shaman as a Therapeutic Ally and a Social Equalizer

Uttam Paudel

Received Date: Dec 19, 2024

Accepted Date: March 31, 2025

Abstract

This article explores the social and therapeutic roles of banjhakri, a supernatural shamanic entity whose presence extends from West Central Nepal to parts of North Eastern India. It draws exclusively upon a rich cross section of extant scholarship to offer a composite assessment of folklores and symbolism surrounding banjhakri. As such, the article discusses his physical and behavioural attributes, his status as the root guru of shamans, and his symbiotic relationship with his consort and antagonist, banjhakrini. In addition, I examine the curious phenomenon of abduction of mainly young boys by banjhakri, which marks their initiation into this arcane world. Moreover, I analyze banjhakri's role as a therapeutic ally, a social equalizer, and a tool that allows shamans to interpret woes and maladies. The article concludes by positing that banjhakri's place in Nepalese society has been tied inextricably to his utility in Nepalese social life, and discusses his legacy amidst unprecedented changes in social dynamics.

Keywords: shamanism, banjhakri, abduction, folklores, therapeutic rituals

Introduction

A supernatural entity with extraordinary shamanic powers, banjhakri (Nep. ban: forest, jhakri: shaman), is a popular figure in the folk mythology of Central and Eastern Nepal, Sikkim and parts of North Eastern India. Toffin (2005) traces their presence in the mythos of the Kham Magars of West Central Nepal to the Limbus of Eastern and North Eastern India. Nearly all caste-based traditions of shamanism in the region consider banjhakri as the original guru of all shamans and the source of all shamanic knowledge. He is universally described as a short ape-like man, with a conical golden head, red face, long ears, long tangled hair all over his body and a long white beard (Peters, 1997; Toffin, 2005;

Sidky, 2008). Like *kichkandi* (seductive evil spirits of young girls who died young) and the famous *yeti*, banjhakri's feet are turned inside out.

Associated with deep mountainous forests, banjhakri is often thought to reside in caves, caverns, big cliffs, sources of springs, and behind the waterfalls. Elusive and usually invisible to the untrained eyes, he sometimes ventures into valleys and lowlands (Toffin, 2005). While Peters (1997) opines that different accounts of banjhakri allude to the same entity, Toffin (2005) and Riboli (2000) counter this view by presenting the belief in a “brotherhood” of banjhakris¹.

For instance, one of the more distinguished banjhakris is *Sunna jhakri* (Nep. golden shaman), who is thought to have a *dhyangro* (shamanic drum) made of gold. Furthermore, jhakris who claim to have been trained by banjhakri do mention being under the tutelage of more than one banjhakris (Hyam, 2023). While it is intriguing to explore the distinctions between the different entities that are represented within the banjhakri mythos, it is well beyond the purview of this article as such an undertaking warrants extensive ethnographical studies.

Instead, I offer a composite assessment of folklores and symbolism surrounding banjhakri. To begin with, this paper attempts to understand how the enigmatic abduction narratives shape the social and spiritual identities of the initiated shamans. The contrast between banjhakri's benevolent teachings and the ominous presence of banjhakrini is then analyzed, as it underpins a rich layer of social and psychological themes. Furthermore, I delve into the diverse creation myths and syncretic practices, unveiling the nuanced interplay between indigenous beliefs and Hindu-Buddhist cosmologies. Likewise, the discussion section elaborates on the multifaceted roles played by banjhakri as a therapeutic ally, as a social equalizer, and as a tool through which shamans address woes and misfortunes. As such, I argue that banjhakri's place in Nepalese society has been tied inextricably to his pragmatic value and sociocultural function.

Abduction

To impart his recondite shamanic knowledge, a banjhakri kidnaps “unblemished” young people and trains them for an uncertain period of time, ranging from a couple of days to months. These young boys often describe how they were first drawn to deep jungle upon hearing a distant beating of a *dhyangro* (Toffin, 2005) in an almost hallucinatory manner (Desjarlais, 1989). This “call of the wild,” as it were, is an overwhelming event, one that marks the culmination of bouts of “fainting, falling into a state of spontaneous trance, having particular and recurring dreams, or being struck by lightning” (Beggiora, 2020, p. 46). After

1 Fisher (1989) introduces the concept of a generic family of spirits composed of similar individuals, a concept that can be helpful in understanding banjhakri. Examples of these families include spirits such as *shikari* (Nep. Hunters) and *ban manche* (Nep. Forest men).

their training, the boys reappear at the exact same spot where they left (Peters, 1997; Riboli, 2000). Sidky (2010a) notes the similarities between these with alien abduction stories. These young boys grow up to become jhakris, although Sidky (2008) notes an unusual testimony by a jhakri in which he claims that jhakris trained by banjhakris retain the name of their teacher and are themselves known as banjhakris (p. 154). This could be an outlier since the rest of the book, which contains detailed ethnographic accounts of shamanism in Nepal, preserves the distinction between the supernatural banjhakri and his human disciples, jhakris. This nonetheless hints towards the possibility that the distinction is not as clear cut and may have contextual variations that arise from differences in regional mythos and personal experiences. By and large, banjhakri is a supernatural deity of the forests who abducts young boys and trains them to be jhakris.

His targets, usually boys between the ages seven and twenty, need not come from a particular caste or religion, but must have a “pure heart” and must not have bodily scars from injuries or illnesses (Peters, 1997; Toffin, 2005; Sidky, 2008). However, among the Chepang people of Central Nepal, stories of abduction of much younger children are quite common. Riboli (2000) recounts the story of a Chepang boy who disappeared for three days when he was three months old. Three days later, he was found at the very spot from where he disappeared. However, he only started to get his powers after a sudden burst of shaking when he was twelve years old. From then on, banjhakri would appear in his dream and train him (p. 71).

Nonetheless, even after the first few years of their abduction and training, the initiates are prone to volatility and madness. Riboli (2000) observes the case of a seven-year-old Chepang boy, kidnapped by banjhakri at the age of five, and was still driven to “madness” and would disappear in the forest whenever he ate “impure” food. Before he disappeared, he made a strange noise, ran into the jungle and became invisible. Moreover, in his “healing” moments, he would enter in an altered state of consciousness and would suddenly wake up as if from a dream and not remember anything (p. 67). Like all initiates, he turned up exactly where he disappeared.

The more time these young initiates spend with their guru, the more powerful jhakris they later become. The initiates often speak of a splendid abode, hidden away from the rest of the world, where the banjhakri teaches them both *sulto* (right/proper) and *ulto* (wrong/improper) shamanic rituals. They are taught *mantar* (incitation) with special *dhyangro* beats that they will have to recite and sing to cure illnesses and chase ghostly spirits (Toffin, 2005; Riboli, 2000). Furthermore, Vedabala & Gazmer (2024), note that the “gestural rhythmic expressions” transmitted through songs and music are indispensable tools through which sacred occult knowledge is preserved and propagated (p. 65-66).

Away from the harsh realities of rural mountains, banjhakri takes care of them better than a parent would (Toffin, 2005, p.187). Riboli (2000) paints a somewhat different account of this parental love with the story of a rare female Chepang jhakrini. Abducted by banjhakri at the age of seven, she claimed to have been fed beaten rice made of iron² with milk and a regular diet of earthworms (p. 73). Nevertheless, almost all accounts describe banjhakri as a kind and intelligent teacher. Peters (1997) calls him a “yoda-type” figure (p. 42).

Banjhakrini

This is a sharp contrast with his consort, banjhakrini, who is described as a big beastly creature, with long saggy breasts, who is violent in nature and loves to devour human flesh (Desjarlais, 1989; Peters, 1997; Sidky, 2008; Vedabala & Gazmer, 2024). Indeed, banjhakri has to constantly dominate his wife through his power, so that she would not eat his pupils (Beggiora, 2020). Children are warned to run away quickly downhill if they meet a banjhakrini as she will likely fall over her long breasts, which she throws over her shoulder when going upwards so as to be able to move much faster.

The banjhakrini is the most powerful of all witches and is feared by jhakri in many areas of Nepal (Riboli, 2000, p. 70). Curiously enough, in communities such as the Chepang, she is believed to be the disciple of Parvati. While mainstream Hinduism holds Parvati as the ideal virtuous matron, Chepangs believe her to be a malicious witch who tried to kill her own son. According to this lore, Mahadev saved their son by creating the first banjhakri and killed Parvati for her crime (Riboli, 2000, p. 110).

In *puja* and ceremonies when jhakris call upon their guru banjhakri to ward off the evil spirits and forces attacking their clients, they often pray to banjhakri to control his wife. This is especially true if the attacker in question is a *boksi* (Nep. witch). Ever thirsty for human blood, banjhakrini can readily assist the *boksi*, who look up to her the same way jhakris look up to banjhakri (Peters, 1997; Riboli, 2000). If, instead of the benign powers, the *boksi* or banjhakrini possesses the shaman, they might tell him the cause of the affliction, but could cause him to lose all control, bringing violent unpredictable attacks on those present and could even cause the death of the jhakri himself (Riboli, 2000, p. 70; Sidky, 2010b).

The cannibalistic banjhakrini is typical of forest spirits of Nepal. In this regard, she is similar to *shikari*³, *budheni*⁴, and *ban manche*⁵. In fact, the kind and intelligent banjhakri

2 The expression “to chew beaten rice made of iron” is a Nepali expression for doing a grueling job. I was unable to ascertain whether the expression’s origin is tied to the banjhakri mythos.

3 A group of sixteen vengeful spirits associated with rabid dogs and hunting.

4 From Nep. *budhi*: old woman. A wrathful collection of seven hags, each of whom is associated with a disease. Although generally malicious, they are considered by the Kulung Rai of eastern Nepal to be capable of initiating female jhakris (Toffin 2005).

5 Evil primitive spirits.

stands out as the only notable exception to the violent forest dwelling spirits. In a way, this reflects the degree to which the rural mountainous societies regard forest as a dark and mystical domain, full of mysterious and powerful spirits who inflict terrible harm to unsuspecting humans. Desjarlais (1989) aptly compares this understanding with the Western concept of “the unconscious” (p. 295). Furthermore, these local indigenous views of forest differ with the Hindu and Buddhist views of forest as a place for quest, revelation, and renunciation (Toffin, 2005; Desjarlais, 1989). Indeed, Toffin (2005), posits that despite its highly social uses, e.g., the source of firewood, the forest is home to spirits and entities who offer the “clearest representation of otherness” (p. 191). His comparative ethnographic methodology, which draws upon ritual performance, oral myths, and fieldwork among Tibeto-Burman groups and Newars, maintains that jhakris are essential mediators who symbolically control and navigate this otherworld (p. 178–179).

Origins

C.J. Miller (1979) describes the creation story of banjhakri, as told by a jhakri of Kami (ironmonger) caste:

Mahadev fell sick and needed someone to blow on him and cure him, so in a dream he gave a mantra and caused a disciple to come down to his aid [...] that is how it all began, for that disciple then taught others. This first disciple, the one made by Mahadev to cure himself, was a banjhakri. (p. 156)

This story differs from the Chepang story mentioned in the previous section, or from the far west, where banjhakri plays a far more minor role and is associated with the spirit of dead shamans rather than a forest deity (Sidky, 2008, 147). Nevertheless, as Bouillier (1992) notes, this story is remarkably similar to many stories about the origin of shamanic practices across different communities, even among those that do not adhere to the Hindu or *Hinduized* beliefs. For instance, the tutelary deity of Sherpa shamans resembles “banjhakri, rather than with any native Sherpa god” (p. 181). Peters (1997) also mentions that the Sherpas consider him to be “the smallest and fastest yeti” (p. 49). This relative congruity in different narratives perhaps has something to do with the symbolism of the forest as a host of “darkness” and “wildness” that inform the indigenous imaginations of forest.

As evidenced by the prominent presence of Shiva (as Mahadev) and Parvati (as Gaura) in their origin stories, we can surmise that banjhakri legends are products of syncretic practices and beliefs. Along with Hindu gods and goddesses as well as aspects of Hindu cosmology, these belief systems have also co-opted powerful deities of Tibetan Buddhism such as Padmasambhava, or Guru Rimpoche. Moreover, many acolytes of banjhakris have incorporated skills and techniques from co-existing non-shamanistic medical traditions, such as the use of herbal mixtures and pulse reading from the Ayurvedic and Tibetan medical traditions. In addition, Sidky (2010b) notes how jhākris draw symbols drawn on *dhyangros*

that include “spirals, circles, zigzags, honey-combs, undulating parallel lines, sun, moon, sexual motifs, as well as aeroplanes, helicopters, etc” (p. 81). These allude to the continually evolving nature of Nepali shamanism. Syncretic, not only with religious influences, but also with modern ones.

Discussions and Analysis

Banjhakri as a therapeutic ally

Despite the heavy syncretism with Indic religions, the banjhakri lore contains characteristic elements of “classic” Siberian and north and Central Asiatic shamanism that are characteristic of Paleolithic hunting-gathering cultures. These elements include a transformative initiatory crisis, arcane knowledge, death-rebirth motifs, soul flight (magic flight), animal transformations, interaction with animal spirits, and hunting magic (Sidky, 2010a, p. 71). For instance, Beggoria (2020) notes that stories of tutelage under banjhakri feature “terrifying experiences of initiation” where the young initiates need to protect themselves from becoming preys to vengeful predators like banjhakrini by seeking protection and skills acquired via banjhakri. He also comments that banjhakri stories share with wider shamanic lores the “leitmotif” of young people being reconstituted and reborn, in one way or another, as shamans (p. 56). Riboli (2000) also notes how banjhakri initiation narratives are similar to the descriptions of stories of shamanic initiations from the early twentieth century Manchuria (p. 67).

Among the many healing practitioners in Nepal, jhakris are the only ones who can go into trance and allow themselves to be possessed by spirits, usually benevolent ones who assist the healing. Fisher (1989) notes that jhakris are not acolytes of these spirits, but have the “perception” that allows them to be intermediaries between the worlds (p. 6). There is no single tradition of Nepalese shamanism, and the tradition of banjhakri features mostly in the communities of Central and Eastern hills. Even in these communities, many different kinds of shamans exist. The Tamangs, for instance, have *bombo*, who are trained in the indigenous Tamang knowledge; *lama*, trained in Tibetan and Mahayana Buddhist ways; *dhami*, trained in syncretized Nepali ways along with the jhakris trained by banjhakris. They may all have varying degrees of powers, but are all thought to possess a “higher perception” of the world.

Sidky (2009) calls these “the interpreters of the world”, whose task it is to “remedy crises” and “deflect anxieties and stresses that arise in the context of day-to-day interpersonal interactions which are frequently attributed to angry divinities or the malice of witches and evil spirits” (p. 173). For a successful result, the jhakri needs to convince his patients that he has called upon divine powers to offer them protection. The rhapsodic moments of possession and elaborate rituals are the jhakri’s way of communicating the connections he has with benign spirits such as banjhakri and the powers they accord him to fight malevolent entities. When so much depends on perception and faith, having a venerable and elusive guru

emanates a degree of awe and respect that can create positive therapeutic effects. Banjhakri, thus, serves as a “therapeutic ally” that premodern societies used to cope with disease and illness (Kleinman et al 2002, p. 1).

Nevertheless, a close analysis of the stories of those “abducted” by banjhakris also suggests the possibility that the abduction by banjhakri provides an acceptable and even respectable outlet for those who are dealing with untreated mental and physical conditions. This provides a means of rationalizing aberrant behavior, since those guided by the forces of a powerful alien world behave in ways that cannot possibly be justified by existing social norms. Without sounding dismissive, it is possible that children with many psychological issues, who experience uncontrolled and unexplained tremors, disappear suddenly into dense forest as a way of coping.

In a rather uncommon story, Peters (1997) tells the story of a Giri woman who was abducted by banjhakri when she was seven. Upon inspection of her body, the banjhakri found her imperfect and abandoned her after having sex. The woman, who was forty at the time of writing, went on to enlist the help of different kinds of shamans and became something of a practitioner herself (p. 52). This story strongly suggests that banjhakri stories might offer an effective tool for the sufferers of childhood trauma.

Banjhakri as a social force

In a stratified and hierarchical society, banjhakri is also an equalizing force. He does not select his disciples based on their caste, wealth or background, but based on the “purity of mind and body.” In fact, a lot of his disciples come from castes other than the higher castes of Bahun and Chhetri. Sidky (2008) calls this “nearly a pan-Nepalese phenomenon” (p. 148). His disciples, even from the lower castes and background, are accorded a unique degree of respect, especially in the rural communities where the caste-based hierarchies tend to be the strongest. The Chepang jhakrini whose story has been told earlier, encapsulates this unique position, with her claim that “only gods decide who will be taken by banjhakri” and that “No-one can become a powerful [jhakri] only because they alone want to be” (Riboli, 2000, p. 73). This idea of being “called” or “chosen” is further validated by Beggiora (2020) in his survey of Himalayan folk shamanism, a sharp contrast to the initiation rituals of shamans in the West (p. 46).

Jhakri as the synthesis of banjhakri (conscious) and banjhakrini (unconscious)

A popular belief in Nepal that holds that although the jhakri and the *boksi* share the same common knowledge and *mantar*, the jhakri knows exactly one more “knowledge” than *boksi*, the knowledge of love. It is unclear whether this is really the case, or just a suitable parable on the ability of power to corrupt. Nevertheless, Peters (1997) asserts that a *boksi* is reviled because she goes against socially acceptable fundamental values, for she has “no

rules, no love” (p. 59). A *boksi* is believed to readily sacrifice anything that she holds dear to attain greater power; indeed, the higher the sacrifice, the more the power (Peters, 1997; Sidky, 2008). In a sense, she represents the primal lust for power and position that, without a moderating force like love, can destroy those around her.

On the other hand, the *jhakri*, despite his abilities to summon spirits, invoke deities, and perform magical tasks, refrains from committing the evils associated with *boksi*. His guru *banjhakri* has trained him to use his power for protective and constructive ways, whilst the *boksi* channels the cannibalistic malevolence of *banjhakrini* (Peters, 1997). *Banjhakrini* is yin to the *banjhakri*’s yang, she is id to his ego (Peters, 1997). With the ability (*superego*) to rein in these violent impulses (*id*), the *jhakri* establishes himself as a respectable synthesis (*ego*) of these powerful forces at work; whereas *boksi* is a cautionary tale of giving all in to the detrimental forces of *id*.

The *jhakri* nevertheless can seldom destroy the *boksi* (Sidky, 2010b), for each is essential to the existence of other. Peters (1997) adopts the same rationale to argue that *banjhakri* and *banjhakrini* are inseparable and represent the “cosmic marriage of the opposites” (p. 60). Each gives meaning and purpose to the other. In fact, *banjhakrini* provides a sense of “crisis” and “spiritual emergency” that lends meaning to the transformational experience that *banjhakri* initiates face.

Conclusion

Desjarlais (1989) ascribes numerous mystical spirits and elemental forces of the Himalayan forest, such as *banjhakri*, as tools through which shamans explore “visionary consciousness” (p. 303). In other words, *banjhakri* is a powerful tool that allows shamans to address and interpret the many woes and misfortunes that arise in a world that is shared by humans and spirits alike. He is as ancient as he is contemporary, a therapeutic ally for the ages and an important entity that helps in comprehending the natural order of things.

It is my opinion that *banjhakri*’s place in Nepalese society has been tied inextricably to his utility in Nepalese social life. As road networks connect remote mountain villages with the rest of the country, fewer and fewer boys are abducted by this elusive teacher. As rigid caste-based hierarchies crumble, legal, social and cultural changes, rather than recondite shamanic knowledge, have become the driving forces of egalitarianism. As Nepalese society moves further away from shamanic healing towards modern medicine, *banjhakri* has slowly receded from the popular imagination.

After centuries of service, *banjhakri* is gearing up for retirement.

Acknowledgements

I would like to thank Dr. Kim Shively, Professor of Anthropology/Sociology, at Kutztown University for her initial feedback.

References

- Beggiora, S. (2020). The theme of abduction in the himalayan folk tales: From narrative topos to primary symbol in the semiotics of the ādivāsī language. *Journal of Adivasi and Indigenous Studies*, 10(2), 44-63.
- Bouillier, V. (1993). Mahadev himalayen. In V. Bouillier & G. Toffin (Eds.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud* (pp. 173–196). Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Desjarlais, R. R. (1989). Healing through images: The magical flight and healing geography of Nepali shamans. *Ethos*, 17(3), 289–307.
- Fisher, W. T. (1989). Retold tales: Towards an understanding of spirit possession in central Nepal. *HIMALAYA, The Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, 9(2), 5-15.
- Hyam, J. (2023). 5 folk tantra and healing: an ethnography of traditional healers in the Darjeeling hills and Sikkim. In C. Lorea & R. Singh (Ed.), *The ethnography of tantra: Textures and contexts of living tantric traditions* (pp. 165-190). Albany: SUNY Press.
- Kleinman, A., Guess, H., & Wilentz, J. (2002). Explanatory mechanisms for placebo: Cultural influences and the meaning response. In H. Guess, A. Kleinman, J. Kusek, & L. Engel (Eds.), *The science of the placebo: Toward an interdisciplinary research agenda* (pp. 1–32). BMJ Books.
- Miller, C. J. (1979). *Faith-healers in the Himalayas*. Tribhuvan University.
- Peters, L. G. (1997). The "calling," the yeti, and the *ban jhakri* ("forest shaman") in Nepalese shamanism. *Journal of Transpersonal Psychology*, 29, 47–62.
- Riboli, D. (2000). *Tunsuriban: Shamanism in the Chepang of southern and central Nepal*. Mandala Book Point.
- Sidky, H. (2008). *Haunted by the archaic shaman: Himalayan jhākris and the discourse on shamanism*. Lexington Books.
- Sidky, H. (2010a). On the antiquity of shamanism and its role in human religiosity. *Method & Theory in the Study of Religion*, 22(1), 68–92.
- Sidky, H. (2010b). Ethnographic perspectives on differentiating shamans from other ritual intercessors. *Asian ethnology*, 69(2), 213–240.

- Toffin, G. (2005). La forêt dans l'imaginaire des populations de l'Himalaya népalais. *Revue de l'histoire des religions*, 2, 177–207.
- Vedabala, S., & Gazmer, S. P. (2024). Banjhakri: Shaman of the himalayas. 62–67. Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/376557309_Banjhakri_Shaman_of_the_Himalayas

Legal Frameworks for Heritage Protection in Nepal: Review from Legal Pluralism Perspective

Amrit Kharel

Received Date: Feb 18, 2025

Accepted Date: April 05, 2025

Abstract

Nepal's monuments and archaeological sites are crucial cultural assets representing its historical legacy and national identity. However, their protection faces significant challenges due to gaps in the legal framework, weak enforcement, and minimal community participation. This study critically analyzes Nepal's constitutional provisions, legislations, international legal obligations, and landmark judicial precedents set in the relevant case laws to identify shortcomings in the current approach to heritage protection. This paper is guided by theoretical perspective of legal pluralism. The research paradigm is interpretivism and the study uses qualitative research design with a hermeneutics textual analysis method for the review of the existing policies, legal frameworks and judicial trends to assess the adequacy of existing laws. Major issues identified include insufficient legal provisions for local community involvement, inadequate disaster resilience strategies, and limited collaborations between public and private sectors. The study recommends strengthening the legal framework by introducing the new comprehensive legislation on monumental and archeological heritage protection. Further the paper suggests to amend other relevant acts to promote community engagement through workshops, financial incentives, and training on heritage value, and fostering public-private partnerships for funding and technical support. In conclusion, protecting Nepal's heritage sites requires a collaborative effort involving the government, local communities, and international partners to ensure sustainable management and effective implementation of legal provisions based on legal pluralism.

Keywords: heritage, law, legal pluralism, archaeology, monuments

Introduction

Nepal's monuments and archaeological heritage sites are invaluable cultural assets that reflect its rich history and identity. This study examines the existing policy and legal

frameworks of archeological and monumental heritage protection drawing on the theoretical perspectives of legal pluralism. Nepali legal system is a blending of various regulatory norms that comprises state laws, customary practices and religious values of the particular communities within which the heritage sites locate. This research paper examines whether existing laws on heritage protection are sufficient for their long-term preservation. It also explores how different legal systems interact in managing these heritage sites. The research is mainly focused in the analysis of prevailing constitutional provisions, major existent laws and landmark judgements rendered by the Supreme Court (SC) of Nepal in relevant case laws which collectively provides a regulatory framework for heritage governance.

This study uses the concept of legal pluralism, as explained by Sally Engle Merry and Franz von Benda-Beckmann, to analyze how laws and judicial trends shape Nepal's efforts in protection of heritage sites. The paper argues that protection and management of heritages cannot rely solely on state-imposed laws. Instead, effective protection requires active local participation and the integration of traditional customs, religious beliefs, and customary practices. To ensure sustainable management, it is essential to foster a sense of ownership and national pride within local communities, encouraging them to take an active role in protecting and maintaining these cultural sites. Key terms of this article are defined hereinafter to underscore the central argument of this paper.

Heritage is a broad and evolving concept that includes both tangible and intangible elements shaped by human activities and their interaction with nature (Perez et al., 2010). Initially, heritage was mainly associated with artistic works, buildings, and archaeological remains, often referred to as historical, archeological and artistic heritage. Over time, its meaning expanded to include objects, cultural practices, and natural environments. Earlier, the term was commonly used to describe inheritance, either what individuals receive from their ancestors or pass down to future generations (Lowenthal, 2005). Over time, the understanding of heritage has changed across different societies and historical periods, making it a dynamic and sometimes contested concept (Lowenthal, 2005; Zazu, 2011). In this article, the term 'heritage' is used to discuss particularly the monuments and archeological sites in Nepal.

Monuments refer to structures, buildings, or sites of historical, cultural, or artistic significance that venerate notable events or figures. They serve as tangible representations of history and identity, shaping socio-cultural heritage (Ahmad, 2006, p. 16). The Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (1972) adopted by United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, (hereinafter referred to as UNESCO) defines monuments as architectural works, inscriptions, cave dwellings, or elements with universal historical value (art. 1).

Archaeological sites, on the other hand, are locations with material remains of past human activity, including settlements, artifacts, and structures (Renfrew & Bahn, 2018, p. 78). Trigger (2006) highlights that archaeological sites provide insights into ancient societies, enabling the study of cultural evolution (p. 132). Nepal's archaeological sites, such as Lumbini, Pashupatinath, Swayambhu *Caitya* offer invaluable historical data on ancient regime, art, religion, and social practices. Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003) defines intangible cultural heritage as intangible cultural expressions, traditions, and artifacts inherited from past generations, shaping collective identity and historical continuity (art. 2, para. 1).

Despite the absence of unanimously accepted definition of the term "law", it is regarded by positivist thinkers as a body of rules recognized and enforced by the State to administer justice and regulate human conduct (Salmond, 1924, p. 62). Hart (1961) also defines law as the combination of primary and secondary rules established by a governing authority to regulate conduct within a society that provides a framework for order, justice, and rights. From a sociological perspective, law is an instrument of social control and social engineering that evolves to meet societal needs (Pound, 1910, p. 35). Law is one of the most important instruments for the protection of cultural heritages because the law defines public policies, sets procedures and provides for implementation mechanism. In Nepal, legal framework for archaeological and monumental heritage protection is primarily governed by the Ancient Monument Preservation Act (1956), (hereinafter referred as AMPA (1956)) which seeks to regulate, conserve, and protect historical sites and artifacts. There are other relevant laws and judicial precedents as set by the SC which together form a legal regime governing the matters relating to protection of heritage sites.

Similarly, legal pluralism is notion of coexistence of overlapping legal frameworks within a given society. It highlights the role of cultural norms and non-state legal orders in the functioning of formal legal institutions (Merry, 1988, p. 878), which is evident in Nepali context where communities not only take part in the rituals associated with temples, monasteries and such heritages but also they have their role in protection of those sites. Moreover, scholarly distinction between "weak" and "strong" legal pluralism (Griffiths, 1986, p. 3) is relevant to Nepali scenario, where strong legal pluralism is prevailing due to autonomy of community based institutions such as *guthis* in protection and promotion of such heritages. It is important to perceive the interaction of local legal systems with formal State structures to analyze how customary norms of the communities ensure local participation in the protection of heritages (Benda-Beckmann, 2002, p. 40).

These terms are pertinent to highlight the interplay between State laws and customary practices of heritage sites protection and operationalizing these terms, the article aims to bridge significant gaps in the scholarship of monuments and archeological legal regulation in Nepal.

Literature Review

This part presents a comprehensive chronological review of existing scholarship on monuments and archeological legislations in Nepal. A thorough review is required to understand existing scholarship, identify research gap and unfold researcher's point of departure that differs from previous studies.

Conflicts among various stakeholders mainly the Department of Archaeology (DoA), local residents, tourism entrepreneurs, donor agencies and other governmental institutions in heritage conservation is observed by Chapagain (2008). Such complications resulted in enlisting the Kathmandu Valley World Heritage Sites in the “endangered list” in 2003 which was later been delisted after four years. Similarly, Shrestha (2012) also explores the legislation on conservation and management of Kathmandu Valley World Heritage Property (KVVHP). Authors conclude that Nepal needs to reevaluate the conservation policies counting on local cultural practices.

Likewise, Rajbanshi (2012) advocates for the revision of AMPA (1956). However, the article primarily presents author's perspective without a comprehensive analysis of legal provisions in relation to other relevant laws, and it offers limited references to support author's arguments.

In another study, Maharjan (2018) examines that parallel existence of traditional community-oriented and formal heritage conservation system and urge for their convergence. Besides, Adhikari & Dahal (2019) provide a descriptive legal information on preservation of heritages. Despite authors provide a list of legislations, the major part of their article is dedicated on introducing heritage sites listed in UNESCO World Heritage Site.

Similarly, Subedi & Shrestha (2023) examine the policies on conservation and management of cultural heritage in Kathmandu and seek the unified policies. Further, Rokka (2024) states that sustainable development of Nepal is affected by a lack of proper legal and policy framework for balancing infrastructure development and heritage conservation. Author stresses on comprehensive, proportionate, and flexible legal policy frameworks to achieve balance between infrastructure development and heritage preservation but do not elaborate in details what sorts of provisions would be comprehensive, proportionate and flexible.

The need for an indigenous system, traditional design, local skills rather than modern technology in conservation and management of cultural heritage is underscored in another paper (Subedi & Shrestha, 2024). However, authors reach to such conclusion examining merely the heritage protection within traditional *guthi* system rather than analyzing the broader monumental and archaeological law.

Although the above mentioned sources works contribute on analysis of conservation policies, they have not focused on overall cultural heritage legal framework with thorough analysis of landmark precedents set by the SC of Nepal. As judicial precedents set by the court of record are regarded as part of overall legal framework, without analysis of judicial trends on heritage protection, the policy analysis of overall legal framework remains incomplete. This is the research gap which author has identified and this study shall contribute to fulfill this gap in existing scholarship through the cultural-legal analysis of the constitutional provisions, legislations and landmark precedents established in various case laws on heritage protection.

Research Methodology

This study follows qualitative research design and the research paradigm is interpretivism. Research have used hermeneutical textual analysis method for the review of the existing policies, legislations, rules, and case laws in the study area of heritage protection in Nepal. The study is based on secondary source which are purposively sampled and collected from research based books, scholarly articles, dedicated websites of the concerned departments. Constitution, bare Acts and other legal texts are collected from the Law Book Management Committee under Government of Nepal, Ministry of Law, Justice and Parliamentary Affairs (GoNMoLJPA). Landmarks eleven case laws relating to heritage protection, cultural monuments and archeological matters are retrieved from the official website of the *Nepal Kanoon Patrika* (N.K.P.), the case law reporter published by the SC of Nepal. Unpublished cases in N.K.P is retrieved from the website of the SC of Nepal. The policy and legal texts in the study area are analyzed by using the theoretical perspective of legal pluralism.

Textual Analysis of Legal Frameworks on Heritage Protection in Nepal

Constitutional Provisions

The Constitution of Nepal (2015) in its preamble emphasizes protection and promotion of social and cultural solidarity, and unity in diversity by recognizing the multi-ethnic, multi-lingual, multi-religious, multi-cultural and diverse regional characteristics. It enshrines the right to freedom of religion, ensuring every religious denomination the right to operate and protect its religious sites and religious *Guthi* (trusts). But State can regulate the operation and protection of religious sites and trusts along with management of trust properties and lands by making the law (The Const. of Nepal, art. 26(2)). Every person and community shall have the right to participate in cultural life of their communities (art. 32(2)). Every Nepali community residing in Nepal shall have the right to preserve and promote its language, script, culture, cultural civilization and heritage (art. 32(3)).

Eliminating all forms of cultural discrimination, developing cultural values founded on national pride and recognizing cultural diversity are part of cultural objectives under directive principles of the State (art. 50(2)). Policies of the State under art. 51(c)(2) aims to carry out studies, research works, excavation and dissemination for the protection, promotion and development of ancient, archaeological and cultural heritages. Art. 51(c)(4) of the Constitution focuses on the development of arts, literature and music which form cultural heritages. Similarly, art. 51(l) aims to develop eco-friendly tourism industries as an important base of national economy by way of identification, protection, promotion and publicity of the ancient, cultural, religious, archaeological and natural heritages of Nepal.

Sites of archaeological importance and ancient monuments are enumerated in S.N. 34 of the list of federal power under Schedule-5 whereas, archaeology, ancient monuments and museums are also placed as matters of concurrent powers of federation, State and local level in S.N. 12 under Schedule-9 of the Constitution. Such overlap in constitutional powers over archaeological sites and monuments should be clarified unambiguously through the legislation. Clear rules are needed to define the roles of federal, State, and local governments to avoid confusion and ensure proper conservation and management acknowledging the local customary practices of conservation. The federal government should focus on excavation, exploration, and the conservation of nationally and internationally significant heritages, while state and local governments should empower communities, integrate traditional knowledge, preserve sites in their original form, train locals in site maintenance, and manage local museums.

While the constitutional provisions emphasize Nepal's commitment on preservation, promotion and sustainable management of archaeological sites and monuments with the participation of all three tiers of government, their effective implementation requires well-articulated and harmonized laws.

Major Legislation: Ancient Monument Preservation Act (1956)

This is key legislation to govern the matters of preservation of ancient monument and archeological objects in Nepal. Despite its name itself does not contain the term 'archaeology', AMPA (1956), entrusts the DoA primary responsibility for the exploration, excavation, conservation, and publication of ancient heritage, particularly historical, cultural, and archaeological objects of national and international importance (s. 3B-3D).

"Ancient Monument" is defined as temple, monument, house, abbey, cupola, monastery, stupa, vihar etc. which have their importance above One Hundred year, from the point of view of history, arts, science, architectonics or art of masonry, and this word shall also means the site of the monument as well as the human settlement or place, and remnant of ancient human settlement, relies of ancient monument, cave etc. having specific value from the national or international point of view irrespective of the fact that such settlements or

places are adjoining with each other or are separate in the same area (AMPA, 1956, s. 2(a)). Likewise, the s. 2(b) of the AMPA (1956) defines the term "Archaeological Object" means the object made and used by human being in pre-historical period or handwritten genealogy, handwritten manuscript, golden inscription, copper inscription, petrography, wooden inscription, *bhojapatra* (document written on the bark of brick tree), *tadapatra* (document written on the leaf or bark of *palmyra* tree), paper, coin, house where historical event has occurred or where historically special personality has resided and things such as stone, wood, soil, ivory, bone, glass, cloth, paper or metal used by such person or some important portion of the house in which attractively scribed things are used, scribed or inscribed idol, temple of god or goddess, Buddhist cenotaph statue, thankas, replica of animal, birds and any movable or immovable objects, which depict the history of any country, and objects as prescribed by Government of Nepal (GoN) by a Notification in the Nepal Gazette from time to time. The statute recognizes modern handicrafts not exceeding Hundred years of age as "curio" (s. 2(c)).

The Act provides for the declaration of Preserved Monument Area (PMA) under s. 3 of the Act by the GoN and after such declaration, construction, repair, alteration or reconstruction works of the house or building in the PMA done against the prior approved drawing can be stopped by the DoA issuing an order (AMPA, 1956, s. 3(8)). Based on ownership, GoN can classify the ancient monuments in public ancient monuments and private ancient monuments (s. 3A(1)), whereas, based on their significance, GoN may classify ancient monuments into four categories of international importance, national importance, provincial importance, and local importance (s. 3A(2)).

The conservation, maintenance, and renovation of privately owned ancient monuments inside protected areas must be carried out by the owner with prior approval from the DoA. For those outside protected areas, local level or owners must follow the DoA's directives. The *Guthi Sansthan* is responsible for monuments under its jurisdiction, but if it fails to act, the DoA may intervene directly or assign the task to others. Unauthorized actions or violations of directives may result in fines up to NPR One Hundred Thousand, imprisonment for up to six months, or both (AMPA, 1956, s. 3C).

In the federal structure, provisions have been added in AMPA (1956) in s. 3H for the protection of ancient monuments by the provincial and local governments. At the commencement of this provision, the GoN shall transfer the responsibility of protecting and managing ancient monuments of provincial significance to the provincial government and those of local significance to the local level (s. 3H(1)). The concerned provincial and local level must protect and manage the transferred ancient monuments in accordance with the standards set by the DoA (s. 3H(2)). For the purpose of protecting the transferred ancient monuments, the provincial or local government may declare them as protected monument areas as per s. 3 of the Act (s. 3H(3)).

The AMPA (1956) grants the government overriding powers over privately owned ancient monuments and archaeological objects, often prioritizing State control over individual property rights. The Act allows the government to purchase privately owned ancient monuments, land, or houses in monument areas if deemed necessary for protection (s. 4). Even if an owner voluntarily donates a monument, the government unilaterally registers it as public ancient monument, reinforcing its authority over heritage sites (s. 4(2)). Owners of preserved ancient monuments are obligated to enter into a deed of responsibility for conservation (s. 5). If they refuse, local authorities are instructed to enforce compliance, compelling both private owners and local representatives to follow state-mandated conservation measures. If a private owner damages or defaces an ancient monument or object, the DoA has the power to seize it after determining compensation fixed by the meeting of local gentlemen (s. 7). This provision allows the State to take control of private heritage with minimal negotiation. Except for those under private ownership, all newly found archaeological objects automatically fall under government custody (s. 17A). This prevents individuals from claiming ownership over artifacts discovered on their land, even though their land is inherited family property. The government ensures public access to historical, artistic, or religious sites, even if they are privately owned (s. 10). Any restrictions imposed by private owners may be penalized with a fine up to Five Hundred Rupees (s. 11).

AMPA(1956) strongly favors government control over heritage conservation, limiting the rights of private owners and their interests over individual property concerns. These sorts of provisions seem to be counterproductive from the perspective of legal pluralism as they undermine the local private sentiments and ownership attached to their property having significant archeological value. This kind of State-centric approach could lead to fear among private owners, possibly causing individuals to resort to hiding or destroying archaeological discoveries out of fear that the government might take their land or property. One of such case pointer example is the incident of shattering the *Lichchhavi*-era stone inscription found on March 30, 2023 during the excavation of an underground water tank in Futung, Tarkeshwar Municipality, in Kathmandu. A *Lichchhavi*-era inscription was unearthed but deliberately destroyed the next day. Following media reports, archaeologists and researchers inspected the site on April 1 and managed to recover some inscription fragments. With the intervention of the Department of Archaeology, the preserved fragments were relocated to the National Museum in Chhauni (National Archives, 2023). To prevent this sort of tendency, clear legal frameworks, public awareness, and incentives for conservation should be prioritized and private individuals as well as local communities should be regarded as the custodian of the monuments and archeological objects.

The penal provisions of the AMPA (1956) mainly provided in s. 12 outline fines and imprisonment for offenses related to the destruction, theft, defacement, and unauthorized use of ancient monuments and archaeological objects. The Act imposes penalties for damaging

or stealing protected monuments, with fines ranging from NPR Twenty-five Thousand to One Hundred Thousand and imprisonment of up to fifteen years for severe offenses (s. 12). Unauthorized use or harm to monuments carries a fine of up to NPR Twenty-five Thousand or five years of imprisonment. Similarly, tampering with archaeological objects results in fines from NPR Five Thousand to One Hundred Thousand or up to five years in prison. AMPA (1956) mandates the registration of archaeological objects over one hundred years old, with non-compliance leading to fines of NPR Five Hundred to Five Thousand, and potential confiscation by the DoA (s. 13). Violations related to unregistered transactions in ancient objects attract fines up to NPR Twenty-five Thousand or five years of imprisonment. Similarly, s. 16 of the Act addresses unauthorized archaeological excavation, requiring prior approval from the government. Excavating without permission results in a fine of up to NPR Twenty-five Thousand or five years in prison, while failure to notify the DoA carries a fine of up to NPR Fifteen Thousand or three years of imprisonment. The law allows authorities to inspect sites suspected of illegal excavation or trade in ancient objects. However, these penalties are outdated and insufficient to deter large-scale looting and destruction, highlighting the need for stricter enforcement and legal reforms to protect Nepal's cultural heritage effectively. The fines, ranging from as low as NPR Five hundred to a maximum of NPR One Hundred Thousand, do not reflect the actual value of archaeological objects or the severity of damage inflicted upon them.

Given the inadequacies in the AMPA (1956), which primarily focuses on tangible heritage and lacks clear provisions for the protection of intangible heritage, new legislation is necessary to address these gaps. Amatya (2011, p. 41-42) argues that heritage protection law must include both tangible and intangible heritage, ensure community participation, and introducing stricter penalties for vandalism and trafficking of heritage artifacts. Protecting monuments also means protecting their surrounding environment and cultural landscape (Amatya, 2011, p. 43-44). Cause of decay of monuments involve the organic activities of animals, birds, ants and insects. Similarly, it is decayed due to natural disasters, vandalism and other human activities like theft, unplanned development, war etc. (Dahal & Khatiwada, 2008 p. 295-301). Thus ancient monument heritage protection law has to address these concerns properly and new legislation must be brought in place by the Federal Parliament replacing the existing AMPA (1956).

The traditional public procurement system, which primarily focuses on low bidding, is also hindering the quality of work in the preservation and conservation of monuments and archaeological sites; therefore, a special procurement provision should be included in the new legislation to ensure high-quality standards in such projects. The communities' traditional customary practices of preservation should be accommodated in the new law from the perspective of ensuring legal pluralism. Strengthening ownership rules on privately inherited ancient property will preserve such objects in community participation. Likewise,

mechanism for providing incentives for newly found archeological objects help prevent destruction caused by fear of land seizure when archaeological objects are found.

Other Legal Instruments

Local Administration Act (1971)

Among other relevant laws, this statute grants the Chief District Officer (CDO) authority over heritage conservation. It mandates the CDO to maintain records of public heritage sites like water spouts, ponds, temples, monasteries, and mosques (s. 9(6)). If such monuments lack owners and face risk of collapse, the CDO must ensure their preservation through municipalities or the *Guthi* Corporation. The Act provides a strong legal foundation for local heritage management but relies on effective implementation.

Guthi Corporation Act (1976)

Guthi Corporation Act (1976) was enacted to manage and regulate *Guthis*, which traditionally finance religious and cultural activities in Nepal. It categorizes *Guthis* into public and private, ensuring their income is used for temple maintenance, rituals, and caretaker salaries (s.16 & s. 25). The Act also established *Guthi Sansthan*, a government body responsible for overseeing *Guthi* properties, resolving disputes, and implementing legal provisions. However, s. 25 allows *Guthi* land to be converted into private property upon payment, which has significantly contributed to the decline of the traditional *Guthi* system. Tandon (2019) claims that Nepal is the only nation that has the *Guthi* system with its main purpose of preservation and promotion of religious, cultural, social as well as economic services in the community along with the performance and organization of various festivals, *Jatras*, and establishment and management of various temples, monasteries etc. The ancient history of *Guthi* started with the *Lichchhavi* period in the form of "*gosthi*". *Guthi* Corporation Act (1976) primarily focuses on land and income management but lacks clear provisions for the conservation of tangible heritage, leading to challenges in preserving historical heritage sites.

Pashupati Area Development Trust Act (1987)

This Act was enacted to safeguard, maintain, and develop the Pashupatinath area, an ancient site of religious and cultural significance. The Act establishes the Pashupati Area Development Trust (PADT), which is responsible for the protection of temples, shrines, *muths*, rest houses, land, forests, riverbanks, and gardens, along with maintaining sanitation, drinking water, and preventing pollution (Preamble). The objectives of PADT emphasize the planned development and protection of religious and cultural heritage (s. 6). The statute provides for the functions of the Governing Council, including planned construction, maintenance, and repair of the area while ensuring a clean environment (s. 10). The law requires PADT to maintain water supply, sewage, and other public utilities, while also

restricting unauthorized construction, reconstruction, or alterations without prior approval (s. 14 & s. 17). While the Act aims to integrate heritage conservation with modern infrastructure needs, its formal mechanism may sometimes conflict with local customs and traditional *Guthi* management systems, raising concerns about its alignment with legal pluralism. For example, in the wake of 2015 earthquake, PADT has closed the traditional gate in front of the Batsaleshowri Temple connecting the traditional pilgrim route directly from Bagmati Aryaghat to the Pashupatinath Temple, which is against the traditional and customary values of devotees.

Lumbini Development Trust Act (1988)

This law was enacted to protect and develop Lumbini, a UNESCO World Heritage Site. The Act establishes the Lumbini Development Council (s. 8), which guides the executive committee in managing temples, monuments, monasteries, and infrastructure while addressing environmental concerns, though coordination issues persist among national and international agencies.

Kathmandu Valley Development Authority Act (1988)

This Act was enacted to regulate urban development and heritage conservation in the Kathmandu valley. It empowers the authority to implement projects for the protection of religious, cultural, and historical sites while ensuring environmental conservation (s. 6). According to s. 9 of the Act, authority is allowed to demolish the unauthorized constructions. The Act aims to balance urban expansion with heritage preservation. However, weak enforcement has made its implementation largely ineffective.

Municipal Development Act (1988)

This Act focuses on the conservation and management of heritage sites, particularly within the Kathmandu valley. It mandates that individuals must obtain permission from the Municipal Development Committee to access or use archaeological, historical, and religious sites, and prohibits unauthorized activities in these areas (s. 9(1)). It empowers the committee to prepare and implement plans for the preservation, development, and management of cultural and historical sites (s. 11) in accordance with the AMPA (1956).

Greater Janakpur Area Development Council Act (1998)

This law establishes the Greater Janakpur Area Development Council (GJADC) to manage and develop religious, historical, and archaeological sites within Janakpur and its *Panchakosi* circuit (s. 3 & s. 5). The Council is responsible for infrastructure development, site protection, and research on temples, shrines, and lakes (s. 5). It has the authority to regulate, control, or prohibit activities within the area through public notices (s. 13). Additionally, the Council can declare sites of religious and historical importance and order the demolition or removal of unauthorized constructions if necessary (s. 14 & s. 16).

Town Development Act (1998)

It empowers the Town Development Committee to regulate and manage urban planning. The Act grants the authority to control activities related to agricultural land, natural heritage, archaeological sites, and immovable property within town planning areas, requiring prior approval (s. 9). Also the law assigns the committee the responsibility to develop and implement projects for the conservation of religious, cultural, and historical heritage, ensuring compliance with Nepal's ancient monument laws (s. 11).

Local Government Operation Act (2017)

This legislation grants local bodies the authority to manage cultural and tourism areas. The s. 9, of the act provides for the declaration of cultural or tourism areas. The Act outlines the rights of rural municipalities and municipalities in s. 11 which mandates the preservation and promotion of language, culture, and fine arts (s. 11(2)(v)). Also the Act specifies the rights, duties, and responsibilities of ward committees, ensuring local-level governance in cultural and heritage conservation (s. 12).

Bylaw for the Construction, Renovation, and Conservation of Private Houses within the Entire Protected Monument Zone (2007)

The bylaw was enacted to regulate private house renovations within the seven Protected Monument Zones of the KVWHP, declared under AMPA (1956). Initially, the DoA prepared Directives for Conservation and Renovation (1991), which were later amended in 2007 into the current bylaw.

Integrated Management Plan/Framework for KVWHP (2007)

This policy document was a requirement for World Heritage listing since 1997. Its objective was to assure UNESCO that Nepal had the necessary legal framework and management systems for the long-term protection of heritage sites. KVWHP was placed on the List of World Heritage Sites in Danger, prompting the Government of Nepal to take action. As per the Operational Guidelines for the 1972 Convention (revised 2005, para. 14), the plan emphasized the involvement of local communities in the nomination process to ensure shared responsibility for heritage conservation.

Judicial Trends: Case Law Analysis

The major trend of judicial pronouncements by the SC of Nepal in landmark eleven cases relating to the heritage protection, cultural monuments and archeological objects are analyzed in this segment as follows:

In a recent case of *GoN v. Nirmal Kuikel et al.* (2025) decided on February 12, 2025, nine people, including Nirmal Kuikel, a former member-secretary of the PADT have been found guilty of corruption by the SC of Nepal. They were convicted for illegally allowing

the excavation of sand and soil from government land under the PADT area, which caused significant financial losses to the State. The SC reversed an earlier Special Court decision that had acquitted most of the accused. The division bench of Justices Kumar Regmi and Abdul Aziz Musalman sentenced Nirmal Kuikel and former Trust official Sushil Nahata to six years in prison with fines over NPR 8.3 million and NPR 9.1 million, respectively. Other officials, including local development officers and planning officers from the Kathmandu District Development Committee, were also sentenced to various terms ranging from six months to six years. Notably, contractor Bachhuram Dahal was fined over NPR 129 million, although he was not given a prison sentence.

From the lens of legal pluralism, this verdict by the Apex Court represents a positive development in reinforcing the primacy of formal legal accountability over informal political networks and patronage. While respecting the autonomy of religious and development bodies like the PADT, the SC by reversing the earlier Special Court decision, has rightly emphasized that public land and resources cannot be exploited under the guise of tradition, influence, or political and bureaucratic discretion. This decision can be seen as a step toward heritage protection by harmonizing legal pluralism with democratic accountability—where cultural or customary practices must align with anti-corruption principles.

Supreme Court rendered its directive order not to grant any approval for building designs that include basements or sub-basements in new buildings in the Hanuman Dhoka Preserved Cultural Heritage Buffer Zone, until an integrated standard is formulated or necessary amendments are made to the Hanuman Dhoka Protected Monument Conservation and Construction Guidelines (*Prakash Mani Sharma et al. v. OPMCM et al.*, 2020). This case signals the precedence of statutory regulation over private interests in heritage areas. It also reveals a gap in harmonizing local conservation practices with formal planning laws, pointing to a lack of integrated, context-sensitive regulatory standards. This is an issue legal pluralism aims to address.

Moreover, precedent is set that religious sites all across the country are invaluable assets and they must be preserved for future generations. This is also the principle of the intergenerational equity as enshrined in the constitution in the eye of the Supreme Court (*Baikuntha Das Vaishnav of Ratnasagar Muth v. Guthi Sansthan*, 2019). This case demonstrates how formal legal reasoning is increasingly accommodating indigenous and religious values embedded in *guthi* and temple traditions.

In a case of *Rato Kumari Development Service Committee v. OPMCM et al.* (2018), Supreme Court has highlighted the government's duty to preserve heritage sites and prevent their destruction, encroachment, or privatization. The court recognized that the government is not merely the owner but also the trustee of public heritage, and it must ensure the proper preservation of such sites. The court ruled that the state must prevent unauthorized

transactions, sales, or leasing of historical properties. This judicial pronouncement reflects a pluralistic legal understanding, where state responsibility aligns with community expectations and traditional custodianship models. The ruling reaffirms that heritage protection involves more than enforcing State property law and it also requires respecting community ties and customary claims to heritage protection.

Supreme Court has clearly interpreted the meaning of secularism as the role of State in protecting religion, religious heritage, and culture in context of Nepal in the case of *Tulasi Simkhada v. GoN, OPMCM et al.* (2017). Also in another case of *Charibahadur Gahatraj et al. v. OPMCM et al.* (2012), the court has interpreted the secularism and the role of State to preserve and manage the ancient religious sites. These cases establish that State has its constitutional and legal obligations to protect the religious heritage along with the communities.

Similarly, in a public interest litigation (PIL) case of, *Amita Gautam Poudel v. Office of the Prime Minister and Council of Ministers (OPMCM) et. al.* (2017), Supreme Court ruled that government has to ensure sustainable reconstruction of the ancient monuments of archeological importance in line with Nepal's legal and international commitments. It acknowledged the 2015 earthquake's impact on cultural heritage and stressed that the restoration of damaged monuments must maintain their original form using traditional methods. As traditional method of construction and original form of the heritage sites is given due recognition, SC has implemented the notion of legal pluralism in this case.

Supreme Court quashed the illegal decision of Kathmandu Metropolitan City (KMC) permitting a private company Sidewalkers Traders Pvt. Ltd. through an agreement to manage and collect fees at Hanuman Dhoka Durbar Square, a UNESCO World Heritage site, holding that KMC lacked the authority to enter into contracts allowing private entities to charge fees for access to public heritage sites. In the case *Deepak Bikram Mishra v. OPMCM et al.*, (2014), judiciary found that such agreement without competition even violates both the principles of fair competition and transparency in business practices. The Supreme Court rendered judgement that decisions affecting cultural and religious heritage must involve local communities and be transparent. This is one of the crucial decision in protecting the interests of local community with regards to ancient heritage, thus legal pluralism is recognized and upheld through this case law.

In a PIL case of *Prakash Mani Sharma et al. v. GoN, MoLD et al.* (2007) filed regarding unauthorized constructions around *Rani Pokhari*, a historic pond built by King Pratap Malla, surrounded by temples and statues of deities, Supreme Court affirmed that *Rani Pokhari* is a historical, religious, and cultural landmark that should be preserved. The government was directed to remove all encroachments and environmental pollutants from the area within three months. Earlier similar case was filed by challenging the construction

of the Central Regional Police Office nearby the *Rani Pokhari* (*Prakash Mani Sharma v. HMG Council of Ministers Secretariat et al.*, 1997). The petition raised concerns about the planned construction of a Central Regional Police Office near the pond, arguing that it could harm its cultural and historical value. However, the court noted that the area had long hosted various government offices, including the Bagmati Zonal Commissioner's Office and the Supreme Court in the past and found no substantial evidence that the police office would cause greater environmental damage than existing urban activities. However, the Supreme Court rendered a directive order in the name of Council of Ministers Secretariat for necessary action to formulate national policies ensuring uniformity in protecting religious, cultural, and historical heritage while monitoring Nepal's compliance with the 1972 World Heritage Convention and relevant national laws. From a legal pluralism perspective, the shift from the 1997 to the 2007 Rani Pokhari rulings reflect a gradual shift in SC's recognition from a state-centric approach to a more culturally responsive and community-sensitive model of heritage protection based on diverse cultural, historical, environmental normative values surrounding the heritage.

In a case of theft of ancient idol, defendants Hakucha Awale and Yosinca Maharjan were charged in a case pursuant to AMPA (1956), but there was no evidence proving that Krishna Gopal Maharjan also intended to smuggle or relocate the statue, as he only took a photo of it (*Krishna Gopal Maharjan v. HMG*, 1985). Supreme Court in this case established that just taking photos of the ancient monuments and archaeological sites does not amount to the crime of smuggling or theft. Thus the Court ruled that since there was no substantial evidence to prove that Krishna Gopal Maharjan committed the crime under s. 13(1) of the AMPA (1956), he was acquitted of the charges. From a legal pluralism perspective, the Court's ruling rightly acknowledges that public interaction with heritage, such as taking photos out of faith or reverence, should not be criminalized. This judgment respects diverse cultural practices and community relationships with sacred objects.

As can be seen from the above discussion, Nepali judiciary has played a proactive role in preserving heritage, ancient monuments, and public cultural sites by upholding transparency, ensuring legal compliance, encouraging local participation, and supporting traditional knowledge systems. It has safeguarded the autonomy of institutions like PADT and *Guthi Sansthan* while intervening against corruption and arbitrary government decisions to privatize or commercialize public heritage sites. Through its rulings, the court has been instrumental in enforcing laws, protecting public interests, and strengthening heritage protection efforts.

Conclusion

In light of the analysis of constitutional provisions and prevailing legislations on heritage protection, this paper has shown that current legal framework is insufficient for

long term heritage protection. Author concludes that wide reform in legal framework is needed for sustainable and responsible management of monuments and archeological sites ensuring the local community stewardship. Nepal's constitutional provisions call for the joint preservation of archaeological sites by all three tiers of government, but overlapping powers in the Schedules create confusion. Clear, harmonized laws are needed to redefine the distinctive and cooperative roles of all three tiers of the governments for effective conservation respecting local practices.

A core argument of this research is that State-imposed laws alone cannot ensure effective heritage conservation and it is supported by thorough analysis of legal instruments and case laws. In view of legislation, especially the AMPA (1956), though revised multiple times, is yet not enough to protect Nepal's rich cultural heritage ensuring the participation of communities and private stakeholders. The current law focuses too much on government control and does not properly respect private ownership or local traditions. This has created fear among property owners, leading some to hide or even destroy newly found heritage objects. The penalties in the law are also outdated and too weak to prevent serious damage or looting. Also, the law only talks about tangible heritage like monuments and statues, but does not include intangible heritage and traditional knowledge.

Consequently, it is necessary to draft a new comprehensive law that includes both tangible and intangible heritages, allows for real community participation, and respects local practices of conservation. The new law should also clearly define the roles of the Federal, State, and local governments to avoid confusion and conflict. The new law must provide for community engagement, financial incentives, and foster public-private partnerships for conservation funding. Blending traditional preservation techniques with modern methods and establishing an emergency heritage fund would enhance disaster resilience for heritage protection. Special rules are also needed for procurement procedure in heritage conservation to ensure quality and avoid low-cost but poor-quality work. To prevent fear and promote cooperation, the new law should include incentives for people who report or help preserve archaeological findings. It should also provide better legal protections for inherited private properties with heritage value, encouraging families and communities to take pride in preserving them. The study recommends the Federal Parliament to formulate new law on the protection of cultural heritage, ancient monuments and archeological sites.

In addition, legal reform is urgently needed in other relevant legislations as well to harmonize them with proposed new comprehensive law. Heritage protection legal framework must accommodate the role of communities to protect, maintain, and ensure the survival of cultural artefacts, respecting both their intrinsic value and their broader societal significance.

From the textual analysis of legislations and analysis of the judicial trends, it is found that local participation, traditional customs, and religious practices remain underutilized,

weakening institutions like *Guthi* Sansthan, KMC, PADT and GJADC. Case laws analysis shows that authorities in PADT and KMC had attempted several times to commercialize and exploit the heritage sites arbitrarily and even allowed private involvement without due process, requiring judicial intervention. It is found that judiciary has played proactive role in enforcing Nepal's international commitments on heritage protection and safeguarding local, communal and public interests arising out of heritages. The SC's decisions show a strong recognition of legal pluralism and community roles in heritage protection. These judgments should guide the drafting of new laws. To further strengthen the justice system's role, the SC is suggested to establish a special bench to handle cultural and heritage-related cases. This bench should include judges having cultural and historical expertise who understand legal, cultural, and historical matters, ensuring sensitive and informed decisions.

By advocating for legal reforms that balance modern conservation with Nepal's cultural traditions, this study provides a roadmap for sustainable heritage management through the implementation of legal pluralism. Future research should compare Nepal's policies with those of South Asia and other regions to develop more effective conservation strategies.

References

- Adhikari, M., & Dahal, K. (2019). Inquiry into the preservation of cultural and natural heritages in Nepal. *Nepal Law Review*, 28(1-2), 382–401. <https://doi.org/10.3126/nlr.v28i1-2.57621>
- Ahmad, Y. (2006). The scope and definitions of heritage: From tangible to intangible. *International Journal of Heritage Studies*, 12(3), 292–300.
- Amatya, S. (2001). *Viswa sampada: Kathmandu upatyaka* [World heritage: Kathmandu valley]. Heritage Nepal.
- Amatya, S. (2011). *Puratatwa, itihasa ra sanskriti* [Archaeology, history and culture] Bhrikuti Academic Publications.
- Ancient Monument Preservation Act*. (1956). Law Book Management Committee.
- Benda-Beckmann, F. von. (2002). Who's afraid of legal pluralism? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 34(47), 37–82. <https://doi.org/10.1080/07329113.2002.10756565>
- Bylaw for the Construction, Renovation, and Conservation of Private Houses within the Entire Protected Monument Zone. (2007). Department of Archaeology.
- Chapagain, N. K. (2008). Heritage conservation in Nepal: Policies, stakeholders and challenges. *Himalayan Research Papers Archive*, 1-27. Retrieved from https://digitalrepository.unm.edu/nsc_research/26

- Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage-1972.* UNESCO Publishing.
- Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage.* UNESCO Publishing. (2019).
- Dahal, P., & Khatiwada, S.P. (2008). *Puratatwa ko parichaya [An introduction to archaeology]*. M.K. Publishers and Distributors.
- Deepak Bikram Mishra v. OPMCM et al., 4 N.K.P. D.N. 9147 ___ (2014). https://nkp.gov.np/full_detail/48
- GoN v. Nirmal Kuikel et al., Summary Order, Case No: 073-CR-1056___ (2025). Retrieved from https://supremecourt.gov.np/court/public/media/2025_02/dc4b6f95127ee798390a680e474a9468.pdf
- Greater Janakpur Area Development Council Act.* (1998). Law Book Management Committee.
- Griffiths, J. (1986). What is legal pluralism? *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24(1), 1–55. <https://doi.org/10.1080/07329113.1986.10756387>
- Guthi Corporation Act.* (1976). Law Book Management Committee.
- Hart, H. L. A. (1961). *The concept of law*. Clarendon Press.
- Integrated Management Plan/Framework for KVWHP. (2007). Department of Archaeology.
- Kathmandu Valley Development Authority Act.* (1988). Law Book Management Committee.
- Local Administration Act. (1971). Law Book Management Committee.
- Local Government Operation Act. (2017). Law Book Management Committee.
- Lowenthal, D. (2005). Natural and cultural heritage. *International Journal of Heritage Studies*, (11)1, 81-92.
- Lumbini Development Trust Act.* (1988). Law Book Management Committee.
- Maharjan, M. (2012). Conflict in World Heritage Sites of Kathmandu valley: A case study on the conservation of private houses in three Durbar Squares. *Nepal tourism and development review*, 2(1), 87-104.
- Merry, S. E. (1988). Legal pluralism. *Law & society review*, 22(5), 869–96.
- Municipal Development Act.* (1988). Law Book Management Committee.
- National Archives. (2023, April 12). *National archives of Nepal*. <http://narchives.gov.np/news.aspx?nid=3056>

Nepal kanun patrika (Cases-Plaintiff, Defendants and Retrieval information below)

- Amita Gautam Poudel v. OPMCM & others., 6 N.K.P. D.N. 9829 ___ (2017). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/8875
- Ashok Tandukar representing Rato Kumari Development Service Committee v. OPMCM & others., 4 N.K.P. D.N. 9990 ___ (2018). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/9041
- Baikuntha Das Vaishnav of Ratnasagar Muth v. Guthi Sansthan & others., 3 N.K.P. D.N. 10225 ___ (2019). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/9275
- Charibahadur Gahatraj et al. v. OPMCM & others., 10 N.K.P. D.N. 8707 ___ (2012). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/1238
- Krishna Gopal Maharjan v. HMG (District Police Office, Lalitpur), 7 N.K.P. D.N. 2425 ___ (1985). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/7085
- Prakash Mani Sharma et al. v. GoN, MoLD & others., 9 N.K.P. D.N. 7759 ___ (2007). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/2546
- Prakash Mani Sharma et al. v. HMG Council of Ministers Secretariat & others., 6 N.K.P. D.N. 6391 ___ (1997). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/3747
- Prakash Mani Sharma et al. v. OPMCM et al., 12 N.K.P. D.N. 10409 ___ (2020). Retrieved from https://nkp.gov.np/full_detail/9475

Operational Guidelines for the Implementation of World Heritage Convention (1980, revised 2019). UNESCO Publishing.

Pashupati Area Development Trust Act. (1987). Law Book Management Committee.

Perez, R. J., Lopez, J. M. & Ferres, D.M. (2010). Heritage education: Exploring the conceptions of teachers and administrators from the perspective experimental and social science teaching. *Teaching and Teacher Education*, 26, 1319–1331.

Pound, R. (1910). Law in a sociological context. *Harvard Law Review*, 24(1), 1–40.

Rajbanshi, S. (2012) Prachin smarak samrakshan ain 2013 ma sansodhan ra parimarjan ko khacho [Necessity of amendment and revision in ancient monument protection act 1956]. *Ancient Nepal*, 181, 45-60.

Renfrew, C., & Bahn, P. (2018). *Archaeology: Theories, methods, and practice* (7th ed.). Thames & Hudson.

- Rokka, S. (February 2024). Balancing development and heritage conservation in Nepal: An analysis with reference to legal and policy framework. *Unity Journal*. 5, 207-222. <https://doi.org/10.3126/unityj.v5i1.63177>
- Salmond, J. (1924). *Jurisprudence* (7th ed.). Sweet & Maxwell.
- Shrestha, S.S. (2012). Legislation for the conservation and management of Kathmandu Valley World Heritage Property. *Ancient Nepal*, 181, 16-23.
- Subedi, S.R., & Shrestha, S. (2023). Role of existing policies on the conservation and management of cultural heritage in Kathmandu valley, Nepal. *Journal of Advanced College of Engineering and Management*, 8(II), 89-101.
- Subedi, S.R., & Shrestha, S. (November 2024). Conservation and management of cultural heritage of Kathmandu valley: A case of traditional guthi system. *Journal of Advanced College of Engineering and Management*, 9, 257-271. DOI: 10.3126/jacem.v9i1.71466
- Tandon, G. (2019). *Nepalma guthivyavastha [Guthi system in Nepal]*. Sangrila Books Pvt. Ltd.
- The Constitution of Nepal*. (2015). Law Book Management Committee.
- Town Development Act*. (1998). Law Book Management Committee.
- Trigger, B. G. (2006). *A history of archaeological thought* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Tulasi Simkhada v. GoN, OPMCM et al., 7 N.K.P. D.N. 9849 ___ (2017). https://nkp.gov.np/full_detail/8900
- Zazu, C. (2011). Heritage – a conceptually evolving and dissonant phenomenon: Implications for heritage management and education practices in post-colonial Southern Africa. *Southern African Journal of Environmental Education*, 28, 135-143.

Visitor Management Strategies at Patan Museum: A Tourism Perspective

Pashupati Nyaupane, PhD

Received Date: Feb 23, 2025

Accepted Date: April 05, 2025

Abstract

Effective visitor management in the museum is indispensable for optimizing visitor experiences, preserving cultural heritage, and ensuring museums remain accessible, educational, and sustainable for future generations. This research focuses on the Patan Museum, a prominent cultural heritage site in Nepal, and explores various aspects critical to visitor engagement, including attractions, accessibility, accommodations, interpretations, amenities, activities, and facilities. The study examines how these elements collectively contribute to enhancing the visitor experience while safeguarding the museum's tangible and intangible heritage. Employing a qualitative research methodology, the study utilizes in-depth interviews, observational analyses, and case studies to evaluate the effectiveness of current practices. The research also integrates theoretical frameworks, including The Experience Economy, Stakeholder Theory, and Destination Management Theory, to examine visitor perceptions, engagement strategies, and the museum's role in creating meaningful and sustainable interactions. The study examines at key issues like managing tourist flow, optimizing capacity, and incorporating technology tools to improve the visitor experience. The dramatic changes that museums have experienced in recent years are definitely a result of the growth of tourism, but it is unclear whether the entire museum community has accepted or even understood these developments. In the modern era, tourism has grown significantly, and museums are now important tourism destinations that contribute to urban environments' cultural and economic recreation. Findings highlight gaps in accessibility infrastructure, interpretation tools, visitor-focused amenities, and opportunities to improve inclusivity and educational outreach.

Keywords: museum, visitor experience, management strategies, interpretation and engagement

Introduction

The term tourism in the museum implies a particular kind of cultural tourism in which the primary objective is to visit museums to engage with and learn about a place's history, art, science, and culture. It encompasses the exchanges and encounters that tourists have as a result of museums' well organized displays, educational programs, and cultural events, all of which foster a deeper understanding of both domestic and foreign cultures (Richards 1996). Nowadays, museums and tourism have a more integrated relationship, with museums developing into important destinations that improve visitors' overall travel experiences. In addition to being stewards of cultural history, museums such as the Patan Museum also provide venues for teaching and storytelling, engaging a wide variety of tourists. Due to the rise of cultural tourism, museums are now essential for providing deeper insights into local history, art, and customs while also boosting local economies through visitor spending. With the help of digital technologies, personalized experiences, and interactive exhibitions, museums have become dynamic places that engage visitors in meaningful ways. The growing partnership between tourism and museums emphasizes the need to preserve cultural heritage while offering visitors authentic and enriching experiences that support the institution's and the community's viability.

Similarly, through the integration of education, entertainment, and preservation, museum-tourism not only enhances the appeal of travel destinations but also promotes sustainable tourism by conserving cultural and historical assets for future generations and offering visitors meaningful, appealing experiences. Museums are popular tourist sites because they provide visitors with exceptional chances to interact with a region's artistic, historical, and cultural history. They are recognizable monuments that attraction a wide range of visitors and combine leisure and education to produce beneficial experiences.

Visitor management is one of the most challenging aspects of museum management due to the need to balance the preservation of artifacts, infrastructure sustainability, and the delivery of a satisfying visitor experience. High visitor volumes can lead to overcrowding, wear and tear on facilities, and difficulty in maintaining the integrity of collections while catering to diverse audience expectations (Nguyen & Cheung 2021). To maintain a balance between protecting irreplaceable artwork and offering visitors an enriching experience, visitor management is fundamental in museums. Successful approaches minimize exhibit deterioration, avoid crowding, and improve instructional engagement. Additionally, by reducing adverse effects on cultural heritage, it promotes sustainable tourism (Silberberg, 1995).An effective museum visitor management approach includes important factors like visitor flow control, exhibit accessibility, interpretative quality, environmental sustainability, and visitor satisfaction(McKercher, & Du Cros, 2002).

At museums, visitor management is important for preserving the best possible balance between preserving cultural heritage and enhancing the visitor experience. Serving a range of visitors while maintaining the integrity of their collections, facilities, and surrounds is a challenge for museums, which are guardians of both tangible and intangible heritage. Effective visitor management strategies include crowd control measures, accessibility improvements, interpretive planning of visitor facilities, attraction planning, and suitable amenities management to ensure that museums can accommodate a range of audiences while maintaining the integrity of their infrastructure and collections. Reducing the negative effects of high traffic on museum spaces requires accessibility enhancements including inclusive designs and clear directions, especially when combined with sustainable practices. A balanced approach to visitor satisfaction, cultural preservation, and operational sustainability can be achieved by museums by combining these elements; this approach forms the basis of comprehensive and successful visitor management. Furthermore, it is essential for understanding visitor behavior, expectations, and satisfaction in order to customize management strategies that support inclusion, learning, and engagement.

Case of Patan Museum

The Patan Durbar Square, home to the Patan Museum, was designated a UNESCO World Heritage Site in 1979, recognizing its cultural and historical significance. The museum, housed within the former royal palace, underwent extensive renovations to preserve its architectural integrity and showcase Nepal's rich cultural heritage. (Shrestha, 2014). The first major renovation of the building was undertaken in the 1990s, with the support of the Austrian government, aimed at transforming the palace into a museum while maintaining its traditional Newar architectural style. However, the Patan Museum is facing challenges such as insufficient funding and the increasing demand for improved visitor experiences. Limited accessibility, inadequate infrastructure, and the need for sustainable management practices exacerbate these issues. Moreover, balancing diverse visitor expectations with the museum's cultural and historical integrity is an ongoing concern.

This study aims to explore visitor management techniques at the Patan Museum, emphasizing how these methods protect valuable cultural resources while generating interesting and significant experiences for a range of audiences. The study is to examine how the museum handles issues including significant arrivals, obstacles to accessibility, and the requirement for efficient interpretative planning in a location rich in culture and history. This study explores how these elements collectively enhance the visitor experience while preserving the museum's tangible and intangible heritage. In order to ensure sustainable operations in a dynamic and diversified cultural setting, this study looks at the museum's initiatives in an effort to highlight best practices for stable a balance between heritage protection and visitor satisfaction.

Methodology

The research employs a qualitative methodology, integrating relevant theories to justify the role and impact of visitor management practices in the Patan Museum. Data collection involves multiple approaches to ensure comprehensive insights. Surveys and questionnaires are distributed to visitors to capture their experiences, expectations, and feedback. In-depth interviews have been conducted with the director and other museum employees to evaluate current procedures and issues. Additionally, interviews are conducted with 25 locals and 25 foreign visitors to obtain a perspectives on visitor experiences. Furthermore, on-site observations are carried out to monitor visitor flow, interactions with exhibits, and adherence to museum policies, providing a holistic understanding of visitor behavior and its implications. Moreover, the research integrates theoretical frameworks such as The Experience Economy, Stakeholder Theory, and Destination Management Theory to evaluate visitor perceptions, engagement strategies, and the museum's role in fostering meaningful and sustainable interactions. This study aims to identify visitor management strategies in the Patan Museum.

Findings and Recommendations

The findings of the research point to major shortcomings in the museum's accessible infrastructure, such as insufficient accommodations for people with disabilities and poor signage for tourists from abroad. Furthermore, the depth of visitor involvement is limited by the absence of sophisticated interpretation aids like interactive displays and multilingual audio tours. Even though the museum provides worthwhile cultural experiences, there is room to further inclusivity by enhancing the facilities and developing more educational outreach initiatives to reach a wider range of people. By filling in these gaps, the museum's relevance to a worldwide audience could be guaranteed, the visiting experience might be further enhanced, and broader cultural understanding could be encouraged. The museum successfully accommodates a range of visitor types with clear signage, guided tours, and easily available information, all of which enhance the visitor experience. However, problems like overcrowding during busy periods, a shortage of seats, and a shortage of parking spots make it hard for visitors to be happy. Additionally, it was noted that younger groups lacked adequate interactive displays and engagement strategies. Effective collaboration between museum staff and local stakeholders is essential to bridging these gaps, optimizing visitor flow, and ensuring sustainable tourism practices while preserving the museum's cultural and historical integrity. Based on Crist Copper's 4A's Theory, (Cooper, 1995), the Patan Museum exemplifies effective destination management by integrating attraction, accessibility, accommodation, and amenities to enhance visitor experiences

Visitors in the Museum

The Patan Museum attracts a diverse range of visitors, each with unique motivations and interests. Students visit the museum as part of educational tours to gain a deeper

understanding of history, art, and culture, while researchers and scholars explore its rich collection for academic studies on heritage and cultural preservation. Leisure visitors are drawn to the serene ambiance and stunning architecture, enjoying the museum as part of a relaxed outing. Local visitors strengthen their connection to their past and take pride in their community's history, while domestic tourists explore the museum to experience its cultural and historical diversity. The intricate histories of the objects are explored by art and craft enthusiasts who are also curious about culture. Diaspora tourists come to re-discover their roots and strengthen their ties to their society, while foreign visitors use the museum's exhibits to learn about Nepalese culture and history. Additionally, those who stumble across the museum while traveling through the area and are captivated by its architectural and cultural beauty are known as casual tourists. The Experience Economy theory emphasizes creating memorable and immersive experiences for visitors. At Patan Museum, this is reflected in its curated exhibitions, interactive storytelling, and the fusion of heritage with modern museum experiences, enhancing visitor engagement beyond traditional displays.

Differently-abled Visitors Ethics

Museums must design programs and spaces that are inclusive of a diverse variety of audiences, including those with disabilities, in order to provide equal opportunities for cultural involvement. Additionally, museums are employing eco-friendly practices to lessen their ecological impact and increase public knowledge of environmental preservation because sustainability is crucial (ICOM, 2019). Making accommodations for guests with disabilities is an important part of museum ethics since it shows a commitment to inclusivity and universal access. Museums must create barrier-free spaces in order to ensure that their programs, services, and displays are available to all visitors, regardless of their physical or mental capabilities. (Neves & Campos, 2020). This means installing ramps, elevators, and accessible facilities, as well as offering touch displays, sign language interpretation, and audio instructions for visitors who are blind or visually disabled. To create a welcome atmosphere and carefully meet the special needs of people with disabilities, staff training is equally important. Museums can fulfill their role as inclusive cultural organizations that celebrate diversity and encourage equitable engagement with heritage by giving priority to these moral responsibilities. The majority of respondents agreed that the Patan Museum lacks adequate facilities for differently-abled visitors, restricting their access and engagement with cultural heritage. Ethical visitor management requires inclusive infrastructure and services to ensure equal participation for all.

Accessibility Facilities

For all visitors to have easy access, museums must address transportation accessibility. Important steps include making sure that pathways are wheelchair-accessible, providing designated parking places for cars belonging to people with disabilities, and offering well-connected public transportation choices like buses or metro services with

local stops. Accessibility can be further improved via transportation or designated drop-off locations close to museum entrances. Furthermore, collaborations with ride-sharing services can include features like wheelchair-accessible cars to accommodate a variety of demands . Clear signage and information on various transit options, both online and on-site, make it easy for visitors to plan their trips (Sandell, 2007). The Patan Museum, which is well-known for its beautiful architecture and rich cultural heritage, is now missing a number of important accessible improvements that would improve inclusion for all visitors. Similarly, there are no Braille labels or tactile exhibits, which would enable visitors who are blind or visually handicapped to interact with the displays.

Additionally, the museum does not offer sign language interpretation for special events or guided tours, which restricts access for people who are hard of hearing. Addressing these gaps would significantly improve the museum's accessibility, ensuring it becomes a welcoming space for diverse groups of visitors. The Patan Museum, located in the historic Durbar Square, faces parking challenges due to its crowded and densely populated area. Visitors often rely on nearby public spaces and street parking, leading to traffic congestion and accessibility issues. Introducing multifunctional parking facilities with bike racks, electric vehicle charging stations, and public transport links can address these problems. Sustainable designs, such as underground or vertical parking, would align with environmental and aesthetic goals while enhancing visitor convenience.

Entry and Ticketing Facilities

In order to improve the tourist experience and operational efficiency, modern museums all around the world are increasingly implementing sophisticated admission and ticketing systems. Visitors can buy tickets in advance through mobile apps and online ticketing platforms, which facilitates the admissions procedure and reduces wait times. Self-service devices placed at entrances offer a practical substitute for buying tickets as well as ways to obtain details about exhibits, activities, and schedules. Timed entry systems, a hallmark of international standards, regulate crowd flow by assigning specific entry slots, ensuring a comfortable and safe environment for visitors. Such facilities are available at the Patan Museum. These innovations enhance accessibility while contributing to efficient resource management and improved visitor satisfaction.

Visitor Information and Assistance

The Patan Museum would benefit greatly from enhanced visitor information and assistance facilities. These could include staffed information desks to address queries and provide guidance, ensuring a seamless visitor experience. Additionally, offering multilingual guides, either as printed materials or audio guides, would cater to a diverse audience and improve accessibility. Strategically placed help buttons throughout the museum would provide immediate assistance, enhancing safety and convenience for all visitors. The Patan

Museum offers secure locker facilities, allowing visitors to safely store their belongings while exploring the exhibits. This service enhances convenience and ensures a hassle-free experience for all guests.

Museum Activities

The Patan Museum has been actively engaged in a wide range of activities aimed at education, research, and cultural exchange. These include hosting permanent and temporary exhibitions showcasing artifacts from its rich collection, often highlighting themes related to Nepalese art, history, and culture. Educational programs such as workshops, lectures, and interactive activities cater to students, families, and scholars, fostering deeper engagement with the museum's heritage. The museum also embraces digital outreach by offering virtual tours and online resources to make its collections accessible to a global audience. Conservation projects play a vital role, focusing on preserving and restoring historical artifacts in collaboration with local and international experts. Through research and publications, the museum contributes to the academic study of Nepalese heritage, while community engagement initiatives strengthen ties with local and international audiences through cultural exchange programs. Most respondents agreed that museums organize a variety of activities, including interactive exhibitions, educational workshops, and guided tours, that increase visitor interaction. They offer lectures, cultural activities, and temporary exhibitions to attract a range of people. Although Patan Museum lacks sufficient activities, museums frequently incorporate digital experiences like augmented reality and virtual tours to make displays more approachable and entertaining.

Learning and Teaching Activities

The Patan Museum is progressively establishing itself as a comprehensive learning center by offering diverse facilities and programs aimed at enhancing visitor engagement and education. Interactive displays and exhibits provide hands-on experiences and digital tools to immerse visitors in the museum's rich heritage. Lecture halls and auditoriums host workshops, talks, and presentations, fostering knowledge sharing and community participation. Additionally, the museum envisions developing a library or research center equipped with resources for in-depth exploration of its themes, creating opportunities for scholars and enthusiasts alike. By integrating exhibition programs, seminars, and workshops, the Patan Museum is not only preserving cultural heritage but also promoting lifelong learning and active engagement with its visitors.

Digitalization

Museums can improve visitor engagement, operational efficiency, and heritage protection by implementing digitalization technology. Digitization is vital for modern visitor management because it increases accessibility, effectiveness, and engagement in museums. Digital solutions like online ticketing, virtual tours, and AI-driven visitor data not

only improve crowds control and security but also improve the whole visitor experience. Systems for online reservations and ticketing facilitate entry control, reducing short lengthy lines and enhancing accessibility. Exploration is made easier by the comprehensive exhibit information provided by interactive touch screens and digital displays. Through immersive narrative experiences enabled by augmented and virtual reality technologies, visitors can fully immerse themselves in historical periods. Smartphone apps and QR codes enable self-guided tours with language accompaniment, improving learning chances. By monitoring visitor movement and guaranteeing artifact security, RFID tracking improves crowd control. Chatbots driven by AI enhance customer service by providing real-time answers to visitor inquiries. Big data analytics helps museums better understand visitor behavior, which leads to better exhibit design and personalized recommendations.

Finally, cloud-based digital archives facilitate international knowledge exchange by enabling researchers and academics to access collections from a distance. These technological advancements ensure sustained heritage conservation and tourism growth while modernizing museums. Both domestic and international visitors recognize digitalization as a vital tool for visitor management and satisfaction in the modern era. It enhances accessibility, streamlines operations, and creates immersive experiences. However, Patan Museum has yet to fully embrace these advancements, limiting its efficiency and engagement. The absence of key digital tools, such as online ticketing, interactive displays, and mobile applications, affects visitor experience and management. To meet evolving expectations and enhance its global appeal, the museum must integrate digital solutions while preserving its cultural authenticity.

Visitor Navigation Facilities

As a modern museum, the Patan Museum enhances visitor directions and signage by utilizing contemporary amenities and services. The museum's detailed maps, directions, and clear language signage provide for easy travel for a diverse audience. Using interactive digital maps that are available through stands and signage visitors may easily navigate exhibits and facilities, making their investigation more convenient and engaging. Professional guides that offer specialized guided tour services give visitors a more thorough and individualized experience by offering deeper insights into the museum's holdings. The museum's dedication to accessibility and visitor satisfaction is seen in these contemporary strategies.

Comfort and Convenience Facilities

The Patan Museum, a heritage site, has intentionally integrated comfort and convenience services to improve the visitor experience. The museum has placed benches and rest areas strategically throughout the grounds to allow visitors to relax and enjoy the lovely surroundings. The museum's large open spaces, including its gardens, offer tourists peaceful locations for relaxation, making it the ideal venue for leisurely visits. Furthermore, there are open courtyards and a number of museum fatiks where guests can relax or interact.

Lockers and cloakrooms are available for the safe storage of personal possessions, while the cafeterias and snack bars offer refreshments. In order to ensure the comfort of visitors of all ages, the museum also provides specific childcare areas, such as play areas and nursing rooms, for families.

Retail and Merchandise

The Patan Museum has expanded its appeal beyond its traditional role as an institution of culture and history by embracing retail and economics potential. The museum's gift shop offers a thoughtfully curated selection of books, mementos, and museum-themed goods that pay respect to the site's rich cultural heritage. Additionally, seasonal temporary shops offer unique event-specific retail opportunities, enhancing the visitor experience. The museum has also become a popular venue for various socio-cultural activities, such as film shoots, videography, and wedding photography, further increasing its connection with the community. This diverse approach not only enhances the museum's services but also contributes to its sustainability by drawing a wider range of visitors.

Souvenir shop

The souvenir shop at the Patan Museum offers a curated selection of traditional handicrafts, art, and replicas, allowing visitors to take home a piece of rich cultural heritage. Among the items on display are handcrafted Thangka paintings, finely carved wooden miniatures, traditional Newari jewelry, and brass and copper statues of Buddhist and Hindu deities. Additionally, replica relics from the museum's collection, postcards highlighting Patan Durbar Square's beauty, and Lokta paper products such as notebooks and cards are available at the store. Along with locally made ceramics and metal tools, it also sells herbal incense, ethnic bed linens, and traditional masks.

Sustainable Initiatives in Patan Museum

In order to support sustainable growth, the Patan Museum's numerous programs and facilities ,which address accessibility, diversity, visitor engagement, and economic potential are important. Economic sustainability refers to practices that support long-term economic growth without negatively impacting social, environmental, and cultural aspects of the community. The economic possibility of museums is significantly affected by tourism, which transforms them from passive cultural repositories into dynamic commercial generators. Through direct and indirect revenue streams, such as admission fees, product sales, special exhibitions, and ancillary services like cafes and guided tours, museums make a substantial contribution to both local and national economies, according to several studies. Museums continue to firmly establish themselves as economic pillars within the larger tourism industry as they adjust to contemporary tourism trends by implementing immersive exhibitions, internet interaction, and experience-based tourism (Towse, 2010). Prioritizing the promotion of locally made goods in the Patan Museum's gift shop supports

the community's economic sustainability and preserves traditional artisanship. By offering authentic local handicrafts, such as intricately designed jewelry, handmade textiles, and exquisite woodwork, the museum not only provides visitors with unique souvenirs but also ensures that the rich cultural heritage is memorable and sustained. This approach fosters a deeper connection between tourists and the local culture, while simultaneously bolstering the livelihoods of local artisans.

Similarly, the Patan Museum exemplifies socio-cultural sustainability by preserving both tangible and intangible heritage, engaging the community, and promoting cultural education. By safeguarding traditional artifacts and supporting local artisans, the museum ensures that Nepal's rich traditions and indigenous knowledge are documented and passed down through generations. Active community involvement in curation and programming fosters local participation and ownership, making heritage preservation a shared responsibility. Through exhibitions and educational initiatives, the museum fosters cross-cultural understanding and a sense of identity, contributing significantly to socio-cultural sustainability. Also, To enhance environmental sustainability, the Patan Museum can implement several key strategies. Conducting an energy audit can identify areas for improving energy efficiency, such as upgrading to energy-efficient lighting and optimizing climate control systems. Reducing single-use plastics by offering reusable alternatives in the museum café and gift shop can significantly decrease waste. In order to assure inclusivity, advance ethical and environmentally friendly goals, and attract in a larger audience, Patan Museum should include accessibility characteristics that go beyond economic, sociocultural, and environmental sustainability. Installing ramps, touch displays, and sign language services is one way to meet the various needs of visitors. Modern entry systems, multilingual information, and guided navigation also improve operational effectiveness and visitor satisfaction, which promotes return visits. Eco-friendly parking lots and well designed transportation near the museum also help to promote sustainable urban growth by reducing their negative effects on the environment. The educational programs offered by the Patan Museum, which include outreach programmes, college and school-focused events, workshops, cultural meetings, temporary exhibits, and conservation projects, serve as vital bridges connecting the local and global communities.

In addition to increasing understanding and appreciation of cultural heritage, these programs promote active participation in its preservation. By employing sustainable strategies, such as eco-friendly restoration techniques, hiring regional craftspeople, and hosting historical-themed events, the museum preserves its financial and cultural stability. The Patan Museum must employ important staff members, such as curators, conservation specialists, registrars, and educational coordinators, who can ensure that items are preserved, documented, and interpreted correctly. Professionals with training in visitor engagement, accessible services, and heritage management will strengthen the museum's capacity to inform and increase a diversity of audiences.

Stakeholder Theory highlights the importance of balancing the interests of all parties involved. At Patan Museum, this includes the government, local communities, cultural heritage experts, tourists, and conservation organizations, all contributing to its sustainable management and cultural preservation. Additionally, employing employees with experience in sustainable tourism, ethical conservation, and community involvement will help integrate modern strategies while maintaining traditional historical values. Enhancing human resources will not only improve operational efficiency but also promote long-term cultural sustainability and turn the museum into a lively, inviting space for learning and appreciating history.

Conclusion

The Patan Museum's visitor management techniques are essential to striking a balance between the development of tourism and the preservation of cultural heritage. Although the museum provides a carefully planned experience that highlights rich cultural past, there are inadequacies in terms of accessibility, the use of technology, and the distribution of human resources. The range of interpretation and visitor involvement is restricted by the lack of specialized personnel, such as curators and educational coordinators. Furthermore, the absence of interactive exhibits, multilingual guides, and sophisticated entrance systems diminishes the museum's appeal to tourists from other countries and those with disabilities.

The Patan Museum is an outstanding cultural organization that unites the past and present while providing visitors with a comprehensive understanding rich architectural and artistic heritage. While insuring the preservation of its precious treasures, the museum's attraction can be greatly increased by implementing efficient visitor management techniques, such as technological integration, sustainable tourism projects, and accessibility improvements. By employing skilled personnel, maximizing available space, and fostering community involvement, the museum may increase visitor satisfaction and encourage responsible tourism. With a well-rounded approach that achieves a balance between heritage preservation and modern visitor expectations, Patan Museum will be positioned as a model for inclusive and sustainable cultural tourism in the future. Maintaining the Patan Museum's cultural and historical integrity while managing the increasing number of visitors requires the implementation of efficient visitor management techniques. By implementing advanced interpretation technologies, improving accessibility, and creating educational outreach activities, the museum may fulfill its promise to improve the visiting experience. To enhance its visitor experience, Patan Museum must adopt a more comprehensive approach by integrating modern digital tools, expanding educational outreach, and improving infrastructure, ensuring that tourism growth aligns with cultural conservation and community engagement. All visitors can have a more interesting and educational experience at the museum if it prioritizes diversity, improves visitor facilities, and incorporates sustainable

tourism practices. These strategies will help ensure the museum's long-term preservation and economic and communal benefits, in addition to enhancing its position in cultural tourism.

References

- Ambrose, T., & Paine, C. (2018). *Museum basics* (3rd ed.). Routledge.
- Cooper, C. (1995). *Tourism: Principles and practice*. Longman.
- Falk, J. H., & Dierking, L. D. (2013). *The Museum Experience Revisited*. Routledge.
- Freeman, R. E. (1984). *Strategic management: A stakeholder approach*. Pitman Publishing.
- ICOM Code of Ethics for Museums. (2019).
- McKercher, B., & Du Cros, H. (2002). *Cultural tourism: The partnership between tourism and cultural heritage management*. Haworth Press.
- Neves, J. M., & Campos, P. F. (2020). Accessibility and inclusion in museums: Challenges and opportunities. *Museum management and curatorship*, 35(2), 123–138.
- Nguyen, T., & Cheung, L. (2021). *Sustainable visitor management strategies in cultural heritage sites: A framework for balancing preservation and experience*. *Journal of Cultural Heritage Management*, 14(3), 245-260.
- Pine, B. J., & Gilmore, J. H. (1999). *The experience economy: Work is theatre & every business a stage*. Harvard Business School Press.
- Richards, G. (1996). *Cultural tourism in europe*. CAB International.
- Sandell, R. (2007). *Museums, prejudice, and the reframing of difference*. Routledge.
- Shrestha, R. (2014). *The patan museum: A journey through Nepal's cultural heritage*. Kathmandu: Fine Arts Publishing.
- Silberberg, T. (1995). Cultural tourism and business opportunities for museums and heritage sites. *Tourism Management*, 16(5), 361-365.
- Towse, R. (2010). *A textbook of cultural economics*. Cambridge University Press

The Khatajatra of Maitiajima

Sandhya Khanal Parajuli, PhD

Received Date: Feb 18, 2025

Accepted Date: April 07, 2025

Abstract

This paper analyzes a celebrated and jovial fair popularly known as *Khatajatra* of Maitidevi also known as Maitiajima. A Lichchavi inscription and several other monuments of the Lichchavi period exist within the temple premises of the goddess Maitidevi who is also worshipped as goddess Kumari among the Astamatrikas. Maitiajima is worshipped by both Hindu and Buddhist devotees. The daily rituals are carried out by a Buddhist *Guvaju*. Many festival and fairs are held in the name of the goddess. *Khatajatra* takes place on the fourth day of the dark fortnight of Kartik, beginning at *Dhyochhen* of Maitiajima in Maligaunn. In this context, questions such as when the *khata jatra* of Maitiajima was introduced, who conducts it, how it is performed, and why it is observed are addressed here through a framed research. To uncover the facts, this qualitative research was conducted through the observation of *khata jatra*, interviews with experts, *guthiyars*, and priests, as well as consultations of literary sources. Since *khata jatra* begins at *dhyochhen* of Maitiajima in Maligaunn, the geographical scope of this research is delimited to Maligaunn, Gyaneshwor, and Maitidevi, the route followed by the *jatra*. The paper reveals that the *khata jatra* of Maitiajima has been celebrated since the early medieval period by the *Munikaar guthiyars*, who installed Goddess Maitiajima in their farmland and have cared for her since ancient times. It is celebrated over four days with three *khatas* representing Goddess Maitiajima, Ganesh, and the Astamatrikas.

Keywords: Maitidevi, peetha, dapha bhajan, dhyochhen

Introduction

The Mother Goddess has been worshipped worldwide since prehistoric times. Sculptures of Venus found in Europe and Asia serve as strong evidence of this ancient devotion. Several terracotta images such as the head of a woman, a woman with her child, and

depictions of Shreedevi and Bhudevi were discovered during the excavation of Tilaurakot, Banjarahi, and Kapilvastu in the Terai region of Nepal, dating back to the 3rd century BC. Additionally, an image of Gajalakshmi from the 1st century BC, found in Chyasal Tole, Patan, confirms that Mother Goddesses were worshipped before the beginning of the Christian era. Likewise, goddesses such as the Saptamatrikas were profoundly worshipped at the start of the Christian era. A number of images of the Saptamatrikas—Brahmi, Maheshwari, Kaumari, Vaishnavi, Varahi, Indrayeni, and Chamunda dating back to the early Christian era and the Licchavi period have been found throughout the Kathmandu Valley. Many of these images from these periods are installed in Maligaunn, Handigaun, Kirtipur, Jayabageshwori, Baglamukhi, Kamaladi, and various other locations in the valley. A Licchavi inscription describing the reinstallation of stone sculptures of the Saptamatrikas in Sikubahi, Patan, replacing earlier terracotta figures, serves as a significant example. Later, the tradition of worshipping the Astamatrikas, Navadurga, and Dasamahavidya through tantric rituals was introduced and flourished during the early medieval period.

The Matrikas are worshipped either in the form of images or as *peethas*. A *peetha* is a simple, uncarved piece of stone often associated with legends, myths, or mystical themes. The temple of Maitidevi is located on the banks of the Rudramati River, near Handigaun and Maligaunn. Maitidevi is worshipped as Kumari, one of the Matrikas among the Astamatrikas. She is also known as Pancha Kumari and is locally referred to as Maitiajima. *Ajima* is a term used by the Newar community for Matrika, meaning "grandmother goddess" or *aji ma*. The name "Maitidevi" is believed to have evolved from "Matrika Devi," as all Saptamatrikas were originally called Matrika rather than by individual names such as Brahmi or Maheshwari. Though she belongs to the Shakta cult, Maitiajima is worshipped by both Hindu and Buddhist devotees. She is also worshipped daily by a Vajracharya, a Buddhist priest. This *peetha* is one of the oldest in the Kathmandu Valley, dating back to the Kirant period, similar to Kanka Ajima and Luti Ajima (Tiwari, 2001, p. 30).

Jatras have been celebrated in the Kathmandu Valley since the Licchavi period. *Jatras* such as Kailash Yatra, Sovhan Jatra (related with Narayan of Balambu and Pashupatinath), Varaha Jatra around Ananta Lingeshwor Gundu are mentioned in Licchavi inscriptions. These pieces of evidence confirm that these *jatras* were celebrated in honor of deities established during the early period. Several *gosthis*, such as the *dhupa gosthi*, *baditra gosthi*, and *dwaja gosthi*, were also established during this time. These were groups or organizations formed for the management of *jatras*. In addition to honor of deities *jatras* were means of recreation that gathered large crowd. Besides regular worship of Maitiajima, she is venerated with several occasions followed by lunar calendar. Likewise, her *jatra* is celebrated twice a year. The first *jatra* is celebrated on the fourth day of dark fortnight of Baishak. This is celebrated only within the premises of Maitiajima *dhyochhen*, Maligaun. While the second one is celebrated on the fourth day of dark fortnight of Kartik for four days.

The deities are carried in the *khata*s from *dyochhen* to the temple of Maitiajima, thus known as *khata jatra*. This demonstrates that several festivals are celebrated at the Maitiajima temple. There are various *guthis*, such as the Munikar Guthi, Maharjan Guthi, and Khadgi Guthi, associated with the temple. Each of these is linked to specific festivals, temple renovations, and the musical instruments. There are several beliefs regarding the initiation of the *khata jatra*. It is believed that this *khata jatra* has been celebrated since the installation of the temple, although it is also believed to have been introduced during the medieval period. Therefore, the key questions addressed in this article are: What is the historicity of the *khata jatra* of Maitiajima? When was it initiated? Who has been conducting it, and how is it carried out? Why is the *khata jatra* of Maitiajima celebrated? These issues are identified as the central problems of this article, which focuses on uncovering the relevancy and procedure of this celebration.

Objective of the study

In addition to the daily and occasional worship of Maitiajima, several festivals and *jatras* such as *Baisak Chaturdasi jatra*, *Balachare*, *Lakhe*, *Yenla Parva*, *Kartik Purnima*, and many others are celebrated at the Maitidevi temple. Among these numerous festivals, the focus of this paper is specifically on the *khata jatra*. Thus, the objective of this study is as follows:

- To find out the historicity of *khata jatra* of Maitiajima
- To explore who conducts it and how it is accompanied.
- To analyze why is the *khata jatra* of Maitiajima celebrated.

Methodology

This qualitative study focuses on the historical and cultural aspects of the *khata jatra* of Maitiajima. To gather historical and cultural facts, a field survey was conducted. Every activity of the *khata jatra* was observed while adhering to ethical considerations and respecting religious norms. With the permission of the *guthiyars* and priests, participatory observation was carried out for certain practices. To ensure authenticity and obtain detailed information, multiple interviews were conducted with priests, *guthiyars*, the *thakali* (chief of *guthiyars*), experts, *dhyopalas* (caretakers of the Maitidevi temple), traditional musical instrument players, and the *dhapa bhajan khala:*, who were directly or indirectly involved in the procedural functioning of the *khata jatra*. Inscriptions explaining the *khata jatra*, historical documents, photographs, and videos were collected. Additionally, published inscriptions, books, journals, dissertations, and other documents related to the *khata jatra* of Maitiajima were gathered and analyzed as secondary sources. To fulfill the objectives of the study, the facts collected from both primary and secondary sources have been analytically discussed, with citations provided at appropriate points. Finally, all literary sources consulted for the study have been listed in the reference section at the end.

Main findings

The Kathmandu Valley is rich in both tangible and intangible cultural heritage. It celebrates fairs and festivals associated with various deities enshrined in temples, open spaces, alleys, roads, and courtyards almost every day. The *khata jatra* of Maitiajima is a four-day celebration held during the month of Kartik, coinciding with Tihar, at *dhyochhen* in Maligaun and the Maitiajima temple. This paper primarily focuses on the historical significance of the *khata jatra* of Maitiajima, the communities associated with it, the procedural details of the *jatra*, and the reasons for its annual observance. These aspects are discussed in detail below.

Historicity of Khata Jatra of Maitiajima

The temple of Maitiajima is located in Maitidevi, Kathmandu, near the ancient city of Handigau/Maligaun. The locality itself is named after the goddess. Among the eight *Matrikas* installed by King Gunakamadeva following the establishment of his reign in Kathmandu, Maitiajima is believed to be one of them (Rajopadhyay, 2079, p.106). However, locals believe that the *peetha* of Maitiajima was installed in ancient times by local farmers. Additionally, the presence of an early sculpture of Ganesh, now popularly known as Siddhi Binayak dating back to the 2nd or 3rd century CE, along with a Licchavi inscription from the 6th or 7th century CE and Licchavi-era images of Buddha and Nandi (bull) within the Maitidevi temple premises, provides evidence that the temple has existed since the early Christian era.

A Licchavi inscription from the reign of King Amshuvarma is found within the premises of the Maitidevi temple (Department of Archaeology, 2061, p.134). Inside the temple, there is a small, single-roofed stone shrine where the *pitha* of Maitiajima is enshrined. This temple is considered one of the earliest examples of Licchavi architecture. At the entrance of Maitidevi temple, two lion statues are installed, each bearing inscriptions on their pedestals. These lions were established on N.S. 792 (B.S. 1728) on the fourth day of the dark fortnight of Ashwin during the reign of King Pratap Malla (Department of Archaeology, 2061, p.56). This is further verified by *Dev mala Vamsabali*, which states that King Pratap Malla constructed a temple for *Pancha Kumari* or *Maitiajima*, who had been residing in *Mayur Tirtha* since earlier times (Yogi, 2013, p.101). Hence, based on these evidences, it is evident that the *peetha* of Maitiajima was enshrined in a very early period. A stone temple was built during the Licchavi period, and later, during the reign of King Pratap Malla, the present single-roofed temple was constructed, enclosing the original one.

The introduction of Tantrism in the Kathmandu Valley during the early medieval period from Bihar and Bengal in India led to the worship of deities through tantric rituals. This required a secluded space for conducting secret rituals, leading to the establishment of *dhyochhen* or *aagam ghar*, sacred homes for deities. A *dhyochhen* for Maitiajima was constructed in Maligaun, Kathmandu, approximately 1.5 km from the Maitiajima temple.

According to *Bhasa Vamsabali*, King Gunakamadeva of Kathmandu established a new settlement in *Naya Tole of Magal Desh* (present-day Maligaun) for the goddess *Pancha Kumari* or *Maitiajima* (Lamsal, 2023, p. 21). Likewise, Wright chronology also describes the same statement that King Gunakamadeva established a *dhyochhen* for Maitiajima in Maligaun (Wright, 1972, p. 140). These historical references indicate that the *dhyochhen* was built during his reign, likely to promote tantric rituals, which were widely practiced at the time. At the main entrance of the *dhyochhen*, two stone lions were installed, dated NS 800 (BS 1763), placing them in the later medieval period. These lions were placed by the Vajracharya family of Musyabahal, Kathmandu (Department of Archaeology, 2061, p. 166). This suggests that the Vajracharya family undertook renovations of the *dhyochhen* originally built by King Gunakamadeva and commemorated the occasion by installing the lions.

It is noteworthy that the stone lions at the *dhyochhen* were installed on the fourth day of the dark fortnight of Kartik in NS 800 (BS 1763) (Department of Archaeology, 2061, p. 166), the same day on which the *khata jatra* of Maitiajima is conducted. This suggests that the *khata jatra* has been an ongoing tradition since an earlier period. Many believe that King Gunakamadeva, when establishing the *dhyochhen* in Maligaun, also introduced the *khata jatra* of Maitiajima. However, another perspective links the festival's origins to the celebration of *Mha Puja* and the beginning of Nepal Samvat, as the *khata jatra* is observed around the same time. This has led to the belief that the *khata jatra* was initiated as part of the New Year celebrations. An important fact to consider is that during every *jatra*, especially the *khata jatra* of Maitiajima, the metal masks of goddess Maitiajima, Ganesh, and Bhairab are essential elements. These sacred images, carried in a bamboo basket by *Munika guthiyars*, exhibit the finest artistic features of early medieval art. This serves as compelling evidence that the *khata jatra* of Maitiajima was introduced during the early medieval period, with a strong likelihood that it originated during the reign of King Gunakamadeva.

Communities associated with Khata Jatra of Maitiajima

Temple of Maitiajima is located at the banks of the Rudramati river, which was agricultural land with plenty of alluvial soil in the past. The legend describes that once a farmer found a small stone stele while working in his field. He shifted the stone aside and went home after completing his farming chores. The next day, he found the stone in the same place from where he had shifted it. He repeated this process many times but failed. At last, goddess Maitiajima emerged out of the stone and instructed him to install her in his farm, promising to care for him in return. The farmer installed the goddess within a small shrine made of hay and mud. The farmer who installed the goddess was Munika. Munikars belong to the *gyapu*/farmers group among the Newar community. Later, during the Licchavi period, a small single-story temple made of stone was constructed for the goddess. It is believed that this temple was installed by King Amshuvarma. During the early medieval period, when King Gunakamadeva established a *dhyochhen* for Maitiajima in Maligaun and allocated

a new colony for the Munikars, the caretakers of Maitiajima, he also allotted them land to cultivate *musva* (Lamsal, 2023, p. 21). *Musva* is a variety of flower also locally known as *babari* and is believed to be a favorite flower of goddess Maitiajima.

Since the Munikars were the founders of goddess Maitiajima and had been taking care of her from ancient times, King Gunakamadeva might have assigned them the responsibility of conducting every ritual linked with the goddess, as well as the specific occupation of earning their living by cultivating *musva*. Thus, the Munikars are the main *guthiyars* associated with Maitiajima, and every occasional rite, ritual, and festival is conducted in their presence. As time passed, Maitiajima temple was enriched with heritages installed by devotees and valuables offered to her. The fame of the goddess attracted many people to worship her daily and on special occasions, even from distant places. This prompted to appoint a caretaker to look after the assets of the goddess and the temple area permanently. Thus, *dhyopala* from Dhalko of Kathmandu were allocated as the caretaker of goddess Maitiajima. *Dhyopalas* belong to the *Dhyola* caste in the Newar community and are well-known as caretakers of the Matrikas around the Kathmandu valley. Hence, from the late medieval period, the *dhyopalas* of Dhalko have been guarding goddess Maitiajima.

The *guthi* members of the *dhyopalas*, through a rotational system, have been taking turns in guarding the goddess. Every fifteen days, a new *dhyopala* from their *guthi* is appointed. The designated *dhyopala*, along with his family members, must stay within the premises of Maitiajima temple. Maitiajima was being worshiped by local farmers and other local people as a permanent priest was not appointed earlier for her daily worship. During the period of Bhim Shamsher, he appointed a Guvaju, a Buddhist priest, for her daily worship along with an installation of *guthi*. The appointment of Guvaju instead of Rajopadhyay or Karmacharya priest in Maitiajima temple might be the reason that the locals of Maitidevi area are the follower of the Buddhist religion. As demanded by them, Vajracharya might have been allocated. In this way, goddess Maitiajima is daily worshiped by the Guvajus (Tirtha Ratan Vajracharya/Raj Bhai Vajracharya), and their presence is essential in every ritual and *jatra* associated with Maitiajima. Munikar, Maharjan, Tuladhar, Tandukar, Shrestha, and Khadgi have the majority of domiciles around the Maitidevi area. The Maharjan were assigned the responsibility of making and maintaining wooden bridges across the Rudramati river to ensure easy access for people to Maitidevi temple. However, this tradition vanished due to the construction of permanent bridges over the river. Maharjan, Tandukar, Tuladhar, and Khadgi are involved in playing the *dhime* and *nayakhin baja*. Their presence is compulsory in every occasion associated with goddess Maitiajima.

Procedure of celebrating the Khata Jatra of Maitiajima

The *khata jatra* of Maitiajima is celebrated for four days. The initial ritual of the *jatra* is conducted in Maitiajima temple on the third day of the dark fortnight of Kartik. The

sacrifice of a buffalo, known as *mecha puja*, is performed on this day. The objective of this offering is to pacify and make content Maitiajima, as well as her *ganas* (attendants) demons, dead, and evil spirits living in and around the temple and *masanghat* (cremation site close to Maitiajima temple). It is believed that making them content at first would help avoid accidents during the *khata jatra*.

On the fourth day of the dark fortnight of Kartik, or *Kukur Tihar*, three *khatas* and the deities stored in the *dhyochhen* of Maitiajima in Maligaun are cleaned and decorated with ornaments by Munikar *guthiyars*. First, an image of Ganesh is placed on the *khata*, which is then placed in front of the Ganesh temple *dhyochhen* in Maligaun. The second *khata* is placed in front of the *dhyochhen* in Maligaun, on which metal masks of Mahalakshmi, along with the Astamatikas, are kept. There is an interesting story linked with these Matrikas. It is said that the *khata jatra* of these Matrikas was once conducted by a Newar community from Kathmandu valley, but they were unable to continue the *jatra* for some reason. Thus, they left behind the *khata* with the Matrikas in the bush. Fortunately, it was found by the Munikars, who brought them to Maligaun, installed them in a separate *dhyochhen*, and continued their *jatra* along with Maitiajima. The third *khata* prepared for the *jatra* is also kept in front of the *dhyochhen*. It contains two images of Maitiajima and a Dhanavaju.

These days, the early medieval metal masks of Maitiajima, Ganesh, and Bhairab are not placed in the third *khata*. They are only carried during the *jatra* conducted in the month of Bhishak in the premises of the Maligaun *dhyochhen*. Earlier, the third *khata* was larger in size, but when it was renovated due to some damage, unfortunately, its size decreased. Thus, these days, these early medieval metal masks are not carried in the *jatra*. The image of Maitiajima and the Dhanavaju are not placed in the third *khata* immediately after the decoration is completed. They are kept in the dusk after the completion of the *sarkari puja* with a special offering of *panchabali* (a sacrifice of buffalo, goat, sheep, duck, and hen). A *guthi* for offering the *sarkari puja* on this day was established by Bhim Shamsher in BS 1961 (Guthi Sansthan, 3.60 PN. 48). After the completion of the *sarkari puja*, the images of Maitiajima and Dhanabhaju are carried down from the *dhyochhen* to be placed in the *khata* by the *guthiyars*. At night, after having *choila bhu* or a feast by the *guthiyars*, the *khata jatra* of Maitiajima begins.

Traditional music plays a vital role in the *jatra*. It is an essential part of Nepalese culture, used in the worship of deities and in almost every rite of human life, from birth to death. The indication of the beginning of the *khata jatra* of Maitiajima is given by the *nayakhin baja*, which is played by the Khadgis. The Khadgi community among the Newars is popular as leaders. During the medieval period, they were assigned the responsibility of conveying messages in society by playing the *nayakhin baja*. It is believed that the Khadgi community entered the Kathmandu Valley from Simrangadh along with king Harishima Deva and his queen Deval Devi. However, they declare themselves to be as old as Changunarayan

in the valley, as their presence is essential in playing the *nayakhin baja* during the ancient Kanti Bahiraba *jatra* of Changunarayan (Khadgi, 2080, p. 5). Besides the *nayakhin baja*, other traditional musical instruments, such as the *dhime baja*, *bansuri*, and *jhyali*, are also played during the *khata jatra* of Maitiajima. The *dapha bhajan* is another attraction of this *jatra*. The *dhime baja* is played by the Maharjan group.

The group of Khadgi and Maharjan, with the *nayakhin* and *dhime baja*, proceeds first in the *jatra*. The three *khatas*—of Ganesh, Mahalakshmi with Astamatikas, and Maitiajima follow the musical group. After the three *khatas*, the Munikar *guthiyars* sing the *dhapa bhajan*. Finally, the group of Maharjan *guthiyars* moves forward, playing the *bansuri* and *jhyali*. Before leaving the *dhyocheen*, all the *khatas*, including the musical group, rotate the *dhyocheen* three times. The *khatas* are then taken to the crossroad of Maligaun, and from there, to the banks of Rudramati river (Kalopul). Without crossing the bridge, the *khatas* are returned the same way and moved towards Gyneshwor Chowk. Locals from these areas welcome and worship the deities in the *khatas*. From Gyneshwor Chowk, the *khata* of Ganesh is carried towards the ancient Siddhi Binayak temple. The temple of Siddhi Binayak is located a few meters south from Gyneshwor Chowk at Gyneshwor height. After rotating the Ganesh temple three times, the image of Ganesh is taken out of the *khata* and placed inside the temple. At midnight, Ganesh is worshiped through the offering of *samaya baji* by Munikar *guthiyars*.

While the *khata* halts outside the temple, it is worshiped by offering a sacrifice of a goat. There is no tradition of sacrificing an animal to Lord Ganesh. On the other hand, the two other *khatas*, including Mahalakshmi with Astamatrikas and Maitiajima, are carried down from the hillock of Gyneshwor towards Maitiajima temple. At Maitiajima temple, the *khata* of Mahalakshmi with Astamatrikas is taken to *masanghat*. They make three rotations around *masanghat* and finally place the *khata* at the sanctum of Maitiajima, facing east. The reason for taking this *khata* to *masanghat* is that it includes the image of Chamunda or Kali along with other Matrikas. The next *khata*, which includes Maitiajima and Dhanabhaju, makes three rotations around Maitiajima temple before being placed at the northeast corner of the temple premises. Among the two images of Maitiajima, one is carried inside the temple to be placed on the main *pitha*, while the other is left in the *khata*. Until late at night, a large crowd gathers to observe the *jatra* and to worship Maitiajima. As the crowd slowly decreases, the tantric *puja* of Maitiajima begins.

At midnight, Maitiajima is offered *mamsahuti* Havana (offering of meat in the fire) with tantric rituals. This Havana is conducted in the pit located on the northern side of the temple. There is a specific tradition of offering thirty-two varieties of cereals in this Havana. These items must be provided by the *dhyopalas*, who have their turn to guard Maitiajima among the *guthiyars*. In earlier days, *dhyopalas* had the custom of providing the thirty-two varieties of cereals in a self-made bamboo basket, five feet in width and one foot in depth.

These days, the older generation with such skills has vanished. Thus, *dhyopalas* now provide thirty-two small bamboo baskets available in the market. They place an earthen pot (*bhigut*) in each basket and fill it with the cereals. The Havana is conducted by the Vajracharya Guvaju in the presence of Munikar *thakalis* or the chief of *guthiyars*, each responsible for Mahalakshmi with Astamatrikas and Maitiajima. It takes three to four hours to complete all the rituals of Mamsahuti Havana and the puja. This Havana is equated with the sacrifice of a human being.

On the third day of the *khata jatra*, during the dark fortnight of Kartik (Lakshmi Puja), many devotees visit Maitiajima to worship. Munikar *guthiyars*, during the early morning, sing *dapha bhajan* from the *sattal* located north of Maitiajima temple. At noon, a huge pile of *samaya baji*, decorated with a buffalo's head, is offered to Maitiajima. At the same time, a secret tantric puja of Maitiajima and an earthen pot filled with *thon* (local liquor), as a representation of Bhairab, is conducted inside the temple. This is a secret tantric puja, and no one is allowed to enter the sanctum of Maitiajima temple except the Munikar *guthiyars*. Both Maitiajima and Bhairab are adorned with a garland made of buffalo intestine. They are offered cooked rice, dal, and vegetables. This rice, as Prasad, is distributed to a large number of Kumari and Kumar (small boys and girls) in the temple premises. This ritual is known as *maraja*.

During the evening, the *khata* of Ganesh from Gyaneshwor Siddhi Binayak temple is brought to Maitiajima temple. Before lifting all the *khatas* for the *jatra*, a special puja known as *layaku puja* is offered to all the deities and *khatas*. It is performed by the three Munikar *thakalis* associated with the three *khatas*: Ganesh, Mahalakshmi with Astamatrikas, and Maitiajima. During this process, all the *thakalis* wear white *pagaris* or straps of long pieces of cloth on their heads, signifying respect for their leadership within the *guthiyars*. After the completion of this ritual, the image of Maitiajima, placed on the *pitha*, is brought outside the temple and placed in the *khata*. The ornaments of the gods and goddesses are checked by the Munikar *thakalis* and Maharjan *guthiyars* and then the *khatas* are lifted. Each *khata* makes a rotation around the Maitiajima temple three times. After the rotations, the *khatas* are moved towards the northwestern side of the Maitiajima temple, crossing the road to Gyaneshwor Ratopul. Munikar, Maharjan, Tandukar, and Shrestha, who reside around this area, offer puja to the *khata* and deities. Since this day is Lakshmi Puja, the *khata jatra* continues into the late night. At midnight, the three *khatas* with the deities are brought back to the Maitiajima temple and placed back in the temple premises.

On the last day of the *khata jatra*, also known as the first day of the light fortnight of Kartik (Mha Puja), all the *khatas* are carried by Munikar *guthiyars* from the Maitiajima temple early in the morning. The *khatas* are taken towards the southwestern side of the temple, moving towards Maitidevi Road and Dillibazar. These areas are home to a significant number of Munikar, Maharjan, Khadgi, and Tandukar families, who worship the deities by offering sacrifices and resting the *khatas* in front of their houses. From Pipalboat in

Dillibazar, the *khata jatra* continues northward towards the ancient Siddhi Binayak temple at Gyaneshwor. The procession then follows the main road through Gyaneshwor Mahadev, Gyaneshwor turning, and Mailigau Chowk, before finally reaching the Maligaun *dyochhen*.

A few decades earlier, the *khata jatra* of Maitiajima from Dillibazar Pipalboat was taken to Thane and Khone of core Kathmandu city via Putalisadak, Bagbazar, Bhotahiti, Ashan, Thahiti, Idrachowk, and many other places. They received offerings and puja from Munikar and Khadgi families. They even received puja from daughters belonging to the Maitidevi area who were married to men from the core areas. While returning from the core city of Kathmandu to Maligaun *dyochhen*, the *khatas* with deities were offered special puja at the Narayanhiti royal palace. However, the route of the *jatra* has diminished in recent years, and it is no longer taken to the core areas. When all the *khatas* reach Maligaun *dyochhen*, the Munikars residing around the *dyochhen*, along with locals, welcome the procession and conduct the *visharjan puja* or offering the final worship to all the deities, including the *khatas*. After the puja, all the *guthiyars* and locals who participated in the *jatra* come together for a feast. The images of Mahalakshmi with Astamatrikas are taken out of the *khata* and placed in the Mahalakshmi *dyochhen*.

Similarly, the images of Maitiajima, Dhanabhaju, and the pre-medieval masks of Maitiajima, Ganesh, and Bhairab are carried by Munikar *guthiyars* in their hands and finally placed in the *guthi ghar* located within the premises of the *dyochhen*, Maligaun. This ritual is known as *pena bicha*, and it marks the end of the annual *khata jatra* of Maitiajima. In the earlier days, a *lingo* or wooden pole was erected in the premises of the ancient Siddhi Binayak temple as a symbol marking the beginning of the Maitiajima *khata jatra*. It was lowered down after the completion of the *jatra*. There is still a small pit on the southwestern side of the Siddhi Binayak temple. However, this tradition is no longer practiced. It is believed that a *halipata* (banner) hung on the wooden pole at the Siddhi Binayak temple in Gyneshwor flew away and merged with a *halipata* of the Biska jatra in Bhaktapur. Since then, the tradition of erecting the *lingo* has been discontinued.

Reason for celebrating the Khata Jatra of Maitiajima

The *pitha* of Maitiajima is located a few meters south of the ancient Bishalnagar settlement area. Bishalnagar, including Hadigau, Maligaun, and Naxal, once extended over a large area. Early sculptures, such as Satyanarayana, Matrikas, Kubera, Vishnu, and many more, found in these areas, prove its antiquity. Vamsabalis states that this ancient city was swept away by a flood (Poudel, 2020, p.63). It also mentions that the city was burned down in a fire (Wright, 1972, p.102). After the downfall of ancient Bishalnagar, people migrated to the core areas of Kathmandu (Regmi, 2051, p.23). Later, some people returned to their original town, the Bishalnagar area, and started earning their living by farming in the fields around the Maitiajima *pitha*. King Gunakamadeva established a new colony for these farmers

in Maligaun, built a *dyochhen* for Maitiajima there, and assigned the farmers to make a living by cultivating *musva*. These farmers became known as Munikar (Lamsal, 2023, p.23). The *pitha* of Maitiajima is a *pingaajima*, or the goddess residing at the cremation site near the Rudramati river. Thus, Maitiajima was worshiped as a powerful goddess and protector deity of Bishalnagar city from early times. The people offered everything cultivated in their fields to her, praying for protection from heavy floods, good harvests, and the salvation of deceased family members cremated within her shrine area. Initially, the Munikar farmers took turns guarding her and worshiping her daily. Later, the Guvaju priest to conduct her daily grand worship was assigned *dhypalas* to take care of her and her belongings. People began celebrating occasional festivals to honor and please her. Later, after the construction of the *dhycchen* and the introduction of tantric worship practices during the early medieval period, the *khata jatra* of Maitiajima was initiated as a grand occasion, accompanied by offerings. It has always been, and continues to be, believed that the annual celebration of the *khata jatra* of Maitiajima, with the offering of sacrifices, would recharge the goddess and make her content along with her attendants. This is believed to bring blessings from the goddess to her devotees, ensuring good cultivation, prosperity, and the removal of evils from their surroundings.

Discussion and Conclusion

The presence of early sculptures dating back to the 2nd/3rd century CE and Licchavi monuments in and around the Maitiajima temple area confirms that the temple has existed since the early Christian Era. The early medieval period saw the rise of tantric worship practices in the Kathmandu Valley, which required secret spaces for deities to conduct these rituals. As a result, King Gunakamadeva established a new settlement in Maligaun for the Munikars, the caretakers of goddess Maitiajima, and built a *dhycchen* for the goddess and during the installation of the *dhycchen* in Maligaun, he introduced *khata jatra*. The lions installed at the main entrance of the *dhycchen* in N.S. 800, on the auspicious day when the *khata jatra* of Maitiajima is conducted, provide strong evidence that the *khata jatra* has been continuously practiced since the early period. The compelling presence of metal masks of deities, showcasing early medieval features, further supports this fact. Since the Munikars have been taking care of Goddess Maitiajima from an early period as the main *guthiyars*, they are mainly associated with the *khata jatra*. Additionally, the Maharjan, Tandukar, Tuladhar, and Khadgi communities residing around the Maitidevi - Maligaun area are involved with various responsibilities associated with *khata jatra* of Maitiajima.

The *khata jatra* of Maitiajima is celebrated over four days. The first day involves pacifying Maitiajima along with her attendants through a sacrifice, ensuring the prosperous completion of the *jatra*. The absence of this ritual is believed to invite unfortunate incidents. The second day consists of placing the movable images of the deities into the *khatas* from the *guthi ghar* and *dyochhen*. While the images of Ganesh and Mahalakshmi with Astamatrikas

are placed earlier, the main image of Maitiajima is only placed after the *sarkari puja*. This highlights the significance of the goddess to the nation. The *khata jatra*, initially carried to the banks of the Rudramati river, then to the Ganesh temple in Gyneshwor, and finally to the Maitiajima temple, follows a traditional route. This route indicates the eastern and southern boundaries of the Bishalnagar/Maligaun area, which was the main path used by the earlier people traveling from Maligaun to Maitidevi.

The second and third days involve the main tantric rituals of Maitiajima, including the *mamsahuti Havana* and secret rites, which are compared to the human sacrifice practices of earlier times. These rituals were intended to pacify Maitiajima and Bhairaba. It is strongly believed that this offering would please the goddess. On the fourth day, the *khatas* of the deities are brought back to the Maligaun *dhyochhen* via Gyneshwor and Maligaun chowk, with the *khatas* no longer being taken to the core city of Kathmandu these days. However, the earlier tradition of taking the *khata jatra* to the core cities symbolizes the greeting of Maitiajima by the Munikar Guthiyars and others, who, despite being compelled to migrate from their original town due to natural calamities, continue to honor and celebrate her presence. And finally, it reveals an important fact that the Maitiajima temple area was the southern border of the ancient Bishalnagar area, and Maitiajima was a powerful goddess and protector of the Bishalnagar area. Thus, she was worshipped with great faith from ancient times, and from the early medieval period, the *khata jatra* was initiated to recharge her annually, ensuring that she would shower blessings on her devotees, removing all evils from the city.

References

- Department of Archaeology. (B.S. 2061). *Shree Panchakumari Maitidevi matako mandir tatha jatrasanga sambandhit prapta puratatwik sanskritik bastuharuko abhikekhsahitko lagat vibaran* [Panchakumari Maitidevi details on temple fair, archaeological & cultural heritages]. Sanskriti Paryatan Tatha Nagarik Udyayan Mantralaya, Puratatwa Bivag.
- Guthi Shasthan. *Shree Tin Lagat. 3.60. P.N. 48*. Kendriya Lagat Tatha Abhilekh Sakha Karyalaya.
- Khadgi, A. (B.S. 2080). *Naya profile*. Manoj Newa Khadgi.
- Lamsal, D.P. (B.S. 2023). *Bhasa Vamsawali*. (Part II). Nepal Rastriya Pustakalaya.
- Poudel, N. (B.S.2020). *Bhasa Vamsawali*. (Part I). Nepal Rastriya Pustakalaya.
- Rajopadhyay, G.S. (B.S. 2079). *Bigyanle pani swikareka kehi sastriya nirnayaharuko manthan*. [Analogy- acceptance of the decision of classical text by science] Bholanath Bastola
- Regmi, J.C. (B.S. 2051). *Kathmandu sahar : Sanskritik addhyan [Cultural study of Kathmandu city]* Vol. I. Shiva Prashad Upadhyay.
- Tiwari, S.R. (2001). *The ancient settlement of Kathmandu valley*. CNAS.
- Yogi, C.N. (B.S. 2013). *Devmalavamsabali*. Gorakahyarastra, Nepal Siddhachal Mrigasthai.
- Wright, D. (1972. A.D). *History of Nepal*. Antiquated Books Publishers.

छोनाम (न्वाँगी) पर्व: चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक प्रतीक

अजय कुमार प्रजा (चेपाङ)

Received Date: Dec 08, 2024

Accepted Date: April 05, 2025

लेखसार

छोनाम (न्वाँगी) चेपाङ समुदायले मनाउने मुख्य पर्व हो । यसलाई स्थानीयले न्वाँगी फलाकने भनेर सम्बोधन गर्दछन् । चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक पर्वहरूमा पान्दे (चेपाङ भाँक्री/पुजारी) को मुख्य भूमिका हुने गर्दछ । नेपालमा बसोबास गर्ने चेपाङ समुदायले प्रत्येक वर्ष भाद्र महिनामा मूल पान्देद्वारा छोनाम (न्वाँगी) पर्व फलाकने गर्दछन् । चेपाङ जाति/समुदायको बारेमा अग्रज विद्वान्ले अनुसन्धान गरेको भेटिन्छ । यो समुदायको बारेमा प्राप्त पूर्व साहित्यको समीक्षाले नेपालमा बसोबास गर्ने अरू जाति/समुदायले चाडको रूपमा मनाउने नयाँ अन्नबाली भित्र्याइसकेपछि प्रकृति, कूलपितृ, देवीदेवता तथा ब्राम्हणलाई पहिले चढाएर आफू खाने परम्परालाई न्वाँगी वा नयाँ खाने भने जस्तै चेपाङ समुदायको प्रमुख पाखे अन्नबाली भित्र्याइसकेपछि एकपाखे ढ्याङ्गो पान्देद्वारा फलाकदै नयाँ खाद्यबालीलाई पहिले प्रकृति, पूर्खा र देवीदेवतालाई चढाएर आफू खाने परम्परालाई चेपाङहरूले छोनाम (न्वाँगी) फलाकने भन्दछन् भन्ने सन्दर्भहरू समावेश गरिएको भेटिन्छ । यो पर्व चेपाङ समुदायको ऐतिहासिक, सामाजिक, धार्मिक, सांस्कृतिक तथा परम्परागत मुल्यमान्यताका आधारमा संस्कृति हस्तान्तरण, पुस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्ने अवसर भएको, सांस्कृतिक प्रतीक जसको विविध पक्ष, अर्थ तथा सैद्धान्तिक आधारको सम्बन्धमा भने अनुसन्धान गरिएको पाइँदैन । यसकारण चेपाङ समुदायको मुख्य पर्व छोनाम (न्वाँगी) को सन्दर्भमा देखिएका अनुसन्धानका रिक्ततालाई खोजी गर्ने उद्देश्य राखी यो अनुसन्धान कार्य प्रारम्भ गरिएको हो । छोनाम (न्वाँगी) पर्वको अनुसन्धानलाई समुदायको निर्माणवादी/रचनावादी दृष्टिकोणमा आधारित प्रतीकात्मक सिद्धान्त अनुरूप गुणात्मक अनुसन्धान विधि अवलम्बन गरी सोही विधि अनुसारको प्राथमिक र द्वितीय स्रोतहरूको उपयोगमा तथ्यहरूलाई अन्वेषण, अवलोकन, छलफल तथा विश्लेषण गरी निष्कर्षमा पुग्ने प्रयास गरिएको छ । यस शोधबाट चेपाङ समुदायको छोनाम (न्वाँगी) पर्व एक वार्षिक रूपमा नयाँ अन्नलाई पहिले पितृलाई चढाएर मात्र आफू खाने चाडमात्र नभएर चेपाङ समुदायको प्रतीकको रूपमा प्रकृति, पूर्खा र जीवनशैलीलाई जोड्ने मुख्य सांस्कृतिक पर्व भएको तथ्यलाई प्रकाशमा ल्याएको छ ।

सूत्रशब्द : छोनाम, पान्दे, प्रकृति, पुर्खा, प्रतीक ।

विषय परिचय

छोनाम (न्वाँगी) पर्व चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक प्रतीकको रूपमा मनाउने प्रमुख चाड हो। यसलाई स्थानीयहरूले न्वाँगी फलाकने भनेर सम्बोधन गर्दछन्। यस अनुसन्धानमा छोनाम (न्वाँगी) पर्व समुदायको सांस्कृतिक प्रतीक भएको सन्दर्भमा विवेचना गर्ने प्रयास गरिएको छ। यो पर्व नेपालको ३२ जिल्ला बसोबास रहेका कूल जनसंख्यामा ८४ हजार ३ सय ६४ अर्थात् ०.२९ प्रतिशत (के.त.वि. वि.सं. २०७८) हिस्सा ओगटेको समुदायले मनाउने मुख्य चाड हो। चेपाङ समुदायले मनाउने सांस्कृतिक पर्वहरूमा छोनाम (न्वाँगी), तोङकोलोङ (कूल पूजा), नामरूङ (आइतबारे पूजा), भूयाँर (सिमैभूमे पूजा), सिकारी पूजा, प्रकृति पूजा साथमा साउने र माघे संक्रान्ति पर्दछन् (पाण्डेय, वि.सं. २०६३ पृ. १७)।

नेपालमा बसोबास रहेको चेपाङहरूको मूल थर समुह २२ वटा (बाइस नाल) भएको बाखम (छोनाम फलाकने तान्त्रिक विधि) मा उल्लेख हुन्छ। जीवनयापनको सिलसिलामा स्थान तथा पारिवारिक सम्बन्धका कारण उपथरहरू निर्माण भएको पाइन्छ। यसरी उपथरहरू निर्माणमा विशेषतः स्थान र उत्पत्तिको आधारमा बनेको ५३ थर, व्यवसायको आधारमा बनेका ७ थर, वैवाहिक आधारमा बनेका ५ थर, कामकाजको आधारमा बनेको ५ थर र अन्य आधारमा बनेका ४ थर समेत जम्मा ७४ थर समूह रहेका छन् (चेपाङ साथीहरू, २०७६)। उनीहरूले स्थान विशेषमा भिन्न-भिन्न थर समूहले कुनै एक पर्व मात्र मान्ने चलन भएता पनि छोनाम (न्वाँगी) भने सबै थर समूहले मनाउने प्रमुख चाड हो। नेपालमा बसोबास गर्ने चेपाङ समुदायको छोनाम पर्वको अनुसन्धान कार्यलाई उनीहरूको सघन बसोबास रहेको धादिङ जिल्लाको गजुरी गाउँपालिका अन्तर्गतका स्थलहरूमा गैरीगाउँ, चिउरीखर्क, दरिङ्गाल, स्याङ्माइडाँडा, तारबोटे मुख्य रहेका छन् भने गोरखा जिल्ला अन्तर्गत गण्डकी गाउँपालिकालाई पनि अनुसन्धान क्षेत्रमा समावेश गरिएको छ। ती स्थानहरू चेपाङ समुदायको प्राचीनकालदेखि नै बसोबास रहेको, उत्पत्तिसँग जोडिएका स्थान विशेष नामाकरण भएको र छोनाम पर्वको सांस्कृतिक पक्षसँग परिचित नाल (थर समूह) हरूको बाहुल्य रहेको स्थल मानिन्छ। यस स्थानहरूमा यो समुदायले परम्परागत रूपमा सांस्कृतिक छोनामको सांस्कृतिक कार्यहरू गर्दै र पुज्दै आएका छन्। चेपाङहरूले छोनाम पर्वलाई पाखाबाली भित्र्याई सकेपछि भाद्र महिनामा पान्देद्वारा एकपाखे ढ्यांग्रो फलाकेर पुकुन्थली र सुनाथलीलाई आफ्नो उद्गमस्थलको प्रतीक भएको बिम्बमा स्थापित गरी पूज्ने र वर्षभरिमा उत्पादन भएका नयाँ अन्नबाली तथा फलफूललाई पहिले पितृलाई चढाएर मात्र आफू खाने पर्व हो (गुरुङ, सन् १९९५ पृ. ४४ र ढुङ्गेल, वि.सं. २०५१ पृ. ७३)।

छोनाम (न्वाँगी) पर्व पाँच दिवसीय उत्सव हो। यसका पाँचै दिनमा विशेष प्रकारका सांस्कृतिक कार्य हुन्छन्। यो पर्वको मनाउने बारेमा हरेक वर्षको भाद्र महिना अगावै पान्दे र कूलघरका मूलीको रोहबरमा तिथिमिति तय गरिएको हुन्छ। यसरी कूल परिवार र मूल पान्देको अनुकुलमा तय गरिएको समयमा पर्व सन्पन्न गर्ने गरिन्छ (सानोकान्छा चेपाङ, ५ भाद्र २०८१)। चेपाङ समुदायको प्रमुख सांस्कृतिक पर्वका रूपमा रहेको यस चाडले समुदायको सांस्कृतिक पहिचान स्थापित गरेको देखिन्छ। चेपाङ समुदायमा भौतिक सम्पदाको तुलनामा अभौतिक सम्पदाहरू बहुल छन्। वर्तमान परिवेशमा ऐतिहासिक, धार्मिक र सांस्कृतिक रूपमा विद्यमान अभौतिक सम्पदाहरूले यो जातिको पहिचान झल्काएको पाइन्छ। चेपाङहरूमा उत्पत्तिदेखि अविच्छिन्न रूपमा ऐतिहासिक महत्त्व, धार्मिक परम्परा तथा संस्कृतिको प्रतीकको रूपमा छोनाम पर्वका अनुष्ठानहरू हस्तान्तरण/पुस्तान्तरण

र प्रदर्शन हुँदै आएको पाइन्छ। यो पर्व सम्पन्न गर्नको लागि पान्दे, कूलपरिवार तथा अन्य छिमेकी सदस्यहरूले आ-आफ्नो भूमिका निर्वाह गर्ने गर्दछन्। यस कार्यका लागि विभिन्न सामाजिक इकाईहरू निर्माण हुन्छन् जसले महत्त्वपूर्ण जिम्मेवारी बहन गर्दछन्। यस अवसरमा मूल पान्दे (पूजारी) द्वारा तान्त्रिक विधिबाट अनुष्ठान सम्पन्न गर्दै नवपान्देहरूको प्रवेश गराउने तथा तान्त्रिक र सांस्कृतिक विधाहरू हस्तान्तरण गर्ने प्रमुख कार्य साथमा प्रदर्शन गर्ने कार्य पनि यस पर्वमा हुने गर्दछ। समुदायको ईतिहास, संस्कृति, धार्मिक तथा परम्परागत मूल्यमान्यताका आधारमा प्रकृति, पूर्खा र जीवनशैली जोड्ने माध्यम भएको सन्दर्भ पान्देद्वारा अवगत गराउने गर्दछ (कृष्णबहादुर चेपाङ, ३ भाद्र वि.सं. २०८१)।

चेपाङहरूको प्रमुख चाड छोनाम (न्वाँगी) भएको सम्बन्धमा अग्रज विद्वान्हरू राममणि ढुंगेल, गणेशमान गुरुङ, Diana Riboli, उद्वव राई, मधुसूदन पाण्डेय, ठगिनकुमार राई लगायतका विद्वान्हरूले अध्ययन गरेको पाइन्छ। चेपाङ समुदायमा यो पर्व ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र धार्मिक रूपमा महत्त्व रहेको सन्दर्भहरू समेत उल्लेख गरिएको पाइन्छ। साथमा नयाँ पाखे अन्नबाली भित्र्याइसकेपछि पहिले पितृलाई चढाएर मात्र आफू खाने परम्परामा छोनाम फलाकछन् भनी उल्लेख गरिएकोले साथमा रातभरि फलाकेर विहान पशुपंक्षी बलि चढाएर नयाँ अन्नबाली पितृलाई चढाई आफू खाने चाडको रूपमा छोनाम (न्वाँगी) फलाकने गर्दछन् भन्ने बुझाइको अनुसन्धानले मात्र यो समुदायको मुख्य छोनाम पर्वको महत्त्वप्रति पूर्ण न्याय भएको मान्न सकिदैन भने पर्वको सांस्कृतिक महत्त्व तथा सांस्कृतिक प्रतीकको रूपमा रहेको पक्षहरूको पुष्टि भएको पनि पूर्ण रूपले भेटाउन सकिएको छैन।

छोनाम पर्वले चेपाङ समुदायको ऐतिहासिक, सामाजिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक मूल्यमान्यताका आधारमा संस्कृतिका प्रतीकात्मक बिम्बहरूले प्रकृति, पूर्खा र जीवनशैली बीचको अन्तरसम्बन्ध रहेको विश्वास पान्देद्वारा फलाकेर देखाउने र त्यसलाई अभिछिन्न रूपमा संचालन गर्न नवपान्देहरू प्रवेश गराउने जस्ता महत्त्वपूर्ण कार्यहरूको सन्दर्भमा विस्तृत विश्लेषण भएको पाइँदैन। यसरी मूल पान्दे र नवपान्देहरूद्वारा संस्कृतिका विविध पक्षहरूलाई हस्तान्तरण/ पुस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्ने र गराउने प्रचलन रहेको सत्यतालाई परीक्षण गरिएको देखिँदैन। साथै सांस्कृतिक कार्यहरूको प्रतीकको रूपमा छोनाम पर्व रहेको सम्बन्धमा विवेचना र विश्लेषण गरेको पाइँदैन। यो समुदायको सांस्कृतिक पर्व छोनामको विविध पक्षहरू, यसमा सामेल गरिने सामाग्रीहरूको प्रतीकात्मक बिम्ब, सामाजिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक मूल्यमान्यता र विश्वासको आधार तथा यस पर्वलाई प्रदर्शन गर्ने सन्दर्भमा उब्जिएका जिज्ञासाहरूमा खोज अनुत्तरित नै देखिन्छ। यसकारण चेपाङ समुदायको मुख्य चाड छोनाम (न्वाँगी) को ऐतिहासिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक महत्त्व राख्ने विविध पक्षहरूमा उब्जिएका जिज्ञासाहरूमा अध्ययन समस्या देखिएकोले ती अनुत्तरित जिज्ञासालाई प्रश्नको रूपमा स्थापित गरी तथ्यको आधारमा सत्यको खोजी कार्यको प्रारम्भ गरिएको छ। यस अनुसन्धानमा देखिएका जिज्ञासाहरू प्रश्नका रूपमा यस प्रकार रहेका छन्। जसमा: चेपाङ समुदायको छोनाम पर्वको सांस्कृतिक पक्षहरू के के रहेका छन्? यस पर्वमा प्रयुक्त बिम्ब वा समूह को सांस्कृतिक महत्त्व किन रहेको छ? र छोनाम (न्वाँगी) पर्वले संस्कृतिलाई कसरी हस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्दछ? भन्ने विषयमा केन्द्रित भई अनुसन्धान अधि बढाइएको हो।

अध्ययन विधि

नेपालमा बसोबास रहेका अतिसीमान्तकृत चेपाङ समुदायमा मुख्य सांस्कृतिक पर्वको रूपमा रहेको छोनाम (न्वाँगी) चाडको सांस्कृतिक प्रतीकको स्थापित संस्कारगत पक्षहरू, प्रतीकात्मक बिम्बको महत्त्व र संस्कृति हस्तान्तरण तथा प्रदर्शनको सम्बन्धमा यो अध्ययन विशेष रूपले केन्द्रित रहेको छ। छोनाम (न्वाँगी) पर्व चेपाङहरूको मुख्य अभौतिक सांस्कृतिक सम्पदा निर्माणवादी सिद्धान्तको आधारमा स्थापित भई अभिङ्गन्न रूपमा पुज्दै/मान्दै आएको मुख्य चाड हो। यसको परम्परागत संस्कारको अध्ययन भएकोले यो अध्ययन पूर्णरूपमा गुणात्मक प्रकृतिको सांस्कृतिक अध्ययन हो। यस अध्ययन गुणात्मक भएकोले सोही प्रकृतिको तथ्यहरू र अनुसन्धान पद्धतिहरू अवलम्बन गरिएको छ। यस अध्ययनलाई प्रतीकात्मकतावादी सिद्धान्तकार Victor Turner र Clifford Geertz को Symbolic and Interpretive सिद्धान्तका आधारमा अध्ययन गरी विश्लेषण गरिएको छ।

चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक पर्व छोनाम (न्वाँगी) को सांस्कृतिक पक्षहरूको विवेचना, प्रयुक्त प्रतीक वा बिम्बहरूको महत्त्व र संस्कृति हस्तान्तरण/पुस्तान्तरण तथा प्रदर्शन गर्ने प्रक्रियाको बारेमा विश्लेषण गरिएको छ। अनुसन्धानका प्राथमिक श्रोतको रूपमा अवलोकन, अन्तर्वार्ता विधिबाट अधिकांश तथ्यहरू सङ्कलन गरिएको छ। प्राथमिक श्रोतको रूपमा वि.सं. २०८१ साल भादौ १ देखि ७ गतेसम्म गजुरी ४, चिउरीखर्क, धादिङमा र वि.सं. २०८१ भाद्र १९ देखि २३ गतेसम्म गण्डकी गा.पा. तोमनाडाँडा, गोरखामा प्रत्यक्ष अवलोकन र अन्तर्वार्ता मार्फत तथ्यहरू सङ्कलन गरिएका छन्। पर्वका विविध सांस्कृतिक पक्षहरू, प्रतीकको रूपमा प्रयुक्त बिम्बहरू र त्यसको महत्त्व तथा संस्कृति हस्तान्तरण र प्रदर्शनका विधिहरूको तथ्यहरू अवलोकन विधिबाट सङ्कलन गरिएको छ। छोनाम पर्वको संस्कारगत कार्यमा संलग्न कूलपरिवारको मूली, मूल पान्दे (भाँकी) र यस पर्वका जानकार स्थानीय अगुवाहरू तथा पर्वमा सहभागी समेत जम्मा ८ जना सूचनादातासँग पर्वको सन्दर्भमा विषयगत खुल्ला प्रश्नहरूको अन्तर्वार्ता गरिएको छ। अर्को द्वितीय श्रोतको तथ्याङ्क सङ्कलन गर्नको लागि पूर्व प्रकाशित पुस्तकहरू, लेखरचनाहरू, सरकारी तथा गैरसरकारी कागजात तथा इन्टरनेटमार्फत उपलब्ध हुने विभिन्न आधिकारिक सामाग्रीहरू छन्। यसरी प्राथमिक र द्वितीय श्रोतबाट प्राप्त तथ्यहरूलाई सत्यता परिक्षण, सम्पादन र विश्लेषण गरिएको छ। यस शोधको छलफलमा अनुसन्धान गर्न खोजिएको विषयवस्तुमा आधारित सवालहरूको जवाफ सत्यमा आधारित तथ्यहरू प्राप्त भए वा नभएको परिक्षण गर्ने कार्य भएको छ। द्वितीय श्रोतबाट तथ्याङ्क सङ्कलनमा प्रकाशित पुस्तकहरू, जर्नलहरू, विभिन्न ग्रन्थहरू, अनुसन्धानात्मक लेखरचनाहरूबाट प्राप्त भएका तथ्याङ्कहरूलाई व्यवस्थित रूपमा छलफल तथा विश्लेषण गरी विश्वासयोग्य तथ्यहरूको आधारमा निष्कर्ष निर्माण गरिएको छ।

अध्ययनको मुख्य प्राप्ति

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र धार्मिक परम्पराको मूल्यमान्यता र प्रतीकात्मक बिम्ब र त्यसको महत्त्वको बारेमा अनुसन्धान गरिएको छ। चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक पर्व छोनाम संस्कृतिक पक्षहरू, प्रतीकात्मक बिम्बको महत्त्व र संस्कृति हस्तान्तरण र प्रदर्शनको सन्दर्भमा सत्यमा आधारित तथ्यहरूलाई खोजमार्फत अन्वेषण, परिक्षण र विश्लेषण गरी यस शोधमा प्रस्तुत गरिएको छ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्व

नेपालमा बसोबास रहेको अतिसीमान्तकृत आदिवासी जनजाति मध्ये चेपाङ एक हो । यो समुदायले मनाउने छोनाम (न्वाँगी) पर्वलाई न्वाँगी फलाकने भनेर स्थानीयस्तरमा सम्बोधन गर्ने गरिन्छ । न्वाँगी खाने वा नयाँ अन्न पहिले पितृलाई चढाएर आफू खाने चलन अरू जाति समुदायमा पनि रहेको पाइन्छ तर चेपाङ समुदायमा फलाकिकने न्वाँगी पर्व अलि फरक र विशेष हुने गर्दछ । छोनामलाई चेपाङ भाषामा न्वाँगी भनिन्छ । छोनामको उत्पत्ति उच्चारण 'छौनाम' हो जसमा 'छौ' र 'नाम' को समासबाट बनेको छ जसको शाब्दिक अर्थ 'बोसिलो/तेलिलो बास्ना' भन्ने हुन्छ । जसमा 'छौ' को अर्थ 'बोसिलो/तेलिलो' र 'नाम' को अर्थ 'बास्नादार' हुने हुँदा समग्र पर्वमा छोनाम पर्व फूलफुलाङ्गी र नयाँ अन्नबालीको बोसिलो/तेलिलो बास्नादार परिवेषमा एकपाखे द्याङ्गो फलाकै मनाउने पर्व हो । 'छौनाम' उत्पत्तिको शब्द भएता पनि उच्चारणमा छोनाम भनेर बुझ्ने गरिएको छ (डम्बरबहादुर चेपाङ र रवीन्द्र चेपाङ, व्यक्तिगत अन्तवार्ता, १४ असोज २०८१) ।

यो पर्वमा भातीजाँड, केरा, बुकी फूलपाती, नयाँ अन्नबाली घरमा भित्र्याई चिउरीको घ्यूमा दियोबत्ती बाली घरको अगेनामा आगोको ठूलो खरड बाली पान्देद्वारा द्याङ्गो फलाकिन्छ । यस पर्वमा गरिने सांस्कृतिक पक्षहरू अझ रोचक र बिम्बात्मक रहेको हुन्छ जुन पान्देद्वारा फलाकै वर्णन गर्ने गर्दछन् । नेपालमा अरू जाति समुदायले पनि न्वाँगी खाने भनेर यस प्रकारको चाड खाद्यबाली भित्र्याइ सकेपछि (विशेष गरी मसिर महिनामा) मनाउने चलन पाइन्छ तर चेपाङ समुदायमा विशेष हुनुको प्रमुख कारण के रहेका छन् । यो समुदायको सांस्कृतिक पहिचान संरक्षण, सम्बर्द्धन र हस्तान्तरणमा पर्वको भूमिका कस्तो रहेको छ भन्ने सवालमा विभिन्न ससयमा भिन्न-भिन्न विद्वान्हरूले मत प्रकट गरेको पाइन्छ । ती विद्वान्हरूमध्ये केहीको मतलाई यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ । जसमा:- छोनाम (न्वाँगी) पर्व चेपाङ समुदायको मुख्य सांस्कृतिक चाड हो । चेपाङ जातिको यो पर्व भाद्र महिनाको औँसीमा अन्नबाली भित्र्याउने समयमा मनाउने गर्दछन् (कोली, २०७५, पृ. १६८) । छोनाम चेपाङ समुदायले भाद्र महिनामा मनाउने मुख्य पर्वमा विशेष सामाग्रीको साथमा नयाँ अन्नबाली र पंक्षी बलि चढाएर मात्र आफू खाने गर्दछन् । उनीहरूले यस पर्वलाई जीवन र जगत वीचको माध्यम भएको विश्वास गर्दछन् (गुरुङ, सन् १९९५ पृ. ७३) ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्व नेपाली समाजमा रहेको अरू जाति समुदायले मनाउने न्वाँगी जस्तै नयाँ अन्नबाली भित्र्याइसकेपछि नयाँ खाने वा न्वाँगी खाने प्रचलनलाई चेपाङ समुदायले छोनाम भनेर मान्ने गर्दछन् । पर्वमा कूलपूजा सहित पान्देले तान्त्रिक विधिद्वारा रातभरि द्याङ्गो फलाकेर परम्परागत विधि सम्पन्न गरिसकेपछि अघ उप्रान्त आफू खान पितृको तर्फबाट बाचा फुकेको विश्वास गरिन्छ (ढुंगेल, २०५१ पृ. ७३) । चेपाङ समुदायमा विद्यमान संस्कार संस्कृतिमा स्वर्ग र संसारको यात्रा गर्न सक्ने आधारमा पान्दे र भाँक्री विचको भिन्नतालाई पहिचान गर्ने प्रयास गरिएको देखिन्छ भने यो समुदायमा रहेका विभिन्न सांस्कृतिक पर्वहरूमा छोनाम र नामरूङ विशेष प्रकारका पर्व भएको पुष्टि गरेको पाइन्छ । यस समुदायको विशेष पर्वको बारेमा संस्कारगत जानकारी दिँदै विरामीको उपचारमा पान्दे र भाँक्रीको शक्तिले जनावरहरूको बलि चढाई विशेष पारेको विभिन्न सन्दर्भहरूको विश्लेषण गरिएको छ । यसले तान्त्रिक शक्तिमा विश्वास गर्ने यो समुदायमा पान्देको प्रमुख भूमिका हुने र छोनाममा यस प्रकारका कार्यहरू अरू बेलाको तुलनामा विशेष हुने गरेको उल्लेख छ (Riboli, सन् २०००) ।

चेपाड जातिको छोनाम पर्व पनि अरू जातिले मनाउँदै आएका चाडपर्व जस्तै हो जसलाई न्वाँगी भनिन्छ । यो घैयाधान पाकेपछि भदौ महिनामा कूलभित्रकै पान्देद्वारा कुखुराको भाले बलि दिदै कूलदेवता तथा देवीदेवता र पितृलाई चढाएपछि मात्र आफू खानुपर्ने मान्यता रहेको छ । न्वाँगी मनाउन उनीहरूको घरभित्रको पान्दे भन्ने धामी नै चाहिन्छ । पान्दे तालिम लिएका र सपनामा देवताले मन्त्र दिएका गरी २ थरीका हुन्छन् । सपनामा देवताबाट मन्त्र पाएकाले तालिम लिनु पर्दैन (पाण्डेय, २०६३ पृ. १७-१९) । छोनाम (न्वाँगी) पर्वको सम्बन्धमा अधिल्ला अनुसन्धानकर्ताहरूको निष्कर्षसँग यस शोधकर्ताको पनि भनाइहरू मिल्दाजुल्दा नै पाइन्छ । जसमा छोनाम पर्व वर्षभरिको नयाँ अन्नबालीलाई पहिले पितृलाई चढाएर आफू खाने परम्परा भएकोले अरू चाडको तुलनामा विशेष हुने गर्दछ भने यस पर्वको लागि आवश्यक विशेष सामाग्रीसहित पान्देले तान्त्रिक विधिबाट सम्पूर्ण पितृहरूलाई फलाकै बोलाई आयु हुनेलाई राम्रोसँग बाँच्न देऊ, नहुनेलाई आयु बढाइदेऊ भनी सबैलाई नयाँ अन्नको टीका लगाइसकेपछि नयाँ अनाज ग्रहण गर्ने कूलकुटुम्ब तथा इष्टमित्रहरूलाई सामूहिक रूपमा भोज खुवाउने गर्दछन् । साथै नयाँ पान्देको पनि सम्भावना भए घोषणा गर्ने गर्दछन् (राई, वि.सं. २०७५, पृ. ५०-५२) । यसरी चेपाड समुदायमा जंगली जीवनयापनसँगै विकास भएको परम्परागत चाडको रूपमा यो पर्व मनाउँदै आएको पाइन्छ । चेपाड कूल समूहमा विभिन्न थर समूहहरू हुन्छन् । ती थर समूहमा कतिपयले कूलपूजा सहितको पर्व (पशुपंक्षी बलि चढाएर) गर्छन् त कतिपय थरहरूले नयाँ अन्नबाली मात्र चढाएर छोनाम (न्वाँगी) फलाकने परम्परा रहेको छ ।

छोनाम पर्वका परम्परागत इकाई

चेपाड समुदायभित्र २२ नाल (थर समूह) को कूल परम्परा रहेता पनि विविध सामाजिक, सांस्कृतिक धार्मिक, आर्थिक तथा जीवनशैलीका कारणले गर्दा चेपाडहरूमा ७४ उप-थर समूह हरू रहेका छन् (चेपाड साथीहरू, २०७६) । चेपाडका सबै थर समूहले छोनाम मनाउने गर्दछन् तर थर समूह विशेष पर्व मनाउँदा प्रयोग गरिने सांस्कृतिक प्रतीकहरूमा केही भिन्नता रहेको देखिन्छ । यसरी विभिन्न थरसमूहले मनाउने पर्वमा अनौपचारिक रूपमा स्थापित परम्परागत इकाईहरू पनि भिन्न हुने गर्छन् । उदाहरणको रूपमा कूलपूजा (पशु बलिसहितको) छोनाम पर्व मनाउने ब्रोसो, साउने र रोम थरका कूलपूजा समूहमा छुट्टै इकाई हुन्छ भने भार, बाङ्ग्राडे थर समूहको छोनाममा कूलपूजा समूह हुँदैन । किनभने यो समूहले कूलपूजा यस बखत नगरी उनीहरूको परम्परा अनुसार अरू नै समयमा गर्ने गर्दछन् । यस्तै अरू केही थर समूहले पनि अर्को समयमा कूलपूजा गर्ने प्रचलन रहेको छ तर छोनाम भने फलाकछन् । समग्रमा छोनाम पर्व मनाउने क्रममा विभिन्न सांस्कृतिक ईकाईहरू निर्माण गरिएको हुन्छन् जसमा डाँग्रै समूह (जसले पान्देहरूलाई लिन जाने, हेरचाह गर्ने अनि पर्व सम्पन्न पश्चात घरसम्म पुऱ्याउन जाने गर्दछ), कूल समूह (कूल पूजामा सामेल हुनु पर्ने कूलखरानको सदस्य), दाउरा व्यवस्थापन समूह (छोनाममा रातभरि आगोको खरडमा पान्देले फलाकने हुँदा प्रशस्त खाउरा तथा आवश्यक सामाग्रीहरू सङ्कलन गर्ने), पाहुना सत्कार समूह (पर्वको अवसरमा चेलीबेटी तथा न्वाँगी अवलोकन गर्न आउने पाहुनालाई स्वागत गर्ने र सबैलाई चोखोमुख अर्थात केही नखुवाई पठाउन हुन्न भन्ने मान्यता अनुरूप खानपिनको व्यवस्था गर्ने), सांस्कृतिक समूह (पर्वको रातमा निदाउन हुन्न भन्ने मान्यता रहेको छ यसकारण उपस्थित सबै जागराम बस्ने सिलसिलामा विभिन्न पहिचानयुक्त सांस्कृतिक गीत, संगीत, उखानटुक्का तथा कथाहरू बाचन गर्ने साथमा नव युवा युवतीबिचमा मायाप्रितिका गीतसंगीत हुने गर्दछ), खर्च काटाउने समूह (पान्देद्वारा उपचार गरी रहेको बिरामीलाई निको पारी उसको नाममा पशुपंक्षी बलि दिने कार्य जसलाई

खर्च काट्ने भनिन्छ। पर्वमा तयार गरिएका सांस्कृतिक इकाईहरू हुन् जसले पर्व सम्पन्न गर्न र प्रतीकात्मक विम्बहरू प्रस्तुत् गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेको देखिन्छ (व्यक्तिगत अवलोकन, वि.सं. २०८१ भाद्र १, २, ३, ४, ५ र ६)।

छोनाम पाँच दिवसीय पर्व

छोनाम (न्वाँगी) पाँच दिनसम्म चल्ने पर्व हो। चेपाङ समुदायले प्रत्येक वर्षको भाद्र महिनाको कुन दिन गर्ने भन्ने तिथिमिति छोनाम फलाक्ने कूल समूह र मूल पान्देको आपसी समन्वयमा तिथिमिति निर्धारण गर्दछन्। यो समुदायका हरेक कूल समूहमा छोनामको संस्कारलाई अवलम्बन गर्ने परम्परा रहेको छ (काजीमान चेपाङ, ४ भाद्र २०८१)। चेपाङ समुदायको यस पर्वमा अपनाइने सांस्कृतिक गतिविधिहरूलाई यसप्रकार प्रस्तुत गरिएको छ।

छोनाम (न्वाँगी) को पहिलो दिन

छोनाम पर्वको सुरुवाती दिनको रूपमा केरा सुनाउने गरिन्छ। यस दिनबाट छोनाम पर्वको सुरू भएको मानिन्छ। जसमा पान्दे र कूल समूहको मूलीको समन्वयमा निर्धारण गरिएको तिथिमा यो कार्य हुन्छ। यो दिन पान्देको उपस्थितिमा एक घरी केरा गवाउने र घैया चामल भातको भातीजाँड कूलथान भएको स्थानमा राखिन्छ। यस कार्यमा कूल समूहको घरमूली वा त्यस वंशको शुद्ध पुरुष व्यक्ति वा सदस्यबाट यो कार्य गर्न लगाइन्छ। यसलाई मूल घरको कूल बसाएको स्थान लिपपोत गरी चोखो वा पवित्र रूपमा राख्ने गरिन्छ। यसरी विधिपूर्वक तयार गरिएको सामाग्रीहरूलाई त्यही दिन बेलुका पान्देले कूल पितृलाई फलाकेर सुनाउने गर्दछन्। पान्देद्वारा यस वर्षका नयाँ अन्न खान शुरू गर्ने दिन आएको र पितृलाई निम्तो गरिएको संकेत दिने र छोनामको दिनसम्म धैर्य गरेर बस्न सुझाउन फलाक्ने गर्दछन्। छोनामको दिन स्वयम् कूल वंशबाट लिन आउने र सम्पूर्ण विधिविधान अनुरूप नयाँ खानेकुरा चढाउने छन् भन्ने निम्तो दिने कार्य गर्ने गर्दछन्। साथमा देवीदेवता र कूलपितृलाई थान-थानमा राखी पूजा थान-थानमै स्थानान्तरण गर्ने छ, भनी पान्देद्वारा सुनाउने गर्दछन्। यस दिनबाट कूलघरका मूली उपासना (एकछाकी बस्ने) बसी सबै प्रकारका संस्कारहरू विधिपूर्वक गर्दछन् (प्रेमबहादुर चेपाङ, ५ भाद्र २०८१)।

छोनाम (न्वाँगी) को दोस्रो दिन

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको दोस्रो दिन विशेष गरी पर्व सम्पन्न गर्नको लागि आवश्यकीय सामाग्रीहरू जोडजाम गर्नमा केन्द्रित हुने गर्दछ। यसको लागि कूल समूहका जेठापाकाको सहभागितामा विभिन्न कार्यहरूको जिम्मेवारी पुरा गर्नको लागि एक प्रकारको प्रशासनिक इकाईहरू निर्माण गरिएको हुन्छ। जस अनुसार कूल समूह र पान्दे समूहले ढ्याङ्गो मोर्ने तथा फूलफुलाङ्गी सँगाल्ने, केरा गवाउने र भातीजाँड राख्ने, दाउरा सड्कलन तथा खानपानमा सहयोग गर्ने समूहले दाउरा, पात, दुना, टपरी गाँस्ने कार्य गर्दछन्। पर्वको लागि अरू सांस्कृतिक समूह, सामुहिक भोज संचालन समूह जस्ता अनौपचारिक रूपको प्रशासनिक इकाई बनाउने कार्य यस दिन गरिन्छ। सो जिम्मेवारी अनुसारको कार्यहरू यसै दिनबाट सबै समूहले क्रमशः गर्ने गर्दछन्। यस

कार्यमा लाग्ने प्रशासनिक समूहलाई खानपान तथा आवश्यक व्यवस्थापन छोनाम (न्वांगी) फलाक्ने कूल घरले गर्ने परम्परा रहेको छ (काजीमान चेपाङ, २ भाद्र २०८१) ।

छोनाम (न्वांगी) को तेस्रो दिन

छोनामको तेस्रो दिन विशेष गरी पर्वमा नयाँ मोरेको एकपाखे ढ्याङ्ग्रो फलाक्नु पर्दछ भन्ने परम्परागत मान्यता रहेकोले सोही बमोजिम नयाँ ढ्याङ्ग्रो मोर्ने कार्य हुन्छ । जसमा आवश्यक छाला, बेत तथा मालाहरू: रूद्राक्ष, घण्टी लगायतका सामाग्रीहरूको जोहो गरी नयाँ स्वरूपमा तयार गर्दछन् । त्यो ढ्याङ्ग्रो कसले अथवा कुन पान्देले फलाक्ने हो उसैको नाममा सुनाउने गर्दछ । यसरी हरेक पान्देको आ-आफ्नो नयाँ मोरेको ढ्याङ्ग्रो तयार गरी तान्त्रिक विधिबाट फलाक्ने पान्दे (डांग्रे) तोकी फलाक्ने उसको नाममा नयाँ ढ्याङ्ग्रो रहेको भनी फलाक्दै जिम्मा लगाउने कार्य हुन्छ (प्रेमबहादुर चेपाङ, ३ भाद्र २०८१) ।

छोनाम (न्वांगी) को चौथो दिन (यसै साँभुबाट छोनाम फलाक्छन्) छोनामको मुख्य दिन

छोनाम (न्वांगी) पर्वको प्रमुख दिन भनेर चौथो दिनको बिहानदेखि पाँचौँ दिनको बिहानसम्म (बिहानको मध्याह्नसम्म पनि लम्बिन सक्दछ) को समयलाई मानिन्छ । यस समयमावधिमा गरिने सांस्कृतिक परम्पराका विविध संस्कारहरूलाई दिन र रातलाई तीन (चरण) प्रहर बनाई अनुष्ठानात्मक कार्यहरू सम्पन्न गर्ने गर्दछन् (व्यक्तिगत अवलोकन, ४ भाद्र २०८१) ।

चौथो दिनको बिहान (पहिलो प्रहर)

छोनाम (न्वांगी) पर्व सम्पन्न गर्ने चौथो दिन (न्वांगी फलाक्ने दिन) बिहान (पहिलो प्रहरमा) कूल घरलाई सरसफाइका साथमा लिपपोत गरी सुनपानीले चोख्याउने कार्य तोकिएको प्रशासनिक ईकाई अर्थात भाइ समूह मार्फत गराइन्छ । विशेष गरी कूलथान र छोनाम फलाक्ने स्थानमा सर्वसाधारण अर्थात कूल समूहका सदस्यबाहेक अन्यलाई प्रवेश निषेध हुने हुँदा यस स्थानमा कूल समूहका सदस्यहरू मार्फत गर्नु पर्दछ । यसरी कूलथानलाई स्नान गराइसकेपछि कूलसमूह को घरमूली र मूल पान्देले एक छाकी (बिना आहार) बसी कपाल खौरिएर चोखो कपडा पहिरिएर देवीदेवता र कूलपितृलाई कूलथानमा आगमन गर्न तयार भएको जानकारी पान्देद्वारा जानकारी गराउने गर्दछ । यसो गरिसकेपछि बिहान (पहिलो प्रहर) को कार्य सम्पन्न भएको मानिन्छ (काजीमान चेपाङ, ४ भाद्र २०८१) ।

चौथो दिनको मध्याह्न (दोस्रो प्रहर)

यो छोनाम पर्वको मध्याह्न (दोस्रो प्रहर) अर्थात पर्वको लागि आवश्यक सामाग्रीहरू सङ्कलनको लागि जाने र सामाग्रीहरूलाई कूलथान र छोनाम फलाक्ने स्थलमा ल्याई सजाउने काम हुन्छ । मूल पान्दे र कूल घरको मूलीको निर्देशनमा यस इकाईमा खटिएको सदस्यहरूले यस कार्य सम्पन्न गर्ने गर्दछन् । छोनामको लागि आवश्यक सामाग्री तथा फूलफुलाङ्गीहरू सङ्कलन यस दिनको मध्याह्न (दिउँसो १२:०० बजे) को समयलाई

शुभ मानिन्छ। यसरी संकलित सामाग्रीहरू कूल घरमा ल्याइसकेपछि दोस्रो प्रहरको कार्य सम्पन्न भएको मानिन्छ (काजीमान चेपाङ, ४ भाद्र २०८१)।

चौथो दिनको साँझ (तेस्रो प्रहर)

चौथो दिनको तेस्रो प्रहर अर्थात साँझको समय निककै उत्साह र चहलपहलको समय देखिन्छ। यसमा अनौपचारिक रूपमा तोकिएका परम्परागत प्रशासनिक ईकाईका सदस्यहरू निकै सक्रिय हुनु पर्दछ। यस बखत पान्देहरूको आगमन हुने हुन्छ। उनीहरूको सत्कार र आराम गर्ने स्थानको बन्दोबस्त गर्ने, कूल कुटुम्बहरू तथा चेलीबेटीहरूको आगमन हुने पनि यसै समय पर्दछ, तिनको स्वागत र कोशेलीको थन्कोमन्को गर्ने, उपसना (एकछाकी) बसेका बाहेक परिवार समूह तथा उपस्थित पाहुनाहरूलाई खानपिनको बन्दोबस्ती गर्ने, छोनाम फलाकने स्थान सजाउने, आगोको खरड तयार गर्ने, कूलथान र छोनाम फलाकने थानको पूर्ण रूपमा सजावट गर्ने, नयाँ ढ्याङ्गोलाई आगोमा सेकाएर बज्ने (रन्किने) बनाउने लगायतका आवश्यकीय कार्यहरू यसै समयमा गर्नु पर्दछ। यो समय छोनाम पर्वको पूर्वसन्ध्या भएकोले सबै प्रकारको प्रशासनिक ईकाई र कूलपरिवार तथा पान्देको विशेष भूमिकामा पर्वको तयारी पूर्णता दिन्छन्। साँझको भोजन (उपासना बसेका बाहेक) खानापछि घरलाई पुनः चोख्याई (शुद्ध बनाई) छोनाम फलाकन तयार गरिन्छ भने कूल समूहका सदस्यहरू कूललाई चढाउने कुखुराको भाले, अक्षेता, तथा पितृलाई चढाउने नयाँ खाद्य सामाग्रीहरू सहित परिवारै उपस्थित हुन्छन्। साथमा वर्षभरिमा बिरामी भई पान्देले हेरेर निको पारेर राखेका बिरामीहरूको खर्च काट्ने गरी (भाकल गरेको कुखुरा, बाख्रा वा अरू पशुबलि दिन कबोल गरेको सामाग्री सहित) भेला हुन्छन्। यसरी चौथो दिनको तेस्रो प्रहर सम्पन्न भई साँझपखबाट कूल परिवारको जेष्ठ सदस्य र मूल पान्देले छोनाम फलाकन तयार भएका हुन्छन् (व्यक्तिगत अवलोकन ४ र ५ भाद्र २०८१)।

छोनामको (न्वाँगी) चौथो रातलाई साँझदेखि पाँचौँ दिनको बिहानसम्म) तीन प्रहरमा विभाजन

यस समयलाई परम्परागत संस्कार सम्पन्न गर्ने प्रयोजनार्थ तीन प्रहरमा विभाजन गरी कार्य गरिन्छ। जसमा गरिने विभिन्न संस्कारलाई तल चर्चा गरिएको छ।

छोनामको चौथो रात (पहिलो प्रहर)

छोनाम (न्वाँगी) फलाकने कूलघरमा पान्दे (मूल भाँक्री) द्वारा पहिलो दिन (पाँच दिनअघि) केरा सुनाएको पितृहरूलाई निम्तो बोलाएकोहरूलाई घरको पवित्र स्थल मूलथानमा बोलाई प्रतीकात्मक रूपमा प्रतिस्थापन गराउँछन्। यस समय कूलपितृहरूको लागि पूर्ण रूपमा खुल्ला भएको विश्वास गरिन्छ। पान्देले त्यस रातको विभिन्न प्रहरमा फरक-फरक शैलीमा फलाकने गर्दछन्। यसमा गरिने विधि तथा संस्कारहरू पनि फरक र भिन्न महत्वका हुन्छन्। यस अवधिमा अथवा साँझ पखदेखि करिब १२ बजेसम्मको समयमा कूलका पितृहरू तथा देवीदेवताहरूको सम्मानमा नयाँ खानेकुराहरू चढाएको स्थानमा सबैलाई प्रतिस्थापन गरिएको र यसका लागि नयाँ पान्दे र सोही कूलवंशका सन्ततीहरूले यस अवसर जुटाइरहेका छन् भन्ने जस्ता तान्त्रिक विधिबाट पान्देले अभिव्यक्त गर्ने गर्दछन्। यो कूलवंशले परापूर्वकालदेखि मान्दै र पूज्दै आएको सम्पूर्ण पितृहरू तथा देवदेवीहरूलाई निमन्त्रणा गरी नयाँ खानेकुरा चढाएर वर्षभरिको परिवारिक गतिविधिको जानकारी दिँदै उनीहरूको एक पाखे नयाँ मोरेको ढ्याङ्गो फलाकदै स्वागत गर्ने गर्दछ (प्रेमबहादुर चेपाङ, ५ भाद्र २०८१)।

यसरी सम्पूर्ण देवीदेवता, कूलपितृलाई पान्देद्वारा फलाकेर मूलथानमा प्रतिस्थापन गराई सकेपछि पहिलो प्रहरको अनुष्ठान समाप्ती हुन्छ र पान्देहरू अम्मल खाई (चुरोट, बिंडी, तमाखू आदि) विश्राम गर्दछन् । यस समयमा पान्देहरू र कूल समूहका मूलिहरूबिच एक आपसमा प्रकृति पुर्खा र जीवन बिचमा भए गरेको वास्तविक अनुभूतिहरू साटासाट गर्ने र छोनामको कार्यहरू पान्देहरू एक आपसका तान्त्रिक विधिबाट कुन विधा कसले पुरा गर्दै जाने भन्ने कार्यको बिभाजन गरी पुनः दोस्रो चरण (प्रहर) मा प्रवेश गर्दछन् (व्यक्तिगत अवलोकन, ४ भाद्र २०८१) ।

चौथो मध्यरात (दोस्रो प्रहर)

छोनाम पर्वको चौथो रातको दोस्रो प्रहरको अवधि (रातको १२:०० बजे) मध्यरातको आसपासको समयलाई मानिन्छ । यस समयमा विशेष गरी नवपान्देहरूको प्रवेशका लागि महत्त्वपूर्ण हुन्छ । यस अवधिमा पान्देहरूले सम्पूर्ण शक्तिका देवीदेवता र कुलपितृहरूलाई प्रतीकात्मक रूपमा मूल थानमा उपस्थित गराई सम्पूर्ण कूल घरानको नालीवेली सुनाउने गर्दछन् । यसको साथसाथै नवपान्देहरू इच्छुक भएकाहरूलाई आ-आफ्नो कला वा क्षमता नयाँ ढ्याङ्गो फलाकेर प्रदर्शन गर्न अवसर दिइन्छ । पान्देले प्रकृति, पुर्खा र जीवन बिच सम्पर्क गर्दछ भन्ने जनविश्वासको आधारमा यस प्रकारको प्रदर्शन गर्न लगाउने र यसै दिनदेखि उनीहरूमध्ये संभावना भएकाहरू नयाँ पान्देको रूपमा स्थापित हुने अवसर भएको मानिन्छ । उनीहरूको इच्छा मुताविक मूल पान्देले तान्त्रिक विद्याको शिक्षादीक्षा दिंदै निखादै लैजाने परम्परा रहेको छ । मूल पान्देद्वारा तान्त्रिक विद्यामार्फत सम्पूर्ण शक्तिको स्वरूपहरू पान्देले उपस्थित गराएको बखत नवपान्देहरूले फलाकेर विविधता प्रदर्शन गरेका हुन्छन् । उनीहरूले प्रस्तुत् गरेको विविधतामा हुने नहुने तथा कतिपय अनावश्यक क्रियाकलापहरू हुन गएको भए कूलदेवता तथा शक्तिका प्रतीकात्मक स्वरूपका प्रतिमूर्तिहरूलाई पर्न गएको अपमानहरू नवपान्दे र अन्जानमा भएकाहरू गल्लिहरू हुन् त्यसलाई आफ्नै मनुवा (मान्छे) सम्भेर माफ गरी दिनु भनी पुनः मूल पान्देले सम्झाउँदै खुशी बनाई धैर्य गर्न र चढाएका सम्पूर्ण नयाँ अन्नबाली तथा बलि चढाएका प्रसादहरू सामुहिक रूपमा ग्रहण गर्न तयार हुनु भनी फलाकै सम्झाउने गर्दछन् (काजीमान चेपाङ, भाद्र ५ २०८१) ।

यसरी पान्देले उपस्थित गराएका सबै कूल देवीदेवता र पितृहरूलाई थान-थानमा राख्ने कार्य सम्पन्न भएपछि अन्यलाई फलाकन नयाँ पान्देहरूलाई फलाकन दिइँदैन । सबै शक्ति आफूमा निहित गरी कूल पूजातर्फ उन्मुख हुने विद्या गर्दै पर्वलाई विट मार्ने तर्फ जाने गर्दछ । यस प्रकारको संस्कारपछि सबै पान्देहरू र कूल समूहका मूलीहरू केहीबेर आराम गर्दछन् । यस बखत पान्देहरू आपसमा समापन गरेको कार्यहरूबारे जानकार हुन्छन् छुटेका विधामा मूल पान्देले हेर्ने र बाँकी संस्कार समापन गर्न आपसमा सल्लाह गरी छोनामको रातको समयमा गरीने अन्तिम कार्यमा जुट्दछन् । जसलाई तेस्रो प्रहरको रूपमा मान्ने गर्दछन् (प्रत्यक्ष अवलोकन, ५ भाद्र २०८१) ।

चौथो रातको बिहानी (तेस्रो प्रहर)

छोनाम पर्वको चौथो रातको समय अर्थात् पाँचौ दिनको बिहानीमा (तेस्रो प्रहर) विशेष महत्त्व हुन्छ । यस प्रहरमा कूलपूजा गर्ने समूह वा थरहरको कूलपूजा गरिन्छ । यसमा वर्ष भरिका परिवारका संरक्षकको प्रतीक स्वरूप संरक्षकको रूपमा पालिएको कुखुराको भालेलाई कूलथानमा बलि दिइन्छ । साथमा नयाँ अन्नबाली

भातीजाँड र पाँच दिन अगाडि गभाएको केराको घरीलाई कूललाई चढाइन्छ। यस वर्षभरि परिवारप्रति संरक्षण गरेकोमा धन्यवाद र आगामी वर्षको लागि यसरी नै अर्को वर्षसम्मलाई पुनः अर्को भाले प्रतिस्थापन गरी चढाउने बाचाका साथ यो पूजा पूर्ण रूपमा तान्त्रिक विधिबाट समापन गरिन्छ। कूलको प्रतीकको रूपमा रहेको कुखुराको भाले कूलथानमा बलि दिनु अगाडी भालेलाई घैयाधान र चामल खान दिइन्छ। यस बेला आरामले धान वा चामल खाँदै पर्सिएमा कूल खुशी भएको र परिवारमा सुखशान्ती हुने विश्वास लिइन्छ। यदि कूलको भालेले चामल वा धान नखाई पर्सिन मानेन भने कूल रिसाएको र परिवारमा दुःख अशान्ती हुन जाने जनविश्वास हुँदा दुःख मान्ने गर्दछन्। यसकारण कूल पूजामा यस प्रकारको कार्यलाई विशेष रूपले हेर्ने गरेको हुन्छ। छोनाममा कूलपूजा नगर्ने र नयाँ अन्नबाली मात्र चढाउनेहरूले यस प्रकारको कार्य कूलपूजा गर्ने दिन (जेठ पूर्णिमा, तोड्कोलोड (कूलपूला) वा अरू नै तिथिमा मनाउने समयमा यसरी नै गर्ने प्रचलन रहेको पाइन्छ (सानोकाण्डा चेपाङ, ५ भाद्र २०८१)।

बिरामी हेर्ने र खर्च कटाउने परम्परा

यो समय विशेष गरेर वर्षभरिमा बिरामी भएकाहरूको तर्फबाट भूतप्रेत तथा लागो भएका बिरामीलाई पान्दले उपचार गरी विशेक पारिसकेपछि उनको नाममा भाकल गरिएको पूरा गर्ने कार्य यसै प्रहरमा गरिन्छ। पान्दद्वारा बिरामीलाई कुनै दुःख नदेऊ तिमिलाई भाकल गरेको पशुपंक्षी बलि चढाउने छु भनी बाचा गरेर राखेको हुन्छ। त्यसलाई यसै अवसरमा बिरामीको तर्फबाट चढाउने प्रक्रियालाई खर्च कटाउने वा हेराउने भन्ने गरिन्छ। पान्दले यस प्रकारको कार्य अरू कुनै बखतको तिथिमितिमा पनि गर्न सक्छन्। यस प्रकारको अनुष्ठान गर्दा छोनाममा गरिने विधि प्रक्रिया पूर्ण रूपमा त्यस बखत पनि गर्नु पर्ने हुन्छ। त्यसैले गर्दा छोनामको अवसरमा यो कार्य गरे एकै सयममा सबै देवीदेवता, कूल पितृ र भूतप्रेत सबैको उपस्थित गराईको अवसरमा बिरामीको खर्च काट्दा (हेराउँदा) एउटै मेसोमा सबै विधि पुग्ने हुनाले वर्षभरिका बिरामीद्वारा गरिएको भाकललाई यसै बेला नै प्रायः खर्च कटाउने (बिरामी हेराउने) गर्दछन् (कृष्णबहादुर चेपाङ, भाद्र ५ २०८१)।

कूला लाने परम्परा

चौथो रातको विहान (तेस्रो प्रहर) मा बिरामी हेराउने (खर्च कटाउने) कार्य सम्पन्न भए लगत्तै मूल पान्दद्वारा कूवा लाने कार्य शुरू हुन्छ। छोनाम (न्वाँगी) मा आफ्नो कूलदेवतादेखि लिएर विभिन्न देवीदेवता, भूतप्रेत, राक्षस र अरू सबै शक्तिका देवीदेवताहरूको उपस्थितिमा सम्पन्न हुने जनविश्वास रहेको छ। त्यसैले सबैलाई सामूहिक भोजमा सहभागी हुन र आ-आफ्नो स्थानमा गई बस्न पुनः कूल परिवारमा कुनै पनि बाधा व्यवधान नपुऱ्याइदिनु भनी सबैलाई मनाएर कूलपितृलाई पुकुन्थली र सुनाथली (पवित्र स्थल) मा लगेर थन्क्याउने कार्य नै कूवा लाने भनी सम्बोधन गरिएको संस्कार हो। कूललाई यस पर्वको विभिन्न गतिविधिमा सामेल गराई कुखुराको भालेको बलि दिई पुनः पवित्र स्थानमा लगी थन्क्याने कार्य कूवा लाने प्रक्रिया हो (प्रेमबहादुर चेपाङ, ५ भाद्र २०८१)। पान्दले कूवालाने समयमा निदाउनु हुँदैन भन्ने जनविश्वास भएकोले यस बखत घरमा कोही पनि सुत्नु या निदाउनु हुँदैन। निदायो भने उसको आत्मा पनि पितृसँगै छोपिने हुँदा पुन जगाउन नसकिने जनविश्वास रहेको पाइन्छ। कूवा लैजाँदा सँगै जान्छ, जसले उसलाई नराम्रो हुन जान्छ भन्ने मान्यता रहिआएको छ। त्यसकारण पान्दले कूवा लाने समयमा कोही निदाएको भए ब्युँताउनु भनी जानकारी गराउँदछन्। यसरी

तान्त्रिक विधिबाट पित्रात्मालाई विचरण गराउने बखत सबैजना जागा अथवा ननिदाएको अवस्थामा हुनुपर्छ भन्ने परम्परागत मान्यता कायम रहेको देखिन्छ (व्यक्तिगत अवलोकन, ५ भाद्र २०८१) ।

पित्र बुझाउने परम्परा

छोनाम पर्वको अन्त वा चौथो रातको तेस्रो प्रहर अथवा पाँचौँ दिनको बिहानीमा मूल पान्देले कूवा लगिसकेपछि कूलको पूर्ण कार्य सम्पन्न भइसकेको हुन्छ । यसको लगत्तै पान्देद्वारा निम्त्याएको पितृहरू (मृतात्मा) लाई नयाँ खानेकुराहरू तथा कूलघरमा उपलब्ध सामाग्रीहरू (खाद्यवस्तुहरू) लिएर घरबाहिरको पूर्व दिशामा पर्ने रूख (चिउरी, लाँकुरी वा चिराउने) को फेदमा लगी सामूहिक भोज गराउने परम्परागत प्रचलन रहेको छ जसलाई पित्रदिने वा बुझाउने भनिन्छ । यसरी उल्टो केराको पात र दुनामा खाद्यवस्तु राखेर सामूहिक भोज दिएपछि घरमा फर्के फलाक्यै पान्देले सबै पितृलाई आ-आफ्नो थानमा लगी राख्ने कार्य गर्दछन् । यसको लगत्तै उपलब्ध खाद्यवस्तुलाई फलाकेर सकेपछि अरू देवीदेवता, भूतप्रेत, राक्षस तथा अन्य सहभागी मृतात्माहरूलाई पहिले चढाई सकेपछि मात्र मान्छेको लागि खान बाचा फुकेको मानिन्छ (श्रीराम चेपाङ, ५ भाद्र २०८१) ।

छोनामको सामूहिक भोज

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको पाँचौँ दिनको बिहानीमा पान्देद्वारा गरिने विधि पूरा गरिसकेपछि मानव जीवनका लागि नयाँ खाद्यबाली तथा फलफूलहरू खान बाटो खुलेको घोषणा गर्दछ । यसरी पान्देको घोषणा गरीसकेपछि यस वर्षको लागि सबै प्रकारको बाली खान बाटो खुलेको मानि सामूहिक भोजमा उपस्थित सबै सामेल हुने गर्दछन् । छोनामको अवसरमा उपस्थित सम्पूर्ण चलीबेटी, कूल कुटुम्ब तथा पर्व भर्त आएका निम्तालुहरूलाई नयाँ खाद्यबाली, भातीजाँड, भालेको मासु लगायतका खानेकुराहरूबाट भोजन गराइन्छ । यसरी सामूहिक भोजको समापन पछि सम्पूर्ण निम्तालुहरू विदाइ हुने गर्दछन् । मुल पान्देलाई भने पर्वको प्रसाद (कूलको भालेको मासु, अक्षेता चामल र भेटी (दक्षिणा चढाइएको नगद रकम) सहित विदाइ गरी घरसम्म पुऱ्याउने कार्य डाँग्रै समूहको जिम्मामा हुने गर्दछ ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको मूल पान्देको विदाइ भईसकेपछि कूल परिवारको सदस्यहरू साँझपख भेला भइ कूलको भालेको टाउको पकाएर खाने परम्परा छ । यो कूलसमूह वा परिवारको संरक्षकको रूपमा रहेको कुखुराको भालेको टाउको जुन कूलथानमा चढाइएको हुन्छ त्यसलाई पाँचौँ दिनको साँझ मात्र निकालिन्छ । कूलथानबाट निकालिएको उक्त टाउकोलाई पकाएर कूल परिवारको जेष्ठ सदस्यहरूले मात्र प्रसाद ग्रहण गर्दछन् । यसमा अन्यलाई खान दिन हुन्न भन्ने परम्परागत विश्वास रहेको पाइन्छ । पर्वको निमित्त अनौपचारिक रूपमा स्थापना भएको प्रशासनिक ईकाईका सदस्यहरूलाई पशुपंछीको मासु (कूलको भालेको टाउको बाहेक) पकाएर स्थानीय जाँड, रक्सी र अन्य नयाँ अन्नबालीको परिकार (गाभापिंडालु) लाई प्रसादको रूपमा ग्रहण गराउँदछन् । एवम् प्रकारले कूलको भालेको टाउको र भातीजाँड प्रसादको रूपमा ग्रहण गर्दै पर्वको समग्र समीक्षा गर्ने गर्दछन् र सबल पक्षमा प्रशंसा गर्ने, कमजोरी पक्षमा अर्को वर्ष सुधार गर्ने बाचाका साथ पर्वमा सहयोगीको भूमिका

निर्वाह गर्ने सम्पूर्ण प्रशासनिक इकाईका सदस्यहरूलाई धन्यवाद दिदै कूलपरिवारका सदस्यहरू बिदाईसँगै यस वर्षको छोनाम (न्वाँगी) पर्व सम्पन्न भएको मान्ने परम्परा रहेको देखिन्छ (व्यक्तिगत अवलोकन, ५ भाद्र २०८१) ।

छलफल तथा निष्कर्ष

छोनाम (न्वाँगी) पर्व र यसमा गरिने विभिन्न क्रियाकलापहरूको सन्दर्भमा प्राप्त हुन आएका तथ्यहरूलाई प्रस्तुत् गरिसकेपछि शोध आरम्भ गर्नुअघि शोध प्रश्नहरूको उत्तर खोजी गर्नको लागि प्राप्त तथ्यहरूले गर्ने संकेत र यसको अर्थको आधारमा छलफल गरी निष्कर्षमा पुग्ने भएकोले ती प्रश्नहरूमा उब्जिएका जिज्ञासाहरूमा छलफल गरिएको छ ।

छलफल

चेपाड समुदायको छोनाम पर्वको सांस्कृतिक पक्षहरू के के हुन् ? यस अनुसन्धानको चेपाड समुदायको छोनाम (न्वाँगी) पर्वको सांस्कृतिक पक्षहरू के के हुन् भन्ने पहिलो सवालमा स्थलगत अवलोकनमा प्राप्त तथ्यको आधारमा यसमा छलफल गरिएको छ । छोनाम (न्वाँगी) पर्व चेपाड समुदाय भित्रकाले बुभुकेको र आम समाजले बुभुकेको सत्यताका आधार के रहेछ भन्ने बिषयमा यो अध्ययन केन्द्रित भएको छ । चेपाडहरूले नयाँ अन्नबाली भित्र्याई सकेपछि नयाँ खाने अथवा न्वाँगी खाने गर्दछन् । यसरी नयाँ खाने परम्परालाई चेपाडहरूले न्वाँगी खाने भनेर एकपाखे द्याङ्गो फलाकदै मनाउने गर्दछन् । यसलाई चेपाड भाषामा छोनाम खाने भनेर सम्बोधन गर्दछन् (ढुंगेल, २०५१) । यस प्रकारको बुभुकाईमा आधारित अरू धेरै विद्वान्हरूको राय मिल्न गएको र आम मानिसहरूले बुभुने गरेको सत्यता यस्तै रहेको पाइन्छ । पर्वको तथ्यहरू पहिचानमा गरिएको अवलोकनले प्राप्त तथ्यहरूको आधारमा छलफल गरिएको छ ।

छोनाम (न्वाँगी) पाँच दिवसीय पर्व भएकोले यसको मुख्य मियोको रूपमा पान्दे (चेपाड भाँक्री) रहेको हुन्छ । पान्दे र कूलपरिवारको आपसी सल्लाहमा छोनामको तिथिमिति (विशेष गरी मंगलबार फलाकेर बुधबार पितृ दिने वा शुक्रबार फलाकेर शनिबार पितृ दिने परम्परा बढी पाइन्छ) तय भाद्र महिना अगावै गरिएको हुन्छ । यसरी तोकिएको दिनमा कूलपरिवारको सदस्यबाट केरा सुनाउने (सिंगो केरा भएमा बनकेराको घरी र घैयाचामलको भातीजाँड कूलको नाममा कूलथानमा राखी फलाकछन्) गरिन्छ । यस दिनबाट औपचारिक रूपमा छोनाम (न्वाँगी) पर्व शुरू भएको पहिलो दिन मानिन्छ । दोस्रो दिनमा पर्व संचालनको लागि अनौपचारिक रूपमा सांस्कृतिक इकाईहरू निर्माण गरिएको हुन्छ । जसमा डाँगे समूह, पाहुना सत्कार समूह, नयाँ खाद्यवस्तु, बुकिफूल तथा आवश्यक सामाग्रीहरू सङ्कलन समूह, सांस्कृतिक समूह लगायतका जिम्मेबारीको बाँडफाँड गरी काममा लाग्ने गरिन्छ ।

यसरी दोस्रो दिनमा तय गरिएको सांस्कृतिक समूहहरूले तेस्रो, चौथो र पाँचौँ दिनसम्म आ-आफ्नो कार्य गरिरहेको हुन्छ भने तिनीहरूको खानपित तथा बासको व्यवस्था कूल घरपरिवारबाट गर्ने परम्परा रहेको छ । पर्वको चौथो दिन विशेष प्रकारको संस्कार हुने हुँदा यस दिन निकै चहलपहल हुन्छ । यस दिनलाई तीन प्रहरमा विभाजन गरी संस्कारहरू सम्पन्न गर्ने गरिन्छ । पहिलो प्रहरमा कूल घरको सरसफाइ तथा लिपपोत गरी चोखो बनाइन्छ भने दास्रो प्रहरमा नयाँ खाद्यबाली र पितृलाई मनपर्ने बुकिफूलबाट घर वरपर र कूलथान सजाउने गरिन्छ । तेस्रो प्रहर वा साँभ्रमा पान्देको प्रवेश, कूलकुटुम्बको प्रवेश साथमा निम्तालुहरू पनि आउने

गर्दछन् । यसरी सबै तर्फबाट पर्वको तयारी भइ सकेपछि बेलुका साँझपखदेखि पान्देद्वारा फलाकन शुरू गर्दछन् । यस रातको समयलाई पनि तीन प्रहरूमा विभाजन गरी सांस्कृतिक कार्यहरू सो अनुसार गर्ने गरिन्छ । जसमा पहिलो प्रहर पान्देले तान्त्रिक विधिबाट कूल, पितृ तथा देवीदेवताका साथमा भूतप्रेत, पिचास लगायतका सम्पूर्ण शक्तिका प्रतिमूर्तिहरूलाई निम्ता गरी यस वर्षको नयाँ अन्नबाली र पशुपंक्षीका बलि दिने भएमा सो को प्रसाद ग्रहण गर्न आह्वान गर्ने गर्दछ (काजीमान चेपाङ, ४ भाद्र २०८१) ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको पहिलो प्रहरको कार्य सम्पन्न भएपछि केहीबेरको विश्राम पश्चात दोस्रो प्रहर शुरू हुन्छ । यसमा नवपान्देहरूलाई तान्त्रिक विधिबाट छोनाम फलाकने अवसर प्रदान गरिन्छ जुन ज्यादै रोचक र आकर्षक हुन्छ । यस बखत उनीहरूलाई मूल पान्देद्वारा पर्व सम्पन्न गर्ने परम्परागत ज्ञान हस्तान्तरण गर्ने गर्दछन् । यो चेपाङ समुदायको छोनाम पर्वको एक महत्त्वपूर्ण सांस्कृतिक परम्परा हो । यसपछि तेस्रो प्रहरको शुरूवातसँगै कूल पूजा गर्ने सुमहको कूलपूजा हुन्छ (हरेक परिवारको सदस्यको घरमा संरक्षकको रूपमा खडा गरी वर्षभरि पालिएको कुखुराको भाले कूलथानमा बलि दिने गरिन्छ) भने कूल पूजा नगर्ने थर समूहको पर्वमा पान्देद्वारा उपचार गरिएको बिरामीहरूको खर्च कटाउने कार्य गरिन्छ । यस कार्यको समाप्त हुने वित्तिकै कूवा (कूलपितृलाई भोग गराई सकेपछि पूर्व थानमा लगी राख्ने कार्य) लाने कार्य पूर्णरूपमा मूल पान्देद्वारा तान्त्रिक विधिबाट सम्पन्न गरिन्छ । कूवा लगिसकेपछि पान्देले निमन्त्रणा गरिएको शक्तिका देवीदेवता, भूतप्रेत, पिचास सबैलाई सामूहिक भोज दिईन्छ जसलाई पित्र दिने भनिन्छ । यसरी पर्वमा चढाइएका केरा, भातीजाँड, गाभापिँडालु, घैयाधान तथा बुकिफूल, केराको बोट, पातको मुठा, खट्टे चिउरा, निबुवा लगायतका खाद्यवस्तुहरू प्रतीकको रूपमा यसमा सामेल गरी भोजमा चढाइएको हुन्छ । यसरी पित्र दिई सकेपछि मात्र मावन समुदायको लागि अबउप्रान्त नयाँ अन्नबाली तथा फलफूल ग्रहण गर्न फुकेको मानि सामूहिक भोज खाई एकआपसमा बिदाइ हुने परम्परा रहेको देखिन्छ ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको सम्बन्धमा सामान्य मानिसले बुझेको विविध पक्षहरूमा अनुसन्धान भएको सैद्धान्तिक आधारहरूको सन्दर्भमा छलफल गरिएको छ । जाम्बिया (पहिले उत्तरी रोडिसिया) मा बासोबास गर्ने आदिवासी समुदाय (Tribal Peoples) जसलाई Ndembu Society भनिन्छ । उनीहरूले जंगललाई आफ्नो जीवनयापनको मूल श्रोत भएको प्रतिकको रूपमा मान्दछन् । विशेष गरेर मूडीको रूख (Milk Tree) यो समुदायको प्रमुख सांस्कृतिक, धार्मिक तथा सामाजिक जीवनको प्रतीक मान्दछन् (Turner, (1967, pp. 1-15) । Turner द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तको आधारमा यो समुदायले प्रयोग गर्ने सांस्कृतिक बिम्ब वा प्रतीकहरूको विविध पक्षहरू नेपालमा बसोबास गर्ने चेपाङ समुदायले छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रयोग गर्ने बिम्ब वा प्रतीकहरूको विविधतासँग सैद्धान्तिक रूपमा समानता रहेको पाइन्छ ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रयुक्त बिम्ब वा समूह को सांस्कृतिक महत्त्व कस्तो रहेको छ ? चेपाङ समुदायको मुख्य पर्व छोनाम (न्वाँगी) मा प्रयोग गरिने बिम्ब वा प्रतीकहरू र तिनको सांस्कृतिक महत्त्व कस्तो रहेको हुन्छ भन्ने यस शोधको दोस्रो सवाललाई प्राप्त तथ्यहरूको आधारमा छलफल गरिएको छ । यस पर्वका प्रयुक्त बिम्ब वा प्रतीकहरू पान्दे (प्रकृति, पुर्खा र जीवन जोड्न भूमिका निर्वाह गर्ने पात्रको रूपमा अर्थात पुर्खाको प्रतिमूर्ति वा तन्त्र र मन्त्र गर्ने पात्र), पान्देले फलाकने एकपाखे ढ्याङ्ग्रो र पहिरिने रूद्राक्ष/घुङ्ग्रोमाला (पान्देको तान्त्रिक विधामा सहयात्रा गर्ने प्रमुख साधन (यन्त्र) कुखुराको भाले (परिवारको संरक्षकको प्रतीक),

बनकेरा (बारबारिएन समाजदेखि सामाजिक अवस्थासम्मको उपयोगि खाद्यवस्तु), घैयाधान (जीजनयापनको मुख्य खाद्यबाली), पिँडालु/तरुल, गिट्ठा, भ्याकुर, निबुवा जस्ता वनस्पतिहरू जीवनयापनका प्रमुख खाद्यवस्तु जुन पूर्खाले उपयोग गरी आएको परम्परागत मान्यता रहेको देखिन्छ। छोनाम (न्वाँगी) पर्वलाई सांस्कृतिक प्रतीकको रूपमा रहेको देखिन्छ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको महत्त्वको सन्दर्भमा छलफल गर्दा, नेपालमा बसोबास गरेका जातिले जस्तै नयाँ अन्नबाली भित्र्याई सकेपछि नयाँ खाने/न्याँगी खाने र पितृलाई नयाँ अन्नबाली चढाएर मात्र आफू खाने पर्व (ढुंगोल, २०५२ पृ. ७३) हो। चेपाङहरूको उदगम स्थल पुकुन्थली, सुनाथली पान्देद्वारा तान्त्रिक रूपमा उल्लेख गरिएको उत्पत्ति स्थलको रूपमा पुजिन्छ, जुन दोलखा र ओखलढुंगा जिल्लामा पर्ने दुधकोशी र सुनकोशीको आसपासमा पर्ने स्थानमा किरातकालदेखि नै बसोबास रहेको (राई, २०६७ पृ. ९-१०) थिए। यी अग्रज विद्वान् हको खोजको विश्लेषण चेपाङहरूको छोनाम (न्वाँगी) मुख्य पर्व भएकोमा एक मत पाइयो। तर यो समुदायले आफ्नो सांस्कृतिक पहिचानको प्रमुख प्रतीकको रूपमा यो पर्वका सांस्कृतिक पक्ष, महत्त्व तथा हस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्दै आएको सन्दर्भलाई विस्तृत छलफल आवश्यक भएकोले यस शोधमार्फत थप छलफल गरिएको हो। छोनाम (न्वाँगी) पर्व अरू समुदायको बुझाईमा नयाँ खानेकुरा पूर्खालाई चढाउने मात्र होइन यसमा प्रतीकात्मक रूपमा पान्देद्वारा समुदायको इतिहास, परम्परा, सांस्कृतिक जगेर्ना, हस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्ने प्रमुख अवसर हो। यसमा प्रकृति, पूर्खा र जीवनसँग प्रत्यक्ष रूपमा साक्षात्कार गर्ने अवसर भएको सिद्धान्तका आधारहरू (तान्त्रिक विधाबाट) रहेको तथा जीवनशैली र जगतलाई जोडने माध्यमको रूपमा स्थापित सांस्कृतिक परम्परा रहेको प्राप्त तथ्यहरूको छलफलबाट पुष्टि भएको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन, ५ भाद्र २०८१)।

विश्वमा बसोबास गरेका जाति समुदायहरू विशेष गरी आदिवासी समुदाय (Tribal Peoples) हरूले परम्परागत रूपमा प्रयोग गर्ने विम्ब वा प्रतीकहरू प्रकृतिसँग सम्बन्धित हुन्छन्। जाम्बिया (पहिले उत्तरी रोडिसिया) मा बस्ने Ndembu Society को अनुसन्धानले वनजंगल नै उनीहरूको सांस्कृतिक प्रतीक हो (Turner, (1967 pp.1-15)। Ndembu समुदायमा सामाजिक संगठनको सिद्धान्त र मूल्यहरूको एक स्तरमा Abstraction The Milk Tree भनेको Mitriliny को लागि खडा हुन्छ। जसमा Ndembu समाजको निरन्तरतामा निर्भर गर्दछ। Matriliney ले उत्तराधिकारीलाई प्रशासनिक र सम्पत्तिको उत्तराधिकारीलाई नियन्त्रण गर्दछ। 'मूडी' को अर्थ मातृत्व भन्दा बढी रहेको हुन्छ। आदिवासी प्रथा (मूचिडि वेतु) को लागि खडा छ। Matriliney सिद्धान्त यो समुदायको सामाजिक संगठनको मेरूदण्ड हो। दूधको रूख आर्थिक संरचनामा एक तत्त्वको रूपमा, प्रतीकको समूह र व्यक्तिहरूबिचको अन्तरसम्बन्धको कूल प्रणालीलाई चित्रण गर्दछ। यो समुदायको भण्डा अथवा प्रतीकको रूपमा मूडी (दूधको रूख) रहन्छ। आर्थिक रूपमा Mitriliny सिद्धान्त, सांस्कृतिक रूपमा Nkang'a तथा जीवनशैलीको रूपमा सिकार (wubimda) जस्ता संस्कारहरू गर्दछन्। यो समुदायमा सिकार गर्न जाँदा मूडीको रूखलाई अंग्रेजी अक्षरको V आकारमा काटि सिकार प्रणालीमा विशेष प्रकारको संस्कारको रूपमा 'मूडी' (दूधको रूख) लाई प्रतीकको रूपमा खडा गरिएको हुन्छ। जसमा रू आकारको तीन कोणलाई पहिलो श्रापको प्रतिमा (जसमा सिकार गर्दा मारिने जनावरको पाप नलागोस भनेर), दोस्रो बृद्धि वा बढाउने (सिकार गर्न चतुर्थाई वा चालबाजी गर्न सकोस) र तेस्रोमा सिकार छिटो देखापरोस (ठुलो भाडीबाट जनावर देख्न सकियोस्) भनी शक्तिको प्रतिकको रूपमा स्थापना गरिएको हुन्छ। यसकारण यो समुदायले 'मूडी' हाम्रो जीवनशैलीको हरेक

चरणमा प्रयोग गरिने विश्वास प्रतिक भएकोले यो समुदायको भण्डा हो । यसकारण, नेपालमा चेपाङहरूले मनाउने छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा चढाएने केरा बोटलाई मूडी रूखको प्रतीकसँग मिल्दाजुल्दा देखिन्छ । Ndembu आदिवासीमा मूडी (दूधको रूख) लाई सामाजिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक र सिकार प्रयोजनमा जति वरिष्ठता, जीवनशैलीका आधारस्तम्भ, प्रकृति, पूर्खालाई जोड्ने प्रतीक मूडी (दूधको रूख) भएको विश्वास गरे जस्तै चेपाङ समुदायले छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रयोग गरिने केरा (फलेको घरी, सिंगो बोट, पात), घैयाचामल, बुकिफूल, तरूल, गाभार्पिंडालु, निबुवा, घिरौला तथा कूलको लाति बलि चण्डने कुखुराको भाले आदिलाई प्रतीकको रूपमा चढाउँछन् । चेपाङहरू प्रकृति, पूर्खा र जीवनविचको सम्बन्ध कायम राख्ने माध्यमको रूपमा छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रयुक्त बिम्ब वा प्रतीकहरू र Ndembu आदिवासी समुदायले गर्ने सांस्कृतिक प्रतीकको रूपमा जंगलमा पाइने मूडीको रूखलाई Nkang'a, सिकार गर्दा अन्य सांस्कृतिक क्रियाकलाप गर्दा प्रतीकको रूपमा स्थापना गर्ने सांस्कृतिक प्रतीकका सैद्धान्तिक आधारहरू एकआपसमा समानता देखिन्छ । नेपालमा चेपाङ समुदायले पनि छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रकृतिमा पाइने खाद्यवस्तु तथा कुखुराको भालेको पहिले कूलथानमा चढाएर पित्र (मृतात्मालाई चढाउने) लाई चढाएरपछि मात्र आफू खाने परम्परा जस्तै जाम्बियाको Ndenbu Society मा सिकार परम्परा अनुसार प्राप्त सिकारलाई पहिले प्रकृति, पूर्खा र शक्तिका देवता मानिएको मूडीको रूखमा गई पहिले चढाई पहिले गरेको बाचा पूरा गरेको मानी चढाईसकेपछिपछि मात्र आफू खाने प्रचलन एकआपसमा समानता भेटिन्छ । यसरी विश्वमा रहेको आदिवासी समुदायहरूले परम्परागत संस्कृतिहरूलाई बिम्बात्मक वा प्रतीकात्मक रूपमा अवलम्बन गरिएका सैद्धान्तिक आधारहरूमा समानता देखिन्छ ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको माध्यमबाट चेपाङ समुदायमा संस्कृति हस्तान्तरण र प्रदर्शन कसरी हन्छन् ?

चेपाङ समुदायको छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा संस्कृति हस्तान्तरण र प्रदर्शन कसरी गरिन्छ भन्ने शोधको अन्तिम जिज्ञासा हो । विश्वमा बसोबास गर्ने जाति/समुदाय विशेष गरी आदिवासी समुदायमा प्रयुक्त बिम्ब वा प्रतिकहरूको सैद्धान्तिक आधारहरू आपसमा समान रहेको भेटिन्छ । यस प्रकारको प्रतीक प्रयोग गरी समाज स्थापित परम्परागत मान्यताका सिद्धान्त अनुरूप कुखुराको भालेलाई प्रतीकको रूपमा प्रयोग गरी सामाजिक व्यक्तित्व निर्माणमा हुने परम्परागत विश्वासलाई सैद्धान्तिक आधारमा विश्लेषण गर्न सान्दर्भिक ठानिएको छ । इन्डोनेसियाको बालीमा बसोबास गर्ने आदिवासी समुदाय (Tribal Group) मा हुने कुखुराको भाले जुधार्ई (Cockfight) खेलमा यो समुदायको सामाजिक नायकको प्रतीकको रूपमा कुखुराको भालेलाई प्रतियोगितामा उतार्ने गर्दछन् । यो प्रतियोगिता उत्साहपूर्वक समुदायमा प्रदर्शन गरिने परम्परा रहेको छ । यस खेल प्रतियोगितामा जुन भालेले जीत्छ उसको मालिक (Oner) विजेता बन्दछ । विजेता भइसकेपछि उसलो पाउने पुरस्कार राशी तथा सामाजिक सम्मान बिम्बात्मक रूपमा एक सामाजिक नायक, युद्धकौशल जान्ने व्यक्ति, समाजको रक्षा गर्न सक्ने बहादुरी लडाकुको प्रतीक स्वरूप मान्ने प्रचलन छ (Geertz, 1973, p. 12) । यस प्रतियोगितामा कुखुराको भाले जुन समाजलाई निर्देशन गर्ने व्यक्तित्व निर्माण गर्ने बिम्बको रूपमा प्रतिस्थापन गरिएको हुन्छ । प्रतियोगिता जीतसँगै त्यस भालेको मालिकको सामाजिक व्यक्तित्व निर्माण भए जस्तै समुदायको छोनाम (न्वाँगी) फलाकने पर्वमा कुखुराको भालेलाई कूलथानमा बलि चढाउनु अघि घैयाधान र चामल खान दिइन्छ । यसमा कुखुराको भालेले घैयाधान र चामल सहजै खाएमा त्यस परिवारले कूलपितृ खुशी राखेको रहेछ भनेर परिवारको सामाजिक प्रतिष्ठा उच्च हुने गर्दछ भने कुखुराको भालेले घैयाधान र चामल नखाएका त्यस परिवारको कूलपितृ दुःखी रहेको

रहेछ, यसले परिवारका दुःख हुने वा परिवारको जेष्ठ सदस्यमा ठुलो संकट आइपर्ने परम्परातग विश्वास गर्दछन् । यसको कारणबाट त्यस कूलपरिवारको सामाजिक प्रतिष्ठा बढेको/घटेको विश्वास गर्दछन् ।

यो पर्व मार्फत चेपाङ समुदायको संस्कृति हस्तान्तरण र प्रदर्शनको अवसरमा विभिन्न प्रकारका दिन/रात्रीकालीन प्रहरहरूमा भिन्न-भिन्न विधा र सांस्कृतिक परम्परा अनुसार प्रदर्शनहरूले पर्वको सांस्कृतिक महत्त्व दर्शाएको हुन्छ, भने धार्मिक विश्वास र जातीय पहिचानसँग जोडिएका संस्कारगत कार्यहरू हुन्छन् । यस पर्वलाई प्रकृति, पूर्खा र जीवन विचको सम्बन्धमा प्रतीकात्मक बिम्बको रूपमा पान्दे, कुखुराको भाले, घैयाधान, पिंडालु, केरा, भातीजाँड तथा नयाँ खाद्यबालीको प्रतिस्थापन गरिएको हुन्छ । छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रदर्शन गरिने कूलको भाले, नवपान्दे, खाद्यान्न तथा फलफूलहरूको प्रतीकात्मक र बिम्बात्मक रूपमा प्रकृति, पूर्खा र जीवनसँग सम्बन्धित अन्तरसम्बन्धको सांस्कृतिक विधाहरू हस्तान्तरण र सामूहिक भेलामा प्रदर्शन गर्ने परम्पराको अवलोकन गरी तथ्यहरूलाई विविध छलफलबाट पुष्टि भएको छ । जसमा मूल पान्देद्वारा भावि नेतृत्वकर्ताको रूपमा उदयमान पान्देको प्रवेश गराउने, पूर्व प्रवेशिकाहरूलाई पुनर्ताजगी गराउने साथमा परम्परागत ज्ञानको साथमा तान्त्रिक विद्यासमेत हस्तान्तरण गरी पूर्खाको प्रतीक स्वरूप नवपान्देलाई अगाडी ल्याई प्रदर्शन गर्न लगाइन्छ । छोनाम (न्वाँगी) मा प्रदर्शन हुने विविध गतिविधिहरूलाई अवलोकन गर्न र पर्वलाई भव्य र सभ्य रूपमा सम्पन्न गराउन आमन्त्रित शुभचिन्तकहरू, चेलीबेटीहरू, ईष्टमित्रहरू लगायतका सहभागीहरूले पर्व अवलोकन गर्दै घर बाहिर पिँडी, आगन, बारदली, खोल्मा वा गोठ जस्ता स्थानहरूमा भेला भएर पर्व सम्बन्धी रमाईला कथा, कविता, उखान टुक्का, गीत संगित साथमा मायाप्रीतिका कुराहरू समेत गर्ने गरेको भेनिन्छ । यी विविध गतिविधिहरूले रातैभरि अर्थात पर्व गरिने रातमा सबैलाई जागराम बस्नको लागि प्रेरित गरिरहेको हुन्छ । यसबाट छोनाम (न्वाँगी) पर्व नयाँ खाने न्वाँगी मात्र नभई समुदायको ऐतिहासिक, सांस्कृतिक र धार्मिक परम्परा अनुरूप प्रतीकात्मक रूपमा पवित्र सांस्कृतिक पर्व हो जहाँबाट संस्कृतिको हस्तान्तरण/पुस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्ने प्रमुख थलोको रूपमा रहेको देखिन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन, ५ भाद्र २०८१) ।

निष्कर्ष

नेपालमा बसोबास रहेको अतिसीमान्तकृत आदिवासी जनजाति चेपाङ समुदायको छोनाम (न्वाँगी) पर्व सांस्कृतिक प्रतीकको रूपमा रहेको प्राप्त तथ्यहरूले पुष्टि गरेको छ । यस चाडलाई समुदायले आफ्नो कूलपरिवार, इष्टमित्र, चेलीबेटी तथा छरछिमेकका साथमा मनाउने परम्परा रहेको छ । यो पर्व अरू समुदायले मनाउने न्वाँगी खाने वा नयाँ अन्न खाने भनी सम्बोधन गरिने चाडको रूपमा मात्र नभई चेपाङ समुदायको ऐतिहासिक, सामाजिक, सांस्कृतिक तथा धार्मिक प्रतीकको रूपमा विशेष महत्त्व रहेको तथ्यहरूबाट पुष्टि गर्दछ । छोनाम (न्वाँगी) को शुरुवातमा “केरा सुनाउने” (पान्दे र कूलपरिवारको सल्लाहमा तोकिएको तिथिमितिमा केराको घरी गवाउने र घैयाचामलको भातीजाँड राखी पान्देद्वारा फलाकेर सुनाउने कार्य) पछि प्रारम्भ हुने छोनाम (न्वाँगी) पर्व पितृ बुझाई सकेपछिमात्र सम्पन्न भएको मानिन्छ । यो अनुष्ठान पाँच दिनसम्म चल्ने गर्दछ । यस अवधिमा चाड सम्पन्न गर्न निर्माण गरिएका विभिन्न परम्परागत रूपका स्थापना गरिएका सांस्कृतिक तथा प्रशासनिक इकाईहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका हुने गर्दछ । उक्त समयमा गरिने विधागत सांस्कृतिक कार्यहरू र त्यसमा प्रयुक्त बिम्ब वा प्रतीकको बेग्लै सांस्कृतिक महत्त्वका गतिविधि प्रदर्शन गरिएको हुन्छ । छोनाम (न्वाँगी) पर्वको दिन र रात अनि अनौपचारिक रूपमा स्थापना गरिएको समयका चरण (प्रहर) मा गरिने विधागत

सांस्कृतिक कार्यहरू, प्रतिस्थापित सांस्कृतिक प्रतीकहरूमा फलाकै पूजे गर्दछन् । यस अवसरमा मूल पान्देद्वारा नवपान्देहरूलाई विधागत संस्कार गर्ने विधिविधान तथा परम्पराको ज्ञान हस्तान्तरण र प्रदर्शन गर्ने गर्दछन् । यस प्रकारको सांस्कृतिक गतिविधिले यो समुदायमा परम्परागत मूल्यमान्यतामा आधारमा गरिने संस्कारहरूले समुदायको पहिचान गराएको देखिन्छ ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वले चेपाङहरूको उद्गम थलोको प्रकृतिको प्रतीक (पुकुन्थली र सुनाथली कूलपितृ रहन्छ भन्ने विश्वास गरिन्छ), पूर्खाको प्रतिबिम्ब (पान्दे र कुलको कुखुराको भाले), र मानव जीवन (जीवित परिवार) बिच पान्देद्वारा परिचित गराई यात्रा गराउने अवसरको रूपमा यो पर्व मनाउने विश्वास गर्दछन् । छोनाम (न्वाँगी) पर्व परम्परागत रूपमा निर्माणवादी सिद्धान्तको आधारमा स्थापित भई अभिष्टिन्त रूपमा मान्दै आएको समुदायको पहिचान बोकेको सांस्कृतिक संस्कार हो भन्ने सैद्धान्तिक दृष्टिकोण रहेको पाइन्छ । कूल परम्पराको आधारमा स्थानीय पान्दे, मूल पान्दे र कूलपरिवारका सदस्यहरूको अगुवाइमा हुने पर्वको सांस्कृतिक पक्षहरू, प्रयुक्त बिम्ब वा प्रतीकको महत्त्व तथा संस्कृति हस्तान्तरण र प्रदर्शनलाई प्रत्यक्ष अवलोकन, अन्तर्वार्ता तथा उपलब्ध तथ्यहरूको अन्वेषण, परिक्षण, छलफल गरिएको छ । पर्वको बारेमा उपलब्ध तथ्यहरूबाट विश्वसनीयताको आधारमा प्रयुक्त बिम्ब वा प्रतीकहरूको अर्थ र सैद्धान्तिक आधारलाई विश्लेषण गरी छोनाम (न्वाँगी) पर्व चेपाङ समुदायको सांस्कृतिक प्रतीक भएको पुष्टि गर्दछ । यसकारण यो पर्व नयाँ अन्नबाली पहिले पितृलाई चढाएर आफू खाने अरू जाति समुदायमा भएको प्रचलन भन्दा पृथक र सांस्कृतिक महत्त्व बोकेको चाडको रूपमा चेपाङ समुदायले मनाउने गरेको सत्यता प्रकाशमा ल्याउनु यस शोधको निष्कर्ष रहेको छ ।

छोनाम (न्वाँगी) पर्वको चित्रहरू



चित्र नं. १ : छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा एकपाखे ढ्याङ्ग्रो फलाकद्वै मूल पान्दे (भाँक्री), प्रेमबहादुर चेपाङ



चित्र नं. २ : छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रतीक स्वरूप चढाइएका सामग्रीहरू: घैयाधान, भेटीचामल, गाभापिँडालु, केराको बोट तथा पात, निबुवा, बुकीफूल, बोधिचित्तमाला साथमा नवपान्दे



चित्र नं. ३ : छोनाम (न्वाँगी) पर्वको विशेष संस्कार : परिवारको संरक्षकको प्रतीक स्वरूप पालिएको कुखुराको भालेलाई कूलथानमा बलि चढाउनु अघि घैयाधान र चामल खान दिदै कूलपरिवारका जेष्ठ सदस्य



चित्र नं. ४ : छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा कूलथानमा र नयाँ खाद्यवालि, भातीजाँड र कूलको भाले बलि चढाउँदै कूलपरिवारको जेष्ठ सदस्य



चित्र नं. ५ : छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रतीक स्वरूप चढाइएका सामाग्रीहरू : पित्र (मृतात्मा) लाई सामुहिक भोज गरउना तयारी गर्दै कूलपरिवारका जेष्ठ सदस्य श्री काजीमान चेपाङ



चित्र नं. ६ : छोनाम (न्वाँगी) पर्वमा प्रतीक स्वरूप चढाइएका सामाग्रीहरू: पित्र (मृतात्मा) लाई तान्त्रिक विधा गरी सामुहिक भोज गराउँदै कूलपरिवारको जेष्ठ सदस्य र पान्देहरू

सन्दर्भ ग्रन्थसूची

नेपाली

- कोली, रस (२०७५), *चेपाङ-नेपाली-अंग्रेजी शब्दकोश*, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।
- चेपाङ, आइतसिंह, प्रजा (चेपाङ), अजयकुमार र चेपाङ, कामसिंह (सम्पादन), (२०७६), *चेपाङ जीवनशैली ज्ञानकोश*, नेपाल चेपाङ संघ ।
- ढुङ्गेल, राममणी (२०५१), *चेपाङ समुदाय र संस्कृति*, साभ्ना प्रकाशन ।
- पाण्डेय, मधुसुदन (२०६३), *नेपालका जनजातिहरू*, पैरवी प्रकाशन ।
- प्रजा, अजयकुमार (२०७८), *चेपाङ समुदाय (सामाजिक, सांस्कृतिक एवं राजनीतिक विश्लेषण)*, सर्मिला प्रजा (चेपाङ) ।
- राई, उद्वव, चेपाङ, जितेन्द्र र चेपाङ दिल (२०६७), *चेपाङ जातिको चिनारी*, आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान ।
- राई, ठगिनकुमार (२०७५), *चेपाङ समुदायको वर्तमान अवस्था*, हिमाली राई ।
- राष्ट्रिय जनगणना (२०७८), *राष्ट्रिय तथ्याङ्क कार्यालय*, तथ्याङ्क विभाग ।
- नेपाल चेपाङ (प्रजा) संघको विधान (२०५५), त्रिपुरेश्वर ११, काठमाडौं, नेपाल ।

अंग्रेजी

- Gurung, G.M. (1995). *Report from chepang village (society, culture and ecology)*. S. Gurung.
- Geertz, C. (1973). *The interaction of cultures, chapter 15/deep play: Notes on the Balinese cockfight*. Basic books, Inc.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.
- Riboli, D. (2000). *Tunsuriban, Shamanism in Chepang of Southern and Central Nepal*. Mandala Books Points.
- Turner, V. (1970). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press.

अन्तर्वार्ता

- प्रेमबहादुर चेपाङ, (चेपाङ मूल पान्दे) गजुरी -४, धादिङ, वर्ष, ६९, ५ भाद्र वि.सं. २०८१
- काजीमान चेपाङ, (कूलपरिवारको मूली) गजुरी -४, धादिङ, वर्ष, ७६, ४ भाद्र वि.सं. २०८१
- कृष्णबहादुर चेपाङ, (चेपाङ सहायक पान्दे) गजुरी -४, धादिङ, वर्ष, ३७, ३ भाद्र वि.सं. २०८१
- श्रीराम चेपाङ, (चेपाङ सहायक पान्दे) गजुरी -४, धादिङ, वर्ष, २९, ४ भाद्र वि.सं. २०८१
- सानोकान्छा चेपाङ, (चेपाङ सहायक पान्दे) गजुरी -४, धादिङ, वर्ष, ६३, २ भाद्र वि.सं. २०८१
- बरकान्छा चेपाङ, (चेपाङ पान्दे) गण्डकी गा.पा., गोरखा वर्ष, ४३, २२ भाद्र वि.सं. २०८१
- डम्बरबहादुर चेपाङ, (पूर्व अध्यक्ष नेपाल चेपाङ संघ केन्द्रीय समिति) २५ भाद्र वि.सं २०८१
- रवीन्द्र चेपाङ, (पूर्व कोषाध्यक्ष नेपाल चेपाङ संघ केन्द्रीय समिति), २८ भाद्र वि.सं २०८१

टोखाको ऐतिहासिक रूपरेखा

श्याम मदन के.सी.

Received Date: Dec 15, 2024

Accepted Date: April 05, 2025

लेखसार

टोखामा प्राप्त भएको अभिलेखलाई आधार मान्दा लिच्छविकालमा नै यस क्षेत्रमा वस्ती प्रख्यात भइसकेको देखिन्छ । प्राचीन कालदेखि नै टोखा चाकु उत्पादनको लागि लोकप्रिय थियो । यहाँ प्राचीनकाल, लिच्छविकाल, मध्यकालदेखि शाहकालसम्मका भौतिक तथा अभौतिक सम्पदाहरू रहेका छन् । प्राचीन समयमा टोखाले स-साना ग्रामीण क्षेत्रलाई समेटि चारसय गाउँ र त्यसको सातसय फेरा क्षेत्रफलभित्रको भौगोलिक सिमाभित्र पर्ने सम्पूर्ण क्षेत्रको रेखदेख र कर उठाउने जिम्मेवारी पाएको हो । गोकर्ण, चुनीखेल, गाम्चा, टुसाल, खड्का भद्रकाली, नारायणटार, वासुखु, हात्तीगौडा, धापासी, धर्मस्थली, साडुला, काभ्रेस्थली, गोङ्गबु, भोर र मनमैजु टोखाका शासित क्षेत्र हुन् । उक्त क्षेत्रमा शासन सञ्चालन गरेको कारण “चारसय टोखा सातसय फेरा” भनिएको हो । टोखा चारसय गाउँको सिमाभित्र सिमित नभई शङ्खमूलसम्म शासन सञ्चालन गरेको मानिन्छ । त्यसको प्रमाणका निमित्त टोखामा प्रमुख नाइके नियुक्त गर्ने परम्परालाई लिन सकिन्छ । त्यो प्रचलन वर्तमानमा पनि अभ्यासमा छ । टोखालाई चारसय टोखा सातसय फेरा किन भनियो ? यस क्षेत्रको ऐतिहासिक विकासक्रम कसरी भएको छ ? यो स्थान एउटै छुट्टै राज्यको रूपमा विकसित भएको थियो कि ? वा लिच्छविकालमा राजनैतिक दृष्टिले स्वशासनको अधिकार पाएको हो ? यस क्षेत्रअन्तर्गत के कस्ता भौतिक सांस्कृतिक सम्पदा निर्माण भए ? र के कस्ता अभौतिक सांस्कृतिक अभ्यासहरू प्रचलनमा आए ? यी विषयमा पनि पर्याप्त अध्ययन भएका छैनन् । त्यसैले उक्त विषयसँग सम्बन्धित स्रोत सामग्रीहरू पर्याप्त रूपमा नपाइएका हुन् । यो पक्ष यस अध्ययनका प्राज्ञिक समस्या हुन् । उक्त अभाव आंशिक रूपमा भए तापनि परिपूर्ति गर्ने उद्देश्यले यो लेख तयार पारिएको हो । यो गुणात्मक ढाँचामा आधारित छ । यस अध्ययनमा प्राथमिक तथा द्वितीयक दुबै प्रकृतिका तथ्याङ्कको विश्लेषण भएको छ ।

सूत्रशब्द : टोखाको नामकरण, चारसय टोखा सात सय फेरा, ऐतिहासिक रूपरेखा, भौतिक तथा अभौतिक सम्पदा ।

परिचय

उपत्यकाको उत्तरी क्षेत्र प्राचीन मानव बसोबासको दृष्टिले महत्वपूर्ण छ। यो सन्दर्भलाई देशी तथा विदेशी विद्वान्हरूबाट गरिएको पुरातात्विक अध्ययनबाट प्राप्त प्राचीन पाषाण हतियारहरूले स्पष्ट गरेका छन्। सोभियत संघको लेलिनग्राद विश्वविद्यालय पुरातत्व संस्थानका प्रागैतिहासिक पुरातत्वविद् डा. एनातोली याकोब्लभ सेटेन्कोको अन्वेषणबाट बुढानिलकण्ठका दक्षिण पूर्वतिर धोवीखोलामा मध्य पुरापाषाण कालीन हतियारहरू प्राप्त गरेका थिए (जोशी, वि.सं. २०३०, पृ. १४-१५०)। उक्त हतियारहरू विना चोट दिएर वा ताछेर बनाइएका गोबी नमुनाका धार भएका, दुई धारे र तीन चुच्चे छन्। गोबी नमुनाका ढुङ्गेहतियार मङ्गोलियाको गाबी भन्ने क्षेत्रबाट निर्माण शुरु भएर सुदूर पूर्व एशिया हुँदै अमेरिकासम्म पुगेको विश्वास गरिन्छ। अन्य दुई प्रकारका हतियारहरू भने युरोपमा विशेष चल्तीमा रहेका थिए (पाण्डे र रेग्मी, वि.सं. २०६२, पृ. ६३-७८)।

यस्ता शैलीका निर्माताहरू यूरोपबाट पश्चिम काश्मिर हुँदै पहाडै-पहाडको बाटोबाट नेपाल प्रवेश गरेको मानिन्छ। यसले टोखा क्षेत्रको माथिल्लो भागमा बसोबास गरेको हुनसक्ने अनुमान गरिएको छ। उपत्यका नागदहबाट पानीको निकास नहुँदैको अवस्थामा यसका वरपरका डाँडाहरूमा मानव बसोबास विस्तार भइसकेको थियो। उत्तरी पर्वत शतरुद्र अर्थात् बुढानीलकण्ठ र टोखा माथिका डाँडाहरूमा बस्ती विकसित भएको थियो। पहिलो बस्ती टोखा र दोस्रो बस्ती सुप्रभानगरी (चन्द्रागिरी, थानकोट र आसपास) थिए। विशालनगरलाई यहाँबाट दहको पानी बाहिर गएपछि विकसित भएको बस्ती भनिएको छ (प्रधान, वि.सं. २०७६, पृ. ८५)।

कान्तिपुर, ललितपुर, भक्तपुर लगायत देउपाटन, थानकोट, बलम्बु, चापागाउँ, साँखु, फपिङ्ग, किसिपिड, सतुङ्गल, चाँगु, बुढानिलकण्ठ, टोखा, बुङ्गमति लगायतका क्षेत्रहरूमा प्राप्त भएका अभिलेखहरू उक्त सन्दर्भलाई प्रमाणित गर्ने प्रमुख आधार हुन्। ती अभिलेखहरूमा स्थानीय बासिन्दाहरूलाई विभिन्न सुविधा र अधिकार दिएको बारेमा सम्बोधन गरेको पाइन्छ। त्यसबाट लिच्छविकाल अगावै उपत्यकाभित्र रहेका उच्चस्थानहरूमा बसोबास विकास भइसकेको बुझिन्छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०३०, पृ. ३५-२८९)।

लिच्छविकालीन अभिलेखहरूमा खोपूड (भक्तपुर), तेङ्ख (टेकु) जस्ता स्थानविशेषका कतिपय नामहरू गैरसंस्कृति अर्थात् किराँती भाषाबाट आएको देखिन्छ। त्यसबाट खोपूड र तेङ्खु बस्ती लिच्छविकालको आगमनभन्दा अघि बसिसकेको थाहा हुन्छ। टोखामा प्राप्त भएको लिच्छविकालीन अभिलेखमा उल्लेख भएको 'तिलमक' शब्दलाई किराती भएको अनुमान गर्न सकिन्छ। उपत्यकाभित्रका धेरै पुराना बस्तीहरू उच्चस्थानमा रहेको देखिन्छ। यसरी उच्चस्थानमा रहेको बस्तीलाई प्राचीनकालमा राजनैतिक दृष्टिकोणबाट गढको रूपमा विकास गरिएको थियो। त्यसरी नै विकास गरिएको प्राचीन बस्तीहरूमध्ये बहुचर्चित बस्ती टोखा रहेको छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ. २६६-२७०)।

अभिलेखमा चार किल्लालाई दक्षिण पश्चिमतिर तिलमक(कुलो) को दोभान, त्यसबाट त्यही कुलो तिरलागी पुल, त्यताबाट बाटोतिर लागि सालको रुख, त्यसको तलतिर कुलोतिर लागि त्यसदेखि उत्तरतिर पानी झरेको ठाउँ र पञ्चक, त्यसदेखि दक्षिणतिर ज्ञातिखून खोलाको चारकिल्ला रहेको बताइएको छ। यो अभिलेख ज्यादै खिडिएको हुनाले उठानका केही पङ्क्ति पढ्न नसक्ने अवस्थामा रहेको हुनाले स्पष्ट हुन सकिएको छैन (माली, १९७९, पृ. १२-७६)। तर वर्तमान अवस्थामा यसको भौगोलिक सिमाना उत्तरबाट दक्षिण भएर बग्ने

दुई नदीहरू क्रमशः पश्चिममा साङ्गलो खोला रहेको छ। उत्तरमा टोखा नगरपालिकाको वडा नं. १ र नुवाकोट जिल्लाको सीमा, पूर्व र दक्षिणमा विष्णुमति खोला एवम् टोखा नगरपालिकाको वडा नं. ८ वानियाँटार र ढलमलको बिचमा रहेको टोखा शिवपुरी वन्यजन्तु आरक्षणको काखमा अवस्थित छ। टोखामा नेवार समुदायको बाहुल्य रहेको छ। यहाँ विशेषगरि शैव, शाक्त, वैष्णव, बौद्ध लगायतका धार्मिक सम्प्रदाय अन्तर्गतका देवीदेवताका मन्दिर, ढुङ्गेधारा, पोखरी, पाटी-पौवा, डबली, चण्डेश्वरी, चण्डेश्वर रहेका छन्।

टोखामा रहेको चण्डेश्वरी मन्दिर क्षेत्रलाई तेतीसकोटी देवताको वासस्थान भएको विश्वास गरिन्छ। प्राचीनकालमा यो प्रसिद्ध धार्मिक र राजनैतिक रूपमा इतिहासिक स्थानको रूपमा परिचित रहेको थियो भन्ने विश्वास स्थानीयको छ। टोखामा आजसम्म इन्द्रजात्राको दिन किराँती राजा यलम्बरलाई (प्राचीन हाथु द्योः) को पूजा गर्ने गरिन्छ। यिनको टाउको मात्रको देवताको मूर्तिलाई द्वीप प्रज्वलन गरेर शहर परिक्रमा गर्ने परम्परा छ (पन्त, वि.सं., २०६९, ३४-१३०)। यसले टोखामा किराँतीहरूको बसोबास थियो भन्ने तथ्यलाई उजागर गरेको छ। समग्रमा टोखा क्षेत्र प्राचीन समयदेखि नै प्रशासनिक, सामाजिक, धार्मिक तथा सांस्कृतिक दृष्टिकोणले महत्त्वपूर्ण थियो। यस क्षेत्रको उक्त अवस्थालाई थप पुष्टि गर्ने ध्येयले *टोखाको ऐतिहासिक रूपरेखा* शीर्षकको यो अध्ययन गरिएको छ।

अनुसन्धानका समस्या एवम् प्रश्न

टोखा क्षेत्रमा रहेका प्राचीन कालदेखिका धार्मिक तथा संस्कारगत गतिविधिले गर्दा यो क्षेत्र सांस्कृतिक रूपमा महत्त्वपूर्ण रहेको देखिन्छ। टोखालाई स्थानीय मानिसहरूले एउटा छुट्टै राज्यको रहेको बताउने गरेका छन्। टोखा अन्तर्गत चारसय गाउँ रहेको र त्यसको क्षेत्रफल सातसय फेरा रहेको बताइन्छ। स्थानीयको विश्वास बमोजिम लिच्छविकालमा टोखा मौजाभित्र गोकर्ण, चुनीखेल, गाम्चा, टुसाल, खड्का भद्रकाली, नारायणटार, वासुखु, हात्तीगौडा, धापासी, धर्मस्थली, पुरानो गुह्येश्वरी, पाँचमाने, साङ्ला, काभ्रेस्थली, भोर, मनमैजुभित्र रहेको सा-साना स्थानहरूलाई समेटि चार सय गाउँ रहेको थियो। तर यस भनाईलाई पुष्टि गर्ने आधारको रूपमा साहित्यिक तथा पुरातात्विक स्रोतको अभाव रहेको देखिन्छ। यो क्षेत्र छुट्टै राज्य रहेको साहित्यिक तथा पुरातात्विक प्रमाणहरू पाउन सकिएको छैन।

समग्रमा टोखालाई चारसय टोखा सातसय फेरा भनिएको सन्दर्भ, यस क्षेत्रको ऐतिहासिक विकासक्रमको विषय, यो स्थान एउटा छुट्टै राज्यको रूपमा विकसित भएको प्रसङ्ग, लिच्छविकालमा राजनैतिक दृष्टिले स्वशासनको अधिकार पाएको सन्दर्भ, यस क्षेत्र अन्तर्गत स्थापना भौतिक सांस्कृतिक सम्पदा र अभौतिक सांस्कृतिक अभ्यासहरूको प्रचलन जस्ता पक्षका बारेमा प्रयाप्त अध्ययन भएका छैनन्। उक्त विषयलाई विभिन्न स्रोतहरूको व्याख्या विश्लेषण गरी वास्तविकताको उजागर गर्ने मूल उद्देश्यका साथ यो अध्ययन गरिएको हो।

अध्ययन विधि

अध्ययन विधिमा टोखाको चारसय टोखा सात सय फेरा वस्तुस्थितिको प्रकृतिको खोजी यो गुणात्मक तथ्याङ्कका आधारमा गरिएकाले यो अध्ययन गुणात्मक ढाँचामा आधारित छ। अवलोकन र सहभागीहरूको अन्तर्क्रिया, व्यवहार र अनुभवबाट स्थानीयहरूको भावना र विचार बुझ्ने भएकोले ग्राउण्डेड सिद्धान्तको उपयोग

पनि यस अध्ययनमा गरिएको हो । यो अन्वेषण कार्यमा केन्द्रित भएकोले शाब्दिक रूपमा विचार, अनुभवलाई प्राकृत अवस्थामा र तात्कालीन ढाँचाको उपयोग गरी बहु-सूचनाको उपयोग गरिएको छ । अध्ययनबाट पर्याप्त र उपयोगी सूचना प्राप्त गर्नका लागि उद्देश्यमूलक नमुना छनोट गरी तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको हो । समस्यालाई विषयगत निर्णका आधारमा प्राकृतिक अवस्थामा अध्ययन भएको छ । अध्ययनको उद्देश्यअनुसार प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतलाई छनोट गरिएको छ । यसमा पुस्तकालय, सङ्ग्रहालय, संस्कृतिविज्ञ, समुदायका गन्थमान्य व्यक्तिहरूबाट बैध र विश्वसनीय साहित्यिक ग्रन्थहरूको अध्ययन गरिएका छन् ।

टोखाका स्थानीय मानिसहरूका अनुभव, विचार, धारणा र ज्ञानलाई प्रत्यक्ष वाक्यांश कै रूपमा उपयोग गरिएको छ । त्यस क्षेत्रको अवलोकनद्वारा प्राप्त तथ्याङ्कमा मानिसका क्रियाकलापहरू, कार्य तथा घटनाहरू, व्यक्ति-व्यक्तिबीचको अन्तरक्रियाहरूबाट प्राप्त विवरण समावेश गरिएका छन् । यस अनुसन्धानत्मक लेखमा व्यक्ति वा संस्थाले पहिले सङ्ग्रह गरिएका तथ्य तथ्याङ्कहरूलाई पुनः उपयोग गरिएको छ । द्वितीयक स्रोतको प्रयोगले लेखलाई प्रामाणिक गर्नका सहयोगी हुनेछ । यस्ता तथ्याङ्कहरू सङ्कलनमा प्रचलित नैतिक मूल्य मान्यताहरूको पूर्ण पालना गरिएको छ । दुवै स्रोतबाट प्राप्त तथ्याङ्कहरूको सम्पादन, सत्यतापरीक्षण गरि तथ्यको विश्वसनीयता नजिकपुग्ने गरि सङ्कलित तथ्यहरूलाई लेखनमा समावेश गरिएका छन् । यस लेखको माध्यमबाट टोखा एउटा राज्यको रूपमा वा प्रशासनिक इकाइको रूपमा थियो भन्ने इतिहासलाई उजागर गर्ने छ । लेखका लागि विभिन्न स्रोतहरूबाट प्राप्त भएका सूचनालाई व्याख्या गर्दा बहु-दृष्टिकोणमा आधारित भएर गरिएका छन् । प्राप्त गरिएका सूचनाहरूको तार्किक वर्णात्मक विश्लेषण र व्याख्या गरी आगमनात्म विधिद्वारा निष्कर्षमा पुगिएको छ ।

अध्ययनबाट प्राप्त तथ्य एवम् उपलब्धि

सङ्कलित तथ्याङ्क विश्लेषणका आधारमा अध्ययनको उपलब्धिका रूपमा टोखाको ऐतिहासिक रूपरेखासँग सम्बन्धित विविध पक्षको विशेषणात्मक विवरण यहाँ समावेश गरिएको छ । अध्ययनबाट प्राप्त तथ्य एवम् उपलब्धि प्रस्तुतिका क्रममा टोखाको नामकरण, चारसय टोखा सात सय फेराका रूपमा टोखा, टोखाको ऐतिहासिक रूपरेखा, स्वतन्त्र प्रशासनिक इकाइको रूपमा टोखाको पतन, टोखामा पाइने भौतिक तथा अभौतिक सम्पदा जस्ता उपशीर्षकअन्तर्गत विविध पक्षको विवेचनाका आधारमा छलफल एवम् निष्कर्ष प्रस्तुत गरिएको हो ।

टोखाको नामकरण

टोखाको नामकरण नेपाल भाषाको 'टुख्य' शब्दबाट भएको हो । 'टुख्य' शब्दले उखु उत्पादन हुने विशाल फाँटलाई बुझाउँछ । नेपाल भाषामा 'टु' को अर्थ उखु र 'ख्य' को अर्थ फाँट हो । सोही टुख्य शब्दमा अपभ्रंश भई कालान्तरमा टोखा हुन गएको विश्वास गरिन्छ । टोखाका सत्य तथ्य इतिहासको अध्ययन गर्नका लागि विगतका घटना, विवरण भएको तिथिमिति निश्चित रूपमा तोक्ने ऐतिहासिक सामग्रीको अभाव रहेको छ ।

टोखाको अध्ययन गर्नका लागि प्रागतिहासिक विभिन्न पुराण, साहित्यक ग्रन्थ, वंशावली, यात्राबृत्तान्त, लोक इतिहास, प्रकाशित ग्रन्थ, लेख-रचनाको उपयोग गरिएको छ । त्यसको अतिरिक्त टोखाको सांस्कृतिक र ऐतिहासिक दृष्टिले महत्त्वपूर्ण तपलाछी टोलको चोकमा रहेको अभिलेखको आधारमा विश्लेषण गरिएका छन् । प्राप्त भएको अभिलेखमा चारकिलल्ला भित्रका जनतालाई दुःख नदिनु र अनावश्यक पिरोलेमा राजाले नसहने

कुरा चर्चा गरिएका छन् । भविष्यमा हुने राजाले समेत यसको पालना गर्नु पर्ने व्यहोरा परेको छ । तर टोखा किल्लाबारे कुनै प्रकाश पारेको देखिदैन (जोशी, वि.सं. २०३०, पृ. २४५-२४६) । यहाँ प्राप्त भएका मध्यकालको उत्तरार्द्धमा राखिएका शिलालेखहरूमा टोखाको नामकरण 'तोखा देश', 'टोखा ग्राम', 'जयपुरी नगर', 'जयपुरी देस' आदिको उल्लेख गरिएको पाइन्छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०५१ पृ. ४-२०) ।

चारसय टोखा सात सय फेराका रूपमा टोखा

लिच्छविकालीन समयमा शासन व्यवस्था सोभै केन्द्र र सामन्तद्वारा गर्ने गरेको देखिन्छ । त्यस समयका साहित्यिक स्रोतहरूमा टोखा क्षेत्र जिल्लाको (विषय वा देश) को रूपमा रहेको देखिन्छ । यसबाट टोखाको प्रशासन केन्द्रबाट प्रत्यक्ष शासन नगरी सामन्तलाई प्रशासन संचालन गर्ने अधिकार प्रत्यायोजन गरेको देखिन्छ । टोखा एउटा छुट्टै राज्यको रूपमा रहेको थियो । टोखा क्षेत्र जिल्लाको(विषय वा देश)को रूपमा रही उसले आफ्नो शासन सञ्चालन गरेको अनुमान गर्न सकिन्छ । चारसय गाउँको रेखदेख र प्रशासन चलाउने जिम्मा टोखाले पाएको पुष्टि गर्न सकिन्छ । अबै कायम रहेको देखिन्छ ।

टोखामा रहेको तलेजुको स्थापनाले प्रशासनिक इकाई रहेको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ । मूल नाइके बहाली गर्दा चण्डेश्वरी जात्रासँगै जाने परम्परा छ । मूल नाइके बहाली गर्नु अघि चण्डेश्वरीमा बिहान १० बजेतिर सरकारी पूजासहित पञ्चबली पूजा मूल नाइकेको नेतृत्वमा गरिन्छ । टोखाको मूल नाइकेबाट प्रशासनिक, सामाजिक, धार्मिक र सांस्कृतिक कार्यमा प्रत्यक्ष संलग्नता रहेको पाइन्छ । उसैको निर्देशनमा सांस्कृतिक, धार्मिक कार्यहरू शुरु गरिने परम्परा रहेको छ । यसरी टोखाले चार सय गाउँ हेर्ने प्रशासनिक अधिकार पाएको देखिन्छ । ती क्षेत्र भौगोलिक रूपमा सात सय फेरी वा घुम्नका लागि लाग्ने समयलाई आकलन गरि "चारसय टोखा सात सय फेरा" भनिएको मान्न सकिन्छ ।

टोखा क्षेत्रको चारकिल्ला खोल्दा "गुल्म(सुरक्षाचौकी), दक्षिण पश्चिमतिर तिलमक(कुलो)को दोभान, त्यतावाट त्यही कुलो...तिर लागि पुल... त्यतावाट वाटोतिर लागी...सालको रुख, त्यसको तलतिर कुलोतिर लागी...त्यसदेखि उत्तरतिर पानी भरेको ठाउँ, त्यसदेखि उत्तरतिर पञ्चक, त्यसदेखि दक्षिणतिर लागी दक्षिणपट्टि ज्ञातिखुन् खोले यति चारकिल्ला भित्रको ठाउँ" भन्ने उल्लेख गरिएको छ(बज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ.९-३०) । माथि अभिलेखमा खोलिएको चारकिल्लाको विवरणको अध्ययन गर्दा टोखा वासीहरूले भनेको जस्तो यो छुट्टै राज्यको रूपमा नभएर विषयको रूपमा रहेको देखिन्छ ।

लिच्छविकालमा टोखामा चारसय गाउँहरूको सिङ्गो राज्य रहेको देखिदैन । टोखा वरिपरिका ग्रामीण क्षेत्रहरू बुढानिलकण्ठ, धापासी, धर्मस्थली, धर्मपुर, साँखु, गोकर्ण र टोखामा छुट्टाछुट्टै ढुङ्गाको अभिलेख राखेको देखिन्छ । अभिलेखमा स्थानीय वासिन्दाहरूलाई अंशुवर्माले त्रिकर अर्थात् भाग, भोग, कर मिनाहा गरी विर्तादिएको हुनाले चाटभाट नपस्ने स्पष्ट निर्देशन दिएको देखिन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०३०.पृ.२६०-२६२) । यसले लिच्छविकालमा राजकीय आम्दानीको मुख्य आधार रहेको कृषि, पशुपालन, वाणिज्य आदिमा लाग्ने कर छुट दिएको देखिन्छ । यसले टोखामा रहेको सामन्त (नाय:)लाई विभिन्न अधिकारहरू दिएको भए तापनि राज्यको लागि आवश्यक करहरू भने आफ्नो प्रत्यक्ष नियन्त्रणमा राखेको देखिन्छ ।

काठमाडौंको उत्तरिक्षेत्र धर्मस्थलीमा शिवदेव र अंशुवर्माले राखेको लिच्छविकालीन संवत् ५१७ को अभिलेखमा “धर्मस्थलीका वासिन्दाहरूलाई लेख्यदान र पञ्चापराध (चोरी गर्नु, हत्या गर्नु, राजद्रोह गर्नु आदि ठुलो पाच अपराध) सम्बन्धी कामको अधिकार सुम्पी सनदपत्र गरि दिइएको” भन्ने विवरण परेको छ । बुढानिलकण्ठमा राखिएको संवत् ५१७ को अभिलेखमा जनतलाई अधिकार सुम्पेको कुरा परेको छ (वज्राचार्य, वि.सं., २०३० पृ.२५८-२६२) । यसवाट जनतालाई प्रशासनसम्बन्धी अधिकार दिदै जाने नीति अंशुवर्माले लिएको देखिन्छ । विष्णुपादुकाको फेदीमा राखिएको मानदेवको संवत् ३९६ को अभिलेखबाट लिच्छविकालमा टोखा क्षेत्र थंतुरीद्रङ्गअन्तर्गत रहेको धार्मिक क्षेत्रको रूपमा रहेको देखिन्छ (वज्राचार्य, वि.सं., २०३० पृ.२५८-२६२) ।

बन्द व्यापार चलेको, प्रशासनको दृष्टिले विशिष्ट दर्जा दिइएको, भन्सार अड्डा रहेको, धार्मिक रूपमा महत्त्वपूर्ण क्षेत्र रहेको टोखा थंतुरीद्रङ्ग क्षेत्रभित्रको प्रशासनिक इकाइको रूपमा रहेको हुनसक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । यसलाई शिवदेव र अंशुवर्माले खोपासीमा राखेको संवत् ५२० को अभिलेखमा लिच्छविकालमा केन्द्रद्वारा रेखदेख गरिने प्रदेश तथा सामन्तद्वारा रेखदेख गर्न प्रदेश गरी नेपालराज्य प्रशासनको दृष्टिले दुई खण्डमा विभाजन गरेको देखिन्छ । केन्द्रद्वारा सोभै शासन गरिने प्रदेश अनेक विषय (जिल्ला) हरूमा विभक्त थिए । प्रत्येक विषयमा स्थानीय प्रशासन चलाउन विषयपति नियुक्त हुन्थे (वज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ.२७५-२७८) । टिष्टुडको वसन्तदेवको संवत् ४३४ अभिलेखबाट त्यस भेकमा विषयपति नियुक्त गरेको बुझिन्छ । खोपासी भेकमा भने त्यसरी विषयपति नियुक्त भएको देखिदैन । खोपासी भेकसम्म सोभै केन्द्रद्वारा नै रेखदेख गरिन्थ्यो । टोखामा राज्य सञ्चालन गर्नका लागि विषयपतिको नियुक्ति गरेको पाइन्छ । विषयपतिलाई स्थानीय स्वशासनसम्बन्धी सबै अधिकार सुम्पिएको कारणले गर्दा टोखाले राजनीतिक र प्रशासनिक अधिकार प्राप्त गरेको देखिन्छ ।

बुढानिलकण्ठस्थानको संवत् ५१७ शिवदेव र अंशुवर्माको अभिलेखमा आड्लावकसपिता र नंरसिहनामक दुई पाञ्चाली भेकका जनतालाई लेख्यदान र पञ्चापराध समन्धी अधिकार सुम्पेको कुरा परेको छ । बुढानिलकण्ठनिरको वस्ती दुई पाञ्चालीमा विभक्त थियो । एक पाञ्चालीको नाम आड्लावसपिता थियो र अर्को नंरसिंह पाञ्चाली कहलाएको थियो भन्ने कुरा यस अभिलेखबाट थाहा पाउन सकिन्छ । धापासीको संवत् ५२६ शिवदेव र अंशुवर्माको अभिलेखमा धापासी भेकको वस्तीमा(प्रणाली दिमक ग्राममा) कुथेर, लिङ्गवल आदि सरकारी अधिकरणले पञ्चापराधको तहकीकात जस्तो ठुलठुला काममा समेत नपस्नु : खाली साविक कर(भाग, भोग, कर) उठाउन मात्र सम्बद्ध अधिकरण (कुथेर)ले पस्नु भन्ने आदेश परेको छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ.२७४-२७८) । यी तत्वहरूको आधारमा विश्लेषण गर्दा अंशुवर्माको शासनकालमा राज्य व्यवस्थामा सुधार गरी जनतालाई सुखसुविधा दिलाउने नीति लिएको पाइन्छ ।

कतिपय स्थानहरूमा लिच्छविकालीन अभिलेख छुट्टाछुट्टै राखि जनताहरूलाई भाग, भोग, कर उठाउने अधिकार दिएको देखिन्छ । प्राप्त भएका प्रमाणहरूको आधारमा विश्लेषण गर्दा चारसय गाउँको रेखदेख र प्रशासन चलाउने जिम्मा टोखाले पाएको निचोट निकाल्न सकिन्छ । यसलाई पुष्टि गर्ने आधारको रूपमा टोखामा परम्परागत रूपमा मूल नाइके नियुक्त गर्ने चलनलाई लिन सकिन्छ । तैपनि टोखाको “चार सय टोखा सात सय फेरा” रहेको तथ्यलाई पुष्टि गर्ने पुरातात्विक तथा साहित्यिक स्रोतहरूको अभाव रहेको देखिन्छ । त्यसैले यो विषय भविष्यका लागि गहन अध्ययनको विषय हुन सक्ने देखिन्छ ।

टोखा क्षेत्रमा प्रशासन चलाउनको लागि विषयपतिको नियुक्तिलाई (स्थानीय प्रशासनको प्रमुख) कालान्तरमा मूल नाइकेमा परिवर्तन भएको मान्न सकिन्छ। नाइकेले विषयपतिको रूपमा आफ्नो क्षेत्रमा पर्ने चारसय ग्राम र त्यसले चर्चेको क्षेत्रफलभित्र आफ्नो शासन सञ्चालन गरेका हुन्। अध्ययनको सिलसिलामा प्राप्त केही साहित्यिक स्रोत, स्थलगत अनवलोकन, स्थानीयहरूसँग गरिएको संवाद, अन्तरक्रिया गरियो। यसबाट टोखा मौजाभित्र गोकर्ण, चुनीखेल, गाम्चा, टुसाल, खड्का भद्रकाली, नारायणटार, वासुखु, हात्तीगौडा, धापासी, धर्मस्थली, पुरानो गुह्यश्वरी रहेको पाइयो।

यस प्रकार पाँचमाने, साड्ला, काभ्रेस्थली, भोर, मनमैजु भित्र रहेका स-साना स्थानहरूलाई समेटि 'चार सय गाउँमा शासन सञ्चालन गर्ने अधिकार दिएको देखिन्छ। प्रशासन सञ्चालन गर्ने अधिकार पाएको क्षेत्रभित्र पर्ने भौगोलिक दुरी 'सातसय फेरा' भएको मानिन्छ। प्राप्त स्रोत, अवलोकन, अन्तक्रिया, अभिलेखहरूको आधारमा विश्लेषण टोखा एउटा छुट्टै देशको रूपमा भएको देखिदैन। यो क्षेत्र प्रशासनिक इकाईको रूपमा रहेको टोखाको भौगोलिक क्षेत्रलाई "चारसय टोखा सातसय फेरा" भन्ने चलन रहेको देखिन्छ। छलफलका आधारमा यस्तो निचोड निकालिएको भए तापनि स्पष्ट र थप भनाईलाई पुष्टि गर्ने प्रामाणिक स्रोतको अभाव रहेको छ।

टोखाको ऐतिहासिक रूपरेखा

प्राक्मानवले प्रयोग गरेका पाषण औजारहरू प्राप्तले टोखा र बुढानिलकण्ठ क्षेत्रको माथिल्लो भागमा वस्ती बसेको हुनसक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ। साहित्यिक स्रोतहरूमा प्रागऐतिहासिक कालदेखि उच्च स्थानहरूमा मानव बसोबास रहेको विश्लेषण गरेको देखिन्छ। यसलाई पुरातात्विक तथा ऐतिहासिक स्रोतबाट पुष्टि हुन सक्ने आधार पाउन सिकिएको छैन। उपत्यकाको बसोबास सम्बन्धी पुरातात्विक स्रोत लिच्छवि कालदेखि प्राप्त भएका छन् (जोशी, १९६६, पृ.१५०-२३०)। त्यस्ता स्रोतहरूमा कान्तिपुर, ललितपुर, भक्तपुर जिल्लाको वरिपरि धेरै ग्रामीण शहरहरू रहेको देखिन्छ। त्यस्ता साना शहरहरूमा देउपाटन, थानकोट, बलम्बू, चापागाउँ, साँखु, फर्पिङ्ग, किसिपिड, सतुङ्गल, चाँगु, बुढानिलकण्ठ, टोखा, बुङ्गमती रहेको अभिलेखहरूमा पाइन्छ। लिच्छविकालका अभिलेखहरूमा राज्यले सिधा आफैले राज्य गरेको देखिन्छ। कतिपय स्थानहरूमा स्थानीय बासिन्दाहरूलाई विभिन्न सुविधा र अधिकार दिएर राज्य सञ्चालन गरेको पाइन्छ।

हाडीगाउँमा सन् १९८४ मा इटाली र नेपालको संयुक्त प्रयासमा उत्खनन गरिएको थियो। त्यसबाट प्राप्त पुरातात्विक सामग्रीहरू र अभिलेखहरूको अध्ययनबाट यहाँ किराँतकालमा बस्तीहरू विकास भएको सङ्केत पाइन्छ (बनर्जी, १९६९, पृ.६-९)। तत्कालीन समयमा राखिएका अभिलेखहरूमा संस्कृति भाषाको प्रयोग गरिएको छ। तर अभिलेखहरूमा खोप्टु, तेङ्खु जस्ता स्थान विशेषका कतिपय नामहरू गैरसंस्कृत भाषाबाट आएको हो। लिच्छविकालमा स्थान विशेषलाई सम्बोधनगरिएका नामहरू संस्कृत भाषाको नभई किराँती परिवारबाट आएको मानिएको छ। त्यसबाट खोप्टु र तेङ्खु वस्ती लिच्छविहरूको आगमन भन्दा अघि बसिसकेको अनुमान गर्न सकिन्छ। उपत्यकाभित्रका धेरै पुराना वस्तीहरू उच्चस्थानमा वसेका थिए। यसरी उच्चस्थानमा रहेको वस्तीलाई प्राचीनकालमा राजनैतिक दृष्टिकोणबाट गढको रूपमा विकास गरिएको थियो (श्रेष्ठ, वि.सं. २०८० पृ.१-६०)। टोखामा प्राप्त भएको लिच्छविकालिन अभिलेखमा चर्चा गरिएको गुल्मले टोखा उच्चस्थानमा रहेको वस्ती भएको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ।

मध्यकालको समयमा टोखा नाम परिवर्तन गर्न खोजिएको देखिन्छ । यसरी परिवर्तन गर्न नसकेपछि लिच्छविकालमा राखिएको 'टोखा' नामलाई निरन्तरता दिएको देखिन्छ । नेपाल संवत् ३७४ मा जयदेवले टोखा किल्लामा राखेको सुन लुटेको हुँदा टोखा र नेपी किल्लाहरूले विद्रोह गरेको विश्लेषण गरिएको पाइन्छ (श्रेष्ठ, १९९६, पृ. २८५-२९४) । यसबाट मध्यकालको पूर्वाद्धमा टोखा एउटा बलियो किल्लाको रूपमा प्रतिष्ठापित भएको देखिन्छ । मध्यकालमा यस्ता किसिमका किल्लाहरूको संख्यामा अध्यधिक बृद्धि भएको पाइन्छ ।

मध्यकालको पूर्वाद्धमा राज्य विभाजन हुने क्रमले तिब्रता पाएको छ । यसले आफु सुरक्षित रहन, शत्रुको आक्रमणबाट सुरक्षित हुन अर्कामाथि आक्रमण गर्न, राज्यका सुरक्षा व्यवस्थित तुल्याउन किल्लाको निर्माण गर्ने गरेको पाइन्छ । यसरी मध्यकालको अन्त्यतिर उपत्यकामा धेरै डाँडाहरूमा किल्लाहरूको संख्यामा बृद्धि हुन गएका थिए । त्यस्तै किल्लाहरूमध्ये टोखाको भु-अवस्थितिले गर्दा टोखा उत्तरतिर जाने महत्त्वपूर्ण किल्लाको रूपमा रहनु स्वभाविक देखिन्छ । यसैको आधारमा टोखा एउटै छुट्टै राज्यको रूपमा रहेको थियो भन्ने विश्वास स्थानीयहरूमा रहेको छ (डंगोल, वि.सं. २०७३ पृ. १-४०) । टोखा छुट्टै राज्यको रूपमा स्थापित भएको पृष्टि गर्ने पुरातात्विक, अभिलेखिय र साहित्यिक स्रोतहरू प्राप्त हुन सकेन् ।

मल्ल राज्यको विभाजन पूर्व उपत्यका वरिपरि रहेका प्रदेशहरू किल्लाको रूपमा विकास गरिएको थियो । त्यस समयमा कीर्तिपुर, थानकोट, बलम्बु, कपन, गोकर्ण, साँखु, टोखा, साँगा मजबुत किल्लाको रूपका विकसित भएको देखिन्छ (धौवन्जार, वि.सं., २०६८, पृ. १५-१४५) । उपत्यकाका चारैतिर होचा पहाडमा किल्लाहरूको अवशेष भएको र ती किल्लामा चारैतिर खाई र ढिस्का देखेको विदेशी लेखक राइटले चर्चा गरेका छन् । साहित्यिक ग्रन्थहरूमा प्राचीनकालदेखि उपत्यकाका चाँगुनारायण, स्वयम्भु, बज्रयोगिनी, पशुपतिनाथ लगायतका देवस्थलहरू वनगढका रूपमा रहेको विश्लेषण पाइन्छ । यस विश्लेषणको आधारमा टोखा वस्ती मध्यकाल पूर्वाद्धमा वसेको पुष्टि हुन्छ । टोखा शहरको मुख्य वस्तीको माथिल्लो भागमा मूलकोट रहेको छ । जहाँ तुलजा भवानीको स्थापना गरेको पाइन्छ । संस्कृतिमा यसलाई राजकुल वा राजप्रसाद भन्ने गरिएको छ । टोखाको तलेजु दरवार रहेको क्षेत्रलाई दरवार (लायकु) भन्ने गरिएको पाइन्छ ।

विशेषगरी दरवार वा मुख्य प्रशासनिक एकाईको रूपमा रहेको स्थानमा इष्टदेवताको रूपमा तलेजु भगवानीको स्थापना गरेको देखिन्छ । यसैको आधारमा स्थानीय मानिसहरूले टोखालाई एउटा देशको रूपमा रहेको मान्यता रहेको देखिन्छ । विगतमा १५ रोपनीको क्षेत्रफलको घेरामा रहेको थियो । हालको अवस्थामा करिब ४ रोपनी क्षेत्रफलमा राजप्रसाद अहिले निकै सानो क्षेत्रमा अवस्थित छ । दरवार क्षेत्रलाई शहरको सतहभन्दा करिब १० दश फिट माथि उच्चभागमा निर्माण गरिएको छ (श्रेष्ठ, वि.सं. २०७५ पृ. ९-७१) ।

सिन्धुघाटी सभ्यता र कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा उल्लेख गरिएको नगर योजना अनुरूप टोखा शहरको निर्माण मिल्दोजल्दो देखिन्छ । नेपाल एकीकरण हुनुभन्दा पूर्वकालमा यहाँ हाल जति प्रमुख जिल्ला र स्थान नामहरू छन्, ती सबैलाई देशको नामले पुकारिन्थ्यो । यसरी देशको नामले पुकारिने अधिकांश स्थानहरू स्थानीय प्रशासनिक केन्द्रको रूपमा रहेको थियो । जहाँ एउटा लायकु (दरवार) र तलेजु मन्दिरको स्थापना गरिने परम्परा रहेको थियो (श्रेष्ठ, १९९६, पृ. २८५-२९६) । यसले प्राचीनकालदेखि टोखा आफ्नो छुट्टै स्वतन्त्र राज्य

नभएर एउटा स्थानीय प्रशासनिक केन्द्रको रूपमा रहेको देखिन्छ। यहाँ स्थापना गरिएको तलेजु र जीवित देवी कुमारी र गणेशको स्थापनाले प्रशासनिक केन्द्रको रूपमा रहेको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ।

यहाँ रहेको तलेजु र गणेश कुमारी प्रथाले यही कुरा दर्साउँछ। चण्डेश्वरीको प्रसिद्ध जात्रा तलेजुबाट सरकारी पूजा लगिएपछि आरम्भ हुने चलन छ। टोखाको राजनैतिक, प्रशासनिक, धार्मिक र सांस्कृतिक भूमिका निर्वाह गर्ने गरिन्छ। यहीबाट टोखाको राजनैतिक, प्रशासनिक र सांस्कृतिक भूमिका निर्वाह गर्ने गरिन्थ्यो। टेक वहादुर श्रेष्ठले टोखा एउटा छुट्टै राज्य नभएर काठमाडौंको एउटा महत्वपूर्ण साङ्ग्राहिक स्थलको रूपमा रहेको बताएका छन्। गोपालराज वंशावलीमा नेपाल संवत् ३७४ आश्विनमा नेपिक्वाठ र टोखाक्वाठले विद्रोह गरेको घटनालाई महत्वपूर्ण मानिन्छ (वज्रचार्य र मल्ल, १९८५ पृ.९४)।

मध्यकालको पूर्वाद्धका विभिन्न समयमा घटेका घटनाहरूबाट टोखा विद्रोहिहरूको शरणस्थलको रूपमा प्रसिद्ध भएको देखिन्छ। टोखा क्षेत्रमा प्राप्त भएको लिच्छविकालको अभिलेखमा उल्लेख भएको तिलमक र गुल्म शब्द परेको छ। यी दुई शब्द किराँतीभाषा परिवारबाट आएको हो। यसले किराँत कालदेखि बसोबास भएको तथ्यलाई इङ्गित गरेको देखिन्छ। टोखामा धेरै पहिलेदेखि वस्तीको विकास भइसकेको भए तापनि प्रमाणिक स्रोतको अभावमा यसवारे जानकारी कम छ। राज्यको पहलमा उचित उत्खनन् कार्य भएमा टोखाको सांस्कृतिक र ऐतिहासिको विस्तृत जानकारी पाउन सकिन्छ।

यहाँ प्राप्त भएको लिच्छविकालीन अभिलेखमा काठमाडौं उपत्यकाको उत्तरी भेकमा धर्मस्थली हाराहारी टोखा नामक प्रसिद्ध वस्ती रहेको उल्लेख गरिएको छ (वज्रचार्य, वि.सं. २०३० पृ. २६६-२७०)। यसर्थ टोखाले लिच्छविकालमा नै ख्याति कमाइ सकेको देखिन्छ। यसले टोखा लिच्छविकाल भन्दा अघि वस्ती विकास भएको आँकलन गर्न सकिन्छ। त्यस अभिलेखमा गुल्म(सुरक्षाचौकी) र तिलमक(कुलो) बारेमा चर्चा गर्दै विभिन्न पाञ्चालीका वासिन्दाहरूले भाग शान्ति मिलाई तिलमकको उपयोग गर्ने कुरा परेको छ। लिच्छविकालका अभिलेखमा कुल्या शब्दको प्रयोग नगरी तिलमक शब्दको प्रयोग गरिएको छ। यसले किरातकालमा मानव वस्तीको विकास भएको बुझिन्छ। यसबाट यहाँ कृषिका लागि सिचाईको लागि कुलोको बन्दोवस्त थियो भन्ने स्पष्ट देखिन्छ।

टोखाका स्थानीय बासीहरूको भनाइअनुसार शिवपुरीका सामन्त (राजा) घोडा चढेर कृषि खेती हेर्न आउने गर्दथे। आजसम्म राजकुलो अवशेष टोखाको सिद्धिगणेशको उत्तर-पूर्वतर्फ छोपिएको अवस्थामा छ। किरातकालीन समयमा टोखामा कुलोको व्यवस्था गरि कृषि व्यवसाय चलि सकेको संकेत पाइन्छ। राज्यभित्रको शासन व्यवस्थालाई सुचारु रूपले सञ्चालन गर्नको लागि बलियो किल्लाको व्यवस्था गरेको देखिन्छ। त्यस समयमा निर्माण भएको किल्लाको अवशेषहरू पाउन सकिएको छैन। तर स्थानीयका अनुसार टोखाको वरिपरि माटो पर्खाल लगाएको, चारैतर्फ गणेश, ढुङ्गेधारा, प्रवेशद्वार रहेको जनविश्वास पाइन्छ।

प्राचीनकालमा राज्यको सञ्चालन प्रत्यक्ष केन्द्रमार्फत र स्थानीय शासन गरी दुई किसिमबाट गरिएको थियो। स्थानीय शासनको जिम्मेवारी सामन्तहरूलाई दिने व्यवस्था रहेको थियो। मूल (केन्द्र) मा कुनै कारणबश कमजोरी पैदा भएमा अधीनस्थ वरपरका सामन्त राजाहरू स्वतन्त्र हुने चेष्टा गर्दथे। यस्तो अवस्थामा ती सामन्तहरूलाई कज्याउन सकिएन भने राज्यै टुक्रिने सम्भावना हुन्थ्यो। त्यस समयमा सामन्तले समेत राज्यको

रूपमा प्रशासन सञ्चालन गरेको तथ्यलाई चाँगुनारायणस्थानको मानदेवको संवत् ३८६ को अभिलेखमा पूर्वका सामन्त राजाहरूलाई कज्याएर मानदेव पश्चिमतिर अघि बढेको चर्चा गरिएको छ । त्यसरी केन्द्रको सिधा शासन पूर्वतिर दोलखा, मूलकोटसम्म र पश्चिमपट्टि गोरखासम्म रहेको अभिलेखमा उल्लेख पाइन्छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ. ९-३०) ।

यसरी आ-आफ्नो देशको सुरक्षाको लागि दुर्गा(किल्ला) को निर्माण गरिएका हुन्थे । कोट्टिभित्र बस्ती जनतालाई आवश्यक पर्ने सम्पूर्ण सुविधाहरू दिनुको साथै कर छुटको व्यवस्था गरेको पाइन्छ । यसले शत्रुपक्षबाट हुनसक्ने आक्रमणबाट बच्नका लागि निर्माण गरिएको देखिन्छ । किल्लाको इलाकाभित्र बस्ने मानिसहरूलाई सरकारले विशेष सुविधा दिइएको देखिन्छ । विभिन्न भनाइहरूको विश्लेषणबाट टोखामा राजदरबार वा सामन्तको व्यवस्था गरी सुरक्षाको लागि किल्लाको निर्माण गरिएको देखिन्छ । टोखामा प्राप्त भएको अभिलेखमा उल्लेख भएको किल्लाले टोखा क्षेत्र कुनै समयमा महत्त्वपूर्ण क्षेत्रको रूपमा रहेको स्पष्ट संकेत गरेको छ ।

उपत्यकाको प्राचीन उत्तरी ढोकाको रूपमा लिने गरिएको छ । लिच्छविकालका व्यापारीहरू नुवाकोट, रसुवा हुँदै तिब्बतको केरुङ्ग जाने प्रमुख बाटो यही थियो । टोखा शहरको निर्वाण प्रक्रियाका आधारमा पनि यो एउटा छुट्टै राज्यको रूपमा रहेको पाउन सकिन्छ । संसारका प्राचीन सभ्यताहरूमा किल्लाबन्दी गरी शहर (नगर) हरू बसाउने परम्परा थियो । टोखा शहर निर्माण शैलीमा सुरक्षा चौकी, दक्षिण पश्चिमतिर कुलोको दोभान, उत्तरतिर पानी भरेको ठाउँ, दक्षिणतिर ज्ञातिखुत नदी वरिपरि कुलोको सिमानाभित्र रहेको देखिन्छ । टोखाको नगर सभ्यताको संरचनालाई हेर्दा सम्पूर्ण नगर नै किल्ला अनुसार बनेको र नगरभित्र प्रवेश गर्ने द्वारहरू रहेबाट विद्यमान संरचना प्राचीनकालमा नै विकसित भएर रहेको शहर भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । टोखामा धेरै पहिलादेखि सुरक्षात्मक दृष्टिकोण अपनाइएको देखिन्छ ।

अभिलेख, साहित्यिक स्रोत, किम्बदन्ती, पुरातात्विक स्रोत, अवलोकन लगायत अन्य स्रोतहरूको आधारमा टोखा कुनै बेला राजा वा सामन्तले राज्य संचालन गरेको देखिन्छ । लिच्छविकालभन्दा अगाडिको साहित्यिक र पुरातात्विक स्रोतहरूको अभावले त्यसभन्दा अगाडिको अवधिमा भएको क्रियाकलापहरूको आधिकारिक तथ्यहरू उपलब्ध छैन । लिच्छविकालमा प्राप्त भएका विष्णुपादुकाको फेदीको शिवदेवको संवत् ५१२ को अभिलेख, धर्मस्थलीको शिवदेव अंशुवर्माको संवत् ५१७ को अभिलेख रहेको छ । यसरी बुढानिलकण्ठको शिवदेव अंशुवर्माको संवत् ५१७, धर्मपुरको अभिलेख संवत् ५२०, धापासीको शिवदेव अंशुवर्माको संवत् ५२६ अभिलेखले महत्त्वपूर्ण स्थान अभिलेखहरू राखिएको छ (बज्राचार्य, वि.सं., २०३०, पृ. २५७-२८१) । यसले टोखा एउटा छुट्टै राज्यको रूपमा थिएन कि भन्ने देखिन्छ । मध्यकालमा आएर टोखालाई जयपुर, लक्ष्मीपुर, तोखा ग्राम, टोखा देश नामकरण गरिएको पाइन्छ । यसले मध्यकालमा टोखा चारसय गाउँको भौगोलिक क्षेत्रलाई शासन गरेको भन्ने विश्वास गर्न सकिने आधार पाउन सकिदैन ।

स्वतन्त्र प्रशासनिक इकाइको रूपमा टोखाको पतन

प्राप्त भएको प्रमाणहरूको आधारमा विश्लेषण गर्दा टोखा एउटा राज्यको रूपमा नभएर केन्द्रीय शासन अन्तर्गत रहेको देखिन्छ । यहाँ सामन्तलाई केही अधिकारहरू दिएर विषय वा देश जिल्लाको (विषय

वा देश) रूपमा रहने गरी रेखदेख गर्ने जिम्मेवारी दिएको पाइन्छ । यसलाई पुष्टि गर्नका लागि संवत् ३८६ को अभिलेखलाई लिन सकिन्छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ. १४-३०) । यसले टोखा केन्द्रीय शासनको प्रत्यक्ष नियन्त्रणमा नभई सामन्तले सञ्चालन गरेको स्पष्ट गरेको छ । यस्तो सामन्तले शासन सञ्चालन गर्ने व्यवस्था अनुरूपमा टोखामा हालसम्म मूल नाइकेले शासन गर्ने चलन कायम रहेको देखिन्छ । यसलाई टोखामा नै रहेको लिच्छविकालीन अभिलेखमा हाम्रो तर्फबाट जीविका चलाउनेहरू वा सरकारी कर्मचारीहरूले यस क्षेत्रका मानिसहरूलाई अलिकता पनि दुख नदिनु भन्ने निर्देशन दिएको देखिन्छ । जसले यो आज्ञा नटेरेर अन्यथा गर्ला वा गराउला त्यसलाई हामी सहने छैनौं भनिएबाट यो कुराको पुष्टि हुन्छ (जोशी, वि.सं.२०३०, पृ. २४५-२४६) ।

नेपालको इतिहासमा लिच्छवि शासनको अन्त्यपछि जुन राज्य विभाजनका लहर चल्यो, यो घटना राजनैतिक दृष्टिले महत्वपूर्ण देखापर्छ । लिच्छवि राजाहरूले उपत्यका केन्द्रबाट पूर्व र पश्चिममा अनेक सामन्त शासकहरू मार्फत राज्य सञ्चालन गरेको देखिन्छ । मध्यकालको पूर्वार्द्धमा पूर्व र पश्चिमपट्टि टाढा-टाढाका प्रदेशहरूलाई (विषय वा जिल्ला) जस्ता विभिन्न प्रशासकीय एकाईमा विभक्त गरी विषयपतिमार्फत शासन सञ्चालन गर्ने गरेको तथ्यलाई स्पष्ट गरेको छ (वज्राचार्य, वि.सं. २०३० पृ. २०-२८०) ।

गोपालराज वंशावलीमा नेपाल संवत् ४६० मा कृष्ण अष्टमीको दिन बनेपाली कस्त भालाई निकाला गरियो । उनलाई त्रिपुरले आफ्नो राज्यमा बस्न दियो । उनीहरू मिलेर नौ दिनपछि टोखाराजलाई दबाउने काम गरियो । यसको नेतृत्व जोगराम मूलमी र श्रीगोपालचन्द्रदेव टोखामा गएका थिए । टोखाले विद्रोह गरे । तर तुरुन्तै त्रिपुरबाट आएका सैन्यले टोखा आफ्नो नियन्त्रणमा लिई विद्रोह दबाउन सफल भए । टोखा किल्लाभित्रका सबै विद्रोहीहरू समातिए र गोपालदेवको टाउको काटियो भनिएको छ (वज्राचार्य र मल्ल, १९८५ पृ.१०६) ।

वास्तवमा टोखामा पटक-पटक राजनैतिक घटना भएको देखिन्छ । यसले टोखा प्रदेश वा प्रशासनिक इकाइको रूपमा रहेको थियो भन्ने तथ्यलाई उजागर गर्छ । गोपालराज वंशालीले नेपाल संवत् ४४६ मा पशुपति मल्ल टोखामा बसेको देखिन्छ । यसले टोखा क्षेत्र रणनीतिक रूपमा महत्वपूर्ण रहेको थियो भन्ने स्पष्ट गर्दछ । यिनले टोखामा रहँदा कस्तो-कस्तो कदम चाले भन्ने कुरा रहस्यमय छन् । महाथ जेतपाल नुवाकोटका एक प्रसिद्ध भारदार थिए । त्यसताका सामन्तद्वारा शासित प्रदेशहरूका यस्ता महाथहरूले स्थानीय प्रशासनमा महत्वपूर्ण सहयोग पु-याउने व्यवस्था थियो । आर्थिक तथा साङ्गामिक दृष्टिले महत्वपूर्ण प्रदेश नुवाकोटमा सामन्त जुगले नेपाल संवत् ४६५ स्वतन्त्र शासक थिए (श्रेष्ठ, १९९६,पृ. २८५-२९६) ।

यसै क्रममा जेतपाल र जुगवीच राजनैतिक विवाद परी जेतपाल नुवाकोटबाट निष्कासित भए । नेपाल संवत् ४७८ मार्गमा जेतपाल टोखामै शरण पर्न आएको देखिन्छ । राजनैतिक कारणवश राजा तथा भारदार देश छाडि भाग्न परेमा सुरक्षित किल्लाहरूमा शरण पर्न जाने चलन थियो । नेपाल संवत् ५०१ मा जयस्थिति मल्लले अर्जुन मल्ललाई पन्छाई राज्य आफ्नो हातमा लिएका थिए । राजमाता ऋद्धिलक्ष्मीलाई कैद गरी टोखामा पठाएको घटना यस सन्दर्भमा उल्लेख गरिएको छ (श्रेष्ठ, १९९६,पृ. २८५-२९६) ।

यस्ता गतिविधिले हेर्दा टोखा एउटा महत्वपूर्ण प्रदेशको रूपमा रहेको देखिन्छ । उपत्यकाको एउटा सिङ्गो मल्ल राज्य विभाजन भई कान्तिपुर, ललितपुर र भक्तपुर गरी तीन छुट्टै राज्यहरूको स्थापना भयो । विभाजन हुँदा धार्मिक, सांस्कृतिक तथा साङ्गामिक दृष्टिले महत्वको प्रदेश टोखा कान्तिपुर राज्यमा पर्न गयो ।

तर कान्तिपुरका अन्तिम राजा जयप्रकाश मल्लको राज्यकालमा टोखा पृथ्वीनारायण शाहको कब्जामा थियो । पृथ्वीनारायण शाहले उपत्यकाका महत्त्वपूर्ण प्रदेशहरू आफ्नो कब्जामा लिने क्रममा वि.सं. १८०७ मा टिष्टुङ, चितलाङ, दहचोक र शिवपुरी विजय गरेका थिए । वि.सं. १८२२ जेठमा टोखाले कुनै प्रतिकार नगरी पृथ्वीनारायण शाहसँग मिल्न गएकोले कान्तिपुर राज्यअन्तर्गतको टोखा प्रदेश गोरखा अधिराज्यमा बिलिन भयो (श्रेष्ठ, १९९६, पृ. २८५-२९४) ।

टोखामा पाइने भौतिक तथा अभौतिक सम्पदा

टोखामा इन्द्रजात्राको दिन टोखाको थनेलाक्षी चोकमा टाउको मात्र भएको प्राचीन यलम्बर देवता जसलाई नेपाल भाषामा हाथु घोः भनिन्छ । किराँती राजा यलम्बरको टाउकोको मुर्ति बनाएर पुजा गर्ने परम्परा हालसम्म कायम रहेको देखिन्छ । यसले प्राचीनकालमा टोखा किराँतीहरूको राज्य अर्न्तगत रहेको अनुमान गर्न सकिन्छ (पन्त, वि.सं. २०६९पृ.११-३६) । यसबाट टोखा क्षेत्र यलम्बरको समयमा नै प्रसिद्ध शहरको रूपमा विकास भै सकेको सङ्केत मिल्दछ ।

टोखा नगरमा राजदरवार, चण्डिकेश्वर, चण्डेश्वरी, भिमसेन, गणेश, पोखरी, ढुङ्गेधारा, पाटी, पौवा, बौद्ध स्तुपा रहेका छन् (टोखा गुठीका अध्यक्ष धर्म श्रेष्ठसँगको अन्तरक्रियामा आधारित) । यहाँ विभिन्न देवीदेवताहरूको मठ-मन्दिरहरू, राजकुलो, दक्षप्रजापतिले अश्वमेघ यज्ञ गरेको पवित्र स्थल, सतीदेवीले समाधि लिएको पुण्यभूमि(हरिकृष्ण डंगोलसँगको संवादमा आधारित) आदिको प्राप्तीले कुनै बखतमा विकसित शहरको रूपमा रहेको देखिन्छ । साथै, टोखाले कुनै बेला स्वतन्त्र राज्यको रूपमा रहेको देखिन्छ । टोखामा राजा वा सामन्तको ठुलो दरवार बनेको थियो । टोखाले स्वतन्त्र पूर्वक स्थानीय प्रशासन सञ्चालन गर्ने गरेको देखिन्छ । यसले शासन सञ्चालन गर्ने क्षेत्रमा चारसय गाउँ र त्यसको क्षेत्रफल सात सय फेरा रहेको थियो । जसलाई स्थानीय मानिसहरूले आजसम्म टोखालाई “चारसय टोखा सात सय फेरा” रहेको कथन छ ।

टोखामा लिच्छविकालमा राखिएको शिवदेव र अशुवर्माको संवत् ५१९ को अभिलेख प्राप्त भएको छ । यहाँ प्राचीन कालदेखिका भौतिक संस्कृतिहरूमा मठ मन्दिर, मूर्ति, शिलालेख, अभिलेख, लोक नृत्य, लोकवाजा, ढुङ्गेधारा, पोखरी, डवली, पाटी, पौवा रहेका छन् । यसरी अभौतिक संस्कृतिहरूमा जात्रापर्व, भेषभूषा, चालचलन, रीतिथिति परम्परागत रूपमा निरन्तरता पाएको देखिन्छ ।

छलफल एवम् निष्कर्ष

लिच्छविकालीन समयमा राज्यको सञ्चालन दुई किसिमबाट गरिएको देखिन्छ । यस्तो शासन व्यवस्था सोभै केन्द्र र सामन्तद्वारा गर्ने गरेको देखिन्छ । त्यस समयका साहित्यिक स्रोतहरूमा टोखा क्षेत्र जिल्लाको(विषय वा देश)को रूपमा रहेको देखिन्छ । त्यस समयमा विषय वा देशको रूपमा प्रशासनिक केन्द्रको रूपमा विकसित गरेको स्थानलाई भन्ने गरेको पाइन्छ । यसबाट टोखालाई केन्द्रबाट प्रत्यक्ष शासन नगरी सामन्तलाई प्रशासनिक अधिकार सञ्चालन गर्ने अधिकार प्रत्यायोजन गरेको देखिन्छ । त्यस समयमा पश्चिममा गोरखा र पूर्वमा दोलखासम्म सोभै केन्द्रद्वारा शासन गरिएको देखिन्छ । तर, कालिगण्डीपारि र पूर्वतर्फ राज्य गर्नका लागि सामन्तहरूको नियुक्ति गरिएको पाइन्छ । विषयपति केन्द्रद्वारा सोभै शासन गरिने देशमा अनेक विषय (जिल्ला) हरू थिए । प्रत्येक विषयमा स्थानीय प्रशासन चलाउन एक विषयपति नियुक्त गरेको देखिन्छ ।

देशलाई अनेक विषयमा विभक्त गरी विषयपति नियुक्त गरी शासन चलाउने चलन तात्कालिक भारतमा प्रचलित थियो । त्यसैको शासन व्यवस्थालाई प्रचलनमा ल्याएको पाइन्छ । यसबाट लिच्छविकालका शासकहरू भारतबाट प्रभावित भएको देखिन्छ । त्यस समयमा शासन व्यवस्थित रूपमा सञ्चालन गर्नका लागि ग्राम, तल, दूङ्गको रूपमा स्थानीय निकायलाई विभाजन गरिएको पाइन्छ । कतिपयस स्थानहरूमा प्रशासनाधिकार मूल(केन्द्र) मा सीमित नराखी स्थानीय जनतालाई सुम्पिएको अभिलेखहरूबाट देखिन्छ । यसरी आफ्नो प्रशासनिक अधिकार सुम्पिएका स्थानीय निकायहरूमा टोखा परेको देखिन्छ । टोखा उपत्यकाको पहिलो वस्ती थियो ।

उपत्यकाको उत्तरी भेगमा रहेको बुढानिलकण्ठ क्षेत्रको धोवीखोला छेउमा नवपाषाणकालिन उपकरण प्राप्त भयो । यसको आधारमा बुढानिलकण्ठ र टोखा क्षेत्रलाई प्राक्मानवको बसोबासको रहेको मान्न सकिन्छ । उत्तरी क्षेत्रमा प्राप्त भएको लिच्छविकालको अभिलेखबाट यो क्षेत्र प्राचीनकालमा मानव बसोबासको विकास भएको देखिन्छ । प्राचीनकाल, मध्यकालमा उपत्यकामा पटक-पटक बाह्य आक्रमणबाट आहत हुन पुगेको देखिन्छ । उपत्यकाको सुरक्षा गर्नको लागि उपत्यकाको वरिपरिका बस्ती डाँडाहरूमा किल्लाको विकास गरेको पाइन्छ । यस्ता किल्लाहरू अग्लो डाँडाहरूमा रहेका बाक्लो वस्ती भएका स्थानहरू चाँगु, साँखु, गोकर्ण, टोखा, स्वयम्भूलाई वनदुर्गको रूपमा किल्लाको विकास गरेका थिए । उत्तरी क्षेत्रबाट उपत्यका छिर्ने महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको थियो । त्यस समयमा विकल्पको रूपमा उपत्यकाबाट ब्यापारको लागि नुवाकोट, रसुवा हुँदै तिब्बतको केरुङ्ग जानको लागि टोखा उत्तरी ढोकाको उपयोग गरेको देखिन्छ ।

टोखामा प्राप्त लिच्छविकालीन अभिलेखमा तिलमक चर्चा गरिएको छ । धनवज्र वज्रचार्यले किराती भाषाको रूपमा रहेको तिलमकको अर्थ 'कुलो' मानिएको छ । यसरी अभिलेखमा गुल्मको शब्दको प्रयोग गरिएको छ । वज्रचार्यले गुल्मको अर्थ 'सुरक्षा चौकी'को रूपमा व्याख्या गरेका छन् । यसले त्यस समयमा कृषि व्यवसायको लागि प्रख्यात रहेको देखिन्छ । यहाँ उत्पादन भएका बस्तुहरूलाई बजारको रूपमा काठमाडौंलाई बनाएको पाइन्छ । कृषि उत्पादनलाई बढाउनको लागि पानीको लागि कुलोको व्यवस्था गरेको देखिन्छ ।

टोखामा विभिन्न समयमा राखिएका लिच्छवि र मध्यकालका अभिलेखहरूबाट छुट्टै राज्यको रूपमा रहेको पाइदैन । तर, टोखालाई प्रशासन चलाउने अधिकार प्रत्याजित गरको देखिन्छ । टोखाले सञ्चालन गर्न प्रशासनको क्षेत्रमा पर्न आउने स-साना गाउँहरूको संख्या चारसय रहेका छन् । त्यसले चर्चेको भौगोलिक क्षेत्रफल भित्र सातसय फेरा भएको देखिन्छ । हालसम्म मूल नाइके नियुक्ती गर्ने चलन यथावत रहेको छ । टोखामा मूल नाइके नियुक्ती गर्दा चण्डेश्वरीमा बिहान १० बजेतिर सरकारी पूजा सहित चण्डेश्वरी देवीलाई पञ्चचबली पूजा मूल नइकेको नेतृत्वमा गर्ने चलन छ ।

यसरी मूल नाइके बहाली गर्दा सरकारी कोष अनुदानबाट गर्ने परम्पराले राज्यको रूपमा नभई प्रशासनिक रहेको देखिन्छ । मूल नाइकेले चैत्र दशै, चण्डेश्वरीमा पञ्चबलि पूजा, कोठू गणेश रात्री पूजा, बिस्केट जात्रा, ह्वगङ्ग जात्रा, द्वारे पूजा, इन्द्रजात्रा दशै, गुहेश्वरीपूजा, मसानकाली स्वर्गद्वार बलिपूजा र जात्रापर्वहरूको नेतृत्व गर्ने गरेको देखिन्छ । टोखालाई सामाजिक, सांस्कृतिक र धार्मिक कार्यहरू मूल नाइकेले सञ्चालन गर्ने गरेको पाइन्छ । यसले शासन सञ्चालन गर्दा सांस्कृतिक, धार्मिक लगायत कर असुलीका लागि स्थानीय सामन्तलाई स्वायत्ता दिएको स्पष्ट गर्दछ । लिच्छविकालमा शासन व्यवस्थित रूपमा चलाउन ग्राम, तल, दूङ्गको

रूपमा स्थान विभाजन गरिएको थियो । टोखामा रहेको तलेजु, सुरक्षाको व्यवस्था, धार्मिक, सांस्कृतिक गतिविधि सञ्चालन गर्ने मुख्य केन्द्रको रूपमा रहेको हुनाले थंतुरीद्रङ्ग अन्तर्गत पर्ने प्रसिद्ध शहर भएको देखिन्छ । प्राप्त गरिएको तथ्यहरूको छलफलको विश्लेषण गर्दा टोखा क्षेत्र जिल्लाको(विषय वा देश)को रूपमा रहेको पाइन्छ । यसले सञ्चालन गर्ने प्रशासनिक अधिकार क्षेत्र “चारसय ग्राम र सातसय फेर” भित्र रहेको देखिन्छ । स्थानीय मानीसहरूको भनाई अनुसार टोखा एउटा छुट्टै राज्यको रूपमा रहेको मान्न सकिने आधारहरू रहेका छैनन् ।

टोखाको भौगोलिक सिमाक्षेत्रभित्र पर्ने गाउँहरूमा गोकर्ण, चुनीखेल, गाम्चा, टुसाल, खड्का भद्रकाली, नारायणटार, वासुखु, हात्तीगौडा रहेका छन् । त्यसरी धापासी, धर्मस्थली, साड्ला, काभ्रेस्थली, भोर, मनमैजु रहेको देखिन्छ । यसरी प्रशासनिक रूपले समेटिएका गाउँको संख्या चारसय भएकोले “चारसय टोखा सातसय फेरा” भन्ने गरेको देखिन्छ । कतिपय विद्वान्हरूले टोखाको क्षेत्रफल शङ्खमूलसम्म रहेको तर्क अगाडि ल्याएको छन् । त्यसलाई प्रमाणित गर्ने सकिने साहित्यिक तथा पुरातात्विक स्रोतहरू पाउन सिकिएको छैन । के आधारमा यस्ता कुराहरू भएको छन् त्यसको भविष्यमा अध्ययन गर्नेपर्ने आवश्यकता देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

- डंगोल, मनिराज,(वि.स. २०७३), *प्राचीन नेपाल तथा काठमाडौं उपत्यकाको उत्तरी प्रवेशद्वार*, ग्वंग:बुँ व्यापार समिति ।
- धौवन्जार, गोपाल,(वि.सं. २०६८), *काठमाडौं उपत्यकाका वस्तीहरू*, श्रीमती कल्पना श्रेष्ठ ।
- पन्त, दिनेशराज, (वि.सं. २०६९), *प्रथम किरात राजा यलम्बरको समय*, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- पन्त, दिनेशराज,(वि.स. २०६९), *प्रथम किरात राजा यलम्बरको समय*, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- प्रधान, भुवनलाल, (वि.स. २०७६), *नेपालको इतिहास र संस्कृतिका केही पक्ष*: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- पाण्डे, रामनिवास र रेग्मी, दिनेशचन्द्र, (वि.स. २०६०), *नेपालको प्रागितिहास*, नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- वज्राचार्य, धनवज्र, (वि.सं. २०३०), *लिच्छविकालका अभिलेख*, नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- माली, टी.एन, (१९७९), *द भिलेज अफ काठमाडौं*, ट्वीन भिलेज पञ्चायतम अफ टोखा ।
- हरिराम जोशी, (वि.सं. २०३०), *नेपालका प्राचीन अभिलेख*, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ॥
- श्रेष्ठ, टेकबहादुर, (१९९६), टोखा: एक ऐतिहासिक चर्चा, *कन्ट्रीव्यूसन अफ नेपीलिज स्टडिज*, नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र. २३१।२८५-२९४।
- श्रेष्ठ, टेकबहादुर, (वि.सं. २०५१), *टोखाको ऐतिहासिक सर्वेक्षण*, नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- श्रेष्ठ, मदन, (वि.सं. २०७५), *ऐतिहासिक नगर टोखा*, मिर्मिरे बचत तथा ऋण सहकारी संस्था लि. ।
- श्रेष्ठ, पुरुषोत्तलोचन, (वि.सं. २०८०), *अन्तर्ङ्गका तरङ्गहरू*, संचित वचत तथा ऋण सहकारी संस्था ।
- Banerjee, N.R. (1969). Discovery of the Remains of Prehistorice Man in Nepal. *Ancient Nepal*: Department of Archaeology. 6(59). pp.6–9).
- Joshi, R.V.(1966). Prehistoric Explorations in Kathmandu Valley.Nepal. *Bulletin of the Archaeological Survey of India, Digital Library of India items2015.424114*. 17(12). pp.150–230.

भक्तपुरको तलेजु भवानी पीठमा दिइने निकुथु बलि

संगीता पंच

Received Date: Jan 13, 2025

Accepted Date: April 05, 2025

लेखसार

प्रस्तुत लेखमा संरचनात्मक प्रकार्यवादी सिद्धान्तमा आधारित भएर भक्तपुर दरबार क्षेत्रको भवानी पीठमा महाअष्टमीका दिन दिइने बलि निकुथुको सांस्कृतिक अध्ययन गरिएको छ । भक्तपुरको तलेजु मन्दिर परिसरमा दशैको महाअष्टमीका रातमा २५ ओटा राँगामध्ये २४ वटा तलेजुको मूलचोकमा र एउटा तलेजु भखाद्यःमा बलि चढाइन्छन् । यस अवसरमा ६ जना साहीहरूले राँगाको घाँटी रेटेर तथा रक्तनली निकालेर बलि दिन्छन् । तीमध्ये एउटालाई निकुथु भनिन्छ । निकुथु निक्खर कालो रङको, शरीरमा कुनै घाउचोट नभएको राँगोलाई मानिन्छ । भक्तपुर नगरकै ब्यासी टोलका वैद्य थरका मानिसहरूले कालरात्रिभन्दा केही दिन अघिदेखि त्यो राँगोलाई पालन पोषण गर्दछन् । अष्टमीको साँझ तलेजुबाट कर्माचार्य, साही र रंजितकार नयाँ डोरी र एक टिन तोरीको तेलसहित विधिवत रूपमा सो राँगो लिन जाने गर्दछन् । राँगालाई विधिवत रूपमा पूजा गरेपश्चात 'मु हाके'(पर्साउने) गर्नु पर्दछ । राँगालाई कुनै कष्टबिना विस्तारै तलेजु भवानी पीठमा ल्याइन्छ । निकुथुको जात्रा र बलिदौरान राजोपाध्याय, जोशी, कर्माचार्य, चगुठी, मूलगुठी, साही र घोला जातिको सहभागिता रहन्छ । बलिको क्रममा नगरको माथिल्लो भागमा बस्ने मूलगुठी र तल्लो भागमा बस्ने चगुठी थरका एक एक जना गुठियार तलेजुको प्रवेशद्वारको दाय्याँ बायाँ अर्धनग्न अवस्थामा हिःफवद्यः (रक्त स्वीकार्य देवता)का रूपमा उपस्थित हुनु पर्दछ । यस विषयमा सामान्य अध्ययन भएतापनि निकुथु(राँगो) बलिसँग सम्बन्धित साँस्कृतिक महत्त्व बारेमा कम्मै मात्र अध्ययन भएका छन् । तसर्थ यो लेखद्वारा उक्त अध्ययन रिक्ततालाई परिपूर्ति गर्ने प्रयास गरिएको हो । यस लेखमा इमाइल दुर्खिमको संरचनात्मक प्रकार्यवादी सिद्धान्त प्रयोग गरिएको छ । यस सिद्धान्तले समाजमा विभिन्न इकाइहरूबीच प्रकार्यात्मक सम्बन्ध हुन्छ भन्दछ । सामाजिक रूपमा व्यवहारिक मानिने यस सिद्धान्तले संस्कृतिको निर्माणसँगै त्यसको परिवर्तन र विकास हुँदै जान्छ भन्ने मान्यता राख्दछ । यस लेख तयारीमा गुणात्मक शोध विधि प्रयोग गरिएको छ । प्रस्तुत लेखमा तथ्याङ्क प्राथमिक र द्वितीयक दुवै प्रकारका तथ्याङ्क सङ्कलन गरी प्रयोग गरिएका छन् । यसबाट सो समयमा कार्यविभाजनगरी जिम्मेवारी दिएको जानकारी प्राप्त भएको छ । साथै सामाजिक सहिष्णुता तथा धार्मिक अनुष्ठानको साथमा मानवलाई नै देवदेवीको रूपमा पुज्ने गरेको देखिन्छ ।

सूत्रशब्द : कालरात्रि, निकुथु, मूलगुठी, चगुठी, साही, चःजू

अध्ययनको पृष्ठभूमि

प्रस्तुत लेख भक्तपुर दरबार क्षेत्रको भवानी पीठमा महाअष्टमीका दिन बलि दिने निकुथु (रांगो) को सांस्कृतिक अध्ययनसँग सम्बन्धित छ। यो लेख खोजमूलक तथा विश्लेषणात्मक ढाँचामा तयार गरिएको हो। मध्यकालमा दुर्गा पूजालाई 'मोहनी' चाँडको रूपमा मनाइने कुरा डि.आर. रेग्मीले लेखेका छन्। हालसम्म दशैं चाडलाई नेवारी भाषामा मोहनी नखः भनिन्छ। यसताका उपत्यकाको नेवारी समुदायमा दुर्गाको उपासना पशुबलि दिएर गरिन्छ (क्षेत्री, खतिवडा, वि.सं. २०५४)।

वैदिक धर्ममा मोहरात्रि, सुखरात्रि, शिवरात्रि र कालरात्रिसमेत ४ रात्रि प्रमुख छन्। रात्रि भनेको देवता हो र यो सोमतत्त्वको प्रतीक पनि हो। सोमतत्त्वले प्रकृति वा शक्ति भन्ने बुझाउँछ। कालरात्रिमा पुजिने शक्तिलाई नवदुर्गा मानिन्छ (पोखरेल, २०७७, पृ. ९८)। भारत र नेपालमा नवदुर्गा पूजा प्राचीन कालदेखि चलेको हो। नेपालमा अष्टमातृकाहरूमा त्रिपुरासुन्दरीलाई गाभेर नवदुर्गा मानिन्छ र नवग्रह शान्तिका लागि, युद्धमा विजयका लागि, माहामारी तथा प्राकृतिक प्रकोपबाट बच्नका लागि नवदुर्गाको पूजा गर्ने चलन थियो (क्षेत्री, खतिवडा, वि.सं. २०५४)। स्थानअनुसार नवदुर्गालाई विविध नाम र स्वरूपमा पुजिने गरिन्छ। मध्यकालदेखि भक्तपुरमा नवदुर्गालाई नगर रक्षक देवताको रूपमा पूजा गर्ने चलन छ। भक्तपुरको तजेजु भवानी पीठलाई नवदुर्गाको दिदीको रूपमा पुजिन्छ (राजोपाध्याय, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुस २२, वि.सं. २०८१)। पौराणिक ग्रन्थ शिवपुराणका अनुसार शिवद्वारा पुत्र गणेशको शिर छेदन गर्दा पार्वतीले क्रुद्ध भएर सम्पूर्ण देवता र स्वयम शिवलाई संहार गर्ने उद्देश्यले सयौं शक्तिहरूको उत्पत्ति गरेका थिए, जसमध्ये नवदुर्गालाई प्रमुख मानिन्छ। नवदुर्गाले सम्पूर्ण देवतालाई त्राहियामा गरेपश्चात् यिनीहरूलाई शान्त गर्न यिनिहरूको उपासना गरेपछि शान्त हुँदै गएको चर्चा पाइन्छ (पोखरेल, २०७७, पृ. ९८)।

काठमाडौं जिल्लाको पूर्वदिशामा पर्ने भक्तपुर जिल्ला ६.८८ वर्ग कि.मि. क्षेत्रफलमा फैलिएको छ। यो नगर समुद्री सतहबाट १,४०१ मिटरको उचाइमा अवस्थित छ। पूर्व-पश्चिम औसत ४.५ कि.मी. लम्बाइ र उत्तर दक्षिण १.५ कि.मी चौडाइमा फैलिएको भक्तपुर नगर १० वटा वडामा विभाजित छ। २०७८ सालको राष्ट्रिय जनगणना अनुसार ७९,१३६ जनसङ्ख्या भएको यो नगरमा ९० प्रतिशत भन्दा धेरै नेवार र बाँकी बाहुन, मुसलमान लगायतका जातको बसोबास रहेको छ। यहाँ गृष्म ऋतुमा अधिकतम तापक्रम ३० देखि ३२ डिग्री सेल्सियससम्म र हिउँदमा शुन्य डिग्री सेल्सियससम्म भर्दछ। मध्यकालीन वास्तु, कला - संस्कृति र सम्पदा संरक्षित नगरको विभिन्न ठाउँमा प्रवेशद्वार रहेकोले यो नगर सिङ्गो किल्लाको रूपमा रहेको थियो (भ.न.पा., महोत्सव, पर्चा)।

भक्तपुर दरवार क्षेत्रको भवानी पीठ तथा मूलचोकमा दशैंको महाअष्टमीका रात २४ वटा राँगोलाई बलि दिइन्छ। तिनीहरूलाई ६ जना साही जातका मानिसले घाँटी रेटेर तथा तिनको प्रमुख रक्तनली निकालेर त्यसको रगत तलेजु भवानी र तलेजुको द्वारमा उभिएका मूलगुठी र चगुठी समुदायको मानिसलाई अर्पण गरी बलि दिने परम्परा छ।

यिनीहरूमा प्रमुख भने निकुथु हुन्छ। निकुथु निक्खर कालो रङ्गको तथा शरीरमा अपाङ्गता नभएको हुनुपर्ने मान्यता छ। यस राँगोको जात्रा र बलिको लागि राजोपाध्याय, जोशी, कर्माचार्य, वैद्य, चगुठी, मूलगुठी,

साही, घोला जातिहरूको सहभागिता रहेको हुन्छ (रंजितकार, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुस ०१, वि.सं. २०८१) । उक्त महिष गुठी संस्थानद्वारा किनेर तलेजुका भवानी पीठसँग सम्बन्धित मानिसलाई जिम्मा लगाउने चलन छ । निकुथु किन्न केही दिन अगाडि नै साही समुदायका ६ जना नायोहरूमध्ये एक सदस्य (न्वकु)ले निकुथुमा हनुपर्ने सम्पूर्ण गुणहरू हेरेर उपयुक्त राँगो किन्छ । उक्त राँगोलाई नुहाउने, तेल र भुईसिनं (केशरी) दल्ने र अक्षेताले सामान्य पूजा गरेर ब्यासी टोलका वैद्यलाई जिम्मा लगाउने परम्परा छ (साही, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुष १६, वि.सं. २०८१) । उनीहरूले पालेको राँगो अष्टमीका दिन मात्र तलेजुबाट कर्माचार्य, साही र रंजितकार समेत सो राँगो लिन जाने गर्दछन् । यस दिन ब्यासी क्षेत्र जात्रामय हुन्छ । टोलका मानिसहरू दुई, तीन स्थानमा बिहानैदेखि भजन गरेर बस्दछन् (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

दशैंको अष्टमीको साँझ तलेजुबाट पूजा सामान र एक टिन तोरीको तेलसहित विधिवत रूपमा भक्तपुर नगरको ब्यासी टोलमा रहेको वैद्य जातिको घरमा सो राँगो लिन जाने गरिन्छ । सो तेल सर्वप्रथम निकुथु पाल्ने व्यक्तिलाई वितरण गरिनुका साथै निकुथु लाने बाटोमा स्थानियले लहरै राखिएका सुकुन्दामा तेल भरेर दिन्छन् । राँगोलाई विधिवत रूपमा पूजा गरेपश्चात 'मु हाके' (पर्साउनु) गर्दछ र कुनै कष्टबिना राँगोलाई स्काटिड गरेर तलेजु ल्याइन्छ सो दृश्य हेर्न सयौं भक्तजनहरूको घुइँचो लाग्ने गर्दछ (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

तलेजुका सम्बन्धित व्यक्ति र स्थानीयहरू जात्रा गरेर हर्ष र उल्लासका साथ ब्यासीबाट कुदाउँदै ल्याउने परम्परा छ । जात्रा दरबार परिसरमा पुगेपछि तलेजुका पुजारीले लायकुस्थित लामो पाटीमा बसेर निकुथु ल्याउने साहीसँग महिषको बारेमा अन्तर्क्रिया गर्दछन् (चित्र नं. ४) । तलेजु र ब्यासी टोलका मानिसहरूले सो दिन निकुथुको जात्रा सम्पन्न भएपछि मात्र 'कुछि भव्य' (नेवा समुदायले अष्टमीका दिन खाने विशेष भोज) खाने चलन छ (अन्तर्वार्ता: स्थानिय बयोबुद्ध) । यस बलिको क्रममा मूलगुठी र चगुठी थरका एक एक जना गुठियार तलेजुको द्वारको दायाँ-बायाँ जामामात्र लगाएर, हातमा 'द्यःकल्ली' (देवताको चुरा) लगाएर अर्धनग्नभई उभिन्छन् । बलि दिने व्यक्तिले तलेजुका साथै यी दुवै 'हिफः द्यः'

(रक्त स्वीकार गर्ने देवता) लाई समेत रगतको फोहराले छ्याप्ने गरिन्छ । अष्टमीको कालरात्रिमा राँगो बलि दिने ६ जना साहीहरूलाई भोलिपल्ट नायूखिं बाजासहित आ-आफ्नो घर पुऱ्याउने गरिन्छ । तिनीहरूले घर जाने क्रममा सर्वसाधारणलाई निकुथुको मासुको टुक्रा प्रसाद स्वरूप वितरण गर्दै जाने गर्दछन् । तिनीहरू सेतो रङ्को नयाँ फेटा, चोलो र जामा लगाएका हुन्छन् (प्रत्यक्ष अवलोकन) ।

महाअष्टमीको दिन बलि दिइने निकुथु र अन्य महिषहरूको बलि दौरान विभिन्न समुदायहरूलाई दिइने कार्यविभाजनले शोधकर्तालाई यस विषयमा अध्ययन गर्न चासो बढेको हो । विभिन्न शोधहरूको अध्ययनबाट बलिप्रथा, पंचबलि, खँमेबलि, तलेजुको उपासना, विभिन्न जातिहरूको विकास र तिनको कार्यहरू आदि विषयमा धेरै अनुसन्धान भएका छन् । तथापि यो सोध भक्तपुरको तलेजुमा दशैंको कालरात्रिमा बलि दिइने निकुथुको सांस्कृतिक अध्ययनसँग सम्बन्धित हुनाले यस अध्ययनबाट शोधार्थीले निकुथु के हो ? निकुथु र यसको बलिमा संलग्न जातिहरूको भूमिका के कस्ता छन् ? निकुथु जात्राको प्रयोजन के हो ? भन्ने प्रश्नको उत्तर खोजी गर्ने प्रयास भएको छ ।

अध्ययनमा भक्तपुर नगरभित्रका पुरोहित, जोशी, कर्माचार्य, स्थानीय नेवार समुदायका व्यक्तिहरू लगायत मूलगुठी, चगुठी, रंजितकार, घोला, साही समुदायका मानिस र तजेजुका पुजारीसँग लिइएको तथ्याङ्कलाई विश्लेषणात्मक रूपमा, संरचनात्मक प्रकार्यवादी अवधारणा अनुसार समाधान गर्नमा मात्र सीमित गरिएको छ। शोधार्थीले गुणात्मक विधि अर्न्तगत, स्थलगत अध्ययनद्वारा प्रत्यक्ष अवलोकन, सम्बन्धित व्यक्तिहरूसँग अर्न्तवार्ता लिएर तथ्याङ्क सङ्कलन, विश्लेषण गरी शोध तयार गरिएको छ। शोधको लागि प्राथमिक र द्वितीयक तथ्याङ्क सङ्कलन गरिएको छ। यस शोधको माध्यमबाट भविष्यमा प्राज्ञिक क्षेत्रमा तलेजुमा दिइने महिष बलि, विविध समुदायको सहभागिता र यी यस्तै अन्य चालचलन र परम्परासम्बन्धी खोजि गर्ने सम्पूर्णलाई मार्गदर्शन गर्नेछ।

अनुसन्धानका समस्या

दशैं चाडको इतिहासदेखि लिएर यस समय पुजिने विविध शक्तिपीठ, नवदुर्गा, दशमहाविद्या र कालरात्रिको सामाजिक महत्त्व, वैज्ञानिक महत्त्वबारे प्राज्ञिक क्षेत्रमा निकै चर्चा भएता पनि भक्तपुरको तलेजुमा दशैंको कालरात्रिमा बलि दिइने निकुथु नामको महिषको सांस्कृतिक अध्ययनसँग सम्बन्धित परम्पराका बारेमा विस्तृत अध्ययन हुनसकेको छैन। तसर्थ निकुथु के हो ? निकुथु र यसको बलिमा संलग्न समुदायको भूमिका के-कस्ता छन् ? निकुथु जात्राको प्रयोजन कसरी प्रष्ट हुन्छ भन्ने समस्यालाई हल गर्न यो लेख तयार गरिएको छ।

अनुसन्धानको उद्देश्य

माथि उल्लेख अनुसन्धान समस्याहरूको हल गर्नको लागि बुँदागत रूपमा निम्न अनुसन्धान उद्देश्य तयार गरिएको छ।

- निकुथुका बारेमा परिचय दिनु।
- निकुथु र यसको बलिमा संलग्न समुदायका भूमिकामा प्रकाश पार्नु।
- निकुथु जात्राको प्रयोजनको विवेचना गर्नु।

अध्ययन विधि

भक्तपुरको तलेजुमा दशैंको कालरात्रिमा बलि दिइने निकुथुको सांस्कृतिक अध्ययनको खोजीको लागि व्याख्यावादको अवधारणा (Anti Positivism) मा केन्द्रित यस शोधको अन्टोलोजी विषयात्मक किसिमको छ, जसमा पूर्णतया गुणात्मक विधि अर्न्तगत Ethnographic अध्ययन विधि प्रयोग गरिएको छ। अनुसन्धानकर्ता सो चलनको प्रत्यक्ष अवलोकन, अर्न्तवार्ताद्वारा निकुथु पाल्ने व्यक्ति र बलिमा संलग्न विभिन्न समुदायको अनुभूति र भावनासँग सम्बन्धित तथ्य सङ्कलन गरिएको छ। यो अध्ययनलाई भौगोलिक रूपमा भक्तपुर नगरमा मात्र सीमाङ्कन गरिएको छ। अध्ययनका क्रममा विविध विधि प्रयोग गरी प्राथमिक र द्वितीयक दुवै प्रकारका तथ्याङ्क सङ्कलन र प्रयोग गरिएका छन्। प्राथमिक तथ्याङ्क प्रत्यक्ष अवलोकन, फोटोग्राफी, अन्तर्वार्ताबाट सङ्कलन गरिएका छन्। त्यस्तै द्वितीयक तथ्याङ्क पूर्व प्रकाशित स्रोतहरू, विभिन्न पुस्तक र कालरात्रि, बलि, नवदुर्गा र तलेजु सम्बन्धी लेख, जर्नल, पत्र-पत्रिका, इन्टरनेटबाट सङ्कलन गरिएको छ। यसरी प्राप्त तथ्यहरूलाई समग्र रूपमा विश्लेषण गरेर व्याख्यात्मक रूपमा अध्ययन सम्पन्न गरिएको छ।

लेख इमाइल दुर्खिमको संरचनात्मक प्रकार्यवादी सिद्धान्तमा आधारित छ । एउटा विन्दुमा संस्कृतिको निर्माण भई क्रमिक रूपमा परिवर्तन र विकास हुँदै जान्छ भन्ने मान्यता प्रकार्यवादीको मूल सिद्धान्त हो । सामाजिक व्यवस्थाभित्र रहेका विभिन्न एकाइहरू बीचको प्रकार्यात्मक सम्बन्धलाई विश्लेषण गर्दछ । यस लेखमा बलिका निमित्त राँगाको व्यवस्था गर्ने, पालनपोषण गर्ने, जात्रामा सहभागी हुने, बलि दिने व्यक्तिले बलि चढाउने, प्रसाद वितरण गर्ने व्यक्तिले प्रसाद वितरण गर्ने गुठी र गुठियारहरूले तोकिएको आ-आफ्नो दायित्व र जिम्मेवारी सम्पादन गर्ने जस्ता विविध पक्षको विश्लेषण गरिएको छ । निकुथु बलि प्रथासँग सम्बन्धित सामाजिक संस्था तथा इकाई हुन् । तिनीहरूका बीचमा रहेको अन्तरसम्बन्ध र ती एकाइबाट हुने कार्य सम्पादन प्रक्रियालाई यस लेखमा प्रकार्यवादी सिद्धान्तका आधारमा विश्लेषण गरिएको छ ।

पूर्वसाहित्य समीक्षा

यस लेखको लागि विभिन्न विज्ञ तथा प्राज्ञिक क्षेत्रका व्यक्तिहरूबाट तयार गरिएका लेख, पत्र पत्रिका, पर्चा र ग्रन्थहरूको अध्ययन गरिएको छ । जुन यसप्रकार व्याख्या गर्न सकिन्छ ।

ताम्राकार, (२०६६) का अनुसार पनौतीको लाय्कु क्षेत्रको तलेजु घरमा घटस्थापनादेखि दिनहुँ नित्यपूजा गरिन्छ । यसैक्रममा दशैँभरि विधि पुन्याएर पूजा गर्न १७ वटा बोका, २ वटा राँगो र १ वटा हाँसको आवश्यकता पर्दछ । उक्त पशुहरूमध्ये नवमीका दिन ब्रह्मायणी, भद्रकाली र मानेश्वरीमा १, १ वटा बोका बलि दिई पूजा गरिन्छ । तत्पश्चात् पुलिसपाटी अगाडि मौलाकोट र तलेजुघर अगाडि दुनेकोटमा क्रमश १, १ वटा बोका र १, १ वटा राँगो बलि दिइन्छ । जसलाई 'ह्याउँ मेचा पालेगु' वा मार हान्ने भनिन्छ । सो दौरान जोसुकैले पनि मार हान्न सक्छ (ताम्राकार, वि.सं. २०६६, पृ. ४०) । यसैगरी नवमीको दिन तलेजुघर अधि मार हानिएको राँगोको चार भागमध्य एक भाग द्वारे, एक भाग दाफा बाजा, १ भाग आचाजू र १ भाग सर्वसाधारणलाई बाँडिन्छ । सर्वसाधारणले उक्त मासु दशैँ कोठामा सुकाईराखी लक्ष्मी पूजाको दिन बाल्ने गर्दछन् (ताम्राकार, वि.सं. २०६६, पृ. ४२) । यसबाट बलि दिइएका राँगोको मासुको सही सदुपयोग भएको देखिन्छ ।

आचार्य (२०८०)का अनुसार काठमाडौँको विष्णुमती किनारमा रहेको लुँती अजिमाको शक्ति पीठमा मार्गकृष्ण चतुर्दशीको दिन उज्यालो हुनुपूर्व तान्त्रिक पूजा र ज्युँदा जीव जन्तुलाई अग्निमा आहुति दिएर होम गरिन्छ (आचार्य, वि.सं. २०८०, पृ. २८) । होमको तयारी पूर्व मन्दिरमा राँगोहरू बलि चढाउने, देवीलाई रगत अर्पण गर्ने र राँगाका टाउकाहरू मन्दिर तर्फ फर्काएर राख्ने विधिहरू सम्पन्न गरिन्छ । होमपूर्व मन्दिर परिसरमा रहेको क्षेत्रपालको पूजा र राँगो बलि दिएपछि मात्र होमको कार्य आरम्भ हुन्छ (आचार्य, वि.सं. २०८०, पृ. २३) । यसबाट शक्तिपीठहरूमा विविध समयमा पशुबलिसहित पूजाउपासना गर्ने तथ्य प्रकाश हुन्छ ।

श्रेष्ठ, (२०८०)का अनुसार दशैँको शुभ अवसरमा भक्तपुरको तलेजुमा कालरात्रिको दिन २५ वटा राँगाहरूको भोगबलि दिने चलन छ । लेखकका अनुसार सो राँगोलाई राजकीय सम्मानसहित तलेजु भित्र्याइन्छ र दुर्गा भवानीले महिषासुर दैत्यलाई वध गरी दैत्यको भोगबलि ग्रहण गरेको प्रतीकको रूपमा उक्त बलि दिइन्छ । उक्त राँगोहरू भक्तपुरका विभिन्न स्थानहरूबाट ल्याइन्छ तीमध्ये 'निकुथु' लाई मुख्य राँगो मानिन्छ । लेखक तलेजुको 'जहँचोक'मा रहेको १० वटा दलिनमा १० वटा राँगोहरूको नामसहित मौलोमा बाँधिएका मूर्तिहरू

कुंदिएको उल्लेख गर्दछन् (श्रेष्ठ, वि.सं. २०८०, पृ. ५७६-५७७) । यसबाट भवानीपीठमा बलि दिइएका सम्पूर्ण महिषहरू महिषासुर वा दानवका प्रतीक हुन् भन्ने बुझिन्छ ।

राजोपाध्याय (२०८०) ले आफ्नो पुस्तकको प्राक्कथनमा जलचरहरू माछा र अन्य जीवहरू खाएर जीवन निर्वाह गर्दछन् । महाकालीले मधु र कैटभको जीवबलि दिएर नारायणलाई चढाएको र तिनीहरूको शरीर सडेर भूभाग बनेको र ती दुवैले जन्ममरणको बन्धनबाट मुक्त भएको उल्लेख छ । यसरी सिर्जनाको आरम्भमै वैष्णव धर्मका आराध्यदेवले जीवबलि लिएको व्यक्त गर्दछन् । महालक्ष्मीले अति नै पराक्रमी महिषलाई संहार गरेपश्चात तिनले पनि मुक्ति पाए भनिएको छ । यसैगरी महासरस्वतीले शुम्भ, निशुम्भलाई परास्त पारेको कथाबाट त्यत्तिकै मरेर जानुभन्दा परमात्माको साथ जोडिन पुग्नु सद्गति हो भन्ने तथ्यलाई पुष्टि गर्दछ । पशु पक्षीहरू भवानीको रसना वा जिब्रोमा पुगी जन्ममरणको बन्धनबाट मुक्त हुन्छन्, चामुण्डा माँ नै बन्दछन् बलिरूपी प्राणीहरू भन्ने तर्क राजोपाध्यायको छ ।

अध्ययनको प्राप्ति

भक्तपुर दरबार क्षेत्रको भवानी पीठमा महाअष्टमीका दिन बलि दिने निकुथु सांस्कृतिक अध्ययन सम्बन्धित लेखको खोजीको क्रममा प्राथमिक र द्वितीयक स्रोतहरूबाट यस सम्बन्धमा विभिन्न जानकारीहरू प्राप्त हुन आएका छन् । यी जानकारीहरूलाई विभिन्न शीर्षकहरूमा विभाजन गरी प्रस्तुत गरिएको छ ।

शक्ति उपासनाको इतिहास

नेपालमा शक्ति उपासना ज्यादै प्राचीन मानिन्छ । पुराणहरूमा शक्तिलाई पार्वती, दुर्गा, काली, शक्ति, भगवती, चण्डी, अम्बिका आदि नामले पुजिन्छन् । नेपाल महात्म्यमा सतीदेवी गुह्य अंग पतन भएर गुह्येश्वरी पीठ रहेको उल्लेख पाइन्छ (पोखरेल, वि.सं. २०७६, पृ. ४४) । तराईको बन्जाराहिको उत्खननबाट प्राप्त नारी मुखौटालाई ई.पू. पाँचौं वा छैठौं शताब्दीको मानिन्छ । यसैगरी कपिलवस्तुको उत्खननबाट प्राप्त स्त्री मूर्तिहरू ई.पू. प्रथम शताब्दीको मानिन्छ । लिच्छविकालका अभिलेखसहितका दर्जनौं नारीमूर्तिहरू पनि यत्रतत्र पाईन्छ । जस्तै: चाँगुनारायण, हाँडीगाउँको महिष मर्दिनीको मूर्ति, यसैगरी पूर्व मध्यकालमा उपत्यकामा अष्टमातृका पीठहरूको स्थापना गरिनु । राजा जयस्थिति मल्ल मनमानेश्वरी देवीका परम भक्त थिए र उनले 'श्रीमनमानेश्वरीवरलब्धप्रसाद' उपाधि धारण गरी आफूलाई शक्तिका उपासक मानेको तथ्य ने.सं. ५०८ को पशुपति जयवागेश्वरीको अभिलेखबाट प्रस्ट हुन्छ । यक्ष मल्लले ने.सं. ५५८ को ठिमी बहालटोलको शिवालयको अभिलेखमा श्रीमन्मानेश्वरीदेवीवरलब्ध' उपाधि धारण गरेको उल्लेखित छ (बज्राचार्य, वि.सं. २०६८, पृ. २९०) ।

राँगोको गुप्त पूजाविधि सम्पन्न गर्दा अरुलाई सुनाउन र देखाउन हुन्न भन्ने मान्यता रहेको छ । राँगोलाई कुनै हतियारबिना नै बलि चढाउन उत्तम मानिन्छ । अगाडि नै राँगोको मूल रक्तवाहिनी छिनालेर त्यसको रगतलाई मन्दिरमा रहेका विविध देवीदेवता, अष्टदिक्पाल, तोरण, टुँडालका प्रतिमाहरूमा समेत चढाउने प्रचलन छ (पौड्याल, शर्मा, पोखरेल, २०७८, पृ. १०२) ।

सुवेदी (२०८०)का अनुसार सनातनले हिंसाको विरोध गरेतापनि बलिपूजा अर्चनाको विरोध भएको छैन । लेखकका भनाईमा बलिपूजामा पुण्य कमाउनकै लागि पशुलाई समेत पर्साएर पूजा सम्पन्न गरिन्छ । साथै

बलिपूजामा चढ्ने पशुले मोक्ष प्राप्त गर्दछ। यसैगरी देवीको पूजामा राँगो वा जुन पशुलाई बलि चढाइन्छ, त्यो पशु फेरि सोही योनिमा फर्कदैन तसर्थ बलि चढाउने साधकलाई पनि पाप लाग्दैन भन्ने भनाइ पाइन्छ।

निकुथु

दसैँलाई अर्को भाषामा दुर्गापूजा पनि भनिन्छ। किनकि दसैँमा पुजिने मुख्य देवी दुर्गा हुन्। नेपालमा प्राचीनकालदेखि नै दुर्गाको पूजाआजा हुने गरेको प्रमाण पाइन्छ। ईशाको आठौँ शताब्दीका राजा जयदेवको च्यासलटोलको अभिलेखमा दशमी गोष्ठीको उल्लेख परेको छ। यस आधारमा लिच्छविकालदेखि नै यहाँ दुर्गापूजा या दशैं चाडको प्रचलन रहेको कुरा धनवज्रले उल्लेख गरेका छन्। यसैगरी दुर्गापूजा गर्ने वा दसैँ मनाउने चलन मध्यकालमा पनि चल्यो। मल्लहरूको इष्टदेवी तुलजा भवानी हुन्। उपत्यकामा तुलजा भवानीलाई १४ औँ शताब्दीमा स्थापना गरियो। दुर्गाको अर्को नाम मध्यकालमा तुलजा वा तलेजु हो।

भक्तपुरको तलेजुमा दसैँको अष्टमीको कालरात्रिमा २५ ओटा राँगोको बलि दिने परम्परा रहेको छ। यीमध्ये एक ओटा राँगो भण्डारखाल पोखरीसँगैको 'बिस्व्वा चः' (देवताको नाम)मा बलि दिइन्छ, सो राँगोलाई 'ढिच्चा में' भन्ने गरिन्छ (राजोपाध्याय, व्यक्तिगत अन्तर्वाता, पुस २२, वि.सं २०८१)। २४ ओटा राँगोहरू तलेजु मन्दिरको मूलचोकमा बलि दिइन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन)। विगतमा ती राँगोहरू भक्तपुरको विभिन्न टोलहरूबाट ल्याइन्थे भन्ने मान्यता रहेको छ। जस्तै: चासुखेल, गोल्मढी, टौमढी, ईताछें आदि। त्यसैको आधारमा ती राँगोहरूको नामाकरण गरिएको हुन्थ्यो जस्तै: चासुखेल थु, गोल्मढी थु, तमारी थु, ३ वटा इताछें थु, आलाचो थु, गथु, जेथा थु, ब्यासी थु, किग थु, थुगुचो थु, लैसा थु। (जात्रापर्व, संस्कार र चगुठी, पृ. ४६, वि.सं. २०६४)।

नेवा भाषामा राँगोलाई 'थु' र भैँसीलाई 'में' भनिन्छ। नेवा भाषामा निकु भन्नाले गाढा, अति मसिनो, शुद्ध भन्ने हुन्छ (माली, पृ. ३३१, वि.सं. २०८१)। कालरात्रिका दिन बलि दिने सम्पूर्ण राँगो तलेजुको गुठीबाट व्यवस्था गर्दछन्। तीमध्ये निकुथुलाई अति प्रमुख मानिन्छ। निकुथु निक्खर कालो रडको, शरीरमा अपाङ्गता नभएको, शरीरमा ७ चक्र भएको, आधा रौँ अधि र आधा पछ्छाडि फर्केको, पुच्छरमा सेतो रौँ नभएको, खुरसमेत कालो भएको हुनुपर्ने मान्यता छ। निकुथु छनौट गर्ने एकजना व्यक्ति साहीको भनाइमा कालरात्रिको केही दिनअघि निकुथु खरिद गरिन्छन्। निकुथु खरिद गरेपछि किनिएको स्थानमा नै पूजा गरेर यसलाई नयाँ डोरीले बाँधेर ब्यासीका वैद्यको घरमा लगिदिने परम्परा छ (चित्र नं. १)। एक समय अन्जानमा वैद्यको घरको माथि लुगा, कपडा भुण्ड्याइरहेको थियो। त्यस बखत राँगो विपरीत दिशामा जान खोजेको र सो कपडा निकालेर शुद्ध गरेपश्चात मात्र महिष उक्त घरमा प्रवेश गरेका थिए भन्ने भनाइ पाइन्छ (साही, व्यक्तिगत अन्तर्वाता, पुस १६, वि.सं. २०८१)।

राँगोलाई बलि दिनुपूर्व विधिवत रूपमा ब्यासीस्थित कृष्णगोविन्द वैद्यको घरमा केही दिन (१-७) राखिन्छ। यसअघि गुठीको पालो परेको घरमा उक्त राँगो राख्ने चलन थियो। राँगो पालनपोषणको लागि ल्याउने बेलामा त्यस घरमा मानिसहरूले स्वागत गरेर राँगोलाई पूजा गर्दछन्। सो राँगो हेर्न आउने सर्वसाधारण तिनलाई देवताको रूपमा पुज्ने चलन रहेको छ। राँगोलाई घरधनीले दिनहुँ आवश्यक दानापानी र घाँस खुवाउने गरिन्छ (वैद्य, व्यक्तिगत अन्तर्वाता, पुस २०, २०८१)।

दशैंको अष्टमीमा तलेजुबाट महिषको विधिसहित पूजा गर्दछन् । त्यसमा कर्माचार्य, रजितकार र साही अनिवार्य जाने गर्दछन् । तिनीहरूले क्रमशः पूजा गर्ने, चिलाख बोक्ने र नयाँ डोरीले निकुथुलाई ब्रम्हपास लगाईदिने चलन रहेको छ । सो समय राँगोलाई विधिवत पूजा गरेर 'मुँ हाकेगु' (पर्साउने) काम सकेपछि मात्र तलेजु ल्याउने परम्परा छ (सोही) ।

निकुथु लाने पथ बालाखु गणेश वा यालाछें टोलदेखि ब्यासी टोलसम्म दियोबत्ती बालेर सजाइएको हुन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । यसैगरी विगतमा तलेजुबाट लगेको एक टिन तेल ब्यासीको दाफा भजनलाई एक वर्षसम्म बत्ती बाल्न पुग्नेगरी दिइन्छ भन्ने सर्वसाधारणको भनाइ छ ।

निकुथुलाई तलेजु मन्दिरभित्र प्रवेश गराउनुअघि दरबार क्षेत्रको लामो पाटीअघि ल्याइन्छन् । त्यहाँ राजाको प्रतीक खड्ग बोकेर तथा राजकीय पोषाकमा सजिएका राजोपाध्यायद्वारा महिषको सम्पूर्ण गुणको बारेमा सोधखोज गरिन्छ । त्यसपछि मात्र निकुथुलाई मूलचोक भित्र्याउने आज्ञा दिइन्छ । (राजोपाध्याय, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुस २२ वि.सं.२०८१) ।

स्थानीयहरूको भनाइमा सो दिन निकुथु लाने बाटोको वरिपरि बस्ने कसैले पनि नुहाइ, धुवाइ गर्न नहुने, छत, ज्यालहरूमा लुगा झुण्डाउन नमिल्ने विश्वास गरिन्छ । यसैगरी निकुथु तलेजु लाने क्रममा बाटोमा कुनै किसिमको बाधा अड्चन नहोस् भनेर महिषको अघि अघि केही व्यक्तिहरू ठूलो स्वरमा 'बिनाबी बिनाबी' (क्षमा, क्षमा) भन्दै हिँड्दछन् । कालरात्रिका दिन सर्वप्रथम निकुथुलाई बलि दिइन्छ । त्यसपछि अन्य बाँकी २३ वटा महिषहरूलाई बलि दिने चलन छ । तिनका रक्तलाई सर्वप्रथम तलेजु भवानीलाई अर्पण गरिन्छ । तत्पश्चात तलेजुको द्वारमा उभिएका मूलगुठी र चगुठीका देवगणको रूपमा प्रतिस्थापना गरिएका गुठियारलाई अर्पण गरिन्छ । नवमीका दिन ती महिषका शिरहरू मूलचोकमा सर्वसाधारणको लागि प्रदर्शनमा राखिएको हुन्छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । तलेजुका पुजारीको भनाइमा एक समय निकुथुको रक्त तलेजुको छानालाई नाघेर जहँचोकसम्म पुगेको कथन रहेको छ ।

निकुथुको बलिमा सहभागी विभिन्न रकमीहरूको भूमिका

गोपालराज वंशावलीमा प्रथम सुर्यवंशी लिच्छवि राजा सुपुष्पदेवले चार वर्णको व्यवस्था गरेको उल्लेख पाइन्छ । यसै गरी लिच्छवि राजा नरेन्द्रदेवको भक्तपुरको अनन्तलिङ्गेश्वरको अभिलेखमा ब्राम्हणदेखि चाण्डालसम्मको उल्लेख गरिएको छ । यसै गरी संवत् ४२८ राजा वसन्तदेवको समयताका थानकोट आदिनारायणको मन्दिरको शिलालेखमा १८ जातको उल्लेख छ । समाज विभिन्न भागहरूको एकिकृत रूप हो । समाजमा रहने जात धर्म, संस्कृति, संस्था, संगठन, व्यक्ति आदि सबै सामाजिक एकाइहरू हुन् । सामाजिक एकाइ तथा समग्रताबाट नै एउटा स्वरूपको निर्माण हुन्छ जसलाई संरचना (Structure) भनिन्छ (श्रेष्ठ, आचार्य, वि.सं. २०७४, पृ. १२९) । संरचनात्मक स्वरूप समाजको बाह्य पक्षसँग सम्बन्धित छ । यसैगरी निकुथु जात्रामा विभिन्न रकमीहरूले महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेका हुन्छन् । जात्राको क्रममा बलिको निमित्त गरिने पूजामा ब्राम्हण वर्ग मानिएका कर्माचार्य, राजोपाध्याय, जोशी, खेती तथा धार्मिक कार्य गर्ने मूलगुठी, चगुठी, रजितकार, वैद्य तथा मासुजन्य कर्म गर्दै आएका साही तथा देवपाल र सफाई कार्यमा आफ्नो भूमिका निर्वाह गर्दै आएका घोला सम्मका जातिहरूले आफ्नो जिम्मेवारी बहन गरेका हुन्छन् ।

राजोपाध्याय, कर्माचार्य र जोशीको भूमिका

तलेजुको सम्पूर्ण पूजाविधिमा राजोपाध्याय, कर्माचार्य र जोशीहरूको प्रमुख भूमिका रहेको हुन्छ। निकुथु बलिको अवसरमा गोप्य पूजाकर्म पनि यी सम्पूर्ण वर्गमा मानिसहरू अनिवार्य रूपमा उपस्थित हुन आवश्यक छ। निकुथु तलेजु प्रवेश गराउनुअघि कर्माचार्यले वैद्यको घरमा तान्त्रिक विधिबाट पूजा गरेर निकुथुलाई पर्सार्उदछन्। त्यसपछि विधिवत रूपमा निकुथु जात्राको सुरु हुने गर्दछ (प्रत्यक्ष, अवलोकन)। जात्राको क्रममा राजोपाध्याय तलेजु भवानीको प्रतीकको रूपमा खड्ग बोकेर बस्दछन्। तिनले साहीसँग निकुथुको बारेमा विस्तृत जानकारी लिएपछि मात्र तलेजुमा भित्र्याउन अनुमति दिने गर्दछन्। यसैगरी बलि दिनुअघि च:जुलाई च:कल्ली (चुरा) हस्तान्तरण गर्ने कार्य जोशीले गर्दछन्। (चगुठी, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुष २२, वि.सं. २०८१)। यसरी नै ६ जना साहीहरूलाई पूजा गरी सर्वप्रथम निकुथुलाई मन्त्र सुनाइन्छ। ब्राम्हणले राजाको नामबाट संकल्प पूजा गर्दछन्। जोशीको साइत अनुसार ब्राम्हण र कर्माचार्यले विधिपूर्वक तलेजुको मूलढोका वरिपरिका कलश बोकेका देवतालाई पूजा गर्दछन् (जात्रापर्व, संस्कार र चगुठी, पृ. ४६, वि.सं. २०६४)।

रंजितकारको भूमिका

रंजितकार नेवा समुदायको एक थर हो जसलाई 'छिपा' पनि भनिन्छ। छिपाको प्रमुख पेशा कपडामा रङ्गोगन गर्ने, कपडामा बुट्टा भर्ने र ढुङ्गाको काम गर्ने पनि गर्दछन्। तलेजुमा दशैंको पूजाका अवसरमा रंजितकारहरूको महत्त्वपूर्ण भूमिका रहेको हुन्छ। जस्तै: घटस्थापनाको चारदिन अघिदेखि कुमारीचोकको भित्ताको लिपपोत गर्ने, घटस्थापनाको लागि ख्वह (हनुमानघाट) गएर चोखो पानी लिन जाने र दशमीका दिन 'पाय: न्हाकेगु' (वर्षको एक पटक सर्वसाधारणलाई दर्शन दिन तलेजु भवानीको अर्ध नगर परिक्रमा) को अवसरमा चिलाख समाएर अन्य खड्गधारी व्यक्तिसँग नगर परिक्रमा गर्ने, होलीपर्वको समय राधाकृष्ण बोकेर नगरपरिक्रमा गर्ने जस्ता महत्त्वपूर्ण कार्य गर्दछन्। यसै क्रममा उनले अष्टमीका दिन साँझ 'निकुथु' लिन जाँदा एक टिन तोरीको तेल र चिलाख(बत्ती) बोक्दछन्। यसवापत रंजितकारलाई महिषको अघिल्लो र पछिल्लो भागका साथै आधा बोकाको मासु पाउने गर्दछन् (रंजितकार, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, पुष १, वि.सं. २०८१)।

मूलगुठी र चगुठीको भूमिका

भक्तपुर नगरको मध्यभाग लायकुवाट माथिल्लो भागलाई 'थने' र तल्लो भागलाई 'क्वने' भनेर सम्बोधन गरिन्छ। निकुथु बलिमा एकजना मूलगुठी र एकजना चगुठी जातिको प्रत्येक सहभागिता रहेको हुन्छ। यी जातहरूमध्ये विगतमा चगुठीहरू 'क्वने' र मूलगुठीहरू 'थने' भेगमा बासोबास गर्दै आएका थिए। दुवै व्यक्ति घटस्थापनादेखि अष्टमीसम्म दिनहुँ स्नान गरी पूर्ण रूपमा शुद्ध भएर अलग्गै बस्ने तथा आफैँ पकाएर शुद्ध भोजन गर्ने गर्दछन्। बोलीचालीमा यी व्यक्तिहरूलाई च:जु: (देवमानव) भनी सम्बोधन गरिन्छ, जो शारीरिक रूपमा स्वस्थ हुनुपर्दछ, भन्ने मान्यता छ। यिनले कालरात्रिको सम्पूर्ण कार्य समापन गरेर स्वगं(सगुन) नलिएसम्म पुजारीदेखि अन्य कसैले पनि छुन नहुने विधान रहेको छ। यदि भुक्किएर छोएमा ती व्यक्तिहरूले पुन:स्नान गरेर शुद्ध हुनुपर्दछ भनिन्छ। यी च:जु:ले नवरातको ८ दिनसम्म बिहान दिनहुँ नाङ्गो खुट्टाले हिँडेर तलेजु र दुमाजुलाई दुई हातमा एक एक जोर पूजा बोकेर जानु पर्ने मान्यता छ। तलेजु भवानीको पूजा गोप्य हुने हुँदा

मन्दिरका पुजारीले मूलगुठी र चगुठीले ल्याएको पूजा द्यःजुःलाई नछुनेगरी ग्रहण गर्दछन् । लगत्तै दुबै जातिका मानिससँगै बसेर दुमाजुलाई पूजा गर्न जाने परम्परा छ (चगुठी, प्रत्यक्ष अर्न्तवार्ता, वि.सं. २०८१) ।

महाअष्टमीको बिहान भिसमिसे उज्यालोमा मूलगुठीका 'द्यःजु' गुठियारहरूको पहरामा भौखेलसम्म गएर चोखो पानी ल्याउने गर्दछन् । अन्य व्यक्ति तथा पशु पक्षीले बिटुलो गर्ला भनेर दायाँ बायाँ, अधि -पछि गुठियारहरू पहरा दिँदै जाने चलन छ । सो दौरान पनि द्यःजुलाई कसैले छुनु हुँदैन भन्ने मानिन्छ । यदि पुल तर्नु परेमा पनि पुलमा द्यःजु, पूर्व द्यःजुः गाग्रीसहित दुई जनामात्र एकअर्कोलाई नछोई सँगै जान मिल्दछन् । चोखो पानी लिन जाने बेलामा बाटोको दायाँबायाँ मानिसहरू अनिवार्य उठ्नुपर्ने, पशुपक्षीले बाटो काट्न नहुने, घरको माथि कपडा सुकाउन नहुने भन्ने विश्वास गरिन्थ्यो । मूलगुठीका अनुसार सर्वसाधारणले द्यःजुलाई टाढैबाट पूजा गरी धूप, बत्ती बाल्ने समेत गरिन्थ्यो । भौखेलको मुहानसँगै बसेको बस्तीले गर्दा सो स्थानमा हाल मुहानबाट पानी आउन छाडेको तथ्य मूलगुठी भन्दछन् । यसैगरी बाटोमा मानिसको चाप बढनाले शुद्धता कायम गर्न कठिनाई हुँदा यो चलन विगत केही वर्षदेखि पूर्ण रूपमा बन्द भइसकेको पनि उल्लेख गर्दछन् । उनले यसको विकल्पमा तलेजुभिन्न रहेको ईनारबाट चोखो पानी लिने गरेको उल्लेख गरे (मूलगुठी, प्रत्यक्ष अर्न्तवार्ता, वि.सं. २०८१) ।

तलेजुको मुलद्वारको दायाँबायाँ गंगा र जमुनाको धातुको कलात्मक मूर्ति स्थापना गरिएको छ । मुलद्वारको दायाँ गोही बाहान भएको, बायाँ हातमा सिन्धुमु बोकेकी गंगाको प्रतिमा रहेको छ । यसैगरी सोही द्वारको बाँया कछुवा बाहनमा, दाँहिने हातमा ज्वालान्हेकं बोकेकी जमुनाको धातुको प्रतिमा स्थापना गरिएको छ (प्रत्यक्ष अवलोकन) । तलेजुका मूल पुजारीका अनुसार गंगा र जमुना पवित्र, सात्त्विक भोजनग्राही हुनाले त्यसको रेखदेख गर्न तिनका अधि ती राँगाहरू बलि दिनुअधि, मूलगुठी र चगुठी जातको एक, एक व्यक्तिलाई खडा गरिएको अनुमान गरिन्छ । गंगाको प्रतिमाअधि मूलगुठी र जमुनाको प्रतिमाअधि चगुठी उभिएको हुन्छ (मूलगुठी, प्रत्यक्ष अर्न्तवार्ता, वि.सं. २०८१) ।

अष्टमीको दिन निकुथुको बलि नदिएसम्म दुवैजना 'द्यःजु' पूरै दिन निराहार बस्नुपर्दछ । बलिपूर्व मूलगुठी र चगुठी दुवैलाई गुठियारले शुद्ध भएर शरिरमा तेल र घ्यू दलिदिने गर्दछन् । 'द्यःजुः'ले धारण गर्ने 'सःजनी' (३२ हाते पटुका) बनाउने प्रतिनिधि समेत शुद्ध भएर धोती बुन्नु पर्ने कथन रहेको राजाराम मूलगुठीले अर्न्तवार्ताको दौरान बताए । बलि दिइएका राँगाको रगत क्रमशः तलेजु भवानी, तलेजुको द्वारको दायाँ बायाँ उभिएका मूलगुठी र चगुठीलाई अर्पण गर्ने गरिन्छ । ती व्यक्तिहरूलाई 'हिफः द्यः' (रक्त स्वीकार्य देवता) भनेर सम्बोधन गरिन्छ । तिनले धारण गरेको रक्त भएको पटुका कम्मरमा बाँधेमा कम्मर दुख्ने समस्याबाट छुटकारा पाउने विश्वास गरिन्छ । पूजा सम्पन्न भएपछि देवता स्वरूप प्रतिस्थापन हुने व्यक्तिलाई दुमाजु पोखरी लगेर तातेपानीले स्नान गराइन्छन् । 'गुक्षे' (चगुठीको गुठीघर) सम्म गुठियारहरूको पहरामा सर्वसाधारणलाई नहुनेगरी फूल वितरण गर्दै फर्कने परम्परा छ । अन्त्यमा 'गुक्षे'मा निकुथु र अन्य थुहरूको 'चिला' (मासु) पोली भोजन गराइन्छ (जात्रापर्व, संस्कार र चगुठी, पृ. ४६) । गुठीको नायोबाट 'स्वगं' (सगुन) लिएपछि मात्र अन्य मानिसले छुन मिल्ने परम्परा रहेको छ । नवमीका दिन तलेजुमा निकुथुको मासु प्रसादको रूपमा लिन जाने परम्परा छ र उक्त मासु लक्ष्मी पूजामा धुनी जगाउन प्रयोग गरिन्छ (चगुठी, प्रत्यक्ष अर्न्तवार्ता, वि.सं. २०८१, वि.सं. २०६४) ।

साहीको भूमिका

साही जातिले परापूर्व कालदेखि मासुजन्य काम गर्दै आएको छ । निकुथु बलिमा साहीको विशेष भूमिका रहेको हुन्छ । तलेजुमा जम्मा ६ जना साहीहरू प्रमुख छन् । निकुथु बलिभन्दा महिनादिन अघिदेखि साहीका नायोहरूले पनि शुद्ध भएर एकै सुत्ने, मांस र मद्यपान नगर्ने जस्ता बाचा स्वरूपमा तलेजुका पुजारीबाट 'भुस्वड'को माला दिइएको हुन्छ । तीमध्ये निकुथुको छनौट, पूजा र बलि दिने कार्य 'न्वकु' (साहायक नाईके)ले गरिन्छ । दशैंको दौरान तलेजुबाट जम्मा २७ वटा राँगोहरूबली दिइन्छ । यि मध्ये २ ओटा राँगा भक्तपुर नगरको चोछेँस्थित छुमा गणेश मन्दिरमा बलि दिइन्छ । जसमा घटस्थापनाको दिन र पञ्चमीका दिन गरी दुई पटक बलि दिने चलन छ । यसैगरी कालरात्रिको लागि आवश्यक प्रमुख राँगोको खोजी गर्ने कार्य साही समुदायको नै हुन्छ । राँगामा हुनुपर्ने सम्पूर्ण गुणहरूको अध्ययन पनि यिनै समुदायका मानिसले गर्दछन् जुन माथि परिचय खण्डमा चर्चा भइसकेको छ । यसैगरी कालरात्रिको केही दिनअघि निकुथु किन्न जाने समय 'न्वकु'(सह-नाईके)ले सो छनौट गरिएका महिषलाई पूजा गरेर, तेल र सिन्दूर लगाएर नयाँ डोरीले ब्रम्हपास राखेर ब्यासी टोलमा ल्याइन्छ (साही, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, वि.सं. २०८१) ।

निकुथु जात्राको समय राँगो फुकाउनु अघि कर्माचार्यले साहीको हातमा पूजा गरेर, दक्षिणा चढाएपछि मात्र नयाँ डोरीले उक्त निकुथुलाई बाहिर ल्याउने र मनोरञ्जनको लागि सर्वसाधारणलाई दरबार क्षेत्रसम्म जिम्मा लगाउने गरिन्छ । दरबार क्षेत्र पुगेपछि निकुथुलाई पुनः साहीकै हातमा सुम्पिन्छ र त्यहाँ रहेका राजाको प्रतीक खड्गधारी राजोपाध्याय र साहीबीच नेत्राः भाषामा वार्तालाप हुन्छ ।

वार्तालापमा राजाले साहीलाई यो राँगो शुद्ध हो कि होइन, नगरको माथिल्लो र तल्लो भेगका मानिसहरूको बीच बिहेबारी चल्छ कि चल्दैन ? एक पैसाबाट ९ पाठी चामल आउँछ कि आउँदैन ? भन्ने प्रश्न गर्दछ र उत्तरमा साहीले सबै प्रश्नको सकारात्मक जवाफ दिँदै पाप जति आफूले भोग गर्ने र पूण्य जति हजुरको होस् भनेर भन्दछ अन्त्यमा राजाले ल, उसोभए ठीक छ भनेर वार्तालाप सकाएर राँगोलाई तलेजुभित्र लान अनुमति दिइन्छ । साहीले निकुथुलाई तलेजुको मुलचोकमा लगेर तोकिएको मौलोमा बाँध्ने कार्य गर्दछ । कालरात्रिमा सर्वप्रथम निकुथुलाई नै बलि दिने गरिन्छ । बलिपश्चात सम्पूर्ण रात्रिकालीन पूजाविधि गोप्य रूपमा सम्पन्न गरिन्छ । नवमीका दिन इन्द्रायणी पीठलाई निकुथुको मासु र फूल चढाउन गइन्छ । तत्पश्चात नायूखिंवाजा सहित ६ जना साहीहरूलाई स-सम्मान गृहस्थल पुऱ्याउने गरिन्छ । बाटोमा निकुथुको प्रसाद लिन सर्वसाधारणको घुइँचो लाग्ने गरिन्छ (साही, व्यक्तिगत अन्तर्वार्ता, वि.सं. २०८१) ।

द्योलाको भूमिका

विशेषगरी भक्तपुर नगरको भेलुखेलमा द्योला जातिको बसोबास रहेको छ । अष्टमातृका पीठहरूमध्ये बाराही, ब्रह्मायणी, भद्रकाली र कुमारीको पीठमा द्योला जातिका मानिस नै देवपालको रूपमा बस्ने गरिन्छ । निकुथुको बलिपश्चात मुलचोकको सफाइ गरी फोहरलाई कालजातले दिइएको परालको माध्यमबाट गोप्य रूपमा व्यवस्थापन गर्ने, निकुथु र पलेथुको भुडी भाग लिनेजस्ता कार्यमा द्योला जातिको संलग्नता रहेको हुन्छ । कालरात्रिको दिन द्योला जातिका मानिसहरू २४ ओटा 'ग्वपचा' (माटोको सानो घैटो) बोकेर बस्दछन् । सो घैटोमा निकुथुको रगत सङ्कलन गरिएको हुन्छ (चित्र नं. ६) । उक्त रगत दशैंको पूर्णिमाको दिन द्योला समुदायको प्रत्येक

घरको ढोकामा छाप लगाएको हुन्छ। यसैगरी अष्टमीको करिब एक सातापछि साहीहरूले सूर्यविनायक मन्दिरमा देवपाल बस्ने घोला समुदायको नायोलाई निकुथुको पछिल्लो भागको हड्डी दिन ल्याउने परम्परा रहेको छ। उक्त हड्डी जमिन नछुवाई हावामा सुकाएर राखिन्छ। नायोले लक्ष्मीपूजाको दिन प्रत्येक घोला समुदायको हरेक घरको मानिसलाई एक एक टुक्रा बाँडिदिने गरिन्छ। जुन लक्ष्मीपूजा गर्दा धुनीमा राखेर बाल्ने गरिन्छ। यसबाट घरको नकारात्मक शक्ति विलीन हुने विश्वास गरिन्छ (मातङ्गी, दिलबहादुर, प्रत्यक्ष अर्न्तवार्ता, वि.सं. २०८१)। रेड्क्लिफ ब्राउनले सामाजिक साँस्कृतिक विश्लेषणमा संरचनागत प्रकार्यत्मक विश्लेषणको नमूना व्यावहारिक देखिन्छ भनेका छन्। माथि उल्लेख गरेका रकमीहरूको कार्यविभाजनबाट यस तथ्यलाई पुष्टि गरेको छ।

निकुथु जात्राको प्रयोजन

प्राचीनकालमा मानिसहरू जीवनयापनको लागि अनुकूल वातावरणको खोजीमा एक स्थानबाट अर्को स्थानमा बसाइँ सर्ने सजिलो बाटो, हावापानी प्रभावकारी हुनाले त्यो समय मानिसहरू नेपाल खाल्टो या उपत्यकामा स्थायी रूपमा बसोबास गर्न थालेको देखिन्छ। गाईबस्तु पाल्न उब्जाउ र मलिन जग्गा जमिन हुनाले घाँसपातको जोहो गर्न सजिलो, नजिकै जंगल हुनाले काठदाउरा पनि व्यवस्था गर्न सजिलो हुन्थ्यो। यसरी वरिपरिको वातावरण र हावापानी अनुकूल मानिसहरूले कृषि र पशुपालन गर्दै आफ्नो दैनिकी चलाउँदै गए भन्ने मान्यता राखिन्छ। मल्लकालको अन्तिम समयतिर (सन १७२१) काठमाडौँ उपत्यका आएका पादरी इपोलितोले आफ्नो यात्रा विवरणमा यहाँका मानिसहरूको हाँस, कुखुराका साथै राँगाको मासु खाने चलन भएको व्याख्या गरेका थिए। यसरी पशुहरूको उचित व्यवस्थापन गरेर शारीरिक शक्ति आर्जन गर्न बलिप्रथा चलनमा आएको भान हुन्छ।

इतिहासकारहरूका अनुसार बाह्रौँ शताब्दीमा राजा गुणकामदेवले भक्तपुर नगरको रक्षाका लागि चारै दिशामा अष्टमातृका देवीका पीठहरू बनाउन लगाएका थिए। लिच्छवी कालपछि मल्लकालको पूर्वार्धमा अर्थात् ने.सं. ४४४ मा सिमरौनगढबाट आराध्य देवी तुलजा भवानी भक्तपुर प्रवेश गरेको र ने.सं ५१४ मा जयस्थिति मल्लले त्यही तलेजु भवानीलाई केन्द्रित गरी जातिमाला लागू गरेपछि मजबुत जातीय संरचनासहितको समाज बनेको तथ्य धौभडेल लेख्दछन् (धौभडेल, वि.सं. २०८०, पृ. २२)। यसप्रकार शक्ति वा सत्ता पक्षबाट नै सामाजिक व्यवस्थाभित्र रहेका विविध जातिहरूबीचको प्रकार्यात्मक सम्बन्धलाई मजबुत गर्ने उद्देश्यले निश्चित वर्गका मानिसहरूलाई तिनको क्षमताअनुसारको जिम्मेवारी दिएर प्रकार्यवादी सिद्धान्त अनुसार बलि संस्कृतिको निर्माण गरे र विविध विधि विधानका साथ यस परम्परालाई विकास गर्दै आएको देखिन्छ।

‘वेद, वेदाङ्ग, स्मृति, पुराण आदि शास्त्रहरूमा पशुयज्ञहरूको विधिविधानको वर्णन पाइन्छ (सापकोटा, वि.सं. २०७९, प्राक्कथन)। लोकजीवनमा यद्यपि कुलपूजा गर्दा पशुबलि चढाउने परम्परा रहँदै आएको छ। “धन छ। सघाउने जनहरू पनि छन् भने एक दुई होइन १०८ नै बलि चढाई भोगयोनिका मूक प्राणीहरूको कर्मबन्धन छिनालौं। खसी पारेर खानु महापराध हो, बलि चढाएर प्रसाद खानु उपकार हो। उपकारले सबैको भलो गर्छ” (राजोपाध्याय, वि.सं. २०७९, प्राक्कथन) यसबाट धार्मिक रूपमा नै बलिलाई सकारात्मक रूपमा लिइएको ज्ञात हुन्छ। यसैगरी नगरका बयोबृद्ध मातङ्गीका भनाइमा पशुहरूले जन्म लिने समय शिरमा आगो बाल्न पाउँ भन्ने इच्छा व्यक्त गरेको हुन्छ।

साहीहरूको हकमा निकुथु बलि दिनु महिनादिन अघि नै तलेजुका पुजारीद्वारा एक विशेष माला दिइन्छ । यो माला लिएपछि घरमा बिटुलो परेको खण्डमा तलेजुमा महिष बलि दिने व्यक्तिले बार्नु नपर्ने मान्यता रहेको छ । यस वर्ष 'न्वकृ' सर्जन साहीले उक्त माला स्वीकार गरेको १३ दिनपछि आफ्नो अर्धाङ्गीनीलाई गुमाउनु परेता पनि आफ्नो कर्तव्य जारी राखेको तीनका पुत्र उल्लेख गर्दछन् । यसैगरी निकुथु बलिदिँदा मूलगुठीका प्रमुख प्रतिनिधिले अष्टमीको बिहान भौखेलबाट ल्याइएको चोखो जलले नै सिन्चन गर्नुपर्दछ । बलि दौरान मूलगुठी र चगुठीलाई हातमा 'द्यःकल्ली' लगाई, कलश बोकाएर देवताको प्रतिनिधित्व गराइन्छ । यही मान्यताअनुसार तिनलाई विधिवत् पूजा गरी निकुथु लगायत बाँकी २३ वटा महिषको रक्त अर्पण गरिन्छ । घोला जातिका मानिसले निकुथुको रक्त दशमीका दिन हरेक घोला जातिको घरमा छाप लगाउनु र निकुथुको मासु र हड्डी सम्पूर्ण रकमी लगायत सर्वसाधारणले समेत लक्ष्मीपूजामा धुनीमा राखेर बाल्नाले घरमा नकारात्मक ऊर्जा हटेर जाने मान्यता रहेको छ । यसबाट निकुथु बलिको मुख्य प्रयोजन पर्यावरणिय सन्तुलन, सामाजिक सद्भाव, मानसिक भयबाट मुक्ति दिलाउने र मासुजन्य पदार्थको सेवन गरेर शारीरिक शक्ति आर्जन गर्ने देखिन्छ ।

विगतमा जात्रा, पर्व र उत्सवको क्रममा देवदेवीलाई आफूले घरमा पाल्ने गरेका हाँस, कुखुरा, संगुर, बोका, भेडा र राँगोको बलि दिइन्थ्यो । यसरी बलि दिइएका पशु, पक्षीको मासु प्रसादको रूपमा सबैजना मिलेर खाने गर्दथे । परम्परालाई निरन्तरता दिने क्रममा कलिलो राँगोहरूलाई नै बलि दिने गरेको पाइन्छ । यसबाट कतिपय पशुअधिकारकर्मी तथा सर्वसाधारणले सरोकारवाला पक्षलाई नकारात्मक दृष्टिकोणले हेर्ने गरेको ज्ञात हुन्छ । यसले निर्दोष पशुहरूको अधिकार पनि हनन भएको बताइन्छ । तथ्याङ्कले वर्तमान समयमा मासुको उपभोग गर्ने जनसंख्या बढेको देखाएको छ । तसर्थ मासुजन्य कारोबार गर्ने व्यापारी तथा कृषकहरूले पशु अधिकारलाई ध्यानमा राखेर आफ्नो व्यवसाय चलाउनुपर्ने देखिन्छ ।

निष्कर्ष

निकुथुको अर्थ बलिका लागि योग्य सम्पूर्ण गुणहरू भएको तथा शुद्ध महिष भन्ने हुन्छ । यसलाई कालरात्रिका दिन महिषासुरको प्रतीकको रूपमा बलि दिइन्छ । परापूर्वकालदेखि नै देवीदेवतालाई पशुबलि दिने चलन भएतापनि हिंसालाई चाहिँ स्थान दिइएको छैन । बलिपूजामा पशुलाई पर्साउने र देवतालाई अर्पण गर्ने कार्य गरिन्छ । यसबाट पशुले मोक्ष प्राप्त गर्दछ भन्ने मान्यता छ । यसैगरी देवीको पूजामा जुन पशुलाई बलि चढाइन्छ, त्यो पशुले मुक्ति पाउदछन् । बलि चढाउने साधकलाई पनि पाप लाग्दैन भन्ने मान्यता पाइन्छ । कुनै समय प्रतिकूल मौसमबाट जोगिन जनावरको छालाको प्रयोग र आहारको रूपमा, मनोवैज्ञानिक रूपमा निडर बन्न र शारीरिक शक्ति प्राप्त गर्ने उद्देश्यले बलिप्रथा प्रचलनमा आएको देखिन्छ । उक्त सिद्धान्तअनुसार नै पशुको सङ्ख्यामा बृद्धि भएमा पर्यावरणमा असन्तुलन हुन्छ । वातावरणमा नकारात्मक प्रभाव पर्दछ भन्ने तथ्यलाई मनन गरेर जात्रा वा धर्मको रूपमा यसको प्रचलन भएको प्रतीत हुन्छ । यसैगरी आफूलाई मीठो लाग्ने कुरा देवीदेवतालाई पनि अर्पण गर्नुपर्दछ भन्ने मान्यतामा मानिसहरूले पशुबलि दिन लागेको मानिन्छ । दुर्खिमको संरचनात्मक प्रकार्यवादी सिद्धान्तमा उल्लेख भए जस्तै निकुथु जात्रा एउटा विन्दुमा निर्माण भई यसले विविध जातिहरूलाई समान रूपमा समावेश गराएर आपसी जातीय द्वन्द्व व्यवस्थापन गर्न खोजेको देखिन्छ । निकुथु बलिमा राजोपाध्याय, जोशी कर्माचार्य, रंजितकार, बैद्य, मूलगुठी, चगुठी, साही र घोला आदि समुदायको अनिवार्य सहभागिता रहेको हुन्छ । उल्लेखित सम्पूर्ण जातजातीको आ-आफ्नै कार्य विभाजन गरिएको हुन्छ ।

निकुथु जात्रा सम्पन्न गर्न संलग्न साही, मूलगुठी र चगुठीहरूले महिनादिन अधिदेखिको निति नियमको पालना गर्नुपर्ने मान्यता छ। यसो गरेमा वर्ष दिनभरि नै अनुशासित तवरले जीवनयापन गर्न सकिन्छ। अन्ततः सदाचारी मानवलाई देवताको रूपमा पनि पुज्न सकिने ज्ञान दिनु नै जात्राको मुख्य प्रयोजन हुन सकिने देखिन्छ। बलिको समय देवताका प्रतिनिधिलाई शरीरमा तेल र घ्यू दल्नाले वैज्ञानिक रूपमा नै महिषहरूको रगतले शरीरलाई कष्ट हुनबाट जोगाउने स्पष्ट हुन्छ।

वर्तमान समयमा पशुबलि सम्बन्धी सकारात्मक र नकारात्मक दुवै प्रकारका टिप्पणीहरू भैरहेको छ। माछामासुको अत्याधिक सेवनले रोगब्याधि बढ्ने भएतापनि दिनानुदिन यस्तो भोजन गर्ने मानिसको संख्या बढेको तथ्याङ्कले देखाउँछ। आर्थिक लाभको स्वार्थ पूर्तिको लागि पशुहरूको अधिकार नै हनन हुने गरि तिनको आयात निर्यात गरेको मान्यता पशुअधिकारकर्मीको छ।

परिशिष्ट



चित्र नं. १: बैद्यको घरको छिडिमा रहेको निकुथु फोटो: सोधार्थी



चित्र नं. २: कर्मचार्यद्वारा निकुथुको पूजा गरिदै फोटो: सोधार्थी



चित्र नं. ३: ब्यासी टोलमा सुकुण्डा लिएर बसेका स्थानीयहरु फोटो: सोधार्थी



चित्र नं. ४: निकुथुको स्वागत गर्न बसेका राजोपाध्याय फोटो: सोधार्थी



चित्र नं. ५: दरबार स्वयायरको परिसरमा निकुथुलाई घुमाउँदै स्थानीयहरू फोटो: सोधार्थी



चित्र नं. ६: भेलुखेलमा प्रत्येकको घरमा कालरात्रिमा बलि लिइएका राँगाहरुको रगत छाप लगाएर फर्कदै फोटो: रजन कुस्ले

कृतज्ञता ज्ञापन अन्तर्वाता प्रयोजन

क्र.स.	नाम	ठेगाना	लिङ्ग	वर्ष	पेशा	अन्तर्वाता मिति
१.	कृष्णप्रसाद चगुठी	ब्यासी-२, भ.न.पा.	पुरुष	५१	जेष्ठ नागरिक	२०८१ पुष २२ गते
२.	तुल्सीनारायण वैद्य	तेखाचौं (हाल पाण्डुबजार)-३, भ.न.पा.	पुरुष	६६	पुष्प ब्यावसायी	२०८१ पुष २० गते
३.	दिलबहादुर मातङ्गी	भेलुखेल, भ.न.पा	पुरुष	८५	जेष्ठ नागरिक	२०८० चैत्र २३ गते
४.	प्रज्ञश राज राजोपाध्याय	इपाक्षें, भ.न.पा	पुरुष	५१	तलेजु, पुजारी	२०८१ पुष ५ गते
५.	महेन्द्रगोपाल कर्माचाय	गोल्मढी-७, भ.न.पा.	पुरुष	६३	शिक्षासेवी, पूर्व प्रधानाध्यापक	२०८० पुष २५ गते
६.	राजाराम मूलगुठी	बलाक्व-८, सु.न.पा.	पुरुष	५०	ब्यावसायी	२०८१ पुष ४ गते
७.	रामभक्त सुवाल	ब्यासी-२, भ.न.पा	पुरुष	७४	जेष्ठ नागरिक	२०८१ पुष १ गते
८.	सर्जन साहि	भ.न.पा.-९, लामगाल	पुरुष	६७	न्वकु	२०८१ पुष १६
९.	सुर्यबहादुर रजितकार	चासुखेल-५, भ.न.पा.	पुरुष	४६	शिलाकर्मी	२०८१ पुष १ गते

सन्दर्भ सामग्री

- आचार्य, महेश, (वि.सं. २०८०), *लुँती अजिमा जात्रा र जीव आहुति होम*, Nepalese Culture, 16 पृ. २५-३८ :
त्रि.वि. संस्कृति केन्द्रीय विभाग ।
- उपाध्याय भद्र, विद्यानाथ (२०६२), *तन्त्रविद्यालोक*, अन्नपूण उपाध्याय भद्र
- खत्री, प्रेमकुमार, पौड्याल, वीणा, र अन्य, (वि.सं २०८१), *नेपालको सांस्कृतिक इतिहास*. काठमाडौँ : नेपाल
प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
- चौगुठी, राजन,(२०६४), *जात्रापर्व, संस्कार र चगुठी*, चगुठी गुठी परिवार
- ताम्राकार, सुमनराज, (वि.सं. २०६६), *पनौटीका चाँडपर्वहरू र मकरमेला*, न्यू धुलिखेल प्रिन्टिड प्रेस
- पोखरेल, निर्मला,(वि.सं. २०७७), *शक्तिका स्रोत नवदुर्गाहरू*, Nepalese culture a peer review journal. Vol XIV
- पौड्याल, विणा, शर्मा डिल्लीराज शर्मा, र पोखरेल गोपाल, (वि.सं. २०७८), *नेपाल उपत्यकाका केही जात्रा*.
काठमाडौँ : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- बज्राचार्य, धनबज्र, (वि.सं. २०५३), *लिच्छवी कालका अभिलेख*, नेपाली र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- बज्राचार्य, धनबज्र, (वि.सं. २०६८), *पूर्वमध्यकालका अभिलेख*, नेपाली र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- माली, इन्द्र, (वि.सं. २०६६), *नेपालभाषा तःखँव : धुकू*, नेपाल भाषा एकेडेमी ।
- राजोपाध्याय, महेश्वर जुजु, (वि.सं. २०७९), *गीतामा लुकेको तन्त्र*. सानु सापकोटा ।
- राजोपाध्याय, हरिशरण, (वि.सं. २०७४), *नेवाः सँस्कृतिमा घोल्लिँदा*. क्लासिक स्क्रिन प्रिन्ट ।
- सापकोटा, सन्दीप, (वि.सं. २०८०), *सनातन धर्ममा बलिको अपरिहार्यता*. तन्त्रचर्चा परिवार ।
- श्रेष्ठ, टेकबहादुर, (२०७८), *फर्पिङको ऐतिहासिक रूपरेखा*. स्वदेश प्रकाशन प्रा.लि. ।
- श्रेष्ठ, पुरुषोत्तम, (२०८०), *अन्तरङ्गका तरङ्गहरू*. भक्तपुर, न्यू विद्या प्रिन्टिड प्रेस ।
- क्षेत्री, गणेश र खतिवडा, सोमप्रसाद, (वि.सं. २०५४), *हिन्दू समाज र धर्म*, शिवा प्रकाशन ।

नालाको मध्यकालीन नेवा: बस्ती संरचना

सृजना प्रजापति

Received Date: Dec 03, 2024

Accepted Date: April 07, 2025

लेखसार

नाला बनेपा नगरपालिका अन्तर्गत पर्ने महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक नगरी हो । को ३ र ४ वडा अन्तर्गत पर्दछ । लिच्छविकालमा यसको नाम नालाङ्गग्राम थियो । यहाँ लिच्छवि तथा मध्यकालदेखिका मूर्त तथा अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाहरू मनग्य पाइन्छन् । मल्लकालमा राखिएका अभिलेख यस क्षेत्रमा पाइन्छन् । तापनि परिसरमा रहेका लिच्छविकालीन अभिलेख र थुप्रै उत्तर लिच्छवि र पूर्व मध्यकालीन मूर्तिहरूले यो क्षेत्र प्राचीन हुनसक्ने अनुमान गर्न सकिन्छ । नाला करुणामय अर्थात् सृष्टिकान्तलोकेश्वरको स्थापनाको इतिहास पाइँदैन । तर वि.सं. २०३५ को तस्वीरमा यो परम्परागत मल्लकालीन शैलीको बनावट देखिन्थ्यो । हाल पुनःनिर्माण भइसकेकोले केही अनुपात नमिलेको जस्तो देखिन्छ । नेवा: बस्ती चिनाउने अन्य सम्पदाहरूमा निजी कलात्मक घर, दरबार, घोछे, साना मन्दिरहरू, बाटो, दबू, जलद्रोणी र इनार हुन् । मल्लकालीन शहरको सुरक्षात्मक वास्तुका रूपमा रहेका सातमध्ये पाँच प्रवेशद्वार अहिले आधुनिक शैलीमा पुनःनिर्माण गरिएका छन् । अभिलेखसहितका थुप्रै पूर्व मध्यकालीन मूर्ति र एउटा मल्लकालीन युधिष्ठिरको मूर्ति यस शहरको विशेषताको रूपमा रहेको छ । यी सम्पूर्ण मूर्त सम्पदाहरूले नालाको मध्यकालीन नेवा: बस्ती संरचनाको परिचय भल्काउँछ । भक्तपुरसँग धेरै समय अधिनमा रहेको हुँदा यहाँको बस्ती संरचना र बस्तीका अवयवहरू मिल्दा देखिन्छन् । समग्रमा नालाका विविध विषयलाई समेटेर सम्पन्न भएको अध्ययनको अभाव छ । त्यो यस अध्ययनको रिक्तता प्राज्ञिक समस्या हो । उक्त समस्या सम्बोधन गर्ने उद्देश्यले यो अनुसन्धान गरिएको छ । प्राथमिक तथा द्वितीयक दुबै प्रकृतिका तथ्याङ्क सङ्कलन तथा विश्लेषण भएको यो गुणात्मक ढाँचामा आधारित लेख हो ।

सूत्रशब्द : नालाङ्ग ग्राम, सात गाउँ, नाला उग्रचण्डी, सृष्टिकान्त लोकेश्वर

परिचय

नाला बनेपा नगरपालिकाको ३ र ४ वडा अन्तर्गत पर्दछ । यो भक्तपुर नगरदेखि पूर्व ९ कि.मी. को दूरीमा अवस्थित महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक नगरी हो । यसलाई लिच्छविकालमा नालाङ्गग्राम भनिन्थ्यो । भक्तपुरको सात गाउँमध्ये एउटा नाला पनि हो । उग्रचण्डी भगवती, नाला करुणामय/सृष्टिकान्त

लोकेश्वर/सेतो मच्छिद्रनाथ, ध्वाखा (नगर प्रवेशद्वार), मूर्ति, अभिलेख, पाटी, दुङ्गेधारा जस्ता मूर्त र चाडवाड जात्रालगायतका अमूर्त ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक सम्पदाहरू यस बस्तीलाई चिनाउने महत्त्वपूर्ण आधार हुन् । नाला भगवतीलाई उग्रचण्डी पनि भनिन्छ । यो मन्दिर चार तलाको छ । यो यस मन्दिरको मौलिक एवम् छुट्टै विशेषता हो ।

नालामा पाइएको लिच्छविकालीन अभिलेखमा उल्लेखित उपरिम नालाङ्ग ग्राम भन्ने किराँती भाषाको शब्दले यो क्षेत्र किराँतकालमा नै आवाद भइसकेको ज्ञात हुन्छ (बज्राचार्य, २०३०, पृ. ५१२; मानन्धर, २०६७, पृ. १,४) । त्यसपछि यस क्षेत्रमा क्रमशः बस्ती विस्तार भएको विभिन्न अन्य सम्पदा र अभिलेखहरूले देखाउँछन् । नालालाई सत्य र त्रेता युगसम्म नागरीपुर भन्ने गरिन्थ्यो । द्वापरयुगमा उत्तरापुर भन्ने गरियो (बल्ल, २०८०, पृ. १) । नालामा गाइने भजन गीतसमेतमा 'उत्तरापुर' भनि उल्लेख छ (मानन्धर, २०६७, पृ. ४) । प्राचीन समयमा भक्तपुरबाट बनेपा हुँदै तिब्बत जाने मार्ग पनि यही थियो ।

भक्तपुरको सात गाउँमध्ये बनेपा, पनौती, नाला, साँगा, चौकोट, धुलिखेल (धौखेल) र खड्पु (श्रीखण्डपुर) प्रचलित रहेका छन् । पूर्व मध्यकालदेखि भक्तपुरको अधिनमा रहेको यो शहर रण मल्ल र प्रताप मल्लको पालामा भने काठमाडौँको अधिनमा रहेको थियो (राज, ०५५, पृ. ७) । नाला क्षेत्र भक्तपुर नगरको च्याम्हासिंहदेखि ९ कि.मी. पूर्व र बनेपादेखि ३ कि.मी. उत्तर पश्चिमतर्फ रहेको छ । यो काभ्रे जिल्लामा पर्दछ । प्राचीन कालदेखिको इतिहास बोकेको नाला वि.सं. २०७४सम्म उग्रचण्डी गाविसको रूपमा रहेको थियो । त्यसपछि यसलाई बनेपा नगरपालिकाको वडा नं. ३ र ४ मा गाभियो (बल्ल, २०८०, पृ.१) । यो शहरको पूर्वमा नन्दीमाता र पश्चिममा पुण्यवती खोला रहेका छन् (मानन्धर, २०६७, पृ. ४) ।

उल्लेख्य ऐतिहासिक तथा सांस्कृतिक महत्त्व बोकेको नाला सहर प्राचीन तथा मध्यकालमा व्यापारिक मार्ग थियो । अरनिको राजमार्गका रूपमा नयाँ बाटो बनेपछि विस्तारै यो क्षेत्र छायाँमा पर्न थाल्यो । यस क्षेत्रको मौलिक पहिचान दिने ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक सम्पदाहरू पनि क्रमशः नासिने, भाँचिने र लोप हुने अवस्थामा पुग्दैछन् । हाल यो मृत शहरको रूपमा रूपान्तरण हुन थालेको छ । यहाँका सम्पदाहरूको अध्ययन अनुसन्धान, संरक्षण सम्बर्द्धनका माध्यमबाट यो सहरलाई पुर्नजीवन दिन सकिन्छ । अध्ययन अनुसन्धानकर्ता, संरक्षण सम्बर्द्धनसँग सम्बन्धित निकाय र सबै सरोकारवालाहरूले त्यसतर्फ ध्यान केन्द्रित गर्नुपर्ने देखिन्छ । शोधखोजको यो आवश्यकतालाई परिपूर्ति गर्ने उद्देश्यले *नालाको मध्यकालीन नेवाः बस्ती संरचना* शिर्षकको यो लेख तयार पारिएको हो ।

अनुसन्धानका समस्या र प्रश्न

नाला उल्लेख्य इतिहास बोकेको सानो सुन्दर शहर हो । यद्यपि हाल यो मृत शहरको रूपमा रूपान्तरण हुन थालेको छ । नाला क्षेत्र एक समय व्यापारिक मार्ग थियो । अरनिको राजमार्ग निर्माण भएपछि यो सहर ओझलमा परेको हो । ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक रूपले सम्पन्न यो सहरलाई पुर्नजीवन दिन यहाँका सम्पदाहरूलाई संरक्षण सम्बर्द्धन गर्नु पर्दछ । हाल यो 'परित्यक्त' अवस्थामा रहेको कारण यस शहरको अध्ययन अनुसन्धानतर्फ खासै ध्यान गएको देखिँदैन । उग्रचण्डी भगवती र नाला करुणामयको छिटफुट लेखबाहेक समग्र नालाका सम्पदा र बस्तीबारे लेख, पुस्तक तथा अन्य पठन सामग्री पाइँदैनन् । त्यसकारण यस लेखमार्फत

नाला शहरका ऐतिहासिक सम्पदाहरू के के हुन् ? उक्त सम्पदालाई मध्यकालीन नेवा: बस्तीका ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक सम्पति किन मानिन्छ ? जस्ता शोध प्रश्नहरूका साथ अध्ययनको उद्देश्यलाई समेट्ने प्रयास गरिएको छ ।

अध्ययनको उद्देश्य

बनेपा नगरपालिकाको ३ र ४वडाअन्तर्गत नाला सहर अवस्थित छ । यस अध्ययनमा मूलतः उक्त वडामा रहेका ऐतिहासिक स्रोत सामग्री र सम्पदाहरूको विवेचनाका आधारमा नालालाई मध्यकालीन नेवा: बस्तीका रूपमा प्रस्तुत गरिएको हो । यस सन्दर्भमा नाला के हो ? नाला किन भनियो ? यसको इतिहास कति पुरानो छ ? जस्ता विषयको चर्चा पनि यो लेखमा पाइन्छ । ती यस अध्ययनका साधारण उद्देश्यअन्तर्गत पर्ने सन्दर्भ हुन् । यसका अतिरिक्त नाला शहरका ऐतिहासिक सम्पदाहरूको अन्वेषण र उक्त सम्पदालाई मध्यकालीन नेवा: बस्तीका ऐतिहासिक एवम् सांस्कृतिक सम्पति मान्नुका आधार खोजी गर्नु यो अध्ययनका विशिष्ट उद्देश्य हुन् ।

अनुसन्धान विधि

यस अनुसन्धात्मक लेखको निमित्त स्थलगत अवलोकन तथा स्थानीयहरूसँगको अन्तर्वार्ता प्राथमिक स्रोतको रूपमा रहेको छ । द्वितीयक स्रोतको रूपमा अभिलेखमा उल्लेखित विवरण, अभिलेख संग्रह गरी प्रकाशित पुस्तक, पुराना तस्वीर विश्लेषण र अन्य केही पुस्तक तथा शोधप्रबन्धहरूलाई लिइएको छ । नालासम्बन्धी छरिएर रहेका सूचनाहरूलाई सङ्कलन गरी सम्पूर्ण सम्पदाहरूलाई प्रस्तुत गर्ने यस अध्ययनको उद्देश्य रहेको छ । सोही अनुरूप विभिन्न पुस्तक अध्ययन तथा नपुग सूचना स्थानीयहरूमार्फत सङ्कलन गरिएका छन् । प्राचीन शहर भक्तपुरको बस्तीसँग तुलनात्मक अध्ययन पनि यसमा भएको छ । यसरी नालाको सम्पूर्ण सम्पदाहरूको एकीकृत रूपमा अध्ययन अनुसन्धान नभएको परिप्रेक्ष्यमा यस लेखले त्यो ज्ञानलाई परिपूर्ति गर्नेछ । यद्यपि यस लेखमा मूर्त सम्पदाहरू मात्र अध्ययनमा समाविष्ट छन् । गुठी, जात्रा, पर्व, भोज, बाजा र पूजाजस्ता अमूर्त सम्पदाको अध्ययन गरिएको छैन । साथै यस क्षेत्रसँग सम्बन्धित थुप्रै किंवदन्ती पनि यसमा समेट्न सकेको छैन ।

अनुसन्धानको मुख्य प्राप्ति

स्थलगत अवलोकन, सम्बन्धित पुस्तक र लेख अध्ययन, पुराना तस्वीर विश्लेषण तथा स्थानीय उग्रचण्डीको पूजारीसँगको अन्तर्वार्ता र छलफल यस लेखका आधारहरू हुन् । भौगोलिक क्षेत्रफलका आधारमा कम क्षेत्र ओगटेको भए तापनि नेवा:बस्ती संरचनाको मूलतत्व यहाँ रहेको स्थलगत अवलोकनले देखायो । हरेक दोबाटोहरूमा खुल्ला स्थान, पाटी, स-साना मन्दिर वा ढुङ्गेधारा अनिवार्य रूपमा पाइयो । साथै मध्यकालीन नेवा: शैलीका चारतले (छेडि, मातन, चोटा र बुङ्गल सहितका) लहरमिलेका घरहरू थिए । पुराना मल्लकालीन घरहरूमा कलात्मक साँझ्यहरूपनि बाँकी रहेको पाइन्छन् । कतिपय घरहरू भने वि.सं. २०७२ को भूकम्पपछिको आधुनिक किसिमले पुनःनिर्माण गरिएका हुन् । यस्ता स-साना प्राचीन बस्ती विश्वसम्पदा क्षेत्रमा हालसम्म पनि नपरेको हुनाले सम्बन्धित निकायले पनि त्यति चासो दिएको देखिँदैन । पुनः निर्माणपछि कम्तिमा पनि बाहिरी मोहडा परम्परागत शैलीमा बनाउन सकिने अवसरमा पनि चुकेको देखिन्छ । यसकारण यो बस्ती ऐतिहासिक

रूपमा कति महत्त्वपूर्ण छ, भनी प्रामाणिक इतिहास खोजको निमित्त केही सम्पदाहरू विशेषतः मूर्तिकला, अभिलेखहरूको अध्ययन गरिएको हो ।

मन्दिर

उग्रचण्डी भगवती र नाला करुणामय नालाका दुई प्रमुख मन्दिर हुन् । यसका साथै नाला स्मारक क्षेत्रमा अन्य थुप्रै स-साना मन्दिरहरू पनि रहेका छन् । ती स-साना मन्दिरहरू प्रायः गणेशको र अन्यमा भिसिंद्यो, मनकामना आदि हुन् । दुई प्रमुख मन्दिरहरूबारे यहाँ विस्तृत चर्चा गरिएको छ ।

उग्रचण्डी भगवती : यो भगवतीलाई नाला भगवती (तस्विर नं.१) पनि भन्ने गरिन्छ । शहरको पूर्वीद्वारको रूपमा रहेको यो मन्दिर लगन टोलमा पर्दछ । यो मन्दिर ने. सं. ७६७ मा जगत् प्रकाश मल्लको पालामा बनाएको विवरणसहितको ताम्रपत्र मन्दिरभित्र पाइएको छ । जगत् प्रकाश मल्लको पालामा दुईतला, ने.सं. ७७१ मा सिद्धिनरसिंहले एक तला थपेको र नालाका साहु देवानन्दले एक तला थपेर चार तला भएको थियो (मानन्धर, २०६७, पृ. ३०) । यसको प्रमाणको रूपमा पहिलो तलामा स-साना तीनवटा गजुरहरू देखिन्छन् ।

मन्दिरलाई दुईतह पेटीमा उठाइएको छ । तर मूल बाटोबाट पाँच खुड्कला चढेपछि मात्र मन्दिर परिसर पुगिन्छ । मन्दिरको बाहिरी पर्खालको रूपमा सोह्रथामहरू रहेका छन् । मूलद्वारमा तिनै थामहरूले तीनवटा तोरणहरू थामेका छन् (दर्नाल, २०७८, पृ. २२) । ती थामहरूको बिचमा आँखीऊयाल रहेको छ । गर्भगृह र बाहिरी थामको बिचमा प्रदक्षिणा पथ (करिब ३ हातको) रहेको छ । गर्भगृहको द्वार कलात्मक धातुले बनाइएको छ । भित्र प्रदक्षिणा पथ र छुट्टै गर्भगृहमा अठार हात भएकी उग्रचण्डी भगवतीको प्रस्तर मूर्ति रहेको छ ।

उक्त प्रस्तरको मूर्ति कलात्मक अनि सुन्दर छ । मूर्तिको आकार प्रकार तथा शैलीका आधारमा विभिन्न विद्वान्हरूले फरक तर्कहरू दिएका छन् । मेरि स्लसरले (इ.सं. १९८२, पृ. ३०९-३१०) लोककथनको आधारमा पलाञ्चोक भगवती, नक्साल र शोभा भगवती बनाउने कलाकारले नै बनाएको हुनसक्ने भनी लेखेकी छन् । यसैको आधारमा उग्रचण्डीभगवतीको मूर्ति बाह्रौं/तेह्रौं शताब्दीको हुनसक्ने अनुमान लगाएकी हुन् । तर यो कुरामा आधार नभएको तर्क जोशीको छ (२०७३, पृ. ७०) । नाला भगवतीको मन्दिरको वास्तुकला फरक शैलीको छ । नेपालमा हरिसिद्धि र नाला भगवतीको मन्दिर मात्र चार तले छाने शैलीमा रहेका छन् । यसको जमिन तला अर्ध खुल्ला छ भने स्वरूप भैरव र भीमसेनको शैलीको मन्दिरभै आयाताकार छ (दाहाल र खतिवडा, २०६०, पृ. २०८-२०९) । यो मन्दिरको लम्बाइ ७.३ मिटर चौडाइ ६.१ मिटर र उचाई १९ मिटर रहेको छ (दर्नाल, २०७८, पृ. २३) ।

बाहिरबाट हेर्दा जमिन तलामा काठको थामहरू माथिल्लो तलामा कलात्मक ऊयाल सहितको गारो छ । छाना भने पहिला तीनतला भिँगटी र माथिल्लो तलामात्र तामा/धातुको थियो। जिर्णोद्वारको क्रममा सम्पूर्ण छाना धातुको बनाइयो । तामाको छानामा सुनको मोलम्बा गरिएको छ । धातुकै गजुर सबैभन्दा माथि रहेको छ । गजुरसँगै अन्य मन्दिरभन्दा फरक शैलीको त्रिशुल (प्रायः महादेवको मन्दिरमा मात्र पाइने) यस स्थानमा देखिन्छ । यो मन्दिरमा अन्य मन्दिरमा जस्तै धातुको पताका र किनकिन माला पाँइदैन (दाहाल र खतिवडा, २०६०, पृ. २०८) । यस मन्दिरको दक्षिण मोहडामा मात्रै कलात्मक टुँडालहरू रहेका छन् । यी टुँडालहरूमा चामुण्डा,

कौमारी, माहेश्वरी र महालक्ष्मीका मूर्तिहरू कुँदिएका छन् । यी चार टुँडालहरू क्रमशः जयसिंह, रामसिंह, सहस्त्रराम, जिकेराम र डोलसिंहले संवत् ७७४ आश्विनमा स्थापना गरेको देखिन्छ ।

चारकुनामा सिंह, शार्दूल, अजरापुरुष र महानाग रहेको छ । माथिल्लो तलामा हरेक तलाको चारै कुनामा कुँशलहरू रहेका छन् । यस मन्दिरको पहिलो तलामा दक्षिण र उत्तरमा तीन-तीनवटा र पूर्वपश्चिममा एक-एक ञ्जालहरू रहेका छन् (दर्नाल, २०७८, पृ. २४) । अन्य तलाहरूमा चारै दिशामा एक-एक ञ्जालहरू रहेका छन् । पहिलो तलामा बाराही र महाकालीका काष्ठ मूर्तिहरू छन् । हरेक तलामा पित्तलको *मूठबाला* अर्थात् बलेनीमा निस्किएका दलिनलाई छोपन प्रयोग गरिने काठका फित्ता छन् र तिनैमा माथिका तलामा अक्षरपनि कुँदिएका छन् । चारै कुनामा धातुका चराहरू र लहरै *फ्यूगां/फ्यू-* हावा, *गां* अर्थात् घण्टी, हावाले हल्लाउँदा बज्ने घण्टीहरू भुण्डाइएका छन् । चौथो तलाको ञ्जालमा श्रीवत्स (अष्ट मङ्गलमध्ये एक) रहेको छ (दाहाल र खतिवडा, २०६०, पृ. २०८) । दक्षिण मोहडा अगाडितिर बाकानन्द शाहुले राखिदिएको प्रस्तर स्तम्भमाथि धातुको सिंह छ (मानन्धर, २०६७, पृ. ३०) ।

मन्दिर परिसरमा बाँकी दुईप्रस्तर स्तम्भमा ढलोटको सिंह र ढलोटकै मयुर रहेको छन् । अन्य दुई प्रस्तरका ठूल-ठूला सिंहका द्वारपाल रहेको छ त्योसँगै अर्कोदुई प्रस्तरका स्तम्भमा ढलोटकासिंहले भुण्डा समातिरहेका छन् । मन्दिर परिसरमा अन्य सम्पदाहरूमा सोढ्रखुट्टे पाटी, ताहाफले पाटी, गणेशपाटी तथा थुप्रै मूर्तिहरू रहेका छन् । हाल यो मन्दिर पुनःनिर्माणको क्रममा छ ।

नाला करुणामय : यी करुणामयलाई सृष्टिकान्त लोकेश्वर (तस्विर नं. ८) पनि भनिन्छ (बज्राचार्य, २०६९, पृ. १२६) । आर्यावलोकितेश्वर (जनबहाः), श्री कच्छर्पण लोकेश्वर (आदिनाथ चोभार), श्री रक्तार्यावलोकितेश्वर (बुंगद्यः) र सृष्टिकान्त लोकेश्वर नेपालका चार प्रमुख लोकेश्वर हुन् (श्रेष्ठ, २०८०, पृ. ५) । यस लोकेश्वरलाई सृष्टिकान्त भनी सृष्टि गर्ने लोकेश्वरका रूपमा मानिएको छ । यो सेतो वर्णको भएकाले यसलाई सेतो मच्छिन्द्रनाथ पनि भनिएको हो (बज्राचार्य, वि.सं. २०५८, पृ. ४१) । करुणामयको यो मन्दिर नाला शहरको पश्चिमी द्वारको रूपमा रहेको छ ।

यस करुणामयको मन्दिर दुईतले आयाताकार आधारमा बनेको छ । भने माथि धातुको छानामा सुनको मोलम्बा गरिएको छ । त्यसको मुनितिर कलात्मक *मूठबाला* र *फ्यूगां* रहेको छ । भने *मूठबाला*को माथिल्लो सादा भागमा अक्षर कुँदिएका छन् । त्यसको माथि सानो *फुचा* (नेपाली शैलीका प्राय *द्योछें*/देवघरमा छानाको माथि सानो हावा घरजस्तो उठाई छाना सहितको भाग)रहेको छ । सो *फुचा* चारैतर्फ काठका *टिकिज्यः* अर्थात् आँखिञ्जालहरू हल्का ढल्काएर राखिएको छ । त्यसको धातुको छानामा पनि सुनको मोलम्बा गरिएको छ । सबैभन्दा माथि धातुकै गजुरमा दुबैतर्फ धातुकै भण्डाहरू राखिएका छन् । यो मन्दिरको जमिन तलाको बिचमा खम्बा अर्थात् थामसहितको तीनमुखी मूलद्वार रहेको छ।सोको विचमा धातुकै तोरण रहेको छ। दायँ-बाया एकमुखी एक/एकवटा ढोकाहरू रहेका छन्।माथिल्लो तलामा भने विचमा तीनमुखी *साँक्यः* को छेउमा ससाना *टिकिज्यः* र अझै दायँबाया ठूला एकमुखी ञ्जालहरू एक/एकओटा छन् ।

जमिन तलामा दायँ-बायाँ र पछाडीको मोहडामा ञ्जालहरू छैनन् । माथिल्लो तलामा भने दायँ-बायाँको मोहडामाएक एकवटा र पछाडी तीनवटा एकमुखीञ्जालहरू रहेका छन् । यस मन्दिरको चारैतिर

कलात्मक टुंडालहरू रहेका छन् । वि.सं. २०३५ को (नाला, भक्तपुर, इ.सं. २०२३) तस्बिर (तस्बिर नं.९) मा आकार प्रकार र ज्याल ढोका उस्तै देखिन्छ । भित्तामा सेतो रंग र बुद्धका मूर्तिहरू कुद्दिएको देखिन्छ । छाना भिँगटीको रहेको तर त्यसको माथि सानो फुचाको छाना भने धातुकै थियो । पुरानो तस्बिरमा दुईतला प्रष्ट देखिएपछि मात्रै छाना देखिन्थ्यो । माथिको फुचाको तालमान (अनुपात) पनि मिलेको देखिन्छ । पुनःनिर्माणअघि मन्दिरको कुपोल (बलेनी पाखा) मा चढाइएका घरेलु भाँडाकुडा टाँगिएका थिए (लक, इ.सं. १९८०, पृ. ३६५) ।

वि.सं. २०५२ पछि फ्रेन्च प्रोजेक्ट अन्तरगतको पुनःनिर्माणपछि भने भित्तामा दाची अपा देखाइएको छ । छानाले करिब पहिलो तलाको आधा भाग छेकिने गरी बनाइएको छ । साथै माथिको फुचाको उचाई पहिलेभन्दा बढेकोले अनुपात नमिलेको देखिन्छ । मन्दिर अगाडि दुई प्रस्तरका खम्बा सहितका घण्टाहरू, दुई धातुका भण्डा, दुई साना प्रस्तरकै सिंहहरू द्वारपालका रूपमा रहेका छन् । यो मन्दिर परिसरमा एक सानो पोखरी, केही घरहरू, सत्तल, एक ठूलो माने, दुई साना चैत्यहरू रहेका छन् । मन्दिर अगाडि आफ्नै परिसरमा स्वागत गर्ने शैलीको ठूलो खुल्ला ठाउँ रहेको छ ।

मूर्तिकला

यस नाला सहरभित्र करिब तीसभन्दा बढी मूर्तिहरू (तस्बिर नं.१४-१७) रहेका छन् । तिनीहरूमध्ये सोह्रौँदेखि पन्ध्रौँ शताब्दीका छोटो मूर्ति यहाँका उल्लेखनीय सम्पदा हुन् (बाङ्गडेल, इ.सं. १९९५, पृ. ४३१-४३८) । तीमध्ये लक्ष्मी र गरुडसहितको भगवान् विष्णुका तीनओटा मूर्तिहरू रहेका छन् । बाँकी तीनओटामा पार्वती, सूर्य र कुमारको मूर्तिहरू पर्दछन् । नाला सहर भरिमा सबैभन्दा पुरानो यी छोटो मूर्तिहरू भगवती मन्दिरभित्र र बाहिर परिसरमा रहेका छन् । बाङ्गडेल (इ.सं. १९९५, पृ. ४३१-४३८) ले भने केही मूर्तिहरूको उल्लेख गर्न छुटाएका छन् । त्यसमध्ये एउटा सबभन्दा प्रख्यात र नाला बस्तीको परिचय दिने उग्रचण्डी भगवतीको मूर्ति (तस्बिर नं.१४) रहेको छ । यो मूर्ति अठार हाते महिषासुर मर्दिनीको हो । स्लसर (इ.सं. १९८२, पृ. ३०९-३१०) ले यो मूर्ति बाह्रौँ/तेह्रौँ शताब्दीको हुनसक्ने अनुमान गरेकी छन् । यो मूर्तिको बायाँतर्फ पाँच हात भरिसकेको छ । अन्य धेरै भाग पनि खिइएर वा पाता भरिसकेको छ । बाङ्गडेल (इ.सं. १९९५, पृ. ४३१-४३८) का अनुसार नालामा १५ औँ देखि १७ औँ शताब्दीको पाँच मूर्ति, १८ औँ शताब्दी सम्मका चौध मूर्ति र १९ औँ शताब्दीका पाँच मूर्तिहरू रहेका छन् । यिनीहरूमा चार, पाँच मूर्तिहरू मन्दिरभित्रै र तेह्र मूर्तिहरू मन्दिर परिसर (लगन टोल) मा रहेका छन् ।

मूर्तिहरूकै सन्दर्भमा इपाटोलमा छोटो, कोइपाटोलमा चारवटार मच्छे टोलमा चारवटा मूर्तिहरू रहेका छन् । यिनीहरूमध्ये निकै सुन्दर र उल्लेख्य मूर्ति पार्वतीको मूर्ति रहेको छ । अर्को उल्लेखनीय मूर्तिमा युधिष्ठिरको मूर्ति (तस्बिर नं.१३) रहेको छ । यो अठारौँ शताब्दीको मूर्ति होतापनि युधिष्ठिरको मूर्ति हालसम्म अन्यत्र नपाइएको हुनाले यो दुर्लभ मूर्तिमध्ये पर्न गएको हो । नालामा पाइएका मूर्तिहरूमध्ये विष्णु र उमा-महेश्वरको अधिक मूर्तिहरू छन् । बाङ्गडेल (इ.सं. १९९५, पृ. ४३१-४३८) को पुस्तकमा छुटेका इपाटोल र वलाछे टोलको अभिलेखसहितको सोह्रौँ शताब्दीको गणेश मूर्तिहरू (श्रेष्ठ, २०६९, पृ. ८, २४) रहेका छन् । साथै जात्राका लागि निकालिने भगवती, महालक्ष्मी जस्ता देवीहरूको ढलौटका मूर्तिहरूको उल्लेख पनि उक्त पुस्तकमा पाइँदैन ।

अभिलेख

नाला क्षेत्रमा हालसम्म पाइएका करिब ३० अभिलेख जति लिप्यान्तर गरि प्रकाशित भइसकेका छन्। ती अभिलेखहरूमा अधिकांश शिलालेख छन् भने केही ताम्रपत्रहरू रहेका छन्। यसबाहेक घोछे, आगछेहरूमा भएका मूर्तिहरू र देवीका गहनाहरूमा पनि अभिलेख हुन सक्छन्। जुन प्रकाशमा आइसकेको छैन। नाला सहरमा पाइएका अभिलेखहरूमध्ये सबैभन्दा पुरानो लिच्छविकालीन शिवदेव तृतीयको सम्बत् ११८ लेखिएको अभिलेख (तस्विर नं. १६) हो (बज्राचार्य, २०३०, पृ. ५१२; श्रेष्ठ, २०६९, पृ. २५)। यो मिति करिब वि.सं. ७४३ (न.घ.भनी, ०५४, पृ. ७) हुन आउँछ। यसमा धारा बनाएको कुरो उल्लेख गरिएको छ। दोस्रो, पुरानो पूर्व मध्यकालको एक अभिलेख (तस्विर नं. १७) रहेको छ। यो अभिलेख ने.सं. ५१७ वा वि.सं. १४५४ को हो (बज्राचार्य, २०६८; श्रेष्ठ, २०६९, पृ. २६)। यी दुवै अभिलेख नाला भगवतीको मन्दिर परिसरमा पाइएका हुन्। त्यसपछिको मितिमा सोह्रौं शताब्दीका दुई गणेश मूर्तिको पादपीठमा पाइएका अभिलेख महत्त्वपूर्ण छ। तिनीहरूमध्ये एउटा इपाटोलको गणेश ने.सं. ६२०को हो (श्रेष्ठ, २०६९, पृ. ८)। अर्को वलाछे टोलको गणेशको ने.सं. ६३७ को हो (श्रेष्ठ, २०६९, पृ. २४)। जसमा “रणमल्लको विजयराज्यमा...” भनी राजाको नाम समेत उत्कीर्ण गरिएको छ।

त्यस्तै सत्रौं शताब्दीको अठारवटा, अठारौं-उन्नाइसौं शताब्दीको करिब पन्ध्र अभिलेखहरू रहेका छन् (श्रेष्ठ, २०६९)। यसमध्ये अधिकांश शिलालेख र ताम्रपत्रहरू भगवती मन्दिर वरपर रहेका छन्। पछिको समयको भएतापनि केही अभिलेखहरू यहाँ उल्लेखनीय देखिन्छन्। ति मध्ये इपालाछे टोलको ने.सं. ७९७ को एक हो। यस अभिलेखमा राजा प्रताप मल्लको नाम उल्लेख गरिएको छ (श्रेष्ठ, २०६९, पृ. २१; राज, २०५५, पृ. ७)। यस अभिलेखले त्यो समयमा नाला शहरकाठमाडौंको अधिनमा भएको देखाउँछ। साथै उनकी एक पत्नी नालाकै थिइन् (राज, २०५५, पृ. ७) भन्ने समेत देखाउँछ। अर्को उल्लेखनीय अभिलेख ने.सं. ८८को (तीन अंकको यस सम्बत्मा तेस्रो अंक अस्पष्ट रहेकोले ० देखि ९ सम्म हुने सम्भावना छ।) हो (श्रेष्ठ, २०६९, पृ. ५०)। यो लगन टोलको युधिष्ठिरको मूर्ति स्थापना सम्बन्धी अभिलेख हो। यो दुर्लभ मूर्ति भएको र मूर्ति स्थापनाकोमिति समेत रहेकोले महत्त्वपूर्ण छ।

अन्य सम्पदा

नालामा अन्य थुप्रै लौकिक सम्पदाहरू पाइन्छन्। जसले मौलिक नेवाःबस्तीको संकेत गर्छ। ती सम्पदाहरूमा लायकु (दरबार), पाटी, दुङ्गेधारा (तस्विर नं. ३ र ४), इनार, डबली (तस्विर नं. ११), नगर प्रवेश द्वारहरू, जह्र (जलद्रोणी), मौलिक घरहरू (तस्विर नं. ६ र १०) र बाटोमा छापिएका दुङ्गा (तस्विर नं. ५) आदि हुन्। लायकुको हाल कुनै अवशेष बाँकी नभएतापनि हालको चण्डेश्वरी मा.वि. रहेको स्थानलाई नै लायकु क्षेत्रभन्ने भनाइ रहँदै आएको छ। लगन टोल जहाँ नाला भगवती मन्दिर अवस्थित छ, त्यहाँ त तीन वटापाटीहरू छन्। नाला क्षेत्रको अर्को विशेषता भनेको यति सानो क्षेत्रमा बाइस वटा दुङ्गे धाराहरू पाइनुहो (बल्ल, २०८०, पृ. १९)। यसका साथै नाला नगरभित्र बाह्र वटा इनार, पाँच वटा जह्र (जलद्रोणी), चार वटा डबली पनि रहेको छ (बल्ल, २०८०, पृ. १९)।

यी बाहेक मध्यकालमा प्राय बस्तीलाई घेर्ने पर्खाल र द्वारहरू हुन्थे । नालामा ती पर्खालको अवशेष त बाँकी छैन तर शहर पस्ने द्वारहरूपहिले सातवटा थियो (बल्ल, २०८०, पृ. १९) भने अहिले पाँचवटा बाँकी छन् । तिनीहरू करुणामयः मन्दिर, गणेश टोल, भगवती मन्दिर पछाडी, कोयपा टोल र चण्डेश्वरी मा.वि. सँगै रहेको छ । तर तिनीहरू प्रायः पुनःनिर्माण भइसकेका छन् ।

छलफल एवम् विश्लेषण

यस लेखमा नालाका सम्पदाहरू, अभिलेखहरू र मूर्तिकलाको माध्यमबाट यहाँकोबस्ती संरचनाको अध्ययन गरिएको छ। यो बस्ती प्राचीन समयदेखि नै बसेको हुन सक्ने केही आधारहरू देखिए तापनि बस्ती बारे विस्तृत लेखिएका प्रमाणहरू पाइँदैन । त्यसैकारण प्रमाणित केही अभिलेख र मूर्तिकला कै माध्यमबाट बस्ती थियो भन्ने अनुमान गर्नुपर्ने हुन्छ । साथै केही पछि लेखिएका वंशावली र भक्तपुर जस्ता प्राचीन बस्तीका अवयवहरूसँग तुलना गरि निम्न विश्लेषण गरिएको छ ।

बस्तीको ऐतिहासिकता

नाला बस्तीको सबैभन्दा पुरानो लिच्छविकालीन अभिलेखले यो ऐतिहासिक बस्ती भएको देखाउँछ । यसमा प्रयोग भएको उपरिम नालाङ्ग ग्राम शब्दलाई केलाउँदा लिच्छविकालमा प्रयोग हुने संस्कृत वा नेपाल भाषा परिवारमा यो शब्द पर्दैन । त्यसैले नेपालको प्राचीन इतिहासमा सम्भावित किराँती भाषाको स्थान-नाम हुन सक्छ । यसकै आधारमा यहाँ त्यो समयमै बस्ती वा गाउँको रूप लिइसकेको सम्भावना छ । लिच्छवि कालदेखि नै यहाँ विभिन्न ऐतिहासिक सम्पदाहरूको निर्माण हुँदै आइरहेका थिए । लिच्छविकालमा ढुङ्गेधारा, पूर्व मध्यकालमा सूर्य मूर्ति र मध्यकालमा थुप्रै मूर्ति, मन्दिर, पाटी, ढुङ्गेधारा र नगर प्रवेशद्वार आदि बनाइएको लिखित प्रमाणहरू नै पाइन्छन् । ती मध्ये पनि उग्रचण्डी भगवती र नाला करुणामय/सृष्टिकान्त लोकेश्वर/सेतो मछिन्द्रनाथ निकै प्रसिद्ध रहेको छ ।

त्यसपछि पूर्व मध्यकालको एक अभिलेख (वि.सं. १४५४), सोद्वौ शताब्दीको दुई गणेश मूर्ति, सत्रौ शताब्दीका अठार र अठाहौ उन्नाइसौ शताब्दीका करिब पन्ध्र अभिलेखले यहाँको बस्तीको निरन्तरता देखाउँछ । अभिलेख जस्तै मूर्तिहरू पनि पन्ध्रौदेखि सत्रौका पाँच, अठारौसम्म चौधौ र १९औँ शताब्दीका पाँच मूर्तिले पनि बस्तीको जिवन्तता प्रदर्शन गर्छ । साथै सत्रौदेखि उन्नाइसौ शताब्दीमा सांस्कृतिक विकास उच्च रहेको समेत देखाउँछ । बाह्रौ शताब्दीमा आनन्ददेवले भक्तपुरमा राजधानी बसालेको समयमा पूर्वतिरका सात गाउँहरूलाई पनि व्यवस्थित गरिएको थियो (मानन्धर, २०६७, पृ.१) । त्यो समयमा यस स्थानमा करिब ५०० घरहरू थिए । साथै किराँतकालिन भनि प्रसिद्ध महादेव पोखरी, नगरकोटको दक्षिण ३ कि.मी. तल यो शहर थियो । यसले पनि बस्तीको निरन्तरता देखाउँछ ।

भक्तपुरको बस्ती संरचनासँग तुलना

मध्यकालका अधिकांश बस्तीहरूमा सुरक्षाको दृष्टिकोणलाई ख्याल गरिने कुराहरू अभिलेखहरूमा उल्लेख भएबाट थाहा हुन्छ । भक्तपुरको यक्ष मल्लको अभिलेखमा शहरको चारैतिर पर्खाललेघेरि खाइ बनाइएको

उल्लेख भएबाट यो कुरालाई अभै टेवा पुऱ्याउँछ। भक्तपुरमा अभैपनि पुरानो नगरलाई घेर्ने कैयौ प्रवेशद्वारहरू (पुनः निर्मात भएपनि) बाँकी छन्। त्यस्तै तरिकाले नालालाई घेर्ने पनि द्वारहरू थिए ।

यी भौतिक निर्माणको साथै प्राचीन बस्तीहरूमा प्राकृतिक/भौगोलिक बनावटलाईपनि ख्याल गरेर बनाइएको हुन्थ्यो । जसरी भक्तपुरलाई चारैतिरबाट अलि उचाईमा र उत्तरमा कासाङ्ग खुसी र दक्षिणमा हनुमन्तेले घेरेको छ, त्यसैगरी नालाको उत्तरी भागमा जंगल, पूर्व र पश्चिममा क्रमशः नन्दीमाता र पुण्यवती खोलाले घेरेको छ। यसरी आधारभूत सिद्धान्त सुरक्षात्मक वास्तु रहेको देखिन्छ । यसबाहेक बस्ती संरचनामा टोल विभाजन, मूल सडक, गल्ली र चोकहरूको व्यवस्था, हरेक टोलमा गणेश राख्ने शैली पनि भक्तपुर नगरसँग धेरै मिल्दो पाइन्छ । त्यस्तै दोबाटोमा अलि फराकिलो बनाई मन्दिर, चैत्य वा ढुङ्गेधारा बनाउने शैली पनि उस्तै नै पाइन्छ ।

भक्तपुरको बस्तीका अवयवहरूसँग तुलना

नेपालका ऐतिहासिक बस्ती संरचनाको उदाहरणीय सम्पदाहरूका रूपमा नेवाः बस्तीहरू रहेका छन्। अधिकांश बस्ती संरचनाका अवयवहरू मिल्दो नै पाइन्छ । तापनि भौगोलिक बनोट र स्थानीयको आयस्तरका आधारमा संरचनाहरू दुरुस्तै भने छैनन् । हरेक बस्तीलाई पहिचान गर्न मिल्ने एक न एक सम्पदा सो बस्तीमा अवश्य पाइन्छन् । त्यस्तै पहिचानमा साथ दिने दुई सम्पदाहरू उग्रचण्डी भगवती र नाला करुणामय पर्दछन् । नालामा हाल बाँकी त्यस्ता मध्यकालसम्मका अवशेषहरू भक्तपुरका बस्तीका अवयवसँग मिल्दो नै देखिन्छ । जस्तो पाटी, ढुङ्गेधारा, घरहरूका बनोट र बुट्टाहरू मिल्छन्। त्यसैगरी निर्माण सामग्रीहरू ढुङ्गा, ईटा, काठ, माटोले पनि बस्तीका बिच समानता देखाउँछ । पुराना मध्यकालीन बस्तीहरूमा आफ्नै राज्य नभए तापनि सबैमा *लायकु* क्षेत्र र सानो भएपनि दरबार रहन्थ्यो । जस्तै नगदेश, बोडे, जस्ता साना बस्तीमा पनि *लायकु* क्षेत्र थियो ।

मध्यकालीननेवाः बस्तीको पहिचानकै रूपमा पाटी र ढुङ्गेधारा हुने गर्थ्यो । शहरको प्रवेशद्वार, खुल्ला चोक, दोभान आदि ठाउँमा पाटी हुन्थ्यो । नालामा पनि हरेक टोलमा कम्तिमा एक वटा पाटी रहेको छ । उग्रचण्डी भगवती, नाला मन्दिर अगाडिको तीनवटा ढुङ्गेधारा उल्लेखनिय छ । किनकि त्यहाँ सँगै एउटा जलद्रोणी जस्तो देखिनेप्रस्तरमा लिच्छविकालीन अभिलेख छ । जसमा धारा बनाएकै कुरा उल्लेख गरिएको छ । हुनत ती ढुङ्गेधाराहरूको कलाकृति हेर्दा लिच्छविकालिन देखिँदैन । जे होस् पानीको स्रोत त्यति बेलादेखि थियो तर धाराहरू फेरिएका हुनसक्छन् । नाला शहरका अन्य सम्पदाहरू जस्तै व्यक्तिगत घर, घोछे (तस्बिर नं.७), सत्तल र पुरानो बाटोको संरचना पनि सम्पदा नै हुन् । नालामा अभैपनि तीन, चार सय वर्ष पुराना घरहरू (तस्बिर नं.६ र १०) छन् । जसमा ळ्याल/ढोका, कलात्मक खालको *साळ्य*हरू बाँकी नै छन् । पुरानै मौलिक ईटा माटोको घर र काठका दलिन त अभैपनि छँदै छन् । भिगटी पनि वि.सं. २०७२ को भूकम्प अगाडि सम्म प्रसस्तै थियो । पुरानो बाटोको संरचनामा अभैपनि चार-पाँच फिट लामो, ३-४ फिट चौडाका ढुङ्गाहरू नगरको बाटोमा (तस्बिर नं.५) पाइन्छन् । बस्तीका अवयवहरू दरबार, ढुङ्गेधारा, मन्दिर, डबली, जहुँ, पाटी, र लहर मिलेका घरहरू मध्यकालीननेवाः बस्तीसँग मिल्छन् । विभिन्न समयमा बनाइएका (अभिलेखका आधारमा) भएतापनि अहिले देखिएका अधिकांश बस्तीका अवयवहरू अठारौं शताब्दी भित्रै बनिसकेको थियो ।

निष्कर्ष

बस्तीको ऐतिहासिकता बचाइराख्ने अभिलेख, मूर्तिकला, र सम्पदाहरूनै हुन्। नालाको लिच्छविकालदेखि मध्यकालसम्मको बस्ती संरचना पनि यिनैले व्याख्या गरेको छ। नभए प्रामाणिक इतिहास लेख्ने बानी नभएको नेपालजस्तो देशमा मानव समाज इतिहासमा कति सम्बृद्ध थियो भन्ने पत्ता लगाउन कठिन हुन्छ। त्यसैकारण यस्ता सम्पदाहरूको संरक्षण गर्ने, अभिलेखका लिपी पहिचान र लिप्यन्तर र नयाँ पिढिलाई हस्तान्तरण गर्नुपर्छ। यसले हाम्रो आफ्नै पहिचान सहितको बस्ती कति पुरानो थियो भन्न सकिन्छ। प्रस्तुत लेखमा पनि नालाका अभिलेख, मूर्तिकला, मन्दिरहरू, ढुङ्गेधाराहरू, पाटीहरू, प्रवेशद्वार जस्ता विभिन्न सम्पदाको माध्यमबाट यो मध्यकालीन नेवाः बस्तीको उदाहरण पेश गरिएको छ। यस स्थानको सबै सम्पदाहरूको स्थापनाको लिखित इतिहास नभएतापनि भक्तपुर जस्तो प्राचीन शहरसँग यसको संरचना र अवयव तुलना गरियो। यसले नालाको बस्तीका अवयवहरू भक्तपुरसँग मिल्दो भएपनि भौगोलिक हिसाबले सुहाँउदो बनाइ मौलिकता थपेको पनि देखाउँछ। यहाँ अझैपनि नेवाः वास्तुकलाका घर र बूट्टेदार ञ्जालहरूकेही बाँकी छन्। यति सानो भूगोलमा करिब तिस अभिलेख, तिस मूर्ति, सात प्रवेशद्वार, बाइस ढुङ्गेधारा, लायकु, हरेक टोलमा पाटी, जलद्रोणी र इनारहरू रहनु उल्लेखनीय र नेवाः बस्तीको पहिचान झल्काइरहेको छ।

परिशिष्ट खण्ड (तस्बिरहरू)



तस्बिर नं. १ : नाला उग्रचण्डी भगवतीको मन्दिर



तस्बिर नं. २ : नाला भगवती र परिसरको पुरानो तस्बिर



तस्बिर नं. ३ : नाला भगवती परिसरको ढुङ्गेधाराहरू



तस्बिर नं. ४ : नाला नगर भित्र दोबाटोको ढुङ्गेधारा



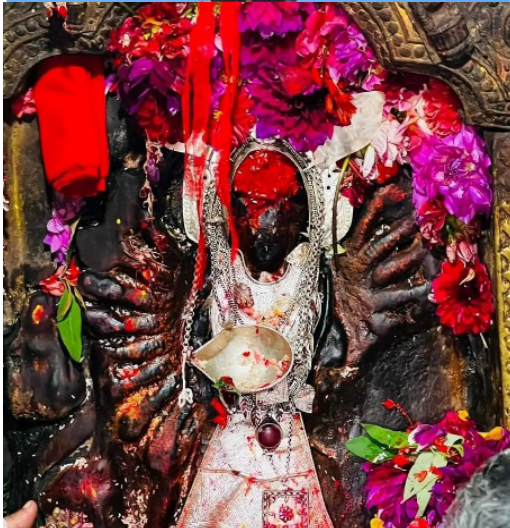
तस्बिर नं. ५ : पुरानो ढुङ्गा ओछ्याइएको बाटो



तस्विर नं. १२ : नाला नगरको महादेव मन्दिर
नालाका केही प्रचलित मूर्ति र प्राचीन अभिलेखहरू



तस्विर नं. १३ : युधिस्थिरको मन्दिर र मूर्ति



तस्विर नं. १४ : नाला उग्रचण्डी भगवतीको मूर्ति



तस्वि



तस्वि नं. १६ : कुमारको मूर्ति र नालाको लिच्छविकालिन अभिलेख



तस्विर नं. १७ : सूर्यको मूर्ति र त्यसको पादपीठमा उत्कर्ष शिलालेख

सन्दर्भ सामग्रीसूची

- जोशी, सत्यमोहन, (वि.सं. २०७३), *नेपाली कलाको रूपरेखा, (प्राचीन र मध्यकालीन)*, बुकआर्ट नेपाल ।
- दर्नाल, प्रकाश, (वि.सं. २०७८), *नेपाल मण्डलका सांस्कृतिक सम्पदाहरू*, भुँडीपुराण प्रकाशन ।
- दाहाल, पेशल; खतिवडा, सोम प्र. (वि.सं. २०६०), *नेपालको कला र वास्तुकला*, एम.के. पब्लिशर्स एण्ड डिस्ट्रिब्यूटर्स ।
- नःघः भनी, तिरथलाल, (वि.सं. २०५४), *नेपाःया जुजु पिनिगु ई, पासूका*, २ (२), सुथां ।
- बज्राचार्य, धनबज्र, (वि.सं. २०३०), *लिच्छविकालका अभिलेख*, नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रि.वि.।
- बज्राचार्य, नरेश मान, (वि.सं. २०६९), *बज्रायान नेपाल*, त्रिरत्न प्रकाशन ।
- बज्राचार्य, मुनीन्द्ररत्न, (वि.सं. २०५८), *नेपालका चार प्रसिद्ध करुणामय लोकेश्वर*, प्रमोदहर्ष बज्राचार्य ।
- बल्ल, प्रिता, (वि.सं. २०८०), *नाला भगवती-एक अध्ययन*, अप्रकाशित स्नातक तहको शोधपत्र, ख्वप कलेज ।
- मानन्धर, ज्ञानकाजी, (वि.सं. २०६७), *बनेपा सातगाउँ, सुखवेती मानन्धर* ।
- राज, योगेश, (वि.सं. २०५५), *नाला काठमाडौँ राज्यको अधीनमा थियो भन्ने एउटा प्रमाण*, *पासूका*, ३ (५). सुथां ।
- श्रेष्ठ, रत्न प्रसाद, (वि.सं. २०८०), *नाला करुणामयया न्हवं, मेरो साप्ताहिक*, ५ (१७), रत्न काजी महर्जन ।
- श्रेष्ठ, रत्न प्रसाद, (वि.सं. २०६९), *उग्रचण्डी नालाको अभिलेख संग्रह*, अनामणी प्रकाशन ।
- Bangdel, L. S. (1995). *Inventory of stone sculptures of the Kathmandu valley*. Royal Nepal Academy.
- Locke, John K., (1980). *Karunamaya, The cult of Avalokiteswara-Matsyendranath in the valley of Nepal*. Sahayogi Prakashan.
- Nala, Bhaktapur. (2023, April 4). [Photo no. 10 and 12]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=546621434264756&set=pb.100067507116915.-2207520000&type=3>.
- Slusser, M. S., (1982). *Nepal mandala: A cultural study of the Kathmandu Valley*. Princeton University Press.

Guidelines for Authors and Contributors

Nepalese Culture (ISSN: 2091-1165) is a research journal published annually by Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, Tribhuvan University, Kirtipur, Kathmandu, Nepal. Only original, innovative and impactful research papers on various aspects of Nepali culture are published. The topics should commensurate with the multiple fields of Nepali culture like tangible heritages, intangible heritages, architecture, prehistory, archaeology, museology, numismatics, epigraphy, religion, philosophy, heritage management and like-fields.

This journal adheres to a strict publication policy and a set of high standards & only approves research articles that meet the standards and guidelines set by the Journal. Any attempt from the writers to manipulate the article selection process or create spaces for unnecessary contacts with the editors for *push-publication* shall immediately disqualify the submission.

The journal adheres to the latest edition of APA (American Psychological Association) for in text citations and referencing styles. Writers are requested to go through the following examples prior to their submission:

Both parenthetical citation and narrative citation can be used as per contexts. Example-

Parenthetical citation: (Acharya, 2019)

Narrative citation: Acharya (2019)

Reference examples:

For book

Prabhu, P.H. (1995). *Hindu social organization*. Popular Prakashan.

Wheeler, M. (1966). *Archaeology from the earth*. Penguin Books

Sharer, R. J., & Ashmore W. (1993, 2nd edition). *Archaeology: Discovering our past*. Mayfield Publishing Company.

For journal article with DOI:

Thapa, A. (2021). Analyzing tourism behaviours and tourism autonomy in the global market: Cases of Nepal's Pashupatinath temple and Korean DMZ. *Nepalese Culture*, 14, 38–50. <https://doi.org/10.3126/nc.v14i0.35424>

Chapagain, N. K., & Chheda, B. (2022). Pedagogy for intangible cultural heritage in

pandemic times: Reflections from an International Workshop during Covid-19. *Journal of Heritage Management*, 7(2), 133-148. <https://doi.org/10.1177/24559296221120478>

Similar styles for journal article without a DOI. Please be careful about the case letters, italics for name and volume number etc. if the DOI is too long, short DOI is acceptable.

All the writers'/authors' name should be written in referencing. For example if there are 15 writers for an article, all authors should be referenced. However for in text citation the contributor can quote the first author and write an et al. For example (Khatry, P., & et al., 2022)

For a chapter in an edited book (use English translation for text written in other languages and enclose in Square brackets)

Subedi, S. (B.S. 2076). Arjundhara Jaleshwordham mul mandir: ek parichaya [An introduction to the main temple of Arjundhara]. In S.K. Oli & et al. (Eds.), *Arjundhara Jaleshwordham Smarika [Arjundhara Jaleshowrdham memoir]* (pp.104-105). Arjundhara Jaleshwordham.

Mcglade, D. (2018). Visitor management in sensitive historic landscapes: Strategies to avoid conflict in Hadrian's wall world heritage site. In L. Bourdeau, Gravari- B. & M. Robinson (Eds.), *World heritage sites and tourism* (pp.189- 197). Routledge.

Please be careful about the case letters, brackets used and mentioning of editor/s.

There are other referencing styles for magazines, e-book, blogs, unpublished Master's theses, PhD dissertations or articles from Up-to-date database and so on. Intext and references should meet the guidelines of APA system.

For articles that use references of citations written in Nepali, the journal has customized the APA referencing style as follows:

आचार्य, महेश, (वि.सं. २०८०), लुँती अजिमा जात्रा र जीव आहुति होम, *Nepalese Culture*, 16, पृ २५-३८ ।

उपाध्याय भट्ट, विद्यानाथ, (२०६२), *तन्त्रविद्यालोक*, अन्नपूर्ण उपाध्याय भट्ट ।

जोशी, हरिराम,(वि.स.२०३०), *नेपालका प्राचीन अभिलेख*, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

Contributors are requested to be sensitive on plagiarism and that their submissions adhere to research ethics, are properly cited and all type of authors, co- authors, translators are accredited or acknowledged. This journal discourages gift authorship and any type of honorary authorship.

Important Information for Contributors

- 1) Research articles should either be in English or Nepali Language.
- 2) The articles should be original and Previously Unpublished in print, electronic or any media whatsoever.
- 3) Research articles for 'Nepalese Culture' should be related to Nepalese History, Nepalese Culture, Pre-history, Iconography, Numismatics, Archaeology, Epigraphy, arts and Architecture, Museology, Cultural tourism, Cultural heritage and Cultural elements.
- 4) Research articles related to above genres which explore on virgin issues or new information, original concepts theories that reflect clear and significant accomplishments are prioritized.
- 5) To prepare research manuscripts, authors should follow basic guidelines of research ethics and writing mechanics with clear title, abstract (maximum of 280 words), keywords, introduction, methodology, discussion and conclusion.
- 6) In – texts citations and References should be in latest APA format. For convenience authors are encouraged to look at the guidelines in the journal.
- 7) Author's name should not be disclosed in the inside pages of the manuscript.
- 8) Articles should not exceed 8000 words including everything (title, table citations and references). Neatly typed on only one –side in A4 paper with font sizes. (12 Times New Roman for English) and (14 Preeti for Nepali) and 2.5 cm margins on all sides are mandatory requirements for submission.
- 9) Authors should submit soft copy only through email
- 10) Articles that do not meet the structural, methodological or linguistic requirement of the journal are not accepted. Rejected articles shall not be returned to authors.
- 11) Authors are themselves responsible for their analytical conclusions, theories propounded or opinions expressed in their texts.
- 12) The copyright of all the articles published in Nepalese Culture shall remain with the Central Department of NeHCA, TU.
- 13) The editorial board reserves the right to edit or reject the articles and the board's decision regarding the publication shall be final.
- 14) Manuscripts should be sent only to tuculturejournal@gmail.com. Hard copies are not accepted.

It is an exclusively research oriented journal that publishes research articles related to several disciplines of Nepalese Culture like Iconography, Numismatics, Archaeology and Pre-History, Epigraphy and Paleography, Art & Architecture, Museology, Cultural Tourism and Heritages. Original research based on clear facts and sound analysis related to the above mentioned genres of Nepalese Cultures are first of all thoroughly screened by the editorial board for sorting out relevancy, significance and impacts of the research articles. The selected works are then processed for double blind peer – review. Each article is sent to two independent experts of concerned field for review. This is based on standard guidelines and clear criteria. The manuscripts are either accepted by both experts asked for resubmissions by providing comments and suggestions or are rejected by both. On rare possibility, the article is sent to third expert for another review stage, During all these proceedings, the author's name and expert names are coded for concealing identities of both parties- the authors and experts. The manuscripts marked as '*accepted*' after revisions with suggestions from both experts after resubmission within in a time-deadline are processed for publication.

The resubmitted articles again be checked by the editorial board and the authors may again be asked to resubmit if the previous suggestions have not been adequately heeded. The manuscripts which fulfill the processes and criteria will be processed for publication in the journal. The editorial board reserves the right to accept, edit or reject the articles and the board's decision regarding the publication shall be final.

Mailing Address:

Articles should only be sent digitally to [*tuculturejournal@gmail.com*](mailto:tuculturejournal@gmail.com)

© 2025 Central Department of NeHCA , T.U.

Published by: RMC, Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology

Publication Copies: 100 copies

Copyright: Central Department of Nepalese History, Culture and Archaeology, T.U. 2025

Design and Layout by: Ram Sharan Devkota and Suvas Khatri

Printed at: Tribhuvan University Press, Kiritpur, Kathmandu, Nepal

Tel.: 4331320, 4331321