

परिच्छेद - एक

१.१ विषय प्रवेश

मदनमणि दीक्षित नेपाली साहित्यमा नौ दशक पार गरेका व्यक्ति हुन् । उनको जन्म वि.सं. १९७९ फाल्गुण ६ गते शनिवार ४ बजेर तीस मिनेट जाँदा काठमाडौंको गैरी धारामा भएको हो । दीक्षितले कथा, संस्करण, निबन्ध, इतिहास, दर्शन र उपन्यास आदि विषयमा खोज तथा लेखन कार्य गरेको पाइन्छ । अङ्ग्रेजी भाषामा समेत लेख रचना प्रकाशित गरेका छन् । मदनमणिले नेपालीमा २०३९ सालमा **माधवी** उपन्यास प्रकाशित गरेर उपन्यासका क्षेत्रमा देखा परेका छन् । उनले माधवी उपन्यासपछि **मेरी नीलिमा** २०५०, **त्रिदेवी** २०५१, **भूमिसूक्त** २०५८, जस्ता उपन्यासहरू लेखेका छन् ।

‘सांस्कृतिक’ भनेको चालचलनलाई मात्रै मान्ने सङ्कुचित विचारलाई त्यागदै सांस्कृतिको नवीन दृष्टिकोणबाट व्याख्या गर्नु हो । सांस्कृतिक अध्ययनले कृतिमा उपस्थित पात्रहरूमध्ये निम्न स्तरका शोषित पीडितवर्गका समस्यालाई विश्लेषण गर्ने गर्छ । उपन्यासमा महिला तथा दासदासीजस्ता पात्रहरू सामन्त, राजा, पुरोहितजस्ता उच्च पदाधिकारीहरूबाट शोषित र उत्पीडित रहका छन् ।

माधवी उपन्यास आजको समाजको विषयमा लेखिएको उपन्यास होइन यो त महाभारतकालीन समयको समाजकाबारेमा लेखिएको उपन्यास हो । महाभारतको उद्योग पर्वको अध्याय १०६-१२३ सम्मको नीलकण्ठ संस्करणको ‘गालव चरित्र’ बाट लिएको भिनो कथानकबाट आयमगत रूपमा वृहद् उपन्यासको सृजना भएको छ । यसमा कार्लमार्क्स लगायत फ्रेडरिक एङ्गल्सको छायाँसमेत देखिने भएकाले यस उपन्यासलाई पाश्चात्य जगत्मा १९६४ मा बर्मिङ्घम विश्वविद्यालयबाट सुरु भएको सांस्कृतिक अध्ययनको विषयबाट विश्लेषण यस शोधमा गरिएको छ । सांस्कृतिक अध्ययनलाई आधार मानेर उपन्यास लेखिएको नभएपनि कृति अनुकूलताका आधारमा सांस्कृतिक अध्ययनका आधारभूत तत्वहरूबाट यस उपन्यासको विश्लेषण गरिएको छ । यस उपन्यासमा निम्न वर्गका पात्रहरूलाई उच्च वर्गले शोषण गरेका छन् भने पितृसत्ताले महिलाहरूमाथि दमन र उत्पीडन दिएकाले प्रस्तुत उपन्यास सांस्कृतिक अध्ययनका दृष्टिले उपयुक्त देखिन्छ ।

सांस्कृतिक अध्ययन स्टुआर्ट हल, इ.पी. थम्सन, रेमन्ड विलियम्सजस्ता विद्वान्हरूद्वारा सुरु गरिएको एउटा समालोचना सिद्धान्त हो । यसले संस्कृतिको नवीन ढङ्गबाट विश्लेषण गर्दछ ।

१.२ शोध समस्या

मदनमणि दीक्षितले लेखेका उपन्यास **माधवी** को सांस्कृतिक अध्ययनको दृष्टिबाट अध्ययन गर्न सकिने हुँदा **माधवी** उपन्यासमा निम्नवर्गका रूपमा अन्याय, अत्याचार, शोषण, दमन, उत्पीडन, थिचोमिचो सहँदै आएका महिलावर्ग र दासवर्गहरूको स्थितिको वर्णन गर्न सकिन्छ । यसलाई सांस्कृतिक अध्ययनबाट विश्लेषण गर्न सकिने हुँदा यसउपन्यासमा निम्न समस्याहरू समाधान गरिएको छ ।

क) **माधवी** उपन्यासमा पहिचान, प्रतिनिधित्व, प्रतिरोध, शक्ति सम्बन्ध र प्रभुत्वको स्थिति कस्तो छ ?

ख) **माधवी** उपन्यासमा लैङ्गिक उत्पीडन र त्यसका विरुद्धको अवस्था कस्तो छ ?

१.३ शोधको उद्देश्य

अ) **माधवी** उपन्यासमा पहिचान, प्रतिनिधित्व र प्रतिरोधको स्थितिका बारेमा खोजी गर्नु,

आ) **माधवी** उपन्यासमा रहेको लैङ्गिक उत्पीडन र त्यसका विरुद्धको सङ्घर्षको अवस्था खोजी गर्नु,

१.४ पूर्वकार्यको समीक्षा

संस्कृतिलाई विशिष्ट रूपमा परिभाषित गर्ने तथा संस्कृतिको नवीन अर्थ खोज्ने क्रममा इङ्ल्याण्डमा सन् १९६४ मा बर्मिङ्घम विश्वविद्यालयमा समकालीन सांस्कृतिक अध्ययन केन्द्रको स्थापना भएपछि संसारभरी नै सांस्कृतिक अध्ययनले विकसित हुने अवसर पायो । नेपालमा भने केही दशक अगाडिदेखि मात्र यस विषयमा चर्चा हुन थालेको हो । सांस्कृतिक अध्ययनले साहित्यमा प्रतिनिधित्व गरेका निम्न पात्रहरूको स्थितिको विश्लेषण गर्दछ । **माधवी** उपन्यासको विश्लेषण भएतापनि सांस्कृतिक अध्ययनलाई आधार मानेर विश्लेषण नगरिएकोले यस अघि विश्लेषण गरिएको लेखलाई पूर्वकार्यको समीक्षामा राख्दै सांस्कृतिक अध्ययन गरिएको छ ।

- क) ईश्वरीप्रसाद गैरेले (२०४८) 'मदनमणि दीक्षित र उनको माधवी उपन्यास' मा माधवीबारे माधवीको कथानक र महाभारतमा रहेको कथानक बीचको तुलना गरेका छन् । साथै उपन्यासलाई उत्तरवैदिककालको घटनाहरूसँग तुलना गर्दै उत्तर-वैदिक समयको हो होइन भन्ने निष्कर्ष दिएका छन् र उपन्यासलाई पात्र, परिवेश, कथानकजस्ता उपन्यासका तत्वहरूबाट विश्लेषण गरेका छन् ।
- ख) देवीप्रसाद सुवेदीले (२०४९) 'अनुराग' पत्रिकामा 'माधवीको औपन्यासिक संरचना' शीर्षकको लेखमा माधवीको कथानक आजभोलिको समाजको कथा नभएर पौराणिक कालखण्डको विषय मान्दै पितृसत्ताले महिलाहरूलाई पुत्र उत्पादनको साधन मानेको भन्दै नारीहरूलाई पुत्र उत्पादन गर्ने जोसँग सहवास गरे पनि हुने तर यौन आनन्दका लागि गरिने सहवासको भने पण्य स्त्रीको दर्जा दिने कुरा उठाउँदै उपन्यासका अन्य घटना वस्तुको व्याख्या गरेका छन् ।
- ग) ईश्वरीप्रसाद गैरेले (२०४९) 'कुञ्जिनी' पत्रिकामा 'उत्तरवैदिक काल र त्यसमा आधारित माधवी' शीर्षक लेखमा माधवी उपन्यासको कथावस्तु उत्तरवैदिक कालको हो होइन भन्ने निष्कर्षसहित उत्तरवैदिक कालका घटना क्रमसँग जोड्दै माधवीलाई उत्तरवैदिक भन्न लेखक दीक्षितमै पनि सङ्कोच रहेको भन्दै गैरेले अप्रकाशित शोधबाट साभार गर्दै यसमा उत्तरवैदिक कालको वर्गीकरण गर्दै माधवीलाई उत्तरवैदिककालीन समाजको ऐतिहासिक पुननिर्माण गरेको मानेका छन् ।
- घ) भरतराज शर्मा 'मन्थलीय' ले (२०५१) 'उन्नयन' मा 'मेरो विहङ्गम दृष्टिमा माधवी' शीर्षकमा महाभारतीय प्रसङ्गसँग तुलना गर्दै माधवीको कथा वस्तु र घटना क्रमलाई साङ्गोपाङ्गो रूपमा वर्णन गरेका छन् । त्यसका साथै उपजीव्य कथावस्तुलाई लिएर मदनमणिले नभएको कुरो देखाएर सत्यलाई पर धकल्दिएको आरोप लगाउँदै उपन्यास लेखनमा भएका भाषिक त्रुटिलाई देखाइ दिएका छन् ।
- ङ) कमलराज रेग्मीले (२०५१) 'उन्नयन' 'माधवीको कथामा मेरो अग्रिम मन्तव्य' भन्ने शीर्षकको लेखमा माधवी उपन्यासको कथावस्तु तथा पात्रहरूको विश्लेषण गरेका छन् ।

- च) कमलराज मैनालीले (२०५१) 'उन्नयन' 'माधवीको कथा २' शीर्षकको लेखमा 'दासताको अध्ययन' उपशीर्षक राखेर मार्क्सवादी दृष्टिकोणबाट यस उपन्यासमा प्रयुक्त राज्य तथा विभिन्न विषयका बारेमा व्याख्या गरेका छन् ।
- छ) प्रतापचन्द्र प्रधानले(२०५१) 'उन्नयन' 'मिथक निरूपणका सन्दर्भमा माधवी' शीर्षक सन्दर्भबाट चर्चा गरेका छन् । यिनले माधवीमा प्रयुक्त महाभारतबाट लिएका मिथकबारे चर्चा परिचर्चा गरेका छन् ।
- ज) गणेशबहादुर प्रसाइले(२०५१) 'उन्नयन' 'उर्णनाभबाट निःसृत तन्तु' भन्ने शीर्षकमा माधवीको उत्तरवैदिक सामाजिक सेरोफेरोमा रहेर सारांशमा माधवी उपन्यासको व्याख्या र केही मात्रामा सांस्कृतिक पक्षको उद्घाटन गरेका छन् ।
- झ) भोजराज भट्टले (२०५१) 'उन्नयन' 'माधवी : परम्परा र नवीनताको समीकरण' भन्ने लेखमा माधवी उपन्यासको कथा वस्तुका सारांशमा व्याख्यामात्र गरेका छन् ।
- ञ) मोहन सिटौलाले (२०५१) 'उन्नयन' 'माधवी मानव उन्मुक्तिको युगान्तकारी स्वर' भन्ने शीर्षकमा माधवी उपन्यासलाई दास र सामन्तहरूको विश्लेषण गर्दै प्रगतिवादी रूपमा साङ्गोपाङ्गो व्याख्या गरेका छन् ।
- ट) ईश्वरीप्रसाद गैरेले (२०५१) 'उन्नयन' 'माधवीका केही सन्दर्भ' भन्ने शीर्षकको लेखमा माधवी उपन्यासमा वर्णित वैष्णव भक्तिको चर्चा गर्दै, दासहरूले आफ्नो मुक्तिको लागि 'अमोऽहमस्मि' मन्त्रको उच्चारण गर्ने गरेको बारे लेख्दै उपन्यास संरचनाको पनि व्याख्या गरेका छन् ।
- ठ) यज्ञेश्वर निरौलाले(२०५१) 'उन्नयन' 'माधवीको भाषामाएक विवेचनात्मक टिप्पणी' को लेखमो माधवीमा प्रयुक्त भाषाको भाषागत संरचनाका दृष्टिबाट व्याख्या मात्रै गरेका छन् ।
- ड) लक्ष्मणप्रसाद गौतमले(२०५१) 'उन्नयन' भाषिक प्रयोगका आधारमा : 'मदनमणि दीक्षितको माधवी' शीर्षकमा बृहत उपन्यासमा प्रयोग भएका भाषागत शब्दको छोटकरीमा व्याख्यामात्रै गरेका छन् ।

- ढ) राजेन्द्र सुवेदीले(२०५१)‘उन्नयन’‘आलोचनात्मक यथार्थवादी गम्भीर प्रतिपादन : ‘माधवी उपन्यास’ शीर्षकमा माधवी उपन्यासलाई आलोचनात्मक यथार्थवादबाट विश्लेषण गर्दै माधवीमा प्रयुक्त विश्वामित्रको गुरुकुल समाजदेखि सम्वालागणको ‘अमोहमस्मि’ अर्थात् विमुक्त समाजसम्मको वर्णन गरेका छन् ।
- ण) रामनाथ ओझाले (२०५१) ‘उन्नयन’ पत्रिकामा मदनमणि विशेषाङ्कमा ‘माधवी भित्रको माधवीलाई नियाल्दा’ भन्ने लेखमा माधवी (पात्र) लाई नारीलाई गरिने सहानुभूतिका रूपमा आफ्नो विचार व्यक्त गर्दै माधवी उपन्यासको सारांशमा कथावस्तुको विवेचना गरेका छन् ।
- त) राजेन्द्र सुवेदीले (२०५४)‘कुञ्जनी’ मा ‘वर्गीय चिन्तन र माधवी उपन्यासमा प्रयुक्त समाज’ शीर्षकमा माधवी उपन्यासमा प्रयुक्त विश्वामित्रको गुरुकुल समाजदेखि सम्वालाको ‘अमोहमस्मिमूलक विमुक्त समाजको विशेषताहरूको व्याख्या गरेका छन् । ती राज्यहरूलाई साम्यवादी, मातृसत्तावादी, सामन्ती, भूदास र अर्द्धऔद्योगिक, कृषि प्रधान, सामूहिक कृषि प्रणाली र विमुक्त समाज आदिमा वर्गीकरण गरी व्याख्या गरेका छन् ।’
- थ) कृष्णहरि बराल तथा नेत्र एट्मले (२०५६) मा ‘उपन्यास सिद्धान्त र नेपाली उपन्यास’ भन्ने पुस्तकमा माधवी उपन्यासलाई नेपाली उपन्यास परम्पराको मिथकीय धाराअन्तर्गत राखी मिथकीय दृष्टिकोणबाट व्याख्या गर्ने क्रममा उत्तरवैदिककालको समाज विकासको व्याख्या गर्ने क्रममा लेखिएको भन्दै माधवीमा प्रयुक्त समाजको व्याख्या र माधवीको कथानकको सार लेख्दै माधवीको व्याख्या गरेका छन् ।
- द) ईश्वरीप्रसाद गैरेले(२०५९)‘कुञ्जनी’ ‘माधवीका वैचारिक सांस्कृतिकस्वरूप’ शीर्षकमा माधवी उपन्यासको वैचारिक एवम् सांस्कृतिक पक्षमाथि व्याख्या गरेका छन् । गैरेले सांस्कृतिक पक्षको व्याख्या गर्दै चौला माताको वनायु जनपदलाई मातृसत्ताको अवशेषको रूपमा लिएका छन् ।
- ध) विन्दा मैनालीले(२०६२)‘उन्नयन’ ‘माधवीउपन्यास’ : ‘मानव विकासको युगान्तकारी स्वर’ शीर्षकको लेखमा उपन्यासमा प्रयुक्त १५ थरी समाजको उल्लेख

गदैं त्यहाँ भएको दासहरूको अवस्था पीडाको व्याख्या गदैं सामन्ती समाजले दासहरूलाई शोषण र अत्याचार गरेको र महिलाहरूलाई भोग्यावस्तु बनाउँदै रत्नको रूपमा तुलना गदैं जसले पायो त्यसले भोग्ने गरेको यथार्थबारे व्याख्या गरेकी छिन् ।

न) विष्णुप्रसाद पौडेलले (२०६८) उपन्यास समालोचना (प्रवृत्ति र विश्लेषण) पुस्तकमा माधवी उपन्यासलाई उपन्यास तत्वका आधारमा कथानक, चरित्र, परिवेश, उद्देश्य, भाषाआदिजस्ता तत्वगत रूपमा र निचोडका रूपमा उपन्यासको साङ्गोपाङ्गो वर्णन गरेका छन् ।

प) चैतन्यले (२०७०) 'गरिमा' पत्रिकामा 'दीक्षित रचित माधवीको वैचारिक तथा सौन्दर्यात्मक अध्ययन' शीर्षकमा माधवीलाई हिमाली उपमहादीपका पौराणिक गाथाको वर्णन मान्दै लेखक मनदमणिलाई कम्युनिष्ट भएको भन्ने अभिव्यक्तिका साथ माधवी उपन्यासमा मोर्गन र फ्रेडरिक एङ्गल्सको छाँया देखिन्छ भन्दै मार्क्सवादी सौन्दर्यात्मक रूपमा उपन्यासलाई व्याख्या गरेका छन् ।

१.५ शोधपत्रको औचित्य

यस शोधपत्रमा पूर्वकार्यमा नगरेको सांस्कृतिक अध्ययनको दृष्टिले व्याख्या विश्लेषण माधवी उपन्यासमाथि गरिएकाले आमपाठक, विद्यार्थीहरूलाई सहयोगसिद्ध हुनेछ । माधवी उपन्यास पूर्वीय दर्शनमा आधारित सांस्कृतिक, सामाजिक परिघटनामा लेखिएको भएपनि समालोचकहरूले यसलाई मार्क्सवादी मान्ने गरेका छन् । त्यसमाथि पनि सांस्कृतिक अध्ययन जस्तो जटिल विषयबाट उपन्यासको व्याख्या गरिएकाले अन्य उपन्यासमा सांस्कृतिक अध्ययन गर्न चाहने विद्यार्थीहरूलाई तथा पाठकलाई यो शोधपत्र सहयोगी हुने छ ।

१.६ शोधको सीमा

कुनै पनि विषयमा शोध गर्नु भनेको जटिल कार्य हो तर पनि जटिल कार्य सम्पन्न गर्नको लागि केही कुरामा ध्यान पुऱ्याउनु पर्ने हुँदा शोध गर्नेक्रममा यसको सीमा तोक्नु अनिवार्य हुन्छ । सांस्कृतिक अध्ययन अर्न्तविषयक र बहुअनुशासनात्मक भएकाले शोधार्थीको समय र सामर्थ्य अनुसार यसलाई सांस्कृतिक अध्ययनअन्तर्गतको पहिचान, प्रतिनिधित्व, प्रतिरोध, प्रभुत्व, शक्ति सम्बन्ध र लैङ्गिक उत्पीडन र त्यसको अवस्थाका बारेमा मात्र यहाँ व्याख्या गरिएको छ, उपन्यासमा धेरै पात्र भएकाले माथि उल्लेखित सांस्कृतिक अध्ययनका

आधारभूत तत्वहरूबाट अनुकूल हुने पात्रहरूको मात्र विश्लेषण गरिएको छ । जुन यस शोधको सीमा हो ।

१.७ शोधविधि

यो शोधपत्र तयार गर्नका लागि प्राथमिक स्रोतभन्दा द्वितीय स्रोत उपयुक्त हुने हुँदा पुस्तकालयलाई प्रमुख स्रोत केन्द्र मान्दै समय सापेक्षको प्रविधिलाई आत्मसात गर्दै इन्टरनेटबाट समेत सामग्रीलाई सङ्कलन गरिएको छ । आगमनात्मक विधिको प्रयोगसमेत गरिएको छ ।

१.८ सामग्री विश्लेषण विधि

यस शोधमा रेमण्ड विलियम्सको सांस्कृतिक विवेचना, फुकोको विमर्श शक्ति र ज्ञानको सिद्धान्त, ग्राम्चीको प्रभुत्वसम्बन्धी मान्यताका साथै नारीवादी र उत्तरआधुनिकतावाद, आल्थुसरको संरचनावादी सिद्धान्तबाट व्याख्या गरिएको छ । शोध गर्दा प्रयोग भएका वा प्राप्त हुन आएका सङ्कलित सामग्रीलाई व्यवस्थित गरी वर्णनात्मक र विश्लेषणात्मक रूपमा सङ्कलित सामग्रीको प्रयोग गर्दै त्यसबाट प्राप्त विवरण र निष्कर्षलाई यस शोधमा सामग्री विश्लेषणको आधार बनाइएको छ ।

१.९ शोध प्रबन्धको रूपरेखा

शोध प्रबन्धको रूपरेखा यस प्रकार रहेको छ ।

परिच्छेद एक : शोध परिचय

शोधको परिचय, शोध समस्या, शोधको उद्देश्य, सामग्री सङ्कलन तथा विश्लेषण विधि, पूर्वकार्यको समीक्षा, शोधको औचित्य शोधको सीमा र शोधको रूपरेखालाई प्रस्तुत गरिएको छ ।

परिच्छेद - दुई : विषय परिचय, सांस्कृतिक परिभाषा

सांस्कृतिक र सांस्कृतिक अध्ययनको भिन्नता, सांस्कृतिक अध्ययनका अभिलक्षण, मार्क्सवाद तथा नवमार्क्सवाद बीच भिन्नता, सांस्कृतिक अध्ययनको पृष्ठभूमि, प्रारम्भ र विकास, साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययनका बीचको सम्बन्ध सांस्कृतिक अध्ययनको सैद्धान्तिक ढाँचा, त्यसअन्तर्गत प्रतिनिधित्व, पहिचान, प्रभुत्व, प्रतिरोध, शक्ति सम्बन्ध लैङ्गिकताबारे वर्णन गरिएको छ । रेमण्ड विलियम्सका सांस्कृतिक अध्ययन सम्बन्धित आधारभूत मान्यता

फुकोको विमर्श शक्ति र ज्ञानको सिद्धान्त, ग्रन्थीको प्रभुत्वसम्बन्धी मान्यताकासाथसाथै उत्तर आधुनिकतावादबाट आएका सिद्धान्तबाट शोधमा व्याख्या गरिएको छ ।

परिच्छेद - तीन : उपन्यासमा प्रतिनिधित्व, पहिचान र प्रतिरोधको स्थिति

मुख्य पात्र माधवीको प्रतिनिधित्व, पहिचान र प्रतिरोधको स्थिति, प्रभुत्व र शक्तिसम्बन्धमा हलिमक र रोहिताश्वको शक्तिसम्बन्ध र प्रभुत्व, हर्यश्वको शक्तिसम्बन्ध र प्रभुत्व, दीवोदासको प्रभुत्व र शक्तिसम्बन्ध, शिविको प्रभुत्व र शक्तिसम्बन्ध, विश्वामित्रको प्रभुत्व र शक्तिसम्बन्ध, अन्य सीमान्तकृत पात्र दासहरूको पहिचान, प्रतिरोध र प्रतिनिधित्वका स्थितिबारे वर्णन गरिएको छ ।

परिच्छेद चार : विषय प्रवेश

लैङ्गिक उत्पीडनको अवस्था र त्यसका विरुद्ध सङ्घर्षको स्थिति, पितृसत्ता र पुरुष भोगवादी मानसिकताले निर्माण गरेको लैङ्गिक उत्पीडन, सामाजिक शासक व्यवस्थाले निर्माण गरेको लैङ्गिक उत्पीडन, वर्गीय संस्कृतिले निर्माण गरेको लैङ्गिक उत्पीडन, लैङ्गिक उत्पीडनका विरुद्धको सङ्घर्षको अवस्थाबारे वर्णन गरिएको छ ।

परिच्छेद पाँच : सारांश, निष्कर्ष तथा भावी शोधार्थीका लागि सुझाव

सारांश र निष्कर्ष, तथा भावी शोधार्थीका लागि सुझाव रहेका छन् ।

परिच्छेद - दुई

सांस्कृतिक अध्ययनको सैद्धान्तिक आधार

२.१ विषय प्रवेश

‘संस्कृति’ शब्द संस्कारबाट आएको हो । यो संस्कृति शब्दलाई परम्परागत रूपमा सङ्कुचित अर्थमा लिइएपनि आजको समयमा यसको अर्थ विशिष्ट रूपमा लिने गरेको पाइन्छ । संस्कृति शब्दले परम्परागत रूपमा चाडपर्व, रीति, चालचलन, धर्म आदिलाई बुझाएपनि आजको नवीन व्याख्या भने फरक रहेको छ । संस्कृतिलाई नवीन दृष्टिकोणबाट हेर्दा यो अमूर्त धेरै विषयसँग सम्बन्धित रहेको छ । संस्कृति शब्दलाई चिनाउने क्रममा विद्वान्हरू बीचमा पनि मतैक्यता पाइँदैन । संस्कृति देश र समाज अनुसार फरक-फरक हुने भएकाले यसलाई एउटै परिभाषामा सीमित गर्न असम्भव छ ।

यस शोधमा संस्कृति भन्नाले पूर्वीय संस्कृति सम्बन्धीको चिन्तनभन्दा पाश्चात्य जगत्मा सन् १९६० को दशकमा देखापरेको सांस्कृतिक अध्ययनसम्बन्धी मान्यतालाई अगाडि सारिएको छ वा विश्लेषण गरिएको छ । साहित्यमा प्रतिबिम्बित निम्नवर्गीय पात्रहरूको उपस्थितिलाई सांस्कृतिक अध्ययनका क्रममा विश्लेषण गरिने हुँदा यहाँ पनि पश्चिम देशमा सुरु भएको सांस्कृतिक अध्ययनको चर्चा गरिएको छ । बेलायतमा उत्तर-आधुनिक मान्यता र बहुविषयात्मक मान्यतालाई आधार मान्दै सुरु भएको सांस्कृतिक अध्ययन एक नवीन समालोचना सिद्धान्त हो । यो बहुविषयात्मक भएकाले अध्ययन गर्नका लागि जटिल र छरपष्ट रहेको छ । यस परिच्छेदमा सांस्कृतिक अध्ययनको सन्दर्भमा संस्कृति भनेको के हो ? यसको सांस्कृतिक अध्ययनसँग सम्बन्ध कस्तो छ? यसको परम्परा कहिले विकसित भयो? भन्ने मान्यतासहित प्रस्तुत शोधमा शोध्य कृति ‘माधवी’ उपन्यासको विश्लेषणका लागि कृति अनुकूलका विश्लेषण मान्यताहरूका सम्बन्धमा विस्तारपूर्वक चर्चा गरिएको छ ।

२.२ संस्कृतिको परिभाषा

संस्कृति र सांस्कृतिक अध्ययन एकअर्कामा सम्बन्धित विषयहरू हुन् । यिनीहरू बीचको सम्बन्धलाई बुझ्न पहिले संस्कृति के हो? भन्ने विषयमा प्रष्ट हुनु जरुरी छ । संस्कृति र सांस्कृतिक अध्ययनलाई यसरी प्रष्ट पारिएको छ ।

संस्कृतमा 'संस्कृति' शब्द 'कृ' धातुमा 'सम्' उपसर्ग र 'क्तिन' प्रत्यय लागेर बनेको हो । यसको शब्दगत अर्थ संस्कृतमा सफा, शुद्ध, परिष्कार गर्नु भन्ने हुन्छ । संस्कृतिको परम्परित रूपमा अर्थ बुझदा संस्कार वा परिष्कार गर्नु भन्ने नै हुन्छ । संस्कृति शब्दलाई अङ्ग्रेजीमा 'कल्चर' शब्द भनिन्छ । अङ्ग्रेजीमा पनि कल्चर शब्द ल्याटिन भाषाको 'कल्चुरा' बाट आएको हो । यसले प्रदान गर्ने अर्थ पनि परिष्कार नै हुन्छ । यसरी हेर्दा पूर्वीय तथा पाश्चात्य रूपमा संस्कृति शब्दको अर्थ परिष्कृत बनाउनु नै हो । प्राकृतिक गुण र स्वभावमा आउने परिष्कार परिमार्जित गुणहरूको अभिव्यक्ति संस्कृति हो र यो संस्कारको परिणाम हो (अधिकारी, २०७०: २१) ।

संस्कृतिसम्बन्धी अवधारणालाई बुझ्न संस्कृतिको शाब्दिक अर्थपछि केही शब्दकोशीय र विद्ववान्का परिभाषाहरूलाई यहाँ प्रस्तुत गरिन्छ ।

डिक्सनरी डट कमका अनुसार संस्कृति भनेको व्यक्ति र समाजको गुणस्तरको त्यो वृद्धिसँगसम्बन्धित हुन्छ, जसको सम्बन्ध उत्तम कला, वर्ण (अक्षर), चालचलन, अनुयायी र खोज आदिसँग हुन्छ ।

अ डिक्सनरी अफ द सोसल साइन्सले संस्कृतिलाई यसरी परिभाषित गरेको छ- १. एक पिँढीबाट अर्को पिँढीमा हस्तान्तरण हुन सिकेका व्यवहारको सम्पूर्णता, २. उच्च किसिमका सामाजिक व्यवहारहरू, ३. एक किसिमको परम्परा जहाँ पहिचानका प्रतीकहरू एउटा पिँढीबाट अर्को पिँढीमा सामाजिक अभ्यासद्वारा हस्तान्तरण हुन्छन्, ४. सामाजिकीकरणद्वारा हस्तान्तरित भएका सबै क्रियाहरू, ५. मानव जीवनको मार्ग हो ।

त्यसैगरी डिक्सनरी अफ कल्चरल स्टडिजमा वस्तुगतजगत्मा संस्कृतिले आफूलाई स्वतन्त्र रूपमा उभ्याउन नसक्ने हुनाले यसलाई जटिल र विवादस्पद शब्द भनिएको छ (ज्ञवाली, २०७०: ४६) ।

देश वा जातिको कला, साहित्य, सङ्गीत, आचार व्यवहार तथा बौद्धिकता र त्यसलाई मौलिक पहिचान दिन सक्ने विशेषता हो भन्दै प्रयोगात्मक नेपाली शब्दकोशले संस्कृतिलाई परिभाषित गरेको छ ।

संस्कृतिसम्बन्धी शब्दकोशीय अर्थपछि, केही विद्वान्का परिभाषालाई हेरौं रावर्ट विरसिटडलाई उद्धृत गर्दै भरतप्रसादले लेखेकाछन् “संस्कृति त्यो हो जसले एउटा व्यक्तिलाई अन्य व्यक्तिहरूसँग, एउटा समूहलाई अर्को समूहसँग र एउटा समाजलाई अर्को समाजसँग पृथक गर्छ ।” (लामिछाने, २०६३: २९)

क्रोवरलेसंस्कृतिलाई एक व्यवस्थाका रूपमा लिदै जसमा जीवनका प्रतिमानहरू, व्यवहारका तरिकाहरू, भौतिक र अभौतिक प्रतीकहरू, परम्परा, विचार, सामाजिक मूल्य मानवीय क्रियाकलाप र आविष्कारहरूसम्मिलित रहन्छन् भनेका छन् यसैगरी समाजशास्त्री पार्सन्सका अनुसार संस्कृति त्यस्तो पर्यावरण हो जो मनुष्यको निर्माणमा आधारभूत रहन्छ । गिलिन तथा गिलिनलाई उद्धृत गर्दै अमर गिरीले लेखेकाछन्- संस्कृतिलाई न्यूनधिक रूपमा सरल, एक पिँढीबाट अर्कोपिँढीमा हस्तान्तरित हुने, बालकहरूलाई सिकाइने र निरन्तर परिवर्तनको सम्भावना रहने सामान्य प्रतिमानहरू हुन् । (गिरी, २०५६: २९-३०)

रेमन्ड विलियम्सले वर्तमानमासंस्कृतिले साहित्य कला सङ्गीतलाई बुझाउँछ भनेका छन् । (१९७६: ७६-८२)

मेकाइबर र पेजले हाम्रो बसाइ, विचार, प्रत्येक दिनको क्रियाकलाप, कला, धर्म, साहित्य, मनोरञ्जन र खुसीमासंस्कृति हाम्रो प्रकृतिका रूपमा व्यक्त हुन्छ भनेका छन् । (१९५३: ८९९)

अमर गिरीका अनुसार संस्कृतिलाई मानिसको दृष्टिकोण, विश्वास र मूल्यहरूका साथै प्रथा, प्रचलन, रीतिरिवाजलगायत धेरै थोक हो, यसलाई समष्टिमा बुझ्नु पर्ने आवश्यकता हुन्छ । (गिरी २०६७: भूमिका)

जहाँ समाज स्थापना हुन्छ त्यहीं एउटासंस्कृतिको जन्म हुन्छ । संस्कृति जन्मन र विकसित हुन समाजको आवश्यकता पर्दछ । संस्कृति मानवले निर्माण गरेको व्यवहार, चिन्तन, दर्शन, साहित्य, सङ्गीत, कलाकौशल इत्यादि हो । संस्कृति मानव चेतनाको

उपजहो । यसलाई परम्पराले निर्माण गर्दै ल्याएको हुन्छ । यो समयक्रमअनुसार नयाँ मान्यता थपिँदै र पुराना कुरालाई हटाउँदै जाने परिवर्तनशील हुन्छ । मार्क्सवादीमान्यताअनुरूपसंस्कृति वर्गीय आधारमा निर्माण हुन्छ; जुन किसिमबाट निर्माण भएपनि संस्कृति मानवीय संसारमा भिन्नभिन्न किसिमका हुन्छन् ।

मानव समाजको निर्माण गर्ने संस्कृति एक जटिल समग्रताका रूपमा देखापर्छ र यसको भूमिका एवम् प्रभाव पनि बहुआयामिक रहेको पाइन्छ । संस्कृति मनुष्यको भिन्न 'स्व' को आधार जीवन मूल्य र उत्प्रेरणाको जीवन्ततत्व, उसको सिर्जनात्मक सामर्थ्य र उर्ध्वगामी यात्राको परिचायक मात्र रहँदै आएको छैन, बन्धन र उत्पीडनको साधन पनि रहँदै आएको छ ।

यसैगरीसंस्कृति भनेको मानव निर्मित प्रकृति हो । समाजमा रहेका सदस्यले आ-आफ्नै भौतिक आवश्यकता परिपूर्ति गर्न प्रकृतिसँग सङ्घर्ष र अन्तर्क्रिया गर्ने प्रक्रियाका बीचबाटसंस्कृतिको जन्म भएको हो । संस्कृतिलाई व्याख्या र विश्लेषण गर्नेक्रममा मार्क्सवादीहरूको दृष्टिकोण सबैभन्दा वस्तुपरक रहेको पाउन सकिन्छ । उनीहरूले संस्कृतिलाई अधिरचनाका रूपमा लिन्छन् र यो समाजको आर्थिक, भौतिक जीवनबाट निर्मित हुन्छ भनेका छन् । साथै मार्क्सवादले संस्कृतिलाई एक ऐतिहासिक परिघटनाका रूपमा लिन्छ र यसको विकास सामाजिक आर्थिक विरचनाहरूको अनुक्रममा निर्भर भन्छन् । उनका अनुसार संस्कृतिको निर्माण मनुष्यले सामाजिक ऐतिहासिक व्यवहारको प्रक्रियामा गरेको हो र यसले समाजको विकासमा प्राप्त ऐतिहासिक गन्तव्यलाई अभिलक्षित गर्छ । संस्कृतिलाई सङ्कुचित अर्थमा कला, साहित्य, नृत्य, सङ्गीत, चाडपर्व, रीतिरिवाज आदिका रूपमा लिए पनि आधुनिक युगसँगै संस्कृतिका बारेमा नयाँनयाँ बहस र विचार सुरु भएका छन् । संस्कृतिलाई समाजशास्त्रीय एवम् मानवशास्त्रीय दृष्टिकोणबाट हेर्नाका साथै संस्कृतिको आदर्शवादी, अभिजातवादी दृष्टिकोणको आलोचना हुन थाल्यो ।

यसैक्रममा मार्क्सवादले अगाडि सारेको संस्कृतिसम्बन्धी अवधारणालाई अझ समृद्ध पार्ने क्रममा इटलीका एन्टोनियो ग्राम्चीले 'हेजेमोनी' को अवधारणा विकसित गरे यसले गर्दासंस्कृतिको सङ्कुचित बुझाइभन्दा यसलाई नवीन किसिमले व्याख्या र सांस्कृतिक अध्ययन गर्ने परिपाटीको आधार निर्माण गर्‍यो ।

२.३ संस्कृति र सांस्कृतिक अध्ययनको भिन्नता

संस्कृतिका बारेमा माथि नै उल्लेख गरिएको काले संस्कृतिबारेमा ज्ञान हासिल गरेपछिसंस्कृतिबाट नै संस्कृतिको सङ्कुचित अर्थलाई छोडेर संस्कृतिको विशिष्ट परिभाषा गर्ने क्रममा सांस्कृतिक अध्ययनले शुरुवात भएको हो । सांस्कृतिक अध्ययन भन्नाले संस्कृतिको अध्ययन भनिए पनि संस्कृतिको खास तात्पर्य पूर्वीय ज्ञान र चिन्तनसँगभन्दा पनि विशेष पाश्चात्य समालोचना र चिन्तनको नयाँ आयाम र सन्दर्भमा विकासित अवधारणा हो । सांस्कृतिक अध्ययनका सन्दर्भमा पश्चिमी समाजमा प्रयुक्त 'कल्चर' शब्दको प्रयोग र अर्थमा आएको परिवर्तनको अध्ययनबाट नै त्यसको खास अर्थलाई स्पष्ट पार्न सकिन्छ । (अधिकारी, २०७०: २३)

पाश्चात्य समालोचना सन्दर्भमा कल्चर शब्दलाई विशिष्ट रूपमा अर्थ्याएर परिभाषित गर्ने विद्वान् बेलायतका रेमण्ड विलियम्स हुन् । प्राचीन ल्याटिन शब्दबाट विकसित हुँदै अङ्ग्रेजीमा आएको यस 'कल्चर' शब्दलाई प्रारम्भमा रोममा रक्षाश्रद्धासाथ गरिने पूजा, बालीनाली लगाउने काम र बास गर्नु भन्ने थियो । (भट्टराई, २०६८:'क': ६९) यस अर्थ अनुसार प्राचीन ल्याटिन भाषाको अर्थले कृषिसँग सम्बन्धितबालीनालीलाई बुझाउँछ । पुनर्जागरण कालमा संस्कृति उद्बोधनका रूपमा मानियो भने १९ औं शताब्दीमा आएर मानवशास्त्रीहरूले मानवका जीवन अनुभवका सन्दर्भमा समग्र र भिन्न किसिमको जीवन पद्धतिका रूपमा अर्थ्याएको देखिन्छ (भट्टराई उद्धृत वार्कर, २०६८ 'क' : ६९) यसैक्रममा बेलायती मानवशास्त्री इ.बी. टायलरका अनुसार संस्कृति त्यो जटिल समग्रता हो जसमा ज्ञान, विश्वास, कला, नैतिकता, कानून प्रथा अन्य क्षमताहरू एवम् आदतहरू समावेश हुन्छन् (भण्डारी, २०५९ : ५७-५८) ।

भण्डारी उद्धृत टायलरको परिभाषामा संस्कृति जटिल समग्रता हुनुका साथै मानिसले ज्ञान, विश्वास, कला आदिलाई सामाजिक सदस्यका नाताले बानीका रूपमा ग्रहण गर्छन् । यसैगरी रेमण्ड विलियम्ससंस्कृतिभित्र उपदानको सङ्गठन वा पद्धति, परिवारको संरक्षणका सामाजिक सम्बन्धलाई व्यक्त गर्ने वा निर्देशित गर्ने संस्थाको संरचना अति समाजमा सदस्यले विचार विनिमय गर्दा देखा पर्ने विशेषताहरू पर्दछन् भनेका छन् (लड् हुसर्ट र अन्य उद्धृत विलियम्स २०११ : २) उनका विचारमा संस्कृति भनेको उत्पादनको सङ्कथन वा

पद्धति, परिवारको संरक्षण र समाजका सदस्यको विचार विनिमयका देखिने अभिलक्षणहरू हो ।

यसैगरी मेकाइबर र पेजका अनुसार हाम्रो बसाइ, विचार, प्रतिदिनको कार्य, कला, धर्म, साहित्य, मनोरञ्जन र आनन्दमा संस्कृतिक हाम्रो प्रकृतिका रूपमा व्यक्त हुन्छ भनेका छन् । (१९५३ : ४९९), यसैगरी हावेलले सिकिएका सम्पूर्ण व्यवहार र प्रतिमानहरूको योगका रूपमा संस्कृतिलाई परिभाषित गरेका छन् भने प्रमोदकुमार नायरले पारिभाषिक शब्दका रूपमा संस्कृतिको प्रयोग तीन सन्दर्भहरूमा गरिन्छ भनेका छन् । उनका अनुसार संस्कृति शब्दको प्रयोग बौद्धिक, आत्मिक र सौन्दर्यत्यामक विकासलाई देखाउन जीवनको विशिष्ट शैलीलाई बुझाउन र बौद्धिक तथा कलात्मक क्रियाकलाप र अभ्यासलाई जनाउन गरिन्छ (गिरी, २०७० : १३) ।

यसैगरी हिम्मतसिंह सिन्हाले मनुष्यलाई उत्तराधिकारमा यन्त्रहरू मात्र प्राप्त हुन्छ, प्रविधि, प्रथा, विचार, जीवनमूल्य तथा जीवनादर्शन पनि प्राप्त हुन्छ भन्दै यिनै मूर्त र अमूर्त विचार मिलेर एक कृत्रिम पर्यावरणको निर्माण गर्छन् भन्छन् । त्यस्तै क्रोबरले संस्कृतिलाई एक व्यवस्थाका रूपमा लिएका छन् । जसमा जीवनका प्रतिमानहरू, व्यवहारका तरिकाहरू, भौतिक अभौतिक प्रतीकहरू, परम्परा, विचार, सामाजिक मूल्य, मानवीय क्रियाकलाप र आविष्कारहरू सम्मिलित रहन्छन् (गिरी, २०६७ : २९) ।

यिमाथिका संस्कृतिसम्बन्धी फरकफरक विचार र परिभाषाबाट संस्कृति एउटै किसिमको नभएर फरकफरक हुने कुरा बुझ्न सकिन्छ । यसको अर्थ सरल नभइकन जटिल बन्न पुगेको छ । संस्कृति समाज अनुसार पृथक्पृथक् भएपनि तिनीहरूको आफ्नै विशिष्ट पहिचान हुने गर्दछ । समाजभित्र रहेका सम्पूर्ण वर्ग, जाति, जनजाति, लिङ्ग, राष्ट्र आदि सबैको अध्ययन सांस्कृतिक अध्ययनले गर्दछ । सांस्कृतिक अध्ययनले विशेष गरेर समाजमा दबिएर रहेका उत्पीडित, दलित, अपाङ्ग, महिला, निम्नवर्ग आदिको बारेमा लेखिएका साहित्यिक कृतिको अध्ययन गर्दछ ।

२.४ सांस्कृतिक अध्ययनसम्बन्धी धारणा

पाश्चात्य जगतमा विसौ शताब्दीमा विकसित समालोचनामध्ये सांस्कृतिक समालोचना पनि एक हो । यसले आधुनिकरूपमा साहित्यमा मिसिएर आएको संस्कृतिलाई विभिन्न अध्ययनका धारणा र वादहरूबाट हेर्दछ । सांस्कृतिक अध्ययनले राजनीति, जीवन, साहित्य र इतिहासका अनेकौं पक्षलाई एकै ठाउँमा केन्द्रित गरेर चिन्तनका नयाँ आधारहरूको निर्माण गरेको छ । यसले एउटा विषय क्षेत्रमा मात्र सीमित नभएर अन्तर्विषयक अध्ययनको विकास एवम् शक्तिको विश्लेषणमा जोड दिन्छ (सुवेदी, २०६८ : १२५) । सांस्कृतिक अध्ययनको सीमा छैन यसले विकासक्रमसँगै विभिन्न वादहरूलाई आत्मसात् गर्दै अगाडि बढेकाले यसले विभिन्न ढङ्गबाट साहित्यिक कृतिको अध्ययन गर्दछ । यसभित्र मार्क्सवाद, नवमार्क्सवादी, नारीवादी, लैङ्गिक अध्ययन, जनजातिय अध्ययन, उत्तर संरचनावाद, उत्तरआधुनिकतावाद आदि पर्दछन् ।

मार्क्ससिज्म र मार्क्सिस्टको सुधारिएको दृष्टिकोणका वा मार्क्सिज्म र मार्क्सिस्टहरूका त्रुटिपूर्ण कुराहरूलाई वा सिद्धान्तलाई सुधारेर २० औं शताब्दीमा नव मार्क्सिज्मको सिद्धान्त सुरुवात भयो । यो सिद्धान्तमा प्रायः मार्क्सिज्ममा भएका तथा अस्तित्वको बारेमा उल्लेख गरिएको छ । इरिक ओलिन राइट्सका अनुसार वा उनको सिद्धान्तमा प्रतिपक्षवर्ग, स्थानहरूलाई समावेश गरिएको छ भने उक्त सिद्धान्तलाई आलोचना गर्दै नवमार्क्सिज्म सिद्धान्तमा समाजमा भएको अपराध, सरकारी ऐन नियमलाई पनि विश्वास गर्दैन र उक्त कुरालाई पनि आलोचना गर्छ । नवमार्क्सिज्म धेरै वा अधिक सिद्धान्तहरूको मनोनयन गर्ने कोसिश गरिएको छ । नवमार्क्सिज्ममा परम्परागत वा शास्त्रीय परिशिष्टको कमी हटाइ भौतिकवाद सिद्धान्त लिनै तार्किक वा तार्किक परिशिष्टको प्रतिपादन भएको छ । त्यसमध्ये मुख्य नवमार्क्सिस्टहरूको प्रतिपादन समाजशास्त्री र मनोवैज्ञानिकहरूमा पाईन्छ ।

सांस्कृतिक समालोचनाले नवमार्क्सवादी सिद्धान्तलाई मात्र आत्मसात नगरी बहु विषयात्मक सिद्धान्तलाई मान्दै यो जटिलतातिर उन्मुख भएको छ । तर पनि विभिन्न विद्वान्हरूले फरक - फरक रूपमा सांस्कृतिक अध्ययनलाई चिनाएका छन् ।

वाकरले (२०१२, ५-७) सांस्कृतिक अध्ययनलाई एक छरिएको संरचनाका रूपमा व्याख्या गरेका छन् । उनका विचारमा सांस्कृतिक अध्ययन विचार, विम्व र अभ्यासहरूको संरचना हो । वाकरले नै सांस्कृतिक अध्ययनलाई अन्तर्भूतशासनात्मक क्षेत्रका रूपमा उल्लेख गर्दै यसले संस्कृति शक्ति बीचको सम्बन्धलाई परीक्षण गर्ने कार्य गर्छ भनेका छन् (गिरी, २०७० : १६) ।

एगर (१९९२ : २०) ले सांस्कृतिक अध्ययनको मर्मलाई निम्नानुसार सूत्रबद्ध गरेको कुरा अमर गिरीले लेखेका छन् ।

- १) संस्कृतिका विस्तारित अवधारणा अनुसार सांस्कृतिक अध्ययनले आफ्नो कार्य गर्दै । यसले उच्च र निम्नसंस्कृतिको भेदलाई अस्वीकार गर्छ र संस्कृतिको मानवकीकरण वा स्तरीकरणको अवधारणालाई पनि अस्वीकृत गर्छ । यसले संस्कृति सम्बन्धी मानवशास्त्रीय अवधारणालाई आत्मसात गर्दै संस्कृतिलाई जनताको जीवनको समग्र बाटोको रूप लिन्छ । यसले संस्कृतिसम्बन्धी सम्पूर्णतावादी अवधारणाको आलोचना गर्छ ।
- २) सांस्कृतिक अध्ययनले लोकप्रिय संस्कृतिका विविध पक्षलाई न्यायोचित ठहर्‍याउनु र वैधानिकीकरण गर्नुका साथसाथै रानीतिकरण पनि गर्छ । यसले लोकप्रिय संस्कृतिलाई छायाँ परिघटनाका रूपमा नलिएर महत्वपूर्ण परिघटनाका रूपमा लिन्छ । यसले यसलाई विचाराधात्मक रहस्यकरणको वाहनाका रूपमा लिन अस्वीकार गर्छ ।
- ३) सांस्कृतिक अध्ययनले संस्कृतिलाई आफ्नो समयको प्रतिनिधित्व को रूपमा, पहिचानको सामाजिकीकरणको चिनारीका रूपमा लिन्छ, जसमा जनमाध्यम र संचारले महत्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्छन् ।
- ४) सांस्कृतिक अध्ययनले संस्कृतिलाई एक निश्चित, स्थिर वजा बन्द प्रणालीका रूपमा लिँदैन । यसले संस्कृतिलाई निरन्तर गति, विकाश र परिवर्तनमा हेर्छ ।
- ५) सांस्कृतिक अध्ययनले संरचना वा क्रममा भन्दा द्वन्द्वमा आधारित भएर आफ्ना भनाइहरूलाई अगाडि सार्छ । यसले अर्थको तहमा आफ्नो खोज तथा अनुसन्धानलाई

आधारित गर्छ । यसले संस्कृतिलाई न त एकीकरणको सिद्धान्तका रूपमा हेर्छ न त सामाजिक बद्धताको वैधानिकीकरणको मेकानिजमका रूपमा ।

- ६) सांस्कृतिक अध्ययन “लोकतान्त्रिक” रूपमा साम्राज्यवादी छ । सामाजिक जीवनका साथै पक्षहरू “संस्कृतिमय” छन् र जीवनको कुनै पनि क्षेत्र यसको रुचिबाट बाहिर छैन । अपेरा, फेसन, सामूहिक हिंसा, किनमेल, हरर फिल्म आदि सबै यसभित्र पर्छन् । यी सबैले केन्द्रीय अर्थ प्रणालीमा महत्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्छन् ।
- ७) सांस्कृतिक अध्ययनले सांस्कृतिक प्रतिनिधित्वलाई उत्पादन, वितरण र उपभोगका सबै तहहरूमा हेर्छ ।
- ८) सांस्कृतिक अध्ययन अन्तर्भूतशासनात्मक छ ।
- ९) सांस्कृतिक अध्ययनले निरपेक्ष मूल्यलाई अस्वीकार गर्छ ।

एगरका दृष्टिमा सांस्कृतिक अध्ययनले उच्च र निम्नसंस्कृतिको भेद तथा मानवीकरण तथा स्तरीकरणको अवधारणालाई अस्वीकृतिगर्दै यसले संस्कृतिसम्बन्धी मानवशास्त्री अवधारणालाई आत्मसात् गर्दै संस्कृतिसम्बन्धीको सम्पूर्णतालाई आलोचनात्मक रूपमा हेर्दै लोकप्रिय संस्कृतिलाई न्यायोचित ठहर्‍याउनेमहत्वपूर्ण परिघटनाका रूपमा लिने गर्दछ । यसैगरी सांस्कृतिक अध्ययनले संस्कृतिलाई आफ्नो समयको प्रतिनिधित्वका रूपमा चिनारी दिँदै संस्कृतिको निरन्तर गति, विकास र परिवर्तन हेर्छ, यसले संरचना वा क्रममा भन्दा द्वन्द्वमा आधारित भएर आफ्नो खोज तथा अनुसन्धान गर्दछ, यो “लोकतान्त्रिक”रूपमा साम्राज्यवादी छ । सामाजिक जीवनका सबै पक्षहरू “संस्कृतिमय” छन् र जीवनको कुनै पनि क्षेत्र यसको रुचिबाट बाहिर छैन । अपेरा, फेसन, सामूहिक हिंसा, किनमेल, हरर फिल्म आदि सबै यस भित्र पर्दछन् । यी सबैले केन्द्रीय अर्थ प्रणालीमा महत्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गर्दछन् । सांस्कृतिक अध्ययनले सांस्कृतिक प्रतिनिधित्वलाई उत्पादन, वितरण र उपभोगका सबैतहमा हेर्छ, योअन्तर्गत अनुशासनात्मक हुनुका साथै र निरपेक्ष मूल्यलाई अस्वीकार गर्छ । यसरी हेर्दा सांस्कृतिक अध्ययनले बहुविचारको वकालत गर्दछ ।

यसैगरी संस्कृति र सांस्कृतिक अध्ययन एउटै होइन भन्दै अर्का विद्वान् पिटर ब्रुकरले भनेका छन् : संस्कृतिको अध्ययन र सांस्कृतिक अध्ययनबीच भिन्नता छ । संस्कृति कैयौं

आन्दोलन र बौद्धिक परम्परासित जोडिएको छ । यस्ता आन्दोलनहरू मार्क्सवाद, नारीवाद, मनोविश्लेषण, समाजशास्त्र, मानव सांस्कृतिक अध्ययन ब्रिटेनमा रिचर्ड होगार्ट, रेमण्ड विलियम्स, स्टुआर्ट हल आदिद्वारा सञ्चालित अभियान CCCS को स्थापनासित सम्बन्धित रहेको छ (ब्रुकर, २००३) ।

यसैगरी क्रिस वार्करको भनाइलाई चैतन्य भृकुटी २०७० मा उद्धृत गर्दै लेख्छन् - संस्कृतिलाई भाषा प्रतिनिधित्वको स्थापना, उपकरण, व्यवहार कला शिल्प, सत्ता, उच्च तथा निम्न जन तथा जनप्रिय आदिका रूपमा ग्रहण गर्ने काम हुन्छ । यसलाई अझ प्रष्ट्याउँदै लेख्छन् : “मानवीय सङ्केत व्यवहार र तिनका सम्बन्धित सन्दर्भद्वारा पैदा गरिएका अर्थहरू र प्रतिनिधिहरू मार्फत् स्थापित संस्कृतिको एक अन्वेषणसित सांस्कृतिक अध्ययन जोडिएको छ । सांस्कृतिक अध्ययनको विशेष अभिरुचि सांस्कृतिक व्यवहारमा सन्निहित सत्ता र राजनीतिक परिणामहरूको सन्दर्भमा आधारित रहेको छ । विश्वविद्यालय, प्रकाशन गृह र पुस्तक पसल जस्ता संस्थाहरूमा सन्निहित सांस्कृतिक अध्ययनका प्रमुख उद्देश्य सांस्कृतिक राजनीतिक कार्यकर्ता तथा नीति निर्माताहरूका लागि उपयोगी साधनहरूको व्यवस्थापनसँग जोडिएका बौद्धिक स्पष्टीकरण प्रक्रिया हुन ।” (सांस्कृतिक अध्ययनको शब्दकोश : भूमिका)

सांस्कृतिक अध्ययनलाई परिभाषित गर्ने विद्वानहरू धेरै छन् । नेपालमा पनि यस विषयमा केही दशकदेखि मात्रै चर्चा परिचर्चा हुन थालेको छ । यसै क्रममा सांस्कृतिक अध्ययनलाई प्रष्ट्याउँदै ताराकान्त पाण्डे भृकुटी २०७० मा लेख्छन् : - १) सांस्कृतिक अध्ययनले सांस्कृतिक व्यवहारहरू र शक्तिसँग त्यसको सम्बन्धलाई हेर्ने उद्देश्य राख्छ । यसको निश्चित लक्ष्य भनेको शक्ति सम्बन्ध (Power Relationship) लाई अनावृत गर्नु हो र कसरी यस्तो सम्बन्धले सांस्कृतिक व्यवहारलाई आकार प्रदान गरिरहेको छ भन्ने हेर्ने हो । २) सांस्कृतिक अध्ययन सोभो किसिमले संस्कृतिको अध्ययन होइन साथै यो सामाजिक राजनीतिक सन्दर्भबाट नितान्त पृथक वा असम्पृक्त पनि रहँदैन । यसको उद्देश्य हो, संस्कृतिलाई यसका समग्र रूपमा (संश्लिष्ट रूपमा) बुझ्नु र त्यस राजनीतिक र सामाजिक सन्दर्भको विश्लेषण गर्नु जसमा यसले आफैँलाई अभिव्यक्त गर्छ ।

पाण्डेका विचारमा सांस्कृतिक अध्ययन भनेको सांस्कृतिक व्यवहारले शक्ति सम्बन्धलाई हेर्दै शक्तिको अनावृत गर्नु हो सांस्कृतिक व्यवहारबाट आकार प्रदान गर्नु हो ।

साथै सांस्कृतिक अध्ययन भनेको सोभै संस्कृतिको अध्ययन होइन तर पनि यो सामाजिक राजनीतिक सन्दर्भबाट अलग रहँदैन । ख) यसको उद्देश्यसंस्कृतिलाई संश्लिष्ट रूपमा बुझ्दै यसको सामाजिक र राजनीतिक सन्दर्भको विश्लेषण केलाउनु हो । यसै गरी सांस्कृतिक अध्ययनलाई प्रष्ट्याउने क्रममा कृष्णचन्द्रसिंह प्रधान लेख्छन् - वास्तवमा संस्कृति प्रतिमानहरू तिनको सांस्कृतिक क्षेत्रको बारेमा सोच्ने हो भने विभिन्न संस्कृति मिलेर बनेको सामान्य चित्रको रूपमा सङ्ग्रहित घनिभूत समष्टिअन्तर्गतका प्रमुख विशेषलाई व्यक्त गर्ने प्रतिमान र त्यसमा भौगोलिक परिसीमाबाट संस्कृति प्रमाणित र परिवेष्टित हुन्छ (प्रधान, २०५४ : १२४ - १२५)

प्रधानका दृष्टिमा सांस्कृतिक क्षेत्र विभिन्न संस्कृति मिलेर बन्नुको साथै यो सामान्य चित्रको रूपमा सङ्कल्प संस्कृतिका प्रतिमान र त्यसको भौगोलिक सीमाबाट संस्कृति प्रभावित र घेरिएको हुन्छ भन्ने हो ।

यसैगरी अमेरिकी जर्नल कल्चर स्टडिज (१९९६ को सम्पादकीयको अनुवाद गर्दै रमेशप्रसाद भट्टराई, २०६८ 'क' : ६४ मा लेखेका छन् :-)

प्रस्तुत पत्रिकाको मुख्य काम दैनिक जीवन संस्कृतिको अभ्यासहरू र सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, भौगोलिक र ऐतिहासिक सन्दर्भहरूका बीचको खोजी गर्नु हो । यस अवधारणामा सांस्कृतिक अध्ययन सामाजिक अध्ययनको विश्लेषण हो भन्ने कुरा बुझ्न सकिन्छ । यसले विभिन्न र विस्तृत विषय क्षेत्रलाई समेट्छ । यसअन्तर्गतविस्तृत विषय क्षेत्रलाई समेट्छ । यसअन्तर्गत उत्तर र नव औपनिवेशिक सम्बन्धहरू, जुन संस्कृतिको राजनीति, राष्ट्रियताका सवालहरू र विश्वव्यापीकरण, लैङ्गिक र नारी पहिचान तथा जाति वर्ग, जनजाति आदिको भिन्नता तथा संगठनात्मक शक्ति पनि पर्दछन् । यी सबै कुराहरूको प्रतिबिम्बन सांस्कृतिक अध्ययनअन्तर्गत पर्दछ र यी सबै विषयको सैद्धान्तिक प्रयोग अभ्यासपूर्ण खोजी तथा आलोचनालाई पनि सांस्कृतिक अध्ययनले स्वीकार गर्दछ ।

माथिका विभिन्न विद्वानहरूका भनाइहरू सांस्कृतिक अध्ययनलाई बुझाउने क्रममा एकै किसिमको पाइँदैन । यस सांस्कृतिक अध्ययनलाई बुझाउँदा विद्वानहरूका भनाइहरू एकै किसिमको पाइँदैन । यसलाई एउटै सीमा र परिभाषामा चर्चा गर्न सकिँदैन । यस सांस्कृतिक अध्ययनले आफ्नो अध्ययनक्षेत्रअन्तर्गत स्थान, भूगोल, जीवनपद्धति, लैङ्गिकता, विचारधारा, पहिचान, उपसंस्कृति, उपभोक्तासंस्कृति, फेसन अध्ययन, सङ्गीत,

पपुलर कल्चर, मिडिया अध्ययन, भिजुअल कल्चर शरीर प्रदर्शक र उत्तर औपनिवेशिकता आदिजस्ता क्षेत्रलाई बनाएको छ ।

यसको आफ्नै सिद्धान्त मात्रै छैन यसले नारीवाद, उत्तरआधुनिकता, उत्तर संरचनावाद, उपनिवेशवाद, नवमार्क्सवाद आदिबाट सिद्धान्त लिएर अध्ययन गर्दछ । यो अन्तरअनुशासनात्मक, बहुअनुशासनात्मक रहेको कुरा विद्वान्हरूले बताएका छन् भने यसलाई गहिरिएर हेर्दा हामी पनि त्यही कुरा पाउन सक्छौं, आत्मिक, भौतिक, जैविक, पर्यावरणीय आदि संस्कृतिको पनि यसले अध्ययन गर्दछ ।

२.५ सांस्कृतिक अध्ययनका अभिलक्षणहरू

सांस्कृतिकअध्ययनमा उच्चसंस्कृति र निम्नसंस्कृतिका बीचको विभेद स्वीकार्य हुँदैन र खास गरेर उत्पीडित किनारीकृत, समुदायका निम्नस्तरका मानिसका जीवनशैलीलाई महत्व दिइन्छ । साथै यसले पूर्वमार्क्सवादी विचारलाई भन्दा नवमार्क्सवादी विचारलाई आत्मसात् गर्दछ । यसमा विशेषताहरू पनि धेरै छन् । यसले रेमन्ड विलियम्सको सांस्कृतिक भौतिकवाद, आल्थुसरको संरचनावादी मार्क्सवाद, ग्राम्चीको सांस्कृतिक प्रभुत्वसम्बन्धी मान्यता, फुकोको विमर्शमा आधारित शक्ति ज्ञान इतिहाससम्बन्धी मान्यता, नारीवादी, नस्लवाद विरोधी प्रजातीय चेतना, उत्तरऔपनिवेशिकतावाद आदिको समग्र अध्ययन गर्दछ । यसका विशेषतालाई ताराकान्त पाण्डेको २०७० को भृकुटीको लेख हेर्दा अझ प्रष्ट हुन सक्छ जुन यसप्रकार छन् :

१) सांस्कृतिक अध्ययनले सांस्कृतिक व्यवहारहरू र शक्तिसँग त्यसको सम्बन्धलाई हेर्ने उद्देश्य राख्दछ । यसको निश्चित लक्ष्य भनेको शक्ति सम्बन्धलाई अनावृत्त गर्नु हो र कसरी यस्तो सम्बन्धले सांस्कृतिकव्यवहारलाई आकार प्रदान गरिरहेको छ भन्ने हेर्ने हो ।

२) सांस्कृतिक अध्ययन सोभो किमिसले संस्कृतिको अध्ययन होइन, साथै यो सामाजिक राजनीतिक सन्दर्भबाट नितान्त पृथक् वा असम्पृक्त पनि रहँदैन । यसको उद्देश्य हो, सांस्कृतिलाई यसका समग्र रूपमा (संश्लिष्ट रूपमा) बुझ्नु र त्यस राजनीतिक र सामाजिक सन्दर्भको विश्लेषण गर्नु जसमा यसले आफैलाई अभिव्यक्त गर्छ ।

। सांस्कृतिक अध्ययनमा संस्कृतिले दुई वटा कुरा गर्छ एक, यो अध्ययनको वस्तु पनि हुन्छ र दुई राजनीतिक आलोचना र कार्यको स्थापना ठाउँ पनि बन्छ । यो बौद्धिक र व्यवहारिक दुवै बन्ने प्रयास गर्छ ।

। सांस्कृतिक अध्ययनले ज्ञानको विभाजनलाई अनावृत्त गर्छ र जोड्ने काम पनि गर्छ । यसले ज्ञानको अमूर्त (स्थानीय संस्कृतिमा आधारित सहज वृत्ति मूलक ज्ञान, र वस्तुगत (तथाकथित सार्वजनिकको विभाजनलाई मेट्न चाहन्छ) ।

। सांस्कृतिक अध्ययन आधुनिक समाजको राजनैतिक क्रियाकलापको नैतिक मूल्याङ्कन गर्न चाहन्छ र यस अर्थमा यो पूर्णतः निष्पक्ष वा तटस्थ छैन, व्याडिकल पनि छ ।

माथि उल्लेखित विशेषतालाई हेर्दा सांस्कृतिक अध्ययन विभिन्न विद्वान्का विचारधाराबाट प्रभावित हुँदै समग्रमा सामाजिक, राजनीतिक आर्थिक सन्दर्भलाई हेर्दै समग्रमा सामाजिक, राजनीतिक आर्थिक सन्दर्भलाई हेर्दा तिनीहरूलाई आलोचना गर्दै उच्च र निम्न संस्कृतिमा भेद नगरी नवमार्क्सवादी दृष्टिकोणबाट अध्ययन गर्दछ । यो अमेरिकी सांस्कृतिक अध्ययनभन्दा ब्रिटिस सांस्कृतिक अध्ययनको निकट छ ।

२.६ सांस्कृतिक अध्ययनको प्रारम्भ र विकास

सांस्कृतिक अध्ययन पाश्चात्य समाजमा विकसित सिद्धान्त हो । यो सर्वप्रथम बेलायतबाट सुरु भएको हो पछि बेलायतबाट अमेरिका लगायत अन्य देशहरूमा यो फैलिएको हो । संस्कृति र सांस्कृतिक अध्ययनको पहिचान गरेपछि सांस्कृतिक अध्ययनको पृष्ठभूमि र विकास चर्चा गरिन्छ :

२.६.१ सांस्कृतिक अध्ययनको पृष्ठभूमि

सांस्कृतिक अध्ययन पाश्चात्य जगतमा वीसौं शताब्दीमा विकसित समालोचना पद्धति हो । संस्कृतिवादको प्रारम्भ म्याथु आर्नोल्ड र एफ.आर. लेभिसका कामबाट भएपनि त्यसलाई सीमित अध्ययनकै रूपमा हेर्ने गरिएको छ । बेलायती सांस्कृतिक अध्येताहरू रिचार्ड होगार्ट, रेमन्ड विलियमका प्रारम्भका लेखन तथा हल र हानेलका लेखनले

संस्कृतिवादको विकासमा महत्वपूर्ण प्रभाव पारे भने होगार्ट र हलका प्रारम्भिक निर्देशनमा “सेन्टर फर कन्टेम्पोररी कल्चरल सोसाइटी” ले पनि यसलाई मुख्य विषय बनाएको पाइन्छ (ब्रुकर, १९९५ : ४०) । ‘संस्कृतिवाद’ शब्दको प्रयोग भने उक्त सोसाइटीका पछिल्ला निर्देशक रिचार्ड जोन्सनबाट भएको हो । उनले सांस्कृतिक अध्ययनका सन्दर्भमा संस्कृतिको सैद्धान्तिकस्वरूप निर्माण गरी होगार्ट र ई.पी. थम्पसनका कामलाई संस्कृतिवादका रूपमा नामकरण गरेका छन् (भट्टराई, २०७० : ३५१) ।’

यसको प्रारम्भिक प्रयास भने सन् १९६० को दशकबाटै भएको देखिन्छ । १९ औं शताब्दीका चर्चित समालोचक मैथ्यु आर्नोल्डले आफ्ना समालोचनामा संस्कृतिको व्याख्या गरेका छन् (सुवेदी, २०५४ : २१९) पछि आर्नेल्डका संस्कृतिसम्बन्धी व्याख्या होगार्ट, रेमन्ड विलियम्स, स्टुआर्ट हल, इ.पी थम्सन आदिले गरे, आर्नेल्डले ‘कल्चर एण्ड अनार्की’ भन्नेकितावमा संस्कृतिलाई नवीन सन्दर्भबाट प्रष्ट्याउँदै माथिल्लो र तल्लो संस्कृतिको व्याख्या गरेका छन् । बेलायतको तत्कालीन समयको सामाजिक अवस्थालाई सुधार गर्ने उद्देश्यले अनिवार्य शिक्षा, श्रमिक वर्गको साक्षरता, सङ्गठनहरूको विकास गर्न उदार मानवतावादी चिन्तन प्रस्तुत गरका थिए । त्यस कुरालाई उनले कल्चर एण्ड अनार्कीमा उल्लेख गरेका छन् (अधिकारी, २०७० : ३४) ।

सांस्कृतिक अध्ययनको विकास क्रममा आर्नेल्डपछि समालोचक टि.एस. इलियटको नाम आउँछ । इलियटका दृष्टिमा संस्कृति समग्र मानवकै अनुभव आदान - प्रदान प्रक्रिया हो । साभ्ना संस्कृति होइन तापनि यसले सबैको समान सहभागिता देखाउँछ (भट्टराई उद्धृत मिल्लर र ब्रोइट, २०६८ : ६६) । इलियटले समुदायका अभिमतहरूको संस्कृतिमा आफूलाई ढल्काएका छन् । युरोपमा विकसित भइरहेको पूँजीवादी समाजमा इलियट सबैको समान सहभागिताका सन्दर्भबाट संस्कृतिसम्बन्धी उदार मानवतावादी चिन्तन प्रस्तुत गर्दछन् । सांस्कृतिक अध्ययनको प्रारम्भिक प्रयासका क्रममा अर्को महत्वपूर्ण विद्वान् एफ. आर. लेभिस हुन् । संस्कृति र समाजलाई जोड्दै सांस्कृतिक अध्ययन प्रक्रियालाई एफ.आर. लेभिसले अगाडि बढाएका हुन् । लेभिसले संस्कृति र समाजलाई जोड्दै सांस्कृतिक अध्ययनको आधार प्रदान गरेका हुन् (अधिकारी, २०७० : ३५) ।

सांस्कृतिक अध्ययनमा बेलायतमा आदर्शवादीका उच्च संस्कृतिलाई समर्थन गर्ने म्याथु आर्नोल्ड, त्यसपछि टि.एस. इलियट र 'मास सिभिलाइजेसन एन्ड माइनरिटी कल्चर' नामको किताब मार्फत् लेभिसले संस्कृति र सभ्यताका बारेमा गम्भीर चर्चा गरेका छन् । यसको साथै सांस्कृतिक अध्ययनको पृष्ठभूमि निर्माणमा क्रिष्टोफार कड्बेल जस्ता वामपन्थीहरूले पनि कार्ल मार्क्सको मौलिकतावादी दर्शनको व्याख्या गर्ने क्रममा संस्कृतिसम्बन्धी चर्चा गरेका छन् ।

यसपछि तत्कालीन युरोपियन समाजमा देखापरेको औद्योगिक विकास, पुँजीवादी अर्थतन्त्र, सिनेमा, रेडियो, टेलिभिजन, विज्ञापनजस्ता विषयको आविष्कार र बहूदो प्रयोगले समाज तथा संस्कृतिलाई नवीनरूपले हेर्नुपर्ने अवधारणा विकसित गयो जसको फलस्वरूपसांस्कृतिक अध्ययनको बहस नवीन ढङ्गले हुन थाल्यो ।

२.६.२ सांस्कृतिक अध्ययनको विकासक्रम

सांस्कृतिक अध्ययनको विकास इङ्गल्याण्डबाट भएको हो । इङ्गल्याण्डमा सांस्कृतिक अध्ययन केन्द्रको स्थापना सन् १९६४ मा बर्मिङ्घम विश्वविद्यालयमा रिचार्ड होर्गाटद्वारा गरिएको थियो । सांस्कृतिक अध्ययनको विकास 'समकालीन सांस्कृतिक अध्ययनको केन्द्र' स्थापना भएपछि इङ्गल्याण्डमा सुरु भएतापनि 'सांस्कृतिक समालोचना' वा कल्चर क्रिटिसिज्म भन्ने शब्द जर्मन भाषाबाट अङ्ग्रेजीमा गएको हो । यसको आरम्भ १८ औं शताब्दीतिर भएको हो ।

द्वितीय विश्वयुद्धको समाप्तिपछि युरोपमा सन् १९६४ मा 'समकालीन सांस्कृतिक अध्ययनको केन्द्र' स्थापनापछि यसका संस्थापनक वा बेलायती सांस्कृतिक अध्ययनकर्ता रेमन्ड विलियम्स, रिचार्ड, होर्गाट, इ.पी. थम्सनका कार्यलाईमहत्वका साथ लिने गरेको पाइन्छ । सांस्कृतिक अध्ययनको प्रारम्भिक कार्यका रूपमा रेमन्ड विलियम्सका 'कल्चर एन्ड सोसाइटी' १७८०-१८५० (सन् १९५८), 'द लड् रिभोल्युसन्' (सन् १९६१), थम्सनको 'द मेकि अफ द इलिस बर्किड क्लास' (सन् १९७८) शीर्षकका कृतिलाई जोड्ने गरिन्छ (ज्ञवाली, २०७० : ४०६) ।

विलियम्सको 'कल्चर एन्ड सोसाइटी' नामक पुस्तकमा उनले सन् १७८० देखि १८५० सम्मको बेलायती समाज र संस्कृतिको व्याख्या गरेपछि सांस्कृतिक अध्ययनको

आयाम फराकिलो भएको हो । यद्यपि उनले सन् १९६० को दशकको प्रारम्भ देखि नै सांस्कृतिक अध्ययन सम्बन्धी धेरै लेख लेखेर यस किसिमको अध्ययनको जग बसालेका हुन् (गौतम, २०७० : ३६८) होगार्ट, विलियम्स र इ.पी. थम्पसनले सांस्कृतिक अध्ययनको विषयलाई राजनीतिक प्रश्नका रूपमा उठाए यसैगरी विलियम्सले आफ्नो पुस्तक 'कल्चर एन्ड सोसाइटी' मा समाज र संस्कृतिका बीचको आपसी सम्बन्धलाई हेर्दै संस्कृतिलाई विभिन्न रूप र सौन्दर्यशास्त्रको एउटा विशिष्ट पक्ष एवम् मानव व्यवहारको सम्पूर्ण पक्षको अध्ययन गर्ने विषयका रूपमा प्रस्तुत गरेका छन् । उनकै अर्को पुस्तक 'द लड रिभोल्युसनमा संस्कृतिलाई जीवनको एक समग्र पद्धति मान्दै संस्कृतिको अध्ययन र विश्लेषण भनेको नै जीवनका सम्पूर्ण तत्वहरूको अध्ययन हो भनेका छन् ।

यसैगरी सांस्कृतिक अध्ययनका अर्को संस्थापक रिचर्ड होगार्ट हुन् उनले आफ्नो पुस्तक 'द युजेज अफ लिटरेसी' मा बेलायतको परम्परागत औद्योगिक श्रमिक समुदायको संस्कृतिको परिवर्तन र विकासका विशेषतालाई समेटेका छन् । त्यसमा बेलायतमा बदलिएको व्यापारिक संस्कृति र शैक्षिक संस्थाले पनि श्रमिक वर्गलाई नछोएको कुरा लेखिएको छ । पुस्तकको पहिलो खण्डमा उनको श्रमिकहरूको जीवन भोगाइप्रति कारुणिक एवम् सहानुभूतिपूर्ण दृष्टिकोण प्रस्तुत गरिएको छ(अधिकारी उद्धृत -बार्कर, २०७० :३९) । यसमा उनले श्रमिक वर्ग, लोकप्रिय संस्कृति, विश्वास, घर परिवार र छिमेकीका सामाजिक अभ्यास तथा क्रियाकलापहरू परिवर्तन सम्बन्धजस्ता विषयलाई समेटेका छन् । पुस्तकको दोस्रो खण्डमा आधुनिक जन संस्कृतिका बारेमा व्यापारिक रूपमा आलोचना गरिएको छ । उनको यस पुस्तकमा प्रस्तुत गरिएका विषयहरू सांस्कृतिक अध्ययनको विश्लेषणमा विशेषसैद्धान्तिकता दृष्टिले अर्थपूर्ण मानिन्छन् (अधिकारी, २०७० : ३९) होगार्टको यस कार्यले उनले स्थापनागरेको समकालीन सांस्कृतिक अध्ययन केन्द्रले विकसित हुने अवसर पाएको छ ।

सांस्कृतिक अध्ययनको स्थापना कालका अर्का संस्थापक व्यक्ति हुन् इ.पी. थम्सन । यिनी पनि रेमन्ड विलियम्स, होगार्ट जस्तै मध्यम वर्गीय श्रमिक तथा प्रौढ शिक्षाका व्यक्ति थिए । 'इङ्लिस बर्किड क्लास' मा ब्रिटिस समाजको इतिहास लेखन, समाजशास्त्र, मानवशास्त्र, नृत्यशास्त्र सँगसँगै लोकप्रिय संस्कृति, समूह तथा उपसंस्कृतिको खोजीमा इ.पी. थम्सनको गहिरो योगदान रहेको छ । उनी मार्क्सवादी विचार धाराको पृष्ठभूमिबाट

आएका भएपनि उनले संस्कृतिको निर्माणमा सामान्य किसिमको आधार र अधिरचनाको अवधारणालाई स्वीकार गरेको देखिँदैन । उनी जीवन्त संस्कृति र वस्तुगत अभ्यासलाई महत्व दिइन्छन् ।

विलियम्स र थम्सनका लागि संस्कृति जीवन्त क्रियाकलापको सम्बन्ध हो, जसले दैनिक जनजीवन सञ्चालन गरेको हुन्छ । तर जसरी विलियम्स संस्कृतिलाई जीवनको समग्रता ठान्छन् त्यसै गरी थम्सन त्यसलाई जीवनको सङ्घर्षका रूपमा हेर्छन् । संस्कृति र समाजलाई जोड्दै सांस्कृतिक अध्ययन प्रक्रियालाई अगाडि बढाएका छन् । लेभिजले आर्नोल्डले जस्तै समाज र संस्कृतिलाई जोड्दै संस्कृति भनेको सभ्यताको उच्चतम विन्दु हो र यो न्यूनतम रूपमा शिक्षितहरूसँग सम्बन्धित छ भनेका छन् (अधिकारी, २०७० : ३५) ।

विलियम्स र थम्सनका लागि संस्कृति जीवन्त क्रियाकलापको सम्बन्ध हो । जसले दैनिक जन जीवन संचालन गरेको हुन्छ । रेमण्ड विलियम्स समाजमा रहने अनेक संस्कृतिलाई स्वीकार गर्दागर्दै पनि समग्रमा यसलाई हेर्न खोज्छन् । थम्पसनको सांस्कृतिक दृष्टि अधिकतःश्रमिक वर्गमाथि केन्द्रित रहेको बुझिन्छ । त्यसैले थम्पसन संस्कृतिलाई जनताको संस्कृतिको रूपमा परिभाषित गर्छन् (ज्ञवाली, उद्धृत, २००३: ५६) ।

सांस्कृतिक अध्ययनकै क्रममा इटालियन विद्वान् एन्टेनियो ग्राम्चीको प्रभुत्वसम्बन्धी धारणाले ब्रिटिस सांस्कृतिक अध्ययनलाई एउटा सैद्धान्तिक आधार प्रदान गरेको छ । उनले प्रभुत्वलाई विचारधारा र भौतिक साधनको साँठगाँठ वा सम्बन्ध ठान्छन् । जसबाट प्रभुत्वशाली वा उत्पीडक वर्गले आफ्नो शक्तिलाई अक्षुण्ण राख्छ । उनको विचारमा प्रभुत्वमा रहेका वर्गले आफ्नो प्रभुत्वलाई कायम राख्न सहमति वा बल प्रयोग गर्न सक्छ । सहमति बाटै वैधानिक रूपमै शासक वर्गले शासित वर्गमाथि शिक्षा, कानून, नोकरशाहीजस्ता माध्यमबाट हैकम सिर्जना गर्दछ । तर उनले यस्तो प्रभुत्वलाई अन्त्य गर्न प्रतिरोधको कुरालाई अगाडि बढाएका छन् ।

मिसेल फुको फ्रान्सेली विद्वान् पनि सांस्कृतिक अध्ययनअन्तर्गत कै विद्वान् हुन् यिनले विमर्श सङ्कथनको अवधारणामा महत्वपूर्ण योगदान दिएका छन् । यिनी पहिला कम्युनिष्ट पार्टीका सदस्य थिए भने पछि यिनी नित्सेको ईश्वरको मृत्युको घोषणाबाट प्रभावित भएका थिए । यिनको विचारमा ज्ञान, सत्ता र व्यक्ति बीचमा त्रिभुजको आकार निर्माण हुन्छ

भन्छन् । विमर्शबाटै ज्ञान पैदा हुन्छ र त्यही ज्ञान सधैं सत्ताको शस्त्रको रूपमा रहन्छ । उनले ज्ञान र सत्ताका बीचको सम्बन्धबारे प्रष्ट पार्नका लागि फुकोले वेन्थमद्वारा प्रस्तुत जेल घरको स्वरूपसम्बन्धी अवधारणको सहारा लिएका छन् । जेलघरमा धेरै कैदी हुन्छन् । तिनीहरूले एक अर्कोलाई देख्न सक्दैनन् तर जेल घरको बुर्जामा बस्ने मान्छेले कैदीबारे सम्पूर्ण जानकारी पाएको हुन्छ, तसर्थ ज्ञान सत्तासित सम्बन्धित हुन्छ । यो सत्ता आर्थिक र न्यायिक क्षेत्रमा मात्रै सीमित हुँदैन भन्छन् (चैतन्य, २०७० : १५८) ।

यसरी विभिन्न विद्वान् तथा सन् १९६४ मा बर्मिङ्गम विश्वविद्यालयमा स्थापना गरिएको समकालीन सांस्कृतिक अध्ययनको केन्द्र CCCSबाट सांस्कृतिक अध्ययन बेलायतबाट सुरु भई युरोपियन अन्य देशका साथै अमेरिका, क्यानडा, अष्ट्रेलिया, एशियातिरका देशतिर फैलने मौका पायो । यसले एउटा क्षेत्र र विचारभन्दा पनि समग्रमा बहुअनुशासनात्मक रूपमा, उत्तरनारीवादी, नवमार्क्सवादी, उत्तरसंरचनावादी, विमर्श, पाठ, पहिचान, प्रतिनिधित्व, शक्ति सम्बन्ध, प्रभुत्व लैङ्गिकता (सबाल्टन) सीमान्तकृत, उत्पीडित, आदिका माध्यमबाट सांस्कृतिक अध्ययन गर्दछ ।

२.७ साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययन बीच सम्बन्ध

साहित्य मानव जीवन र समाजसँग जोडिएको विषय हो । साहित्यले मानव र समाजसँग सम्बन्धित विषयमा नै वर्णन केन्द्रित गरेको हुन्छ । साहित्यलाई सांस्कृतिक अध्ययनले सङ्कथन र पाठ दुवै मान्दछ । साहित्य कुनै व्यक्तिले रचना गर्दछ, कुनैले त्यसको प्रकाशन गर्छ त्यसबाट त्यहाँ कुनै पात्रको प्रतिनिधित्व, पहिचान भएको हुन्छ कुनै जाति कुनै लैङ्गिक पात्रको उपस्थिति साहित्यमा हुने भएकाले सांस्कृतिक प्रतिनिधित्व, लैङ्गिकता आदि पर्ने हुँदा साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययन बीच सम्बन्ध रहेको बुझ्न सकिन्छ ।

साहित्यबाटै कला र मानवका विभिन्न क्षेत्रसँग सम्बन्धित विषयहरू प्रकाशित हुने हुँदा ती विषयहरू सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक, भौतिक, धार्मिकआदि क्षेत्रसँग सम्बन्धित र आर्थिक विषयसँगको शक्ति सम्बन्धका कुरा उठाउने हुँदा साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययन एक अर्काका परिपूरक हुन आउँछन् ।

साहित्यमा प्रयोग भएका सङ्कथन, जात जातिका वंश स्रोत, संस्कार, चाडपर्व, जीवनशैली आदिलाई पनि सांस्कृतिक सम्बन्धको बारेमा सांस्कृतिक अध्ययनले चर्चा गर्ने गर्छ ।

साहित्यको क्षेत्र व्यापक भए जस्तै सांस्कृतिक अध्ययन पनि, विचार, पहिचान, प्रतिनिधित्व, नारीवादी उत्तरमाक्सवादी, सङ्कथनआदिजस्ता धेरै विषयलाई आत्मसात् गर्दै अगाडि बढेकाले यी दुई विषयमा निकटता देख्न सकिन्छ । साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययनका बारेमा ज्ञान हासिल गरेपछि यी दुई विषयका सम्बन्धलाई बुझ्न धेरै सजिलो हुन्छ ।

‘सिद्धान्तका कुरा’ (२०६८) मा सञ्जीवउप्रेतीले साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययनको सम्बन्धका बारेमा भनेका छन् - “परम्परित साहित्य समालोचना (कला समालोचना भैं मूल्यात्मक थियो । त्यसले कुन रचना राम्रो वा उत्तम छ र कुन नराम्रो वा स्तरहीन भनेर मूल्याङ्कन गर्ने गर्थ्यो ।”

सांस्कृतिक अध्ययनले विभिन्न किसिमका साहित्यिक तथा सांस्कृतिक कृति बीचको दुरीलाई भल्काउने गर्छ । जसरी उपन्यास एउटा सांस्कृतिक कृति हो, त्यसरी नै फिल्म जात्रा, अखवारी लेख वा दैनिक जीवनका भेटघाट पनि सांस्कृतिक कृति नै हुन (उप्रेती, २०६८ : २९)

साहित्यमा प्रयोग भएका सीमान्तकृत समूहका व्यक्ति, लेखक तथा कलाकारहरूको आवाज र लेखनलाई सांस्कृतिक अध्ययनले हेर्ने गर्छ ।

यस सांस्कृतिक अध्ययनले उच्चसंस्कृति र निम्नतहको संस्कृति बीचको फरकलाई अस्वीकार गर्दै साहित्यलाई टेलिभिजन, कला, प्रदर्शनी, फिल्मजस्तो आधुनिक जीवन पद्धतिका विषयसँग लगेर जोड्द छ ।

साहित्य र संस्कृतिको बीच परिपूरक सम्बन्ध छ । यी दुई बीच एक अर्कोमा अलग राखेर यिनीहरूलाई बुझ्न सकिँदैन । साहित्यबाट संस्कृति फरक हुन सक्दैन ।

संस्कृति भनेको उच्च मात्र हुँदैन । संस्कृति समग्र पद्धति भएकाले यसले निम्न वर्गका श्रमिक, मजदुर, सीमान्तकृत सबैका जीवन भोगाइका सांस्कृतिक अनुभूतिहरूलाई समेट्छ (अधिकारी, २०७० : ५२) ।

सांस्कृतिक अध्ययनका लागि साहित्यिक पाठ वा अन्य कुनै किसिमका सांस्कृतिक उत्पादन सांस्कृतिक समूहको सदस्यताहरूका नाताले स्रष्टाले ग्रहण गर्ने अनुभूतिको अभिव्यक्ति हो (ज्ञवाली, २०७० : ६५) ।

सांस्कृतिक अध्ययनको प्रमुख क्षेत्र वा विषय नै साहित्यिक पाठ वा कृतिको वर्णनमा आएका उत्पीडित सीमान्तकृत वर्गका पीडा एवम् आवाजलाई केलाउनु नै हो । यसरी हेर्दा साहित्य र सांस्कृतिक अध्ययन बीच घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको देखिन्छ ।

साहित्य संस्कृतिको एक अङ्ग हो । अमर गिरीले भृकुटी २०६९ मा लीलधर शर्मा 'पर्वतीय' २००८ : ९६० लाई उद्धृत गर्दै लेखेका छन् "साहित्य र संस्कृतिको अभिन्न नाता हुन्छ । यिनका बीचमा विभाजक रेखा खिच्न सकिन्न । संस्कृति ती गुणहरूको समूह हो जसले व्यक्तित्वलाई समृद्ध र परिष्कृत बनाउँछ । जीवनका यिनै मूल्यहरूको विवरणसाहित्यका विविध रूपमा हाम्रा अगाडि आउँछन् । यसप्रकार साहित्य सांस्कृतिका जीवनको अभिव्यक्तिका साथसाथै त्यसको रक्षक र संवाहक पनि हो । कुनै पनि समाजको सांस्कृतिक स्थितिको बोध त्यसको साहित्यबाटै हुन्छ । जसको साहित्य जति समृद्ध छ त्यो समाज सांस्कृतिक दृष्टिले पनि त्यति नै सम्पन्न मानिन्छ । अर्कातिर समाजको सांस्कृतिक स्थितिले साहित्य सृजनालाई पनि प्रभावित गर्छ । सांस्कृतिक दृष्टिले उन्नत समाजमानै उच्च स्तरीय साहित्यको रचना सम्भव छ । यस प्रकारले साहित्य र संस्कृति अन्योन्याश्रित रहेका छन् ।"

कुनै पनि सामाजिक समुदायका आ-आफ्ना संस्कृतिहरू हुन्छन् । तिनीहरूका आफ्नै आस्था, विश्वास, आदर्श र जीवनमूल्यहरू हुन्छन् । ती सबैले साहित्यमा कुनै न कुनै रूपमा अभिव्यक्ति पाउँछन् ।

कृष्णचन्द्रसिंह प्रधान (२०५४) ले साहित्यमा सांस्कृतिक चेतनाको विभिन्नरूपले अभिव्यक्ति हुने गर्दछ भनेका छन् । उनले प्रचलित मान्यता, रीतिस्थिति, आचार विचार, विश्वास अविश्वाससम्बन्धी सुधारको हेतु राख्ने सांस्कृतिक चेतना जातीय तथा राष्ट्रिय गौरव बोध गराउने सांस्कृतिक चेतना, मानवीय न्याय, सामाजिक मान्यता, सैद्धान्तिक तथा मूल्यसम्बन्धी अवधारणहरूको सांस्कृतिक चेतनाले साहित्यमा अभिव्यक्ति पाउँदै आएको छ भनेका छन् ।

२.८ सांस्कृतिक अध्ययनको सैद्धान्तिक ढाँचा

सांस्कृतिक अध्ययन सन् १९६० को दशकमा युरोपको बेलायतबाट सुरु भएको एक समालोचना सिद्धान्त हो । यसले एकभन्दा बढी विषयलाई आत्मसात् गर्दै तिनीहरूबाट मिश्रित रूपमा एक - एक तत्व लिँदै अगाडि बढेको छ अर्थात् यो सांस्कृतिक अध्ययन बहु विषयक समालोचना सिद्धान्त हो । यसले मार्क्सवाद, उत्तरमार्क्सवाद, उत्तरनारीवाद सङ्कथन, फुको शक्ति सम्बन्ध, उत्तरसंरचनावाद, उत्तरआधुनिकता, लैङ्गिकता आदि विषयहरूबाट कृतिको विश्लेषण गर्दछ । यस शोधमा पनि माधवी उपन्यासको अनुकूलताका रूपमा यसका तल उल्लेखित आधारहरूमा व्याख्या गरिन्छ जुन यसप्रकार छ :

२.८.१ प्रतिनिधित्व

सांस्कृतिक अध्ययनको प्रमुख आधारमध्ये प्रतिनिधित्व पनि एक हो । सामान्यतया प्रतिनिधित्व भनेको कुनै पनि समाज वा समुदायमा उपस्थित हुनु भन्ने हुन्छ । कुनै पनि व्यक्ति वा समुदायको प्रतिनिधित्व कसरी कुन रूपमा राजनीति, अर्थव्यवस्थाजस्ता विषयमा प्रयोग भएको छ भन्ने अध्ययन प्रतिनिधित्वले गर्दछ । अंग्रेजीको 'रिप्रिजन्टेसन' को नेपाली रूपान्तर प्रतिनिधित्व हो ।

प्रतिनिधित्वको चर्चाका क्रममा स्टुआर्ट हलले प्रतिनिधित्वको अर्थ भाषामार्फत् अर्थको उत्पादन हो । प्रतिनिधित्वको प्रतिबिम्बात्मक, अभिप्रायमूलक र संरचनात्मक गरी तीन सिद्धान्त व्यक्त गरेका छन् । प्रतिबिम्बात्मक सिद्धान्त भनेको कुनै वास्तविक विश्वका वस्तु, विचार वा अभिप्रायमूलक सिद्धान्त भनेको कुनै व्यक्तिद्वारा भाषामार्फत् आफ्ना विचार वा भावलाई प्रेषित गर्नु हो । संरचनावादीसिद्धान्तका अनुसार प्रतिनिधित्व अवधारणा केलाउनु सांस्कृतिक अध्ययनको मुख्य विशेषता हो । सांस्कृतिक अध्ययनले मूलतः प्रतिनिधित्वको अवस्थालाई र चिन्हहरूको उपयोग गरी अर्थको निर्माण गर्छ । समाजका विभिन्न श्रेणीहरूको पाठात्मक प्रतिनिधित्वलाई सांस्कृतिक सन्दर्भहरूसँग सन्दर्भित गरेर हेर्ने र व्याख्या गर्ने कार्य यस अवधारणाअन्तर्गत गरिन्छ (गिरी, २०७० : २८) । सांस्कृतिक अध्ययनमा प्रतिनिधित्वको सवाल उठ्दछ । यसको तात्पर्य पाठकहरूले प्रस्तुत गर्ने अर्थको खोजी गर्दा प्रतिनिधित्वको

खोजी गरिन्छ भन्ने नै हो । त्यसैले साहित्यमा प्रतिनिधित्वको खोजी पाठ, सामाजिक प्रक्रिया, सङ्कथन, विचारधारा, संस्थाहरू र अर्थतन्त्रको आधारमा गरिन्छ (भट्टराई, २०६९ : ४९) ।

क्यानडालाई (२००१) उद्धृत गर्दै रमेश भट्टराईले लेखेका छन् -“प्रतिनिधित्व” अहिलेको बृद्ध पुँजीवादको विश्वव्यापी सङ्कट हो । दोस्रो विश्व युद्धको समाप्तिसँगै उत्तर आधुनिकताले बहुल केन्द्रवादी दृष्टिकोण अगाडि सारेपछि वा परम्परावादी दृष्टिकोणको पतनसँगै कुनै किनारीकृत वा उत्पीडित वर्ग वा समुदायको प्रतिनिधित्व कृतिमा कसरी गरिन्छ भन्ने कुरा यसले कोट्याउँछ ।

सीमान्तकृत समूहको प्रतिनिधित्व गर्ने कोसिसमा (फुकोले भने भैं) तिनका संवेदना र जीवन अनुभवलाई बङ्ग्याएर प्रस्तुत गर्दै तीप्रति सांस्कृतिक “हिंसा” गरिएला कि भन्ने डर । अर्कोतिर त्यस डरले गर्दा तिनको बारेमा लेख्न बोल्न छाडेमा ती पछाडि परेका मौनताका पर्दा पछाडि ठेलिदै अझै भन् ओभेलमा पर्न जालान् की भन्ने चिन्ता हुन्छ (उप्रेती, २०६८ : २८५) ।

सीमान्तकृत, दलित वा उत्पीडित व्यक्ति वा समूहले आफ्नो हक हितको लागि आफैं बोल्न सक्तैनन् आफ्नो प्रतिनिधित्व अझै गर्न सक्तैनन् यस्तो स्थितिमा बौद्धिक वर्गले उनीहरूको प्रतिनिधित्व गर्नुपर्दा न्योयोचित रूपमा उनीहरूको पूर्ण प्रतिनिधित्व हुन्छ भन्न सकिँदैन ।

जाति जातजाति, पीडित, दलित, गरिब वर्गका व्यक्ति तथा समुदायको राजनीति, सत्ता सम्बन्ध अर्थव्यवस्थाजस्ता राज्यका प्रमुख निकायमा कस्तो प्रतिनिधित्व भएको छ सो बारेमा सांस्कृतिक अध्ययनले चर्चा गर्दछ ।

प्रतिनिधित्व भन्ने कुरा समाज र संस्कृति सापेक्ष हुन्छ । कुनै लिङ्ग, वर्ग, जातजाति, राष्ट्रियताको उपस्थिति साहित्यमा कसरी भएको छ भन्ने कुराको खोजी नै प्रतिनिधित्व हो । साहित्यमा प्रतिनिधित्वको खोजी पछिपरेको समुदाय, निम्नवर्ग, महिला, जातजाति, दलित आदि वा अल्पसङ्ख्यक समूहका माध्यमबाट हुन सक्छ र साहित्यमा उपस्थिति चरित्रहरूबाट नै प्रतिनिधित्वको खोजी गर्ने कार्य सम्भव हुन्छ (भट्टराई, २०६९ : ४९) ।

२.८.२ पहिचान

पहिचानलाई सीधा अर्थमा बुझ्दा चिनारी वा परिचय हुन्छ । अङ्ग्रेजीमा यसलाई 'आइडेन्टिटी' भनिन्छ । पहिचान पनि सांस्कृतिक अध्ययनकै एक अवधारणा हो । यसलाई उत्तरआधुनिकता र उत्तरसंरचनावादले सैद्धान्तिक आधार दिएको छ । आजको सङ्घीय लोकतान्त्रिक मुलुक नेपालमा पनि पछाडि परेका वर्ग, समुदाय, महिला, मधेसी, दलित, अपाङ्ग, पिछडिएका क्षेत्रका जनताको पहिचानको मुद्दालाई अगाडि सारेका छन् ।

पहिचान भनेको कुनै मानिस वा समुदायको स्वत्व र स्वतन्त्रतासित सम्बन्धित विषय हो । (२०७०) स्टुआर्ट हललाई उद्धृत गर्दै चैतन्य (२०७०) लेख्छन् - पहिचानका तीन भिन्न अवधारणा छन् (क) ज्ञानोदय कालीन कर्ता, (ख) समाजशास्त्रीय कर्ता र (ग) उत्तर आधुनिक कर्ता, पहिलो कर्ता एकीकृत, केन्द्रीकृत तार्किक क्षमता सम्पन्न मानवीय व्यक्ति हो । अर्को कर्ता समाजशास्त्रीय कर्ताको अवधारणा आधुनिक विश्वको जटिलतासँगै विकसित भएको छ । यस कर्ताको पहिचान व्यक्तिगत 'स्व' र समाज को अन्तर्क्रियामा आधारित हुन्छ, र उत्तर आधुनिक कर्ताको पहिचानलाई स्थिर, सारभूत वा स्थायीका रूपमा लिइदैन । यस प्रकारको कर्ताको पहिचान अस्थिर, गतिशील र परिवर्तनशील हुने गर्दछ ।

नेपालमा पनि सीमान्तकृत, दलित, अल्पसङ्ख्यक, उत्पीडित आदिका पहिचानका सवाललाई उठाउँदै दबिएका वा पछि परेका समुदाय र व्यक्तिको पहिचान गर्ने नीति राज्यले लिएको पाइन्छ । पहिचानबाट त्यस्ता वर्ग वा व्यक्तिको राजनीति, उत्पादनप्रणाली, सामाजिक सांस्कृतिक अवस्था बुझ्न सहज हुन्छ । सांस्कृतिक अध्ययनअन्तर्गत पहिचानको सवाल पनि मार्क्सवादीहरूबाट नै उठेको पाइन्छ ।

साहित्यमा सांस्कृतिक अध्ययनलाई राजनीतिक अर्थक, सांस्कृतिक क्षेत्रसँग जोडेर हेरिन्छ, पहिचान विशिष्ट सांस्कृतिक उत्पादन हो (अधिकारी, २०७० : ५६) । आजको भूमण्डलीकरणसँग पनि पहिचानलाई जोडेर हेरिन्छ । सम्पूर्णकृत पुँजीवाद र भूमण्डलीकरणको प्रक्रियामा पहिचान संवेदनशील विषय बनेको छ । सांस्कृतिक अध्ययनले अध्ययनका आफ्ना प्रविधिहरूमार्फत् पहिचानका यिनै पक्षहरूको अध्ययन विश्लेषण गर्दछ ।

पहिचानका कुनैपनि व्यक्ति समुदाय संस्कृति र राजनीतिमा निर्भर रहन्छ, मूलतः स्वत्वको रक्षा त्यसको विकास र विस्तार तथा प्रभुत्वशाली वर्गको विरुद्ध प्रतिवाद स्वरूप विकसित मान्न सकिन्छ ।

वाकरले पहिचानलाई परिवर्तनशील मानेका छन् भने खास गरी विश्वव्यापीकरणको सन्दर्भ धेरै मानिस आफ्नो राष्ट्रको भौगोलिक सीमालाई नाघेर अरु राष्ट्रतिर पुगेका हुन्छन् र त्यहाँको नयाँ सांस्कृतिक परिपाटी, चालचलन र भाषाहरूसिक्छन् । कुनै खास स्थितिमा आफ्नो धार्मिक आस्थासमेत फेर्छन् यसरी व्यक्ति उही भएपनि निरन्तर अन्य सांस्कृतिक पहिचानसँग रुपान्तरित हुँदै गएर आफ्नो संस्कृतिको दिवालीयपनसँगै नयाँ संस्कृति ग्रहण गर्दछन् ।

पहिचानकै सन्दर्भमा सोवाल्टरको तर्क अनुसार नारीत्व वा पुरुषत्वका “तात्विक” विशेषताहरू सामाजिक र ऐतिहासिक प्रक्रिया मार्फत् गठित हुन्छन् । त्यस्तै गरेर जुडिथ बटलरको मत अनुसार समलिङ्गी चाहना र विपरीत लिङ्गी चाहना दुवै ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य र सामाजिक मान्यताहरूबाट निर्देशित रहन्छन् (उप्रेती, २०६८ : २७८) ।

२.८.३ प्रभुत्व

इटालिका विद्वान् एन्टेनियो ग्राम्चीले १९७१ ‘प्रिजन नोटबुक’ मा प्रभुत्वसम्बन्धी व्याख्या गरेका छन् । अङ्ग्रेजीमा यसलाई ‘हेजेमोनी’ भनिन्छ । अङ्ग्रेजीमा पनि हेजेमोनी शब्द ग्रीक भाषाको हेगेमोनबाट आएको हो । हेगेमोनको ग्रीक अर्थ हुन्छ, नेता, निर्देशक वा शासक हुन्छ । उनका विचारमा सामान्यतया शासक वर्गले हिंसा वा बलका आधारमा राज्यका सबै पक्ष र खासगरी तल्लो वर्गलाई नियन्त्रण गर्न सक्दैन तर वैचारिक वा सांस्कृतिक रूपमा भएपनि शासकले तल्लो वर्गलाई शोषण गर्न सहमत गराउँछ ।

हेजेमोनीलाई सोभो अर्थमा बुझ्दा एक देशले अर्को देशमा शासन गर्नु वा प्रभावित पार्नुलाई नै प्रभुत्व भनिन्छ ।

ग्राम्चीले समकालीन पुँजीवादी समाजमा शासकवर्गले कसरी आफ्नो नियन्त्रण राखिरहन्छ, भन्ने कुराको चर्चा गर्ने क्रममा हेजेमोनी शब्दको प्रयोग गरेका छन् (एडगर र सेडविक, २००४ : १६४) ।

प्रभुत्व एककिसिमको वैचारिक र सांस्कृतिक प्रक्रिया हो । सोभो दमन वा बलले मान्छेमाथि शासन गर्न सकिन्छ भन्ने मान्यतामा आधारित प्रभुत्वले शासकवर्गीय विचारधारालाई स्थापित गर्ने लक्ष्य राखेको हुन्छ (भट्टराई, २०६९ : ५७) ग्राम्चीले तत्कालीन समाजमा गम्भीर र उत्पीडन भइरहँदा पनि आम जनताले त्यसलाई सह्य बसेको मात्र नभई आफ्नो हक हित विरुद्धको ऐन, नियम, मूल्य मान्यता, र चालचलनलाई सघाइरहेको पाए । विचारधारामार्फत् प्रभुत्व निर्माण गर्ने कार्य राज्यले मात्र गर्दैन शक्ति संरचनाका विभिन्न तहहरूले पनि गर्छन् । यो आर्थिक र राजनीतिक विषयसँग सम्बन्धित अवधारणा पनि हो । सांस्कृतिक अध्ययनमा सामाजिक संरचनाका विभिन्न तहमा प्रभुत्व र विचारधारा, उत्पीडित र उत्पीडक बीचका सम्बन्धलाई हेरिन्छ (गिरी, २०७० : ३१) ।

उनले शासित समूहलाई दुई भागमा विभाजन गरेका छन् । एक थरी त्यो समूह जसले सक्रिय वा निष्क्रिय रूपमा आफ्नो सहमति दिँदैन त्यस समूहमाथि राज्यद्वारा बल प्रयोग अर्थात् शक्तिको तन्त्र तथा कानून लागू गरिन्छ । अर्को थरी समूहद्वारा भने प्रभुत्वशाली समूह अर्थात् राज्यद्वारा लागू गरिएका निर्देशनहरूलाई सहर्ष रूपमा पालन गर्छन् । ग्राम्चीको प्रभुत्व यही दोस्रो समूहसित सम्बन्धित रहेको छ (चैतन्य, २०७० : १५८) । शोषक वर्गले उत्पीडित वर्गलाई शक्तिको भरमा मात्र नियन्त्रण गर्न नसक्ने हुँदा विचार र सांस्कृतिक साधनहरूबाट नियन्त्रण गर्न सफल हुन्छ र शोषक वर्ग पनि शोषित हुन मञ्जुर हुन्छ । बिना बल प्रयोग गरे पनि समाज भित्रका विभिन्न वर्गलाई प्रभुत्वले बाँधेको हुन्छ । यो त्यतिबेला प्राप्त हुन्छ जब उच्च वर्गले बौद्धिक र नैतिक नेतृत्व सिर्जना गरेर आर्थिक शक्ति प्राप्त गर्छन् । यस्तो नेतृत्व प्राप्त गर्नका लागि श्रमजीवी वर्गसँग सहमति गरिन्छ र एउटा सामान्य/साभ्ना मान्यताको विकास गरिन्छ ग्राम्चीद्वारा प्रतिपादित “हेजेमनी” को सिद्धान्तलाई उत्तर औपनिवेशिकतावादी, नारीवादी तथा समलैङ्गिक समालोचकले समेत प्रयोग गर्दै आएका छन् ।

ग्राम्चीकै भनाइलाई उधृतगर्दा “मानिस शासित हुन चाहँदैन तर शासक वर्गले ऊ भित्र “म शासित हुन चाहन्छु” वा “शासित हुनुमा नै मेरो कल्याण छ” जस्ता भावनाको व्युत्पत्ति गर्नुपर्ने आवश्यकता पर्छ, यसै आवश्यकताले गर्दा शासकले अर्को शब्दमा भन्दा शासितको शासित भइ राख्ने स्वीकारोक्तिको निर्माण गर्दछ (उप्रेती, २०६८ : १७४) ।

२.८.४ प्रतिरोध

शक्तिमा रहने प्रभुत्वशालीवर्गले शोषित वर्गलाई शोषण गर्छ । यसरी शोषित सीमान्तकृत, वा तल्लो तहकाले माथिल्लो तहका क्रियाकलापप्रति असहमति वा फरकमत राखी त्यसको विरोध गर्दै वा सत्तामा माथिल्लो तहकालाई हटाउँदै आफू शक्तिमा बस्न गरिने सङ्घर्ष वा शक्ति प्राप्तिको प्रयासलाई नै प्रतिरोध भनिन्छ । प्रतिरोध आत्मरक्षा हो । शक्तिमा रहेका वा शासकले शोषित वर्गमाथि गरेको अन्यायको विरुद्ध आवाज उठाउनु र सङ्घर्ष गर्नु नै प्रतिरोध हो ।

यसलाई अर्को अर्थमा बुझ्दा शासक वर्गको विचारप्रति असहमत भई फरक विचार राख्नु नै प्रतिरोध हो । कुनै पनि समाजको शोषक संस्कृतिप्रति कुनै व्यक्ति समुदाय वा तल्लो तहका शोषित वर्गले गर्ने प्रतिकार नै प्रतिरोध हो ।

जहाँ शक्तिको अभ्यास देखा पर्दछ, त्यहाँ नै त्यसको प्रतिकारको सम्भावना पनि साथसाथै मौलाउँछ, त्यसैले शक्तिको अभ्यास र त्यसको प्रतिरोधलाई छुट्टाछुट्टै नभएर एउटै प्रक्रियाका दुई भागको रूपमा हेरिनुपर्दछ, शक्तिको अभ्यास युद्ध वा राजनीतिमा मात्र हुँदैन, अफिस, स्कुल वा पारिवारिक एकाइभित्र पनि हुन्छ (उप्रेती, २०६८ : ४०-४१) । प्रतिरोध सांस्कृतिक शक्तिका लागि गरिने आत्मरक्षासँग सम्बन्धित छ । त्यो अधीनस्थ सामाजिक घटना परिघटनाबाट सिर्जित हुन्छ (अधिकारी उधृत वार्कर २०७० : ५९) । प्रभुत्वशाली संस्कृतिले समाजमा जरो गाडी शोषितवर्गप्रति गर्ने असमान व्यवहारकोवा प्रभुत्व भएका वर्गप्रति राखिने फरक सांस्कृतिक व्यवहार प्रतिरोध हो । प्रतिरोधको स्थिति साहित्यम के कसरी गरिएको छन् । शोषित वर्गले प्रभुत्वशालीवर्गप्रति कसरी आफ्नो आत्मरक्षा वा हकका लागि प्रतिरोध गर्न सकेका छन् भन्ने कुरा प्रतिरोधले हेर्ने गर्दछ । यसले केही रूपमा क्रान्तिको वा विरोधको अवस्थाबाट अगाडि बढ्नु पर्दछ, प्रतिरोध प्रभुत्वशाली

वर्गका व्यक्तिका लागि समान हक दिनुपर्छ भन्ने चेतना गराउने सांस्कृतिक अध्ययन अन्तर्गतको एक क्षेत्र हो ।

२.८.५ शक्ति सम्बन्ध

मिसेल फुको (१९२६-१९८४) फ्रान्सेली दार्शनिक हुन् । यिनले ज्ञान, सत्ता र व्यक्ति बारेमा पनि लेखेका छन् । यिनले नै शक्ति सम्बन्धका बारेमा व्याख्या गरेका छन् । यिनको सङ्कथनको विचार बढी चर्चित छ । मार्क्सवादीहरूले शक्तिको स्रोत आर्थिक प्रणालीलाई लगेर जोडेका छन् भने फुकोले चाहिँ शक्तिको अभ्यास आर्थिक प्रणालीमा मात्र नभएर अन्य क्षेत्रमा पनि हुने कुरा अगि बढाएका छन् । सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक सांस्कृतिक क्षेत्र लगायत समाजका सबै क्षेत्रमा शक्ति अभ्यास चलिरहन्छ भन्ने मान्यता फुकोको छ । मार्क्सवादीहरूले शक्तिलाई सामाजिक आर्थिक शोषणको माध्यम भन्ने गरेका छन् भने फुकोले शक्तिका विरोधभाषी पक्षहरू औल्याएका छन् । उनको विचारमा शक्ति शोषण र सिर्जना दुबैको इन्जेन हो (उप्रेती, २०६८ : ४०) ।

अहिलेको युगमा शक्तिको सञ्जालसम्बन्धी व्याख्या फुकोले गरेका छन् । उनले विचारमा वर्गको चरित्र आर्थिक आधारभन्दा बढी सामाजिक सङ्घसंस्था र परिवारका इकाइको तहका पुगेर शक्ति सम्बन्धको व्याख्या गरेका छन् ।

फुकोको शक्ति सञ्जालको व्याख्या र विवेचना लुइस आल्युसरको 'आइडोलोजिकल स्टेट अपाराटुसेज' मा जस्तै परिवार, चर्च, शैक्षिक प्रणाली र रिप्रेसिभ स्टेट अपाराटुसेज जस्तै कानुनी प्रणाली, राज्य, आर्मी र पुलिस मध्ये आइएसएममा जोड दिएको देखिन्छ (खरेल, २०७० : ६४) । राजा, महाराजा र सामन्तहरू शक्तिका भयानक रूपक हुन्छन् जसलाई शोषितहरू पछ्याउने काम गर्दछन् । अहिले पाश्चात्य शक्तिको डिस्कोर्स प्रबल छ जसले हाम्रा सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक, बौद्धिक सोचलाई प्रभावित पारिरहेछ । फुकोका विचारमा ज्ञान, सत्ता र व्यक्तिको त्रिभुज पाइन्छ । उनी सत्ताको ऐतिहासिक अनुसन्धान गर्दछन् र सत्ता मार्फत् कर्ताको उत्पादन कुरा बताउँछन् । उनी केन्द्रीकृत, निरोधित बलका रूपमा सत्तालाई परिभाषित गर्दैनन् (चैतन्य, २०७० : १५८) ।

सांस्कृतिक अध्ययनले शक्तिको केन्द्रलाई विरोध गर्दै अगाडि बढ्ने प्रयासलाई मान्दछ । सामान्यतः सत्ता कुनै व्यक्ति वा समूहले अर्को व्यक्ति वा समूहमाथि बल प्रयोग गर्ने वा नियन्त्रण गर्ने माध्यम हो (एडगर र सेडविक, २००४ : ३०४), सत्ता निर्माणमा विचारले पनि महत्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ, अर्थव्यवस्था, समाज, राजनीति, सांस्कृतिक पक्ष आदिले सत्ताको लागि प्रश्रय दिन्छन् । राजनीतिमा एक वर्गले अर्को वर्गमाथि दमन वा नियन्त्रण गर्छ र त्यसका लागि नियम, कानून, संस्कृति, साहित्य सबैको निर्माण वा रचनाहुन्छ । सत्ताले प्रत्यक्ष बल मात्र प्रयोग गर्ने होइन, अन्य विभिन्न साधनहरूको पनि निर्माण गर्छ र यी विभिन्न माध्यमबाट आफ्नो सत्ताको संरक्षण गर्दछ (भट्टराई, २०६९ : ५१) ।

शक्ति सम्बन्ध समाजमा रहेका सेना, पुलिस, आर्मी, नेता, अभिभावक, प्रेमी, प्रेमीका रोजगारदाता रोजगार, बालबच्चा, परिवार, एक समूह अर्को समूहका बीच चलिरहन्छ । सत्तामा बस्नेले सधैं अधिनस्थ वर्गबाट सत्ताको संरक्षण गर्न चाहन्छ ।

२.८.६ लैङ्गिकता

सामान्यतया : लिङ्ग र जेन्डरलाई सँगै राखेर वा एउटै अर्थमा पनि प्रयोग गरिएको पाइन्छ । यद्यपि यी दुई धारणाहरू नितान्त बेग्लै हुन् । लिङ्ग भनेको जैविक रूपमा महिला र पुरुषका बीचको फरक हो । जेन्डर भनेको महिला र पुरुषका बीचमा सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिकलगायत अन्य क्षेत्रमा भएको फरकपन हो । लैङ्गिकता शब्द अङ्ग्रेजीजेन्डर शब्दको नेपाली रूपान्तरण हो । जेन्डर शब्दको चलन प्रखर रूपमा दोस्रो विश्वयुद्धपछि नारीवादी आन्दोलनले उठाएको हो ।

जेन्डर भनेको त्यस्तो अवधारणा हो जुन सामाजिक, सांस्कृतिकरूपले निर्माण भएको हुन्छ । हरेक समाजमा महिला र पुरुषले निर्वाह गर्नुपर्ने भूमिका अलग - अलग हुने गर्दछन् भने लिङ्गको आधारमा महिला र पुरुष दुवैबाट समाजले केही अपेक्षा गरेको हुन्छ वास्तवमा त्यही अपेक्षाकृत भूमिका नै जेन्डर हो (श्रेष्ठ र अन्य, २०६५ : १) । पुरुषलाई दिमाग र महिलालाई शरीर मान्ने चलन वा महिला र पुरुषका बीचमा समाजले स्थापना गरेको फरकपनको दूरीलाई नै जेन्डर भनिन्छ ।

लैङ्गिक अध्ययनअन्तर्गत महिला र महिलाजन्य व्यवहारको मात्रै अध्ययन गर्ने विषय होइन न त पुरुष र पुरुषजन्य व्यवहारको मात्र । यो महिला र पुरुष दुवैका विभिन्न भूमिका, व्यवहार दृष्टि, आदर्श अवस्थाको अध्ययन गर्ने विषय हो । यदि महिलाको सामाजिक तथा सांस्कृतिकलगायत अन्य विषय स्थान पुरुषको भन्दा कम भएमा त्यसको कारण खोज्दै पुरुष सरह बनाउने प्रयास गर्दछ । शारीरिक विभेदलाई जिम्मेवार मानेर भिन्न भूमिका निर्धारण गर्ने प्रक्रिया न्याय सङ्गत हुँदैन । यस अवधारणामा विश्वासराख्नेहरूले प्रत्येक खालका लैङ्गिक असमानतालाई हटाउन सकिने तर्क राख्दछन् । किनभने लैङ्गिक असमानता प्राकृतिकपक्ष नभई सामाजिक पक्ष हो (श्रेष्ठ, अन्य, २०६९ : २२४) । महिला र पुरुषको विभेदको निर्माणमा सामाजिक सांस्कृतिक पक्ष नै जिम्मेवार हुन्छ । सांस्कृतिक अध्ययनमा समाजका शक्ति केन्द्र र त्यसको प्रतिरोधमा उभिएका परिधिको भूमिका के छ भन्ने कुराको अध्ययन हुने हुनाले पनि सांस्कृतिक अध्ययनभित्र लैङ्गिकताको अध्ययन महत्वपूर्ण विषय भएको छ ।

लैङ्गिक अध्ययनले सामाजिक सांस्कृतिकरूपका साथै अर्थव्यवस्थाबाट पछि परेका महिला वा पुरुषको अध्ययन गर्दछ । लैङ्गिकता भनेको महिलालाई मात्र पृष्ठ पोषण गर्ने होइन तथापि पितृसत्तात्मक समाजमा विश्वव्यापीरूपमा महिला नै पीडित भएकाले, उनीहरूको शरीरलाई कमोडिटीका रूपमा प्रयोग गर्ने उनीहरूकै शरीरमा अधिकार नरहने यौनका बारेमा पनि पुरुषको एकाधिकार र महिलामाथि, अर्थव्यवस्था, सामाजिक, सांस्कृतिक रूपमा भएको हिंसा, उत्पीडनजस्ता कुरालाई लैङ्गिकताले साहित्यमा अध्ययन गर्दछ । सीमान्तकृत, वा तल्लोवर्गका महिला हुन तथा माथिल्लोवर्गका पीडित महिला नै किन नहुन सबैको साहित्यमा कसरी प्रतिनिधित्व भएको छ ? पितृसत्तात्मक सोचले महिलालाई कुन रूपमा प्रयोग गरेको छ सो अध्ययन यसले गर्दछ । पहिलादेखि नै अहिलेको पूँजीवादी होस् या समाजवादी व्यवस्थाले महिलामाथि हुने गरेको उत्पीडनको चर्चा यसले उठाउँछ । साहित्यमा पनि यस्तै सवालको खोज, तलास र व्याख्यामा यसले आफ्नो क्षेत्र ओगट्छ ।

२.९ निष्कर्ष

उत्तरआधुनिक युगमा १९७० को दशकमा स्थापित सांस्कृतिक अध्ययनले युरोपबाट विस्तार र विकास हुँदै आज धेरै देशमा प्रभाव पारेको छ । यस अध्ययनले मार्क्सवादको

आधार र अधिरचनाको व्याख्यालाई अस्वीकार गर्दै साहित्यमा प्रयुक्त सीमान्तकृतवर्ग, उत्पीडित, अल्पसङ्ख्य शोषित, सवालनजस्ता पात्र तथा समूहको के कसरी प्रयोग भएको छ भन्ने बारेमा आफ्नो अध्ययनको क्षेत्र बनाउँछ, समय सापेक्ष यसले आफ्नो विकासकालमा स्थापित मान्यताहरू जस्तै उत्तरसंरचनावाद, उत्तरआधुनिकता, जातजाति, लैङ्गिकता, उत्तर-नारीवादबाट प्रभाव ग्रहण गर्दै अगाडि बढेको थियो । सांस्कृतिक अध्ययनअन्तर्गत संस्कृति र चालचलनको अध्ययन गरिदैन बरु संस्कृतिले कसरी वर्गीय विभेद गरेको छ सोको बारेमा अध्ययन गरिन्छ । समाजकै एक अभिन्न अङ्ग वा समाजका व्यक्तिद्वारा सृजित साहित्यको पनि निम्नस्तरका पात्रको यसले अध्ययन गर्दछ, यो एकाङ्गीजस्तो थुप्रै कमीकमजोरीका बीचबाट हिँडिरहेको छ । समाजमा संस्कृति र सत्ताबाट अधिनस्थ वर्गको पीडा र जीवन भोगाइलाई आत्मसात् गर्दै अगाडि बढेको सांस्कृतिक अध्ययनले प्रतिनिधित्व, पहिचान, प्रभुत्व, प्रतिरोध शक्ति सम्बन्ध, लैङ्गिकताका साथै फुकोको ज्ञान, सत्ता र शक्ति त्यसपछि विचारधार, पाठ, सङ्कथन आदिको आधारमा साहित्यको विश्लेषण गर्दछ । यस शोधमा पनि सांस्कृतिक अध्ययनका सैद्धान्तिक ढाँचाअन्तर्गतका प्रतिनिधित्व, पहिचान, प्रभुत्व, प्रतिरोध शक्ति सम्बन्ध र लैङ्गिकताका आधारको साथै उत्तरआधुनिकता, उत्तरसंरचना, ग्राम्ची, फुको आदिबाट आवश्यकताअनुरूप धारणाहरू ग्रहण गर्दै **माधवी** उपन्यासको विश्लेषण गरिएको छ ।

परिच्छेद - तीन

माधवी उपन्यासमा प्रतिनिधित्व, पहिचान र प्रतिरोधको स्थिति

३.१ विषय प्रवेश

माधवी उपन्यास विशेषतः आजको युगको बारेमा लेखिएको उपन्यास होइन यो त महाभारतकालीन समाजको चित्रण गरिएको उपन्यास हो । अहिले हामीले बाँचेको समयभन्दा याज्ञवल्क्यद्वारा सम्पादित शतपथ ब्राह्मणको युग हो । उक्त समय भारतीय इतिहास वेत्ताले इ.पू. चौध सयदेखि इ.पू. आठसयसम्म मानेका छन् भने मदनमणिले इ.पू. १००० मानेका छन् -

तत्कालीन समाजदेखि राज्यसत्ता स्थापना, कतै जङ्गली युग, कतै कृषि, कतै दासदासी कतै, यायावरजस्ता पक्षको सुरूवात भएको पाउन सकिन्छ, तत्कालीन समाजमा पनि निमुखा, तल्लो तहमा वा पछि परेका समुदाय महिला, दलित वा दासदासी, अल्पसङ्ख्या आदिको प्रतिनिधित्व रहेको छ । सांस्कृतिक, आर्थिक र सामाजिक रूपमा पछि परेका वर्गको पहिचानको कुरा पनि उठाइएको छ । सांस्कृतिक रूपमा पछिपरेका दासहरूका विद्रोह वा प्रतिरोधको स्थिति पनि रहेको छ । साथै तत्कालीन राजाहरू ययाति, विश्वामित्र, हर्यश्व, दीवोदास, शिविको प्रभुत्वलाई पनि देखाइएको छ ।

१९६० को दशकमा स्थापित सांस्कृतिक अध्ययनले सुरु गरेको सवालटर्नले त्यति खेरको शुद्र र दास तथा महिलाहरूको स्थितिलाई बुझ्नुपर्दछ ।

एन्टोनियो ग्राम्चीका विचारबाट प्रभावित भई सन् १९८२ मा रञ्जित गुहाका नेतृत्वमा भारतमा स्थापित इतिहासविद्हरूको एउटा समूहलाई 'अवरजन' अध्ययन समूह (सवालटर्न स्टडिज ग्रुप) भनिन्छ । यसले कुनै कृतिमा लेखकले तल्लो वर्गको प्रतिनिधित्व के कसरी गरेको छ भन्ने कुराको अध्ययन गर्दछ । सीमान्तकृत वा अवरजको स्थापना समाज व्यवस्था, इतिहास, सांस्कृतिक पक्ष, अर्थव्यवस्था आदिबाट हुने गर्दछ । कोही वर्गीय वा लैङ्गिक हिसावमा माथिल्लो तहमा परे पनि अन्य कुराले तल्लो तहमा पर्दछन् । "साहित्यमा अवरज भनेको सर्वसाधारण जनताका रूपमा अगि सारिएको पात्र हो । समाजमा यो यस्तो तबका हो जो सदैव शोषित, दलित, गरिव र तल पारिएको हुन्छ । यसलाई समाजको अधिनस्थ वर्ग पनि भनिन्छ । यसको पहुँच सत्ता र शासनसम्म पुग्न पाएको हुँदैन -शर्मा,

२०७० : ३२१) । यसका विपरीत उपन्यासमा वर्गीय हिसावमा प्रभुत्वशाली सम्भ्रान्त वर्ग, जो राजा, मन्त्री, पण्डित, राष्ट्रिय राजनीतिको शक्ति केन्द्रमा रहेका समूहको पहिचान र प्रतिनिधित्वको अवस्थालाई देखाइएको छ । पहिचान, प्रतिनिधित्व र प्रतिरोधको स्थितिलाई उपन्यासमा प्रयुक्त मुख्य पात्र वा सीमान्तकृत पात्रको प्रयोग कसरी गरिएको छ भन्ने कुरा विश्लेषण गरिन्छ ।

३.२ मुख्य पात्र माधवीको प्रतिनिधित्व, पहिचान र प्रतिरोधको स्थिति

माधवी उपन्यासमा प्रतिनिधित्वका रूपमा प्रमुख उपस्थिति माधवीको देखिन्छ । कुनैपात्र वर्गीय रूपमा माथि भएपनि सामाजिक, सांस्कृतिक र लैङ्गिक आधारमा सीमान्तकृत पात्रसरह नै हुन्छन् । त्यस्तै यस उपन्यासमा माधवी पनि वर्गीय रूपमा माथिल्लो तहमा भए पनि उसले भोगेको जीवन हेर्दा सीमान्तकृत पात्र दासीसरह नै रहेको छ । यस उपन्यासको भूमिकामा नै मदनमणि लेख्छन् - *माधवी त्यो युगकी पूर्णाङ्क प्रतीक भएकी छे गुरुदक्षिणानिम्ति घोडा चाहिएकाले माधवीले आफूलाई चार ठाउँमा घोडासित साटिन स्विकार गर्छे सन्तान जन्माइ दिन्छे* -दीक्षित, २०६४ : ४) ।

माथिको भनाइबाट माधवीको प्रतिनिधित्व कस्तो थियो भन्ने कुरा सहज अनुमान गर्नसकिन्छ । माधवी नहुषनन्दन ययाति र अप्सरा विश्वाचीको संसर्गबाट जन्मिएकी एक अप्सरा र राजकुमारी हो । उसले यौवनावस्थामा नै वार्धक्य जीवन व्यथित गर्नु पर्‍यो । उसले यौवनमा कुनै सर्वगुण सम्पन्न राजकुमारसित विवाह गरी भौतिक तथा शारीरिक सुखको आतृप्त भोग गर्न सक्थी तर तत्कालीन पुरुष प्रधान समाजको पितृआज्ञा पालनहेतु र सांस्कृतिक दमलने गर्दा उसको प्रतिनिधित्व कहाली लाग्दो रूपमा चित्रित भएको छ ।

माधवी लावण्यवती, सुभलक्षणा, सुन्दरी छे र राजकाजको काममा समेत निपुर्ण थिई भन्ने कुरा ययातिले दान गरे पछिको राति समयमा माधवीले राज्यका बारेमा ययातिलाई निर्देशन दिएबाट बुझ्न सकिन्छ ।

माधवीमा शास्त्रास्थ गर्ने खुबी भएकी एउटा सर्वगुण सम्पन्न नारीमा हुनुपर्ने गुण भइकन पनि ययातिले दान गरेकै भरमा यस उपन्यासमा माधवी घोडी भएकी छ, यसलाई यस भनाईबाट पनि प्रष्ट्याउन सकिन्छ । जस्तै *माधवी मान्छे होइन घोडी नै बनेकी छ । विनिमित्त क्रियाका माध्यमले ऊ घोडी बनेकी छ । मा + ध + व = माधवी हो भन्ने अर्थ*

पनि निस्कन्छ । चारचारवटा सम्राट पुत्र पाएर हलिमकसमेतको लेखो लाउने हो भने पाँचवटा बलिष्ठ पुरुषकी अङ्गशायिनी बनेर अनि मनभरि गालवलाई बोकेर पनि ऊ लोग्ने विनाकी नै रही (कोइराला, २०६३ : ६२) ।

यसबाट माधवीको प्रतिनिधित्व घोडीको रूपमा यस उपन्यासमा गरिएको छ । जसरी घोडीले घोडासँगको संसर्गपछि बच्चा वा बछेडो पाएपछि पुनः अर्को बच्चा पाउँदा पहिलाकोलाई बिर्सिन्छे । त्यसैगरी हर्यश्वबाट बसुमना पाएपछि त्यसलाई त्यही छोडी पुनः अर्को बच्चा पाउन दीबोदासकोमा पुग्दछे र यो क्रम चम्पासम्म कायम रहन्छ, चार-चार वटा बच्चा पाएर पनि ऊसँग एउटा बच्चा पनि रहँदैनन् यसबाट माधवीको प्रतिनिधित्व एउटा घोडीसँग बराबर गरिएको छ । माधवी तत्कालीन युगकी राजकुमारीको समेत यस्तो दुर्दशा छ भने अन्य महिला र दासीहरूको अवस्था कस्तो थियो भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ ।

माधवीलाई एउटा दान गर्ने वस्तुका रूपमा लिएको छ, अथवा ऊ छोरी भएकाले दान भएकी छे, ययातिले नयुद्ध गरी श्यामकर्ण दिने कुरा गरेको छ न छोराहरूलाई त्यस्ता घोडा ल्याउन आग्रह नै गरेको छ वा छोराहरूको अनु र पुरुको भने दान गरेको छैन । माधवीको प्रतिनिधित्वको सवालमा चतुराष्ट्र बाजपेय यज्ञमा गालवले चार सम्राटलाई तिम्रीमाता हुन भन्दा सम्राटहरूका मनमा प्रचण्ड कोलाहल र आँधीबेर सुरु भएको थियो, माताबारे कसैलाई पनि थाहा नहुनुले नारीलाई बच्चा पाउने यन्त्रका रूपमा लिने गरेको र मातृवात्सल्य सुखबाट समेत बञ्चित गरिएको माताकी रूपमा चित्रित छे ।

माधवीलाई अहिच्छत्रमा महामाया गणिका बनाएर शिशु बलि दिने कार्यमा लगाएकाले अबुभाइमा गरेको कार्यले बुभाइका समयमा माधवीले उपन्यासमा धेरै पटक बरुण बलिको शिशुको चित्कार सम्भेकी छे । यसबाट बच्चा गुमाउँदाको आमाको पीडा उसले आफ्ना चार छोराहरूको विछोडमा बुभेकी छे । हलिमकले सांस्कृतिक कार्यको रूपमा देवदासीलाई गरेकोजस्तै स्वतन्त्र रूपमा शारीरिक सम्पर्क राखेको छ । यसबाट माधवी मनभित्रैदेखि प्रताडित छे । ययातिले दान गर्दा यसबाट मुक्ति मिल्ने भएकाले खुसी देखिए पनि केश शुल्का हुँदै राजन्यहरूका शयनकक्ष, प्रासाद, हर्म्य, विमान वा सर्वतोभद्र चन्द्रशालामा श्रृङ्गार गरेर राजन्यलाई खुसी पार्नु पर्ने कुराले अर्न्तपीडित छे ।

माधवीको प्रतिनिधित्व यसमा युगकै नारीको रूपमा लिएपनि व्यक्तिगत रूपमा उसको प्रतिनिधित्व दासीसरह वा घोडीसरह बनाएर विद्रुप पारिएको छ ।

तत्कालीन समाजदेखि नै मातृसत्ताको अन्त्य भई पितृसत्ताको उदय भएकाले समाजमा नारीको प्रतिनिधित्व वा महत्वकम भएको बुझ्न सकिन्छ । सामन्ती रूपका राजा ययातिले छोरीलाई पण्य वस्तु बनाएका छन् भने हलिमकजस्ता शक्ति भएका पण्डितद्वारा अनवरत रूपमा भोगिएकी छे भने अन्य सामन्ती संस्कारका राजाहरूबाट पनि भोगिएकी र स्वयम्बरमा जसका लागि त्यति ठूलो जीवनको बलिदान गरी गुरुदक्षिणा भारबाट मुक्त गराई त्यही गालवले त्याग गर्दा तत्कालीन समाजको व्यवस्थालाई मौन विद्रोह गर्दै स्वयम्बर त्यागी बनवासी हुन पुग्नुले माधवीमा केही रूपमा विद्रोही स्वभाव पनि पाउन सकिन्छ, यसले माधवीको जीवनमा खुसीभन्दा एकाकीपन थपेको छ ।

उपन्यासमा माधवीको प्रतिनिधित्व दुःखदायी राजकुमारीका रूपमा चित्रण गरिएको छ । ऊ भिक्षा पात्रकीभिक्षदिने वस्तुको विनीमयमा चित्रण गरिएकी छे ?चौलाको यो कथनले पनि यो कुरा पुष्टि हुन्छ, “मुनि कुमार ! तिमिहरू धर्मका ठूला कुरा निकै गछौं तर मौका पर्नासाथ पणिमा लगेर नारीको पण्य गर्न किञ्चित् पनि मान्दैनौ । अब हेर माधवीलाई केश शुल्का बनाएर उसको पुत्रलाई घोडासित परिवर्तक गर्न आँट्यौ । घोषाको यस भनाइले पनि पुष्टि गर्दछ । आचार्यको गुरुदक्षिण मागमा विवेक छैनन् । ययातिको दानमा धर्म छैनन् र तिम्रा उत्तरमा सत्य छैनन् , (दीक्षित २०६७ : १५०) । यस भनाईको तात्पर्य माधवीलाई दानका वस्तुका रूपमा लिएकाले नारीहरूले त्यसको विरोध गरेपनि उसको प्रतिनिधित्व उपन्यासमा दान गर्ने वस्तु वा घोडी र स्वयम्बरमा प्रेमीद्वारा त्यागिएकी दुःखी नारीका रूपमा चित्रित छे । उसको जीवनमा अरुको गोटी बन्न नदिने प्रण गरेकी छे तर ऊ अल्भिन्छे, नराम्रो भुमरीमा, जहाँबाट उसलाई निस्कन र फुत्किन अठ्ठेरो पर्छ त्यो विशालताको चोटीलाई साथ दिने वाचा गरेको गालवले त्यो चुचुरोबाट उसलाई घचेडिदिन्छ र उसका साराकासारा योजना धुजाधुजा भएर टुक्रिन्छन् (गैरे, २०४८ : ११५) । यसबाट दुःखी दीनहीन, चार सम्राटबाट भोगिएकी, मातृत्व सुख र वैवाहिक जीवन सुखबाट वञ्चित, हलिमकबाट भोगिएकी, शिशुवलि दिने, दयाकी पात्रकारूपमा माधवीको प्रतिनिधित्व गराइएको छ । गायत्री स्पिभाकले भने जस्तै सीमान्तकृत पात्रले पीडाको लागि विद्रोह गर्ने साहस राख्दैनन भने जस्तै माधवीले पनि चुपचाप ऊँ नमोनारायण वैष्णवको अनाशक्ति

निस्पृहता र अपरिग्रहताको मान्यतालाई आत्मसात गरेकी देखिन्छ । तत्कालीन समाजको व्यवस्था र व्यक्तिसँग सशक्तविद्रोह गर्न सकेकी देखिँदैन ।

३.२.१ माधवीको पहिचान र प्रतिरोधको स्थिति

माधवीलाई उपन्यासमा लावण्यवती, विदुषी, अत्यन्तै पराक्रमी तथा सर्वलक्षणवती बताइएको छ, (चैतन्य, २०७० : ६३) उपन्यासको नामाकरण नै नायिकाको नामबाट गरिएको छ । माधवी यस उपन्यासकी प्रमुख नारी पात्र हो । उसको केन्द्रीयतामै उपन्यास घुमेको छ, यसको पहिचानको सन्दर्भमा निम्न कुराबाट थाहा हुन्छ - 'माधवी' विश्वाची नामकी अप्सराकी छोरी अहिच्छत्र... जनपदका असुर सम्राट ययातिकी छोरी हो । जन्म पश्चात् उसकी आमाले उसलाई छाडेर हिँडेपछि ऊ त्यही खाई खेली हुर्की बढी ठूली भएर अहिच्छत्रकी महामाया गणिकामा चुनिन्छे (ओझा : २०५१ : २७) ।

उपन्यासमा माधवीको पहिलो उपस्थिति २१ वर्षीय नवयौवना उद्दाम सौन्दर्य भएकी युवतीको रूपमा महामाया गणिका बनेको समयमा गराइएको छ । उसको जन्महुँनासाथ आमाले त्यागेकी टुहुरी र सौतेनी आमा शर्मिष्ठाको कडा हेपाइमा हुर्कीएकी केटी हो । जसलाई लाउंलाउं-खाउंखाउं भन्ने बैसको बेलामा नै अहिच्छत्र संसदले रक्तशलाकाद्वारा महामाया गणिका बनाई माधवीको हातबाट अवोध शिशुको बलिदिने निन्दनीय कार्यलाई संस्कृति मानी गराएको छ । साथै उमरेमै विवाह नगरी बस्ने देवदासीका रूपमा नियुक्त गर्नुका साथै हलिमकले संस्कृतिको आडमा यौन शोषण गरेको छ । माधवीको पहिचानलाई उपन्यासमा विद्रुप पारिएको छ । वर्गीय रूपमा उच्चवर्गकी प्रतिनिधि पात्र भएपनि समग्रमा माधवी तत्कालीन समयमा कठोर जीवन भोग्न बाध्य नारीका रूपमा परिचित छे । ऊ एउटी नारीमात्र नभएर जगद्धात्री गणिका महामाया मात्र र केश शुल्का मात्र पनि होइन बरु ऊ त तत्कालीन समाजको सम्पूर्ण सामाजिक विषमता र विखण्डन र अन्तर्विरोधकी प्रतीक हो ।

एउटी वेश्यासरह केशशुल्काको रूपमा आफ्ना छोराहरूलाई घोडासँग साट्टै हिँड्ने विवश आमा हो । चार राजन्यबाट चार बालकको जन्म दिन सक्ने उस भित्रको मातृत्वको उर्जस्वता भएपनि आफूले जन्माएका छोराहरूले आमा भन्न नपाउँदै र आँखा खोल्न नपाउँदै छाडेर जानुपर्ने विवश आमा हो । युगधर्मका नाममा आमाबाट पुत्रलाई र पुत्रबाट आमालाई

छुट्ट्याएर राख्ने कार्य तत्कालीन समाज व्यवस्थाले गरेको छ । उसको पहिचानलाई पितृ आज्ञा र ऋत धर्मले थिचेको छ जस्तै : गएको वर्ष आफूलाई अहिच्छत्रकी महामाया गणिका सभाले वरण गरेको त उसलाई मन परेको थिएन भने अब त उसलाई भन्नु केश शुल्का बनाउन थालियो भन्ने उसलाई लाग्यो । ऊ भन्नु दुःखी भई (दीक्षित, २०६७ : १०५) ।

उपन्यासमा माधवीलाई गणिका बनाई हलिमकले भोग गर्ने, केश शुल्का बनाई अन्य चार राजन्यले भोग गर्ने मातृवात्सल्य सुखबाट बञ्चित प्रेमीद्वारा स्वयम्बरमा त्याकत्या नारीका रूपमा परिचित गराइएको छ । यसले गर्दा माधवीको रूप सौन्दर्य र शरीर केवल भोग इच्छा गर्ने राजन्यहरूको मन बहलाउने साधनमात्र बन्न पुगेको छ । कामासक्त राजन्यहरूले माधवीसँग, उद्यान, वन, जङ्गल, तलाउ, उटज, गुफा, कन्दरा, सर्वतो भद्रशाला, चन्द्रशाला, हर्म्य, गृह, अट्टालिका आदिमा समेत आतृप्त भोग गरी आनन्द लिएका छन् । सामन्ती संस्कारका राजन्यहरूमा महिलाका शरीरलाई लिएर हुने टिका टिप्पणीलाई व्यासको महाभारतमा समेत यसरी वर्णन गरिएको छ :

“उन्नतेषून्नता षट्सु सूक्ष्मासूक्ष्मेषु पञ्चसु ।

गम्भीरा त्रिषु गम्भीरेष्वियं रक्ता च पञ्चसु ” १६।२ उ.प.

अर्थात् दुई नितम्ब, दुई जाँघ, निधार र नाक : यी ६ वटा अङ्ग उच्च, औंलाका आख्ला, केश, जीउका रौं नड र छाला - यी पाँचोटा अङ्ग, सूक्ष्म, स्वर, अन्त : करण र नाभि - यी तीनोटा गम्भीर, हत्केला पाइताला दायाँ बाँया आँखाका प्रान्त र नड - यी पाँच ओटा अङ्ग राता छन् (शर्मा 'मन्थलीय' २०५१ : ५२) ।

यस वर्णनबाट हर्यश्वले माधवीको अङ्गप्रत्यङ्ग नापजाँच गरेको छ । माधवीको शरीरलाई भोग्य वस्तुका रूपमा दासीसरह नै प्रयोग गरिएको छ ।

उपन्यासमा माधवीको पहिचानलाई विद्रुप पादैं उसलाई छोरी भएकै कारण दान्य वस्तुका रूपमा दान गर्दै पितृसत्तात्मक समाजले आफ्नी कोमलाङ्गी छोरी माधवीलाई केश शुल्का बनाएर राजन्यका हर्म्यमा पठाई आफ्नो यश र कीर्ति बढाएको छ ।

माधवीको पहिचान माधवी आफैले भन्दा तत्कालीन पितृसत्तात्मक, सामन्तीव्यवस्था र शक्तिमा रहेका शासकवर्गले निर्धारण गरेअनुरूप भएको छ । उसलाई पालैपालो संस्कृति र युग धर्मका नाममा परपुरुषहरूले तृप्तहुन्जेलसम्म भोग गरेका छन् । समग्रमा माधवी तत्कालीन युगकी कठोर जीवनयापन गर्ने नारीहरूकी प्रतीक हो जसको चार सन्तान भएर पनि आफूसँग एउटापनि छैनन् । विवाहित जीवन विताउनै नपाई वन प्रवेश गर्नुपरेको अर्काको गुरुदक्षिणा भारनिमित्त केश शुल्का भएर हिँडनुपर्ने वाध्यता र विवशता रहेको छ ।

माधवीलाई केशशुल्का बनाउन संसदमा कुरा उठेपछि र उसको बाबुले गालबलाई दान गर्न लाग्दा त्यसको प्रतिरोधस्वरूप माधवी बाबुलाई भन्दछे -

..... पिता ममा अनन्त कामना र भोगश्वर्य लालसा छन् - मेरा उत्साह र अभिमान अदम्य छन् । म धर्म भीरु वा आवला छैन, नीति र धर्मको ज्ञान छ मलाई ! तैपनि मेरो जीवनको यो नयाँ प्रभातमा नै दासीसरह तिमी मलाई घोडासित परिवर्तक दिन तत्पर छौं । के म पणिमा कुशरञ्जुद्वारा बन्धनगृह भएर पुण्य गरिने मेष या मृगशावक पशु हुँ पिता ? आदिनागमाता कद्रुले निर्धारित गरेको धर्म यही हो त राजन ? ती मेरा र तिम्रा प्रपितामहीहरू कसैको पनि यसरी परिवर्तक भएको पुराण थाहा छ तिमीलाई ? तिनीहरूबर स्वाधिन भर्तृका थिए र इच्छा अनुसार पतिको ग्रहण वा परित्याग गर्थे भन्ने मैले सुनेकी छु । त्यो असुर परम्परा विपरीत तिमी मलाई इच्छारहित समागमतिर प्रेरित गर्दछौं, यसलाई कहिले र कसले असुर धर्म भन्यो राजन ? तिम्रो यो दान कहिल्यै निष्कलङ्क ठहरिने छैन पिता !” -दीक्षित, २०६७ : १०७) ।

माधवीले बाबु ययातिलाई आफूलाई केश शुल्का बनाई इच्छारहित समागमतिर प्रेरित गर्न खोजेकाले उसले आफ्नो असुर धर्मको परम्परालाई बताएकी छे । माधवीले प्रतिरोधकै क्रममा आफूलाई केश शुल्का बनाउने कुरा चलेपछि पितालाई भन्दछे । ययाते ! तिम्रा राजप्रासादका सैरन्धी र अक्सिनीहरूसमेत तिनको स्वीकृति नभएमा पुरुषहरू निमित्त अप्राप्य छन्, ती स्वैरिणीहरूभन्दा तल पुऱ्याउँदै छौं मलाई, तैपनि पितृ आज्ञाका कुरा गछौं ! त्यसो भए राजन्य ! मुनिकुमारलाई दान गरिने अश्वहरूनिमित्त आयुध धारणा गरेर रणाङ्गणमा तिनलाई आफू प्राप्त गर र दान वीर कहलाऊ न त । आचार्य विश्वामित्रले अश्वमेधद्वारा दासव्यवस्थामा परिवर्तन गर्न चाहन्छन् भन्दैमा मैले नै अज्ञातकुलशील पुरुषका रेतस् किन धारण गर्ने ? ती रेतस्बाट चक्रवर्ती सम्राट कै उत्पत्ति भए पनि मेरा निमित्त

त्यस्तो संसारको के अर्थ ? ती पुत्र मेरा हुने पनि त छैनन् । उमेरमा तिनले मलाई चिन्ने पनि छैनन् । तिमी नै भन तिम्री माता) को थिइन् त ? त्यस्तोनिम्ति मेरा परिवर्तक किन ?” भन्दै बाबुलाई प्रश्नको तीरले रोप्दै प्रतिरोध गर्न खोज्छे, यसै सिलसिलामा उसले आफ्नो भविष्य प्रति चिन्तित हुँदै भन्छे - केश शुल्का भएर अरुको शयनकक्षामा म रहेकी देखेपछि गालवले कुन शब्दद्वारा मेरो पीडित हृदयलाई शान्त पार्लांन् पिता ? म उत्कण्ठित छु मेरो आउँदो जीवनबारे भोलि चर्चा गर्नेहरूले कुन शब्दमा वर्णन गर्लांन् ? (दीक्षित, २०६७ : ११५)

माथि उल्लेखित माधवीको अन्तर्मनमा रहेको केश शुल्का हुने डर र केश शुल्का भएपछि भविष्यको आफ्नो जीवनबारे चिन्तित हुँदै प्रतिरोध गर्ने खोजेकी छ, साथै माधवीले कौशलमा हर्यश्वको आफूप्रतिको कामासक्त दृष्टिप्रति प्रतिरोध गरेपनि नियति वा पितृ आज्ञाले हर्यश्वलाई शरीर सम्पनुबाहेक उसको खासै प्रतिरोध देखिँदैन । त्यसैगरी काशीमा गालव विरामी परेपछि विरामी परेको खबर नगरेकोमा दीवोदासको कार्यलाई प्रतिरोध गरेकी छ भने भोजनगरमै चौथो श्यामकर्ण संसारमै नरहेकोले अब माधवीलाई नै विश्वामित्रमा अर्पण गर्ने नागजेयको कुरा सुनेर उसले यसको प्रतिरोध गरे पनि उसँग अर्को कुनै विकल्प थिएन विश्वामित्रको अदेय दानप्रति ऊ क्षुब्ध थिई त्यसमाथि विश्वामित्र जाया माधवीमा भानिज प्रमत्तकबाट रेतसुधारण गर्ने कुरा सुनेपछि उसले विश्वामित्रलाई प्रतिरोध स्वरूप प्रश्न गर्छे “राजर्षे ! ब्रह्मिष्ठ विश्वामित्रकी जायामा राजर्षिका भानिजले ऋतु दान गर्ने ? ब्राह्म्य क्षात्रयज्ञकर्ताहरू त यसलाई असुरी नियोग भनी तिरस्कार गर्छन् भन्ने सुनेकी थिएँ, तिमी वंशापत्यविहीन पनि छैनौं देव । म विस्मित छु कि मलाई नै श्रुति भ्रम भएको हो आचार्य कौशिक ?”

यहाँ पनि माधवीको वाक्प्रतिरोधबाहेक केही देखिन्न उसले प्रमत्तकलाई शरीर सम्पन्नै पर्छ जहाँ उसलाई प्रमत्तकले छुदाँ आफ्नो शरीरमा तप्त शूलले घोचेजस्तै अनुभव हुन्छ ।

३.२.२ माधवीको प्रभुत्व र शक्ति सम्बन्ध

उपन्यासमा माधवीको प्रभुत्व र शक्ति सम्बन्ध निष्क्रिय रूपमा रहेको छ जसले आफूलाई हलिमकबाट भोगिन र राज्यहरूमा केश शुल्का भएर जाने कार्यमा बचाउन

सकेकी छैन, ऊ त दीनहीन, राजन्य र हलिमककी भोग्या दासीसरहकी तत्कालीन युगीन समाजकी अन्यायमा पिल्सिएकी नारी पात्र हो । जसले यस्तो पितृ आज्ञा जसबाट उसले पीडा र भविष्य अन्धकार पार्ने बाहेक केही प्राप्त गर्न सकिन तसर्थ ग्राम्चीले भने जस्तै सत्तामा रहनेले शोषित वर्गमाथि सधैं प्रभुत्व कायम राख्दछ र शोषितहरू शासकबाट सधैं अधिनस्थ हुन्छन् । यही अर्थमा सत्तामा रहेका ययाति, हलिमक, चार सम्राटहरू, हर्यश्व, दीवोदास, शिवि र विश्वामित्रको प्रभुत्व र शक्ति सम्बन्धको वर्णन यहाँ गरिन्छ ।

३.२.३ यथातिको प्रभुत्व र शक्ति सम्बन्ध

उपन्यासमा यथातिलाई नहुषनन्दनमान्दै प्रशस्ति गान गरिएको छ । महाभारतमा चन्द्रवंशी मानेतापनि उपन्यासमा नागकुलिन मानिएकोछ । ययाति अहिच्छत्रको दानशील सम्राट हो । उसमा धर्मभीरुता, याचकलाई रिक्तो हात नफर्काउने बानी भएपनि सम्राटको सत्ताको हिसावले र पिता भएकै भरमा छोरी माधवीलाई केश शुल्का बनाउन राजी भएको छ । यसो नगरेमा उसको दानशीलताको कीर्तिको विनाश हुने डरले छोरीलाई वस्तुसरह दान गरेको छ भने छोराहरूलाई राज्य दिएर राखेको छ । उसले पितृसत्तात्मक सोचले गर्दा छोरीलाई महत्वहीन ठानेको छ भने छोराहरूलाई राज्य दिएर राखेको छ, भने छोराहरूलाई मात्रमहत्वपूर्ण ठानेकाले लिङ्ग भेद गर्ने प्रचलन पाइन्छ ।

साथै दण्ड व्यवस्थामा पनि चोर र दासहरूलाई दण्ड सजाय दिएको छ, जस्तै उपन्यासमा : *एउटा चोरलाई शासन गर्ने क्रममा वीभत्स र भयानक रसानुभूति यसरी गरिएको छ दुवै हातलाई पछाडि लगी पाता फर्काएको मानिसलाई घाँटीमा दाम्लोले बाँधे र तान्दै त्यहाँ ल्याइयो ययाति विधिपूर्वक गर्नुपर्ने ती तीनवटा प्रश्नहरू गरेपछि आफ्नो आसनबाट उठ्यो, सामुन्ने रहेको राजदण्डलाई दुवै हातले बलैसित समातेर दृढ पाइला चाल्दै चोरका सामु गएर बलैसाथ एकै प्रहारले त्यसको टाउकोलाई फोरिदियो । चोरको गिदी पोखियो (मैनाली २०५१ : ६०६) । यो बाहेक अहिच्छत्रमा दासलाई कसाघाता गर्दा पहिलो थुक्ने दासलाई कठवारले घेरिएको राम्रो बगैँचामा सिक्रिसमेतले बाँधेर लडाईं दुई जनाले दासको मलद्वारमा शूललाई निकै घुसारेर मैदानमा छोडिदिए । यस्तो दर्दनाक वीभत्स दण्ड, सजाय ययातिले सत्ता टिकाउन र प्रभुत्व कायम गर्नको लागि व्यवस्था गरेको छ । छोरीलाई गणिका बनाउने, केश शुल्का बनाउने र दास तथा चोरालाई मृत्युदण्ड दिने कार्य ययातिले शक्ति र प्रभुत्वको लागि गरेको छ ।*

३.२.४ हलिमक र रोहिताश्वको शक्ति सम्बन्ध र प्रभुत्व

अहिच्छत्रको महाप्रोहित हलिमक ज्ञान र सत्ताका कारण आफूभन्दा उत्कृष्ट अन्य मानिसलाई मन पराउँदैन वा आफ्नो अगाडि अन्य ज्ञानी र वीरशाली व्यक्तिलाई देख्न मन पराउँदैन जुन सामन्ती संस्कार हो । उसको प्रभुत्वमा रोहिताश्वकी जेठी पत्नि अद्रिकासित मिलेर आभिचारिक तन्त्र मन्त्र गर्दछ, साथै माधवीलाई गणिका भएकाले सधैं निर्बाधरूपमा भोग गर्न पाउने भएकाले माधवीलाई केश शुल्का बनाएर पठाएमा सुन्दरी माधवीको यौवनको रस चुस्न नपाउने डरले यसो भन्छ :

“राजन्य ! तिम्री पुत्रीलाई प्रथम रजोदर्शन भएको समयमा मैले धनधान्य र अन्नप्रस्रविणी देवी महालक्ष्मीको निर्माल्य गणिकामा अर्पित गर्न भनेको थिएँ तर त्यस बेला तिमिले मानेनौ । पोहोर अहिच्छत्रकी महामाया वरण गरिएकी यी महामायालाई अहिले तिम्रा सवन्धु रोहिताश्व केश शुल्कामा परिणत गर्ने परामर्श दिँदै छु । मेरो आग्रह छ त्यो परामर्शलाई यो विदतले परित्याग गरोस् तिम्री पनि रोहिताश्वको निन्धा गर भन्ने मेरो अनुरोध छ र पाहुनाहरूको सन्तुष्टिको निम्ति गोदान गरेर निवृत्त होऊ राजन्य ! महामाया वारुणी गणिका हुन्, यिनी अहिचक्रमा नै यो वत्सरभरि रहनेछिन्”(दीक्षित, २०६७ : १०३ - १०४) ।

हलिमक दास राख्ने पक्षको भएकाले गालवलाई दान गरेमा विश्वामित्रले दास विमोचन यज्ञ गरी दास विमोचन गरेमा संसारमा दासहरूको मुक्तिले वैष्णव धर्मको विस्तार हुने र राष्ट्र तथा श्रेणीमा काम गर्ने कर्मकर दासको अभावमा उत्पादन नहुने हुँदा गालवलाई दान दिन नहुने कुरा गर्दछ । आफ्नो शक्ति र प्रभुत्वको स्थापनाका कुरा गर्दछ । आफ्नो शक्ति र प्रभुत्वको स्थापना गरी राख्न खोजेको छ । माधवीलाई आफूले भोग गरेकाले नागजेयले टाउको सुँधी आर्शिवाद दिँदासमेत क्रुद्ध हुन्छ, जुन सामन्ती व्यवहार हो ।

रोहिताश्व र हलिमकको प्रभुत्वका निम्ति आन्तरिक सङ्घर्ष रहेको छ, रोहिताश्वले पनि हलिमकले जस्तै कर्मकर दास आफ्नो हर्म्यमा राखेको छ, यसले शक्ति र सत्ताकै भरमा सारिकाले शारीरिक सम्पर्क राख्न नमानेकाले दाससालामा राखेको छ भने जेठी पत्नि अद्रिका र हलिमक मिलेर गरेको आभिचारिक तन्त्रको जासुस गरेर रहस्य थाहा पाएको खुसीमा

पिच्छल नामको दासको मुक्ति गरेको त्यही पिच्छले (मुक्तिपछिको अशमकले) मागेपछि सारिकालाई समेत दासशालबाट मुक्त गर्दछ भने, पुष्पिकालाई गरेको यस्तो आभिचारिक योनि तन्त्रबाट रोहिताश्वमा भएको महिलालाई भोग गर्ने सामन्ती संस्कार भएको बुझ्न सकिन्छ, जस्तै :

कोठाको एउटा भित्तासँगै बनाएको कालो ढुङ्गाको पीठिकामा बसेर रोहिताश्वले पुष्पिकालाई उद्दीप्त पार्न थाल्यो । पुष्पिकाका अङ्गप्रत्यङ्गमा उत्कट चुम्बन तथा नखक्षत र दन्तक्षतका डामहरूदेखा पर्न थल्दा रोहिताश्व भन् भन् कामान्ध हुँदै गयो । उसले पुष्पिकालाई बाहुपाशमा कसेर बोक्न र काठको बीचमा रातो ढुङ्गामा बनाइएको ठूलो प्राण चक्र मण्डलमा राखेर सुरत समागम शुरु गर्‍यो (दीक्षित, २०६७ : ७७) ।

रोहिताश्व पनि हलिमकै समकक्षी भएर दासलाई काममा लगाउने यातना दिने श्रीमती हुँदाहुँदै अन्य युवती र दासीलाई भोग गर्ने सत्ता र प्रभुत्व दुरुपयोग गर्ने पात्र-अन्तर्गत उपन्यासमा चित्रित छ ।

३.२.५ हर्यश्वरको प्रभुत्व र शक्ति सम्बन्ध

उपन्यासमा हर्यश्व कोशलको (अयोध्या) राजा हो । राजाहरू परम्परागत रूपमै सामन्ती संस्कार र सत्ता तथा शक्तिसँग सम्बन्धित हुन्छन् । उपन्यासमा हर्यश्व तीन तीन वटी पत्नि ल्याउँदा पनि वंशकृत नभएकाले माधवीलाई भोग गरी सन्तान जन्माउन लालाहित देखिन्छ । पहिलो भेटमै माधवीको सुन्दरताको अगाडि आगोको नजिक रहेको नौनीको जस्तो चाल बनाएको हर्यश्वले गालवले सुरुमै चार वटा श्यामकर्ण दिने भएमा माधवीलाई भोगगरी सन्तान जन्माउन पाउने बताएपछि आफूसँग एउटामात्रै श्यामकर्ण भएकाले माधवीलाई भोग गर्न नपाउने भैयो भन्ने चिन्ताले ग्रस्त छ तर एक घोडा एक छोराको लागि संसदले माधवीको पाणिग्रहण गर्ने स्वीकृति दिएपछि दङ्ग छ, ऊ सधैं सुन्दरीको नृत्य उपासनागर्ने गर्छु भन्दै सुन्दरी स्त्रीहरूकोभोग गर्नमा तल्लीन छ। माधवीले आफूप्रति पहिलो भेटमै हर्यश्वले कामुक दृष्टिले हरेकाले व्यङ्ग्य गर्दै प्रतिरोधस्वरूप भन्छे -

“अहिच्छत्र प्रोहित नाग हलिमकका जस्ता कामुक दृष्टिले मलाई नहेर राजन्य ! प्रकाश पाएँ भनि सूर्यतिर हेर्नेअन्धा लुब्धहरूले बाँकी दृष्टिले पनि गुमाउँछन् भन्ने नबिर्स । तिम्रा कामपिपासालाई शान्त पार्न कोशल राजप्रासादमा दासीहरू छैनन् ?

छैनन् भने अयोध्याका वेशहरूमा (वेश्यालय) यक्षी, गन्धर्वी वा पिशाचीहरूसित साहचर्य गरेर आफूलाई निर्वीर्य र सन्तुष्ट पार । (दीक्षित, २०६७ : १५१)

यस भनाईबाट हर्यश्वमा कामतृष्णा बढी भएको सुन्दर दासीहरू र स्त्रीको शरीरमा निर्धक्क खेल्ने स्त्री लम्पट चरित्र देखिन्छ । उसले माधवीको पागिग्रहण गरेपछि, माधवीको शरीरलाई पनि निवस्त्र तुल्याउँदै मदिरा पान गर्दै अङ्गप्रत्यङ्गमा चन्दनको लेप लाउँदै आतृप्त भोग गरेको छ, भने माधवीलाई भोग्या र सन्तानको निमित्त बच्चा पाइदिने यन्त्रको रूपमा मात्र लिएको छ । माधवी कोशलबाट जाने बेलामा उसले कुनै दुःखप्रकट गर्दैन । सामन्ती रूपको हर्यश्वमा सुन्दर स्त्रीको शरीरसँग खेल्ने बानी मात्र नभई राजाको शक्ति र प्रभुत्वको निमित्त उसले दासशालामा एउटा दासलाई पिशाचबाट गधाप्रहार गर्न लगाई उसको गिदी निस्कने गरी टाउको फुटाई हत्या गराएको छ । सबैभन्दा बढी दासहरूको स्थिति यही राज्यमा दयनीय देखिन्छ । यसको राज्यमा दासहरूलाई दण्ड सजाय कडाव्यवस्था गरिएको छ भने, दासहरूलाई पृथ्वीको गर्भमा वा गुफा जस्तो भित्र राखी खानासमेत कम दिई, काममा लगाइएको छ, उसको राज्यमा दासहरूको स्थितिलाई निम्न कुराले कस्तो थियो भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ :

“आर्यश्रेष्ठ यी सबै उग्रकर्मा भएकाले यहाँ शृङ्खलाबद्ध छ । यिनलाई यहाँ अल्छी बस्न दिइँदैन . . . ए पिशाचहरू हो, यी अल्छीहरूलाई कसाघात गर ! हे न कुरा सुनिरहका पशुहरू ! राजन्यलाई बन्दनासम्म गरेनन् यिनले ! आज यिनको आहारा दिइनेछैन ।” पुलहले चिच्याउँदै हर्यश्वको गोडामा ढोग्यो उता दासहरूमाथि कोरा बर्सिए (दीक्षित, २०६७ : २०४) ।

यस कथन पश्चात् एउटा दासले हर्यश्वप्रति प्रतिरोध गरी मृत्युलाई प्राप्त गरेको छ । दासले तेरो प्रभुत्व दासशालामा छैन । मेरो शरीरलाई बन्धन बनाएपनि मेरो आत्मा खुल्ला छ भन्दै अमोऽहमस्मिको नारा लगाइएको छ । आखिरमा हर्यश्वको प्रभुत्वको दासहरूमाथि कोरा बर्साइन्छ, समग्रमा हर्यश्व सामन्ती संस्कारको सोचले भरिपूर्ण भएकाले महिलाको शरीरप्रति नियन्त्रित गर्दै आतृप्त भोग गर्छ भने अर्कोतर्फ दाससङ्ग्रह भई उनीहरूलाई कडा परिश्रममा लगाई उनीहरूको श्रम शोषण गर्ने जस्तो निन्दनीय कार्य गरेको छ । सांस्कृतिक तथा आर्थिक र सामाजिक रूपमा ऊ दास तथा सर्वसाधारण

जनताको निम्ति भगवान्कै दाँजोमा पुग्न खोजेको छ, जुन सामन्ती सोच र आडम्बरमात्र हो ।

३.२.६ दीवोदासको प्रभुत्व र शक्ति सम्बन्ध

दीवोदास पनि उपन्यासमा राजा रहेको छ । ऊ रक्तशलाका बाट प्रत्येकवर्ष चुनिनु भन्दा स्थायी रूपमा सैनिक खडा गरी राजा हुन खोजेको छ, जुन सामन्त बन्ने सपनातिर लागेको छ । ऊ चलाख भएर नै हर्यश्वको राज्यमा भन्दा दासहरूलाई श्रेणी दानगरी खेतीमा लगाएको छ, ग्राम्चीले भने जस्तै हेजेमनीका लागि दण्डव्यवस्था र शासनले मात्र दबाएर नराखी शोषित वर्ग नै विभिन्न राज्यबाट दीवोदासको काशीराज्यमा आई खेत लिएर खेती गर्न मञ्जुर रहेका देखिन्छ । अर्थात् दीवीदासको हेजेमनीलाई दासहरूले स्वीकार गरेकाछन् वा ग्राम्चीको हेजेमनीको ठीक मिल्दो अवस्था यहाँ रहेको छ । यस कुरालाई निम्न प्रसङ्गले पनि प्रष्ट पार्दछ गृहपतिले के बुझ्न थाले भने राज्यमा कर्षणनिम्ति दासलाई उपयोग गर्नुभन्दा आफैँले वृषभद्वारा कर्षण गर्दा अन्न उत्पादनको वृद्धि हुन्छ । कर्षण वा गृहकार्यमा शुद्र दासलाई लगाउनेहरूले शूद्रलाई कुनै पनि यातना वा यन्त्रणा दिन पूर्ण निषेध गरिएकाले दण्डनीयसमेत ठहर्‍याएको छ । राजाज्जा नभई दासलाई कष्टमा वा श्रृङ्खलावद्ध गर्नु वा अङ्गक्षत गर्नु दण्डनीय भएको छ । गृहपतिका, महाशालाका र आयुधिहरूका दासशालाहरूको अन्त्य गरिएको छ र दण्डनीय दासदासीहरूलाई दीवोदासको दासशालामा पठाउनुपर्छ (दीक्षित, २०६७ : ३४६) ।

माथिको भनाइलाई हेर्दा पनि कोशलको हर्यश्वमाभन्दा दीवोदासमा प्रभुत्व स्थापना गर्ने चलाखी देखिन्छ । शक्तिबाट नै उसको र अन्य देशका दास तथा शूद्रलाई श्रेणी दान गरी महावनलाई दाह गर्दैश्रेणीमा रूपान्तरण गरी दासहरूलाई वितरण गर्ने र कुलोको व्यवस्थाको लागि राज्य कोषबाट अन्न खर्च गर्ने र दासले खेतमा काम गरेमा दस वर्षसम्म शुल्क नलाग्ने र दासहरूले दुई वर्ष बाली लगाई अन्न बुझाएमा आफ्नो विमोचन गर्न सक्ने व्यवस्था गरेको छ । दीवादासले पनि पत्नि सङ्ग्रह गर्ने काममा आफूलाई अगाडि ल्याएको छ, माधवीभन्दा अगाडि नै चार पाँच ओटी पत्नि ल्याएकोछ, बहुपत्नि प्रथाजस्तो सामन्ती कु-संस्कारको चलन दीवोदासजस्तो शक्ति सम्पन्न, राजामा पाइन्छ । राजाहरू स्वभावैले सामन्ती संस्कारमा हुर्केका हुन्छ, दीवोदासले गालव प्रयुत शास्त्रास्त्रमा गालवले हारेमा

सुन्दरी माधवीलाई जीवनभर त्यहीं राखी भोग गर्नेभित्रि लालसा पनि पालेकोछ ।
सामान्तहरूले महिलाको शरीरलाई भोग्य वस्तुमात्र ठान्छन् ।

३.२.७ शिविको प्रभुत्व तथा शक्ति सम्बन्ध

उपन्यासमा भोजनगरको राजा शिविमा दासहरूमाथि प्रभुत्व स्थापना गर्ने हर्यश्व तथा ययातिजस्ता राजाको जस्तो संस्कार छैन साथै शिविको राज्यमा दास सङ्ग्रहलाई वर्जित गरिएको छ, यिनीहरू वैष्णव भएकाले **ॐ नमो नारायण !** भन्दै सबैमा विष्णुको अंश रहेकाले समान दृष्टिले हेर्दछ । तथापि शिवि राजामा निस्पृहता, अपरिग्रहता भएपनि धन सञ्चयमा भने सामन्ती संस्कार नै देखिन्छ, धन लोलुपता भने रहेकी छ, साथै सुन्दरी माधवी देखेपछि कन्दरा, गुफा, वन, बगैँचा, ताल तलाउ, हर्म्य चन्द्रशाला गुप्त कोठीजस्ता स्थानमा रतिराग गर्न भने निकै अगाडि देखिन्छ, यसको वर्णन महाभारतमा समेत यसरी गरिएको छ -

रेमे स तां सभाखाद्य कृत पुण्य इव श्रियम् ॥ १७॥

कन्दरेषु च शैलानां नदीनां निभरिषु च ।

उद्यनेषु विचित्रेषु वनेषु पवनेषु च ॥१८॥

हर्म्येषु रमणीयेषु प्रासादशिखरेषु च ।

वातायन विमानेषु तथा गर्भगृहेषु च ॥ १९ ॥

अर्थात् उशीनरले माधवीसँग कन्दरामा, पहाडमा, नदीमा, छाँगामा, उद्यानमा, उपवनमा, वनमा पक्की घरका कोठामा, पोखरीमा, पक्की घरको बुर्जा र छानामा मात्र होइन, वातायनिक विमान र गर्भगृह (भित्रि कोठा) मा समेत चित्रविचित्रसँग सुरतक्रीडा गरेको वर्णन छ (कोइराला, २०६३ : ६२) ।

साथै उशीनरमा पनि कामकलामा प्रवीण सुन्दरी युवती माधवीलाई देखासाथ काम वासना अन्य राजाको जस्तै उत्पन्न भएकोछ, यी सबै क्रियाकलाप शिविले राज्यसत्ता र प्रभुत्वबाट गरेको छ ।

३.२.८ विश्वात्रिको प्रभुत्व शक्ति सम्बन्ध

विश्वामित्र चम्पाको प्रमुख वा यस उपन्यासको कथालाई गालव र माधवीजस्ता पात्रबाट अगाडि बढाउने रिमोटकन्ट्रोल हातमा लिएको व्यक्ति हो । उपन्यासको केन्द्रीय व्यक्तित्वमा राखेर धेरै वर्णन नगरिए पनि विश्वामित्र उपन्यासको छुटाउनै नहुने केन्द्रीय भूमिकामा रहेको पात्र हो । विश्वामित्रले आफ्नो प्रभुत्वको लडाईंमा वशिष्ठलाई पराजित गर्न सहयोग गरेको चेलो गालवले तीन पटक गुरुदक्षिण के दिऊ ? भन्दा अभिमान गरी अदेय दान माग्ने सामन्ती पुरुष हो । ऋषिराज बराललाई उद्धृत गर्दै राजेन्द्र सुवेदी विश्वामित्रका बारेमा लेख्छन् :

विश्वामित्र यहाँ बौद्धिक उदारतावादी देखिन्छन् । अर्थात् बौद्धिक उदारतावाद भनेको अवसरवाद हो । मार्क्सका अनुसार बौद्धिक उदारतावादभित्र समाजविरोधी चालहरू छिपेका हुन्छन् । तिनीहरू उत्पीडित वर्गका पीडाहरू र सम्वेदनाहरू आत्मसाथ गर्न सफल हुँदैनन् (सुवेदी, २०५१ : ६५६) । विश्वामित्रको समाजमा वर्गीय विषमता थियो भन्ने कुरा गालवले गुरु दक्षिणामा प्रदान गर्ने श्याम कर्ण घोडाहरूको प्रयोगबाट गरिने यज्ञबाट दास विमोचन हुन्छ भन्नु र अन्त्यमा आफ्नै भाञ्जाको निम्ति माधवीको पाणि ग्रहण गराउनुजस्ता क्रियाकलापले स्पष्ट गर्दछ । एउटा व्यक्तिलाई मनोवैज्ञानिक पीडादिई दास प्रवृत्ति जन्माएर अर्को व्यक्तिको भौतिक दासता विमोचन गर्छु भन्ने कुरा अपत्यारिलो मात्र होइन । अभियानका निम्ति विपरीत क्रियाकलाप हो । विश्वामित्र दास विमोचनको डङ्गा पिटेर गालवजस्ता सरल र इमान्दार चेलामाथि आफ्नै हैकम छाँट्ने र मनोवैज्ञानिक दासताको परम्परा कायम राख्न प्रयत्न गरिरहेको देखिन्छ (सुवेदी, २०५४:११-१२) ।

यहाँ मार्क्सले भनेबमोजिम गालवलाई र माधवीलाई विश्वामित्रले दुःख दिएका छन् भनाइमा दास विमोचन गर्ने भनेपनि आफैँ दास सङ्ग्रह गर्ने विश्वामित्रको चरित्र निम्न कुराबाट थाहा हुन्छ : *अधिअधि घण्टा र शङ्खको ध्वनि गर्दै दुईओटी किरात दासीद्वारा चमर डोलाइएको र अर्को दासद्वारा मृगचर्मछत्र ओढाइको विश्वामित्र गङ्गाबाट चम्पाको घण्टा पथ भएर प्रसाद गोपुरमा पुग्यो (दीक्षित २०६७ : ४६९) ।*

विश्वामित्रले गालवलाई मनोवैज्ञानिक रूपमा पीडा दिएका छन्, संसारमा तीनवटा श्यामकर्ण मात्र भएकोमा चारवटाको माग राखी आफ्नो चेलोको प्रेमिकाको रूपसौन्दर्यमा

घुटुक्क थुक निल्लै विश्वामित्र यसो भन्छ - “अन्तेवासिन् गालव ! यी अतीव लावण्यवती शुभलक्षण सुन्दरीलाई सम्राटबाट प्राप्त गरेपछि सोभै मै कहाँ नै किन ल्याएनौ ? चार ओटा चक्रवर्ती सम्राट पुत्र मेरो नै हुने थिए । मलाई श्यामकर्णको के काम ? वलवीर्य भएका राजन्यहरू पौरुषको मेघ गरेर यज्ञ गर्छन् । पश्चिममा अश्वमेघ नगर्नेहरू आफैँ दास विमोचन प्राप्त गरिरहेछन् भन्ने थाहा थिएन तिम्रीलाई ?”

माथिको उपन्यासको अंशबाट विश्वामित्रको कुटिल चालको अनुमान लाउन सकिन्छ, साथै आफ्नी जाया माधवीलाई नियोग प्रथाद्वारा भानिजबाट गर्भवती तुल्याउने कार्य गरेकाले माधवीको शरीरमाथि माधवीकै नियन्त्रण छैन, आफ्नो प्रभुत्व स्थापित गरी माधवी र गालवको शोषण गरेको छ । चम्पामा बस्दा माधवीले गालवलाई गुरुदक्षिणा भारबाट मुक्त गर्दै बच्चा पाएपछि बुझाउन ल्याउने सर्तमा जठहरको घरमा बस्न गएपछि पनि उसले प्रभुत्व खडा गर्न खोज्दै गालवलाई अनेक दुःख दिएको छ । सामन्ती संस्कारको उपज विश्वामित्रले आफूसरह कोही प्रतिस्पर्धाबाट आउन खोजेमा पराजित गर्ने, आफ्नो अहम्मा ठेस पुऱ्याउनेलाई दण्डित गर्ने र वृद्ध भए पनि सुन्दरी युवतीको शरीर देखेर थुक निल्ले र आफ्नी जाया माधवीलाई अर्थात्प्रमतककी माइजूलाई भानिजद्वारा गर्भवती तुल्याएर माधवीको भित्री हृदयमा ठेस पुऱ्याएको छ । सामन्ती कुसंस्कार र महाभारतमै पनि विश्वामित्र मेनकाको सौन्दर्यबाट विचलित भएर तपस्याच्युत भएको र शकुन्तला छोरीलाई सानैमा जङ्गलमा फाल्ने शोषक चरित्रको देखाइएको छ ।

३.२.९ अन्य सीमान्तकृत पात्र दासहरूको पहिचान प्रतिरोध र प्रतिनिधित्वको स्थिति

माधवी उपन्यासमा दास तथा शूद्र वर्गको वर्णन पनि रहेको छ । तत्कालीन उत्तर-वैदिककालमा दास व्यवस्थाको हासउन्मोख अवस्थालाई देखाइएको छ । उपन्यासमा सामन्तहरूले सामाजिक, सांस्कृतिक र राजनीतिका रूपमा दासवर्गमाथि शोषण, अन्याय र अत्याचार गर्नुका साथै दण्डव्यवस्थामा अङ्गभङ्ग गर्ने, मृत्युदण्ड दिनेजस्ता कुकृत्य गरेको पाइन्छ । उपन्यासमा वर्णित विषयबाट दासहरूको अवस्थाबारे बुझ्न सकिन्छ तर पनि उपन्यासमा दासहरू मध्यकै कुनै एउटा पात्र पनि मुख्य पात्रका रूपमा आएका छैनन् । यसैले यहाँ पात्र विशेषभन्दा पनि शूद्र वा दासहरूको वर्गलाई सांस्कृतिक अध्ययनका दृष्टिले हेरिन्छ ।

वैदिककालदेखि नै भारतवर्षमा दासहरू रहेको कुराको पुष्टि वेदहरूका ऋचामा रहेको वर्णनबाट थाहा हुन्छ । त्यसबेलाका राजा, राजन्य, अधिपति, सम्राटसमेत अन्य उच्च वर्गका जीवन व्यवहारमा दास र दासीहरू अनिवार्य र अत्यावश्यक आधार भएर रहेका भेटिन्छन् । दासहरूबाट कठिन श्रमसाध्य कामहरू गराइनुका साथै दासीहरू गृहकार्य र अन्तरंग सेविका अनि भोग्याका रूपमासमेत रहेका वर्णन ती प्राचीन शास्त्रहरूमा पाइन्छन् (रेग्मी, २०५१ : ५८९) दासदासीका बारेमा छुट्टै ग्रन्थ वा पुराणहरू लेखिएको छैन तापनि रामायण, महाभारतजस्ता धार्मिक ग्रन्थमा वर्णन गरिएअनुरूप दासदासीको अवस्थाबारे थाहा पाउन सकिन्छ । मनु स्मृतिको ८/४१५ को श्लोकलाई अनुवाद गर्दा दासहरूबारे बुझ्न सकिन्छ जस्तै :

ध्वजाहतोभक्तदासो गृहज : क्रीतदत्रिमौ ।

पैत्रिको दण्डदासशय सप्तैते दासयोनय : ॥ ४१५

अर्थात् युद्धमा जितेर ल्याइएका, भोजनको लालचले आफैं आएका, दासीका गर्भबाट जन्मिएका, किनेर ल्याइएका, कसैले दिएका, पुख्रिँदेखि काम गर्दै आएका, दण्ड या ऋण चुक्ता गर्नका लागि काम गर्न लागेका यी सात किसिमका दासयोनि हुन् ॥४१५॥ (लुइटेल, २०६९ : २३४)

त्यसैगरी शौनकको मत अनुसार शूद्रालाई विवाह गरेर त्यसबाट सन्तान उत्पादन गर्नाले द्विज पतित हुन्छ । भृगुको मतमा शूद्रा स्त्रीको गर्भबाट उत्पन्न सन्तानका सन्तान भएमा ऊ पतित हुन्छ । शूद्रासित भोग गर्नाले ब्राह्मण नरकमा जान्छ, त्यसबाट पुत्र उत्पन्न गर्नाले त उसले ब्राह्मणत्व नै गुमाउँछ । . . . (श्रेष्ठ, नेभा बालकृष्ण, २०६४ : १००) ।

यसरी पहिलादेखिनै हेपिएका, थिचिएका दास वा शूद्रहरको प्रतिनिधित्वको सन्दर्भमा ययातिको अहिच्छत्रमा कठिन श्रम गर्ने, सुविधा नपाउने, मृत्यु दण्डको सजाय पाउने । प्रभु मालिकहरूलाई जस्तोसुकै अवस्थामा विद्रोह नगरी काममा तल्लीन रहनु श्रीमती, छोरी जो भए पनि प्रभु मालिकका अन्तरङ्गमा हाजिर गराउनु यिनीहरूको वाध्यता हो । अहिच्छत्रमै काम नगरी रक्षा पालेलाई थुक्ने पहिलो दासलाई शूली चढाएर मारिएको छ । अन्यलाई कसाघात गरिएको छ । अहिच्छत्रमा चोरलाई समेत यथातिले नै टाउको फुटाई मारेको र लाशलाई समेत राजदण्ड पाएकाको निम्ति शवाधान निषिद्ध रहेकोले श्मशानमा स्याल र

गिद्धलाई शव अर्पित गर्ने कुराको आदेश दिएको छ । त्यसैगरी दासहरूलाई शोषण गर्ने क्रममा अहिच्छत्रमा अर्ध-नग्न अवस्थामा रहेकी काली दासीको खुट्टा सिक्रीले बाँधिएको छ । जसको दुध खाने सानो बच्चालाई वरुणको मूर्तिको पेटभित्र बलिरहेको आगोको मुस्लोमा हालिन्छ, यसबाट उक्त छोरो गुमाएकी दासीको मनस्थिति कस्तो भयो हो ? पहिचानकै क्रममा हर्यश्वको कोशलमा एउटा दासलाई हर्यश्वसँग वादविवाद गरी अनादर गरेकोले गधाले हानी मृत्युदण्ड दिइन्छ । काशीमा भने दासहरूको पहिचान केही रूपमा माथि आउन खोजेको महसुस गर्न सकिन्छ । बाटधानमा भने दासदासीहरूलाई भेडा बाखासरह बेचन ल्याएको छ, र क्रेताले बूढी र बच्चा भएकी दासीहरूभन्दा तरुनी दासीहरूको नाङ्गो छातीगिल गिलाउँदै मोल गरिरहेको, गिरिकाले गालवलाई यौन सन्तुष्टि दिनुसाथै शान्ताले हर्यश्वलाई र अन्य दासीहरूले राजा, पण्डित, साधु सन्त, मन्त्री, आयुधिन्हरू सेनापति, गृहपति र अतिथिजनलाई यौन प्यास बुझाउन दिएबाट उनीहरू यन्त्रवत् रूपमा मालिकले अच्चाएको काम गर्ने, कर्मकर गृहदासका साथै यौन प्यास मेट्ने भोग्या वस्तुका रूपमा परिचित छन् । यिनीहरको पहिचानको स्थिति दयनीय र विद्रूप पारिएको छ ।

दासवर्गका प्रतिनिधित्वको रूपमा अहिच्छत्रमा गिरिका, भल्लाक्ष पिच्छल सारिका रहेका छन्, यिनीहरूको शक्ति सम्बन्ध र प्रभुत्वको स्थिति दयनीय छ, मालिकले अच्चाएको जस्तोसुकै काम गर्नु, दिएको अल्प खानाबाट जीवन धान्नु, जीवनभर मालिकको अनवरत रूपमा सेवा गर्नु सुन्दर दासीहरू भने राजाकी प्यारीसमेत हुने गरेको देखिन्छ भने, रोहिताश्वले आफ्नो काम प्यास मेटाउने कार्य नगरेकाले सारिकालाई दासशालमा पठाएको छ । त्यसैगरी माधवीकी आमा विश्वाचीले उसलाई जन्मनासाथ छोडेर गएकोले धातु सुनन्दाले उसको हेरविचारगरेकी छे । कोशलमा दासी शान्ता छे, जसलाई रोहिताश्वले पिच्छल र सारिकालाई मुक्त गरे जस्तै हर्यश्वले पछि मुक्त गर्दछ । तत्कालीन समयमा कुनै महिलामाथि जवर्जस्ती भएमा वा उसको अस्मिता लुटिएमा दासयोनिमा परिणत हुने दासीको प्रतिनिधित्व चर्मपुटिका ले गरेकी छे, जो हर्यश्वको दासशालामा दासहरूद्वारा अनवरत रूपमा भोगिएकी चिसो भुईँमा लड्दालड्दै, सुन्निएकी, दुब्ली र आँखाको ज्योति गुमाएजस्ती र शक्तिहीन दासीको जिउँदो जाग्दो प्रमाण हो । कण्व आश्रममा समेत दासदासी रहेका छन् । काशीमा कड्का, सुचिरा, प्रमद्वारा, पुलोमा आदि दासीहरू रहेका छन् । दुःखी, दीनहीन, शोषित, उत्पीडित आवाज विहीन यी दासदासीका प्रतिनिधित्व भनेको नै

तत्कालीन माधवी कालीन समाजका सामन्तद्वारा निर्धारित कार्य नै हो । यिनीहरूले आफूले चाहेरभन्दा पनि प्रभु मालिकहरूद्वारा निर्धारित कार्य गर्नु पर्दथ्यो, मालिकले खुसी भएमा मुक्ति वा विमोचन दिन सक्ने हुँदा कतिले जीउ ज्यानले मालिकको सेवा गर्दथे भने कतिले पुरस्कार र बक्सिस पाउने लोभमा समेत मालिक प्रभुको ध्यान खिचनसमेत लाग्दथे । प्रायः पुरुषदासहरूलाईश्रम साध्य काममा लगाइन्थ्यो भने दासीहरूलाई गृहकार्यमा र मनोरञ्जनको साधनका रूपमा प्रयोग गर्दै उनीहरूको शरीरसँग आतृप्त भोग गरिन्थ्यो, यसमा दासीहरूको कुनै प्रतिरोध देखिँदैन । एउटा सारिकाले रोहिताश्वलाई नस्वीकारे पनि दासताको साङ्गोबाट मुक्तिका लागि अश्रमक नभएको भए सम्भव थिएन । दासीहरू स्वयम् नै प्रभुका चरणमा खुसीसाथ समर्पित हुन्थे । त्यो बाहेक विकल्प पनि थिएन । दासदासीको प्रतिरोधको सन्दर्भमा अहिच्छत्रको एउटा घटना यस्तो छ - “बाँधिएका पशुले भैं तिनीहरू एकोहोरो काम गरिरहेका थिए - त्यसै बेला एउटा दास र त्यहाँ रहेका एउटा पाले बीच विवाद पर्दा दासले त्यो रक्षकको मुखमा थुकिदिन्छ . . . रक्षक दासमाथि कोरा बर्साउन थाल्छ । बाँधिएका दासले पनि ‘अमोहमस्मि’ भन्ने नारा लगाउँदै आफू बाँधिएको सिक्री चुँडाल्नेप्रयास गर्दै जे हात पर्यो त्यसैले पालेहरूलाई हान्न थाल्दछन्” (मैनाली, २०६२ : ५९) यसरी अहिच्छत्रमा रहेको दासयुगीन संस्कारको समाजमा दासहरूलाई पशुसरह बाँधेर कष्ट दिँदै कष्टकर श्रम गराइएको छ । सामन्तहरूले भने दासदासीहरूको श्रमको अवमूल्यन गर्दै शोषण र उत्पीडन दिएका छन् जसको बदलामा दासहरूका मुक्तिगामी मन्त्र ‘अमोऽहमस्मि’ भन्दै भौतिक विरोधमै दासहरू उत्रिएका छ तर सामन्ती राज्यव्यवस्था सञ्चालक र रक्षकहरूद्वारा उक्त प्रतिरोधलाई हिंसात्मक रूपमा दबाइन्छ ।

हर्यश्वको दासशालामा हर्यश्वलाई नटेनेर जथाभावीबोलीहर्यश्वको अनादर गर्ने दासलाई हर्यश्वको रक्षक पिशाचले काठको गधाले हानी हत्या गर्दछ, यहाँनेर पनि दासहरूलाई पीडा दिई पशुसरह सिक्रीमा बाँधेर बन्धनमा राखी शोषण गरिएको छ । राज्य सत्तामा बस्ने राजा, मन्त्री, पुरोहित आदिले मोजमज्जा लुटेका छन् । यसको बदलामा कतै कतै मात्र दासहरूको प्रतिरोधदेखिन्छ, मध्ययुगभन्दा अगाडि नै युरोपमा भए जस्तो सशक्त दास विद्रोहको नमूना यहाँ वर्णन गरिएको छैन ।

रोहिताश्वले पिच्छल मुक्तिपछि, अश्मक नामको दासलाई र हर्यश्वले शान्तालाई दासबाट मुक्त गरेपछि उनीहरूले दासत्वमा रहँदा पाएको पीडाको बदलास्वरूप मनोवैज्ञानिकरूपमा रोहिताश्व र हर्यश्वलाई गर्वात्मक पेचिलो विचारबाट प्रतिरोध गर्न खोजेको देखिन्छ, काशीमा दीवोदासको शासनभन्दा पहिला भएको विद्रोहमा दासहरू प्रायः गएको गाँैभए भन्नेबाहेक हेजेमनी लाडन सफल दीवोदासको राज्यमा दासहरूकाव्यवस्था अहिच्छत्र र कोशलमाभन्दा सुधारिएकाले प्रतिरोध गर्नेभन्दा श्रेणी र खेत लिएर दायित्व स्वीकार गर्न आउने परिपाटी रहेको छ । कण्व आश्रम र बाटधानमा समेत दासदासी सङ्ग्रह गर्ने चलन रहेकोछ, बाटधानमा विभिन्न वस्तुहरूको क्रय, विक्रय गर्ने गरिन्छ । जहाँ दासदासीहरूलाई पशुसह बाँधेर ल्याइन्छ, भने उनीहरूलाई कपडासमेत प्रयाप्त शरीर ढाक्ने गरी दिँइदैन अथवा कम्मरमाथि नाङ्गो स्थितिमा ल्याइन्थ्यो । यस विचारलाई उपन्यासको अंशले पनि पुष्टि गर्दछ, जस्तै :

पणिमा ल्याएका दासीहरूले कम्मरमा मात्र वल्कल लगाउन पाउँथे । पशुपणिकै छेउमा रहेको यो दासपणिमा गृहपति, श्रेणी तथामहाशाला श्रोत्रीयहरू, सभास्थाणुहरू तथा जनपद प्रोहितहरूको कोलाहलपूर्ण उपस्थिति थियो । . . . आफूले रोजेकीलाई छाम्दै गिजोल्दै रोजिरहेका थिए । सन्तान भएकी आमाप्रति अत्यन्त कम आकर्षण थियो र साना केटाकेटीहरूको मोल अत्यन्त कम थियो (दीक्षित, २०६७ : २५२) ।

यस्तो क्रयविक्रममा समेत दासहरूको प्रतिरोध देखिँदैन उनीहरू भेडाबाखाजस्तो जसले किनेर लान्छन्उसैका पछि लुरुलुरु जान्छन् उही नै उनीहरूकोमालिक, अन्नदाता प्रभु सब थोक हो भन्ने मनोवैज्ञानिक छाप दासहरूमा परेको देखिन्छ, वा ग्राम्चीको हेजेमनीको अवधारणा शोषित वर्गले शोषित हुन स्वीकार गरेको जस्तो देखिन्छ । दासहरूको प्रतिरोधको लडाईँबाट विमुक्त दासहरूले सम्बाला गणराज्यको स्थापना गरेका छन् ।

तत्कालीन उत्तरवैदिक समयमा रहेको दास व्यवस्थाको पक्षपातीका हिमायती राजा पण्डित मन्त्री, सेनापति, अन्य आयुधिनहरूले दिएका पीडाको प्रतिरोधस्वरूप दासहरूले सम्बालागणको स्थापना गरेको बुझिन्छ । सम्बालागण त्यस्तो गण हो आफैंमा उपन्यासमा

दास व्यवस्था विरुद्ध दासहरूको प्रतिरोधबाट सृजित राज्य हो । यस कुरालाई तलको कथनले पनि पुष्टि गर्दछ जस्तै :

“माधवी ! सबै सम्वालानरनारीका आफ्ना बालबालिका थिए । तर तिनीहरू हामीबाट लगेर पण्य गरिन्थे त्यसको इतिहास रक्त रञ्जित र भयावह छ । हामीले विमोचनलिँदा ती आर्यहरूले हाम्रा ती सन्तानहरूको शिरच्छेदन गरे आफ्ना सन्तान निम्ति कति ममता थियो तथापि हामीले आयुध धारण गर्यौं र विमोचनलाई रोजेका थियौं (दीक्षित, २०६७: ५३२)

दासयुगीन समाजमा सामन्तविरुद्ध सङ्घर्ष गर्नु नै प्रतिरोधको स्थिति हो । यस प्रतिरोधका क्रममा दासहरूले रगतको इतिहास लेखेका छन्, कतिले आफ्नो ज्यान गुमाए भने, कतिले बालबच्चा, कतिले श्रीमती, कतिले श्रीमान् र कतिले बाबुआमासमेत गुमाएर अन्याय र अत्याचार तथा शोषणका विरुद्ध दासहरूले सशक्त विद्रोह गरी प्रतिरोध गरेको देखिन्छ । सम्वालानगणका सदस्यहरू दासव्यवस्था विरोधी विचारका पक्षपाती रहेका छन्, यिनीहरू माधवीउपन्यासमा प्रतिरोध गर्ने प्रमुख वर्गका रूपमा आएका छन् दासहरूमा आएको आलस्य पनि दासत्वप्रतिको मौन प्रतिरोध हो । दासत्वलाई मनपराउँदैनन् । दासभएर काम गर्न चाहँदैनन् होइन भने त सृष्टि र परिश्रम नै तिनीहरूको जीवन हो ।

३.३ निष्कर्ष

यस परिच्छेदमा सांस्कृतिक अध्ययनका क्षेत्रहरूअन्तर्गतका प्रतिनिधित्व, पहिचान, प्रतिरोध प्रभुत्व, शक्तिसम्बन्धजस्ता विषयबाट माधवी, अन्य सीमान्तकृत पात्रहरूअन्तर्गतका दासवर्गका पात्रहरूको प्रतिनिधित्व, पहिचान, प्रतिरोधलाई हेर्दा उपन्यास गति शून्यताकै अवस्थामा देखिन्छ । माधवीको पहिचान केवल केश शुल्का, हलिमक र राजन्यका भोग्या, विमाता शर्मिष्ठाको कोप भाजनबाट पीडित नारीका रूपमा आएको छ । प्रतिनिधित्व पनि सामाजिक बन्धन, सांस्कृतिक चलन र राज्य सत्ताको निर्देशन पुरुष सत्तात्मक सङ्कथनका अगाडि सशक्त हुन सकेको छैन, प्रतिरोधमा कतै - कतै वाक् प्रतिरोधबाहेक उसको अवस्थामा सुधार ल्याउन सक्ने विशेष त्यस्तो केही देखिँदैन । यसमा माधवीबाहेक अन्य सीमान्तकृत पात्रहरूको प्रतिनिधित्व, पहिचान र प्रतिरोधको स्थितिलाई हेर्दा दासदासीहरूको

अवस्था माधवीको भन्दा पनि दयनीय रहेको कुरा स्पष्ट पारिएको छ । माधवीलगायत दासदासीहरूको प्रतिनिधित्व उपन्यासमा प्रबल रूपमा आउन सकेको छैन, पीडित जनसमुदाय र नारीका पीडा व्यथालाई मात्र देखाइएको छ । समस्या समाधानतिर लागेको देखाइएको छैन । उनीहरू पिल्सिएकै र दबिएकै अवस्थामा छन् । उनीहरूको आफ्नो पहिचान बनाउन सकेका छैनन्, पहिचान विद्रुप पारिएको छ । नारीहरू र रत्नहरू जसले पायो त्यसैले भोग्छ भन्ने उक्ति अनुरूप महिलाहरूको शरीरमाथि पुरुषको एकाधिकार कायम रहेको छ । प्रतिरोधका स्थितिमा पनि दासीहरूले त कहींकतै श्रम र शरीर शोषण भएपनि आवाज उठाएर विद्रोह गरेका छैनन् । भाग्य र नियतलाई दोष दिँदै अन्याय र अत्याचार सही रहेका छन् । उनीहरूले विद्रोह गर्न नसक्दा नै पुरुष भोगवादी सोच भएका सामन्तहरू ययाति, रोहिताश्व, हलिमक, हर्यश्व, दीवोदास शिवि र विश्वामित्रले खेलौना बनाई शासन सत्ताको भरमा र शक्ति सम्बन्धबाट शोषण गरिरहेका छन् । उनीहरूले विद्रोह गर्नेलाई दण्ड सजाय गर्ने अधिकार आफ्नो नियन्त्रणमा राखेका छन् । प्रभुत्व स्थापनार्थ राज्य शक्तिबाट साम, दाम, दण्ड, भेद नीतिका भरमा शोषित वर्गप्रति शोषण र उत्पीडन दिइरहेका छन् ।

परिच्छेद - चार

लैङ्गिक उत्पीडनको अवस्था र त्यसको विरुद्ध सङ्घर्षको स्थिति

४.१ विषय प्रवेश

माधवी उपन्यास लैङ्गिक उत्पीडनको यथार्थ प्रतिबिम्ब हो । यसमा लैङ्गिक रूपमा महिलाहरू पीडित रहेका छ । उपन्यासमा मुख्यरूपमा पितृसत्तात्मक समाजबाट महिलाहरू पीडित रहेका देखिन्छ । मातृसत्तामा पुरुषको बलि नारी योनिमा दिने कुराको वर्णनबाट मातृसत्ता पनि पुरुषको निम्ति घातक रहेको सिद्ध हुन्छ । पुरुरवाको बाबुलाई पनि आमाको योनिमा बलि दिएको कुरा उपन्यासमा वर्णित छ, तर मातृसत्तालाई विस्थापित गर्दै पुरुष सत्ता आएको समाजमा पुरुषको तुलनामा महिलाको शक्ति र अधिकारमाथि अङ्कुस लगाइएको छ पितृसत्ता नै नारीमाथि हुने शोषण मुख्य कारण हो । महिला होस् वा पुरुष उसको इच्छा विरुद्ध गरिने जस्तो सुकै शारीरिक वा मानसिक शोषण वा आघातलाई उत्पीडन भनिन्छ । लैङ्गिक रूपमा पुरुष सत्तामा महिलावर्ग पीडित हुने हुनाले यहाँ महिलाको स्थितिबारेमा अध्ययन गरिन्छ ।

प्राचीनकालदेखिनै हाम्रो हिन्दु समाजमा महिलाहरूको सम्मान गर्ने परम्परा भए पनि अर्कोतर्फ भने महिलामाथि हुने दमन, शोषण र उत्पीडनले पराकाष्ठा, नाघेको छ । नारीमाथि विभिन्न किसिमका शोषण भएका छन् । लैङ्गिक उत्पीडनका कारणहरूमा लिङ्गगत भेद जातीय, वर्गीय, आर्थिक, सामाजिक कारणका साथै पुरुषको भोगवादी सोच, पितृसत्ता सांस्कृतिक कारण आदि हुने गर्दछ । यस सन्दर्भमा यहाँ उत्पीडित वर्गको उत्पीडनका कारण, उनीहरूले उत्पीडनका विरुद्ध गरेको सङ्घर्षको स्थितिको स्वरूपलाई विश्लेषण गरिएको छ ।

४.१.१ पितृ सत्ता र पुरुष भोगवादी मानसिकताले निर्माण गरेको लैङ्गिक उत्पीडन

सामन्ती राज्यव्यवस्था र पितृसत्ता दुवै एकै ठाउँमा भए भने त्यहाँका महिलाको स्थिति दयनीय हुन्छ । पितृसत्तामा परिवारको मुख्य व्यक्ति पुरुष नै हुन्छ, र उसको उत्तराधिकारीको रूपमा पनि पुरुष नै नियुक्त हुन्छ र पुरुषको हालिमुहालीको समयमा

लिङ्गगत रूपमा अर्को लिङ्ग भएका अर्थात् पुरुषको विपरीत लिङ्ग भएका महिलाको स्थान तल पर्नु स्वभाविक नै हुन्छ । पुरुष सत्ताले महिलालाई सधैं अवला, निवलिया, भावनामा डुब्ने कमजोर र विलासिताको साधन ठान्दछ र त्यही अनुरूपको समाज व्यवस्था कायम गर्दछ । पितृसत्ताले समाज व्यवस्था आफ्नो हातमा लिएपछि मातृसत्ताको ठीक विपरीत महिलाको अधिकार र स्वतन्त्रता हनन् हुन पुग्छ ।

उपन्यासमा लैङ्गिक विभेदका कारण माधवी उत्पीडित भएकी छे । त्यसमाथि पुरुष भोगवादी मानसिकताका कारण उसको जीवन बर्बाद भएकोछ, माधवी अप्सरा पुत्री भएकीले सर्वसुन्दरी छे । त्यही सुन्दरताका कारण ययातिलाई हलिमकले पहिलादेखिनै महामाया गणिका बनाएर निर्वाध रूपमा माधवीको सुन्दरताको रसपान गर्न चाहन्छ जुन पुरुष भोगवादी सोचका कारण जन्मिएको विकृत मानसिकता हो । जहाँ महिलाको गुण, स्वभाव, र सीपभन्दा पनि उसको शारीरिक सुन्दरतालाई प्रमुख स्थान दिइन्छ र महिलाको शरीरका अवयवको वर्णन र चर्चा हुने गर्छ । सुन्दर शरीर नभएका महिलाको स्थान सुन्दर शरीर भएका महिलाको भन्दा पनि तल्लो स्तरमा गणना गरिन्छ । पुरुष भोगवादी मानसिकताले सुन्दर स्त्रीहरूसँग रति विलासको कामना मात्रै गर्दछ । नारीलाई केवल विलासिताको वस्तु ठान्दछ र महिलाको शरीर अहिलेको उपभोक्तावादी समाजमा विभिन्न बहानामा बिके जस्तै वस्तुसरह किन बेच हुने गर्दछ । पितृसत्ताको आडमा पुरुष भोगवादी मानसिकताले जन्म लिने गर्दछ । पुरुष शासन सत्ताकै मलजल गर्ने सामन्तहरूमा गुरुपुरोहित, सेनापतिहरू, मन्त्रीहरू, भाइभारदारजस्ता व्यक्ति मध्ये पर्ने गुरु पुरोहित हलिमकले वारुणी महामाया माधवीलाई सांस्कृतिक चलनको नाममा आतृप्त भोग गरेको छ र रोहिताश्वले माधवीलाई केश शुल्का बनाएर गालवलाई दान गर्दा आफूले माधवीलाई भोग गर्न नपाउने कुराले विक्षिप्त र क्रोधित भएको छ । पितृसत्ताकै आडमा ययातिले पुत्री माधवीको दान गरेको छ अन्य छोराहरूलाई राज्य दिएर भएकी एउटी छोरी जसमा राजकाज र आयव्ययको विवरण राख्न सक्ने क्षमता छ । त्यस्ती छोरीलाई दान गरेर लिङ्गगत भेदभाव गरेको छ । माधवीले सुरुमा त्यसको विरोध गरेपनि उसले पितृआज्ञा र आफ्नो यश कीर्तिको लागि छोरीलाई दान दिएर विभेदकारी कार्य गरेको छ ,जसबाट लैङ्गिक रूपमा माधवी पीडित बन्न पुगेकी छे । यसैगरी कोशलमा हर्यश्वले सुरुमैमाधवीप्रति कामुक दृष्टिले हेरेको छ, यसबाट पुरुष सत्तामा रहेका राजा, मन्त्री, पुरोहितजस्ता उच्च पदका व्यक्तिमा रहने महिलाप्रतिको भोगवादी सोच स्पष्ट हुन्छ । उसले माधवीसँग शारीरिक सम्पर्क राख्नलाई आतुरता देखाएको छ ।

माधवीको शारीरिक अङ्गप्रत्यङ्गलाई सुक्ष्मरूपले अध्ययन गरेको छ र माधवीप्रति धेरै आशक्त भएर कामकलामा लिप्त भएको छ । चन्दनहरू माधवीका छातीतिर दल्दै मदिरा पिएर माधवीसँग कामवासनामा लिप्त भएको वर्णन उपन्यासमा गरिएबाट पनि हर्यश्वको माधवीप्रतिको भोगवादी मानसिकतालाई बुझ्न सकिन्छ । उसले स्वयम पनि म सुन्दरीहरूको नित्य उपासना गर्छु, उनीहरूको पुजारी हुँ भनेको बाट पनि सुन्दर स्त्रीहरूसँग उसको शारीरिक सम्बन्ध हुने कुराको उद्घाटन भएको छ । उसले दासीहरूमा पनि सुन्दर स्त्रीहरू राखेको छ, त्यसैमध्येकी शान्ता पनि एक हो । हर्यश्वले माधवीप्रति गरेको भोग विलासको उपन्यासमा एउटा घटना यस्तो छ . . . *माधवीको कञ्चुकी सारेर स्तनमा सुमसुम्याउँदै लट्टिएको स्वरमा कामान्ध हर्यश्व बोल्दै रहयो (दीक्षित, २०६७ : १८३-१८४) ।*

यसमा हर्यश्व आफू विभिन्न किसिमका मदिरापान गर्दै माधवीको इच्छा विरुद्ध आफ्नो जुठो कादम्बरी दिन खोज्दै छ वा महिलामाथि वा माधवीमाथि आफ्नो प्रभुत्व स्थापना गर्न खोजेको छ । सामन्ती संस्कार र पुरुष सत्तामा महिलाको शरीरमाथि पुरुषको एकाधिकार हुन्छ । पुरुषले चाहेमा महिलाको इच्छा विरुद्ध नै शारीरिक सम्पर्क राख्नुपर्ने दबाव रहन्छ र यौनका मामिलामा उपन्यासमा महिलाहरूले समेत कौमुदी महोत्सवमा सरिक हुन पाएपनि महिला तथा दासीप्रति पुरुषको एकाधिकार कायम हुँदै गरेको स्पष्ट हुन आउँछ । कण्व क्षेत्रमा अदृष्यन्ति र आलम्बको समागमले माण्डुकायनी क्रोधित बनेर आलम्बको हत्या गराएको छ किनकि आफ्नी बुहारी अदृष्यन्तिसँग माण्डुकायनीले समागम गर्ने गरेकाले बुहारी अदृष्यन्तिलाई अन्य केटाले समागम गरेको माण्डुकायनीले सहन सकेन । यसबाट यौनका मामिलामा एकाधिकार कायम हुँदै गरेको स्पष्ट हुन आउँछ । पुरुष सत्ताले महिलाको शरीर माथि आफ्नो अधिकार कायम गर्दै महिलाको अधिकारलाई वञ्चित गर्दछ वा यौन स्वतन्त्रता दिँदैन त्यसैगरी काशीमा दीवोदासले पुरुष सत्ताकै भरमा भोगवादी मानसिकताकै कारण माधवीको पाणिग्रहण गर्नुभन्दा अगाडि नै ४ ओटी श्रीमती ल्याइसकेको छ । यसबाट के बुझ्न सकिन्छ भने तत्कालीन समयका राजा, मन्त्री, पुरोहित, सेनापतिलगायत अन्य ठूला पदका व्यक्तिहरूले बहुपत्नि विवाह गर्ने गरेको बुझ्न सकिन्छ । नेपालीमै पनि “मर्दका सात ओटी श्रीमती” भन्ने उक्ति पाइन्छ । यसबाट भोग इच्छाको प्रबलतालाई बुझ्न सकिन्छ । एउटी स्त्रीलाई जीवनभर भोगेर पनि तृप्त हुन नसक्ने पुरुष भोगवादी सोचले एकभन्दा बढी पत्नि राखेको छ । यसमा ययाति होस्, हर्यश्व दीवोदास, शिवि, रोहिताश्व

कोही पनि कम छैनन् । गालव र प्रयुक्तको शास्त्रार्थमा गालव पराजित भएमा दिव्य सुन्दरीलाई सधैं आफ्नै राजप्रासादमा राखेर आतृप्त भोग गर्न पाइने लालसा दीवोदासमा पाइन्छ, गालवलाई खुसी पारेमा माधवी खुसी हुने हुनाले र माधवी खुसी भएमा आफूले भन् आतृप्त भोग गर्न पाइने कुरा हर्यश्व दीवोदास र शिवि तीन ओटै राजन्यले बुझेका छन् ।

तत्कालीन राजाहरू सुरासुन्दरीमा लिप्त हुने गर्दथ्ये । दीवोदासले काशी जनपदमा सुख र आनन्दका साथ मसित आतृप्त भोग र रमण गर माधवी ! भनेकाले उसमा रहेको सामन्ती स्त्री भोग इच्छा कति प्रबल रहेछ भन्ने कुरा बुझ्न सकिन्छ । दीवोदासले पनि माधवीसँग आतृप्त भोग गर्नमा कुनै कसुर बाँकी राखेको छैन ।

यसरी नै क्रमशः माधवीलाई हलिमक पछि हर्यश्व र त्यसपछि दीवोदासले आतृप्त भोग गरेर पनिभोग गर्ने लालसा भने उनीहरूको मेटिएको छैन । यसै क्रममा दीवोदासपछि शिविले माधवीसँग आतृप्त भोग गरेको छ । महाभारतमै पनि शिवि र माधवीले कन्दरा, गुफा, छहरा, नदी, ताल, बगैँचा, राजदरवार, भित्रिदरवार, चन्द्रशाला, सर्वतोभद्रशाला, वातायान आदिमा निशङ्कोच र निष्फिक्रीका साथ समागम गरेको वर्णन छ । अन्य कुरामा जस्तै अपरिग्रहण, निस्पृहतामा वैष्णवहरूले जोड दिएपनि स्त्री भोगमा भने शिवि पनि अन्य राजन्य जस्तै कम छैन जस्तै :

“उपाध्याय गालव ! तिमिले भनेका सबै कुरा मैले सुने । माधवीबाट सन्तानोत्पादनको प्रबल इच्छा ममा बढ्दो छ . . . तिम्री कन्याबाट

म पनि एउटै मात्र पुत्र उत्पत्ति गर्नेछु” (दीक्षित २०६७ : ३९६) ।

शिविले गालवलाई भनेको माथिको प्रसङ्गबाट माधवीसँग रतिविलास गरी शिविलाई पनि सन्तान उत्पादनको नाममा माधवीसँग भोग गर्ने इच्छा जागृत भएको बुझ्न सकिन्छ । शिविको पनि अर्की स्त्री छे, धन पनि सङ्ग्रहगर्नेतिर लागेको छ । यसैगरी माधवीलाई देख्दा सेतै फुलेका विश्वामित्रले समेत गालवलाई यी कुरा भनेबाट पुरुष भोगवादी मानसिकता प्रकट हुन्छ ।

“अन्तेवासि गालव ! यी अतीवा लावण्यवती शुभलक्ष्ण सुन्दरीलाई सम्राटबाट प्राप्त गरेपछि सोभै मै कहाँ नै किन ल्याएनौ ? चार वटा चक्रवर्ती सम्राट पुत्र मेरा

नै हुने थिए । मलाई श्यामकर्णको के काम ? बलवीर्य भएका राजन्यहरू पौरुषको मेध गरेर यज्ञ गर्छन् . . . (दीक्षित, २०६७ : ४७०) ।

विश्वामित्रलाई माधवी सुम्पदासम्म आफू वृद्ध भएकाले अप्सरा मेनकासँग आतृप्त भोगगरेर सुन्दरी भोगमा पल्केका विश्वामित्रलाई माधवीसँग भोग गर्न नपाएकाले चिन्ता छ, भने उनले माधवीको स्वधर्म भए पनि प्रमतकबाट माधवीलाई गर्भाधान गराएका छन् । यसमा माधवीको इच्छा विरुद्ध एकपटक मात्र होइन दुईपटक प्रमतकसँग माधवीले सम्भोग गर्नु परेको छ, यसबाट प्रमतकको स्पर्श माधवीलाई तप्त शूलको जस्तै पीडा दिने खालको भएको छ ।

माधवीलाई गालव स्वयम्ले पनि भित्र मनमा भोग गर्ने इच्छा पालेर राखेको छ । ऊ पनि एउटा पुरुष नै हो । उसले पनि मित्रजाया जवासँग, गिरिकासँग, कधायुसँग र अन्य युवतीसँग निर्वाधरूपले रमण गरेको छ । यसबाट गालवमा समेत परस्त्रीगामी चरित्र देखिन्छ । पुरुष सत्ता र पुरुष भोगवादी सोचका कारण माधवीसँग लिङ्ग नभएर योनि भएकाले पीडित र भेदभाव सहन बाध्य पारिएकी छे । यौन र महिलाको शरीरमा मात्रै पुरुषले अधिकार जमाएको छैन, देव सभामा गणिका र अप्सराबाहेक र सम्वालागणबाहेक अन्य राष्ट्रमा सभामा महिलालाई जानलाई बञ्चित गरिएको छ । उनीहरूको स्वतन्त्रतालाई विस्तारै कम गर्दै लैजान सुरु हुन लागेको अवस्था देखिन्छ । मातृसत्ताको विरुद्धमा पितृसत्ता आएकाले पुरुष सत्ताले महिलामाथि दमन, उत्पीडन र शोषण दिएको छ । महिला र पुरुष एक रथका दुई पाङ्गा भन्ने चलन यहाँ देखिँदैन । पितृसत्ता र पुरुष भोगवादी मानसिकताबाट स्वयम् राजकुमारी माधवीको त त्यो दुरवस्था सृजित छ भने अन्य दासीहरूको स्थिति भन्नु दयनीय देखिन्छ ।

४.१.२ सामाजिक शासनव्यवस्थाले निर्माण गरेको लैङ्गिक उत्पीडन

समाजव्यवस्था आजको कानुनी राज्य हुनुपूर्व देखि नै चलिआएको देखिन्छ । समाजलाई गतिशील र चलायमान मान्न सकिन्छ, यही चलायमान समाजलाई चलाउन वा व्यवस्थित गर्नको लागि समाजका आफ्नै मूल्य मान्यता र रीतिरहेको हुन्छ जसबाट समाजको व्यवस्था बनेको हुन्छ । प्राचीनकालमा सुरुमा मातृसत्ता थियो र कालन्तरमा मातृसत्तामा हास आएर पितृसत्ताको उदय पश्चात् पितृ सत्ताले महिलाहरूमाथि सामाजिक

शासनव्यवस्था लादेर उनीहरूलाई स्वतन्त्र जीवन यापन गर्नमा तगारो लगाएको छ । पुरुष सत्ताकै पृष्ठ पोषणमा सामाजिक शासनव्यवस्था कायम रहेकोले उपन्यासमा उपन्यासकी केन्द्रीय चरित्र माधवीलगायत अन्य महिला र दासीहरूको अवस्था दयनीय रहेको छ ।

तत्कालीन समयमा शासनव्यवस्था कायम गर्ने राजा, पुरोहित, मन्त्री, सामन्तहरू, सेनापति, भारदारहरू आदि थिए र उनीहरूले पितृसत्ताकै भरमा महिलामाथि शोषण, अत्याचार र दमन गरेका छन् ।

उपन्यासमा सुरुमै चतुःराष्ट्र यज्ञमा चारवटा चक्रवर्ती सम्राटलाई समेत आफूलाईदस महिना गर्भमा राखी जन्माउने माताका बारेमा गालवले परिचय खुलाएर भनेपछि मात्र माताका बारेमा ज्ञान हुनुले शासनव्यवस्थाले तत्कालीन समाजमा पुरुष सत्ताको वर्चस्वलाई टेवा दिएको पाइन्छ, महिलालाई स्वतन्त्रताका नाममा केवल बच्चा जन्माउने साधनका रूपमा मात्र लिएको पाइन्छ । यो भन्दाबढी महिलाको कुनै महत्वपूर्ण स्थान छैन ।

समाजको चलन भन्दै उपन्यासमा घरमा कुनै पुरुष पाहुना भएर रात बस्ने गरी आएमा श्रीमती, छोरीलाई पाहुनाको सत्कारका रूपमा उसँग यौन समागम गर्न वाध्य पारिएको छ, जसमा महिलाको कुनै इच्छा सोधिएको छैन । सुपर्ण नागजेयकी पत्नि जवासँग गालवले पनि अतिथि सत्कारका रूपमा सम्भोग गरेको छ । नागजेयले दासदासी सङ्ग्रह गर्ने चलन मण्डलकमा नभएको बताएपनि महिलामाथि भने धार्मिक होस् वा समाजको चलनले होस् अन्याय गरेको छ । आफ्नी जेठी पत्नि सारङ्गा सुन्दरी, शिल्पी र कामिनी भएपछि सन्तान जन्माउन नसक्ने भएकाले मुनि व्याघ्रपादनलाई दान गरेकाले यहाँ श्रीमतीलाई दान गर्ने कुनै वस्तुसह लिएको छ । सारङ्गाको मञ्जुरीको कुनै वास्ता छैन, तत्कालीन समाजले यसलाई ऋत मान्दै स्वीकार गरे पनि यो महिलामाथिको दमन र उत्पीडन हो ।

शासनव्यवस्थाकै रूपमा समाजमा रहेको चलन र धर्मका नाममा माधवीलाई आजीवन विवाह गर्न नहुने वारुणी महामाया बनाइएको छ तर विवाह गर्न नभएपनि वरुण बलि पश्चात् हलिमकले तन्त्र विधिद्वारा त्रिपुष्करमा स्नान गराई यौन शोषण गरेको छ भने ययातिले पनि लिङ्गभेद गर्दै राजकुमारी भएर राजकुमारसँग विवाह गरी वैवाहिक जीवन यापन गर्दै सुखपूर्वक वस्नुपर्ने छोरीलाई ऋत र धर्मका नाममा नचिनेका राजन्यसँग सम्भोग गर्दै बच्चासमेत छोडेर हिँड्ने घोडीजस्तै केश शुल्का बन्न पर्ने निन्दनीय दान गरेको छ भने

केशव कुमार श्रेष्ठलगायत अन्य लेखकान् “पितृसत्ता केवल पुरुषबाट मात्र सञ्चालित नभईकन महिलाहरूले महिलाहरूलाई नै दमन गरेको परिवेशमा पनि हुने गर्दछ” यहाँ के कुरालाई प्रष्ट पार्न खोजिएको छ भने शर्मिष्ठा माधवीको विमाता भएकीले माधवीको दान गर्ने क्रममा ययातिलाई उक्साउँछे र माधवीको स्वयम्बरमा पनि भाँजो हाल्ने कार्य गर्दछे ।

पितृसत्तामा पुरुष सर्वोच्चतामा रहने भएकाले क्षमतावान माधवी कन्या भएकै भरमा दान गरिएकी छे, त्यसैले नेपाली समाजमा ‘कन्या दान’ भन्ने चलन रहेकोछअर्थात् कन्या भनेका दान गर्ने वस्तुका रूपमा यद्यपि पितृसत्तात्मक समाजमा स्वीकारिँदै आएको छ ।

पुरुषले आफ्नो वर्चस्व कायम गर्दै महिलामाथि विभिन्न वहानामा अत्याचार गर्दै आएको छ । अहिच्छत्रको सेनापति रोहिताश्वले बहुपत्नि प्रथालाई जोड दिँदै समागम जस्तो आनन्दमय कुरालाई पनि आभिचारिक योनितन्त्रको नाम दिँदै पुष्पिकाको शरीरका विभिन्न अङ्गप्रत्यङ्गमा नखक्षत र दन्तक्षत गराउँदै रगतको धारा बगाउँदै पुष्पिकालाई पीडा दिँदै आफूले भने आनन्द लिएकोछ । असुर सम्प्रादायमा यस आभिचारिक योनितन्त्रको पनि प्रचलन रहेको पाइन्छ । यसले तत्कालीन समाजको चलन देखाएपनि महिलामाथि हुने यौन आनन्दका लागि पीडा मात्रादिएको छ । रोहिताश्वले नै सारिका नाम गरेकी स्त्रीले आफ्नो इच्छा अनुकूल यौन आनन्द दिन र उसको सेवा गर्न इन्कार गरेकाले दासशालामा बन्दी बनाएर रोखको थियो र पछि पिश्रुल (अशमक) नामको दासले आफू मुक्त हुँदा सारिकालाई पनि मुक्त गरायो । यसरी सामन्तहरूले महिलाहरूलाई आफ्नो अनुकूल नभएमा दासशालामा पठाउँथे र अनेक यातना दिन्थे । केवल महिलाबाट आफू सर्वेसर्वा हुँदा पुरुषले दासीहरूबाट यौन आनन्द र श्रम लिइरहेका देखिन्थे । महिलाहरूमा यस उत्पीडनको विरुद्ध बोल्न सक्ने केही शक्ति थिएन दासीहरूले त विद्रोह गरे ज्यानै जान सक्थ्यो ।

हर्यश्वको अयोध्या नगरीमा पनि सामाजिक शासनव्यवस्थाले महिलाहरूमाथि अन्याय र अत्याचार थपेको देखिन्छ । हर्यश्व राजा भएरपनि अर्कोवर्ष रक्तशालाकाद्वारा, नछानिएमा ऊ राजाबाट हट्नुपर्ने व्यवस्था भएपनि माधवीलगायत अरु तीन श्रीमती र अन्य सुन्दर युवती र दासीहरूमा शान्ता लगायत सुन्दर देहका दासीहरूलाई भोग्नपछि पर्दैन, पितृसत्ता र तत्कालीन समाजबाट सुरु भएको महिलालाई भोग्याका रूपमा लिने र नारीलाई रत्न समान ठान्दै जसले पायो उसैले भोग गर्ने विकृत सामाजिक चलन चलेको देख्न सकिन्छ साथै लोग्ने परदेश गएका अरक्षिता स्त्रीलाई पनि जसले पायो, त्यसैले भोग्न पाउने नियम

चलाएर महिलाको सुरक्षामाथि नै प्रश्न चिन्ह तेर्सिएको छ । महिलाको लोग्ने वा बाबु मध्ये एक नभएमा ऊ सुरक्षित हुन सक्दैनथी । माधवी र घोषाको एक संवाद अंश लाई यहाँ उद्धृत गर्दा समाजमा महिलाको स्थानबारे अझ प्रष्ट हुन सकिन्छ । जस्तै चर्म पुटिकाको कथा सुनेर चिन्तित हुँदै माधवीले घोषालाई भनी - “अब हेर त, लौ भैगयो दासीहरू त क्रीता भएकाले तिनीहरू सबै निम्ति भोग्या । तर पनि पुत्रवति आमनाय अतिथि आए भने रातमा अतिथि सपर्यामा तिनले जानै पर्छ । त्यति मात्र कहँ र, कसैको भर्ता वा पति देशान्तर गएर ऊ एकलै घर बसेकी छे भने अरक्षिता भन्दै जसले पनि उसको भोग गर्न पाउँछ, यो कस्तो धर्म हो । तापसी ?”

यसैमा घोषा थप्छे उद्दालककी पत्नीलाई नै पति र पुत्रकै सामुबाट एउटा मुनिले भोग निम्ति वनतिर तानेर लगेका थिए ।

माधवी भन्छे . . . त्यसैले त अचेल नारीलाई अवला भन्न थालेका छन् ।” परापूर्व कालमा भने आदिमाताहरूले शुक्र सेनामाथि विजय प्राप्त गरेका थिए (दीक्षित, २०६७ : २९२) ।

उपन्यासकालीन समाजमा अस्ताउँदो मातृसत्तालाई उदाउँदो पितृसत्ताले विस्थापित गर्दै मातृसत्तामा गुमेको आफ्नो स्थान पुरुष सत्ता आएपछि पुरुषले शक्ति प्राप्त गर्दै महिलामाथि अनेक लाञ्छना लगाउने यौन उत्पीडन दिने, श्रम गराउने उनीहरूको स्थान कम महत्वपूर्ण ठान्ने प्रवृत्तिको विकास अयोध्यालगायत अन्य समाजमा पनि देखापर्न थालेको छ ।

महिलाहरूमा पनि दासीहरूको जीवन कष्टकर थियो । अहिच्छत्रमा जस्तै कोशलमा पनि दासीहरू रहेका थिए । कापालिकहरूले सतीत्व भङ्ग गरेकै भरमा चर्मपुटिकाले दासशालामा दासहरूद्वारा अनवरत रूपमा भोगिएर शरीरमा हाड छाला मात्रै बाँकी राख्नु पर्‍यो । यस्तो दयनीय र नारकीय जीवन जिउन बाध्य पारिएको थियो । दासीहरूलाई भोग्न र श्रम गराउनको लागि गृह दासका रूपमा दरवार र मन्त्री पुरोहितका घर घरमा राखिन्थ्यो ।

सामन्तको रूपमा उदाउँन आँटेको दीवोदाससमेत महिलाहरूलाई भोग्नमा अगाडि रहेको छ । सामन्ती संस्कार महिलालाई कम अधिकार दिँदै पुरुषकै हालिमुहाली हुने गर्दछ र सामन्तहरू एकभन्दा बढी पत्नहरू यौनान्द प्राप्त गर्नको लागि र समाजमा मर्द भनि

टोपल धेरै श्रीमतीहरू ल्याउने गर्छन्, यसमा ययाति, रोहिताश्व, हर्यश्व, नागजेय, दीवोदास, शिवि कोही पनि छुटेका छैनन् । उपन्यासको मुख्य पात्र गालवसमेत विवाह नगरे पनि रति विलासमा भने धेरै ओटीसँग लागेको देखिन्छ । सामाजिक चलन अनुरूप पुरुषलाई एकभन्दा बढी स्त्रीहरू विवाह गर्ने छुट छ, महिलाहरूलाई पनि रति विलासमा छुट भएपनि ययातिका पत्नीहरू र दीवोदासका पत्नीहरू बाहिरी पुरुषसँग रतिविसामा लागेका देखिँदैनन् । महिलालाईभोग गर्नको निम्ति नै देवताले सृष्टि गरेका हुन् यिनीहरू पुरुषका विलासिताका साधन हुन् भने भैं लाग्थ्यो । काशीमा पनि काशी जनपदकै वाटधानमा एउटाले जुवामा छोरीलाई दाउमा थापेर हाँछ र छोरीको उमेर सानो भएकाले जित्नेले छोरी लान नमाने पछि हार्नेले श्रीमती दिन्छु भन्दै विवाद आएबाट श्रीमती होस् या छोराछोरी घरमूलीको विनियमको वस्तुसरह ठानिने समाजमा महिलाको स्थान कस्तो थियो भन्नेबारे जान्न सकिन्छ । महाभारतमै पनि नल र दमयन्तीले जुवा खेली राज्य हारेको र पाण्डुहरूले शकुनीसँग पासा हार्दा आफ्नी श्रीमती द्रौपदीलाई दाउमा हारेको प्रसङ्ग सर्वविदितै छ । यसरी नारीको स्थान तत्कालीन समाजमा हेपिएको थिचिएको शोषित र उत्पीडित थियो भन्ने बारेमा सहज रूपमा अनुमान लाउन सकिन्छ । काशीमै माधवीको अनुरोधबमोजिम चित्र केतुले बसुमनाको तस्वीर लिएर काशी महाजनपद जाँदा चित्रकेतुका लागि दुई ओटी सुन्दरी र लावण्यवती तथा कामकलामा प्रवीण अप्सरा पठाइएको प्रसङ्गबाट तत्कालीन समाजमा नारीलाई केवल यौन आनन्द दिने पूर्ण विलासिताको साधनका रूपमा लिएको मान्न सकिन्छ । गृहस्थ जीवनमा पति पत्तिको स्थान एकै रथका दुई पाङ्गा हुने मानिए पनि तत्कालीन समाजमा पति होस् या अन्य स्त्री उनीहरूबाट श्रम लिनु र पुरुषले आफ्नो इच्छा अनुसार यौन आनन्द लिने कुरालाई नकार्न सकिन्न, यद्यपि आजको एक्काइसौं शताब्दीमा समेत भन् विकरालरूपमा महिलाको शरीरको विक्री र उपयोग भइरहेको सत्यता अगाडि रहेको छ । वाटधानमै वेश्याहरूको स्थान र दासीहरूलाई कम्मरभन्दा माथि नाङ्गै राखेर प्रतिष्ठित पुरुषहरूलाई आकर्षित गराउँदै राखिएको छ र दासीहरूको स्तन गिजोल्दै साना उमेरका र बच्चा पाएका दासीहरूको भन्दा तरुनी दासीहरूप्रति ग्राहकहरू लालायित हुने भएकाले अहिलेको 'कमोडेटी' बजारमा महिलाको शरीर विभिन्न वहानामा विके जस्तै त्यस समयको व्यापारिक केन्द्र वाटधानमा पनि महिलाको शरीरको किनवेच हुने तथ्य बुझ्न सकिन्छ ।

यसैक्रममा तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थाले लैङ्गिक रूपमा महिलालाई नै पीडित पारेको छ । काशीमै लामो समयसम्म खडेरी परेपछि पानी पार्ने संस्कारको रूपमा अन्त्यमा गरिएको किरात तन्त्रको उपायमा पनि स्त्रीलाई क्षेत्र वा खेतमा मध्य रातमा परिधानरहित भएर पुरुषसँग सहवास गर्ने कुरा भनिएको छ । यस सहवासमा भोग लिप्सा हुनहुन्न भनेपनि सहवासमा भोग लिप्सा नहुने कुरालाई मान्न सकिन्न, मानिसलाई स्वाभाविक रूपमा आनन्द मन पर्छ त्यसमा पनि यौन आनन्द जस्तो मामिलामा भोग लिप्सा नहुने त व्यावहारिक जीवनमा सम्भव छैन । संस्कृतिले नै महिलालाई योनि भएकाले नै विभेद र भोग्या बनाएको छ ।

यसैगरी उशीनरको क्षेत्रतन्त्रमा पनि माधवी र शिविको जेठी पत्निहरूले संस्कारका रूपमा गोरु बनेर खेत जोतेका छन् । यसमा पनि महिलालाई संस्कारकै रूपमा एक धरो खेत जोत्न गोरु बनाइएको छ, शिवि पनि निस्पृहता, अपरिग्रहता र अनाशक्तिको व्याख्या गर्ने वैष्णव भएपनि माधवीलाई अन्य राजन्यकी जस्तै भोग गरेको छ, अनाशक्त हुँदै एउटा श्यामकर्ण दान गर्न सकेको छैन, माधवीबाट सन्तान उत्पादको प्रबल इच्छा रहेको कुरा गालबलाई बताएबाट शिविको सन्तानमोह र माधवीप्रतिको आशक्तिलाई बुझ्न सकिन्छ । सेतै फुलेका विश्वामित्रसमेत माधवीको अनुपम सौन्दर्यमा लालायित हुँदै सम्राटबाट प्राप्त गरेपछि मै कहाँ सीधै माधवीलाई किन ल्याएनौ ? भन्दै गालबलाई प्रश्न गर्न पुग्छ, सुरुमै माधवीले पनि केश शुल्का भएर कोशलमा जाँदा बाटामा तिम्रै गुरुनिमित्त मलाई अर्पित गर र गुरु दक्षिणा भारबाट मुक्त होऊ भनेर व्यङ्ग्य गरेको कुरा यहाँ विश्वामित्रका मुखबाट पनि ती वचन निस्कदा माधवीको व्यङ्ग्य यहाँ मिल्न आएको छ । *“अमिलो देह्दा मुख रसाए भैं दिव्य सुन्दरीलाई देखेर हलिमक होस् कि हर्यश्व, दिवोदास होस् कि उशीनर, वा विश्वामित्र सबै निर्बन्ध-निर्लज्ज साँढे बनेर प्रकट भएका छन् । सायद राजाहरू यसैकारण लोकमा कुख्यात बनेका हुन् कि ?”* (कोइराला, २०६३ : ६३) । विश्वामित्रले आफूले पाणि- ग्रहण गरेपनि आफ्नी बहिनी सत्यवतीका छोरा प्रमतकबाट नियोग प्रथाद्वारा माधवीमा गर्भाधान गराउने कार्य गरेको छ । यसबाट माधवी विक्षिब्ध भएकी छे । विश्वामित्रले अमोध वीर्य भन्दै प्रमतकलाई गर्भाधान गराउन लगाएपनि प्रथम पटक तीन चोटी प्रयास गर्दा पनि गर्भाधार गराउन सफल हुन सक्दैन र फेरि दोस्रो चोटी माधवीलाई गर्भाधान गराउन लाचार बनेर प्रमतक जान्छ । नियोग प्रथालाई माधवीले आफ्नो आसुरी धर्म भए पनि घृणा गरेकी छे । तर गुरु दक्षिणा भारबाट गालबलाई मुक्त

गराउन आफूलाई समर्पण गर्नुवाहेक उसँग अरु केही विकल्प थिएन् । सामाजिक शासनव्यवस्थाकै चलनमा राजकुमारीले विवाह गरी सुखी दाम्पत्य जीवन जीउन पाउने भए पनि माधवीलाई भने सहनै नसक्ने गरी परिस्थितिले थिचेको छ, केश शूल्का हुँदै विभिन्न राजाहरूसँग रति विलास गर्दै, आफूले पाएका बच्चाहरूलाई समेत छोडेर हिँड्नु पर्दा मातृवात्सल्यले माधवी पटक - पटक रोएकी छे, यो कस्तो बिडम्बना आफ्नो शिशुलाई पनि माया गर्न नपाई छोडेर हिँड्नुपर्ने चोली दुध पग्रेर चुहिँदा पनि सहेर हिँड्नु पर्ने वाध्यतामा माधवीलाई पारिएकोछ । सामाजिक शासन व्यवस्थाले वरुण बलि भन्दै दासी पुत्रलाई आमाबाट खोसेर वरुणको मुखमा दनदनी बलिरहेको आगोमा हालिदिन्छन् । कुन आमाले आफ्नो नवजात शिशुलाई त्यसरी वध गरेको हेर्न सक्छे, तर दासीलाई विवश पारिएको छ । सामाजिक नीतिनियमले महिलाहरूलाई उत्पीडित, शोषित र अन्याय सहन वाध्य पारेको छ ।

४.१.३ वर्गीय संस्कृतिले निर्माण गरेको लैङ्गिक उत्पीडन

उपन्यासमा सामन्तीवर्गले दासवर्गमाथि र पुरुषले महिलावर्गमाथि लैङ्गिक रूपमा उत्पीडन दिएको छ । उत्पीडकका रूपमा पुरुष सत्ताधारी पुरुषहरू र सामन्तहरू रहेका छन्, उत्पीडित दाससमूह र महिलावर्ग भने अन्याय सहन वाध्य छन् । उपन्यासमा इभ्यग्राम, मण्डलक जनपद, वनायुजनपद, राजगृहजस्ता साना अविकसित राज्यमा दास सङ्ग्रह गर्नेचलन नभएपनि तत्कालीन समाजका अहिच्छत्र, कोशल, काशीजस्ता प्रतिष्ठित राष्ट्रमा दास व्यवस्था रहेको छ, काशीमा भने दासहरूलाई खेत दिएर मुक्त गरिँदै छ । अहिच्छत्र र कोशलमा भने दासहरूको अवस्था दयनीय छ, दासहरूमा पनि लैङ्गिक रूपमा दासीहरूको स्थिति भन्नु दयनीय रहेकोछ ।

सामन्तका रूपमा रहेका ययातिको राज्यमा दासीहरूप्रति सेविकाको भावभन्दा पनि भोग्याको स्थानमाराखिएको छ । अहिच्छत्रमा रहेका गिरिका, सारिका, माधवीकी धाई सुनन्दाजस्ता आइमाइहरूलाई दासीको दर्जा दिँदै यौन आनन्द र श्रमका लागि दरवारमा राखिएकोछ । जो सुकै पाहुना देशमा आउँदा तिनै सुन्दरी दासीहरूलाई पाहुनाको स्वागतका लागि भन्दा पनि रतिविलासका लागि खटाइने गरिन्थ्यो । देव सभामा समेत नारीहरूलाई आवागमनमा वर्जित गरिएको थियो भने अहिच्छत्र सभामा पनि नारीलाई वर्जित थियो ।

नारीहरूलाई पुरुष सत्ताले दमन गर्दै आफ्नो अनुकूल बनाएको थियो । गिरिकालाई मुनिको घरमा बसेको समयमा मुनिले (आरिष्टा) यौन शोषण गर्दथ्यो भने गाईलाई चितुवाले मारेपछि श्राप दिई तीर्यग्योनिमा दासत्वमा भलाक्ष्य र गिरिकालाई जान बाध्य पारियो । यसमा ऋषि पत्निले पनि आफ्नो पति र गिरिकाको बीचमा भएको रति रागलाई रोक्न उक्साएर दासयोनिमा पुऱ्याउन सहयोग गरेकी छे । गिरिकाले अहिच्छत्रमा धेरैलाई सेवा गर्दै यौन आनन्द दिँदै मुनि कुमारबाट गर्भधारण गरेमा दासत्वबाट मुक्ति पाउने उपायबमोजिम गालबलाई रतिविलासमा आनन्द दिँदै मुक्तकामी बाटोतर्फ अग्रसर हुन्छे भने सुनन्दालाई हर्यश्वको सभामा भएको कुराबारे बुभन खोज्दा सोमदत्तले क्रुद्ध भएर राताराता आँखा पाँदै भन्यो - “धातृ ! तँ दासी हो, त्यसमाथि नारीनिम्ति विदत खुल्ला हुँदैनन् भन्ने तँलाई थाहा छैन ? कि दासशालाले तँलाई पनि बोलाउन्न थाल्यो । (दीक्षित २०६७ : १५३)

यस भनाईबाट सामन्तहरूले दासीहरूलाई कस्तो व्यवहार गर्थे भन्ने थाहा हुन्छ । दासीहरूलाई सामन्तहरूले भनेको नमानेमा सारिकालाई अहिच्छत्रमा दासशालामा बन्दी बनाए जस्तै बनाउन सक्थे भने खुसी भएमा सारिका र शान्तालाई जसरी मुक्त गर्न पनि सक्थे यसरी दासदासीहरूको जीवन मरण र मुक्तिको इच्छा मालिक प्रभुहरूको इच्छा बमोजिम हुन्थ्यो । दासीहरूले चुपचाप लागेर आफ्नो काममात्र गर्नुपर्थ्यो । मालिकहरूले अन्हाएको काममात्रै गर्ने र कुनै पनि गम्भीर विषय र राजनीतिजस्ता विषयमा बोल्न पाइँदैनथ्यो । केवल उनीहरूको कर्तव्य भनेको मालिकको आज्ञा पालन गर्नु मात्रै रहेको थियो । प्राचीन समयदेखि नै इन्द्रसभामा समेत गणिका र अप्सराबाहेक अन्य नारीलाई वर्जित गरिएको थियो र त्यसैको सिको स्वरूप पितृसत्तामा महिलाको स्थानलाई कम गर्नका लागि महिलाहरूको हक अधिकारमा संस्कृति, धर्म, नीतिजस्ता विभिन्न बहानामा कटौती गरेको पाइन्छ । पुरुषसरह स्वतन्त्रता र अधिकार दिएको छैन माधवीकालीन समयमा । पाँचौं-छैटौं शताब्दीतिर मगधका राजा पृथिनगुको पालादेखि महिलाहरूको स्थिति भन्नारकीय बन्न पुग्यो विधवा विवाहमा रोक, सतीप्रथा, बालविवाह, अनमेल विवाहजस्ता विभिन्न चलन चलाएको र आज पर्यन्तसम्म पनि महिलाको स्थिति दयनीय नै छ ।

समाज सञ्चालकका रूपमा रहेका वा नीति नियम निर्माण गर्ने ओहोदामा रहेका राजा, मन्त्री पुरोहित, भारदारहरूले पुरुष सत्ताको भरमा महिलावर्गमाथि र सामन्तहरूले दासी वर्गमाथि विभेदकारी चलन चलाएको पाइन्छ । आभिचारिक योनितन्त्रका नाममा

रोहिताश्वले पुष्पकालाई यौन उत्पीडन दिएको छ भने, हलिमकले संस्कारका रूपमा सुन्दरी माधवीको शरीरसँग खेल्दै यौन शोषण गरेको छ ।

हर्यश्वले पनि आफ्नो युवासुलभ अवस्थामा सुन्दरी नारीहरू र दासीहरूलाई आतृप्त भोग गर्दै रमाएको छ । उसले शान्ताजस्ता सुन्दरी दासीहरूलाई रमणका लागि गृहदासीका रूपमा दरवारमा राखेकोछ । त्यसैगरी महाकापालिक शङ्खग्रीवको चेलाहरूबाट अस्मिता लुटिएकी नागकुलीक कन्या हर्यश्वको दासशालामा तीर्यग्योनि भई बिताउन विवश छे । उसलाई त्यहाँका बन्दी दासहरूले समेत आतृप्त भोग गरेका छन् । आँखाको ज्योति निकै कम भएकी, दुब्ली, पहेँली हाड र छालामात्र बाँकी रहेकी चर्मपुटिका दासीहरूको दुर्वस्था जनाउने प्रतीकका रूपमा रहेकी छे । नामै चर्म वाछालाको थैलोका रूपमा राखिएकाले पुरुषहरूले नारीको शरीरलाई नै ध्यान दिन्छन् वा शरीरकै भोग गर्छन् भन्ने कुरा यहाँ व्यक्त गरिएको छ । माधवीको हर्यश्वसँग पाणि ग्रहणपछि भएको उत्सङ्गदानमा माधवीलाई प्राप्त उपहारसमेत हर्यश्वले मेरो कोषमा अधिक अंश जान्छ भन्नुले नारीको सम्पत्तिमाथिको अधिकारसमेत नरहेको बुझ्न सकिन्छ, साथै माधवीले द्वादशीमा ब्रत गरेर लिङ्गोपासक उत्तरका किरात, यक्षी, गन्धर्वी र अप्सराहरू जस्तै दिनभरि निराहार ब्रत गर्छे भने कुनै राजन्यले माधवी र माधवीको पेटमा रहेको बच्चाको निमित्त ब्रत गरेको पाइँदैन । आजको युगसम्म पनि तीजको ब्रत गरेको पाइँदैन । आजको युगसम्म पनि तीजको ब्रत महिलाले पुरुषको दीर्घायुका निमित्त बसे पनि कुनै पुरुषले महिलाको दीर्घायुको लागि ब्रत बस्ने गरेको पाइँदैन । संस्कारगत रूपमै महिलालाई विभेदकारी व्यवस्था लादिएको छ । उपन्यासमा लिङ्गोपासक नारीहरू भनेर किराँतीहरूलाई भने पनि सृष्टि क्रममा लिङ्ग र योनि दुवैका महत्व भए पनि एकतर्फी लिङ्गको मात्र वर्णन गरिएकाले त्यही भएर आजको नेपालमा पनि गुह्येश्वरीभन्दा पशुपतिनाथ नै प्रधान देवताका रूपमा रहेको कुरा 'किरण' नेपाली समाज र संस्कृति" भन्ने आफ्नो पुस्तकमा बताउँछन् । काशीमा स्त्रीको पण्यलाई भने हालै रोकिएको र राजाज्ञामुताविक मात्रै दास सङ्ग्रह गर्ने र उनीहरूलाई दण्ड गर्ने व्यवस्था गरेबाट दासदासी र नारीहरूको केही सम्मान गरे जस्तो देखिएपनि भोग लिप्सामा भने दीवोदास आफैं अगाडि छ । काशी राज्यअन्तर्गत पर्ने बाटघानमा भने वेश्यालय र दासीहरूको क्रय विक्रयचलेकाले सामन्तहरूले आफूले चाहेकी दासीलाई किनेर लान सक्थे । दासीबाट काम मात्रै लिने नभइकन सहवासका लागि पनि लिने हुँदा बच्चा र बच्चा भएका दासीहरूलाई छोडेर तरुनी दासीहरूलाई बढी किन बेच गरिन्थ्यो ।

उशीनरहरूमा वर्गीय रूपमा दासीहरू नभएपनि माधवीको सेवाका लागि विशपला भन्ने सैरन्धी उपलब्ध गराइएको थियो र पुरुष सत्ताकै आडमा शिविले पनि जेठी पत्नि हुँदाहुँदै माधवीको पाणि ग्रहण गर्दै माधवीसँग रमण गरेको छ । अनाशक्तिका भरमा श्यामकर्ण दान गर्न सकेको छैन । वर्गीयरूपमा माधवीको शोषण गर्नपछि परेको छैन ।

सैतै फुलेका विश्वामित्रसमेत एकातर्फ श्यामकर्णद्वारा दासमुक्त यज्ञ गर्ने भन्दै गालवसँग श्यामकर्ण माग्छ भने अर्कोतर्फ आफैं दास सङ्ग्रह गर्छ, जस्तै : *अघि-अघि घण्टा र शङ्खको ध्वनि गर्दै, दुई ओटी किरात दासीद्वारा चमर डोलाइएको र अर्को दासद्वारा मृगचर्म छत्र ओढाएको विश्वामित्र गङ्गाबाट चम्पाको घण्टापथ भएर प्रासाद गोपुरमा पुग्यो (दीक्षित, २०६७ : ४६९) ।* माधवीको रूप सौन्दर्य देखेर लोभिने विश्वामित्रमा पनि स्त्रीगामी चरित्र पाउन सकिन्छ । महाभारतमै विश्वामित्र कहिले तप गर्ने, कहिले राजकाज चलाउने वशिष्ठसँग प्रतिस्पर्धा गर्ने, मेनकाको सुन्दरताबाट लोभिएर रमण गर्ने, आफ्नी छोरी नवजात शिशु शकुन्तलालाई वनमा छोड्ने निर्दयी, सामन्ती संस्कारको व्यक्ति मान्न सकिन्छ र उपन्यासमै पनि महाभारतमै रहेको पाण्डु र धृतराष्ट्र तथा विदुर जन्माउने व्यासले आफ्नै भाइ बुहारीसँग गरेको नियोग प्रथाको जस्तै प्रयोगद्वारा माधवीलाई पनि प्रमतकद्वारा नियोग गराएको छ र माधवीलाई दुःख दिनको लागि बच्चा पाएको बाइसौं दिनमै खोसेर लगेको छ यसबाट माधवी पीडित बन्न पुगेकी छे ।

वर्गीय रूपमा पुरुष वर्गमा पर्ने गालवले समेत आफूलाई त्यत्रो गुरु दक्षिणबाट मुक्त गराउने निर्दोष, निष्कलङ्क, प्रेमीका माधवीको स्वयम्बर त्यागी मर्नु न बाँच्नुको दोसाधमा पुऱ्याएकोले स्वयम्बर त्यागी वन प्रवेश गर्न वाध्य पाछ । यसरी देश देशान्तर भड्किएर हिँड्न विवश पाछ, यौवानावस्थामै वैधव्य जीवन जिउन लाचार बनाउँछ, यसरी लैङ्गिक रूपमा पुरुषवर्ग र सामन्तवर्गबाट महिला र दासीहरू उपेक्षित, अपहेलित, उत्पीडित बन्न पुगेका छन् । दासीहरूमा उन्मुक्तिको चाहना हुनु 'अमोऽहमस्मि' भन्दै नारा लगाउनुले पनि उनीहरूले जीवनमा गर्न परेको सङ्घर्षको स्थितिलाई सहज अनुमान लाउन सकिन्छ । वर्गीय विभेदको अन्त्य गर्न कति दासहरूले विद्रोह पनि गरेका थिए । कति मारिए भने कति सफल पनि भएका छन् ।

४.२ लैङ्गिक उत्पीडनका विरुद्धको सङ्घर्षको अवस्था

जहाँ अन्याय र अत्याचार हुन्छ त्यहाँ सङ्घर्षको स्थिति देखापर्दछ । लैङ्गिक रूपमा महिला तथा दासीहरू थिचोमिचोमा परेका छ । वर्गीय रूपमा पुरुष वर्गले महिलावर्गमाथि र मालिक प्रभुहरूले दासीहरूप्रति गरेको उत्पीडनको अवस्थाबाट मुक्तिका लागि उपन्यासमा खासै सङ्घर्षको स्थिति देखापर्दैन । सशक्त रूपमा सङ्घर्ष हुन सकेको छैन, दासहरूले 'अमोऽहमस्मि' भन्दै दासताको बन्धनबाट मुक्तिखोजे पनि दासीहरूले लैङ्गिक उत्पीडन र दासताको विरुद्धमा सशक्त सङ्घर्ष गर्न सकेका छैनन् । सिधासादा अशिक्षित दासीहरूलाई धम्क्याएर, फकाइफुल्याइ वा नियति र भाग्यको दोष दिँदै शोषण गर्नेले गरिरहेका देखिन्छन् । शिक्षित पढेकी र राजकुमारी माधवीको त त्यो हालत छ भने अन्य नारी र दासीहरूको अवस्था भन डरलाग्दो रूपमा रहेको छ भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ ।

मण्डलक जनपदमा अतिथि सर्पयामा जवा जाँदा कुनै विरोध गर्न सकिदन् केवल गालवलाई रेतस् खिच्ने मन्त्र थाहा भए नभएको बारे जान्न खोज्छे र गर्भधारणा भने नागजेयबाटै गर्ने भन्छे तर गोठमा आधि खुलेका स्तन समात्न खोज्दा भने जवाले गालवलाई प्रताडित गर्दै भन्छे - "गालव ! गोष्ठीभिन्न परिरम्भण र समागमले निश्चयमेव गर्भधारण गराउँछ . . . गौहरू मातृकुल हुन्, मातृकुलमा समागम त पौराणिक युगमा मात्रै थियो भन्ने कुरा तिम्रीलाई थाहा छैन ? आफूमा नियन्त्रण र अनुशासन राख मुनिकुमार !"

(दीक्षित, २०६७: ३९) ।

जवाले अतिथि सत्कारमा नजानको लागि कुनै सङ्घर्ष गरेकी छैन । मनोवैज्ञानिक रूपमै नारीहरूलाई सामाजिक संस्कारका रूपमा त्यस्तो चलन स्वीकार गर्न लगाइएको छ अर्थात् प्रभुत्वको स्थापना पुरुषबाट भएको छ जुन काम गर्न नारीहरू आफैँ अग्रसर हुन्छन् ।

उपन्यासकी केन्द्रीय चरित्रका रूपमा रहेकी माधवी त्यस युगकी पीडित हृदय लिएर पुरुषको खेलौना भोग्या भएर घोडी जस्तै बच्चा पाउँदै छाड्दै हिँड्ने स्त्रीहरूको प्रतिनिधित्व गर्ने पात्र हो । उसलाई वारुणी महमाया बनाएर हलिमकले यौन शोषण गर्दा पनि त्यसको प्रतिकार गर्न सकेकी छैन । सङ्घर्षको वा प्रतिरोधको स्थिति शून्य रहेकोछ । रोहिताश्वको सल्लाह मान्दै ययातिले केश शुल्का बनाउँदै गालवलाई दान गर्न लाग्दा भने आफूमा अनन्त

भोगेच्छा लालसा रहेकाले हे पिता कि गालवलाई श्यामकर्ण किन्न चाहिने धन देऊ कि श्यामकर्ण भएका राज्यमा गई युद्धमा जितेर श्यामकर्ण देऊ भनेर प्रतिवाद गर्न खोजेपनिअन्त्यमा हलिमकको यौन शोषणबाट मुक्तिका लागि केश शुल्का बनेपनि राजाहरूको सुरतक्रीडाबाट भने आफूलाई बचाउन सकिदैन । आफ्नो भविष्यमा संसारले आफूलाई के भनेर वर्णन गर्ला भन्ने चिन्ता मात्रै व्यक्त गर्दै कोशलमा हर्यश्वले कामुक दृष्टिले हेर्दा हर्यश्वलाई भन्छे -

“अहिच्छत्र प्रोहित नाग हलिमकका जस्ता कामुक दृष्टिले मलाई नहेर राजन्य !
प्रकाश पाए भनी सूर्यतिर हेर्ने अन्धा लुब्धहरूले बाँकीदृष्टि पनि गुमाउँछ भन्ने
नबिर्स । तिम्रा कामपिपासालाई शान्त पार्न कोशल राजप्रासादमा दासीहरू छैनन ?
(दीक्षित, २०६७, १५१) ।

माधवीले बाबुले दान गररे केश शुल्का हुनु परेकामा सशक्त विद्रोह गर्न नसक्दा नै राजन्यहरूका प्रासादमा सुरतक्रीडामा राजन्यहरूसँग रहनुपर्थ्यो । हर्यश्वलाई पनि वचनद्वारा प्रताडित गरेपनि कुनै अर्को सङ्घर्ष गर्न सकेकी छैन । सङ्घर्षको स्थिति शून्य नै छ । कोशल छोडेर काशी जान लाग्दा हर्यश्वले आँखामा आँसु र बोलीमा कुनै विचलित नभइकन आफ्नो विदाइ गरेकोले हर्यश्वलाई सन्तान मात्र चाहिएको रहेछ भन्ने बुझेर चित व्याकुल मात्र पाछे । कुनै सङ्घर्ष नै गर्न सकेकी छैन ।

काशी महाजनपद र भोजनगरमा समेत दीवोदास र शिविसँग सुरतक्रीडा गर्दै बस्नु बाहेक माधवीमा सङ्घर्षको स्थिति रहेको छैन । नागजयले गालवसँग श्यामकर्ण विश्वमै तीनवटा मात्र भएको भन्ने जानकारी गराएपछि भोजनगरमा माधवी यसो भन्छे : -

“कसरी यस्तो वागवज्र प्रहार गर्न सक्यौ ? अब के चौथो श्याकर्णनिमित्त अनन्त
आकाशचारी धूमकेतु भैं मैले केश शुल्काका रूपमा निरन्तरअभिषप्त रहने यो अवस्थाबाट
कहिल्यै मोक्ष नपाउने ? (दीक्षित, २०६७ : ४३६)

माधवीले विश्वामित्रजस्ता ऋषिमुनिहरू पनि काम र क्रोधमा असुर भन्दापनि तल रहेको कुरो बताइ । उसले विश्वामित्रलाई वचनद्वारा आहत बनाएपनि प्रमतकको स्पर्श तप्त शूलको स्पर्श भैं अनुभव गर्दै दुई पटकसम्म सुरतक्रीडामा लाग्नुपर्यो । माधवीले गालवले विवाह गरेर लाने कुरामा ययातिले कन्या शुल्क मागेपछि त्यसको विरोध गर्दै स्वयम्बरको

व्यवस्था गर्न लगाउँछे र त्यही स्वयम्बर त्यागद्वै हिँडेको गालवलाई नागजेयसँग सम्बालामा भेटेर ताडनासम्म पनि सशक्त रूपमा गर्न सक्दिन् । माधवीले स्वयम्बर त्यागी वन प्रवेश गर्नु नै तत्कालीन समाजमा रहेको लिङ्ग भेदप्रतिको मौन विरोध हो । यसले मानवीय समाजको विकृति देखेर नै वनमा गई मृगका पाठसँगै बस्छु भनेकी छे । माधवीले लिङ्ग भेदको विरोध गरेको सशक्त अवस्था भनेको नै स्वयम्बर त्यागनु हो । यसले माधवी स्वयम् पनि विक्षिब्ध बनेकी छे ।

अन्य नारीहरूमा सारिका दासीले रोहिताश्वको इच्छालाई नमानेर दासशाला रोजेकी छे भने शान्ताले दासवाट मुक्त गर्ने हर्यश्वको वचन सुनेर हर्यश्वलाई विक्षिब्ध हुँदै हर्यश्वलाई चुम्बन गर्दै दास अवस्थामा रहदा पाएको दुःखको व्यङ्ग्य स्वरूप ठूलो ठूलो स्वरले हर्यश्वसँग प्रतिवाद गर्छे। त्यसैगरी गिरिकालाई गालवले गर्भाधान गराएर मुक्त गर्नेबाहेक उसले पनि कुनै सङ्घर्ष गर्न सकेकी छैन साथै चर्मपुटिकाले पनि कुनै लिङ्गभेदको विरुद्ध कुनै आवाज उठाएकी छैन, केवल सम्बालागणका नारीहरूले भने पुरुषसरह नै आफ्ना सन्तानको आहुति दिँदै दासताको साङ्गोवाट मुक्ति पाएपछि मात्र लिङ्गगतभेद अन्त्य हुने विश्वासका साथ शस्त्र उठाएर सङ्घर्ष गरेका छन् र सामन्ती संस्कारका प्रभु मालिकबाट जहिले पनि खतरा हुने भएकाले शस्त्रास्त्रसहित सजिएर सम्बालागणको रक्षाको लागि लागिपरेका छन् । दासता र लैङ्गिकविभेद अन्त्यको प्रष्ट नमूना सम्बालागणमा देखिन्छ । लिङ्गगत भेदभन्दा स्त्री र पुरुषको साझा सहयोगबाट नै राज्य समृद्ध हुनेकुरा यस सम्बालागणबाट थाहा पाउन सकिन्छ ।

४.३ निष्कर्ष

लैङ्गिक विभेदको आधारले उपन्यासमाथि व्याख्या विश्लेषण गर्दा उपन्यासमा लैङ्गिक विभेदको सुरुवात मातृसत्तालाई पितृसत्ताले विस्थापित गरेपछि भएको मान्न सकिन्छ । पुरुरवा उर्वशी नाटकबाट मातृसत्तामा नारीको योनिमा पुरुष बलि दिनेजस्तो निकृष्ट पक्षपाती लैङ्गिक विभेदबारे बुझ्न सकिन्छ भने मातृसत्ताको अवसानपछि पितृसत्ता भएका राज्यहरूमा महिलामाथि लैङ्गिक रूपमा शोषण र अत्याचार हुन थालेको देखिन्छ । पितृसत्ता, पुरुषभोगावादी सोच, सामाजिक शासनव्यवस्था, महिलाहरूको महत्व कम, महिलाहरूमा शिक्षाको कमी, दासप्रथा जस्ता कुराले गर्दा महिलाहरूमाथि पुरुषले उत्पीडन

गर्न सुरु गरेको छ । उपन्यासकी केन्द्रीय पात्र माधवी शिक्षित, सुन्दरी र राजकाजमा समेत कुशल नारीको त पुरुषले विभिन्न बहाना बनाएर शोषण गरेको छ भने अन्य नारीहरूको स्थिति भयावह देखिन्छ भने दासनारीहरूको स्थान त भन्नु पशुसरह पारिएको छ । दासीहरूलाई नवजात शिशुसमेत राख्न नदिई खोसेर बरुण बलिमा होम्दासमेत सहेर चुपचाप बस्नुपर्ने अन्याय सहदै सेवा र श्रम गर्नुको साथै प्रभु मालिकहरूले चाहेको समयमा शरीर सुम्पनु, पाहुना तथा विशिष्ट व्यक्तिको सेवा र मनोरञ्जनका लागि समेत शरीर सुम्पनु पर्ने, आफ्नो मालिकले चाहेमा दासशालामा राख्न सक्ने, मुक्ति दिन सक्ने वा बेचन पनि सक्ने व्यवस्था रहेको पाइन्छ ।

माधवी स्वयम्ले पनि आफूले पाएका बच्चालाई छोडेर हिँड्नुपर्ने बाध्यता पारिएको छ, आफूले नचाहँदा नचाहँदै केशशुल्का भएर राजन्यहरूका प्रासादमा सुरतक्रीडा गर्नु परेको छ । आफ्ना पुत्रजन्य इच्छाआकाङ्क्षा मारेर गालवको गुरु दक्षिण पूरा गर्न पितृ आज्ञाले गर्दा हिँड्नु परेको छ । महिलामाथि पुरुषले श्रम शोषण, यौन शोषण गरेको छ भने तत्कालीन महिलाहरू रति विलासमा स्वतन्त्र भएपनि उनीहरूको इच्छाविना नै पुरुषको इच्छामा शरीर सुम्पनु पर्ने र अदृव्यन्तिको खुल्ला यौनलाई आफ्नै ससुराले बन्देज लगाउन खोजेर आलम्बको हत्या गर्नुले पुरुषले महिलाको यौन चाहनामाथि प्रतिबन्ध लगाउन खोजेको बुझ्न सकिन्छ । उपन्यास आजको समयको नभएपनि तत्कालीन समयका नारीहरूले भोगेका समस्या आजपर्यन्त पनि महिलाहरूले जीवनमा भोग्न विवश भएका छन् । यसको प्रमुख कारण भनेकै पितृसत्ता आजसम्म रहनु हो । पितृसत्ताले आधा आकाश ढाक्ने महिलाहरूलाई आफू समान अधिकार दिन नसकेकाले नै यो स्थिति देखापरेको हो ।

परिच्छेद - पाँच

सारांश, एव निष्कर्ष

माधवी उपन्यासको सांस्कृतिक अध्ययनमा केन्द्रित भई यो शोध तयार गरिएको छ । यसमा पहिलो परिच्छेदअन्तर्गत विषय परिचय, समस्या कथन, शोधको उद्देश्यहरू, पूर्व कार्यको समीक्षा, शोधको औचित्य, शोधको सीमा, सामग्री सङ्कलन विधि र शोध प्रबन्धको रूपरेखा प्रस्तुत गरिएका छन् । शोध शीर्षकलाई विषय परिचयमै परिभाषित गरी शीर्षक र पूर्वकार्यको अध्ययनका आधारमा शोध समस्याको महत्व प्रस्तुत गरिएको छ । शोध विधि-अन्तर्गत सामग्री सङ्कलनका लागि उद्देश्यमूलक सामग्री विश्लेषणको ढाँचा चयन गरिएको छ ।

परिच्छेद दुईमा सांस्कृतिक अध्ययनसम्बन्धी सैद्धान्तिक आधार प्रस्तुत गरिएको छ । सांस्कृतिक अध्ययनको परिचय, अर्थ, परिभाषाका साथै संस्कृतिको अर्थ र परिभाषा दिँदै बेलायतमा सन् १९६४ मा सिस्सिएसको स्थापना गरी सांस्कृतिक अध्ययन प्रारम्भ गर्ने रिचार्ड होगार्ट, इ.पी. थम्पसन, स्टुआर्टहल र रेमन्ड विलियम्सको योगदानको छोटो चर्चा गरिएको छ, यसको साथै सांस्कृतिक अध्ययनको पृष्ठभूमि, प्रारम्भ र विकासबारे उल्लेख गर्दै सांस्कृतिक अध्ययन र साहित्य बीचको सम्बन्धदेखाउँदै, ग्राम्चीको प्रभुत्व र सवाल्टन-सम्बन्धी धारणा प्रस्तुत गरिएको छ । सन् १९७० को दशकमा विकसित सांस्कृतिक अध्ययनका सैद्धान्तिक ढाँचाअन्तर्गतका पहिचान, प्रतिनिधित्व, प्रभुत्व, प्रतिरोध, शक्ति सम्बन्ध र लैङ्गिकताबारे परिचय दिएको छ । निष्कर्षअन्तर्गत सांस्कृतिक अध्ययनले युरोपमा विकसित हुँदै अष्ट्रेलिया, अमेरिकालगायत अन्य देशमा प्रभाव पारेको कुरा उल्लेख गर्दै यसले सवाल्टन वा निमुखावर्गको प्रतिनिधित्व साहित्यमा के कसरी गर्छ, सोबारे उल्लेख गरिएको छ । सांस्कृतिक अध्ययनका लागि फुको, ग्राम्ची उत्तर आधुनिकता, उत्तर संरचनावादलाई अङ्गालिएको कुरा उल्लेख गरिएको छ ।

परिच्छेद तीनमा माधवी उपन्यासकी केन्द्रीय पात्र माधवीलगायत अन्य सीमान्तकृत पात्रहरूमा दासवर्गको पहिचान, प्रतिनिधित्व, प्रतिरोध, प्रभुत्वका बारेमा विश्लेषण गर्दै, शक्ति सम्बन्ध र प्रभुत्वका सन्दर्भबाट शक्तिमा रहेका राजाहरू ययाति, हर्यश्व, दीवोदास, शिवि र विश्वामित्रको साथै सेनापति रोहिताश्व, पुरोहित हलिमकको व्याख्या गरिएको छ । निष्कर्ष

अन्तर्गत माधवीको पहिचान शोषक राजाहरूबाट विद्रुप पारिएको, प्रतिरोधमा सशक्तरूपले लाग्न नसकेको, प्रतिनिधित्व केवल दुःख भोग्ने तत्कालीन समाजका नारीहरूको रूपमा लिएको कुरा बताउँदै अन्य सीमान्तकृत पात्रहरू अन्तर्गतका दासहरूको दूरवस्थाबारे उल्लेख गरिएको छ ।

परिच्छेद चारअन्तर्गत विषय प्रवेशमा लैङ्गिकताबारे उल्लेख गर्दै पितृसत्ता र पुरुष भोगवादी सोचले महिलाहरू तथा यस उपन्यासकी केन्द्रीय पात्र माधवीले लैङ्गिक रूपमा भोग्नु परेका समस्यालाई उल्लेख गरिएको छ । यसका साथै सामाजिक शासनव्यवस्था र वर्गीय संस्कृतिले उत्पन्न गरेको लैङ्गिक विभेदको बारेमा माधवी र दासीहरूले भोग्नुपरेको लैङ्गिक विभेदका बारेमा वर्णन गरिएको छ । निष्कर्षका रूपमा पुरुष सत्ता र पुरुष भोगवादी सोचका कारण माधवी जस्ती सर्वगुण सम्पन्न सुन्दरी नारीले केश शुल्का हुन परेको विडम्बनालाई वर्णन गरिएको छ । नारीहरूलाई पुरुषले मनोरञ्जनको साधन र बच्चा पाउने साधनका रूपमा आफ्नो इच्छा अनुसार प्रयोग गरेको कुरा उल्लेख छ ।

परिच्छेद पाँचअन्तर्गत यस शोधपत्रको सारांश एवम् निष्कर्षलाई प्रस्तुत गरिएको छ । सारांशअन्तर्गत परिच्छेद एकदेखि परिच्छेद पाँचसम्मका कुराहरूको उल्लेख गरिएको छ साथै भावी शोधार्थीका लागि सुझाव दिएको छ ।

निष्कर्ष

यस शोधकार्य गर्दा माधवी उपन्यास सांस्कृतिक अध्ययनका दृष्टिले ठ्याक्कै मिल्ने उपन्यासनरहे पनि सांस्कृतिक अध्ययनका सैद्धान्तिक ढाँचाहरू कृति अनुकूल प्रयोग गर्दा पहिचानका सन्दर्भबाट हेर्दा माधवीलाई पहिचान गुमाएको अवस्थामा पाउन सकिन्छ । तत्कालीन समाजका माधवीको पहिचान केवल केशशुल्का, पीडित हृदयकी नारीका रूपमा चित्रित छे । ऊ केवल घोडी भएकी छे । घोडीले पहिलो बच्चा पाएपछि अर्को बच्चा पाउन लाग्दा पहिलो बच्चालाई वास्ता नगरी छाडे जस्तै माधवीले पनि त्यस्तै कार्य गरेकी छे ।

चार-चार वटा पुत्र प्रसविनी माता भएरपनि पुत्र वियोग सहन बाध्य पारिएकी अवोध नारी र प्रेमीद्वारा धोका खाएर युवती अवस्थामै वनवासी हुनुपरेकी शोषित नारीका रूपमा चिनिएकी छे । उसको पहिचान गुमेको छ । पहिचान स्थापित गर्नको लागि उसले

सशक्तसङ्घर्ष गर्न सकेकी छैन । केवल पुरुषकी अङ्गशायनी र मनोरञ्जनकी साधनमात्र बनेकी छे ।

प्रतिनिधित्वका सवालमा पनि माधवी दीक्षितले भूमिकामा भने जस्तै तत्कालीन समाजका नारीहरू व्यासकी माधवी जस्तै उज्ज्वल भविष्यहीन थिए इतिहास साक्षी छ भन्ने भनाइबाट माधवीको प्रतिनिधित्व कस्तो थियो भन्ने कुरो बुझ्न सकिन्छ । माधवी तत्कालीन समाजकी शोषित, पीडित, पुरुषकी भोग्या, पुरुषकी कठपुतली भएकी छे । उसको प्रतिनिधित्व केवल केशशुल्का वा वस्तु विनिमयकी साधन बनेकी छे । पुत्रीलाई दान गर्ने परम्पराकी सूचकका रूपमा माधवीको प्रतिनिधित्व गराइएको छ । पुरुरवा उर्वसीको गाथामा पुरुषलाई महिलाको योनिमा बलि दिने जस्तो मातृसत्तात्मक समाजको विरुद्धमा पुरुष सत्ता आएकाले महाभारत कालीन माधवीजस्ता महिलाहरू पुरुष सत्ताद्वारा दबाइएका वा शोषित रहेका थिए भन्ने कुरा माधवी उपन्यासबाट थाहा पाउन सकिन्छ ।

माधवीको पुरुष सत्ताप्रति सशक्त विद्रो वा सङ्घर्षको स्थिति न्यून रहेको छ । अहिच्छत्र सभाले विवाह नगरी वस्नुपर्ने युवतीजन्य अवस्थामा वाध्यात्मक परिस्थित ल्याउँदा पनि कुनै विरोध गरेको पाइँदैन । हलिमकले संस्कार र धर्मका नाममा यौन शोषण गर्दा समेत कुनै प्रतिकार गरको देखिँदैन । पुरुष सत्ताले धर्म, संस्कृति, पितृआज्ञा अनेक कारणले दान दिने वस्तुसह प्रयोग गरी शोषण गर्दा पनि सशक्त विद्रोह गर्न नसक्नुले ग्राम्चीले भने जस्तै माधवी शोषित हुन वा पुरुषसत्ताको प्रभुत्व स्वीकार गर्न तयारी रहेको देखिन्छ । चार चार वटा राजा र हलिमकले समेत अवसर र मौकाको फाइदा उठाइ नारी अस्मितामाथि खेलवाड गर्दै प्रत्येकवर्ष सुत्केरी हुनुपर्दा प्रसव पीडाका साथै मृत्युको मुखमै पुग्नुपर्ने परिस्थिति आउँदा पनि विरोध गरेकी देखिँदैन । सुरुमा गालवलाई दानदिँदा ययातिसँग रिसाए पनि पछि ऊ आफैँ केशशुल्का हुन राजी हुन्छे । उसको सशक्त विद्रोह नै मौन रूपमा गालवले स्वयम्बरमा धोका दिएपछि मानव समाजलाई परित्याग गरी वनमा पस्नु नै हो । वन पस्नु भनेको तत्कालीन समाजका महिलाले गर्न सक्ने पुरुष समाजप्रतिको विद्रोह हो ।

पुरुषले आफ्नो प्रभुत्व कायम गरी माधवीलाई शोषण गरेका छन् । पुरुष सत्ता र शक्ति सम्बन्धको आडमा महिला तथा दासदासीप्रति चरम उत्पीडनका घटना भएका छन् ।

त्यसैगरी सांस्कृतिक अध्ययनले हेर्ने गरेको साहित्यमा प्रयुक्त निम्नवर्गीय पात्रहरूको अवस्थालाई माधवीमा हेर्दा दासदासीहरूको पहिचान, प्रतिनिधित्व र प्रतिरोधको स्थिति भन्नु दयनीय देखिन्छ । दास र दासीलाई वर्गीय पात्रको रूपमा हेर्दा यिनीहरू उत्पीडित बन्धनमुक्त हुन सक्थे भने मालिकले चाहेमा प्राणदण्डसमेत पाउन सक्थे । पहिचानका हिसावमा यिनीहरू गधा वा गोरुजस्ता शोषित वर्गमा पर्दछन् यिनीहरू आफ्नो हक अधिकारका लागि सङ्घर्षमा लाग्न खोजे पनि अहिच्छत्र र कोशलमा सफल हुन सकेको छैन । यिनीहरू अनवरत रूपमा कम खाना र डरैडरमा शारीरिक तथा मानसिक पीडा सहन बाध्य पारिएका छन् । नियति र भाग्यसँग दाँज्दै र ठूला वर्गले श्राप दिँदै दास योनिमा परिणत गरी पहिचान विद्रुप पारिएको छ । यिनीहरूलेश्रम गर्न शोषित हुनमात्र जानेका छन् । दासीहरूलाई भने राजा, महाराजाले श्रम र शारीरिक शोषण गरेको पाइन्छ । पाहुना, विशिष्ट व्यक्ति, जो आए पनि शरीर सुम्पनु पर्ने बाध्यता छ । पुरुषले यौनमा एकाधिकार गर्दै आभिचारिक योनितन्त्र गरी शारीरिक पीडा दिँदा पनि सहनु पर्ने नारीहरूलाई बनाइएको छ ।

दासहरूको प्रतिनिधित्व नै शोषित, पीडित र दासमुक्तिको कामना गर्दै 'अमोऽहमस्मि' मन्त्र जप्ने वर्गीय पात्रका रूपमा उपन्यासमा उपस्थित गराइएको छ । उपन्यासको कथ्य विषय मध्ये दासमुक्ति पनि प्रमुख एक हो । यिनीहरूको प्रतिरोधको स्थिति भनेको अहिच्छत्रमा शुली चढाएर विफल पारिएको छ भने कोशलमा पिशाचद्वारा गधा हानी हत्या गराएर विफल पारिएको छ । 'सम्बालागण' भने दासमुक्तिको नमूना राज्यका रूपमा उपन्यासमा आएको छ । जहाँ दासदासीहरू मानव भएर बाँच्न पाएका छ । तथापि शस्त्रास्त्रबाट खडा गरिएको स्वतन्त्र राज्य भएकाले सामन्तहरूबाट खतरा भने सधैं रहेको छ । दासहरूको सङ्घर्षस्वरूप प्राप्त स्वतन्त्रराज्य सम्बालागण वीर शहीद दासहरूप्रति समर्पित राज्य हो ।

सत्ता र शक्तिले उन्मत्त भएका राजा, मन्त्री, पुरोहितजस्ता सामन्तहरूले महिला तथा दासदासीमाथि प्रभुत्व कायम गर्न खोजेका छन् । सत्ता र शक्तिका भरमा महिला तथा दासदासीहरूप्रति निरन्तर शोषण उत्पीडन, अन्याय र अत्याचार गरेका छन् । महिला तथा दासदासीहरूलाई दबाएर राख्न मै शक्ति केन्द्रित गरेका छन् । दासविहीन समाजमा दासप्रति उत्पीडन नभएपनि महिलाप्रतिको दृष्टिकोण भने उस्तै रहेको छ ।

लैङ्गिकताका सवालबाट माधवी उपन्यासको विश्लेषण गर्दा महिलाहरू उत्पीडित बन्न वाध्य छन् । राजकुमारी भएर युवतीजन्य चञ्चलमय उमेरमा कुनै राजकुमारसँग विवाह गरी सुखसयलपूर्वक बस्नुपर्ने माधवीको जीवन कष्टमय बनाइएको छ । पुरुषसत्ता, पुरुष भोगवादी सोचबाट माधवी पीडित छे, भने यीवाहेक पनि वर्गीय रूपमा दासीहरूको जीवनभन्नु दयनीय देखिन्छ । महिलाहरूलाई देवताकै पालादेखि भेदभाव गरिएको कुरा उपन्यासबाट थाहा हुन्छ । महिलाहरूलाई अप्सरा र गणिकाभन्दा तल राख्दै देव सभामा समेत वर्जित गरिएको छ भने कोशलमा पनि घोषाबाहेक अन्य नारीलाई सभामा जान वर्जित छ । महिलाका र दासीहरूका अगाडि देशका मुख्य कुराहरू गर्न नहुने तथा सभामा भएका कुराहरूलाई दासीहरूले थाहा पाउन खोज्दा सोमदत्त धातृ सुनन्दासँग रिसाएबाट प्रष्ट हुन्छ । उर्वशीलाई नारीहरूको मन ब्वाँसोको जस्तो हुन्छ भन्न लगाउनुले मातृसत्तामा पनि पुरुषले विद्रोह गर्न खोजेको भल्को पाउन सकिन्छ । महिला तथा दासीहरूलाई मनोरञ्जनको साधन र बच्चा पाउने यन्त्रका रूपमा प्रयोग गरिएको छ । पाहुना आउँदा छोरी, श्रीमती तथा दासीलाई सहवासका लागि पठाइएको छ । उनीहरूका राय बुझेको पाइँदैन । नारीहरूलाई वेश्या, पण्य स्त्री केश शुल्का बनाइएको छ । दासीहरूलाईत कम्मरभन्दा माथि नाङ्गै बाटधानमा बेचन राखिएको छ भने वाभेरुतिरबाट काल थेप्चा नाक भएका दासीहरूलाई डुङ्गामा राखी बेचन बाटाधान ल्याउने गरेको थाहा हुन्छ । तरुनीदासीप्रति ग्राहकको ध्यान जानुले शारीरिक सम्पर्कका लागि पनि किन बेच हुने कुरा बुझ्न सकिन्छ । कासीमा सोमदत्त जाँदा दिवोदासले कामकलामा प्रवीण अप्सरा रात्रि समयका लागि पठाएकाले महिलाहरूको शारीरिक शोषणबारे सहज अनुमान लगाउन सकिन्छ । महाभारतमै युधिष्ठिरले आफ्नी पत्नि द्रौपदीलाई जुवामा हारेजस्तै बाटधानम एक पुरुषले छोरीलाई जुवाको दाउमा राखेर हाछ्छ र छोरी सानी भएर जित्नेले लान नमान्दा पत्नि दिन्छु भन्नुले छोराछोरी र श्रीमती बाबुका सम्पत्ति मानिने कुरालाई सहजै अनुमान लगाउन सकिन्छ । त्यसैगरी सुपर्णले सारङ्गालाई मुनि व्याघ्रपादलाई दान गरेबाट पनि दानको वस्तु रहेको थाहा हुन्छ । ऋषि पत्नि वा उद्दालककी पत्निलाई एक ऋषिले जबर्जस्ती यौन सम्पर्कका लागि वनमा तानेर लगे भन्ने माधवी र घोषाको संवादबाट नारीको यौन स्वतन्त्रता पुरुषको एकाधिकार कायम हुन लागेको भल्को पाइन्छ । नारी र रत्नलाई जसले पायो उसैले भोग गर्ने चलन पाइन्छ । पति, पुत्र वा बाबु नभएकी स्त्रीलाई पनि अरक्षिता भन्दै पुरुषले भोग्ने गरेको पाइन्छ । कसैले नारीको अस्मिता लुटेमा नारी दास योनिमा जाने

कुराको प्रमाण चर्मपुटिकाबाट पाउन सकिन्छ भने आभिचारिक योनितन्त्रबाट यौनहिंसा-अन्तर्गत लिन सकिन्छ । बाटधानमै वेश्याको उपस्थिति बाक्लै रहनु र त्यही बढी भीड लाग्नुले पुरुष भोगवादी मानसिकता छर्लङ्ग हुन्छ ।

नारीलाई संस्कारकैरूपमा महामया बनाएर यौन शोषण गर्ने गरेको र दासीहरूका बच्चामध्ये वर्षमा पहिलो पल्ट जन्मने बच्चालाई आमाबाट खोसेर वरुणलाई बलि दिइ, आमालाई पुत्र वियोग सहन वाध्य पारिएको छ । माधवीलाई पनि वेश्याभन्दा सम्मान दिएको भन्दै केशशुल्का बनाएर बच्चा पाउँदै छाड्न पर्ने विवश पारिएको छ । पुरुष भोगवादी मानसिकता, पुरुष सत्ता र वर्गीय समाजले महिलाप्रति यौन शोषण, श्रम शोषण गर्दै कठपुतली बनाएको छ । महिलाको रूप सौन्दर्यमा पुरुष कति लुब्ध हुन्छ भन्ने कुरा त विश्वामित्रले यी कन्या सीधै मेरोमा लिएर आएको भए चार चक्रवर्ती सम्राट मेरै हुन्थे भन्नुले पुष्टि गर्छ । माधवीकोइच्छा विरुद्ध प्रमतकबाट नियोग एक पटकमात्र होइन दुईपटक गराएर विश्वामित्रले माधवीको व्यक्तिगत स्वतन्त्रता र यौन स्वतन्त्रतालाई शोषण गरेको छ । जसलाई माधवीले घृणा गरेकी छे । हलिमक, हर्यश्व, दिवोदास, शिवि र गालव स्वयम् माधवीको सौन्दर्यबाट मुग्ध रहेका छन् । एउटा वेश्याले त शरीर सुम्पेपछि केही धन वा वस्तु पाउँथी भने माधवीले निस्वार्थ रूपले गालवको गुरुदक्षिणा पूरा गर्न लागे पनि स्वयम्बरमा अनुपस्थित रहेर माधवीलाई सबैभन्दा पीडा दिएर वनवासी बन्न वाध्य पारेको छ ।

यसरी सांस्कृतिक अध्ययनबाट **माधवी** उपन्यासको विश्लेषण पूरा भएको छ ।

सम्भावित शोध शीर्षकहरू

- । माधवी उपन्यासको नारीवादी अध्ययन
- । माधवी उपन्यासको मिथकीय अध्ययन
- । माधवी उपन्यासको मनोवैज्ञानिक अध्ययन

सन्दर्भ ग्रन्थसूचि

- अधिकारी, रमेशप्रसाद, (२०७०). “परिभाषित आँखाको सांस्कृतिक अध्ययन”. एम.फिल
अप्रकाशित शोधप्रबन्ध, नेपाली केन्द्रीय विभाग ।
- अधिकारी, रेशराज र अन्य. **नेपाली समाज र संस्कृति**. विद्यार्थी पुस्तक भण्डार ।
- अधिकारी, हेमाङ्गराज, सम्मा. (२०७१). “प्रयोगात्मक नेपाली शब्दकोश”. पृ. १३७४-१३७५ ।
- उप्रेती, संजीव, (२०६८). **सिद्धान्तका कुरा**. काठमाडौँ : अक्षर क्रिएसन्स् नेपाल ।
- एडगर र सेडविक, (२००४). सेज पब्लिकेशन : न्यू दिल्ली ।
- ओभा, रामनाथ, (२०५१). “माधवीभिन्नको माधवीलाई नियाल्दा.” **उन्नयन** अङ्क १६, माघ-
चैत्र, पृ. २७-३२ ।
- किरण, (२०६५). **नेपाली समाज र संस्कृति**. विवेकसिर्जनशील प्रकाशन : काठमाडौँ ।
- कोइराला, कुलप्रसाद, (२०६३). **माधवीमाथिको अन्तर्दृष्टि**. जुपिटर पब्लिसर्स एन्ड
डिस्ट्रिब्युटर्स : नेपाल ।
- गिरी, अमर, (२०६९). “समकालीन नेपाली कवितामा सांस्कृतिक चेतना.” **भृकुटी** पूर्णाङ्क १६,
साउन-असोज, पृ. ९-१७ ।
- _____ (२०७०). “सांस्कृतिक अध्ययनका सैद्धान्तिक आधार र अवधारणा”.
भृकुटी भाग १९, असार, पृ. १-४६ ।
- गैरे, ईश्वरीप्रसाद, (२०४८). “मदनमणि दीक्षित र उनको माधवी उपन्यास”. अप्रकाशित
शोधप्रबन्ध स्नाकोत्तर तह, शिक्षण विभाग, काठमाडौँ ।
- _____, (२०५१). “माधवीका केही सन्दर्भ”. **उन्नयन** १६, माघ-चैत्र, पृ. ४६३-
५३२ ।

_____ , (२०५९). “माधवीका वैचारिक सांस्कृतिकस्वरूप”. कुञ्जिनी, कीर्तिपुर
अङ्क ७, वर्ष १०, पृ.१-७।

गौतम, लक्ष्मणप्रसाद, (२०५१). “भाषिक प्रयोगका आधारमा : मदनमणि दीक्षितको माधवी”.
उन्नयन, अङ्क १६ माघ-चैत पृ. २५२-२५४।

_____ , (२०७०). “कृति विश्लेषणमा सांस्कृतिक समालोचनाका सैद्धान्तिक
पर्याधार”. भृकुटी, भाग १९ असार, पृ.३६५-३७७।

चैतन्य, (२०७०). “दीक्षित रचित माधवीको वैचारिक तथा सौन्दर्यात्मक
अध्ययन”. गरिमा, अङ्क ८, वर्ष ३१, साउन साभा प्रकाशन : ललितपुर पृ.५९-७०।

_____ , (२०७०). “समकालीन बुर्जुवा दर्शन र सांस्कृतिक अध्ययन”. भृकुटी
भाग १९, असार, पृ.१४२-१६५।

दीक्षित, मदनमणि, (२०६७). माधवी. साभा प्रकाशन : ललितपुर।

ढकाल, रजनी, (२०७०). “सांस्कृतिक अध्ययनमा लैङ्गिकता”. भृकुटी भाग १९, असार,
पृ.३२६-३३३।

पाण्डे, ताराकान्त, (२०७०) “संस्कृति, सांस्कृतिक अध्ययन र मार्क्सवाद”. भृकुटी भाग १९,
असार, पृ.१६६-१७१

पौड्याल, विष्णुप्रसाद, (२०६८). उपन्यास समालोचना प्रवृत्ति र विश्लेषण. काठमाडौं : भूँडी
पुराण, प्रकाशन।

प्रसाई, गणेशबहादुर, (२०५१). “उर्णनाभवाट निःसृत तन्तु”. उन्नयन, अङ्क १६, माघ -
चैत, पृ. ४५८-४६२।

प्रधान, कृष्णचन्द्रसिंह, (२०५४). “आधुनिक नेपाली उपन्यासमा सांस्कृतिक चेतना”. प्रज्ञा,
वर्ष २८, पूर्णाङ्क ८५, पृ.१२४-१२६।

प्रधान, प्रतापचन्द्र, (२०५१). “मिथक निरुपणका सन्दर्भमा माधवी.” उन्नयन, अङ्क १६,
माघ-चैत पृ. ५७१-५७५ ।

निरौला, यज्ञश्वर, (२०५१). “माधवीको भाषामा : एक विवेचनात्म टिप्पणी”. उन्नयन, अङ्क
१६, माघ-चैत, पृ. २३२-२३८ ।

बराल कृष्णहरि र नेत्र एटम, (२०५६). उपन्यास सिद्धान्त र नेपाली उपन्यास. नेपाली
उपन्यास, साभा प्रकाशन ।

ब्रुकर, पिटर, (२०००). दो.सं. अगोलोसरी अफ कल्चरल थियोरी: अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।

भट्ट, भोजराज, (२०५१). “माधवी : परम्परा र नवीनताको समीकरण”. उन्नयन, अङ्क
१६ माघ -चैत पृ. २७७-२८० ।

भट्टराई, रमेशप्रसाद, (२०६८). ‘क’ ‘समकालीन साहित्य.’ पृ. ६१७ ।

_____, (२०६९). “सांस्कृतिक अध्ययनका मूलभूत अवधारणा”. भृकुटी, पृ. ४९-
७७ ।

_____, (२०७०). “सांस्कृतिक अध्ययनका मूलभूत सिद्धान्त”. भृकुटी भाग
१९, असार, पृ. ३३४-३६४ ।

मेकाइबर एन्ड पेज (१९५३). सोसाइटी लन्डन : म्याकमिलन ।

मैनाली, कमलराज, (२०५१). “माधवीको कथा-२”. उन्नयन, अङ्क १६ माघ-चैत पृ. ५८९-
६२६ ।

मैनाली, विन्दा, (२०६२). “माधवी उपन्यास : मानव विकासको युगान्तकारी स्वर”. उन्नयन,
साउन-असोज अङ्क ५६, पृ. ५५-६८ ।

रेग्मी, कमलराज, (२०५१). “माधवीको कथामा मेरो अन्तिम मन्तव्य”. उन्नयन, अङ्क १६,
माघ-चैत्र पृ. १२४-२३२ ।

लुइटेल्, तिलकप्रसाद, (२०६९). अनु. मनुस्मृति. काठमाडौं : पैरवी प्रकाशन ।

शर्मा, भरतराज, (२०५१). “मेरो विहङ्गम दृष्टिमा माधवी”. **उन्नयन**, अङ्क १६, माघ - चैत्र, पृ. ४९-७६।

शर्मा, मोहनराज, (२०७०). “अवरजन अध्ययन र साहित्य”. **भृकुटी**, भाग १९, असार पृ. ३१४-३२५ ।

श्रेष्ठ, तारालाल र अन्य, (२०६५). **लैङ्गिक अध्ययन**. कीर्तिपुर : ऐकेडेमिक बुकसेन्टर ।

श्रेष्ठ, वालकृष्ण, (२०६४). **अनु. हिन्दु जातिको उत्थान र पतन**. (मूल लेखक रजनीकान्त शास्त्री) ।

श्रेष्ठ, केशवकुमार र आचार्य बलराम, (२०६७). **समाजशास्त्र र मानवशास्त्रमा सैद्धान्तिक दृष्टिकोण**. भोटाहिटी : नेशनल बुक सेन्टर ।

सिटौला, मोहन, (२०५१). “माधवी मानव उन्मुक्तिको युगान्तकारी स्वर”. **उन्नयन**, अङ्क १६, माघ-चैत्र, पृ. ३२६-३४३ ।

सुवेदी, देवी, (२०४९). “माधवीको औपन्यासिक संरचना”. **अनुराग**, पूर्णाङ्क ५, पौष पृ. ४-१६ ।

सुवेदी, राजेन्द्र, (२०५१). “आलोचनाको यथार्थतामागम्भीर प्रतिपादन माधवी.” **उन्नयन**, अङ्क १६, माघ-चैत्र, पृ. ६५६-६७० ।

_____, (२०५४). “वर्गीय चिन्तन र माधवी उपन्यासमा प्रयुक्त समाज”. **कुञ्जिनी**, वर्ष ५, अङ्क ३, पृ. १०-१५ ।

ज्ञवाली, विष्णुप्रसाद, (२०७०). “रमेश विकलका कथामा सांस्कृतिक अध्ययन”. एम फिल तह, अप्रकाशित शोधप्रबन्ध, केन्द्रीय नेपाली विभाग ।

_____, (२०७०). “सांस्कृतिक अध्ययनको परम्परा : ऐतिहासिक सन्दर्भ”. **भृकुटी**, भाग १९, पृ. ४०४-४१२ ।

ण