स्त्रीवाद विशेषांक

University of Mumbai

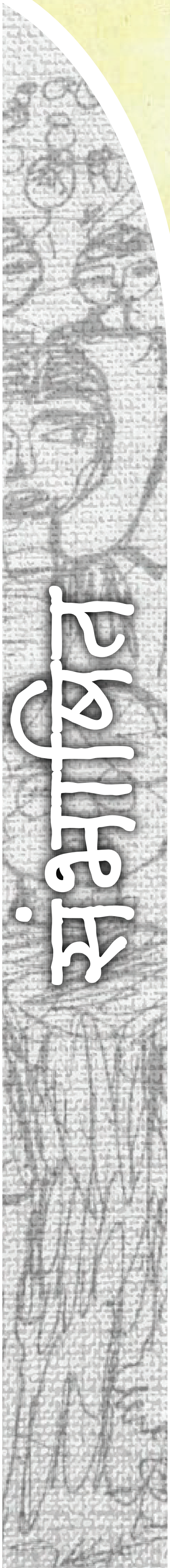
संभाषित

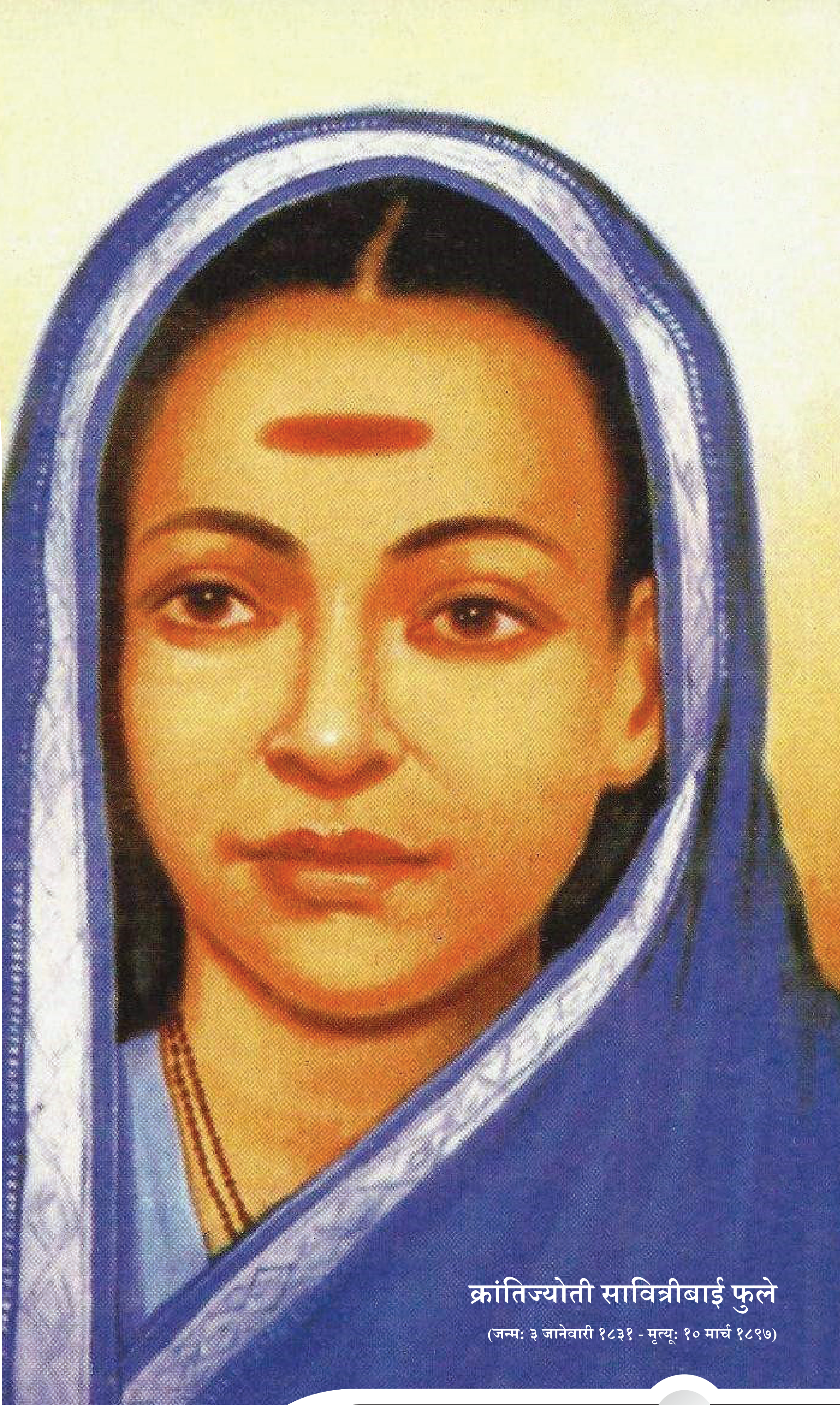
मुंबई विद्यापीठाची महाजालावरील आंतरविद्याशाखीय तज्ज्ञपरीक्षित संशोधनपत्रिका

(Peer-Reviewed Research Journal)

वर्ष ०१ ❖ अंक ०५

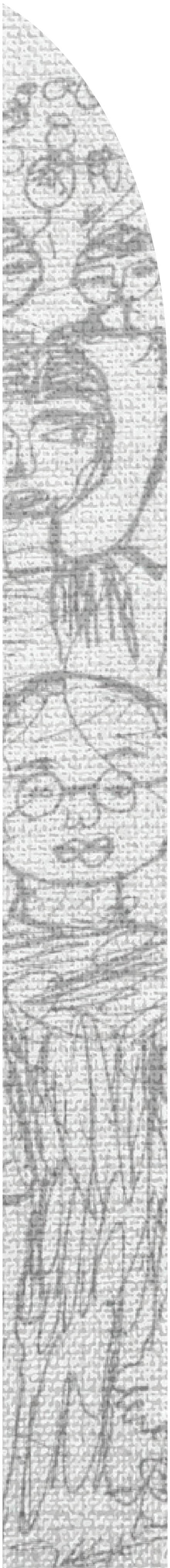
जानेवारी २०२१





क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले

(जन्म: ३ जानेवारी १८३१ - मृत्यू: १० मार्च १८९७)



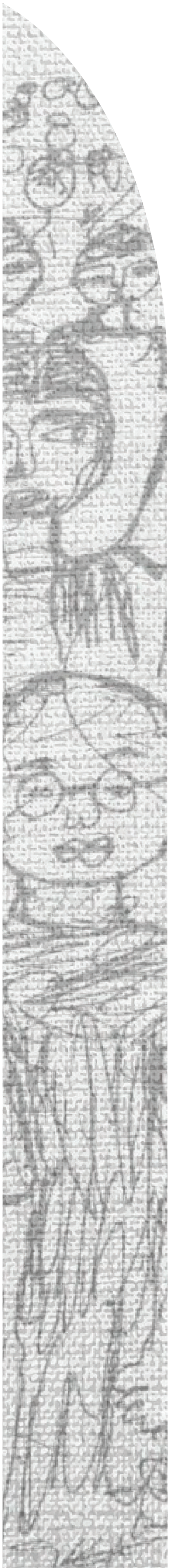
संभाषित

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

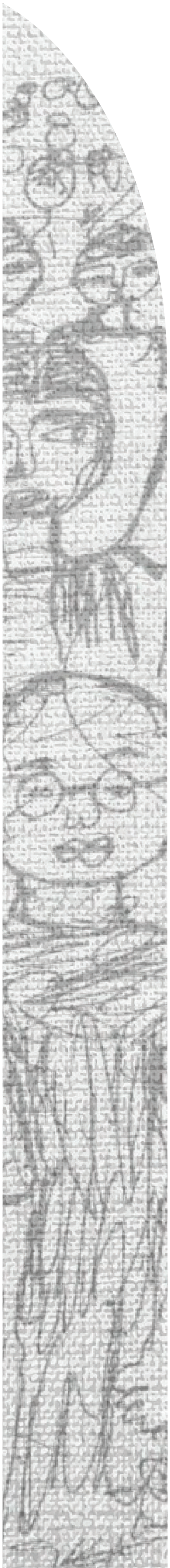
- सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक, शैक्षणिक अशा विविध स्तरांतील महत्त्वपूर्ण प्रश्न आणि घडामोडींविषयी आंतरज्ञानशाखीय दृष्टिकोणातून सिद्ध होणारी मांडणी पुढे येण्यासाठी अभ्यासक/ संशोधकांना खुला मंच उपलब्ध करून देणे ही ‘संभाषित’ची मूलभूत भूमिका आहे.

- 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.

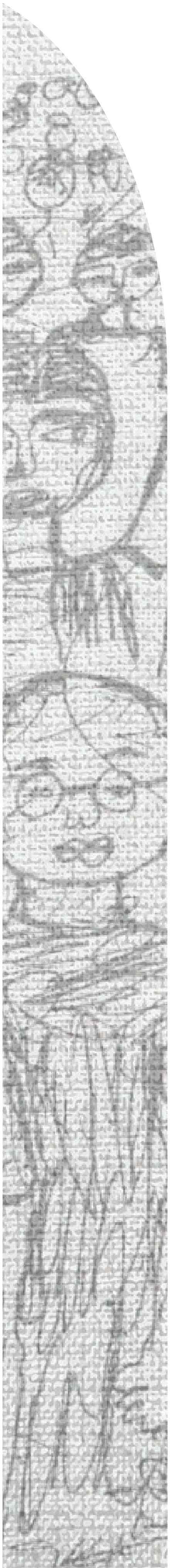
- लेखांची शब्दमर्यादा साधारण पुढीलप्रमाणे असेल.
  शोधनिबंध - ३५००-४००० शब्द
  भाष्य - १५००-२००० शब्द
  ग्रंथपरीक्षण - १०००-१२०० शब्द

- 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.

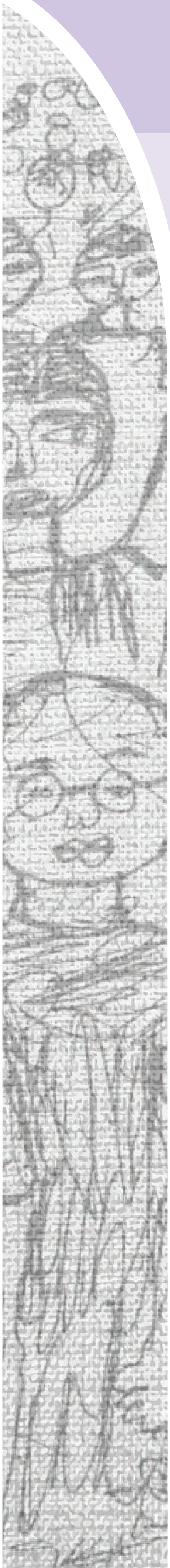
- लेख editorinchief.sambhashit@mu.ac.in व editor.sambhashit@mu.ac.in या दोन्ही मेलवर पाठवावेत.



प्रकाशक

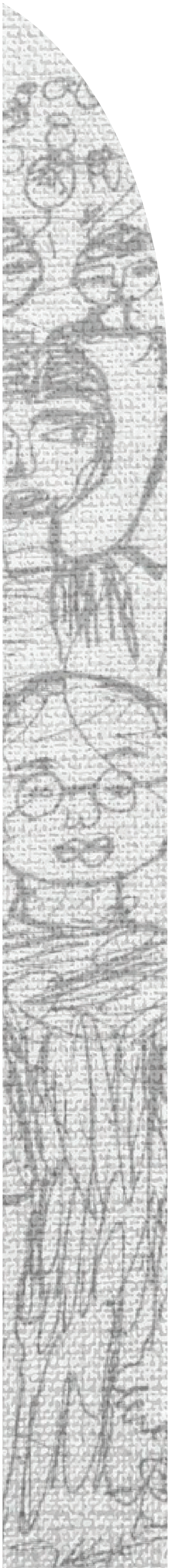
अधिष्ठाता, मानव्यविद्याशाखा यांचे कार्यालय, मुंबई विद्यापीठ, आंबेडकर भवन, कलिना कॅम्पस, विद्यानगरी, मुंबई – ४०००९८.

ही 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. रवींद्र 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.

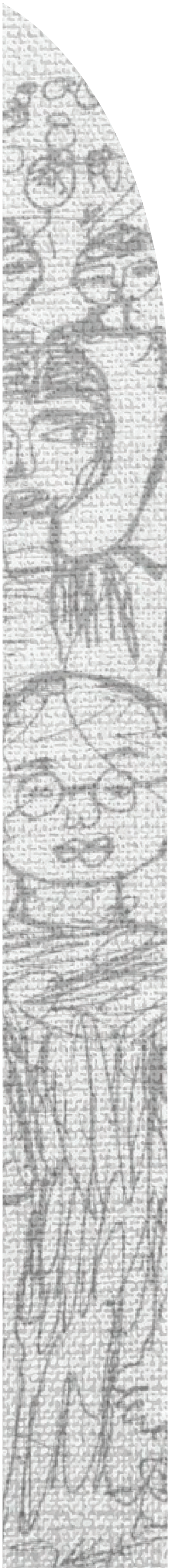
सहसंपादक : **डॉ. नीतीन रिंढे**
साहाय्यक प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
चेतनाचे श्रीमती कुसुमताई चौधरी कला महाविद्यालय,
वांद्रे (पूर्व), मुंबई.

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.

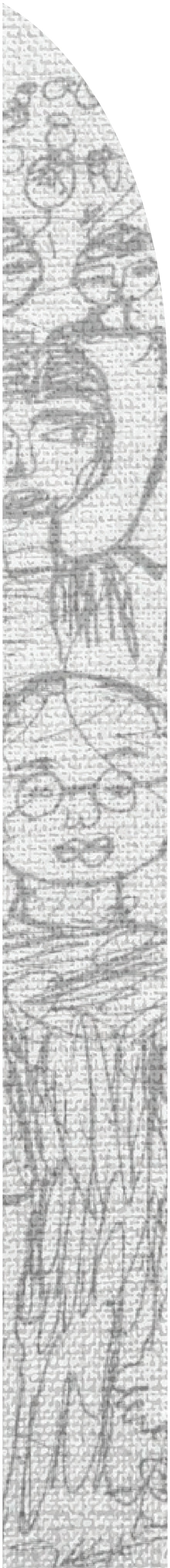
प्रा. विवेक कुडू
साहाय्यक प्राध्यापक व मराठी विभागप्रमुख
सोनोपंत दांडेकर कला महाविद्यालय, पालघर

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

सस्नेह नमस्कार!

“Philosophy is no purely theoretic matter. It has practical potentialities. Philosophy has its root in the problems of life and whatever theories philosophy propounds must return to society as instruments of reconstructing society. It is not enough to know. Those who know must endeavor to fulfill.”

Dr. Babasaheb Ambedkar.

क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले यांच्या १९०व्या जयंतीनिमित्त संभाषित-जानेवारी २०२१चा अंक ‘स्त्रीवाद विशेषांक’ म्हणून काढण्याचे सर्वानुमते ठरले. त्यानुसार आराखडा तयार करण्यात आला. स्त्रीवादाच्या सैद्धांतिक मांडणीसह स्त्रीच्या दमनयंत्रणेचे समकालीन स्वरूप आणि भारतीय परिप्रेक्ष्यातील स्त्रीवादाच्या जडणघडणीचा विचार केंद्रस्थानी ठेवला होता. या दिशेने कार्यरत होताना लेखकांचा सकारात्मक प्रतिसाद ही जमेची बाजू होती. पण वेळेअभावी पूर्ण होऊ न शकलेले अनेक लेख अजून प्रतीक्षेत असल्याने नियोजित वेळेत प्राप्त झालेल्या महत्त्वाच्या लेखांना समाविष्ट करत ‘स्त्रीवाद विशेषांका’चा हा पूर्वार्ध प्रसिद्ध करत आहोत.

सामाजिक प्रक्रियेत मानवी व्यवहारात सत्ताभिलाषेसाठी स्त्रीच्या स्वतंत्र व निर्भर जीवनप्रणालीवर निर्बंध लादून तिला मालकीच्या कक्षेत आणले गेले. तिची लैंगिकता नियंत्रित करत धर्मपरंपरा, पापपुण्यादी कल्पना आणि शुचिता यांचे जंजाळ उभे केले आणि जातीच्या तटबंदीही भक्कम केल्या. चारित्र्याच्या मोजमापासाठी योनिशुचितेचा निकष निर्धारित करून कुलीन, कुल्टा आदी वर्गीकरणाची वर्णने रचली. स्त्रीच्या प्रत्येक हालचालीला पुरुषी अधिसत्तेच्या करड्या म्हणून अंगभूत हिंस्र नजरेने करकचून आवळले. या नजरांचा काच नेणिवेपर्यंत रुतत गेल्याने भौतिक स्तरावरील मोकळीक तिला पूर्णतया मानसिक मुक्ततेचा अवकाश मिळवून देऊ शकली नाही. अशावेळी या सबंध घटिताकडे ज्या वेगळ्या परिप्रेक्ष्यातून पाहवयाचे आहे तो परिप्रेक्ष्य कोणता? धर्मजातवर्गपितृप्रतिष्ठादी सत्तेने रचलेल्या या जगाचे विलीनीकरण कसे घडेल? प्रत्येकाला परस्परसाहचर्यातून मुक्त अस्तित्व म्हणून श्रेष्ठतम उन्नयन घडवून आणता येईल अशी भूमी कोणती? यांची उत्तरे शोधणे, त्यांची चिकित्सा करणे, गवसलेल्या मार्गांच्या सामाजिक प्रस्थापनेसाठी

कार्यरत राहणे, त्यावर चर्चा घडवून आणणे याप्रती असलेली कटिबद्धता, हे अंकाचे प्रयोजन आहे.

'राबणारी स्त्री' ही प्रतिमा इतकी ताकदीची आहे की स्त्रीवादी भान सजग असणारी स्त्रीही या प्रतिमेच्या जोखडातून सुटू शकत नाही. त्यामधून 'सुपरवुमन' या कल्पनेचा जन्म झालेला आहे. स्त्रीच्या पारंपरिक क्षेत्रांपलीकडे कार्यरत झाल्यावर समान श्रमविभागणीचे मूल्य प्रत्यक्षरूपात अवतरणे आवश्यक होते. पण अपारंपरिक क्षेत्रांकडे स्त्रीची 'निवड' म्हणून आणि पारंपरिक 'चूल व मूल' चौकटीकडे तिची 'प्रमुख जबाबदारी' म्हणून पाहिले जात असल्याने त्यातून तिला मोकळीक मिळत नाही. पर्यायाने सर्वस्तरीय जबाबदाऱ्यांचा तोल सांभाळण्यासाठी सहभावमूलक सहजीवनाची जी अपेक्षा होती ती फोल ठरताना दिसत आहे. वास्तविक या आणि अशा सर्वप्रकारच्या नातेबंधात मैत्र निर्माण होणे अपेक्षित आहे. त्यासाठी सर्वप्रथम सत्तेचे बंध तुटावे लागतील. त्याचे प्रयोजन बदलावे लागेल. सत्ता ही सुव्यवस्थेसाठी आणि मनोमन स्वीकारलेल्या उद्देशांच्या पूर्तीसाठी हवी. त्यादिशेने एकत्र प्रवास करताना सौहार्द, स्वातंत्र्य आणि व्यक्तिप्रतिष्ठा अबाधित राहील याकरता हवी. सत्तेचे नाते प्रतिष्ठेशी ,वर्चस्वाशी, दमनाच्या साधनरूपाशी, समग्र अस्तित्वाशी जोवर जोडलेले राहील तोवर सत्ताहीनतेमुळे भयभीत होणे घडेल. त्यामुळे सर्व अस्तित्वांना अर्थपूर्णतेचे भान देणारी आणि निर्भयतेकडे नेणारी स्त्रीवादी विश्वदृष्टी मांडण्याची तातडी लक्षात घेणे, अपरिहार्य आहे.

'मी कोण आहे,' याचे पुरते भान येण्याआधी समाजच, 'तू कोण आहेस' याची लिंग, जात, वर्ग या स्तरांवर उत्तरे देऊन टाकतो. त्यामुळे लादलेले लैंगिक परिचय, त्यानुसार करावयाचे वर्तन आणि आतल्या भिन्न लैंगिक जाणिवा यांच्यातील संघर्षात होणारी कुचंबणा स्त्रीवादी विचारप्रवाहाने पृष्ठस्तरावर आणली आहे. भिन्न-भिन्न लैंगिक जाणीव असणाऱ्यांना तिरस्काराने पाहण्याच्या वृत्तीचा त्याग करून प्रत्येकाच्या हक्काच्या भूमीवरील अतिक्रमण मागे घेण्याची प्रज्ञा विकसित करण्याचे आवाहन केले आहे, ते आवाहन हरतऱ्हेने समोर ठेवणे हे लोकशाही मूल्याधिष्ठित समाजउभारणीसाठी अत्यावश्यक वाटते आहे.

स्त्रीच्या शरीराची, श्रमाची चोरी करणाऱ्या शोषकसत्तांनी तिला धर्मकर्मकांडांच्या, प्रतीके-प्रतिमांच्या गर्तेत रुतवून ठेवल्याने देहमनाची अपरिमित हिंसा घडली आहे. देव-देवस्की करणे, अंगात येणे ,नवस करणे, अघोरी उपाय करणे याहीपलीकडे अंधश्रद्धांचे बरेच प्रकार आहेत. स्त्रियांच्या मानसिकतेवर त्यांचा खोलवर परिणाम घडला आहे. मुळात या अंधश्रद्धांकडे वळण्याची कारणे तिच्या शरीर- मनाचे, श्रमाचे अवमूल्यन आणि अप्रतिष्ठा करण्यात आहेत. त्यामुळे अंधश्रद्धा बाळगू नका, असे

संपादकीय

जागरण करत असताना हे जागरण दमनकारी धर्म-कर्मकांड आणि पुरुषसत्तेच्या संदर्भात होणे गरजेचे असून त्याचा परस्परसंबंध लक्षात घ्यावा लागेल.

आज अभिव्यक्तीच्या वाटा रोखणारे धर्मांध सत्ताधीश लोकशाही मूल्यांची अहर्निश जपणूक करणाऱ्यांवर हल्ले करत आहेत. स्त्रीशरीर हे सत्ताप्रस्थापनेच्या लेबलीकरणासाठी वापरून संपवले जात आहे. कल्याणकारी राज्याच्या संकल्पनेला मातीमोल करीत शिक्षणाच्या वाटा बहुजनांसाठी दुर्धर बनवल्या जात आहेत. नव्या शिक्षणधोरणातून व्यवसाय आणि जाती याची पुन्हा गाठ बांधण्याचे पद्धतशीर नियोजन समोर येत आहे. अशा कठीण काळात ज्ञानाची, भाषेची सत्ता आणि एकाधिकारशाही प्रस्थापित करु पाहणाऱ्या धोरणांना वेळीच रोखावे लागेल. मूलभूत हक्कांना शबलित करण्याच्या या नीतीला विरोध करावा लागेल. सत्तेचे पाश आवळू लागले तर स्त्रीदास्य ठरलेले आहे. म्हणून सांस्कृतिक संघर्षाच्या इतिहासाला जाणून त्याची चर्चा करण्याचे अगत्य लक्षात घेत बुद्धकालीन थेरींचा मुक्तिविचार, शोषकसत्तांनी लादलेले स्त्रीदास्य, स्त्री-गुलामगिरीचे सिद्धांतन, सांस्कृतिक राजकारण, भक्तिपरंपरेतील विद्रोहाचे रूप, स्त्रीवादी विचारधारेतील नवे विचारविश्व यांवरील चर्चा घडवून आणण्याचा हा प्रयत्न आहे. त्यादृष्टीने प्राप्त झालेल्या निबंधांना समोर ठेवत आहोत.

डॉ. बाबांसाहेब आंबेडकरांच्या धर्मांतरांच्या कार्यक्रमाकडे एका धर्माचा त्याग आणि अन्य धर्माचा स्वीकार म्हणून पाहिले जाते. डॉ. आंबेडकरांच्या दृष्टीने हा माणूस घडवण्याचा कार्यक्रम आहे. एकाचवेळी माणसातील सुप्त उर्जेला गतिमान करणारा, स्वत:ला सुप्रतिष्ठित करण्याचा आग्रह धरणारा, शोषणसत्तांना सर्वंकष ताकदीने नाकारण्याचे बळ देणारा, आंतरिक सामर्थ्याला जाग देणारा, माणसाला अधिकाधिक नीतिमान आणि म्हणून निर्भय बनवणारा आहे. या कार्यक्रमाचा प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष अंगीकार करणाऱ्या अनेकांनी धर्मजातपुरुषसत्ताक मूल्यव्यवस्थेला नाकारताना मुक्त अवकाश प्रदान करणाऱ्या सांस्कृतिक पर्यायाची केलेली चर्चा उद्बोधक ठरणारी आहे.

या शोधनिबंधांव्यतिरिक्त अंकात ‘कला आणि स्त्रीशोषणाचे संदर्भ’ असा स्वतंत्र विभाग केला आहे. साहित्याला असणारा समाजाचा निकटतम संदर्भ लक्षात घेता साहित्यातून पुरुषसत्ताक समाजातील स्त्रीच्या दुय्यम जगण्याचे अनेकविध पदर स्त्रीवादी अभ्यासाच्या आधारे तपासले जात असतात. त्यामुळे त्याव्यतिरिक्त अन्यकलाप्रकारांतून स्त्रीप्रश्नांची वाटचाल कोणत्याप्रकारे झाली, त्याद्वारे व्यवस्थेला कोणते प्रश्न विचारले गेले याविषयी लेखन यावे, या हेतूने शास्त्रीय संगीत, तमाशा, नाटक,

संभाषित

चित्रपट या कलाप्रकारांशी संबंधित मान्यवरांचे लेख ही विशेष उपलब्धी आहे.

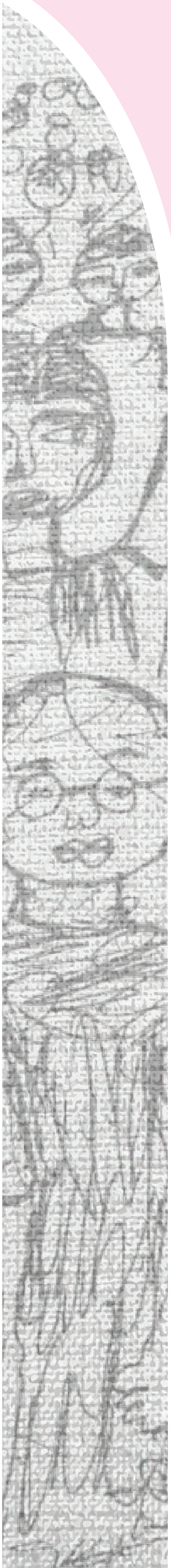
भारतीय इतिहासात विषमतामूलक समाजरचनेला विरोध करणारी समताधिष्ठित विचारधारा कायम अस्तित्वात होती. याच प्रवाहात १९व्या शतकात स्त्रीशूद्रातिशूद्रांच्या दास्यत्वामागील कारणांचे उत्खनन करताना जोतिराव फुले यांनी धर्मजातपितृसत्तेचे सांस्कृतिक राजकारण उघड केले आणि भारताला प्रबोधनकाळात आणले. त्यांच्यासोबतीने आणि कधी स्वतंत्रपणे सावित्रीबाई फुले यांनी विशेषत: उच्चवर्णीय स्त्रियांची कुलीनता निर्धारित करणाऱ्या कठोर नियमांना छेदण्याचे बळ स्त्रियांमध्ये निर्माण केले. त्यांच्या अर्थपूर्ण अस्तित्वाचे त्यांना भान दिले. मुक्ता मांग साळवे यांच्यासारखे अतिशूद्र स्त्रीच्या दु:खांच्या स्तरभिन्नतेची जाणीव करून देणारे नेतृत्व घडवले. धर्मजातसत्तेला, धर्मग्रंथांना नाकारत आपल्या मूल्ययुक्त क्रांतिकारी कृतींनी सशक्त आव्हान उभे केले, त्यांच्या समकाळात व त्यानंतर आजतागायत गलितगात्र जाणिवांचे उत्थान घडवून त्यांना माणूसपणाच्या वाटेवर आणले. या ऋणांप्रती कृतज्ञता व्यक्त करण्यासाठी हा स्त्रीवाद विशेषांक (पूर्वार्ध) सावित्रीबाईंच्या कार्यस्मृतींना समर्पित करत आहोत. क्रांतिज्योती सावित्रीबाई फुले यांना 'संभाषित' संपादक मंडळाचे विनम्र अभिवादन!

या अंकासाठी मा. अरुणा ढेरे, वासंती दामले, अंजली कुलकर्णी, अशोक राणा, गीताली वि. मं, हर्ष जगझाप, अंजली जोशी, अनंत देशमुख, अविनाश पांडे, देवेंद्र उबाळे, विनया मालती हरी, रेखा ठाकूर, नंदिनी आत्मसिद्ध, वंदना खरे, गणेश मतकरी, संयोगिता ढमढेरे, श्यामल गरुड, अनिता पगारे, योगिनी राऊळ, रेणुका ओझरकर, अर्जुन जगधने, रेणुकादास उबाळे, मुक्ता दाभोलकर, प्रज्ञा शिदोरे या सर्व मान्यवर लेखकांनी लेखन केले आहे. एक-दोन नावे वगळता सर्व लेखकांना लेखांत दुरुस्त्या सुचवल्या, अपेक्षित ते संदर्भ मागवले, जाहीर केलेल्या पद्धतीनुसार संदर्भसूची तयार करण्याची विनंती केली. त्यानुसार कोरोनाकाळ, व्यस्त जीवनशैली असतानाही सर्वांनी केलेल्या सहकार्यासाठी संपादक मंडळ खरोखर ऋणी आहे.

संभाषितच्या सर्व उपक्रमांना मा. कुलगुरू डॉ. सुहास पेडणेकर, प्र-कुलगुरू मा. प्रा. रवींद्र कुलकर्णी आणि मानव्यविद्याशाखेचे अधिष्ठाता डॉ. राजेश खरात यांचे मार्गदर्शन लाभत असते, त्यांचे मनापासून आभारी आहोत. अंकासाठी लेखकांचे दूरध्वनी क्रमांक देऊन सहकार्य करणारे मार्गदर्शक डॉ. अनिल सपकाळ, डॉ. प्रज्ञा पवार तसेच अंकासाठी वेळेच्या कक्षेबाहेर जाऊन काम करणाऱ्या संपादकीय मंडळाला मुद्रितशोधनासाठी सहकार्य करणारे डॉ. स्नेहा देऊस्कर, प्रा. अनिल मांझे, आयु. प्रदीप आग्रे यांचेही विशेष आभारी आहोत.

डॉ. अश्विनी तोरणे

संभाषित



शोधनिबंध

विशेष लेख

(कला आणि स्त्रीशोषणाचे संदर्भ)

पुस्तक परीक्षण

अनुक्रम...

शोधनिबंध

हिंदू स्त्रियांची मुक्ती : आंबेडकरवादी दृष्टिकोण २१
हर्ष जगझाप

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी केलेली मातृदेवतांची चिकित्सा ३२
अशोक राणा

थेरीगाथा : स्त्री-मुक्तीचा आद्यघोष ८२
देवेंद्र उबाळे

तरिगोंडा वेंगमांबा ९४
अरुणा ढेरे

काळ्या स्त्रियांचा वैचारिक वारसा ११०
नंदिनी आत्मसिद्ध

स्त्री-लैंगिकता व मानसशास्त्रीय योगदान १२०
अंजली जोशी

लैंगिक विषमता आणि भाषिक संघर्ष १४७
रेणुका ओझरकर व अविनाश पांडे

बदलता लवचीक स्त्रीवाद १६५
संयोगिता ढमढेरे

शिक्षणधोरण: बहुविधलैंगिकतेच्या नजरेतून १७५
विनया मालती हरी

संभाषित

'सुपर वुमन' प्रतिमेमागील सत्तासंबंधांचे सांस्कृतिक राजकारण १९६
गीताली वि. मं.

पुरुषत्वाच्या प्रतिमा, चिकित्सा आणि पुनर्मांडणीची आवश्यकता २१७
रेणुकादास उबाळे

'लैंगिकता आणि स्त्रियांचे आरोग्य' याविषयी र. धों. कर्वे यांचे विचार २३०
अनंत देशमुख

बहुजन स्त्रीवादाचे संभाषित २३४
रेखा ठाकूर

कवितेनेच मला माणूस बनवले! २४५
योगिनी राऊळ

सांस्कृतिक प्रतीकांनी दडपलेले स्त्रीत्व २५७
अनिता पगारे

स्त्रिया आणि अंधश्रद्धा! २७२
मुक्ता दाभोलकर

विशेष लेख (कला आणि स्त्रीशोषणाचे संदर्भ)

हिंदुस्तानी शास्त्रीय संगीतातील गायिकांची परंपरा व शोषणाचा इतिहास २८३
वासंती दामले

संभाषित

योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी या नाट्यप्रयोगातून आणि नंतरच्या चर्चेतून उभे राहिलेले लिंगभेदी राजकारणाचे चर्चाविश्व ३००
वंदना खरे

लोककलेचे सैद्धांतिक पेच आणि तमाशातील कलावंत स्त्रियांचे प्रश्न ३१३
श्यामल गरुड

कासारवल्लींची नायिका आणि भारतीय समाजदर्शन ३२७
गणेश मतकरी

पुस्तक परीक्षण

विंचवाच्या तेलाइतकेच दाहक आत्मकथन : विंचवाचं तेल ३४६
अंजली कुलकर्णी

स्त्रीमुक्तीची करेक्ट दिशा : कल्चरली करेक्ट ३५८
अर्जुन जगधने

न ऐकलेल्या आवाजांचा इतिहास : व्हॉइसेस ऑफ डिसेंट ३६४
प्रज्ञा शिदोरे

शोधनिबंध

संभाषित

हिंदू स्त्रियांची मुक्ती : आंबेडकरवादी दृष्टिकोण

हर्ष जगझाप

प्राध्यापक
सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ, पुणे
harshjagzap@gmail.com

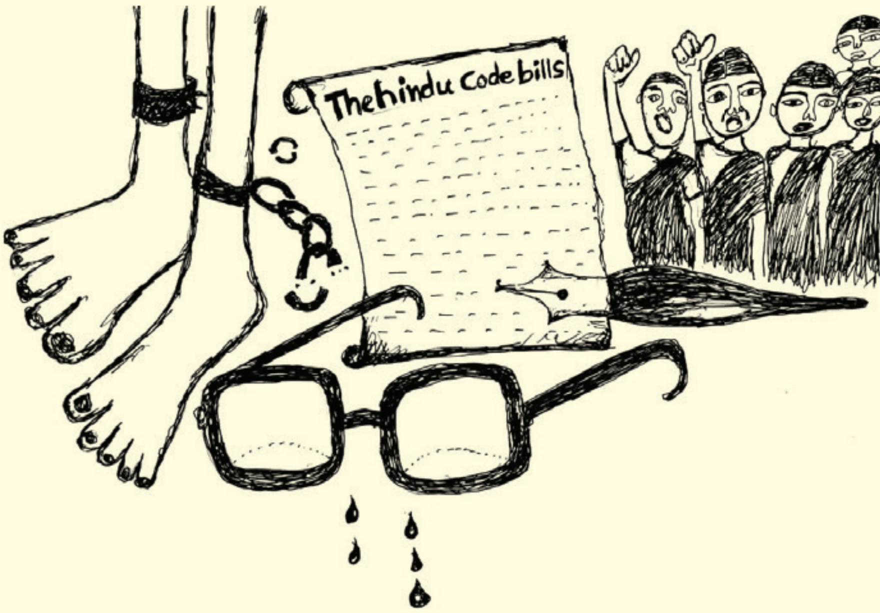
हिंदू स्त्रियांच्या गुलामगिरीची चिकित्सा डॉ. आंबेडकरांनी अनेक अंगाने केलेली आहे. स्त्रियांनी पुरुषांबरोबरची योग्यता, स्वातंत्र्य, प्रतिष्ठा व समता प्राप्त करणे हा आंबेडकरांच्या दृष्टीने स्त्रीमुक्तीचा मापदंड आहे. प्राचीन काळात भारतीय स्त्रियांनी देशाच्या बौद्धिक व सामाजिक जडणघडणीत अत्युच्च स्थान प्राप्त केले होते, त्यांनी राजकीय घडामोडीतही महत्त्वाची भूमिका बजावली होती. एकेकाळी त्या उपनयन या विधीसाठी पात्र होत्या. त्या वेदमंत्रोच्चार करू शकत होत्या. त्यांना वेद शिकवले जात होते. त्या गुरुकुलात जाऊन वेदांच्या विविध शाखांचा अभ्यास करून त्यांची मीमांसा करण्यात निष्णात होत्या. त्या पुरुषांशी धर्म, तत्त्वज्ञान आणि मानसशास्त्र इत्यादी गहन विषयांवर चर्चा करीत असत. मनुस्मृतीपूर्व काळात हिंदू स्त्रियांनी ज्ञान आणि विद्वत्तेच्या जोरावर अत्युच्च शिखर गाठले होते. त्याकाळात स्त्रियांचा मोठा आदर केला जात असे, असे असले तरी बुद्धपूर्व काळात स्त्रियांना संन्यास घेण्याचा अधिकार नव्हता याची नोंद आंबेडकरांनी घेतली आहे.

नियंत्रित स्त्री जीवन

बुद्धाने स्त्रियांना संघात प्रवेश देऊन त्यांना संन्यासाचा अधिकार दिला. त्यामुळे स्त्रियांना पुरुषांबरोबरची योग्यता, स्वातंत्र्य, प्रतिष्ठा व समता प्राप्त करून घेण्यास वाव मिळाला. बौद्ध धर्माचा अभ्युदय व त्याच्या वैदिक धर्म आणि समाजावर झालेल्या परिणामास विरोध करण्यासाठी हिंदू धर्म कायद्याने विशेषतः मनुस्मृतीने स्त्रियांना योग्यता, स्वातंत्र्य, प्रतिष्ठा व समता नाकारली असा आंबेडकरांचा युक्तिवाद आहे. (आंबेडकर १९८७ अ : २६६-३३१)

स्त्रिया या स्वभावाने चंचल, निर्दयी व विश्वासघाती असतात. त्या कामवासनेची तीव्र इच्छा, शृंगार, अपवित्र वासना, क्रोध, अप्रामाणिकपणा, मत्सर, आणि दुर्वर्तन या गुणांनी युक्त असतात, स्त्रिया पुरुषांना भ्रष्ट करतात, वाममार्गाला लावतात, त्यांना काम, क्रोध यांचे गुलाम बनवितात असे मनुस्मृतीने स्त्रीस्वभाव व स्त्रीचारित्र्याचा स्थायिभाव सांगणारे जे वर्णन केले, ते स्त्रीप्रतिमेचे विकृतीकरण करणारे, तिला नीचता देणारे व स्त्रियांची अप्रतिष्ठा करणारे आहे. स्त्रीस्वभाव व स्त्रीचारित्र्याच्या या स्थायिभावामुळेच स्त्रियांना नेहमी नियंत्रणात ठेवण्याची आवश्यकता असल्याचे मनुस्मृती सांगते. स्त्रियांची ही मनुप्रणीत नीचताच हिंदू स्त्रियांच्या गुलामीचे मूळ कारण आहे.

मनुस्मृतीने स्त्रियांना कुठलीही संपत्ती संपादन करण्याचा हक्क नाकारून व स्वतंत्रपणे कोणतीही गोष्ट करण्यावर बंधने आणून तिला पुरुषावर अवलंबित



ठेवले आणि पुरुषापासून विभक्त होण्यास तिला बंदी घातली. दुसरीकडे स्वतंत्र, विभक्त स्त्रीला तिरस्करणीय ठरवले, इतकेच नाही तर स्त्रीहत्या हा क्षुल्लक गुन्हा ठरवून स्त्रियांवरील हिंसेचे क्षुल्लकीकरण केले. स्त्रियांना यज्ञयागादी कार्य करण्यास बंदी करून त्यांना अमंगल व अपवित्र ठरविले. स्त्रियांना ज्ञानार्जन करण्यास बंदी करून त्यांच्या व्यक्तित्व विकासाच्या शक्यता संपवून टाकल्या. अशाप्रकारे स्त्रियांना पूर्णत्वाने नियंत्रणात आणले आणि त्यांना गुलामाच्या दर्जास आणून ठेवले. आंबेडकरांचे हे आकलन स्त्रियांना गुलाम बनविणाऱ्या साधनांचीही उकल करते. (आंबेडकर २००५ आ : ४०२-४०८)

स्त्री-पुरुष संबंधांचा अवकाश

कालपरत्वे वर्णाश्रम समाजाची लवचीकता कमी-कमी होत जाऊन त्याचे रूपांतर ब्राह्मणश्रेष्ठत्वावर आधारलेल्या ब्राह्मणीधर्मात झाले. या अवस्थेत वैदिक-ब्राह्मणीधर्माची अधोगती होऊन ताठर बनलेल्या वर्णव्यवस्थेविरोधात क्रांतीच्या स्वरूपात बौद्ध धर्माचा उदय झाला. वैदिक व ब्राह्मणीधर्माच्या अर्थात वर्णाश्रम समाजाच्या धर्माच्या नियमनासाठी स्त्रियांना संन्यासाचा अधिकार दिला गेला नव्हता परंतु वर्णव्यवस्थेविरोधातील बौद्धक्रांती रोखण्यास हे नियमन पुरेसे नव्हते. त्यामुळेच बौद्धक्रांती विरोधात प्रतिक्रांती केल्यानंतर ब्राह्मण शासकांनी मनुस्मृतीद्वारे हिंदू कायद्यात सुधारणा करून वर्णव्यवस्थेचा विकास वर्ण-जातिव्यवस्थेमध्ये केल्याचे आंबेडकरांनी मांडले आहे. प्रतिक्रांतिकारक

विजयी ब्राह्मणधर्माने त्याच्या पूर्वीच्या समाजनियमनाच्या नियमांमध्ये सात बदल केले. १) त्याने ब्राह्मणांना राज्य करण्याचा व राजहत्या करण्याचा अधिकार प्रस्थापित केला. २) त्याने ब्राह्मणांना विशेषाधिकारप्राप्त व्यक्तींचा वर्ग बनविले. ३) त्याने वर्णाचे रूपांतर जातीत केले. ४) त्याने शूद्र आणि स्त्रियांची अवनती केली. ५) त्याने जातीजातींत संघर्ष व समाजविरोधी भावना निर्माण केली. ६) त्याने श्रेणिबद्ध विषमतेची व्यवस्था निर्माण केली. ७) त्याने पूर्वीची लवचीक व पारंपरिक समाजव्यवस्था घट्ट व कायदेशीर बनवली.

वर्णाचे रूपांतर जातीत करण्यासाठी मनुस्मृतीने स्त्री-पुरुष संबंधाच्या कायदेशीर संरचनेमध्ये मूलगामी बदल केले. पूर्वीच्या लवचीक समाजव्यवस्थेच्या नियमांपैकी अनुलोम विवाहास मान्यतेचा नियम मनुस्मृतीने पूर्वीप्रमाणेच चालू ठेवला. याउलट प्रतिलोम विवाहास मान्यता देणारा पूर्वीचा नियम बदलून प्रतिलोम विवाहास मान्यता नाकारली. दुसऱ्या बाजूला पूर्वीच्या लवचीक समाजव्यवस्थेच्या विवाहातून निर्माण होणाऱ्या संततीचा वर्ण व वारसाहक्क निर्धारित करणारा पितृसावर्ण्याचा नियम बदलून त्याऐवजी मातृसावर्ण्याचा नियम प्रस्थापित केला. स्त्री-पुरुष संबंधांच्या संरचनेमध्ये केलेल्या या बदलामुळे जात ही श्रेणिबद्ध विषमतेची व्यवस्था बनली तशीच ती त्यामुळे पूर्वीची लवचीक व पारंपरिक वर्णाश्रम समाजव्यवस्थेच्या तुलनेत अधिक घट्ट बनली.

प्रतिलोमच्या नियमाने वर्णावर्णांतील संबंध बंद केला व एकमेकांप्रति समाजविरोधी भावना त्यांच्यामध्ये निर्माण केली. तसेच या नियमामुळे उच्च जातींच्या पावित्र्याची कल्पना संरक्षित केली गेली व उच्च जातींना कनिष्ठ जातींच्या दर्जावर घसरण्यापासून रोखले. या नियमामुळे बहिष्कार व कर्मकांडात्मक मृत्यूच्या माध्यमातून नवीन जात निर्माण झाली व त्यातूनच अनेक जाती निर्माण होणे शक्य झाले. प्रतिलोम विवाहास कायद्याने बंदी करून राजसत्तेच्या माध्यमातून त्याची अंमलबजावणी केली गेली. अनुलोम विवाहास मान्यता देणाऱ्या नियमासोबत पूर्वीच्या लवचीक समाजव्यवस्थेचा पितृसावर्ण्याचा नियम ही एक उपयुक्त व्यवस्था होती. अनुलोमने वर्णांचे परस्पर नाते जपून ठेवले तर पितृसावर्ण्याने उच्चवर्णांना संमिश्र बनवले. कारण ते विविध वर्णांच्या मातांपासून निर्माण होऊ शकत असत. अनुलोमच्या नियमासोबत मनुस्मृतीने मातृसावर्ण्याचा नियम प्रस्थापित केल्याने वर्णावर्णांतील परस्परसंबंधांचे, सामाजिक देवाणघेवाणीचे साधन नष्ट झाले

व कनिष्ठ वर्णांना उच्च वर्णात जाण्याचे दार बंद झाले. या नियमामुळे उच्च वर्णाच्या पुरुषांना त्यांच्या संततीच्या जबाबदारीतून केवळ या कारणाने मुक्त केले गेले की ती संतती कनिष्ठ वर्णाच्या स्त्रीपासून जन्मली होती. त्यामुळे अनुलोम विवाह हा केवळ लैंगिकतेचा, कनिष्ठ वर्णाच्या अपमानाचा व फजिती करण्याचा, उच्चवर्णीयांना कनिष्ठ वर्णाच्या स्त्रियांसोबत वेश्यावृत्ती करण्याचा विशेषाधिकार देणारा बनला. त्याचप्रमाणे व्यापक सामाजिक आशयाचा विचार करता वर्णावर्णांमध्ये पूर्ण विलगीकण झाले. अशाप्रकारे अनुलोमच्या नियमाने कनिष्ठ जातींच्या अपावित्र्याची कल्पना संरक्षित केली. अनुलोम हा कनिष्ठ जातींचे सांस्कृतिक गौणत्व प्रस्थापित करण्याचे प्रभावी साधन ठरला. या रचनेमध्ये त्याविरोधात बंड करण्याचा एकच मार्ग कनिष्ठ जातींकडे उपलब्ध राहतो तो म्हणजे स्वतःच्या जातीतील स्त्रियांची लैंगिकता नियंत्रित करून स्वतःच्या जातीची शुद्धता शाबूत ठेवणे. त्याचप्रमाणे उच्च जातीच्या पुरुषाकडे दोन पर्याय उपलब्ध असतात १. स्वतःच्या जातीच्या स्त्रियांची लैंगिकता नियंत्रित करून स्वतःच्या जातीची शुद्धता शाबूत ठेवणे व २. कनिष्ठ स्त्रियांची लैंगिकता नियंत्रित करून कनिष्ठ जातीची शुद्धता भ्रष्ट करणे. मनुस्मृतीने स्त्री-पुरुष संबंधांच्या कायदेशीर संरचनेमध्ये अशाप्रकारे मूलगामी बदल केल्याने स्त्रियांच्या लैंगिकतेचे श्रेणिबद्ध नियंत्रण करण्याची व्यवस्था निर्माण होते. जातीची श्रेणिबद्ध विषमतेची व्यवस्था स्त्रियांच्या लैंगिकतेचे श्रेणिबद्ध नियंत्रण करूनच तयार होते व टिकून राहते. (आंबेडकर १९८७ अ : २६६-३३१) म्हणूनच आंबेडकरांनी स्त्रियांना जातीचे प्रवेशद्वार असे संबोधले आहे. (आंबेडकर १९७९ : ०५-२२)

आंतरजातीय विवाहातून दर्जाच्या उतरंडीतील स्थान खाली घसरण्याची किंवा नवीन जात निर्माण होण्याची शक्यता असल्याने स्त्री-पुरुष संबंधांच्या या नव्या संरचनेमधील विवाहातून जात मोडतही नाही आणि पर्यायी पावित्र्य निर्माण होण्याची शक्यताही उरत नाही. स्त्री-पुरुष संबंधांचे हे नियम मोडणे ही अशक्यप्राय बाब बनते.

प्रस्थापित हिंदू मूल्यव्यवस्थेच्या चौकटीत जातिव्यवस्थेला आव्हान देणे म्हणूनच शक्य नाही त्यामुळे आंबेडकरांच्या मते धर्मांतर हाच जात मोडण्याचा एकमेव उपाय ठरतो.

वर्णाश्रम समाजव्यवस्थेला अधिक घट्ट बनविण्यासाठी मनुस्मृतीने स्त्री-पुरुष संबंधांच्या कायदेशीर संरचनेमध्ये केलेल्या बदलाबरोबरच शूद्रांना शस्त्र धारण करण्याचा व ज्ञान ग्रहण करण्याचा अधिकार नाकारला. गुलामाला

ज्ञानबंदी व हिंसाबंदीने जखडून गुलामीच्या जोखडातून बाहेर येण्याचे सर्व मार्ग हिंदू धर्म कायद्याने बंद केले.

आंबेडकरांची ही मांडणी गुलामगिरी आणि स्वामित्वाच्या अनेक पैलूंची स्पष्टता करणारी व स्त्रीमुक्तीच्या समग्र सिद्धांतनाच्या शक्यता व्यक्त करणारी आहे. स्त्री-पुरुष संबंधांची संरचना ही हिंसा, राजकीय स्वातंत्र्य, ज्ञान, मानसिक स्वातंत्र्य, व्यक्तिगत योग्यता, संपत्ती, लैंगिकता आणि प्रतिष्ठा यांचे स्वामित्व निर्धारित करणाऱ्या व्यापक समाजरचनेच्या आकृतिबंधातच अभिव्यक्त होते किंवा उभी राहत असते. हिंदू स्त्रियांची गुलामगिरी ही जातिव्यवस्थेच्या आकृतिबंधातच आकाराला येते. तिला स्वतंत्र अस्तित्व नसते. म्हणूनच भारतात पुरुषसत्ता व जातिव्यवस्था या परस्परावलंबी तसेच परस्परवाचकही आहेत तसेच जातिअंत आणि हिंदू स्त्रीमुक्ती या परस्परावलंबी तसेच परस्परवाचकही आहेत.

संपत्तीच्या खाजगीकरणामुळे ज्याप्रमाणे गुलामाला संपत्तीचे स्वामित्व व संपत्तीच्या उपभोगाचा अधिकार नाकारला जातो तसेच लैंगिकतेच्या खाजगीकरणामुळे स्त्रियांना लैंगिकतेचे स्वामित्व व लैंगिकतेच्या उपभोगाचा अधिकार नाकारला जातो. स्त्रियांच्या लैंगिकतेवर पुरुषांचे स्वामित्व मान्य केले जाते परंतु पुरुषांच्या लैंगिकतेवर स्त्रियांचे स्वामित्व मान्य केले जात नाही. त्याचप्रमाणे हिंसेच्या खाजगीकरणामुळे शासितांना हिंसेचे स्वामित्व व शस्त्र धारण करण्याचा अधिकार नाकारला जातो परंतु शासितांच्या विरोधात हिंसेचा मार्ग शासकांना नेहमीच उपलब्ध असतो. त्याचप्रमाणे राजकीय स्वातंत्र्य, मानसिक स्वातंत्र्य आणि व्यक्तिगत योग्यता व ते प्राप्त करून देणारे ज्ञान आणि सामाजिक प्रतिष्ठा यांचे सार्वत्रिकीकरण नाकारण्यामुळे, किंवा त्यांचे वितरण व्यक्ती अथवा गटापुरते मर्यादित ठेवल्यामुळे म्हणजेच त्यांच्या खाजगीकरणामुळे गुलामाला स्वामित्व व अधिकार नाकारले जातात. स्वामीची गुलामाकडून केवळ समर्पणाचीच अपेक्षा असते.

सामाजिक आदर्श आणि सांस्कृतिक स्वामित्व

स्वामित्वरक्षणाच्या कामी बलप्रयोगाचा उपयोग काही मर्यादेपेक्षा अधिक झाल्यास त्याचा समाजव्यवस्थेच्या स्थिरतेवर विपरीत परिणाम होतो. स्वामित्वरचनेस गुलामाची मान्यता मिळविणे शक्य झाल्यास ती अधिक काळ टिकणे शक्य होते. अशी मान्यता गुलामाकडून मिळवण्यासाठी त्याच्या सामाजिक रचनेतील स्थानाबाबत कोणतीही तडजोड न करता त्याच्या भूमिकेचे

उदात्तीकरण करण्याची व त्याला प्रतीकात्मक सन्मान देण्याची क्लृप्ती शासक वर्गांनी शोधून काढली आहे. या क्लृप्तीने गुलामगिरीचा प्रश्न प्राधान्याने ज्ञानाच्या क्षेत्रात आणला. सत्य जाणून घेण्याची माणसाची नैसर्गिक प्रेरणा माणसामध्ये स्वातंत्र्याची आस निर्माण करते तसेच सत्याचे आकलन माणसाला स्वतःवर बंधन घालण्यासदेखील प्रवृत्त करते. सत्याचे स्वरूप निर्धारित करण्याच्या व त्यास मान्यता मिळविण्याच्या प्रपंच्याद्वारे स्वामित्वनिर्मितीच्या, रक्षणाच्या अथवा निराकरणाच्या प्रयत्नात सामाजिक आदर्शांची निर्मिती केली जाते. हे सामाजिक आदर्श सामाजिक संबंधांना मनो-शारीर अथवा जड-चैतन्यमयी स्वरूपाच्या सांस्कृतिक क्षेत्रात प्रस्थापित करतात व स्वामित्वास सांस्कृतिक स्वरूप बहाल करतात. स्वामित्वाचे निराकरण करण्यासाठीचा संघर्ष त्यामुळे प्राधान्याने 'संस्कृतीनकारा'च्या व 'नवसंस्कृतीनिर्मिती'च्या स्वरूपात करावा लागतो, याचे सखोल भान आंबेडकरी तत्त्वज्ञानात असल्याचे दिसते.

हिंदू स्त्रीत्वाचा आदर्श

हिंदू स्त्रियांच्या सांस्कृतिक गुलामीस निश्चित करणाऱ्या 'स्त्रीशक्ती' आणि 'गृहलक्ष्मी' या संकल्पनांची चर्चा आंबेडकरांनी केली आहे. या संकल्पना हिंदू स्त्रीचा सामाजिक आदर्श आहेत. स्त्रीशक्ती या संकल्पनेची चर्चा करण्यासाठी आंबेडकर हिंदू मिथककथांतून पुढे येणारे काही प्रश्न उपस्थित करतात. त्यांना पडलेल्या हिंदू धर्मातील कोड्यांपैकी ही काही कोडी आहेत. १. ब्राह्मणांनी देवांना पदच्युत करून देवींना अनभिषिक्त का केले? २.ब्राह्मणांनी अहिंसक देवांचा विवाह रक्ताला तहानलेल्या देवींशी का लावला? हे ते प्रश्न होत. आंबेडकरांच्या मते देवतांचा जन्मच मुळी देवांचे किंवा पुरुषांचे प्रभुत्व प्रस्थापित करण्यासाठी झाला आहे. देवतांची वीर्यपूर्ण कृत्ये ही शक्तीचे प्रतीक म्हणून पाहिली जातात. देवतांची ही कृत्ये प्रत्यक्षात वर्णसंहाराची, कनिष्ठवर्णीय व असुरांवर वांशिक वर्चस्व (ethnic dominance) प्रस्थापित करण्यासाठी केली गेली आहेत. त्यामुळे स्त्रीशक्तीचे प्रतीक हे एका अर्थाने स्त्रियांच्या दुय्यमत्वाचेच प्रतीक आहे. ते स्त्रियांच्या स्वामित्वाला मान्यता देणारे नाही. (आंबेडकर १९८७ आ : ९९-१२६) त्यामुळे स्त्रीशक्तीचा सामाजिक आदर्श पुरुषांचे वर्णजातीय वर्चस्व टिकवण्याचे साधनमात्र आहे. लोकव्यवहारात देवी ही स्थानाची व स्थानिकांची स्वामिनी मानली गेली असली तरी ती देवांची स्वामिनी नाही.

स्त्रियांसाठीचा गृहलक्ष्मीचा आदर्श हादेखील स्त्रीस्वामित्वाचे वर्धन करणारा नाही. स्त्रीला संपत्ती धारण करण्याचा अधिकार नाही, पित्याकडून मिळालेल्या स्त्रीधनाशिवाय अन्य धनावर तिचा अधिकार नाही, याची नोंद

आंबेडकरांनी घेतली आहे.

"स्त्रियांनी गृहलक्ष्मी तेवढे व्हावे, त्याच्यापुढे स्त्रियांच्या प्रगतीची मजल जाऊ नये ही मर्यादा 'अबला उन्नतीप्रीत्यर्थ' झटणाऱ्या समकालीन बऱ्याच सुधारकांनी आपल्यापुढे ठेवल्याचे आंबेडकर दृष्टोत्पत्तीस आणून देतात. अशाप्रकारचे संकुचित ध्येय स्त्री वर्गासमोर ठेवणे अनुदारपणाचे आहे, दरेक व्यक्तिमात्राला पूर्णावस्थेस जाण्यास समाजाने अवसर दिला पाहिजे हे तत्त्व जर एकदा मान्य झाले तर मग स्त्रियांच्यापुढे असले हलके ध्येय ठेवण्यात यावे, याचे आम्हाला नवल वाटते. एका इंग्लिश तत्त्ववेत्त्याने असे सांगितले आहे की, ध्येयप्राप्ती न होणे हा काही गुन्हा नाही; पण कमीप्रतीचे ध्येय डोळ्यासमोर ठेवणे हा मात्र मोठाच गुन्हा आहे." अशी टीका आंबेडकरांनी केली आहे.

हिंदी स्त्रियांनी आपल्या अमेरिकन, चिनी, टर्की, रशियन वगैरे भगिनींप्रमाणे स्वातंत्र्याविषयी चळवळी करून पुरुषांच्या बरोबरीने हक्क मिळवावे. हिंदुस्तानात पुरुषांपुरुषांत चाललेल्या स्पर्धेत पुरुष आपली जातीने नेमून दिलेली कामे सोडून अन्य कामे करू लागली आहेत. पुरुषा-पुरुषांत चाललेला हा लढा विकोपाला गेला तरी तो थांबवा, एकमेकांशी बरोबरी करू नका असा उपदेश कोणी केला नाही. पदांसाठी चाललेल्या या जातींतील लढ्यातून अनिष्ट परिणाम होण्याचे भय कोणासही वाटत नाही, तर त्या लढ्यात स्त्रियांचा असा नवा प्रतिपक्ष उभा राहील तर राष्ट्र रसातळाला जाईल असे का वाटावे कोण जाणे. अशा लढ्यातून योग्य माणूस स्त्री अगर पुरुष योग्य जागी येऊन राष्ट्राचा अभ्युदय होईल, असे मत आंबेडकरांनी नोंदविले आहे. (आंबेडकर २००५अ : २०२)

स्त्रियांनी गृहलक्ष्मीच्या भूमिकेतून बाहेर येऊन व सार्वजनिक पदांसाठी पुरुषांशी स्पर्धा करून राष्ट्राच्या अभ्युदयात योगदान द्यावे, ही आंबेडकरांची अपेक्षा स्त्रीमुक्तीचा एक आयाम स्पष्ट करते. स्त्रियांना गृहलक्ष्मीच्या भूमिकेतून बाहेर येता यावे, राष्ट्राच्या अभ्युदयात योगदान देता यावे यासाठी पुरुषांना द्विभार्या प्रतिबंध करून व स्त्रियांना घटस्फोटाचा, पोटगीचा, संपत्तीचा, वारशाचा व दत्तक घेण्याचा अधिकार देऊन त्यांचे सक्षमीकरण कायदेशीर तरतूद करून करण्याचा प्रयत्न आंबेडकरांनी 'हिंदू कोड बिल'च्या माध्यमातून केल्याचे दिसते. हा कायदा हिंदूंची कुटुंबव्यवस्था नष्ट करणार आहे, अशी भूमिका घेऊन 'हिंदू कोड बिल'च्या विरोधात रस्त्यात उतरलेल्या हिंदू स्त्रिया व सनातनी पुरुष गृहलक्ष्मीच्या याच आदर्शाचा पुरस्कार करीत होते. भारतीय राज्यघटना बदलण्याची इच्छा बाळगणाऱ्या शक्ती आजही याच आदर्शांचा पुरस्कार करीत आहेत.

स्त्रीमुक्तीविरोधी शक्तींशी अविरत मुकाबला करण्यासाठी स्त्रियांचे केवळ लौकिक अर्थाचे सक्षमीकरण पुरेसे नाही याची जाण आंबेडकरांना आहे म्हणूनच स्त्रियांचे आत्मतेज जागृत होणे त्यांना गरजेचे वाटते. असे आत्मतेज व आत्मबल हेच दरेक व्यक्तिमात्राचे पूर्णावस्थेस जाण्यास आवश्यक साधन व साध्यही आहे. मुक्तीची इच्छा असणाऱ्या अस्पृश्य व सर्वजातीय हिंदू स्त्रियांसाठी त्यांचा हाच संदेश आहे. अस्पृश्य स्त्रियांना त्यांनी वेळोवेळी दिलेल्या संदेशातून हीच बाब स्पष्ट झाली आहे.

हिंदू समाजातील स्त्री-पुरुष कलह

अस्पृश्यतेचा प्रश्न आंबेडकरांनी वर्गकलहाची बाब मानली व या कलहातून सुटका करून घेण्यासाठी अस्पृश्यांकडे पुरेसे सामर्थ्य आहे काय, असा प्रश्न विचारला. अस्पृश्यांकडे मनुष्यबळ, द्रव्यबळ व मानसिक बळ या तिन्ही बळांची कमतरता आहे असे मत नोंदवून ही बळे अस्पृश्यांना मिळवावी लागतील असेही स्पष्ट केले. स्त्री-पुरुष भेदाचा मूलभूत आधार जैविक असल्याने व या आधारावर स्त्री-पुरुष कलह एका मर्यादेपुढे होऊ शकत नसल्यामुळे स्त्रियांचा प्रश्न हा स्पष्टपणे वर्गकलहाचा प्रश्न बनू शकत नाही. म्हणून स्त्री-पुरुष कलहाचे स्वरूप मूलतः सांस्कृतिक स्वरूपाचे बनते. स्त्रिया या सांस्कृतिक वर्ग किंवा रचित आहेत असे मानले व अस्पृश्यांप्रमाणे त्यांच्या बळाचे मोजमाप केले तर स्त्रियांकडे मनुष्यबळ तर आहे पण द्रव्य बळ व मानसिक बळाची कमतरता आहे असे मानावे लागेल. द्रव्य बळाची तरतूद कायद्याद्वारे सक्षमीकरणाने करता येईल पण मानसिक बळ प्राप्त करण्यासाठी अस्पृश्यांप्रमाणेच स्वाभिमानाचा, आत्मोन्नतीचा मार्ग अनुसरावा लागेल.

माणसाचे जीवन स्वतंत्र असते त्यामुळे समाजात राहिला तरी त्याचा लोप होत नाही. माणसाचा जन्म सेवेकरता नसून आत्मोन्नतीकरिता आहे. व्यक्तीच्या आत्मोन्नतीकरिता पोषक वातावरण निर्माण करणे, ही धर्माची मूलभूत कल्पना आहे ही बाब लक्षात घेतली तर हिंदू धर्मात तुमची आत्मोन्नती होऊ शकते का? हा अस्पृश्यांना विचारलेला प्रश्न आंबेडकर स्त्रियांनाही विचारतील व हिंदू धर्मात स्त्रियांची आत्मोन्नती कधीही होऊ शकत नाही याची ग्वाही देतील, कारण त्यांच्यामते व्यक्तीच्या विकासासाठी सहानुभूती, समता व स्वातंत्र्य या तीन गोष्टींची आवश्यकता असते. हिंदू धर्मात तीनपैकी एकतरी बाब तुमच्यासाठी उपलब्ध आहे काय असा अस्पृश्यांना विचारलेला प्रश्न आंबेडकर स्त्रियांनाही विचारतील. अस्पृश्यांप्रमाणे स्त्रियांबाबतीतही या

प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थीच आहे याची जाण आंबेडकरांनी व्यक्त केली आहे. 'ढोल, गंवार, शूद्र, पशू, नारी' या सकलांना 'ताडन के अधिकारी' मानणाऱ्या धर्मात स्त्रियांना सहानुभूती, समता व स्वातंत्र्य आहे, असे म्हणता येईल काय ?

आंबेडकर स्त्रियांनाही तोच संदेश देतील जो त्यांनी अस्पृश्यांना दिला आहे. "माणूस धर्माकरता नाही धर्म माणसाकरिता आहे. माणुसकी प्राप्त करून घ्यावयाची असेल तर धर्मांतर करा. समता प्राप्त करून घ्यावयाची असेल तर धर्मांतर करा. स्वातंत्र्य प्राप्त करून घ्यावयाचे असेल तर धर्मांतर करा. संसार सुखाचा करायचा असेल तर धर्मांतर करा. बुद्धाच्या शब्दांचा आश्रय करून ते सांगतील, स्त्रियांनो तुम्ही सूर्याप्रमाणे स्वयंप्रकाशित व्हा! पृथ्वीप्रमाणे परप्रकाशित राहू नका! स्वतःवरच विश्वास ठेवा, दुसऱ्या कोणाच्या अंकित होऊ नका! सत्याला धरून रहा! सत्याचाच आश्रय करा! दुसऱ्या कोणाला शरण जाऊ नका! तुम्ही आपले आधार व्हा! तुम्ही स्वतःच्या बुद्धीला शरण जा! दुसऱ्या कोणाचाही उपदेश ऐकू नका! दुसऱ्या कोणालाही वश होऊ नका! सत्याचा आधार घ्या! सत्याला शरण जा! दुसऱ्या कोणालाही शरण जाऊ नका! हा भगवान बुद्धाचा उपदेश तुम्ही ध्यानात ठेवलात तर तुमचा निर्णय चुकीचा होणार नाही." (आंबेडकर २००२ : ४८२-५२५)

संदर्भ :

१. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब (१९७९) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे, खंड ०१*, म. भि. चिटणीस व इ. (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

२. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब (१९८७ अ) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे*, खंड ०३, वसंत मून (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

३. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब (१९८७ आ) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे*, खंड ०४, म. भि. चिटणीस व इ (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

४. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब (२००२) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे*, खंड १८ भाग १, वसंत मून व हरी नरके, (संपा), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

५. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब (२००५ अ) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे*, खंड १९, वसंत मून व हरी नरके (संपा.), डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

६. आंबेडकर, डॉ. बाबासाहेब (२००५ आ) : डॉ. *बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे*, खंड २०, हरी नरके (संपा.), प्र. आवृत्ती, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, शिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

संशोधित

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी केलेली मातृदेवतांची चिकित्सा

हिंदुवादाचे कोडे (RIDDLES IN HINDUISM) आणि *प्राचीन भारतातील क्रांती व प्रतिक्रांती (REVOLUTION AND COUNTER REVOLUTION IN ANCIENT INDIA)* या ग्रंथांच्या संदर्भात

अशोक राणा

लेखक व संशोधक
यवतमाळ
ashokrana.2811@gmail.com

जगातील सर्वच प्राचीन संस्कृतींमध्ये मातृदेवतांची उपासना प्रचलित होती, हे पुरातात्त्विक अवशेष तसेच ग्रांथिक पुराव्यांवरून स्पष्ट झाले आहे. यावरून मानवी संस्कृतीच्या प्रारंभापासूनच मातृसत्ताक समाज अस्तित्वात असल्याचे अभ्यासक मानतात. जगातील सर्वात प्राचीन मातृदेवतेची प्रतिमा सिरिया व इझ्रायल या देशांमधील गोलन टेकड्यांमध्ये 'बेरेखट ऱ्याम' या पुरातात्त्विक स्थळी १९८१मध्ये आढळली आहे. त्यामुळे तिला *व्हीनस ऑफ बेरेखट ऱ्याम* या नावाने संबोधले जाते. तिचा काळ साधारणपणे इसवी सनपूर्व २३०००० ते इसवी सनपूर्व ७००००० या दरम्यानचा असल्याचे सिद्ध झाले आहे. (*Venus of Berekhat Ram - Visual Arts Cork*)

त्यावरून सात लक्ष वर्षांपूर्वी मातृदेवतांची उपासना या भागात होत असावी, असा निष्कर्ष काही अभ्यासकांनी काढला आहे. ही प्रतिमा मातृदेवतेची आहे किंवा नाही याविषयी अभ्यासकांमध्ये मतभेद आहेत. प्राचीन मानवी समाजामध्ये धर्मकल्पनेचा उगम दोन लक्ष वर्षांपूर्वी झाला होता, असेही मानले जाते. त्यामुळे त्यापूर्वीच्या अवशेषांमध्ये धर्मकल्पना आढळत नाही, असे अभ्यासक मानतात. असे असले तरी प्रागैतिहासिक काळातील मातृदेवतांच्या उपासनांचा संप्रदाय साधारणपणे तीस ते चाळीस हजार वर्षांपूर्वीपासून अस्तित्वात असल्याचे संशोधकांनी सिद्ध केले आहे. या काळात तसेच या पूर्वीच्या काळातील मातृदेवतांच्या प्रतिमांना *व्हीनस* या शब्दाने संबोधले गेले आहे. (शर्मा १९८६ : १)

मातृदेवतांच्या उपासना या प्राचीन मानवी समाजातील कर्तृत्ववान महिलांविषयी असलेल्या सन्मानाचे प्रतीक म्हणून प्रचलित झाल्या असाव्यात. पुढील काळात निर्माण झालेल्या पुरुषप्रधान संस्कृतीने स्त्रियांना दुय्यम स्थान देऊन त्यांच्या कर्तृत्वाला प्रतिबंध केला असल्याचे प्राचीन संस्कृतींमधील पुराकथा व परंपरांमधून दिसून येते. या पुराकथा व परंपरांमधील तपशिलाचा अभ्यास व विश्लेषण आज जगभरातील स्त्रीवादी संघटना व विचारवंत करीत आहेत. मातृपूजनाच्या प्रेरणा व त्यांचे स्वरूप याविषयी मानवशास्त्रज्ञांनी जी निरीक्षणे नोंदविली आहेत, त्यांचा आधार घेऊन हा अभ्यास विकसित झाला आहे. या पार्श्वभूमीवर आपण डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी *हिंदुवादाचे कोडे* आणि *प्राचीन भारतातील क्रांती व प्रतिक्रांती* या ग्रंथांमध्ये मांडलेल्या विचारांचा परामर्श घेणार आहोत.

हिंदुवादाचे कोडे हा ग्रंथ डॉ. आंबेडकरांनी सप्टेंबर १९५६मध्ये म्हणजेच बौद्ध धम्माची दीक्षा घेण्याच्या एक महिन्यापूर्वी तर *क्रांती व*

प्रतिक्रांती हा ग्रंथ त्यांच्या महापरिनिर्वाणापूर्वी लिहिलेला आहे. तो त्यांच्या मृत्यूमुळे अपूर्णावस्थेत आहे. *हिंदुवादाचे कोडे (रिडल्स इन हिन्दुइज़्म)* हा ग्रंथ त्याच्याआधी लिहिला गेला असल्यामुळे त्यामधील मातृदेवतांचे संदर्भ आधी अभ्यासासाठी घेऊ या.

धर्मचिकित्सा आणि मिथकचिकित्सा

समाजपरिवर्तनाच्या कार्यासाठी धर्मचिकित्सा ही एक आवश्यक बाब मानली जाते. धर्म ही संस्था आस्थेवर टिकून असते आणि या आस्था 'दैवत' संकल्पनेवर आधारलेल्या असतात. पर्यायाने धर्मचिकित्सेला प्रारंभ करताना आपणास संबंधित दैवतांचीही चिकित्सा करावीच लागते. दैवतांशी संबंधित कथा म्हणजेच मिथके होत. त्यांना *पुराकथा, पुराणकथा, प्राक्कथा, दैवतकथा* इत्यादी शब्दांनीही संबोधले जाते. अशा कथा बरेचदा संबंधित दैवतांची स्तुती तसेच वर्णन करण्याच्या ओघात आलेल्या अतिशयोक्त माहितीमुळे त्यांची बदनामी करणाऱ्या ठरतात. त्यामागील कारणे कोणती, तसेच त्या निर्माण होण्यामागील प्रेरणा आणि त्या आजवर का टिकून आहेत, याची तपासणी म्हणजे मिथकचिकित्सा होय.

'चिकित्सा' या शब्दाचा अर्थ उपचार असाही होतो. वैद्यकीय व्यवसायात तो याच अर्थाने वापरला जातो. परंतु उपचाराआधी संबंधित रोगाची शहानिशा करणे म्हणजेही चिकित्साच होय. अशा दुहेरी अर्थाने चिकित्सा हा शब्द वापरला जातो.

चिकित्सा की अभिनिवेश?

समाजपरिवर्तनाच्या ध्येयाने प्रेरित व्यक्तींचा हेतू हा समाजातील अनिष्ट रूढी व प्रथा-परंपरा नष्ट करणे हा असतो. विशेषतः ज्या प्रथा-परंपरा सामाजिक शोषणाला कारणीभूत ठरतात त्यांचा नायनाट करणे, हे त्यांचे अंतिम उद्दिष्ट असते. त्यामुळे त्यांची भूमिका वैद्यकीय व्यवसायातील डॉक्टरसारखीच असते. खरे तर ती तशी असावी अशी अपेक्षा करायला हरकत नाही. परंतु समाजातील कुप्रथा नाहीशा करण्याच्या उदात्त हेतूने त्यांची चिकित्सा करणारे लोक या भूमिकेतून ती करताना दिसत नाहीत. ते या प्रथांचा उल्लेख करताना संबंधित लोकसमूहाची खिल्ली उडवितात. तसेच आपण ज्या लोकसमूहाचे घटक आहोत, त्याचे उदात्तीकरण करीत राहतात. त्यामुळे त्यांनी शत्रुपक्षात टाकलेल्या लोकसमूहातील कुप्रथा दूर होणे मात्र बाजूलाच राहते. परिणामी

अशा दोन परस्परभिन्न लोकसमूहांमध्ये द्वेषाची भावना वाढीस लागते. त्याचबरोबर अशा व्यक्तींच्या समूहातील अनिष्ट प्रथा-परंपरांची चिकित्सा केली जात नाही. त्यामुळे त्या दूर होण्याऐवजी सतत वाढत राहतात. अशा परिस्थितीत त्यांना इतरांच्या दोषांवर भाष्य करण्याचा अधिकार राहत नाही.

'चिकित्सा' या शब्दाचा एक अर्थ सत्यशोधन असाही आहे व त्यासाठी सत्यशोधकांमध्ये न्यायबुद्धी असणे, ही पहिली अट आहे. तटस्थता असल्याशिवाय न्यायबुद्धी निर्माण होणे शक्यच नाही. आपण एखाद्या पक्षाची बाजू घेऊन न्यायदान करण्याचा आव आणीत असू, तर तो केवळ इतरांवर अन्यायच ठरतो. अशा अन्यायामागे अभिनिवेश कारणीभूत असतो. अभिनिवेश हा नेहमीच चिकित्सेच्या मार्गातील धोंड ठरत आला आहे. विशेषतः तो चिकित्सेच्या आवरणाखाली वावरत असला, तर तो अधिकच धोकादायक असतो. आज आपण पाहतो की समाजपरिवर्तनासाठी झटणाऱ्या चळवळी, संस्था व संघटनांमधील बहुतांश नेते, कार्यकर्ते, वक्ते, लेखक, विचारवंत हे अशा अभिनिवेशाचे बळी ठरलेले आहेत. त्यामुळे त्यांच्याकडून तटस्थतेने सामाजिक समस्यांची चिकित्सा होणे अशक्यप्राय होऊन बसले आहे. परिणामी, अशा लोकांविषयी तसेच त्यांच्या चळवळीविषयी समाजामध्ये नकारात्मक भावना वाढत आहे. मुळात या साऱ्या तथाकथित परिवर्तनवादी चळवळीच नकारात्मक झालेल्या आहेत असे दिसून येते. त्यांच्यात चिकित्सेचा अभाव असून अभिनिवेश मात्र काठोकाठ भरलेला दिसून येतो. याचे एक संभाव्य कारण असे की चिकित्सा व अभिनिवेश यांमधील फरकच त्यांना ठाऊक नाही. तो समजून घेऊन आपण समाजपरिवर्तनाच्या लढ्यात सहभागी व्हायला हवे. अन्यथा आपली सारी धडपड केवळ बुडबुड्यासारखी हवेत तरंगत राहील. काही काळ त्यावर उदात्त विचारांची सूर्यकिरणे पडून त्यामधील मोहक रंग दिसायला लागले तरी, पाण्यावरील बुडबुडा फुटल्यावर जसे काहीच शिल्लक राहत नाही व आपण काहीच हाती न लागल्यासारखे ओशाळतो, तसे कार्यकर्त्यांचे होऊ शकते. म्हणून आपण अभिनिवेशापेक्षा चिकित्सेचा मार्ग अवलंबिला पाहिजे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी याच भूमिकेतून धर्मचिकित्सा केलेली आहे.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांची भूमिका

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी अतिशय प्रतिकूल परिस्थितीवर मात करीत आपली व आपल्या समाजाची प्रगती केली, त्याला इतिहासात तोड नाही.

भारताचे संविधान हे त्यांच्या स्वप्नांचे मूर्त प्रतीक आहे. त्यापूर्वी त्यांनी ज्या ज्या चळवळी केल्या व त्यांना पूरक असे साहित्य निर्माण केले, त्यातून त्यांचा समाजाविषयीचा कळवळा दिसून येतो. कळवळा व तळमळ असल्याशिवाय कुणीही समाजाचे भले करू शकत नाही. संत तुकोबारायांचे *बुडती हे जन देखवे न डोळा, येतसे कळवळा म्हणोनिया* ; हे वचन समस्त परिवर्तनवादी कार्यकर्ते आणि चळवळीसाठी आदर्शवत आहे. तळमळ, कळवळा आणि चळवळ यांना एकरूपत्व दिल्याशिवाय अपेक्षित समाजपरिवर्तन होऊ शकत नाही, हे आपण कायम लक्षात ठेवले पाहिजे. डॉ. आंबेडकरांच्या जीवनकार्यातून आपणास त्याचे साक्षात दर्शन होते.

भारतात असलेली अस्पृश्यता व तिचे जोरकसपणे तसेच निर्लज्जपणे समर्थन करणारी धर्मव्यवस्था जगात कुठेही नाही, हे एक भीषण वास्तव आहे. आपल्या बालपणापासूनच डॉ. आंबेडकरांनी तिचे दाहक वास्तव अनुभवले होते. केवळ अस्पृश्य असल्यामुळे त्यांच्या थोरल्या भावाला शाळेतील गुरुजींनी संस्कृत विषय शिकवायला नकार दिला होता. त्यामुळे तीव्र इच्छा असूनही त्यांनी संस्कृत भाषा शिकण्याची इच्छा आपल्या शिक्षकांकडे व्यक्त केली नाही. संस्कृतला पर्याय असलेली फारशी भाषा त्यामुळे त्यांना शिकावी लागली. कालांतराने या दोन भाषांमधील साम्य लक्षात आल्यावर त्यांना फारशी भाषेतील *झेंद-अवेस्ता* व संस्कृत भाषेतील *ऋग्वेद* या ग्रंथांमधील साम्यस्थळे दिसून आली. त्यातून त्यांचा *शूद्र पूर्वी कोण होते?* हा ग्रंथ सिद्ध झाला. अशा तौलनिक अभ्यासाचा भारतीय विद्वानाने लिहिलेला कदाचित हा पहिलाच ग्रंथ असेल. या ग्रंथामधून त्यांनी आज जे स्वतःला ओ.बी.सी. म्हणवितात, त्यांचा पूर्वेतिहास मांडलेला आहे. आर्यांच्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेतील 'शूद्र' या चौथ्या वर्णात समाविष्ट असल्यामुळे स्वतःला सवर्ण म्हणून मिरविणाऱ्या या लोकसमूहाची पार्श्वभूमी या ग्रंथामधून त्यांनी चित्रित केली आहे. परंतु, 'शूद्र' या शब्दाचा चुकीचा अर्थ घेतल्यामुळे ज्यांच्यासाठी तो ग्रंथ लिहिला गेला त्यांचे जसे या ग्रंथाकडे दुर्लक्ष झाले, तसेच ज्यांच्याकरिता लिहिला नाही त्यांचेही झाले. तशीच गत *रिडल्स इन हिन्दुइजम* या ग्रंथाची झाली आहे. वादाच्या गदारोळात सापडलेला हा ग्रंथ अजूनही चिकित्सेपासून दूर आहे. त्याच्या प्रती मोठ्या प्रमाणात प्रकाशित होतात आणि वाचल्याही जातात पण त्यावर चिकित्सक लेखन कुणी करीत नाही. त्याला कारणीभूत गेल्या तेहेत्तीस वर्षांपूर्वीच्या (१९८७) वादाची पार्श्वभूमी आहे.

रिडल्स इन हिन्दुइझम **व त्यावरील वाद**

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी १९५६च्या सप्टेंबर महिन्यात हा ग्रंथ इंग्रजी भाषेत लिहिला. त्यांचे बहुतांश ग्रंथ इंग्रजी भाषेत आहेत. तसाच हाही एक ग्रंथ आहे. पुढील ऑक्टोबर महिन्याच्या चौदा तारखेला त्यांनी प्रचंड प्रमाणातील आपल्या अनुयायांसह बौद्ध धम्माची दीक्षा घेतली. या ऐतिहासिक घटनेला केवळ पावणे दोन महिने होत आले असतानाच त्यांचे दुःखद निधन झाले. त्यामुळे या ग्रंथामध्ये जे काही फेरफार त्यांना करायचे होते ते राहून गेले. बौद्धधम्माचा स्वीकार केल्यामुळे हिंदुधर्माच्या चिकित्सेची कुणाला आवश्यकता वाटली नसावी. म्हणून कदाचित हा ग्रंथ प्रकाशित व्हायचा राहिला. परंतु त्यातील परिशिष्टाच्या रूपात असलेले *राम व कृष्णाचे कोडे* मात्र अनेकदा प्रकाशित झाले व त्यांचे वाचनही मोठ्या प्रमाणात झाले. त्याचप्रमाणे हिंदू धर्मियांना हिणविण्याकरिता त्यांचा वापर नवबौद्ध विद्वान व वक्त्यांनी सतत केला. परिणामी या लेखनाविरुद्ध सनातनी तसेच सर्वसाधारण हिंदूमध्ये संताप होताच. या संतापाला वाट करवून दिली ती *दैनिक लोकसत्ता* या मुंबईहून प्रकाशित होणाऱ्या नियतकालिकाचे तत्कालीन संपादक माधव गडकरी यांनी.

१९८७ च्या नोव्हेंबर महिन्यात न्या. म. गो. रानडे यांनी स्थापन केलेल्या सामाजिक परिषदेची शताब्दी होती. सामाजिक परिषदेत सामाजिक समस्यांवर चर्चा होत असे. म्हणून टिळकांच्या अनुयायांनी राष्ट्रीय सभेसोबत शेवटच्या दिवशी भरणाऱ्या सामाजिक परिषदेचा मंडप जाळून टाकला होता. न्या. रानडे यांच्या हयातीतच ही घटना घडली होती. अशा या परिषदेचे पुनरुज्जीवन माधव गडकरी यांनी केले. त्यांचे जन्मस्थान नाशिक जिल्ह्यातील निफाड हे होते. तसेच न्या.रानडे यांचेही जन्मगाव तेच होते. त्यामुळे निफाड या गावी न्या. सुजाता मनोहर यांच्या अध्यक्षतेखाली *सामाजिक परिषदेचा शताब्दी समारंभ* २८ व २९ नोव्हेंबर १९८७ रोजी संपन्न झाला. या समारंभात मिरविण्याआधीच माधव गडकरी यांचे हे तथाकथित पुरोगामित्व उघडे पडले ते त्यांच्या एका लेखाने. त्यांनी *दैनिक लोकसत्ता*च्या १ नोव्हेंबर १९८७च्या अंकातील चौफेर या आपल्या सदरात *डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : लेखन व भाषणे* या शृंखलेखाली महाराष्ट्र शासनाच्या वतीने प्रकाशित झालेल्या डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या साहित्याच्या चौथ्या खंडाच्या प्रकाशनावर ताशेरे ओढणारे लेखन केले. ऑक्टोबर महिन्यात हा खंड प्रकाशित झाला

होता आणि त्यात *रिडल्स इन हिन्दुइजम* या ग्रंथाचा समावेश होता. त्यातील परिशिष्टात असलेले *राम आणि कृष्णाचे कोडे* हा त्यांच्या टीकेचा विषय होता.

ज्या दिवशी गडकऱ्यांचा हा लेख प्रकाशित झाला त्याच दिवशी अमरावतीला *मराठा महासंघा*चे वार्षिक अधिवेशन होते. या अधिवेशनाच्या कार्यक्रम पत्रिकेवर कोणताच विशिष्ट कार्यक्रम नव्हता. केवळ कार्यकर्त्यांचा मेळावा असे त्याचे स्वरूप होते. या अधिवेशनाच्या विस्कळीत स्वरूपाच्या कार्यक्रमाला उठाव आणणारी कृती अमरावतीच्या *विश्व हिंदू परिषदे*चे अध्यक्ष असलेल्या डॉ. मुरके यांनी केली. त्यांनी *मराठा महासंघा*चे अध्यक्ष शशिकांत पवार यांना गडकऱ्यांचा ‘तो’ लेख दाखविला व आपल्या दैवतांची बदनामी महाराष्ट्र शासन करीत असल्यामुळे त्याचा निषेध व्हायला हवा असा सल्ला दिला. कोणताही प्रभावी उपक्रम हाती नसलेल्या शशिकांत पवारांनी त्यांच्या सल्ल्याची लगेच अंमलबजावणी केली. डॉ. आंबेडकरांच्या प्रस्तुत पुस्तकाची प्रत त्यांच्याजवळ नसल्यामुळे त्यांनी *रिडल्स इन हिन्दुइझम* हे शब्द लिहिलेला कागद मुखपृष्ठावर चिपकवून अमरावतीची *टेलिफोन डिरेक्टरी* जाहीरपणे जाळली. दुसऱ्याच दिवशी *दैनिक लोकसत्ता*मध्ये त्याविषयीची विस्तृत बातमी प्रकाशित झाली. त्यात बाबासाहेबांच्या पुस्तकाची होळी करण्यात आली, असे ठळकपणे लिहिले होते. आंबेडकरी जनतेमध्ये मराठ्यांच्या विरोधात वातावरण तयार करणे, हाच यामागील हेतू असावा. कारण त्यावेळी महाराष्ट्राच्या मुख्यमंत्रीपदी असलेल्या शंकरराव चव्हाण यांच्याविरोधात सत्ताकारण चालू होते. त्यांच्या विरोधी गटाने चालविलेल्या मोहिमेचा एक भाग म्हणून शासनाच्या पैशातून ‘अशी’ चैन करणाऱ्या मुख्यमंत्र्याला सत्तेवरून हाकलावे हा सूर उमटत होता. डॉ. आंबेडकरांचे प्रस्तुत पुस्तक म्हणून *टेलिफोन डिरेक्टरी* जाळणारे शशिकांत पवार मात्र यावेळी सवर्णांचे हिरो म्हणून पुढे आले. यादरम्यान अनेक वृत्तपत्रांनी त्यांच्या मुलाखती प्रकाशित केल्या व दूरदर्शननेही त्यांची विशेष दखल घेतली. महाराष्ट्रभर आंबेडकरी अनुयायांनी *रिडल्स*समर्थक आंदोलनांचा धुरळा उडवून दिला होता. २३ नोव्हेंबर १९८७ रोजी मुंबईत *रिडल्स*समर्थक मोर्चामध्ये दहा लाख आंबेडकरी अनुयायी सहभागी झाले होते. या मोर्चाचा प्रारंभ तत्कालीन बोरीबंदर म्हणजेच आजच्या छत्रपती शिवाजी महाराज टर्मिनसपासून होऊन तो मंत्रालयात जाणार होता. परंतु हुतात्मा चौकात आल्यावर काळा घोडा परिसरात त्याला अडविण्यात आले. त्यानंतर दुसऱ्या दिवशी मुंबईचे महापौर असलेले छगन भुजबळ यांनी हुतात्मा चौक परिसर गोमूत्राने धूऊन काढला होता. ठाणे येथे डिसेंबर १९८७

मध्ये वसंत कानेटकरांच्या अध्यक्षतेखाली झालेल्या *अ.भा.मराठी साहित्य संमेलनात*सुद्धा *रिडल्स*समर्थक व विरोधक असे दोन मोर्चे निघाले.

या आंदोलनाची दखल घेत मुख्यमंत्री ना. शंकरराव चव्हाण आणि शिवसेनाप्रमुख मा. बाळासाहेब ठाकरे यांच्यात झालेल्या चर्चेनुसार, 'या ग्रंथात व्यक्त झालेल्या मताशी महाराष्ट्र शासन सहमत असेलच असे नाही' अशी तळटीप टाकून या ग्रंथाची आवृत्ती शासनातर्फे प्रकाशित करण्यात आली. हिंदुधर्माचा त्याग केलेल्या डॉ. आंबेडकरांनी हिंदुधर्मावर बोलण्याचे कारण नाही, असा *रिडल्स*ला विरोध करणाऱ्या शशिकांत पवारांचा युक्तिवाद होता. परंतु हे पुस्तक ते हिंदू असतानाच लिहिले होते, हे कळल्यावर मात्र त्यांचे हसे झाले. इतिहासकार प्रा. मा. म. देशमुख *मराठा महासंघा*च्या १९८८च्या शिवजयंती कार्यक्रमात मुंबईला गेले असताना त्यांनी शशिकांत पवार यांना त्यांच्या चुकीची जाणीव करवून दिली तेव्हा त्यांनी याबद्दल दिलगिरी व्यक्त केली. परंतु तिला फारशी प्रसिद्धी मिळाली नाही. माधव गडकरी यांनी पुढील वर्षीच्या *लोकसत्ता दिवाळी अंका*त यावर लिहिताना म्हटले होते की, एवढा मोठा मोर्चा मी आयुष्यात कधीही पाहिला नाही. याच ठिकाणी त्यांनी 'मी यापुढे डॉ. आंबेडकरांच्या विरोधात कधीही लिहिणार नाही ' अशी प्रतिज्ञा केली होती.

या घटनेचा *शिवसेना* या सामाजिक संघटनेने पुरेसा फायदा घेतला व पुढे एक राजकीय पक्ष म्हणून ही संघटना पुढे आली. एवढेच नव्हे तर त्यांनी नंतर मराठ्यांना डिवचण्याच्या हेतूने मनोहर जोशींच्या रूपात एका ब्राह्मणाला जाणीवपूर्वक महाराष्ट्राच्या मुख्यमंत्रीपदी बसविले. डॉ. आंबेडकरांची निंदा करणारा *मराठा महासंघ* मात्र अजूनही सत्तेच्या आसपासही फिरकू शकला नाही.

त्यानंतर १९९० मध्ये *मराठा सेवा संघा*ची स्थापना झाली. मराठ्यांच्या सर्वांगीण विकासासोबतच सामाजिक समतेसाठी लढणारी संघटना, असे तिचे आजचे स्वरूप आहे व ती फुले-शाहू-आंबेडकरांना आपले आदर्श मानते. *रिडल्स*विरोधात महाराष्ट्रभर वादाचे रान माजविणारा *मराठा महासंघ* मात्र आज अनेक तुकड्यांमध्ये विभागला आहे. इतर मागासवर्गीयांना शैक्षणिक, सामाजिक व आर्थिक आरक्षण देण्याची शिफारस करणाऱ्या *मंडल आयोगा*ला विरोध करणाऱ्या *मराठा महासंघा*ने मराठ्यांना *मंडल आयोगा*त समाविष्ट करवून घ्यावे अशी मागणी केली होती. तशीच मागणी आज *मराठा सेवा संघ* करीत आहे. मराठे हे इतर मागासवर्गात मोडतात, असा त्यांचा युक्तिवाद आहे.

या पार्श्वभूमीवर आपण डॉ. आंबेडकरांच्या प्रस्तुत वादग्रस्त पुस्तकावर चर्चा करीत आहोत. म्हणून या पुस्तकाचे स्वरूप कसे आहे, हे आपण या ठिकाणी पाहू या.

रिडल्सचे स्वरूप

रिडल्स इन हिंदुइझम या ग्रंथाचे मराठी भाषांतर *हिंदुवादाचे कोडे* या शीर्षकाखाली झालेले आहे. त्या ग्रंथाचे धार्मिक, सामाजिक व राजकीय असे तीन भाग केले गेले आहेत. त्यापैकी पहिल्या भागात एकूण १५ लेख व ५ परिशिष्टे आहेत. या लेखांची शीर्षके अनुक्रमे अशी आहेत -

१) मी हिंदू आहे, हे कसे मानावे? २) *वेदां*ची निर्मिती केव्हा झाली ३) अन्य शास्त्र आणि *वेदां*चा उगम ४) वेदप्रामाण्याबाबत ब्राह्मणांचे कसब ५) *वेद* हे मानव किंवा ईश्वरनिर्मित नाहीत हे ब्राह्मणांनी का घोषित केले असावे? ६) *वेदां*तील विषय सामग्रीला नैतिक व आध्यात्मिक मूल्य आहे काय? ७) परिवर्तन घडले आणि शास्त्रांपेक्षा *वेद* कमी असल्याचे ब्राह्मणांनी घोषित केले? ८) *वेद* आणि *उपनिषदे* यांचा संघर्ष ९) *उपनिषदांना वेदां*पेक्षा कमी दर्जाचे (गौण) कसे ठरविले गेले? १०) हिंदू देवांना एकमेकांशी संघर्ष करण्यास ब्राह्मणांनी का भाग पडले? ११) ब्राह्मणांनी हिंदू देवतांची उत्पत्ती आणि विनाश करण्यास हिंदूंना भाग का पडले? १२) देवांना सिंहासनाखाली खेचून ब्राह्मणांनी देवतांना सिंहासनी का बसविले? १३) अहिंसेचे कोडे १४) अहिंसेकडून पुन्हा हिंसेकडे १५) ब्राह्मणांनी अहिंसक देवाचा विवाह रक्तपिपासू देवीबरोबर का लावला?

या लेखांनंतर जी ५ परिशिष्टे जोडली आहेत त्यांची शीर्षके अनुक्रमे *वेदां*चे कोडे, वेदांताचे कोडे, त्रिमूर्तीचे कोडे, स्मार्त धर्म आणि स्मृती धर्म आणि वेदांचे खरे स्वरूप (वेदांची अचूकता) अशी आहेत.

यानंतर येणाऱ्या 'सामाजिक कोडे' या विभागात (कोडे क्र. १६) ब्राह्मणांना त्यांच्या चार वर्णांच्या उगमाबाबत शाश्वती आहे काय? १७) चार आश्रम का व कसे झाले? १८) मनूचा वेडेपणा १९) पितृत्वाकडून मातृत्वाकडे आणि २०) कलिवर्ज्य किंवा पापाला पाप न म्हणता पापकर्त्यावर बंदी घालण्याची ब्राह्मणी कला यांचा समावेश असून या विभागाची दोन परिशिष्टे १) वर्णाश्रमधर्माचे कोडे व २) सक्तीचा विवाह ही आहेत.

या ग्रंथाच्या 'राजकीय' या शीर्षकाखालील तिसऱ्या भागात अनुक्रमे कोडे क्र. २१) मन्वंतराचा सिद्धांत २२) ब्रह्म हा धर्म नव्हे २३) कलियुग :

ब्राह्मणांनी ते अंतहीन का ठेवले? २४) कलियुगाचे कोडे व २५) राम-कृष्णाचे कोडे असे चार लेख आहेत.

हिंदुवादाचे कोडे या ग्रंथामध्ये हिंदुधर्मामधील कूट प्रश्नांकडे डॉ. आंबेडकरांनी अभ्यासकांचे लक्ष वेधण्याचा प्रयत्न केला आहे. या प्रश्नांच्या मांडणीवरून त्या प्रश्नातच त्यांची अभिप्रेत उत्तरे त्यांनी दिलेली आहेत, असे वाचकास वाटू शकते. त्यात काही प्रमाणात तथ्यही आहे. परंतु या प्रश्नांची उत्तरे थोडक्यात देण्यासारखी नाहीत, हेही आपल्या लक्षात येते. डॉ. आंबेडकरांनाही या वास्तवाची जाणीव होती. जरी बाबासाहेबांनी बौद्धधम्माचा स्वीकार केला असला तरी त्यांना या विषयावर अधिक विश्लेषण करायचे होते. परंतु त्यांना त्यासाठी आवश्यक असे आयुष्य लाभले नाही. त्यामुळे या विषयावर अधिक विवेचन व विश्लेषण करण्याची जबाबदारी पुढील अभ्यासकांची आहे. कारण की, हा प्रश्न केवळ डॉ. आंबेडकरांच्या या लेखनापुरता सीमित नाही. एकंदरीत हिंदुधर्माच्या मांडणीत झालेल्या भ्रष्टाचाराचे पितळ उघडे पाडण्याचा हा त्यांचा प्रामाणिक प्रयत्न आहे, हे त्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांवरून स्पष्ट होते. त्यांच्या अकाली निधनानंतर या ग्रंथाकडे साऱ्यांचेच अक्षम्य दुर्लक्ष झाले. १९५६ मधील ग्रंथाला प्रकाशित होण्यासाठी १९८७ पर्यंत वाट पाहावी लागली. तब्बल एकतीस वर्षे या मधल्या काळात होऊन गेलीत. त्यात आणखी भर टाकणारी गोष्ट म्हणजे या ग्रंथावरून उठलेल्या वादाचे पर्यवसान बौद्ध व हिंदू या दोन धर्मांमधील द्वेष निर्माण करण्यात झाले. त्यामुळे बौद्धांनीही या ग्रंथावर भाष्य करणे कटाक्षाने टाळले. हिंदूंना तर अशी चर्चा नकोच होती. त्यामुळे धर्मचिकित्सेच्या क्षेत्रात मोलाची भर टाकणारा हा ग्रंथ आजवर उपेक्षित राहिला.

प्रस्तुत ग्रंथावर अभ्यासपूर्ण चर्चा झाली नसली तरी त्यातील वादग्रस्त ठरलेले *राम-कृष्णाचे कोडे* मात्र सातत्याने चर्चेत राहिले. राम व कृष्ण ही हिंदुधर्मातील सर्वाधिक लोकप्रिय दैवते आहेत. त्यामुळे त्यांच्यावर शिंतोडे उडविल्याच्या कारणावरून बरेचदा ठिकठिकाणी वादविवाद झडलेत आणि हिंदू व बौद्ध या दोन धर्मांच्या अनुयायांमध्ये सतत तेढ वाढत राहिली. हे सारे डॉ. आंबेडकरांना अभिप्रेत नसावे पण त्याची जाणीव बौद्धधम्मानुयायांना नव्हती, तशी अजूनही नाही; हे खेदाने म्हणावे लागते. आजही या विषयाचा वापर अनेकदा हिंदूंना चिथविण्याकरिता केला जातो. त्यामुळे भावनेच्या ओघात जाऊन हिंदूमधील काही अतिरेकी विचाराचे लोक बाबासाहेबांच्या पुतळ्यांची विटंबना करताना दिसतात. त्यामुळे हा प्रश्न अधिकच गंभीर बनलेला आहे,

म्हणून आपण या विषयाकडे गांभीर्याने पाहण्याची आवश्यकता आहे, असे मला वाटते.

प्रस्तुत ग्रंथ हिंदुधर्मातील अतिशय संवेदनशील विषयांकडे आपले लक्ष वेधतो. त्या सर्वांची चर्चा या ठिकाणी करणे शक्य नाही. त्यामुळेच शोधनिबंधाच्या आवाक्याची मर्यादा म्हणून आपण यामधील मातृदेवतांची चिकित्सा डॉ. आंबेडकरांनी कशी केली आहे, त्यावर प्रकाश टाकू या.

मातृदेवतांच्या उदयाची नोंद

हिंदुवादाचे कोडे या ग्रंथामधील 'ब्राह्मणांनी हिंदू देवतांची उत्पत्ती आणि विनाश करण्यात हिंदूंना भाग का पाडले?' या शीर्षकाचे ११ क्रमांकाचे कोडे आहे. यामध्ये **पार्वती** या मातृदेवतेचा उल्लेख दक्षयज्ञ विध्वंसनविषयक कथेच्या संदर्भात येतो (आंबेडकर २०१७:६५). परंतु एक मातृदेवता या नात्याने नव्हे तर एक स्त्री म्हणून याठिकाणी तो आला आहे. आपल्या पतीचा विरोध असतानाही ती आपल्या पित्याच्या यज्ञात सहभागी होते. आपल्या आप्त व नातेवाईकांना भेटावे, ही तिची यामागील इच्छा पूर्णपणे मानवी पातळीवरील असून तिचे हे वागणे आजच्या स्त्रीवादी भूमिकेशी सुसंगत आहे, असे दिसते. पतीच्या अपमानाबद्दल दक्षाला जाब विचारून आपल्या आईवडिलांशी संबंध तोडून टाकण्याची तिची धमकीही पतीविषयी असलेल्या प्रेमाच्या स्त्रीसुलभ भावनेचे प्रकटीकरण होय. मातृदेवतेच्या अभ्यासातील स्त्रीवादी भूमिका नकळतपणे डॉ. आंबेडकरांनी यानिमित्ताने मांडलेली आहे. शिव या अवैदिक देवतेविषयी या ठिकाणी डॉ. आंबेडकर म्हणतात की :

"दक्षाच्या यज्ञाची कथा- यज्ञविध्वंसाची कथा- ही हे सिद्ध करण्यास पुरेशी आहे की, शिव हा अवैदिक देव होता."

पुढील त्यांच्या विवेचनात कृष्णही अवैदिक देव असल्याचे स्पष्ट झाले आहे. विष्णू व राम या देवांना मात्र त्यांनी वैदिक मानले आहे (तत्रैव, पृ. ६६). पुढील संशोधकांनी त्यांना अवैदिक म्हणून सिद्ध केलेले आढळते (जोशी २००४ : १४३). या ठिकाणी त्यावर चर्चा करणे विस्तारभयापोटी शक्य नाही व सयुक्तिकही नाही.

याच कोड्यामध्ये ब्रह्मा, विष्णू, महेश या देवांच्या भांडणाचा संदर्भ देवून 'श्री' या मातृदेवतेच्या उदयाची पार्श्वभूमी डॉ. आंबेडकरांनी कथन केली आहे. ते म्हणतात (आंबेडकर २०१७ : ६६) -

"...हे तीनही देव एक काळ असा आला की, तेव्हा त्यांचे स्थान 'श्री' नावाने ओळखल्या गेलेल्या देवीच्या खालीच गेले. या स्थानभ्रष्टतेबद्दल *देवीपुराणात* सांगितले आहे. 'श्री' देवीने सर्व जग निर्माण केले : या देवीनेच ब्रह्मा, विष्णू, महेश यांची निर्मिती केली. *देवी भागवतात* असे सांगितले आहे की, 'देवीने आपले तळवे (हातांचे) एकमेकांवर घासले. एक फोड उठला. या फोडातून ब्रह्मदेवाची निर्मिती झाली. ब्रह्मदेव जन्माला येताच देवीने त्याच्याजवळ लग्न करण्याबद्दल इच्छा प्रदर्शित केली. ब्रह्मदेवाने तिला नकार दिला. कारण त्याच्या मते देवी ही त्याची आई. देवी रागावली. तिने क्रोधाग्नीने ब्रह्माला जाळून भस्म केले. पुन्हा देवीने तळवे घासले. पुन्हा फोड आला. आता त्यातून विष्णू निर्माण झाला. देवीने विष्णूलाही विवाहाबद्दल विचारले. विष्णूनेही आईशी विवाह करण्यास नकार दिला. देवीने या मुलालाही जाळून भस्म केले. पुन्हा तिसऱ्या वेळी देवीने तळवे घासले. तिसरा फोड उठला. त्यातून तिसरा मुलगा निर्माण झाला, तो म्हणजे शिव. देवीने शिवाला विवाहाबद्दल विचारले. शिव म्हणाला, "मी लग्न करीन पण तू दुसरा देह धारण केला तरच". देवी म्हणाली, "ही रक्षा तुझ्या दोन भावांची आहे. मी त्यांना जाळून भस्म केले, कारण त्यांनी माझ्याशी विवाह करण्यास नकार दिला."

शिव म्हणाला, "मग मी एकटाच लग्न कसा करू? तू आणखी दोन स्त्रिया निर्माण कर, आम्ही तिघेही त्यांच्याशी लग्न करू."

देवीने आणखी दोन स्त्रिया निर्माण केल्या. मग तीनही देवांची लग्ने झाली. या गोष्टीत दोन महत्वाचे मुद्दे आहेत.

पहिला मुद्दा असा की, एखादी वाईट गोष्ट करण्यातसुद्धा ब्रह्म आणि विष्णू यांच्यापेक्षा अधिक पाप शिव करीत नाही. त्याला ही जाणीव आहे की त्याचे जे इतर दोन स्पर्धक आहेत-ब्रह्म आणि विष्णू-यांच्यापेक्षा आपले स्थान कोणत्याही दृष्टीने खाली जाता कामा नये आणि त्यापेक्षा महत्त्वाचा मुद्दा असा की ब्रह्मा, विष्णू आणि महेश हे तिघेही आपले स्थान गमावून बसले आणि त्यांची निर्माती झाली देवी."

डॉ. आंबेडकरांच्या या विवेचनातून देवीने हिंदुधर्मातील ब्रह्मा, विष्णू, महेश या उत्पत्ती, स्थिती व लयाशी संबंधित देवांचे स्थान दुय्यम ठरवून देवीचा संप्रदाय वरचढ झाल्याचे ऐतिहासिक वास्तव अधोरेखित झाले आहे. एखाद्या संप्रदायाचे समर्थन करण्याकरिता ब्राह्मण हे अभिनिवेशी वृत्तीने कसे लेखन करू शकतात, एवढेच त्यांना यातून सुचवायचे आहे. परंतु मातृदेवतांच्या

संप्रदायाचा उदय झाल्यावर इतर देवांचे स्थान डळमळीत झाले, हेही ते सूचित करतात.

मातृदेवतांच्या स्वीकृतीचा संदर्भ

१२ व्या क्रमांकाच्या कोड्यामध्ये 'देवांना सिंहासनाच्या खाली खेचून ब्राह्मणांनी देवतांना सिंहासनी का बसविले?' या शीर्षकाखालील एक लेख असून त्यात डॉ. आंबेडकरांनी काही मातृदेवतांवर चर्चा केलेली आहे. या प्रकरणाचे मूळ 'शीर्षक वैदिक व अवैदिक देवता असे होते', अशी टीप या ग्रंथाच्या संपादकांनी दिलेली आहे.

यावरून वैदिक व अवैदिक देवतांमधील भेद समजावून सांगणे, हा या लेखामागील हेतू असल्याचे दिसून येते.

देव हा पुरुषवाचक शब्द असून देवता हा स्त्रीवाचक शब्द आहे. 'देव' हा शब्द आर्यांच्या देव या एका मानवी समूहाचा द्योतक असल्याचे डॉ. आंबेडकरांनी याच ग्रंथामध्ये म्हटलेले आहे. देव हे सामान्यपणे अविवाहित असतात आणि देवता पद बहाल करता येईल अशा बायका त्यांना नसतात, असेही ते म्हणतात. त्यासाठी त्यांनी 'ख्रिस्ती' धर्मकल्पनेतील जीजसचे उदाहरण दिलेले आहे. ख्रिस्तीधर्मात असलेले देवाचे महत्त्व अधोरेखित करून हिंदू मात्र देवांसोबतच देवतांचीही उपासना करतात, असे ते म्हणतात. ख्रिस्तीधर्मातील देव म्हणजे ईश्वर असून हिंदू धर्मातील देव हे ईश्वरकल्पनेपेक्षा वेगळे आहेत. पण या दोघांनाही डॉ. आंबेडकरांनी या ठिकाणी एकाच अर्थाने संबोधलेले दिसून येते. त्यामुळे देव आणि ईश्वर या शब्दांमधील भेद समजून घेण्याच्या दृष्टीने 'देव' या संकल्पनेविषयी या ठिकाणी थोडक्यात चर्चा करायला हरकत नाही.

देव आणि देवलोक

ऐतिहासिक संशोधनाच्या क्षेत्रात ज्यांचं नाव मोठ्या आदराने घेतलं जातं व ज्यांनी इतिहाससंशोधनामध्ये पुराव्यांचं अनन्यसाधारण महत्त्व प्रतिपादित केलं, अशा इतिहासाचार्य या बिरुदाने सन्मानित केल्या जाणाऱ्या वि. का. राजवाडे यांनी 'देव' या मानवी समूहाचा इतिहास सर्वप्रथम मराठी भाषेत लिहिला. *भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास* या विख्यात शोधग्रंथामध्ये तो ग्रथित केलेला आहे. या ग्रंथातील अग्नी व यज्ञ या प्रकरणात (राजवाडे १९८६ : ७१) राजवाडे म्हणतात, '...झोपड्यांतून अग्नी ठेवण्याची जेव्हा क्लृप्ती निघाली, तेव्हा शत्रूला वाटेल तेव्हा तोंड देण्याचं सामर्थ्य ऋषिपूर्वजांत

आलं. ह्यापूर्वी इतर श्रेष्ठ लोकांनी अग्नीचा शत्रूंवर केलेला उपयोग ऋषिपूर्वजांनी पाहिलेला होता. रानटी ऋषींहून जास्त सुधारलेले देव म्हणून कोणी असत. 'यथा वै मनुष्या एवं देवा अग्र आसन्' (तै.सं.का. ४ प्र. ४ अनुवाक २) ते दस्यूंचा पाडाव आग टाकून करीत. 'अयं अग्नि: पृतन:षाट सुविरो येन देवासो असहन्त दस्यून्' (*ऋग्वेद*, सुक्त २६३, नववी ऋचा). हा अग्नी दस्यूंची सैन्ये मारून काढितो, याच्या साहाय्याने देवांनी दस्यूंचा पुरातन काली पाडाव केला, असं वर्णन ऋषींनी केलेलं आहे. शत्रूंच्या अंगावर देव आग पाखडीत, त्यांना पिटाळून लावीत, हे रानटी ऋषिपूर्वज शेकडो वर्षे पाहात होते. परंतु ही आग ते कशी निर्माण करीत, ते कोठून आणीत ते ऋषिपूर्वजांना कळत नसे. देवांनीही रानटी ऋषिपूर्वजांना अग्नी उत्पन्न करण्याचं गुह्य आपण होऊन परोपकारबुद्धीने कधी सांगितलं नाही. ते सांगितलं असतं तर देवांचा श्रेष्ठपणा राहिला नसता. कदाचित, देवांनी मानवांना ते गुह्य सांगण्याचा प्रयत्न केला असता, तरी ते रानटी माणसांना कळलं असतं की काय, याचा संशय आहे.'

राजवाडे यांच्या उपरोक्त विधानांमधून आर्य ऋषींमध्येच 'देव' नावाचे काही लोक होते व ते अग्नी निर्माण करणे व जपून ठेवणे याविषयीचे तज्ज्ञ होते, हे दिसून येतं. अग्नीच्या द्वारे ते दस्यूंचा पाडाव करीत. पण आपली ही कला आपल्यापैकी रानटी ऋषींना म्हणजेच अप्रगत आर्यांना शिकवत नसत. आपलं श्रेष्ठत्व जपण्याकरिता ते आपल्याच सोबतच्या लोकांना अज्ञानात ठेवत असत. मग दस्यूंना त्यांनी ज्ञानी करणे तर त्यांच्या नियमात बसणं शक्यच नाही. अशा रीतीने ते आपल्या गटातील लोकांचंच शोषण करीत असत.

देव नावाच्या आर्यांच्या एका गटाने अग्नी रक्षण करण्याची कला अवगत केली होती, असं वि. का. राजवाडे म्हणतात. यावरून देव म्हणजे कुणी अलौकिक शक्ती किंवा ती प्राप्त असणारे अमानवी असे कुणी नव्हते तर मानवांपैकी तो आर्यांचा एक विशिष्ट गट होता, हे दिसून येतं. पं. श्री. दा. सातवळेकर यांनीही (सातवळेकर १९२५ : ११५) देव ही आर्यांमधील एक जमात होती, असं म्हटलं आहे. त्यांच्यामते 'स्वर्ग हा शब्द सु+वर्ग असा दोन शब्दांनी बनला असून त्याचा अर्थ चांगला वर्ग म्हणजे चांगल्या लोकांचा समूह असा होतो. ते म्हणतात की, '*ब्राह्मणग्रंथां*मध्ये तर 'स्वर्ग' हा शब्दच नाही, तर सुवर्ग आहे. यावरून त्याचं मूळ स्वरूप स्पष्ट होतं. आपण राहतो ती जागा उत्तम आहे व तिथे सर्वोत्तम सुखांची रेलचेल आहे. तिथे भूक लागत नाही. प्यायला अमृत मिळतं. जे प्यायल्यावर मरण येत नाही.'

स्वर्गात रंभा, उर्वशी, मेनका इत्यादी अप्सरा नृत्य करतात व आपणास अमृत प्यायला देतात, अशी प्रलोभनं दाखवून स्वर्गाचं महत्त्व पुराणांनी वाढवलं. असा सर्व सुखांनी परिपूर्ण स्वर्ग मिळवायचा असेल तर यज्ञ करा. असंही त्यांनी सांगितलं.

यज्ञ कशासाठी?

पं. श्री. दा. सातवळेकर यांनी (सातवळेकर १९६० : २४) म्हटलं आहे की, 'जेथे आर्य यज्ञ करीत ती भूमी आर्यांच्या ताब्यात राहिलीच पाहिजे, असा दंडक फार प्राचीन काळापासून चालत आलेला होता. याच कारणांसाठी राक्षस आपल्या राज्यात ऋषिलोकांना यज्ञ करण्यास प्रतिबंध करीत व याच कारणासाठी ऋषी हे असुर-राक्षसांच्या प्रदेशात मुद्दाम जाऊन यज्ञ करीत.' यज्ञाची वेदी हे स्वर्गाचं केंद्र होय, या अर्थाच्या 'इयं वेदि: भुवनस्य नाभि:' या आर्यांच्या घोषणेचा सातवळेकरांनी उल्लेख केलेला आहे. स्वर्गाचं प्रलोभन दाखवून इतरांच्या भूमीवर यज्ञ करायचा व मग ती भूमी बळकवायची, असा पद्धतशीर कट आर्यदेव करायचे. यावरून यज्ञ ही एक आर्यांची युद्धपद्धती होती, असं सातवळेकर म्हणतात. यज्ञ केल्याने स्वर्ग लाभतो, अशी धारणा जनसामान्यांमध्ये पसरवून त्यांच्या सुखाची साधने हिरावून घेण्याचा तो एक योजनाबद्ध कट होता, हेही यावरून स्पष्ट होतं.

अन्न व भूमी प्राप्तीसाठी यज्ञ

यज्ञाच्या द्वारे आर्यांमधील देव जातीच्या लोकांनी शेतकऱ्यांच्या उत्पादनात आपला वाटा मागण्याची शक्कल शोधून काढली होती. कारण, 'देव ज्या तथाकथित स्वर्गात राहात असत तेथे फारसं अन्न पिकत नसे, ' असं पं. सातवळेकर म्हणतात. यावरून ज्या स्वर्गांचं अतिशयोक्त वर्णन पुराणांनी केलं आहे, ती भूमी अन्नधान्यांनी समृद्ध नव्हती हे स्पष्ट होतं. त्यामुळेच स्वर्गातून खाली म्हणजे गंगेच्या गाळांनी सुपीक झालेल्या प्रदेशात येऊन देव जातीचे लोक तेथील शेतकऱ्यांनी कष्टाने पिकवलेल्या अन्नावर आपला हक्क सांगत असत. आपण पिकवलेलं अन्न आपणच खातो यास ते चोरी म्हणत. त्यातील वाटा इतरांना देण्याला त्याग म्हणून, तो त्याग शेतकरीवर्गाला ते करायला लावत. स्वत: मात्र काहीही कष्ट न करता ऐतखाऊपणा अंगी बाणवून वरून आपणच श्रेष्ठ कसे, हेही ते पटवून देत. पहाडावरून त्यांचं खाली येणं म्हणजे 'अवतरणे' व जे खाली उतरत त्यांना 'अवतार' असं म्हटलं जाई. त्यांच्याकडे

अग्निरक्षण करण्याची कला होती व ती इतरांमध्ये नव्हती म्हणून त्यांच्यावर अग्नीच्या बाबतीत इतर लोक प्रारंभी अवलंबून राहात असत. पण पुढे पुढे मात्र इतरांनाही त्या कलेत प्रावीण्य मिळालं. पण आपला अग्नी पवित्र व तो धारण करणारे अग्निहोत्री म्हणून आपणही पवित्र अशी पावित्र्याविषयीची धारणा त्यांनी पसरवली. त्याकरिता नाना कथा, दंतकथा, पुराणकथा त्यांनी प्रतिष्ठित केल्यात.

इतिहासाचार्य राजवाडे याविषयी म्हणतात, "देव शत्रूवर आग पाखडीत व त्यांचा पराभव करीत, हे ऋषिपूर्वज पाहात; परंतु ही आग कशी तयार करावी. अग्नी वेळ पडेल तेव्हा कसा उत्पन्न करावा, कोणती इंधने उपयोगात आणावी वगैरे वनस्पतिज्ञान, पुढील तजवीज आधी करून ठेवण्याची नैतिक बुद्धी, ज्वालाग्राही इंधनाचा साठा करण्यास लागणारी निवाऱ्याची घरं वगैरेची पूर्वतयारी रानटी ऋषिपूर्वजांजवळ नसल्याने देवांच्या क्लृप्त्या माणसांना पेलता येण्यासारख्या नव्हत्या. पुढे वन्य ऋषिपूर्वज गुहा सोडून झोपड्या करून जेव्हा राहण्याच्या पायरीला आले, जळाऊ इंधने कोणती हे अनुभवजन्य शास्त्रज्ञान त्यांना त्यांच्या स्वत:च्या मेहनतीने आलं आणि पुढील संकटांना तोंड देण्याकरिता आगाऊ जय्यत तयारी करून असावं लागतं, हे नीतिज्ञान जेव्हा त्यांनी संपादन केलं, तेव्हा अग्नीचे स्वामित्व ऋषिपूर्वजांकडे येऊन, त्यांची सुधारणेच्या कामात उत्तरोत्तर प्रगती होत गेली. 'अग्निरक्षण करण्याच्या या कलेचं रूपांतर पुढे यज्ञसंस्थेत झालं व तिच्याद्वारे देव जातीच्या लोकांच्या भरण पोषणाची कायमची सोय झाली. देवांनी यज्ञ करावा व इतरांची भूमी बळकवा यची. तसेच आपल्या कुटुंबांच्या चरितार्थाचीही व्यवस्था लावायची, असा क्रम चालू राहिला. त्यातून पुढे देवांच्या स्वतंत्र राज्याची निर्मिती झाली." (राजवाडे १९८६ : ७१)

अग्रोपभोगाचा हक्क

इतिहासाचार्य राजवाडे (तत्रैव, पृ. ४०) म्हणतात, "देव समाजसंबंधाने आर्य लोकांना इतका काही दरारा वाटे की, आर्ष लोकांत स्त्रीअपत्य जन्मलं, की त्यावर देवांचा हक्क ते प्रथम कबूल करीत. स्त्रीअपत्य दोन वर्षांचं होईपर्यंत तिच्यावर अमुक देवाचा हक्क, चार वर्षांचं होईपर्यंत अमुक देवाचा हक्क आणि सहा वर्षाचं होईपर्यंत अमुक देवाचा हक्क असे जन्मल्यापासून आर्ष स्त्रियांवर देवांचे अग्रहक्क असत.'

सोम: प्रथमो विवेदे, गंधर्वो विविद: उत्तर: ।
तृतीयो अग्निष्टेपती स्तुरीयस्ते मनुष्यजा: ।।
(ऋग्वेद : **१०/८५/४०)**

हा हक्क कसा उत्पन्न झाला याचा अंदाज करता येतो. देव समाज व आर्ष समाज हे दोन प्रातिवेशिक समाज आहेत. देव समाज बलिष्ठ पडल्यामुळे त्याने आर्ष समाजाला आपल्या कह्यात आणलं आणि आर्षांच्या सर्व चीजवस्तूंवर व मालमत्तेवर ताबा मिळवला. आर्षांची मुख्य मालमत्ता म्हणजे त्यांच्या गुलामवजा स्त्रिया. त्यांच्यावरही देवांचा ताबा बसला आणि तो इतका प्रखर बसला की, स्त्री जन्मली की, तिच्यावर कोणातरी देवाचं स्वामित्व चालू होई. देवांच्या ह्या अग्रहक्कातून मुक्त व्हायचं म्हणजे त्यांना आर्ष लोक नुसते हिरवे धान्य नव्हे, तर उत्तम भाजलेल्या धान्याच्या लाह्या व साचलेले तूप देत व आपल्या स्त्रिया देवांच्या ताब्यातून सोडवून आणीत. हा देवांचा अग्रोपभोगाचा हक्क म्हणजे Medieval Feudal युरोपातील Prelibation चा हक्क होय. Prelibation म्हणजे अग्रोपभोगाचा हक्क होय."

या हक्काविषयी माहिती देताना राजवाडे युरोपातील काही देशांमधील परंपरांचा संदर्भ देतात. भारतातही अशा परंपरा पूर्वी होत्या, हे सांगताना ते म्हणतात-

"युरोपातल्या धर्माचार्यांप्रमाणे आपल्या इकडे वल्लभाचार्यांना हा अग्रोपभोगाचा हक्क परवापरवापर्यंत गुजरातेत लोक देत असत आणि सध्या त्या हक्काची बतावणी यद्यपि अक्षरश: होत नसली, तथापि, वल्लभपंथीयांची ह्या हक्काला मानसिक अनुमती आहे. युरोपात हा अग्रोपभोगाचा हक्क परवापर्यंत होता, हे पाहिलं म्हणजे प्राचीन आर्ष समाजात पाच-सहा हजार वर्षांपलीकडे तो असल्यास आश्चर्य वाटण्याचं कारण नाही. देवलोक व देवसमाज नष्ट झाल्यावर स्त्रियांचं शील अर्पण करण्यास मनुष्यदेहधारी देव शिल्लक राहिले नाहीत; परंतु या अवधीत वीरपूजेचा पगडा आर्षांवर बसून इंद्रादी देवांना व वीरांना आर्षलोक ईश्वर समजू लागले व या ईश्वरांना स्त्रिया प्रथम अर्पण करू लागले. आर्षचालीचा अवशेष अद्यापही आपणा महाराष्ट्रीयांत व इतर भारतीयांत जारीने प्रचलित आहे. विवाहात 'लाजाहोम' म्हणून एक होम करीत असतात. या होमाची सर्व प्रक्रिया क्रमवार येथे देतो व समाजशास्त्रदृष्ट्या तिचा अर्थ करून दाखवतो. अर्यमन, वरूण आणि उषन् या तीन देवांचा ताबा उर्फ पाश वधूवर होता. त्या पाशातून तिला मुक्त करण्याचा वराने संकल्प केला. तेव्हा प्रथम देवांच्या साक्षात कैचीतून वधूला काढून आणून वराने तिला एक बळकट

शिळेसन्निध आणिले आणि म्हटलं की, ‘इमं अश्मानं आरोह अष्मेत्वं स्थिरा भव, सहस्त्र पूतनायत: अभितिष्ठ प्रतन्यत: ।। *आश्वलायन गृह्यसूत्र*, अ. १ खं. ७, सूत्र ७. (अर्थ : ह्या शिळेवर चढ. शिळेप्रमाणे स्थिर हो आणि शत्रूंना हतप्रभ कर व तोंड दे). वराने आपल्या ताब्यातून वधू नेलेली पाहून देव क्रोधायमान झाले व ते वधूवरांवर चालून आले. तेव्हा वधूचा भाऊ जवळ साहाय्यार्थ होता. त्याने मध्यस्थी करून वराने पळवलेल्या वधूच्या मोबदल्यात भाजलेल्या लाह्या दंड म्हणून देण्याचं कबूल केलं व देवांच्या कचाट्यातून बहिणीची मुक्तता केली. ह्या दंडालाच ‘अवदान’ म्हणून पारिभाषिक नाव आहे. ती तडजोड करण्याला वधूचा भाऊ होता, म्हणून प्रसंगी तो धावून आला. ज्या वधूला भाऊ नसेल तिचे हाल कुत्र्यानेही खाल्ले नसतील.” (तत्रैव, पृ. ४१)

वरील विवेचनावरून विवाहप्रसंगी करावयाचा लाजाहोम विधी वधूला देवांच्या पाशातून मुक्त करण्याच्या क्रियेचा अवशेष आहे, हे स्पष्ट होतं. वधूला सोडवणारा भाऊ महत्त्वाचा असल्यामुळे भाऊबीज व रक्षाबंधन या सणांची निर्मिती झाली, हेही यातून दिसून येतं. ज्या देवांच्या दडपणातून हे झालं, त्यांचं मूळ कोणतं तेही पाहिलं पाहिजे.

देवांचे मूळ

देव हा शब्द दा, दीप किंवा द्युत या धातूपासून बनला आहे (*निरुक्त* ७.१५). यास्काचार्याने या शब्दाचा अर्थ चकाकणे, प्रकाशणे असा दिलेला आहे. इसवी सनपूर्व दहावं शतक हा यास्काचार्यांचा काळ मानला जातो. वैदिक शब्दांच्या व्युत्पत्तीची चिकित्सा त्याने *निघण्टु* व *निरुक्त* या ग्रंथांमध्ये केली. चौदाव्या शतकातील सायणाचार्य या आंध्र प्रदेशातील विद्वानाने देव शब्दाची व्याख्या यास्काचार्याप्रमाणे केली. तिलाच विद्वानांनी प्रमाण मानलं आहे. डॉ. कृ. पां. कुलकर्णी यांनी ‘प्रकाशणे’ या अर्थाने देव शब्द संस्कृतमध्ये आला, असं म्हटलं आहे (कुलकर्णी १९४६ : ४५०). ग्रीक भाषेतील झ्यूस, थिऑस, लॅटिनमधील दैवास् हे शब्द याच अर्थाचे आहेत, असं त्यांनी सुचवलं आहे. ‘देव हे प्रथम मानवच होते. यज्ञयागांच्या साहाय्याने ते देव झाले.’ असं डॉ. कृ. पा. कुलकर्णी म्हणतात. य. रा. दाते यांनी (दाते १९३५ : १६९२) हाच अर्थ दिला आहे. झेंद-अवेस्ता भाषेमधील दीव् हा द-एव असं रूपांतर होऊन देव बनला, असं ते म्हणतात. व्ही.एस.आपटे यांनी (आपटे १९६५ : ५०९) प्रकाशणे या अर्थासोबत जुगार खेळणे हाही देव शब्दाचा अर्थ दिला आहे.

(विलियम्स १८९९ : ४७८) दीव या शब्दापासून देव शब्द तयार झाल्याचं सुचवलं आहे. वैदिक साहित्यात याच अर्थाने दीव शब्द आल्याचं हा कोशकार म्हणतो. म्हणून दीव म्हणजे काय, हे पाहणं आवश्यक आहे.

ज्या दीव शब्दापासून देव शब्द तयार झाला, त्या 'दीव' जातीचे लोक इराणमध्ये होते. पारशी लोकांच्या *झेंद-अवेस्ता* या धर्मग्रंथामध्ये एक दुष्ट शक्ती म्हणून देव हा शब्द वापरण्यात येतो. मात्र असुर हा आदरणीय या अर्थाने तेथे येतो. देवासुर संघर्षाचा तो परिणाम असावा. पारशी लोकांचे शत्रू देव मुळात कोण होते, ते पाहिलं पाहिजे.

'दीव' एक रानटी जमात

इराणमध्ये दीव नावाची एक रानटी जमात होती. तिच्यापासून देवांची निर्मिती झाली, असं *शाहनामा* या फिरदौसीच्या महाकाव्यातून कळतं. पारशी अक्षरवाङ्मयात या महाकाव्याचा समावेश होतो. प्रागैतिहासिक काळापासून ते पुराकथांमधील राजवटी तसंच अलीकडील राजांचा इतिहास या काव्यात आलेला आहे. इसवी सन १०२०मध्ये हे काव्य पूर्णत्वास आलं. १८२९ मध्ये त्याचं इंग्रजी भाषांतर कर्नल टर्नर मॅकन याने कलकत्ता येथे प्रसिद्ध केलं.

दीव या पारशी भाषेतील देवजातीविषयी फिरदौसी लिहितो की, या जमातीमध्ये अतिशय बलशाली लोक होते. घोडेस्वारी ही त्यांची अतिशय आवडती गोष्ट होती. प्राचीन इराणी राजा शामक आपल्या सुखविलासासाठी प्रसिद्ध होता. इराणच्या पश्चिमेकडून पाचशे सुंदर तरुणी आपल्या उपभोगाकरिता आणाव्यात या विचारात तो होता. या कामासाठी त्याने देव जमातीच्या पाचशे तरुण घोडेस्वारांना त्यांच्या उपजीविकेची व्यवस्था करून पाठवलं. जेव्हा ते पाचशे तरुण सुंदर तरुणींना पळवून आणून इराणमध्ये पोहोचले, तेव्हा राजा जिवंत नव्हता. म्हणून त्यांनी या पाचशे तरुणींना घेऊन डोंगरातील गुहांचा आश्रय घेतला. त्यांच्यापासून त्यांना जी मुलं झाली, त्यांना 'कुर्द' म्हणजे पर्वतपुत्र म्हणून संबोधलं जाई. भारतात आलेल्या आर्यांचं मूलस्थान इराण असून त्याला पूर्वी *आर्यान* म्हणत असत, हे अनेक विद्वान संशोधकांचं मत आहे. तेथून येथे आलेल्या आर्यांच्या एका गटाचे नाव देव असं होतं, असं इतिहासकार तुलसीराम यांनी म्हटलं आहे. (तुलसीराम २००१ : १४९) आर्यांना घोडे अतिशय प्रिय होते व त्यांच्यापैकी असलेल्या देवजातीच्या लोकांनी घोड्यावर स्वार होऊन भारतात प्रवेश केला असावा.

देव आज कुठे आहेत?

स्वत:स प्रकाशमान समजणारे अग्निरक्षक देव आज कुठे आहेत? या प्रश्नाचं उत्तरही संशोधकांनी दिलेलं आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी द *रिडल्स ऑफ हिंदुइझम* या ग्रंथात आर्य हा एक जुगाऱ्यांचा वंश होता, असं म्हटलं आहे. द्युत या शब्दाचा अर्थ जुगार होतो व तो देव शब्दाचा एक अर्थ आहे, हे आपण यापूर्वी पाहिलेलं आहे.

डॉ. स. अं. डांगे यांनी (डांगे २०१६:१५१) म्हटलं आहे की, '...हे किमयाकार साक्षात् भूदेव बनले. याच संदर्भात पुढील वचने प्रसृत झाली. अहो देव दोन प्रकारचे आहेत. देव हे देव आणि जे अध्ययनशील आहेत आणि परंपरेवर विश्वास ठेवणारे आहेत, ते मनुष्य देव होत.' (*शतपथ ब्राह्मण* २.२.२.६) *ब्राह्मण*कालात ब्राह्मण हे भूदेव होत, अशी धारणा झाली होती, हे वरील उदाहरणावरून स्पष्ट होईल.

डॉ. अशोक व्हटकर (व्हटकर १९९५:५७) यांनी म्हटलं आहे की, 'भारतीय ब्राह्मणच स्वत:ला सुर, देव मानीत. देव शब्दाचा अर्थ ब्राह्मण असाच होता, God असा कधीच नव्हता.' देव आणि ईश्वर यामधील फरक यावरून स्पष्ट होतो. ईश्वर ही अमूर्त संकल्पना असून देव हा मानवी समूहासाठी वापरलेला शब्द आहे. या समूहातील काही मातृदेवतांविषयी डॉ. आंबेडकरांनी माहिती दिलेली आहे.

डॉ. आंबेडकरांनी केलेली मातृदेवतांची चिकित्सा

मातृदेवतांचे प्राचीन संदर्भ नोंदविताना डॉ. आंबेडकरांनी म्हटले आहे की, (आंबेडकर २०१७: ७३) -

"ऋग्वेदात अनेक देवतांचा उल्लेख आहे. पृथ्वी, अदिती, दिती, इंद्राणी, उषा, सूर्या, श्रद्धा, अप्सरा, सरस्वती इत्यादी.

पृथ्वी ही प्राचीन आर्यदेवता आहे. पृथ्वी ही स्वर्गाची पत्नी अथवा पर्जन्यपत्नी म्हणून ओळखली जाते. पृथ्वी ही महत्त्वाची देवता आहे. कारण ती अनेक देवतांची माता म्हणूनही ओळखली जाते.

अदिती ही कालानुक्रमे जुन्या वैदिक देवतांपैकी आहे. 'देवांची सामर्थ्यशाली माता' म्हणून तिचे वर्णन आहे. मित्र, आर्य आणि वरुण हे तिचे मुलगे, अदितीचा विवाह कोणाबरोबर झाला हे *ऋग्वेदात* सांगितलेले नाही. दितीबद्दल विशेष माहिती उपलब्ध नाही. देवांचे शत्रू दैत्य हे तिचे पुत्र होते. एवढेच तिच्याविषयी माहिती आहे."

या ठिकाणी अदिती ही जुन्या वैदिक देवतांपैकी आहे, असे डॉ. आंबेडकरांनी म्हटले आहे. परंतु यावर अधिक संशोधन करून कॉ.शरद पाटील यांनी 'दिती' या सिंधुसंस्कृतीतील मातृदेवतेवरून अदिती या आर्यांच्या मातृदेवतेची संकल्पना पुढे आल्याचे सिद्ध केलेले आहे (पाटील १९८२ :१०२). त्याचबरोबर दिती या मातृदेवतेविषयीही विस्तृत माहिती आज उपलब्ध झालेली आहे डॉ. आंबेडकरांनी याच ठिकाणी काही वैदिक मातृदेवतांविषयीही माहिती दिलेली आहे. ते म्हणतात :

"Nishtrigri ही इंद्राची माता आणि इंद्राणी ही इंद्राची पत्नी. पृष्णी ही मरुतांची आई तर उषा ही आकाशकन्या. भगाची बहीण वरुणाची आप्त आणि सूर्याची पत्नी. सूर्या ही सूर्याची मुलगी. अश्विनी व सोम यांची पत्नी.

अग्नी, वरुण आणि इंद्र यांच्या बायका याही देवता होत्या. उर्वरित अनेक देवता या नद्याच होत्या. त्यांच्याबद्दल अन्य कोणताच तपशील दिलेला नाही." (आंबेडकर २०१७:७३)

या सर्व मातृदेवतांविषयी संशोधकांनी सखोल संशोधन करून बरीच माहिती उघडकीस आणलेली आहे. त्यांच्याविषयी आपले मत मांडताना डॉ. आंबेडकर म्हणतात -

"देवतांचा हा जो आढावा घेतला आहे त्यावरून दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. हिंदू देव हे सामान्य माणसाप्रमाणे विवाह करू शकतात. देवांना अथवा त्यांच्या भक्तांना यात काहीच वाटत नाही. देवाची पत्नी ही स्वाभाविकपणे देवता बनते आणि देवांप्रमाणे देवताही भक्ताकडून होणाऱ्या उपासनेत पात्र होते ही दुसरी गोष्ट.

वेदकालाचा विचार सोडून *पुराण*कालाकडे वळू. या काळात अनेक देवी होत्या : उमा, सती, देवी, अंबिका, पार्वती, हेमवती, काली, चंडी, कात्यायनी, दशभुजा, महिषासुरमर्दिनी, तारा, जगद्धौरी, अन्नपूर्णा, गणेशजननी, लक्ष्मी इत्यादी. या देवींपैकी कोण कुणाची कोण हे ठरविणे अत्यंत अवघड आहे. पहिली अवघड गोष्ट म्हणजे प्रत्येक नाव हे वेगळया देवतेचे नाव किंवा ते एकाच देवतेचे नाव आहे, याबद्दल निश्चित काही सांगता येत नाही. त्यांचे मातापिता कोण याबद्दलही काही निश्चित सांगणे कठीण आहे. त्यांचे पती कोण, याबद्दलही काही निश्चित सांगता येत नाही.

एका मताप्रमाणे उमा, पार्वती, सती, गौरी, अंबिका ही एकाच देवतेची वेगवेगळी नावे आहेत. काहींच्या मते ही दक्षाची कन्या अंबिका रुद्राची बहीण.

पार्वतीबाबत वराहपुराणात पुढील वर्णन आहे -

“कैलासावर ब्रह्मा आणि शिव यांच्या भेटीच्या वेळी शिव म्हणाले, “ब्रह्मा माझ्याकडे येण्यास तू कसा प्रवृत्त झालास?”

ब्रह्मा म्हणाला,” अंधक नावाचा सामर्थ्यवान असुर आहे, सर्व देवांना तो त्रास देऊ लागला. ते माझ्याकडे आले तेव्हा मी तुमच्याकडे ही तक्रार घेऊन आलो.”

ब्रह्माने शिवाकडे हेतुपूर्वक पाहिले. त्याने विष्णूला पाचारण केले. तिन्ही देव एकमेकांकडे पाहू लागले. त्यांच्या दृष्टिक्षेपातून एक देवता...तेजस्वी, सुंदर... अशी निर्माण झाली. देवांनी तिला विचारलं, तू कोण आहेस? हे विचारताना तिचे रंग वेगवेगळे दिसत होते.... काळा, पांढरा आणि तांबडा. ती म्हणाली, “तुमच्या दृष्टीतून माझी निर्मिती झाली आहे. हे देवांनो, तुम्हाला तुमचे सामर्थ्य माहीत नाही काय?” मग ब्रह्मदेवाने तिचे स्तवन केले आणि तो म्हणाला, “तुझे नाव त्रिकाल देवता म्हणून ठेवण्यात येईल. तू जगताची तारक आहेस. लोक तुझी विविध प्रकारे पूजा करतील. तुझ्या भक्तांच्या मनोकामना तू पूर्ण करशील. पण हे देवी, तुझी तीन रूपे तीन वेगवेगळया आकारात दिसू देत.” मग ब्रह्मदेवाच्या विनंतीप्रमाणे देवीच्या रूपाची विभागणी झाली. एक शुभ्र, एक ताम्र आणि एक कृष्ण. शुभ्ररूप सरस्वतीचे. सरस्वती ब्रह्मदेवाला सृजनासाठी साहाय्य करते. ताम्ररूप हे लक्ष्मीचे. ती विष्णूसमवेत जगताच्या रक्षणाचे कार्य करते. कृष्णरूप पार्वतीचे, ती शिवासमवेत असते.” (तत्रैव, पृ. ७४)

डॉ. आंबेडकरांनी भारतीय मातृदेवतांचे अनेक देवांशी असलेले नाते उलगडून दाखविले आहे. त्याचप्रमाणे *पुराणां*मधील त्यांच्या वर्णनांमध्ये आढळत असलेल्या विसंगतींवरही बोट ठेवले आहे. ते म्हणतात (आंबेडकर २०१७ : ७५)

“गौरी कोण? *पुराण* सांगते की गौरी हे पार्वतीचे दुसरे नाव. पार्वती ही गौरी कशी? शिवपार्वती कैलासावर राहत होते. त्यांच्यात कधी कधी भांडणे व्हायची. एका प्रसंगी शंकराने पार्वतीला तिच्या काळेपणाबद्दल डिवचलेच. हा टोमणा पार्वतीच्या वर्मी बसला. तिनं काही काळ शंकराचा त्याग केला. जंगलात गेली, कठोर तप केले. ब्रह्मदेवाने तिला तुझी सुवर्णकांती होईल असा वर दिला. त्यानंतर ती गौरी म्हणून ओळखली जाऊ लागली.

अन्य देवतांच्याबाबत हे सांगता येत नाही की त्या देवता म्हणजे कोणत्या एकाच देवतेची नावे आहेत. *महाभारतात* अर्जुन-दुर्गा संवादात खालील संदर्भ आहे -

हे सिद्धसेनानी, मांदार निवासिनी, कुमारी काळी, कापाली, कपिला, कृष्णपिंगला, तुझा जय हो. भद्रकाली, तुझा जय हो. महाकाली, चंडी, चंडा तारिणी, हे कल्याणी, हे विजया, हे जया, गोपाल प्रमुखांची तू धाकटी बहीण, महिषरक्तोत्सुक अशी तू हे उमा, शाकंभरी, शुभ्र, कृष्ण, कैटभहारिणी तू *वेदां*चेही शास्त्र आहेस. तू स्कंदमाता आहेस. हे दुर्गे, हे महादेवी तुझ्या कृपेने मला युद्धात यश मिळो.

या उताऱ्यातील संदर्भावरून असे ध्यानात येतं की, यात आलेली देवींची नावे एका दुर्गेचीच आहेत. त्याचप्रमाणे महिषासुरमर्दिनी, दशभुजा, अन्नपूर्णा इत्यादी सर्व नावे ही दुर्गादेवीचीच आहेत.

अशा तऱ्हेने आता असे दिसते की, या दोन प्रमुख देवता आहेत. एक पार्वती आणि दुसरी दुर्गा. बाकीची सगळी केवळ नावे आहेत. पार्वती ही दक्षप्रजापतीची मुलगी तर शिवाची पत्नी. दुर्गा ही कृष्णाची बहीण आणि शिवाची पत्नी. पण दुर्गा आणि काली यांचे नाते नेमके कोणते हे समजत नाही. अर्जुनाच्या तोंडी असलेल्या उल्लेखांवरून दुर्गा आणि काली या एकच असाव्यात. पण *लिंग पुराणात* मात्र वेगळेच काही सांगितले आहे. *लिंग पुराणा*च्या मते दुर्गा आणि काली या अगदी वेगळया आहेत." (तत्रैव, ७५)

डॉ. आंबेडकरांनी या ग्रंथाच्या निमित्ताने मातृदेवतांच्या तर्कशुद्ध चिकित्सेचा प्रारंभ केलेला दिसून येतो. त्याचप्रमाणे त्यांच्याकडे पाहण्याची ऐतिहासिक दृष्टीही या निमित्ताने उपलब्ध करवून दिलेली आहे. या विषयी पुढे ते म्हणतात :

"ज्या अभ्यासकांचा हेतू केवळ इतिहास लिहिण्याचा नसून इतिहासाचा अर्थ लावणे हा आहे, त्याला वैदिक व पुराणिक देवता यांची तुलना करावीच लागेल. एका मुद्द्यावर वरील दोहोंमध्ये बराच विरोध दिसतो. वैदिक देवतांची उपासना ही केवळ सौजन्याची उपासना होती. त्यांची उपासना त्या देवांच्या पत्नी होत्या म्हणून केली गेली. तो शिष्टाचार होता. पण पौराणिक देवतांची उपासना वेगळ्या पायावर उभी आहे. त्यांची उपासना हा त्यांचा स्वयंभू हक्कच दिसतो. त्या केवळ देवांच्या पत्नी आहेत म्हणून त्यांची उपासना केली जात नाही. वैदिक देवता रणांगणावर कधीही गेल्या नाहीत. त्यांनी कोणतेही वीर कृत्य केलेले नाही. पण पौराणिक देवता मात्र रणसंग्रामी गेल्या. त्यांची शौर्यगाथा प्रसिद्ध आहे. त्यांची उपासना ही त्यांच्या शौर्यामुळे, त्यांच्या धाडसी कृत्यांमुळे केली गेली." (तत्रैव, पृ. ७६)

डॉ. आंबेडकरांनी वैदिक व पुराणिक मातृदेवतांमधील फरक स्पष्ट करून पौराणिक देवतांच्या उपासनेमागे त्यांचे शौर्य तसेच धाडसी कृत्य कारणीभूत असल्याचे आपले निरीक्षण नोंदविले आहे. यावरून वैदिक मातृदेवतांना जे स्वातंत्र्य नव्हते, ते पौराणिक देवतांना होते हे सिद्ध होते. त्या ज्या वर्गाच्या प्रतिनिधी होत्या, त्यांचा स्त्रियांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण निकोप तसेच सन्माननीय होता, हे ऐतिहासिक वास्तव या निमित्ताने डॉ. आंबेडकरांनी आपल्या या निरीक्षणामधून पुढे आणलेले आहे. आजच्या स्त्रीवादी भूमिकेला अनुरूप असेच त्यांचे हे मत आहे.

प्रस्तुत ग्रंथामध्ये डॉ. आंबेडकरांनी दुर्गा आणि शुंभ-निशुंभ या दोन असुरांमधील लढाईविषयीच्या *पुराणां*मधील वर्णनाचे विस्तृत विश्लेषण केलेले आहे. असुरांना हरवून देवांना सुरक्षित करण्याकरिता दुर्गेला प्रसन्न करणे आवश्यक आहे, असा सल्ला देवांना शंकराने दिला व त्यानुसार देवांनी दुर्गेची उपासना केली. याविषयीचे विश्लेषण दुर्गेचे माहात्म्य वाढविण्याकरिता *पुराण*कारांनी केलेल्या विवेचनावर आधारित आहे. ज्या संप्रदायाचे समर्थन ब्राह्मण पुराणकारांनी केले, त्या देवतेचे अतिशयोक्त वर्णन करणे, हा त्यांच्या चरितार्थाचा भाग होता हेच यामधून त्यांना सुचवायचे आहे हे दिसून येते. वैदिक वाङ्मय पुरुष देवांचे माहात्म्य वाढविणारे तर पौराणिक साहित्य हे स्त्री देवतांचे माहात्म्य वाढविण्याकरिता निर्माण झालेले आहे, असा निष्कर्ष डॉ. आंबेडकरांनी याठिकाणी काढलेला आहे. ते म्हणतात :

"वैदिक आणि पौराणिक देवतांची तुलना करताना काही गमतीदार प्रश्न उपस्थित होतात. त्यातील एक गोष्ट अगदी उघड आहे. *वैदिक वाङ्मय* हे असुर संघर्षाच्या संदर्भांनी युक्त आहे. ब्राह्मण ग्रंथही या गोष्टींनी पूर्णपणे भरलेले आहेत. असुरांशी झालेली युद्धे ही सर्व वैदिक देवांनी केलेली युद्धे आहेत. वैदिक देवतांनी या युद्धात कधीच भाग घेतलेला नाही. मात्र पौराणिक देवतांबाबत ही परिस्थिती पूर्णपणे पालटलेली दिसते. पुराणकाळातही देवांची असुरांबरोबर लढाई (लढाया) झालेली आहे. वैदिक काळात ही युद्धे, या लढाया फक्त देवांनी केल्या; तर पुराणकाळात या लढाया देवतांनी केल्या. वेदकाळी देवांनी जे केले ते पुराणकाळात देवतांना का करावे लागले? पुराणकाळी देव नव्हते असे नाही. ब्रह्मा, विष्णू, महेश हेच देव पुराणकाळातही होतेच. मग हे देव असताना देवतांना असुरांशी लढाया का कराव्या लागल्या?" असा प्रश्न करून ते पुढे म्हणतात की-

“हाच एक मोठा कूटप्रश्न आहे.याचे योग्य स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. पुराणकाळी देवतांजवळ जे सामर्थ्य होते, ते वेदकालीन देवतांजवळ नव्हते; त्याचा आधार वा उगम कोणता? पुराणात याचे उत्तर त्या त्या लेखकांनी असे दिले आहे की, देवांमध्ये असलेली शक्तीच देवतांना लाभली. एवढेच नव्हे तर देवाची शक्ती देवतांमध्येच वास करीत होती. प्रत्येक देवाचे सामर्थ्य म्हणजे त्याची शक्ती! ही शक्ती त्या त्या देवांच्या पत्नींमध्ये होती. हे तत्त्व इतके दृढ झाले की, प्रत्येक देवतेला लोक ‘शक्ती’ मानू लागले आणि मग जे या शक्तीचे पूजक ते ‘शाक्त’. (तत्रैव, पृ. ७८)

मातृदेवतांच्या शाक्त संप्रदायाच्या उगमामागे कोणत्या प्रेरणा होत्या याचे सूचन या उताऱ्यामधून डॉ. आंबेडकरांनी दिलेले आहे. शाक्त संप्रदायामध्ये देव हे देवतेशिवाय अपूर्ण आहेत असे मानले जाते. त्यामुळेच प्रत्येक देवाला शक्ती देणारी देवता म्हणून एखाद्या मातृदेवतेला जोडले गेले आहे. याविषयी अधिक माहिती देताना डॉ आंबेडकर म्हणतात :

“यातून आणखी काही प्रश्न निर्माण होतात.

पहिला प्रश्न असा. पुराणात आपल्याला अनेक देवतांची नावे मिळत असली तरी प्रमुख अशा पाचच देवता आहेत. त्या म्हणजे सरस्वती, लक्ष्मी, पार्वती, दुर्गा, काली.

सरस्वती ही ब्रह्मदेवाची पत्नी, लक्ष्मी ही विष्णूची, पार्वती, दुर्गा, काली या शंकराच्या भार्या. ब्रह्मा, विष्णू, महेश हे तिघेही पुराणकालीन देव म्हणूनही ओळखले जातात. सरस्वती आणि लक्ष्मी यांनी कोणत्याही असुराला ठार केले नाही. त्यांच्या नावावर पराक्रमाचे कोणतेही कृत्य नाही. प्रश्न असा की का म्हणून? ब्रह्मा आणि विष्णू यांची शक्ती त्यांच्या भार्येच्या ठायीही असलीच पाहिजे. मग त्यांनी असुराशी लढाई का केली नाही? असुरांशी लढाई हा भाग फक्त शिवपत्नीसाठी राखीव दिसतो. पार्वतीची भूमिका-शिवपत्नी असूनही-दुर्गेच्या भूमिकेपेक्षा वेगळी दिसते. पार्वती ही साधी स्त्री आहे. दुर्गेप्रमाणे तिच्या नावावर कोणताही पराक्रम नाही. दुर्गेप्रमाणे पार्वती ही सुद्धा शंकराची शक्ती आहे. मग ही शिवाची शक्ती-पार्वती, इतकी मंद, इतकी निष्क्रिय, इतकी दुर्बल कशी?

दुसरा मुद्दा असा, देवांची पूजा-उपासना न करता देवतांची स्वतंत्र उपासना करण्यासाठी हे तत्त्व योग्य असले तरी त्या तत्त्वाची तर्कशुद्ध संगती वा त्याचे ऐतिहासिक महत्त्व पटणे अवघड आहे. मग हे तत्त्व, ही उपपत्ती वैदिक

देवांच्या बायकांना-देवतांना का लागू नाही? पौराणिक देवांजवळ केवळ शक्ती होती असे म्हणणे, ऐतिहासिकदृष्ट्या अवघड आहे.

केवळ दुर्गा देवीलाच असुरनाशक पराक्रमी नायिका बनविताना ब्राह्मणांच्या हे ध्यानात आले नाही की आपण सर्व देवांना भेदरट बनवतो आहोत. असुरांशी देव सामना करू शकत नाहीत आणि आपल्या सुटकेसाठी आपल्या बायकांची मनधरणी त्यांना करावी लागते. हे दृश्य काय सांगते?" (तत्रैव, पृ. ७९)

डॉ. आंबेडकरांनी देव आणि देवता यामधील फरक सांगून वैदिक व पौराणिक देवतांच्या स्वरूपावरही प्रकाश टाकला आहे. त्याचबरोबर पौराणिक देवतांपैकी पार्वती आणि दुर्गा यांची व्यक्तिमत्त्वे रेखाटतानाही त्यांच्यामध्ये कमालीचा फरक दाखविला आहे. असे ब्राह्मणांनी का केले असावे, असा प्रश्न ते विचारतात. देव आणि असुर यामधील संघर्षामध्ये मातृदेवतांचा वापर का केला गेला, या त्यांच्या प्रश्नाचे उत्तर मात्र या लेखात त्यांनी दिलेले नाही. त्याचप्रमाणे देव आणि असुर यामधील संघर्ष कोणत्या कारणाने होत असे, यावरही प्रकाश टाकलेला नाही. म्हणून त्याविषयी थोडक्यात माहिती पाहू या.

असुर – राक्षस, दैत्य-दानव

एखाद्या संकल्पनेचा व शब्दांचा शोध घ्यायचा झाल्यास आपण सर्वाधिक प्राचीन ग्रंथांचा आधार घेतो. जगातील सर्वात पहिला सुसंबद्ध ग्रंथ म्हणून *ऋग्वेद* मानला जातो. *ऋग्वेदात* 'असुर' हा शब्द एकशे पंधरा वेळा आला आहे. त्यापैकी नव्वद वेळा एक श्रेष्ठ शक्ती वा देवता म्हणून तर पंचवीस वेळा खलनायकी वा वाईट प्रवृत्ती या अर्थाने तो वापरला आहे. एकाच ग्रंथामध्ये एखाद्या शब्दाचा अर्थ परस्पराविरुद्ध होणे ही तशी चमत्कारिक गोष्ट आहे. भाषाविज्ञानामध्ये अर्थपरिवर्तनाचे एक उदाहरण म्हणून 'असूर' या शब्दाचा उल्लेख येतो. ज्या अर्थी एकाच ग्रंथामध्ये या शब्दाचा अर्थ बदलला आहे, त्याअर्थी तो ग्रंथ काही अंतराने, काही टप्प्यांमध्ये रचला गेला हे स्पष्ट आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी (जोशी १९७६ : ६६१) 'असुर' या विषयावर माहिती दिली आहे ती अशी –

"देव आणि असुर यांचे झगडे ब्राह्मणग्रंथांपासून तो पुराणांपर्यंत वर्णिले आहेत. शुक्राचार्य व त्यांचे चार पुत्र असुरांचे गुरू होत. *अमरकोशात* असुरांना 'पूर्वदेव' म्हटले आहे. निंद्य गोष्टींना 'आसुर' हे विशेषण रूढ झाले. उदाहरणार्थ, आसुर- विवाह, आसुरी आनंद, इत्यादी. गीतेत आसुरी संपत्ती वर्णिली आहे.

ऐतिहासिक काळात आर्यांनी त्यांच्याहून वेगळया अशा वन्यादी जमातींना ‘असुर’ म्हटले आहे.

वरूण, मित्र, अग्नी इत्यादी देवांना *ऋग्वेदात* असुर हे आदरार्थी विशेषण लावले आहे. ‘असुर’ शब्दाची व्युत्पत्ती ‘असु+र’ ह्या शब्दापासून सांगितली असून ‘असु’ म्हणजे ‘प्राणशक्ती’ आणि ‘र’ हा ती ‘जवळ असणारा’ ह्या अर्थी प्रत्यय. दिव्य-बलशाली, श्रेष्ठ प्राणशक्तीयुक्त असा त्याचा मूळ अर्थ होतो. इंडो इराणियन आर्य एकत्र असताना अत्यंत पूज्य दिव्य शक्तीला ‘असुर’ या संज्ञेने संबोधित असत. इराणी भाषेत ‘अहूर’ हा शब्द ‘असुर’ या शब्दाशीच संबद्ध असून तो चांगल्या अर्थाचा आहे. इंडो- इराणियन लोकांत झालेल्या कलहातून आणि फाटाफुटीतून काही शब्द भारतीयांमध्ये वाईट अर्थाचे, तर काही इराण्यांच्या अवेस्ता धर्मग्रंथात चांगल्या अर्थाचे राहिलेत. ह्या उलट काही शब्द भारतीयांमध्ये चांगल्या अर्थाचे राहिले, तर अवेस्तामध्ये वाईट अर्थाचे. ह्या प्रक्रियेतून ‘असुर’ शब्दाला ऋग्वेदोत्तर संस्कृतात वाईट अर्थ प्राप्त झाला. प्रजापतीच्या अदिती ह्या पत्नीचे पुत्र देव आणि दिती व दनू या पत्नीने पुत्र दैत्य वा दानव वा असुर, असे पुराणांमध्ये म्हटले आहे. सुर नव्हे ते असुर ही व्युत्पत्ती वेदोत्तर संस्कृतात येते ती चुकीची आहे. ‘ सुर ’ हा शब्दच मुळी ‘असुर’ या शब्दाच्या खोट्या व्युत्पत्तीतून संस्कृतात आला.”

वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होते की, चांगल्या अर्थाचा ‘असुर’ हा शब्द आर्यांच्या शत्रूंसाठी जेव्हा वापरण्यास सुरुवात झाली, तेव्हा त्याचा अर्थ वाईट झाला. असुर नाही ते सुर असा शब्द आर्यांमधील ‘देव’ नावाच्या लोकांसाठी नंतर वापरण्यात आला. भाषाविज्ञानाने अर्थपरिवर्तनाचे हे उदाहरण ‘जित-जेते’ संबंध अर्थात हरलेले व जिंकलेले यांच्यामधील संस्कृतिसंघर्षाचा परिणाम म्हणून नोंदविलेले आहे. जे असुर या शब्दाच्या बाबतीत झाले, तेच ‘राक्षस’ या शब्दासंबंधीही झाले. भा. ग. सुर्वे (तत्रैव, पृ. ९९९) याविषयी म्हणतात-

“दानव, असुर, दैत्य, पिशाच, यक्ष, राक्षस इत्यादी सर्वांचा मिळून एक राक्षस संघ वैदिक व पौराणिक काळात मानला जात होता. काही अभ्यासकांनी त्यांना आर्यांना विरोध करणारी एक आर्येतर जमात म्हटले आहे. देव आणि मनुष्य यांच्यामधली एक अनार्य जमात, असाही राक्षसांचा निर्देश केला जातो. हिंदू पुराणकथांत त्यांना देवांचे व मनुष्याचे शत्रू मानले आहे. राक्षस हे स्मशानवासी असून ते यज्ञाचा विध्वंस करतात, हवी पळवतात, बालकांना मारतात. तसेच भक्तांचा, तपस्यांचा, व पुण्यशीलांचा छळ करतात,

अशा आशयाच्या अनेक पुराणकथा आहेत. जगातील विविध धर्मात तसेच पुराणकथांतही राक्षसांसारख्या दुष्टशक्तींची संकल्पना असून तिचा निर्देश मार, सैतान, डेव्हिल, इब्लिस, टायटन्स, अंग्रो'महन्यू इत्यादी नावांनी केलेला आढळतो.

प्राचीन वैदिक साहित्यात 'रक्षस' शब्द दानवांसाठी आलेला असून त्यापासून 'राक्षस' शब्द झाला. 'रक्ष' राखणे (राखणे, सांभाळणे, हानी करणे) ह्या धातूपासून तो काही अभ्यासक व्युत्पदितात. ऋग्वेदात मृत्युदेवता निर्ऋती ही राक्षस मानली आहे. वैदिक आर्यांना राक्षसाचा उपद्रव होत होता, हे राक्षोघ्न सूक्तावरून दिसून येते. देवांचे शत्रू म्हणूनही त्यांचा वेदांत वारंवार उल्लेख येतो. ते मायावी, विचित्र, अद्भुत, दस्यू व दास यांच्यापेक्षाही दुष्ट, कपटी, कच्चे, मांसभक्षक, खादाड, दूर्जय, जादूटोणा करणारे, किंकाळ्या फोडणारे, हवी पळवणारे, नखांनी ओरबाडणारे, ज्ञानद्वेष्टे, पापकृत्य आवडणारे, प्राणिरूप धारण करणारे, गर्भाचा व नवजात बालकाचा घात करणारे असे वर्णन वेदांत आढळते. *रामायणा*तही त्यांच्या भयावह रूपाचे वर्णन आले आहे."

शत्रूविषयी कुणीही सन्मानाने बोलत नाही. म्हणून वैदिक व पौराणिक वाङ्मयात तसेच *ब्राह्मण ग्रंथां*मध्ये आलेले राक्षसांचे वर्णन हे पूर्वग्रहदूषित दृष्टीचे आहे हे स्पष्ट आहे. रक्षस् धातूपासून बनलेला राक्षस हा शब्द खरे तर सन्मानार्थकच आहे. आपल्या रक्षणकर्त्यांविषयी तसेच त्यांच्या सामर्थ्याविषयी अभिमान बाळगणाऱ्या आर्यपूर्व मूलनिवासी भारतीयांनी त्यांना बहाल केलेली 'असुर' व 'राक्षस' ही पदवी आहे. *बृहदारण्यक उपनिषदात* (१.३.१) तर देव व असुर प्रजापतीपासून उत्पन्न झाले असून देव वयाने लहान तर असुर मोठे होते; त्यांच्यात पृथ्वीवरील वर्चस्वासाठी सतत संघर्ष चाले असे म्हटले आहे. राक्षसांच्या उत्पत्तीविषयी वेगवेगळ्या कथा वैदिक व पौराणिक वाङ्मयात आहेत. पुलस्त्यापासून तसेच पाण्याच्या रक्षणाकरिता ब्रह्मदेवाने त्यांना निर्माण केले. कश्यप व दक्षकन्या खशा यांची संतती म्हणजे राक्षस असे *भागवत पुराण* म्हणते. *ब्रह्मपुराण*, *विष्णुपुराण*, इत्यादीमध्ये वेगळी माहिती आहे. दूरदर्शनवरील मालिका या पुराणांवर आधारलेल्या असल्यामुळे त्यामध्येही संभ्रम निर्माण करणाऱ्या कथा येतात.

दैत्य व दानव

असुर व राक्षस हे शब्द ज्यांच्यासाठी सन्मानाने वापरले गेलेत ते मूळचे दैत्य व दानव होत. कश्यपापासून दितीला झालेली संतती म्हणजे दैत्य

व दनूला झालेले ते दानव अशी माहिती पुराणांनी दिली आहे. आईचे नाव धारण करणारा समाज म्हणजेच मातृसत्ताक समाज. भारतातील मूलनिवासी लोक गणसमाजी होते. तसेच बहुतेक गण हे मातृसत्ताक होते. स्त्री कुटुंबप्रमुख असल्यामुळे तिचे नाव तत्कालीन लोक धारण करीत असत. वास्तविक आदित्य हा शब्द अदितीच्या अपत्यांकरिता वापरला गेला. त्यावरून आदित्य म्हणजेच देव हेही मातृसत्ताकच असले पाहिजेत. पण आर्यांमध्ये मातृसत्ताक पद्धती नव्हती. त्यावरून देवांकरिता आदित्य हा शब्द नंतर वापरला गेला असावा. *विश्वकोशा*तील नोंदीत म्हटले आहे की, (जोशी, मराठी विश्वकोश खंड १)

"अभ्यासकांत राक्षस हे नेमके कोण, याबाबत मतभेद आहेत. रामायणकालात धर्मभ्रष्ट होऊन जातीतून बाहेर जे फेकले जात ते राक्षस श्रेणीत जात असावेत. राक्षसांमध्ये वैदिक कर्मकांड प्रचलित असावे, म्हणून राक्षस ही मूलत: आर्यांचीच एक शाखा असावी. ही शाखा दक्षिण भारतात एखाद्या प्रदेशात जाऊन स्थिरावली असावी व तिने वैभवसंपन्न राज्य व संस्कृती निर्मिली असावी. स्वत: रावण हाही प्रजापतीच्या वंशातील विश्रवस् याचा पुत्र होता. अन्य मतांनुसार राक्षस दक्षिण भारत व लंकेचे मूलनिवासी असावेत. ते रानटी अवस्थेंतून उत्क्रांत होत होत रामायणकालात अर्धवट रानटी व अर्धवट सभ्य अवस्थेप्रत पोचले. ऋग्वेदातील दस्यूंशी त्यांचे वांशिकदृष्टया साम्य दिसते. काहींच्या मते दक्षिण भारतातील तिरंदाज कोळी आदिवासींचे ते वंशज होत. संख्या वाढल्यावर त्यांनी राज्य निर्मिले. आर्य संपर्कात आल्यावर संस्कृतिसमन्वय होऊन काही ब्राह्मणधर्मी बनले. त्यांनी संस्कृत भाषाही आत्मसात केली. फ्रेझरच्या मते लंकेत आर्यवंशी राक्षसांच्याही पूर्वी एक काळया वर्णाची मानवजात होती. दक्षिण भारतातील द्रविड जाती लंकेतील या आदिम काळया वर्णापासूनच निघाल्या. आर्य दक्षिणेत स्थिरावल्यावर त्यांनी मूळ जातीला तेथून हूसकावून लावले. त्यामुळे ते मलेशियात गेले." (जोशी १९८९ : १०००)

स. ना. कुळकर्णी यांनी (विदर्भ संशोधन मंडळ वार्षिक, १९६१) *पुराणान्तर्गत देवराक्षसांचे स्वरूप* या आपल्या शोधनिबंधात तिबेटातील आदिमानवाची उत्पत्ती होऊन जे मानव झाले ते राक्षस होत, असे म्हटले आहे. वैदिक आर्यांनी त्यांना म्लेच्छ किंवा अंत्यज मानले. मनूने 'अन्त्यज' शब्द 'शूद्र' या अर्थी वापरला आहे. अन्त्यज जातींच्या घटकांविषयी *वेदव्यास स्मृती*त माहिती असल्याचे डॉ. पी. व्ही. काणे यांनी म्हटले आहे. *शतपथ ब्राह्मणां*त,

‘देव, वयाने असुरांपेक्षा लहान, असुर मोठे’ असे म्हटले आहे. कैलास पर्वत परिसरात स्थिरावलेल्या राक्षसांचे आराध्य दैवत शंकर होते. *ऋग्वेदा*तील रूद्र ही देवता ही आर्यपूर्वांची होती. शंकर महादेव हे रूद्राचेच प्रगत रूप होय. *वायुपुराणात* राक्षसांच्या वंशाची अध्याय ६९ मध्ये माहिती आली आहे. ते कामरूपी होते तसेच टोळ्या-टोळ्यांनी राहत. हिमालयात राहणाऱ्या वन्य जमाती म्हणजेच राक्षस होत, असे कुळकर्णी म्हणतात. राक्षसांनी कामरूपी किंवा मायावी म्हणण्यामागे आपली शरीरे नाना रंगांनी चित्रविचित्र रंगवून, पशूंची कातडी अंगावर पांघरून, निरनिराळ्या जनावरांची शिंगे आपल्या डोक्यावर चढवून व नाना पक्षांची पिसे आपल्या शिरांवर खोचून आपली रूपे पालटण्याची त्यांची प्रवृत्ती कारणीभूत आहे. आदिवासींमध्ये या प्रथा असल्यामुळे पूर्वीचे राक्षस म्हणजेच आजचे आदिवासी होत हे स्पष्ट आहे. गणसमाजी लोक आपल्या गणाचे चिन्ह चेहऱ्यावर धारण करीत. मालिकांमध्ये बैल, हरीण वा इतर प्राण्यांची शिंगे असलेले राक्षस दाखवितात ते यामुळेच. हिमालयाच्या १०,००० फूट उंचीवरून येणारे राक्षस व त्याखालून वाहणारे ढग पाहून राक्षस आकाशसंचार करतात, ही कल्पना आली. ढग दाटले की, खालून पाहणाऱ्यांना राक्षस दिसत नसत. त्यामुळे ते अदृश्य होतात अशी कल्पना दृढ झाली. राक्षसांच्या अनेक भाषा आहेत, असेही वर्णन *रामायणात अरण्यकांड* सर्ग ४५ मध्ये आहे. मुंडा, कोल, कोलार, संथाल, कोरकू इत्यादी जमातींच्या भाषा व त्यांची संस्कृती यांचे ते वर्णन आहे. वास्तुशास्त्र व शिल्पशास्त्रात असुर- राक्षस प्रवीण होते, हे पुराणांनी मान्य केले आहे.

कॉ. शरद पाटील आपल्या *असुर राजर्षिसत्तेचे सिंधुयुग* या लेखात (पाटील १९८२ : २८७) असुरांची माहिती देताना म्हणतात, “पुराण वस्तु संशोधकांच्या कुदळीने इरावतीच्या काठी एका प्राचीन नगराचे अवशेष उकरून काढले आहेत, जे ऋग्वेदांच्या पुराव्यावरून असुरांचे नगर असावे असे मानायला सबळ कारण आहे. आपल्याला हे नगर हराप्पा म्हणून परिचित आहे.” यावरून सिंधू संस्कृती ही असुरांची संस्कृती होती हे स्पष्ट होते. ती जर भारताची मूळ संस्कृती मानली तर असुर हे भारताचे पहिले रहिवासी व राज्यकर्ते होते हे सिद्ध होते. मग ते आपले शत्रू कसे होऊ शकतील? त्यांना खलनायक मानावे की त्यांची नगरे उद्‌ध्वस्त करणाऱ्या देवांना व त्यांच्या राजा इंद्राला, हा प्रश्न प्रत्येकाने स्वत:ला विचारावा.

बिहारमध्ये असुर आगरिया नावाचे आदिवासी राहतात. ते मुंडावंशीय असून मानवशास्त्राज्ञांनी ते आर्यपूर्व असुरांचे वंशज आहेत असे म्हटले आहे.

वेदकाळात व वेदोत्तरकाळात धातू गाळण्याच्या कलेस 'असुरविद्या' म्हणून संबोधिलेले आहे. मुंडा भाषा व असुर भाषेच्या व्याकरणात साम्य असल्याचे ग्रियर्सनने म्हटले आहे. व्हेरिअर एल्विनने असुर व आगरिया हे वेदकालीन असुरांचे वंशज आहेत असे म्हटले आहे. यावर अधिक संशोधनाची गरज आहे, म्हणजे नवे सत्य प्रकाशात येईल.

असुर, राक्षस दैत्य व दानव या शब्दांनी संबोधले जाणारे मानवसमूह भारतातील प्राचीन रहिवासी होत तर देव हे इराणमधून आलेले लोक होते, हे लक्षात घेतले तर त्यांच्यामधील संघर्षाचे कारण समजायला मदत होते. त्याचप्रमाणे ब्राह्मणांनी देवांची सरशी झाल्यावर असुरांविषयी त्यांच्या मनात असलेला द्वेष प्रकट करण्याकरिता मातृदेवतांना त्यांच्याविरुद्ध लढवायला लावून त्यांच्यातच संघर्ष असल्याचे दृश्य *पुराणां*च्या माध्यमातून रंगविलेले आहे; हेही स्पष्ट होते. डॉ. आंबेडकरांनी या विषयावर अधिक विवेचन केले असते तर हा मुद्दा आणखी स्पष्ट झाला असता. परंतु त्यांची व्यवधाने आणि जबाबदाऱ्या लक्षात घेता या कार्यासाठी त्यांना पुरेसा वेळ उपलब्ध झाला नाही, हेही आपल्या लक्षात येते.

देवीच्या उपासनेच्या शाक्त संप्रदायाचा प्रभाव वाढल्यावर देवांची दुर्बलता दाखविणारा *मार्कंडेय पुराणा*तील संदर्भ देऊन ते म्हणतात (आंबेडकर २०१७ : ७९).

"अशा भित्र्या देवांच्या अंगी काही पराक्रम असणे शक्य आहे का? आणि तो त्यांच्यापाशीच नसेल तर ते त्यांच्या बायकांना कसा देणार? शक्ती कशी देणार?' देवतांची उपासना करा, कारण त्यांच्या ठायी शक्ती आहे', हे म्हणणे केवळ कूट नाही तर विचित्र आहे. हे शक्तितत्त्व का हुडकून काढण्यात आले असावे, याचा विचार झाला पाहिजे. ब्राह्मणांनी देवतांची पूजा सुरू केली होती व ती पूजा बाजारात अधिक विकली जावी म्हणून हा कावा होता काय? बाजारात काही नवे आणावे असा ब्राह्मणांचा उद्देश होता काय?"

वरील विवेचन देवतांच्या निर्मितीमागे ब्राह्मणांचे कारस्थान आहे व त्यात त्यांचे आर्थिक हितसंबंध गुंतले आहेत, या वास्तवाकडे सर्वसाधारण भक्ताचे लक्ष वेधले जावे, या हेतूने डॉ. आंबेडकरांनी केलेले आहे. त्यातून देवता अर्थात स्त्रीदेवता या देवांच्यापेक्षा वरचढ दाखविण्यामागे ब्राह्मणांचा कोणता हेतू होता हेही ते स्पष्ट करतात. त्यांच्या प्रश्नामध्येच त्याचे उत्तर दडले आहे हे यावरून दिसून येते. पुढील लेखामध्ये डॉ. आंबेडकरांनी दुर्गा या मातृदेवतेच्या उपासनेचे हिंसक स्वरूप उलगडून दाखविले आहे.

संभाषित

कालीची उपासना व त्यामधील बीभत्सविधी

प्रस्तुत पुस्तकामधील कोडे क्र. १५ हे काली मातेच्या उपासनेचे बीभत्स स्वरूप स्पष्ट करणारे असून त्याचे शीर्षक 'ब्राह्मणांनी अहिंसक देवाचा विवाह रक्तपिपासू देवीबरोबर कसा लावला' हे आहे. या शीर्षकामधील अहिंसक देव म्हणजे शिव असून हिंसक देवी म्हणजे काली होय. *पुराणां*मधील काली या मातृदेवतेविषयी आलेल्या तपशिलांचा परामर्श या लेखात डॉ. आंबेडकरांनी घेतलेला आहे. ते म्हणतात (आंबेडकर २०१७ : ८८)

मद्यपान आणि मांसाशन सुरू केल्यावर ब्राह्मणांनी पशुयज्ञ (बळी) इत्यादीचा पुरस्कार करणारी *पुराणे* लिहिली. अशा एका *पुराणा*चा विशेष उल्लेख म्हणजे *काली पुराण* होय. देवी काली हिच्या उपासनेचा प्रचार करण्यासाठी हे *पुराण* लिहिले गेले. या *पुराणात रुधिराध्याय* या नावाचा अध्याय आहे. *रुधिराध्याय* म्हणजे रक्त प्रकरण!

*रुधिराध्याया*चा सारांश खाली देत आहे. या अध्यायात शिव आपल्या तीन पुत्रांना (Betal, Bhairavar, Bhairava) म्हणतो-

"हे पुत्र, ज्या यज्ञामुळे ईश्वरी कृपेचा लाभ होतो अशा यज्ञाचे नियम मी तुम्हाला सांगतो,"

"*वैष्णवी तंत्रा*त सांगितलेले सर्व विधी सर्व प्रकारच्या देवतांसाठी सर्व वेळी करावयाच्या यज्ञात उपयोगात आणावेत."

"पक्षी, कासव, मासे, म्हैस, बैल, बकरे, सिंह, वाघ, माणसे इत्यादी आणि यज्ञ करणाऱ्यांच्या स्वतःच्या शरीरातले रक्त हे देवी चंडिका आणि भैरव इत्यादीसाठी योग्य हवन होय."

"केवळ यज्ञांमुळेच (हवनांमुळेच) राजपुत्रांना आशीर्वाद मिळतात, स्वर्गप्राप्ती होते आणि शत्रूंवर विजय मिळविता येतो."

"देवीला कासव आणि मासे अर्पण करण्यामुळे मिळणारा आनंद हा एक महिनाभर असतो. मगर (सुसर) अर्पण करण्याने असा आनंद तीन महिने मिळतो. पशुरक्त अर्पण करण्यामुळे देवी नऊ महिने खूष राहते आणि पूजकाच्या कल्याणासाठी ती तेवढा काळ सतत झटते. रानटी बैलाचे रक्त अर्पण करून एक वर्ष कृपा मिळते. काळविटाच्या रक्ताने बारा वर्षांचा कृपाप्रसाद मिळतो. म्हशीच्या रक्ताने शंभर वर्षे सुखात जातात. व्याघ्र रक्तही शतवर्षाचे सुख देते. सिंहाच्या व माणसाच्या रक्ताने हजार वर्षांचे सुख मिळते. यांच्या रक्ताप्रमाणेच त्यांच्या मांसानेही तितकेच सुख मिळते. काळवीट किंवा रोहित मासा यांचे मांस अर्पण करण्याने कोणते फळ मिळते ते ऐका."

“काळविटाच्या मांसामुळे देवी पाचशे वर्षे प्रसन्न होते. रोहित माशामुळे तीनशे वर्षे प्रसन्न होते.”

“स्वच्छ असा बकरा, चोवीस तासातून दोनदाच पाणी पिणारा, ज्याचे अवयव बारीक आहेत, जो आपल्या कळपात प्रमुख आहे, हव्यासाठी उत्तम असतो. कव्यासाठीही चांगला असतो.”

“ज्या पक्षाचा गळा निळा, मस्तक तांबडे, पाय काळे, पिसे पांढरी, जो पक्षांचा राजा असतो, तो माझा आणि विष्णूचा आवडता असतो.”

“मानवबळी दिल्याने देवी एक हजार वर्षे प्रसन्न होते. तीन मानवबळी दिल्याने शंभर वर्षे प्रसन्न होते. कामाख्य चंडिका आणि भैरव जे मानवी मांस अर्पण केल्याने एक सहस्र वर्षे प्रसन्न होतात. धर्मग्रंथांप्रमाणे रक्ताचे हवन हे देवांच्या अन्नासमान आहे. चंडिकेलादेखील शिर फार आवडते. म्हणून देवीचे पूजन करतात. रक्त, शिर अर्पण करावे आणि यज्ञ करताना मांस हवन करावे.”

“यज्ञ करणाऱ्याने हे ध्यानात ठेवावे की केव्हाही घाणेरडे मांस अर्पण करू नये.”

वरील अवतरणात *कालिका पुराणा*तील *रुधिराध्याय* काली मातेच्या उपासनेचे हिडीस स्वरूप वर्णन करणारा आहे, हे आपल्या ध्यानात येते. डॉ. आंबेडकरांनी त्यातील काही वचने उद्धृत करून त्याच्या विकृत स्वरूपावर भाष्य केले आहे. यापुढील त्यांनी दिलेली वचने अधिक विस्तारित स्वरूपात आहेत. अभ्यासकांनी ती मुळातून वाचावी. परंतु या ठिकाणी घेतलेले वेचे काली मातेच्या उपासनेचे स्वरूप समजण्यास पुरेसे आहेत. ही उपासना सर्वसामान्य उपासकांसाठी नसून तंत्रमार्गातील उपासकांसाठी आहे, हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. तंत्रमार्गाच्या उपासना या आदिवासींच्या यातुविधींचे ब्राह्मणी स्वरूप आहे. म्हणून अशा उपासनेचा स्वीकार करून शिवासारख्या अहिंसक देवाचा संबंध हिंसक काली अशा देवतेशी जोडण्यामागील कारणे शोधणे, हा डॉ. आंबेडकरांचा प्रामाणिक हेतू आहे. तंत्रमार्गात असलेले मंत्रांचे महत्त्व व या उपासनेतील आवश्यक अशा सर्वच साधनांना आलेले पावित्र्य कशा स्वरूपाचे आहे, हेही त्यांनी आपल्या विवेचनातून स्पष्ट केलेले आहे. त्यात पंच ‘म’कार म्हणून उल्लेखिलेल्या मद्य आणि मैथुनाचे महत्त्वही ते अधोरेखित करतात. *काली पुराणा*तील तंत्रधर्मावर भाष्य करताना ते म्हणतात :

“मनूने प्रचलित केलेली अहिंसा अनेक शतकांनंतर हिंसेत रूपांतरित झाली. तंत्रांनी हिंसेला मान्यता दिली. मानवहिंसा आणि प्राणिहिंसा असे

दोन्हीही हिंसाप्रकार मान्यता पावले. *काली पुराणा*च्या एका क्रूर प्रकरणात कालीमाता मंदिरात प्राणिहत्येबाबत चाललेला प्रकार हा त्याचा पुरावा आहे. कालीमातेला प्रसन्न करण्यासाठी शेकडो बकऱ्यांचे बळी देणारा कत्तलखाना म्हणजे हे देवालय व्हावे, हे केवळ *काली पुराणा*तूनच आपल्याला समजते. आधुनिक काळात कालीमातेला माणसे बळी देत नाहीत. पण याचा अर्थ नव्हे की असे पूर्वी घडलेच नाही. उलट प्राण्यांना बळी देत त्याप्रमाणेच माणसांनाही बळी देत असत, याचे स्पष्ट पुरावे आहेत. डॉ. राजेन्द्रलाला मित्र म्हणतात :

"मानवबळी देण्याची प्रथा हिंदुस्थानात सर्वत्र होती, ही गोष्ट सर्वज्ञात आहे. भारतात अनेक ठिकाणी मानवबळी दिले जात आहेत, ही वस्तुस्थिती आहे. देवीला बळी दिले जातात. ज्यांचे पूर्वज दुर्गा आणि काली यांच्या पूजेच्या वेळी मानवबळी देत अशा वामाचारी पंथांच्या कुटुंबातून आजही प्रत्यक्ष मानवबळीऐवजी प्रतिमाबळी देण्याची प्रथा आहे. एक फूटभर लांबीची वाळल्या दुधाची (खीर) प्रतिमा तयार करतात. मग कालिकापुराणात वर्णिलेल्या रीतीप्रमाणे बळी दिला जातो. फक्त काही अधिक मंत्र म्हटले जातात. बाबू हेमचंद्र या नावाचे माझे मित्र आहेत. ते डेप्युटी म्याजिष्ट्रेट आहेत. २४ परगण्याचे अधिकारी आहेत. बंगालच्या ज्यूटवर त्यांनी पुस्तक लिहिले आहे. त्यांनी मला असे सांगितले की, पूर्व बंगालच्या अनेक जिल्ह्यात असा यज्ञ (बळी) अनेकवेळा केला जातो. पण बळीची प्रतिमा एकानेच कापण्याऐवजी कुटुंबातले सर्वजण त्या कृत्यात सामील होतात. मग सुरी वेगवेगळी असेल किंवा एकाच सुरीला सर्वांचे हात लागले असतील. याला 'शुभबली' म्हणतात. नरबळी आणि शुभबली हे दोन्ही गुप्तपणे केले जाणारे विधी आहेत. हे विधी रात्री-मध्यरात्री करतात. कालिकापुराणातील नरबळीपेक्षा शुभबली हा विधी वेगळा आहे. असे सांगितले आहे की, "राजाने खिरीची प्रतिमा तयार करून शुभबली द्यावा. त्याने स्वतः त्याचा वध करावा. बळीकडे क्रोधयुक्त नजरेने बघावे. एकाच घावात त्याचे दोन तुकडे करावेत. प्रथम प्राणप्रतिष्ठा करावी. ज्याचा नाश वा वध करावयाचा त्याचे नाव उच्चारून 'हे महेश मित्र' असे म्हणत तो शुभवध करावा." (तत्रैव, पृ. ९३)

डॉ. आंबेडकरांनी बंगालमधील नरबळी प्रथेचा अवशेष असलेल्या शुभबली या प्रथेचे सांगोपांग वर्णन या ठिकाणी दिलेले आहे. यामागील भूमिका स्पष्ट करताना पुढे ते म्हणतात : (तत्रैव, पृ. ९४)

"आता एक महत्त्वाचा मुद्दा असा सांगावयाचा की काली ही शिवाची पत्नी. महत्त्वाचा मुद्दा यातूनच उपस्थित होतो तो असा की, शिव हा प्राणिबळी स्वीकारतो काय? या प्रश्नाचे उत्तर असे की, एकेकाळी शिव प्राण्यांचा बळी घेऊनच राहत असे. या विधानाने आश्चर्य वाटेल. शिवाच्या वर्तमान पूजकांना आश्चर्य वाटेल. पण ही वस्तुस्थिती आहे. ज्यांना याबाबत अधिक पुरावा हवा आहे, त्यांनी *आश्वलायन गृह्यसूत्रे* पाहावीत. त्यात शिवाला प्रसन्न करण्यासाठी वृषभबली दिल्याची वर्णने आहेत. *आश्वलायन गृह्यसूत्रा*तील प्रत्यक्ष उतारे असे -

१) आता रुद्राला वृषभबळी दिला जात आहे.

२) शरद अथवा वसंत ऋतूत आर्द्रा नक्षत्रसमयी बळी दिला आहे.

३) त्याला त्याच्या कळपाचे सर्व अधिकार आहेत.

४) या बैलाला कोणताही रोग झालेला नाही किंवा त्यावर कसलाही डाग नाही.

५) त्याच्या अंगावर काळे डाग आहेत.

६) त्याला आवडत असेल तर काळा रंग तांब्याच्या रंगाशी मिळताजुळता असेल.

७) तो त्यावर पाणी शिंपडतो. तांदूळ आणि जव त्यात आहेत.

८) डोक्यापासून शेपटीपर्यंत.

९) या मंत्रानुसार वृद्धी होऊ दे. शिवाला मान्य असलेली.

१०) त्याने त्याला वाढू द्यावे.

(असे जवळ-जवळ आणखी ३४ संदर्भ मूळ ग्रंथ पृ. क्र. १२६-१२७ वर दिलेले आहेत.)

काली या मातृदेवतेच्या तंत्रमार्ग उपासनेतील बळी प्रथेच्या विधीचे स्पष्टीकरण देताना वैदिक परंपरेतील *आश्वलायन गृह्यसूत्रा*चा संदर्भ देऊन शिव या देवातेलाही बळी देत असत, यावर डॉ. आंबेडकरांनी प्रकाश टाकलेला आहे. पुढे याविषयी आपले मत मांडताना ते म्हणतात : (तत्रैव, पृ. ९५)

"सध्या शिवाला प्राणी बळी दिलेले चालत नाहीत का बरे? हा बदल कसा घडला? अहिंसातत्त्वाचा स्वीकार केल्यावरच हा बदल झाला. हिंसेकडून अहिंसेकडे हा मार्ग स्वीकारल्यावर ब्राह्मणांनी शिवाचे रूप बदलले. हिंसक देवाचा अहिंसक देव झाला. शिव हा अहिंसक देव बनला आणि नंतर बऱ्याच काळाने कालीपंथ सुरू झाला. काली ही शिवाची पत्नी. ती तर हिंसक देवता. याचा अर्थ काय? एक अहिंसक देव आणि त्याची हिंसक रक्तपिपासू पत्नी! हे कूट नव्हे काय? ब्राह्मणांनी अशा प्रकारचे कूट निर्माण का केले?"

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी हिंदुधर्मातील कूटप्रश्नांची चर्चा करताना ज्या अनेक विषयांना हात घातला, त्यापैकी एक विषय म्हणजे काली या मातृदेवतेच्या उपासनेची चिकित्सा होय. या चिकित्सेसाठी त्यांनी शाक्त संप्रदायातील तंत्रमार्गाचा परामर्श घेतला आहे. शाक्त संप्रदाय हा एक भक्तिसंप्रदाय आहे आणि त्याच्या उपासनेचा एक प्रकार म्हणून तंत्र मार्गाकडे पाहिले जाते. परंतु शाक्तपंथ म्हणजे तंत्रमार्ग असे जे समीकरण केले जाते, ते चुकीचे आहे. सर्वसामान्य भक्ताप्रमाणे कालीमातेची उपासना कुणालाही करता येते. त्याकरिता तांत्रिक कर्मकांड करण्याची आवश्यकता नाही. तांत्रिक कर्मकांडे जशी शाक्तपंथामध्ये आहेत, तशीच ती शैव, वैष्णव, जैन, बौद्ध इत्यादी पंथांमध्येही आहेत. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी अशा कोणत्याही पंथांचा उल्लेख न करता केवळ शाक्ततंत्राचा उल्लेख केल्यामुळे हा प्रकार फक्त याच पंथात असल्याचा गैरसमज होऊ शकतो. त्याचप्रमाणे कालीमातेच्या उपासनेच्या वरील वर्णनातून तंत्रमार्ग हा एक विकृत व समाजविघातक संप्रदाय असल्याचाही संदेश जातो. म्हणून तंत्र म्हणजे काय हे आपण समजून घेतले पाहिजे. याकरिता या विषयाचा थोडक्यात परामर्श घेऊ या.

तंत्र कशाला म्हणतात?

'टेक्निक' (Technic) या इंग्रजी शब्दाचा पर्याय म्हणून (टेक्नॉलॉजी, टेक्निकल एज्युकेशन इत्यादी) तंत्र, तंत्रज्ञान, तंत्रशास्त्र, तंत्रशिक्षण इत्यादी शब्दांमध्ये तंत्र हा शब्द वापरला जातो. तंतू म्हणजे तार या शब्दापासून तो बनला असावा. पण आपण जेव्हा आपल्या शारीरिक व मानसिक अस्वस्थतेचं वर्णन करताना सारं तंत्रच बिघडून गेलं आहे असं म्हणतो, तेव्हा तो आपल्या व्यक्तिमत्त्वाशी निगडित असा शब्द बनतो. म्हणूनच तंत्र शब्दाची व्याख्या करताना 'तनु विस्तारे' या विस्तारार्थक धातूपासून तंत्र शब्द बनला आहे, असं म्हटलं गेलं. 'ज्याच्याद्वारे अध्यात्मज्ञानाचा किंवा तत्त्वज्ञानाचा विस्तार केला जातो, ते तंत्रशास्त्र होय.' अशी तंत्रशास्त्राची व्याख्या देऊन पं. महादेवशास्त्री जोशी म्हणतात,

कामिकागमात तंत्राची व्याख्या पुढीलप्रमाणे दिली आहे.

तनोति विपुलानर्थान् तत्त्वमन्त्रसमन्वितान् ।
त्राणंच कुरूते यस्मात् तन्त्रमित्यभिषीयते ।।

अर्थ : तत्त्व आणि मंत्र यांनी युक्त अशा व्यापक अर्थाचा विस्तार करणारे आणि (साधकांचे साधनेच्याद्वारे) परित्राण करणारे जे शास्त्र, त्याला 'तंत्र' असं नाव आहे.

देवतेच्या रूप-गुण-कर्मांचं चिंतन-मनन, देवताविषयक मंत्रांचा उपदेश, मंत्रांची यंत्रात संयोजना, तसंच पटल, पद्धती, कवच, नामसहस्त्र व स्तोत्र ही पंचांग उपासना यांची माहिती ज्यात दिलेली असते, त्याला 'तंत्र' म्हणतात. व्यापक अर्थाने सांगायचं तर शास्त्र, सिद्धान्त, अनुष्ठान, विज्ञान इत्यादी गोष्टी ज्यात प्रतिपादिलेल्या आहेत, हे तंत्र होय.

तंत्राला 'आगम' असं दुसरं नाव आहे. आगम हा शब्द प्रामाणिक व यथार्थ वाणीचे प्रतीकरूप आहे. प्रारंभी वेदांसाठी तो प्रयुक्त केला जात होता. पण कालांतराने तंत्रसाधनेचा उदय झाल्यावर आणि तंत्रसाधनेने आपलं श्रेष्ठत्व प्रस्थापित केल्यावर आगम शब्द हळूहळू तंत्रांना लावला जाऊ लागला. मग तंत्र *आगम* ठरली आणि *वेदांना* *निगम* ही संज्ञा प्राप्त झाली.' (जोशी १९७९ : ७९६)

तंत्रमार्गाचा उगम

तंत्र हा शब्द याठिकाणी एका उपासनापद्धतीला उद्देशून वापरलेला आहे, हे यावरून आपणास कळतं. पं. महादेवशास्त्री जोशींनी तंत्रमार्गाविषयी माहिती देताना वेदांच्या नंतर तंत्रसाधनेचा उदय झाल्याचं या ठिकाणी सुचवलं आहे. तसंच तंत्रसाधनेने आपलं श्रेष्ठत्व प्रस्थापित केल्यावर त्याला *आगम* म्हणून संबोधलं गेल्याचं म्हटलं आहे. डॉ. रामबली पांण्डेय यांनी *आगम*ग्रंथांच्या निर्मितीविषयी थोडंफार असंच मत व्यक्त केलं आहे. ते म्हणतात (पांण्डेय १९८८ : ७३) -

"*आगमों* की रचना कब हुई, यह निर्णय करना कठीन है। अनुमान किया जाता है की *वेदों*की दुरूहता और मंत्रो के कीलित होने से *महाभारत* काल से लेकर कलिके आरंभ तक अनेक *आगमों* का निर्माण हुआ होगा। *आगम* अतिप्राचीन एवं अति नवीन दोनों प्रकार के हो सकते है। *आगमों*सेही शैव, वैष्णव, शाक्त आदि संप्रदायों के आचार, विचार, शील, विशेषता और विस्तार का पता लगता है। *पुराणों* में इन सम्प्रदायों का सूत्र रूप से कहीं कहीं वर्णन हुआ है, परंतु *आगमों* में इनका विस्तार से वर्णन है। आजकल जितने संप्रदाय हैं प्राय: सभी *आगम* ग्रंथों पर अवलंम्बित है।"

तंत्रसाधनेचा उदय वेदांच्या नंतर झाला हे विधान मात्र सत्य नाही. कारण शैव, शाक्त, वैष्णव, गाणपत्य या संप्रदायाची मुळे वेदपूर्व द्रविड अथवा सिंधुसंस्कृतीत दडलेली आहेत. त्यांच्यावर तंत्राचा प्रभाव आहे. अर्थात, तंत्रमार्ग हा वेदपूर्व आहे हे स्पष्ट आहे. तंत्राला आगम म्हणण्यामागे वेदाचं

महत्त्व नाकारणं हा हेतू आहे, हेही यावरून दिसून येतं. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (जोशी १९७९:४२) म्हणतात, 'तंत्रमार्गाचा उगम वेदपूर्वकाली झालेला दिसतो.'

कॉ. शरद पाटील म्हणतात, (पाटील १९८२ : २३६-३७) "पतंजलि स्वतंत्रता या शब्दाचा अर्थ विणकर, वैदिक तन्तुवाय असा देतो. पण १०.७१.९ या ऋचेत आलेल्या, तंत्र या शब्दाला खुद्द वैदिक काळात वेगळा अर्थ होता असं दिसतं.' चटोपाध्याय विवरण करतात, 'ब्राह्मणांबरोबर, देवांबरोबर वा सोमसेवन करणाऱ्यांबरोबर परिभ्रमण न करणारे हे विद्याहीन व ज्ञानशून्य पापी शब्दोच्चारण करीत असल्यामुळे व सीरिः असल्यामुळे तन्त्र वृद्धिंगत करतात (तन्व ते तन्त्रम्).

येथे आपणाला सीरिः या शब्दाचा सबंध *ऋग्वेदात* एकमेव वापर आढळतो. त्याचा अर्थ काहीसा अनिश्चित आहे. मोनियर विल्यम व मॅक्डोनेल काहीशा डळमळीतपणे मत व्यक्त करतात की, त्याचा अर्थ विणकर, बहुधा स्त्री जातीचा होत असावा. पण विल्यम त्याचा अर्थ हालिक असा करतो. सायणाची सूचना त्याला स्वीकारार्ह वाटते, जो सीरिः शब्दाचा अनुवाद सीरिणः सीर वा नांगर चालवणे, असा करतो. आपण जर हा अनुवाद मान्य केला, तर अशा प्रकारे बहिष्कृत केले गेलेले लोक शेतकरी झालेले दिसतात... येथे आपल्याला तन्त्र या शब्दाचा सबंध *ऋग्वेदा*तला एकमेव उल्लेख आढळतो. सायण तन्त्रम्चे विवरण करतो, कृषि-लक्षणं विस्तारयन्ति कुर्वन्ति, शेतीचा विस्तार करतो वा (शेती) करतो... या वैदिक पुराव्यावरून स्व-तंत्रचा अर्थ होतो - जो स्वतः शेती करतो वा तिचा विस्तार करतो आणि हा स्व - तंत्र म्हणजे प्राचीन भारतीय स्त्रीसत्ताक समाजांमधला कर्ता होय. पण मग अशा इसमांना सीरिन् असं का म्हणत? लाङ्गल या नांगरासाठी वापरल्या जाणाऱ्या दुसऱ्या शब्दाचा अर्थ पुरुषाचे लिंग असाही होतो, असं *निरुक्त* (६.२६) म्हणते.

कॉ. शरद पाटील यांनी देवीप्रसाद चटोपाध्याय यांच्या *लोकायत* या विख्यात ग्रंथाच्या आधारे तंत्र या शब्दाचा अर्थ विश्लेषण करून सांगितलेला आहे. त्यानुसार, तंत्र म्हणजे शेती असा तो होतो. शेती करणारा हा स्वतंत्र ; तर त्याचे लिंग व नांगर हे एकमेकांचे पर्यायी शब्द आहेत. जगातील सर्व प्राचीन धर्मकल्पनांमध्ये भूमी व स्त्री यांच्यामध्ये साधर्म्य कल्पिलेलं आहे. भूमीत नांगर चालवणं, तसंच योनीत लिंग ठासणं या दोन्ही क्रिया फलनक्रियेशी संबंधित आहेत. म्हणूनच शेतीसाठी करावयाच्या विधीला सुफलीकरण असं म्हणतात. तिलाच सिंधुसंस्कृतीत कृषिमाया असं म्हणत असत. भरघोस पीक

यावं म्हणून जगभर शेतीत पूर्वी व आताही मैथुन क्रिया वा तिचं प्रतीकात्मक अनुकरण करण्यात येतं. यावरून तंत्रमार्गाचा उगम शेती करण्याच्या क्रियेतून झाला व तो जगभर याच प्रेरणेने झाला हे स्पष्ट होतं. या विधींनाच यातुविधी असंही म्हणतात. म्हणूनच जगातील सर्व धर्म हे तंत्रातून विकसित झाले, असं म्हणतात.

तंत्र साधनेचे स्वरूप स्त्रीप्रधान आहे

जगातील शेतीची सुरुवात स्त्रियांनी केली. म्हणून तंत्रसाधनांमध्ये स्त्रियांना अतिशय महत्त्वाचं स्थान असतं. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणतात, 'वैदिक व स्मार्त धर्माचा अधिकार मुख्यत: पुरुषांना आहे, स्त्री ही पुरुषाच्या धर्माचरणात दुय्यम सहकारी म्हणूनच त्यात प्रतिपादिली आहे; परंतु पुराणोक्त व तंत्रोक्त पूजा, ध्यानयोग इत्यादी धार्मिक कर्मांचा अधिकार स्त्रिया व पुरुष यांना समान आहे. किंबहुना तंत्रोक्त धार्मिक कर्मांत स्त्रियांना प्राधान्य असल्यामुळे त्यांनी सहभागी होणे आवश्यक मानलं आहे; तंत्रशास्त्राप्रमाणे स्त्रीमध्ये शक्तितत्त्व पुरुषापेक्षा अधिक प्रकट आहे, म्हणून तंत्रमार्गात स्त्रीतत्त्व असलेल्या शक्तिदेवीची साधना ही प्रधान मानली आहे. गुरूप्रमाणेच देवतेचं मूर्तरूप म्हणून स्त्रीची पूजा करण्याचा विधी तांत्रिक कर्मकांडात अंतर्भूत आहे; महार्णव*तंत्रात* स्त्रीने सती जाणं निषिद्ध आहे; स्त्रियांचा मान विशेष राखावा, असं निक्षून सांगितलं आहे. तंत्रमार्गाचं गुरुत्व किंवा आचार्यत्वही करण्याचा अधिकार स्त्रीला मान्य केला आहे.'

तंत्रमार्गातील सामाजिक समतेचा संदेश

तंत्रमार्गाने स्त्रियांना धर्मकार्यात महत्त्वाचं स्थान दिलं, असंच वर्णव्यवस्थेत खालचं स्थान मिळालेल्या शूद्र तसंच अतिशूद्रांनाही दिलं. म्हणून सामाजिक समतेचा संदेश देणारा हा भारतातील प्राचीन संप्रदाय आहे, असं म्हणावं लागतं. तर्कतीर्थ याविषयी सांगतात - "हा स्त्रीप्राधान्य असलेला पूजाविधी भारतातील आणि जगातील स्त्रीप्रधान प्राथमिक ग्रामसंस्थेतील असावा. भिन्नभिन्न विरळ पसरलेल्या मानवी गटांची सामाजिक एकता निर्माण करून प्राथमिक स्थितीतील भौतिक संस्कृतीची देवघेव वाढवावी व संस्कृतीचं संवर्धन करावं हा उद्देश तेथे होता. वंशभेदांना महत्त्व देणं परवडत नव्हतं. प्रजावाढीची गरज होती. सफलताविधीत सर्व जमाती एकत्र जमत व प्रजोत्पादन चाले. याचाच अवशेष शैव, शाक्त व बौद्ध तंत्रमार्ग होय.

स्त्रीला ज्याप्रमाणे तांत्रिक पूजेचा स्वतंत्र अधिकार आहे, त्याचप्रमाणे शूद्रांसह सर्व वर्णांना अधिकार सांगितला आहे. चार वर्णांहून भिन्न मानलेल्या अनुलोम व प्रतिलोम संकर जाती, चांडालादी, अंत्यज जाती, म्लेच्छ इत्यादी सर्व मानव तंत्रमार्गाचे अधिकारी असून त्या सर्वांना त्या मार्गांची दीक्षा द्यावी, असं सांगितलं आहे. शैव, शाक्त व बौद्ध यांच्या विधींत मांगीण व चांडाली महिलांची पूजा व भोग सांगितला आहे. काही पांचरात्र ग्रंथांमध्ये उदाहरणार्थ, सनत्कुमार अंत्यजांना वगळलं आहे; परंतु वैष्णवांना अत्यंत प्रमाणभूत असलेल्या श्रीमद्भागवत या ग्रंथात अंत्यज, म्लेंच्छ इत्यादिकांसह सर्व मानवांना भागवत धर्माचा अधिकार सांगितला आहे. पांचरात्र संप्रदायात *भागवत* ग्रंथ प्रमाण मानला आहे. नाथयोग्यांच्या परंपरेत स्त्रिया तसेच अंत्यज जाती, म्लेच्छ इत्यादी सर्व मानव योगमार्गाचे अधिकारी म्हणून मान्य झाले होते. शूद्र, अंत्यज व अन्य म्लेच्छ जाती यांना वैदिक मंत्राचा अधिकार नाही, असं मात्र सर्व हिंदू तंत्रांचं मत आहे. म्हणून त्यातील काही तंत्रांत ओंकार किंवा स्वाहा हे वैदिक मंत्र असल्यामुळे त्यांनी जप, पूजा, होम इत्यादींमध्ये ॐ, स्वाहा इत्यादी वैदिक मंत्र वापरू नयेत, असं सांगितलं आहे. परंतु काही हिंदू तंत्रं ओंकार, स्वाहा इत्यादी मंत्र शूद्रांनाही सांगतात. आणखी असं की अवैदिक बौद्ध व जैन तंत्रात वैदिक ओंकार, स्वाहा इत्यादी मंत्रही घेतले आहेत.” (जोशी १९७९ : ४१)

तंत्रमार्गामध्ये तथाकथित हीन जातीतील स्त्रियांना अतिशय मानाचं स्थान होतं. यामागे शेतीवर आधारित समाजव्यवस्थेला प्रतिष्ठा देणं, हा एक महत्त्वाचा हेतू होता. त्याचबरोबर वैदिकांच्या वर्णव्यवस्थेने समाजातील माणसांची केलेली वर्गवारी नाकारण्याचाही उद्देश होता, हे तंत्रसाधनेच्या स्वरूपावरून दिसून येतं. परंतु त्यामागील हेतूला विरोध करण्याकरिता वैदिकांनी तंत्रसाधनेतील विधींवर ताशेरे ओढले. त्यामुळे आजही तंत्रसाधना वा तंत्रमार्ग हे टीकेचे विषय म्हणून उरलेत.

वामाचारी तंत्रसाधना

वाममार्ग किंवा वामाचार या शब्दांचा अर्थ वाईट अथवा निषेधार्ह आचार असा आज रूढ झालेला आहे. पण त्याचा मूळ अर्थ स्त्रीप्रधान उपासनापद्धती असा होतो. वाम म्हणजे डावा. वैदिकांनी स्त्रीला पुरुषाचा डावा हात मानला आहे. धार्मिक कर्मकांडांमध्ये डावा हात वर्ज्य असतो. अशा स्त्रियाही वर्ज्य असतात. परंतु तंत्रसाधनांमध्ये स्त्रियांना अतिशय महत्त्वाचं स्थान असतं. त्यामुळे या साधनांना वामाचार म्हणून वैदिकांनी हिणवलेलं

आहे. तंत्रसाधनांचा निषेध करताना स्त्री-पुरुष संबंधाचं जे महत्त्व या मार्गात असतं, त्याचाही निषेध करण्यात आलेला आहे. त्यामागे तंत्रमार्गातील पंच ‘म’कार व चक्रपूजा यांचा विरोध, हे प्रमुख कारण सांगितलं जातं.

पंच ‘म’कार व चक्रपूजा

शक्ती अर्थात देवीच्या उपासकांचा शाक्त संप्रदाय आपल्या तंत्रसाधनेत, विशेषत: कौलमार्गाच्या पूजाविधीत पंच ‘म’कार म्हणजे मस्त्य, मांस, मद्य, मैथून आणि मुद्रा (भाजलेले चणे, लाह्या किंवा हातांचा वा शरीराचा विशिष्ट अभिनय) या पंचतत्त्वांचं महत्त्व मानतो. सौर म्हणजे सूर्यपूजक, गाणपत्य म्हणजे गणपतीचे उपासक तसेच बौद्धांमधील वज्रयान इत्यादी तंत्रमार्गातही त्यांना तितकंच महत्त्व होतं. त्यामुळे या संप्रदायांमध्ये स्त्रीविषयक स्वैराचार वाढला.

चक्रपूजेतून त्याचं स्वरूप अधिक स्पष्ट होऊ शकतं. पं. महादेवशास्त्री जोशी तिचं वर्णन करताना म्हणतात-

“तांत्रिक साधनेतला हाही एक महत्त्वाचा विधी असतो. पूर्णिमा, संक्रांती, चतुर्दशी, अष्टमी इत्यादी पर्वाच्या रात्री सामूहिक रूपाने ही पूजा केली जाते. या पूजेत साधक (पुरुष) आणि शक्ती (स्त्रिया) विशिष्ट जाती वर्तुळाकार बसतात. या वर्तुळालाच चक्र असं म्हणतात. चक्रात बसणाऱ्या या स्त्री-पुरुषांना भैरव आणि भैरवी अशीही नावं आहेत. भैरवाच्या डाव्या अंगाला भैरवीने बसायचं असतं. चक्रस्वामी किंवा चक्रेश्वर हा आपल्या शक्तीसह चक्राच्या मध्यभागी बसतो. त्याच्याजवळ मद्यकुंभ आणि इतर पूजासाहित्य ठेवलेलं असतं. या चक्रात बसून साधक आणि त्यांच्या शक्ती यांचे खानपानादी व्यवहार चालतात.

सुरापान करण्यापूर्वी साधक सुरा-पात्र आपल्या उजव्या हाती घेऊन सुरादेवीचं पुढीलप्रमाणे ध्यान करतात.

समुद्रे मध्यमाने तु क्षीराब्धौ सागरोत्तमे ।
तत्रोत्पन्ना सुरा देवी कन्यकारूपधारिणी ।
गौक्षीरसदृशाकारा कुलामृतसमुद्भवा ।
अष्टादशभुजैयुक्ता नीरजायतलोचना ।।
आनन्दशिखरे जाता आनन्दश्च महेश्वर: ।
तयोयोंगे भवेद् ब्रह्मा विष्णुश्च शिव एवच ।।
तस्मादिमां सुरां देवी पूर्णोऽहं तां पिबाम्यहम् ।

स्त्रीमित्र

अर्थ : सागरश्रेष्ठ क्षीराब्दी मथिला जात असता कन्यारूपधारिणी मदिरादेवी तिथे उत्पन्न झाली. ती दुधासारखी गोरी, कुलामृत-संभूत, अठरा भुजांनी युक्त व कमललोचन अशी आहे. ती आनंद शिखराच्या ठिकाणी उत्पन्न झाली आणि महेश्वर हा तर साक्षात आनंदच. त्या दोघांच्या संगमातून ब्रह्मा-विष्णू-शिव उत्पन्न झाले. म्हणून अशा या सुरादेवीचं मी प्राशन करतो.

नंतर साधकमंडळी चक्रेश्वराला अभिवादन करून व त्याची अनुमती घेऊन, तसंच जुहोमि असा शब्द उच्चारून त्या सुरेचं प्राशन करतात.

ही चक्रपूजा पशुभावातील साधकाला वर्ज्य असून वीरभावातील साधकांनीच करायची असते.'' (जोशी १९८९ : १४)

चक्रपूजेनंतर भैरव भैरवींनी विधिवत संभोग करायचा असतो. धार्मिक पूजाविधीचा हा प्रकार पुढील काळात विकृत अवस्थेत पोहोचला. पण त्यातून स्त्री-पुरुष समागमाचं एक शास्त्र विकसित झालं. पाचव्या शतकातील वात्स्यायनाचं *कामसूत्र* हा त्याचा उत्तम नमुना आहे.

कामसूत्रात वर्णन केल्यानुसार विविध कला व विद्या त्याकाळी उदयास आल्यात. चित्र, शिल्प, नृत्य, संगीत, साहित्य, नाट्य व स्थापत्य या ललित कलांमध्ये तंत्रसाधनांनी आपलं वेगळं स्थान निर्माण केलेलं आहे. खजुराहो, कोणार्क, वेल्लोर इत्यादी ठिकाणी असलेल्या मंदिर स्थापत्यांचं वैभव वाढवणारी मैथुनशिल्पं जगभरातील अभ्यासक व पर्यटकांच्या कुतूहलाचा विषय ठरली आहेत. इतर प्राचीन शिवालयांमध्येही अशी शिल्पे आढळतात. यावरून देवालयांच्या निर्मितीचा हेतू व तंत्रसाधनांचा प्रभाव या दोन्ही गोष्टींचं ज्ञान आपणास होतं. देवालयं ही तांत्रिकाचीच निर्मिती आहे. त्याचप्रमाणे मानवी जीवनाच्या सर्वच अंगांना समृद्ध करणारी साधने व संस्कृती तंत्रसंप्रदायाच्या प्रेरणेमधून विकसित झालेली आहेत, हे एक ऐतिहासिक वास्तव आहे. स्थळाअभावी याविषयी विस्तृत विवेचन या ठिकाणी करणे शक्य नाही.

प्रस्तुत लेखापूर्वीच्या कोडे क्र.१४ या *अहिंसेकडून पुन्हा हिंसेकडे* या शीर्षकाखाली लिहिलेल्या लेखामध्ये डॉ. आंबेडकरांनी 'तंत्रमार्ग व तंत्रविज्ञान' या विषयावर प्रकाश टाकला आहे. त्यात तंत्रमार्गातील पंच 'म'कारांपैकी मैथुन या एका 'म'काराविषयी अधिक सांगणे टाळून पहिल्या चार प्रकारांवर विस्तृत भाष्य केले आहे. त्यात मद्य व त्यांचे विविध प्रकार, मांसाशन व त्यांचे प्रकार, तळलेले धान्य खाणे इत्यादी मुद्द्यांवर माहिती दिलेली आहे. शाक्त, वैष्णव आणि शैव तंत्रातील पंच 'म'कारांविषयी चर्चा करताना त्यांनी तंत्रमार्ग मनूच्या नंतर अस्तित्वात आला, असे आपले मत नोंदविले आहे. याविषयी

अभ्यासकांनी वेगवेगळी मते मांडलेली आहेत. याठिकाणी त्यांचा परामर्श घेणे स्थळाअभावी शक्य नाही. तंत्रमार्ग आणि तंत्रपूजा यांच्या विकासात ब्राह्मणांची भूमिका हाच डॉ. आंबेडकरांच्या या विवेचनामागील हेतू असल्यामुळे 'काली' या मातृदेवतेच्या निर्मितीमागील भूमिका त्यांनी मांडलेली नाही. *मनुस्मृती*चा भाष्यकार कुल्लुक भट याने वैदिक व तांत्रिक अशा दोन प्रकारच्या श्रुती सांगितल्याचा उल्लेख करून तंत्रांना *वेदां*बद्दल आदर नाही, या वास्तवाचा आवर्जून उल्लेख ते करतात. वेदविरोधी तंत्रमार्ग मुळात आर्यपूर्व मूलनिवासी भारतीय लोकांच्या उपासनेतून विकसित झाल्याचे त्यांचे मत होते, हे यावरून दिसून येते.

रिडल्स इन हिंदूइझम या गाजलेल्या ग्रंथामधून मातृदेवतेच्या उपासनेवर डॉ. आंबेडकरांनी विशेष प्रकाश टाकला असला तरी त्यावर विस्तृत विवेचन केलेले नाही. तसेच त्यांच्या *रिव्होल्युशन अँड काऊंटर रिव्होल्युशन* या ग्रंथाच्या बाबतीतही घडले आहे. त्यात तर मातृदेवतांचे अगदी पुसट संदर्भ येतात. त्यांचा थोडक्यात परामर्श या ठिकाणी आता घेऊ या. *प्राचीन भारतातील क्रांती व प्रतिक्रांती* या शीर्षकाखाली त्याचे भाषांतर झाले आहे.

प्राचीन भारतातील क्रांती आणि प्रतिक्रांती

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी लिहिलेला हा एक ऐतिहासिक स्वरूपाचा ग्रंथ आहे. पुस्तकाचे संपूर्ण लिखाण करण्यापूर्वीच बाबासाहेबांचे महापरिनिर्वाण झाले. त्यामुळे हे पुस्तक अपूर्ण राहिलेले आहे. या पुस्तकाचा डॉ. आंबेडकरांनी आराखडा तयार केला होता तेव्हा त्यामध्ये ४१ प्रकरणे राहणार होती. त्यापैकी १३ प्रकरणे महाराष्ट्र शासनातर्फे प्रकाशित *डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : लेखन आणि भाषणे* या ग्रंथप्रकाशन प्रकल्पातील तिसऱ्या खंडात १९८७ मध्ये प्रसिद्ध झाली आहेत. ही प्रकरणे खालीलप्रमाणे होत.

१. प्राचीन भारतातील इतिहासावर प्रकाश २. प्राचीन शासन प्रणाली: आर्यांची सामाजिक स्थिती ३. निकृष्टतेच्या थराला पोहचलेला ब्राह्मणवाद ४. बुद्ध आणि त्यांचा सुधारणावादी दृष्टिकोण ५.बौद्ध धर्माची अवनती व ऱ्हास ६.ब्राह्मणी साहित्य ७. राज्यहत्या किंवा प्रतिक्रांतीचा जन्म - ब्राह्मणवादाचा विजय ८. हिंदू समाजाचा आचार-विचार - *मनुस्मृती*तील प्रतिक्रांतीचे विचार ९. प्रतिक्रांतीचे धार्मिक समर्थन - कृष्ण आणि त्याची गीता १०. विराटपर्व

आणि उद्योगपर्वावरील विश्लेषणात्मक टीपा ११. ब्राह्मण विरुद्ध क्षत्रिय १२. शूद्र आणि प्रतिक्रांती आणि १३. स्त्री आणि प्रतिक्रांती

वरील प्रकरणांच्या शीर्षकांवरून हे स्पष्ट होते की, या ग्रंथामध्ये *हिंदुवादाचे कोडे* या ग्रंथातील प्रकरणांप्रमाणे मातृदेवतांविषयी विवेचन करणारे स्वतंत्रपणे एकही प्रकरण नाही. परंतु आपल्या उपरोक्त विषयाच्या विश्लेषणाच्या निमित्ताने काही मातृदेवतांचा परामर्श डॉ. आंबेडकरांनी घेतलेला आहे, त्याविषयीची थोडक्यात चर्चा या ठिकाणी करू या.

अदिती या मातृदेवतेचा उल्लेख *हिंदुवादाचे कोडे* या ग्रंथामध्ये आला आहे, तसाच तो प्रस्तुत ग्रंथामध्येही आला आहे. *शूद्र आणि प्रतिक्रांती* या शीर्षकाच्या लेखात 'सुर आणि असुर हे अमानवीय नसून मानवी समूह होते. प्रचलित समजुतीनुसार ते कश्यपाचे पुत्र होते.' असे डॉ. आंबेडकर म्हणतात. कश्यपाच्या तेरा पत्नींपैकी दिती आणि अदिती या दोघी असून त्यांच्यापासून अनुक्रमे दैत्य व देव जन्मले, असे ते मानतात. पृथ्वीवर वर्चस्व गाजविण्याच्या हेतूने त्यांच्यात भीषण युद्ध झाले, या पुराणातील कथेचा स्वीकार करून त्यामागे इतिहास आहे असेही त्यांनी या ठिकाणी म्हटलेले आहे. पुराणातील इतिहास हा अतिशयोक्तीमधून व्यक्त झालेला इतिहास असतो, असे विधान डॉ. आंबेडकरांनी या विवेचनाच्या ओघात केलेले आहे (आंबेडकर २०१२ : ३६५).

ब्राह्मण विरुद्ध क्षत्रिय या लेखात इंद्रपत्नी इंद्राणीविषयीच्या एका कथेचा उल्लेख आलेला आहे (तत्रैव, पृ. ३३५). वृत्र आणि इंद्र यांच्या संघर्षात वृत्राच्या हत्येनंतर इंद्र पाण्यात लपून बसला. त्याच्या अचानक गुप्त होण्यामुळे नहुष राजा इंद्रपदी बसला. त्यामुळे इंद्राणी आपणास मिळावी याकरिता नहुष राजाने देवांना आदेश दिला. इंद्राणी या संबंधाला नकार देत असताना आपल्या पतीच्या शोधासाठी निघाली. तिने गुप्त गोष्टीच्या शोधासाठी विख्यात अशा उपश्रुती (तत्रैव.) या रात्रीच्या देवीची मदत आपल्या कार्यासाठी घेतली. त्यावेळी इंद्र अतिशय छोट्या स्वरूपात तिला दिसला अशी कथा आहे. त्याचे छोटे रूप असे होते की, हिमालयाच्या उत्तरेकडे एका सागराच्या बेटावर असलेल्या सरोवरातील कमळाच्या देठामध्ये लपलेला दिसला. अशा अवस्थेत असलेल्या इंद्राला इंद्राणीने नहुष राजापासून आपणास वाचविण्याची विनवणी केली. त्यावर इंद्राने आता नहुष शक्तिशाली झाल्यामुळे तिला त्याच्यापासून आपण वाचवू शकत नसल्याचे सांगितले.

या कथेवरून देव अर्थात आर्यांच्या सत्तेला आव्हान देणाऱ्या नहुषाच्या शौर्याचे सूचन होते. या कथेच्या अनेक आवृत्त्या *पुराणां*मध्ये आढळतात. त्यांच्यात आर्य अर्थात ब्राह्मणांच्या दृष्टिकोणाचा प्रभाव दिसून येतो. तो एक स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. परंतु या कथेच्या निमित्ताने इंद्राणी या आर्यांच्या मातृदेवतेची असहायता आणि उपश्रुती नावाच्या त्यांच्या एका मातृदेवतेचा परिचय आपणास होतो. *महाभारता*च्या उद्योगपर्वात तिच्याविषयी माहिती आलेली आहे (जोशी २००५ : ६७५). याच प्रकरणात सरस्वती या नदीदेवतेचा उल्लेख येतो. आर्यांच्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेतील क्षत्रिय वर्णामधून ऋषिपदाला पोहोचलेल्या विश्वामित्राचा ब्राह्मणवर्णातील वसिष्ठाशी सतत संघर्ष होत असतो. अशाच एका प्रसंगी सरस्वती नदी जर वसिष्ठाला आपल्या प्रवाहातून माझ्याकडे आणील तर मी नक्कीच त्याला मारून टाकीन असे विश्वामित्र म्हणतो. *महाभारता*तील या कथेचा संदर्भ देऊन डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर (आंबेडकर २०१२ : ३४९) सरस्वती नदीचा उल्लेख कमलाक्षदेवी असा करतात. अर्थात हा शब्द *महाभारता*तच असल्याचे दिसून येते.

जाह्नवी हे गंगा या नदीचे एक नाव असून तीही एक मातृदेवता आहे. त्याचप्रमाणे उषा ही एक वैदिक मातृदेवता होती. त्यांच्या संदर्भातही डॉ. आंबेडकरांनी भाष्य केलेले आहे. परंतु ते त्यांच्या मानवी स्वरूपाचे सूचन करणारे आहे (तत्रैव, पृ. ४१). दुर्गा आणि लक्ष्मी या मातृदेवतांसोबतच मातृका तसेच लहान-लहान ग्रामदेवता आणि देवी यांच्या उपासनांचाही उल्लेख या ग्रंथात आढळतो (तत्रैव, पृ. २५१). अशा देवतांचे उपासक आपल्या उपास्य देवतांना संतुष्ट करण्यासाठी बळी देतात. ज्यांचा अशा हिंसक विधींना विरोध असतो ते स्तुती आणि भजनांनी आपली उपासना करतात तर काही लोक धर्माच्या नावाने गोपनीय रहस्यपूर्ण अनुष्ठाने करतात ; या सर एडवर्ड गैट यांच्या विधानाचा संदर्भ डॉ. आंबेडकरांनी दिलेला आहे (तत्रैव, पृ. २५२). इतर देवांसोबतच देवी पूजेवर दोन *पुराणां*ची रचना त्या त्या संप्रदायातील लोकांनी केल्याचे सांगून ब्राह्मणांच्या ताब्यात ही *पुराणे* आल्यावर त्यात आणखी नवे विषय जोडण्यात आलेत व त्यांची अंतिम आवृत्ती सिद्ध झाली, असे ते म्हणतात (तत्रैव, पृ. १४०).

प्रस्तुत ग्रंथामधील 'हिंदू समाजाचा आचार-विचार' या लेखामध्ये प्राचीन समाजातील कायदे आणि धर्म हे एकच असत, या विषयावर चर्चा आलेली आहे. प्रा.म्याक्समुलर यांच्या विधानांच्या आधारे आपला मुद्दा या ठिकाणी डॉ. आंबेडकरांनी पटवून दिला आहे. देवी - देवता या कायदे बनवितात

याविषयीचे प्रतिपादन करताना म्याक्समुलर यांच्या उताऱ्यामध्ये कायद्याची देवी हेस्तिया हिचा उल्लेख आलेला आहे. ग्रीक संस्कृतीतील मिथकांमध्ये **हेस्तिया** ही गृहदेवता आहे. तिचे साधर्म्य रोमन मातृदेवता **व्हेस्ता** हिच्याशी आहे. या मातृदेवतेवर फारशी माहिती या ठिकाणी दिलेली नाही. केवळ कायदे आणि धर्म यांचा परस्परसंबंध स्पष्ट करण्याकरिता तिचा उल्लेख या ठिकाणी आलेला आहे.

*महाभारता*तील कुंती (तत्रैव, पृ. २४, ४३, ३२८, ३२९, ३३० व ३३१) आणि द्रौपदी (तत्रैव, पृ. २३, ३८, ४२, ३१९ व ३२८). या स्त्रियांचा उल्लेख विवेचनाच्या ओघात या ग्रंथामध्ये आढळतो. परंतु त्यांचे स्वरूप मानवी असल्याचे तेथे म्हटलेले आहे. या दोन्ही पात्रांना मातृदेवता या नात्याने भारताच्या काही भागात आज पूजिले जाते. त्यामुळे त्यांचा उल्लेख मातृदेवता म्हणून करायला हरकत नाही. पृथ्वी (तत्रैव, पृ. ३७४) या मातृदेवतेचाही ओझरता उल्लेख विवेचनाच्या ओघात आलेला दिसून येतो. परंतु तिच्याविषयी विस्तृत वर्णन या ठिकाणी येत नाही.

यमाची बहीण यमी आणि सोमाची मुलगी मारिषा (तत्रैव, पृ. २२, ४१) यासुद्धा मातृदेवता आहेत. परंतु तसा त्यांचा उल्लेख या ग्रंथात आढळत नाही. शची हे इंद्राणीचे एक नाव असून तीसुद्धा एक मातृदेवता होती. तिचा उल्लेख या ग्रंथात येतो (तत्रैव, पृ. ३३७), परंतु मातृदेवता या नात्याने नाही. शतरूपा हे सरस्वतीचे एक नाव आहे. तिला ब्रह्मदेव, मनू इत्यादींची पत्नी म्हणून *पुराणां*नी संबोधलेले आहे. या ग्रंथात मात्र (तत्रैव, पृ. २२)तिचा उल्लेख वसिष्ठाची मुलगी म्हणून येतो. तिच्याशीच वसिष्ठाने विवाह केल्याचा संदर्भ डॉ. आंबेडकर देतात.

सावित्री किंवा गायत्री या मातृदेवतांचा उल्लेख (तत्रैव, पृ. २७५) मंत्र म्हणून *मनुस्मृती*त आला असल्याचे डॉ. आंबेडकर नोंदवितात. सीता ही एक प्राचीन मातृदेवता होती. तिच्याप्रमाणेच द्रौपदीलाही अयोनिजा मानले गेल्याचा उल्लेख (तत्रैव, पृ. २२, ४२) करून डॉ. आंबेडकरांनी या शब्दाचा अर्थ उलगडून दाखविलेला आहे. सोमाची मुलगी भद्रा हिचाही उल्लेख या ग्रंथामध्ये आलेला आहे. परंतु मातृदेवता म्हणून नव्हे तर एक सामान्य स्त्री म्हणून.

समारोप व निष्कर्ष

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी भारतीय समाजव्यवस्थेतील जाती आणि त्यामधून निर्माण झालेली भेदभावाची कीड नष्ट करण्यासाठी प्राणपणाने

प्रयत्न केले. अस्पृश्यता नष्ट करण्याच्या दृष्टीने त्यांनी अनेक आंदोलने केली, तशीच *भारतीय संविधाना*मध्ये त्यासाठी कलमेही तयार केली. याचबरोबर भारतीय माणसाच्या जातीय मानसिकतेची जडणघडण करणाऱ्या धार्मिक धारणांचीही चिकित्सा केली. या धारणा ज्या धर्मग्रंथांवर आधारित आहेत, त्यांचा सखोल अभ्यास आणि त्यावरील चिकित्सक विश्लेषण त्यांनी आपल्या लेखनामधून सातत्याने केले. हे करताना त्यांना प्रत्येक वेळी तपशिलात जाणे शक्य झाले नाही. त्याचबरोबर मिथकांच्या अभ्यासाकरिता निर्माण झालेल्या नव्या संशोधनपद्धतीचाही अवलंब करणे त्यांना शक्य झाले नाही. किंबहुना त्याची गरजच त्यांना नव्हती. त्यांचा मुख्य हेतू धर्मग्रंथ निर्माण करणारांच्या मूळ हेतूकडे वाचकांचे लक्ष वेधणे हाच होता. त्यामधून हिंदुधर्माची पाठराखण करणारांचे डोळे उघडावे, अशी अपेक्षा त्यांना होती. परंतु त्यांच्या अपेक्षेप्रमाणे काही फारसे घडले नाही. याउलट त्यांच्याविरुद्ध आगपाखड करण्यातच तत्कालीन विद्वानांनी धन्यता मानली. त्यामुळे अस्पृश्यतेची भलावण करणाऱ्या तथाकथित हिंदुधर्माला सोडचिठ्ठी देण्याशिवाय कोणताही पर्याय त्यांच्याकडे उरला नव्हता. म्हणून ‘‘मी हिंदुधर्मात जन्मलो असलो तरी हिंदुधर्मात मरणार नाही’’, अशी घोषणा त्यांनी केली. त्यानुसार त्यांनी १४ ऑक्टोबर १९५६ रोजी आपल्या लाखो अनुयायांसह बौद्धधम्माचा स्वीकार केला. त्यापूर्वी त्यांनी जे ग्रंथ लिहिले, त्यापैकी *बुद्ध आणि त्याचा धम्म*, *हिंदुवादाचे कोडे* आणि *प्राचीन भारतातील क्रांती आणि प्रतिक्रांती* हे ग्रंथ होत. आपल्या इप्सित कार्यासाठी आवश्यक अशा या ग्रंथांची रचना ते शेवटच्या श्वासापर्यंत करीत राहिले. म्हणून या तीनही ग्रंथांचे अनन्यसाधारण महत्त्व आहे.

या ठिकाणी विश्लेषणासाठी घेतलेल्या उपरोक्त ग्रंथांमधून डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी ‘ब्राह्मणांनी मूळ हिंदुधर्माच्या ग्रंथांमध्ये आपणास अनुकूल अशा उद्दिष्टासाठी जे फेरफार केलेत, त्यातून ज्या विकृती निर्माण झाल्यात’ त्यावर प्रकाश टाकलेला आहे. याच विकृती बौद्धधम्मामध्येही शिरल्या होत्या, या वास्तवाची जाणीवही त्यांना होती. म्हणून त्यांनी विवेचनामध्ये हिंदुधर्मावर आक्षेप न घेता ब्राह्मणांना त्यासाठी दोषी ठरविले आहे. परंतु स्वतःला आंबेडकरी म्हणविणारे विद्वान आणि कार्यकर्ते या ग्रंथाच्या अभ्यासाची आवश्यकता असल्याची जाणीव न ठेवता त्यांचा वापर हिंदुधर्मावर टीका करण्यासाठी करतात. त्यामुळे सामाजिक स्वास्थ्याला सतत धोका निर्माण होत राहतो. तो टाळून सामाजिक समता प्रस्थापित करण्याकरिता या ग्रंथांची

तटस्थपणे चिकित्सा करणे आवश्यक आहे. परंतु त्यासाठी आवश्यक असे निकोप वातावरण आज समाजात नाही. परिणामी केवळ या ग्रंथांचा सर्वसामान्य परिचय करवून घेणे हीच प्राथमिकता या ठिकाणी ठेवलेली आहे. यावर अधिक विचारमंथन आणि नव्या दृष्टिकोणातून चर्चा होणे ही काळाची गरज आहे. ती झाली नाही, तर डॉ. आंबेडकरांच्या मूळ हेतूलाच तडा बसण्याची शक्यता अधिक आहे. यथावकाश हे कार्य आपण करूच. तसेच यासाठी नव्या दमाच्या संशोधकांनीही पुढे येणे आवश्यक आहे.

मातृदेवतांचे या ठिकाणी आलेले सारे संदर्भ त्यांच्या वर्णनाच्या ओघात झालेल्या विकृतीकरणावर प्रकाश टाकणारे आहेत. विशेष म्हणजे वैदिक मातृदेवता या दुय्यम ठरून पौराणिक म्हणजेच अवैदिक मातृदेवता या अव्वल असल्याचा डॉ. आंबेडकरांनी काढलेला निष्कर्ष महत्त्वाचा आहे. त्यामधून वैदिक व अवैदिक या दोन्ही धार्मिक प्रवाहांमधील वेगळेपण तसेच संघर्ष सूचित करणे, हा त्यांचा हेतू स्पष्ट होतो. वैदिक देवतांशी प्राचीन मातृदेवतांचा संबंध जोडला गेल्यानंतर त्यांचे स्थान दुय्यम ठरले. वास्तविक, मातृदेवतांच्या उपासना या स्त्रीसक्षमीकरण तसेच समतेच्या द्योतक आहेत. या दृष्टीने आपण या उपासनांकडे पाहायला हवे. यामधून स्त्री-सन्मानाचा संदेश गेल्यास डॉ. आंबेडकरांच्या या प्रयत्नाचे चीज होईल. अन्यथा केवळ ‘भाकडकथा’ म्हणून त्यांची संभावना होण्याची शक्यता आहे. आजच्या स्त्रीवादी विचाराला पूरक असा हा विचार असून त्याचा अंतर्भाव स्त्रीवादी चळवळीत झाला तर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या स्वप्नाचे सार्थक होईल.

संदर्भ :

१. आंबेडकर, बाबासाहेब (२०१२) : *प्राचीन भारतमें क्रांती और प्रतिक्रांती,* डॉ. सुरेंद्र अज्ञात (अनु.), सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली.

२. आंबेडकर, बाबासाहेब (२०१७) : तृ. आ., *हिंदुवादाचे कोडे*, चंद्रकांत वानखेडे (अनु.), प्रबुद्ध भारत पुस्तकालय आणि प्रकाशन व्यवसाय, नागपूर.

३. जोशी, शं. बा. (२००४) : *वैदिक देवता आणि संप्रदाय*, मानवधर्म प्रकाशन, धारवाड.

४. डांगे, स. अं. (२०१६) : दु.आ., *हिंदू धर्म आणि तत्त्वज्ञान*, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे.

५. पाटील, शरद (१९८२) : *दासशुद्रांची गुलामगिरी*, प्राज्ञ प्रकाशन, वाई.

६. राजवाडे, वि. का. (१९८६) : दु. आ., *भारतीय विवाहसंस्थेचा इतिहास*, लोकवाङ्मयगृह, मुंबई.

७. व्हटकर, अशोक (१९९५) : *प्राचीन भारतीय लोकतांत्रिक शासनाचा इतिहास*, मधुराज पब्लिकेशन्स, पुणे.

८. शर्मा, नीलकमल (१९८६) : *प्राचीन भारतमें शक्तिपूजा,* सायंटिफिक पब्लिशर्स, जोधपूर.

९. सातवळेकर, श्री. दा. (१९२५) : *महाभारत की समालोचना*, स्वाध्याय मंडल, औंध, जि. सातारा.

१०. सातवळेकर, श्री. दा. (१९६०) : *वैदिक धर्मखंड भाग-१*, स्वाध्याय मंडळ, पारडी, जि. बलसाड, गुजरात.

कोश

१. आपटे, व्ही.एस. (१९६५) : *द प्रॅक्टिकल संस्कृत इंग्लिश डिक्शनरी*, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली.

२. कुलकर्णी, कृ.पां. (१९४९) : *मराठी व्युत्पत्ती कोश*, केशव भिकाजी ढवळे प्रकाशन, मुंबई

३. जोशी, लक्ष्मणशास्त्री (संपा.) (१९७६) : *मराठी विश्वकोश-खंड १*, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई.

४. जोशी, लक्ष्मणशास्त्री (संपा.) (१९७९) : *मराठी विश्वकोश, खंड ७*, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ, मुंबई.

५. जोशी, लक्ष्मणशास्त्री (संपा.) (१९८९) : *मराठी विश्वकोश, खंड-१४*, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, वाई.

६. जोशी, महादेवशास्त्री (संपा.) (२००५) : चौथी आवृत्ती, *भारतीय संस्कृती कोश-१*, भारतीय संस्कृती कोश मंडळ, पुणे.

७. जोशी, महादेवशास्त्री (संपा.) (२००५) : *भारतीय संस्कृतीकोश-३*, भारतीय संस्कृती कोश मंडळ, पुणे.

८. जोशी, महादेवशास्त्री (संपा.) (पुनर्मुद्रण-२००३) : *भारतीय संस्कृतीकोश- ४*, भारतीय संस्कृती कोश मंडळ, पुणे.

९. दाते, य. रा. (१९३५) : *महाराष्ट्र शब्दकोश*, महाराष्ट्र कोश मंडळ, पुणे.

१०. पाण्डेय, रामबली (संपा.) (१९८८) : द्वि. सं. *हिंदू धर्मकोश*, उत्तर प्रदेश हिंदी संस्थान, लखनौ.

११. विलियम्स, एम.मोनियर (१८९९) : *संस्कृत इंग्लिश डिक्शनरी*, इंडिका एट बुद्धिका, ऑक्सफर्ड, नॉर्थ क्यातेन्बरी.

नियतकालिक

१. कुलकर्णी, स. ना. (१९६१) : 'पुराणान्तर्गत देवराक्षसांचे स्वरूप, *विदर्भ संशोधन मंडळ* वार्षिक, नागपूर.

२. तुलसीराम (२००१) : *आलोचना*, त्रैमासिक, एप्रिल-जून, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली. www.visual-arts-cork.com/prehistoric/vinusofverekhat.com (संकेतस्थळाला भेट २५ डिसेंबर २०२०)

संक्रमित

थेरीगाथा : स्त्री-मुक्तीचा आद्यघोष

देवेंद्र उबाळे

उच्च श्रेणी सहायक
एलआयसी ऑफ इंडिया
anvayarth@gmail.com

भारतीय समाजमन अनेक प्रकारच्या भेदांनी खच्चून भरलेले आहे. भारत देश विविधतेने नटलेला असल्याचे गुणगान करतानाच विविधतेची दुसरी बाजू भेदभाव आणि विषमतेने डागाळलेली आहे. जात, धर्म, पंथ, लिंग, प्रांत, भाषा, संस्कृती या बाबी एखाद्या राष्ट्राला विविधतेने अलंकृत करू शकतात, मात्र या विविधतेला जर भेदाभेदाचा आणि विषमतेचा स्पर्श झाला, तर समाजमन गढूळ होऊन जाते. भारतीय समाजमनही अनेक प्रकारच्या भेदांनी असेच गढूळ झालेले आहे. लिंगभेद हा त्यातील महत्त्वाचा घटक आहे. स्त्री-पुरुष भेदाभेद, त्याची कारणमीमांसा, लिंगभेदाचा पुरस्कार करणारे प्रवाह, लिंगभेदाविरुद्ध उभ्या राहिलेल्या चळवळी व त्यांचे यशापयश अशा अनेक अंगांनी याकडे पाहता येईल. मात्र प्रस्तुत विवेचनात स्त्री-पुरुष समानतेचा विचार, ज्याला 'स्त्री-मुक्ती चळवळ' असे नामाभिधान देता येईल, त्या चळवळीचा आद्यघोष असलेल्या बुद्धकालीन *थेरीगाथा* या ग्रंथाबाबत आणि त्यातून दृष्टिगोचर होणारा 'स्त्रीवाद' यावर चर्चा केलेली आहे.

बुद्धविचारांचे संकलन असलेल्या समग्र साहित्याचे तीन भागात वर्गीकरण करण्यात आलेले आहे. भिक्षूंच्या आचरणाचे नियम असलेले 'विनयपिटक', मनोविश्लेषणात्मक तात्त्विक उपदेश असलेले 'अभिधम्मपिटक' आणि उर्वरित सर्व उपदेश एकत्रित केलेले 'सुत्तपिटक'. ह्या तीन पिटकांचा उल्लेख 'तिपिटक' असा करण्यात येतो. प्रारंभीची काही वर्षे तिपिटक मौखिक स्वरूपातच होते. इसवीसनाच्या पहिल्या शतकात श्रीलंकेत राजा वट्टगामिनीच्या काळात ते पहिल्यांदा लिपिबद्ध करण्यात आले.

या तिपिटकातील सुत्तपिटकाचे पाच भाग आहेत. प्रत्येक भागाला 'निकाय' असे म्हटले जाते. दीर्घ स्वरूपाचे उपदेश असलेले 'दीघनिकाय', मध्यम आकाराच्या उपदेशांचे संकलन असलेले 'मज्झिमनिकाय', दीर्घ आणि मध्यम अशा दोन्ही प्रकारचे उपदेश असलेले 'संयुत्तनिकाय', उत्तरोत्तर वृद्धी होत जाणाऱ्या उपदेशांचे 'अङ्गुत्तरनिकाय' आणि उर्वरित सर्व छोट्या उपदेशांचे संकलन असलेले 'खुद्दकनिकाय' असे पाच भागात सुत्तपिटक विभागलेले आहे. 'खुद्दकनिकाया'त खुद्दकपाठ, धम्मपद, उदान, इतिवुत्तक, सुत्तनिपात, विमानवत्थु, पेतवत्थु, थेरगाथा, थेरीगाथा, जातक, निद्देस, पटिसम्भिदामग्ग, अपदान, बुद्धवंस आणि चरियापिटक या पंधरा ग्रंथांचा समावेश आहे.

'खुद्दकनिकाया'तील 'थेरीगाथा' ह्या ग्रंथात बुद्धकालीन भिक्षुणींचे जीवनानुभव चितारलेले आहेत. श्रमण परंपरेनुसार गृहत्याग केलेल्या पुरुषास पालि भाषेत 'भिक्खु' म्हणतात. 'संसारे भयं इक्खतीति भिक्खु' (कांबळे

२०१० : २५९) म्हणजे ज्या व्यक्तीला गृहस्थजीवन अनेक प्रकारच्या दोषांनी भरलेले वाटते, भयंकर दिसते; गृहस्थ जीवनातील मलीनता पाहून ती मलीनता दूर करण्यासाठी जो गृहत्याग करतो तो 'भिक्खु'! गृहत्याग करणारी स्त्री म्हणजे 'भिक्खुणी'. गृहत्याग केल्यानंतर धम्मात स्थिर झालेली भिक्खुणी म्हणजे 'थेरी'. भिक्षुणी झाल्यापासून सलग दहा वर्षे उलटल्यानंतर भिक्षुणीला 'थेरी' असे म्हटले जाते. 'थेरी' ही भिक्षुणीसंघातील वरिष्ठ आणि आदरणीय व्यक्ती असते.

भिक्षुणीसंघातील थेरींच्या जीवनगाथांचा संग्रह म्हणजे *'थेरीगाथा'*. 'गाथा' हा शब्द पद्य, कविता, रचना, संग्रह या अर्थाने वापरला जातो; तसाच तो जीवनवृत्तांत, चरित्र या अर्थानेही वापरला जातो. जेव्हा 'तुकारामाची अभंगगाथा' असे म्हटले जाते तेव्हा गाथा हा शब्द काव्य अथवा रचना या अर्थाने असतो. परंतु 'तुकारामाची जीवनगाथा' असे म्हटले तर तुकारामाचे जीवनचरित्र असा अर्थ अभिप्रेत असतो. थेरीगाथेच्या बाबतीत गाथा हा शब्द एकाच वेळी थेरींच्या काव्यरचना आणि थेरींचा जीवनवृत्तांत अशा दोन्ही अर्थांचे वहन करतो,कारण थेरीगाथेतील रचना काव्यात्मक आहेत आणि थेरींच्या जीवनवृत्तांताशीही निगडीत आहेत.

गृहस्थजीवन आणि भिक्षुणी होण्यामागच्या कारणमीमांसेपासून ते दु:खमुक्तीपर्यंतच्या प्रवासाचे स्वानुभव या ग्रंथात मांडलेले आहेत. ह्या ग्रंथाचे स्वरूप काहीसे आत्मकथनात्मक वाटत असले तरी ते व्यक्तिगत न राहता प्रातिनिधिक स्वरूपाचे आहे. तत्कालीन समाजजीवन, स्त्रियांचे सामाजिक स्थान, कुटुंबव्यवस्था, अर्थकारण, धार्मिक परंपरा, चालीरिती अशा अनेक बाबींचा संदर्भ *'थेरीगाथे'*त डोकावत असल्याने *'थेरीगाथा'* हा ग्रंथ अतिशय महत्त्वाचा आहे.

'थेरीगाथा' हा केवळ आत्मचरित्रात्मक ग्रंथ नसून बुद्धकालीन भारतीय इतिहासाचे व तत्कालीन समाजजीवनाचे दर्शन घडविणारा महत्त्वाचा ग्रंथ आहे. भिक्षुणी होण्याआधीचे गृहस्थजीवन, त्यातील परिस्थिती आणि अनुभव, गृहत्यागामागील कारणमीमांसा, भिक्षुणी झाल्यांनतर दुःखमुक्तीपर्यंतचा प्रवास असे विविधांगी चित्रण *थेरीगाथेत* दिसते. प्रत्येकीच्या गृहत्यागामागील कारण आणि परिस्थिती वेगवेगळी असली तरी त्यांचे वर्गीकरण करता येते. प्रिय व्यक्तीच्या वियोगामुळे अथवा मृत्यूमुळे अतीव दुःख झालेल्या किसा गोतमी, पटाचारा, उब्बिरी, सुन्दरी नन्दा, महापजापति गोतमी. घरगुती तणाव, पतीपासून विरक्ती अथवा घरकामाला कंटाळून गृहत्याग केलेल्या मुक्ता, शुभा,

धम्मदिन्ना. पतीचे अनुसरण करीत गृहत्याग करणाऱ्या भद्दा कापिलानी, चापा. भावाचे अनुसरण करीत भिक्षुणीसंघात सामील झालेल्या चाला, उपचाला, सिसुपचाला. बुद्धांवरील श्रद्धेपोटी भिक्षुणी झालेल्या अम्बपालि, रोहिणी, सुजाता, सोमा. ज्ञानप्राप्तीच्या उद्देशाने गृहत्याग केलेल्या मुक्ता, पूर्णा. पतीने फसवणूक केल्यामुळे संन्यास घेतलेल्या भद्दा कुण्डलकेसा, इसिदासी. अशा अनेक कारणांनी गृहत्याग करून भिक्षुणी झालेल्या स्त्रिया दिसतात. या कारणांचा अभ्यास केल्यास तत्कालीन स्त्रियांच्या कौटुंबिक आणि मानसिक स्थितीची कल्पना येते. बुद्धकालीन स्त्रीजीवन समजून घेण्यास *थेरीगाथे*तील संदर्भ महत्त्वाचे ठरतात.

भिक्षुणीसंघात गरीब कुटुंबातून आलेल्या स्त्रियांप्रमाणेच राजघराण्यातील स्त्रियाही आहेत. त्यांच्या कथनातून त्या विविध सामाजिक स्तरांतून आलेल्या दिसतात. अभिरूपानन्दा, धीरा, उपसमा, तिस्सा, महापजापति गोतमी अशा क्षत्रियकुळातील स्त्रिया आहेत. खेमा, शैला, सुमेधा या राजघराण्यातील आहेत. चन्दा, भद्दा कापिलानी, मुक्ता या ब्राह्मण वंशाच्या आहेत. चित्रा, उब्बिरी, भद्दा कुण्डलकेसा, पटाचारा, सुजाता या श्रेष्ठी कुळातील आहेत. शुभा ही सोनाराची मुलगी आहे; तर पुण्णिका ही दासीकन्या आहे. अड्ढकासी, विमला, अम्बपालि या गणिका आहेत. विविध प्रकारची आर्थिक आणि सामाजिक पार्श्वभूमी असलेल्या स्त्रिया *थेरीगाथे*त दिसतात. त्यांच्या गाथांमधून बुद्धकालीन सामाजिक स्थितीचे, आर्थिक परिस्थितीचे, चालीरितींचे दर्शन घडतेच; पण त्याचबरोबर इसवीसनापूर्वी सहाव्या शतकात भारतात स्त्रियांची सामाजिक स्थिती कशी होती, स्त्रियांचे समाजात काय स्थान होते, याचेही चित्रण *थेरीगाथे*तून दिसते.

थेरीगाथा हा ग्रंथ स्त्री-मुक्ती चळवळीचा दस्तावेज म्हणूनही महत्त्वाचा आहे. जागतिक पातळीवर स्त्रियांचे स्वातंत्र्य, स्त्रीचे आत्मभान आणि व्यक्ती म्हणून स्त्रीचे स्वतंत्र अस्तित्व अधोरेखित करणारा तो पहिलाच ग्रंथ आहे. विशेष म्हणजे ही नोंद स्त्रियांनी स्वतःच्या उत्स्फूर्त उद्गारांतून केलेली आहे. त्यामुळे स्त्रियांनी शब्दबद्ध केलेला ग्रंथ म्हणूनही या ग्रंथाचे स्थान कालानुक्रमे जागतिक साहित्यात सर्वोपरि आहे.

स्त्रीमुक्ती चळवळीची सुरुवात पाश्चात्त्य जगात झाली आहे असे स्त्रीवादी कार्यकर्त्या नेटाने मांडत असतात. स्त्री-मुक्ती चळवळीची प्रेरणा त्या पाश्चात्त्य विचारधारेत शोधतात. या शोधामागे विशिष्ट प्रकारची मानसिकता आहे. या मानसिकतेचा शोध डॉ. रूपा कुलकर्णी 'बोधी' यांनी अचूकपणे घेतला आहे.

स्त्री-मुक्ती चळवळीचा मूळ स्त्रोत नाकारणे, भारतातील जातवास्तव दुर्लक्षित करणे, धर्मचौकटीला धक्का न लावता स्त्री-मुक्तीची मांडणी करणे, स्त्री-मुक्ती चळवळीचे नेतृत्व विशिष्ट वर्गापुरतेच सीमित करणे अशा अनेक बाबी त्यांनी अधोरेखित केलेल्या आहेत. पाश्चात्त्य आंग्लभाषीय शब्दसमूहांची भुरळ हेही यामागील एक महत्त्वाचे कारण आहे. डॉ. रूपा कुलकर्णी 'बोधी' यांनी *बुद्धकन्यांच्या मुक्तिगाथा : थेरीगाथा* या छोटेखानी ग्रंथात म्हटले आहे,

'स्त्रीवादी तत्त्वज्ञानाने सुरुवातीच्या काळात आम्हा साऱ्याच सक्रिय कार्यकर्त्यांना भुरळ टाकली होती. मेल शॉव्हेनिझम, सेकंड सेक्स, जेण्डर जस्टिस, विमेन एम्पॉवरमेंट, सोशलायझेशन, विमेन लिबरेशन, विमेन अगेन्स्ट विमेन, वि विल स्मॅश द प्रिझन, राईटस ऑफ द गर्ल चाईल्ड, एक्सप्लॉयटेशन, हॅरॅसमेंट, फिमेल सेक्शुआलिटी, मॅरिटल रेप, स्टेटस ऑफ विमेन या शब्दसमूहांच्या वापराला स्त्रीवादी कार्यकर्त्यांच्या वर्तुळात एक प्रतिष्ठा होती. कारण ते पाश्चात्त्य स्त्रीवादातून आयात केलेले शब्द होते, संकल्पना होत्या.' (कुलकर्णी २००२ : ०३)

अनेक वर्षं स्त्री-मुक्ती चळवळीत कार्यरत असलेल्या रूपा बोधी यांनी स्त्री-मुक्ती चळवळीचे जनकत्व पाश्चात्त्य विचारधारेला बहाल करणाऱ्या स्त्रीवादी चळवळीची परखड समीक्षा केली आहे. मुंबईत संपन्न झालेल्या 'विमेन स्टडीज कॉन्फरन्स' मधील चर्चासत्रांचा आणि 'मिळून साऱ्याजणी' यातील लेखांचा संदर्भ देत त्या म्हणतात की,

'...सगळ्या चर्चासत्रांमधून भरमार होती ती पाश्चात्त्य स्त्रीवादी विचारांची. सारे संदर्भ बाहेरून आयात केलेले! सिमाँ द बोवुवा, जॉन स्टुअर्ट मिल व त्याच्याही मागे गेल्यास मेरी वोल्स्टनक्राफ्ट (१७९२मध्ये लिहिलेल्या *ए व्हिंडिकेशन ऑफ द राईट्स ऑफ वुमन*च्या लेखिका) येथपर्यंत ताणत नेल्याची आपल्या स्त्रीवादी अभ्यासकांची पद्धती सर्वत्र दिसून येत होती. त्यामुळे अमेरिका व युरोपमधील १९व्या शतकातील उदारमतवादात स्त्रियांच्या आत्मभानाचे मूळ शोधले जावू लागले.' (तत्रैव, पृ. ४)

हे आत्मभान हाच स्त्री मुक्तीचा मूळ स्त्रोत आहे आणि हे व्यक्तिभान ही ब्रिटिशांच्या भारतीय उपखंडावरील सत्तेचा आणि पाश्चात्त्य उदारमतवादाचा परिपाक आहे, अशी मांडणी करण्यात आली. डॉ. रूपा बोधी 'उजाडलं, पण सूर्य कुठे?' या यशवंत सुमंत यांच्या लेखाचा संदर्भ देत पुढे नमूद करतात की,

'उदारमतवादी चौकटीत प्राप्त झालेले अधिकार सार्वजनिक जीवनात तितक्याच सामर्थ्याने उपभोगता येत नाहीत, याचा वाढता प्रत्यय स्त्रियांना

येत चालला..' या सर्वंकष भ्रमनिरासाचा प्रभावी हुंकार सिमाँ द बोवुवा या फ्रेंच स्त्रीवादी विदुषीच्या जगद्विख्यात *दि सेकंड सेक्स* (१९४९) या ग्रंथातून उमटला. ...तिने व्यक्तिभानापर्यंत येऊन पोहोचलेल्या स्त्री-मुक्ती-चळवळीला स्त्री-भान दिले.' प्रस्तुत विवेचनात स्त्रीवादाची दुसरी लाट - तिने स्त्रीत्वाची वेगळी ओळख निर्माण केली असे म्हणून त्याचेही श्रेय पूर्णांशाने पाश्चात्त्य (युरोप) देशातील चिंतनालाच दिले आहे.' (तत्रैव.)

तात्पर्य असे की, स्त्रीमुक्ती चळवळीचा आणि स्त्रियांच्या आत्मभानाचा प्रारंभ हा अलीकडच्या काळातील असून त्याचे श्रेय पाश्चात्त्य विचारवंतांना जाते, अशी मांडणी केली जाते. ही मांडणी करताना अडीच हजार वर्षांपूर्वी स्त्रियांच्या आत्मभानाची मोठी चळवळ होऊन गेली आणि ती यशस्वी ठरली, याकडे भारतीय विचारवंत दुर्लक्ष करतात. ती चळवळ म्हणजेच तथागत बुद्धांच्या भिक्षुणीसंघातील जीवनमुक्त स्त्रिया व त्यांनी केलेली आत्मभानाची मांडणी. ही मांडणी *थेरीगाथा* या ग्रंथातून स्पष्टपणे अधोरेखित केलेली आहे. थेरीगाथेतील स्त्रीवाद (इत्थिभाव) बघितला की स्त्रीमुक्तीची पाळेमुळे बुद्धकालीन भिक्षुणीसंघात सापडतात, ज्याची नोंद थेरीगाथेत केलेली आहे.

भिक्षुणी होण्यापूर्वीचे आयुष्य कितीही कष्टमय, यातनादायी, अपमानित असले तरी भिक्षुणीसंघात प्रवेश केल्यानंतर त्यात आमूलाग्र बदल झालेला आहे. अपमानित आयुष्य जगणाऱ्या स्त्रीने भिक्षुणी झाल्यावर सन्मानाची अनुभूती घेतली आहे. बंधनांचा त्याग करून मुक्त श्वास घेतलेला आहे. ही मुक्तता केवळ आध्यात्मिक स्वरूपाची नाही. तिला असंख्य मिती आहेत. तिची विविध रूपे आहेत.

वरवर अगदी सामान्य वाटणारी बाबही एखाद्या व्यक्तीकरिता दुःखाचा स्रोत असू शकते. स्वयंपाकपाणी व घरातील दैनंदिन कामकाज हा नित्याचाच भाग आहे आणि ती स्त्रियांचीच जबाबदारी आहे, हे सगळीकडे सोयिस्कररीत्या रुजविले गेले आहे. जवळपास सर्वच स्त्रिया या कामकाजात गुरफटून गेलेल्या असतात. आपण नकळत त्यात जखडून गेलो आहोत याचे भानही त्या हरवून गेलेल्या असतात.

कोसल प्रदेशातील मुक्ताथेरीची गाथा यासंदर्भात विचार करायला लावणारी आहे. मुक्ताच्या पित्याची गरिबी असल्याने तिचा विवाह एका कुबड्या व्यक्तिबरोबर करण्यात येतो. तो पती तिला आवडत नसूनही ती निमूटपणे त्याच्यासोबत संसार करीत असते. एक दिवस ती तिच्या पतीची

संमती घेऊन भिक्षुणी होते आणि अनेक दिवसांच्या अभ्यासानंतर ती निब्बाण प्राप्त करते. दुःखापासून मुक्त होते. त्या आनंदात ती म्हणते -

‘सुमुत्ता साधुमुत्ताम्हि, तीहि खुज्जेहि मुत्तिया।
उदुक्खलेन मुसलेन, पतिना खुज्जकेन च।
मुत्ताम्हि जातिमरणा, भवनेत्ति समूहता’ति ॥ (*थेरीगाथा* १९९८ : ३०५)

(मी सर्वार्थाने मुक्त झाले. प्रारंभी मी तीन वाकड्या गोष्टींपासून मुक्त झाले. उखळ, मुसळ आणि कुबडा पती ! आज जरा-मरणाच्या चक्रात जखडून ठेवणाऱ्या तृष्णेचा नाश करून मी पूर्णतः मुक्त झाले आहे.)

तृष्णेचा विनाश ही मुक्तीची सर्वोच्च पातळी असली तरी उखळ-मुसळापासून सुटका होणे, नावडत्या पतीपासून मुक्तता मिळणे ही बाबदेखील मुक्ताथेरीला महत्त्वाची वाटते. तसे निरीक्षण ती तिच्या गाथेत आवर्जून नोंदवते. घरातील दैनंदिन कामातून प्रत्यक्ष अर्थार्जन होत नाही त्यामुळे त्या कामांची दखल घेतली जात नाही व त्या कामाला प्रतिष्ठाही दिली जात नाही. गृहिणीने ते काम करणे गृहीतच धरले जाते. तिच्या कामाला ना मूल्य ना प्रतिष्ठा. एका अर्थाने घरातील कामात जखडून तिचे शोषणच होत असते, परंतु त्यावर कुणीही भाष्य करीत नाही. तो विषय चर्चेला घेणेच टाळले जाते. स्त्रीच्या शोषणाची सुरुवात कौटुंबिक गृहकामापासूनच होते. तिच्या शोषणाची तिला जाणीवच होऊ नये याची दक्षता घेतली जाते.

घरात राबणाऱ्या स्त्रीचे श्रम अनुत्पादक मानले जातात. तिच्या वाट्याला येणारे कामही किळसवाणे असते. उष्टी-खरकटी भांडी घासणे, कपडे धुणे, मुले अथवा आजारी वृद्धांचे मलमूत्र साफ करणे, केरकचरा काढणे, झाडलोट करणे अशी घृणास्पद कामे स्त्रियांनाच करावी लागतात. वेतन मिळत असले तरी आजही धुणे-भांडे करणारी, फरशी पुसणारी ‘कामवाली’ बाईच असते. पुरुष नसतो. ग्रामीण भागातही जनावरांचे शेण भरणे, गोवऱ्या थापणे अशी किळसवाणी कामे स्त्रियांनाच करावी लागतात. ही कामे स्त्रियांचीच आहेत असे जाणीवपूर्वक ठसविले जाते. तिचा वेळ आणि श्रम कुटुंबातील अन्य सदस्यांच्या, विशेषतः पुरुषवर्गाच्या, सेवेकरिता बेमालूमपणे वापरले जातात, विशेष म्हणजे त्याचे श्रेय अथवा त्याबद्दलची कृतज्ञताही व्यक्त केली जात नाही. तिच्या कष्टांना किंमत दिली जात नाही. त्या कामांमध्ये ती गुरफटून जाते. तिचे छंद, तिच्या आवडी, तिच्या विकासाशी संबंधित बाबींकरिता तिला वेळच मिळत नाही. स्त्रियांना घरकामात अडकवून एका अर्थाने त्यांच्या आत्मोन्नतीचा, आत्मविकासाचा मार्गच बंदिस्त केला जातो.

घरकामाप्रमाणेच नावडत्या व्यक्तीबरोबर विवाह झाल्यास मनाविरुद्ध लादलेले लैंगिक संबंध, वैवाहिक ताणतणाव, पतीला व्यसन असल्यास त्यापासून होणारा त्रास आणि घुसमट, लादलेल्या सामाजिक रूढी-परंपरा अशी अनेक अदृश्य बंधने स्त्रियांच्या बाबतीत विचारातच घेतली जात नाहीत. तिने नवऱ्याची (तो कसाही असला तरी) निमूटपणे सेवा करावी, कुटुंबातील सदस्यांची काळजी घ्यावी, स्वयंपाकपाणी आणि घरातील कामे करावीत अशी धारणा बालपणापासूनच रुजविली जाते व यात स्त्रीचे व्यक्तित्व अंधारून आणि कोमेजून जाते. आपले शोषण होते आहे हेच तिला कळत नाही. भिक्षुणी झाल्यामुळे कुटुंबाच्या दैनंदिन कामकाजातून झालेली सुटका हादेखील मुक्तीचाच एक भाग आहे, अशा मुक्तीचा आनंद *थेरीगाथे*तील अनेक थेरींनी नोंदविलेला आहे.

*थेरीगाथे*तील गाथा आत्मभानाचा पुरस्कार करतात. त्यांनी मिळविलेली मुक्ती स्वकष्टार्जित असून त्यासाठी त्यांनी जो संघर्ष केलेला आहे, त्याची संक्षिप्त नोंद अथवा तपशीलवार खुलासा त्यांच्या गाथेतून दिसतो. त्यांना मिळालेली मुक्ती मेहनत आणि संघर्षाचा परिपाक आहे. स्वतःविषयी असलेला आत्मविश्वास त्यांच्या गाथांमधून झळकताना दिसतो. अनेक गाथांमधून याचा प्रत्यय येतो. 'इत्थिभावो नो किं कयिरा चित्तम्हि सुसमाहिते।'(तत्रैव, पृ. ३१२) (जर आपले चित्त ताब्यात असेल तर स्त्री असणे ही अडचण कशी काय ठरेल? आपले स्त्रीत्व हा आपल्या प्रगतीत अडथळा ठरूच शकत नाही.) अशी कणखर भूमिका त्या ठामपणे मांडतात. या ठाम भूमिकेतूनच त्यांचे आत्मभान विकसित झालेले आहे, ही बाब अधोरेखित करण्यासारखी आहे.

थेरींच्या या मुक्तिप्रवासात तथागत बुद्धांच्या मार्गदर्शनाची भूमिका अत्यंत महत्त्वाची ठरली आहे. आपल्या मुक्तीचे श्रेय त्या तथागत बुद्धांना देतात. तथागत बुद्धांना त्या 'पिता' मानतात. त्यामुळे *थेरीगाथे*त अनेक ठिकाणी थेरी स्वतःची ओळख 'ओरसा धीता बुद्धस्स' (तत्रैव, पृ. ३११) म्हणजे 'बुद्धांची मुलगी' किंवा 'बुद्धकन्या' असा करतात. बुद्धांना त्या पित्यासमान मानतात आणि बुद्धांप्रति असीम कृतज्ञता व्यक्त करतात. तथागत बुद्ध स्त्री-मुक्तीचे उद्गाते आहेत. त्यांनी स्त्री-मुक्तीचा पुरस्कार केलेला आहे. ज्या काळात स्त्रियांवर अनेक बंधने होती त्या काळात स्त्रियांकरिता भिक्षुणीसंघ स्थापन करून त्यांना सर्व प्रकारचे स्वातंत्र्य बहाल करण्याचे क्रांतिकारी पाऊल तथागत बुद्धांनी उचलले.

स्त्री ही पुरुषापेक्षा कोणत्याही अर्थाने दुय्यम नसून तिच्याकडे पुरुषाप्रमाणेच सर्व गोष्टी साध्य करण्याची क्षमता असते. ती पुरुषाच्या समकक्षच असते. स्त्रीही पुरुषाप्रमाणे मुक्तीचा अनुभव घेऊ शकते. स्वतंत्र राहू शकते. धम्माचे अध्ययन आणि अध्यापन करू शकते, हे त्यांनी केवळ शाब्दिक नव्हे तर प्रत्यक्ष कृतीतून दाखवून दिले. दुःखमुक्तीचा अनुभव घेतलेल्या स्त्रियांचे हर्षोद्गार व स्त्रियांच्या जीवनात झालेल्या आमूलाग्र परिवर्तनाचे *थेरीगाथे*तून दिसणारे वर्णन हे त्याचे उत्तम उदाहरण आहे.

तथागत बुद्धांनी भिक्षुणीसंघ स्थापन करण्यास परवानगी दिल्यानंतर सर्व थरातील स्त्रिया मोठ्या प्रमाणात प्रव्रज्जित झाल्या. 'स्त्रियांनी गृहत्याग करून संन्यस्त होणे', ही स्त्रीमुक्तीच्या इतिहासातील अनन्यसाधारण बाब आहे. स्त्री-पुरुष समानतेच्या लढ्यातील तो मैलाचा दगड आहे. भिक्षुणीसंघाची स्थापना ही भारतीय इतिहासातील क्रांतिकारी घटना मानली जाते कारण त्याकाळी स्त्रियांना अशुभ व हीन समजून त्यांची हेटाळणी केली जात होती. स्त्रियांवर अनेक प्रकारची बंधने लादलेली होती. त्यांना धार्मिक स्तरावर स्वातंत्र्य नव्हते. स्त्रियांना पुरुषांच्या बरोबरीचे मानले जात नव्हते. गो.म.जोशी यांच्या *हिंदूंचे समाजरचनाशास्त्र* या ग्रंथात म्हटले आहे की, 'स्त्री कोणत्याही तऱ्हेच्या धंद्यात पुरुषाच्या बरोबरीने काम करू शकते वगैरे जी भाषा ऐकू येते ती अशास्त्रीय, असिद्ध आणि पोरकटपणाची आहे.' (जोशी १९३४ : ३२१) अशा परिस्थितीत तथागत बुद्धांनी स्त्रियांना पुरुषांप्रमाणेच गृहत्याग करण्यास दिलेली परवानगी ही बाब क्रांतिकारकच आहे. या घटनेमुळे स्त्रियांच्या धार्मिक व सामाजिक स्वातंत्र्यास प्रारंभ झाला.

थेरीगाथेची जडणघडण ज्या काळात झाली तो बुद्धकाळ हा स्त्रीस्वातंत्र्याचा सुवर्णकाळ होता. तथागत बुद्धांनी स्त्रियांना सामाजिक तसेच धार्मिक बाबतीत संपूर्ण स्वातंत्र्य दिले. Chatsumarn Shatsen यांनी *A study of Early Buddhist Institute of Nuns (Bhikkunis) Based on the Patimokkha* या ग्रंथात म्हटले आहे की, 'Women in the Buddhistic period enjoyed more freedom and priviledge comparatively to any other time, both socially and spiritually.' (Shatsen 1970 : 4) तथागत बुद्धांनी स्त्रियांना दिलेली संघप्रवेशाची परवानगी ही स्त्रियांना सामाजिक व धार्मिक प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणारी महत्त्वाची घटना आहे.

स्त्रियांना भिक्षुणी होण्यास परवानगी देताना तथागत बुद्धांनी जी बंधने घातली त्याचा आधार घेऊन बुद्धांना स्त्रीविरोधी ठरविण्याचा प्रयासही केला

जातो. स्त्रियांना संघप्रवेश देताना बुद्धांनी सुरुवातीला दिलेला नकार, त्यानंतर स्त्रियांना बंधनकारक असलेले आठ नियम, वेळोवेळी भिक्षुणींवर टाकलेले निर्बंध या बाबी प्रामुख्याने विचारात घेतल्या जातात. त्याचप्रमाणे स्त्रियांना प्रव्रज्जा दिली तर तथागत बुद्धांनी महत्प्रयासाने स्थापित केलेला धम्म एक हजार वर्षांऐवजी फक्त पाचशेच वर्षे टिकेल असे बुद्धांनी केलेले भाकीत हा मुद्दाही चर्चेला घेतला जातो. या सर्व बाबी प्रथमदर्शनी तथागत बुद्धांना स्त्रीविरोधी ठरविण्यास पूरक वाटतात. परंतु या बाबींवर तत्कालीन परिस्थिती व सामाजिक वास्तवाला विचारात घेऊन प्रकाशझोत टाकला तर त्यामागील वास्तव उजेडात येते. स्त्रियांच्या गृहत्यागाबाबत तथागत बुद्ध आणि भदन्त आनन्द यांच्यातील चर्चा यावर प्रकाश टाकते. भदन्त आनंद तथागत बुद्धांना विचारतात की शूद्र आणि स्त्रिया अस्वच्छ आणि हीन दर्जाच्या असल्यामुळे त्या दुःखमुक्त होऊ शकत नाहीत, असे तुमचे मत आहे काय? तुम्ही सांगितलेला धम्म आणि विनय यांचा स्वीकार करून त्या निब्बाण प्राप्त करण्यास असमर्थ आहेत असे तुम्हास वाटते काय? त्यावर तथागत बुद्ध म्हणाले,

'आनंदा, गैरसमज करून घेऊ नकोस. निब्बाणापर्यंत पोहोचण्यास पुरुषांइतक्याच स्त्रियाही समर्थ आहेत, असे माझे मत आहे. आनंदा! माझ्याविषयी गैरसमज करून घेऊ नकोस. स्त्रीपुरुषांतील विषमतेच्या तत्त्वांचा मी पुरस्कर्ता नाही. महाप्रजापतीच्या विनंतीला मी दिलेला नकार हा स्त्रीपुरुषांतील विषमतेवर आधारलेला नाही. तो व्यावहारिक कारणांवर आधारलेला आहे.' (आंबेडकर १९८२ : १५१) यातून बुद्धांचे स्त्रीविषयक विचार स्पष्ट होतात. तथागत बुद्धांनी जीवनभर स्त्री-पुरुष समानतेचा उद्घोष केला, ते स्त्री स्वातंत्र्याचे पुरस्कर्ते होते.

स्त्रियांच्या पारतंत्र्याची व स्त्रियांना मिळणाऱ्या दुय्यम वागणुकीची मुळे भारतातल्या प्रतिगामी धार्मिक विचारसरणीत असल्याचे दिसून येते. पुत्रजन्माचा आग्रह धार्मिक कर्मकांडाशी संबंधित दिसतो. जर पुत्राने विशिष्ट प्रकारचे कर्मकांड केले तरच पूर्वजांना मुक्ती मिळते, अशी धारणा जनमानसात रुजलेली असल्याने कन्येपेक्षा पुत्रजन्म अनिवार्य ठरला व स्त्री-पुरुष भेद वाढून स्त्रियांना दुय्यम स्थान मिळाले. तथागत बुद्धांनी परंपरागत चालत आलेली ही मुक्तीची कल्पना नाकारली आणि आपली मुक्ती पुत्र अथवा अन्य कुणावर अवलंबून नसून ती आपल्या स्वतःच्याच आचरणावर अवलंबून असल्याचे प्रतिपादन केले. त्यामुळे पुत्रजन्माचे अवास्तव स्तोम कमी झाले. स्त्री-पुरुष समानता प्रस्थापित करण्याकरिता ही बाब अत्यंत महत्त्वाची ठरली. भन्ते धम्मानन्द यांनी *Status of Women in Buddhism* या ग्रंथात म्हटले आहे,

'The well being of father or grandfather does not depend upon the action of the son or grandson. They were responsible for their own actions. Such enlightened teachings helped to correct the views of many people and naturally reduced the anxiety of women who were unable to produce sons to perform the rites of the ancestors' (Dhammanand 2019 : 3) तथागत बुद्धांनी स्त्री-पुरुष विषमतेच्या मुळाशी असलेली धर्मसंकल्पनाच मोडीत काढल्याने स्त्री-पुरुष समानतेचा मार्ग मोकळा झाला.

स्त्रियांना स्वतःची स्वतंत्र ओळख असणे, ही बाबदेखील भारतीय परिप्रेक्ष्यात क्रांतिकारक मानली पाहिजे. स्त्रीची ओळखच कुणाची तरी पत्नी, कुणाची तरी मुलगी, कुणाची तरी आई अशी पुरुषप्रधान व्यवस्थेशी जोडलेली असते. *थेरीगाथे*तील सर्व भिक्षुणी मात्र या पुरुषी व्यवस्थेला पूर्णतः नाकारून स्वतःची व्यक्ती म्हणून ओळख स्थापित करताना दिसतात. कोणत्याही पुरुषाचा संदर्भ न घेता त्यांनी स्त्री म्हणून स्वतःचे स्वतंत्र असे अस्तित्व अधोरेखित केलेले दिसते. स्वयंजाणीव (self awareness) आणि स्वयंदिशादिग्दर्शन (self direction) यावर त्या खंबीरपणे उभ्या दिसतात. स्त्रीचे आत्मभान हा स्त्रीमुक्तीचा पाया आहे. *थेरीगाथे*तून हे आत्मभान स्पष्टपणे दिसते. हे आत्मभान हाच स्त्रीमुक्तीचा मूलाधार आहे आणि म्हणूनच '*थेरीगाथा*' हा जगभरातील स्त्री-मुक्ती चळवळींचा आद्यघोष ठरतो.

संदर्भ :

पालि

१. *थेरीगाथा*, (१९९८) : *धम्मगिरि-पालि-ग्रन्थमाला* खंड ५६, विपश्यना विशोधन विन्यास, इगतपुरी.

पालि - हिन्दी

१. कांबळे, सविता (२०१०) : *पाली-भाष्यकोश*, सम्यक प्रकाशन, नई दिल्ली.

मराठी

१. आंबेडकर, भी.रा. (१९८२) : पा. आ., *भगवान बुद्ध आणि त्यांचा धम्म*, तळवटकर, चिटणीस, रेगे (अनु.), सिद्धार्थ प्रकाशन, मुंबई.

२. कुलकर्णी 'बोधी', रूपा (२००२) : *बुद्धकन्यांच्या मुक्तिगाथा: थेरीगाथा,* सुगावा प्रकाशन, पुणे.

३. जोशी, गो. म. (१९३४) : *हिंदूंचे समाजरचनाशास्त्र,* पंडित विश्वनाथ महादेव जोशी, पुणे.

इंग्रजी

1. Dhammanand, Bhante. (2019) : *Status of Women in Buddhism* Retrieved December 25, 2020, From http://what-buddha-taught.net/Books6/Bhante Dhammanand_Status of Women in Buddhism.pdf

2. Shatsen, Chatsumarn. (1970) : *A study of Early Buddhist Institute of Nuns (Bhikkunis) Based on the Patimokkha,* McMaster University, Canada.

संभाषित

तरिगोंडा वेंगमांबा

अरुणा ढेरे

कवी, संशोधक व समीक्षक

aruna.dhere@gmail.com

तेलुगूमधले स्त्रियांचे लेखन गंगादेवी या काकतीयकन्येच्या काव्यापासून, म्हणजे चौदाव्या शतकापासून ज्ञात आहे. प्रख्यात संतकवी अन्नम्माचार्य यांची पत्नी तिम्मक्कांबा हिच्या *सुभद्राकल्याणमु* काव्याने पंधराव्या शतकात त्या प्रवाहाला पुढचे वळण मिळाले आहे. या काव्याचा थेट परिणाम जिच्या रचनेवर आहे, अशी सतराव्या शतकातली परमार्थक्षेत्रात गाजलेली संत कवयित्री म्हणजे तरिगोंडा वेंगमांबा. अन्नम्माचार्यांनी आपल्या भक्तिरसाने भिजलेल्या पदांनी भिजवून टाकलेल्या तिरुपती-तिरुमलै देवस्थानच्या परिसरातच तिचे बहुतांश आयुष्य गेले आणि तिने अनन्य भक्तीच्या उमाळ्याने नवनव्या काव्यरचना करीत त्यांचा भक्तिकाव्याचा वारसा समृद्ध केला.

अन्नम्माचार्य आणि तिम्मक्कांबा हेच तिचे खरे पूर्वसूरी. कारण तिम्मक्कांबानंतर ज्या स्त्रीरचनाकार तेलंगण-आंध्रात होऊन गेल्या आणि अन्य भाषक प्रदेशांत राहूनही ज्यांनी तेलुगूमधून रचना केल्या, त्या परमार्थ क्षेत्रातल्या नव्हत्या. भक्तिसंप्रदायाशी त्यांचा संबंध नव्हता. भास्कराचार्यांची मुलगी गणितज्ञ लीलावती, उदयेंद्रपुरम् अनंताचार्युलु यांची मुलगी त्रिवेणी, राजा रघुनाथाची दरबारी कवयित्री मधुरवाणी, राजा विजयराघवाची दरबारी कवयित्री आणि संगिनी रंगाजम्मा किवा तंजावुरच्या राजा प्रतापसिंहाची कलावती कवयित्री मुद्दुपलानी अशा वेंगमांबेच्या काही पूर्वकालीन आणि काही समकालीन कवयित्रींची नावे तेलुगू साहित्याच्या इतिहासात घेता येतात खरी, पण त्या भक्तिआंदोलनातल्या स्त्रिया नव्हेत. शिवाय वेंगमांबेच्या संदर्भात संपर्क, प्रभाव अथवा परिणाम अशा कोणत्याच दृष्टीने त्यांचा विचार करता येत नाही.

वेगमांबाचा आदरबंध जुळतो तो फक्त अन्नम्माचार्यांशी आणि त्यांच्या पत्नीशी म्हणजे तिम्मक्कांशी. आपले तालिपाक हे लहानसे गाव सोडून तरुण अन्नम्माचार्य पंधराव्या शतकाच्या प्रारंभी तिरुमलै पर्वतावर आले ते भक्तिधुंद अवस्थेत आणि त्यांचे सर्व आयुष्य व्यंकटेशचरणी समर्पित झाले. त्यांची काव्यरचना तेलुगूतील धर्मपर साहित्यात मानाचे स्थान मिळवून आहे.

तिम्मकांबा ही त्यांची पत्नी. तीही प्रतिभावान कवयित्री. तिने महाभारतातला 'सुभद्राहरणाचा प्रसंग' काव्यविषय केला. अर्जुन हा नायक असलेले ११७० पदबंधांचे *सुभद्राकल्याणमु* हे काव्य तिने रचले. 'कल्याण' याचा अर्थ विवाह. या विवाहवर्णनात काळाचे अंतर ओलांडून समकालीन तेलुगू संस्कृती, स्थळवर्णने आणि रीतिभाती तर आल्याच, पण समकालीन समाजाची संवेदनशीलताही आली.

वेंगमांबेने त्यांचे ऋण मानत आपले भक्तजीवन आणि काव्यजीवनही सफल केले.

तरिगोंडा हे आंध्र प्रदेशातल्या चित्तूर जिल्ह्यातले एक लहानसे गाव आहे. मूळचे ते तेलुगू लोकांचे नसावे असे अभ्यासक म्हणतात. पंधराव्या-सोळाव्या शतकात कधीतरी कर्नाटकातल्या विजयनगरजवळच्या रायदुर्ग गावातले लोक दुष्काळामुळे देशोधडीला लागले. घरदार, शेतीवाडी सोडून कुटुंबेच्या कुटुंबे अन्नाच्या आणि उपजीविकेच्या शोधात स्थलांतरित झाली. त्यातल्याच काहींनी आंध्रात चित्तूर जिल्ह्यातल्या वाल्मिकीपूरजवळ वस्ती केली. त्या वस्तीचे नाव तरिकोंड किंवा तरिगोंड. 'तरी' म्हणजे भरपूर पाण्याने सुपीक झालेली जमीन आणि 'कोंड' म्हणजे डोंगर, टेकडी किंवा उंचवटा. सामान्यतः आंध्रातली नरसिंहाची मंदिरे कोंडावर आहेत. या गावीही नरसिंह आहेच.

विजयनगरच्या सम्राटाने बहुधा आपल्या माणसांसाठी इथल्या नरसिंह मंदिराला दानेही दिली आहेत. आंध्रच्या सांस्कृतिक इतिहासात या गावातल्या नरसिंह मंदिराची विशेष नोंद आहे. (ढेरे २०१६ : ४४)

तरिकोंडा गाव वसवणाऱ्या स्थलांतरितांमध्ये काही ब्राह्मण कुटुंबे होती. त्यातल्या एका कुटुंबात लक्ष्मीनरसम्मा नावाची गृहिणी ताक घुसळत असताना तिच्या डेऱ्यात तिला एक शाळिग्राम मिळाला. शाळिग्राम हे स्वयंभू नरसिंहाचे प्रतीक. तिचा आनंद सगळ्या गावात पोहोचला. राम नायडू हा गावचा प्रमुख! त्याने पुढाकार घेतला आणि गावात लक्ष्मीनरसिंहाचे मंदिर उभे राहिले. मूर्ती प्रतिष्ठापित झाली आणि शेजारीच लक्ष्मीनरसम्माला सापडलेला शाळिग्रामही स्थापन झाला. मंदिराच्या प्रांगणात आंजनेयाची, म्हणजे मारुतीची मोठी मूर्ती उभी केली गेली. एक नवे तीर्थस्थळ निर्माण झाले.

जीवनचरित्र : प्रारंभकाळ

लक्ष्मीनरसम्माच्या घराण्यातच इ. स. १७३० मध्ये वेंगमांबेचा जन्म झाला. वसिष्ठ गोत्रीय नंदवारिक संप्रदायाचे ते घराणे. कनल कृष्णय्या आणि मंगमांबा या जोडप्याची ती मुलगी. बाळपणापासून घरातली नरसिंहभक्ती तिच्यातही भिनून गेली. नरसिंहाची स्तोत्रे गाणारी, नाचणारी आणि भक्तीच्या आवेगात अधूनमधून भान हरपून जात असलेली ही मुलगी इतरांपेक्षा वेगळी ठरली. सर्वसामान्यांच्या दृष्टीने भ्रमिष्टच ठरली. त्या काळच्या प्रथेप्रमाणे अगदी लहान वयात तिचे लग्न झाले. श्रीवत्स गोत्रातला इंजेटी तिमय्या हा

नरगुंटापालम् गावचा तरुण तिचा नवरा झाला. ती मात्र नरसिंहालाच पती मानून चालली होती.

ऋतुस्नान होईपर्यंत माहेरी राहून ती सासरी गेली खरी; पण तिने पहिल्या रात्रीच नवऱ्याला सांगून टाकले, की त्याने तिला पत्नीच्या अधिकारात स्पर्श करू नये कारण ती नरसिंहाची पत्नी आहे. नवरा भला होता, पण निराश झाला. आख्यायिका अशी आहे, की त्याला त्याची कुलदेवी चामुंडेश्वरीच तिच्या जागी दिसली आणि तो हतप्रभ झाला. काही काळाने कसल्याशा कारणाने तो मरण पावला आणि वेंगमांबा विधवा झाली.

वैधव्याचा अस्वीकार

काळ दोन-अडीचशे वर्षांपूर्वीचा. बालविवाह सर्वमान्य होते, असा तो काळ. वेंगमांबेचा नवरा तिच्यापेक्षा किती मोठा होता हे कळायला मार्ग नाही; पण त्या काळात अनेक मुली लहानपणीच लग्नाला आणि नंतर वैधव्याच्या महाकठीण काळाला सामोऱ्या जात असत. वेंगमांबेच्या बाबतीत मात्र थोडे निराळे घडले. प्रारंभापासूनच तिने नरसिंहाला आपला स्वामी मानले होते. लौकिक पती तिला आपला वाटतच नव्हता. तिच्यासाठी तो तिचा कुणीही नव्हता. कळू लागले तेव्हापासून अक्कमहादेवी मल्लिकार्जुनाची झाली किंवा मीरा गिरिधर गोपालाची झाली, तशी तीही नरसिंहस्वामीची झाली. त्यामुळे तिचा नवरा - इंजेटी तिमय्या मरण पावला तरी तिने सौभाग्यलेणी उतरवली नाहीत. कारण तिचा नरसिंहस्वामी तर अमर असा दैवी पुरुष होता. तिच्यासाठी तो सदैव असणार होता. तो अविनाशी होता.

वेंगमांबेने सौभाग्यलेणी उतरवली नाहीत आणि केशवपनही केले नाही. सामाजिकदृष्ट्या हा तिने केलेला मोठा अपराध होता आणि त्याची शिक्षाही तिला भोगावी लागली. फार मोठ्या लोकनिंदेची ती धनीण झाली. तिने मीरेच्या पावलावर पाऊल ठेवले. मीरा उत्तरेतली, राजस्थानची. तिच्यानंतर जवळजवळ शंभर वर्षांनी वेंगमांबेने दक्षिणेत तिचे अनुसरण केले आणि ती दक्षिणेची मीरा झाली.

तिचे ते साहस काळाला स्वीकारता आले नाही. लोकक्षोभ प्रचंड होता. एकीकडे तिचे वडील तिला उत्तम पारमार्थिक शिक्षण देण्यासाठी धडपडत होते आणि दुसरीकडे लोकांच्या टीकेचा भडिमार सहन करत होते. मदनपल्ली गावचे रूपावतरम् सुब्रह्मण्यशास्त्री हे वेंगमांबेचे गुरू झाले. (Leelavati K. 2008)

त्यांच्याजवळ तिने वेदान्ताचा अभ्यास केला. योगशास्त्राचा अभ्यास केला. संस्कृत आणि तेलुगू दोन्ही भाषांमधले भक्तिपर साहित्य तिने अभ्यासले. कविता आणि नाटक हे तिच्या आवडीचे विषय. तिची स्वतंत्र प्रतिभा यक्षगानासारख्या प्रयोगात्म कलेतही रमली.

रोज ती तरिगोंडातल्या नरसिंहमंदिरात जाई. दिवसाचा बहुतांश वेळ ती तिथेच असे. प्रांगणातल्या मारुतीच्या मूर्तीमागे ती ध्यानस्थ बसे. *तरिगोंडा नृसिंहशतकम्* हे तिचे पहिले संस्कृत काव्य तिने तिथेच रचले. पाठोपाठ *नरसिंहविलासकथा* ही यक्षगान शैलीतली रचनाही आली. *राजयोगामृतसारम्*,

बालकृष्णनाटकम् अशा इतर रचना एकीकडे ती करत होती आणि दुसरीकडे लोकांनी चालवलेली निर्भर्त्सना सहन करत होती.

काळाच्या पुढे पाऊल

एकदा तिच्या कुटुंबावर दडपण आणून लोकांनी तिच्या केशवपनासाठी एक न्हावी त्यांच्या घरी पाठवला. आख्यायिका अशी आहे की तिच्या नजरेतले निषेधाचे तीव्र तेज पाहून तो घाबरला आणि थरथर कापत आपल्या घरी परतला. नंतर मग तो प्रयत्न लोकांनी सोडून दिला, तरी सकेशा विधवेला त्यांनी क्षमा केली नाही. त्या परिसरात पुष्पगिरी शंकराचार्यांचे येणे झाले, तेव्हा गावाने त्यांना आग्रहाने आमंत्रित केले आणि नरसिंहमंदिरात त्यांच्यासमोर वेंगमांबेचा न्यायनिवाडा करण्याचा घाट घातला. (Hanumantu K. 2008)

वेंगमांबेचे असाधारण धैर्य या वेळी पणाला लागले. गावकऱ्यांनी केलेली निंदा आणि त्यांनी दिलेला उपद्रव सहन करणे वेगळे आणि प्रत्यक्ष शंकराचार्यांसारख्या ज्ञानवंत अशा पारमार्थिक सत्ताधीशांसमोर उभे राहून विद्रोह करणे वेगळे. पण वेंगमांबा तिथेही ठाम राहिली. विजयी झाली. झाले असे की तिने शंकरपीठासमोर यावे असा निरोप मिळाला, तेव्हा ती जेवायला बसत होती. मी भोजन करून येते असा निरोप तिने दिला. गावासाठी तिचा हा उद्दाम अपराधच होता. पण ती शांतपणे जेवली आणि मग श्रीफळ, फुलांचा हार घेऊन ती आचार्यांच्या दर्शनाला गेली.

आचार्यांनी तिचे मुखदर्शन घेतले नसावे; कारण वस्त्रपटामध्ये असताना त्यामागून संवाद करण्याची सूचना तिला केली गेली. बहुधा सकेशा विधवेचे मुखदर्शन न करण्याचा संकेत त्यांनी पाळला असावा आणि वेंगमांबा त्यामुळेही थोडी अधिक दुखावली गेली असावी. आचार्यांनी मग तिला स्त्रीधर्म समजावला. विधवा स्त्रियांसाठी समाजाने घालून दिलेले नियम समजावले. पतिनिधनानंतर सौभाग्यलेणी न उतरवणे आणि मुख्यतः केशवपन न करणे हे धर्मबाह्य कृत्य असल्याचे तिच्या लक्षात आणून दिले.

यावर वेंगमांबेने केलेले प्रश्न धिटाईचे तर आहेतच; पण तिच्या बुद्धिमत्तेचे आणि विचारपूर्वक तिने घेतलेल्या भूमिकेचेही निदर्शक आहेत. तिने आचार्यांना नम्रपणे विचारले की कोणत्या धर्मग्रंथात विधवेचे केशवपन करण्याचा विधी आवश्यक म्हणून सांगितला आहे. तिने असेही विचारले की असे वपन का करायचे असते. आचार्यांनी उत्तर दिले की ही पूर्वापार चालत आलेली जुनी प्रथा आहे आणि ती पाळणे कर्तव्य आहे. वपन केल्याने चारित्र्य शुद्ध राहते. त्यावर

वेंगमांबेने विचारले की डोक्याच्या वरचे केस काढून टाकल्याने डोक्याच्या आतले विचार कसे काढून टाकता येतील? आणि शुद्धीचा प्रश्न असेल तर मग विधवेला - जिला पुरुषदर्शनही वर्ज्य आहे, तिला न्हाव्याने, म्हणजे परपुरुषाने एकांतात स्पर्श करणे योग्य आहे का? शेवटी ती असेही म्हणाली की, आचार्य सांगतात म्हणून केवळ त्यांचा आदेश मानून केशवपन करायचे ठरवले, तरी वपनानंतर पुन्हा केस उगवणारच नाहीत, अशी व्यवस्था आचार्य करतील का?

अठराव्या शतकाच्या पूर्वार्धात जन्मलेल्या वेंगमांबेचे हे जाहीर सभेतले प्रश्नोत्तरांचे साहस पाच-साडेपाच हजार वर्षांपूर्वी हस्तिनापूरच्या राजसभेत द्रौपदीने केलेल्या प्रश्नोत्तरांची आठवण करून देणारे आहे.

वेंगमांबेने या प्रकारे प्रत्यक्ष शंकराचार्यांना प्रश्न करणे आणि त्यांना नमस्कारही न करणे यांमुळे गावकरी कमालीचे संतप्त झाले. आचार्यांना नमस्कार करण्याची त्यांनी तिला सूचना केली. त्यावर तिने आचार्यांनी आपले व्यासपीठ सोडून उठून दूर व्हावे, अशी विनंती केली. आख्यायिका अशी आहे की आचार्य पीठावरून उठून बाजूला होताच वेंगमांबेने पीठाला नमस्कार केला आणि तत्क्षणी ते व्यासपीठ आग लागून भस्मसात झाले. तो चमत्कार पाहून शंकराचार्यांची तिच्याकडे पाहण्याची दृष्टी बदलली. त्यांनी कौतुकाने भक्त प्रल्हादाचा अवतार म्हणून तिचा आदर केला आणि गावकऱ्यांना तोपर्यंत झालेल्या चुका सुधारण्याचा उपदेश करून ते निघून गेले.

तिरुमलैकडे प्रयाण

एवढा रोमांचक प्रसंग घडूनही तरिगोंडा गावाने वेंगमांबेचा स्वीकार केला नाही. नरसिंहाच्या देवळात तिचे वावरणे, ध्यानस्थ बसणेही त्यांनी बंद केले. तिच्या कुटुंबाला बहिष्कृत करण्याचा निर्णय घेतला. मग मात्र वेंगमांबा गावात राहिली नाही. ती गाव सोडून मुक्काम करत करत तिरुमलै पर्वतावर पोहोचली. तिथे व्यंकटेश नांदत होता. नरसिंह - वेंगमांबेचा स्वामी, हा तर श्रीविष्णूचाच अवतार. वेंगमांबा आपल्या गावातल्या नरसिंह स्वामीपासून दूर आली खरी, पण पुन्हा त्याच्याच मूळ रूपाजवळ आली.

त्यावेळचे देवाचे एक पुजारी आत्मारामदास यांनी तिची भक्ती जाणली आणि देवाचा मोठा लाकडी रथ जिथे उभा असे, त्याच्याजवळच तिला राहण्यासाठी जागा दिली. वेंगमांबेला आणखी काही नकोच होते. तिने आपल्या झोपडीभोवती तुळशीची बाग केली. फुलझाडांची नाना रोपे लावली. तिच्याकडून देवाला वाहण्याचे पुष्पहार रोज मंदिरात जाऊ लागले.

विष्णुपारिजातमु ही तिरुमलैवरची तिची पहिली रचना. तिरुमलैवर तिच्या प्रतिभेला बहरच येत गेला. उत्कट भक्तिभाव आणि रसमयी वाणी-लेखणी. ती काव्य-नाटकांध्ये रंगून गेली. अन्नम्माचार्यांनी आधीच तो सगळा परिसर भक्तिसंगीताने नादावून टाकलेला होता. पंधराव्या शतकात जन्मलेले हे श्रेष्ठ भक्तकवी ताल्लापाक्का नावाच्या लहानशा गावातून तिरुमलैवर येऊन राहिले आणि आपल्या ३२,०००पेक्षा अधिक संकीर्तनांनी त्यांनी तिरुपती व्यंकटेशावर भक्तीचा वर्षाव केला. त्यांची पत्नीही कवयित्री होती. तिनेही काव्यरचना केली होती. त्यांच्या भक्तिसंगीताने भारलेल्या परिसरात वेंगमांबा राहू लागली आणि त्यांच्या घराण्यातल्या माणसांशी तिचे स्नेहसंबंधही जुळले. प्रतिभेला तर ते वातावरण प्रेरक ठरलेच, पण व्यवहारातही त्यांचा आधार मिळाला.

मात्र तरिगोंडाप्राणेच तिरुमलैवरही अक्करामय्या दीक्षितुलुसारखे काही श्रीमंत, उपद्रवी लोक होतेच. अर्चक संघाचे प्रमुख अक्करामय्या तिच्यावर अत्यंत नाराज होते. सकेशा विधवेचा मंदिराच्या दैनंदिन विधिविधानांशी संबंध असणे त्यांना मान्यच नव्हते. आख्यायिका अशी आहे की दीक्षितांचा त्रास एकदा इतका असह्य झाला, की वेंगमांबेने त्यांना शाप दिला आणि एका रात्रीत त्यांच्या भल्यामोठ्या एकत्र कुटुंबातली अनेक माणसे विषबाधा होऊन मृत्युमुखी पडली. 'तुमच्या घराण्यात केवळ एकच वंशज जिवंत राहील' असा उःशाप वेंगमांबेने त्यांना दिला आणि पुढे तिचे वचन सार्थ होत राहिले असे म्हटले जाते. (Krishnamoorthy 2008 : 12)

साधनारति

वेंगमांबा तिरुमलैवर दीर्घकाळ राहिली. वयाची पाऊणशे वर्षे उलटल्यावर तिने काही काळ शांतपणे तपःसाधनेत घालवण्याचा निर्णय घेतला आणि तुम्बुरुकोना या तिरुमलैपासून बारा मैलांवर असलेल्या लहानशा वस्तीच्या ठिकाणी एका गुंफेत ती जाऊन राहिली. तिथे तिला लौकिकापासून दूर निवांतपण लाभले. मनन, चिंतन करता आले. योगसाधनाही करता आली. द्विपद भागवतलेखनाची पूर्वतयारी झाली. *चेंचुनाटकम्*ची रचना पूर्ण झाली. मलयालस्वामींसारखे ज्ञानी भक्त तिथेच साधनारत होते. त्यांनीही तिचे दर्शन घेतल्याची नोंद केली गेली आहे.

इथेही तिच्या संदर्भात एक आख्यायिका निर्माण झाली आहे. कोणी एक चंद्रशेखर नावाचा महारोगी तिच्या आशीर्वादाने रोगमुक्त झाला; पण तिने मना केले असतानाही त्याने तिचा ठावठिकाणा तिरुमलैवरच्या भक्तभाविकांना

सांगितला. त्यामुळे तिला आग्रहपूर्वक तिरुमलैवर परत बोलावले गेले. तिचे अखेरचे दिवस - शेवटची दीड-दोन वर्षे तिरुमलैवर व्यंकटेशसान्निध्यातच गेली. देवाच्या रथानजीकच्या तिच्या निवासाभोवती पुन्हा तुळशीचे बन उगवले. फुलझाडे फुलली. तिने प्रार्थना केली आणि तिच्या विहिरीला पाणी लागले.

अखेरचा काळ

वेंगमांबा तिरुमलैला परतली, तोपर्यंत तिची कीर्ती भक्तजनांमध्ये पसरली होती. पुजाऱ्यांचा - म्हणजे अर्चक संघाचा विरोध मावळला नव्हता, पण तोही एका चमत्काराने दूर झाला. आख्यायिका अशी आहे की, देवमंदिरात वेंगमांबा करत असलेल्या पूजेला आणि आरतीला पुजाऱ्यांनी विरोध करणे सुरू केले, तेव्हा एक दिवस वेंगमांबेने ती पूजा आणि आरती थांबवली आणि घरीच वेंकटेशाच्या मूर्तीची पूजा करण्याचा निर्णय घेतला.

योगायोग असा की दुसऱ्या दिवशीच देवाची रथयात्रा होती. रथ निघाला आणि वेंगमांबेच्या दाराशीच घट्ट थांबून राहिला. काही केल्या तो पुढे सरकेना. शेवटी तिने येऊन आरती करावी अशी विनंती तिला केली गेली. अर्थात, नंतर रथ मार्गस्थ झाला. तेव्हापासून रात्रीची वेंकटेशाची आरती ही वेंगमांबेची आरती असते. मुत्याल आरती म्हणजे मोत्यांची आरती असे तिला म्हटले जाते. आजही हळदकुंकवाने रंगलेले मोती आणि लहानशी वेंगमांबेची पंचधातूची मूर्ती बसवलेले तबक घेऊन ती आरती देव निजण्यापूर्वी केली जाते. रथयात्रेच्या वेळीही अजून इंजेटी कुटुंबाकडून देवाची आरती येते. (रेड्डी २०१० : पृ. १८)

असे सांगतात की, वेंगमांबेने आपल्या सासरच्या कुटुंबातून इंजेटी नरसप्पा हा मुलगा दत्तक घेतला होता आणि आपल्या धाकट्या बहिणीच्या मुलीलाही जवळ ठेवून घेतले होते. तिचे सहस्रचंद्रदर्शन झाल्यावर फार काळ ती जगली नाही. इ.स. १८१७मध्ये तिने देह ठेवला. तिच्या शिष्यांनी, आप्तांनी आणि अन्य भक्तांनी तिच्या तुळशीच्या बागेतच तिचे वृंदावन बांधले. जवळच आंजनेय-मारुतीची मूर्तीही उभी केली. आजही तिरुमलै पर्वतावर ते स्थान दर्शनीय आहे. ती हयात होती तोपर्यंत तिच्या नरसिंहस्वामीला अखंड आठवत असली पाहिजे. गावाकडच्या नरसिंहमंदिराशी तिने संपर्क ठेवला होताच, पण ती तिरुमलैवरही नरसिंहजयंती मोठ्या उत्साहाने साजरी करत असे. एका छोट्या गावातल्या बालविधवेने आपल्या आराध्य दैवताला सर्वस्व मानून परमार्थक्षेत्रात पाऊल ठेवले आणि हळूहळू अभ्यासाच्या, साधनेच्या, भक्तीच्या

आणि स्वतंत्र प्रतिभेच्या बळावर जीवनसाफल्य प्राप्त केले; ही कहाणी खरोखर मोठी उद्बोधक आहे.

व्यक्तित्व आणि साहित्य

वेंगमांबेची रचना संख्येने विपुल आहे. तिच्यापूर्वी होऊन गेलेल्या कोणाही तेलुगू कवयित्रीने इतकी विपुल रचना केलेली नाही. संस्कृत ग्रंथांचे वाचन केलेले असूनही काव्यरचनेसाठी देशभाषेचा वापर करणारी ही कवयित्री आहे. अर्थात, तिच्यापूर्वीही अन्नम्माचार्यांसारखा श्रेष्ठ पदकार संतपुरुष तिरुमलैवरच होऊन गेला. तिरुपती वेंकटेशाविषयी पदरचना करणारे तिरुमलैनिवासी अन्नम्माचार्य तर होतेच; पण तिरुपतीपासून वास्तव्याला दूर असूनही त्याच्याविषयी भक्तिपर रचना करणारे हरिदास आणि श्रेष्ठ पदकार त्यागराज किंवा मुथ्थुस्वामी दीक्षितही होते. वेंगमांबेच्या कानावर ही श्रेष्ठ पदावली पडतच असणार.

वेंगमांबेला जशी पदरचनेची समृद्ध परंपरा लाभली, तशी वैष्णवभक्तीचीही परंपरा लाभली. रामानुजाचार्यांनी सगळी दक्षिणभूमी वैष्णवभक्तीने गाजवली होती. तेलुगूतून झालेला वैष्णवभक्तीचा समृद्ध विकास ही वेंगमांबेसाठी पूर्वसंचिताची उपलब्धी होती. तिचा जन्म उच्चकुलीन ब्राह्मण कुटुंबात झाला होता. तिचे वडील आपल्या मुलीची पारमार्थिक ओढ ओळखण्याइतके जाणते होते आणि तिला रूपावतरम् सुब्रह्मण्यशास्त्रींच्या हाती ज्ञानसंपादनासाठी सुपूर्द करण्याइतके समंजस, उदार होते.

तिच्या आयुष्यात मोठे परिवर्तन झाले ते तिच्या वाट्याला आलेल्या वैधव्यामुळे. तत्कालीन समाजजीवनात विधवेला असलेल्या विशिष्ट गौण स्थानामुळे. तिच्यावर असलेल्या अन्याय्य बंधनांमुळे. सामाजिक निंदा, छळ आणि परिवाराची असाहाय्यता यांच्यामुळे. सार्वजनिक जीवनातल्या संघर्षातून तिच्या व्यक्तिमत्त्वाला विशिष्ट आकार आला. तिची श्रद्धा, तिची निष्ठा पणाला लागली. धैर्याचा कस लागला. ती सर्वसामान्य मुलगी नव्हती हे सिद्ध झाले. केवळ स्वातंत्र्यासाठी तिने संघर्ष केला नाही. तो संघर्ष सांप्रदायिक सनातनी मूल्यव्यवस्थेशी संघर्ष ठरला. आंधळ्या प्रथा-परंपरांशी संघर्ष ठरला.

त्यातून तावून सुलाखून बाहेर निघालेली वेंगमांबा आजीवन तपस्विनी म्हणून जगली. तिचे ज्ञान, तिची प्रतिभा आणि मुख्य म्हणजे तिची श्रद्धा यांच्या बळावर तिने जीवनसाफल्य प्राप्त केले.

तिच्या साहित्यात तिच्या व्यक्तिगत जीवनाचा तपशील नाही. तिचे जीवनचरित्र त्यातून उलटलेले नाही. तिच्या सुखदुःखांचा स्पर्श त्या साहित्याला

नाही. शुद्ध पारमार्थिक अशा स्वरूपाच्या रचना तिने केल्या आहेत. विद्वानांनी कालदृष्ट्या या रचनांचे तीन भाग मानले आहेत. (तत्रैव : १२-१३)

पहिला भाग वेंगमांबेचा तरिगोंडातल्या वास्तव्याचा भाग. तिच्या जन्मापासून तरुणपणापर्यंतचा - वयाच्या विशीपर्यंतचा काळ या भागात मोडतो. तिथे असताना तिने पाच रचना केल्या. यात एक शतककाव्य आहे, एक द्विपदकाव्य आहे आणि तीन यक्षगानरचना आहेत. *तरिगोंड नृसिंहशतकम्*, *राजयोगामृतसारम्* *नृसिंहविलास कथा*, *शिवनाटकम्* आणि *बालकृष्णनाटकम्* अशा पाच रचनांचा हा प्रारंभिक काळ आहे. एक प्रकारे पुढच्या साहित्यनिर्मितीची ही पायाभरणीच आहे.

दुसरा भाग तिच्या तिरुमलैवरच्या वास्तव्याचा आहे. तरिगोंड गाव सोडून ती तिरुमलै पर्वतावर पोहोचली. तिथपासून तुम्बुरुकोनाच्या गुंफेत साधनेसाठी जाऊन राहीपर्यंतचा तिचा काळ हा तिच्या वयाच्या वीस वर्षांपासून छत्तीस वर्षांपर्यंतचा, म्हणजे एकूण सोळा वर्षांचा काळ होता. हा तिचा साहित्यसाधनेचाच काळ म्हणता येईल. या काळात तिने *विष्णुपारिजातम्* हे यक्षगान रचले. *रुक्मिणीनाटकम्* आणि *गोपिकानाटकम्* याही कृती रचल्या गेल्या. *अष्टांगयोगसारम्* ही तिची तात्त्विक पद्यरचना आहे. *चेंचुनाटकम्* आणि *श्रीकृष्णमंजरी* या तिने तुंबुरुकोनात असताना केलेल्या अतिगोड अशा रचना आहेत.

तिच्या साहित्यजीवनाचा तिसरा भाग तुम्बुरुकोनावरून पुन्हा तिरुमलैवर वास्तव्याला आल्यानंतर तिच्या देहांतापर्यंतचा भाग आहे. ही जवळजवळ पन्नास वर्षांची दीर्घ अशी जीवनावस्था म्हणजे तिच्या वाङ्मयनिर्मितीचीही परिपक्व अशी दशा आहे. तुम्बुरुकोनाच्या वास्तव्यात तिची योगसाधना झाली. त्यापूर्वीच्या आयुष्यात जे जे ज्ञान प्राप्त झाले होते, ते ते चिंतनाने मनात मुरले आणि शब्दबद्ध होत गेले. वेदान्तदर्शनाचा सम्यक् उलगडा झाला. सहनशीलता आणि निष्ठा यांच्या बळावर सार्वजनिक विरोधाला तोंड देण्याची सिद्धता पुरी झाली आणि सामाजिक, पारिवारिक आणि पारमार्थिक प्रतिष्ठाही मिळाली. *वेंकटाचल माहात्म्य*, *द्विपद भागवत* यांसारख्या महत्त्वाच्या रचना झाल्या. *जलक्रीडाविलास* आणि *मुक्तिकांताविलास* अशी यक्षगान नाटके झाली. *वासिष्ठरामायण* हे द्विपदकाव्य तिने अखेरीला रचले आहे.

एकूण अठरा रचना वेंगमांबेच्या नावे आहेत. वेंकटेश, श्रीकृष्ण, विष्णू, नरसिंह अशा वैष्णव संप्रदायाच्या तर आहेतच, कारण तिच्यासाठी ती एकाच ईश्वरी तत्त्वाची वेगवेगळी रूपे आहेत; पण तिने एक शिवनाटकही रचले आहे.

शिवविलासम् किंवा *शिवपारिजातम्* अशा नावानेही ते भक्तमंडळींमध्ये ओळखले जाते. शिव, पार्वती आणि गंगा ही मुख्य पात्रे आणि नारद, काली, दुर्गा, भृंगीश्वर इत्यादी इतर पात्रे असलेले हे यक्षगान तिने वीरभद्रस्वामींना अर्पण केले आहे. विष्णू आणि शिव किंवा हरि आणि हर यांच्यात वस्तुतः द्वैत नाहीच; असे तत्त्वज्ञान जे वेंगमांबेने अभ्यासातून आणि साधनेतून आत्मगत केले होते, त्याचाच हा शाब्द आविष्कार आहे असे म्हटले पाहिजे.

एकूणच वेंगमांबेच्या रचनांचा विचार करता ज्ञानाचा आणि भक्तीचा सहज संगम तिने केला आहे असे लक्षात येते. वेदान्तपर ग्रंथ तिने रूपावतरम् सुब्रह्मण्यमशास्त्रींजवळ अभ्यासलेच होते. योगामार्गाशीही तिचा उत्तम परिचय झाला होता. पण तिचे साहित्य मात्र वेदान्त तत्त्वज्ञानाची जटिलतेने चर्चा करणारे नाही. उलट वेदान्त तत्त्वज्ञानाचे सुलभीकरण हेच तिच्या रचनांचे वैशिष्ट्य आहे. तिची नरसिंहभक्ती अत्यंत उत्कट होती, पण ती तिच्या वेंकटेशाच्या आराधनेत सहज फलद्रूप झाली.

मीरा आणि वेंगमांबा

वेंगमांबेच्या भक्तिभावनेची मीरेच्या भक्तीशी तुलना करण्याचा प्रयत्न काही अभ्यासकांनी केला आहे. (अनुराधा जे. २०१२) 'दक्षिणेची मीरा' हे विशेषण जसे तमिळनाडूमधल्या आंदाळला दिले गेले आहे, तसे आंध्रातल्या तरिगोंडा वेंगमांबेलाही दिले गेले आहे. मात्र या दोघींमध्ये साम्यापेक्षा फरक अधिक आहेत असे म्हणायला हवे. मीरा सोळाव्या शतकातली. वेंगमांबा तिच्यानंतरच्या शतकात जन्मली. दोघींनीही आपल्या आराध्य दैवताला आपला पती मानले आणि लौकिक पतीला नाकारले. दोघींनीही सासरघरचा त्याग केला आणि आपल्या आराध्याची भक्ती अनन्य निष्ठेने केली. दोघींनीही ईश्वररंगात रंगलेली काव्यरचना केली आणि दोघींनीही धिटाईने सामाजिक निंदेचा सामना केला.

मीरेने तिला मिळालेली दूषणे स्पष्टपणे गायिली आहेत. 'लोग कहे मीरा हो गयी बावली, सांस कहें कुलनासी रे' अशा शब्दांत तिने व्यक्तिगत निंदेचा तपशीलही सांगितला आहे. वेंगमांबेनेही लोकनिंदा सहन केली आहे. तिच्या केसांना खेचत तिला नरसिंहमंदिरातून लोकांनी बाहेर हाकलल्याची आख्यायिका आहे. पण तिने या व्यक्तिगत विटंबनेच्या वा निंदेच्या प्रसंगांचा उच्चार केलेला नाही. तिने फक्त स्वतःला समजावले आहे -

दूषणंबुलु विनि दुःखितुवेला?
भूषणंबुलु गणि पोंगेदवे बेला?

द्वेषुले हितुलनि तेलियवे बाला!

रोषुनु त्रुंचि पोरुट मानु बला!

भावार्थ असा की, “आपली निंदा ऐकून का दुःखी होतेस? आपली स्तुती ऐकून का हर्षभरित होतेस? असे समज की आपला द्वेष करणारेच आपले खरे हितैषी आहेत. हे अबले, राग सोड. संघर्ष सोड.”

वेंगमांबेने निर्वाणीच्या क्षणी संघर्ष केला आणि मग मात्र तिने शांतपणे एखाद्या तपस्विनीसारखे व्रतस्थ आयुष्य घालवले. मीरा तपस्विनी झाली नाही की कधी एका जागी स्थिरावली नाही. भटकत राहिली. वेंगमांबा कायमची तिरुमलैवर वास्तव्य करून राहिली. मीरा कधी मंदिरोपासिका राहिली नाही. वेंगमांबा अखंड नरसिंह आणि वेंकटेशाच्या सेवेत राहिली. मंदिरात पूजोपचार करत राहिली. दोघींनीही एका विशिष्ट टप्प्यावर गुरू केले; पण मीरा वेंगमांबेसारखी ग्रंथाभ्यासात रमली नाही. वेदान्त तत्त्वज्ञानात गुंतली नाही. किंबहुना, पांडित्य हा तिचा प्रांतच नव्हता. ती धुंदीत गायिली, नाचली. वेंगमांबा त्या तऱ्हेने कधी धुंदावली नाही. परमार्थक्षेत्राच्या सगळ्या सोज्ज्वळ रीती तिने अंगीकारल्या. मीरा मधुराभक्तीत बुडालेली. तिच्या गिरिधर गोपालाशी तिने प्रेम आणि विरहाचे किती रंग खेळले. त्याच्याशी मीलन व्हावे म्हणून ती किती तळमळली. वेंगमांबेसाठी मात्र वेंकटेशाविषयीचा तसा प्रेमभाव नाही, कांताभाव ठेवून तिने पदरचना केली नाही. माधुर्येतर भक्तीच्या कितीतरी छटा तिने व्यक्त केल्या, पण ईश्वरासारख्या महान गायकाची वीणा होण्यातच धन्यता मानणारी भक्त, हीच तिची भूमिका राहिली.

रचनावैशिष्ट्ये

वेंगमांबेने संस्कृतचे ज्ञान उत्तम प्रकारे आत्मसात केले होते. संस्कृत ग्रंथ ती वाचू शकत होती. किंबहुना रूपावतम् सुब्रह्मण्यशास्त्रींकडचे तिचे शिक्षण संस्कृतातून आणि संस्कृत ग्रंथांचेच होते. पण तिने आपल्या रचनांचे माध्यम म्हणून संस्कृत भाषा निवडली नाही. तेलुगूतून रचना करणारी ती पहिली साहित्यकार नव्हती, की पहिली स्त्रीरचनाकारही नव्हती. पण तिने संस्कृत रचना केल्या असत्या तरी ते त्या काळाचा विचार करता स्वाभाविक ठरले असते. तिचे समकालीन अनेक कवी-साहित्यकार तसे करतही होते. पण तिने आपल्या अन्नम्माचार्यांसारख्या पूर्वसूरींना वाट पुसत, त्यांच्या पावलांमागून पावले टाकली आणि देशभाषाच स्वीकारली. तिच्या लोकप्रियतेचे तेही एक गमक ठरले.

शतकसाहित्य

तेलुगू काव्याच्या क्षेत्रात बाराव्या शतकापासून एक विशेष काव्यप्रकार विकसित होत थेट अठराव्या शतकापर्यंत आलेला दिसतो. 'शतकरचना' हा वैशिष्ट्यपूर्ण काव्यप्रकार इतर काव्यरचनांच्या समांतर जवळजवळ पाच-सहाशे वर्षे वर्धमान होत राहिला. आजवर सुमारे सहाशे शतककाव्ये तेलुगू साहित्यसंभारात उपलब्ध झालेली आहेत. शंभर स्वतंत्र, स्वयंपूर्ण रचना या शतकात सामावलेल्या दिसतात. काही दहादहा बंधांचे दहा विभाग, म्हणजे दशके या शतकांत आढळली आहेत. ते या शतककाव्याला प्राकृत काव्याचे देणे आहे असे मानले जाते.

या काव्याच्या प्रत्येक रचनाबंधाच्या शेवटी मकुट म्हणजे मुकुट असतो. त्या पदबंधाचा बहुधा तो शेवटचा शब्द असतो. आपले अथवा आपल्या आराध्यदेवतेचे नाव कवीने प्रत्येक चरणांती गुंफलेले असते. मुख्यत्वे त्यावरूनच शतकरचनेचा घाट ठरतो. नित्युपदेश अथवा पारमार्थिक उपदेश करण्यासाठी शैव आणि वैष्णव दोघांनीही या प्रकाराचा अवलंब केलेला आहे. तेलुगू साहित्याच्या हजार वर्षांच्या इतिहासाकडे पाहिले तर बहुतेक थोर कवींनी शतकरचना केलेलीच आहे असे दिसते. वेमन्ना हा तर त्यांपैकी शिखरस्थ कवी. भक्तिकाव्यात यादवकुल अन्नय्या, कांचेरला गोपन्ना असे कितीतरी कवी शतकरचनेसाठी प्रसिद्ध आहेत.

द्विपदरचनेइतकीच शतकरचनाही लोकप्रिय झाली हे तर खरेच; पण नानीयासारख्या कवीने दोन सोप्या चरणांच्या जोडीची द्विपदरचनाही शतकाइतकीच सर्वमान्य केली. वेंगमांबेने या दोन्ही काव्यप्रकारांत सहजसिद्धी प्राप्त केली होती, असे म्हणावे लागेल. भक्तिसंगीताचीही जोड तिच्या रचनांना मिळाली आणि ह्या रचनांची लोकप्रियता विस्तारत गेली.

'यक्षगानरचना' हा वेंगमांबेचा आवडता आणि यशस्वीपणे तिने हाताळलेला वाङ्मयप्रकार. कर्नाटकीय नृत्यनाट्य म्हणून यक्षगानाची ओळख दृढ झालेली असली, तरी तो दक्षिण भारतात सतराव्या शतकापासून सर्वत्र वापरलेला दिसतो. पौराणिक कथा-प्रसंगांवर आधारलेला, अनेक पात्रांनी सादर केलेला, मधूनमधून भागवतिकांचे गायन संदर्भानुसार समाविष्ट असलेला आणि सर्वसामान्यांना कथाविषय समजावत सूत्र पुढे नेणाऱ्या सूत्रधाराने बांधून ठेवलेला हा कलाप्रकार वेंगमांबेने अगदी समर्थपणे हाताळला. तिची लोकप्रियता त्यांच्यामुळे सर्वदूर पसरली.

अर्थात, आपण साहित्य निर्माण करावे या हेतूने प्रेरित झालेल्या पूर्वकालीन अथवा समकालीन कवी-रचनाकारांपेक्षा ती वेगळी होती. भक्तकवींच्या परंपरेतली होती. कवयित्री म्हणून स्वत:ची ओळख घडवण्यासाठी ती काही रचना करीत नव्हती. सगळ्याच संतांप्रमाणे तीही भक्तीच्या उमाळ्याने गात होती. बहुतेक संतांप्रमाणे तिनेही लोकसारणीलाच अभिव्यक्तीचे माध्यम म्हणून निवडले होते. रंजनाची उद्बोधनाशी सांगड घालत पारमार्थिक आशय प्रसारित करण्याचे तिचे उद्दिष्ट होते. त्यामुळे त्या काळात लोकप्रिय झालेला यक्षगानासारखा कलाप्रकार तिने निवडला आणि दैवतकथांच्याद्वारा अद्वैत तत्त्वज्ञानाकडे भाविकांचे लक्ष वळवण्याचा प्रयत्न केला. तेलुगू साहित्यात परमार्थक्षेत्रात यक्षगानरचनेची लक्षणीय नोंद वेंगमांबेच्या नावाने करावी लागते.

एकूणच वेंगमांबेची भक्तिभावना तिच्या ईश्वरविषयक प्रेमभावनेपेक्षाही गाढ आहे. काव्यप्रतिभाही त्या भक्तिभावनेपेक्षा थोडी गौणच आहे. तिच्या रचना पांडित्याला केंद्रवर्ती ठेवणाऱ्या आणि विद्वत्तेचे प्रदर्शन घडवणाऱ्या नाहीत. गीततत्त्वाला त्यांत प्राधान्य आहे. तिच्यापूर्वीही अन्नम्माचार्यांसारखे अत्यंत श्रेष्ठ भक्त आणि पदकार संतकवी तिरुमलैवरच होऊन गेले होते आणि त्यांनी तो सगळा पावित्र्यव्यूह आपल्या मधुर संकीर्तनांनी भारून टाकला होता. अशा वेळी आपले लहानसे का होईना, एक स्वतंत्र स्थान त्या क्षेत्रात आणि एकूणच तेलुगू भक्तिकाव्य परंपरेत निर्माण करणे सोपे नव्हते. (Krishnamoorthy 2008 : 96-105)

पण भक्त जेव्हा कवी होतो, तेव्हा काव्यपरंपरेत काही भर पडते असे नव्हे, तर भक्तिभावनाही विकसित होत असते. म्हणजे आपापल्या स्वतंत्र व्यक्तित्वानुसार आणि अभ्यास-मनन-चिंतनानुसार भक्त भक्तीचीही नवनवी परिमाणे काव्याबरोबरच उद्घाटित करतात, विकसित करतात. वेंगमांबेने वेंकटेशाला, कृष्णाला किंवा नरसिंहाला केवळ पूर्वसाहित्यातूनच नव्हे, तर समकालीन वैष्णव आचार्यांच्या दर्शनातूनही समजून घेतले. भक्तीचा आधारस्रोत म्हणून तेलुगू भूमीवर प्रवाहित झालेला वैष्णव संप्रदाय तिने आपलासा केला. केवळ लोकरंजनासाठी नव्हे, तर अद्वैत तत्त्वज्ञानाच्या प्रकटीकरणासाठीही तिने आपल्या रचना निर्माण केल्या आणि भारतीय भक्तिपरंपरेच्या परिघात त्या सहजच विकसित झाल्या.

वेंगमांबा भक्तिरंगात रंगलेले जीवन जगली. वैयक्तिक आयुष्यात तिने केलेला संघर्ष हा आधुनिक स्त्रीच्या व्यक्तिगत स्वातंत्र्यासाठी केलेल्या बंडखोरीचा, आत्मसन्मानाच्या जाणिवेचा, समाजदत्त भूमिका नाकारण्याच्या

धैर्याचा आणि स्वतःच्या निर्णयाशी ठाम राहण्याच्या जिद्दीचा वारसा ठरला. आधुनिक स्त्रीवादी इतिहासकार तिच्या ऋणी झाल्या, त्या यामुळेच.

संदर्भ :

मराठी

१. ढेरे रामचंद्र चिंतामण (२०१६) : *श्रीनरसिंहोपासना : उदय आणि विकास*, पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे.

२. रेड्डी चंद्रशेखर आय.एन. (२०१०) : *श्री तरिगोंडा वेंगमांबाकृत श्रीकृष्णमंजरी*, आई. रेड्डी पब्लिकेशन्स, तिरुपती, आंध्रप्रदेश.

इंग्रजी

1. Hanumantu K. (2008) : *Matushri Tarigonda Vengmamba*, First Edition. SVTA, T.T.D. Religious Publications, Series No. 786, Tirupati, A.P.

2. Krishnamoorthy K.J. (2008) : *Matrashri Tarigonda Vengamamba*, Tirumala Tirupati Devasthanam, Tirupati.

3. Leelavati K., (2008) : 'Tarigonda Vengmamba', *The Voice of Women*, Avadheshkumar Singh, D.K. (Ed.), Printwrold, New Delhi.

प्रबंध

१. अनुराधा जे. (२०१२) : 'मीराबाई और तरिगोंड वेंगमांबा की रचनाओं में भक्तिभावना : एक तुलनात्मक अध्ययन', (पीएच.डी.), श्रीवेंकटेश्वर विश्वविद्यालय, तिरुपती, आंध्र प्रदेश.

काळ्या स्त्रियांचा वैचारिक वारसा

काळ्या स्त्रियांचा विचार व लढा (शर्मिला रेगे) या पुस्तकाच्या संदर्भात

नंदिनी आत्मसिद्ध

कवी, पत्रकार, लेखक, अनुवादक

nandini.atma@gmail.com

रंगांची दुनिया मोठी विलोभनीय आणि सुंदर असते. पण काही रंगांना विशिष्ट अर्थ चिकटलेले असतात आणि देशप्रदेशांनुसार, धर्मपंथांनुसार ते बदलतही असतात. मात्र काळा आणि पांढरा हे दोन रंग असे आहेत, की ज्यांना वेगवेगळे अर्थ असूनही, अनुक्रमे वाईट आणि चांगला, अपवित्र आणि पवित्र हे चिकटलेले अर्थ तसे पाहता सार्वत्रिक आहेत. भारतासारख्या देशात काळ्या रंगाकडे एकूणच कसे पाहिले जाते, हे सर्वज्ञात आहेच. त्यात तो रंग कातडीचा असेल, तर मग बघायलाच नको. त्वचेचा मूळचा कमी-अधिक काळा-सावळा असलेला रंग उजळण्यासाठी इथे वेगवेगळे लेप उपलब्ध आहेत आणि त्यांची एक मोठीच बाजारपेठ निर्माण झाली आहे. गेल्या काही वर्षांत तर स्त्रियांप्रमाणे पुरुषांसाठीही क्रिम्स किंवा लेप बनू लागले आहेत. सौंदर्यविषयक वस्तूंच्या बाजारपेठेत त्यांची मोठीच चलती असते. ‘काय भुललासि वरलिया रंगा’ असे चोखोबांचे वचन खरे तर नुसतेच एक सुभाषित म्हणून उरले आहे, असेच म्हणायला हवे... दुसऱ्या बाजूने काळ्या रंगाचे कौतुकही इथे आहे. पण ते रामकृष्णांसारख्या देवादिकांपुरते किंवा मग कवितेपुरते. एरवी काळा रंग म्हटल्यावर नाके मुरडली जाण्याचीच शक्यता जास्त असते.

केवळ भारतातच नव्हे, तर जगभरात त्वचेचा काळा रंग बदनाम आहे. हा रंग माणसाच्या कातडीला असतो, त्याच्या मनाला व गुणांना नाही, हे माहीत असूनही या वास्तवाकडे काणाडोळा केला गेला; अजूनही केला जातो. काळ्या रंगाकडे केवळ दुर्लक्ष केले गेले असे नव्हे, तर या रंगाकडे पूर्वग्रहदूषित दृष्टीने पाहिले गेले. त्याच्यावर आणि पर्यायाने तो धारण करणाऱ्यांवर विशिष्ट गुण थोपवले गेले. त्यांना कमी लेखण्यात आले, त्यांना सतत हिणवले गेले आणि जणू ती माणसेच नाहीत असे समजण्यात आले. यातून एक उभी फूट जगात निर्माण झाली आणि काळे व गोरे असे दोन तट पडले. काळ्या- गोऱ्यांचा हा संघर्ष, भेदाभेद आणि त्यातून उभे राहिलेले शोषणाचे व अन्यायाचे कटू वास्तव जगातल्या अनेक देशांमध्ये दिसले आहे. हा वर्णसंघर्ष म्हणजे मानवतेला लागलेला एक कलंकच आहे. पण या भेदाविरोधात जगात उभा राहिलेला लढा आणि बुलंद आवाज हेही दुसरे वास्तव आहे. काळ्यांची आत्मभानाची चळवळ आणि त्यातूनच उगम पावलेली काळ्या स्त्रियांची स्त्रीवादी भूमिका, हा मानवी समाजात घडत गेलेल्या स्थित्यंतराचा एक महत्त्वाचा हुंकार आहे. काळा रंग आणि स्त्री असणे या दोन अन्यायाला निमंत्रण देणाऱ्याच गोष्टी. पण या वास्तवावर मात करत

आणि पदोपदी संघर्ष करत, काळ्या महिला त्याविरोधात उभ्या राहिल्या आणि जगातील वर्णद्वेषासोबतच साम्राज्यवाद, भांडवलवाद, पितृसत्ताकता, लिंगभाव असमानता अशा सगळ्या नकारात्मक गोष्टींसमोर एक जबरदस्त आव्हान उभे राहिले. हा मानवी इतिहासातला एक महत्त्वाचा टप्पा आहे आणि तो अजूनही संपलेला नाही. कारण वेगवेगळे भेदाभेद अजूनही या ना त्या स्वरूपात कायम आहेत. गेल्या मे महिन्यात अमेरिकेत पोलिसांनी बुटाच्या टाचेखाली कृष्णवर्णीय जॉर्ज फ्लॉयडची हत्या केली आणि त्यावरून तिथे मोठाच उद्रेक झाला, ही घटना ताजीच आहे.

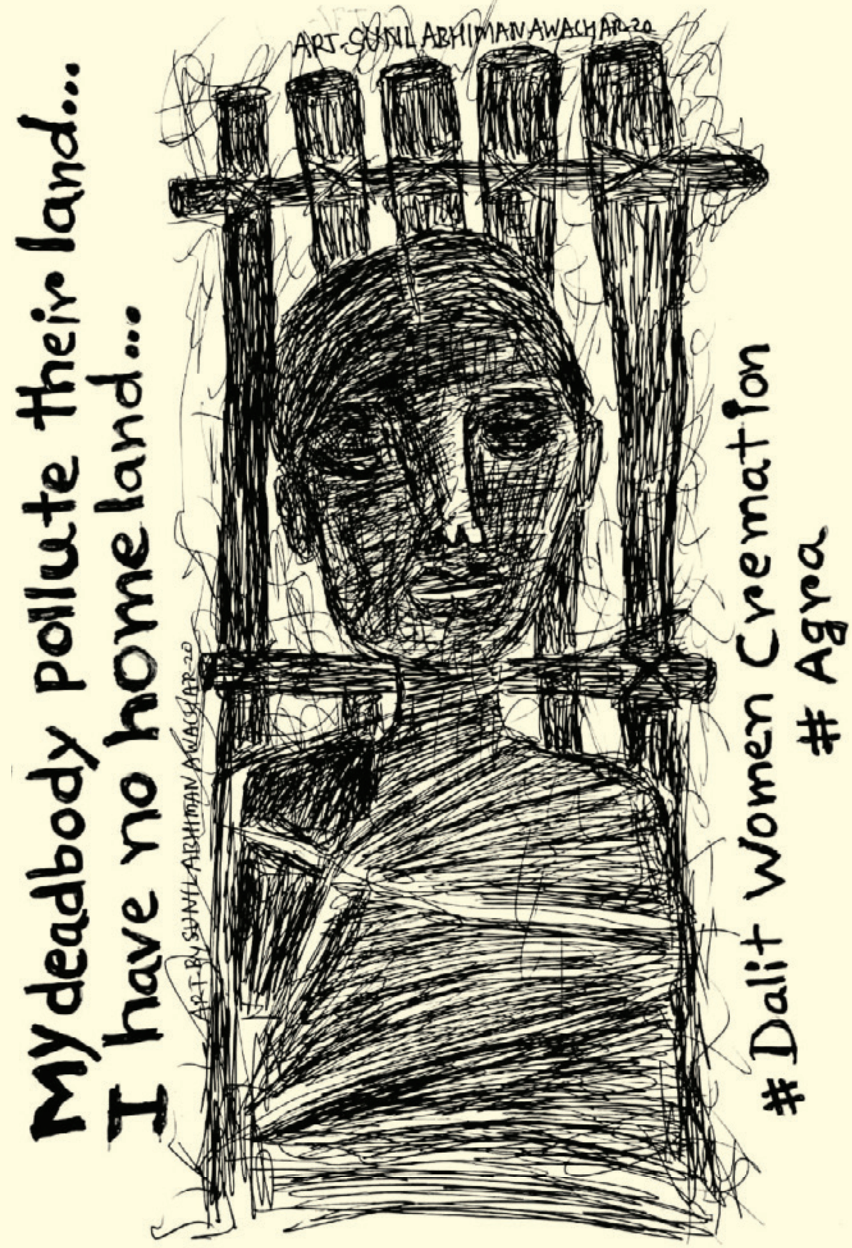
काळ्या वर्णाच्या द्वेषातून निर्माण झालेल्या विशिष्ट दृष्टिकोणाविरुद्ध काही शतकांचा लढा जगात झाला. काळा स्त्रीवाद हे त्यातून जन्मलेले तत्त्वज्ञान आहे. जगातील विविध तऱ्हेच्या अन्यायांचा उच्चार आणि विरोध करणाऱ्या या विचारप्रणालीला एक मोठा इतिहास आहे. या विचाराची रुजुवात आणि एकूण वाटचाल टिपणारी *काळ्या स्त्रियांचा विचार व लढा* ही पुस्तिका, आता या जगात नसलेल्या प्रसिद्ध समाज अभ्यासक आणि लेखिका शर्मिला रेगे यांनी लिहिली आहे. हे सारे लेखन गेल्या दीड दशकातले. लेखमालेच्या स्वरूपात रेगे यांनी ते केले होते. आता तेच लेखन एकत्रितपणे पुस्तिकारूपात प्रकाशित झाले आहे. *सत्यशोधक संघटक*मधून ऑक्टोबर २००३ पासून प्रकाशित होणारी ही लेखमाला पुस्तकरूपात येण्यामुळे एक महत्त्वाचे लेखन एकत्रित स्वरूपात वाचकांपुढे आले आहे.

काळ्या स्त्रियांचे प्रश्न म्हणजे अर्थातच शोषण, पुरुषसत्ता व इतर स्वरूपाचे अन्याय. त्यांची सांगड भारतीय स्त्रियांच्या अनुभवास येणाऱ्या समस्यांशीही बसणारी. इथेही जातिव्यवस्था, वर्गव्यवस्था आणि अर्थातच पुरुषसत्ता आहेच. जगात ती कुठे नाही? भारतातल्या केरळमधील नायर समाजात व नागालँडसारख्या ईशान्येकडील राज्यांमधून प्रचलित असलेल्या मातृप्रधान कुटुंबव्यवस्थेतही ती आहेच. स्त्रीचळवळ आणि तिच्यातून जन्मलेला स्त्रीवाद यांचाही आढळ पूर्व व पश्चिम असा दोन्हीकडे आहे. संदर्भांनुसार त्याचे स्वरूप थोडे निराळे होते. काळ्यांचा वर्णसंघर्ष आणि भारतातील जातिव्यवस्थेतील दलितांचा संघर्ष यांचेही एक नाते आहे. त्याचप्रमाणे, काळ्या स्त्रिया आणि इथल्या दलित स्त्रिया दोघींनाही आपल्या समाजातील पुरुषसत्तेशीही झगडावे लागले व इतर समाजातील, चळवळीतील स्त्रियांशीही. हे समान दुवे असल्यामुळे काळ्या स्त्रियांचा विचार व लढा हा इथल्या दलित स्त्रियांच्या

चळवळीशी नाते सांगणारा आहे. नेमका याचाच शोध शर्मिला रेगे यांनी या लेखनातून घेतलेला दिसतो.

आपल्या प्रस्तावनापर लिखाणात रेगे यांनी स्त्रीवादी जाणिवांची व्याख्याही समोर ठेवली आहे. त्यात त्या म्हणतात, "'स्त्रियांचे दुय्यमत्व निर्माण करणारे सत्तासंबंध कोणते? या सत्तासंबंधांचे समाजातील जाती, वर्ग, वर्णासारख्या सत्तासंबंधांशी नेमके नाते काय? या प्रश्नांचा खोलवर शोध घेऊन या सत्तासंबंधांना विरोध करणारा विचार व कृतीला स्त्रीवादी म्हणता येईल." (रेगे, शर्मिला, २०१३, पृ. क्र १- २) याच कारणाने स्त्रीवादी जाणिवा या केवळ स्त्रियांपुरत्या मर्यादित असू शकत नाहीत, असेही स्पष्टीकरण त्या पुढे जोडतात. भारतीय मातीतही स्त्रीवाद रुजला आहे आणि तो बरीच शतके कसा अस्तित्वात आहे, हेही त्यांनी यात नमूद केले आहे. कुंभार कुटुंबातील आतूकुरी मोलाने १६व्या शतकात तेलुगू भाषेत *रामायण* लिहिले. तर इंग्लंडमधल्या मेरी कोलिएर या कष्टकरी वर्गातील पहिल्या कवयित्रीने १७३०साली *स्त्रियांचे श्रम* ही कविता लिहिली होती. त्यात तिने कष्टकरी वर्गातली स्त्री घरात व घराबाहेर कशी राबते आणि उच्चवर्गातील स्त्रियांना मात्र केवळ आपल्याला ती अपेक्षित सेवा देते आहे का, याकडेच लक्ष द्यावेसे वाटते असा आशय होता. आपल्याकडेही जोतिबा फुले यांच्या शाळेत शिकणाऱ्या मुक्ता नावाच्या मुलीने ज्ञानार्जनावर विशिष्ट समाजाला केलेल्या बंदीबाबत परखडपणे लिहिले होते. तसेच तिने शोषित वर्गातील स्त्रियांच्या दुःखांनाही वाचा फोडली होती. हा सगळा इतिहास लक्षात घेऊनच रेगे यांनी काळ्या स्त्रियांच्या वैचारिक मांडणीकडे पाहिले आहे. पीडित स्त्रीचे दुःख हे अनेकपदरी असते आणि जगभरातील स्त्रियांमध्ये या संदर्भात एक समान धागा असतो, हे सूत्र यातून त्या स्पष्ट करतात. त्याचप्रमाणे 'स्त्रियांच्या समतेचा लढा हा समाजातील इतर विषमतांच्या विरोधात भूमिका घेणारा हवा', हा आपला मुद्दा मांडताना, स्त्रियांमधील जाती, वर्ग, वर्ण यावर आधारित भेदांकडे या स्त्रियांच्या लेखनाद्वारे निर्देश होत आल्याचेही रेगे नमूद करतात. अर्थातच जुलूम व भेदाभेद करणारे पुरुषही जगभरात सर्वत्र आढळत असल्याचे वास्तव यामुळे अधोरेखित होतेच...

काळ्या स्त्रियांच्या कर्तेपणाचा इतिहास या पहिल्याच प्रकरणात रेगे यांनी या स्त्रियांच्या वैचारिक वाटचालीचा वेध घेतला आहे. काळ्या स्त्रियांच्या कामगिरीचा इतिहास हा गुलाम प्रथेशी जाऊन भिडतो. गुलामविरोधी चळवळीतून स्त्रीहक्कांची चळवळ सुरू झाली आणि तिचे रूपांतर एका



आत्मभानाच्या आणि समानतेच्या दिशेने जाणाऱ्या विचारात झाले. या सगळ्याचा वेध घेताना रेगे यांनी काळ्या स्त्रियांचे श्रम व त्यांचा कष्टातच बुडालेला दिनक्रम याविषयीही लिहिले आहे. अगदी विसाव्या शतकापर्यंत अमेरिकेतील गुलामांनी आपले अनुभवकथन करणारे लेखन केले आहे. हॅरीट जेकब या गुलाम स्त्रीने आपल्या कथनात पुरुषांपेक्षा स्त्रियांकरिता गुलामगिरी वाईट होती, असे स्पष्टपणे म्हटले आहे. गुलामांच्या खरेदी-विक्री करण्याच्या प्रथेला चाप बसल्यानंतरही या स्त्रियांचे नष्टचर्य संपले नाही आणि गुलामांची संख्या वाढावी, याकरिता स्त्रियांवर मुले जन्माला घालण्याची सक्ती करण्यात आली. मुलांना जन्माला घालणारी यंत्रे, याच नजरेने त्यांच्याकडे पाहिले गेले. अशा अत्याचारामुळे मालकांना विष पाजून गुलाम स्त्रियांनी मारल्याच्या

घटनाही तेव्हा घडत. तर आपल्या मुलांना मालकाकडे देऊन, गुलाम करण्यापेक्षा त्यांना मारूनच टाकावे, असा विचार करणाऱ्या स्त्रियाही होत्या. माणसाला नृशंस कृत्ये करण्यास भाग पाडणारी अशी ही गुलाम प्रथा भीषण आणि अमानुष होती...गुलामीच्या विरोधातील बंडात पुरुषांच्या बरोबरीने स्त्रियाही सहभाग घेत, हेही तितकेच महत्त्वाचे.

गुलामगिरीविरोधी चळवळीचे प्रमुख प्रणेते बनलेले फ्रेड्रिक डग्लस यांनी स्त्रियांच्या या चळवळीतील योगदानाची मुक्तकंठाने प्रशंसा केली होती. स्त्रियांना त्यांची एक प्रेरणा होती पण डग्लस यांना यावरून हिणवले जात असे, अशी समाजाची मानसिकता होती. गुलामगिरी निर्मूलन चळवळीत गोऱ्या मध्यमवर्गीय स्त्रियांचाही सहभाग राहिला, त्याबद्दलही रेगे यांनी विवेचन केले आहे. त्यांच्या सहभागामागे औद्योगिकीकरणामुळे बदललेली व ढासळलेली पारंपरिक उद्योगव्यवस्था कशी कारणीभूत आहे, हे रेगे यांचे प्रतिपादन नक्कीच पटणारे आहे. १८३३ साली मग क्रॉनडॉल नावाच्या एका गोऱ्या शिक्षिकेने वर्णभेदासंबंधीचे नियम व संकेत मोडीत काढून एका काळ्या मुलीला आपल्या शाळेत प्रवेश दिला. या घटनेचे बरेच पडसाद उमटले. परिणामी या महिलेला अटक झाली. त्या शाळेवरही हल्ले झाले. त्यावेळी संपूर्ण काळा समाज एकत्रितपणे क्रॉनडॉलच्या पाठीशी उभा राहिला. त्याच वर्षी गुलामगिरीविरोधी चळवळीचे मुखपत्रही सुरू झाले. गोऱ्या स्त्रियाही त्यात सहभागी होत्या. गोऱ्या व काळ्या स्त्रियांची एकत्रित वाटचाल अशी सुरू झाली. तरी पुढे जाऊन, गोऱ्या महिलांच्या लिंगभेदविरोधी राजकारणापेक्षा वर्णभेदविरोधी राजकारण काळ्या स्त्रियांच्या चळवळीला अभिप्रेत आहे, हे ठासून सांगितले गेले. *काळ्या स्त्रीवादाचा जाहीरनामा* या नावाने १९७७ साली 'काळे स्त्रीवादी विधान' प्रकाशित झाले. त्यात ही भूमिका सविस्तरपणे देण्यात आली आहे. अर्थात ही पुढची गोष्ट झाली. या विधानात समकालीन काळ्या स्त्रीवादाचा प्रारंभ, त्यांचे राजकारणाचे विशिष्ट क्षेत्र, काळ्या स्त्रियांना संघटित करताना येणाऱ्या समस्या, काळ्या स्त्रीवादातील प्रमुख प्रश्न आणि कृती अशा चार विषयांवरील चर्चा होती. काळ्या पुरुषांबरोबर एकजूट करण्याची गरज त्यात नमूद केली होती आणि गोऱ्या स्त्रियांप्रमाणे पुरुषांपासून स्वायत्तता आम्हाला नको, असे आग्रहाने सांगण्यात आले होते. स्त्रीवादी म्हणून जगताना काळे म्हणूनही जगणे आणि सामाजिक परिस्थिती अजूनही स्वायत्त म्हणून काम करायला पोषक नसणे, अशा अनेक दुविधांमधून जातानाचा अनुभव मिसेल वॉलेस यांनी *काळ्या स्त्रीवाद्यांचा भगिनिभावाचा*

शोध या लेखातून मांडला होता. काळ्या स्त्रियांना समाजात जो एक तऱ्हेचा एकटेपणा सोसावा लागतो, त्याची मांडणी त्यांनी केली होती. सर्व समाजातील शोषण संपुष्टात आल्याखेरीज काळ्या स्त्रियांना खरे स्वातंत्र्य मिळणार नाही, ही यातील निष्कर्षाची भावना खरोखरच प्रामाणिक व पटण्यासारखी आहे. व्यवहारातील परिस्थिती काळ्या स्त्रियांना आर्थिक व लैंगिक संबंध मोडू देण्यास पूरक नसते, म्हणूनच त्या कौटुंबिक घडी विस्कटू देण्यास तयार होत नाहीत. या सगळ्या लढ्यातील अशा विविध पैलूंचे विवेचन यात आहे.

दुसऱ्या लाटेतील स्त्रीवादासंदर्भात लिहिताना, स्त्रीचळवळीतील विविध प्रवाहांचा वेध रेगे यांनी साक्षेपाने घेतला आहे. साठच्या दशकात डाव्या चळवळींचा जगभरातील जोर, अमेरिकेतल्या लोकशाही समाजवादी विद्यार्थ्यांचा तसेच काळ्यांचा नागरी हक्कांसाठीचा लढा, अशा साऱ्या वातावरणातच स्त्रीपुरुष विषमतेच्या प्रश्नाने डोके वर काढले. स्त्रीचळवळ आणि स्त्रीवादाचा सिद्धान्त व त्यातील वैचारिकता याबरोबरच, स्वायत्ततेचा आग्रह धरल्यास, वर्णविरोधी लढ्याची पिछेहाट होण्याची काळ्या स्त्रियांना असलेली भीती, हा पेच या चळवळीत सामील होताना त्यांच्यापुढे होता. हा पेच उलगडून दाखवताना रेगे यांनी अमेरिकेतील सामाजिक वास्तवही चितारले आहे. स्त्रियांच्या विविध गटांना जाणवणारे विशिष्ट वास्तव आणि स्त्रीमुक्तीच्या लढ्यात मागे राहिलेले काळ्या स्त्रियांचे प्रश्न हा झगडाही १९५०पासूनच्या चळवळीत दिसून आला. त्या दशकातील मार्टिन ल्यूथर किंग (ज्युनियर) यांच्या नेतृत्वाखालील असहकार व अहिंसक चळवळीत काळ्या पुरुषांप्रमाणे स्त्रियांनीही भूमिका निभावली होती. म्हणूनच त्यांना सेतू बांधणाऱ्या नेत्या (Bridge Leaders) असे संबोधले जात होते. त्यानंतरच्या साठच्या दशकात ब्लॅक पॉवर आणि ब्लॅक नॅशनॅलिझम अशा विचारांची मांडणी झाली. काळ्या पुरुषांना सार्वजनिक क्षेत्रातले पुढारीपण देण्यासाठी काळ्या स्त्रियांनी घरची आघाडी सांभाळावी, हा विचार यातून पुढे आला. त्याला असलेला अमेरिकेतील राजकीय संदर्भ काळ्या कुटुंबातील मातृसत्ताक पद्धतीच्या दाव्याशी संबंधित होता. काळ्या स्त्रियांनी गर्भनिरोधक न वापरता काळ्यांची लोकसंख्या वाढवावी. गृहिणीपद भूषवावे वगैरे विचार त्यात होते. यास विरोध करणाऱ्या काळ्या स्त्रियांना वर्णवादाचे हस्तक ठरवले गेले. यातून एक नवाच संघर्ष उभा राहिला. काळ्यांच्या मुक्तीची चळवळ ही शतकानुशतके घराबाहेर कष्ट करणाऱ्या काळ्या स्त्रियांबाबत अज्ञानी असल्याची टीका होऊ लागली. काळ्या स्त्रियांच्या चळवळीत अशी वेगवेगळी वळणे कशी येत

गेली, याचे सखोल विवेचन रेगे यांनी केले आहे. त्याचप्रमाणे १९६८ साली स्थापन झालेली तिसऱ्या जगातील स्त्रियांची युती, *Third World Women Alliance* ही संघटना नव्याने वर्ण, वर्ग, स्त्रीदास्य यांच्या लढ्यांचे परस्परांशी असलेले नाते स्पष्ट करू लागली. बाजारपेठीय अर्थव्यवस्थेच्या वाढत्या प्रभावामुळे वर्णविरोधी लढ्यास बसणारी झळ काळया स्त्रीवादी संघटनांना मान्य नव्हती. काळया समाजातील मातृत्वाचा व्यापक संदर्भ गोऱ्या स्त्रियांनी लक्षात घेतला नाही, हे वास्तव काळया संघटनांनी समोर मांडले.

दुसऱ्या लाटेतल्या स्त्रीवादाच्या विकासात काळया स्त्रियांचा वाटा महत्त्वाचा होता आणि या संदर्भातील त्यांचे राजकीय लिखाण १९८१ साली *हा सेतू अर्थात माझी पाठ (This Bridge Called My Back*) या शीर्षकाखाली प्रकाशित झाले. या संकलनाचाही परामर्श रेगे यांनी घेतला आहे. काळया स्त्रियांच्या पाठी तुडवून गोऱ्या भांडवलदारांनी नद्या व राने पार केली, हे वास्तव यातून मांडण्यात आले. काळया स्त्रिया फार तर आपलं दुःख सांगणारी गाणी लिहू शकतील, त्या काय राजकीय लिखाण करू शकणार, असा एकूण आविर्भाव समाजात होता. यात स्त्रीवादी व काळे पुरुषही आलेच. त्याला खोटे पाडत, या लिखाणाच्या संकलनाचा प्रकल्प पूर्णत्वास नेण्यात आला. *पूल कविता (The Bridge Poem*) आपल्याकडील दलित स्त्रीवाद्यांच्या अनुभवाशी नातं असणारी आहे, असे रेगे म्हणतात, ते पटण्यासारखेच आहे.. 'आता बस झालं!' अशा ओळीने तिची सुरुवात होते. आतापर्यंतचा अन्याय व थोपवलेल्या गोष्टींचा आम्हाला वीट आला आहे, असा एकूण आशय मांडणारी ही कविता जबरदस्तच आहे...

काळया स्त्रीवादी लेखनाचे संकलन असलेल्या या *पूल कविते*सोबतच, रेगे यांनी बार्बरा स्मिथ यांनी संपादित केलेल्या *घरच्या लेकी* (*Home Girls*) या कविता व लेखांच्या संग्रहाचा परिचय करून दिला आहे. सर्वसामान्य घरातल्या, लहानसहान कामे करत मोठे झालेल्या काळया स्त्रिया व मुलींसाठी घर ही संकल्पना खूप महत्त्वाची असते. याच विषयाभोवती गुंफलेले सूत्र घेऊन हे लेखन समोर आले. आपण आज कुठल्याही अवस्थेत असलो, तरी आपला भविष्यकाळ उज्ज्वल आहे, असे मानणाऱ्या या काळया लेकी. त्यांना स्त्रीवादाची धारणा साद घाले, तेव्हा आसपासचे इतरजण अस्वस्थ होताना दिसत. कारण घरातून हाकलून लावण्याची भाषा केली जाई. बाहेरून या स्त्रियांना स्त्रीवादाचे वारे लागते, अशी समजूत रुजलेली. पण हा मंत्र आम्हाला

घरातूनच मिळाला आहे, हे मांडणारा विचार या संकलनाने रुजवण्याचा प्रयत्न केला. काळ्या स्त्रियांचा गुलामगिरीच्या विरोधातील कामगिरीचा इतिहास, त्यांचे *निळे संगीत* हे सारे या लेखनाने पुढे आणले. हे निळे गाणे या स्त्रियांना ताकद देणारे होते. बेसी स्मिथ या गायिकेची बरीच गाणी ही नवऱ्याच्या ऐतखाऊपणावर टीका करणारी होती. तर ॲलिस वॉकर या काळ्या लेखिकेने 'फेमिनिस्ट' ऐवजी 'वुमनिस्ट' असा शब्द काळ्या स्त्रियांना संबोधताना शोधून काढला होता. 'वुमनिश' आणि 'वुमनिस्ट' यातला फरकही तिने स्पष्टपणे मांडला होता. भाषेतील संकल्पनांच्या अंगानेही काळ्या स्त्रीवादाची जाणीव विचार करू पाहत होती, हे यावरून स्पष्ट होते. काळ्या स्त्रीवादी महिला याही तुमच्याच लेकी आहेत, त्या कुणी वेगळ्या नाहीत, हे ठसवणारे *घरच्या लेकी* संकलन होते. स्त्रीपुरुष विषमतेला नकार द्यायला शिकवणारे हे सारे लेखन खूपच लक्षणीय होते.

काळ्या लोकांना हाताशी धरून, स्त्रीवादावर टीका करून व गैरसमज पसरवू पाहणाऱ्या गोऱ्या पुरुषी मनोवृत्तीचा डावही या लेखनाने ओळखला व हाणून पाडला. काळ्या स्त्रियांनी स्त्रीवादाला बळी पडू नये, यासाठी वेगवेगळे युक्तिवाद केले जात होते, त्यांना उत्तर देण्याचे काम या संकलनाने केले.

त्यानंतरच्या टप्प्यावर सिद्ध झालेले *काळे स्त्रीवादी सिद्धांकन* (*Black Feminist Theory*) काळ्या स्त्रीवादाच्या सैद्धांतिक रचनेला आकार देऊ लागले. 'मी बाई नाही का? काळ्या स्त्रिया आणि स्त्रीवाद' (Ain't a Woman? Black Woman And Feminism) हे सदर विषय मांडणारे बेल हुक्स या प्राध्यापक महिलेचे पुस्तक १९९१ साली प्रकाशित झाले. गुलामगिरीतले शोषण हे केवळ वर्णवादी नव्हते, तर त्यास पुरुषसत्ताही कशी कारणीभूत होती, हे या लेखनाने सप्रमाण दाखवले. म्हणूनच या लिखाणाचे महत्त्व लक्षणीय आहे. याच लेखिकेच्या *स्त्रीवादी सिद्धान्त'-परिघापासून केंद्रस्थानी (Feminist Theory : From Margins To Center)* या पुस्तकात गोऱ्या व काळ्या स्त्रीवादाची चिकित्सा केली आहे. याहीपलीकडे विविध स्तरांवर स्त्रीवाद, काळा स्त्रीवाद, काळ्या स्त्रियांचे प्रश्न यांच्या अंगाने भरपूर लिखाण झाले आहे. त्याची माहिती रेगे यांनी दिली आहे. काळ्या स्त्रीवादाचा विकास, विस्तार आणि अंतर्गत गुंफण कशी होत गेली, याची कल्पना यामुळे येते. त्यातील वैचारिक बैठकीचे निरनिराळे पैलू स्पष्ट होतात आणि मर्यादाही काय हे कळते. विविध स्त्रीवादी सिद्धांतांमधील फरक आणि

स्पर्धा या सूत्रालाही स्पर्श करणारे लेखन या वाटेवर झाले, त्याचीही ओळख रेगे यांनी करून दिली आहे.

शर्मिला रेगे यांनी लिहिलेल्या या पुस्तिकेच्या रूपाने काळ्या स्त्रीवादाचा समग्र आढावा आणि इतिहास समोर उभा राहतो. भारतातील दलित व स्त्रीचळवळीशी असलेले या विचाराचे नातेही स्पष्ट होते. जीवनाशी जोडलेला हा विचारप्रवाह आहे आणि म्हणूनच तो जोरकस आहे. जगण्यातून, अनुभवांतून आणि त्यासंदर्भातील प्रतिक्रियांमधून जन्मलेला हा सिद्धान्त आहे, हेदेखील ही पुस्तिका अधोरेखित करते. काळ्या स्त्रियांची आणि त्यांच्या विचारांची ही कहाणी सैद्धान्तिक कसोट्यांवर कशी विकास पावत गेली, या प्रवासाचे चित्रण करणारे हे लेखन अतिशय महत्त्वपूर्ण असे आहे.

संदर्भ:

१. रेगे, शर्मिला (२०१३) : *काळ्या स्त्रियांचा विचार व लढा*, दिग्नाग प्रकाशन, पुणे. (http://sharmilarege.com/resources/Kaalya%20Streeyancha%20Vichaar%20Wa%20Ladha_Sharmila%20Rege.pdf)

स्त्री-लैंगिकता व मानसशास्त्रीय योगदान

अंजली जोशी

समुपदेशन मानसशास्त्रज्ञ
सहयोगी अधिष्ठाता आणि प्राध्यापक, मानव संसाधन
वेलिंगकर्स व्यवस्थापन विकास आणि संशोधन, मुंबई
anjaleejoshi@gmail. com

लैंगिकतेचा अभ्यास हा मानसशास्त्रज्ञांसाठी नेहमीच कुतूहलाचा विषय राहिला आहे. या विषयाला सामाजिक, मानसिक, जैविक, राजकीय, धार्मिक, सांस्कृतिक अशी अनेक परिमाणे आहेत. ती परस्परांशी इतकी संलग्न आहेत की त्यातील मानसिक परिमाण वेचून त्याचा सूक्ष्मातून अभ्यास करणे अवघड आहे. अर्थात मानवी मनोव्यापारांत लैंगिकता महत्त्वपूर्ण स्थान बजावत असल्यामुळे या विषयाचा अभ्यास करण्याचे आव्हान काही मानसशास्त्रज्ञांनी स्वीकारले व त्या अनुषंगाने स्त्री-लैंगिकतेचा मानसशास्त्रीय दृष्टिकोणातून शोध घेण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. स्त्रियांची लैंगिक मानसिकता कशी असते? तिची जडणघडण कशी होते? ती पुरुषांच्या लैंगिक मानसिकतेपेक्षा वेगळी असते का? असे अनेक प्रश्न त्यांना पडले. या शोधाचे फलित म्हणजे या मानसशास्त्रज्ञांनी स्त्री-लैंगिकतेसंबंधी काही नवीन दृष्टिकोण मांडले व काही अभिनव सिद्धांतांना जन्म दिला. या मानसशास्त्रज्ञांनी या विषयाकडे कसे पाहिले आहे व त्यावर काय भाष्य केले आहे, याचा परामर्श घेणे हा प्रस्तुत लेखाचा उद्देश आहे.

यासाठी या विषयावर योगदान देणाऱ्या सिग्मंड फ्रॉईड, कॅरन हॉर्नाय व अल्बर्ट एलिस या तीन मानसशास्त्रज्ञांची इथे निवड केली आहे. ही निवड करण्याचे कारण असे की, ते तीन वेगवेगळ्या काळाचे व वेगवेगळ्या विचारधारांचे प्रतिनिधित्व करतात. साहजिकच या विषयाकडे पाहण्याचे त्यांचे दृष्टिकोणही निराळे आहेत. या तिघांनीही स्त्री-लैंगिकतेच्या बहुविध पैलूंचा अभ्यास करून त्यावर भाष्य केले आहे व सिद्धांत मांडले आहेत. 'स्त्रियांच्या लैंगिकतेची चर्चा करणे' हा लेखाचा उद्देश असल्यामुळे त्यांनी मांडलेल्या लैंगिकतेच्या सरसकट सगळ्या मुद्द्यांचा ऊहापोह न करता फक्त या विषयाशी संबंधित अशा ठळक मुद्द्यांचीच मांडणी प्रस्तुत लेखात केली आहे.

यातील सिग्मंड फ्रॉईड हे मनोविश्लेषणवादी विचारधारेचे संस्थापक असून स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेत नैसर्गिक ऊर्मी महत्त्वाची भूमिका बजावतात, असे त्यांचे प्रतिपादन होते. कॅरन हॉर्नाय या नवमनोविश्लेषणवादी असून स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेत सामाजिक घटकांचा वाटा मोठा असतो, अशी मांडणी त्यांनी केली. अल्बर्ट एलिस यांनी विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्राची स्थापना केली असून स्त्रिया स्वतःच्या लैंगिकतेकडे कुठल्या दृष्टिकोणातून पाहतात, म्हणजेच तिचा (स्वतःच्या लैंगिकतेचा) काय अर्थ लावतात यावर त्यांची लैंगिक मानसिकता अवलंबून असते, हा मुख्य सिद्धांत मांडला. या तिन्ही मानसशास्त्रज्ञांनी या विषयाची मीमांसा कशी केली आहे ते क्रमाक्रमाने पाहू.

सिग्मंड फ्रॉईड (१८५६-१९३९)

विसाव्या शतकावर प्रभाव पाडणाऱ्या विचारवंतांमध्ये सिग्मंड फ्रॉईड यांचे नाव अग्रक्रमाने घेतले जाते. ऑस्ट्रियात जन्मलेले फ्रॉईड हे मेंदूतज्ज्ञ व मज्जाविकृतिशास्त्रातील विशेषज्ञ होते. स्त्रीला आलेल्या लैंगिक अनुभवांची व्याप्ती केवळ त्या अनुभवांपुरतीच मर्यादित नसून तिच्या समग्र मानसिकतेवर प्रभाव टाकण्याएवढी मोठी असते, असे त्यांचे मत होते. त्यांच्याकडे उपचारांसाठी येणाऱ्या अनेक मनोरुग्ण स्त्रियांचा अभ्यास करून त्यांनी हे निष्कर्ष काढले होते. व्हिएन्नामध्ये त्यांनी जेव्हा स्वतःच्या कारकिर्दीला सुरुवात केली, तेव्हा लैंगिकतेकडे पाहण्याचा समाजाचा दृष्टिकोण फारसा प्रगत नव्हता. विशेषतः स्त्रियांच्या लैंगिक अभिव्यक्तीवर बंधने होती. लैंगिक स्वांतत्र्यास फारशी अनुकूलता नव्हती. योनिशुचिता, लैंगिक नीतिनियम याबाबतचे निर्बंध कडक होते. मानसिक समस्या म्हणजे मेंदूतला बिघाड असा समज सरसकट होता. फ्रॉईड यांच्याकडे उपचाराला येणाऱ्या स्त्रियांवर अशा वातावरणाचा पगडा होता.

त्यांचे एक सहकारी ब्रुअर हे एका स्त्री-रुग्णावर उपचार करीत असताना तिच्या मनोव्यापारांचे जवळून निरीक्षण करण्याची संधी फ्रॉईड यांना प्राप्त झाली. स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेचा अभ्यास करण्याची प्रेरणा त्यांना या केसमधून मिळाली. या स्त्रीची केस पुढे *ॲना ओ* या नावाने गाजली (Breuer & Freud 1895). वडिलांवर निरतिशय प्रेम असणाऱ्या *ॲना ओ* या २१ वर्षीय स्त्रीचे वडील गंभीर आजारी पडले. त्यांची शुश्रूषा करीत असताना तिला काही लक्षणांनी गाठले. तिच्या लक्षणांवरून तिला वातोन्माद (हिस्टेरिया) झाला असावा, असे निदान ब्रुअर यांनी केले. पुढे तिचे वडील वारल्यानंतर तिची लक्षणे अधिकच तीव्र झाली. ब्रुअर यांनी तिच्यावर संमोहनाचा वापर केला व मोकळेपणाने बोलण्यास उत्तेजन दिले.

दमन व लैंगिक मानसिकता - *ॲना ओ*च्या केसचा अभ्यास करीत असताना फ्रॉईड यांनी असा निष्कर्ष काढला की, तिच्या मनाच्या तळाशी वडिलांबाबत पराकोटीचा रोष दडून बसला होता. सामाजिक नीतिनियमांमध्ये तो रोष बसत नसल्यामुळे ही भावना मोकळेपणाने मान्य करणे तिला जड जात होते. ही भावना आपल्या जाणिवेतून, स्मृतीतून घालवून टाकण्याचा म्हणजेच तिचे दमन करण्याचा तिचा सतत प्रयत्न चालू होता. दडपलेल्या भावनांचा भार जेव्हा असह्य झाला तेव्हा तिच्यात वातोन्मादाची लक्षणे दिसू लागली.

'दमन केलेल्या भावना व वासना या मनोविकाराला जन्म देतात', हा फ्रॉईड यांचा मनोविश्लेषणाचा पायाभूत सिद्धांत या केसचा अभ्यास करताना जन्माला आला. जर रुग्णास मोकळेपणाने बोलण्यास प्रोत्साहन दिले, तर या दडपलेल्या भावनांस वाट मिळते. त्यांचा निचरा झाल्यामुळे मनावरचे ओझे कमी होते व रुग्णास बरे वाटते, अशी मांडणी फ्रॉईड यांनी या सिद्धांतात केली.

लैंगिक भावनेवर सामाजिक निर्बंध जास्तीत जास्त असल्यामुळे दडपलेल्या भावनांत लैंगिक भावनांचे प्रमाण फार मोठे असते. स्त्रियांच्या बाबतीत तर हे निर्बंध अजूनच कडक असल्यामुळे स्त्रियांच्या मनोविकारांचे प्रमुख कारण त्यांच्या लैंगिक भावनांचा कोंडमारा हे असते. प्रत्येक स्त्रीच्या बाबतीत हा कोंडमारा कमीअधिक प्रमाणात होत असतो व तो किती झाला आहे, यावरून तिची लैंगिक मानसिकता ठरत असते, असे निष्कर्ष फ्रॉईड यांनी मांडले (Edinger 1963).

बालपणीचा लैंगिक छळ- कारकिर्दीच्या सुरुवातीच्या टप्प्यावर फ्रॉईड यांच्याकडे येणाऱ्या मनोरुग्णांत स्त्रियांचे प्रमाण बरेच जास्त होते. कुठल्याही दडपणाशिवाय व निर्बंधाशिवाय त्यांना बोलण्यास फ्रॉईड उत्तेजन देत. यासाठी त्यांनी *मुक्त साहचर्य* (free association) ही मनोविश्लेषण पद्धत शोधून काढली होती. या पद्धतीचा वापर केला असता अनेक स्त्रिया त्यांना बालपणी सहन कराव्या लागलेल्या लैंगिक छळाचे वर्णन करीत. अशा छळाचा खोल मानसिक परिणाम त्यांच्यावर होत असावा, असे फ्रॉईड यांना वाटू लागले. त्यावरून स्त्रियांच्या बाबतीत बालपणी झालेल्या लैंगिक छळांच्या स्मृतीचे दमन व मनोविकार यांच्यात जवळचा संबंध असावा असा निष्कर्ष त्यांनी काढला.

पुढील काही वर्षांत याचा खोलात जाऊन अभ्यास करताना फ्रॉईड यांना लक्षात आले की, या स्त्रिया वर्णन करत असलेला बालपणी झालेला लैंगिक छळ हा प्रत्यक्षात घडला नसून त्यांनी तो कल्पनेने रंगवला असण्याची शक्यता जास्त आहे. त्यामुळे नंतरच्या काळात त्यांनी अगोदरचा निष्कर्ष रद्दबातल केला. स्त्रियांना होणाऱ्या मनोविकारांचा संबंध हा प्रत्यक्ष घटनांपेक्षा त्यांनी मनात रंगवलेल्या लैंगिक कल्पनाचित्रांशी असावा असा नवीन निष्कर्ष त्यांनी काढला. लैंगिकतेच्या बाबतीत स्त्रियांचा इतका प्रचंड कोंडमारा होत असला पाहिजे की, अशी कल्पनाचित्रे रंगवण्याची त्यांना गरज भासत असावी असे फ्रॉईड यांचे निरीक्षण होते. तसेच स्त्रिया लैंगिक छळात वडिलांचे नाव प्रामुख्याने

का घेत असाव्यात, हाही प्रश्न त्यांना भेडसावत होता. त्याचे उत्तर शोधताना त्यांनी एका नवीन सिद्धांताला जन्म दिला. यास त्यांनी *इडिपस गंडाचा सिद्धांत* असे संबोधले. फ्रॉईड यांच्या लिखाणातील हा सिद्धांत सर्वात वादग्रस्त ठरला असला तरी त्यातून ते स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेबद्दल कसा विचार करीत होते हे प्रत्ययास येते.

लैंगिक मानसिकतेची सुरुवात - फ्रॉईड यांनी व्यक्तिमत्त्व विकासाची अशी मांडणी केली होती की, जन्मापासून ते युवावस्थेपर्यंत आपला व्यक्तिमत्त्व विकास वेगवेगळ्या टप्प्यांतून होत असतो. या प्रत्येक टप्प्यावर आपली जीवन-ऊर्जा शरीराच्या विशिष्ट अवयवांवर केंद्रित होते. हे अवयव त्या विशिष्ट टप्प्यातील सुखोत्तेजक क्षेत्रे (erogenous zones) असतात व ती सुखनिर्मितीचे कार्य करीत असतात. या सिद्धांतानुसार ३ ते ६ वयामधील सुखोत्तेजक क्षेत्र हे जननेंद्रिय असते. जननेंद्रियांना स्पर्श केल्यावर सुखनिर्मिती होत असते. या वयात स्वतःच्या व इतरांच्या शरीराविषयीची जागरूकता वाढते. तसेच स्त्री-पुरुषांच्या भिन्न जननेंद्रियांचीही जाणीव होते. स्त्रीची लैंगिक मानसिकता या वयापासून विकसित होते. या वयात लैंगिकतेसंबंधी आलेल्या बऱ्यावाईट अनुभवांचा तिच्या लैंगिक मानसिकतेवर खोल प्रभाव पडतो. या वयात काठीने घोडा खेळणे, डॉक्टर-रुग्ण खेळात अनावृत होणे, जननेंद्रियांशी चाळा करणे, जननेंद्रियांना स्पर्श होईल असे खेळ खेळणे अशा क्रियांत मुली रमतात. या टप्प्यात जननेंद्रियांच्या सुखनिर्मितीची गरज योग्य रीतीने भागली गेली तर स्त्रीची लैंगिक मानसिकता निरोगी होते. मात्र ही गरज अतिरिक्त अथवा अपुरी भागली गेली तर प्रौढ वयात भीती, मत्सर अशा भावना तिच्या मनात घर करून बसतात.

इडिपस गंड – वय वर्षे ३ ते ६ या वयोगटातील मुलामुलींस स्वतःची लिंगओळख होते. मुलास मातेबद्दल व मुलीस पित्याबद्दल लैंगिक आकर्षण वाटते. त्यांची मर्जी संपादन करण्यात समानलिंगी पालकांचा अडथळा वाटून त्यांच्याबद्दल चढाओढीची भावना त्यांना वाटते. यास फ्रॉईड *इडिपस गंड* असे संबोधतात. स्वतःचे जननेंद्रिय हे विशेष आहे व आपले वडील शक्तिशाली असल्यामुळे ते आपल्यापासून ते हिरावून नेतील, या भावनेमुळे मुलास चिंता(Castration anxiety) वाटते. आपल्याला मुलांसारखे जननेंद्रिय नसल्यामुळे ती कमरतता आहे, असे वाटून पुरुषी जननेंद्रियाबद्दल मुलीस

मत्सर वाटतो. यास *शिश्न-मत्सर* (Penis-envy) असे फ्रॉईड म्हणतात. स्त्रीचा इडिपस गंड हा पुरुषापेक्षा जास्त तीव्र असतो व त्याचा परिणाम न्यूनगंडात, असुरक्षितता वाटण्यात होतो.

द्वि-उत्कर्षबिंदू- स्त्रीला अत्युच्च कामसुख कसे मिळते यासंबंधीही फ्रॉईड यांनी जो सिद्धांत मांडला त्यास *द्वि-उत्कर्षबिंदू सिद्धांत* असे म्हणतात. स्त्रिया दोन प्रकारे कामसुखाचा उत्कर्षबिंदू (orgasm) अनुभवतात. त्यातील एक प्रकार म्हणजे योनीच्या उद्दिपनाने येणारा उत्कर्षबिंदू (Vaginal orgasm) व दुसरा प्रकार म्हणजे शिश्निकेच्या मर्दनामुळे येणारा उत्कर्षबिंदू (Clitoral orgasm). फ्रॉईड यांचे प्रतिपादन असे होते की, कोवळ्या वयात किंवा पौगंडावस्थेत मुली शिश्निकेचा उत्कर्षबिंदू अनुभवतात. परंतु असे कामसुख हे अपरिपक्व कामसुख असते. तारुण्यावस्थेत परिपक्वता आल्यावर समागमाद्वारे त्या योनी-उत्कर्षबिंदू गाठतात, यातून मिळणारे कामसुख हे अत्युच्च असते. जर एखाद्या स्त्रीची जीवन-ऊर्जा शिश्निकेतच बंदिस्त झाली असेल तर व्यक्तिमत्त्व विकासाचा पुढील टप्पा गाठला तरी योनी-उद्दिपनाऐवजी शिश्निकेच्या उद्दिपनाने ती कामसुख मिळवते. लैंगिक प्रतिसाद न देणे किंवा कामसंबंधांत थंड असणे अशा समस्या तिला येऊ शकतात. *द्वि -उत्कर्षबिंदू सिद्धांत* सांगतो की, योनी-उद्दिपनाने मिळणारा उत्कर्षबिंदू हा शिश्निकेच्या उत्कर्षबिंदूपेक्षा श्रेष्ठ प्रतीचा असतो. म्हणजेच स्त्रिया अत्युच्च कामसुख हे योनीतील उद्दिपनानेच मिळवू शकतात (Irvine 2005).

स्त्रियांची समलैंगिकता - जैविक व मानसिक घटकांमुळे स्त्रिया समलैंगिकतेचा स्वीकार करतात असे मत फ्रॉईड यांनी मांडले. सन १९०५ ते १९२२ या दरम्यान त्यांनी या विषयावर काही निबंध लिहिले. त्यात ते म्हणतात की, प्रत्येक मनुष्यास समलिंगी व विरुद्धलिंगी आकर्षण वाटू शकते. त्यापैकी कुठल्या लैंगिकतेचा स्वीकार व्यक्ती करेल हे मुख्यतः जैविक घटकांवर अवलंबून असते. बाह्य अवयवांवर शस्त्रक्रिया करून किंवा जननेंद्रियाचे रोपण करून समलैंगिकता बदलता येणार नाही, असे त्यांना वाटत होते. स्वतःच्या तरुण मुलीच्या समलैंगिकतेत बदल व्हावा म्हणून एक पालक तिला उपचारासाठी फ्रॉईडकडे घेऊन आले होते. त्या केसचा ऊहापोह करताना व्यक्तीचा समलैंगिकतेकडे कल असेल तर तो बदलणे फार कठीण

आहे, असे मत त्यांनी १९२० साली लिहिलेल्या एका शोधनिबंधात व्यक्त केले आहे (Freud 1999).

१९३५मध्ये मुलाच्या समलैंगिकतेवर उपचार करण्याची विनंती करणाऱ्या एका मातेला त्यांनी लिहिलेले पत्र विख्यात आहे. त्यात ते तिला विचारतात, 'तुम्ही समलैंगिकता हा शब्द उच्चारण्यासही कचरत आहात. समलैंगिकतेचे काही फायदे नसले तरी त्यात लाज वाटण्यासारखे किंवा कमी वाटण्यासारखे काय आहे? तो काही आजार नाही. लैंगिकतेच्या विविध अभिव्यक्तींपैकी तो एक आविष्कार आहे. प्राचीन काळापासून ते आधुनिक काळापर्यंत अनेक सन्माननीय व्यक्ती समलैंगिक आहेत. समलैंगिकतेला गुन्हा मानणे क्रूरता आहे' (Freud 1935 : 786-787).

समलैंगिकतेला विकृती न समजता तिला लैंगिकतेचा एक आविष्कार म्हणून मान्यता दिली पाहिजे, हे फ्रॉईड यांचे मत ते काळाच्या पुढे होते याचा प्रत्यय देते.

टीका - स्त्री लैंगिकतेबद्दल व तदनुरूप तिच्या घडणाऱ्या मानसिकतेबद्दल फ्रॉईड यांनी जे विचार मांडले त्याबद्दल त्यांच्या जीवनकाळात त्यांना बरीच टीका व अनेक आरोप सहन करावे लागले. त्यावर इतके वादंग माजले की, त्यांच्या मृत्यूला अनेक वर्षे उलटल्यानंतरही ते थांबले नाहीत. फ्रॉईड यांनी पुरुषप्रधान मानसिकतेतून स्त्रीच्या लैंगिकतेचा शोध घेतल्यामुळे त्यांचे निष्कर्ष हे पूर्वग्रहदूषित आहेत, हा त्यांच्यावरचा मुख्य आरोप आहे. 'स्त्रिया नेहमी बदलांना विरोध करतात. निष्क्रियतेने बदल स्वीकारतात. त्यात स्वतःची भर घालत नाहीत.' असे एका लेखात फ्रॉईड यांनी मांडलेले स्त्रियांबद्दलचे मत त्यांच्या जुनाट विचारसरणीची साक्ष देते(Freud 1925 : 248-258). स्त्रीच्या मानसिकतेचा विचार करताना रोगट मानसिकतेवर भर दिल्यामुळे स्त्री-मानसिकतेच्या सकारात्मक पैलूंवर भर देण्याऐवजी तुटलेल्या, विदीर्ण झालेल्या, स्त्रीच्या नकारात्मक मानसिकतेचे चित्र त्यांनी उभे केले.

स्त्रियांच्या मानसिकतेवर लैंगिकतेखेरीज इतर अनेक घटकांचाही मोठा प्रभाव पडत असतो. फ्रॉईड यांच्या मांडणीमध्ये मात्र 'लैंगिकता' हा एकमेव घटक स्त्री-मानसिकतेवर परिणाम करतो असे दिसते. ते वास्तव नाही. स्त्री-मानसिकतेचा विचार करताना लैंगिक घटकांची व्याप्ती त्यांनी अवाजवी वाढवली आहे. त्यांनी नमूद केलेला *इडिपस गंड* व पुरुष-जननेंद्रियाबद्दल स्त्रीला वाटणारा मत्सर या संकल्पनांवर तर अनेक टीकाकार व स्त्रीवादी

अभ्यासकांनी टीकेची झोड उठवली. ही फ्रॉईड यांची कल्पनानिर्मिती आहे व पुरुष-जननेंद्रियाबद्दल अशा भावना स्त्रियांना वाटत नाहीत, फ्रॉईड म्हणतात त्या वयात तर पुरुषांचे जननेंद्रिय स्त्रीच्या खिजगणतीतही नसते, असेही प्रतिपादन अनेकांनी केले. स्त्रीला पुरुषाशिवायही स्वतंत्र 'ओळख' असते. ती पुरुषांशी येणाऱ्या लैंगिक अनुभवांशी किंवा पुरुष-जननेंद्रियाशी संलग्न करण्यामधून, तसेच त्यांना अवास्तव महत्त्व देण्यातून फ्रॉईड यांनी पुरुषी मानसिकतेचे दर्शन घडविले आहे, अशी टीका त्यांच्यावर झाली. याबरोबरीने फ्रॉईड यांना स्त्री-मानसिकतेची अपुरी जाण असल्याचे प्रत्ययाला येते, असेही काही टीकाकार म्हणतात. त्यांच्या *द्वि-उत्कर्षबिंदू सिद्धांतास* पुष्टी देणारा वस्तुनिष्ठ पुरावा मिळाला नाही. त्यामुळे हा सिद्धांतही टीकेच्या लक्ष्यस्थानी सापडला.

फ्रॉईड यांचे सिद्धांत वादग्रस्त ठरले असले तरी त्यांचे या विषयातील योगदान महत्त्वाचे आहे. ज्या काळात त्यांनी हा अभ्यास केला, त्या काळात स्त्रीला लैंगिक इच्छा व भावना असतात, याची जाणीवही समाजाला नव्हती. अशा काळात स्त्रीला लैंगिक गरजा असतात व त्यांचे तुष्टीकरण झाले नाही तर तिच्यावर काय परिणाम होऊ शकतो, हे मांडण्याचे धारिष्ट्य त्यांनी दाखविले. *द्वि-उत्कर्षबिंदू*वर जरी टीका झाली असली तरी स्त्रिया उत्कर्षबिंदू कसा अनुभवत असाव्यात, याबाबतचा त्यांनी केलेला स्वतंत्र विचार व स्त्रिया शिश्निकेचा उत्कर्षबिंदू अनुभवू शकतात, हे त्यांचे निरीक्षण यामुळे अनेक संशोधकांना त्यावर पुढील संशोधन करण्यास चालना मिळाली. समलैंगिकता हा आजार आहे किंवा ती विकृती आहे असा समज त्याकाळी सर्वत्र प्रचलित असताना फ्रॉईड यांनी समलैंगिकतेबद्दल मांडलेली मते निश्चितच दखलपात्र आहेत. फ्रॉईड यांनी स्त्री-लैंगिकतेबद्दल व तिच्या मानसिकतेबद्दल काढलेले निष्कर्ष अजूनही निर्णायकरित्या खोडून काढता आलेले नाहीत. त्यांच्यावरची उलटसुलट चर्चा चालूच आहे. हे निष्कर्ष कितपत सयुक्तिक आहेत हे काळच ठरवेल.

सन १९३३ च्या एका निबंधात ते म्हणतात, 'मला जसे कळले तसे मी मांडले. ते अपुरे आहे, विस्कळीत आहे. फारसे स्वीकारार्ह नाही, हे मला माहीत आहे. स्त्री-लैंगिकतेबद्दल व तिच्या मानसिकतेबद्दल तुम्हांला अजून जाणून घ्यायचे असेल तर मी स्त्रियांना असे आवाहन करीन की तुमच्या अनुभवांचा शोध तुम्ही स्वतः घ्या किंवा तुमच्या भावनांना शब्दरूप देण्यासाठी कवितेकडे वळा अथवा तुमच्या मानसिकतेचे सखोल दर्शन देणारे विज्ञान विकसित होण्याची वाट पाहा' (Cherry 2020).

कॅरन हॉर्नाय (सन १८८५-१९५२)

कॅरन हॉर्नाय या जर्मन मानसशास्त्रज्ञ असून सुरुवातीस बर्लिन व नंतर अमेरिका ही त्यांची कर्मभूमी होती. वैद्यकीय शिक्षण पूर्ण केल्यावर मनोविकृतिशास्त्राच्या त्या विशेषज्ञ झाल्या. फ्रॉईड यांच्या मनोविश्लेषणातून बाहेर पडून त्यांनी स्वतःची वेगळी ओळख जोपासली. त्यांचा समावेश नव-मनोविश्लेषणवादी मनोविश्लेषकांत केला जातो. स्त्री व पुरुषांची भिन्न लैंगिक मानसिकता ही जैविक घटकांमुळे निर्माण झाली नसून सामाजिक घटकांचा मोठा परिणाम तिच्यावर होत असतो. त्यामुळे स्त्री-मानसिकतेचा अभ्यास करताना सामाजिक-सांस्कृतिक परिप्रेक्ष्यातून तो केला पाहिजे, असे मत त्यांनी मांडले. या मताचा पुरस्कार करण्यासाठी त्यांनी स्त्रीवादी मानसशास्त्राची स्थापना केली. स्त्रीवादी मनोविश्लेषण, स्त्रीवादी मानसोपचार अशा स्त्रीकेंद्रित प्रवाहांची रुजुवातही त्यांनी मानसशास्त्रात केली.

सामाजिक-सांस्कृतिक घटक - स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेची मांडणी करताना मानसिकतेवर होणारा सामाजिक घटकांचा प्रभाव फ्रॉईड यांनी दुर्लक्षित केला होता. तो अधोरेखित करण्याचे कार्य हॉर्नाय यांनी केले. आपल्या मानसिकतेची जडणघडण ही एका पोकळीत व संदर्भाशिवाय होत नसते. आजूबाजूच्या वातावरणाचा मानसिकतेवर फार मोठा परिणाम होत असतो. उदाहरणार्थ, एखाद्या स्त्रीने एखादा निर्णय घेतला असेल तर फक्त तिचे वैयक्तिक घटक या निर्णयास कारणीभूत नसतात. तर ती ज्या समाजात राहते व ज्या संस्कृतीत वाढते त्यातील अनेक घटकही या निर्णयास जबाबदार असतात. हे संदर्भ लक्षात न घेता तिच्या मानसिकतेबद्दल निष्कर्ष काढले तर ते चुकीचे ठरण्याचा संभव असतो. मानसिकतेस जबाबदार असलेले सामाजिक-सांस्कृतिक परिमाण दुर्लक्षित करून चालणार नाहीत, हे मत त्यांनी आग्रहाने मांडले. सन १९२२ ते १९३५ या काळात हॉर्नाय यांनी चौदा निबंध लिहिले. त्यातही सामाजिक घटक (उदाहरणार्थ, शिक्षण किंवा लिंगभूमिका) हे या स्त्रीच्या लैंगिक मानसिकतेवर बराच मोठा परिणाम करत असतात, या मताचे त्यांनी पुष्टीकरण केले आहे (Cohen 2001).

स्त्री-लैंगिकतेतील विविधता - फ्रॉईड यांच्या मनोविश्लेषणाचा मोठा दबदबा मानसशास्त्रज्ञांवर असताना व इतर स्त्री मनोविश्लेषक स्त्री-लैंगिकतेसंबंधीची फ्रॉईड यांची मांडणी मुकाटपणे स्वीकारत असताना हॉर्नाय

यांनी मात्र फ्रॉईड यांना आव्हान देण्याचे धारिष्ट्य दाखविले. असे धारिष्ट्य दाखविणाऱ्या त्या पहिल्या स्त्री-मानसशास्त्रज्ञ होत्या. स्त्री-लैंगिकतेची एक नवीन ओळख त्यांनी जगासमोर आणली. स्त्रीचे एखादे वर्तन किंवा भावना या रूढ संकेतांपेक्षा वेगळया असल्या तर तिला समस्या आहे किंवा ती रुग्ण आहे अथवा तिच्यात दोष आहे असा होत नाही. स्त्री-लैंगिकतेत इतके वैविध्य आहे की ते वर्तन विविधतेचा एक प्रकार म्हणून स्वीकारले पाहिजे, असे त्यांनी ठणकावून सांगितले. प्रत्येक स्त्रीची लैंगिक अभिव्यक्ती ही वेगळी असते. या विविधतेचे स्वागत केले पाहिजे. वेगळ्या अभिव्यक्तीला न नाकारता तिचाही समावेश सर्वसामान्य वर्तनात केला पाहिजे. हॉर्नाय यांनी या मताचा केवळ पुरस्कारच केला नाही तर या विषयावर चर्चा घडवून आणल्या. तसेच इतर स्त्रियांना बोलण्यासही प्रवृत्त केले.

स्वतंत्र विचार - स्त्री-लैंगिकतेबद्दलचे हॉर्नाय यांचे विचार स्वतंत्र होते व ते कुठल्याही अडसरांशिवाय मांडण्याचे धाडसही त्यांच्यात होते. स्वतःच्या लिखाणात समाजाच्या तथाकथित लैंगिक नीतिमत्तेबद्दल त्यांनी खुलेपणाने प्रश्न विचारले आहेत. विवाहसंस्था, एकल जोडीदार, प्रौढ स्त्रियांची मानसिकता असे बहुविध विषय त्यांनी लिखाणातून हाताळले आहेत. रोजनिशीत स्वतःची लैंगिक कल्पनाचित्रेही मोकळेपणाने मांडली आहेत (Quinn 1987). त्या किती प्रगत विचारांच्या होत्या व कुठल्याही दडपणाशिवाय लिहिण्याचे कसब त्यांच्यात होते, याची साक्ष ती कल्पनाचित्रे देतात.

हॉर्नाय यांनी ज्या काळात बर्लिनमध्ये स्वतःची कारकिर्द चालू केली तेव्हा सामाजिक मानसिकतेत स्थित्यंतर घडत होते. स्त्रियांना शिक्षणाचे दरवाजे उघडले गेले होते. उच्च शिक्षण घेण्यास त्यांची मानसिकता अनुकूल झाली होती. सामाजिक जीवनात स्त्रिया रस घेऊ लागल्या होत्या. पत्नी व माता या भूमिकांपेक्षा वेगळ्या भूमिका आपण बजावू शकतो, याची जाणीव होऊ लागली होती. लैंगिक अभिव्यक्ती ही बौद्धिक व सामाजिक वर्तुळात सर्वमान्य झाली होती. लैंगिक स्वातंत्र्य, समलैंगिकता, उभयलैंगिकता याबद्दलची स्वीकारार्हता हळूहळू वाढत चालली होती. गर्भपातास विरोध किंवा गर्भनिरोधकांची उणीव अशा आधुनिक वातावरणाशी काही विसंगती दिसत असल्या तरी बहुतांशी घटकांत 'आधुनिक मुक्त स्त्री' कडे बर्लिनमधल्या स्त्रियांची वाटचाल चालू झाली होती. हॉर्नाय यांना स्वतंत्र विचार जोपासण्यास त्यामुळे उत्तेजन मिळत होते.

स्त्रियांची कृतिशीलता - स्त्रियांच्या लैंगिकतेबद्दल हॉर्नाय यांचे फ्रॉईड यांच्याशी तीव्र मतभेद होते. फ्रॉईड यांची मांडणी ही 'लैंगिकतेत स्त्री निष्क्रिय आहे' असे चित्र उभे करते. ही मांडणी कामव्यवहारांत स्त्री कृतिशील नसते व पुरुषांची वासना शमन करणे अशा दुय्यम भूमिकेचा पुरस्कार करते, असे फ्रॉईड यांचे म्हणणे होते. स्त्रीच्या लैंगिकतेची ही मांडणी सदोष आहे व पुरुषप्रधान मानसिकतेतून स्त्रीचा विचार केल्यामुळे अशी मांडणी केली आहे, असे हॉर्नाय म्हणत. स्त्रीच्या लैंगिक मानसिकतेचा अभ्यास करण्यासाठी पुरुषी मानसिकतेचा चष्मा उतरवावा लागेल व कुठल्याही पूर्वग्रहांशिवाय तिच्या मानसिकतेचा निखळ अभ्यास करावा लागेल, हे मत त्यांनी वारंवार मांडले.

गर्भाशय मत्सर - फ्रॉईड यांनी मांडलेल्या *शिश्न-मत्सर* या संकल्पनेवर त्यांनी कडाडून टीका केली. फ्रॉईड यांच्यामते शिश्न-मत्सर हा स्त्रीच्या विशिष्ट शरीररचनेमुळे झालेला अपरिहार्य परिणाम आहे. हा परिणाम अपरिहार्य नसून यामध्येही सामाजिक घटक महत्त्वाचे आहेत, असे प्रतिपादन हॉर्नाय यांनी केले. व्यक्तिमत्त्व विकासाच्या एका विशिष्ट टप्प्यावर मत्सर वाटणे हे स्वाभाविक असेल तर फक्त तो स्त्रियांनाच का वाटेल? तो पुरुषांनाही वाटू शकतो. उलट स्त्रीकडे असणारे पुनरुत्पादनाचे अवयव पुरुषाकडे नसल्यामुळे त्याला स्त्रीचा मत्सर वाटणे अधिक साहजिक आहे. नवीन जीव गर्भाशयात वाढविणे व त्यास जन्म देणे या प्रक्रियांचा आनंद स्त्रीप्रमाणे पुरुष घेऊ शकत नसल्यामुळे त्याला स्त्रीबद्दल मत्सर वाटतो. या मत्सराचे विरेचन पुरुष व्यापार, राजकारण, सामाजिक जीवन यात जास्त वेळ व्यतीत करून घालवतो, अशी मांडणी करून त्यास *गर्भाशय-मत्सर* असे हॉर्नाय यांनी संबोधले (Horney 1942). या मत्सराचे विरेचन योग्य झाले नाही तर पुरुषाच्याही मानसिकतेवर दुष्परिणाम होऊ शकतो. स्त्रीला वाटणाऱ्या शिश्न-मत्सरापेक्षा पुरुषाला वाटणारा गर्भाशय-मत्सर व त्याचा दुष्परिणाम जास्त तीव्र असतो असे त्यांना वाटत होते. हा मत्सर म्हणजेच पुरुष असण्याचा गंड आहे. पुरुषी लिंगभूमिका बजावण्याचे दडपण पुरुषप्रधान संस्कृतीत पुरुषावर जास्त असते. त्यामुळे हा गंड त्यांना अधिक तीव्रतेने दाबून ठेवावा लागतो. अर्थात शिश्न-मत्सर असो किंवा गर्भाशय-मत्सर असो, दोन्हींमध्ये सामाजिक घटक महत्त्वाची भूमिका बजावतात व या घटकांच्या आंतरसंबंधांचे परिणाम मानसिकतेवर होत असतात, हे त्यांनी मांडले.

टीका - हॉर्नाय यांची गर्भाशय-मत्सराची ही मांडणी फ्रॉईड यांच्या मांडणीला प्रतिवाद म्हणून आली आहे. ती अस्सल नाही, अशी टीका त्यांच्यावर झाली. तसेच हॉर्नाय यांनी हिरिरीने मांडलेली ही मते म्हणजे त्यांना वाटत असणाऱ्या शिश्न-मत्सराचे अप्रगट रूप आहे व त्यांनी स्वतःच्या मानसिकतेचे नीट अवलोकन केले पाहिजे, अशी टीका फ्रॉईड यांनीही हॉर्नाय यांच्यावर अप्रत्यक्षपणे केली(Cherry 2020). हॉर्नाय यांची मांडणी कितीही आधुनिक असली तरी गर्भाशय-मत्सराच्या संकल्पनेद्वारे त्यांनी स्त्रीच्या मातृत्व भूमिकेला प्राधान्य देऊन तिचा विचार पारंपरिक चौकटीतून केला आहे असेही टीकाकार म्हणतात. स्त्री मानसिकतेबाबतची हॉर्नाय यांची मते कितीही पुरोगामी असली तरी त्या मतांना पुराव्याची जोड नसल्यामुळे ती सैद्धांतिक पातळीवरच राहिली.

असे असले तरी, स्त्रीच्या लैंगिक मानसिकतेचा विचार करताना हॉर्नाय यांचे योगदान विसरता येणार नाही. मानसिकतेचा शोध ही एक निरंतर प्रक्रिया असते. चूक किंवा बरोबर अशा तराजूत ती तोलण्यापेक्षा त्या प्रक्रियेच्या प्रवासाचे मूल्य जास्त असते. कॅरन हॉर्नाय यांनी एका ठिकाणी काढलेले उद्गार याची साक्ष देतात. त्या म्हणतात, 'आत्मशोधाची प्रक्रिया फार वेदनादायी असते. पण त्याच वेळी ती चैतन्यदायीही असते. त्यातून कुणाचीच सुटका होत नाही'(Quinn 1987).

अल्बर्ट एलिस (सन १९१३-२००७)

अल्बर्ट एलिस हे अमेरिकेन मानसशास्त्रज्ञ असून न्यूयॉर्क ही त्यांची कर्मभूमी होती. त्यांनी प्रवर्तित केलेले विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्र अग्रगण्य मानसोपचारशास्त्र म्हणून जगभरात मान्यता पावले आहे. मानसशास्त्राच्या जोडीने त्यांनी कामक्षेत्रातही मूलभूत असे योगदान दिले आहे. लैंगिक विषयांच्या अभ्यासात त्यांना तरुणवयापासूनच रस होता. या क्षेत्रातील त्यांचे वाचन व ज्ञान इतके अफाट होते की, त्यांचे सुहृद त्यांना कामक्षेत्रातील गुरू मानत असत. जवळजवळ २० पुस्तके व शंभरच्यावर लेख त्यांनी कामक्षेत्राशी संबंधित विषयांना वाहिले आहेत. कामक्षेत्रातल्या अनेक मान्यवर संस्थांनी त्यांना सन्मान-पुरस्कारांनी गौरवले. *Society for Scientific Study of Sex* ही संस्था स्थापन करण्यात त्यांचा बहुमोल वाटा होता (Joshi & Phadke 2018 : 236).

सिग्मंड फ्रॉईड व कॅरन हॉर्नाय यांच्या काळापेक्षा अल्बर्ट एलिस यांचा काळ अलीकडचा आहे. त्यांच्या जडणघडणीच्या काळात अमेरिकेत नवविचारांचे वारे वाहत होते. उच्च शिक्षणाबरोबरच व्यवसायक्षेत्रातही स्त्रिया पदार्पण करीत होत्या. स्त्री-हक्क चळवळ, स्त्री-मुक्ती चळवळ, समानता चळवळ अशा अनेक चळवळींचा ऐन बहराचा काळ त्यांनी अनुभवला. स्त्री-मुक्ती चळवळीचा दुसरा प्रवाह त्यांनी जवळून बघितला. या काळात स्वतःच्या हक्कांविषयी स्त्रिया जागरूक झाल्या होत्या. स्वतःचे लैंगिक अनुभव मोकळेपणाने मांडू लागल्या होत्या. स्त्रियांची लैंगिक कल्पनाचित्रे, स्त्रियांचे हस्तमैथुन, स्वच्छंद संभोग अशा त्याज्य विषयांवर त्या बोलत्या व लिहित्या झाल्या होत्या. अशा सामाजिक बदलांना सक्रिय पाठिंबा असल्यामुळे व विवेकशीलतेकडे ओढा असल्यामुळे स्त्री-लैंगिकतेकडे पाहण्याचा एलिस यांचा दृष्टिकोण उदारमतवादी, खुला व वस्तुनिष्ठ आहे. या विषयासंबंधी उपलब्ध असलेली अनेक संशोधने त्यांनी बारकाईने अभ्यासली होती. अल्फ्रेड किन्से यांच्यासारख्या विख्यात कामतज्ज्ञांशी त्यांचा प्रत्यक्ष संवाद होता.

स्त्री-लैंगिकता - शरीरशास्त्रीय घटकांचा स्त्री-लैंगिकतेवर मोठा प्रभाव पडतो, असा एलिस यांचा निष्कर्ष होता. स्त्रियांच्या शरीरातील लैंगिक संप्रेरके, उदाहरणार्थ- इस्ट्रोजेन, प्रोजेस्टोरॉन, ॲन्ड्रोजेन इत्यादींवर त्यांची कामेच्छा अवलंबून असते. काहींची कामेच्छा मासिक पाळीच्या मध्यावर, काहींची मासिक पाळी संपताना तर काहींची मासिक पाळी चालू असताना प्रदीप्त होते.

या मुद्द्यावरून इरा रिस या समाजशास्त्रज्ञांशी त्यांचा पत्रसंवाद चालू होता. सन १९५६ ते १९६७ या अकरा वर्षांच्या काळात त्यांच्यात ४३ पत्रांची देवाणघेवाण झाली (Reiss & Ellis 2002). एलिस हे स्त्री-लैंगिकतेकडे व्यक्तिवादी (individualistic) दृष्टिकोणातून पाहत होते व रिस हे स्त्री-लैंगिकतेतील सांस्कृतिक घटकांच्या प्रभावाचा पुरस्कार करीत होते. कॅरन हॉर्नाय यांनी स्त्री-लैंगिकतेतील सामाजिक घटकांचे महत्त्व अधोरेखित केले होते. पण एलिस यांना विचारांती लक्षात आले की, स्त्री-लैंगिकतेत सामाजिक घटकांपेक्षा सांस्कृतिक घटक जास्त प्रभावशाली असतात. सामाजिक घटकांपेक्षा सांस्कृतिक घटक भिन्न असतात. समान सामाजिक वातावरणात राहूनही भिन्न संस्कृती मानणाऱ्या व्यक्तींचे वर्तनही भिन्न असते. याचा अर्थ, संस्कृतीचा पगडा हा सामाजिक घटकांपेक्षा जास्त खोल असतो. रिस यांनी सांस्कृतिक घटकांचे महत्त्व एलिस यांच्या निदर्शनास आणून दिले. उदाहरणार्थ,

एखाद्या स्त्रीवर जर समूहवादी (collectivist) संस्कृतीचा प्रभाव असेल तर स्वतःची सामाजिक प्रतिमा किंवा इतर काय म्हणतील याचे दडपण, असे अलैंगिक घटकही तिच्या लैंगिकतेवर परिणाम करतात. लैंगिक वर्तन करताना वाटणारी लाज किंवा अपराधी भावना किंवा कामक्रीडेत स्वतःला काय हवे आहे, हे मोकळेपणाने बोलू न शकण्याचे बंधन, असे स्त्री-लैंगिकतेतील अनेक घटक संस्कृतीशी घट्ट जोडले गेले आहेत. रिस यांच्या प्रतिपादनातील तथ्य लक्षात आल्यामुळे स्त्री-लैंगिकतेवर परिणाम करणाऱ्या घटकांत एलिस यांनी शरीरशास्त्रीय घटकांबरोबर सांस्कृतिक घटकांचाही समावेश केला.

स्त्री-लैंगिकतेतील वैविध्य - स्त्रिया लैंगिकतेत विशेषतः समागमात फारसा रस घेत नाहीत, असा समज एलिस यांच्यापूर्वी अनेक अभ्यासकांत होता. यातले बरेचसे अभ्यासक हे पुरुष असल्यामुळे त्यांची ही मते पूर्वग्रहदूषित आहेत, असे एलिस यांचे म्हणणे होते (Ellis 1976). एलिस यांनी असे प्रतिपादन केले की, स्त्रियांची लैंगिकता ही पुरुषांपेक्षा जास्त व्यापक असते. पुरुषांच्या कामप्रेरणेला आपण काही विशिष्ट ठोकताळे लावू शकतो. पण स्त्रियांच्या लैंगिकतेत इतके वैविध्य असते की असे ठोस निकष लावता येत नाहीत. उदाहरणार्थ, काही स्त्रिया प्रेम नसतानाही रतिसुखाचा आनंद घेऊ शकतात, तर काही प्रेमाशिवाय रतिसुख घेऊ शकत नाहीत. काही उत्कर्षबिंदू न अनुभवताही समागमाचा आनंद लुटू शकतात, तर काही एका समागमात अनेक उत्कर्षबिंदूंचा अनुभव घेतात. काहींमध्ये कामेच्छा अत्यंत प्रदीप्त असते, तर काही कामपूर्तीशिवायही आनंदाने राहू शकतात. काहींच्या कामप्रेरणा सातत्याने अतृप्त राहिल्या तर कामक्षुधा अजून भडकू शकते, तर काहींची कामेच्छा मंदावू शकते. यातील अमुक एक प्रतिक्रिया योग्य किंवा अयोग्य अथवा सामान्य किंवा अपसामान्य (abnormal) असे नसून लैंगिकतेच्या विविध आविष्कारांचे ते प्रगटीकरण असते. असे वैविध्य असल्यामुळे प्रत्येक स्त्री ही लैंगिकतेत अन्योन्य (unique) असते.

स्त्री-पुरुष लैंगिकतेतील फरक - अनेक संशोधनांचा दाखला देऊन एलिस यांनी असा निष्कर्ष काढला की लैंगिकतेच्या बाबतीत स्त्रिया या पुरुषांपेक्षा वरचढ असतात (Ellis 1976 : 86). एकापेक्षा जास्त उत्कर्षबिंदू अनुभवण्याची क्षमता असणे, कामप्रेरणेची तीव्रता उच्च असणे, मीलनाचा आनंद दीर्घकाळ अनुभवणे, असे स्त्री-लैंगिकतेचे घटक या निष्कर्षास पुष्टी

देतात. स्त्रियांची लैंगिकता ही फक्त जननेंद्रियापुरती मर्यादित नसते. पुरुषांची बहुधा असते. स्पर्श, मिठी मारणे, जवळ घेणे या क्रियांतूनही स्त्रिया उत्कर्षबिंदू अनुभवू शकतात. पुरुषांचा मात्र अशा स्पर्शांतून ती स्त्री मीलनोत्सुक आहे, असा गैरसमज होऊ शकतो. कामक्रियेपासून दूर राहणे पुरुषांना अवघड असते, पण स्त्रियांना तितके अवघड जात नाही. कामक्रियेच्या बाबतीत स्त्रिया लवचीक असतात. दूर राहून काही काळानंतर त्या परत लैंगिकदृष्ट्या क्रियाशील होऊ शकतात. पुरुषांना जसा उत्कर्षबिंदू (वीर्यस्खलन) अनिवार्य असतो, तसा स्त्रियांच्या बाबतीत अनिवार्य नसतो. उत्कर्षबिंदू न अनुभवताही स्त्रिया रतिसुख घेऊ शकतात. कामोत्तेजक साहित्याने किंवा दृश्यांनी पुरुष जितक्या लवकर उत्तेजित होतो, तेवढ्या स्त्रिया होत नाहीत.

स्त्रियांची समग्र व लैंगिक मानसिकता - फ्रॉईड यांचे म्हणणे असे होते की, जेव्हा स्त्रिया भावनिकदृष्ट्या अस्वस्थ होतात, तेव्हा त्या अस्वस्थतेचे मूळ हे त्यांच्या लैंगिकतेत असते. उदाहरणार्थ, कामवासनेचे दमन किंवा तिची पूर्ती न होणे किंवा दुःखद लैंगिक अनुभव येणे इत्यादी. थोडक्यात, स्त्रीची मानसिकता ही तिच्या लैंगिकतेशी घट्ट जोडली गेली आहे, असे त्यांचे प्रतिपादन होते. ते खोडून काढताना एलिस यांनी म्हटले की, स्त्रियांच्या भावनिक अस्वस्थतेचा तिच्या लैंगिकतेशी थेट संबंध असतोच असे नाही. स्त्रीची मानसिकता व तिची लैंगिकता हे दोन घटक जोडलेले नसून ते स्वतंत्र आहेत. स्त्री अलैंगिक कारणांनीही अस्वस्थ होऊ शकते. इतकेच नाही तर स्त्रीला लैंगिक समस्या

असतील तर तिच्या सामाजिक किंवा भावनिक नातेसंबंधातही बाधा येतेच असे नाही. लैंगिक समस्या असतानाही काही स्त्रिया आरोग्यपूर्ण सामाजिक व भावनिक नातेसंबंध जोपासू शकतात.

फ्रॉईड यांचे म्हणणे असे होते की, स्त्रियांना प्रथम लैंगिक गोष्टींत अस्वस्थता येते व त्यामुळे भावनिक अस्वस्थता येते. उदाहरणार्थ, कामभावनेच्या दमनामुळे स्त्रिया चिंता, नैराश्य, द्वेष इत्यादी भावना अनुभवतात. म्हणजेच स्त्रियांची लैंगिक मानसिकता ही तिच्या समग्र मानसिकतेवर परिणाम करते. याउलट एलिस म्हणतात की, असे होत नसून उलटे होते. म्हणजेच स्त्रियांना प्रथम भावनिक अस्वस्थता येते व त्यामुळे तिच्या लैंगिकतेवर दुष्परिणाम होतो. उदाहरणार्थ, एखाद्या स्त्रीच्या मनात असा अविवेकी दृष्टिकोण आहे की मी सर्व गोष्टी परिपूर्णतेने केल्याच पाहिजेत. या दृष्टिकोणामुळे ‘मी सदासर्वदा स्वतःला सिद्ध केलेच पाहिजे’, असे दडपण येऊन तिला तीव्र चिंता वाटते. म्हणजेच ती भावनिकदृष्ट्या अस्वस्थ होते. ही भावनिक अस्वस्थता तिच्या लैंगिक वर्तनावरही दुष्परिणाम करते. कारण कामक्रीडा करताना मी परिपूर्ण साथ देत आहे का किंवा मी माझी भूमिका परिपूर्णतेने निभावत आहे का, या चिंतेमुळे ती कामसंबंधांचा आनंद योग्य रीतीने घेऊ शकत नाही. तिच्या चिंतेचे प्रमाण तीव्र असले तर स्वतःला सिद्ध करणे टाळण्यासाठी ती कामसंबंधांपासून दूर राहते. याचा अर्थ तिच्या लैंगिक समस्येचे मूळ हे तिच्या समग्र मानसिकतेत दडलेल्या अविवेकी दृष्टिकोणात आहे. तो दृष्टिकोण बदलला तर लैंगिक संबंधही सुधारू शकतात. कॅरन हॉर्नाय यांनीही स्त्रियांच्या भावनिक अस्वस्थतेची सांगड तिच्या लैंगिकतेशी घालण्याच्या फ्रॉईड यांच्या भूमिकेवर टीका केली होती. एलिस यांनी या भूमिकेस अधिक सुस्पष्ट रूप दिले.

स्त्री-लैंगिकतेवर परिणाम करणारे मानसिक घटक - स्त्रियांच्या समग्र मानसिकतेतील कुठल्या विघातक भावनांचा त्यांच्या लैंगिक मानसिकतेवर दुष्परिणाम होतो, याचा ऊहापोह करताना एलिस तीन प्रमुख भावनांकडे लक्ष वेधतात. या भावना म्हणजे- चिंता (anxiety), नाकारलेपणाची भीती (fear of rejection) व ठामपणाचा अभाव (lack of assertiveness). या प्रत्येक भावनेमागे कुठलातरी अविवेकी दृष्टिकोण असतो. उदाहरणार्थ, ‘प्रत्येक कामगिरी मी उत्कृष्टतेने पार पाडलीच पाहिजे नाहीतर मी कुचकामी आहे’, हा दृष्टिकोण चिंतेमागे असतो. यामुळे प्रत्येक काम करताना स्त्री ‘स्वतः’ला पणास लावते. समग्र मानसिकतेचा हा दृष्टिकोण कामसंबंधांतही

संमातिब

परिवर्तित होतो व जर कामसुखात थोडी जरी उणीव राहिली तरी त्याचा संबंध ती स्वतःच्या मूल्यहीन असण्याशी (worthlessness) जोडते व स्वतःस अस्वस्थ करते. नाकारलेपणाच्या भीतीमागे असा दृष्टिकोण असतो की, ‘इतरांनी मला स्वीकारलेच पाहिजे व तसे झाले नाही तर ते महाभयंकर आहे’. असा दृष्टिकोण असलेल्या स्त्रिया जीवनाच्या प्रत्येक क्षेत्रात इतरांच्या स्वीकारासाठी अगतिक होतात. कामसंबंधांतही जोडीदाराच्या लहानमोठ्या प्रतिक्रियांबाबत अतिसंवेदनशील होतात व स्वतःचे भावनिक स्वास्थ्य हरवून बसतात. ठामपणाचा अभाव असलेल्या स्त्रिया जीवनाच्या कुठल्याही क्षेत्रांत स्वतःचे म्हणणे ठामपणे मांडू शकत नाहीत. कामसंबंधांतही स्वतःला काय हवे आहे, हे न सांगितल्यामुळे किंवा जोडीदाराने ते आपणहून समजून घ्यावे अशी अवास्तव अपेक्षा बाळगल्याने अतृप्त राहतात किंवा झुरत बसतात. अविवेकी दृष्टिकोणांशी कसे लढावे व त्यांच्या जागी विवेकी दृष्टिकोणांची प्रतिष्ठापना कशी करावी याचे विवेचन एलिस यांनी विवेकनिष्ठ मानसोपचारात केले आहे. समग्र मानसिकतेत दडून बसलेल्या अविवेकी दृष्टिकोणांच्या जागी विवेकी दृष्टिकोण रुजले की सर्वसाधारण मानसिकतेत पालट होतो व पर्यायाने लैंगिक मानसिकताही सुधारते (Ellis 1994). थोडक्यात, लैंगिक मानसिकता सुधारण्यासाठी वेगळे प्रयत्न करावे लागत नाहीत. ती समग्र मानसिकतेचाच एक भाग असते.

स्त्री लैंगिकेतील स्व-संवादाचे महत्त्व - विवेकनिष्ठ मानसोपचार-शास्त्रात स्व-संवादाचे (self-talk) महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. आपल्या मनात प्रामुख्याने असणाऱ्या दृष्टिकोणास अनुसरून स्व-संवाद होत असतो. कामक्रीडा करताना स्त्रिया सतत स्वतःशी बोलत असतात. एलिस म्हणतात की, कामसंबंध चालू असताना अनकेदा स्त्रियांचे बोलणे हे स्वतः देत असलेल्या प्रतिसादांविषयी असते. आपण योग्य प्रतिसाद देत आहोत का यावर त्या स्वतःच पहारा देत बसतात. आपण अमुक केले किंवा बोललो तर याचा अर्थ काय होईल, ते जोडीदाराला आवडेल का किंवा नाही, याबाबत त्यांचा स्व-संवाद अखंड चालू असतो. जोडीदारास आपण पुरेसे आकर्षित करू शकत आहोत की नाही, जोडीदार काय प्रतिक्रिया देत आहे, त्यांचे काय अर्थ निघू शकतात, याची चिकित्सा त्यांच्या स्व-संवादात होत असते. असा स्व-संवाद मनात चालू असेल तर स्त्रिया स्वतःच्या कामतृप्तीवर किंवा उत्कर्षबिंदूवर लक्ष एकाग्र करू शकत नाहीत व अत्युच्च कामसुखापासून दूर राहतात. स्त्रियांना

कामसंबंधांत समस्या निर्माण झाली तर त्यांचा स्व-संवाद तपासणे व सुधारणे ही विवेकनिष्ठ मानसोपचारशास्त्रातील एक महत्त्वाची पायरी आहे.

स्त्री-लैंगिकतेतील कल्पनाचित्रांचे महत्त्व - लैंगिक कल्पनाचित्रे ही कामसुख वाढवण्यात महत्त्वाचा वाटा बजावतात, असा एलिस यांचा निष्कर्ष होता. आपण कामसुखाचा आनंद किती वैविध्यपूर्ण रीतीने घेऊ शकतो, यासंबंधींची लैंगिक कल्पनाचित्रे मनःचक्षूंसमोर रेखाटण्याची सवय स्त्रियांनी लावून घेतली तर त्यांची कामतृप्ती वाढू शकते. त्यांत कल्पनेचे रंग भरून वैविध्य व उत्कटता आणली तर अत्युच्च कामसुख स्त्रिया घेऊ शकतात. ही कल्पनाचित्रे जोडीदारासमवेत रंगवता आली तर कल्पनांची उत्तुंग भरारी घेऊन ती अधिकाधिक रोमहर्षक (wild) करता येतात. त्यासाठी कामजीवनाबाबतचा खुला दृष्टिकोण व कल्पनाशक्तीचा मुक्त वापर अपेक्षित असतो.

नॅन्सी फ्रायडे यांनी *माय सिक्रेट गार्डन* या पुस्तकात स्त्रिया कुठली लैंगिक कल्पनाचित्रे पाहतात त्याची पाहणी करून ती प्रसिद्ध केली (Friday 1973). अशी कल्पनाचित्रे पाहण्याची सवय जर लावून घेतली तर स्त्रियांचे कामजीवन आमूलाग्र सुधारू शकते, असे मत फ्रायडे यांनी व्यक्त केले आहे. एलिस यांच्या मताशी हे मिळतेजुळते आहे. 'लैंगिक कल्पनाचित्रांचा उपयोग' हे कामसंबंध सुधारण्याचे एक मानसशास्त्रीय तंत्र आहे, असे एलिस म्हणतात. कल्पनाचित्रे कशी रंगवावीत, त्यात तपशिलांचे रंग कसे भरावेत, कामसुखाच्या वेगवेगळ्या प्रकारांचा समावेश त्यात कसा करावा, हे या तंत्रातून स्त्रिया शिकू शकतात. लैंगिक कल्पनाचित्रे ही स्वतःशीच पाहिली जात असल्यामुळे व यात इतरांना धोका नसल्यामुळे सामाजिक नीतिनियमांचा भंग न होता जोडीदाराच्या उपस्थितीत किंवा अनुपस्थितीतही हे तंत्र वापरता येते. थोडक्यात, हे तंत्र कामसुख घेण्याच्या बाबतीत स्त्रियांना आत्मनिर्भर करते, असे एलिस म्हणतात.

स्त्रियांचे हस्तमैथुन - हस्तमैथुनाबाबत एलिस यांची भूमिका फारच सडेतोड आहे. हस्तमैथुनाबाबतच्या दुष्परिणामांचे खंडन करून स्त्री व पुरुष या दोघांसाठीही त्यांनी अपराधमुक्त हस्तमैथुनाचा पुरस्कार आयुष्यभर केला. एका लेखात ते म्हणतात, 'हस्तमैथुनासारखे किफायतशीर, अपायहीन व मानसिक ताणतणाव कमी करणारे दुसरे कृत्य सापडणे अवघड आहे' (Ellis 2003 : 3 -12).

स्त्रियांची लैंगिकता ही त्यांच्या जोडीदारांसमवेतच्या कामक्रियांवर अवलंबून ठेवता कामा नये. ती जास्त व्यापक आहे. जोडीदार उपलब्ध नसेल तर स्त्रिया हस्तमैथुनाद्वारेही कामसुखाचा आनंद घेऊ शकतात व उत्कर्षबिंदू अनुभवू शकतात, हे मत त्यांनी अनेकदा व्यक्त केले आहे. त्यासाठी बेटी डॉडसनच्या अनुभवाचा दाखला एलिस यांनी दिला आहे. बेटी म्हणते की, 'हस्तमैथुन हे स्त्रियांकडे असलेले प्रभावी साधन आहे. ते स्त्रियांना लैंगिकतेत स्वावलंबी करते. कामतृप्तीसाठी जोडीदारावर अवलंबून राहण्याची अगतिकता संपवते. जोडीदार मिळाला तर उत्तम, पण तो जर मिळाला नाही किंवा मिळाला व लैंगिकतेत अनुरूप नसेल तर त्याच्यापाठी फरफटत न जाता स्त्रिया हस्तमैथुनाद्वारे उच्च प्रतीचे व दीर्घकाळ कामसुख अनुभवू शकतात' (Dodson 1974) या मताला दुजोरा देताना एलिस म्हणतात की हस्तमैथुन हेही स्वतःशीच केले जात असल्यामळे व त्यात इतरांच्या हक्कांची पायमल्ली होत नसल्यामुळे सामाजिक नीतिनियम पाळूनही ते करता येते. फक्त त्यासाठी स्त्रियांनी हस्तमैथुनाबाबत असलेल्या मानसिक अडसरांना दूर केले पाहिजे.

शिश्निकेचा उत्कर्षबिंदू - फ्रॉईड यांनी मांडलेल्या *द्वि-उत्कर्षबिंदूच्या सिद्धांतास* व स्त्रिया खऱ्या अर्थाने परमोच्च कामसुख योनी-उद्दिपनानेच मिळवतात व त्या मार्गाने मिळविलेले कामसुख श्रेष्ठ प्रतीचे असते, या त्यांच्या निष्कर्षास एलिस यांनी कडाडून विरोध केला. एलिस यांचा निष्कर्ष असा होता की योनी-उद्दिपनाने मिळणारे सुख व शिश्निका-उद्दिपनाने मिळणारे सुख हे परस्परविरोधी असण्याचे कारण नाही (Ellis & Pilla 1953) उलट स्त्रियांना या दोन्ही मार्गांनी कामसुख प्राप्त करून घेण्याची कला आत्मसात करता येते . स्त्रियांची शरीररचना व शरीरावयवांची संवेदनशीलता बारकाईने अभ्यासल्यानंतर एलिस यांना असे आढळून आले की, स्त्रियांच्या योनीच्या आतील भाग हा फारसा संवेदनशील नसतो. याउलट शिश्निका ही योनीपेक्षाही जास्त संवेदनशील असते. म्हणून त्यांनी असा सिद्धांत मांडला की स्त्रिया जेव्हा उत्कर्षबिंदू अनुभवतात तेव्हा तो योनी-उद्दिपनामुळे असला काय किंवा शिश्निकेच्या मर्दनामुळे असला काय, तो अनुभव महत्त्वाचा आहे. या दोन्ही मार्गांपैकी कोणत्याही एका मार्गाने मिळणारे सुख श्रेष्ठ प्रतीचे असते आणि दुसऱ्या मार्गाने मिळणारे सुख कनिष्ठ प्रतीचे असते, असे म्हणण्यास काही आधार नाही. तसेच पौगंडावस्थेत किंवा जोडीदार उपलब्ध नसेल तेव्हाही शिश्निकेच्या मर्दनाद्वारे स्त्रिया स्वतःची कामतृप्ती करू शकतात. म्हणजे हा मार्ग

वास्तविक कामसुखाच्या बाबतीत स्त्रियांचे पुरुषांवरील अवलंबित्व संपवतो. त्यामुळे स्त्रियांना योनी-उद्दिपनानेच खरे कामसुख मिळते, या फ्रॉईड यांच्या प्रतिपादनाला कुठलाच शास्त्रीय पुरावा नाही, हे एलिस यांनी सप्रमाण सिद्ध केले (Ellis 1963,1972).

स्त्रियांची समलैंगिकता- एलिस यांची समलैंगिकतेबाबतची मते ही क्रमाक्रमाने विकसित झाली. तसेच फक्त स्त्रियांच्या समलैंगिकतेचा विचार न करता त्यांनी समलैंगिकतेचा समग्र विचार केला आहे. समलिंगी कामजीवन हे अनैसर्गिक व विकृत आहे, या मताचा पगडा एलिस यांच्या मनावर बरीच वर्षे होता. अशा व्यक्तींना येणारी भावनिक अस्वस्थता ही मुख्यतः त्यांच्या प्रकृतिजन्य स्वभावामुळे येते असे त्यांचे सुरुवातीचे मत होते. या विषयाचा अधिक अभ्यास केल्यानंतर त्यांच्या या मतात बदल झाला व त्यांनी अशी भूमिका घेतली की, समलैंगिक कामजीवन हा प्राधान्याचा प्रश्न आहे. स्वतःचे लैंगिक प्राधान्य ठरविण्याचा प्रत्येक व्यक्तीला हक्क आहे व या प्राधान्याकडे विकृती म्हणून न पाहता केवळ आवड वा निवड या भूमिकेतूनच पाहावे (फडके आणि जोशी २०१६: २५१).

एखाद्या व्यक्तीचा समलैंगिकतेकडे कल असेल तर त्यात मानसोपचारांनी फारसा बदल होऊ शकत नाही, असे फ्रॉईडना वाटत होते. याउलट एलिस यांची भूमिका अशी होती की समलिंगी कामजीवनाचा मार्ग अनुसरणाऱ्या व्यक्तीस, उदाहरणार्थ, लेसबियन कामजीवन पसंत करणाऱ्या स्त्रीस जर स्वतःमध्ये परिवर्तन करून भिन्नलिंगी कामजीवनाचा मार्ग अनुसरण्याची इच्छा असेल तर मानसोपचारांनी तसे करता येते. किंबहुना तिच्या उद्दिष्टपूर्तीसाठी मानसोपचारकाने तिला मदत केली पाहिजे. त्याचप्रमाणे एखाद्या भिन्नलिंगी कामजीवनाचा मार्ग अनुसरणाऱ्या व्यक्तीस, उदाहरणार्थ, भिन्नलिंगी कामजीवन अनुसरणाऱ्या स्त्रीस स्वतःचे प्राधान्य बदलून समलिंगी कामजीवनाचा मार्ग अनुसरण्याची म्हणजे लेसबियन बनण्याची इच्छा असेल तर तिलाही मानसशास्त्रज्ञांनी मदत केली पाहिजे. थोडक्यात, ती व्यक्ती समलिंगी आहे का भिन्नलिंगी हे न पाहाता ज्या व्यक्तींना स्वतःचे लैंगिक प्राधान्य बदलण्याची इच्छा आहे, त्या सर्व व्यक्तींना मानसोपचारकाने मदत केली पाहिजे. अशा प्रकारे परिवर्तन घडवून आणलेल्या अनेक केसेसचा दाखलाही एलिस यांनी दिला आहे. (तत्रैव, पृ. २५०).

एलिस यांनी घेतलेल्या या भूमिकेमुळे समलिंगी कामजीवनाचा पुरस्कार करणाऱ्या संघटनांशी त्यांचे वैचारिक मतभेद झाले. या संघटनांचे म्हणणे असे होते की माणूस समलिंगी कामजीवनाचा मार्ग पत्करतो, याचे कारण म्हणजे त्यास जन्मतः लाभलेली विशिष्ट प्रवृत्ती होय. त्याच्यावर उपचार करून त्याच्यामध्ये परिवर्तन घडवून आणण्यासाठी प्रयत्न करणे म्हणजे वस्तुस्थिती नाकारणे आहे. तसेच एखाद्या व्यक्तीला, उदाहरणार्थ एखाद्या स्त्रीला केवळ परिवर्तनाची इच्छा आहे म्हणून तिच्या लेसबियन कामजीवनात बदल करणे योग्य नाही. या म्हणण्याचा प्रतिवाद करताना एलिस यांनी म्हटले की, मानसोपचारकाचे मुख्य कार्य भावनिक अस्वस्थता दूर करणे हे आहे (तत्रैव, पृ. २४८). समलिंगी कामजीवनाचा मार्ग स्वीकारणाऱ्या सर्वांनी असे परिवर्तन घडवावे असे मी म्हणत नाही. पण ते जर भावनिकदृष्ट्या अस्वस्थ असतील तर मात्र परिवर्तन घडवण्यास मानसोपचारकाने मदत केली पाहिजे. एखाद्या व्यक्तीस, उदाहरणार्थ, एखाद्या स्त्रीस कामजीवनाचा विशिष्ट मार्ग (समलिंगी किंवा भिन्नलिंगी) अनुसरल्यामुळे अस्वस्थता येत असेल व हा आपण निवडलेल्या मार्गात आता परिवर्तन होऊ शकत नाही कारण आता आपल्याला पर्याय नाही, असे तिला वाटत असेल तर मात्र तिने या अविवेकी विचारसरणीत बदल करणे इष्ट आहे. हे पर्याय तिच्यापुढे खुले करून तिचे भावनिक स्वास्थ्य सुधारण्यासाठी मानसोपचारकाने तिला साहाय्य केले पाहिजे व तसे साहाय्य करणे विवेकी दृष्टिकोणाशी सुसंगत आहे.

टीका - एलिस यांची स्त्री-लैंगिकतेबद्दलची मते पुरोगामी होती. त्या काळाचा विचार करता ती जहाल व विद्रोहीही होती. ती तत्कालीन नीतिमार्तंडांच्या पचनी पडणे अवघड होते. त्यामुळे या मतांची किंमतही त्यांना मोजावी लागली. त्यांच्या अनेक लेखांवर व पुस्तकांवर टीकेची झोड उठली. हस्तमैथुनाबद्दल त्यांनी घेतलेल्या भूमिकेमुळे अनेक नियतकालिकांनी व प्रकाशकांनी त्यांचे लेखन छापण्यास नकार दिला. काहींनी एलिस ज्या व्यावसायिक व वैज्ञानिक संघटनांचे सदस्य होते, त्या संघटनांनी एलिस यांचे सदस्यत्व रद्द करावे अशी मागणी केली. अर्थात एलिस यांच्यावर अशी कारवाई झाली नसली तरी सन १९६० च्या सुमारास अमेरिकेतील आर्कान्सस राज्याच्या राज्यपालांनी त्यांच्या राज्यात येऊन व्याख्याने देण्याची बंदी त्यांच्यावर घातली होती. काही टीकाकारांनी त्यांनी वापरलेल्या अनेक संज्ञा किंवा लैंगिकतेबद्दल व्यक्त केलेली मते ही व्यक्तिनिष्ठ आहेत, अशी टीका

त्यांच्यावर केली व त्यांच्या सत्यतेसाठी संशोधनांचा सबळ पुरावा एलिस यांना स्वतःच्या हयातीत सादर करता आला नाही. तरीही त्यांचा उल्लेखनीय विशेष म्हणजे स्वतःच्या कुठल्याही मताला हटवादीपणे चिकटून न राहाता पुरावा मिळेल तसा त्या मतांत बदल करण्याची तयारी त्यांनी अखेरपर्यंत दाखविली व आपले कार्य अविश्रांतपणे चालूच ठेवले. *Sex and The Liberated Man* या पुस्तकात त्यांनी काढलेले उद्गार हे त्यांच्या झुंजार व्यक्तिमत्त्वाची प्रचिती देणारे तर आहेतच, पण लैंगिकतेवर कार्य करणाऱ्या संशोधकांसाठीही स्फूर्तिदायक आहेत. ते म्हणतात, 'तुम्ही लैंगिकतेबद्दल बोलू लागलात की कर्मठ विचारसरणीचे लोक तुमच्यावर हल्ला करतील. मी तुम्हांला एवढाच सल्ला देईन की, तुम्ही लढा. तुमच्या शरीर आणि मनात असलेल्या लैंगिकतेच्या प्रत्येक पेशीचे सामर्थ्य घेऊन लढा' (Ellis 1976 : 67).

समारोप

लेखाचे निकष - प्रस्तुत लेख लिहिताना दोन महत्त्वाचे निकष डोळ्यांसमोर होते. पहिला निकष म्हणजे, लेखाची व्याप्ती ही मानसशास्त्रज्ञांपुरती मर्यादित ठेवणे. म्हणून हॅवलॉक एलिस, अल्फ्रेड किन्से, मास्टर्स व जॉन्सन्स यांसारख्या तज्ज्ञांचे स्त्री-लैंगिकतेच्या क्षेत्रातले योगदान बहुमोल असले तरी त्यांच्या कार्याचा आढावा लेखात घेतला नाही.

दुसरा निकष म्हणजे, या मानसशास्त्रज्ञांनी स्त्रियांच्या लैंगिकतेचे बहुविध पैलू हाताळले असावेत. आजवर ज्या मानसशास्त्रज्ञांनी लैंगिकतेचा अभ्यास केला आहे, त्यापैकी बहुतेकांनी स्वतःचे कार्य लैंगिकतेच्या काही पैलूंपुरतेच, उदाहरणार्थ, लैंगिक विकृती (कार्ल वेस्टफल, रिचर्ड क्राफ्टबिंग, गुंटर स्किम्ड), लैंगिक ओळख (केनिथ झुकर, जॉन मनी) लैंगिक कल (फ्रेड फ्रिझ, प्रीबेन हरटॉफ्ट) लैंगिक शिक्षण (हॅरॉल्ड लीफ) मर्यादित ठेवले आहे. दुसऱ्या निकषात बसत नसल्यामुळे याही मानसशास्त्रज्ञांचा विचार लेखासाठी केला नाही.

सिग्मंड फ्रॉईड, कॅरन हॉर्नाय व अल्बर्ट एलिस हे प्रस्तुत लेखासाठी निवडलेले मानसशास्त्रज्ञ हे दोन्हीं निकषांत बसत होते. या तिघांनीही स्त्री-लैंगिकतेचा विचार कुठल्याही प्रभावाखाली न जाता स्वतंत्रपणे केला. त्यांनी हाताळलेल्या अनेक केसेसचा त्यांना आलेला अनुभव, या विषयावर त्यांनी स्वतः व त्यांच्या अनुनायांनी केलेले संशोधन, त्या संशोधनांवर त्यांनी केलेले निरीक्षण व चिंतन हे त्यांच्यामधील समान दुवे आहेत. त्यांनी स्त्री-

लैंगिकतेबद्दलची मांडलेली अनेक मते व सिद्धांत हे काळाच्या पुढे जाणारे होते.

स्त्री-लैंगिकतेचा स्वतंत्र अभ्यास - लैंगिकतेचा अभ्यास करणाऱ्या मानसशास्त्रज्ञांचा आढावा घेतला तर असे आढळून येते की, काहींनी स्त्री-पुरुषांच्या लैंगिकतेचा तुलनात्मक अभ्यास केला आहे, तर काहींनी लैंगिकतेच्या एखाद्या पैलूचा अभ्यास केला आहे. लैंगिकतेचा समग्र अभ्यास करणारे व त्यातील बहुविध पैलू हाताळणारे मानसशास्त्रज्ञ फारसे नाहीत. ज्या मानसशास्त्रज्ञांनी समग्र लैंगिक मानसिकतेचा अभ्यास केला आहे, त्यातील काहींनी स्त्री-लैंगिकतेचा एखादाच पैलू (अब्राहम मॅस्लो- स्त्रियांचा स्व-सन्मान) विचारात घेतला आहे. बहुतेकांनी लैंगिकतेचा समग्र अभ्यास करताना स्त्रियांची लैंगिक मानसिकता हा उपविषय म्हणून अभ्यासला आहे. सिग्मंड फ्रॉईड, कॅरन हॉर्नाय व अल्बर्ट एलिसही यास अपवाद नाहीत. या तिघांनीही लैंगिकतेचा समग्र अभ्यास करताना त्या अनुषंगाने स्त्री-लैंगिकतेवर भाष्य केले आहे. स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेचा स्वतंत्र अभ्यास करणारे मानसशास्त्रज्ञ जवळजवळ नाहीतच. खरे तर स्त्री-लैंगिकतेचा प्रत्येक पैलू हा स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय होऊ शकतो. तरीही अशा स्वतंत्र अभ्यासाचा प्रयत्न मानसशास्त्रात आजवर झालेला दिसत नाही.

मानसशास्त्रज्ञांपुढील आव्हाने - स्त्री-लैंगिकता या विषयाने अनेकांचे लक्ष वेधून घेतले असले तरी हा विषय स्वतंत्रपणे हाताळण्यात अनेक आव्हानेही आहेत (Chilman 1974). त्यातील प्रमुख आव्हाने पुढीलप्रमाणे -

१. स्त्री-लैंगिकतेच्या अभ्यासासाठी विश्वासार्ह प्रदत्त गोळा करणे हे मानसशास्त्रज्ञांपुढील सर्वात मोठे आव्हान आहे. इतर विषयांच्या तुलनेत लैंगिकतेवरील सामाजिक निर्बंध कडक असल्यामुळे त्याबद्दल बोलण्यास स्त्रिया फारशा धजावत नाहीत. हे निर्बंध पुरुषांपेक्षा स्त्रियांवर जास्त असल्यामुळे स्त्रियांचे प्रतिसाद गोळा करणे अवघड जाते. तसेच लैंगिकता ही खाजगी बाब असल्यामुळे त्याची वाच्यता करण्यास स्त्रिया फारशा उत्सुक नसतात. अशा अडचणींमुळे मानसशास्त्रज्ञांना स्त्री-लैंगिकतेबद्दलचे निष्कर्ष काढण्यास त्यांच्याकडे येणाऱ्या स्त्रियांच्या केसेसवर अवलंबून राहावे लागते. त्यामुळे त्यांनी काढलेले निष्कर्ष हे वस्तुनिष्ठ न

होता त्याला व्यक्तिनिष्ठतेचे स्वरूप येते. संशोधनाचा सबळ पुरावा त्यांना सादर करता येत नाही.

२. लैंगिकतेबद्दल मोकळेपणाने बोलणारी स्त्री ही उच्छृंखल असते, असा समज असल्यामुळे स्त्रिया या विषयाबद्दलच्या प्रश्नांस खरी उत्तरे देण्यास कचरतात. उत्तरे गुप्त ठेवण्याची खात्री दिली तरी ‘मी अमुक प्रतिसाद दिला तर इतर काय म्हणतील’, हे दडपण बरेच असल्यामुळे बहुधा समाजमान्य उत्तरे देण्याकडे स्त्रियांचा कल असतो व त्यामुळे स्त्री-लैंगिकतेचे खरे पैलू बाहेर येत नाहीत.

३. अनेक स्त्रियांनी कामतृप्तीचा कळस म्हणजे उत्कर्षबिंदू अनुभवलेला नसतो. तसेच ज्यांनी तो अनुभवला आहे, त्यातील अनेकींचा फसवा असतो. त्यामुळे मिळालेल्या माहितीच्या सत्यतेची खात्री देता येत नाही व या संदर्भातील संशोधन अपुरे राहते, परिणामी संशोधनास विपुल प्रदत्तही मिळू शकत नाही.

४. स्त्रियांची लैंगिकता ही इतकी व्यामिश्र व वैविध्यपूर्ण असते की, तिला एकच एक मोजपट्टी लावणे अवघड आहे. त्यामुळे स्त्रियांच्या लैंगिकतेवर संशोधन करून मिळालेल्या निष्कर्षांचे सामान्यीकरण करता येत नाही.

५. स्त्रियांची लैंगिक मानसिकता आतापर्यंत पुरुषप्रधान मानसिकतेतून तपासली जात होती. तिच्या कामप्रेरणांचे व व्यवहारांचे मानदंड याच मानसिकतेतून तयार झाले आहेत. या मानसिकतेच्या स्त्रिया स्वतःही वाहक असतात. त्यामुळे स्वतःच्या लैंगिकतेचा विचारही त्या पुरुषी मानदंडातूनच करतात. अनेकदा स्वतःच्या लैंगिकतेबद्दल स्वतंत्र विचार करणे त्यांना महत्त्वाचेही वाटत नाही. पुरुषप्रधान मानसिकतेची आवरणे बाजूला काढून निखळपणे स्त्रीची मानसिकता तपासणे त्यामुळे अवघड जाते.

६. स्त्रियांच्या लैंगिक मानसिकतेचा अभ्यास करणारे बहुतेक पुरुष मानसशास्त्रज्ञ आहेत. त्यातले काही पुरुषप्रधान मानसिकतेचे वाहक असल्यामुळे पुरुषी मानदंडानुसार नसणारे वर्तन त्यांना समस्यायुक्त वाटू शकते व या वर्तनाच्या वस्तुनिष्ठ मूल्यमापनात अडथळा येऊ शकतो.

या आव्हानांवर मात करून फ्रॉईड, हॉर्नाय व एलिस यांनी स्त्री-लैंगिकतेचा अभ्यास करण्याचा प्रयत्न केला. परंतु फक्त याच विषयाला वाहिलेले स्वतंत्र

दालन मानसशास्त्रात उघडणे ही काळाची गरज आहे. तसे उघडले गेले तर स्त्री-लैंगिकतेबद्दलचे अनेक नवीन मानसिक पैलू दृष्टोत्पत्तीस येतील. स्त्री-लैंगिकतेबद्दलची अभिव्यक्ती जेवढी जास्त होईल तेवढा या विषयाच्या अभ्यासाचा परीघ विस्तारत जाईल. त्यातून मिळालेल्या अंतर्दृष्टींमुळे संपन्न कामजीवन तर स्त्रिया अनुभवू शकतीलच पण स्वतःच्या लैंगिकतेकडे पाहाण्याची समृद्ध दृष्टीही त्यांना प्राप्त होईल.

संदर्भ :

मराठी

१. फडके, कि. मो. व जोशी अंजली (२०१६) : *अल्बर्ट एलिस : विचारदर्शन*, शब्द पब्लिकेशन, मुंबई.

इंगजी

1. Breuer, J & and Freud S. (1895) : *Studies on Hysteria*. In James Strachey (Ed.) The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press, Vol.2, xxxii, pp. 1–335.
2. Cherry, K. (2020) : 'Freud's Perspective on Women' (eds) *Very Well Mind*.
   Retrieved from https://www.verywellmind.com/how-sigmund-freud-viewed-women-2795859#:~:text=While%20Freud%20described%20women%20as,development%20and%20advancement%20of%20psychoanalysis.&text-=3%EF%BB%BF%20She%20published%20the,%2C%20female%20adolescence%2C%20and%20motherhood
3. Chilman, C. (1974) : 'Some Psychosocial Aspects of Female Sexuality', *The Family Coordinator,* Vol. 23, No. 2 pp. 123-131. National Council on Family Relations.
4. Cohen, M. (2001) : 'The Unknown Karen Horney: Essays on Gender, Culture & Psychoanalysis', *The American Journal*

of Psychiatry. Retrieved from https://doi.org/10.1176/appi.ajp.158.11.1941.

5. Dodson, Betty (1974) : *Liberating Masturbation*. New York: Bodysex Designs.
6. Edinger, Dora (1963) : *Bertha Pappenheim: Leben und Schriften*. Frankfurt : D. Edinger.
7. Ellis, A & Pillay. J.P. (1953) : 'Sex, Society and the Individual', Bombay, India. *International Journal of Sexology.*
8. Ellis, A. (1963) :'Is the Vaginal Orgasm a Myth?' *Liaison*. 1 (9), 2-4.
9. Ellis, A. (1972) :'Is there Any Difference Between Vaginal and Clitoral Orgasm?', *Sexual Behaviour* , 2(3), 42.
10. Ellis, A. (1976) : *Sex and the Liberated Man*. Secaucus, N.J : Lyle Stuart.
11. Ellis, A. (1994) : *Reason and Emotion in Psychotherapy. A Comprehensive Methods of Treating Human Disturbances*. Revised and Updated, Carol Publishing NY.
12. Ellis, A. (2003) : *Sex without Guilt in the 21st century,* Barricade Books, New Jersey. pp 3-12.
13. Freud, Sigmund(1925) : *Some psychical consequences of the anatomical distinction between the sexes*. SE, 19: 248-258.
14. Freud, Sigmund (1935) : Hand-written letter dated 9 April 1935, published as 'Historical Notes - A Letter from Freud', *American Journal of Psychiatry* 107, no. 10, 786–787. doi:10.1176/ajp.107.10.786.
15. Freud, S. (1999) : *The psychogenesis of a case of homosexuality in a woman* (1920). In R. C. Lesser & E. Schoenberg (Eds.), That obscure subject of desire: Freud's female homosexual revisited (p. 13–33). Taylor & Frances/Routledge.
16. Friday, N. (1973) : *My Secret Garden*. Trident Press, US.
17. Horney, Karen (1942) : *The collected works of Karen Horney* (volume II). W.W. Norton Company, New York.

18. Janice, M. Irvine (2005) : *Disorders of Desire: Sexuality and Gender in Modern American Sexology*, Temple University Press. pp. 37–38.

19. Joshi, A. & Phadke K.M. (2018) : *Rational Emotive Behviour Therapy Integrated*. Sage Publications.

20. Quinn, Susan (1987) : *A Mind of Her Own: The Life of Karen Horney*. New York: Summit Books. Kindle File.
Retrieved from https://stillpointmag.org/articles/karen-horney-and-womens-sexuality-in-psychoanalysis/

21. Reiss, I. & Ellis A. (2002) : *At the dawn of the sexual revolution-Reflections on a dialogue.* Walnut Creck, CA : AltaMira Press.

लैंगिक विषमता आणि भाषिक संघर्ष

रेणुका ओझरकर व अविनाश पांडे

साहाय्यक प्राध्यापक
भाषाविज्ञान विभाग, मुंबई विद्यापीठ
hi.renuka@linguistics.mu.ac.in

साहाय्यक प्राध्यापक व प्रमुख
भाषाविज्ञान विभाग, मुंबई विद्यापीठ
avinash@linguistics.mu.ac.in

लेखांश

भाषा आणि समाज यांच्यातील घनिष्ठ परस्परसंबंधामुळे लैंगिक विषमता भाषिक पातळीवरही प्रतिबिंबित होत असते. भाषाविज्ञानामध्ये या संदर्भात झालेल्या काही महत्त्वाच्या मांडणीचे अवलोकन प्रस्तुत लेखामध्ये केलेले आहे. या मांडणीमधून लैंगिक विषमतेमागील सामाजिक सत्तासंबंध भाषेमध्ये कसे परावर्तित होतात हे दिसून येते. हे सत्तासंबंध घडविण्यात, टिकविण्यात आणि बदलण्यातही भाषेची भूमिका असते. त्यामुळे समतेच्या दिशेने वाटचाल करताना, भाषा आणि समाज हे दोन्ही संघर्षाच्या भूमी ठरतात. अशा संघर्षासाठी भाषिक साधने, त्यांचा वापर आणि भाषकांवरील त्यांचे परिणाम यांमार्फत लैंगिक भेद, सत्तासंबंध आणि सामाजिक विषमता कशी आविष्कृत होते, याविषयी सखोल चिकित्सेची गरज आहे.

१. भूमिका

कोणतीही भाषा एकजिनसी नसते. भाषेत अंतर्गत वैविध्य असतेच. हे भाषिक वैविध्य भाषा वापरणाऱ्या व्यक्तींची वैशिष्ट्ये, त्यांची सामाजिक-आर्थिक पार्श्वभूमी, समाजातील व्यक्तींचे परस्परांशी असलेले संबंध, भाषा कोणत्या परिस्थितीत, कोणत्या कार्यासाठी वापरली जात आहे (लिहिण्यासाठी, बोलण्यासाठी, औपचारिक/अनौपचारिक प्रसंग इ.) अशा अनेक घटकांवर अवलंबून असते. एकतर वेगवेगळ्या कार्यांसाठी एकाच भाषेचा वापर वेगवेगळ्या पद्धतीने होत असतो आणि दुसरे भाषा वापरणारा समाजही एकजिनसी नसतो. मानवी जीवनात भाषेचे मूल्य व स्थान किती महत्त्वाचे आहे, याविषयी बरेच काही लिहिले-बोलले गेले आहे. पण हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे, की हे भाषेचे स्थान व्यक्तिसापेक्ष असते. उदाहरणार्थ, शिक्षक, वकील यांच्या आयुष्यातील भाषेचे स्थान शारीरिक श्रमांवर अवलंबून असलेल्या श्रमिकांच्या आयुष्यातील भाषेच्या स्थानापेक्षा व मूल्यापेक्षा (कमी किंवा जास्त नाही) तर वेगळे असते. समाजातील विषमता, समाजातील घटकांचे एकमेकांशी असलेले सहसंबंध, त्यांचे सौहार्द आणि त्यांच्यातील संघर्ष या सर्वांचे पडसाद भाषेमध्ये उमटत असतात. त्यामुळेच भाषा ही सामाजिक विषमतेची आणि त्या विषमतेच्या विरोधातील संघर्षाचीदेखील भूमी ठरते. दैनंदिन जगण्याच्या व्यवहारामध्ये येणाऱ्या परिस्थितीला सामोरे जाण्यासाठी मनुष्य जी धडपड करत असतो, त्यामध्ये भाषिक वाटाघाटीचा समावेश होतो. भाषिक वाटाघाटी याचा

अर्थ भाषिक व्यवहारामध्ये बोलणाऱ्याला अभिप्रेत असलेला अर्थ, ऐकणाऱ्याची तो अर्थ समजून घेण्याची प्रक्रिया, त्यातून त्याला लागणारा अर्थ, ऐकणाऱ्यावर होणारा परिणाम यांमधील तफावतीबाबतच्या अंत:स्थ वाटाघाटी. बहुतेक वेळा या वाटाघाटी शब्दांच्या वापराबद्दल व शब्दांच्या अर्थाबद्दलच्या असतात. उदाहरणार्थ, 'निषेध', 'संघर्ष', 'अधिकार' या शब्दांचा अर्थ स्त्रियांसाठी, पुरुषांसाठी, शोषितांसाठी, शोषकांसाठी वेगळा असतो. (सध्या शेतकऱ्यांचे जे आंदोलन दिल्लीच्या सीमेवर सुरू आहे, त्यामध्ये 'बाजारपेठ', 'आर्थिक स्वातंत्र्य', 'विकास', 'संघर्ष' अशा शब्दांचा शेतकऱ्यांसाठीचा अर्थ आणि शासनाने लावलेला अर्थ यामधील तफावत आणि त्याबद्दलच्या वाटाघाटीची प्रक्रिया स्पष्टपणे दिसून येत आहे.) स्त्रियांचा स्वतःच्या देहावरचा अधिकार व पुरुषाला 'नाही' म्हणण्याची मुभा याबद्दल आपल्या समाजात झगडा चालू आहे. त्यामुळे स्त्रियांनी दिलेल्या नकाराचा अर्थ काय आणि नकाराची व्याप्ती काय? - उदाहरणार्थ, एखादी स्त्री वैवाहिक बंधनाच्या अंतर्गत, आपल्या पतीला नकार देऊ शकते की नाही, याविषयीचा संघर्ष आपण पाहू शकतो. हा संघर्ष एकाच वेळी सामाजिक आणि भाषिक पातळीवर चालू असतो. त्यामुळे भाषिक वापर गतिशील व सतत परिवर्तनीय असतो, चिरस्थायी नसतो. म्हणूनच भाषिक वापर व त्याची गतिशीलता आणि त्यांचा सामाजिक प्रक्रियांशी असलेला संबंध जवळून समजून घेणे हे भाषाभ्यासक, चळवळींमधील कार्यकर्ते, जनसामान्य अशा सर्वांसाठीच फार महत्त्वाचे आहे. या भूमिकेमधून प्रस्तुत लेखामध्ये आम्ही भाषिक वापर आणि लैंगिक भेद यातील संबंधाची चर्चा करत आहोत. गेल्या काही दशकांमध्ये भाषाविज्ञानामध्ये या संदर्भात करण्यात आलेल्या काही महत्त्वाच्या मांडणींचा आढावा आम्ही येथे घेत आहोत.

२. भाषिक वापराच्या पद्धती (भाषिक वर्तन) व लैंगिक भेद

२.१. भाषिक वर्तनाविषयीच्या काही धारणा

एकाच समाजातील स्त्रिया आणि पुरुष एकच भाषा वेगवेगळ्या प्रकारे वापरतात, असे निरीक्षण अनेक भाषावैज्ञानिक आणि समाजवैज्ञानिकांनी-देखील नोंदविलेले आहे. सर्वसामान्य भाषकालासुद्धा स्त्रिया व पुरुष वेगळ्या प्रकारे बोलतात, अशी जाणीव असते. त्यातूनच स्त्रिया आणि पुरुषांच्या भाषिक वर्तनाबाबतच्या सामाजिक धारणा तयार होत असतात.

सर्वसामान्य भाषकांमध्ये स्त्रियांच्या आणि पुरुषांच्या भाषिक वर्तनाबद्दलच्या, त्यातील फरकाबद्दलच्या अनेक धारणा प्रचलित

असतात. पुरुषांपेक्षा स्त्रिया जास्त बोलतात. त्या आपापसात बोलताना एकमेकींचे संपूर्ण ऐकून न घेता मध्ये-मध्ये बोलतात. क्रॉस-टॉकिंग करतात. विषयाला फाटे फोडतात आणि मुद्देसूद बोलत नाहीत, अशा अनेक नकारात्मक धारणा मराठी-भाषक समाजात प्रचलित आहेत. त्याचबरोबर स्त्रिया नम्रपणे बोलतात. पुरुषांसारख्या आक्रमक पद्धतीने बोलत नाहीत, समोरच्या व्यक्तीचे म्हणणे पटले नाही, तर त्या गप्प बसतात पण वितंड करत बसत नाहीत. दुसऱ्याचे बोलणे पटकन उडवून लावत नाहीत, त्यांचे संभाषण सहकार्याच्या भूमिकेतून असते. विशेषतः स्त्रिया आपापसात एकमेकींना दुजोरा देत बोलत असतात. याउलट पुरुष आपापसात बोलताना स्पर्धेच्या भावनेतून, एकमेकांवर कुरघोडी करण्याचा प्रयत्न करत असतात. त्यांना आपला मुद्दा ठामपणे मांडून, पटवून देऊन बाजी मारायची असते, इ. धारणासुद्धा समाजात दिसून येतात. यातील अनेक धारणा केवळ मराठी-भाषक समाजापुरत्या मर्यादित नाहीत, तर अनेक पुरुषसत्ताक समाजांमध्ये स्त्री-पुरुषांच्या भाषिक वर्तनाबद्दल असेच काही समज रुळलेले आहेत.

स्त्री-पुरुषांच्या भाषिक वर्तनाबद्दलच्या या धारणा समाजातील स्त्रीत्वाच्या आणि पुरुषत्वाच्या संकल्पनांचे प्रतिबिंब असतात. त्या धारणांमधूनच समाजाचा लैंगिक भूमिकांबद्दलचा दृष्टिकोन उघड होत असतो. त्यातूनच स्त्रियांनी कसे वागावे याचबरोबर कसे बोलावे, कुठे बोलावे किंवा बोलू नये, याचे संकेतही समाजात घडत असतात आणि पुढे संक्रमित केले जात असतात, याविषयीची चर्चा पुढे येईलच. पण भाषिक वर्तनाबद्दलच्या या धारणा वास्तविक किती आणि मिथ्या किती हादेखील प्रश्न आहे. जर स्त्री व पुरुष वेगवगेळ्या प्रकारे बोलत असतील, तर ते फरक नेमके काय आहेत आणि तसे फरक का आहेत, हे प्रश्नदेखील उपस्थित होतात. सत्तर-ऐंशीच्या दशकापासून जगात ठिकठिकाणी उभ्या राहिलेल्या स्त्रीवादी चळवळींच्या पार्श्वभूमीवर भाषाविज्ञानात या प्रश्नांकडे स्पष्ट आणि जाणीवपूर्वक लक्ष दिले गेले. त्यासुमारास रॉबिन लॅकॉफ या भाषावैज्ञानिकाने 'स्त्रियांच्या भाषे'बाबत अभ्यासपूर्ण आणि प्रभावी मांडणी केली (१९७३).

२.२. स्त्रियांची भाषा

लॅकॉफ यांनी समाजातील भाषिक वैविध्याकडे लक्ष वेधताना 'स्त्रियांच्या भाषेची' स्वतःची अशी खास वैशिष्ट्ये असतात अशी भूमिका मांडली. त्यांच्या मते, शब्दांची निवड, शब्दसंपत्ती, इतकेच नव्हे,

तर व्याकरणाच्या पातळीवरही स्त्रियांची भाषा त्याच समाजातील पुरुषांपेक्षा वेगळी असते (लॅकॉफ १९७३). लॅकॉफ यांची ही निरीक्षणे अमेरिकेतील इंग्रजी भाषक (गोऱ्या) समाजातील भाषिक वापराबाबत असली, तरी अशी समांतर उदाहरणे मराठीसारख्या इतर अनेक भाषांमध्येही सहज सापडतात. लॅकॉफच्या अभ्यासातून पुढे येणाऱ्या 'स्त्रियांच्या भाषे'च्या काही वैशिष्ट्यांची यादी ओ'बार आणि अटकिन्स (१९८०) यांनी दिली आहे. त्यांतील काही वैशिष्ट्यांचा मराठीच्या संदर्भात विचार करू.

(१) लॅकॉफच्या मते, अमेरिकी गोऱ्या समाजातील स्त्रियांच्या शब्दसंपत्तीमध्ये रंगांच्या छटांमध्ये सूक्ष्म फरक करणारे mauve, magenta असे अनेक शब्द असतात, तर पुरुष रंगांचे फार ढोबळ वर्गीकरण करतात (१९७३: ४९). मराठीमध्ये राणी रंग, किरमिजी, चटणी रंग असे शब्द सहसा पुरुषांपेक्षा स्त्रियांच्या तोंडी अधिक आढळतात.

(२) मराठीतील काही शब्द खास स्त्रियांच्या तर काही शब्द खास पुरुषांच्याच बोलण्यात आढळतात. उदा. 'बाई ग' सारखी उद्गारदर्शके स्त्रियांच्या बोलण्यात येतात, तर 'साला', 'खतरनाक', अशा शब्दांचा वापर एखादी भावना किंवा मत जोरकसपणे व्यक्त करण्यासाठी (जसे: *"काय सालं भारी चित्र आहे!"*) पुरुष अधिक करतात.

(३) *अ. काल किनई आम्ही सिनेमाला गेलो होतो.*
ब. *काल ना, आम्ही सिनेमाला गेलो होतो.*
क. *काल आम्ही सिनेमाला गेलो होतो.*
वरील तीन वाक्यांपैकी (अ) वाक्य हे केवळ एखाद्या स्त्रीनेच उच्चारले असणार अशी मराठी भाषकांची खात्री असते. इतर दोन्ही वाक्ये स्त्री-पुरुष दोघेही बोलू शकतात. त्यातही, या वाक्यांच्या तुलनेत, (क) वाक्य पुरुषाने म्हटलेले असण्याची शक्यता अधिक वाटते. 'किनई' सारखे काही शब्द विशिष्ट अर्थाने (जसे इथे नव्या माहितीकडे लक्ष वेधण्यासाठी) फक्त स्त्रियांच्याच भाषेमध्ये येतात.

(४) स्त्रियांच्या बोलण्यात 'खूपच', 'अगदी' असे पराकर्ष-दर्शक शब्द जास्त प्रमाणात आढळतात. उदाहरणार्थ, *"कालचं नाटक छान /*

खूप छान होतं" हे वाक्य एखाद्या स्त्रीने किंवा पुरुषाने बोललेले असू शकते. पण त्याच संदर्भात *"कालचं नाटक अगदी खूपच छान होतं"* हे वाक्य मात्र एखाद्या स्त्रीने उच्चारले असण्याची शक्यता अधिक असते.

(५) स्त्रियांच्या बोलण्यात शब्द जणू अधोरेखित करण्यासाठी त्यांवर विशेष जोर देऊन बोलण्याची पद्धत आढळते. आठवून पहा: मराठी साहित्यात अनेकदा स्त्रियांचे संवाद दाखवताना "कित्ती गोऽड!" असे लेखन आढळते. 'कित्ती' मधील 'त'चे द्वित्व आणि 'गोड' मधील लांबलेला स्वर ही दोन्ही शब्दांवर जोर देण्यातून आलेली वैशिष्ट्ये स्त्रियांच्या भाषेतच आढळतात. पुरुषांच्या तोंडी येणाऱ्या संवादाचे असे लेखन मराठी साहित्यात आढळणार नाही.

(६) लॅकॉफने नोंदविले आहे की, स्त्रिया tag question किंवा प्रश्नपुच्छाचा वापर अधिक प्रमाणात करतात. मराठीच्या संदर्भात विचार करतानासुद्धा असेच दिसून येते. त्यामुळे, स्त्रिया बोलताना 'विनाकारण' इतरांची साक्ष काढतात किंवा दुजोरा मिळवायचा प्रयत्न करतात, असे वाटते. उदाहरणर्थ, "आज रस्त्याला फारच गर्दी होती, नाही? / हो की नाही?"

(७) प्रश्नपुच्छाचा वापर हे स्वतःकडे नम्रपणा घेण्याचे एक साधन असू शकते. एकंदरीतच स्त्रियांची भाषा अति-नम्रतापूर्ण असते (लॅकॉफ १९७३: ५६). थेट "Close the door!" अशी आज्ञा किंवा "Please close the door." अशी विंनती करण्यापेक्षा त्या अधिक नम्रपणे प्रश्नांच्या रूपात विंनती करतात. जसे, "Will you please close the door?" किंवा "Would you be so kind as to close the door?" प्रश्नरूपात केलेल्या विंनतीमध्ये समोरच्या व्यक्तीला विनंतीला नकार देण्याची मुभा असल्याचा भास होतो. थेट आज्ञा किंवा थेट विनंतीमध्ये तशी मुभा असत नाही. त्यामुळे प्रश्नरूपातील विनंती जास्त विनम्र असते.

(८) स्त्रिया सार्वजनिक ठिकाणी, सभेत, चर्चासत्रात बोलताना, विशेषतः प्रश्न विचारताना थेटपणे बोलण्याऐवजी लांबचा

वळसा घेऊन, "पोकळ" शब्दप्रयोग (empty expressions/ fillers) बोलतात. जसे, "It's sort of hot in here", "I'd kind of like to go." मराठीमध्ये समोरच्या व्यक्तीच्या (विशेषतः पुरुष वक्त्याच्या) बोलण्याचे खंडन करतानाही, स्त्रिया अनेकदा "*मला कदाचित नीट लक्षात नसेल आलं, पण ...*" अशी सुरुवात करतात. तसे करण्याने, स्वतःकडे कमीपणा घेऊन, आधीच माफी मागून टाकली, की समोरच्या व्यक्तीला केलेल्या प्रतिवादाची धार कमी करता येते (पुन्हा नम्रता!). मुळात अशा चर्चासत्र किंवा सभांमधील प्रश्नोत्तरांमध्ये, खुल्या चर्चेमध्ये पुरुषांच्या तुलनेत स्त्रियांचा सहभाग कमी दिसून येतो. त्यातही, स्त्रियांनी विचारलेले प्रश्न वक्त्याचे म्हणणे अधिक स्पष्टपणे समजून घेण्यासाठी, त्याची मांडणी पुढे नेण्यासाठी उपस्थित केलेले असतात, वक्त्याच्या मताचे खंडन करण्यासाठी स्त्रिया क्वचितच प्रश्न उपस्थित करतात.

(९) स्त्रिया अनेकदा ठामपणे विधाने करण्याचे टाळतात.उदा: "*त्याची पिशवी चामड्याची होती*" असे म्हणण्याऐवजी "*त्याची पिशवी चामड्याची होती वाटतं.*" असे म्हणतात. 'वाटतं'ची अशी जोड पुरुषांपेक्षा स्त्रियांच्या भाषेत सापडण्याची शक्यता अधिक आहे.

अर्थात, स्त्री-पुरुषांच्या भाषेमधले हे फरक भाषिक वर्तनातील कल दाखवतात. म्हणजे, पुरुष कधी प्रश्नपुच्छ, पराकर्ष-दर्शक विशेषणे ही विविध भाषिक साधने (linguistic strategies) वापरतच नाहीत, किंवा 'वाटतं'ची जोड देऊन मोघम विधान करतच नाहीत असे नव्हे. पण ही वैशिष्ट्ये वापरण्याकडे स्त्रियांचा कल अधिक दिसून येतो.

स्त्रिया व पुरुषांच्या बोलण्यात असे फरक का आढळतात, हा प्रश्न मात्र महत्त्वाचा. लॅकॉफच्या मते, स्त्रियांच्या भाषेमध्ये ही वैशिष्ट्ये समाजातील त्यांच्या दुय्यम स्थानातून येतात. समाजात स्त्रियांना एक सुजाण व्यक्ती म्हणून फारसे गांभीर्याने घेतले जात नाही, त्यामुळे त्यांच्या बोलण्यामध्ये थेटपणाचा, ठामपणाचा अभाव असतो. विशेषणे व पराकर्ष-दर्शक शब्दांचा अधिक वापर करून जणू स्त्रिया आपल्या मताचे महत्त्व किंवा खरेपणा जास्त तीव्रतेने पटवून देण्याचा प्रयत्न करत असतात. त्यांच्या दुय्यम सामाजिक स्थानामुळे त्यांच्या भाषेत अति-नम्रता येते.

३. स्त्रियांची भाषा की दुर्बलांची भाषा?

तसे पाहता लॅकॉफची ही मांडणी सहज पटणारीही आहे आणि त्याचवेळी त्या मांडणीला छेद देणारी उदाहरणेही आपल्या आसपास सतत सापडत राहतात. ओ'बार आणि अटकिन्स यांनाही कोर्टामधील साक्षीदारांच्या भाषिक वर्तनाचा अभ्यास करताना असेच अपवाद आढळले (१९८०). त्यांच्या असे लक्षात आले की, सर्वच स्त्री-साक्षीदारांच्या बोलण्यात 'स्त्रियांच्या भाषे'ची वैशिष्ट्ये आढळतात असे नाही. शिवाय, बरेच पुरुष-साक्षीदार मात्र 'स्त्रियांच्या भाषे'त बोलतात. म्हणजेच स्त्रियांच्या आणि पुरुषांच्याही भाषिक वापरात अंतर्गत वैविध्य असते. म्हणजे मग 'स्त्रियांची भाषा'अशी काही व्यवस्था खरेच अस्तित्वात आहे का? वरवर पाहता, लॅकॉफच्या मांडणीला छेद बसतो आहे. पण ओ'बार आणि अटकिन्स यांच्या असे निदर्शनास आले, की या अंतर्गत वैविध्यातही काही सुसंगती आहे. ज्या स्त्रिया उच्चशिक्षित आहेत, ज्यांना समाजात काही प्रतिष्ठा आहे आणि ज्यांना कोर्टामध्ये तज्ज्ञ-साक्षीदार म्हणून खास निमंत्रित केलेले आहे, अशा स्त्रियांच्या साक्षीमध्ये 'स्त्रियांच्या भाषे'ची वैशिष्ट्ये फारशी आढळली नाहीत. मात्र सर्वसामान्य साक्ष देण्यासाठी आलेल्या सामान्य स्त्रिया, गृहिणी यांच्या बोलण्यात ही वैशिष्ट्ये मोठ्या प्रमाणात आढळून आली. तसेच जे पुरुष कमी शिकलेले आहेत, निम्न आर्थिक स्तरातील आहेत, दुय्यम स्वरूपाची कामे करतात अशा पुरुषांच्या बोलण्यातही स्त्रियांच्या भाषेचीच वैशिष्ट्ये मोठ्या प्रमाणात दिसली, तर अधिकाराची कामे करणाऱ्या, प्रतिष्ठित, किंवा तज्ज्ञ म्हणून साक्ष देण्यास आलेल्या पुरुषांच्या बोलण्यात ती वैशिष्ट्ये फारशी दिसली नाहीत. म्हणजेच, स्त्रियांच्या भाषेच्या वैशिष्ट्यांचा उगम समाजातील त्यांच्या दुय्यम स्थानामध्ये आहे, या लॅकॉफच्या म्हणण्याला ओ'बार आणि अटकिन्स यांच्या अभ्यासातून या निष्कर्षाला दुजोराच मिळत होता. ओ'बार व अटकिन्स यांनी असे मांडले आहे की, 'स्त्रियांची भाषा' ही खऱ्या अर्थाने फक्त 'स्त्रियांची' नसून समाजातील 'दुर्बलांची भाषा' आहे (१९८०). भाषेत अशी काही विशिष्ट वैशिष्ट्ये असणे हे ती भाषा वापरणाऱ्या व्यक्तीच्या सामाजिक दुर्बलतेचे, शोषित असण्याचे निदर्शक आहे. त्यामुळे केवळ स्त्रियाच नाही, तर कष्टकरी वर्गातील स्त्री-पुरुष, दलित स्त्री-पुरुष यांच्याही भाषिक व्यवहारात 'स्त्रियांच्या भाषे'ची वैशिष्ट्ये वेगवेगळया प्रमाणात दिसून येतात. याचाच अर्थ ही भाषिक वैशिष्ट्ये जैविक लिंगभेद (sex-difference) नाही, तर सामाजिक लैंगिक भूमिकांमधला भेद व विषमता (gender

difference and inequality) दाखवत असतात. किंबहुना, भाषेतील या अंतर्गत वैविध्यामध्ये समाजातील सत्तासंबंधांचे प्रतिबिंब पडत असते. हे सत्तासंबंध अत्यंत गुंतागुंतीचे, बहुपेडी असतात, त्यात एकाच वेळी लिंग, जात, वर्ण, वर्ग असे अनेक घटक कार्यरत असतात.

स्त्रियांचे 'स्त्री' म्हणून किंवा दलितांचे 'दलित' म्हणून जे सामाजीकरण होत असते, त्याचे प्रतिबिंब भाषिक वर्तनातील वैविध्यामध्ये पडत असते. याच सामाजीकरणाच्या प्रक्रियेतून समाजातील लैंगिक भूमिकांबद्दलच्या धारणांचे पडसाद भाषेत उमटत असतात. लॅकॉफनेदेखील स्त्रियांच्या भाषिक वर्तनामागील सामाजीकरणाच्या प्रक्रियेविषयी लिहिले आहे. लहान मुले व मुली कोणते खेळ खेळतात, कशाप्रकारे खेळतात इथपासूनच आदर्श स्त्री व आदर्श पुरुष म्हणून मुलांची जडणघडण समाजात केली जात असते. मुली घराच्या आत किंवा घराच्या परिसरातील मर्यादित जागेत खेळतात, तर पुरुषांना जास्त मोकळया, खुल्या जागेत खेळायची मुभा असते. मुले स्पर्धात्मक खेळ जास्त खेळतात, ज्यात कोणीतरी जिंकणारे असते, कोणाला तरी हरावे लागते आणि जिंकण्यासाठी चतुरपणे धोरणे आखावी लागतात. मुलींच्या खेळात हार-जीत असतेच असे नाही. भाषिक वर्तनाबाबतही मुले व मुलींची जडणघडण वेगवेगळया पद्धतीने होत असते. सुरुवातीला आईच्या सान्निध्यात वाढत असल्यामुळे मुले व मुली दोन्ही स्त्रियांच्या भाषेचा वापर करत असतात. पण हळूहळू मुलांना व मुलींना कसे बोलावे किंवा बोलू नये, याचे वेगवेगळे धडे मिळू लागतात. लॅकॉफच्या मते, लहानपणापासून स्त्रियांना समाजात गांभीर्याने न घेतले गेल्याने, दुय्यम वागणूक मिळाल्यामुळे त्यांची भाषा 'स्त्रियांची भाषा' बनत जाते. स्त्रियांनी नम्र असावे, कमी बोलावे, मोठ्यांचा व नातेवाईकांचा आदर राखावा (त्यांना उलट प्रश्न करू नयेत), कोणाला दुखावू नये, सर्वांना सांभाळून घ्यावे अशा कल्पनांमधून स्त्रियांची बोलण्याची पद्धत घडवली जात असते. तसेच पुरुषीपणाच्या धारणांमधून पुरुषांची भाषा वेगळी घडवली जात असते. शिवाय भाषेच्या विशिष्ट प्रकारच्या वापराने अशा सामाजीकरणाला हातभारही लागत असतो आणि आदर्श स्त्रिया आणि आदर्श पुरुषांच्या कल्पना, stereotype रुजण्यासही मदत होत असते. त्यातून लैंगिक विषमता आणि त्यामागील सत्तासंबंध पुन्हा पुन्हा घडत-बिघडत असतात.

सामाजीकरणाच्या या प्रक्रियेमुळे स्त्रियांची भाषादेखील पुरुषांच्या भाषेच्या तुलनेत दुय्यम आणि उणी असल्याचा ग्रह समाजात मूळ धरतो.

आणि स्त्रियांची 'उणी भाषा' जेथे 'अनुचित' ठरते अशी सार्वजनिक जीवनातील अनेक क्षेत्रे स्त्रियांसाठी आपसूकच बंद होतात. परिवर्तनाच्या ओघात अशी क्षेत्रे व अवकाश व्यापताना स्त्रियांना अधिक कडवा संघर्ष करावा लागलेला आहे. उदाहरणार्थ, महाराष्ट्रात सार्वजनिक सभा व चर्चांमध्ये स्त्रियांना बोलण्याची मुभा नसे. त्यांना बोलण्याची संधी मिळू लागली ती वक्ता म्हणून. पण आजही सार्वजनिक कार्यक्रमांमध्ये कोणत्या भूमिका स्त्रियांच्या वाट्याला अधिक सहजपणे येतात ते पाहण्याजोगे असते. कार्यक्रमाचे सूत्रसंचालन / निवेदन करण्यासाठी तसेच मुलाखतकार म्हणून स्त्रियांची नेमणूक जास्त सहजपणे होते. जेव्हा मुलाखतकाराला पाहुण्या व्यक्तीला बोलते करायचे असते, तेव्हा मुलाखतकाराने त्या पाहुण्याला योग्य ठिकाणी दुजोरा देण्याची, त्याच्या मताचा प्रतिवाद न करता प्रश्न विचारण्याची अपेक्षा असते. संभाषणामध्ये सांभाळून घेणारी, आपल्याकडे दुय्यमत्व घेणारी स्त्रियांची भाषा याठिकाणी चपखल कामी येते. मात्र काही मुलाखती खंडन-मंडन स्वरूपाच्या असतात. अशा मुलाखतींमध्ये पाहुण्याच्या मताची चिकित्सा करत, खंडन करत, त्याला बोलते करायचे असते. अशा मुलाखतींमध्ये मात्र प्रश्नकर्त्याच्या भूमिकेत पुरुषांना प्राधान्य दिले जाते. मुख्य वक्ता म्हणून किंवा कार्यक्रमाचे अध्यक्ष म्हणून पुरुषांच्या तुलनेत स्त्रियांना बोलावले जाण्याचे प्रमाण कमी आहे. एखाद्या पुरुष साहित्यिकाची, राजकारण्यांची 'उत्तम वक्ता'म्हणून स्वतंत्र खास ओळख करून दिली जाते, तशी किती स्त्री-साहित्यिकांची व स्त्री-राजकारण्यांची करून दिली जाते? 'सभेत कसे बोलावे' यासारख्या विषयांवरील पुस्तकांमध्ये उत्तम वक्ता म्हणून किती स्त्री-वक्त्यांची नावे येतात?

पुढे हेही लक्षात घेण्याजोगे आहे की, साहित्यिक, समीक्षक, सामाजिक चळवळींमधल्या नेत्या-कार्यकर्त्या, अकादमीय क्षेत्रातल्या संशोधक-अभ्यासक अशा ज्या स्त्रियांना आज असा मान दिला जातो, त्यांच्या वक्तृत्वकलेमध्ये 'स्त्रियांच्या भाषे'ची वैशिष्ट्ये फारशी आढळत नाहीत. सर्वसाधारणपणे या स्त्रिया (पुरुषांप्रमाणे) संथ सुरात, मध्यम किंवा खालच्या पट्टीत, स्वरात फार चढ-उतार न करता आणि मुख्य म्हणजे 'सरळ'चेहेऱ्याने, चेहेऱ्यावर मुद्दाम हसू ठेवण्याचा प्रयत्न न करता बोलतात. याउलट निवेदिका, सूत्रसंचालन करणाऱ्या स्त्रियांकडून नेमके विरुद्ध प्रकारचे बोलणे अभिप्रेत असते. त्या सहसा प्रसन्न चेहेऱ्याने, चेहेऱ्यावर मंदस्मित बाळगत, मुख्य कार्यक्रमातील चांगले काय ते टिपत आणि प्रेक्षक-श्रोत्यांशी प्रत्यक्ष

संवाद साधल्याप्रमाणे बोलत असतात. स्त्रियांनी नम्र असावे, आपल्या वागण्याबोलण्याने आसपास प्रसन्नता आणावी, त्या सौंदर्यासक्त असतात आणि त्यांनी सगळयामधील चांगले पैलू शोधावेत, अशाप्रकारच्या स्त्री-विषयक सामाजिक धारणांमधून त्यांनी कसे बोलावे याचे संकेत ठरत असतात. त्यामुळे निवेदनासारखे facilitating कार्य त्यांच्याकडे सहज चालून येते. अकादमीय क्षेत्र, संशोधन क्षेत्र याठिकाणी आवश्यक मानली जाणारी वस्तुनिष्ठता अ-भावनिकरीत्या बोलण्यातून म्हणून आवाजात फार चढ-उतार न करता दाखवली जाते. तसेच, संथ सुरात, खालच्या पट्टीत बोलून जणू विषयाचे आणि वक्त्याचेही गांभीर्य ठसवले जात असते. ही वैशिष्ट्ये 'स्त्रियांच्या भाषे'त साधारणपणे दिसून येत नसल्याने, या क्षेत्रातील स्त्रियांना आपले भाषिक वर्तन बदलावे लागते. एखाद्या अकादमीय चर्चासत्रात आपले संशोधन मांडताना जर एखादी स्त्री-अभ्यासक हसत-हसत, हातवारे करत, मान डोलावत बोलू लागली, तर एक 'अभ्यासक' म्हणून तिला गांभीर्याने घेतले जाण्याची शक्यता कमी होते. याचे आणखी एक उदाहरण म्हणजे कॉलेज-विद्यापीठांचे परिसर आणि कॉलेज कट्ट्यावरचा भाषिक व्यवहार. आज शहरी भागातल्या कॉलेजकट्ट्यांवर मुलांबरोबर मुलींचाही वावर असतो आणि अशा ठिकाणी मुलींच्या तोंडी "*कसला भारी सिनेमा होता*" असे उदगार, "*च्यायला*", "*खतरनाक*" अशी विशेषणे परार्कष-दर्शक म्हणून सर्रास येतात आणि ते खटकतही नाही. मुलींची देहबोलीही अधिक खुली असते. कॉलेज-कट्ट्यासारखा खुला, मुक्त करणारा अवकाश आपलासा करताना मुलींना मुलांची भाषा आत्मसात करावी लागते. अर्थात, ही भाषादेखील कट्ट्यावरच त्यांना सहज उपलब्ध होते.

भाषिक वर्तनातील असे बदल कधी कधी आपसूक, नकळत होतात. पुरुषप्रधान समाजात आपले स्थान निर्माण करायचे असेल, तर आपल्या भाषेतील अतिनम्रता, नमते घेण्याची वृत्ती, ठामपणाचा अभाव, मोघमपणा यांना आपोआपच तिलांजली दिली जाते, तर कधी असे बदल जाणीवपूर्वक करण्यात येतात. याबाबतीत ब्रिटनच्या पहिल्या महिला पंतप्रधान मार्गारेट थॅचर यांचे उदाहरण प्रसिद्धच आहे. पंतप्रधानपदी निवड झाल्यानंतर एका स्त्रीला आपली नेता म्हणून इतर मंत्र्यांनी व संसदपटूंनी गांभीर्याने घ्यावे, यासाठी थॅचर यांनी कसे बोलावे याचे रीतसर प्रशिक्षण घेतले होते. त्यावेळी त्यांच्या सल्लागाराने आवाजात जास्त चढ-उतार न करता, खालच्या पट्टीत, एकसुरी पद्धतीने बोलण्याचा सल्ला दिला होता. युरोप-अमेरिकेसारख्या ठिकाणी

एकेकाळी स्त्रियांसाठी 'ठामपणे कसे बोलावे' (assertiveness training) याचे अनेक प्रशिक्षणवर्ग सुरू झाले होते आणि अनेक स्त्रीवादी संघटना अशा प्रशिक्षणाचा पुरस्कार करत असत (कॅमरून २०१२).

४. भाषिक वर्तन, लैंगिक विषमता आणि सत्तासंबंध

भाषिक वर्तनामध्ये बदल केल्याने स्त्रियांना अनेक संधी, अनेक अवकाश खुले झाले, हे खरे. बऱ्याच क्षेत्रांत "आज स्त्रिया पुरुषांच्या खांद्याला खांदा लावून नव्हे, पुरुषांपेक्षा चार पावले पुढेच चालत आहेत" हे एव्हाना घासून गुळगुळीत झालेले कौतुकाचे विधानही ऐकू येऊ लागले. त्यामुळे स्त्रियांची वाटचाल समतेच्या दिशेने एक पाऊल पुढे झाली हेही खरे. पण अधिक खोलात जाऊन पाहिले, तर असे भाषिक बदल झाले तरी लैंगिक भूमिकांबद्दलच्या सामाजिक धारणा आणि त्यामागील सत्तासंबंधाना मूलभूत पातळीवर फार धक्का बसलेला दिसत नाही. भाषिक वर्तनातील बदलांमुळे फक्त काही स्त्रिया अधिकाराच्या किंवा सत्तेच्या स्थानापर्यंत पोहोचत आहेत; पण सत्ता असलेले आणि दुर्बल, दडपलेले घटक हे द्वैत तसेच राहते. शिवाय लैंगिक भूमिकादेखील कायम राहिलेल्या दिसतात. नवनव्या क्षेत्रांमध्ये यशस्वी झालेल्या स्त्रिया, मोकळेपणाने स्त्री-पुरुषांच्या मिश्र गटात मोकळेपणाने वावरणाऱ्या स्त्रिया, आग्रही ठाम भूमिका घेणाऱ्या स्त्रिया, समाजातल्या प्रचलित लिंग-भेदाच्या धारणांना छेद देत वाटचाल करत असतात आणि हे त्यांचे मोठेच कर्तृत्व आहे. पण त्या एका परीने अपवादात्मक राहतात. त्या 'टिपिकल' स्त्रिया नाहीत यातच त्यांच्याविषयीचे कौतुक सामावलेले असते किंवा त्या 'स्त्री असूनही' अशा क्षेत्रांत उत्तम कामगिरी करत आहेत याचे समाजात कौतुक असते. कॉलेजकट्ट्यावर मुक्तपणे वावरणाऱ्या मुलींच्या बाबतही हे दिसून येते. आपली मुलगी/ मैत्रीण बिनधास्त आहे, मुलासारखीच आहे, 'टिपिकल बायकी'नाही असे या मुलींबद्दलची मते असतात. शिवाय त्यांच्याकडे "अजून मोठ्या होत असलेल्या मुली"म्हणून पाहिले जाते, 'स्त्रिया' म्हणून नाही. जणू त्या अजून स्त्रियांचे वागणे-बोलणे कसे असावे हे हळूहळू शिकण्याच्या प्रक्रियेत आहेत. याच मुली विवाहित स्त्रिया झाल्या की त्यांच्या वागण्या-बोलण्यात आणि त्यांच्या वागण्याबद्दलच्या समाजाच्या अपेक्षांमध्येही बदल होतो. 'कुछ कुछ होता है' सिनेमातल्या काजोलने साकारलेल्या अंजलीला आठवून पाहावे. कॉलेजमधली टॉमबॉयीश अंजली, प्रेमात पडल्यावर आणि लग्न करायच्या तयारीत असताना खासच 'स्त्री' बनत गेलेली दिसते. 'ओम

शांती ओशाना' या गेल्या काही वर्षांपूर्वीच येऊन गाजलेल्या मल्याळी भाषेतील सिनेमातही असेच चित्रण दिसते. मुलगा-मुलगी भेद न करणाऱ्या आई-वडिलांच्या लाडात वाढलेली, मुलांसारखी शीळ घालत, मोटारबाइक चालवत फिरणारी मुलगी, प्रेमात पडल्यावर प्रियकरापुढे पंजाबी ड्रेस घालून 'नीट' अवतारात येते, स्वयंपाक शिकू लागते, हळूहळू साडीतही शिरते. आणि मग आनंदाने मोटारबाइकवर प्रियकराच्या पाठी बसून जाते. तेव्हा तरुण मुलींनी मुक्तपणे वागलेले, मुलांच्या/पुरुषांच्या भाषेत बोललेले समाजाला 'चालते'. 'त्या मुली अजून लहान असल्यामुळे असे वागणे गांभीर्याने घेण्याची गरज नाही, त्या यथावकाश 'योग्य पद्धत' शिकतीलच, खेळकरपणा सोडून गंभीर, प्रगल्भ होतील,' असा समाजाचा आविर्भाव दिसतो. शिवाय, मुलींनी मुलांसारखे वागलेले चालते, पण मुलगा मुलींसारखे वागला तर? एखादा मुलगा जर मान वेळावत, हसतमुखाने "*आज किनई मी...*" असे बोलू लागला तर ते आजही समाजाला चांगलेच खटकते. शेवटी, लैंगिक विषमतेची झळ पुरुषांनाही बसते की! त्याशिवाय स्त्री व पुरुष असे परस्परविरोधी द्वंद्व उभे करून टिकवून ठेवणे शक्य नाही! तसेच, या लैंगिक भूमिकांमागचा सत्तासंबंधही कायम राहतो. सत्तास्थानी नसलेले सत्तेची भाषा शिकू व वापरू शकतात; तसे करून त्यांना सत्तेत सामीलही करून घेता येते. पण सत्तेतील घटकांनी दुर्बलांच्या भाषेत बोललेले चालत नाही, कारण तसे केल्याने प्रस्थापित सत्तासंबंधाना जास्त हादरा बसल्यासारखे वाटते.

म्हणजे, सामाजिक धारणा, लैंगिक विषमता आणि त्यामागील सत्तासंबंध समाजात अधिक अंत:स्थ असतात व सूक्ष्म पातळीवर कार्यरत असतात. ते समजून घेण्याकरिता भाषिक वर्तनाकडेही जास्त सूक्ष्मतेने बघावे लागते. कारण, कोणत्याही भाषेत भाषिक साधने कमी-जास्त प्रमाणात सारखीच असतात. मात्र या साधनांचे वितरण, वापर आणि त्यांचा परिणाम यांकडे अधिक सखोलपणे पाहिले पाहिजे. विशेषणांचा वापर, नम्र विनंती करण्यासाठी प्रश्नाचा वापर, विशिष्ट शब्दांचा वापर अशी सर्व भाषिक साधने स्त्री व पुरुष दोघेही वापरतात. 'स्त्रियांची भाषा' आणि 'पुरुषांची भाषा' हा फरक केवळ भाषिक साधनांच्या वापरातून नव्हे तर त्या साधनांचा परिणाम काय होतो, यामधून निर्माण होतो. त्यामुळे भाषा आणि सामाजिक विषमता यांचा सहसंबंध तपासून पाहताना, केवळ व्याकरणाच्या पातळीवरील साधन वैशिष्ट्यांकडे नाही तर त्यांच्या परिणामांकडे पाहावे लागते, अशी भूमिका टॅनन यांनी मांडली आहे (१९९३). उदाहरणार्थ, मोघमपणा हे स्त्रियांच्या

भाषेचे वैशिष्ट्य आहे आणि ते त्यांच्या सामाजिक दुय्यम स्थानांमधून येते, अशी मांडणी आपण बघितली. पण हाच मोघमपणा अधिकाराच्या पदावरील व्यक्तीकडूनही येऊ शकतो आणि अशा वेळेस त्याच मोघमपणाचा परिणाम वेगळा असतो. एखाद्या अधिकाऱ्याने मदत मागायला आलेल्या व्यक्तीला "*बघू या*" असे मोघम आश्वासन दिले, तर त्यातून त्या अधिकाऱ्याचे दुय्यमत्व नाही तर सत्तास्थानच प्रकट होते. समोरची व्यक्ती त्याचे काम करून द्यावे इतकी महत्त्वाची नाही आणि ती आपल्यावर अवलंबून आहे याची जाण त्या मोघमपणातून व्यक्त होते. तसेच उदाहरण मौनाचे आहे. दुर्बल घटकांचा आवाज दडपलेला असतो. त्यांना आपल्यावर झालेल्या अन्याय-अत्याचाराविषयी बोलणे अनेकदा संधी मिळाली तरी शक्य होत नाही. त्यामुळे मौन हे त्यांचे लक्षण बनून गेलेले असते. पण मौन केवळ दुर्बलतेमधूनच येते असे नाही. शोषितांऐवजी सत्तास्थानी असलेल्यांनी मौन बाळगले तर त्याचा परिणाम वेगळा होतो. उदाहरणार्थ, एखाद्या स्त्रीवर झालेल्या अत्याचाराविषयी ती मौन बाळगते ते ती अपमानित झाल्यामुळे, शरमिंदी झाल्याने किंवा दडपणाखाली. पण त्या अत्याचाराविषयी पोलीस-यंत्रणा, सरकारी यंत्रणा जेव्हा मौन बाळगतात, तेव्हा ते मौन सत्तेच्या स्थानातून आलेले असते. त्या मौनाचा अर्थ म्हणजे अत्याचाराला दिलेली मूक संमती ठरते आणि आधीच नाडलेले शोषित अधिकच दडपणाखाली येतात. टॅनन यांनी एक उदाहरण दिले आहे ते संभाषणातील व्यत्ययाचे (१९९३: १७५). सर्वसाधारण अशी धारणा आहे की, संभाषणामध्ये सत्तास्थानी असलेली व्यक्तीच समोरच्याचे बोलणे मधेच तोडून व्यत्यय आणते. दुय्यम स्थानावरच्या व्यक्तीला अशा प्रकारे व्यत्यय आणून, बोलण्याची संधी हिसकावून घेणे जमत नाही. त्यामुळे सहसा स्त्री-पुरुषांच्या मिश्र गटात पुरुष व्यत्यय आणतात, स्त्रिया नाही. पण टॅनन यांनी असे दाखवले आहे की, प्रत्यक्षात दोन्ही स्त्रिया व पुरुष व्यत्यय आणतात. फक्त, दोघांचेही व्यत्यय आणण्यामागील हेतू वेगळे असतात. पुरुष समोरच्याचे म्हणणे खोडून काढण्यासाठी, विरोध प्रकट करण्यासाठी व्यत्यय आणतात तर स्त्रिया समोरच्याला दुजोरा देण्यासाठी, सहमती दर्शविण्यासाठी व्यत्यय आणतात. याचाच अर्थ, भाषिक साधनांमधून नाही, तर त्यांच्या वापराचा परिणाम काय होतो, त्यातून सत्तासंबंध आणि सामाजिक विषमता आविष्कृत होत असते.

भाषिक वर्तनामागील सामाजिक संबंध समजून घेताना या गोष्टीचे सतत भान ठेवावे लागते की, भाषिक वर्तनांमधला फरक हा लैंगिक भूमिकांमधला

फरक आहे आणि या लैंगिक भूमिकांचे स्वरूप सामाजिक आहे. तत्त्वतः ही भूमिका सर्वमान्य असली, तरी प्रत्यक्ष व्यवहारात स्त्री-पुरुषांच्या जैविक फरकाचा संबंध त्यांच्या भाषिक वर्तनातील फरकाशी जोडला जातो. सहसा स्त्रियांचे सामाजीकरण 'स्त्री' म्हणून होते आणि सहसा स्त्रिया सामाजिकदृष्ट्या दुय्यमस्थानी असतात, त्यामुळे कळत-नकळत हे फरक जैविक पातळीवरच पाहिले जातात. पण भाषिक वर्तन आणि त्याच्या परिणामांमागे सामाजिक सत्तासंबंध आणि सामाजिक भूमिकांमधील भेद (social roles) असतात, याचे स्पष्ट भान ठेवले की भाषिक वर्तनाचे संकेत अपरिवर्तनीय आणि चिरस्थायी नसून स्थल-कालसापेक्ष आणि ते विशिष्ट भाषिक परिस्थितीत घडत असतात, हेही समजून घेणे सहजशक्य होते. भाषिक वर्तनातील कोणते बदल मूलगामी आहेत आणि कोणते वरवरचे आहेत, हेही समजून घेता येते.

५. भाषेचे दुपेडी चर्चाविश्व

भाषा, भाषिक व्यवहार आणि भाषिक साधनांचे वितरण ही सर्व समाजाच्या आतीलच व्यवस्था असते, त्यामुळे भाषिक वर्तन हेदेखील कोणाही व्यक्तीच्या एकूण वर्तनाचा, सामाजिक व्यवहाराचा एक भाग असते. कोणी, कसे वागावे या सामाजिक संकेतांचाच भाषिक संकेत हाही एक भाग असतो आणि त्यामुळे सामाजिक भूमिकांचा पडसाद भाषिक वर्तनात पडत असतो. त्या भाषिक संकेतांमार्फतच सामाजिक भूमिकांचे व धारणांचे पुनरुत्पादन होत असते. भाषिक वर्तन आणि सामाजिक व्यवस्था यांचा संबंध असा परस्परावलंबी, परस्परपूरक असतो. त्यामुळे, भाषिक वर्तनाच्या संकेतांमार्फत केवळ भाषिक व्यवहाराची घडी बसवली जात असते असे नाही, तर त्याचवेळी सामाजिक व्यवस्थेचीदेखील घडी बसवली जात असते. कॅमरून यालाच 'दुपेडी चर्चाविश्व' (Double Discourse) असे म्हणतात (२००३). भाषिक वर्तनांतून उत्पादित-पुनरुत्पादित होणारे सामाजिक संबंध विशिष्ट सामाजिक-आर्थिक व्यवस्थेतून तयार होणारे असतात.

कॅमरून यांच्या 'दुपेडी चर्चाविश्व'च्या संकल्पनेमुळे भाषा व समाज यांच्या संबंधांकडे परिवर्तनाच्या दृष्टीने पाहण्यामध्ये एक स्पष्टता येते. भाषिक वर्तन-व्यवहार यांचा संबंध सामाजिक-आर्थिक व्यवस्थेशी असल्यामुळे, बदलत्या सामाजिक-आर्थिक संरचनेमुळे भाषिक वर्तनाच्या संकेतांमध्येही कसे बदल होत जातात ते पाहता येते. त्यालाच आपण वर भाषिक संकेतांची 'स्थल-कालसापेक्षता' असे म्हटले. उदाहरणार्थ,

संभाषित

गेल्या काही दशकांमध्ये जागतिक अर्थव्यवस्था अधिकाधिक सेवाकेंद्री बनू लागली आहे. उत्पादनकेंद्री अर्थव्यवस्थेमध्ये शारीरिक श्रमाचे महत्त्व पाहता, पुरुषांचे स्थान मध्यवर्ती राहिले. पुरुषी पद्धतीचे व्यवहार, भाषिक वर्तन ही या व्यवस्थेमध्ये आवश्यक असणारी कौशल्ये होती. त्यामुळे, पुरुष उत्तम प्रशासक, उत्तम संवादक म्हणून गणले जात असत. या व्यवस्थेमध्ये स्थान निर्माण करण्यासाठी स्त्रियांना कडवी झुंज द्यावी लागली आणि वर पाहिल्याप्रमाणे, पुरुषी मानली गेलेली कौशल्ये- ठामपणा, आग्रहीपणा, आक्रमकता, अ-भावनिक व्यवहारीपणा इ. अंगीकारावी लागली. सेवाकेंद्री अर्थव्यवस्थेमध्ये उत्पादनापेक्षा उत्पादनाची जाहिरात आणि विक्री यांना महत्त्व येते. यासाठी लागणारी कौशल्ये स्त्रियांच्या ठायी अधिक असतात अशी धारणा आहे. एखाद्या विक्रेत्याचे भाषिक वर्तन आठवून पाहावे. त्याचे वागणे-बोलणे नम्र व आर्जवी असणे, समोरच्याशी व्यक्तिगत नाते प्रस्थापित करू पाहणारे असणे अपेक्षित आहे. जाहिरात आणि विक्रीसाठी भावनिक आवाहन आवश्यक ठरते. त्यामुळे आजकाल, बुद्ध्यांकाच्या बरोबरीने भावनिक बुद्ध्यांकाची (emotional intelligence) संकल्पना जोर धरू लागली आहे. स्त्रिया पुरुषांपेक्षा अधिक भावनाशील आणि भावनिकदृष्ट्या अधिक प्रगल्भ असतात, अशा धारणेतून आज स्त्रिया उत्तम प्रशासक असतात, उत्तम संवादक असतात असे मानले जाऊ लागले आहे. पुरुषी भाषिक वर्तनापेक्षा स्त्रियांचे भाषिक वर्तन जास्त श्रेष्ठ मानले जात आहे. हा भाषिक संकेतांमधला बदल होय. पण या बदलांमधून प्रचलित सामाजिक धारणा, लैंगिक-सामाजिक भूमिका आणि विषमता यांना किती धक्का बसतो आहे? बदलत्या सामाजिक-आर्थिक संरचनेनुसार एका लैंगिक भूमिकेपेक्षा दुसरी भूमिका अधिक उचित, अधिक श्रेष्ठ ठरते, पण तो काही मूलभूत बदल नव्हे. या बदलांमागे लैंगिक भूमिकांबद्दलच्या धारणा कायम राहिलेल्या दिसतात. म्हणजेच वरवर बदल झाल्यासारखे वाटले, तरी भाषिक वर्तनाचे संकेत आणि सामाजिक व्यवस्था स्थितिशील राहते. सामाजिक समतेकडे वाटचाल करताना या सामाजिक भूमिकांबद्दलच्या धारणा व संकल्पना, सत्तासंबंध यांवर घाव घालणे गरजेचे आहे. 'दुपेडी चर्चाविश्व'चा अर्थ असा की प्रचलित सामाजिक व्यवस्थेतील परिवर्तन केवळ भाषेच्या पातळीवर होऊन चालणार नाही, तसेच केवळ सामाजिक स्तरावरचा संघर्षही पुरेसा पडणार नाही. या दोन्ही क्षेत्रांमध्ये परस्परपूरक परिवर्तन आवश्यक ठरते.

६. समारोप

भाषा आणि लैंगिक भेद यांच्या संदर्भातील मांडणीमधून काही ठळक मुद्दे समोर येतात:

(१) स्त्री-पुरुष यांच्या भाषिक वर्तनांमधील भेदाचा संबंध सामाजिक उतरंडीतील त्यांच्या स्थानाशी असतो. हा फरक अंगभूत स्वरूपाचा नाही, व स्त्री-पुरुषांमधील त्यांच्या जैविक फरकाशी संबंधित नाही.

(२) याचाच अर्थ, लिंगभेदावर आधारित भाषिक वर्तन हे एकूण सामाजिक सत्तास्थानी असणारे घटक आणि दुर्बल घटक यांच्यातील भाषिक वर्तनाचाच एक भाग आहे.

(३) तसेच, सामाजिक व्यवस्थेतील बदलांनुसार भाषिक व्यवस्थेतही बदल होत असतो.

त्यामुळे, भाषा आणि लैंगिक भेदाचा संबंध साकल्याने समजून घेण्यासाठी सामाजिक परिस्थिती, त्या परिस्थितीमधील भाषेची भूमिका आणि त्या भूमिकेचा भाषकांवर होणारा परिणाम या सर्वांची सखोल चिकित्सा करावी लागते. अशी चिकित्सा करण्यासाठी वेगवेगळ्या परिस्थितींमध्ये, सामाजिक-सांस्कृतिक अवकाशांमध्ये भाषेचा वापर कसा होतो, याचे सूक्ष्म निरीक्षण करून तपशीलवार वर्णन व विश्लेषण करण्याची आज गरज आहे. अशा विश्लेषणाशिवाय भाषा आणि लैंगिक भेदाच्या सहसंबंधाविषयी ठामपणे मांडणी करता येणार नाही. सामाजिक सत्तासंबंध अत्यंत गुंतागुंतीचे असतात, त्यात एकाच वेळी लिंग, जात, वर्ण, वर्ग असे अनेक घटक कार्यरत असतात. त्यामुळे भाषाव्यवस्थासुद्धा गुंतागुंतीची असते. तेव्हा लैंगिक भेदांबरोबरच हे सामाजिक घटक विचारात घ्यावे लागतात.

भाषा आणि समाज यांच्यातील हे बहुपेडी संबंध लक्षात घेता, समतेकडे वाटचाल करताना सामाजिक-आर्थिक आणि भाषिक या दोन्ही स्तरांवर परस्परपूरक संघर्षाची आवश्यकता स्पष्टपणे दिसून येते. तसेच एकूणच रंजलेल्या-गांजलेल्या सर्वच प्रकारच्या शोषित घटकांच्या युतीच्या शक्यताही उघड होतात.

संदर्भ :

१. कॅमरून, डेबोरा (२००३): 'जेन्डर अँड लँग्वेज आयडियॉलॉजिस', द *हॅण्डबुक ऑफ लँग्वेज अँड जेन्डर,* जेनेट होम्स व मिरियम मेयरहॉफ (संपा.), ब्लॅकवेल, ऑक्सफर्ड, पृ. ४४७ -४६७.

२. कॅमरून, डेबोरा (२०१२): *व्हर्बल हायजिन,* रुटलेज टेलर अँड फ्रान्सिस ग्रुप, लंडन व न्यू यॉर्क.

३. लॅकॉफ, रॉबिन (१९७३): 'लँग्वेज अँड विमेन्स प्लेस', *लँग्वेज इन सोसायटी,* अंक १.२, पृ. ४५-८०.

४. ओ'बार, विल्यम व अटकिन्स बोमन (१९८०): ' 'विमेन्स लँग्वेज' ऑर पॉवरलेस लँग्वेज'?', *विमेन अँड लँग्वेज इन लिटरेचर अँड सोसायटी,* सॅली मॅकॉनेल-जिनेट आणि इतर (संपा.), प्रेगर, न्यू यॉर्क, पृ. ९३-११०.

५. टॅनन, डेबोरा (१९९३). 'द रिलेटिविटी ऑफ लिंग्विस्टिक स्ट्रॅटेजिस: रिथिंकींग पॉवर अँड सॉलिडॅरिटी इन जेन्डर अँड डॉमिनन्स', जेन्डर *अँड कॉन्वर्सेशनल इन्टरॅक्शन,* डेबोरा टॅनन (संपा.), ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, ऑक्सफर्ड, पृ. १६५-१८८.

संभाषित

बदलता लवचीक स्त्रीवाद

संयोगिता ढमढेरे

पत्रकार व सामाजिक कार्यकर्ता
पुणे
mesanyogita@gmail.com

संपूर्ण मानवजातीबद्दलचा कोणताही विचार अनेक स्थित्यंतरे पार करीत असतो. स्त्रीवादही त्याला अपवाद नाही. राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक समानतेची मागणी करीत असताना स्त्रीची दास्यातून मुक्तता, तिच्यावर होणाऱ्या अन्याय-अत्याचार-हिंसाचारापासून बचाव, स्त्रीला समाजात समान स्थान, निर्णय घेण्याचा समान अधिकार आणि समान सहभाग, कामगार आणि माणूस म्हणून समान प्रतिष्ठा, अशा अनेक प्राथमिक आघाड्यांवर शतकाहून अधिक काळ स्त्रीवादाचा संघर्ष चालू आहे.

त्याचवेळी स्त्रीवाद केवळ स्त्रीच्याच भल्याचा नसून पितृसत्तेच्या काचातून सर्वांचीच सुटका करून एक न्याय्य, निर्भय, शांत, सकारात्मक, सर्वसमावेशक, प्रगतिशील समाजव्यवस्थेचे स्वप्न पाहतो. स्त्रीवादाच्या मांडणीत वर्ण-वर्ग-वंश-धर्म-जात-वय या आधारांवरील विषमतेचा त्याग आणि युद्धखोरी, नफेखोरीला विरोध आहे. स्त्रीवादात भौगोलिक, प्रादेशिक वेगळेपण आणि ओळख (identity) लक्षात घेऊन सर्वांना शिक्षण, आरोग्य, रोजगार आणि उत्कर्षाच्या संधींची समानता अभिप्रेत आहे. प्रत्येक जीवाला पोषक असे पर्यावरणरक्षण, संसाधनांचे समान वाटप, शाश्वत विकास, इत्यादी अंगांचा विचार स्त्रीवादाच्या वेगवेगळ्या शाखा करीत आहेत. कालपरत्वे स्त्रीवादाच्या मागण्या, शैली यात बदल होत गेला आहे. त्यातून अनेक प्रकारचे स्त्रीवाद अस्तित्वात आले आहेत. भारतात उदारमतवादी, क्रांतिकारी, सांस्कृतिक, समाजवादी, मार्क्सवादी, पर्यावरणवादी, दलित, बहुजन आणि आंतरशाखीय स्त्रीवादी चळवळीचे पडसाद उमटताना दिसतात. सध्या स्त्रीवादाचा चौथा टप्पा चालू आहे असे मानले जाते.

'स्त्री-पुरुष समानता' हा गाभा असलेल्या स्त्रीवादात व्यक्तीची स्त्री किंवा पुरुष ही ओळख हा कळीचा मुद्दा आहे. त्यामुळे लिंगभाव, लैंगिकता आणि लैंगिक ओळख यावर अव्याहत ऊहापोह चालू आहे आणि कालपरत्वे त्याचे नवनवे आयाम समोर येत आहेत. या नवनव्या आयामांची समज तयार होऊन स्त्रीच्या शारीरिक, जैविक, लैंगिक, सामाजिक ओळखीच्या परिघाचाही स्त्रीवादात समावेश केला जात आहे. 'वैयक्तिक तेच राजकीय', 'लिंगभाव हा सामाजिक-सांस्कृतिक संस्कार आहे' आणि 'सर्व स्त्रिया एकसाची/एकसंध नाहीत', ही स्त्रीवादाची तीन मूलभूत तत्त्वे आहेत. वर्ग, जात यांच्या उतरंडीमध्ये दलित-आदिवासी-भटक्या समाजांतील स्त्रिया या सर्वांत शोषित आहेत असे मानले जाते. सर्व वर्ग आणि जातीत लग्न न केलेल्या, विधवा असलेल्या किंवा नवरा जिवंत असूनही नसल्यासारखा असणाऱ्या एकट्या स्त्रिया

उपेक्षित आहेत. त्यात लैंगिक काम करणारी स्त्री ही पुरुषीसत्तेच्या उतरंडीत सर्वात तळाला आहे. त्याच्याही खाली असते स्त्रीत्वाच्या ओळखीसाठी धडपडणारी शरीराने पुरुष असून स्वत:ला स्त्री समजणारी व्यक्ती. लैंगिक ओळखीच्या वैविध्याचा एक पट पश्चिमी देशांत उलगडला जातोय, तो अजून सर्वपरिचित झालेला नाही.

स्त्रीवादात लिंग हे जैविक असले तरी लिंगभाव सामाजिक आहे, हा समज तयार होत असताना लैंगिकतेबद्दल चर्चा सुरू झाली. त्यात स्वेच्छेने लैंगिक काम, पोर्नोग्राफी आणि स्त्रीवाद याविषयीही चर्चा आणि मतभेद सुरू आहेत. लैंगिक ओळख ही प्रत्येकाची स्वत:ची निवड असावी आणि ती समाजाला मान्य व्हावी. दोन सज्ञान व्यक्तींच्या सहमतीच्या लैंगिक संबंधात इतर कोणी, म्हणजे त्रयस्थ समाज आणि सरकार यांनी प्रतिबंध, ढवळाढवळ, भेदाभेद करू नयेत. त्यांचे मानवी अधिकार सुरक्षित राहावेत याला स्त्रीवादात व्यापक मान्यता आहे. ८ सप्टेंबर २०१८ रोजी समलिंगी लोकांना गुन्हेगार ठरवणारे कलम-३७७ हे रद्द झाले. परंतु भारतात 'लैंगिक अल्पसंख्य समाजा'चा स्वीकार, यासाठी अजून वाट पाहावी लागणार आहे.

योनी, गर्भाशय नसलेले परंतु स्वत:ला स्त्री समजणारे पुरुषी शरीर 'पुरुषांना' स्त्री म्हणून संभोगाला चालते, पण लग्नाचा जोडीदार म्हणून चालत नाही. 'हिजडा' नावाची संपूर्ण वेगळी भाषा, रीतिरिवाज असलेली मुख्य प्रवाहापासून पूर्ण फारकत घेतलेली एक व्यवस्था त्यांनी उभी केली आहे. कारण समाज त्यांना माणूसच समजत नाही. त्यामुळे पितृसत्तेत पिचल्या जाणाऱ्या प्रत्येक 'स्त्री'ची ओळख आणि त्याचे निकष नव्याने समजून घेण्याची वेळ आलेली आहे. स्त्री-पुरुष ही शारीर, जैविक ओळख ते भावनिक स्त्रीत्व आणि पुरुषत्व हे आत्ता फक्त द्वैत राहिलेले नाही. त्याला अनेक पदर आहेत आणि या पदराला आणखी पातळ पापुद्रे आहेत. समलिंगी पुरुष व समलिंगी स्त्रिया आणि विभिन्नलिंगी ज्यांना सर्वसाधारणपणे 'हिजडा' किंवा 'तृतीयपंथी' म्हटले जाते, हे आता आता कळू लागले आहे.

'एलजीबीटी' हा शब्द गेल्या काही वर्षांत भारतात सतत कानावर पडू लागला आहे. 'लेस्बियन', 'गे', 'बायसेक्शुअल' आणि 'ट्रान्सजेन्डर' यांचे हे 'एलजीबीटी' हे लघुरूप आहे. समलिंगी स्त्रिया व पुरुष, स्त्री-पुरुष दोघांशी समागम करणारे, स्त्री-पुरुष यापैकी एकाची जैविक लिंग ओळख आणि विरुद्ध लिंगभाव असणारे हे लोक आहेत. सत्तरीच्या दशकात अमेरिकेत मोठी 'एलजीबीटी चळवळ' उभी राहिली. समान नागरी हक्क

मिळावे, आपली ओळख जाहीर करता यावी, सन्मानाने आणि समान जगता यावे यासाठी हा लढा उभा राहिला. बहुसंख्य लोक हे विरुद्धलिंगी आकर्षण असणारे असतात. त्यामळे समलिंगी, वेगळी लैंगिक ओळख असलेले, वैचित्र्य असलेले हे ‘एलजीबीटी’ लोक नगण्य आणि दुर्लक्ष करण्याजोगे आहेत अशी मुख्य प्रवाहाची धारणा असते. प्रस्थापित लैंगिक बहुसंख्याकांना हे लोक धोकादायक वाटतात. त्यामुळे त्यांना विकृत, अनैसर्गिक आणि घृणास्पद ठरवले जाते. परंतु जसजसे काही निवडक लोकांनी आत्मविश्वासाने आपली लैंगिक ओळख जाहीर करण्याचे धाडस दाखवले; तसतसे जगाच्या कानाकोपऱ्यातून वेगळी लैंगिक ओळख असलेले लाखो लोक पुढे येऊ लागले आहेत. वर्षानुवर्षे चोरून, लपून व्यवहार करणारा हा समाज कोशातून बाहेर आला. कालांतराने या सप्तरंगी चळवळीत आणखी क्यू.आय.ए. ही तीन आद्याक्षरे जोडली गेली. क्यू.आय.ए. म्हणजे ‘क्वीअर’ (लैंगिक वैचित्र्य असलेले), ‘इंटरसेक्स’ (स्त्री आणि पुरुष या दोन्ही लिंगांची ठरावीक / निश्चित जैविक वैशिष्ट्ये नसलेले) आणि ‘असेक्शुअल’ (उपजतच लैंगिक संबंध ठेवण्यास उत्सुक नसलेले) लोक होत.

म्हणजेच काही लोक स्वत:ला स्त्री किंवा पुरुष मानतात. काही यापैकी केवळ एक ओळख मानण्यास नाकारतात. काहींना दोन्ही ओळखी मान्य आहेत किंवा ते दोन्हींच्या अधेमधे आहेत असे मानतात. हे केवळ निवड करता येते किंवा मान्यता आहे म्हणून घडत नाही, तर वयाच्या तिसऱ्या वर्षापर्यंतच हे प्रत्येक मुलाला जाणवते, कळते; पण त्यांना मारून मुटकून स्त्री किंवा पुरुष यापैकी एका ओळखीशी जमवून घेण्यास भाग पाडले जाते. पालकांचा, समाजाचा दबाव यामुळे अशी ओळख असणाऱ्या अनेक पिढ्यांनी आपली आयुष्ये घुसमटत घालवली. सनातनी, बुरसटलेल्या विचारांच्या समाजात आजही सक्तीमुळे अनेकजण खऱ्या लैंगिक ओळखीसह जगू शकत नाहीत.

जगभरातील संपूर्ण लोकसंख्येच्या दहा टक्के लोक स्त्री-पुरुष द्वैतापलीकडची लैंगिक ओळख असलेले आहेत असे समजले जाते. असे वेगळे असणे ही विकृती नाही, शारीरिक व्यंग किंवा अपंगत्व नाही, हा मानसिक आजार नाही आणि हे अनैसर्गिकही नाही हे अनेक अभ्यास, संशोधनातून सिद्ध झाले आहे . सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे स्त्री आणि पुरुषाच्या मिलनातून जन्माला येणाऱ्या इतर संततीप्रमाणे हे मानवी जीवही तेवढेच महिने पोटात राहून तसेच जन्माला आले आहेत. एकाच घरातल्या भावंडांमध्ये जे काही फरक असतात, तसाच हा फरक. पण हा फरक लैंगिक असल्याने संततीच्या

आईवडिलांना अपमानास्पद वाटतो आणि तो दडपण्याचाच कल अधिक असतो.

वेगवेगळ्या लैंगिक ओळखींचा स्वीकार जसजसा होत आहे, तसतशी लैंगिक ओळखीच्या या परिघाची व्याप्ती वाढत आहे आणि खोली दिवसेंदिवस आणखी गहिरी होत आहे. तरुण वर्ग या बऱ्याच ओळखींशी परिचित आहे. आंतरराष्ट्रीय पातळीवर यातील संज्ञा सर्रास वापरल्या जात असल्या तरी मराठी माध्यमात आणि समाजात अजून त्या रूढ झालेल्या नाहीत. ही ओळख सांगणारे कितीही अल्पसंख्य असले तरी, त्यांचे मानवी हक्क अबाधित राहावेत, त्यांच्या वेगळ्या गरजा लक्षात घेतल्या जाव्यात हे अपेक्षित आहे.

'एचआयव्ही' मुळे 'एलजीबीटीक्यूआय' समुदायाची भारतात सरकार दफ्तरी नोंद झाली. कलम-३७७ च्या लढ्यामुळे ते सर्वांसमोर आले. हिजडा प्रथेमुळे वेगळ्या लिंग ओळखीला आज मान्यता मिळत असली तरीही समलिंगी संबंधाचा अधिकृत स्वीकार आणि 'समान नागरी अधिकार' हा दूरचा पल्ला आहे. गेल्या काही वर्षांत यात असेक्शुअल समुदाय नव्याने सामील झाले आहेत. परंतु जे इतर कुणाबरोबर लैंगिक संबंध ठेवतच नाहीत, त्यांना मुद्दाम वेगळी ओळख सांगण्याची गरजच काय? त्यामुळे या समुदायाला विशेषत: भारतात चळवळीत सामील होण्याची गरज नाही असेही वाटू शकते. कारण ब्रह्मचर्याला आपल्याकडे अत्युच्च दर्जा आहे. अत्यंत खडतर तपश्चर्येनंतरच लैंगिक भावनाविरहित जगता येते असे मानले जाते. परंतु काही व्यक्तींचे भावविश्व जन्मत:च लैंगिक भावनांनी व्यापलेले नसते. या व्यक्तींनाही इतरांप्रमाणे प्रेम, सहवास, मैत्री, साथ हवी असते. त्यांच्या भावनिक गरजा इतरांप्रमाणेच असतात. लैंगिक संबंध ठेवण्यास त्या सक्षम नसतात असेही नसते. परंतु त्यांचे इतर लोकांसोबतचे नाते रूढ चौकटीमध्ये बसू शकत नाही, एवढेच. त्यांचे दीर्घकाळ प्रेमसंबंध असू शकतात. केवळ लैंगिक संबंधांमुळे भावबंध तयार होत नाहीत. प्रेम, विश्वास, विनोद, संवाद आदींमुळे ही नाती दृढ होत असतात. त्यामुळे या व्यक्ती सर्वार्थाने सर्वसाधारण जीवन जगू शकतात.

'सोशल मिडिया' हा या समुदायासाठी वरदान ठरला आहे. विविधांगी लैंगिक ओळख असलेल्या व्यक्ती फेसबूक, ट्विटर आदी माध्यमांतून एकत्रित येत आहेत. आपल्या वेगळेपणाविषयी मोकळेपणाने बोलत आहेत. सविस्तर माहिती पुरवत आहेत. लैंगिकता ही प्रवाही असते. तुमची आजची लैंगिक ओळख हीच उद्याची ओळख किंवा कायमची ओळख असेलच असे

नाही. कारण त्यासाठी स्वत:ची लैंगिकता निश्चित ओळखता येण्याची संधी आणि माहिती मिळायला हवी. जी काही ओळख आहे, तिचा त्या व्यक्तीला आनंदाने स्वीकार करता यायला हवा. तसेच आवश्यक असेल तिथे त्याचाच जाहीर उच्चार करता येईल, असे पोषक आणि सुरक्षित वातावरण समाजात असायला हवे. स्वत:च्या वेगळया लैंगिकतेबद्दल उघड काही प्रश्न विचारता येतील, सल्ला मिळेल, चर्चा घडेल असे सध्यातरी आपल्या देशात वातावरण नाही.

एखादी व्यक्ती त्याच्या बाह्य रूपावरून पूर्णपणे स्त्री किंवा पुरुष दिसू शकते. तसेच ती स्त्री किंवा पुरुष आहे याचा थांगपत्ताही लागणार नाही. यात ती व्यक्ती कशी उठते, बसते, बोलते, चालते, कोणते कपडे घालते, कोणते नाव लावते, इतरांशी बोलताना स्वत:साठी कोणते सर्वनाम वापरते, या सर्वांचा तिच्या लिंगभाव अभिव्यक्तीशी संबंध असतो. उदाहरणार्थ, समलिंगी संबंध ठेवणाऱ्या स्त्रियांमधील (लेस्बियन) तथाकथित पुरुषी भूमिका बजावणाऱ्या स्त्रीला ‘बच’(BUTCH) म्हणतात तर जन्माने दिलेली लिंगभाव ओळख हीच स्व-ओळख समजणाऱ्या लोकांना ‘सीसजेन्डर’ किंवा ‘सीस’ (CIS) म्हणतात. एखाद्या व्यक्तीत अनेक लिंगभाव असू शकतात, तर एखाद्या व्यक्तीची अनेक लिंगभाव दर्शवणारी शारीरिक वैशिष्ट्ये असू शकतात.

कोणी स्वत:ला पुरुष समजत असेल तर समजावे आणि कोणी स्वत:ला स्त्री समजत असेल तर त्याला इतर कुणी आक्षेप घ्यायचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. काही उदारमतवादी लोकांचा हा व्यापक मानवतावादी विचार जमिनीवर आला की मात्र लडखडू लागतो. यासाठी लिंगभाव, लैंगिक ओळख आणि लैंगिकता यातील गुंतागुंत समजून घेतली पाहिजे. कलम-३७७ रद्द झाल्यापासून वेगळी लैंगिक ओळख असलेल्या लोकांना समाजाने हसत हसत स्वीकारले असे झाले नाही; पण किमान पोलिसी कारवाईचे भय दूर झाले. त्या त्या समुदायांतर्गत पुढे होऊन लोक आपली ओळख प्रकट करीत आहेत. हक्क, अधिकारांबाबत जागृत होऊन संघटित होत आहेत. त्यांच्या हक्कांसाठी संघर्ष करीत आहेत. त्यामुळे त्यांच्या काही मागण्यांना कधी सामाजिक तर कधी कायद्यांची मान्यता मिळत आहे. सामाजिक समावेशनाची दारे त्यांच्यासाठी किलकिली होत आहेत.

ट्रान्सजेंडरसाठी वेगळे विकास मंडळ, वेगळा निधी आणि त्यांची वेगळी ओळख मान्य करून सरकारच्या कागदोपत्री लिंग ओळखीसाठी स्त्री, पुरुष आणि इतर या तिसऱ्या ओळखीला वेगळा रकाना मिळाला आहे.

आता अशीच वेगळी ओळख ते आधार, मतदार, पासपोर्ट, पॅन कार्डावर लावू शकतात. यासाठी किंवा ट्रान्सजेन्डर विधेयकातील काही जाचक तरतुदींना विरोध करण्यासाठी जन वकालत करताना स्त्रीवादी संघटनांनी या कामात साथ दिली आहे. किन्नर महिलांनी यापूर्वी निवडणुका लढवल्या आणि त्या निवडूनही आलेल्या आहेत. पण नुकतीच उच्च न्यायालय,औरंगाबाद खंडपीठाने स्वत:ला स्त्री समजणाऱ्या विभिन्नलिंगी व्यक्तीला महिला राखीव जागेवरून ग्रामपंचायतीची निवडणूक लढवण्यास परवानगी दिली, हे एक मोठे पाऊल आहे. एक विभिन्नलिंगी व्यक्ती खडतर परिश्रम, भरपूर पैसा, वेळ, शारीर आणि मानसिक यातना सहन करून शरीराने स्त्री होत असते. स्त्रीचा पुरुष होण्याची प्रक्रियाही खडतरच असते. तरीही पुरुषाने स्त्री होण्याला अपमानास्पद नजरेने पाहिले जाते. मुलींनी तथाकथित पुरुषी कामे करणे, पुरुषी क्षेत्रात शिरकाव करणे, तसा पेहराव करणे हे कुठेतरी तिची प्रगती म्हणून पाहिले जाते. तर मुलाने तथाकथित मुलीसारखे राहणे, पेहराव करणे कमीपणाचे मानले जाते.

त्यातूनही जरा वेगळा लैंगिक कल दाखवणाऱ्या मुलांना स्त्री किंवा पुरुषाच्या बंदिस्त साच्यात ठासून बसवण्याचे प्रयत्न केले जातात. मोठे झाल्यावर प्रत्येक व्यक्तीने विरुद्धलिंगी व्यक्तीशी लग्न केले पाहिजे आणि मूल जन्माला घातलेच पाहिजे, अशी जवळजवळ सक्तीच असते. लैंगिक जीवनाचा अभाव किंवा मूल जन्माला न घालणे म्हणजे नपुंसक किंवा घोर पाप, अशी निर्भत्सना होण्याची शक्यता आहेच. अशा समाजात आपली वेगळी लैंगिक ओळख आहे असे जाहीर करणे, तसा जोडीदार मिळणे आणि तसे खऱ्या ओळखीसह जगणे अवघड आहे. या दबावामुळे अशा लाखो व्यक्तींवर आज त्यांच्या मर्जीविरुद्ध लैंगिक संबंध लादले जातात किंवा अपमान सहन न होऊन त्यांना घराबाहेर पडावे लागते. जन्मापासून त्यांच्यावर लैंगिक आणि कौटुंबिक हिंसाचार होण्याच्या शक्यता वाढतात. पण त्यांच्या ओळखीला तेच दोषी आहेत असे वातावरण तयार केल्याने पुरुषी सत्तेत या व्यक्ती आणखी हतबल होतात.

लैंगिक आणि व्यक्तिगत ओळखीच्या अशा अनेक स्तरांतूनच आता आंतरशाखीय स्त्रीवाद आकाराला येत आहे. हा स्त्रीवाद काय आहे याबाबत अनन्या देसाई या सतरा वर्षांच्या मुलीने द *वायर* या वेब न्यूज पोर्टलवर अत्यंत सोप्या भाषेत वर्णन केले आहे, त्याचाच संक्षिप्त अनुवाद इथे देत आहे, तो पुढीलप्रमाणे –

स्त्रीवादात समानतेचा पुरस्कार केला जातो, समतेचा नाही. उदाहरणार्थ, कोणाची काय लैंगिक ओळख आहे हे न पाहता सर्वांना मोफत सॅनिटरी नॅपकीन द्यायचे ही झाली समता. समानता म्हणजे ज्यांना पाळी येते अशा सीस महिला, शरीराने स्त्री असून पुरुष झालेले पाळी येणाऱ्या व्यक्ती, आणि स्त्री किंवा पुरुष अशी कोणतीही एक ओळख नसलेले, न मानणारे लोक (उदाहरणार्थ, ज्या कुणाचेही गर्भाशय कार्यरत आहे ते कुणीही) फक्त त्यांना मोफत सॅनिटरी नॅपकीन देणे, यामुळे ज्यांना गरज आहे अशा प्रत्येकाला मोफत सॅनिटरी नॅपकीन मिळेल याची खात्री आणि ज्यांना गरज नाही त्यांना देऊन ते वाया जाणार नाही.

आंतरशाखीय दृष्टिकोनामुळे परिस्थितीकडे पाहण्याची सर्वंकष दृष्टी मिळते आणि चांगली समज तयार होते. ती फक्त एका गोष्टीवर लक्ष केंद्रित करत नाही, तर त्या परिस्थितीशी संबंधित प्रत्येक अंगाचा विचार करते. उदाहरणार्थ, मी अनन्या देसाई, मला लिहायला आवडते पण केवळ लिहायला आवडणारी अनन्या ही माझी ओळख पुरेशी आहे. शिवाय त्याहूनही अधिक मी बरीच काही आहे आणि असे प्रत्येक व्यक्तीचे असते. माझ्याबद्दल जेवढी जास्त माहिती तुम्हाला मिळेल तेवढी मी कोण आहे, हे तुम्हाला अचूक समजेल. त्याप्रमाणेच आंतरशाखीय दृष्टिकोन तुम्हाला प्रत्यक्ष काय परिस्थिती आहे याचे आकलन करण्यासाठी वेगवेगळे पैलू उलगडून समोर ठेवतो.

स्त्रीवाद आणि आंतरशाखीय दृष्टिकोन एकत्र आल्याने काय होते याकडे पाहू. एक आणि दोन हे दोन वेगळे आकडे आहेत. पण ते एकत्र आले की तीन होतात. हा आकडा नवीन आहे आणि एक व दोन या दोन्ही वैयक्तिक संख्येपेक्षा मोठाही आहे. त्याचप्रमाणे स्त्रीवाद आणि आंतरशाखीय दृष्टिकोन एकमेकांबरोबर असतील तर खूप जास्त प्रभावी ठरतात. स्त्रीवादात स्त्री आणि पुरुष समानता आणि लिंगभेदाचा विचार केला जातो. परंतु आंतरशाखीय दृष्टिकोन वंश, जात, वर्ग व एलजीबीटींविषयी असलेला सर्व प्रकारचा भयगंड (यात समलिंगी, ट्रान्सजेंडर, द्विलिंगी व्यक्ती या सर्वांविषयीच्या भयगंडाचा समावेश आहे), या सर्वांबद्दलचे दृष्टिकोन घेऊन येतो. स्त्री आणि पुरुषांना समान वेतनाची हमी देणारा नवीन कायदा मंजूर झाला तर ठोकळेबाज स्त्रीवादी हा आपला विजय समजेल. याऐवजी आंतरशाखीय स्त्रीवादी दृष्टिकोन परिस्थितीच्या खोलात जाऊन ट्रान्सजेन्डर, स्त्री-पुरुष द्वैत आणि लिंगभाव ओळखीबाहेरचे लोक यातून वगळले जाण्याची शक्यता बोलून दाखवेल.

स्त्रीवाद शतकानुशतके महिलांचे होणारे शोषण आणि पुरुषांनी नेहमी कसा अत्याचार केला याबद्दल बोलेल. मात्र आंतरशाखीय स्त्रीवाद विखारी पौरुषत्व किंवा स्त्री आणि पुरुष या दोघांमध्ये भिनलेले पुरुषी वर्चस्व अशा संबंधित विषयांवर बोलेल.

आत भिनलेला पुरुषी वर्चस्ववाद हाही शतकानुशतके पुरुषी वर्चस्व मान्य केल्याचा परिपाक आहे. स्त्रिया एकमेकींना चवचाल ठरवतात. मध्यमवयीन बायका तरुण मुलींच्या तोकड्या कपड्यांवरून कुचाळक्या करतात. पुरुषांची त्याच्या भावी बायका घरात बसून त्यांच्या मुलांना वाढवतील अशी अपेक्षा असते. मुळात त्यांच्या बायका मुले जन्माला घालण्यासाठी तयार असतील असे गृहीत धरणे इत्यादी स्वरूपात हा आत भिनलेला पुरुषी वर्चस्ववाद दिसून येतो.

आंतरशाखीय स्त्रीवादी दृष्टिकोन तुम्हाला या रितीभातीत काय चूक आहे हे समजावून सांगण्यास मदत करतो. आपण सर्वसाधारणपणे पुरुषी वर्चस्व मानणाऱ्या समाजात राहतो. याचाच अर्थ कमी-जास्त प्रमाणात प्रत्येकांमध्ये पुरुषी वर्चस्ववाद भिनलेला असणारच हे मान्य करून, हे पूर्वग्रह नष्ट करणे आपले काम आहे. उगाच एखादा पूर्वग्रह असलेला किंवा पुरुषी वर्चस्वाचा विचार आला तर स्वत:ला दरवेळी दुरुस्त करणे आणि चांगले होण्याचा प्रयत्न करीत राहणे हे आपले काम आहे.

पुरुषांचा दुस्वास करणाऱ्या महिला स्त्रीवादी चळवळीत असतात. त्यामागे त्यांची काही कारणे असतील. त्यामुळे फरक पडत नाही असे वाटते. अगदी सोप्या शब्दांत सांगायचे तर, मला पिझ्झामध्ये अननस आवडत नाही पण ज्या लोकांना पिझ्झामध्ये अननस आवडते, त्यासाठी त्यांचा मी द्वेष करीत नाही. त्याप्रमाणे एखाद्या व्यक्तीला संपूर्ण लिंगभावाचा द्वेष का वाटतो, याची अनेक कारणे असू शकतात. पूर्वी त्या व्यक्तीवर अत्याचार झालेला असेल. ज्या बाईवर भूतकाळात पुरुषाने अत्याचार केला आहे, तिला सर्व पुरुषांबद्दल एक प्रकारचा राग असणे यात आश्चर्य वाटण्याजोगे काही नाही. त्यामुळे पुरुषांना हक्क नसावेत असा तिचा विचार आहे असा अर्थ होत नाही.

प्रत्येकाला कोणता ना कोणता पूर्वग्रह असणे साहजिक आहे. आपण जर काल्पनिक जगात राहत नसू तर सर्व पूर्वग्रहांचा शंभर टक्के प्रभावी नायनाट करणे शक्य नाही. याचाच अर्थ आपले पूर्वग्रहदूषित असे विचार असूनही प्रत्यक्ष जीवनात ते अमलात आणू नयेत, एवढे आपण समजूतदार असतो._आपण **त्यांना** चुकीचे पूर्वग्रह म्हणून जाणत असतो. असे पूर्वग्रह

प्रत्यक्षात अमलात आणणारे स्वत:ला स्त्रीवादी म्हणवत असले तरी ते नसतात. स्त्रीवादी हे कधीच त्यांच्या कृतीत लिंगभेद, वंशभेद, वर्गभेद बाळगणारे व एलजीबीटीचा भयगंड असलेले नसतात आणि हे पूर्वग्रह दूर करण्याचे किमान प्रयत्न ते करीत असतात. तुम्ही वरीलपैकी काहीही असाल तर तुम्ही स्त्रीवादी नाही.

सर्वात शेवटी मी हेच म्हणेन की, आंतरशाखीय स्त्रीवाद लोकांना फक्त त्यांच्या चुका दाखवीत नाही तर त्यांना ते का चूक आहे हे समजावून सांगतो आणि त्यावरचा उपायही सांगतो. आत्मपरीक्षण आणि स्व-सुधारणा याचा प्रसार हे आंतरशाखीय स्त्रीवादाचे अंतिम ध्येय आहे.

अनन्या देसाई या मुलीला उपरोक्त स्त्रीवाद जितका स्पष्ट कळला आहे, तितका तिच्या पिढीतल्या आणखी काहींना कळत असेल तर स्त्रीवादाचे भविष्य नक्की उज्ज्वल आहे.

संदर्भ :

1. 'Eight different types of Feminism you should know about' Retrieved 20th January 2021 From - https://opinionfront.com/types-of-feminism-you-should-know-about
2. 'A critical look at Feminist movement through the years' Retrieved 20th January From - https://www.youthkiawaaz.com/2020/11/feminism-and-some-critics/
3. Desai, Ananya(2020): 'Intersectional Feminism-The Basics', *Live wire*, 19 August, Retrieved 23rd January 2021 From - https://livewire.thewire.in/author/ananya-desai/

शिक्षणधोरणः बहुविधलैंगिकतेच्या नजरेतून

विनया मालती हरी

लेखक व सामाजिक कार्यकर्ता
vinayamh@gmail.com

बहुविधलैंगिक समानता (जेंडर इक्वालिटी) ही शिक्षणहक्काशी जैवपणे जोडलेली आहे, ही समानता सर्वांना सामावून घेणारी असून ती गुणवत्तापूर्ण शिक्षणातून प्रत्यक्षात येईल आणि त्यामुळे महिला व मुलींची सर्व प्रकारची विषमता २०३० पर्यंत दूर केली जाईल. (संयुक्त राष्ट्रांच्या चिरस्थायी विकास उद्देशांपैकी एक उद्देश, २०१५)

स्त्रीवादी अभ्यासक आणि बहुविधलैंगिकतेचे व्यापक पटल

आज शिक्षणक्षेत्रासह अनेक क्षेत्रांमध्ये स्त्रियांनी आपला ठसा उमटवला आहे. त्यामुळे त्यांच्यातील विविध बौद्धिक व शारीरिक क्षमता, त्यांच्यातील सर्जनशीलता याचा प्रत्यय येतो आहे. आजवरच्या शैक्षणिक धोरणात स्त्री-पुरुष विषमतेचा मुद्दा काही प्रमाणात विचारात घेतला गेला आहे. मात्र स्त्री-पुरुष विषमतेचा आणि पुरुषप्रधान दृष्टिकोनाचा प्रभाव धोरणात व प्रत्यक्ष शिक्षणात आजही टिकून आहे. खरं तर स्त्री-पुरुष समतेच्या बरोबरीने बहुलैंगिकतेच्या अंगाने विचार करण्याची असलेली गरज धोरणकर्त्यांनीदेखील अजून ओळखलेली नाही, ही वस्तुस्थिती आहे.

जेंडर म्हणजे लिंगभावभेद. याचा आज प्रचलित अर्थ प्रामुख्याने स्त्री-पुरुष भेद याच्याशी संबंधित आहे. मात्र प्रस्तुत लेखिकेला या लेखात ही संकल्पना अधिक व्यापक अर्थाने अभिप्रेत आहे. म्हणून यासाठी बहुलैंगिकता किंवा लिंगबहुलता असा शब्द वापरला आहे. बहुविधलैंगिकतेच्या अंगाने विचार करणे म्हणजे सम-उभय-लिंगी, अलैंगिक, आंतरलिंगी/ इत्यादी म्हणजेच डायवर्स सेक्शुॲलिटी अशा अंगाने विचार करणे होय. लिंगबहुलतेची (जेंडरची) व्याख्या वर्ल्ड हेल्थ ऑर्गनायजेशनने (वर्ल्ड हेल्थ स्टॅटिस्टिक्स २०१९ : १) खालीलप्रमाणे केली आहेः 'लिंगबहुलता ही स्त्रिया, पुरुष, मुलगे आणि मुले यांच्यामधील नातेसंबंध, आणि त्यांच्या भूमिका यांविषयी समाजरचित निकष दर्शविते. लिंगबहुलता ही संकल्पना स्त्रिया, पुरुष, मुलगे, मुली आणि इतर लिंगबहुल लोकांची अभिव्यक्ती आणि ओळख दर्शवते. लिंगबहुलता ही आरोग्य आणि समन्याय यांना आकार देणाऱ्या इतर सामाजिक आणि संरचनात्मक निर्धारक घटकांशी घट्टपणे गुंतलेली असते आणि ती स्थल-कालाप्रमाणे बदलू शकते.'

मुळात समाजात लैंगिकतेबाबत उघडपणे बोलणे हेच गैर मानले गेले आहे. इतके की मुलगा-मुलगी यांच्याशिवाय भिन्नलिंगी व्यक्ती जन्मली तर ते झाकून ठेवण्याकडे, तिचा तिरस्कार करण्याकडे (प्रसंगी तिला टाकून

देण्याकडे) कल आहे. एकूणच आपल्या देशात, महाराष्ट्रात लिंगभाव-साक्षरता कमी असल्याचा हा परिपाक. परिणामी त्याचा अभ्यास विद्यापीठ आणि अन्य संशोधन संस्थांच्या पातळीवर सुरू असल्याचे दिसत नाही. मग धोरणांमध्येही त्याचे पडसाद पडले नाहीत तर त्यात काही नवल नाही. त्यामुळे शिक्षणक्षेत्रातही याचा विचार अगदी अलीकडे झाला आहे. तोही स्त्रीवादी अभ्यासकांच्या प्रयत्नांमुळे स्त्रियांच्या बाबतीत प्रथम झाला असून आता तो बहुविधलैंगिकतेला अंशत: अंतर्भूत करणारा होऊ लागला आहे.

म्हणूनच बहुविधलैंगिकतेच्यादृष्टीने शैक्षणिक धोरणांचा विचार करायचा झाला तर केवळ मुलगा-मुलगी अशा दोन घटकांपुरता विचार न करता विविधलिंगी व्यक्तींचा (एलजीबीटीक्यूआय) विचार करावा लागेल. त्यासाठी आपल्या देशातील आकडेवारी सध्या तरी उपलब्ध नाही. कारण आजपर्यंत समाजात सन्माननीय अपवाद सोडले तर द्वैअंगी[१] (बायनरी) - स्त्री आणि/किंवा पुरुष अशा अंगानेच झाली आहे फार तर जातीअंतर्गत त्या त्या स्त्रियांचे स्थान अशा अंगाने मांडणी झालेली आहे वा तशा एखाद्या विभागाचा अभ्यास तुकड्यात (सांख्यिकी आकडेवारीसह) झालेला आहे.

आपल्या देशात लिंगबहुलतेचा प्रश्न सुटा नाही. तो विविध धर्म-जाती-जमाती व वर्ग विभाजनाशी जैवपणे निगडित आहे. उच्चवर्गीय-उच्चवर्णीय मुली आणि बहुजन समाजातील मुली यांचे आर्थिक-सामाजिक-राजकीय स्थान वेगवेगळे आहे, परिणामी त्यांच्यात सारख्या क्षमता असूनही शिक्षणात त्यांना समानता प्रस्थापित करणारी संधी मिळत नाही. त्यामुळे त्यांना आपल्या क्षमता पूर्णपणे वापरता येत नाहीत. हे लक्षात घेऊन शिक्षणाच्या धोरणामध्ये सर्व महिला-मुलींसाठी विशेष करून सर्वांत मागास विभागातील महिला-मुलींसाठी काही सकारात्मक भेद करून विशेष धोरण घेतले जाते का, तसे कार्यक्रम आखले जातात का वा प्रत्यक्ष पावले उचलली जातात का याचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

शैक्षणिक धोरणातील जात-जमातवादी लिंगभेद

नवीन राष्ट्रीय शिक्षणधोरणातील दृष्टिस्वप्न पाहा : ''शिकणाऱ्यांमध्ये भारतीयत्वाचा अभिमान विकसित करणे, केवळ विचारांमध्ये नाही तर आत्मा, बुद्धी आणि कृती याआधारे भारतीयत्वाचे समर्थन देणारी खोलवर रुतणारी प्रवृत्ती विकसित करणे, ही धोरणाची परिदृष्टी असेल. तसेच ज्ञानाचा, कौशल्यांचा, मूल्यांचा विकास करताना मानवी अधिकारांच्या निकषावर ते

असले पाहिजेत, जेणेकरून ....एक जागतिक नागरिक बनण्यामध्ये त्याचे प्रतिबिंब उमटेल.” (एनईपी २०२० : ६) यामध्ये संविधानाने सांगितलेले भारतीयत्व अभिप्रेत आहे की वर्ण-जातप्रधान मानसिकतेचे पोषण करणारे भारतीयत्व अपेक्षित आहे हा प्रश्न आहे. याविषयी पुढे सविस्तर विश्लेषण येईलच परंतु हे म्हणण्याची दोन कारणे आहेत. एक कारण, भारतातील समाजामध्ये जात-जमातीच्या स्तरावर सर्वांगाने असलेला भेदाभेद वा विषमता याबाबतचा कुठलाही उल्लेख या धोरणात नाही, आणि दुसरे कारण म्हणजे यामध्ये राखीव जागांचाही उल्लेख नाही.

एशिया दलित राईट्स फोरम (२०१७) यांच्या अहवालात पुढील गोष्टी नमूद केल्या आहेतः “शाळेतील होणाऱ्या जातीय भेदाभेदामुळे शेड्यूल्ड कास्ट समूहातील ५० टक्के एकूण मुले प्राथमिक शाळा सोडून जातात, तर याच जातीतील मुलींचे शाळा सोडून जाण्याचे प्रमाण ६४ टक्के आहे. शाळा सोडून जातात याला मोठ्या प्रमाणावरील भेदाभेद, गरिबी, कुपोषण आणि बालवयातील मुलांची काळजी घेतली जात नाही हे कारण आहे. ग्रामीण भागात ३७.८ टक्के शेड्यूल्ड कास्ट समूहातील मुलांना स्वतंत्र बसवले जाते. तर याच समूहातील ६-१५ वयातील ६८.४८ टक्के मुले शाळेतून बाहेर पडतात आणि गेल्या दहा वर्षांमध्ये यात काही बदल नाही.” (एलविन २०१७ : १६) ही आकडेवारी आणि त्यामागची कारणे ही धोरणकर्त्यांच्या डोळ्यात अंजन घालणारी आहे.

तसेच जातव्यवस्था आणि स्त्री-विषमता यांचे एकमेकांशी घट्ट नाते आहे. आजही भारतात १२ लाख मैलावाहकांपैकी जवळपास ९८ टक्के या महिला आहेत. त्यांची मुले शाळेत जाऊ शकत नाहीत, गेलीच तर त्यांना सर्वात शेवटी एका बाजूला बसावे लागते. शिक्षकांशी आणि वर्गातील मुलांशी यांचा कमीतकमी संवाद असतो. (कुमार व प्रीत २०२०). जात आणि लिंगभावाचा असा अगदी जैवसंबंध दिसतो. मागास समजल्या जाणाऱ्या बालकांना, विशेषतः मुलींना अनेक प्रकारच्या त्रासांना सामोरे जावे लागते, त्यामुळेही शाळा सोडल्याची अनेक उदाहरणे आहेत. त्यामुळे या विशिष्ट स्थितीत खास वेगळा निधी ठेवून अशा सगळ्या वंचित घटकातील मुलींना शिक्षणाच्या दायऱ्यात आणण्याचे धोरण आवश्यक आहे. मात्र हे धोरण अशा सगळ्या व्यामिश्र विसंगत परिस्थितीचे भान ठेवत नाही. राखीव जागांसाठी असलेला निधी योग्य पद्धतीने खर्च होतो की नाही याचे विश्लेषण धोरणात दिसत नाही. लिंगबहुलतेच्या अंगाने समानता प्रस्थापित करताना

जातीचा विचार सोडून चालणार नाही. मात्र त्याबाबत कुठलाही उल्लेख नाही किंवा शिक्षण हक्क कायद्याने शालेय स्तरापासून २५ टक्के बालकांना राखीव जागांचे धोरण आहे त्याविषयी काही ऊहापोह नाही. मूलभूत मानवी तत्त्वांवर आधारलेल्या या आरक्षण धोरणाला आणि समानतेला मात्र नवीन शैक्षणिक धोरणाने तिलांजली देत न्याय आणि 'सामावून' घेण्याची भाषा केली आहे (एनईपी २०२० : ५).

शिक्षणाचा हक्क मिळाला असताना सामावून घेण्याची किंवा न्याय देण्याची ही भाषा दयाबुद्धी दाखवणारी आणि कुणीतरी 'वर' आहे जे 'इतरांना सामावून घेणार आहेत' अशी असमानतेच्या तत्त्वावर आधारलेली आहे. त्यामुळे यातून जागतिक नागरिक घडण्यामध्येच नाही, तर देशाचे नागरिक घडण्यामध्येदेखील अडथळे येतील.

शैक्षणिक क्षेत्रात असो वा इतरत्र महिलांना-मुलींना, विविधलिंगी व्यक्तींना आणि मागास ठेवलेल्या जातींना सतत या 'सामावून' घेण्याचा अनुभव येतच असतो. यातून संविधानाने दिलेल्या स्वातंत्र्य, लोकशाही, समानता या सर्व हक्कांना हरताळ फासला गेला आहे. या तिन्हींचा एकमेकांशी संबंध आहे, एकाशिवाय दुसऱ्या दोन्हींना काही अर्थ उरत नाही. मात्र या नवीन धोरणात केवळ 'सामावून घेण्याची'च भाषा दिसते.

'सामावून' घेणारा दृष्टिकोन आणि हक्कांना फाटा

धोरणातील शालेय व उच्च-शिक्षण दोन्हीशी संबंधित ६ व्या प्रकरणाचे हे शीर्षक पाहा - इक्विटेबल अँड इन्क्लुजिव एज्युकेशनः लर्निंग फॉर ऑल (तत्रैव, पृ. २५). प्रस्थापित विषम चौकटीमध्ये आणि उतरंडीनी घडवलेल्या रचनेमध्ये त्यांना काही स्थान देणे यापलीकडे हे प्रकरण जात नाही. या प्रकरणात सामाजिक आणि आर्थिकदृष्ट्या फायदा न मिळालेले घटक (Socio-Economically Disadvantaged Groups (SEDGs)) असे म्हटले आहे, परंतु कुठेही सामाजिक आणि आर्थिकदृष्ट्या भेदभाव (Discriminated) केले गेलेले वा वंचित ठेवले गेलेले (Deprived) समूह असे म्हटले नाही. हा काही केवळ शाब्दिक खेळ नाही, तुम्ही एखाद्या समूहाकडे कसे बघता यावरून तुम्ही त्यांच्या हक्कांबद्दल पुढे काय तर्काने मांडणी करणार हे ठरते. अनेक शतके इथल्या शेड्युल्ड कास्ट, शेड्युल्ड ट्राइब्ज, मुस्लीम, ओबीसी व्यक्तींना विशेषतः त्यातील मुलींना मागास ठेवले गेले आहे. त्यांना शिक्षणाचा हक्क नाकारला गेला आणि आज हा हक्क

मिळाला असताना त्याची अंमलबजावणी का झाली नाही, याचे खरेतर विश्लेषण हवे होते. आंध्रप्रदेशने शालेय स्तरावर २५ टक्के राखीव जागांमध्ये आरक्षणांतर्गत आरक्षण देऊन भटक्या-विमुक्त आणि मुली इत्यादींमध्ये ते विभागले आहे. (विनया मा. ह. २०१९ : ४५). त्याचे सार्वत्रिकीकरण करण्याऐवजी या धोरणामध्ये 'सामावून' घेण्याची भाषा येते. भारतीयत्वाचा अभिमान बाळगावा म्हणताना कुठल्या भारतीयत्वाचा असा प्रश्न आहे. कारण इथे जाती-जातीत वा धर्मा-धर्मात विषम वागणूक व तेढ होती याकडे डोळेझाक केली जात आहे. त्यामुळे या विषमतामूलक सामाजिक वास्तवाचा किंवा समानता व शांततेचा प्रसार करणाऱ्या बुद्धाचा व चार्वाकासारख्या निरीश्वरवादी विद्रोही व्यक्तींचा उल्लेख या धोरणात का केला जात नाही? इतिहासाला एक वेगळी जातीयवादी दिशा देण्याचे कारस्थान आज जे भाजपाचे सरकार करते आहे, तीच अभ्यासक्रमात येणार का? हेच खरे प्रश्न आहेत. कारण त्यांचा आणि महिलांच्या व बहुविधलैंगिकतेच्या प्रश्नाचा जवळचा संबंध आहे.

या धोरणामध्ये असेही म्हटले आहे की, 'सरकार मुलींना आणि ट्रान्सजेंडर यांच्यासाठी 'जेंडर-इन्क्लुजिव फंड' तयार करेल.' (एनईपी २०२० : २६) इथेही परत तीच 'सामावून' घेण्याची भाषा! आणि ट्रान्सजेंडरचा उल्लेख येतो तर मग समलिंगी (गे व लेसबियन) वा उभयलिंगी (बायसेक्शुअल) यांचा उल्लेख का नाही, असाही प्रश्न आहेच. ट्रान्सजेंडर चालतो कारण आपल्या काही पारंपरिक विधींमध्ये (उदा. जन्मविधी वा विवाहाशी संबंधित) त्यांची एक भूमिका आहे म्हणून त्यांचा शिक्षण धोरणात उल्लेख येतो. अर्थात एरवी व्यापक प्रमाणावर त्यांना अतिशय अपमानास्पद वागणूक मिळते, भीक मागितल्याशिवाय त्यांना पोट भरता येत नाही. मात्र काही व्यक्तींना कसं को-ऑप्ट करून नेतेपद दिलं जातंय, असाही सूर आम ट्रान्सजेंडरमध्येआहे. याचा सरळ सरळ अर्थ असा की इतर लैगिंक कल असणाऱ्यांना अनुल्लेखाने मारायचे तर दुसरीकडे 'सामावून' घेण्याची भाषा करत महिला-मुलींसह वंचित समूहातील सर्वांचा 'समान हक्क' मान्य करायचा नाही, असा हा प्रकार आहे.

साचेबद्ध पुरुषप्रधान दृष्टिकोन आणि वाढती तफावत

शाळेचा अभ्यासक्रम आणि शाळेतील वातावरण या दोन्हीचा संबंध पुढील पिढीचा दृष्टिकोन घडवत असतो. लिंगबहुलतेच्या दृष्टिकोनातून पाहणे म्हणजे स्त्री-पुरुष वा विविध लैंगिक कल असणाऱ्या व्यक्तींकडे

> **बाईल काम करीत राही,**
> **ऐतोबा हा खात राही,**
> **पुशपक्षात ऐसे नाही,**
> **तयास मानव म्हणावे का?**
> **क्रां. सावित्रीबाई फुले**

साचेबद्ध (स्टिरिओटाईप) दृष्टिकोनाच्या पलीकडे पाहणे. मुलगी म्हणजे हळुवार, नाजूक आणि जास्त संवेदनशील आणि मुलगा म्हणजे जास्त धट्टाकट्टा, मनाने कणखर, कमावणारा व कुटुंबाला आधार देणारा अशा प्रतिमांच्या पलीकडे पाहणे. परंतु पाठ्यपुस्तकात सहसा मुलींचे/महिलांचे चित्रण वा वर्णन घरकाम करणाऱ्या, इतरांची काळजी घेणाऱ्या, डोक्यावरून पदर घेतलेल्या, शास्त्रीय प्रयोग केवळ पाहणाऱ्या असे दुय्यम दर्जाचे असते. तर मुलांचे चित्रण वा वर्णन प्रयोग करणारे, उत्पादन व्यवहार करणारे व योग्य निर्णय घेणारे असेच येते. शिक्षणाच्या आशयात, वर्गातील वातावरणातही हाच साचेबद्ध दृष्टिकोन झिरपताना दिसतो. यासाठी मुख्यतः अभ्यासक्रमातील आशय, पाठ्यपुस्तके, शिकवण्याची पद्धत यांच्यात आणि वर्गातील वातावरणात मोकळेपणा अशा बदलांची ठोस पावले शिक्षण धोरणात आवश्यक होती. या दिशेने २००५ च्या राष्ट्रीय अभ्यासक्रम आराखड्याने पायाभूत मांडणी केली आहे. परंतु नवे शैक्षणिक धोरण उलट्या दिशेने निघाल्याचे दिसते.

बहुविधलैंगिकतेचा दृष्टिकोन तर आणखीन व्यापक आहे, केवळ स्त्री-पुरुष यांच्या वैशिष्ट्यांच्याही पलीकडे पाहणारा असा बहुआयामी दृष्टिकोन (मल्टीफॅसेटेड व्हिजन) अभिप्रेत आहे. आपली ओळख कुणाला कशी सांगावीशी वाटेल, जन्मानंतर घरात ज्या पद्धतीने वाढवले जाते, मुलगा-मुलगी म्हणून, त्याही पलीकडे जाऊन त्यांना आपल्या भावना व्यक्त कराव्याशा वाटत असतील, किंवा जशा मुली शर्ट-पँट घालतात तसे मुलांना रंगीत कपडे घालावेसे वाटत असतील, नटावेसे वाटत असेल, तर तसे करण्याचे त्या व्यक्तीला पूर्ण स्वातंत्र्य देणे अभिप्रेत आहे. त्याची इतर मुलांकडून वा

> **जगातील एकूण बालवधूंपैकी एक तृतीयांश बालवधू भारतातील आहेत. २२.३ कोटी बालवधूंपैकी १०.२ कोटी मुलींची लग्ने १५ वयाच्या आधी होतात. (एंडिग चाईल्ड मॅरेज, युनो, २०१९)**
> **०-१८ वयातील मुलींवरील बलात्काराचे प्रमाण दररोज ४६ इतके भयानक आहे. (एंडिग वॉयलन्स अगेंस्ट चिल्ड्रन एनसिपीसीआर, भारत, २०१८)**

शिक्षकांकडून टर उडवली जाणार नाही, त्याचा-तिचा छळ होणार नाही, मग ती कुठल्याही जाती-धर्माची असो, असे वातावरण व त्यासाठी योग्य असा अभ्यासक्रम व जागृती शाळेत होणे अभिप्रेत आहे. उलट अशा सर्व साचेबद्ध प्रतिमांबद्दल वर्गात चर्चा होणे अभिप्रेत आहे. ही विषमता गाडून पुढे जाण्यासाठीचा अभ्यासक्रम, कार्यक्रम असणे आवश्यक आहे. तरच आज २१ व्या शतकातील नागरिक घडेल. मात्र या संपूर्ण धोरणात कुठेही अशा साचेबद्ध दृष्टिकोनाबाबत चकार शब्दही नाही.

साचेबद्ध अभ्यासक्रमाचे परिणामही आपण बघतोच आहोत. मुलगी वा जरा वेगळा लैंगिक विचार करणाऱ्या व्यक्ती म्हणजे जणू वापरून फेकून द्यायची वस्तूच! शालेय वयातच संपूर्ण वैवाहिक कुटुंबाची जबाबदारी व मुलांचे ओझे मुलींवर येते. शालेय मुलींवरील लैंगिक अत्याचार विशेषतः आश्रमशाळेतील मुलींवर अत्याचाराचे प्रसंग राजरोस चालू आहेत. घरात वा घराबाहेर होणारे लैंगिक अत्याचार, जातीय वा धार्मिक वर्चस्व दाखविण्यासाठी होणारे बलात्कार व हिंसा यांचे चित्र फार भयानक आहे. 'राष्ट्रीय बाल सुरक्षा आयोगा'च्या अहवालानुसार बालवयातील मुलींवरचे अत्याचार चढत्याक्रमाने वाढत चालले आहेत, ही बाब चिंताजनक आहे. बालवयातील मुला-मुलींच्या लग्नाचे प्रमाणही प्रचंड आहे. दर चार मुलीं/महिलांमागे एकीवर नवऱ्याकडून अत्याचार होतो.

याचा परिणाम म्हणून मुला-मुलींच्या शिक्षणातील तफावत (जेंडर गॅप) वाढत चालल्याचे दिसते. एकीकडे मुली भाषा, गणित आदी विषयाचे ज्ञान व कौशल्ये आत्मसात करण्यात मुलांपेक्षा कुठेही कमी पडत नाहीत. या विषयांत मुलींना मुलांइतकीच संपादणूक (learning outcomes) दिसते, त्यांनी प्राप्त केलेली गुणवत्ता समान असते. म्हणजेच शिकताना मुलींना अडचण येत नाही. एवढेच काय तर शाळेत प्रवेश घेतलेल्या मुलींची संख्या १९९० ते २०१८ च्या दरम्यान तिपटीने वाढल्याचे दिसते, तर याच काळात मुलांची संख्या दुपटीने वाढलेली आहे. पण शाळाप्रवेशावेळी अधिक असलेले मुलींचे हे प्रमाण कुमार वयात कमी होत जाते. या वयात मुलींचे गळतीचे प्रमाण वाढते. त्यामुळे मुली व मुलांनी एकूण किती वर्षे शिक्षण प्राप्त केले याच्या प्रमाणात मात्र तफावत आहे. ही तफावत कुमार वयात वाढते. याचा अर्थच मुली शिक्षण घेत असलेल्या एकूण वर्षांचे प्रमाण हे साचेबद्ध स्त्री-पुरुष प्रतिमांनी किंवा मुलींवर असलेल्या सामाजिक बंधनांनी नियंत्रित केले जाते.

मुलगी वयात आली की, तिने घराबाहेर जायचे नाही आणि लवकरच तिचे लग्न लावून टाकावे, अशा सामाजिक मान्यतांची दखल आजही घेतली जात नाही, असे अहवाल सांगतात. उदा. अगदी नुकताच २०१६मध्ये आलेल्या 'ऑल इंडिया स्कूल एज्युकेशन सर्वे'मध्ये कुठेही खऱ्याअर्थी लिंगबहुलतेच्या (जेंडरच्या) अंगाने एनसीईआरटीने विचार केलेला दिसत नाही. त्यामध्ये शिक्षण हक्क कायदयाचे काही निकष तपासले आहेत. त्यातील एक निकष म्हणजे पूर्णकालीन शिक्षकाचा आहे. मात्र आरटीई कायदा येऊन दहा वर्षांनंतर आजही कंत्राटी शिक्षकांची (पॅरा टिचर्स) भरती होत आहे आणि प्राथमिकपासून ते माध्यमिकपर्यंत शिक्षकांचे शिक्षण हे कायद्याच्या निकषांनुसार असलेले दिसत नाही. सरकारी शाळेतील गुणवत्तेशी याचा थेट संबंध आहे. स्त्री-शिक्षिका असतील तर मुलींची संख्या वाढते असे विविध अभ्यासांतून दिसून येते. मात्र त्यांचेही पडसाद धोरणात उमटत नाहीत. मग शिक्षकांमधून साचेबद्ध दृष्टिकोन जाण्याची गोष्ट तर फार लांबवरची ठरते.

साचेबद्ध दृष्टिकोनाचा आणखी एक परिणाम विद्याशाखांची निवड करताना होतो. मुली मोठ्या प्रमाणावर पारंपरिकदृष्ट्या 'स्त्रियांच्या' मानल्या गेलेल्या विशिष्ट विद्याशाखाच निवडतात. उदाहरणार्थ, नर्सिंग आणि टिचिंग किंवा मानव्यविद्याशाखेतील विषय इ. त्यामुळे आज आपल्याकडे बालवयातील मुलांना शिकवण्यासाठी जास्त शिक्षिकाच दिसतात. यामागे धारणा अशी असते की युवती/मुली दुसऱ्यांची काळजी घेणाऱ्या आणि संवेदनशील असतात. तर मुलगे किंवा युवक तर्कवादी आणि वस्तुनिष्ठतेला जास्त प्राधान्य देणारे अभ्यासक्रम निवडताना दिसतात. या साचेबद्ध दृष्टिकोनामुळे मुली किंवा वंचित घटकातील मुले ज्ञानशाखेतील ठरावीक गोष्टी का निवडतात, त्याचे दृश्य-अदृश्य परिणाम काय, यावर कधीही शाळांमध्ये बालवयात घमासान चर्चा घडवली जात नाही. परिणामी मुलग्यांना (उच्चवर्णीय-उच्चवर्गीय) श्रेष्ठ मानण्याच्या या दृष्टिकोनाचे समाजात पुन्हा पुन्हा पुनरुत्पादन होत राहते. आंतरराष्ट्रीय ख्यातीचे केवीन कुमशिरो यांच्या अभ्यासाने दर्शविल्याप्रमाणे, "विद्यार्थ्यांकडे 'इतरांबाबत' असलेले ज्ञान हे पुरेसे नाही, कारण त्यांच्या सीमांतीकरणामुळे ते विर्पयस्त आहे. हे अर्धवट ज्ञान औपचारिक अभ्यासक्रमापेक्षा अनौपचारिक किंवा 'लपलेल्या' अभ्यासक्रमातून जास्त आत्मसात केले जाते आणि त्याला शैक्षणिक महत्त्व प्राप्त होते. ...म्हणून शिक्षकांनी लिंगबहुलतेच्या दृष्टिकोनाचे

हे सामर्थ्य ओळखायला हवे, की त्यामुळे इतरांकडे वेगळ्या नजरेने बघण्याचे विद्यार्थ्यांचे आकलन वृद्धिंगत होईल.” (सारडा २०२० : २)

‘लपलेला’ अभ्यासक्रम म्हणजे शैक्षणिक संस्था व व्यवस्था यांमधील वातावरण. दडपलेल्या जातीतील (किंवा आदिवासी विभागांमधील) मुलांना त्यातही विशेषतः मुलींना संडास साफ करणे, झाडून काढणे, जळण आणणे अशी कामे द्यायची वा उच्च जातीतील मुलांना फळयावर लिहिण्याची संधी द्यायची, वा स्टेजवर बोलण्याची संधी द्यायची आणि मुलींना केवळ स्वागताला बोलवायचे. या भेदाभेदाच्या वागणुकीमुळे मुलांच्यातील विशेषतः बालवयातील मुलांचा आत्मविश्वास खच्ची होतो, त्यांचे अभ्यासावरचे लक्ष उडते आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे जातीय-पुरुषप्रधान विचार दृढ होतो. शिक्षकांकडून जर अशी वागणूक मिळाली, तर मुले आपसात गैर-वर्तणूक करतात, ट्रान्सजेंडर व इतर बालकांचा लैंगिक छळ होतो व अपमान वाटून काहीजण शाळाही सोडतात. भेदाभेद वाढत जातो.

गेल्या दोन-अडीच दशकात विविध ठिकाणाहून बालवयातील मुलांवर होणारी शारीरिक-मानसिक हिंसा, शाळेतून त्यांना काढून टाकण्यासारख्या गंभीर गोष्टी लक्षात आल्यानंतर संयुक्त राष्ट्राच्या ह्युमन राईट्स गटाने त्याचा स्वतंत्रपणे अभ्यास केलेला दिसतो. यातूनच ‘बॉर्न फ्री अँड इक्वल’ या अहवालाची दुसरी आवृत्ती २०१९ ला प्रकाशित झालेली दिसते. भारतही आंतरराष्ट्रीय पातळीवर अनेक करारांवर सही करणारा एक देश असल्याने त्याचे पडसाद देशातही उमटले आणि भारतीय दंड संहितेचे ३७७ हे कलम २०१८ साली रद्द करण्यात आल्याचे दिसते.[२] त्याचे काही व्यक्ती-संस्था व कंपन्यांनी स्वागत केले असले, तरी प्रौढ व्यक्तींसाठी त्याचा उपयोग आहे. परंतु जोपर्यंत शैक्षणिक धोरणात व अभ्यासक्रमात या साऱ्यांचा प्रामुख्याने विचार होत नाही, तोपर्यंत लैंगिक कलाबाबतचा हक्क आणि तशा ओळखीचे स्वातंत्र्य प्रत्येक बालकाला मिळणे दुरापास्तच आहे. धोरणात आल्यानंतरसुद्धा शिक्षक वा प्रौढ व्यक्तींकडून व समवयस्कांकडून लहानग्यांना लैंगिक (अगदी मुलग्यांनासुद्धा) बाबतीत किती शारीरिक-मानसिक छळ भोगावा लागतो त्याच्या बातम्या आपण रोज ऐकतो आहोत. अशा कारणांनीदेखील अशी सगळी मुले शिक्षणातून बाहेर फेकली जातात, हे वैयक्तिक अनुभवावरून दिसते. (सारडा, २०२०). म्हणूनच आपल्या देशात व्यापक प्रमाणावर अशा प्रकारची संशोधने हातात घ्यावी लागतील.

वंचित जाती-वर्ग-लिंग शाळाबाह्य आणि कॉर्पोरेट वर्चस्व

साधारणपणे दीडशे वर्षांपूर्वी सावित्रीबाई आणि म. फुले यांनी मनुवादी धर्माची चिकित्सा करून सार्वजनिक सत्यधर्माची स्थापना केली होती.

> **ज्ञान नाही विद्या नाही, ते घेणेची गोडी नाही,**
> **बुद्धी असुनही चालत नाही,**
> **तयास मानव म्हणावे का?**
> **धोंडे मुले देती, नवसा पावती,**
> **लग्न का करती, नारी नर?**
> **क्रां. सावित्रीबाई फुले**

जातिनिर्मूलनासाठी डॉ. आंबेडकर म्हणाले होते, "प्रत्येक पुरुष आणि स्त्रीला (धर्म) शास्त्राच्या गुलामगिरीतून मुक्त करा, (धर्म)शास्त्रातील हानिकारक कल्पनांची जळमटे साफ करून त्यांची मने शुद्ध करा आणि मग तुम्ही तसे करायला न सांगता सुद्धा, तो किंवा ती आपणहून सहभोजन आणि आंतर-जातीय विवाह करायला लागतील." (रेगे २०१३ : १४५)

खरे तर जुनाट जातीयवादाची व धर्मशास्त्राची चिकित्सा करून आणि तो नाकारून नवा समाज घडवू ही म. फुल्यांची वा आंबेडकरांची आग्रही भूमिका या नवीन धोरणात येण्याची गरज होती. परंतु आजही ती या धोरणात अजिबात दिसत नाही. या धोरणामध्ये शालाबाह्य मुलांच्या

> **भारतात स्थलांतर करणाऱ्यांची संख्या एक तृतीयांश (२००१च्या जनगणनेनुसार ३० कोटी, म्हणजे आज ४० कोटीच्या वर) आहे, याचा अर्थ कोट्यवधी बालके शालाबाह्य आहेत. त्यांना या नवीन धोरणात योग्य प्रमाणात स्थान दिलेले नाही.**
> **खाजगीकरणामुळे शिक्षण महाग होणार. आर्थिक-सामाजिक दृष्ट्या दुर्बलांना ते परवडणार नाही. मुलींचा प्रश्न तर आणखीन बिकट. कारण महिला घरात कमावत असली तरी तिचे म्हणणे ऐकले जात नाही व मुलींची तर १३-१४व्या वर्षी लग्ने होतात. त्यामुळे तंत्रज्ञान व खाजगीकरण यांच्या रेट्याने वंचित आणखी वेगाने शिक्षणाबाहेर फेकले जाणार.**

वाढत्या प्रमाणाबाबत कोणतेही विश्लेषण केलेले नाही किंवा शिक्षणातील आरक्षणाच्या हक्काचा उल्लेखही केलेला नाही. या दोन्हींचा एकमेकांशी अनोन्य संबंध आहे. उदा. या धोरणातील माहितीनुसार २०१७-१८ च्या एनएसएसओच्या आकडेवारी प्रमाणे देशात ३ कोटी २२ लाख मुले शालाबाह्य होती व त्यांना २०३० पर्यंत शाळेत दाखल केले जाईल असे म्हटले आहे. तर नॅशनल सॅम्पल सर्वेक्षणाच्या आकडेवारीनुसार २०१४-१५ ला २ कोटी मुले शालाबाह्य होती. केवळ तीन-चार वर्षांमधील शालाबाह्य मुलांच्या वाढीचे हे प्रमाण प्रचंड आहे. तसेच महाराष्ट्रातील एका अभ्यासानुसार भटक्याविमुक्त जनजातींच्या (NT-DNT) शाळेतून बाहेर पडणाऱ्या मुलांची संख्या २०१३-१४ या एकाच वर्षासाठी १,१७,३६९ इतकी आहे. (विनया मा. ह. २०१९ : ३६). तर किरण भट्टी व इतरांनी केलेल्या अभ्यासानुसारही वंचित घटकातील शाळाबाह्य मुलांपेक्षा एकपटीने मुलींची संख्या जास्त आहे. (भट्टी २०१९ : १८)

शाळेतून बाहेर पडण्याची जात व लिंगभेदाची गंभीर कारणे वर आलेली आहेतच. त्याशिवाय बालकांवरील हिंसा (मुस्काटात देणे, दांडुक्याने किंवा डस्टर फेकून मारणे,अपमानास्पद वागणूक देणे) हे पण एक कारण असू शकते. मागास समूहातील मुलांना हिंसेला जास्तच सामोरे जावे लागते. विद्यार्थ्यांना शारीरिक शिक्षा केल्यास शिक्षकाला जबाबदार धरले जाईल असे कायद्यात म्हटले असले, तरी आजपर्यंत यासाठी एकाही शिक्षकावर कारवाई झालेली नाही, ना अधिकाऱ्यांनी यात लक्ष घातले आहे . तसेच मानसिक छळ हा शारीरिक छळाइतकाच गंभीर आहे असे धोरण घेतले जाणे आवश्यक होते. परंतु या धोरणात तसा विचार होताना दिसत नाही.

शाळाबाह्य मुलांचे प्रमाण कमी करण्यासाठी या धोरणात मात्र अगदी वरवरच्या सूचना केल्या आहेत. एक तर संरचनात्मक सुधारणा म्हणजे हॉस्टेल्स बांधणे, प्रशिक्षित शिक्षक नेमणे अशा सूचना आहेत. तसेच विस्थापितांच्या मुलांसाठी समाजाच्या मदतीने पर्यायी कल्पक शाळा सुरू करण्याची सूचना केली आहे. (एनईपी २०२० : १०) याचा अर्थ विस्थापितांच्या मुलांनी समाजातील दातृत्वावर अवलंबून 'पर्यायी' शाळेत जायचे. मुख्य शिक्षणप्रवाहात यांना स्थान नाही! शाळाबाह्य मुले असतील तर ती जबाबदारी कायद्याने सरकारची म्हणजेच तेथील अधिकाऱ्यांची असल्याचे म्हणले होते. परंतु त्यादृष्टीने ना काही सूचना यात आहेत, ना २५ टक्के आरक्षणाच्या अंमलबजावणीचे काही विश्लेषण यात आहे. ना भेदभावामध्ये याची कारणे

शोधण्याची दृष्टी यात आहे. मग आरक्षणांतर्गत अतिमागास मुलींचा उल्लेख करणे तर फार दूरची गोष्ट. धोरणात समानतेची मांडणी येते तीदेखील नैतिक मूल्यांच्या अंगाने. संविधानातील हक्क म्हणून ती येत नाही. या दोन्हीत खूप फरक आहे. व्यक्तीला हक्क देणे सरकारवर बंधनकारक आहे, तर नैतिकतेचा दृष्टिकोन हा बंधनकारक असू शकत नाही, तो त्या त्या पातळीवरच्या अधिकाऱ्यांच्या समजेवर आधारित असतो. या साऱ्यावरून वंचितांच्या व मुलींच्या शिक्षणाप्रती सरकारची राजकीय इच्छाशक्ती किती आहे हेच दिसून येते. कारण याच धोरणाप्रमाणे या कोट्यवधी मुलांना शाळेत आणण्यास आणखी १०वर्षे वाट पाहावी लागणार!

यापेक्षाही धोरणातील गंभीर गोष्ट म्हणजे वंचित घटकांतील (SEDGs) सर्व मुलांच्या शालेय शिक्षणाची सोय व्हावी यासाठी त्याची व्याप्ती वाढविण्यात येईल असे म्हटले आहे. परंतु त्यासाठी उपाय काय तर *राष्ट्रीय मुक्त विद्यालय संस्थेने* देऊ केलेला मुक्त आणि दूरस्थ शिक्षण कार्यक्रम (ओपन अँड डिस्टन्स लर्निंग प्रोग्रॅम/ODL) आणि प्रादेशिक भाषेत हा कार्यक्रम राबवणाऱ्या राज्य मुक्त विद्यालयांना (SIOS) प्रोत्साहन दिले जाईल! (तत्रैव,पृ. १०-११) याचा अर्थ मुक्त आणि दूरस्थ शिक्षण कार्यक्रमासाठी राज्यांना जास्त निधी दिला जाईल. सरकारच्या वेबसाईटवरून हा कार्यक्रम कॅनडातील कॉमन वेल्थच्या सहयोगाने तयार केलेला आहे. कॉमन वेल्थने भारताच्या ओपन स्कूलिंगबाबत केलेला अभ्यास काय सांगतो ते पाहाः ''आर्थिकदृष्ट्या दुर्बल आणि सामाजिकदृष्ट्या वंचित घटकांसाठी नेहमीच्या शाळांमध्ये जसे अनुदान दिले जाते किंवा फी माफ केली जाते तशी यात केली जात नाही.'' (पंत २००९ : ११५-११६) दूरस्थ शिक्षणाचा कोविडच्या काळातील सर्वांचा अनुभव काय आहे? अँड्रॉईड फोन उपलब्ध नसणारे वंचित घटक व मागासविभाग मोठ्या प्रमाणावर शिक्षणालाच दुरावले. घरात दोन मुलं असतील आणि एक फोन असेल तर लहानग्यांना किंवा मुलगी असेल तर मुलीला शिक्षण गमवावे लागले. एवढेच नाही तर ज्यांच्याकडे असे फोन होते, त्यांची मुलेदेखील फार काळ अभ्यास करू शकत नव्हती. रोज प्रिंटआऊट काढून अभ्यास सोडवण्याची ज्यांची ऐपत नाही, ती मुले शिक्षणाला मुकली. आता तर या नवीन धोरणानेच आर्थिकदृष्ट्या दुर्बल आणि सामाजिकदृष्ट्या मुलींसह वंचित घटकांचे अनुदान कमी करून त्यांना वाऱ्यावर सोडण्याचा दृष्टिकोन स्वीकारलेला दिसतो . म्हणजे वंचित घटकांकडे ना असे फोन आहेत ना त्यांना कसले अनुदान मिळणार. ODL मुळे आणखी एक गोष्ट

होणार, ती म्हणजे माध्यान्ह भोजनावरचा सरकारचा खर्चही वाचेल. परंतु त्यामुळे शिक्षणावर त्याचा आणखी परिणाम होणार. कुपोषणामुळे आकलन व स्मरणशक्ती कमी होते, शारीरिक दौर्बल्य आल्याने खेळांसारख्या गोष्टीतही मुले मागे पडतात. पर्यायाने या मुक्त आणि दूरस्थ शिक्षणाचे अतिशय गंभीर परिणाम वंचित घटकांवर आणि मुलींवर होतील.

तसेच ओपन स्कुलिंगच्या नावाने परदेशी संस्थांना आणि तंत्रज्ञानाला द्वार राजरोस खुले केले आहे. अर्थात हे काही नवे नाही, २५ वर्षांपूर्वी गॅट करारावर भारत सरकारने सह्या केल्या त्यामध्ये शिक्षण हे 'विकाऊ वस्तू' या वर्गात गणले जाईल असे म्हटले होते. त्यावेळी त्या विरोधाकडे फारसे लक्ष कुणी देत नव्हते. आता मात्र त्याचे प्रत्यंतर सर्व क्षेत्रात येत चालले आहे. उच्चशिक्षणात २०० परदेशी विद्यापीठांना पायघड्या घातल्या जाणार आहेत. आणि आता शिक्षणाची इथली बाजारपेठ ही साम्राज्यवादी प्रगत भांडवली देश काबीज करणार आहेत (विनया मा. ह. २०२० : ७). ते करताना वंचित आणि दुर्बल घटकांतील लहानग्यांना, मुलींना आणि अल्पसंख्यांकांना (इथे बहुविधलैंगिक अर्थी सर्व अल्पसंख्यांकांना) हे बळी द्यायला निघाले आहेत, हे वरील अभ्यासावरून स्पष्ट होते आहे. सरकार कितीही प्रगतीची वा २१ व्या शतकातील नागरिक घडवण्याची भाषा करो, जागतिकीकरणाचे पहिले बळी तळातील जात-जमातीची मुले-मुली ठरत आहेत आणि हे या सरकारला माहिती आहे. जेंडर गॅपमध्ये जगातील १५३ देशांमध्ये भारताचा क्रमांक ११२ वा आहे (वर्ल्ड इकॉनॉमिक फोरम, २०२०). वेगाने जर महिलांवरील व मुलींवरील वाढत्या हिंसेविरोधात आणि आर्थिक-शैक्षणिक दुरावस्थेच्या संदर्भात काहीच उपाय केले नाही, तर आपण आणखीन खालचा क्रमांक प्राप्त करू.

गुणवत्तेची बेटे, मुठभर मुलींना संधी आणि बालमजुरीचा धोका

एकदा सामावून घ्यायचं म्हटलं की, किती जणांना हेही त्यापाठोपाठ येतं, तसं ते या धोरणातही दिसतं. धोरणातील ६.८ कलम (एनईपी २०२० : २७) पाहाः 'सामाजिक आणि आर्थिकदृष्ट्या वंचित घटकांतील विद्यार्थ्यांसाठी जवाहर नवोदय विद्यालयाच्या निकषांप्रमाणे मोफत बोर्डिंग सुविधा निर्माण केल्या जातील.. उच्च-शैक्षणिक संधी वाढविण्यासाठी विशेष शिक्षण क्षेत्रे (स्पेशल एज्युकेशन झोन्स) आणि इतर वंचित क्षेत्रांमध्ये गुणवत्ता वाढवण्यासाठी देशभर, खासकरून महत्त्वाकांक्षी जिल्ह्यांमध्ये, जास्तीची

जवाहर नवोदय विद्यालये आणि केंद्रीय विद्यालये तयार केली जातील.' याचा अर्थ एवढाच की काही निवडक मुला-मुलींसाठी गुणवत्तेची व राहण्याची सोय केली जाईल, तीसुद्धा आताच्या आश्रमशाळांच्या जागीच कदाचित चांगल्या इमारती बांधून अशी विशेष शिक्षण क्षेत्राची 'बेटे' तयार केली जातील. अर्थात इमारती केल्याने गुणवत्ता तयार होत नाही, ना मुलींना सुरक्षितता मिळते. ती मिळते कोठारी आयोगाच्या ६६ च्या धोरणातील सर्वांना सामायिक शाळांच्या (कॉमन स्कूल्स फॉर ऑल) अंमलबजावणीतून. ती मिळते 'लर्निंग विदाऊट बर्डन' या ९३च्या अहवालात सांगितल्याप्रमाणे बालककेंद्री शिक्षणपद्धतीतून, आकलनाचे ओझे कमी करण्यामधून! गुणवत्तेसाठी आवश्यक अट विद्यार्थ्यांचे सातत्यपूर्ण व सर्वंकष पद्धतीने मूल्यमापन करणे, कारण अशा मूल्यमापनासाठी खरी बालककेंद्री शिक्षणपद्धती अभिप्रेत आहे. परंतु भाजप सरकारने नवीन धोरणाच्या आधीच पूर्वग्रहदूषित प्रश्नावली तयार केली. त्याआधारे कायद्यात सातत्यपूर्ण मूल्यमापन काढून टाकून तिसरीपासून परीक्षा लादली आणि कायद्याचा आत्माच मारून टाकला. आणि आता या धोरणातही परीक्षेचा पुरस्कार केलेला आहे. या धोरणात कृतीआधारित, सर्जनशीलतेला वाव देणारे, तर्काला व चिकित्सकतेला वाव देणारे शिक्षण हवे म्हटले आहे. परंतु जोपर्यंत शिक्षण हे जीवनाला जोडले जात नाही, आणि मुलांचे मूल्यमापन रोजच्या शिक्षणप्रक्रियेत नकळतपणे केले जात नाही, तोपर्यंत ते शिक्षण बालककेंद्री व समानतेचे असत नाही. तसेच त्याची गुणवत्ताही मार खाते. याची मांडणी अनेक उदाहरणांच्या आधारे २००५च्या राष्ट्रीय अभ्यासक्रम आराखड्याने केली आहे, परंतु आता तो अभ्यासक्रमच सरकार बदलायला निघाले आहे. यामुळे सर्वांना गुणवत्तापूर्ण शिक्षण व सुरक्षितता मिळणे या कायद्याने दिलेल्या हक्कांपासून बहुसंख्य विद्यार्थी डावलले जाण्याचा धोका दिसतो.

येत्या काळात अशी विशेष शैक्षणिक क्षेत्रे ही संगणकांनी जोडली जाण्याची व 'स्मार्ट शाळा' होण्याची शक्यता जास्त आहे. कारण डिजिटल तंत्रज्ञानाचा व वर म्हटल्याप्रमाणे ओपन स्कूलिंगचा पुरस्कार या धोरणात आहे. एकतर केवळ डिजिटल तंत्रज्ञानाने गुणवत्ता येत नाही. ती समानतेतून, सहशिक्षणातून येते. गुणवत्तेसाठी बहुविधलैंगिकतेच्या अंगाने अभ्यासक्रम आखणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे आणि राष्ट्रीय अभ्यासक्रम आराखड्याने म्हटल्याप्रमाणे व्यवसाय शिक्षण प्रशिक्षण (व्यशिप्र) कार्यक्रम हा बालकामगार कायद्याशी सुसंगत म्हणजेच कोणत्याही परिस्थितीत सोळा वर्षांखालील

मुलांसाठी नसला पाहिजे मात्र या धोरणात उच्च-प्राथमिक वर्गांपासूनच व्यशिप्र दिले जाईल, असे म्हटले आहे.

या दोन्हीचा परिणाम एकच होणार तो म्हणजे पुन्हा एकदा बालमजुरांचा धोका वाढेल आणि तेही संगणकरूपी! शिवाय सतत कडक पहाऱ्याखाली आदेशानुवर्ती वाढवलेल्या बालकांना प्रश्न विचारायची सवय लागणार नाही किंवा विरोध करण्याचे सामर्थ्यदेखील विकसित होणार नाही. 'मुकी बिचारी कुणीही हाका' अशी अवस्था पुढच्या पिढीची होईल.

दूरवरून येणाऱ्या विद्यार्थ्यांच्या सुरक्षेसाठी शिक्षण हक्क कायद्यात सांगितल्याप्रमाणे सरकारने घरापासून शाळेत ने-आण करण्यासाठीची वाहन व्यवस्था करणे महत्त्वाचे आहे. विशेषतः वंचित घटकांतील मुलग्यांनासुद्धा सुरक्षित वातावरण मिळत नाही, मुलींची तर बातच सोडा. आश्रमशाळांमधील मुलींच्या सुरक्षिततेसाठी गेल्या पाच वर्षांमध्ये काय पावले उचलली ते आपण पाहतोय. त्यामुळे अशा इमारती बांधून शिक्षणाची बेटे तयार करण्यापेक्षा शिक्षक-बालकांच्या मूळ साचेबद्ध दृष्टिकोनात बदल करण्यासाठी लिंगभेदाधारित अभ्यासक्रम, शाळेतील वातावरण बदल आणि वाहनांची सोय करणे अपेक्षित आहे.

संस्कृतला प्राधान्य आणि ब्राह्मणी जातीयवादाचा पगडा

नव्या शैक्षणिक धोरणात मात्र प्रत्येक व्यक्तीला समान वागणूक असल्याचे म्हटलेले नाही किंवा 'विविधता मे एकता' असेही म्हटलेले नाही. नाही म्हणायला एक-दोन ठिकाणी जेंडर इक्विटी असा उल्लेख आहे, परंतु बहुविधलैंगिकतेचा किंवा त्याच्याही आधी आलेला स्त्री-पुरुष समानतेचा दृष्टिकोन या धोरणात स्पष्टपणे दिसत नाही. उलट अभ्यासक्रमातील भाषाविषयक धोरणाचा मुद्दा विचारात घेतल्यास हे आणखी स्पष्ट होईल. विविध भारतीय भाषा शिकण्याच्या अनुषंगाने आणि बहुभाषिकतेसाठीसुद्धा 'एक भारत श्रेष्ठ भारत' असा कार्यक्रम घेतलेला आहे. या घोषणेमागचा सामाजिक आशय काय हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे. यामध्ये संस्कृत भाषेला श्रेष्ठ मानले आहे. त्रिभाषा सूत्रीमध्ये संस्कृत एक भाषा असेल, असे म्हणून संस्कृतला श्रेष्ठ दर्जा देताना, ती आता पायाभरणीच्या काळापासून शिकवण्याचे यात म्हटले आहे. संस्कृत भाषेतील मनुस्मृतीने 'न स्त्री-स्वातंत्र्यम् अहर्ती' (स्त्रियांना स्वातंत्र्य द्यायचे नाही) असे म्हटले होते, हे मुलांना शिकवले जाणार आहे का? हा खरा प्रश्न आहे तसेच संस्कृत भाषेतून

येणारी चातुर्वर्ण्यव्यवस्था (संस्कृतमध्ये मंत्रपठण करणारा ब्राह्मण श्रेष्ठ) आणि भाषिक चातुर्वर्ण्यव्यवस्था या धोरणात डोकावते. उदा. ''भारतीय सांकेतिक भाषांचे देशभरासाठी प्रमाणीकरण केले जाईल. (जेकी घातकच ठरेल)... स्थानिक सांकेतिक भाषांचा आदर केला जाईल आणि शक्य असेल तिथे त्या शिकवल्या जातील'' (एनइपी २०२० :१६). यावरून संस्कृत सर्वात श्रेष्ठ व मूळ भाषा, त्यानंतर इतर प्रमाणभाषा आणि स्थानिक भाषांना सगळ्यात खालचा दर्जा हाच अर्थ होतो. संस्कृतची प्रभुसत्ता (हेजिमनी) प्रस्थापित करणारा हा दृष्टिकोन त्याबरोबरचे विषम संबंधही प्रस्थापित करत असतो, ज्याला प्राचीनकाळी बुद्धाने आणि आधुनिक काळात म. फुलेंनी विरोध केला आहे.

प्राचीन भाषेतील ज्ञान-विज्ञान महत्त्वाचे असे म्हणून नालंदा विद्यापीठाचा उल्लेख आहे, परंतु पाली भाषेचा उल्लेख येतो तो एक अभिजात भाषा (क्लासिकल लँग्वेज) म्हणून (संस्कृतही अभिजात भाषाच आहे!). मात्र संस्कृतचा उल्लेख आधुनिक भाषा म्हणून येतो. आधुनिक भाषा म्हणजे अशी भाषा, जी सतत आधुनिक काळातही चलनात असते, तिच्या व्याकरणात बदल होत असतात, इतर भाषांमधील शब्द ती आत्मसात करत विकास पावत जाते, आधुनिक विचारांचे साहित्य त्या भाषेत निर्माण होत असते आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे ती कुणाच्याही वर, श्रेष्ठ अशी नसते, तर ती इतर भाषांशी मैत्री करणारी, तिच्याशी आदान-प्रदान करणारी असते. परंतु तसे संस्कृतच्या बाबतीत नाही. तिचे शब्द मराठीत जरी आले, तरी ते तत्सम शब्द म्हणून. त्याच्या व्याकरणाचे (ऱ्हस्व-दीर्घ इ.) नियमही बदलत नाहीत, इतकी ती ताठर आहे. याचा प्राथमिक शिक्षणापासून सर्व विद्यार्थ्यांना, विशेषतः वंचित घटकांतील मुलांना प्रचंड त्रास होतो, कारण ते पाठच करावे लागतात अन्यथा त्याचे गुण कापले जातात, इतकी ती भाषा घट्ट आहे.

सावित्रीबाई फातिमा मालतीबाई रमाबाई

आता तर पूर्व-प्राथमिकपासून संस्कृतचे धोरण सरकारने घेतले आहे. त्यामुळे वंचितांमध्येदेखील ही प्रभुसत्ता प्रस्थापित करण्यासाठीच बहुभाषिकतेच्या नावाने हे धोरण घेतले आहे.

शिवाय त्यात भारताच्या तक्षशिला व नालंदा या विद्यापीठांचा, प्राचीन विद्वानांचा उल्लेख आहे मात्र नालंदा ज्या बौद्ध तत्त्वज्ञानावर आधारित आहे, त्या बुद्धाचा मात्र उल्लेख नाही आणि तक्षशिला आज पाकिस्तानचा भाग आहे. एरवी पाकिस्तानशी वैर दाखवायचे मात्र हा वारसा भारताचा सांगायचा, याला काय म्हणावे ? आज ज्यांचे सरकार आहे त्या आरएसएस विचारसरणीच्या शाळांमधून 'अखंड भारताचा' इतिहास-भूगोल शिकवला जातो हे लक्षात घेता तक्षशिलेचा उल्लेख कोणत्या उद्देशाने येतो हे तपासावे लागेल. कारण मग तसा इतिहास-भूगोल शिकवला जाण्याचा धोका वाढतो. कारण राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाशी संबंधित भारतीय शिक्षण मंडळाने दिलेल्या प्रेस स्टेटमेंटमध्ये पाहाः "आमच्या मतांप्रमाणे या धोरणांत ६० टक्के भाग आला आहे, ...ज्यामध्ये राष्ट्रीय शिक्षा आयोगाची स्थापना, राष्ट्रीय संशोधन फाउंडेशनची स्थापना आणि शिक्षणातील लवचीकता यांचा समावेश केला गेला आहे." (द इकॉनॉमिक टाईम्स, इ-पेपर, २०२०)

संघाशी संबंधित सर्व संस्था-संघटनांच्या वतीने केलेल्या वरील विधानाचा अर्थ हाच की या नवीन शैक्षणिक धोरणातून बहुलैंगिकतेच्या, बहुभाषिकतेच्या, बहुसांस्कृतिकतेच्या विरोधात असलेला 'अखंड' भारताचा हिंदू राष्ट्रवाद लादला जाण्याचा धोका आहे. त्याची सुरुवात म्हणून कोविडचा फायदा घेऊन अभ्यासक्रम कमी करण्याच्या नावाखाली लोकशाहीचा भाग, प्रबुद्ध भारतचा भाग इ. अभ्यासक्रमातून काढून टाकले आहेत. आणि असे एकारलेल्या राष्ट्राचा सिद्धांत मांडणाऱ्यांकडून एकचालकानुवर्ती उभारणीशिवाय कसली अपेक्षा करणार? आणि त्यासाठी साम्राज्यवादी देशांनी ओपन स्कूल सिस्टिम आणि केंद्रिकृत असणारे माहिती व प्रसारण तंत्रज्ञानासारखे डिजिटल तंत्रज्ञान विकसित केलेले आहेच! त्यांच्या हातात हात घातला की सगळे सुकर होत जाणार. मात्र वंचित घटकांमधील बालकांच्या विशेषतः मुलींच्या आणि महिलांच्या सार्वत्रिक गुणवत्तापूर्ण शिक्षणाचे स्वप्न लांबणीवर पडणार. सामूहिकतेतून आणि जीवनाला जोडणाऱ्या चिकित्सक शिक्षणप्रक्रियेतून व्यापक प्रमाणावर निर्माण होणाऱ्या खऱ्या ज्ञान व लोकशाही प्रक्रियेला पुढची पिढी काही काळ तरी मुकणार हे निश्चित.

याला विरोध करायचा तर बहुलैंगिकतेच्या दृष्टिकोनातून येणाऱ्या सार्वत्रिकीकरणासाठी फार मोठा संघर्ष येत्या काळात करायला लागणार. त्यासाठी जिथे अवकाश मिळेल तिथे हस्तक्षेप करून, उदा. ऑनलाईन अभ्यासक्रम करून, विद्यार्थ्यांमध्ये याविषयीची बीजे रोवून आणि जमेल त्यामार्गाने ही ज्ञानासाठीची लढाई पुढे चालू ठेवून! आणि म्हणून डॉ. बाबासाहेबांचा हा कानमंत्र सर्वदूर वेगळ्या आशयासकट पोचवायला लागणार आहे : "शिका, संघटित व्हा आणि संघर्ष करा."

टिपा :

१. द्वैअंगी दृष्टिकोनात विरुद्धलिंगी आकर्षण हेच सर्वसामान्य मानले जाते, आणि म्हणून तसे संबंध हेच योग्य मानणारा विचार. यातून बहुविधलैंगिकतेची ओळख पुसली जाते वा ते समाजात नसल्यासारखेच वर्तन घडते.

२. इ.स. १८६१ मध्ये आलेल्या या कलमानुसार समलिंगी संबंध गुन्हा समजले जात होते.

संदर्भ :

मराठी

१. मा. ह. विनया व इतर (संपा.) (२०१९) : *शिक्षण हक्क आणि सामाजिक न्याय, २५ टक्के आरक्षण वस्तुस्थिती काय?*, युनिक फाऊंडेशन, डिसेंबर २०१९, पृ. ३६.१)

इंग्रजी

१. पंत, महेशचंद्र (२००९) : 'नॅशनल इन्स्टिटिट्यूट ऑफ ओपन स्कूलिंग, इंडियाः ए केस स्टडी', *ओपेन स्कूलिंग इन द ट्वेंटी फर्स्ट सेंचुरी,* कॉमन वेल्थ ऑफ लर्निंग, वॅनकुवर, पृ. ११५-११६. https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.178.5451&rep=rep1&type=pdf

२. रेगे, शर्मिला (संपा) (२०१३) : *अगेन्स्ट द मॅडनेस ऑफ मनूः बी. आर. आंबेडकर्स राइटिंग्ज ऑन ब्राह्मीनिकल पॅट्रिआर्की*, नवयान प्रकाशन, न्यू दिल्ली.

महाजालावर पीडीएफ स्वरूपात उपलब्ध अहवाल

१. *एंडिग चाईल्ड मॅरेज* (२०१९) : युनो अहवाल, एप्रिल, पृ. ४.

२. एलविन, डॅनिएल आणि इतर (२०१७) : *प्रोग्रेस टुवर्डस इन्क्लुजिव सस्टेनेबल डेव्हलपमेंट इन इंडियाः ए स्टडी ऑफ दलित्स अँड आदिवासिज इन २०३० अजेंडा* , एशिया दलित राईट्स फोरम, जुलै, पृ.१६.

३. *बॉर्न फ्री अँड इक्वल* (२०१९) : 'सेक्शुअल ओरिएन्टेशन, जेंडर आयडेंटिटी अँड सेक्स कॅरॅक्टरीस्टिक्स इन इंटरनॅशनल ह्युमन राईट्स लॉ', संयुक्त राष्ट्राचा अहवाल, द्वि आ.

४. भट्टी, किरण व इतर (२०१९) : '*आऊट ऑफ स्कूल चिल्ड्रन इन इंडिया: सम इनसाईट्स ऑन व्हॉट वी नो अँड व्हॉट वी डोन्ट नो*',सेटर फॉर पॉलिसी रिसर्च. https://www.cprindia.org/research/papers/out-school-children-india-some-insights-what-we-know-and-what-we-dont (संकेतस्थळाला भेट २० डिसेंबर २०)

५. वर्ल्ड इकॉनॉमिक फोरम (२०२०) : 'Global Gender Gap Index 2020' https://www.drishtiias.com/pdf/global-gender-gap-index-2020.pdf (संकेतस्थळाला भेट २० डिसेंबर २०)

६. वर्ल्ड हेल्थ स्टॅटिस्टिक्स ओव्हरव्युव्ह (२०१९) : 'मॉनटरिंग हेल्थ फॉर सस्टेनेबल डेव्हलपमेंट गोल्स', वर्ल्ड हेल्थ ऑर्गनायझेशन, पृ. १.

७. *हँडबुक फॉर एंडिग वॉयलन्स अगेंस्ट चिल्ड्रन* (सिच्युएशनल अॅनॅलिसिस ऑफ इंडिया) (२०१९) : एप्रिल, पृ. ३७.

खालील सर्व संदर्भ केंद्रशासनाच्या संकेतस्थळावर उपलब्ध असणाऱ्या 'राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण २०२०' चे आहेत.

https://www.education.gov.in/sites/upload_files/mhrd/files/NEP_Final_English_0.pdf

१. राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण २०२० (एनईपी२०२०) : *व्हिजन ऑफ धीस पॉलिसी*, पृ. ६.

२. राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण २०२० (एनईपी२०२०) : *प्रिन्सिपल्स ऑफ धिस पॉलिसी*, पृ. ५.

३. राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण२०२० (एनईपी२०२०) : 'इक्विटेबल अँड इन्क्लुजिव एज्युकेशनः लर्निंग फॉर ऑल, ६.८, पृ. २५.

४. राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण२०२० (एनईपी२०२०) : ‘इक्विटेबल अँड इन्क्लुजिव एज्युकेशनः लर्निंग फॉर ऑल’, ६.९, पृ. २७.

५. राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण२०२० (एनईपी२०२०) : ‘कर्टेलिंग ड्रॉप आऊट रेट्स अँड एनश्युरिंग युनिव्हर्सल ॲक्सेस टू एज्युकेश ॲट ऑल लेवल्स’, ३.२ व ३.४, पृ. १०.

६. राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरण२०२० (एनईपी२०२०) : ‘मल्टीलिंग्वलिजम अँड पॉवर ऑफ लँग्वेज’, ४.१२, पृ. १६.

नियतकालिक

१. कुमार शुभम व प्रीत प्रियांका (२०२०) : ‘मॅन्युअल स्कॅवेंजिगः वुमेन फेस डबल डिसक्रिमिनेशन ॲज कास्ट अँड जेंडर इनइक्वॅलिटिज कवरेज’, ईपीडब्ल्यू, खंड(vol) ५५, Issue No. २६-२७, २७ June. (TISSच्या संकेतस्थळावरून ७ डिसेंबर २० रोजी लेख डाऊनलोड केला).

२. मा. ह. विनया (२०२०) : ‘*२०२० चे शैक्षणिक धोरणः ‘गुणवत्ते’चा आभास आणि फासीवादाचा नवा फास?*’, दि पिपल्स पोस्ट, १५ ऑगस्ट २०२०, पृ. ७.

वर्तमानपत्र

१. इप सारा (२०२०) : ‘जेंडर इक्विटी इन एज्युकेशन’, *दि हिंदू*, १९ मे.

२. सारडा, अनुजा (२०२०) : ‘फॉर अन एलजीबीटीक्यू-इनक्लुजिव करिक्युलम’, *दि हिंदू*, इ-पेपर, २ फेब्रुवारी, पृ. २.

पूरक संकेतस्थळ

१. वेबसाईट, स्टोनवेल, ॲक्सेप्टन्स विदाऊट एक्सेप्शन्स, https://www.stonewall.org.uk/lgbt-inclusive-education-everything-you-need-know (संकेतस्थळाला भेट २५ नोव्हेंबर २०)

२. The Consortium of Higher Education LGBT Resource Professionals: https://www.lgbtcampus.org/find-an-lgbtq-campus-center (संकेतस्थळाला भेट २० डिसेंबर २०)

३. https://www.vanderbilt.edu/lgbtqi/resources/definitions (संकेतस्थळाला भेट २० डिसेंबर २०)

‘सुपर वुमन’ प्रतिमेमागील सत्तासंबंधांचे सांस्कृतिक राजकारण

गीताली वि. मं.

संपादक, मिळून साऱ्याजणी (मासिक)
saryajani@gmail.com

नवरात्रीला सुरुवात झाली की आपल्याकडे अष्टभुजा, दशभुजा, दुर्गा, महिषासुरमर्दिनी इत्यादी इत्यादी म्हणत महिलांचा उदो उदो करत गौरव केला जातो. त्यानं महिलावर्गही हरखून जातो. ‘हम भी कुछ कम नहीं।’ असं म्हणत प्रत्येक क्षेत्रांत महिला कशा आघाडीवर आहेत, याच्या यशोगाथा प्रसिद्ध होतात, त्या घर-संसार नेटका करत करियरमध्येही कशा अव्वल आहेत, याचं रसभरीत वर्णन करत त्यांना ‘सुपर वुमन’ म्हटलं जातं. यातून महिलांचा आत्मविश्वास वाढतो. त्याच वेळी नवरात्रीचे उपवास, रोज देवीचा वेगळा रंग त्याप्रमाणे झगझगीत साड्या नेसून - दागिने घालून देवीच्या दर्शनासाठी, नवस फेडण्यासाठी (अनेकदा हे नवस कुलदीपक होऊ दे, अहेव मरण येऊ दे, या स्वरूपाचे पुरुषावलंबी असतात.) गुंतलेल्या लांबच लांब रांगा लावून तासन् तास उभ्या असणाऱ्या ‘भाविक’ महिला दिसतात. या दोन्हींमागे असणारं पितृसत्ताक पुरुषप्रधान राजकारण कितीजणींच्या लक्षात येतं? अभ्यासकांनी ते लक्षात आणून दिलं, तर ते कितीजणींच्या पचनी पडतं? हे कळीचे प्रश्न आहेत. याचं उत्तर शोधताना पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्था सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक, आर्थिक व्यवस्थांमधून किती, कशी आणि का खोलवर रुजवली गेली आहे, याचं ऐतिहासिक विश्लेषण करावं लागतं. ‘स्त्री अभ्यास केंद्रा’त या प्रकारचं व्यापक पातळीवरील विश्लेषण करण्याचे प्रयत्न गेली अनेक वर्षे चालू आहेत.

स्त्रीमुक्ती चळवळीनं पुढे आणलेल्या प्रश्नांची धार कमी करण्यात आणि त्यातल्या निवडक मुद्द्यांचा धंद्यासाठी वापर करण्यात प्रसिद्धी माध्यमांना आणि जाहिरातदारांना यश यायला लागलं आहे. स्त्रीला नवे हक्क नकोत, तर हवी आहे नवी जीवनशैली! तिला स्वयंनिर्णय नको, तर हवा आहे स्व-सुखाचा शोध, असा समज स्त्री- पुरुषांच्या मनावर ठसवण्याचा प्रयत्न माध्यमं करत आहेत. एकीकडे स्त्री मुक्त आहे, महत्त्वाकांक्षी आहे, तिच्यात आत्मविश्वास आहे, असं म्हणत ‘सुपर वुमन’ची प्रतिमा स्त्रीला बहाल केली आहे. घरदार आणि नोकरी अशा दुहेरी गुलामगिरीत तिला अडकवण्याचा हा डाव आहे, हे स्त्रियांच्या अजून लक्षात येत नाही, तर दुसरीकडे स्त्री अतिमुक्त झाल्यामुळे थकून गेली आहे. ‘बिच्चारी’, असं म्हणत स्त्रियांसाठी असणाऱ्या खास पुरवण्यांमधून स्त्रीला कुटुंब, परंपरा, पती-मुलं, नातेवाईक, सणवार-व्रतवैकल्य, सेवा, त्याग, स्वयंपाकघर... असं घरात कोंडलं जातंय. स्त्रीच्या अशा प्रतिमा बाजाराधिष्ठित अर्थकारणाला पोषक आहेत. नफ्यासाठी स्त्रियांची संख्या वाढविण्याचा हा निव्वळ खटाटोप आहे. स्त्रियांना

सखी, मधुरा, तनिष्का, कस्तुरी आदी महिलांच्या व्यासपीठात एकत्र आणणं म्हणजे त्यांच्यात अन्याय - अत्याचाराविरोधात ऐक्य - एकजूट निर्माण करणं नाही. कारण यात स्त्रियांच्या खऱ्या सक्षमीकरणाचा सिद्धान्त, तत्त्व, मूल्यं इत्यादी काहीच नाही. उलटपक्षी याप्रकारच्या पुरवण्यांमधून स्त्रिया दृश्यमान असल्याचा आभास निर्माण करत स्त्री प्रश्नाला बगल दिली जाते.

माध्यमांवरची कॉर्पोरेट भांडवलशाहीची पकड वाढल्यापासून बातम्या, मनोरंजनाच्या कार्यक्रमात स्त्रिया जास्त प्रमाणात दिसायला लागल्या. पण या स्त्रिया आत्मनिर्भर, स्वतंत्र नसून स्त्रियांची पारंपरिक प्रतिमाच नव्या रूपात अथवा पुरुषी रूपात पृष्ठपातळीवर आणण्याचा हा प्रयत्न आहे.

अमेरिकेतली फेमिनिस्ट बेटी फ्रीडन हिनं १९८१ मध्ये द *सेकंड स्टेज* या पुस्तकात 'सुपर वुमनहूड' ही संकल्पना प्रथम मांडली. या संकल्पनेमुळे स्त्रियांना घरात आणि घराबाहेर कामाच्या ठिकाणी गुलामी पत्करावी लागते आहे, असं तिनं लक्षात आणून दिलं. या गुलामीतून स्त्रियांना मुक्त करण्यासाठी फेमिनिस्ट कार्यकर्त्यांनी फेमिनिस्ट चळवळ दुसऱ्या टप्प्यावर न्यावी, असा सल्लाही तिनं दिला. या टप्प्यांत बाईपणाची भूमिका - कामं, तसंच त्या संदर्भातली सामाजिक मूल्यं यांना नवा आकार देत त्यांची फेरव्याख्या करावी, त्यासाठी व्यवस्थात्मक फेररचना आणि नव्या पद्धती अंमलात आणण्यासाठी संघर्ष करावा, जेणेकरून स्त्रियांना नोकरीसाठी घर-संसार आणि घर-संसारासाठी नोकरीचा त्याग करावा लागणार नाही, असे काही महत्त्वाचे मुद्दे बेटीने मांडले. सामाजिक व्यवस्थेत असे बदल झाले तर या दोन्ही क्षेत्रांत स्त्रियांना समाधान मिळेल, अशी भूमिका घेणाऱ्या बेटी फ्रीडन यांच्या या मागणीचं महत्त्व अनन्यसाधारण आहे, हे पुढे सिद्ध झालं. सुपर वुमन सिंड्रोम संदर्भातले दोन संशोधनपर लेख याची ग्वाही देतात. (Sue Newell 1993 : 275-289 & Huddleston1995 : 49-64)

बर्मिंगहॅम विद्यापीठात ऑक्युपेशनल सायकॉलॉजिस्ट असणाऱ्या सू नूवेल (Sue Newell) यांचा जून १९९३मध्ये प्रकाशित झालेला लेख 'सुपर वुमन सिंड्रोम'वर प्रखर प्रकाश टाकतो. १९५१ च्या जनगणेनुसार फक्त २२% विवाहित स्त्रिया आर्थिकदृष्ट्या सक्रिय (Economically Active) तर १९८७च्या सर्व्हेनुसार (Officeal population censuses of surveys, १९५१ / १९८७) ६८% विवाहित स्त्रिया आर्थिकदृष्ट्या सक्रिय होत्या. या लेखामध्ये नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांच्या संख्येत झालेली वाढ त्या निदर्शनास आणून देतात. १९८०च्या वूमन अँड एम्प्लॉयमेंट सर्व्हेनुसार फक्त

२५% स्त्रियांना असं वाटत होतं की, नवऱ्याचं काम पैसे मिळवणं हे असून बायकाचं काम घर-संसार सांभाळणं हे आहे. या विचाराशी ४६% बायका सहमत होत्या. याचा अर्थ स्पष्टपणे असा होतो की, घर-संसार, मुलं-बाळं यांची जबाबदारी सांभाळतच बाईनं नोकरी करावी, अशी भूमिका बहुतांश स्त्रियांची होती. पूर्ण वेळ काम करणाऱ्या तरुण स्त्रिया आणि विद्यार्थ्यांमध्ये या संदर्भातली पारंपरिकता कमी होती. नवरे मात्र सातत्यानं बायकोपेक्षा जास्त पारंपरिकतेनं 'जेंडर रोल'विषयी विचार-आचार करत होते. भविष्यात लेबर फोर्समधलं स्त्रियांचं प्रमाण वाढतच जाईल, असं जाणकार सांगत होते. एकूण सर्वेक्षणानुसार- आई झाल्यामुळे महिलांच्या नोकरीला पूर्णविराम द्यावा लागला. नाहीतरी बायकांच्या नोकरीत बाळाचा जन्म आणि त्याचं शालेय वय यानुसार एक-दोनदा करियरमध्ये ब्रेक आलेले दिसतात. ब्रिटनमध्ये बालसंगोपन केंद्रासाठी सरकारी फंडिंग नाही. त्यामुळे मुलांच्या संगोपनव्यवस्थेचा खर्च मोठा असतो. महिलांच्या पगाराच्या ३०% रक्कम बालसंगोपनावर खर्च होते. अमेरिकेत मात्र बालसंगोपनासाठी सबसिडी असल्यानं आर्थिक भार कमी, त्यामुळे तिथल्या महिला पूर्णवेळ नोकरीला प्राधान्य देतात आणि ब्रिटनमध्ये अर्धवेळ! बाकीच्या युरोपियन देशांपेक्षा ब्रिटनमध्ये मातृत्वासंदर्भातले हक्क कमी आहेत. त्यामुळे स्त्रिया कुटुंबातल्या कामाचं एक्स्टेन्शन असणाऱ्या भूमिकांमध्ये जास्त दिसतात तसेच त्यांचे स्थान संस्थात्मक रचनेच्या खालच्या पायऱ्यांवर असलेले दिसते. स्त्रिया कमावत्या झाल्या तरी त्यांचं घरकाम चुकत नाही. लाखो महिला अजूनही कामावरून घरी आल्यावर 'घरची दुसरी शिफ्ट' करतात. नोकरदार बाईला आठवड्याला आरामाचे फक्त बावीस तास मिळतात, तर पुरुषांना एकोणपन्नास तास! पुरुष थोडं फार घरकाम करत असले तरी समतेच्या मूल्यापासून ते कोसो दूर आहेत. अगदी पूर्णवेळ नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांच्या बाबतीतसुद्धा हीच परिस्थिती आहे.

बायकांना वाटतं की, पुरुषांनी बरोबरीनं घरकामाचा वाटा उचलावा. पण वास्तवात तसं घडत नाही. तरीसुद्धा स्त्रिया या परिस्थितीसंदर्भात फारशी नाराजी, असमाधान व्यक्त करताना दिसत नाही. त्याचं एक कारण असं की त्यांना त्यांचे नवरे घरकाम करायला लायक आहेत, असं वाटत नाही आणि दुसरं असं की त्यांच्यामते मुलांना सांभाळताना होणारी कसरत तर आईपणाचीच आहे, त्यामुळे ती त्यांना करायलाच हवी. आर्थिक डबल इंजिनची गरज असल्यामुळे बायकोची नोकरी अटळ आहे असं नवरे

मानतात, पण त्याचवेळी नोकरी आणि घर सांभाळताना बायकांची होणारी तारांबळ त्यांना समजूसुद्धा शकत नाही. बायका प्रथितयश ‘सुपर वुमन’च्या आदर्श कल्पनेनं प्रभावित होऊन घर - संसार - नोकरी असं सगळं आपल्या अंगावर घेतात. खरं तर बहुसंख्य स्त्रियांसाठी हे रोल मॉडेल अवास्तव आहे. याचं कारण असं की प्रथितयश सुपर वुमनच्या पाठीमागे आज्या आणि घरकाम करणाऱ्या सहकाऱ्यांचा असलेला खंबीर आधार बहुसंख्य स्त्रियांना नसतो, हे त्या लक्षात घेत नाहीत. सुपर वुमनचं माध्यमातलं चित्र वास्तवापेक्षा कल्पनेतलंच जास्त आहे, हे आता संशोधनातून सिद्ध झालं आहे. कुटुंब, घरकाम आणि नोकरीच्या ठिकाणच्या कामांच्या मागण्यांचा फार मोठा ताण महिलांवर येतोय. त्यामुळे अमेरिकेत अनेक स्त्रियांनी नोकऱ्यांकडे पाठ फिरवली आहे. पण अनेकींना मात्र आर्थिक गरजेपोटी नोकरी सोडून देण्याची चैन परवडणारी नसते, त्यांना ही दुप्पट ओझी पेलावीच लागतात.

कायद्यांनी नोकरीच्या ठिकाणचा स्त्री-पुरुष भेदभाव संपवला असला तरी प्रत्यक्षात स्त्रियांना विविध प्रकारचे अडथळे पार करावे लागतात. कित्येक संस्थांना तर त्यांच्या काही धोरणांमुळे अप्रत्यक्षपणे भेदाभेद होतो याची जाणीवही नसते. कौटुंबिक आणि पालकत्वाच्या लिंगाधिष्ठित विभागणीमुळे स्त्रियांना करियरसाठी जास्तीचा वेळ देता येत नाही. त्यामुळे त्यांच्या बढतीवर विपरीत परिणाम होतो. उच्च पदावर पोहोचण्यात पुरुष सहकाऱ्यांपेक्षा त्यांना जास्त अडथळे येतात. नोकरी करणाऱ्या बायकांच्या संदर्भात पुरुष जास्त पारंपरिक वृत्तीचे आहेत असं संशोधनात आढळलं आहे. स्त्रियांना मातृत्वाची उपजत जाण असल्यानं त्यांना बालसंगोपन सहजपणे जमतं, हा समज सर्वत्र आहे, पण याबरोबरच एक अंतर्विरोध असा आहे की स्त्रियांना कामाच्या जागी असमान संधी आहे असं पुरुष मानत नाहीत. कारण त्यांना एकतर असं वाटतं की, स्त्रिया ‘सुपर वुमन’ आहेत, त्यामुळे घर-नोकरी दोन्ही निभावू शकतात किंवा त्यांचा असा समज असतो की करिअरमध्ये स्त्रियांना पुढे जायचंच नाहीये. अनेक पुरुषांचा असा विश्वास असतो, की आई आणि नोकरदार अशा दुहेरी भूमिका स्त्रिया निभावू शकत नाहीत. घर-नोकरी दोन्ही सांभाळता यावं म्हणून स्त्रियांना कामाचे लवचीक तास, करिअर ब्रेक आणि जॉब शेअरिंग या सुविधा देण्याची गरज अशा पुरुषांना वाटत नाही. वास्तविक पाहता, अशा सुविधांचा स्त्रियांना तात्कालिक फायदा असला, तरीसुद्धा अशा प्रकारच्या व्यवस्थेचा स्त्रियांवर दूरगामी वाईटच परिणाम होऊ शकतो. कारण अशा ‘आईच्या विशेषाधिकारांचे’ संमिश्र परिणाम होऊ शकतात. या सुविधांमुळे

एका बाजूला स्त्रीला आई झाल्यावरही करियर टिकवता येण्याची संधी उपलब्ध होते पण दुसऱ्या बाजूला याच गोष्टीचा आधार घेत बाई ही घरगुती आहे, हे अधोरेखित होऊन सिद्धही केलं जाऊ शकतं, हा धोका लक्षात घ्यावा लागतो.

स्त्रीमुक्तीच्या पहिल्या टप्प्यातल्या वातावरणात वाढलेल्या तरुण आणि मध्यमवर्गीय स्त्री-पुरुषांमधल्या संघर्षाकडे बघताना आणि स्वत:च्या आयुष्यातल्या समस्यांना तोंड देताना अमेरिकेतली फेमिनिस्ट बेटी फ्रीडनच्या लक्षात आले की समाजात स्त्री-पुरुष नात्यांमध्ये काही तरी हुकतंय याची गंभीर दखल घ्यायला हवी म्हणून बेटी फ्रीडन (Friedan 1981) लिहिते की, बायका सार्वजनिक क्षेत्रात आल्या तरी पुरुष मात्र घरगुती माहोलमध्ये येऊन काम करू लागले नाहीत. अशा असंतुलित कौटुंबिक - घरगुती जबाबदाऱ्यांमुळे 'सुपर वुमन सिंड्रोम' निर्माण झाला. पुरुषांनी स्त्री करत असलेल्या गृहिणीपदाच्या कामाच्या जबाबदाऱ्या टाळल्या. स्वाभाविकच, वास्तवात कौटुंबिक कामाची विभागणी पारंपरिक पद्धतीनं 'gender specific'च राहिली. स्त्रियांना घरच्या जबाबदाऱ्यांतून अंग काढून घ्यायचं असलं तरी घरकाम ही तिचीच 'निवड' आहे, असं मानलं जातं. नोकरीच्या ठिकाणी तिला 'glass ceiling' ला तोंड द्यावं लागतं. प्रस्थापित व्यवस्थेतील हे रचित वास्तव स्त्रियांनाच दोषी ठरवतं. सामाजिक व्यवस्थात्मक आणि व्यक्तिगत जीवनात मुरवलेल्या साचेबद्ध स्त्रीप्रतिमा तिला ही निवड करायला भाग पाडतात, हे कुणीच लक्षात घेत नाही. या वास्तवात स्त्री-पुरुष समान

संधीच्या धोरणांचा बहुसंख्य स्त्रियांना मर्यादित फायदा जरूर होतो, परंतु घरकामातला स्त्री-पुरुषांमधील भेदाभेद नष्ट होत नाही. त्यामुळे घरगुती कामातील बाईची मुख्य व्यवस्थापकाची भूमिका सातत्यानं अधोरेखित होत राहते. 'Gendered domestic economy' शी टक्कर द्यायला पर्याय नाही, असं Gendered domestic economy –The Gendered Economy : Women, Careers & success (Kelly 1991) या लेखात अधोरेखित केलं आहे. याचा अर्थ लिंगाधिष्ठित ठरविलेल्या घरकामाला मोल नाही, हे पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्थेतील मूल्य बदलावं लागेल. आजवर गृहिणींना घरकामासाठी वेतन देण्याचा हा मुद्दा स्त्री चळवळीच्या ऐरणीवर आला नाही, हे दु:खद वास्तव आहे. त्यामुळे घरातलं आर्थिक सत्तासंबंधांचं राजकारण पुरुषप्रधानच राहिलं. मात्र ५ जानेवारीच्या सर्वोच्च न्यायालयाच्या महत्त्वाच्या निकालामुळे हे पुरुषप्रधान राजकारण बदलायला मदत होणार आहे.

२०१४ मध्ये दिल्लीत झालेल्या एका अपघातात मरण पावलेल्या दाम्पत्याच्या नातेवाईकांना नुकसान भरपाई देण्यासंदर्भात ५ जानेवारी २०२१ रोजी सर्वोच्च न्यायालयानं गृहिणीच्या घरकामासंदर्भात एक महत्त्वपूर्ण असा ऐतिहासिक निर्णय दिला. न्यायमूर्ती एन. व्ही. रामण्णा आणि न्यायमूर्ती सूर्यकांत यांनी या निर्णयात गृहिणीचे घरकाम हे कार्यालयात जाऊन काम करणाऱ्या नवऱ्याच्या कामाइतकेच महत्त्वाचे असते, असे मत नोंदवले. गृहिणीसुद्धा देशाच्या आणि कुटुंबाच्या आर्थिक जडणघडणीमध्ये महत्त्वाचा वाटा उचलतात, हे लक्षात घेत न्यायालयाने निकाल देताना मृत गृहिणीच्या घरकामाचे मूल्य वाढवून त्या दाम्पत्याच्या नातेवाईकांना देण्यात येणाऱ्या भरपाईत काही लाख रुपयांची वाढ करून देण्यात यावी, असा आदेश दिला. दोन-तीन वर्षांपूर्वी मोटार अपघातात एका स्त्रीला नुकसान भरपाई देताना तिच्या घरकामाचे मूल्य ठरवताना ग्राहक न्यायालयाने तिच्या घरकामाचे मूल्य म्हणजे तिच्याकडे घरकाम करणाऱ्या स्त्रीच्या कामावर आधारित चार ते साडेचार हजार रुपये मूल्य मानून तशी नुकसान भरपाई दिली होती. या पार्श्वभूमीवर सर्वोच्च न्यायालयाचा हा निकाल क्रांतिकारी म्हणावा लागेल. गेल्या काही वर्षांपूर्वी खासदार सरोज खापर्डे यांनी गृहिणींना कुटुंबात आठवड्याला एक दिवस सुट्टी असावी, वेतन मिळावं अशासंदर्भात विधेयक मांडण्याचा प्रयत्न केला. त्या वेळीही गृहिणींच्या घरकाम वेतनासंदर्भात खूप उलटसुलट चर्चा झाली. स्त्रियांच्या घरकामाचे मूल्य समन्यायाच्या तत्त्वावर होणं सर्वोच्च न्यायालयाच्या या निकालामुळे सुकर झालं आहे. केंद्र सरकारनं

देशातल्या गृहिणींच्या कामाचं शास्त्रशुद्ध अर्थमूल्यांकन करण्याची प्रक्रिया तातडीनं सुरू करून त्याची योग्य ती व्यवस्था केंद्रीय अर्थसंकल्पात करायला हवी. ते फक्त अर्थकारणासाठी नाही तर समतेच्या तत्त्वावर आधारलेल्या समाजरचनेसाठीही आवश्यक आहे. असं मूल्यांकन कुटुंबव्यवस्थेला धक्का लावणारं आहे हे प्रतिगामी विचार मनातून काढून टाकणे ही काळाची गरज आहे. आजवर भारतातल्या कोट्यवधी घरांमधल्या कोट्यवधी महिलांचा पिढ्यान्पिढ्या घरासाठी चालत आलेला हा त्याग आणि त्याची 'शून्य असणारी किंमत यापुढे अशीच गृहीत धरता येणार नाही, हा सर्वोच्च न्यायालयाचा इशारा सर्वांनी मनापासून स्वीकारून कृतीचंही पाऊल उचलायला हवं. यातून महिलांच्या श्रमाचा सन्मान केल्यामुळे त्यांना प्रतिष्ठा मिळेल आणि त्यांच्या आर्थिक स्वावलंबनानं त्यांचा आत्मविश्वास वाढेल आणि घरातले नातेसंबंध निकोप व्हायला मदत होईल. महिलांच्या कष्टाचं शास्त्रीय मोजमाप करून त्यांची नोंद एकूण राष्ट्रीय उत्पादनात करायला हवी, ही मागणी जुनीच आहे. जगभरात झालेल्या विविध पाहण्यांमधून देशाच्या जीडीपीत महिलांच्या आजवर अदृश्य राहिलेल्या श्रमाचे मोल १८%पासून ३३% पर्यंत असल्याचं आढळून आलं आहे. गृहिणींच्या कष्टाचं मोल अशा अपघातामधल्या भरपाईच्या निमित्तानं मोजलं जावं, ही पुरुषप्रधान व्यवस्था किती खोलवर ठसली आहे, त्याचं ढळढळीत उदाहरण आहे. मात्र आता घरातलं आर्थिक सत्तासंबंधांचं राजकारण समताधिष्ठित होण्यासाठी ५ जानेवारीचा हा निकाल हातभार लावेल असा विश्वास वाटतो.

घरकामाच्या बोजापायी समाजातला निम्मा घटक समाजाच्या विकासप्रकियेतून बाजूला सारल्यामुळे त्याच्या क्षमता आणि कौशल्यांचा वापर केला जात नाही. हा खरं तर राजकीय-सामाजिक गुन्हा मानायला हवा. इथून पुढे हे चालणार नाही, याची नोंद घ्यायला सर्वोच्च न्यायालयाचा इशारा पुरेसा आहे, असं म्हणण्यास वाव आहे.

नुकतेच अभिनेते कमल हसन यांनी तामिळनाडूच्या राजकारणात उतरल्यावर आपल्या निवडणुकीच्या जाहीरनाम्यात आपण सत्तेत आलो, तर गृहिणींना घरकामाचा मोबदला देऊ, असं आश्वासन दिलं आहे. हे स्वागतार्ह आहे. राजकारणातल्या मुख्य प्रवाहात गृहिणींच्या घरकामाच्या मूल्यांचा मुद्दा यानिमित्तानं पुढं येणं, हे नक्कीच स्त्री-पुरुष समतेकडे जाणारं पाऊल ठरेल. पण... यामुळे उलट होऊन स्त्रियांनीच घरकाम करायचं हे अधोरेखित होऊन स्त्रिया पुन्हा घरात ढकलल्या जाण्याचा आणि घरकाम बाईचंच आहे हा

सामाजिक संकेत बळकट होण्याचा धोका संभवतो हे लक्षात घ्यायला हवं. म्हणून गृहिणीच्या घरकामाला वेतन ही मागणी अनेकदा स्त्रीचळवळीकडून नाकारली गेली. कमल हसन यांचं गृहिणींना घरकाम आणि संगोपनासाठी वेतन देण्याचं सार्वजनिक धोरण प्रागतिक आहे का? असा प्रश्न उपस्थित करत काही स्त्रीवादी अभ्यासक म्हणतात की, सार्वजनिक धोरणाचा उद्देश विनामोबदला घरकाम आणि संगोपन यामध्ये असणारी लिंगभावाधारित दरी कमी करणं. त्यासाठी तीन आर- Recognition, Reduction & Redistrubution आवश्यक आहेत. कमल हसन यांच्या पक्षाच्या निवडणूक जाहीरनाम्यातून फक्त पहिला R म्हणजे रेकगनिशन- घरकामाच्या श्रमाला आर्थिक मान्यता मिळते. पण घरकाम आणि संगोपनाचा भार कमी होत नाही. कारण त्यात या कामाची फेरविभागणी होत नाही. स्त्री चळवळींचं अंतिम ध्येय घरकामाला वेतन हे नाही तर स्त्रियांना घरकामाच्या दैनंदिन जोखडातून मुक्त करून त्यांना सर्व सामाजिक क्षेत्रांमध्ये मुक्तपणे भाग घेता यावा आणि लिंगाधिष्ठित श्रमविभागणी संपावी हे आहे. मात्र कमल हसन यांच्या निवडणूक जाहीरनाम्याप्रमाणे सर्व पक्षांनी आपल्या जाहीरनाम्यात गृहिणींच्या घरकाम व संगोपनासाठी वेतन हा मुद्दा घ्यायलाच हवा. घरकामगारांच्या वेतनाचा, आठवड्याला एक रजा, वार्षिक बोनस वगैरे मुद्दे हळूहळू सुटत आहेत. यातून गृहिणीच्या घरकाम, संगोपन आदी श्रमांचं आर्थिक मूल्यमापन व्हायला मदत होईल. परंतु हा प्रश्न अतिशय गुंतागुंतीचा व गहन असल्यामुळे तो लवकर सुटेल असं नाही. पण घरकामाला प्रतिष्ठा आणि घरातल्या पुरुषांचा घरकामात सहभाग याचं प्रबोधनाच्या पातळीवरील काम अथकपणे करावचं लागेल.

The Black Female academician and the “Superwoman Syndrome” या बार्बरा हडल्स स्टोन - मताई यांच्या १९९५ मध्ये प्रकाशित झालेल्या लेखात वंश, लिंगभेद आणि वर्ग यासंदर्भात ‘सुपर वुमन सिंड्रोम’ची सविस्तर चर्चा आली आहे. बार्बाराच्या या संशोधन लेखामध्ये सू नूवेलच्या लेखातील सर्व मुद्दे अतिशय ठळकपणे अधोरेखित झाले आहेत. शिवाय ब्लॅक वुमन संदर्भातल्या वंशभेदाच्या, गुलामीच्या काळ्याकुट्ट इतिहासाचं सावट अजूनही तिचा वर्तमान किती गडदपणे झाकोळतो आहे, याचं वेदनादायी संतापजनक कथन यात आहे. काळ्या स्त्रियांची शैक्षणिक क्षेत्रातील नोकरीची परिस्थिती गोरे स्त्री-पुरुष आणि काळे पुरुष यांच्या तुलनेत किती बिकट आहे, हे त्यांनी आकडेवारीनिशी दाखवून दिलं आहे. यात ‘सुपरवुमन सिंड्रोम म्हणजे प्रत्येकासाठी सर्व काही करण्याचा स्त्रीचा सततचा

प्रयत्न’ अशी व्याख्या मांडली आहे. ‘प्रत्येकासाठी सर्व काही’ करण्याच्या नादात स्त्रिया घर आणि नोकरीतील कामाच्या अपार ओझ्याखाली दबून जातात. बायको, आई आणि गृहिणी पदांच्या वाढत्या मागण्यांमुळे स्त्रिया शैक्षणिक श्रेणिबद्ध संस्थांमध्ये उच्च पदांवर कशा चढू शकत नाहीत, या विषयीचं विवेचन विस्तारानं या लेखामध्ये मांडलं आहे.

नोकरी आणि घरकामातील जबाबदाऱ्या पेलताना काळया स्त्रियांची सुरू असणारी तारेवरची जीवघेणी कसरत आणि ‘खालच्या’ सामाजिक स्थानामुळे अधिकाधिक बिकट होत जाणारं त्यांचं जगणं याविषयीची चर्चा या लेखामध्ये विस्तारानं आली आहे. पूर्वी काळया स्त्रिया कामगार होत्या. आफ्रिकेत त्यांना त्यांच्या श्रमाचं फळ या ना त्या स्वरूपात मिळत असे. त्या लीडर होऊ शकत होत्या. वयानुरूप त्यांना प्रतिष्ठा होती. मात्र अमेरिकेत गुलामीच्या संस्थात्मक रचनांमुळे ‘काळे श्रम’ आणि काळया स्त्रियांच्या पुनरुत्पादनाच्या श्रमाचं अपरिमित शोषण झालं. गुलाममुक्तीनंतरसुद्धा त्यांना कमी प्रतीची समजली जाणारी कामं तुटपुंज्या मजुरीत करावी लागली. काळया पुरुषांना चांगल्या पगाराच्या नोकऱ्या मिळण्यात खूपच अडथळे येत असल्यामुळे काळया स्त्रियांना मिळेल ते काम मिळेल त्या पैशांत करावं लागत असे.

घरातल्या ‘मॅट्रिआर्क’ असणाऱ्या काळया स्त्रीनं समाजाचा खंदा आधार असणंही अपेक्षित आहे. वंशाचा उद्धार करणं, ही तिची प्राथमिक जबाबदारी मानली जाते. पुरुष आणि लग्न हे तिच्या जीवनाच्या केंद्रस्थानी असले पाहिजेत, अशी ऐतिहासिक शिकवण तिला दिलेली आहे. या पुरुषाचं संरक्षण करणं; हे कुटुंबाच्या आणि पर्यायानं वंशाच्या भल्यासाठी आहे, हेही तिच्या मनावर बिंबवलेलं असतं. काळया पुरुषांना समाजात आधीच हिणकसपणे वागवलं जात असल्यामुळे त्यांची आणखी अप्रतिष्ठा होणार नाही, याची काळजी काळया स्त्रियांनी घेणं अपेक्षित असतं. काळया स्त्रिया नवऱ्याशी कशा वागतात, त्याच्याविषयी काय बोलतात त्यानुसार काळया पुरुषाकडे समाजात बघितलं जातं. परिणामत: जर काळया पुरुषाकडे नकारात्मक दृष्टीनं बघितलं गेलं, तर कुटुंब आणि पर्यायानं वंशाकडे बघण्याची दृष्टी नकारात्मक होते. म्हणून पुरुषांप्रती आदर दाखवणं समाजाच्या भल्यासाठी गरजेचं आहे, असं स्त्रिया मानतात.

पुरुष हा कर्ता-धर्ता, कुटुंबाचा पोषणकर्ता हा सामाजिक आदर्श आहे. तोच कुटुंबाचा आर्थिक आधार. या आदर्शामुळे पुरुषांना जास्त वेतन, त्यातून

पुरुष जास्त सबळ - सक्षम बनतात आणि त्यांना विशेषाधिकार मिळतात. काळ्या स्त्रीला आजही काळ्या-गोऱ्या पुरुषांपेक्षा कमी वेतन मिळतं. काळ्या स्त्रिया सर्वांत कमी वेतन असणाऱ्या स्वयंपाकीण, मोलकरीण अशा घरगुती कामाचं पुढचं रूप असणाऱ्या भूमिका करतात. त्यामुळे त्या सर्वांत खालच्या पायरीवर राहतात.

पितृसत्ताक पुरुषप्रधान मानसिकतेमुळे काळ्या स्त्रियांची जीवघेणी कोंडी झाली आहे. ती फोडण्यासाठी स्त्रियांनी 'सुपर वुमन' होण्याचा अट्टाहास सोडून द्यायला हवा. आजवर काळ्या स्त्रियांनी काळ्या पुरुषाचं समाजातलं स्थान उंचवण्यासाठी जिवापाड कष्ट आणि मेहनत केली. आता पुरुषांची वेळ आहे. मात्र बाई कमावती झाली आणि पुरुषांच्या बरोबरीला आली तर घरातली मर्यादित सत्ता आणि अधिकारही आपण गमावून बसू, अशी भीती पुरुषांच्या मनात असते. त्यामुळे काळ्या पुरुषाच्या बाजूने काळ्या स्त्रीचे सामाजिक स्थान उंचवण्याच्या दृष्टीने सकारात्मक प्रयत्न कितपत होतात, हा चिंतनाचाच विषय आहे. बार्बारा कळकळीने सांगते की काळ्या स्त्री-पुरुषांनी आपापसांत संघर्ष करण्यात शक्ती वाया घालवू नये, तर ती शक्ती काळ्या स्त्री-पुरुष दोघांवरही जुलूम करणाऱ्या शक्तींना मोडून काढायला वापरावी.

अमेरिकेतल्या काळ्या स्त्रियांच्या हाल-अपेष्टा, दैना वाचताना आपल्या देशातल्या विषमतावादी जातिव्यवस्थेमुळे होणारी दलित, भटक्या-विमुक्त आणि आदिवासी स्त्रियांच्या कोंडीची आणि विपन्नावस्थेची आठवण झाल्याशिवाय राहत नाही. भारतात नोकरदार स्त्रिया म्हणजे शेतमजूर, कामगार, घरकामगार, कारकून, अधिकारी, इंजिनिअर, डॉक्टर तसंच छोटे-मोठे उद्योगव्यवसाय करणाऱ्या, स्वयंरोजगार करणाऱ्या स्त्रिया इत्यादी इत्यादी आपल्या आजूबाजूला वावरत असतात. त्यांची होणारी तारांबळ, कुचंबणा आपण अनुभवत असतोच. स्त्रियांचं घरकामातलं कौशल्य, व्यवस्थापनातली कार्यक्षमता, कष्टाळू वृत्ती, सातत्य हे गुण श्रेष्ठ आहेत. मात्र स्त्रीचे हेच गुण पुरुषसत्ताक सांस्कृतिक राजकारणात तिला गुलाम करण्यासाठी वापरले गेले आहेत, हे नग्न सत्य आहे!

'सुपर वुमन सिंड्रोम'च्या मुळाशी पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्थाच कशी आहे आणि यातून बाहेर पडण्यासाठी काय आणि कसे प्रयत्न करायला हवेत याचा शोध घेऊ या. (यासाठी मंगला सामंत यांचं *स्त्री-पर्व* हे पुस्तक फार महत्त्वाचं आहे.) त्यासाठी सुपर वुमन प्रतिमेमागच्या सत्तासंबंधांचं सांस्कृतिक राजकारणही उलगडून बघावं लागेल. ढोबळमानानं असं म्हणता येईल की,

अपत्याचा पिता कोण हे निश्चित करण्यासाठी विवाहसंस्थेचा उदय झाला. यामधून मालमत्तेसाठीचा वारसदारही ठरवता येऊ लागला. बाईच्या शरीरातून अपत्याचा जन्म होत असल्यामुळे माता कोण, हे सूर्यप्रकाशाइतकं स्पष्ट असतं. पित्याच्याच संदर्भात असणारी संदिग्धता नाहीशी करण्यासाठी विवाहसंस्था! त्यामुळे विवाहसंस्थेचा पाया पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्था! आणि म्हणून या व्यवस्थेत स्त्रीच्या योनिशुचितेचं आणि पावित्र्याचं अवडंबर माजवलं आहे. तसंच लिंगाधिष्ठित श्रमविभागणी करून स्त्रीनं घरकाम, बालसंगोपन करायचं. घरकामाला पैसा नाही आणि त्यामुळे स्वाभाविकपणे प्रतिष्ठाही नाही... घराबाहेरचं काम पुरुषानं करणं अभिप्रेत असून त्या कामासाठी त्याला पैसे मिळतात. या पैशांतून मालमत्ता खरेदी करता येते. त्यामुळे सगळ्या स्थावर-जंगम, सोन-नाणं यांवर मालकी पुरुषाचीच! योनिशुचितेच्या रक्षणासाठी स्त्रीच्या संचार स्वातंत्र्यावर कडक बंधनं तसंच घरातही तिच्यावर सतत नवरा आणि त्याच्या नातेवाईकांचा कडक पहारा. यातूनच पुरुषप्रधान सांस्कृतिक राजकारणाचा उदय होऊन स्त्रीच्या दुय्यमत्वाचा दु:खद, क्लेशदायक आणि संतापजनक प्रवास सुरू झालेला दिसतो.

खरे तर संस्कृती म्हणजे सभ्यता, सहकार, परस्पर देवाण-घेवाणीतून मानवता जोजवण्याचे प्रयत्न करणं, कल्पनाशक्तीचे मुक्त आविष्कार सौंदर्यबद्ध करणं, नैतिकता आणि आत्मिक मूल्य जोपासण्यासाठी सतत प्रयत्नशील असणं आणि त्यातून जगणं संपन्न करणं, विविध अनुभवांनी समृद्ध होणं वगैरे. पण पुरुषप्रधान संस्कृतीत प्रत्यक्षात काय घडतं? स्त्री-पुरुष विषमतेतून निर्माण होणाऱ्या कुटुंब, समाज यामधल्या संस्था, संघटित धर्म, राज्यव्यवहार यांनी निर्माण केलेल्या रूढी, लोकसमजुती सर्वांमधून पुरुषप्रधानतेचाच आविष्कार होताना दिसतो. पुरुषसत्तेनं निर्माण केलेल्या गारुडाचा स्त्रियांवरही अंमल चढतो. धर्मग्रंथांपासून कुटुंबव्यवस्था, सामाजिक संस्था, संरचना यांमधले पुरुषावलंबी नातेसंबंध, लैंगिकता आणि त्यातील सत्तासंबंध स्त्रिया कळत-नकळत आत्मसात करतात. या सर्व व्यवहारांचं आज्ञाधारकपणे पालन करणाऱ्या स्त्रियांना पुरुषप्रधान संस्कृतीत सन्मान दिला जातो. त्यांचं गौरवीकरण होतं. अशा स्त्रिया पुरुषसत्तेच्या करड्या नजरेनं एकमेकींवर नजर ठेवू लागतात. स्त्रिया वेगवेगळ्या पायऱ्यांवर जगत असताना आपापल्या पायरीचे हितसंबंध जोपासू लागतात. मात्र ज्या स्त्रिया ही पुरुषप्रधानतेची चौकट नाकारतात त्या स्त्रियांना व्यक्तिगत आणि सार्वजनिक जीवनात तीव्र संघर्ष करावा लागतो.

लैंगिकता, लैंगिक संबंध हे माणसाच्या अतिशय उत्कट, तरल संवेदना जागवणारे विषय आहेत. माणसाची लैंगिकता जैविक, भावनिक, मानसिक, सामाजिक, सांस्कृतिक अंगानं विकसित होते. त्यात अर्थकारण आणि राजकारणही असतं. साठोत्तरी स्त्रीचळवळीनं लैंगिकता ही व्यक्तिगत बाब नसून ती राजकीय आहे, अशी मांडणी करत 'जे जे व्यक्तिगत ते ते राजकीयच' ही घोषणा दिली. मानवी आयुष्यात काम-प्रेरणा, रति व मदन क्रीडा, प्रणयाराधन, प्रणय, संभोग-सेक्स या संकल्पनेला अन्य प्राण्यांपेक्षा अनेकानेक पदर आणि पैलू आहेत. निसर्गदत्त, जैविक लैंगिक प्रेरणा भावनिक, मानसिक आणि शारीरिक पातळींवर व्यक्त होत असताना सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय आणि आर्थिक पैलूही अतिशय महत्त्वाचं काम करत असतात. पुरुषप्रधान धर्मव्यवस्थेनं मानवी लैंगिकतेला नीतिमत्तेच्या, पाप-पुण्याच्या, पवित्र-अपवित्रतेच्या चौकटी बहाल केल्या आणि पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्थेनं पुरुषकेंद्री, पुरुषांचे हितसंबंध सांभाळणाऱ्या नियमांवर आधारलेल्या मानवी लैंगिकतेचा स्वीकार केला. त्यानुसार सांस्कृतिक राजकारण जोर धरू लागलं.

खरं तर माणसाच्या नैतिक भावनेचा उगम धर्मात वा दैवी शक्तीत नाही. मनुष्यस्वभावाच्या उत्क्रांतीमध्ये विकसित झालेल्या जीवनधारणेला उपयुक्त ठरणारी ती नैसर्गिक प्रवृत्ती आहे. कोणत्याही नैसर्गिक प्रवृत्तीला वाव मिळाला तर मनुष्याला समाधान वाटतं व परपीडनानं दु:ख! नैतिकतेचा पाया असणारी सदसद्विवेकबुद्धी ही दैवी देणगी वगैरे काही नाही, तर नैसर्गिक उत्क्रांतीत निर्माण झालेली व व्यक्तीचं जीवन समाधानी करणारी ती एक मन:प्रवृत्ती आहे. त्यामुळे स्त्री-पुरुषांसाठी नैतिकतेचे निकष समानच असायला हवेत. अनैतिकतेची बीजं शोषणात म्हणजे पर्यायानं विषमतेत असतात. विवाहसंस्थेत लिंगाधिष्ठित श्रमविभागणी आहे आणि तिथेच विषमतेची बीजं आहेत. पुरुष असणं म्हणजे काय आणि बाई असणं म्हणजे काय याचे निकष फक्त वेगळे नाहीत, तर ते विषमतेत परावर्तित होणारे आहेत. आणि दोन्हीचे निकष संपन्न माणूसपणापासून दूर जाणारे आहेत. कारण या विषमतेतून पती पत्नीची सेवा विकत घेतो. यात शारीरिक, भावनिक आणि लैंगिक सेवाही अंतर्भूत आहे. त्यामुळे पत्नीचं लैंगिक शोषण हा तर विवाहात पतीचा हक्कच मानला जातो. विवाहित स्त्रियांना वेश्येपेक्षाही किती तरी अधिक पटीनं जबरी संभोग सहन करावा लागतो, असं विचारवंत बर्ट्रांड रसेल यांनी लक्षात आणून दिलं आहे. पुरुषाची नैतिकता तो त्याची आर्थिक जबाबदारी किती व्यवस्थित पार पाडतो यावर जोखली जाते, तर स्त्रीची नैतिकता ती लैंगिकदृष्ट्या पतीशी

एकनिष्ठ आहे की नाही, यावर ठरते. या दुटप्पी नैतिकतेतून विवाहात स्त्री-पुरुष समता, विकासाच्या समान संधी ही मूल्यं बिनदिक्कतपणे पायदळी तुडवली जातात. विवाहसंस्थेत असणाऱ्या भीषण अनैतिकतेला कौटुंबिक मूल्यं असं गोजिरवाणं नाव देऊन समाजस्थैर्यासाठी ही मूल्यं आवश्यक आणि योग्य म्हणून समाजमान्य असं समीकरण स्त्री-पुरुषांच्या मनात रुजवलं गेलं आहे. तसंच विवाहांतर्गत मातृत्व पवित्र मात्र विवाहबाह्य मातृत्व अपवित्र - कलंकित असं मातृत्वाचं वर्गीकरण करणं हा पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्थेचा पाया आहे. अशा पद्धतीनं स्त्रीचं मातृत्व पतीकडे गहाण टाकण्यातूनच स्त्रीच्या दुय्यमत्वाची वाटचाल सुरू झाली.

स्त्री या व्यवस्थेत पुरुषाच्या सेवेचं, मनोरंजनाचं, सुखाचं आणि त्याच्या पितृत्वासाठीचं 'साधन' बनली आहे. त्यामुळे तिचं शारीरिक - भावनिक - मानसिक - लैंगिक - आर्थिक असं सर्व पातळ्यांवर शोषण होत आहे. पूर्वी असणारं 'जुनाट साधन' आताच्या काळात 'अत्याधुनिक साधन' बनलं आहे. म्हणून घरकाम करा, नोकरी करून पैसे मिळवा, शिवाय मुलांचा अभ्यास घ्या, शाळेत सोडा इत्यादी इत्यादी. पण म्हणजे शेवटी पुरुषांच्या सुखाचं साधनच! 'सुपर वुमन' म्हणून मिरवणाऱ्या स्त्रियांच्या आता हे थोडं थोडं लक्षात यायला लागलं आहे. पण या अभेद्य व्यवस्थेविरुद्ध संघर्ष करायला त्या अजून तयार होत नाहीत.

आदर्श बायको कशी असावी याचं वर्णन पुराणकाळापासून आतापर्यंत पुरुषांच्याच सुखाचं आहे. त्याचे अनेक दाखले आहेत. उदाहरणार्थ -

कार्येषु दासी, करणेषु मंत्री, भोज्येषु माता, शयनेषु रम्भा।
धर्मानुकूला क्षमया धरित्री, भार्या च षाड्गुण्यवतीह दुर्लभा॥

याचाच आधुनिक काळातला अर्थ 'सुपर वुमन'! अन्न, वस्त्र, निवारा देऊन बारमाही चोवीस तास सेवेशी हजर असणारी वेठबिगार - म्हणजे पत्नी! पत्नी नोकरदार असली तरी बाकी अपेक्षा त्याच! म्हणजे सुपर वुमन प्रतिमेमागचं अर्थकारण आणि त्यातून निर्माण होणारे सत्तासंबंध आणि सांस्कृतिक राजकारण आपण लक्षात घ्यायला हवं. 'स्त्री ही क्षणाची पत्नी आणि अनंतकाळची माता आहे', 'स्त्रीचं सौंदर्य हे सामर्थ्य आहे आणि पुरुषाचं सामर्थ्य हे सौंदर्य आहे.' या अर्थाची चमकदार वाक्यं आपल्या साहित्यात, नाटक-सिनेमात सातत्यानं येत असतात. ब्युटीपार्लर, जागतिक नाही तर विश्वसुंदरी स्पर्धा आता गल्लोगल्ली पसरल्या आहेत. यामागचं अर्थकारण हा या सांस्कृतिक राजकारणामागचा महत्त्वाचा पैलू आहे. सुपर वुमनच्या

अनेक कामात ब्युटीपार्लरला जाणं हेही एक जास्तीचं काम कामाच्या यादीत वाढलेलं आहे. सौंदर्याच्या कल्पना बाजारपेठ ठरवतेय. शिवाय आपला नवरा दुसऱ्या बाईकडे आकर्षित होईल का, या भीतीपोटी स्त्रिया सतत एकमेकींकडे स्पर्धेच्या भावनेतून पाहत आहेत. याचा अर्थच असा की सुपर वुमनच्या भूमिकेतील स्त्रियासुद्धा पुरुषप्रधान सांस्कृतिक राजकारणाला शह देताना दिसत नाहीत.

बाई चोवीस तास गृहव्यवस्थापन, स्वयंपाक-पाणी, मुलांच्या संगोपनात आकंठ बुडालेली असते. मात्र घरावर मालकी पुरुषाची असते. लिंगाधिष्ठित श्रमविभागणीमुळे पत्नी नोकर व पती मालक अशीही समाजाची मानसिकता असते. या मालकाच्या मनाविरुद्ध वागली तर मध्यरात्रीसुद्धा तिला घराबाहेर काढलं जाऊ शकतं, या भीतीच्या सावटाखाली स्त्री वावरत असते. तिचा आत्मविश्वास, आत्मसन्मान यातून डळमळीत होतो. स्त्रिया जगातली दोन-तृतीयांश कामं करतात. परंतु उत्पन्नाचा एक-तृतीयांश वाटा जेमतेम त्यांना मिळतो आणि जगातील मालमत्तेचा एक शंभरांश हिस्सा त्यांच्या नावावर आहे, असं संशोधन सांगतं. म्हणून मग स्त्रियांना दागदागिन्यांचा सोस असतो. कारण ते 'स्त्रीधन' फक्त त्यांच्या मालकीचं असतं. हे वास्तव लक्षात न घेता त्यांची या संदर्भात खिल्ली उडवली जाते. आता कायद्यानं मुलीला पण वडिलांच्या मालमत्तेत हिस्सा आहे, पण मानसिकता पुरुषप्रधानच असल्यामुळे आई-भाऊ हा हिस्सा तिनं सोडावा म्हणून तिच्यावर मानसिक - भावनिक प्रसंगी शारीरिकही दडपण आणताना दिसतात. दुसरीकडे नवरा - सासू वगैरे मंडळी तो हिस्सा तिनं घ्यावा म्हणून दडपण आणतात, छळही करतात. मधल्यामध्ये स्त्रीची कुचंबणा होते. म्हणजे कायदे स्त्रीच्या भल्यासाठी केले गेले, तरी पुरुषप्रधान मानसिकतेमुळे तिच्यावरच ते बूमरँग होताना दिसतात.

अहल्या, द्रौपदी, सीता, तारा, मंदोदरी तथा
पंचकन्या स्मरे नित्यम्...

याचा भावनिक पगडा स्त्रियांच्या मनात खोलवर रुजलेला असतो. उच्चकुलीन पतिव्रता, सती-साध्वी इ. प्रतिमा जपण्यासाठी स्त्रीला लैंगिक सुख नाकारलं जातं. तिची लैंगिकता झाकून ठेवण्यासाठी तिच्या वावरण्यावर, पोशाखावर अनेक बंधनं - नियंत्रणं आणली जातात. याउलट पुरुषाच्याच सुखासाठी स्त्रीची लैंगिकता उघडी पाडून तिला बाजारबसवी, अकुलीन

ठरवून तिच्या लैंगिकतेचा बाजार मांडला जातो. विवाहसंस्थेत योनिशुचिता जपणारी, लैंगिक सुख आयुष्यभर एकाच पुरुषाला देणारी विवाहिता कुलीन आणि योनिशुचिता फाट्यावर मारत अनेक पुरुषांना लैंगिक सुख देण्याचा व्यवसाय करणारी अकुलीन - भ्रष्ट अशी फूट स्त्रीवर्गात या व्यवस्थेनं पाडली. तसंच विवाहावर आधारित बायकांमध्ये जाती म्हणजे कुमारी, सौभाग्यवती, विधवा, परित्यक्ता - टाकलेल्या बायका - 'टाकायला काय बायका वस्तू आहेत का?' शिवाय ज्या नवऱ्याला बायकोनं टाकलं अशा नवऱ्याला शब्दच नाही. किती हे पुरुषप्रधान सांस्कृतिक राजकारण यत्र तत्र सर्वत्र! शिवाय लैंगिक सुख हे स्त्रियांनी द्यायचं आणि पुरुषांनी घ्यायचं, हीच धारणा आहे. स्त्रीच्या स्वत:च्या रतिप्रेरणेचा विचारच नाही. स्त्रीवर होणाऱ्या लैंगिक अत्याचाराविषयी, जुलूम-जबरदस्तीविषयी स्त्रीचळवळीनं जोरदार आवाज उठवला, तो गरजेचाच होता. पण स्त्रीच्या लैंगिक सुखाच्या अधिकाराविषयी तेवढ्या जोरात आवाज उठवणं शक्य नाही, कारण मग स्त्रीमुक्तीवाल्या स्त्रिया व्यभिचारी अशी बोंबाबोंब होते.

आपल्या समाजात विषमतामूलक जातिव्यवस्था नसानसांत भिनली आहे. जातीच्या उतरंडीमध्ये ब्राह्मणी व्यवस्थेत प्रत्येक जातीनं आपल्या जातीचं वेगळेपण, प्रतिष्ठा सिद्ध करण्यासाठी त्या त्या जातीच्या स्त्रियांवर अधिकाधिक जाचक बंधनं लादली आहेत. जातिव्यवस्थेच्या शुद्धीकरणातही स्त्रियांना केंद्रस्थानी ठेवून त्यांच्या योनिशुचितेचं अवडंबर माजवून जातीच्या उतरंडीचं संस्थीकरण करण्याचा प्रयत्न केला जातो. म्हणून डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी स्त्रियांना जातीचं प्रवेशद्वार म्हटलं आहे. जातिशुद्धी आणि प्रतिष्ठा यांची अभिव्यक्ती त्या त्या जातीच्या स्त्रियांवरील दडपणुकीतून प्रकट होते. यामुळे स्त्रीचं आत्मभान निर्माण न होता, जातीचं भ्रामक भान निर्माण होऊन स्त्रियांमध्ये आणखीनच भिंती उभारल्या जातात. स्त्रियांची एकजूट होऊन पुरुषप्रधानतेविरुद्ध लढ्यात यातून अनेक अडथळे निर्माण होतात. यासाठीच हे सर्व सांस्कृतिक राजकारण खेळलं जातं, पण त्याची पुरेशी जाणीव शिक्षित - नोकरदार स्त्रीलासुद्धा नाही, हे दुर्दैव! जगभर देश - विदेशात गेल्या दीड - दोनशे वर्षांपासून आपल्या खापरपणज्यांनी स्त्री मुक्तीचा लढा चालू केला आहे. पण अजूनही स्त्रिया स्वतंत्र - आत्मनिर्भर का होत नाहीत? सुपर वुमनच्या आकर्षक वेष्टनात त्या डबल गुलाम का बनताहेत? याचं मुख्य कारण स्त्रीचं घरी असणं, तिनं नोकरी न करणं म्हणजे तिनं काही न करणं असं समीकरण

पुरुषी व्यवस्थेनं निर्माण करून स्त्रियांच्या मनात न्यूनगंड निर्माण केला आहे. तो न्यूनगंड घालवण्यासाठी स्त्रियांनी नोकरी करणं, हा पर्याय निवडला पण पुरुष घरकामात सहभागी झाले नाहीत. त्यामुळे रोगाच्या मुळावर घाव घातला गेला नाही. स्त्री-पुरुष समतेचं मूल्य खऱ्या अर्थाने प्रत्यक्षात यायचं असेल तर संपूर्ण व्यवस्थापरिवर्तन होणं गरजेचं आहे. परंतु पाच हजार वर्षांपासून, माणसाच्या हाडीमासी भिनलेली धर्म, समाजकारण, राजकारण, अर्थकारण आणि संस्कृतीकरणाच्या माध्यमातून ऑक्टोपससारखी स्त्री जीवनाला वेढून राहिलेली ही पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्था बदलणं जीवघेणं आहे.

हे बदलायला वेळ लागणार, त्यासाठी १५०-२०० वर्षांचा काळ पुरेसा नाही, असं मनाचं समाधान करून घेता येईल. पण म्हणून स्वस्थ बसून चालणार नाही. स्त्रीवादी अभ्यासक, कार्यकर्ते आणि व्यक्ती यांनी खोलात शिरून ही व्यवस्था का आली याचं विश्लेषण, चिकित्सा केली आहे आणि उपाय सुचवले आहेत. त्यातले काही अंमलातही आणले आहेत. मात्र समाजमानसिकता पुरुषप्रधानच राहिल्यामुळे सुचवलेले उपायही कसे बूमरँग होऊन स्त्रीच्या स्वातंत्र्यावर प्रतिकूल परिणाम करत आहेत, याचं अभ्यासपूर्ण विवेचन मंगला सामंत या व्यासंगी लेखिकेनं *स्त्री-पर्व* या पुस्तकात केलं आहे. निसर्गचक्राच्या गतिव्यवस्थेच्या जवळ जाऊन स्त्रीला न्याय मिळवण्यासाठी काय उपाय केले पाहिजेत, याचा कळकळीचा विचार या पुस्तकात आहे. मानवाचे कोणतेही नातेसंबंध, मानवी व्यवस्था समजावून घेताना त्यामागच्या नैसर्गिक प्रेरणा दुर्लक्षून का चालणार नाहीत, हा वैशिष्ट्यपूर्ण विचार या पुस्तकात उलगडून दाखवला आहे. हजारो वर्षांपासून स्त्रीजीवनात झालेली स्थित्यंतरं, तिच्यातले शारीरिक व मानसिक बदल, तिच्याकडे बघण्याचा समाजाचा दृष्टिकोन, तिच्यातल्या सर्व सुप्तशक्तींमुळे आपलं आसन डळमळीत होईल, या भीतीपोटी पुरुषप्रधान व्यवस्थेनं तिच्यावर केलेला अत्याचार इत्यादींचे सूक्ष्म विश्लेषण मंगला सामंत यांनी केले आहे. स्त्रियांवर होणारे हे अत्याचार दूर करण्यासाठी राबविण्यात येणारे उपाय अपुरे असल्यामुळे नवे उपायही अत्यंत कल्पकतेने या पुस्तकात मांडले आहेत.

स्त्री निसर्गत: अबला आहे आणि बालकांच्या सर्वांगीण आणि उज्ज्वल भविष्यासाठी विवाहसंस्था आहे. हे दोन मूलभूत गैरसमज पद्धतशीरपणे समाजमनात रुजवले गेले आहेत. यामागचं राजकारण, अनैसर्गिकता, पुरुषी व्यवस्थेचा स्वार्थीपणा बाजाराधिष्ठित व्यवस्था इत्यादी लक्षात आणून देऊन हे गैरसमज दूर करण्याचं काम या पुस्तकानं केलं आहे. यातून स्त्रीच्या मनात

हेतुपुरस्सर निर्माण केलेला न्यूनगंड दूर व्हायला मदत होईल आणि ‘स्त्री जन्म म्हणवूनी न व्हावे उदास’ हे स्त्रियांच्या मनात पक्कं रुजेल.

पुरुष घराबाहेर करीत असलेल्या श्रमाचं रूपांतर पैशात होऊन, तो पैसा घरात येतो तेव्हा घरातली स्त्री त्या पैशाचं रूपांतर आहाराद्वारे ऊर्जेत करीत असते. त्या ऊर्जेमुळे पुरुष पुन्हा श्रम करण्यास पात्र होतो. म्हणून स्त्रीचे घरातले श्रम हे उत्पादक आहेत, हे मूलभूत तत्त्व लक्षात घेऊन स्त्रीच्या घरकामाला वेतन मिळायला हवं. ‘घराच्या बाहेर जाऊन श्रम केले तरच ते आर्थिक स्वावलंबन’ ही पुरुषप्रधान संस्कृती आहे. त्याला आव्हान देत नोकरी हा आर्थिक स्वावलंबनाचा जसा एक मार्ग आहे, त्याप्रमाणे स्त्रीजीवनाशी आणि स्त्रीत्वाशी नातं सांगणारं तिचं अपत्य संगोपन आणि त्या अनुषंगाने येणारी घरातली कामं हासुद्धा आर्थिक स्वावलंबनाचा मार्ग होऊ शकतो. त्याचं मूल्यांकन होणं, ही खरं तर स्त्रीची वर्षानुवर्षांची गरज आहे, अशी आग्रहपूर्वक मांडणी या पुस्तकात आहे. हे काम पुरुषानं केलं तर त्यालाही वेतन मिळायला हवं. त्याकडे सन्मानानं बघायला हवं, तरच ‘जेंडर रोल’ बदलायला मदत होईल. अर्थात स्त्रीला बाहेर जाऊन पैसे मिळवण्यावर कोणत्याही प्रकारचं बंधन असता कामा नये, हे यात गृहीतच आहे.

घरातले पतीकडून होणारे छळ स्त्री सोसत राहते. पण जेव्हा जिवाला धोका निर्माण होतो, तेव्हा तिला घर सोडावं लागतं. अशा स्त्रियांसाठी असणारी आधारगृहं त्यांना तात्कालिक आधार देतात. मात्र पतीचीही आयती सोय झाल्याप्रमाणे तो दुसरी बाई घरात आणू शकतो. म्हणजे कोणतंही व्यसन न करणाऱ्या, मुलांना जेवू घालणाऱ्या आणि दारूड्या - अत्याचारी पतीलाही पोसणाऱ्या स्त्रीला काहीही दोष नसताना आधारगृहात जावं लागतं, ही पुरुषाच्या फायद्याची व्यवस्था झाली. त्यापेक्षा अशा व्यसनी - अत्याचारी पुरुषांसाठी सुधार/आधारगृह उघडण्याची नितांत गरज आहे. परंतु पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्थेत घराची मालकी पुरुषाची, त्यामुळे कुणी हे म्हणू धजतही नाही. स्त्रीचळवळसुद्धा ही मागणी ठामपणे करू शकत नाही. खरं तर अशा पुरुष सुधारगृहांचे अनेक फायदे आहेत. विशेषत: मुलांचे संगोपन शांतपणे स्त्रीला करता येईल, मुलं निरोगी निपजतील. गर्भपाताचा कायदा हा स्त्रीचा ‘मातृत्व हवं - नको’चा नैसर्गिक अधिकार म्हणून असायला हवा. कारण स्त्रीच्या शारीरिक - मानसिकतेशी संबंधित अशी ती प्रक्रिया आहे. पण प्रत्यक्षात ती पुरुषावलंबी झाली. नवऱ्याच्या वंशाला दिवा हवा, म्हणून ‘स्त्री गर्भ’ पाडण्याची सक्ती तिच्यावर करण्यात आली. म्हणजे कायदा शेवटी

पुरुषाच्याच सोयीचा! यातल्या सांस्कृतिक राजकारणाला शह कसा देणार हा गहन प्रश्न आहे!

म्हणजे हे सर्व करण्यासाठी प्रथम स्त्रीचं मातृत्व विवाहाच्या दावणीला बांधलं आहे, ते तिथून सोडावं लागेल. यासाठी कुमारी मातांना आपल्या मनात पेरलेला अपराधगंड बाजूला सारायला लागेल. त्या ते केव्हा करू शकतील? जेव्हा सर्वच स्त्रिया आपली मातृत्वक्षमता दुसऱ्याला 'वापरू' न देण्याची भूमिका घेतील तेव्हाच! प्रस्थापित व्यवस्थेत हे खूप अवघड असल्यामुळे स्त्रीचं दुय्यमत्व अबाधित राहतं आणि व्यवस्था बळकट होत जाते.

हे सर्व झुगारून देऊन स्त्रिया वेगवेगळ्या क्षेत्रांत कर्तबगारी गाजवू लागल्या. आम्हाला पुरुषाची गरज नाही म्हणून एकट्या राहू लागल्या. 'गर्ल पॉवर' अशी घोषणा देत अमेरिकेत आत्मनिर्भर, महत्त्वाकांक्षी, स्वतंत्र स्त्रियांचं पेव फुटलं. 'अल्फा गर्ल्स' ज्या सर्व करू शकतात, जेंडर रोल मानत नाहीत, पुरुषांपेक्षाही त्या श्रेष्ठ आहेत. इत्यादी इत्यादी अशी हवा निर्माण झाली. दोन दशकं ही हवा राहिली. नंतर मात्र त्यातल्या त्रुटी लक्षात येऊ लागल्या. लैंगिक स्वातंत्र्याच्या नावाखाली लग्न, मुलं यांची जबाबादारी नको वगैरे म्हणणाऱ्या स्त्रिया खरोखर स्वतंत्र आणि सुखी नाहीत, असं लक्षात आलं. कारण त्यांच्या स्वातंत्र्याच्या कल्पना व्यक्तिवादी आणि बाजाराधिष्ठित होत्या, मूल्यात्मक नव्हत्या. आपल्याकडेही थोड्या प्रमाणात हे होताना दिसतंय.

माणूस हा मुक्तीचा ध्यास असणारा प्राणी आहे. त्यामुळे स्त्रीला पण या 'सुपर वुमन'च्या नावाखाली येणाऱ्या दुहेरी गुलामीतून मुक्त व्हायचं आहे. त्यासाठी खरी स्त्री-पुरुष समता येण्याची नितांत गरज आहे. म्हणून पितृसत्ताक पुरुषप्रधान व्यवस्थेवर घाव घालण्यासाठी - घरकामाला योग्य वेतन आणि प्रतिष्ठा, स्त्री-पुरुषांसाठी नैतिकतेचे समान निकष, लैंगिक सुखाचा स्त्री-पुरुषांना समान अधिकार, योनिशुचितेच्या बरोबरीने लिंगशुचितेचा आग्रह, स्त्रीला मातृत्वासंदर्भात निर्णय घेण्याचा अधिकार इत्यादी इत्यादी मागण्या ठामपणे लावून धरायला हव्यात.

स्त्रियांनी आपल्या शरीराविषयी लाज बाळगणं सोडून द्यायला हवं. गेल्या २०-३० वर्षांत आपल्या मुलींना मुलग्यांसारखं वाढवणाऱ्या आयांनी हे लक्षात घ्यायला हवं, की मुलांना मुलींसारखं वाढवण्याचं धाडस मात्र आपण आजवर दाखवलं नाही, त्यामुळे स्त्रीप्रश्न सुटणं अवघड झालं आहे. ही चूक सुधारण्याची आता वेळ आली आहे.

प्रसिद्ध मानसोपचारतज्ज्ञ डॉ. हरीश शेट्टी एका मुलाखतीत म्हणाले, ‘मला खरं तर स्त्रियांना सांगायचं आहे की, त्यागाच्या घोड्यावरून उतरा आता खाली, आयुष्याची मेणबत्ती विझेपर्यंत राबणं आता सोडा. ‘यू कान्ट बी अ ग्रेट मदर, सेक्सी वाईफ अँण्ड ओबेडियन्ट डॉटर इन लॉ ऍट अ टाइम...’ पुरुषांना मला सांगायचं आहे की, ‘दे हॅव टू मूव्ह इन किचन अँड वॉशिंग मशीन. मॅन हू मेक्स लव्ह विथ दि किचन मेक्स वाईफ हॅपी.’ नाही तर आता हे दोन्ही पक्ष एकमेकांवर अत्याचार करू लागतील. स्त्रिया नवऱ्यांना मारताहेत असं चित्र दिसू लागेल...’ (शेट्टी २०१०). हे थांबवायला हवंय.

स्त्री-पुरुष नातं हे मानवी समाजातलं पायाभूत नातं आहे. निसर्गावर मात करण्याच्या नादात या नात्यातल्या नैसर्गिक प्रेरणांकडे अक्षम्य दुर्लक्ष झाल्यामुळे पुरुषप्रधान व्यवस्थेत या नात्यातली परस्परपूरकता पायदळी तुडवली गेली आहे. त्यामुळे आजचं सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक क्षेत्रांतलं विदारक वास्तव जन्माला आलं आहे, हे लक्षात घ्यायला हवं. याचा अर्थ आता सुखी - समाधानी जगण्यासाठी स्त्री आणि पुरुष दोघांनीही आपापली मानसिकता बदलायला हवी. एकमेकांचा सन्मान करत आत्मनिर्भर, स्वतंत्र आणि एकमेकांच्या विकासाला पूरक असणारं परस्परावलंबी जगणंच स्त्री-पुरुषांना माणूसपणाच्या वाटेवर घेऊन जाईल. यातून ‘सुपर वुमन’ भूमिकेमधून येणारी गुलामी नाकारण्याचा स्त्रीचा मार्ग मोकळा होईल. आणि खरं स्वातंत्र्य तिला उपभोगता येईल. यामुळे पुरुषाचाही माणूस म्हणून विकास होणार आहे, हे लक्षात घेऊ या.

आमेन!

संदर्भ :

मराठी

१. शेट्टी, हरीश (२०१०) : ‘मॅन हू मेक्स लव्ह विथ दि किचन, मेक्स वाईफ हॅपी’, *प्रश्न पुरुषभावाचे*, डॉ. गीताली वि. मं.(संपा.), लता प्र.म. (मुलाखतकार), डायमंड पब्लिकेशन्स, पुणे.

इंग्रजी

1. Friedan, B (1981) : *The second stage*, New York.

2. Huddleston Barbara -Mattal (1995) : 'The Black Female Acadmician and the "Superwoman Syndrome", *Race, Gender & Class*, Vol 3. No. 1, pp 49-64.

3. Kelly, R.M. (1991) : 'Gendered domestic economy', *The Gendered Economy : Women, Careers & success,* London.

4. Newell, Sue (1993) : 'The Superwoman Syndrome: Gender Differences in Attitudes Towards Equal Opportunities at Work and Towards Domestic Responsibilities at Home', *Work, Employment and Sociery*, June, Vol. 7, No. 2, PP 275-289.

पुरुषत्वाच्या प्रतिमा, चिकित्सा आणि पुनर्मांडणीची आवश्यकता

रेणुकादास उबाळे

साहाय्यक प्राध्यापक व विभागप्रमुख
एस. एन. मोर कॉलेज
तुमसर, जि. भंडारा
renukadas1983@gmail.com

'स्त्रीवाद' हा आधुनिक काळातील विचारव्यूह स्त्रीजीवनाला केंद्रवर्ती ठेवणारा असला तरी त्याच्या सिद्धांतनात 'लिंगभाव' ही एक व्यापक (Comprehensive) संकल्पना अध्याहृत असल्याचे दिसून येते. स्त्रियांच्या न्याय्य हक्कांसाठी नव्या मानवी मूल्यांची निर्मिती व जीवनातील सर्व क्षेत्रांतील लिंगभावकेंद्री धारणांची पुनर्मांडणी त्यात अपेक्षित असते. स्त्रीवाद ही केवळ एक सैद्धांतिक विचारप्रणाली नसून ती गतिशील आणि कृतिनिष्ठ स्वरूपाची आहे. आपल्या भोवतालचे जग केवळ समजून घेणे एवढ्यापुरते तिचे उद्दिष्ट मर्यादित नसून ते जग बदलण्याचा प्रयत्न करणारी ही विचारप्रणाली आहे (कुडचेडकर २००२ : ४०७). कुठल्याही शोषणविरोधी विचारव्यूहाला सार्वत्रिक व सर्वंकष शोषणाविरोधातील व्यापक धार येण्याची शक्यता असते. स्त्रियांच्या माणूसपणाच्या मूलभूत हक्कांसाठी निर्माण झालेल्या स्त्रीवाद या विचारव्यूहाने सार्वत्रिक शोषणाविरोधात आपली भूमिका अधिकाधिक व्यापक, खुली व स्पष्ट केली आहे असे दिसते. वरकरणी स्त्री शोषणाच्या निमित्ताने उदयास आलेल्या या जीवनविषयक दृष्टिकोनाने स्थळ-काळ-परिस्थितीसापेक्ष आपल्या आकलनाच्या कक्षासुद्धा रुंदावल्या.

भारतीय समाजमानस हे वर्चस्व-अंकिततेच्या पुरुषप्रधान संस्कारात घडविले जाते. या समाजातील स्त्री-पुरुषच नव्हे तर भिन्नलिंगीय व्यक्तिसुद्धा पुरुषप्रधानतेचे मूल्यसंस्कार आवर्जून जोपासताना दिसतात. या मूल्यसंस्कारांची निर्मिती कुठे होते? भिन्नलिंगीय व्यक्तींची सामाजिक, मानसिक, भावनिक व वैचारिक जडणघडण कशी होते? नव्या पिढ्यांमध्ये ते संस्कार कसे पाझरत जातात? तसेच कोणतीही व्यक्ती एक सांप्रदायिक, धार्मिक, जात-जाणीवनिष्ठ व टोकाची पुरुषप्रधान मानसिकता जोपासणारी व्यक्ती म्हणून कशी तयार होते? या आणि अशा असंख्य प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला समाजातील परंपरागत संस्कारातून मिळतात. वास्तविक पाहता परंपरागत संस्कारांचा संबंध जातीय संस्कार, धर्मकारण व राजकारणाशी आहे. तसाच तो असंख्य पिढ्यांपासून भारतीय समाजमनावर पुरुषत्वाच्या ज्या प्रतिमा ठसवल्या गेल्या आहेत, त्यांच्याशीही तेवढाच आहे. अनेक वर्षांपासून जात-पितृसत्तेने आदर्श पुरुषत्वाच्या ज्या कल्पना, संकल्पना व प्रतिमा भारतात उभ्या केल्या त्याचा परिणाम म्हणूनच आजच्या काळातील विकृत पुरुषत्वाची विविध रूपे पुढे येत आहेत. चारू गुप्तालिखित 'पुरुषत्वाच्या प्रतिमा' या पुस्तकातून हेच तथ्य पुरेशा पुराव्यांनिशी स्पष्ट होत जाते.

जगातील शोषण-शासनाच्या प्रक्रियेसंदर्भात अनेक दिशांनी विचारमंथन झाले आहे. जागतिक स्तरावर पितृसत्ता ही एक सार्वत्रिक शोषणव्यवस्था म्हणून कार्यरत असताना दिसते. आजपर्यंत जगभरात लिंगभावात्मक सिद्धांतांनी व चळवळींनी अनेक वळणे घेतली आहेत. भारतातील लिंगभावी विषमतेचा प्रश्न सोडविण्यासाठी समाजाने निरनिराळ्या काळात निरनिराळ्या भूमिका घेतल्या आहेत. कधीकाळी 'महिला उद्धार', 'स्त्री माहात्म्य' असे भूतदयावादी शब्द वापरून स्त्रीप्रश्नांची बोळवण करण्यात आली. तर कधी 'महिला सबलीकरण', 'महिला सशक्तीकरण' असे सुधारणावादी शब्द वापरून मध्यममार्गी भूमिका घेण्यात आली. अनेकदा स्त्रियांचे महिमा मंडन करून त्यांचे अवास्तव उदात्तीकरण करण्यात आले. अलीकडच्या काळात मात्र 'स्त्री-मुक्ती' हा शब्द स्वीकारून 'लिंगभाव अभ्यास' अधिक व्यापक भूमिका घेऊ पाहत आहे. लिंगभावात्मक विचार हा केवळ स्त्री आणि पुरुषांच्याच संदर्भातील अभ्यास नसून तो अनेक प्रकारच्या भिन्नलिंगीयांचाही सर्वांगीण अभ्यास असू शकतो, अशी दृष्टीही विस्तार पावत आहे. या सर्व प्रकारच्या विचारांमध्ये सैद्धांतिक व चळवळीच्या पातळीवर असंख्य बारकावे आहेत.

जात, धर्म आणि लिंग या जन्माने मिळालेल्या अवस्था आहेत. आपण स्त्री-पुरुष अथवा भिन्नलिंगीय असणे हे आपल्या हाती नसून ती जन्मजातपणे मिळालेली एक नैसर्गिक स्थिती असते. ही ओळख जर आपल्याला जन्माने मिळत असेल तर स्त्री, पुरुष किंवा भिन्नलिंगीय असल्यामुळे मिळणाऱ्या फायद्याचे वा तोट्याचे वाटेकरी कुणी एकट्याने का राहावे? हा एक मूलभूत तर्क समाजात विकसित होणे आवश्यक बनले आहे. मुळात स्त्रियांचे वा अपुरुषलिंगियांचे प्रश्न हे केवळ त्यांचेच प्रश्न आहेत की समग्र मानव जातीपुढचे मूलभूत प्रश्न आहेत, याचाही सम्यक विचार यात अनुस्यूत आहे. वर्चस्व-अंकिततेच्या प्रक्रियेत प्रभुत्वशाली समूहातील पुरुषांपेक्षा इतर सर्व समूहांतील पुरुष हे कमी दर्जाचे असून वीरत्व व खरे पुरुषत्व हे केवळ एका विशिष्ट समूहातील पुरुषांकडेच आहे, हे ठसविण्याचा प्रयत्न असतो. या प्रयत्नातूनच इतर समूहांतील स्त्रियांवर लैंगिक अत्याचार, बलात्कार, खून असे प्रकार नित्याने घडत जातात. बलात्कार ही निव्वळ हिंसक घटना नसते तर तिच्यात एखाद्या जातीला, धर्माला किंवा वर्गाला त्याची लायकी दाखवण्याची एक सामुदायिक हिंसा दडलेली असते. वर्चस्वाच्या प्रक्रियेतील आक्रमक पुरुषत्वाची परिणती हिंसेमध्ये होते यातूनच विषारी

पुरुषत्व आकारास येते. एका बाजूने तिला विकृत पुरुषत्वाची झालर असते तर दुसरीकडे जात-जमातीय, धर्मांध व सरंजामी पितृसत्तेची किनार असते. पुरुषप्रधानतेचे, लिंगभावी वर्चस्वाचे व बहुपेडी विषमतेचे प्रश्न हे एकाएकी उद्भवलेले नसतात. त्यांच्या निर्मितीमागे एक दीर्घकालीन सांस्कृतिक राजकारण व कित्येक पिढ्यांचे संस्कार कारणीभूत ठरतात.

नव्या समताधिष्ठित समाजाच्या निर्मितिकरिता प्रत्येक व्यक्तीने आपल्या लिंगभावी विषम जाणिवेच्या पलीकडे जाऊन समतावादी सम्यक विचारांचा माणूस होण्यासाठी प्रयत्न करणे आज आवश्यक बनले आहे. वर्चस्वाच्या प्रक्रियेत शोषितांसोबतच शोषक वर्गसुद्धा मोठ्या प्रमाणात आपले नैतिक अध:पतन करवून घेत असतो. नैसर्गिक व मानवी समाधानापासून तो त्याचवेळी पारखा होत असतो. त्यामुळे वर्चस्वाच्या प्रक्रियेतून बाहेर पडणे त्याच्यासाठी निखळ व निर्भेळ आयुष्य जगण्यासाठीसुद्धा आवश्यक ठरणारी बाब बनते. कुठल्याही शोषणाची दाहकता ही केवळ शोषितांनाच कळून भागत नाही. तर शोषणाच्या क्रूरतम अमानवीयतेची जाणीव शोषक वर्गालासुद्धा होणे तितकेच महत्त्वाचे असते. शोषणाच्या व वर्चस्वाच्या प्रक्रियेत आपण स्वतःची विवेकशीलता व मानवी उत्क्रांतितील सापेक्ष अद्वैती विचार या दोन्हीही बाबी हरवून बसतो. किंबहुना किमान माणूसपणाची पात्रतासुद्धा हरवून पशुतुल्य बनतो, ही जाणीव शोषकांमध्ये निर्माण होणे महत्त्वाचे असते. मानवी समाजातील वर्चस्व-अंकिततेचा तिढा हा केवळ शोषितांच्या जाणीव-जागृतीतून पूर्णपणे सुटू शकत नाही, हा आजवरचा अनुभव आहे. म्हणूनच लिंगभावाधिष्ठित शोषणविषयक सर्वंकष प्रबोधन हा यावरचा महत्त्वाचा उपाय ठरतो. याचाच एक भाग म्हणून परंपरागत वर्चस्वशाली पुरुषत्वाच्या प्रतिमेएवजी नव्या समतावादी पुरुषत्वाच्या प्रतिमेची पुनर्मांडणी तातडीची व आवश्यक ठरते.

स्त्री किंवा पुरुष हे निसर्गत: सबल किंवा दुर्बल असत नाहीत. स्त्री-पुरुषांमधील नैसर्गिक फरकांना अवास्तव प्रमाणात भडक करून त्यांच्या मानसिक व शारीरिक क्षमतांमध्ये व पर्यायाने सामाजिक स्तरांमध्ये जी खोल दरी निर्माण केली गेली आहे, ती निसर्गसुलभ नसून मानवनिर्मित आहे (बोव्हुआर २०१० : २०). हा सिमाँन द बोव्हुआर यांचा विचार पुरुषत्वाच्या विषारी, आक्रमक व क्रूर अशा जडणघडणीत सुद्धा महत्त्वाचा ठरतो. 'स्त्री ही जन्मत नाही, तर ती घडवली जाते' या त्यांच्या प्रसिद्ध विधानाचा व्यत्यास म्हणून आपल्याला 'पुरुष जन्मत नसून, तो सुद्धा घडवला जातो' असे म्हणावे

लागते. अलीकडच्या काळात पुरुषत्वाच्या अभ्यासालासुद्धा अनन्यसाधारण महत्त्व प्राप्त होऊ लागले आहे. मराठीत पुरुषत्व, पौरूष, पुल्लिंगत्व, मर्दानगी किंवा इंग्रजीत Manhood, Masculinity, Manliness या शब्दांतून पुरुषांचे सत्त्व, त्यांचा स्वभाव, त्यांचे वर्तन, त्यांची भूमिका व त्यांचा पिंड इत्यादी घटकांचा अभ्यास त्यात अपेक्षित असतो. पुरुषत्व हे जैविक असले तरी त्यावर सामाजिक, सांस्कृतिक अशा असंख्य घटकांचा बहुस्तरीय (Plural) प्रभाव सुद्धा मोठा असतो. ज्या विवेकशील मानवांना जन्मजात अस्मितांचा फोलपणा लक्षात आला आहे, ज्यांना समाजातील विषमतेचे स्वरूप बदलणे ही स्वतःची नैतिक जबाबदारी वाटते, अशा पुरुषांनी स्त्रीवाद समर्थक (Pro-Feminist[1]) भूमिका घेणे हे आज अत्यावश्यक बनले आहे. यासंदर्भात मायकल फुल्ड (Foold 2020) यांचे चिंतनशील लेखन महत्त्वाचे आहे. थोडक्यात समताधिष्ठित समाजाच्या निर्मितिकरिता लिंगभावात्मक राजकारण समजून घेत त्या विरोधात कृतिशीलपणे उभे राहणारे पुरुष हे स्त्रीवाद समर्थक (Pro-Feminist) पुरुष असतात. यासंदर्भात रॉबर्ट कॉर्नेल यांनी मांडलेली 'वर्चस्ववादी पुरुषत्व' ही संकल्पना असो किंवा 'पुरुषी हितसंबंध' असो या संकल्पना जिज्ञासूंनी मुळातून अभ्यासण्यासारख्या आहेत. भारतातील परंपरागत पुरुषत्वाची प्रतिमा ही पुरुषप्रधानता प्रस्थापित करणारी तर आहेच, परंतु त्याबरोबरच सांप्रदायिकता, जातीयता दृढमूल करणारी व धर्मांध मूलतत्त्ववादी विचारांची प्रस्थापना करणारी सुद्धा आहे. या नव्या आयामातून पुरुषत्वाचा अभ्यास हा समताधिष्ठित सम्यक अभ्यास असून तो वैचारिक उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत मानवाला अधिकाधिक उन्नत करणारा ठरतो.

भारतीय पुरुषत्वाच्या प्रतिमेची चिकित्सा व पुनर्मांडणी करणारी पुस्तके मुळातच कमी आहेत. त्यात 'पुरुषत्वाच्या प्रतिमा' हे पुस्तक महत्त्वाचे ठरते. या पुस्तकात सदरील विषयाचा विस्तृत ऊहापोह केला गेला आहे (गुप्ता २०१६). या पुस्तकात उत्तर प्रदेशातील १९२० ते २०१६ या काळातील पुरुषत्वाच्या प्रतिमेचा अभ्यास केला असला तरी एकंदर भारतीय संदर्भातील पुरुषत्वाच्या प्रतिमा निर्मितीचे ते एक प्रातिनिधिक वर्णन आहे. या पुस्तकाची सुरुवात 'लव्ह जिहाद' या गेल्या दोन दशकांमध्ये चर्चेत असलेल्या एका मिथकापासून होते. हा मुद्दा केवळ अलीकडच्या काळातील नाही तर अगदी वसाहतकाळातही त्यावेळच्या 'युनायटेड प्रोविन्सेस' म्हणजे आत्ताच्या उत्तर प्रदेशामध्ये पत्रकांद्वारे पसरवल्याचा पुरावा चारू गुप्ता

यांच्या संशोधनातून पुढे येतो, हे महत्त्वाचे आहे. आज प्रचारात येणाऱ्या एखाद्या कट-कारस्थानाचा जन्म अगोदरपासूनच किती सुनियोजित पद्धतीने केला जातो, याचेच हे प्रातिनिधिक उदाहरण आहे. वेगवेगळ्या काळात केले गेलेले पुरुषी प्रतिमेचे चित्रण हे कधीच भूमिकाविहीन असत नाही तर निरनिराळ्या धार्मिक, जात-जमातीय, राष्ट्रीय-आंतरराष्ट्रीय राजकारणाच्या प्रेरणा तिथे कार्यरत असतात. इस्लाम द्वेषाचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ आणि लव्ह जिहादचा अभ्यास या दृष्टीने महत्त्वाचा ठरतो. देश पातळीवरच नव्हे तर आंतरराष्ट्रीय पातळीवर ठसवले जाणारे इस्लामचे राक्षसी रूप नैसर्गिक साधनसंपत्तीच्या सत्ताकारणासाठी कसे महत्त्वाचे ठरते, हे लक्षात घ्यावे लागते. लिंगभावात्मक प्रतिमांचा वापर जसा जागतिक पटलावर महत्त्वाचा ठरतो तसाच तो स्थानिक सांस्कृतिक राजकारणासाठी सुद्धा महत्त्वाचा ठरतो. भारतात लिंगभावात्मक प्रतिमांचा वापर सांप्रदायिकता, धार्मिक अस्मिता, जात-जमातीय अस्मिता, योनिशुचित्व, भौतिक सत्तेचा बचाव किंबहुना धार्मिक दंगली व तेढ टिकवण्यासाठी सुद्धा मोठ्या प्रमाणात करण्यात आला आहे.

'वासाहतिक उत्तर भारतातील अस्वस्थ हिंदू पुरुषत्व : शुद्धी आणि संघटन चळवळी' या प्रकरणात वसाहतकालीन पुरुषत्वाचा वेध घेतला आहे. उत्तर भारतात विवेकानंद ते गांधी, सनातन धार्मिक ते आर्य समाजवादी, ब्रह्मचर्य ते लढवय्या कृष्ण अशा पुरुषत्वाच्या विविध प्रतिमा निरनिराळ्या संदर्भाने आदर्श मानल्या गेल्या. परंतु यातूनही उच्चजातीय हिंदू पुरुषी वर्चस्व, सांप्रदायिक अस्मिता व वंशशुद्धी कायम ठेवण्यासाठीचीच भूमिका कायम दिसते. १९२० च्या दरम्यान हिंदू इतिहास, पुरुषत्वाच्या प्रतिमा व लिंगभाव यांची पुनर्कल्पना करण्यात आली. अनेकप्रकारे हिंदू पुरुषांचे सैनिकी समाज म्हणून चित्रण करण्यात आले. असहकार चळवळ व खिलाफत चळवळ या धर्मनिरपेक्ष आंदोलक राजकारणानंतर हे काम तातडीने केले पाहिजे, असे इथल्या मूलतत्त्ववादी शक्तींना वाटू लागले. देशपातळीवरील हिंदू संघटना १९१५ पासून स्थापन होण्यामागेही हीच पार्श्वभूमी आहे. कालांतराने १९२३ दरम्यान तर उत्तर प्रदेशात हिंदू-मुस्लिम दंग्यांची लाटच आली. इतिहासातल्या 'मोपल्यांच्या बंडा'ची अनामिक दहशतसुद्धा याला कारणीभूत होती. दरम्यान स्वामी श्रद्धानंद यांनी जाहीर केले की, उत्तर प्रदेशमध्ये तथाकथित बळी पडलेल्यांना पुन्हा हिंदू धर्मात घेतले जाईल. त्यावेळी आर्य समाजाने 'मलकाना मुस्लिम राजपुतां'ना हिंदू धर्मात घेतले. याचे वर्णन करणारे

स्थानिक लोकगीत चारू गुप्ता नोंदवतात. या संपूर्ण घटनाक्रमात मुस्लीम पुरुष हे नकारात्मक, बलात्कारी, धोकेबाज, अपहरणकर्ते व खलनायक असल्याची प्रतिमा जाणीवपूर्वक रंगविण्यात आली. याउलट उच्चजातीय हिंदू पुरुष हे सोज्ज्वळ परंतु वीर, सामर्थ्यवान, धर्मप्रेमी, परंपराप्रेमी व खरे मर्द कसे असतात, हे रंगविले गेले. हिंदू पुरुषत्वाचे प्रतीक म्हणून विशेषत: रजपूत आणि मराठे यांना वापरले गेले. त्यांचे प्रतीक म्हणून पुन्हा महाराणा प्रताप व शिवाजी महाराज यांचा वापर केला गेला. याच दरम्यान शिवाजी महाराज आणि औरंगजेबाची मुलगी रोशनआरा यांच्यातील प्रेमप्रकरणाचा व काल्पनिक कथांचा जोरात प्रचार केला गेला. वास्तविक पाहता, यामागे इस्लामी स्त्रैणत्वावर हिंदू पुरुषी वर्चस्व कसे प्रभावी ठरते याचा प्रसार करणे हा हेतू होता. हिंदू पूर्ण पुरुषाच्या शरीराची प्रतिमा विरुद्ध मुस्लीम प्रतिमा असे एक रूप त्या काळातील पुरुषत्वाच्या प्रतिमेचे होते, असे दिसून येते.

संशोधनात्मक पुस्तकांचा एक विशिष्ट आकृतिबंध असतो. त्यात बऱ्याचदा शिस्तीचा भाग म्हणून पुस्तकातील संदर्भ व दाखले दिले जातात. सर्वसामान्य लोकांच्या जीवनापासून हे दाखले दूर असतात. त्यामुळे अशा संशोधनात सर्वसामान्यांच्या जिवंततेची धार कमी दिसून शैक्षणिक शिस्तीचे प्रमाण अधिक दिसते. चारू गुप्ता यांच्या संशोधनातील वेगळेपण हे आहे की, पुस्तकी संदर्भांसोबतच सर्वसामान्य लोकांच्या जिवंत अभिव्यक्तीतील भाषिक रूपांचा त्यांनी अधिक गांभीर्याने विचार केला आहे. जनसामान्यांमध्ये सदैव जिवंत असणारी भाषा, प्रचारकी विधाने, वृत्तपत्रांचे दृष्टिकोन, व्यंगचित्रे, म्हणी, लोकगीते या आविष्काराकडे फारसे काळजीपूर्वक पाहिले जात नाही. हे दुर्लक्षिले गेलेले परंतु समाजमानस नेमकेपणाने व्यक्त करणारे महत्त्वाचे स्त्रोत आहेत. या सर्वांचा संशोधनात चपखलपणे वापर करणे हे चारू गुप्ता यांच्या संशोधनाचे वैशिष्ट्य आहे. या सर्व प्रतिमांचे चित्रण तत्कालीन राजकारण, राजकीय नेत्यांची विधाने, वृत्तपत्रांची धोरणे, वृत्तपत्रांतील मथळ्यांचे स्वरूप, त्यातील व्यंगचित्रांचा आशय, तत्कालीन भाषा, लोक म्हणी, लोकगीते अशा बहुस्तरीय अंगाने होत गेले. १९२३ साली मदन मोहन मालवीय यांनी, जे हिंदू महासभेचे अध्यक्ष होते, त्याकाळात होणाऱ्या अपहरणाचा इतिहास लिहिण्याचा पहिला-वहिला प्रयत्न केला होता. ज्यात ते म्हणतात की, "असा एकही दिवस जात नाही की, जेव्हा आपल्या कानावर अशी बातमी येत नाही, की मुस्लीम मवाल्यांनी हिंदू स्त्रीचे आणि मुलांचे अपहरण केले, शिवाय सामान्य सज्जन समजल्या जाणाऱ्या मुस्लीम

पुरुषांनीही अशाच गोष्टी केल्याचे दिसून येते. सगळयात वाईट बाब म्हणजे हिंदूंना त्यांच्या राष्ट्रीय संचिताची ही चाललेली लूट दिसत असूनही ते काहीही करत नाहीत. हिंदू समाजाचा अतिशय महत्त्वाचा हा मुद्दा असल्याने ह्या संदर्भात कसल्याही प्रकारची शहानिशा किंवा वास्तव तपासण्याची गरज नाहीये.” (गुप्ता, २०१६ : २६-२७). आज भाजपच्या सत्तेत ज्या मदन मोहन मालवीय यांच्या नावाचा उद्घोष केला जातोय, त्यांनी स्त्रियांना ‘राष्ट्रीय संपत्ती’ म्हणत, त्यांचे वस्तुकरण करत कुठल्याही पुराव्याशिवाय धार्मिक द्वेष कसा पसरवला होता, हे दिसून येते. धर्मांध उन्माद पसरविणाऱ्या नेत्यांची ही प्रक्षोभक भाषा प्रातिनिधिक ठरावी अशी आहे. तत्कालीन ‘महावीर दल’ या संघटनेने मुस्लीम पुरुष हे हिंदू स्त्रियांच्या वाटेवर उभे राहून कसे अत्याचार करतात, यासंदर्भात पत्रके वाटली होती. एवढेच काय, तत्कालीन वृत्तपत्रांनीसुद्धा अशाच प्रकारची पक्षपाती भूमिका बजावली होती. ‘अभ्युदय’ या वृत्तपत्राने हिंदूंच्या नामर्दपणावर हिंदू संघटन हा उपाय सांगितला. ‘बिगूल’ या वृत्तपत्राने हिंदू स्त्रियांनी आता आपल्याजवळ सुरा बाळगावा, असा उपदेश केला. त्या काळातील युनायटेड प्रोविन्सेसमधील प्राकृत आणि अँग्लो-प्राकृत शिक्षणाच्या शाळांसाठी ‘इतिहास तिमिर नाशक’ नावाचे इतिहासाचे पाठ्यपुस्तक १८६०च्या सुरुवातीलाच वापरात आणले गेले. या पाठ्यपुस्तकात मुस्लीम राजांनी दारू पिऊन केलेल्या गोंधळाची अनेक विचित्र वर्णने होती. अशा वेगवेगळ्या कथनांद्वारे, इतिहासाच्या पुस्तकांद्वारे, गोष्टींद्वारे एक सामायिक कलुषित दृष्टिकोन तयार करण्यात

आला. अशा एक ना अनेक प्रयत्नांचा संदर्भ वर्तमानातसुद्धा आपल्याला नित्याने सापडतोच आहे. थोडक्यात, मुस्लीम पुरुषांची कलुषित प्रतिमा ही दीर्घकाळापासून घडविण्यात आलेली एक प्रक्रिया आहे, असे लक्षात येते. ह्या सर्व पुरुषत्वाच्या प्रतिमांमधून केवळ धार्मिक अस्मितांचीच जडणघडण झाली नाही तर त्यातून हिंदू हिंसक आग्रहांचे विध्वंसक स्वरूपही समोर आले व याच प्रतिमा साम्राज्यशाहीविरुद्ध स्वातंत्र्ययुद्धाचा भाग बनल्या.

पुरुषी अहंकारात सामान्यपणे इतर समूहातील पुरुष शत्रू सतत डोळ्यांसमोर ठेवण्याला आणि त्याच्याशी वारंवार स्पर्धा करण्याला अधिक महत्त्व असते. धार्मिक मूलतत्त्ववादी, उच्चजातीय सरंजामी मानसिकतेच्या उभारणीत परधर्मीय पुरुष जसे शत्रू ठरविले जातात; त्याचप्रमाणे निम्नजात-वर्गीय दलित पुरुषसुद्धा कमी दर्जाचे व हीणकस ठरविले जातात. एका अर्थाने, पुरुषत्वाचा अभ्यास हा लिंगभाग अभ्यासाच्या दृष्टीने वर्चस्व गाजवणाऱ्या वर्गाचा अभ्यास म्हणूनसुद्धा आवश्यक ठरतो. यासंदर्भातील प्रतिमा चित्रणाचे अनेक दाखले चारू गुप्ता यांनी दिले आहेत. त्या लिहितात की, १९२२ ते १९२७ च्या दरम्यान कानपूर, बिजनोर, मथुरा येथे अनेक चांभार व भंगी ख्रिश्चन झाले. त्यातील ८०% लोक कामगार व भूमिहीन होते. याच काळात कारखान्यांमध्ये ४०% व कामगारांमध्ये २५% इतकी वाढ झाली. म्हणजेच उत्पादन व्यवस्था, उत्पादन संबंध यात मोठ्या प्रमाणात बदल झाले. या काळातील दलित पुरुषांबद्दलचा दृष्टिकोन निर्देशित करण्यासाठी गुप्ता यांनी उत्तर प्रदेश आर्य समाजाचे एक अग्रणी नेते गंगाप्रसाद उपाध्याय यांची काही विधाने दिली आहेत. यात उपाध्याय म्हणतात की, “अस्पृश्य स्वतःहून कसलेही काम करू शकत नाहीत; त्यांना फक्त दुसऱ्यांच्या आज्ञेवर चालता येते. जर ते एखाद्या विद्यार्थ्याच्या बरोबर असतील तर त्यांनी त्याची पुस्तके नीट ठेवावीत; जर ते एखाद्या सैनिकाच्या बरोबर असतील तर त्यांनी त्याची तलवार सांभाळावी आणि ती स्वच्छ धारदार ठेवावी; जर ते व्यापाऱ्याच्या बरोबर असतील तर त्या व्यापाऱ्याचे दुकान त्यांनी सांभाळावे. हे पुरुष आपल्या पायासारखेच उल्लेखले गेले आहेत. आपण हे लक्षात ठेवावे की, ते अनावश्यक नाहीत. पण ते कुठलेही अस्सल काम करू शकत नाहीत. जास्तीत जास्त ते दुसऱ्यांची नक्कल करू शकतात.” (गुप्ता २०१६ : ४०). उपाध्याय यांच्या या विधानांतून दलित पुरुषांची वर्णाश्रमानुसार स्थाननिश्चिती तर होतेच; शिवाय, त्यांचे हे मत त्यांच्या संघटन कार्याला प्रभावित करीत जातिव्यवस्थाक समाजमानसही घडविते. याच काळात अच्युतानंद

यांच्यासारख्या दलित नेत्यांनी त्यांची अनोखी आदि-हिंदू चळवळ उभी केली. त्यातून सामाजिक आणि राजकीय हक्कांविषयीचीच मागणी नव्हे तर दलितांनाच भारताचे मूळ निवासी म्हणून घोषित केले. दलित समाजाने धर्मांतरातून आपल्या स्वातंत्र्याचा अवकाश शोधण्याचा जेव्हा प्रयत्न केला तेव्हा त्यांच्याबद्दलचा उच्चवर्णीयांचा राग उत्तरोत्तर आक्रमक होत गेला, हेसुद्धा पाहण्यासारखे आहे. याची आजपर्यंत आपल्याला सातत्याने निरनिराळ्या स्वरूपात प्रचिती येत असते. त्या काळातसुद्धा दलितांच्या धर्मांतरासंबंधीच्या विधानांना नकारात्मक स्वरूपात प्रस्तुत करण्यात आले. कधी हिंदू सुधारणावादी लोकांनी दलितांना त्यांच्या धर्मांतराविषयी निर्णय घेण्यास अक्षम ठरविले तर कधी हिंदू पुनरुज्जीवनवादी लोकांनी धर्मांतराच्या त्यांच्या विषयाची खिल्ली उडवली. उत्तर प्रदेशच्या एका प्रतिथयश मासिकातील व्यंगचित्रामध्ये दलितांना 'फुटबॉल' म्हणून दाखविण्यात आले. ज्यात त्याला पंडितांकडून लाथ मिळत आहे आणि मौलवी व पाद्री त्याला झेलायला तयार आहेत. या व्यंगचित्रातून उच्चवर्णीय ब्राह्मणी उन्माद, दलितांच्या हिताबद्दलची बेफिकिरी, आणि परधर्मियांबद्दलची असूया अशा अनेक बाबी एकाच वेळी व्यक्त होतात. आज घडणाऱ्या हाथरससारख्या प्रकरणातील सवर्ण जातींचा उन्माद याच प्रकारातील आहे. चारू गुप्ता यांनी दिलेल्या अनेक दाखल्यांतून, व्यंगचित्रांमधून दलित पुरुषत्वाची प्रतिमा ही अधिकाधिक हीणकस पद्धतीने व्यक्त होते, हे दिसून येते. दलित पुरुष हे मुळातच काळे, बुटके, विद्रूप, मठ्ठ, मूर्ख आणि घाबरट असतात, अशी प्रतिमा अनेक वर्षांपासून रंगविण्यात आली आहे. ही बाबसुद्धा सवर्णांच्या आक्रमक पुरुषत्वासाठी पूरक ठरणारी आहे.

सन १९४०च्या दरम्यान कानपूर भागात जमीनदारी व वेठबिगारी यांच्या विरुद्ध लढा झाला. त्यानंतर दलित पुरुषांच्या शरीर चित्रणाचे संदर्भ काही प्रमाणात बदलले. मग दलित पुरुष बायकांवर अत्याचार करणारे, दारुडे आणि आक्रमक असतात, असे चित्रण समोर आले. दलितांकडे पाहण्याच्या या दृष्टिकोनाची लागण ब्रिटिशांनासुद्धा झाली (याचाच अर्थ पुरुषत्वाच्या आभासी कल्पना निरनिराळ्या काळात निरनिराळ्या स्वरूपात व्यक्त होत असतात, आज दलित पितृसत्तेची (Dalit Patriarchy) चर्चा नव्याने का सुरू होते, हे आपणास समजू शकेल). दलितांच्या आंदोलक पवित्र्यामुळे परिणामी सवर्ण स्त्रियांवरील बंधनात वाढ झाली. या संदर्भात गुप्ता यांनी वैश्य स्त्रियांसाठी 'स्त्रियांना चेतावणी' नावाच्या एका पत्रकातील विधाने नमूद केली

आहेत. ज्यात म्हटले होते की, वैश्य स्त्रियांना अगदी पती आणि सासरकडच्या लोकांच्या समोरही पडदा वापरण्यास सांगितले आहे. धोबी, चांभार, भंगी यासारख्या नीच जातींसमोर जाताना ज्यांची चारित्र्ये वाईट असतात, त्यांच्या समोर खरे तर निश्चितच पडदा वापरणे आवश्यक आहे, पण तसे केले जात नाही (गुप्ता २०१६ : ४५). उच्चवर्णीय सरंजामी मानसिकता ही एकाच वेळी दलित पुरुषी प्रतिमेचे विकृतीकरण, सवर्ण स्त्रियांचे बंदिस्तीकरण व दलित स्त्रियांचे लैंगिक शोषण करण्यास आक्रमकपणे प्रोत्साहित करते. वर्तमानातील अनेक घटितांमधून हे आपल्याला वारंवार दिसून येते.

पितृसत्ताक संस्कारांच्या प्रचार-प्रसारात उत्तर भारतातील वृत्तपत्रेसुद्धा आघाडीवर होती. गुप्ता यांनी त्यांच्या पुस्तकात उदाहरणे म्हणून काही वृत्तपत्रातील बातम्यांचे मथळे दिले आहेत. ती उदाहरणे पुढीलप्रमाणे - 'न्यायालयाच्या दरवाजात सांप्रदायिक तणाव : हिंदू मुलींच्या धर्मांतराची शक्यता', 'अनिर्बंध सांप्रदायिक हितसंबंध', 'मियांकी करतुद' (मुस्लिमांचे पापी कृत्य) इत्यादी. उत्तर भारतातील दैनंदिन भाषेतील लोकम्हणीसुद्धा याच संस्काराच्या वाहक ठरल्या. उदाहरणार्थ, 'अब्रा की जोरू सबकी भौजय' (गरिबाच्या बायकोवर सर्वांचा अधिकार) किंवा 'बुर्बक की जोरू सबकी भौजय' (मुर्खाच्या बायकोवर सर्वांचा अधिकार) अशा म्हणी वरकरणी साध्या व विनोदी वाटत असल्या तरी त्या लोक-मानसिकता व्यक्त करणाऱ्या, तिला खतपाणी घालणाऱ्या, पितृसत्तेच्या वाहक आणि विषारी मर्दानगीला प्रोत्साहित करणाऱ्या असतात. भारतीय पितृसत्ता एकाच वेळी समाजातील सर्व घटकांच्या लैंगिक वर्तनाला नियंत्रित करीत असते. पुरुष-पुरुषांचे लैंगिक नाते, भिन्नधर्मीय विषमलिंगी नाते व भिन्नजातीय विषमलिंगी नाते हे कायद्यानुसार स्वीकारार्ह असले तरी सामाजिक-सांस्कृतिक स्तरावर निषिद्ध मानले जातात. यातील भावनिक-मानसिक प्रेमालासुद्धा 'अशक्य प्रेम' या प्रकारात वर्गीकृत केले जाते. या मानसिकतेचे समर्थन विविध पक्ष-संघटना, वृत्तपत्रे, साहित्यकृती, चित्रपट व एकंदर भाषिक रचना अशा सर्व माध्यमांतून जोरकसपणे केले जाते. उत्तर भारतातील लेखकांनी लिहिलेल्या 'चॉकलेट', 'दिल्ली का दलाल', 'व्यभिचारी मंदिर', 'अबलाओं का इन्साफ', 'रंगीला रसूल', 'विचित्र जीवन' अशा अनेक साहित्यकृतींचा संदर्भ लेखिकेने दिला आहे. महात्मा गांधी यांनीसुद्धा यातील काही कलाकृतींवर आक्षेप नोंदवला होता. यातून त्या साहित्यकृतींचा प्रभाव किती दूरगामी होता, याची कल्पना येते.

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या 'पाञ्चजन्य' व 'ऑर्गनायजर'चे ७ सप्टेंबर २०१४ चे अंक 'लव्ह जिहाद' या विषयावर केंद्रित असणे व आज 'लव्ह जिहाद'चा मुद्दा चर्चेत येणे हा निव्वळ योगायोग नसतो. म्हणूनच आज आपल्याला एखादी संकल्पना नव्याने येताना दिसत असली तरी तिची पाळंमुळं ऐतिहासिक घटनांमध्ये दडलेली असतात. चारू गुप्ता यांनी वसाहतकाळापासून ते अगदी अलीकडच्या काळातील 'पद्मावत' या चित्रपटातील पद्मिनी व अल्लाउद्दीन खिलजी यांच्या नात्यांमधील राजकीय-सांस्कृतिक धारणा असो, की 'गदर', 'बॉम्बे', 'वीर-झारा' या चित्रपटातील मुस्लीम महिला व हिंदू पुरुष या प्रतिमांमागील मनोभूमिका असो, या प्रतीकात्मक पात्रांमधील धार्मिक-सांस्कृतिक राजकारण व त्यांची पितृसत्तेशी सांगड या मूलभूत विषयावर सांगोपांग चर्चा केली आहे. आज उत्तर भारतातच नव्हे तर संपूर्ण भारतात आक्रमक पितृसत्ता ही नव्या स्वरूपात जात-जमातीय, सांप्रदायिक, हिंसक उन्माद पसरवताना दिसत आहे. याबाबतचे मार्मिक विश्लेषण गुप्ता यांच्या लेखनात सापडते. या प्रभूत्वशाली व वर्चस्ववादी पुरुषी प्रतिमेविरोधात लिंगभावापल्याड जाणारी, संपूर्ण जीवनशैलीची पुनर्रचना करणारी, सम्यक व कृतिशील भूमिका जोपर्यंत विवेकशील समाज घेणार नाही, तोपर्यंत समाजात खरी समता प्रस्थापित होणे शक्य नाही. यासाठी पुरुषत्वाच्या पारंपरिक वर्चस्ववादी प्रतिमेला पर्याय देत न्यायपूर्ण समतावादी पुरुषी प्रतिमा नव्याने घडविण्यासाठी समाजातील प्रत्येक विचारशील व्यक्तीने कसोशीने प्रयत्न करणे गरजेचे आहे. समाजातील प्रस्थापित आक्रमक पुरुषत्वाच्या प्रतिमेची पुनर्मांडणी करून विवेकशील पुरुषत्वाच्या प्रतिमेची निर्मिती करणे, येणाऱ्या नव्या पिढीत नवसमाज निर्मितीचे बीज अंकुरित करणे आणि स्त्री, पुरुष व अनेक प्रकारच्या भिन्नलिंगीय व्यक्तींना दर्जा व संधीची समानता, मूलभूत अधिकार व निसर्गदत्त स्वातंत्र्याचा अवकाश निर्माण करून देणे आज अत्यावश्यक बनले आहे.

टिपा :

Pro-Feminism refers to support of the course of feminism without implying that the supporters in a member of the feminist movement. The term is most often used in reference to men ("male feminists") who actively support feminism and

its efforts to bring about the, political, economic, cultural, personal and social equality of women with men. Retrieved January 10,2021, From http://en.wikipedia.org/wiki/pro-feminism

संदर्भ :

मराठी

१. कुडचेडकर, शिरीन (२००२) : *मराठी वाङ्मयकोश : खंड चौथा (समीक्षा-संज्ञा)*, विजया राजाध्यक्ष (संपा.), महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

२. बोव्हुआर, सीमॉन (२०१०) : *द सेकंड सेक्स*, करूणा गोखले (अनु.), पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे.

३. गुप्ता, चारू (२०१६) : *पुरुषत्वाच्या प्रतिमा*, सुरेश खोले, सूरज पवार, दयानंद कनकदंडे (अनु.), हरिती प्रकाशन, पुणे.

इंग्रजी

1. Foold, Michael (2020) : *Gender equality : Engaging men in change* Retrieved January 10, 2021, From - https://xyonline.net/content/gender-equality-engaging-men-change-0

संशोधन

‘लैंगिकता आणि स्त्रियांचे आरोग्य’ याविषयी र. धों. कर्वे यांचे विचार

अनंत देशमुख

माजी प्राध्यापक व प्रमुख
मराठी विभाग
एस.एन.डी.टी. महिला विद्यापीठ, मुंबई
dranantdeshmukh@gmail.com

संततिनियमन आणि गुप्तरोग, स्त्री-पुरुषांचे आरोग्य या विषयांसाठी प्रो. र. धों. कर्वे (१८८२-१९५३) यांनी आपलं आयुष्य वेचलं. त्यासाठी त्यांनी लेखन केलं. या विषयाच्या संबंधात असा कोणताही पैलू नव्हता, की ज्याचा शास्त्रीयदृष्टीने रघुनाथरावांनी विचार केला नव्हता. *समाजस्वास्थ्य* मासिकामधून तर तो त्यांनी केलाच, पण त्याशिवाय *आधुनिक कामशास्त्र*, *संततिनियमन*, *गुप्तरोगापासून बचाव*, *त्वचेची निगा*, *क्लैब्याची मीमांसा* या पुस्तकांमधूनही त्यांनी त्याची सूक्ष्म मांडणी केली.

स्त्री-पुरुष संबंध, त्यांची शारीरिक रचना आणि भिन्न अवयवांचे कार्य, त्यांना होणारे रोग आणि त्याविषयी घ्यायची काळजी याविषयी आपल्या समाजात असलेले अज्ञान हेही त्यांच्या लक्षात आले होते. या विषयावर मोकळेपणानं बोलायचंही नाही, हेही त्यांना खुपत असे. त्याकरिता समाजाला आपण पद्धतशीर शिक्षण द्यायला हवे हे ओळखून त्यांनी अभ्यास सुरू केला.

अभ्यासाच्या सुरुवातीलाच त्यांना असं जाणवलं की, आपल्या समाजाला या विषयासंबंधी पद्धतशीर शास्त्रीय ज्ञान नाही. इथं अज्ञान आणि अंधश्रद्धा खूप आहेत. शिवाय सनातन्यांची समाजमनावर विलक्षण पकड आणि दुसरे म्हणजे त्याविषयीची साधनंही इथे उपलब्ध नाहीत. त्याकरिता नियतकालिक काढण्याची आणि लेखन करण्याची आवश्यकता आणि त्याच्या जोडीला संततिनियमनाची साधनं कशी वापरायची याचं शिक्षण देण्यासाठी क्लिनिक सुरू करण्याची कल्पना त्यांना सुचली.

भारतासारख्या आर्थिकदृष्ट्या मागासलेल्या देशात कामसंबंधासारखे विनाखर्चाचे साधन नाही आणि त्याकरिता स्त्री-पुरुष जवळ येणे गरजेचे असते. हे संबंध झाले की त्याची स्वाभाविक, नैसर्गिक परिणती गर्भधारणेत होत असे. ती रोखणे तेव्हा जवळजवळ अशक्य होते. त्यामुळे कमावणारे कमी आणि खाणारी तोंडे खूप असा प्रकार असायचा. शिवाय त्याचा संबंध पातिव्रत्याशी जोडला गेल्याने भ्रूणहत्या, आत्महत्या यांच्यासारखे प्रकार घडत असत. यातून अमर्याद संतती मात्र निर्माण होत असे, हे त्यांनी ओळखले. तेव्हा स्त्री-पुरुषांना कामजीवन तर भोगता यावे, पण संततीला प्रतिबंध व्हावा असा काही मार्ग निघतो का याचा ते विचार करू लागले.

शारीरिकदृष्ट्या निरोगी आणि आरोग्यसंपन्न स्त्री-पुरुष निर्माण व्हायला हवेत असं त्यांना वाटत असे. हेच प्रतिपादन त्यांनी 'विनय म्हणजे काय?' या *किर्लोस्कर खबर*ने नाकारलेल्या पण *समाजस्वास्थ्य* मासिकात प्रसिद्ध झालेल्या आणि गाजलेल्या लेखाच्या शेवटी केलं आहे. 'समाजाच्या

अंगी खिळलेल्या कल्पना एकदम बदलणे शक्य नाही हे खरे, परंतु यादृष्टीने प्रत्येकाने जोराचा प्रयत्न केला पाहिजे. त्याची पूर्वतयारी म्हणजे प्रत्येक स्त्रीने व पुरुषाने शरीराचे सर्व भाग शक्य तितके स्वच्छ ठेवण्याचा मनापासून यत्न केला पाहिजे...काही लोक हात, तोंड वगैरे शरीराचे दृश्य भाग तेवढेच स्वच्छ ठेवतात व बाकीच्या शरीराची तितकी निगा राखीत नाहीत. हे योग्य नाही.. शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्..'

याकरिता स्त्री-पुरुष संबंध हा महत्त्वाचा विषय त्यांनी ओळखला आणि त्याविषयी आपले कार्य सुरू केले.

समाजस्वास्थ्य मासिक सुरू केल्यावर त्यात त्यांनी स्त्री-पुरुषांची शरीररचना, विविध अवयव आणि त्यांचे कार्य, त्यांना होणारे रोग आणि ते होऊ नयेत म्हणून व यदा कदाचित झालेच तर त्यावर करायचे उपाय, व्यायाम आणि त्याचे प्रकार, आरोग्याला पोषक असा आहार आणि त्याचे महत्त्व अशा विविध विषयांवर एकतर त्यांनी स्वत: लेखन केले वा तज्ज्ञांच्या लेखांचे अनुवाद करून ते दिले किंवा संबंधितांनी उत्स्फूर्तपणे पाठवलेले, त्यांना पसंत असलेले लेख त्यांनी छापले.

'कित्येकांना कदाचित असे वाटण्याचा संभव आहे, की मुले ज्या अर्थी स्त्रियांनाच होतात आणि त्यात पुरुषांचा संबंध फारच थोडा असतो त्या अर्थी फाजील संतती झाल्याचा परिणाम स्त्रियांवर काहीही होत असला, तरी त्यात पुरुषाचा संबंध काय आणि त्याच्या प्रकृतीवर परिणाम काय होणार? परंतु सर्व आधुनिक मराठी समाजात, निदान मध्यम आणि उच्चवर्गात तरी, कुटुंबाच्या पोषणाची जबाबदारी पडली, तर ती आरोग्याला अत्यंत विघातक होते आणि प्रसंगी कित्येकांना वेडही लागण्याची पाळी येते. तेव्हा पुरुषांना जरी प्रसूतीच्या वेदना सहन कराव्या लागत नसल्या, तरी अप्रत्यक्षपणे फाजील संततीचा परिणाम त्यांच्यावरही होतो, यात शंका नाही.'

'स्त्रीची प्रकृती नीट राहिली तरच मुलांचे संगोपन योग्यरीतीने होण्याचा संभव असतो. मुले फार झाली किंवा फार थोड्या अंतराने झाली तर स्त्रीची प्रकृती चांगली राहणे शक्य नसते.'

आपल्याला मुले किती व्हावी आणि किती अंतराने व्हावी हे ठरविण्याचा हक्क सर्वस्वी स्त्रीचा आहे. कारण प्रजोत्पादनात पुरुष केवळ निमित्तमात्र असतो, बाकी सर्व जबाबदारी आणि त्रास स्त्रीला पत्करावे लागतात.'

‘स्त्रीवर शस्त्रक्रिया करता येते आणि कित्येक स्वार्थी पुरुषांना ते अधिक बरे वाटते आणि मुले स्त्रियांनाच होतात, तेव्हा पुरुषांवर शस्त्रक्रिया केल्याने ती कशी बंद होतील हाही प्रश्न उरतोच. परंतु स्त्री ही पतिव्रता आहे असे धरून चालले तर पुरुषाची शस्त्रक्रिया अधिक श्रेयस्कर आहे, कारण ती अधिक सोपी, कमी धोक्याची आणि कमी खर्चाची आहे आणि तिने कोणताही अनिष्ट परिणाम होत नाही.’

रघुनाथरावांनी आपल्या लेखनात स्त्री-पुरुषांची इंद्रिये, त्यांचे वेगवेगळे भाग आणि कार्य, त्यांचे स्वाभाविक आकार आणि वाढ, समागमानंतर वा प्रसुतीनंतर उद्भवणारे रोग यासंबंधीची माहिती आवर्जून दिली आहे.

लैंगिकतेचाच एक भाग म्हणजे संततिनियमनाचा. त्यासाठी कोणकोणती साधने उपलब्ध असतात, ती कोणाच्या मदतीने पद्धतशीर बसवून घ्यायची याविषयीचे मार्गदर्शनही या लेखनात असे.

सुरुवातीची अनेक वर्षं संततिनियमनाची शस्त्रक्रिया पुरुषांनी करवून घ्यावी या मताचा ते हिरिरीने प्रचार करीत. परंतु उत्तरायुष्यात त्यांचे मत बदलले. मुलं ही स्त्रीलाच होत असल्याने ही शस्त्रक्रिया स्त्रीने स्वत:वर करवून घेणे इष्ट या विचाराप्रद ते आले होते.

१९२१ ते १९५४ या काळात स्त्री-पुरुष संबंध, गुप्तरोग, लैंगिकता या विषयावर समाजातील अनेकांच्या विरोधाला न जुमानता रघुनाथराव एकाकी लिहीत आणि लढत राहिले. मात्र आज र. धों. कर्वेंच्या लेखनातील आणि कृतीतील द्रष्टेपण सिद्ध झालं आहे.

बहुजन स्त्रीवादाचे संभाषित

रेखा ठाकूर

सामाजिक कार्यकर्ता
अध्यक्ष, वंचित बहुजन महिला आघाडी प्रदेश
obcrekha@gmail.com

जगामध्ये सर्वच ठिकाणी स्त्रियांना पुरुषांपेक्षा कमी लेखणारी समाजरचना आहे. कुठल्याही देशाचा GDI (Gender Development Index) एक नाही. स्त्रिया पुरुषांच्या अंगुळभर का होईना खाली आहेत. स्त्रियांनी राजकारणात असू नये, त्यांना मतदानाचा अधिकार नसावा, त्यांना मालमत्ता धारण करण्याचा अधिकार नसावा, त्यांना भेदभावाची वागणूक मिळावी, पुरुषांपेक्षा कमी मजुरी मिळावी अशी व्यवस्था जगामध्ये सर्व ठिकाणी आहे. अमेरिकेसारख्या पुढारलेल्या व बलाढ्य राष्ट्राचे अध्यक्षपद आजतागायत महिलेला मिळालेले नाही. मानवी विकासाचे मोजमाप पाहिले तरी पुरुष आणि बायकांच्या स्थितीमधे विषमता दिसून येते. आज या परिस्थितीत सुधारणा झाली असली तरीही वस्तुस्थिती खूप खेदजनक आहे. जगभर सर्व ठिकाणी सत्ता पुरुषांकडे आहे आणि ती तशी राहील अशी पुरुषी समाजरचना आहे. त्यामुळे पुरुष स्त्रियांना भेदभावाने वागवतात, त्यांचे शोषण करतात व जुलूम-जबरदस्ती करतात असे ढोबळमानाने म्हटले जाते. या लिंगाधारित विषमतेविरुद्ध स्त्रीवादाने वैचारिक, सामाजिक व राजकीय आंदोलन जगभर उभे केले.

भारतातील स्त्रीप्रश्नांची मांडणी करताना सर्व स्त्रिया; स्त्रिया म्हणून जरी एक असल्या तरी जाती, धर्मभेदामुळे स्त्रियांमध्येही भली मोठी विषमता आहे आणि त्यांचे हितसंबंधही परस्परविरोधी आहेत हे विसरले जाते. त्यामुळे वरच्या जाती, धर्म, वर्गाच्या पुरुषांनी खालच्या जाती, धर्म, वर्गाच्या स्त्रियांवर केलेल्या जुलूम-जबरदस्तीकडे केवळ 'पुरुषांनी' बायकांवर केलेली जुलूम-जबरदस्ती अशाच स्वरूपात पाहाणे ढोबळपणाचे आहे. बहुजनवर्गातील तळाच्या थरातील स्त्रियांचे शोषण करणाऱ्या ब्राह्मणी पुरुषसत्तेचा हिस्सा फक्त पुरुषच नव्हे तर उच्चवर्णीय, उच्चवर्गीय स्त्रियाही आहेत, हेही लक्षात घेतले पाहिजे.

गुजरातमधील २००२च्या दंगलीमध्ये नरोडा पाटीया या ठिकाणी भाजपच्या आमदार तसेच महिला व बालकल्याण मंत्री राहिलेल्या माया कोंडनानी यांनी मुस्लीम वस्त्यांवर झालेल्या हिंसक हल्ल्याचे नेतृत्व केले होते. या हिंसाचारात गरोदर मुस्लीम महिलेचे तलवारीने पोट कापण्याच्या निर्घृण व क्रूर अत्याचाराच्या घटनेची देशभर निंदा झाली व माया कोंडनानी यांना कोर्टात जन्मठेपेची शिक्षा झाली. या ठिकाणी माया कोंडनानी या स्त्री असल्या तरी आपल्या देशातील ब्राह्मणी पुरुषसत्तेच्या प्रतिनिधी आहेत

आणि म्हणून मुस्लीम स्त्रियांवर अमानुष अत्याचार करणारांचे त्या नेतृत्व करतात.

डॉ. पायल तडवी या गुणवान आदिवासी तरुणीच्या आत्महत्येच्या प्रकरणातही जातीय भावनेतून पायलवर अत्याचार करणाऱ्या या उच्च शिक्षित महिलाच आहेत.

संविधानाने भेदभावापासून संरक्षणाचे आश्वासन दिलेले आहे. आपल्या देशात आदिवासींपासून उच्चवर्णीयांपर्यंत सर्वांना समान शैक्षणिक संधी आहेत, असे आपण सांगतो. परंतु ही समान संधी प्रत्यक्षात कागदावरच राहाते. शैक्षणिक सोयी- सुविधांमध्ये प्रचंड विषमता आहे. डोंगरदऱ्यांत जिथे आदिवासी राहातात तिथे शाळांची संख्या अपुरी, शाळांमधील सुविधा तुटपुंज्या आणि साधनांचा अभाव यामुळे शिक्षण अर्धवट सोडण्याचे मुलांचे प्रमाण प्रचंड आहे. एवढ्या प्रतिकूल परिस्थितीमध्ये उच्च शिक्षणाची संधी तर दुर्मीळच. अशा वंचित समाजातील संघर्षातून पुढे आलेल्या पायल तडवीसारख्या डॉक्टर झालेल्या बुद्धिमान व कर्तृत्ववान भिल्ल आदिवासी तरुणीचा एवढा छळ करण्यात आला की तिला जीव गमवावा लागला आणि तोही उच्चवर्णीय तसेच डॉक्टर्स महिलांनी केलेल्या अत्याचारामुळे. ही घटना घडली आहे मुंबईसारख्या महानगरातील मेडिकल कॉलेज या सार्वजनिक ठिकाणी. एका आदिवासी महिलेसाठी इथली व्यवस्था किती भेदभावाची व क्रूर आहे, हे दाखवून देणारी ही घटना आहे तसेच आपल्या समाजातील स्त्रियांमधील वर्ण व वर्गसंघर्ष स्पष्ट करणारी ही घटना आहे.

घरकाम करणाऱ्या मोलकरणी, हॉस्पिटलमध्ये काम करणाऱ्या आया, स्वच्छताकामगार, इत्यादी कष्टकरी वर्गातील असंघटित क्षेत्रात काम करणाऱ्या स्त्रिया, ओबीसी, दलित, आदिवासी या बहुजन स्त्रिया आहेत आणि त्यांचा संघर्ष त्यांना नोकरी देणाऱ्या डॉक्टर, अधिकारी, घरमालकीण असलेल्या उच्चवर्णीय स्त्रियांशी आहे.

बलात्कार एक राजकीय हत्यार

भारतामध्ये बलात्कार ही बहुजन स्त्रियांची गहन समस्या आहे.

१९७५च्या दरम्यान गाजलेले 'मथुरा बलात्कार प्रकरण' असो किंवा नंतर घडलेले 'निर्भया बलात्कार प्रकरण' असो त्यावेळी देशभर त्याविरोधात स्त्रीसंघटना व जनतेने आवाज उठवल्यानंतर बलात्काराच्या कायद्यामध्ये

महत्त्वाच्या सुधारणा घडवून आणल्या. परंतु त्यामुळे न्यायदानाच्या प्रक्रियेमध्ये सुधारणा झाली तरी बलात्काराची समस्या कमी झालेली नाही.

अलीकडे संपूर्ण देशभरात गाजलेले हाथरस बलात्कार आणि हत्या प्रकरण हे दलित वाल्मिकी जातीच्या तरुणीवर गावातील ताकदवान वरिष्ठ जातीतील पुरुषांनी केलेला अत्याचार होता. संपूर्ण प्रशासकीय तसेच राजकीय सत्ता ही पीडितेला कायद्याचे संरक्षण देण्याचे घटनादत्त कर्तव्य बजावण्याऐवजी वरिष्ठ जातीच्या गुन्हेगारांना मदत करत होती. परंतु बलात्काराच्या घटनांमधील 'वरचढ जातीच्या वर्चस्वाच्या राजकारणा'चा घटक विसरून केवळ 'पुरुष जातीने बाई माणसावर केलेला लैंगिक अत्याचार' असेच चित्र रंगवले जाते.

बलात्कार हा एक स्त्रीविरुद्ध एक पुरुष असा लैंगिक संघर्ष नसतो तर अनेकदा तो दोन सामाजिक समूहांमधील गुंतागुंतीच्या सत्तासंघर्षातील डावपेच व दडपशाही असते.

आपल्या समाजात बलात्काराच्या मागे पुरुषी वर्चस्वाच्या भावनेबरोबर जातीय व धार्मिक वर्चस्वाच्या राजकारणाचा खूप मोठा भाग आहे. खैरलांजी, हाथरस घटनेतील मनीषा वाल्मीकी, गुजरातमध्ये मुस्लीम महिलांवर झालेले सामूहिक बलात्कार, राजस्थानातील भँवरीदेवीवर झालेला अत्याचार म्हणजे सामाजिक उतरंडीच्या रचनेला निर्माण झालेला धोका लक्षात घेत स्वतःच्या समूहाचे वर्चस्व प्रस्थापित करण्यासाठी, दहशत निर्माण करण्यासाठी घडवून आणलेल्या घटना आहेत. त्यासाठी तिथे बलात्काराचा हत्यारासारखा वापर केलेला आहे आणि या अत्याचार करण्याच्या घटनांमध्ये उच्चवर्णीय महिलांनीही भाग घेतला आहे.

बलात्काराचा संबंध जसा स्त्रीपुरुष विषमतेतून निर्माण झालेल्या स्त्रियांच्या दुर्बलतेशी, अबलापणाशी आहे त्याचप्रमाणे स्त्री ज्या समूहातून येते त्या समूहाच्या एकूण सामाजिक, आर्थिक व राजकीय दुर्बलतेशीसुद्धा आहे. बाई ज्या समूहातून येते, उदाहरणार्थ, दलित किंवा आदिवासी किंवा मुस्लीम किंवा ओबीसी म्हणून तो समूह दुर्बल असण्याशी आहे. आपल्या समाजातील प्रचंड विषमतेच्या व्यवस्थेने निर्माण केलेल्या सर्व प्रकारच्या मागासलेपणाशी आणि हलाखीशी आहे. अत्याचार करणाऱ्याच्या विरोधात ब्रही उच्चारू न शकणाऱ्या दुर्बल व सत्ताहीन अवस्थेतील वंचित सामाजिक समूहांशी आहे.

त्यामुळे कायदेसुधारणा करून अथवा कठोर शिक्षेची तरतूद करून बलात्काराची समस्या कमी होणार नाही. स्त्रिया व मागास जातिसमूहांना राजकीय व सामाजिकदृष्ट्या ताकदवान व सत्तावान करणे, हाच त्यावरचा खरा उपाय आहे. समाजातील सामाजिक- आर्थिक विषमतेच्या व्यवस्थांचा एकमेकांशी घनिष्ठ संबंध असतो. भारतातील जन्मजात जात आणि वर्णीय उच्चनीचतेची उतरंड असणाऱ्या व्यवस्थेचा लैंगिक विषमतेच्या व्यवस्थेशी अन्योन्य संबंध आहे.

भारतातील स्त्रियांच्या गुलामीची व्यवस्था

भारतातील विषमतेच्या कोणत्याही प्रश्नामध्ये
पशु - गँवार, ढोर, अरु, (और) नारी।
ये सब ताडन के अधिकारी ॥
(संत तुलसीदास)

असे बजावणाऱ्या शूद्र (गँवार) आणि स्त्रिया या दोघांनाही पशुपातळीवर ढकलणाऱ्या 'ब्राह्मणी सांस्कृतिक संचिता'कडे दुर्लक्ष केले तर कोणत्याही समस्येच्या मुळाला आपण हात घालू शकणार नाही, हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. जातवर्णीय उतरंडीची व्यवस्था टिकवण्यासाठीच भारतीय स्त्रीदास्याची (बेटीबंदी) रचना आहे. जगात इतरत्र कुठेही आढळत नाही एवढ्या क्रूर व हिंसक रूढी व नियम *मनुस्मृती*ने स्त्रिया व शूद्रातिशूद्रांवर लादलेले आहेत. सतिप्रथा, हुंडाबळी यासारख्या जीवानिशी मारण्याच्या किंवा संपूर्ण ज्ञानबंदीसारख्या क्रूर व हिंसक प्रथा जगात दुसरीकडे कुठेही नाहीत. ही अमानुष बंधने लादण्याचे कारण येथील चातुर्वर्ण्यव्यवस्था टिकवणे हे होते. वर्णसंकर होऊ नये व ब्राह्मणांच्या श्रेष्ठत्वाखालील चातुर्वर्ण्यव्यवस्था टिकावी यासाठी स्त्रियांवर कडेकोट बंधने लादून स्त्रियांची लैंगिकता नियंत्रित करण्यात आली. स्त्रियांच्या इच्छा, आवडी-निवडी, कामभावना इत्यादींवर बंधन आणण्यासाठी (लैंगिकता नियंत्रित करणे) "न स्त्री स्वातंत्र्यम् अर्हती" चा *मनुस्मृती*चा कायदा स्त्रियांवर लादण्यात आला. स्त्रीच्या लैंगिक स्वातंत्र्याची ब्राह्मणी व्यवस्थेला एवढी भीती वाटते की त्यामुळेच स्त्रियांवर दहशत बसविण्यासाठी हुंडाबळी, सासुरवास, केशवपन, सतिप्रथा अशा प्रकारचे जगामध्ये कुठेही न आढळणारे क्रूर, हिंसक अत्याचाराचे कायदे निर्माण करण्यात आले.

स्त्रियांच्या गुलामीविरुद्धचा संघर्ष

*मनुस्मृती*च्या व्यवस्थेने ब्राह्मण स्त्रीपासून शूद्र स्त्रीपर्यंत सर्व स्त्रियांना शूद्र मानले आहे आणि शूद्र जातींना व स्त्रियांना सत्ता, संपत्ती, प्रतिष्ठा तसेच विद्या नाकारली आहे. त्यामुळे वैदिक ब्राह्मणी विचार आणि जातिविषमताविरोधी सर्वच चळवळींनी आणि त्यांच्या फुले, आंबेडकर आदी नेत्यांनी स्त्रियांच्या सामाजिक न्यायाच्या मागण्यांसाठी लढा दिलेला आहे. १८५२ साली जोतीराव व सावित्रीबाई फुलेंनी मुलींसाठी शाळा सुरू केल्या. बहुजन पुरुष आणि स्त्रियांचा (अगदी ब्राह्मणसुद्धा) प्रश्न या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत असे फुलेंचे आकलन होते. फुलेंच्या भूमिकेतून शिक्षणप्रसार हा सामाजिक पुनर्रचनेचा पाया होता.

फुलेंचे क्रांतितत्त्व हरवणारी ब्राह्मणी स्त्रीशिक्षणप्रसाराची चळवळ

परंतु फुलेंनंतर झालेल्या ब्राह्मणी सुधारकांनी शिक्षणप्रसाराची ही चळवळ फक्त उच्चवर्णीय स्त्रियांपुरती मर्यादित केली. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेतील ब्राह्मणांचे वर्चस्व श्रेष्ठत्व अबाधित ठेवण्यासाठी वंशशुद्धी महत्त्वाची होती. वंशशुद्धीचा दावा सिद्ध करण्यासाठी ब्राह्मण स्त्रीच्या पावित्र्याची जाहिरात करण्याची धडपड ब्राह्मणी धर्माची होती. त्यासाठी ब्राह्मण स्त्रियांवर क्रूर व हिंसक रूढी-नियम लादण्यात आले. परंतु ब्रिटिशांच्या काळात धार्मिक सत्तेच्या तुलनेत राजकीय व प्रशासकीय सत्तेचे महत्त्व वाढले, हे ब्राह्मण समाजाने हेरले. आधुनिक शिक्षणाद्वारे सत्ता मिळवण्यासाठी स्त्रियांची मदत होऊ शकते, हे जाणून ब्राह्मणांनी कुटुंबसुधारणा व शिक्षणाची चळवळ राबविली व ब्राह्मण स्त्रियांवरील कुटुंबांतर्गत दुष्ट रूढी, प्रथा नष्ट केल्या व त्यांना अनेक कायदेशीर अधिकार मिळवून दिले. परंतु ब्राह्मण स्त्रीला मिळालेल्या या अधिकारांमुळे ब्राह्मणी चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेला धक्का बसण्याऐवजी ब्राह्मणांचे प्रशासकीय सत्तेतील वर्चस्व अधिक घट्ट व मजबूत झाले आणि ब्राह्मण स्त्रीदेखील या ब्राह्मणी पुरुषप्रधान शोषणव्यवस्थेचा एक हिस्सा बनली.

बहुजन स्त्रीची (म्हणजे ओबीसी, आदिवासी, दलित, अल्पसंख्याक समूहातील) स्थिती ही ब्राह्मण व उच्चवर्णीय स्त्रियांपेक्षा वेगळी आहे. गावगाड्याच्या उद्योगव्यवस्थेचा ती एक महत्त्वाचा घटक आहे आणि त्यामुळे तिला एक अवकाश व मोकळेपणा होता. कारण तिच्या उत्पादक शक्ती त्यावर अवलंबून आहेत. ब्राह्मणी व्यवस्थेचे एक मध्यवर्ती सूत्र असे

आहे की, जात- वर्णाची प्रतिष्ठा किंवा उच्चता ही स्त्रियांवरील बंधनांवरून मोजली जाते. स्त्रियांवरील बंधने जेवढी घट्ट व क्रूर तेवढी जातीची प्रतिष्ठा अधिक. म्हणजे स्त्रिया जेवढ्या मोकळ्या तेवढी जात खालच्या दर्जाची, असे हे समीकरण आहे. या ब्राह्मणी मूल्यसूत्रानुसार बहुजन जातींना सामाजिक प्रतिष्ठा नाही. चातुर्वर्ण्यातील श्रेणिबद्धता टिकवण्याच्या राजकारणाचा भाग म्हणून बहुजन स्त्रिया आजही सामाजिक व लैंगिक अत्याचाराच्या बळी आहेत. त्यांना सामाजिक प्रतिष्ठा व सुरक्षितता नाही. उतरंडीतील तळाच्या समूहातील स्त्रियांना पोशाख किवा चालीरीतींच्या बाबतीत ब्राह्मण स्त्रियांचे अनुकरण करायलाही बंदी होती. श्रेणिबद्धता टिकवून ठेवण्यासाठी, ब्राह्मण व इतर जातवर्णातील स्त्रियांमधील फरक समाजाला दाखवण्यासाठी ब्राह्मणी व्यवस्था अत्यंत काटेकोरपणे काम करत होती व ब्राह्मणांचे अनुकरण करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या जातींना पेशव्यांनी कडक शिक्षा केल्याची उदाहरणे आहेत. याचा दुष्परिणाम म्हणून ब्राह्मण व बहुजन स्त्रियांचा दर्जा आणि स्थितीमध्ये प्रचंड विषमता आहे.

बहुजन स्त्रियांच्या शिक्षणाची चळवळ फुलेंच्या नंतर संपुष्टात आली. ब्राह्मण सुधारकांनी बहुजन स्त्रियांना दूरच ठेवले. कारण ही स्त्रीसुधारणा चळवळ अमानुष व शोषक अशा ब्राह्मणी धर्माविरुद्ध नव्हती. ती ब्राह्मणांच्या हितासाठी काम करणारी व दूरदृष्टीने ब्राह्मणांच्या कुटुंबव्यवस्थेतील स्त्रियांविरुद्धच्या क्रूर अत्याचार व रूढी बंद करून ब्राह्मण स्त्रीपुरुषांना संघटित करणारी चळवळ होती. त्यामुळे ह्या चळवळीने बहुजन समाजावरील अन्यायाचा निचरा केला नाही व ब्राह्मण स्त्रीपुरुषांचे वर्चस्व घट्ट केले.

दुसरीकडे ब्राह्मणेतर चळवळीनेही बहुजन स्त्रियांच्या शिक्षणाचा कार्यक्रम राबवला नाही. गेल्या सत्तर वर्षांच्या स्वातंत्र्योत्तर वाटचालीमध्ये इथल्या उच्चवर्णीय सत्तेची शैक्षणिक धोरणे बहुजनविरोधीच राहिली. याचा दुष्परिणाम म्हणून बहुजन स्त्रिया या शिक्षणात मागे राहिल्या व आजही आपल्या देशातल्या एक तृतीयांश (३५%) स्त्रिया निरक्षर आहेत, मग उच्चशिक्षण तर दूरच राहिले. बहुजन स्त्रियांच्या या शैक्षणिक मागासलेपणासोबतच चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेने त्यांच्यावर लादलेले शारीरिक कष्टाचे व्यवसाय, सामाजिक अप्रतिष्ठा यामुळे या स्त्रिया निरक्षर, अशिक्षित व कमी प्रतिष्ठेच्या शारीरिक कष्टाच्या कामात राहिल्या. त्या अधिकारी, डॉक्टर, इंजिनिअर होण्यापासून वंचित राहिल्या. बहुजन स्त्रिया सामाजिक पत

नसलेल्या, आर्थिकदृष्ट्या गरीब, शैक्षणिकदृष्ट्या मागासलेल्या व राजकीय दृष्टीने सत्ताहीन आहेत.

फुलेंच्या शिक्षणप्रसार चळवळीतील जातिविषमता व ब्राह्मण्यविरोधी विचार वगळल्यामुळे त्यातले क्रांतिकारी तत्त्वच हरवले. गेल्या दीडशे वर्षांत उच्चवर्णीय व बहुजन स्त्रियांमधील विषमतेच्या दऱ्या अधिकाधिक रुंद व खोल होत गेल्या आहेत व हजारो वर्षांपासूनचे ब्राह्मणी वर्चस्व कमी होण्याऐवजी अधिक घट्ट झाले आहे.

बहुजन स्त्रियांचे शोषण करणारी राजकीय व्यवस्था

१९२७ साली महाड येथे डॉ बाबासाहेब आंबेडकर यांनी *मनुस्मृती*चे जाहीर दहन केले व हजारो वर्षांच्या *मनुस्मृती*च्या जन्मजात विषमतेच्या कायद्याला पर्यायी असे स्त्री-शूद्रांना समतेचे अधिकार देणारे *संविधान* देशाला दिले. परंतु हजारो वर्षांच्या विषमतेच्या व्यवस्थेने घडवलेल्या दुष्परिणामांतून भारतीय समाजात अत्यंत जटिल अशा समस्या निर्माण झाल्या आहेत. गरिबी, बेकारी, उपासमारी, अत्याचार, निरक्षरता, नागरी सुविधांचा अभाव, सर्वांगीण मागासलेपण ह्या विषमतेने निर्माण केलेल्या बहुजन स्त्री तसेच पुरुषांच्याही समस्या आहेत. आर्थिक, सामाजिक व राजकीय सत्ता अत्यंत अल्पसंख्य अशा उच्चवर्णीय अभिजनांकडे केंद्रित आहेत; आणि दलित, आदिवासी, ओबीसी, अल्पसंख्याक ८५% स्त्रीपुरुष बहुजनसमाज हा सर्वार्थाने सत्ताहीन व शोषित आहे. बहुजन स्त्रीचे शोषण कुटुंबव्यवस्था व कुटुंबातील पुरुषसत्ता करते त्यापेक्षा अधिक कुटुंबाबाहेरची ही सामाजिक, राजकीय व्यवस्था करते.

ब्रिटीश काळापासून औद्योगीकरणामुळे कारागीर जातींचे परंपरागत धंदे बुडाले, त्यांच्या घरातील व्यवसायात काम करणाऱ्या महिलांचे व्यवसायही त्यामुळे बुडाले. हजारो वर्षे शिक्षण नाकारल्याचा परिणाम म्हणून शिक्षणाचे प्रमाणही अत्यंत कमी. त्यामुळे रोजगाराच्या चांगल्या संधी मिळत नाहीत. बहुजन महिलांना मिळणाऱ्या रोजगाराच्या संधी या कमी उत्पन्नाच्या, अप्रतिष्ठित, असुरक्षित व शारीरिक कष्टाच्या असतात. याउलट उच्चवर्णीय महिलांना प्रतिष्ठित, मोठ्या पगाराच्या व सुरक्षितता असलेल्या व्यवसायसंधी उपलब्ध आहेत.

हिंदू- मुस्लीम विद्वेषाच्या राजकारणामुळे एकूणच प्रचंड असुरक्षितता आणि लैंगिक अत्याचार मुस्लीम स्त्रीला भोगावे लागतात. मुस्लीम स्त्रियांचे हे शोषण इथली उच्चवर्णीय वर्चस्वाखालील राजकीय व्यवस्था करत आहे.

खैरलांजीमध्ये भोतमांगे कुटुंबातील स्त्रिया व पुरुषांवर झालेले भीषण अत्याचार आणि देशभर सातत्याने ठिकठिकाणी होणाऱ्या दलित-बहुजन अत्याचाराच्या घटना हेच सिद्ध करतात की इथली कायदा व पोलीसयंत्रणा दलित स्त्रीपुरुषांना भेदभाव व अत्याचारापासून सुरक्षितता देऊ शकत नाही व न्याययंत्रणा न्याय मिळवून देत नाही.

बहुजन स्त्रियांच्या मुक्तीचे राजकारण

कायदा *संविधाना*चा असला तरी व्यवस्था आजही *मनुस्मृती*ची असल्याचे हे पुरावे आहेत. समाजातील सत्ता, संपत्ती व साधनसामग्रीचे समान वाटप हेच या सर्व समस्यांचे उत्तर आहे. हे समान वाटप आपोआप किंवा सत्ताधाऱ्यांनी राबवलेल्या कल्याणकारी कार्यक्रमांद्वारे होणार नाही. हा बदल राजकीय सत्तांतरातूनच होऊ शकतो. समाजातील निर्णयसत्ता ८५% बहुजन स्त्रीपुरुषांनी हातात घेणे, हाच समतेकडे जाण्याचा एकमेव मार्ग आहे.

बहुजन स्त्रियांना त्यांचे अधिकार, संधी, हिस्सा मिळवण्यासाठी राजकीय चळवळीशिवाय दुसरा मार्ग नाही. त्यांची लढाई बहुजन पुरुषांशी नाही तर उच्चवर्णीय पुरुषसत्तेशी आहे. या लढाईत बहुजन पुरुष त्यांचे सहकारी आहेत.

आज भारतीय राजकारणात स्त्रियांचा सहभाग अत्यंत कमी आहे. लोकसभा, विधानसभांमध्ये त्यांचे प्रमाण नगण्य आहे. त्या आमदार, खासदार, मंत्री झालेल्या दिसत नाहीत. राजकीय पक्षांच्या व देशाच्या निर्णयसत्तेमध्ये त्यांना स्थान नाही. १९९३ च्या ७४व्या घटना दुरुस्तीनंतर स्थानिक स्वराज्य संस्थांमध्ये त्यांच्यासाठी खास आरक्षण असल्यामुळे त्या महापौर, सभापती झालेल्या दिसतात. परंतु या महापौर, सभापती झालेल्या स्त्रिया ह्या सहसा प्रस्थापित पक्षातील, निवडक उच्चजातींतील आणि प्रस्थापित घराण्यांतीलच असतात. त्यांत बाहेरच्या सर्वसामान्य घरातील बहुजन स्त्रिया क्वचितच दिसतात. याचा अर्थ महिला आरक्षणाच्या धोरणामुळे स्त्रियांकडे सत्ता येण्याऐवजी घराणेशाही टिकवण्यासाठी महिलांचा प्याद्यासारखा वापर होतो आहे.

१९५२ ते २०१९ या ६७ वर्षात महाराष्ट्रातून निवडून आलेल्या एकूण ८१८ खासदारांपैकी ५५ म्हणजे अंदाजे ६% महिला होत्या. या ५५ स्त्रियांपैकी एकही मुस्लीम स्त्री नाही. २०१४ व २०१९च्या लोकसभेत निवडून आलेल्या भाजपच्या २ ओबीसी व २ आदिवासी (ज्या प्रस्थापित

नेत्यांच्या घराण्यातील आहेत) महिला वगळता १९५२पासूनच्या १५ लोकसभांमध्ये दोनवेळा खासदार झालेल्या १ ओबीसी (केशरकाकू क्षीरसागर) व १ दलित (कल्पना नरहिरे) महिला वगळता इतर सर्व निवडून आलेल्या महिला खासदार या उच्चवर्णीय व निवडक प्रस्थापित घराण्यातील आहेत. महाराष्ट्रातून २०१४ ला निवडून आलेल्या सहाही व २०१९ ला निवडून आलेल्या आठ पैकी सात महिला खासदार ह्या प्रस्थापित नेत्यांच्या घराण्यातील आहेत. सामाजिक बदलासाठी केलेल्या कायद्यांनाही गैरलागू बनवणारी व सर्वसामान्य बहुजन स्त्रीपुरुषांना सत्तेपासून दूर ठेवणारी ही राजकीय व्यवस्था आहे.

राजकीय सत्तेत स्त्रियांचा जो अनुशेष दिसतो तो आदिवासी, दलित, मुस्लीम, ओबीसी स्त्रियांचा आहे. या लोकसंख्येत ८५% असलेल्या स्त्रिया लोकसभा व विधानसभांमधे अदृश्य आहेत. महिलांचे प्रमाण कमी असल्यामुळे महिलांना ३३.३% आरक्षण देण्याची चर्चा उपस्थित करण्यात आली. परंतु 'महिला' हा एकसंध सामाजिक वर्ग नाही. सर्व स्त्रियांना *मनुस्मृती*ने शूद्र मानले असले तरी त्यांच्यात प्रचंड आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक विषमता आहे आणि त्यांचे हितसंबंधही परस्परविरोधी आहेत. *भारतीय संविधाना*नेही महिलांना एकसंध असा सामाजिकदृष्ट्या दुर्बल वर्ग मानलेले नाही. त्यामुळे महिला आरक्षणाची चर्चा ही केवळ धूळफेक आहे.

समाजातील सत्तेचे वाटप करण्याची प्रक्रिया म्हणजे राजकारण. सामाजिक परिवर्तन आणि राजकारण या दोन परस्परविरोधी गोष्टी नाहीत. प्रस्थापित विषम सत्तासंबंधांतील परिवर्तन हे सामाजिक परिवर्तनच असते. भारतीय समाजातील पराकोटीची विषमता दूर करण्यासाठी लोकशाही पद्धतीने राजकारण करून सत्तेमध्ये न्याय्य वाटा मिळविणे, हाच एकमेव मार्ग आहे.

आज भारतातील राजकारणाचे मॉडेल ब्राह्मणी आहे. या मॉडेलमध्ये व्यक्तीचे मत व निवडून आलेले लोकप्रतिनिधी ह्या विकत घेण्याच्या वस्तू मानल्या जातात आणि त्यासाठी पैसा, दारूबरोबरच बाईचाही वस्तूप्रमाणे वापर होतो. सत्य-असत्याबद्दल विधिनिषेधशून्य, समतेच्या मूल्यांवर विश्वास नसलेल्या व स्त्रियांचे माणूसपण नाकारून त्यांना 'वस्तू' मानणाऱ्या हिंसक व विषमतापूर्ण राजकीय संस्कृतीमुळे समाजात सर्वत्र अत्याचार आणि दुःख आहे. सर्वसामान्य स्त्रीपुरुष सत्ता, संपत्ती, प्रतिष्ठेपासून वंचित आहेत आणि राजकीय सत्ता तर त्यांच्यासाठी दुरापास्त गोष्ट आहे.

बहुजन स्त्रीपुरुषांना राजकारणाचे हे ब्राह्मणी मॉडेल बदलावे लागेल. स्त्रीपुरुष समता, बंधुभाव व सत्य या मूल्यांवर विश्वास असलेल्या स्त्रीपुरुषांची मानवी समाज घडविण्यासाठी सांस्कृतिक चळवळ उभी करावी लागेल. त्याचवेळी वंचितांच्या हक्कासाठी लढणारी राजकीय चळवळ उभी करावी लागेल. आज वंचितांकडे सत्ता, संपत्ती, प्रतिष्ठा नाही. त्यामुळे ते राजकारणाच्या विषम लढाईत टिकू शकत नाहीत. परंतु स्थानिक स्वराज्य संस्थांच्या पातळीवरील तुलनेने आवाक्यात असलेल्या संघर्षावर लक्ष केंद्रित करून वंचित बहुजनांना राजकारणात पाय रोवावा लागेल. बहुजन स्त्रियांच्या मुक्तीची लढाई ब्राह्मणी मूल्यांविरुद्धचा सांस्कृतिक संघर्ष, सामाजिक संघर्ष व सत्तेतील वाटा मिळविण्यासाठीचा राजकीय संघर्ष अशा अनेक पातळ्यांवर लढावी लागेल.

कवितेनेच मला माणूस बनवले!

चिंध्यांची देवी (नामदेव ढसाळ) या काव्यसंग्रहाच्या संदर्भात

योगिनी राऊळ

लेखक, पत्रकार

संपादक, प्रेरक ललकारी (मासिक)

yogini.raul@gmail.com

अमेरिकन कवयित्री लुईजा ग्लुईक यांना २०२० वर्षीचं साहित्यातलं नोबेल पारितोषिक जाहीर करताना पुरस्कार समितीने म्हटलं की, “वैयक्तिक अनुभवांना वैश्विक करणारा जो तीव्र सौंदर्यानुभव आणि अचूक कवितिक स्वर लुईजा यांच्या कवितेत दिसतो, त्याचा सन्मान म्हणून हा पुरस्कार त्यांना प्रदान केला जात आहे.” (मॅट्स माल्म २०२०) एका उत्तम कवितेकडून लोकांची काय अपेक्षा असते, हे नोबेल पुरस्कार समितीच्या निवेदनातून दिसून येतं.

“स्वत:ला आलेल्या सहज वा आगळ्यावेगळ्या अनुभवांचं वैश्विक अनुभवात रूपांतरण करणारी ही विलक्षण कविता, कवितिक अंगानेही तितकीच उत्तम आहे.” ही कवितेची नवी व्याख्या कविवर्य नामदेव ढसाळ यांच्या *चिंध्यांची देवी आणि इतर कविता* या लोकवाङ्मय गृहाने संकलित आणि प्रकाशित केलेल्या काव्यसंग्रहाला तंतोतंत लागू पडते.

काव्यसंग्रहाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेत ज्येष्ठ कवयित्री प्रभा गणोरकर म्हणतात, “या संग्रहातल्या कवितांच्या निमित्ताने नामदेव स्वत:च्या आत डोकावून पाहतो आहे असे वाटत राहते. इतरांच्या आयुष्याचे संदर्भ घेत तो पुनःपुन्हा स्वत:कडेच वळताना दिसतो आहे.” (ढसाळ २०१२ : १४) पण हीच कविता वाचताना प्रत्येकाला आपली वाटत राहते. मला सांगता येत नसलेलं काहीतरी कवी शब्दांत सजवून माझ्यासमोर ठेवतो आहे, अशा आवेगात हा काव्यसंग्रह वाचकाकडून वाचला जातो. त्या आवेगात प्रत्येक कविता दोन वेळा, तीन वेळा, अनेक वेळा वाचली जाते अन् काव्यसंग्रह पूर्ण डोळ्याआड केला तरी वाचताना लागलेली धाप आपली आपल्यालाच दीर्घ काळ ऐकू येते.

१९७२ ते २०१० या अडतीस वर्षांच्या काळात नामदेव ढसाळ यांच्या प्रकाशित झालेल्या कवितांपैकी ५६ निवडक कवितांचा हा संग्रह मराठीतल्या स्त्रीविषयक कवितांपैकी एक महत्त्वाचा संग्रह मानला जातो. खरं तर पुरुष कवींनी स्त्रीविषयक कविता लिहिणं मराठी कवितेला नवं नाही. अरुण कोलटकर, सौमित्र, किरण येले, भगवान निळे, अजय कांडर अशा अनेक मान्यवरांनी आपल्याकडे बाईच्या कविता लिहिल्यात. फ. मु. शिंदे यांच्या कवितेतली पूर्ण गावाचं भावविश्व कवेत घेणारी आणि प्रशांत असनारे यांच्या कवितेतली रात्रभर दिव्याची वात लहान-मोठी करणारी ‘आई’ आपल्या खास परिचयाची. तशा रात्री-बेरात्री स्वप्नात येणाऱ्या, बायकोपेक्षा मोकळ्या-ढाकळ्या वागणाऱ्या पुरुष कवींच्या मैत्रिणी/ प्रेयसीही आपल्या

ओळखीच्या. पण ढसाळ यांच्या कवितेतली ‘बाई’ या साऱ्याहून वेगळी आणि त्यांची कविताही अगदी थेट, खुली व रांगडी. या कवितेला ‘रांड’, ‘लंड’ या शब्दांचं वावडं नाही, विटाळाचं किटाळ अंगावर उडण्याची भीती नाही अन् बाईला आदिमायेपेक्षा मादी म्हणण्याची लाज नाही.

प्रस्तुत कवितासंग्रहाच्या मलपृष्ठावर ढसाळ यांच्या कवितेबद्दल ज्येष्ठ कवी सतीश काळसेकर म्हणतात, “माणसाचं म्हणून जे जे आहे ते त्याच्यासाठी, त्याचं आहे. त्यात सगळं आलं : तराळ-अंतराळ, घाण आणि लवंड, ऊन रक्त आणि ऊन लघवी, राग-अनुराग, ताप-अनुताप. नामदेव काही टाळत नाही, निवडून सांगत नाही.” त्यामुळे कवी ज्या वातावरणात वाढत्या वयात बागडला, वावरला आणि शहाणासुरता झाला त्या वातावरणाने ही कविता जणू त्याच्याकडून अस्सल, लखलखीत लिहून घेतली.

‘आई’विषयक तीन कविता या संग्रहात आहेत. तीनही कविता वाचताना कवीची आईकडे बघण्याची नजर इतरांपेक्षा वेगळी असलेली जाणवते. कवीची आई जरी इतर आयांसारखी भोळीभाबडी, सरळमार्गी, लेकरांवर माया करणारी असली तरी कवीला मात्र तिच्या ह्या भाबडेपणाचं कौतुक नाही.

इथल्या व्यवस्थेची दारू पिऊन जस्सा माझा बाप झिंगला आहे,
आई, तूही तशीच अज्ञानाचं पाणी पिऊन खल्लास झाली आहेस
...
...
आई, तो तुझा लाडका
इथल्या संस्कृतीच्या रूढीच्या परंपरेच्या विचारांच्या
व्यवस्थेच्या समर्थकांच्या विरुद्ध बंड करून उठलाय,
अशा वेळेला तू गलितगात्र झाली आहेस,
हादरली आहेस माथ्यावर शिरस्त्राण धरण्याऐवजी
मुळूमुळू रडते आहेस.
आई, हे सर्व अनावश्यक आहे. (पृष्ठ ३५)

आईच्या भाबडेपणाचं कारण इथली व्यवस्था आहे, जी कवीच्या आईवडिलांसारख्या असंख्यांना अज्ञानात झिंगत ठेवते. जेव्हा कवी ही अज्ञानाची नशा दूर करू पाहतो, या व्यवस्थेला प्रश्न विचारू पाहतो तेव्हा व्यवस्थेचे ठेकेदार तर घाबरतातच; पण आईदेखील हादरते. अशा वेळेस

आईनं खरं तर मुलाच्या रक्षणार्थ त्याच्या बाजूने उभं राहायला हवं; पण आई हातपाय गाळून रडते आहे याचं कवीला वैषम्य वाटतं. आईनं आयुष्यभराच्या छळवणुकीची खरी कारणं शोधावीत, त्या कशा उद्भवल्या, का उद्भवल्या याची मीमांसा करावी, असं कवी म्हणतो. ज्या आईचा मुलगा बंडाचा झेंडा खांद्यावर घेऊन निघाला आहे, त्या आईने इतकं भाबडं, अज्ञानी राहून कसं चालेल? 'मी जसा नागवला गेलोय तशी तूही! आपल्याला ज्यानं नागवलंय तो एक आहे.' (पृष्ठ ३६) याची जाण आता आईला यायला हवी. इथली व्यवस्था जी अनेकांना पिढ्यानुपिढ्या स्थितिबद्ध करते, जातीच्या-व्यवसायांच्या बेड्या हातापायातच कशाला, मेंदूभोवतीही घालते, त्यांच्या उत्थानाची जबाबदारी नाकारते, ती व्यवस्था अनेक शतकं तशीच आहे, हे भान कवीला आलंय.

हेलेन सिझ्ॉ ही स्त्रीवादी कार्यकर्ती एका निबंधात आपलं निरीक्षण मांडते की, "अशा प्रकारचं अज्ञान हे सामाजिक बेशुद्धीचं लक्षण आहे. ही सामाजिक बेशुद्धी जशी सर्व प्रकारच्या सामाजिक शोषणाला कारणीभूत आहे, तशीच ती स्त्रियांच्या शोषणालाही कारणीभूत आहे." (सिझ्ॉ १९७७) हा कवी आईच्या समजुतीसाठी लिहिलेल्या कवितेतून हेच सांगण्याचा प्रयत्न करतो आहे. या परिस्थितीचा परिपाक म्हणून हतबलतेच्या पातळीवर पोहोचलेल्या स्त्री-पुरुषांना भीक मागायला अन् व्यभिचार करायला शिकवणारी ही व्यवस्था कवीला बदलायची आहे. या कामी त्याला आईची साथ हवी आहे आणि जर आईने हे सर्व समजून न घेता केवळ लेकराच्या जिवाच्या भीतीने प्राण सोडला तर तेही स्वीकारून कवी आपली लढाई लढणार आहे. ज्या देवाधर्माचा, व्यवस्थेचा आधार आईला आणि आईसारख्या अनेक बायांना वाटतो, तो आधार नाही तर एक अदृश्य पिंजरा आहे आणि त्यातच या देशातल्या बायकांनी राहणं अनेकांच्या फायद्याचं आहे, हे भान दलित लेखकांना येऊ लागल्याचा हा काळ. कवी त्याच काळातला एक लख्ख तारा, तप्त निखारा. धगधगत्या निखाऱ्यासारखा हा कवी आईकडूनही त्याच धगीची अपेक्षा करतो आहे.

ज्या समजुतीची अपेक्षा आईकडून, त्याच समजाची अपेक्षा जीवनभरासाठी निवडलेल्या सहचराकडून. सर्व जग स्त्री सहचराच्या गोऱ्या रंगाची स्वप्नं बघत असताना कवीला मात्र आपल्या मादीचा काळासावळा रंग जराही खुपत नाही. कवी हे जाणून आहे की या जगातल्या कष्टकऱ्यांचा, भूमिहीनांचा, बेघरांचा, ओझी वाहणाऱ्या हमालांचा हा रंग आहे. परंपरागत

कवितेला ज्याने भूल घातली तो काळासावळा रंग, ती जुनी-पुराणी मिथकं मोडीत काढून कवी आपल्या सहचराला या आदिरंगांचा नवा अर्थ सांगतो आहे. तिला आपल्याबरोबरीचं स्थान देताना, कॉम्रेड म्हणताना तिला आश्वस्त करतो आहे -

तू आता स्त्री स्त्री म्हणून राहिली नाहीस,
मी आता पुरूष पुरूष म्हणून राहिलेलो नाही...
आपण कॉम्रेड, आपण प्राणांतिक साथीदार! (पृष्ठ ३८)

स्त्री-पुरुषांचं नातं जगाला कितीही प्रेमाचं दिसत असलं तरी त्यात एक छुपं सत्ताकारण अनुस्यूत असतं. पुरुष हा मालक, भू-स्वामी, शोषक आणि स्त्री त्याची दासी, हक्काची भूमी, सदासर्वकाळची श्रमिक. हेच आजपर्यंतच्या साहित्यातून कळत-नकळत मांडलं गेलेलं वास्तव. त्याला छेद देऊन कवी आपल्या सहचराला 'प्राणांतिक कॉम्रेड' म्हणतो आहे.

डॉरीस लेसिंग, केट मिलेट या ज्येष्ठ स्त्रीवाद्यांनी मांडलेला स्त्री-पुरुष नात्यातला सत्तासंबंध कवीने या कवितेत अचूक चिमटीत पकडला आहे आणि एक नवी सुरुवात करण्याचं सूतोवाच केलं आहे. पण हा नवा मार्ग फार सुसह्य नसणार याची कवीला जाणीव आहे. या वाटेवरच्या नव्या कळा, नवे उन्हाळे, टाकीचे नवे घाव दोघांनाही साहावे लागतील, याची कल्पना तो सहचराला देतो आहे, या जन्मात न संपणाऱ्या लढ्यासाठी तिला तयार करतो आहे. कविता संपताना तो तिला आवाहन करतो -

चावडीसमोर कुजत पडलेला शस्त्रांचा साठा!
प्रिये, उचल त्यातलं एक...
मीही उचलतो, चल ---
आता तू काळीसावळी लाडकी मादी राहिलेली नाहीस :
ह्या प्रचंड विषमतेच्या देशात
तू व्हिएतनामी योद्धी झालीयस! (पृष्ठ ४०)

जेव्हा प्राणावर, जगण्यावर, कवीच्या शब्दात अनात्म्यावर बेततं तेव्हा वर्ण, वंश, लिंग, देश, धर्म.... सर्वच भेद नाहीसे होतात आणि उरतं एकमेव सत्य... अन्यायाविरुद्ध पेटून उठणं. या पूर्ण कवितेत मार्क्सवाद, स्त्रीवाद, इहवाद आणि सर्वांचा बाप असलेला मानवतावाद अतिशय मनोज्ञ पद्धतीने आलेला आहे. स्त्रीच्या अस्तित्वाचा माणूस म्हणून स्वीकार करण्याआधी पाहिलं जातं ते तिच्या शरीराकडे. हे शरीर सुडौल असावं, त्याचा रंग गोरा असावा, त्याची उंची पुरुषाच्या तुलनेत कमी असावी, केस काळेभोर

अथवा सोनसळी असावे, डोळे हरणासारखे, माशासारखे, कमळासारखे इत्यादी असावेत, नाक, ओठ नाजूक फुलाप्रमाणे असावेत अशा अनंत सौंदर्याच्या फुटपट्ट्या स्त्रीच्या बाह्यरूपाला जोखण्यासाठी पूर्वापार तयार केल्या गेल्या. आणि अर्थातच, ह्या सगळया पुरुषांच्या नजरेतून बाईकडे बघण्याच्या, पुरुषांनीच तयार केलेल्या फुटपट्ट्या समाजातल्या स्त्री आणि पुरुषांनी एकत्रितपणे स्वीकारल्या. या सगळया मापदंडांमध्ये स्त्रीच्या मनाचा, मेंदूचा, भावनांचा कुठेच विचार केला गेला नाही. एक माणूस म्हणून बाईकडे बघावं असं कोणालाच वाटलं नाही, जणू स्त्री म्हणजे केवळ पुरुषासाठी तयार केला गेलेला मांसाचा सुंदर गोळा. जाणिवेनेणिवेत घुसलेल्या ह्या पारंपरिक नजरेला नाकारून कवीने आपल्या मादीला आहे त्या रूपात, सर्व कामातली प्राणांतिक साथीदार म्हणून संबोधले आहे. प्रथम वाचनात सैद्धान्तिक वा वैचारिक वाटत असलेली ही कविता जसजशी पुनःपुन्हा वाचली जाते, त्यातले काव्य गवसत जाते आणि-

आज ज्या प्रकाशाला तू जन्म देणार आहेस
त्याला घर हवं, दार हवं, जमीनजुमला हवा (पृष्ठ ४०)

या ठिकाणी ते परमोच्चपदाला पोहोचतं. नवा विचार, नवा इझम, सर्वंकष समानता आणायची असेल तर त्यासाठी आपल्यालाच पृष्ठभूमी तयार करावी लागेल. प्रकाशाला केवळ जन्म देऊन काम संपणार नाही तर तो जिवंत राहावा, यासाठी कालातीत तरतूद करावी लागेल. आता थकून चालणार नाही, याची स्वच्छ जाणीव सहचराला करून देणाऱ्या ह्या कवितेतील सर्वात काव्यात्म ओळी. थोडंसं धार्ष्ट्याने म्हणावसं वाटतं की *माझ्या काळ्यासावळ्या लाडक्या मादीस* या कवितेत दिसणारं समग्र भान मराठी कवितांमध्ये फार कमी दिसतं. यातली मूलभूत तरीही उच्चप्रतीची सामाजिक, सैद्धान्तिक आणि राजकीय समज तुकोबांच्या गाथेतल्या विद्रोहाशी अन् ज्योतिबांच्या अखंडांशी नातं जोडते, किंबहुना त्या सैद्धान्तिकतेला तीव्र, दुखऱ्या काव्यबिंदूपाशी नेऊन भिडवते. साहित्य अकादमी पारितोषिकप्राप्त ज्येष्ठ कवयित्री अनुराधाताई पाटील, आपल्या एका मुलाखतीदरम्यान म्हणाल्या, "वैचारिक पातळीवरचं स्त्रीविषयक भान फार मोजक्या कवींमध्ये दिसतं." या मोजक्या कवींमध्ये नामदेव ढसाळ यांचा क्रमांक नक्कीच फार वरचा आहे. संवेदनशील कवी बुद्धिमानही असला तर कविता कुठच्या कुठे पोहोचते, त्याचा हा वस्तुपाठ आहे. (पाटील २०२०)

आई आणि सहचराबद्दल इतका रोखठोक असलेला कवी आपली बहीण, मावशी, म्हातारी राहीबाई, वेश्यावस्तीतल्या बायका आणि आपल्या जन्मगावच्या बायकांबद्दल लिहिताना मात्र फार हळवा होतो. मावशी गेल्यावर तो म्हणतो, 'उद्या सकाळी सूर्याची किरणं जेव्हा शोधत येतील तुला घरात, तेव्हा मावश्ये, तुझ्या कुठल्या आठवणी त्याला सांगू?' (पृष्ठ ७६) बहिणीच्या आणि त्यापाठोपाठ येणाऱ्या गावच्या आठवणींबद्दल कवी म्हणतो की, 'गाव कितीतरी बदललं, बहिणीच्या मरणाची आठवण म्हणून मनात रुतून (शंका) बसलेलं घराजवळचं चिंचेचं झाडही नाहीसं झालं, पण आठवणी अजून तशाच आहेत. त्या आठवणी आल्या की ... वाटतं, बहीण अजून मेलेलीच नाही!' (पृष्ठ ६७).' रेड लाईट एरिया' या नावाने बदनाम असलेल्या भागातील कुणी एक राहीबाई अर्धांगवायुनं मरते तेव्हा कवी कातर होतो. तिचं अर्धांगानं मुटकुळं झालेलं शरीर कवीला खुरडत चालणाऱ्या कासवाची आठवण करून देतं. तिचं या वस्तीत तारुण्याच्या उंबरठ्यावर मिरवत येणं, जितक्या झपाट्यानं नाव मोठं होत गेलं, तितक्याच झपाट्याने त्याचं काजळी धरत जाणं, तिच्या हाडामांसाचं चिपाड होत असताना भावाने गावात उसाची शेती वाढवणं, आणि अखेरीस याच वस्तीत तिचा शेवट होणं... हे सगळंच कवीला अस्वस्थ करून जातं. ज्या यल्लमाच्या, काळूबाईच्या नावानं ही वाट बायकांना दाखवली गेली, त्यातली कोणतीच देवी त्यांची दु:खं दूर करायला आली नाही. एकीच्या माथ्यावरचा देवीचा देव्हारा दुसरीच्या माथ्यावर चढला, वस्तीच्या चिरेबंदी भिंतीत सतत कोणाला ना कोणाला चिणलं गेलं, तरी वस्तीबाहेरच्या जगानं त्याचं कधीच सोयरसुतक पाळलं नाही, कोणत्याच धर्मानं त्यांच्या मुक्तीची वाट त्यांना दाखवली नाही. या वस्तीने केवळ पाहिलं-

मनगटावरल्या चमेलीगजऱ्यात कवळ्या कलेजीची शिकार उरकून
शेवटची वाट पाहणारे बाहेरख्याली लोक (पृष्ठ १९)

इथल्या बाया पहिला संभोग रक्तस्राव, संभोगोत्तर मन:स्थिती, आवडनावड, गर्भधारणा, प्रतिक्रिया परिणाम, वय-उंची-बांधा यांच्याऐवजी हिशोब ठेवतात हाडाचा-चामड्याचा-चिखलाचा. सर्वसामान्यांना अपरिचित असं हे जग, पण हेच कवीचं गावातून मुंबईत आल्यानंतरचं परिचित वास्तव. स्त्रीवादाला अभिप्रेत असलेल्या लैंगिक स्वातंत्र्याची ऐशी की तैशी करणारा हा शरीरविक्रयाचा सनातन व्यवसाय. या व्यवसायाचं रग्गड भांडवल बाईकडे असूनही तीच इथली शोषित कामगार. अशा नरकात तिच्या रज:स्वला

होण्याची वाट पाहिली जाते, पण इतर बायांसाठी त्याचे होणारे सोहळे इथे नाहीत. उलट तिचं लखलखतं बीज कधी गटारात टाकलं जाईल याचीच भीती इथल्या बायांच्या तनामनाला वेढून असते -

नरकात तिला ऋतू आला
...
...
असोशी वाहणाऱ्या गटारांनी
थम घेऊन --- तिच्यासाठी
प्रार्थना भाकली --- दुवा मागितला. (पृष्ठ २३)

या वस्तीतल्या बायांसारख्याच कवीच्या जन्मगावच्या बायका, ज्यांच्या दु:खाशी गावातल्या पुरुषांना काही देणं-घेणं नाही. या बायका दुपारच्या निवांत वेळी चिल्ल्यापिल्ल्यांना मांडीत घेऊन आपल्या सुखदु:खाच्या गप्पा करतात, एकमेकींच्या डोकीतल्या उवा काढतात, न्हाणीधुणी करतानाची दुखणी सांगतात आणि मधूनच नवऱ्याने देहावर केलेले दंशही हसत-हसत दाखवतात. सगळ्यांची दुखणी वेगळी असली तरी 'परनारीशी रतलेला पुरुष असतो त्यांच्या टीकेचा विषय; परपुरुषाच्या नादी लागलेल्या बाईबद्दल द्वेष' (पृष्ठ ८५). बायकांच्या कहाण्या कितीही परीपरीच्या असल्या तरी खरं दु:ख एकच - मनाजोगता पुरुष आपल्या वाट्याला न येणं. समस्त बायकांचं हे सुप्त दु:ख कळल्यागत कवी म्हणतो –

माझ्या कविते, दिवा विझवून तळमळत राहणाऱ्या बाईला जाणून घे
परपुरुषाच्या नादी लागणाऱ्या बाईचा जीव घेऊ पाहणाऱ्या तिच्या
नवऱ्याचा राग टिपून घे. (पृष्ठ ८६)

जगताना आजूबाजूला आयुष्याचं हे उघडंनागडं, निलाजरं स्वरूप पाहिल्यामुळेच असेल कदाचित, अनेक जणींबरोबरीचे शय्यासोबतीचे अनुभव कोणताही आडपडदा न ठेवता कवीने मांडले आहेत. त्याच्या स्मरणात दीर्घकाळ राहिलेल्या या स्त्रियांची नावेही त्याने जाहीर केली आहेत. आणि विशेष म्हणजे काव्याच्या दृष्टीने या कविता फारच सरस उतरल्या आहेत, अगदी मनाच्या गाभ्यातून आल्यासारख्या.

जडलेल्या गंडाचा परिहार करून
साखळदंडातून मला निसर्गाचा बनवतेस;
कण्साचं गाणं गायला लावतेस. (पृष्ठ ३४)

टचकन उमलून आलीच आहेस डोळ्यांत अगोदर
तर आता थांबवू नकोस
सावरतीचा पदर नको कारणीभूत निमित्ताला (पृष्ठ ४८)

फुलांच्या सुगंधापेक्षा छान असतो चारित्र्याचा वास (पृष्ठ ६३)

किती सरळसोपी होतीस, धर्मग्रंथातील ओळीसारखी! (पृष्ठ ६८)

तुझी परवानगी न घेता, तुझ्याच दारात माझ्यातला रानटी पशू बांधून आलो (पृष्ठ ६९)

या कवितांच्याबरोबरीने इतरही अनेक ठिकाणच्या काव्यप्रतिमा वाचताना थक्क व्हायला होतं. मुंबई महानगरात जन्मलेल्या अथवा इथे कारणाकारणाने रमलेल्या अनेकांच्या हृदयात या नगरीविषयी अपार प्रेम आहे. इथली प्रदूषित हवा हाच त्यांचा प्राणवायू आहे. पण या नगरीला 'माझ्या प्रिय रांडे म्हणणारा' नामदेव ढसाळ कदाचित एकमेवाद्वितीय.

मुंबई, मुंबई माझ्या प्रिय रांडे! या कवितेत कवीने त्याच्या प्रिय नगरीला असंख्य विशेषणं लावली आहेत. ही नगरी त्याला कामातूर लक्ष्मी, शुभाशुभाची सावली, आकाशानंतरचा विलुप्त स्वर्ग, भाषेचा हातमाग, माणसांचा समुद्र, प्रदूषित काळीकभिन्न, जीवशास्त्राच्या पानावरची हालचाल, भटकभवानी अशा विविध रूपात भेटते, त्याच्या तनामनात खोल रुतून बसते. भल्याभल्यांना नागवणारी, खेळवणारी, अखंड धावत असणारी ही नगरी कवीच्या धमन्यांतून जणू सतत वाहते आहे. या नगरीशिवाय कवी आणि खरं तर कवीसारखे असंख्य कलाकार, कामगार, शोषित, नोकरदार, भणंग, दरिद्री, चकचकीत लोक, यांच्याशिवाय ही नगरी अधुरी आहे. यावर एक पूर्ण समीक्षालेख लिहिता येईल, इतका प्रचंड या कवितेचा पैस आहे. मुंबईवर जिवापाड प्रेम करणाऱ्या कोणाचेही डोळे भरून येतील, असा अनाहत नाद या कवितेत भरून राहिला आहे. वेगळ्या वाटेच्या अशाच आणखी दोन कविता म्हणजे *रमाबाई आंबेडकर* आणि *माय रुखमिने!*. भारतरत्न डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या प्रथम पत्नी रमाबाई आंबेडकर यांच्या अथक कष्टाची जाणीव साऱ्यांनाच आहे. कवीच्या हाताला जेव्हा रमाबाईंचा एक जीर्ण फोटो लागतो, तेव्हा त्या माउलीच्या त्यागाने, कष्टाने कवीचं हृदय भरून येतं, तिच्या शीतल, सहनशील स्वभावाने जणू चंदनाचंच

मूल्य कमी झालं, असं कवी म्हणतो. तर विठ्ठलाच्या रुक्मिणीची समजूत काढताना तो म्हणतो -

नको रचूस कुभांड, नको घेऊस सौशव ---
अशा अदावतीपयी होई संसाराचा नाश!
युगानुयुगे पाहत आलीस सरळ,
मग मध्येच का ग हे शंकेचं गरळ?
माय रुखमिने, तुह्या पांडुरंग मह्या जनीचा ग बाप
जनी नामदेवाची तुही सख्खी ग लेक! (पृष्ठ ८४)

इतर वेळी अतिशय ऐहिक (materialistic) आणि व्यावहारिक (practical) पातळीवरून स्त्री-पुरुष संबंधांकडे पाहणारा कवी या दोन कवितांमध्ये वेगळाच भासून जातो. तसाच तो कातरकातर होत जातो चिंध्यांच्या देवीच्या आठवणीने.

चिंध्यांची देवी ही या संग्रहातली सर्वात महत्त्वाची कविता. कवीच्या गावातल्या येण्याजाण्याच्या वाटेवर ही चिंध्यांची देवी सजून उभी आहे. माणसाचं जीणं म्हणजे एकूणच दीड वितीची पोटाची खळगी भरण्यासाठी केलेली धावपळ अन् त्या धावपळीला सुसह्य करण्यासाठी त्याने शोधलेले आधार - कधी देवादिकांचे, कधी माणसांचे, कधी विचारांचे. कवीच्या आईने गावाबाहेर जाताना अन् पुन्हा गावात येताना वाटेवर शोधलेला एक आधार म्हणजे ही चिंध्यांची देवी. या चिंध्यांच्या देवीत कवीला दिसतात चिरगुटं नेसणाऱ्या अनेक बाया - ओळखीच्या, अनोळखी. आईचा हात धरून चिंध्यांच्या देवीसमोरून जाताना कवीच्या मनातली परंपरागत देवीची प्रतिमा आणि या देवीचं रूप याचं द्वंद्व सुरू असायचं. परंपरागत देवीच्या हातातली शस्त्रं पाहून कवीला ती रक्षणकर्ती वाटण्याऐवजी हिंस्त्र, आक्रमक वाटायची तर आईची देवी फारच मजेशीर. ही चिंध्या नेसलेली, हातात शस्त्र नसलेली देवी दुष्टांचा कसा संहार करत असेल, असा प्रश्न कवीच्या मनात यायचा. पण आईचा मात्र या चिंध्याच्या देवीवर अपार विश्वास. तिला माहीत होतं, येड्याबागड्यांचा प्रपंच असतो चिंध्यांचा त्यामुळे ह्या देवीला आपली दु:खं नक्की कळत असतील. तिच्यावर भरवसा ठेवून आई कवीचं बोट धरून खुशाल पंचक्रोशीतून फिरून येत असे. आणि आज सर्व काही कळायला लागल्यावर, आई या जगातून निघून गेल्यावर, आपल्या नास्तिकतेचा टेंभा उंच मिरवल्यावर पुन्हा कवीला आईची श्रद्धा आठवते आहे. जगण्याच्या वाटेवर ये-जा करताना आईची आठवण येते आहे. कोणीतरी आपलं बोट

विश्वासानं, निडरपणानं धरावं असं वाटतं आहे. चिंध्यांच्या देवीच्या रूपात कवीला आईच दिसते आहे. पदराच्या एका चिंधीवर विसंबून या जगड्व्याळ प्रपंचात निर्भयतेने वावरणारी, कवीचं लहानगं बोट धरून त्याला या प्रपंचापर्यंत आणून सोडणारी आई अनाकलनीय वाटता वाटता आता कुठे त्याला कळू लागली आहे.

गावापासून मुंबई महानगराचा अविभाज्य भाग बनण्यापर्यंत झालेला कवीचा प्रवास, प्रत्यक्षाहून प्रतिमा उत्कट असं कवीने मिळवलेलं मराठी साहित्यातलं स्थान आणि यादरम्यान त्याला भेटलेल्या अनेकानेक स्त्रिया, यांचा मनोज्ञ आलेख मांडणारा हा कवितासंग्रह. या वाटेवर दोन स्त्रीरूपांनी त्याची अखंड साथ केली. एक - त्याची प्रत्यक्ष आयुष्यातली सहचर-पत्नी आणि दुसरी लावण्यवती कविता. नामदेव ढसाळ यांची कविता हे खरं तर सात्त्विक, सोवळ्या मराठी कवितेला आणि गुंगीतल्या गोडगोड साहित्यविश्वाला पडलेलं, खडबडून जागं करणारं एक रांगडं स्वप्न. या कवितेने केवळ बाईच्याच अंगावरची स्वप्नील शब्दांची वस्त्रं फेडली नाहीत तर मराठी कवितेलाच नागवं केलं. स्त्रीजाणिवांच्या कविता म्हणून लोकांसमोर जे पेश केलं जात होतं, ते किती संकुचित, साचेबद्ध होतं, हे नामदेव ढसाळ यांच्या कवितांनी दाखवून दिलं. सततचा संयतपणा, प्रतिमांचे अलंकार, परपुरुषाचा तिटकारा, नवऱ्याशी एकनिष्ठता, मातृप्रेमाचे गोडवे, प्रियकराचा विरह यात अडकलेली स्त्रीजाणिवेची कविता ढसाळांच्या कवितेनंतर मुक्त झाली. पुढच्या अनेक कवींनी हा मोकळेपणा आत्मसात केला. स्त्रीविषयक कवितांची परिमाणं बदलली. प्रामाणिक अभिव्यक्ती, रोजच्या वापरातली भाषा आणि माणसाचं या सृष्टीतलं सर्वोच्च स्थान ही ढसाळांच्या कवितेतली बलस्थानं अनेकांनी आपल्या कवितेचा भाग बनविली. मात्र आजूबाजूला घडणाऱ्या घटनांचे राजकीय, सामाजिक आणि आर्थिक अर्थ लावणं, हे कवीचं वा साहित्यिकाचं काम, जे ढसाळ यांनी केलं, तो वारसा फार कमी कवींना पेलता आला.

स्त्रीजाणिवांच्या कवितांचा बोलबाला आपल्याकडे सतत चालू असताना ढसाळ स्त्रीविषयक कवितांतून माणूसजाणिवा मांडत राहिले. सिमोन द बोहुव्हारसारखं सतत आपल्याला सांगत राहिले “बाई घडवली जाते नंतर... जन्मतः ती माणूसच असते.” परिणामी, त्यांची कविता कुठेही अश्लील, वखवखलेली झाली नाही. समोर स्त्रीचं शरीर असलं तरी त्यापलीकडच्या तिच्या मनाकडे, मेंदूकडे आणि माणूसपणाकडे कवीचा सुरू

झालेला प्रवास कवितेत दिसत राहिला. *प्रश्न: ज्याला उत्तर नाही* या कवितेत कवी जरी म्हणत असला - ‘बाई : गूढ राहिली कायमची माझ्यासाठी’ (पृष्ठ ८१) तरी त्यांची कविता वाचताना वाटत राहतं की खूपच गुंता उकलू शकलाय कवी बाईपणाचा. कवीसाठी ‘बाईपण’ म्हणजे निव्वळ जैविक सत्य राहिलंय आता. तिचं माणूसपण त्याच्या कवितेने कधीच आपलंसं केलंय. या जिवाभावाच्या सखीप्रति कवीदेखील कृतज्ञ आहे.

कवितेनेच मला केले
निर्मळ, निरागस, निर्वैर;
रात्रीच्या निळ्याभोर
आकाशातील ग्रहतारे मोजायला कवितेनेच
शिकवले मला.
कवितेनेच मला खराखुरा
माणूस बनवून सोडले, नाहीतर या
नरकातून शक्य नव्हते मला बाहेर येणे... (पृष्ठ ९३)

संदर्भ :

मराठी

१. गणोरकर प्रभा, ‘चिंध्यांच्या देवीला सामोरे होताना-’ प्रस्तावना, ढसाळ, नामदेव (२०१२) : *चिंध्यांची देवी आणि इतर कविता*, लोकवाङ्मय गृह, मुंबई.

२. पाटील अनुराधा (२०२०) : ‘आपल्या असण्याचा काळ येईल...’, नीरजा (मुलाखतकार), लोकसत्ता, ४ जानेवारी २०२०.

इंग्रजी

1. Helene Cixous (1977), *Coming to Writing and other Essays,* edited & translated Deborah Jenson.

महाजाल

१. मॅट्स माल्म (२०२०) : नोबेल पुरस्कार समिती अध्यक्षांचे भाषण, ८ ऑक्टोबर २०२०.
https://khabar.ndtv.com/news/india/american-poet-louise-gluck-awarded-2020-nobel-prize-in-literature.

सांस्कृतिक प्रतीकांनी दडपलेले स्त्रीत्व

अनिता पगारे

सामाजिक कार्यकर्ता व लेखक

pagare.anita@gmail.com

मानवाचा एकूण इतिहास बघितला तर लक्षात येईल, की हा संघर्षाचा इतिहास आहे. अगदी प्राथमिक अवस्थेत माणूस स्वतः आणि आपला समूह जिवंत राहावा यासाठी संघर्ष करत होता. तो संघर्ष पुढे मूलभूत गरजा मिळवण्यासाठी झाला. पुढे पुढे तो मानवाच्या अस्मितेपर्यंत पोहोचला. आताच्या जगात काही ठिकाणी अजूनही अन्न, वस्त्र, निवारा, शिक्षण, आरोग्य या मूलभूत गरजांसाठी संघर्ष सुरू आहे, तर काही ठिकाणी तो त्या समूहाच्या अस्मितेपर्यंत आला आहे. या मूलभूत गरजा किंवा अस्मिता टिकवण्यासाठी आपल्या जवळच्या किंवा हे टिकवण्यासाठी ज्या ज्या गोष्टींचा अडथळा येतो त्या सर्व घटकांवर, समूहांवर नियंत्रण मिळवण्यासाठी सत्ता मिळविणे, असे ह्या संघर्षाचे स्वरूप आहे. जगभर हे संघर्ष वेगवेगळ्या नावांवर झाले. त्यातून एक प्रकारची मानवाची उतरंड तयार झाली आहे. ह्याच उतरंडी म्हणजे त्या त्या समाजातील, समूहातील विषमता होय. ह्या उतरंडीच्या टप्प्यांना धर्म, जात, वर्ग, वंश, प्रदेश आणि लिंग अशी नावे देण्यात आली आहेत. सत्ता मिळवताना वरील प्रकारांनुसार समूह तयार झाले आणि त्यांच्यात आपापसात संघर्ष झालेला दिसतो.

यात लिंगविषमता ही पृथ्वीच्या पाठीवर सर्व प्रदेशांत, समूहांमध्ये अस्तित्वात होती, किंबहुना आजही आहे असं आपल्याला दिसेल. फक्त स्त्री म्हणून किंवा वेगळी लैंगिक ओळख आहे म्हणून एखाद्या व्यक्तीचे जगण्याचे अनेक अधिकार नाकारणे किंवा त्या अधिकारांचा संकोच करणे किंवा ते अधिकार मिळवण्यासाठी कारण नसताना खूप संघर्ष करावा लागणे, याला 'लिंगविषमता' म्हणता येईल. ही लिंगविषमता रोजच्या जगण्यात कुठे कुठे अनुभवावी लागते त्याचा आढावा आपण या लेखामध्ये घेणार आहोत. भारतात अनेक प्रकारच्या विषमता अस्तित्वात आहेत. मग ती विषमता जात, धर्म, लिंग, प्रदेश, वर्ण, वर्ग या किंवा यापेक्षा अधिक मुद्द्यांवरून असलेली दिसते. भारत देश विसाव्या शतकात स्वतंत्र झालेला देश आहे. त्याआधी ह्या देशात अनेक प्रकारच्या विषमता होत्या. पिढ्यान्पिढ्या ह्या विषमता असल्यामुळे त्या नैसर्गिकच आहेत असं वाटावं, इतक्या त्या रुजलेल्या होत्या. शरीर म्हणजे कान, नाक, डोळे या नैसर्गिक अवयवांची सौंदर्यरचना व त्यावरून त्या स्त्रीची प्रतिमा, तिचा मानपान, प्रतिष्ठा ह्या जन्मजात आहेत हे रुजवण्यात सत्ताधारी यशस्वी झाले. शिक्षणाचा प्रचार-प्रसार नव्हता, राज्यसत्ताही सार्वभौम नव्हती आणि संचारस्वातंत्र्यही नव्हतं. त्यामुळे उच्चजातीच्या पुरुषाला एखादी स्त्री आवडली आणि त्याने तिची मागणी

केली, शय्यासोबत करण्याची इच्छा व्यक्त केली, तर त्या दलित स्त्रीला नाही म्हणण्याचा अधिकार नव्हता; कारण आपले शरीर हे त्याचेच आहे ही समज स्थिरावलेली होती. हा झाला त्या स्त्रीला तिच्या जातीमुळे भोगावा लागणारा अत्याचार. पण याबरोबरच फक्त स्त्री आहे म्हणून रोजच्या आयुष्यात शेकडो स्त्रियांना अनेक प्रकारच्या त्रासांना, अत्याचारांना, हिंसाचाराला सामोरे जावे लागते.

भारतात शिक्षणाचा झालेला प्रसार, विशेषतः स्त्रीशिक्षणाच्या प्रसाराने ‘गुलामगिरी’ ही मानसिकता आहे हे अधोरेखित केले. ही व्यवस्था मानवनिर्मित असल्यामुळे ती संपवता येते, याविषयीची चळवळ उभी राहिल्यामुळे स्त्रिया मुक्त व्हायला सुरुवात झाली. शेतीचा शोध लागला आणि मानव ‘जमात’ म्हणून स्थिरावली. अन्नासाठीची तिची भटकंती थांबली. अन्न आपण निर्माण करू शकतो, हा विश्वास मानवामध्ये निर्माण झाला. स्त्रियांनी शेतीचा शोध लावला आणि मानव शिकारीबरोबरच स्वतःच्या अन्नाची निर्मिती शेतीमार्फतही करू लागला, तोपर्यंत सर्वच मानवप्राणी ‘मानव’ म्हणून समान होता हे आपल्या लक्षात येईल. जमिनीत टाकलेले बी आणि स्त्रीच्या गर्भात रुजणारा नवीन जीव ह्या घटनेकडे जोपर्यंत सर्जन म्हणून पाहिले गेले तोपर्यंत ही समानता मानवात शिल्लक होती. पण जेव्हा शेतीमध्ये नांगराचा उपयोग होऊ लागला आणि स्त्रीच्या गर्भावस्थेसाठी पुरुष आवश्यक आहे, याची जाणीव पुरुषांना झाली तेव्हापासून स्त्रियांना नियंत्रणात ठेवण्याची स्पर्धा किंवा प्रथा सुरू झाली. पुढे जाऊन शेतीच्या भूभागावरील मालकी हक्क ही संकल्पना आली (ज्याला इंग्रजांनी ‘सात-बाराची नोंद’ असे नाव दिले) आणि बाईच्या गर्भावरही मालकी हक्क सांगण्याची प्रथा सुरू झाली. त्यामुळे स्त्रियांच्या ‘योनीवर’ समाजाने अनेक बंधने लादली. त्यासाठी स्त्रीचे शारीरिक संबंध आणि त्यातून जन्माला आलेली संतती कोणाच्या मालकीची यावर मानवात संघर्ष सुरू झाले आणि स्त्रियांना घराच्या आत ढकलण्याची, त्यांच्या संचारावर बंधने आणण्याची पद्धत रूढ झाली. जमिनीची मालकी माझ्याच ताब्यात राहण्यासाठी ‘वारसा’ ही संकल्पना रुजली आणि हा वारसा माझाच असण्यासाठी ‘लग्न’ नावाची सामाजिक संस्था, व्यवस्था हळूहळू प्रस्थापित करण्यात आली.

ह्या लग्नाच्या व्यवस्थेने जात अधिक घट्ट केली आणि ती व्यवस्था टिकविण्यासाठी स्त्रियांवर अनेक नियम, बंधनं लागू करण्यात आली. ती बंधनं कशी चांगली आहेत, तिच्या फायद्याची आहेत हे पटवून देण्यासाठी

त्या प्रत्येक बंधनात एक उत्सव, सण साजरा करण्याची पद्धत जोडण्यात आली. समाजात असलेल्या रूढी, परंपरा, प्रथा ह्या आपल्या विरोधात आहेत किंवा आपल्याला नियंत्रित करण्यासाठी आहेत, हे रोजच्या घरातल्या कष्टांमुळे तिच्या स्वतःच्या लक्षात यायला तिला सवड मिळाली नाही. तसेच ज्यांच्या लक्षात आले आहे त्यांना इतरांना, विशेषतः स्त्रियांना समजावून सांगणे अवघड होते. स्त्रियांना जात म्हणून काही फायदे मिळतात पण स्त्री म्हणून सर्वच जातीच्या स्त्रियांना दुय्यमच समजले जाते हे आपण इथे लक्षात घ्यायला हवे. ह्या लेखात आपण ‘स्त्री’ म्हणून तिला काय काय नाकारले जाते आहे, त्याचा आढावा घेणार आहोत.

स्त्रियांना जन्माला घालण्यापासूनच त्यांच्यावर अन्याय केला जातो. गर्भाशयात असताना गर्भात असलेली एखादी कमतरता लक्षात आली तर ती वेळीच दुरुस्त करता येईल ह्या सद्हेतूने ‘गर्भजल परीक्षा’, ज्याला आपण सोनोग्राफी म्हणतो हे तंत्र शोधण्यात आले. पण ह्या तंत्राचा नव्वद टक्क्यांपेक्षा जास्त वापर हा गर्भातील जिवाचे लिंग काय आहे हे जाणून घेण्यासाठीच केला जातो. त्यातही मुलीचा गर्भ असेल तर तो काढून टाकण्याकडे कल असतो. त्यामुळे लोकसंख्येत एक हजार पुरुषामागे जेवढी स्त्रियांची संख्या असायला हवी तेवढी ती नसल्याचे दिसते. ज्या ज्या ठिकाणी लग्नात हुंडा दिला जातो, मुलींना लग्न ठरेपर्यंतच शिकवले जाते, मुलींच्या संचारावर सतत बंधन असते अशाच कुटुंबात, प्रदेशात गर्भलिंग निदान करून मुलींच्या गर्भाचे ‘गर्भसमापन’ (गर्भपात) केले जाते. आदिवासी कुटुंबांमध्ये किंवा आदिवासीबहुल भागात गर्भलिंग निदान केले जात नाही किंवा मुलीचा गर्भ आहे म्हणून त्याचे गर्भसमापनही केले जात नाही. याचा अर्थ त्यांच्याकडे लिंगसमानता आहे किंवा स्त्रियांना अधिक सन्मान आहे असे समजण्याचे काही कारण नाही. पण मुलींना गर्भात न मारता, मुलगा जन्माला येईपर्यंत मुलींना जन्म देण्याचा अधिकार दिला जातो. त्यामुळे एकेका घरात चारचार ते सातसात मुली आहेत असे दिसते. मग ह्या ‘अनवाँटेड’ मुलींना मासिक पाळी सुरू होईपर्यंत शासकीय आश्रम शाळांमधून शिकविले जाते आणि पाळी सुरू झाली की त्यांचे लग्न करून दिले जाते. लवकर लग्न, लगेचच बाळंतपण आणि घर व कुटुंबासाठी करावे लागणारे कष्ट या सर्व त्रासाला त्या मुलींना सामोरे जावे लागते. समाजातल्या लिंगविषमतेचा परिणाम कारण नसताना त्यांना भोगावा लागतो.

सर्जनशीलता - हे स्त्री म्हणून असलेले शारीरिक वास्तव वेगवेगळ्या ठिकाणी, वेगवेगळ्या समाजात, वेगवेगळ्या काळात तिच्याच विरोधी वापरलं गेलंय, वापरलं जात आहे. लग्न झालेल्या स्त्रीला मूल झालं नाही तर तिला 'वांझोटी' म्हणून आयुष्यभर हिणवलं जातं. तिला कुठल्याच कौटुंबिक कार्यक्रमात बोलावलं जात नाही. आलीच तर फक्त कष्टापुरती मजूर म्हणून तिचा वापर होतो. बरं मुलं झाली, तिने तिची सर्जनशीलता वापरली तरी त्यात फक्त मुलगे होणे अपेक्षित असते किंवा किमान एक मुलगा होणे अपेक्षित असते. फक्त मुलीच असलेल्या स्त्रियांनाही सततच्या मानहानीला सामोरे जावे लागते. एकाच मुलीवर फॅमिली प्लानिंग करणाऱ्या लोकांबद्दल आदर असणे, त्यांचे अतिरेकी कौतुक करणे आणि त्यांनाही याचा अभिमान, गर्व वाटणे, हा एका अर्थाने सर्व स्त्रीजातीचा अवमान आहे. एखाद्या स्त्रीने लग्न होण्यापूर्वी किंवा लग्न न करता मूल होऊ दिले तर तिला 'कुलटा', 'बदचलन', 'चालू' ठरवून तिचं जगणं मुश्किल केलं जातं. याचा अर्थ तिचं गर्भाशय तिनं कसं वापरावं, याचा कुठलाच अधिकार तिला नसतो. पुरुषाच्या कुठल्याच अवयवावर समाजाचं बंधन नसतं. पण सर्व समाजातल्या स्त्रियांच्या गर्भाशयावर मात्र समाजाचं अनेक प्रकारचं बंधन असतं. ह्या बंधनांमुळे स्त्रियांनी लग्न केलंच पाहिजे, ते एका विशिष्ट वयातच केलं पाहिजे, एका विशिष्ट वयानंतर लग्न करता कामा नये, लग्न स्वजातीतच, कुटुंबातील व्यक्ती म्हणतील त्या पुरुषाशी, कुटुंब म्हणेल त्या पद्धतीनेच आणि विषमलिंगी व्यक्तीशीच करायचे असे अनेक नियम तयार झालेले दिसतात. हे नियम पाळले नाहीत तर स्त्रियांना अनेक प्रकारच्या अत्याचाराला, हिंसाचाराला बळी जावे लागते. त्यात एखाद्या स्त्रीला मासिक पाळी येत नसेल, गर्भाशय नसेल तर मग तिला माणूस म्हणून मोजलेच जात नाही. याचा अर्थ जे तिच्या हातात नाही त्या गोष्टीची किंमत समाजातल्या स्त्री-पुरुष विषमतेमुळे स्त्रियांना मोजावी लागते.

शुद्ध किंवा पवित्र - या संकल्पना मानवाच्या बाबतीत तेही स्त्रियांच्या बाबतीत वापरल्या जातात याचा सर्वांत मोठा त्रास स्त्रियांना पिढ्यान्पिढ्या भोगावा लागला आहे. स्त्रियांचे शारीरिक संबंध कोणाबरोबर आहेत त्यावरून तिचे पावित्र्य ठरवण्याची पद्धत सर्वच समाजात, अगदी पुढारलेल्या पूर्व देशांमध्येही दिसते. इंग्लंडच्या राजपुत्राच्या होणाऱ्या बायकोची 'कौमार्य चाचणी' करण्याची प्रथा आजही सुरू आहे. सध्या असलेल्या राजपुत्राची

पत्नी ‘डायना’ हिने ही अमानवी चाचणी नाकारली होती. याचा खूपच गंभीर विषय बनवला गेला होता. पुढे डायना यांचा अपघाती मृत्यू झाला. तो त्यांच्या कुटुंबाने घडवून आणला, अशी राजकीय चर्चा त्यांच्या देशात आजही केली जाते. शुद्धतेसाठी स्त्रियांवर अनेक बंधनं लादली जातात. उदाहरणार्थ, जेवण झाल्यानंतर पुरुष हमखास शतपावली करण्यासाठी, जेवण जिरवण्यासाठी चौकात जाऊन बसण्याची त्यांची इच्छा अतिशय सहजतेने पूर्ण करतात. याउलट अंधार पडायच्या आत स्त्रियांना मात्र घरी यावंच लागतं. अंधारात तिच्यावर काही संकट आलं, तिला कोणी छेडलं, विनयभंग केला आणि तिने याची तक्रार केली तर तिला पहिला अतिशय असंबद्ध प्रश्न विचारला जातो की, तू एवढ्या रात्री बाहेर काय करत होतीस? ह्या सगळ्या पावित्र्याच्या कल्पनेमुळे दक्षिण आफ्रिकेसारख्या देशात मागील पन्नास वर्षांपर्यंत बाईच्या योनीला लोखंडी पत्रा आणि कुलूप लावून साखळीने जखडले जायचे आणि त्या कुलुपाची चावी घरातल्या पुरुषांकडे ठेवलेली असायची. मुस्लीमबहुल देशात स्त्रियांना रस्त्याने एकटीने चालण्याचे, संचार करण्याचे स्वातंत्र्य नव्हते. तिला तिच्याशी संबंधित असलेल्या पुरुषासहच चालावे लागायचे. एकटीने किंवा आवडीच्या पुरुषासोबत कुठेही जाण्याचे स्वातंत्र्य स्त्रीला अनेक वर्षे नव्हते.

शिक्षण, व्यापाराच्या दृष्टीने पुढारलेला बोहरी समाज स्त्रियांना लैंगिक भावना निर्माण होऊच नये म्हणून तिच्या लहानपणीच तिच्या योनीची शिश्निका (योनीच्या वरच्या भागात असलेला मांसल भाग, जिथे स्त्रीच्या शारीरिक संबंधाची इच्छापूर्ती होते) काढून टाकतात. पूर्वी हा सर्व विधी अतिशय अमानवीपणे घरीच केला जायचा. शिश्निका काढून टाकण्याच्या अघोरी प्रकारामुळे निर्माण झालेल्या जखमा आणि वेदना अनेक दिवस बऱ्या व्हायच्या नाहीत. आता मॉडर्न जगात हा विधी एखाद्या स्त्रीरोग तज्ज्ञांकडे स्टरलाइज उपकरणांच्या साहाय्याने केला जातो. सर्वात हुशार आणि त्यामुळे उच्चपदावर बसलेला उच्चवर्णीय ब्राह्मण समाज अजूनही ‘मुंजीचा’ कार्यक्रम करतो. यात शिकलेल्या स्त्रिया नटूनथटून, सुट्ट्या काढून मोठ्या उत्साहाने स्वतःच्या अस्तित्वाचा अवमान करणाऱ्या या कार्यक्रमात भाग घेतात. कुठल्याच पुराण - पोथ्यांमध्ये मुंजी का कराव्यात, याचा उल्लेख नाही. काही धार्मिक पुस्तकांत किंवा *सार्थ : षोडशसंस्कार दर्शन*सारख्या संस्कार करण्यासाठी लिहिलेल्या खास पुस्तकांत हा विधी कसा करायचा याचे वर्णन आहे. त्या विधीचे समर्थन करताना हे पुस्तक म्हणते की, ऐन

वयात येणाऱ्या मुलांना स्वतःचे चारित्र्य समजावे, आपल्या लैंगिक भावना नियंत्रणात ठेवून ज्ञानप्राप्ती आणि अर्थार्जनासाठी लागणारे कौशल्य त्यांनी मिळवावे, यासाठीचा हा विधी आहे. ही भूमिका स्वीकारली तरी मनात प्रश्न येतो की, मग हा विधी मुलींसाठी का नाही? आणि मुलींनी कमवायचे नसते, हा विचार ज्या संस्कारात समाविष्ट आहे तिथे बायका रमतात कशा? बरं ह्या समाजात अर्थार्जन करीत नाहीत अशा मुली, स्त्रिया सापडणं जरा अवघडच आहे. त्यामुळे कोणी एके काळी कदाचित हा विधी योग्यही असेल, पण आज जवळपास प्रत्येक स्त्री कमावते आहे, सर्व क्षेत्रात तिने आपले कौशल्य, बुद्धिमत्ता सिद्ध केली आहे, ही वस्तुस्थिती आहे. असे असतानाही याप्रकारचे विधी केले जाणं हे लिंगभेदजन्य विषमतेचे मूर्त रूप आहे, असे म्हणता येईल.

आजही मासिक पाळीच्या काळात वेगळया बसणाऱ्या स्त्रिया संख्येने खूप आहेत. या दिवसांत स्त्रीने घरातल्या स्वयंपाकाला, देवघराला हात लावायचा नाही पण दळण, कपडे धुणे, भांडी घासणे ही कष्टाची कामे मात्र करायची असा दुटप्पीपणा सर्रास सुरू आहे. दुकानात मिळणारे पापड, लोणची ज्या स्त्रिया करतात त्यांना त्यांच्या मासिक पाळीला सुट्टी नसते. त्यांच्या पाळीमुळे त्यांच्याकडचे पापड, लोणची खराब होत नाहीत; तर मग घरातले कसे काय होतील, असा प्रश्न विचारायची संधी स्त्रियांना उपलब्ध नाही. तसेच पाळीच्या दिवसांत देवघरात जाण्याचा प्रयोग करण्याची मुभाही स्त्रियांना उपलब्ध नाही. लहानपणापासून घरादारात सगळीकडे तेच तेच ऐकून मनावर इतकं बिंबवलं गेलेलं असतं की संधी असूनही अनेक स्त्रिया स्वतःचा अवमान करणाऱ्या प्रथा, त्यातल्या अंधश्रद्धा लक्षात आणून दिल्यानंतरही प्रयोग करायला धजावत नाहीत.

सामाजिक दर्जा- आपल्या समाजात स्त्रियांचा सामाजिक दर्जा हा त्यांच्या कर्तृत्वाऐवजी, त्यांचं लग्न झालेलं आहे की नाही, त्यांचा पती/ नवरा हयात आहे की नाही, तो त्यांच्याबरोबर राहतो की नाही यावरून ठरतो. नवऱ्याचा मृत्यू झाला तर जणू काही संबंधित स्त्रीनेच कटकारस्थान करून त्याला मारले असावे यादृष्टीने तिला पदोपदी किंमत मोजावी लागते. अशा विधवांना विशिष्ट कपडे घालावे लागतात. त्यांना शृंगार करण्याची, मनाप्रमाणे जगण्याची परवानगी समाज देत नाही. कुठल्याही कौटुंबिक सणसमारंभात तिला आमंत्रण नसते. एवढेच कशाला स्वतःच्या मुलांच्या लग्नसोहळ्यात तिला कुठलाही विधी करण्याचा अधिकार नसतो. पैसे तिचे

पण विधीला मात्र ती नाही, हीच स्थिती नवरा सांभाळ करत नसलेल्या किंवा त्याच्या जाचाला कंटाळून स्वतंत्र किंवा माहेरच्या आधाराने राहात असणाऱ्या स्त्रीची असते. नवरा नावाची व्यक्ती कशीही वागली, त्याच्या व्यसनांचा, विवाहबाह्य संबंधांचा पत्नी नावाच्या स्त्रीला कितीही त्रास झाला तरी ती नवऱ्याबरोबर राहाते. नवऱ्याला सोडून गेले तर लोक काय म्हणतील, हा प्रश्न तिला सतावत असतो. लिंगविषमतेमुळे स्त्रिया अतिशय जीवघेण्या अशा कौटुंबिक हिंसाचाराला सामोऱ्या जातात पण त्या या नात्यातून बाहेर पडत नाहीत. मारणाऱ्या नवऱ्याला कधी तरी आपली किंमत, गरज जाणवेल, त्याच्यातली माणुसकी कधीतरी जागी होईल या आशेने स्त्रिया जन्मभर मार खातात. समाज अशा त्रासाला सामोरे जात मरणाऱ्या स्त्रियांचाच गौरव करताना दिसतो. उदाहरणार्थ, पूर्वी आपल्याकडे असलेली सती प्रथा. आजही राजस्थानसारख्या राज्यात सतीची मंदिरं आहेत. तसेच आपल्याकडच्या म्हणी- 'मरणी मेली पण बापाच्या घरी परत नाही आली', 'मुलीने उभं जावं आणि आडवंच परत यावं', 'खानदानी मुलींची माहेरच्या घरातून डोली उठते आणि सासरच्या घरातून आर्थी', 'दिल्या घरी सुखी रहा'. अशा एक ना अनेक म्हणी स्त्रियांना ह्या गुलामगिरीत अडकवण्यासाठी, त्यातून बाहेर पडू न देण्यासाठी हळूहळू त्यांची मानसिकता घडवत असतात.

शारीरिक क्षमता- मुली जन्मतःच अशक्त असतात आणि मुलांची शरीररचनाच धष्टपुष्ट असते, असे लहानपणापासून दोघांच्याही मनावर बिंबवले जाते. अगदी लहानपणापासून मुलींना कमी जेवण, मुलांना भरपेट आणि सकस, पौष्टिक आहार. मुलींना घरातच चल्लस, सागरगोटे किंवा भातुकली असे बैठे खेळ खेळायला लावायचे. असे केल्यामुळे त्यांच्या शरीराची हालचालच होत नाही. हालचाल कमी झाल्यामुळे त्यांना कमी भूक लागणार आणि असे झाले तर त्यांना थोडासा वरणभात, थोडीशी भाजी आणि एखादी चपातीसुद्धा जास्तच होते. मुलगे मात्र सतत घराबाहेर हुंदडत असल्यामुळे त्यांचा चांगला घाम जातो, त्यांना कडकडून भूक लागते, शरीराची झीज झालेली असते त्यामुळे ते भरपूर जेवतात. बालपणापासूनच भूक विस्तारल्यामुळे त्यांचा शारीरिक भक्कमतेचा पाया पक्का होतो. मोठेपणी हे पॉलिटिक्स मुलींच्या लक्षात आले आणि त्यांनी त्यांची भूक वाढवायची ठरवली तरी त्यांना यश येईलच असे नाही; कारण भूक वाढवण्याची वेळ चुकलेली असते. सतत घराबाहेर, मैदानात खेळल्यामुळे स्वतःच्या परिसराची

मुलग्यांना ओळख होते, त्यांचे सामान्यज्ञान वाढते, व्यावहारिक शहाणपण वाढते, मित्रमंडळी वाढतात (म्हणून मुलांच्या दोस्तांच्या गँग असतात, त्यांची पटकन युनियन, मंडळ बनते), सार्वजनिक ठिकाणी कसे वागावे याचे शिक्षण मिळते. परिसराचा परस्परांशी असलेला संबंध, त्याची गुंतागुंत मुलग्यांना समजते. संकट आलं तर काय मार्ग काढायचा, हे प्रसंगावधान मुलगे शिकतात. याउलट लग्न होईपर्यंत कोथिंबीरसुद्धा विकत घेण्याचा अनुभव नसलेल्या शेकडो मुली आपल्या आजूबाजूला वावरत असतात आणि अशी आपली मुलगी आहे, हे कौतुकाने सांगणारे हजारो पालकही सापडतात. अशी अज्ञानी मुलगी जेव्हा लग्नामुळे सासरी जाते आणि तिच्यावर जेव्हा संकट येतं तेव्हा त्यातून मार्ग कसा काढावा हे तिला समजत नाही. सासरच्या घरात एकट्या सापडलेल्या ह्या मुली वरील सर्व अज्ञानामुळे, समाजातल्या लिंगविषमतेमुळे अधिकाधिक शोषित बनतात आणि हिंसाचाराच्या चक्रात अडकत जातात. अशाप्रकारे अडकलेल्या मुलींना अनेकदा त्यांचा मृत्यूच बाहेर काढतो. त्यामुळे फक्त पुस्तकी शिक्षण असलेल्या मुलींना त्यांचे शिक्षण समाजातल्या स्त्री-पुरुष विषमतेमुळे निर्माण झालेल्या संकटातून बाहेर काढण्याचा रस्ता दाखवत नाही, ही वस्तुस्थिती आहे.

स्त्री-पुरुषांची वेषभूषा, अलंकार हा तर 'गुलामी मानसिकते'चा स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय होऊ शकतो. अगदी लहानपणापासून ते मरेपर्यंत स्त्रियांचे सर्व कपडे, अलंकार हे त्यांना बांधून ठेवणारे, त्यांच्या हालचालींवर मर्यादा आणणारे, त्यांना दुसऱ्याच्या ताब्यात ठेवणारे आहेत. त्याउलट पुरुषांचे कपडे त्यांना अधिक सुटसुटीत ठेवणारे, सुविधा पुरवणारे, कुठल्याही क्षणाला तत्पर ठेवणारे आहेत. स्त्रियांना त्यांच्या पारंपरिक पेहेरावामुळे म्हणजे साडी, स्कर्ट-मिडी, परकर- ब्लाऊज, फ्रॉक इत्यादी कपड्यांमुळे उलट्या उड्या मारता येत नाहीत. पळता येत नाही. कुठलेही काम धावतपळत करता येत नाही. शांत झोपता येत नाही. बिनधास्त वागता येत नाही. मारामारी करता येत नाही. स्त्रियांचे कपडे त्यांना अधिक असुरक्षित करतात, अडचणीत आणतात, त्या कपड्यांना सांभाळावे लागते. ते कपडे घालण्यासाठी, बदलण्यासाठी स्वतंत्र, पुरेसा वेळ, जागा लागते. त्यांच्या कपड्यांमध्ये वस्तू ठेवण्याची अधिकृत जागा नाही त्यामुळे वस्तू सांभाळण्यासाठी पर्स नावाची वेगळी व्यवस्था करावी लागते. त्याउलट पुरुषांना आवश्यक असणारे सर्व सामान अंगावर घेऊन (म्हणजे खिशात ठेवून) फिरता येईल असे त्यांचे कपडे आहेत. पुरुष हे कपडे घालून पटकन पळू शकतात, कुठेही, कधीही, कसेही झोपू शकतात.

कौटुंबिक हिंसाचार थांबवण्यासाठी काम करणाऱ्या लोकांचा अनुभव सांगतो की, स्त्रियांना जेव्हा मारहाण होते तेव्हा त्यांच्या कपड्याने त्या अधिक हताश होतात, त्यांना उलट वार करता येत नाही. मारहाणीच्या किंवा संकटाच्या काळात त्यांच्या कपड्याने त्या अधिक उघड्या पडतात. त्यामुळे त्यांना मारणाऱ्या व्यक्तीला थांबवणे कठीण जाते. परंपरेने पत्नीच्या भूमिकेत असलेल्या किंवा सासूच्या नात्यात असलेल्या स्त्रीने पती किंवा जावई, दीर (नवऱ्याचा लहान भाऊ) किंवा भाया (नवऱ्याचा मोठा भाऊ) ह्या नात्यातल्या पुरुषाला मारण्याची परवानगी नाही. त्यामुळे काही ठिकाणी धडधाकट असलेल्या स्त्रिया दारू प्यायलेल्या पुरुषाचा, ज्याला स्वतःच्या पायावर उभे राहणेसुद्धा कठीण असते, अशा पुरुषाचा मार खाताना दिसतात.

सौंदर्याच्या नावाखाली स्त्रियांच्या अंगावर टोचलेले अलंकार तिचे सौंदर्य तर खुलवत नाहीतच, उलटपक्षी स्त्रीच्या हालचालींचा अंदाज घेण्यास साहाय्यभूत ठरतात. या अलंकारांमुळे स्त्री आता कुठे आहे, याचा शोध घेणे सोपे जाते. पायातल्या पैंजण किंवा जोडव्यामुळे ती स्त्री नेमकी कुठे आहे याचा 'आवाज' मिळतो. त्या लांब केसांचा उपयोग सौंदर्य खुलवण्याऐवजी तिला मारताना ती सुटू नये, पळून जाऊ नये, ती नियंत्रणात यावी यासाठीच केला जातो. स्त्रिया मार खातात कारण मारणारी व्यक्ती ही सर्वांत पहिले त्या स्त्रीचे केस घट्ट पकडून ठेवते आणि त्यामुळे संबंधित स्त्रीने स्वतःला सोडवण्याचा प्रयत्न केला तर तिला अधिक वेदना सहन कराव्या लागतात. स्त्रियांचे पारंपरिक कपडे, दागिने, वेषभूषा, केशभूषा ह्या त्यांच्या आयुष्यातल्या सर्वात जास्त अनुत्पादक, वेळ वाया घालवणाऱ्या, त्यांचे लक्ष विकेंद्रित करणाऱ्या गोष्टी आहेत.

मालकीहक्क - राज्यघटनेप्रमाणे देशाचे नागरिकत्व असलेल्या स्त्रियांना, त्यांच्या स्त्रीत्वामुळे कुठलाही मालकीहक्क मिळत नाही. तिच्या जन्मापासून ती दुसऱ्या घरचे धन आहे, असे म्हणत तिला माहेरी वाढवले जाते आणि सासरी तिच्या मृत्यूपर्यंत 'तू तर दुसऱ्या घरून आलेली आहेस' असे म्हणत तिचा स्वीकारच केला जात नाही. प्रसिद्ध स्त्रीवादी लेखिका डॉ. तारा भवाळकर त्यांच्या *तिसऱ्या बिंदूच्या शोधात* ह्या पुस्तकात या प्रश्नाचा उलगडा करताना दिसतात. कायद्याने मुलगी वडिलांच्या संपत्तीत बरोबरीची हिस्सेदार आहे आणि तीच मुलगी पत्नी म्हणून नवऱ्याच्या संपत्तीतही अर्धांगिनी म्हणून हिस्सेदार आहे. पण प्रत्यक्षात मात्र रोजच्या जगण्यासाठी

लागणाऱ्या किमान खर्चासाठी ती नवऱ्यापुढे लाचार झालेली दिसते. नवरा सांभाळत असेल तर ही लाचारी घराच्या उंबऱ्याच्या आत असते, सांभाळत नसेल तर खावटी/पोटगीच्या (बायकोच्या मूलभूत गरजा भागविण्यासाठी लागणारा खर्च कोर्ट केस करून नवऱ्याकडून मिळवणे, त्या रकमेला खावटी म्हणतात. आदिवासी समूहांना दुष्काळात/ नैसर्गिक आपत्तीत सरकारकडून असा खर्च मिळतो त्यालाही खावटी म्हणतात.) केससाठी कोर्टात खेट्या घालत असल्याचे पाहायला मिळते. मुलींना दुय्यम ठरवूनच वाढवल्या गेल्यामुळे त्या लाचार, आणि सतत मार खाताना दिसतात. मुली लग्नाच्या संबंधात नवऱ्या मुलापेक्षा वयाने, शरीरयष्टीने, शिक्षणाने, उंचीने, आर्थिकदृष्ट्या, अनुभवाने कायमच चार गुण कमकुवत असतात. लग्नानंतर पुरुषाचे गुण वाढतच जातात पण स्त्रियांचे गुण मात्र वाढण्याची कुठलीही संधी समाज तिला देत नसल्यामुळे तिचे दौर्बल्य दिवसेंदिवस वाढतच जाते.

आर्थिक स्थिती आणि त्यासाठीच्या संधी - मुलींना त्यांचे लग्न ठरेपर्यंत शिक्षणाची संधी असते. दहातल्या सातपेक्षा जास्त मुलींना आवडीचे, व्यावसायिकदृष्ट्या आवश्यक असे शिक्षण घेता येत नाही. स्थळ आल्यानंतर घेत असलेले शिक्षण अर्धवट सोडून त्यांना लग्नासाठी उभे राहावे लागते. 'लग्नानंतर शिक्षण आम्ही पूर्ण करू' असे म्हणणारे सासरचे लोक नंतर त्यांचे आश्वासन विसरून जातात. नवीन घरात रुळण्यासाठी वेळ दिला पाहिजे, त्यांच्या आवडीनिवडी समजावून घेतल्या पाहिजे; ह्या प्रयत्नात ती मुलगीही शिक्षण घ्यायचे विसरून जाते किंवा तशी संधी तिला मिळतच नाही. शिक्षण पूर्ण नाही, बाजाराच्या उपयोगाचे शिक्षण नाही. समजा शिक्षण पूर्ण आहे आणि बाजाराच्या उपयोगाचेही आहे तरी, तिला नोकरीसाठी किंवा तिचे शिक्षणकौशल्य आजमावण्यासाठी परवानगीच मिळत नाही. तुला घरात काय कमी आहे, असा अनाकलनीय प्रश्न तिला विचारला जातो किंवा घरातले सगळे आवर, घरात कोणालाच काही कमी पडू देऊ नको आणि मग तुला काय करायचे ते कर असा सल्ला दिला जातो. ह्या सगळ्या कसरतीत तिचे कुठलेही उत्पन्नाचे साधन तयार होत नाही. पुढे तिचा एकूणच आत्मविश्वास नावाचा गुण लयास जातो. अशा सर्व स्तरांवर हरलेल्या स्त्रिया स्वतःचे म्हणून काहीच निर्माण करू शकत नाहीत की, ज्या भांडवलावर त्या स्वतःच्या आयुष्याचे नियोजन करू शकतील. शासकीय यंत्रणा, आर्थिक संस्था ज्या व्यक्तीकडे तारण ठेवण्यासाठी काही आहे त्यांनाच पुढे जाण्यास

मदत करतात. स्त्रियांकडे रोजच्या जगण्यासाठीच काही नसते तर त्यांनी काही तारण ठेवण्याचा प्रश्नच येत नाही. त्यामुळे व्यवस्थेत दुय्यम स्थानावर असलेल्या स्त्रिया अधिकच शोषित होतात आणि नवरा/ कुटुंब/ समाज/ सरकार अशा सर्वच नियंत्रण करणाऱ्या यंत्रणांच्या पूर्णपणे ताब्यात जातात.

भारत हा खेड्यांचा देश आहे. ह्या ग्रामीण भारतात गावात चौथीपर्यंत किंवा सातवीपर्यंतच्याच शाळा आहेत. त्यानंतर त्यांना शिक्षणासाठी घरापासून लांब अंतरावर जावे लागते. नेमक्या त्याचकाळात, वयात मुलींची मासिक पाळी सुरू होते. मासिक पाळी संदर्भातले अज्ञान तर माणुसकीवरचा विश्वास उडवणारे आहे. मासिक पाळी आणि शारीरिक संबंध या विषयाबद्दलची गुप्तता स्त्रियांना अधिक शोषित ठेवते. या दोन्ही विषयांच्या भीतीमुळे, त्याला जोडलेल्या चारित्र्याच्या कल्पनांमुळे मुली शिक्षणासाठी बाहेर पडू शकत नाहीत. त्यामुळे शाळेत प्रवेश घेतलेल्या निम्म्यापेक्षा जास्त मुलींना चौथीनंतर किंवा सातवीनंतर इच्छा असूनही शिक्षणाच्या प्रवाहाच्या बाहेर पडावे लागते. पूर्व प्राथमिक आणि प्राथमिक शिक्षणाची उपलब्धता सर्वांसाठी ज्याप्रमाणात असायला पाहिजे, त्यात ज्याप्रकारची गुणवत्ता असायला हवी, ती आपल्याकडे नसल्यामुळे आपल्या देशातल्या स्त्रिया ह्या कायम दुय्यम स्थानावर राहतात. स्त्रिया या 'माणूस' म्हणून ह्या देशाची संपत्ती, साधन आहेत. त्यांचा विकास झाला तरच देशाचा एकूण विकास होईल हा 'मानवी विकासाचा सिद्धांत' आपल्याकडे नाही. त्यामुळे स्त्रियांचे जसे नुकसान होते तसे समाजाचे आणि एकूणच देशाचेही नुकसान होते. देशातल्या अर्ध्या लोकसंख्येची श्रमशक्ती, कौशल्य, बुद्धिमत्ता, नावीन्य आपण वाया घालवतो याचा अंदाजच आपल्या समाजाला, प्रशासनाला आणि सत्तेला येत नाही. त्यामुळेच स्त्रियांसाठी मोठमोठ्या घोषणा होतात, पण त्या घोषणा अंमलात आणण्यासाठी आर्थिक, मूलभूत रचनांची तरतूद करणे आवश्यक असते. परंतु अशा स्वरूपाची कोणतीही तरतूद न केल्यामुळे आपल्याकडे स्त्रीगौरवाच्या कथा आणि गाणी मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध असली तरी प्रत्यक्षात मात्र स्त्रियांना गौरव अनुभवायला मिळत नाही, हे वास्तव आहे.

यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग दाखवणारी एक मोठी परंपरा दीडशे वर्षांपासून आपल्या देशात आहे. सावित्रीबाई फुले यांनी मुलींसाठी शाळा असायला हवी, यासाठी जे श्रम घेतले ते लिंगसमानतेचे पहिले पाऊल होते. तोपर्यंत ज्यांनी ज्यांनी लिंगसमानतेसाठी प्रयत्न केले ते त्यांच्या स्वतःच्या

आयुष्यात स्वतःसाठी केलेले प्रयत्न होते. स्त्रियांना माणूस म्हणून जगण्याचा अधिकार आहे आणि त्यासाठी शिक्षण आवश्यक असून स्वतंत्र व्यवस्था निर्माण करा असे म्हणणारे जोतीबा आणि सावित्रीबाई हे स्त्रीवादी चळवळीचे जनक आहेत. त्यानंतर झालेले सर्वच प्रयत्न हे स्त्रियांच्या चळवळीला भक्कम करणारे ठरले. ह्या चळवळीने निर्माण केलेले मार्ग, पर्याय प्रत्येक स्त्री, मुलीपर्यंत पोहोचवायचे असतील तर सर्वांनीच त्यात सक्रिय सहभाग घेतला पाहिजे. सक्षम स्त्री ही तिची वैयक्तिक गरज न समजता ती समाजाची गरज आहे असे समजून सर्वांनी, सर्वांगीण प्रयत्न करावे लागतील, पुढाकार घ्यावा लागेल.

त्यासाठी मुलीचे शिक्षण सहज आणि मोफत उपलब्ध करावे लागेल. गावात शाळांची उपलब्धता वाढवली पाहिजे. विविध लैंगिक प्राधान्य असणाऱ्या मुलामुलींचे, अपंग मुलामुलींचे एकाच ठिकाणी शिक्षण होणे गरजेचे आहे. त्यातून समानतेची भावना रुजण्याचा, एकमेकांकडे सहजतेने पाहण्याचा निकोप दृष्टिकोण वाढीस लागण्याची शक्यता निर्माण होते. किमान दहावीपर्यंतच्या सर्व शाळा ह्या शासकीय किंवा शासन अंगीकृत असलेल्या असाव्यात. आज खाजगी शाळांच्या प्रवेशामुळे अतिशय कोवळ्या वयात न्यूनगंड किंवा अहंगंड निर्माण होऊन एकाच देशात गरीब भारत आणि श्रीमंत इंडिया तयार होतो आहे. त्यामुळे विषमतेची दरी अधिकच वाढत जात आहे.

स्त्रीच्या जन्मापासून ते मृत्यूपर्यंत कुठल्याही स्त्रीवर झालेला, कुठल्याही प्रकारचा अत्याचार, हिंसाचार याची त्वरित दखल घ्यायला हवी. संबंधित पोलीस स्टेशन, संबंधित यंत्रणा यांनी आधी तिचा अर्ज नोंदवून घेतला पाहिजे. अर्ज नोंदवताना तिच्यावर अत्याचार का झाला? कोणी केला? करणाऱ्याचे नेमके उद्दिष्ट काय होते? या प्रश्नांची नोंद घेणे अत्यावश्यक ठरते. पहिल्यांदा अत्याचार झाला तेव्हाच का आली नाही? असे बेकायदेशीर, घटनाबाह्य, अमानुष प्रश्न विचारले जाऊ नयेत. पोलीस स्टेशनने न्यायाधिशांची भूमिका बजावू नये. त्यांची भूमिका नोंदवण्याची आहे. स्त्री सांगते त्याच भाषेत तिच्या म्हणण्याची त्वरित आणि कायद्याला धरून नोंद करून घ्यावी. पोलिसांनी अशा प्रकारची नोंद न केल्यास त्यांना जबाबदार धरले जावे. कोर्टात जाऊन केस हरेल, याचा ताण पोलीस यंत्रणेने घेऊ नये. अतिशय गंभीर गुन्ह्यात पोलिसांनी वेळीच दखल न घेतल्यामुळे मुलींना अतिशय क्रूर अशा अत्याचाराला सामोरे जावे लागले आहे. उदाहरणार्थ, खैरलांजी, हाथरस केस.

मुलींच्या सक्षमीकरणाबरोबर मुलग्यांचे, युवकांचे सक्षमीकरण करणे आवश्यक आहे, असे प्रत्यक्ष काम करताना लक्षात येते. विचारांच्या पातळीवर कुठल्याही क्षेत्रात काम करण्याच्या विषयात, कुठलेही शिक्षण घेण्याच्या विषयात मुली, स्त्रिया सध्या काळाच्या खूप पुढे पोहोचल्या आहेत. मुली २०३०मध्ये वावरत आहेत तर मुलगे, तरुण आणि पुरुष मात्र १९६०च्या जमान्यातच रमले आहेत, अडकले आहेत. त्याला नोकरी करणारी, सर्व प्रकारची कामं करणारी बायको हवी आहे तर स्त्रीला समान मानणारा सहचर हवा आहे. या वैचारिक अंतरामुळे सर्व प्रकारची भौतिक साधने असतानाही कौटुंबिक कलहांची संख्या वाढताना दिसते आहे. स्त्रियांना सक्षम करण्याबरोबरच सक्षम स्त्रीला समजावून कसे घ्यायचे, त्यात सहभागी नाते कसे निर्माण करायचे याचे सामाजिक शिक्षण पुरुषांना देण्याची अत्यंत तातडीची गरज आहे.

वडिलांच्या संपत्तीत मुलीला समान अधिकार आहे याची तत्काळ, कडक अंमलबजावणी करण्याची आवश्यकता आहे, म्हणजे हुंडा देण्याचे थांबेल आणि हुंड्यामुळे मरणाऱ्या स्त्रियाही वाचतील. आजच्या परिस्थितीत हुंडा हा वडील किंवा भाऊ या भूमिकेत असलेल्या एका पुरुषाकडून सासरा, नवरा या भूमिकेत असलेल्या दुसऱ्या पुरुषाला दिला जात आहे. लग्नसमारंभावर होणारा वायफळ खर्च थांबवण्याचे गंभीर प्रयत्न करायला हवेत. ज्यांचे लग्न आहे त्या दोघांच्या काहीही फायद्याच्या नसलेल्या (उदाहरणार्थ, मानपान, फेटे, मांडव, त्याची रोषणाई इत्यादी.) गोष्टींसाठी होणारा लाखो रुपयांचा चुराडा थांबवायला हवा. ह्या सर्व गोष्टींना प्रतिष्ठा लाभल्यामुळे त्यासाठी कर्ज काढले जाते आणि मग त्या कर्जावरून सतत मुलीला ऐकवले जाते. ह्या कर्जामुळे मुली सासरी त्रास काढतात. लग्नासाठी काढलेले कर्ज फिटण्याच्या आधीच तू माहेरी परत आलीस, हा आरोप ऐकण्याची मुलीची तयारी नसते. या पार्श्वभूमीवर लग्नसोहळ्यावर वारेमाप खर्च करण्याऐवजी लग्नापूर्वीच दोघांसाठीचे समुपदेशन, लग्नाच्या प्रक्रियेत त्या मुला-मुलीचा प्रत्यक्ष निर्णय घेण्यात असलेला सहभाग, लग्नानंतर आवश्यक असणारा हनिमून इत्यादी गोष्टींवर आणि त्यासाठीच्या खर्चावर भर देणे अधिक अर्थपूर्ण ठरेल.

समाजात सध्या दिसत असलेली लिंगविषमता ही मानवनिर्मित आहे. ती अनेक वर्षांपासून रुजल्यामुळे तिचे उच्चाटन करायला वेळ लागेल. काम अवघड आहे पण अशक्य नाही. सर्वांच्या सहभागाने, दीर्घकाळ करावे

लागेल एवढेच. लिंगविषमतेमुळे पुरुषालाही माणूस म्हणून जगण्याची संधी नाकारली जाते. त्याचा मारकुटा, अत्याचारी, हिंसाचारी पुरुष बनवला जातो, याची जाणीव समाजाच्या लक्षात आणून दिली तर आपोआपच समाजातल्या सर्व घटकांचा समानतेच्या चळवळीतला सहभाग वाढेल आणि समाजात समानता येण्याची शक्यता दृष्टिपथात येईल.

स्त्रिया आणि अंधश्रद्धा!

मुक्ता दाभोलकर

सामाजिक कार्यकर्ता व लेखक

muktadabholkar@gmail.com

अंधश्रद्धा निर्मूलन चळवळीतील कार्यकर्त्याच्या भूमिकेतून महाराष्ट्रातील समाजजीवनात वावरताना आलेले अनुभव; वाचन व चर्चांच्या मदतीने त्या अनुभवांचे विश्लेषण करताना प्राप्त झालेली दृष्टी, या आधारे हा लेख लिहिलेला आहे.

महाराष्ट्रात कुठेही 'स्त्रिया आणि अंधश्रद्धा' या विषयाबद्दल बोलताना बहुतेक व्यक्तींच्या मनात तत्काळ 'अंगात येणे' हा विषय येतो. पुरुषांच्याही अंगात येते, परंतु स्त्रियांच्या अंगात येण्याचे प्रमाण जास्त असते. अंगात का येते, हे स्पष्ट करणे व गरज पडल्यास अंगात येण्याच्या नावाखालील ढोंग उघड करणे, हे काम *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती*चे कार्यकर्ते गेली तीस वर्षे करीत आहेत, त्याचा परिणामही निश्चित दिसतो आहे. परंतु पुरुषसत्ता, जातिव्यवस्था व धर्मश्रद्धा यांनी रेखलेले स्त्रीचे 'सर्वव्यापी गौणत्व' या अंधश्रद्धेच्या मुळाशी असल्याने हे काम अजून खूप काळ करीत राहावे लागणार आहे. अंधश्रद्धा निर्मूलन कार्यातील यशाचा विचार हा दशकांच्या नाही तर शतकांच्या संदर्भात करायला हवा, असे डॉ० नरेंद्र दाभोलकर म्हणत असत. ते स्त्रियांच्या अंगात येण्याबाबत विशेषत्वाने खरे आहे, कारण भारतीय स्त्रियांना अनेक प्रकारचे दुय्यमत्व, असुरक्षितता, हिंसा यांना सामोरे जावे लागते. स्वतःच्या दुःखावर, त्रासावर उपाय शोधणे व ते प्रत्यक्षात आणणे त्यांना बहुतेक वेळा शक्य नसते. अशा परिस्थितीत जगताना दुःखाने किंवा ताणाने मन पूर्ण भरले की एका क्षणी मनाचा बांध फुटतो, त्याला 'अंगात आले' असे म्हणतात. ज्यावेळी अंगात येते तेव्हा मनातील ताणतणाव, राग-संताप बाहेर टाकले जातात. नवरा किंवा सासू यांच्यावरील जो संताप जागृत अवस्थेत बोलता आला नसता, तो अंगात आलेल्या अवस्थेत व्यक्त होतो. अबोध मनाच्या पातळीवर हे घडते. दुःखाने तुडुंब भरलेल्या मनावर प्रचंड दाब निर्माण करणारा ताण अंगात येण्याच्या प्रकाराने काहीसा कमी होतो. त्या दाबाखाली तुटू पाहाणारे व्यक्तिमत्त्व अंगात येणे, घुमणे, बडबडणे या प्रक्रियेतून स्वतःला सावरते. असा अंगात येण्याचा प्रकार कायमस्वरूपी थांबण्यासाठी त्या बाईला कुटुंबात आदर, प्रतिष्ठा मिळणे गरजेचे असते. पुरुषसत्ताक समाजव्यवस्थेत ही गोष्ट अत्यंत कठीण आहे, याचे भान बाळगून अंधश्रद्धा निर्मूलन चळवळीतील कार्यकर्ते काम करतात. अशा वर्तनाप्रति अंधश्रद्धा निर्मूलनाच्या चळवळीतील कार्यकर्त्यांचा दृष्टिकोन हा उपहासापेक्षा आपुलकीचा असला पाहिजे, असे *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती* मानते.

वेळेवर योग्य मानसोपचार मिळाले तर अंगात येण्याचे काही प्रकार थांबून त्या व्यक्तीला दिलासा मिळू शकतो. मानसिक अस्वास्थ्य, सौम्य व तीव्र मानसिक आजार यांवरील उपचारांबद्दलची जाणीवजागृती वाढवणे हे त्यासाठी गरजेचे आहे. हे साध्य करण्यासाठी *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती* 'मानसमैत्री' हा उपक्रम चालवते. या उपक्रमांतर्गत मानसमित्र कार्यकर्त्यांना मानसिक आरोग्याबद्दल प्रशिक्षण दिले जाते. हे प्रशिक्षित मानसमित्र त्यांच्या आजूबाजूच्या व्यक्तींना मानसिक आरोग्याविषयी जागृत करतात. गूढ समजले जाणारे विचित्र वर्तन समजून घेण्यास व ते बदलण्यास तज्ज्ञांची मदत घेण्यासाठी ते लोकांना प्रवृत्त करतात. एकदा अंधश्रद्धा निर्मूलन समितीच्या एका तरुण कार्यकर्त्याचा रात्री अकराच्या सुमारास मला फोन आला. त्याच्या वस्तीमधील एका दहावीतील मुलीच्या अंगात आले होते आणि तिचे आई-वडील मांत्रिकाला बोलवायला निघाले होते. तेव्हा या कार्यकर्त्याने हस्तक्षेप करून त्या मुलीच्या आई-वडिलांना विश्वासात घेतले. अभ्यासाचा ताण, त्यामुळे येणारी अस्वस्थता, त्यावर उपलब्ध असलेले उपचार, मानसिक आजार म्हणजे वेडे होणे नव्हे, अशा सर्व गोष्टींची माहिती सांगितली. मांत्रिक आला तर पोलिसांना फोन करावा लागेल, म्हणून मला फोन करून ठेवला. त्याच्या शेजाऱ्यांनी त्याचे ऐकले व मुलीला मांत्रिकाऐवजी डॉक्टरकडे नेले. मानसिक आरोग्याबद्दलची नेमकी माहिती असली आणि त्याला अनुसरून भूमिका घेण्याचे धैर्य दाखवले तर अंगात येणे, ते उतरवणे या नावे स्त्रियांवर जे अत्याचार होतात ते थांबवणे व त्यांना योग्य ती मदत मिळवून देणे शक्य होते.

अंगात येण्यामध्ये जेव्हा खोटेपणा मिसळला जातो, त्यातून फसवणूक व शोषण निर्माण होते, तेव्हा मात्र *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती*चे कार्यकर्ते त्याला विरोध करतात. अशी खोटेपणा करणारी व्यक्ती तथाकथित चमत्कार करून प्रथम स्वतःच दबदबा निर्माण करते व कालांतराने दहशत पसरवू लागते. प्रश्नांची उत्तरे देऊन, दुसऱ्या एखाद्या अडचणीतील व्यक्तीवर करणीचा आळ घेऊन त्या व्यक्तीचे जिणे हराम करू लागते. दोन आठवड्यांपूर्वी मला एका महानगरातून एका मध्यमवर्गीय महिलेचा फोन आला होता. त्या महिलेने सांगितले की, तिच्या इमारतीत राहणाऱ्या एका बाईच्या अंगात येते आहे. अंगात येण्याचा प्रकार फ्लॅटमध्ये चालतो व अजून तिचा दरबार भरू लागलेला नाही. परंतु 'बिल्डिंगमध्ये काहीतरी बाधा आहे, पाच पाच हजार रुपये देऊन पूजा घालून ती दूर करावी लागेल'

असे तिने त्या इमारतीतील सर्व बायकांना सांगितले आहे. अशा दहशतीचा लोक सामना करीत नाहीत. कारण, अशा व्यक्तीचा कोप होऊन आपल्या कुटुंबावर काहीतरी अरिष्ट येईल, अशी त्यांना खरोखर भीती वाटत असते. तसेच अंगात आलेल्या व्यक्तीने करणी करणारी, बाधा आणणारी व्यक्ती म्हणून आपले नाव जाहीर केले तर काय? याचा ताण लोकांच्या मनावर, विशेषतः स्त्रियांच्या मनावर असतो. एखादी बाई 'चांगली' नाही असे त्या बाईबद्दल पसरले तर तिचे कौटुंबिक व सामाजिक आयुष्य उद्ध्वस्त होते. शहरी किंवा निमशहरी भागात बाईला डाकीण, भुताळी म्हणून जाहीर केले जात नसले तरी, 'हिच्यामुळे वाईट घडते' हा समज दृढ करून आपल्याला टाळले जाईल ही भीती बायांच्या मनात खोलवर रूजलेली असते.

डॉ० नरेंद्र दाभोलकर यांच्या निर्घृण खुनानंतर महाराष्ट्र शासनाने 'जादूटोणाविरोधी कायदा' मंजूर केला. जादूटोण्याधारे केल्या जाणाऱ्या अनेक गुन्ह्यांचे तपशील पाहिले तर अंधश्रद्धेतून होणाऱ्या बाईच्या शोषणाचा वस्तुपाठच आपल्यासमोर उभा राहतो. पैशाचा पाऊस पाडण्याच्या बहाण्याने लैंगिक शोषण, कौटुंबिक-आर्थिक समस्यांचे उत्तर काढून देण्याच्या बहाण्याने आर्थिक लुबाडणूक व लैंगिक शोषण, करणी करणारी व डाकीण असल्याच्या संशयातून मारहाण, डाकीण असल्याचा शिक्का पुसून टाकण्याच्या तगमगीपोटी स्वतःच्या शोषणास दिलेली मान्यता, बाबा-बुवांच्या सल्ल्याने चालणारे कौटुंबिक हिंसाचार अशा अनेक प्रकारे बाई नाडली जाते. त्यामुळे चमत्काराचा दावा, अघोरी उपाय, रक्तविरहित शस्त्रक्रियेतून लिंगबदलाचा दावा, अलौकिक शक्ती किंवा पुनर्जन्माच्या आभासातून लैंगिक शोषण इत्यादी कृत्ये करणाऱ्या बुवा-बाबा-अम्मा यांच्यावर गुन्हा दाखल करण्याची तरतूद या जादूटोणाविरोधी कायद्यात करण्यात आली आहे. या कायद्याखाली नोंदविण्यात येणारा गुन्हा हा दखलपात्र व अजामीनपात्र असतो. महाराष्ट्रात अंधश्रद्धा निर्मूलनाची चळवळ अस्तित्वात असल्यामुळे या कायद्याखाली आजपर्यंत सहाशेपेक्षा जास्त गुन्हे दाखल झालेले आहेत. कुटुंबाच्या अंतर्गत होणारे स्त्रीचे शोषण जसे नातेसंबंध, प्रेम या नावाखाली झाकले जाते, तसेच बाबा-बुवांकडून होणारे स्त्रीचे शोषण भक्ती, कृपाप्रसाद या नावाखाली झाकले जाते. कुटुंबांतर्गत स्त्रीवर होणाऱ्या शोषण व हिंसेचे स्वरूप हे रस्त्यावर होणाऱ्या शोषण व हिंसेपेक्षा वेगळे असते. त्यामुळे कुटुंबांतर्गत होणाऱ्या बाईच्या शोषणाची वेगळी दखल घेण्यासाठी स्वतंत्र

कायदा तयार करावा लागला आहे. तसेच श्रद्धेच्या नावाखाली होणाऱ्या शोषणाची दखलही हा जादूटोणाविरोधी कायदा घेतो आहे.

केसांत 'देवीची जट येणे' या अंधश्रद्धेचा त्रास प्रामुख्याने स्त्रियांना सोसावा लागतो. डोक्यात केसांची गुठळी लागली तर घाबरून ती देवीची जट आहे, ती सोडवली किंवा कापली तर देवीचा कोप होईल. या अंधश्रद्धेपोटी ती बाई घरातल्यांच्या दबावामुळे किंवा स्वतःहून केस विंचरणे बंद करते. केसांवर हळद, कुंकू वाहणे सुरू होते. केस वाढतात तशी अनेक वर्षे ही जट वाढत राहते. सुमारे दोनशे महिलांच्या जटा कापणाऱ्या *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती*च्या कार्यकर्त्या नंदिनी जाधव यांनी सहा-सात फुटी, चार किलो वजनाच्या जटा कापल्या आहेत. त्यांनी दहा वर्षांच्या मुलीच्या डोक्यातील जटदेखील कापली आहे. एवढे वजन डोक्यावर घेऊन या स्त्रिया कशा वावरत असतील? वर्षानुवर्षे या स्त्रियांना समाधानाची झोपदेखील मिळालेली नसते. नंदिनी जाधव यांना अनेकदा या स्त्रियांच्या मनामध्ये असलेल्या तीव्र दैवी दहशतीमुळे त्यांची जट कापण्याआधी त्यांचे व त्यांच्या कुटुंबीयांचे सहा-सात महिने समुपदेशन करावे लागते.

'व्रतवैकल्ये' हा स्त्रियांच्या आयुष्याचा अविभाज्य भाग असतो. बहुतेक स्त्रिया नवरा-मुले-संसार यांच्या कल्याणासाठी आठवड्यातून एक-दोन उपास करीत असतात. एन०एफ०एच०एस० पाहणीनुसार भारतातील पन्नास टक्क्यांपेक्षा जास्त स्त्रियांना रक्तक्षय असतो. परंतु सुंदर दिसणे व गृहकृत्यदक्ष असणे याचा जसा सांस्कृतिक ताण बाईवर असतो, तसाच स्वतःच्या समूहाला अभिप्रेत अशी व्रतवैकल्य, उपास-तापास करून स्वतःचे शरीर कष्टविण्याचा सांस्कृतिक ताणदेखील बाईवर असतो. आत्मसन्मान राखण्याच्या मानवी गरजेपोटी अनेक शिकलेल्या स्त्रिया, या व्रतवैकल्यांना स्वतःची निवड म्हणू लागतात. त्यामुळे वैज्ञानिक दृष्टिकोन वापरून विचार करण्याची व त्यानुसार स्वतःच्या वर्तनात बदल करण्याची प्रेरणा माणसांच्या मनात निर्माण करणे, हे अंधश्रद्धा निर्मूलनाच्या चळवळीचे महत्त्वाचे काम आहे.

एका गौरवास्पद कालखंडात आपल्या धर्मात स्त्रीला प्रतिष्ठेचे स्थान होते, असा दावा करणारे अनुयायी प्रत्येक धर्मात आढळतात. वैदिक काळात स्त्रियांना प्रतिष्ठा होती किंवा कुराणात स्त्रीला सन्मानाचे स्थान आहे, असे सांगणाऱ्यांचे त्यापुढे जाऊन असे म्हणणे असते की, 'आमच्या परंपरेत स्त्रियांना सन्मानाने व समानतेने वागविण्याची पद्धत आहे, त्यामुळे

त्या परंपरेची चिकित्सा करण्याची गरज नाही.’ स्त्री- पुरुषांच्या सामाजिक व कौटुंबिक भूमिका, व्यक्तींचे आपापसातील संबंध, विवाह, घटस्फोट, पोटगी, पुनर्विवाह, वैधव्य, नियमबाह्य वागण्याची शिक्षा या व अशा अनेक बाबींचे नियमन त्या त्या समूहाच्या प्रथा परंपरांच्या चौकटीतच व्हावे असा त्यांचा आग्रह असतो. वास्तविक पाहता *भारतीय संविधाना*च्या निर्मितीनंतर एका समूहातीलच काय तर एका कुटुंबातील दोन व्यक्तींचे वैयक्तिक जगणे व नातेसंबध हे *संविधाना*च्या चौकटीत पार पाडणे कायद्याने अनिवार्य आहे. परंतु आपल्या समाजामध्ये ही भावना अजूनही रूजलेली नाही. त्यामुळे *संविधाना*ने दिलेल्या मूलभूत अधिकारांचे उल्लंघन करणाऱ्या प्रथा-परंपरा वेगवेगळ्या समूहांमध्ये राजरोस पाळल्या जातात. या समूहांचे पारंपरिक नेते, पंच, पुढारी या प्रथांचे रखवालदार असतात. वैयक्तिक, कौटुंबिक व सामाजिक जीवनाचे नियम, त्यात स्त्रियांना देण्यात येणारी वागणूक हे सर्व कुटुंब-भावकी-जात-धर्म यांतील परंपरांच्या चौकटीनुसार असले पाहिजेत असा त्यांचा आग्रह असतो. या प्रथा-परंपरांच्यापैकी बालविवाह, कौमार्याची परीक्षा यांसारख्या प्रथा बाईच्या लैंगिकतेवरील निर्बंधातून आकाराला येतात. या प्रथांच्या माध्यमातून बाईच्या लैंगिकतेवर ताबा ठेवून त्या त्या समूहाचे रक्त तथाकथित शुद्ध ठेवण्याचे काम हे पंच करतात असे समजले जाते. वैशिष्ट्यपूर्ण प्रथा-परंपरा दोन समूहांचे एकमेकांपासूनचे वेगळेपण अधोरेखित करतात व अशा प्रथा-परंपरा त्या त्या समूहाची ओळख व अस्मिता बनतात. समूहातील लोकांच्या मनामध्ये त्या प्रथा-परंपरांची अधिमान्यता जोपासली गेली असल्याने या प्रथा-परंपरांना व पर्यायाने त्यांचे रखवालदार असलेल्या पंच-पुढाऱ्यांना कोणी विरोध करीत नाही. कोणी विरोध केलाच तर त्याच्याविरुद्ध सामाजिक बहिष्कार हे अमोघ अस्त्र उगारले जाते.

*महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती*ने सुरू केलेल्या ‘जातपंचायतीच्या मनमानीला मूठमाती’ या लढ्यामुळे जात-जमातीच्या अनिष्ट प्रथा-परंपरांच्या विरुद्ध बंड करून उठण्याची इच्छा असलेल्या तरुणांना बळ मिळाले आहे. दुर्गा गुडिलूची बहीण गोविंदी हिने सज्ञान झाल्यावर, ती आईच्या पोटात असतानाच तिचे ठरविले गेलेले लग्न करायला तिने नकार दिला. त्याची शिक्षा म्हणून पंचांनी दुर्गा व गोविंदीच्या कुटुंबाला पन्नास हजार रुपये दंड केला. येथून दुर्गाने जातपंचायतीविरुद्धचा संघर्ष सुरू केला. कृष्णा इंद्रेकर, विवेक तमायचीकर व stop the v test या गटातील तरुण-तरुणींनी त्यांच्या जातीतील कौमार्याच्या परीक्षेला विरोध केला. पंचांच्या विरोधाला न

जुमानता कौमार्याची परीक्षा न करता स्वतःचे लग्न केले. कोमल वर्दे यांच्या समाजात विधवा स्त्रीला चोवीस तास अंधाऱ्या खोलीत कोंडून ठेवण्याची प्रथा होती. कोमल यांनी वडिलांच्या निधनानंतर या प्रथेला विरोध केला, त्यामुळे त्यांना पंचांचा रोष सहन करावा लागला. हे तरुण-तरुणी आपापल्या जातीतील अनिष्ट प्रथांच्या विरुद्ध प्रबळ पंचांसमोर उभे राहत आहेत. या प्रथा दैवी नाहीत व त्या मोडल्याने आपल्यावर कोणतेही अरिष्ट ओढवणार नाही, याबद्दल त्यांची खात्री आहे. कोणत्याही तर्काचा आधार नसलेल्या प्रथांचे पालन करण्याच्या अट्टाहासामुळे आपल्या नात्यागोत्यातल्या बायांच्या वाट्याला आलेले दुःख त्यांनी बघितले आहे. परंपरेच्या नावाखाली सन्मानाने जगण्याच्या स्वतःच्या अधिकाराला तिलांजली द्यायची त्यांची इच्छा नाही.

मला एक प्रसंग आठवतो. समान आडनाव असलेल्या मुलाने व मुलीने लग्न करायचे नाही, अशी परंपरा असलेल्या एका जातीत समान आडनावाच्या मुला-मुलीने प्रेमविवाह केला. या जोडप्याला शिक्षा म्हणून गावाने वाळीत टाकले. त्यांना परत गावात घ्यावे यासाठी घडवून आणलेल्या बैठकीला मी हजर होते. तहसीलदार कार्यालयातील अधिकारी व पोलीसही या बैठकीला उपस्थित राहिले होते. बैठकीतील चर्चा ऐकताना हे जाणवले की, तिथे जमलेले साडेतीनशे-चारशे लोक व त्यांच्या पुढाऱ्यांच्या अशा विवाहाविषयी काही गैरसमजुती आहेत. 'समान आडनावाच्या मुला-मुलींनी लग्न न करण्याची त्यांच्या जातीतील ही पद्धत सगोत्र विवाहावरील बंदीसारखीच आहे. आपल्या देशात कायद्याने सगोत्र विवाहाला बंदी आहे आणि त्यामुळे त्यांच्या जातीतील ही पद्धत कायदेशीर आहे.' अशा गैरसमजुती बाळगणाऱ्या या लोकांना वास्तविक पाहता आपल्या देशात सगोत्र विवाहाला कायद्याने अजिबात बंदी नाही, हे माहीत नाही. आजपर्यंत या परंपरेचे उल्लंघन करणारे गावकीने दिलेली शिक्षा भोगत असत. त्यामुळे विवाहासंबंधीचा हा जातीचा नियम आणि त्याचा अंमल करण्यासाठी सामाजिक बहिष्कार टाकण्याची पद्धत या दोन्ही बाबी बेकायदेशीर असतील असा त्यांनी कधी विचारही केला नव्हता.

कौटुंबिक हिंसाचाराची तक्रार करायला गेलेल्या महिलेला पोलीस बऱ्याचदा असे सांगण्याचा प्रयत्न करतात की, तिला नवऱ्याने किंवा सासूने मारणे हा त्यांचा घरगुती प्रश्न आहे. तो प्रश्न त्यांनी कुटुंबाच्या चौकटीतच सोडवावा. धर्म-जात-पंथ-भावकीच्या प्रथा-परंपरा या नावाखाली बाईवर हिंसा घडते किंवा तिचे मानवी अधिकार नाकारले जातात. अशावेळी

त्या त्या समूहातील त्या बाईचे गणगोत, लोकप्रतिनिधी, प्रशासन, पोलीस या सर्वांची अशीच भूमिका असते की, हा त्या समूहाचा अंतर्गत मामला आहे आणि तो आपापसात सोडविण्यात यावा. एका बाजूला बहुसंख्य समाजाचे मत व दुसऱ्या बाजूला स्त्रियांच्या मानवी अधिकारांचा प्रश्न यामध्ये संख्येने जास्त असलेल्या एकसंध समूहाला प्रश्न विचारायला राज्यकर्ते किंवा लोकप्रतिनिधी कचरतात. त्यांना लोकभावना दुखावणे हे सिंहाच्या तोंडी जाण्यासारखे वाटते. बालविवाहाला विरोध करून संमतीवयाच्या कायद्यासाठी प्रयत्न करणारे बेहरामजी मलबारी यांना आलेल्या अनुभवाचे उदाहरण बोलके आहे. मलबारी यांनी जेव्हा लॉर्ड रिपन यांना भेटून ब्रिटिश सरकारने संमतीवयाचा कायदा करण्याचे महत्त्व संगितले, तेव्हा लॉर्ड रिपन मलबारींना म्हणाले होते, “Mr. Malbari, you are leading me into a jungle where lions might eat me.” राज्यकर्ते कायदा आणि सुव्यवस्था या विषयांइतके सामाजिक न्यायाला महत्त्व देत नाहीत. त्यामुळे प्रथा-परंपरेच्या नावाखाली बाईवर होणारी हिंसा हा त्या त्या समूहाचा अंतर्गत प्रश्न असल्याचा समज समाजात दृढ होतो. *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती*च्या प्रयत्नातून मंजूर झालेल्या ‘सामाजिक बहिष्कार विरोधी कायद्या’मुळे आज आपापल्या जातीतील अशा प्रथा-परंपरांच्या विरुद्ध बंड करू इच्छिणाऱ्या तरुणांना एक आधार मिळाला आहे.

वर नमूद केलेल्या प्रथांच्या विरुद्ध तरुण बंड करून उठेपर्यंत आपल्या समाजातील बहुसंख्य शिक्षित लोकांना ही उदाहरणे कधीही खरी वाटली नसती. आजही काही जातीत सज्ञान, पदवीधर मुलींवर पोटात असताना शब्द देऊन ठरलेले लग्न करण्याचा आणि लग्नाच्या आधी कौमार्य सिद्ध करण्याचा दबाव अस्तित्वात आहे. बहुसंख्य स्त्रियांना निमूटपणे या अनिष्ट प्रथांचे पालन करावे लागते. अशी काही प्रकरणे अधूनमधून पृष्ठभागावर येतात व पृष्ठभागाखाली बरेच काही खदखदत आहे याची जाणीव करून देतात. डिसेंबर २०२०मध्ये एका भटक्या विमुक्त जमातीतील एक प्रकरण *महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती*कडे आले. दोन मुली असलेल्या महिलेच्या पतीचे निधन झाल्यानंतर त्याच्या संपत्तीचे वाटप हे जातीच्या पंचांसमोर, जातीच्या रूढी-परंपरांना अनुसरून व्हायला हवे असे पंचांचे मत होते. मुलगा नसलेली विधवा स्त्री व तिच्या दोन मुली यांचा अनुक्रमे नवरा व वडिलांच्या संपत्तीवर संपूर्ण अधिकार असणे, हे भारतीय कायद्याचे म्हणणे त्या पंचांना मान्य नव्हते. पंचांचा निर्णय मानायला त्या महिलेने व मुलींनी नकार दिल्याने

त्यांना वाळीत टाकण्यात आले. या वाळीत टाकण्याप्रकरणी ‘सामाजिक बहिष्कार विरोधी कायद्या’खाली गुन्हा नोंदवण्यात आलेला आहे. प्रथा-परंपरांप्रमाणे जीवनाचे, विशेषतः स्त्रियांच्या जीवनाचे नियमन करण्याचा आग्रह सर्व जातींमध्ये अस्तित्वात होता. त्यात बदल घडवून आणताना त्या त्या जातीचा मोठा विरोध झाला आहे. ब्राह्मण समाजात विधवाविवाहाला परवानगी नव्हती आणि केशवपनाची अनिष्ट प्रथा होती. महात्मा फुले यांनी ब्राह्मण विधवांच्या केशवपनाला विरोध केला. नैसर्गिक भावनेला प्रतिसाद दिल्याने अडचणीत आलेल्या किंवा फसवल्या गेलेल्या ब्राह्मण विधवांसाठी त्यांनी ‘बालहत्या प्रतिबंधक गृह’ चालू केले, हे सर्वांना माहीत आहे. तसेच विवाह, वारसा, दत्तक, घटस्फोट या बाबतीत आपापल्या जातीच्या रूढी-परंपरांमधून बाईची मुक्तता करण्यात ‘हिंदू कोड बिला’ने महत्त्वाची भूमिका बजावली आहे.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर ‘जातिव्यवस्थेचे निर्मूलन’ या त्यांच्या भाषणात (लिखित स्वरूपातील भाषण) म्हणतात की “... प्रत्येक समाज भूतकाळातील क्षुल्लक, निरुपयोगी व निष्फळ बाबी आणि निश्चितपणे विकृत असलेल्या गोष्टींच्या ओझ्याखाली दबलेला असतो. समाज जसा अधिक प्रबुद्ध होतो तसे त्याच्या ध्यानात येते की, तो सगळ्याच बाबी जतन करण्यास व त्यांच्या सगळ्याच उपलब्धी पुढील पिढीपर्यंत पोहोचविण्यास जबाबदार नाही. भविष्यातील समाजाला चांगले करण्यास उपयोगी पडतील तेवढ्याच बाबी पुढील पिढीपर्यंत पोचविण्यास समाज जबाबदार आहे.” (आंबेडकर २०१५ : ६७)

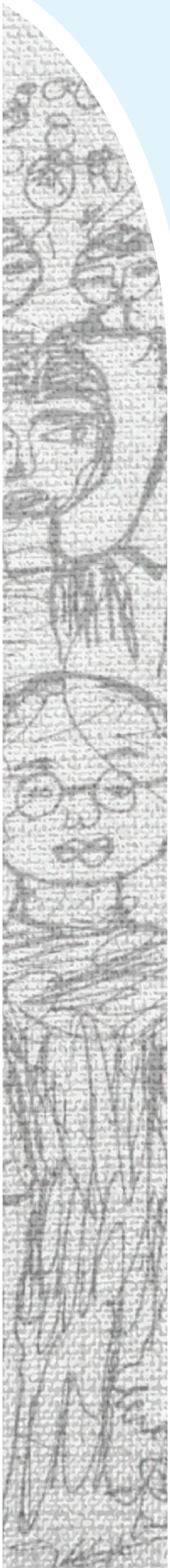
संदर्भः

१. आंबेडकर, बाबासाहेब (२०१५) : *जातिव्यवस्थेचे निर्मूलन*, प्रकाश शिरसाट (अनु.), महाराष्ट्र शासन, मुंबई.

२. दाभोलकर, नरेंद्र (२०१०) : *तिमिरातुनी तेजाकडे, समग्र अंधश्रद्धा निर्मूलन व पुढे*, राजहंस प्रकाशन, पुणे.

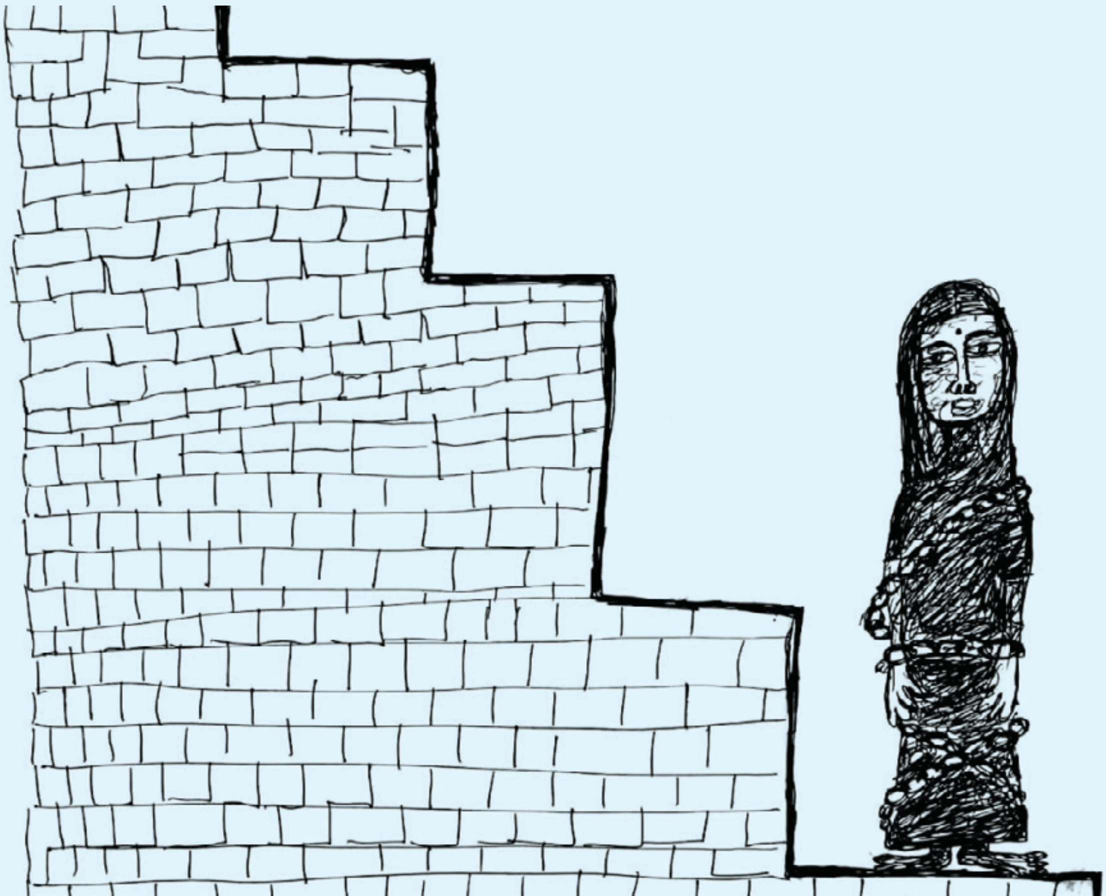
३. वर्दे, मोहिनी (२०१७) : *डॉक्टर रखमाबाई: एक आर्त*, तिसरी आवृत्ती, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.

४. साळुंखे, आ. ह. (१९८९) : *हिंदू संस्कृती आणि स्त्री*, स्त्री-उवाच, मुंबई.



विशेष लेख

(कला आणि स्त्रीशोषणाचे संदर्भ)



हिंदुस्तानी शास्त्रीय संगीतातील गायिकांची परंपरा व शोषणाचा इतिहास

वासंती दामले

माजी प्राध्यापक
इतिहास विभाग, मुंबई विद्यापीठ, मुंबई
vasdamle@gmail.com

संगीत व नृत्य ही मानवी आविष्काराची अभिन्न अंगे आहेत व जगातील सगळ्या समाजात संगीत व नृत्य कुठल्या ना कुठल्या स्वरूपात अस्तित्वात आहेच. ज्या समाजांना स्थैर्य लाभले व जे समाज आर्थिकदृष्ट्या विकास साधू शकले, ते समाज या कलाप्रकारांतही विकास साधू शकले. भारतातही नृत्य व संगीताचा, 'शास्त्रीय' म्हणता येईल असा विकास झाला व त्यात स्त्रियांचीही भूमिका होती. या लेखात आपण फक्त शास्त्रीय संगीताच्या विकासात स्त्रियांचे स्थान एवढाच विचार करणार आहोत.

भारतात लिपीचा विकास जरी झाला असला तरी, आपले ज्ञान आपल्या माणसांपुरतेच सीमित ठेवण्याची प्रवृत्ती असल्याकारणाने, लिखिते ठेवण्याकडे कल नव्हता. गुरुमुखातून शिकता येईल तेवढेच ज्ञान विद्यार्थ्यांना मिळायचे. तरीही संस्कृत नाटके व भरतमुनींच्या *नाट्यशास्त्र* या ग्रंथामुळे आपल्याला बरीच माहिती मिळते. त्यानुसार स्त्रियांना समाजात मानाचे स्थान होते व गणिका समाजात महत्त्वाची व्यक्ती असायची. ह्यू-एन-त्संग भारतातील इ. स. ७व्या शतकातील भेटीबद्दल म्हणतात की, मुलतानमधील सूर्यमंदिरात देवाला अर्पण केलेल्या नृत्यांगना असायच्या. त्यावेळी भारतातील सर्व मंदिरांत देवाला अर्पण केलेल्या मुली असायच्या, असेही ते म्हणतात. ही प्रथा हळूहळू उत्तरेतील मंदिरातून लुप्त झालेली दिसते, व फक्त दक्षिण व पश्चिम भारतातील मंदिरांतून २०व्या शतकापर्यंत ती अस्तित्वात होती; परंतु त्याविषयी नंतर येईलच.

भारतावर अल्लाउद्दिन खिलजीची स्वारी १३व्या शतकात झाली, त्यावेळी भारतात धृपद-धमार हा शास्त्रीय अंगाने गायला जाणारा गायनप्रकार होता व बाकीचे स्थानिक लोकसंगीत होते. देवगिरीचा पाडाव केल्यावर, तिथे असणाऱ्या गोपाल नायक या धृपद गायकाला खिलजी आपल्याबरोबर दिल्लीला घेऊन गेला. खिलजी आपल्या फौजेसोबत अनेक विद्वानांना घेऊन भारतात आला होता. त्यामागे त्याचा उद्देश, भारताच्या धनदौलतीसह, भारतातील ज्ञानही आपल्याबरोबर घेऊन जाण्याचा होता. म्हणून होईल तितके ग्रंथ सोबत नेण्याच्या व बाकीचे फारशी भाषेत भाषांतरित करून नेण्याच्या सूचना या विद्वानांना होत्या. यातील काही सूफी विद्वान व पर्शियन गायक इथेच राहिले. यापैकी सूफी संत निजामुद्दीन औलिया, हे दिल्लीतच राहिले व त्यांचा प्रभाव खिलजी घराण्याबरोबरच, सामान्य जनतेवरही पडला. निजामुद्दीन औलिया यांचे पट्टशिष्य, अमीर खुसरौ यांना ख्याल गायकीचा जनक मानले जाते. सूफी संप्रदायात परमेश्वराची (अल्लाची) भक्ती, नृत्यातून व

गाण्यातून होते व याचा विकास निजामुद्दीन यांच्या भारतातील आखाड्यावर मोठ्या प्रमाणावर झाला. आजही निजामुद्दीन यांच्या दर्ग्यावर सूफी संगीत नियमितपणे गायले जाते. याबरोबरच उर्दू-हिंदुस्तानी खडी बोलीचा विकास व्हायला याच सुमारास सुरुवात झाली. मधु त्रिवेदी यांनी, *इमर्जन्स ऑफ द हिंदुस्तानी ट्रॅडिशन- म्युझिक, डान्स अँड ड्रामा इन नॉर्थ इंडिया* या पुस्तकात आज ज्याला शास्त्रीय संगीत मानले जाते, त्याच्या विकासाचे सविस्तर विवेचन केले आहे. त्यासाठी तिने संस्कृत, पर्शियन, अवधी व ब्रज भाषेतील स्रोतांचा उपयोग केला आहे. लेखिका म्हणते की, धामधुमीच्या काळात कलाकार काही काळ जरी बसून राहिले, तरी त्यांनी नव्या राज्यकर्त्यांना पसंत पडेल असे संगीत लवकरच आत्मसात केले व हे करण्यात हिंदू-मुस्लीम हा भेद तेव्हाही नव्हता व पुढेही कधी आला नाही. हाच काळ भक्ती संप्रदायाचा होता. भक्ती संगीतात जेव्हा स्थानिक भाषेचा उपयोग होऊ लागला, तेव्हा ते गाणारे दोन्ही धर्मांचे असत. पुढेही कृष्णभक्तीची अथवा सासू-नणंद वा अल्लाची गीते दोन्ही धर्मांचे गायक व नर्तक सारख्याच समरसतेने सादर करत. संगीताच्या जगात धर्मभेद कधीही आडवे आले नाहीत. धृपद-धमारच्या जागी पद, भजन किंवा कव्वाली, मर्सियाखानी (मोहर्रममध्ये गायली जाणारी हसन-हुसेन आठवण गीते) अशी सामान्य लोकांना कळणारी व आत्मसात करता येणारी गाणीही या काळात निर्माण झाली. भक्ती संप्रदायाच्या वाढीबरोबर वृंदावनात कृष्णभक्ती व रासलीला वाढली. वृंदावनच्या आसपास असंख्य मंदिरांचे निर्माण याच काळात झाले. हीच पदे व गाणी मुगलकाळात ब्रज भाषेत लिहिली जाऊ लागली. अकबराच्या काळात इतर अनेक बाबींचा विकास झालाच, पण संगीतकारांबरोबरच्या आपसातील देवाणघेवाणीमुळे संगीत विकासाच्या वरच्या टप्प्यावर जात, ख्याल संगीत, शास्त्रीय संगीताच्या स्तरावर पोहोचले व दरबारात प्रतिष्ठा पावले. धृपद-धमारमधील नोमतोम व पखवाजी संगतीपेक्षा, शब्दांना महत्त्व असलेली ख्याल गायकी व तुलनेने नाजूक वाजणारा तबला, रसिकांना पसंत पडला. शहाजहानने राजधानी दिल्लीला आणली. लेखिका म्हणते की, शहाजहान काळात इमारतीच्या स्थापत्यावर मुख्यत्वे दाट इराणी प्रभाव जाणवत असला, तरी संगीतावर मात्र हिंदुस्तानी प्रभाव ठळकपणे जाणवू लागला होता. औरंगजेबही संगीताचा जाणकार दर्दी होता व त्याच्या हुकमतीत पहिली दहा वर्षे संगीताचा आस्वाद नियमितपणे घेत असे, नंतर जरी त्याने संगीत ऐकणे सोडून दिले असले तरी त्याने संगीतावर बंदी घातली नव्हती व त्याच्या काळातही संगीताची प्रगती

होत होती. एवढेच नव्हे, तर त्याच्या जनान्यात मनोरंजनाचे साधन म्हणून, राण्यांच्या सख्या उत्तम कलाकार असत; तसेच राजघराण्यातील पुरुषांनीही संगीतातील आपली रुची टिकवून ठेवली होती. औरंगजेबानंतर दिल्लीचे महत्त्व कमी होऊ लागले. त्याचवेळी अवधच्या संस्कृतीची भरभराट होत होती. अवधच्या दरबारात कथ्थक नृत्याने आजचे विकसित रूप गाठले. संगीतातही ठुमरी, तराना इत्यादींचा आविष्कार झाला. १९व्या शतकात इंग्रजी राज्याने संस्थानांना अंतर्गत स्वायत्तता दिल्याने मोठी व श्रीमंत संस्थाने कलेची आश्रयदाती झाली.

स्त्रिया जशा देवदासी होत्या तशाच गणिकाही होत्या. या गणिकांना समाजात उच्च दर्जा होता असे सगळेच लेखक म्हणतात. उदा. शूद्रकाच्या *मृच्छकटिक*मधील वसंतसेना व तिची आई. नाटकात तिच्या वाड्याचे सविस्तर वर्णन आहे; त्यावरून तिच्याकडे असणाऱ्या संपत्तीची कल्पना येते. बुद्धकाळ व त्या आधीच्या काळाच्या इतरही काही कथा वाचल्यास लक्षात येते, की गणिका, नायकिणी यांना समाजात मानाचे स्थान होते. उदा. आम्रपाली वगैरे. त्या काळातील लिखाणावरून हेही लक्षात येते की, पुरुषांनी या संस्था स्वत:च्या मनोरंजनासाठी निर्माण केल्या होत्या. या स्त्रियांना शिक्षण देऊन त्यांना संभाषण कलेत व नृत्यगायनात साक्षर करून पुरुषांशी 'बुद्धिमान' साहचर्य करण्यासाठी तयार केले जायचे. समाजातील सुंदर व बुद्धिमान मुलींना निवडून यासाठी तयार केले जायचे असेही वाचनात आले आहे. उदा. चित्रलेखा. कालांतराने ही व्यवस्था जन्मजात झाली व गरती (घरी राहाणाऱ्या) स्त्रियांनी घर सांभाळावे, मुलांना जन्म द्यावा; व गणिकांनी सामर्थ्यवान पुरुषांचे मनोरंजन करावे; अशी पुरुषांना सोयीची व्यवस्था निर्माण झाली. अगदी जुन्या काळात उच्च दर्जा असला तरी बुद्धकाळ येईपर्यंत, त्यांना पतिताच समजले जायचे हे अंबपाली-आम्रपालीच्या उदाहरणावरून कळते.

हळूहळू मनोरंजन करणाऱ्या या स्त्रियांना गणिका, तवायफ, पतुरीया, डोमनी अशा अनेक श्रेणी व जातींमध्ये विभागले गेले. स्वतःच्या प्रतिभेने त्या कधी उच्च स्थान मिळवायच्या तर कधी सामान्य मनोरंजन करणाऱ्या व्हायच्या. इस्लाममध्ये अशा स्त्रियांशी दुसरे-तिसरे लग्न करणाऱ्या पुरुषास पुण्य मिळते, अशी निदान भारतातील मुसलमानात समजूत आहे. कारण त्यांचा 'उद्धार' होतो. मुंबईतील कोर्टांच्या दस्तावेजांचा अभ्यास करताना, डॉ. आसिया सिद्दिकी यांना आढळले की अनेक नाचणारणी, मृत्यूपूर्वी इस्लाम

स्वीकारीत. कारणाची चौकशी करता कळले की, हिंदू धर्मात अशा स्त्रियांना मृत्यूनंतर धार्मिक विधी नाकारण्यात येत, पण इस्लाममध्ये त्यांना तो मिळू शके. असो. १८५७च्या उठावानंतर, मुगल राजघराणे संपुष्टात आले व १८५६ साली लखनौचे राज्य ब्रिटिशांनी खालसा केले. या दोन्ही राजघराण्यांमध्ये आश्रय मिळणाऱ्या संगीतकारांना, अन्य ठिकाणी आश्रय घेणे भाग पडू लागले. १८५८ साली संपूर्ण भारत ब्रिटिश साम्राज्याचा भाग झाले. त्यापैकी ज्या 'नेटिव' राज्यांना अंतर्गत स्वायत्तता मिळाली होती, जी राज्ये मोठी होती व त्यांचा महसूल चांगला होता, त्या राज्यांतून बऱ्याच संगीतकारांना आश्रय मिळाला. व्यापारी केंद्रे म्हणून उदयाला येणारी कोलकाता व मुंबई ही दोन शहरे, येथेही या संगीतकारांना आश्रय मिळाला. आपण ही शहरे व उत्तर-पूर्व भारत व दक्षिण-पश्चिम भारत असे दोन विभाग पाडून येथील गायिकांच्या स्थितीचा आढावा घेऊ. उत्तर-पूर्व भारतात कोलकात्यासह, पतियाला, ग्वालियर, रामपूर व वाराणसी ही संगीताच्या दृष्टीने महत्त्वाची केंद्रे होती व दक्षिण-पश्चिम भारतात मुंबई, कोल्हापूर, सांगली, बडोदे, म्हैसूर व हैदराबाद ही महत्त्वाची केंद्रे होती.

पूर्व भारत व तवायफ संस्कृती

मुगलसत्ता व अवधची सत्ता संपुष्टात येताच, या सत्तेच्या आश्रयाने जगणाऱ्या स्त्री कलाकारांना अन्य ठिकाणी आश्रय शोधणे भाग पडले. या कलाकारांत अनेक वर्ग होते. नुसत्या गाण्याच्या मैफिली करणाऱ्या बाईजी, नाच व गाणे दोन्ही करणारी ती 'जान', त्यांच्या खालच्या मिरासनी - यातील डोमणी व ढोली, 'कास्मिरा', कंचन', 'अप्सरा' इत्यादी त्याखाली 'कांजी' व 'खणगी', या खणगी मनोरंजन करायच्याच पण त्यांना शरीरसंबंध ठेवायला पण परवानगी असायची (संपत २०१२ : २०). शास्त्रीय संगीताशी संबंधित स्त्रिया या तवायफ असायच्या व त्या फक्त शास्त्रीय व उपशास्त्रीय संगीत गायच्या. त्यांना संगीत घराण्यातील पुरुष गायक वा सारंगिये, रागदारी संगीताचे प्रशिक्षण द्यायचे. या तवायफांची प्रमुख चौधरायीन असायची. ती स्वत: प्रौढ तवायफ असायची. तिचे काम कोठ्याची देखरेख करणे, लहान तवायफांना संगीत, नृत्य, लिहिणे-वाचणे, अदब-रीतीरिवाजांत तरबेज करणे, यांकडे लक्ष पुरवून तसे प्रशिक्षक नेमणे, हे असायचे. त्यासाठी कोठ्यावर नेहमी काही सारंगिये पदरी बाळगलेले असायचे. शिवाय एखाद्या मुलीत विशेष प्रतिभा आढळल्यास, तिच्यासाठी एखाद्या विशेष उस्तादाला नेमणे,

हेही तिचेच काम होते. येथे राहाणाऱ्या तवायफांच्या पोटी जन्म घेणाऱ्या मुलींना याचे शिक्षण मिळायचे व मुलांनी सारंगी-तबल्यात गती दाखवली तर ठीक, एरवी त्यांचे स्थान हरकाम्यासारखे व्हायचे. त्यांच्या आयुष्यावरील अनेक लेखांत याचे चित्रण आले आहे. त्या काळी तवायफांना समाजात मान होता व प्राप्तीकर भरणाऱ्या त्या एकमेव स्त्रिया असत असेही लिहिले जाते. आजही अनेक तवायफांची नावे जनस्मृतीत आहेत. त्यांच्या कोठ्यांमध्ये चारही बाजूंनी आरसे लावलेले असत व तिथे संगीत ऐकायला जायचे अथवा शास्त्रीय नृत्य बघायला जायचे. यातील काहीजणी दोन्ही गोष्टीत पारंगत असायच्या. १९व्या शतकात तरी यांच्या व पुरुष गायकांच्या संगीताचा आस्वाद फक्त श्रीमंत व सत्ताधारीच घेऊ शकायचे. चार भिंतींच्या आत राहाणाऱ्या स्त्रियांना यातील कुठल्याच गोष्टींची मुभा नसायची. त्यांचे आयुष्य, "चुल्हा, चादर (पडदा) व चारदिवारी" यांतच जायचे. याउलट तवायफांचे चित्रण, 'स्वतःच्या शरीरावर हक्क असणाऱ्या स्त्रिया' असे म्हणून आकर्षकपणे केलेले दिसते. चार भिंतींतील स्त्रियांचे जीवन आकर्षक नव्हतेच, पण म्हणून तवायफांचे शोषण होत नसे असे नाही. कोठ्यावर येणाऱ्या प्रत्येक गिऱ्हाईकाचे मनोरंजन करणे त्यांना भागच होते. त्या वयात आल्या, की त्यांच्या कौमार्याचा सौदा व्हायचा. खूप पैसे देणाऱ्या व्यक्तीचा त्यांच्या शरीरावर काही महिने वा वर्षे हक्क असायचा. ती व्यक्ती बहुतेक वेळी वयाने खूप जास्त असायची. तिच्याबरोबरचे संबंध म्हणजे बलात्कारच असायचा. गौहरजानच्या जीवनातल्या अशा प्रसंगाचे वर्णन विक्रम संपत यांनी केले आहे. नथउतराईच्या कार्यक्रमात, आई (बडी मलकाजान) नशेत असताना, कोवळ्या वयाच्या गौहरजानवर, खैरागडच्या म्हाताऱ्या राजाने बलात्कार केला. रीतीप्रमाणे काही महिने तिला हे रोजच सहन करावे लागले. करार पूर्ण झाल्यावर तिची सुटका झाली पण तिला दिवस गेले होते. वय खूपच लहान असल्याने, मृत मुलाचा जन्म झाला. जरा मोठ्या झाल्यावर कोठ्यावर येणाऱ्या हुशार व देखण्या पुरुषाच्या प्रेमात या स्त्रिया पडायच्या. पण प्रियकराबरोबर राहायचे म्हणजे संगीत सोडावे लागायचे, शिवाय त्याच्या घरच्यांची नाराजी व हे संबंध शाश्वत नसत. गौहरजानच्या पहिल्या प्रियकराचे, छगनचे, अधिकृत लग्न झाल्यावर, त्याने तिला सोडले. मुस्लीम पुरुष दुसरे, तिसरे, चौथे लग्न करायचे किंवा मुता निकाह, तात्पुरता निकाह करायचे पण त्यासाठी मोजावी लागणारी किंमत जबर असायची.

१८५७ नंतर अनेक ब्रिटिश सैनिकांना लैंगिक रोगाची लागण झाल्याचे सरकारच्या लक्षात आले. ब्रिटिश समाजात या काळात सनातनी विचारांची लाट आली होती. याला विक्टोरियन शुचितेचा काळ म्हणतात. त्यात हे नाच-गाणे बसत नव्हतेच. या दोन्ही कारणांमुळे सरकारने १८६४ साली संसर्गजन्य रोगांविषयी कायदा केला. त्या कायद्यानुसार या सर्व स्त्रियांना सरसकट 'वेश्या' या एकाच वर्गात बसवण्यात आले. सरकारच्या मते, अदा करून गाण्यात व नाचण्यात अश्लीलता आहे व त्यायोगे या स्त्रिया पुरुषाला मोहात पाडतात. तेव्हा त्यांनी बसूनच गावे व या कायद्यामुळे कुठल्याही वेळी त्यांच्या कोठ्यावर धाड मारायचा अधिकार सरकारला प्राप्त झाला. त्यानंतरही या वर्गातून काही उत्तम गायिका नावारूपाला आल्या. सिद्धेश्वरीदेवी, रसुलनबाई, बेगम अख्तर, गिरिजादेवी ही काही नावे ज्यांनी उत्तम गायिका म्हणून नाव कमावले. रोशन आरा बेगम या नवऱ्याबरोबर पाकिस्तानात गेल्या. रसुलनबाईंनी गाणे सोडून पानाचे दुकान काढले.

१९०० साली सौ. मार्कस फुल्लर या बाईने एक पुस्तक लिहिले, *राँग दॅट इज इन इंडिअन वूमनहूड*. त्यात अनेक ब्रिटिश या 'नॉच गर्ल्स'ना भुलल्याबद्दल तक्रार करण्यात आली होती. परंतु त्याकाळी शिडाच्या जहाजाने, १७-१८ वर्षांची मुले ईस्ट इंडिया कंपनीत, नोकरी करण्यासाठी आणली जायची. एका ट्रीपला सहा महिने लागायचे, त्यामुळे इंग्लिश स्त्रिया भारतात फारशा नसायच्याच. त्यावेळी मनोरंजनाची इतर साधनेही नव्हती. त्यांना हे नाचगाण्याचे कार्यक्रम आवडायचे. त्यांचे या स्त्रियांशी संबंध व्हायचे, कधीकधी या स्त्रिया अधिकृतपणे त्यांच्याबरोबर राहायच्या. या वर्गातील, सर्वच स्त्रिया गाण्यात अथवा नाचात, यशस्वी होणे अवघडच होते. त्यांच्या सहवासातून अँग्लो-इंडिअन प्रजा जन्माला आली. गौहरजान यापैकीच होती. ख्रिस्ती म्हणून जन्मली व मुस्लीम म्हणून जगली. या स्त्रियांनी व त्यांच्या मुलांनी ख्रिस्ती धर्म स्वीकारला. अर्थात त्या काळात अनेक स्त्री-पुरुषांनी धर्म बदलले होते व संबंध ठेवले होते. याला फारसे महत्त्व दिल्याचे, मिळालेल्या लिखाणावरून दिसत नाही. याच वेळी व्यापारी शहर म्हणून कोलकाता उदयास येत होते. वाजीदअली शहा १८५६ साली हद्दपार होऊन, मतीयाबुर्ज या कोलकात्याजवळच एका जागी वास्तव्यास आले. येताना त्यांनी आपल्याबरोबर गाणे-बजावणे करणाऱ्यांचा मोठा ताफा आणला होता.

कोलकाता शहर

लॉर्ड कॉर्नवॉलीस याने, प्लासीच्या लढाईत (१७५७) सिराजुद्दौल्लाकडून बंगाल प्रांत जिंकून घेतल्यावर, तिथे महसूलाची 'परमनंट सेटलमेंट' ही पद्धत अमलात आणली. त्यायोगे बंगालमध्ये मोठमोठे जमीनदार अस्तित्वात आले. त्यांनी ब्रिटिशांशी संपर्क साधता यावा म्हणून नवीन शहर कोलकात्यात, आपले वाडे उभे केले. त्यांना अतिरिक्त पैसा व रिकामा वेळ मिळू लागल्याने संगीत शिक्षण व त्याचा आस्वाद घेणे दोन्ही शक्य होऊ लागले. त्याचप्रमाणे मारवाड प्रांतातून व्यापारी वर्गही कोलकाता येथे येऊन वसू लागला. हळूहळू या वर्गाची रुचीही, उच्च दर्जाच्या संगीतात वाढू लागली. त्यामुळे वाजीदअली शाह याच्या व्यतिरिक्त या लोकांतही आश्रय संगीतकारांना मिळू लागला. त्यातील प्रमुख नावे म्हणजे राधारमण राय, गोपिमोहन देब, पाथुरीया घाटचे ठाकूर - टागोर घराणे वगैरे. व्यापारी वर्गापैकी शेठ धुलीचंद, शामलाल खत्री इत्यादी. हे लोक स्वतः गाणे शिकलेले जाणकार लोक असायचे. त्यामुळे बऱ्याच बाईजी आणि तवायफ यांनी कोलकात्यात येऊन स्वतःच्या कोठ्या सुरू केल्या. त्यातील काही नावे म्हणजे, बडी मलकाजान, गौहरजान, मलकाजान आग्रेवाली, जानकीबाई छप्पनछुरी (ही आग्र्याची होती व तिच्या एका चाहत्याने तिच्या चेहऱ्यावर सुऱ्याचे छप्पन वार केले होते). त्यासकट ती उत्तम गायिका म्हणून प्रसिद्ध झाली होती. बंगाली गायिका होत्या. हरीमती, जदुमती, मंदसुन्दरी, कृष्णाभामिनी, अंगुरबाला, इंदुबाला...

या सगळ्या स्वायत्त होत्या व आजच्या पिढीतील तरुणींना त्यांचे आकर्षण वाटत असणार. म्हणून आज त्यांच्या आयुष्यावर बरेच संशोधनपर लिखाण येत आहे. निरक्षरतेमुळे चार भिंतीतील जगणे, मुलांना जन्म देणे अथवा विधवेचे जीवन नशिबी येणे, अशा तथाकथित 'चांगल्या' घरातील स्त्रियांपेक्षा, या तवायफांचे जीवन आजच्या आधुनिक स्त्रीला जास्त आकर्षक वाटणे समजून घेता येते. १८७१च्या पहिल्या जनगणनेत असे नोंदवले गेले आहे की, कोलकात्याच्या ९० टक्के 'नॉच गर्ल्स' या कुलीन कुटुंबातून आलेल्या होत्या. उदा. जद्दनबाईची जीवनकथा. जद्दनबाईंची आई म्हणजे नंतरची दलीपबाई ही ब्राह्मण विधवा, घरातील त्रासामुळे पळून गेली वा तिला एका सारंगियाने विकत घेतली. त्याने तिच्याशी निकाह केला व त्यांच्यापोटी जद्दन जन्माला आली. जद्दनबाईंची आई, दलीपबाईही गाणे व नाच शिकली होती व ती मुलीला घेऊन कोलकाता येथे आली. तिथे जद्दनबाई गायिका

म्हणून नावारूपाला आली. त्याच वेळी त्यांना सिनेमात काम करायचे आमंत्रण आले. लाहोरला त्यांचे गाणे ऐकायला मोहनचंद उत्तमचंद नावाचा धनिक तरुण आला व जद्दनबाईंच्या प्रेमात पडून, त्यांच्याशी निकाह करून मुंबईला त्यांच्याबरोबर राहू लागला. त्यांची मुलगी नर्गिस. नर्गिसच्या आधी जद्दनबाईंना दोन मुलगे झाले होते. त्या दोघांचे जन्मदाते वेगळे होते. मोहनबाबू डॉक्टरकीचे शिक्षण घेत होते. ते सर्व त्यांनी सोडले. हे सर्व सांगायचा उद्देश, तवायफ किंवा पुढे आपण जांच्याविषयी जाणून घेणार आहोत त्या नायकिणी व गोवेकरणी, या आयुष्यात फक्त एकाशीच संबंध ठेवायच्या हे सैद्धांतिकदृष्ट्या कितीही खरे असले तरी, गायिका जोवर स्वतःच्या पायावर उभ्या राहात होत्या, व्यावसायिकदृष्ट्या यशस्वी होत होत्या, तोवरच एका पुरुषाशी एकनिष्ठ राहणे त्यांना परवडायचे. अनेकदा त्यांचे कुटुंब, म्हणजे त्यांची आई-आजी, मामा, भाऊ असे अनेकजण त्यांच्यावर अवलंबून असायचे. या घरातील स्त्रियाच कमावत्या असायच्या. भारतात मृत्यूदरही जास्त होता. "चांगल्या" घरातील स्त्रिया व मुलांना, पुरुषाच्या मृत्यूनंतर कुटुंबाचा आधार असायचा. या स्त्रिया पूर्णपणे स्वतःवरच निर्भर असायच्या.

स्वातंत्र्यानंतर विक्टोरियन कायद्याची परंपरा चालवत ज्या गायिकांची पार्श्वभूमी तवायफ असेल, त्यांना श्री वल्लभभाई पटेल व पहिले नभोवाणी मंत्री श्री. बी. वी. केसकर यांनी नभोवाणीचे दरवाजे बंद ठेवले होते. १९२०-३०च्या सुमारास अनेक गायिकांनी सिनेमासाठी मुंबईची वाट धरली.

पश्चिम व दक्षिण भारत

पूर्वेकडे आपण पाहिले की संगीताचा विकास व प्रसार, तवायफ व श्रीमंत व्यापारी, तसेच जमीनदार यांच्यात झाला. पश्चिम व दक्षिण भारतात संगीताचा विकास अगदीच वेगळ्या तऱ्हेने झाला. १८१८ साली पश्चिमेची सत्ता व खऱ्या अर्थाने भारताची सत्ता इंग्रजांच्या ताब्यात आली. गोपाल नायक खिलजींच्याबरोबर उत्तरेत गेल्यावर महाराष्ट्र व आसपासच्या भागातून शास्त्रीय संगीत लुप्त झाले. शिवाजी महाराज, संभाजीराजे व त्यांच्यानंतरच्या काळात या भागात शांतता नव्हती. पेशव्यांच्या काळात उत्तरेशी सततचा संबंध आल्याने, तमाशा व लावणी हा प्रकार जनतेत खूपच लोकप्रिय झाला होता. त्याचप्रमाणे कीर्तन व भजन हेही गायनप्रकार रूढ होते. इथेही स्त्री चार भिंतीतच असली तरी देवळात जाऊन भजन-कीर्तन ऐकणे चालायचे. स्त्रिया गोषात नव्हत्या पण त्यांनी रस्त्याने चप्पल घालणे रूढीसंमत नव्हते.

त्यांनी भजन किंवा ओव्या म्हटलेल्या चालायच्या. देशावर उच्चजातीय स्त्रिया सोडून बाकीच्या स्त्रिया डोक्यावर पदर घ्यायच्या, पण कोकणात तेही नव्हते. गुजरातमध्ये काही जाती थोडा घुंघट घ्यायच्या, मात्र सर्वच जातीतील स्त्रियांच्या डोक्यावर पदर होता. दक्षिणेत मात्र कोणीच डोक्यावर पदर घ्यायच्या नाहीत.

उत्तरेतून गायक मंडळी जशी पूर्वेला गेली तशी पश्चिमेला आली. आधी म्हटल्याप्रमाणे संस्थानिकांना स्वतःचे राज्य नीट सांभाळण्यापलीकडे फारसे काम नसायचे. घराणेदार गायकी गाणारे मुस्लीम गवयी, आपल्या खानदानातील मुलांनाच संगीताची तालीम देत असत. त्यांच्या मुलींनी गायिका पेशा स्वीकारल्याचे दिसून येत नाही. पण जावयाला इस्टेटीतील काही हिस्सा म्हणून एखादी दुर्मीळ चीज दिल्याच्या कहाण्या आहेत. या उत्तरेकडील गायकांना ऐकल्यावर आपणही गायन शिकायला हवे या इच्छेने बाळकृष्णबुवा इचलकरंजीकर, त्या काळचे गायनविद्येचे मोठे केंद्र असलेल्या ग्वालियर येथे गेले व वासुदेवराव जोशी यांच्याकडून शिकून येऊन काही दिवस मुंबई व मग मिरज येथे स्थायिक होऊन ग्वालियर गायकीचा प्रसार केला. ग्वालियरचे राजे शिंदे हेही संगीताचे विद्यार्थी व भोक्ते होते. राजा मानसिंग तोमर यांच्यापासून ग्वालियर संगीताचे एक महत्त्वाचे केंद्र होते व ग्वालियर गायकीचे जनक हद्दू-हस्सूखाँ असले तरी त्यांनी अनेक 'बाहेरील' लोकांना तालीम दिली. त्यात प्रमुख पंडित घराणे व जयाजीराव शिंदे यांचे अनौरस पुत्र भय्यासाहेब गणपतराव यांनीही अनेकांना तालीम दिली. महाराष्ट्रात लोकप्रिय होणारी पहिली घराणेदार गायकी ही ग्वालियरची गायकी. इचलकरंजीकर यांचे शिष्य रामकृष्णबुवा वझे यांनी गोव्यात गायनाचा दौरा केला.

गोवेकरणी व संगीत

गोव्यातील देवदासी समाज हा पूर्वापार देवासमोर गायनवादन करत आला आहे. आपल्या भूमिका जरी अन्यायकारक असल्या तरी त्या देवाने नेमून दिलेल्या आहेत अशी दृढ समजूत हिंदू धर्मातील प्रत्येक जातीला करून देण्यात आली असल्याने, त्या भूमिका फारशा बंडखोरीविना प्रत्येक जात निभावत आली आहे. शिवाय या जन्मात स्वतःचे कर्म नीट निभावल्यास, पुढचा जन्म जातीच्या उतरंडीच्या वरच्या वर्गात होण्याची हमी पुरोहित वर्ग करून देत असेच. या उतरंडीत सर्वात वरचे स्थान ब्राह्मण पुरुषाचे असे.

साहजिकच देवाशी विधीपूर्वक लग्न झालेल्या या बायकांना, देवाचे पुजारी असणारे ब्राह्मण अथवा जमीनदार असणारे, भाट्कार शेणवी ब्राह्मण, यजमान म्हणून उपलब्ध असायचे. त्यांना लग्नाची बायको असायचीच व लग्नाइतक्याच एकनिष्ठेने राहाणारी गोवेकरीण. हळूहळू कुटुंबाचा विस्तार झाल्याने या स्त्रिया यजमान शोधायला, अथवा आश्रय शोधायला, गोव्याबाहेरील महाराष्ट्र व कर्नाटकात जाऊ लागल्या. तिथे त्यांची धास्ती सामान्य स्त्रियांना वाटायची व त्यांनी यांचे नाव 'गोवेकरीण' असे ठेवले. स्व. श्रीमती मोगुबाई कुर्डीकर यांनी गोमंतकच्या एका दिवाळी अंकात या स्त्रियांच्या प्रशिक्षणाचे वर्णन केले आहे. सकाळी उठल्यावर संगीताचे सूर लावायचे. त्यानंतर नृत्य शिकवणारे गुरुजी यायचे, पाठोपाठ गायन गुरुजी, त्यानंतर मराठी लेखन, वाचन शिकवणारे गुरुजी, त्यांच्यानंतर कानडी शिकवणारे...मुलगी पाचसहा वर्षांची झाल्यावर दिवसभर शिकणे व रियाज करणे चालू असायचे. मुलग्यांसाठी मुद्दाम अशी व्यवस्था नसायची. त्यांनी आवड असल्यास तबला, सारंगी किंवा इतर वाद्ये शिकावीत. त्या काळी या गायिका वा नृत्यांगनांना साथ करणारे याच समाजातील पुरुष असायचे. त्यांच्या पोटापाण्याची व्यवस्था म्हणून, देवस्थानाकडून थोडी जमीन दिलेली असायची. घरातील पुरुषांचे काम म्हणजे साथ करण्याव्यतिरिक्त, या सर्व कारभाराची व्यवस्था बघणे व असलेली थोडी जमीन कसणे. घर चालवण्यासाठी, कमावण्याची जबाबदारी स्त्रियांची. पोर्तुगीज अमलात कुटुंबे मोठी झाली व देवळातील सेवा एका स्त्रीने अंगावर घेतल्यावर, एखादी यजमानाने सांभाळल्यावर, पोट भरण्यासाठी इतर मुलींना घराबाहेर पडणे गरजेचे झाले. १९व्या शतकाच्या शेवटी रामकृष्णबुवा वझे यांनी गोव्याचा दौरा केला. त्यांचे गाणे गोवेकरांनी पहिल्यांदाच ऐकले व त्यांना हे ख्याल संगीत खूप आवडले व गायक समाजाच्या मुलींमध्ये तर हे संगीत आत्मसात करण्याची चढाओढ लागली. त्याला आणखी एक कारण म्हणजे १९व्या शतकात, विवाहसंस्थेच्या बाहेर असणाऱ्या सर्वच स्त्रियांना 'वेश्या' संबोधून त्याविरुद्ध चालू झालेली चळवळ. गोमंतक गायक समाजाच्या कोणत्याही स्त्रीला 'वेश्या' संबोधने अन्यायकारक होते. परंतु कितीही एकनिष्ठ राहिल्या तरी सर्व स्त्रियांना एकनिष्ठ यजमान मिळणे खात्रीचे नव्हते. गोवेकरीण सर्वस्वी यजमानावर अवलंबून असे. तेव्हा त्यांना हातात कला असणे आवश्यक वाटू लागले. मुंबईचा उदय १९व्या शतकात झाला. मुंबईत भाटीये-शेटीये येऊन व्यापार करू लागले होते व गाण्या-बजावण्याचा शौकही करू लागले होते.

मुंबईत पारशी थिएटर व पाठोपाठ मराठी थिएटरचा उदय झाला व विसाव्या शतकात सिनेमाही उदयास आला. परंतु तत्पूर्वी या भागात घराणेदार संगीताचा जो विकास झाला त्याचा आढावा घेऊ. घराणे म्हणजे कुटुंब; पण विसाव्या शतकात घराणी म्हणून जी संपूर्ण भारतात उदयास आली ती आवाज लावण्याची पद्धत, सुराशी खेळणे, तान, लयकारी याची. विशेषत: यामुळे ही घराणी ओळखू येऊ लागली. शिवाय स्वत:च्या घरातीलच लोकांना शिकवण्याची पद्धत मोडून या गायकांनी इतर गायक-गायिकांना तयार केले; त्यामुळे ही घराणी उदयास आली. असे एक मत अम्लान दासगुप्ता यांनी एका लेखात मांडले आहे, जे सयुक्तिक वाटते.

संस्थान बडोदे

बडोद्याला सयाजीराव गायकवाड तिसरे, हे १८८५ साली राजगादीवर आले. विसाव्या शतकात त्यांच्या पदरी आग्रा घराण्याचे फैयाजखानसाहेब दरबारी गायक म्हणून लागले. सगळ्याच संस्थानात राजगवयांना काहीतरी सेवा नेमून दिलेली असायची. फैयाजखानसाहेबांना बडोद्यातील कीर्तीमंदिरात असलेल्या दत्तमंदिरात, दर गुरुवारी सेवा पेश करावी लागे; म्हणजे गावे लागे. त्याठिकाणी सर्व जनतेला मुक्तप्रवेश असे. तसेच कोल्हापूरला अंबाबाईच्या मंदिरात अल्लादियाखाँ साहेबांना सेवा पेश करावी लागे. सामान्य जनतेपर्यंत त्यांचे गाणे पोचत असे. तसेच इतरही गायक बडोद्याला आपले गाणे ऐकवायला यायचे. अब्दुलकरीमखाँ वयाच्या पंधराव्या वर्षी बडोद्याच्या दरबारात होते. परंतु फैयाजखानसाहेब बडोद्यात स्थायिक झाले व त्यांचे इतर नातेवाईक यांनी बडोद्यात आग्रा घराण्याच्या गायकीची रीत घालून दिली. हे गायक जरी वेगवेगळ्या संस्थानात दरबारी गायक म्हणून असले, तरी त्यांना बाहेरगावी कार्यक्रम करण्यास किंवा शिष्यांना शिकवण्यास मज्जाव नव्हता. ते तिथे नसल्यास त्यांच्या कुटुंबापैकी कुणीतरी त्यादिवशी सेवा द्यायचे.

संस्थान कोल्हापूर

गायकीच्या दृष्टीने सयाजीराव गायकवाडांइतकेच महत्त्वाचे ठरले कोल्हापूरचे शाहू महाराज. शाहू महाराजही भोसले राजघराण्यात दत्तक आले होते. त्यांचे सख्खे बंधू बापूराव कागलकर हे तानीबाई कागलकर या गोमंतक गायिकेचे यजमान होते. तानीबाईंना शास्त्रीय संगीताची तालीम देण्यासाठी, शाहू महाराजांनी अल्लादियाखाँ साहेबांना जयपूरहून कोल्हापूरास बोलावले

व वर्षासनावर, अंबाबाईच्या मंदिरात शुक्रवारी सेवा देण्यासाठी नेमणूक केली. अल्लादियाखाँ साहेबांनी जयपूर-अत्रौली घराण्याचा पाया घातला. तेही सुरश्री केसरबाई केरकरांना, गानतपस्विनी मोगूबाई व अन्य शिष्यांना तालीम देण्यासाठी मुंबईला बराच काळ असायचे. त्यांच्या मैफिलीही व्हायच्या व त्याकाळी त्यांचा मुलगा मंजेखाँ कोल्हापूरचे काम सांभाळायचे. तानीबाई पुढे गायिका म्हणून प्रसिद्ध झाल्या नाहीत, पण त्यांचे गायन खूपच चांगले होते. शाहूमहाराजांनी त्यांना जाहीर गाण्यास मना केले होते.

मुंबई शहर

बडोद्याच्या दरबारात अब्दुलकरीमखाँ साहेब लहान वयात कैराना हरियाना येथून आले होते. ते तिथे सरदार माने यांची गोवेकरीण स्त्री हिला तालीम द्यायचे. तिची मुलगी ताराबाई यांच्याबरोबर ते मुंबई येथे निघून आले व त्यांनी लग्न केले. तिथे त्यांचे पुत्र सुरेशबाबू माने व मुली हिराबाई बडोदेकर, सरस्वती राणे व एक मुलगी यांना त्यांनी तालीम दिली. ताराबाईंशी त्यांचे मतभेद झाले व ते वेगळे झाले. ते नंतर मिरज येथे जाऊन स्थायिक झाले. तिथे त्यांनी रामभाऊ कुंदगोळकर (सवाई गंधर्व) यांना शिकवले. सुरेशबाबू माने, कुंदगोळकर, करीमखाँचे बंधू वहीदखाँ यांनी किराना घराण्याचा पाया घातला.

मुंबई शहरात उपजीविकेसाठी अनेक गोवेकरणी आल्या होत्या. त्यांना शिकवायला या सर्व घराण्यातील गायक, सारंगिये इत्यादींनी मुंबईत मुक्काम केला. ग्वालियर घराण्याचे एक गायक अमानअली साहेबांनी इथे नव्या घराण्याचा पाया रचला. ते म्हणजे भेंडीबाजार घराणे. ही २०व्या शतकाच्या सुरुवातीची गोष्ट आहे. अजून 'गरती स्त्रियांना' संगीत गाण्याची मुभा नव्हती. या गोवेकरीण स्त्रियांनी गाणे शिकण्यासाठी अपार कष्ट घेतले. त्यावेळी नाटक मंडळी, कंपनीसारखी असायची. नाटके संगीत असायची व त्यातील पदांची तालीम करून घ्यायला अनेक गायक कंपनीने पदरी बाळगलेले असायचे. स्व. मोगुबाई कुर्डीकरांना गाणे शिकता यावे म्हणून त्यांची आई त्यांना घेऊन नाटक मंडळीत आल्या. एकदा सर्व स्त्रियाच असणाऱ्या नाटक मंडळीचा प्रयोग एका संस्थानात असताना, तिथल्या राजाने सुचवले की नाटकानंतर मोगाला इथेच ठेवून, मंडळीने पुढे जावे. कंपनीची मालकीण हुशार बाई होती. मोगुबाई लहान होत्या व त्यांना शेवटपर्यंत काम नव्हते. नाटक संपेपर्यंत, त्या बाईने गाडी करून त्यांना संस्थानाच्या हद्दीबाहेर पाठवून दिले.

हे सर्व व्हायचे कारण, शास्त्रीय संगीत राजेमहाराजे यांच्या दरबारी व श्रीमंत माणसांच्या दिवाणखान्यात व्हायचे. स्व. अंजनीबाई मालपेकर अतिशय सुंदर होत्या. त्यामुळे त्यांना अनेकदा अशा प्रसंगांना सामोरे जावे लागले व एकदा खिडकीतून उडी मारून पळ काढावा लागला होता. त्यानंतर त्यांनी मैफिली करणे बंद केले. काही शिष्यांना त्यांनी तयार केले. स्त्रियांना नकाराचा अधिकार असतो हेच मान्य नसणाऱ्या समाजात 'गाणारी व नाचणारी' या तर जणू कुणालाही 'उपलब्ध' असणाऱ्या गटात आहेत; अशीच बहुसंख्य पुरुषांची समजूत होती.

याच वेळी मुंबई शहरात व महाराष्ट्रात दोन महत्त्वाच्या घटना घडत होत्या. दादासाहेब फाळके यांनी १९१३मध्ये 'राजा हरिश्चंद्र' हा सिनेमा बनवून, सिनेमा उद्योगाची मुहूर्तमेढ रोवली. सुरुवातीच्या काळात, सिनेमात भूमिका करायला त्यांना कुठलीही स्त्री मिळेना. परंतु लवकरच अर्देशीर इराणी यांच्या 'आलमआरा' या बोलपटात झुबेदा या फातीमाबाई नावाच्या तवायफच्या मुलीने काम केले. त्याच वेळी जद्दनबाई सिनेमात काम करत होत्या व तवायफचा पेशा सोडून, त्यांनी सिनेमा कंपनी सुरू केली व चित्रपटाचे निर्माण करणे, दिग्दर्शन करणे व संगीत देणे अशा सर्व जबाबदाऱ्या सांभाळल्या. आग्र्याहून वहिदनबाई लेक निम्मीला घेऊन आल्या. हिंदी चित्रपटसृष्टीला अशा अनेक नायिका मिळाल्या. त्यांचे इथे शोषण होत नव्हते का? तर होत होते. कारण त्या अजूनही बऱ्याच अशिक्षित व आजूबाजूला तेच होताना पाहात होत्या. त्यांचे आर्थिक व्यवहार घरातील आई व भाऊच बघत होते. तरीही त्या जाहीर अवकाशात वावरत होत्या व खमक्या असल्यास व्यवहार स्वतःच्या ताब्यात घेण्याची शक्यता होती. मुंबईतील केनेडी ब्रिजजवळ एन.बी. कंपाऊंड येथे त्यांची संघटना व वस्ती होती व आजही आहे. बडे गुलामअलीखाँ, अमीरखाँसारखे मोठे कलावंतही, मुंबईत आले की तिथे राहायचे. राजकपूर व दिलीपकुमार गाणे व नृत्य बघण्यासाठी किंवा शबाना व स्मिता पाटीलसारख्या कलावंत, आपल्या भूमिकांचा अभ्यास करण्यासाठी तिथे गेल्याचा उल्लेख मिळतो.

दुसरी महत्त्वाची घटना म्हणजे पंडित व्ही.डी.पलुस्कर व डी.व्ही. पलुस्कर या बापलेकाच्या जोडीने संगीताला प्रतिष्ठा मिळवून देण्याच्या दृष्टीने, संगीताच्या शास्त्रात अनेक सुधारणा घडवून आणल्या. त्यांनी संगीताची स्वरलिपी तयार केली. संगीत शिकवण्यासाठी लाहोरला पहिले गंधर्व संगीत विद्यालय काढले. त्याचवेळी, ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या टीकेला

उत्तर देण्यासाठी, विष्णु नारायण भातखंडे यांनी बडोद्याचे श्रीमंत सयाजीराव व ग्वालियरचे श्रीमंत जिवाजीराव शिंदे यांच्या सक्रिय पाठिंब्याने, भारतातील अनेक गवय्यांना बोलावून, त्यांच्याशी चर्चा करून, हिंदुस्तानी शास्त्रीय संगीताचे प्रमाणीकरण केले व भातखंडे यांनी संगीताच्या सिद्धांतावर चार खंड प्रकाशित केले. पं. पलुस्कर व भातखंडे यांच्यात काही बाबतीत विवाद असले तरी, गंधर्व महाविद्यालयाने पुढे भातखंडे यांची स्वरलिपी व सिद्धांत स्वीकारले आहेत.

शेवटची महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे पलुस्करांनी आपल्या पहिल्या कॉन्फरन्समध्ये, तरुण हिराबाई बडोदेकर यांना बसून आपली कला पेश करायला सांगितले. तोपर्यंत स्त्रियांना आपले गाणे उभ्याने, अदा करत पेश करावे लागत असे. गंभीर राग आळवणे अशा स्थितीत नक्कीच अवघड जात असणार. या नंतरच्या स्त्री-गायिका बसून, हातात तंबोरा घेऊन, नृत्यांगनेसारख्या न नटता, आपली फक्त गायन कला पेश करू लागल्या. हिराबाईंचे फोटो पाहिल्यास त्या दोन खांद्यावर पदर घेऊन, हातात तंबोरा घेऊन, गंभीरपणे आपले गाणे पेश करताना दिसतात. गायनाच्या क्षेत्रात या काळानंतर मोठमोठ्या गायिका झाल्या. या सर्व प्रयत्नांमुळे, ‘चांगल्या’ घरातील स्त्रियांचा संगीत शिकण्याचा मार्ग मोकळा झाला. त्या गायिकांकडे संगीताचे विधिवत शिक्षण घेऊ लागल्या व मोठ्या गायिका म्हणून नावारूपालाही आल्या. उत्तम गायक किंवा गायिका होण्यासाठी गुरूची प्रत्यक्ष तालीम असणे याला आजही पर्याय नाही. संगीत शाळांमुळे उत्तम संगीत समजणाऱ्या कानसेन स्त्रियाही तयार झाल्या.

मुंबईत आलेल्या गोवा गायक समाजाच्या लोकांनी, एकत्र येऊन, गोमंतक मराठा समाजाची स्थापना केली. तिथे त्यांनी स्वतःच्या समाजाला, मुलांना शिकवा व मुलींना देवाला वाहू नका, असे आवाहन त्यांच्या *समाजसुधारक* या मासिकाद्वारे सतत केले. त्या मासिकात सगळ्या कथा शेवटी मुलीच्या लग्नावर संपतात. आजच्या काळात ते थोडेसे अनाठायी वाटते; पण लग्न केलेल्या स्त्रीलाच मान अशी काहीशी समाजाची समजूत असताना, हा आग्रह आपण समजून घेऊ शकतो. समाजात मुलग्यांना जर अजिबात शिक्षण मिळाले नसल्यास, साहजिकच ते आई किंवा बहिणींवर उपजीविकेसाठी अवलंबून असायचे. त्यामुळे मुलींना वाहू नका म्हटले, तरी कुटुंबाने जगायचे कसे? यासाठी त्यांनी लोकांना सांगितले की, तुम्हाला जमेल तसे रुपया, दोन रुपये समाजासाठी दान करा. त्यातून इच्छुक मुलांना

व मुलींना शिक्षणासाठी शिष्यवृत्त्या दिल्या जायच्या. त्या सगळ्यांची नावे *समाजसुधारक* मधून प्रसिद्ध झालेली आढळतात. शाळा यशस्वीपणे पास झालेल्यांची नावेही छापून त्यायोगे इतरांना प्रोत्साहित करण्याचे प्रयत्न केले गेले. त्यातून हा समाज आज सुशिक्षित झाला आहे व आता गोव्यातही मुलींना देवदासी बनवण्याचे प्रकार संपले आहेत. त्यामुळे मधल्या पिढीत संगीत न शिकता औपचारिक शिक्षणाकडे या समाजातील मुलींचा ओढा वाढला. आता परत तरुण मुले व मुली संगीत शिक्षणाकडे वळताना दिसत आहेत.

स्त्रियांच्या शोषणाचे विविध प्रकार असतात पण अमुक एका जातीत जन्म घेतला म्हणून स्त्रीने फक्त नाचणे-गाणे करावे व उपजीविकेसाठी इतर काहीही करणे शक्य नसावे, ही समाजरचना अन्यायकारक होती. त्यातून त्या समाजात जन्म घेणाऱ्या पुरुषांवरही अन्याय होत असेच. पुरुषप्रधान संस्कृती, काही पुरुषांच्याच सोयीची कशी असू शकते, त्याचे हे ढळढळीत उदाहरण आहे. सगळ्या शोषणाविरुद्ध लढताना ही लढाईही महत्त्वाचीच!

संदर्भ :

मराठी

१. कुलकर्णी, धोंडूताई (२०१४) : *सूर-संगत*, राजहंस प्रकाशन, पुणे.

२. तरीकेरे, रहमत (२०१४) : *अमीरबाई कर्नाटकी*, प्रशांत कुलकर्णी (अनु.), ग्रंथाली प्रकाशन, मुंबई.

३. पैगीणकर, राजाराम रंगाजी (१९६९) : *मी कोण*, गोमंतक छापखाना, गोवा.

४. भागवत, नीला (२०१२) : *शरदचंद्र आरोलकर: लेणे प्रतिभेचे*,लोकवाङ्मय गृह, मुंबई.

५. संपत, विक्रम (२०१२) : *गौहरजान म्हणतात मला*, सुजाता देशमुख (अनु.), राजहंस प्रकाशन, पुणे.

इंग्रजी

1. Bhagwat, Neela (1992) : *Krishnarao Shankar Pandit, A Doyen Of Khayal*, FOCUS BOOKS, Popular Prakashan Pvt. Ltd., Bombay.

2. Ganesh, Deepa (2013) : *A Life In Three Octaves*, *The Musical Journey Of Gangubai Hangal,* Three Essays Collective, Delhi.
3. Nevile, Pran (2009) : *Nautch Girls Of The Raj*, Penguin Books, USA.
4. Pradhan, Aneesh (2014) : *Hindustani Music in Colonial Bombay*, Three Essays collective, Delhi.
5. Tejaswini, Niranjana (2020) **:** *Musicophilia in Mumbai : performing subjects and the Metropolitan Unconscious.*
6. Trivedi, Madhu (2012) : *The Emergence of The Hindustani Tradition* : *Music, Dance and Drama in North India, 13th to 19th centuries*, Publisher Three Essays Collective, Delhi.
7. DasGupta, Amlan (2020) : 'women and Music.'
1. file:///C:/Users/Ashwini/Downloads/WomenandMusic-TheCaseofNorthIndia.pdf
2. (संकेतस्थळाला भेट १५ डिसेंबर २०२०)

DISCLAIMER

(*समाज सुधारक*चे अनेक अंक मुंबई मराठी ग्रंथसंग्रहालयात उपलब्ध आहेत.

याशिवाय श्री. वामनराव देशपांडे यांची अनेक पुस्तके बऱ्याच वर्षांपूर्वी वाचली होती. सध्या त्यांची सविस्तर माहिती देणे अशक्य वाटले. मुंबई विद्यापीठाच्या ग्रंथालयात ही पुस्तके आहेत. शिवाय श्री. कृ. द. दीक्षित यांच्या पुस्तकांतूनही बरीच माहिती मिळाली होती. ती पुस्तकेही मुंबई विद्यापीठाच्या ग्रंथालयात आहेत. श्रीमती मोगुबाई कुर्डीकर यांचे चरित्रही लायब्ररीत आहे. सध्याच्या काळात तिथे जाणे मला शक्य नव्हते. पण काही पुस्तके मिळवण्यात सुश्री नीला भागवत, श्री अमरेंद्र धनेश्वर व सुश्री स्मिता गांधी यांची मदत झाली. त्यांची मी आभारी आहे.)

संभाषित

योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी या नाट्यप्रयोगातून आणि नंतरच्या चर्चेतून उभे राहिलेले लिंगभेदी राजकारणाचे चर्चाविश्व

वंदना खरे

नाटककार व दिग्दर्शक

vandanakhare2014@gmail.com

स्त्रीवाद विशेषांक

१९९६ साली ईव्ह एन्सलर ह्या अमेरिकन लेखिकेने न्यूयॉर्कमध्ये *The Vagina Monologues* ह्या नाटकाचा पहिला प्रयोग केला. त्यानंतर जवळजवळ पंधरा वर्षांनी म्हणजेच २००९ साली मी ह्या नाटकाचे मराठीत रूपांतर (culturally relevant adaptation) केले आणि *योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी* या नावाने ते नाटक रंगमंचावर आणले. ज्याप्रमाणे मूळ नाटकाला अल्पावधीत प्रसिद्धी मिळाली आणि त्याच बरोबरीने भरपूर टीकाही सहन करावी लागली, जवळजवळ तसाच अनुभव माझ्या रूपांतरित नाटकाच्या बाबतीत आला! मी २००९ पासून २०१९ पर्यंत नाटकाचे एकूण २४० प्रयोग केले. या कालावधीत वेगवेगळ्या टप्प्यांवर मला आलेल्या विविध प्रकारच्या अनुभवांचे लिंगभावाच्या दृष्टिकोणातून माझे विश्लेषण मी इथे मांडणार आहे. या दहा वर्षांतील विविध प्रकारचे अनुभव मी २०१३पर्यंत ब्लॉगच्या रूपात लिहीत असे. (http://yoneechyamaneechyagujgoshti.blogspot.com) नंतर नाटकाचे प्रयोग काहीसे अनियमित होत गेले तसतसे हे अनुभव फक्त रोजनिशीपुरतेच राहू लागले आणि काही अनुभवांची नोंद बातम्या, मुलाखती आणि लेखांच्या रूपातदेखील झाली आहे. त्या सगळ्या दस्तऐवजांचा ह्या लिखाणाला संदर्भ आहे.

मुळात *The Vagina Monologues* असे काहीसे धक्कादायक नाव असलेल्या नाटकाचे रूपांतर करावे असे मला का वाटले? असा प्रश्न मला नेहमी विचारला जातो. या प्रश्नाचे उत्तर जितके महाराष्ट्रातल्या तत्कालीन सामाजिक परिस्थितीशी जोडलेले आहे तितकेच ते माझ्या वैयक्तिक पार्श्वभूमीशीदेखील जोडलेले आहे.

मी १९८६पासून *स्त्रीउवाच* ह्या स्त्रीवादी प्रकाशन गटाच्या माध्यमातून स्त्रीवादी चळवळीशी जोडलेली आहे. लैंगिकता, लिंगभाव आणि प्रसारमाध्यमे हे माझ्या आस्थेचे विषय आहेत. या विषयांशी निगडित अभ्यास, लेखन करण्यासोबत मी त्याविषयी विविध सामाजिक गटांसाठी प्रशिक्षणे घेत असे. जागतिकीकरण आणि खासगीकरणाच्या रेट्यामुळे या विषयांच्या संदर्भात समाजात अनेक सांस्कृतिक बदल झालेले मी अनुभवले होते. ह्या नाटकाचे प्रयोग करायच्या आधी मला लैंगिकतेच्या राजकारणाची नक्कीच स्पष्ट जाणीव होती. एकीकडे धंदेवाईक प्रसारमाध्यमे जास्तीत जास्त आक्रमकपणे लैंगिकतेच्या प्रतिमा मांडत होती आणि त्याचवेळी वैद्यकीय परिभाषा मात्र सावधगिरी आणि धोका याच दृष्टिकोणातून लैंगिकतेकडे पाहत होती. इंटरनेटच्या माध्यमातून भरपूर खरीखोटी माहिती सर्वांच्या बोटाच्या टोकाशी उपलब्ध होत असताना मुंबईसारख्या शहरातसुद्धा वयात येणाऱ्या बहुसंख्य मुलींना मासिक पाळीबद्दलही पुरेशी माहिती दिली जात नव्हती. अजूनही अनेक महिला नवऱ्याशी स्वत:च्या लैंगिक आवडीनिवडीबद्दल मोकळेपणाने बोलू शकत नाहीत. बसमध्ये मागच्या सीटवर बसलेला माणूस फटीतून बोटं खुपसून पुढच्या सीटवरच्या बाईच्या छातीला हात लावतो किंवा ढुंगणाला चिमटे काढतो तेव्हा मोठ्याने ओरडून त्याचा निषेध करायची तिची हिम्मत होत नाही. तरीही अनेक संस्था- संघटनांच्या कष्टामुळे किमान ह्या विषयावर ऐकून घ्यायला तरी लोकांचे कान तयार झाले आहेत, असे मला जाणवत होते. अशा विरोधाभासाने भरलेल्या सांस्कृतिक वातावरणात मला सुनील कर्णिक यांनी २००७ सालच्या *नवा माणूस* दिवाळी अंकात *The Vagina Monologues* ह्या नाटकाची ओळख करून देणारा लेख लिहायला सांगितले. त्या लेखाला प्रचंड प्रतिसाद मिळाला आणि मग मी ईव्ह एन्सलरच्या *V-day* संस्थेची औपचारिक परवानगी मिळवून नाटकाचे रूपांतर केले. त्या संस्थेच्या वेबसाइटवर माझे नाव सचिन परब ह्या *महाराष्ट्र टाइम्स*च्या पत्रकाराला दिसले आणि त्यांनी माझी छोटीशी मुलाखत घेऊन १४ फेब्रुवारीच्या विशेषांकात बातमी केली.

भल्यामोठ्या अक्षरात *व्ही फॉर व्हजायना* लिहिलेले ते पान अजूनही माझ्या डोळ्यासमोर आहे! एखाद्या मराठी वर्तमानपत्रात अशा पद्धतीने स्त्रियांच्या लैंगिकतेशी जोडलेला एक `निषिद्ध' शब्द झळकण्याची ती पहिलीच वेळ असावी! त्यावेळी तर नाटकाचं नावदेखील पक्कं ठरलं नव्हतं - *योनीसंवाद* असं किंचित गंभीर नाव त्या बातमीत आलं होतं!

कदाचित नाटकाचं असं नाव वाचून काही रंगकर्मी किंचित बिचकलेदेखील असावेत...! कारण अनेकांनी नाटकाच्या नावातून हा शब्द गाळून टाकायची मला सूचना केली होती; अशा शब्दामुळे प्रेक्षक नाटकाला येणारच नाहीत अशी भीतीदेखील घातली होती. पण एकतर *V-Day* संस्थेच्या अनुवादाच्या नियमांनुसार नाटकाच्या नावात हा शब्द असणं गरजेचं होतं आणि मुख्य म्हणजे माझा मराठी नाट्यरसिकांच्या विवेकबुद्धीवर भरवसा होता. नाटकाच्या नावातल्या एका शब्दाला घाबरून लोक नाटकापासून दूर पळतील, असं मला अजिबात वाटत नव्हतं! त्यामुळे मी नाटकाच्या नावातून हा शब्द मुळीच वगळला नाही. नाटकाच्या तालमीच्या दरम्यान मला *योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी* हे थोडं हलकंफुलकं नाव सुचलं! जसजशी पहिल्या प्रयोगाच्या दिशेने वाटचाल सुरू झाली तसतसा इंग्लिश आणि मराठी वृत्तपत्रांमधून त्याविषयीच्या बातम्या आणि मुलाखतींचा ओघ सुरू झाला आणि त्यात हेच लांबलचक नाव छापून येऊ लागलं! एकप्रकारे हळूहळू हे नाव सगळयांच्या अंगवळणी पडायला लागलं. त्यामुळे नंतर कोणी या शब्दाला आक्षेप घेतला नाही. पण ह्या नावावरून नाट्यवर्तुळात अनेक विनोद केले जात असल्याचं मात्र कानावर येत असे. एकदा माझ्या नाटकाच्या प्रयोगापूर्वी त्याच नाट्यगृहात आधीच्या सत्रातल्या प्रयोगातील मुली मेकअपरूममध्ये बोलत होत्या.

"आपल्यानंतर आता कुठलं नाटक आहे ग?"

" अग ते एक घाणेरड्या नावाचं नाटक आहे - ..च्या गुजगोष्टी!"

एकदा तर कुठल्याशा पुरस्कार सोहळयात निवेदकानं गमतीनं- *धोनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी* असे एका नवीन नाटकाचं नाव जाहीर केलं. अशा अनेक लहानसहान गमतीजमती घडत असत. सर्वसामान्य प्रेक्षकांनी या नाटकाचं मोकळया मनाने स्वागतही केलं. पण स्वत:ला लेखक, रंगकर्मी, विचारवंत इत्यादी म्हणवणाऱ्या लोकांनी मात्र नाटकावर अनेक गंभीर आक्षेपदेखील घेतले आणि नाटकाची बदनामी करायचाही प्रयत्न केला. त्यांना 'लैंगिकता' ह्या विषयाबद्दल जेवढा आक्षेप होता तेवढाच नाटक 'विनोदी' असण्याबद्दलही होता. सुरुवातीला जेव्हा हे नाटक अभिवाचनाच्या स्वरूपात मी करत होते तेव्हा नाटकाच्या प्रयोगानंतर प्रेक्षकांशी चर्चा केली जावी, असा आग्रह मी आयोजकांकडे धरत असे. जरी प्रयोगादरम्यान प्रेक्षक हशा आणि टाळया देत असले तरी चर्चेच्या वेळी मात्र लोक वेगळे मत मांडत. रत्नागिरीला एका प्रयोगानंतर खूप छान चर्चा झाली पण काही

दिवसांनी साधारण २५/३० महिलांची नावे असलेले एक धमकीवजा पत्र आले होते. त्या प्रयोगाच्या आयोजकांमध्ये दोन तट पडले आणि बरीच वादावादी झाल्याचे नंतर समजले. काहीजण म्हणत की लैंगिकता हा विषय काही अन्न, पाणी किंवा हवेचे प्रदूषण यांच्याइतका महत्त्वाचा नाही. म्हणून या विषयाबद्दल बोलायची सध्या तरी गरजच नाही! खरंतर लैंगिकतेशी जोडलेल्या कारणांवरून व्यक्ती- व्यक्तींमधले आणि निरनिराळ्या सामाजिक गटांमधले सत्तासंबंध घडत-बिघडत असतात. त्यामुळे तोही तितकाच महत्त्वाचा विषय आहे. शिवाय जर स्त्रियांच्या लैंगिकतेबद्दल बोलायचंच असेल तर अतिशय गंभीर सुरातच बोलायला हवं. अशीच तेव्हा बहुसंख्य लोकांची अपेक्षा होती. जरी लैंगिकतेशी संबंधित बोलणेदेखील सभ्य मानले जात नसले तरी लैंगिक अवयवांच्याबद्दल 'विनोद' करणारे (अपमानकारक बोलणारे) अनेक पुरुष आपल्या आजूबाजूला असतात. 'बाई' हा जरी विनोदासाठी लोकप्रिय विषय असला तरी बाईने विनोद करणंच काय पण चारचौघात मोकळेपणानं खळखळून हसणंदेखील समाजाला मान्य नसतं. स्त्रियांची लैंगिकता आणि विनोद यांचं नातं किती गुंतागुंतीचं असतं, ते मला *योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी*चे प्रयोग करताना ठळकपणे लक्षात येत गेलं.

मला वाटतं की व्यक्तीच्या खासगी अनुभवांना नाटकाच्या रूपाने सामाजिक परिमाण मिळते. खासगी आणि सार्वजनिक अशा दोन्ही जगांच्या सीमेवर नाटक उभे असते. नाटकाच्या निमित्ताने अमूर्त संकल्पनांना मूर्त रूप देता येते. प्रेक्षकांना बौद्धिक आणि भावनिक अशा दोन्ही पातळ्यांवर नाटक गुंतवून ठेवू शकते. म्हणूनच विविध संकल्पनांविषयी वादविवाद, चर्चा, संवाद घडायची शक्यता नाटकाच्या निमित्ताने तयार होते. मूळ नाटक लिहिताना ईव्हनेदेखील तिच्या मैत्रिणींशी केलेल्या वैयक्तिक अनुभवांच्या चर्चेतूनच सुरुवात केली होती. नंतर तिने २०० पेक्षा जास्त महिलांच्या मुलाखती घेतल्या. त्यातून हाती लागलेल्या कहाण्यांना नाटकाचे रूप दिले. इव्ह एन्सलरने द *व्हजायना मोनोलॉग्ज्*विषयीच्या एका लेखात असे म्हटले आहे की 'जर आपल्या कलेद्वारे सामाजिक परिवर्तन घडवून आणायचं असेल तर आपलं म्हणणं मजेदार पद्धतीनेच मांडलं पाहिजे. लोक आपले गंभीर राजकीय विचार ऐकून बदलत नसतात. उलट नाटकातल्या पात्रांचे एकमेकांशी होणारे गमतीदार वादविवाद ऐकल्यावर लोक बदलू शकतात.'

मी जेव्हा मूळ इंग्लिश संहिता वाचली तेव्हा हसवता हसवता विचार करायला लावण्याच्या शैलीच्या मी प्रेमात पडले. असा स्त्रीवादी विनोद

मी कुठल्याही नाटकात त्यापूर्वी बघितला नव्हता. विनोदाचा हा अनोखा प्रकार आपल्या प्रेक्षकांनाही हसवता-हसवता अंतर्मुख करेल याची मला खात्री होती. या नाटकातील विनोदात कोणाचा अपमान नाही किंवा लैंगिक क्रियांची वर्णनंदेखील नाहीत. पण सुरुवातीच्या काळात नाटक न पाहताच अनेकांनी त्यावर टीकेची झोड उठवली होती. त्याचं एक कारण म्हणजे स्वत:ला विनोदी लेखक, समीक्षक आणि पत्रकार समजणाऱ्या शिरीष कणेकरांनी फक्त १५ मिनिटं प्रयोग पाहून साप्ताहिक *लोकप्रभा*मध्ये त्यावर सव्वादोनहजार शब्दांचा लेख लिहिला होता. त्यामध्ये त्यांनी नाटकाला ओंगळ, किळसवाणे, रासवट, असंस्कृत अशी बरीच विशेषणे लावली होती. नाटकात 'योनी' या शब्दाच्या वेगवेगळ्या छटा दाखवणारे अनेक शब्द वेगवेगळ्या संदर्भात बोलले जातात त्यावर त्यांचा मुख्य आक्षेप दिसत होता. खरं तर मराठी साहित्यामध्ये लैंगिक संदर्भ असलेली भाषा काही नवीन नव्हती. भाऊ पाध्ये, नामदेव ढसाळ आणि इतरही कित्येक लेखकांनी अशी भाषा पूर्वीपासून वापरलेली आहे. पण एखाद्या बाईने अशी भाषा नि:संकोचपणे वापरणे हे मात्र त्यांना अजिबात आवडले नव्हते. नाटकात जणू काही नुसता शिव्यांचाच हैदोस आहे, अशा आविर्भावात त्यांनी तो दिशाभूल करणारा लेख लिहिला होता. हे नाटक अमेरिकेत गाजलं तरी त्याचं अंधानुकरण महाराष्ट्रात चालणार नाही, असं ह्या लेखातून खडसावलं होतं. मग अनेकजण नाटक पाहाण्याआधीच त्या लेखाचा संदर्भ देत त्यावेळच्या लोकप्रिय समाजमाध्यमावर (ऑर्कूट) मला ट्रोल करू लागले. त्यावेळी अगदी तोच प्रयोग पाहून मुकुंद कुळे आणि सुधीर रायकर ह्या दोघांनीही मराठीत आणि इंग्लिशमध्ये अतिशय सकारात्मक लेख लिहिले होते. जरी त्या लेखांचा कणेकरांच्या लेखाइतका गाजावाजा झाला नसला तरी लोकांनी तेही लेख वाचलेच असतील. शिवाय मीसुद्धा *लोकप्रभा*मध्येच लेख लिहून सगळ्या आक्षेपांना खोडून काढले होते. नाटकाच्या नावाला न बिचकता अनेक प्रेक्षक पुढच्या प्रयोगांना येत राहिले आणि त्याबद्दलच्या सकारात्मक प्रतिक्रिया वेगवेगळ्या ठिकाणी नोंदवत राहिले. आजवर महाराष्ट्रातल्या अनेक लहानमोठ्या शहरांमध्ये नाटकाचे २४० पेक्षा जास्त प्रयोग झाले आहेत. मराठी नाट्यरसिकांच्या विवेकबुद्धीवर माझा जो भरवसा होता, तो अगदी खरा ठरला आहे.

अर्थात, प्रत्येक प्रयोगात प्रेक्षक सारख्या प्रमाणात आणि ठरावीक ठिकाणीच हसतील, अशी काही खात्री देता येत नाही. पण प्रयोगाच्या

सुरुवातीला जी प्रस्तावना केली जाते त्या दरम्यान येणारा प्रेक्षकांचा प्रतिसाद ऐकून आजच्या प्रयोगात प्रेक्षक कुठे आणि किती हसतील याचा अंदाज मात्र नक्की करता येतो. नाटक सुरू करताना मी जेव्हा प्रेक्षकांना विचारते की आपल्यापैकी कितीजणांनी 'योनी' हा शब्द चारचौघात स्पष्टपणे उच्चारला आहे? तेव्हा साधारण दोनशे प्रेक्षकांपैकी जेमतेम तीन-चार हात वर केले जातात. बाकीचे लोक जागच्याजागी अवघडून जातात किंवा कसनुसं हसतात! यावेळी प्रेक्षकांमधले दिवे सुरू असल्याने मला त्यांचा अवघडलेपणा सहज दिसतो. पण त्यामुळे नाटकाच्या आस्वादामध्ये अडचण येऊ नये म्हणूनच प्रेक्षकांना 'योनी' हा शब्द म्हणायला लावूनच मी नाटकाची सुरुवात करते. या नाटकाच्या निमित्ताने मी किमान पन्नास हजार माणसांना तरी सार्वजनिक अवकाशात 'योनी' हा शब्द स्पष्टपणे उच्चारायला लावला आहे. बहुतेकजण आयुष्यात प्रथमच हा शब्द उच्चारत असतात. जेव्हा इतके प्रेक्षक एकावेळी एकासुरात हा शब्द उच्चारतात तेव्हा त्यात किती ऊर्जा असते ते पाहून आजच्या प्रयोगात कोणकोणत्या जागी किती प्रतिसाद मिळणार याचा मला अंदाज येतो.

स्त्रियांच्या लैंगिकतेला आपण सगळयांनीच मौनाच्या तटबंदीमध्ये बंदिस्त करून टाकलं आहे याची जाणीव पुढच्या प्रवेशातल्या गप्पांमधून व्हायला लागते. ह्या प्रवेशात तीन मैत्रिणी 'योनी'विषयीच्या विरोधाभासाविषयी आपापले अनुभव उलगडतात. या संदर्भाने वेगवेगळया

प्रदेशात 'योनी' ह्या अवयवासाठी वापरल्या जाणाऱ्या शब्दांचीही आपसात देवाणघेवाण केली जाते. जगातल्या सगळ्याच भाषांमध्ये शिव्या देताना रागारागाने स्त्रियांच्या लैंगिक अवयवांचा उल्लेख करायची पद्धत आहे. पण इथे भांडणाचा किंवा रागाचा कसलाच प्रसंग नसताना तिघीजणी अगदी सामान्य स्वरात हे शब्द उच्चारताना ऐकल्यावर प्रेक्षकांना हसू फुटायला लागतं. "आमच्या कोकणात तर योनीला फोदरी म्हणतात!" - या वाक्यावर हमखास हशा उसळतो. पुढच्याच प्रवेशात योनिरूपातल्या कामाक्षीदेवीची पूजा आणि मासिक पाळी आलेल्या बाईला मिळणारी अस्पृश्यतेची वागणूक अशा विरोधाभासाचे उल्लेख ऐकताना प्रेक्षक हसताहसता विचारातदेखील पडायला लागतात. नाटकातल्या पाचजणी कधी निवेदक बनून तर कधी एकमेकींच्या खोड्या काढत, गाणी म्हणत, दंगा करत वेगवेगळ्या गोष्टी सांगतात. या नाटकात एकचएक नायिका आणि तिच्या जिंकण्या- हरण्याची गोष्ट अशी रचना नाही. उलट प्रत्येक मोनोलॉग म्हणजे एकेका बाईची स्वतंत्र गोष्ट आहे आणि ती गोष्ट त्या बाईच्या दृष्टिकोणातून सांगितलेली आहे. कधी कोंकणी म्हातारी डेटिंगविषयीची आठवण सांगते, तर एखादी कामवालीबाई ठामपणाने योनीवरचे केस न काढण्याचा निर्णय बोलून दाखवते. एका प्रवेशात 'स्त्रियांना उत्कट लैंगिकसुख देण्याचं व्रत घेतलेली' गुरुमाता स्त्रियांच्या लैंगिक अभिव्यक्तीचं महत्त्व सांगते; तर कधी पोलिसांच्या अत्याचाराला बळी पडलेली खेडवळ बाई तिचे अनुभव सांगते. अनेक गोष्टींच्या अशा तुकड्यांतूनही आशयाचा एकसंधपणा जाणवत राहातो. कारण हे सगळे तुकडे मैत्रिणींच्या संवादांनी जोडलेले आहेत. ह्या गप्पांमधून स्त्रियांना उत्कट कामसुख देणाऱ्या अवयवांची माहिती समोर येते तर कधी समाजाच्या असंवेदनशीलतेवरचा राग व्यक्त होतो. एकदा तर सगळ्याजणी मिळून शिवीचा अर्थ बदलून टाकण्यासाठी पारंपरिक गाण्याचाही उपयोग करतात.

मूळ नाटकात *Cunt* नावाचा एक प्रवेश आहे. प्रत्येक भाषेत अशा शिव्या असतात. आपल्या देशात एखाद्याचा अपमान करण्यासाठी 'चुतीया' ह्या शिवीचा सर्रास वापर होतो. ही शिवी 'चूत' ह्या 'योनी'ला समानार्थी असलेल्या शब्दापासून बनलेली आहे. अशा शिव्या ऐकल्यावर किंवा सार्वजनिक ठिकाणी लिहिलेल्या दिसल्यावर बहुसंख्य महिलांना शरम वाटते. स्वत:च्या लैंगिकतेची स्त्रियांना लाज वाटली पाहिजे, अशी पुरुषप्रधान व्यवस्थेतली जी सक्ती आहे, त्याचेच ते प्रतिबिंब असते. पण जर महिलांनी ही सक्ती धुडकावून लावायची ठरवली तर अशा शिव्यांमधली ताकदच

हिरावून घेतली जाऊ शकते, असं या प्रवेशातून प्रॅक्टिकली दाखवून दिलेलं आहे. ‘चूत’ ह्या शब्दाला ‘कीस बाई कीस दोडका कीस’ ह्या पारंपरिक गाण्याच्या चालीवर खेळवत हा विद्रोह मांडला आहे. नाटकात जवळजवळ शेवटी येणाऱ्या या प्रवेशाला हशा आणि टाळयांचा प्रचंड प्रतिसाद मिळतो. कधीकधी तर प्रेक्षक उत्स्फूर्तपणे या गाण्यावर ताल धरतात आणि आमच्या बरोबरीने गायलाही लागतात. पण प्रत्येक प्रयोगात इतका जोरदार प्रतिसाद मिळेल अशी खात्री नसते. कारण दर प्रयोगात संहिता जरी एकच असली तरी कोणत्या पार्श्वभूमीचे प्रेक्षक कशा मूडमध्ये कोणाला सोबत घेऊन आलेले आहेत, याची गणितं प्रयोगागणिक बदलत असतात. एकदा पुण्यामध्ये लागोपाठ दोन दिवस प्रयोग होते. दुसऱ्या दिवशीचा प्रयोग संपल्यावर एक बाई बोलण्यासाठी थांबल्या होत्या. त्यांनी सांगितलं- “मी कालसुद्धा प्रयोगाला आले होते, पण काल सासूबाई माझ्यासोबत असल्यामुळे नीट हसता आलं नव्हतं. म्हणून मी मोकळेपणाने हसण्यासाठी आज पुन्हा आले!”

नाटकाच्या प्रत्येक प्रयोगात सादरकर्ते आणि प्रेक्षक दोघं मिळून आशयाच्या तीव्रतेची नवी निर्मिती करत असतात. माझ्या नाटकाच्या प्रेक्षकांमध्ये अनेकदा ७०% पुरुष असतात. अशा वेळी हशांमध्ये पुरुषांचा आवाज मोठा असतो. पण जेव्हा दुपारच्यावेळी लावलेल्या प्रयोगाला बहुसंख्य महिला असतात तेव्हा त्याही हशा आणि टाळयांनी प्रेक्षागृह दणाणून सोडतात. एकदा धारावीतल्या महिलांच्यासाठी एका संस्थेने खास प्रयोग ठेवला होता. त्या महिलांना तो प्रयोग प्रचंड आवडला आणि प्रयोगानंतर त्यांनी सर्व कलाकारांना मिठया मारल्या.

नाटकाला कधीकधी ‘रिपीट ऑडीयन्स’सुद्धा असतो. पहिल्यांदा एकट्याने नाटक पाहून गेल्यावर पुरुष पुन्हा एकदा बायकोला, मैत्रिणीला किंवा मित्रांना घेऊन येतात. असे प्रेक्षकही जास्त जोरदार आवाजात प्रतिसाद देतात, असं माझ्या लक्षात आलं आहे. एकदा एका वयस्कर महिलेची काही घरगुती कारणांमुळे मनस्थिती विषण्ण झाली होती - म्हणून त्या आवर्जून माझ्या नाटकाचा प्रयोग पाहायला आल्या आणि प्रसन्न मनःस्थिती घेऊन परत गेल्या - असे त्यांनी फेसबुकवरती पोस्ट लिहून मला कळवले होते. अनेक स्त्रियांनी आणि पुरुषांनी नाटक पाहिल्यावर फेसबुकवर त्याविषयी सकारात्मक लिखाण करून नाटक पाहाण्याचे आवाहन केले आहे. अनेक तरुण मुलींनीही वेगवेगळया मित्रमैत्रिणींबरोबर चारपाच वेळा हे नाटक पाहिलेलं आहे, असं मला भेटून आवर्जून सांगितलेलं आहे. अनेकजणी

नाटकाच्या प्रयोगानंतर आम्हा सगळ्या अभिनेत्रींच्या सोबत फोटो काढून तो फेसबुक, Instagram अशा माध्यमांतून सार्वजनिक करीत असत. त्याउलट काही महिलांनी मला असंही सांगितलं होतं की ह्या नाटकाला येण्यासाठी सोबत मिळाली नाही किंवा घरी नाटकाचे नाव सांगायला संकोच वाटला - म्हणून त्या नाटक पाहू शकल्या नाहीत.

काहीतरी चावट पाहायला मिळेल, अशी अपेक्षा घेऊन आलेल्या पुरुषांचा दृष्टिकोण, अपेक्षा प्रयोग पाहताना बदलतात. आतापर्यंत मी माझ्या पत्नीच्या लैंगिकतेकडे आणि स्वत:च्या लैंगिकतेकडेही गांभीर्यानं पाहिलं नव्हतं, ते या नाटकानं शिकवलं, बोलायचं धैर्य दिलं, असं अनेक पुरुषांनी मान्य केलं आहे आणि हेच नाटकाचं यश आहे.

लैंगिकतेच्या संदर्भात खेळकरपणे बोलताना आचरटपणा आणि अश्लीलता टाळणं, हे सादरकर्ते आणि प्रेक्षक ह्या दोघांच्यासाठी एक मोठं आव्हान असतं. प्रत्येक व्यक्तीच्या याबाबतच्या कल्पनांमध्ये थोडीफार तफावत असतेच. क्वचित एखाद्या प्रयोगात प्रेक्षक अपेक्षित ठिकाणी हसत नाहीत किंवा एखाद्या वाक्यावर अनपेक्षित हशा उसळतो. एकदा काही व्रात्य मुलांनी नाटकातल्या गंभीर प्रसंगांच्यावेळी विचित्र आवाज करून अडथळे आणायला सुरुवात केली - तेव्हा इतर प्रेक्षकांनीच त्यांना नाट्यगृहाच्या बाहेर हाकलून लावले होते! तसंच एकदा कल्याणचा प्रयोग पाहिल्यावर रवी लाखे यांनी फेसबुकवर असे लिहिले होते की - ‘प्रयोग पाहाताना सगळे पुरुष फिदीफिदी हसत होते आणि बायका माना खाली घालून बसल्या होत्या.’ त्यावर त्याच प्रयोगाला हजर असलेल्या एका प्रेक्षकाने त्यांचे म्हणणे तिथेच खोडून काढले होते! हे असे प्रसंग म्हणजे प्रेक्षक आणि सादरकर्ते यांच्या एकमेकांवरच्या विश्वासाची कसोटी असते असे मला वाटते. प्रत्येक प्रयोगाला मिळणारा वेगवेगळा प्रतिसाद सादरकर्त्यांनाही नवे भान देत असतो. *योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी* नाटकातल्या विनोदाने हास्यनिर्मिती करतानाच प्रेक्षकांसोबत आम्हा सादरकर्त्यांचेही सक्षमीकरण केले आहे आणि पुढच्या प्रयोगांना ऊर्जा पुरवली आहे!

समाजमाध्यमांच्या बरोबरीने इंग्लिश आणि मराठी वृत्तपत्रे आणि वृत्तवाहिन्यांनीदेखील माझ्या नाटकाला सकारात्मक प्रतिसाद दिला. IBN लोकमत वृत्तवाहिनीने २०१३ मध्ये नाटकाच्या १०० व्या प्रयोगानिमित्त — *न सांगितलेल्या गुजगोष्टी* या नावाचा तासाभराचा परिसंवाद घडवून आणला. त्यात नाटकातले सर्व कलाकार आणि महाराष्ट्रातल्या विविध शहरातल्या

प्रेक्षकांनी सहभाग घेतला होता. त्या कार्यक्रमाला त्यावर्षी लिंगभाव संवेदनशील कार्यक्रमाचे 'लाडली' पारितोषिक मिळाले होते. तो कार्यक्रम अनेकदा दाखवला गेला. पण ह्या कार्यक्रमात नाटकातील एका कलाकाराने लैंगिकतेविषयीचे विचार मोकळेपणाने व्यक्त केले होते. त्यांचा संदर्भ पुसून टाकून त्याची एक क्लिप 'अश्लील' म्हणून नंतर समाजमाध्यमावर प्रसारित केली गेली. अशा घटनांवर आपले काहीच नियंत्रण नसते तेव्हा फार हताश वाटते.

पुण्यात होणाऱ्या नेमक्या त्याच १००व्या प्रयोगासाठी *सकाळ* वृत्तपत्राने जाहिरात देण्याचे नाकारले होते. खरं तर त्यापूर्वी चार वर्षात अनेकदा ह्या नाटकाची जाहिरात *सकाळ*मध्ये छापली गेली होती. परंतु आता मात्र - "हा नाटकाचा विषय असूच शकत नाही, आम्हाला तुमच्याशी बोलायची इच्छा नाही!" असा एकूण सूर होता. शिवाय ही *सकाळ*ची पॉलिसीच आहे असेही जाहिरात विभागातून सांगितले जात होते. म्हणून मी संचालक मृणाल पवार यांच्याशी संपर्क केला. त्या नि:संदिग्धपणे म्हणाल्या की अशी *सकाळ*ची पॉलिसी मुळीच नाही आणि त्यांनी ओरिजिनल इंग्लिश नाटक पाहिलेले आहे व त्यांना त्यातील मांडणीची तसेच उद्देशाची कल्पना आहे. जाहिरात विभागाचा गैरसमज झाला असेल आणि त्या यात लक्ष घालतील असे आश्वासन दिले. त्यानंतर जाहिरात विभागप्रमुखांचा फोन आला. त्यांचे म्हणणे होते की *सकाळ*ने जाहिरात नाकारलेलीच नाही. फक्त तुमचा कार्यक्रम नाटक आहे हे आम्हाला पटत नाही म्हणून त्याला एंटरटेनमेंटचा ५० रुपये दर लागू करण्याऐवजी रुपये ७२५ असा कमर्शिअल दर आम्ही लावणार आहोत. ज्या नाटकाला चार वर्षांपासून कायमस्वरूपी सेन्सॉर सर्टिफिकेट आहे त्याला 'नाटक' म्हणायचे की नाही हे ठरवण्याची जी सांस्कृतिक दादागिरी *सकाळ*ने केली त्याबद्दल उद्याच्या प्रयोगात निषेध नोंदवावा, असा विचार मी पुण्याच्या सांस्कृतिक वर्तुळातील लोकांना कळवला. तेव्हा मात्र अतुल पेठे, राज काजी अशा लोकांनी प्रयत्न केले आणि अखेर नाटकाची जाहिरात *सकाळ*मध्ये झळकली. असाच काहीसा समांतर सेन्सॉरशिपचा अनुभव बोरीवलीतील ठाकरे नाट्यगृहाकडून आला. तेथे अनेक प्रयोग होऊन गेल्यानंतर अचानक व्यवस्थापनाकडून मला- आमच्या नाट्यगृहात प्रयोग करता येणार नाहीत अशी नोटिस पाठवण्यात आली. मी नाटयगृहाच्या कार्यवाहांना भेटले. सेन्सॉर बोर्डानं आम्हाला हे नाटक करण्यासाठी कायमस्वरूपी परवानगी दिल्याचं प्रमाणपत्र दाखवलं. नाटकात काही आक्षेपार्ह असल्यास तुम्ही आमच्या

निदर्शनास आणून द्या, असं सांगितलं. मात्र, नाटकाच्या प्रयोगाला परवानगी नाकारण्यात आली. या विरोधात मी फेसबुकवर लोकांना आवाहन केलं. या नाटकाचे प्रयोग या नाटयगृहात झाले असताना आता या नाटकाला परवानगी नाकारली जाणे योग्य आहे का, असा प्रश्न उपस्थित केला. पहिल्याच दिवशी मला १०० एक जणांनी आपली मतं कळवली. दिवसेंदिवस प्रतिक्रियांची संख्या वाढली. याची बातमी पहिल्यांदा *सकाळ* आणि नंतर *महाराष्ट्र टाइम्स, टाइम्स ऑफ इंडिया* आणि *हिंदुस्थान टाइम्स*ने बातमी प्रसिद्ध केली. ABP माझा वृत्तवाहिनीने परिसंवाद आयोजित केला. बंदी ताबडतोब उठली नाहीच, पण कालांतराने नाट्यगृहाला आपली भूमिका बदलावी लागली आणि नाटकाचा प्रयोग त्याच नाट्यगृहात झाला. पण नाटक चर्चेत आलं. माझ्या नाटकाला मिळणारा प्रेक्षक प्रतिसाद भरपूर वाढला होता.

Breaking stereotypes, now in Marathi

Purva Mehra
Mumbai, March 24

THE VAGINA Monologues, Eve Ensler's bible for a new generation of women, has been translated in 45 languages, the website boasts.

Make that 46. On April 4, Vandana Khare's impassioned Marathi translation will secure a spot in that extended list. Impelled by the boldness and relevance of the book that celebrates female sexuality, Khare, director of the youth fellowship programme at Pukar, an organisation aimed at generating global debate about urbanisation and globalisation, took on scripting a theatrical adaptation in Marathi.

"Translation was easy, but a cultural adaptation was the tricky part. I had to maintain the boldness but restrain it from bordering on vulgarity, given the constraints of Marathi culture," said Khare.

The feminist author is anxious about the response her adaptation will elicit. A prior reading for a select group of literary and theatre folk earned her praise and encouragement to stage her version.

"It's a bold move on Khare's part. The language is most likely to elicit reactions. Literature of protest in Marathi isn't a novel concept but women speaking that language is new," said Chaya Datta, professor of women's studies at the Tata Institute of Social Sciences.

Abundant references to the vagina, sex, love, masturbation and orgasms required Khare to expand her research to different parts of Maharashtra, such as Vidarbha and Pune. "I had a vague idea of the equivalent for vagina from graffiti in local trains. My research threw up words like *yoni, fundi* and *bhundi,* as synonyms. *Sheeshtikka* is the term for clitoris, but no one uses that so I've referred to it as *sukhacha* (pleasure) button. The book was intended to demystify and reclaim the word c**t," said the 45-year-old.

Rehearsals for *Yoneechya Maneechya Gujgoshtee* (sweet secrets of the mind of the vagina) have been stalled because of the reluctant cast.

"The play is simultaneously personal, universal and unique. It's a part of my personhood, but a lot of actresses have refused to act in the play. The current cast members are hesitant about the content and aesthetics. But it's an important piece and merits a wide audience, especially the middle classes," said Khare who is in talks with the BMC to host the performance for various communities in slums.

"With the elections round the bend, I am both curious and afraid of the reactions. I have known Maharashtrians to be progressive as far as theatre is concerned, but let's see," Khare said.

purva.mehra@hindustantimes.com

(For tickets, contact Vandana Khare on 9821520724. The play will be staged at the PL Deshpande Academy, Prabhadevi, on April 4)

"Translation was easy, but a cultural adaptation was the tricky part. I had to maintain the boldness but restrain it from bordering on vulgarity..."
—VANDANA KHARE, translator of *The Vagina Monologues* to Marathi

HT PHOTO

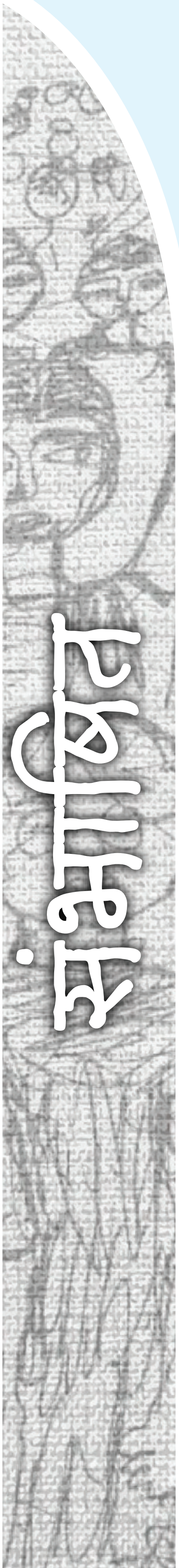
V-DAY

- V-Day is a global movement to stop violence against women and girls. V-Day promotes creative events to increase awareness, raise money and revitalise existing anti-violence organisations.
- The 'V' in V-Day stands for Victory, Valentine and Vagina.
- The period from February 14 till April is designated for V-Day campaigns.
- Eve Ensler, author of *The Vagina Monologues,* created V-Day.

त्यानंतर त्या *चार योनींची गोष्ट, पांढरपेशी वेश्या, एक चावट संध्याकाळ* अशा नावांचीही बरीच नाटके रंगभूमीवर येऊ लागली. वरुणकुमार नावाच्या निर्मात्याने तर *अशा या योनीच्या मनीच्या गुजगोष्टी* असे नाव घेऊन एक नाटक सुरू केले. मला जेव्हा ही जाहिरात दिसली तेव्हा मी सेन्सॉर बोर्डाकडे तक्रार केली पण त्यांनी जबाबदारी झटकली. मग मी हायकोर्टात धाव घेऊन मुंबईतील प्रयोगांच्या आधी त्यावर मनाई मिळवली. पुढच्या आठ दिवसांत या खटल्याचा संपूर्ण निकाल लागून माझ्या नाटकाच्या नावाशी साधर्म्य असलेल्या नावाने नाटक मंचित करण्यावर बंदी घातली गेली. ह्या वेळीही प्रसारमध्यमांनी भरपूर पाठिंबा दिला. पण ह्या कोर्टकचेरी करण्याच्या नादात वेळ आणि पैसा खर्च झाला. शिवाय मोठ्या प्रमाणात मनस्ताप

झाला. त्यावेळी एक प्रकारे स्त्रियांच्या लैंगिकतेशी संबंधित विषयावर नाटक करण्याची शिक्षा दिली जात आहे, अशी माझी भावना झाली होती. पण ती तात्पुरती होती.

जरी नाटकावर टीका झाली तरी अनेकांनी कौतुकही केलं, वेळोवेळी पाठिंबा दिला. मुख्यधारेतील माध्यमात आणि समाजमाध्यमात ज्या चर्चा झाल्या त्यामुळे या विषयाभोवतीची 'निषिद्धता' कमी व्हायला मदत झाली. गेल्या दहा वर्षांत प्रेक्षकांतील स्त्रियांची संख्या वाढली आहे. नाटकातील विविध जागी येणारा हशा आणि टाळ्यांचा प्रतिसाद वाढला आहे. तसेच सिनेमा आणि वेबसिरीजमधून होणारे लैंगिकतेचे चित्रणदेखील बदलले आहे. पण त्याचसोबत महिलांवरील हिंसेचे प्रमाण आणि तीव्रता देखील वाढली आहे. एका बाजूला स्त्रियांच्या लैंगिकतेविषयी जी मौनाची तटबंदी होती तिला नाटकाच्या साहाय्याने एक भगदाड पाडण्यात किमान मराठी शहरी मध्यमवर्गापुरते तरी यश मिळाले आहे, असे वाटते. तरीही लैंगिकतेच्या बाबतीत समाजात अजून बरीच सकारात्मकता निर्माण होण्याची गरज आहे, हे नक्की. माझ्या कुवतीनुसार एक छोटासा प्रयत्न मी केला एवढेच!



लोककलेचे सैद्धांतिक पेच आणि तमाशातील कलावंत स्त्रियांचे प्रश्न

श्यामल गरुड

साहाय्यक प्राध्यापक
मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ

भारतीय समाजजीवनात कुठला मानवी समूह कुठे उभा राहून आपला जीवनप्रवास करतोय, यावर त्या समूहाचे भारतीयत्व सिद्ध होत नाही, तर त्या मानवी समूहाच्या 'भारतीयत्वाची पायरी' ठरविण्याचे काम इथली 'जातिव्यवस्था' करते. मग त्या समूहातील लोक स्वतःची संस्कृती, कला, सामुदायिक आदर्शमूल्ये ठरवतात व त्या चौकटीत स्वत:ची प्रभुत्ववादी नवी संस्कृती निर्माण करतात. ही बेटाबेटांत अन् गोटागोटांतील वाढलेली मूल्यव्यवस्था अनेकदा अभिजनव्यवस्थेला नकार किंवा विरोध करीत स्वत:ची समांतर सामुदायिकता सिद्ध करत असते. जगभरात रुजलेली ही विषमता आपणास वंशभेद, जातिव्यवस्था आणि स्त्री-पुरुष असमानतेतून समोर आलेली दिसते. महाराष्ट्रात १९व्या शतकात याचा स्पष्ट उद्गार सर्वप्रथम महात्मा जोतीराव फुले यांनी आपल्या प्रबोधनकार्यातून केला. या संदर्भात म. फुले साहित्याचे अभ्यासक प्रा. प्रल्हाद लुलेकर म्हणतात-

"महात्मा जोतीराव फुले यांनी स्त्री, शूद्र, अतिशूद्र यांच्या शोषणाचे मूळ अज्ञानात आहे, त्यांना शिक्षण मिळाले पाहिजे, ही आग्रही भूमिका घेतली. नव्या संघर्षाचे भान दिले. त्यांच्या विचार आणि चळवळीमुळे धर्म, जात, वर्ण यातून आलेली विषम संस्कृती संपली पाहिजे. त्यासाठी धर्म आणि जातिव्यवस्थेची चिकित्सा अपरिहार्य आहे. त्यांनी ही चिकित्सा केली. आधुनिक भारतात प्रथम जात आणि धर्म यांची चिकित्सा म.जोतीराव फुले यांनी केली. मनुसमर्थकांच्या संस्कृतीचा निषेध करणारा आणि या संस्कृतीला नकार देणारा पहिला 'महात्मा' म्हणून जोतीराव फुले यांच्याकडे आद्यत्व जाते. सर्व शोषणाचा, शोषणाच्या पद्धतिशास्त्राचा, प्रस्थापित व्यवस्थेच्या भेदनीतीचा, त्यातून सर्व स्तरात रुजलेल्या विषमतेचा, जातिव्यवस्थेचा, वंशभेदाचा, पुरुषसत्ताक, पितृसत्ताकव्यवस्थेचा त्यांनी तीव्र निषेध केला, निषेधासह नकार दिला. त्याविरुद्ध विद्रोह केला." (लुलेकर २०१९ : ४७)

महात्मा फुले यांनी खऱ्या अर्थाने विषमतेच्या मुळावर घाव घालत आपल्या चळवळीचे स्वरूप स्पष्ट केले होते. फुले हे खऱ्या अर्थाने द्रष्ट्ये सुधारक होते. म. फुले यांच्याआधी गौतम बुद्ध, कबीर, पेरियार, शाहू महाराज यांच्यापासून ते डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्यापर्यंत मोठी परंपरा सांगता येते. म. फुले यांच्यानंतर हा लढा डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी अधिक नेटाने पुढे नेला व समस्त दलित समाजाला सन्मान मिळवून दिला. अर्थात धर्मचिकित्सा जगभरात वेळोवेळी झालेलीच आहे. या संदर्भात डॉ. उमेश बगाडे म्हणतात-

“जातिअंताच्या प्रामाणिक निष्ठेतून धर्म, समाज, संस्कृती, राजकारण यांच्या चिकित्सेची एक प्रणाली घडवली. बौद्धधर्माच्या प्रेरणेतून आलेली जातिचिकित्सा, व्हीकोची मिथकचिकित्सा, थॉमस पेनची धर्मचिकित्सेची पद्धत, ख्रिस्तीधर्माची हिंदुधर्मचिकित्सा आणि जातिव्यवस्थेच्या विरोधातून आलेल्या शोषण व वर्चस्व उलगडणारी भौतिक चिकित्सापद्धती या व अन्य जातिविरोधाला अनुकूल चिकित्सापद्धतींचा मेळ घालून जोतीरावांची चिकित्सापद्धती आकाराला आली होती. जातिअंतासाठी बांधील अशा चिकित्सेमुळे जोतीरावांच्या तत्त्वचिंतनाला समाजक्रांतीचे परिमाण प्राप्त झाले.” (तत्रैव.)

समाजक्रांतीच्या तत्वज्ञानातूनच बहुजनसंस्कृती आकाराला आली. अशी प्रा. लुलेकर यांनी आपल्या *‘बहुजनसंस्कृतीचे जनक : महात्मा जोतीराव फुले’* या पुस्तकात मांडणी केलेली आहे. या मांडणीत शूद्र अतिशूद्र आणि स्त्रियांच्या समानतेचा आग्रह आहे. ‘बहुजन’ ही संकल्पना खूप व्यापक अर्थाने आपल्या पुढ्यात येते. म. फुले यांनी एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभीच *कुळंबीण* अखंडात जातिनिहाय श्रमांचं वाटप कसं होतं हे सांगितलं. सदर अखंडात स्त्रीच्या भोवती जातिव्यवस्थेने अधिक बंधने कशी घातली, हे अधिक स्पष्टपणे समोर आलं. एकूणच भारतीय परिप्रेक्ष्यात स्त्रीच्या श्रमाची विभागणी इतक्या सैद्धांतिक पातळीवर सर्वप्रथम जोतीराव फुले यांनीच केली. या संदर्भात संध्या नरे-पवार लिहितात-

“दलित-बहुजन स्त्री ही व्यवस्थेच्या सर्वात तळाशी आहे. दलित-बहुजन कष्टकरी पुरुषाच्याही खाली तिचं स्थान आहे. ती सर्वाधिक दरिद्री आहे. इथे दारिद्र्य स्त्रीरूपात उभं आहे. दारिद्र्याचं स्त्रीकरण झालेलं आहे. अमेरिकेतल्या काळ्या स्त्रीवादी अभ्यासकांनी दारिद्र्याच्या स्त्रीकरणाविषयी (फेमिनायझेशन ऑफ पॉव्हर्टी) बोलताना त्यातल्या काळ्या स्त्रियांच्या बहुसंख्येकडे लक्ष वेधले होते. भारतासारख्या देशात महाराष्ट्रासारख्या राज्यात दारिद्र्याचं स्त्रीकरण होताना ते दलित बहुजन स्त्रीच्या रूपात होतं. कारण एकमेकांत गुंतलेल्या सगळ्या व्यवस्था हातात हात घालून तिच्यासमोर उभ्या असतात. पुरुषसत्ता, जातव्यवस्था, वर्गव्यवस्था, आधुनिक बाजारव्यवस्था या एकत्रितपणे तिचं दुय्यमत्व पर्यायाने तिचं दारिद्र्य अधोरेखित करतात. उच्चजातीय, उच्चवर्गीय स्त्रीला फक्त घरातल्या आणि घराबाहेरच्या पुरुषसत्तेला तोंड देत आपलं दुय्यमत्व नाकारायचं असतं. याउलट दलित, बहुजन स्त्रीच्या शोषणात पुरुषसत्तेबरोबरच जातिव्यवस्था

आणि वर्गव्यवस्थाही सामील असतात. तिचं शोषण हे असं तिहेरी असतं, आधुनिक गुंतागुंतीचं असतं. म्हणून तिचं दारिद्र्यही अधिक पेचांमध्ये अडकलेलं असतं.” (नरे -पवार २०१२ : ३०)

एकूण भारतीय समाजव्यवस्था विषमतामूलकच आहे. त्यात स्त्रीशक्तीला, पुनरुत्पादनाच्या व एकूणच समाजव्यवस्थेच्या उत्थानात तिच्या श्रमाला किती महत्त्व दिले जाते, हे नव्याने सांगण्याची गरज नाही. हे लिंगभेदाचे वास्तव स्त्रीवादी चर्चाविश्वात सातत्याने चर्चिले जाते. स्त्रियांचे एकूणच सार्वजनिक उत्पादनक्षेत्रात तिच्या श्रमाला मूल्य मिळावे व घरकाम करणारी, कचरा वेचणारी ते कुटुंबसंस्थेसाठी चार भिंतीत राबणाऱ्या स्त्रीच्या श्रमाचा विचार गांभीर्याने व्हावा, ही भूमिका स्त्रीवादी विचारविश्वात वारंवार घेतल्या गेली आहेच. पण या सगळ्या प्रश्नांमध्ये श्रमाला दर्जा देण्याची मागणी असली तरी हे सर्व श्रम आजही जातीच्या आधारावरच ठरविले जातात, हे नाकारून चालणार नाही. या संदर्भात संध्या नरे-पवार स्पष्टपणे मांडणी करतात-

“या देशात, राज्यात डोक्यावर पदर घेऊन चार भिंतीच्या आत कोणी वावरायचे, पदर कमरेला खोचून रानात, शेतात श्रम करत कोणी राबायचे आणि छातीवरचा पदर भिरकावत वरिष्ठ जातीयांचे आणि वर्गीयांचे मनोरंजन कोणत्या जातवर्गाच्या स्त्रीने करायचे, हे पूर्वापार ठरलेले आहे आणि आजही त्यात वरवरची रंगसफेदी वगळता फारसा बदल झालेला नाही. बहुजन स्त्रीची लैंगिकता आजही या जातवास्तवात करकचून बांधलेली आहे.” (भागवत २०१४ : ३९५)

महात्मा फुले यांनी *कुळंबीण* अखंडातून केलेली मांडणी ते संध्या नरे-पवार यांच्यापर्यंत होत असणाऱ्या मांडणीत स्त्रीच्या विशेषत: कष्टकरी स्त्रीच्या श्रमामागे तिची जातिव्यवस्था आजही काम करीत असते. मग देहविक्री करण्यास भाग पडणाऱ्या स्त्रिया या केवळ दलित, बहुजन, मागास समाजाच्या का असतात? घरकामासाठी दलित-बहुजन स्त्रियाच का दिसतात? कचरा वेचणाऱ्या, ऊसतोड कामगार ते घरासाठी राबणाऱ्या स्त्रिया या विशिष्ट जाती वर्गाच्याच का आहेत? या प्रश्नांची एकत्रित उत्तरे शोधण्यात भगिनीभावाची भरभक्कम चौकट कामी येतेच, पण या अभ्यासात तळागाळातील विशेषत: तमाशा कलावंत स्त्री मात्र कुठे उभी आहे, हा प्रश्न फारसा चर्चेत येतच नाही आणि आला तरी स्त्रीवादी अभ्यासपरिघात तो वेगळ्या चौकटीत टाकला जातो. उदाहरणार्थ, या उदरनिर्वाह करणाऱ्या स्त्रीला आपण ‘पुरुषसत्ताक

मानसिकतेला रिझवणारी, मनोरंजन करणारी स्त्री म्हणून तिची वर्गवारी करून टाकली. अर्थात, जातिव्यवस्था व पुरुषप्रधानता या दोन्ही व्यवस्था हातात हात घालून दलित, बहुजन व इतर मागास समाजातील स्त्रियांचे शोषण करतातच. यात दुमत नाहीच पण दलित बहुजन स्त्री कलावंतांनाच हे लेबल का लावले जाते? यात वैचारिक पातळीवर अनेक गुंते निर्माण झाले आहेत. या गुंतागुंतीच्या दमनयंत्रणेत गोपाळ गुरु म्हणतात त्याप्रमाणे 'विशिष्ट आणि वैश्विक यातील रणनीती पहिल्यांदा समजून घेणे गरजेचे आहे'. गोपाळ गुरू नोंदवितात-

"विशिष्ट आणि वैश्विक यांची व्याख्या व्यक्ती आणि समूहशक्तींच्या सामाजिक व आर्थिकरचनेतील एका विशिष्ट स्थानावर अवलंबून आहे. व्यक्ती/समूहांच्या सामाजिक रचनेतील भिन्न भिन्न स्थानानुसार या विशिष्ट व वैश्विक यांच्या व्याख्यांमध्येही बदल होतात. त्याचप्रमाणे विशिष्ट व वैश्विक हे दोन्हीही घटक (categories)आपोआप घडत जात नाहीत, तर समाजात प्रभुत्व गाजवणाऱ्या शक्ती आपापल्या हितसंबंधांनुसार हे घटक रचत असतात. (construct) सर्वसामान्यपणे मूलभूत विरोधावर आधारित असमान रचनेत विशिष्ट किंवा वैश्विक ठरविण्याची मक्तेदारी जवळपास म्होरक्या वर्गाकडे असते." (तत्रैव, पृ. १०९)

गोपाळ गुरू यांच्यामते आधुनिकतेत कर्तृत्व, गुणवत्ता, कौशल्य, कार्यक्षमतेच्या जोरावर मिळवता येते व ती एकप्रकारे व्यापक व वरवर सेक्युलरही भासते. आधुनिकतेच्या तत्त्वानुसार व्यक्ती ही विवेकवादी (Rational) बनते. यात व्यक्ती तिच्या आवडीनिवडीनुसार व्यवसायस्वातंत्र्य उपभोगू शकते. या सर्व गोष्टी घडत असतानाही मग जातीचा व पारंपरिक व्यवसायाचा पीळ का सुटत नाही? किंवा गोपाळ गुरू पुढे म्हणतात, 'डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या मते खेडे हे विशिष्टाचे प्रतीक आहे, तर शहर हे वैश्विकतेचे. खेडे गुलामीत डांबून ठेवते. ते अज्ञानाचे डबके आहे. म्हणून बाबासाहेब 'शहराकडे चला' अशी व्यापक भूमिका घेऊन लढले. याउलट गांधीजी यांनी विशिष्ट कसे वैश्विक आहे हे सांगितले. आता तर जागतिकीकरणाच्या रेट्यात पूर्वी जे वैश्विक होते तेच विशिष्ट होऊ पाहत आहे. 'ग्लोबल व्हिलेज' या संकल्पनेमुळे आता ही संकल्पना नव्याने वेगळ्या पद्धतीने जोर धरू लागली आहे. आता मोठमोठी शहरं विशिष्ट होऊ पाहत आहेत. त्याचबरोबर विविध ज्ञानशाखेतही सिद्धांताच्या पातळीवर विशिष्ट व वैश्विकतेतला फरक पुन्हा मोठ्या प्रमाणात आपणास विरोधाभासाकडे

ओढत नेत आहे. ज्ञानव्यवहारातील सांस्कृतिक राजकारण हे एवढे जटिल व क्लिष्ट होत आहे की, ते खालपर्यंत झिरपत जायला किती वेळ लागेल, हे सांगता येत नाही. याचाच विस्तार करीत गोपाळ गुरू पुढे नोंदवितात-

"सिद्धान्त किंवा सैद्धान्तिक भाषा कोणत्याही एका जातीची मक्तेदारी असत नाही किंवा सिद्धांत कोणत्याही एका जातीचा बटीक असू शकत नाही. पण व्यवहारात मात्र हे खरे नाही. वर म्हटल्याप्रमाणे भारतात सिद्धान्त ही एक विशिष्ट जातीची मक्तेदारी बनली आहे. हे दोन प्रक्रियांमधून घडले आहे. एक म्हणजे, काही व्यक्ती या जवळपास जन्माला येताना तोंडात सिद्धान्ताचा चमचा घेऊन येतात. अशांच्या लहानपणी त्यांचे पालक त्यांना सैद्धान्तिक भाषा व संकल्पनांचे बाळकडू या चमच्यातून पाजतात. हे जरी अतिशयोक्त असेल, तरी हे काही प्रमाणात खरे आहे. परंतु अनुभवजन्य संशोधनापासून सैद्धान्तिक संशोधनापर्यंत जाण्याचा किंवा विशिष्टापासून वैश्विकतेपर्यंत जाण्याचा हा मार्ग खडतर आहे. या मार्गातून जाताना एका द्वंद्वातून जावे लागते. संशोधनातील व्यक्तीची आवडनिवड ही या द्वंद्वामुळे ठरत असते. हे द्वंद्व गरज (Necessity) व स्वातंत्र्य (Freedom) यातील द्वंद्व आहे. काही जहाल विचारवंतांचे असे म्हणणे आहे की, सिद्धान्ताची निर्मिती करणे, हे स्वातंत्र्याच्या प्रांतातील प्रकरण आहे. म्हणजे ज्या कुणाला सवड आहे, स्वातंत्र्य आहे, अशांनाच अमूर्त भाषेत चिंतन करता येते. सिद्धान्तन करता येते. सिद्धान्ताची 'ॲक्टिविटी' ही म्हणून सांस्कृतिकदृष्ट्या सापेक्ष आहे. कोणत्याही जातिसमूहातील व्यक्तीला सवड असल्यास 'सिद्धान्तन' करता येते. पण जो गरजेत अडकलेला आहे, परिस्थितीने गांजलेला आहे, त्याला सवड मिळत नाही, तो अनुभवाधिष्ठित (empirical) संशोधन करू शकतो. सैद्धान्तिक नव्हे, पण जातीच्या भाषेत बोलायचे तर, गरजेत कोण अडकलेले आहेत? दलित-बहुजनच. स्वातंत्र्य कोण उपभोगतात? तर ज्यांच्याकडे पिढ्यान् पिढ्या (cumulative) चालत आलेली संपत्ती आहे. दलित-बहुजनांत पिढ्यान् पिढ्या चालत आलेले आहे ते दारिद्र्य व कंगाल जीवन. पर्यायाने दलित-बहुजन, प्रसिद्ध विचारवंत रोनाल्ड डॉश्कीन म्हणतो त्याप्रमाणे, Unchosen circumstance मुळे अनुभवाधिष्ठित म्हणजे विशिष्ट क्षेत्राकडे संशोधनासाठी वळतात." (तत्रैव, पृ. ११८-११९)

विविध ज्ञानशास्त्राच्या प्रांतात वैश्विक भाषेची, म्हणजेच ऑक्सफर्ड इंग्रजी बोलू शकणारे, स्वत:भोवती तटबंदी करून त्यांची भाषाच गेटकीपिंगचे काम करते. दुसरे म्हणजे सैद्धान्तिक भाषेचं महत्त्व वारंवार सांगणारे, हीच

तांत्रिक भाषा कशी महत्त्वाची आहे, हे ठासून सांगतात आणि जर बहुजनांना ही भाषा अवगत झाली तर अभिजनांकडून लगेच उद्गार (उसासे) निघतात. 'आजकाल कोणीही सोम्यागोम्या ग्रामशीला वेठीस धरतो'. गोपाळ गुरू अत्यंत बारकाईने ज्ञानशास्त्राच्या प्रांतातली मक्तेदारी सांगतात. ते म्हणतात, 'तात्त्विक भाषेचे, विचारांचे लोकशाहीकरण झालेले या ठेकेदारांना आवडत नाही' तर दुसऱ्या बाजूस 'स्त्रीवादी भूमिकेतून स्त्रियांचे अनुभव व त्याचे सिद्धान्तन होणे गरजेचे आहे', असे स्त्रीवादी विचार नमूद करतात. त्याचबरोबर अस्मितांचे सांस्कृतिक राजकारण १९७०-१९८० च्या दशकात विविध सामाजिक गटांनी आपल्या अनुभवाधिष्ठित जगण्यातून नोंदविले आहे. या पार्श्वभूमीवर या अनुभवांना सिद्धांतामध्ये बसविण्यासाठी विविध पेच उभे राहत आहेत. ही भूमिकाही त्याला लागूनच पुढे येत आहे. यासंदर्भात वंदना भागवत लिहितात-

"आज अनुभवांचे सिद्धान्तन समग्रतेकडे न्यायचे कसे, हा पेच उभा राहिला आहे. स्त्रीवादासमोरही आव्हाने आहेत. स्त्रियांचे अनुभव आहे त्या व्यवस्थेअंतर्गतच पाहायचे की व्यवस्था बदलणारे म्हणून पाहायचे? त्या अनुभवांना सिद्धान्तनाची जोड देण्याची गरज असते का? विशिष्ट अनुभवाला समग्रतेचे परिमाण असते का? देता येते का? की समग्रतेचे सिद्धान्तन केवळ संकल्पनात्मकच असते? असावे लागते? तरच ते समग्रता कवेत घेऊ शकते? अनुभवांना स्वत:ला काही म्हणायचे असते आणि त्यातूनच समस्यांना उत्तरे मिळू शकतात की अनुभव म्हणजे केवळ सिद्धान्तनासाठी उपलब्ध नमुने असतात? ते सैद्धान्तिक चौकटीत बसवता आले तर उचलले जातात, अन्यथा अवैध आणि मनोभंगाचे नमूने म्हणून बाजूला टाकून दिले जातात? विशिष्ट अनुभव संपूर्ण सामाजिक परिस्थितीचा परिणाम म्हणून सामाजिक मनात केव्हा झिरपतात? तसे ते झिरपले तरच परिवर्तनाच्या शक्यता निर्माण होतात. ही जबाबदारी सिद्धान्तन उचलू शकते का?" (तत्रैव, पृ. २२)

एखाद्या ज्ञानशाखेच्या परिघात उभे राहून जेव्हा एखाद्या परिघाबाहेरच्या विषयाला कवेत घेऊ पाहतो, तेव्हा अनेक सामाजिक मिथकांचे व अभ्यासाच्या गरजेतून गांभीर्याने निर्माण झालेल्या सिद्धान्ताचे पुनर्वाचन, अर्थनिर्णयन करणे खूप गरजेचे होऊन जाते. तमाशातील स्त्रीप्रश्नांकडे बघतांना मी जातवास्तवाचे भान जसे डोळ्यासमोर ठेवले तसेच भान स्त्रीकेंद्री चळवळी व विविध ज्ञानशाखांच्या सैद्धान्तिक भूमिकेकडे ठेवले. कारण मी विद्यापीठीय अवकाशात उभी राहून या प्रश्नांना समजून घेत होते.

मला तमाशातील स्त्रीप्रश्नांचे गांभीर्य आणि अभ्यासशाखांच्या वेगवेगळ्या फांद्यांवर चाललेल्या चर्चाविश्वाची घुसळण मोठी गुंतागुंतीची वाटली, म्हणून लेखाच्या सुरुवातीलाच दीर्घ चर्चा करणे गरजेची वाटली. ज्ञानशाखेतील ही बौद्धिक दमछाक करणारी प्रक्रिया अनेक अंगांनी तपासून बघितल्याशिवाय पुढे जाणे शक्यच नव्हते.

मी गेल्या पाच-सहा वर्षांच्या भटकंतीत महाराष्ट्रातील तमाशा कलावंतांचा चरित्रात्मक इतिहास गोळा करते आहे. तशी मी लोककलेची अभ्यासक नाही, केवळ चाहती. २०१६ साली दै. *पुण्यनगरी* या वर्तमानपत्रात मी वर्षभर *कनातीच्या मागे* हे सदर लिहिले. त्यापूर्वी कलावंतांची आत्मचरित्रे-चरित्रे वाचत होते. पीएच.डी. संशोधनाचा विषय आत्मचरित्रेच असल्याने यातील अक्षरओळख नसणाऱ्या कलावंतांच्या चरित्रात्मक नोंदी लोककलेच्या इतिहासात करता येतील का, या प्रश्नापासून सुरू झालेली माझी भटकंती मला महाराष्ट्राच्या कानाकोपऱ्यात घेऊन गेली आणि सुरुवातीला केवळ नोंदी करायला निघालेली मी कलावंतांच्या अनेक प्रश्नांत गुरफटत गेले. याच काळात तमाशातील जवळपास तीनशे वर्षांच्या मुस्लीम कलावंतांच्या नोंदी मला गवसत गेल्या. बाबरी मशीद पाडल्यानंतर या देशात जो काही सांस्कृतिक झगडा तीव्र करण्यात इथली राजकीय यंत्रणा यशस्वी झाली; त्याचा दूरगामी परिणाम अनेक गोष्टींवर झाला तसा तो महाराष्ट्रातील अस्सल लोककला तमाशावरही झाला. आज तमाशातील मुस्लीम कलावंतांची शेवटची पिढी काम करीत आहे. जुने कलावंत आवर्जून सांगतात, ‘तमाशात आता पूर्वीसारखे मुस्लीम कलावंत येणार नाहीत; आमची पिढी ही शेवटचीच.’ ज्या तमाशात मुस्लीम कलावंतांनी दलित-बहुजन कलावंतांसोबत या लोककलेचा अबीर-बुक्का माथाभर ल्यायला, जवळपास तीनशे वर्षांपेक्षा जास्त तमाशाचा संदल खांदाभर नाचवला, त्या समाजातील शेवटची पिढी नामशेष होण्याच्या मार्गावर असताना कुठलाही अभ्यासक अस्वस्थ होणे स्वाभाविकच आहे. त्यातूनच या पाच वर्षात मुस्लीम कलावंतांच्या थोड्याबहुत चरित्रात्मक नोंदी हाती लागल्या आहेत.

याच पार्श्वभूमीवर काम करीत असताना तमाशातील कलावंत स्त्रियांचे प्रश्न खूप जवळून बघता आले आहेत. त्यातील ठळक प्रश्न पुढीलप्रमाणे-

१. तमाशातील स्त्री-श्रमाची विभागणी जातीच्या आधारावरच अधोरेखित होते. त्या स्त्रीचं ‘कलावंत असणं’ हे मापदंड दुसऱ्या पायरीवर उभं असतं.

२. तमाशातील स्त्री पुरुषसत्ता, जातव्यवस्था, वर्गव्यवस्था व बाजारकेंद्री अर्थव्यवस्थेच्या पायाखाली भरडली जाते. दलित-बहुजन व मागास जातीतील स्त्रियांच्या वाट्याला येणारं हे तिहेरी शोषण तमाशातील कलावंत स्त्रीलाही भोगावे लागते.

३. तमाशात स्त्री कलावंत जेव्हा लग्नाशिवाय 'कलावंत पत्नी' या नात्याने पुरुष कलावंतासोबत राहते तेव्हा तिच्या उतारवयात तिला प्रचंड अस्थिरता व एकटेपणाचा सामना करावा लागतो. ऐन तारुण्यात गावोगावी भटकंती दरम्यान सहमतीने वर्षानुवर्षे एकत्रितपणे कलावंत पती-पत्नी म्हणून राहणारी, मुलांना जन्म देत कलेसोबतच स्वत:चा संसार फुलविणारी अशी असंख्य जोडपी दिसतात. पण यात पुरुष कलावंतांची आपल्या समाजातील, लग्न लावलेली पत्नी घरी असते. इकडे पुरुष आपल्या कलावंत पत्नीच्या सोबत राहतो, मुलं जन्माला घालतो. कलावंत पत्नीचा पैसा वापरतो, वेळ पडल्यास तिचा पैसा आपल्या घरीही देतो. पण या नात्याला जेव्हा त्या कलावंतातला 'पुरुष' पूर्णविराम देतो, तेव्हा त्या कलावंत स्त्रीच्या पदरी नंतर त्याच्यापासून झालेली मुले व एकटेपण एवढंच शिल्लक उरतं. गेल्या वीसेक वर्षांपासून कलावंत मुली आता 'कलावंत पत्नी' म्हणून राहण्यापेक्षा लग्नासाठीच आग्रह धरतात. पण पूर्वी यशस्वी फडमालकांसोबत 'कलावंत पत्नी' असण्याची प्रथा सर्रास होती. आजही महाराष्ट्रातील अनेक 'कलावंत पत्नी' आपलं वार्धक्य मोठ्या वाईट परिस्थितीत घालवत आहेत, हे मी प्रत्यक्ष डोळ्यांनी बघितले आहे.

४. महाराष्ट्रात असंघटित कामगार म्हणून घरकाम करणाऱ्या, कचरा वेचणाऱ्या ते देहविक्री करणाऱ्या स्त्रियांपर्यंतचा संघटनात्मक पातळीवर विचार केला गेला. पण तमाशातील स्त्रिया व त्यांच्या प्रश्नांना संघटनात्मक किंवा स्त्रीअभ्यास केंद्रांच्या परिघात फारसा गांभीर्याने विचार करण्यात आलेला नाही, असे आढळून येते.

५. तमाशातील स्त्री कलावंतांना अर्धवट ज्ञानाच्या आधारे एक 'उपभोग्य' वस्तू असल्यासारखी भावना समाजात रुजविण्यात आलेली आहे. दुर्दैवाने हा संसर्ग गावपातळीवर झालेला नसून तथाकथित अभिजन मध्यवर्गीय मेंदूत झालेला आहे. त्यामुळे

देहविक्री करणारी स्त्री आणि तमाशातील स्त्री या जणू उपभोग्य वस्तू आहेत व त्या दोन्ही स्त्रियांचे प्रश्न एकत्रितपणे एकाच चष्म्यातून बघण्याचं अज्ञान खूप वेदना देणारं आहे.

६. संगीतबारी व तमाशा या लोककलेतील स्त्रिया ह्या पूर्णत: भिन्न आहेत. संगीतबारी किंवा कलाकेंद्रांवर खाजगी बैठकांमध्ये चाललेले लावणीचे कार्यक्रम हे लोककलेचे संवर्धन म्हणून होत नाहीत तर या कलाकेंद्रातला 'चंगळवाद' आता लपून राहिलेला नाही. पण ग्रामीण भागात तमाशा या लोककलेला जत्रा-यात्रा किंवा बाजाराच्या ठिकाणी आजही तेवढीच मागणी आहे. गावगाड्यातला माणूस मातीवर बसून ही अस्सल कला बघतो. यात कुठलाही प्रेक्षक तमाशातील स्त्री कलावंतांच्या राहुटीपर्यंत पोहचू शकत नाही. तमाशा रोज नव्या नव्या गावी फिरत असतो. मग तमाशातील 'स्त्री'वर अर्धवट माहितीच्या आधारे लैंगिक पातळीवरचे ताशेरे का ओढले जातात? जी स्त्री कलेच्या माध्यमातून सहज दिसते म्हणून ती सहज 'उपलब्ध' होते का? खालच्या ठरवल्या गेलेल्या जातीतल्या कलावंत स्त्रीच्या लैंगिकतेच्या बाबत हा मानसिक रोगट दृष्टिकोन जातव्यवस्थेतूनच आलेला आहे.

७. तमाशातील स्त्री कलावंत दलित-बहुजन-मागास घटकातली असल्याने तिच्या नैतिकतेवर जातीच्या आधारे सहज प्रश्न उपस्थित केले जातात. त्याचबरोबर तिचं कलावंत असणं, हेही धोक्यात येतं किंवा ते स्वीकारलं जात नाही. कारण स्त्रीवादाच्या चर्चाविश्वात ती पुरुषसत्ताकव्यवस्थेच्या मनोरंजनाचं माध्यम म्हणून वापरली जात आहे. हे तिचं 'वस्तूपण' स्त्रीवादी चर्चाविश्व अधोरेखित करतं. पण तमाशात कित्येक मुली या कलेच्या ओढीनेही आलेल्या आहेत. मग त्या स्त्रीने कलेसाठी घेतलेलं स्वातंत्र्य स्वीकारायचे की नाही? एकीकडे देहविक्री करणाऱ्या स्त्रियांचे 'सेक्स वर्कर' म्हणून तिच्या श्रमस्वातंत्र्याचे मूल्य मान्य करायचे, त्यांची मुलं सांभाळण्यासाठी रात्रीचे होस्टेल चालवायचे, त्या कुठल्या मागास जातीतल्या आहेत किंवा अशाच मागास जातीतल्या स्त्रिया या व्यवसायात का ढकलल्या जातात? याचा सारासार विचार न करता त्यांच्या

संदर्भातली संवेदना दाखवली जाते, अर्थात ती योग्यही आहे, पण लोककलेतल्या स्त्रियांच्या बाबतीतला अनादर कमालीचा द्वेषमूलक आहे.

८. महाराष्ट्रातील तमाशा या अस्सल लोककलेतील लावणी, बतावणी, पोवाडे व सोंगाडपण टी.व्ही. व इतर मनोरंजन माध्यमात सहज उचललं जातं. त्याचबरोबर उच्च जातीतल्या कलावंत मुली तर चित्रपट, टी.व्ही., रियॅलीटी शो, पुरस्कार समारंभ व इतर ठिकाणी मूळ तमाशात जेवढं अंगप्रदर्शन होत नाही, त्यापेक्षा जास्त अंगप्रदर्शन करीत झक्कास लावणी नृत्य करतात. पण इथे ना त्यांची कला धोक्यात येत ना जात धोक्यात येत. ही 'कल्चरल शिफ्टींग' इतकी 'स्मूथली' कशी होते? कारण इथे आपण त्यांना कलावंत म्हणून स्वीकारलेलं असतं आणि जन्मासोबतच त्यांच्या कलेची प्रतिष्ठा 'आरक्षित' झालेली असते. हे सत्य कोणीच नाकारू शकणार नाही.

९. अभिजनांच्या कला म्हणजेच शास्त्रीय गायन, नृत्य व इतर कलांना समाजमान्यतेची गरज भासत नाही. या मातीत कुठली कला कुठे उभी राहून सादर केली जाते. त्यावर त्या कलेची आणि कलावंतांची प्रतिष्ठा मोजण्याची फुटपट्टी आपल्याकडे तयार असते. पण भारतीय परिप्रेक्ष्यात सर्वच लोककला या गावगाड्यात, गरीब कलावंतांच्या अत्यल्प साधनांवर उभ्या राहिल्या आहेत आणि त्याच कला मौखिक पातळीवर या मातीतला अस्सल बाज घेऊन टिकल्या आहेत. या कलांना कधीच उचलेगिरीची गरज भासली नाही. किंबहुना या अशिक्षित कलावंतांनी आपल्या कलेचं 'शास्त्र' नोंदवून न ठेवल्याने अभिजन कलांनी त्यातून अनेकदा 'उचलेगिरी' केल्याची अनेक उदाहरणं समोर आली आहेत. उदाहरणार्थ, 'नेसली पितांबरी जरी गं, जरतारी लालसाडी' या लावणीच्या चालीवर *संगीत सौभद्र* नाटकातील 'वद जावू कुणाला शरण, करील जो हरण संकटाचे' हे नाट्यगीत बेतलेले आहे. अजून अशी बरीच उदाहरणं आहेत. त्यावर मोठं संशोधन होऊ शकतं.

१०. तमाशा सादरीकरण, स्वरूप आणि परंपरा या अनुषंगाने लोकसाहित्यात विपुल प्रमाणात लेखन झाले आहे. पण

> तमाशातील कलावंतांच्या चरित्रात्मक नोंदी खूपच कमी झाल्या आहेत. पण ज्याही नोंदी झाल्यात त्या फडमालक-फडमालकीण यांच्याच झाल्या आहेत. तमाशातील गायक, वादक, सोंगाडे, पार्टीकाम (व्हीलन) करणारे व उत्तम सरदार, वगलेखक, तमाशातील पडदे-गेट, गाड्या रंगविणारे चित्रकार, मोठ्या तमाशाचा सव्वाशे लोकांचा तामझाम सांभाळणारे अत्यंत हुशार व्यवस्थापक, आयुष्याची ५०-६० वर्षे तमाशाच्या गाड्या चालविणारे चालक, तमाशाला अर्थसाह्य पुरविणारे वितरक या सर्वांच्या असंख्य कहाण्या व त्यांच्या आख्यायिका आजही खेड्यापाड्यात फिरताना कानी पडतात. पण तमाशातील या महत्त्वाच्या घटकांच्या नोंदी कुठेही झालेल्या नाहीत. तमाशातील सुवर्णकाळातील असंख्य चरित्रात्मक सावल्या कायमच्या पडद्याआड गेल्या आहेत.

आज महाराष्ट्रात मोठे तंबूच्या तमाशाचे जवळपास नऊ फड आणि झाडाखालचे तमाशे ज्याला शासनाने ‘हंगामी फड’ म्हटले आहे, या हंगामी फडांची संख्या सव्वाशे ते दीडशेच्या घरात आहे. मोठ्या तंबूच्या फडात सव्वाशे लोकं, ७-८ मोठ्या गाड्या, २ लक्झरी बस, २ ट्रक, जनरेटरची गाडी, प्रचाराची गाडी, मालकाची गाडी इत्यादी असतात. हंगामी तमाशाकडेही दोन-तीन मोठ्या गाड्या ठेवाव्या लागतात. कारण त्यांच्याकडेही किमान ४०-५० लोकांचा लवाजमा असतो. हा लोककलेचा गाडा आजही तेवढ्याच प्रेमाने आणि नेटाने ओढला जात आहे. या लोककलेच्या परंपरेचा अभ्यासही विविध कंगोऱ्यातून होत आहे. पण तमाशातील ‘स्त्री’भोवती रोखलेल्या नजरा या जात-वर्ण-वर्चस्ववादाच्या सांस्कृतिक राजकारणाचाच एक भाग आहे. हे समजून घ्यावेच लागेल. त्यात या कलावंत स्त्रियांचे प्रश्न समजून घेताना अनुभवाधिष्ठित गोष्टींवरच अवलंबून राहावे लागते. पण एकीकडे एक मोठा समाजघटक ज्ञानाच्या मुख्य प्रवाहातून कोसो दूर उभा आहे. त्याचं कलावंत म्हणून असणंही वेशीबाहेर थोपवलं आहे. विविध ज्ञानशास्त्रांच्या प्रांतातही त्याच्या सामाजिक अनुभवांना राजकीय भानाची छाननी लावून बघण्याची गरज असल्याचे सांगितलं जातंय. या अनुभवांना चिकित्सक सिद्धान्तनाच्या परीक्षेतही बसू दिलं जात नाही किंवा सिद्धान्ताची आवश्यकता परिवर्तनासाठी असते का, हे प्रश्न उपस्थित केल्यावर पुन्हा नवे पेच आणि सिद्धान्तनावरची मक्तेदारी आपसूकच एका वर्गाकडे अधोरेखित होते. या मातीत सामूहिकतेचा

सर्वसमावेशक विचार नेहमीच दुर्लक्षित करून समाजातील प्रखर वास्तवाचे तुकडे विलग करून ठेवण्यात इथल्या अभिजनांचे 'सांस्कृतिक राजकारण' नेहमीच यशस्वी झाले आहे. या राजकारणाचे काळानुरूप फक्त चेहरे बदलतात. पूर्वी सरळसरळ विटाळाची संकल्पना राबविली गेली. त्यातून वेशीआतल्या आणि बाहेरच्या दोन घटकांची विभागणी झाली. त्यातूनच मागास जातींचा भौगोलिक अवकाश कोंडून मग पेशवाईत त्यांना रस्त्यावर चालण्याचीही मुभा नव्हती. याच काळात दलित समाजाला शारीरिक पातळीवर समाज स्वच्छतेची यंत्रणा (कमरेला झाडू आणि तोंडाला मडके) बसवून त्यांच्या अस्मितांचा संकोच केला. पुढे पुरोगामित्वाच्या नावाखाली आधुनिकतेच्या डगल्याआत सुप्तपणे 'जात' पाळून मुख्य प्रवाहात सत्ताधाऱ्यांनी नवी यंत्रणा कार्यरत करीत ज्ञानशास्त्रातही आपल्या अस्तित्वाच्या उंचीला धक्का बसणार नाही, याची खबरदारी घेतली. क्षमता नाकारणे व त्याचे मापन करण्याचे मापदंड पुन्हा अभिजन वर्गाच्याच हाती ठेवून दुसऱ्या बाजूस ते आता जातिवाचक वस्त्यांचे नाव बदलून तुम्हाला मुख्य प्रवाहाचा दरवाजा उघडल्याच्या भूलथापा देऊन तुमच्या क्षमतांवर अधिक करडी नजर ठेवत आहेत. हा 'आधुनिकतेचा चोला' घालून आलेला मानवतावाद तुम्हाला जाती, धर्म, लिंग, वंश यावर खुलेपणाने बोलण्यासाठीचं नागरिकत्व तर देतो पण तुमच्या अनुभवाधिष्ठित संशोधनाला सैद्धान्तिक पायरी चढण्यासाठी प्रचंड अडथळे निर्माण करतो. या सगळयाच यंत्रणा जाती-धर्म-लिंग-वंश यांच्या हातात हात घालून चालत असतात. आपण विद्यापीठीय ज्ञानशास्त्राची कितीही पुटं खरवडली तरी चहूबाजूंनी होणाऱ्या अनेक चर्चांचे अर्थनिर्णयन केल्याशिवाय पुढे जाताच येत नाही. पण लोकसंस्कृतीमधील अस्सल कलांना आणि त्यातील कलावंतांना मुख्य प्रवाहाच्या ज्ञानशाखेत, अभ्यासकेंद्रात आणताना अभिजनांनी सिद्धान्ताचा गच्च लावून घेतलेला दरवाजा निकराने खोलून या कलावंतांना आत आणावेच लागेल. हे काम केवळ कलेची वरवर मीमांसा करून होणार नाही. त्या कलेभोवतीच्या सर्व सांस्कृतिक नाड्या तपासत व तमाशातील दलित-बहुजन स्त्री कलावंतांच्या मुळाशी असणारी पुरुषसत्ता व जातिसत्तेची पाळंमुळं चाचपडून घ्यावीच लागणार आहेत. एकूणच कलेचा व्यापक अवकाश नाकारून आधुनिक समाजरचनेची झूल पांघरलेल्या व्यवस्थेत या परिघावरच्या कलावंतांवर व त्यांच्या कलेवर संशोधन करण्यासाठी आजही हजार वाटा खुणावत आहेत. फक्त गरज आहे पुढे सरसावण्याची तसेच दिवसेंदिवस विविध ज्ञानशाखांमध्ये

चाललेल्या सैद्धांतिक पण काहीशा बुद्धिभेद करणाऱ्या चर्चांवर करडी नजर ठेवण्याची...!

संदर्भ :

१. नरे-पवार, संध्या (२०१२) : *तिची भाकरी कोणी चोरली!*, मनोविकास प्रकाशन, पुणे.

२. भागवत, वंदना व इतर (संपा.) (२०१४) : *संदर्भासहित स्त्रीवाद: स्त्रीवादाचे समकालीन चर्चाविश्व*, शब्द पब्लिकेशन, मुंबई.

३. लुलेकर, प्रल्हाद (२०१९) : *बहुजन संस्कृतीचे जनक: महात्मा जोतीराव फुले*, अक्षरवाङ्मय प्रकाशन, पुणे.

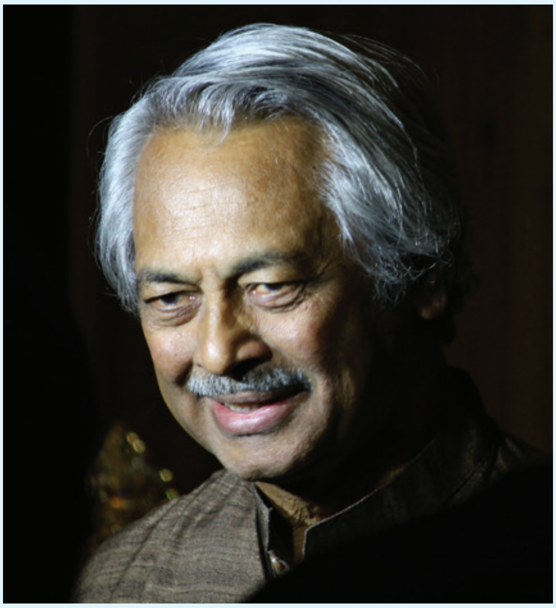
कासारवल्लींची नायिका आणि भारतीय समाजदर्शन

गणेश मतकरी

लेखक, चित्रपट-समीक्षक
ganesh.matkari@gmail.com

जागतिक स्तरावर 'भारतीय चित्रपट' असं म्हंटलं की ते आपसूकच व्यावसायिक हिंदी चित्रपटांशी जोडलं जातं. 'बॉलिवूड' या लोकप्रिय नावाने ओळखला जाणारा हा चित्रपट देशोदेशी माहीत झालेला आहे, पण त्यात नावीन्य आणि आशय या दोन्हीची कमतरता बऱ्याच प्रमाणात जाणवण्यासारखी आहे. हा चित्रपट परिचित संकल्पना आणि मांडणीमध्येच थोडे फेरफार करून नवी निर्मिती करू पाहतो, चांगल्या अभिनेत्यांपेक्षा लोकप्रिय नटांच्या जोरावर प्रेक्षक खेचण्याचा प्रयत्न करतो आणि भारतीय चित्रपट म्हणजे नाचगाणी, या प्रचलित गैरसमजालाही खतपाणी घालतो. हा सिनेमा त्याच्या व्यवसायक्षमतेने देशाबाहेर पोहोचू शकला, तरीही तो खरोखर भारताची ओळख पुढे करणारा सिनेमा मानावा अथवा नाही, हा चर्चेचा विषय होऊ शकेल.

अशावेळी आपल्याला वळावं लागतं, ते व्यावसायिकतेच्या नादाला न लागता समांतर मूल्यांमधून चित्रपटाची ताकद शाबूत ठेवण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या शाखेकडे. हे चित्रपट प्रेक्षकांच्या आहारी न जाता दिग्दर्शकाच्या दृष्टीशी प्रामाणिक राहिले. केवळ आर्थिक यशासाठी आधीच्याच यशस्वी चित्रपटांच्या पुनरावृत्तीचा अट्टाहास न ठेवता, त्यांनी आपला शोध नव्या मार्गाने घेतला. या शाखेतले चित्रपट आपल्याला प्रामुख्याने प्रादेशिक चित्रपटांमध्ये, पण काही प्रमाणात हिंदी चित्रपटसृष्टीतही बनत राहिल्याचं दिसतं आणि खरा भारतीय सिनेमा शोधायचा झाल्यास तो आपल्याला या शाखेच्या चित्रपटांमध्येच सापडू शकतो. या चित्रपटांपुढच्या अडचणी कमी नाहीत. त्यांच्यात कलामूल्य, आशय यांना स्थान आहे, पण त्यांचा हाच गुण त्यांच्या तिकीट-खिडकीवरल्या यशाच्या आड येतो. आपला बराचसा प्रेक्षकवर्ग आजही परिचित आकृतिबंध आणि व्यक्तिचित्रणापलीकडे पाहायला नकार देत असल्याने, या वेगळ्या चित्रपटांना सतत आपल्या अस्तित्वासाठी झगडावं लागतं. नियमितपणे अपरिचित वाटा धुंडाळणारा कलासक्त प्रेक्षकवर्ग, फिल्म सोसायटी चळवळ आणि राष्ट्रीय तसंच आंतरराष्ट्रीय महोत्सव यांमधून हा चित्रपट त्याच्या योग्य आस्वादकापर्यंत पोहोचत असला, तरी ते पुरेसं नाही. या प्रतिकूल परिस्थितीतही जे दिग्दर्शक सातत्याने आपल्या भूमिकेशी प्रामाणिक राहून वर्षानुवर्षे काम करत राहिले आहेत, त्यांच्यात कन्नड दिग्दर्शक गिरीश कासारवल्ली यांचं नाव मानाने घ्यावं लागेल.



कासारवल्लींच्या चित्रपटांचं वास्तवाशी एक घट्ट नातं आहे. रंजनप्रधान चित्रपटांसारख्या त्यांच्या कथा निर्वातात आकार घेत नाहीत. त्या कोणत्या प्रदेशात, काय पार्श्वभूमीवर आणि कोणत्या काळात घडतात याला फार महत्त्व असतं. समाज आणि सत्ताकारणात होणारे बदल यांचा एक निश्चित संदर्भ त्यांच्या चित्रपटांना दिसून येतो. त्यांच्या एकूण कामाकडेच आपल्याला भारतीय समाजाच्या आधुनिक इतिहासाचा नव्याने केलेला विचार असल्याप्रमाणे पाहणं शक्य आहे. *घटश्राद्ध* या त्यांच्या पहिल्याच चित्रपटात दिसणाऱ्या धर्मसत्ताक समाजापासून ते *कूर्मावतार* मध्ये येणाऱ्या सध्याच्या माध्यमसंस्कृतीच्या अतिरेकापर्यंत विविध छटांमधून त्यांनी केलेलं निरीक्षण आपल्यापुढे आकार घेतं. हे चित्रपट जेव्हा पडद्यावर आले तेव्हा वेळोवेळी त्यांचं तत्कालीन सामाजिक विचारसरणीपेक्षा पुढे असणं, पुढारलेलं असणं समोर येत गेलं. कासारवल्लींनी आपल्या अगदी सुरुवातीच्या चित्रपटांमध्ये मांडलेलं वास्तव आजही जुनं झालेलं नाही आणि नजीकच्या भविष्यकाळातही आपण ते मागे सोडण्याची चिन्हं दिसत नाहीत.

एकटेपणा, बहिष्कृत झाल्याची जाणीव, भ्रमनिरास, अशी काही कथासूत्रं आपल्याला कासारवल्लींच्या चित्रपटात नेमाने पहायला मिळतात. हे चित्रपट त्यांचे आशय, त्यांची मांडणी, दृश्यात्मकता, शैली, या सगळ्यातच परस्परांपेक्षा खूप वेगळे असूनही त्यांच्यात हा समांतर म्हणता येईलसा धागा आहे. या भावना उत्पन्न होण्याची कारणं आणि त्यामागचा तपशील दर चित्रपटात बदलत जाऊनही दिग्दर्शकाच्या दृष्टिकोनातून त्यांना असलेलं वजन हे दर ठिकाणी तसंच आहे. सरकारी व्यवस्था वा अन्य सत्तास्थानं यांचा सामान्य जीवनातला हस्तक्षेप, याबद्दलची कासारवल्लींची टीकादेखील त्यांच्या प्रत्येक चित्रपटात जाणवते. ती दरवेळी प्रेक्षकाला स्पष्ट दिसेल अशी मांडली जातेच असं मात्र नाही. *द्विपा* सारख्या चित्रपटात हा हस्तक्षेप ठळकपणे दिसतो, तर *ताईसाहेबा*सारख्या चित्रपटात तो पार्श्वभूमीला राहतो, प्रमुख

कथानकात ढवळाढवळ करत नाही. पण तो असल्याची जाणीव प्रेक्षकाला सहजपणे करून दिली जाते. कोणतीही व्यवस्था जेव्हा सर्वसामान्यांच्या नियंत्रणापलीकडे पोहोचते तेव्हा तिचं भ्रष्ट होणं अटळ असतं, अशी या दिग्दर्शकाची भूमिका आहे. या भ्रष्ट झालेल्या व्यवस्थांच्या, त्यांच्या बळींच्या कहाण्या कासारवल्लींचे चित्रपट मांडतात. कदाचित त्यामुळेच, स्त्रियांवर प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्षपणे होणाऱ्या अन्यायाची परंपरा असणाऱ्या आपल्या समाजाकडे पाहता, कासारवल्लींच्या बऱ्याच चित्रपटांच्या केंद्रस्थानी असलेली/ल्या व्यक्तिरेखा स्त्री असणं, हे तसं अपेक्षितच ठरेल.

गिरीश कासारवल्लींच्या चित्रपटांमध्ये अन्यायाचं चित्रण जरुर आहे, पण त्याची जबाबदारी अमुक एका व्यक्तीवर टाकून मोकळं होणं त्यांना मंजूर नसावं, किंबहुना असे दोषारोप करणं हे प्रश्नाचं सुलभीकरण असल्याचीही त्यांना जाणीव आहे. परिस्थितीचं अस्सल चित्रण करायचं तर गुंतागुंतीच्या वास्तवदर्शनातून ते शक्य होईल असं ते मानतात. त्यामुळेच त्यांच्या चित्रपटात सामान्यत: खलनायकाला स्थान नाही. तर व्यक्तिपलीकडचा अवकाश व्यापून राहणाऱ्या व्यवस्था, याच त्यांच्या खलप्रवृत्ती आहेत, मग या व्यवस्थांचा उगम राजकारणात असो, परंपरेत असो, धर्मसंस्थेत असो वा माध्यमसंस्कृतीत. ज्या व्यक्ती या व्यवस्थांचं प्रतिनिधित्व करतात, त्यादेखील एक प्रकारे या व्यवस्थांकडून वापरल्या जातात, त्यामुळे चित्रपट या व्यक्तींवर थेट ठपका ठेवत नाहीत. त्याचीच दुसरी बाजू ही, की व्यवस्थांचे बळीदेखील त्या व्यवस्थांचं वर्चस्व मान्य करत असल्याने काहीअंशी त्यांच्या स्वत:कडेही दोष जाणं अपरिहार्य आहे, असंच चित्र इथे

उभं राहतं. थोडक्यात सांगायचं तर या चित्रपटांना पडणारे प्रश्न सोपे नाहीत. त्यांची उत्तरंदेखील व्यावसायिक चित्रपटांप्रमाणे सोप्या मार्गांनी मिळवलेली नसल्याने एका मूलभूत पातळीवरचं हे सत्यदर्शन प्रेक्षकातल्या प्रत्येकाला आपल्या भोवतालाचा गांभीर्याने विचार करायला भाग पाडतं.

सामान्यत: आपल्याकडले लोकप्रिय वळणाचे रंजक चित्रपट पुरुषप्रधानतेचेच निदर्शक आहेत. अपवाद वगळता त्यातल्या कथा या पुरुषकेंद्री असत आल्या आहेत. त्यात स्त्री व्यक्तिरेखांना स्थान जरुर आहे, पण ते एखादी शोभेची वस्तू असल्यासारखं किंवा कथेतल्या प्रेमादी घटकांची सोय लागावी म्हणून. त्याशिवाय प्रेक्षकांमध्येही मोठ्या प्रमाणात असलेल्या पुरुषांना नेत्रसुखद अनुभव मिळावा म्हणूनही. हे प्रमाण गेल्या काही वर्षांत हळूहळू बदलत आहे, पण तरीही आपल्या चित्रपटांमधून लिंगभेद पूर्णपणे नाहीसा होण्यासाठी कितीतरी वर्षे उलटावी लागतील. आणि तसं होण्याआधी तो भेद समाजातूनही नाहीसा व्हावा लागेल. चित्रपटांमध्ये समाजाचं प्रतिबिंबच पाहायला मिळतं आणि मूळ रचना बदलल्याखेरीज प्रतिबिंब तरी कसं बदलणार? तरीही कासारवल्लींसारख्या जागरूक चित्रपटकर्त्यांच्या कृतींमधून पुढे येणारं चित्र, हे जरुर आशावादी आहे.

१९७७ सालच्या *घटश्राद्ध* चित्रपटापासून कासारवल्लींचे सारेच महत्त्वाचे चित्रपट जर आपण पाहिले, तर *तबरन कथे* (१९८६), *बन्नद वेशा* (१९८८) , *कूर्मावतार* (२०१२) असे मोजकेच चित्रपट आपल्याला दिसतात जे पूर्णपणे पुरुषप्रधान म्हणता येतील. इतर चित्रपटांमध्ये स्त्रियांची पात्र पुरुषांच्या बरोबरीची वा त्यांच्याहूनही अधिक महत्त्वाची आहेत. कासारवल्लींची संवेदनशीलता त्यांच्या पहिल्याच चित्रपटात, राष्ट्रीय पुरस्कार विजेत्या *घटश्राद्ध*मध्ये, किंवा त्याही आधी, 'फिल्म ॲन्ड टेलिव्हिजन इन्स्टिट्यूट ऑफ इंडिया' मध्ये शिक्षण घेत असताना बनवलेल्या *अवशेष* या लघुपटापासूनच दिसायला सुरुवात होते.

कासारवल्ली जेव्हा फिल्म इन्स्टिट्यूटला होते, तेव्हा त्यांनी डॉ. यु. आर. अनंतमूर्तींची *घटश्राद्ध* ही कथा वाचलेली होती, तिची पारायणं केलेली होती, आणि त्या कथावस्तूमधून एक उत्तम चित्रपट होऊ शकेल याची कल्पना त्यांना आली होती. आशयाबरोबरच त्यात प्रभावी दृश्यात्मकतेच्या शक्यता दिसत होत्या आणि मूळ आशयाचा कसा विस्तार करणं शक्य आहे याचीही त्यांना कल्पना होती. या काळातच त्यांनी *घटश्राद्ध* च्या पटकथेवरही काम सुरू केलं. त्यामुळे *अवशेष* या डिप्लोमा फिल्मची

कथा *घटश्राद्ध* सारखी नसली तरी त्यावरही त्या साहित्यकृतीचाच प्रभाव आहे.

घटश्राद्ध कथा एका गुरुकुलात घडते. तिथल्या प्रमुखाची विधवा असूनही प्रियकरापासून गरोदर राहिलेली कन्या यमुना आणि त्यांच्याकडे राहायला आलेला धाकटा शिष्य नानी यांची ही कथा आहे. धर्मसंस्थेच्या वर्चस्वामुळे कथांतर्गत होणारा अन्याय हा प्रामुख्याने यमुनेवर होत असला तरी त्याचा साक्षीदार असलेला आणि यमुनाला असणाऱ्या सहानुभूतीपायी

चेष्टेचा विषय ठरलेला असाहाय्य नानी हादेखील या कथेमधला बळीच आहे. त्याचं बालपण, त्याचा निरागसपणा यांनाच या व्यवस्थेचे बळी मानता येईल. हे कथानक जसं या दोघांचं आहे, तसं ते ज्या समाजाचा भाग आहेत त्या समाजाचं, ज्या अवकाशात या व्यक्तिरेखांचा वावर आहे, त्या अवकाशाचंही आहे आणि कासारवल्लींनी जेव्हा हा चित्रपट कसा असावा याची योजना करायला घेतली, तेव्हा या घटकांना पडद्यावर कसं आणता येईल याचा पूर्ण विचार त्यांनी केला. *अवशेष* हा लघुपट जणू या चित्रपटाच्या निर्मितीआधी केलेली दृश्यात्मकतेची रंगीत तालीम असल्यासारखा आहे.

*अवशेष*ला पारंपरिक अर्थाने कथानक नाही, तर एका प्रसंगाचीच ती मांडणी आहे. अंधाऱ्या पार्श्वभूमीवर उजळलेला चेहरा, छायाप्रकाशाचा खेळ, स्तंभांची रांग, छताचे वासे, पळत जिन्याच्या पायथ्याशी गेलेला मुलगा, अशा यात एकामागून एक येणाऱ्या प्रतिमा सुरुवातीला सुट्या वाटतात, पण काही वेळातच आपल्याला त्यांच्यातली संगती दिसायला लागते. घरातल्या

वृद्ध पुरुषाचं निधन झालं आहे. प्रसंग त्याच्या श्राद्धाचा आहे. घर भरलेलं आहे, पण पतीच्या मृत्यूनंतर त्याची पत्नी आता या घरापासून वेगळी पडली आहे. घरातली मंडळी जे करताहेत ते अपरिहार्यपणे, कर्तव्याचा भाग म्हणून, पण कोणाचीच त्यात भावनिक गुंतवणूक नाही. घरातला लहान मुलगा हे सारं पाहतो आहे. पण हे सारं त्याच्या अनुभवाच्या पलीकडचं आहे. याचा नीटसा अर्थ लागत नसल्याने तोही एका बाजूला पडलेला. आजी आणि नातू, या दोन दुर्लक्षित जीवांना एकमेकांबद्दल सहानुभूती आहे, पण त्यांच्यातलं अंतर इतकं टोकाचं आहे, की त्यांची स्वतंत्र विश्वं जोडली जाऊ शकत नाही. या दोघांचं असं बाजूला पडणं आणि त्याची पार्श्वभूमी ठरणारं कर्मकांडांचं जग यातला विरोधाभास *अवशेष*मध्ये मांडला जातो.

ज्यांनी *अवशेष* हा लघुपट पाहिला आहे, त्यांना प्रतिमा, दृश्यभाषेचं व्याकरण आणि मूलभूत विचार यांमधून त्याचं *घटश्राद्ध*शी असलेलं साम्य जाणवेल. अर्थातच *घटश्राद्ध* मध्ये प्रत्यक्ष विषय अधिक ठळकपणे आणि विदारक स्वरूपात समोर येतो. अनंतमूर्तींची कथा सांगितली जाते ती नानीच्या नजरेतून, त्यामुळे यमुनेचा दृष्टिकोन, तिची हतबलता, ही आपल्याला जाणवत असली, तरी तिला लहान मुलाच्या सकारात्मक दृष्टिकोनाचा उतारा मिळतो. नानी जे पाहतो तेच वाचकाला दिसतं आणि त्यामुळे एका विवक्षित नजरेची मर्यादा आपल्याला पडते. कासारवल्ली आपल्या चित्रपटात यमुनाची व्यक्तिरेखा अधिक विस्तारतात. प्रत्यक्ष शब्दांच्या पलीकडे जात आपल्या कॅमेराच्या वापरातून, छायाप्रकाशातून, नेपथ्यातून या व्यक्तिरेखेच्या दु:खाला तोंड फोडतात. कथेतलं नानीचं विश्व ते बदलत नाहीत, पण यमुनेचं अंधारं जग त्याबरोबरीने अधोरेखित करतात.

यमुना (मीना) ही या घराच्या अवकाशात बांधली गेली आहे. ते तिचं वास्तव आहे आणि हा अवकाश तिचा तुरुंग. चित्रपटात जेव्हा नानी (अजित कुमार) आणि त्याचे वडील प्रथम या घरी येतात, तेव्हा आपल्याला खिडकीला बसवलेल्या जाळीपलीकडे बसलेल्या यमुनाचं दर्शन होतं. ही जाळी चित्रपटातलं तुरुंगाचं प्रतीक स्पष्ट करते. हे प्रतीक आपल्याला कासारवल्लींच्या अनेक चित्रपटांमधून वेळोवेळी पाहायला मिळतं. ते काय प्रकारे, कशाच्या संदर्भात आकार घेतं हे कथानकानुसार बदलत जातं, पण व्यवस्थेच्या आक्रमणाखाली सामान्य माणसाचं दबून जाणं, हा त्या प्रतीकाचा मूलभूत अर्थ मानता येईल. प्रत्येक वेळी नाही पण अनेकदा या प्रतीकाचा उपयोग स्त्रियांसंदर्भातच पाहायला मिळतो. *घटश्राद्ध* मधली यमुनादेखील या

घररूपी तुरुंगाच्या भिंतींच्या आडोशाला लपून राहते, बाहेरच्या जगाच्या सावलीपासूनही लांब राहते. तिची घुसमट कॅमेरा चित्रित करतो तो अंधारे कोपरे, सावल्या, अवकाशाचा बंदिस्तपणा ठळक करणारे लो अँगल्स, यांच्या साहाय्याने.

घटश्राद्ध चित्रपट हा कासारवल्लींनी केलेल्या एकूण कामाचा पूर्वसूचक असल्यासारखा आहे. त्यांनी निवडलेली दिशा या चित्रपटात स्पष्ट होते. *क्रौर्य*, *ताई साहेबा*, *द्विपा*, *हसीना* अशा अनेक चित्रपटांमधून त्यांनी स्त्रियांपुढले प्रश्न मांडले आहेत, त्याचबरोबर या चित्रपटांमध्ये विचार आहे तो स्त्रियांना समाजात असलेल्या स्थानाचा, प्रचलित व्यवस्थेतल्या भ्रष्टाचाराचा, अस्थिर मूल्यव्यवस्थेचा. *घटश्राद्ध* चित्रपटामधलं यमुनाचं चित्रण, हे या प्रकारचंच आहे. मग पहिल्या चित्रपटातच कासारवल्लींना आपला चित्रपटकर्ता म्हणून दृष्टिकोन काय आहे याची एवढी स्पष्ट जाणीव झाली होती का, या प्रश्नाचा विचार करण्यासारखा आहे. ते ज्या प्रकारे त्या कथानकातला आशय हाताळतात ते पाहिलं तर निश्चितच तसं मानायला जागा आहे. पण तसा ठाम निष्कर्ष काढता येणार नाही. मी तर असं म्हणेन की कासारवल्लींच्या सर्वच चित्रपटांमध्ये त्यांना व्यक्तिगत पातळीवर महत्त्वाच्या वाटणाऱ्या सामाजिक प्रश्नांना कायमचं स्थान राहिलंय आणि स्त्रियांना समाजात मिळणारी वागणूक हा असाच एक प्रश्न आहे. याचा अर्थ असा नाही, की त्यांचा सारा भर हा स्त्रीकेंद्री विषयापुरताच आहे. त्यांनी बनवलेले स्त्रीकेंद्री चित्रपट त्यात मांडलेल्या सामाजिक/राजकीय भूमिकेशी आणि ते ज्या काळात बनवले गेले त्याच्याशीही संबंधित आहेत. केवळ स्त्रीवादी दृष्टिकोनापुरता ते आपला आशय मर्यादित करून घेत नाहीत, तर ती त्यांच्या आशयाच्या विस्ताराची सुरुवात असते.

एकटेपणा आणि त्यातून निर्माण झालेले बंध, तसंच स्त्री आणि लहान मूल यांच्या व्यक्तिगत भावविश्वांमध्ये तयार होणारा धागा, या त्यांच्या सुरुवातीच्या काळातल्या चित्रपटांमध्ये पुन्हा पुन्हा येताना दिसतो. *अवशेष* नंतर लगेचच तो *घटश्राद्ध* मध्ये आला, आणि काही वर्षांत पुन्हा *क्रौर्य* (१९९६) चित्रपटातही तो येतो. या तिन्ही चित्रपटांमध्ये ते मांडत असलेली नीतिमूल्ये, विचार, रचना आणि काही प्रमाणात दृश्यात्मकता या सर्व घटकांमध्ये साधर्म्य दिसून येतं. यमुना ही व्यक्तिरेखा वयाने तरुण आहे आणि नानी हा तिच्या कुटुंबाचा भाग नाही, पण *अवशेष* आणि *क्रौर्य*, या इतर दोन ठिकाणची जोडी, ही आजी आणि नातू अशीच आहे. तिन्ही कथानकांची

पार्श्वभूमी वेगळी आहे, व्यक्तिरेखा ज्या वर्गाचा भाग आहेत ते वेगळे आहेत, परंतु व्यक्तिरेखांना असलेली दुर्लक्षिलं जाण्याची भावना आणि व्यक्तिरेखा ज्या अवकाशात वावरतात त्यांचा प्रतीकात्मक आणि नकारात्मक छटा असलेला वापर या गोष्टी सर्वच व्यक्तिरेखांसाठी खऱ्या आहेत.

क्रौर्य मध्ये रंगाज्जी (रेणूकम्मा मुरगोड) आणि मूर्ती (मास्टर विश्वास) या व्यक्तिरेखा प्रमुख आहेत. चित्रपट सुरू होतो तेव्हा ही दोघं दोन वेगवेगळ्या घरात सुखाने राहत असतात. रंगाज्जीचा मुलगा वासू याच्या मृत्यूनंतर धार्मिक कारणं देऊन तिला स्वत:च्या घरात राहण्याची परवानगी वर्षभरासाठी नाकारली जाते आणि तिच्या नात्यात असणाऱ्या मूर्तीच्या वडिलांकडे तिला राहायला जावं लागतं. *घटश्राद्ध* मधलं तुरुंगवासाचं प्रतीक इथे पुन्हा एकदा आपल्याला दिसून येतं. रंगाज्जीचं मूळ घर हे हवेशीर, सूर्यप्रकाशाने भरलेलं, पण नव्या घरात तिला मिळालेली खोली अंधारी आहे, छोटी आहे. इथे तिला स्वत:चं जेवण स्वत: बनवावं लागतं, वर मुलांना जमवून गोष्ट सांगण्याची तिला मुभा नाही. पुढे ती मूर्तीला सोबत घेऊन त्याच्या सुबन्ना या मोठ्या भावाकडे जाते, तिथे तर घराचा पूर्ण आकारच लहान होतो. बाहेरच्या जगाशी रंगाज्जीचा संपर्क पूर्णपणे तुटतो. हा तुटपुंजा अवकाशही तिला घरासारखा भासत नाही. फिरता विक्रेता असलेल्या सुबन्नाच्या कंपनीच्या जाहिरातींमधून होणारं उपऱ्या संस्कृतीचं या चार भिंतीवरलं आक्रमण रंगाज्जीला मानवत नाही.

अवशेष, *घटश्राद्ध* आणि *क्रौर्य* या तिन्ही कहाण्यांमध्ये स्त्रीच्या वेदनेला महत्त्व आहे. तिचं बहिष्कृत ठरणं, अपरिहार्य शेवटाच्या दिशेने वाटचाल सुरू

होणं हा भाग त्यात आहेच, पण या संकटात त्या एकट्या नाहीत. त्याचबरोबर समाजव्यवस्थेचं भ्रष्ट होणं हा विचारही या चित्रपटांमधून प्रामुख्याने येतो, जो या कहाण्यांना वेगळं परिमाण देतो. *क्रौर्य*नंतर कासारवल्लींनी हाताळलेले तीन चित्रपट मात्र यांहून निराळे आहेत. यापुढे आलेल्या चित्रपटांना खरोखरीच स्त्रीवादी म्हणता येतील. या तिन्ही चित्रपटांच्या केंद्रस्थानी स्त्री-व्यक्तिरेखा आहेत आणि हे चित्रपट मोठ्या सामाजिक आशयाच्या पार्श्वभूमीवर या नायिकांच्या कथा मांडतात. एकत्रितपणे ते एकाच कथेला पुढे नेत नसले, तरीही स्त्रीवादी सूत्रामध्ये गुंफलेली चित्रत्रयी असं या चित्रपटांना म्हणणं शक्य आहे. हे चित्रपट म्हणजे *ताई साहेबा*(१९९७), *द्विपा*(२००२) आणि *हसीना*(२००४). हे चित्रपट कासारवल्लींच्या आधीच्या चित्रपटांपेक्षा अधिक गुंतागुंतीचे आणि मोठा अवाका असणारे आहेत. *ताई साहेबा* हा स्वातंत्र्याच्या उंबरठ्यावर देश असल्यापासून १९६४ सालापर्यंत चालणारी कथा मांडतो, जी स्वातंत्र्य या संकल्पनेचाच अर्थ लावू पाहते. *द्विपा*च्या नायिकेचा लढा थेट निसर्गाच्या ताकदीबरोबर आहे, तर *हसीना*चा संघर्ष आहे तो कायदा आणि धर्म या दोन बलाढ्य शक्तींशी. हे तिन्ही चित्रपट भारतीय संस्कृती आणि समाजात स्त्रीला पडणारे प्रश्न आणि येणाऱ्या अडचणी यांचा तपशिलात आणि विविध पातळ्यांवरून मागोवा घेऊ पाहतात.

कासारवल्लींचे चित्रपट हे सामान्यत: साहित्यकृतींवर आधारलेले असतात. मात्र याचा अर्थ ते लोकप्रिय वळणाच्या साहित्यकृतींना आपल्या चित्रपटांमधून सादर करतात असा मात्र नाही. विशिष्ट काळातली त्यांची मन:स्थिती आणि त्यांच्या चिंतनाचे विषय याला सुसंगत अशी कथा-कादंबरी सापडली तर त्याच्या आधारे कासारवल्ली चित्रपट बनवतात. त्यांनी केलेलं रुपांतर हे साहित्यकृतीशी प्रामाणिक असण्यापेक्षा त्यांच्या विचारांशी अधिक प्रामाणिक असतं आणि साहित्याचा आधार हा मुख्यत: एक सुरुवात म्हणून घेतला जातो. *ताई साहेबा* हेदेखील याचच एक उदाहरण आहे.

क्रौर्य नंतरच्या चित्रपटासाठी जेव्हा कासारवल्ली विषय शोधायला लागले, तेव्हा भारताला स्वातंत्र्य मिळून पन्नास वर्षे होत आली होती आणि हे वर्ष दिमाखात साजरं करण्याच्या योजना सरकारी पातळीवर आखल्या जात होत्या. अस्सल समाजचित्रणावर भर असलेल्या कासारवल्लींना चित्रपट माध्यमातून स्वातंत्र्याचा अर्थ शोधण्यासाठी हे एक निमित्त वाटलं यात आश्चर्य नाही. योगायोगाने या सुमारासच राम शा यांची *ताई साहेबा* ही कादंबरी त्यांच्या पाहण्यात आली जी त्यांच्या डोक्यातल्या विचारांशी

सुसंगत होती. प्रसिद्ध कन्नड अभिनेत्री जयमाला हिने कासारवल्लींबरोबर काम करण्याची इच्छा याआधीच व्यक्त केलेली होती. तिला हा विषय आवडला आणि *ताई साहेबा* चित्रपटाच्या कामाला सुरुवात झाली.

ताई साहेबा मध्ये दिसणारा कालावधी हा साधारण १८ वर्षांचा असला, तरी त्यातला बराच भाग घडतो, तो आप्पासाहेबांच्या वडिलोपार्जित वाड्यात. कासारवल्लींच्या इतर चित्रपटांप्रमाणेच इथेही चित्रपट घडतो, त्या अवकाशाला महत्त्व आहे. मात्र इथे होणारा प्रवास हा उलट्या दिशेने आहे. *क्रौर्य* मधली रंगाज्जी मोकळ्या वातावरणात सुरुवात करते आणि पुढे हे वातावरण अधिकाधिक नकारात्मक होत जातं. *ताई साहेबा*मधली नर्मदाताई ही व्यक्तिरेखा सुरुवात करते ती वाड्याची बंदी म्हणून, पण तिचा प्रवास हा स्वातंत्र्याच्या दिशेने होतो. चित्रपट सुरू होताना मोठ्या घरंदाज कुटुंबातली स्त्री म्हणून नर्मदाताई वाड्याबाहेर क्वचित पाऊल टाकते. घराचा दरवाजा तिला बाहेरच्या जगात प्रवेश देण्यासाठी नाही, तर तिचा मार्ग रोखण्यासाठी आहे. चित्रपट पुढे सरकतो, तसा हा मार्ग हळूहळू खुला होत जातो. आपण नर्मदाताईंना प्रथम बाहेर पाहतो, तेव्हा त्या सेवकांच्या खांद्यावरल्या मेण्यात बसून बाहेर पडतात. पुढल्या वेळी गाडीतून आणि त्यानंतर सामान्य माणसांबरोबर, एका बसमधून हा प्रवास होतो. घराणेशाही सोडून या पात्राचं जनसामान्यांच्या जवळ पोचणं, या बदलातून दिसतं. ज्या दरवाजाने तिला आत रोखून धरलं, तो चित्रपटाच्या शेवटी उघडलेला दिसतो, तिच्या मुक्तीची वाट मोकळी करत. यातला एक विरोधाभास असा, की मालकीच्या घरात राहत असताना रूढीच्या बंधनाने झपाटलेली नर्मदाताई मुक्तीचा जो मार्ग शोधते, तो स्वत:च्या मर्जीने कायद्याचं उल्लंघन करून बंदिवासाला सामोरं जाण्याचा.

चित्रपटातले नर्मदाताईंचे पती आप्पासाहेब हे सामान्यत: चित्रपटांमध्ये दिसणाऱ्या जुलमी जमीनदारांसारखे नाहीत, ते सज्जन आहेत. स्वातंत्र्यलढ्यात त्यांचा सहभाग आहे. पहिली पत्नी आक्कासाहेब आणि नर्मदाताई या दोघांपासूनही त्यांना मूल नाही, पण त्यांचे चंद्री या खालच्या वर्गातल्या स्त्रीशी संबंध आहेत तिच्यापासून त्यांना एक मुलगी आहे. घरात मूल हवं म्हणून ते आक्कासाहेबांच्या भावाच्या मुलाला दत्तक घेतात. त्यांचे परस्त्रीशी संबंध किंवा एकाहून अधिक लग्न करणं, याचा संबंध त्यांच्या स्वभावाशी लावता येत नाही, तर तो त्याकाळच्या चालीरीतींचा प्रभाव आहे. प्रत्यक्षात आप्पासाहेबांना कसलाच मोह नाही. पैशांचा नाही, की सत्तेचा

नाही. ते गांधीवादी आहेत आणि समाजकल्याणाचा विचारच त्यांच्यासाठी प्रमुख आहे. सरकार जेव्हा 'कसेल त्याची जमीन' ही भूमिका घेतं, तेव्हा त्या कायद्याच्या बाजूने उभे राहत आप्पासाहेब इतर जमीनदारांचा रोषही पत्करतात. अशा व्यक्तीच्या घरातही स्त्रियांना मिळणारी वागणूक पारंपरिक बंधात जखडलेलीच असावी आणि त्याबद्दल कोणालाच काही वाटू नये; अशा चित्रणात विसंगती दिसली, तरी ते कालसुसंगत आहे.

*ताईसाहेबा*मधल्या इतर स्त्री-व्यक्तिरेखाही त्यातल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या मुद्द्याशी जोडलेल्या आहेत. खासकरून आक्कासाहेब आणि चंद्री. आक्कासाहेब सगळ्याचा त्याग करून परमार्थाला लागल्या आहेत. त्या एका देवळात पूजाअर्चा करूनच आपलं आयुष्य व्यतीत करतात. एकापरीने त्या संसारातून मुक्त झाल्या आहेत, पण धर्माने लादलेल्या इतर बंधनांपासून त्यांना मुक्ती नाही. चंद्रीची परिस्थिती आणखीच वेगळी आहे. ती खालच्या

जातीतली आहे, ताईसाहेबांना जो मान आहे तोदेखील तिला नाही. तीदेखील समाजाच्या अलिखित नियमांची शिकार आहे, पण तेवढंच नाही. तिच्यानंतर तिची मुलगीही या परंपरेच्या चक्रातून बाहेर पडणं अपेक्षित नाही. जेव्हा नर्मदाताई या रीतीरिवाजांना झुगारून मोकळं व्हायचं ठरवतात तेव्हा त्या चंद्रीला बरोबर घेतात. आपल्याबरोबर तिचा मुक्तीचा मार्गही उघडा करतात. *ताई साहेबा* जरी एका विशिष्ट काळातलं चित्र आपल्यापुढे मांडत असला, तरी या पद्धतीची वागणूक स्त्रियांना त्या काळातच मिळत होती असं नाही. आधुनिक भारतातही यात कितपत बदल झाला आणि स्त्रीपुरुष समानता कोणत्या टप्प्याला पोचू शकली हा एक प्रश्नच आहे. *द्विपा* हा एका परीने याच युक्तिवादाचा पुढला टप्पा आहे.

वरवर पहाता *द्विपा* हा विस्थापितांच्या प्रश्नांवरचा चित्रपट वाटू शकतो आणि एकादृष्टीने तो तसा आहेदेखील! प्रगतीच्या नावाखाली सामान्य माणसाला जी किंमत चुकवावी लागते त्याचं हे अस्वस्थ करणारं दर्शन आहे. सरकार समाजाच्या भल्याचा विचार करून त्यांच्यासाठी धरणासारखे प्रकल्प राबवते हे खरं, पण त्या पाण्याखाली जी गावं बुडणार त्यांचं काय? ज्या वसाहती अशा मुळापासून उखडल्या जातील त्यांच्या आयुष्यात ढवळाढवळ करण्याचा अधिकार सरकारला कोणी दिला, असं चित्रपट विचारतो. पण त्याचबरोबर पुरुषी वर्चस्वापुढे स्त्रियांना ज्या अनादराला सामोरं जावं लागतं, त्याविषयीही हा चित्रपट भाष्य करतो. समाजातल्या स्त्रियांनी इतरांपुढे कायम मान का झुकवावी, आपल्या 'स्व'त्वाचा त्यांच्यासाठी बळी का द्यावा, असा प्रश्न इथे उपस्थित होतो आणि हे भाष्य चित्रपटाला अधिक वैश्विक बनवतं.

कथानकात पाण्याखाली जाणारं गाव आहे ते सीतापर्वत नामक डोंगराळ भागात वसलेलं. या गावात एक छोटं देऊळ आहे, जे दुग्गजाच्या (एम वी वासुदेव राव) घराण्यात आहे. तो आणि त्याचा मुलगा गणपा (अविनाश) इथल्या धार्मिक कार्याचा भार उचलतात आणि गणपाची पत्नी नागी (सौंदर्या) बारीकसारीक कामं करून घर चालवायला मदत करते. जेव्हा गाव पाण्याखाली जाणारसं कळतं तेव्हा गावकरी गाव सोडून जातात पण दुग्गजा हा कागदोपत्री देवळाचा मालक नसल्याने सरकार त्याला देवळाची नुकसानभरपाई देण्याचं नाकारतं. पात्रातलं पाणी वाढत गेलं, तरीही हे कुटुंब तिथेच राहतं. त्यांच्या मदतीला कृष्णा (हरीश राजू) हा गावातलाच एक तरुण येऊन राहतो.

चित्रपटात नागीचा निसर्गाबरोबर चाललेला लढा आपल्याला ठळकपणे सुरुवातीपासून दिसत राहतो, आणि जर प्रेक्षकाला सबटेक्स्ट लक्षात घेण्याची सवय नसेल, तर तो या लढ्याकडेच चित्रपटाचा प्रमुख कथाभाग म्हणून पाहू शकतो. सुरुवातीपासूनच गावाभोवतीचा पाण्याचा वेढा आपल्याला जाणवत राहतो, पण पुढल्या काळात चढणारं पाणी आणि वाढता पाऊस, यांमधून नागीच्या अडचणी वाढत जातात. सरकारकडून मदत न मिळाल्याने दुग्गजा आणि गणपा हतबल होतात आणि त्यांचा धीर सुटायला लागतो. आधीच हळव्या असलेल्या कृष्णाची मदत होण्यापेक्षा त्याच्यामुळे नवेच प्रश्न निर्माण होतात. चित्रपटाच्या उत्तरार्धात कुटुंबातला खंबीर आवाज केवळ नागीचा उरतो आणि साऱ्या अडचणींना तोंड देण्याची जबाबदारी तिच्यावर येऊन पडते.

नागी विरुद्ध निसर्ग ही चित्रपटाची एक बाजू मानली, तर नागी विरुद्ध तिचे आप्त, त्यांची मानसिकता आणि एकूण समाज, ही त्याची दुसरी बाजू आहे. चित्रपटाचं *द्विपा* किंवा *बेट* हे शीर्षक त्या दृष्टीनेही महत्त्वाचं आहे. धरणाचं पाणी वाढल्यावर गावाला पडणारा पाण्याचा वेढा त्याचं रूपांतर बेटात करतो, हा झाला त्याचा सोपा अर्थ. पण त्याचा दुसरा अर्थ नागी आणि तिचा भोवताल याच्याशी जोडलेला आहे. चित्रपट जसा पुढे सरकतो तसे नागीचे आप्त एकेक करून दूर जात राहतात आणि अखेर ती एकटी पडते. म्हणजे शीर्षकातलं बेट हे सर्वांपासून तुटलेल्या, वेगळ्या पडलेल्या त्याच्या नायिकेला उद्देशूनच वापरलेलं रूपक आहे, हे आपण लक्षात घ्यायला हवं. चित्रपटाच्या शेवटीही जेव्हा नागी प्रतिकूल परिस्थितीवर मात करते, तेव्हा तिला सर्वांत जवळचा असणारा गणपा, तिचा पती, तिला तिच्या हक्काचं श्रेय नाकारतो. जेव्हा नागी आपल्याला काय काय करावं लागलं याचा पाढा वाचते तेव्हा गणपा म्हणतो, की, ‘तू नाममात्र होतीस. देवच तुझ्याकरवी हे सारं घडवत होता.’ चित्रपट संपतो तो संकट सरल्याच्या आनंदात नाही, तर एका कर्तबदार स्त्रीचं श्रेय नाकारलं गेल्याच्या कडवट क्षणावर. ही नकाराची भावना या कथेला एका स्थळकाळापुरती, एका संकटापुरती मर्यादित न ठेवता तिला एक सामाजिक प्रश्न म्हणून समोर आणते.

या स्त्रीवादी सूत्रात बांधलेल्या चित्रत्रयीतला तिसरा चित्रपट *हसीना* हा मुस्लिम समाजाात घडतो आणि त्या धर्माशी निगडित प्रश्न मांडतो. *घटश्राद्ध* मधली यमुना ही हिंदू धर्मव्यवस्थेचा भाग आहे, आणि या धर्माच्या कक्षेतच तिच्यावर अन्याय झालेला आहे. हसीना ही मुसलमान स्त्री आहे आणि त्या धर्माच्या कक्षेत तिच्यावर अन्याय झालेला आहे. स्वत: हिंदू असलेले कासारवल्ली ज्या मोकळेपणाने त्या धर्मांतर्गत होणारा अन्याय मांडतात, तितक्याच मोकळेपणाने ते *हसीना*मधला अन्यायही मांडतात. यातून वाद संभवेल हा विचार त्यांच्या मनाला शिवत नाही, यात त्यांची धर्मनिरपेक्षता आपोआपच दिसते.

हसीना (तारा) हे या चित्रपटातलं प्रमुख पात्र. तिला तीन मुली आहेत. याकूब हा रिक्षाचालक तिचा पती आहे. याकूबला मुलगा हवाय, आणि चौथ्यावेळी तरी तो होईल अशी त्याला आशा आहे. जेव्हा हसीनाच्या पोटात वाढणारा गर्भ मुलीचाच आहे असं याकूबला समजतं तसा तो संतापतो आणि सगळ्याचं खापर हसीनावर फोडून घर सोडतो. बाकी सारा चित्रपट आधारित आहे, तो हसीनाच्या लढ्यावर. हा लढा आहे तो सन्मानाने जगण्यासाठी

चाललेला आणि याकूबकडून पोटगी मिळवणं हादेखील या लढ्याचाच एक भाग आहे.

चित्रपटाचं नाव जरी *हसीना* असलं, तरी *ताई साहेबा* प्रमाणे इथेही तीन स्त्रिया आणि त्यांचे दृष्टिकोन महत्त्वाचे आहेत. या तिघी तीन वर्गांच्या प्रतिनिधी आहेत. त्यांची पार्श्वभूमी वेगवेगळी आहे आणि तरीही या तिघीही आपापल्या परीने दबल्या गेल्या आहेत. पहिली आहे ती अर्थातच हसीना, ती गरीब घरातली आहे, अशिक्षित आहे, पतीवर सर्वस्वी अवलंबून आहे. धर्माला काय मान्य वा अमान्य हे तिला स्वत:ला माहीत नाही. इतर जे सांगतात त्यावर ती विश्वास ठेवते. दुसरी आहे ती जुलेखा (चित्रा शेणॉय). हसीना जुलेखाकडे घरकाम करते. जुलेखा सुशिक्षित आहे, घटस्फोटित आहे. तिला कुराणाची माहिती आहे तशीच कायद्याचीही आहे. प्रचलित व्यवस्था धर्माचा अर्थ आपल्या सोयीने लावते याची जाण तिला आहे. ती हसीनाच्या बाजूने लढू शकते, पण ती एका मर्यादेपलीकडे जात नाही, कारण हसीना तिच्या तोलामोलाची नाही आणि आपल्या वर्गापलीकडे पाहण्याची जुलेखाची इच्छा नाही.

तिसरी स्त्री आहे ती हसीनाला न्याय नाकारणाऱ्या मुतवल्लीची पत्नी (रुतू). ही व्यक्तिरेखा हसीना आणि जुलेखा यांच्या मधली आहे. चित्रपटातला संदेश दिला जातो तो या व्यक्तिरेखेमार्फत. ती वरच्या वर्गातली आहे पण तरीही घरातल्या पुरुषाच्या मुठीत आहे. अनेक बाळंतपणांनंतरही आणखी मुलं व्हावीत म्हणून मुतवल्लीचा हट्ट आहे आणि त्याला विरोध केल्यास आपण नरकात जाऊ अशी त्याने पत्नीची समजूत करून दिलेली

आहे. ही व्यक्तिरेखा चित्रपटाच्या अखेरीला बंडाचं पाऊल उचलते आणि मुतवल्लीच्या विरोधात उभी राहते.

ताई साहेबा आणि *द्विपा* प्रमाणेच *हसीना* वर झालेला अन्यायही प्रातिनिधिक मानता येईल आणि तो तसा आहे हे दिग्दर्शक प्रत्यक्षातच दाखवून देतो. चित्रपटाच्या अखेरीला एका विदारक प्रसंगात हसीनाच्या हातातले पोटगी अर्जाचे कागद हवेत फेकले जातात. मशिदीतल्या मिनाराच्या पार्श्वभूमीवर ते फडफडतात आणि विखुरतात. सुट्या शॉट्सच्या मालिकेत हे कागद वेगवेगळया घरातल्या अनेक स्त्रियांपर्यंत पोचलेले आपण पाहतो. कागद हाती येताच या स्त्रिया जणू जागृत होतात आणि हसीनाच्या साहाय्याला पुढे होतात.

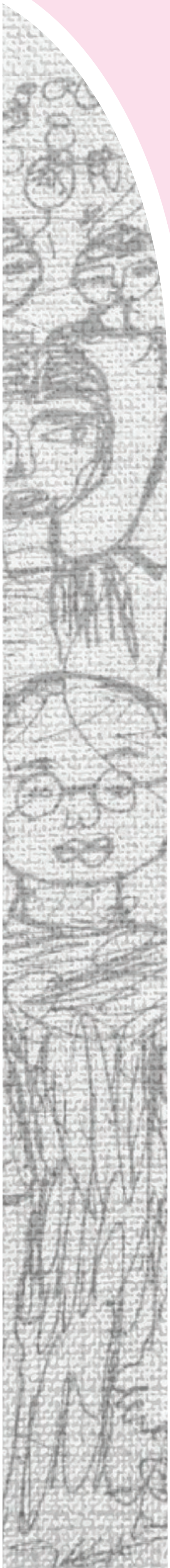
व्हिटोरिओ डि सिका च्या *बायसिकल थिव्ज*(१९४८) या दुसऱ्या महायुध्दानंतरच्या उद्‌ध्वस्त इटलीच्या पार्श्वभूमीवर घडणाऱ्या चित्रपटामधल्या 'थिव्ज' या अनेक वचनाचा एक अर्थ असा लावला जातो, की या समाजातल्या कोणाही व्यक्तीला नाईलाजाने, केवळ जगण्यासाठी चोरीचा मार्ग स्वीकारावा लागू शकतो. हा समाजच जणू भावी चोरांचा बनलेला आहे. त्याच तर्कशास्त्राने *हसीना*कडे पाहायचं, तर कासारवल्ली म्हणतात, की आजचा समाज अनेक हसीनांचा बनलेला आहे. त्यांच्यातल्या कोणावरही असा अन्याय होऊ शकतो. पण हा चित्रपट त्यातल्या नकारात्मकतेकडे बोट दाखवून थांबत नाही, तर या स्त्रियांनी बदलावं, अन्यायाविरोधात पाऊल उचलावं, असा सकारात्मक संदेश त्यात मांडला जातो.

अंतिमत: हे तिन्ही चित्रपट पुरुषांच्या नियंत्रणात असणाऱ्या आणि स्त्रियांवर अन्याय करणाऱ्या समाजाचंच चित्रण करतात. *ताई साहेबा* मध्ये गेल्या शतकाच्या मध्यावरला ब्राह्मणी समाज दिसतो, *हसीना*मध्ये आधुनिक काळातला मुस्लिम समाज, तर *द्विपा* मध्ये प्रगतीच्या दिशेने वाटचाल करू पाहणारा आधुनिक देश दिसतो आणि तरीही या तिन्ही चित्रांमधल्या स्त्रीपुढल्या अडचणी या समाजात वाढत चाललेल्या विसंवादाला तोंड फोडतात आणि आपल्यातल्या प्रत्येकालाच या प्रश्नावर विचार करण्यासाठी भाग पाडतात.

हसीना नंतर येणारे दोन चित्रपट, *नयी नेरलू* (२००६) आणि *गुलाबी टॉकीज* (२००८) या दोन्ही चित्रपटांमध्येही अनुक्रमे वेंकटलक्ष्मी आणि गुलाबी, अशा स्त्रियांच्या प्रमुख व्यक्तिरेखा आहेत आणि त्याबरोबर साहाय्यक भूमिकांमध्येही स्त्रियांना महत्त्व आहे. पण त्या चित्रपटांचा आशय

विविध प्रकारे पाहता येऊ शकेल आणि त्यातला विचार प्रामुख्याने स्त्रीवादी वळणाचाच म्हणावा असं नाही. *नयी नेरलू* मध्ये धर्म, श्रद्धा आणि व्यवहार या तीन प्रमुख सूत्रांकडे एका कुटुंबातल्या तीन पिढ्यांच्या दृष्टिकोनातून पाहिलं जातं, तर *गुलाबी टॉकीज* मध्ये माध्यमांचा सामान्यांवर असलेला प्रभाव आणि माध्यम नियंत्रणातला संभाव्य राजकीय हस्तक्षेप, याबद्दलचा विचार आढळतो. या चित्रपटात किंवा त्यानंतर आलेल्या चित्रपटांमधूनही कासारवल्लींची वैचारिक धारणा बदललेली नाही आणि अर्थवाही अभिरुचीपूर्ण दृष्टिकोन त्यांच्या चित्रपटांमध्ये कायमच दिसत राहिलेला आहे.

कासारवल्लींच्या या विविध प्रकृती आणि प्रवृत्तीच्या नायिका पाहताना एका मोठ्या कालावधीत भारतीय समाजात उमटलेली स्त्रीची प्रतिमा आणि तिचं वास्तव याचं सखोल दर्शन होतं. मुख्य धारेतले व्यावसायिक चित्रपट कुठे आणि कसे कमी पडतात याचीही जाणीव हे चित्रपट पाहताना होते. आशयाच्या अनेक शक्यता समोर असताना आपल्या सिनेमाने वर्षानुवर्षे साचेबद्ध मनोरंजनात अडकून पडणं अशावेळी बोचत असलं, तरी प्रादेशिक चित्रपटांमधून गिरीश कासारवल्लींसारखे दिग्दर्शक आजही तडजोड न करता आपल्या सद्सद्विवेकबुद्धीला पटणारं काम आजही करत आहेत, याचा थोडाबहुत दिलासा वाटतोच. जोवर आपण काय पाहतो याचा पुरेसा विचार प्रेक्षकांकडून होणार नाही आणि करमणुकीचा अर्थ हश्या, टाळ्या या मर्यादेतच लावला जाईल, तोवर तरी आपल्याला या किंचित दिलाशावरच समाधान मानावं लागेल.



पुस्तक परीक्षण

संविधान
काव्यफुले
गुलामगिरी
SLAVERY
चित्र - सुनील अभिमान अवचार

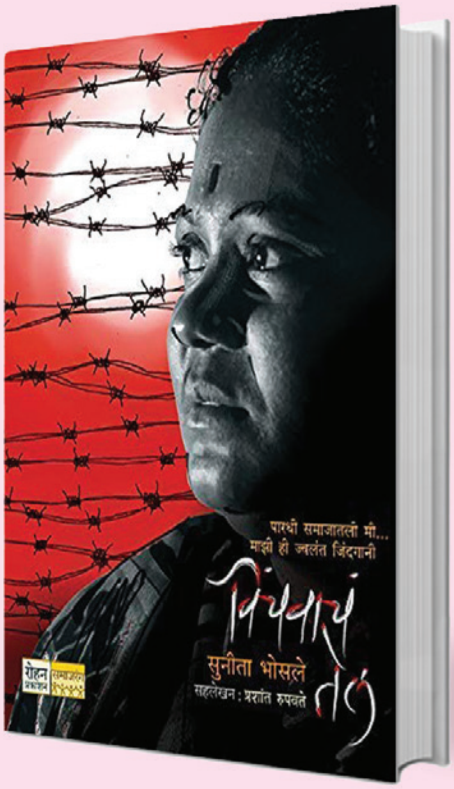
विंचवाच्या तेलाइतकेच दाहक आत्मकथन : *विंचवाचं तेल*

अंजली कुलकर्णी

कवी व लेखक

anjalikulkarni1810@gmail.com

समीक्षित



(परीक्षित पुस्तक : विंचवाचं तेल, लेखक : सुनीता भोसले, सहलेखन : प्रशांत रुपवते, प्रकाशक : रोहन प्रकाशन, पुणे, प्रकाशन वर्ष : २०१९, पृष्ठे : १९८, मूल्य : रु. २५०)

पारधी समाजातील धडाडीच्या कार्यकर्त्या सुनीता भोसले यांच्या संघर्षमय जगण्याची, तसेच मुख्य प्रवाहापासून तुटलेल्या पारधी समाजाच्या अपमानित जगण्याची, पांढरपेशा समाजाला पूर्णपणे अनोळखी वाटावी अशी कहाणी *विंचवाचं तेल* या आत्मकथनातून प्रकाशात आली आहे. या आत्मकथनाचे सह-लेखन पत्रकार प्रशांत रुपवते यांनी केले आहे. पारधी समाजाच्या विविध समस्या आणि त्यांचे संपूर्ण अभावग्रस्त जगणे याकडे हे आत्मकथन लक्ष वेधते.

मराठी साहित्यात १९६० नंतरच्या काळात जे मोठे परिवर्तन घडून आले त्यामध्ये समाजातल्या विविध शोषित, वंचित, उपेक्षित, कष्टकरी घटकांतील माणसांनी आपल्या जाती-जमातींविषयी, आपल्या अभावग्रस्त जिण्याविषयी लिहिले. या लेखनाला त्या काळातील विविध सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक चळवळींचा आधार होता. १९४७ साली आपला देश स्वतंत्र झाला, परंतु स्वातंत्र्याचा आशय समाजातील तळागाळातील लोकांपर्यंत

पोहोचलाच नाही. देशाला स्वातंत्र्य मिळाले की देशातील सर्वसामान्य नागरिक सुखी होईल, हा केवळ भ्रमच ठरला. स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या नजीकच्या काळात देशावर महात्मा गांधी, पंडित नेहरू आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या विचारांचा मोठा पगडा होता. गांधीजींनी सांगितलेले तत्त्वज्ञान आणि जीवनमार्ग, बाबासाहेबांनी संविधानाच्या माध्यमातून पेरलेली स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, सामाजिक न्याय, लोकशाही ही मूल्ये आणि नेहरूंनी पाहिलेले विज्ञान-तंत्रज्ञानात्मक विकासाचे व आधुनिक भारताचे स्वप्न, हे सारे इथल्या सर्वसामान्य माणसांच्या जाणिवांतही झिरपलेले होते. परंतु, ‘सरकार’ नावाच्या अजस्र यंत्रणेत स्वातंत्र्यापूर्वी पाहिलेल्या स्वप्नांचा एकप्रकारे स्वप्नभंगच झाला. तळागाळातील अनेक जाती-समूहांपर्यंत तर देशाला स्वातंत्र्य मिळाल्याची वार्ताही पोहोचली नव्हती, मग त्यांच्या जीवनात त्यामुळे काही चांगले बदल घडून येणे तर फार दूरची बाब होती. ६०-७०च्या दशकात लोकांच्या मनांतील कोंडलेली अस्वस्थता विविध आंदोलनांच्या माध्यमातून बाहेर पडू लागली. त्यांत दलित पँथर चळवळ अग्रणी होती. या चळवळीचे पडसाद आदिवासी, कामगार, शेतकरी, भूमिहीन, मजूर, स्त्रिया, युवक या समाजघटकांतही उमटले. महाराष्ट्रात कार्यकर्त्यांचे मोहोळ निर्माण झाले. सामाजिक चळवळींचा एक मोठा परिणाम म्हणून विविध साहित्यिक चळवळीही इथे निर्माण झाल्या. दलित, ग्रामीण, स्त्रीवादी अशा साहित्यचळवळी राजकीय-सामाजिक चळवळींच्या हातात हात घालून उभ्या राहिल्या. त्यातून विविध समाजघटकांचा आवाज व्यक्त होऊ लागला.

मात्र, आत्मभान जागृतीचे हे लोण भटक्या विमुक्त समाजापर्यंत फार उशिरा पोहोचले. मुख्य प्रवाहापासून दूर, सतत भटकत राहिल्याने समाजातील घडामोडींशी त्यांचा संपर्क कमी होता. दुर्दैवाने समाजधुरीणांचेदेखील या समाजघटकाकडे म्हणावे तितके लक्ष गेले नाही, त्यामुळे विकासाच्या प्रक्रियेत भटक्या विमुक्त जाती-जमाती दुर्लक्षित राहिल्या. पारधी समाज म्हणजे भटक्या विमुक्त जमातींपैकी एक जमात. त्यांच्या माथ्यावर जन्मतःच गुन्हेगार असण्याचा शिक्का उमटवला जात असे. ब्रिटिशांच्या काळात सन १७७३ साली *रेग्युलेटिंग ॲक्ट*द्वारे भारतातील काही जाती आणि जमातींची नोंद *गुन्हेगार जमाती* म्हणून करण्यात आली. पुढे त्यालाच अनुसरून सन १८७१ मध्ये ब्रिटिशांनी *गुन्हेगारी जमाती कायदा*च पास केला आणि देशातील जवळजवळ २०० आदिवासी आणि भटक्या जाती-जमातींना गुन्हेगार ठरवण्यात आले. ब्रिटिशांनी जगभरात अनेक ठिकाणी राज्य केले.

संभाषित

परंतु, फक्त भारतातच हा कायदा त्यांना करता आला, कारण या कायद्याला देशातील जातिव्यवस्थेचा आधार होता. हा कायदा पास करून घेणारे तत्कालीन कौन्सिल सदस्य टी० व्ही० स्टीफन यांनी म्हटले होते की, इथल्या संस्कृतीत जातीनुसार व्यवसाय ठरतात. भारतीय माणसांना जन्माने जात प्राप्त होते. त्यामुळे त्यांचे व्यवसायही जातींमुळेच ठरतात. सुताराचे मूल सुतार, या परंपरेनुसार गुन्हेगाराचे मूल जन्मतः गुन्हेगार ठरते. इथल्या परंपरेनुसार चोरी करणे, एवढेच नव्हे तर गुन्हे करणे, हा जमातीचा धर्म त्या जमातीच्या माणसांना बदलता येत नाही (भोसले व रुपवते, २०१९ : १८९). जातिव्यवस्थेच्या या वैशिष्ट्यपूर्ण कार्यप्रणालीमुळे भटक्या समूहांची ही गुन्हेगार जमाती म्हणून असणारी ओळखच पुसता येत नाही. त्यामुळे भटक्या विमुक्तांना स्थैर्य आणि विकासाचे फायदे मिळावेत, संवैधानिक हक्क मिळावेत, त्यांच्या माथ्यावरचा गुन्हेगारी शिक्का पुसला जावा यासाठी दीर्घ लढा लढला गेला आहे (कुलकर्णी २०१६). मारुतराव जाधव, भीमराव जाधव , सोलापूरचे बाळकृष्ण रेणके, *मानवी हक्क अभियान*चे एकनाथ आव्हाड तसेच लक्ष्मण गायकवाड, लक्ष्मण माने आदी अनेकांनी मोठे काम उभे केले. आज ॲड. पल्लवी रेणके, सुप्रिया सोळांकुरे (राणी जाधव), वैशाली भांडवलकर या कार्यकर्त्या काम करत आहेत.

भटक्या विमुक्तांच्या या चळवळींना साहित्य चळवळीचेही मोठे पाठबळ लाभले आहे. बाबासाहेब म्हणत की, 'गुलामाला तो गुलाम आहे याची जाणीव करून द्या, म्हणजे तो पेटून उठेल आणि संघर्षासाठी तयार होईल.' समाजबांधवांना गुलामीची ही जाणीव करून देण्याचे आणि पांढरपेशा समाजाला भटक्या विमुक्तांच्या जनावरांपेक्षाही हीन आयुष्याचा परिचय करून देण्याचे काम सामाजिक चळवळींबरोबर साहित्यानेही केले आहे. साहित्याने लोकप्रबोधनातून लोकांना संघर्षास प्रवृत्त केले. विशेषतः महाश्वेता देवी यांनी केलेले *बुधन साबर* आणि इतर लेखन, अरुणा रॉय यांनी केलेले लेखन, यामुळे भटक्या विमुक्तांमध्ये अस्मिताजागृती झाली. तसेच भटक्या विमुक्तांच्या आत्मकथनांतून मराठी साहित्यात एक अनोखे दालन उघडले गेले. या आत्मकथनांतून भटक्या विमुक्तांकडे देशपातळीवर लक्ष वेधले गेले. लक्ष्मण माने यांचे *उपरा*, लक्ष्मण गायकवाड यांचे *उचल्या*, रामनाथ चव्हाण यांची *घाणेरीची फुलं*, *वेदनेच्या वाटेवरून*, *भटक्या विमुक्तांची जात पंचायत - खंड १ ते ५*, मोतीराम राठोड यांचे *गुन्हेगारी जमाती : कायदा आणि परिणाम* ही ग्रंथसंपदा भटक्या विमुक्तांचे प्रश्न समजून घेण्यासाठी बहुमोल आहे. त्याचबरोबर प्रत्यक्ष भटक्या विमुक्तांचे जीवन

जगलेल्या विमल मोरे, जनाबाई गिऱ्हे यांची आत्मचरित्रे पुढे प्रकाशित झाली आहेत.

आत्मकथनांच्या या माळेमध्ये आता सुनीता भोसले यांच्या *विंचवाचं तेल* या आत्मकथनाची मौल्यवान भर पडली आहे. *मानवी हक्क अभियान* या संघटनेतून आपल्या सामाजिक कामास सुरुवात केलेल्या सुनीता भोसले यांनी प्रत्यक्ष जगण्यातून पारधी समाजाची वेदना अनुभवली आहे.

उपजतच संवेदनशीलता आणि धडाडी लाभलेल्या सुनीता यांना लहानपणापासून स्वतःला, कुटुंबीय आणि जातबांधवांना भोगाव्या लागणाऱ्या परिस्थितीविषयी चीड येत असे. कोणताही गुन्हा केलेला नसताना पोलीस आपल्या जातबांधव आणि भगिनींना त्रास देतात, ते पाहून त्यांच्या मनात एकाचवेळी हतबलता आणि संताप दाटून येत असे. या दाटलेल्या अस्वस्थतेतून वयाच्या अकराव्या वर्षी त्या *मानवी हक्क अभियानात* कार्यकर्ता म्हणून सहभागी झाल्या आणि पुढे तेच त्यांचे जीवितकार्य ठरले. त्यानंतर त्यांनी *भारिप बहुजन महासंघ*, *आदिवासी फासेपारधी समाज संघटना* यांच्याबरोबर काम केले. सन २०११ मध्ये त्यांनी स्वतः *क्रांती* या संघटनेची स्थापना केली. *विंचवाचं तेल* या आत्मकथनामध्ये सुनीता भोसले यांच्या वैयक्तिक जीवनाची कहाणी आपल्याला वाचायला मिळते. याबरोबरीने एकूणच पारधी समाजाला ज्याप्रकारे पोलिसांशी सातत्याने सामना करावा लागतो, पोलिसांच्या दहशतीमुळे सतत स्वतःला पोलिसांपासून लपवत छपवत जगावे लागते, निरपराध असतानाही गुन्हेगार म्हणून स्वतःवरचा शिक्का एखाद्या जखमेसारखा वागवत फिरावे लागते याचे वास्तव चित्रण या आत्मकथनात आले आहे. सुनीता भोसले म्हणतात, “पारधी समाज हा काही धुतल्या तांदळासारखा आहे असा माझा दावाच नाही. या समाजातील काही लोकं आहेत ना गुन्हेगार. पण म्हणून पूर्ण जमातीलाच तुम्ही कसं वेठीला धरू शकता? इतर समाजात पण गुन्हेगार आहेतच ना. मग त्यांच्याबाबत का असं होत नाही ... का नाही त्यांच्या पूर्ण जातींना टार्गेट केलं जात?” (भोसले व रुपवते २०१९ : २५) पारधीच काय कोणत्याही जमाती किंवा जातीला टार्गेट केले जाऊ नये, हेच त्यांचे मत त्यांनी इथे मांडले आहे. त्याचबरोबर या आत्मकथनातून पारधी समाजाची वेगळी संस्कृती, जीवनशैली, समजुती, चालीरिती याविषयीचा आपल्याला परिचय होतो.

देशाला स्वातंत्र्य मिळाले तरीही पारध्यांवरचा गुन्हेगारीचा शिक्का अजूनही पूर्णपणे पुसला गेला नाही. सुनीता यांच्या लहानपणी तर कुठेही

चोरी, लुटालूट, दरोडा पडला की जवळच्या पालांमधील पारध्यांना संशयित म्हणून पकडून नेले जायचे. त्यांना पोलीसचौकीत दारुण मारहाण करायचे. मारहाण करून निरपराध पारध्यांकडूनही गुन्ह्याची कबुली, इतरांची नावे वदवून घ्यायचे. कुटुंबातल्या माणसाला घरफोडीखाली पकडून नेले की त्याला जामीन देऊन सोडवून आणणे, ही कुटुंबीयांसाठी एक फार त्रासाची आणि आर्थिकदृष्ट्या पार खच्ची करून टाकणारी प्रक्रिया असायची. जरी त्याची निर्दोष म्हणून सुटका झाली तरी पोलीस त्याच्या विरोधात किमान चॅप्टरकेस तरी लावायचेच. कित्येकवेळा तर पोलीस एखाद्या गुन्हेगाराला सोडताना दुसऱ्या कुठल्यातरी पोलीसचौकीला फोन करून, ‘तुम्हाला या केसमध्ये संशयित आरोपी हवा आहे ना, हा एक आहे’ असे सांगून एकमेकांना ‘मदत’ करायचे. त्यानंतर एका केसमधून सुटलेल्या माणसाला दुसऱ्या कुठल्यातरी केसमध्ये अडकवले जायचे. सुनीता भोसले म्हणतात, “ इथे एक गोष्ट ध्यानात घ्या. पारध्यांना जरी संशयित म्हणून अटक केली असेल, तरी त्यावर लगेच किमान चॅप्टर ११० ची केस (प्रतिबंधात्मक कारवाई) तरी चढवली जातेच. इथेही जामीन द्यावा लागतो.” (तत्रैव, पृ. २३-२४) जामीन मिळवणे ही एक कटकटीची प्रक्रिया असते. त्यात अनेक ठिकाणी खर्च करावा लागतो. सुनीता भोसले लिहितात, “ मग कारकून आला, जेलर आला, पोलीस आला, अन् याबरोबर यांचं चहापाणी आलं.” (तत्रैव, पृ. २४) स्थानिक वकील, पोलीस, कोर्ट, जेल सगळीकडे पैसे द्यावे लागतात. त्याचबरोबर अख्ख्या कुटुंबाची धावपळ होते. त्यांचा येण्या-जाण्याचा खर्च होतो. या काळात त्यांचा सारा रोजगार बंद राहतो. म्हणजे २५-५० हजार केससाठी खर्च आणि रोजगाराअभावी तेवढेच नुकसान असा दुहेरी आर्थिक फटका बसतो. सुनीता भोसले लिहितात, “अशा ऐनवेळीच्या घडीला प्रचंड व्याजाने पैसे काढणं याशिवाय दुसरा इलाज नसतो. पुढे दोन-चार वर्षे ते फेडत बसणं नाहीतर खरोखरच कुठे दरोडा, चोरी करणं हेच पर्याय व्यवस्था यांना देते.” (तत्रैव, पृ. २६) याचा अर्थ असा की व्यवस्था समाजातील दरोडेखोरी कमी करण्याचा नाही, तर एकप्रकारे या लोकांचे जगण्याचे सारे मार्ग बंद करून त्यांना गुन्हेगारीलाच प्रवृत्त करते. हे दुष्टचक्र किती भयंकर, अभेद्य आहे हे यावरून लक्षात येते. तसेच पोलीस रेकॉर्ड खराब होते ते वेगळेच. एकदा एखाद्या माणसाचे पोलीसचौकीत रेकॉर्ड तयार झाले की, त्याला आयुष्यात अनेक चांगल्या संधी गमवाव्या लागतात. त्यांना सरकारी नोकरी मिळू शकत नाही. पारध्यांमध्ये बहुतांश लोकांचे गुन्हा न करताही

असे गुन्हेगारी रेकॉर्ड तयार होते. आधीच समाजापासून दूर असलेली ही जमात मग विकासाच्या मुख्य प्रवाहातून लांब फेकली जाते, याबद्दलचे विविध अनुभव सुनीता यांनी सांगितले आहेत. त्याचबरोबर या समाजातील लोकांकडे जातीचे दाखले, रेशन कार्ड, आधार कार्ड, इलेक्शन कार्ड इत्यादी कागदपत्रेही नसतात. स्वतः सुनीता यांना सरकारी नोकरी मिळत होती, परंतु जातीच्या दाखल्यामुळे ती मिळू शकली नाही. दाखला मिळण्यासाठी ५० वर्षांचे रहिवासाचे पुरावे लागतात. कुठेच घरदार नसलेल्या या लोकांनी ५० वर्षांचे पुरावे कुठून आणायचे? आता या कार्यकर्त्यांची मागणी आहे की, आम्हाला कागदपत्रांचे कडक नियम न लावता जातीचे दाखले, रेशन कार्ड द्या.

एकूणच भटक्या विमुक्तांना संघटित करणे फार अवघड असते. त्यातच शिक्षणाचे प्रमाण कमी. मुख्य प्रवाहात नसल्याने त्यांचे नागरीकरणही खूप कमी झाले आहे. अस्वच्छता, अंधश्रद्धा, कमालीचे दारिद्र्य, व्यसनाधीनता, जातपंचायतींची तसेच पोलिसांची दहशत असे सगळे दाहक, भयंकर, कल्पनेच्या पलीकडे संघर्षाचे जगणे त्यांच्या वाट्याला येते. पारध्यांमध्ये एकत्र कुटुंबपद्धती नाही. लग्न झाल्या दिवसापासूनच लग्न लागलेल्या दोघांना वेगळे पाल बांधून दिले जाते. या जमातीमध्ये विविध रूढी-परंपरांचा, देवाचा धाकही जबरदस्त असतो. विशेषतः स्त्रियांसाठी तर या चालीरिती फारच त्रासदायक आणि अन्यायकारक आहेत. मुळात स्त्रीकडे ती 'पापाची खाण', 'अपवित्र' म्हणूनच बघितले जाते. म्हणूनच लग्न झालेल्या स्त्रीने बनवलेले जेवण तिचा नवरा सोडून कुणीही खात नाही. अगदी तिचे सख्खे आईवडील वा सासूसासरेही ते अन्न खात नाहीत. हे लोक भीक मागून आणलेली भाकरी खातात किंवा स्वतः भाकरी थापून खातात, पण पत्नीशिवाय अन्य स्त्रीच्या हातचे खाल्ले तर 'बाट' म्हणजे जातपंचायतीत गुन्हा समजला जातो. जत्रा किंवा देवाच्या विधींमध्येही स्त्रियांचा सहभाग वर्ज्यच मानला गेला आहे. लग्न ठरवताना या समाजात नवऱ्यामुलाच्या कुटुंबाने मुलीला 'द्याज' म्हणजे हुंडा देण्याची पद्धत आहे. एकाअर्थी ही मुलीच्या वडिलांची मिळकत असते. त्यामुळे काही कारणाने नवरा-बायकोला विभक्त व्हायचे असेल तर मुलीचा ताबा आईकडे व मुलाचा वडिलांकडे दिला जातो. मुलीच्या लग्नावेळी मिळणारा द्याज घटस्फोटामुळे आपल्याला पुढे मिळणार नाही या विचाराने नवरा; द्याजाची रक्कम बायकोकडून आधीच वसूल करून घेतो. मुलीच्या लग्नप्रसंगी मिळणारे हे द्याज वडील तिच्या बालपणीच

बळकावतो. बायकोला पोटगी मिळू शकत नाही. स्त्रियांना फार अघोरी हिंसाचाराला तोंड द्यावे लागते. त्यांच्या शिक्षणाकडे कुणी लक्ष देत नाही. त्यांच्या बाळंतपणात कुणीही त्यांच्या मदतीला येत नाही. मूल जन्मल्यावर त्या बाळंत स्त्रीला अन्य लोक स्पर्शही करीत नाहीत. त्या स्त्रीला स्वतःलाच नाळ कापणे, बाळाची आणि जमिनीची स्वच्छता इत्यादी गोष्टी कराव्या लागतात. बाळ बाहेर येत नसले तर त्या बाईचा नवरा तिच्या पोटावर उभा राहतो. या सगळया नियम आणि चालीरितींबाबत, समाजाच्या नियमांबाबत जातपंचायतीचा धाक फार असतो. खरेतर आता जात पंचायती घेणे, हा कायद्याने गुन्हा ठरवला आहे. परंतु तरीही कित्येक वेळा कोर्टाने दिलेले निर्णय बाजूला सारून जात पंचायतच निर्णय करते. कोणत्याही नियमभंगासाठी मोठे दंड द्यावे लागतात. याशिवाय पोलीस आणि जात पंचायती यांचीही 'मिली भगत' असते, असे सुनीता यांचे म्हणणे आहे. पोलिसांना सांगून, पोलीस चौकीच्या परिसरातसुद्धा जात पंचायती बसवल्या जातात, हे वाचले तर अजून समाज कुठे आहे याची कल्पना येते. या पुस्तकातील जात पंचायतींच्या निवाड्याच्या एकेक कहाण्या अक्षरशः सुन्न करणाऱ्या आहेत. तसेच, पोलिसांनी केलेल्या मारहाणीच्या निर्घृण कहाण्या मन विदीर्ण करणाऱ्या आहेत. आज एकविसावे शतक सुरू होऊन दोन दशके उलटली तरीही या समाजाच्या परिस्थितीत फारसा फरक पडलेला नाही, हे वाचून सखेद आश्चर्य वाटते. विशेष म्हणजे पारधी समाजात नैसर्गिक मृत्यूंचे प्रमाण फार कमी असावे, असे निरीक्षण प्रशांत रुपवतेनी या पुस्तकात एके ठिकाणी नोंदवले आहे. त्यांनी लिहिले आहे की, "बहुतेक पुरुषांचा मृत्यू पोलीस कोठडीत, पोलिसांच्या मारहाणीमुळे होतो किंवा चोरीच्या आरोपावरून वा संशयावरून पारधी पुरुषांचा लोकांकडून खून होतो. तर बरेचजण विषारी औषध पिऊन आत्महत्या करतात. नाहीतर आपापसातील वादातून खून तरी होतो, अन् उरलेले व्यसनात खपतात." (तत्रैव,पृ.३२) रुपवते यांचे हे निरीक्षण या समाजाच्या लोकांच्या जगण्यामरण्याबाबत व्यवस्था किती निरिच्छ, क्रूर आणि निष्ठुर आहे यावर झगझगीत प्रकाश टाकते. संविधानाने प्रत्येक नागरिकाला सन्मानाने जगण्याचा अधिकार दिला आहे; परंतु या समाजाबाबत तो अधिकार किती अमानुषपणे पायदळी तुडवला जातो, याची असंख्य उदाहरणे या पुस्तकाच्या पानापानांवर सापडतात. एखाद्या किडा-मुंगीप्रमाणे जगावे आणि मरावे लागणाऱ्या या जमातीच्या लोकांपासून स्वातंत्र्य, समता, बंधुता, सामाजिक न्याय ही मूल्ये कोसो दूर असल्याचा प्रत्यय हे पुस्तक वाचताना येतो.

सुनीता भोसले यांनी इतर कार्यकर्त्यांबरोबर गायरानावर अतिक्रमण करण्यासाठी संघर्ष सुरू केला. पुणे जिल्ह्यातील शिरूर तालुक्यात गणेगाव इथे आणि अहमदनगर जिल्ह्यातील पारनेर तालुक्यात राळेगण थेरपा इथे, तसेच श्रीगोंदा तालुक्यात निमगाव खलु, कवठा याठिकाणी सुनीता यांनी केलेल्या संघर्षातून ३०-३५ पारधी कुटुंबे शेती करीत आहेत. सन २००४-०५ पासूनच त्यांचा हा लढा सुरू आहे. त्याला गावकऱ्यांचा कडवा विरोधही आहे. उस्मानाबादसारख्या ठिकाणी पारधी कुटुंबाने गायरानात ऊस लावला तर त्यांना गोळ्या घालून उभ्या उसासहित जाळून मारले होते. हे वाचले की सरंजामशाहीचे अवशेष आजही शाबूत असल्याचे वास्तव ठळक होते.

या सगळ्या विपरीत परिस्थितीशी संघर्ष करीत सुनीता आणि त्यांचे कार्यकर्ते परिवर्तनाची लढाई लढत आहेत. सुनीता यांच्या जिगरबाज, धाडसी आणि न्यायप्रिय व्यक्तिमत्त्वाच्या जडणघडणीची गोष्ट या पुस्तकातून आपल्याला समजत जाते. पारध्यांच्या जीवनात विकासाचा थोडा तरी प्रकाश पाझरावा यासाठी त्या प्रसंगी जिवाची बाजी लावून काम करीत आहेत, ही गोष्ट मोठी अभिमानास्पद आहे. त्यांनी स्वतःची जीवनकहाणी फार निर्मळपणे, साधेपणाने, कोणताही मोठेपणाचा आव न आणता सांगितली आहे. त्यातील मनस्वीपणा, सच्चेपणा आणि निर्भीडपणा मनाला भिडल्याशिवाय राहत नाही. सुनीता यांच्या जीवनात बाबासाहेबांच्या विचारांचा आणि चळवळीचा प्रभाव किती प्रचंड आहे, याचे द्योतक म्हणजे त्यांच्या निवेदनातील एक वाक्य. त्या म्हणतात, "पण मी जेव्हा मानवी हक्क अभियानाशी जोडले गेले, त्या दिवसापासून मी भीक मागणं सोडलं." (तत्रैव, पृ. २८) त्यांच्यातील आत्मभान जागृत झाल्याचेच प्रत्यंतर त्यांच्या या उद्गारात सापडते. वयाच्या अवघ्या अकराव्या वर्षी एकनाथ आव्हाड आणि अन्य नेत्यांच्या संपर्कात आल्यामुळे, लहान वयातच 'मानवी हक्क अभियाना'त सहभागी होऊन कार्यकर्तेपणाचा ध्यास त्यांनी घेतला तो निरंतर आजही सुरू आहे. "बाबासाहेब आम्हाला लवकर समजले असते तर आम्हीही आज बौद्धांच्या बरोबरीने असतो," (तत्रैव, पृ. २२-२३) हे त्यांचे वाक्य बोलके आहे.

या आत्मकथनाचे सह-लेखन प्रशांत रुपवते यांनी केले आहे. प्रशांत रुपवते हे पत्रकार आहेत. सन २००२-०३ मध्ये भूम-परांडा इथे झालेल्या पारधी हत्याकांडाच्या नंतर स्थापन झालेल्या सत्यशोधन समितीत त्यांनी बाळकृष्ण रेणके यांच्या अध्यक्षतेखाली काम केले आहे. सुनीता भोसले

यांच्याशी केलेल्या चर्चांमधून त्यांनी हे आत्मकथन फार प्रभावीपणे आणि योग्य आकलनासह साकार केले आहे.

या आत्मकथनाला ज्येष्ठ विचारवंत गणेश देवी यांची प्रस्तावना आहे. स्वतः देवी यांनी आदिवासींच्या संदर्भात काम केलेले असल्याने त्यांच्या प्रस्तावनेमुळे या पुस्तकाला एक मोठा गौरवबिंदूच प्राप्त झाला आहे. सहलेखक प्रशांत रुपवते यांनी सुनीता यांच्या भाषेचा पोत अबाधित ठेवून त्यांचे निवेदन त्यांच्याच भाषेत देण्याची पराकाष्ठा केली आहे. त्यामुळे सुनीता यांच्या बोलण्यातील प्रांजळपणा, त्यांची धारदार रोखठोक, थेट अनुभवाला भिडणारी भाषा वाचकांच्या प्रत्ययाला येते. सुनीता यांच्या भाषेतून पारधी समाजाच्या भाषेचा थोडा परिचय आपल्याला होतो. विशेषतः पोलिसांशी सतत आलेल्या संपर्कातून पारध्यांच्या तोंडी पोलिसी भाषा किती रुळली आहे हे लक्षात येते. सुनीता भोसले यांच्या तोंडी असणारी, ''तरीसुद्धा पोलिसांनी या तीन आरोपींवर ११० प्रमाणे चाप्टर चढवली '' (तत्रैव, पृ. २५). ''एक महिन्यानंतर तीनही आरोपींना १६९ लावून सोडून दिलं'' (तत्रैव, पृ. २५) या तिघा आरोपींवर ३९६ [म्हणजे जबरी दरोडा आणि खून] लावून दाखल करत त्यांना अटक पण केली.'' (तत्रैव, पृ. २४) अशी वाक्ये त्यांनी तशीच ठेवली आहेत. अनुजा जगताप यांनी संपादन करताना वेगळ्या प्रकारची रचना केली आहे. सुनीता यांचे अनुभवकथन, त्यांच्या आईचे त्यात भर घालणे आणि प्रशांत रुपवते यांचे भाष्य यांची सुंदर सरमिसळ साधत आत्मकथेचा समग्र अनुभव वाचकांसाठी सिद्ध करून दिला आहे. विशेष म्हणजे या तिघांच्या निवेदनांतून कथनाचा ओघ कुठेही कुंठित होणार नाही याची काळजी घेतली आहे. पुस्तक वाचत असताना सुनीता भोसले आपल्यासमोर बसून सांगत असल्याचा अनोखा अनुभव येतो, परिणामी साऱ्या घटना, प्रसंग डोळ्यांसमोर साकार होत राहतात. *पारधी समाजातली मी... माझी ही ज्वलंत जिंदगानी* या उपशीर्षकातील ज्वलंतपणाचा प्रत्यय या आत्मकथनातून निश्चितपणे येतो. पारधी समाजाची कोर्ट-कचेऱ्यांनी भरलेली जीवनशैली, शिक्षणाचा अभाव असलेली संस्कृती, देवविषयक कल्पना, कट्टर चालीरिती, जात पंचायत या सगळ्यांवर प्रकाश टाकत त्यांनी पारधी समाजाचे प्रश्न आणि त्यांचे समग्र जीवनच रेखाटले आहे. त्यातून या जमातींच्या व्यथा आणि दुःखाकडे समाजाचे लक्ष वेधण्याचे महत्त्वाचे काम या आत्मकथनाने केले आहे.

सुनीता भोसले यांच्या बोलण्याचे आशयांकन या आत्मकथनात येतेच, याबरोबरीने प्रशांत रुपवते यांनी त्या त्या प्रसंग / घटनेवर स्वतःचे केलेले काही भाष्यही इथे येते. उदाहरणार्थ, सुनीता जेव्हा तिच्या आईने अर्ध-बेशुद्धीच्या अवस्थेतही मातंग बाईने दिलेले पाणी प्यायले नाही ह्या घटनेविषयी सांगतात, तेव्हा प्रशांत रुपवते देशात राबवल्या जाणाऱ्या *घरवापसी अभियानावर* भेदक भाष्य करतात. त्यांनी लिहिले आहे, "पण यांना हिंदू धर्मात परत घेणार, पण जात कोणती देणार? जातीशिवाय कुणी हिंदू असतं का?" (तत्रैव, पृ. ४६) या जळजळीत उद्गारातून त्यांनी धर्मव्यवस्थेतील जातवास्तवावर कोरडे ओढले आहेत. सुनीता यांच्या कथनाला समांतर समाजातील विविध घडामोडींच्या उल्लेखातून शासन, प्रशासनाच्या पातळीवरील अंतर्विरोध आणि विसंगतींवरही प्रशांत रुपवते यांनी नेमके बोट ठेवले आहे. समाजाचे आजही पारध्यांच्या प्रश्नांकडे लक्ष नाही, ही बाब त्यांनी अनेक उदाहरणांतून अधोरेखित केली आहे. उदाहरणार्थ, सुनीता गायरान जमिनीच्या संघर्षाविषयी सांगत असताना प्रशांत यांना आठवते, ती विशेष आर्थिक क्षेत्रांसाठी (एसइझेड) सरकारने सुरू केलेली शेतकऱ्यांच्या भू-संपादनाबाबतचा कायदा पास करून घेण्याविषयीची धडपड. प्रशांत लिहितात, "सुनीताचा हा संघर्ष एका कुटुंबाला एक-दोन एकर जमीन मिळण्यासाठी सुरू असतानाच... इंडियाच्या आर्थिक विकासाला अधिक गती द्यायची असेल तर विशेष आर्थिक क्षेत्र विकसित करणं आवश्यक असल्याचं प्रतिपादन करण्यात येत होतं. त्यासाठी सरकार शेतकऱ्यांच्या जमिनी उद्योगपतींना देण्यासाठी मध्यस्थी की दलाली करणार होतं." (तत्रैव, पृ. १२७) या उद्गारातच सुनीता आणि एकूणच पारधी जमातीचा, भटक्या विमुक्त जाती-जमातींचा लढा किती दुर्धर आहे, याची कल्पना येते.

संदर्भ :

ग्रंथ

१. भोसले, सुनीता व रुपवते प्रशांत (२०१९) : *विंचवाचं तेल*, रोहन प्रकाशन, पुणे.

२. सोळांकुरे, सुप्रिया (२०१४) : *मारुतराव जाधव ध्येयनिष्ठ व समाजनिष्ठ व्यक्तिमत्त्व*, आविष्कार प्रकाशन, पुणे.

नियतकालिके

१. रेणके, बाळकृष्ण (२०१५) : *विमुक्तायन*, परिवर्तनाचा वाटसरू (१६ ते ३० जून), पुणे.

२. लष्कर, विनायक (२०१३) : *भारतातील विमुक्त जाती - भटक्या जमाती आणि राष्ट्रीय समिती*, परिवर्तनाचा वाटसरू (१५ ते ३० जून), पुणे.

महाजाल

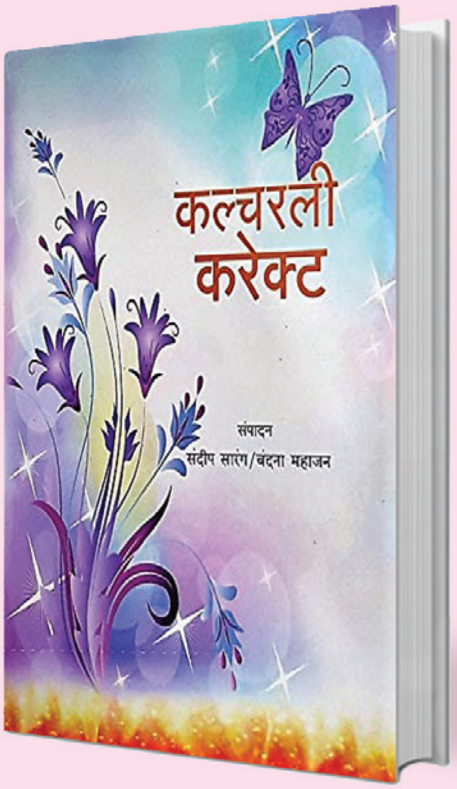
१. कुलकर्णी ,अंजली (२०१६) : 'भटक्या विमुक्तांची अस्तित्वाची लढाई', दै. लोकसत्ता, ३० एप्रिल २०१६.
https://www.loksatta.com/ladha-chalvali-andolan_news/backwards-fighting-for-survival-1232711/?utm_source=whatsapp_web&utm_medium=social&utm_campaign=socialsharebuttons
(संकेतस्थळाला भेट १८ जानेवारी २०२१)

स्त्रीमुक्तीची करेक्ट दिशा : कल्चरली करेक्ट

अर्जुन जगधने

शिक्षक (पर्यवेक्षक)
नंदादीप विद्यालय, गोरेगाव, मुंबई
arjunjagd@gmail.com

संभाषित



(परीक्षित पुस्तक : कल्चरली करेक्ट, संपादक : संदीप सारंग आणि वंदना महाजन, प्रकाशक : ग्रंथाली, मुंबई, प्रकाशन वर्ष : २०१८, पृष्ठे : ३७६, मूल्य : रु. ३५०)

जगभर सगळीकडे अज्ञान, अंधश्रद्धा, विषमता यांचे अंधारमय साम्राज्य असताना भारतात व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, बंधुता या मानवी मूल्यांचा उजेड पेरणारा बौद्धधम्म उदयाला आला आणि तो भारतभर-भारताबाहेर वेगाने फैलावला. त्याने समाजमनाची खोलवर पकड घेतली. तत्कालीन भारतीय समाजात हिंसा, यज्ञयाग, उच्चनीचता या विघातक प्रथांनी उच्छाद मांडला होता. त्यातून बहुसंख्य समाजाचे शोषण होत होते. वर्णव्यवस्था आकाराला आली होती. जातिव्यवस्था निर्माण होत होती. या वर्णजातिव्यवस्थेत कनिष्ठ मानलेल्या घटकांना गुलाम समजण्यात येत होते. स्त्रियांना तर माणूस मानण्यासही नकार दिला जात होता. तिला कुटुंबात, समाजात कसलाही मानसन्मान मिळत नव्हता. स्त्रीशूद्रातिशूद्रांना हीन-तुच्छ मानणाऱ्या आणि एकूणच माणुसकीला कलंक लावणाऱ्या या व्यवस्थेला बुद्धाच्या विचारांनी सुरुंग लावला. चातुर्वर्ण्यावर आधारलेली जी वैदिकसंस्कृती प्रस्थापित झाली होती तिला बौद्धधम्माने पायबंद घातला. परिणामी, भारतीय उपखंडात

शांतता-समतेचे समाजजीवन अनुभवास येऊ लागले. शेतकऱ्यांचे शोषण थांबले. यज्ञात होणाऱ्या पशुहत्येला आळा बसला. शूद्रातिशूद्रांना आपणही माणूस आहोत, आपल्यालाही सत्ता, संपत्ती, प्रतिष्ठा प्राप्त करण्याचा अधिकार आहे, याची प्रचिती येऊ लागली. स्त्रियांना मुक्तीचा श्वास घेण्यासाठी, पुरुषप्रधान जाच धुडकावून स्वत:चा विकास करण्यासाठी पुरेसा अवकाश प्राप्त झाला. माणसामाणसांतले कृत्रिम भेद नष्ट करून सर्व माणसांना समान पातळीवर आणणारा आणि त्यांना उन्नत व्हायला प्रेरणा देणारा बुद्धाचा धम्म पुढच्या काळात केवळ भारतदेश किंवा आशिया खंडच नव्हे, तर सबंध जगभर पसरला.

बुद्धाच्या विचारांनी भारतीय समाज प्रभावित झालेला असताना ज्यांचे हितसंबंध धोक्यात आले होते त्या वैदिकांनी वेगवेगळे डावपेच आखून बौद्धधम्माला नामोहरम करण्याचा सातत्याने प्रयत्न केला. अखेर वैदिकवर्चस्व पुन्हा प्रस्थापित झाले आणि बौद्धधम्म पडद्यामागे गेला. वैदिक विचारांच्या प्रभावाखाली आलेला समाज हिंदू नावाने ओळखला जाऊ लागला. एकेकाळी बौद्ध असलेले लोक आपला हा देदीप्यमान वारसा विसरून स्वत:ला हिंदू समजू लागले. त्यांचा तसा समज करून देण्यात आला. १९५६ साली हा गैरसमज डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी संपुष्टात आणला. तेव्हापासून बौद्धधम्माचा मूल्यसंपन्न वारसा ओळखून तो स्वीकारण्याचा मार्ग भारतीय जनतेला उपलब्ध झाला. या प्रक्रियेत पुरुषांच्या बरोबरीने स्त्रियाही वैदिक पगडा झुगारून बुद्धमार्गाने जाण्याविषयी गांभीर्याने विचार करू लागल्या. आजतर अशा स्त्रियांची संख्या लक्षणीयरित्या वाढलेली दिसते आहे. त्यापैकी अनेकजणी प्रत्यक्ष धर्मांतर करत आहेत, काहीजणी बौद्धधम्म दैनंदिन जीवनात अनुसरत आहेत, तर काहीजणी बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास आणि मांडणी करत आहेत. या साऱ्या घडामोडींकडे सजगपणे पाहणाऱ्या डॉ. वंदना महाजन आणि संदीप सारंग यांना हे वैचारिक-सांस्कृतिक स्थित्यंतर शब्दांकित व्हायला हवे असे वाटू लागले आणि त्यातूनच त्यांनी या महिलांच्या मनोगतांचा समावेश असलेला *कल्चरली करेक्ट* हा ग्रंथ संपादित केला आहे.

धर्मसंस्कृतीविषयी चिकित्सक विचार करू लागलेल्या स्त्रिया बौद्धधम्माकडे आकृष्ट होत आहेत, ही या ग्रंथाच्या संपादकांच्या मते आधुनिक युगातील भारतीय सांस्कृतिक क्रांतीची पहिली पावलं आहेत. त्यात झालेली त्यांची अभिव्यक्ती साध्यासोप्या शब्दांत असली तरी तिचा

आशय क्रांतिकारी आहे. या मनोगतांमधून व्यक्त झालेली त्यांच्या मनातली खळबळ, हे एका अर्थाने सामाजिक-सांस्कृतिक परिवर्तनाच्या प्रक्रियेतले ऐतिहासिक पर्व असून ते समाजाच्या निदर्शनास आणून देणे गरजेचे होते. बौद्ध धम्म स्वीकारण्याचा विषय मनात येणे आणि नंतर त्यादृष्टीने वाटचाल करणे, ही वाटते तेवढी सोपी गोष्ट नाही. हे अत्यंत धाडसाचे काम आहे. याच धाडसाचा शोध घेण्याची भूमिका या ग्रंथनिर्मितीच्या मुळाशी आहे आणि त्या प्रेरणेतूनच प्रस्तुत ग्रंथ साकारला गेला आहे.

संपादक डॉ. वंदना महाजन यांच्यासह डॉ. रुपा कुळकर्णी, डॉ. गेल ऑमव्हेट, डॉ. संबोधी देशपांडे, डॉ. लता प्रतिभा मधुकर, डॉ. लता छत्रे, डॉ. अर्चना गणवीर, डॉ. चैत्रा रेडकर, डॉ. भावना राठोड, डॉ. मीनल कुष्टे, प्रा. वंदना भागवत, प्रा. पल्लवी हर्षे, ॲड. वर्षा देशपांडे अशा आपापल्या क्षेत्रात हिरिरीने कार्य करणाऱ्या मात्र ते करत असताना बुद्धविचार महत्त्वाचा असल्याचे लक्षात आलेल्या ३३ स्त्रियांनी या ग्रंथातून आपल्या भूमिका निर्भीडपणे मांडल्या आहेत. मुक्तीचा मार्ग शोधणाऱ्या स्त्रियांची ही मनोगतं मनापासून समजून घेतली पाहिजेत. त्यांच्या संघर्षमय प्रवासातील टप्पे आणि मुद्दे स्वच्छंद अवकाशाला गवसणी घालू पाहणाऱ्या स्त्रियांसाठी नक्कीच प्रेरणादायी ठरतील. भारतीय स्त्रियांच्या मुक्तीच्या मार्गातील नेमक्या भूमिका काय आहेत, कोणते सिद्धांतन स्वीकारून, कोणती वैचारिक बांधिलकी मानून या मार्गावरचा प्रवास करता येऊ शकतो, निर्भय-मुक्त जगण्यासाठी कोणते सांस्कृतिक पर्यावरण योग्य असू शकते, अशा अनेक प्रश्नांची उत्तरे या मनोगतांमधून मिळतात.

आजपर्यंत समाजामध्ये आणि अगदी चळवळींमध्येही स्त्रियांचे स्थान परिघावरच राहिले. पितृसत्ताक व्यवस्थेच्या भरणपोषणासाठीच स्त्रियांची सर्व शक्ती खर्ची पडत आली. मात्र याची जाणीव फारशी कुणाला नाही. परिवर्तनाचा ध्यास घेतलेल्या पुरुषांनीसुद्धा स्त्रियांना आवश्यक असलेल्या मुक्त अवकाशाचा शोध घेतला, असे चित्र दिसत नाही. फक्त फुले-आंबेडकर अपवाद आहेत. त्यामुळे स्त्रीमुक्तीच्या पाऊलखुणा शोधताना आणि भारतीय स्त्रियांच्या मुक्तीची वैचारिक मांडणी करताना फुले-आंबेडकरांच्या विचारांचे धागेदोरे तपासतच पुढे जावे लागते. अर्थात, हा धागा गौतम बुद्धाने केलेल्या मानवमुक्तीच्या सिद्धांतनाशी जाऊन भिडतो. त्यामुळेच मुक्तीच्या दिशेने जाऊ इच्छिणाऱ्या प्रत्येक व्यक्तीला बुद्धमार्गाचे आकर्षण वाटते. या ग्रंथात लिहिणाऱ्या स्त्रिया वैदिक संस्कृती नाकारताना अगदी आपसूकपणेच फुले-

आंबेडकरांचा आणि बुद्धविचारांचा पुरस्कार-स्वीकार करताना दिसतात ते त्यामुळेच!

बुद्धविचार भारतात जन्माला आला आणि जगभर पसरला. आज धार्मिक पातळीवर त्यात काहीशी तांत्रिकता आलेली दिसत असली तरी तर्कशुद्ध चिकित्सा करायला शिकविणारा मूळ बुद्धविचार शबलित होत नाही. त्यामुळेच तो आता ग्लोबल विचार म्हणून जोमदारपणे पुढे येत आहे. जगातल्या अनेक बुद्धिवंतांनी या विचाराला आपलेसे केले आहे. विज्ञानाला प्रमाण मानणाऱ्या जगभरच्या नव्या पिढीला बुद्धविचार औचित्याचा वाटू लागला आहे. या पार्श्वभूमीवर मुक्तीच्या पाऊलवाटा शोधणाऱ्या या महिला बुद्धमार्गाचा अवलंब करत आहेत, ही घटना पुरेशी बोलकी असून ती नव्या युगाची नांदी ठरल्याशिवाय राहणार नाही, हा या पुस्तकाच्या संपादकांचा आशावाद महत्त्वाचा आहे.

या पुस्तकाचे नाव वेधक आणि अन्वर्थक आहे. आज बहुसंख्य भारतीय समाज हिंदू-वैदिकसंस्कृतीचा आज्ञाधारक असला तरी पूर्वी तो अवैदिक संस्कृतीचे, विशेषतः बौद्धसंस्कृतीचे अनुसरण करत होता. आता तो स्वतःला वैदिक संस्कृतीचा वारसदार समजतो आहे. अशा तऱ्हेने तो त्याला हीन, दुय्यम, कनिष्ठ, तुच्छ मानणाऱ्या आणि त्याचे शोषण करणाऱ्या व्यवस्थेचा पाईक बनला आहे. काळाच्या ओघात धार्मिक-सांस्कृतिकदृष्ट्या तो इनकरेक्ट, नादुरुस्त झाला आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावर या इनकरेक्टनेसची, नादुरुस्तीची जाणीव सर्वप्रथम महात्मा जोतिबा फुले आणि सावित्रीबाई फुले यांना झाली आणि त्यांच्याच विचारातून ही जाणीव भारतीय समाजाला व्हायला सुरुवात झाली. फुले यांनी पडवळ नावाच्या आपल्या विद्वान अनुयायाकडून प्राचीन काळातील बौद्ध पंडित अश्वघोष याच्या *वज्रसूची* या ग्रंथाचा अनुवाद करून घेतला आणि तो प्रकाशित केला. त्यांनी सत्यशोधक समाज आणि त्यानंतर सार्वजनिक सत्यधर्म स्थापन केला. त्याचीही बीजं या *वज्रसूची*मध्ये असल्याचे दिसते. कृष्णाजी अर्जुन केळुसकर यांनाही फुले यांनीच *गौतम बुद्धांचे चरित्र* लिहिण्यास प्रवृत्त केले. या चरित्राने पुढे डॉ. आंबेडकरांच्या बालमनावर बुद्धविचाराचा पहिलावहिला संस्कार केला. नंतरच्या काळात (बुद्ध, कबीर यांच्यासह) फुले यांना गुरू मानून आंबेडकरांनी सांस्कृतिकदृष्ट्या दुरुस्त होण्याचा निर्णय घेतला. त्यांनी वैदिक संस्कृतीचे वर्चस्व झुगारून आपली मूळ संस्कृती असलेली बौद्धसंस्कृती स्वीकारली आणि ते सांस्कृतिकदृष्ट्या दुरुस्त झाले, कल्चरली करेक्ट झाले.

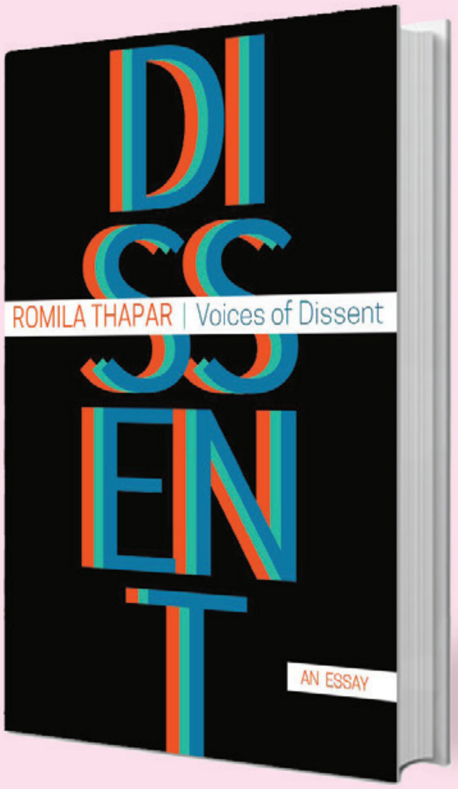
थोडक्यात, ‘कालक्रमात झालेली सांस्कृतिक चूक दुरुस्त करणे म्हणजे कल्चरली करेक्ट होणे.’ इच्छेविरुद्ध लादली गेलेली, शोषण करणारी, जीवनविकासाला पोषक नसणारी संस्कृती नाकारून मानवी जीवन सर्वार्थाने फुलविण्याची क्षमता असणारी संस्कृती स्वीकारणे म्हणजे कल्चरली करेक्ट होणे. नेमकी हीच भूमिका या पुस्तकातील महिलांनी घेतली आहे. आम्ही कल्चरली इनकरेक्ट झालो होतो. आमच्यावर वैदिकसंस्कृतीची गुलामी लादण्यात आली होती. या गुलामीची जाणीव आम्हाला होत नव्हती. आता मात्र आम्ही जागृत झालो असून आमच्यावर लादली गेलेली गुलामगिरी झुगारून आम्ही सांस्कृतिकदृष्ट्या दुरुस्त होत आहोत, कल्चरली करेक्ट होत आहोत, हे या पुस्तकातून या महिला आत्मविश्वासपूर्वकतेने सांगत आहेत. त्यांची ही कथने बुद्धकालीन थेरीगाथेशी नाते सांगणारी असून *कल्चरली करेक्ट* या ग्रंथाने बुद्धाच्या दिशेने निघालेला स्त्रीमुक्तीचा हा कारवां सारा भारत कवेत घेतल्याशिवाय राहणार नाही, हे स्पष्टपणे दर्शवण्याचे कार्य केले आहे.

न ऐकलेल्या आवाजांचा इतिहास : व्हॉइसेस ऑफ डिसेंट

प्रज्ञा शिदोरे

राजकीय विश्लेषक, लेखक व कार्यकर्ता

pradnya.shidore@gmail.com



(परीक्षित पुस्तक: व्हॉइसेस ऑफ डिसेंट, लेखिका: रोमिला थापर, प्रकाशक : सिगल बुक्स, दिल्ली, प्रकाशन वर्ष : २०२०, पृ. १६९, मूल्य: रु. ४९९)

इंग्लंडचे माजी पंतप्रधान विन्स्टन चर्चिल यांचं एक खूप प्रसिद्ध वाक्य आहे, ते असं - 'जो देश आपला इतिहास विसरला त्याला भविष्य नाही.' पण इतिहास म्हणजे काय, तेव्हाची परिस्थिती काय, तेव्हाचे सत्ताधिकारी कोण, हे संदर्भ लक्षात घेतल्याशिवाय घटनांचे योग्य आकलन होऊ शकत नाही. रोमिला थापर यांचं लेखन जेव्हा जेव्हा वाचलं तेव्हा तेव्हा याची उत्तरं सापडण्याच्या जवळ आहोत असं वाटलं. मग ते *ऑन नॅशनॅलिझम* किंवा *विच ऑफ अस आर आर्यन्स* ही पुस्तकं असोत, किंवा कोणतेही लेख वा भाषणं असोत. थापर यांच्या नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या *व्हॉइसेस ऑफ डिसेंट या* पुस्तकातील विरोधी आवाजांचा इतिहास पाहिला की ताज्या घडामोडी समजून घ्यायला त्याचा उपयोग होतो. इतिहासकाराची समाजामधील भूमिका ही हीच आहे, असं वाटतं.

प्राचीन भारताचा इतिहास याविषयी कोणतीही चर्चा रोमिला थापर यांचं नाव घेतल्याशिवाय पूर्ण होऊ शकत नाही. आपण रोमिला थापर यांचा मूळ अभ्यास जरी वाचला नसेल, तरीही त्या आपल्याला वेळोवेळी

महत्त्वाच्या सामाजिक घटनांवर मुक्तपणे आपलं मत मांडणाऱ्या 'पब्लिक इंटलेक्चुअल' म्हणून नक्कीच ओळखीच्या आहेत.

१९३१ साली पंजाबी कुटुंबात जन्मलेल्या रोमिला थापर यांचे वडील सैन्यातले डॉक्टर होते. त्यांच्या बदल्यांमुळे थापर यांचं शालेय शिक्षण हे पेशावर, रावळपिंडी व पुणे येथे झालं. त्यांच्या एका मुलाखतीत त्या सांगतात की, 'एकदा आम्ही मद्रासला (आता चेन्नई) गेलो होतो. वडील एका म्युझियममध्ये घेऊन गेले. तिथे त्यांनी मला खूप शिल्पं, प्राचीन दगडांचे प्रकार, चोलवंशातील राजांचे पुतळे दाखवले. त्यासंबंधीची पुस्तकं घेऊन आम्ही घरी आलो. वडिलांमुळे मला वाचनाची आवड होतीच. पण ही पुस्तकं वाचताना आधी कंटाळा आला, पण नंतर गोडी वाटू लागली. ती पुस्तकं मी भराभरा वाचून संपवली. त्यानंतर ते माझ्याशी त्याबद्दल चर्चा करू लागले. तिथूनच मनात प्रश्न पडू लागले, आपण कोण, आपलं मूळ काय, आपल्या प्राचीन इतिहासात काय घडलं?' यावरून रोमिला थापर यांना आपल्याला सांगण्यात आलेल्या इतिहासाला प्रश्न विचारण्याची सवय खूप पूर्वीच लागली असावी हे लक्षात येतं. पुढे पंजाब विद्यापीठातून इंग्रजी साहित्यात पदवी घेतल्यानंतर, उच्च शिक्षणासाठी त्यांना परदेशी जायची इच्छा होती. तेव्हा वडील म्हणाले, 'माझ्याकडचे पैसे मी तुझ्या लग्नात हुंडा देण्यासाठी ठेवले आहेत, तर पदवी हवी की लग्न तूच ठरव.' तेव्हा अजिबात न कचरता, 'अर्थातच पदवी' असं उत्तर त्यांनी दिलं होतं. त्यानुसार सन १९५८ मध्ये लंडन विद्यापीठातून प्रसिद्ध इतिहासकार ए. एल. बाशम यांच्या मार्गदर्शनाखाली त्यांनी आपली पीएच.डी. पूर्ण केली. त्यांच्या अभ्यासाचा विषय *सम्राट अशोक आणि मौर्य साम्राज्याचं अध:पतन* हा होता. त्यांच्या अभ्यासाच्या आधारे त्यांनी त्यांचं पहिलं पुस्तक प्रसिद्ध केलं. त्यानंतर रोमिला थापर यांनी *सोमनाथ- मंदिर, शकुंतला, प्राचीन भारताचा इतिहास, सांस्कृतिक व सामाजिक इतिहास* यासारख्या चाळीसहून अधिक पुस्तकांचं लेखन केलं आहे. थापर यांच्या मते, ब्रिटिश इतिहासकारांनी त्यांच्या परंपरा, संस्कृती, इतिहासलेखनाची पद्धत डोळ्यांसमोर ठेऊन भारताचा इतिहास लिहिण्याचा प्रयत्न केला. त्यामुळे आपले इतिहासलेखन चुकीच्या पायावर उभे राहिले. या पुस्तकातही त्यांनी आपलं हे मत अधोरेखित करण्यासाठी दाखले दिले आहेत.

त्यांच्या प्राचीन भारताच्या इतिहासाच्या मांडणीसाठी त्यांना भारत सरकारने 'पद्मभूषण' ही पदवी दोन वेळा (सन १९९२ व सन २००५) जाहीर

केली. पण दोन्हीही वेळा त्यांनी ती नाकारली. ही पदवी नाकारणारी कदाचित ही पहिलीच व्यक्ती असेल. त्या म्हणतात, ‘वैचारिक जगतातले सर्व महत्त्वाचे पुरस्कार मला मिळाले आहेत. सरकारकडून पुरस्कार स्वीकारून मी माझं स्वातंत्र्य गमवेन आणि म्हणून शासनाचा कोणताच पुरस्कार मी स्वीकारणार नाही.’ आज ८९ वर्षांच्या रोमिला थापर या जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठात प्रोफेसर एमिरटा (Professor Emerita) म्हणून कार्यरत आहेत. आधुनिक जगातील समाजमाध्यमांचा वापर करून त्या त्यांच्या विद्यार्थ्यांपुढे येत असतात. अनेक विरोधी आवाजांना अवकाश मिळवून देण्याचा प्रयत्न त्या करीत असतात.

थापर यांना या पुस्तकाची कल्पना त्यांनी २०१९ साली दिल्लीमध्ये दिलेल्या दोन व्याख्यानांवरून सुचली. पहिलं ‘नेमीचंद स्मृती व्याख्यान’ ज्याचं शीर्षक होतं - *The Presence of the Other : Religion and Society in Early India.* त्याबरोबरच ‘तारकुंडे स्मृती व्याख्यान’ ज्याचं शीर्षक होतं - *Renunciation, Dissent and Satyagraha.* या दोन एकाच प्रकारच्या विषयांना एकत्र करून त्याला आणखी व्यापक असा ऐतिहासिक संदर्भ देऊन ही व्याख्यानं पुस्तक स्वरूपात वाचकांसमोर आणावीत असं ठरलं. त्यामुळे या पुस्तकामध्ये वैदिक काळापासून ते आतापर्यंत विविध प्रकारे घडलेल्या विरोधी आवाजांचं विवेचन केलं गेलं आहे.

पुस्तकाच्या सुरुवातीलाच त्या असं स्पष्ट करतात, की विरोधी आवाजांचा अभ्यास, म्हणजे आपली संस्कृती कशाप्रकारे घडत गेली याचा अभ्यास करणे. त्यामुळे ‘विरोधी आवाजांच्या अभ्यासाशिवाय’ कोणत्याही संस्कृतीचं आकलन होणं शक्य नाही. आजच्या भारताचा विचार केला तर कोणत्याही प्रकारच्या विरोधी आवाजाला दाबून टाकण्याची पद्धत बघायला मिळते. लोकशाहीमध्ये विरोधी आवाज हा गरजेचाच नव्हे तर तो असणं अपरिहार्यही आहे. विरोधी मतांनाही मान्य करून, त्याला अवकाश देऊन, सामंजस्याने जगणं ही लोकशाही. पण आज असं चित्र निश्चितच नाही. या पार्श्वभूमीवर पुस्तकाचा हा विषय खूपच महत्त्वाचा वाटतो.

पण केवळ या विषयावर वाचायला मिळेल ही अपेक्षा केली तर वाचकांची निराशा होणार. पण पुस्तकाची प्रकरणं वाचल्यावर आजच्या विरोधी आवाजाचे ऐतिहासिक संदर्भ समजून घेणंही तेवढंच महत्त्वाचं आहे, हे लक्षात येतं. पुस्तकातील मुख्य आशयाची नऊ भागांत विभागणी केली आहे. वैदिक काळापासून वर्तमानकाळापर्यंतच्या मतभेदांची, वैदिक

व्यवस्थेला स्पष्ट -अस्पष्टपणे विरोध करणाऱ्या आणि कायम ‘इतर’ मानल्या गेलेल्या आवाजांची चर्चा या विभागांमध्ये करण्यात आली आहे. वैदिक साहित्यातील दासीपुत्र ब्राह्मणाच्या उदाहरणावरून वैदिक काळातील सामाजिक स्तर आणि स्थिती समजून घेण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. तसेच दस्यू, असुर आणि व्रात्यांची नकारात्मक पद्धतीने उपस्थिती नोंदवण्यात आलेली दिसते, पण तरीही आपणास त्यांच्या संस्कृतीची, सामाजिक स्तरांची आणि धर्माची वैदिक साहित्यातून उकल होत नाही. दासीपुत्रांना वैदिक समाजरचनेत सामावून घेतले गेले असले, तरी त्यांना समान स्थान मिळालेले दिसत नाही. महाभारतात महत्त्वाची भूमिका निभावणारा विदुर अनेक घटनांवर महत्त्वाचे मतभेदाचे मुद्दे नोंदवतो. पण त्याला उच्च दर्जा मिळालेला दिसत नाही. वैदिक साहित्यात दासीपुत्राची उपस्थिती ही ‘स्व’ आणि ‘इतर ’किंवा ‘इतर’ यांच्यातील संवाद आणि मतभेदांना काही प्रमाणात सामावून घेण्याच्या प्रक्रियेचे उदाहरण आहे, असे रोमिला थापर लिहितात.

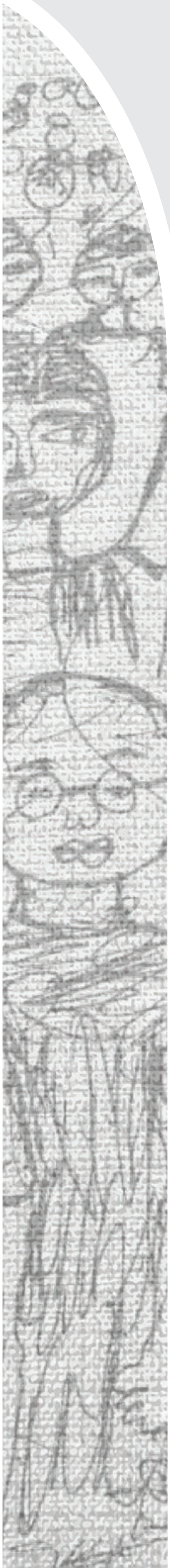
थापर यांच्या मते, कोणत्याही संस्कृतीची प्रगती होते ती तिथे घडणाऱ्या वैचारिक घुसळणीमुळे आणि ही घुसळण आपले मतभेद मांडल्यामुळे होते. भारतात आधुनिकपूर्व कालखंडात धार्मिक विचार आणि कल्पनेच्या अभिव्यक्तीच्या माध्यमातूनच सत्तेला प्रश्नांकित केले जात होते आणि म्हणूनच आधुनिकपूर्व काळात आपणास संप्रदायांच्या माध्यमातून ‘अनेक स्व’ आणि ’अनेक इतर’ दिसतात, अशी मांडणी थापर यांनी केली आहे. आपल्याकडे हिंदू आणि मुसलमान अशी ही विभागणी इंग्रजांनी भारतावर राज्य करायला लागल्यापासून झाली आहे, असंही त्या म्हणतात. भारतात असलेल्या अनेक संप्रदायांना, सामाजिक गटांना केवळ हिंदू म्हणणे अयोग्य आहे, असंही त्यांचं म्हणणं आहे. वारकरी, महानुभाव, लिंगायत, खोजा, मोपला आणि कबीरपंथी अशा सर्वांनाच आपण हिंदू किंवा मुसलमान या चौकटीत घातले. त्यांचे असे विभाजन करणे अनैतिक आहे, अशी मांडणी त्यांनी या पुस्तकात केली आहे. अठराव्या शतकात बंगाली *‘महाराष्ट्र-पुराणा’*त मराठ्यांना गाई-ब्राह्मणांची हत्या करणारे असे म्हटले आहे, अशी नोंद थापर यांनी केली आहे.

थापर यांनी गांधीजींच्या सविनय कायदेभंग किंवा असहकार या विरोध दर्शविण्याच्या पद्धतीचं चांगलं विश्लेषण केलेलं आहे. ब्रिटिश हे कायद्यानं आपला अंमल रचत होते हे गांधीजींच्या लक्षात आलं. अशा कायद्याला तो कायदा मोडून, सामूहिक पद्धतीनं विरोध करणं, हे तिथून येतं.

पुस्तकात स्वातंत्र्योत्तर काळामधले दाखले आणखी हवे होते असं पुस्तक वाचताना वाटलं. थापर यांनी या काळातील आंदोलनांबद्दल, विरोधांबद्दल पुसट भाष्य केलेलं दिसतं. आश्चर्य म्हणजे २०११ सालच्या भ्रष्टाचारविरोधी आंदोलनानं देशाचं राजकारण बदललं होतं. या आंदोलनाचा मोठा फायदा त्यावेळच्या विरोधीपक्षाला झाला. पण तरीही या पुस्तकात अण्णा हजारे यांचा उल्लेख नाही किंवा या आंदोलनामधून राजकीय शक्ती म्हणून समोर आलेल्या केजरीवाल यांचाही उल्लेख नाही. पण कदाचित या अनुल्लेखातच थापर यांचं म्हणणं दडलं आहे.

आधुनिक काळातील उदाहरणं कमी असल्यानं नव्या वाचकांना हे पुस्तक अर्धवट वाटण्याची शक्यताही आहे. पण सुदृढ लोकशाहीसाठी मतभेद होणं, मतभेद पचवणं आणि मतभेद मान्य करणं अत्यावश्यक आहे, हे असं मानणाऱ्या सर्वांसाठी हे पुस्तक म्हणजे ऐतिहासिक पर्वणीच आहे.

THE PROMISE THAT CHANGED THE LIVES OF MILLIONS...
ART BY SUNIL ABHIMAN AWACHAR



लेखक परिचय

हर्ष जगझाप

हर्ष जगझाप हे सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ, पुणे येथे डिपार्टमेंट ऑफ पॉलिटिक्स अँड पब्लिक ॲडमिनिस्ट्रेशन या विभागात प्राध्यापक असून गेली तीस वर्षे अध्यापनक्षेत्रात कार्यरत आहेत. *आंबेडकरी चळवळ* (२०१५), *आंबेडकरवाद* (२०१५), *महाराष्ट्रातील आंबेडकरी राजकारणाचे समकालीन आकलन* (सहलेखन) (२०१५) ही पुस्तके प्रसिद्ध असून त्यांनी *महाराष्ट्रातील जातीय अत्याचार* (२०१५) या ग्रंथाचे संपादन केले आहे. तसेच ते महाराष्ट्राच्या सामाजिक- सांस्कृतिक चळवळींमध्ये सक्रिय आहेत. विविध विद्यापीठांमध्ये व संस्थांमध्ये शोधनिबंध सादरीकरणासाठी व मार्गदर्शनासाठी त्यांना आमंत्रित केले जाते.

अशोक लक्ष्मीबाई नारायणराव राणा

अशोक लक्ष्मीबाई नारायणराव राणा महाराष्ट्र शासनाच्या 'महाराजा सयाजीराव गायकवाड चरित्र साधने प्रकाशन समिती'त सदस्य या नात्याने सध्या कार्यरत आहेत. माध्यमिक विद्यालयामध्ये कलाशिक्षक तसेच कनिष्ठ व वरिष्ठ महाविद्यालयांमध्ये मराठीचे अध्यापक म्हणून ते कार्यरत होते. अमरावती येथील महिला महाविद्यालयाच्या मराठी विभागातून २०१५ साली ते सेवानिवृत्त झाले. त्यांनी 'विलास सारंग यांच्या कथांवरील अतिवास्तववादी छाया' या विषयावर एम.फिल.ची पदवी आणि संत गाडगेबाबा अमरावती विद्यापीठातून त्यांनी 'मराठी कथा व कवितांमधील नाग मिथक व प्रतिमा यांचा चिकित्सक अभ्यास' या विषयावर पीएच.डी.पदवी प्राप्त केली आहे. राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय चर्चासत्रांमध्ये त्यांनी शोधनिबंधांचे वाचन केले आहे तर शोधनियतकालिकांमधून त्यांचे शोधनिबंध प्रकाशित झाले आहेत. त्यांनी १९६७ पासून लेखनास आरंभ केला असून आजतागायत त्यांची *छत्रपती शिवराय, स्वराज्यसंकल्पिका राष्ट्रमाता जिजाऊ, आरोपीच्या पिंजऱ्यात संभाजी, लोकांचा राजा शाहू छत्रपती, लोकमाता अहिल्यामाई, गणेश जन्माच्या कथेचा अर्थ, बौद्ध गणपती व सरस्वती, विनासोंडेचा गणपती, वैज्ञानिक दृष्टिकोन व जादूटोणा, विठोबा कुणाचा?, गुढीपाडवा कशासाठी?* देशो-देशींच्या *लक्ष्मी, ग्रामगीतेतील ग्रामनिर्माण पंचक, देव धर्म, देवादिकांचे रहस्य, राष्ट्रसंत तुकडोजी महाराज, संत गाडगेबाबा, साहित्य निर्मिती प्रक्रिया व आस्वाद, साहित्याची भाषा, आदिमाया, भारतीय मातृदेवता* इत्यादी ७० पुस्तके प्रकाशित झाली आहेत. तर *पौर्वात्य मातृदेवता, पाश्चात्त्य व आफ्रिकी मातृदेवता, गणपतीदेवता, दैवतांची गोष्ट, सण-उत्सव, असत्याची सत्यकथा* इत्यादी पुस्तके प्रकाशनाच्या वाटेवर आहेत. महात्मा गांधी आंतरराष्ट्रीय हिंदी विश्व विद्यापीठ, वर्धा, संत गाडगेबाबा अमरावती विद्यापीठ, राष्ट्रसंत तुकडोजी महाराज नागपूर विद्यापीठ, स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ तसेच सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठ अशा विविध विद्यापीठांमध्ये त्यांनी अभ्यासपूर्ण व्याख्याने दिली आहेत. संत गाडगेबाबा

अमरावती विद्यापीठ, यशवंतराव चव्हाण मुक्त विद्यापीठ, नाशिक आणि कर्नाटक विद्यापीठ येथील अभ्यासक्रमांमध्ये त्यांचे लेख आणि पुस्तके समाविष्ट झाली आहेत. *साप्ताहिक चित्रलेखा*, मुंबईमधील त्यांच्या *असत्याची सत्यकथा* आणि *मातृपूजन विश्वभजन* या लेखमाला अतिशय वाचकप्रिय ठरल्या. त्यांना विविध संस्थांचे पुरस्कार प्राप्त झाले असून त्यांनी विविध साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपदही भूषिविले आहे.

देवेंद्र उबाळे

देवेंद्र उबाळे हे एल.आय.सी. ऑफ इंडिया या संस्थेत 'उच्च श्रेणी साहाय्यक' या पदावर कार्यरत आहेत. त्यांनी एम.ए.(पालि), एम.फिल. (पालि), एल.एल.बी. या पदव्या प्राप्त केल्या आहेत. तसेच ते नेट परीक्षा उत्तीर्ण झाले आहेत. त्यांचे सात ग्रंथ प्रकाशित असून चार ग्रंथाचे त्यांनी संपादन केले आहे आणि आजवर विविध परिसंवादांमध्ये त्यांनी शोधनिबंधांचे वाचन केले आहे.

अरुणा ढेरे

अरुणा ढेरे या सुप्रतिष्ठित मराठी कवी, कथाकार, समीक्षक आणि विचारवंत लेखक आहेत. १९८६साली 'स्वातंत्र्योत्तर मराठी कथा-कादंबऱ्यांचा आदिबंधात्मक अभ्यास' (जी. ए. कुलकर्णी आणि चिं.त्र्यं.खानोलकर यांच्या विशेषसंदर्भात) या विषयावरील संशोधनकार्यासाठी त्यांना विद्यावाचस्पती (पीएच.डी.) ही पदवी प्राप्त झाली आहे. पुणे विद्यापीठाच्या शैक्षणिक माध्यम संशोधन केंद्रात अध्यापक-निर्माती म्हणून, राज्य शिक्षणशास्त्र संस्थेत साहित्य-विभागप्रमुख म्हणून कार्यरत असताना त्यांनी *पसाय* या मासिकाचे संपादन केले. कथा, कविता, ललित लेख, बालसाहित्य, वैचारिक लेखन आदींमध्ये त्यांनी समर्थपणे लेखन केले असून काही ग्रंथांचे संपादनही त्यांनी केले आहे. *अज्ञात झऱ्यावर रात्री* (१९९५), *भगव्या वाटा* (१९९१), *वेगळी माती वेगळा वास* (२००२), *विस्मृतिचित्रे* (१९९८), *कवितेच्या शोधात* अशा काही नावांचा येथे उल्लेख करता येईल. डॉ. लाभसेटवार प्रतिष्ठानतर्फे दिला जाणारा 'डॉ. लाभसेटवार साहित्य सन्मान', महाराष्ट्र साहित्य परिषद, जुळे-सोलापूर शाखा आणि प्रिसिजन फाऊंडेशन, सोलापूर यांच्यातर्फे दिला जाणारा 'दत्ता हसलगीकर श्रेष्ठ साहित्यिक राज्यस्तरीय पुरस्कार' यांसह अनेक पुरस्कारांनी त्यांना सन्मानित केले गेले आहे. प्राचीन भारतीय सांस्कृतिक प्रवाह, लोकसंस्कृती, स्त्रीजीवन, संत स्त्रियांचे योगदान आदी त्यांच्या चिंतनाचे विषय आहेत. राज्य मराठी विकास संस्था, महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृती मंडळ आणि राज्य लोकसाहित्य समिती अशा विविध महत्त्वाच्या समितींवर कार्यरत असताना त्यांनी महत्त्वपूर्ण योगदान दिले आहे. २०१९ साली यवतमाळ येथे झालेल्या ९२व्या मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद त्यांनी भूषविले आहे.

नंदिनी आत्मसिद्ध

नंदिनी आत्मसिद्ध या कवी असून त्यांनी 'संस्कृत आणि तौलनिक साहित्याभ्यास' या विषयांत एम.ए. केले आहे. दै. *सकाळ*मध्ये पत्रकारिता, *राज्य मराठी विकास संस्थे*च्या 'अनुवादमाला प्रमुख' म्हणून त्यांनी काम केले आहे. वृत्तपत्रे आणि नामवंत दिवाळी अंकांमधून विविध विषयांवर सातत्याने स्तंभलेखन व लेखन करीत असतात. भारतीय साहित्य, स्त्रीजीवन, चित्रपट गीत-संगीत तसेच विविध सांस्कृतिक-सामाजिक विषयांवर त्यांनी लेखन केले आहे. त्यांना हिंदी, बंगाली, उर्दू, फारसी या भाषा अवगत असून कथांचे व कवितांचे अनुवादही केले आहेत. नंदिनी आत्मसिद्ध यांची *नारीजातक*, *कोरा कागद*, *निळी शाई*, *ओळख*, *कथालोक*, *मैं शायर तो नहीं*, *यह गुलिस्ताँ हमारा*, *अपूर्व बंगाल*, *कारेनामा*, *विदेशिनी* इत्यादी पुस्तके प्रकाशित असून त्यांच्या *कोरा कागद निळी शाई* या पुस्तकास 'राज्य वाङ्मय पुरस्कार' मिळालेला आहे.

अंजली जोशी

अंजली जोशी या *मी अल्बर्ट एलिस* या लोकप्रिय पुस्तकाच्या लेखक असून मनोवैज्ञानिक समुपदेशक म्हणून कार्यरत आहेत. त्यांनी मुंबई विद्यापीठातून 'जराचिकित्सा समुपदेशन' (Geriatri Counselling) या विषयात एम.फिल., तर 'तर्कसंगत भावनाप्रधान वर्तन उपचारपद्धती' (REBT Psychotherapy) या विषयात पीएच.डी. पदवी प्राप्त केली आहे. सध्या त्या मुंबईमधील 'वेलिंगकर इन्स्टिट्यूट ऑफ मॅनेजमेंट, डेव्हलपमेंट ॲण्ड रिसर्च' या शैक्षणिक संस्थेत सहयोगी अधिष्ठाता आणि 'मानव संसाधन' विषयाच्या प्राध्यापक म्हणून कार्यरत आहेत. त्यांनी आपल्या आयुष्यातील बराच काळ हा शिक्षणक्षेत्रात व्यतित केला आहे. अनेक संस्था- संघटनांना त्या 'मानसशास्त्रज्ञ सल्लागार' तसेच 'मानव संसाधन सल्लागार' म्हणून आपली सेवा देत असतात. आय.सी.एस.एस.आर.तर्फे दिली जाणारी 'यंग डॉक्टरल फेलोशिप', स्वीडनतर्फे दिली जाणारी 'लिनॉअस-पाम स्कॉलरशिप' (Linnaeus-Palme Scholarship), 'बेस्ट ॲकॅडमिक परफॉर्मन्स', 'बेस्ट मेंटॉर', 'आऊटस्टॅन्डिंग अचिव्हमेंट' तसेच 'महाराष्ट्र फाऊंडेशन' आणि 'महाराष्ट्र साहित्य परिषदे'तर्फे दिला जाणारा 'सर्वोत्कृष्ट साहित्य सन्मान' असे अनेक पुरस्कार त्यांना प्राप्त झाले आहेत. आजवर त्यांनी फिक्शन आणि नॉनफिक्शन स्वरूपातील सात पुस्तकांचे लेखन केले आहे, तर विविध राष्ट्रीय आणि आंतरराष्ट्रीय संशोधनपत्रिकांमधून शंभरच्यावर त्यांचे लेख प्रकाशित झाले आहेत.

रेणुका ओझरकर

रेणुका ओझरकर या मुंबई विद्यापीठाच्या भाषाविज्ञान विभागात साहाय्यक प्राध्यापक म्हणून कार्यरत असून मराठी व इतर भारतीय भाषांची संरचना, वाक्यविन्यास,

पदविन्यास, शिक्षणक्षेत्रातील भाषा इत्यादी त्यांच्या आवडीची संशोधनाची क्षेत्रे आहेत. 'मराठीतील संयुक्त क्रियापदांची संरचना' या विषयावर त्यांनी पीएच.डी.साठी संशोधन-प्रबंधाचे लेखन केले आहे.

अविनाश पांडे

अविनाश पांडे हे मुंबई विद्यापीठाच्या भाषाविज्ञान विभागात साहाय्यक प्राध्यापक व विभागप्रमुख म्हणून कार्यरत आहेत. भाषावैज्ञानिक चिकित्सा, अर्थविचार, वाक्यविन्यास, भाषिक वापर, भाषा व समाज, बहुभाषिकता, शिक्षणक्षेत्रातील भाषा इत्यादी विषयांचा ते संशोधनपर अभ्यास करत असतात. त्यांनी आजवर 'भाषेच्या संरचनावादी तत्त्वप्रणालीमध्ये मौखिकता', 'वसईच्या भाषिक भूप्रदेशाचा अभ्यास' हे संशोधन-प्रकल्प पूर्ण केले आहेत.

संयोगिता ढमढेरे

संयोगिता ढमढेरे या गेली तीस वर्षे मुक्त पत्रकारिता आणि सामाजिक संस्थांच्या क्षेत्रात कार्यरत आहेत. 'स्त्रीमुक्ती आंदोलन संपर्क समिती'च्या सक्रिय सदस्य असून सामाजिक प्रश्नांकरिता विशेषतः 'महिला', 'सेक्स वर्कर्स' आणि 'लैंगिक अल्पसंख्य' या विषयांवर त्या लेखन आणि माध्यमवकालत करत आहेत. एच. आय.व्ही., सेक्स वर्कर्स आणि लैंगिक अल्पसंख्य यांच्याबद्दल 'माध्यमात वापरली जाणारी मराठी परिभाषा' अधिक अचूक आणि संवेदनशील असावी, यासंबंधी पुस्तिकालेखन केले आहे आणि त्याचबरोबर राज्य-जिल्हा-तालुका स्तरांवरील पत्रकारांसाठी विविध प्रशिक्षण वर्ग त्यांनी आयोजित केले आहेत.

विनया मालती हरी

विनया मालती हरी या बीएस.सी. असून त्यांनी 'लॅब टेक्निशियन'चा कोर्स पूर्ण केला आहे. १९८० पासून विविध क्षेत्रांत विविध जबाबदाऱ्या समर्थपणे सांभाळत आजतागायत त्या सातत्याने सामाजिक कार्य करत आहेत. तसेच २०१४ पासून 'युनिक फाऊंडेशन'च्या विश्वस्त असून 'युनिक फाऊंडेशन'च्या अंतर्गत 'शैक्षणिक संशोधन केंद्रा'ची स्थापना आणि त्यांनी केलेले कार्य हे त्यांचे विशेष योगदान आहे. याशिवाय 'भारत ज्ञान-विज्ञान समुदाय'च्या वतीने जवळपास ७५ च्यावर पुस्तकांचे लेखन आणि त्याव्यतिरिक्त स्वतंत्रपणेही काही पुस्तकांचे लिखाण, संपादन व भाषांतर त्यांनी केले आहे. त्यात *मुलांना फुलायचे तर*, *अर्थपूर्ण शिक्षणाच्या दिशेने*, *बहुभाषिकता*, *गुणवत्तापूर्ण शिक्षणाचा पाया*, *गाण्याची शाळा* या पुस्तकांचा समावेश आहे.

गीताली वि. मं.

गीताली वि. मं. या रसायनशास्त्राच्या निवृत्त प्राध्यापक असून त्या *जीवनसंस्था*, *नारी समता मंच*, *निगराणी महिला बालक विकास संस्था*, *विमेन्स नेटवर्क*, *शाश्वत* आदी संस्थांच्या संस्थापक सदस्य व पदाधिकारी आहेत. *संदर्भांसहित स्त्रीवाद*, *स्त्रीप्रश्न सोडवताना*, *प्रश्न पुरुषभानाचे*, *कथा गौरीची* इत्यादी पुस्तकांच्या त्या संपादक सदस्य असून *मिळून साऱ्याजणी* मासिक व *पुरुष उवाच* ह्या दिवाळी अंकांच्या संपादक म्हणून कार्यरत आहेत.

रेणुकादास उबाळे

रेणुकादास उबाळे हे भंडारा जिल्ह्यातील तुमसर येथे एस.एन.मोर महाविद्यालयात मराठी विषयाचे साहाय्यक प्राध्यापक व विभागप्रमुख म्हणून कार्यरत आहेत. यांनी आपले शिक्षण सावित्रीबाई फुले पुणे विद्यापीठाच्या मराठी विभागातून पूर्ण केले. तसेच पुण्यातील रानडे इन्स्टिट्यूटमधून पत्रकारितेचे शिक्षण घेतले व काही वर्षे पत्रकारिता केली. 'वसंत आबाजी डहाके यांच्या कवितांचा चिकित्सक अभ्यास' या विषयावर त्यांनी एम.फिल. केले आहे. तसेच *परिवर्तनाचा वाटसरू*, *महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका*, *अक्षरगाथा* इत्यादी नियतकालिकांमधून व काही ग्रंथांमधून विविध विषयांवर त्यांचे लेख प्रकाशित झाले आहेत. 'मराठीच्या शालेय अभ्यासक्रमातील विचारप्रणाली व प्रभुत्व' या विषयावर स्वामी रामानंद तीर्थ मराठवाडा विद्यापीठ, नांदेड येथे त्यांचे पीएच.डी.चे संशोधन सुरू आहे. लोकसाहित्य, सामाजिक भाषाविज्ञान व विशेषतः भटक्या-विमुक्तांच्या सांकेतिक बोलींचा अभ्यास हे त्यांच्या अभ्यासाचे विषय आहेत. 'सत्यशोधक शिक्षक सभे'चे ते सक्रिय कार्यकर्ते असून महाराष्ट्रातील फुले-आंबेडकरी चळवळीसोबतच अनेक परिवर्तनवादी चळवळींमध्ये व संघटनांमध्ये कार्यरत आहेत.

अनंत देशमुख

अनंत देशमुख हे श्रीमती नाथीबाई दामोदर ठाकरसी महिला विद्यापीठ, मुंबई येथील मराठी विषयाचे निवृत्त प्राध्यापक आहेत. त्याचबरोबर एक मराठी लेखक, संशोधक, चरित्रकार आणि समीक्षकही आहेत. *अनन्वय*, *कुसुमावती देशपांडे आणि गतकाल* या पुस्तकांचे त्यानी संपादन केलेले आहे. त्यांचा 'रधों अष्टखंडात्म' हा महत्वाकांक्षी प्रकल्प असून *मराठी साहित्यातील पहिला अश्लीलतेचा वाद : संशोधन आणि संपादन*, *'गोपाळराव जोशी यांचा विलायतचा प्रवास* ही त्यांची संपादने आहेत. *र. धों. कर्वे*, *श्रीधर बळवंत टिळक : चरित्र आणि लेखसंग्रह*, *रँग्लर र. पु. परांजपे*, *वि. द. घाटे*, *केतकरमास्तर* ही त्यांनी लिहिलेली प्रसिद्ध चरित्रे आहेत. तर *आंबेया डहाळी हा* ललितलेखसंग्रह प्रसिद्धीच्या वाटेवर आहे. त्याचप्रमाणे *साहित्यचिंतन*, *रंगयात्रा*,

मराठी साहित्य संशोधन : स्वरूप विचार, जमलेली पानं : वसंत सबनीस गौरव ग्रंथ, गंगाधर गाडगीळ : व्यक्ती आणि सृष्टी, गंगाधर गाडगीळ यांचे साहित्य, प्रा. वसंत कानेटकर : साहित्यवेध, भैरप्पांचे कादंबरीविश्व, आजचे नाटककार, मराठी कादंबरी आस्वादयात्रा आदी ग्रंथांमध्येही त्यांचे लेखन समाविष्ट केलेले आहेत. त्यांनी एकूण २० एम.फिल. आणि १० पीएच.डी.च्या विद्यार्थिनींना मार्गदर्शन केले आहे तसेच त्यांच्या विविध प्रकारच्या कार्यासाठी अनेक पुरस्कारांनी त्यांना सन्मानित केले आहे.

रेखा ठाकूर

रेखा ठाकूर या 'वंचित बहुजन महिला आघाडी'च्या प्रदेश अध्यक्ष म्हणून कार्यरत आहेत. फुले, आंबेडकर, गांधी, लोहिया ह्या चार विचारधारांना अनुसरत चळवळींच्या वैचारिक जडणघडणीमध्ये त्यांची महत्त्वाची भूमिका आहे. त्यांचे आई-वडीलही समाजवादी चळवळीतच असल्यामुळे लहानपणापासूनच राजकीय-सामाजिक कार्यक्रमांत त्या सक्रिय आहेत. १९७० ते १९८० या दशकात त्यांनी *युवक क्रांती दल* या युवक संघटनेमध्ये क्रियाशील सहभाग घेतला. फुले-आंबेडकरी चळवळीत गेली पस्तीस वर्षे त्या कार्यकर्ता आहेत. बहुजनवादी दृष्टिकोणातून स्त्रीप्रश्नांची मांडणी व बहुजन स्त्रियांच्या संघटनांच्या कामात त्या कार्यरत आहेत. व्ही. पी. सिंग यांनी 'मंडल आयोगा'च्या अंमलबजावणीची घोषणा करण्यापूर्वीपासून ओबीसींच्या 'आरक्षण आंदोलना'त गेली ४० वर्षे त्यांचा सहभाग आहे. 'मंडल आयोगा'च्या अंमलबजावणीची घोषणा केल्यानंतर संघपरिवाराने व ब्राह्मणी राजकीय शक्तींनी केलेल्या बाबरी मशिदीच्या पतनानंतर मुंबईत उसळलेल्या दंगलीमध्ये शांतता प्रस्थापित करण्यासाठी त्यांनी काम केले.

योगिनी राऊळ

योगिनी राऊळ या 'आयडीबीआय बँक' या सरकारी उपक्रमाच्या बँकेतून स्वेच्छानिवृत्ती घेऊन गेली दहा वर्षे लेखन/पत्रकारिता करत आहेत. याचबरोबर १९८५ पासून 'स्त्री-मुक्ती संघटने'च्या विश्वस्त मंडळावर सक्रिय आहेत तर २०१२ पासून *प्रेरक, ललकारी* या स्त्री-चळवळीच्या मासिकाच्या संपादक मंडळावर कार्यरत आहेत. 'प्रसिद्धीमाध्यमे आणि सामाजिक प्रश्न' या विषयावर त्या नियमित लेखन करतात. 'Dr Ambedkar's Thoughts' या विषयातील मुंबई विद्यापीठाच्या 'पदव्युत्तर पदविका अभ्यासक्रमा'त २०१३ साली त्या प्रथम क्रमांकाने उत्तीर्ण झालेल्या आहेत. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या लेखनाचा आणि विचारधारेचा विशेषत्वाने अभ्यास करून स्त्रीसक्षमीकरण, स्त्रियांचे आर्थिक स्वावलंबन तसेच सामाजिक न्यायासाठी डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांची गरज या विषयांवर त्यांची व्याख्याने व लेख प्रसिद्ध होत

असतात. *बाईपणातून बाहेर पडताना...* आणि *मुखवटा उतरवल्यावर...* हे त्यांचे दोन काव्यसंग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत.

अनिता पगारे

अनिता पगारे या बी.ए. (राज्यशास्त्र) व एम.एस.डब्ल्यु (महिला आणि बाल कल्याण) झालेल्या असून त्या सध्या एम.बी.ए. करत आहेत. गेली तीस वर्षे सामाजिक क्षेत्रात कार्यरत असून लिंगाधारित हिंसाचार थांबवण्यासाठी समाजातल्या विविध समूहांबरोबर त्यांनी काम केले आहे. समुपदेशन, प्रशिक्षण, मेळावे यांमार्फत हा विषय जास्तीत जास्त लोकांपर्यंत पोहोचवून त्यांना या चळवळींचा भाग करण्यासाठी त्या प्रयत्नशील आहेत. आतापर्यंत त्यांनी ‘महिला हक्क संरक्षण समिती’, नाशिक येथील जिल्ह्याच्या महिला आणि मुलांकरिता साहाय्यक कक्षात काम केले तसेच नंतर याच क्षेत्रात महाराष्ट्राची ‘समन्वयक’ म्हणूनही काम पाहिले. ‘फ्युचर ग्रुप’ ह्या बिग बाजारच्या कंपनीत CSR मध्ये सात वर्षे काम केले असून ‘स्वयंसाहाय्यता गटा’(SHG) च्या महिलांचे उत्पादन बिग बाजारच्या दुकानात आणून त्यांना मार्केट मिळवून देण्यासाठीही प्रयत्न केले. सध्या ‘लिंगाधारित हिंसाचार’ हाच विषय घेऊन विद्यार्थी, युवा यांतही विशेषतः मुलगे, तरुण यांच्याबरोबर काम करीत आहेत. मुलग्यांना ‘मासिक पाळी व आरोग्य’ या संदर्भात संवेदनशील करण्याचे काम सुरू आहे. तसेच ‘जन आंदोलनाच्या राष्ट्रीय समन्वय समिती’मध्ये सामाजिक संघर्षासाठी त्या मेधाताई पाटकर यांच्याबरोबर ‘महाराष्ट्र टीम’मध्ये काम करीत आहे. *लोकमत*च्या ‘मैत्र’ पुरवणीत *वस्तीवरची पोर* नावाने लिहिलेल्या ३१ लेखांचा हा संग्रह ह्याच नावाने पुस्तक रूपाने प्रसिद्ध झालेला आहे. आहे. त्यांनी ‘जेन्डर’ या विषयावर लिहिलेली पुस्तिका ही प्रशिक्षण कार्यासाठी साहाय्यक आहे.

मुक्ता दाभोलकर

मुक्ता दाभोलकर यांनी ‘टाटा समाजविज्ञान संस्थे’तून एम.ए. केले असून त्यांचे एल.एल.बी. झाले आहे. ग्राम पंचायत, ग्रामसभा, ग्रामशिक्षण समिती इत्यादी ‘पंचायत राज संस्थां’मध्ये सक्रिय असलेल्या ग्रामस्थांना प्रशिक्षण देतात. तसेच ‘कौटुंबिक हिंसाचार’ या विषयांवर गेली पंचवीस वर्षे कोकणातील ग्रामीण भागात काम करीत आहेत. त्याचबरोबर विद्यार्थीदशेपासून ‘महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समिती’च्या कार्यकर्ता आहेत.

वासंती दामले

वासंती दामले यांना मुंबई विद्यापीठाच्या इतिहास विभागात २५ वर्षे अध्यापनाचा आणि मुंबई विद्यापीठाच्याच (आधी रशियन आणि सोव्हिएट अभ्यासकेंद्र असे नाव असणारे परंतु नंतर नामांतर झालेले) 'युरेशिअन अभ्यासकेंद्रा'त संशोधन सहयोगी म्हणून पाच वर्षांचा अनुभव आहे. तसेच मराठी भाषेत पुस्तके प्रकाशित करणाऱ्या आणि संस्कृतीचे वाचन-संवर्धन करणाऱ्या *ग्रंथाली एक वाचक चळवळी*च्या उपक्रमांमधील त्या एक विश्वस्त असून सक्रिय सभासदही आहेत. शिवाय त्या वार्षिकांक प्रकाशित करणाऱ्या *स्त्रीउवाच* नियतकालिकाच्या एक सदस्य आहेत. २००५पासून त्या *लोकसत्ता* आणि *महाराष्ट्र टाईम्स* या दैनिकांमधून नियमितपणे स्तंभलेखन करतात, तर २०१०मध्ये त्यांनी *कॉम्रेड श्रीपाद अमृत डांगे चरित्रा*चे लेखन केले आहे. सध्या त्यांचे *Torch bearers of Deccan blazing the northern skies* ह्या पुस्तकाच्या मराठी भाषांतराचे काम सुरू आहे.

वंदना खरे

वंदना खरे या स्त्रीवादी लेखक आणि सामाजिक कार्यकर्ता असून *पुन्हा स्त्री उवाच* या स्त्रीवादी वेबसाईटच्या त्या प्रमुख संपादक आहेत. सामाजिक परिवर्तनाशी संबंधित चळवळी आणि माध्यमांमध्ये २० वर्षांचा त्यांना प्रदीर्घ अनुभव आहे. वंदना खरे यांनी *अवेही*, *पुकार*, *अक्षरा*, *वाचा*, *मीडिया मॅटर्स* अशा अनेक संस्थांसोबत विविध प्रकल्पांसाठी काम केले आहे. शहरी आणि ग्रामीण समुदायांसाठी मागील १५ वर्षांपासून 'लिंग, लैंगिकता आणि माध्यमे' या विषयांवर त्या कार्यशाळा घेत आहेत. लिंगभाव आणि लैंगिकतेच्या विविध पैलूंविषयी मराठीतील अग्रगण्य नियतकालिके आणि वर्तमानपत्रांमध्ये त्यांचे २५० हून अधिक लेख प्रकाशित झाले आहेत. त्यांनी आजवर *नवज्योती सह्याद्रीच्या*, *पाच प्रश्न, शंभर उत्तरे* या पुस्तकांचे लेखन आणि *अनवाणी संशोधक* या पुस्तकाचे सहलेखन केले आहे. त्यांना ओपनस्पेस (पुणे), प्रवाह (दिल्ली) आणि सराई (दिल्ली) या शिष्यवृत्ती मिळाल्या आहेत. तसेच 'लाडली मिडिया ॲवॉर्ड' ने त्यांना सन्मानित करण्यात आले आहे.

श्यामल मनोहर गरुड

श्यामल गरुड यांनी एम.ए. (मराठी साहित्य), नेट, एम.एम.सी.अँड.जे. (पत्रकारिता) पूर्ण केलेले असून त्यांनी पीएच.डी. ही पदवी प्राप्त केलेली आहे. २००१ ते २००४ महात्मा फुले रात्र महाविद्यालय, जेरबाई वाडिया रोड, परळ, मुंबई येथे प्राचार्यपदी काम केलेलं आहे. तसेच २००४ ते २०१३ शासकीय महाविद्यालय (एल्फिन्स्टन महाविद्यालय/इस्माईल युसुफ महाविद्यालय) येथे अध्यापनाचा अनुभव आहे.

२०१३ पासून मराठी विभाग, मुंबई विद्यापीठ येथे त्या अध्यापन करीत आहेत. *दलित स्त्री आत्मकथने* (दलित स्त्री आत्मकथनांची समीक्षा) *कलाजीवन 'ती'च्या अंतःस्थाचं* (कलावंत स्त्री आत्मकथनांची समीक्षा) *अहं चरामि* (ज्येष्ठ पत्रकार राही भिडे यांच्या आत्मकथनाचे शब्दांकन) ही त्यांची प्रकाशित पुस्तके आहेत. 'कनातीच्या मागे' (दैनिक पुण्यनगरी- २०१६) ही तमाशा कलावंतांचा चरित्रात्मक आढावा घेणारी लेखमाला त्यांनी लिहिली आहे. याव्यतिरिक्त 'तमाशातील मुस्लीम कलावंतांचे योगदान' या विषयावर मागील पाच वर्षांपासून त्यांचे संशोधन सुरू आहे. रमाई फाऊंडेशन, औरंगाबादचा सामाजिक कार्यासाठीचा 'रमाई पुरस्कार' (२०१४), केरबा पाटील ट्रस्ट नारायणगाव यांच्यातर्फे 'अण्णाभाऊ साठे पुरस्कार' (२०१७) असे पुरस्कार त्यांना प्राप्त झाले आहेत. 'महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ' यांच्या 'तमाशातील बहुजन कलावंतांचा इतिहास' (बृहद् प्रकल्प) या प्रकल्पावर गेल्या ३ वर्षांपासून काम सुरू असून हा प्रकल्प अंतिम टप्प्यात आहे.

गणेश मतकरी

गणेश मतकरी हे आर्किटेक्ट असून त्यांची 'साहित्य आणि चित्रपट' समीक्षेतील कामगिरी लक्षवेधी आहे. ते १९९७ पासून मराठी आणि इंग्रजी या दोन्ही भाषांमधून चित्रपटसमीक्षा करत आहेत. २०१४ साली गाजलेल्या *खिडक्या अर्ध्या उघड्या* या प्रयोगशील कादंबरीपासून त्यांनी फिक्शन लिहायला सुरुवात केली. राष्ट्रीय पुरस्कार विजेत्या *इन्वेस्टमेन्ट* या मराठी चित्रपटाचं त्यांनी सहदिग्दर्शन केले आहे. तसेच *भाई - व्यक्ती की वल्ली*, *पांघरुण* अशा चित्रपटांच्या लेखनातही त्यांचा सहभाग आहे. 'केशवराव कोठावळे पारितोषिक', 'अ. वा. वर्टी पुरस्कार', 'शांताराम पुरस्कार', 'लोकमंगल पुरस्कार' अशा महत्त्वाच्या पुरस्कारांनी त्यांना सन्मानित करण्यात आलेले आहे. राष्ट्रीय आणि राज्य चित्रपट पुरस्कारांच्या समितीवरही त्यांनी काम केले आहे.

अंजली कुलकर्णी

अंजली कुलकर्णी या मराठी स्त्रीवादी कवी व लेखक असून त्या एम.ए., एल.एल.बी. आहेत. त्यांची एकूण पंधरा पुस्तके प्रकाशित आहेत. याअंतर्गत *हृदयस्पर्शी*, *संभ्रमाच्या पाण्यात गटांगळ्या* हे ललितलेखसंग्रह; *स्त्रीस्वत्वाचा शोध*, *स्त्रीप्रश्न- एक आवर्त* हे वैचारिक लेखसंग्रह; *मी एक स्त्रीजातीय अस्वस्थ आत्मा*, *संबद्ध*, *बदलत गेलेली सही*; *रात्र, दुःख आणि कविता* हे कवितासंग्रह आणि इतर संपादित लेखनही प्रसिद्ध आहे. त्यांची *रंग मजेचे रंग उद्याचे* ही कविता एस.एस.सी. बोर्डाच्या इयत्ता दहावीच्या इंग्रजी माध्यमाच्या पाठ्यपुस्तकात तसेच *बदलत गेलेली सही* हा कवितासंग्रह पुणे विद्यापीठात एम. ए. मराठी (स्वायत्त) अभ्यासक्रमात समाविष्ट केलेला होता. त्यांनी

२०१६ मध्ये दै. *लोकसत्ता*च्या ‘चतुरंग’ पुरवणीत ‘लढे आंदोलनं, चळवळी’ ही लेखमाला लिहिली. अंजली कुलकर्णी यांना १९९६ आणि १९९८ साली राज्य सरकारचा उत्कृष्ट साहित्य निर्मितीचा ‘केशवसुत पुरस्कार’ प्राप्त झाला आहे. त्यांना *ग. दि. माडगूळकर प्रतिष्ठान*चा पुरस्कार (२०१३), उर्दू *साहित्य परिषद*चा ‘शायरा परवीन शाकीर पुरस्कार’ (२०१३), *महाराष्ट्र साहित्य परिषद*, पुणे यांचा ज्येष्ठ कवीला दिला जाणारा ‘राजकवी भा. रा. तांबे पुरस्कार’ (२०१६) असे एकूण अठरा पुरस्कार प्राप्त झाले आहेत.

अर्जुन जगधने

अर्जुन जगधने हे गोरेगाव, मुंबई येथील नंदादीप विद्यालयात शिक्षक (पर्यवेक्षक) म्हणून कार्यरत आहेत. त्यांचा *नैतिक-अनैतिक* या नावाचा कथासंग्रह ग्रंथाली प्रकाशनातर्फे प्रकाशित झालेला आहे. ते *बहुजन संवाद* या दिवाळी अंकाचे संपादन करतात. शिवाय ‘स्त्रीभ्रूण हत्या’विरोधी विषयावरील *सावित्रीच्या लेकी* या मराठी चित्रपटाचे कथालेखन त्यांनी केले आहे. तसेच सध्या ते ‘महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन चळवळ’, मुंबई येथे अध्यक्ष या पदावर आहेत.

प्रज्ञा शिदोरे

प्रज्ञा शिदोरे या राजकीय विश्लेषक, अभ्यासक आणि लेखक असून गेली अनेक वर्षे सातत्याने विविध वर्तमानपत्रांमध्ये लिखाण करत आहेत. पदव्युत्तर शिक्षण घेतल्यानंतर त्यांनी विविध माध्यमांतून राजकीय व सामाजिक विषयांवर प्रभावी भाष्य केले आहे. *सकाळ*, *लोकमत*, *लोकसत्ता* अशा स्थानिक वृत्तपत्रांत लेखन करत असताना त्यांनी द *वॉल स्ट्रीट जर्नल*, *नॅशनल जिओग्रॅफिक* अशा विविध प्रकाशनांसाठीही ‘आंतरराष्ट्रीय साहाय्यक बातमीदार’ म्हणून काम केले आहे. सिमला येथील ‘इंडियन इन्स्टिट्यूट ऑफ ॲडव्हान्स स्टडीज’मध्ये ‘गांधी’ या विषयावर अभ्यास करण्यासाठी त्यांना शिष्यवृत्ती मिळाली होती. *ग्रीनअर्थ* ह्या सामाजिक क्षेत्रात कार्यरत असलेल्या संस्थेमध्ये त्या ‘राज्यकारभार व धोरणे’ या विषयात सल्लागार म्हणून काम करतात. एका राजकीय पक्षाच्या ‘महाराष्ट्राच्या ब्लू प्रिंट’करिता त्यांनी राज्यकारभार आणि धोरणे या संपूर्ण विभागाचे लेखनदेखील केले आहे. त्याचबरोबर *मैत्री* ह्या सामाजिक संस्थेत त्या गेली अनेक वर्षे स्वयंसेवक म्हणून कार्यरत आहेत.

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.

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)

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%20 Ani%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

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