खंड 4
समकालीन सिद्धांत

ignou
THE PEOPLE'S
UNIVERSITY

ignou
THE PEOPLE'S
UNIVERSITY

इकाई 11 प्रतीकात्मक और व्याख्यात्मक दृष्टिकोण*

इकाई की रूपरेखा

11.0 परिचय

11.1 एक प्रतीक क्या है? प्रतीकात्मक व्यवहार के रूप में मानव संस्कृति

11.2 मानव जाति (होमो सेपियन्स) में प्रतीकात्मक व्यवहार का विकास

11.3 प्रतीकों और प्रतीकात्मक व्यवहार का वर्गीकरण

11.4 प्रतीकात्मक और व्याख्यात्मक दृष्टिकोण पर कुछ पारम्परिक मानवशास्त्रीय कार्य

11.5 सारांश

11.6 संदर्भ

11.7 आपकी प्रगति की जाँच करने के लिए उत्तर

अधिगम के उद्देश्य

इस इकाई को पढ़ने के बाद आप निम्न के बारे में जानेंगे:

- संस्कृति एक प्रतीकात्मक व्यवहार कैसे है;
- मानव जाति में प्रतीकात्मक व्यवहार का विकास;
- प्रतीकों और प्रतीकात्मक व्यवहार का वर्गीकरण; और
- प्रतीकात्मकता पर कुछ मानवशास्त्रीय कार्य।

11.0 परिचय

यह इकाई प्रतीकात्मक व्यवहार की हमारी क्षमता पर आधारित कार्य हैं जो मनुष्यों को अन्य सभी जानवरों की प्रजातियों से अलग करती है। केवल मानव मस्तिष्क में समान व्यवहार या तत्काल और स्पष्ट सहसंबंधों से परे सोचने की क्षमता है। अकेले मनुष्य के पास वस्तुओं और क्रियाओं की विविधता को अमूर्त, अनुरूप श्रेणियों में वर्गीकृत करने और प्रतीकों की एक जटिल और परस्पर संबंधित प्रणाली का उपयोग करके संवाद करने की क्षमता है जिसे हम भाषा कहते हैं।

जरा सोचिए कि अगर भाषा न होती तो संचार कितना कठिन या असंभव होता और साथ ही भाषा के वर्गीकरण की लगभग अचेतन प्रक्रिया भी होती। जब भी हम एक दूसरे से बात कर रहे होते हैं,तो हम विशिष्ट वस्तुओं और कार्यों के संदर्भ में नहीं, बल्कि वस्तुओं और कार्यों के वर्गों के, संदर्भ में उपयोग करना जारी रखते हैं, उदाहरण के लिए, 'लड़का दौड़ रहा है', इसमें दो व्यापक श्रेणियों का उपयोग हो रहा है, जिसमें लड़का कर्ता है और दौड़ना क्रिया है। यदि आप केवल प्रदर्शित करते हैं (एक अन्य विशेष रूप से मानव जाति क्षमता), तो आप महसूस करेंगे कि हमारे द्वारा उपयोग किए जाने वाले लगभग सभी शब्द किसी भी प्रकार की विशिष्टताओं के लिए नहीं बल्कि वर्गों को संदर्भित करते हैं। इस इकाई में हम मानव संस्कृति में

*योगदानकर्ता–प्रो. सुभद्रा मित्रा चन्ना, पूर्व प्रोफेसर मानव विज्ञान विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली।

प्रतीकात्मक व्यवहार के विकास पर चर्चा करेंगे और इस बात पर चर्चा करेंगे कि मानवविज्ञानी इस कार्य को प्रतीकात्मक व्यवहार और व्याख्या पर अपने कार्यों के माध्यम से कैसे देखते हैं।

11.1 एक प्रतीक क्या है?

प्रतीक की सबसे बुनियादी आवश्यकता यह है कि उसका भौतिक अस्तित्व होना चाहिए जिसे इन्द्रियाँ समझ सकें। यह शब्दों के अर्थों का जाल है जिससे संस्कृति का गठन होता है। एक प्रतीक एक अकेला अस्तित्व नहीं है, यह अन्य प्रतीकों से जुड़ता है और विभिन्न संदर्भों में इसके अलग–अलग अर्थ भी हो सकते हैं। यह उन रिश्तों का प्रतीक है जिनका उनके सामाजिक और सांस्कृतिक संदर्भ में अर्थ है। प्रतीकों का प्रयोग प्रतीकात्मक रूप में भी किया जा सकता है। किसी भी प्रतीक के महत्व को समझना संभव नहीं है यदि कोई उस सांस्कृतिक परिवेश से अच्छी तरह वाकिफ नहीं है जिसमें वह उत्पन्न होता है। उदाहरण के लिए हम एक 'राखी' लेते हैं, जो एक साधारण धागा या एक विस्तृत आभूषण हो सकता है, लेकिन जो प्रतीक है वह एक व्यापक संस्कृति के भीतर एक संबंध है अर्थात् दक्षिण एशिया में भाई और बहन के बीच का बंधन। यह भले ही धर्मों से परे हो लेकिन निश्चित रूप से क्षेत्रीय है। इसके अलावा प्रतीकवाद की गहरी प्रतिध्वनि है इसके चारों ओर पौराणिक कथाएं और लोक कथाएं हैं। इसका भावनात्मक और ऐतिहासिक महत्व भी है और इसे लोकप्रिय संचार माध्यम और साहित्य में अच्छी तरह से प्रचारित किया जाता है। लेकिन सबसे महत्वपूर्ण बात यह है कि यह उन सभी के लिए सार्थक है जो संस्कृति से रहते हैं या परिचित हैं।

संस्कृति केवल प्रतीकों का एक परस्पर तंत्र नहीं है बल्कि उन अर्थों का भी परस्पर तंत्र है जो उनके पीछे निहित हैं। राखी भाई और बहन के संबंधों का प्रतीक है जो संस्कृति में अंतर्निहित है, जहां रिश्तेदारी संबंध बहुत महत्वपूर्ण हैं। समाज पितृसत्तात्मक है ताकि बहनों को पारिवारिक संसाधन विरासत में न मिले। चूंकि भाइयों को विरासत में मिला है वे बहन का समर्थन करने के लिए नैतिक दायित्व के अधीन हैं। यहां हम एक सामाजिक महत्व के साथ–साथ विशेष क्षेत्रों में कुछ प्रकार के संबंधों की प्रधानता के बारे में बात कर रहे हैं। फिर इन संबंधों और सामाजिक महत्वों को पारिस्थितिक और आर्थिक आयामों ऐतिहासिक परिस्थितियों और कभी–कभी असाधारण परिस्थितियों से भी जोड़ा जा सकता है। उदाहरण के लिए ई.ई. इवांस–प्रिचर्ड (1940) द्वारा अध्ययन किए गए एक देहाती समुदाय न्यूर की एक संस्कृति थी, जो पूरी तरह से उनके मवेशियों के इर्द–गिर्द घूमती थी। उनकी दैनिक दिनचर्या और उनका पवित्र ब्रह्मांड विज्ञान उनके पर्यावरण के साथ उनके संबंधों में निहित था, जो कि आजीविका के साधन के रूप में उनके मवेशियों पर उनकी निर्भरता से मध्यस्थ था। नुर के लिए मवेशियों ने अपने अधिकांश प्रतीकों और रूपकों के लिए आधार प्रदान किया और केवल उनके पशु प्रतीकों के माध्यम से न्यूर संस्कृति को समझा जा सकता था। द्वितीय विश्व युद्ध जैसी एक बड़ी तबाही ने प्रतीकों और अर्थों का अपना कोष बनाया। उदाहरण के लिए अधिकांश पश्चिमी दुनिया में स्वास्तिक बुराई, पीड़ा और नस्लवाद का प्रतीक है; इसके विपरीत स्वास्तिक का अर्थ हिंदुओं के लिए पवित्र होता है।

प्रतीक बहुत ही बुनियादी और सरल तरीके से प्रतिनिधित्व करते हैं लेकिन जरूरी नहीं कि वे वास्तव में उनका ही प्रतिनिधित्व करते हों जिनके वे प्रतीक हैं। क्या दर्शाया

गया है (सांकेतित) के बीच संबंध और क्या दर्शाता है (वाचक); अत्यधिक मनमाना और जटिल है। सांकेतिकता प्रतीकों के अध्ययन का श्रेय अमेरिकी दार्शनिक, चार्ल्स सैंडर्स पीयर्स (1931–35) को जाता है। एक संकेत कुछ भी हो सकता है जो एक अर्थ बताता है। 'चिह्न' की सामान्यीकृत श्रेणी को आगे उप–विभाजित किया जा सकता है :

क) 'सूचकांक' : वाचक के साथ प्रतीकात्मक सम्बन्ध को दर्शाता है, उदाहरण के लिए कुछ संख्याओं को अक्सर वृद्धि के सूचकांक के रूप में पेश किया जाता है दूसरे शब्दों में इन संख्याओं का विकास नामक प्रक्रिया के साथ संबंध होता है, चाहे इसे किसी भी तरह से परिभाषित किया जाए। जब हम शरीर का तापमान लेते हैं, तो थर्मामीटर में पारे की गति का संबंध शरीर के तापमान से होता है या यह शरीर के तापमान का एक सूचकांक होता है जो बदले में स्वास्थ्य का सूचकांक होता है। इसलिए प्रतीक अलग–थलग नहीं हैं बल्कि अन्य प्रणालियों और प्रतीकों के साथ बड़े सहयोगी संबंधों से संबंधित हैं।

ख) 'प्रतिमा/प्रतीक': वे जिनके प्रतीक होते है, उनकी भौतिक समानता होती है, जैसे कि किसी देवता की छवि, या कुछ ऐसा जो देवता जैसा दिखता है या जिस चीज का प्रतिनिधित्व किया जाता है। प्रतिमा/प्रतीक का उपयोग किसी व्यक्ति या वस्तु के लिए भी किया जा सकता है जिसका प्रतीकात्मक जुड़ाव किसी ऐसी चीज से होता है जो वह दिखता है या प्रतिनिधित्व करता है जैसे हम कह सकते हैं कि सचिन तेंदुलकर क्रिकेट के प्रतीक हैं।

ग) 'प्रतीक', जहां अर्थ पूरी तरह से विवेकाधीन है, जैसे किसी भाषा में कुछ ध्वनियां कुछ वस्तुओं के साथ पूरी तरह से विवेकाधीन होती हैं।

हालाँकि भाषावादी फर्डिनेंड सॉसर के लिए, 'संकेत' विवेकाधीन है और प्रतीकों का उस वस्तु के साथ जुड़ाव होता है जिसका वे प्रतिनिधित्व करते हैं। मानवविज्ञान में प्रतीकों का उपयोग उस तरह से किया जाता है जैसे उन्हें क्लिफोर्ड गीर्ट्ज और अन्य लोगों द्वारा सांस्कृतिक रूप से निर्दिष्ट अर्थ की प्रणाली के रूप में वर्णित किया गया है । फर्थ जिन्होंने मानवविज्ञान में पीयर्स की परिभाषाओं को लागू करने का प्रयास किया उन्होंने पाया कि पीयर्स के वर्गीकरण का वास्तविक अनुप्रयोग के रूप में पालन करना मुश्किल था क्योंकि सांस्कृतिक अर्थ प्रासंगिक हैं और संदर्भ में परिवर्तन के साथ उसका अर्थ भी परिवर्तित होता है। एक ही प्रतीक या विशेषता की अलग–अलग कर्ता द्वारा और एक ही कर्ता द्वारा अलग–अलग संदर्भ में अलग–अलग व्याख्या की जा सकती है। उदाहरण के लिए, एक भक्त के लिए, एक छवि एक प्रतीक नहीं हो सकती है, लेकिन एक वास्तविक व्यक्ति हो सकता है और वह इससे संबंधित हो सकता है। अर्थ यह है कि प्रतीक उनमें या किसी भी गुण में निहित नहीं है,जो उनके पास हो सकता है। ये उन रिश्तों के कारण है, जो लोगों का उनसे है और एक दूसरे के लिए है। इन अर्थों को भावनात्मक रूप से सामाजिक संपर्क की स्थिति में अनुभव किया जाता है जैसे भाई–बहन के प्यार की भावनाएँ जो तब पैदा होती हैं जब एक बहन अपने भाई के हाथ पर एक धागा बांधती है। धागे में या भाई और बहन के व्यक्तित्व में ऐसा कुछ भी नहीं है जो इस तरह की भावना को जगाता है, फिर भी यह सांस्कृतिक व्याख्या और मिथक और समारोह से उत्पन्न होता है जो सामाजिक संपर्क को बनाता है।

अपनी प्रगति जाँचे 1

1) प्रतीक क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

2) संकेत क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

3) प्रतीकों के उपखण्ड लिखिए।

.....

.....

.....

.....

.....

11.2 मानव जाति में प्रतीकात्मक व्यवहार का विकास

मानव संस्कृति का सबसे पहला प्रमाण उनका उपकरण बनाने का व्यवहार है जो मध्य पुरापाषाण काल से शुरू हुआ और पत्थरों के उपकरण इसके प्रमाण है। जैसा कि फोस्टर (1994: 383) ने बताया है उपकरण बनाने में एक पूर्व–अवधारणा ,एक योजना, एक बनावट शामिल है, जो एक अच्छी तरह से गठित संज्ञानात्मक क्षमता के माध्यम से ही संभव है। विन (1979:383) के अनुसार, एच्युलियन अवधि(वह अवधि जब यूरोप में निचले पुरापाषाणकाल संस्कृति के लोग पत्थरों के औजार बनाने के लिए नरम हथौड़े का उपयोग करते थे) के उपकरण निर्माताओं ने संपूर्ण–भाग संबंधों, अनुपात–अस्थायी प्रतिस्थापन, समरूपता और ऐसी अन्य क्षमताओं का प्रदर्शन किया, जो यह दर्शाता है कि उनकी मानसिक संगठनात्मक क्षमता आधुनिक मनुष्यों की तुलना में कम नहीं थी। दूसरे शब्दों में उन्होंने वही हासिल किया जो किसी भी आधुनिक मानव के पास समान संसाधनों और तकनीकी जानकारी के आधार पर होगा। पत्थर पर चिह्नों के एच्यूलियन समय से सबूत हैं जो कि पहले से ही उभरी रचनात्मक या कला बनाने की क्षमता का संकेत देने वाले चित्र जैसे विचारपूर्वक प्रतिनिधित्व हैं, जो कि अनुरूप सोच की सबसे प्रमुख अभिव्यक्ति है। कला उन विचारों का प्रतिनिधित्व करने का एक तरीका है जो कलाकार के दिमाग में उसके या उसके समूह के अन्य लोगों के लिए मौजूद होते हैं। चित्रित करने के लिए क्या चुना जाता है

और जिस तरह से इसे चित्रित किया जाता है वह उस संस्कृति पर निर्भर करता है जिससे प्रतीकों की प्रासंगिकता खींची जाती है। उदाहरण के लिए प्रागैतिहासिक काल में गुफाओं के अंदर पाए जाने वाले रेखाचित्रि; चित्र अक्सर पूरे जानवर को चित्रित करने के लिए किसी जानवर के केवल कुछ हिस्से का उपयोग करते थे, जिसका अर्थ है कि उस संस्कृति के अन्य लोग उस हिस्से से जानवर को पहचानने में सक्षम थे और वह भी विशेष रूप से सामूहिक स्तर पर पशु के पहलू को महत्वपूर्ण माना जाता था। जैसे यदि एक हिरन को उसके सींगों द्वारा चित्रित किया गया था, तो यह एक प्रतीक होना चाहिए जिसे समूह स्तर पर पहचाना गया था और इसलिए सांस्कृतिक रूप से व्युत्पन्न हुआ। पुरापाषाणकालीन कला अधिकतर उन जानवरों का प्रतीक है जो उस समय मानव के संपर्क में थे । यह ये भी इंगित करता है कि मनुष्य स्थिर तरीके से वस्तुओं की बजाय क्रिया या प्रक्रिया में अधिक रुचि रखते थे।

मैरी डगलस (1982) के सिद्धांत के अनुसार अधिकांश सांस्कृतिक प्रतीकवाद, मानव शरीर या प्रकृति से ही प्राप्त होता है। प्राचीनतम प्रतिनिधित्व, यहाँ तक कि पवित्र ग्रंथों में भी शरीर से प्राप्त होते हैं। उदाहरण के लिए हिंदू वर्ण प्रणाली शरीर के प्रतीकवाद में निहित है विभिन्न वर्णों के साथ ब्रह्मांडीय प्राणी, पुरुष के शरीर के विभिन्न हिस्सों से उत्पन्न होने के रूप में देखा जाता है। डगलस इस प्रतिमान को नामित करने के लिए प्राकृतिक प्रतीकों शब्द का उपयोग करते है । हालांकि वह यह स्पष्ट करती हैं, कि शरीर से उत्पन्न होने पर भी प्रतीकों की प्रणाली समाजों में भिन्न होती है और उस समुदाय द्वारा संकेतावली होती है जिसके पास एक साझा इतिहास से प्राप्त एक सामान्य सामाजिक अनुभव होता है। वे केवल इसलिए स्वाभाविक दिखाई देते हैं क्योंकि अतीत में सामाजिक मूल अस्पष्ट हैं। हालाँकि, प्रतीकों की गहरी सामुदायिक उत्पत्ति की इस धारणा से यह भी पता चलता है कि समान समुदाय शायद समान इतिहास वाले समान प्राकृतिक प्रतीकों को जन्म दे सकते हैं क्योंकि प्रकृति, मानव शरीर सहित सभी समाजों के लिए एक सामान्य कारक है। जैसे–जैसे समाज बदलते हैं, उनके मूल्य बदलते हैं और कुछ प्रतीकों को अस्वीकार किया जा सकता है, क्योंकि उस विशेष प्रतीक के अर्थ का समर्थन करने वाले प्राधिकरण को अब वैध नहीं माना जाता है। इसलिए डगलस प्रतीकों को उनके अर्थों में परिवर्तन या पूरी तरह से निरर्थक होने में सक्षम मानती हैं, यदि सामाजिक संदर्भ जिसमें उनका अर्थ था अब मौजूद नहीं है। उदाहरण के लिए आधुनिकता के आगमन के साथ वर्ण व्यवस्था का प्रतीकवाद अब स्वीकार्य नहीं है, वास्तव में बहुत कम युवा लोग इसके बारे में जानते हैं।

प्रतीकों का एक प्रत्यक्षवादी और अत्यधिक सामान्यीकृत सिद्धांत लेवी–स्ट्रॉस (1963) द्वारा दिया गया है जिन्होंने प्रतीकों की जड़ों को मानव मन की सार्वभौमिक संरचना से जोड़ा। लेवी–स्ट्रॉस ने अपनी अधिकांश विद्वता को यह दिखाने के लिए समर्पित किया कि कैसे मानव मन के द्विआधारी विरोधी चरित्र को प्रतीकों की विभिन्न प्रणालियों में व्यक्त किया जाता है, विभिन्न संस्कृतियों में अलग–अलग तरीके से व्यवस्थित किया जाता है, लेकिन जो सभी को मन की संज्ञानात्मक क्षमताओं के एक आवश्यक द्वैतवादी चरित्र में बदला जा सकता है। सीधे शब्दों में कहें तो मानव मन चीजों को उनके विपरीत के रूप में पहचानता है, उदाहरण के लिए प्रकाश को उसके विपरीत शब्द अँधेरे के संदर्भ में समझा जा सकता है। लेवी–स्ट्रॉस के लिए कुलदेवतावाद जैसी प्रतीकात्मक प्रणाली, संबंधों और समाज के बुनियादी संरचनात्मक सिद्धांतों जैसे विवाह

और रिश्तेदारी को समझने के लिए समझने की एक द्वंद्वात्मक प्रक्रिया के संदर्भ में संकेतलिपि की एक प्रणाली प्रदान करती है।

अपनी प्रगति जाँचे 2

4) मानव संस्कृति का सबसे प्राचीन प्रमाण क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

5) प्राकृतिक प्रतीक शब्द का प्रयोग किसने किया?

.....

.....

.....

.....

.....

6) प्रतीकों की जड़ों को मानव जाति की सार्वभौमिक संरचना से किसने जोड़ा?

.....

.....

.....

.....

.....

11.3 प्रतीकों और प्रतीकात्मक व्यवहार का वर्गीकरण

मैरी डगलस (1982) ने टिप्पणी की, चूंकि सभी संचार प्रतीकों पर निर्भर करते हैं, इसलिए उन्हें विभिन्न प्रकार से वर्गीकृत किया जा सकता है। प्रतीक एकल संदर्भ या बहु–संदर्भ हो सकते हैं उनके एकल अर्थ हो सकते हैं या अनेकार्थ (कई अर्थ वाले) हो सकते हैं, वे बहुत संघनित हो सकते हैं। नदेम्बु (1968) पर टर्नर का काम संघनित प्रतीकों, प्रतीकों का एक उत्कृष्ट उदाहरण है जहां एक एकल वाचक कई संदर्भों को संघनित करता है, जिसमें संपूर्ण ब्रह्मांड विज्ञान और संबंधित सामाजिक संगठन और मूल्य प्रणाली शामिल हैं। जाम्बिया के नदेम्बु में मजबूत वंश समूहों के साथ–साथ स्थानीय समूहों का एक समाज है जो आयु समूहों और पंथ समूहों द्वारा क्षैतिज रूप से स्तरीकृत हैं। नदेंबु में प्रकृति से खींचे गए रंग वर्गीकरण की एक प्रणाली है,जो मानव शरीर पर खुदा हुआ है। उनका मानना है कि मानव शरीर के भीतर विभिन्न रंग, संकेत, काला पित्त, लाल रक्त और सफेद दूध के साथ सक्रिय सिद्धांत, या जीवन शक्तियाँ हैं। वे प्रकृति में सादृश्य रंगों को दूध के पेड़, काली मिट्टी, लाल गंधराल और जली हुई लकड़ी को काले रंग के रूप में पाते हैं। पर्यावरण और अलौकिक दुनिया के साथ मानव को एकीकृत करने वाले ब्रह्माण्ड संबंधी सिद्धांतों को समाहित करने के

लिए इन रंगों का उपयोग अनुष्ठानों और शरीर की सजावट में एक जटिल प्रदर्शन में किया जाता है। वे ब्रह्मांड के साथ सामाजिक दुनिया को भी एकीकृत करते हैं। अनुष्ठान और रंग प्रतीकवाद पर टर्नर (1968) के काम को प्रतीकात्मक अध्ययन का श्रेष्ठ अध्ययन माना जाता है।

रूथ बेनेडिक्ट के काम *द क्रिसेंथेमम एंड द स्वॉर्ड* (1934) ने उन प्रतीकों की तलाश करने की प्रवृत्ति निर्धारित की, जो किसी भी संस्कृति के मूल्यों और विषयों का प्रतिनिधि होगा। बेनेडिक्ट ने जापानी राष्ट्रीय चरित्र की समझ के लिए गुलदाउदी और तलवार को दो प्रमुख तत्वों के रूप में पहचाना था । उनके काम से प्रेरित होकर, डेविड श्नाइडर (1968) ने अपने विश्लेषण में अमेरिकी रिश्तेदारी के दो ''मूल'' और अमेरिका में रिश्तेदारी के विरोधी प्रतीकों को प्रकृति और कानून के रूप में पहचाना है, वे दोनों को वैवाहिक बंधन या विवाह में व्यक्त करते हैं । अमेरिकियों के लिए, वैवाहिक बंधन, जो दो असंबंधित व्यक्तियों के बीच एक कानूनी बंधन है यौन संबंधों में महसूस किया जाता है, जो बच्चों को जन्म देता है, एक ऐसी प्राकृतिक घटना जो माता–पिता और बच्चों और भाई–बहनों के प्राथमिक रक्त संबंध बनाती है। अन्य सभी संबंध इन्हीं के व्युत्पन्न हैं और रक्त और कानून के भेदभाव के समान तर्क को व्यक्त करते हैं। जिसे श्नाइडर श्मूलश प्रतीक कहते हैं उन्हें विक्टर टर्नर द्वारा 'प्रमुख प्रतीकों' और शेरी ऑर्टनर द्वारा मुख्य प्रतीक के रूप में संदर्भित किया जाता है।

अमेरिकन मानववैज्ञानिक ऑर्टनर (1972:1338–1346) अपने लेख में परिभाषित करती हैं, कि वह मुख्य प्रतीकों को कुछ वस्तुओं, विषयों या कहानियों के रूप में अन्य संभावनाओं के रूप में परिभाषित करती है जो संस्कृति के सबसे मूल मूल्यों और लक्ष्यों को व्यक्त करता है। उन्होंने एक पद्धति भी दी है जिसके द्वारा एक संस्कृति के प्रमुख प्रतीकों की पहचान की जाती है और जिसके लिए वह पांच संकेतक देती है, अर्थात, उस संस्कृति को धारण करने वाले लोगों द्वारा सांस्कृतिक रूप से महत्वपूर्ण, के रूप में उनका उल्लेख किया जाता है। वे सकारात्मक या नकारात्मक दोनों तरह की भावनाओं को जगाते हैं लेकिन शायद ही कभी उदासीनता से खारिज कर दिया जाता है। वे कई अलग–अलग संदर्भों में फिर से प्रकट होते रहते हैं। उन्हें कई तरीकों से संदर्भित और प्रतिनिधित्व किया जाता है, उनके आस पास आख्यान और सांस्कृतिक विस्तार होते है और वे भी वर्जनाओं और प्रतिबंधों के अधीन होते हैं । सभी प्रमुख प्रतीक सार्वजनिक क्षेत्र में हैं क्योंकि वे सामूहिक रूप से साझा किए जाते हैं। मानवविज्ञान साहित्य इंगित करता है कि प्रमुख प्रतीक जानवरों, प्रथाओं, लोककथाओं और कथाओं, राष्ट्रीय ध्वज जैसे धार्मिक और धर्मनिरपेक्ष प्रतीकों और ईसाई क्रॉस, बौद्ध चक्र और हिंदू 'ओम' या 'ऊँ' जैसे प्रमुख धार्मिक प्रतीकों से कुछ भी हो सकते हैं।

ऑर्टनर ने मुख्य प्रतीकों को संक्षेप में विस्तृत करने के लिए एक निरंतरता में वर्गीकृत किया है, जबकि वास्तव में दो सिरों पर ध्यान केंद्रित किया है। संक्षेप में यह कई विचारों और भावनाओं ,जो उस समाज के सदस्यों का प्रतिनिधित्व करते हैं कुछ विषय या विषयों, जो उनके लिए सबसे उचित और प्रासंगिक होते हैं को समाहित करता है, जो उनके अस्तित्व को मूल बनाते हैं और इसलिए तीव्र भावनाओं और कार्यों को उत्तेजित करने में सक्षम होते हैं। जो लोग राष्ट्र को अपने जीवन का एक मुख्य पहलू मानते हैं, उनके लिए राष्ट्रीय ध्वज एक प्रमुख प्रतीक है जो उन सभी विषयों को उद्घाटित करता है जो राष्ट्र उनके लिए मायने रखता है, जैसे एकता, पहचान, बलिदान और देशभक्ति। अधिकांश धार्मिक प्रमुख प्रतीक उस धर्म के संपूर्ण ब्रह्माण्ड

संबंधी सिद्धांतों को उद्घाटित करते हैं जैसे हिंदुओं के लिए ओम, बौद्धों के लिए प्रार्थना चक्र या चक्र और इसी तरह अन्य। संक्षेप में प्रतीक विचारों और भावनाओं का संश्लेषण करते हैं और एक वस्तु या क्रिया इसलिए कई भावनाओं, यहां तक कि कार्यों को भी ठेस पहुंचा सकती है।

विस्तृत प्रतीक वे हैं जो जटिल और सघन विषयों को और अधिक बोधगम्य और संचारी और अनुसरण करने में आसान बनाने के लिए उनका पुनर्निर्माण करते हैं। वे दैनिक जीवन के विभिन्न पहलुओं में अपने बार–बार प्रकट होने से चिह्नित होते हैं और संक्षेप में प्रतीकों की उच्च भावना और संकेतों के संक्षेपण को नियंत्रित नहीं करते हैं। वे सफल सामाजिक अंतःक्रियाओं और दैनिक जीवन के संचालन के लिए आवश्यक हैं।

इन विस्तृत प्रतीकों को आगे मूल रूपकों और मुख्य परिदृश्यों में विभाजित किया जा सकता है। जबकि मूल रूपक विचार की ओर उन्मुख है, जो संज्ञानात्मक अभिविन्यास प्रदान करता है, जबकि मुख्य परिदृश्य चलचित्र या पटकथा की तरह कार्रवाई के लिए संकेत प्रदान करता है। जहां पहला लोगों को अपने आसपास की दुनिया को समझने और विश्लेषण के रूप में समझने में मदद करती है वहीं दूसरा उन्हें बताती है कि क्या करना है और किन परिस्थितियों में करना है। मूल रूपकों से कोई भी विभिन्न प्रकार के अनुभवों को अंतर्निहित एकीकृत सिद्धांत की पहचान कर सकता है और इन अनुभवों के प्रतिबिंब को रूपक में भी देख सकता है। उदाहरण के लिए, मवेशी दिनका के लिए मूल रूपक प्रदान करते हैं, जो उनका उपयोग अपनी दुनिया के अन्य पहलुओं को वर्गीकृत करने और समझने के लिए करते हैं जैसे रंग वर्गीकरण, समय सारिणी और मौसम, सौंदर्यशास्त्र और दृश्य अनुभव आदि। मुख्य परिदृश्य कार्य के लिए मानचित्र हैं। भारत में एक प्रमुख परिदृश्य का एक उपयुक्त उदाहरण रामलीला का अधिनियमन है, जहां विभिन्न श्रेणियों के रिश्तेदारों और अन्य स्थिति धारकों के लिए उपयुक्त सभी कार्यों को आदर्श पुत्र, आदर्श पति, आदर्श पत्नी, आदर्श भाई आदि के रूप में विस्तृत किया गया है। दैनिक बातचीत और आख्यानों में भी इनका अक्सर उल्लेख किया जाता हैय उदाहरण के लिए यदि कोई किसी भी प्रतिबंध को तोड़ता है तो इसे श्लक्ष्मण रेखाश को पार करना कहा जाता है और भक्ति को हनुमान के समकक्ष और लक्ष्मण के समान भाईचारे के रूप में आदर्श माना जाता है। इस प्रकार, अधिकांश हिंदुओं को इस लिपि में भविष्य के कार्य के लिए एक दिशानिर्देश मिलता है जो कि एक उत्कृष्ट परिदृश्य है।

अपनी प्रगति जाँचे 3

7) किसका कार्य संघनित प्रतीकों का उत्कृष्ट उदाहरण है?

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

8) रूथ बेनेडिक्ट की कृति में जापानी राष्ट्रीय चरित्र को परिभाषित करने के लिए प्रयुक्त दो प्रमुख तत्वों के नाम बताइए?

.....

.....

.....

.....

.....

9) मूल–प्रतीक शब्द का प्रयोग किसने किया?

.....

.....

.....

.....

.....

10) विक्टर टर्नर ने नाइडर के 'मूल प्रतीकों' को ––––– के रूप में संदर्भित किया?

.....

.....

.....

.....

.....

11) किसका कार्य 'प्रमुख प्रतीकों' से संबंधित है? कुछ प्रमुख प्रतीकों को पहचानें।

.....

.....

.....

.....

.....

11.4 प्रतीकात्मक और व्याख्यात्मक दृष्टिकोण पर कुछ पारम्परिक मानवशास्त्रीय कार्य

मैरी डगलस (1982) ने खुद को यह विश्लेषण करने के लिए समर्पित किया है कि, क्या प्रतीक तटस्थ तरीके से सिर्फ अभिव्यंजक हैं या क्या वे वास्तव में सामाजिक स्थिति पर प्रभाव पैदा करने के लिए कार्य करते हैं जो एक समाज से दूसरे समाज से भिन्न होता है । कर्मकांड, एक खाली प्रतीक के रूप में परिभाषित किया गया है, जिसका कोई अर्थ नहीं है, लेकिन केवल एक दिनचर्या के रूप में समाज में लोगों द्वारा एक आदत के रूप में अधिनियमित किया जाता है, जिसका अन्यथा जो कर रहे हैं उससे कोई आंतरिक संबंध नहीं है। उदाहरण के लिए बहुत से लोग एक दिनचर्या के रूप में पूजा का एक दैनिक अनुष्ठान करते हैं और प्राप्त परंपराओं के रूप में पूजा

करते है । वे अनुष्ठानों के प्रदर्शन के नियमों और विनियमों का पालन करते हैं और इन विवरणों के प्रति उनकी भावनात्मक प्रतिक्रियाओं या यहां तक कि देवत्व या किसी इकाई के विचार के लिए अधिक सचेत होते हैं, जिसके लिए अनुष्ठान किया जा रहा है। दूसरे शब्दों में अनुष्ठान जिसका कोई प्रत्यक्ष कार्य नहीं है अपने आप में प्रभावोत्पादक माना जाता है, यदि इसे सही ढंग से किया जाता है और इसलिए यह अपने आप में एक शक्तिशाली प्रतीक है।

दूसरी ओर, ऐसे समूह और समुदाय हैं जो बिना किसी नियम की कठोरता की चिंता किये हुए भावनात्मक और भक्ति से अनुष्ठान करते है । उदाहरण के लिए वह डेविड एबरले (1966) की नृवंशविज्ञान से उद्धृत करती है कि पारंपरिक नवाजो, अत्यधिक कर्मकांडी थे, उनका मानना था कि उन्हें अनुष्ठानों के प्रदर्शन के सभी नियमों और विनियमों का पालन करना चाहिए, वे वर्जनाओं के उल्लंघन के लिए अलौकिक प्रतिबंधों और अनुष्ठान के प्रदर्शन के नियम में विश्वास करते थे । पूर्व–उपनिवेशित नहावो मातृवंशीय रिश्तेदारों के बीच घनिष्ठ सहयोग और एकता के साथ घनिष्ठ समुदाय थे जिनके पास किसी भी प्रकार के व्यवधान के खिलाफ मजबूत प्रतिबंधों के साथ मजबूत पारस्परिक समर्थन प्रणाली थी। लोग नियमों को तोड़ने से डरते थे, इसलिए नहीं कि वे नैतिकता और मूल्यों के संदर्भ में सोचते थे, बल्कि इसलिए कि वे उनसे डरते थे। इस तरह के उल्लंघन के परिणाम अंततः सामाजिक व्यवस्था में टूट की ओर ले जाएंगे। इस प्रकार उनका विश्लेषण दुर्खीम के विश्लेषण का अनुसरण करता है, जिन्होंने सबसे पहले कर्मकांडों और सामाजिक कार्यों की ओर संकेत किया था। हालांकि, उपनिवेशवाद के दौरान जब अमेरिकियों ने कानूनी और राजनीतिक भूमिकाएं संभालीं तो नवाहो, सामाजिक नियंत्रण की अपनी मूल प्रणाली से दूर चले गए जो पहले उनके करीबी कबीले संगठनों द्वारा निभाई जाती थीं। उन्होंने भेड़ चराने की अपनी अधिकांश आजीविका खो दी और भेड़ों को चराने वाले रिश्तेदारों के समूहों का सहयोग भी समाप्त हो गया। बीमारीयों और अकेलेपन के रूप में उनपर विपत्ति टूट पड़ी और वे सामाजिक, सांस्कृतिक और भावनात्मक रूप से भी पीड़ित हुए। तब अधिकांश नवाजो पियोट पंथ में चले गए जिसमें एक नशीले पौधे के धूम्रपान के माध्यम से देवत्व या अलौकिक शक्ति के साथ सीधा संवाद होता था । यहां संहिताओं और औपचारिक कर्मकांडों का कोई सख्त पालन नहीं था, बल्कि संचार का एक शिथिल संरचित सहज और व्यक्तिगत रूप था, जो नियमों से परे था और भावनाओं और विश्वास पर आधारित था। यहां की कर्मकांडीय प्रतीकात्मक व्यवस्था अब कमजोर हो चुकी थी और उसका कोई नियंत्रण नहीं था। डगलस ने चर्चा का विस्तार करते हुए दूसरे समूहों जैसे बंटू और पिग्मी को जो एक–दूसरे के साथ घनिष्ठ संबंध में रहते थे को शामिल किया, लेकिन उनके जीवन के तरीके और सामाजिक संगठन बहुत अलग हैं। टर्नबुल (1961) द्वारा इटुरी जंगल का अध्ययन किया गया, जो पिग्मी एक शिकार भोजन एकत्र करने वाले झुण्ड का एक उत्कृष्ट अध्ययन है। यदि दोनों की तुलना करें तो बंटू में स्थायी ग्राम बस्तियों के साथ कृषि और मजबूत कर्मकांड का व्यवहार होता है,वे कई नियमों से बंधे होते हैं और उनके अनुष्ठानों के प्रदर्शन के लिए वे सख्त प्रक्रियाओं का पालन करते हैं ,जबकि पिग्मी जिनके पास कमजोर संरचित झुण्ड होते हैं और वे शिकार और भोजन एकत्रित करने के लिए घूमते हैं और उनकी संस्कृति में व्यक्तिवाद पर जोर दिया जाता है तथा कोई अनुष्ठान नहीं होता । वे अपने पर्यावरण से आंतरिक विश्वास और विश्वासों से संबंधित हैं जो समूह उन्मुख से अधिक व्यक्तिगत हैं। डगलस ने तब निष्कर्ष निकाला, ''कि कर्मकांड का सबसे महत्वपूर्ण निर्धारक बंद सामाजिक समूहों का अनुभव है। जिस व्यक्ति के पास यह

अनुभव है वह सीमाओं को शक्ति और खतरे से जोड़ता है'' (1982:14), इसके विपरीत कमजोर सीमाओं वाले समूहों में कर्मकांड पर ज्यादा ध्यान नहीं दिया जाता और इस तरह से वे व्यक्तिवादी हो जाते है । इसके अलावा उन्होंने लंदन में बोग आयरिश और अंग्रेजी चर्चमैन के मामले में बताया की, हाशिए और कमजोर लोग अपने आराम और समर्थन के लिए अनुष्ठान पर निर्भर रहते है, जबकि बहतर लोगों की स्थिति में अधिक सार्वभौमिक और व्यक्तिवादी मूल्य हैं ।

व्याख्यात्मक दृष्टिकोण

व्याख्यात्मक दृष्टिकोण को समझने के लिए, पहले मैक्स वेबर के काम का उल्लेख करना होगा, जिसके लिए समाजशास्त्र सामाजिक क्रिया का एक व्यापक विज्ञान था, लेकिन जैसा कि हारून (2020: 169) बताते हैं, ज्ञान पर जोर दिया जाता है, जिससे वेबर का अर्थ था कर्ता द्वारा कार्य को दिया गया अर्थ। यहां उन्होंने प्रत्यक्षवादी दृष्टिकोण से महत्वपूर्ण रूप से हटकर कार्य किया, जहां किसी भी क्रिया को पर्यवेक्षक, या मानवविज्ञानी द्वारा दिए गए अर्थ से समझा जाता था, जैसे टर्नर की अनुष्ठान प्रतीकात्मकता की व्याख्या। वेबर के लिए, किसी भी व्यक्ति को कर्ता के कार्य के संदर्भ में कार्रवाई को समझने की जरूरत है और यह भी समझने की जरूरत है कि जब हम किसी चीज को तर्कसंगत समझते हैं, तो यह फिर से कर्ता के ज्ञान के अनुसार तर्कसंगत होता है। इसलिए व्याख्यात्मक दृष्टिकोण दुनिया को कर्ता के दृष्टिकोण से देखता है और समझता है। उन्होंने एक लक्ष्य के संदर्भ में और एक मूल्य के संदर्भ में तर्कसंगत कार्य को परिभाषित किया, जहां इन पहलुओं की हमेशा अन्योन्याश्रयता होती है। उदाहरण के लिए, यदि हम विज्ञान को तर्कसंगत मानते हैं, तो विज्ञान का लक्ष्य सत्य की खोज करना है, लेकिन यह केवल उस मूल्य के संबंध में तर्कसंगत है जिसे वैज्ञानिक व्यक्ति सत्य पर रखता हैय अगर ऐसा न होता तो लक्ष्य कुछ और होता। इसलिए, किसी भी कार्य की तर्कसंगतता उस मूल्य पर निर्भर करती है जो कर्ता के पास है। एक अन्य उदाहरण में, एक धार्मिक व्यक्ति का मूल्य पवित्र के दायरे में होता है, और इसलिए उस मूल्य के संबंध में उसके कार्य को समझने की आवश्यकता होती है। यदि मूल्य भक्ति के क्षेत्र में है, तो लक्ष्य भी वैसा ही होगा और इसलिए क्रिया केवल उस संदर्भ में तर्कसंगत होगी न कि विज्ञान के संदर्भ में। गीर्ट्ज ने वेबर के प्रसिद्ध कहावत का अनुसरण किया है, कि पुरुष अपने स्वयं के अर्थों के महत्व के जाल में उलझे रहते हैं,और मानवविज्ञान में व्याख्यात्मक दृष्टिकोण विकसित किया है।

व्याख्यात्मक दृष्टिकोण ने विश्लेषण में व्यक्तिपरकता को शामिल करके, पहले के प्रत्यक्षवादी दृष्टिकोण और बाद के उत्तर–आधुनिक दृष्टिकोण के बीच एक सेतु का निर्माण किया। इसने विशुद्ध रूप से वस्तुनिष्ठ और बाह्य रूप से स्थित विश्लेषण की संभावना पर सवाल उठाकर स्पष्टीकरण के संबंध में सवाल उठाया, जिसे विशुद्ध रूप से विश्लेषक के दृष्टिकोण से देखा गया था। गीर्ट्ज गहन (thick) नृवंशविज्ञान (Ethnography) की अवधारणा को प्रस्तुत करके कार्यप्रणाली में एक आदर्श परिवर्तन लाए। इसके द्वारा गीर्ट्ज का अर्थ था कि, नृवंशविज्ञानी एक निष्पक्ष पर्यवेक्षक नहीं हो सकता है, लेकिन उन्हें उन लोगों के मनोदशा और प्रेरणाओं में शामिल होने का प्रयास करना चाहिए जिन्हें वह देख रहें हैं। बालि के कॉक फाइट का उनका गहन विवरण अक्सर गहन नृवंशविज्ञान के उदाहरण के रूप में दिया जाता है, जहां वह प्रतिभागियों की भावनात्मक और मानसिक भागीदारी, उनके कार्य पर उनके स्वयं का दृष्टिकोण और पूरी घटना के दौरान नाटक द्वारा भावनात्मक बारीकियों के तर्क का विश्लेषण करने की कोशिश करते हैं, न कि मुर्गे की लड़ाई का विश्लेषण। वेबर का अनुसरण

करते हुए, गीर्ट्ज मानवशास्त्रीय पद्धति में एक बदलाव लाए, जहां अवलोकन समान रूप से स्पष्टीकरण के ढांचे के भीतर शामिल था। संस्कृति को समझना था और उसका विश्लेषण नहीं करना था। किसी भी क्रिया के वाद्य या कार्यात्मक पहलुओं को जानना महत्वपूर्ण नहीं था, बल्कि इसका अर्थ और कर्ताओं के जीवन में इसकी भूमिका को जानना महत्वपूर्ण था।

क्लिफोर्ड गीर्ट्ज (1973) के अनुसार, जबकि संस्कृति प्रतीकों की एक प्रणाली है, एक संस्कृति के भीतर विभिन्न उप–प्रणालियों को प्रतीकों की अपनी प्रणाली द्वारा चिह्नित किया जाता है, और इन प्रतीकों की शक्ति उनकी प्रेरक क्षमता से जुड़ी होती है। गीर्ट्ज के अनुसार सबसे शक्तिशाली प्रतीक वे हैं जो पवित्र के दायरे में स्थित हैं, क्योंकि पवित्र सांस्कृतिक क्षेत्र का सबसे बड़ा गुण है । गीर्ट्ज के लिए, एक संस्कृति को समझने के लिए, एक व्यक्ति को प्रतीकों की व्याख्या करने की आवश्यकता होती है, जिसके लिए संस्कृति की बहुत गहरी समझ की आवश्यकता होती है, जिसे वह 'थिक एथनोग्राफी' कहते हैं। किसी भी व्यवहार का अर्थ सतह पर प्रकट नहीं होता है, बल्कि कर्ता की व्यक्तिपरक व्याख्या और संस्कृति की व्यापक अर्थ प्रणाली के भीतरी और बाहरी संदर्भीकरण दोनों द्वारा प्राप्त किया जा सकता है, जिसे गहराई से गुणात्मक क्षेत्रकार्य के माध्यम से पता लगाया जा सकता है । कर्ताओं के अपने कार्यों को समझने और व्याख्या करने के तरीके के संदर्भ के बिना, किसी भी संस्कृति की वास्तविक समझ प्राप्त करना संभव नहीं है। चूंकि अर्थ संस्कृति के आंतरिक होते हैं, इसलिए उन तक उस संस्कृति के सदस्यों के साथ गहन बातचीत के माध्यम से ही पहुंचा जा सकता है। प्रतीक केवल अर्थ की व्यवस्था नहीं हैं, बल्कि वे गहरी भावनाओं से भी जुड़े हैं और स्वाभाव और प्रेरणा को उत्तेजित कर सकते हैं, खासकर वे जो पवित्र क्षेत्र से जुड़े हैं। इस प्रकार प्रतीक मन की स्थिति दोनों को उत्तेजित कर सकते हैं, जिसे गीर्ट्ज एक मनोदशा के रूप में संदर्भित करता है और कार्यों के लिए प्रेरित करता है। शक्तिशाली प्रतीक पवित्र के दायरे में स्थित हैं क्योंकि पवित्र हमारी आंतरिक भावनाओं को उत्तेजित करता है और हमें सीमाओं को पार करने के लिए प्रेरित करता है। हालांकि धर्म केवल पवित्र प्रतीकों का स्रोत नहीं है, जो राष्ट्रवाद और विचारधारा जैसे गैर–तर्कसंगत व्यवहार के अन्य रूपों में निहित हो सकते हैं। उदाहरण के लिए, साम्यवादियों के लिए, रेड बुक बाइबिल के बराबर है।

अपनी प्रगति जाँचे 4

12) प्रतीकवाद पर मैरी डगलस के कार्य की चर्चा करें।

.....

.....

.....

.....

13) क्लिफोर्ड गीर्ट्ज की 'थिक एथनोग्राफी' की व्याख्या करें।

.....

.....

.....

11.5 सारांश

प्रतीकवाद एक विशाल क्षेत्र है जो नृवंशविज्ञान (ethnography) शोध और सैद्धांतिकरण के एक बड़े हिस्से को शामिल करता है। प्रतीकवाद सभी विभिन्न मानवपारम्परिक सिद्धांतों के माध्यम से चलता है, उनमें से प्रत्येक ने अपने स्वयं के सिद्धांत और शैक्षणिक हित के ढांचे के भीतर प्रतीकों का विश्लेषण किया है। यद्यपि यह व्याख्यात्मक क्षेत्र के साथ अधिक निकटता से जुड़े हुए हैं, प्रतीकों का विश्लेषण प्रत्यक्षवादी ढांचे के भीतर किया गया है जैसे कि लेवी–स्ट्रॉस, लीच और विक्टर टर्नर के कार्यों में और अधिक व्याख्यात्मक रूप से गीर्ट्ज, क्रिस्टीन ह्यूग–जोन्स, पियरे बॉर्डियू और अन्य लोगों के कार्यों में, जिन्होंने अपने विश्लेषण में सूचनादाता के अंर्तज्ञान और आख्यानों को ध्यान में रखा है। जबकि लेवी–स्ट्रॉस और लीच ने एक सार्वभौमिक, सामान्यीकृत संरचनावादी विश्लेषण का प्रयास किया है, टर्नर, ई.ई. इवांस–प्रिचर्ड और रेडक्लिफ–ब्राउन जैसे अन्य कार्यात्मकवादियों के साथ अद्वितीय संस्कृतियों के विशिष्ट ढांचे में प्रतीकात्मक विश्लेषण किया है। व्याख्यात्मक ढांचा जो कर्ताओं की व्यक्तिपरक व्याख्याओं को ध्यान में रखता है और गहन गुणात्मक गहराई के साथ किया जाता है, संस्कृति के संज्ञानात्मक मानचित्र के भीतर अर्थों की तलाश करता है।

प्रतीकवाद पर अधिक सैद्धांतिक चर्चा के लिए छात्र ग्लुकमैन (1962), स्परबर (1974) और वैगनर (1986) के कार्यों को देख सकते हैं, जिन्होंने प्रतीकवाद के क्षेत्र में अग्रणी कार्य किया है। ग्लुकमैन ने कर्मकांडों के प्रतीकात्मक आयाम का विश्लेषण किया था। प्रतीकवाद मानवपारम्परिक विश्लेषण का एक कसौटी बना हुआ है और सभी शैलियों के सिद्धांतकारों द्वारा इसका उपयोग किया गया है।

11.6 संदर्भ

Aberle, David. 1966. The Peyote Religion among the Nahavo. London: Aldine.

Benedict, Ruth. 1934. Patterns of Culture. Boston: Houghton-Miffin.

Berg, Charles. 1951. The Unconscious Significance of Hair. London: George Allen and Unwin,Ltd.

Douglas, Mary. 1982 [1970]. Natural Symbols: Explorations in Cosmology. New York: Pantheon Press

Firth, Raymond. 1973. Symbols: Public and Private. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Foster, Mary Le Cron. 1994. “Symbolism: The Foundation of Culture” In Tim Ingold (ed.)

Companion Encyclopaedia of Anthropology. London: Routledge. pp 366-395.

Geertz, Clifford. 1966. ‘Religion as a Cultural System’ in Anthropological Approaches to the Study of Religion. A.S.A Monographs 3. London: Tavistock.

Geertz, Clifford. 1973. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Hallpike, C.R.1969. 'Social Hair" Man. n.s.4:256-64.

Leach, Edmund. 1958. 'Magical Hair'. Journal of the Royal Anthropological Institute.

88(2):147-64.

1976. Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1949. The Elementary Structures of Kinship. Boston: Beacon Press.

1963. Structural Anthropology. New York and London: Basic Books.

Ortner, Sherry. 1972. 'On Key Symbols'. American Anthropologists. Vol 75: 1338-1346.

Sahlins, Marshall. 1981. Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early

History of Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schneider, David. M. 1968. American Kinship. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

Sperber, Dan. 1974. Rethinking Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press.

Turnbull, Colin. M. 1961. The Forest People. London: Chatto and Windus.

Turner, Victor. 1967. The Forest of Symbols. Ithaca: Cornell University Press.

1968. The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of

Zambia. International Africa Institute. Oxford: Clarendon Press.

1962. "Three Symbols of passage in Ndembu Ritual" In Max Gluckman (ed.) Essays on the Ritual of Social Relations.

Wagner, Richard. 1986. Symbols that stand for themselves. Cambridge: Cambridge University Press.

Wynn, T. 1979. 'The Intelligence of later Acheulian hominids'. Man (n.s).14(3):371-91.

11.7 आपकी प्रगति की जांच के लिए उत्तर

1) भाग 11.1 का संदर्भ लें।

2) भाग 11.1 का संदर्भ लें।

3) भाग 11.1 का संदर्भ लें।

4) भाग 11.5 का संदर्भ लें।

5) मैरी डगलस।

6) लेवी–स्ट्रॉस।

7) विक्टर टर्नर नेदेम्बु (1968) पर अपने कार्य में।

8) दो तत्वों के रूप में गुलदाउदी और तलवार।

9) डेविड श्नाइडर।

10) प्रमुख प्रतीक।

11) शेरी ऑर्टनर, प्रश्न के दूसरे भाग के लिए भाग 11.3 देखें।

12) उत्तर हेतु भाग 11.4 का संदर्भ लें।

13) उत्तर हेतु भाग 11.4 का संदर्भ लें ।

ignou
THE PEOPLE'S
UNIVERSITY

इकाई 12 नारीवाद*

इकाई की रूपरेखा

12.0 परिचय

12.1 नारीवाद क्या है?

12.2 नारीवादी सिद्धांत का प्रारंभिक विकास

12.3 समकालीन आलोचनात्मक नारीवाद

12.4 चुनौतीपूर्ण विषमलैंगिकता

12.5 सारांश

12.6 संदर्भ

12.7 आपकी प्रगति की जाँच करने के लिए उत्तर

अधिगम के उद्देश्य

इस इकाई को पढ़ने के बाद, शिक्षार्थी निम्नलिखित बिंदुओं को समझने में सक्षम होंगे :

- नारीवाद की अवधारणा पर चर्चा करना;
- नारीवादी सिद्धांतों के विकास का संक्षिप्त विवरण देना; तथा
- संरचनात्मक नारीवादी दृष्टिकोण और समकालीन आलोचनात्मक नारीवाद का समालोचनात्मक विश्लेषण करना।

12.0 परिचय

लगभग बीसवीं शताब्दी के मध्य तक, अधिकांश साक्षर दुनिया में ज्ञान का उत्पादन लगभग पूरी तरह से उच्च वर्ग के पुरुषों के हाथों में था। प्रसिद्ध अंग्रेजी लेखिका, वर्जीनिया वूल्फ को उनकी प्रसिद्धि के चरम पर भी ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय के पुस्तकालय में प्रवेश से सिर्फ इसलिए वंचित कर दिया गया था, क्योंकि वह एक महिला थीं; क्योंकि महिलाओं को किसी भी प्रतिष्ठित शिक्षण संस्थान के परिसर में जाने की अनुमति नहीं थी, जैसे कि उनके कदम ही ज्ञान के इन पवित्र केंद्रों को दूषित कर देंगे। पश्चिम में पुनर्जागरण और औद्योगिक क्रांति के बाद महिलाओं ने अपने सभी विशेषाधिकार खो दिए, क्योंकि वे प्रकृति के बराबर हो गए, जो कि पुरुषों द्वारा नियंत्रित किए गए थे, जिन्होंने ज्ञान को, विशेष रूप से प्रकृति पर हावी होने के लिए तर्कसंगत, वैज्ञानिक ज्ञान को नियंत्रित किया (ऑर्टनर 1974)।

यहां तक कि जब यूरोपीय समाजों ने अपने राजनीतिक वर्चस्व को अपने उपनिवेशों तक बढ़ाया, तो उन्होंने अपनी पितृसत्तात्मक विचारधारा को दुनिया के उन सभी हिस्सों में फैलाया, जिन पर उन्होंने विजय प्राप्त की (एटिने और लीकॉक 1980)।

भारत में, कम से कम मध्ययुगीन काल से महिलाओं को शिक्षा से वंचित रखा गया था और आज भी कई लोग निरक्षरता या ज्ञान की अपर्याप्त पहुंच से पीड़ित हैं। ज्ञान और

*योगदानकर्ता—प्रो. सुभद्रा मित्रा चन्ना, पूर्व प्रोफेसर मानव विज्ञान विभाग, दिल्ली विश्वविद्याल, दिल्ली

शक्ति के बीच घनिष्ठ संबंध इंगित करता है कि महिलाओं को, फिर से लगभग विश्व स्तर पर, सत्ता के क्षेत्र से बाहर रखा गया, न केवल सार्वजनिक क्षेत्र से बल्कि उनके स्वयं के शरीर पर से भी। इसलिए नारीवादी सिद्धांत का पहला प्रतिमान सार्वभौमिक पुरुष वर्चस्व का था (रोसाल्डो और लैम्फेयर 1974)।

12.1 नारीवाद क्या है?

अपने वास्तविक अर्थ में नारीवाद न केवल पुरुषों और महिलाओं के बीच असमानता एवं सभी प्रकार के भेदभाव की ओर निर्देशित एक महत्वपूर्ण परिप्रेक्ष्य है। चूंकि वर्चस्व और अधीनता के सभी रूपों में सत्ता का खेल और पदानुक्रम शामिल हैं, नारीवाद शक्ति और प्रतिनिधित्व के सवालों से गहराई से जुड़ा हुआ है और एक महत्वपूर्ण राजनीतिक आंदोलन के रूप में विकसित होने की संभावना है। यह समझने के लिए कि नारीवाद क्या है, हमें इसे लिंग सिद्धांत और महिलाओं के अध्ययन से भी अलग करने की आवश्यकता है,क्योंकि दो शैक्षणिक अभिविन्यास अक्सर नारीवाद के साथ भ्रमित होते हैं। मार्गरेट मीड (1935) न्यू गिनी में किए गए अपने नृवंशविज्ञान कार्य द्वारा सार्वभौमिक पुरुष वर्चस्व के सिद्धांत को चुनौती देने वाली पहली मानवविज्ञानी थीं। उनके द्वारा अध्ययन किए गए तीन अलग–अलग समुदायों में, एक ही निकटवर्ती क्षेत्र में, उन्होंने दिखाया कि कैसे पुरुषों और महिलाओं का निर्माण बहुत अलग तरीके से किया गया था और उनसे पश्चिमी दुनिया की तुलना में काफी अलग भूमिकाओं का पालन करने की अपेक्षा की गई थी। एक समाज में, पुरुष और महिला दोनों दबे हुए और शांतिपूर्ण थे, दूसरे में, वे दोनों समान रूप से आक्रामक थे और महिलाओं के पास कोई पोषण करने वाले चरित्र नहीं थे, और तीसरे में, उन्होंने पश्चिमी पुरुषों और महिलाओं के विपरीत भूमिकाएँ निभाईं । उनके काम का अमेरिकी समाज पर विशेष रूप से महिलाओं पर बहुत प्रभाव पड़ा, जिन्होंने खुद को अचानक जैविक नियतत्ववाद की बेड़ियों से मुक्त पाया। यह लिंग सिद्धांत की शुरुआत भी थी जो लिंग को जैविक लिंग से स्वतंत्र एक सामाजिक निर्माण और सांस्कृतिक रूप से निर्देशित पुरुषत्व और स्त्रीत्व के रूप में देखता है। लिंग सिद्धांत और नारीवादी सिद्धांत एक दूसरे के समानांतर चलते हैं।

लिंग सिद्धांत पुरुषों और महिलाओं की अलग–अलग भूमिकाओं, सांस्कृतिक रूप से उपयुक्त लिंग प्रतिमान के निर्माण पर विभिन्न वैचारिक और ब्रह्मांड संबंधी प्रभावों पर केंद्रित है। लिंग उचित रूप से एक सार्वभौमिक विषय है जो अर्थव्यवस्था, राजनीति और कानूनी जैसे सभी सामाजिक संबंधों की अंतर्निहित कथानक बनाता है। यह अंतर मानता है लेकिन जरूरी नहीं कि एक पदानुक्रम या असमानता हो। दूसरी ओर नारीवाद एक राजनीतिक विचारधारा और एक पद्धति है जो समाज में पितृसत्ता के विभिन्न तरीकों और इसमें शामिल सत्ता संबंधों को उजागर करने के लिए तैयार है; एक नारीवादी एक संभावित कार्यकर्ता भी है। एक लिंग सिद्धांतकार केवल एक विश्लेषक होता है। एक तीसरी शैक्षणिक श्रेणी महिलाओं का अध्ययन है, जो केवल महिलाओं, उनके काम, उनके जीवन, उनकी समस्याओं और मुद्दों पर केंद्रित लिंग सिद्धांत का एक विशिष्ट अनुप्रयोग है। महिलाओं के बारे में विशिष्ट ज्ञान की कमी को पूरा करने के लिए महिलाओं के अध्ययन जैसे विषय को आवश्यक समझा गया, क्योंकि अधिकांश अध्ययन, वैज्ञानिक या सामाजिक विज्ञान ने पुरुषों पर ध्यान केंद्रित किया था। इस बात का एहसास कि महिलाएं पुरुषों की दुनिया से अलग रह सकती हैं, ने महिलाओं के अलग से अध्ययन के लिए इसे प्रोत्साहित किया है जो महिलाओं,

उनकी भूमिकाओं और गतिविधियों और उनके जीवन के अन्य पहलुओं पर ध्यान केंद्रित करता है। निस्संदेह महिलाओं का अध्ययन नारीवादी दृष्टिकोण से उभरा है और नारीवादी पद्धति का अनुसरण करता है और प्रत्यक्षवादी रुख अपनाने के बजाय व्यक्तिपरक दृष्टिकोण को अपनाने की प्राथमिकता देता है। लिंग अध्ययन और नारीवादी अध्ययन दोनों के विपरीत, महिलाओं का अध्ययन केवल आधी मानव आबादी पर केंद्रित है। दूसरी ओर, लिंग अध्ययन की अलग से कोई श्रेणी नहीं है, बल्कि इसे केवल संबंध के आधार पर ही समझा जा सकता है। इसके अलावा, लिंग भी मर्दानगी का अध्ययन हो सकता है। लेकिन चाहे पुरुषों पर ध्यान केंद्रित किया जाए या महिलाओं पर, लिंग हमेशा संबंधपरक होता है, उदाहरण के लिए कोलियर और यानागिसाको का लिंग और रिश्तेदारी पर अग्रणी कार्य।

यहां नारीवाद के पद्धतिगत पहलू पर जोर देना चाहिए, जो कि अक्सर, हालांकि हमेशा नहीं, लिंग अध्ययन और महिलाओं के अध्ययन पर भी लागू होता है। नारीवाद एक उत्तर – संरचनात्मक संस्थान विरोधी आंदोलन के हिस्से के रूप में, शैक्षणिक क्षेत्र के भीतर और बाहर उभरा। द्वितीय विश्व युद्ध के बाद की दुनिया नैतिकता और नैतिकता के संस्थानों और सम्मेलनों के प्रति आलोचनात्मक और मोहभंग दोनों थी, जिन्हें पुरुष केंद्रित माना जाता था, (विशेष रूप से श्वेत पुरुष केंद्रित), जिसने आक्रामकता, प्रभुत्व, नस्लवाद, विभाजन और अनिवार्यता की प्रशंसा की। नारीवादी आलोचना आधुनिकतावादी प्रत्यक्षवाद और मानवतावाद के बिना विज्ञान की उपनिवेशवाद–विरोधी और उत्तर–आधुनिक आलोचना के साथ–साथ थी। मानवता के कई क्षेत्र 'वस्तुओं' के रूप में अपनी स्थिति से विषय होने की ओर बढ़ना चाहते थे, और अपने स्वयं के जीवन और ज्ञान के उत्पादन दोनों पर अपना नियंत्रण रखना चाहते थे। प्रभुत्व की श्वेत, पुरुष केंद्रित वैश्विक संरचनाओं को चुनौती दी जा रही थी, जिन्हें पूर्व उपनिवेशों के 'मूल निवासी' और हाशिए पर मानविकी के अन्य सभी वर्गों के रूप में संदर्भित किया गया था, जिसमें महिलाएं भी शामिल थीं।

प्रत्यक्षवाद की सबसे प्रमुख आलोचना इसकी वस्तुनिष्ठता, विश्लेषण की भावनात्मक और व्यक्तिपरक अंतर्वस्तु से इसका अलगाव था। नैतिकता और इससे से रहित विज्ञान द्वारा लाए गए कहर ने वैज्ञानिक ज्ञानमीमांसा पर प्रश्न चिह्न लगा दिया। मानव विज्ञान जैसे सामाजिक विज्ञानों में, ज्ञान के निर्माण और प्रकृति में स्वयं ज्ञान उत्पादक की भूमिका की मान्यता थी। नारीवाद विशेष रूप से खुद को ऐसे ज्ञान के खिलाफ खड़ा करता है जो न केवल पुरुषों द्वारा निर्मित किया गया था बल्कि पुरुष प्रभुत्व को पुनः उत्पन्न करने के लिए भी निर्देशित किया गया था। उदाहरण के लिए, नारीवादी साहित्य का एक बड़ा संग्रह है जो यह बताता है कि कैसे चिकित्सा विज्ञान ने महिलाओं की पूर्व– कल्पित धारणा (कि, महिलाएं शारीरिक और मानसिक रूप से हीन होती हैं) को साबित करने के लिए सबसे उद्देश्यपूर्ण और कठोर तरीकों का उपयोग करके पितृसत्ता को मजबूत किया गया (गोल्ड 1980, अर्नोल्ड 1993)।

मानव विज्ञान में, प्रख्यात पुरुष विद्वानों के काम के महिला विद्वानों द्वारा पुनः अध्ययन ने अचेतन व्यक्तिपरक पूर्वाग्रह दिखाया, जिसके अधीन सबसे अच्छे विद्वान भी थे। एनेट वेनर (1976) की ट्रोब्रिएंड द्वीप की यात्रा से पता चला कि कैसे मालिनोवस्की ने इन द्वीपों की अर्थव्यवस्था में महिलाओं के योगदान की अनदेखी की थी। यह जानबूझकर किया गया निरीक्षण नहीं था, बल्कि यह एक अचेतन व्यक्तिपरकता का परिणाम था। इसलिए, नारीवादी और उत्तर–संरचनात्मक पद्धति ने सामान्य तौर पर यह स्वीकार किया कि कोई भी ज्ञान उत्पादन अपने निर्माता की व्यक्तिपरकता से

स्वतंत्र नहीं है। विशेष रूप से, जहां अध्ययन की विषय वस्तु अन्य मनुष्य (मानव विज्ञान, मनोविज्ञान आदि) या जीवित प्राणी (प्राणी व्यवहार, प्राणीशास्त्र आदि) हैं, वहां विद्वान की व्यक्तिपरकता और उस अध्ययन करने वाले व्यक्ति की व्यक्तिपरकता के बीच एक अंतःक्रियात्मक स्थिति होने के लिए बाध्य है। नारीवाद यह स्वीकार करता है कि अंतर्विषयक पद्धति ज्ञान उत्पन्न करने का एकमात्र तरीका है और यह भी कि कई स्थानों से ज्ञान उत्पादन होना अनिवार्य है। ज्ञान का यह विकेन्द्रीकरण, उन आवाजों को विशेषाधिकार देता है जो पहले खामोश थीं, यह एक नारीवादी पद्धति का केंद्र है। नारीवादी कथा पद्धति का व्यापक उपयोग करते हैं और हाशिए पर स्थित लोगों की आवाज़ों को भी विशेषाधिकार देते हैं (बेहर और गॉर्डन 1995)। इस तरह नारीवाद अपने आप को एक प्रमुख 'दूसरे' के खिलाफ खड़ा कर देता है, जिसमें 'अन्य' अलग–अलग स्थानिक, लौकिक और ऐतिहासिक स्थितियों में अलग–अलग रूप धारण कर लेते हैं।

अपनी प्रगति जाँचे 1

1) नारीवाद को परिभाषित कीजिए।

.....

.....

.....

.....

.....

2) बताएं कि लिंग सिद्धांत और महिला अध्ययन नारीवाद से किस प्रकार भिन्न हैं।

.....

.....

.....

.....

.....

12.2 नारीवादी सिद्धांत का प्रारंभिक विकास

प्रारंभिक नारीवादी सिद्धांतों को उग्र नारीवादियों और मार्क्सवादी नारीवादियों में विभाजित किया गया था। पूर्व सार्वभौमिक पुरुष वर्चस्व के सिद्धांत में विश्वास करता था, और जीव विज्ञान और विषमलैंगिकता के लिए पुरुष वर्चस्व की जड़ों का पता लगाता था। जिस समय पश्चिम में नारीवाद आकार ले रहा था, उस समय फ्रायडियन मनोविश्लेषण का एक मजबूत प्रभाव था (मिशेल 1984 [1966])। नारीवादियों ने मनोविश्लेषण की न केवल एक सिद्धांत बल्कि एक वर्चस्व के तकनीक के रूप में आलोचना की ,जो चिकित्सालय से उभर रहा था। लेकिन फ्रायड ने जैविक रूप से न्यूनीकरणवादी सिद्धांत को स्वीकार नहीं किया कि 'जीव विज्ञान' यौन पहचान को निर्धारित करता है, क्योंकि उनके अनुसार प्रारंभिक बचपन का एक पूर्व– मातृरति चरण होता है जब लड़के और लड़कियां समान होते हैं और वे दोनों मां से जुड़े होते हैं। यह बाद के बचपन (तीन साल से अधिक) में है कि स्त्रीत्व 'लिंग ईर्ष्या और

'दमित इच्छाओं' के रूप में प्रकट होता है; स्त्री को एक अपूर्ण प्राणी बनाया गया, जिसे 'कमी' के रूप में परिभाषित किया गया है। दूसरे शब्दों में, शिशु लिंग के आधार पर पैदा नहीं होते हैं, लेकिन जब वे बड़े होते हैं तो दोनों लिंगों के माता–पिता के साथ बातचीत करते हुए इन लक्षणों को प्राप्त करते हैं। यहाँ नारीवादियों ने एक प्रश्न रखा कि माता–पिता या सरोगेट द्वारा लाए गए बच्चों का लिंग पहचान क्या होगा, जो लिंग से अविभाज्य हैं। क्या उस स्थिति में कोई मातृरति जटिलता नहीं होगी? एक मातृवंशीय समाज के अपने अध्ययन के आधार पर मालिनोवस्की (1929) की आलोचना को याद कर सकते हैं, जहां फ्रायड के मातृरति सिद्धांत में पिता की जगह मां के भाई का अधिकार होता है।

हालांकि, फ्रांसीसी मनोविश्लेषक जैकेज़ लैकन ने फ्रायड की यह कहने के लिए पुनर्व्याख्या की कि मातृरति सिद्धांत जीव विज्ञान पर आधारित नहीं था, लेकिन भाषा में जीव विज्ञान की व्याख्या, लिंग शब्द को लिंग के साथ प्रतिस्थापित करना, लैंगिकता को दर्शाने के लिए एक अधिक सार शब्द है। लैकन के अनुसार, नातेदारी शब्द लैंगिकता के मानदंडों का अनुवाद करते हैं और उन्हें सांस्कृतिक रूप से बढ़ते बच्चे में स्थापित करते हैं। उदाहरण के लिए, एक समाज में, जहां विवाह के कुछ नियम निर्धारित हैं, खून के रिश्ते में कुछ शर्तें हैं जिनके अनुसार, बहन का रिश्ता उन महिलाओं के लिए उपयोग किया जाता है जो शादी के लिए वर्जित हैं। मातृरति जटिलता तब खुद को उन वर्जनाओं में व्यक्त करता है जो उचित रूप से यौन व्यक्तियों को बनाने के लिए आंतरिक रूप से समाज को पुनः उत्पन्न कर सकते हैं। लिंग की उपस्थिति या अनुपस्थिति सामाजिक पुरुषों और महिलाओं का निर्माण करती है, और चूंकि बाद वाले को 'कमी' के रूप में परिभाषित किया जाता है; महिलाओं में पुरुषों का ही वर्चस्व रहता है। लैकन के लिए लिंग एक यौन अंग से अधिक है, यह मर्दाना स्थिति का प्रतीक है, जो कि महिलाओं के माध्यम से, विवाह द्वारा भी प्रसारित होता है। पुरुषों के बीच महिलाओं का आदान–प्रदान किया जाता है, ताकि दूसरे वंश में लिंग को पुनः उत्पन्न किया जा सके। लिंग प्रतिमान इसलिए पुरुषों के कई सामाजिक अधिकारों का, महिलाओं पर अधिकार सहित का प्रतीक है। लैकन के सिद्धांत से कोई भी पुरुषत्व को केवल लैंगिकता के रूप में नहीं, बल्कि सभी प्रकार के पुरुष सामाजिक विशेषाधिकारों की अभिव्यक्ति के रूप में समझता है।

एक मानवशास्त्रीय सिद्धांत, लैकन के समानांतर, फ्रांसीसी संरचनावादी, क्लाउड लेवी–स्ट्रॉस (1969) द्वारा दिया गया था, जिसने नारीवादियों के दृष्टिकोण से, महिलाओं को पुरुषों के बीच विनिमय की वस्तुओं में बदल दिया। लेवी–स्ट्रॉस ने महिलाओं को उत्कृष्टता के उपहार के रूप में परिभाषित किया था और उनके अनुसार यदि समाज को खुद को पुनः पेश करना है तो सबसे बुनियादी वस्तु का आदान–प्रदान किया जाना चाहिए। उन्होंने सार्वभौमिक अनाचार निषेध की पहचान प्रकृति से नहीं बल्कि सामाजिक आवश्यकता को पूरा करने के लिए रिश्ते बनाने से की, क्योंकि सबसे बुनियादी संबंध विनिमय के होते हैं। विवाह और रिश्तेदारी समाज के प्राथमिक निर्माण खंड हैं जो महिलाओं के अनाचार और आदान–प्रदान से संभव हुए हैं। यह दिखाने के लिए बहुत से नृवंशविज्ञान साक्ष्य हैं कि अधिकांश ऐतिहासिक समाजों में पुरुषों को देने के लिए संस्था के अधीन विषय रहे हैं और महिलाओं को अर्ध–वस्तु देने की संस्था रही है। हिंदुओं और ईसाइयों में, यह पिता है जो दुल्हन को 'दे' देता है, यह दर्शाता है कि स्त्री को उसके पिता द्वारा किसी अन्य पुरुष को हस्तांतरित करने से पहले,उस स्त्री पर उसके पिता का स्वामित्व होता है। फिर भी,

जैसा कि रुबिन (2006) बताते हैं, शिकार करके भोजन एकत्र करने वाले समाजों में, कोई भी महिला को दूर नहीं करता है। उसके पास अपनी पसंद बनाने के लिए पूरा अधिकार है। रिश्तेदारी/नातेदारी प्रणाली में यह की खोज का विषय बना हुआ है कि किसके पास अधिकार है और किसके ऊपर है। भले ही यह दिखाया गया हो कि ज्यादातर मामलों में महिलाओं को पुरुषों की तुलना में कम अधिकार प्राप्त हैं; जैसा कि लेवी स्ट्रॉस ने सुझाव दिया है, इसे एक सार्वभौमिक विचार नहीं बनाया जा सकता है। शिकार करके भोजन एकत्र करने वाले समाज भी मानव समाज हैं जो महिलाओं के आदान–प्रदान के बिना बने हैं, जो उनके इस सिद्धांत को नकारता है कि महिलाओं का आदान–प्रदान सभी समाजों का आधार है।

फिर से, यह सिद्धांत श्रम के सार्वभौमिक यौन विभाजन पर आधारित सामाजिक प्रजनन की मूल इकाई बनाकर विषमलैंगिकता के सार्वभौमिकरण पर टिकी हुई है, ताकि यह सुनिश्चित हो सके कि विवाह एक पुरुष और एक महिला के बीच होता है। इसलिए श्रम का लैंगिक विभाजन लिंगों के बीच समानता को दबाने और सामाजिक पुरुषों और महिलाओं को बनाने के लिए एक सामाजिक तंत्र है (रुबिन 2006: 95)। यदि महिलाओं का आदान–प्रदान करना है, तो इसका स्वतः ही अर्थ है कि उनकी कामुकता को नियंत्रित करने की आवश्यकता है। लेवी–स्ट्रॉस द्वारा दिए गए मनोविश्लेषणात्मक सिद्धांत और विनिमय के सिद्धांत दोनों ने महिलाओं को पुरुषों की तुलना में निम्न माना है। इस प्रकार, वे महिलाओं की सार्वभौमिक अधीनता का समर्थन करते हैं। मनोविश्लेषणात्मक सिद्धांत भी 'दर्द और अपमान' के आधार पर स्त्री व्यक्तित्व के विकास की कल्पना करता है (रुबिन 2006:99)। प्रसिद्ध नारीवादी, सिमोन डी. ब्यूवोइर (1953) ने महिलाओं को समाज में 'दूसरे लिंग' के रूप में चिन्हित किया क्योंकि उनका मानना था कि प्रजातियों की प्रगति के लिए जो कुछ भी आवश्यक है, वह पुरुषों द्वारा किया जाता है जबकि महिलाएं प्रजनन का यांत्रिक/प्राकृतिक कार्य करती हैं।

मार्क्सवादी नारीवादियों ने, मार्क्स और एंगेल्स (1972) के काम का अनुसरण करते हुए, महिलाओं के हाशिए पर जाने का जिम्मेदार पूंजीवाद और निजी संपत्ति के उदय को ठहराया। ऐसा इसलिए है क्योंकि पुरुष चाहते हैं कि उनकी संपत्ति उनके बेटों के पास जाए, वे संतान की पवित्रता को सुनिश्चित करने के लिए अपनी महिलाओं पर प्रतिबंध लगाते हैं, और पुरुष वंश में वंशानुक्रम को प्रतिबंधित करते हैं। इस सिद्धांत को कई मानवविज्ञानी जैसे एलेनोर लेकॉक का समर्थन मिला, जिन्होंने पूर्वपूंजीवादी समाजों में पाई जाने वाली अधिक समानता को उनके बीच संपत्ति और स्वामित्व की भावना की कमी के साथ जोड़ा, विभिन्न स्वदेशी विशेष रूप से शिकार करके भोजन एकत्र करने वाले समाजों से उन्होंने उदाहरण दिया (लीकॉक और देवोर 1982)। विशिष्ट ऐतिहासिक उदाहरणों के साथ एटियेन और लीकॉक (1980) ने यह भी दिखाया कि कैसे उपनिवेशवाद और मिशनरी गतिविधियों ने पितृसत्ता को बढ़ावा दिया। पश्चिमी बौद्धिक ढांचे के भीतर, मातृवंश को पितृसत्ता से हीन माना जाता था और जिस समाज में महिलाओं की महत्वपूर्ण भूमिका होती थी, वह सभ्यता के निचले स्तर पर होता था। उपनिवेशवादी यूरोपीय देशों ने पितृसत्ता को उनके लिए एक सभ्य मिशन के रूप में भी अधिरोपण किया।

एक नारीवादी मार्क्सवादी दृष्टिकोण से, सभी लिंग गतिविधियों को बड़ी आर्थिक और राजनीतिक व्यवस्थाओं में शामिल किया गया है। उदाहरण के लिए, विवाह विनिमय में दो आर्थिक संभावनाएं होती हैं, या तो एक महिला का केवल दूसरी महिला के साथ

आदान–प्रदान किया जा सकता है, या महिलाओं के भौतिक समकक्ष हैं, जैसे गाय, सुअर और धन या दूसरे शब्दों में दुल्हन धन। महिलाओं के स्थानांतरण के राजनीतिक निहितार्थ की संभावना भी है, जैसे सामंती काल में शाही परिवारों के बीच होता था । विवाह में एक वर्ग या स्थिति पदानुक्रम भी शामिल है। कई स्तरीकृत समाजों में, विवाह स्थिति का एक अभिन्न संकेतक है। भारतीय समाज इसका प्रमुख उदाहरण है। मार्क्सवादी नारीवादियों ने महिलाओं की संभावित स्थिति का विश्लेषण करने के लिए बड़े राजनीतिक आर्थिक परिवेश में कदम रखा और कई सफल विश्लेषण किए (गुनेवर्डेन और किंग्सोल्वर 2008)।

जैसा कि ब्रोडकिन (1989) के मार्क्सवादी नारीवाद पर विवेचनात्मक विश्लेषण में वर्णन किया गया है, नारीवादी मार्क्सवादियों के सामने सबसे महत्वपूर्ण समस्या वर्ग, नस्ल और लिंग की धारणाओं का सामंजस्य था। मार्क्सवादी सिद्धांत में, श्रमिक पूंजीवादी बाजार में श्रम बेचने वाला एक व्यक्ति है, और इस पहचान को लिंग या नस्ल की किसी अन्य पहचान को अस्पष्ट करने के लिए सामान्यीकृत किया जाता है। जबकि पहले चरण की नारीवादियों ने सोचा था कि महिलाओं को तभी शक्ति मिलेगी जब वे पुरुषों के रूप में कार्य करेंगी; दूसरे चरण की नारीवादियों ने, साठ के दशक से, घरेलू क्षेत्र में महिलाओं के काम पर अधिक ध्यान दिया। यह आंदोलन महिलाओं और दुनिया भर में औपनिवेशिक शासन का विरोध करने वालों के जमीनी आंदोलनों से पैदा हुआ था। जब नारीवादियों ने प्रसिद्ध नारा दिया, 'व्यक्तिगत ही राजनीतिक है'; यह जल्द ही महिला पुरुष के संबंधों के अलावा अन्य मुद्दों; जैसे समलैंगिकता, प्रजनन अधिकार और घरेलू हिंसा को शामिल करने के लिए विस्तारित हुआ। दक्षिण एशिया जैसे देशों में, 'व्यक्तिगत' अक्सर उत्तर जीविता का मामला होता है, जहां अक्सर कन्या भ्रूण को जन्म के समय समाप्त कर दिया जाता है और लड़कियां सभी बाधाओं के खिलाफ जीवित रहने के लिए संघर्ष करती हैं। जैसे–जैसे विभिन्न स्थानों से अधिक महिलाएं स्वयं के लिए और उनके बारे में ज्ञान प्राप्त करने के लिए शामिल हुईं, पितृसत्ता, जिसे पहले केवल पश्चिमी पूंजीवाद के संदर्भ में समझा जाता था, महिलाओं के उत्पीड़न की कई और स्थितियों और रूपों को शामिल करने के लिए विस्तारित होने लगी।

जहां नारीवाद का पहला चरण अधिक सार्वजनिक मुद्दों की ओर निर्देशित था, वहीं दूसरा चरण घरेलू और परिवार पर केंद्रित था। मार्गरेट बेन्स्टन (1969) के अनुसार महिलाओं ने पूंजीवादी अर्थव्यवस्था में एक तंत्र पुनरूत्पादन के लिए जितना भुगतान कर रहा था उसकी तुलना में,बहुत कम लागत पर कार्य करके श्रम के पुनरुत्पादक के रूप में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाई । यह महिलाओं के अवैतनिक घरेलू काम से संभव हुआ। एक गृहिणी द्वारा खाना पकाने, सफाई करने, अपने पति और बच्चे की देखभाल करने में लगने वाले घंटे, पूंजीवादी व्यवस्था के भीतर उत्पादक श्रम के रूप में पहचाने नहीं जाते हैं, फिर भी यह काम है, जो कार्यकर्ता को पुनः उत्पन्न करने में मदद करता है, और उसे सार्वजनिक क्षेत्र में उत्पादक कार्य के लिए उपलब्ध कराता है। इसके अलावा, महिला श्रम के आरक्षित बल (रिर्जबफोर्स) के रूप में जाना जाता है जो पूंजीवादी अर्थव्यवस्था के औपचारिक संगठन का समर्थन करती हैं। इस आरक्षित बल में घर से की जा रही उत्पादक गतिविधियाँ और अर्थव्यवस्था के औपचारिक क्षेत्र की तुलना में बहुत सस्ती दरों पर अनौपचारिक क्षेत्र भी शामिल हैं। पूंजीवादी क्षेत्र इस छाया अर्थव्यवस्था से काफी लाभ प्राप्त करता है जबकि इसे जानबूझकर दृष्टि से दूर रखता है।

विश्व युद्ध के बाद के युग में, एक और आयाम पहचान हासिल कर रहा था। पहले, कार्यकर्ता को राजनीतिक रूप से, अन्य सामाजिक चिह्नों जैसे जाति, लिंग, जातीयता आदि के बावजूद केवल एक कार्यकर्ता के रूप में देखा जाता था। लेकिन द्वितीय विश्व युद्ध के बाद के युग में, विशेष रूप से लिंग और नस्ल के बीच अंतर दिख रहे थे। जैसे ही महिलाओं ने आवाज उठाई, यह स्पष्ट हो गया कि उन्होंने पूंजीवादी व्यवस्था का उस तरह से अनुभव नहीं किया जैसा पुरुषों ने किया। उदाहरण के लिए, आज भी महिलाएं अपने परिवार की देखभाल और पालन–पोषण का बोझ उठाती हैं, भले ही वे सार्वजनिक क्षेत्र में काम कर रही हों। कामकाजी महिलाओं को, घर पर और काम पर, और यहां तक कि काम पर आने के दौरान भी पुरुषों के समान समस्याएं नहीं होती हैं। इसके अलावा, जब अफ्रीकी–अमेरिकियों, स्वदेशी और गैर–पश्चिमी उपनिवेशों जैसे समाज के पूर्ववर्ती मूक वर्गों की महिलाओं और पुरुषों ने ज्ञान के उत्पादक के रूप में प्रवेश किया, तो यह स्पष्ट हो गया कि नस्ल और जातीयता ने एक पूंजीवादी व्यवस्था में एक मजदूर ने कैसा अनुभव किया होगा, में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई है। दूसरे शब्दों में, मार्क्सवादी सिद्धांत में वर्ग के समरूप संस्करण को ठीक किया जाना था। उदाहरण के लिए, एक अमेरिकी कंपनी में, एक श्वेत महिला के आगे के मेज़ पर सचिव पद पर होने की अधिक संभावना है,जबकि एक अफ्रीकी–अमेरिकी महिला के नेपथ्य में होने की अधिक संभावना है; और प्रबंधकीय पदों की तुलना में दोनों के सहायक होने की अधिक संभावना है।

यहां तक कि वर्ग चेतना भी अलग–अलग लोगों में अलग–अलग तरीकों से प्रकट हुई और सत्ता पर बातचीत भी अलग–अलग हुई। समुदाय में समूह की पहचान और सहयोग एक महत्वपूर्ण भूमिका निभाता है। उदाहरण के लिए, अफ्रीकी अमेरिकी महिलाओं के लिए पेट्रीसिया हिल कोलिन्स (1989) और एल्सा बार्कले ब्राउन (1989) द्वारा अध्ययन किया गया था। उनके अनुसार, अफ्रीकी अमेरिकी महिलाएं और यहां तक कि पुरुष, सकारात्मक निर्माण के लिए अपने समुदाय और परिवार में पहचान चाहते हैं, क्योंकि बड़े अमेरिकी समाज में गोरों द्वारा उनका लगातार नकारात्मक मूल्यांकन किया जा रहा था। अधिकांश अफ्रीकी–अमेरिकी महिलाओं ने श्वेत मध्यम वर्ग की महिलाओं के नारीवादी मुद्दों पर प्रतिक्रिया व्यक्त की, जो पुरुषों से मुक्ति के अपने लक्ष्यों और विविध विषमलैंगिक पारिवारिक जीवन पर केंद्रित थीं। दूसरी ओर अफ्रीकी–अमेरिकी महिलाएं यौन शोषण से मुक्त होना चाहती थीं और अपने साथियों के साथ सामान्य पारिवारिक जीवन की कामना करती थीं, जो अक्सर जेल में नहीं होते थे। इस प्रकार, नारीवाद के सभी रूपों, कट्टरपंथी या मार्क्सवादी, ने दुनिया भर में फैले नारीवाद के रूप में विभिन्न प्रकार की अभिव्यक्तियाँ पाईं।

अपनी प्रगति जाँचे 2

3) किसने महिला को 'उत्कृष्ट उपहार' के रूप में चर्चा की?

.....

.....

.....

.....

.....

.....

4) किस मानवविज्ञानी ने महिलाओं को 'दूसरे लिंग' के रूप में चिन्हित किया है?

.....

.....

.....

.....

.....

5) नारीवादी विचारधारा का नारा क्या था?

.....

.....

.....

.....

.....

6) मार्क्सवादी नारीवाद की चर्चा कीजिए।

.....

.....

.....

.....

.....

12.3 समकालीन आलोचनात्मक नारीवाद

नारीवाद बौद्धिक और सामाजिक निर्माण दोनों के संबंध में एक विरोधी श्रेणी के रूप में उभरा। महिलाएं शैक्षणिक और सांस्कृतिक दोनों रूप से उन पर की गई सदियों पुरानी गलतियों को सुधारने की कोशिश कर रही थीं, जो उन्हें एक श्रेणी के रूप में पूर्ण मानवता से वंचित करने से संबंधित थीं। जैसा कि गेल रुबिन (2006) ने इंगित किया है, ऐसा नहीं है कि पुरुषों की कभी भी कोई तस्करी नहीं हुई, बल्कि ये विशिष्ट परिस्थितियों में, विशिष्ट व्यक्तियों के लिए होते हैं, लेकिन महिलाओं की केवल इसलिए वस्तुओं के रूप में तस्करी (विनिमय) की जाती है क्योंकि वे महिलाएं हैं। इसी तरह, मनोविश्लेषण ने महिलाओं को एक महिला बनने के एक अनिवार्य पहलू के रूप में दर्द और अपमान के लिए अभिशप्त कर दिया था। लेकिन आधुनिक महिलाएं इसमें विश्वास नहीं करतीं। नारीवादियों की नई पीढ़ी ने इस तथ्य का जश्न मनाना सीख लिया है कि वे महिलाएं हैं, और महिलाओं को परिभाषित करने वाले पहले के बहुत से सिद्धांतों को खारिज कर दिया।

समकालीन नारीवादियों के लिए प्रमुख मुद्दा पहले के नारीवादियों की अनिवार्यता को नकारने वाली पहचान का है। नारीवादी साहित्य के रूप में लिया गया अधिकांश पश्चिमी मध्यवर्गीय महिलाओं के कार्यों और विचारों का व्युत्पन्न है। जब इस तरह के एक अनिवार्य 'स्व' (स्त्री स्व) को 'अन्य' (मर्दाना अन्य) के खिलाफ खड़ा किया जाता है; तो एक गंभीर अन्याय और चोट होती है; उन सभी के लिए जो जातीय,

ऐतिहासिक और स्थानिक रूप से स्वयं की उस श्रेणी में उपयुक्त नहीं होते हैं, और जिसका माहौल मध्यवर्गीय यूरोपीय संदर्भ में समझे जाने वाले 'अन्य' से नहीं बना है। पश्चिम में, सबसे पहली असहमती, रंग से जुड़ी यूरो–अमेरिकी महिलाएं थीं, उदाहरण के लिए अफ्रीकी–अमेरिकी महिलाएं। उन्होंने दृढ़ता से यह कहा कि उनकी जरूरतें और उनकी समस्याएं मध्यवर्गीय श्वेत महिलाओं से बहुत भिन्न थीं।

जब भारत में नारीवाद की पहली लहर औपनिवेशिक काल के दौरान शुरू हुई, तो यह उच्च वर्ग और उच्च जाति की महिलाओं से शुरू हुई, जिसे बाद में निचली जातियों और वर्गों ने खारिज कर दिया। आज भारत में हमारे पास एक सुविकसित दलित नारीवाद है। जैसा कि अबू–लुघोड ने बताया, जो यह भी मानते हैं कि जब एक महिला महिलाएं बन जाती है, और लिंग का कोई विशिष्ट संदर्भ नहीं होता है तो, ''नारीवाद स्वयं एक सिद्धांत के रूप में घुल जाता है जो एक प्राकृतिक या आवश्यक वक्ता की आवाज को प्रतिबिंबित कर सकता है'' (2006:155)। इससे हमें कार्यप्रणाली के परिप्रेक्ष्य में आगे बढ़ना होगा कि स्वयं की सभी धारणाएं व्यक्तिपरक रूप से निर्मित होती हैं और जब एक अनिवार्य 'अन्य' के खिलाफ खड़ी होती हैं; यह प्रतीकात्मक हिंसा का कार्य करता है, दूसरों को चुप कराने का, जिनकी आवाज़ें तब मौन हो जाती हैं।

इन विचारों के साथ नारीवाद हाल के दिनों में विश्लेषण के एक आवश्यक उपकरण के रूप में पद्धतिगत 'स्थिति' की ओर बढ़ गया है। पुरुष के समान रूप से निर्मित श्रेणी के विरोध में महिला की कोई अखंड श्रेणी नहीं है। इसके बजाय, हमारे पास स्त्री जाति की कई पहचान हैं जैसे, विशिष्ट समय और स्थान संदर्भों में स्थित पहचान, विशिष्ट दुश्मनों के खिलाफ अपनी लड़ाई लड़ते हुए, जो स्थानीय मानदंडों के रूप में दिखाई देते हैं, पितृसत्ता के स्वदेशी संस्करण और वर्चस्व की तत्काल तकनीक की पहचान (रेगे 2006, विश्वेश्वरन 1994, ग्रेवाल और कैपलन 2002, चन्ना 2013)।

नारीवादी भी खुद को संस्कृति की अवधारणा के साथ एक असहज रिश्ते में पाते हैं। संस्कृति वर्तमान समय की पहचान–आधारित राजनीति का एक अनिवार्य घटक है। कई राष्ट्रों में उपराष्ट्रीय पहचानें होती हैं जो कि सीमांत लोगों और समूहों की होती हैं जो सांस्कृतिक जातीयता के अपने दावों द्वारा समर्थित अपनी राजनीतिक सामाजिक पहचान पर जोर दे रहे हैं। फिर भी जैसा कि महिलाओं ने जोर दिया है, संस्कृति अक्सर महिलाओं के उत्पीड़न, और उत्पीड़न के लिए एक उपकरण है जो कई रूपों में दिखाई देती है। उदाहरण के लिए, भारत के उत्तर–पूर्व के नागा समुदायों की महिलाएं, स्वदेशी लोगों को अपने स्वयं के प्रथागत नागरिक कानूनों का पालन करने की केंद्र सरकार की नीति के खिलाफ मुखर रूप से शिकायत करती हैं। वे शिकायत करते हैं कि नागा प्रथागत कानून अत्यधिक पितृसत्तात्मक हैं,खासकर जब वे महिलाओं को पूरी तरह से विरासत से वंचित करते हैं। नागा महिलाएं भारतीय नागरिक संहिता को पसंद करती हैं, क्योंकि तब उन्हें उस कानून के सभी लाभ, विरासत और कई प्रकार के कानूनी व्यक्तित्व का लाभ मिलेगा। इस तरह महिलाओं के हित सीधे तौर पर पुरुष की पहचान की राजनीति के खिलाफ हैं।

चूंकि परंपराएं ज्यादातर महिलाओं को रोकती हैं, आधुनिकता को शुरू में महिलाओं के लिए एक संभावित मुक्ति शक्ति के रूप में देखा गया था, लेकिन ऐसा नहीं हुआ। पितृसत्ता ने कई रूपों में विशेष रूप से पूंजीवाद के रूप में खुद को फिर से स्थापित किया। जैसा कि रोसाल्डो (1980) बताते हैं, पूंजीवादी व्यवस्था में महिलाओं की

अधीनता अक्सर उनके जीनों तक, आक्रामकता और सफल होने की इच्छा की कमी के रूप में स्वाभाविक हो गई है, ताकि पूंजीवादी व्यवस्था में उनकी अधीनता और पितृसत्ता अपरिहार्य हो जाएं। यद्यपि नारीवादियों की दूसरी लहर इस प्रकार के जैविक न्यूनतावाद का मुकाबला करने के लिए अधिक चिंतित थी, नारीवाद की तीसरी लहर को, विशेष रूप से वैश्विक पर्यावरण संकट ने आगे बढ़ाया।

इक्कीसवीं सदी में, महिलाओं ने स्त्रीत्व को एक बाधा के रूप में सोचने के बजाय, उसका जश्न मनाना शुरू कर दिया है। नारीवाद को केवल विचारधारा ही नहीं, बल्कि कार्रवाई से भी जोड़ा जाता है। हैरिसन (2015:167) नारीवाद को एक सैद्धांतिक परिप्रेक्ष्य के रूप में परिभाषित करते हैं जो 'आखिरकार महिलाओं के अधिकारों की वकालत से संबंधित है, जिसे मानव अधिकारों की विस्तारित धारणा के अभिन्न अंग के रूप में अवधारणाबद्ध किया गया है।' लिंग की एक व्यापक परिभाषा पितृसत्ता के विरोध में शक्ति के संबंध के रूप में है,जो बदले में लिंगवाद के सभी रूपों के साथ संबंधित है। नारीवाद के संवाद में गैर–पश्चिमी नारीवादियों के प्रवेश, जैसे कमला विश्वेश्वरन (1997) और चंद्र मोहंती (2003) ने लिंग संबंधों का विस्तार किया है। राष्ट्रवाद का ब्रह्मांड, इस्लामवाद, हिंदुत्व विचारधारा, अखिल–अफ्रीकीवाद और अन्य सभी प्रकार के वैचारिक तंत्र जो विभाजन और हाशिए के कई रूपों के साथ, आधुनिक वैश्वीकृत दुनिया में कई रूपों में लिंगवाद और पितृसत्ता को सुदृढ़ और पुनः उत्पन्न करते हैं।

वैश्वीकरण और नव–उदारवाद के हमले ने आवासों को नष्ट कर दिया है, वनों की कटाई और प्रजातियों को खत्म कर दिया है और भूमंडलीय ऊष्मीकरण और जलवायु परिवर्तन के परिणामस्वरूप पर्यावरणीय गिरावट का कारण बना है । जैसा कि नारीवादियों ने कई आंकड़ा–आधारित अध्ययनों के माध्यम से यह दिखाया है कि, महिलाएं अक्सर जलवायु परिवर्तन और पर्यावरणीय गिरावट का खामियाजा भुगतती हैं और इसके परिणामस्वरूप, यह महिलाएं हैं, जिन्हें पोषण और देखभाल की जिम्मेदारी सौंपी गई है जिन्होंने दुनिया के मर्दाना वर्चस्व पर प्रतिक्रिया व्यक्त की है (मथाई 2003)। हैरिसन (1997) ने तर्क दिया है कि पर्यावरणीय विनाश और संरचनात्मक असमानताओं को गहरा करने वाली नवउदारवादी ताकतों को भी मौलिक रूप से लिंगबद्ध किया गया है और यह मर्दानगी का एक रूप है जो पूंजीवादी लाभ की व्यवस्था को खिलाने के लिए महिलाओं की उत्पादक और प्रजनन क्षमताओं के अति–शोषण के लिए निर्देशित है। आक्रामकता और मर्दाना मर्दानगी के चरित्र, जिसकी पश्चिमी संस्कृतियों में इतनी प्रशंसा की जाती है, सीधे तौर पर सभी प्रकार के वर्चस्व और महिलाओं के, प्रकृति के और हाशिए पर, विशेष रूप से निर्वाह–आधारित अर्थव्यवस्थाओं और स्वदेशी लोगों और उनके वातावरण के शोषण से संबंधित है (शिवा, 1993)।

अपने अस्तित्व के लिए, दुनिया को पोषण के मूल्यों और परिरक्षण और संरक्षण, शांति और सद्भाव के गुणों की आवश्यकता है जिन्हें पूंजीवादी व्यवस्था में स्त्री और कम मूल्य के रूप में बदनाम किया गया है। पर्यावरणीय नारीवादी कैरन वारेन (1997) का मत है कि प्रकृति के साथ महिलाओं की निकटता को, महिलाओं की जिम्मेदारियों जैसे देखभाल और पोषण, भोजन, पानी और चारे पर उनकी निर्भरता के रूप में व्यक्त की जा सकती है और उन्होंने आर्थिक विकास के लिए मर्दाना पूर्वाग्रह का विरोध किया, जो इन बुनियादी निर्वाह आवश्यकताओं को पूरा करने में विफल रहता है। जैव–विविधता और जलवायु परिवर्तन के नुकसान से महिलाओं के स्वास्थ्य और

आर्थिक कल्याण को लगातार खतरा हो रहा है और इसलिए पूंजीवाद और बाजार की ताकतों को चुनौती देने में महिलाएं सबसे आगे हैं। इस प्रकार, समकालीन नारीवाद इस बात से इनकार नहीं करता है कि महिलाएं प्रकृति के अनुरूप हैं, बल्कि इसे प्रकृति की रक्षा करने और इसे नष्ट करने वाली पूंजीवादी ताकतों से बचाने के लिए महिलाओं को एक सकारात्मक शक्ति के रूप में दिखाने के तरीके के रूप में उजागर करती हैं।

इस तरह नारीवादियों की नई पीढ़ी जोर–शोर से घोषणा कर रही है कि नारी के सदाचार और गुण ही दुनिया को बचाएंगे। केवल पीड़ित होने के बजाय, महिलाएं चुनौतियों का सामना करने में भी खुद को सफलतापूर्वक संचालित कर सकती हैं (गुणवर्धन और किंग्सोल्वर 2008, चन्ना और पोर्टर 2015)। आंकड़ों और मजबूत नृवंशविज्ञान के आधार पर, नारीवादियों की यह नई पीढ़ी स्त्रीत्व को एक गुण के रूप में पेश कर रही है, साथ ही साथ यह स्त्रीत्व और पुरुषत्व का क्या अर्थ है और यह किसका प्रतिनिधित्व करते हैं के सैद्धांतिक धारणाओं की पूछताछ कर रही है।

अपनी प्रगति जाँचे 3

7) समकालीन नारीवादियों के लिए प्रमुख मुद्दा क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

8) समकालीन नारीवाद पर चर्चा करें?

.....

.....

.....

.....

.....

12.4 चुनौतीपूर्ण विषमलैंगिकता

बीसवीं सदी के अंत में नारीवादी आंदोलन से एक क्रांतिकारी चुनौती उभरी। विषमलैंगिक प्रतिमान की आलोचना में कई नारीवादी सामने आ रही हैं, हालांकि पहले के नारीवादियों द्वारा जिसकी आलोचना की गई थी, उन्हें हमेशा हल्के में लिया गया था। सभी नारीवादियों ने अपने विश्लेषण और उनकी आलोचना को पुरुष–महिला द्वंद्व के रूप में दिया है। जब नारीवादियों ने 'व्यक्तिपरकता' के बारे में बात की तो वे एक व्यक्तिपरक स्थिति से बोल रहे थे जिसे महिला मान लिया गया था, इससे कोई फर्क नहीं पड़ता कि इसे किस तरह परिभाषित किया गया या इसकी कैसी अवधारणा बनाई गई । ज्यादातर समलैंगिक नारीवादियों ने इस धारणा की यह कहते हुए आलोचना की, कि पुरुष और महिला के विषय की तुलना में कई और विषय संभव थे।। यहां तक कि आदर्शवादी महिलाओं की ओर से भी महिला की श्रेणी या पद की

अनिवार्यतावादी और बहिष्कृत प्रकृति की आलोचना की गई; दुनिया भर में कई महिलाएं किसी भी तरह की दी गई परिभाषा से सहमत नहीं थीं कि महिला होने का क्या अर्थ है। इस मुद्दे पर काफी शैक्षणिक बहस और संवाद किया गया है, लेकिन मूल रूप से यह सब राजनीतिक पहचान से संबंधित है, तथ्य यह है कि कई यौन पहचानों को केवल एक द्विआधारी वर्गीकरण में मजबूर नहीं किया जा सकता है। और जैसा कि जूडिथ बटलर (1990) ने तर्क दिया है, भले ही हम सामाजिक रूप से निर्मित होने के रूप में लिंग की अब अच्छी तरह से मान्यता प्राप्त परिभाषा को स्वीकार करते हैं, तो हम यह भी कैसे मान सकते हैं कि यह निर्माण पुरुष और महिला के जैविक द्विचर का अनुकरण करेगा? एक निर्माण कई अलग–अलग तरीकों से होता है और सिर्फ दो से आगे जाकर कई पहचान बनाता है। वर्तमान में समकालीन नारीवाद द्विआधारी कामुकता की अनिवार्यता से परे जा रहा है और समलैंगिक, पारलैंगिक, समलैंगिक पुरुष और अन्य जैसी कई पहचानों को शामिल कर रहा है। उत्पीड़न और दमन जारी रखने वाली श्रेणियां और उत्पीड़न के कई मानदंड जो हमने रेखांकित किए हैं, उन पर भी लागू होते हैं। लेकिन ऐसे बदलाव हो रहे हैं जो कुछ पहचानों के लिए अद्वितीय हैं और इस इकाई के दायरे में सभी आगामी बहसों और संवादों को शामिल नहीं किया गया है। लेकिन छात्र इस संवाद के परिचय के लिए जूडिथ बटलर की जेंडर ट्रबल (1990) का उल्लेख कर सकते हैं।

अपनी प्रगति जाँचे 4

9) नारीवाद के तहत कौन सी पहचानों का अध्ययन किया जा रहा है?

.....

.....

.....

.....

.....

12.5 सारांश

नारीवाद, एक सिद्धांत, एक पद्धति और एक सामाजिक आंदोलन है, जिसकी जड़ें आधी मानवता द्वारा इस अहसास में निहित हैं कि उन्हें मानव इतिहास की एक बहुत लंबी अवधि के लिए दबा दिया गया और मौन कर दिया गया। यद्यपि नारीवाद जैसा कि समकालीन समय में समझा जाता है, पश्चिम में इसकी जड़ें देखी जाती हैं, जैसा कि हमने इस इकाई में देखा है, इसके वर्तमान प्रभाव वैश्विक हैं। हम यह नहीं कह सकते कि एक ही नारीवाद हर जगह फैल गया है, लेकिन विभिन्न प्रकार के नारीवाद अब मौजूद है। हमने नारीवादी सिद्धांत के विकास को बीसवीं शताब्दी में इसके प्रारंभिक शुरुआत से देखा है और साथ ही इसकी कुछ मुख्य शाखाओं और प्रसारों की जांच की है। इक्कीसवीं सदी में एक आलोचनात्मक नारीवाद का उदय हुआ है, जो दुनिया पर हावी आदर्श मर्दाना/पूंजीवादी व्यवस्था की आलोचना करता है। स्त्रीत्व, स्वयं का उत्सव मना रहा है, मनोविश्लेषण की उदासी से बाहर निकल रहा है और प्रत्यक्षवादी सिद्धांतों को वस्तुनिष्ठ और अमानवीय बना रहा है। नारीवाद अब नव उदारवादी नीतियों और बाजार वर्चस्व के कारण पर्यावरणीय तबाही का एक प्रमुख

आलोचक है, जो मर्दाना आक्रामकता और वर्चस्व के स्थान पर शांति, पोषण और देखभाल को सही विचारधाराओं के रूप में इंगित करता है।

12.6 संदर्भ

Abu-Lughod, Lila. 1991. 'Writing Against Culture' in Richard G Fox(ed.) Recapturing Anthropology: Working in the Present, Santa Fe: School of American Research Press, pp 137-62.

Arnold, David. 1993. 'Women and Medicine": Colonizing the Body, Berkeley: University of California Press.

Barkely-Brown, Elsa. 1989. 'African-American Women's Quilting: A Framework forConceptualizing and Teaching African American Women's History' Signs. 14(4): 921-9

Behar, Ruth and D.A. Gordon (eds.) 1995 Women Writing Culture. Berkeley: University of California Press.

Benston, Margaret. 1969. 'The Political Economy of Women's Liberation', Monthly Review. 21(4):13-27.

Butler, Judith. 1990. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York and London: Routledge

Channa, Subhadra. M. and Marilyn Porter (eds). 2015. Gender, Livelihood and Environment:

How Women Manage Resources. Hyderabad: Orient Black Swan.

Channa, Subhadra Mitra. 2013. Gender in South Asia: Social Imagination and Constructed Realties. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Patricia. Hill. 1989. 'The Social Construction of Black Feminist Thought'. Signs 14(4): 745-73.

De Beauvoir, Simone. 1953. The Second Sex. New York.

Engels, Frederick. 1972. The Origin of the Family, Private Property, and the State. edited by Eleanor Leacock. New York: International Publishers.

Etienne, Mona. and Eleanor Leacock. (ed.). 1980. Women and Colonization: Anthropological Perspectives. New York: Praeger.

Grewal, Inderpal. and Caren Kaplan. 2002. An Introduction to Women's Studies: Gender in a Transnational World. Boston: McGraw-Hill.

Gould, Stephan Jay. 1980. 'Women's Brains' in The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History. New York: W.W. Norton. pp 152-59.

Gunawardena, Nandini and Ann Kingsolver. (eds.). 2008 The Gender of Globalization: Women Navigating Cultural and Economic Marginalities. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Harrison, Faye. V. 2015. 'Conceptual and Theoretical Perspectives on Global Apartheid, Environmental Injustice, and Women's Activism for Sustainable

Well-being' In Channa, Subhadra, M. and Marilyn Porter. (eds.) Gender, Livelihood and Environment: How Women Manage Resources. Hyderabad: Orient Black Swan. pp 166-199.

Leacock, Eleanor. and Richard Lee. 1982. Politics and History in Band Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1969. The Elementary Structures of Kinship.

Lewin, Ellen. (ed.). 2006. Feminist Anthropology: A Reader. Blackwell Maathai, Wangari. 2003. The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience. New York: Lantern Books.

Malinowski, B. 1929.The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, Mead, Margaret. 1935. Sex and Temperament in Three Primitive Societies,

Mitchell, Juliet. 1984[1966]. Women: The Longest Revolution: On Feminism, Literature and Psychoanalysis, New York: Pantheon Books

Mohanty, Chandra Talpade. 2003. Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durham: Duke University Press.

Ortner, Sherry. 1974. 'Is Female to Male as Nature is to Culture?' In Michelle Rosaldo and Louise Lamphere (eds.) Women, Culture and Society. Stanford: Stanford University Press.

Rege, Sharmila. 2006. Writing Caste/Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonies. New Delhi: Zubaan.

Rosaldo, Michelle. 1980. 'The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross- Cultural Understanding', Signs,5(3):89-417.

Rosaldo, Michelle and Louise Lamphere. 1974. Women, Culture and Society. Stanford: Stanford University Press.

Rubin, Gayle. 2006. 'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex'. In

Lewin, Ellen (ed.). Feminist Anthropology: A Reader, Blackwell, pp 87-106; Org. 1975 in

Rayna R Reiter (ed.) Towards an Anthropology of Women. pp157-21

Sacks, Karen. Brodkin. 1989. 'Toward a Unified Theory of Class, Race and Gender'.

American Ethnologist.16(3): 534-50.

Shiva, Vandana. 1993. 'Colonialism and the Evolution of Masculinist Forestry'. in Sandra

Harding (ed) The 'Racial' Economy of Science. Bloomington: Indiana University Press. pp 303-14.

Visveswaran, Kamala 1994 Fictions of Feminist Ethnography, Minnesota; University of

Minneapolis Press

Visveswaran, Kamala. 1997. 'Histories of Feminist Ethnography'. Annual Review of

Anthropology. 26:591-621. Warren, Karen. J. (ed.) 1997. Ecofeminism: Women, Culture, Nature. Bloomington: Indiana University Press.

Weiner, Annette. B. 1976. Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange. Austin: University of Texas Press.

12.7 आपकी प्रगति की जांच करने के लिए उत्तर

1) भाग 12.1 का सन्दर्भ लें।
2) भाग 12.1 का संदर्भ लें।
3) लेवी–स्ट्रॉस ।
4) सिमोन डी ब्यूवोइर (बोआर)।
5) 'व्यक्तिगत ही राजनीतिक है'।
6) भाग 12.2 का संदर्भ लें।
7) भाग 12.3 का संदर्भ लें ।
8) भाग 12.3 का संदर्भ लें।
9) भाग 12.4 का संदर्भ लें।

इकाई 13 नव नृवंशविज्ञान (एथ्नोग्राफी) और समकालीन परिवर्तन*

इकाई की रूपरेखा

13.0 परिचय

13.1 नव बनाम प्राचीन नृवंशविज्ञान

13.2 नव नृवंशविज्ञान के प्रकार

13.2.1 स्वतुल्यता (रिफ्लेक्सिविटी)

13.2.2 ऑटोएथ्नोग्राफी

13.2.3 टीम एथनोग्राफी (नृवंशविज्ञान)

13.2.4 संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान

13.3 सारांश

13.4 संदर्भ

13.5 आपकी प्रगति की जांच करने के लिए उत्तर

अधिगम के उद्देश्य

इस इकाई के अध्ययन के बाद आप निम्नलिखित बिन्दुओं को समझने में सक्षम होंगे:

- नव नृवंशविज्ञान की उत्पत्ति कैसे हुई;
- नव नृवंशविज्ञान के विभिन्न प्रकारों के बीच अंतर; तथा
- विभिन्न विषयों पर पूर्व संबंधित निबंध लिखना।

13.0 परिचय

इस इकाई में हम पारंपरिक क्षेत्र कार्यप्रणाली में हुए बदलाव और 'नव नृवंशविज्ञान' के उद्भव पर चर्चा करेंगे। हम यह भी देखेंगे कि इस तरह की नृवंशविज्ञान के बारे में 'नया' क्या है और यह 'पुराने' से कैसे भिन्न है। हम विभिन्न प्रकार के नव नृवंशविज्ञान पर भी चर्चा करेंगे कि वे कैसे उत्पन्न हुए, किस रूप में मौजूद थे, और आज की दुनिया में उनकी प्रासंगिकता क्या है। लेकिन पहले आइए हम यह जाने कि नृवंशविज्ञान क्या है। यह शब्द ग्रीक शब्द '*इथोज*' से लिया गया है, जिसका अर्थ है ' लोक, लोग, राष्ट्र' और *ग्राफो* का अर्थ है 'मैं लिखता हूं' ।

इस प्रकार, 'नृवंशविज्ञान' का शाब्दिक अर्थ है 'संस्कृति के बारे में लिखना'। इसलिए, परिभाषा के अनुसार, यह लोगों और उनकी संस्कृतियों के समूह का एक व्यवस्थित अध्ययन है।

कुछ पारंपरिक नृवंशविज्ञानो में ब्रोनिस्लाव मालिनोस्की द्वारा *अरगोनाट्स आफ वेस्टर्न पैसिफिक* (1922) , मार्गरेट मीड का *एज ऑफ समोआ* (1928) , इवांस प्रिचर्ड द्वारा *द नुअर* (1940) सहित कई अन्य शामिल हैं। आमतौर पर एक वर्ष से अधिक या ,

*योगदानकर्ता– डॉ. क्वीनबाला मारक, एसोसिएट प्रोफेसर, मानवविज्ञान विभाग, नार्थ–इस्ट हिल युनिवर्सिटी (नेहु), मेघालय।

कई वर्षों तक चलने वाले, संस्कृति के विभिन्न पहलुओं को समझने की कोशिश करते हुए, ये नृवंशविज्ञान क्षेत्र में एक लंबे समय तक क्षेत्र में रहने पर आधारित था । क्षेत्र में जाने से पहले और वहां पहुंचने के बाद, पहले नृवंशविज्ञानियों ने स्थानीय भाषा सीखने में महीनों बिताए, क्योंकि उनका मानना था कि दुभाषियों का उपयोग, अध्ययन के तहत लोगों के बारे में उनकी समझ को कम कर सकता है, और जो वे जानकारी हासिल करने की कोशिश कर रहे थे – (जो कि अध्ययन की गई संस्कृति का एक व्यवस्थापरक दृश्य था), इसमें कठिनाई पैदा कर सकता है। नृवंशविज्ञानियों ने अपने से दूर के लोगों और स्थानों का चयन किया, आमतौर पर अविकसित देशों में, ऐसे लोग जो आधुनिकता से बहुत दूर थे और 'आदिम' स्थिति में रहते थे। वे संस्कृति को समझने की कोशिश में, मुख्य रूप से प्रतिभागी अवलोकन और प्रमुख सूचनादाताओं पर निर्भर थे। अपने क्षेत्र कार्य को करने में और उनके बारे में लिखने में, उन्होंने प्रत्यक्षवादी दृष्टिकोण को अपनाने वैज्ञानिक और उद्देश्यपूर्ण होने की कोशिश की।

यह जल्द ही महसूस किया गया कि वैज्ञानिक रूप से संस्कृतियों के बारे में लिखने में, नृवंशविद् सच्चाई को छुपाता है और वास्तविकता और वास्तविक स्थितियों का वर्णन नहीं करता है। 1950 के दशक में, मानवविज्ञानी ने बायो–कन्फ्यूशियल एथ्नोग्राफी (जिसे कन्सेशनल स्टोरीज के रूप में भी जाना जाता है) लिखना शुरू कर दिया, जिसमें वे जिस स्थिति से गुजरे थे, उसकी वास्तविक स्थिति जैसे – उनकी व्यक्तिगत भावनाएं, दुविधाएं, खोजें, सुखद और अप्रिय घटनांए आदि को सार्वजनिक किया। कुछ प्रारंभिक उत्प्रेरकों में से एक 1967 में मालिनोवस्की की क्षेत्र दैनिकी (फील्ड डायरी) का प्रकाशन था। इसी तरह की गोपनीय कहानियों की बहुत चर्चा हुई और लेखन संस्कृति के नए रूपों को जन्म हुआ। यह नई नृवंशविज्ञान की शुरुआत थी जो कई अन्य लोगों के बीच पूर्व संबंधित, स्व नृवंशविज्ञान, नारीवादी नृवंशविज्ञान, महत्वपूर्ण नृवंशविज्ञान, राजनीतिक नृवंशविज्ञान, टीम नृवंशविज्ञान, संवाद नृवंशविज्ञान, सहयोगात्मक नृवंशविज्ञान के विभिन्न प्रकारों का प्रयोग किया गया। इनमें से चार को अगले खंडों में विस्तार से बताया गया है।

नव नृवंशविज्ञान पर चर्चा करते हुए हम मानवशास्त्र और नृवंशविज्ञान को प्रभावित करने वाले कार्यों में से एक कार्य ,जेम्स क्लिफोर्ड और जॉर्ज मार्कस द्वारा संपादित– राइटिंग कल्चर : *पोएटिक्स एंड पॉलिटिक्स ऑफ एथ्नोग्राफी* (1986) को नजरअंदाज नहीं कर सकते हैं । इस पुस्तक ने विभिन्न राजनीतिक और दार्शनिक भविष्यवाणी को उजागर करने में मदद की, जो कई नृवंशविज्ञानियों ने लोगों और उनकी संस्कृतियों के बारे में लिखते हुए अनुभव किया।

13.1 नव बनाम प्राचीन नृवंशविज्ञान

संक्षिप्त परिचय से आगे बढ़ते हुए, आइए अब हम पुराने (यानी, पारंपरिक) और नए नृवंशविज्ञान के बीच के अंतरों की तुलना करने का प्रयास करें।

1) प्राचीन नृवंशविज्ञान को तथाकथित 'पश्चिमी दृष्टिकोण' को ध्यान में रखकर दूर–दूर के स्थानों में स्थित अल्पज्ञात, सरल समाजों के बारे में लिखा गया था। अक्सर ये उपनिवेशों का हिस्सा थे या यूरोपीय लोगों द्वारा उपनिवेशित क्षेत्रों का हिस्सा थे। आज शोधकर्ता भी अपने स्वयं के सामाजिक वातावरण में नृवंशविज्ञान का कार्य करते हैं, हालाँकि अभी भी उन जगहों पर अध्ययन करने का चलन अधिक है।

2) प्रत्यक्षवाद प्राचीन नृवंशविज्ञान का आधार था, अर्थात, अनुभवजन्य तथ्यों पर आधारित वैज्ञानिक ज्ञान जिसे 'सत्य' के लिए एकमात्र तरीका माना गया था। नई नृवंशविज्ञान इस समझ के साथ उत्तर– प्रत्यक्षवाद है कि एक व्यक्ति के अध्ययन में कई सत्य, कई आवाजें, कई दृष्टिकोण हैं और इन सभी को ध्यान में रखा जाना चाहिए।

3) पारंपरिक नृवंशविज्ञान में, दूर–दराज के क्षेत्रों में रहने वाले सूचनादाताओं से आंकड़ों को एकत्रित किया गया था। इन आंकड़ों का तब वैज्ञानिक रूप से विश्लेषण किया गया था और एक पाठ के रूप में प्रस्तुत किया गया था। आज, शोधकर्ता सूचनादाता भी है – चूंकि वह नृवंशविज्ञान के वर्णन में एक 'सक्रिय भूमिका' निभाता है।

4) प्राचीन नृवंशविज्ञान ज्यादातर पाठ–आधारित था – जो पहले–व्यक्ति उद्धरण (सूचनादाता) के साथ गद्य रूप में प्रस्तुत क्षेत्रों के आंकड़ों के साथ पाठ के भीतर उद्धृत था, हालांकि, ये अनौपचारिक था। नव नृवंशविज्ञान कई रूपों को शामिल करता है, जैसे – संवाद, कविता, गीत, आख्यानों आदि, और कुछ मामलों में प्रकृति में सहयोगी है।

5) प्राचीन नृवंशविज्ञान ने अपने दृष्टिकोण, आंकड़ा संग्रह और लेखन प्रक्रिया में निष्पक्षता पर जोर दिया। दूसरी ओर, नृवंशविज्ञान के नए रूपों को विषय के साथ ग्रहण किया जाता है, और यह उद्देश्य और व्यक्तिपरक लेखन के बीच पारंपरिक भेद को चुनौती देता है।

प्रतिबिंब

पाश्चात्य दृष्टिकोण – पहले नृवंशविज्ञानियों ने पश्चिमी विद्वानों द्वारा 'आदिमता' की स्थिति में रहने वाले समुदायों पर लिखा था। पश्चिमी दृष्टिकोण उन अंतरालों विस्तार से को संदर्भित करती है जो संस्कृतियों का अध्ययन करने में मौजूद होती हैं, जब प्रभावी संस्कृतियों के शोधकर्ता छोटे पैमाने के समाजों और संस्कृतियों के बारे में लिखते हैं।

अपनी प्रगति जाँचे 1

1) नृवंशविज्ञान क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

2) प्रत्यक्षवाद क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

3) प्राचीन और नव नृवंशविज्ञान के बीच के अंतरों को सूचीबद्ध करें।

.....

.....

.....

.....

.....

13.2 नव नृवंशविज्ञान के प्रकार

13.2.1 स्वतुल्यता (रिफ्लेक्सिविटी)

'रिफ्लेक्सिव' शब्द लैटिन रिफ्लेक्सस से आता है, जिसका अर्थ है 'बेंट बैक', जो बदले में प्रतिबिंबित– 'से परावर्तित' तक आता है। इस प्रकार, संवेदनशीलता, प्रतिबिंब की प्रक्रिया है, जो वस्तु के रूप में खुद को ग्रहण करती है; सबसे बुनियादी अर्थ में, यह अपने आप को उत्तेजक, अविश्वसनीय विचार और चिंतन के उद्देश्य के रूप में प्रतिबिंबित करने के लिए संदर्भित करता है (नजरुक, 2011)। इस प्रक्रिया ने नृवंशविज्ञानियों के लौकिक स्वरू आत्म–परीक्षा, आत्म–रणनीति, आत्म–खोज, आत्म–अंर्तज्ञान, आत्म–आलोचना, आत्म–निर्णय, और स्वपन पर ध्यान केंद्रित किया है (पूर्वोक्त पेज 74)।

मानवविज्ञान में संवेदनशीलता, तीन महत्वपूर्ण हो चुकी घटनाओं का एक परिणाम है। सबसे पहले, यह स्वीकार्यता कि मानवविज्ञान का अध्ययन यूरोपीय–केंद्रित (या पश्चिमी दृष्टिकोण वाले) अपने दृष्टिकोणों और शोधों में था; और इसलिए अनजाने में यह यूरोपीय उपनिवेश के परिणामस्वरूप असमानता के मुद्दों को बढ़ाने में शामिल था। इस दृष्टिकोण को डेल हाइम्स और तलाल असद जैसे लेखकों द्वारा गंभीर रूप से मूल्यांकन किया गया था। दूसरा, नारीवादी आंदोलन के उद्भव का मानवविज्ञान पर एक मजबूत प्रभाव था, जिसमें अब तक व्युत्पन्न प्रारूप होने का आरोप लगाया गया था। नारीवादी हस्तक्षेप ने स्थिति पर जोर दिया – एक संवेदनशीलता जो स्पष्टता और ज्ञान के सभी दावों के ''पक्षपात और पक्षपात'' के सिद्धांत के माध्यम से लागू होती है। (मार्कस, 1998: 198)। तीसरा, मालिनोव्स्की के क्षेत्र डायरी (टर्म की सख्त नब्ज में एक डायरी) के 1967 के प्रकाशन ने मालिनोव्स्की के फील्डवर्क की विषयवस्तु का खुलासा किया कि उसने इसे अपने मोनोग्राफ में कवर किया था। वह अब अपनी डायरी में अपने विषयों (ट्रोब्रिएंड लोगों) को शाप देने के लिए जाने जाते थे, लेकिन उन्होंने अपनी नृवंशविज्ञान मोनोग्राफ (नजरुक, 2011) में अपनी मानवीय स्थिति को संपादित किया।

1986 में, दो महत्वपूर्ण संस्करणों को प्रकाशित किया गया था, जो कि नए नृवंशविज्ञान के विभिन्न रूपों पर ध्यान केंद्रित करते थे और संवाद, पाश्चात्य और संस्मरण जैसे अपरंपरागत रणनीतियों का उपयोग करते हुए लेखन में संवेदनशीलता का समर्थन करते थे – जेम्स क्लिफोर्ड और जॉर्ज मार्कस की लेखन संस्कृतिः नृवंशविज्ञान और माइकल फिशर की कविता और राजनीति और जॉर्ज क्राइस्टस एंथ्रोपोलॉजी कल्चरल क्रिटिक के रूप में।

मानव विज्ञान में, रिफ्लेक्सिटी के दो अलग–अलग अर्थ हैं – एक, जो शोधकर्ता के अध्ययन के क्षेत्र में उसके संबंध पर एक विश्लेषणात्मक ध्यान केंद्रित करने की जागरूकता को दर्शाता है, और दो, उन तरीकों से जुड़ते हैं जो सांस्कृतिक प्रथाओं में चेतना और स्वयं पर टिप्पणी शामिल हैं। पहले प्रकार की संवेदनशीलता केवल मानव विज्ञान तक ही सीमित नहीं है, बल्कि एक अधिक सामान्य आत्म–आलोचना का हिस्सा है जो सामाजिक विज्ञान में हुई। दूसरा प्रकार राइटिंग कल्चर आंदोलन में औपनिवेशिक जड़ों और मानवविज्ञान के प्रत्यक्षवादी दृष्टिकोण की आलोचना का एक महत्वपूर्ण हिस्सा बन गया। इससे मानवविज्ञान में पद्धति संबंधी दृष्टिकोणों में काफी बदलाव आया है – नृवंशविज्ञानियों और उनके क्षेत्र अध्ययन के प्रति सजग समझ पर जोर देने के साथ, और अनुसंधान प्रतिभागियों (और कोई और अधिक विषय या सूचना देने वाले) के साथ सहयोग के लिए कॉल नहीं करता है।

महत्वपूर्ण अपवर्तक नृवंशविज्ञान में निम्नलिखित शामिल हैंः

- क्लिफर्ड गीर्टज् द्वारा डीपप्लेः नोट्स आन अ *बलिनेस कॉकफाइट*
- पॉल रैबिनो (1977) द्वारा *रिफ्लेक्शन ऑन फील्डवर्क इन मोरक्को*
- द हेडमैन एंड आई : जीन पॉल ड्यूमॉन्ट (1978)
- विन्सेन्ट क्रैनजानो द्वारा *तुहामी* (1980)
- केविन ड्वायर (1982) द्वारा *मोरक्को डायलॉग्स*

13.2.2 ऑटोएथ्नोग्राफी

ऑटोएथ्नोग्राफी में ऑटो शब्द 'सेल्फ' (ऑटो) को संदर्भित करता है; इसलिए, आत्मकथा में यह स्व (ऑटो) पर नृवंशविज्ञान टकटकी की ओर मुड़ने को संदर्भित करता है, जबकि नृवंशविज्ञान के बहिर्वाह टकटकी को बड़े संदर्भ में देखते हुए, जिसमें आत्म–अनुभव होते हैं (डेन्जिन, 1997)।

'ऑटोएथ्नोग्राफी' शब्द को पहली बार रेमंड फर्थ ने 1966 में संरचनात्मकवाद पर अपनी संगोष्ठी (हैनो, 1979) में गढ़ा था। अपने व्याख्यान में, फर्थ ने जोमो केन्याटा के अपने मूल किकुयू लोगों के अध्ययन का संदर्भ दिया। उन्होंने बताया कि जब केन्याटा ने पहली बार मालिनोवस्की की संगोष्ठी में अपनी क्षेत्र सामग्री प्रस्तुत की, तो उन्होंने एक अन्य किकुयू बोलने वाले – एक सफेद अफ्रीकी, एल.एस.बी. लीके के साथ एक मुलाकात की। उनके तर्क ने उस व्यक्ति की विशेषताओं, रुचियों और उत्पत्ति का मूल्यांकन करके मानवशास्त्रीय डेटा की वैधता को पहचानने का प्रश्न उठाया, जिसने फील्डवर्क किया था।

अब देखते हैं कि नृवंशविज्ञान की एक शैली के रूप में स्वयंसिद्धता कैसे विकसित होती है। हेयानो (1979) के अनुसार, इसके विकास के तीन कारणों में निम्नलिखित शामिल हैं :

1) मैत्रीपूर्ण औपनिवेशिक अधिकारियों के विंग के तहत फील्डवर्क अब संभव नहीं था, और पूर्व में आदिवासी लोगों को किसान और शहरी सामाजिक प्रणालियों में विलय करने से छोटे, पृथक जनजातीय समूहों का अध्ययन करना असंभव हो गया क्योंकि वे अब बड़े सामाजिक प्रणालियों के साथ विलय हो गए थे।

2) प्रशिक्षित अल्पसंख्यक और विदेशी मानवविज्ञानी अपने घर प्रदेशों में नृवंशविज्ञान करना शुरू कर दिया, या तो पसंद या सामाजिक प्रतिबंध द्वारा।

3) शहरी मानवविज्ञान, अनुप्रयुक्त या क्रिया मानवविज्ञान और अन्य अंतःविषय अध्ययन जैसे विशेषज्ञों ने कई छात्रों को अपने स्वयं के स्थानों में कम से कम कुछ पूर्व–क्षेत्रीय कार्य करने के लिए प्रेरित किया।

हालाँकि, आजकल यह ऑटोएथोनोग्राफी, मूल नृवंशविज्ञान से बहुत अधिक है, अर्थात, मूल विद्वानों द्वारा लिखित नृवंशविज्ञान।

हालांकि इसके कई अर्थ हैं, लेकिन आज यह काफी हद तक व्यक्तिगत जीवन के अनुभवों और संस्कृति के उनके संबंधों (एलिस, 2004) के बारे में शोध करने और लिखने के तरीके दोनों को संदर्भित करता है। एक कार्यप्रणाली के रूप में यह इन मामलों से छुपाने या मानने के बजाय शोध, भावुकता, और शोध पर शोधकर्ता के प्रभाव को स्वीकार करता है या मानता है। ऑटो–एथ्नोग्राफर्स खुद को दूसरों के संबंध में शोध करते हैं (बॉयलोर्न और ऑर्बे, 2014)। यह शोध लेखन, कहानी, और तरीका है जो आत्मकथात्मक और व्यक्तिगत को सांस्कृतिक, सामाजिक और राजनीतिक (एलिस, 2004) से जोड़ता है।

तो, क्या आत्मकथा पारंपरिक नृवंशविज्ञान से पूरी तरह से अलग है? या, दोनों के बीच अभिसरण और विचलन के बिंदु हैं?

1) नृवंशविज्ञानियों की तरह, ऑटो–एथोग्राफर्स डेटा को व्यवस्थित रूप से इकट्ठा करके, उनका विश्लेषण करके और उनकी व्याख्या करके और विद्वानों की रिपोर्ट तैयार करके इसी तरह की नृवंशविज्ञान अनुसंधान प्रक्रिया का पालन करते हैं।

2) नृवंशविज्ञानियों की तरह, ऑटो–एथोग्राफर्स विश्लेषण और व्याख्या के माध्यम से सांस्कृतिक समझ हासिल करने का प्रयास करते हैं, लेकिन स्वयं के माध्यम से।

3) ऑटो–एथोग्राफर्स अपने व्यक्तिगत अनुभवों को प्राथमिक डेटा के रूप में उपयोग करते हैं, जो पारंपरिक नृवंशविज्ञानियों से दूर रहते हैं।

ऑटो–एथनोग्राफी 1980 के दशक में मौजूदा सामाजिक विज्ञान के तरीकों के विरोध के रूप में शुरू हुई। भले ही 1960 के दशक में आत्म–अवलोकन और विश्लेषण के साथ प्रयोग शुरू हुआ, लेकिन बहुत कम मानवविज्ञानियों ने एक सामयिक पद्धति वैज्ञानिक नोट (क्षेत्र नोट्स और डायरी में) को छोड़कर, या गोपनीय कथाओं में इस पर विचार किया। 1992 में दो संस्करणों के प्रकाशन ने इस प्रवृत्ति को पकड़ लिया और इसके बाद के विकास को प्रभावित किया। ये थे –

1) जूडिथ ओकले और हेलेन कॉलवे द्वारा एंथ्रोपोलाजी एंड आटो बायोग्राफी (1992) का उद्देश्य क्षेत्र में अनुभवों के बारे में व्यक्तिगत आख्यानों को व्यक्त करना है, और क्षेत्र में ज्ञान के निर्माण में एक व्यक्ति के रूप में मानवविज्ञानी की भूमिका पर खुली चर्चा करना है।

2) पियरे बॉर्डियू द्वारा एन इनविटेशन टू रिफ्लेक्सिव सोशियोलॉजी (1992) जो एक बौद्धिक रुख को चित्रित करता है जिसे उन्होंने सामाजिक विज्ञान अनुसंधान के एक दृष्टिकोण का उल्लेख करने के लिए 'एंटी–ऑटोबायोग्राफी' कहा है जो लेखक के व्यक्तिवाद (जैसे आत्मकथा में) को विशेषाधिकार नहीं देता है। बल्कि, विभिन्न सामाजिक क्षेत्रों और सामाजिक स्थानों में शोधकर्ता की स्थिति के बारे में जागरूकता की आवश्यकता पर बल देता है, साथ ही साथ सामाजिक विज्ञान अपनी वस्तुओं का निर्माण करने के तरीकों की व्यापक आलोचना करता है।

ऑटोएथ्नोग्राफी में आज प्रसिद्ध पुस्तकों में शामिल हैं :

- *इवोकेटिव ऑटोएथ्नोग्राफी : राइटिंग लाइव्स एंड टेलिंग स्टोरीज* (2016) आर्थर बोचनर और कैरोलिन एलिस द्वारा
- लॉरेल रिचर्डसन (1997) द्वारा *फील्ड ऑफ प्ले : कंस्ट्रक्टिंग एन एकेडमिक लाइफ*
- नॉर्मन डेन्जिन द्वारा *इंटरप्रिटेटिव ऑटोएथ्नोग्राफी* (2014)
- द वल्नरेबल ऑब्जर्वर : *एंथ्रोपोलॉजी दैट ब्रेक्स योर हार्ट* (2014) रूथ बेहर
- देबोराह रीड–दनहै (1997) द्वारा ऑटो/ईथनोग्राफीः *रीराइटिंग द सेल्फ एंड द सोशल*

जब हम इन लेखकों और अधिक के कार्यों का विश्लेषण करते हैं, तो यह स्पष्ट हो जाता है कि किसी भी प्रकार का ऑटोएथ्नोग्राफी नहीं है। कई विविधताएँ या शैलियाँ हैं जिनमें निम्नलिखित शामिल हैं :

1) मूल नृवंशविज्ञान – जिसमें लोग पूर्व में नृवंशविज्ञान विषय थे, अपने स्वयं के समूह के अध्ययन के लेखक बन गए।

2) जातीय आत्मकथा – जातीय अल्पसंख्यक समूहों के सदस्यों द्वारा लिखित व्यक्तिगत आख्यान।

3) आत्मकथात्मक आत्मकथा – जिसमें मानवविज्ञानी व्यक्तिगत अनुभवों को नृवंशविज्ञान लेखन में हस्तक्षेप करते हैं।

4) इवोकेटिव या इमोशनल ऑटोएथ्नोग्राफी –जिसमें व्यवस्थित समाजशास्त्रीय आत्मनिरीक्षण और भावनात्मक याद का उपयोग शामिल है; शोधकर्ता की कमजोरियों, भावनाओं, शरीर और आत्मा को शामिल करना; वास्तविकता का प्रभाव पैदा करने वाली उत्तेजक कहानियों का उत्पादन; ठोस अनुभव और अंतरंग विस्तार का उत्सव; मानव अनुभव कैसे अर्थ के साथ संपन्न है की परीक्षा; नैतिक और राजनीतिक परिणामों के साथ एक चिंता; करुणा और सहानुभूति का प्रोत्साहन; हमें जीने और सामना करने में मदद करने पर ध्यान केंद्रित करना; कई आवाजों की विशेषता और संवाद में सह–प्रतिभागियों के रूप में पाठकों और विषयों के स्थान निर्धारण; और एक संलयन की मांग (एलिस, 2004)।

5) एनालिटिकल ऑटोएथेनोग्राफी – यह नृवंशविज्ञान संबंधी कार्य को संदर्भित करता है जिसमें शोधकर्ता अनुसंधान समूह या सेटिंग में एक पूर्ण सदस्य होता है, जो शोधकर्ता के प्रकाशित ग्रंथों में दिखाई देता है, और व्यापक सामाजिक घटनाओं की सैद्धांतिक समझ को बेहतर बनाने पर केंद्रित एक विश्लेषणात्मक शोध एजेंडे के लिए प्रतिबद्ध है। (एंडरसन, 2006)।

6) क्रिटिकल ऑटोएथ्नोग्राफी – एक विशेष जीवित डोमेन के भीतर अनुचितता या अन्याय की प्रक्रियाओं को संबोधित करने के लिए एक नैतिक जिम्मेदारी के साथ शुरू होता है।

हालांकि, स्वयं के माध्यम से संस्कृति का विश्लेषण करने का यह तरीका आलोचनाओं से मुक्त नहीं है। इस तरह के एक शोध के उपक्रम में, कुछ आलोचनाएँ गहन प्रतिभागी अवलोकन के उपयोग को संदर्भित करती हैं, अन्य शोध उपकरणों की उपेक्षा के लिए; और क्षेत्र चयन में अक्सर क्षेत्र की पसंद का चयन शोधकर्ता की पहचान और समूह सदस्यता द्वारा निर्धारित किया जाता है।

प्रतिबिंब

अतीत की एक सामाजिक घटना पर एक निबंध लिखिए जिसने आपको बहुत प्रभावित किया हो। संदर्भ पर विशेष ध्यान दें, इसमें शामिल सामाजिक कलाकारों को आपने कैसा महसूस किया और व्यवहार किया, और आप इसे वापस देखकर कैसा महसूस करते हैं।

13.2.3 टीम एथनोग्राफी

क्या आपने कभी टीम का खेल खेला है? जब हम क्रिकेट या फुटबॉल के खेल को देखते हैं, तो हम इसमें शामिल सभी खिलाड़ियों के महत्व को समझ सकते हैं। प्रत्येक खिलाड़ी की भूमिका होती है – पूर्व में, कप्तान को मार्गदर्शन करना होता है, क्षेत्ररक्षक को क्षेत्र में, बल्लेबाज बल्लेबाजी, गेंदबाज गेंदबाजी, विकेट कीपर विकेट रखने की कोशिश करता है इत्यादि। जब कोई टीम जीतती है, तब भी एक या दो खिलाड़ियों का विशेष योगदान हो सकता है; इसे टीम प्रयास के रूप में लिया जाता है। अगर पूरी टीम एक योजना के अनुसार खेलती है, तो टीम जीत जाती है। इस तरह टीम एथ्नोग्राफी भी काम करती है!

नृवंशविज्ञान आमतौर पर एक एकान्त कार्य माना जाता है, लेकिन बहुत अधिक कार्यक्षेत्र और अंतिम नृवंशविज्ञान टीम उन्मुख है। केन एरिकसन और डोनाल्ड स्टूल कहते हैं: "टीमें खिलाड़ियों से बनी होती हैं, और खिलाड़ियों को खेलने और नौकरी करने की भूमिकाएँ होती हैं। भूमिकाओं को परिभाषित किया जाना चाहिए, और खिलाड़ियों को स्वीकार करना चाहिए और उन्हें बाहर ले जाना चाहिए'' (1998: 61)।

टीम नृवंशविज्ञान दो तरीकों से काम करता है – (ए) एक परियोजना पर कई शोधकर्ता काम करते हैं – जिनमें से प्रत्येक को एक परिभाषित भूमिका निभानी होती है, और (बी) सहयोगी अनुसंधान जिसमें शोध (यानी, विषय/मुखबिर) सह–शोधकर्ता होते हैं या एक नृवंशविज्ञान के आचरण और लेखन में सह–भागीदार या शोध भागीदार।

पारंपरिक नृवंशविज्ञान में एक अकेला शोधकर्ता होता था। आज एकल शोधकर्ताओं से, कई शोधकर्ताओं के लिए एक बदलाव है – विशेष रूप से एक नहीं, बल्कि कई साइटों के अध्ययन में। ये शोधकर्ता एक ही शोध क्षेत्रों से, या अलग–अलग विषयों से सह–कार्यकर्ता हो सकते हैं, जो इसे एक अंतर–अनुशासनात्मक कार्य बनाते हैं। इस तरह के शोध में एक से अधिक शोधकर्ता लगे हुए हैं और उनके बारे में लिख रहे हैं।

एक टीम की संरचना (टीम एथनोग्राफी में) और उनकी भूमिकाओं को डायने ऑस्टिन (2003) द्वारा परिभाषित किया गया था :

1) निवासी नृवंशविज्ञानियों, अनिवासी नृवंशविज्ञानियों और शिक्षकों को टीम में शामिल किया जा सकता है,

2) एक प्रमुख शोधकर्ता समग्र अध्ययन और प्रायोजक और समुदाय की जरूरतों को पूरा करने के लिए जिम्मेदार है, और दूसरा यह सुनिश्चित करने के लिए समर्पित है कि ज्ञान पद्धति के प्रमुख पहलुओं का पालन किया जाता है और शिक्षकों की जरूरतों को पूरा किया जाता है,

3) विशेष मुद्दों पर टीम के फोकस को तेज करने के लिए अनिवासी शोधकर्ताओं का एकीकरण और अध्ययन के दौरान सामने आने वाले विषयों और आबादी को शामिल करना, और

4) सभी शोधकर्ताओं के लिए स्पष्ट अपेक्षाएं, सीमाएं और नौकरी का सीमांकन।

यह स्पष्ट है कि इस तरह के एक टीम प्रयास में, कई फायदे और नुकसान होंगे। फायदे में शामिल हैं: (ए) कम समय–अवधि के भीतर एक साथ कई सेटिंग्स में केंद्रित डेटा एकत्र करने की क्षमता, और (बी) शोधकर्ताओं के बीच अनुभव और व्याख्याओं को साझा करना अनुसंधान विषय की अधिक समग्र समझ में योगदान देता है। दूसरी ओर, नुकसान में शामिल हैं: (ए) टीम के सदस्यों के महामारी विज्ञान और पद्धतिगत मतभेदों को एकजुट करने के लिए नेतृत्व किया जा सकता है, (ख) अनुसंधान प्रक्रिया में विविध आवाजों का प्रतिनिधित्व, जैसे जाति, लिंग, राजनीति आदि और (ग) मूल्यांकनकर्ताओं और महत्वपूर्ण शोधकर्ताओं के रूप में संघर्षपूर्ण भूमिकाएँ। इसलिए, हालांकि सहयोग की कई परतें कई अर्थों के माध्यम से और सहयोग की कई परतों के माध्यम से अधिक समझ पैदा कर सकती हैं; यह भी अधिक विखंडन, अनिश्चितता, और अराजकता को जन्म दे सकता है।

दूसरे प्रकार की टीम नृवंशविज्ञान का संबंध सहयोगी नृवंशविज्ञान से है। नृवंशविज्ञान में सहयोग न तो नया है और न ही अपने आप में उल्लेखनीय है, हालांकि सहयोग क्या है और वास्तव में नृवंशविज्ञान बहस (मिल्स और रैटक्लिफ, 2012) के अधीन है। सहयोग करने का मतलब है, शाब्दिक रूप से, एक साथ काम करने के लिए, विशेष रूप से एक बौद्धिक प्रयास में। जबकि सहयोग, नृवंशविज्ञान के अभ्यास के लिए केंद्रीय है। एक अधिक विचारशील और स्पष्ट सहयोगी नृवंशविज्ञान का अर्थ है, नृवंशविज्ञान प्रक्रिया के हर चरण में सहयोगात्मक अभ्यास को फिर से शुरू करने, फील्डवर्क से लेखन और फिर से वापस करने के लिए (लस्सीटर, 2005)।

सहयोगात्मक नृवंशविज्ञान विशेष रूप से नृवंशविज्ञानियों और अनुसंधान प्रतिभागियों के बीच सहयोग पर केंद्रित है। जो लोग जानकारी देते हैं, उन्हें अब 'मुखबिर' नहीं कहा जाता है, बल्कि उन्हें अब' अनुसंधान प्रतिभागियों 'के रूप में जाना जाता है। इस प्रकार की नृवंशविज्ञान सहयोग को न केवल फील्डवर्क बल्कि लेखन प्रक्रिया का एक स्पष्ट और जानबूझकर हिस्सा बनाना चाहता है। सामुदायिक सहयोगी इस प्रकार नृवंशविज्ञान ग्रंथों के निर्माण का एक केंद्रीय हिस्सा बन जाते हैं, जो 'मुखबिरों' (जो केवल उस ज्ञान को सूचित करते हैं, जिस पर मानवविज्ञान आधारित हैं) से उनकी भूमिका को 'सलाहकार' तक पहुंचाता है (जो ज्ञान का सह–व्याख्या करते हैं और इसके साथ इसका प्रतिनिधित्व करते हैं नृवंशविज्ञानी)।

मानवविज्ञान के इतिहासकारों ने अनुशासन के विकासात्मक वर्षों में नृवंशविज्ञानियों और उनके सलाहकारों के बीच कई महत्वपूर्ण सहयोगों को विस्तृत किया है – ऐसे सहयोग जिन्होंने नृवंशविज्ञान ग्रंथों के सहयोगात्मक लेखन में फील्डवर्क की सहयोगी आवश्यकता को बढ़ाया। अमेरिकन एंथ्रोपोलॉजिस्ट फ्रांज बोआस और जॉर्ज हंट ने *द सोशल ऑर्गनाइजेशन और सीक्रेट सोसाइटीज ऑफ क्वैकुटल इंडियंस* (1897) में सहयोग किया। नेटिव नॉर्थ अमेरिकन समाज का यह चित्र ब्रिटिश कोलंबिया के क्वाकवाक्वाश्कॉक के बीच बोआस के फील्डवर्क और उनके स्वदेशी अनुसंधान साझीदार, जॉर्ज हंट के सहयोग का परिणाम था। क्वाक्वाक्वाक्वावाक रूपक पर आकर्षित, बोआस ने 'कानूनों और कहानियों के लिए भंडारण बॉक्स के रूप में अपनी पुस्तक की कल्पना की', उन्हें औपनिवेशिक प्रभाव के तहत गायब हो जाने की स्थिति में विज्ञान के लिए संरक्षित करना।

हालांकि, आज, विश्वविद्यालयों और संस्थानों द्वारा किए गए शोधों में सहयोग पर जोर दिया गया है। यह नैतिक चिंताओं के मुद्दों और सांस्कृतिक सूचना देने वालों को श्रेय देने की आवश्यकता के कारण उभरा है जो केवल जानकारी प्रदान करने की तुलना में बहुत अधिक करते हैं।

प्रतिबिंब

गोपनीय कथाएँ – ये शोधकर्ता की सच्ची कहानी या इस बात के कबूल करते हैं कि उन्होंने इस क्षेत्र में कैसा/कैसा महसूस किया, स्थितियों के प्रति उनकी क्या प्रतिक्रिया थी और उन्होंने कैसा व्यवहार किया। यह नृवंशविज्ञान की पूर्व शैली के विरोध में है जो लोगों और उनकी संस्कृतियों का एक औपचारिक, संपादित और अवैयक्तिक विवरण था।

- एमिक – एक एटिक रुख के विरोध में, एक एमिक दृश्य इनसाइडर के दृष्टिकोण को संदर्भित करता है, अर्थात, उस संस्कृति को उस संस्कृति के भीतर के व्यक्ति के दृष्टिकोण से कैसे सार्थक रूप से देखा जाता है।
- वैश्विक नृवंशविज्ञान – इसे बहु–पक्षीय नृवंशविज्ञान भी कहा जाता है, यह एक शोध को संदर्भित करता है जो दो या अधिक देशों में आयोजित किया जाता है। ये अध्ययन प्रवास, प्रवासी, वैश्विक घटना आदि से संबंधित हो सकते हैं।
- प्रमुख मुखबिर – प्रमुख मुखबिर (सूचनादाता) विशेषज्ञ ज्ञान वाले लोग होते हैं, जिन्हें अक्सर किसी विशेष विषय पर शोधकर्ताओं द्वारा परामर्श दिया जाता है। कभी–कभी उन्हें अन्य स्रोतों से एकत्र किए गए डेटा की विश्वसनीयता की जांच करने के लिए भी सलाह दी जाती है।
- संस्मरण – यह व्यक्तिगत ज्ञान से लिखा गया एक ऐतिहासिक या जीवनी संबंधी लेख है।
- प्रतिभागी अवलोकन – यह एक गुणात्मक शोध पद्धति है जिसमें शोधकर्ता न केवल अध्ययन के तहत लोगों का अवलोकन करता है, बल्कि उन लोगों की गतिविधियों में भी सक्रिय रूप से संलग्न होता है, जिनका अध्ययन वे कर रहे हैं।

13.2.4 संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान

संवाद क्या है? संवाद ग्रीक डाइगीलस से आता है। Ia डायलॉग' में दीया' 'या' के माध्यम से को संदर्भित करता है। यह दो या दो से अधिक लोगों के बीच लिखित या बोली जाने वाली संवादी मुद्रा को संदर्भित करता है। लेकिन संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान क्या दर्शाता है? क्या यह उन संवादों को संदर्भित करता है जो क्षेत्र में दो या अधिक लोगों के बीच होते हैं? नृवंशविज्ञान में संवाद कैसे बनाए जा सकते हैं?

पारंपरिक नृवंशविज्ञान में, मूल निवासियों के बीच संवाद के रिकॉर्ड, फील्डवर्कर्स और मूल निवासियों के बीच संवाद और लौटे फील्डवर्कर्स के बीच संवाद होते हैं। मानवविज्ञान हमेशा शोधकर्ताओं और मूल निवासियों के बीच संवाद के बारे में रहा है, लेकिन जब हम मैदान से वापस आते हैं और उनके बारे में लिखते हैं, तो हम मूल निवासियों को बोलने नहीं देते हैं। हम उन्हें म्यूट करते हैं, और हम इसके बजाय बोलते हैं। जब हम संक्षिप्त उद्धरण डालते हैं, तो हम इसका समर्थन करने के लिए एक साधन के रूप में करते हैं जो हमने लिखा है, या सिद्धांतबद्ध है; और यहां तक कि ऐसा करने में, हम अपमानित संस्करणों का उपयोग करते हैं, या हम जो सोचते हैं। इकबालिया कहानियों में, जो रिफ्लेक्सिटी आंदोलन को गति देता था, संवाद आंतरिक है – नृवंशविज्ञानियों का स्वयं या स्वयं के साथ संवाद होता है। लेवी–स्ट्रॉस (1955) द्वारा ट्रिस्ट्स ट्रोपिक के बहुत उद्धृत में, एक ब्राजिलियन इंडियन कभी भी एक पूर्ण वाक्य के रूप में इतना अधिक नहीं बोलता है, एक दुभाषिया की मदद से भी नहीं। बातचीत को संक्षेप में प्रस्तुत किया जा सकता है या निष्कर्ष निकाला जा सकता है, लेकिन उन्हें अक्सर उद्धृत नहीं किया गया था।

सूचना देने वाले 'मुखबिरों' की आवाज की आवश्यकता जो उनकी संस्कृति को डिकोड करने में मदद कर रहे थे को मानव विज्ञान में दृढ़ता से महसूस किया गया था। 1957 में, पॉल रेडिन ने पहले से प्रकाशित दो उदाहरणों का हवाला देते हुए अधिक सीधे संवादवादी दृष्टिकोण का आह्वान किया। 1917 में प्रकाशित ओगला सिउक्स धर्म के एक पुजारी जे.आर. वॉकर और फिंगर के बीच एक संक्षिप्त बातचीत थी। दूसरा मार्सेल ग्रियाउल और ओगोटेमेली के बीच एक पुस्तक–लंबाई संवाद था जो 1948 में डोगा धर्म का एक पुजारी था। संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान के क्षेत्र में अग्रदूतों की तलाश में हैं, हम जे.आर. वॉकर, फिंगर, मार्सेल ग्रियाउल और ओग्टोमेली के नामों का हवाला दे सकते हैं। यह भी सहयोगात्मक नृवंशविज्ञान का एक उदाहरण है।

इस शैली में महत्वपूर्ण कार्यों में शामिल हैं:

- *तुहामीः पोट्रेट ऑफ अ मोरक्को,* विसेंट फ्रापांजो (2013) द्वारा
- *मोरक्कन डायलॉग्स : एंथ्रोपोलॉजी इन* क्वेश्चन; बाय केविन ड्वायर और फकीर मुहम्मद (1987) द्वारा
- डेनिस टेडलॉक और बस मैनहेम (1995) द्वारा द डायलॉपिक इमर्जेंस ऑफ कल्चर। *द डायलॉजिक इमर्जेंस ऑफ कल्चर; डेविस टेडलॉक और ब्रूस मैन हेम*

इन लेखकों के दृष्टिकोण में काफी परिवर्तनशीलता है, लेकिन सामान्य तौर पर उनमें से प्रत्येक मानवविज्ञानी और 'मुखबिर' की व्यक्तिगत मुठभेड़ में रुचि रखते थे और यह जांचने में कि यह मुठभेड़ उस सामग्री की उत्पत्ति के रूप में कैसे काम करती है जिसे

बाद में सुचारु किया जाएगा। जिसके बाद एक निर्बाध नृवंशविज्ञान (गोलूब, 2016) क्या होगा।

तो संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान पारंपरिक नृवंशविज्ञान से कैसे भिन्न होता है?

1) एक संवाद दो लोगों के बीच एक भाषण है जो किसी तरह से विरोध कर रहे हैं, और एक लिखित नृवंशविज्ञान (या एक मोनोग्राफ) एक पाठ है जो अकेले खड़ा है।

2) संवाद व्यंग्यात्मक, सजीव और नाटकीय है; जबकि दूसरा सचित्र, स्थिर और आधिकारिक है (क्रैपानजानो, 1990)।

हालांकि, नई नृवंशविज्ञान की सभी शैलियों की तरह, यह भी समस्याओं से मुक्त नहीं है। सबसे बड़े मुद्दों में से एक स्थानीय या देशी मुखबिर के साथ सहयोग से जुड़ा हैः (क) यदि सहयोग लिखित शब्द के माध्यम से आधारित होना है, तो शोध प्रतिभागियों को उनके प्रतिनिधित्व करने के लिए आवश्यक साक्षरता के स्तर से सुसज्जित नहीं किया जा सकता है। बल्कि इसे स्वयं के अनुभवों और प्रतिबिंबों को ईमानदारी से पाठ के माध्यम से पूरा किया जाता है (ख) किसी विशेष समुदाय या लोगों के समूहों के किसी भी प्रतिनिधि के प्रतिनिधि कैसे होंगे, हमेशा सवाल के लिए खुले रहेंगे, (ग) एक संवाद दृष्टिकोण केवल अपेक्षाकृत कम लोगों के साथ व्यावहारिक हो सकता है, (घ) इस तरह के एक संवाद नृवंशविज्ञान के लिए प्रतिभागियों का चयन न केवल मुश्किल है, बल्कि पूर्वाग्रह के साथ बोझ है।

इस तरह के दृष्टिकोण में दूसरी चुनौती स्वयं वास्तविक संवाद प्रक्रिया हैः (क) संवाद के बारे में कैसे जाना जाए? (ख) संवाद के लिए कितने बैठकी की आवश्यकता होगी? (ग) रुचि के विषय को कैसे और किस तरीके से पेश किया जाए? (घ) यदि प्रतिभागी रुचि के विषय से बात नहीं करता या पचाता है तो क्या करें?

एक तीसरी चुनौती इसकी उपयुक्तता की चिंता करती है। जैसा कि उल्लेख किया गया है, इस तरह से काम करना सभी मामलों में आवश्यक या वांछनीय नहीं है। हालांकि स्पष्ट रूप से शोधकर्ताओं और इन परियोजनाओं में शामिल लोगों के पास अलग–अलग जीवन परियोजनाएं, प्रेरणाएं, विश्व दृष्टि और अर्थ हो सकते हैं, ये उत्पाद या समागम बताते हैं कि कम से कम आंशिक ओवरलैप या एक साथ काम करने की इच्छा के लिए भी जगह है। इस तरह की इच्छा नहीं पाई जाती थी, इस तरह के प्रयास को आगे बढ़ाना संभव या वांछनीय नहीं होगा। इन संवादों से क्या महत्वपूर्ण है, आपसी सीखने और सम्मान की भावना, और कैसे विभिन्न 'परियोजनाओं' (विश्वदृष्टि, नैतिकता, महामारी विज्ञान, ऑन्थोलॉजी के माध्यम से) के माध्यम से प्रतिभागियों को कई तरीकों से पता चलता है कि वे आम (बटलर, 2013) में कितना साझा करते हैं? का है।

अपनी प्रगति जाँचे 2

4) नव नृवंशविज्ञान के प्रकारों की सूची बनाएं।

.....

.....

.....

5) स्वतुल्यता (रिफ्लेक्सिविटी) बताएं।

.....

.....

.....

.....

.....

6) ऑटोएथनोग्राफी क्या है?

.....

.....

.....

.....

.....

7) ऑस्टिन द्वारा दी गई टीम एथनोग्राफी में 'टीम' की संरचना कैसे होनी चाहिए।

.....

.....

.....

.....

.....

8) संवाद नृवंशविज्ञान क्या है?

.....

.....

.....

.....

9) (क) प्रतिवर्ती नृवंशविज्ञान, (ख) ऑटो नृवंशविज्ञान, (ग) टीम नृवंशविज्ञान और (घ) संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान। प्रत्येक शैली के दो कार्यों की सूची बताएं।

.....

.....

.....

.....

13.3 सारांश

हमने पूर्वगामी वर्गों में देखा है, न्यू एथोग्राफी एक ऑलजिस्ट (Ologists) पश्चिमी मानवविज्ञानी के एक एंड्रोसेंट्रिक (Androcentric) दृष्टिकोण वाले बड़े–भाई के रवैये के खिलाफ एक विरोध के रूप में उभरा। जो पहले इसके प्रत्यक्षवादी रुख के लिए महिमामंडित किया गया था, नृवंशविज्ञान को अब तक वास्तविक कहानी का एक

एकालाप, असत्य और संपादित संस्करणों के रूप में देखा गया था। यह भी स्पष्ट हो गया कि नृवंशविज्ञान को करने और लिखने में कई आवाजें, कई पहचान और कई अभिनेता थे – जिनमें से सभी को स्थान दिए जाने की आवश्यकता थी। इसमें न केवल अध्ययन किए जा रहे मूल निवासियों को शामिल किया गया था, बल्कि नृवंशविज्ञानियों ने खुद भी अपनी स्थिति और जीवन के अनुभव दोनों क्षेत्र बंद किए थे। इन सभी ने रिफ्लेक्सिव एथ्नोग्राफी और ऑटोएथ्नोग्राफी को जन्म दिया। क्षेत्र में नैतिक होने की कोशिश और चैनलों के उभरते मुद्दों और लोगों के बारे में लिखते समय नव नृवंशविज्ञान ने अन्य शैलियों को जन्म दिया – टीम या सहयोगी नृवंशविज्ञान और संवाद संबंधी नृवंशविज्ञान। नव नृवंशविज्ञान के खिलाफ विषयगतता और पूर्वाग्रह की आलोचनाओं के बावजूद, इस बात से इनकार नहीं किया जा सकता है कि प्रतिनिधित्व के नए रूपों ने केवल अनुशासन को समृद्ध किया है और एक बार ध्वनिहीनता को आवाज दी है।

13.4 संदर्भ

Anderson, L. 2006. 'Analytic autoethnography'.*Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4): 373-395.

Austin, D. E. 2003. 'Community-based collaborative team ethnography'. *Human Organization*, 62(2): 143 152.

Boylorn, R. M and M. P. Orbe. 2014. *Critical Autoethnography: Intersecting Cultural Identities in Everyday Life*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Butler, U. M. 2013. 'Notes on a Dialogical Anthropology'.In Sam Beck and Carl A. Maida (eds.), Toward Engaged Anthropology. Berghahn Books, 99-117.

Crapanzano, V. 1990.'On Dialogue'. In TullioMaranhao (ed.), *The Interpretation of Dialogue*. Chicago & London: University of Chicago Press, 269-91.

Denzin, N. K. 1997. *Interpretive Ethnography*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Ellis, C. 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Erikson, K. C and D. D. Stull. 1998. *Doing Team Ethnography: Warnings and Advice*. Thousand Oaks, Calif.: Sage publications.

Golub, A. 2016.'Dialogical anthropology in an age of controlled equivocation'.*Savage Minds: Notes and Queries in Anthropology*. https://savageminds.org/2016/09/17/dialogical-anthropology-in-an-age-of-controlled-equivocation/. DOA: 17/6/2019.

Hayano, D. 1979. 'Auto-ethnography: Paradigms, problems, and prospects'. *Human Organization*, 38:99-104.

Lassiter, L. E. 2005. 'Collaborative ethnography and public anthropology'. *Current Anthropology*, 46(1): 86-106.

Marcus, G. E. 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Mills, D and R. Ratcliffe. 2012. 'After Method? Ethnography in the knowledge economy'.*Qualitative Research*, 12(2): 147-64.

Nazaruk, M. 2011. 'Reflexivity in anthropological discourse analysis'.*Anthropological Notebooks*, 17(1): 73-83.

13.5 आपकी प्रगति की जांच करने के लिए उत्तर

1) भाग 13.0 पैरा 1, 2, 3 देखें
2) धारा 13.1 देखें
3) भाग 13.1 देखें
4) भाग 13.0 पैरा 4 और भाग 13.2 देखें
5) भाग 13.2.1 देखें
6) भाग 13.2.2 देखें
7) अनुभाग 13.2.3 पैरा 5 देखें
8) अनुभाग 13.2.4 देखें
9) भाग 13.2 देखें

ignou
THE PEOPLE'S
UNIVERSITY

व्यावहारिक निर्देशिका

ignou
THE PEOPLE'S
UNIVERSITY

व्यावहारिक निर्देशिका*

इकाई की रूपरेखा

1.0 परिचय

1.1 सिद्धांत क्या है?

1.2 मानवविज्ञान में सिद्धांत का अध्ययन क्यों करें?

1.3 हमें सिद्धांतों की आवश्यकता क्यों है?

1.4 मानवशास्त्रीय सिद्धांतः विहंगावलोकन

1.5 सिद्धांत और क्षेत्रकार्य

1.6 सारांश

1.7 संदर्भ

अधिगम के उद्देश्य

इस निर्देशिका को पढ़ने के बाद, शिक्षार्थी निम्न बातों को समझने में सक्षम होंगे:

- मानवशास्त्रीय कार्यों में सिद्धांत की आवश्यकता को समझना;
- सामाजिक और सांस्कृतिक मानवविज्ञान के सिद्धांतों को समझना; और
- क्षेत्रकार्य के साथ सिद्धांत को एकीकृत करना।

1.0 परिचय

इस व्यावहारिक निर्देशिका में हम उदाहरणों की मदद से यह समझाने की कोशिश करेंगे कि कैसे सिद्धांत और क्षेत्रकार्य परस्पर जुड़े हुए हैं और हम आदर्श रूप से सिद्धांत और आंकड़ों के संग्रह के बीच कैसे वैकल्पिक हैं। क्षेत्र कार्य करने का मुख्य उद्देश्य केवल आंकड़ा एकत्र करना नहीं है बल्कि इसे एक उद्देश्य के लिए एकत्र करना है, अर्थात् समझ और स्पष्टीकरण के उद्देश्य के लिए। इसके लिए हमें अवधारणा की आवश्यकता है और सिद्धांतीकरण के बिना अवधारणा नहीं की जा सकती है। चूंकि किसी ऐसी चीज को समझने के लिए जो हमारे मानवविज्ञानी होने के लिए मौलिक और प्राथमिक है, जैसे संस्कृति और समाज, हमें अवधारणा की आवश्यकता है, क्योंकि ये संस्थाएं ठोस नहीं हैं, उनका कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है सिवाय इसके कि हम उन्हें कैसे बनाते हैं, और यही अवधारणा निर्माण की प्रक्रिया है।

यह स्पष्ट है कि जब तक हमारे पास हमारी अवधारणाएं नहीं हैं, हमारे पास आंकड़े एकत्र करने का कोई तरीका नहीं है, क्योंकि हम नहीं जान पाएंगे कि हम क्या ढूंढ रहे हैं। जैसे जब हमें क्षेत्रकार्य शुरू करना होता है तो हमें एक क्षेत्र या अध्ययन का स्थान और अध्ययन का विषय चुनने की आवश्यकता होती है । लेकिन हम अध्ययन के विषय या स्थान या क्षेत्र का चयन कैसे कर सकते हैं जब तक कि हम यह नहीं

* **योगदानकर्ता:** प्रोफेसर सुभद्रा मित्रा चन्ना, पूर्व प्रोफेसर, मानवविज्ञान विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय एंव डॉ. रुखशाना जमान, मानवविज्ञान विभाग, सामाजिक विज्ञान विद्यापीठ, इग्नू, नई दिल्ली

समझते कि हम अपने अध्ययन की वस्तुओं को कैसे परिभाषित और परिसीमित करते हैं? उदाहरण के लिए, यदि हम एक गाँव का अध्ययन करने का निर्णय लेते हैं, तो पहले प्रश्न का उत्तर देने की आवश्यकता है कि, 'एक गाँव क्या है?' आप सोच सकते हैं कि यह बहुत सरल है, कोई भी स्थान जिसे आधिकारिक तौर पर गाँव के रूप में नामित किया गया है, लेकिन जब हम क्षेत्र कार्य करने के लिए जाते हैं, तो यह इतना आसान नहीं है। एक क्षेत्र में बहुत सारे गांव हो सकते हैं, किसी को यह जानने की आवश्यकता हो सकती है कि गाँव कितने प्रकार के होते हैं? क्या गांवों का कोई मौजूदा वर्गीकरण है? क्या किसी ने गांव को परिभाषित किया है? इसलिए, हमें पुस्तकों पर वापस जाना होगा और पढ़ना शुरू करना होगा। हम जो पढ़ते हैं, वह पहले से ही मौजूदा अवधारणाओं और संकल्पनाओं के रूप में लिखा गया है, हम जो दिया गया है उसे स्वीकार कर सकते हैं, फिर उस स्थिति में हम जो पहले ही कहा जा चुका है, उसकी पुष्टि करेंगे, या जो लिखा गया है हम उसका विरोध कर सकते हैं, और उस स्थिति में, हम फिर से संकल्पना करेंगे और शायद नए सिद्धांत या एक अलग सिद्धांत के उपयोग की ओर इशारा करेंगे। इसी तरह एक शिक्षक के रूप में अक्सर ऐसे छात्रों का सामना करना पड़ता है जो कहते हैं, ''लेकिन यह गाँव वैसा नहीं है जैसा मैंने किताब में पढ़ा था,जिसे गांव के रूप में परिभाषित किया गया था'', तो क्या करना है। आप मौजूदा अवधारणा को लें, और अपने आंकड़ों के अनुसार उस पर काम करें और उसका पुनर्निर्माण करें। लेकिन तब कोई कह सकता है कि हमें पहले अवधारणा की आवश्यकता क्यों है, हमें सिद्धांत की आवश्यकता क्यों है। एक सिद्धांत आपको एक शुरुआत देता है, जहां से आप शुरू कर सकते हैं। एक बार आपके पास एक परिभाषा हो जाने के बाद, आप इसे संशोधित कर सकते हैं, इसमें जोड़ सकते हैं या इसे अस्वीकार कर सकते हैं। तो, सिद्धांत और आंकड़ा संग्रह के बीच का संबंध एक दो–तरफा द्वंद्वात्मक संबंध है, वे एक दूसरे का ख्याल रखते हैं।

इस प्रकार, इस व्यावहारिक निर्देशिका का उद्देश्य आपको यह समझाना है कि सिद्धांत क्या है, आप सिद्धांत को अनुभवजन्य कार्य से कैसे जोड़ सकते हैं। विषय–संक्षेप कैसे लिखें और क्षेत्र कार्य कैसे करें, इस पर उक्त भाग पहले से ही BANC-102 और BANC-105 पाठ्यक्रमों में शामिल किए गए हैं। इस निर्देशिका के माध्यम से हम केवल क्षेत्र कार्य के संदर्भ में सिद्धांत की स्थिति की व्याख्या करेंगे।

1.1 सिद्धांत क्या है?

एक सिद्धांत हमें बुनियादी आधार या प्रतिमान (मॉडल) देता है जिसका उपयोग हम आंकड़े एकत्र करने से पहले करते हैं, क्योंकि हमें यह नहीं पता होगा कि हमें क्या एकत्र करने की आवश्यकता है, जब तक हम यह नहीं जानते कि हम कौन से मूल आधार को पहले से दिया हुआ मान रहे हैं और हम किसके ऊपर एक चर के रूप में शोध करने जा रहे हैं। उदाहरण के लिए, यदि हम समाज का अध्ययन करने जा रहे हैं, तो पहले हमारे पास समाज के संबंध में कुछ बुनियादी आधार होने चाहिए, एक मूल आधार किसी चीज के बारे में एक धारणा है जो पहले से दी गई है और जिसका हम विरोध नहीं करते हैं। समाज को परिभाषित करने से पहले हम किन बुनियादी आधारों पर विचार कर सकते हैं? क्या हम इसे एक बंधी हुई इकाई के रूप में लेते हैं? क्या हम इसे जनसंख्या या भौगोलिक क्षेत्र के संदर्भ में परिभाषित करते हैं? क्या हम इसे स्थिर या गतिशील के रूप में समझते हैं? यदि हम सामान्य की अवधारणा के संदर्भ में बुनियादी आधार के बारे में बात कर रहे हैं,तो यह एक बहुत ही महत्वपूर्ण

प्रश्न है। हम आमतौर पर पाते हैं, कि यह हमारी सामान्य समझ को संदर्भित करता है कि हम चीजों को सामान्य रूप से कैसे मानते हैं। जब हम किसी समाज का अध्ययन करना शुरू करते हैं, तब क्या हम विवाह को सामान्य सामाजिक जीवन का एक दिया हुआ और स्वीकृत हिस्सा मानते हैं ? तो क्या हम एक परिवार के अस्तित्व को दिए गए रूप में लेते हैं? क्योंकि, जब हम किसी क्षेत्र में पहुंचते हैं, तो हम पहले से ही कुछ बुनियादी धारणाओं, सामान्य स्थिति के कुछ विचारों और प्रत्याशा के बारे में कुछ मान्यताओं से परिचित होते हैं। हम सामान्य रूप से यह मानते हैं कि जब हम समाज का अध्ययन करने जा रहे हैं, तो हम यह मान लेते हैं कि शादी और परिवार इसका हिस्सा बनने जा रहे हैं। लेकिन मान लीजिए कि हम ऐसे स्थान पर पहुंच जाते हैं जहां लोग शयनगृह में रहते हैं, उनका विवाह या परिवार नहीं है, जैसे कि इजराइली किबुत्ज, तो हमारा आधार बदल जाएगा। हम अब ऐसी जगह शादी का अध्ययन नहीं कर सकते जहां लोग शादी नहीं करते हैं, इसलिए हमें अन्य सिद्धांतों और अन्य आधारों की तलाश करनी होगी। हमें समाज को परिभाषित करने के तरीके को बदलने की आवश्यकता हो सकती है और हम किस बुनियादी आधार का उपयोग करेंगे।

तो, एक सिद्धांत हमें कुछ बुनियादी आधारों, कुछ अपेक्षित संस्थाओं, घटनाओं और कुछ चीजों के बारे में अपेक्षाओं को बिना प्रमाण के प्रदान करेगा, जिनको हम सामान्य रूप से पता करने की कोशिश करते हैं। कभी–कभी ये पूर्वकल्पित धारणाएँ होती हैं और कभी–कभी स्व–पूर्ति की भविष्यवाणियों की तरह, शोधकर्ता यह देखने के लिए कि वास्तव में क्या हो रहा है के बजाय यह साबित करने में अधिक शामिल हो जाता है कि सिद्धांत में क्या दिया गया है । इसलिए, यह एक ऐसा नुकसान है जिससे बचने की सलाह दी जाती है, जैसे कि भले ही हम एक सिद्धांत से शुरुआत कर रहे हों, हमें एक खुला दिमाग रखना चाहिए कि इसमें संशोधन और परिवर्तन की आवश्यकता हो सकती है, इसे अस्वीकार या प्रतिस्थापित करने की आवश्यकता हो सकती है।

उदाहरण के लिए, पिछली शताब्दी की शुरुआत में प्रचलित एक बहुत लोकप्रिय सिद्धांत संरचनात्मक–कार्यात्मकता को लें।। संरचनात्मक–कार्यात्मकता के कुछ बुनियादी आधार थे, कि समाज एक सामान्य स्थिति में थे और सामाजिक एकजुटता एक आदर्श थी। यह माना जाता था कि समाज तब तक संतुलन की स्थिति में रहता है जब तक कि इसमें हस्तक्षेप नहीं किया जाता है और सामाजिक संरचना (स्वयं, एक निर्माण) के सभी भाग, और कार्यात्मक के प्रत्येक भाग संपूर्ण के काम करने के लिए परस्पर जुड़े होते हैं। एक बुनियादी धारणा यह भी थी कि समाज एक जीव की तरह बंधे और संपूर्ण थे। अब सामाजिक संरचना की इस अवधारणा को नए सिरे से परिभाषित किया गया है, विभिन्न तरीकों से समझा गया है और खारिज भी किया गया है। लेकिन यह संरचनात्मक–कार्यात्मक सिद्धांत का एक अभिन्न अंग था। यह इसका मूल प्रतिमान था।

अब इन धारणाओं को देखते हुए, यह पाया गया कि सभी मानवविज्ञानी प्रत्येक संस्था के कार्यों को जो वे देख सकते थे, जैसे प्रत्येक अभ्यास, अनुष्ठान और भाषाई उपयोग के कार्यों को खोजने के लिए समर्पित थे । इस हद तक कि उन्होंने जानबूझकर उन आंकड़ों की अनदेखी की जो उनकी मूल धारणाओं के विपरीत थे या नहीं थे। जब उनका अनुसरण ऐतिहासिक मानवशास्त्रियों द्वारा किया गया, तो संघर्ष सिद्धांतकार जैसे मार्क्सवादी; के अधिकांश स्पष्टीकरण और निष्कर्ष अपर्याप्त पाए गए।

लेकिन तब संघर्ष और मार्क्सवादी सिद्धांतों की भी आलोचना हुई थी। मानवविज्ञान में सिद्धांत के पहले चरण ने इस मूल धारणा का पालन किया कि समाज का विज्ञान संभव था। कि हम सामाजिक वैज्ञानिकों के रूप में जो भी आंकड़े एकत्र करते हैं, वह एक वैज्ञानिक विश्लेषण की कठोरता के अधीन हो सकता है। लेकिन शुद्ध विज्ञान की यह धारणा थी कि हर घटना में एक सच्चाई होती है। उदाहरण के लिए, यदि पृथ्वी सूर्य के चारों ओर चक्कर लगाती है, और जब तक यह सिद्ध न हो जाए, तब तक यह सत्य बना रहता है। लेकिन सामाजिक विज्ञान और मानविकी के लिए चीजें इतनी सरल नहीं थीं। ऐसा इसलिए है क्योंकि हमें अध्ययन करने के लिए संस्थाएं नहीं दी जाती हैं। हमारे पास केवल अवधारणाएँ हैं जो पहले से ही सिद्धांत से निर्मित हैं, उन मूल मान्यताओं से जो हम शुरू करते हैं। समाज, या संस्कृति, या परिवार जैसी कोई ठोस इकाई नहीं है, हम उनका निर्माण करते हैं जैसे हम उनकी कल्पना करना चाहते हैं, और यह निर्माण एक सिद्धांत के माध्यम से होता है।

एक सिद्धांत को एक रिश्ते के रूप में परिभाषित किया जाता है, जिसे सहज रूप से सही माना जाता है। लेकिन कोई किसी सिद्धांत को न तो सिद्ध कर सकता है और न ही अस्वीकृत। एक सिद्धांत से उत्पन्न होने वाली किसी भी परिकल्पना को केवल सिद्ध या अस्वीकृत किया जा सकता है। लेकिन अगर किसी के पास पहले से ही एक उत्तर है, तो आंकड़े को धारणा या पहले से ही दी गई परिकल्पना में शामिल करने की कोशिश की जाती है। जैसे यदि किसी के मन में एक कार्यात्मक सिद्धांत है, तो अगर किसी घटना को समझने या समझाने के लिए कहा जाता है, तो एक सिद्धांत को मूल रूप से इस उद्देश्य के लिए उपयोग किया जाता है, व्यक्ति इसकी कार्यक्षमता को दिखाएगा, न कि इसके विरोधाभासी या विघटनकारी पहलुओं को। जैसे आज के मानवशास्त्रियों ने यह प्रश्न पूछा है कि जब मानवविज्ञानी औपनिवेशिक शासन के समय समाजों का अध्ययन कर रहे थे, तो उन्होंने उपनिवेशवाद के परिणामस्वरूप हुए व्यवधान, पीड़ा और तबाही पर कोई ध्यान क्यों नहीं दिया? इन समाजों को हमेशा शांतिपूर्ण, सुखी और संतुलन में कैसे वर्णित किया गया? आज, उदाहरण के लिए, यदि कोई छात्र संरचनात्मक–कार्यात्मक सिद्धांत से परिपूर्ण किसी क्षेत्र में जाता है, तो उसे यह सबसे अवास्तविक लगेगा, क्योंकि यदि कोई इस बात पर ध्यान देता है कि वास्तव में उस क्षेत्र चाहे वह ग्रामीण क्षेत्र हो या शहरी क्षेत्र में क्या हो रहा है, तो उसे जीवन की जटिलताएं, दुख, सामाजिक व्यवधान और सब कुछ दिखाई देगा। यह कहकर कन्या भ्रूण हत्या के 'कार्य' की व्याख्या नहीं की जा सकती है कि यह जनसंख्या को नियंत्रित करने का एक अच्छा तरीका है।

यहां हम सही और गलत स्पष्टीकरण के प्रश्न पर आते हैं। अब अगर हम ऐसा कहते हैं, और कुछ मानवशास्त्रियों ने वास्तव में कहा था कि अतीत में, यह गलत नहीं था। अगर हम किसी भी आबादी में महिलाओं को मार दें तो उसका आकार अपने आप छोटा रह जाएगा। लेकिन अब, उदाहरण के लिए नारीवादी सिद्धांत के आधार को देखते हुए, क्या यह सही या स्वीकार्य प्रकार की व्याख्या होगी?

जब हम मानव समाज के साथ कार्य कर रहे हैं, तो सही और गलत प्रत्यक्षवादी अर्थों में 'तथ्यात्मक' या वैज्ञानिक नहीं हैं। अतीत में मानवविज्ञानी ने जिन लोगों के साथ कार्य किया,उन्हें 'अन्य' मानकर अध्ययन किया। यह फिर से मानवविज्ञान का एक प्रमुख प्रतिमान था, कि शोधकर्ता और शोध के बीच एक स्पष्ट अलगाव किया गया था। इसलिए, अगर लोगों ने अपनी बेटियों को मार डाला, तो यह उनकी चिंता थी, यह मानवविज्ञानी के लिए केवल व्याख्या करने का विषय था, ना कि न्याय करने का।

तो, 'सांस्कृतिक सापेक्षवाद' की धारणा ने मानवविज्ञानी को वस्तुनिष्ठ तरीके से विश्लेषण करने की अनुमति दी। लेकिन आज बहुत से मानवविज्ञानी इस दृष्टिकोण से सहमत नहीं होंगे।

एक सिद्धांत घटनाओं के बीच अस्थायी संबंध के बारे में एक कथन है, जो निगमानत्मक और तार्किक रूप से पहुंचा है। उदाहरण के लिए, सामाजिक विकास का सिद्धांत विभिन्न प्रकार के समाजों के अवलोकन पर आधारित था, लेकिन इस प्रतिमान के साथ कि मानव प्रजाति एक है जिसकी एक संस्कृति है। इसलिए, यह निष्कर्ष निकाला गया कि प्रेक्षित संस्कृति के अंतर वास्तव में सांस्कृतिक विकास के चरण थे। अब यह एक सामान्यीकृत सिद्धांत था और जिसे एक भव्य सिद्धांत के रूप में जाना जाता है। एकत्र किए गए साक्ष्य का उपयोग सिद्धांत की वैधता को प्रदर्शित करने के लिए किया गया था, लेकिन चूंकि किसी के पास यह साबित करने के लिए कोई वास्तविक सबूत नहीं था कि घटना की कौन सी स्थिति पहले आई और कौन सी बाद में, इसलिए पूरे सिद्धांत को नव–विकासवाद सिद्धांतों के संदर्भ में पुनः निर्माण किया गया। उदाहरण के लिए, प्रमुख बहसों में से एक, वंशवाद के बारे में था, चाहे मातृत्व पहले आए या पितृवंश और बहस कभी समाप्त नहीं हुई। इसलिए नव–विकासवाद ने उन प्रमुख चरों की पहचान करने की कोशिश की जिन्हें मापा जा सकता है, उदाहरण के लिए लेस्ली व्हाइट ने ऊर्जा सिद्धांत का प्रस्ताव रखा, कि विकास के चरण को उस विशेष समाज में उपयोग की जाने वाली ऊर्जा की मात्रा से पहचाना जा सकता है। जूलियन स्टीवर्ड ने बहुरेखिय विकासवाद सिद्धांत का प्रस्ताव रखा जो एक संस्कृति और उसके पर्यावरण के बीच द्वंद्वात्मक संबंधों पर निर्भर करता था। स्टीवर्ड की मुख्य परिकल्पना यह थी कि संस्कृति और पर्यावरण दोनों एक–दूसरे को संशोधित करते हैं, और संस्कृति विकसित होती है क्योंकि उसे उस वातावरण के अनुकूल होना पड़ता है, जो संस्कृति के परिणामस्वरूप बदल गया है। ये दोनों सिद्धांत पद्धतिगत रूप से अव्यवहारिक साबित हुए और खारिज कर दिए गए।

इसलिए, हम देखते हैं कि स्वीकार किए जाने के लिए एक सिद्धांत को तार्किक और साथ ही पद्धतिगत रूप से व्यावहारिक होना चाहिए। यही कारण है कि मानवशास्त्रीय सिद्धांत अध्ययन के प्रारंभिक चरण में प्रस्तावित भव्य सिद्धांतों की तुलना में अधिक व्यावहारिक, जमीन से जुड़ा हुआ, स्थितिजन्य सिद्धांतों के कार्य करने योग्य हो गए हैं। आज अधिक मानवीय दृष्टिकोण पर भी जोर दिया जाता है, लोगों को अध्ययन की वस्तुओं के बजाय समान भागीदार के रूप में माना जाता है। इसलिए, आज हमने नैतिकता की धारणाओं को क्षेत्रकार्य में, आंकड़ा संग्रह में और विश्लेषण में भी शामिल किया है।

बदलते समय के साथ जिस आधार पर सिद्धांत खड़े थे, वह बदल गया है। अब शोधकर्ता दूर का पर्यवेक्षक, केवल एक अभिलेखी नहीं रह गया है, बल्कि उस समुदाय का हिस्सा माना जाता है जिसका वह अध्ययन कर रहा है, वे उसके जैसे ही इंसान हैं। उसे सहानुभूति और उसी के अनुसार प्रतिक्रिया देनी चाहिए, इसलिए सिद्धांत बनाने के लिए अब एक विहंगम दृष्टि की आवश्यकता नहीं है, बल्कि एक शामिल और लगे हुए सिद्धांत की आवश्यकता है, जैसा कि हाशिए के मानवविज्ञानी द्वारा उत्तर–औपनिवेशिक आलोचना के उदय और मानवविज्ञान के विघटन के साथ किया जा रहा है। उत्तर–आधुनिक युग पहले आने वाली हर चीज के पुनर्निर्माण के लिए समर्पित रहा है। उत्तर–आधुनिक सिद्धांत के प्रमुख आधारों में से एक आधार यह था कि सिद्धांत वस्तुनिष्ठ रूप से नहीं बनाया गया है, बल्कि यह विश्लेषक के अपने

जीवन के अनुभव और ऐतिहासिक स्थान का एक व्यक्तिपरक उत्पाद है। यह उत्तर–औपनिवेशिक आलोचना के साथ शुरू हुआ जिसने संरचनात्मक–कार्यात्मकता जैसे सिद्धांतों को सिद्धांत निर्माताओं के दिमाग के उत्पाद के रूप में समझाया, जो पश्चिमी समाज और संस्कृति का हिस्सा थे, जिनके पास विश्लेषक होने की शक्ति थी, जबकि जिन्हें अध्ययन का विषय बनाया गया था वे सामान्यतः मूल निवासी या उपनिवेशित लोग थे। यह शक्ति समीकरण सिद्धांत–निर्माण और विश्लेषण दोनों की प्रक्रिया का अभिन्न अंग था। तो, जो सत्य या स्पष्टीकरण के रूप में दिया जा रहा था या जिसकी व्याख्या विश्लेषक द्वारा की गई थी और वे जिन लोगों के बारे में अध्ययन कर रहे थे, उनके बारे में जो मान्यताएं बनाई गई, उसे सत्य माना गया।

इसलिए, जब मानवविज्ञानी की पहचान बदली तो सिद्धांत बदल गए। अब बहुत अलग दृष्टिकोण और सिद्धांत सामने आए, जो लोग पहले अध्ययन का विषय थे, वे अब शोधकर्ता बन गए, इसमें महिलाएं, सीमांत लोग, स्वदेशी मानवविज्ञानी आदि शामिल थे।

अब यह स्थापित हो गया है कि सिद्धांत के बीच एक अपरिहार्य संबंध है, जो कि बुनियादी प्रतिमानों का एक परिप्रेक्ष्य और धारणा है, और मानवविज्ञानी का व्यक्तिपरक स्थान है।

सिद्धांत बनाने में और समाज और अध्ययन की गई सामग्री के बारे में हमारी समझ में शोधकर्ता और अध्ययन की वस्तु के बीच संबंध है। सिद्धांत भी अपने समय के उत्पाद हैं। इसलिए, आज जब एक शोधकर्ता क्षेत्र में जा रहा हो, तो वर्तमान बौद्धिक माहौल के साथ–साथ शोध करने की वर्तमान स्थितियों से अवगत होना चाहिए। सिद्धांत बनाना और उसके अनुप्रयोग तब बदल गए जब शोधकर्ता की पहचान को शोध किए जा रहे लोगों के साथ मिला दिया गया, जब उनके बीच कोई शक्ति पदानुक्रम नहीं था। इसलिए आज अनुसंधान अधिक व्यस्त और अधिक सहानुभूतिपूर्ण हो गया है। आज एक शोधकर्ता कन्या भ्रूण हत्या को ठंडी वस्तुनिष्ठता के साथ नहीं देखेगा, बल्कि इससे निपटने के लिए शायद एक क्रियात्मक मानवविज्ञानी बन जाएगा।

1.2 मानवविज्ञान में सिद्धांत का अध्ययन क्यों करें?

जैसा कि आपने इस पाठ्यक्रम सामग्री के सिद्धांत खंड में पढ़ा है, अब तक शिक्षार्थी सामाजिक और सांस्कृतिक मानवविज्ञान में मौजूद विभिन्न सिद्धांतों से भली–भांति परिचित हो चुके हैं। मानवविज्ञान में सिद्धांत का विकास विषय के ऐतिहासिक विकास, इसके शक्ति समीकरणों में बदलाव और सत्ता और इतिहास में वैश्विक बदलाव की कहानी है।

बदलते समय और संबंधित प्रतिमानों के आधार पर सिद्धांतों में भी बदलाव आया है। यदि हम आत्मज्ञान के युग को देखें, तो हम देखते हैं कि विचारक इस अवधारणा के दायरे से बाहर जा रहे थे कि सब कुछ एक सर्वोच्च व्यक्ति द्वारा बनाया जा रहा था। इस प्रकार, यह समझने के लिए ध्यान केंद्रित किया गया कि धार्मिक व्याख्या के बाहर, मनुष्य सहित चीजें कैसे विकसित हुईं। प्रारंभ में, प्रश्न मानव की विविधता और विकास की व्याख्या करने से संबंधित था,जब एक बार दैवीय सृजन का प्रतिमान जैविक और सांस्कृतिक दोनों रूप से प्राकृतिक सृजन और विकास में से एक में बदल गया। जैसे–जैसे मानवविज्ञान ने प्रगति की, प्रत्येक संस्थान के कार्य को अन्य संस्थानों के

संदर्भ और संबंध में समझने के लिए ध्यान केंद्रित किया गया, जिससे नृवंशविज्ञान पद्धति का विकास हुआ। इस तरह के अध्ययनों का संचालन करने के लिए, मानवविज्ञानी ने समाज के लोगों के साथ रहकर, उस समाज के सदस्य के रूप में, समाज को करीब से देखना शुरू कर दिया, जिसे हम क्षेत्रकार्य या नृवंशविज्ञान अध्ययन के रूप में जानते हैं। जब 'मूल निवासी' ने अपना स्वयं का अध्ययन करना शुरू किया, तो बाद के मानवशास्त्रीय सिद्धांतों ने अपना ध्यान कहीं और केंद्रित किया। अब यह क्षेत्र गोरे यूरोपियों का 'स्वर्ग' नहीं रह गया था, बल्कि 'मूल निवासियों' ने अपने विकास का अध्ययन स्वयं शुरू कर दिया था। चिंतनशील और व्याख्यात्मक पहलू अब आदर्श बन गए।

1.3 हमें सिद्धांतों की आवश्यकता क्यों है?

जैसा कि पहले ही संकेत दिया गया है, किसी भी चीज को समझने के लिए उसे एक अवधारणा में बदलना होगा। मानव मन कुछ भी तब तक नहीं समझ सकता जब तक कि उसे वर्गीकृत, चिन्हित और नामित न किया जाए। उदाहरण के लिए, जब हम बोलते हैं, तो हम अवधारणाओं और चिन्हों के संदर्भ में बोलते हैं। जैसे, यदि मैं कहूँ, 'यहाँ एक कुर्सी है'; कुर्सी एक अवधारणा है जिसे पहले से ही एक साझा भाषा के माध्यम से जाना जाता है। अगर हमें नहीं पता होता कि कुर्सी क्या होती है, तो हम उसका वर्णन ऐसे कर रहे होंगे जैसे एक ऐसी वस्तु जिसके चार पैर, एक आसन आदि हैं। हम संक्षेप लिपि में भाषा का उपयोग करते हैं क्योंकि चीजें उन अवधारणाओं में परिवर्तित हो गई हैं जिनका उपयोग करने के लिए हमारे दिमाग को प्रशिक्षित किया जाता है।

इसी तरह, जैसा कि सिद्धांत सामाजिक घटना को अवधारणाओं में अनुवादित करता है, यह कई श्रेणियों को एक चिन्ह में रखता है, जिसे सिद्धांत से परिचित सभी लोग समझते हैं। उदाहरण के लिए, 'परिवार' मानवविज्ञानी द्वारा समझा जाने वाला एक शब्द है, और यह भी एक तरह से आम लोगों से अलग है। ऐसा इसलिए है क्योंकि हम मानवशास्त्रीय सिद्धांतों से परिचित हैं। जैसा कि हम कहते हैं, हर सिद्धांत या विषय का अपना 'शब्दजाल' होता है। ऐसे शब्द, वर्गीकरण इत्यादि हैं, जो उस विषय की सैद्धांतिक सामग्री का हिस्सा हैं। उदाहरण के लिए, एक बार जब आप मानवविज्ञान से जुड़ जाते हैं, तो आप 'एकल परिवार', संयुक्त परिवार' जैसे शब्दों से परिचित हो जाते हैं और परिवार और रिश्तेदारी के बारे में मानवशास्त्रीय सिद्धांतों के माध्यम से घर और परिवार के बीच का अंतर समझ सकते हैं।

सभी सिद्धांत भव्य सामान्यीकरण के बारे में नहीं हैं, बल्कि अवधारणाओं को बनाने और समझने के बारे में हैं, जो तब स्वयं विषय का हिस्सा बन जाते हैं। आज बहुत कम लोग मॉर्गन के नातेदारी के विकास के सिद्धांत से सहमत हैं, लेकिन इस सिद्धांत द्वारा बनाई गई अवधारणाएं, जैसे 'नातेदारी', ' नातेदारी शब्दावली', वर्णनात्मक और वर्गीकृत नातेदारी मानवविज्ञान की भाषा का हिस्सा बन गई हैं। तो, सिद्धांत क्या करता है, एक भाषा को वर्गीकृत करता है, उसे संकेतबद्ध करता है और उसका निर्माण करता है जिससे विषय को परिभाषित किया जाता है।

सिद्धांतों और उनके द्वारा बनाई गई अवधारणाओं को विषय की सीमाओं के बाहर साझा किया जा सकता है, जिससे हम अंतःविषय अनुसंधान करने में सक्षम हो सकते

हैं। कभी–कभी हम अन्य विषयों से अवधारणाएँ उधार लेते हैं और अंतःविषय सिद्धांत बनाते हैं।

क) अपने सिद्धांत खंड से एक उदाहरण लेते हुए कल्चर एंड पर्सनैलिटी स्कूल को याद करें जहां सामूहिक व्यक्तित्व का प्रश्न, जो समग्र रूप से एक संस्कृति और एक विशेष वातावरण में एक बच्चे को लाने की सांस्कृतिक प्रथाओं द्वारा इसकी समझ का प्रतिनिधित्व करता है,जिसका रूथ बेनेडिक्ट ने 'राष्ट्रीय चरित्र' पर अपने काम में विश्लेषण किया था। बेनेडिक्ट ने फ्रायडियन सिद्धांत के मूल प्रतिमान को उधार लिया था, जो बचपन के अनुभव को वयस्क व्यक्तित्व से जोड़ता है, और फिर इस प्रतिमान को मानवशास्त्रीय शब्दों में इस्तेमाल किया। फ्रायड द्वारा समझी गई व्यक्तित्व की अवधारणा को संस्कृति की मानवशास्त्रीय अवधारणा से जोड़ते हुए, उन्होंने तर्क दिया कि चूंकि बच्चों के पालन–पोषण की प्रथाओं को एक संस्कृति में साझा किया जाता है, इसलिए एक विशेष संस्कृति में बच्चों के बचपन के अनुभव समान होते हैं, और इसलिए फ्रायड के सिद्धांत का बहिर्वेशन करके, दोनों अवधारणाओं को एक साथ रखकर हम यह कह सकते हैं कि यह एक 'राष्ट्रीय चरित्र' है, जो एक शिशु के पालन–पोषण की सामूहिक सांस्कृतिक प्रथा का उत्पाद है। यह भी एक उदाहरण है कि कैसे एक नया सिद्धांत सामने आता है। यह दो विषयों के प्रतिमानों को मिलाकर सामने आ सकता है।

ख) मार्गरेट मीड ने समोआ के 'कमिंग ऑफ ऐज' के अपने अध्ययन में दिखाया कि किशोर, एक अवधारणा है जो केवल अमेरिकी संस्कृति में मौजूद है। सामोन में कोई मनोवैज्ञानिक किशोर नहीं है, और बच्चे बिना किसी कठिनाई के वयस्कता के लिए एक सहज अवस्था परिवर्तन करते हैं। इसलिए, मीड ने 'बायोलॉजी ऐज डेस्टिनी' की फ्रायड की धारणा की भी आलोचना की; कुछ ऐसा जिसे उसने अपने काम में यह दिखाने के लिए भी इस्तेमाल किया कि जिसे स्त्री और पुरुष के रूप में समझा जाता है, वह भी सांस्कृतिक निर्माण है न कि जैविक निर्धारक।

ग) इसी तरह मानवशास्त्रीय सिद्धांत, अन्य विषयों और विभिन्न सामाजिक संस्थानों को भी प्रभावित कर सकते हैं। आपने इकाई 1 में देखा कि, कैसे मॉर्गन के कुछ विचार को , बाद में फ्रेडरिक एंगेल्स द्वारा अपने कार्य, ओरिजिन ऑफ द फैमिली, प्राईवेट प्रोपर्टी एंड द स्टेट (1884) में लिया गया। क्लिफोर्ड गीर्ट्ज और विक्टर टर्नर द्वारा सीमांतता और अनुष्ठानों पर दिए गए सिद्धांतों को पर्यटन और प्रदर्शन अध्ययनों द्वारा लिया गया है। सामाजिक और सांस्कृतिक मानवविज्ञान में मौजूदा सिद्धांतों ने अन्य विषयों के लिए रास्ते खोल दिए हैं। इस प्रकार, हम अन्य विषयों में भी अवधारणाओं और विचारों को आकार देने में मानवशास्त्रीय सिद्धांतों के प्रभाव को देखते हैं।

घ) सिद्धांतों द्वारा उत्पन्न अवधारणाएं और विचार मानवविज्ञान के भीतर उप–विषयों की सीमाओं को पाटने में मदद करते हैं (बर्नार्ड: 2007:130)। अब तक हम सभी जानते हैं कि मानवविज्ञान के दायरे में कई उप–विषय हैं और जैसे–जैसे हम अपने शोध के साथ आगे बढ़ रहे हैं, वैसे–वैसे और भी विषय जुड़ते जा रहे हैं। यहाँ, आइए मानव आकार अध्ययन विज्ञान (किन्थ्रोपोमेट्री) और कर्मचारी परिस्थिति विज्ञान (एर्गोनॉमिक्स) का उदाहरण लेते हैं। क्या आप बता सकते हैं कि यह समाज और संस्कृति के अध्ययन से कैसे जुड़ा है? मानव आकार अध्ययन विज्ञान

और कर्मचारी परिस्थिति विज्ञान रचना मानवविज्ञान का हिस्सा हैं जो उन खेलों के लिए बेहतर उपकरण बनाने में मदद करता है जहां शरीर के अंग का संचलन होता है और हमारे रोजमर्रा के उपयोग के लिए भी। जब आप किसी दुकान पर अपने कपड़े खरीदने जाते हैं तो क्या आपको हर बार अपना माप देना पड़ता है? या जब आप ऑनलाइन कपड़े खरीदते हैं तो आप अपना आकार कैसे चुनते हैं? कुछ ऐसे मानक माप हैं जो आपको आपके शरीर की ऊंचाई और वजन के अनुसार कपड़े चुनने में मदद करते हैं। तो यह कहाँ से आता है? विभिन्न मानव आबादी का अध्ययन जो हमारी जरूरतों के लिए लेखों की बनावट और उसका निर्माण करने में मदद करता है। इस प्रकार, उपविषय परस्पर जुड़े हुए हैं। हालांकि मानवविज्ञान की सभी शाखाओं में समान विशेषज्ञता का दावा करना एक कठिन कार्य होगा। फिर भी, सिद्धांत सीमाओं को पाटने में मदद कर सकते हैं ताकि समाज और संस्कृति की समझ के लिए उनका प्रभावी ढंग से उपयोग किया जा सके।

च) जैसा कि पहले ही समझाया गया है सिद्धांत और उनके द्वारा उत्पन्न अवधारणाएं, एक दिशा देने में मदद करती हैं और क्षेत्र कार्य के लिए एक मौजूदा प्ररूपता प्रदान करती है। जब हम क्षेत्र में जाते हैं, तो हम बड़ी मात्रा में आंकड़े एकत्र करते हैं। कभी–कभी आंकड़ों का ढेर हमें असहाय छोड़ देता है और यह सवाल उठता है कि आंकड़ों को कैसे समझा जाए और कैसे उसका विश्लेषण किया जाए। सिद्धांत हमें आंकड़े को वर्गीकृत और व्यवस्थित करने, परिकल्पना उत्पन्न करने और चीजों को खंडों में रखने के लिए एक प्रारंभिक निर्देश प्राप्त करने में मदद करता है। हम बाद में इन खंडों को संशोधित और विखंडित भी कर सकते हैं, लेकिन सिद्धांत की मदद से हम क्षेत्र कार्य की शुरुआत कर सकते हैं। उदाहरण के लिए, जब हम भारत में एक गाँव का अध्ययन करने जाते हैं, तो हम कुछ चीजों को पहचान सकते हैं, जो पहले से ही वर्गीकृत और व्याख्या की गई हैं, जैसे कि जाति व्यवस्था, एक प्रमुख जाति का अस्तित्व, संस्कृतिकरण, संकीर्णता जैसी प्रक्रियाएंय संस्कृति के तत्व जैसे महान परंपरा और छोटी परंपरा आदि। मौजूदा सिद्धांत समझ को आसान बनाते हैं। एक बार जब हमारे पास क्षेत्र कार्य शुरू करने के लिए एक आधार होता है तो हम आंकड़ों के अनुसार उसमें आलोचना और परिवर्तन भी कर सकते हैं है। उदाहरण के लिए, हम एम.एन. श्रीनिवास द्वारा दी गई परिभाषा के अनुसार स्थानीय प्रभुत्वशाली जाति के पात्रों की तुलना करना शुरू कर सकते हैं। लेकिन हम इसे स्थानीय आंकड़ों के अनुसार बदल और संशोधित कर सकते हैं। इसे 'सिद्धांत में जोड़ने' के रूप में जाना जाता है। यह शोध करने के मुख्य उद्देश्यों में से एक है।

अ) मौजूदा सिद्धांतों को सत्यापित करने और लागू करने के लिए।

ब) मौजूदा अवधारणाओं और उनके संबंधों को संशोधित और परिवर्तित करके उन्हें जोड़ने के लिए।

1.4 मानवशास्त्रीय सिद्धांतः विहंगावलोकन

सबसे पहले, क्योंकि सिद्धांत मनुष्यों द्वारा बनाए गए हैं, और मनुष्य उनकी सामाजिक स्थितियों और संदर्भों के उत्पाद हैं, संदर्भ बदलते ही सिद्धांत बदल जाते हैं। दूसरे, ज्ञान हमेशा संचित होता है। विद्वानों की प्रत्येक पीढ़ी पिछली पीढ़ी से सीखती है और

क्योंकि ज्ञान पहले से मौजूद है, वे उस पर निर्माण करने में सक्षम हैं। तीसरा, प्रतिमान परिवर्तन होते हैं, अर्थात जब विषय की मूल धारणाएं स्वयं ही बदल जाती हैं। इसका अर्थ है कि हमारे समझने और समझाने के तरीके में बड़ा बदलाव आया है। यह तब होता है, जब बड़ी मात्रा में ज्ञान संचय के बाद, चीजों पर एक लंबे समय के परिप्रेक्ष्य का उदय होता है। कभी–कभी बड़े पैमाने पर सामाजिक परिवर्तन अस्तित्व के संपूर्ण दर्शन को हिला देते हैं।

ज्ञानोदय के युग से पहले, यह माना जाता था कि सब कुछ सर्वोच्च व्यक्ति द्वारा बनाया गया था। लेकिन फ्रांसीसी क्रांति और अमेरिकी क्रांति के साथ इसमें एक बड़ा बदलाव आया। इन क्रांतियों से पता चला कि मनुष्य के पास समाज को बदलने की शक्ति है, और समाज कोई ईश्वरीय रचना नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता, तो मनुष्य इसे नहीं बदल सकता था। इस अहसास के साथ–साथ मनुष्य अन्य समाजों और संस्कृतियों के संपर्क में आया, जब यूरोपीय लोगों ने विभिन्न उद्देश्यों के लिए यात्राएं शुरू कीं। यहां वे ऐसे लोगों से मिले जो 'उनके जैसे नहीं थे', लेकिन अलग थे और उनका वर्णन करने के लिए 'आदिम' शब्द का इस्तेमाल किया गया था। अन्य लोगों के साथ ये संपर्क कुछ समय से चल रहे थे लेकिन तब उन्हें अन्य प्रजाति या अन्य प्रकार के इंसानों के रूप में माना जाता था। लेकिन जीव विज्ञान में प्रगति के साथ, यह स्थापित किया गया था कि मनुष्य एक ही प्रजाति थे, समान लक्षणों और क्षमताओं के साथ, एक सिद्धांत के रूप में विकासवाद उन मतभेदों की व्याख्या करने के लिए आया था जिनका जैविक आधार नहीं था। इसी तरह, औपनिवेशिक काल के दौरान, मानवविज्ञानी आधिकारिक नीतियों और शक्ति अंतर दोनों के माध्यम से उपनिवेशों की मूल आबादी के लिए अधिक रहस्योद्घाटन करने वाले थे, जिनका वे करीब से अध्ययन करने में सक्षम थे। बाद में, मालिनोस्की के ट्रोब्रिएंड्स के लिए आधिकारिक निर्वासन और उनके लंबे और मजबूर रहने के कारण, क्षेत्रीय परंपरा की शुरुआत हुई। शांतिपूर्ण शासन के औपनिवेशिक कार्यसूची और सद्भाव की इच्छा के कारण 'कार्य' और कार्यात्मक के साथ–साथ संरचनात्मक–कार्यात्मक, संरचनावाद, मार्क्सवाद, प्रतीकात्मक और व्याख्यात्मक दृष्टिकोण पर अधिक जोर दिया गया।

मानवशास्त्रीय सिद्धांतों में कुछ प्रमुख प्रतिमान परिवर्तन हुए हैं। पहला आधार जिस पर मानवशास्त्रीय सिद्धांतों का निर्माण किया गया था, वह था प्रत्यक्षवाद,जिसमें प्रमुख धारणा यह थी कि समाज को एक वैज्ञानिक जांच के अधीन किया जा सकता है और एक वस्तु की तरह अध्ययन किया जा सकता है। इस प्रतिमान का पालन करने वालों ने सोचा कि वे वैज्ञानिक सत्यों की तरह 'सत्य' के साथ सामने आ सकते हैं, और इसलिए एक निश्चित प्रकार की पद्धति का पालन किया। इसमें शारीरिक रूप से अध्ययन की वस्तु के करीब होना शामिल था, लेकिन भावनात्मक रूप से नहीं। यहां हालांकि मानवशास्त्रियों ने उन लोगों के करीब रहकर क्षेत्र कार्य किया, जिनका उन्होंने अध्ययन किया, उन्होंने कभी भी अपनी भावनाओं और लोगों के साथ जुड़ाव को प्रकट नहीं किया। उन्होंने 'वैज्ञानिक वस्तुनिष्ठता' को बनाए रखा, जिसे वे मानते थे, इसलिए आंकड़ा संग्रह अक्सर मापन, सांख्यिकीय और मात्रात्मक आंकड़ों के संग्रह, प्रारुपता के निर्माण और सामान्यीकरण की प्रवृत्ति के साथ मानकीकृत विधियों के माध्यम से किया जाता था। उदाहरण के लिए, रैडक्लिफ–ब्राउन ने नातेदारी व्यवहार का नियम दिया। उनके द्वारा जीव विज्ञान में प्रयोग की जाने वाली तुलनात्मक पद्धति का उपयोग अक्सर सामान्यीकरण और तुलना में सहायता के लिए किया जाता था। संपूर्ण पारंपरिक नातेदारी सिद्धांत ऐसी विधियों पर आधारित हैं।

फिर व्याख्यात्मक सिद्धांतों के प्रतिमान में बदलाव आया, जिसने संस्कृति को अधिक बारीकी से देखने और संस्कृति के कर्ताओं की प्रेरणाओं और स्पष्टीकरणों को ध्यान में रखते हुए विश्लेषण करने पर जोर दिया। इन मानवविज्ञानियों ने और भी अधिक गहराई से क्षेत्र कार्य किया लेकिन मात्रात्मक विश्लेषण से दूर रहे, क्योंकि उन्हें लगा कि मोटे विवरण (थिक डिस्क्रिप्शन) के माध्यम से वास्तविकता को बेहतर तरीके से प्राप्त किया जा सकता है जो न केवल कार्रवाई का वर्णन करेगा बल्कि कार्यों के पीछे भावनाओं और प्रेरणाओं का वर्णन करेगा। क्लिफोर्ड गीर्ट्ज इस पद्धति के प्रमुख निर्माता थे।

सत्तर के दशक के बाद से, मानवविज्ञान उत्तर–औपनिवेशिक और उत्तर–आधुनिकतावादी आलोचनाओं के साथ अधिक महत्वपूर्ण हो गया। उत्तर आधुनिकतावादी यह नहीं मानते थे कि समाज का वस्तुपरक विश्लेषण संभव है क्योंकि सामाजिक स्थिति एक अंतःक्रियात्मक है। नया प्रतिमान अंतर–व्यक्तिपरकता की ओर था, जहां अब यह समझा गया था कि समाज और संस्कृतियों के बारे में ज्ञान पर्यवेक्षक के व्यक्ति के माध्यम से मध्यस्थ होता है, और वस्तुनिष्ठ सत्य जैसा कुछ भी नहीं होता है। इससे कार्यप्रणाली में बदलाव आया जब अवैयक्तिक आंकड़ा संग्रह से, एक संवाद पद्धति का उपयोग किया जा रहा था। यहां सूचनादाता को अब वस्तु के रूप में नहीं बल्कि सहयोगी के रूप में देखा जाने लगा। अब हम उपयोग किए जा रहे कथनों और व्यक्तिगत आंकड़ों का उपयोग पाते हैं। स्वनृवंशविज्ञान (ऑटो एथनोग्राफी) भी इसी पद्धति का एक हिस्सा है।

घटना वैज्ञानिकों ने आज के समय में बड़े पैमाने पर कब्जा कर लिया है। आलोचनात्मक मानवविज्ञानी और अन्य जैसे नारीवादी भी इस दृष्टिकोण का उपयोग कर रहे हैं जो स्थिति और अनुभवात्मक है। यह दृष्टिकोण या सिद्धांत मानता है कि विद्वान के अनुभव के अलावा कोई सच्चाई नहीं है। सूचनादाताओं के संबंध में विद्वान क्षेत्र में जो अनुभव करता है, वह वही है जिसमें आंकड़े शामिल होते हैं। विश्लेषण फिर से क्षेत्र कार्यकर्ता और क्षेत्र के बीच एक सहयोग है। इसलिए, सभी ज्ञान प्रासंगिक हैं और इसके लिए यह आवश्यक है कि आंकड़ा संग्रह के संदर्भ को बहुत सावधानी से वर्णित किया जाए।

कुल मिलाकर, व्यक्तिपरक, व्याख्यात्मक और घटना विज्ञान के रूप में ज्ञान–से–ज्ञान उत्पादन के उद्देश्य उत्पादन की संभावना से एक प्रतिमान बदलाव है। आज उन आवाजों को बोलने की इजाजत देने पर भी जोर दिया जा रहा है जो पहले हाशिए पर थीं और मूक थीं। तो, हमारे पास नारीवादी मानवविज्ञान, विचित्र(समलैंगिक) मानवविज्ञान, तीसरी दुनिया के दृष्टिकोण से मानवविज्ञान, ब्लैक विद्वानों और दलित विद्वानों के मानवविज्ञान, हाशिये और पदानुक्रम में नीचे से मानवविज्ञान दृष्टिकोण हैं। अधिक राजनीतिक बनने के लिए एक समग्र बदलाव होता है, जो यह अहसास कराता है कि शक्ति ज्ञान उत्पादन को रोकती है और शुद्ध निष्पक्षता जैसा कुछ नहीं है।

आंकड़ा संग्रह और विश्लेषण की प्रक्रिया में छात्र को आज शोध करने और सिद्धांत के उपयोग के निम्नलिखित नैतिक पहलुओं पर ध्यान देना चाहिए।

- अपने और क्षेत्र के बीच पूर्ण समानता बनाए रखना चाहिए।
- सूचनादाताओं की आवाजों को आगे रखना चाहिए और चीजों का विश्लेषण ऐसे करना चाहिए जैसे वे इसे देखते हैं।

- पूर्ण सहानुभूति रखने के लिए और किसी की मदद करने या संकट में एक साथ काम करने जैसी भागीदारी से नहीं कतराना चाहिए।
- क्षेत्र का कल्याण और हित सर्वोपरि रखना चाहिए।

1.5 सिद्धांत और कार्यक्षेत्र

इस खंड में हम एक उदाहरण के साथ यह समझाने की कोशिश करेंगे कि हम अपने विषय और क्षेत्र कार्य को किसी मौजूदा सिद्धांत से कैसे जोड़ सकते हैं। आइए एक विषय के रूप में 'अनुष्ठान' का उदाहरण लें। अब इस अनुष्ठान के दायरे में हम किस पहलू का पता लगा सकते हैं? यह अपने आप में एक बड़ा सवाल है कि अनुष्ठान को कैसे प्रासंगिक बनाया जाए। अब ऐसे कई तरीके हैं जिनसे हम अनुष्ठान को देख सकते हैं, आइए उनमें से कुछ की सूची बनाएं।

क) समाज में अनुष्ठानों का उदय।

ख) अनुष्ठानों का महत्व और पर्यावरण से उनका परस्पर संबंध।

ग) आधुनिकीकरण, शहरीकरण, वैश्वीकरण, महामारी आदि के कारण अनुष्ठानों में जो परिवर्तन हुए हैं।

घ) अनुष्ठान और समाज में बदलती गतिशीलता।

च) प्रदर्शन के रूप में अनुष्ठान: इस खंड के तहत शिक्षार्थी यह पता लगा सकते हैं कि अनुष्ठान कैसे किए जा रहे हैं और क्यों?

अब, हमने अनुष्ठान के संदर्भ में कम से कम पांच उप–विषयों का चयन किया है, और भी कई विषय हैं जिन्हें इस सूची में शामिल किया जा सकता है। लेकिन यह समझने के लिए कि अब इसे एक सिद्धांत के साथ कैसे जोड़ा जाए, आइए इन उदाहरणों के साथ आगे बढ़ते हैं। हम यहां बहुत ही सरल उदाहरण प्रस्तुत कर रहे हैं, जिनसे शिक्षार्थी संबंधित हो सकते हैं। आपके लिए ऐसे और मामलों के बारे में सोचने के लिए ये केवल उदाहरण हैं जहां आप अपने अनुभवजन्य कार्य का पता लगाने और प्रस्तुत करने के लिए अपने सैद्धांतिक ज्ञान को एक साथ ला सकते हैं। कृपया अपने व्यावहारिक कार्य में उन्हीं उदाहरणों का उल्लेख न करें।

क) समाज में अनुष्ठानों का उदय–

इस शीर्षक के तहत एक शिक्षार्थी अनुष्ठानों के संदर्भ को समझने का प्रयास कर सकता है। उदाहरण के लिए, एक शादी के दौरान कई रस्में निभाई जाती हैं। ऐसी ही एक रस्म है दूल्हा और दुल्हन का हल्दी से अभिषेक करना (हल्दी समारोह)। कोई भी इस अनुष्ठान की उत्पत्ति को देख सकता है। क्यों दूल्हा और दुल्हन का हल्दी से अभिषेक किया जा रहा है और इस अनुष्ठान स्नान के लिए सात नदियों से पानी क्यों इकट्ठा करना पड़ता है (पारंपरिक रूप से)। आज के परिप्रेक्ष्य में यदि आज भी ये अनुष्ठान हो रहे हैं और सात नदियों से जल एकत्र करने की रस्म कैसे निभाई जा रही है। क्या यह अनुष्ठान अभी भी संभव है? क्या ये सिर्फ प्रतीकात्मक इशारों के रूप में किए जा रहे हैं? ये कुछ ऐसे प्रश्न हैं जिन्हें शिक्षार्थी खोज सकते हैं।

सिद्धांत घटक: आपको क्या लगता है कि हम इस विषय को परिभाषित करने के लिए किन सिद्धांतों का उपयोग कर सकते हैं। यहां, हम सामाजिक और सांस्कृतिक मानवविज्ञान के तहत कई सिद्धांतों के साथ काम कर सकते हैं। इस

तरह के अनुष्ठानों के उद्भव को समझने के लिए पारंपरिक सिद्धांतों का पता लगाया जा सकता है। कोई भी आलोचनात्मक विश्लेषण कर सकता है कि टायलर ने 'संस्कृति अस्तित्व' के रूप में क्या कहा था। कुछ अनुष्ठानों को यह देखने के लिए खोजा जा सकता है कि क्या संस्कृति के जीवित रहने की अवधारणा अभी भी मान्य है या क्या ये सिद्धांत वास्तव में समाप्त हो गए हैं। हम इसे प्रतीकात्मक और व्याख्यात्मक दृष्टिकोण से भी देख सकते हैं, क्योंकि यह विषय जीवन चक्र अनुष्ठान से भी संबंधित है। शिक्षार्थी वैन गेनेप के कार्य 'राइट्स डे पैसेज', 'लिमिनलिटी' को विक्टर टर्नर द्वारा परिभाषित या 'की सिंबल्स' में देखने पर विचार कर सकते हैं, जैसा कि शेरी ऑर्टनर ने अपने स्वयं के निष्कर्षों की जांच करने के लिए वर्णित किया है।

ख) अनुष्ठानों का महत्व और पर्यावरण से उनका परस्पर संबंध

यहां यह पता लगाया जा सकता है कि अनुष्ठान पर्यावरण के साथ कैसे जुड़े हुए हैं। समाज किस प्रकार के अनुष्ठानों में पर्यावरण की प्रमुख भूमिका निभाता है। उदाहरण के लिए, मालिनोवस्की के काम में उन्होंने वर्णन किया था कि ट्रोब्रिएंड द्वीपवासी अपने मछली पकड़ने के अभियानों पर जाने से पहले कैसे अनुष्ठान करते हैं। गहरे पानी में सुरक्षित और सफल मछली पकड़ने के लिए, यात्रा की शुरुआत से पहले अनुष्ठान किए जाते हैं, ताकि समुद्र में तूफान की तरह प्रकृति की अनियमितताओं के कारण मछुआरों को कोई नुकसान ना हो। मालिनोवस्की द्वारा सामने लाया गया एक आकर्षक पहलू यह था कि महिलाएं इन अनुष्ठानों का हिस्सा नहीं थीं। इसी तरह, जनजातियों के अपने पवित्र वृक्ष वाटिकाएं हैं जिनकी पूजा की जा रही है, क्योंकि वे अपनी आजीविका के लिए वन उत्पादों पर निर्भर हैं।

सिद्धांत घटक: इस विषय को सांस्कृतिक पारिस्थितिकी के दृष्टिकोण से देखा जा सकता है। प्रकृति, मानव और आत्मा के आधार पर मार्शल शालिन या एल.पी. विद्यार्थी के कार्यों का पता लगा सकते हैं। समाज में किए जाने वाले कुछ अनुष्ठानों में महिलाओं की भूमिका या अनुपस्थिति को समझने के लिए ऐसे विषयों के लिए नारीवादी दृष्टिकोण का भी पता लगाया जा सकता है।

ग) आधुनिकीकरण, शहरीकरण, वैश्वीकरण, महामारी आदि के कारण अनुष्ठानों में जो परिवर्तन हुए हैं

उदाहरण के लिए, 'छठ पूजा' के दौरान सूर्य देव की पूजा की जाती है और सूर्य उदय के दौरान 'अर्घ्य' (सूर्य भगवान को जल चढ़ाने) की रस्म अदा की जाती है। यह अनुष्ठान एक नदी में किया जाता है, जहां पूजा करने वाले लगभग कमर तक पानी में डूब जाते हैं। लेकिन अब, अगर हम महामारी का मामला लें, जहां लोग लगभग घर में कैद हैं, तो यह देखना विचारणीय होगा कि यह अनुष्ठान कैसे किया जा रहा है।

सिद्धांत घटक: यहां, हम उत्तर–आधुनिकतावादी, प्रतीकात्मक और व्याख्यात्मक दृष्टिकोण का पता लगा सकते हैं।

घ) अनुष्ठान और समाज में बदलती गतिशीलता

आइए एक हालिया बदलाव का उदाहरण लेते हैं जो 'सिंदूर खेला' (एक दूसरे को सिंदूर से लपेटना) की रस्म में आया है जो विशेष रूप से पश्चिम बंगाल में दुर्गा पूजा समारोह का हिस्सा है। पहले सिंदूर खेला की रस्म केवल उन विवाहित महिलाओं तक ही सीमित थी जिनके पति अभी भी जीवित हैं, यानी ऐसी महिलाएं जिन्हें अपने माथे पर लाल सिंदूर लगाने की अनुमति है, जो उनकी

विवाहित स्थिति का प्रतीक है। लेकिन हाल के दिनों में, इस प्रतिबंध को हटा दिया गया है और सभी महिलाओं, अविवाहित, विवाहित, विधवाओं, तलाकशुदा और समलैंगिकों का इस अनुष्ठान में भाग लेने के लिए स्वागत किया जा रहा है। यह एक महत्वपूर्ण बदलाव है क्योंकि दुर्गा पूजा जितनी पुरानी परंपरा को तोड़ना अपने आप में कोई आसान काम नहीं है। इसी तरह, आज कई समाजों में अनुष्ठानों के लिए पशु बलि की परंपरा को कद्दू या लौकी जैसी कुछ अन्य वस्तुओं के बलिदान से बदल दिया गया है।

सिद्धांत घटक: फिर से, इस उदाहरण को विभिन्न सैद्धांतिक दृष्टिकोणों से देखा जा सकता है। एक दृष्टिकोण जो तुरंत दिमाग में आता है वह है नारीवादी दृष्टिकोण। इसी प्रकार उत्तर–आधुनिकतावाद के दृष्टिकोण से भी इसका अध्ययन किया जा सकता है। 'प्रमुख प्रतीकों' की अवधारणा और इसके बदलते आयामों को भी ध्यान में रखा जा सकता है।

च) प्रदर्शन के रूप में अनुष्ठान

इस खंड के अन्तर्गत शिक्षार्थी यह पता लगा सकते हैं कि अनुष्ठान कैसे किए जा रहे हैं और क्यों?

सिद्धांत घटक: इस विषय को स्वयं कई दृष्टिकोणों से खोजा जा सकता है। कई विद्वानों ने इस विषय को न केवल प्रति अनुष्ठान के रूप में, बल्कि पर्यटन मानवविज्ञान के संदर्भ में, नृत्य और थिएटर प्रदर्शन आदि को समझने के दृष्टिकोण से खोजा है। कई ने प्रदर्शनों में सीमांतता की अवधारणा की खोज की है।

1.6 सारांश

यह व्यावहारिक निर्देशिका शिक्षार्थियों के लिए यह समझने के लिए तैयार किया गया है कि कैसे सिद्धांत को उनके क्षेत्र कार्य के साथ एकीकृत किया जा सकता है। जैसा कि हमने देखा, समय की आवश्यकता के अनुसार सिद्धांत बदलते रहे हैं। हम सैद्धांतिक पहलुओं में विभिन्न दृष्टिकोण देखते हैं, जिससे यह आकलन करना और यह कहना बहुत मुश्किल हो जाता है कि कौन सा सिद्धांत कहां उपयुक्त है। क्षेत्र कार्य करते समय हम शिक्षार्थियों से आग्रह करते हैं कि वे अपने कार्य के लिए किसी सिद्धांत को स्वीकार या अस्वीकार करने से पहले सोचें। यह सुझाव देने के लिए सिद्धांतों की मजबूत समझ होनी चाहिए कि क्या उनका उपयोग शिक्षार्थी द्वारा प्रस्तावित क्षेत्र कार्य के लिए किया जा सकता है। इस प्रकार, हमने इस निर्देशिका में कई उदाहरणों के साथ इसे समझाने की कोशिश की है।

1.7 संदर्भ

Barnard, Alan. 2007. *Social Anthropology: Investigating Human Social Life.* New Delhi: Viva Books Private Limited.

सुझावित पाठ्य अध्ययन

Barnard, Alan. 2007. *Social Anthropology: Investigating Human Social Life.* New Delhi: Viva Books Private Limited.

Clifford, James and George. E. Marcus. (eds) 1990. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Delhi: Oxford University Press.

Erickson, Paul. A. and Liam D. Murphy. 2008. *A History of Anthropological Theory*. Canada: University of Toronto Press.

Engelke, M. (2018). *How to Think Like an Anthropologist*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1981. *A History of Anthropological Thought*. London: Basic books.

Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.

Gennep, Arnold van 1909. *The Rites of Passage* (trans by Monika B Vizedom and Gabriella L Caffee.) London: Routledge and Kegan Paul

Hall, Edward. T. (1976). *Beyond Culture*. Garden City, N.Y.: AnchorPress/Doubleday, 1976.

Haviland, W.A. 2003. *Anthropology*. Belmont, CA: Wadsworth.

Ingold, Tim. 1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

2018. *Anthropology: Why it Matters.* Cambridge, UK: Polity Press.

Kaplan, David and Robert A Manners. 1972. *Culture Theory.* Illinois: Waveland Press.

Lewis, I.M. 1976. *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology.* Harmondsworth: Penguin Books.

Harris, Marvin.1968. *The Rise of Anthropological Theory.* New York: Thomas Y. Crowell Company. Reprint 2001 by Alta Mira Press.

Moore, Henrietta, and Todd Sanders. (eds) 2006. *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology.* USA: Blackwell Publishing.

Moore, J. 2009. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (Third Edition). Lanham and New York: Alta Mira Press.

Stocking, G. 1974. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books.