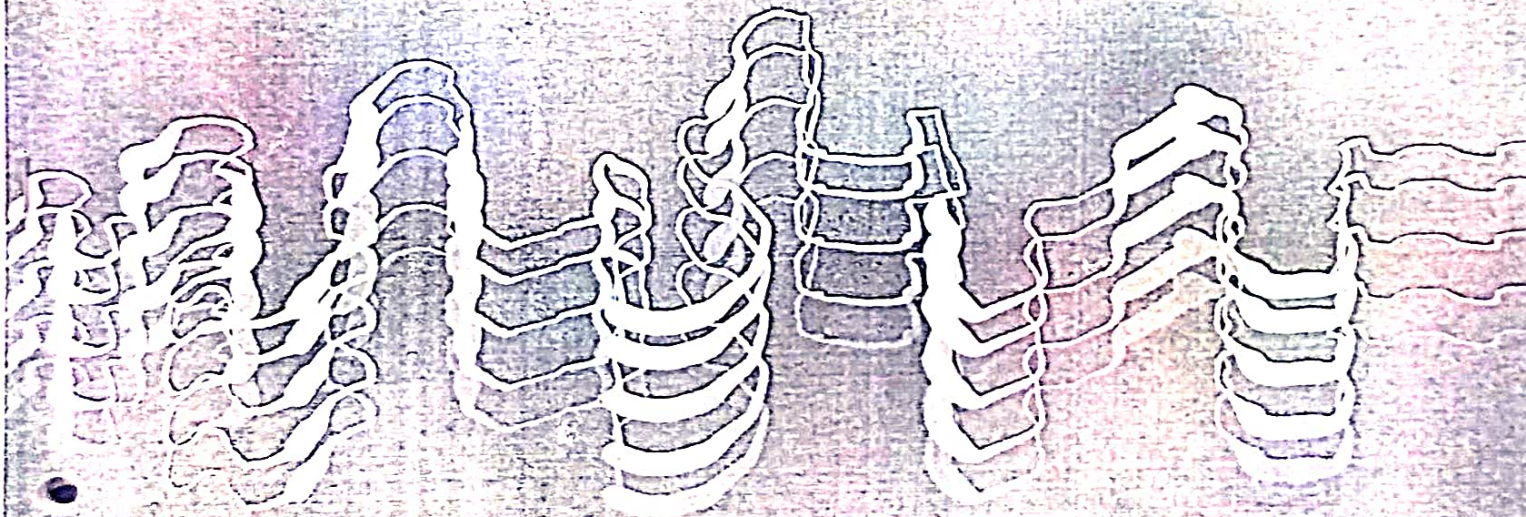


मुक्ता शब्द

सप्टेंबर २०२०

मूल्य : ७० रुपये



मराठी विभाग
मुंबई

तुकारामांच्या जोडअभंगाचे वाचन आणि निरूपण

- दिलीप धोंडगे

भ्रतारेंसी भार्या बोले गुज गोष्टी |
मज ऐसी कष्टी नाही दुजी ||१||
अखंड तुमचे धंदावरी मन |
माझें तों हेकण करिती सर्व ||ध्रु. ||
जोडितसा तुम्ही खाती हेरेचोरे |
माझी तव पोरे हळीती ||२||
तुमची व्याली माझे डाई हो पेटली |
सदा दुष्ट बोली सोसवेना ||३||
दुष्टवृत्ति नंदुली सदा द्वेष करी |
नांदो मी संसारी कोण्या सुखे ||४||
भावा दीर कांही धड हा न बोले |
नांदो कोणां खाले कैसी आतां ||५||
माझ्या अंगसंगे तुम्हांली विश्रांति |
मग धडगति नाही तुमची ||६||
ठमकते तुमकते जीव मुठी धरुनि |
परि तुम्ही अजुनि न धरा लाज ||७||
वेगळे निघता संसार करीन |
नाही तरी प्राण देते आतां ||८||
तुका म्हणे जाला कामाचा अंकित |
सांगे मनोगत तैसा वर्ते ||९|| (४२४४)

(श्रीतुकारामबाबांच्या अभंगांची गाथा, महाराष्ट्र राज्य
साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई, २०११)

तुकोवांच्या प्रस्तुत अभंगकवितेचा व अभंग क्र. ४२४५ या अभंगकवितेचा भाषाविज्ञानातील व मानववंशशास्त्रातील काही तत्वांच्या आधारे विचार करायचा आहे. प्रथम प्रस्तुत संहितेचा विचार करू. नंतर सलगपणे दुसऱ्या संहितेचा विचार करायचा असल्यामुळे ती संहिता नंतर मांडू. भाषाविज्ञानातील व मानववंशशास्त्रातील तत्वांचा वापर जसजशी गरज निर्माण होईल तसतसा करावयाचा आहे. आधी भाषावैज्ञानिक व नंतर मानववंशशास्त्रीय किंवा उलट असा वापर करायचा नाही. दोन्ही शास्त्रांतील तत्त्वे एकत्रितपणे वापरली तरी त्यांचे पृथक उपयोजन ध्यानात येईल. चिन्हशास्त्राच्या भाषेत बोलायचे तर या अभंगकवितांचा विचार वाचिक चिन्हे (verbal signs) व सामाजिक किंवा सांस्कृतिक चिन्हे (socio or cultural signs) या तत्वांच्या साहाय्याने करायचा आहे.

अभंगाचे पहिले कडे आहे:

भ्रतारेंसी भार्या बोले गुजगोष्टी | मज ऐसी कष्टी नाही दुजी ||१||
या कडव्यात कुतूहल निर्माण व्हावे असा आशय येतो व त्याचाच क्रमशः विस्तार अभंगभर होत जातो. कुतूहल निर्माण होते असे म्हणण्याचे कारण भार्या भ्रतराशी गुजगोष्टी करत आहे आणि गुजगोष्टीचे म्हणजे गुप्त गोष्टीचे सूतोवाच 'मज ऐसी कष्टी नाही दुजी' असे लगेच सांगून केले आहे. यामुळे कुतूहल निर्माण होते. इथे पती-पत्नी किंवा नवरा-बायको असे किंवा इतर शब्दप्रयोग टाळून भारदस्त अशा तत्सम संस्कृत शब्दांचा वापर केला आहे. भ्रतार आणि भार्या या वाचिक चिन्हप्रयोगामुळे ह्या जोडीला अभंगाच्या उद्ग्राह कडव्यातच उचलले गेले आहे. श्रीमान-श्रीमती सारख्या शब्दप्रयोगामुळे जेवढा उपहास साधला जातो तेवढा उपहास साधला आहे. उपहासासाठी भारदस्त असा तत्सम संस्कृत शब्दप्रयोग केलेला असला तरी त्यांचे साधारणीकरण केले आहे. काव्यातील व्यक्ती कोणाही विशिष्ट व्यक्तीशी अथवा कोणत्याही एका विशिष्ट स्थलकालाशी संबंधित न होता सर्वसाधारण स्वरूपात प्रतीत होणाऱ्या व्यक्ती म्हणजे साधारणीकरण होय. हे ज्ञाले रसचर्चेच्या अंगाने

साधारणीकरणाचे स्पष्टीकरण, अलंकाराची परिभाषा वापरायची तर भ्रतार आणि भार्या या शब्दप्रयोगाच्या रूपकातिशयोक्ती असेही म्हणता येईल. हे भ्रतार व भार्या हे महाराष्ट्रीय संस्कृतीतील आहेत. प्रस्तुत अभंगातील भार्या कष्टी आहे कारण भ्रताराचे मन अखंड आपल्या भ्रंदयावर असल्याचे तिचे म्हणणे आहे. तिच्या कष्टी असण्याची कारणे ती तिच्या मताने मांडत आहे. कुटुंबातील सर्व घटक त्या भार्येची हेळसांड करतात. तिचा भ्रतार कमवतो (जॉडितसा) आणि वाकीची हेरेचोर म्हणजे कुटुंबातील इतर भावांची मुले आयतं खातात. भ्रतार आणि भार्येची मुले मात्र तळमळतात (हळहळती). भ्रताराची आई भार्येशी डाव धरून असल्यासारखी वागते. (डाई हो पेटली), सहन होऊ नये इतके दुष्ट बोलते. दुष्ट वृत्तीने वागणारी भ्रताराची बहीण म्हणजे नर्णंद ही भार्येचा कायम द्वेष करते. आता आपण संसारात कुटल्या सुखाने राहावे असा तिच्यापुढे प्रश्न असल्याचे ती म्हणते. भ्रताराचे भाऊ-जेठ व दीर कोणीही धड बोलत नाही. आपण कोणाच्या आश्रयाने नांदावे (कोणा खाले नांदू) असा तिच्यापुढे प्रश्न आहे. आपण पत्नी असल्यामुळे पतिधर्माप्रमाणे वर्तन करून आपल्या पतीला विश्रांती मिळते. पण आपण गेल्यावर -मेल्यावर भ्रताराची अवस्था (गत) काही धड राहणार नाही असे ती भ्रताराला स्पष्टपणे सांगते. स्त्रीमुलभ वृत्ती म्हणून ती जीव मुठीत धरून नटते -थटते. पण आपल्या भ्रताराला काहीच लाज वाटत नाही अशी तक्रार ती बोलून दाखवते. शेवटी ती भ्रताराला कुटुंबातून फुटून वेगळे निघायचा इथारा देते. भ्रतार वेगळा निघाला तरच ती त्याच्याशी संसार करणार आहे; नाहीतर भार्येची प्राणत्यागाची तयारी आहे. अभंगाच्या अखेरच्या कडव्यात तुकोवांचे भाष्य आहे. ते म्हणजे: भ्रतार अखेरीस कामाचा म्हणजे भार्येचा अंकित झाला व तिने ज्या तक्रारी नोंदवल्या त्या दुःख करायला तयार होऊन भार्या सांगेल तसे वर्तन करायला तयार झाला.

आता वाचिक चिन्हे आणि सामाजिक व सांस्कृतिक चिन्हांच्या काव्यातील प्रयोगांमुळे जे काव्य किंवा जे काव्यनाटय निर्माण झाले आहे त्याचा विचार करू. भ्रतार

आणि भार्या हे तत्सम संस्कृत शब्दप्रयोग एरव्ही व्यवहारात वापरात नसले तरी कान्हात किंवा नाट्यात वापरले जातात. भ्रतार आणि भार्या यांचा नातेसंबंध विवाहजन्य आहे. समाजागळे, मग तो कोणताही समाज असो विवाहामुळेच नातेसंबंध निर्माण होतात व ते पक्वेन्ही होतात. ("In human Society, kinship is allowed to establish and perpetuate itself only through a specific forms of marriage" : "Structural Analysis in Linguistics and in Anthropology" : "Structural Anthropology" : Claude Levi - Strauss, Basic Books, p-50-51)

प्रस्तुत अभंगातील भ्रतार आणि भार्या यांच्य विवाहामुळे पत्नी, पत्नी, सासू, नणंद, भ्रताराने भाऊ म्हणजे जेठ व दीर अशी सहा नाती निर्माण झालेली आहेत. एरव्ही एवढ्या भ्रताराने आपल्या भरातील मुलगा व भाऊ ही दोन नाती त्यांच्या आईवडिलांच्या विवाहामुळे निष्पन्न झालेली होतीच. या अभंगातील व्यक्ती व त्यांची आपापसातील नाती यांचा पट आकृतीच्या साहाय्याने खालील प्रमाणे साखवता येईल.

कौटुंबिक स्थिती (अ)

	स्तंभ १ (कौटुंबिक नाती)	स्तंभ २ (सामाजिक व सांस्कृतिक नाती)	स्तंभ ३ (व्यक्तिगत दृष्टिकोन)
क.	भ्रतार	विवाहजन्य संबंध	भार्या
ख.	भ्रताराने आई	सासू	व्याली
ग.	भ्रताराने नणंद	नणंद	नंदुली
घ.	भ्रताराने मोठा भाऊ	जेठ (दीर)	भावादीर
च.	भ्रताराने लहान भाऊ	दीर	भावादीर

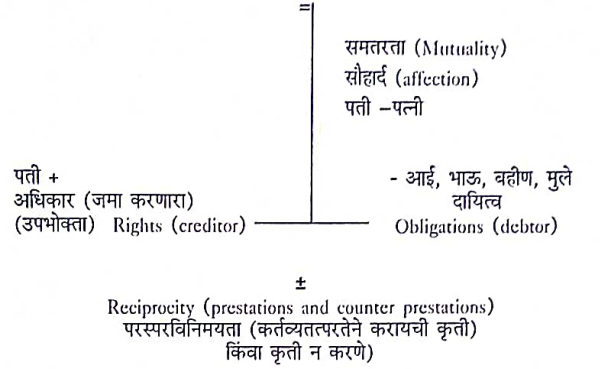
हेच ग, घ, आणि च या अक्षांतील नावांबद्दल म्हणता येईल. आई, सासू आणि व्याली ही आडव्या अक्षावरील एवढ्या व्यक्तीची नावे आहेत. भ्रताराने आई, भार्येची

सामाजिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या सासू व भार्येच्या व्यक्तिगत दृष्टिकोनाने व्याली. 'आई' या संज्ञेत दोन स्वर आहेत. आ + ई. घोषकारक वर्तीची कंपने चालू ठेवून ह्या संथपणे बाहेर येते तेव्हा या ध्वनीचे उच्चारण होते. 'आ' व 'ई' हे दोन्ही स्वर किंवा स्वरध्वनी आहेत. 'सासू' या शब्दात स् + आ + स् + ऊ असे चार ध्वनी आहेत. 'आई' तील ध्वनीच्या दुपट आहेत. [स] चे उच्चारण जिभेच्या वरच्या भागाने दातांभागाच्या भागाला स्पर्श करून वायुप्रवाह अडवला जातो. पण तो पूर्णपणे अडवला जात नाही. बारीक फट राहून तो अडवल्याने तेथे हवेचे घर्षण होते. यामुळे [स] या ध्वनीला घर्षक ध्वनी असे म्हणतात. मुखावाटे संथपणे वायुप्रवाह बाहेर येऊन निर्माण होणारे [आ], [ई] हे ध्वनी व घर्षण करीत मुखावाटे बाहेर येणारा वायुप्रवाह व त्यामुळे निर्माण होणारा [स] हा ध्वनी हा फरक सहजपणे ध्यानात येतो. [स] हा ध्वनी एकाच शब्दात दोनदा उच्चारणावा लागतो हे ध्यानात घ्यावे. हे भाषाशास्त्रीय चिन्हदृष्ट्या अतार्किक वाटत असले तरी सामाजिक व सांस्कृतिक दृष्ट्या आई व सासू या चिन्हांचा अर्थ मात्र तार्किक आहे. तार्किकतेमुळे अतार्किकताही महत्त्वपूर्ण उरते. म्हणून भाषाशास्त्रीय ध्वनीपातळीवर विश्लेषण केले, 'व्याली' चे उच्चारण ध्यानात घेण्याची गरज नाही. व्यालीच्या उच्चारणाला व्यक्तिगत संदर्भ आहे. प्रसूत होऊन आपल्याला जन्म देणारी म्हणून व्याली. व्यालीला सामाजिक - सांस्कृतिक संदर्भ नाही. उलट तो संदर्भ नावगरायाचा म्हणून फारसा वापरात नसलेला शब्दप्रयोग करून सामाजिक- सांस्कृतिक संदर्भ नावरून व्यक्तिगत संदर्भप्रधान केला आहे. व्याली - नंदुली या शब्दांच्या उच्चारणातील ईकारान्त प्रयोगांतून त्यांच्याबद्दलचा उच्चारकत्यांचा मानसिक पातळीवरील द्वेषात्मक भाव आपण जाणू शकतो. 'भावादीर' या शब्दप्रयोगातील भावा हे पद भार्येने तटस्थपणे वापरून आपल्याशी नाते नसल्याचे सूचित करणारे आहे. दोन भावांपैकी मोठा असलेला भाऊ जेठ असतो व लहान दीर असतो. यांमुळे दोहोंचा उल्लेख केला आहे. पण ताटस्थ्य मात्र राखलेले आहेच. भ्रताराने आपल्या

परिवारातील घटकांशी असलेले संबंध हे रक्तसंबंधी (relation of consanguinity) आहेत. भ्रताराचे व भार्येचे नाते हे रक्तसंबंधित नसून ते विवाहजन्य अतएव स्नेहाचे (relation of affinity) नाते आहे. किंवा अधिक सूक्ष्मपणे सांगावयाचे तर विवाहजन्य नाते म्हणजे कामवासनेशी निगडित (relation of sex) आहे. भ्रतार व भार्या ही ज्या मातापित्यांची लेकरे आहेत ते त्यांच्या मातापित्यांशी वंशज म्हणून संबंधित (relation of descent) आहेत. भ्रतार व भार्या यांची लेकरे हे त्यांचे वंशज (descent) होत. यामुळे भ्रताराच्या रक्तसंबंधित व्यक्तींचे संबंध हे पहिल्या स्तंभातील नातेवाईक संज्ञांवरून (kinship terms) कळते. हे नातेसंबंध प्रेममूलक अशा जिव्हाळयाचे (avunculate) आहेत. विवाहजन्य संबंधांतून जे सामाजिक व सांस्कृतिक नातेसंबंध प्रस्थापित होतात ते स्तंभ दोनमध्ये उपयोजिलेल्या नातेसंबंधित संज्ञांवरून कळतात. वस्तुतः पहिल्या स्तंभातील नातेवाईकवाचक संज्ञांनाही सामाजिक सांस्कृतिक संदर्भ आहेतच; पण आपण कौटुंबिक पातळीवरील संदर्भ ध्यानात घेतले आहेत. तिसऱ्या स्तंभातील शब्द हे स्तंभ दोनमधील संज्ञांच्या सामाजिक आणि सांस्कृतिक संदर्भांना नाकारणारे असल्यामुळे व्यक्तिगत संदर्भ विवक्षित शब्द वापरून व्यक्त केले आहेत. यांमुळे ते शब्द संज्ञा न ठरता ध्वनिदृष्ट्या भिन्न असल्याचे वर पाहिले आहेच. इथे नातेवाईकवाचक संज्ञा व भार्येचे शब्द यांचे कार्य कळते; पण त्यामुळे व्यवस्था मात्र कळत नाही. त्यासाठी चिन्हमीमांसा जोडीला घ्यावी लागते. तसा विचार पुढे येणार आहेच. भार्येकडून सामाजिक-सांस्कृतिक चिन्ह नाकारली जाऊन वैयक्तिक पातळीवर जी नवीन चिन्हे वापरली आहेत त्यामुळे सामाजिक-सांस्कृतिक पातळीकडून भावनिक पातळीकडे स्थानांतरण होते. याला रॅडक्लीफ - ब्राऊन (Radcliffe - Brown) याने दृष्टिकोण (attitudes) म्हटले आहे. (तत्रैव, पृ. ३८) हे स्थानांतरण असंस्थात्मक असते. (कौटुंबिक -सामाजिक संस्थांना जो भार्येकडून नकार दिला आहे, त्यावरून हे ध्यानात घ्यावे.) कौटुंबिक, सामाजिक व सांस्कृतिक व्यवस्थांमधील प्रचलित

संज्ञांमध्ये जी कमतरता अगर विरोधाभास व्यक्तीला जाणवतो तो दूर करायचे काम भावनिक व्यवस्था करत असते.

प्रस्तुत अभंगातील नातेसंबंध व्यवस्थेचे स्वरूप लक्षात यावे म्हणून क्लोद-लेव - स्ट्रॉस यांच्या आकृतीचा उपयोग करून घेता येईल. (तत्रैव, पृ. ४९)



या अभंगातील भ्रतार आणि भार्या हे समतरतेच्या (=) स्थानी आहेत. भ्रतार हा + अधिकार (जमा करणारा) स्थानी आहे. भार्येने केलेले नवऱ्याबाबत केलेले वर्णन (अखंड तुमचे धंदयावरी मन, जोडितसा तुम्ही) ही गोष्ट स्पष्ट करणारी आहेच. सासू नणंद, भावादीर (भ्रताराची आई, बहीण, भाऊ) हे परस्परविनिमयता (±) या स्थानी आहेत पण भार्येची तक्रार नेमकी या स्थानाबद्दल आहे. ते कर्तव्य तत्परतेने कृती न करणारे (-) आहेत. त्यामुळे ते उपभोक्ताच्या (-) स्थानावर गेलेले आहेत. उपभोक्त्याचे स्थान आणि तत्परतेने कृती न करणाऱ्याचे स्थान एकच आहे हे (-) या चिन्हावरून लक्षात घ्यावे. भार्येच्या या दृष्टिकोनामुळे पती -पत्नीमधील सौहार्द संबंभाला धक्का पोहोचलेला आहे. म्हणूनच अभंगाच्या पहिल्या उद्‌ग्राह कडव्यातच तिने 'मज ऐसी कष्टी नाही दुजी' अशी तक्रार नोंदवली आहे व तक्रारीचा पाढा पुढे चालूच ठेवला आहे. तिच्या दृष्टीने

(attitude) ती करत असलेल्या तक्रारी रास्त आहेत. या विशिष्ट कुटुंबात भायेंचा भ्रतार हा जमा करणारा (+) आहे. तो सारखा धंद्यावर मन ठेवून पैसे कमवतो ; पण त्याच्याशी संबंधित पत्नी व मुले (=) मात्र वंचिताचे जिणे जगतात भायेंच्या तक्रारीच्या पाढ्यातील काही अंश असा : "माझे ते हेल्प करितो सर्व, माझी तव पोरं हळहळीती, तुमची व्याली माझे डाई हो पेटली | सदा दुष्ट बोली सोसवेना दुष्टवृत्ति नंदुली सदा द्वेष करी | नांदो मी संसारी कोण्या सुखे || भावादीर काही धड हा न बोले | नांदो कोणां खाले कैसी आतां ||" भायेंच्या तक्रारीतून निष्पन्न होणारी गोष्ट म्हणजे ती परस्परविनिमयतेने (+) कर्तव्यतत्परता ध्यानी ठेवून पत्नीला साथ देते. (माझ्या अंगसंगे तुम्हांसी विश्रांति) त्यांची मुलेही त्यांच्या सोबत आहेत. पण ती मुले असल्यामुळे उपभोक्ता (-) स्थानी आहेत. पण तेथे दुसरीच मुले (हैरचौर) लाभ घेतात व भ्रतार- भायेंची मुले मात्र हळहळतात. आई, वहीण, भाऊ हे परस्परविनिमयाकडून उपभोक्ताकडे स्थानांतरित होऊनही ते भायेंला छळतात ही तिची तक्रार आहे कारण नवऱ्याला त्याबद्दल काही वाटत नाही. यामुळे ती गेल्यावर (मेल्यावर) भ्रताराची अवस्था (गत) काही धड होणार नाही हे ही ती सांगते. इतके दिवस तिने नटूनथटून सर्व सहन केले म्हणजे बाहेर हे बिंग फुटू दिले नाही पण नवऱ्याला मात्र काही लाज वाटत नाही. आपले हे परस्परसौहार्दाचे (=) नाते टिकवायचे असेल व संसार सुरळीत चालू ठेवायचा असेल तर नवऱ्याला या कुटुंबाला फोडून वेगळे निघावे लागेल असे तिचे स्पष्ट मत बोलून दाखवते. 'वेगळे निघणे' या वाक्प्रयोगाला सामाजिक सांस्कृतिक संदर्भ आहे. नाही वेगळे निघालात तर मी प्राणत्याग करीन असा निर्वाणीचा इशाराही तिने दिला आहे. हे सर्व ऐकून घेतल्यावर भ्रतार हा भायेंचा अंकित झाला. रक्तसंबंधित नात्यापेक्षा विवाहजन्य कामभावनेच्या नात्याला (relation of sex) प्राधान्य देऊन भार्या जसे सांगेल तसे वागायला तयार झाला.

कामाचा अंकित कांतेने प्रार्थित |
तूं का हो दुश्चित निरंतर ||१||
माझी मायबापे बंधु हो बहिण |
तुज करी सीण त्यागीन मी || धु ||
त्यांचे जरी तोंड पाहेन मागुता |
तरि मज हत्या घडो तुझी ||२||
सकाळ उठोन वेगळा निघेन |
वाहतो तुझी आण निश्चयेसी ||३||
वेगळे निघता घडीन दोरे चुडा |
तूं तर व माझा जोडा जन्माचा कीं ||४||
ताईत सांकळी गळांचि दुलडी |
बाजुबंद जोडी हातसर ||५||
वेणीचे जे न ग सर्व ही करीन |
नको धरू सीण मनी काही ||६||
नेसावया साडी सेलारी चुनडी |
अंगींची कांचोळी जाळिया फुले ||७||
तुका म्हणे केला रांडेने गाढव |

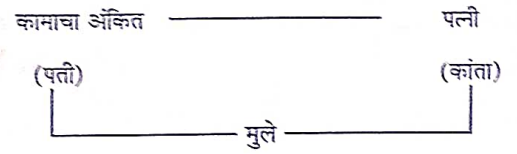
मनासवे धांव घेतलीसे ||८|| (४२४५) तत्रैव ,

आधीच्या अभंगात भायेंने आपणासारखी दुसरी कोणीच कष्टी नाही आणि ते कष्टी असणे कोणत्या पार्श्वभूमीवर अनुचित आहे हे पटवून दिल्यावर कामाचा अंकित झालेला म्हणजे विवाहजन्य कामभावसंबंधाला जपणारा आता पत्नीची विनवणी करत आहे. या अभंगात सुरुवातीच्या उदग्राह कडव्यात 'भार्या' हया संज्ञेऐवजी 'कांता' ही संज्ञा वापरली आहे. 'भार्या' ही तुकोबांनी वापरलेली साधारणीकृत संज्ञा पहिल्या अभंगात योग्य होती. पण आता भ्रतार हा कामाचा अंकित झालेला असल्यामुळे 'भ्रतार' ही संज्ञा गृहीत धरून 'कामाचा अंकित' ही संज्ञा उद्भूत झाली आहे. 'भार्या' ऐवजी 'कांता' ही वाचिक संज्ञा किंवा वाचिक चिन्ह कामाच्या अंकित असलेल्याशी निकटतम म्हणून उदयाला आली आहे. कांता ही संज्ञा तत्सम संस्कृत भाषेतली असली तरी विशिष्ट व्यक्तिपूचक झालेली आहे. आता कामाचा अंकित कांतेची विनवणी करतो. त्यासाठी

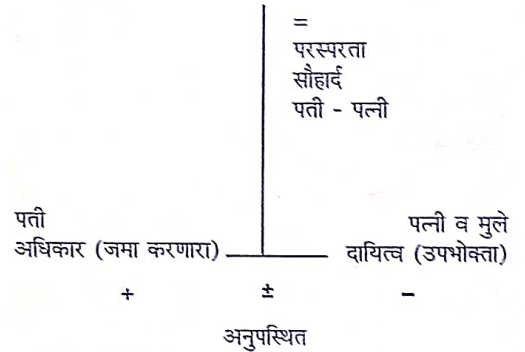
तुकोवांनी प्रार्थित हा शब्दप्रयोग केला आहे. कामाचा अंकित व कांता यांतील आद्य व आंतरयमक त्या उभयपदांच्या निकटतम असण्याला पोषक ठरले आहेत. कामाच्या अंकिताच्या कांतेपारी केलेल्या विनवण्या पुढील प्रमाणे : तू अशी सतत खिन्न उदास का असतेस? माझे आईवडिल, भाऊ, किंवा बहीण कोणीही असो तुला त्रास देणारे असल्यामुळे मी त्यांचा त्याग करीन. एकदा त्याग केल्यानंतर पुन्हा त्यांचे तोंड जरी पाहिले तरी मला तुझ्या हत्येचे पातक लागेल. उद्या सकाळी उठल्याबरोबर त्यांच्यातून वेगळा निधेन हा माझा निश्चय तुला शपथेवर सांगतो. वेगळा निघाल्यावर तुला वांगड्यांचा चुडा घडवीन. कारण तू नाझी जन्माची जोडीदार आहेस. साखळीतल्या ताईताबरोबर गळ्यातला आणखी एक अलंकार तुला बनवून देईन. दंडातला एक अलंकार, हातातला एक दागिना ज्याला गोठ म्हणतात तो, केसांत माळण्यासाठी वेण्यांच्या अलंकारांचे सर्व नग तुला करून देईन. तू मनात काहीच दुःख धरू नको. नैसायला शालू (सेलारी), बुट्ट्यांचे लुगडे (चुनडी साडी), अंगात घालायला जाळीदार फुलांची चोळी घेऊन देईन. यानंतर तुकोवा आभांगाच्या कडव्यात भाष्य करताना म्हणतात : राडेने आपल्या नवऱ्याला गाढव केल्यामुळे तो तिच्या मर्जी-प्रमाणे वागू लागला.

पहिल्या अभांगात जी कौटुंबिक स्थिती, कौटुंबिक स्थिती (अ), होती, म्हणजे आई, भाऊ, बहीण, आपली पत्नी व स्वतःसह इतरांची मुलं असा भरगच्च परिवार होता. भारतीय व इथे विशेषतः महाराष्ट्रीय कुटुंबाने हे व्यवच्छेदक लक्षण अलिअलीकडेपर्यंत होते. तुकोवांच्या काळात तर ते होतेच. त्याला संयुक्त कुटुंब हे सामाजिक संदर्भात नावही होते. पण या कुटुंबाचा संकोच करून स्वतःचे कुटुंब स्थापित करायचा निर्धार व्यक्त केल्यावर जी कौटुंबिक स्थिती दिसते, ती खालील आकृतीद्वारा पाहता येते.

कौटुंबिक स्थिती (ब)



आई, भाऊ, बहीण व कुटुंबातील भावादीरांची मुले ह्या सामाजिक - सांस्कृतिक चिन्हांचा कुटुंबातून विलोप झाल्यामुळे कौटुंबिक स्थिती (अ) चे रूपांतरण कौटुंबिक स्थिती (ब) मध्ये झाले आहे. क्लोद-लेव-स्ट्रौस यांच्या आकृतीचा वापर करून मांडणी करावयाची झाल्यास ती अशी होईल :



कांतेचे ऐकल्यानंतर कामाच्या अंकिताने आई, भाऊ, बहीण व भावांची मुले यांचा त्याग केल्यामुळे कौटुंबिक स्थिती (ब) दायित्व (उपभोक्ता) - या जागी त्यांचे स्थान राहिले नाही. त्या जागी उलट कामाच्या अंकिताची पत्नी (कांता) व मुले यांना स्थान मिळाले आहे. वेगळे निघाल्यावर आई, भाऊ, बहीण यांचे तोंड पाहणार नाही व पाहिले तर कांतेच्या हत्येचे पातक लागेल हे कामाच्या अंकिताने कांतेला सांगितल्यामुळे उभयतांतील परस्परता गडद झाली आहे.

पुन्हा पत्नी उपभोक्ता (-) या जागी गेल्यामुळे तिचे कसकसे लाड होणार आहेत याचे वर्णन वर केलेले आहेच. ज्या वस्तू कांतेच्या पदरात पडणार आहेत, त्यांची नावे ही भाषावैज्ञानिक व चिन्हामीमांसेच्या दृष्टीने अभ्यसनीय असल्यामुळे त्यांची यादी पाहू : दोरेचुडा, ताईतसांकळी, गळ्यातील दुलडी, बाजूबंद जोडी, हातसर, वेणीचे नग, सेलारी, चुनरी साडी, जाळिया फुलांची काचोळी. या यादीतील वस्तूंना मध्ययुगीन कालखंडाचा संदर्भ आहे. भाषावैज्ञानिकदृष्ट्या ही सर्व वस्तुनिदर्शक पदे अलंकार या क्षेत्रातील क्षेत्रनिदर्शक पदे (registers) आहेत. त्यामुळे ही पदे अनन्यसाधारण पदे आहेत. दोरेचुडा, दुलडी, बाजूबंद, हातसर, सेलारी, चुनरी साडी, जाळिया फुलांची काचोळी या पदांतील विशिष्ट ध्वनींमुळे श्रवणसुभगता प्राप्त झाली आहे. भाषावैज्ञानिकदृष्ट्या या वस्तूंना जसे विशिष्ट क्षेत्रातील पदे म्हणून अनन्यसाधारणत्व आहे तसेच सांस्कृतिकदृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाचे असे घटक म्हणून वस्त्रेप्रावरणे व आभूषणे म्हणून वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे. पती आणि पत्नी यांचा विवाहसंबंध निश्चित होतो तेव्हा उभयतांसाठी खास उंची वस्त्रेप्रावरणे व विविध अलंकार घेतले जातात. नंतर पुन्हा दुसरी उंची व अलंकार खरेदी केली जातात व ती परिधान करून नटूनथटूनच वधूवर बोहल्यावर चढतात. विवाहानंतरही पुरपापेक्षा स्त्रीची आवड टिकून राहते. किंबहुना ती उत्तरोत्तर वाढतच राहते. ही आवड अर्थातच पतीने पूर्ण करावी अशी तिची अपेक्षा असते. यासाठी पतीच्या संदर्भातले तिचे दायित्व (-) ती निभावत असते. (माझ्या अंगसंगे तुम्हां विश्रांती) आभूषणांची ही चिन्हे पती-पत्नीत सौहार्द निर्माण करणारी असल्यामुळे या नाजूक नात्याला धक्का लागू नये म्हणून पती पत्नीला हे सर्व किंबहुना वरचसे अधिक लाड पुरवायला तयार झाला. या जागी कमी अधिक प्रमाणात जे उपभोक्ते होते (आई, भाऊ, बहीण, मुले) त्या जागी पत्नी आली. परस्परविनिमयता (±) कौटुंबिक स्थिती (अ) मध्ये जी आई, भाऊ, बहीण यांच्याकडून अभिप्रेत होती; ती भार्येच्या तक्रारीनुसार दिसत नव्हती व कौटुंबिक स्थिती (ब) मध्ये तर

त्यांना त्या जागी परस्परविनिमयता ± हे स्थानच उरले नाही.

या दोन्ही अभंगांचा एकत्रित विचार केल्यानंतर भाषावैज्ञानिक व चिन्हामीमांसेच्या अंगाने काही तथ्यांवर प्रकाश पडतो. चिन्हामीमांसा ही वाचिक चिन्हांच्या विचारावरोवर सांस्कृतिक चिन्हे म्हणूनही त्या चिन्हांकडे पाहते. कुठल्याही संस्कृतीचे समग्र स्वरूप कळण्यासाठी (संज्ञापन) चिन्हप्रणालीय विचार महत्त्वाचा असतो, हे वरील विवेचनावरून ध्यानात येते. ("Social Life as a sign System: Umberto Eco : In "Structuralism: an Introduction", Wilson College Lectures, Clarendon Press, १९७३, Oxford, p.७०)

आता या दोन्ही अभंगांतील यमकान्वित पदांचा विचार करू : गुजगोष्टी-कष्टी; मन-हेळण; हेरचोरे-पोरे; पेटली-बोली; (द्वेष) करी-संसारी; (धड हा न) बोले-(नांदो कोणा) खाले; विश्रांति - धडगति, धरुनि-अजुनी, संसार-प्राण, अंकित-मनोगत(अभंग क्र. ४२४४) प्रार्थित - दुश्चित; वहिण-सीण; मागुता - हत्या; निघेन - आण, दोरेचुडा- जोडा; दुलडी जोडी, करीन-सीण; गाढव-धाव, या यमकान्वित जोड्यांकडे पाहिले तर ते केवळ ध्वनिदृष्ट्या अन्वित नाहीत तर समानार्थी, विरुद्धार्थी अगर पूरकार्थी म्हणून ते अन्वित असलेले आहेत. परंपरेने यमकाला ध्वनी पातळीवरच लक्षात घेऊन त्याला शब्दालंकार ठरविले आहे. पण तो महत्त्वाचा अर्थांलंकार आहे. यमकामुळे लय हा सौंदर्यात्म घटक साधला जातो. दोन चरण ध्वनीदृष्ट्या तसेच अर्थदृष्ट्या बांधले जातात. ध्वनि बांधणाऱ्या यमकाच्या गुणाला अतार्किक संबोधले जाते. व त्याच्या सौंदर्य मूल्याकडे दुर्लक्ष केले जाते. यमक म्हणजे अर्थाच्या आसाभोवती फिरणाऱ्या अतार्किक उपग्रहांपैकी एक होय असे हेन्री लान्झ (Henry Lanz) यांनी म्हटले आहे. यमक हे तत्त्व काव्य पंक्तीच्या रूप व अर्थाशी संबंधित असते असेही लान्झ यांनी स्पष्ट केले आहे. ('One Relation of Rhyme to Reason' in Verbal con : W.K. Wimsatt, University Paperbacks, १९७० Methuen of co. Ltd. पृ. १६५ वर उद्धृत) या पुस्तकातील 'One Relation of

Rhyme to Reason' या निबंधात W. K. Wimsatt यांनी यमकाबाबत अतिशय मूलभूत चर्चा केली आहे. स्वनिमिक समरूपतेच्या दृष्टीने यमकाकडे पाहिल्यामुळे यमकाचे अर्थनिष्पत्तीत भर घालण्याचे कार्य दुर्लक्षित होते, हे त्यांनी अलेक्झांडर पोप (Wimsatt पोपला 'उत्कृष्ट यमके' मानतात) यांच्या काव्यातील उदाहरणाने स्पष्ट केले आहे. आपण अभंगातील (४२४४) पहिल्याच कडव्यातील 'गुजगोष्ठी - कष्टी' या यमकान्वित पदांकडे पाहू. स्वनिमिक समरूपता तर पूर्णपणे आहे [ष्ठी] - [ष्ठी]. गुजगोष्ठी - गुप्तगोष्ठी- कष्टी याची अर्थपातळीवरील सायुज्यता स्पष्टच आहे. Wimsatt यांनी आपल्या निबंधाचे शीर्षक One Relation of Rhyme to Reason असे दिले आहे. इंग्रजी भाषेमध्ये no rhyme or reason किंवा Without rhyme or reason किंवा neither Rhyme to Reason असे वाक्प्रचार वापरले जातात. हे वाक्प्रचार नकारार्थ सुचवणारे आहेत. यामुळे यमकाबद्दलचा वरवरचा दृष्टिकोन खोडून rhyme व reason यांच्या संबंधातील अर्थपूर्णता निर्देशित करण्यासाठी वरील खुबीदार शीर्षक दिले आहे. हे विवेचन यमकाच्या निमित्ताने जरी वाढले असले तरी तुकोबांची यमके ही सौंदर्योत्पादक व अर्थोत्पादकच असल्यामुळे हे विवेचन जाणीवपूर्वक वाढवले. तरी अजून एक मुद्दा Wimsatt यांच्या मर्मदृष्टीच्या आधारे मांडायला हवा. यमकान्वित पदांतील एक पद साध्या भाषेतील व दुसरे पद आलंकारिक भाषेतील असले की त्या युग्मांमुळे भाषेचे रुपकीय कार्य घडते. उदाहरणार्थ तुकोबांच्या काव्यातलेच घेऊ : तुका म्हणे माझे हेंचि सर्व सुख | पाहीन श्रीमुख आवडीने || सुख हे साध्या भाषेतील पद, श्रीमुख हे आलंकारिक म्हणजे काव्यात्म भाषेतील पद असल्यामुळे श्रीमुख हेच सर्व सुख व सर्व सुख हेच श्रीमुख असा रुपकात्मक अर्थ निष्पन्न होतो.

दुसऱ्या अभंगातील आई, भाऊ, बहीण यांचे पुन्हा तोंड पाहिले तर पत्नीच्या हत्येचे पातक घडणे, सकाळी उठून वेगळे निघणारच हे पत्नीची शपथ घेऊन सांगणे या भाषिक वाक्प्रयोगांमध्ये विधिविधानात्मक दडलेली आहे; व तिला सांस्कृतिकता लाभलेली आहे. पत्नीच्या हत्येचे पातक,

पत्नीची शपथ घेणे ही वाचिक तसेच सांस्कृतिक चिन्हे एक मोठे संज्ञापन साधतात. संबंध जग हे चिन्हप्रणाली साधन Semiotic apparatus म्हणून संज्ञापनाचे कार्य करते हे उंबर्तो इको म्हणतो ते यामुळेच!

(तत्रैव, पृ.५७)

आता पहिल्या व दुसऱ्या अभंगांमध्ये पती-पत्नीचे स्थानांतरण कसे झाले ते आकृतिद्वारा पाहू :

पहिला अभंग (४२४४)- भ्रतार (पुरुष) भार्या (स्त्री)

↓ ↓

अभंगाचे शेवटी परिणती - कामाचा अंकित

दुसरा अभंग (४२४५) - कामाचा अंकित कांता

दुसऱ्या अभंगाच्या शेवटी ↓ ↓

परिणती-गाढव (प्राणी) रांड (अधःपतित स्त्री)

'भ्रतार' या तत्सम संस्कृतमधील पुरुषासाठी उपयोजिलेल्या भारदस्त संज्ञेचे रुपांतर 'गाढव' अशा निर्बुद्ध प्राण्याच्या शब्दप्रयोगात झाले. भार्या या तत्सम संस्कृतमधील स्त्रीसाठी उपयोजिलेल्या भारदस्त संज्ञेचे रुपांतर 'रांड' या असंस्कृत अधःपतित शब्दप्रयोगात झाले. भ्रतार-गाढव व भार्या-रांड अशा अकल्पनिय जोड्या तयार झाल्या. सामाजिक - सांस्कृतिक परिवेशातील हे अधःपतन सामाजिक सांस्कृतिक वर्तनाची पातळी न सांभाळल्यामुळे झाले. हेच तुकोबांनी भाषिक/वाचिक चिन्हे व सामाजिक/सांस्कृतिक चिन्हे यांच्या आपोआप जुळून आलेल्या संबंधातून नाट्यकाव्याद्वारा अभिव्यक्त केले.

- दिलीप धोंडगे

संपर्क :- ९४२३१८२१४७


मा.नरसिंग घोडके गौरव ग्रंथ

महाराष्ट्रातील आंबेडकरांची चळवळी

संपादक

डॉ.सोमनाथ कदम । डॉ.मारोती कसाब




6-2-2022

महाराष्ट्रातील आंबेडकरी चळवळी
(नरसिंग घोडके गौरव ग्रंथ)

Maharashtratil Ambedkari Chalvali

ISBN : 978-93-85426-575

संपादक -

डॉ. सोमनाथ कदम

डॉ. मारोती कसाब

© सर्व हक्क सुरक्षित -

मा. नरसिंग घोडके गौरव समिती

प्रकाशनगर, बाशी रोड, लातूर

संपर्क -

डॉ. सोमनाथ कदम

सचिव, मा. नरसिंग घोडके गौरव समिती, लातूर

मो. ९५७९०२९९८४ / ९९६००८०७३६

प्रकाशक -

शिवानी प्रकाशन, पुणे

मुखपृष्ठ -

बुद्धभूषण साळवे

मुद्रितशोधक -

डॉ. मारोती कसाब

मुद्रक -

सुप्रिम प्रिंटर्स, कणकवली

प्रथम आवृत्ती -

२६ जानेवारी, २०२१

मूल्य -

रु. १५०/-

(या पुस्तकातील लेखनाशी संपादक सहमत असतीलच असे नाही)

अनुक्रमणिका

	पृष्ठ क्र.
विभाग पहिला - महाराष्ट्रातील आंबेडकरी चळवळी	१५-१०८
१. आंबेडकरी चळवळ आणि ओबीसी डॉ. प्रल्हाद लुलेकर, औरंगाबाद	१६
२. आंबेडकरी चळवळ आणि भटके-विमुक्त डॉ. सुदाम राठोड, नाशिक	२४
३. आंबेडकरी चळवळ आणि मातंग समाज चंद्रकांत वानखेडे, नागपूर	३१
४. आंबेडकरी चळवळ आणि चर्मकार समाज चंद्रप्रकाश देगलूरकर, नांदेड	३७
५. आंबेडकरी चळवळ आणि मराठा समाज डॉ. सोमनाथ कदम, कणकवली	४८
६. आंबेडकरी चळवळ आणि आर्थिक परिवर्तन अरविंद सुरवाडे, मुंबई	५७
७. आंबेडकरी चळवळ आणि कर्मचाऱ्यांची भूमिका डॉ. सुरेश वाघमारे, लातूर	६६
८. आंबेडकरी चळवळ आणि महिलांचे योगदान प्रा. सुनीता सावरकर, औरंगाबाद	७४
९. आंबेडकरी चळवळ आणि कलावंतांचे योगदान सोपान खुडे, पुणे	८३
१०. लहुजी साळवे यांचे ब्राह्मणीकरण : एक षडयंत्र डॉ. विजय कुमठेकर, जालना	९०
११. मुक्ता साळवेंचा निबंध : अन्वयार्थ आणि सद्यस्थिती प्रा. सचिन गरूड, इस्लामपूर	९९


६-२-२०२१

विभाग दुसरा - नरसिंग घोडके : व्यक्ती आणि चळवळ १०९-१२९

१२. नरसिंग घोडके : आदर्श शिक्षक व घडपडणारे केंद्रप्रमुख ११०
शिवाजी साखरे (वाघ), उदगीर
१३. नरसिंग घोडके : फुले-आंबेडकरी चळवळीचे वाहक ११३
डॉ. शोभा शिंदे-हनवते, औरंगाबाद
१४. नरसिंग घोडके : 'लसाकम'चे संस्थापक ११९
बालाजी थोटवे, नांदेड

विभाग तिसरा

१३०-१४१

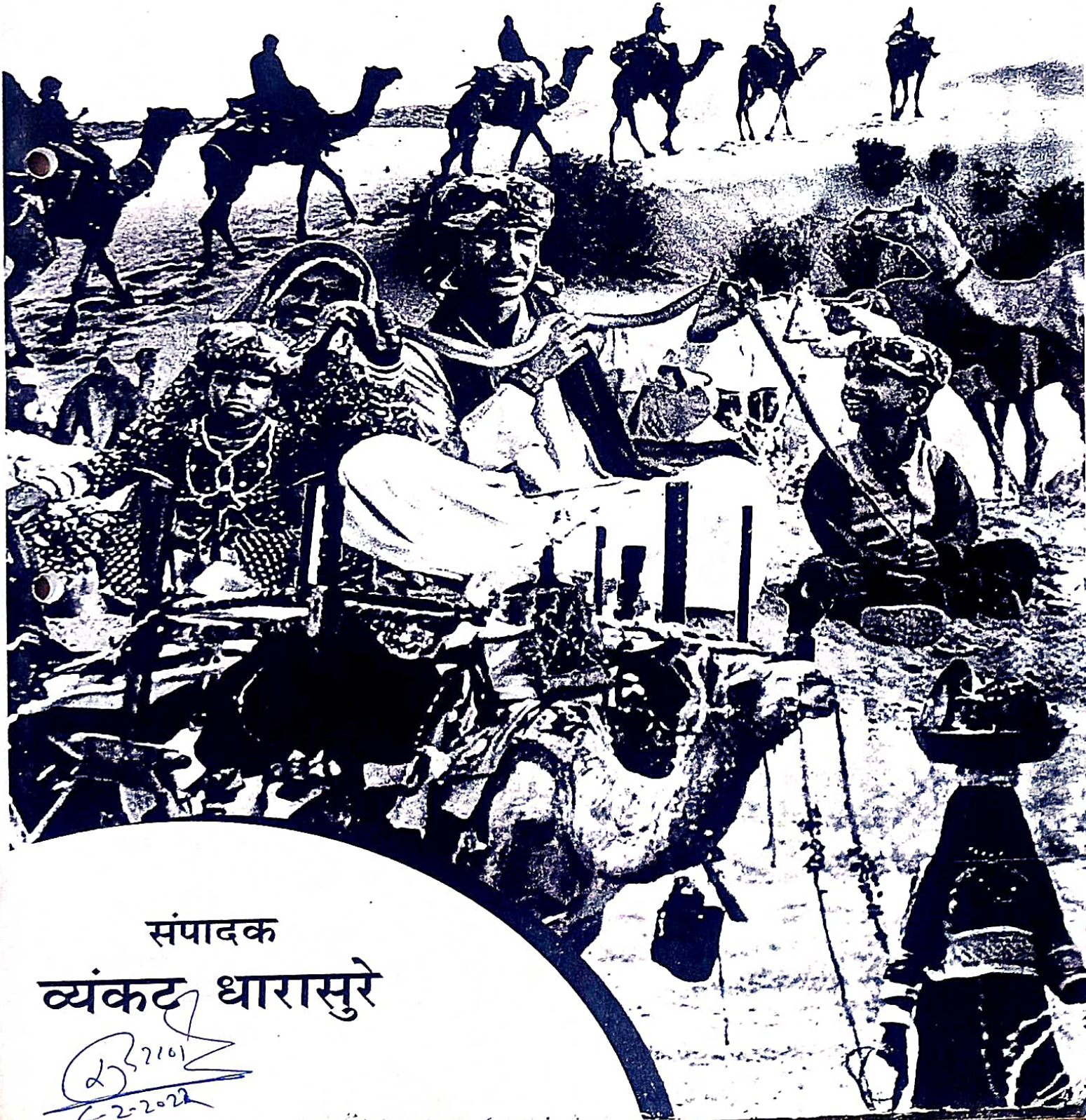
मुलाखत - मा. नरसिंग घोडके
(मुलाखतकार : डॉ. मारोती कसाब, उदगीर)

जातींचा होता, आदिम मूलनिवासींचा नव्हता. मात्र त्यांनी भारतीय संविधानात एकूणच वंचित-पिडीत घटकांसाठी सामाजिक न्यायाचे सूत्र मांडून ठेवले. त्यामुळेच आज भटके विमुक्त आपल्या न्याय हक्कांसाठी राज्यसंस्थेशी भांडू शकतात. आज भटक्या विमुक्तांकडे जे काही आहे ते सर्व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी दिलेल्या संविधानाचे फळ आहे. दलितांच्या सामाजिक चळवळींनी दलित साहित्याला जन्म दिला. याच सामाजिक चळवळींनी भटक्यांच्याही सामाजिक चळवळींना आधार दिला, त्यांच्या साहित्याला आपलं म्हटलं, अभिव्यक्तीची जागा दिली. भटक्यांच्या सामाजिक आणि राजकीय लढ्याचे पहिल्या फळीतील शिलेदार आंबेडकरी चळवळीतूनच घडलेले दिसतात. ही चळवळ अधिक गतिमान करायची असेल तर आंबेडकरी चळवळीशिवाय पर्याय नाहीच.

संदर्भ :

१. संस्कृती विकिपीडिया. <https://mr.m.wikipedia.org>.
२. संपादक डॉ. गोवर्धन बंजारा, लेख - प्रा. मोतीराज राठोड, 4th National Banjara Professor Conference, 2015, पृ. क्र. १८५.
३. संपादक डॉ. गोवर्धन बंजारा, लेख - प्रा. सूरज बडत्या, 4th National Banjara Professor Conference, 2015, पृ. क्र. १७७.
४. प्रा. रावजी राठोड, मुक्तिनामा, गोरवाणी प्रकाशन, औरंगाबाद, प्रथम आवृत्ती, २०१०, पृ. क्र. ६६.
५. संपादक बाल्लाना यादव, मी आणि भटक्या विमुक्तांची चळवळ, प्रकाशक- आदिवासी भटके विमुक्त संघटना, औरंगाबाद, प्र.आ. २०१०.
६. प्रा. विशाखा आखाडे, गोरवाणी, त्रैमासिक, जुलै ते सप्टेंबर, २०१५, पृ. क्र. २९.
७. Ambedkar B. R., Dr. Babasaheb Ambedkar Writing and Speeches, Vol. 5, Reprinted, Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice Empowerment, Govt. of India, New Delhi, 2014, p.143.
८. मनुस्मृती, ४ था अध्याय, २१३ ते २१६ श्लोक.

भारत के विमुक्त एवं घुमन्तू जन-समुदाय



संपादक

व्यंकट धारासुरे

23/10/22
6-2-2022

ISBN : 978-81-943924-7-7

© : सर्वाधिकार सुरक्षित

प्रकाशक : गोविन्द पचौरी

जवाहर पुस्तकालय

हिन्दी पुस्तक प्रकाशक एवं वितरक

सदर बाजार, मथुरा-281001 (उ.प्र.)

दूरभाष : 09897000951

ई-मेल : jawahar.pustakalaya@gmail.com

मूल्य : 600.00 (छः सौ रुपये मात्र)

प्रथम संस्करण : 2020

आवरण : विनीत शर्मा

शब्द-संयोजन : गीता डिजाइनिंग ग्रुप, दिल्ली-110094

मो. : 09350345268

मुद्रक : जय भारत प्रेस, नवीन शाहदरा, दिल्ली-110032

अनुक्रम

भूमिका :.....	vii
अपनी बात.....	xiii

खंड-1

विमुक्त और घुमन्तू समुदाय : अवधारणा एवं स्वरूप.....	23-93
1. 'घुमन्तू एवं विमुक्त जनजातियाँ' क्या हैं? - प्रो. मोतिराज राठोड.....	25
2. भारत की विमुक्त एवं खानाबदोश जनजातियाँ - डॉ. सुरेश जगन्नाथम.....	29
3. विमुक्त एवं घुमन्तू साहित्य : स्वरूप एवं दिशा - दादा साहेब मोरे अनु. व्यंकट धारासुरे.....	52
4. महाराष्ट्र की विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों के पारंपरिक व्यवसाय - व्यंकट धारासुरे.....	61
5. विमुक्त-घुमन्तू एवं उपेक्षित जन - डॉ. बलदाऊ प्रसाद निर्मलकार.....	70
6. हाशिए के लोग : अवधारणा एवं स्वरूप - नरसिंग प्रसाद दुबे.....	85

खंड-2

औपनिवेशिक एवं उत्तर-औपनिवेशिक कानूनों के आईने में डी.एन.टीस्.....	94-122
7. अपराधी जनजाति कानून और औपनिवेशिक इतिहास - लक्ष्मण माने अनु. व्यंकट धारासुरे	95
8. अपराधी होने का औपनिवेशिक अभिशाप झेलती जनजातियाँ - डॉ. प्रमोद मीणा.....	106
9. विमुक्त दिवस : भारत में आज करोड़ों लोगों के लिए दूसरा स्वतंत्रता दिवस भी है - राहुल कोटियाल.....	112
10. वैश्विक परिप्रेक्ष्य में विमुक्त एवं घुमन्तू जन समुदाय - डॉ. भीम सिंह.....	117

सूची-३

साहित्य और समाज	123-186
1. "साहित्य" में वैदिक समाज अथवा समाज	124
2. "साहित्य" "साहित्य" समाज की दृष्टि जीवित-जीवित - अथवा समाज	131
3. "साहित्य" : समाज के विकास के लिए का साहित्य - डॉ. एन. एन. राय	139
4. समाज के विकास की दिशा में साहित्य - डॉ. विद्या साहू	150
5. समाज के विकास में साहित्य : अथवा समाज के विकास के लिए साहित्य	159
6. "साहित्य" समाज के विकास में "साहित्य" समाज का विकास - समाज के विकास	165
7. समाज के विकास में समाज - डॉ. एन. एन. राय	171
8. साहित्य के विकास में समाज के विकास में समाज के विकास - डॉ. एन. एन. राय	178

सूची-४

समाज और साहित्य	187-271
1. साहित्य के विकास में समाज के विकास	188
2. साहित्य के विकास में समाज के विकास	193
3. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	196
4. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	205
5. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	208
6. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	213
7. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	218
8. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	223
9. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	230
10. साहित्य के विकास में समाज के विकास के लिए साहित्य के विकास - डॉ. एन. एन. राय	238

- ✓ 29. विमुक्त-धुमन्तू : समाज और संस्कृति - डॉ. सुदाम राठोड,
अनु. न्यंकर धारासुरे..... 243
30. कोंकण के 'अनकर' समाज में मनोरंजन के साधन
- डॉ. चित्रा मिलिंद गोस्वामी..... 249
31. बंजारा लोकगीत और नारी - डॉ. गणपत राठोड..... 253
32. स्त्री-संदर्भ में विमुक्त एवं धुमन्तू जनजातियाँ - डॉ. आँचल श्रीवास्तव..... 260
33. धुमन्तू जनजातियों में स्त्री की स्थिति - तुलसी देवी तिवारी..... 268

खंड-5

- नई दिशाएँ एवं साक्षात्कार..... 272-325
34. खानाबदोश जनजातियों के लिए सरकारी स्कूल की शिक्षा का काफी है
- प्रो. कल्पना कन्नाबीरन..... 273
35. हर रात की तरह यह स्याह रात भी ढल जाएगी! - डॉ. जनार्दन..... 275
36. हिंदी सिनेमा और 'आपराधिक जनजाति अधिनियम' :
'जरायम दानरसी' के संबंध में - डॉ. पिंटू कुमार भीगा..... 283
37. धुमन्तू जनजातियाँ : अभिन्न रहा हमारे समाज का हिस्सा जिसे अपराधी
बनाने के दोषी हम ही हैं - राहुल कोटियाल..... 292
38. विमुक्त और धुमन्तू समुदाय के सन्दर्भ में बातचीत
- लक्ष्मण गायकवाड़..... 299
39. सन्निधान में हो हमारी पहचान, मिले हम धुमन्तूओं को अधिकार
- एम. सुब्बाराव..... 306
40. 'देवार' का दर्द (साक्षात्कार) - रमेश कुमार सिंह चौहान..... 315
41. आसमान जिनकी छत है, धरती जिनका बिछौना - विषाद कुमार..... 315
- लेखकों के पते एवं संपर्क-सूत्र..... 325

विमुक्त-घुमन्तू : समाज और संस्कृति

—डॉ. मृदाम गडोड
अनुवादक—व्यंकट श्यामसुंदर

समाज से तात्पर्य है कि परस्पर अंतःक्रिया करने वाले व्यक्ति और समूहों से मिलकर बनी हुई एक व्यापक व्यवस्था, संघटना। सामाजिक अंतःक्रिया के चलते ही व्यक्ति और समूह से निश्चित स्वरूप के सामाजिक संबंध बनते हैं। मानव सामाजिक प्राणी है। दैनिक आचरण में समाज शब्द धर्म, जाति, वंश, वर्ग, लिंग आदि विभिन्नताओं में स्त्री-पुरुषों की एकरूपता को समुदाय के अर्थ में प्रयोग होता है। क्षणभर के लिए ही सामान्यतः प्रसंगवश परिधर्तित होनेवाली संकीर्ण और सीमित अर्थों में इसका प्रयोग किया जाता है। विमुक्त एवं घुमन्तू समाज के बारे में सोचने पर विन्न-विन्न जाति, व्यवसाय, परंपरा के लोग आते हैं। लेकिन समाज के रूप में इनकी संयुक्त प्रणाली को तथाकथित व्यवस्था ने स्वीकार नहीं किया।

महाराष्ट्र में विमुक्त एवं घुमन्तू समुदाय की कुल संख्या 42 विममें 28 घुमन्तू और 14 विमुक्त जातियाँ हैं। लेकिन आज भी वे मुख्यधारा की समाज व्यवस्था का हिस्सा नहीं बन पाई और भारतीय नागरिक के तौर पर नहीं देखा गया। आज भी गाँवों, शहरों के आसपास की बंजर जमीन पर तंबू, डेरा नुमा स्थिति में दिखाई देती हैं। इससे यह प्रमाणित होता है कि आज भी भटकने और भीख मांगने की मानसिकता से यह समुदाय घिर हुआ है। रूढ़ी-परंपराओं की चिपकी हुई मानसिकता इंसान को अधिक तोत्र बना देती है। समाज में कोई भी अपराध होता है तो पुलिस की नजर प्रथमतः विमुक्त एवं घुमन्तूओं के समुदायों पर जाती है। उन्हें चोर समझकर पत्थर लातियाँ से पीटकर हत्याएँ करने जैसी घटनाएँ निरंतर घटित हो रही हैं। इस प्रकार के अन्याय, अत्याचार को दूर करने के लिए विमुक्त एवं घुमन्तू समाज में जितनी जागरूकता निर्मित होनी चाहिए थी उतनी नहीं हुई।


G. Prasad

1970 के उपरांत उभरे हुये विमुक्त एवं घुमन्तू जन समुदाय के अनेक मोर्चा, आंदोलन, शोभा यात्रा और परिषदों के माध्यम से जनजागृती करने का प्रयास किया। बावजूद उसके शिक्षा में जितने तेजी से बदलाव की अपेक्षा थी उतनी नहीं हुई। परंतु इससे निकला हुआ व्यक्ति नौकरी प्राप्त कर अपने समाज से बिछड़ने लगा और समाज के जो प्रश्न थे वही के वही सिमटकर रह गए। 1924 के 'अपराधिक जनजाति उपनिवेश कानून' के अनुसार की गई कार्यवाही विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों की विकास गति के लिए जिम्मेदार है।

संसार में प्रत्येक समुदाय की अपनी-अपनी सांस्कृतिक पहचान होती है, उसी के आधार पर समाज का निर्माण (विचार-विमर्श) होता है। वर्तमान संस्कृति का स्वरूप उस समाज के अतीत पर सुनिश्चित होता है। किसी भी समाज की सांस्कृतिक अहमियत उस समाज में स्थापित किए गए तत्वों पर आधारित होती है। "संस्कृति किसी समाज में गहराई तक व्याप्त गुणों के समग्र रूप का नाम है, जो उस समाज के सोच-विचार, खान-पान, कार्य करने की कला, नृत्य-गायन, साहित्य, कला, वस्तु आदि में परिलक्षित होती है।" संस्कृति को साधारणतः तीन भागों में विभाजित किया जा सकता है। प्रथम अभौतिक जिसमें खेती, पशुपालन, स्थापत्य कला, धातु काम, यंत्र निर्मिती, नगर रचना, औषधि संशोधन, अर्थ उत्पादन और वितरण आदि चीजें आती हैं, इसमें बाह्य संसार पर आधारित संस्कारी बनाकर उसे मानव उन्नति हेतु उपकारक साबित होता है। दूसरा अवैदिक इसमें काल्पनिक बातें होती हैं जैसे- भाग्य अनुकूल हो, प्रयास सफल हो, बाधाओं से मुक्ति, संकटों से मुक्ति मिले इस उद्देश्य ईश्वर की पूजा-अर्चना, जप-तप, तंत्र-मंत्र आदि क्रियाकर्मों से दैवीशक्ति की सहायता मिले इत्यादि। तीसरा-अध्यात्मिक अंग। जिसमें स्वयं के मन और बुद्धि को संस्कृत बनाकर आत्मदर्शन करें। इसी के अंतर्गत धर्म, तत्त्वज्ञान, नीति-नियम, विद्या, कला, सदाचार, शिष्टाचार, संस्कार आदि का समावेश होता है। इसमें विमुक्त एवं घुमन्तू समुदायों की संस्कृति बहुसंख्यक अभौतिक कोटि के अंतर्गत भक्ति शाखा के नैसर्गिक विचारों से व्याप्त है। किन्तु समय के साथ इनमें अंधश्रद्धा, रूढ़िवादी परंपरा का प्रवेश होते हुए दिखाई देता है।

भारतीय समाज की विस्तृत संरचना में विमुक्त एवं घुमन्तू समुदायों की सांस्कृतिक जड़ें ढूँड पाना जटिल कार्य है। इसके दो महत्वपूर्ण कारण हैं भारत की बहुसंख्यक सांस्कृतिक धरती पर घुमन्तूओं जैसे छोटे समुदाय का सांस्कृतिक अंग लुप्त हुआ। दूसरा लिखित साहित्य निर्मिती करने लायक

अक्षर ज्ञान उनके पास न होने के कारण उनकी सांस्कृतिक पहचान लिखित रूप में पंजीकृत नहीं हुई। लेकिन इन जनजातियों के पास मौखिक साहित्य का विशाल भंडार है। यही इन समुदायों के संशोधन का दस्तावेज है। उसी को आधार बनाकर कुछ कहा जा सकता है, किंतु यह विधान सभी के लिए सार्थक नहीं है। सरकार ने विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों की बनाई गयी सूची में बड़ी गड़बड़ है। मूलतः विमुक्त एवं घुमन्तू यह संकल्पना एक रेखाकार नहीं है। महाराष्ट्र में विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियाँ जिस प्रवर्ग में आती हैं, वह दूसरे राज्यों में अनुसूचित जाति, अनुसूचित जनजाति, पिछड़ा वर्ग अथवा सामान्य प्रवर्ग में आती हैं। परन्तु महाराष्ट्र के एक जिले की जनजातियाँ दूसरे जिले में अन्य जाति के प्रवर्ग में गिनी जाती हैं। ऐसी स्थिति में इनकी संस्कृति का अध्ययन करते समय ये किसी एक प्रवर्ग में है ऐसा कहना साहसिक कार्य होगा। भारत में ऐसी अनेक छोटी-बड़ी घुमन्तू जनजातियाँ पायी जाती हैं, जिनकी अपनी स्वतंत्र संस्कृति है।

महाराष्ट्र में विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों का लगभग तरेपन प्रवर्गों में समावेश है। जिनकी अनेक वजहों से घुमक्कड़ी करना एकमात्र कारण है। “घुमन्तू की एक जाति न होकर विभिन्न जाति में उपजातियाँ पायी जाती हैं। उसके साथ उनकी संस्कृति, उनके व्यवसाय से जुड़ी हुई हर एक की बोली भाषा, वेशभूषा, आचार-विचार, रीति-रिवाज, रूढ़ि-परंपरा, देवी-देवता, पूजा-आर्चा, सन-उत्सव, रहन-सहन, खान-पान, संस्कार, भाषा, धर्म, प्रान्त आदि। उदरनिर्वाह के लिए घुमक्कड़ी करना यही एकमात्र समानता है।”² किंतु इन जनजातियों की भाषा, वेशभूषा, खान-पान, सन, उत्सव, उपासना पद्धति, संस्कार यह सभी हिंदू वैदिक धर्म के भिन्न हैं। निरंतर घुमक्कड़ी के कारण वैदिक धर्म से जनजातियों का संबंध नहीं था। लेकिन समय के चलते कुछ स्थिर होने के बाद शिक्षा, व्यवसाय के बहाने नागरी जीवन के साथ संबंध जुड़ा और ब्राह्मणी व्यवस्था का प्रवेश धीरे-धीरे हुआ। इस व्यवस्था द्वारा निर्मित सांस्कृतिक वर्चस्व के गुलाम सुशिक्षित वर्ग के लोग आँखे मूंदकर वैदिक हिन्दू समाज की संरचना में अपना स्थान (अस्तित्व) ढूँढने लगे हैं। इसी कारण विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों के सफेदपोश अध्ययनकर्ता, संशोधक उन्हें उच्चवर्णीय समाज से रिश्ता जोड़कर हम और हमारा समाज पिछड़ा नहीं है यह दिखाने की चेष्टा की है। उनका उद्देश्य कुछ हद तक अच्छा हो सकता है परन्तु उन्होंने वास्तविकता की ओर से अनदेखा किया है। इस संदर्भ में बलिराम पाटिल का दृष्टांत देखा जा सकता है। वे बंजारा समुदाय को पूरवर्ती आर्य वंश के क्षत्रिय वर्ण के राजस्थानी वंशज मानते हैं। इसी संदर्भ

जनजातियों पीढ़ी-दर-पीढ़ी परिवहन करती आ रही है।

विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों में पुरुष प्रधान संस्कृती के कारण स्त्रियों के लिए कठोर कानून है। “विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों की प्रत्येक जाति के अंतर्गत एक जात पंचायत होती है। इन विमुक्त एवं घुमन्तू समुदायों के पुरुषप्रधान पद्धति का ठोस आधार जात पंचायत है। जात पंचायत के सभी नियम, कानून स्त्रियों के खिलाफ बनाए गये हैं।” इन समुदायों में बचपन से ही लड़कियों को चाल-चलन, रीति-रिवाज, रूढ़ि-परंपरा, पहन-पहनावा, आदि का विधिवत प्रशिक्षण दिया जाता है। इन नियमों का उलंघन करने वाली स्त्री को जात पंचायत द्वारा कठोर सजा दी जाती है। इस कारण घुमन्तू संस्कृति का विकास वर्चस्ववादी पुरुषों के पक्ष में बिजान्कृत हुआ है।

हाल के वर्षों में जातीय, धार्मिक, प्रादेशिक जैसी अस्मिताएँ अधिक कट्टर बनती नजर आ रही है। हर कोई अपना कीर्तिमान इतिहास (इतिहास का आशय केवल युद्ध, राजनीति, कूटनीति, रक्तपात आदि) खोजकर उस पर मौजूदा इमारत (राजनीति) खड़ी करना चाहता है। हर एक को उसी हवेली का मालिक बनने की लगी पड़ी है। मगर जो प्राचीन काल से न गुलाम है, न शासक है, ऐसे शांतिप्रिय अवस्था में जीवन जी रहे छोटे-बड़े समूहों को वर्तमान समय में बहुसंख्य समाज की सांस्कृतिक गुलामी स्वीकार करनी पड़ रही है अथवा विपक्ष में शामिल होना पड़ रहा है। यहां कोई भी तटस्थ नहीं रह सकता। भारतीय समाज में ऐसे अनेक छोटे-बड़े घुमन्तू समुदाय भी रहते हैं। जो युद्ध, राजकाज, धर्म से कोसों दूर शांति में अपना जीवन व्यतीत कर रहे थे। परंतु शासक जातियों के युद्धकृत का इतिहास और वर्चस्ववादी संस्कृति ने एक प्रकार की अराजकता निर्माण किया है। इस असमानता की अनुभूति अशिक्षित वर्ग की अपेक्षा पढ़े-लिखे लोगों में अधिक दिखाई देती है। इसी कारण में बहुसंख्यक धर्म, संस्कृति को स्वयं से जोड़कर देखते हैं और उनका हिम्सा बनने की चाह रखते हैं। वे यही तो चाहते हैं कि अपनी जाति, धर्म में उत्पादक समूहों का विस्तार बढें।

विमुक्त एवं घुमन्तू जनजातियों का न कोई धर्म था और न देश। जहाँ से जो पसंद हो वही चीजें स्वीकार की हैं। किसी भी धर्म को छूत नहीं माने। यहां तक कि हिंदू के साथ इस्लाम, सिख, इसाई, बौद्ध इस प्रकार के सभी धर्मों में यह सहज दृष्टिगोचर होते हैं। धर्म चाहे जो भी हो यह समाज अपनी संस्कृति सुरक्षित किया हुआ है। उत्तर प्रदेश में बंगारा समुदाय के लोगों ने इस्लाम स्वीकार किया है। किंतु उनकी भाषा, वेशभूषा, खानपान आदि बंगारा समुदायों जैसा ही दिखाई देता है। इसका मतलब यह समुदाय मूलतः

हिंदू समझना गलत साबित होगा। वैदिक हिंदू वर्ण व्यवस्था के आधार पर व्यापक समुदाय के बीच जाति व्यवस्था का जन्म हुआ। किंतु लोग व्यापक समुदाय से दूर इस जाति व्यवस्था से परे थे। इन लोगों ने अपनी जनजाति के अंतर्गत स्वयं समुदाय विकसित किया। प्रकृति के आसपास रहकर प्रकृति को ही देव-धर्म मानकर उसी में अपनी संस्कृति को विकसित किया। किंतु आज वैश्वीकरण और कट्टरपंथियों के शिखर पर उनकी सांस्कृतिक पहचान को खत्म करने की स्थितियाँ निर्मित हो रही हैं।



संदर्भ-सूची

1. संस्कृति विकिपीडिया <https://hi.wikipedia.org>
2. संपा. डॉ. गोवर्धन वंजारा, शोधालेख-मोतिराज राठौड, 4th National banjara professor conference 2015, पृ.सं. 185
3. संपा. डॉ. गोवर्धन वंजारा, शोधालेख-सूरज वाड्या, 4th National banjara professor conference 2015, पृ.सं. 177
4. प्रो. रावजी राठौड, मुक्तिनामा, गोरवानी प्रकाशन, औरंगाबाद, प्र.आ. 2010, पृ.सं. 66
5. संपा. वाल्लाना यादव, मी आणि भटक्या विमुक्तांची चळवळ, प्र. आदिवासी भटके विमुक्त संघटन, औरंगाबाद, प्र.आ. 2010, पृ.सं. 11
6. प्रो. विशाखा आखाडे, गोरवाणी, त्रैमासिक, जुलाई-सितंबर 2015, पृ.सं. 29