

के बाहुनवादको स्रोत हिन्दू धर्म हो ? डोरबहादुर विष्टको फ्याटलिजम् एन्ड डेभलप्मेन्टको २५ वर्षपछि पुनर्अध्ययन

चूडामणि बस्नेत

सन् १९९१ मा पहिलो पटक प्रकाशित भएपछि सुपरिचित नेपाली मानवशास्त्री डोरबहादुर विष्टको कृति *फ्याटलिजम् एन्ड डेभलप्मेन्ट : नेपाल्स स्ट्रगल फर मोर्डनाइजेशन* (यस उपान्त, *एफ एन्ड डी*) थुप्रै पटक पुनर्मुद्रण भएको छ । यो नेपाली राज्य र समाजको विश्लेषण हुँदा सम्भवतः सबभन्दा धेरै पटक उद्धृत गरिएको चर्चित पुस्तक पनि हो ।^१ क्याम्ब्रिज विश्वविद्यालयका मानवशास्त्री एलन म्याकफार्लेन (सन् १९९०) का अनुसार विष्टको उक्त पुस्तकको योगदान म्याक्स वेबरको *द प्रोटेस्टेन्ट इथिक एन्ड द स्पिरिट अफ क्यापिटलिजम्* र टोकियाभेलीको *एन्सियन्ट सोसाइटी* जस्ता पश्चिमा सुप्रसिद्ध लेखकको पुस्तकसँग तुलनायोग्य छ । अन्य केही लेखकले चाहिँ विष्टको यस पुस्तकमा अति सामान्यीकरण गरिएको तथा प्रमाणको अभाव रहेको कारण देखाउँदै आलोचना पनि गरेका छन् (हेर्नुहोस्, दाहाल सन् १९९०; शर्मा सन् १९९१; मल्ल सन् १९९२; पहारी सन् १९९२; मेट्ज सन् १९९६; मिश्र सन् २०१६) । यद्यपि, नेपालबारे रुचि राख्ने समाज वैज्ञानिक तथा विकास अभ्यासकर्ता माझ *एफ एन्ड डी* लोकप्रिय रहँदै आएको छ ।^२

^१ डोरबहादुर विष्ट नेपाली मानवशास्त्रका पिता भनेर पनि चिनिन्छन् (फिशर सन् १९९६ : ३४९) । सन् १९९६ मा उनी पश्चिम नेपालबाट रहस्यमयी ढंगले हराएपछि भेटिएका छैनन् । विष्टको जीवनी र प्रकाशनबारे जान्न हेर्नुहोस्, केसी र वन्त (सन् २०१३) ।

^२ नेपालमा पुस्तकको चर्चा र महत्त्व त्रिभुवन विश्वविद्यालय, मार्टिन चौतारी र साउथ एशियन युनिभर्सिटीद्वारा डिसेम्बर २९, २०१६ मा काठमाडौँमा आयोजना भएको “डिबेटिड डेभलप्मेन्ट इन साउथ एशिया” सम्मेलन तथा त्यहाँ प्रस्तुत कार्यपत्रहरूले पनि पुष्टि गरेका छन् । यस लेखको अधिल्लो संस्करण उक्त सम्मेलनमा प्रस्तुत गरिएको थियो । सहभागीका अनुसार बाहिरबाट भर्खरै देशमा आएका र विकास सम्बन्धी विदेशी विज्ञका लागि यो पुस्तक लामो समयदेखि “पढ्नै पर्ने” रहिआएको छ (थप केसी र खरेल सन् २०१७ मा पनि हेर्नुहोस्) । यस लेखका एक जना समीक्षकका अनुसार विष्टलाई प्रतिस्थापित गर्ने एक जना अति चर्चित गैरनेपाली लेखिका मन्जुश्री *समाज अध्ययन* १३ : १२१-१३९, २०७५

अढाई दशकदेखि पुस्तकमाथि हुँदैआएको यस प्रकारको नियमित परिचर्चा र लोकप्रियता नै यसको पुनर्अध्ययन गर्ने उत्प्रेरणाको कारक हो ।

यो पुस्तकले सन् १९५१ मा राणा कालको अन्त्यदेखि सन् १९८० सम्मको विकासक्रमको सिंगो प्रक्रिया समेटेको छ । यस अर्थमा एफ एन्ड डीलाई सन् १९६०-१९९० सम्मको राजतन्त्रात्मक पञ्चायती व्यवस्थाका क्रममा अपनाइएका विकास नीति र अभ्यासको आलोचनात्मक समीक्षाका रूपमा लिन सकिन्छ । विष्ट तर्क गर्छन्, “उच्च जात”^३ का कुलीन नेपाली शासकहरू रूढिवादी हिन्दू मान्यताले निर्देशित र प्रसित थिए । त्यस कारण, इतिहासको कुनै काल खण्डमा अत्यन्तै गौरवान्वित र समृद्ध रहेको नेपाल पिछडिएको र अल्पविकसित मुलुक भएको छ र नेपाललाई आधुनिक हुन नदिन तिनै उच्च-जातीय कुलीनहरू जिम्मेवार छन् । विष्टका अनुसार उच्च-जातीय हिन्दूवादी मान्यता, अर्थात् पुस्तकमा उल्लिखित “बाहुनवाद” र “बाहुनवादी थिति,” भन्नाले “भाग्यवाद,” “आफ्नो मान्छे” र “चाकरी प्रथा” को सम्मिश्रण हो । यो विश्लेषणको आधारमा विष्ट सुझाउँछन्— आर्थिक विकास तथा आधुनिकताका लागि नेपालले बाहुनवादी संस्कृतिलाई त्याग्नु पर्छ र यसको स्थानमा परम्परागत उत्पादनशील आदिवासी-जनजातीय मूल्य-मान्यता र संस्कृतिको पक्षपोषण र अनुसरण गर्नुपर्छ । विष्ट यस्तो प्रक्रियामा राजतन्त्रको प्रत्यक्ष भूमिका र निर्देशनको आवश्यकता देख्छन् ।^४

यस लेखमा मैले अघिल्ला समीक्षकहरू (दाहाल सन् १९९०; शर्मा सन् १९९१; मल्ल सन् १९९२; पहारी सन् १९९२; मेट्ज सन् १९९६; मिश्र सन् २०१६) का तर्कमा सहमति जनाउँदै परम्परागत सामाजिक विज्ञानको दृष्टिकोणमा एफ एन्ड डीको मुख्य निष्कर्षमा समस्या रहेको तर्क प्रस्तुत गरेको छु । यस क्रममा विष्टका बारे अघिल्ला समीक्षाले नदेखेका सवाल पनि बहसमा ल्याउने प्रयास गरेको छु । आधुनिकताको विकासवादी धार र जात-

थापा हुन् । यस पुस्तकलाई कसरी प्रयोग र उपयोग गरिएको छ भन्नेबारे मैले अर्को छुट्टै कार्यपत्र (बस्नेत सन् २०१६बी) मा केलाएको छु ।

^३ थुप्रै प्रसंगमा विष्टले “उच्च जात” शब्दावली प्रयोग गरेका छन्, जसले बाहुनलाई जनाउँछ । अन्य सन्दर्भमा उनी क्षत्री, ठकुरी, श्रेष्ठ नेवारलाई पनि बाहुनकै श्रेणीमा राख्छन् । यस्ता समूहलाई जनाउन उनले प्रयोग गर्ने अन्य शब्दावली भनेका “बाहुन-क्षत्री,” “आप्रवासी बाहुन,” “माथिल्ला जात” र “सबभन्दा माथिल्लो जात” हो । “बाहुनवादी” भन्नाले मेरो अर्थमा यिनै समूहका उच्च जातका कुलीन शासक हुन् ।

^४ थुप्रै अनुसन्धाता, विद्वान तथा जातीय अभियन्ता अहिले चर्चित भएको “बाहुनवाद” शब्दका प्रणेता विष्टलाई मान्छन् (विलियम्स सन् २०१६) । नेपालका उच्च जातका कुलीन वर्गको राजनीतिक प्रभावशालीताको व्याख्या र प्रस्तुतिको परिभाषाका लागि बाहुनवादलाई बुझिए खास समस्या पर्दैन भन्ने मेरो बुझाइ छ ।

सिद्धान्त (कास्ट थ्योरी) को आदर्शवादी धारबाट प्रभावित विष्टले आफ्नो तर्कलाई मौलिक सिद्धान्तका रूपमा पस्केका छन् । तर, नेपालका सम्बन्धमा उस्तै खालका पूर्वप्रकाशित कृतिलाई भने विष्टले ध्यान दिएका छैनन् ।^५ बाहुनवादी मान्यता कसरी कारक शक्ति हुन पुग्यो भन्ने विषय प्रस्ट पार्न र व्याख्या गर्न विष्ट चुकेका छन् । न त उनले त्यस्ता मान्यता बोक्ने भनिएका केन्द्रीय राजनीतिक तथा प्रशासनिक संस्थाका ऐतिहासिक बाहुनवादी कर्ताको पहिचान गर्न सकेका छन् । यस लेखमा बाहुनवादी मान्यता कायम रहेको भन्ने विष्टका तर्कका केही पक्षसँग मैले सहमति पनि जनाएको छु । यद्यपि, प्रकाशित ऐतिहासिक तथ्य र विवेचनाको अनुसरण गर्दै यहाँ के तर्क गरिएको छ भने बाहुनवादी मान्यताको उद्गम र व्यापकता हिन्दू धार्मिक कृति, मान्यता र अभ्यासमा होइन, राजनीतिक संस्थाको ऐतिहासिक विकासक्रममा खोजिनु पर्छ । खासमा, अठारौँ शताब्दीताका शाह राजवंश र तिनका भारदारद्वारा स्थापित र संरक्षित अनि बीसौँ शताब्दीमा राणा तथा पञ्चायत कालमा आएर झांगिएका राजनीतिक संस्कृति र संस्थाले नै विष्टले भने झैं बाहुनवादी मान्यता बोक्ने गरेका थिए भन्ने मेरो पनि धारणा रहेको छ ।

बाहुनवादी मूल्य-मान्यता के हो ?

बाहुनवाद के हो ? नेपाली राज्य र समाजका लागि बाहुनवादी मान्यता र तिनका परिणाम के हुन् ? विष्टका अनुसार, धर्म भन्नु सर्वोच्च शक्ति हो र बाहुनवादी मान्यता हिन्दू धर्मबाट आएको हो ।^६ त्यस्ता मान्यतामध्ये सबभन्दा महत्त्वपूर्ण चाहिँ भाग्यवाद (फ्याटलिजम्) हो । सारमा भाग्यवाद भन्नाले त्यस्तो “सोच हो जस अनुसार व्यक्तिगत जीवनको परिस्थिति नियन्त्रण गर्ने सामर्थ्य कोहीसँग हुँदैन । त्यो अलौकिक बाह्य शक्तिले मात्रै गर्न सक्छ” (विष्ट सन् १९९१ : ४) ।^७ भाग्यवाद “पुराणहरूमा आधारित छ र कर्मले नै सबै थोक निर्धारण गर्छ भन्ने यसले विश्वास गर्छ” (विष्ट सन् १९९१ : ५८, पादटिप्पणी २) । भाग्यवादसँगै जोडिएर आउँछ “आफ्नो मान्छे” को अभ्यास । यो पनि हिन्दू धार्मिक विश्वास र भगवान प्रतिको भरोसाबाट उब्जिएको सोच हो । विष्टका अनुसार नेपाली संस्कृति मूलतः “सामूहिकता” (कलेक्टिभिस्ट अप्रोच) मा आधारित छ, जुन आफैमा राम्रो कुरा पनि हो, यद्यपि उच्च-जातीय समूह बीचको सामूहिकता आफ्नो मान्छेको सञ्जाल मार्फत विकृत रूपमा प्रकट हुन्छ । भाग्यवाद र आफ्नो मान्छेसँगै आउने विष्टको तेस्रो अवधारणा भनेको चाकरी हो ।

^५ विस्तृत व्याख्याका लागि हेर्नुहोस्, बस्नेत (सन् २०१८) ।

^६ निश्चित कृतिको नाम नलिएर विष्ट बारम्बार पुराण तथा धर्मशास्त्रबारे उल्लेख गर्छन् । नाम लिइएका कृति भनेका मनुस्मृति, कौटिल्यको अर्थशास्त्र र भागवद् गीता हुन् ।

^७ गिरी (सन् २०१६) का अनुसार भाग्यवादको अवधारणा औपनिवेशिक निर्माण हो, र यूरोपको ओरियन्टलिस्ट बहसमा यसको प्रयोग व्यापक छ ।

विष्टका अनुसार यो अवधारणामा पनि धर्म नै प्रमुख रूपले जोडिएर आउँछ । उनी लेख्छन्, “चाकरीको उद्भव धार्मिक-सांस्कृतिक अभ्यास र श्रद्धामा रहेको छ, जुन शासक वर्गमा प्रसारित हुँदै शक्तिका विभिन्न तहमा आसिन रहेकाहरूसम्म फैलियो” (विष्ट सन् १९९१ : ५) । यसर्थ, विष्टका अनुसार, उच्च-जातीय हिन्दू शासक वर्ग बाहुनवादी रोगबाट प्रताडित छ । यस मान्यताको असर आत्मविश्वास, उत्प्रेरणा, समय प्रतिको सजगता, र योजना तथा कार्यकारण सम्बन्ध सहित विभिन्न अवधारणा, अभिमुखीकरण, व्यवहारमा स्पष्ट देखिन थाल्छ (विष्ट सन् १९९१ : ४; अध्याय ४ पनि हेर्नुहोस्) ।^५ भाग्यवादका रूपमा देखिने बाहुनवादको असर राज्यको नीति तथा योजना छनोटमा समेत देखिन्छ, जसले अन्ततः आधुनिकता तथा विकास तर्फको नेपालको यात्रामा भाँजो हाल्छ ।

विष्ट बाहुनवादी मान्यता परापूर्व कालदेखि नै अत्यन्तै शक्तिशाली रहँदै आएको ठान्छन् । जस्तै, १६ औँ शताब्दीमा नेपालको पश्चिमी भेगमा खस साम्राज्यको पतन^६ तथा गोर्खालीको सफल राज्य विस्तार जस्ता इतिहासका प्रमुख घटनालाई पनि उनी बाहुनवादसँग जोडेर हेर्छन् (सन् १९९१ : २६, ४५) । उनको ठम्याइमा बाहुनवादी मान्यता यति शक्तिशाली छ कि गैर-बाहुनवादी मान्यतामा उठबस गरेका र विदेशमा लामो समय बसेर फर्केकाहरू पनि बाहुनवादी मान्यताको आँधी-तुफानमा सजिलै पर्ने गरेका छन् (सन् १९९१ : १३८) । राजा वीरेन्द्र-संरक्षित “उत्पादनशील” नयाँ शिक्षा लागू गर्ने योजना बाहुनवादीहरूको विरोध र असहयोगकै कारण असफल भएको विष्ट तर्क गर्छन् । बाहुनवादी मान्यताले शिक्षालाई उत्पादनशील श्रमको माध्यम बनाउनुको साटो आडम्बरी गहना बनाएको छ । अध्याय ७ मा उनको तर्क छ कि ब्रह्माण्डको विकास चक्रीय तथा स्वतःस्फूर्त भएको विश्वास गर्ने केही उच्च-पदस्थ कर्मचारी गणले विदेशी सहायताको ठाडो विरोध गर्छन् (सन् १९९१ : १३५) । अर्कोतिर, त्यस्ता अतिवादी पनि छन् जसले विदेशी र विदेशी सहायतालाई पैतृक सम्पत्ति झैं ठान्छन्, जुन बाहुनवादी मान्यताकै उपज हो । विश्वविद्यालय शिक्षासँगै सामाजिकीकरणले बाहुनवादी सोच राख्ने उच्च-जातीय योजनाविद् तथा कर्मचारीतन्त्रलाई ठोस सवाल तथा योजना निर्माणमा समय लगाउनुको साटो पण्डित्याइँ तथा अमूर्त काममा प्रोत्साहन गराउँछ (सन् १९९१ : ५४; अध्याय ७ पनि हेर्नुहोस्) । परिणामतः, विदेशी सहयोग प्रभावहीन भएको छ । अन्त्यमा, बाहुनहरूको हालीमुहाली रहेको राज्य संयन्त्र

^५ विष्टको तर्क छ कि त्यही भाग्यवादले नेपाली कुलीन शासकलाई “शान्ति” दिएको छ, जसले नेपालको सार्वभौमिकता निर्माणमा सघाएको थियो ।

^६ खस साम्राज्यको पतनको कारण जात व्यवस्था हो भन्ने तर्कसँग केही इतिहासविद् सहमत हुन सक्छन्, तर बाहुनलाई दान दिएको जमिन र खस साम्राज्य भित्रकै आन्तरिक द्वन्द्वलाई पनि उनीहरू महत्त्व दिन्छन् (प्रधान सन् १९९१) ।

मार्फत चल्ने बाहुनवादी मान्यताले नेपाली राज्य, समाज तथा आधुनिकीकरण तर्फको यात्रामा बाधा तथा अन्योल सिर्जना गरेको छ ।

तर भाग्यवाद, आफ्नो मान्छे र चाकरी जस्ता बाहुनवादी मान्यताका बारेमा विष्टको तर्कलाई सूक्ष्म अध्ययन गर्दा उनी बाहुनवादी मान्यताको स्रोत तथा तिनका प्रभावको विश्लेषणमा चुकेको मेरो ठम्याइ छ । उनले बाहुनवादी कर्ताका व्यवहार बेनामे धार्मिक ग्रन्थ (पुराण तथा धर्मशास्त्र) बाट सीधै देखाएका छन् ।^{१०} तर, बाहुनवादी मान्यता र त्यसको प्रभाव बीचको सीधा सम्बन्धलाई पुष्टि गर्ने एउटा पनि आधार पुस्तकमा देखाएका छैनन् । विष्ट (सन् १९७६) ले सन् १९७० तिरको नेपालको दक्षिणी भेगको एउटा गाउँमा बाहुनवादी मान्यताका केही छिटा फेला पारेका थिए । तर, एफ एन्ड डी कुनै दक्षिणी भेग वा गाउँका बाहुन पुरेतबारे लेखिएको होइन । बरु यो काठमाडौंको केन्द्रीय राजनीतिक तथा प्रशासनिक संस्था बारेको पुस्तक हो ।

आफ्नो मूल तर्क र व्याख्यानमा परस्पर विरोधी प्रसंगहरू रहेको तथ्यतर्फ विष्ट सचेत देखिएका छैनन् । विष्टका अनुसार अविज्ञेय बाह्य शक्तिमा निहित विश्वास नै भाग्यवादको खास अर्थ हो, जसले व्यक्तिका रहेको महत्त्वाकांक्षा र उत्प्रेरणालाई नकारात्मक प्रभाव पार्छ वा शून्य गराउँछ । तर, अर्कोतिर, चाकरी र आफ्नो मान्छेले भौतिक वस्तु प्राप्तिका लागि व्यक्तिले गरेको स्वप्रयासलाई जनाउँछ । त्यस्ता विरोधाभासपूर्ण देखिने बाहुनवादी सोच कसरी समायोजन गर्न सकिन्छ भन्नेबारे विष्टले कहीं पनि स्पष्ट पारेका छैनन् (हेर्नुहोस्, पहारी सन् १९९२) । त्यो पाटो स्पष्ट नपारेकै कारण फरक विश्लेषणमा पुगे अवसर विष्टले कसरी गुमाएका छन् भन्ने सम्बन्धमा म आउँदा खण्डमा विश्लेषण गर्नेछु ।

पुस्तकका कतिपय स्थानमा विष्टको तर्क पढ्दा नेपालका बाहुनहरू बाह्य शक्तिमा विश्वास गर्ने धार्मिक हैन चरम भौतिकवादी हुन् कि भन्ने भान समेत पर्दछ । चितवनमा भएको एउटा सर्वेक्षण उल्लेख गर्दै विष्ट तर्क गर्छन्, नेपालका सम्पूर्ण समूहमध्ये सबैभन्दा बेखुस जाति बाहुन नै हुन् (सन् १९९१ : ७२) । तर, बाहुन किन बेखुस छन् भनेर विष्ट व्याख्या गर्दैनन् । के बाहुनहरू ऐतिहासिक रूपमै धन र शक्ति आर्जनमा बढी लालायित भएकाले नेपालमा रहेका अन्य सबै समूहभन्दा बेखुस भएका हुन् ? उसै पनि बाहुनहरूको भौतिक-सांसारिकताबारे नेपाली समाजमा एक खालको बनिबनाउ बिम्ब रहेको छ—जता गुलियो, उतै बाहुन भुलियो । मल्ल (सन् १९९२ : २३) उल्लेख गर्छन्, “यदि नेपाली

^{१०} आफूले उल्लेख गरेका कृति सामान्य वा कुलीन नागरिकले साँच्चै प्रयोग गरेका थिए कि थिएनन् त्यसबारे विष्ट आफ्ना पाठकलाई बताउँदैनन् । ती कृति तत्कालीन समाजका प्रतिबिम्ब थिए र तिनमा व्यक्त विश्वास तथा मान्यताले व्यक्तिका दैनिक व्यवहार निर्देशित गरेका हुनुपर्ने सोचाइ विष्टले राखेको देखिन्छ । तर, थुप्रै परस्पर-विरोधी देखिने व्याख्या सहितका फरक संस्करणका कृति भारतीय उपमहाद्वीपभरि फैलिएका थिए (डोनिगर सन् २००९) ।

समाजको कुनै खण्डले ऐतिहासिक प्रोटेस्टेन्ट क्रिश्चियनहरूले झैं कामको महत्त्वलाई पूर्ण रूपमा आत्मसात् गरेका छन् भने ती जाति अरू कोही नभएर बाहुन नै हुन् ।” जर्मन समाजशास्त्री म्याक्स वेबर (सन् २००१) ले पूँजीवादको विकासमा महत्त्वपूर्ण योगदान दिने प्रोटेस्टेन्ट क्रिश्चियनहरूलाई अत्यन्तै बेखुशी समूहको रूपमा चित्रित गरेका थिए । दक्षिण एशियाको परम्परागत हिन्दू धर्ममा भौतिकवादी दर्शन र बाहुनको प्रसंग प्रशस्तै देखिन्छ (बेरम्यान सन् १९७१; सिंगर सन् १९७२; गेलनर सन् १९८२; डोनिगर सन् २००९) । भर्खरका केही अध्ययनले नेपालमा पनि यस्तै देखाएका छन् । चितवनका थारू र पूर्वी नेपालका धिमाल बीसौँ शताब्दीमा तुलनात्मक रूपमा कम उपभोगवादी र धनको जोहो गर्न उति ध्यान नदिने जातिको रूपमा देखिन्छन् (गुणरत्ने सन् १९९६; राई सन् २०१५) ।^{११}

भाग्य र कर्म जस्ता अवधारणाको जनस्तरमा देखिने विभिन्न अर्थतर्फ ध्यान विष्टले दिएका छैनन् । नेपाल र दक्षिण एशियाका हिन्दू (र बौद्ध) यस्ता अवधारणाबाट ग्रसित छन् र तिनले यी अवधारणालाई दैनिक जीवनमा बारम्बार प्रयोग गर्छन् (सिंगर सन् १९७२) । हालसालै गरिएका अध्ययनले देखाएका छन् कि सर्वसाधारण नेपालीले पनि जीवनका घटना व्याख्या गर्न त्यस्ता अवधारणाको प्रयोग गरेका छन् (बस्नेत सन् २०१६ए) । नेपाली परिप्रेक्ष्यमा विष्टले भने झैं समस्याग्रस्त देखिएका भाग्यवादी मूल्य र मान्यताबारे सिंगर (सन् १९६६) ले भारतीय बाहुनका केही उदाहरण उल्लेख गरेका छन् । यद्यपि सिंगरले अध्ययन गरेका बाहुन पिछडिएका थिएनन्, बरु उनीहरू सफल व्यापारी र उद्योगी बनेका थिए । उनको तर्क छ कि आफ्नो अवस्थाबारे व्याख्या गर्न थुप्रैले भाग्यवाद तथा कर्मको सिद्धान्त प्रयोग त गरे, तर ती सिद्धान्तले व्यक्तिगत महत्त्वाकांक्षालाई प्रभावित पारेनन् । कतिले त सफलताबारे नभएर असफलताबारे व्याख्या गर्दा मात्रै ती अवधारणा प्रयोग गरेका थिए । गेलनर (सन् १९८२) को दलिल छ, दक्षिण एशियाली हिन्दू जीवनमा कर्मको बन्धन महत्त्वपूर्ण होइन ।^{१२} नेपालमा त्यस्ता थुप्रै थैगो तथा उद्गार छन् जसले भाग्यलाई अकाट्य सत्य वा प्रभावको रूपमा प्रस्तुत गर्दैनन् । जस्तै, “भाग्यमा छ भन्दैमा डोकोमा दूध अडिँदैन,” “भाग्यले दिने कर्मले ठेल्ने” । यी लोकोक्तिले व्यक्तिगत प्रयास, महत्त्वाकांक्षा, र भाग्यवादी सोच परस्पर विरोधी नभएर एक अर्काका पूरक रहेको देखाउँछन् । त्यसो

^{११} बाहुनको “लोभीपन” र अरू समूहको “उदारपन” लाई व्यक्तिको शैक्षिक अवसर, निजी सम्पत्ति र बजार सँगको सामीप्य, राज्य तथा राज्यको भूमि योजना सँगको पहुँच तथा बसाइँसराइको अनुभव जस्ता ऐतिहासिक र समाजशास्त्रीय पक्षबाट बुझिनुपर्छ ।

^{१२} विष्टले आफ्नो उपन्यास *सोतालामा* चाहिँ व्यापारीको सफलतामा धर्म नकारात्मक नहुन पनि सक्ने सन्देश दिएका छन् (बस्नेत सन् २०१७) ।

त बाहुनवादले सामाजिक असमानतालाई वैधता दिनका लागि भाग्यवाद तथा कर्मको सिद्धान्तको उपयोग वा दुरुपयोग गरेको बारे पनि विष्टले ध्यान दिएका छैनन्।^{१३}

संसारका थुप्रै धर्ममा भाग्यवादको अवधारणा रहेको छ। हिन्दू तथा बौद्ध धर्ममा कर्मको सिद्धान्त, त्याग र पुनर्जन्मको विशेष स्थान छ। “सफल” दृष्टान्तका रूपमा विष्टले उल्लेख गरेका थुप्रै एशियाली मुलुकहरू यस्ता विश्वासबाट प्रभावित भएको पाइन्छ। तर, नेपालको सवालमा चाहिँ त्यस्ता विश्वासलाई उनले समस्या मानेका छन्। त्यति मात्र होइन, समकालीन पश्चिमा राष्ट्र नै पनि भाग्यवादको स्वरूप र अवधारणाबाट मुक्त छैनन्।^{१४}

खासमा, हिन्दू धर्म नै भाग्यवादको स्रोत हो भन्ने विष्टले के पनि भनेका छन् भने भाग्यवाद “ब्रह्माण्ड भरिको मानवीय अवस्थाको एउटा पाटो हुन सक्छ” (सन् १९९१ : ८२)। भाग्यवाद जहाँतहीं छ र यो मानवीय अवस्थाको पाटो हो भने नेपालको अल्पविकासमा यो कसरी कारक शक्ति हुन सक्छ ? विष्टको यही प्रमुख सारमा स्पष्ट समस्या छ र उनको तर्क आफैमा विरोधाभासले ग्रसित छ।

बाहुनवादी मान्यताका अन्य दुई अंश, आफ्नो मान्छे र चाकरी, पनि उत्तिकै समस्याग्रस्त छन् किनभने ती उच्च-जातीय हिन्दूमा मात्र देखिने “विकृति” होइनन्। खासमा भन्दा, यी अभ्यास जहाँतहीं भेटिन्छन्। थुप्रै पूर्व-आधुनिक राज्यहरूमा आफ्नो मान्छे र चाकरीका विविध स्वरूप मानव इतिहासको हरेक काल खण्डमा विकास भएका थिए।^{१५} म्याकफर्लेन (सन् १९९० : २६) ले यस्तो अभ्यास “क्रूर शासक” को कालमा रोम र भर्सेल्लिजमा रहेको लेखेका छन्। अझ, उनका अनुसार, चाकरी र आफ्नो मान्छेको अभ्यास भूमध्य सागरीय, दक्षिण अमेरिकी, भारतीय तथा अन्य समाजमा पनि प्रचलित थियो, र अझै विद्यमान छ। यो अभ्यास तथा मानसिकता पश्चिमा आधुनिक प्रजातन्त्रमा पनि अद्यापि कायम छ, न त यी प्रवृत्ति नास्तिक कम्युनिस्ट शासनमा नै हराएर गएको छ (रोथ सन् १९६८; रुडोल्फ र रुडोल्फ सन् १९७९)।

^{१३} सत्रौँ तथा अठारौँ शताब्दीको पश्चिम यूरोपका उदाउँदै गरेका पूँजीपति वर्गका लागि प्रोटेस्टेन्टिजम एउटा सहयोगी आर्दश थियो भन्ने कुरा मार्क्स र उनका अनुयायीले लामो समयदेखि तर्क गर्दै आएका छन्।

^{१४} वाशिङ्टन पोस्टले सन् २०१५ मा गरेको एउटा विचार सर्वेक्षण अनुसार ५२ प्रतिशत अमेरिकीले भाग्यमा विश्वास गर्छन् भने २९ प्रतिशतले गर्दैनन्। हेर्नुहोस्, www.washingtontimes.com/news/2015/jul/13/poll-61-percent-republicans-believe-fate-horoscopes/; अगस्ट १३, २०१६ मा हेरिएको।

^{१५} राणा कालमा (सन् १८४६-१९५१) चाकरीको उपस्थितिबारे विष्टले स्वीकारेका त छन्, तर उनले राजनीतिक व्याख्याबाट जोगिन चाहेको र हिन्दू मान्यताको प्रश्नमा फर्किएकाले त्यसलाई उनले बेवास्ता गरेका छन् (सन् १९९१ : १०२)।

यसै गरी, हिन्दू धर्ममा धार्मिक आज्ञाकारीता र बाह्य शक्तिको उपासना कुनै नौलो कुरा होइन। यो संसार भरका सबै प्रमुख धर्म र आदिवासी धर्ममा पनि पाइन्छ। विभिन्न परिप्रेक्ष्य, समय र स्थानमा चाकरी र आफ्नो मान्छेको व्यापक अभ्यासले स्पष्ट देखाउँछ कि त्यस्ता अभ्यास र धर्मबीच सम्बन्ध नहुन पनि सक्छ।

पारिवारिक जीवन तथा सामाजिकीकरण बारेको अध्यायमा बाहुनवादी मान्यताको सामाजिक (पुनः)उत्पादन सम्बन्धमा विष्टले व्याख्या गरेका छन्। उनका अनुसार, उच्च-जातीय समूहका बालबालिकामा बाहुनवादी मान्यताको सामाजिकीकरण भएको हुन्छ, जुन ती बालबालिकाको मनोविज्ञान र व्यक्तित्वमा मुखरित हुन्छ। बसाइँसराइ गरिरहने प्रभावशाली बाहुनवादीहरूको पुस्तौँ पुस्तामा यो नियमित रूपमा हस्तान्तरित भइरहन्छ। तर, दुर्भाग्यवश, बाहुन तथा अन्य नेपालीहरूको सामाजिकीकरण प्रक्रिया कसरी उस्तै वा भिन्दै छ भन्ने कुरा विष्ट देखाउँदैनन्। म्याकफार्लेन (सन् १९९० : २९) को टिप्पणी अनुसार नेपालका बाहुन र अन्य जातीय समूहको सामाजिकीकरण अभ्यास फरक छैन। दाहाल (सन् १९९०) उल्लेख गर्छन् कि परिवार तथा सामाजिकीकरणबारे विष्टको अध्याय भ्रामक छ। साथसाथै, राज्यको केन्द्रीय संस्था चलाउने बाहुनवादीहरूको हुर्काइ-बढाइ कस्तो थियो भन्नेबारे विष्टले बिल्कुलै अध्ययन र विश्लेषण गरेका छैनन्। न त उनले सामाजिकीकरण, मान्यता तथा वयस्कको व्यवहार बीचको जटिल सम्बन्धबारे सोचेका छन्।^{१६}

को हुन् ऐतिहासिक बाहुनवादी कर्ताहरू ?

उच्च-जातीय कुलीन व्यवहारमा बाहुनवादी मान्यताको सामयिक शक्तिबारे विश्लेषण गर्न विष्ट चुकेका मात्रै छैनन्, राज्यको केन्द्रीय संस्थामा ऐतिहासिक बाहुनवादी कर्ताको पहिचान गर्न पनि सकेका छैनन्। परिणामतः एफ एन्ड डीका पाठकलाई लागिरहन्छ, बाहुनवादी भनेका को हुन् त ? विष्ट आफै स्वीकार गर्छन्, नेपाली बाहुनको ठूलो संख्या अन्य मिहेनती नेपाली जस्तै छन्। उनी सचेत पनि गराउँछन्, सबै बाहुन (जसले बाहुनकै थर राखेका छन्) दक्षिण तिरबाट भागेर आएका पनि होइनन्, धेरै “पदोन्नति” भएका पनि छन्; जस्तै, पश्चिम नेपालका खस झाँक्री। विष्ट (सन् १९९१ : ३२) बताउँछन्, “एउटा बाहुन र धामी-झाँक्री बीचका परम्परागत अभ्यासमा खासै फरक छैन। अझ के पनि

^{१६} सामाजिकीकरण (सोसियलाइजेशन) र व्यक्तित्व, मान्यता, विश्वास, सोच र कार्यबीच सोझो सम्बन्ध छैन भन्ने तर्क समाज वैज्ञानिकले लामो समयदेखि गर्दैआएका छन् (उदाहरणका लागि हेर्नुहोस्, डिरेन्जो सन् १९७७; स्विड्लर सन् १९८६; अजेन सन् १९८७; डिम्यागिओ सन् १९९७; हिटलिन र पिलियाभिन सन् २००४)। मान्यता निरन्तरताको कुरा विष्ट उठाउँछन्, तर त्यसमा सामाजिक-ऐतिहासिक प्रभाव, आमसञ्चार, साथीभाइको दबाव, पुस्ता बीचको फरकपनालाई उनले विश्लेषणको केन्द्रमा राखेका छैनन्।

देखिन्छ भने, थुप्रै महत्वाकांक्षी खस धामी (झाँक्री) ले बाहुनको थर भिरेर पुरेत्याइँ जारी राखे... ।” विष्टका अनुसार अझ केन्द्रीय संस्थामा रहेका समकालीन बाहुनवादी जत्तिकै खराब विभिन्न ठाउँमा रहेका वास्तविक(?) बाहुनहरू थिएनन् ।

बसाइँसराइका क्रममा बाहुनहरूले आफ्नो जीवनशैली परिवर्तन गर्न बाध्य भए ताकि उनीहरू अझ व्यावहारिक तथा भविष्य-उन्मुख हुन र कम भाग्यवादी हुन परोस् । विष्ट यतिसम्म दाबी गर्छन् कि सम्पूर्ण मेची क्षेत्रमा पक्का भाग्यवादी बाहुन भेट्न लगभग मुस्किल छ (विष्ट सन् १९९१ : ५१) । बाहुनहरू परम्परागत अभ्यास र मान्यता त्यागेर “उद्यमशील” र “प्रगतिशील” भएको तथा आधुनिक नेपालका संस्थापक पृथ्वीनारायण शाहको सेनामा संलग्न भएको भन्दै अठारौँ शताब्दीका गोरखाका पहाडी बाहुनको विष्ट तारिफ गर्छन् (विष्ट सन् १९९१ : ४५) ।^{१७}

दक्षिणी मधेस वा मैथिल ब्राह्मणबारे विष्टलाई त्यति चासो छैन । पञ्चायतताका उनीहरू केन्द्रीय संस्थामा कुनै पनि रूपमा खासै प्रभावशाली थिएनन् नै ।^{१८} तर, जात व्यवस्थाको अभ्यास गर्ने काठमाडौँका नेवारको विश्लेषण गर्न भने विष्टलाई अप्ठ्यारो परेको प्रस्टै देखिन्छ । रक्सी तथा भैंसीको मासु खान जनै त्याग गर्ने र आफ्नो समाजबाट बाहुनवादको विरोध गर्ने नेवारको चाहिँ उनले प्रशंसा गरेका छन् (विष्ट सन् १९९१ : ४०) । ज्यापू जस्ता “मिहेनती” जातको तारिफ गर्छन्, तर “राजपुत श्रेष्ठ” जस्ता केही थर विष्टका लागि टाउको दुखाइको विषय बनेको छ (विष्ट सन् १९९१ : १६४, पादटिप्पणी २; पृ. १५४ पनि हेर्नुहोस्) । नेवारहरू इतिहासदेखि वर्तमानसम्म नै सम्पन्न र प्रभावशाली समूह रहिआएका छन्, तर चौधौँ शताब्दीमा काठमाडौँ उपत्यकाका नेवार जातिमा हिन्दू जात प्रथा लागू गरिएको थियो र उनीहरू गोर्खालीबाट “पराजित” जाति हुन् । बाहुनवादी नेवार किन र कसरी समृद्ध भए र काठमाडौँको केन्द्रीय राजनीतिक संस्थामा कसरी आबद्ध भए भन्ने प्रश्नको विष्ट जवाफ दिदैनन् ।

शाह (सन् १९९०ए : १६) को तर्क छ कि सन् १९७० तिर ८० प्रतिशतभन्दा बढी लाभको पद र शक्तिमा उच्च-जातीय समूहको हालीमुहाली थियो । उनका अनुसार, आधाभन्दा बढी सरकारी कर्मचारी काठमाडौँ उपत्यकाबाट आएका थिए । ज्वाली (सन् १९९४ : १३) को पनि उस्तै तर्क छ, “एउटा हिसाबले ७५ जिल्लाका ५२ जना प्रमुख

^{१७} यद्यपि स्टिलर (सन् १९९५[१९७३] : ७३) बताउँछन्, “आफ्नो सेनामा ब्राह्मण पनि सामेल होऊन् भने कुरा पृथ्वीनारायण शाहले चाहेको जस्तो लाग्दैन ।” तर, विजय हासिल गर्न उनले ज्योतिषीहरूबाट उत्प्रेरणा चाहिँ लिएका थिए (स्टिलर सन् १९६८) ।

^{१८} चौधौँ तथा उन्नाइसौँ शताब्दीमा जात-आधारित कानूनी तथा सामाजिक ऐन बनाउन मैथिल ब्राह्मणले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेलेका थिए (होफर सन् २००४[१९७९]; प्रधान सन् १९९१) ।

जिल्ला अधिकारी संस्कृत भाषामा दीक्षित हुन् ।”^{१९} ज्ञवाली र शाहले दिएका संख्याले बाहुनवादीहरू हिन्दू धार्मिक ग्रन्थबाट प्रभावित छन् भन्ने विष्टको दाबीलाई बल पुऱ्याउँछ । यद्यपि, विश्लेषणात्मक जोखिम भने रहिरहन्छ । त्यो हो, कृतिहरूमा व्यक्त आदर्श र आम धारणाको अर्थ तथा व्यवहारबीच सम्बन्ध पहिल्याउने समस्या । ज्ञवाली र शाहले पनि सरकारी अधिकृतका व्यक्तिगत विवरण उल्लेख गरेका छैनन् । भूगोलको कुरामा पनि यहाँनिर समस्या छ । शाहले देखाएको तथ्यांक अनुसार पञ्चायत कालका उच्च-पदस्थ थुप्रै कर्मचारी र प्रभावशाली राजनीतिज्ञ मध्यमाञ्चल तथा पूर्वाञ्चल क्षेत्रका छन् । यद्यपि, विष्टको आफ्नै विश्लेषण अनुसार, यी क्षेत्रमा बाहुनवादी मान्यता सबभन्दा कमजोर छ । उसो भए, काठमाडौँको बाहुनवादी मान्यता र कर्ताको उपस्थितिलाई—जो विष्टको पुस्तकको मूल विषय हो—हामीले कसरी बुझ्न सक्छौँ त ? ऐतिहासिक बाहुनवादी कर्ता र बाहुनवादी मान्यताको यो पहेलीको समाधान गर्न विष्ट असफल छन् । आउँदो खण्डमा म राजनीतिक संस्थाको ऐतिहासिक विकासबारे विश्लेषणका साथै विष्टको हिन्दूवादी मान्यताको सारको वैकल्पिक व्याख्या प्रस्तुत गर्छु ।

राजनीतिक संस्था र बाहुनवादी मान्यता

बाहुनवादी मान्यताका वाहकको पहिचान गर्न विष्ट कसरी असफल छन् त्यसबारे माथिल्ला खण्डमा मैले चर्चा गरिसकेको छु । तर, आफ्नो आनुभविक अनुसन्धान (इम्पेरिकल डिस्क्रिप्शन) मा विष्टले नेपालका ऐतिहासिक तथा समकालीन बाहुनहरूको जटिल तथा विरोधाभासकारी तस्बिर सही ढंगमा प्रस्तुत गरेका छन् । अर्थात् उनले स्थापना गर्न चाहेको सिद्धान्त र सामाजिक वास्तविकताका बीचमा ठूलो खाडल देखा पर्छ । उनले हिन्दू धर्म र व्याख्या गरिएका बाहुनवादी मान्यताको पकड बाहुनहरूमै पनि कमजोर रहेको सायद अन्जानमा बताएका छन् । बाहुनमा ती मान्यताको पकड कमजोर मान्ने हो भने विष्टको निष्कर्ष के हुनुपर्थ्यो भने अन्य जातजाति समूहमा ती मान्यता झनै कमजोर छन् । यस्तो तर्क गर्दै विष्ट नेपालको अल्पविकासको कारकका रूपमा बाहुनवाद र हिन्दू धर्म बाहेकका अन्य तत्त्वको भूमिकाको खोजी गर्न सक्थे । दुर्भाग्यवश, विष्ट यस्तो व्याख्या गर्न चुकेका छन् । एफ एन्ड डीबाट पाठकले बुझ्ने मुख्य कुरा के हो भने नेपालको केन्द्रीय प्रशासन र राजनीतिमा उच्च-जातीय बाहुनहरूको बलियो उपस्थिति छ । यो महत्त्वपूर्ण विषय त हो तर त्यो नितान्त फरक सवाल हो ।

ऐतिहासिक बाहुनवादी भनेका को हुन्, र तिनले सञ्चालन गर्दै आएका भनिएका राजनीतिक तथा प्रशासनिक संस्थाका विशेषता के हुन् ? अठारौँ शताब्दीअघि पनि बाहुन र

^{१९} ज्ञवाली आफ्नो तथ्यको स्रोत उल्लेख गर्दैनन् । प्रमुख जिल्ला अधिकारी मध्यम स्तरका कर्मचारी हुन्, सन् १९८० ताका उपसचिव स्तरका कर्मचारीले नेपालका ७५ जिल्लाको नेतृत्व गर्थे ।

क्षत्री पहाडका प्रमुख सानातिना क्षेत्रमा प्रभावशाली रहिआएका थिए। नयाँ नेपाल स्थापित गर्ने गोर्खाली सैन्य अभियानमा तिनको भूमिका, तिनीहरूको उच्च-जातीय स्तर र शिक्षामा एकाधिकारले राज्यको उच्च तहमा तिनको प्रवेश अन्ततः पक्का गर्‍यो (स्टिलर सन् १९६८, १९७६, १९९५[१९७३]; रेग्मी सन् १९७६, १९९५; प्रधान सन् १९९१)। ऐतिहासिक रूपमा, नेपाली राज्यले जमिनदारको भूमिका निर्वाह गर्दै जमिन मार्फत सामान्य तथा सैन्य कर्मचारी समेतलाई नियन्त्रण, पुरस्कृत तथा दण्डित गर्ने माध्यमको रूपमा आफूलाई स्थापित गर्‍यो। रेग्मी (सन् १९७६) को तर्क छ कि, मध्य नेपालका पहाडी भेगका केही उच्च-जातीय बाहुन र क्षत्री परिवार नै नयाँ बनेको नेपाली राजतन्त्रात्मक मुलुकको प्रमुख लाभग्राहीका रूपमा स्थापित भए। खास गरी बाहुनको भूमिका यसमा उल्लेखनीय छ। राजकुलमा ब्राह्मण शिक्षक रहेका रणजंग पाण्डे पनि सन् १८३७-१८३८ मा नै मुख्तियार (प्रधानमन्त्री) को पद प्राप्त गर्न सफल थिए (शाह सन् १९९०बी)। बाहुनहरूले मूलतः दरबारको गुटगत राजनीति, अन्तर-राज्य सम्बन्धको व्यवस्थापन र दरबारमा “स्थायी” रूपमा देखिने षड्यन्त्रमा सामेल भई फाइदा लिने गरेको इतिहास छ। त्यसकारण, भाग्यवादी-बाहुनवादी सोचले उनीहरूलाई यस्तो लाभदायक पदमा पुऱ्याएको थिएन, शक्तिकेन्द्र सँगको उठबस र खास राजनीतिक सीपले त्यो अवसर प्राप्त भएको थियो।

उन्नाइसौँ शताब्दीको शुरूमा काठमाडौँको शासकीय कुलीन वर्गमा उच्च-जातीय नेवारको प्रवेश उनीहरूको (व्यापारिक) वर्गीय शक्ति, भारत र तिब्बतसँग नजिकको सम्बन्ध, उकासिएको शैक्षिक स्तर, विदेशी भाषामा दक्षता, आदिले मद्दत गरेको बुझ्न सकिन्छ (हेर्नुहोस्, मल्ल सन् १९९२)। केही बाहुन र नेवार परिवारको यस्तो बढोत्तरी बढ्दो विश्वव्यापी अन्तर-राष्ट्रिय राज्य र बजारको संरचना विकास हुँदै गर्दा भयो। यी शुरूआती ऐतिहासिक उपलब्धि नेपाली राज्य तथा समाजमा छानिएका उच्च-जातीय बाहुन, क्षत्री तथा नेवार परिवारको प्रभाव झनै प्रभावशाली बन्दै गयो। बाहुनवादी मान्यताको उपस्थिति र निरन्तरता बुझ्न अर्थ र राजनीतिक संस्थाको ऐतिहासिक विकासको विश्लेषण गर्न विष्ट चुकेका छन।

शताब्दी लामो राणा काल (सन् १८४६-१९५१) लाई छाड्ने हो भने अठारौँ शताब्दीको मध्यतिर आधुनिक नेपाल राज्यको स्थापनापछि नेपालको राजनीति तथा राष्ट्रिय कल्पनाशीलतामा राजतन्त्रको प्रमुख भूमिका छ। राणाहरूले पनि राजतन्त्रात्मक संस्थामाथि सायदै चुनौती दिए। “पितृसत्तात्मक प्रशासन” मा राजतन्त्र तथा उच्च-जातीय कुलीन शासक नै दमन तथा शोषणका प्रमुख नेपाली संस्था रहे (शाह सन् १९७५, १९९०ए; रेग्मी सन् १९७६, १९९५; स्टिलर सन् १९७६, १९९५[१९७३])। शाह (सन् १९७५, १९९०ए) को तर्क अनुसार, सन् १९५१ मा राणा शासन अन्त्य हुने बित्तिकै त्यस पछिका राजाले नेपाली राज्यलाई आधुनिकीकरण गर्नुभन्दा शाह खानदानका पुराना राजनीतिक

संस्था र अभ्यासलाई पुनर्जीवन र निरन्तरता दिए। राणा काल पछिका सरकारले पनि राणा कालीन प्रशासनिक संस्कृति कायम राखे। नेपाली राज्यले राजतन्त्रको छायामा रहेको, पालनपोषण र संस्थागत गरेको राजनीतिक संस्कारलाई विष्टले हिन्दू बाहुनवादी मान्यता भनेको कुरा बुझ्न कठिन छैन।

पृथ्वीनारायण शाहकै पालामा नेपाली राज्यमा “पजनी” नामक एक अनौठो अभ्यास प्रचलित थियो। यो व्यवस्थामा राजाबाट प्रधानमन्त्री सहित राज्यका विभिन्न संयन्त्रलाई हटाउने, कायम राख्ने, सरुवा गर्ने, रोक लगाउने, बदर तथा नवीकरण गर्ने आदि काम हरेक वर्ष पजनी नामक प्रचलनद्वारा हुने गर्थ्यो। राणाले उक्त अभ्यास जारी राख्दा अन्य अभ्यास थपथाप पनि गरे। जस्तै, राणा शासनमा शुरू गरिएको “दौडाहा” (भ्रमण) नामको एउटा अभ्यास पञ्चायतसम्म पनि कायम थियो (जोशी र रोज सन् १९६६ : ४१५-४१७)।^{२०} पञ्चायत ताकाको अर्को अभ्यास “दर्शन भेट” थियो, जुन संस्थागत गर्ने काम दरबारमा रहेको स्थायी कार्यालयले तथा मुलुकका विभिन्न ठाउँमा राजाका भ्रमणका बेला अभ्यास गर्ने गरिन्थ्यो। त्यस्तै, दरबारले सीधै निर्देशन दिने विशेष प्राधिकरण तथा जाँचबुझ केन्द्र राजनीति तथा कर्मचारी प्रशासनको नियन्त्रण गर्ने प्रमुख संस्थागत संयन्त्र थिए (शाह सन् १९७५, १९९०ए)। यी अभ्यास तथा संस्था अठारौँ र उन्नाइसौँ शताब्दीका भौगोलिक एवं आर्थिक परिप्रेक्ष्यमा ठीकै थिए होलान् (स्टिलर सन् १९७६, १९९५[१९७३]), तर शाह (सन् १९७५ : ५४) का अनुसार दण्ड र पुरस्कारको उचित प्रयोग गरी प्रशासन र राजनीतिलाई आधुनिकीकरण गर्नुभन्दा राजाद्वारा प्रवर्धित पञ्चायत व्यवस्थाले प्रशासनिक र राजनीतिक क्षेत्रमा अव्यवस्था स्थापित गरायो र कर्ताहरूको मनोबल कमजोर पायो।

यस्ता अभ्यासले शासकीय स्वीकृति पाएपछि बाहुनवादी मान्यताले शिर उठाउन पाउने नै भयो। अझ, कमजोर र असुरक्षित राजाले विधिहीनता तथा दण्डहीनतालाई बढावा दिँदै अथवा दुरुपयोग गर्दै आफ्नो शक्तिको विस्तार र केन्द्रिकृत गर्नपट्टि लागे। राजा सँगको आफ्नो व्यक्तिगत छलफल उल्लेख गर्दै शाह (सन् १९९०ए : ३४) भन्छन्, राजाले त्यो बेला ठूला राजनीतिज्ञ तथा प्रशासकलाई अत्यन्तै व्यक्तिवादी बनाए ताकि शक्ति आफ्नो हातमा मात्र रहोस्, आफूप्रति उनीहरू बफादार रहून र प्रशासनिक अधिकारीबीच बेमेल कायम राख्न पाइयोस्। ज्ञातव्य छ, पञ्चायत काल ताका सेना, प्रहरी र कर्मचारीतन्त्रको उच्च ओहोदामा राजाले छानेका व्यक्ति मात्र पुग्न सक्थे। यसै गरी, सन् १९८० को संविधान संशोधनसम्म पनि पञ्चायती संस्थाको तहगत अप्रत्यक्ष प्रतिनिधित्वको खाका यसरी कोरिएको थियो कि दरबार नजिकका विश्वासिला मान्छे मात्रै राष्ट्रिय “व्यवस्थापिका”

^{२०} दौडाहा टोलीलाई सरकारी अधिकारीलाई बर्खास्त गर्न सक्ने तथा जिल्ला स्तरमा अदालती कारवाही चलाउन सक्ने अधिकार समेत दिइएको थियो। राजा ज्ञानेन्द्रले सन् २००५ मा सत्ता हत्याएपछि छोटो कालका लागि यो अभ्यासलाई पुनरुत्थान गरेका थिए।

संसदमा “निर्वाचित” हुन र उच्च ओहदामा पुग्न सक्थे । सन् १९८० को जनमत संग्रहपछि पनि राष्ट्रिय व्यवस्थापिका समेत राजतन्त्रको कठपुतली सरह थियो । तर यस्तो “बाहुनवादी मान्यता” लाई हाकाहाकी प्रवर्धन गर्ने राजतन्त्र र पञ्चायती व्यवस्था विष्टको तारोमा नपर्नु आश्चर्यजनक र रहस्यपूर्ण लाग्छ ।^{२१}

सन् १९८० को अन्त्यतिर आइपुग्दा “माटो सुहाउँदो” प्रजातन्त्रका बाबजुद दरबारका सचिवालयले वास्तविक शक्ति प्रयोग गर्थे । सन् १९८० बारे लेख्दै शाह (सन् १९९०ए : २७) भन्छन्, “राजाका प्रमुख सचिव, प्रमुख सैनिक सचिव, र सूचना तथा वैदेशिक सम्बन्धका सचिवालयहरू प्रधानमन्त्री, प्रधान सेनापति, परराष्ट्र तथा सञ्चार मन्त्रीभन्दा बढी शक्तिशाली छन् ।” दरबारका संस्थाहरू संविधान तथा कानूनभन्दा माथि थिए । साथै, उनीहरू आफ्ना कार्यको सन्दर्भमा जनताप्रति उत्तरदायी पनि थिएनन् । पञ्चायतका मूर्धन्य व्यक्ति तथा पूर्व प्रधानमन्त्री सूर्यबहादुर थापाले सन् १९८० तिरको शक्ति संयन्त्रको द्वैध चरित्रबारे बुझाउन “भूमिगत गिरोह” भन्ने शब्दावली जन्माएका थिए । विधिहीनता, व्यक्तिवादिता, र प्रशासन तथा राजनीतिको ग्राहकीकरण (क्लाएन्टलाइजेशन) को यस्तो सन्दर्भमा पञ्चायत कालमा चाकरी तथा आफ्नो मान्छेको अवधारणा फल्यो-फुल्यो; यो आश्चर्यको विषय हुने कुरै भएन । यसले काठमाडौँमा रहेको शक्तिको केन्द्र दरबारलाई रिझाउन राज्य संयन्त्रका उच्च-पदस्थ कर्मचारी तथा राजनीतिज्ञबीच प्रतिस्पर्धा नै चल्थो । प्रस्टै छ, भाग्यदाताको स्थान राजाले लिए र चाकरी एवं आफ्नो मान्छेको अभ्यासलाई राजतन्त्रले संस्थागत गर्‍यो ।

अझ, नेपाली राष्ट्रियताको एउटा बलियो खम्बाका रूपमा हिन्दूत्वलाई राजा महेन्द्र तथा वीरेन्द्रले पञ्चायत कालमा प्रवर्धन गरे (वन्त सन् १९९६, २००६) । सन् १९६३ मा नयाँ मुलुकी ऐनको स्थापनापछि पनि सामाजिक स्थायित्व तथा परम्पराको नाममा जात प्रथालाई दरबारले खुला हृदयले मान्यता दियो (जोशी र रोज सन् १९६६) । जात प्रथा तथा बाहुनवादी मान्यताको अभ्युदयकर्ताका रूपमा हिन्दूत्वलाई स्रोत बनाउने भूमिका पञ्चायतको थियो भनेर विष्टले नस्वीकारी धेरै छैन ।^{२२} राजतन्त्रात्मक पञ्चायतको साँघुरो राजनीतिक आधार, काठमाडौँमा सत्ताको केन्द्रीकरण, हुकुमले चलेको मनोमानी शासन र मैले माथि चर्चा गरेको राजनीतिक संस्थाको बनोटको अवस्था विचार गर्दा चाकरी र आफ्नो मान्छे जस्ता बाहुनवादी मान्यताको अभ्यास महत्वाकांक्षी कर्मचारी र राजनीतिक

^{२१} यस लेखका एक समीक्षकको सुझाव अनुसार, दमनकारी राज्य भएका कारण विष्टले पञ्चायती व्यवस्थाबारे आलोचनात्मक दृष्टिकोण नराखेका हुन सक्छन् ।

^{२२} श्रेष्ठलाई वैश्यका रूपमा र लिम्बू पुरुषलाई शूद्रको व्यवहार गरिएकोमा सन् १९७५ मा राजा वीरेन्द्रको सत्तारोहणको एउटा अवसरमा विष्टले दरबारका सल्लाहकारको आलोचना गरेका थिए (विष्ट सन् १९९१ : ५४-५५) ।

कार्यकर्ताले गर्ना पने “बुद्धिमतापूर्ण” कदम थिए भन्दा अत्युक्ति हुँदैन । तर आश्चर्यजनक रूपमा विष्ट बाहुनवादी मान्यताको स्रोत राजतन्त्र तथा पञ्चायती राजनीतिक संस्थाको साटो हिन्दू धर्ममा फेला पार्छन् ।^{२३}

निष्कर्ष

यो लेखमा एफ एन्ड डीको पुनर्अध्ययन गर्दै मेरो तर्क रह्यो कि विष्टले देखाएको बाहुनवादी मान्यताको निष्कर्ष सैद्धान्तिक तथा तर्कगत रूपमा समस्याग्रस्त छ । बाहुनवादी मान्यताको सबभन्दा महत्त्वपूर्ण तत्त्व भाग्यवाद र राजनीतिक व्यवहारलाई सोझै असर गर्ने कारक शक्ति हो भन्ने देखाउन विष्ट असफल छन् । त्यसै गरी, ऐतिहासिक बाहुनवादी कर्ताको पहिचान पनि विष्टले गर्न सकेका छैनन् । राजनीतिक संस्थाको ऐतिहासिक विकासको विश्लेषण छुटेकाले विष्टका तर्क विश्वासिल्ला छैनन् । नेपालको केन्द्रीय राजनीतिको अभ्यासमा चाकरी र आफ्नो मान्छेको केही भूमिका रहेको भन्ने चाहिँ सही हो । मैले माथि व्याख्या गरे झैं, यी अभ्यासको निरन्तरता र उपस्थितिको हिन्दू धर्मका ग्रन्थ तथा विश्वाससँग भने खास लेनदेन छैन । किनभने यी अभ्यास भिन्न धार्मिक परिप्रेक्ष्य र परिवेशमा संसारभरि नै पाइएका छन् । बरु राजनीतिक संस्थाको ऐतिहासिक विकास तथा राजतन्त्रको भूमिकाले बाहुनवादको निरन्तरता तथा उपस्थितिको सहज व्याख्या गर्छ । नेपालले ऐतिहासिक रूपमा देखेभोगेको संस्थागत संयन्त्र र प्रक्रियाको अध्ययन गर्दा के निष्कर्षमा पुग्न सकिन्छ भने बाहुनवादको विकास एउटा तर्कसंगत प्रतिक्रिया थियो ।

तर पनि, नेपाली शासकहरूले ऐतिहासिक रूपमै हिन्दूत्वको नारा र फेरो समाएको सही हो । नेपाल सन् १९६२ देखि २००६ सम्म आधिकारिक रूपमै हिन्दू राज्यको रूपमा रह्यो । यस्तो परिप्रेक्ष्यमा आफूलाई “हिन्दू” दाबी गर्ने कुलीन शासक र उनीहरूको व्यवहारलाई कसरी बुझ्ने ? यो प्रश्नको जवाफका लागि मिहिन तुलनात्मक अनुसन्धान जरुरी छ, जुन यो लेखको दायराभन्दा बाहिरको विषय हो । यद्यपि, मेरो सुझाव के छ भने, हिन्दू धर्मको दाबी र नारामा जाति प्रथा जस्ता असमान सामाजिक व्यवस्थालाई वैधानिकता दिने केही उच्च-जातीय कुलीनहरूको ध्येय हुन सक्छ । अन्य केही शासकले धर्म र भाग्यवादलाई

^{२३} विष्टले गोरखाका राजा राम शाह र पृथ्वीनारायण शाहलाई “समानतावादी” (इगालिटेरियन) शासकका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन्, जसले बाहुनलाई अन्य समूहलाई जतिकै व्यवहार गर्छन् (सन् १९९१ : ४५) । तर, दुवै शाह राजाले बाहुनको सांस्कृतिक बडप्पन स्वीकारेका थिए र बाहुनलाई आर्थिक तथा राजनीतिक छुट पनि दिएका थिए (हेर्नुहोस्, स्टिलर सन् १९६८, १९९५[१९७३]; रेग्मी सन् १९७६, १९७८, १९९५; रिकार्डी सन् १९७७; प्रधान सन् १९९१) भन्ने कुरा विष्टले ख्याल गरेका छैनन् ।

“साँच्चै नै” विश्वास गरेका पनि हुन सक्छन्।^{२४} र, सायद ठूलो हिस्साले धर्म र सांसारिकता तथा जन्मजात असमानतामा कुनै पनि विरोधाभास महसुस गरेनन्। हिन्दू धर्म र हिन्दूत्वका केही आयामले नेपाली शासकको व्यवहारलाई खास निर्देशित गर्‍यो भन्नु अतिशयोक्ति हो। “स्वामी निर्गुणानन्द” राजा रणबहादुर शाह (आधुनिक नेपालका संस्थापक राजा पृथ्वीनारायण शाहका नाति) को जीवनकाल नेपालमा हिन्दू शासकको हिन्दूत्व नाम्ना एक गजबको मापदण्ड हुन सक्छ। दुर्भाग्यवश, नेपाल अध्ययन गर्ने अनुसन्धाताहरूले यस्ता पात्र वा घटनातर्फ उति ध्यान पुऱ्याएका छैनन्। नेपाली हिन्दू राज्यको हिन्दूवाद अझै पनि एउटा अलमल र रहस्यकै रूपमा रहेको छ।

धन्यवाद

यो लेख केही भिन्न स्वरूप र विस्तारित रूपमा स्टडिज इन नेपाली हिस्ट्री एन्ड सोसाइटीमा प्रकाशित छ (बस्नेत सन् २०१८)। अंग्रेजीमा प्रकाशित मूल लेखमा टिप्पणी गर्ने प्रत्यक्ष वन्त र अन्य अज्ञात समीक्षकलाई धन्यवाद। नेपाली अनुवादका लागि सीपी अर्यालप्रति आभारी छु।

सन्दर्भ सामग्री

- Ajzen, Icek. 1987. Attitudes, Traits, and Actions: Dispositional Prediction of Behavior in Personality and Social Psychology. *Advances in Experimental Social Psychology* 20: 1–63.
- Basnet, Chudamani. 2016a. Ethnic Politics and Religion among Janajatis in an Eastern Tarai Town. *Studies in Nepali History and Society* 21(2): 283–304.
- Basnet, Chudamani. 2016b. A Critique of Fatalism and Development and its Paradoxical Reception. Paper presented at the conference “Debating Development in South Asia” organized by Martin Chautari, Tribhuvan University and South Asian University, December 29, Kathmandu.

^{२४} सन् १८१६ मा सुगौली सन्धि भए पछिको दशकमा जब राज्य र बजारको विस्तार हुँदै गयो, आर्थिक असमानता तीव्र हुँदै गएको हुन सक्छ। यो अवस्थामा हिन्दूत्वको बहस उच्च जातका कुलीन शासकबीच तीव्र भएको हुन सक्छ भन्ने मेरो शंका छ। बीसौँ शताब्दीको शुरूआतमा उत्तरी भारतमा हिन्दू राष्ट्रवादको उदयसँगै हिन्दूत्व बहसको आधुनिक पाटो नेपालमा उजागर भएको पनि हुन सक्छ।

- Basnet, Chudamani. 2017. Blurred Boundaries: Fact and Fiction in Sotala. *Studies in Nepali History and Society* 22(1): 157–178.
- Basnet, Chudamani. 2018. Religion or Political Institutions? Revisiting Dor Bahadur Bista's Fatalism and Development Thesis. *Studies in Nepali History and Society* 23(1): 33–58.
- Berremen, Gerald D. 1971. The Brahmannical View of Caste. *Contributions to Indian Sociology* 5(1): 16–23.
- Bista, Dor Bahadur. 1976. Padipur: A Central Terai Village. *Contributions to Nepalese Studies* 3(1): 1–32.
- Bista, Dor Bahadur. 1991. *Fatalism and Development: Nepal's Struggle for Modernization*. New Delhi: Orient Longman.
- Dahal, Dilli Ram. 1990. Review of Dor Bahadur Bista's "Fatalism and Development." *Contributions to Nepalese Studies* 17(1): 85–92.
- DiMaggio, Paul. 1997. Culture and Cognition. *Annual Review of Sociology* 23: 263–287.
- DiRenzo, Gordon J. 1977. Socialization, Personality, and Social Systems. *Annual Review of Sociology* 3: 261–295.
- Doniger, Wendy. 2009. *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin.
- Fisher, James F. 1996. An Interview with Dor Bahadur Bista. *Current Anthropology* 37(2): 349–356.
- Gellner, David. 1982. Max Weber, Capitalism and the Religion of India. *Sociology* 16(4): 526–543.
- Giri, Bed P. 2016. Fatalism as a Colonial Metaphor. Paper presented at the conference on "Debating Development in South Asia," organized by Martin Chautari, Tribhuvan University and South Asian University, December 29, Kathmandu.
- Guneratne, Arjun. 1996. The Tax Man Cometh: The Impact of Revenue Collection on Subsistence Strategies in Chitwan Tharu Society. *Studies in Nepali History and Society* 1(1): 5–35.
- Gyawali, Dipak. 1994. Buddhijibi: Intelligentsia has No Clothes. *Himal* 7(5): 11–15.

- Hitlin, Steven and Jane Allyn Piliavin. 2004. Values: Reviving a Dormant Concept. *Annual Review of Sociology* 30: 359–393.
- Höfer, Andras. 2004[1979]. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854*. Kathmandu: Himal Books.
- Joshi, Bhuwan L. and Leo E. Rose. 1966. *Democratic Innovations in Nepal: A Case Study of Political Acculturation*. Berkeley: University of California Press.
- KC, Gaurav and Pranab Kharel. 2017. The Dynamics of Representing Nepal’s Struggle for Modernization: From Nepalization to Fatalism. *Dhulagiri Journal of Sociology and Anthropology* 11: 130–151.
- KC, Gaurav and Pratyoush Onta. 2013. Bibliography of Social Scientific Writings by Dor Bahadur Bista. Available at www.martinchautari.org.np/files/DorBahadurBista-GaurabKC-POnta.pdf; accessed February 15, 2017.
- Macfarlane, Alan. 1990. Fatalism and Development in Nepal. *The Cambridge Journal of Anthropology* 14(1): 13–36.
- Malla, Kamal P. 1992. Bahunbad: Myth or Reality? *Himal* 5(3): 22–24.
- Metz, John J. 1996. Development Failure: A Critical Review of Three Analyses of Development in Nepal. *Himalayan Research Bulletin* XI(1–3): 139–141.
- Mishra, Chaitanya. 2016. Studying Social Change in Nepal. Paper presented at the “Himalayan Studies Conference,” organized by University of Texas, February 26–28, Austin.
- Onta, Pratyoush. 1996. Ambivalence Denied: The Making of Rastriya Itihas in Panchayat Era Textbooks. *Contributions to Nepalese Studies* 23(1): 213–254.
- Onta, Pratyoush. 2006. The Growth of the *Ādivāsī Janajāti* Movement in Nepal after 1990: The Non-political Institutional Agents. *Studies in Nepali History and Society* 11(2): 303–354.
- Pahari, Anup K. 1992. Review of “Fatalism and Development.” *Himal* 5(1): 52–54.

- Pradhan, Kumar. 1991. *The Gorkha Conquests: The Process and Consequences of the Unification of Nepal, with Particular Reference to Eastern Nepal*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rai, Janak. 2015. "Owning Land was so much of *Duḥkha* in the Past": Land and the State-*Ādivāsī* Relations in the Tarai, Nepal. *Studies in Nepali History and Society* 20(1): 69–98.
- Regmi, Mahesh C. 1976. *Land Ownership in Nepal*. Berkeley: University of California Press.
- Regmi, Mahesh C. 1978. *Thatched Huts and Stucco Palaces: Peasants and Landlords in Nineteenth Century Nepal*. New Delhi: Vikas Publications.
- Regmi, Mahesh Chandra. 1995. *Kings and Political Leaders of the Gorkhali Empire, 1768–1814*. New Delhi: Orient Longman.
- Riccardi, Theodore. 1977. The Royal Edicts of King Rama Shah of Gorkha. *Kailash* 5(1): 29–66.
- Roth, Guenther. 1968. Personal Rulership, Patrimonialism, and Empire-building in the New States. *World Politics* 20(2): 194–206.
- Rudolph, Lloyd I. and Susanne Hoeber Rudolph. 1979. Authority and Power in Bureaucratic and Patrimonial Administration: A Revisionist Interpretation of Weber on Bureaucracy. *World Politics* 31(2): 195–227.
- Shaha, Rishikesh. 1975. *Nepali Politics: Retrospect and Prospect*. New Delhi: Oxford University Press.
- Shaha, Rishikesh. 1990a. *Politics in Nepal, 1980–1990: Referendum, Stalemate, and Triumph of People Power*. Second edition. New Delhi: Manohar Publications.
- Shaha, Rishikesh. 1990b. *Modern Nepal: A Political History 1769–1955*. New Delhi: Manohar.
- Sharma, Sudhindra. 1991. Review of "Fatalism and Development." *Himalayan Research Bulletin* XI(1–3): 139–141.

- Singer, Milton B. 1966. Religion and Social Change in India: The Max Weber Thesis, Phase Three. *Economic Development and Cultural Change* 14(4): 497–505.
- Singer, Milton B. 1972. *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stiller, Ludwig F. 1968. *Prithwinarayan Shah in the Light of Dibya Upadesh*. Place and Publisher not mentioned.
- Stiller, Ludwig F. 1976. *The Silent Cry: The People of Nepal, 1816–1839*. Kathmandu: Sahayogi Prakashan.
- Stiller, Ludwig F. 1995[1973]. *The Rise of the House of Gorkha*. Kathmandu: Human Resources Development Research Center.
- Swidler, Ann. 1986. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review* 51(2): 273–286.
- Weber, Max. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Stephen Kalberg, Trans. London: Routledge.
- Williams, Sam. 2016. Fatalism and Development Revisited. Paper presented at the conference “Debating Development in South Asia,” organized by Martin Chautari, Tribhuvan University and South Asian University, December 29, Kathmandu.

लेखक परिचय

चूडामणि बस्नेत नयाँ दिल्लीस्थित दक्षिण एशियाली विश्वविद्यालयको समाजशास्त्र विभागमा प्राध्यापन गर्छन् । धर्म, राजनीति र इतिहासमा उनको रुचि छ । स्टडिज इन नेपाली हिस्ट्री एन्ड सोसाइटी, कन्ट्रिब्युशन्स् टु नेप्लिज स्टडिज, पब्लिक पोलिसी, आदि जर्नलमा उनका लेख प्रकाशित छन् । ईमेल : cbasnet@gmail.com