University of Mumbai

शीलवृत्तफला विद्या

संभाषित

मुंबई विद्यापीठाची महाजालावरील आंतरविद्याशाखीय तज्ज्ञपरीक्षित संशोधनपत्रिका

(Peer-Reviewed Research Journal)

वर्ष ०१ ❖ अंक ०४

डिसेंबर २०२०

संभाषित

मुंबई विद्यापीठाची महाजालावरील आंतरविद्याशाखीय तज्ज्ञपरीक्षित संशोधनपत्रिका (Peer-Reviewed Research Journal)

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या १२९व्या जयंतीचे (१४ एप्रिल २०२०) औचित्य साधून अधिष्ठाता, मानव्यविद्याशाखा, मुंबई विद्यापीठ यांच्या कल्पनेतून 'संभाषण' या द्विभाषिक (इंग्रजी आणि मराठी) ऑनलाईन संशोधनपत्रिकेचा जन्म झाला. विभिन्न विद्याशाखांमध्ये समकालीन प्रश्नांबाबतच्या चिकित्सक चर्चेला गतिमान करणे आणि विचारमंथनाद्वारे संवाद प्रस्थापित करणे या भूमिकेचे अधिष्ठान 'संभाषण' संशोधनपत्रिकेच्या मुळाशी कार्यरत असलेले दिसते.

'कोरोना' हा विषय केंद्रस्थानी असलेले 'संभाषण'चे तीन अंक प्रकाशित झाले आहेत. तसेच अण्णा भाऊ साठे जन्मशताब्दी वर्षाचे औचित्य साधून 'संभाषण'चा ऑगस्ट महिन्याचा अंक 'अण्णा भाऊ साठे विशेषांक' म्हणून प्रकाशित करण्यात आला आहे. केवळ महाराष्ट्रातूनच नव्हे तर संपूर्ण देशातून या विशेषांकाचे भरभरून स्वागत झाले. तसेच विविध अभ्यासशाखेतील अभ्यासकांनीही सदर विशेषांकाचे संदर्भमूल्य मान्य केले, ही अत्यंत आश्वासक बाब आहे.

'संभाषण'च्या माध्यमातून इंग्रजी आणि मराठी असा द्विभाषिक संशोधनपत्रिकेचा एकत्रित सुरू झालेला प्रवास अत्यंत आनंददायी आणि प्रेरणादायी होता. मात्र काही तांत्रिक कारणांसाठी मराठी आणि इंग्रजी भाषेतील संशोधनपत्रिका स्वतंत्रपणे प्रकाशित होणे अपरिहार्य ठरले. तसेच मुंबई विद्यापीठ हे महाराष्ट्रातील सर्वात जुने विद्यापीठ असल्यामुळे राज्यभाषेतून ज्ञानव्यवहार आणि संशोधनव्यवहाराला चालना देण्याचा मुद्दाही अग्रक्रमाने पुढे आला. याला अनुसरूनच मराठी भाषेतील आंतरविद्याशाखीय संशोधनपत्रिका स्वतंत्रपणे प्रकाशित व्हावी असा प्रस्ताव विद्यापीठाने ठेवला. हा प्रस्ताव अनेक अर्थांनी महत्त्वाचा असल्यामुळे सप्टेंबर २०२०पासून 'संभाषित' या नावाने मराठी संशोधनपत्रिकेची स्वतंत्र वाटचाल सुरू झाली आहे.

'संभाषित'ची रूपरेषा

- सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक, शैक्षणिक अशा विविध स्तरांतील महत्त्वपूर्ण प्रश्न आणि घडामोडींविषयी आंतरज्ञानशाखीय दृष्टिकोणातून सिद्ध होणारी मांडणी पुढे येण्यासाठी अभ्यासक/ संशोधकांना खुला मंच उपलब्ध करून देणे ही 'संभाषित'ची मूलभूत भूमिका आहे.

- संशोधन आणि संशोधनात्मक लेखन हे अंतिमत: समाजासाठीच आहे. त्यामुळे या लेखनाचा एक गृहीत पैलू हा सामाजिकता आहे, या बांधिलकीतून सैद्धांतिक आणि कृतिशील अशा दोन्ही स्तरांवर काम करणाऱ्या अभ्यासक / संशोधकांचे लेखन समाजाच्या विविध स्तरापर्यंत पोहोचविण्याचा हा प्रयत्न आहे. तसेच विविध सामाजिक स्तरांमधील वाचकाची अभिरुची आणि वैचारिक जडणघडण सकस होण्यासाठी आवश्यक असणारा अवकाश सिद्ध करण्याची प्रेरणा 'संभाषित'च्या मुळाशी कृतिशील आहे.

- भारताच्या बरोबरीने भारताबाहेरील मराठी भाषिक अभ्यासक / संशोधकाच्या परिदृष्टीतून जागतिक आणि भारतीय अवकाशातील विविध प्रश्नांविषयीची विश्लेषक मांडणी समाविष्ट करून घेण्यासाठी प्रयत्न करणे, हे 'संभाषित'चे महत्त्वाचे उद्दिष्ट आहे.

- संशोधनपर, भाष्यपर आणि पुस्तक परीक्षणपर असे तीन विभाग 'संभाषित'मध्ये अंतर्भूत आहेत. या विभागांत समाविष्ट होणारे लेख सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक, शैक्षणिक इत्यादी विविध क्षेत्रांशी संबंधित असल्यामुळे ही संशोधनपत्रिका समाजाच्या विविध स्तरांशी आपला वैचारिक अन्वय जोडेल, असा विश्वास आहे.

- मानव्यविद्याशाखेतील विविध अभ्यासविषयांशी निगडित सैद्धांतिक विवेचन करणाऱ्या लेखांच्या बरोबरीने समाजजीवनातील अनेकस्तरीय संदर्भांचे अभ्यासपूर्ण विश्लेषण करणाऱ्या लेखांचाही समावेश सदर संशोधनपत्रिकेत केला जाणार आहे. स्वाभाविकच, विविध अभ्यासविषयांशी संबंधित नवनवी सिद्धांतने मराठी भाषेतून पुढे आणणारा हा अतिशय महत्त्वाचा अकादमिक मंच ठरू शकेल.

शोधनिबंधांसंदर्भातील मार्गदर्शक सूचना

- लेख स्वतंत्र संशोधनावर आधारित असावेत.

- लेखांची शब्दमर्यादा साधारण पुढीलप्रमाणे असेल.
  शोधनिबंध - ३५००-४००० शब्द
  भाष्य - १५००-२००० शब्द
  ग्रंथपरीक्षण - १०००-१२०० शब्द

- शोधनिबंध देवनागरी लिपीमध्ये युनिकोड फॉन्टमध्ये असावेत. फॉन्टचा आकार साधारणपणे १२ ते १४ बिंदूमध्ये (point) असावा.

- संदर्भ देण्याविषयीच्या मार्गदर्शक सूचना अंकाच्या शेवटी नोंदविल्या आहेत. लेखात संदर्भ देताना या सूचनांचे पालन करणे आवश्यक आहे.

- संशोधनपर लेख विषयतज्ज्ञांच्या सकारात्मक अभिप्रायानंतरच अंकात समाविष्ट केले जातात.

- लेख editorinchief.sambhashit@mu.ac.in व editor.sambhashit@mu.ac.in या दोन्ही मेलवर पाठवावेत.

प्रकाशक

अधिष्ठाता, मानव्यविद्याशाखा यांचे कार्यालय, मुंबई विद्यापीठ, आंबेडकर भवन, कलिना कॅम्पस, विद्यानगरी, मुंबई – ४०००९८.

हो संशोधनपत्रिका समाजविज्ञान, मानव्यविद्याशाखा आणि विधी या विद्याशाखांमधील सद्य:कालीन प्रश्नांना आंतरविद्याशाखीय दृष्टिकोणातून भिडणाऱ्या अभिनव आणि टीकात्मक निबंधांचा स्वीकार करते.

"In an ideal society there should be many interests consciously communicated and shared... In other words there must be social endosmosis."

Dr. B.R. Ambedkar

संपादकीय मंडळ

मुंबई विद्यापीठाचे मा. कुलगुरू प्रा. सुहास पेडणेकर आणि प्र-कुलगुरू प्रा. रविंद्र कुलकर्णी यांचा '**संभाषित**' ई- नियतकालिकाला असलेला आश्वासक पाठिंबा आणि सहकार्य यासाठी आम्ही आदरपूर्वक आभार मानतो.

मुख्य संपादक : **डॉ. राजेश खरात**
अधिष्ठाता, मानव्यविद्या शाखा
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई.

सल्लागार संपादक : **डॉ. नीतिन आरेकर**
सहयोगी प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
श्रीमती चांदीबाई हिम्मतलाल मनसुखानी महाविद्यालय,
उल्हासनगर.

संपादक : **डॉ. शीतल पावसकर-भोसले**
सहयोगी प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
सेवा सदनचे आर. के. तलरेजा महाविद्यालय, उल्हासनगर.

सहसंपादक : **डॉ. नीतीन रिंढे**
साहाय्यक प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
चेतनाचे श्रीमती कुसुमताई चौधरी कला महाविद्यालय,
वांद्रे (पूर्व), मुंबई.

डॉ. मंगेश बनसोड
वरिष्ठ साहाय्यक प्राध्यापक, अकॅडमी ऑफ थिएटर आर्ट्स
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई.

परीक्षण संपादक : **डॉ. अश्विनी तोरणे**
सहयोगी प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
डॉ. टी. के. टोपे रात्र महाविद्यालय, परळ, मुंबई.

साहाय्यक संपादक : **डॉ. अनंत लोखंडे**
सहयोगी प्राध्यापक व अर्थशास्त्र विभागप्रमुख
संत राऊळ महाराज महाविद्यालय, कुडाळ, जि. सिंधुदुर्ग.

प्रा. आशा हुंबे-पडळकर
व्याख्याता, मराठी विभाग
भवन्स (कनिष्ठ) महाविद्यालय, अंधेरी, मुंबई.

डॉ. नारायण गडदे
साहाय्यक प्राध्यापक, तत्त्वज्ञान विभाग
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई.

डॉ. नारायण भोसले
साहाय्यक प्राध्यापक, इतिहास विभाग
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई.

डॉ. प्रतिभा टेंबे
अभ्यागत व्याख्याता व मुक्त संशोधन-अभ्यासक
बदलापूर, जि. ठाणे.

डॉ. माधुरी पाथरकर
सहयोगी प्राध्यापक, मराठी विभाग
सतीश प्रधान ज्ञानसाधना महाविद्यालय, ठाणे.

डॉ. लता पांचाळ
अभ्यागत व्याख्याता व मुक्त संशोधन-अभ्यासक
कल्याण, जि. ठाणे.

प्रा. संजय इंगोले
सहयोगी प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
एल.जी.एम. महाविद्यालय, मंडणगड, जि. रत्नागिरी.

डॉ. सुनील अभिमान अवचार
साहाय्यक प्राध्यापक, मराठी विभाग
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई.

डॉ. सोनाली वाखरडे
साहाय्यक प्राध्यापक, समाजशास्त्र विभाग
मुंबई विद्यापीठ, मुंबई.

प्रा. विवेक कुडू
साहाय्यक प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
सोनोपंत दांडेकर कला महाविद्यालय, पालघर

रेखाटने : **डॉ. सुनील अभिमान अवचार**

मांडणी व सजावट : **प्रशांत पांचाळ**
ग्राफिक डिजायनर, कल्याण, जि. ठाणे.

तांत्रिक साहाय्य : **डॉ. लता पांचाळ**

या अंकात व्यक्त झालेल्या मतांशी मुंबई विद्यापीठ, संपादक, संपादकीय मंडळ सहमत असेलच असे नाही.

संपादकीय

'प्रमाणीकरण' ही एक राजकीय संकल्पना आहे. सामाजिक आणि सांस्कृतिक सत्ताकेंद्र मानवी वर्तन, भाषा, कलाव्यवहार इत्यादींच्या आशय आणि आकृतिबंधाची प्रमाणित संकेतचौकट सिद्ध करीत असतात. सत्तास्थानी असलेल्या समूहाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणे, संवर्धन करणे, हे या संकेतचौकटीचे गाभाभूत उद्दिष्ट असते. त्यामुळे दैनंदिन व्यवहार ते कला, संस्कृती असा दीर्घ अवकाश या प्रभुत्ववादी राजकारणाने व्यापलेला असतो. अशा प्रमाणित संदर्भचौकटीत घडणारे सामाजिक, सांस्कृतिक, भाषिक व्यवहार एका बाजूला सत्तासंबंधांच्या अनेकस्तरीय संरचनांना आतूनबाहेरून बळकटी आणत असतात, तर दुसऱ्या बाजूला केंद्रापासून दूर असणाऱ्या समूहाच्या दमनाच्या, शोषणाच्या पायवाटाही रचत असतात. अधिसत्ता या प्रमाणकांचे आणि त्यातून घडणाऱ्या वर्तनव्यवहाराचे स्वाभाविकीकरण करून शोषितांना शोषणाच्या हमरस्त्यावर आणून सोडत असते, तसेच या स्वीकाराचे समर्थन करणारे प्रतिमानही उभे करीत असते.

या पार्श्वभूमीवर, विशिष्ट ध्येयधोरणातून आणि दीर्घ सामाजिक प्रक्रियेतून निर्माण झालेल्या सांस्कृतिक धुरीणत्वात आमूलाग्र बदल घडवून आणणे अत्यंत अवघड असते. मात्र याच सामाजिक गतिकीचा एक अपरिहार्य टप्पा म्हणून प्रमाणीकरणाच्या प्रक्रियेला प्रश्नांकित करणारे विरोधाचे दबके आवाज मूळ धरू लागतात; हळूहळू हे विरोधाचे, नकाराचे आवाज अधिक स्पष्ट आणि जोरकस होत जातात. हे बंडखोर आवाज अर्थातच सर्वहारा समूहांचे असतात. ते शेतकऱ्यांचे, मजुरांचे, स्त्रियांचे, भटक्या विमुक्तांचे, आदिवासींचे, स्थलांतरितांचे, वेगळी लैंगिक ओळख असणाऱ्यांचे... अशा अनेकानेक पीडितांचे असतात. सत्ताधाऱ्यांच्या तख्ताखालील जमीन हादरविण्याची हिंमत या आवाजात असते. आत्मभान, आत्मसन्मान आणि स्वहक्कासाठीची ही लढाई प्रतिधुरीणत्वाच्या प्रक्रियेतून आकार घेत असते. ही लढाई एका बाजूला सत्ताधारी समूहाच्या प्रमाणित सामाजिक, सांस्कृतिक चिन्हांमधील राजकीय आशय खणून काढत असते, तर दुसऱ्या बाजूला ती पर्यायी संभाषिताच्या राजकीय चिन्हांची रुजुवातही करीत असते.

जीवनाचे कोणतेही क्षेत्र, अगदी दैनंदिन जीवनव्यवहार ते साहित्य, नाटक, चित्रपट यापैकी काहीही याला अपवाद असत नाही. दीर्घ काळ विशिष्ट लिंग, जात, वर्गाच्या हाती असलेल्या कलामाध्यमाच्या सांस्कृतिक अवकाशात परिघावरील समूहांनी प्रवेश

करून, स्वतःचा आशय स्वतःच्या आकृतिबंधांतून मांडायला केलेली सुरुवात हा याच प्रक्रियेतील एक महत्त्वाचा टप्पा आहे. परिघावरील समूहांकडून सुरू झालेल्या या हस्तक्षेपामुळे विविध कलामाध्यमांतील लेखकांचा/ कलावंतांचा सामाजिक भूगोल बदलतोय, साहित्य, नाटक, चित्रपटातील protagonistचे सामाजिक चरित्र बदलतेय, कथानकातून साकारणारा सामाजिक आशय बदलतोय, स्थलावकाशाचे संदर्भ बदलताहेत, पात्रांची भाषा बदलतेय, प्रमाणित सौंदर्यकल्पनेचा अनुनय टाळणाऱ्या अभिनेता-अभिनेत्रींच्या वावरामुळे कलावकाशाचा 'पोत' आणि 'रंग'ही बदलतोय...

माणसाचे माणूसपण नाकारणाऱ्या किंवा भ्रष्ट करणाऱ्या जात - वर्ग - पुरुषसत्ताक व्यवस्थांना प्रश्नांकित करणाऱ्या कलानिर्मितीचे प्रमाण वाढू लागले आहे. जातउतरंडीत तळाच्या स्थानी असणाऱ्या समाजाचे, भटक्या-विमुक्त समाजाचे, आदिवासींचे, विविध जातवर्गातील स्त्रियांचे आणि समकालीन ग्रामीण प्रश्नांचा वेध घेणारे साहित्य आज अधिक प्रमाणात लिहिले जात आहे. विविध प्रादेशिक भाषा आणि हिंदी भाषेतील चित्रपटांमधूनही 'माणूस' म्हणून स्वतःला, स्वतःच्या आणि इतरांच्या नजरेत उभं करणारी सामाजिक प्रक्रिया साकार होत आहे. *फँड्री*, *ख्वाडा*, *काला*, *असुरन*, *परियेरुम पेरुमल*, *आर्टिकल १५*, *पिंक*, *छपाक*, *थप्पड*, *सर*, *द ग्रेट इंडिअन किचन*, *ट्रान्स*, *जल्लीकट्टू*, *अम्माची येम्बा नेनापू*, *नगरकीर्तन* इत्यादी चित्रपट या प्रक्रियेचे मूर्त रूप म्हणून अधोरेखित करता येतील. माणसांचे शोषित जगणे 'शोषित वाटू नये' असे भासविणाऱ्या कृतिशील चिन्हव्यवस्थांना विविध प्रकारच्या कलानिर्मितीमधून कधी संयत पण ठामपणे, तर कधी आक्रमक आणि आवाजी पद्धतीने आव्हान देण्याचे सक्षम प्रयत्न सुरू आहेत.

सांस्कृतिक धुरीणत्वाच्या राजकीय अवकाशात कलानिर्मिती-इतकाच कलेच्या स्वीकाराचा मुद्दाही अत्यंत गुंतागुंतीचा आहे. 'मुख्य प्रवाहा'तील कलेचे मूल्य अधोरेखित करण्यास उपयुक्त आणि पूरक ठरणाऱ्या कलासौंदर्याच्या प्रस्थापित कल्पना आणि निकष हे या गुंतागुंतीमागील मुख्य कारण आहे. त्यांनी तसे असणे हे एकूण सांस्कृतिक राजकारणाच्या दृष्टीने स्वाभाविकही आहे. मात्र त्यामुळे वंचितांचा कलानिर्मितीच्या पातळीवरील अस्तित्वप्रस्थापनेचा प्रवास 'मुख्यधारा' आस्वाद - विश्लेषणातून बऱ्याचदा उपेक्षित राहतो, बेदखल राहतो, ही वस्तुस्थिती आहे. प्रस्थापितांच्या आशय-आविष्काराला मूल्यात्मक विरोध करणाऱ्या या कलेचे सौंदर्यात्म व सामाजिक मूल्य पृष्ठपातळीवर

संभाषित

आणण्यासाठी पर्यायी कला मूल्यनिकषांची, पर्यायी साहित्यशास्त्राची आणि पर्यायी सौंदर्यशास्त्राची उभारणी करणे अपरिहार्य ठरते. विश्लेषणाच्या या पर्यायी संभाषितांमुळे निर्मिती आणि संशोधनाच्या अपारंपरिक दिशा खुल्या होत असतात.

पृष्ठपातळीवर सुटसुटीत दिसणारी ही धुरीणत्व-प्रतिधुरीणत्वाची लढाई एकरेषीय नसते हा यासंदर्भातील कळीचा मुद्दा आहे. जात, वर्ग, लिंग या कोटींमधील अंतर्गत स्तरभेदयुक्त गुंतागुंतीचे सत्तासंबंध केंद्र आणि परिघाची जुनी-नवी समीकरणं घडवत असतात, बदलवत असतात. त्यामुळे जीवनाच्या विविध पातळ्यांवरील बहुमुखी अधिसत्तांविरुद्धची लढाई निरंतर सुरू ठेवावी लागते. सामाजिक न्यायाच्या दृष्टिबिंदूतून शोषणमूलक व्यवस्थेला सामोरे जाताना प्रस्थापित व्यवस्थेचे केंद्र पुनःपुन्हा विरचित करावे लागते. तसेच ‘स्व’ आणि ‘पर’चिकित्सेचे प्रबोधनात्म, कलात्म आणि बौद्धिक पातळीवरील कृतिशील प्रारूप घडवत राहण्याच्या अपर्यायी वास्तवाशीही मैत्र जोडावे लागते.

- डॉ. शीतल पावसकर-भोसले

शोधनिबंध, भाष्य,
आणि
पुस्तक परीक्षण

संभाषित

अनुक्रम...

शोधनिबंध

सांस्कृतिक अभ्यास: चिन्हांच्या 'अर्थ'व्यवस्थेचा राजकीय गुंता १५
मनोज पाथरकर

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या राजकीय विचारातील 'नैतिक' संकल्पना ३८
मिलिंद धावारे

रत्नागिरी जिल्ह्यातील भंडारी समाजातील अंत्यविधीची भाषा ५३
निधी सचिन पटवर्धन

भाष्य

शेतकरी आंदोलनाच्या निमित्ताने... ६१
ललित बाबर

पुस्तक परीक्षण

अद्भुतता व वास्तव यांच्या सरमिसळीची प्रगल्भ कथा : नऊ चाळीसची लोकल ७४
रंजिता वीरकर

आंबेडकरी चळवळीच्या इतिहासलेखनासाठी महत्त्वाचा दस्तावेज : खानदेशातील भिल्ल आदिवासी व आंबेडकरी चळवळ ८१
लक्ष्मण औचरमल

लिंगभेद आणि जातजाणिवेचे राजकारण शोधण्याचा एक प्रामाणिक प्रयत्न : Why I am not a Hindu Woman? ८७
दीपक बोरगावे

शोधनिबंध

सांस्कृतिक अभ्यास:
चिन्हांच्या 'अर्थ'व्यवस्थेचा राजकीय गुंता

मनोज पाथरकर

साहाय्यक प्राध्यापक
इंग्रजी विभाग
जोशी-बेडेकर कला आणि वाणिज्य महाविद्यालय, ठाणे
manojarp.98@gmail.com

लेखसार

'कल्चरल स्टडीज', म्हणजेच सांस्कृतिक अभ्यास या ज्ञानशाखेचा विकास ही गेल्या अर्धशतकात मानव्यविद्यांमध्ये झालेल्या बदलांतील सर्वात महत्त्वाची घटना म्हणता येईल. मार्क्सवादाच्या चिकित्सेतून अस्तित्वात आलेल्या या आंतरशाखीय अभ्यासक्षेत्राने सांस्कृतिक राजकारणाचे अनेकविध पैलू समोर आणले आहेत. विविध कलाविष्कारांचा सामाजिक-राजकीय परिप्रेक्ष्यात अभ्यास करताना या क्षेत्रातील अभ्यासकांनी त्यांचा सत्ता आणि श्रेणिबद्धता यांच्याशी असलेला गुंतागुंतीचा संबंध उघड केला आहे. अर्थात साहित्याभ्यास आणि समाजशास्त्रे या दोहोंतही मूलभूत संकल्पनात्मक बदल घडवून आणणाऱ्या या क्षेत्रासमोर काही महत्त्वाचे पेचही उभे आहेत. काही बाबतींत मानव्यवादाशी घेतलेली फारकत, मूल्यविचाराबरोबरच आतापर्यंतच्या 'महान' कलापरंपरांना दिलेला नकार आणि अभ्यापद्धतींबद्दलची अनिश्चितता हे त्यातील कळीचे प्रश्न म्हणता येतील. या पेचांतून सांस्कृतिक अभ्यास कसा मार्ग काढते यावर त्याचे प्रदीर्घ क्रांती (ज्याला रेमंड विल्यम्स long revolution म्हणतो) घडवून आणण्यात आणि सर्वसमावेशक संस्कृतीच्या (ज्याला रेमंड विल्यम्स common culture म्हणतो) निर्मितीत काय योगदान असेल ते ठरणार आहे.

केंद्रवर्ती संज्ञा: सांस्कृतिक अभ्यास, मार्क्सवाद, सत्ता, श्रेणिबद्धता, मानव्यवाद[१], सर्वसमावेशक संस्कृती

'कल्चरल स्टडीज' म्हणून ओळखले जाणारे तुलनेने नवे अभ्यासक्षेत्र आता बऱ्यापैकी स्थिरावलेले दिसते. १९६०च्या दशकात साहित्याभ्यासाला पूरक म्हणून इंग्लंडमध्ये सुरू झालेला हा अभ्यास उत्तरोत्तर व्यापक होत गेला आणि पर्यायाने जगभरात त्याचे स्वतंत्र विद्यापीठीय विभाग आणि पदवी अभ्यासक्रम अस्तित्वात आले. भारतातील विद्यापीठांमध्येही, विशेषतः इंग्रजी विभागांत, या विषयाशी संबंधित एक तरी अभ्यासपत्रिका अभ्यासाला असते. नव्वदोत्तर काळात स्थापन झालेल्या आंतरशाखीय अभ्यासकेंद्रांमध्ये याविषयीचे संशोधन प्रकल्पही हाती घेतले जातात. या साठोत्तरी पाश्चात्त्य अर्थाने 'कल्चरल स्टडीज'बद्दल मराठी साहित्याभ्यासात फारसे लिहिले-बोलले गेल्याचे दिसत नाही. ज्या प्रमाणात इंग्रजीतील रूपवाद, नव-समीक्षा, मनोविश्लेषण-आदिबंधात्मक समीक्षा, मार्क्सवाद, स्त्रीवाद, शैलीविज्ञान आणि संरचनावाद मराठीत अवतरले त्या तुलनेत 'कल्चरल स्टडीज' दुर्लक्षित राहिल्याचे दिसते.

मानव्यविद्यांच्या अभ्यासात गेले अर्धशतक गाजवणाऱ्या या अभ्यासक्षेत्राच्या प्रवासाचा धावता आढावा घेणे आणि त्याच्या केंद्रस्थानी असलेली गृहीतके आणि प्रश्न यांचे आकलन करून घेणे हा या लेखाचा मुख्य उद्देश आहे. 'सांस्कृतिक अभ्यास' या संकल्पनेच्या मांडणीपासून सुरुवात करताना कल्चरल स्टडीजच्या ऐतिहासिक मुळांकडे एक दृष्टिक्षेप टाकला आहे. त्यानंतर रेमंड विल्यम्सच्या सांस्कृतिक भौतिकतावादात (कल्चरल मटीरियलिझम) अंतर्भूत असलेल्या साहित्याभ्यासाच्या पद्धतीची थोड्या विस्ताराने मांडणी केली आहे. सांस्कृतिक अभ्यासाचा जगभर कसा प्रसार झाला याचा त्रोटक आलेख मांडताना त्याच्या भारतातील प्रवासाचीही दखल घेतली आहे. लेखाच्या उत्तरार्धात सांस्कृतिक अभ्यासाच्या वैशिष्ट्यांचा ऊहापोह करून या क्षेत्राच्या कामगिरीचे महत्त्व तसेच त्यासमोरील पेचांचा विचार केला आहे. प्रचंड विस्तार आणि मतमतांतरे असलेल्या या समकालीन अभ्यासक्षेत्राचा विचार करताना अर्थातच निवड करणे भाग होते. पर्यायाने या लेखाकडे सांस्कृतिक अभ्यासाचा सर्वसमावेशक आढावा म्हणून न पाहता त्याविषयीच्या चर्चेची सुरुवात म्हणून केलेला एक मर्यादित परिचय या दृष्टीने पाहणे जास्त योग्य ठरेल.

सांस्कृतिक अभ्यासाची संकल्पना

प्रथम कल्चरल स्टडीजसाठी इथे योजलेल्या 'सांस्कृतिक अभ्यास' या संज्ञेविषयी थोडेसे. 'संस्कृती अभ्यास' अथवा 'संस्कृती अध्ययन' या संज्ञा 'संस्कृतीचा' अभ्यास असा अर्थ सूचित करीत असल्याने त्या अपुऱ्या वाटतात. 'सांस्कृतिक समीक्षा' या संज्ञेतून कल्चरल स्टडीजमधील समीक्षेचे स्थान अधोरेखित होत असले तरी त्यात समाविष्ट असलेल्या संस्थात्मक व्यवहारांच्या अभ्यासाचा निर्देश होत नाही. 'कल्चरल स्टडीज' कोणत्या अर्थाने 'कल्चरल' आहे ते पुढे येईलच. त्या अर्थाच्या जवळ जाणारी सांस्कृतिक अभ्यास' ही संज्ञा या अभ्यासक्षेत्रासाठी जास्त योग्य वाटते. त्यातून 'संस्कृती' हा या क्षेत्राचा अभ्यासविषय नसून तो त्याचा दृष्टिकोन (orientation) असल्याचे सूचित होते.

'सर्व प्रकारचे संस्थात्मक व्यवहार आणि उत्पादने (प्रॉडक्ट) यांची निर्मिती, उपयोग आणि सांस्कृतिक महत्त्व यांचा अभ्यास करणारा आंतरशाखीय प्रकल्प' अशी सांस्कृतिक अभ्यासाची व्यापक व्याख्या

अब्राम्स-हर्फम करतात (अब्राम्स-हर्फम २०१५ : ७५). यांत साहित्य, चित्रपट आदी कलांचा त्यांच्या सामाजिक परिप्रेक्ष्याच्या संदर्भात अभ्यास अपेक्षित आहे. एकीकडे सांस्कृतिक अभ्यास एक अकादमिक क्षेत्र म्हणून प्रस्थापित होत असताना दुसरीकडे एकूणच समाजशास्त्रीय अभ्यासाचे सांस्कृतिकरण होत होते. म्हणजेच राजकारण, अर्थकारण आणि सामाजिक संस्था यांचा सांस्कृतिक चिन्हव्यवस्थेच्या संदर्भात अभ्यास करणे महत्त्वाचे ठरत होते. नेमका हाच काळ उत्तरआधुनिकतावादी आणि उत्तरसंरचनावादी सिद्धांतांच्या प्रसाराचा काळ होता. कोणत्याही घटकाचे एकच एक 'शास्त्रीय' दृष्टिकोनातून विश्लेषण करणाऱ्या एकसत्त्ववादी (essentialist) आधुनिक सिद्धांतांना - महाकथनांना (metanarratives) विरोध करून त्या घटकांची अनेकार्थता आणि अर्थबहुलता यांवर उत्तरआधुनिकतावाद आणि उत्तरसंरचनावाद यांचा भर होता. भाषिक चिन्हांमधील भेदांपासून सुरू होणारा उत्तरसंरचनावादी विचार सांस्कृतिक भेदांपर्यंत (difference) गेला. परिणामस्वरूप सांस्कृतिक अध्ययनात वंश, वर्ग, राष्ट्र, लिंग इत्यादींच्या आधारे केल्या जाणाऱ्या भेदांवर भर दिला गेला आणि एक वेगळेच अस्मितांवर आधारित राजकारण (identity politics) अस्तित्वात आले.

आज सांस्कृतिक अभ्यासाचा पसारा प्रचंड वाढला असून एकूणच मानव्यविद्याशाखांमध्ये त्याला महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले आहे. त्याबरोबरच पत्रकारिता आणि प्रसारमाध्यमांच्या अभ्यासातही सांस्कृतिक अभ्यासाचा दृष्टिकोन आवश्यक ठरला आहे.

सांस्कृतिक अभ्यास म्हणजे काय हे समजून घेण्यापूर्वी ते *काय नाही* हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. १९६०च्या दशकात सुरू झालेल्या या वैचारिक-समीक्षात्मक प्रकल्पाचा जगातील वेगवेगळ्या 'संस्कृतीं'च्या अभ्यासाशी काहीएक संबंध नाही. सांस्कृतिक अभ्यास म्हणजे विशिष्ट संस्कृतीतील वेषभूषा, खाद्यसंस्कृती, सणवार यांचा अभ्यास नव्हे. हा अभ्यास समाजशास्त्र आणि मानववंशशास्त्रात नेहमीच केला गेलेला आहे. संस्कृतींची तुलना करून त्यांची श्रेष्ठाश्रेष्ठता ठरवणे हे तर दुरान्वयानेही सांस्कृतिक अभ्यासाचे काम नाही. या ज्ञानशाखेचा अर्थ समजून घेण्यासाठी आपल्याला खरेतर तिचा उगम कसा झाला हे पाहावे लागेल. तिच्या ऐतिहासिक मुळांकडे दुर्लक्ष केल्यास pop psychologyच्या धर्तीवर pop cultural studies च्या दिशेने सांस्कृतिक अभ्यासाचा प्रवास होऊ शकतो.

संभाषित

पहिली पायरी - बर्मिंगहॅम

सांस्कृतिक अभ्यासाची सुरुवात डाव्या विचारसरणीच्या तसेच निम्न-मध्यमवर्ग, कामगारवर्ग आणि बिगर-गौरवर्णीय समाजात मुळे असलेल्या प्राध्यापक-विचारवंतांनी केली. इंग्लंडच्या औद्योगिक इतिहासात महत्त्वाचे स्थान असलेल्या बर्मिंगहॅम शहरात १९६४ साली झालेली ‘सेंटर फॉर कंटेम्पररी कल्चरल स्टडीज’ची स्थापना हे सांस्कृतिक अभ्यासातील पहिले पाऊल मानले जाते (सांस्कृतिक अभ्यासाच्या क्षेत्रातील आजचे महत्त्वाचे चेहरे याच अभ्यासकेंद्राचे विद्यार्थी होते. २००० साली हे केंद्र अचानक बंद केले गेल्याने बराच वाद झाला.). यात बर्मिंगहॅम विद्यापीठातील रिचर्ड होगार्ट आणि स्ट्युअर्ट हॉल यांचा प्रत्यक्ष सहभाग होता तर केंब्रिज विद्यापीठातील रेमंड विल्यम्सने आपल्या मांडणीतून या प्रकल्पाची वैचारिक वाट मोकळी करण्याचे काम आधीच केलेले होते. या मंडळींवर मार्क्सवादी विचारांचा प्रभाव होता, पण कर्मठ मार्क्सवाद्यांनी केलेली समाजातल्या ऐतिहासिक स्थित्यंतराच्या प्रक्रियेची अतिसुलभ मांडणी त्यांना मान्य नव्हती. प्रत्येक गोष्टीचा आर्थिक पायाशी सरळसरळ संबंध जोडू पाहणाऱ्या या विचारांशी (ज्यांना dialectical/historical materialism म्हटले गेले) असहमती दर्शविण्यासाठी होगार्ट-हॉल आदींनी सांस्कृतिक इमल्यातील गुंतागुंतीकडे लक्ष वेधले. या विशिष्ट (चिकित्सक) मार्क्सवादी अर्थाने त्यांच्या अभ्यासाला ‘सांस्कृतिक’ अभ्यास म्हटले गेले.

रिचर्ड होगार्टने *The Uses of Literacy* या पुस्तकात अस्सल लोकप्रिय साहित्य आणि त्यावर झालेले बाजारव्यवस्थाप्रणीत लोकप्रिय साहित्याचे आक्रमण अशी मांडणी केली. यातील दुसऱ्या प्रकारचे साहित्य कारखानदारी - मास प्रॉडक्शन - पद्धतीने निर्माण झालेले असते. होगार्टने दैनंदिन जीवन, शहरांचा बदलता चेहरा यांसारख्या विषयांवर समाजवादाकडे झुकलेल्या परंतु पारंपरिक मानव्यवादाशी (liberal humanism) नाळ कायम राखणाऱ्या दृष्टिकोनातून लेखन केले. साहित्य आणि संस्कृतीविषयक सिद्धांतनाच्या क्षेत्रात होत असलेले क्रांतिकारी बदल आणि खुद्द सांस्कृतिक अभ्यासाचे होत असलेले राजकियीकरण स्वीकारताना त्याचा पवित्रा सावध अभ्यासकाचा होता. पुढे त्याने ब्रिटनमधील आर्ट्स कौन्सिलपासून युनेस्कोपर्यंत काम केले. होगार्टप्रमाणेच रेमंड विल्यम्सनेही मानव्यवादाशी पूर्णपणे नाते न तोडता सांस्कृतिक वर्चस्वासाठीच्या संघर्षात (struggle for hegemony) अपारंपरिक विचार कसे नजरेआड केले जातात अथवा

सामावून घेतले जातात याबद्दलच्या मांडणीपासून सुरुवात केली. इ. पी. थॉमसनने म्हटल्याप्रमाणे विल्यम्सने लक्षात आणून दिले की 'सांस्कृतिक प्रक्रिया समजून घेताना साहित्य समीक्षकाची कौशल्ये अत्यावश्यक आहेत. (ज्याकडे पारंपरिक समाजशास्त्रांनी दुर्लक्ष केलेले होते)'. मात्र त्याच वेळी संस्कृतीकडे 'एक जीवनपद्धती (way of life)' या मानववंशशास्त्राकडे झुकणाऱ्या दृष्टिकोनातून पाहणे गोंधळ निर्माण करील असेही थॉमसन म्हणतो (थॉमसन १९६१ : ३२). मिल्नर आणि ब्रोविट यांच्या म्हणण्यानुसार सांस्कृतिक भेदांचा अर्थ समजून घेताना समाजशास्त्रीय अभ्यास आणि साहित्यसमीक्षा यांचे एकत्र येणे आवश्यक आहे, कारण या भेदांतील 'मानवी' साम्य पाहिल्यानंतरच सर्वसमावेशक संस्कृतीची मांडणी करता येईल (मिल्नर आणि ब्रोविट २००३ : २२२).

बर्मिंगहॅम येथील केंद्रात स्ट्युअर्ट हॉलच्या मार्गदर्शनाखाली लोकप्रिय साहित्य, तरुणांमध्ये लोकप्रिय असलेले (जमैकन रेगे अथवा अमेरिकन रॉक अँन्ड रोल) संगीत यांबरोबरच चित्रपटांवर आधारित संशोधन प्रकल्प हाती घेतले गेले. पारंपरिक मार्क्सवाद्यांनी अशी मांडणी केलेली होती की, बाजारीकरणामुळे आजच्या काळातील लोकप्रिय संस्कृती सामान्य जनांसाठी अफूची गोळी ठरते आहे. बर्मिंगहॅम येथील संशोधनातून असे मांडले गेले की, लोकप्रिय संस्कृतीचा ग्राहक या कलाकृतींमधून प्रकट झालेली मूल्ये किंवा दृष्टिकोन निष्क्रियपणे ग्रहण करत नाही तर आपल्या वर्गीय परिप्रेक्ष्यातून त्यांचा असा अर्थ लावतो ज्यायोगे वर्चस्व गाजवणाऱ्या मूल्यव्यवस्थेला छेद दिला जाईल. यालाच पुढे सांस्कृतिक प्रतिकार (cultural resistance) असे म्हटले गेले. स्ट्युअर्ट हॉल म्हणतो, "लोकप्रिय संस्कृती हे प्रस्थापितांच्या संस्कृतीशी टक्कर घेण्याचे महत्त्वाचे साधन असते. या रणभूमीवर सहमती विरुद्ध प्रतिकार असा संघर्ष होतो आणि इथेच सांस्कृतिक वर्चस्व निर्माण होते, पक्के होते. समाजवादासारख्या (सर्वसमावेशक) व्यवस्थेच्या जडणघडणीची सुरुवात इथेच होऊ शकते आणि म्हणून लोकप्रिय संस्कृती महत्त्वाची ठरते. अन्यथा तिला महत्त्व देण्याचे काहीच कारण नाही." (हॉल १९८१ : २३९).

याचा अर्थ असा, की पारंपरिक कलासमीक्षेत कलाकृती महत्त्वाची असते तर लोकप्रिय संस्कृतीच्या अभ्यासात त्या कलाकृतीशी जोडून घेणारे लोक महत्त्वाचे असतात. हे लोक त्या कलाकृतींशी कसे जोडून घेतात, त्यांच्या संदर्भात या कृतींचा सामाजिक-राजकीय अन्वयार्थ काय असतो हे समजून घेण्यासाठी लोकप्रिय कलेचा अभ्यास करायचा असतो. या अभ्यासात

लोकप्रिय कलाकृतींची संरचना सामाजिक संदर्भात समजून घेणे आणि त्या कलाकृतींचा विशिष्ट वाचकवर्गासाठीचा राजकीय-सामाजिक अन्वयार्थ शोधणे आवश्यक ठरते. केवळ त्यांची रंजनप्रधानता किंवा बाळबोध आणि पुनरावृत्त होणारा साचा यांवर लक्ष केंद्रित करणे अपुरे ठरते.

मार्क्सवादाची चिकित्सा - सांस्कृतिक अभ्यासाचे दोन पैलू

सांस्कृतिक अभ्यासातील नव्या विचारवंतांना मार्क्सची मांडणी अंतिमतः मान्य असली तरी विचारप्रणाली (ideology) आर्थिक हितसंबंधाचे सरळसरळ प्रतिबिंब असते हे गृहीतक त्यांना मान्य नव्हते. ग्रामचीने मांडलेल्या सांस्कृतिक वर्चस्वाच्या संकल्पनेचा त्यांनी पुढे विस्तार केला. सांस्कृतिक चिन्हव्यवस्था (संस्कृतीची प्रतीकात्मता) एका स्तरावर मूलभूत मानवी संवेदना आणि आकांक्षांचे प्रकटीकरण असते. मात्र सत्ताधारी वर्ग एका विशिष्ट प्रकटीकरणाला सार्वत्रिक (universal) म्हणून पुढे आणतो आणि पर्यायाने प्रचलित सत्तासंबंधांचे प्रतीकांमधून समर्थन करतो असे विल्यम्स cultural materialism सारख्या संज्ञेद्वारे सूचित करतो. (सत्ताधारी वर्गाला आपले पुढारीपण संस्थात्मक कार्यातूनही सिद्ध करावे लागते.) त्यांनी उचलून धरलेली मूल्ये आणि निकष अप्रत्यक्षपणे त्यांच्या सत्तास्थानी असण्याचे समर्थन करीत असतात. अर्थात सत्ताधारी वर्गाला विरोधी मूल्यांचीही दखल घ्यावी लागते - कधी या मूल्यांना अनुल्लेखाने मारले जाते, कधी त्यांना नाकारत राहून निष्प्रभ केले जाते, तर कधी त्यांना मर्यादित प्रमाणात सामावून घेत ही मूल्ये आपलीच आहेत असा पवित्रा घेतला जातो. सांस्कृतिक वर्चस्वाची ही संकल्पना ‘विचारप्रणालीद्वारे केल्या जाणाऱ्या नियंत्रणाच्या’ (manipulation) संकल्पनेपेक्षा लवचीक आहे. प्रत्यक्ष राजकीय विरोध करणे नेहमीच शक्य होते असे नाही, मात्र सांस्कृतिक चिन्हव्यवस्थेला विरोधी मूल्यांशी वाटाघाटी करायला लावून सर्वच वर्ग आपापला सांस्कृतिक संघर्ष सतत सुरू ठेवतात. कला आणि साहित्यात हा संघर्ष स्पष्टपणे पाहता येतो.

सांस्कृतिक अभ्यासात दोन बाबी अंतर्भूत असतात -

(१) कलाकृती ज्यांचा भाग असते ते संस्थात्मक व्यवहार आणि

(२) कलाकृतीची रचना, अर्थनिर्णयन आणि विशिष्ट श्रोतृवर्गासाठीचा/ वाचकवर्गासाठीचा राजकीय अन्वयार्थ.

संस्थात्मक व्यवहारांत सरकारचे संस्कृती विभाग, शाळा, विद्यापीठे, प्रकाशनसंस्था, प्रसारमाध्यमे, वस्तुसंग्रहालये, पुरस्कार इत्यादींचा

समावेश होतो. अलीकडच्या काळात एकीकडे प्रसारमाध्यमांची भूमिका विस्तारत गेल्याचे दिसते तर दुसरीकडे सर्व पातळयांवर बाजारव्यवस्थेचा पगडा बसल्याचे दिसते. फेसबुक, व्हॉट्सअपसारख्या समाजमाध्यमांनी तर हा संस्थात्मक गुंता आणखीच वाढवलेला आहे. कल्चरल मटीरियलिझम या संकल्पनेची संस्थामक बाजू ध्यानात घेऊन वेस्टमिन्सटर विद्यापीठातील निकोलस गार्नहॅमसारख्या अभ्यासकांनी १९७९ साली प्रसारमाध्यमांच्या अभ्यासाची (मीडिया स्टडीज) सुरुवात केली. *Media, Culture and Society* या नियतकालिकाच्या माध्यमातून गार्नहॅम आणि त्याच्या सहकाऱ्यांनी प्रसारमाध्यमांच्या कार्यावर लक्ष केंद्रित केल्याचे दिसते. यासंदर्भात त्याची *Emancipation, the Media and Modernity* (2000) आणि *Political Economy of the Information Society* (2004) ही पुस्तके उल्लेखनीय आहेत. मीडिया स्टडीज एक स्वतंत्र क्षेत्र असले तरी त्यातील अनेक अभ्यासक सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टिकोनातून प्रसारमाध्यमांची चिकित्सा करताना दिसतात.

सांस्कृतिक अभ्यासांतर्गत कलाकृतीची रचना, अर्थनिर्णयन आणि राजकीय अन्वयार्थाचा अभ्यास करताना कोणत्या कलाकृती अभ्यासासाठी घ्यायच्या आणि हा अभ्यास करताना कशावर लक्ष केंद्रित करायचे यांत मूलभूत बदल अपेक्षित आहेत. पहिली बाब म्हणजे प्रचलित श्रेष्ठ कलाकृतींच्या यादीत (canon) मोठा बदल करणे आवश्यक असल्याचा आग्रह यांत आहे. काही अभ्यासकांनी तर या यादीमागची मूल्यसंकल्पनाच सत्तेची निदर्शक म्हणून बाद ठरवल्याचे दिसते. सांस्कृतिक चिन्हव्यवस्थेतील संघर्ष समजून घेण्यासाठी कोणतीही कलाकृती पुरेशी आहे असे ते मानतात. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे कलाकृतीचा अभ्यास करताना सौंदर्यविचाराला महत्त्व न देता कलाकृतीच्या रचनेत (केवळ आशय नव्हे) प्रकट होणाऱ्या सामाजिक संदर्भांना, निकषांना महत्त्व दिले जाते. तिसरी बाब अशी की केवळ साहित्यच नव्हे तर सर्व प्रकारच्या कलाकृती सांस्कृतिक अभ्यासाचा विषय होऊ शकतात. साहित्यकृतीच्या अर्थनिर्णयनात किंवा तिच्या रचनेचा अभ्यास करताना उपयुक्त ठरलेली तत्त्वे आणि पद्धती सर्वच प्रकारच्या कलाकृती समजून घेण्यासाठी वापरली जातात. पारंपरिक अर्थाने कलाकृतीच नव्हे तर मिथके, वेषभूषेतील फॅशन्स, जाहिराती किंवा मॉलची रचना यांचा अभ्यासदेखील या प्रकारे केला जाऊ शकतो.

रेमंड विल्यम्स - सांस्कृतिक भौतिकतावाद (cultural materialism)

सामाजिक परिप्रेक्ष्यात कलाकृतीच्या रचनेचा अभ्यास करण्याची एक पद्धती रेमंड विल्यम्सने विकसित केल्याचे दिसते. मार्क्सवादी असली तरी ही पद्धत प्रत्येक गोष्टीचा आर्थिक पायाशी थेट संबंध जोडीत नाही. विल्यम्सच्या *मार्क्सिझम अँड लिटरेचर* या पुस्तकात मांडलेल्या या पद्धतीच्या केंद्रस्थानी आहे साहित्यनिर्मितीचे (किंबहुना साहित्यानुभवाच्या निर्मितीचे) एक मॉडेल. साहित्य निर्माण होते, अर्थपूर्ण होते ते त्यासंबंधी प्रचलित असलेल्या संकेतांमुळे. संरचनावाद्यांनी याकडे आधीच लक्ष वेधले होते, परंतु या व्यवस्थेला (सोस्युरच्या भाषाभ्यासाच्या मॉडेलनुसार) लांग आणि परोल असणारी संकेतप्रणाली (कोड) मानल्यामुळे त्यामागच्या सामाजिक प्रक्रिया समजून घेण्याचा फारसा प्रयत्न झाला नाही. विल्यम्सने या प्रक्रिया केंद्रस्थानी ठेवल्या. त्याच्या मांडणीनुसार साहित्यकृतीच्या अस्तित्वास कारण ठरणाऱ्या संकेतांचे काही सर्वसाधारण प्रकार असतात. हे संकेत वापरताना लेखकाकडून कधी जाणीवपूर्वक तर कधी नकळत काही पर्याय निवडले जातात. सांस्कृतिक वर्चस्वाद्वारे सार्वत्रिक म्हणून पुढे आणले गेलेले निकष आणि मूल्यांसंदर्भात लेखकाने घेतलेला पवित्रा (stance) या निवडीमागे असतो. हा पवित्रा त्याच्या सामाजिक उतरंडीतील स्थानावर, विशेषतः वर्गावर अवलंबून असतो. (होगार्ट आणि विल्यम्स यांचा वर्गावर आणि काही अंशी प्रादेशिकतेवर भर होता. हॉल आणि त्याच्या शिष्यांनी यात वंश, लिंग, वयोगट, राष्ट्रीयत्व यांसारखे अनेक घटक समाविष्ट केले.)

कलाकृतीच्या निर्मितीत कोणत्या संकेतांचा कशा प्रकारे वापर होतो हे समजून घेताना कल्चरल मटीरियलिस्ट समीक्षक कलाकृतीच्या निर्मितीकाळातील सांस्कृतिक चिन्हव्यवस्थेत सुरू असलेला (प्रस्थापित आणि विरोधी मूल्ये/निकषांमधला) वर्चस्वासाठीचा लढा उकलून दाखवतो. एका पातळीवर साहित्यकृतीच्या रूपाबद्दलच्या वाटत असलेल्या निवडी दुसऱ्या पातळीवर या संघर्षाचा भाग असतात. आपल्या *Country and the City* या पुस्तकात विल्यम्स इंग्रजी साहित्यातील पॅस्टोरल (निसर्गसान्निध्यातील मुक्त जीवनाबद्दलचे) काव्य, रोमँटिक (कल्पनारम्य) काव्य, डिकन्ससारख्या लेखकांच्या वास्तववादी कादंबऱ्या इत्यादींचे या प्रकारे विश्लेषण करतो. यात कलाकृतीचा साहित्यप्रकार (genre) महत्त्वाची भूमिका पार पाडत असतो. कारण साहित्यप्रकाराची निर्मितीच संकेत-गटांच्या माध्यमातून होत असते. हे साहित्यप्रकारविषयक संकेत लेखक आणि वाचकांमधील दुवा असतात.

उदा. हेरकथा वाचताना वाचक विशिष्ट संकेतावली गृहीत धरून चालतो आणि लेखक ही संकेतावली पाळून अथवा विशिष्ट प्रकारे तिला छेद देऊन आपला परिणाम साधत असतो. या सर्व प्रक्रियेमागे असलेले सामाजिक संदर्भ शेवटी चिन्हव्यवस्थेतील (प्रस्थापित आणि विरोधी घटकांमधल्या) सांस्कृतिक वर्चस्वासाठीच्या लढ्याशी जोडलेले असतात.

साहित्यनिर्मितीचे संकेत वापरून घटनांचा आकृतिबंध आणि पात्रांची घडण अशा प्रकारे केली जाते जेणेकरून वाचकाला ते विश्वसनीय, कळण्याजोगे वाटावेत. विल्यम्सने मानलेले संकेतसंचांचे प्रकार पुढील बाबतीत कलाकृतीला आकार देत असतात : कथनाचा पवित्रा (narrative stance), निवड आणि परिघाबाहेर ठेवण्याचे संकेत (selection and exclusion), वर्णनाची अपूर्णता-परिपूर्णता ठरविणारे संकेत (wholeness of an account), संबंधित पुराव्याचे निकष (criteria of relevant evidence), कारणे आणि परिणाम याबद्दलची गृहीतके (assumptions of causation and consequence), स्थलवर्णनाचे संकेत (माणसांचे स्थळांशी असणाऱ्या नात्याबद्दलचे संकेत (presentation of place)), कृतींचे वर्णन करण्याबद्दलचे संकेत (description of action) आणि कालानुक्रमाशी संबंधित संकेत (temporal sequence) (विल्यम्स १९७७ : १७६-१७७).

या संकेतांच्या माध्यमातून महत्त्वाचे कोण आणि बिनचेहऱ्याचे कोण हे ठरते. केवळ महत्त्वाच्या पात्रांत 'मानवी' वैशिष्ट्ये परिपूर्णतेकडे जाताना दाखवली जातात. एका पातळीवर हे संकेत त्या त्या साहित्यकृतीत काय सांगण्यासारखे नाही (the 'not said' of the text) ठरवित असतात आणि पर्यायाने ज्याला फ्रेडरिक जेमसन 'राजकीय नेणीव' (political unconscious) म्हणतो त्याकडे निर्देश करतात. साहित्यकृती अस्तित्वात आणणारे हे संकेत उकलून दाखविणारी सांस्कृतिक भौतिकतावादी समीक्षा विशिष्ट वर्गाची आणि संस्थांची गृहीतके उघड करते (तत्रैव, पृ. १७३).

पारंपरिक मानव्यवादाशी पूर्णपणे तोडून न घेता त्याला समाजवादी दिशा आणि सर्वसमावेशकता देण्याचा विल्यम्सचा प्रयत्न होता. ग्रामची आणि आल्थुसर यांची मांडणी मर्यादित स्वरूपात आणि थोडी बदलून स्वीकारायला त्याचा विरोध नव्हता. मात्र उत्तरआधुनिकता, उत्तरसंरचनावाद, विरचना, लाकांप्रणीत नवा मनोविश्लेषणवाद, नवा स्त्रीवाद इत्यादींबद्दल तो साशंक आणि सावध होता. या नवीन विचारांचा मुक्त स्वीकार केला तो स्टयुअर्ट हॉल आणि बर्मिंगहॅम केंद्राच्या मुशीत तयार झालेल्या अनेक अमेरिकन आणि ऑस्ट्रेलियन अभ्यासकांनी.

सांस्कृतिक भौतिकतावादाचा संबंध बऱ्याचदा रेमंड विल्यम्सच्या सखोल आणि सावध मांडणीपेक्षा ॲलन सिनफिल्ड आणि जोनाथन डॉलीमोर यांनी केलेल्या (थोड्या वेगळ्या) मांडणीशी जोडला जातो. त्यांच्या *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism* या पुस्तकात शेक्सपिअरच्या कलाकृतींचे निरंकुश राजेशाही आणि त्याविरोधातील सामान्यांचे आवाज यासंदर्भात राजकीय विश्लेषण केलेले आहे. सिनफिल्ड आणि डॉलीमोर यांच्या एकूण लेखनात विल्यम्सच्या वर्गविषयक मांडणीबरोबरच (बऱ्याचदा त्या मांडणीमागचे आर्थिक संदर्भ बाजूला सारून) वंश आणि लिंग या कोटी ठेवलेल्या आहेत. हा दृष्टिकोन विल्यम्सचा सांस्कृतिक भौतिकतावाद आणि अमेरिकन नव-इतिहासवाद यांत वापरल्या जाणाऱ्या विश्लेषणपद्धतींचे मिश्रण असल्याचे दिसते. नव-इतिहासवादी प्रमेयांचा, विशेषतः फूकोच्या विचारांचा अमेरिकन सांस्कृतिक अभ्यासावर खूपच प्रभाव पडलेला आहे. इथे नव-इतिहासवादाची तपशीलवार चर्चा करणे अस्थानी ठरेल. मात्र एवढी नोंद घेणे आवश्यक आहे, की उत्तरसंरचनावादी विचारांचा स्वीकार केल्यामुळे नव-इतिहासवाद व्यक्तीची आणि व्यक्तिगत अनुभवाची (lived experience) संकल्पनाच प्रश्नांकित करतो आणि भोवतालच्या संभाषितांना महत्त्व देतो. याउलट विल्यम्सचा सांस्कृतिक भौतिकतावाद माणसे आपल्या निर्णयातून इतिहास घडवित असतात याला महत्त्व देतो. नव-इतिहासवादात कलाकृती तिच्या निर्मितीकालातील इतर सर्व प्रकारच्या संभाषितांच्या संदर्भात अभ्यासली जाते तर सांस्कृतिक भौतिकतावादात तिचा ऐतिहासिक विचार आजच्या संदर्भांशी जोडलेला असतो. सांस्कृतिक अभ्यासात बहुतेकदा समकालीन कलात्मक-वैचारिक आविष्कार केंद्रस्थानी ठेवलेला असतो.

जगभरातील सांस्कृतिक अभ्यास - अमेरिका, ऑस्ट्रेलिया, भारत

लॉरेन्स ग्रॉसबर्ग, जॉन फिस्क आणि तान्या मॉडलेस्की यांसारख्या अभ्यासकांनी अमेरिकन कल्चरल स्टडीजच्या विकासात मोठीच भूमिका बजावलेली आहे. तिथल्या सांस्कृतिक अभ्यासाला आकार देण्यात अकादमिक न्यू लेफ्ट, उदारमतवाद आणि स्त्रीवाद यांची महत्त्वाची भूमिका आहे. मात्र ब्रिटनमधील सांस्कृतिक अभ्यासाला जसा कामगार चळवळीचा पाया होता तसा अमेरिकेतील सांस्कृतिक अभ्यासाला नव्हता. मार्क्सवादापेक्षा उत्तरसंरचनावादी संकल्पना त्यात जास्त प्रभावी ठरलेल्या दिसतात. अमेरिकन

कल्चरल स्टडीजमध्ये लोकप्रिय साहित्य, सिनेमा, टीव्ही मालिका, रॉक आणि रॅपसारखे संगीतप्रकार इत्यादींचा अभ्यास करताना 'व्यक्तीची ओळख निर्माण करण्यात लोकप्रिय संस्कृती काय भूमिका पार पाडते' यावर लक्ष दिले आहे. स्ट्युअर्ट हॉलने ब्रिटनमध्ये सुरू केलेला तरुणांच्या उपसंस्कृतींचा (सबकल्चर) अभ्यास डिक हेबडीजसारख्यांनी अमेरिकेत सुरू ठेवला. विशेषतः रॉक म्युझिकनंतर आलेले नवे संगीतप्रकार, पंक संस्कृती तसेच एखाद्या खेळाच्या चाहत्यांचे विशिष्ट आचार, विधी आणि भाषा यांचा अभ्यास यात केला गेला. यातून तरुण वर्ग प्रस्थापित सत्ताव्यवस्थेची मूल्ये नाकारून वेगळी मूल्ये जगण्याचा कसा प्रयत्न करतो याची मांडणी केली आहे. मॉडलेस्की यांनी कल्पनारम्य (रोमान्स) कादंबऱ्या आणि टीव्ही मालिका यांसारख्या साचेबद्ध कलाकृतींपासून स्त्रीप्रेक्षक विशिष्ट अंतर राखून स्वतंत्र प्रतिसाद देतात असे प्रतिपादन केले. हा वाचक-प्रेक्षक निष्क्रिय (passive) वाटला तरी त्यांच्या अबोध मनात निर्माण झालेली पात्रांविषयीची सहसंवेदना महत्त्वाची असते.

ऑस्ट्रेलियातील सांस्कृतिक अभ्यासात मेगन मॉरीस आणि टोनी बेनेट यांची महत्त्वाची भूमिका आहे. मॉरिस यांनी स्त्रीवादी अंगाने सांस्कृतिक निर्मितीकडे पाहिले आणि लोकप्रिय संस्कृती अस्मितांच्या जडणघडणीशी कशी जोडलेली असते हे मांडण्याचा प्रयत्न केला. बेनेटची भूमिका आल्थुझर, फुको ते बोर्दीयू अशी विकसित होत गेली, ज्यातून पुढे 'सांस्कृतिक धोरण अभ्यास' (cultural policy studies) या उपशाखेची निर्मिती झाल्याचे दिसते.

इंग्लंडमधील कल्याणकारी राज्याच्या धर्तीवर नेहरूयुगात भारतातही सरकारनिर्मित वेगवेगळ्या सांस्कृतिक अकादमी अस्तित्वात आल्या. पुढे नाटक आणि चित्रपट क्षेत्रात महत्त्वाची भूमिका बजावणाऱ्या NSD आणि FTII यासारख्या संस्थाही उभ्या राहिल्या. मात्र सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टिकोनातून लोकप्रिय संस्कृतीच्या अभ्यासाला १९८०च्या दशकात सुरुवात झाली ती मुख्य प्रवाहातील (ज्याला नंतर 'बॉलिवुड' असे नाव दिले गेले) चित्रपटांपासून. यात अप्रत्यक्षपणे पुरोगामी अभिजनवादाविरुद्ध प्रतिक्रिया उमटल्याचे लक्षात येते. भारतीय चित्रपटांचा अभ्यास करताना रवी वासुदेवन, तेजस्विनी निरंजना आणि आशिष राजाध्यक्ष यांनी भारतातील लोकप्रिय संस्कृतीत महत्त्वाचे ठरलेले घटक समोर आणले. यांत चित्रपट आणि राष्ट्रवाद ('भारतीय' ही ओळख), लोकपरंपरांमधून आलेला शैलीदार अभिनय, धार्मिक विधींप्रमाणे पुनरावृत्त

होणाऱ्या घटना, परंपरा विरुद्ध आधुनिकता हा संघर्ष, भारतीय स्त्रीची संकल्पना इत्यादींचा समावेश होतो. सुरुवातीला चित्रपटांचा अभ्यास हा साहित्यिक संहितेच्या अभ्यासाप्रमाणेच झाला, मात्र अलीकडच्या काळात चित्रपट माध्यमाची वैशिष्ट्ये आणि तांत्रिक बाजू ध्यानात घेऊन हा अभ्यास पुढे गेलेला दिसतो. चित्रपटाइतकेच महत्त्वाचे दृक-श्राव्य माध्यम असलेल्या दूरचित्रवाणीच्या अभ्यासात मात्र संहितानिष्ठ विश्लेषणापेक्षा वेगवेगळ्या प्रेक्षकवर्गावर होणाऱ्या परिणामांकडे, त्या परिणामांच्या आर्थिक-राजकीय अन्वयार्थाकडे जास्त लक्ष दिले गेले असे भास्कर मुखोपाध्याय लक्षात आणून देतात (मुखोपाध्याय २००६ : २८३). अलीकडच्या काळात प्रमोद नायर यांच्यासारख्या अभ्यासकांनी आर्थिक उदारीकरणानंतर निर्माण झालेल्या बाजार संस्कृती (जाहिराती आणि सर्वच प्रकारच्या क्रयवस्तूंचे पॅकेजिंग) आणि सायबर संस्कृती यांचे विश्लेषण केले आहे.

भारतातील साहित्यक्षेत्रात सांस्कृतिक अध्ययनाच्या दृष्टिकोणाचा प्रवेश उत्तर वसाहतवादी विचारांबरोबर झाला. एडवर्ड सैद यांची पूर्वेबद्दलच्या संभाषिताची (ओरिएंटॅलिसिट डिस्कोर्स) संकल्पना, होमी भाभा यांची इंग्रजी आणि भारतीय भाषा-संस्कृती यांच्यासंदर्भातील 'संकर' (hybridization) ही संकल्पना आणि यांविरुद्ध एजाज अहमद यांनी केलेली इतिहासनिष्ठ (historicist) मार्क्सवादी मांडणी ही यातील काही महत्त्वाची वळणे होती. ब्रिटिश साम्राज्यवादामुळे भारतीय संस्कृतीला मिळालेले विशिष्ट वळण आणि इंग्रजीच्या प्रभावाखाली साहित्यनिर्मितीत आलेले दुभंगलेपण हे मुद्दे उत्तरवसाहतवादी विश्लेषणात अग्रस्थानी राहिले. एकीकडे इंग्रजी अभिजनवाद तर दुसरीकडे आधुनिक भारतीय भाषांतील लोकप्रिय साहित्य अशी मांडणी करण्याचाही प्रयत्न झाला. इंग्रजी अंमलाचा साम्राज्यवादी प्रभाव आणि खंडप्राय भारतातील भाषा-संस्कृतींचे वैविध्य यांमुळे 'भारतीयत्व' म्हणजे काय हा प्रश्न महत्त्वाचा ठरला. याबद्दलची (इंग्रजी अभिजनवाद झुगारू पाहणारी) नवी भूमिका 'देशीवादा'सारख्या विचारधारेतून ऐंशीच्या दशकात पुढे आली. गणेश देवी, भालचंद्र नेमाडे यांच्या मांडणीनंतर साहित्यविश्लेषणात पारंपरिक समीक्षेतील कोटींपेक्षा देशीवादातून मांडले गेलेले सांस्कृतिक मुद्दे जास्त प्रभावी ठरले. याच काळात निर्माण झालेल्या 'सबाल्टर्न स्टडीज'च्या प्रवाहाचा भारतातील सांस्कृतिक अभ्यासावर खोलवर प्रभाव पडला. बहुजनांना मुख्य सांस्कृतिक प्रवाहाच्या परिघावर ठेवण्यामागील कारणे ते

लोकसंस्कृतीतील बंडखोर प्रवृत्ती असा या अभ्यासाचा प्रवास झाल्याचे दिसते. याचा परिणाम म्हणून दलित आणि आदिवासी कलापरंपरांचा गंभीरपणे विचार केला गेला. मात्र या परंपरांचा सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अंगाने विस्तृत अभ्यास झालेला आहे असे म्हणता येत नाही. यासंदर्भात अस्सल लोकसंस्कृतीवर बाजारीकृत लोकप्रिय संस्कृतीच्या झालेल्या परिणामांचा विचार आवश्यक ठरतो.

भारतातील सांस्कृतिक अभ्यासाचा स्त्रीवादी विचारांशी अतिशय जवळचा संबंध राहिलेला आहे. राजेश्वरी सुंदरराजन यांनी म्हटल्याप्रमाणे स्त्रीवादी विश्लेषणात 'संस्कृती' ही कोटी सर्वांत महत्त्वाची ठरते, कारण स्त्रीच्या समाजातील स्थानाची मांडणी सांस्कृतिक चिन्हांच्या माध्यमातूनच होत असते. पर्यायाने तेजस्विनी निरंजना यांनी दाखवून दिल्याप्रमाणे भारतातील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या जडणघडणीत स्त्रीवादाची भूमिका मूलभूत स्वरूपाची ठरली, जे इंग्लंडमधील सांस्कृतिक अभ्यासाबाबत म्हणता येत नाही. (सुंदरराजन २००८ : ६९). भारतातील सांस्कृतिक अभ्यासात राष्ट्रवाद आणि स्त्रीप्रतिमा यांच्यातील परस्परसंबंध तसेच प्रसारमाध्यमांमधील स्त्रीचे चित्रण या दोन गोष्टी महत्त्वाच्या ठरलेल्या आहेत. लोकप्रिय चित्रपटांचा अभ्यास स्त्रीवादी दृष्टिकोणातून करताना ही गोष्ट पुनःपुन्हा अधोरेखित होते.

गिरीश कार्नाड यांनी आपल्या भाषणांमधून सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टिकोणातून भारतीय कलाक्षेत्राच्या विकासाची मांडणी केलेली आढळते. आधुनिक भारतीय संस्कृतीबद्दल बोलताना त्यांनी ब्रिटिशकाळात जन्मलेल्या व्यावसायिक नाट्यसृष्टीमुळे घडून आलेल्या बदलांचा मार्मिक आढावा घेतलेला आहे (कार्नाड २०१५). त्यांच्या मांडणीनुसार व्यावसायिक नाटकात उच्चवर्णीय लेखक सक्रिय झाले आणि त्यापूर्वीच्या सातशे वर्षांत नाट्यकला विविध लोकमाध्यमांतून जिवंत ठेवणारे निम्नजातीय मुख्य प्रवाहापासून दूर सारले गेले. नव्याने उदयाला येत असलेल्या मध्यमवर्गाने ही नाट्यपरंपरा आपल्या पद्धतीने पुढे नेली. संगीत, नृत्य, चित्रकला यांच्या बाबतीतही कमीअधिक प्रमाणात असेच घडले. चित्रकलेच्या बाबतीत ब्रिटिशांनी भारतीयांना शिक्षित करण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्न केल्याने चित्रकलेतील एत्तद्देशीय परंपरा जवळजवळ लोप पावल्याचे कार्नाड सांगतात. दुसरीकडे ब्रिटिशांनी संगीत कलेत फारशी ढवळाढवळ न केल्याने संगीताची शास्त्रीय परंपरा मध्यमवर्गाने उभारलेल्या संस्थांच्या माध्यमातून पुढे गेली. विसाव्या शतकात चित्रपट लोकप्रिय होण्यात संगीत आणि नृत्य यांची भूमिका निर्णायक ठरल्याचे कार्नाड मानतात.

मराठी साहित्य आणि महाराष्ट्रातील साहित्येतर कला यांच्या अभ्यासात वर सांगितलेल्या पाश्चात्त्य अर्थाने सांस्कृतिक अभ्यासाचा दृष्टिकोन तितकासा रुजल्याचे दिसत नाही. लोकपरंपरांचा सांगोपांग व्यासंग असलेले अभ्यासक तसेच विद्रोही साहित्याचा सामाजिक वास्तवाच्या संदर्भात अभ्यास करणारे अभ्यासक यांची मोठी परंपरा महाराष्ट्रात आहे हे खरेच. मात्र नव्वदोत्तर काळातील बाजारव्यवस्था, शहरीकरण, माध्यमांचा वाढता प्रभाव आणि डिजिटल संस्कृती यांसंदर्भात वर सांगितलेल्या अर्थाने सांस्कृतिक अभ्यास होणे आवश्यक वाटते.

सांस्कृतिक अभ्यासाची सर्वसाधारण वैशिष्ट्ये

जगाच्या विविध भागांत वेगवेगळ्या प्रकारे विकसित झालेल्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या क्षेत्रात काही समान सूत्रे सापडतात ज्यांची मांडणी अमेरिकेतील अभ्यासक गिल्बर्ट रॉडमन (२०१७) यांनी नेमकेपणाने केलेली आहे. त्यांच्या मते, सांस्कृतिक अभ्यास पारंपरिक ज्ञानशाखांपेक्षा वेगळा असा आंतरशाखीय वैचारिक प्रकल्प आहे. त्याला कोणताही निश्चित अभ्यासविषय नाही तसेच स्वतःची विशिष्ट अभ्यासपद्धतीही नाही. त्याचे पहिले महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे हा अभ्यास मूलतः राजकीय स्वरूपाचा असून त्याचा उगम डाव्या परिवर्तनवादी विचारातून झाला आहे. सत्ता आणि समाजाची श्रेणिबद्धता यांचा सांस्कृतिक जीवनात होणारा आविष्कार त्यात महत्त्वाचा मानला आहे. राजकीय दृष्टिकोनात थोडाबहुत फरक शक्य असला तरी ही मांडणी नेहमीच परिघावर असलेल्या बहुजनांच्या संदर्भात केलेली असते. कोणतेही ज्ञान कधीही तटस्थ किंवा वस्तुनिष्ठ नसते असे त्यात गृहीतच धरलेले असते. अभ्यासविषयाची निवड आणि मांडणी सामाजिक न्याय, समता आणि लोकशाही मूल्यांच्या संदर्भात करणे हे तर सांस्कृतिक अभ्यासाचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणता येईल.

सांस्कृतिक अभ्यासाचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यात सांस्कृतिक निर्मितीचा अभ्यास काही एका '**संदर्भात**' (context) केला जातो. हा संदर्भ ऐतिहासिक असू शकतो, काही समूहविशेषांचा असू शकतो किंवा एखाद्या ज्ञानशाखेचा असू शकतो. खरे तर अभ्यासविषयासाठी योग्य असा संदर्भ 'निर्माण' (construct) केला जातो, कारण सर्वमान्य ज्ञानाला प्रश्न विचारून त्याची नव्याने मांडणी करणे हे सांस्कृतिक अभ्यासाचे महत्त्वाचे उद्दिष्ट असते.

त्याचे तिसरे वैशिष्ट्य असे की हा अभ्यास मुळातच **आंतरशाखीय** असतो. अभ्यासक पारंपरिक विद्याशाखेतला असला तरी विषयाची मांडणी करताना तो कधीही स्वतःला आपल्या विशिष्ट शाखेच्या मर्यादांमध्ये (विशेषतः संशोधन पद्धतीत) बांधून ठेवत नाही. सांस्कृतिक अभ्यासाची ठाम धारणा आहे की ज्ञानशाखांची विभागणी काही विशिष्ट प्रश्न राजकीय अंगाने उपस्थितच करू देत नाही अथवा त्यांची महत्त्वाची बाजू लक्षात घेत नाही.

रॉडमननुसार सांस्कृतिक अभ्यासाचे चौथे वैशिष्ट्य असे की हा अभ्यास सामाजिक व्यवहाराला आकार देणाऱ्या विविध प्रकारच्या घटकांमधील परस्परसंबंधांच्या मांडणीवर (articulations) लक्ष केंद्रित करतो. यात पर्यायाने त्या संबंधांची नव्याने मांडणी करण्याचाही प्रयत्न असतो. सांस्कृतिक निर्मितीचा अभ्यास करताना पारंपरिक ज्ञानातील एकसत्त्वीकरण (essentialism) टाळून सामाजिक वास्तव घडविणाऱ्या घटकांमधील अनेकपदरी परस्परसंबंध उकलून दाखविले जातात. प्रचलित ज्ञानव्यवस्थेत गृहीत धरलेले परस्परसंबंध कसे निर्माण झाले किंवा केले गेले हे उलगडण्याचा प्रयत्नही सांस्कृतिक अभ्यासात केला जातो. अशा प्रकारच्या उत्तम संशोधनप्रकल्पांची रॉडमनने दिलेली काही उदाहरणे पुढीलप्रमाणे: १. स्ट्युअर्ट हॉल आणि त्याच्या सहकाऱ्यांनी थॅचरवादाच्या उदयकाळातील राजकीय परिस्थितीचा केलेला Policing the Crisis (1978) हा अभ्यास २. कॉनस्टन्स पेन्ली यांनी स्त्रीवादी मनोविश्लेषणात्मक तंत्राने केलेला एका चाहत्या वर्गाचा NASA / TREK (1997) हा अभ्यास ३. यानिस रॅडवे यांचा A Feeling for Books (1997) हा ऐतिहासिक पद्धतीने केलेला अभ्यास.

गेल्या पन्नास वर्षांत चित्रपट, दूरचित्रवाणी आणि इंटरनेट यांच्या प्रसारामुळे दृक-श्राव्य माध्यमांतील सांस्कृतिक निर्मिती प्रचंड प्रमाणात वाढलेली आहे. या माध्यमांची लोकप्रियता पाहता सांस्कृतिक अभ्यासात त्यांचा समावेश होणे क्रमप्राप्तच होते. फिल्म स्टडीज, टेलिव्हिजन स्टडीज आणि डिजिटल मिडिया स्टडीज यांच्या माध्यमातून सांस्कृतिक अभ्यासाची वाटचाल लिखित साहित्याकडून दृक-श्राव्य माध्यमांकडे झालेली आहे. आज कोणत्याही मानव्यविद्याशाखेचा अभ्यास करताना या नवीन माध्यमांद्वारे माहिती आणि मूल्यांची मांडणी कशाप्रकारे केली जाते, त्यांचा प्रसार कसा होतो आणि त्यामागचे संस्थात्मक व्यवहार काय आहेत हे लक्षात घेणे आवश्यक झालेले आहे.

संभाषित

सांस्कृतिक अभ्यासाने मारलेली मजल आणि त्यासमोरील पेच

सांस्कृतिक अभ्यासाचा सर्वात मोठा दृश्य परिणाम म्हणजे त्यामुळे लोकप्रिय कला आणि साहित्य यांच्या अभ्यासाला मोठ्या प्रमाणावर चालना मिळालेली आहे. एफ. आर. लेविसप्रणीत कलेतील 'महान परंपरे'च्या संकल्पनेला इथे छेद दिलेला दिसतो. अशा प्रस्थापित महान परंपरा मुळात संख्येने लहान असलेल्या अभिजन वर्गाची निर्मिती असते असे सांस्कृतिक अभ्यासाने दाखवून दिलेले आहे आणि आपले लक्ष बहुसंख्य ज्या संस्कृतीशी स्वतःला जोडून घेतात तिच्याकडे वळवलेले आहे. लोकप्रिय कलाकृतींची निर्मिती, रचना, वितरण आणि त्यांचे श्रोत्यांच्या दृष्टिकोनातून अर्थनिर्णयन या सर्वांचा विचार या अभ्यासात महत्त्वाचा ठरतो. या कलाकृती अंतिमतः प्रचलित दृष्टिकोनाची पाठराखण करीत असल्या तरी त्यांतील काही घटकांच्या अर्थनिर्णयनावर आपला हक्क सांगत (appropriation) बहुजनवर्गातील वाचक-प्रेक्षक त्या दृष्टिकोनाला प्रश्न विचारतो. सांस्कृतिक वर्चस्वाच्या प्रक्रियेतील संघर्ष (hegemony against counter-hegemony) यातून पाहता येतो.

याची पुढची पायरी म्हणजे साहित्यसमीक्षेच्या पद्धतींचा वापर करून सिनेमा, दूरचित्रवाणी आणि इंटरनेटवरील कला या सर्वांचा अभ्यास करणे. अर्थात अभ्यासविषय असलेल्या माध्यमाच्या स्वरूपानुसार या पद्धतींत योग्य ते बदलही केले गेलेले आहेत. तिसरी महत्त्वाची बाब म्हणजे कलेची राजकीय प्रचारात काय भूमिका असते यावर सांस्कृतिक अभ्यास प्रकाश टाकू शकतो. सांस्कृतिक अभ्यासाचा पूर्वसुरी मानला गेलेल्या जॉर्ज ऑर्वेलने याबद्दल बरेच लिहिलेले आहे. मात्र अशी भूमिका घेणे या क्षेत्रातील सर्वच अभ्यासकांना मान्य नाही. कारण त्यांच्या मते 'बहुसंख्य हे प्रचाराचे बळी असतात' हे एक मिथक असून सर्वसामान्य माणसे आपल्याला हवा तसा अर्थ लावून एका पातळीवर प्रचार अमान्य करीत असतात. याचे राजकीय कृतीत प्रतिबिंब उमटतेच असे नाही, कारण त्यासाठी इतर अनेक गोष्टी जुळून याव्या लागतात.

साहित्य, कला आणि एकूणच सामाजिक अभ्यासात मूलभूत बदल घडविणाऱ्या, घडवू पाहणाऱ्या सांस्कृतिक अभ्यासासमोर काही महत्त्वाचे पेचही उभे आहेत. मूल्यात्मकतेला पूर्णपणे निकालात काढणे शक्य आहे का आणि असे निकालात काढले तर त्याचे काय परिणाम होतात हे पाहायला

हवे. कोणतीही कलाकृती इतर कोणत्याही कलाकृतीइतकीच अभ्यासाला योग्य म्हणताना रचनासौंदर्य आणि एका कलावंताने दुसऱ्यापेक्षा त्यासाठी केलेले विशेष प्रयत्न पूर्णपणे नाकारले जातात. समजा हे योग्य मानले तरी मालशे-जोशींनी दाखवून दिल्याप्रमाणे एखादी कलाकृती अभ्यासाला घेण्याची क्रियाच त्या कलाकृतीला एक मूल्यात्मकता प्राप्त करून देते (मालशे व जोशी २००७ : ३११). शिवाय इतर कोणतेही निकष नसतील तर केवळ कलाकृतींना बाजारात मिळणारे यश हाच त्या अभ्यासयोग्य ठरण्याचा निकष होऊ शकतो. जॉन फिस्कसारख्यांनी असे उघडपणे मान्यही केल्याचे दिसते (फिस्क १९८७ : ५४४). कलाकृतीच्या राजकीय अन्वयार्थाला महत्त्व देऊन तिच्या सौंदर्यात्मकतचे अस्तित्वच नाकारणे किंवा प्रस्थापित परंपरा पूर्णपणे नाकारणे याचे दूरगामी परिणाम होतात. यासंदर्भात लिऑन ट्रॉट्स्कीचे म्हणणे क्षणभर विचार करायला लावणारे ठरेल.

ट्रॉट्स्की म्हणतो की कलेचे अस्तित्वच मुळात दोन पातळ्यांवर असते- एकीकडे ती (रचनासौंदर्याच्या) स्वायत्त पातळीवर जाण्याच्या प्रयत्नात असते तर दुसरीकडे ती ऐतिहासिक (राजकीय-सामाजिक) परिप्रेक्ष्याशी जोडलेली असते. इटालियन कवी दान्तेच्या *डिवाईन कॉमेडी*चे उदाहरण देऊन ट्रॉट्स्की म्हणतो की ही कलाकृती आपल्याला विशिष्ट काळातील विशिष्ट वर्गाच्या मनोवस्थेची जाणीव करून देते हे खरे, मात्र ती फक्त तेवढेच करते असे म्हणणे तिला केवळ एक ऐतिहासिक दस्तऐवज बनवून टाकते. असे करताना आपण तिचे कलाकृती म्हणून असलेले अस्तित्व - तिचे रचनासौंदर्य, ज्यायोगे ती वाचकाच्या भावना आणि मनोवस्थेवर महत्त्वाचा परिणाम साधते - पूर्णपणे नाकारून टाकत असतो. एक संशोधक म्हणून कलाकृतीच्या ऐतिहासिक पातळीकडे लक्ष देणे क्रमप्राप्त असले तरी त्यामुळे तिच्या दुसऱ्या (रचनासौंदर्याच्या) पातळीचे अस्तित्व नष्ट होत नाही. (ईगल्टन १९७६ :१६९). महान कलाकृतींच्या प्रस्थापित परंपरेबद्दल (canon) ट्रॉट्स्की म्हणतो की ही परंपरा नाकारणे खरेतर (संवेदना आणि अभिरुची) अश्मीभूत झालेल्या बूर्ज्वा वर्गासाठी आवश्यक असते, श्रमिकवर्गाने असे करणे घातक असते. प्रस्थापित परंपरेपासून तोडून घेणे श्रमिकवर्गाला खरेतर अशक्य असते, कारण त्यांच्यावर या परंपरेचा पगडाच मुळात बसलेला नसतो. या परंपरेपासून दूर ठेवले गेलेले असल्याने त्यांनी तिच्याशी संवाद साधणे बाकी असते. त्यांनी या कलाकृती समजून घ्यायच्या असतात, आत्मसात

करायच्या असतात, त्यानंतरच ते या बूर्ज्वा परंपरेवर विजय मिळवू शकतात. ("The working class does not have to, and cannot, break away with literary 'tradition', because it is not in the grip of such tradition. It does not know the old literature, it still has to commune with it, it still has to master Pushkin, to absorb him, and so overcome him") (Slaughter 1980 : 92).

उत्तरआधुनिक, उत्तरसंरचनावादी विचारांतून घेतलेली अर्थबहुलतेची संकल्पना आणि एकसत्त्वीकरण विरोध (anti-essentialism) ही दुधारी शस्त्रे आहेत. सांस्कृतिक वर्चस्वाचा प्रतिकार (cultural resistance) करणारा अर्थ काढणे जसे शक्य आहे तसेच या वर्चस्वाला धार्जिणा अर्थ काढणेही शक्य आहे असे ही अर्थबहुलतेची संकल्पनाच सुचवते. तसेच संस्कृतीचा कानाकोपरा राजकीय असतो, सांस्कृतिक व्यवहारात राजकारणमुक्त असे काहीही नाही हे सांस्कृतिक अभ्यासाचे गृहीतक एका पातळीवरचे एकसत्त्वीकरणच ठरत नाही का? बऱ्याचदा सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अभ्यासकांनी हा प्रकल्प म्हणजे 'वेगळ्या मार्गाने केलेले राजकारण' (politics by other means) असल्याचे म्हटले आहे. मात्र एका बाजूने हा प्रकल्प सांस्कृतिक-प्रतीकात्म प्रतिकाराकडे लक्ष देत असल्याने त्याची प्रत्यक्ष राजकारणापासून फारकतच असते (जरी विचारवंत-अभ्यासकांनी सक्रिय कार्यकर्ता होण्याचा त्यांचा आग्रह असला तरी), त्यामुळे तिचा दृश्य परिणाम पाहणे कठीण होते. तर दुसऱ्या बाजूने विद्यापीठासारख्या अकादमिक संस्थांमध्ये, विशेषतः मानव्यविद्याशाखांत, अभ्यासक्रम निवडीपासून मूल्यमापनापर्यंत सर्वच पातळ्यांवर राजकीय दृष्टिकोणाचा शिरकाव होतो. याचा परिणाम म्हणून उजवे विचारवंत विद्यापीठांमध्ये डाव्या विचारांचा पगडा असल्याची, सर्वच विद्याशाखांमध्ये वस्तुनिष्ठ-स्वायत्त ज्ञान संपुष्टात आल्याची तक्रार करू लागतात. पर्यायाने ते आपल्या उजव्या सांस्कृतिक-प्रतीकात्म राजकारणाचे 'परिघावरील बंड' म्हणून समर्थन करू लागतात. उजव्या विचारांचे लेखक-कलावंत सांस्कृतिक अध्ययनाची भाषा - वंचितांचा आवाज (marginalized voices), स्त्रियांना बरोबरीचे स्थान - अभिनिवेशपूर्ण पद्धतीने (posing) वापरून तिची धार बोथट करीत (incorporation) असतात. नव्वदोत्तर काळात उजव्या विचारवंतांची आणि राजकारणाची आगेकूच अशाच प्रकारे झाल्याचे काही विश्लेषकांचे म्हणणे आहे (स्टार् १९९५).

संभाषित

सांस्कृतिक अभ्यास - वैचारिक संवादाची नवी पातळी?

लॉरेन्स ग्रॉसबर्गसारख्या आघाडीच्या सांस्कृतिक अभ्यासकांनी आपले काम बुद्धिजीवींचे/ विचारवंतांचे (intellectual) असल्याचे वारंवार म्हटलेले आहे. (cultural studies believes that intellectual work matters, even if its effects cannot be seen or felt immediately.) (Grossberg 1998 : 67, 68) सार्वजनिक जीवनात (public sphere) झालेली विचारवंतांच्या प्रभावाची पिछेहाट आणि त्यातून आलेली चिंताग्रस्तता (anxiety) या प्रतिपादनामागे असल्याचे जाणवते. काहीवेळा असेही म्हटले गेले आहे की, सांस्कृतिक अभ्यासाचा उदय १९६८मधील बंडखोरीच्या पराभवातून झालेला आहे. १९६८ साली फ्रान्समध्ये झालेली कामगार आणि विद्यार्थ्यांची आंदोलने, अमेरिकेतील व्हिएटनाम युद्धविरोधी आंदोलने आणि जगभर त्यांचे उमटलेले पडसाद यांतून पाश्चात्त्य जगतातील सांस्कृतिक जीवनावर दूरगामी परिणाम झाला, पण त्यातून राजकीय पातळीवर फारसा फरक पडला नाही. (उलट १९७०नंतर बाजारव्यवस्थेच्या समर्थकांनी जागतिक अर्थव्यवस्थेची त्यांना हवी तशी पुनर्बांधणी धडाक्यात सुरू केली). हेन्री जिरो या विश्लेषकाने म्हटल्याप्रमाणे डाव्या विचारांनी अशा एका सैद्धांतिक विश्वात माघार घेतलेली आहे जिथे त्यांना टीका करण्याचे जेवढे स्वातंत्र्य आहे तेवढेच ते सार्वजनिक जीवनातील राजकीय संवादात प्रभावहीन आहेत (जिरो २००५ : ६८).

यांतून एक वेगळाच प्रश्न निर्माण होतो - ज्या सर्वसामान्य बहुसंख्य लोकांच्या दृष्टिकोनातून सांस्कृतिक राजकारणाचे विश्लेषण केले जाते त्या बहुसंख्य लोकांपर्यंत हे विश्लेषण जाण्याची कितपत आवश्यकता आहे? असेल तर ते खरोखर होते आहे काय? बऱ्याचदा पारंपरिक अभ्यासकच काय परंतु सांस्कृतिक अभ्यासकांनाही या प्रकल्पात मांडले गेलेले गुंतागुंतीचे मुद्दे, विशेषतः त्यांची भाषा, कळण्यासाठी प्रयत्न करावे लागतात. यामागे कुठेतरी सांस्कृतिक अभ्यासाने स्वीकारलेली उत्तरआधुनिक आणि उत्तरसंरचनावादी संकल्पनांची परंपरा आहे असे वाटते. हे avant garde सिद्धांतन वादग्रस्त तर आहेच, शिवाय त्यात वापरली जाणारी भाषा आणि युक्तिवादाची पद्धत गोंधळवून टाकणारी आहे. खुद्द ग्रॉसबर्गसारख्या अभ्यासकालाही जाणीव आहे की, “आपण निर्माण करीत असलेले ज्ञान आपल्याला माहीत असलेल्या गोष्टीच पुन्हा शोधते आहे” (ग्रॉसबर्ग १९९८ : ६६) इतकेच नव्हे, तर “बऱ्याचदा आपण केलेल्या संघर्षांमुळे (विशेषतः

तो करण्याच्या पद्धतीमुळे) आपण ज्यासाठी लढत आहोत त्या संस्थाच कमकुवत झालेल्या आहेत" (तत्रैव, पृ. ६९). ग्रॉसबर्ग असेही म्हणतो, की आजची "जागतिकीकरण झालेली संस्कृती कोणत्याही एका भाषिक परंपरेशी जोडलेली नसून तिचे संपूर्णतः अर्थव्यवहारांत रूपांतर झालेले आहे. अशा परिस्थितीत अस्मितांवर आधारित राजकारणाच्या मर्यादाही आपण ओळखायला हव्यात." (तत्रैव, पृ. ६७).

सांस्कृतिक अभ्यासात अभ्यासपद्धतीचेही अनेक प्रश्न आहेत. कारण खुद्द या प्रकल्पातील अभ्यासकांच्या म्हणण्याप्रमाणे या अभ्यासक्षेत्राची स्वतःची अशी कोणतीच अभ्यासपद्धती किंवा अभ्यासविषय नाही. अभ्यासविषय आणि पद्धती या दोन्ही बाबतीत इतका खुलेपणा ठेवल्याने त्यांत येणारी अस्पष्टता (vagueness) पारंपरिक मानव्यवादी (liberal humanism) अभ्यासातील अनिश्चिततेशी बरोबरी करते असे म्हणता येते. निदान पारंपरिक अभ्यासात कलाकृतीच्या रचनासौंदर्याला (स्वायत्ततेला) तसेच कलेतून व्यक्त होणाऱ्या सर्वसाधारण मानवी नैतिकतेला महत्त्व दिल्यामुळे त्या अभ्यासाचे उद्दिष्टच मर्यादित होते. पर्यायाने त्यातील अनिश्चितता त्या प्रकल्पाला तेवढी बाधक नव्हती. वैचारिकदृष्ट्या पुरेसा संतुलित नसलेला आणि परिवर्तनवादी विचारांशी बांधिलकी नसणारा अभ्यासक सांस्कृतिक अभ्यासाचा प्रकल्प भलत्याच दिशेने नेऊ शकतो.

अर्थात कोणत्याही नव्या आणि व्यापक अभ्यासक्षेत्रात असे प्रश्न आणि पेच निर्माण होणे अपेक्षितच असते. या प्रश्नांमुळे सांस्कृतिक अभ्यासाने घडवून आणलेल्या दृष्टिकोनातील बदलाचे महत्त्व कमी होत नाही. या बदलातून कला आणि समाज यांच्यातील परस्परसंबंध वेगवेगळया संदर्भात समजून घेणे शक्य झाले आहे. या प्रकल्पातून समोर आलेली निरीक्षणे समाजाच्या सर्व स्तरांतील वाचक-श्रोत्यांपर्यंत पोहोचतील अशा प्रकारचा संवाद सार्वजनिक जीवनात होणे आवश्यक आहे.

टीप:

१. मराठीतील 'मानवतावाद' हा शब्द इंग्रजीतील humanitarianism या शब्दाला योग्य पर्याय ठरतो. जसे, 'मानवतावादी दृष्टिकोन' इंग्रजीतील humanitarian point of view साठी समर्पक पर्याय आहे. हा शब्द सहानुभूतीच्या सकारात्मक अर्थाशी जोडलेला आहे. याउलट इंग्रजी humanism साठी 'मानव्यवाद' जास्त समर्पक पर्याय वाटतो. Humanitiesसाठी 'मानव्यविद्या' हाच शब्द वापरला जातो. युरोपातील विद्येच्या पुनरुज्जीवनाच्या काळात अस्तित्वात आलेला Humanism चा मूळ अर्थ ईश्वरकेंद्री दृष्टिकोनाएवजी मानवकेंद्री दृष्टिकोनाचा पुरस्कार असा असून त्यातून प्राचीन ग्रीक आणि रोमन संस्कृतीतील विद्यांचा निर्देश होतो.

संदर्भ:

मराठी

१. मालशे, मिलिंद व अशोक जोशी (२००७) *आधुनिक समीक्षा-सिद्धांत*. मौज प्रकाशन व मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ. मुंबई.

इंग्रजी

1. Abrams, M. H. and G. Harpham (2015) *A Glossary of Literary Terms*. Eleventh edition, Cengage Learning, Delhi.
2. Fiske, J. (1987) 'The Popular Economy'. In: Storey, J. ed. (2006) *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. Harlow.
3. Giroux, Henry (2005) 'Cultural Studies in Dark Times: Public Pedagogy and the Challenge of Neo-liberalism'. *Fast Capitalism*. Vol. 1(2).
4. Grossberg, Lawrence (1998) 'The Cultural Studies' Crossroads Blues'. *The European Journal of Cultural Studies*. Vol.1 (1 Sage Publications, London.
5. Hall, S. (1981). 'Notes on Deconstructing "the Popular".' R. Samuel (ed.) *People's History and Socialist History*. Routledge & Kegan Paul. London.

6. Hoggart, Richard (1957) *The Uses of Literacy*, Chatto and Windus, London.
7. Karnad, Girish (2015) Talk on Modern Indian Culture at Sahitya Rangabhoomi Pratishthan, Pune, Link: https://www.youtube.com/watch?v=gb0g7-7swus
8. Milner, A. and J. Browitt (2003) *Contemporary Cultural Theory*, 3rd Edition, Rawat Publications, Jaipur.
9. Mukhopadhyay, Bhaskar (2006) 'Cultural Studies and Politics in India'. *Theory, Culture and Society*. Vol 27 (7-8). 279-292.
10. Rodman, Gilbert B. (2017) 'Cultural Studies'. *The International Encyclopedia of Communication Research Methods*. Jörg Matthes (ed.). John Wiley & Sons. Available at: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118901731.iecrm0056. [Accessed on 7 Nov. 2020]
11. Slaughter, C. (1980) *Marxism, Ideology and Literature*. Macmillan, London.
12. Starr, Paul (1995) 'Liberalism, Conservatism and the Intellectuals'. Available at: https://www.princeton.edu/~starr/libcon.html
13. Sunder Rajan, Rajeswari (2008) 'English Literary Studies, Women's Studies and Feminism in India'. *Economic and Political Weekly*. Vol. 43 (43).
14. Thompson, E. P. (1961) Review of *Long Revolution*. *New Left Review*, vol. 9. Available at: https://newleftreview.org/issues/I9/articles/edward-thompson-the-long-revolution-part-i. [Accessed on 14 Oct. 2020]
15. Williams, Raymond (1973) *The Country and the City*. Oxford University Press, New York.
16. Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या राजकीय विचारातील 'नैतिक' संकल्पना

मिलिंद धावारे

संशोधक विद्यार्थी
सेंटर फॉर कॉम्पॅरिटीव पॉलिटिक्स अँड पोलिटिकल थेअरी
जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठ, दिल्ली
milinddhaware@gmail.com

विसाव्या शतकातील आधुनिक भारतीय राजकीय विचारांच्या जडणघडणीत स्वातंत्र्य, समता, सार्वभौमत्व आणि प्राचीन भारतीय सांस्कृतिक मूल्यांचा वाटा आणि प्रभाव ठळक होता. या मूल्यांना फक्त राजकीय अनुषंगानेच नव्हे तर सामाजिक अनुषंगानेपण भारतीयांच्या जीवनात उतरवण्याचा प्रयत्न भारतीय विचारवंताकडून व सुधारकांकडून झाला. या प्रयत्नात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या विचारांचाही मोठा वाटा होता. हा आंबेडकरी राजकीय विचार विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील शेवटच्या दोन दशकात ठामपणे पुढे आला व मान्य करण्यात येऊ लागला आणि एकविसाव्या शतकात भारतीय राजकीय विचाराचा अविभाज्य अंग म्हणून उभा राहिला. या उभारणीत आंबेडकरांचा राजकीय विचार फक्त सामाजिक न्यायाच्या अनुषंगाने अभ्यासला गेला व तेवढ्यापुरताच सीमित राहिला. पुढे पुढे तो आर्थिक, सांस्कृतिक, मानसशास्त्रीय व इतर अनुषंगाने पुढे येत राहिला. मात्र नीतिशात्रीय दृष्टिकोणातून बाबासाहेबांच्या राजकीय विचारांची मांडणी नगण्य प्रमाणातच झाली. या लेखात राजकीय विचार आणि नीतिशास्त्र या चौकटीतून बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या राजकीय विचारांचा अभ्यास करण्याचा प्रयत्न केला आहे. विशेषत: आंबेडकरांच्या राजकीय दृष्टिक्षेपातील नैतिक संकल्पनेचा मागोवा इथे घेतला आहे.

नैतिक आणि नीती नक्की काय?

भारतीय लेखनात पाश्चात्त्य विचारातील मोरालिटी (morality) आणि एथिक्स (ethics) यांचा अनुवाद करताना गोंधळ होऊ शकतो. कधी कधी दोन्ही संकल्पनाची सरमिसळ होऊन जाते. त्याला कारणही तसेच आहे. एकंदर पाश्चात्त्य विचारात आणि आजच्या आधुनिक युगात मोरालिटी आणि एथिक्स या परिकल्पनांची सरमिसळ होताना दिसते, त्या परस्परपूरक अशा पद्धतीनेच वापरल्या जातात. तरीही त्यात सूक्ष्म असा भेद आहे तो म्हणजे त्यांच्या परिकल्पनेतील व्यापकता आणि विशिष्टता. मराठी लिखाणात मोरालिटीसाठी 'नैतिकता' हा शब्द उपयोजिला जातो तर एथिक्ससाठी नीती किंवा नीतिशास्त्र ह्या शब्दांचा उपयोग केला जातो. भारतीय परंपरेत 'नैतिक' आणि 'नीती' या दोन्ही परिकल्पना एकमेकांपासून भिन्न पाहता येतात. तरीही त्या एकमेकांस पूरक अशाच स्वरूपात वापरल्या जातात. नैतिकता (मोरालिटी) ही प्रामुख्याने आदर्श (नॉर्मटिव्ह) आणि व्यापक संकल्पना आहे. ती तत्कालीन सामाजिक, धार्मिक रूढी, परंपरा आणि संस्कृती यांच्या

प्रभावातून पुढे पुढे येत राहते. त्यामुळे ती स्थितिशील राहत नाही तर उत्क्रांत होत जाते आणि काळाबरोबर बदलतसुद्धा जाते. ए. जे. एअर यांच्यामते, “नैतिक संकल्पना स्थिर असतात, फक्त ज्या वस्तूंना, अनुभवांना, कृत्यांना, उद्देशून त्या वापरल्या जातात त्या बदलत जातात, असे नव्हे; तर सामाजिक परिस्थितीही बदलत जाते त्याप्रमाणे ह्या संकल्पनांचा, त्यांचा अर्थ बदलत जातो (रेगे २००३:०४). नीतीची संकल्पनासुद्धा उत्क्रांत होतच आली आहे. पाश्चात्त्य विचारात ती इथॉस (ethos) या शब्दापासून उत्पन्न झाली आहे. जिचा अर्थ व्यक्तीच्या चरित्राशी (character) जोडला जातो. याचा दुसरा धागा लॅटिन भाषेतील कस्टम (रूढी) या शब्दाशी जोडलेला आहे (मॅकेंझी १९०७: ०१). प्रा. जेम्स इ. मूर आपल्या *प्रिन्सिपिया एथिका* (१९५४) या ग्रंथात नीती किंवा नीतिशास्त्राला तत्त्वज्ञानाच्या अनुषंगाने न पाहता – ‘सत्’ काय आहे, याचा शोध घेण्यासाठीच्या ‘चिकित्सक’ (inquiry) अनुषंगाने पाहतात. मॅकिंटीअर यांच्यामते सद्गुण हे नैतिकतेची आणि नैतिकता पर्यायाने- चांगले काय आहे, याची मांडणी व बांधणी करत असतात. सद्गुण हे असे मानवी गुण असतात की जे चांगल्या व्यवहारातून विकसित होतात. व्यवहार हे चांगल्या परंपरेतून उत्क्रांत होतात आणि आत्मसात केले जातात. त्यामुळे नैतिक सदगुण हे चांगल्या परंपरेला जोडलेले असतात, की ज्या मानवी विवेकाला अनुसरून आलेल्या असतात (मॅकिंटीएर २००७ (१९८१) : १८७-१९१).

एकंदर, नीतीचे दोन पैलू आपल्यासमोर येतात. म्हणजे ‘समाजशास्त्रीय चौकशी’ आणि दुसरा पैलू म्हणजे ‘तात्त्विक विश्लेषण’ या दोन्ही पैलूंना एकमेकांपासून वेगळे पाहता येत नाही. कोणते सामाजिक व्यवहार उचित आहेत, काय सत्य आहे - म्हणजे चांगले आहे, हे ठरवण्याच्या बरोबरच कालसापेक्ष नैतिक संकल्पनांचा आढावा घेणे व त्या संकल्पनांची सत्यतत्त्वावर कसोटी करणे. इथपर्यंत नीतीचा व्याप वाढत जातो आणि तो न्यायाच्या तत्त्वावर थांबतो (रेगे २००३: ०७). नीती आणि नैतिकता या संकल्पना एकच नसल्या तरी एकमेकींशी सुसंगत ठरतात. त्या एकमेकींच्या विरुद्ध नक्कीच उभ्या राहत नाहीत. नैतिक संकल्पना ही जेवढी व्यापक होत जाते तेवढी व्यापकता नीती या परिकल्पनेत दिसून येत नाही. मात्र ती आपली विशिष्टता बाळगून राहते. भारतीय परंपरेतील ‘दंडनीती’ ही संकल्पना विशिष्टता दर्शवते तर ‘राजकीय नैतिकता’ आपल्या व्यापकतेचा परिचय देते.

आपण जेव्हा डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या राजकीय विचारांतील नैतिकतेचा शोध घेतो त्यावेळेस त्यातील व्यापकता ध्यानात घेणे आवश्यक ठरते. त्याचबरोबर नीतीचा आढावा घेत असताना त्यातील 'विशिष्टता' लक्षात घेणे महत्त्वाचे ठरते. यात महत्त्वाची नमूद केलेली बाब म्हणजे या दोन्ही गोष्टी एकमेकींशी वाद घालत नाही तर त्या एकमेकींशी पूरक ठरतात. त्यामुळे आंबेडकरांच्या राजकीय विचारांतील नैतिकता किंवा नीतीची संकल्पना स्पष्ट करताना जास्त गोंधळ होणार नाही.

आंबेडकरांची राजकारण व नीतिविषयक संकल्पना

बर्नार्ड क्रिक हा राजकारणाची व्याख्या आणि स्तुती करताना लिहितो- 'राजकारण हा मुळात व्यक्तींचा आपापसातील नैतिक विवेकाधीन व्यवहार आहे. हे राजकारण पुराणमतवादी (कॉन्झरवेटिव्ह) असते. त्याचबरोबर ते उदारमतवादी (लिबरल) असते. ते स्वातंत्र्य आणि सहनशीलतेविषयी बोलते. तसेच ते समताधिष्ठित समाजवादीही असते. तसेच ते घटनात्मकवादाचे (constitutionalism) अंग म्हणूनही येते. राजकारण ही एक प्रकारची नैतिक प्रक्रिया आहे. तिचे स्वरूप 'नकोशी अशी आवश्यक गोष्ट' असे नसून, ती वस्तुत: एक चांगली निर्मिती आहे. जरी तिने वसाहतवाद, अतिरेकी राष्ट्रवाद, राज्याची असहिष्णुता व दमनकारी वृत्ती, हुकूमशाही अनुभवली असली तरी राजकारण ही सर्जनशील समाजाची निर्मिती करणारी प्रक्रिया आहे. या प्रक्रियेत नीतिमत्तेचा वावर जास्त असून ती ठासून भरलेली आहे. त्यामुळे ती संस्कृतीची निर्मिती करते.' (बर्नार्ड २०१३ (१९६२) : १२७-१३७). आंबेडकरांची राजकारणाची व्याख्या पण व्यापक आणि विकासात्मक आहे. राजकारणाला ते एक सामाजिक आणि राजकीय प्रक्रिया म्हणून पाहतात. तिला फक्त सत्ताप्राप्तीची प्रक्रिया म्हणून सीमित ठरवत नाहीत. तर समाजासाठी सहभागात्मक पद्धतीने निर्णय घेऊन एक आदर्श समाज निर्माण करण्याची प्रक्रिया म्हणून पाहतात. आंबेडकर म्हणतात, "माणूस हा राजकीय आणि धार्मिक असण्यापेक्षा सामाजिक जास्त असतो. एखाद्या वेळेस त्याला धर्माची गरज भासू शकणार नाही किंवा तो राजकारणाशिवायही जगू शकेल मात्र तो समाजाशिवाय जगू शकणार नाही" (आंबेडकर १९४६ : १३०). आंबेडकरांसाठी राजकारण ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. पण ती ध्येयप्राप्तीचे साधन आहे आणि ते ध्येय म्हणजे आदर्श समाजसंरचनेचे आहे. आदर्श राजकीय समाजनिर्मितीसाठीची साधनशुचिता ही आदर्श व्हावी, ती नीतिमत्तेवर

आधारित असावी, असा आंबेडकरांचा आग्रह आहे. आंबेडकरांची राजकीय नीतिमत्ता ही आधुनिक राजकीय मूल्य आणि आदर्श विवेकाधीन परंपरेला धरून येते. ते आधुनिक आदर्श राजकीय समाज निर्माण करण्याच्या राजकीय प्रक्रियेत समतेच्या तत्त्वाला नीतीचा दर्जा देतात. आंबेडकर म्हणतात, "समता हे सार्वजनिक नीतीचे एक मुख्य तत्त्व आहे. राजकीय, धार्मिक, सामाजिक व आर्थिकबाबतीत समतेचे तत्त्व लागू करणे म्हणजेच समाजरचना नीतीच्या पायावर करणे होय (आंबेडकर १९२९ :१३४(४)).

आंबेडकरांच्या राजकीय विचारातील नीतीचे प्रयोजन

आंबेडकरांचा असा विश्वास होता की कार्याचा पाया हा 'सत्'वर आधारित असेल तर ते कार्य यशस्वी होण्यास चिंता करण्याचे कारण राहत नाही. त्यांच्यामते कोणत्याही कार्याची सिद्धी ही कार्याच्या साधनसामग्रीच्या प्रमाणाबरोबरच त्यांच्या नैतिक स्वरूपावर पण अवलंबून असते (आंबेडकर १९२९ : १२७(७)). समाजव्यवस्था जर समतेच्या पायावर उभी असेल तर ती समाजव्यवस्था आदर्श व्यवस्थेपर्यंत पोहोचणे शक्य आहे. कारण समताधिष्ठित व्यवस्थेतच मानवी नैसर्गिक गुणांचा विकास होतो. मानवी गुणांचा विकास करणे हेच समताधिष्ठित नीतीचे ध्येय आहे. या ध्येयप्राप्तीसाठी त्यांनी सुचवलेली दिशा अशी की - "समतावाद्यांचे ध्येय सर्वांना समतेने वागविणे हे नसून समता प्रस्थापित करणे हे आहे. हे ध्येय साधताना सर्वांना समतेने वागवून चालणे शक्य नाही. जेथे सर्व व्यक्ती समान आहेत तेथे काही व्यक्तींना असमानतेने वागविल्यास विषमता उत्पन्न होईल. पण जेथे व्यक्ती असमान आहेत तेथे त्यांना सारख्या लेखून चालणे म्हणजे समता प्रस्थापनेच्या ध्येयाला विरोध करणे होय." (आंबेडकर १९२९ : १२७(७)). त्यामुळे या भूमिकेनुसार मुळात समान असलेल्यांना समानतेने वागवणे आणि शारीरिक, मानसिक, सामाजिक, आर्थिक याबाबतीत असमान असलेल्यांना असमान वागवून समता प्रस्थापित करणे, या नीतीचा स्वीकार उचित ठरतो.

समाजातील मानवी वर्तन, व्यवहार आणि प्रथा ह्या तो समाज सर्जनशील असल्याची खरी ओळख दाखवितात. आंबेडकरांच्या सर्जनशील समाजव्यवस्थेचा पाया समतेबरोबरच नैतिक 'स्व'वर आधारित आहे. 'स्व' हा चारित्र्यसंपन्न आणि शीलवान असला पाहिजे. "शीलवान नागरिकांशिवाय आदर्श समाजव्यवस्था व राष्ट्र उदयास येऊ शकत नाही. समाजातील नागरिकांच्या नैतिकतेचा, सद्गुणांचा ऱ्हास होणे म्हणजे त्या

समाजव्यवस्थेचा आणि पर्यायाने राष्ट्राचाही ऱ्हास सुरू होणे होय" (आंबेडकर १९२०:४०१). 'स्व'च्या नैतिक-अनैतिक कृत्याची फळे स्वकीयांना पर्यायाने समाजव्यवस्थेला भोगावी लागतात. यात बौद्धधर्मातील कर्मसिद्धांत डोकावतो - याचाच अर्थ समाजातील नैतिक व अनैतिक कृत्यांचा चांगला किंवा वाईट परिणाम होतो.

आंबेडकरांच्यामते समाजरचना म्हणजे माणसा-माणसांतील संबंध, व्यक्ती-व्यक्तींमधील वर्तन किंवा एका व्यक्तिसमूहाचा दुसऱ्या व्यक्तिसमूहाशी असलेला व्यवहार होय. असे व्यवहार, कृती किंवा वर्तन हे नियमांनी घडतात. हे नियम म्हणजे अनुभवजन्य तत्त्वातून उगम पावलेल्या रूढी, परंपरा, धर्म व संस्कृती यांच्या प्रभावातून निर्माण झालेले निकष होय. त्यालाच आपण मूल्य म्हणूनही संबोधतो. याच प्रमाणमूल्याच्या आधारे व्यक्तीचे व्यवहार, सामाजिक वर्तन अथवा कृती चांगली की वाईट, चूक की बरोबर हे ठरवले जाते. असे निकष, मूल्ये ही नीतीचे आधार बनतात. या आधारमूल्यात आणि निकषात बदल होण्याचा संभव शक्य आहे. तो बदल समाजाच्या ध्येयानुसार आणि संकटकाळी मानवी प्रज्ञेला अनुसरून होतात. एकंदर ते विवेकाधीन सर्जनशील बुद्धीची निर्मिती असतात. निर्मिती आणि बदल ही एक निरंतर प्रक्रिया आहे. जसा जसा समाज प्रगत बनतो व त्याचे मूल्याधार बदलत जातात. साधारणत: निकषांचे दोन प्रकारे वर्गीकरण केले जाते. एक चिरस्थायी मूल्याधारित निकष, दोन- कालस्थायी प्रमाणमूल्य. आंबेडकर आदर्श समाजरचना ही चिरस्थायी प्रमाणमूल्याच्या आधारे अपेक्षित करतात. स्थायीमूल्य म्हणजे- स्वातंत्र्य, समता व बंधुता. आदर्श राजकीय समाजाची नीती ही याच मूल्यांच्या आधारे असावी, असे ते गृहीत धरतात. या मूल्यांची धारणा समाजात होणे म्हणजेच समाजरचना नीतीच्या पायावर उभी करणे असे ते संबोधतात (गायकवाड १९९९:१२०). या धारणेच्या पाठीमागे नीतीचे 'मानवी कल्याणाशी संबंध असणे' हे कारण होते. यामुळे आंबेडकर नीतीच्या समर्थनात ठामपणे भूमिका घेतात आणि विश्वास व्यक्त करतात की, एकूणच मानवी कल्याणाच्या या नैतिक प्रेरणेतूनच नीतिमान माणसाचे म्हणजेच स्वतःचेही कल्याण सामावलेले आहे (गोखले १९९९:२४८). आंबेडकरांच्या राजकीय विचारात नीतीचे प्रयोजन हे समाजात न्याय प्रस्थापित करण्यासाठी आहे. स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता या तत्त्वांना आधुनिक समाजात नीतीचे स्थान देतात आणि याच त्रयीच्या संगमातून न्यायाची स्थापना होण्याचा विश्वास व्यक्त करतात. या त्रयीचा म्हणजेच स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता

यांचा उत्तम समतोल हा फक्त लोकशाही समाजातच साधला जाऊ शकतो, असा आंबेडकरांना विश्वास होता.

लोकशाही आणि नीती

आंबेडकर लोकशाहीची व्याख्या करताना म्हणतात की, "लोकांच्या राजकीय आणि सामाजिक जीवनात रक्ताचा एकही थेंब न गाळता क्रांतिकारक बदल करणारी व्यवस्था म्हणजेच लोकशाही होय". (खैरमोडे १९९०:२१). लोकशाहीचा कारभार ज्यांच्या हातात आहे अशांनी आपली राज्यकारभार करण्याची नैतिक जबाबदारी पार पाडत समाजात आर्थिक आणि सामाजिक समता प्रस्थापित करणे, हे आंबेडकरांना अपेक्षित होते. समाजात लोकशाही टिकवायची असेल तर समाजातील श्रेष्ठ व कनिष्ठ हा भेद प्रथमत: मिटला पाहिजे. असा भेद हे समाजाचे नैतिक पतन तर घडवतोच पण समाजाची शक्ती विभागून त्याला नि:सत्व करतो. त्यामुळे लोकशाही टिकवायची असेल तर सामाजिक समता ही प्रथमत: प्रस्थापित झालीच पाहिजे. त्याचबरोबर कायद्यासमोरची समानता, संसदीय नीतिमत्ता आणि समाजाची सारासारविचार करण्याची क्षमता या गोष्टीपण महत्त्वाच्या ठरतात. राजकीय आणि आर्थिक संसाधनांचे वाटप होताना कायद्यासमोरची समानता, या तत्त्वाचे पालन झाले पाहिजे. अन्यथा समाजात भ्रष्टाचार, लाचखोरी, पंक्तिप्रपंच सुरू होईल व बेदखली माजेल, अशी भीती ते व्यक्त करतात. त्यामुळे राज्यकर्त्यांनी कायद्याच्या समान तत्त्वाची अंमलबजावणी काटेकोरपणे करणे आणि संसदीय नीतिमत्ता बाळगणे, हे रास्त ठरते. राज्यकर्त्या बहुसंख्य पक्षाने अल्पसंख्य अथवा विरोधी पक्षाशी यथोचित व्यवहार बाळगावा तसेच त्यांच्या मतांची आणि विचारांची दखल घेतली पाहिजे, ही नीती संसदीय लोकशाहीला पोषक ठरते. त्याचबरोबर समाजात नैतिक मूल्यांची धारणा होईल व ते टिकून राहतील, असे वातावरण अस्तित्वात असणे हे आवश्यक आहे. असे वातावरण तयार होण्यासाठी समाजाजवळ सारासारविचार करण्याची विचारशक्ती असली पाहिजे. काय सत् आहे? काय असत् आहे? किंवा न्याय-अन्याय, नैतिक-अनैतिक यांची खरी ओळख करण्याची कुवत व त्याला अनुसरून समाजाचे वर्तन असावे. अशा नीतिसंपन्न वातावरणामुळेच समाजकारणात आणि राजकारणात अनिष्ट प्रवृत्तीचा प्रवेश होणार नाही व खऱ्या अर्थाने समाजात लोकशाही रुजेल आणि ती टिकेल, असे आंबेडकरांचे ठाम मत आहे (खैरमोडे १९९०: २०-२५).

आंबेडकर लोकशाहीला फक्त एक शासनव्यवस्था म्हणून मर्यादित स्वरूपात पाहत नाहीत तर तिला सामाजिक सहजीवनाचा (associated life) समग्र अनुभव म्हणून पाहतात (मैत्रा २०१२:२०३). याबाबतीत आंबेडकरांवर त्यांचे विश्वविद्यालयीन शिक्षक- प्राध्यापक जॉन ड्युई यांचा प्रभाव दिसून येतो व त्यांच्या लोकशाहीच्या संकल्पनेतून, विचारातून तो प्रभाव प्रतीत होतो. प्रा. जॉन ड्यूई यांच्यामते लोकशाही आणि मानवाच्या नैतिक आदर्शवादी जीवनाचा परमोच्च जवळजवळ एकच आहे. हे लोकशाहीपूर्ण जीवन म्हणजे नैतिक आणि आध्यात्मिक सहजीवनाचा एक प्रकार आहे. या सहजीवनात व्यक्ती आपले स्वत्व टिकवून आणि कर्तव्य व जबाबदारीबरोबरच आपला परिपूर्ण विकास घडवून आणू शकते. यातच लोकशाही जीवनाचे मर्म सामावलेले आहे. या सहजीवनात व्यक्ती आपल्या कृतीचा आणि बौद्धिक कार्यक्षमतेचा सुंदर मिलाफ घडवून आणू शकते. सामाजिक सहजीवन अधिक प्रेरणादायी होण्यासाठी लोकशाहीचे मूल्य - मुक्तपणा, लवचीकता, आपली अपरिपूर्णता समजून घेण्याची कुवत, विचारविनिमयता आणि परस्परसहकार्य हे महत्त्वाचे ठरतात. यातून एक मुक्त सहजीवनाचा प्रवास तर घडतोच, परंतु मानवी जीवन आदर्शवत बनण्यासाठी प्रेरणाही मिळते (ड्युई १९२७:१४३-१४८). लोकशाही सहजीवनात आंबेडकर व्यक्ती आणि समाज त्याचबरोबर व्यक्ती, समाज आणि राज्य यांचा मध्यबिंदू शोधू इच्छितात.

त्यांची राजकारणातील नीती ही राज्याला दमनकारी राज्यव्यवस्था होण्यापासून परावृत्त करते आणि समाजाला अराजकतेकडे जाण्यापासून रोखून ठेवते. व्यक्ती आणि समाजाच्या विकासात राज्याचा सहभाग हा अपरिहार्य आहे. त्यामुळे आंबेडकर हे राज्यसंस्थेकडे सकारात्मक आणि सामाजिक जीवनाच्या विकासातील महत्त्वाची घडी म्हणून पाहतात. तसेच राज्याच्या दमनकारी स्वरूपाबद्दल जागृत असल्याकारणाने आंबेडकर राज्याच्या घटनात्मक भूमिकेवर ठामपणे उभे राहतात व एका अर्थाने समाजातील अराजकता माजण्याला पूर्णविराम देतात. आंबेडकर राज्याच्या दमनकारी शक्तीपेक्षा समाजाची दमनकारी शक्ती ही जास्त आहे हे ओळखून होते. त्यामुळे राज्य-समाज आणि पर्यायाने व्यक्ती यांनी नागरी सद्गुणांची जोपासना करावी किंवा व्हावी अथवा आत्मसात करावी अशी भूमिका मांडतात. राज्यकर्त्याचा कल जेवढा शासनाकडे असतो तितकाच तो संस्कृतीकडेही असतो. देशाची प्रगती जास्तीत जास्त कशी होईल, याचा मार्ग आखणे त्यासाठी सर्वांना सारख्या प्रमाणात संसाधनांची उपलब्धी करून

देणे हा राज्याचा हेतू असतो. समाजात आर्थिक संसाधनांचे समानतापूर्ण वाटप करण्यासाठी राज्य ही तर आवश्यक बाब आहे. पण घटनात्मक लोकशाहीच्या आधारे राज्यव्यवस्थेची, स्वराज्याची आणि सुशासनाची भूमिका अधोरेखित होते. "शासन करणे म्हणजे शिस्त किंवा शांती प्रस्थापित करणे होय. शांततेशिवाय जीवन धोक्यात येते. राज्याने शांततेच्या नावाखाली दमनकारी होणे उचित नाही. अशा वेळेस व्यक्तीचे स्वातंत्र्य अबाधित ठेवणे व ते स्वातंत्र्य व्यक्तीच्या स्वच्छंदात परावर्तित होऊ नये, याची नैतिक जबाबदारी राज्याची असते. आंबेडकरांच्यामते बऱ्याच प्रसंगी स्वातंत्र्याचा उच्छृंखलपणा मोडण्यासाठी स्वातंत्र्यावरच गदा येते. स्वातंत्र्य नष्ट झाले असता शांतता राहते. पण व्यक्तिविकास होत नाही. याची जबाबदारी शासनकर्त्याने घेतली पाहिजे" (आंबेडकर १९२०: ३४९(१)-३५०(२)). घटनात्मक लोकशाहीची शासनव्यवस्था म्हणजे लोकशाही समाज उत्क्रांतीचा उत्तरोत्तर भाग आहे. याचाच अर्थ लोकशाही ही लोकशाहीपूर्ण समाजव्यवस्थेतच टिकू शकते. अन्यथा ती लवकरच नष्ट होऊन जाईल. सद्गुणांच्या जोपासनेबरोबरच शासन करणाऱ्यांचीं नैतिक जबाबदारीही राजकीय लोकशाहीत महत्त्वाची ठरते. शासनकर्त्यांनी आजन्म शासनकर्ते राहू नये तर शासित होणाऱ्यांनीसुद्धा आजन्म शासित राहू नये. दोघांच्या भूमिकेची अदलाबदल झाली पाहिजे, ही शासन करणाऱ्यांचीं आणि शासितांची नैतिक जबाबदारी आहे. नाहीतर शासनकर्ते हे समाजाचे मुख्य प्रश्न आणि समस्यांपासून भिन्न राहतात आणि त्यांचा प्रवास हा अधिकाधिक दमनकारी आणि उपभोगी तत्त्वांकडे सुरू होतो. पर्यायाने शासितांकडून बंड अथवा उठाव यासारख्या अघटनात्मक प्रवृत्तींचा शिरकाव होऊन शासनव्यवस्था कोलमडून जाते (मून १९७९:१२१).

समाजाची घडी विस्कटण्यात समाजातील विषमताही कारणीभूत ठरते. व्यक्तीच्या विकासास पोषक वातावरण नसेल तर समाजव्यवस्था आपल्या निर्मितीच्या हेतूपासून दुरावलेली असते. समाजाने व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची गळचेपी करणे म्हणजे व्यक्तीच्या विकासात अडथळे निर्माण करणे होय. स्वातंत्र्याची गळचेपी आणि आर्थिक विषमता यामुळे व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि सार्वभौमत्व नाकारले जाते. आंबेडकर फक्त राष्ट्र-राज्याचेच (nation state) नव्हे तर समाजाचे आणि पर्यायाने व्यक्तीचे सार्वभौमत्व मंजूर करतात. व्यक्तिवादाचा आणि समाजवादाचा सुरेख संगम हा आंबेडकर यांच्या विचारात आढळतो. एका व्यक्तीने किंवा एका व्यक्तिसमूहाने दुसऱ्या व्यक्तीच्या किंवा व्यक्तिसमूहाच्या स्वातंत्र्याची गळचेपी करणे ते अमान्य

करतात. त्याचबरोबर व्यक्तीच्या सार्वभौमत्वावर गदा आणणाऱ्या सामाजिक प्रथा, रूढी, आर्थिक गोष्टी मिटविण्याची भूमिका मांडतात. समानतेसाठी सत्याचा आग्रह पण धरतात. सत्याग्रहाची व्याख्या करताना आंबेडकर थोडक्यात सांगतात की, "ज्या कार्यापासून लोकसंग्रहाचे कार्य घडते ते कार्य सत्कार्य व त्यासाठी केलेला आग्रह म्हणजे सत्याग्रह होय" (आंबेडकर १९२७: १२९(३)). सत्याग्रहाची कसोटी ही त्या कार्याच्या सिद्धीसाठी योजलेल्या साधनसामग्रीवर अवलंबून नसते तर त्या कार्याच्या नैतिक स्वरूपावर अवलंबून असते. हिंसा किंवा अहिंसा ही केवळ सत्याग्रहाच्या सिद्धीची साधने आहेत. आंबेडकर सत्याग्रहासाठी हिंसेचे समर्थन नक्कीच करत नाहीत. परंतु अहिंसेची व्यावहारिकता तपासून पाहतात आणि ती तपासण्यासाठी आत्मसंरक्षणार्थ कराव्या लागलेल्या हिंसेचे उदाहरण देतात. अमेरिकेतील निग्रोंच्या गुलामगिरीच्या निगमनार्थ कराव्या लागलेल्या हिंसेमुळे गुलामगिरी उच्चाटन करण्याच्या नैतिक कार्याला अनैतिक ठरवता येत नाही, या बाबीच्या आधारे अतिरेकी अहिंसेच्या व्यावहारिकतेवरती ते प्रश्न उपस्थित करतात. युद्धभूमीवर उभ्या राहिलेल्या अर्जुनाला आपल्या हक्काच्या राज्यसत्तेसाठी श्रीकृष्णाने केलेला हिंसेचा उपदेश जर अनैतिक ठरत नसेल तर सत्याग्रहाच्या कार्याचे नैतिक स्वरूप हे त्याच्या साधनशुचितेवर अवलंबून असते, असे म्हणणे म्हणजे शुद्ध भंपकपणा ठरतो. पुढे ते म्हणतात, "नि:शस्त्र समाजात हिंसेचे समर्थन अथवा प्रयोजन करणे हे अमान्य आहे." आणि यावर ते भर देतात (आंबेडकर १९२७: १२९(३)-१३०(४)). व्हॅलेरियान रॉड्रिग्स यांच्यामते आंबेडकरांच्या लिखाणात आणि राजकीय विचारात मानवी समता हे मुख्य तत्त्व आढळून येते. ते मानवी समतेच्या नीतीचे संरक्षण करतात आणि तिच्या समर्थनासाठी ते उत्कृष्ट वादविवादसुद्धा करतात. नीतीच्या तत्त्वामुळे जन्माधारित, वंशाधारित, लिंगाधारित भेदाभेद गौण होऊन जातात. या गौण बाबी सोडून विचार केल्यास समस्त मानवजातीत काही गोष्टी अंतर्भूत असतात. त्या म्हणजे - एकमेकांविषयी असलेल्या चांगल्या भावना, दया, प्रेमभाव, विवेक - प्रज्ञा, आपण एक असल्याची भावना, आपल्या कर्तव्याचे व सत्-असत् कृत्यांचे समाजाप्रती असलेले दायित्व होय (रॉड्रिग्स २०१७:०३).

व्यक्तिवाद - समाज आणि धर्म

व्यक्तिवाद आणि समाज यांच्यात दुवा साधताना आंबेडकर धर्माची भूमिका महत्त्वाची मानतात. धर्म ही एक सार्वजनिक, ऐतिहासिक - सांस्कृतिक

ओळख तयार करणारी तसेच सौंदर्यपूर्ण सामाजिक अनुबंध तयार करणारी, व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची व मूल्यांची धारणा करणारी गोष्ट आहे (दिब्रीटो १९९०:११). आधुनिकवादाचे पुरस्कर्ते असलेले आंबेडकर धर्माकडून मोठ्या अपेक्षा करतात. त्यांच्या धर्मसंकल्पनेत व्यक्तीला केंद्र मानून; स्वातंत्र्य, समता व बंधुता या मूल्यांची जोपासना व्हावी हे अपेक्षित आहे. आंबेडकर नागरी समाजाची धारणा फक्त 'विवेक' या मूल्यावर आधारित करू इच्छित नाहीत. त्यांचा पूर्ण विश्वास होता की आदर्श समाजाच्या निर्मितीत विवेकाबरोबरच समाजाला नीतिमत्तेची गरज आहे आणि ही गरज 'धर्म' ही संस्था पूर्ण करू शकते. आंबेडकरांची धर्म ही संकल्पना वेगळी तर आहेच, त्याचबरोबर ते 'सर्व धर्म सारखे आहेत आणि सर्व धर्माची तत्त्वे एकच आहेत', अशा बाळबोध वाक्यांवर बिलकुल विश्वास ठेवत नाहीत. धर्माचा अभ्यास ते समाजशास्त्रीय चौकटीतून करतात आणि धर्माला लोकांच्या राजकीय - सामाजिक संघटनेचे साधन तसेच व्यक्तीव्यक्तींमधील सामाजिक व्यवहाराची नीती म्हणून पाहतात (जाफरीलोत २००५:११९-१२१).

आंबेडकर धर्माचे उपयुक्ततावादी मूल्यही मान्य करतात. त्याचबरोबर समाजाच्या नैतिक मूल्यांचा आणि नीतीचा स्रोत म्हणूनही पाहतात. लोकांच्या जीवनातील धर्माचे महत्त्व हे आंबेडकर अवहेलून जात नाहीत. धर्म हा मानवाच्या वाटचालीतील एक ऐतिहासिक टप्पा आहे. त्याची कल्पना ही दैवी सुशासन म्हणून केली, हे आंबेडकर जाणतात व धर्म ह्या सामाजिक संस्थेत समाजात बदल घडवण्याची, समाजाची मानसिकता बदलण्याची प्रचंड ताकद आहे, हेही दुर्लक्षित करत नाहीत (मून १९८७:२३-२४). ते धर्माला जसेच्या तसे स्वीकारत नाहीत. समाजशास्त्रीय चौकशीच्या चौकटीतून आणि स्वातंत्र्य, समता, बंधुता या मूल्यांच्या आधारे चाचणी करतात. याच कारणास्तव ते हिंदुधर्माचा त्याग करतात आणि बौद्धधम्माच्या सामाजिक नीतीचा स्वीकार करतात. फ्रान्सिस दिब्रीटो यांनी धर्माची भूमिका योग्य शब्दात मांडलेली दिसते. ते म्हणतात "मुक्तीचे माध्यम असलेला धर्म जेव्हा शोषणाचे साधन बनतो. न्यायाची प्रतिष्ठापना करण्याऐवजी तो अन्यायी समाजरचनेचे समर्थन करू लागतो आणि परिवर्तनाच्या प्रक्रियेला चालना देण्याऐवजी तो परंपरेच्या पूजेत गाडून घेतो तेव्हा तो बासनात गुंडाळून ठेवण्याच्या योग्यतेचा ठरतो" (दिब्रीटो १९९०: ११). आंबेडकरांच्या मतानुसार "धर्म हे सार्वजनिक तत्त्वज्ञानाचे प्रारूप आहे आणि समता ही धर्माची नीती असली पाहिजे." असे ते सांगतात (आंबेडकर १९२७ ; १४).

डॉ. आंबेडकर धर्माकडे ‘समाजाला मार्गदर्शन करणारी नीती’ म्हणून पाहतात. परंतु ही नीती स्वातंत्र्य, समता, बंधुभाव आणि मैत्रीवर आधारित असावी अशी भूमिका मांडतात. ‘नीतिशुद्ध आचरण ठेवण्याच्या जबाबदारीच्या दृष्टीने धर्मासाठी माणूस आहे. आणि एकंदर समाजाच्या हिताचा प्रश्न जेव्हा उपस्थित होतो तेव्हाही धर्मासाठी माणूस आहे असे म्हणता येईल. परंतु धर्माच्या नावावर खपणाऱ्या अधर्मासाठी, विशिष्ट वर्गाच्या गुलामगिरीत खपण्यासाठी, पिढ्यान् पिढ्या अन्याय व जुलूम सोसण्यासाठी माणसाचा जन्म आहे किंवा एखाद्या वर्गाचे अस्तित्व आहे, असे मात्र केव्हाही म्हणता येणार नाही. माणसासाठी धर्म आहे, म्हणजे प्रत्येक मनुष्याला आपली ऐहिक उन्नती नीतिमार्गाने संपादण्याला धर्माचे साहाय्य झाले पाहिजे. कोणत्याही माणसाच्या ‘अभ्युदया’ ला त्याचा जन्म अमुक एका कुळात झाला म्हणून धर्माच्या नावावर आडकाठी येता कामा नये’ (तत्रैव, पृ. ७४(४)-७५(५)).

प्रा. एलवूड यांच्यामते ‘‘धर्माचे खरे स्वरूप हे त्याच्या वास्तविक कार्यात आहे ते म्हणजे धर्म हा कायदा आणि शासनासारखाच नियंत्रणकारी आहे. याचाच अर्थ असा की, जसे राज्य कायद्याच्या आधारे व्यक्तीच्या व्यवहारावर नियंत्रण ठेवत असते तसेच समाजही धर्माच्या आधारे व्यक्तीवर आपले नियंत्रण प्रस्थापित करत असतो. जरी हे उघडउघडपणे दिसत नसले तरी सत्य हेच आहे की ‘धर्म’ हा व्यक्तीच्या सामाजिक व्यवहारावर, वर्तणुकीवर नियंत्रण ठेवण्याचे साधन आहे (मून १९८९:४१०). आंबेडकरांनाही हेच निरीक्षण आढळले की जेवढा कायदा हा लोकांवर समाजव्यवस्था आणि सुव्यवस्था टिकून ठेवण्यासाठी नियंत्रण ठेवू शकत नाही तेवढा धर्म हा अधिक नियंत्रण ठेवतो. त्यांच्यामते धर्माच्या साहाय्याशिवाय सरकार आणि कायदा हे समाजावर सुव्यवस्थेसाठी नियंत्रण ठेवण्यात अपूर्ण पडतात.

आंबेडकर आधुनिक समाजाला प्राचीन समाजापासून विभक्त करताना त्यातील एका विभिन्नतेचा दाखला देतात तो म्हणजे दोघांच्या धर्मविषयक धारणा. प्राचीन समाज धार्मिक मूल्यांच्या आधारे आदर्श व्यवस्थेचे ध्येय ठरवतो तर आधुनिक समाज हा धार्मिक मूल्यांतून व्यक्तीची उन्नती हेच ध्येय ठरवतो. प्राचीन समाजात, काय चांगले आहे? काय वाईट आहे? हे ठरवण्यात ‘उपयुक्तता’ हा मूल्याधार निकष म्हणून वापरला जात होता तर आधुनिक समाजात, काय चांगले आहे? काय वाईट आहे? हे ठरवण्यात ‘न्याय’ हा निकष आहे, असे आंबेडकर सांगतात. प्राचीन समाजात मानवी वर्तन व

कृत्य बरोबर आहे की चूक हे ‘उपयुक्तता’ या मूल्याच्या आधारे असणे व आधुनिक समाजात हे वर्तन किंवा कृती योग्य की अयोग्य ठरवण्यात न्याय या मूल्यांच्या आधारे घेणे हे त्यांच्या परीने उचित आणि योग्यच आहे. आधुनिक समाजातील नीतीची संकल्पना ही ‘न्याय’ या तत्त्वाला अनुसरून येते असे म्हणावे लागते (मून १९८७: २१-२२). आंबेडकरांच्या ‘धर्म’ संकल्पनेत व्यक्तीचा विकास हेच ध्येय आणि मुख्य तत्त्व आहे. व्यक्तीच्या आत्मोन्नतीला पोषक असे वातावरण उत्पन्न करणे, ही धर्माची मूलभूत कल्पना आहे. समता, स्वातंत्र्य आणि बंधुता या मूल्यांवर आधारित असलेला धर्म हाच खरा धर्म आहे (पंडित १९९९: २३१-२३२). याच अनुषंगाने आंबेडकर हिंदुधर्माची व इतर धर्माची चिकित्सा करून बौद्धधर्माला विज्ञानवादी मानतात आणि त्यातील नीतिमत्तेच्या तत्त्वामुळे स्वीकारतात. बौद्धधर्माला ‘धम्म’ म्हणून इतर धर्मापासून वेगळे पाहतात व सामाजिक नीती म्हणून स्वीकार करतात. ही धम्मनीती ती त्यांच्या राजकीय विचारास व घटनात्मक लोकशाहीस पूरक ठरते कारण दोघांचे प्रयोजन हे न्यायव्यवस्था प्रस्थापित करणे हेच आहे. अशी न्यायव्यवस्था की जिथे प्रत्येकाला स्वातंत्र्याचा, समानतेचा अधिकार तर मिळालेच पण बंधुता, मैत्रीबरोबर आपली प्रतिष्ठाही जोपासता येईल.

डॉ. आंबेडकरांच्या राजकीय विचारातील नीतीची संकल्पना न्यायाच्या तत्त्वाला अनुसरून येते हे इथे स्पष्ट होते. ते स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, मैत्री आणि करुणा या चिरस्थायी मूल्यांना राजकीय नीतीच्या स्वरूपात पाहतात. या नीतीचे प्रयोजन सांगताना ते अनुभवनिष्ठ विज्ञानवादी, व्यावहारिक आणि ऐतिहासिक दृष्टिकोण स्वीकारतात. मुक्त आणि नीतिसंपन्न न्याय्य समाजाच्या प्रस्थापनेत घटनात्मक लोकशाही, नागरी सद्गुण, व्यक्तीच्या व्यक्तित्वाची जोपासना करणारी मूल्ये आणि ‘स्व’चे शीलवान असणे हे आवश्यक असल्याचे प्रतिपादन करतात. शिवाय समतेची नीती, समाजाची सारासारविचार करण्याची क्षमता, विवेक, व्यक्तीच्या विकासाला साथ करणारा धर्म, कायदा व सुशासन या साधनमूल्यांचे महत्त्व अधोरेखित करतात.

संदर्भ:

मराठी

१. खैरमोडे, चां. भ. (१९९०) : *डॉ. भीमराव रामजी आंबेडकर चरित्र ग्रंथ: खंड* ११, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

२. गायकवाड, सुधाकर (१९९३) : 'डॉ. आंबेडकर यांची समाजरचनेची सैद्धांतिक मांडणी', डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर गौरव ग्रंथ*, पवार व इतर (संपा.), महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

३. गोखले, प्रदीप (१९९३) : 'आंबेडकर नवबौद्धयान', डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर गौरव ग्रंथ,* पवार व इतर (संपा.), महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

४. पंडित, नलिनी (१९९३) : 'डॉ. आंबेडकर धर्मचिन्तन', डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर गौरव ग्रंथ,* पवार व इतर (संपा.), महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

५. दिब्रिटो, फा. फ्रान्सिस (१९९०) : *परिवर्तनासाठी धर्म*, डिम्पल प्रकाशन, ठाणे.

६. रेगे, मे. पुं. (२००३) : *पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास*, प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई.

७. आंबेडकर डॉ. बाबासाहेब (१९२०) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकरांचे बहिष्कृत भारत (१९२७ -१९२९) आणि मूकनायक (१९२०)*, मून, वसंत (संपा.), एड्‌युकेशन डिपार्टमेंट, गव्हर्नमेन्ट ऑफ महाराष्ट्र, मुंबई.

७. आंबेडकर डॉ. बाबासाहेब (१९२७) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकरांचे बहिष्कृत भारत (१९२७-१९२९) आणि मूकनायक (१९२०)*, मून, वसंत (संपा.) एड्‌युकेशन डिपार्टमेंट, गव्हर्नमेन्ट ऑफ महाराष्ट्र, मुंबई.

८. आंबेडकर डॉ. बाबासाहेब (१९२९) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकरांचे बहिष्कृत भारत (१९२७-१९२९) आणि मूकनायक (१९२०)*, मून, वसंत (संपा.) एड्‌युकेशन डिपार्टमेंट, गव्हर्नमेन्ट ऑफ महाराष्ट्र, मुंबई.

इंग्रजी

1. Ambedkar, B R. (1936) : "Annihilation of Caste " in compiled by Vasant Moon *Dr. Babasaheb Ambedkar: Writings and Speeches,* New Delhi: Dr. Ambedkar Foundation, Ministry of Social Justice & Empowerment, Govt. of India, reprinted 2014.

2. Ambedkar, B. R. *Essays on the Bhagwat Gita: Philosophic Defence of Counter- Revolution: Krishna and His Gita* compiled by Vasant Moon in Dr. Babasaheb Ambedkar Writings And Speeches Vol.1, Reprinted by Government of Maharashtra (1987). http://www.ambedkarfoundation.nic.in//

3. Ambedkar, B.R. : "Away From The Hindus " in Dr. Babasaheb Ambedkar Writings And Speeches Vol. 5, compiled by Vasant Moon, Pub by Government of Maharashtra (1989), reprinted 2014 by Govt. of India. http://www.ambedkarfoundation.nic.in//
4. Crick, Bernard 2013 (1962) : *In the Defence of Politics,* Bloomsbury Publication, New York.
5. Dewey, John (1927), The public and Its Problem, Henby Holt and Company, New York.
6. Jaffrelot, Christhope (2005) : *Dr. Ambedkar and Untouchability: Analyzing and Fighting Caste,* Permanent Black, Delhi,
7. MacIynter, Alasdair (1981) : *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd Ed), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
8. Mackenzie, John S. (1907) : *A Manual of Ethics* (4th Ed)*, New* York: Hinds, Haydon and Eldridge Inc.
9. Maitra, Keya (2012) : "Ambedkar and the Constitution of India: A Deweyan Experiment" in Contemporary Pragmatism, Vol. 9, No. 2 (December 2012), 301 –320.
10. Moore, G.E (1902) : *Principia Ethica,* Cambridge University Press, Cambridge. reprinted 1922.
11. Rodrigues, Valerian (2017) : "Ambedkar as a Political Philosopher" in Economic & Political Weekly, 52 (15), 101-107.

संभाषित

रत्नागिरी जिल्ह्यातील भंडारी समाजातील अंत्यविधीची भाषा

निधी सचिन पटवर्धन

साहाय्यक प्राध्यापक
मराठी विभाग
गोगटे जोगळेकर महाविद्यालय, रत्नागिरी
nidheepatwardhan@gmail.com

संभाषित

भारतीय समाज अनेक प्रकारच्या जातिजमाती, धर्मांनी व्यापलेला आहे. भारतीय समाजव्यवस्थेत जातिव्यवस्था केंद्रस्थानी आहे. समाजातील वर्गव्यवस्था भाषेतूनही प्रकट होते. भारतात जातिव्यवस्थेनुसार भाषाभेद आढळून येतात. जातीची प्रतिष्ठा आणि भाषेची प्रतिष्ठा एकाच मापाने मोजल्या जातात. जातीय सलोखा आणि भाषिक एकात्मता नांदावी म्हणून डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनी पुढारलेल्या जातीच्या लोकांनी मागासलेल्या जनजातीतील व्यक्तींशी उघडपणे विवाह लावण्याची सूचना केली होती. त्याचबरोबर भटाभिक्षुकांना *हरिविजय, रामायण,महाभारत* वगैरे गोंडापर्यंत जाऊन प्रसार करण्याचे पुराणोक्त कर्म लावून दिले पाहिजे अशी उपाययोजना सुचविली होती. भाषा आणि जातिव्यवस्थेतील समाज, संस्कृती आंतरसंबंधांचा स्वतंत्रपणे अभ्यास होऊ शकतो. त्यातील भंडारी समाजाच्या अंत्यविधीमध्ये वापरल्या जाणाऱ्या भाषेचा अभ्यास या लेखात केला आहे. प्रथम भंडारी जमातीविषयी समजून घेऊ.

भंडारी समाज

ही कोकण किनारपट्टीतली एक जात आहे. यांना 'भावगुण' असेही म्हणतात. 'भंडारी' हा शब्द संस्कृतमधील 'मंधारक' म्हणजे दारू गाळणारा या शब्दावरून निघाला असल्याचे एक मत आहे. स्वतः ते लोक मात्र हा शब्द भंडार म्हणजे खजिना यावरून निघाल्याचे सांगतात. पूर्वी यांची खजिन्यावर संरक्षक म्हणून नेमणूक केली गेली होती. त्याबाबत भंडारी लोक असे सांगतात, की पूर्वी एके दिवशी महादेवाच्या घामापासून उत्पन्न झालेल्या 'भावगुण' नामक पुरुषावर प्रसन्न होऊन महादेवांनी त्याला अलकावतीच्या भांडारावर अधिकारी केले. तेव्हापासून लोक त्याला भंडारी म्हणू लागले. ताडी-माडी काढणे हा यांचा परंपरागत व्यवसाय आहे. त्याशिवाय ते शेती, मजुरी, सुतारकाम, गवंडीकाम, नावा चालवणे इत्यादी कामेही करतात. आजच्या काळात मासेमारी करणारी भंडारी ही कोकण किनारपट्टीतील एक महत्त्वाची जात आहे. (जोशी २००५ :३४५,३४६) भंडारी या जातीला 'भयानक भंडारी' म्हणवून घेण्यात कौतुक वाटते. या समाजाला बहुजन समाज भांडखोर समजतो. हा समाज प्रेमळ तितकाच उर्मट. हा समाज अतिशय मेहनती असतो.

समाजभाषावैज्ञानिकदृष्ट्या भंडारी समाजातील अंत्यविधी

भंडारी समाजात एखाद्या घरात कोणी व्यक्ती मृत पावली तर सर्वप्रथम किच पडते. 'किच पडणे' म्हणजे त्या घरातील व्यक्ती विशेषतः स्त्रिया

संस्कृति

मोठमोठ्याने रडून आक्रोश करतात. त्यामुळे आजूबाजूच्यांना त्या घरात दुःखद घटना घडली आहे याची जाणीव होते. त्यानंतर शेजारीपाजारी जमल्यावर प्रेताला खुर्चीवर बसवले जाते आणि त्याला तिरकामटीने बांधले जाते. 'तिरकामटी' म्हणजेच चिव्याची कामटी किंवा ओल्या बांबूची साल. हिंदू धर्मामध्ये प्रेताला शेवटची अंघोळ घालण्याची जी चाल आहे, तिला भंडारी भाषेत 'माखू घालणे' असे म्हणतात. विधवा झालेल्या स्त्रीची नारळ व तांदळाने ओटी भरली जाते. तिचे अलंकार उतरवले जातात, बांगड्या फोडल्या जातात व तिचे कुंकू पुसले जाते. याला 'बोडकी होणे' म्हणतात. दोन बांबूंना 'झाप' म्हणजेच नारळाची कोवळी झावळी बांधून 'किरडी'/'कीडमिडी' म्हणजेच तिरडी तयार केली जाते. किरडीला बांधलेला कपनीचा (कफनाचा) तुकडा मृताच्या अंगावर घालतात व प्रेत बांधतात. जमलेल्या व्यक्ती प्रेताला प्रदक्षिणा घालून प्रेताजवळ उभ्या असलेल्या माणसाच्या हातातील पाणी तीर्थाप्रमाणे प्राशन करतात. त्यानंतर एक विधवा स्त्री मृताच्या पत्नीचे सगळे दागिने तिच्याकडून प्रेताच्या पायाशी ठेवून घेते. त्याला 'आयदान' असे म्हणतात. हे सवाष्ण स्त्रियांनी पाहू नये, असा समज रूढ आहे. त्यानंतर प्रेत घराबाहेर काढले जाते. भंडारी समाजात प्रामुख्याने भाचे खांदे देतात. भाचे नसले तर जावई किंवा अन्य व्यक्ती खांदा देतात. प्रेत नेताना वाटेत पुढच्या बाजूने प्रेताला खांदा देणारी मंडळी काही वेळाने मागच्या बाजूला येतात, त्याला 'खांदे बदलणे' असे म्हणतात. हे चारही जण वाटेतील एखादा खड्याला पाय लावून खांदे बदलतात, त्या खड्याला 'जीवखडा' असे म्हणतात. काही जण 'सारी भरणे' क्रियेनंतर नदीवरून मृतात्म्याचा एक खडा आणतात, त्यालाही 'जीवखडा' असे म्हणतात. तसेच प्रेतयात्रेमध्ये पैसे उधळण्याची चालही भंडारी समाजात आहे. त्याला 'धन पेरणे' असे म्हणतात. जर प्रेतयात्रा नेण्यासाठी वेळ असेल किंवा बाहेरगावाहून कोणी मंडळी प्रेतयात्रेसाठी येणार असतील आणि मध्ये खूप वेळ असेल, तर त्या काळात त्या घरातील पुरुषमंडळी भजन करतात. त्याला 'भावबंदकी भजन' असे म्हणतात. प्रेत नेताना पुढील प्रकारची गाणी म्हटली जातात :

१) "नाही कुणाचा कुणी, तुझा नवे रे कुणी,
अंती जाशील एकला प्राण्या, माझे माझे म्हणुनी."

२) "देवा तुझ्या दरबारी रे आहे का न्यायरित,
जे जे तुला आळविती देवा त्यांचे करीसी वाटोळे."

संभाषित

प्रत्यक्ष स्मशानभूमीत गेल्यावर ब्राह्मणांकरवी इतर धार्मिक विधी करून झाले की 'झावळाची चूड' म्हणजेच 'नारळाची झावळी' पेटवली जाते. ती मागच्या बाजूला पकडून प्रेताला तीन वेळा प्रदक्षिणा घालून अग्नी दिला जातो. त्यानंतर इतर सर्व विधी होतात. वाटेत घेतलेला 'जीवखडा' सर्व विधी होईपर्यंत अग्नी देणाऱ्याच्या गळयात कपनाच्या (कफनाच्या) तुकड्यात बांधून ठेवला जातो. पेटलेल्या अग्नीवरून हत्यारे (लाकडं तोडण्यासाठी कुऱ्हाड, कोयती, फरशी-छोटी कुऱ्हाड) इकडून तिकडे उलट-सुलट फेकली जातात. या सगळ्याला 'हत्यारे उलट-सुलट करणं' असे म्हणतात. मडक्याच्या तीन फेऱ्या मारून मडकं पाठीमागे टाकून बोंब मारली जाते. सर्व विधी झाल्यावर, प्रेताग्नी कमी झाल्यावर जमलेली मंडळी प्रेताच्या बाजूची माती प्रेतावर लोटतात, त्याला 'मूठमाती देणे' असे म्हणतात. तसेच या सर्व विधींमध्येच 'शिंपल्या भरणे' हाही विधी असतो. संध्याकाळच्या वेळी मृताच्या घरात विषम अंकी (पाच, सात, नऊ इ.) शिंपल्यांमध्ये मृताच्या आवडीचे पदार्थ भरले जातात व ज्या पदार्थाला मुंगी प्रथम स्पर्श करेल, त्याची 'वाडी' बारा दिवस ठेवली जाते. 'वाडी ठेवणे' म्हणजे पितरांसाठी नैवेद्य दाखवणे. ही वाडी मुगडाळ व तांदूळ न धुता, न ढवळता निव्वळ पाण्यात शिजवून केली जाते. मृताच्या घरी बारा दिवस जेवण बनवले जात नाही. त्यांना शेजाऱ्यांकडून जेवण मिळते. अग्नी देणारी व्यक्ती कपनीचा तुकडा रोज ओला करते व त्यात 'जीवखडा' बांधून तो घराच्या आढ्याला बांधून ठेवला जातो. तसेच प्रेतयात्रेत उधळलेले पैसेही घराच्या उंबऱ्याला ठोकून ठेवले जातात, त्याला 'धन मारून ठेवणे' असे म्हणतात. व्यक्ती मृत झाल्यापासून पुढील बारा दिवस घरामध्ये एक समई अखंड तेवत ठेवली जाते. प्रेताला अग्नी दिल्यानंतर दुसऱ्या दिवशी घरातल्या बायका त्या समईसमोर बसून मृताच्या आठवणीने रडतात. त्याला 'वैकुंठ गाजवणे' असे म्हणतात. मृताच्या कुटुंबीयांना भेटायला जाणे म्हणजे 'हाक मारणे' होय.

भंडारी समाजाच्या अंत्यविधीतील भाषिक विशेष

१) किच पडणे = व्यक्ती मृत पावली आहे, हे कळल्यावर घरातील लोकांनी विशेषतः स्त्रियांनी केलेला आक्रोश.

२) तिरकामटी = बांबूची साल.

३) माखू घालणे = प्रेताला शेवटची अंघोळ घालणे.

४) बोडकी होणे = विधवा होणे.

५) झाप = नारळाची झावळी.

६) किरडी/कीडमिडी = तिरडी.

७) कपनी = कफन.

८) आयदान = मृत व्यक्तीच्या पत्नीचे सर्व दागिने प्रेताच्या पायावर ठेवणे.

९) खांदे बदलणे = प्रेताला खांदे देणाऱ्यांची जागा अदलाबदली करणे.

१०) जीवखडा = वाटेत उचललेला खडा. जो बारावं होइपर्यंत घरात पितर म्हणून टांगून ठेवतात.

११) धन पेरणे= प्रेतयात्रेत पैसे उधळणे.

१२) भावबंदकी भजन = प्रेत स्मशानभूमीत नेण्यापूर्वी घरातील पुरुषांनी केलेले भजन.

१३) झावळाची चूड = नारळाच्या झावळीचा मागचा भाग.

१२) हत्यारे उलटसुलट करणे = सरणावरील प्रेतावरून हत्यारे इकडून तिकडे टाकणे.

१३) मूठमाती देणे = प्रेताग्नी विझल्यावर जमलेल्यांनी आजूबाजूची माती चितेवर टाकणे.

१४) शिंपल्या भरणे = मृताच्या आवडीचे पदार्थ शिंपल्यांमध्ये भरणे.

१५) वाडी ठेवणे = पितरांसाठी व मृतासाठी १२ दिवस केला जाणारा नैवेद्य.

१६) धन मारून ठेवणे = प्रेतयात्रेत उधळलेले पैसे उंबरठ्यावर ठोकून ठेवणे.

१७) वैकुंठ गाजवणे. = चितेला अग्नी दिल्यावर दुसऱ्या दिवशी घरातील स्त्रिया १२ दिवसांसाठी अखंड तेवत राहणाऱ्या समईसमोर बसून मृताची आठवण काढत रडतात.

यातील शब्दांचा सामाजिक, भौगोलिक आणि सांस्कृतिक आंतरसंबंध तपासता येतो. भंडारी समाजातील लोक समुद्र किनारी राहतात. म्हणूनच ‘शिंपल्या भरणे’ यासारखा विधी त्यामध्ये येतो. जे आसपास उपलब्ध आहे त्या भौगोलिक गोष्टी विधींमध्ये येतात. ‘झावळाची चूड’ म्हणजेच ‘नारळाची झावळी’ पेटवली जाते, कारण नारळ येथे सहज उपलब्ध होणारा आहे.

कोकणामध्ये विविध प्रकारची भूते आहेत असे मानले जाते. या भुताखेतांच्या गोष्टी मनात घर करून राहिलेल्या असल्यामुळे धन उंबऱ्यावरती पेरून ठेवलेले असेल, तिथे भूत-पिशाच्च येत नाही अशी धारणा असते.

संशोधित

कोकणात विशेषतः स्त्रियांची भुते जास्त आहेत. त्यामुळे सवाष्ण स्त्री गेली तर पूर्वी घराच्या उंबऱ्यावरती अशी नाणी ठोकून ठेवली जात.

अंत्यविधीतही 'मानपान' असतात. प्रेताला खांदा देण्याचा अधिकार भाच्याचा असतो. तो सहज इतर कुणाला दिला जात नाही. बाराव्या दिवशी पिंडाला प्रथम पाणी पाजण्याचा मान भाच्याचा असतो. "भाच्यान लाथेन जरी पाणी उडवलान तरी पावन होतो" अशी म्हण त्यातून प्रचारात आली आहे. 'खांद उतरणी' असा प्रकार तेराव्या दिवशी असतो. त्यामध्ये तिरडी उचलणाऱ्या खांदेकऱ्यांच्या खांद्याला नागवेलीच्या पानांचे तेल लावायचे असते आणि त्यांचा मान करायचा असतो, आभार मानायचे असतात. समाजात राहताना हा ऋणनिर्देश महत्त्वाचा असतो. जातीचा उच्चनीचपणा भारतीय जनमानसात घुसलेला आहे हे या लोकांशी चर्चा केल्यावर जाणवते. कर्म क्रियेसाठी कोणाला बोलावता असा प्रश्न विचारल्यावर "जातीचे भंडारी आहोत, आम्ही कुंभार आणि गोसाव्याकडे क्रिया करून घेत नाही आम्हाला बामणच लागतो" असे एका भंडारी व्यक्तीने सांगितले. हे ऐकल्यावर "जातीची चांभारीण आहे न्हाव्याघरचं खाणार नाही" हा राम नगरकर यांच्या *रामनगरी* या आत्मचरित्रातील संवाद आठवला. आम्ही सर्व क्रिया शास्त्रानुसार करतो हे सांगण्यात एक अभिमानही दडलेला दिसतो. मात्र अनेकांशी चर्चा केल्यावर 'डाग घालणे' हा एक प्रकार असतो हे समजले. भंडारी समाजाचे लोक दर्यावर्दी असल्यामुळे जर गलबत बुडाले आणि पार्थिव मिळाले नाही तर कुंभाराला बोलावले जाते. माळ बांधणे हा एक विधी असे. घरातल्या सर्वांना बोलावून समोर उभे केले जाते. कुंभार विशिष्ट प्रकारचे वाद्य वाजवतो. ज्याचे नाव डाग असते. मृतात्म्याच्या आवडीच्या माणसाच्या अंगात तो आत्मा येतो असे समजतात. तो आवडता माणूस ती माळ पकडतो, त्याच्या अंगात मृतात्मा येतो असे समजले जाते. कुंभार त्याला अनेक प्रश्न विचारतो आणि शेवटचा प्रश्न "तुझं बारवं घालायचं का?" यावर ती व्यक्ती उत्तर देईल तो निर्णय समजला जातो. यानंतरची क्रिया मात्र ब्राह्मण करतो. अमृता प्रीतम ही कवयित्री ज्याप्रमाणे म्हणते की 'या देशात एकाच वेळी अनेक शतके सुरू असतात' याचाही प्रत्यय अंत्यविधीविषयी संशोधन करताना आला.

भंडारी समाजाची सामाजिक घडण व जीवन समजुतींचा प्रभाव त्यांच्या भाषेवरती पडलेला असतो. त्यामुळे भाषा आणि सामाजिक वास्तव यातील परस्पर अन्वयाचा व आंतरिक नात्याचा संदर्भ पुरावा अंत्यविधीच्या भाषेमध्येही सापडतो.

संदर्भ:

१. जोशी, महादेवशास्त्री (२००५) : *भारतीय संस्कृतिकोश,* भारतीय संस्कृतिकोश मंडळ, पुणे.

मुलाखती:

प्रसाद गवाणकर, ९४२०१५८०८०
सायली पिलणकर, ९५६१०५६५९३
वेदांगी घोसाळे, ८४४६११०९०७
पूजा मयेकर, ८५५१०९६९०५
जगदीश भाटकर, ९९२१३९७४१३

भाष्य

शेतकरी आंदोलनाच्या निमित्ताने...

ललित बाबर

सामाजिक कार्यकर्ते

lalitbabar@gmail.com

केंद्र सरकारने शेतकऱ्यांच्या हिताचे म्हणून तीन कायदे अस्तित्वात आणले आहेत. त्यामध्ये १) कृषी उत्पादन व्यापार आणि वाणिज्य (प्रोत्साहन आणि साहाय्य) कायदा २०२० (मूळ कायदा २००४), २) शेतकरी (सबलीकरण आणि संरक्षण) हमीभाव करार आणि कृषीसेवा कायदा २०२० आणि ३) अत्यावश्यक सुविधा (सुधारणा) कायदा २०२० (मूळ कायदा १९५५) या तीन कायद्यांचा समावेश आहे. केंद्र सरकारने ५ जून २०२०ला अध्यादेश काढून सप्टेंबर २०२०मधील अधिवेशनात मान्यता घेतली, या कायद्याचा अध्यादेश काढत असताना व मान्यता घेत असताना शेतकरी वर्गाची मते घेतली गेली नाहीत. देशात कोरोनाची परिस्थिती गंभीर असताना सदर कायदे शेतकऱ्यांना विचारात न घेता गोंधळामध्ये सभागृहात मंजूर करून घेतले गेलेले आहेत. देशात मोठ्या प्रमाणात या कायद्याला शेतकऱ्यांकडून विरोध होत आहे. पंजाब आणि हरयाणा व आजूबाजूच्या इतर

राज्यात या आंदोलनाची तीव्रता मोठी आहे. या शेतकरीविरोधी कायद्याच्या विरोधात काही मंत्र्यांनी आपल्या मंत्रीपदाचे राजीनामे दिले आहेत. तर या शेतकरीविरोधी कृतीचा विरोध म्हणून अनेकांनी आपले पुरस्कार परत केले आहेत. पंजाब आणि केरळ सरकारांनी केंद्राच्या कृषी कायद्याच्या विरोधात विधानसभेत प्रस्ताव पारित केले आहेत. शेतकरी वर्गासोबतच देशातील इतर राजकीय पक्ष, शेतकरी संघटना, या कायद्याच्या विरोधात आहेत. गेल्या ३५ ते ४० दिवसांपासून हे आंदोलन देशाच्या राजधानीच्या सीमेवर आहे. लाखो लोक आपल्या कुटुंबासमवेत या आंदोलनात सहभागी झाले आहेत. सरकार आणि आंदोलक यांच्यामध्ये काही चर्चा जरी झाल्या असल्या तरी या आंदोलनावरती मार्ग निघालेला नाही. हा कायदा शेती आणि शेतकरीविरोधी असल्याने तो रद्द करावा यासाठी शेतकरी आंदोलक ठाम आहेत.

आत्मनिर्भर भारत, कृषी सुधारणा, उत्पादनवाढ या गोष्टींचा ऊहापोह जरी या कायद्यामध्ये केला असला तरी या कायद्यामुळे शेती आणि शेतकऱ्यांचा फायदा होईल का? हा प्रश्न कायम आहे. या कायद्याच्या तरतुदीमध्ये म्हटले आहे की शेतकरी आणि व्यापाऱ्यांना विक्री आणि खरेदीचे स्वातंत्र्य राहील, शेतकरी आपला माल कोठेही विक्री करू शकतील, या व्यवस्थेमुळे शेतकऱ्यांना कोणताही अधिभार द्यावा लागणार नाही, कंत्राटी पद्धतीमुळे शेतकऱ्यांना प्रक्रिया उद्योग, विक्रेते यांच्या सोबत करार करता येईल. शेती मालाच्या किमती निश्चित करता येतील, बाजारातील अस्थिरतेची

जोखीम शेतकऱ्यावर राहणार नाही, कडधान्ये, डाळी, तेलबिया, कांदे, बटाटे यांसारख्या वस्तू अत्यावश्यक सेवेच्या यादीतून वगळण्यात आल्याने याचा फायदा शेतकऱ्यांना होणार आहे. अशा अनेक गोष्टी या कायद्यात असल्या तरी देशात या कायद्याला मोठ्या प्रमाणात विरोध होत आहे. कृषी बाजार नष्ट झाला तर किमान हमीभाव शेतकऱ्यांना मिळेल का? कृषी बाजार हा राज्यसूचीचा विषय आहे. मात्र राज्याचे अधिकार डावलून सरकार हा कायदा का करत आहे? शेतीमालाची किंमत निश्चित करण्याची कोणतीही यंत्रणा अस्तित्वात नसल्याने खाजगी कंपन्यांकडून शेतकऱ्यांची पिळवणूक होऊ शकते. धान्य, डाळी, तेलबिया व अन्य वस्तू अत्यावश्यक सेवा यादीतून वगळल्याने साठेबाजी मोठ्या प्रमाणात होऊन अन्नसुरक्षेचा प्रश्न निर्माण होऊ शकतो. या कायद्यामुळे राज्याच्या उत्पन्नाचे स्त्रोत कमी होऊ शकतील अशा अनेक कारणाने या कायद्याला मोठा विरोध होत आहे.

कायदे पास करून घेण्याची पद्धत

भारतीय राज्यघटनेनुसार कोणतेही कायदे पास करण्याची प्रक्रिया निश्चित केली गेली आहे. मात्र हा कायदा संमत करताना त्या प्रक्रिया झालेल्या दिसत नाहीत. गतवर्षी कोविड-१९ च्या महामारीने जगभरात थैमान घातले होते. देशात जानेवारी २०२० पासूनच कोरोना रुग्ण दिसायला सुरुवात झाली अन् मार्चअखेरपासून लॉकडाऊन सुरू झाले. संचारबंदी, जमावबंदी सुरू झाली. उद्योग-व्यवसाय, दळणवळण, कामधंदा बंद झाले. लोकांमध्ये कोरोनाची दहशत पसरली. शहरात आलेले मजूर गावाकडे परत जात होते. उपासमारीने हाहाकार माजला होता. स्वयंसेवी संस्थांनी पुढाकार घेऊन गरीब गरजूंना मदत करण्याचे कार्य सुरू केले. यात जून, जुलै उजाडला नेमकी हीच संधी सरकारने हेरली आणि वटहुकूम काढून शेतीविषयक तीन कायदे अंमलात आणले. त्यानंतर सप्टेंबरमध्ये संसदेचे अधिवेशन बोलावून लोकसभा व राज्यसभा यांमध्ये हे कायदे पास करून घेतले. राज्यसभेत झालेला हंगामा आणि नियमांची झालेली पायमल्ली ही साऱ्या जगाने पाहिली आहे. कायदे आणण्याअगोदर कोणतीही चर्चा शेतकरीसंघटना किंवा विरोधी पक्षाबरोबर सरकारने केली नाही. शेतकऱ्यांमध्ये हा असंतोष होता. पण कोरोनाच्या भीतीमुळे लोक संघर्षासाठी बाहेर पडत नव्हते याच परिस्थितीमध्ये मध्यप्रदेशमधील सत्तांतर व बिहारच्या निवडणुका पार पडल्या. तेथेही महामारी आडवी आली नाही. पण शेतकरी आंदोलनास उतरल्यानंतर या महामारीवरून सरकारने आंदोलक शेतकऱ्यांवर आक्षेप घेतले. दिल्लीच्या रामलीला मैदानावर आंदोलन करण्यास मनाई केली. पंजाब हरयाणातून येणाऱ्या शेतकऱ्यांच्या मार्गात अडथळे निर्माण केले. रस्त्यात मोठे-मोठे खड्डे तयार करणे, थंड पाण्याचे फवारे आंदोलकांवर मारणे अशा अनेक गोष्टी झाल्या. तरीही अनेक प्रकारची संकटे येऊनही सदर आंदोलन दिल्लीच्या बॉर्डरवर पोहोचले.

आंदोलनकर्त्या प्रशंसनीय शांतता व संयम

शेतकऱ्यांचे आंदोलन सुरू झाल्यापासून आजपर्यंत म्हणजे ३५-४० दिवस शेतकऱ्यांनी आंदोलनात शांतता व संयम ठेवला आहे. तो संपूर्ण जगाने पाहिला आहे, म्हणूनच विविध देशातील संघटनांनी व सरकारने या आंदोलनास पाठिंबा दर्शविला आहे. हे आंदोलन चिघळावे म्हणून अनेक सत्ताधारी राजकीय नेत्यांनी त्यावर आक्षेप घेतले. ‘हे आंदोलन पंजाबमधील खलिस्तानवादी शक्तीचे आहे. आंदोलन करणारे शेतकरी देशद्रोही आहेत.

त्यांना पाकिस्तान व चीनचा पाठिंबा आहे. आंदोलनात अतिरेकी घुसले आहेत. तुकडे गँगचे हे आंदोलन आहे,' अशा टीका करूनही आंदोलक शेतकरी यांनी त्यावर प्रतिक्रिया न देता, न चिडता हे आंदोलन शांततामय मार्गांनी चालू ठेवले आहे. शेतकरी आपल्या मागण्यांवर ठाम राहिले. त्यांनी आपला संयम ढळू दिला नाही. मोदी, मीडियाने खोट्या बातम्या देऊनही त्यांच्यावर काही परिणाम झाला नाही. महिला व युवक कार्यकर्त्यांचा मोठा सहभाग आंदोलनात दिसत आहे. हरयाणा पंजाबमध्ये शेतकऱ्यांना रसद पुरवण्यासाठी महिलांचा मोठा पुढाकार दिसून येत आहे. तसेच अनेक कलाक्षेत्रातील कलावंतांनी, भारतीय लष्करातील निवृत्त अधिकाऱ्यांनी आंदोलनात सहभागी होऊन पाठिंबा दिला व शेतकऱ्यांचे मनोबल वाढविले आहे.

शेतकरी आंदोलनाच्या मागण्या

१. सरकारने पारित केलेले तीनही कायदे शेतकऱ्यांच्या हिताचे नाहीत. वास्तविक ते काही कॉर्पोरेट घराण्यांसाठी केले आहेत म्हणून हे तीनही कायदे सरकारने मागे घ्यावेत.

२. सरकारने स्वामिनाथन कमिटीने सुचवल्याप्रमाणे उत्पादनखर्चाच्या दीडपट हमीभाव देणारा किमान हमीभाव (एमएसपी) चा कायदा करावा.

३. पराली जाळणे कायद्याने गुन्हा आहे. गुन्हा करणाऱ्या शेतकऱ्यास १० वर्षांची शिक्षा व १ कोटी रुपये दंड आकारण्याची तरतूद आहे. या कायद्यातून शेतकऱ्यांना वगळावे.

४. विजेसंबंधी येऊ घातलेल्या कायद्यामुळे शेतकऱ्यांना विजेसाठी जास्त पैसे मोजावे लागणार आहेत. त्यामुळे हा कायदा शेतकरीविरोधी आहे तो आणू नये.

वरील प्रकारच्या प्रमुख मागण्या शेतकरी आंदोलकांच्या आहेत. सरकार परालीसंबंधीच्या व येऊ पाहणाऱ्या विजेच्या कायद्यासंबंधी माघार घेण्यास तयार असल्याचे कृषिमंत्री नरेंद्र सिंग तोमर यांनी जाहीर केले आहे. किमान हमीभाव (एमएसपी) संबंधी कृषिमंत्र्यांपासून ते पंतप्रधान नरेंद्र मोदी यांच्यापर्यंत किमान हमीभाव (एमएसपी) सुरू राहील याची तोंडी आश्वासने विविध माध्यमांद्वारे जाहीर करत आहेत. शेतकऱ्यांना या तोंडी आश्वासनावर विश्वास नाही. तशा प्रकारचा कायदा करण्याचे लेखी आश्वासन शेतकरी मागत आहेत. कारण सरकारने सर्वोच्च न्यायालयात किमान हमीभाव (एमएसपी) देता येणार नाही अशा प्रकारचे लिखित प्रतिज्ञापत्र दिले आहे. अशा गोष्टी व खोटी आश्वासने देऊन देशातील शेतकऱ्यांची दिशाभूल जाणीवपूर्वक केली जात आहे. शेतकरी आंदोलकांची प्रमुख महत्त्वाची मागणी तीनही कायदे रद्द करण्याची आहे. त्यावर सरकार आणि आंदोलकांमध्ये महत्त्वाचा पेच निर्माण झालेला आहे.

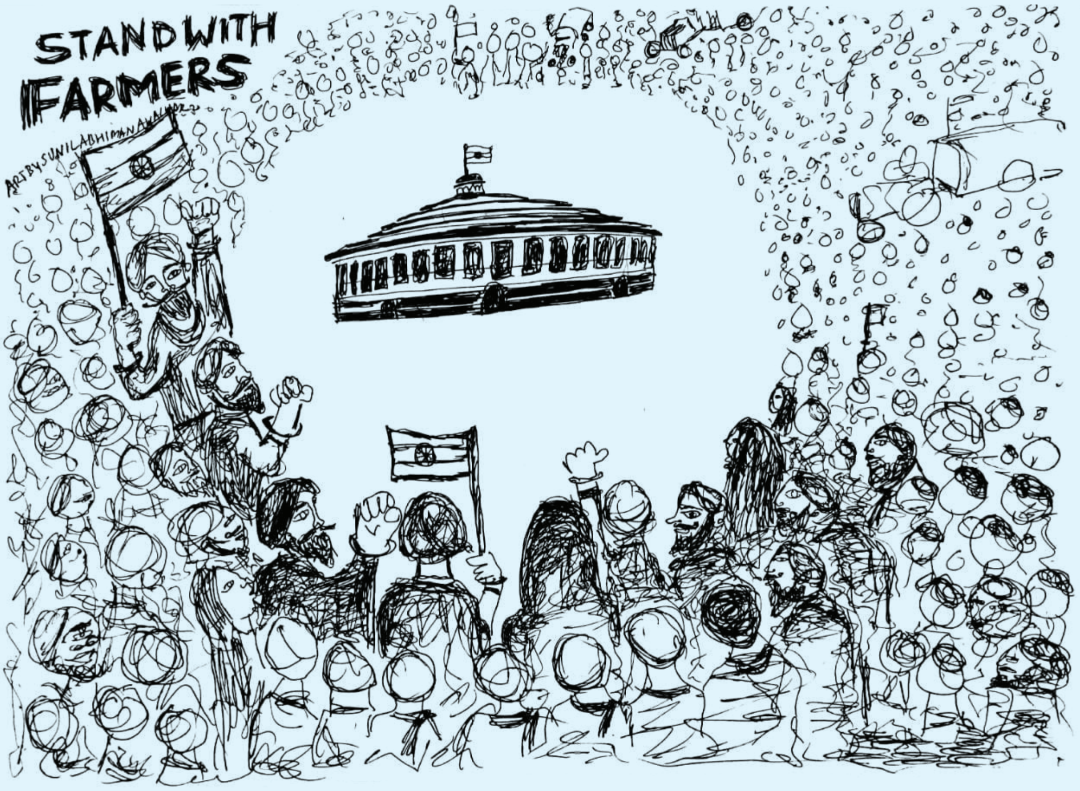
कायद्याचे भविष्यात होणारे परिणाम -:

१. भारतीय खाद्य निगममार्फत सरकार धान्याची खरेदी शेतकऱ्यांकडून करते व ते धान्य सार्वजनिक वितरण व्यवस्थेमार्फत गरीब, गरजू लोकांना 'रेशन' पद्धतीने दिले जाते. शेतकऱ्यांना किमान हमीभावा (एमएसपी) प्रमाणे सरकार मोबदला देते व गरिबांना स्वस्त दरात धान्य

देते. या कायद्यामुळे अस्तित्वात असलेली सार्वजनिक वितरण व्यवस्था बंद करून धान्य न देता गरिबांना धान्य खरेदीसाठी रोख रक्कम देऊन हळूहळू ही सार्वजनिक धान्य वितरणव्यवस्था संपून जाईल. गरिबांना खुल्या बाजारातून धान्य खरेदी करावे लागेल व त्यासाठी जास्तीची किंमत मोजावी लागेल.

२. मोठ्या कंपन्यांनी खरेदी केलेले धान्य ते त्यांच्या गोडाऊनमध्ये साठवून ठेवतील व त्याचे बाजारभाव वाढवून मग ते खुल्या बाजारात आणतील त्यामुळे आम जनतेला ही महागाई सहन करावी लागेल त्याचा शेतकऱ्यांना काहीही फायदा होणार नाही तर नफा फक्त मोठ्या कंपन्यांचा होईल.

३. बाजार समित्या (मंडी) : देशात शेतमाल विक्रीसाठी कृषीउत्पन्न बाजार समित्या व खुल्या बाजारपेठा अस्तित्वात आहेत. आजघडीला काही प्रमाणात शेतकरी आपला शेतमाल बाजार समितीमध्ये विक्रीसाठी नेतो, शिवाय बाहेरच्या बाजारातही त्यांना अधिक भाव मिळाला तर तो बाहेरही विकतो. जर बाजार समितीची व्यवस्था हळूहळू संपली तर शेतकऱ्यांवर खाजगी कंपन्या देतील तोच भाव स्वीकारण्याची वेळ येईल.



संघमित्र

शेतकरी कोण ?

'प्रत्यक्ष शेतावर काम करून घाम गाळणारा तो शेतकरी,' असे वाटत असले तरी प्रत्यक्ष जमिनीची मालकी असणारा तोच शेतकरी गृहीत धरला जातो, ही वास्तविकता आहे. अनेक शासकीय योजना व धोरणे जमीनधारक शेतकऱ्यांसाठीच आखलेल्या आहेत. नैसर्गिक आपत्तींमध्ये मिळणारी नुकसानभरपाई ही जमीनधारकास मिळते. ती बटाईदारास व अन्य शेतमजुरांना मिळत नाही. तसेच 'पंतप्रधान शेतकरी सन्मान योजने'चे दरवर्षी मिळणारे ६००० रुपये हे जमीनधारक शेतकऱ्यांना सरकार देते. शेतमजूर किंवा कारागिरांचा त्यात समावेश नाही. आपल्या देशात २०११ च्या जनगणनेनुसार ३१% लोक भूमिहीन शेतमजूर आहेत. यात ७०% लोक असुरक्षित जाती व जमातींमधील आहेत. त्यांना कोणत्याही धोरणांचा अथवा शासकीय योजनेचा लाभ मिळत नाही. अल्पभूधारकांनाही या योजनेचा लाभ मिळत नाही.

'शेतकरी' हा एकच वर्ग नाही. त्यात वेगवेगळे स्तर आहेत. आपल्या देशातील राजकीय पक्ष आणि शेतकरीसंघटना नगदी पिके घेणाऱ्या उदाहरणार्थ- ऊस, कापूस, कांदा पिकवणाऱ्या शेतकऱ्यांच्या भोवतीच आहेत. देशातील लोकसंख्येच्या ६८% लोकसंख्या शेतीवर अवलंबून आहे. दोन एकरपेक्षा कमी शेती असणारा शेतकरीवर्ग मोठा आहे. ज्वारी, बाजरी, मका, कडधान्य पिकवणारी कोरडवाहू शेती, नेहमी दुष्काळाच्या छायेत असणारा शेतकरी, बटाईने शेती करणारा शेतकरी-शेतमजूर यांसारखे अनेक वर्ग आहेत. दुष्काळी भागातील अल्पभूधारक शेतकरी थोडे दिवस आपल्या शेतीवर काम करतो तर वर्षातील सात ते आठ महिने ऊस तोडीसाठी जातो, गावातील बहुसंख्य शेतमजूर हे अल्पभूधारक व भूमिहीन आहेत. बहुसंख्य शेतकरी आपल्या कुटुंबाच्या उपजीविकेसाठी शेती करतात. त्याचबरोबर त्यांनी पाळलेल्या शेळ्या, मेंढ्या किंवा गाई, म्हैस यांच्या खाद्यासाठी शेती करतात. त्यांना किमान आधारभूत किंमतीची गरज लागत नाही. मात्र त्यांचे प्रश्न दुष्काळ, नापिकी, अतिवृष्टी, वातावरणातील बदल किंवा मशागतीसाठी अतिरिक्त खर्च हे आहेत. हे शेतकरी आंदोलनामध्ये पुढे येत नाहीत.

किमान आधारभूत किमती (एमएसपी) ची व्याप्ती

केंद्रसरकारने किमान आधारभूत किंमतीमध्ये २३ पिकांचा समावेश केला आहे. त्यात प्रामुख्याने गहू, तांदूळ, मका, कापूस, ज्वारी, बाजरी,

तूर व कडधान्यवर्गीय पिकांचा समावेश आहे. ही व्याप्ती वाढवून प्रत्येक पिकासाठी निश्चित करणे अत्यावश्यक आहे. भाजीपाला व फळे यांचाही समावेश किमान आधारभूत किंमतीमध्ये केला पाहिजे. महाराष्ट्रात डाळिंब, बोर, द्राक्ष, आंबा, लिंबू, काजू, सीताफळ, चिकू, पेरू इत्यादी फळबागांचे क्षेत्र मोठे आहे. त्यांचाही हमीभाव निश्चित झाला पाहिजे. बाजारात फळांच्या किमतीमध्ये सतत चढ-उतार होत असल्याने शेतकरीवर्गाचे मोठे नुकसान होत आहे.

मोदीसरकारने सत्तेत येण्याअगोदर शेतकऱ्यांना शेती माल उत्पादन-खर्चाच्या दीडपट हमीभाव देण्याचे आश्वासन दिले होते परंतु सर्वोच्च न्यायालयात 'किमान आधारभूत किंमती'ची खात्री देण्यास सरकारने नकार दिला आहे. त्यामुळे शेतकरी आंदोलक आताच्या सरकारवर विश्वास ठेवायला तयार नाहीत.

सरकारी धोरण

भारतीय राज्यघटनेने केंद्रसरकार व राज्यसरकार यांच्या कामाच्या विभागणीसाठी तीन सूची तयार केल्या आहेत. राज्यसरकार ज्या विषयात कायदा करतील व कारभार करतील ती राज्यसूची, केंद्राच्या अखत्यारीत येणारी केंद्रसूची आणि दोघांचा समावेश असलेली सामाईकसूची आहे. त्यात शेती हा विषय राज्यसूचीतील आहे. हे तीन कायदे करताना केंद्राने राज्यसरकारचे अधिकार पूर्णपणे डावलले आहेत, असे काही घटना तज्ज्ञांचे मत आहे. अशा हस्तक्षेपामुळे राज्याच्या अधिकारावर मर्यादा येईल आणि 'संघराज्य पद्धती'ला पुढे धोका निर्माण होईल. भारत स्वतंत्र झाल्यानंतर पंडित जवाहरलाल नेहरू यांच्या नेतृत्वाखाली अर्थव्यवस्थेला समाजवादी स्वरूप देण्यात आले. काही उद्योग व सेवा सरकारने सुरू केल्या तर काही क्षेत्र उद्योगपतींना मुक्त करण्यात आले. इंदिरा गांधी यांनी खाजगी क्षेत्रातील बँका सरकारी क्षेत्रात आणल्या. जनता पक्षाच्या राजवटीत तत्कालीन उद्योगमंत्री जॉर्ज फर्नांडीस यांनी बड्या उद्योगांचे क्षेत्र आणि लघुउद्योगांचे क्षेत्र निश्चित करून सीमांकन केले होते. विकेंद्रित आर्थिक सत्ता निर्माण करण्याकडे कल होता. परंतु १९९२ नंतरच्या जागतिकीकरणाच्या रेट्याने सार्वजनिक क्षेत्रातील उद्योग सेवा यांचे खाजगीकरण सुरू झाले आणि गेल्या ५ ते ६ वर्षांपासून जवळ-जवळ सर्व क्षेत्रे खाजगी मालकीची होऊ लागली आहेत. नैसर्गिक संसाधनावर लोकांचा हक्क असला पाहिजे ही संकल्पना मागे पडत

जीवनाधारांची सर्वच साधने आता कॉर्पोरेट घराण्याकडे जमा आहेत. आर्थिक प्रगतीचे आकडे दाखवले जात आहेत. परंतु एकूण देशातील ८५% संपत्ती १-२% लोकांच्याकडे जात आहे. त्यातून आर्थिक व सामाजिक विषमता प्रचंड मोठ्या प्रमाणात वाढत आहे.

आता जमीन, जंगल, पाणी यांवरची सत्ता मिळवण्यासाठी कॉर्पोरेट घराणी सरकारला हाताशी धरून पुढे सरसावली आहेत. प्रशासन आणि राजकीय पक्षांना आता याचा फायदा होत आहे. त्यांची सत्ता टिकून राहण्यासाठीची आर्थिक व्यवस्था ही ‘कॉर्पोरेट घराणी’ करत आहेत. आता सरकारने आणलेले कृषीविषयक तीन कायदे हे त्याचाच एक भाग आहे.

संभाषित

भारतीय खाद्य निगमची व्यवस्था तोट्यात चालली म्हणून ती खाजगी क्षेत्राच्या हातात दिली जात आहे.

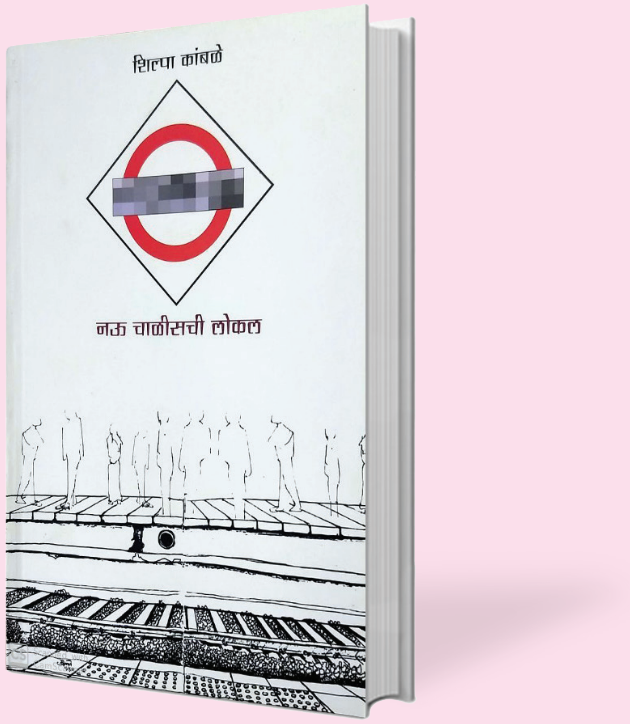
शेतकरीवर्गाच्या विकासाच्या अनुषंगाने काही तरतूद जरी कायद्यात असली तरी इथला अल्पभूधारक, शेतमजूर इत्यादी वर्गांचे अनेक प्रश्न आहेत. वंचित समूहांना जमिनीची आवश्यकता जीवनाधारासाठी आहे, निवाऱ्यासाठी आहे, तसेच हजारो गावात अंतिम संस्कार करण्यासाठी आहे. महाराष्ट्रात १२.५ लाख लोक घराच्या प्रतीक्षेत आहेत. घरकुलाच्या सर्व योजनेमध्ये ज्यांच्या नावावर जमिनी आहेत त्यांनाच घरासाठी अनुदान मिळते. ज्यांना जमीन नाही त्यांना घरासाठीचे अनुदान मिळत नाही. अशा लोकांना गावातील गायरान, गावठाण, जमिनी निवाऱ्यासाठी शासनाने उपलब्ध करून दिल्या पाहिजेत. ज्या गावात स्मशानभूमीची व्यवस्था नाही तिथे स्मशानभूमी अथवा दफनभूमीसाठी जागा उपलब्ध करून दिली पाहिजे. महाराष्ट्रात गेल्या चाळीस वर्षांपासून सुरू असलेल्या 'रोजगार हमी योजने'मुळे अनेक गावे रस्त्याने जोडली गेलेली आहेत. गावे एकमेकांशी जोडल्याने दळणवळण सुरू झाले आहे. गाव तिथे 'राज्य परिवहन'ची बस सुरू झालेली आहे. अनेक मुले, मुली, माध्यमिक, उच्च माध्यमिक शिक्षण घेऊ लागलेली आहेत. १०० टक्के फलोत्पादन योजनेमुळे डाळिंब, द्राक्ष, आंबा, पेरू, काजू इत्यादी फळबागा वाढल्या आहेत. शेतीमालांतून शेतकरी थोडाफार विकसित झाला आहे. मात्र ४० वर्षांपूर्वी काम करणारा मजूर तो आणि त्याची पुढची पिढीदेखील मजूरच राहिली आहे. या वर्गाला आपल्या जमिनीवरच काम करून विकास करण्याची संधी दिली तर अल्पभूधारक शेतकरी, शेतमजूर यांचा आर्थिक स्तर नक्कीच बदलू शकतो.

पुस्तक परीक्षण

अद्भुतता व वास्तव यांच्या सरमिसळीची प्रगल्भ कथा : नऊ चाळीसची लोकल

रंजिता वीरकर

साहाय्यक प्राध्यापक
शंकर नारायण कला व वाणिज्य महाविद्यालय, भाईंदर - पूर्व
ranjita.virkar@gmail.com



(परीक्षित पुस्तक : नऊ चाळीसची लोकल, लेखिका : शिल्पा कांबळे, प्रकाशक : शब्द पब्लिकेशन, बोरीवली, मुंबई, प्रकाशन वर्ष : डिसेंबर २०१८, पृष्ठे : १२४,मूल्य : रु. १८०)

शिल्पा कांबळे हे मराठी भाषेतील लक्षवेधी नाव. स्त्रीवादी व आंबेडकरवादी लिखाणामुळे त्यांची *निळ्या डोळ्यांची मुलगी* ही पहिलीच कादंबरी आणि गोमांस बंदीनंतर लगेच आलेले *बिर्याणी* हे नाटक विशेष गाजले. या दोन साहित्यकृतींनंतर आलेला *नऊ चाळीसची लोकल* हा त्यांचा कथासंग्रह अपेक्षा उंचावणारा ठरला आहे, हे निश्चित!

पॉवरलेस लोकांची कहाणी पॉवरफुल पद्धतीने सांगणे हे शिल्पा कांबळे यांच्या लेखनाचे सूत्र आहे. त्यांच्या लेखनाचा प्रारंभच मुळी मराठीसह हिंदी व इंग्रजी भाषेतील स्त्रीवादी साहित्याच्या वाचनानंतर जाणवलेल्या विरोधाभासातून झाला आहे. त्यांच्या वाचनातील स्त्रीसमाज व त्यांचे जग आणि लेखिकेच्या प्रत्यक्ष अनुभवविश्वातील जग, त्यातील स्त्रियांचे जीवन यांत महद्अंतर असल्याचे त्यांना जाणवत गेले. हे अंतर मिटवण्यासाठी आपणच दलित-शोषित स्त्रियांचे आयुष्य लिहून काढावे ही प्रबळ जाणीव त्यांना लिहिते करू लागली. म्हणूनच “लिहिण्यापासून पळता येत नाही.

संभाषित

लिहिते राहावेच लागते... ही शिक्षा असते... कारण लिहिण्यातूनच मुक्ती मिळणार असते" (मनोगत, पृ. ४) असे त्या म्हणतात.

नऊ चाळीसची लोकल ह्या त्यांच्या कथासंग्रहात एकूण अकरा कथांचा समावेश आहे. यातील सर्वच कथांमध्ये अद्भुतता व वास्तव यांची सरमिसळ आहे. त्यांची रस्सीखेच वाचकांचे लक्ष वेधून घेते.

कथासंग्रहाचे शीर्षक असलेली *नऊ चाळीसची लोकल* ही कथा अनुक्रमानुसार तिसरी आहे. यातील प्रमुख पात्र नऊ चाळीसची लोकल पकडून 'ठाणे ते सीएसटी' असा रोज प्रवास करते. हा मुंबईलोकल प्रवासाचा अनुभव किती दमवणारा असतो ह्याची जाणीव असणाऱ्या वाचकाच्या मनात तिच्या या प्रवासात काय घडते याविषयी कुतूहल जागे होते. हा डायरेक्ट प्रवास तिच्यासाठी सुखदायी आहे. या पात्राला नाव नाही, असंख्य प्रवास करणाऱ्यांपैकी ती एक. मात्र तिचे वेगळेपण हेच की तिला जीवनात स्थिरावायचे आहे, अभ्यास करून प्रमोशन घ्यायचे आहे. आपल्या जीवनाचा आलेख उन्नत करायचा आहे. या लोकलच्या प्रवासात एकदा एका सहप्रवासी लेखिकेच्या वहीत लिहिलेल्या मजकुराने तिचे लक्ष वेधून घेतले जाते. त्या मजकुराच्या वाचनामुळे तिला 'मनुष्याने शरीरावर कपडे चढवून आपले जीवन दांभिक बनविले असून खरे तर नग्नता हे पाप नाहीच,' असे वाटू लागते. त्या मजकुरातील गरोदर स्त्रीला स्वत:च्या अंगावर कपडे ठेवू नयेत, मोकळेपणाने वावरावे असे वाटते. तसे ती करतेही. त्या स्त्रीला मुलाच्या जन्मापासून घरी नग्नतेने वावरण्याची लागलेली सवय मुलाच्या लग्नानंतर मोडावी का असा प्रश्न पडतो. कारण सून समविचारी नाही आणि त्या स्त्रीचा नवरा शरीराचे वस्त्र टाकून केव्हाच बुद्धवासी झाला आहे. यामुळे तिला एकटीला असं नागडं राहणं जड जाऊ लागतं. याठिकाणी लोकांपेक्षा वेगळा विचार केला तर लोक तुम्हाला वाळीत टाकतात, अशी तिला जाणीव होते. कथेच्या अंत:स्तरातून व्यक्त होणारे हे जीवनविषयक भान महत्त्वाचे आहे. त्यामुळे मजकुरातील स्त्रीप्रमाणेच मजकुराचे वाचन करणारे प्रवासीपात्र आणि कथावाचक यांनाही वेगळी दृष्टी प्राप्त होते. कथेच्या शेवटी प्रवासी पात्राचे लग्न होते, तिला दिवस राहतात आणि शरीरावर कपडाच ठेवू नये असे डोहाळे लागतात. हे डोहाळे भंपक आणि दांभिक जगण्याचा त्याग करून अधिकाधिक नैसर्गिक, अस्सल अस्तित्वाच्या उभारणीचे असतात त्यामुळे जीवनाकडे बघण्याची एक स्वच्छ दृष्टी ही कथा देते.

शिल्पा कांबळे यांच्या कथा शोषितांचे जगणे चितारतात. या शोषितांमध्ये दलित स्त्रिया आहेतच पण त्याचबरोबर जागतिकीकरणामुळे पिडलेला कामगारवर्ग, अमानुष छळ सोसणारे बालकामगार, बलात्कारित-पीडित युवती, व्यसनांच्या आहारी गेलेली माणसे, भरगच्च लोकलमधून प्रवास करणारे असंख्य मुंबईकर अशा सर्वांचा समावेश होतो. शोषित दलित स्त्री ही ‘आय लव यू... किटी’, ‘बिर्याणी’, ‘आजीची गोष्ट’, ‘मांजरीनाही घर असतं’ अशा कथांमधून सामोरी येते. ‘आय लव यू... किटी’ मध्ये भीमनगरमधील दोन मैत्रिणींची कथा सांगितली आहे. या दोघी जिवाभावाच्या मैत्रिणी आणि एकमेकींच्या शेजारी असतात. बीएमसीच्या वसाहतीचे, निम्नस्तरीय जीवनाचे ठळक चित्रण या कथेत येते. काळ्या रंगाची, कुरळ्या केसांची, अभ्यासात फारशी गती नसलेली, तसेच स्वयंपाक करण्यात सुगरण नसलेल्या बिट्टूची ही कहाणी तिच्या मैत्रिणीने सांगितली आहे. या बिट्टूचे दूरच्या नात्यातील देखण्या मुलाशी, राजाशी प्रेमलग्न होते. परंतु या लग्नानंतर तिचे तिच्या जीवनाशी संबंधित, माहेरच्यांशी संबंधित असे निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य संपते. राजा जे सांगेल ते तिला ऐकावेच लागते. निर्व्यसनी राजाला बिट्टूच्या माहेरचे चुकीचे वाटतात. यासाठी तो तिचे माहेरी जाणे बंद करतो. प्रसंगी मारहाणही करतो. बिट्टूकडे लहानपणापासूनची ‘किटी’ नावाची बाहुली असते. ही बाहुली तिच्या मनाचे विरेचन करते. कथेच्या शेवटी विस्कटलेल्या आयुष्यातले सुखाचे प्रसंग, दु:खाचे प्रसंग या सर्वांतून अलिप्त होणारी बिट्टू मनाच्या कोपऱ्यात रेंगाळत राहते.

‘मांजरीनांही घरं असतं’ या कथेचे वैशिष्ट्य असे की यातील पात्रांना विशेष नाम नाही. मी, मम्मी, पप्पा, काका, मावशी असाच त्यांचा नामनिर्देश होतो. त्यामुळे ते कोणीही असू शकतात. त्याचवेळेस मांजरींना मात्र मिनी, कतरिना, प्रियंका अशी विशेष नावं आहेत. या ‘मी’ च्या मनात स्वत:च्या क्षुद्रत्वाची जाणीव घट्ट आहे परंतु मांजरी पाळण्यातून, त्यांच्यासाठी टेरेस फ्लॅट घेण्याचे स्वप्न पाहण्यातून वाचकमनात तिचे वेगळेपण अधोरेखित होत राहते. हे पात्र वयाची तिशी ओलांडून गेल्यावर लग्न न करता काका या लग्न झालेल्या व्यक्तीसोबत राहते. या एका अपारंपरिक आशयासह मुंबईत जागेचा बिकट प्रश्न, वर्गभेदाचे भान, अस्तित्वाची लढाई ही सूत्रे प्रखरपणे व्यक्त होतात. नोटबंदी या घटनेमुळे विस्कटलेल्या आर्थिक घडीचा वास्तव संदर्भ काका व मीच्या एकत्र राहण्याला आहे. ही कथा एकाच वेळेस ‘मी’ चे अगदी छोट्याशा खोलीत जगणे, त्यातील अडी-अडचणींचा सामना करताना पुन्हा

मांजरीही पाळणे, त्यांचा वाढदिवस साजरा करणे, लोकांचे येणे-जाणे कमी असल्याने आपले प्रेम, वात्सल्य या मांजरींवरच उधळणे या परस्परविसंगत वाटाव्यात अशा जीवनाच्या तुकड्यांना एकत्र बांधते. इथे 'मांजरं पाळणारी मुलगी' मधील ही 'मी', 'नऊ चाळीसची लोकल' मधील 'प्रवासी मुलगी', 'आय लव यू...किटी' मधील 'बिट्टू' या मुळात सर्वसामान्यांप्रमाणे नगण्य ठरणाऱ्या व्यक्तिरेखा आहेत पण त्यांचे जगण्यातील वेगळेपण कथानकांना लक्षवेधक करते.

सुरुवातीला म्हटल्याप्रमाणे या सर्वच कथांमध्ये वास्तव आणि अद्भुतता यांचे मिश्रण आहे. त्यादृष्टीने 'तपास' ही एक विलक्षण कथा आहे. कथानिवेदक एक सिनियर पीआय आहे. कथेत बबिताला हसविण्यासाठी तिचा नवरा एकनाथ हा एका 'बबलू' नावाच्या अस्वलाला घरी आणतो. त्यांना एकमेकांचा लळा लागतो. पण सोसायटीला अर्थात समाजाला हे मानवासारखे वागणारे, विचार करणारे अस्वल आवडत नाही. त्यामुळे सोसायटी-सदस्य त्याला सोसायटीत राहण्यास मज्जाव करतात. अर्थात हे बबिता- एकनाथ दोघांनाही मान्य होत नाही. त्यामुळे सोसायटी(समाज) आणि त्यांच्या विरोधात हे दोघे असा संघर्ष सुरू होतो. शिवाय या दोघांच्या बाजूने असतो तो त्यांना समजावणारा हा कथेचा निवेदक. हा तपास पुढे अधिक गुंतागुंतीचा होतो. अस्वल बबिताबरोबर राहू शकत नाही म्हणून संवेदनशील माणसाप्रमाणे ते पंख्याला लटकून आत्महत्या करते. इथे मेख अशी की 'एकनाथाला' हसता येत नाही आणि 'बबलू' अस्वल अत्यंत संवेदनशील असते. हा स्वभावविरोध मानव आणि प्राणी यांच्या सामाजिक जगण्याकडे लक्ष वेधतो. माणसा- माणसांतले संबंध त्याच्या हसण्याने मोकळे होतात पण एकनाथ व बबिता, एकनाथ, बबिता व समाज यांचे संबंध मात्र तणावग्रस्त ठरतात, त्याला कथानिवेदक सिनियर पीआय साक्षीदार असतो जो रिटायर होऊन आडगावी निवांत आयुष्य जगू इच्छितो. या कथेत निवेदकाचे आताचे निवांत आयुष्य आणि भूतकालीन बबलू संबंधित तपासाचे आयुष्य ही काळाची सरमिसळही नाविन्यपूर्ण ठरते.

'बिर्याणी' कथेत 'कुरमुरी' व 'सकीना' या दोघी दलित मुस्लिम समाजातील स्त्रिया आहेत. कुरमुरीचे 'घुली' या मंदिरातील गायीसोबतचे आयुष्य येथे चित्रित केले आहे. सकीनाकडे कुरूमुरी तिच्या 'घुली' नामक गायीसोबत भाड्याने राहायला येते. सहा डिसेंबरला सकीना आपल्या एकुलत्या एक मुलीच्या मुलाचा वाढदिवस साजरा करून मुलीच्या सासरच्यांना खूश

करणार असते. या कामात कुरमुरी तिला बरीच मदत करते. परंतु कुरमुरी रागाने घुली गायीला बरोबर घेऊन चार डिसेंबरला सकीनाच्या घरातून बाहेर पडते आणि सकीनाला वेगळ्याच आरोपाला सामोरे जावे लागते. सहा डिसेंबर या तारखेची दहशत, बाबरी मस्जिद पाडल्याने उसळलेली जातीय दंगल, तिचे न पुसले जाणारे पडसाद हा विस्तारित अनुभव कथेला जोडला गेला असल्याने सकीना, तिची मुलगी शब्बो, तिच्या सासरची असंतुष्ट मंडळी, कुरमुरीचे परत येणे यातील नाट्यमयता यांत वाचक गुंतत जातो. कथेच्या छोट्याशा अवकाशात व्यापक संदर्भ आणणे, हे लेखिकेचे कौशल्य म्हणावे लागेल. ही त्यांची लेखनशैली वाचकांच्या लक्षात राहते.

साहित्यकृतीचे लेखन पूर्ण झाल्यानंतर लेखकाचे अस्तित्व पुसले जाते. तसेच घडावे ही सामान्य अपेक्षा असते. 'दोघी', 'बिर्याणी' या कथांमधून मात्र ती पूर्ण होत नाही. या कथा वाचकाला एक चकवा निश्चित देतात. 'बिर्याणी' या कथेमधील 'कुरमुरी' हे पात्र 'माझ्या सांगण्याप्रमाणे वागत नाही,' असे लेखक असणाऱ्या निवेदकाने सुरुवातीलाच सांगून टाकले आहे. पुढे 'कुरमुरी' हे पात्र बंडखोर असल्याने ती तिला हवे तसेच वागते. प्रत्यक्ष तिचा नवराही तिला रोखू शकत नाही. कथेच्या शेवटी ही कुरमुरी जर लिहू-वाचू शकत असती तर खरे काय घडले ते नेमकेपणाने कळले असते अशी भूमिका निवेदक -लेखकाने घेतली आहे. इथे कुरमुरी ही शोषित वर्गाचे प्रतिनिधित्व करणारी, शोषणाविरोधात बंड करणारी नायिका म्हणून प्रत्ययास येते.

'दोघी' या कथेत कमला (१) व कमला (२), सटवी (सखी), केके (लेखिका) अशी चार पात्रं आहेत. कमला (१) ही जंगलातील माओवादी तर कमला (२) ही सिद्धहस्त लेखक तेंडुलकरांची मानसकन्या. सटवी लहान मुलांचे भविष्य लिहिणारी, तर केके विजय तेंडुलकरांच्या साहित्यावर पीएचडी करणारी प्राध्यापिका. कमला (२) ला तिच्या अस्तित्वाबद्दल प्रश्न पडतात तर कमला (१) आपल्या हक्कांसाठी भांडणारी अशी आहे. तर अनंत काळापासून देवाच्या आज्ञेनुसार सर्वांचे भविष्य लिहिणारी सटवीसुद्धा देवाने सांगितले तसे भविष्य लिहिण्यास नकार देते व देवाची खप्पामर्जी ओढवून घेते. यामधील केके ही लेखिका वाङ्मयचोर आहे, प्रसिद्धीसाठी हपापलेली आहे. केकेचा अपवाद करता बाकी तीनही व्यक्तिरेखा आपापल्या मतांशी ठाम आहेत. कमला (१) या पात्राद्वारे स्त्री तिच्यावरील पाशवी अत्याचारानंतरही

चिवटपणे जगत राहते, हे सूचित केले जाते. वास्तव आणि कल्पना यांची एक सुरेख मांडणी या कथेत आढळते.

शिल्पा कांबळे यांची लेखिका म्हणून अनुभवांची व्याप्ती खूप मोठी आहे. शोषित, पीडित समाजदर्शनासोबत त्यांच्या कथांमधून लिंगजाणिवाही मुक्तपणे व्यक्त होतात. ‘बिर्याणी’, ‘आजीची गोष्ट’, ‘तपास’ या कथांमध्ये व्यक्त होणारा ग्रामीण परिसर, ‘नऊ चाळीसची लोकल’, ‘दोघी’, ‘आय लव यू किटी...’, ‘प्रवास’, या कथांमधील मुंबई परिसर, ‘बट्टू’ कथेतील पंजाबमधील खेडे, आणि मुंबई परिसर यांचे व्यापक व प्रत्ययकारी दर्शन घडते.या संग्रहातील कथारचनेमध्ये प्रयोगशीलता आहे. ‘बियर व खजूर केक’ आणि ‘प्रवास’ या कथांमध्ये वेगवेगळ्या घटनांची मालिका आहे. मात्र त्यातही एक सूत्र पाळण्याचा प्रयत्न दिसून येतो. ‘बियर व खजूर केक’ यामध्ये दहा वेगवेगळ्या घटना आढळतात. बियर व खजूर केक ही मूळ कथा पती-पत्नी यांच्या बिघडत्या वैवाहिक संबंधांवर आधारित आहे. त्यामध्ये शाळेत न जाणाऱ्या मुलाची गोष्ट घुसवली जाते. आजच्या जागतिकीकरणात झटपट यशाच्या मागे धावण्याच्या प्रवृत्तीचे पडसाद कथेत उमटतात. ‘प्रवास’ कथेमध्ये मुंबईच्या जीवघेण्या लोकल प्रवासावर भाष्य आहे. हे भाष्य आठ स्वतंत्र घटनारूप छेदकांतून येत राहते.

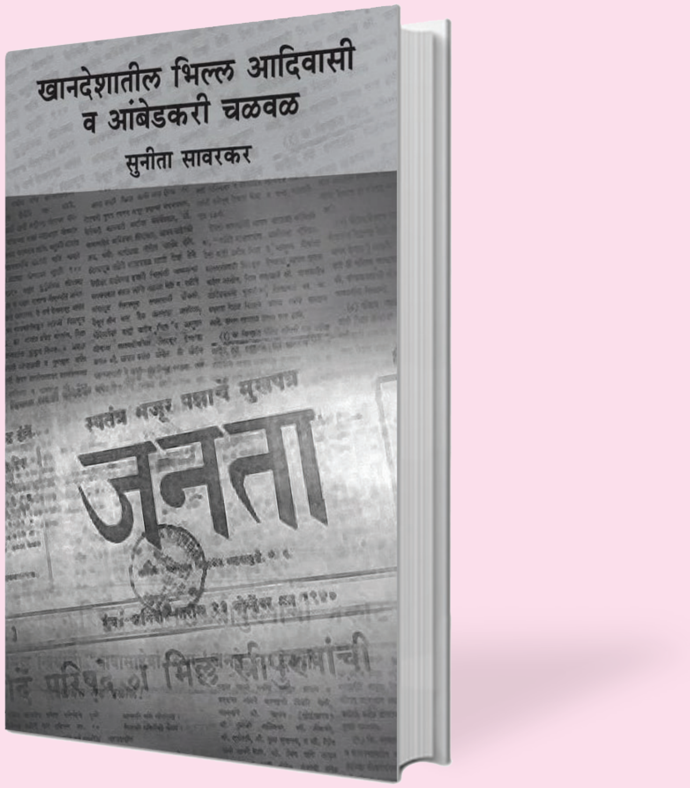
कथेत पात्रमुखी भाषा स्थळ-काळाप्रमाणे, पात्रांच्या रचनेप्रमाणे बदलणारी आहे. ‘दोघी’ कथेतील चारही व्यक्तिरेखा वेगवेगळ्या पार्श्वभूमीशी संबंधित आहेत. ‘सटवी’ची भाषा ग्रामीण तडक-फडक, ‘केके’ एक व्यावसायिक, सुपरिचित लेखक म्हणून तिची खास लेखकासारखी भाषा, ‘कमला (१)’ बस्तरच्या जंगलातील बंडखोर म्हणून तिची हिंदीमिश्रित, आक्रमक भाषा तर ‘कमला (२)’ ही विजय तेंडुलकर या सिद्धहस्त लेखकाची मानसकन्या असल्याने त्यांस साजेशी तिची साहित्यिक भाषा अनुभवास येते. थोडक्यात भाषा, परिसर, अनुभव यामध्ये वैविध्य असल्याने आणि मुख्य म्हणजे वास्तव व अद्भुतता यांची सरमिसळ असल्याने या कथा वाचकाला वाचनात गुंतवतात, विचारांचा भुंगा लावतात आणि जीवनाकडे गांभीर्याने पाहण्याची एक प्रगल्भ दृष्टी देतात, हेच त्यांचे यश आहे.

संशोधन

आंबेडकरी चळवळीच्या इतिहासलेखनासाठी महत्त्वाचा दस्तावेज : खानदेशातील भिल्ल आदिवासी व आंबेडकरी चळवळ

लक्ष्मण औचरमल

लेखक व निवृत्त प्राध्यापक
इतिहास विभाग
आर. के. तलरेजा महाविद्यालय, उल्हासनगर
aucharmally@gmail.com



(परीक्षित पुस्तक: खानदेशातील भिल्ल आदिवासी व आंबेडकरी चळवळ, लेखिका : सुनीता सावरकर, प्रकाशक: लोकवाङ्मय गृह, मुंबई, प्रकाशन वर्ष: सप्टेंबर २०२०, पृष्ठे : ३५, मूल्य : रु.३०)

सुनीता सावरकरलिखित *खानदेशातील भिल्ल आदिवासी व आंबेडकरी चळवळ* ही पुस्तिका लेखिकेची पहिलीच निर्मिती आहे. खानदेशातील आदिवासी भिल्ल जमातीमध्ये आंबेडकरी विचारधारा कशाप्रकारे प्रसारित झाली आणि त्यांनी आपल्या मुक्तीकरिता आंबेडकरी चळवळ कशी उपकारक मानली, याचे सविस्तर वर्णन येथे केले आहे. विदर्भातील आंबेडकरी चळवळ, मराठवाड्यातील दलित चळवळ, निझामकालीन दलित चळवळ तसेच भारतातील वेगवेगळ्या प्रांतांतील आंबेडकरी चळवळी असे अभ्यास समोर येत असताना आंबेडकरी चळवळीच्या इतिहासलेखनाच्यादृष्टीने *खानदेशातील भिल्ल आदिवासी व आंबेडकरी चळवळ ही* पुस्तिका महत्त्वाचा दस्तावेज ठरावी, इतके तिचे मोल निश्चित आहे. डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या मानवमुक्तीच्या लढ्याचे व्यापकत्व समजून घेण्यास आणि आंबेडकरी विचारधारेला विशिष्ट समूहांच्या पुढे नेण्यास प्रेरित करणारे हे लेखन काळाची गरज आहे. १९२० ते २०२० हे आंबेडकरी चळवळीचे

शतकवर्ष आणि २०२० हे शताब्दीपूर्तीचे वर्ष असे औचित्य लक्षात घेता याकाळात प्रस्तुत संदर्भसाहित्य उपलब्ध होत आहे, हेही विशेष आहे.

भारतीय सामाजिक व्यवस्थेत महार, मांग, चांभार, भिल्ल, वडार, मांग, गारुडी, कैकाडी, लोहार वगैरे जाती-जमाती या गावकुसाबाहेरच्या मानवी वसाहती होत्या. यांचा गावाशी असणारा संबंध हा शोषणाधिष्ठित होता. एखाद्या भाकरीवर अख्खं रान सांभाळण्याचं काम भिल्ल, जागल्या, राखोळी अशा आदिवासी जमाती करत असत. मात्र आंबेडकरी चळवळीमुळे या अंधारलेल्या वस्त्यांमध्ये परिवर्तन घडले. त्या परिवर्तनाच्या कहाणीचे आणि भिल्ल समाजाच्या उन्नतीच्या चळवळीचे साक्षीपुरावे सादर करणारी ही छोटेखानी पुस्तिका आहे.

आंबेडकरी चळवळ म्हणजे विसाव्या शतकातील ‘मानसिक आणि बौद्धिक क्रांती’ होती. सर्व दलित, दुर्लक्षित, अस्पृश्य, बहिष्कृत, अस्वीकृत समाजघटकांपर्यंत या मानसिक क्रांतीचा प्रसार होत गेला. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी आपल्या हयातीमध्ये संपूर्ण भारतात आणि भारताबाहेर वर्णव्यवस्था, जातिव्यवस्था, अस्पृश्यता, बहिष्कृत आणि अस्वीकृत जाती-जमाती यांच्या संदर्भातील भारतीय विषमताधिष्ठित समाजवास्तव उजेडात आणले. लोकशाही, धर्मनिरपेक्षता, मानवतावाद, स्वातंत्र्य आणि सत्यता यांची ओळख करून देत समताधिष्ठित मुक्तिमार्ग दाखविला. त्यामुळे आंबेडकरी चळवळीची सुरुवात जरी अस्पृश्य समाजाच्या नेतृत्वापासून झाली असली तरी शोषणाच्या सर्व व्यवस्थांना सर्वंकष विरोध करणारी ती व्यापक जनचळवळ बनली.

महाराष्ट्रात हनुमंत उपरेकाका यांनी ओबीसी बांधवांनी बौद्ध धर्म स्वीकारावा यासाठी मोठी चळवळ राबवली. ‘उपरा’कार लक्ष्मण माने यांनीसुद्धा भिन्न जाती-जमातींनी बौद्ध धम्म स्वीकारावा म्हणून जनजागृती केली. हा जरी आंबेडकरी चळवळीचा अलीकडचा कालखंड असला तरी ती इतिहासाची कडी म्हणून बघणे आवश्यक आहे. परंतु या कार्यक्रमाची सुरुवात खानदेशातील भिल्ल आदिवासी समाजापासून झालेली आहे, हे या लेखनामुळे लक्षात येते.

लेखिकेने भारतातील आदिवासी समूह, महाराष्ट्रातील आदिवासी समूह, आदिवासी जमातीची विभागणी, खानदेशातील भिल्ल आदिवासी जमातीची स्थित्यंतरे, त्यांचे पेशवेकालीन व ब्रिटिशकालीन सहसंबंध व संघर्ष यांचा संशोधनपर लेखाजोखा ताकदीने मांडलेला आहे.

आदिवासींच्या मूलभूत हक्कांसाठी डॉ.बाबासाहेब आंबेडकरांनी तिहेरी भूमिका बजावली. बॉम्बे कौन्सिल मेंबर आणि स्टार्ट समितीचे सदस्य म्हणून कायदेशीर घटनात्मक उपाययोजना त्यांनी सुचविल्या. दुसरे म्हणजे सातत्याने वृत्तपत्रांच्या माध्यमातून आदिवासींच्या हक्कांसाठी प्रबोधनकारी सामाजिक जागृतीपर लेखन केले. तिसरे म्हणजे आदिवासींच्या समाजसुधारणेसाठी प्रत्यक्षात अधिवेशन घेऊन त्यात आदिवासींना सहभागी करून घेतले आणि समाजप्रबोधनाची चळवळ अधिक गतिमान केली. सरकारने भारतातील अस्पृश्य व आदिवासी वर्गांच्या शैक्षणिक व आर्थिक परिस्थितीची सर्व बाजूंनी चौकशी करून ती परिस्थिती सुधारण्यासाठी कोणते उपाय करावेत याचा आराखडा तयार करण्यासाठी जी कमिटी नेमली त्या कमिटीचे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर हे सदस्य होते. ५ नोव्हेंबर १९२८ रोजी मिस्टर ओ. एच. बी. स्टार्ट या आयसीएस अधिकाऱ्याच्या अध्यक्षतेखाली १० सदस्य असलेली ही कमिटी नेमली गेली होती. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी भिल्ल आदिवासी समाजाच्या विकासाच्या योजना तयार करण्यासाठी या आदिवासींच्या प्रत्यक्ष मुलाखती घेतल्या. पाहणी करून त्यांनी आर्थिक, सामाजिक आणि शैक्षणिक स्वरूपाच्या योजना सुचविल्या.१९३० मध्ये या कमिटीने आपला अहवाल सादर केला. त्याआधारे पुढे १९३२ मध्ये 'मागासवर्गीय समाज कल्याण विभाग' स्थापन करण्यात आला. या विभागामार्फत भिल्ल आदिवासी मुलांसाठी शाळा, वसतिगृह सुरू करण्यात आले. आर्थिक विकासासाठी फंड उभा करण्यात आला. १९४७ मध्ये याच मागासवर्गीय कल्याण विभागाचा 'समाज कल्याण' नावाचा विभाग प्रशासनात सुरू करण्यात आला. आदिवासी जमातींमध्ये शैक्षणिक विकास झाल्याशिवाय विकास होणे शक्य नसल्यामुळे त्यासाठी शाळा, महाविद्यालय, वसतिगृह सुरू केले. मुंबई आणि औरंगाबादच्या महाविद्यालयात अनेक आदिवासी मुलांना प्रवेश देण्यात आला. आंबेडकरांनी केलेल्या शिफारशीनुसार तयार झालेले 'समाज कल्याण विभाग' हे खाते भटक्या जाती- जमाती व मागासवर्गीय समूहासाठी किती महत्त्वाचे ठरते, ते आपल्याला आजही पटते.

खानदेशात भिल्ल हा एक मोठा दुर्लक्षित समूह आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या काळात विखुरलेला हा समाज दुष्काळ, रोगराई, उपासमार, अंधश्रद्धेच्या विळख्यात अडकला होता. डॉ.बाबासाहेब आंबेडकरांनी 'जनता' या वृत्तपत्राच्या माध्यमातून भिल्ल समाजाच्या प्रश्नाकडे गांभीर्याने लक्ष वेधलेले आपणास दिसून येते. त्यांनी भिल्ल जमातीला आपल्या

चळवळीत समाविष्ट करण्यासाठी जाणीवपूर्वक प्रयत्न केले. दिनांक १० नोव्हेंबर १९४० रोजी तळोदे येथे दलित परिषदेचे दुसरे अधिवेशन भरले. या अधिवेशनात भिल्ल समाजातील बांधव मोठ्या संख्येने सहभागी झाले होते. या परिषदेत डी.जी. जाधव यांच्यासह पुणाजी लळिंगकर यांच्या नेतृत्वाखाली सुमारे १०,००० भिल्लसमुदाय उपस्थित होता, अशी ऐतिहासिक दुर्मीळ नोंद लेखिकेने या पुस्तिकेच्या माध्यमातून पहिल्यांदाच पुढे आणलेली आहे.

डॉ. आंबेडकर यांच्या मार्गदर्शनाखाली खानदेशातील भिल्ल जमातीचे तत्कालीन नेतृत्व संपत सुरका पाटील यांनी केले. त्याशिवाय या तळोदे परिषदेने डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या चळवळीचा विचार गतिमान करण्याचे कार्य साधले. यानिमित्ताने भिल्ल महिलांनी स्वतःच्या कष्टाने जमा केलेली 'एक रुपयाची' आर्थिक मदत आंबेडकरी चळवळीविषयीच्या निष्ठेचे प्रतीक म्हणावे लागेल. या आदिवासी महिला आंबेडकरी विचार स्वतः जगत व जागवत होत्या. आपल्या गाण्यांतून-घोषणांमधून इतरांना या कार्यात सहभागी होण्याचे आवाहन करत होत्या.

"आघाडी चले भिमराजा...
पिछाडी दलितों की फोजा !......."

ही घोषणा त्या काळात आंबेडकरी चळवळीचा मूलमंत्र ठरली.

भिल्ल समूहाने तत्कालीन आंबेडकरी विचारांचे लोकप्रतिनिधी डी.जी. जाधव यांना मोठा आधार दिला. यानिमित्ताने आदिवासी जमातींना आंबेडकरी नेतृत्व स्वीकारण्याची संधी मिळाली आणि भिल्ल आदिवासी समुदायाचे प्रश्न सातत्याने *'जनता', 'दलित भारत'* (खानदेशातून प्रसिद्ध होणारे आंबेडकरी विचारांचे नियतकालिक: संपा. धनाजी बिऱ्हाडे) यातून मांडले जाऊ लागले. त्यांत प्रसिद्ध झालेले अण्णा नेतकर यांचे निवेदन या पुस्तिकेत दिले आहे. आंबेडकरी चळवळीने आदिवासी भिल्ल समाजाच्या मूलभूत प्रश्नांना हात घातला, मुलांना शिक्षण मिळावे म्हणून वसतिगृह सुरू करण्याची मागणी केली व आदिवासींच्या समस्या सोडवण्यासाठी लोकमत जागृत केले हा इतिहासही येथे वाचावयास मिळतो.

मजूर पक्षाचे आमदार डी.जी. जाधव तसेच आंबेडकरी चळवळीचे खानदेशातील कार्यकर्ते धनाजी बिऱ्हाडे, मेढे गुरुजी यांनी नंतरच्या काळात आंबेडकरी विचारप्रवाहात भिल्ल समाजास सामावून घेतलेले दिसते. पुढेही डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या महानिर्वाणापर्यंत भिल्ल बांधवांच्या हक्कासाठी संघर्ष कायम राहिला आणि नेटाने आंबेडकरी चळवळ गतिमान

झाली. शिक्षण,आरोग्य व रोजगाराच्या बाबतीत भिल्ल जमातीसाठी सुविधा मिळवून देऊन जनजागृती करण्याचा प्रयत्न आंबेडकरी चळवळीतील मंडळींनी मोठ्या प्रमाणात केला. डॉ.बाबासाहेब आंबेडकरांचे विचार व आंबेडकरी चळवळ ही केवळ दलितांचीच नव्हे तर सर्व शोषितांच्या मुक्तीची चळवळ आहे. तो विचार ठासून सांगण्यासाठी सुनीता सावरकरांची ही पुस्तिका उपयुक्त ठरेल.

परंतु पुस्तकाच्या शेवटच्या प्रकरणात समकालीन आंबेडकरी चळवळ आणि आदिवासी समूहाच्या चळवळीची सद्य:स्थिती याविषयीचे विवेचन यायला हवे होते, असे वाटते.

संशोधक सुनीता सावरकर यांनी आपल्या विषयाला अधिकृतता प्राप्त करून देण्यासाठी विश्वसनीय संदर्भ वापरले आहेत. गोविंद गारे, के. के. चौधरी, महाजन, बोकील, खैरमोडे, य. दि. फडके यांच्यासारख्या मान्यवरांचे ग्रंथ दुय्यम साधने म्हणून उपयोगात आणली आहेत तर मूळ साधने म्हणून डॉ. पी. जी. सोळंकी यांनी तयार केलेला भिल्लांसंबंधी पाहणीचा अहवाल, स्टार्ट कमिटीचा अहवाल, पुणाजी लळिंगकर यांचा लेख, मेढे गुरुजी, धनाजी बिऱ्हाडे यांची पत्रके असे विश्वसनीय आणि महत्त्वाचे संदर्भ वापरले आहेत. ही पुस्तिका सर्वांसाठी म्हणजे कार्यकर्ते, अभ्यासक, आंबेडकरी चळवळीचे लाभार्थी, राजकीय पुढारी, संशोधक आणि आदिवासींच्या हक्कांसाठी पुढे येणाऱ्या सर्वांसाठीच मार्गदर्शक ठरणारी आहे.

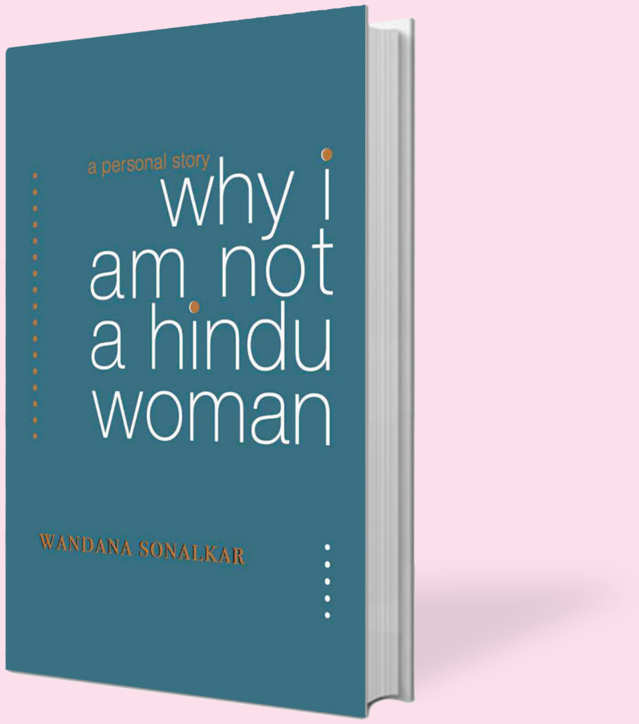
अलीकडे खानदेशातील भिल्ल जमातींच्या धार्मिक- सांस्कृतिक आदी उद्धाराच्या नावावर अनेक संस्था व संघटना प्रचंड निधी उकळत आहेत. अशा काळात भिल्ल व इतर आदिवासी समूहांना आंबेडकरी चळवळीने केलेल्या मार्गदर्शनाचे भान नव्याने करून देणारी सुनीता सावरकर यांनी लिहिलेली ही पुस्तिका विशेष संदर्भमूल्य प्राप्त असणारी आहे, यात शंका नाही.

संभाषित

लिंगभेद आणि जातजाणिवेचे राजकारण शोधण्याचा एक प्रामाणिक प्रयत्न : Why I am not a Hindu Woman?

दीपक बोरगावे

इंग्रजी विषयाचे निवृत्त प्राध्यापक, कवी व लेखक
deepak.borgave7@gmail.com



(परीक्षित पुस्तक: व्हाय आय एम नॉट अ हिंदू वुमन (Why I am not a Hindu woman?), लेखिका : वंदना सोनाळकर, प्रकाशक : वुमेन अनलिमिटेड, न्यू दिल्ली, प्रकाशन वर्ष: २०२०, पृष्ठे : १६८, मूल्य: रु. ३५०)

वंदना सोनाळकर यांचे *Why I am not a Hindu Woman?* हे पुस्तक वाचत असताना याच शीर्षकाचे काही निबंध/ पुस्तिका/पुस्तके माझ्यासमोर उभी राहिली. *Why I am not a Christian?* हा बर्ट्रान्ड रसेल (Bertrand Russel, १८७२-१९७०) यांचा, ६ मार्च १९२७ रोजी प्रसिद्ध झालेला एक प्रदीर्घ निबंध आहे. यामध्ये रसेल ख्रिश्चॅनिटीबद्दल संशय व्यक्त करतात. देव, ईश्वर आणि अमरत्व यावर त्यांचा विश्वास नाही, हे स्पष्ट करतात. येशूख्रिस्त यांच्यामध्ये असलेली विद्वत्ता आणि मानवतावादी मूल्ये याबद्दल प्रचंड आदर व्यक्त करून देवाच्या अस्तित्वाबद्दल आणि ख्रिश्चॅनिटी नावाची जी थिऑलॉजी धर्ममार्तंडांनी नंतर निर्माण केली त्याबद्दल आक्षेप घेत, रसेल डार्विन यांच्या तत्त्वानुसार आपली मांडणी करतात. जगातील सर्वच धर्म हे मानवात असलेल्या आदिम 'भीती' चा आधार घेत सर्वसामान्य माणसाचे शोषण करण्याचे हत्यार म्हणून विकसित होत गेले आणि म्हणूनच मुळात धर्माच्या नैतिकतेबद्दलच या निबंधात त्यांनी मूलभूत स्वरूपाचे प्रश्न उपस्थित केले आहेत.

कांचा इल्लया शेफर्ड (Kancha Ilaiah Shepherd, १९५२), यांचे *Why I am not a Hindu?* हे पुस्तकही याच स्वरूपाचे आहे. हिंदुत्व या विचारप्रणालीबद्दल इल्लया यांनी आक्षेप घेतले आहेत. १९९६ साली प्रसिद्ध झालेल्या या पुस्तकात तत्त्वज्ञान, भारतीय संस्कृती आणि पॉलिटिकल इकॉनॉमीच्या दृष्टिकोनातून हिंदू आणि हिंदुत्व या संकल्पनांची चिकित्सा केलेली आहे. दलित, इतर मागासवर्गीय आणि बहुजनसमाज यांच्यावर सातत्याने ब्राम्हणवादाचा पगडा कसा हलता ठेवला गेला, यांचे सांस्कृतिक राजकारण कसे केले गेले, याची चिकित्सा या पुस्तकात आहे. अशाच शीर्षकाचे *Why I am a Hindu?* (Aleph Book Company, 2018) हे अजून एक पुस्तक शशी थरूर यांचे आहे. इतिहासाच्या धाऱ्यात हिंदुत्वाचा विकास कसा होत गेला? याचा एक सामाजिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक धांडोळा थरूर यांनी या पुस्तकात घेतला आहे. १९३० साली प्रसिद्ध झालेले क्रांतिकारक भगत सिंग यांचे *Why I am an Atheist?* हे पुस्तक देव, ईश्वर यांच्या अस्तित्वाबद्दल प्रश्न उपस्थित करणारे महत्त्वाचे पुस्तक आहे.

वर उल्लेखलेल्या प्रत्येक पुस्तकाचे लेखक हे पुरुष आहेत. असा प्रश्न कुठल्याही स्त्रीने आजपर्यंत उपस्थित केला असावा असे वाटत नाही. पुरुषाला ही luxury परवडणारी दिसते. वंदना सोनाळकर यांचे वडीलही नास्तिक होते. आपल्या देशात अशाप्रकारच्या सांस्कृतिक आणि राजकीय संभाषितात जाहीरपणे सहभागी होण्यास स्त्रीला फारसा अवकाश कधीच नव्हता (विशेषतः आधुनिकपूर्व काळापर्यंत). आपल्या देशातच का? सेंट जोन्स हिने (युरोपियन मध्ययुगीन कालखंडात) जेव्हा असे प्रश्न उपस्थित केले, तेव्हा तिला तत्कालीन राजवटीने जिवंत जाळले होते. जॉर्ज बर्नार्ड शॉ यांनी सेंट जोन्सच्या ह्या राजकीय कृतीवर नाटक लिहिले आहे. मध्ययुगीन काळात धर्मसंस्थेवर पुरुषसत्ता होती (आजही त्यांचीच आहे; फारसा फरक नाही) आणि सेंट जोन्स या स्त्रीने या सत्तेविरुद्ध बंड पुकारले. स्त्री-पुरुष हा सत्तासंघर्ष या नाटकात केंद्रस्थानी आहे. स्त्रीकडे 'अबला'म्हणून पाहण्याचा दृष्टिकोन पुरुषसत्तेचा नेहमी राहिला आहे. यातूनच पुरुषाचा स्त्रीच्या संदर्भातील व्यवहार दुय्यमत्वाचा राहिलेला आहे. म्हणूनच, सार्वजनिक व्यवहारात सहभागी होण्यासाठी स्त्रीला फारशी मुभा दिली गेली नाही. आजही ही परिस्थिती फारशी बदललेली आहे, असे म्हणता येणार नाही. गेल्या दोन दशकात अशाप्रकारच्या विचारात, प्रत्यक्ष चळवळीत, राजकारणात, संभाषितात सहभागी झालेल्या स्त्रियांचे अत्यंत हीन पातळीवर जाऊन ट्रोलिंग

केले गेले आहे, भयंकर अशा स्वरूपाचा हिंसाचार घडवला गेला आहे. आज तर स्त्रियांनी (अर्थात पुरुषांनीही) काही बोलायचेच नाही, अशाप्रकारचा राजकीय माहोल आहे. या पार्श्वभूमीवर वंदना सोनाळकर यांचे हे पुस्तक खूप महत्त्वाचे आहे, असे वाटते.

लिंगभेद आणि जातजाणिवेचे राजकारण (politics of gender difference and caste consciousness) हा विषय वंदना सोनाळकर यांच्या *Why I am not a Hindu Woman?* या पुस्तकाच्या केंद्रस्थानी आहे; हाच या पुस्तकाचा गाभा आहे.

''मी हिंदू स्त्री नाही'' असे विधान सोनाळकर अत्यंत स्पष्टपणे करतात. हिंदुत्व ही एक राजकीय विचारप्रणाली आहे; इतर धार्मिक श्रद्धांचा द्वेष आणि जातवर्चस्वाची उतरंड यावर आधारलेली ही विचारसरणी आहे. जातिभेद आणि सततचा पितृसत्तेचा लोंबकळत असणारा डोक्यावरील लंबक हाच एक गाभा किंवा हेच एक अर्थविवरण हिंदू धर्मश्रद्धेच्या संदर्भात करता येते. हिंदू स्त्री 'असणे' किंवा 'नसणे' म्हणजे काय? 'So what does it mean, to be or not to be, a Hindu woman?' असा एक प्रश्न विचारून सोनाळकर यांनी त्याची चर्चा केली आहे (पृ. ९). खरे पाहता सर्वच धर्मांनी स्त्रीला गौण लेखले आहे. पितृसत्तेच्या घट्ट बांधणीला याचा अर्थातच फायदा झाला आहे. स्त्रीला सतत अद्वातद्वा बोलत राहणे, तिच्यावर खेकसत राहणे, अन्याय-जुलूम करणे, तिचा द्वेष करणे (misogyny), जेवढे काही तिच्यावर अत्याचार करता येतील तेवढे करत राहणे... ही मुभा पुरुषाला धर्माकडून सहजपणे प्राप्त झाली आहे. म्हणजे धर्माच्या माध्यमातून सत्ता ही पुरुषाच्या हाती असते; स्त्री ही या सत्तेच्या भक्षस्थानी असते. मग तो धर्म कोणताही असो ख्रिश्चन, इस्लाम किंवा हिंदू. स्त्रीचे शोषण हे मध्यवर्ती असते; त्याची रूपे आणि प्रकार हे वेगवेगळे असू शकतात. थोडक्यात, आशय (content) तोच मात्र, त्याची रूपे (forms) विविध असू शकतात.

लेखिकेच्या मते हिंदूधर्म विचारप्रणालीची कुठलीही एक प्रमाण संहिता नाही. इतर धर्मियांच्या कुठल्याही सांस्कृतिक गोष्टीला सतत विरोध करत राहणे, हा या विचारसरणीचा एक केंद्रीय कार्यक्रम आहे; मग ते गोमांस भक्षण असो किंवा मुलगा- मुलगी यांचे एकत्र येणे असो, मैत्री असो, हिंडणे-फिरणे असो, किंवा स्त्रियांचे पब हाऊसमध्ये किंवा इतरत्र मद्यपान करणे असो या सर्वांना जोरदारपणे आक्षेप घेत राहणे, याबद्दल अत्यंत तीव्रपणे निषेध किंवा तिटकारा व्यक्त करत राहणे; हे साधारणपणे ग्रामीण, निमग्रामीण

किंवा निमशहरी प्रदेशातून आपणाला सर्रास पाहायला मिळते या हिंदुधर्मीय महत्त्वाच्या घटकामुळेदेखील जातवास्तव ही गोष्ट टिकून राहिलेली असावी असे लेखिकेला वाटते. जातवास्तव टिकून राहण्याचे अजून एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे पितृसत्ता. जातीच्या उतरंडीमध्ये असलेली जातव्यवस्था आणि त्यातून निर्माण झालेली उच्चभ्रू समाजाची जातव्यवस्था या दोन्हीही स्त्रियांना लक्ष्य करतात. या व्यवस्थांकडून होणारी ही हिंसा रोजच्या जीवनात तर घडतेच घडते, शिवाय ती अत्यंत हिंस्र रूप धारण करते. ख्रिश्चन, मुस्लीम, शीख या अशा अल्पसंख्याक जमातींमध्ये आणि खालच्या जातीतल्या समाजातदेखील स्त्रियांवर होणारी हिंसा ही लादलेलीच असते.

एक हिंदू स्त्री म्हणून औरंगाबाद आणि मुंबई या महानगरात असताना जातवास्तवाची प्रखर जाणीव झाल्याचा अनुभव लेखिका कथन करते. या महानगरात बिल्डर्स मंडळी त्यांना आश्वासकरितीने पटवून देऊ पाहतात की, या अपार्टमेंटमध्ये कोणतेही मुस्लीम तुम्हाला शेजारी म्हणून लाभणार नाहीत. हे जात/वर्ग वास्तव आणि धार्मिक अलगतावाद निर्माण करणारी जाणीव कुठपर्यंत पोचलेली आहे, याची अशा अनुभवातून प्रचिती येते. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी दलितांना ‘खेडी सोडून शहराकडे चला,’ असे सांगितले. त्यामागे शहरी अवकाशात जातीय बंध निखळतात, ही एक धारणा होती. मात्र जातीय मनाचा तळठाव माहीत असलेला आणि जाती जिवंत राहाव्यात यासाठी प्रयत्नशील असणारा असा हा बिल्डरसमूह मुंबई-पुण्यासारख्या नगरांमध्ये आपल्यालाही भेटत असतो. पर्यायाने लेखिकेच्या भूमिकेतील तथ्य पदोपदी जाणवत राहते.

लेखिकेचे पती, ज्येष्ठ कवी तुळसी परब मुंबईतील इराणी चाळ संस्कृतीत घडले-वाढले. येथे किमान त्या काळात तरी जात, धर्म या बाबींना फारसे महत्त्व नव्हते. लालकृष्ण अडवाणी यांच्या नेतृत्वाखाली १९८०पासून रथयात्रेच्या माध्यमातून जमातवादी भावना आपल्या देशात पद्धतशीरपणे राबवण्याचे आणि समाजाची मानसिकता बदलवण्याचे विशेषतः मुस्लीम समाजाविरुद्ध भावना भडकवण्याचे काम सुरू झाले होते. या सगळ्याचा परिणाम बाबरी मशीद पाडण्यात झाला. त्यातूनच पुढे मुंबईत ज्या दंगली उसळल्या त्या साऱ्या अत्यंत ऑर्गनाईज्ड अशाच होत्या; हा सर्व इतिहास आहे. *बाबरी मस्जिद २५ वर्षानंतर* (संपा. समीना दलवाई, रामू रामनाथन, इरफान इंजिनियर; २०१७) या पुस्तकात समाविष्ट असलेला शमा दलवाई यांचा मुंबई दंगलीवरचा लेख यासंदर्भात पाहण्यासारखा आहे. पोलीस,

दमनयंत्रणा, हिंदू समाज हा सारा या दंगलीत मुस्लीम समाजाविरुद्ध कसा सामील झाला होता? याचे अत्यंत भेदक आणि विदारक चित्रण या लेखात येते.

एक उच्चभ्रू समाजातील हिंदू स्त्री आपल्या जीवनचरित्राचा जात आणि लिंगभेद या परिप्रेक्ष्यातून आपल्या भोवतालच्या वास्तवाचा वेध घेताना या पुस्तकात दिसते. हिंदू कुटुंबात (किंवा तसे पाहिले तर कोणत्याही धर्माच्या कुटुंबात) जात आणि धर्म या गोष्टींची पेरणी व्यक्तीच्या जाणिवेत कशी केली जाते / होते याची उकल The Hindu Family या प्रकरणात येते. मनुस्मृती, पुराणे यासारख्या संहितांची अवतरणे, वडिलांची सिंगापूर येथील नोकरी, तिथे 'S' या विधवेशी (सारस्वत ब्राह्मण) लेखिकेच्या वडिलांचा वाढता संपर्क आणि त्यातून त्या स्त्रीबरोबरच त्यांचे राहणे (सुरुवातीला स्वतःच्या घरात नंतर त्या स्त्रीच्या फ्लॅटमध्ये) याची चर्चा येते. त्यातून निर्माण झालेली घरातील कोंडी आणि आईवर होणारा अन्याय, या स्थितीचे घरातील तरुण भाऊ-बहीण आणि स्वतः लेखिकेवर झालेले विपरीत परिणाम यांचेही विवेचन येते. या सर्व परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर लेखिकेने शरणकुमार लिंबाळे यांच्या *अक्करमाशी* या आत्मकथनाचा उल्लेख केला आहे. पण वास्तविक पाहता, जात, वर्ग आणि लिंगभेद (लेखिका आणि लिंबाळे यांच्या आईवर अन्याय झाला आहे, हे एक साम्य सोडले तर) यांचा विचार करता, शरणकुमार लिंबाळे यांची परिस्थिती आणि लेखिकेची परिस्थिती ही अत्यंत भिन्न आहे. तेव्हा या तुलनेचे नेमके प्रयोजन काय आहे? हे समजत नाही. हिंदुत्व, हिंदुराष्ट्र आणि युद्ध उन्माद या परिप्रेक्ष्यातून राष्ट्रवादाचा (Nationalism) विचार या पुस्तकात आला आहे. २०१४ पासून भाजपचे राज्य प्रस्थापित झाले आणि आपल्या देशात उजव्या शक्तींचा अजेंडा कार्यान्वित होऊ लागला. या पार्श्वभूमीवर द्वेषाचे राजकारण पसरवले गेले. त्यासाठी मीडिया विकत घेतला गेला. मुस्लिम समाजाला अंतर्गत शत्रू ठरवून त्याला, ''पाकिस्तानला जा'' अशा प्रकारची उन्मादक आवाहने करण्यात आली. नेहरूंसारख्या कॉंग्रेसच्या द्रष्ट्या नेत्याने या देशाला सत्तर वर्षांत नष्ट करण्याचा प्रयत्न केला अशाप्रकारचा अपप्रचार पद्धतशीरपणे राबविण्यात आला. ''वंदे मातरम'' आणि ''भारत माता की जय'' या अशा उन्मादक घोषणाबाजीत राष्ट्रवादाला कैद केले गेले. पाकिस्तान आणि चीन या शेजारी देशांशी कशा प्रकारचे संबंध विकृतपणे विकसित होत गेले, याची तपशीलवार चर्चा लेखिकेने केली आहे. हिंदुत्व, राष्ट्रवाद विरुद्ध धर्मनिरपेक्षतावाद, आणि

हिंदुत्व, हिंदुत्ववाद आणि युद्ध यासंबंधीची विस्तृत चर्चाही या पुस्तकात आली आहे. लेखिकेने हिंदू आणि इतर धर्मीय लोकांशी आलेले संपर्क यातून धर्मभावना, जातभावना, पितृसत्तेचा अंकुश या संकल्पनांवर प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे. शिमला याठिकाणी शालेय शिक्षण घेत असताना आलेले अनुभव या अनुषंगाने येत राहतात. हिंदू, ख्रिश्चन आणि इस्लाम या सर्व धर्मश्रद्धांमध्ये पितृसत्ता कशाप्रकारची भूमिका बजावते याचे विवेचन या पुस्तकात आले आहे. आज जगामध्ये ख्रिश्चन विरुद्ध इस्लाम किंवा इस्लाम विरुद्ध ख्रिश्चन असा सनातन्यांचा आणि उजव्या कॉर्पोरेट भांडवली शक्तींचा संघर्ष सुरू आहे. यात सर्वसामान्य, श्रमिक, कष्टकरी आणि शोषित जनतेला प्रचंड झळ सोसावी लागत आहे. हिंदू, ख्रिश्चन किंवा इस्लाम अशी कोणतीही धर्मश्रद्धा असो, इतर धर्मीय लोकांचा छळ आणि त्यांच्यावर अत्याचार करणे की गोष्ट निषेधार्ह आहे. त्यामुळे हे पुस्तक म्हणजे वंदना सोनाळकर यांनी स्वतःच्या चरित्राला मध्यवर्ती ठेवून भोवतालच्या सामाजिक-धार्मिक सांस्कृतिक-राजकीय परिस्थितीवर केलेले परखड भाष्य आहे. आपले हिंदुपण विसर्जित करत 'व्हाय आय ॲम नॉट अ हिंदू वुमन' या प्रश्नाचे उत्तर देत व्यवस्थेत केलेला हस्तक्षेप आहे, असे म्हणता येते.

लेखक परिचय

मनोज पाथरकर

मनोज पाथरकर ठाणे येथील जोशी-बेडेकर महाविद्यालयात साहाय्यक प्राध्यापक म्हणून कार्यरत आहेत. मुंबई विद्यापीठातून इंग्रजी विषयात एम. ए. झाल्यानंतर ते गेली वीस वर्षे महाविद्यालयीन (कला, वाणिज्य आणि अभियांत्रिकी) पातळीवर 'इंग्रजी साहित्य' आणि 'संवादकौशल्ये' या विषयांचे अध्यापन करीत आहेत. युटोपीयन साहित्य, साहित्यसिद्धांत आणि लोकप्रिय कादंबरी हे त्यांच्या विशेष अभ्यासाचे विषय असून त्यांनी आय. आय. टी. मुंबई येथे प्रा. मिलिंद मालशे यांच्या मार्गदर्शनाखाली पीएच.डी.चा अभ्यास केलेला आहे. त्यांच्या प्रबंधाचा विषय 'हक्सले, ऑर्वेल आणि गोल्डिंग यांच्या डिस्टोपीयन कादंबऱ्यांचा रेमंड विल्यम्सच्या समीक्षापद्धतीने अभ्यास' हा होता. इंग्रजी शोधनिबंधांबरोबरच त्यांनी *नवभारत*सारख्या नियतकालिकात आणि आंतरविद्याशाखीय चर्चासत्रांत मार्क्सवाद, समाजवाद, जॉर्ज ऑर्वेल, भारतीय आधुनिक इंग्रजी काव्य अशा विषयांवर मांडणी केलेली आहे. जॉर्ज ऑर्वेलच्या निबंधांचे भाषांतर आणि त्यांवरील भाष्य असलेली त्यांची लेखमाला *दैनिक लोकसत्ता*मध्ये *ऑर्वेलची प्रकाशवाणी* या सदराअंतर्गत बुकमार्क पानावर (२०१८) प्रसिद्ध झालेली आहे. *Guardians of Meru* ही त्यांची ऐतिहासिक-मिथकाधारित थ्रिलर म्हणता येईल अशी इंग्रजी कादंबरी अमेझॉनवर किंडल ई-बुकरूपात प्रसिद्ध झालेली आहे.

मिलिंद धावारे

मिलिंद धावारे हे राज्यशास्त्र या विषयात जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय, नवी दिल्ली येथून पीएच.डी. करत आहेत. राज्यशास्त्र विषयात त्यांना आय.सी.एस.एस. आर.ची डॉक्टोरोल फेलोशीप; यु.जी.सी.ची जुनियर रिसर्च फेलोशिप मिळाली आहे. तर इरसमुस मुंडासंची इंटरनॅशनल मोबिलिटी ग्रांट प्राप्त झालेली आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे राजकीय विचार व दलित राजकारण यावर ते लेखन करतात. तसेच ते विद्यार्थी आणि दलितचळवळीचे कार्यकर्ते आहेत.

निधी पटवर्धन

निधी पटवर्धन या गोगटे जोगळेकर महाविद्यालय, रत्नागिरी येथे प्राध्यापिका आहेत. १८ वर्षे त्या अध्यापनक्षेत्रात आहेत. त्या मुंबई विद्यापीठांतर्गत मराठी विषयाच्या पीएच.डी. मार्गदर्शक आहेत. त्यांच्या *पिंटी* या कथासंग्रहाचा स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ, नांदेड, (एम.ए.-भाग १ या वर्गासाठी) 'बालकुमारसाहित्य' या अभ्यासपत्रिकेअंतर्गत समावेश झाला होता. सध्या *पिंटी* हा कथासंग्रह एम. एस. युनिव्हर्सिटी, बडोदा येथे द्वितीय वर्षाच्या अभ्यासक्रमात समाविष्ट आहे. तसेच त्यांचा *चिंतनफुले* हा ललितलेखसंग्रह स्पर्श प्रकाशन, राजापूर येथून प्रकाशित झाला आहे. त्यांनी झोपडपट्टी भाट्ये येथे 'उघड्यावरचे बिनभिंतींचे ग्रंथालय' काही काळ चालवले. 'मराठी भाषासुंदरी' या संगीतमय कार्यक्रमाचे लेखन व निवेदन त्या करतात.

ललित बाबर

ललित बाबर हे ज्येष्ठ सामाजिक कार्यकर्ते आहेत. गेली पन्नास वर्षे विविध जन आंदोलनात सक्रिय असून त्यांनी विद्यार्थीदशेत ‘एक गाव एक पाणवठा’ चळवळ व ‘डॉ. आंबेडकर शेतीविकास व संशोधनसंस्थे’चे संस्थापक म्हणून कार्य केले. या संस्थेमार्फत दुष्काळ, महापूर इत्यादी नैसर्गिक आपत्तीच्या काळात शेतकऱ्यांना मदत व सरकारच्या धोरणात सकारात्मक बदल करण्याचे कामही केले. ललित बाबर यांनी १८ वर्षे ‘स्टेट बँक ऑफ इंडिया’मध्ये नोकरी केली. जनता दल पक्षात ‘मुंबई प्रदेश अध्यक्ष,’ ‘महाराष्ट्र राज्य उपाध्यक्ष’ व ‘राष्ट्रीय कार्यकारिणीचे सदस्य,’ म्हणूनही काम पाहिले. १९७८ साली पंढरपूर मतदारसंघातून लोकसभेची निवडणूक लढविली. राष्ट्रीय स्तरावर अनुसूचित जाती व जमातीच्या जमीन व निवारा प्रश्नांवर १६ राज्यांतील संस्थांचे संघटन करून केंद्रसरकारसोबत जनतेच्या प्रश्नांची जनवकालत करण्याचे काम केले. तसेच मध्य व पश्चिम रेल्वेच्या ‘रिक्रुटमेंट बोर्डा’चे सदस्य म्हणून आणि ‘महाराष्ट्र राज्य कामगार कल्याण मंडळा’वर संचालकसदस्य म्हणूनही कार्यभार सांभाळला. ललित बाबर ‘राष्ट्रीय फेडरेशन दलित जमीन अधिकार आंदोलन’ या संघटनेचे सरचिटणीस आहेत. गेली चाळीस वर्षे इनामी जमिनीच्या प्रश्नावर काम करीत असून त्यांनी जमिनी उत्पादित करण्यासाठी पथदर्शी प्रयोगही केले आहेत.

रंजिता गिरीश वीरकर

रंजिता गिरीश वीरकर ह्या सहयोगी प्राध्यापक असून शंकर नारायण कला व वाणिज्य महाविद्यालय, भाईंदर(पूर्व) येथे कार्यरत आहेत. त्यांनी मुंबई विद्यापीठातून ‘जयंत नारळीकरांच्या विज्ञानकथा’ या विषयावर एम.फिल. केले आहे आणि सध्या त्यांचे माधुरी शानभाग यांच्या वाङ्मयावर पीएच.डी.चे काम सुरू आहे.

लक्ष्मण औचरमल

प्रा. डॉ. लक्ष्मण औचरमल हे एक इतिहासतज्ज्ञ असून ते उल्हासनगर येथील आर. के. तलरेजा महाविद्यालयाच्या इतिहास विभागामधून निवृत्त झालेले प्राध्यापक आहेत. ते ‘*आंबेडकरवादी इतिहास लेखनशास्त्र*’ या विषयाचे गाढे अभ्यासक आहेत. सामाजिक इतिहास, आंबेडकरी चळवळ, निजामकालीन मराठवाड्यातील समाजरचना आणि अस्पृश्यता इत्यादी विषयांवर सहा पुस्तकांचे त्यांनी लेखन केले आहे. तसेच एम.फिल व पीएच.डी.च्या बारा विद्यार्थ्यांना मार्गदर्शन केले आहे. मुंबई विद्यापीठाच्या इतिहास व प्राचीन भारतीय संस्कृती या विषयासाठी असणाऱ्या बोर्ड ऑफ स्टडीजचेही ते सदस्य होते. *युगंधर* या डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जन्मशताब्दी विशेषांकाचे संपादक मंडळसदस्य तसेच *संघटक* या त्रैमासिकाचे ते संपादकही आहेत. याशिवाय ते यशवंतराव चव्हाण मुक्त विद्यापीठाचे मानद प्राध्यापक आणि पीएच.डी. मार्गदर्शकही

आहेत. तसेच ते सामाजिक, सांस्कृतिक, शैक्षणिक संघटनांशी नियमितपणे संबंधित असतात.

दीपक बोरगावे

दीपक बोरगावे हे १९७१ पासून इंग्रजी साहित्य आणि भाषाविषयाचे महाविद्यालयीन व पदव्युत्तर अध्यापन करीत आहेत. महात्मा फुले महाविद्यालय, पिंपरी (पुणे) येथून ते निवृत्त झाले आहेत. 'भाषांतर आणि संस्कृती' या अभ्यासक्षेत्रात त्यांनी पीएच.डी. प्राप्त केली असून त्यांनी पॅरिस आणि इंग्लंड येथील विद्यापीठांत संशोधननिबंध सादर केले आहेत. भाषांतर, उत्तरवसाहतिक, उत्तरआधुनिक साहित्य, भारतीय इंग्रजी साहित्य, संस्कृती अभ्यास, भारतीय भाषांतून इंग्रजीत झालेली भाषांतरे, भाषांतरसमीक्षा अशा विविध विषयांवर त्यांनी संशोधनात्मक लेखन केले आहे. *ब-बळीचा* (राजन गवस), *खाली जमीन वर आकाश* (सुनिलकुमार लवटे), *कुमारांचे कर्मवीर* (द. ता. भोसले), *झोत* (रावसाहेब कसबे) इंग्रजीत अनुवाद आणि *गुजरात फाईल्स* (राणा अय्यूब), *औरंगजेब* (अलेक्स रदरफोर्ड) मराठीत अनुवाद. त्यांच्या कवितांचा हिंदीत अनुवाद झाला आहे आणि मराठीतील दोन कवितासंग्रह प्रकाशनाच्या मार्गावर आहेत.

संभाषित

संदर्भ देण्याविषयीच्या मार्गदर्शक सूचना

'संभाषण' मासिकासाठी शोधनिबंध लिहिताना शोधनिबंधकाराने **In Text parenthetical Author-Date citation** या संदर्भ पद्धतीचा अवलंब करणे अनिवार्य आहे.

In Text parenthetical Author-Date Citation ही संदर्भ देण्याची अधिक सुटसुटीत पद्धत आहे. या पद्धतीनुसार प्रत्यक्ष लेखातील मजकुरामध्ये वा विवेचनामध्ये संदर्भांचे आधार देणे अभिप्रेत असते. या पद्धतीने संदर्भ देताना लेखकाचे आडनाव, संदर्भग्रंथाचे प्रकाशनवर्ष आणि उद्धृत संदर्भाचा पृष्ठ क्रमांक नोंदविणे आवश्यक असते.
उदाहरणार्थ,
(रेगे २००४ : ७५)
सदर संदर्भग्रंथाविषयीचे अन्य तपशील लेखाच्या शेवटी जोडलेल्या संदर्भांच्या यादीमध्ये समाविष्ट केले जातात.
उदाहरणार्थ,
रेगे, मे. पुं. (२००४) **:** *विवेकवाद, विज्ञान आणि श्रद्धा,* लोकवाङ्मय गृह**,** मुंबई.

शोधनिबंधाच्या शेवटी संदर्भसाधने नमूद करताना मराठी आणि इंग्रजी भाषेतील संदर्भांची स्वतंत्र नोंद करावी. तसेच ही माहिती देताना ग्रंथ (स्वतंत्र, संपादित इत्यादी), नियतकालिक, वर्तमानपत्र, अप्रकाशित प्रबंध, प्रबंधिका, संकेतस्थळ आणि समाजमाध्यम हा क्रम पाळावा.

संदर्भ देताना ग्रंथकाराच्या,/संपादकाच्या आडनावाने प्रारंभ करून आडनावानुक्रमे नोंद करणे आवश्यक आहे.
उदाहरणार्थ,
मतकरी, रत्नाकर (१९८३) : *स्पर्श अमृताचा*, मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई.
मनोहर, श्याम (१९८३) : *हे ईश्वरराव...हे पुरुषोत्तमराव...*, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.

एकाच लेखकाच्या एकाहून अधिक पुस्तकांचे संदर्भ येत असतील तर वर्षानुक्रम पाळावा.
उदाहरणार्थ,
नेमाडे, भालचंद्र (१९८७) : *साहित्याची भाषा*, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद .
नेमाडे, भालचंद्र (१९९०) : *टीकास्वयंवर*, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद.

संशोधक

एका लेखकाच्या एकाच वर्षातील एकाहून अधिक ग्रंथांचा, लेखांचा संदर्भ येत असेल तर पुढीलप्रमाणे लिहावे.

उदाहरणार्थ,

पाटील, गंगाधर (१९९१ अ) : 'चिन्हमीमांसा', *अनुष्टुभ*, मार्च –एप्रिल, पृ. ३-६.

पाटील, गंगाधर (१९९१ आ) : 'कथनमीमांसा', *अनुष्टुभ*, दिवाळी अंक, पृ. ८६ -१२७.

एकाच साधनाचा संदर्भ लागोपाठ येतो तेव्हा 'तत्रैव' शब्द वापरून पृष्ठ क्रमांक द्यावा. उदाहरणार्थ, लेखात एखाद्या पुस्तकाचा संदर्भ पहिल्यांदा येत असेल तर तो (मुक्तिबोध १९९७ : ३१) अशा पद्धतीने नोंदवावा. हाच संदर्भ सलग आल्यास (तत्रैव, पृ. ४९) असे लिहावे.

लेखाच्या शेवटी देण्यात येणाऱ्या विविध प्रकारच्या संदर्भसाधनांच्या नोंदींची प्रातिनिधिक उदाहरणे पुढीलप्रमाणे आहेत. ही उदाहरणे देत असताना IN-TEXT-CITATION पद्धतीनुसार प्रत्यक्ष विवेचनात संदर्भ कसे द्यायचे यासंबंधीचे नमुनेही देण्यात आले आहेत.

ग्रंथ (book)

एक लेखक

रेगे, मे. पुं. (२००४) : *विवेकवाद, विज्ञान आणि श्रद्धा,* लोकवाङ्मय गृह, मुंबई.

IN- TEXT-CITATION

(रेगे २००४ : २५)

दोन लेखक

मालशे, मिलिंद व जोशी अशोक (२००७) : *आधुनिक समीक्षा सिद्धांत*, मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ व मौज प्रकाशन गृह, मुंबई.

IN- TEXT-CITATION

(मालशे व जोशी २००७ : ७८)

संपादक (एक)

जोशी, महादेवशास्त्री (संपा.) (१९६२) : *भारतीय संस्कृतिकोश- खंड १*, भारतीय संस्कृतिकोश मंडळ, पुणे.

IN-TEXT-CITATION

(जोशी १९६२ : ६०)

संपादक (दोन)

भोळे, भा. ल. व बेडकिहाळ किशोर (संपा.) (२००३) : *बदलता महाराष्ट्र*, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर अकादमी, सातारा.

IN-TEXT-CITATION

(भोळे व बेडकिहाळ २००३ : ३६)

संपादक (दोनापेक्षा अधिक असल्यास)

नाईक, राजीव व इतर (संपा.) (१९८८) : *रंङ्गनायक,* आविष्कार प्रकाशन, मुंबई.

IN-TEXT-**CITATION**

(नाईक व इतर १९८८ : ५९)

संपादित ग्रंथातील लेखाचा संदर्भ

केळकर, अशोक (१९८१) : 'भाषावैज्ञानिक संशोधनाच्या नव्या दिशा', *भाषा व साहित्य : संशोधन,* वसंत जोशी (संपा.) , महाराष्ट्र साहित्य परिषद, पुणे, पृ. ४७-६८.

IN-TEXT-**CITATION**

(केळकर १९८१ : ५०)

अनुवादित

आंबेडकर, बाबासाहेब (२००५) : दु. आ., *जातिव्यवस्थेचे विध्वंसन*, गौतम शिंदे (अनु.), सुगावा प्रकाशन, पुणे.

IN-TEXT-**CITATION**

(आंबेडकर २००५ : ३८)

संशोधिका

संपादित आणि अनुवादित ग्रंथ

बापट, पु. वि. (संपा.) (२००१) : *धम्मपद,* पु. मं. लाड (अनु.), महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

IN-TEXT-**CITATION**

(बापट २००१ : १५)

नियतकालिकातील लेख

चौसाळकर, अशोक (२०१९) : 'चिनी क्रांतीची ७० वर्षे', *समाज प्रबोधन पत्रिका,* ऑक्टोबर-डिसेंबर, पृ. ३-११.

पळशीकर, सुहास (२०२०) : 'नागरिकत्वविषयक दुरुस्तीचे वास्तव', *परिवर्तनाचा वाटसरू*, १६ ते २९ फेब्रुवारी, पृ. १८ -२४.

महाजालावरून (इंटरनेट) संदर्भ घेतला असेल तर संकेतस्थळाचे (वेबसाईट) नाव.

IN-TEXT-**CITATION**

(चौसाळकर २०१९ : ७)

(पळशीकर २०२० : २१)

वर्तमानपत्रातील लेख

नाडकर्णी, कमलाकर (२०२०) : 'होय, बालरंगभूमीही 'प्रायोगिक' होती!', *लोकसत्ता***,** २४ मे, पृ. १२.

महाजालावरून (इंटरनेट) संदर्भ घेतला असेल तर संकेतस्थळाचे (वेबसाईट) नाव.

IN-TEXT-**CITATION**

(नाडकर्णी २०२० : १२)

ग्रंथपरिचय

फडके, अनंत (२०२०) : 'विकासनीतीची कठोर चिकित्सा (पूर्वार्ध)' अच्युत गोडबोले यांच्या *अन्वर्थ -विकासनीती : सर्वनाशाच्या उंबरठ्यावर?* या पुस्तकाचे परीक्षण, *परिवर्तनाचा वाटसरू*, १६ ते २९ फेब्रुवारी, पृ. ४६-४९.

महाजालावरून (इंटरनेट) संदर्भ घेतला असेल तर संकेतस्थळाचे (वेबसाईट) नाव.

IN-TEXT-**CITATION**

(फडके २०२० : ४८)

मुलाखत

केतकर, कुमार (२०१७) : ‘मार्क्स : प्रभाव आणि परिणाम’ शेखर देशमुख (मुलाखतकार), *साधना*, मे, पृ. २२-२३.

महाजालावरून (इंटरनेट) संदर्भ घेतला असेल तर संकेतस्थळाचे (वेबसाईट) नाव.

IN-TEXT-**CITATION**

(केतकर २०१७ : २२)

भाषण

दरेकर, प्रविण (२०१४) : ‘चांगल्या शैक्षणिक धोरणाची राज्याला आवश्यकता आहे!’, *विधिमंडळातील राजगर्जना,* नवता प्रकाशन, मुंबई, पृ. ५४-५७.

महाजालावरून (इंटरनेट) संदर्भ घेतला असेल तर संकेतस्थळाचे (वेबसाईट) नाव.

IN-TEXT-**CITATION**

(दरेकर २०१४ : ५५)

अप्रकाशित प्रबंध आणि प्रबंधिका

नाईक, कृष्णा बाबली (२०१६) : ‘रत्नाकर मतकरींच्या गूढकथा : स्वरूप आणि अभ्यास’, अप्रकाशित प्रबंध, मुंबई विद्यापीठ.

महाजालावरून (इंटरनेट) संदर्भ घेतला असेल तर संकेतस्थळाचे (वेबसाईट) नाव.

IN-TEXT-**CITATION**

(नाईक २०१६ : ८७)

वेबसाईट संदर्भ

संकेतस्थळावरील परीक्षण

आळवेकर, एकनाथ (२०१८) : 'रिंगाण : उत्क्रांतीची नवी दिशा देणारी कादंबरी', पीडीएफ.

http://vivekresearchjournal.org/current_issue.html

(संकेतस्थळाला भेट २७ फेब्रुवारी २०१९)

IN-TEXT-**CITATION**

(आळवेकर २०१८)

संकेतस्थळावरील लेख

कुलकर्णी, हेरंब (२०२०) : 'शिक्षणाची कक्षा आणि कक्षेचे शिक्षण'

http://herambkulkarniarticles.blogspot.com/2020/01/blog-post_4html?m=1

(संकेतस्थळाला भेट २८ मे २०२०)

IN-TEXT-**CITATION**

(कुलकर्णी २०२०)

संकेतस्थळावरील पुस्तक

मनोहर, यशवंत (२०१२) : *विचारसत्ता*, युगसाक्षी प्रकाशन, नागपूर.

http://yashwantmanohar.com/pdf/Bauddha%20Sanskruti%20Ani%20Sah

itya.pdf

(संकेतस्थळाला भेट १५ मे २०२०)

IN-TEXT-**CITATION**

(मनोहर २०१२)

संकेतस्थळावरील वर्तमानपत्र

हेमाडे, श्रीनिवास (२०२०) : 'परीक्षा - विद्यार्थ्यांची आणि अस्तित्वाची'

https:// www.esakal.com/sampadakiy/shrinivas-hemade-article-about-student-299349

(संकेतस्थळाला भेट ३० मे २०२०)

IN-TEXT-**CITATION**

(हेमाडे २०२०)

समाजमाध्यम

बोरगावे, दीपक (२०२०) : ‘रोमान याकोबसन आणि भाषांतर अभ्यास’

http://www.facebook.com/story.php?story_fbid=18731

संभाषित

अधिष्ठाता, मानव्यविद्याशाखा यांचे कार्यालय,
मुंबई विद्यापीठ, आंबेडकर भवन, कलिना कॅम्पस,
विद्यानगरी, मुंबई – ४०००९८.

© 'संभाषित' या तज्ज्ञपरीक्षित संशोधन-पत्रिकेतील (Peer-Reviewed Research Journal) कोणत्याही मजकुराचे पुनर्मुद्रण पूर्वपरवानगीशिवाय करता येणार नाही.

लेख पुढील ई-पत्त्यावर (Email) पाठवावेत.
editorinchief.sambhashit@mu.ac.in with a cc to
editor.sambhashit@mu.ac.in