

किरात राई जातिमा मृत्यु संस्कार र चिन्तन

भोगीराज चाम्लिङ

परिचय

किरातीहरू दार्शनिक दृष्टिकोणले समृद्ध जाति हुन् । तर किरात दर्शनबारे भने प्रारम्भिक छलफल मात्र शुरु भएको देखिन्छ ।^१ यो लेखमा मृत्यु संस्कार र मृत्यु संस्कार गर्दा नछुड (धामी) ले गाउने मुन्दुममा व्यक्त मृत्यु चिन्तन मार्फत किरात राईहरूको दार्शनिक दृष्टिकोण खुट्ट्याउने प्रारम्भिक प्रयास गरिएको छ । यस्तो चिन्तनलाई सृष्टि, जीवन र मृत्युबारे किरात राईहरूको दार्शनिक दृष्टिकोणको संश्लेषण भन्न सकिन्छ । यो किरात राईहरूको सामाजिक भन्दा पनि प्रकृति सँगको संघर्ष मुख्य रहेको युगमा पैदा भएको दर्शन हो । त्यसैले, यो दर्शन प्राकृतिक भौतिकवादी रहेको देखिन्छ । किरात राईहरूका सन्दर्भमा मृत्युसँग तीन कुरा जोडिएको छ—संस्कार, चिन्तन, र आदिम बसाइँसराइको स्मरण । तर यो लेखमा किरातहरूको आदिम बसाइँसराइबारे भने चर्चा गरिएको छैन । मृत्यु संस्कार अतिरिक्तका संस्कारहरूमा गाइने मुन्दुममा आदिम बसाइँसराइको कथा भनिने हुनाले यो अर्कै बृहत् पाटो रहेको छ ।

किरात राईहरूले मृत्यु संस्कारलाई ज्यादै महत्त्व दिएको पाइन्छ । तर स्थान विशेष अनुसार संस्कारमा सापेक्ष भिन्नता पाइन्छ । खोटाङका चाम्लिङ राईहरूले गर्ने र सोलुखुम्बुका खालिङ र कुलुङहरूले गर्ने मृत्यु संस्कारमा असल मरण भए मृतात्मालाई कुल पितृमा राख्ने र खराब मरण भए बाटो लगाउने तथा शव गाड्ने जस्ता विधि र मान्यतामा एकरूपता पाइन्छ । तर, परिस्थितिजन्य केही भिन्नता भने निश्चय नै छ । दक्षिण पहाडबाट जति उत्तर हिमाली क्षेत्रतर्फ उँभो लागिन्छ, किरात राईहरूका संस्कारमा मौलिकता बढी जोगिएको पाइन्छ । हिमालबाट जति दक्षिणतर्फ लागिन्छ, हिन्दू चिन्तन र संस्कारको प्रभाव बढी परेको देखिन्छ । यो लेखमा मूलतः खोटाङ र सोलुखुम्बुमा बसोबास गरिरहेका किरात राईहरूले अभ्यास गरिरहेका मृत्यु संस्कारको तुलनात्मक चर्चा गर्दै मृत्यु संस्कारबारे किरात राईहरूको मौलिक विशेषता र दृष्टिकोण खुट्ट्याउने प्रयास गरिएको छ । तर, किरात

^१ हेर्नुहोस्, सुब्बा (२०६८) । त्यस्तै, हेर्नुहोस् भक्त राईले “किरात राई तत्त्वमीमांसा” र चन्द्रकुमार सेर्माले “किरात धर्म, मुन्धुम दर्शन” शीर्षकमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान र नेपाल प्राज्ञिक अनुसन्धान केन्द्रद्वारा २०७४ मा संयुक्त रूपमा आयोजित दर्शन गोष्ठीमा प्रस्तुत गर्नुभएका कार्यपत्र ।

राईहरूमा मृत्युलाई बुझ्ने कुरा र संस्कारमा जति निकटतम समानता पाइन्छ मुन्दुमका *रिसिया* (श्लोक) हरूमा त्यति नै धेरै विभिन्नता छ । कुनै एक जना नछुडको *रिसिया* अर्कोसँग मेल खाँदैन । तर सारतत्त्व भने एकै रहेको हुन्छ । खास व्यक्तिको रचना नभएर लोकले नै रचना गर्ने भएकोले यस्तो हुन पुगेको हो । लोकले सारतत्त्व प्रक्रियो, त्यसलाई व्यक्त गर्ने शब्द, लय र शैलीमा चाहिँ आ-आफ्नै ढंगले विकास गरे । त्यसैले, मुन्दुमको विशेषता भन्नु नै सारतत्त्वमा समानता, अभिव्यक्ति शैलीमा विभिन्नता हो । यो कुरा यस लेखमा समावेश चार जना नछुडहरूले (शिवराज राई र देशवीर राईले मृत्यु संस्कार र त्रिभुराज राई र हस्तबहादुर राईले *छौवा* गर्दा) गाउने मुन्दुमका उद्धृत अंशमै पनि देखिन्छ ।

यो लेख मूलभूत रूपमा किरात राई स्रोत व्यक्तिहरूसँग गरिएको कुराकानी र नछुडहरूद्वारा संस्कार गर्दा गाइने मुन्दुमको स्थलगत संकलनका क्रममा उपलब्ध प्राथमिक स्रोतहरूमा आधारित छ । यसको पहिलो खण्डमा किरात राई जातिबारे संक्षेपमा जानकारी दिइएको छ । दोस्रो खण्डमा किरात राईहरूमा प्रचलित मृत्युका प्रकारबारे चर्चा गरिएको छ । तेस्रो खण्डमा उनीहरूको मृत्यु संस्कारमा पाइने मौलिकता केलाउने प्रयास गरिएको छ । चौथो खण्डमा उनीहरूको मृत्यु चिन्तन र पाँचौँ खण्डमा हिन्दू प्रभाव खुट्ट्याउन खोजिएको छ । अन्तिम खण्डमा निचोड प्रस्तुत गरिएको छ ।

किरात राई जातिको संक्षिप्त चिनारी

किरात राईहरू संखुवासभा, धनकुटा, भोजपुर, ओखलढुंगा, खोटाङ, उदयपुर (पहाडी भूभाग) र सोलुखुम्बु जिल्ला अन्तर्गत नेपालका पूर्वी पहाडी भूभागमा केन्द्रित भएर बसोबास गरिरहेका जाति हुन् । उनीहरू नेपालको पूर्वी पहाडका प्रागैतिहासिक जाति हुन् भन्ने अनुमान उनीहरूका घर-घरमा संकलन गरेर राखिएको मुन्दुममा बैथर भनिने ढुंगे हतियारबाट गर्न सकिन्छ । भारतको आसाममा पाइने ढुंगे हतियारसँग समान बनोट भएका यस्ता ढुंगे हतियार पूर्वी पहाडमा पाइएका छन्, जुन लगभग इसा पूर्व २००० वर्ष पुरानो मानिन्छ (पाण्डेय र रेग्मी २०६२ : ८६) । काठमाडौँ उपत्यका-केन्द्रित लिच्छवि शासनकालमा पूर्वी पहाडमा किरातहरूको राजकीय सत्ता कायम थियो भन्ने देखिन्छ (वज्राचार्य २०५३[२०३०] : २३; नेपाल २०७४[२०४०] : १७२) । उनीहरू दूधकोशी, सुनकोशी, अरुण जस्ता नदी र खोलाहरू पछ्याएर बसोबास गरेकोले सहज आवतजावत हुन नसक्दा भाषा-संस्कृतिमा केही भिन्नता पनि देखिन्छ । यद्यपि, निरपेक्ष भिन्नता भने होइन, मूलभूत पक्ष एउटै रहेको छ । खास गरी पछिल्लो समयमा किरात राईभिन्न भाषिक समूहका रूपमा पहिचान निर्माण भएको देखिन्छ । हाल किरात राईभिन्न दुई दर्जन जति भाषिक समूह छन् ।

राष्ट्रिय जनगणना २०६८ ले किरात राईहरूको जनसंख्या ६,२०,००४ देखाएको छ । तर जनगणनामा आठपहरिया, कुलुङ, खालिङ, चाम्लिङ, थुलुङ, लोहोरुङ, नाछिरिङ, बान्तावा, बाहिङ, मेवाहाङ, याम्फू र साम्पाङहरूको छुट्टै तथ्यांक समेत समावेश गरिएकोले सो सहित जोड्दा किरात राईहरूको जनसंख्या कूल जनसंख्याको २.६१ प्रतिशत रहेको छ । राईहरू आफूलाई किरात धर्मावलम्बी ठान्छन्, जसमा लिम्बू, सुनुवार र याक्खा सहित किरात धर्मावलम्बीको जनसंख्या कूल जनसंख्याको ३.०४ प्रतिशत रहेको छ । मातृभाषाका रूपमा राई उल्लेख गर्ने र भाषिक समूहका रूपमा उल्लेख गर्ने मातृभाषी जनसंख्या गरी राई समुदायभित्र मातृभाषा बोल्नेको जनसंख्या कूल जनसंख्याको १.४२ प्रतिशत रहेको छ (सीबीएस सन् २०१२ : १४४-१४७, १६४-१६७) ।

किरात राई जातिले जन्मदेखि मृत्यु सम्मका विभिन्न संस्कार तथा चाडपर्वहरू गरी थुप्रै संस्कार-संस्कृति मान्ने गर्छन्, जसमध्ये उधौली-उभौलीमा गरिने भूमि पूजा (साकेला), चुला पूजा (हुइलुङ), पानी पूजा (वाइको) लगायतका सामूहिक-पारिवारिक संस्कारहरू महत्त्वपूर्ण छन् । मान्छेको जीवन-चक्रसँग सम्बन्धित संस्कारहरूमध्ये मृत्यु संस्कारमा मृतकको आत्मालाई पितृ अर्थात् चुलामा राख्ने र बाटो लगाएपछि बाँचेका मृतात्मालाई ठेगान लगाउनुपर्ने महत्त्वपूर्ण कार्य गर्नुपर्ने भएकोले यो विशेष महत्त्वका साथ गरिने संस्कारमा पर्छ । अर्को कुरा, पारिवारिक शोकलाई सामान्यीकरण गर्नुपर्ने अहम् दायित्व पनि यो संस्कारसँग जोडिएको छ ।

मृत्युका प्रकार

किरात राई जातिमा मान्छेको मृत्यु भएपछि सर्वप्रथम मरण कसरी भएको छ भन्ने खुट्ट्याइन्छ । मरणलाई मूलभूत रूपमा दुई भागमा बाँडिएको हुन्छ : राम्रो मरण र नराम्रो मरण । बूढाबूढी भएर तथा बिरामी नै भए पनि जीउमा घाउचोट नलागी, रगत नबगी स्वाभाविक रूपमा हुने निधनलाई सहज मरण (नकमइ) मानिन्छ । दुर्घटना, आत्महत्या र सुत्केरी व्यथा लागेर मरेकालाई नराम्रो मरण मानिन्छ, जसलाई असहज मरण (झेत्मइ) भनिन्छ । शिशुहरूको मरणलाई पनि किरात राईहरू असहज मरणका रूपमा लिन्छन् ।

किरात राईहरूमा मूलतः सहज र असहज गरी दुई प्रकारको मृत्यु हुने भए पनि खालिङ राईमा चाहिँ मृत्यु तीन प्रकारको हुन्छ । लुतो, घाउ-खटिरा आएर मर्नो वा रगत अलि-अलि आएर मर्नो भने सहज र असहज कुनै वर्गमा राखिँदैन, र यसलाई सहज मृत्यु र असहज मृत्यु बीचको मृत्यु मानिन्छ । सहज मृत्यु हुनेहरूको मृतात्मालाई कुल पितृमा राखिन्छ । कुलुङ र खालिङ राईहरूले सहज रूपमा निधन हुनेलाई कोठाबारीमा गाड्ने गर्छन् भने चाम्लिङ राईले घरभन्दा अलि टाढा चिहानघारीमा गाड्ने गरेको पाइन्छ । असहज मृत्यु हुनेहरूलाई

जंगलमा गाडिन्छ र कुल पितृमा पनि राखिंदैन । चाम्लिङ र बान्तावा राईमा दाँत नउम्री शिशुको निधन भएमा मृतात्मा बुङ्वाँखा (फूलबारी) मा राखिन्छ (राई २०६७ : ५१) ।^२

असहज मरणलाई झैमइ (खालिङ), झ्याक्सी (कोयू/कोयी), इसाखालि (चाम्लिङ) आदि भनिन्छ । असहज मृत्युलाई किरात राईहरूले थुप्रै वर्गमा विभाजित गरेको पाइन्छ । खालिङ राईले असहज मृत्युलाई चार प्रकारमा विभाजित गरेको देखिन्छ भने चाम्लिङ र कुलुङ राईहरूले तीन प्रकारमा विभाजित गरेको पाइन्छ । यसको अर्थ खालिङ राईमा असहज मृत्युको प्रकार बढी हुन्छ भन्ने होइन । कुलुङ र चाम्लिङ राईहरूले आत्महत्या गर्ने, दुर्घटनामा परेर मर्ने अथवा कसैबाट मारिएकालाई एकमुष्ट रूपमा हिल्सी (कुलुङ) वा हिलावा (चाम्लिङ) भन्छन्, तर खालिङ राईहरूले चाहिँ दुर्घटनामा परेर मर्नेलाई यचिरीयइरी र आत्महत्या गरेर मर्नेलाई व्युच्युव्या भनेर अलग्गै नामकरण गरेको पाइन्छ । सुत्केरी व्यथाले मरेका महिलालाई अलग वर्गको असहज मृत्यु मान्छन्, जसको मृतात्मालाई ममअ ख्वान्य (खालिङ), मोमोसी (कुलुङ)^३, वा मामोसी (चाम्लिङ) भनिन्छ । दाँत नउम्रिकन मरेका बच्चाहरूलाई पनि किरात राईहरूले असहज मृत्यु नै मान्ने गर्छन् । कुल पितृमा नराखिने भएकोले मात्रै शिशुको मृत्युलाई असहज मानिन्छ, जसलाई ड्रास (खालिङ) वा छाचाउ (कुलुङ) भनिन्छ ।

सहज मरण (नसी) भएकालाई बाहिर मेरे पनि घरमा ल्याउँछन् । अहिले त्यति प्रचलनमा नरहे पनि चाम्लिङ राईमा मान्छे मरेको टुंगो भएपछि नछुडले असल बाटो (कुल पितृ) मा गयो कि खराब बाटो (सेहँ) मा गयो भनेर खुट्ट्याउँछ । यसका लागि पहिले-पहिले बेत बाँसको प्रयोग हुन्थ्यो । अहिले बेत बाँस नपाइने हुँदा खुट्टाको औँलादेखि शिरसम्म धागो तन्काएर मुन्दुमको रिसिया गाउँदै कुन बाटोमा गयो भनेर पहिचान (खामाखिम) गर्छ । यो चलन पनि लोप हुने अवस्थामा पुगिसकेको छ । अन्तिम मृत्यु संस्कार गर्नुभन्दा अघि पनि नछुडले अदुवा काटेर कचुर हान्दै कुल पितृ कि सेहँ भयो भनेर हेर्ने (यारी खौँमा) चलन छ ।^४ अस्वाभाविक मरण (सुन्निएर, लडेर, सुत्केरी व्यथा, आत्महत्या आदि) चाहिँ स्वतः सेहँमा पर्छन् ।

मृत्यु संस्कारमा मौलिकता

किरात राई जातिका मृत्यु संस्कार सम्बन्धी मौलिक पक्षहरू छन् जसले उनीहरू अरू समुदायभन्दा अलग देखिन्छन् । तर मध्य-पहाडी (दक्षिणी) क्षेत्रमा बस्ने राईमा आर्य-खस

^२ कुलुङ राई संस्कृतिका जानकार गडुलमान राईसँग फागुन १२, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

^३ कुलुङ राई संस्कृतिका जानकार भूपध्वज थोमरोससँग फागुन १२, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

^४ गडुलमान राईसँग फागुन ११, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

जातिको प्रभाव अलि बढी परेको देखिन्छ भने हिमाली (उत्तरी) क्षेत्रमा बसोबास गर्ने राईहरूमा अझै पनि मौलिक संस्कार यथावत् छ । तीमध्ये केही मूलभूत विशेषताबारे यहाँ चर्चा गरिएको छ ।

चिहान पाल्ने

किरात राईहरूमध्ये मध्य-पहाडी (दक्षिणी) क्षेत्रमा बस्ने राईहरूमा चिहान पाल्ने संस्कार देखिँदैन । उनीहरूले यो संस्कार लगभग भुलिसकेका छन् । सांस्कृतिक अवशेषका रूपमा चिहानमा एक दिन खानेकुरा राखिदिनेसम्म गर्छन् । हिमाली (उत्तरी) क्षेत्र, खास गरी सोलुखुम्बु जिल्लामा बसोबास गर्ने कुलुङ र खालिङ राईहरूमा भने यो संस्कार अद्यापि जीवित छ । मृतकप्रति गरिने मानवीय सम्मानको गज्जब अभ्यास हो यो ।

खालिङ र कुलुङ राईहरूले अहिले पनि सहज मरण भएकालाई तीन महिनासम्म चिहानमा खानेकुरा लगिदिने गर्छन् । यसलाई चिहान पाल्नु भनिन्छ । कुलुङहरू लामो समय चिहान पाल्नुलाई *सिलुम्केइम्* भन्छन्, एक-दिनेलाई *बब्बवालुङ* भन्छन् ।^५ खालिङहरू विशेषतः औँसीलाई आधार बनाएर मृत्यु संस्कार गर्छन् । औँसी आउनुभन्दा दुई दिनअघि नै मृत्यु संस्कार गर्नुपर्छ । यदि औँसीभन्दा दुई दिन मात्रै अघि मृत्यु भएमा तत्कालै जिउमै मृत्यु संस्कार गरिन्छ, जसलाई *वाँम्बी घ्याम्न्या* भनिन्छ । पूर्णको दिन मृत्यो भने औँसीसम्म दिनदिने खाना-पानी (*ज्या*) खुवाइन्छ । दश छाक नबिराई दिनुपर्छ, त्यसपछि छाक बिराएर दिन सकिन्छ । तर, अन्तिम संस्कार गर्नुभन्दा पहिले चार-पाँच छाक चाहिँ मृतकलाई चिहानमा नबिराई खाना-पानी दिनुपर्छ । *बुबुलम*लाई चिहानमा गाडेको भोलिपल्ट एक छाक मात्र चिहानमा खुवाइन्छ भने अस्वाभाविक मृत्यु भएकाहरूलाई खाना-पानी खुवाइँदैन ।^६

कुलुङहरू मृत्यु भएको पहिलो महिना (*सिम्ला*) बिहान-बेलुका चिहानमा खानेकुरा दिन्छन् । दोस्रो महिना (*वाइम्ला*) हप्तामा एक पटक दिन्छन् । तेस्रो महिना (*काइम्ला*) चाहिँ मृतात्मालाई बिदा गरिन्छ । बिदा गर्नुभन्दा करिब हप्ता दिनअघि चाहिँ दैनिक खान्की लगेर दिइन्छ । यस बखत ज-जसको नाममा *साङ* (सेतो रङको ध्वजा) राखिएको हुन्छ, ती चेलीहरूलाई खबर गरिन्छ । उनीहरूले अन्तिम संस्कार गर्नुभन्दा अगाडि कुनै दिन मृतात्मालाई खानेकुरा खुवाउन आउँछन् ।

खालिङ राईहरू सहज मरण भएकाको चिहानलाई सेतो कमरोले लिप्छन् । घोचा गाडेर चित्रा, भकारी या खरले छाएर चिहानघर (*सलमकम*) बनाउँछन् । चिहानघर बनाउँदा मृतकको खुट्टापाँट्टि होचो र टाउकोतिर अलि अग्लो बनाइन्छ । त्यसमाथि मृतकले देश-परदेश गर्दा

^५ भूपध्वज थोमरोससँग फागुन १२, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

^६ खालिङ राई उत्थान संघका अध्यक्ष अर्जुन खालिङसँग फागुन १५, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

टेकेने लौरौ, डोको, टेकुवा आदि राखिन्छ । त्यसभन्दा माथि हरियो बाँस राखिएको हुन्छ, त्यहाँ अन्न राखिन्छ । त्योभन्दा अझ माथि अर्को बाँसमा आफन्तहरूले ल्याएको सेतो रङको ध्वजा (खालिङहरू साङ्खी र कुलुङहरू साङ भन्छन्) राखिन्छ । कुलुङ राईहरूले मृतक १५ वर्ष मुनि भए दुई जना चेली (दिदी, बहिनी, फुपू) को नामबाट, १५ वर्ष माथिको भए चार चेलीहरूको नामबाट तीन महिना ध्वजा राख्छन् । एक जना बराबर दुई ओटा लिंगो गाडेर जोडी बनाएर ध्वजा राखिन्छ । खालिङ राईहरू ध्वजा सहितको चिहानघर भत्काउँदैनन् ।^७ तर कुलुङहरू चाहिँ एक वर्ष पुगेपछि भत्काएर ढुंगाले छोप्छन् । त्यसका लागि दुई जना मान्छे, जसलाई *खाम्फोम्चीम्* भनिन्छ, भूतप्रेत लाग्दैन भन्ने विश्वासमा जाँड-रक्सी खाएर चिहानघर भत्काउन जान्छन् । यही नै मृत्यु संस्कार सम्बन्धी अन्तिम कार्य हुन्छ । तर असहज निधन भएकाहरूको चिहान पालिँदैन, चिहानघर बनाइन्छ तर सोही दिन भत्काइन्छ ।^८

मृतकलाई चिहानमा राखेपछि भोज गर्ने

कुलुङ राईहरू मृतकलाई चिहानमा गाडेर घर फर्किएपछि बाखा बाहेक गोरु, सुँगुर, भैंसी आदिको मासु सहित भोज खान्छन् ।^९ मृतकलाई खाना खुवाउन र बाटो लगाउन अलिकति सिकुटी भए पनि गाई गोरुको मासु अनिवार्य हुनुपर्छ । जंगबहादुर राणाको पालामा जारी मुलुकी ऐनले गाईको मासु खान प्रतिबन्ध लगाएपछि गाई-गोरुको सुकेको मासु प्रयोग हुन थालेको हो ।^{१०} मध्य-पहाडी (दक्षिणी) क्षेत्रका कतिपय राईहरूले मृत्यु संस्कार गर्दा मुन्दुममा गाई-गोरुको मासुको उल्लेखसम्म गर्ने गरेका छन्, धेरैजसोले त उल्लेख गर्न पनि बिर्सिसकेका छन् । कुलुङ राईहरू पनि मृतकलाई गाडेको दिन सुँगुर, कुखुरा काटेर भोजभतेर गर्छन् । भोजभतेर नगरी पठाउँदा पहिले पितृस्थानमा पुगिसकेका पितृ/मातृहरूले मृतकलाई कमजोर रहेछ, गरीब रहेछ भनेर हेप्छन् भनेर भोजभतेर गरिन्छ । यससँगै मृतकलाई अन्नको बिउ पनि दिइन्छ । भोजभतेर गरेको पशुपंक्षी र अन्नको बिउ मृतकले पितृस्थानमा पनि पाउँछ भन्ने विश्वास छ । मध्य-पहाडी क्षेत्रमा बस्ने चाम्लिङ, बान्तावा, साम्पाङ लगायतमा भोजभतेर गर्ने चलन छैन । तर हिमाली र मध्य-पहाडका

^७ अर्जुन खालिङसँग फागुन १५, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

^८ भूपध्वज थोमरोससँग फागुन १२, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

^९ भूपध्वज थोमरोससँग फागुन १२, २०७३ मा गरिएको कुराकानी ।

^{१०} मुलुकी ऐनमा “गोवध गर्त्या” (गाई मार्ने) लाई सजायको यस्तो व्यवस्था गरिएको थियो :

“१. जानि जानि गाइ मान्यो भन्या. तेस्तालाइ दामल गर्नु. २. गाइलाइ कसैले जानि जानि हतियार चलायो. ज्यू मरेन भन्या. नमासिन्या जातलाइ औन वमोजिम उस्को अंस सर्वस्व गरी छाडि दिनु. मासिन्या जातलाइ मासि दिनु” (नेपाल सरकार २०२२ : २८१) ।

राईहरूका बीचमा बस्ने कोयीहरूमा भने यी दुई थरी राईहरूका संस्कारको सम्मिश्रण पाइन्छ। कोयीहरू मान्छे चिहानमा राखेपछि घरमा आएर नुनबिना सुँगुरको मासु र माछा पकाएर खान्छन् (राई सन् २०११ : ८१)। माछा-मासु पकाउने संस्कार हिमाली क्षेत्रका राईसँग मिल्छ भने नुन प्रयोग नगर्ने संस्कार चाहिँ मध्य-पहाडका राईसँग।

नुन-तेल नबार्ने

कुलुङ र खालिङ राईहरूले नुन-तेल र खानेकुरा केही पनि बाढैनन्। सोलुखुम्बुबाट टाढा रहेका इलाम अथवा सिक्किम तिरका कुलुङले चाहिँ बाँछन्। अरू जातिसँग सम्पर्कमा पुगेकोले यसो भएको हो। कुलुङले सिस्नु र पिँडालु चाहिँ बार्ने गर्छन्। मान्छे मरेको केही दिन कुलुङ राईले सिस्नु र पिँडालु खाँदैनन्। यसको पनि खास कारण रहेको छ। मृतकलाई गाडनुभन्दा अगाडि चिहानबाट लाउ (सातो) निकाल्न गइन्छ। त्यति खेर सिस्नु प्रयोग गरिन्छ। लास पुऱ्याउनुभन्दा अगाडि नै दुई जना मान्छेले थुन्सेमा सिस्नु बोकेर गई चिहानभित्र राख्छन्। लास पुऱ्याएपछि चिहान उधारेर सिस्नु झिकी मृतात्मालाई “खबरदार, कसैको सातो लैजालास्, लगिस् भने तेरो खुट्टा भाँच्छौँ, तँलाई काट्छौँ, माछौँ” भनेर मृतकलाई गाली गरिन्छ। यसरी सातो झिक्नुलाई लाउलाइम् (लाउ भनेको सातो, लाइम् भनेको झिक्नु) भनिन्छ। पिँडालुले चाहिँ मान्छेको दिमाग खलबल्याउँछ भन्ने विश्वास छ।^{११} तर हिन्दू संस्कृतिको प्रभावमा परेर मध्य-पहाडी (दक्षिणी) क्षेत्रका राईहरूले नुन-तेल बार्ने गरेका छन्। यसको व्यापकता चाहिँ पृथ्वीनारायण शाहले स्थानीय किरात राज्यहरूलाई केन्द्रीय राज्यमा गाभेपछि भएको हो। अहिले नुन-तेल बार्ने संस्कार किरात राईहरूमा यस्तरी भिजिसकेको छ कि उनीहरू यो संस्कार अरू समुदायबाट उत्तराधिकारमा प्राप्त भएको समेत थाहा नपाउने अवस्थामा पुगेका छन्। नुन-तेल बार्ने संस्कार कोयी (राई २०११ : ८१), चाम्लिङ (चाम्लिङ २०७३ : २७५, ३४६), बान्तावा (राई २०५५ : १३४, १४४; राई, २०६२[२०५६] : १७१), साम्पाङ (राई मिति नखुलेको : २७३-२७५; राई (साम्पाङ) २०७० : २६४-२६५) लगायतमा पाइन्छ। हिन्दू समाज (खस-आर्य) मा तेह दिनसम्म नुन, तेल, मासु बारिन्छ। रातो टीका लगाइँदैन, नाचगानमा सहभागी हुनु हुँदैन (विष्ट सन् १९८० : १३)। उनीहरूको संगतमा परेका कारण किरात राई समाजमा यो संस्कार मान्ने गरेको देखिन्छ।

कपाल नकाट्ने

कुलुङ, खालिङ राईमा मान्छे मरेपछि घरका पुरुषले कपाल काट्ने चलन छैन। तर हिन्दू समाज (खस-आर्य) मा कपाल खौरिने चलन छ (विष्ट सन् १९८० : १३)। यही प्रभावले

^{११} भूपध्वज थोमरोससँग फागुन १२, २०७३ मा गरिएको कुराकानी।

कोयी (राई २०११ : ८६-८७), बान्तावा (राई २०६२[२०५६] : १८२-८३), साम्पाड (राई मिति नखुलेको : २७३; राई २०७० : २६०), चाम्लिङ लगायतले भने कपाल मुण्डन गर्ने गरेका छन् । चाम्लिङ राईमा ज्वाइँ अथवा भान्जाले कपाल खौरिदिनुपर्छ । दुःख बार्नेको कपाल खौरँदा बिहेबारी गरिगएका चेलीहरूले टपरामा थाप्नुपर्छ (चाम्लिङ २०७३ : ३४५) । साम्पाड राईमा पनि मृतकलाई चिहानमा राखिसकेपछि मृतकका छोरा अर्थात् दुःख बोक्नेलाई धारा वा कुवाको दायँतिर पारेर कपाल मुण्डन गरिन्छ । मुण्डनको काम दुःख बोक्नेको मामा वा भान्जाले गरिदिनुपर्छ । मामा वा भान्जा नभएमा स्वजातीय ज्वाइँले गरिदिए पनि हुन्छ । मुण्डन सकिएपछि कात्रोको टुक्रा कपडाले टाउको बाँधिदिनुपर्छ । मृतकका छोरी मात्र भए कपाल मुण्डनको साटो नुहाए पुग्छ (राई २०७० : २६०; राई मिति नखुलेको : २६२) ।

मृत्यु चिन्तन

किरात राई समाजमा मृत्यु बारेको चिन्तनले महत्त्वपूर्ण स्थान ओगटेको छ । मृत्युसँग उनीहरूको अधिकतम साक्षात्कार हुनु, मृत्युको रहस्य बुझ्ने र समाधान गर्ने प्रयासका क्रममा यस्तो भएको हो । कृषि जीवनमा प्रवेश गर्नुपूर्व उनीहरूका लागि शिकार नै जीविकोपार्जनको माध्यम थियो । शिकार मार्ने क्रममा हरेक दिन उनीहरूको मृत्युसँग साक्षात्कार हुन्थ्यो । उनीहरूको आदिम जीविकोपार्जनको यही स्वरूपले गर्दा मृत्युबारे उनीहरू बढी चिन्तनशील हुन पुगे । अर्कोतिर, उपचार प्रणालीको खास विकास नगरिसकेको त्यो समयमा मान्छेको मृत्यु अनुपात स्वाभाविक रूपमा अहिलेभन्दा बढी थियो । मृत्यु सँगको अत्यधिक साक्षात्कार र टानै नसकिने यथार्थ भएकोले गर्दा उनीहरू मृत्युबारे गम्भीर रूपमा सोचन बाध्य भए । प्रागैतिहासिक धर्म पुस्तकका लेखक ईओ जेम्सका अनुसार आदिम मानवको नाजुक र संकटापन्न अवस्थामा दैनिक तीन ओटा कुरा सामना गर्नुपर्थ्यो : जन्म, मृत्यु तथा प्राकृतिक उत्पादन र शिकारमा निर्भर पराधीन जीविका । प्रागैतिहासिक कालीन धर्म यिनै तीन कुरामा केन्द्रित र विकसित भएको थियो (मन्ना सन् १९९३ : ३) । विभिन्न संस्कारमध्ये सबैभन्दा बढी प्राथमिकता मृत्यु संस्कारले पाउनुको कारण पनि यही नै हो । यहाँ किरात राईहरूको मृत्यु चिन्तनलाई निम्न रूपमा केलाउने प्रयास गरिएको छ ।

जीवन र मृत्युको द्वन्द्वत्मकता

किरात राई मुन्दुम अनुसार जीवन र मृत्यु दुई विपरीत तत्त्व हुन्, यी दुईको एकता जीवन हो भने विभाजन चाहिँ मृत्यु । मुन्दुममा व्यक्त जीवन र मृत्यु सम्बन्धी दार्शनिक दृष्टिकोण यही हो । चाम्लिङ राईमा प्रचलित सृष्टिकथा सम्बन्धी मुन्दुममा चिन्डो र कुभिन्डो मार्फत जीवन र मृत्युलाई द्वन्द्वत्मक रूपमा बुझ्न खोजेको देखिन्छ (चाम्लिङ २०६८ : १४;

चाम्लिङ २०७१ : ३२-३३) । खोटाङ जिल्ला समन्वय समिति अन्तर्गत हलेसी तुवाचुङ नगरपालिका-५, चुमाखुका नछुङ शिवराज राईबाट संकलन गरिएको सो मुन्दुमी *रिसिया*को खस-नेपालीमा अनुवाद यस्तो रहेको छ :

उहिले पो
 नागले समुद्रमा ढुंगा उब्जायो है
 उहिले पो ढुंगाको चेपमा उन्यु पलायो है
 उहिले पो उन्युले धमिरा उब्जायो है
 उहिले पो धमिराले माटो उब्जायो है
 उहिले पो धर्तीमा दुबो, हडबडे पलायो है
 उहिले नै माटोमा चिन्डोको मुना टुसायो है
 एक आँखलामा कुभिन्डो फल्यो
 एक आँखलामा चिन्डो फल्यो
 अर्को आँखलामा सेलुइमा-मालुइमा फल्यो है
 निवामामा सुर्लुमी, मुबुमी, कुबुमी
 अगेना पुज्ने र अजिङ्गर पुज्ने जन्मिए है
 (चाम्लिङ २०७१ : ७५-७६)

सृष्टि र उत्पत्ति सम्बन्धी किरात राईहरूको दार्शनिक दृष्टिकोण व्यक्त यो *रिसिया*लाई प्राकृतिक भौतिकवादी चिन्तनको नमुना मान्न सकिन्छ । मुन्दुमी जितराज राईका अनुसार उहिलेका किराती पुर्खाले रोपेको चिन्डोको लहरामा एक आँखलामा चिन्डो र अर्को आँखलामा कुभिन्डो फलेछ । ती दुवै चिज पुर्खाले टिपेर राखेछन् । कुभिन्डो चाहिँ केही समयपछि कुहिएछ । चिन्डो चाहिँ कुहिएनछ, बरु पानी राख्ने भाँडो र सांस्कृतिक कार्यमा प्रयोग गर्ने सामग्री भएछ । यसबाट पुर्खाले कुभिन्डो चाहिँ मान्छेलाई काम नलाग्ने चिज रहेछ, अर्थात् मृत्यु रहेछ; चिन्डो चाहिँ मान्छेलाई काम लाग्ने चिज रहेछ, अर्थात् जीवन रहेछ भनेर बुझेछन् । अहिले पनि चाम्लिङ राईमा मृतकलाई पुरिसकेपछि जीवन अन्त्य भएको अर्थमा चिहानमाथि दुइटा चिन्डो राखेर पुर्खाले फुटाउने चलन छ । खड्गो (ग्रह दशा) काट्ने बखत चाम्लिङ नछुङले कुभिन्डोलाई मृत्युको प्रतीक मानेर काट्ने गर्छन् । अझ रोचक पक्ष त के छ भने खड्गो काट्ने बेला राजाको नामको पैसा पनि कुभिन्डोमुनि राख्ने गर्छन् । उनीहरू राजालाई पनि मृत्यु (यमराज) को प्रतीक मान्छन् । नछुङ शिवराज राई भन्छन्, “हामी किरातीलाई मासेको कारणले यमराज मानेर राजाको नामको पैसा कुभिन्डोसँगै काट्नु परेको हो” (चाम्लिङ २०६८ : १४) । यसरी किरातीहरूको सामाजिक जीवनमा गणतान्त्रिक चेतना र संस्कृति गहिरोसँग फैलिएको पाइन्छ ।

चिन्डोको लहरामा चिन्डो र कुभिन्डो फलेको मुन्दुमी *रिसिया* मार्फत व्यक्त प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति किरातीहरूले जीविकोपार्जनका लागि प्रकृतिसँग संघर्ष गर्ने क्रममा आर्जन गरेको ज्ञानको उच्च संश्लेषण हो। उनीहरूले देखे कि प्रकृति र जीवन भन्ने कुरा चिन्डोको एउटै लहरामा चिन्डो र कुभिन्डो जस्ता विपरीत कुरा फले जस्तै हो, जो अविभाज्य छ। किरातीहरूले जीवन र मृत्युलाई विपरीत तत्त्वहरूको एकत्व र विभाजनका रूपमा हेरेको देखिन्छ। यसरी हेर्दा मार्क्सवादले दार्शनिक भाषामा भन्ने गरेको विपरीत तत्त्वको एकत्व (अफानास्येभ २०६४ : ९०) को कुरा किरात पुर्खाले मुन्दुम मार्फत धेरैअघि भन्दै आएका रहेछन् भन्ने देखिन्छ।

मृत्यु : प्राकृतिक परिघटना

किरात राईहरूका लागि मृत्यु प्राकृतिक परिघटना हो, सामाजिक सम्बन्धबाट छुट्टिनु हो। मर्ने मान्छेलाई कुल पितृमा राख्दा या नराम्रो मरण भएकालाई कुल पितृमा नराखी *वामाखा-वासेपखामा* पठाउँदा नछुडले मुन्दुमको *रिसिया* गाउँदै मृत्युलाई प्राकृतिक नियमका रूपमा व्याख्या गर्छन्। जसरी फूल कोपिला बन्छ, फक्रिन्छ र झर्छ; जसरी उदाएको जून-तारा अस्ताउँछ; जसरी डाँडाको ढुंगा उखेलिएर फेदीमा आइपुग्छ, मृत्यु पनि त्यस्तै हो। सल्लाको रुख मर्छ, सालको रुख मर्छ, यहाँसम्म कि पृथ्वी पनि एक दिन मासिन्छ (चाम्लिङ २०७१ : २२६-२२८), यो सृष्टि नै अल्प-सिर्जना जस्तो छ, सबै मर्नु-मासिनुपर्छ, सबै रुख जंगल, पशुपक्षी मर्छ-मासिन्छ (राई २०५५ : १३१; राई २०७० : २५७), आदि भनेर मुन्दुममा मृत्युलाई अकाट्य प्राकृतिक सत्यको रूपमा व्याख्या गर्ने गरिन्छ।

शिवराज राईबाट संकलित असहज मरण भएकालाई बाटो लगाउँदा गाइने मुन्दुमको *रिसिया* चाम्लिङबाट खस-नेपाली भाषामा अनुवाद यस्तो छ :

हिजोजस्तै यहाँ देखिएनौ र पो त
 आमाको काखबाट झन्यो र पो त
 कुटुम्बेरी काखबाट झन्यो र पो त
 नातिको काखबाट झन्यो र पो त
 नातिनीको काखबाट झन्यो र पो त
 दरदाजुभाइहरू झैं देखापरेनौ र पो त
 ए नि ल है हराउने बाटोमा हराइग्यौ
 खस्ने बाटोमा खसिग्यौ
 के गरौँ अब ?
 कसो गरौँ तब ?

धर्ती पनि नासिने नै हो
हुंगा पनि उखेलिने नै हो
जून पनि डुब्ने नै हो
तारा पनि डुब्ने नै हो
राजा पनि मर्ने नै हो
काजी पनि मर्ने नै हो
हे अगेना पुज्ने, अजिंगर पुज्ने (पुर्खा) हरू हो !
हे मुबुमी, हे कुबुमी !
के गरौं अब ?
कसो गरौं तब ?

रीतिथिति पनि मासिंदै जाने नै हो है
कटहर, चिन्डो (पनि)
गर्भबाट जन्मने मनुवा (पनि) खस्ने नै हो है
यस्तै नै हो है
यस्तै नै हो है
के गरौं अब ?
कसो गरौं तब ?

सल्ला पनि उखेलिने नै हो
साल पनि उखेलिने नै हो
ल है ल है
नराम्रो मरण मरिगयौ
शेषान्तरको बाटोमा लागिगयौ
ए नि ल है हराउने बाटोमा हराइगयौ र पो त
खस्ने बाटोमा खसिगयौ र पो त
आज तिमीलाई होंछाली फलानाले खोजेको, सोधेको
त्यसैले त तिमीलाई होंछाली फलानाले खोजेको, सोधेको

लौ है ! असल मरण मर्नेहरू झैं हुनेछौ
असल मरण मर्ने पितृहरू झैं हुनेछौ
जान्नेसुन्नेहरू झैं हुनेछौ
छेप्पा पुर्खाहरू झैं हुनेछौ
पिता पुर्खाहरू झैं हुनेछौ
(चाम्लिङ २०७१ : २२६-२२८)

मृत्यु संस्कार गर्दा गाइने यो *रिसिया* परिवार, छिमेकी र नाताकुटुम्बका शोकाकुललाई थम्थम्याउने उत्तम सन्देश हो। त्यति मात्र होइन, मृत्यु बारेको ठम्याइ पनि हो। यो *रिसिया*को मूलभूत सार हो—प्रकृति र जीवन दुवै परिवर्तनशील छ। जन्म र मृत्यु सिक्काका दुई पाटा जस्तै हुन्। बिरुवा उम्रन्छ, बढ्छ र बुढो भएर मर्छ, त्यसरी नै मान्छे पनि जन्मिन्छ, हुर्किन्छ र मर्छ। यो प्राकृतिक नियम हो, यो प्रकृतिजन्य परिघटना हो, कुनै अलौकिक घटना होइन, अथवा भगवानद्वारा पूर्वनिर्धारित कुरा होइन। जन्मनु, बढ्नु र मर्नु परिवर्तनशील प्रकृतिका तीन नियम हुन्। जहाँ नयाँले पुरानोलाई निषेध गर्छ, त्यो नै मृत्यु हो।

आत्मवाद

किरात राईहरू आत्मा हुन्छ भन्ने मान्यतामा विश्वास गर्छन्। सहज मरण भएकाको मृतात्मा नै उनीहरूका लागि कुलमा राखिने पितृ-मातृ बन्छन्। भौतिक जीवनसँग सम्बन्ध हुन्छ भन्ने विश्वासमा मृतात्मालाई रिझाउने यो धार्मिक-सांस्कृतिक मान्यता आदिम मानवका बीचमा विश्वभरि नै प्रचलित थियो (मन्ना सन् १९९३ : ३)। विशेष गरेर नयाँ अन्न खान शुरू गर्नुभन्दा पहिले पितृहरूलाई चढाएर खाने चलन छ, जुन संस्कारलाई चाम्लिङले *छौवा*, कुलुङले *तोस* र खालिङले *बुज्वाम फेन्य* भन्छन्। यो संस्कार गर्दा मृतक पितृ-मातृहरूलाई नाम पुकार्दै चुलामा नयाँ अन्न र जाँड दिइन्छ। गोरुको मासु चढाउने संस्कार^{१२} चाहिँ अहिले बन्द भएको छ, मुन्दुममा पुकार मात्र गरिन्छ। यो नियमित गरिने पितृ पूजा हो। यस बाहेक विशेष पितृ पूजा पनि गरिन्छ जसलाई *चाम्चे*, *नागा* र *छम्मधम्म* भनिन्छ। साम्पाङ राईमा आयु मान्नु, ठूलो रोग-कष्टबाट मुक्ति पाउन वा सन्तान माग्नु गरिने *नागा* तथा *चाम्चे* पूजा; जीवनको उच्च सफलता, ख्याति, मान-सम्मान तथा मृत्यु पर्यन्त आफ्नै मृतात्माको सुख प्राप्तिका लागि गरिने *छम्मधम* विशेष पितृ पूजा अन्तर्गत पर्छन् (राई २०७० : २८६)। यसबारे केही *रिसिया*हरू मार्फत चर्चा गरौं।

हस्तबहादुर राईबाट संकलित *छौवा* संस्कारको मुन्दुमको *रिसिया*^{१३}

^{१२} *च्वार्पु बेःन्या* गर्दा सुँगुर वा राँगा काटेर पुच्छर चाहिँ मृतक (*नोक्छो*) को कान्छी औँलामा झुन्ड्याइदिने चलन छ। दुई ओटा बाँसको नोल बनाएर दुई तिरबाट बार लगाएर विशेष खालको लास बोक्ने बनाइन्छ। तर यो अनिवार्य भने होइन। आर्थिक स्थिति राम्रो हुनेले मात्र विशेष खालको लास बोक्ने बनाउँछन्। *नोक्छो*को मृत्यु भएमा चाहिँ अनिवार्य रूपमा बनाउनुपर्छ। अन्तिम संस्कार गर्दा पनि शुरूमा जे काटिएको हो त्यसैको मासु चाहिन्छ। त्यसमा भैंसी वा सुँगुर भए आठ ओटा करड चढाउनुपर्छ।

^{१३} किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिमले प्रकाशन गर्ने *मुन्दुम रिलुङ*का लागि भदौ २१, २०७४ मा मैले संकलन गरेको *रिसिया*।

उहिलेको नामदोपा दुमायुं यपियाको, होंछाली हौरैप्पाको
 अगेनामा बस्ने (खाने) पितृ, सुना पितृ, रुपा पितृज्यूहरू
 खानुहोस्, पिउनुहोस्, सानीमाया
 खानुहोस्, पिउनुहोस्, गोल्माराजा
 खानुहोस्, पिउनुहोस्, गोल्मारानी
 खानुहोस्, पिउनुहोस्, नरलक्षी
 खानुहोस्, पिउनुहोस्, मस्त राई, बादल
 खानुहोस्, पिउनुहोस्, श्रद्धेय पितृज्यूहरू

यो *रिसियामा* पितृमा स्थान पाएका पुर्खाको नाम पुकार गरिएको छ । त्यस्तै, त्रिभुराज राईबाट संकलन गरिएको *छौवाकै मुन्दुमी रिसियाको*^{१४} खस-नेपालीमा अनुवाद :

त्यस-उसले गर्दा उहिलेदेखि वालिकु दुडवैमा धिडायो त्यो मैमाले,^{१५} होंछाली पाराकुले
 मेरो हात, नाग जातिको हात, मान्छेको हातले तपाईं पितृहरूलाई दिएको छु
 त्यस-उसले है त्यस-उसले प्रसन्न भएर लिनुहोस्
 उहिले जस्तै छ है राम्रो मरण भएका पितृहरू हो, श्रद्धेय पितृहरू हो
 उहिलेदेखि यो उधौली समयमा
 उहिलेदेखि यो वाहिला राखेर नाप्चिला राखेर
 अदुवा चढाएर, थानमा राखिएका अन्नपात र पकवान चढाएर

कुखुराको अण्डा चढाएर
 चिन्डो पो राखेर, छैतिया छिम्मारी राखेर
 ल है चिन्डो, स्योलैमा राखेर दिएको छु

किरात राईहरू नयाँ अन्न आफूले भन्दा पहिले पितृलाई चढाएर मात्र खान्छन् । पितृलाई नचढाई नयाँ अन्न खाए उनीहरू बेखुस भएर जीवितलाई हानी गर्ने विश्वास किरात राईहरूमा छ । यही कारण उनीहरूले हरेक वर्ष *छौवा* गरेर पितृलाई नयाँ अन्न चढाउँछन् । उद्धृत दुई *रिसिया*ले पनि त्यही स्पष्ट गरेको छ । मृतात्मालाई मानमनितो र पूजा गर्ने यस्तो विश्वास र चिन्तनलाई अलेक्जेन्डर गोल्डेनवेइजर (सन् १९३७ : २४२) ले “अभिभावक आत्मा” भनेका छन् । यस हिसाबले किरातहरूका लागि मृतात्मा अभिभावक पनि हुन् ।

^{१४} *मुन्दुम रिलुडका* लागि भदौ २१, २०७४ मा मैले संकलन गरेको *रिसिया* ।

^{१५} “वालिकु दुडवैमामो धिडायो त्यामैमा” छोरम्बु, खोटाडका धामी त्रिभुराज राईको एउटा ठूलो खलकको नाम हो ।

त्यस्तै, किरात राईहरूमा भौतिक शरीर समाप्त भएपछि त्यो आत्मिक स्वरूपमा परिणत भएर रहन्छ भन्ने मान्यता छ । उनीहरूका लागि पितृ शक्तिका स्रोत र रक्षक पनि हुन् । उनीहरूमा पुनर्जन्मको अवधारणा पाइँदैन । अर्को महत्त्वपूर्ण कुरा, राईहरू मृतात्मालाई आफ्नो पहुँचभन्दा बाहिर ठान्दैनन् । पितृसँग जीवितहरूको संसर्ग र संवाद स्वर्गमा होइन चुला (सुमुलुङ) मा हुन्छ । त्यसको माध्यम चाहिँ धामी हुन्छ । अझ मृत्यु पछिको निर्णय समेत जीवितले गर्छन्—धामीले मृतात्मालाई कुल पितृमा राख्ने कि नराख्ने, कुल पितृमा बोलाउने कि नबोलाउने भन्ने कुरा मृत्युको प्रकृति अनुसार निर्णय गर्छ । यो आदिम कालका मानवले विकास गरेको दार्शनिक मान्यता हो, जसलाई जीवात्मवाद (एनिमिज्म) भनिन्छ ।

आदिम मानवको संस्कृतिको विस्तृत अध्ययन गरेका एडवार्ड बी. टाइलरका अनुसार जीवात्मवादी सिद्धान्तलाई दुई भागमा विभाजन गर्न सकिन्छ : एक, शरीरको मृत्युपछि व्यक्ति या जीवले आत्माको रूपमा निरन्तरता पाउनु; दुई, देवताका रूपमा शक्तिशाली आत्मा बन्नु । यी आत्मा जीवित मान्छेले गर्ने कामबाट खुस या बेखुस हुन्छन् र सोही अनुसार जीवितहरूप्रति व्यवहार गर्छन् । त्यसैले, मृतात्मालाई खुसी पार्नका लागि मान्छेले पुकार/पूजा गर्ने गर्छन् । यो आदिम र विश्वभरि फैलिएको दार्शनिक मान्यता हो (टाइलर सन् १९२० : ४२६-४२७) । टाइलरले भने झैं, माड चाहिँ राई, लिम्बू, सुनुवार (कोइँच) लगायत सिंगै किराती समाजमा विकास भएको शक्तिशाली आत्मा (पितृ) को परिकल्पना हो । किरात राई समाजको मात्र कुरा गर्दा, माड बाहेक सामान्य र दुष्टात्मा गरी थप दुई थरी आत्माको अवधारणा पनि पाइन्छ । सहज रूपमा मर्नेको आत्मा सामान्य खालको आत्मापछि पर्छ । असहज मृत्यु हुनेको आत्मा दुष्टात्मामा पर्छ । आत्मा सम्बन्धी चेतनाको यस प्रकारको विकास त्यस्तै ३० लाख वर्ष पहिले शुरू भएको अनुमान छ, तर आत्मा र मृत्यु पछिको अवधारणा भने मृतकलाई गाड्ने प्रचलन शुरू भएपछि १ लाख ५० हजार वर्षअघि मात्र बलियोसँग स्थापित भएको हो (हेडेन सन् २००३ : ९५, ९७) । यसरी हेर्दा किरात राईहरूमा विकसित जीवात्मवादी अवधारणा हजारौँ वर्ष पुरानो दार्शनिक मान्यता हो भन्न सकिन्छ ।

हिन्दू भाग्यवादी चिन्तनको प्रभाव

किरात राईहरूमा दुई तरिकाले हिन्दूकरण भएको पाइन्छ: हिन्दू शासकबाट बल प्रयोग र अन्तरधुलनबाट । जस्तो कि दशैं चाड बल प्रयोग गरेर मान्न बाध्य बनाइएको थियो । फेरि कतिपय यस्ता संस्कारहरू छन् जुन हिन्दू धर्मावलम्बीसँग लामो उठबसबाट ग्रहण गरिएको छ । जस्तो कि किरात राईहरूको विवाहमा सिन्दूर-पोते लगाइदिने कुरा । यो हिन्दूहरूको संस्कार हो (विष्ट सन् १९८० : ९) । तर, किरात राईहरूको विवाह संस्कारमा पनि यसले अनिवार्य अंगका रूपमा स्थान लिएको पाइन्छ । बालबालिकाहरूको छेवर

र पासनी गर्दा पनि केही हिन्दू संस्कार अवलम्बन गरेको देखिन्छ। छेवर गर्दा बच्चालाई गाईको दाम्लाले बाँध्ने गरिन्छ। मृत्यु संस्कार गर्दा पनि कपाल खौरिने गरिन्छ, जुन हिन्दू संस्कारको अनुकरण हो।

त्यति मात्र होइन दार्शनिक रूपमा पनि किरात राईहरू हिन्दू आध्यात्मिक चिन्तनबाट प्रभावित भएको देखिन्छ। किरात राईहरू भाग्यवादमा विश्वास गर्ने जाति होइनन्। तर, अहिले हिन्दू चिन्तनको प्रभावमा भाग्य र भावी सम्बन्धी मुन्दुमका *रिसिया*हरू नै बनाइसकेका छन्। अन्य संस्कारमा भएको हिन्दूकरणले उनीहरूको संस्कारमा मात्र परिवर्तन ल्याएको छ, भाग्यवादी चिन्तनले उनीहरूको सोच्ने तरिकामा नै फरक ल्याइदिएको छ। उनीहरू प्रकृतिभन्दा भावीसँग बढी निर्भर हुन थालेको देखिन्छ, प्रकृतिवादीबाट आध्यात्मवादी बन्दै जान थालेको देखिन्छ। किरातीहरूमा जुन प्राकृतिक भौतिकवादी चिन्तन पाइन्छ, त्यो क्रमशः अध्यात्मवादतर्फ उन्मुख हुन खोजिरहेको छ। देशवीर राईबाट संकलित चाम्लिङ *रिसिया*का (खस-नेपालीमा अनुवाद) आधारमा चर्चा गरौं :

त्यस-उसले सानो घर, खाँबे घर, घुमाउने घरले पनि तिमीलाई छोड्दा
चिलाउने, साल, सल्ला र दलिनले पनि छाडिदियो
त्यसो हुनाले रुझी साखा छुट्यो
आजदेखि कटहरफूल, उम्हबुङ नाम लाग्यो है
लौ आजदेखि
हिजो पो बाताचोया
चिलाउने, साल, सल्ला र दलिन
खर, बाता चोया, बन्धन चोया
बाँध्नु-फुकाउनु भइआउँदा
त्यस अवस्थामा चोला सकियो, आयु सकियो
कटहरफूल, उम्हबुङ नाम लाग्यौ
आमाको गर्भ, बाबुको पुंसत्व
लेखेको यति रहेछ, लौ है कटहरफूल नाम लाग्यौ^{१६}

उल्लेखित *रिसिया* मृत्यु संस्कार गर्ने क्रममा नछुडले गाउने मुन्दुमको अंश हो। *रिसियामा* मृत्युलाई घर-परिवार, प्रकृति र वनस्पति सँगको सम्बन्ध सकिनु अर्थात् ती कुराहरूसँग सम्बन्ध विच्छेद हुनु हो भन्ने देखिन्छ। तर *रिसियामा* अन्तिमतिर आएर “आमाको गर्भ,

^{१६} किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिम, केन्द्रीय कार्य समितिको मुन्दुम अनुसन्धान तथा अभिलेखीकरण समितिका सदस्यद्वय गडुलमान राई र भोगीराज चाम्लिङले रतन्छा खोटाङका खातँवा देशवीर राईबाट पुस ५, २०६९ मा संकलन गरेको मुन्दुम।

बाबुको पुंसत्वमा लेखेको यति रहेछ” भनेर भावीले आयु र जीवन निर्धारण गरिदिए अनुसार मृत्यु भएको बताइएको छ । यो हिन्दू चिन्तन सँगको अन्तरघुलनको परिणाम हो ।

भावी र भाग्यको कुरा कुलुङ, खालिङमा पाइँदैन तर चाम्लिङ, बान्तावा, साम्पाङ लगायतमा देखिन्छ । चाम्लिङ राईमा भावीले निश्चित आयु तोकिदिएको, लेखिदिएकाले मृत्यु भएको भन्ने *रिसिया* नै रचना भइसकेको पाइन्छ । र, भावीले छैठौँ दिन भाग्य लेखिदिए अनुसार नै मृत्यु हुने चिन्तनको गहिरो प्रभाव परेको देखिन्छ (राई २०६६[२०६३] : ११२) । साम्पाङ राई चाहिँ *तायदिन*मा लेखिआए अनुसार आयु निर्धारण हुने विश्वास गर्छन् । उनीहरू मृतात्मालाई “धामी, तायमी, मान्यगन्य, धनी-गरीब मानिसहरू मात्र नभएर विभिन्न जीवहरू बाघ, भालु, चितुवा, गाई, भैंसी लगायत सबैले एकदिन मर्नुपर्ने र यो सबै कुरा तायदिनमा लेखिएर आएको हुन्छ” (राई २०७० : २५७) भनेर बाटो लगाउने गर्छन् । बान्तावा राई पनि मृतकलाई बाटो लगाउने क्रममा “के गर्नु र, हिजो तिम्रो भाग्य लेख्ने भावी (छापुनीमा) ले यति नै लेखेछ, दुःख मन नगर्नु, पूर्वज जिजु सोध्दै पूर्वज जिजुको देश दिशातिर जानू है” (मुकारुङ २०६२ : १८७) भनेर बिदा दिने गर्छन् । उनीहरू यसो पनि भन्ने गर्छन्, “लौ अब त तिम्री (फलाना/फलानी) त हिजो तिम्रो बुबाको पुंशत्व, आमा, श्रद्धेय आमाको कोखमा गर्भधारण भई (फक्री) दस महिना बसेर तिम्रो आमाको कोखबाट जन्म लिँदा त तिम्रो भाग्य लेख्ने भावीले यति वर्ष, यति महिना, यति दिन बाँची गरिखानु र निधन हुनु भनेर लेखिदिएको रहेछ” (मुकारुङ २०६१ : ६७) । बान्तावा राईले मृतकलाई चिहानमा पुग्ने बखत मट्टी दिँदा “फलाना नामको यो भूमिले पाल्ने छ; यो मट्टीले स्वर्ग पाउनु, खासनपायन होस् । सदासदा पुगोस् । सधैंभरि भरिभराउ होस् । स्वर्ग अमर, स्वर्ग पाउनु । अब ता भूमि, घामले पाल्ने छ है” (राई २०५५ : १३१) पनि भन्ने गर्छन् । बान्तावा-नेपालीबाट खस-नेपालीमा मुन्दुमका *रिसिया* अनुवाद गर्दा पनि हिन्दू भाग्यवादी चिन्तन^{१७} को प्रभाव परेको देखिन्छ । जस्तो कि *हेन्खामालाई* “स्वर्ग” र *निनाम्मा-माङ्खामालाई* “भगवान्” भनेर अनुवाद गरिएको पाइन्छ, जब कि किरात राईहरूमा कुल पितृ/मातृको अवधारणा छ तर भगवानको अवधारणा पाइँदैन । त्यस्तै, स्वर्ग र नर्ककै अवधारणा पनि छैन । निश्चय नै सहज र असहज मरण हुनेको मृतात्मा बस्ने स्थानको कल्पना किरात राईहरूले गरेका छन्, तर हिन्दू मान्यतामा झैं भाग्यवादमा आधारित पाप र पुण्यको प्रतिफलमा प्राप्त हुने स्वर्ग-नर्कको कल्पना गरिएको पाइँदैन । भाग्य र भावीबारे किरात राईहरूमा कुनै लोकोक्ति पाइँदैन । तर, अधिकांश किरात राईहरूमा भाग्यवादी

^{१७} हिन्दू विश्वास अनुसार जन्मेको छैठौँ दिन भावीले बच्चाको भाग्य लेख्ने गर्छ । “लेखेको पाइन्छ देखेको पाइँदैन” भनेर यही भाग्यवादी दार्शनिक मान्यता उखानमा परिणत भएको हो । यो मान्यताका कारण मान्छेहरू अर्को जुनीमा राम्रो हुने विश्वासमा गरीबी र उत्पीडन सहने गर्छन् र त्यसको कारण भाग्यलाई ठान्दै आफूलाई धिक्काउँछन् (विष्ट सन् २००८ : ७७, ७९) ।

चिन्तनको प्रभाव गहिरो प्रभाव परिसकेको देखिन्छ । आजकल मुन्दुमका *रिसिया*हरूमा समेत *छापदारी*, *छापदुनीमा*, *तायदिन* जस्ता भाग्य लेख्ने भावीलाई बुझाउने शब्द प्रयोग गरिएको पाइन्छ ।

किरात राईहरूमा हिन्दू भाग्यवादी चिन्तनको प्रभावको थालनी लगभग चार सय वर्ष हाराहारीको घटना हो । हुन त काठमाडौँ उपत्यकामा केन्द्र बनाएर शासन गर्ने किरातहरूलाई हराएका हिन्दू धर्मावलम्बी लिच्छविहरूले छैठौँ शताब्दीदेखि नै हिन्दूकरण शुरू गरेका थिए (वज्राचार्य २०५३[२०३०] : २८) । तर, लिच्छवि कालमै पूर्वी पहाडका किरातहरूलाई पनि हिन्दूकरण गर्न शुरू गरिएको थियो भन्ने आधार चाहिँ छैन । पूर्वका किरातहरूको सन्दर्भमा दरबारका भारदारहरूलाई हिन्दूकरणको थालनी शाह शासकभन्दा पहिले सेनहरूबाट १५ औँ शताब्दीबाट भएको पाइन्छ (चेम्जोङ २०५९[२०३१] : १३) । तर, किरात समुदायलाई हिन्दूकरण गर्ने प्रयास भएको थियो कि थिएन अध्ययनको विषय छ । आजसम्म स्पष्ट भए अनुसार समुदायलाई नै प्रभावित गर्ने गरी हिन्दूकरणको विस्तार पृथ्वीनारायण शाहको पालापछि मात्र भएको हो । त्यसैले, किरात राईहरूको मुन्दुमको *रिसिया*मै स्थान पाइसकेको भाग्यवाद दुई-अढाई सय वर्षयता शुरू भएको सघन हिन्दूकरणको परिणाम हो । किरात राईहरूमा हिन्दूकरण भएको कुरा किरातहरूको बाहुल्य रहेका खोटाङ र सोलुखुम्बु जिल्लामा किरात र खस-आर्य समुदायको जनसंख्याको तुलना र हिन्दू र अन्य धर्मावलम्बीहरूको जनसंख्याको तुलनाले खुलाउँछ ।

नेपालको जनगणना २०६८ (सीबीएस सन् २०१४ए : २७६, २७९; सीबीएस सन् २०१४बी : २७-२८, ६२, ६४) अनुसार खोटाङ जिल्लामा खस-आर्यहरूको जनसंख्याको तुलनामा हिन्दू धर्मावलम्बी २८.३९ प्रतिशत बढी रहेको देखिन्छ । किरात राईहरूको जनसंख्याको तुलनामा किरात धर्मावलम्बीहरू ७.४९ प्रतिशत कम देखिन्छन् । त्यस्तै, सोलुखुम्बुमा खस-आर्यहरूको जनसंख्याको तुलनामा हिन्दू धर्मावलम्बी १९.७९ प्रतिशत मात्र बढी देखिन्छन् । त्यस्तै, किरात राईहरूको जनसंख्याको तुलनामा किरात धर्मावलम्बीहरू ३.३४ प्रतिशतले मात्र कम छन् । खोटाङ र सोलुखुम्बु दुवै जिल्लामा खस-आर्य समुदायको जनसंख्याको तुलनामा हिन्दू धर्मावलम्बीको जनसंख्या अनुपात बढी रहेको छ, जब कि किरात राईहरूको चाहिँ जनसंख्याको तुलनामा किरात धर्मावलम्बीको जनसंख्या कम देखिन्छ । खोटाङभन्दा सोलुखुम्बुमा हिन्दू धार्मिक प्रभाव कम देखिन्छ । यसो हुनुमा मुख्यतः चार ओटा कुराले भूमिका खेलेको छ : एक, सोलुखुम्बुको भौगोलिक विकटता, जसले गर्दा जति बढी हिमाली क्षेत्र छ त्यति नै कम खस-आर्य जातिको पातलो उपस्थिति छ । जस्तो कि साबिकको गुदेल र बुङ गाउँ विकास समिति । गुदेलमा एक जना पनि खस-आर्य समुदायका बासिन्दा छैनन् । तर खोटाङको लगभग मध्य भागमा पर्ने साबिक बाम्राङ गाविसमा राई (१,२२६) र खस-आर्य (१,०६२) छन् (सीबीएस सन्

२०१४बी : ३८-३९), अर्थात् लगभग हाराहारी जनसंख्या छ । यो हद सम्मको मिश्रणले स्वाभाविक रूपमा एक-अर्कामा सांस्कृतिक प्रभाव बढी नै प्रभाव पर्छ । दुई, हालसम्म प्रकाशित सेनकालीन ऐतिहासिक कागजपत्र हेर्दा सेन शासकहरूले खोटाङसम्म प्रत्यक्ष शासन गरेको देखिन्छ, तर सोलुखुम्बु पुगेको कागतपत्र आजसम्म फेला परेको छैन (नेपाल २०५५ : ३१०-३१५; पोखरेल २०५७ : १३७-१४४) । तीन, जंगबहादुर राणाबाट वि.सं. १९१० मा मुलुकी ऐन लागू गरी बल प्रयोगद्वारा गैरहिन्दू समेत सिंगै नेपाली समाजलाई शुरू गरिएको हिन्दूकरणको सघन प्रभाव त्यही क्षेत्रमा बढी परेको देखिन्छ जहाँ सरकारी अड्डा-अदालत थिए । राणाकालीन पूर्व ४ नम्बर जिल्लाको मुख्य अड्डा भोजपुरमा थियो भने छोटी अड्डा खोटाङ बजारमा थियो, तर सोलुखुम्बुमा त्यस्तो अड्डा थिएन । चार, हिन्दू धर्मको सामाजिकीकरण । सेनदेखि शाह कालसम्म खस-आर्य समुदायका बाहुन, क्षेत्री र सन्न्यासीलाई खोटाङ र भोजपुरमा प्रशस्त बिर्ता जग्गा दिई राज्यको स्थानीय प्रतिनिधिका रूपमा बसोबास गराइएको थियो । लगभग ४०० वर्ष हाराहारीदेखि उनीहरू र स्थानीय किरात राईबीच घुलमिल शुरू भयो जसले गर्दा हिन्दू संस्कार र चिन्तनको सामाजिकीकरण हुन पुग्यो ।

टुंग्याउनी

निश्चय नै, सृष्टि, प्रकृति, जीवन र मृत्यु बारेका रहस्य वैज्ञानिक खोजीले धेरै खुलिसकेको सन्दर्भमा किरातहरूको मृत्यु चिन्तनको खास अर्थ नहुन सक्छ । तर किराती समाज कुन चिन्तनले डो-याइरहेको छ र प्रकृति-आश्रित जीवनदेखि सभ्यताको चरणसम्म आइपुग्ने क्रममा किरातीहरूले चिन्तन क्षेत्रमा गरेको विकास के हो भन्ने सन्दर्भमा चाहिँ यसको महत्त्वपूर्ण स्थान छ । किरात राईहरूको मृत्यु चिन्तनमा द्वन्द्वात्मक चिन्तनको बीउ समेत पाइन्छ । तर, विगत ४०० वर्ष यता किरात राईहरूमा हिन्दू चिन्तनको प्रभाव विस्तार हुन पुग्यो । मध्य-पहाडी (दक्षिण) क्षेत्रमा पर्ने खोटाङ, भोजपुर र उदयपुर जिल्लामा बस्ने चाम्लिङ, बान्तावा र साम्पाङ राईमा संस्कार र चिन्तन दुवैमा उल्लेख्य अनुपातमा हिन्दू प्रभाव देखिन्छ । हिमाली र मध्य-पहाडको बीचमा बसोबास गर्ने कोयी/कोयू राईहरू चाहिँ भौगोलिक रूपमा मध्य बिन्दुमा रहेको देखिन्छ । मृत्यु संस्कार र मृत्यु चिन्तनका सन्दर्भमा यो कुरा स्पष्ट देखिन्छ । तर सोलुखुम्बु जस्ता हिमाली क्षेत्रमा भने अहिले पनि मौलिकता बाँकी रहेको देखिन्छ । हिमाली क्षेत्रको सोलुखुम्बु जिल्लामा बस्ने राईहरूमध्ये कुलुङ र खालिङमा पाइने मौलिकता उनीहरूको मात्र नभएर समग्र राईहरूको प्रतिनिधित्व गर्ने मौलिकता हो । अर्को भाषामा भन्दा, किरात राईहरूको मृत्यु संस्कार र चिन्तनबारे संकेत गर्ने कम्पास हो यो ।

धन्यवाद

यो लेख तयार गर्ने क्रममा मैले कुराकानी गरेका स्रोत व्यक्तिहरू गडुलमान राई, भूपध्वज थोमरोस र अर्जुन खालिङप्रति आभारी छु । त्यस्तै, नहुडहरू शिवराज राई, देशवीर राई, त्रिभुराज राई र हस्तबहादुर राईप्रति हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त गर्छु । उहाँहरूबाट मुन्दुमको *रिसिया* रेकर्ड गर्न नपाएको भए यो लेख सम्भव हुने थिएन । गणेश खालिङ राईको महत्त्वपूर्ण सहयोग भुल्न सकिदैन । अन्तमा, यो लेखलाई निखार्न सहयोग गर्ने ज्ञात-अज्ञात समीक्षकहरू र सल्लाह सुझाव दिने मार्टिन चौतारीका साथीहरूलाई धन्यवाद छ ।

सन्दर्भ सामग्री

- अफानास्येभ, भिक्टर । २०६४ । *दर्शनशास्त्रको प्रारम्भिक ज्ञान* । अनु. राजेन्द्र मास्के । काठमाडौँ : सहभागी प्रकाशन ।
- चाम्लिङ, भोगीराज । २०६८ । मुन्दुम र मार्क्सवाद । *खम्बुवानपत्र* २ : १० । काठमाडौँ : खम्बुवान प्रकाशन प्रा.लि. ।
- चाम्लिङ, भोगीराज । २०७१ । *मुन्दुम सृष्टिकथा* । काठमाडौँ : किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिम् केन्द्रीय कार्यसमिति ।
- चाम्लिङ, भोगीराज । २०७३ । *मुन्दुम होसुङ (संस्कार)* । काठमाडौँ : किरात राई चाम्लिङ खाम्बातिम् केन्द्रीय कार्यसमिति ।
- चेम्जोङ, इमानसिंह । २०५९[२०३१] । *किरातकालीन विजयपुरको संक्षिप्त इतिहास* । दोस्रो संस्करण । काठमाडौँ : किरात याक्थुङ चुम्लुङ केन्द्रीय कार्यालय ।
- नेपाल, ज्ञानमणि । २०५५ । *नेपालनिरूपण* । काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।
- नेपाल, ज्ञानमणि । २०७४[२०४०] । *नेपालनिरुक्त* । दोस्रो संस्करण । ललितपुर : साझा प्रकाशन ।
- नेपाल सरकार । २०२२ । *मुलुकी ऐन १९१०* । काठमाडौँ : कानून किताब व्यवस्था समिति, सिंहदरबार ।
- पाण्डेय, रामनिवास र दिनेशचन्द्र रेग्मी । २०६२ । *नेपालको प्रागितिहास* । काठमाडौँ : नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
- पोखरेल, रेवामणि । २०५७ । *पोखरेलको इतिहास* । खोटाङ : रेवामणि पोखरेल ।
- मुकारुङ, राजन । २०६१ । *किरात संस्कार* । काठमाडौँ : मकरबहादुर बान्तावा, विष्णुदेवी बान्तावा ।
- राई, गडुलमान । २०६६[२०६३] । *किरात संस्कार* । दोस्रो संस्करण । ललितपुर : आदिवासी जनजाति उत्थान राष्ट्रिय प्रतिष्ठान नेपाल तथा सिद्धार्थ राई, जीवनज्योति राई, किरण राई, आतंक राई ।

- राई, जयप्रसाद मुकारुड । २०६२[२०५६] । *रिदुम् मुन्दुम्* । दोस्रो संस्करण । ललितपुर : मेजर बालकृष्ण मुकारुड राई ।
- राई, नानुमति, संकलक । मिति नखुलेको । *किरात साम्पाड राई मुहुम* । काठमाडौं : किरात साम्पाड राई जुम्लेखा नेपाल ।
- राई, बालकृष्ण मुकारुड । २०६७ । *किरात राई जातिको रीतिरिवाज* । ललितपुर : श्रीमती प्रेमकुमारी मुकारुड राई ।
- राई, राजबहादुर कोयी । सन् २०११ । *कोयी रिदुम हदुम : कोयी राई जातिको जन्मदेखि मृत्युसम्मको संस्कार* । काठमाडौं : किरात कोयी/कोयू राई समाज, केन्द्रीय कार्यसमिति ।
- राई, सन्तकुमार “इशारा,” संकलक । २०५५ । *दोवाडदुम साम्कालिड* । काठमाडौं : किरात राई यायोक्खा केन्द्रीय कार्यसमिति ।
- राई (साम्पाड), खगेन्द्रबहादुर । २०७० । *किरात साम्पाड राई चिनारी (वंशावली)* । खोटाङ : कल्पना राई ।
- वज्राचार्य, धनवज्र । २०५३[२०३०] । *लिच्छविकालका अभिलेख* । दोस्रो संस्करण । काठमाडौं : नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र ।
- सुब्बा, चैतन्य । २०६८ । *किरात दर्शन : प्राचीन ज्ञानको आधुनिक चर्चा* । विष्णु प्रभात, सं. । काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
- Bista, Dor Bahadur. 1980. *People of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- CBS (Central Bureau of Statistics). 2012. *National Population and Housing Census 2011 (National Report)*. Kathmandu: CBS.
- CBS. 2014a. *National Population and Housing Census 2011 (Household and Population, Age-Sex Distribution, Relationship, Marital Status and Religion)*. Vol. 5, part I, NPHC 2011. Kathmandu: CBS.
- CBS. 2014b. *National Population and Housing Census 2011 (Caste/ Ethnicity, Mother Tongue and Second Language)*. Vol. 5, part II, NPHC 2011, Kathmandu: CBS.
- Goldenweiser, Alexander. 1937. *Anthropology: An Introduction to Primitive Culture*. New Work: F.S. Crofts & Co.
- Hayden, Brian. 2003. *Shamans, Sorcerers, and Saints: A Prehistory of Religion*. Washington: Smithsonian Books.
- Manna, Sibendu. 1993. *Mother Goddess Caṇḍī: Its Socio Ritual Impact on the Folk Life*. Calcutta: Shankar Bhattacharya, Panthi Books.

Tylor, Edward B. 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Vol. I. London: John Murray.

लेखक परिचय

भोगीराज चाम्लिङको जननायक रामप्रसाद राई : माझकिरातको विद्रोहदेखि सिंहदरबार कब्जासम्म (२०७३) पुस्तक प्रकाशित छ। उनको अनुवाद र सम्पादनमा शिक्षामा मार्क्सवादी चिन्तन, माओका दुर्लभ रचनाहरू लगायत पुस्तक प्रकाशित छन्। उनकै संकलन तथा सम्पादनमा मुन्दुमका दुई खण्ड मुन्दुम सृष्टिकथा (२०७१) र मुन्दुम होसुड (२०७३) प्रकाशित छन्। हाल मुन्दुम संकलन तथा अध्ययनमा केन्द्रित उनी मुन्दुम अनुसन्धान केन्द्र नेपालका उपाध्यक्ष हुन्। ईमेल : chamlingbhogi@gmail.com