

समानता, सङ्घीयता र बहुसांस्कृतिक राष्ट्रवाद

मुक्त सिंह तामाङ

परिचय

१५ जेठ २०६५ मा बसेको संविधानसभाको पहिलो बैठकले राजतन्त्रलाई अन्त्य गरी गणतन्त्र कार्यान्वयनको घोषणा गर्‍यो । अढाई शताब्दी अगाडि बल र छलबाट शक्तिमा आएका शाह वंशीय राजाहरूले नेपाललाई केन्द्रीकृत राज्यको रूपमा स्थापित गरी सामन्ती सम्बन्धलाई संस्थागत गरेका थिए । उनीहरूले नेपाललाई हिन्दू अधिराज्य घोषणा गरी वर्णाश्रमवादी जातिप्रथाको संरक्षकको रूपमा काम गरे र नेपालको सांस्कृतिक बहुलतालाई कानुनबाटै उँचनीचको विभिन्न कोटिमा बाँधेर असमानतालाई वैध बनाए । आफूलाई राष्ट्रिय एकताको प्रतीक भएको दावी गर्दै शाह राजाहरूले नेपालीहरूको देशप्रेमको भावनालाई आफ्नो शासन टिकाउनको लागि भरपुर प्रयोग पनि गरे । राजसंस्थाको विधिवत अन्त्यसँगै त्यससँग सम्बन्धित संरचना र वैचारिक धरातलको अन्त्यको प्रक्रिया तीव्र भएको छ । नेपाल अब एकात्मक र केन्द्रीकृत राज्यबाट सङ्घीय संरचनामा प्रवेश गर्दैछ । त्यसै गरी मुलुक 'एक धर्म, एक भाषा, एक भेष' को एकाङ्गी राष्ट्रवादबाट बहुसांस्कृतिक राष्ट्रवादको निर्माणमा अगाडि सर्दैछ । सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रको नयाँ संरचना असमानताका सबै पुरातन सोचहरूलाई च्यात्दै समानताको विश्वव्यापी मान्यतामाथिको प्रतिबद्धतासहित निर्माण गरिनुपर्दछ भन्ने आम मान्यता स्थापित हुँदै आएको छ ।

नेपालको वर्तमान असमान सम्बन्धहरूको विकराल अवस्था यसको इतिहाससँग जोडिएको छ । नेपाली राज्यले यसको जगदेखि नै धर्म, जाति, भाषा र संस्कृतिसम्बन्धी नीतिलाई स्पष्टरूपमा सैन्य बलले विजेता समूहको एकलौटि प्रभुत्व स्थापित गर्ने काममा लक्षित गर्‍यो । यस्तो राज्य नीतिले पहाडी बाहुन-क्षेत्री-ठकुरीको सांस्कृतिक प्रभुत्व मात्रै स्थापित भएन बरु नेपालमा उनीहरू अर्थ-राजनीतिक तहमा पनि हावी भए । गोरखाको औपनिवेशिक विजयसँगै सामन्ती राजाको नेतृत्वमा २३९ वर्षअघि स्थापना भएको राज्यबाट उनीहरू सदैव लाभान्वित भए तर यसबाट लोकतन्त्रको आधारभूत मान्यता र अभ्यासहरू भने विस्थापित हुन पुग्यो । सामन्तवादी, साम्प्रदायिक र हिन्दू जाति प्रथावादको वैचारिक जगमा सञ्चालन भएको राज्य सत्ताले २००७ सालको परिवर्तनपछि पनि समानता, सामाजिक न्याय, विधिको शासन र मानवअधिकारजस्ता लोकतन्त्रको खम्बाहरूलाई केवल ओठे नारामा सीमित बनायो र विकृत अर्थमा आफ्नो प्रभुत्वलाई टिकाइराख्ने साधनको रूपमा प्रयोग गर्‍यो । पञ्चायती कालमा बढावा दिइएको एकल जाति, भाषा, धर्म र संस्कृतिको प्रभुत्ववादी नीतिबाट जातीय असमानताको खाडल अत्यन्त गहिरोदै गयो । आदिवासी/जनजाति, दलित, मधेसी र अल्पसङ्ख्यक धार्मिक समुदायहरू विशेष गरी यस्तो विभेदको शिकार हुन पुगे । यसैको फलस्वरूप नेपालमा जातीय उत्पीडनका स्वरहरू विगत दुई दशकमा विविध स्वरूप र सङ्घर्षहरूमा रूपान्तरण भएर सशक्त हुँदै आयो ।

राजनीतिक दलहरूमध्ये नेकपा (माओवादी) को सशस्त्र सङ्घर्षले जातीय, भाषिक, धार्मिक, सांस्कृतिक विभेदलगायतका नेपाली समाजका सबै किसिमका अन्तर्विरोधहरूलाई समेट्न सफल भयो । फलस्वरूप नेकपा (माओवादी) र नेपाल सरकारबीच विस्तृत शान्ति सम्झौतामा राज्य पुनर्संरचना गर्ने र विभेदहरूको अन्त्य गर्ने पक्षमा सहमति भयो । यी सङ्घर्षहरूले नेपालको परम्परागत राज्य प्रणालीको धरातल धेरै हदसम्म विनिर्माण गरेको छ । अहिले नेपाली राज्यको पुरानो मान्यता र संरचनाहरू विघटन हुने प्रक्रियामा रहेको छ भने नयाँ मान्यता र संरचनाहरूले आकार लिने सङ्क्रमणकालीन अवस्थामा छ । संविधानसभामा र सार्वजनिक रूपमा हुने छलफल र त्यसबाट निर्माण हुने नयाँ संविधानले त्यस्तो मान्यता र संरचनाहरूलाई राष्ट्रिय सहमतिबाट निरूपण गर्ने प्रक्रिया अर्को पाइला हो ।

यो निर्माण हुन गइरहेको राज्यको नयाँ संरचनामा सङ्घीयता किन आवश्यक छ तथा धर्म, जाति, भाषा र सांस्कृतिक अधिकारबारे कस्तो मान्यताहरू स्थापित गरिनुपर्दछ, भन्नेबारे यस लेखमा छलफल गरिएको छ । नेपालको लोकतन्त्रको

यात्रा सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक र सांस्कृतिक सम्बन्धहरूमा समानताको खोजीको रूपमा हेर्दा यस लेखले उपयुक्त सङ्घीय स्वरूप र बहुसांस्कृतिक राष्ट्रवादको निर्माणले समानताका सवालहरूलाई प्रभावकारी रूपमा सम्बोधन गर्न सकिन्छ, र नेपाली राज्यलाई एकताबद्ध गर्न सकिन्छ, भन्ने तर्क अगाडि सारेको छ। यस लेखको उद्देश्य यस दिशामा हुने आगामी छलफल र बहसलाई गहिराइमा पुऱ्याउन सघाउनु हो।

नेपालमा लोकतन्त्रको यात्रा र समानताको सवाल

विश्वमा भइरहेको लोकतन्त्रको फैलावटको अध्ययनहरूबाट राजनीतिशास्त्रीहरूले मुलुकको ऐतिहासिक र सामाजिक वस्तुस्थितिवमोजिम लोकतन्त्रले आफ्नो स्वरूप ग्रहण गर्न र प्राथमिकताहरू निर्धारण गर्ने गरेको देखाएका छन् (Frankel 2000; Lijphart 1999)। यसको मुख्य तर्क लोकतन्त्रको आधारभूत मान्यताहरूमा एकरूपता भए तापनि फ्रान्स, अमेरिका वा अन्य कुनै युरोपेली मुलुकको पद्धतिलाई नमुना मानेर त्यसैको कसीमा विश्वका सबै अन्य लोकतान्त्रिक पद्धतिहरूलाई जाँच्नु युक्तिसङ्गत हुँदैन भन्ने हो। उदाहरणको लागि पश्चिमा युरोपेली राज्यहरूमा लोकतन्त्रका प्रयास शासकहरूबाट नागरिकले आफ्नो व्यक्तिगत स्वतन्त्रता प्राप्त गर्ने कामबाट थालनी भयो भने दक्षिण एसियाका मुलुकहरूमा लोकतन्त्रको सुरुआत बेलायती उपनिवेशबाट मुक्ति प्राप्त गर्न भएका राजनीतिक आन्दोलनहरूबाट भयो। त्यसैले भारतलगायतका मुलुकहरूमा राष्ट्रवादी भावना लोकतन्त्रसँग गाँसिएर आएको हामी पाउँदछौं। त्यसै गरी बाह्य औपनिवेशिक शासकहरूबाट होस् वा घरेलु शासकहरूबाट जातीय तथा वर्गीय शोषण र विभेद चर्को रहेको अवस्थाले गर्दा दक्षिण एसियामा समानताको चाहना र सामाजिक न्यायको माग पनि लोकतन्त्रसँगै अभिन्न रूपमा जोडिएर आयो (SDSA 2008)।

नेपालको लोकतन्त्रको प्रयासलाई पनि तुलनात्मक अध्ययन गर्दा नेपालको विशिष्ट ऐतिहासिक र सामाजिक सन्दर्भमा हेर्नुपर्ने हुन्छ। नेपालको लोकतन्त्रको चाहना आधारभूत रूपमा विश्वका अन्य मुलुकहरूसँग मेल खान्छ, तर यसका केही आफ्ना विशिष्टताहरू रहेको पाइन्छ। नेपालमा थालनी भएको लोकतन्त्रको सङ्घर्षको परिप्रेक्ष्य दक्षिण एसियाका अन्य मुलुकहरूभन्दा अलि फरक भएको मान्न सकिन्छ। २००७ सालको आन्दोलन जहाँनिया राणा शासनको चर्को निरङ्कुशता र लामो समयसम्म लादिएको हिन्दू जातप्रथाको आधारमा हुने असमानता र विभेदलाई कानुनतः वैधता प्रदान गर्न राज्यनीतिले जरा गाडेको

परिस्थितिमा भएको थियो । १९१० सालमा जङ्गबहादुर राणाले लागू गरेको मुलुकी ऐनको करिब एक शताब्दीको कार्यान्वयनबाट नेपाली राज्यका शासक वर्ग हिन्दू मनुवादी प्रवृत्तिमा दीक्षित भएका थिए । दक्षिण एसियाका अन्य कुनै पनि मुलुकले जातिप्रहालाई यस्तो कानुनी बाध्यताको रूपमा नलादेको परिप्रेक्ष्यमा उन्नाइसौं शताब्दीको नेपालमा भइरहेको असमानताको विकास पृथक् मान्न सकिन्छ ।

नेपालमा लोकतन्त्रका आवाज पहिलो पटक भित्रिने समयको राज्य यस्तो सामन्तवाद र जातिवादबाट नियन्त्रित थियो जुन राज्य लोकभलाइको (welfare) लागि उत्तरदायित्वविहीन मात्र थिएन बरु उल्टै एउटा वैध डकैतको रूपमा नागरिकबाट स्वच्छन्द हिसाबले आर्थिक स्रोत-साधन र श्रम गरेको नाममा खुला शोषण गर्न जातीय-वर्गीय निकायको रूपमा काम गर्दथ्यो (Holmberg, March and Tamang 1999; Regmi 1978; Riaz and Basu 2007) । यो विश्लेषणले के देखाउँछ भने त्यस बखतको सङ्घर्ष गोरखाली राज्य र यसको हिमायती उच्च जातका निश्चित परिवारहरूको स्वार्थबाट लादिएको असमानता र शोषण विरुद्ध लक्षित थियो । भारतलगायत दक्षिण एसियाका अन्य मुलुकहरू त्यतिखेर बेलायती उपनिवेशसँग लडिरहेको थियो । तर यता नेपालमा भने बेलायती औपनिवेशिक शक्तिको अप्रत्यक्ष संरक्षणमा हैकम चलाइरहेका घरेलु शासकहरू वा आन्तरिक उपनिवेश नै लोकतन्त्रको बाधाका रूपमा रहेका थिए ।

नेपाली जनताले प्रत्यक्ष हिसाबले बाध्य औपनिवेशिक शक्तिसँग नलडी आन्तरिक औपनिवेशिक शासनको विरुद्धमा सङ्घर्ष गरेको कारणले नेपाली प्रजातन्त्रको सङ्घर्षमा राष्ट्रवाद गौण मात्र रहन गयो र आन्तरिक उपनिवेशले सिर्जना गरेका असमानता यसको प्रमुख सवाल हुन पुग्यो । यस अर्थमा नेपालमा लोकतन्त्रको लडाईंको थालनीदेखि नै राष्ट्रवाद नभई 'समानता' र 'सामाजिक न्याय' यसको केन्द्रीय प्राथमिकता रहेको मान्न सकिन्छ ।

यी सङ्घर्षका उपलब्धि स्वरूप २००७ सालको अन्तरिम संविधानमा पहिलो पटक 'नेपाली राज्यभित्र ऐनको अगाडि सबैको समानता' लाई स्वीकार गरिएको । राज्यले 'धर्म, जाति, जात-वर्ण, लिङ्ग, जन्मस्थान साधन' को आधारमा कुनै नागरिकलाई भेदभाव नगरिने कुरा उल्लेख गरेर पहिलो पटक समानताको सिद्धान्त र अ-विभेदको नीतिलाई नेपालमा भित्र्याएको थियो । तर २००७ सालको अन्तरिम संविधानमा समानताको कुरा उठाएको भए तापनि व्यावहारिक रूपमा असमानतालाई कानुनी वैधता दिने १९१० सालको 'पुरानो' मुलुकी ऐन भने कायम नै थियो । त्यसैले नेपालमा नागरिकहरूको औपचारिक समानताको

कानुनी धारणा त्यो 'पुरानो' मुलुकी ऐन खारेज गरी २०२० सालमा 'नयाँ मुलुकी ऐन' आएपछि मात्रै भित्रिएको मान्नु पर्छ। २००७ सालमा राणा शासन विरुद्ध लडिरहेका राजनीतिक दलहरू निश्चित बाहुन-क्षेत्री-ठकुरी जाति र सामन्ती विर्ता वा जागिरवाला परिवारबाट नै नेतृत्व गरेको हुनाले यस परिवर्तनले कुनै खास परिवर्तन ल्याउन सफल भएन। व्यावहारिक रूपमा यस शासनले पनि नयाँ ढङ्गले हिन्दू बाहुन-क्षेत्री प्रभुत्वलाई नै निरन्तरता र बढावा दिने काम गर्‍यो (Gellner 2002; Hoftun et al. 1999)।

राजा महेन्द्रले नेपाल अधिराज्यको संविधान २०१५ मा आफूलाई 'आर्य संस्कृतिका अनुयायी हिन्दू धर्मावलम्बी' 'श्री ५' भएको घोषणा गर्दै पञ्चायती संविधान २०१९ सम्म आइपुग्दा नेपाललाई 'राजतन्त्रात्मक हिन्दू अधिराज्य' भएको परिभाषा दिए। राजाको सक्रिय नेतृत्वमा हिन्दू चाडपर्व, देवीदेवता, प्रतीक र मान्यताहरूलाई राज्य सञ्चालनको अङ्ग बनाउँदै राज्यलाई एउटा धर्मसँग सापेक्ष बनाए। नेपाली भाषालाई राष्ट्रभाषाको रूपमा मान्यता दिएर अरू भाषाहरूमाथिको विभेदलाई वैधता दिए (Sharma 1992)। पञ्चायती संविधानका यी प्रावधान र प्रतिबद्धताहरू हेर्दा महेन्द्र नेपाललाई 'असिल् हिन्दूस्थाना' (आचार्य र योगी २०६१) बनाएर उनका पुर्खा पृथ्वीनारायणको कल्पनालाई मूर्तरूप दिन उद्भूत थिए भन्ने देखिन्छ।

राज्यलाई एउटा जाति, धर्मावलम्बी र सांस्कृतिक-भाषिक समूहले बन्धक बनाएर हिन्दू उच्च-जाति श्रेष्ठतावादको धारणा फैलाउँदा, समानताका बुँदाहरू कानूनमा लेखिए तापनि व्यवहारमा उल्टो हुन गयो। हिन्दू धर्म, पहाडी बाहुन/क्षेत्री संस्कृति र खस-नेपाली भाषाले 'राष्ट्रिय' भन्ने दर्जा लिएर अरूलाई यसैको मूलप्रवाहमा विलय हुन दबाव सिर्जना गर्‍यो। यही मूलप्रवाहमा विलय हुनु नै राष्ट्रवादी हुनु हो र विकसित हुनु हो भन्ने तर्क अगाडि सारेर एकाङ्गी राष्ट्रवाद (homogenous nationalism) र आधुनिक विकासलाई बुझाइयो। यसले मूलप्रवाह इतरका आदिवासी-सांस्कृतिक समूहहरू, तराईका भाषिक समूहहरू र धार्मिक अल्पसङ्ख्यकहरू विभेदमा पर्न गए। मूलप्रवाहमा रहेका जात समूहले भने राज्यबाट उपलब्ध सुविधाहरूको उपभोग गरी अन्य सांस्कृतिक समूहहरूको विपन्नता र शक्तिहीनताको मूल्यमा आफ्नो राजनीतिक पकड र आर्थिक अवस्था सुदृढ गर्न सफल भए। यसले नेपाली समाजमा असमानताका खाडलहरू गहिरो मात्रै पारेन पहाडी खस-बाहुन-क्षेत्रीमा उच्चताको भ्रमपूर्ण अहङ्कार स्थापित गर्‍यो भने अरूमा हीनताबोध र विद्रोहको भावना जन्मायो।

पञ्चायत कालमा राजमुकुटप्रतिको भक्ति र हिन्दू मूलप्रवाहमा विलयलाई नै राष्ट्रियताको नाम दिइएको हुनाले जातीय-भाषिक समानताका अधिकारका मुद्दा उठाउनेलाई अराष्ट्रिय तत्त्व, विखण्डनकारी र साम्प्रदायिकको बिल्ला भिराएर धम्की र अमानवीय यातना दिइन्थ्यो । पहाड र पहाडीमूलका मानिसहरूसँग जोडेर परिकल्पना गरिएको यस्तो राष्ट्रियतामा मधेसी समुदाय भन् धेरै टाढा परे (यादव सन् २००३) । डिसेम्बर २००० मा एक भारतीय सिनेमाकर्मीको अपुष्ट भनाइको विरोधमा उत्रेको अराजक भीडले काठमाडौं उपत्यकामा बसेका मधेसी समुदायप्रति गरेको अन्यायपूर्ण हिंसाले पहाडी राष्ट्रवादको असन्तुलित धारणा स्पष्ट प्रदर्शन गर्‍यो । विशेष गरी लामो दमन र प्रतिरोधबीचबाट २०४६ सालको परिवर्तन आयो तर त्यो पनि समानताको सिद्धान्तमा विरोधाभासपूर्ण र व्यवहारमा अप्रतिबद्ध रह्यो ।

नेपाल अधिराज्यको संविधान २०४७ धारा ४(१) मा नेपाललाई 'बहुजातीय, बहुभाषिक' भनी परिभाषित गरियो तर त्यही कुरालाई आफैले काट्दै संविधानमा नेपाललाई फेरि एक 'हिन्दू' अधिराज्य भनेर चिनाइयो । पुराना संविधानहरूमा रहेका सम्पूर्ण हिन्दू पक्षधर मूल्य-मान्यताहरूमा आधारित राष्ट्रिय चिह्नहरू, ऋण्डा, गान, जनावर, चाडपर्व, इत्यादि मात्रै निरन्तर राखिएन, राज्यको व्यवहारमा पनि विभेद कायमै रह्यो । उदाहरणको लागि संविधानमा नेपालमा "मातृभाषाका रूपमा बोलिने सबै भाषाहरू नेपालका राष्ट्रिय भाषा हुन्" भनेर किटानी गरे तापनि खस-नेपालीबाहेक अरू कुनै पनि भाषालाई स्थानीय निकायमा समेत सर्वोच्च अदालतको १ जुन १९९९ (१८ जेठ २०५६) को निर्णयबाट प्रयोग गर्न बन्देज लगाइयो । वरु संस्कृत भाषामा रेडियोमा समाचार प्रसारण गर्नेजस्ता पूर्वाग्रही निर्णय गरेर तत्कालीन संसदले नेपालका स्थानीय भाषाहरूप्रति असहिष्णु रहेको स्पष्ट सन्देश दियो ।

राज्यले एक समूहको पक्षधरतामा सञ्चालन गरेको धार्मिक, सांस्कृतिक तथा भाषिक नीतिले सिर्जना गरेको असमानता नेपालका विविध समूहका राजनीतिक प्रतिनिधित्व र आर्थिक अवस्थामा पनि प्रतिबिम्बित भएको देखिन्छ । सन् १८५४ को मुलुकी ऐन पारित गर्न हस्ताक्षर गर्ने २१२ जनामध्ये ७८.३ प्रतिशत तागाधारी थिए भने सन् १९९९ को संसदमा पनि तिनै तागाधारी (पहाडी-हिन्दू जात) ६६.२ प्रतिशत थिए (गुरुङ सन् २००४ : ४३४) । त्यसै गरी निजामति किताबखानाको सन् २००६ को तथ्याङ्कअनुसार नेपालका कर्मचारीमध्ये राजपत्राङ्कित तहका कुल ८,०९६ जनामा ७१.६ प्रतिशत बाहुन र क्षेत्री समुदायबाट थिए (UNDP 2008: 50) । पुलिस, सैनिक जस्ता सुरक्षा निकायहरू,

न्यायिक निकायहरू, गैरसरकारी संस्थाहरू, शिक्षण तथा पत्रकारितामा समेत बाहुन, क्षेत्री र केही नेवारहरूको मात्र बाहुल्यता रहेको छ। नेपालको कुल जनसङ्ख्याको ३०.९ प्रतिशत मात्र रहेको पहाडी बाहुन-क्षेत्री समुदायका विशेष गरी पुरुषहरूले मात्र अधिकांश राजनीतिक र सरकारी पदहरू ओगट्नाले नेपालका अन्य समुदायहरू जस्तै आदिवासी/जनजाति, दलित, मधेसी र महिला राज्यका महत्त्वपूर्ण निकायबाट वञ्चित हुन पुगेका छन्।

नेपालको राष्ट्रिय जीवनस्तर मापन सर्वेक्षणहरूको नतिजाअनुसार गएको सन् १९९५/९६ देखि सन् २००३/०४ को अवधिमा आर्थिक वृद्धि भएको देखिन्छ। तर दुर्भाग्यवश यो अवधिमा यस्तो वृद्धि सबै जातजाति र समूहहरूको हकमा भएन। बाहुन, क्षेत्री र नेवार समुदायको हकमा यो आर्थिक वृद्धि करिब ५० प्रतिशतले भयो भने आदिवासी/जनजातिको निम्ति केवल १० प्रतिशतले मात्र। १० वर्षको अवधिमा नेपालमा निरपेक्ष गरिबीको रेखामुनि रहेका जनसङ्ख्या ४१.८ प्रतिशत बाट ३०.८ प्रतिशतमा झन्यो। यो उपलब्धि हो। यो उपलब्धि जातजातिको लागि तुलनात्मक रूपमा असमान रष्ट्यो र विशेष गरी बाहुन, क्षेत्री र नेवारको लागि मात्र बढी फाइदाजनक देखियो। यो सरकारी तथ्याङ्कअनुसार बाहुन/क्षेत्री समुदायबाट गरिबीको रेखामुनि रहेका जनसङ्ख्या १८.४ प्रतिशत र नेवारको १४ प्रतिशत मात्र छ भने दलितको ४५.५ र आदिवासी/जनजातिको ४४ प्रतिशत रहेको छ। अझ आदिवासी/जनजातिमध्ये तामाङको ६१ प्रतिशत छ भने चेपाङको ६७ प्रतिशत जनसङ्ख्या गरिबीको रेखामुनि छन् (CBS, World Bank, DFID and ADB 2006)। जातजातिबीच मात्र होइन, जीवनस्तर उठाउने अवसरमा असमानता धनी र गरिबबीच, सहर र गाउँबीच तथा शिक्षित र अशिक्षितबीच पनि उत्तिकै ठूलो रहेको यो अध्ययनले देखाएको छ। गरिबीको यो असमान अवस्था शिक्षा, रोजगारी, स्वास्थ्य सेवा, जमीन र पूँजीजस्ता उत्पादनका स्रोतहरूमाथि जातीय हिसाबले असमान पहुँच रहनु हो (DFID and the World Bank 2006)। यस्तो असमानतालाई नेपाली राज्य र बाहुन/क्षेत्री समुदायको निश्चित तप्काले कायम राख्न चाहने सामन्ती र जातिवादी सामाजिक-आर्थिक सम्बन्धले निरन्तरता दिने गरेको देखिन्छ। नेपाली अर्थतन्त्रको यो विशेषताले यहाँ जात-जाति र वर्गबीच जेलिएको सम्बन्धलाई देखाउँछ। कथित उपल्लो जातको पहिचानबाट हासिल हुने 'सामाजिक पूँजी' ले उनीहरू आर्थिक रूपमा उपल्लो वर्गको रूपमा विकास हुने प्रक्रिया हाम्रो देशमा विद्यमान रहेको देखिन्छ।

बहुदो विश्वव्यापीकरणबाट सहज हुँदै गएको सञ्चार र आवागमन, पूँजीवादी बजार र उपभोग्य सामग्रीहरूको विस्तारबाट नेपाली समाज पनि उत्तिकै प्रभावित भयो। देशभित्रै भइरहेको जनसङ्ख्या वृद्धिको चापमा परेको नेपाली अर्थतन्त्र गएको दुई दशकयता द्रुत गतिमा रूपान्तरित भएको छ। यस्तो अवस्थामा पनि पुराना सामन्ती र जातिवादी सामाजिक-आर्थिक सम्बन्ध कायम रहनु र असमानता नयाँ रूपमा प्रकट हुँदै जानु लोकतन्त्रको निम्ति बाधक मात्र होइन नेपाली समाजको लागि अस्थिरताको कारण पनि बन्यो (Mishra 2004)। १० वर्षे सशस्त्र द्वन्द्वलाई यसैको उपज मान्नु पर्दछ। यो १० वर्षे माओवादी-सरकार युद्धमा करिब १४,००० जनाले ज्यान गुमाए भने ५०,००० भन्दा बढी विस्थापित भए। यस अवधिमा पाँच अर्ब रुपियाँ बराबरको भौतिक पूर्वाधारको नाश भएको अनुमान छ (UNDP 2008)।

विश्वव्यापीकरणबाट लोकतन्त्र, मानवअधिकार र समानताका चाहनाहरू पनि दिन प्रतिदिन गहिरिँदै जाँदा जनताले सक्रिय रूपमा राज्यको नयाँ भूमिकाको अपेक्षा गरे। लोकतान्त्रिक चाहनाकै प्रमुख कडीको रूपमा आदिवासी/जनजातिहरूले जातीय, भाषिक तथा सांस्कृतिक अधिकार र धार्मिक स्वतन्त्रताका मागहरूसहित सामाजिक आन्दोलनलाई व्यापक पारे (Tamang 2001)। जातीय, वर्गीय, लैङ्गिक र क्षेत्रीय असमानताविरुद्ध एकैचोटी लक्षित गर्दै सञ्चालन भएको माओवादी आन्दोलनले धेरै हदसम्म राजनीतिक परिवर्तनको यात्रालाई अगाडि बढाउन सफल भयो। यी सबै असमानताहरूलाई सम्बोधन गर्नुपर्ने आवश्यकताको सैद्धान्तिक स्वीकारोक्ति नेपाल सरकार र नेकपा (माओवादी) बीच भएको विस्तृत शान्ति सम्झौता २०६३ को दफा ३(५) मा प्रतिबिम्बित भएको छ। यसमा लेखिएको छ :

वर्गीय, जातीय, भाषिक, लैङ्गिक, सांस्कृतिक, धार्मिक र क्षेत्रीय भेदभावको अन्त्य गर्दै महिला, दलित, आदिवासी/जनजाति, मधेसी, उत्पीडित, उपेक्षित र अल्पसङ्ख्यक समुदाय, पिछडिएका क्षेत्रलगायतका समस्याहरूलाई सम्बोधन गर्न राज्यको वर्तमान केन्द्रीकृत र एकात्मक ढाँचाको अन्त्य गरी राज्यको समावेशी, लोकतान्त्रिक र अग्रगामी पुनर्संरचना गर्ने।

समानताको अधिकार मौलिक अधिकार हो भन्ने अवधारणा हाम्रो राजनीतिक बहसमा स्थापित हुँदै आएको छ। समानताको अधिकारलाई सम्बोधन गर्न राजनीतिक दलहरूको दस्तावेजमा 'समावेशी राज्य संरचनाको निर्माण',

‘समानुपातिक प्रतिनिधित्व’, ‘भेदभावको अन्त्य’ आदि शब्दावलीहरू प्रयोग भएको पाइन्छ। ‘समानता’ सिद्धान्त वा लक्ष्य हो भने समावेशी प्रक्रिया र समानुपातिक प्रतिनिधित्व माध्यम हो। संविधानसभाको निर्वाचन घोषणा-पत्रहरूमा पनि सबै राजनीतिक दलहरूले समानताको सिद्धान्तलाई लागू गर्ने प्रतिबद्धता व्यक्त गरे। उदाहरणको लागि नेपाली कांग्रेसको घोषणा-पत्रमा ‘समानता र समृद्धिका लागि लोकतन्त्र’ (दफा ५.१.५) शीर्षकमा लेखिएको छ, “नेपाली कांग्रेस आर्थिक समृद्धि, समानता र सामाजिक न्यायको सुनिश्चिततामार्फत लोकतन्त्रलाई दिगो र परिणाममुखी बनाउने विषयमा राष्ट्रिय सहमति निर्माण गर्न प्रतिबद्ध छ” (नेपाली कांग्रेस २०६४ : १३)। यस्ता प्रतिबद्धताहरूलाई कसरी लागू गरिने छ भन्ने अहिले नै स्पष्ट भएको छैन तर के स्पष्ट देखिन्छ भने घोषणामा लेख्दैमा मात्रै अब जनताले विश्वास गर्ने छैनन्। यस्तै नेकपा (एमाले) को घोषणा-पत्रमा ‘समानताको हक’ (दफा ५) शीर्षकमा लेखिएको छ, “कुनै पनि नागरिकमाथि धर्म, वर्ण, लिङ्ग, जात-जाति, उत्पत्ति, भाषा, क्षेत्र वा वैचारिक आस्था आदिका आधारमा भेदभाव गरिने छैन। यस्तो भेदभावविरुद्ध नागरिकलाई कानुनी उपचार र क्षतिपूर्तिको हक रहनेछ” (नेकपा एमाले २०६४ : १२)। पुराना संविधानहरूको निर्देशक सिद्धान्तहरूमा पाइने प्रकारको यो दफामा नौलो कुरा केही नदेखिए तापनि राजनीतिक दलहरूले नयाँ सन्दर्भमा समानता कसरी हासिल गर्ने छन् भन्नेमा जनताको गम्भीर सरोकार देखिन्छ।

नेकपा (माओवादी) ले पनि आफ्नो चुनावी प्रतिबद्धता-पत्रमा समानताको हकलाई मौलिक हकको रूपमा स्वीकार गरेको छ। नेपालको पछोटेपनको विश्लेषण गर्दै माओवादीले “राजतन्त्रको नेतृत्वमा खडा भएको आर्य खस उच्च जातीय अहङ्कारवादमा आधारित एकात्मक राज्यसत्ता र सामन्तवादी उत्पादन प्रणाली” लाई प्रमुख कारणहरूमध्ये एक ठान्दै “यसैको कारणले समाजमा यति विकराल वर्गीय, जातीय, क्षेत्रीय, लैङ्गिक, भाषिक, धार्मिक, सांस्कृतिक शोषण तथा उत्पीडनको जालो तयार भएको” निष्कर्ष निकालेको छ (नेकपा माओवादी २०६४ : ४)। त्यसै गरी सबै प्रमुख राजनीतिक दलले धर्म निरपेक्षता र धार्मिक स्वतन्त्रताको पक्षमा आफूलाई उभ्याएका छन् भने भाषिक अधिकार सुनिश्चित गर्ने वाचा पनि सबैले गरेका छन्।

नेपालका राजनीतिक विश्लेषकहरूले पनि समानतासम्बन्धी अवधारणालाई उत्तिकै महत्त्व दिएको पाइन्छ। राज्य संरचनामा गरिनुपर्ने परिवर्तनमा शाह वंशीय राजतन्त्रले विजेताको चरित्र राखेर शासन गरेको वीपी कोइरालाको तर्कलाई नेपाली राज्यको सञ्चालन प्रक्रियासँग तुलना गर्दै प्रदीप गिरिले नेपाली

राज्य मुट्टिभर हुनेखानेहरूको पेवा भएको उल्लेख गरेका छन्। संरचनात्मक कमजोरीलाई हटाउन “समाजमा विद्यमान सबै भेदलाई सम्बोधन गरिनु पर्छ। खास गरी पढेका र नपढेका, गाउँ र सहर, जात र कुजात, भाले र पोथी, मतवाली र तागाधारी, उद्योग र खेतीजस्ता सम्बन्धलाई राज्यको प्रतिपाद्य र संरचनाको केन्द्रबिन्दु बनाउनुपर्छ” भन्ने उनको भनाइ रहेको छ (गिरि २०६२ : २७५)। माणिकलाल श्रेष्ठ (२०६२ : १२८) आदिवासी/जनजातिहरूको लागि जातीय स्वशासन समानता हासिल गर्न महत्त्वपूर्ण रहेको तर्क गर्दै समानता केवल अवसर प्राप्तमा मात्रै भएर हुँदैन हैसियतमा हुनु आवश्यक रहेको औल्याउँछन्।

नेपालमा चलिरहेको समानतासम्बन्धी बहसलाई अन्तर्राष्ट्रिय कानून र संवैधानिक अध्ययनहरूसँग जोडेर हेर्न आवश्यक छ। समानताको सामान्य सिद्धान्तमा मूलतः चार पक्ष रहेको पाइन्छ। पहिलो, दुई ओटा कानूनको दृष्टिमा सबै समान रहने मान्यता (equality before law) र समान कानुनी संरक्षण (equal protection by law) हुन्। दोस्रो, दुई ओटा हुन्- नकारात्मक विभेदमाथि बन्देज (prohibition of discrimination) र सकारात्मक पहलको कार्यक्रम (affirmative action or positive discrimination)। अघिल्ला दुइटोभन्दा पछिल्ला दुई, नकारात्मक विभेदमाथि बन्देज र सकारात्मक पहलको कार्यक्रम, समानता हासिल गर्न विधिको रूपमा लोकतान्त्रिक मुलुकहरूमा धेरै जोड दिइएको पाइन्छ। विशेष गरी धार्मिक तथा जातीय अल्पसङ्ख्यक समुदाय तथा आदिवासीजस्ता समूहहरूको अधिकारको रक्षा गर्दै उनीहरूलाई हैसियतमा समानता हासिल गर्न मद्दत पुऱ्याउने ध्येयले यस पक्षमा बढी जोड दिइएको पाइन्छ (Loenen and Rodrigues 1999; Sandel 1982)।

समानतासम्बन्धी अवधारणामा आएको पछिल्लो विकासक्रमले औपचारिक र वास्तविक समानतालाई स्पष्ट रूपले अलग पारेर हेर्नुपर्नेमा विशेष जोड दिएको छ। अवधारणागत रूपमा औपचारिक समानता (formal equality) सामान्यतया कानुनी स्वीकारोक्तिमा मात्रै सीमित रहन्छ। तर सारभूत वा वास्तविक समानता (substantive equality) भने कानुनी स्वीकारोक्तिमा मात्रै सीमित हुँदैन बरु यसको निम्ति राज्यले तोकिएको जिम्मेवारीहरू पूरा गर्नु आवश्यक हुन्छ (Henrard 2004; Tarr et al. 2004; Wentholt 1999)। वास्तविक समानता हासिल गर्न जाति, भाषा, धर्म वा आस्था, उमेर, शारीरिक अवस्था र लैङ्गिक छनोटको आधारमा हुने प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष विभेदका प्रकृति पत्ता लगाई तिनलाई निषेध गर्न विशेष जोड दिन्छ। साथै सक्रिय रूपले सकारात्मक पहलका कदमहरू कार्यान्वयन

गर्न पनि । मानवअधिकारसम्बन्धी युरोपेली अदालतले यस दिशामा हाल धेरै नयाँ कदमहरू उठाउँदै आएको छ । अन्य मुलुकहरूको अनुभव समेतबाट हाल विश्वमा समानतासम्बन्धी अवधारणा औपचारिक समानताबाट वास्तविक समानतातिर अगाडि बढिरहेको प्रस्टिन्छ (Waddington and Bell 2001) ।

नेपालको लोकतन्त्रको चुनौती पनि वास्तविक समानता हासिल गर्नु हो । यस्तो समानता हासिल गर्न निश्चय नै राज्यले जिम्मेवारी लिँदै उपयुक्त कानूनहरूको निर्माण र तिनको कार्यान्वयन गर्नु पर्दछ । तर यो त्यतिले मात्रै सम्भव छैन । यस दिशामा गर्नुपर्ने पहिलो काम वास्तविक समानतालाई हेर्ने दृष्टिकोण स्पष्ट पार्दै त्यसलाई हासिल गर्नको लागि संवैधानिक सुनिश्चितता हो । असमानता संरचनागत समस्या पनि भएकोले यो राज्यको संरचनासँग गाँसिएको हुन्छ । समानता हासिल गर्नको निम्ति राज्यलाई उपयुक्त ढङ्गले पुनर्संरचना गर्न आवश्यक रहेको कुरा हाल नेपालमा स्थापित भइसकेको छ । गोरखा उपनिवेशबाट थालनी भएको एकात्मक र केन्द्रीकृत राज्यलाई भड्ग गरी सङ्घीयताको नयाँ संरचनामा मुलुकलाई लैजाने कुरा नेपालको अन्तरिम संविधानमा नै किटान गरिसकेको छ । अर्को, समानता राज्यको मूल्य र मान्यतासँग पनि त्यत्तिकै जोडिएको छ । एकाङ्गी राष्ट्रवाद, अन्य जातीय, धार्मिक, भाषिक समूहहरूप्रति हैकमवादी र असहिष्णु रहने मान्यता र व्यवहार समानताको बाधक मात्रै होइनन्, द्वन्द्वका स्रोत पनि हुन् । अन्तरिम संविधानले नेपाल 'बहुजातीय, बहुभाषिक, बहुधार्मिक, बहुसांस्कृतिक' भएको तथ्यलाई आत्मसात गरी विविधताको स्वीकारोक्ति, आपसी सम्मान र समानतामा आधारित नयाँ राष्ट्रवादको निर्माणलाई आधार दिएको छ । वास्तविक समानतासहितको नयाँ नेपालको निम्ति सङ्घीय संरचना र बहुसांस्कृतिक राष्ट्रवाद नयाँ संविधानमार्फत कसरी निर्माण गर्ने हाम्रो तत्कालीन एजेण्डा हो ।

समानताको लागि सङ्घीय संरचना

अन्तरिम संविधानको धारा १३८ मा भनिएको छ, "वर्गीय, जातीय, भाषिक, लैङ्गिक, सांस्कृतिक, धार्मिक र क्षेत्रीय भेदभावको अन्त्य गर्न राज्यको केन्द्रीकृत र एकात्मक ढाँचाको अन्त्य गरी राज्यको समावेशी, लोकतान्त्रिक सङ्घीय शासन प्रणालीसहितको अग्रगामी पुनर्संरचना गरिने छ ।" यस धारामा 'सङ्घीय शासन प्रणालीसहितको' भन्ने महत्वपूर्ण अंश संविधानको पहिलो संशोधनबाट थप भएको हो । अन्तरिम संविधानको पहिलो संशोधन भने सजिलै भएको थिएन । मधेसी तथा आदिवासी/जनजाति आन्दोलनको तीव्र दबावपछि मात्र आठ राजनीतिक दलका

नेताहरूले २४ माघ २०६३ मा यसमा सहमति जनाएका थिए । यस सन्दर्भमा सङ्घीय संरचना ऐतिहासिक रूपमा वञ्चितीकरणमा परेका समुदायहरूले समानता प्राप्तिका निम्ति गरेका निरन्तर सङ्घर्षको उपज हो भन्न सकिन्छ ।

सङ्घीय संरचनाको माग नेपालमा जातीय तथा क्षेत्रीय स्वायत्तताका स्वरसँगै मुखरित हुँदै आएको छ । आदिवासी/जनजातिलगायतका जनजाति सङ्घसंस्था र आन्दोलनकर्मीहरूले आत्मनिर्णयसहितको स्वायत्तताका मागहरू र राज्यका विभिन्न अङ्गमा जातीय जनसङ्ख्याको अनुपातमा समानुपातिक प्रतिनिधित्वको आवाज उठाउँदै आएका थिए । यो आवाजलाई नेपालको केन्द्रीकृत राज्य प्रणालीबाट उत्पन्न विभेद र असमानताको विरोध स्वरूप मात्रै आएको नभई नेपालको लोकतन्त्रको विकासको प्रक्रियाको रूपमा पनि हेर्नु पर्दछ । नेकपा (माओवादी) ले यस सवाललाई आफ्नो एजेण्डामा समावेश गरेपछि यसले राजनीतिक बहसको मूलधारमा स्थान पायो । केही पुरातनवादी समूह र व्यक्तिवाहेक हाल यो सबै राजनीतिक दलले स्वीकारेको कुरा मात्रै नभई नयाँ संविधानको प्रमुख विषय पनि बनिसकेको छ ।

सङ्घीयताका विख्यात अध्ययेता डानियल इलाजरका अनुसार विश्वमा लोकतन्त्रको विकासक्रम केन्द्रीकृत राज्यवाद (statism) बाट सङ्घीयतावाद (federalism) तिर अगाडि बढिरहेको छ । उनको विचारमा दोस्रो विश्वयुद्धपछिको यो विकासक्रममा राज्यको अवधारणामा महत्त्वपूर्ण फेरबदल आएको छ । राज्य भनेको अब शासनको शक्ति र अधिकार एउटा केन्द्रमा निहित रहेको स्व-निर्भर एकाङ्गी किसिमको एकाइको निर्माण रहेन । राज्यहरूले आफूभित्रका सबै विविधताको कदर गर्न, अन्तरनिर्भर सम्बन्धको अपरिहार्यता स्वीकार्न, शक्ति अ-केन्द्रीकृत गर्न वा बहु-केन्द्रीकृत गर्न आजको विश्व परिस्थितिको आवश्यकता भएको उनको तर्क रहेको छ (Elazar 1994a) । यस मानेमा सङ्घीयताले लोकतन्त्रको वास्तविक मर्मअनुसार सार्वभौमसत्ता वा शक्ति राजामा वा केन्द्रमा निहित होइन जनतामा छ भन्दछ र त्यसले शक्तिको बाँडफाँट विभिन्न तहमा गर्दै राज्यभित्रका सम्भ्रान्त वर्ग आफूमा शक्तिको केन्द्रीकरण गर्न नपाउने संवैधानिक ग्यारेण्टी गर्दछ । यस परिप्रेक्षमा, सामन्ती र हिन्दू-जातिवादी दर्शनबाट निर्देशित केन्द्रीकृत राज्यबाट निराश भएको नेपाली लोकतन्त्रको लागि सङ्घीयता महत्त्वपूर्ण फड्को हुनसक्ने देखिन्छ । कृष्ण खनालको शब्दमा, “सङ्घीय राज्य पद्धतिमा ‘लोकतन्त्रको जनस्तरमा विस्तार र अभ्यास’ हुन सक्छ र ‘केन्द्रले गर्ने अलोकतान्त्रिक नियन्त्रण, निर्णय र हस्तक्षेपबाट मुक्तिका लागि’ पनि यस्ता संरचनाहरूको आवश्यकता पर्दछ” (खनाल २०६४क : २१०) ।

सङ्घीय संरचनाले स्वशासन र स्वायत्तताका मागहरूलाई सकारात्मक रूपले सम्बोधन गर्न जाति, भाषा, धर्म र क्षेत्रलाई औपचारिक रूपमा राजनीतिक मान्यता दिँदै ती विविधता अटाउने राजनीतिक संयन्त्रको निर्माण गर्दछ। सङ्घीयताले यस्तो बहुलतालाई स्वीकार मात्रै गर्दैन बरु यसलाई बहुसांस्कृतिक समाजमा राज्य निर्माण र लोकतन्त्रको लागि आवश्यक अङ्ग र संरक्षण गर्नुपर्ने पक्ष पनि मान्दछ (Fleiner 2008)।

सङ्घीय प्रणालीलाई राजनीतिक संरचनाको रूपमा मात्रै सीमित नराखी विद्वानहरूले यसलाई समाजशास्त्रीय ढङ्गले पनि व्याख्या गरेका छन्। लिभिङ्स्टनले पहिलो पटक यसबारे लेख्दै समाजको बहुलता र आपसमा मिलेर बस्ने परम्परालाई सङ्घीय चरित्र हो भने। उनी लेख्छन्, “सङ्घीयताको सार सवैधानिक प्रावधान र संस्थापनहरूमा नभई समाजको बहुलतावादी चरित्रमा रहेको हुन्छ। सङ्घीय शासन पद्धतिले समाजको सङ्घीय स्वरूप र चरित्रलाई मुखरित र संरक्षित हुन सम्भव बनाउँछ” (Livingston 1956: 2)। त्यसकारण सङ्घीय एकाइ वा प्रदेशहरू भनेको केवल भौगोलिक वा प्रशासनिक क्षेत्रहरू मात्रै नभई सामाजिक एकाइहरू पनि हो। नेपालको सामाजिक बनेटमा बहुलता रहनु यस मानेमा सङ्घीय चरित्रको विशेषता भएको मान्न सकिन्छ। मानवशास्त्रीहरूले आदिवासी समाजको सामाजिक-राजनीतिक सङ्गठनलाई पनि सङ्घीयतावादी धारणाको उत्पत्तिसँग जोडेर हेर्ने गरेका छन्। जस्तो उत्तरी अमेरिकाको आदिवासी इरोकोएहरूको सङ्घबाट विश्वको सबैभन्दा पुरानो सङ्घीय व्यवस्था भएको संयुक्त राज्य अमेरिकाले धेरै कुरा ग्रहण गरेको उदाहरणलाई लिन सकिन्छ।

सङ्घीयताको सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण पक्ष स्वशासन (self-rule) र साझा शासन (shared-rule) को उपयुक्त सन्तुलन हो (Bhargava 2000; Elazar 1994a; UNDP 2004; Watts 1999)। स्वशासन राष्ट्र, जनता र आदिवासी/जनजातिहरूको (nations, peoples and tribes) सामूहिक सार्वभौमता वा सम्प्रभुसत्तासँग गाँसिएको हुन्छ। अर्को शब्दमा यो अरूबाट शासित रहनुपर्ने औपनिवेशिक प्रभुत्वबाट मुक्त हुनु र सार्वभौमसत्ता सम्पन्न जनताको रूपमा आत्मनिर्णयको अधिकारको प्रयोग गर्दै आफूले आफैँलाई शासन गर्न पाउने अवस्था हो।

नेपालका आदिवासी/जनजातिहरूको सङ्घीयताको चाहना पनि मूल रूपमा स्वशासनको चाहना हो। स्वशासन सुनिश्चित गर्न नसकेको खण्डमा त्यो अवस्थाले ‘जनताको, जनताले र जनताको लागि’ भन्ने लोकतन्त्रको आधारभूत मान्यता मात्रै अपूरो रहँदैन बरु त्यस्तो शासन औपनिवेशिक राजाको रूपमा पनि

चित्रित हुन जान्छ। गोरखाली विजयलाई विजेता समूहले एकीकरण माने पनि आदिवासी/जनजातिहरूले यसलाई उनीहरूमाथि हुन गएको औपनिवेशिक दमनको रूपमा र राजनीतिक स्वायत्तताको हननको प्रक्रियाको रूपमा लिएको देखिन्छ। नेपालको एकीकरणपछि, नेपाली राज्यको सबै निकायहरूमा निश्चित जाति, धर्मावलम्बी र भाषीले मात्रै प्रभुत्व जमाएकोले यस्तो अनुभूति अझै गहिरिँदै गयो। नेपाली राज्यसत्ता गोरखाली 'थर-घर' र निश्चित परिवारहरूमा मात्र सीमित हुनु र मुलुकको राजनीतिक अर्थतन्त्रमा प्रभुत्व रहनुले नेपाललाई गोरखाको औपनिवेशिक राज भन्नु अनुपयुक्त नहुने देखिन्छ (Regmi 1999)। केही जातिको मात्रै यस अर्थमा सङ्घीयता र स्वशासन औपनिवेशिक शासनबाट छुटकारा पाउने उपायको रूपमा चित्रित हुनु स्वाभाविक भयो। आदिवासी/जनजातिहरूको दृष्टिकोणमा शासनको यस्तो संरचनाले लोकतन्त्रको मर्मबमोजिम शासक र शासितबीचको भिन्नतालाई मेटाउने काम गर्दछ र जातीय समानताको बाटो खुल्दछ। हाम्रो सन्दर्भमा स्वशासन र स्वायत्तताका बहसले नेपालको इतिहासलाई नयाँ ढङ्गले हेर्ने र लेख्ने आवश्यकतालाई औँल्याएको छ। स्वशासन सुनिश्चित गर्न सङ्घीय संरचनाले आदिवासी/जनजातिहरूको राजनीतिक-सामाजिक स्वायत्तताको नयाँ सन्दर्भमा पुनःपरिभाषित गर्न सघाउँछ।

स्वशासनसँग आत्मनिर्णयको अधिकार जोडिएर आउँछ। सेप्टेम्बर २००७ मा संयुक्त राष्ट्र सङ्घले पारित गरेको आदिवासी/जनजातिहरूको अधिकारसम्बन्धी घोषणा-पत्रले उनीहरूको आत्मनिर्णयको अधिकारबारे स्पष्ट व्यवस्था गरेको छ (Magnarella 2001)। आत्मनिर्णयको अधिकारअन्तर्गत राज्यबाट छुट्टिन पाउने अधिकार हुनुपर्छ वा पर्दैन भन्नेबारे अन्तर्राष्ट्रिय बहस टुङ्गो लागिसकेको छैन। यदि लेनिनले प्रतिपादन गरेको सिद्धान्त अनुरूप छुट्टिन पाउने अधिकार भयो भने तापनि स्वशासनको लागि आत्मनिर्णयको अधिकारको प्रयोग गर्दै छुट्टै राज्यको स्थापना गर्ने अन्तिम अवस्था मात्रै हो। तर सङ्घीय संरचनाको अवधारणाले एउटा राज्यभित्र रहेका बहुराष्ट्र, बहुल संस्कृतिका जनताहरू, आदिवासी/जनजाति तथा अल्पसङ्ख्यकहरूलाई छुट्टै राज्य खडा नगरी एउटै राज्यमा स्वशासनसहित अटाउन सम्भव बनाउँदछ (Henrard and Smis 2000)। सङ्घीय संरचनामा राज्यले सबैलाई स्वशासनको प्रत्याभूति गराउने कारणले नै त्यस्तो राज्यप्रति सबैको सकारात्मक धारणा विकास हुन्छ र जातिहरूबीचको एकतालाई मजबुत बनाउँछ, भन्ने धारणामा सङ्घीयतावादीहरू विश्वास गर्दछन्।

सिद्धान्ततः सङ्घीय संरचना स्वशासन मात्र होइन सत्ता साभेदारी पनि हो। स्वशासन र सत्ता साभेदारीरूपी यी दुई सैद्धान्तिक खम्बाहरूले नै सङ्घीय

संरचनालाई लोकप्रिय बनाएको हो । यस सिद्धान्तअन्तर्गत प्रत्येक आदिवासी/जनजाति, भाषिक समूह वा निश्चित भूगोलका बासिन्दाहरूले केवल स्वशासनको अधिकार मात्रै होइन सत्ता साभेदारीको जिम्मेवारी पनि बहन गर्नुपर्ने हुन्छ (Elazar 1994a; Watts 1999) । सत्ता साभेदारीको जिम्मेवारीमा प्रत्येक समूहले स्थानीय स्तरदेखि राज्यहरूको सङ्घसम्म अन्य छिमेकी समूहहरूको साभेदारी खोज्नुपर्ने हुन्छ, र आफूले पनि त्यसमा साभेदारी गर्नुपर्ने हुन्छ । यदि आदिवासी तामाङ जाति बाहुल्य भएको हिसाबले ताम्सालिङ गणराज्यअन्तर्गत तामाङहरूले स्वशासनको अधिकार पाउँदछन् भने त्यही सैद्धान्तिक आधारमा ताम्सालिङभित्र रहेका पुर्ख्यौली भूमिसहितका अन्य आदिवासीहरू सुनुवार, चेपाङ, दनुवार, हायु, जिरेल, माफी, पहरी, सुरेल, थामी, योल्मो सबैले स्वशासनको अधिकार पाउँछन् ।

सङ्घीयतावादको साभ्का-शासनको अवधारणाले यस्तो सम्भव बनाएको हो । सङ्घीय सरकारलगायत सबै तहहरूमा तथा सबै स्वशासित र स्वायत्त प्रदेशहरूका जनताको सहभागिताको अधिकारको साथै दायित्वले सङ्घीय पद्धतिलाई साभेदारी शासनको स्वरूप दिन्छ । सङ्घीय राज्यमा सबै प्रदेशहरूको समानुपातिक समावेशीकरण हुने हुनाले एउटा स्वायत्त क्षेत्रले आफ्नो मात्रै नभएर अन्य प्रदेशहरूको समेत निर्णयमा साभेदारी गर्दछ । एउटा राज्यभित्र शासनको लागि आफ्नो मात्रै नभई अरू सबै राज्यहरूको समेत शासनमा सहभागी हुनुपर्ने दायित्वले गर्दा यसलाई साभ्का शासन भनिएको हो । यस्तो साभ्का शासनमा मुलुकका सबै अल्पसङ्ख्यकहरूको समावेशी सुनिश्चित हुनुपर्ने कुरा पनि यसले माग गर्दछ ।

यसरी स्वशासन र साभ्का शासनको उपयुक्त सन्तुलनले सङ्घीय संरचनाभित्र सामाजिक, सांस्कृतिक स्वायत्तता र राजनीतिक एकता ल्याउन सम्भव बनाउँदछ । यस्तो प्रावधानले गर्दा स्वशासित क्षेत्रहरूलाई विखण्डित हुनुभन्दा एकतावद्ध हुनु बढी उत्प्रेरित गर्दछ । सङ्घीय शासनमा राष्ट्रिय एकता बलियो हुनसक्ने आधार अर्को के पनि हो भने राज्यको अविच्छिन्नता सङ्घको अविच्छिन्नतामा गाँसिएको हुन्छ । सङ्घीयताको यो अवधारणाले कुनै पनि समूह लगातार रूपमा बहिष्करणमा परिरहने सम्भावनालाई न्यून बनाउँदछ । त्यसै गरी कुनै समूह स्वशासनको चरम बिन्दुमा पुगेर छुट्टै राज्य बनाउने मनस्थितिमा पुर्‍याउनबाट पनि जोगाउँदछ ।

नेपालमा पनि आदिवासी/जनजाति, मधेसी, हिमाली प्रदेशका जनतालगायतका समुदायहरूले आफ्नो शासन आफैं गर्न पाउने स्वशासनको अधिकारको माग गरेका हुन्; समावेशी लोकतन्त्रमार्फत साभ्का-शासनको आकाङ्क्षा अगाडि

सारेका हुन् भन्न सकिन्छ। तर उनीहरूले छुट्टै राज्य बनाउने हक लागू नै गरिहाल्नको निम्ति मागेका होइनन्। सुरेश आले मगरका अनुसार आत्मनिर्णयको अधिकारमा पृथक् राज्य निर्माण गर्न पाउने अधिकार निहित हुने भए तापनि राज्य लोकतान्त्रिक र समावेशी भएमा त्यो अधिकार व्यवहारमा लागू गर्न आवश्यक हुँदैन (आले मगर २०६५)।

अन्तर्राष्ट्रिय कानूनअनुसार आत्मनिर्णयको अधिकारको बाह्य र आन्तरिक गरी दुई आयामहरू हुन्छन्। बाह्य आयामले कुनै जाति समूहले अन्तर्राष्ट्रिय समुदायमा छुट्टै चिनारी राख्ने र छुट्टै राज्य खडा गर्ने रहन्छ, भने आत्मनिर्णयको आन्तरिक आयाम राज्यको पुनर्संरचना गरी एउटै राज्यभित्र स्वशासन सुनिश्चित गराउनुसँग सरोकार राख्दछ (Cassese 1995; Tomuschat 1993)। त्यसैले आत्मनिर्णयको आन्तरिक पक्षले राज्यभित्रको स्वायत्तताका प्रावधानहरू र समावेशी लोकतन्त्रसँग बढी सम्बन्ध राख्दछ। नेपालको सन्दर्भमा पनि आत्मनिर्णयको अधिकारको बाह्य पक्ष नभई आन्तरिक पक्ष बढी महत्त्वपूर्ण छ। नेपालले पनि आदिवासी समुदायको आत्मनिर्णयको अधिकारलाई संविधानमा उल्लेख गर्नुपर्ने तर त्यसलाई छुट्टै राज्य बनाउने कुरासँग जोड्न नहुने बहसमा उठिरहेको छ (भट्टचन सन् २००८)। यो सन्दर्भमा नेपालमा पनि स्वायत्तता र समावेशी संरचना सुनिश्चित गर्नाले स्वशासन र साझा शासनको सन्तुलन कायम गर्न सङ्घीय सिद्धान्तको कार्यान्वयन सम्भव हुन सक्छ।

सङ्घीय प्रणाली जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक, धार्मिक र क्षेत्रीय विविधता भएको मुलुकहरूमा समानताको सिद्धान्तमा आधारित रही बहुलताको व्यवस्थापन गर्न प्रभावकारी रहेको विश्वका अन्य मुलुकहरूको अनुभवले देखाइसकेको छ (Church 2000; Dasgupta 2001; Watts 2000; Welsh 1994)। वास्तवमा एकाङ्गी वा समरूपी राष्ट्र-राज्यको धारणा विश्वमा अहिले पनि बाँकी रहे पनि, त्यस्तो एउटै जाति वा भाषी मात्रै भएको राज्य भने अब संसारमा विरलै पाइन्छ। संसारका २०० भन्दा बढी मुलुकहरूमा हाल ५००० जातजातिहरू छन् र प्रायः कुनै पनि मुलुक एक जातिले मात्र बनेको छैन (UNDP 2004: 2)। विश्वव्यापीकरण र लोकतान्त्रिक मूल्यहरूको लागि सङ्घर्षको क्रममा विविध जाति, भाषा र सांस्कृतिक समुदायहरूको आफ्नो सांस्कृतिक पहिचान र स्वशासनको आकाङ्क्षा सबैतिर प्रवल हुँदै गएको छ।

सङ्घीय संरचनामा अकेन्द्रीकरणको सिद्धान्तअनुरूप शक्ति र अधिकारको बाँडफाँट सङ्घीय राज्य तथा स्थानीय तहहरूमा हुने हुनाले राज्य समावेशी हुन सक्दछ। आफ्नो स्थानीय परिस्थितिवमोजिम सरकारले काम गर्नसक्ने भएकोले

यो व्यवस्था जातीय र भाषिक पहिचान सुनिश्चित गर्न पनि उपयोगी हुन सक्छ । सङ्घीयताको सिद्धान्तमा शक्ति केन्द्रबाट बाहिरी-सीमा (center-periphery) तिर विकेन्द्रीकृत हुने वा माथिबाट तल (pyramid) तिर दिइने नभई संवैधानिक ग्यारेण्टीसहित शक्तिको बाँडफाँट हुने पनि यसको राम्रो पक्ष हो । सङ्घीयताले हामीलाई एकात्मक शासन पद्धतिसँगै आउने 'विकेन्द्रीकरण' को अवधारणालाई छाडेर शक्ति वितरण त्योभन्दा प्रभावकारी संरचनामा जान सघाउँछ, (Breton 2000) । यस हिसाबले सङ्घीयता साम्यवादी राजनीतिक दर्शनअन्तर्गतको जनवादी केन्द्रीयताको सिद्धान्तभन्दा पनि धेरै भिन्न छ किनभने जनवादी केन्द्रीकरण भनेको सारमा शक्तिलाई कम्युनिस्ट दलमा नै निहित राख्नु रहेको हुन्छ । सङ्घीय राज्यमा संवैधानिक रूपमा बहुकेन्द्रित अधिकारलाई कुनै एउटा शक्तिले एकतर्फी रूपमा विघटन गर्न सक्दैन । त्यसैले राज्यप्रति सबैको अपनत्व रहन्छ ।

सङ्घीय संरचनाको एउटा विशेषता नै जातीय तथा भाषिक विविधतालाई प्रभावकारी ढङ्गले व्यवस्था गर्नसक्ने क्षमता भएकोले, यस पक्षलाई नजरअन्दाज गरी केवल भौगोलिक र प्रशासनिक पक्षबाट मात्रै हेर्न अव्यावहारिक हुन जान्छ । धेरै विद्वानहरूले राज्य पुनर्संरचनाबारे छलफलमा महत्त्वपूर्ण विचारहरू अगाडि सारेका छन् (तामाङ २०६२; न्यौपाने सन् २०००; बराल २०६१; Bhattachan 2003; Singh 2004) । नेपालमा जनसाङ्ख्यिक हिसाबले पश्चिमबाट पूर्वतिर बसाइँसराइको क्रमले गर्दा मिश्रित जस्तो देखिए तापनि सङ्घीयताको लागि जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय आधारहरू यथेष्ट रहेको विश्लेषणले देखाएको छ, जसले हामीलाई अगाडि बढ्न सजिलो भएको छ (माबुहाङ २०६४; Sharma 2008) । राजनीतिक दलहरूमध्ये आफ्नो निर्वाचन प्रतिबद्धता पत्रमा नेपाल कम्युनिस्ट पार्टी (माओवादीले) ले स्वायत्त र उप-स्वायत्त गरी १३ ओटा प्रदेशहरूको प्रस्ताव अगाडि सारेको छ । अरू राजनीतिक दलहरूले स्पष्ट अवधारणा नल्याइसकेको अवस्थामा, संविधानसभाको निर्वाचनमा धेरै स्थान ल्याउन सफल दलको रूपमा उसको यो प्रस्तावले धेरै हदसम्म वैधता पनि हासिल गरेको छ ।

सङ्घीय प्रणाली सम्भावित द्वन्द्वहरूको निवारण गर्नको लागि पनि उत्तिकै उपयोगी भएको कुरा विश्लेषणहरूले देखाएको छ । इलाजरले *फेडरलिज्म एण्ड द वे टु पिस* पुस्तकमा विखण्डन, जातीय द्वन्द्व, अतिवादी भड्काव आदिले भरिएको आजको संसारमा सङ्घीय संरचनाका विविध तरिकाहरू शान्तिको लागि उपयोगी रहने ठहर्‍याएका छन् (Elazar 1994b) । स्वीट्जरल्याण्ड र क्यानडाका बहुभाषिक सङ्घीयता एक शताब्दीभन्दा बढी खप्नु र एक दशक पनि टिक्न सक्ला नसक्ला भन्ने आशङ्का गरिएको भारतीय सङ्घीय संरचना

आधा शताब्दीमा लोकतन्त्रको उदाहरणीय नमुना बन्नु यसका दृष्टान्तहरू हुन् (Bhargava 2000; Watts 1999)। दक्षिण अफ्रिकाको लोकतन्त्रतिरको सङ्क्रमणकालमा त सङ्घीय संरचनालाई शान्ति स्थापनका लागि एउटा माध्यमकै रूपमा लिइएको थियो (Steyler 2001)। यी अनुभवहरू नेपालका लागि पनि उत्तिकै सान्दर्भिक देखिन्छन्। माओवादी र सरकारबीचको शान्ति सम्झौतामा उल्लिखित कुराहरूलाई संस्थागत गरी वर्तमान अवस्थामा शान्ति सुनिश्चित गर्न मात्र नभएर भविष्यमा सम्भावित जातीय, क्षेत्रीय र वर्गीय द्वन्द्व र तनावलाई समेत कम गराउन सङ्घीय संरचनाले मद्दत पुऱ्याउन सक्दछ।

प्रत्येक गणराज्यका यस्ता रैथाने आदिवासी समूहहरूको लागि अन्तर्राष्ट्रिय श्रम सङ्गठन सन्धि नं. १६९ र आदिवासी/जनजातिको अधिकारसम्बन्धी संयुक्त राष्ट्र सङ्घीय घोषणा-पत्रबमोजिम उनीहरूको जमीन, प्राकृतिक स्रोतमाथिको स्वामित्वसहितको अधिकार पनि सुनिश्चित गरिनुपर्ने देखिन्छ। आ-आफ्नो परिस्थितिवमोजिम इतिहासमा आदिवासीहरूको जग्गा जमीन गोरखाली सैनिक र भारदारहरूको लागि विर्ता वा जागीरको लागि गुमाएका वा राज्यको तर्फबाट अन्य विविध प्रकारको श्रम र आर्थिक शोषणमा परेकोले पनि यस्तो अधिकार उनीहरूलाई दिनुपर्ने हुन्छ। यसलाई विशेष अधिकार भन्न सकिन्छ। यसलाई इतिहासमा भएको उत्पीडनले जन्माएको खाडल मेटाउँदै भविष्यमा समान स्तर प्राप्त गर्न आवश्यक सकारात्मक पहलको रूपमा हेरिनु पर्दछ। अन्यत्र भूमि भएका आदिवासीहरू, दलितहरू वा अन्य अल्पसङ्ख्यक समूहहरूको हकमा पनि साभेदारीकै सिद्धान्तमा रहेर गणराज्यले उनीहरूको समानताको हक र समानुपातिक प्रतिनिधित्वको अधिकार पूर्णरूपले रक्षा गर्नु पर्दछ।

सङ्घीय संरचनाले द्वन्द्व न्यूनीकरण गरी शान्ति स्थापनामा सघाउने र स्वशासन र सत्ता साभेदारीको सिद्धान्तबाट सबैको सरोकारलाई सम्बोधन गर्न सजिलो पार्ने हुनाले देश विग्रहमा परी टुक्रिन सक्छ (कंडेल २०६४) भन्ने शङ्कामा त्यति बलियो आधार देखिँदैन। एउटा राज्यभित्र शासनको लागि सबै जातीय, भाषिक समूहहरूले आफ्नो मात्रै नभई अरू सबै राज्यहरूको समेत शासनमा सहभागी हुनुपर्ने दायित्वले स्वशासित क्षेत्रहरूलाई विखण्डित हुनुभन्दा एकताबद्ध हुन बढी उत्प्रेरित गर्दछ (Ghai 2000)। यदि द्वन्द्वको स्रोत जातीय पहिचान हो भन्ने अनुमान हो भने पनि अध्ययनहरूले भिन्नै अवस्थाको चित्रण गरेका छन्। उदाहरणको लागि नेपालकै सन्दर्भमा मानिसहरूको जातीय पहिचान र राष्ट्रिय पहिचान आपसमा बाकिने कुरा नभई हरेक व्यक्तिले चाहेमा दुवै पहिचान ग्रहण गर्दछ (Hachhethu 2008)। जस्तो कि एक जना व्यक्ति राउटे

र नेपाली एकै पटक हुन सक्छ। तर यदि त्यो राउटेले नेपाली पहिचानको लागि मयलपोस सुरुवाल र टोपी लाएर हिन्दू जातिप्रथाको तल्लो श्रेणीमा विलय हुनुपर्ने हो भने त्यसभन्दा राम्रो विकल्प भिन्दै स्वतन्त्रता चाहनु हुन सक्छ। यद्यपि संरचना आफैँ साध्य मात्र भएकोले विभिन्न राजनीतिक शक्तिहरूले, विशेष गरी मुलुकका सामन्ती र सम्भ्रान्त वर्गले लोकतन्त्रलाई सघाउन वा विगार्न कस्तो भूमिका खेल्छ, भन्ने कुरामा धेरै भर पर्ने देखिन्छ। तर विश्वका उदाहरणहरूले देखाएअनुसार सङ्घीय संरचना भएको कारणले राज्यहरू टुक्रिएका छैनन् बरु ढिला सङ्घीयतामा जानाले वा सङ्घीयताको नाममा पनि शक्ति केन्द्रमै सीमित राख्नाले भने द्रुत बढेको पाइन्छ।

नेपालको सन्तुलित विकास र जनताप्रति उत्तरदायी सरकारको लागि पनि सङ्घीय संरचनाको अपरिहार्यता छ। एकात्मक शासन पद्धतिले र त्यसलाई नेतृत्व गर्ने वर्ग नेपालको असमानताको समस्यालाई सम्बोधन गर्न सकेनन्। सङ्घीयताले सरकार र जनताको दूरी मेटाउँछ र विकास कार्यक्रमलाई जनउत्तरदायी बनाउन सक्छ। अबको विकास सबै जातजाति र भाषाभाषीहरूको पहिचानसहितको विकास हुनुपर्ने र वास्तविक समानता हासिल गर्न आवश्यक सकारात्मक पहल र आरक्षणका प्रावधानहरू स्पष्ट किटान हुनुपर्ने देखिन्छ। सकारात्मक विभेदका कार्यक्रमहरूले एकातिर ऐतिहासिक रूपमा उत्पीडनमा परेका समूहहरूको क्षतिपूर्तिको सवालमाथि ध्यान पुऱ्याउनु पर्दछ भने अर्कोतिर नेपाली समाजलाई कसरी स्वस्थ प्रतिस्पर्धाको लागि समान स्तरमा पुऱ्याउने भन्ने ख्याल गर्नु पर्दछ (दाहाल र भट्टचन २०६३)।

सङ्घीयताको आधार : जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय समानता तथा पहिचानका जनआकाङ्क्षा

जनताको स्वशासनको अधिकार सुनिश्चित गर्न नेपाललाई जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय आधारमा सङ्घीय संरचनामा लैजानु पर्ने प्रस्ताव आदिवासी/जनजाति अगुवाहरूले धेरै अगाडि नै अघि सारेका थिए। पञ्चायत कालमा नै नेपाल राष्ट्रिय जनजाति पार्टीले जातीय आधारमा सङ्घीय व्यवस्थाको वकालत गरेको थियो। जातीय र भाषिक आधारमा सङ्घीय संरचनासम्बन्धी यो दलले राखेको प्रस्ताव १२ ओटा जातीय राज्यहरू मिलेर नेपाललाई सङ्घ बनाउने अवधारणा गरेको थियो जसअनुसार १) अवधी २) भोजपुरी ३) जडान ४) खम्बुवान ५) खसान ६) कोचिला ७) लिम्बुवान ८) मगरात ९) मिथिला १०) नेपाल ११) ताम्बासालिङ र १२) तमुवान राज्यहरू प्रस्तावित थिए। त्यसैको निरन्तरतामा

२०४६ सालको परिवर्तनपछि राष्ट्रिय जनमुक्ति पार्टी (एमएस) तथा जनमुक्ति मोर्चा नेपाल (थिड) ले प्रशासनिक क्षेत्रमा आधारित रही सङ्घीयताको माग राखेका थिए । त्यसै गरी नेपाल सद्भावना पार्टीले तराई-पहाड र कर्णाली मुक्ति मोर्चाले क्षेत्रीय आधारमा नेपालको सङ्घीय संरचना हनुपर्ने माग राखेका थिए । जातीय, भाषिक तथा क्षेत्रीय पक्षलाई राज्य सञ्चालनमा समावेश गराउनुपर्ने सवाल नेकपा (माओवादी) ले जनयुद्ध कालमा जातीय-क्षेत्रीय मुक्ति मोर्चाहरू हुँदै स्वायत्त प्रदेश र सरकारहरू गठन र सञ्चालन गरेर नेपालमा सङ्घीय राज्य निर्माणको मुद्दालाई राजनीतिक बहसको मूलप्रवाहमा ल्याउन सम्भव बनायो ।

नेपालका आदिवासी/जनजातिहरूको छाता सङ्गठन नेपाल आदिवासी/जनजाति महासङ्घले सङ्घीय संरचनाबारे अहिलेसम्म स्पष्ट खाका अगाडि सारेको छैन । तर महासङ्घले यसबारे केही आधारभूत सैद्धान्तिक अवधारणाहरू भने प्रस्तुत गरेको छ । नेपाल आदिवासी/जनजाति महासङ्घ, आदिवासी/जनजाति सङ्घर्ष समिति, नेपालको तर्फबाट संविधानसभाको निर्वाचन र राज्यको पुनर्संरचना (आदिवासी/जनजातिहरूको साभा अवधारणा) मा भनिएको छ :

नेपालको बहुलवादी तथा विविधतायुक्त सामाजिक यथार्थलाई र यहाँका जाति, आदिवासी/जनजाति, क्षेत्र, भाषाभाषीहरू तथा वर्ग एवं समुदायको भावना, मर्म तथा आकाङ्क्षा र आवश्यकताहरूको वास्तविक रूपमा सम्बोधन, समायोजन र प्रत्याभूतिको लागि समावेशी, सहभागितात्मक तथा समानुपातिक प्रतिनिधित्व, आत्मनिर्णयको सिद्धान्त र मान्यता तथा जातीय क्षेत्रीय स्वशासनको आधारमा सङ्घीय विशेषताको लोकतान्त्रिक गणतान्त्रिक राज्यप्रणालीको आधारमा राज्यको पुनर्संरचना अनिवार्य बन्न गएको छ (नेपाल आदिवासी/जनजाति महासङ्घ सन् २००६) ।

विश्व आदिवासी दिवस ९ अगस्त २००८ का अवसरमा नेपाल आदिवासी/जनजाति महासङ्घले जारी गरेको काठमाडौँ घोषणा-पत्रमा सङ्घीयताको आधारबारे बुँदा १ मा अभि स्पष्ट पाउँ लेखिएको छ :

सङ्घात्मक लोकतान्त्रिक गणतन्त्रको आधार जाति, भाषा र क्षेत्र हुनैपर्दछ र संविधानसभाले बनाउने नयाँ संविधानमा आत्मनिर्णयको अधिकारसहित जातीय स्वायत्तता सुनिश्चित हुनैपर्दछ र सहायक आधारहरू जनसङ्ख्या, भौगोलिक क्षेत्रको क्षेत्रफल, स्रोत र संशोधन हुन सक्दछ तर यी सहायक आधारलाई मूल आधार बनाइनु हुँदैन ।

महासङ्घले आफ्नो घोषणा-पत्रमा आदिवासी/जनजातिहरू न्यायपूर्ण अधिकारका लागि आन्दोलनरत् महिला, दलित, तराईवासी र अन्य उत्पीडित जातजाति, भाषाभाषी, धर्मावलम्बी र क्षेत्रगत आन्दोलनलाई पनि नैतिक समर्थन र ऐक्यबद्धता जाहेर गरेको थियो । आदिवासी/जनजातिको स्वायत्तताको मुद्दालाई आफ्नो प्राथमिकतामा राख्दै निर्वाचनमा भाग लिएको सङ्घीय लोकतान्त्रिक राष्ट्रिय मञ्चले पनि लिम्बुवान, तामाङसालिङ, खम्बुवान र थरुहट स्वायत्त राज्य परिषद्हरू गठन गरी आ-आफ्नो तर्फबाट खाका प्रस्तुत गर्‍यो । संविधानसभाको निर्वाचन अगाडि आदिवासी स्वशासनको लागि सङ्घर्षरत् सङ्घीय लोकतान्त्रिक राष्ट्रिय मञ्च र नेपाल सरकारबीच १ मार्च २००८ (१८ फागुन २०६४) का दिन भएको सहमति पनि सङ्घीय राज्य निर्माणको दिशामा एक महत्त्वपूर्ण पाइला मान्न सकिन्छ । सात दल सम्मिलित सरकारी वार्ता समितिसँग भएको उक्त सहमतिको बुँदा ३ मा भनिएको छ :

२३९ वर्षदेखि केन्द्रीकृत तथा एकात्मक शासन प्रणाली वा राज्य व्यवस्थालाई अन्त्य गरी राज्यको नयाँ संरचना गर्दा नेपालको सार्वभौमसत्ता, राष्ट्रिय एकता र अखण्डतालाई अक्षुण्ण राख्दै लिम्बुवान, खम्बुवान, तामाङसालिङ, थरुहटलगायतका आदिवासी/जनजाति, दलित, पिछ्छाडएका वर्ग र जातिको ऐतिहासिक पृष्ठभूमि, भाषा, भौगोलिक क्षेत्र र आर्थिक सम्भाव्यताका आधारमा वैज्ञानिक स्वशासनयुक्त स्वायत्त गणराज्यसहितको सङ्घीय शासन प्रणालीको संविधानसभाबाट संवैधानिक व्यवस्था गरिने छ ।

त्यसै गरी सङ्घीयताको विकासकै रूपमा ताम्साङसालिङ नेपाल राष्ट्रिय दल, नेपा: राष्ट्रिय दल, मधेसी जनअधिकार फोरम, तराई-मधेस लोकतान्त्रिक पार्टीलगायतका क्षेत्रीय दलहरूको निर्माण, विकास र चुनावी सफलता पनि महत्त्वपूर्ण पक्ष मान्नुपर्ने हुन्छ । मधेसी जनअधिकार फोरम र तराई-मधेस लोकतान्त्रिक पार्टीले पूर्व मेचीदेखि पश्चिम महाकालीसम्मको तराई भू-भागलाई क्षेत्रीय आधारमा स्वायत्तता दिनुपर्ने दृष्टिकोण राखेका छन् । यस्तै हिमाली प्रदेशको स्वायत्तता माग गर्ने समूहको दृष्टिकोण पनि अवधारणागत रूपमा मधेससँग मिल्दोजुल्दो देखिन्छ । ती दुवैको मागमा भूगोललाई मात्रै आधार बनाएकोले यसले जनआकाङ्क्षालाई समेट्न नसकेको देखिन्छ ।

१० अप्रिल २००८ (२८ चैत २०६४) मा सम्पन्न संविधानसभाको निर्वाचनमा सहभागी हुने राजनीतिक दलहरूमध्ये केही अपवादबाहेक ठूला साना सबै दलले सङ्घीय संरचना निर्माण गर्दा 'जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय' आधार लिने विचार

विभिन्न तरिकाले उल्लेख गरेका छन् । नेपाली काँग्रेसले आफ्नो संविधानसभाको चुनावी घोषणा-पत्रको दफा ५(१)(२) मा लेखेको छ, “नेपालका आदिवासी, जनजाति, मधेसीलगायत विभिन्न क्षेत्रबाट पहिचान र स्वायत्तताको आकाङ्क्षासहित मुखरित भएको सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रात्मक राज्य संरचनाको मागलाई संवैधानिक प्रणालीमा मूर्तरूप दिने आफ्नो प्रतिबद्धतालाई यस घोषणा-पत्रका माध्यमबाट सार्वजनिक गर्दछ,” (नेपाली काँग्रेस २०६४) । घोषणा-पत्रमा लेखिएको कुरा अमूर्त भएकोले यसबारे नेपाली काँग्रेसको ठोस नीति तथा योजना के हो र कति प्रतिबद्धता छ, हेर्न बाँकी नै छ ।

यससम्बन्धी नेकपा (एमाले) को धारणा पनि उक्ति मूर्त छैन । उसले सङ्घीय संरचनाको आधारको रूपमा ‘जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक र भौगोलिक विशिष्टता’ भनेर किटान गरेको छ । सङ्घीय संरचना निर्माण गर्दा ‘जातिगत सघनता, भाषिक एकरूपता र सांस्कृतिक विशेषता, ऐतिहासिकता र विशिष्ट भौगोलिक क्षेत्रलाई सकेसम्म एउटै एकाइमा आवद्ध गर्ने नीति अवलम्बन’ गर्ने उल्लेख गरेको छ । १२ अगस्ट २००८ मा नेकपा (एमाले) का राज्य पुनर्संरचनासम्बन्धी कार्यदलले आयोजना गरेको अन्तर्क्रिया कार्यक्रममा कार्यदलका संयोजक एवं स्थायी समिति सदस्य वामदेव गौतमले ‘जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक र क्षेत्रीय’ आधारमा १५ ओटा सङ्घीय राज्यहरूको प्रस्ताव गरेका छन् । एमालेको स्थायी समितिबाट पारित भएपछि दलले आधिकारिक धारणा बनाउने बताइएको छ । त्यसै गरी नेकपा (माओवादी) ले ११ स्वायत्त र यसमा ३ उप-स्वायत्त राज्यहरू पनि थिए । प्रदेशहरूको प्रस्ताव संविधानसभाको चुनावी घोषणा-पत्रमा अगाडि सार्‍यो (नेकपा-माओवादी २०६४) । तालिका ३.१ ले नेकपा (माओवादी) ले र एमालेका राज्य पुनर्संरचनासम्बन्धी कार्यदलका संयोजक वामदेव गौतमले प्रस्ताव गरेका सङ्घीय एकाइहरू देखाउँछ ।

नेकपा (माओवादी) ले निर्वाचन अगावै स्पष्ट प्रस्ताव ल्याएको र संविधानसभाको निर्वाचनमा धेरै स्थान ल्याउन सफल भएकोले उनीहरूको प्रस्तावले धेरै हदसम्म वैधता पनि हासिल गरेको छ । नक्शाङ्कन गरिएको माओवादीको सङ्घीय खाका निर्वाचनको प्रक्रियाबाट गुज्रेर आएकोले कम्तिमा पनि माओवादीलाई प्राप्त जनमतबाट यो अनुमोदन भएर आएको मान्नुपर्ने देखिन्छ । निर्वाचनपछि एमालेका तर्फबाट प्रस्तावित नक्शामा केही वैकल्पिक नामहरूबाहेक खास परिवर्तन नदेखिएकोले नेपालको सङ्घीय संरचनामा ‘जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय’ आधारले राष्ट्रिय सहमतिको रूप लिने सम्भावना छ ।

तालिका ३.१ : दुई प्रमुख राजनीतिक दलबाट प्रस्तावित सङ्घीय एकाइहरू

नेकपा माओवादीको प्रस्ताव	नेकपा एमालेका राज्य पुनसंरचनासम्बन्धी कार्यदलका संयोजक वामदेव गौतमको प्रस्ताव
१. सेती महाकाली	१. कर्णाली
२. भेरी कर्णाली	२. डोटी
३. थारुवान	३. बुरान वा थरुहट
४. मगरात	४. गण्डक वा मगरात
५. तम्बुवान	५. लुम्बिनी
६. अबघ	६. नारायणी केन्द्र
७. नेवा:	७. तम्बुवान वा ल्होसार
८. ताम्सालिङ	८. लाङटाङ वा ताम्सालिङ
९. भोजपुरी	९. काठमाडौं वा नेवा:
१०. मिथिला	१०. सिम्रौन वा मिथिला
११. किरात	११. किरात वा अरूण
१२. कोचिला	१२. विराट वा कोची
१३. लिम्बुवान	१३. कोशी प्रदेश
	१४. तमोर वा लिम्बुवान

स्रोत: गोरखापत्र २०६५; नेकपा (माओवादी) २०६४ ।

दुई ठूला राजनीतिक दलहरूबाट प्रस्तावित खाकामा 'जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय' आधारमा स्वशासनको एकाइ गठनको प्रारम्भिक बहस अब ठोस रूपमा अगाडि सार्न सम्भव छ। यी माथिका सङ्घीय एकाइहरूका नाम तुलनात्मक रूपमा धेरै जनसङ्ख्या रहेका आदिवासी/जनजातिहरू, भाषिक समूहहरू वा क्षेत्रसँग सम्बन्धित छन्। उल्लेख भएका एकाइहरूको भौगोलिक सीमाभित्र आफ्नै पुख्र्यौली थातथलो, इतिहास भएका आदिवासी समुदायहरूको पनि किटानी हुनु आवश्यक छ। त्यसै गरी तुलनात्मक रूपमा कम जनसङ्ख्यामा रहेका अरू जातजाति वा भाषिक समूहहरूबीच व्यापक छलफल गरी स्वशासन र साक्षा-शासनको निर्माण जगबाटै गर्नुपर्ने देखिन्छ।

प्रस्तावित प्रान्तहरूभित्र अन्य स्वायत्त वा उप-स्वायत्त क्षेत्रहरू हुनुपर्ने विषयमा धेरै बहस भइसकेको छैन। तर तिनको लागि स्वशासनको एकाइ निर्धारण गर्दा पनि जातीय र भाषिक आधार नै प्रमुख हुने देखिन्छ। यससम्बन्धी हालसम्म देखा परेका प्रस्तावहरूमा स्वायत्त प्रान्तहरूबाहेक स्वायत्तभित्रको स्वायत्त नीति अँगाल्दै विभिन्न विशेष स्वायत्त क्षेत्र र इलाकाहरूको व्यवस्था गर्नु रहेको छ। यसै क्रममा हालै जातीय भेदभाव विरुद्ध राष्ट्रिय मञ्चले आयोजना गरेको नमुना संविधान निर्माणको अभ्यासले १२ ओटा स्वायत्त प्रान्तबाहेक २० ओटा विशेष

स्वायत्त क्षेत्रहरू र तीन ओटा स्वशासित इलाकाको परिकल्पना गरेको छ (हेर्नोस् तालिका ३.२) ।

तालिका ३.२ : मञ्चबाट प्रस्तावित प्रान्त, विशेष स्वायत्त क्षेत्र र स्वशासित इलाकाहरू

स्वायत्त प्रान्त	विशेष स्वायत्त क्षेत्र	स्वशासित इलाका
१. लिम्बुवान	१. थकाली	१. राउटे
२. खम्बुवान	२. शेर्पा	२. माफी
३. ताम्सालिङ	३. कोचिला	३. दलित
४. नेपालमण्डला	४. सलहेश	
५. तमुवान	५. याम्खा	
६. मगरात	६. लाप्चा	
७. पूर्वखसान (कर्णाली प्रदेश)	७. हायु	
८. पश्चिम खसान	८. जिरेल	
९. थरुहट	९. चेपाङ	
१०. अवधी	१०. थामी	
११. भोजपुरी	११. दरङ	
१२. मैथिली	१२. सुनुवार	
	१३. दनुवार	
	१४. बरामु	
	१५. दुरा	
	१६. छन्तेल	
	१७. राजी	
	१८. व्यासी	
	१९. कुमाल	
	२०. सुरेल	

स्रोत: जातीय भेदभाव विरुद्ध राष्ट्रिय मञ्च २०६५ ।

यस्तो छलफलमा स्वशासनको एकाइ कसरी निर्धारण गर्ने मात्र नभई साभ्ना-शासनको प्रारूप कसरी स्पष्ट पार्ने पक्ष अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ । साभ्ना-शासनको कुरा गर्दा हामीले दुई तहमा छलफल गर्न जरुरी हुन्छ । पहिलो, प्रान्तीय राज्यमा त्यहाँका सबै जातीय, भाषिक र सांस्कृतिक समूहले समावेशी हिसाबले साभ्ना-शासनमा कसरी दायित्व लिने भन्ने हो भने अर्को सङ्घीय राज्यमा कसरी भाग लिने भन्ने हो । यसमा अर्को सोच्नु पर्ने पक्ष थातथलो नखुलेका वा विभिन्न प्रान्तहरूमा छरिएर बसेका जातजाति, भाषाभाषीहरूको अधिकार सुनिश्चित गर्नु हो । ती समुदायहरूको सबै निकायमा समानुपातिक

प्रतिनिधित्व सुनिश्चित गराउनु र अत्यन्तै अल्पसङ्ख्यक भएमा संरक्षणको व्यवस्था गर्नु पनि साभ्ना-शासनको लागि आवश्यक हुन्छ ।

‘जातीय, भाषिक र क्षेत्रीय’ आधारमा गठन हुने सङ्घीय एकाइहरूको नाम कुनै जाति विशेषसँग जोडेर आउनु हुँदैन भन्ने तर्क पनि आइरहेको छ । नामहरू भाषा र संस्कृति निरपेक्ष हुँदैनन् । पञ्चायत कालमा निर्धारण गरिएका धेरैजसो जिल्ला, अञ्चल र खोलानाला तथा डाँडाकाँडाका नाम जबरजस्ती संस्कृत भाषामा ढालिएका छन् । अब बन्ने स्वशासित क्षेत्रहरूको नाम त्यहाँको रैथाने समूहको इतिहास र भाषासँग जोडिएको हुनुपर्ने माग आदिवासीहरूको रहेको छ । आत्मनिर्णयको अधिकारको प्रयोग गर्दै सम्बन्धित समूहले नै आफ्नो प्रान्त, क्षेत्र र इलाकाहरूको नाम छान्ने तथा निर्णय गर्ने अधिकार सबै जातजातिलाई हुनु पर्दछ ।

सङ्घीय संरचनाको खाकामा बिस्तारै राष्ट्रिय सहमति निर्माण हुँदै आए तापनि यसबारे अन्य धेरै विषयमा स्पष्टता आउन भने बाँकी नै छ । शक्तिको बाँडफाँटको सवैधानिक ग्यारेण्टी, कर तथा अर्थ प्रणाली, शैक्षिक नीति, आदिवासी/जनजातिको अग्रधिकारजस्ता विषयमा जनस्तरमा व्यापक छलफल र सबै सरोकारवालासँगको संवादबाट यो अगाडि जाँदा संविधानसभामा हुने छलफललाई पनि निश्चय नै सहयोग पुग्ने छ । राजनीतिक दलहरू तथा नागरिक समाजले यी अहम् सवालहरूमा व्यापक बहस चलाउनु आवश्यक देखिन्छ ।

सङ्घीय संरचनाबारे अहिले धेरै भ्रम र अस्पष्टताहरू छन् । हामी अस्तित्वमा रहिरहेका गणराज्यहरू एक ठाउँमा आएर सङ्घीय संरचना बनाइरहेका छैनौं । बरु हामी एकात्मक र केन्द्रीकृत राज्यबाट सङ्घीय प्रणालीतिर जाँदै छौं । यस सन्दर्भमा हामीलाई स्पेनजस्तो मुलुक जो केन्द्रीकृत राज्यबाट सङ्घीय प्रणालीमा रूपान्तरण भएको छ, त्यसको अनुभव उपयोगी हुन सक्छ (Agranoff 1996) । सन् १९७० को दशकमा स्पेनमा स्वायत्तताको लागि बास्क र क्याटोलियनहरूले गरेको सङ्घर्ष उत्कर्षमा पुगेको थियो । त्यस ताका स्पेनका जनरल फ्रान्सिस्को फ्रान्कोको केन्द्रीकृत सरकार र आन्दोलनकारीहरूबीचको झडपमा वर्षेनी झण्डै १०० जनाको ज्यान जान्थ्यो (Clark 1979) । फलस्वरूप अक्टोबर १९७८ मा नयाँ संविधानमार्फत स्पेन जातीय एकाइहरूलाई स्वायत्ततासहित सङ्घीय संरचनामा प्रवेश गऱ्यो । द्वन्द्व व्यवस्थापनको दृष्टिकोणले केन्द्रीकृत राज्यबाट सङ्घीय प्रणालीतिर प्रवेश गरेको स्पेनको अभ्यास र अनुभव एक सफल उदाहरण मानिन्छ । यसरी प्रक्रियाको हिसाबले पनि नेपालको लागि अरू देशभन्दा स्पेनबाट धेरै कुरा सिक्न सकिने देखिन्छ (Conversi 2000) ।

प्राकृतिक स्रोत र जनसङ्ख्याको दृष्टिकोणबाट नेपालको भावी सङ्घीय बनोट *असिमेट्रिक* (asymmetric) नै हुने निश्चित प्रायः देखिन्छ । सङ्घीयतालाई अक्सर *सिमेट्रिक* (symmetric) र *असिमेट्रिक* (asymmetric) गरी दुई प्रकारले छुट्ट्याएर हेर्ने गरिन्छ । *सिमेट्रिक* अवधारणामा राज्यका सबै प्रादेशिक एकाइहरू शक्ति, सम्बन्ध र दायित्वको हिसाबले बरोबरी हुन्छन् । यसको उदाहरण अष्ट्रेलियाको सङ्घीय स्वरूपलाई लिन सकिन्छ । तर *असिमेट्रिक* स्वरूपमा भने विभिन्न प्रदेशहरूले आफ्नो आवश्यकता र क्षमताअनुसार फरक अधिकार र दायित्व बहन गर्न सक्दछ । यस्तो अवस्था भौगोलिक क्षेत्र, जनसङ्ख्याको भिन्नता वा प्रदेशको भिन्नै सामूहिक आवश्यकताले गर्दा निर्धारण भएको हुन सक्दछ । क्यानडा यस्तो *असिमेट्रिक* स्वरूपको उदाहरण मानिन्छ जहाँ संविधानतः क्यूबेक राज्यलाई त्यहाँका फ्रेन्च-क्यानेडियन भाषा र संस्कृतिको संरक्षण र प्रबर्द्धनको लागि विशेष अधिकार दिइएको छ (Stepan 2001) । नेपालमा पनि साना ठूला र फरक फरक आवश्यकता भएका प्रदेशहरू हुने हुनाले राज्यको काम कर्तव्य र स्रोत-साधनको बाँडफाँट गर्दा *असिमेट्रिक* स्वरूपको अवधारणाबाट जाने साझा सहमति बनाउनु उपयुक्त हुन्छ । *असिमेट्रिक* ढाँचामा जाँदा यसले आदिवासी/ जनजाति तथा मधेसीलगायत अन्य समुदायको निम्ति आवश्यक विशेषाधिकार पनि सुनिश्चित गर्न सक्दछ ।

एकै प्रदेशमा नरही देशभरि छरिएर बसेका जातीय समुदायको लागि गैर-भौगोलिक (non-territorial) स्वायत्तताको प्रावधानले उनीहरूको प्रतिनिधित्व र सांस्कृतिक अधिकार सुनिश्चित गर्न उपयोगी हुन्छ भन्ने अध्ययनहरूले देखाएको छ (Coakley 1994) । नेपालको सन्दर्भमा यो कसरी लागू गर्न सकिन्छ भन्नेबारे महेन्द्र लावतीले व्याख्या गरेका छन् (Lawoti 2005) । गैर-भौगोलिक स्वायत्तताको माध्यमबाट माझी, दनुवार, कुमालजस्ता आदिवासीहरूको लागि मात्र नभै छरिएर रहेका दलित र बाहुनलगायतका समुदायलाई पनि उनीहरूको अधिकार सुनिश्चित गर्न सघाउ पुग्छ । यस्तो संरचनाले नयाँ व्यवस्थामा गएपछि फेरि पनि बाहुन/क्षेत्रीकै प्रभुत्व पुरानै वा नयाँ स्वरूपमा प्रकट हुन्छ कि भन्ने डर अथवा बाहुन/क्षेत्री समुदायको अधिकार हनन हुन्छ कि भन्ने दुवै खाले डर हटाउन सक्दछ । यसबाहेक नयाँ संरचनामा अल्पसङ्ख्यकहरूको मानवअधिकारको पूर्ण रक्षा कसरी सुनिश्चित गर्न सकिन्छ ? यीबारे संविधानसभा र बाहिर व्यापक छलफल हुनु आवश्यक छ ।

संविधानमा बहुसांस्कृतिक नीति तथा प्रतिबद्धता

राज्यले समानता प्रवर्द्धन गर्ने हेतुले राज्यका संरचनामा माथि उल्लिखित परिवर्तनलगायत अरू धेरै सवालहरूको उचित सम्बोधन तथा व्यवस्थापन गर्नुपर्ने हुन्छ। आउँदो नयाँ संविधानमा स्पष्ट हुनुपर्ने अर्को अहम् सवाल राज्यको बहुसांस्कृतिक चरित्र, यसबारे राज्यले अपनाउने नीति र त्यसप्रतिको प्रतिबद्धता हो। सन् १९९० को संविधानमा नेपाललाई बहुजातीय, बहुभाषिक भने तापनि अवधारणागत स्पष्टता र प्रतिबद्धताको हिसाबले अर्थहीन रह्यो। बहुधार्मिक देश भएर पनि हिन्दू राज्य भनिनु र बहुभाषिक भनेर फेरि नेपाली राष्ट्रभाषा हुनेछ भनेर एउटा धर्म र भाषालाई राज्यले स्पष्ट प्रश्रय दिएकोले सन् १९९० को संविधान आफैँमा परस्पर विरोधी दफाहरू भएको हचुवा दस्तावेज साबित हुन पुग्यो। यसको विरोधाभास नै जनता स्वतन्त्र र सार्वभौमसत्ता सम्पन्न नेपालको राज्यशक्तिको स्रोत भन्दाभन्दै पनि राजाले आफ्नो राजकीय सत्ता प्रयोग गरी स्वैच्छिक घोषणाहरू गर्नसक्ने प्रावधानको उपस्थिति हुनु थियो। यस्तो अमेल कुराहरूलाई मुख्य राजनीतिक घटकहरूले समयमा नै बुझ्न सकेनन्। न त संविधानको बहुजातीय, बहुभाषिक मर्मलाई सर्वोच्च अदालतले नै बुझ्न सफल भयो। यो अनुभवले के देखायो भने संविधानको कार्यान्वयन गर्ने र व्याख्या गर्ने निकायमा रहेका व्यक्तिहरूको आग्रह र सांस्कृतिक पृष्ठभूमिले धेरै असर गर्दछ। यसबाट सिक्नुपर्ने महत्त्वपूर्ण पाठ अब लेखिने नयाँ संविधानमा परस्पर विरोधी दफाहरू बिल्कुल नराखी हरेक दफाहरू कार्यान्वयनको लागि स्पष्ट कानुनी मार्गसहितको हुन जरुरी छ। त्यस्तै संविधानको व्याख्या गर्ने न्यायालय वा अन्य निकायहरू आफैँ पनि समावेशी हुनु पर्दछ।

२०४७ को संविधानको असफलतामै नयाँ संविधान लेखनको प्रस्थान बिन्दु छ। यसलाई केलाउन जरुरी छ। २०४७ को संविधान असफल हुनुको पछ्याडि अरू दुई ओटा कारण हुन सक्छन्। पहिलो, राजाको नेतृत्वमा पहाडी हिन्दू बाहुन/क्षेत्रीको राज्यमार्फत आफ्नै धर्म भाषा, संस्कृतिलाई साम्प्रदायिक चालमा अरू सबैमाथि करकापपूर्वक लादिरहने इच्छा। दोस्रो, विश्वका अन्य मुलुकहरूमा भैं विविध सांस्कृतिक तथा भाषिक समुदायहरूको उदयले राष्ट्रिय एकतामा खलल आउन सक्छ भन्ने डर। यदि दोस्रो कारण हो भने राज्यको विश्वमै चलेको पुरानो धारणाहरू हेर्दा त्यो स्वाभाविक भन्न सकिन्छ। तर अब २१ औं शताब्दीमा आइपुग्दा हामीले के थाहा पायौं भने राज्यमा एउटै भाषा-संस्कृति लादेर राष्ट्रिय एकता खोज्ने प्रयास केवल भ्रम रहेछ। यस्ता प्रयासले द्वन्द्व र तनावका घटनाहरू सिवाय सकारात्मक नतिजा केही पनि नल्याउने रहेछ।

राज्यलाई आफ्नो निर्धारित सीमाभित्र बल प्रयोग गर्न वैध सस्थाको रूपमा माने तापनि राष्ट्रिय एकताको निम्ति बल प्रयोग सुगम नभई घातक नै हुने देखिन्छ । त्यसैले आज साम्यवादीदेखि उदारवादी राजनीतिज्ञ र विश्लेषकहरू सबै जाति, संस्कृति, भाषा र पहिचानका कुराहरू विभाजनकारी तत्त्वहरू नभई सकारात्मक अभिव्यक्तिहरू भएको निष्कर्षमा पुगेका छन् । धर्म, संस्कृति र भाषा सबैको अधिकार हो र त्यसको सबैबाट सार्वजनिक अनुमोदन र कदर (recognition) पाउन जरुरी छ । सबैको धर्म, संस्कृति र भाषाको कदरको अभावमा समाजमा विभेदको जन्म हुन्छ र त्यसको विपरीत सबै जातिको अधिकारको रक्षा गरे लोकतन्त्र बलियो हुन्छ, कमजोर होइन भन्ने विचारधारा बहुसंस्कृतिवादको रूपमा विश्वमा स्थापित हुँदै आएको छ । यो विचारधाराअनुसार विविध संस्कृतिप्रति आपसी सहिष्णुता र खुलापनको सामूहिक मान्यताबाट नै राष्ट्रिय राजनीतिक पहिचानको निर्माण हुन्छ र लोकतन्त्र चल्छ ।

बहुसंस्कृतिवादको अवधारणा

यहाँनेर एउटा दार्शनिक विचार प्रणालीको रूपमा विकास भइरहेको र संसारका विभिन्न राज्यहरूले आफ्ना नीतिका रूपमा अवलम्बन गर्न सुरु गरेको बहुसंस्कृतिवादको अवधारणा तथा इतिहासबारे संक्षेपमा चर्चा गर्नु आवश्यक हुनेछ । बहुसंस्कृतिवाद (multiculturalism) युरोपेली र अन्य पाश्चात्य मुलुकहरूमा सन् १९७० को दशकदेखि सशक्त रूपमा देखा परेको विचारधारा हो । प्रभुत्वशाली समुदायबाट विभेदमा परेका जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक, धार्मिक तथा अन्य समूहहरूले राष्ट्रिय जीवनमा अर्थपूर्ण सहभागिताको मागसहित बुलन्द गरेको आन्दोलनबाट यो वैचारिक प्रणाली स्थापित भएको हो । यी आन्दोलनहरूले मुलुकको सांस्कृतिक विविधतालाई दमन गर्न वा बेवास्ता गर्न नभई राजनीतिक परिप्रेक्ष्यमा तिनीहरूको स्वतन्त्र अस्तित्वको सम्मान गरिनुपर्ने सवाल उठाएको थियो । आफ्नो देशको विविधताको कदर गर्दै यससम्बन्धी सकारात्मक कदम चाल्ने क्यानडा पहिलो राज्य हो जसले आफ्नो देशमा बहुसांस्कृतिक समुदाय र सम्पदा संरक्षण र संवर्द्धन गर्ने उद्देश्यले सन् १९८५ मा बहुसांस्कृतिक कानुन (Canadian Multicultural Act 1985) निर्माण गरेको थियो ।

सारमा बहुसंस्कृतिवाद भनेको भिन्न जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक, धार्मिक वा अन्य समूहहरू समानताको आधारमा शान्ति र सहअस्तित्वमा रहने दार्शनिक वा सैद्धान्तिक मान्यता हो । समानताको अवधारणालाई विशेष जोड दिने अर्थमा यो सामान्य बहुलतावाद (pluralism) भन्दा फरक छ । बहुलतावादले सांस्कृतिक

विविधताको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दछ। तर त्यसले विभिन्न समूहहरूबीचको समानतामा आधारित सम्बन्धलाई केन्द्रबिन्दुमा राखेर हेर्दैन। बहुलतावाद अरूको अस्तित्वलाई अस्वीकार गर्ने मानसिकताबाट मुक्त हुन्छ, तर त्यो त्यतिमै सीमित रहन्छ। समाजमा विविध समूहहरूलाई आफ्नो धर्म संस्कृति मान्न केही हदसम्मको स्वतन्त्रता भएमा र तिनीहरूबीच न्यूनतम रूपमा शान्तिपूर्ण सम्बन्ध भएमा बहुलतावादले सार्वजनिक जीवनमा सबै सांस्कृतिक समूहहरूको स्तरलाई वास्ता गर्दैन (Mahajan 2002)। एउटै राजनीतिक संरचनाभित्र थुप्रै सांस्कृतिक समूहहरू सहअस्तित्वमा रहेको तथ्य नयाँ होइन। वरु यो संसारका धेरै समाजहरूको विशेषता नै हो। तर बहुलतावादलाई स्वीकार गरिएको यस्तो राजनीतिक संरचनाहरूमा विविधतालाई उच्चनीचमय तहगत रूपमा (hierarchy) विभाजन गरिएको हुन्छ। अक्सर ती संरचना शासक वर्गको धर्मसंस्कृतिलाई अरूको भन्दा श्रेष्ठ मान्नुपर्ने अवधारणा र व्यवहारमा आधारित हुन्छ। युरोपेली वा अन्य साम्राज्यवादी राजनीतिक प्रभुत्वका विशेषता पनि वास्तवमा यही रहेको थियो। नेपालमा पनि यहाँका जातीय विविधतालाई १९९० सालको मुलुकी ऐनले कानूनतः स्वीकारेको र आ-आफ्नो परम्परा मान्न केही हदसम्म यहाँका आदिवासी समुदायलाई स्वतन्त्रता दिएको मान्न सकिन्छ। तर त्यो स्वतन्त्रता उनीहरूले तल्लो दर्जाको हैसियतमा मात्र प्राप्त गर्न सक्दथे। राज्यले गरेको बहुलताको त्यो स्वीकारोक्ति समानताको सम्बन्धमा नभई असमानतालाई अविच्छिन्न राख्ने मान्यताबाट निर्देशित रहेको थियो। त्यसैले सांस्कृतिक बहुलतालाई स्वीकार गरिँदैंमा बहुसंस्कृतिवादको मान्यता रहेको मान्न सकिँदैन (Bhargava et al. 1999; Gupta 1996)। बहुसंस्कृतिवाद यो मानेमा विविध सांस्कृतिक समूहहरूको अस्तित्वलाई सामाजिक तथ्यको रूपमा स्वीकार गर्न मात्रै नभई तिनीहरूबीचको सम्बन्ध समानतामा आधारित रहनुपर्ने मूल्यमा अडेको हुन्छ।

बहुसंस्कृतिवाद समाज कस्तो हो भनेर चिन्ने मात्र नभई कस्तो हुनु पर्दछ भन्ने विचार प्रणाली पनि हो। दार्शनिक विचारको रूपमा यसको आरम्भ हेगेलको 'द फेनोमेनोलोजी अफ द स्पिरिट' सँग जोडेर हेर्ने गरेको पाइन्छ। हेगेलले आफ्नो कृतिमा सम्मानको (recognition) चाहना र आवश्यकताले मानवजातिलाई अन्य प्राणीहरूभन्दा पृथक् मानेका छन्। जर्मन दार्शनिक एक्सेल होनेथ (Honneth 1995) र अर्का क्यानेडेली दार्शनिक चार्ल्स टेलर (Taylor 1994) ले यो विचारलाई समकालीन समाजको विश्लेषणको लागि अवलम्बन गरेका हुन्। सारांशमा दुवै विद्वानहरूले मानवीय पूर्णता अस्तित्वको आपसी स्वीकारोक्ति तथा सम्मानको गहिराइ र आधारशीलामा अडेको हुन्छ भन्ने

मानेका छन् । कसैको अस्तित्व अस्वीकार गरिएको छ र अपमान गरिएको छ भने त्यसको नतिजा मानवीय पूर्णताको क्षयको रूपमा हुने कुरा होनेथ व्याख्या गर्दछन् । बलात्कार वा शारीरिक यातनाले मानिसको 'मनोवैज्ञानिक मृत्यु' हुने, दासताको शिकार भएकाहरूले 'सामाजिक मृत्यु' भोग्ने र जसको संस्कृतिमाथि विगतमा विभेद र अत्याचार भएको छ तिनले 'घाउ' वा 'चोटका खतहरू' बोक्ने हुन्छ (Chandhoke 1999: 20) । जब यस्तो किसिमबाट कसैलाई सामाजिक सम्मानको अधिकारबाट विमुख बनाइन्छ र सांस्कृतिक रूपले अपहेलित गरिन्छ, त्यहीँनेर सामाजिक द्वन्द्वको लागि मलिलो माटो तयार हुन्छ । तर त्यसको ठीक विपरीत अरूबाट मान्यता र सम्मान प्राप्त व्यक्तिहरूमा आत्मविश्वास, माया र ऐक्यबद्धताका भावनाहरूको स्व:स्फूर्त विकास हुन्छ । एकसेल होनेथको सिद्धान्तमा मानवीय पूर्णताको लागि भौतिक सुविधा मात्रै भएर पुग्दैन उसले आफू एउटा व्यक्तिको रूपमा आफ्नो जीवनशैलीको अरूबाट अनुमोदन भएको हेर्न चाहन्छ र आफूसँग सम्बन्धित सांस्कृतिक समूहको सम्मान भएको हेर्न चाहन्छ (Honneth 1995) ।

चार्ल्स टेलर सम्मानको राजनीति र सङ्घर्षका दुई आयाम रहेको बताउँछन् । पहिलो, समान कदरको आकाङ्क्षा र दोस्रो, भिन्न रहन पाउने स्वतन्त्रता (Taylor 1994) । प्रत्येक व्यक्ति समान कदरको भागीदार यसकारण हुन्छ कि हरेक मानिसमा जिउने समान क्षमता विद्यमान रहन्छ । अर्कोतिर हरेक व्यक्ति र सांस्कृतिक समूहले भिन्न रहने स्वतन्त्रता तिनीहरूमा रहेको मौलिक रूपले आफ्नो पहिचान निर्धारण गर्नसक्ने अन्तर्निहित मानवीय प्रतिभाको कारणले पाउने उनको राय छ । त्यसैले बहुसंस्कृतिवाद भनेको भिन्नतासहितको समानता हो । बहुसंस्कृतिवादको समानता जातीय, भाषिक र पहिचानका पक्षहरूलाई हटाएर प्राप्त हुने समानता नभई पहिचानसहितको समानता भन्ने बुझिन्छ । यसले 'विविधतामा एकता' (unity in diversity) मात्रै होइन 'एकतामा विविधता' (diversity in unity) को पक्षलाई पनि उत्तिकै महत्त्व दिन्छ ।

विभिन्न विद्वानहरूले आजको विश्वमा बहुसंस्कृतिवादको महत्त्वलाई आ-आफ्नै ढङ्गले व्याख्या गरेका छन् । कसैले यसलाई हाबरमासले भनेजस्तो 'अन्तर्सांस्कृतिक संवाद' को लागि आवश्यक वस्तुस्थिति तयार पार्न महत्त्वपूर्ण ठान्दछन् भने कसैले अन्तर्राष्ट्रिय कानूनहरूमा निर्दिष्ट 'सांस्कृतिक अधिकार' सुनिश्चित गर्न आवश्यक मान्दछन् (Margalit and Halbertal 1994) । राजनीतिशास्त्री आइरिस योङ (Young 1990) र विल किम्लिकाले (Kymlicka 1995) यसलाई भिन्नतासहितको नागरिकताको अधिकारसँग जोडेर हेरेका छन् ।

उत्पत्तिको हिसाबले बहुसंस्कृतिवाद पाश्चात्य समाजको अन्वेषण हो । तर यो अवधारणा कुनै निश्चित स्थानमा मात्र सीमित नभई विश्वका अन्य समाजहरूको लागि पनि उत्तिकै सान्दर्भिक हुन आयो । अल्पसङ्ख्यक समुदाय, आदिवासी/जनजातिलगायतका समुदायमाथि हुने उत्पीडन र बहिष्करणका पुराना मोडेलहरू निरन्तर हुन वा दोहोरिन नदिन बहुसंस्कृतिवाद एउटा नयाँ र सशक्त विश्व संवादको विषय बनेको छ । एसियामा यसको परम्परा र उपयोगबारे छलफल व्यापक हुँदै गएको छ (Kymlicka and He 2005) । राजनीतिक सिद्धान्त र भारतीय राजनीतिक चिन्तन विषयका प्राध्यापक राजीव भार्गव बहुसंस्कृतिवादका केही अभ्यासहरू दुनियाँका अन्य भागभन्दा आधुनिक भारतमा अझै बढी व्यापक र गहिराइमा भएको ठान्दछन् । उनी बहुसंस्कृतिवादलाई केवल 'विकसित' पूँजीवादी राष्ट्रहरू (विशेष गरी क्यानडा र अमेरिका) को लागि मात्र सान्दर्भिक भएको मान्दैनन् । पहिचान, सम्मान तथा सांस्कृतिक सम्बन्धजस्ता सर्वव्यापी मानवीय चाहनाका पक्षहरूलाई समेट्ने दृष्टिकोणको रूपमा यसको फरक समाजमा फरक इतिहास र अभ्यास हुने बताउँछन् । बहुसंस्कृतिवादको भारतीय मौलिकताको व्याख्या गर्दै उनी तीन तहमा यसको अभ्यास भएको मान्दछन् । भारतको सन्दर्भमा पहिलो, अन्तर्राष्ट्रिय तहमा यो पाश्चात्य प्रभुत्ववाद (hegemony) विरुद्धको सङ्घर्षसँग सम्बन्धित छ । दोस्रो, राज्यहरूभित्र जातीय दमन र अहङ्कारवादको विपक्षमा यो रहेको छ । तेस्रो, राज्यभित्रका सांस्कृतिक समूहहरूको सामूहिक अधिकारको संवैधानिक सुनिश्चितता गरेर यसको अभ्यास भएको छ (Bhargava et al. 1999) । वास्तवमा नै भारतीय गणतन्त्र एउटा भाषा, एउटै इतिहास वा संस्कृतिको पुरानो कल्पनाबाट निर्मित नभई बहुलताको समायोजनबाट बनेको छ । भारतमा सङ्घीय राज्यहरूको सीमा भाषाकै आधारमा निर्धारण भएको थियो । बहुभाषिक तथा बहुलसंस्कृति भारतीय स्वतन्त्रतापछि राजनीतिक एकीकरणको निम्ति भन्ने सफल भएको मानिन्छ ।

बहुलता नेपाली समाजको चरित्र भएकोले मात्रै होइन, बहुसंस्कृतिवाद वैचारिक दृष्टिकोणको हिसाबले पनि हाम्रो लागि उत्तिकै सान्दर्भिक छ । आपसी सम्मानसहितको मानवीय पूर्णताको साथै अन्तर्सांस्कृतिक सौहार्द्रतासहितको लोकतन्त्रको लागि बहुसंस्कृतिवाद नेपाली समाजमा निश्चय नै उपयोगी विचार र अभ्यास हुने देखिन्छ । अब बन्न गइरहेको संविधान र सार्वजनिक बहसबाट हामीले यसलाई स्पष्ट पाउँदै लैजान्नु पर्छ ।

यति भन्दाभन्दै बहुसंस्कृतिवादको कमजोर पक्षलाई पनि हामीले सचेत भएर केलाउनुपर्ने हुन्छ । मानवशास्त्रीहरूले बहुसंस्कृतिवादको आन्दोलन र विचारले

‘संस्कृति’ को अवधारणालाई हल्कासँग लिएको हो कि भन्ने आशङ्का व्यक्त गर्ने गरेका छन्। बहुसंस्कृतिवादले संस्कृतिलाई कुनै एउटा समूहसँग स्थूल रूपमा जोडेर पहिचानको प्रतीकको रूपमा मात्रै सीमित बनाउने खतरालाई उनीहरूले औँल्याएका छन्। त्यसै गरी हरेक सांस्कृतिक समूहको विशिष्टता र आन्तरिक एकरूपतालाई चाहिनेभन्दा बढी जोड दिएर बहुसंस्कृतिवादले असन्तुलित रूपमा मानवीय समाजको सांस्कृतिक समानताभन्दा भिन्नतालाई महत्त्व दिने प्रवृत्ति हावी हुन नहुने जिकिर पनि उनीहरूको रहेको छ। साथै मानवशास्त्रीहरूले बहुसंस्कृतिवादको आन्दोलन र क्रान्तिकारी विचारले उत्पीडनमा परेका सांस्कृतिक समुदायहरूको समानताको हक स्थापित गर्न महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्ने हुनाले यसलाई सिर्जनात्मक आलोचनासहित सघाउनु पर्ने बताउँछन् (Eller 1997; Friedman 1994; Roseberry 1989; Upadhyaya 2002)। संस्कृति निर्माण गर्ने मानवीय सामर्थ्यको आधारभूत मानवअधिकारको रूपमा संरक्षण गर्ने क्रान्तिकारी सिद्धान्तको अभिव्यक्ति मान्नुपर्ने हुन्छ जुन राजनीतिक रूपले सङ्गठित समाजको वैधानिक लक्ष्य बन्न जान्छ (Turner 1993: 428)।

शास्त्रीय प्रकारका एकाङ्गी राष्ट्रवादले पनि बहुसंस्कृतिवादलाई आफ्नो निम्ति खतराको रूपमा हेर्दछ। तर बहुसंस्कृतिवादले राष्ट्र र राज्यलाई हेर्ने पुराना धारणाहरूमा फेरबदल ल्याएकोले र राष्ट्रवाद आफैँ बहुसांस्कृतिक हनुपर्ने मान्यता अगाडि ल्याउनाले यो बहस नयाँ दिशामा मोडिएको छ। यसै गरी व्यक्तिगत स्वतन्त्रताका पक्षपाती उदारवादी धार पनि बहुसंस्कृतिवादप्रति आलोचनात्मक रहँदै आएको छ।

राजनीतिशास्त्रीहरू माफ़ व्यक्तिगत स्वतन्त्रताका समर्थक उदारवादीहरू (liberals) र सामूहिक अधिकारका (communitarians) पक्षपातीहरूबीच लामो वादविवाद हुँदै आएको पाइन्छ। उदारवादी धारका विचारक जोन राल्सका (Rawls 1972) अनुसार हरेक व्यक्तिलाई एउटा स्वतन्त्र र विवेकसङ्गत प्राणीको हैसियतले स्वतन्त्रता र अधिकार दिइनु पर्दछ, ताकि उसले आफ्नो हितको निम्ति अरू व्यक्तिहरूसँग सम्भौताको आधारमा अगाडि बढोस्। यस धारका अनुसार व्यक्तिलाई कुनै सांस्कृतिक समूहसँग आबद्ध गरेर हेरेमा व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको हनन हुन जान्छ। तर सामूहिक अधिकारका पक्षधरहरू भने यो कुरा मान्दैनन्। व्यक्ति आफैँ एउटा सामाजिक समूहको सदस्य भएकोले उसलाई स्वतन्त्र एकाङ्की रूपमा लिन नमिल्ने उनीहरूको तर्क छ। एउटा व्यक्तिले प्रारम्भमा आफ्नो विवेक मात्र होइन, मानवीय जीवनयापनको लागि अत्यन्त आवश्यक पहिचान, मर्यादा र आत्मसम्मानजस्ता कुराहरू आफ्नो समूहबाट नै

पाउँदछ । त्यसैले व्यक्तिलाई समूह र तिनको संस्कृतिसँग अलग पारेर हेर्न मिल्दैन । त्यसै गरी कुनै व्यक्तिले सांस्कृतिक, धार्मिक वा भाषिक समूहको सदस्य भएको हैसियतले अन्य समूहबाट अपहेलित वा अपमानित हुनुपर्ने अथवा वञ्चित्तीकरणमा पर्ने अवस्था विद्यमान छ भने त्यस अवस्थामा व्यक्तिगत अधिकार मात्रै पर्याप्त हुँदैन । व्यक्तिगत अधिकार उपयोग गर्न पाउनको निम्ति पनि पहिले सामाजिक समूहहरूबीचको समानताको अधिकार स्थापित हुनुपर्ने हुन्छ । यसैले समाजमा विद्यमान असमानताको यो यथार्थलाई सम्बोधन गर्न व्यक्तिको मात्रै नभई सामूहिक अधिकार आवश्यक रहेको स्पष्ट हुन्छ (Sandel 1982) ।

बहुसांस्कृतिक मुलुकहरूको अनुभवले यो बहसलाई एक तह माथि उठाउन सफल भएको छ । युरोपेली उदारवादी विचारलाई वर्तमान सन्दर्भमा समायोजन गर्न राजनीतिक विचारक विल किम्लिकाले व्यक्तिगत अधिकार र समूहको अधिकार आफैमा पूर्ण नरहेको र परस्पर विरोधी पनि नरहेको विश्लेषण गरेका छन् । उदाहरणको लागि क्यानडाको सन्दर्भलाई विश्लेषण गर्दै उनले बहुसांस्कृतिक समाजको हितको निम्ति दुवै अधिकार परिपूरकको रूपमा रहनुपर्ने र अल्पसङ्ख्यक वा कमजोर अवस्थामा रहेका सांस्कृतिक समूहहरूलाई संरक्षण पनि दिनुपर्ने आवश्यकतामा जोड दिएका छन् (Kymlicka 1995) । यो सबैको लागि उत्तिकै सान्दर्भिक हुने बताउँदै उनी लेख्छन् :

सबै राजनीतिवादहरूले कुनै न कुनै प्रकारको सामूहिक बहुलतालाई स्वीकार गर्नुपर्ने र कुनै न कुनै प्रकारको सांस्कृतिक समूहहरूको रक्षा गर्ने पर्दछ । भाषिक नीति, सार्वजनिक बिदा, राजनीतिक सीमाना र आवागमनका नियमहरूसँग सरोकार राख्ने सबै किसिमका सैद्धान्तिक मतहरूले यसबारे विचार नगरी सुखै छैन । यो कुरा उदार व्यक्तिवादी र सामाजिक अन्तर्राष्ट्रतावादी होस् वा रूढीवादी, सामूहिकतावादी वा उत्तर आधुनिकतावादी, सबैलाई उत्तिकै लागू हुन्छ (Kymlicka 1995: 129) ।

परम्परागत रूपमा नै व्यापक विविधता र गहिरो असमानता रहेको भारतीय समाजमा पनि यो अवधारणा सान्दर्भिक देखिन्छ । भारतीय संविधान सन् १९५० समानताको सिद्धान्तको आधारमा व्यक्तिगत अधिकार र समूहको अधिकार दुवै सुनिश्चित गर्दै ऐतिहासिक रूपमा वञ्चित्तीकरणमा परेका समूहहरूको संरक्षणको लागि सकारात्मक पहलको प्रावधान एक साथ रहेको संविधान हो (Austin 1966; Chandhoke 1999) । भारतीय संविधानको धारा १५ मा “कुनै पनि नागरिकमाथि धर्म, वर्ण, जातजाति, लिङ्ग वा जन्म स्थानका आधारमा भेदभाव

गरिने छैन” भन्ने उल्लेख छ। त्यस्तै धारा १५(४) मा “सामाजिक र शैक्षिक हिसाबले पछाडि परेका वर्ग, सूचीकृत जातहरू र सूचीकृत कबिलाहरूको उत्थानको निम्ति विशेष प्रावधानको व्यवस्था गर्न यस धाराले रोकेको मानिने छैन” भन्ने उल्लेख छ। भारतीय संविधानको यस धारामा समानतालाई दुवै व्यक्तिगत अधिकार र सामूहिक अधिकारको रूपमा एक साथ लिइएको छ। भारतीय संविधानको अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष के देखिन्छ, भने समानताका अधिकारलाई निर्देशक सिद्धान्त वा राज्यको नीतिमा राखी औपचारिकतामा मात्रै सीमित राखेको छैन। अन्य धाराहरूबाट थाहा हुन्छ, संविधानले सामाजिक रूपले पछाडि परेका जातजाति र कबिला समूहहरूको उत्थानको निम्ति काम गर्न सरकारलाई खुला गरेको मात्र छैन बरु यस्तो कामको लागि सरकारलाई बाध्य पनि बनाएको छ। उदाहरणको लागि भारतीय संविधानको धारा ३३५ ले सूचीकृत जात र सूचीकृत कबिलाहरूको हकमा प्रशासनिक ओहोदाहरूमा आरक्षणको स्पष्ट व्यवस्थासमेत गरेको छ। अन्य धाराहरूले भारतीय संसद् र राज्य सभाहरूमा समेत उनीहरूको आरक्षणको किटानी गरेको छ (Sen 2007; Weiner 2001)।

नेपालको अन्तरिम संविधानमा पनि समानताका केही प्रावधानले दलित, आदिवासी जनजाति, महिला, मधेसीलगायत पछाडि परेका समुदायका हकमा विशेष कार्यक्रम सञ्चालन गर्न ढोका खोलेको छ। तर अहिलेसम्मका संवैधानिक परम्परा बमोजिम नै राखिएका समानताका यी प्रावधानहरू केवल औपचारिक मात्रै हुन्। राज्यको दायित्व, निर्देशक सिद्धान्त तथा नीतिअन्तर्गत धारा १४ मा “राज्यले महिला, दलित, आदिवासी/जनजाति, मधेसी तथा मुस्लिमलगायत अल्पसङ्ख्यकहरू, भूमिहीन, सुकुमबासी, कमैया, अपाङ्ग, पिछडिएका क्षेत्र तथा समुदाय र द्रव्यपीडितका लागि सकारात्मक विभेदका आधारमा विशेष व्यवस्था गर्ने नीति अवलम्बन गर्नेछ” भनेर लेखिएको छ। तर फेरि यसकै धारा ३६ मा “यस भागमा लेखिएका विषयहरू कार्यान्वयन भए वा नभएको सम्बन्धमा कुनै अदालतमा प्रश्न उठाउन सकिने छैन” भन्ने लेखेर राज्यलाई बाध्यकारी दायित्वबाट मुक्त गरिएको छ।

अन्य मुलुकहरूको अनुभवबाट र हाम्रो आफ्नै आवश्यकतामा आधारित रहेर नेपालको नयाँ संविधानमा व्यक्तिगत अधिकार र सामूहिक अधिकारको स्पष्ट किटानीको साथै अल्पसङ्ख्यकहरूको संरक्षणको व्यवस्था गर्नुपर्ने आवश्यक देखिन्छ। यस्तो व्यवस्था हालको जस्तो औपचारिकतामा मात्रै सीमित नराखी वास्तविक समानतातिर लैजाने अभिप्रायले बाध्यकारी व्यवस्था गरी राज्यलाई जिम्मेवार बनाउनु आवश्यक छ। यस्तो प्रावधान नेपालको मूल संविधानमा र सङ्घीय राज्यहरूको आफ्नो छुट्टै विधानहरू हुने भएमा त्यसमा पनि उल्लेख हुनु आवश्यक

छ । व्यक्तिको आफ्नो संस्कृति अवलम्बन गर्न पाउने र आबद्ध हुन पाउने अधिकारलाई सुनिश्चित गर्न अन्तर्राष्ट्रिय कानूनहरू विशेष गरी जातीय, भाषिक तथा धार्मिक अल्पसङ्ख्यक समुदायका व्यक्तिहरूको अधिकारसम्बन्धी संयुक्त राष्ट्र सङ्घीय घोषणा-पत्रको दफा २(१) नागरिक तथा राजनीतिक अधिकारसम्बन्धी अन्तर्राष्ट्रिय कोभेनान्टको दफा २७ र अन्तर्राष्ट्रिय श्रम सङ्गठन सन्धि नं. १६९ को दफा २(२) ले स्पष्ट पारेको सांस्कृतिक अधिकार संविधान लेखनको क्रममा सान्दर्भिक हुन्छ ।

राज्यले देशका सबै जातजाति, भाषाभाषी र धर्मावलम्बीहरूको संस्कृति प्रतिबिम्बित हुने गरी राष्ट्रिय चाडपर्व, चिह्न, विदा, सङ्गीत, कला, विभूति, आदिको चयन गर्नेदेखि छापा, टेलिभिजन, रेडियो, आदि मिडियामा बहुसांस्कृतिक सम्पदा तथा परिवेश भल्कने कार्यक्रम बनाउनु यसको निम्ति महत्त्वपूर्ण हुन्छ । तर म यहाँ विशेष गरी नेपालको सन्दर्भमा धर्म निरपेक्षताको कार्यान्वयन, भाषिक अधिकार तथा समानताका नीति र बहुसांस्कृतिक राष्ट्रवादको निर्माणबारे चर्चा गर्न चाहन्छु ।

धर्म निरपेक्षताको कार्यान्वयन

धर्म निरपेक्षताको सवाल बहुसांस्कृतिक राज्य नीतिको प्रमुख पक्ष हो । नेपालको अन्तरिम संविधानले राज्यलाई हिन्दू राज्यबाट धर्म निरपेक्ष राज्य घोषणा गरेको छ । संविधानसभाबाट बन्ने नयाँ संविधानले यसलाई पूर्णता प्रदान गर्नेछ । धर्म निरपेक्षता भनेको सामान्य अर्थमा राज्यसँग धर्मलाई पूर्ण रूपले अलग गरी व्यक्तिलाई राज्यको कुनै किसिमको दबाबमूलक हस्तक्षेपविना आफ्नो छनोटको धर्म अपनाउन पाउने स्वतन्त्रता हो । त्यसै गरी कुनै व्यक्तिलाई उसको धर्म वा आस्थाको आधारमा अपमान, सरकारी नियुक्ति, कर वा राज्यका नीति र प्रतीकहरूमा कसैलाई भेदभाव नगर्ने धर्म निरपेक्ष राज्यको कर्तव्य हो (Smith 1966) । धर्म निरपेक्षताको अवधारणामा यस हिसाबले उदारवादी व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको पक्ष पनि छ भने सबैलाई समान रूपले हेर्ने समतावादी धार पनि छ । धर्म निरपेक्षताको सिद्धान्तमा एक थरीले राज्य र धर्म सक्रिय रूपले टाढा रहन कोसिस गरिरहनु पर्ने पक्षमा जोड दिइएको पाइन्छ ।

धर्म निरपेक्ष राज्यहरूको अध्ययनले देखाएअनुसार राज्यले धर्म निरपेक्ष नीतिलाई मूलतः तीन ढङ्गले कार्यान्वयन गरेको पाइन्छ (Bhargava 1998) । एक खाले राज्यहरूलाई धर्मविरोधी-धर्म निरपेक्ष राज्य (anti-religious-secular states) भन्न सकिन्छ । यी राज्यहरूमा धर्मको हस्तक्षेप हुँदैन तर धर्ममा राज्यको हस्तक्षेप रहन्छ । यस्ता धर्म निरपेक्ष राज्यहरूले अक्सर धार्मिक स्वतन्त्रताको हनन गर्दछ र धर्मलाई निरुत्साहित गर्ने गर्दछ । चीन, पूर्वसोभियत सङ्घ,

आदिलाई यस्तो धर्म निरपेक्ष राज्यको उदाहरण मान्न सकिन्छ। दोस्रो थरी धर्म निरपेक्ष राज्यहरूलाई तटस्थ राज्य (neutral or disengaged states) भनिन्छ। यस प्रकारका धर्म निरपेक्ष राज्यहरूले धर्म र राज्यलाई सक्रिय रूपमा अलग राख्न कोसिस गर्छ, वा देशभित्रका सबै धर्मलाई तटस्थ व्यवहार गर्दछ। फ्रान्स, बेलायत, डेनमार्कजस्ता मुलुकहरूलाई यस्तो किसिमको धर्म निरपेक्षताको अभ्यास गरिने देशको रूपमा चिन्न सकिन्छ।

तेस्रो खालको धर्म निरपेक्ष राज्यले सबै धर्मलाई समान सम्मान दिँदै सिद्धान्तनिष्ठ दूरी (secular states asserting equal respect and principled distance) कायम राख्दछ। यस्ता राज्यले विश्वव्यापी मानवअधिकार र समानताका सिद्धान्तमा आधारित रहेर धार्मिक समूहको आन्तरिक पक्षमा पनि हस्तक्षेप वा मध्यस्थता गर्न सक्दछन्। यस्तो मध्यस्थता मानवअधिकारको परिधिमा रही धार्मिक अभ्यासहरूको सुधारमा सहयोग पुऱ्याउने, कुनै समूहको धार्मिक वा परम्परागत कानूनको अनुमोदन गर्ने अथवा धार्मिक शिक्षण संस्थाहरूलाई सहयोग पुऱ्याउने, आदि हुन सक्दछन्। यदि कुनै धार्मिक कानूनले त्यो समुदायभित्रका महिलाको अधिकार हनन हुन्छ भने लैङ्गिक समानताको लागि राज्यले हस्तक्षेप र सहयोग गर्नुपर्दछ। यस्ता राज्यले सबै धर्मलाई उस्तै व्यवहार गर्छन् भन्ने छैन तर उसको सिद्धान्त भने सबैलाई समान हुनु आवश्यक रहन्छ। एकातिर यस्तो प्रावधानले हिन्दू, मुस्लिम, बौद्ध र आदिवासी/जनजातिहरूको परम्परागत कानूनलाई राज्यबाट मान्यता दिनुपर्ने अवधारणा राख्दछ भने अर्कोतिर तिनबाट मानवअधिकारको हनन हुन नदिन पनि उत्तिकै सजग रहनुपर्ने सवालमा जोड दिन्छ।

धर्म निरपेक्षतासम्बन्धी भारतमा गएको ५० वर्षको अनुभवले हामीलाई केही कुरा सिक्न मद्दत गर्छ। भारतले पनि आफ्नो संविधानमा तेस्रो खालको धर्म निरपेक्षताको नीति अँगाल्यो। भारतीय धर्म निरपेक्षताका विश्लेषक राजीव भार्गवका अनुसार भारतजस्तो मुलुकको निम्ति यो चार कारणले उपयुक्त थियो। पहिलो, भारतमा धार्मिक समूहहरूको प्रचुर सङ्ख्या र विविधताले गर्दा द्वन्द्व र तनाव सिर्जना हुनसक्ने धेरै सम्भावना रहनु। दोस्रो, भारतीय उपमहाद्वीपमा हिन्दू धर्म निश्चित विश्वासभन्दा पनि अभ्यास र व्यवहारमा आधारित भई धर्मको सामाजिक पक्ष प्रगाढ हुनु। तेस्रो, यहाँका धर्मभित्र रहेका केही अनुदार र असमान दृष्टिकोणले गर्दा धार्मिक रूपले मान्य सामाजिक व्यवहारहरू पनि मानवीय आत्मसम्मान र प्रतिष्ठामाथि गम्भीर चोट पुऱ्याउने खालका हुनु र तिनलाई परिवर्तन गर्न राजनीतिक/सामाजिक रूपले अत्यन्तै शक्तिशाली संस्थाको आवश्यकता हुनु। चौथो, हिन्दू धर्म इसाईजस्तो चर्चबाट सङ्गठित भएको धर्म

नभएकोले यसको परिवर्तनको लागि राज्यजस्तो शक्तिशाली बाह्य संस्थाको आवश्यकता रहनु (Bhargava 2000: 48) । धर्म निरपेक्षतासम्बन्धी यस्ता नीतिले गर्दा भारतले हिन्दू, मुस्लिम तथा अन्य अल्पसङ्ख्यक समुदायका परम्परागत कानूनहरूलाई स्थानीय रूपमा मान्यता दिन सफल भएको कुरामा धेरै जना सहमत देखिन्छन् । त्यसै गरी मानवअधिकार र समानताको सिद्धान्तमा आधारित रही परम्परागत हिन्दू प्रथामा रहेका दलितलाई मन्दिर प्रवेश गर्न नपाउने जस्ता प्रचलनलाई पनि सकारात्मक मध्यस्थताबाट हटाउन सफल भएको दृष्टान्त हामी पाउँदछौं । तर यस्तो नीतिका बावजुद भारतमा भइरहने धार्मिक दङ्गा र अतिवादी हिंसाहरूले त्यहाँको धर्म निरपेक्षतासम्बन्धी नीतिहरू पूर्णरूपले प्रभावकारी नभइरहेको देखिन्छ (Tambiah 1998) ।

धर्म निरपेक्षताका स्थापित मान्यता र व्यवहारबाट हेर्दा नेपालले धर्म निरपेक्ष राज्यको रूपमा हिन्दू धर्मबाट पूर्णरूपले आफूलाई अलग्याउन धेरै कुराहरू गर्नुपर्नेछ । गोरखा विजय अभियानदेखि नै हिन्दू देवीहरूलाई 'शक्तिपीठ' को रूपमा पूजाआजा गरी आएकोले यो काम एक किसिमले नेपाली राज्यभित्र संस्थागत भएको पाइन्छ । अहिले पनि नेपालका सबै प्रहरी र सैनिक कार्यालयहरूमा कुनै न कुनै देवीदेवताको मन्दिर पाइन्छ । हिन्दू चाड दशैं र तिहारमा चार दिनसम्म सार्वजनिक विदा दिनु आफैँमा विभेदमूलक भयो भने अझ त्यसमाथि मुलुकका एक लाखभन्दा बढी कर्मचारीहरूको लागि जनताको करबाट उठेको रकमबाट दशैं खर्चको नाममा एक महिनाको तलब सित्तैमा वितरण हुनु स्रोतको भन्नु ठूलै दुरुपयोग भयो ।

विभिन्न तिथिमिति तथा चाडपर्वमा राष्ट्रप्रमुखको हैसियतले राजाले हिन्दू मठमन्दिरमा गर्ने पूजापाठ राजा निलम्बन भइसकेपछि, रोकित्तुको साटो प्रधानमन्त्रीले गर्नथालेका थिए । आदिवासी नेवारहरूको मच्छिन्द्रनाथको भोटो देखाउने जात्रामा प्रधानमन्त्रीले भोटो देखाउनुको साटो त्यस जात्राको गुठियार प्रमुखलाई त्यो जिम्मेवारी सुम्पेको भए सायद धर्म निरपेक्ष राज्यलाई बढी सुहाउँथ्यो होला । राजतन्त्रको विधिवत अन्त्य भइसकेर राष्ट्राध्यक्ष चुनिएपछि हिन्दूत्वको संरक्षणमा हुर्केका ती सबै परम्पराको निर्वाह गर्ने काम धर्म निरपेक्ष राज्यका राष्ट्राध्यक्षले गर्न थालेका छन् । यो अवस्था आफैँमा विडम्बनापूर्ण र धर्म निरपेक्षताको मर्मविरुद्ध हो । देशको राष्ट्रप्रमुखले बौद्ध, इस्लाम, किरात, हिन्दू आदिको धार्मिक अनुष्ठान वा अवसर वा थलोमा औपचारिक रूपमा उपस्थित हुनु धर्म निरपेक्ष राज्यको चरित्र मुताबिक हुन्छ कि हुँदैन त्यो पनि विचारणीय छ । हिन्दू मिथकहरूबाट आएका राज्यका सबै चिह्न र प्रतीक कायमै राख्नुले पनि नेपाल धर्म निरपेक्ष राज्यको रूपमा भएको घोषणा कार्यान्वयन नभएको देखिन्छ । धर्म निरपेक्षताको प्रभावकारी

कार्यान्वयनको लागि आगामी संविधानले हिन्दू वा अन्य धर्मसँग गाँसिएका सम्पूर्ण व्यवहार, चिह्न, प्रतीक र शब्दावलीहरू हटाउनु अति आवश्यक छ ।

राज्यले अपनाउँदै आएको धर्मलाई राज्यबाट अलग्याउने मात्रै होइन, राज्यलाई अरू धर्महरूप्रति प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष रूपमा भेदभावपूर्ण व्यवहारबाट पनि टाढा रहनुपर्ने देखिन्छ । गैरहिन्दू समूहहरूप्रति भेदभाव हुने कानूनहरू अझै हटिसकेका छैनन् (शर्मा सन् २००४) । किरात तथा हिमाली महायानी बौद्धजस्ता नेपालका प्राकृत धर्महरू संरक्षणको अभावमा कमजोर हुँदै गएको अवस्था छ । यी र यस्ता साना जनसङ्ख्याको संरक्षकत्व प्राप्त धर्महरू ठूला समूहहरूको प्रभुत्व र आक्रमणबाट जोगाउन पनि राज्यले सशक्त कदम चाल्नुपर्ने देखिन्छ । समानताकै सिद्धान्तको आधारमा नेपालको धर्म निरपेक्षताले एकातिर धर्मलाई राज्यबाट पूरा अलग गर्नुपर्ने छ भने अर्कोतिर अल्पसङ्ख्यक समूहहरूका धर्म लोप हुनबाट जोगाउने र बहुसङ्ख्यकहरूको प्रभुत्वमा पर्नबाट पनि जोगाउनुपर्ने देखिन्छ ।

नेपालको इतिहास हेर्दा यहाँ धर्मबाटै प्रेरित दङ्गा र हिंसाहरू चर्को रूपमा भएका छैनन् । यद्यपि पञ्चायती दर्शनले राज्यको आडमा एउटा धर्मबाहेक अरू धर्मलाई उठ्नै नदिने अवस्था सिर्जना गर्नाले धार्मिक हिंसात्मक घटनाहरू नभएको हो । धर्ममाथि राज्यको हस्तक्षेपले गर्दा वास्तवमा नेपालमा 'धार्मिक सहिष्णुता' को परीक्षण वास्तविक रूपमा हुन पाएको थिएन । धर्म निरपेक्ष राज्य घोषणा भई राज्यले एउटा धर्मको पक्ष नलिने अवस्था आएको हुनाले अबको सहिष्णुता भने यथार्थपरक हुनेछ । तर हामी धार्मिक अतिवाद र सांस्कृतिक फासीवादको समस्यामा पर्नसक्ने सम्भावित खतराबारे पनि सचेत हुनु जरुरी छ । नेपालभित्रै यस्तो सम्भावना कम छ । तर यस्तो अतिवादी हिंसाहरू भारतबाट हामीतिर फैलन सक्ने सम्भावनालाई भने हामीले नजरअन्दाज गर्नु हुँदैन । त्यसलाई ध्यान दिँदै पहिल्यै सतर्क हुनु राम्रो हुन्छ । नेपाल र भारतको धेरै कुरा फरक भए तापनि हिन्दू जातिभित्र उच्चजातिले दलितलाई गर्ने व्यवहारमा धेरै भिन्नता छैन । नेपालमा सामन्तवाद र धार्मिक अतिवादको साँठगाँठ अस्थिरता पैदा गर्ने खतराको रूपमा रहेको तुरुन्तै नकार्न सकिँदैन । हिन्दू वा अन्य धर्मका मानवअधिकार प्रतिकूल मान्यताहरूलाई हटाउँदै तिनमा समयानुकूल सुधार गर्न राज्यजस्तो शक्तिशाली सङ्गठनको परिचालनको आवश्यकता नेपालमा पनि उत्तिकै छ । कुन धर्म मान्ने, नमान्ने वा छान्ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको कुरा हो । तर छान्ने वा मान्ने कुनै पनि किसिमको बाध्यात्मक परिस्थितिमा नभई नागरिकहरूले स्वतन्त्र र पूर्णरूपले सुसूचित भएर मात्र गर्न पाउनु पर्दछ । नेपालमा लोभ लालचमा पारी वा गरिवीको अवस्थाको फाइदा उठाई धर्म परिवर्तन गराउने

काम पनि हुने गर्दछ । जसरी कानुनले धर्म परिवर्तन गर्न पाइँदैन भन्नु धार्मिक स्वतन्त्रताको हनन हो त्यसै गरी अप्रत्यक्ष दबावमा गरिने धर्म परिवर्तनलाई पनि धार्मिक स्वतन्त्रताको हननको रूपमा लिनु पर्दछ ।

भाषिक समानता र नीति

भाषा नेपालको समानताको आन्दोलनको अर्को प्रमुख विषय बन्दै आएको छ । खस नेपाली भाषालाई सरकारी, प्रशासन र शिक्षाको भाषाको रूपमा मान्यता दिएर तथा नेपालका अरू सबै भाषाहरूलाई पक्षपातपूर्ण ढङ्गले सरकारी प्रयोगमा बन्देज लगाएर असमानताको खाडलमा थप बल पुऱ्याएको छ । राणाकालसम्म नै पनि खसहरूले बोल्ने यो भाषालाई गोर्खा भाषा भन्ने गरिन्थ्यो । भाषिक आन्दोलनकर्मीहरूका अनुसार गोर्खा भाषा आजको नेपाली भाषाको स्वरूपमा त्यसै विकास भएको होइन । वरु गोर्खा भाषीहरूले वैरभावपूर्ण र असहिष्णु ढङ्गले नेपालका अरू भाषाहरूलाई जड्गली भाषाको संज्ञा दिएर अरू सबै भाषीहरूमा राज्यमार्फत आफ्नै भाषा लादेका थिए । राज्यको तर्फबाट मान्यता पाउनुको सट्टा अपमान र अपहेलना मात्रै पाएकोले खस-नेपाली भाषाबाहेक अरू भाषाहरूको अवस्था नेपालमा कमजोर हुँदै गयो । कतिपय आदिवासी/जनजातिहरूको भाषा लोप हुने स्थितिमा समेत पुगेको छ । सन् २००१ को तथ्याङ्कअनुसार नेपालमा जम्मा ९२ भाषाहरू बोलिन्छन् । तालिका ३.३ ले यसको वर्गीकरण देखाउँदछ ।^१

भाषा जातिको पहिचानको माध्यम हो । जातिको इतिहास र परम्परा पनि भाषाले नै वहन गर्ने हुनाले भाषाको खस्कँदो अवस्थसँगै उनीहरूको सांस्कृतिक पहिचान पनि सङ्कटमा पर्न गएको छ । वैरागी काँइलाको शब्दमा, “भाषासँग शिक्षा, योग्यता अभिवृद्धि, अवसरमा पहुँच, आर्थिक सुधार जस्ता पक्ष पनि सम्बन्धित रहेको हुनाले जातीय पहिचानका लागि मातृभाषाको संरक्षण र सम्बर्द्धनको मुद्दा चर्किँदै गएको अवस्था छ” (काँइला २०६२ : ४) । भाषिक विभेद अन्त्यतः शिक्षा, सूचना र रोजगारीको अवसरमा हुन जाने विभेदसँग जोडिन पुग्छ र हिंसात्मक द्वन्द्व निम्त्याउन सक्छ । यस मानेमा भाषा ‘पहिचान, अधिकार र अवसर’ (खनाल २०६४ख : ७४) तीन ओटा कुरा हुन् र सरकारले

^१ अमृत योन्जन-तामाङद्वारा तामाङ प्राज्ञ सभाले १२ अगस्ट २००८ मा आयोजना गरेको ‘सङ्घीय राज्य व्यवस्थामा भाषानीति’ विषयक गोष्ठीमा प्रस्तुत कार्यपत्र ।

नेपाली भाषालाई प्रमुख भाषा चुनेर नेपाली मातृभाषा भएकाहरूको हितमा मात्रै काम गरेको सन्देश दिएको छ ।

तालिका ३.३ : राष्ट्रिय जनगणना सन् २००१ मा उल्लेख भएका १२ मातृभाषाहरू र भाषा परिवार

भाषा परिवार	राष्ट्रिय जनगणना सन् २००१ मा उल्लेख भएका मातृभाषाहरू
१. भोट-बर्मेली भाषा परिवार (५२)	तामाङ, नेवारी, मगर, लिम्बू, गुरुङ, शेर्पा, चेपाङ, धिमाल, थामी, थकाली, जिरेल, व्यासी, सुनुवार, लाप्चे, मेचे, पहरी, हायु, याक्खा, भुजेल, छन्याल, दुरा, काइके, राउटे, कोचे, कागते, हचोल्मो, बरामु, ल्होमी, राजी, घले र किरात समूहका भाषाहरू (२२): वान्तवा, चामलिङ, कुलुङ, थुलुङ, साङपाङ, खालिङ, दुमी, बाम्बुले/उम्बुले, पुमा, नाछिरिङ, वाहिङ, कोयु, याम्फु/याम्फे, छिलिङ, लोहोरूङ, मेवाहाङ, तिलुङ, जेरूङ, दुङमाली, लिङखिम, साम, छिन्ताङ
२. भारोपेली भाषा परिवार (१५)	नेपाली, मैथिली, भोजपुरी, अवधी, चुरौटे, बज्जिका, थारू, राजबंशी, दनुवार, माझी, बोटे, दर्राई, कुमाल, उर्दू, नेपाली साङ्केतिक भाषा
३. आग्नेय भाषा परिवार (२)	सतार/सन्थाल, खडिया र मुण्डा
४. द्रविड भाषा परिवार (२)	भाँगाङ/धाँगाङ (उराव) तथा किसान
५. अवर्गीकृत (१)	कुसुन्डा (कुन परिवारको हो ठेगान भइसकेको छैन)
गैरस्थानीय भाषा (२०)	चाइनिज, तिब्बती, जोङखा, मिजो, आसामिज, नागामेसे, कुकी, हिन्दी, बङ्गला, मारवाडी, अङ्ग्रेजी, मगही, पजाबी, उडिया, सिन्धी, हरियान्दी, कुरमाली, आङ्गिका, सधनी, संस्कृत

स्रोत: योन्जन-तामाङ सन् २००८ ।

भाषिक अधिकार अरू अधिकारहरूजस्तै राज्यसँगै जोडेर आउँछ । अल्बर्ट चेनका अनुसार भाषिक अधिकार व्यक्तिगत अधिकार हो । साथै भाषिक समूहको सामूहिक अधिकार पनि हो (Chen 1998) । यस अधिकारले आफ्नो भाषाको प्रयोगमा राज्यबाट अहस्तक्षेपको वा राज्यबाट मातृभाषा प्रयोगमा, फैलावटमा र भविष्यमा त्यसको निरन्तरताको लागि सहयोग, राज्यका सबै सूचनाहरू आफ्नै भाषामा पाउने तथा आफ्ना मौलिक हकहरूको उपयोग (विशेष गरी भोट दिने अधिकार, निष्पक्ष न्याय पाउने अधिकार, शिक्षा पाउने अधिकार, रोजगारीको अधिकार) गर्ने भाषाको कारणले विभेदमा पर्ने छैनन् भन्ने सुनिश्चितता माग गर्दछ (Chen 1998: 49) । भाषिक अधिकार छुट्टै मौलिक अधिकारको रूपमा नभए तापनि अन्तर्राष्ट्रिय कानूनहरूमा सांस्कृतिक अधिकारको रूपमा आधारभूत मानवअधिकारसँगै जोडिएर आउँछ । युनेस्कोको सांस्कृतिक विविधतासम्बन्धी विश्वव्यापी घोषणा-पत्रको धारा ५ मा लेखिएको छ :

सांस्कृतिक अधिकार मानवअधिकारको अभिन्न अङ्ग हो जुन विश्वव्यापी, अविच्छिन्न र अन्तर्निर्भर छ। सर्जनात्मक बहुलताको विस्तारको लागि मानवअधिकारसम्बन्धी विश्वव्यापी घोषणा-पत्रको दफा २७ र आर्थिक, सामाजिक र सांस्कृतिक अधिकारसम्बन्धी अन्तर्राष्ट्रिय कोभेनान्तको दफा १३ र १५ ले परिभाषित गरेको सांस्कृतिक अधिकारको कार्यान्वयन हुनु अति आवश्यक छ। सबै व्यक्तिहरूलाई आफूले चुनेको भाषामा, विशेष गरी मातृभाषामा अभिव्यक्त गर्न, काम गर्न र त्यसको प्रचार प्रसार गर्न अधिकार छ। हरेक व्यक्ति गुणस्तरीय शिक्षा र तालिमको हकदार हुनेछ, जसले उसको सांस्कृतिक पहिचानको पूर्ण सम्मान गर्दै, मौलिक स्वतन्त्रता र मानवअधिकारहरूको सम्मान गर्दै हरेक व्यक्तिमा आफूले चुनेको सांस्कृतिक जीवनमा सहभागी हुन, आफ्नै सांस्कृतिक व्यवहारहरू छान्ने अधिकार हुनेछ (UNESCO 2002: 9–12)।

धर्मभैँ राज्य भाषा निरपेक्ष वा तटस्थ रहन सक्दैन। राज्यले दैनिक कामकाजको लागि कुनै न कुनै भाषा वा भाषाहरूको छनोट गर्नेपर्छ। यस्तो छनोटमा एकात्मक राज्यले सबै भाषाहरूलाई सरकारी कामकाजको भाषाको रूपमा प्रयोग गर्न सक्दैन वा चाहँदैन। यसले राष्ट्रिय एकताको लागि भनेर एकै खाले राजनीतिक समुदाय निर्माण गर्न एउटा माध्यम भाषाको आवश्यकता ठान्दछ। विगतमा राज्यहरूले राष्ट्रिय एकताको अभियानको नाममा एकल भाषा लादने नीति लिएको थियो। एकल भाषाको नीतिले बहुभाषिक अधिकारको हनन गर्दै असमानतालाई संस्थागत गर्दै गएकोले त्यो तरिका विश्वमा असफल साबित भएको छ। बरु संसारका विभिन्न मुलुकका अनुभवले बहुभाषिक नीतिले भाषिक अधिकारको सुनिश्चितता मात्र गर्ने होइन राष्ट्रिय एकता भन्नु बलियो बनाउन सकिन्छ भन्ने देखाएको छ। राज्यले विशेष गरी शिक्षा र सरकारी प्रयोगमा बहुभाषिक नीति अँगालेमा धेरै सवालहरूको हल हुनसक्ने पनि अन्तर्राष्ट्रिय अनुभवले देखाएको छ। बहुभाषाको प्रयोग एकात्मक र केन्द्रीकृत व्यवस्थाभन्दा सङ्घीय प्रणालीमा सहज हुने देखिन्छ।

धेरै बहुभाषिक देशमा मातृभाषामा शिक्षा दिँदै अन्य माध्यम भाषा र अन्तर्राष्ट्रिय भाषालाई विद्यालयहरूमा सिकाउने प्रावधान रहेको पाइन्छ। जस्तो, क्यानडामा अङ्ग्रेजी भाषी विद्यार्थीले फ्रेन्च भाषा पनि सिक्छ र फ्रेन्च भाषीले अङ्ग्रेजी। त्यसै गरी फिलिपिन्समा स्थानीय भाषा तागालगको साथमा अङ्ग्रेजी सिकाइन्छ। दक्षिण अमेरिकी मुलुकहरू बोलिभिया, ब्राजिल, ग्वाटेमाला, मेक्सिको, पाराग्वे र पेरूका अनुभवले मातृभाषामा शिक्षा प्रदान गर्दा शैक्षिक असमानतालाई धेरै हदसम्म घटाउन सकिने देखाएको छ। भारतमा बहुभाषिक शिक्षाको धेरै लामो अनुभव रहेको छ। गएको चार दशकदेखि तीन भाषामा शिक्षा दिने भारतीय नीति धेरै प्रभावकारी भएको अध्ययनहरूले देखाएका छन्। भारतमा

हरेक राज्यले आफ्नो राज्यको भाषामा शिक्षा दिँदै बालबालिकाहरूलाई दोस्रो र तेस्रो भाषा सिकाउँदछ। उदाहरणको लागि पश्चिम बङ्गालमा त्यहाँको भाषा बङ्गालीमा शिक्षा दिने र हिन्दीलाई दोस्रो साथै अङ्ग्रेजीलाई तेस्रो भाषाको रूपमा सिकाइन्छ (UNDP 2004)। भारतले सङ्घीय संरचनाको निर्धारण पनि प्राथमिक रूपमा भाषाकै आधारमा गरेको हो (Singh 2003)। भारतलाई बृहत् लोकतन्त्रको रूपमा स्थापित गर्न र राष्ट्रिय एकता कायम राखी राख्न यो संरचनाले धेरै काम गरेको छ।

नेपालमा राष्ट्रिय भाषा नीति सुझाव आयोग २०५० गठन गरी नेपालको भाषिक स्थिति र उपयुक्त भाषिक नीतिबारे अध्ययन भएको थियो। उक्त आयोगले बुझाएको प्रतिवेदनले नेपालमा त्रिभाषिक नीति लागू गर्न सिफारिस गरेको थियो (राष्ट्रिय भाषानीति सुझाव आयोग २०५०)। तर अहिलेसम्म केही मातृभाषामा प्राथमिक स्तरका पाठ्यपुस्तकको निर्माणबाहेक खासै केही भएको देखिँदैन। १५ वर्ष अगाडि भएको अध्ययन भए तापनि आयोगले दिएको भाषिक नीतिबारे सुझाव अझै धेरै सान्दर्भिक छ। आगामी सङ्घीय संरचनाले त्रिभाषिक नीति लागू गर्न धेरै सजिलो पार्नसक्ने देखिन्छ। तर कुन कुन भाषा सरकारी कामकाज, शिक्षा, सञ्चार, मिडिया, आदिमा प्रयोग गर्ने व्यापक छलफलको विषय हो। त्रिभुवन विश्वविद्यालयका भाषाविद्हरूको टोलीले सुरु गर्न गइरहेको नेपालको भाषा सर्वेक्षणको समेत नतिजालाई ध्यानमा राखी आगामी भाषा नीति तर्जुमा गर्न उपयुक्त हुने देखिन्छ। प्रयोगको हिसाबले यस्तो भाषा नीतिको सैद्धान्तिक आधारको रूपमा तीन ओटा कुरा भने हामी किटान गर्न सक्दछौं। पहिलो, मातृभाषा माध्यमबाट प्राथमिक शिक्षाको ग्यारेण्टी गर्न। दोस्रो, गणराज्य स्तरमा आफ्नो भाषिक बहुलताको आधारमा सरकारी कामकाजको भाषा छनोट गर्न र भाषा नीति तर्जुमा गर्ने स्वायत्तता प्राप्त गर्न। तेस्रो, राज्यका सबै भाषालाई अदालत र स्वास्थ्य सेवामा पहुँचको ग्यारेण्टी गर्न। लोपोन्मुख भाषाको संरक्षण तथा अन्य सबै भाषाको विकासको निम्ति ठोस नीति बनाई कार्यान्वयन गर्नु अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष हो।

नेपालका राजनीतिक दलहरूले राज्यको समानतामा आधारित भाषा नीतिलाई एउटा मुद्दाको रूपमा स्वीकार गरेको पाइन्छ। तर सबै राजनीतिक दलहरूमा यसबारे बुझाइको स्तर र जोडमा भिन्नता छ। संविधानसभाको निर्वाचनमा भाग लिएका १० ओटा राजनीतिक दलको तुलनात्मक अध्ययनबाट यो कुरा देखिन्छ (योन्जन-तामाङ सन् २००८)। तालिका ३.४ ले उनीहरूको सङ्घीय सरकार, राज्य सरकारका सरकारी कामकाज, शिक्षा र अन्य क्षेत्रमा भाषा नीतिसम्बन्धी धारणालाई प्रस्तुत गर्दछ।

तालिका ३.४ : भाषासम्बन्धी राजनीतिक दलहरूको नीति

राजनीतिक दल	सङ्घीय सरकारको भाषा नीति	राज्य सरकारको भाषा नीति	अन्य
नेकपा (माओवादी)	भाषिक मान्यता	सङ्घीय/प्रादेशिक सरकारी भाषा	शिक्षाको माध्यम
नेपाली काँग्रेस	सबै राष्ट्रिय भाषा	सङ्घीय राज्य आफैले निर्णय गर्ने	-
नेकपा (एमाले)	सबै राष्ट्रिय भाषा	प्रांतीय राज्य आफैले निर्णय गर्ने	प्राथमिक तहमा मातृभाषामा शिक्षा
मधेशी जनअधिकार फोरम	सबै राष्ट्रिय भाषा	नेपाली तथा अन्य प्रदेशले निर्णय गर्ने	-
	त्रिभाषिक नीति	त्रिभाषिक नीतिअनुसार र क्षेत्रीय भाषालाई पनि	सीमान्तकृत समुदायको भाषाको संरक्षण
	(क) मातृभाषा, (ख) नेपाली र हिन्दी (ग) अङ्ग्रेजी र राष्ट्रभाषाहरू		-
तमलोपा	-	प्रादेशिक भाषाको रूपमा मैथिली, अवधी, थारू, उर्दू	-
जनमोर्चा नेपाल	सबै भाषा राष्ट्रभाषा	मातृभाषा	मातृभाषा
राष्ट्रिय जनमोर्चा नेपाल नेकपा (सयुक्त)	सबै भाषा समान	नेपाली बहुभाषिक नीति	प्राथमिक शिक्षा मातृभाषामा
राप्रपा नेपाल	-	-	-
सङ्घीय लोकतान्त्रिक राष्ट्रिय मञ्च	राष्ट्रिय भाषा	त्रिभाषिक नीति	लोपोन्मुख भाषालाई विशेष व्यवस्था
			लोपोन्मुख भाषालाई विशेष व्यवस्था

स्रोत: योजना-तामाङ सन् २००८ ।

हामीलाई समानतामा आधारित भाषिक नीति आवश्यक पर्नका कारणहरू धेरै छन्। एउटै भाषामा मात्रै सरकारका कामकारवाही, मिडिया सञ्चालन, न्यायिक प्रक्रिया, आदि सञ्चालन हुँदा अन्य भाषीहरू वञ्चनामा पर्न जान्छन्। त्यस्तो नहोस् भन्नका लागि विभिन्न मुलुकहरूले बहुभाषिक नीतिहरू अवलम्बन गरेका छन्। दक्षिण अफ्रिकाले नौ ओटा स्थानीय आदिवासी भाषाहरू, अङ्ग्रेजी र अफ्रिकाना गरी जम्मा ११ ओटा भाषालाई सन् १९९४ को संविधानमा सरकारी कामकाजको भाषा किटान गरेको छ। त्यसै गरी न्युजिल्याण्डमा आदिवासी माओरीको भाषालाई सन् १९८७ मा सरकारी भाषाको रूपमा राज्यले स्वीकार्यो। यस प्रावधानअनुसार मुद्दा मामिलामा अदालतमा माओरी भाषामा नै बोल्न पाइन्छ। त्यसको लागि आवश्यक अनुवादकको व्यवस्था गर्ने जिम्मा पनि न्यायालयको नै रहन्छ। पूर्व सोभियत सङ्घ, चीनलगायतका समाजवादी मुलुकहरूले त स्थानीय भाषा-संस्कृतिको विकासमा राज्यको तर्फबाट प्राथमिकता कै रूपमा लगानी गरेको पाइन्छ (UNDP 2004)।

बहुसांस्कृतिक समाजहरूमा बहुभाषाको प्रयोगबाट मात्रै अर्थपूर्ण लोकतान्त्रिक सहभागिता सम्भव हुन्छ भन्ने निर्विवादित तथ्य हो। विगतमा हाम्रो गल्ती के भयो भने नेपाली हुनको लागि नेपाली भाषा बोल्नै पर्ने अवस्था सिर्जना गरिँदा नेपाली बोल्न नसक्नेहरूले समान नागरिकको रूपमा सहभागी हुन पाएनन्। राज्यप्रति अपनत्व पनि महसुस गर्न सकेनन्। न त हामीले भाषिक अधिकारको सुनिश्चितताविना अवसर र हैसियतमा समानता सम्भव छ भन्ने ठम्याइलाई गम्भीरताका साथ लियौं। त्यसैले हामी बहुभाषिक नीतिमा अलि पछाडि पर्नौं।

तर आगामी सङ्घीय संरचनामा यो मुद्दालाई अगाडि बढाउन सजिलो हुनेछ। नेपालमा भाषा सङ्घीय संरचनाको एउटा आधारको रूपमा रहने कुरामा विस्तारै राष्ट्रिय सहमति निर्माण हुँदैछ। यो राम्रो र सकारात्मक पक्ष हो। आगामी संविधानमा त्रिभाषिक नीतिलाई स्पष्ट उल्लेख गर्दै नेपालका सबै सङ्घीय गणराज्यहरूले आ-आफ्नो भाषिक नीति तर्जुमा गर्नसक्ने अधिकार उनीहरूलाई दिनुपर्ने हुन्छ। सङ्घीय गणराज्यहरूले आ-आफ्नो भाषिक अवस्थाअनुसार लोपवान भाषाहरूको निम्ति संरक्षण, लिपि नभएकाहरूको लागि भाषा विकास र भएका भाषाहरूको लागि साहित्य विकासका कामहरू प्राथमिकतामा राखी अगाडि बढाउन सक्दछन्।

राष्ट्रिय एकताको लागि नयाँ राष्ट्रवाद

नेपाललाई के कुराले एकताको सूत्रमा बाँधेको छ भन्ने पुरानो जुन मान्यता स्थापित गराइएको थियो त्यो राजतन्त्रको अवसानसँगै समाप्त हुँदै गएकोले अब हामीले नयाँ आधारहरूको खोजी र निर्माण गर्न जरुरी भएको छ। शाह वंशीय राजाहरूले आफू नेपालका 'निर्माता' भएको र राजा नै एकताको एक मात्र प्रतीक भएकोले राजतन्त्र नरहेमा नेपाल पनि नरहने जस्ता मिथक् सिर्जना गरेका थिए। राजतन्त्रको अन्त्यसँगै अब त्यो मिथक्मा कुनै रहस्य र बल बाँकी रहेन। गोरखाली विजयका गाथाहरूको सफलताको रूपमा नेपालको एकीकरणको महत्त्व पाठशालाहरूमा पढाइन्थ्यो (Onta 1996)। एकीकरणको अँध्यारो पक्ष पनि सबैको सामु प्रस्ट भइसक्यो। एकीकरण अब शाह वंशीय नेतृत्वमा भएको 'खुनी आक्रमण' र 'गोरखा उपनिवेशवाद' को सुरुआतको रूपमा चित्रण हुन थालेको छ। नेपाल अब धर्म निरपेक्ष राज्य भइसकेकाले हिन्दू सम्राटले दिएको हिन्दू पहिचानले राष्ट्रिय एकता सम्भव हुने भएन। नेपाल पृथ्वीनारायण शाहले आफ्नो दिव्य उपदेशमा भने भैं उनले 'दुःखले आर्ज्याको' कारणले एक भइरहनु पर्ने पनि सवाल नै रहेन। नेपाली राज्य आज जुन आकारमा हामीले पाएका छौं, त्यसको जस गोरखा एकीकरणलाई दिन पनि सकिन्छ। तर दिनै पर्छ भन्ने छैन। जसरी भारत आजको स्वरूपमा पाउँदा त्यसलाई ब्रिटेनको योगदान मानिरहनु पर्दैन। नेपाली राज्यको सीमाना त्यस बखतको भू-राजनीतिले निर्धारण गरेको थियो जसको एक महत्त्वाकाङ्क्षी पात्र गोरखालीहरू पनि रहे। नेपालको पुरानो राष्ट्रवाद शाह वंशको नेतृत्वमा कोरिएको सीमाना प्रेममा सीमित छ। यो सीमानाभित्र बस्ने जनताको जातीय, भाषिक, सांस्कृतिक र आर्थिक समानताको आकाङ्क्षा राष्ट्रवादको प्राथमिकतामा परेको छैन।

नयाँ संविधानमा समानताको सिद्धान्तको आधारमा राज्यको समावेशी संरचना र बहुसांस्कृतिक नीतिप्रतिको प्रतिबद्धताले नेपालको राष्ट्रिय एकताको नयाँ आधारहरू खोज्न मद्दत गर्छ। हामीलाई नेपालीको रूपमा के कुराले एक बनाउँछ भन्ने प्रश्नबाट राष्ट्रिय एकताको नयाँ आधारहरू खोज्ने छलफल संविधानसभाभित्र मात्रै होइन व्यापक रूपमा सहरदेखि गाउँसम्म सार्वजनिक बहसको अभियानकै रूपमा अगाडि बढाउनुपर्ने आवश्यक छ।

आदिवासी/जनजातिको दृष्टिकोणबाट हेर्दा आज नेपाल भनेर चिनिने भू-भागमा गोरखाली विजय अभियान अगाडि पनि विभिन्न समूहहरू आपसमा लेनदेन र सरसहयोग गरेर बस्थे। गोरखाली शाह वंशीय राजाको अन्त्यपछि पनि इतिहासको त्यो प्रक्रिया चालु रहन्छ। हिमाल, तराई र पहाडका नागरिकहरू

एक आपसमा मिलेर बसेको यो इतिहास हाम्रो एकताको पहिलो आधार हो । सांस्कृतिक विविधताहरू नै हाम्रो सामूहिक राष्ट्रिय चिनारी भएको र त्यसैलाई हामीले सिर्जनाको स्रोत मान्ने हुनाले त्यो अर्को आधार हुनुपर्दछ ।

सारांश र सुभावा

जनताले चुनेर पठाएका ६०१ जना सदस्यहरूले बनेको संविधानसभाले अब आउने दुई वर्षभित्र बनाउने नयाँ संविधान तात्त्विक हिसाबले अग्रगामी हुनुपर्दछ । सन् १९९० को संविधानको असफलता र त्रुटि यसमा दोहोरिन हुँदैन तर त्यही संविधानले सम्भव बनाएको जनताको आन्दोलनको जगमा भने नयाँ संविधान उभिनु पर्दछ । विगतको संविधान नेपाली जनताको समानताको अधिकारलाई सम्बोधन गर्न असफल भयो । अबको संविधानले समानताको अधिकारलाई स्थापित गर्नसक्नु पर्दछ । यो संविधानले व्यक्तिको समानताको अधिकार मात्रै होइन, सामूहिक समानताको प्रत्याभूति दिनु पर्दछ अर्थात् ऐतिहासिक रूपमा जातीय आधारमा भएको सबै विभेदहरूको स्वकारोक्तिसहित त्यसको क्षतिपूर्ति र उन्मूलन गर्दै जाति, भाषा र धार्मिक समूहहरूबीच समानता हासिल गर्नु पर्दछ । अबको संविधानले स्थापित गर्ने समानता 'औपचारिक समानता' होइन 'वास्तविक समानता' हुनु पर्दछ जुन हासिल गर्नको लागि सकारात्मक पहल र आरक्षणका कार्यक्रमहरूमाफत राज्य कानुनी रूपमा जिम्मेवार रहन्छ ।

नयाँ संविधानले कोर्ने उपयुक्त सङ्घीय संरचनाले संरचनागत रूपमा रहेको असमानताको सवाललाई सम्बोधन गर्न सक्छ । नेपालको भावी सङ्घीय संरचनाले यहाँको मौलिक इतिहास, जाति, भाषा र संस्कृतिलाई आधारको रूपमा मात्रै नलिई, त्यस्तो विविधतालाई लोकतन्त्रको महत्त्वपूर्ण अङ्गको रूपमा स्वीकार्नु पर्छ । जाति, भाषा र क्षेत्रलाई समेटेर बनाएको संरचनाले जनतामा स्वशासन तथा स्वतन्त्रताको प्रत्याभूति दिन्छ । सङ्घीय प्रणालीले स्थानीय, गणराज्य र सङ्घमा शक्तिको बाँडफाँटको संवैधानिक ग्यारेण्टी गर्दै स्थानीय स्तरमा स्वायत्तता प्रदान गर्दछ र यस्तो स्वायत्तताले नै हरेक प्रान्तलाई राजनीतिक, आर्थिक र सांस्कृतिक स्वतन्त्रता प्रदान गर्छ । यसले विकास र निर्माणको प्रक्रियालाई स्थानीय आवश्यकताअनुसार निर्धारण गर्न सघाउँछ र आर्थिक समानता हासिल गर्न सम्भव बनाउँछ । यसले सरकार एवं जनताको बीचमा रहेको दूरी घटाउन अहम् भूमिका खेल्न सक्छ ।

भावी सङ्घीय संरचनाले साभा सत्ताको अवधारणालाई मूर्तरूप दिनु पर्दछ । साभा सत्ताको अवधारणाले नेपाली राज्यलाई सबै क्षेत्र, जाति, भाषी र

लिङ्गको हिसाबले समावेशी बनाउन सहयोग पुग्छ । यस्तो समावेशीपनले मात्रै नेपालको राष्ट्रिय एकता मजबुत हुन्छ । बलपूर्वक राष्ट्रिय एकता कायम गर्न खोज्ने प्रवृत्तिमा अब प्रश्न चिह्न लाग्ने देखिन्छ । लोकतन्त्र, धर्म निरपेक्षता, समावेशी संरचना र बहुसांस्कृतिक नीतिप्रतिको हाम्रो साझा आस्था नै अबको राष्ट्रिय एकताको आधार हुनुपर्दछ । यसलाई समग्रमा नेपालको बहुसांस्कृतिक राष्ट्रवाद भन्न सकिन्छ । अबको नेपाली राजनीतिको प्रतिस्पर्धा र सहकार्य यही बुँदामा हुनुपर्ने देखिन्छ ।

धन्यवाद

यस लेखलाई परिमार्जन गर्न महत्त्वपूर्ण सुझाव दिनुभएकोमा अनुभव अजीत, प्रत्युष वन्त र खगेन्द्र सङ्गौलालाई धन्यवाद दिन चाहन्छु ।

सन्दर्भ सामग्री

- आचार्य बाबुराम र नरहरिनाथ योगी । २०६१ । *बडामहाराजधिराज श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहको दिव्य उपदेश* । काठमाडौं : श्रीकृष्ण आचार्य ।
- आले मगर, सुरेश । २०६५ । जातिहरूको आत्मनिर्णयको अधिकार : एक चर्चा । *जनजाति जर्नल* १ : १-४ ।
- कँडेल, पुष्पराज । २०६४ । *राष्ट्र निर्माणमा जातीयताको प्रश्न* । काठमाडौं : बुद्ध एकेडेमिक पब्लिसर्स एण्ड डिस्ट्रिब्युटर्स प्रालि ।
- काइँला, वैरागी । २०६२ । आदिवासी/जनजातिको परिप्रेक्ष्यमा पहिचानको राजनीति र भाषा । *बहा: जर्नल* २(२) : १-२८ ।
- खनाल, कृष्ण । २०६४क । सङ्घीय राज्य संरचना : मान्यता र अभ्यास । *नेपालमा सङ्घीय शासन प्रणाली चुनौती र अवसरहरूमा* । पृ. १९३-२२२ । काठमाडौं : राष्ट्रिय शान्ति अभियान ।
- खनाल, कृष्ण । २०६४ख । *नेपालको सङ्क्रमणकालीन राजनीति र सविधानसभा निर्वाचन* । काठमाडौं : शान्तिका लागि सहकार्य ।
- गिरि, प्रदीप । २०६२ । बहस : नेपाली राज्यको पुनर्संरचनाको । *नेपालको सन्दर्भमा राज्यको पुनर्संरचनामा* । सीताराम तामाङ, सं., पृ. २६१-२६६ । काठमाडौं : सामना प्रकाशन ।
- गुरुङ, हर्क । सन् २००४ । राष्ट्रियता र जनजाति । *नेपालको सन्दर्भमा समाजशास्त्रीय चिन्तनमा* । मेरी डेशेन र प्रत्युष वन्त, सं., पृ. ४१८-४४६ । ललितपुर : सोसल साइन्स बहा: ।
- गोरखापत्र । २०६५ । एमाले १५ ओटा सङ्घीय राज्यको पक्षमा । साउन २९, पृ. १, ४ ।

जातीय भेदभाव विरुद्ध राष्ट्रिय मञ्च । २०६५ । *सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्र नेपालको नमुना संविधान* । काठमाडौं : जातीय भेदभाव विरुद्ध राष्ट्रिय मञ्च ।

तामाङ, सीताराम । २०६२ । नेपालको सन्दर्भमा राज्यको पुनर्संरचना : सम्भावना र चुनौतीहरू । *नेपालको सन्दर्भमा राज्यको पुनर्संरचना*मा । सीताराम तामाङ, सं., पृ. १-८ । काठमाडौं : सामना प्रकाशन ।

दाहाल, डिल्लीराम र कृष्णबहादुर भट्टचन । २०६३ । नेपालमा आरक्षणसम्बन्धी समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण । *विशेषअधिकार र आरक्षणको राजनीति*मा । पूर्ण बस्नेत र सुभाष दर्नाल, सं., पृ. २९-८० । काठमाडौं : जागरण मिडिया सेन्टर ।

नेकपा (एमाले) । २०६४ । *संविधानसभा निर्वाचन २०६४ नेकपा (एमाले) को घोषणापत्र* । काठमाडौं : नेकपा (एमाले) ।

नेकपा (माओवादी) । २०६४ । *संविधानसभा निर्वाचनका लागि नेपाल कम्युनिस्ट पार्टी (माओवादी) को प्रतिबद्धता-पत्र* । काठमाडौं : नेकपा (माओवादी) ।

नेपाल आदिवासी/जनजाति महासङ्घ । सन् २००६ । *संविधानसभाको निर्वाचन र राज्यको पुनर्संरचना (आदिवासी/जनजातिहरूको साक्षा अवधारणा)* । काठमाडौं : नेपाल आदिवासी/जनजाति महासङ्घ ।

नेपाली काँग्रेस । २०६४ । *संविधानसभा निर्वाचन - २०६४ नेपाली काँग्रेसको घोषणापत्र* । काठमाडौं : नेपाली काँग्रेस ।

न्यौपाने, गोविन्द । सन् २००० । *नेपालको जातीय प्रश्न : सामाजिक बनेट र साभेदारीको सम्भावना* । काठमाडौं : सेन्टर फर डेभलपमेण्ट स्टडिज ।

बराल, भवानी । २०६१ । *यस्तो हुनुपर्छ राज्यको संरचना* । काठमाडौं : स्वायत्त शासन सरोकार मञ्च ।

भट्टचन, कृष्ण । सन् २००८ । सङ्घीय लोकतान्त्रिक गणतन्त्रमा आदिवासी/जनजातिहरूको आत्मनिर्णयको अधिकार र जातीय स्वायत्तताको ढाँचा । विश्व आदिवासी दिवस २००८ को उपलक्ष्यमा आयोजित कार्यक्रममा प्रस्तुत कार्यपत्र, काठमाडौं ।

मावुहाङ, बालकृष्ण । २०६४ । राज्य पुनःनिर्माणका लागि सङ्घीय शासन प्रणाली : जातीय जनसाङ्ख्यिक दृष्टिकोण । *नेपालमा सङ्घीय शासन प्रणाली : चुनौती र अवसरहरू*मा । पृ. ५९-९८ । काठमाडौं : राष्ट्रिय शान्ति अभियान ।

यादव, उपेन्द्र । सन् २००३ । *नेपाली जन आन्दोलन और मधेसी मुक्तिका सवाल* । नेपाल : मधेसी पिपुल्स राइट फोरम ।

योन्जन-तामाङ, अमृत । सन् २००८ । सङ्घीय राज्य व्यवस्थामा भाषानीति । तामाङ प्राज्ञ सभाले १२ अगस्ट २००८ मा आयोजना गरेको 'सङ्घीय राज्य व्यवस्थामा भाषानीति' विषयक गोष्ठीमा प्रस्तुत अप्रकाशित कार्यपत्र, काठमाडौं ।

- राष्ट्रिय भाषानीति सुझाव आयोग । २०५० । *राष्ट्रिय भाषानीति सुझाव आयोगको प्रतिवेदन २०५० तथा नेपालको भाषिक स्थिति* । काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
- शर्मा, सुधिन्द्र । सन् २००४ । हिन्दू अधिराज्य र धर्म निरपेक्षता । *नेपालको सन्दर्भमा समाजशास्त्रीय चिन्तनमा* । मेरी डेशेन र प्रत्युष वन्त, सं., पृ. ४४७-४७४ । ललितपुर : सोसल साइन्स बहा: ।
- श्रेष्ठ, माणिकलाल । २०६२ । ऐतिहासिक सन्दर्भमा जातीय स्वशासन । *नेपालको सन्दर्भमा राज्यको पुनर्संरचनामा* । सीताराम तामाङ, सं., पृ. १२६-१३६ । काठमाडौं : सामना प्रकाशन ।

- Agranoff, Robert. 1996. Federal Evolution in Spain. *International Political Science Review* 17(4): 385-401.
- Austin, Granville. 1966. *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*. Oxford Oxfordshire and New York: Oxford University Press and Calrendon Press.
- Bhargava, Rajeev. 1998. *Secularism and its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev. 2000. Democratic Vision of a New Republic: India. In *Transforming India: Social and Political Dynamics of Democracy*. F.R. Frankel, Z. Hasan, R. Bhargava and B. Arora, eds., pp. 26-59. New Delhi: Oxford University Press.
- Bhargava, Rajeev, Amiya Kumar Bagchi and R. Sudarshan. 1999. *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bhattachan, Krishna. 2003. Expected Model and Process of Inclusive Democracy in Nepal. Paper presented in The Agenda of Transformation: Inclusion in Nepali Democracy, 2-26 April, a Seminar Organized by Social Science Baha in Kathmandu.
- Breton, Albret. 2000. Federalism and Decentralization: Ownership Rights and the Superiority of Federalism. *Publius: The Journal of Federalism* 20(2): 1-16.
- Cassese, Antonio. 1995. *Self-determination of Peoples: A Legal Reappraisal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CBS, World Bank, DFID and ADB. 2006. *Resilience amidst Conflict: An Assessment of Poverty in Nepal 1995-96 and 2003-04*. Kathmandu: Central Bureau of Statistics, National Planning Commission, Government of Nepal with The World Bank, DFID and ADB.

- Chandhoke, Neera. 1999. *Beyond Secularism: The Rights of Religious Minorities*. New Delhi: Oxford University Press.
- Chen, Albert H.Y. 1998. The Philosophy of Language Rights. *Language Sciences* 20(1): 45–54.
- Church, Clive. 2000. Switzerland: A Paradigm in Evolution. In *Democracy and Cultural Diversity*. M. O'Neill and D. Austin, eds., pp. 96–113. Oxford and New York: Oxford University Press (in association with the Hansard Society for Parliamentary Government).
- Clark, Robert P. 1979. *The Basques: The Franco Years and Beyond*. Reno: University of Nevada Press.
- Coakley, John. 1994. Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict: The Strategy of Non-Territorial Autonomy. *International Political Science Review* 15(3): 297–314.
- Conversi, Daniele. 2000. Autonomous Communities and the Ethnic Settlement in Spain. In *Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-ethnic States*. Y.P. Ghai, ed., pp. 122–144. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Dasgupta, Jyotirindra. 2001. India's Federal Design and Multicultural National Construction. In *The Success of India's Democracy*. A. Kohli, ed., pp. 49–77. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- DFID and the World Bank. 2006. *Unequal Citizens: Gender, Caste and Ethnic Exclusion in Nepal*. Kathmandu: DFID and the World Bank.
- Elazar, Daniel Judah. 1994a. *Federal Systems of the World: A Handbook of Federal, Confederal and Autonomy Arrangements*. Harlow: Longman Current Affairs.
- Elazar, Daniel Judah. 1994b. *Federalism and the Way to Peace*. Kingston: Institute of Intergovernmental Relations, Queen's University.
- Eller, Jack David. 1997. Anti-anti-multiculturalism. *American Anthropologist* 99(2): 249–260.
- Fleiner, Lidija R. Basta. 2008. Trust and Tolerance as State Making Values in Multicultural Societies. In *Sovereignty and Diversity*. M. Jovanovic and K. Henrard, eds., pp. 73–84. Utrecht: Eleven International Publishing.
- Frankel, Francine R. 2000. Introduction: Contextual Democracy: Intersection of Society, Culture and Politics in India. In *Transforming India: Social and Political Dynamics of Democracy*. F.R. Frankel, Z. Hasan, R. Bhargava, and B. Arora, eds., pp. 1–25. New Delhi: Oxford University Press.
- Friedman, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publications.

- Gellner, David N. 2002. Introduction: Transformations of the Nepalese State. In *Resistance and the State: Nepalese Experiences*. D.N. Gellner, ed., pp. 1–30. New Delhi: Social Science Press.
- Ghai, Yash P. 2000. *Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-ethnic States*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Gupta, Dipankar. 1996. *The Context of Ethnicity*. New Delhi: Oxford University Press.
- Hachhethu, Krishna. 2008. *Nepal in Transition: A Study on the State of Democracy*. Kathmandu: IDEA.
- Henrard, Kristin. 2004. Equality Considerations and their Relation to Minority Protections, State Constitutional Law and Federalism. In *Federalism, Subnational Constitutions and Minority Rights*. G.A. Tarr, R.F. Williams and J. Marko, eds., pp. 25–39. Connecticut: Praeger.
- Henrard, Kristin and Stefaan Smis. 2000. Recent Experience in South Africa and Ethiopia to Accommodate Cultural Diversity: A Regained Interest in the Right of Self-Determination. *Journal of African Law* 44(1): 17–51.
- Hoftun, Martin, William Raeper, and John Whelpton. 1999. *People, Politics and Ideology: Democracy and Social Change in Nepal*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Holmberg, David, Kathryn S. March and Surya Man Tamang. 1999. Local Production/Local Knowledge: Forced Labor from Below. *Studies in Nepali History and Society* 4(1): 5–64.
- Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will and Baogang He. 2005. Introduction. In *Multiculturalism in Asia*. Will Kymlicka and Baogang He, eds., pp. 1–21. New York: Oxford University Press.
- Lawoti, Mahendra. 2005. *Towards a Democratic Nepal: Inclusive Political Institutions for a Multicultural Society*. New Delhi: Sage Publications.
- Lijphart, Arend. 1999. *Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-six Countries*. New Haven: Yale University Press.
- Livingston, William S. 1956. *Federalism and Constitutional Change*. Oxford: Clarendon Press.

- Loenen, T. and P.R. Rodrigues. 1999. *Non-discrimination Law: Comparative Perspectives*. The Hague: Kluwer Law International.
- Magnarella, Paul J. 2001. The Evolving Right of Self-Determination of Indigenous Peoples. *St. Thomas Law Review* 14(2): 425–447.
- Mahajan, Gurpreet. 2002. *The Multicultural Path: Issues of Diversity and Discrimination in Democracy*. New Delhi: Sage Publications.
- Margalit, Avishai and Moshe Halbertal. 1994. Liberalism and the Right to Culture. *Social Research* 61(3): 491–510.
- Mishra, Chaitanya. 2004. Locating the ‘Causes’ of the Maoist Struggle. *Studies in Nepali History and Society* 9(1): 3–56.
- Onta, Pratyoush. 1996. The Politics of Bravery: A History of Nepali Nationalism. PhD diss., University of Pennsylvania.
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Regmi, Mahesh C. 1978. *Thatched Huts and Stucco Palaces: Peasants and Landlords in 19th Century Nepal*. New Delhi: Vikas Publishers.
- Regmi, Mahesh C. 1999. *Imperial Gorkha: An Account of Gorkhali Rule in Kumaun (1791–1815)*. Delhi: Adroit Publishers.
- Riaz, Ali and Subho Basu. 2007. The State-society Relationship and Political Conflicts in Nepal (1768–2005). *Journal of Asian and African Studies* 42(2): 123–142.
- Roseberry, William. 1989. Multiculturalism and Challenge of Anthropology. *Social Research* 59(4): 841–858.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SDSA Team. 2008. *State of Democracy in South Asia: A Report*. New Delhi: Oxford University Press.
- Sen, Sarbani. 2007. *The Constitution of India: Popular Sovereignty and Democratic Transformation*. New Delhi: Oxford University Press.
- Sharma, Pitamber. 2008. *Unravelling the Mosaic: Spatial Aspect of Ethnicity in Nepal*. Kathmandu: Social Science Baha.
- Sharma, Prayag R. 1992. How to Tend This Garden? *Himal* 5(3): 7–9.
- Singh, Ajay Kumar. 2003. Federalism and State Formation: An Appraisal of Indian Practice. In *Indian Federalism in the New Millenium*. B.D. Dua and M.P. Singh, eds., pp. 85–110. New Delhi: Manohar Publishers.
- Singh, Amresh Kumar. 2004. *Restructuring of Nepali State: A Madhesi Perspective*. Kathmandu: Nepal Centre for Contemporary Studies (NCCS).
- Smith, Donald E. 1966. *South Asian Politics and Religion*. Princeton: Princeton University Press.

- Stepan, Alfred C. 2001. *Arguing Comparative Politics*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Steytler, Nico. 2001. Federal Arrangements as a Peace Keeping Device during South Africa's Transition to Democracy. *Publius: The Journal of Federalism* 31(4): 93–106.
- Tamang, Mukta S. 2001. Democracy and Cultural Diversity in Nepal. *Himalayan Research Bulletin* 21(1): 22–25.
- Tambiah, Stanley. 1998. The Crisis of Secularism in India. In *Secularism and its Critics*. R. Bhargava, ed., pp. 418–453. Delhi and New York: Oxford University Press.
- Tarr, G. Alan, Robert F. Williams and Joseph Marko. 2004. *Federalism, Subnational Constitutions and Minority Rights*. Connecticut: Praeger.
- Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Tomuschat, Christian. 1993. *Modern Law of Self-Determination*. Boston: M. Nijhoff Publishers.
- Turner, Terence. 1993. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8(4): 411–429.
- UNDP. 2004. *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New Delhi: UNDP and Oxford University Press.
- UNDP. 2008. Nepal Human Development Report 2008: An Inclusive Peace Building in Nepal. Unpublished Draft.
- UNESCO. 2002. The UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity adopted by the 31st session of the General Conference the UNESCO on 11 September 2001. UNESCO, Paris.
- Upadhyaya, Carol. 2002. Culture Wars: the Anthropological Debates on Multiculturalism. In *Mapping Multiculturalism*. K. Dev, ed., pp. 172–194. Jaipur: Rawat Publications.
- Waddington, Lisa and Mark Bell. 2001. More Equal than Others: Distinguishing European Union Equality Directives. *Common Market Law Review* 38: 587–611.
- Watts, Ronald L. 1999. *Comparing Federal Systems*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Watts, Ronald L. 2000. Federalism and Diversity in Canada. In *Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-ethnic States*. Y.P. Ghai, ed., pp. 29–52. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

- Weiner, Myron. 2001. The Struggle for Equality: Caste in Indian Politics. In *The Success of India's Democracy*. A. Kohli, ed., pp. 193–225. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Welsh, David. 1994. Federalism in Divided Society: A South African Perspective. In *Evaluating Federal Systems*. B. de Villiers, ed., pp. 243–250. Capetwon: Juta.
- Wentholt, K. 1999. Formal and Substantive Equal Treatment: The Limitations and the Potential of the Legal Concept of Equality. In *Non-discrimination Law: Comparative Perspectives*. T. Loenen and P.R. Rodrigues, eds., pp. 53–64. The Hague and Boston: Kluwer Law International.
- Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.