पूर्वी नेपालमा मधेसी पुरुष र पहाडी महिला बीचमा अन्तरजातीय प्रेम र विवाह

चूडामणि बस्नेत र रत्नाकर झा

दक्षिण एशियाका सबैजसो देशमा झैं नेपालमा पनि बहुसंख्यक विवाह सजातीय हुन्छ र व्यक्तिको रोजाइ तथा इच्छाभन्दा विवाह प्रक्रियामा बाआमा वा नातेकुटुम्बको ठूलो भूमिका हुन्छ (उबेरोय सन् १९९८; डोनर सन् २००२; मोडी सन् २००७; गोली, सिंह र शेखर सन् २०१३; वैद सन् २०१४)।[१] परम्परामा रहेका यस्ता बिहेलाई "मागी" बिहे वा "पारिवारिक व्यवस्थापनको" (फेमिली अरेन्ज्ड) बिहे भन्ने गरिएको छ। हालैका दशकमा युवामाझ "प्रेम विवाह" वा "प्रेम पछिको मागी विवाह" (लभ-एरेन्ज्ड) जस्ता बिहेका नयाँ स्वरूप पनि देखिएका छन्। प्रेम विवाहमा सामान्यतया जोडीबीच प्रेम सम्बन्ध कायम हुन्छ र प्रायः बाआमाको समर्थनबिना जोडीले विवाह गरी नयाँ जीवन शुरू गर्छन्। सजात तथा सजातीय समूह (कास्ट एण्ड एथ्निक ग्रुप) मा हुने प्रेम विवाहले भने बाआमा तथा नातेकुटुम्ब र समाजको तुलनात्मक रूपमा समर्थन प्राप्त गर्छ, जसलाई अध्येताहरूले "प्रेम पछिको मागी विवाह" भनेर चिनाएका छन्।

जोडीले जात तथा जातिको सीमारेखा नाघेर बिहे गर्दा भने बाआमा तथा नातेकुटुम्बले परिवार तथा समुदायमा स्थापित मान्यता नाघेको ठान्छन्। यसै गरी फरक धार्मिक आस्था राख्ने समूह बीचको बिहे (इन्टरफेथ म्यारिज) मा समेत गम्भीर समस्या देखिएका छन् (दासगुप्ता सन् २००७; डे नेभ सन् २०१६; वर्मा र सुब्रमणि सन् २०१७)। दक्षिण एशियामा परम्परागत हिन्दु धर्मका धर्मग्रन्थहरू र मिथकहरूले प्रेम विवाहको चर्चा त गर्छन् तर यस्ता विवाहले समूहको एकरूपता र परम्परालाई भत्काउने बताउँदछन् (ओर्सिनी सन् २००७)। जात व्यवस्था कानूनी रूपमा धेरैअघि अन्त्य भइसकेको छ। यद्यपि, फरक जात र जातीय समूह बीचको (इन्टरकास्ट एण्ड इन्टरएथ्निक) प्रेम सम्बन्ध तथा बिहेले जात व्यवस्थाको सामाजिक संरचनालाई जटिल बनाउने भएकाले पितृसत्ता तथा असमान लैंगिक सम्बन्धले ग्रस्त दक्षिण एशियामा बाआमा, नातेकुटुम्ब तथा समुदायले यो

[१] *साउथ एशिया मल्टिडिसिप्लिनेरी एकेडेमिक* जर्नलमा सन् २०१९ मा छापिएको यो लेख (बस्नेत र झा सन् २०१९) सिपी अर्यालले अनुवाद गरेका हुन्।

अभ्यासलाई सहजै स्वीकार गर्दैनन् । जोडीले, खास गरी महिलाले, आफ्नै रोजाइमा बिहे गरे परिवारको मानमनितो तथा साख-प्रतिष्ठा भड्खालोमा पर्ने ठानिन्छ (मोडी सन् २००२; चौधरी सन् २००४; चक्रवर्ती सन् २००५; ग्रोभर सन् २००९) । त्यसकारण, विवाहका नयाँ स्वरूपहरूले नयाँ पुस्तामाझ देखिएका नवीन मनोवृत्ति (सब्जेक्टिभिटी) र वैयक्तिक भूमिका (एजेन्सी) मा आएका परिवर्तनलाई बुझ्न सघाउँछन् । प्रेम तथा अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धका वृत्तान्तले दक्षिण एशियामा व्यापक परिवर्तन भइरहेका आर्थिक, सामाजिक र साँस्कृतिक आयाम बुझ्न समेत सहयोग गर्दछ ।

नेपालको दक्षिणी भेगमा गरिएको अनुसन्धानमा आधारित यस लेखले मधेसमा बस्ने गरेका पुरुष र पहाडमा बस्ने गरेका महिला प्रेम सम्बन्ध हुँदै कसरी बिहेमा पुग्छन् भन्ने चर्चा गरेको छ ।[२] यो अनुसन्धान सीतापुर नामक नेपालको दक्षिणी शहरमा गरिएको हो ।[३] अनुसन्धान गरिएको थलोमा यस लेखका दोस्रा लेखक (झा) लामो समयसम्म बसेका हुनाले उत्तरदाताको छनोट पनि व्यक्तिगत चिनजानको आधारमा गरिएको थियो । मधेसी पुरुषले पहाडी महिला बिहे गरेको सवालमा मात्रै हामी केन्द्रित छौँ, किनभने पहाडी पुरुषले मधेसी महिला बिहे गरेको एउटा पनि उदाहरण उक्त समुदायमा पाइएन । मधेसी समुदायमा महिलामाथि हुने "नियन्त्रण" तथा उत्तरी पहाडी भेगमा महिलाको तुलनात्मक रूपमा कम आउजाउ हुनुले नै मधेसी महिला तथा पहाडी पुरुषबीच विवाह नभएको हुनसक्ने केही उत्तरदाताको भनाइ थियो । अझ, अनुसन्धान भएको क्षेत्रमा पहाडीहरू अल्पसंख्यक समूहमा पर्छन् । त्यसकारण पनि पहाडी पुरुष र मधेसी महिलाबीच बिहेका दृष्टान्त नभेटिएका हुन सक्छन् । उपयुक्त जनसांख्यिक घनत्व भएका नेपालका अन्य भेगमा त्यस्ता अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धका उदाहरण भेटिन सक्छन् । यस अनुसन्धानका सबै पहाडी महिला सीतापुरभन्दा बाहिरबाट आएका हुन् ।[४]

यो अध्ययन १२ ओटा जोडी सँगको अन्तर्वार्तामा आधारित छ, जसमध्ये सात ओटामा मधेसी पुरुष छन् भने पाँच ओटामा पहाडी महिला । यी बीचको विवाह सन् २००७ को मधेस आन्दोलनभन्दा पहिले वा पछि भएका थिए । केही जोडीको बाआमा, नाताकुटुम्ब

[२] मधेसी र पहाडीबीच भन्दा पनि उच्च जात, जातीय, आदिवासी, "मध्यम जात" का समूह बीचको वैवाहिक सम्बन्ध पहाडी भेगमा अझ विस्तृत अभ्यासमा छ (काप्लान सन् १९७७; बस्नेत सन् २०१५) । जयप्रकाश गुप्ता, विजय गच्छदार, हृदयेश त्रिपाठी जस्ता चिनिएका मधेसी नेताले पहाडी महिला बिहे गरेका छन् ।

[३] यस लेखमा उल्लिखित व्यक्ति र ठाउँका सबै नाम परिवर्तन गरिएका छन् ।

[४] दक्षिणी तराई भेगमा अनुसन्धान गरिएको हुनाले पहाडी श्रीमतीका बाआमासँग कुराकानी गर्न हामी असमर्थ भयौँ । श्रीमतीका बाआमाबारे जति कुरा आएका छन्, ती सबै जोडी सँगको अन्तर्वार्ताबाट आएका हुन् ।

तथा छिमेकीसँग पनि हामीले कुरा गर्‍यौँ । सन् २०१६ को अन्तिम र सन् २०१७ को शुरूआती समयमा यो अनुसन्धान गरिएको थियो । तीन ओटा बाहेक सबै जोडीले २० देखि ३० वर्षको बीचमा प्रेम सम्बन्ध शुरू गरेका हुन् । तीन जना महिला १० कक्षासम्म पढेका छन् भने बाँकीको कलेज सम्मको शिक्षा रहेको छ । प्रेम सम्बन्धको बेला सबै पुरुष र दुई महिलाको तलब आउने जागिर थियो । विवाहको समयमा तराईको आफ्नो ठाउँमा दुई जनाको प्रशस्तै धनसम्पत्ति र जग्गा-जमिन थियो भने बाँकी चाहिँ "मध्यम" वा "निम्न मध्यम" वर्गबाट आएका हुन् । सबै उत्तरदाता मध्यमदेखि उच्च जातीय पृष्ठभूमिका हुन् । कुनै पनि जोडीमा दलित छैनन् ।

नेपालका मधेसीले उत्तरी भारतमा समेत चल्तीमा रहेको भाषिकामा बोल्छन् भने पहाडी भेगका बासिन्दाले नेपाली भाषा प्रयोग गर्छन् । दुवै समुदाय हिन्दु धर्मका भए पनि विभिन्न पैरवीकर्ता तथा प्राज्ञहरूले तिनलाई "साँस्कृतिक रूपमा अलग" मान्ने गरेका छन् (गेज सन् १९७५; गुणरत्ने सन् २००२; यादव सन् २०१०; झा सन् २०१४) । भाषा, भूषा, खाना तथा पर्व-संस्कृतिलाई नै साँस्कृतिक पहिचान र भिन्नताको आधार मान्ने गरिएको छ । अझ भन्दा, नेपालको दक्षिणी भेगलाई गंगाको समथर भूमिको "विस्तारित" भेग मानिन्छ र त्यहाँ मधेसीले मान्ने धर्म तथा संस्कृतिलाई पहाडीको भन्दा "रुढीग्रस्त" समेत भनिएको छ (गेज १९७५; विष्ट १९९१) । समकालीन नेपालमा मधेसीहरू जातीय अधिकार तथा स्वायत्तताका लागि लडिरहेका छन् र दुई समुदाय बीचको द्वन्द्वको खबर सन् १९५० तिरबाट नै आउन थालेका हुन् । केही वर्ष यता अन्तरसामुदायिक (इन्टरइथ्निक) सम्बन्ध अझ समस्याग्रस्त भए जस्तो देखिन्छ ।[५]

साँस्कृतिक तथा राजनीतिक भिन्नताका बाबजुद मधेस र पहाडका नयाँ पुस्ताका युवायुवतीले अन्तरसामुदायिक सीमा पार गरी प्रेम तथा विवाह सम्बन्धमा बाँधिएको चर्चा यहाँ गरिएको छ । व्यक्तिगत छनोट तथा भूमिका (एजेन्सी) लाई मुख्य मान्ने मनोवृत्ति (सब्जेक्टिभिटी) नेपालका नयाँ पुस्तामा देखिन थालेको हामीले जिकिर गरेका छौँ । अर्थतन्त्र, राज्य तथा संस्कृतिको संरचनागत रूपान्तरणसँगै यो नयाँ मनोवृत्ति विकास हुँदैआएको छ । त्यस्ता रूपान्तरणले साँस्कृतिक अभ्यासका नयाँ स्वरूपहरूको विकास गरेको देखिन्छ । यो लेखमा हामीले व्याख्या गरेको मधेसी र पहाडी बीचको प्रेम सम्बन्ध तथा विवाह विगत केही दशकमा नेपाल तथा सामान्यतया दक्षिण एशियाली भेगले

[५] सन् २०१५ मा नेपालमा नयाँ संविधान र सन् २०१६ मा संघीय, प्रदेश स्तरीय, र नगरपालिकाका नयाँ चुनाव भए पनि मधेसीका थुप्रै मागहरू पूरा भएनन् । मधेसी राजनीतिक दलहरूले विस्तृत जातीय अधिकार तथा स्वायत्तताका लागि अझै पनि संवैधानिक सुधारको माग गरिरहेका छन् ।

अनुभव गरेको संरचनागत तथा एजेन्टिक (भूमिकागत) रूपान्तरणका रूपमा बुझिनुपर्छ भन्ने हाम्रो राय छ ।

नेपाली अर्थतन्त्र कमजोर भएकाले आधुनिक जीवनशैली अपनाउन र जीवनस्तर सुधार्न चाहनेहरूका लागि बसाइँसराइ बाध्यता जस्तै भएको छ ।[६] सन् २०११ मा नेपालका ६६ प्रतिशत वयस्कहरू साक्षर थिए, जुन सन् १९५१ मा ५ प्रतिशतभन्दा कम थियो । "आधुनिक" शिक्षा व्यापक भएपछि नयाँ सामाजिक तथा साँस्कृतिक शक्तिको उदय भएको छ । महिलालाई नियन्त्रण गर्न नेपाली राज्यले विरोधाभाषपूर्ण भूमिका निर्वाह गरेको छ (तामाङ सन् २०००), तर वयस्कहरूको "कानूनी स्वायत्तता" स्वीकार्ने व्यवस्थाले खास प्रकारका शिक्षित महिला र पुरुष दुवैलाई केही हदसम्म सशक्तीकरण पनि गरेको छ । साँस्कृतिक वृत्तमा चाहिँ नेपाली युवाहरूले पश्चिमा पूँजीवादी र उदारवादी व्यवस्थाले व्यापक रूपमा प्रयोग गर्ने विकास, समानता, स्वतन्त्रता, रोजाइ तथा आत्मगत सन्तुष्टि जस्ता कथ्यको प्रयोग गरेको पाइन्छ । बढ्दो साक्षरतासँगै, सिनेमा, उपन्यास, इन्टरनेट जस्ता नयाँ सञ्चार जगतले नयाँ पुस्ताको जीवनबारे सोच्ने तौरतरिकालाई प्रभाव पारी तिनमा नयाँ खालको रुचिप्रति आकर्षण बढाएको छ । यी नयाँ परिवर्तनले पुराना र नयाँ पुस्ताबीच मनोमालिन्य समेत पैदा गर्छ । तिनै परिवर्तनले प्रेम सम्बन्ध तथा आफ्नै रोजाइमा हुने बिहे जस्ता नयाँ सामाजिक अभ्यासको उदय पनि गराएका हुन् ।

नेपालमा अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध लामै समयदेखि चलिआए पनि थोरै मात्र अध्ययनले त्यसबारे चर्चा गरेका छन् (जस्तै, काप्लान सन् १९७७; यामामोतो सन् १९८३) ।[७] अझ, त्योभन्दा थोरैले मात्रै रोमान्टिक प्रेम तथा प्रेम सम्बन्धमा आधारित

[६] सन् १९९० देखि नेपालमा बसाइँसराइको प्रवृत्ति ह्वात्तै बढेको छ । देशका लगभग १७ प्रतिशत वयस्क पुरुष र २ प्रतिशत महिला जनसंख्या बसाइँसराइमा सरिक भए र सन् २००८ मा विप्रेषणले कुल गार्हस्थ्य उत्पादनमा २२ प्रतिशत योगदान पुऱ्यायो (महर्जन, बयर र नेर सन् २०१३) ।

[७] सन् १८५४ को चर्चित *मुलुकी ऐन*ले उच्च जातीय पुरुष र पानी चल्ने मध्यम जातका महिलाबीच हुने विवाहलाई कानूनी मान्यता दिएको थियो । दलित र "शुद्ध" जात बीचको विवाह भने वर्जित थियो (होफर सन् २००४) । पानी चल्ने मध्यम जातका महिला र उच्च जातीय पुरुषबाट जन्मिएका सन्तानले आफ्ना बाको थर पाउँथे । ब्राह्मण पुरुष भने क्षेत्री वा कुनै "अशुद्ध" बाहुन जातमै फ्याँकिन्थे । सन् १९६३ मा नेपालले नयाँ *मुलुकी ऐन* ल्यायो, जसले जात व्यवस्थामा आधारित असमानतामूलक नागरिकत्व हटायो । तर अभ्यासमा भने जात व्यवस्था पहाडी र तराई भेगमा प्रभावशाली छ । समकालीन नेपालमा "अछूत" र "शुद्ध" जात बीचको प्रेम सम्बन्ध र अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध भारतमा जस्तै समस्याग्रस्त मानिन्छ । "सफा" जातकाहरू दलित विरुद्ध हिंसामा समेत उत्रने गर्दछन् (कंसाकार र घिमिरे सन् २००९) । सन् १९६० को दशकको

अन्तरजातीय वैवाहिक अभ्यासबारे खोजबिन गरेका छन् । पश्चिमी पहाडको एउटा मगर गाउँमा गरिएको आफ्नो अध्ययनमा अहर्न (सन् २००१) ले महिला साक्षरताको वृद्धि भएसँगै रोमान्टिक प्रेममा आधारित आफैले रोजेर विवाह गर्ने चलन सन् १९९० को दशकमा पहिलो चोटि देखिएको बताएकी छन् । अहर्नको तर्क छ, नयाँ पुस्तामा व्यक्तिवादिता (इन्डिभिजुअलिस्टिक पर्सनहुड) विकास हुँदै आएको छ । उनले प्रजातन्त्र र विकासका कथ्यको उभारसँगै व्यक्तिवादिता पनि गाँसिएको बताएकी छन् । अहर्नको सारमा सहमतिसँगै प्रेम र विवाहका नयाँ अभ्यासले नयाँ पुस्तामा वास्तवमा नयाँ मनोवृत्ति (सब्जेक्टिभिटी) को उदय हुँदै गरेको जिकिर हाम्रो पनि छ ।

समकालीन नेपालमा आर्थिक स्वतन्त्रता मार्फत नयाँ पुस्ताले आफ्ना भूमिका (एजेन्सी) को प्रयोग गर्ने गरेका छन् । तिनमा सामाजिक स्रोत प्राप्त गर्न तथा आफूलाई पुराना पुस्ताभन्दा जान्ने-बुझ्ने भन्ने मान्यता विकास गर्न शिक्षाले मद्दत गरेको छ । परिणामतः त्यही नयाँ पुस्ता प्रेम तथा विवाह जस्ता आफ्नो जीवनमा महत्त्व राख्ने निर्णयको सवालमा अभिभावकमाथि हावी हुन खोज्छन् । यद्यपि, यसको अर्थ यो होइन कि उनीहरूले आफ्नै रोजाइ तथा भूमिकाको साँच्चै स्वतन्त्रतापूर्वक प्रयोग गर्छन्; उनीहरू भित्रको स्वत्व परिवार, नाताकुटुम्ब र समुदायको बृहत् पक्षसँग गाँसिएकै हुन्छ (किश्वर सन् १९९४; ग्रोभर सन् २००९; डि नेभ सन् २०१६) । खास गरी, पुरुषको राम्रो सामाजिक-आर्थिक हैसियत र स्तर (स्टाटस एण्ड क्लास) ले परम्पराले बन्देज लगाएका चलनहरू तोड्न केही हदसम्म मद्दत गर्छन् । तर यो सुविधा सबैका लागि उपलब्ध हुँदैन । जात तथा दाइजो प्रथा जस्ता अभ्यासहरू सजिलै हराएर जाँदैनन् । महिलाहरूको हकमा अन्तरसामुदायिकले केही व्यक्तिगत छनोट र मनोबल (एजेन्सी) को प्रयोग गरेको देखिन्छ । तर परम्परागत लैंगिक शक्ति-सम्बन्धले ती महिलाको सामाजिक सम्बन्ध तथा वैवाहिक जीवनमा प्रभाव पारी नै रहन्छन् (किश्वर सन् १९९४; ग्रोभर सन् २००९) ।

प्रेम सम्बन्ध तथा रोमान्टिक काल्पनिकी

यस लेखमा हामीले व्याख्या गरेका प्रेम सम्बन्ध पश्चिमा समुदायको परिप्रेक्ष्यमा आदर्श मानिनेभन्दा फरक खालका छन् (तुलना गर्नुस्, किश्वर सन् १९९४); यहाँ उल्लिखित जोडीले प्रेम सम्बन्धलाई विवाहको शुरूआतको रूपमा मानेका थिए । यद्यपि, आफ्ना बाआमा, नाताकुटुम्ब र समुदायले तिनको सम्बन्ध रुचाउँदैनन् भन्ने ज्ञान ती जोडीलाई थियो । त्यसो भए उनीहरूले जात तथा अन्तरसामुदायिक रेखा कसरी पार गरे त ? यसको उत्तर साँस्कृतिक तथा भौतिक सम्बन्धको सम्मिश्रणमा रहेको छ । अन्य अनुसन्धाताले

अन्त्यतिर नेपालको पश्चिमी पहाडी भेगमा अध्ययन गरी काप्लान (सन् १९७७) ले "सफा जात" संलग्न अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध समाजमा स्वीकार्य भएको पाएका थिए ।

पनि लेखे झैँ (लिक्टी सन् २००३, सन् २०१०; बस्नेत सन् २०१५), हाम्रा उत्तरदाताले पनि यसको अन्तर्य पछिल्लो पूँजीवादी आधुनिकतामा जोडेका छन्, जुन आफ्नै प्रयासले अघि बढ्ने, आफैले रोज्ने वा आत्मसन्तुष्टि प्राप्त गर्ने प्रक्रियाहरूसँग गाँसिएका छन् । तर हामीले माथि संकेत गरे झैँ, यी उत्तरदाताले पश्चिमा शैली मात्रै पछ्याएका होइनन् । तिनमा त वैश्विक (ग्लोबल) र स्थानीय जीवनको जटिल संयोजन थियो (रेन्किन सन् २००४; लिक्टी सन् २०१०) । यस संयोजनमा स्वतन्त्रता र रोजाइको विश्वव्यापी कथ्य झैँ स्थानीय साँस्कृतिक विमर्श र संरचना पनि उत्तिकै महत्त्वपूर्ण छन् ।

नेपालमा आर्थिक परिवर्तन सामाजिक, राजनीतिक तथा साँस्कृतिक परिप्रेक्ष्यमा तरंग ल्याउने माध्यम बनेको छ (श्रेष्ठ सन् १९९०; मिश्र सन् २००७, सन् २००९; बस्नेत सन् २०१५) । देशले सन् १९९० मा बजार अर्थतन्त्र अँगालेपछि व्यापक परिवर्तन देखिन थालेको हो । कृषिमा आधारित परम्परागत ग्रामीण अर्थतन्त्रमा बदलाव र दैनिक जीवनमा बजारको महत्त्व बढेसँगै मानिसले नगद आम्दानीको आवश्यकता व्यापक महसुस गर्न थाले । नेपालको अर्थतन्त्र नतग्रिँदा विगतका दशकमा आम मानिस गैर-कृषि क्षेत्रमा काम खोज्दै निकै भौँतारिए (सेडन, अधिकारी र गुरुङ सन् २००२) ।[८] यसरी व्यापक मानिस यताउताबाट आएको बस्तीमा आफ्नो बाहेकका समुदायका मानिससँग भेट हुने सम्भावना प्रबल हुन्छ, अझ श्रमिक धेरै हुने शहरीया ठाउँमा यो सम्भावना झन् बलियो हुन्छ (काप्लान सन् १९७७; ग्रोभर सन् २००९) । बसाइँसराइमा बाआमा, नाताकुटुम्ब तथा समुदायका सदस्यबाट पनि पर रहेको अवस्थाका ती सदस्यको दैनिक व्यवहारमा नियन्त्रण गरिरहने सम्भावना कम हुन्छ । शहरी क्षेत्र तथा विद्यालय, कलेज तथा कामधन्दा गर्ने सबै नयाँ ठाउँले प्रेम सम्बन्धमा रहन तथा अज्ञात भएर बस्न सहयोग पुऱ्याउँछन् ।

ब्राह्मण कुलका पहाडी छिमेकीकी छोरी मायासँग सीतापुरका मदन प्रेममा परे । सरकारी जागिर खाने बासँग माया त्यस भेगमा आएकी थिइन् । अर्को उदाहरण धनुषाका श्याम यादव हुन् । पूर्वी भेगको हरिनगरमा सरकारी जागिरे श्यामले भविष्यकी आफ्नी श्रीमती सरितालाई उनी नजिकको गाउँबाट कलेज पढ्न आउँदा भेटेका थिए । त्यसै गरी, पूबैले पुण्यसँग बिहे गरिन् । पूबै पहाडी भेगकी नेवार महिला हुन् । पूबैले आफ्ना श्रीमान्लाई मलेसियामा प्रवासी श्रमिक भएर काम गर्दा भेटेकी हुन् । पुण्य सीतापुरका बासिन्दा हुन् भने पूबै चाहिँ काठमाडौँ नजिकैको एक पहाडी जिल्लाबाट आएकी हुन् । यी केही उदाहरणले

[८] विकासशील देशमा जस्तै नेपालमा पनि मानिसले गैर-कृषि क्षेत्रमा जागिर खान रोज्छन् । खासमा, विद्वत् वर्ग र राज्यको नीतिले नै परम्परागत कृषि क्षेत्रभन्दा पनि गैर-कृषि क्षेत्रलाई बढी आदर्श मान्छन् (ग्रेनर सन् २००१; स्केल्डन सन् २००२) । अर्थतन्त्रको सामान्य कुरा गर्दा, नेपालको कृषि क्षेत्र गतिशून्य भएको छ र यसले एकदम कम श्रम मूल्य र थोरै वा शून्य प्रतिष्ठा दिन्छ (ग्रेनर सन् २००१) ।

बताउँछन् कि परम्परागत कृषि क्षेत्रको श्रमभन्दा बाहिर काम गर्ने गरी रोजीरोटीमा आएको परिवर्तन नै जोडीहरूलाई भेटघाट गराउने महत्त्वपूर्ण माध्यम बन्यो । केहीले भने उच्च शिक्षाका लागि शहरी भेगमा जाँदा आफ्ना प्रेमीलाई भेटेका हुन् । यस कारण, बसाइँसराइ र त्यसरी सर्ने क्षेत्र नै यी नयाँ अभ्यासका महत्त्वपूर्ण क्षेत्र ठहर हुन्छन् । शर्मा (सन् २००८) को तर्क अनुसार, बसाइँसराइ गर्ने थुप्रै नेपालीले बसाइ सर्ने प्रक्रियालाई आफ्नो अप्ठ्यारो सामाजिक-आर्थिक अवस्था छल्ने माध्यम मात्र नमानेर साँस्कृतिक अवस्थाबाट छुटकारा पाउने माध्यम पनि बनाएका छन् । त्यसैले धेरैले बसाइँसराइलाई नयाँ साँस्कृतिक स्वरूप, अभ्यास तथा भोगाइको "अवसर" का रूपमा पनि लिएका छन् ।

दक्षिणी नेपालका मधेसी समुदायमा पहाडी महिलाबारे परम्परागत र जटिल खाले बिम्ब भएको पाइएको छ । पहाडी महिलालाई उनीहरू "चलाख," "जुझारु पाराकी" र "स्वतन्त्र" को बिम्बले चिन्छन् । यस्ता परम्परागत धारणालाई सबैले सकारात्मक नै ठान्छन् भन्ने पनि होइन; यसबारे हामी आउने खण्डमा चर्चा गर्नेछौं । समग्रमा, नयाँ छिमलका मधेसी युवकहरूले पहाडी महिलाका ती विशेषतालाई सकारात्मक ढंगमा हेर्छन् । यसको विपरीत, मधेसी पुरुषले मधेसी महिलालाई चाहिँ सोझी-सुधी, लजालु र कसैसँग आश्रित व्यक्तिका रूपमा बुझेका हुन्छन् ।[९] तिनले आफ्नै मधेसी समाज महिलालाई "कमजोर" ठान्ने समाज हो भनेर प्रायः त्यसप्रति आलोचनात्मक दृष्टिकोण राखेको पाइएको थियो । धेरैले आफ्नो "समुदाय पछि परेको" ले त्यस्तो अवस्था सुधार्न नसकेकोमा पछुतो पनि मानेका थिए, किनभने "परम्परागत" मान्यता र अभ्यासहरूलाई परिवर्तन गर्न उनीहरूलाई सजिलो छैन । त्यसकारण, पहाडी महिलालाई रोमान्टिक प्रेमिका तथा भविष्यकी श्रीमतीका रूपमा छान्ने काम जाने-बुझेरै गरिएका पाइयो ।

श्याम नारायण ठाकुरले थुप्रै पहाडी भेगमा शिक्षकका रूपमा काम गरे । पहाडी महिलाबारे उनले "पत्ता लगाएको" कुरा यसरी भने : "पहाडी महिला मधेसी महिलाभन्दा जुझारु र निर्भयी हुन्छन् । उनीहरू मधेसी महिलाभन्दा बलिया, आँटिला र चलाख पनि हुन्छन् ।" त्यसपछि श्यामले उदाहरण मार्फत त्यसबारे थप व्याख्या गर्दै एक मधेसी पुरुषको श्रीमतीका रूपमा पहाडी महिलाले आफ्नी सौतेनी सासूको खराब काममाथि धावा बोल्दै सम्पत्ति विवादको विषयलाई सफलतापूर्वक अदालतसम्म कसरी पुऱ्याइन्, त्योबारे बताए : "राजकिशोर [श्रीमान्] ले सोझी खालकी मधेसी श्रीमती पाएको भए सम्पत्तिको उचित

[९] मधेसी महिलाका यी परम्परागत बिम्बको गठजोड हाम्रा उत्तरदाता मध्यम र उच्च जातीय पृष्ठभूमिबाट आएकोले हुन सक्छ । ऐतिहासिक वा सामान्य रूपमा भन्नु पर्दा समकालीन दक्षिण एशियामा दलित र आदिवासी महिलाले आफ्नो व्यक्तिगत जीवनमाथि प्रशस्तै स्व-नियन्त्रण कायम राख्दछन् । त्यसैले, यी समुदायहरूमा पितृसत्ताको मात्रा उच्च जातका भनिने समुदायहरूमा भन्दा कम छ (जोन्स सन् १९७७; चक्रवर्ती सन् १९९५) ।

हिस्सा पाउने थिएनन्...पहाडी महिला दबङ (निडर) शैलीका हुन्छन्...अब हेर्नुस् पहाडी महिला बिहे गर्दा के फाइदा हुने रैछ !"

ठाकुरले आफ्नो कुरा बुझाउन चर्चित हिन्दी सिनेमा *दबङ*को प्रसंग ल्याउनु रोचक छ, जसको चर्चा पछि पनि गरिन्छ । पहाडी महिला हिम्मतिला हुन्छन् भन्ने परम्परागत बिम्बलाई ठाकुरले भने झैँ हामीले कुरा गरेका सबैजसो मधेसी पुरुषले स्वीकार गरेका थिए । पहाडी महिला सँगको अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धलाई समर्थन गर्ने सीतापुरका अर्का स्थानीयका अनुसार "पहर्निया अन्ले घर, दुख जेतौ सब तर" (पहाडी श्रीमतीलाई घरमा भित्र्यायो भने दुःख-कष्ट हुँदैन) । एक स्वास्थ्य कर्मचारी मिथुनले पहाडी महिलासँग बिहे गरेर आफूले "धेरै खुसी" जीवन पाएको बताए । मिथुनका अनुसार, "मधेसी महिलाभन्दा पहाडी महिला ५० वर्ष अगाडि छन् ।" मिथुनबारे हामी पछि चर्चा गर्नेछौँ ।

हामीले सीतापुरमा भेटेका मदनका अनुसार उनलाई आफ्नी श्रीमतीको "सुन्दरता" र "राम्रो त्वचा" ले आकर्षित गरेको थियो ।[१०] मैथिली मिसिएको हिन्दीमा मदनले बताए, "वो फिल्मोँ मे केहते है ना पहली नजरमे प्यार हो गया" (फिल्ममा भन्छन् नि पहिलो भेटमै प्रेम भयो भनेर, मेरो त्यस्तै भयो) । चर्चित कथा-उपन्यास वा हिन्दी फिल्ममा कर्ताको प्रतिनिधित्वकै शैलीमा मदनले स्थापित साँस्कृतिक मान्यता विपरीत पहिलो नजरमै प्रेम भयो भनेर आफ्नो व्यक्तिगत रोजाइ र चाहनालाई सिनेमाबाट आएको मिथकसँग जोडेर अर्थपूर्ण बनाएका थिए ।

यसै गरी, मिथुनले आफ्नी पहाडी श्रीमतीको "व्यक्तित्व" बाट आफू प्रभावित भएको सुनाए । व्यक्तित्वबारे उनको बुझाइ स्पष्ट पार्न आग्रह गर्दा उनले भने, "आफ्नो प्रेमीको 'चुलबुल' गुण मन पऱ्यो । उनीसँग उज्ज्वल र हँसमुख व्यक्तित्व थियो ।" यस उदाहरणमा पनि मिथुनको रोजाइ र बलिउडका चर्चित सिनेमामा देखाइने प्रेमबीच सम्बन्ध देखिन्छ । मिथुनले आज्ञाकारी तथा विश्वासयोग्य श्रीमतीभन्दा "हँसमुख" लाई यसरी प्राथमिकता दिएका थिए ।

दुई पुस्ता अघिसम्म मदन र मिथुनले सजिलै जोडी रोज्न सक्दैनथे, न उनीहरूले प्रयोग गरेको बिम्बहरू नै व्यापक थियो । आधुनिकता तर्फको नेपालको यात्रामा देखिएका नयाँ साँस्कृतिक अभ्यास, चाहना र व्याख्या सिनेमा र रोमान्टिक पुस्तक इत्यादिको व्यापक प्रयोगसँगै विकास भएको मान्न सकिन्छ (अहर्न सन् २००१; लिक्टी सन् २०१०) । आम सञ्चारले मानिसलाई नयाँ अभ्यास गर्न बाध्य पार्ने भने होइन, यसले नयाँ विमर्श र

[१०] भारतमा जस्तै नेपाली पुरुषले गोरो छाला भएका राम्रा हुन्छन् भनी मान्ने गरेको देखिन्छ । भारतमा कालो छालालाई प्रायः तल्लो वर्ग र तल्लो जात वा "अछूत" समूहसँग दाँजिन्छ (बेते सन् १९९६[सन् १९६५]) । विज्ञापन उद्योग, वैवाहिक विज्ञापन र आम सञ्चार माध्यमले गोरो छालाको नियमित प्रशंसा गर्छन् (सेभ्दे सन् २००८; झा र एडलमेन सन् २००९) ।

काल्पनिकीलाई सार्वजनिक वृत्तमा सजिलै उपलब्ध गराउँछ जस मार्फत युवा, महिला र पुरुष दुवैले आफ्ना रोजाइ र चाहना बुझ्ने बिम्ब र काल्पनिकी प्राप्त गर्दछन् (लिक्टी सन् २०१०)। मदन र मिथुनका अभिव्यक्तिहरूलाई यसरी नै बुझ्नुपर्ने हुन्छ। आफ्ना व्यक्तिगत रोजाइ मार्फत यी युवाले विवाह तथा नातागुटुम्ब बीचका परम्परागत अभ्यासलाई चुनौती दिन्छन् र व्यक्तिवादिताको साँस्कृतिक बीउ रोप्ने र जगेर्ना गर्ने गर्दछन्।

यद्यपि, विवाह प्रतिको वचनबद्धता चाहिँ जोडीले "सच्चा प्रेम" पाएर मात्रै भएको होइन; यी प्रयोग नयाँ राजनीतिक तथा आर्थिक चरित्रको परिप्रेक्ष्यसँगै खुलेका हुन् (किश्वर सन् १९९४; डे नेभ सन् २०१६)। निम्न-मध्यम वर्गीय धरातलकी पूबैलाई हामीले सोध्यौँ, उनले आफ्नो भविष्यमा हुने प्रेमी र श्रीमान्को के मन पराइन् भनेर। जवाफमा उनले भनिन्, "हामी दुवैले कमाउने भएकाले उनमा मैले उज्ज्वल भविष्य देखेँ।" उनका अनुसार, उज्ज्वल भविष्य भन्नाले त्यस्तो जीवनशैली जहाँ कम शारीरिक श्रम हुन्छ र गैर-कृषि पेसाबाट नियमित नगद आम्दानी हुन्छ। काठमाडौँकी पहाडी महिलासँग बिहे गर्ने मधेसी व्यवसायी तथा विक्रेतालाई आफ्नी हुनेवाली श्रीमतीको "प्रस्ट बोल्ने शैली" र "बाहिरियासँग नहिचकिचाउने" बानी सबैभन्दा धेरै मन पऱ्यो। आफ्नो निर्णय पर्गेल्न उनी पनि चर्चित सिनेमा र परम्परागत बिम्ब प्रयोग गर्छन्। तर पनि उनकी पहाडी श्रीमती उनकै भनाइमा "लजालु" आम मधेसी महिलाभन्दा उनको कामधन्दामा "सहयोगी" हुने उनले देखे। त्यसकारण, यी जोडीका प्रेम र विवाह आर्थिक जीवनसँग समेत सम्बन्धित भएको हामी देख्न सक्छौँ।

श्यामसँग भने राजनीतिक महत्त्वाकांक्षा थियो। त्यसैले उनलाई लाग्यो, शिक्षित र राजनीतिक रूपमा सक्रिय युवतीलाई बिहे गर्ने हो भने आफ्नो जीवनका उद्देश्य प्राप्तिका लागि पनि सहयोग पुग्छ। पहाडी श्रीमती बिहे गर्नुको कारण सोध्दा, पहाडी श्रीमती जस्ती सक्रिय कुनै पनि मधेसी महिला नदेखेको उनले बताए। त्यसैले हाम्रो अनुसन्धानमा मधेसी पुरुषले ठाने—पहाडी श्रीमती मधेसी श्रीमतीभन्दा आर्थिक र राजनीतिक रूपमा अझ सहयोगी हुन्छन्। पहाडी महिलाको परम्परागत बिम्ब सम्झेर पनि धेरैजसो मधेसी पुरुषले नयाँ राजनीतिक तथा आर्थिक परिप्रेक्ष्य अनुसारको आफ्नो सुरक्षित भविष्य कल्पिए। प्रेम सम्बन्धको नयाँ संस्कृति, भौतिक आवश्यकता तथा परम्परागत साँस्कृतिक संरचनाको सम्मिश्रणले जातीय विभाजनमाथि विजय प्राप्त गर्नेहरूलाई यो सहज थिएन भन्ने चर्चा पछि गरिनेछ।

विवाह तर्फको यात्रा

माथि नै भनियो, जोडीहरू प्रेम सम्बन्धमा रहँदा उसैसँग बिहे नै गर्ने योजना बनाइसकेका थिए। जोडीहरूका अनुसार, उनीहरूले "आवश्यक परेको खण्डमा" आफ्ना बाआमालाई

नकार्दै आफ्नै रोजाइ अनुसार परिवार शुरू गर्ने सोचेका थिए । तिनका अनुसार, जोडीले व्यक्तिगत रोजाइ र आत्मसन्तुष्टिमा बढी ध्यान दिएका थिए । यद्यपि, अन्य अनुसन्धाताले भारतीय परिप्रेक्ष्यमा (मोडी सन् २००७; ग्रोभर सन् २००९; डे नेभ सन् २०१६) भने अनुसार युवायुवतीले त्यस्ता बिहे गर्दा बाआमासँग सरसल्लाह गर्न र स्वीकृति माग्न भने बाध्यता ठान्छन् किनकि उनीहरूका अनुसार त्यो "उनीहरूको आफ्नो संस्कृति थियो ।" "आफ्नो संस्कृति" भन्नाले मूलतः श्रीमती घरमा बस्नुपर्ने र उनीहरूले विस्तारित परिवारको मान्यता स्वीकार्नुपर्ने चलनतर्फ उत्तरदाताहरूले इंगित गरेका थिए ।[११] महिलाले पनि एउटै मान्यता पछ्याउँथे, तर तिनका लागि त्यस्ता सवालले कम महत्त्व राख्दथे । किनभने उनीहरू बिहेपछि आफ्नो बाआमाको घर उसै पनि छाड्नुपर्ने मान्यतामा रहन्थे । हाम्रा सबै उत्तरदाताले आफ्नो विवाहका लागि स्वतन्त्रता रोज्दै बाआमाको कुरा सुनेनन्, जो आफैमा दक्षिण एशियाली समाजमा भइरहेको परिवर्तनको महत्त्वपूर्ण सूचक हो । तर उत्तरदाताले बताए अनुसार, सबैका बाआमाले आफ्ना छोराछोरीको अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धबारे पहिलो पटक सुनेपछि जात र साँस्कृतिक भिन्नताका कारण स्वतःस्फूर्त रूपमै त्यस प्रस्तावलाई नाइँनास्ति गरेका थिए । दुइटा उदाहरणमा चाहिँ सन्तानको बिहेमा बाआमा बसेका थिए, बाँकी जोडीले भागी बिहे गरेका हुन् । ती जोडीले नसोचेको समस्या भोग्नुका साथै बिहेमा सम्झौता गर्न थुप्रै स्रोत जुटाएका थिए । तर बाआमाले त्यस्ता बिहे समेत पछि स्वीकार्ने कुराबारे बुझ्न नयाँ सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक यथार्थ बुझ्नुपर्ने हुन्छ ।

पूबैले मलेसियाबाट टेलिफोन गरी आफ्नो रोजाइ अनुसार मधेसी पुरुष पुण्यसँग बिहे गर्न लागेको खबर जब बाआमालाई सुनाइन्, बाआमाले प्रस्ट प्रतिक्रिया दिए : "त्यो मधेसी केटोसँग बिहे गरिस् भने बाँकी जीवनमा तेरा लागि हामी मर्‍यौँ भन्ने ठान्नू ।" पुण्यका बाआमाले पनि प्रस्ताव अस्वीकार गरे किनभने पूबै पहाडी केटी मात्रै होइन कि "तल्लो जातकी" नेवार पनि थिइन् ।[१२] त्यसपछि जोडीले भागी बिहे गरे । पुण्यका बाआमाले केही महिनापछि मन नपराई-नपराई भए पनि छोरा-बुहारीलाई घरमा स्वागत गरे, तर पूबैका

[११] पुरुषको व्यवहारलाई परापूर्वकाल देखिको साँस्कृतिक आर्दशात्मक बुझाइको रूपमा मात्रै पनि अर्थ्याइनु हुँदैन, किनभने पुरुषमा गम्भीर खालको भौतिक अभिरुचि हुन्छ र तिनीहरूले, महिलाले होइन, पैतृक सम्पत्ति पनि पाउँछन् । यस बाहेक, पुरुषले श्रीमतीलाई प्रायः आफ्ना बाआमासँग राखेर आफ्नो गाउँठाउँबाट पर जागिरका लागि जाने चलन पनि व्यापक छ ।

[१२] नेवारहरू काठमाडौँका रैथाने हुन् तर उनीहरू नेपालभरि भेटिन्छन् । उनीहरू हिन्दू र बौद्ध धर्म मान्छन् । आधिकारिक रूपमा उनीहरूलाई जनजाति मानिएको छ तर अरू हिन्दू समूह झैँ नेवार समाजमा पनि जातपात छ (गेल्नर र क्विग्ले सन् १९९५) ।

बाआमाले चाहिँ अझैसम्म पनि उक्त सम्बन्ध स्वीकारेका छैनन् ।[१३] बिहेको थुप्रै वर्षपछि पनि श्रीमान्को घरपट्टिकासँग पूबैको सम्बन्ध अझै चिसो खालको छ ।

राजीवका बाआमाले पनि उनको प्रस्ताव नकारे किनभने उनीहरूलाई लाग्यो, दुई समुदायमा "साँस्कृतिक" र "सामुदायिक" (कम्युनल) भिन्नता छ । महिलाका बाआमाले पनि बिहेको प्रस्ताव घोर आपत्ति साथ नकारे । त्यसपछि, राजीव र उनका प्रेमिकाले भागी बिहे गरे । राजीवका बाआमाले केही महिनापछि बिहे स्वीकारे । महिलाका बाआमा र परिवारले चाहिँ लगभग एक वर्षसम्म कुनै सम्पर्क गरेनन् । त्यसपछि मात्रै उनका परिवारले उक्त सम्बन्ध स्वीकारे । पूबैको भन्दा फरक यसमा के भो भने, जोडीहरूको दुवै परिवारसँग राम्रो सम्बन्ध छ ।

दक्षिण एशियामा जोडीहरू भागी बिहे गरेपछि प्रायः महिलाका बाआमाले केटा पक्षले केटीलाई ललाइफकाइ गरी अपहरण गरेको आरोप लगाउने गर्छन्; अझ "स्वअपहरण" र "नाटकीय अपहरण" गरेका घटनाबारे अनुसन्धाताहरूले चर्चा गरेका छन् (चौधरी सन् २००४; चक्रवर्ती सन् २००५; मोडी सन् २००७) । यस क्षेत्रमा प्रचलित कानूनका छिद्र तथा अलमलले यसो गर्न सहयोग पुऱ्याएको छ । पहाडी ब्राह्मण युवती मोनितासँग प्रेममा रहेर भागी बिहे गरेपछि मदन यस्तै खालको अनुभवबाट गुज्रिए । स्थानीय सरकारी कार्यालयमा जागिरे रहेका युवतीको बुबाले मदन र उसका परिवार मिलेर आफ्नी छोरीलाई अपहरण गरेको भनी प्रहरीमा उजुरी दिए । आफ्नो परिवारको पछाडि प्रहरी लागेपछि मदनका बा लुक्नुपरेको थियो । पाँच महिनापछि मदन र मोनिता स्थानीय अदालतमा उपस्थित भएपछि उक्त आरोप बदर भएको थियो । मदनका बाआमाले जोडीलाई स्वीकारे पनि मोनिताका बाआमाले स्वीकारेका छैनन् ।

युवायुवतीलाई "निर्णय गर्न योग्य" वयस्क ठहर गर्ने नेपालको कानूनले मदन र मोनितालाई सहयोग गऱ्यो । सबै जोडीहरू प्रेम सम्बन्धमा रहँदा आफ्ना कानूनी अधिकारबारे परिचित थिए, र यो सचेतनाले नै उनीहरूको मनोबल बढाएको थियो । भारतमा राज्य तथा यसका अधिकारीको अति धेरै नकारात्मक भूमिकाबारे अनुसन्धाताले लेखेका छन् (चौधरी सन् २००४; चक्रवर्ती सन् २००५; मोडी सन् २००७) । भारतीय उदाहरण नेपालमा पनि लागू हुन्छ, जोडीमध्ये एक जना दलित भएको अवस्थामा । गैर-दलित र अन्य जातीय समूहका बिहेका घटनामा भने नेपालीले गम्भीर समस्या झेलेको चर्चा पत्रपत्रिकामा कमै हुन्छ । नेपालमा ठूलो जातका पुरुष र पानी चल्ने जातका महिला

[१३] यद्यपि, पूबैले बताए अनुसार उनकी आमा एक पटक नजिकको शहरमा भेट्न आएकी थिइन् । पूबै आफ्नी बहिनीसँग पनि फोनमा नियमित जसो कुरा गर्छिन् ।

बीचको विवाह कानूनी रूपमा नै स्वीकार गरिएको लामो इतिहास भएकाले पनि त्यस्तो भएको हुनसक्छ ।[१४]

यस बाहेक, सामाजिक स्रोतहरू पनि अन्तरजातीय विवाहमा महत्त्वपूर्ण छन् । स्थानीय शिक्षक नरेश नन्दिता नामकी पहाडी युवतीसँग प्रेममा परे । दुवै तर्फका बाआमाले उनीहरूको सम्बन्ध नकार्छन् भन्ने उनलाई थाहा थियो । नरेशले जति सक्दो पैसा वचत गर्न थाले । सम्बन्धमा रहेको दुई वर्षपछि युवतीका बाआमाले उनलाई केटा खोज्न थाले । त्यसपछि ती जोडी भागे । केही महिनामै नरेशसँग रहेको पैसा सकियो । यो अवस्थामा उनका भाइभतिजा र दाजुभाइ पर्नेहरूले मद्दत गरे । तिनले नरेशलाई केही महिनाका लागि पैसा मात्रै दिएनन्, उनका बाआमालाई सम्झाए, "आधुनिक जमानामा जातपात र समुदाय भन्ने कुरा बिहेमा आउनु हुँदैन ।" त्यसपछि, युवा पुस्ताको दबाबका कारण नरेशका बाआमाले जोडीलाई स्वीकारेर घर भित्र्याए, तर दुलहीका बाआमाले स्वीकारेनन् । यो सवालमा युवा पुस्ता बाआमा पुस्तामाथि प्रत्यक्ष हावी भएको देखियो ।

माथि इंगित गरिए झैँ, हामीले यस्ता उदाहरण पनि भेट्यौँ जहाँ जोडीले बाआमालाई फकाएर भए पनि बिहेमा सरिक गराइछाडे । श्यामका बाआमा र परिवारका सदस्य श्यामको इच्छा विरुद्ध शुरूमा केही कडा भए पनि पछि नरम भए । महिलाका परिवारले पनि जोडीलाई स्वीकारे । दुई तिरकै परिवार विवाहमा सामेल भए पनि त्यहाँ समस्या थिएन भन्ने होइन । मिथुनको उदाहरणमा, बेहुलीका बाआमाले उसको प्रस्ताव सजिलै स्वीकारेका थिए । तर आफ्नै बालाई मनाउन उनलाई सजिलो भएको थिएन । माथि चर्चा गऱ्यौँ, नरेश झैँ मिथुनले पनि सामाजिक स्रोतको उपयोग गरेका थिए । उनले आफ्ना दिदी र भिनाजुको मद्दत लिएका थिए । मिथुनका अनुसार उनका दिदी-भिनाजु युवा र पढेलेखेका थिए, जसले मिथुनको भावना बुझ्न सक्थे, उनको परिस्थिति र समाजको बदलिरहेको भाव पनि बुझ्न सक्थे । भिनाजुले मिथुनका बाआमालाई भने, "मिथुनले आफ्नै बलबुताले कमाउने-खाने गरिरहेकाले उसको निर्णय तथा रोजाइलाई परिवारले सम्मान गर्नुपर्छ ।" त्यसपछि मिथुनले

[१४] नेपालको *विवाह दर्ता ऐन* (सन् १९७१) अनुसार जोडीलाई आफ्नो जात र विश्वास उल्लेख गरिरहनु पर्दैन । एक हप्ताभित्र विवाहको दर्ता गर्न आनाकानी गर्ने सरकारी अधिकारीलाई कानून अनुसार दण्डित गर्ने व्यवस्था पनि छ । भारतमा जस्तै (चौधरी सन् २००४; चक्रवर्ती सन् २००५) यहाँ पनि उमेर दर्ताको अभ्यास अलमल्याउने खालको छ र यसबाट अभिभावकले कहिलेकाहीँ फाइदा लिन पनि खोज्छन् । अदालत र राज्यका अधिकारीको व्यवहारबारे बुझ्न थप अध्ययनको आवश्यकता छ । हाम्रो बुझाइमा यदि विवाह गर्ने जोडीमा दलित संलग्न छैनन् भने भारतको तुलनामा नेपालका राज्यका अधिकारीहरूले भागी बिहे गर्ने जोडीको इच्छालाई सम्मान भावै राख्छन् । भारतमा पनि, अध्येताले बताए अनुसार, केही उदाहरणमा भने अधिकारीहरूले जोडीको पक्ष लिएका छन् (चक्रवर्ती सन् २००५) ।

बिहेमा परम्परागत मैथिली संस्कृति अपनाउनुपर्छ भन्ने शर्तमा बाआमाले अन्तरजातीय विवाह स्वीकारे ।

यसरी हामीले हेर्न सक्छौँ, दुइटा जोडीले मात्रै आफ्ना दुइटै बाआमालाई बिहेका लागि मनाउन सके । तर जो-जो बाआमाले त्यस्ता अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध नकारे र बिहेमा उपस्थित पनि भएनन्, ती लामो समयसम्म सोही अवस्थामा रहन सकेनन् । दुलहाका बाआमाले त्यस्ता अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध "स्वीकारे" पनि स्वीकारत्व चाहिँ फरक-फरक स्वरूपमा आए, खास गरी महिलाले केही मूल्य चुकाउनुपऱ्यो । उदाहरणका लागि, पुण्यका बा (पूबैका ससुरा) भने आफ्नो छोराको विद्रोहमा बेखुस थिए ।[१५] उनले भने, "आफ्नो बाआमाको कुरा नसुनेर आफ्नै इच्छाअनुसार बिहे गर्ने यो कपूतको कुरै नगरौँ । छोराले गर्नुपर्ने कर्तव्य पूरा गरे मात्र ऊ असल छोरा कहलिन लायक हुन्छ...आफ्नो छोरा नियन्त्रणबाहिर जाँदा कस्तो पीडा हुन्छ भन्ने तपाईंले बुझ्दै बुझ्नुहुन्न ।"

यो भनाइले पुण्यका बा आफ्नो छोराले गरेको अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धमाथि कति बेखुस थिए भन्ने बताउँछ । कुराकानीमा उनले "कपूत" भन्ने शब्द दोहोऱ्याइरहे, बाआमाको निर्देशन र इच्छा लत्याउने छोराको रूपमा । उनकी आमा पनि बेखुस थिइन् । जोडीले एकअर्कालाई मलेसियामा भेटेका थिए, त्यसैले आफ्नो छोरालाई टाढाको देशमा पठाउनु गल्ती भएको आमाको बुझाइ थियो । उनले भनिन्, "यस्ती गलगाँडलाई बोकेर ल्याउँछ भन्ने थाहा भएको भए त मैले यसलाई मलेसिया जानै दिन्नथेँ ।" तर पुण्यका बाआमाले छोराको विवाह रोक्न सकेनन् । उनीहरूको प्रतिक्रियाले देखाउँछ उनीहरू कति असहाय थिए भनेर ।

माथि भनिए झैँ, आर्थिक रूपमा शिक्षा र जागिरले नयाँ पुस्तालाई सशक्त बनाउँछ भने जीविकाका परम्परागत स्रोतले सम्मान र निवृत्तिमा ह्रास ल्याउँछ (मिश्र सन् २००७, सन् २००९; बस्नेत सन् २०१५) । पूबैका अनुसार, उनका श्रीमान्का बाआमा तिनको जोडीलाई स्वीकार्न "बाध्यतामा" थिए किनभने उनका श्रीमान् "नियमित तलबी जागिर भएका एक मात्र व्यक्ति थिए ।" यसै गरी, टिनाले बताएकी थिइन् कि उनका श्रीमान् "शिक्षित" र स्थायी जागिरे थिए, त्यसैले पनि बाआमाको इच्छा विरुद्ध जोडीले बिहे गर्न पाएका थिए र बाआमाले पनि जोडीलाई स्वीकारेका थिए । श्यामका बाआमा श्यामको बिहेमा सहभागी हुन राजी भए किनभने उनी स्थायी जागिरे थिए । श्याम सम्झन्छन्, "मेरो परिवारकै सबैभन्दा बढी सम्मानित व्यक्ति म नै थिएँ...सामान्यतया, मैले जे भने पनि प्रायः कसैले नाइँनास्ति गर्दैनथे किनभने म शिक्षित थिएँ ।"

[१५] यस्तै कुरा महिलाका बाआमाको सवालमा पनि भन्न सकिन्छ, जसलाई हामीले अन्तर्वार्ता गरेनौँ । कन्यादानलाई हिन्दू अभिभावकले छोरीको बिहेमा गर्ने अति महत्त्वपूर्ण कर्तव्यको रूपमा लिइन्छ (चक्रवर्ती सन् १९९५, सन् २००५) ।

शिक्षा तलबी आम्दानीको स्रोत मात्र होइन, यसले बाआमाका परम्परागत सोच र अधिकारमाथि प्रश्न गर्नसक्ने नैतिक अख्तियारी पनि दिन्छ (बस्नेत सन् २०१५, सन् २०१६) । "प्रकाश" को बिम्बले आजको नेपालमा आधुनिक शिक्षालाई जनाउँछ । यो बिम्बले निरक्षरता र शिक्षाको कमीलाई "अन्धकार" र पिछडिएको रूपमा चित्रित गर्दछ । त्यसैले, प्रकाशको युगमा बाँचेकालाई सुन्नु बाआमाको बाध्यता पनि हुन्छ । माथि पनि भनियो, शिक्षाले सामाजिक स्रोत जुटाउन समेत मद्दत गर्दछ । युवा पुस्ता पनि बाआमालाई प्रभाव पार्न शिक्षित दाजुभाइ-दिदीबहिनी, साथी, नातागोताको सञ्जाल निर्माण गर्दछन् । महिलालाई होच्याउने सवालमा राज्यको भूमिका विरोधाभाषपूर्ण रहे पनि युवा पुस्तालाई सशक्त गराएको छ । कानूनी रूपमा "स्वायत्त वयस्क" को अवधारणालाई स्वीकार गरिसकेपछि स्रोत र साधन भएका युवाले कानूनी र संवैधानिक उपायहरू खोज्ने गर्दछन् । स्थानीय तहको अदालतमा मदन र उनकी पत्नीको जीतले यसलाई पुष्टि गर्दछ ।

४५ वर्षदेखि विवाह बन्धनमा रही "खुसी" साथ जीवन बिताएका यी मधेसी पुरुष, जसले पहाडी महिला विवाह गरेका छन्, युवा पुस्ताको शक्ति र परिवर्तनको आँधीबेहरीलाई यसरी व्याख्या गर्छन् :

> हामी जस्ता [जसले लामो समयअघि पहाडी महिला बिहे गरे] मानिसहरूले अहिलेका युवा पुस्ताको जीवन सजिलो पारिदिएका छौं । हामीले त्यो बेला पाएको दुःखको अहिले कल्पना पनि गरिसाध्य छैन ।...बाआमा र नातागोतामा पूराका पूरा बाहिरिएको थिएँ । अहिले त अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धका कारण मात्रै बाआमाले छोराछोरी त्याग्न सक्दैनन् । बरु, बाआमाले तिनीहरूको विवाहलाई नस्वीकारे छोराछोरी आफैले बाआमा त्याग्छन् ! देख्नु भो त परिवर्तन ?

बाआमा र तिनका छोराछोरीबीच फेरिएको शक्ति-सम्बन्धलाई यी मधेसी पुरुषले राम्रोसँग प्रस्ट्याएका छन् । उनले मधेसी समुदायले भर्खरका दशकमा भोगेका साँस्कृतिक, आर्थिक र सामाजिक परिवर्तनका कुरा र नयाँ पुस्ताले, थोरै नै किन नहोस्, बाआमामाथि आफ्नो रोजाइ कसरी थोपर्न सकेका छन्, त्योबारे प्रस्ट पारेका छन् ।

जात, संस्कृति र वर्ग

छोराछोरीको अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धलाई बाआमाले किन नकार्छन् ? हामीले भेटेका उत्तरदाताहरूका अनुसार, प्रस्ट जवाफ त "साँस्कृतिक फरकपन" नै हो । मधेसी र पहाडी बीचको साँस्कृतिक फरकपनलाई थुप्रै अध्येता र पैरवीकर्ताले पनि जोड दिएका छन् (गेज सन् १९७५; गुणरत्ने सन् २००२; यादव सन् २०१०; झा सन् २०१४) । अध्येताहरूले

मधेसी र पहाडी बीचमा भाषा, पहिरन, खाना, संस्कार जस्ता साँस्कृतिक भिन्नता रहेको बताएका छन् । तर अन्तर्वार्तामा मानिसहरूले भने अनुसार यी फरकपन अभेद्य हुन् भन्ने ठानेको देखिएन । माथि छलफल गरिएको मिथुन र मदनको विवाहमा बाआमा सरिक भएको घटनाले पनि यही देखाउँछ । दुवै परिवार "हिन्दु" हुनुले पनि खाडल पुर्न ठूलै काम गरेको हुनु पर्छ । यद्यपि, संस्कृतिको कुरा तीन ओटा फरक-फरक स्वरूपमा भने देखिए— जात, दाइजो र बुहारीको भूमिका ।[१६] वर्ग (क्लास) ले संस्कृतिको प्रभाव र शक्तिलाई जटिल बनाएको चर्चा पछि गरिनेछ ।

हाम्रा उत्तरदाताका अनुसार, बाआमा र बुढापाका पुस्ता "समुदाय पहिले" भन्ने मान्यतालाई बढी जोड दिन्छन् । अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धले जात व्यवस्था, संस्कृति र समुदायको "प्राकृतिकपन" लाई खलबल्याउँछ । जात व्यवस्था तथा पितृसत्ताले ग्रसित समाजमा अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धले प्रश्न चिह्न खडा गरिदिन्छ (डुमो सन् १९९९[सन् १९७०]; मोडी सन् २००२; चौधरी सन् २००४; चक्रवर्ती सन् २००५; ग्रोभर सन् २००९) । त्यस कारण समाजको एउटा तप्काले अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध किन स्वीकार्दैन भन्ने बुझ्न गाह्रो छैन । सीतापुरका हाम्रा उत्तरदाताका बुढापाका पुस्ताले सुनाए अनुसार, स्थानीय समाजमा दुल्हन (परम्परागत विवाह गरेका) ले उर्हारी (भागी बिहे गर्ने) भन्दा बढी सम्मान पाउने गरेका छन् । अध्ययनहरूले भारतमा पनि यस्तै अवस्था रहेको देखाएका छन् (किश्वर सन् १९९४; ग्रोभर सन् २००९) । जोडी अझ फरक जात र समुदायबाट हो भने समस्या अझ जटिल हुन्छ ।

माथिल्लो र मध्यम "सफा जात" मा जातको श्रेणी विगत केही वर्ष यता नेपालमा धमिलो हुँदैगएको छ (बस्नेत सन् २०१५, सन् २०१६), तैपनि समाजमा जातले महत्त्वपूर्ण भूमिका त निर्वाह गरिरहेकै छ । त्यसैले, थुप्रै बाआमाका लागि जात महत्त्वपूर्ण सवाल बन्छ । पूबैको सवालमा, पहाडी पहिचान र उनको "तल्लो जात" मिसिएर आएको थियो । उनका ससुराका अनुसार, नेवारले भैँसीको मासु खान्छ, जुन उनको बुझाइमा तराईका "अछूत" चमारको परम्परागत अभ्यासस“ग मिल्न आउँछ । भारतमा भएका भर्खरका अध्ययनले जनाउँछन्, जब दुलहीको जात ठ्याक्कै के हो भन्ने पत्ता लाग्दैन, खानपान चासो र खासखुसको विषय बन्छ (चौधरी सन् २०१८) । राजीवले चाहिँ यसको ठीक उल्टो बेहोर्न पर्‍यो । श्रीमतीका बाआमाले ठाने, ज्वाइँ कायस्थ "तल्लो" जातका हुन् ।[१७]

[१६] हामीले यहाँ यो व्यवस्था पहाडका हिन्दूमा छैन भन्न खोजेका होइनौँ । हामीले पहाडी श्रीमतीका बाआमास“ग कुरा गर्न नपाएकाले यसबारे तिनको विचार वा भाव कस्तो हुन्थ्यो भन्न सक्दैनौँ ।

[१७] उत्तरी भारतमा कायस्थ जातहरूले उन्नाइसौँ शताब्दीको बीचतिरबाट नै आफूलाई माथिल्लो जात भनी दाबी गर्दैआएका छन् (जेफ्रोलेट सन् २००३) ।

धर्मका केही गम्भीर "पुरातनवादी" (कन्जरभेटिभ) मान्यताका आधारमा मात्रै जातको कुरालाई विश्लेषण गर्नु यद्यपि अपूर्ण हुन्छ । स्थानीय समुदाय र नाताकुटुम्बले देखाउने नकारात्मक प्रतिक्रियाको लेखाजोखा बाआमाहरूले गर्नुपर्ने हुन्छ । चौधरी (सन् २०१८) ले उत्तर भारतमा आफूले गरेको अध्ययनमा बताए जस्तै, आफ्नो छोराले गर्ने अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धका कारण तिनका अविवाहित छोरा र छोरीको भविष्य अप्ठ्यारोमा पर्छ कि भन्ने विषयमा बाआमा चिन्तित देखिए । हाम्रा उत्तरदाताका अनुसार, अन्तरजातीय विवाह गरेको परिवारमा आफ्नै समुदायबाट अविवाहित छोराछोरीका लागि "योग्य" वर या वधू भेट्न समस्या पर्ने गरेको छ । बुढापाका पुस्ताका उत्तरदाताले बताए अनुसार अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध कायम गरेका बाआमाबाट जन्मिएका सन्तानलाई पनि जोडी भेट्टाउन गाह्रो पर्छ ।

दक्षिण एशिया तथा यहाँको धर्ममा वैवाहिक बजारको अर्को महत्त्वपूर्ण "साँस्कृतिक पक्ष" दाइजो प्रथा हो (काप्लान सन् १९८४; श्रीनिवासन र लि सन् २००४) । वास्तवमा, पश्चिम देशहरूमा रहेका दक्षिण एशियाली आप्रवासीले समेत दाइजो प्रथा अपनाएको देखिन्छ (भोपाल सन् १९९७) । नेपालको पहाडी समुदायमा दाइजोबारे अलि कम दारुणयुक्त कथा छन् र दाइजो सम्बन्धित हिंसा पनि कम देखिन्छ । तराईका दक्षिण भेगमा थुप्रै बाआमाले छोराको पढाइलेखाइमा खर्च गर्छन् किनभने छोरालाई उच्च शिक्षामा लगानी गर्नु भनेको धेरै दाइजो पाउनु पनि हो । पहाडी प्रभावको नेपालीभाषी सञ्चार माध्यमले मधेसीलाई साँस्कृतिक रूपमा "पुरातनवादी" प्रस्तुत गर्दै तराईमा हुने दाइजो सम्बन्धित हिंसाको बढाइचढाइ गरेर समाचार लेखिरहन्छन् । प्रेम सम्बन्धमा हुँदा पहाडी महिला प्रायः दाइजोसँग सम्बन्धित हिंसाबारे जानकार थिए र त्यसबारे डराएका पनि थिए, यद्यपि पुरुषले चाहिँ "प्रेमका लागि" दाइजोका कुरा मतलब नगर्ने भनेर महिलालाई आश्वस्त पारेका थिए ।

बाआमाले अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध नकार्ने एउटा कारण छोराको बिहेमा दाइजो पाउने सम्भावना नहुनाले पनि हो ।[१८] हामीले अन्तर्वार्ता लिएका धेरै जसो मधेसी पुरुष शिक्षित थिए र आफूले बिहे गर्ने बेलामा आर्थिक रूपमा आत्मनिर्भर थिए । शिक्षा र जागिरले तिनीहरूले पाउने दाइजोको मात्रा बढ्न सक्थ्यो । श्यामले बताए अनुसार, उनका लागि विवाहका थुप्रै प्रस्ताव आफ्नै समुदायबाट आइरहँदा उनले दाइजोबिना बिहे गर्न लागेको थाहा पाउँदा उनका मामा निकै "उदास र हतास" भएका थिए । श्याम सम्झन्छन् : "मेरो मामाजीले त बालाई सुनाए, तपाईंले छोरालाई यति उच्च शिक्षा दिएर पनि दाइजोबिना बिहे गर्न छोरालाई अनुमति दिँदै हुनुहुन्छ । भैँसीलाई दुःख गरेर पालेर दूध दिने बेला अर्कैलाई दिइपठाए जस्तो ।"

[१८] परिवारका सदस्यले दाइजोभन्दा ज्यादा दान, उपहार, बिदाइ आदि जस्ता शब्द प्रयोग गरेका थिए ।

श्यामका मामाले श्यामलाई दूध दिन ठिक्क परेको वयस्क भैँसीसँग तुलना गरे । यस विपरीत, मधेसी समाजमा महिलालाई एउटा बिरुवाको रूपमा व्याख्या गरिन्छ जुन अर्कैको बगैँचामा गएर फल्छ-फुल्छ । श्यामका बा उनका मामाको कुरा सुनेर श्यामले गर्न लागेको विवाहप्रति केही समयसम्म त असहमत भए, तर पछि माने ।

मिथुनका बाआमा पनि उनले केही दाइजो नल्याउने कुराले उदास थिए । अनि, मिथुनले आफ्नो सामाजिक पूँजी परिचालन गरी भिनाजुलाई आफ्नो संकट पार गरिदिन अनुरोध गरे । भिनाजुले आफ्ना बालाई भनेको कुरा मिथुन सम्झन्छन्, "दाइजो लिएर के हुन्छ ? राम्रो कुरा त असल दुलही पाउनु हो ।" टिनाले बताइन्, घरमा आउने श्रीमान्का आफन्तले पनि दाइजोबारे कुरा कोट्याउँदै भन्थे, "दूध नदिने गाईको लात्तो सहिँदैन ।" पूबैलाई पनि लाग्छ, सासूससुराले उनको तल्लो जातको कुरा उठाइरहनुको मूल कारण उनले दाइजो नल्याउनु पनि हो ।

जात व्यवस्था जस्तै जटिल सामाजिक अपेक्षा तथा सामाजिक सञ्जालका कारण दाइजो प्रथाले समाजमा जरो गाडेर बसेको छ । तराईका थुप्रै पुरुषका बाआमाले आफ्ना छोरीका लागि पनि दाइजोमा राम्रै दाम खर्चेका कारण पनि आफ्ना छोराहरूको बिहेमा दाइजो पाउनु त्यसको क्षतिपूर्ति मान्छन् । मिथुनका बाले यो कुरा बताएका पनि थिए, "मैले मेरो छोरीको बिहे गर्दा मेरो क्षमताभन्दा बढी दाइजो दिएको थिएँ । यस्तो अवस्थामा, छोराको शिक्षामा धेरै लगानी गरेको मैले उसको बिहेमा दाइजोको अपेक्षा कसरी नगरूँ ?"

यसबाट देखिन्छ कि आफ्ना छोराले बिहे गर्दा बाआमाले दाइजोको अपेक्षा गर्नु सामान्य जस्तो छ । मधेसी पुरुषले दाइजो प्रथा नमाने पनि दाइजोको प्रस्ताव आउँदा त्यसलाई अस्वीकार नगर्न सामाजिक दबाब महसुस गर्छन् । हाम्रा उत्तरदाताका अनुसार खास गरी राम्रो शिक्षा र नियमित तलबी जागिर भएका "योग्य" पुरुषले दाइजोको प्रस्ताव अस्वीकार गर्दा त्यो अस्वीकारलाई नकारात्मक व्याख्या गरी उनीहरूमा केही "गम्भीर समस्या" (जस्तै, शारीरिक अक्षमता) भएका ठानिने भनेर केही उत्तरदाताले बताएका थिए । यस्ता अपेक्षा र अभ्यासले दाइजोलाई जटिल संस्थागत यथार्थको रूपमा स्थापित गर्छन् ।

हामीले माथिका हरफमा चर्चा गऱ्यौँ, मधेसी पुरुषले पहाडी महिलाको हक्की स्वभाव र सरलता मन पराउँछन् । यद्यपि, यो परम्परागत बिम्ब सासूससुरा र नातागुटुम्बलाई समस्याग्रस्त लाग्छ । उनीहरूलाई लाग्छ : हकी, तर्क गर्ने (बोलक्कड), निर्भयी र बाहिर पनि हिँड्ने बुहारी पाउँदा घरको आर्थिक कारोबार तथा घरबार व्यवस्थापनमा आफ्नो नियन्त्रण गुम्छ । यसमा बुढेसकालको सुरक्षा तथा हेरचाह र समुदाय तथा नातागुटुम्ब सँगको सम्बन्ध जोडिएर आउँछ । पहाडी महिलालाई भने श्रीमान्का आफन्त तथा नातागुटुम्ब र समुदायले "नियन्त्रण" मा राख्छन् कि भन्ने भय हुने गरेको बताएका थिए, किनभने "परम्परागत" र "नियन्त्रणमुखी" मधेसी समाजको बिम्ब नेपालका पहाडी भेगमा प्रचलित छ ।

पूबैले भनिन्, श्रीमान्ले उनलाई मलेसियाबाट पैसा पठाउने कुरा र घरव्यवहारका निर्णयमा उनको स्वतन्त्रता उनका सासूससुराले रुचाउँदैनन् । उनका मामाले बालाई भनेको श्याम सम्झन्छन्, "भैँस तो भैँस, नौ हात के पध्धो गइल" (भैँसी त गयो गयो, नौ हातको दाम्लो पनि गयो) । यसरी पहाडी बुहारी सासूससुराको नियन्त्रण बाहिर जानसक्ने र छोरा समेत बुहारीको प्रभावमा आउनसक्ने श्यामका मामाले चेतावनी दिएका थिए । पहाडी महिलालाई बिहे गरेको आफ्नो छोरा-बुहारीको सन्दर्भमा एक मधेसी वृद्ध महिलाले भनिन् : पहारनिया पुतहु, फोइर देतौ ढौह (पहाडीया बुहारीले तँलाई राम्ररी खान पनि दिन्न) । सीतापुर क्षेत्रका बुढापाका पुस्तामाझ यो भनाइ निकै चर्चित थियो । ती वृद्ध महिला आफ्नी पहाडी बुहारीसँग खुसी थिइनन्, बुहारीलाई उनले "हेपुवा" खालकी बताएकी थिइन् ।

अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध गाँस्न बाआमाबाट यी पुरुषले स्वीकृति माग्दा जात, दाइजो र बुहारीको भूमिकाका कुरा बाआमालाई महत्त्वपूर्ण लागेको देखिन्छ । यी सवाल हामीले अनुसन्धान गरेको १२ मध्ये ९ जोडीमा बढी देखिएका थिए । तर बाँकी ३ जोडी भने केही अलग देखिए । श्याम र मिथुनले आफ्नो बिहेमा उपस्थित हुन बाआमालाई मनाउन सके भनेर माथि भनिसकिएको छ । राजीवको जोडी पनि भागी बिहे गरेको केही समयमै राजीवकै सासूससुराद्वारा उक्त सम्बन्ध स्वीकृत भएको थियो । अलग रहेका तीन जोडीमा भने तिनीहरूको बिहे "सफल" भएको मान्न सकिन्छ, किनभने दुवै तर्फका बाआमासँग राम्रो सम्बन्ध छ र तिनले आफ्ना विस्तारित परिवारका सदस्यहरूको बारेमा गुनासो पनि गरेनन् । यी सफल उदाहरणले एउटा प्रश्न भने जन्माएको छ : यी तीन जोडीहरूले जात, साँस्कृतिक तथा समुदायको लक्ष्मण रेखा कसरी पार गरे होलान् ?

यो प्रश्नको जवाफका लागि तुलनात्मक र अझ विस्तृत अध्ययनको आवश्यकता पर्छ । तर हामीले गरेको अन्तर्वार्तामा आधारित रही के भन्न सकिन्छ भने तीन ओटा सफल जोडीमध्ये महिला चाहिँ पहाडी ब्राह्मण जातका थिए र पुरुषको परिवार भने "तल्लो" जातका थिए । यो तथ्य चाखलाग्दो छ । सन् १९६३ मा जात व्यवस्था आधिकारिक रूपमा खारेज हुनुअघि उच्च जातका महिलाले तल्लो जातको पुरुषसँग विवाह गर्नुलाई अपराध मानिन्थ्यो (होफर सन् २००४) । त्यसकारण पनि, महिलाका बाआमाले त्यस्ता बिहे अस्वीकार गर्नुपर्ने हो । तर यी तीन ओटा जोडीको मामिलामा त्यस्तो देखिएन । यो कसैलाई लाग्ला, तराईमा भन्दा पहाडमा जात व्यवस्था "कमजोर" भएकाले यसो भएको हुनसक्छ र मधेसीभन्दा पहाडी केही बढी "उदार" भएका कारण पनि हुन सक्छ (शर्मा सन् १९७८; विष्ट सन् १९९१) । तर अन्य जोडीका हकमा पहाडी युवतीका बाआमाले बिहे किन स्वीकारेनन् त ? यसर्थ, जात र संस्कृतिको लक्ष्मण रेखा पार गरी सफल हुनुमा जात व्यवस्था, संस्कृति वा जातीयता भन्दा अन्त पनि हेर्नुपर्छ ।

केही बुढापाका पुस्ताका मधेसीले पहाडी बाआमाको "भित्री मनसाय" माथि शंका गरेका थिए । एक उत्तरदाताका अनुसार, पहाडी महिलाका बाआमाले अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध मार्फत शिक्षित र जागिरे मधेसीलाई ज्वाइँ बनाउने "षड्यन्त्र" नै गर्छन् । यी मधेसी अभिभावकको उत्तर बढाइचढाइको अभिव्यक्ति मान्न सकिन्छ । तर हाम्रो विश्लेषण छ, ती अभिभावकको कुरामा दम छ । तीन ओटा सफल उदाहरणले देखाउँछन्, पहाडी परिवारले त्यस्तो अवस्थामा मधेसी ज्वाइँ स्वीकार्छन् जब केटा शिक्षित छ, नियमित तलबी जागिर छ र तुलनात्मक रूपमा राम्रो आर्थिक अवस्था भएको परिवारबाट आएको छ । असफल वा "समस्या भएका" जोडीको तुलनामा सफल उदाहरणका सबै पुरुषहरूले यी मापदण्ड पूरा गरेका छन् ।

यो तुलनाले देखाउँछ, सामाजिक-आर्थिक श्रेणी र वर्गले एउटा हदसम्म जातीय तथा साँस्कृतिक सीमा भत्काउनका लागि केही भूमिका खेल्छ, किनभने यी स्वैच्छिक अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्धले विवाहमा संलग्न परिवारहरू "सामाजिक रूपमा एक" भएको इंगित गर्छन् (काल्मजिन सन् १९९८) । यसले समकालीन दक्षिण एशियामा बदलिँदो अर्थतन्त्र र वर्ग तथा आर्थिक उपार्जनको महत्त्वसँगै प्रेम सम्बन्ध तथा अन्तरजातीय वैवाहिक सम्बन्ध हुकिँदै गएको देखिन्छ ।

डे नेभ (सन् २०१६) ले दक्षिण भारतका केही अध्ययनमा भनेकी छन्, थुप्रै जोडीले प्रेम विवाहका कारण आफ्ना परिवारका सदस्यहरू तथा नाताकुटुम्बबाट भौतिक र आर्थिक सहयोग नपाएको हुनाले प्रेम विवाह गर्नु पछुतो भएको बताए । उदारवादी व्यवस्था आए पछिको भारतीय परिप्रेक्ष्यमा आफ्ना आकांक्षा पूरा गर्न र उद्यमलाई पनि उँभो लगाउन पुरुषका लागि भौतिक सहयोग आवश्यक पर्थ्यो । यद्यपि, हाम्रो अध्ययनमा कुनै पनि उत्तरदाताले आफ्नो रोजाइमा पछुतो मानेनन् । यसो हुनुमा नेभ र हाम्रा उत्तरदाता बीचको फरकपनले पनि हुन सक्छ । हाम्रा उत्तरदाता तुलनात्मक रूपमा कम महत्त्वाकांक्षी छन्, किनभने यिनलाई नियमित तलब आउने जागिर भए पुग्छ । धेरैले आफ्नो लक्ष्य भेटिसकेका पनि थिए । दोस्रो कुरा, नेपालका विवाहित जोडीलाई आफ्ना माइती-ससुराली खलकबाट ठिक्कको अपेक्षा भएकाले पनि हुन सक्छ । पूबैकै कुरा गर्दा पनि देखिन्छ, उनले आफ्ना बाआमाको सहयोग गुमाइन्, नाताकुटुम्ब पनि देखिने गरी नै निराश भए । तर पनि उनले प्रेम विवाहप्रति कुनै ग्लानि नभएको बताइन् ।

निष्कर्ष

यो आलेख मधेसी पुरुष र पहाडी महिलाबीच नेपालको तराईमा भएका विवाहमाथि केन्द्रित छ । जोडीले कसरी एकअर्कालाई भेटे, विवाहका लागि कसरी तयार भए, र भिन्न संस्कृति र जात तिनीहरूको वैवाहिक सम्बन्धमा कसरी समस्या भएर आए जस्ता कुरा हामीले

चर्चा गर्‍यौं। व्यक्तिको रोजाइ तथा भरणलाई मान्यता दिने नयाँ मनोवृत्ति (सब्जेक्टिभिटी) र भूमिका (एजेन्सी) नयाँ पुस्तामा उदाइरहेको छ भन्ने हाम्रो तर्क रह्यो। राज्य, अर्थतन्त्र तथा संस्कृतिमा पछिल्ला दशकमा भएका प्रमुख परिवर्तन र नवीन मनोवृत्ति एवं भूमिका सँगसँगै विकास भएका हुन्। अझ भनौं, बाआमा सँगको तुलनामा नयाँ पुस्ताको शक्ति उच्च हुँदै गरेको र आफ्ना बाआमा पुस्तामाथि हावी हुन थालेको हामीले देख्यौं। अर्को पक्षमा, पुरुष र महिलाले अभ्यास गरेका भूमिका (एजेन्सी) को परम्परागत संस्कृति, समुदाय र समाजसँग पनि घाँटी जोडिएको छ। नयाँ पुस्ताले थुप्रै साँस्कृतिक मान्यतालाई स्वतःस्फूर्त रूपमा नलिएर त्यसलाई "परम्परागत" शक्ति र अभ्यासँग गाँस्दै तादात्म्य देखाएको पाइन्छ। दक्षिण एशियामा "सामाजिक समस्या" का रूपमा चिनाइने दाइजो, जात व्यवस्था, लैंगिक मान्यता अझै पनि शक्तिशाली छन्। अघिल्ला अनुसन्धान (यामामोतो सन् १९८३; अहर्न सन् २००१; लिक्टी सन् २००३, सन् २०१०; रान्किन सन् २००४; बस्नेत सन् २०१५) कै लयमा हाम्रो तर्क रह्यो, नेपाली समाज परिवर्तनको दोसाँधमा छ र पूँजीवादी आधुनिकताको विरोधाभाषपूर्ण तरिकाले प्रयोग गर्दैछ।

सन्दर्भ सामग्री

मिश्र, चैतन्य। सन् २००९। *बदलिँदो नेपाली समाज*। काठमाडौं : फाइन प्रिन्ट।

Ahearn, Laura M. 2001. *Invitations to Love: Literacy, Love Letters, and Social Change in Nepal*. Michigan: University of Michigan Press.

Basnet, Chudamani 2015. Inter-caste Relations and Intermarriage among Non-Dalit Hill Castes in Eastern Nepal. *Contribution to Nepalese Studies* 42(1):167–186.

Basnet, Chudamani. 2016. Ethnic Politics and Religion among *Janajāti*s in an Eastern Tarai Town. *Studies in Nepali History and Society* 21(2): 283–304.

Basnet, Chudamani and Ratnakar Jha. 2019. Crossing the Caste and Ethnic Boundaries: Love and Intermarriage between Madhesi Men and Pahadi Women in Southern Nepal. *The South Asia Multidisciplinary Academic Journal (SAMAJ)*. Available at https://journals.openedition.org/samaj/5802; accessed January 12, 2020.

Beteille, Andre. 1996[1965]. *Caste, Class and Power*. New Delhi: Oxford University Press.

Bhopal, Kalwant. 1997. South Asian Women within Households: Dowries, Degradation and Despair. *Women's Studies International Forum* 20(4): 483–492.

Bista, Dor Bahadur. 1991. *Fatalism and Development: Nepal's Struggle for Modernization*. New Delhi: Orient Longman.

Caplan, Lionel. 1977. Inter-caste Marriages in a Nepalese Town. In *Contributions to the Anthropology of Nepal*. Christoph von Fürer-Haimendorf, ed., pp. 40–61. New Delhi: Vikas Publishing House.

Caplan, Lionel. 1984. Bridegroom Price in Urban India: Class, Caste and "Dowry Evil" among Christians in Madras. *Man* 19(2): 216–233.

Chakravarti, Uma. 1995. Gender, Caste, and Labour: Ideological and Material Structure of Widowhood. *Economic and Political Weekly* 30(36): 2248–2256.

Chakravarti, Uma. 2005. From Fathers to Husbands: Of Love, Death and Marriage in North India. In *"Honour": Crimes, Paradigms, and Violence against Women*. Lynn Welchman and Sara Hossain, eds., pp. 308–331. New Delhi: Zubaan.

Chaudhry, Shruti. 2018. "Flexible" Caste Boundaries: Cross-Regional Marriage as Mixed Marriage in Rural North India. *Contemporary South Asia* 26(4): 1–15.

Chowdhry, Prem. 2004. Private Lives, State Intervention: Cases of Runaway Marriage in Rural North India. *Modern Asian Studies* 38(1): 55–84.

Dasgupta, Rajashri. 2007. Why Did Rizwanur Rehman Have to Die? *Economic and Political Weekly* 42(42): 4213–4217.

De Neve, Geert. 2016. The Economies of Love: Love Marriage, Kin Support, and Aspiration in a South Indian Garment City. *Modern Asian Studies* 50(4):1220–1249.

Donner, Henrike. 2002. One's Own Marriage: Love Marriages in a Calcutta Neighbourhood. *South Asia Research* 22(1): 79–94.

Dumont, Louis. 1999[1970]. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

Gaige, Frederick H. 1975. *Regionalism and National Unity in Nepal*. Berkeley: University of California Press.

Gellner, David N. and Declan Quigley. 1995. *Contested Hierarchies: A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. New Delhi: Oxford University Press.

Goli, Srinivas, Deepti Singh and T.V. Sekher. 2013. Exploring the Myth of Mixed Marriages in India: Evidence from a Nation-wide Survey. *Journal of Comparative Family Studies* 44(2): 193–206.

Graner, Elvira. 2001. Labor Markets and Migration in Nepal. *Mountain Research and Development* 21(3): 253–260.

Grover, Shalini. 2009. Lived Experiences: Marriage, Notions of Love, and Kinship Support amongst Poor Women in Delhi. *Contributions to Indian Sociology* 43(1): 1–33.

Guneratne, Arjun. 2002. *Many Tongues, One People: The Making of Tharu Identity in Nepal*. Ithaca: Cornell University Press.

Höfer, András. 2004. *The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854*. Kathmandu: Himal Books.

Jaffrelot, Christophe. 2003. *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*. New Delhi: Permanent Black.

Jha, Prashant. 2014. *Battles of the New Republic: A Contemporary History of Nepal*. London: Hurst & Company.

Jha, Sonora and Mara Adelman. 2009. Looking for Love in All the White Places: A Study of Skin Color Preferences on Indian Matrimonial and Mate-Seeking Websites. *Studies in South Asian Film & Media* 1(1): 65–83.

Jones, Rex L. 1977. Courtship in an Eastern Nepal Community. *Anthropos* 72(1/2): 288–299.

Kalmijn, Matthijs. 1998. Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends. *Annual Review of Sociology* 24: 395–421.

Kansakar, Keshari and Sita Ghimire. 2009. Intricacies of Inter-caste Marriage between Dalits and Non-Dalits in Nepal: The Perspectives

of Married Couple. In *Identity and Society: Social Exclusion and Inclusion in Nepal,* pp. 67–94. Kathmandu: Mandala Book Point.

Kishwar, Madhu. 1994. Love and Marriage. *Manushi* 80: 11–19.

Liechty, Mark. 2003. *Suitably Modern: Making Middle-Class Culture in a New Consumer Society*. Princeton: Princeton University Press.

Liechty, Mark. 2010. *Out Here in Kathmandu: Modernity on the Global Periphery*. Kathmandu: Martin Chautari Press.

Maharjan, Amina, Siegfried Bauer and Beatrice Knerr. 2013. International Migration, Remittances and Subsistence Farming: Evidence from Nepal. *International Migration* 51(1): 249–263.

Mishra, Chaitanaya. 2007. *Essays on the Sociology of Nepal*. Kathmandu: FinePrint.

Mody, Perveez. 2002. Love and the Law: Love-Marriage in Delhi. *Modern Asian Studies* 36(1): 223–256.

Mody, Perveez. 2007. Kidnapping, Elopement and Abduction: An Ethnography of Love-marriage in Delhi. In *Love in South Asia: A Cultural History*. Francesca Orsini, ed., pp. 331–344. New Delhi: Cambridge University Press.

Orsini, Francesca. 2007. *Love in South Asia: A Cultural History*. New Delhi: Cambridge University Press.

Rankin, Katharine. 2004. *The Cultural Politics of Markets: Economic Liberalization and Social Change in Nepal*. Toronto: University of Toronto Press.

Seddon, David, Jagannath Adhikari and Ganesh Gurung. 2002. Foreign Labor Migration and the Remittance Economy of Nepal. *Critical Asian Studies* 34(1): 19–40.

Sharma, Jeevan Raj. 2008. Practices of Male Labor Migration from the Hills of Nepal to India in Development Discourses. *Gender, Technology and Development* 12(3): 303–323.

Sharma, Prayag Raj. 1978. Nepal: Hindu-Tribal Interface. *Contributions to Nepalese Studies* 6(1): 1–14.

Shevde, Natasha. 2008. All's Fair in Love and Cream: A Cultural Case Study of Fair & Lovely in India. *Advertising & Society Review* 9(2): 1–9.

Shrestha, Nanda R. 1990. *Landlessness and Migration in Nepal*. Colorado: Westview Press.

Skeldon, Ronald. 2002. Migration and poverty. *Asia-Pacific Population Journal* 17(4): 67–82.

Srinivasan, Padma and Gary R. Lee. 2004. The Dowry System in Northern India: Women's Attitudes and Social Change. *Journal of Marriage and Family* 66(5): 1108–1117.

Tamang, Seira. 2000. Legalizing State Patriarchy in Nepal. *Studies in Nepali History and Society* 5(1): 127–156.

Uberoi, Patricia. 1998. The Diaspora Comes Home: Disciplining Desire in DDLJ. *Contributions to Indian Sociology* 32(2): 305–336.

Vaid, Divya. 2014. Caste in Contemporary India: Flexibility and Persistence. *Annual Review of Sociology* 40: 391–410.

Verma, Shweta, and Neelam Sukhramani. 2017. Interfaith Marriages and Negotiated Spaces. *Society and Culture in South Asia* 4(1): 16–43.

Yadav, Shyamawatar. 2010. On Being Madhesi. *Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies* 29(1/2): 65–68.

Yamamoto, Yuji. 1983. Inter-caste Marriages in Pokhara: Sanskritization or Urbanization? *Journal of Asian and African Studies* 25: 1–38.

लेखक परिचय

चूडामणि बस्नेत नयाँ दिल्लीस्थित साउथ एशियन युनिभर्सिटीमा समाजशास्त्र पढाउँछन् । इतिहास, अर्थतन्त्र, राजनीति र धर्म उनका रुचिका विषय हुन् । बस्नेतका प्राज्ञिक लेखहरू नेपाल र विदेशबाट प्रकाशन हुने विभिन्न जर्नलमा प्रकाशित छन् । ईमेल : cbasnet@gmail.com

स्वतन्त्र अनुसन्धाता **रत्नाकार झा** हाल विराटनगरमा कार्यरत छन् । झाले साउथ एशियन युनिभर्सिटीबाट सन् २०१७ मा समाजशास्त्रमा स्नातकोत्तर गरेका थिए । ईमेल : ratnakarjha05@gmail.com