A Peer Reviewed Bilingual Research Journal
(Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN 2347-7180

DOGO RANGSANG RESEARCH JOURNAL
দগো ৰাংছাং গৱেষণা পত্রিকা

Vol. X, Issue. XIX
দশম বছৰ, ঊনবিংশ সংখ্যা
April, 2023
এপ্রিল, ২০২৩

Chief Editor (Hon.) ঃ Dr. Upen Rabha Hakacham
Editors (Hon.) ঃ Dr. Lalit Chandra Rabha
Dr. Dhaneswar Kalita

মুখ্য সম্পাদক (অবৈতনিক) ঃ ড° উপেন ৰাভা হাকাচাম
সম্পাদকদ্বয় (অবৈতনিক) ঃ ড° ললিত চন্দ্র ৰাভা
ড° ধনেশ্বৰ কলিতা

Dogo Rangsang Research Society
Reg. No. KAM-M/263/L/ 595 of 2015-16
দগো ৰাংছাং গৱেষণা সমিতি

Dogo Rangsang Research Journal (ISSN : 2347-7180)
(A Bilingual Research Journal of Social Science and Humanities indexed in UGC-CARE List.), Vol. X, Issue XIX, April, 2023

EDITORIAL BOARD :

ADVISERS :

1. Dr. Biplab Chakravarty, Retired Professor, Dept. of Bengali, Vardhaman University.
2. Dr. K. V. Subbarao, Retired Professor, Dept. of Linguistics, Delhi University.
3. Dr. Irshad Ali, Retired Professor, Dept. of Anthropology, Gauhati University.
4. Dr. Dipti Phukan Patgiri, Retired Prof. and HOD, Dept. of Assamese, Gauhati University.
5. Dr. Dilip Kalita, Professor & Director, ABILAC, Guwahati.

REVIEWERS OF PAPERS :

1. Dr. Jagadish Patgiri, Former Professor & Head, Dept. of Philosophy, Cotton University, Assam.
2. Dr. Gajendra Adhikary, Professor, Centre for North-East Studies, Mahapurusha Srimanta Sankaradeva Viswavidyalaya, Nagaon.
3. Dr. Dipak Kr. Roy, Professor, Department of Bengali, Raiganj University, West Bengal.
4. Dr. Jyotirekha Hazarika, Associate Professor, Department of Assamese, J.B. College (Autonomous), Jorhat.
5. Dr. Prafulla Kr. Nath, Professor, Department of Assamese, Gauhati University.
6. Dr. Jagat Swargiary, Sr. Professor, Dept. of Education, Gauhati University.
7. Dr. Ratul Mahanta, Professor, Dept. of Economices, Gauhati University.
8. Dr. Sumi Kalita, Associate Professor, Department of Assamese, Bodoland University, Kokrajhar.
9. Dr. Polee Saikia, Professor & HoD, Dept. of Education, Gauhati University.
10. Dr. Dhurba Pratim Sharma, Associate Professor, Dept. of Political Science, Gauhati University.
11. Dr. Pranjal Protim Buragohain, Associate Professor & Ho.D, Dept. of Economics, Dibrugarh University.
12. Dr. Dipankar Saikia, Associate Profesor, Dept. of English, Biswanath College, Biswanath

INTERNAL REVIEWERS OF THIS ISSUE :

1. Dr. Rupak Rabha, Teaching Associate MIL&LS, Guwahati University.

CHIEF EDITOR (HON.) **:**

1. Dr. Upen Rabha Hakacham
   Professor and Former Head, Dept. of Assamese, Gauhati University.

EDITORS (HON.) **:**

1. Dr. Lalit Chandra Rabha, Principal, Dudhnoi College, Dudhnoi.
2. Dr. Dhaneswar Kalita, Asst. Professor, Assamese, Sharaighat College, Changsari, Kamrup (R), Assam.

Price: Rs. 500/- (five hundred) only
Design & Layout : Kamal Krishna Sarmah

Published by Dr. Angshuman Das, Secretary, Dogo Rangsang Research Society, and **Printed at** Dream Graphics, Naokata, Tamulpur (BTR), Assam.

Guidelines for the Authors

1. Dogo Rangsang Research Journal is a bilingual i.e., Assamese and English Biannual Research Journal. After completion of its glorious seven years this Journal has been indexed in the UGC-CARE List (Sl. No.: 67 in Social Sciences Category). The Journal publishes Research articles, Research papers, Review papers containing original Research works* of good standard.
2. All the Research papers and articles should be submitted by e-mail in soft copy along with PDF file tested by Plagiarism checker. Soft copy should be in MS Word or Page Maker. In English all the matters should be typed in Times New Roman Font (Size 11 Point). In Assamese the matters should be typed in Geetanjali light Font (Size 13 Point) of Ramdhenu Software.
3. Maximum pages of a paper should be 10 pages in A4 size (for such excess pages will be charged extra amount).
4. Papers must be included Abstract, Keywords, Introduction, Methods, Conclusion, Acknowledgement and References/Sources. Heading and sub-headings should be capitalized and bold faced.

   Abstract: It should not exceed 250/300 words in a single paragraph and does not require sources, sub-headings and should be a brief summary of the work carried out including the objectives of the study, the techniques used and what was accomplished in a concise manner.

   Keywords: It should contain up to 4-10 key terms related to the work separated by commas.

   Introduction: It should represent the background significance, brief survey of the previous works, purpose, scope and novelty of the research work and should not have subheadings.

   Methods: Sufficient information in detail regarding the materials and the methods used to carry out the research works (analytical, statistical and experimental procedures) should be mentioned to enable the others to repeat the author's work. Source of chemicals and drugs, animals used, ethical committee permission should be mentioned.

   Results and Discussion: It should contain summary of the research, results, interpretations, speculations and assessment of future research or prospects.

   Conclusion: It should include outcome of the work, important findings and researcher's view(s).

   Acknowledgements (if any): It should have the brief information regarding any research grant support or the assistance of colleagues or institutions.

   References/Sources: They should be arranged at the end of the manuscript in order of their appearance in the text. References should follow the MLA Citation Style.

5. **Peer review process of the Research Papers:**
   After receiving the Research Papers, the Papers will be sent to peer review team for approval. Without approval of the team the papers will not be published.
   Manuscripts are scrutinized through a special procedure:

i) At first all papers sent through proper channel will come under the scanner of qualitative value in 3 categories in broadly. A category means Excellent and the Paper may be accepted for publication after minor corrections. B category means that the Paper need reviewing and C category means that the Paper needs major correction/rewriting or it is totally rejected if the author fail to submit the corrected or rewritten manuscript within the given time frame allowed by the Editorial Board of Dogo Rangsang Research Journal.

ii) Then each paper is subjected to anti-plagiarism check. If the paper is found to be plagiarized, it is rejected and immediate communication is made to the author to revise or resubmit or make other decisions. If it is plagiarism free, the editor deletes the author's details, codes it and sends the coded manuscript to two reviewers of the particular field one after another simultaneously. Once the reviewers have gone through the Paper, they send back the manuscript to the editor with comments and the author is given a chance to make corrections as per the reviewers' directions.

iii) There will be two Internal and two External reviewers for scrutinizing of each research paper. If the first reviewer has no objection concerning the Methodology, Content etc. of the Paper then it is not sent to the second External reviewer. If the first reviewer has some queries regarding the Paper or some objections on its content, then it is sent to the second reviewer for review and necessary corrections/ rewriting as the case may be.

The process is repeated until the reviewers and the editors are convinced that the manuscript is ready for publication.

6. The Editorial Board reserves the right to take the final decision of accepting or rejecting a Paper and make changes in the articles.
7. Authors will be solely responsible for factual accuracy of their contribution.**
8. The manuscript will not be returned in any case whether accepted or rejected.
9. Authors and co-authors may or may not be members of Dogo Rangsang Research Society but the authors should purchase at least 10 copies of the Journal (In which Volume their articles are printed) for broad circulation.
10. The date for releasing the Journal are on 2nd January i.e.,'Saralatar Din' on the Birth Anniversary of Professor Upen Rabha Hakacham and than each equal interval of three months i.e. on 2nd April, 2nd July and 2nd October consecutively.
11. The Research Articles must be accompanied by a copy right certificate duly signed by the contributor(s) in the the following format.***

12. Publication Ethics:

When an author submits a manuscript for publication consideration, he or she agrees to abide by publication requirements of International Academic & Research Consortium.

- Agree that his or her manuscript presents work that is original, not plagiarized; that he or she has not submitted the manuscript under review for publication elsewhere; and that he or she will not submit the manuscript under review to another publication during the review period.
- Take full responsibility for the work he or she submits to and publishes with the International Academic & Research Consortium.

Manuscript Submission:

Authors should submit their manuscript by email to ***dogorangsang@rediffmail.com***

- Manuscripts should be sent at least 6 months prior to the particular issue of the Journal for the convenience of smooth processing However the society reserves the right to consider limited manuscript on the basis of *tatkal* service.

---

*/*** **Annexure-I: Self Declaration Form:**

Certified that the manuscript / paper titled ..... is original, unpublished and is not under consideration for publication elsewhere. Further, it will not be submitted for publication elsewhere until a decision is conveyed regarding its unacceptability for publication in 'Dogo Rangsang Research Journal'. If accepted for publication, I/we agree that it will not be published elsewhere in whole or in part without prior permission of the Editorial Board of Dogo Rangsang Research Journal.

I/we, the undersigned author (s), hereby transfer/assign all copyrights of my/our papers titled ..... to Dogo Rangsang Research Journal.

Date: ..... Signature

Address for communication:

** **Annexure-II : Disclaimer:**

The opinions expressed in the articles published in this Journal are the opinions of the author. The members of the Editorial Board or Publisher of দগো ৰাংছাং গৱেষণা পত্রিকা (DRRJ)- are in no way responsible for the opinions expressed by the authors or the conclusions deduced by them.

N.B.: Any correspondences including mailed documents (Article, Paper etc.) to be communicated in our own email-id (dogorangsang@rediffmail.com). The Publication Board will not bear any responsibility for those documents communicated to other email-ids or any other media.

উছৰ্গা

প্ৰয়াত নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা

জন্ম ঃ ২৯ জুন, ১৯৩৮ ঃঃ **মৃত্যু ঃ** ১৫ অক্টোবৰ, ২০২২

গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ৰ লোকসংস্কৃতি অধ্যয়ন বিভাগৰ অৱসৰী অধ্যাপক (Emeritus Professor), অসম জনকৃষ্টি সমাজৰ ভূতপূৰ্ব সভাপতি, অসম সাহিত্য সভাৰ সদস্য মহীয়ান সন্মানেৰে বিভূষিত, অসম প্ৰকাশন পৰিষদৰ জীৱনজোৰা সাধনা বঁটাকে ধৰি ভাৰতীয় ভাষা সাহিত্য বঁটা, সীতানাথ ব্ৰহ্ম চৌধুৰী বঁটা প্ৰাপক বিশিষ্ট লোক সংস্কৃতিবিদ ড° **নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মা**ৰ পুণ্য স্মৃতিত দগো ৰাংছাং গৱেণা পত্ৰিকাৰ এই সংখ্যাটি উছৰ্গা কৰা হ'ল।

6

সম্পাদকীয়

জি২০, ভাৰতবর্ষ, উদ্ভাৱন আৰু গৱেষণা

১ ডিচেম্বৰ ২০২২ ৰ পৰা ৩০ নৱেম্বৰ ২০২৩ লৈ ভাৰতবর্ষই জি২০ ৰাষ্ট্ৰৰ অধ্যক্ষতা লাভ কৰিছে। ই ভাৰতবর্ষৰ আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় সম্পর্ক সুদৃঢ় কৰাত যিদৰে সহায়ক হৈছে, ঠিক তেনেদৰে নতুন অধ্যয়ন, গৱেষণা তথা উদ্ভাৱন ক্ষেত্ৰখনতো আশাৰ বতৰা কঢ়িয়াই আনিছে। জি২০ মূলতঃ অর্থনৈতিক দিশৰ লগত জড়িত যদিও, তাৰ লগে লগে গৱেষকসকলে আৰু প্ৰশাসনিক ক্ষেত্ৰৰ বিশিষ্ট ব্যক্তিসকলে এখন সন্তুলিত (balanced) সমাজৰ বাবে উদ্ভাৱন আৰু গৱেষণাৰ দিশত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছে। ভাৰতৰ বিজ্ঞান আৰু প্ৰযুক্তি বিভাগৰ সচিব ড° এচ চন্দ্ৰশেখৰে কৈছে যে জি২০ হৈছে বিকাশ, অর্থনীতি আৰু বহনক্ষম ভৱিষ্যতৰ বাবে এক বৃহৎ পদক্ষেপ— যি আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় সহযোগিতাৰ মাধ্যমেৰে বাস্তৱ ৰূপ পাবলৈ সক্ষম হ'ব।

কলকাতাত বহা জি২০ Research and innovation initative Gathering (RIIG) ৰ মূল বিষয় আছিল— 'Research and innovation for Equitable Society'। য'ত উদ্যোগ আৰু বাণিজ্যৰ পৰা প্ৰশাসন, বিদ্যায়তনিক দিশ আৰু স্বাস্থ্য— এই সকলো দিশৰ আলোচনা সামৰি লৈছিল আৰু মানৱ কল্যাণৰ বাবে উদ্ভাৱন আৰু গৱেষণাৰ ফলসমূহ প্ৰয়োগ কৰাৰ দিশত সহমত প্ৰকাশ কৰিছিল। সামগ্ৰিকভাৱে আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় সহযোগিতাৰে সর্বমানৱৰ মঙ্গল সাধন কৰাৰ দিশত এই বিজ্ঞানসন্মত আলোচনাই গুৰুত্ব লাভ কৰে। মন কৰিবলগীয়া যে ভাৰতবর্ষৰ জি২০ ৰ মূল বিষয়টোও হৈছে— 'বসুধৈৱ কুটুম্বকম্' (এক পৃথিৱী, এক পৰিয়াল আৰু এক ভৱিষ্যত)। উপনিষদৰ এই আপ্তবাক্যই মানৱ, পশু, উদ্ভিদ আৰু জগতৰ আন আন জীৱকুল যে পৰস্পৰে পৃথিৱী তথা বিশ্বব্ৰহ্মাণ্ডৰ মাজত সম্পর্কিত সেই কথাকে সূচাইছে।

জি২০ৰ বিভিন্ন কার্যসূচী অসমতো অনুষ্ঠিত হৈছে। ৬-৮ ফেব্ৰুৱাৰীত আই আই টি গুৱাহাটী য়ুথ২০ শীর্ষক সন্মিলন অনুষ্ঠিত হয়। এই সন্মিলনত জি২০ সদস্যৰাষ্ট্ৰৰ ১৫০ জন যুৱ প্ৰতিনিধিয়ে অংশগ্ৰহণ কৰে। লগতে মহাবিদ্যালয় আৰু বিশ্ববিদ্যালয়সমূহৰ শিক্ষক আৰু শিক্ষার্থীয়েও অংশগ্ৰহণ কৰি মত বিনিময় কৰে। এই সন্মিলনত অন্তর্ভুক্ত কৰা দিশসমূহৰ ভিতৰত এটা আছিল—Future of work : Industry 4.0, Innovation and 21st century skills। এনে সন্মিলনৰ যোগেদি অসমৰ শিক্ষার্থী, গৱেষকেও নতুন প্লেটফর্ম লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। ই নতুন নতুন চিন্তা-চর্চা আৰু গৱেষণাৰ বাবেও অত্যন্ত যোগাত্মক তথা আশাব্যঞ্জক খবৰ।

অসমীয়া ভাষাৰ গৱেষণা-পত্ৰৰ চাহিদা ঃ

অসমীয়া ভাষাৰ গৱেষক, অধ্যাপকৰ বাবে গৱেষণা-পত্ৰ প্ৰকাশৰ একমাত্ৰ মাধ্যম হৈছে বিশ্ববিদ্যালয় অনুদান আয়োগে অনুমোদন জনোৱা গৱেষণা পত্ৰিকাসমূহ (Enlisted in UGC CARE)। অৱশ্যে আন আন বিষয়ৰ বহু সংখ্যক গৱেষক, অধ্যাপকেও অসমীয়া ভাষাতে গৱেষণা পত্ৰ প্ৰকাশ কৰিবলৈ ইচ্ছা কৰে। সেয়েহে প্ৰধানতঃ অসমীয়া বিষয়ৰ লগত জড়িত গৱেষণা-পত্ৰৰ উপৰিও আন আন বিষয়ৰ গৱেষণা-পত্ৰও এনে ধৰণৰ গৱেষণা পত্ৰিকাসমূহে গ্ৰহণ তথা প্ৰকাশ কৰিবলগীয়া হয়। ই অৱশ্যে এটা শুভ লক্ষণেই। কিন্তু এই চাহিদা অনুপাতে আমাৰ মানদণ্ডসম্পন্ন গৱেষণা পত্ৰিকাৰ অভাৱ।

মহাবিদ্যালয়সমূহৰ কথা বাদেই, অসমৰ বিশ্ববিদ্যালয়সমূহৰ অসমীয়া বিভাগসমূহৰ পৰাই বিশ্ববিদ্যালয়ৰ নীতি-নিয়ম অনুসৰি একোখনকৈ গৱেষণা পত্ৰ প্ৰকাশ হোৱা নাই। যিকেইখন এনে বিশ্ববিদ্যালয় অনুদান আয়োগৰ দ্বাৰা অনুমোদিত গৱেষণা পত্ৰিকা আছে তাৰো সময়ে সময়ে গুণাগুণ ভিত্তিত ৰদ-বদল হৈ থাকে। এইখিনিতে প্ৰণিধানযোগ্য যে আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰিকা (Dogo Rangsang Research Journal) যোৱা কেবাবছৰৰ পৰা বৰ্তমানলৈকে বিশ্ববিদ্যালয় অনুদান আয়োগৰ দ্বাৰা স্বীকৃতি প্ৰাপ্ত হৈ থাকিব পৰা হোৱাটোও এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ বিষয়। উপযুক্ত সময়ত তথ্য-পাতি আপডেট্ কৰি নাথাকিলে তেওঁলোকে সময়ে সময়ে স্বীকৃতি বাতিল কৰে। সেইবাবে আন ভাষা বা বিষয়ৰ তুলনাত অসমীয়া ভাষাত অনুমোদিত গৱেষণা পত্ৰ তেনেই সীমিত। বৰ্তমান বিশ্ববিদ্যালয় অনুদান আয়োগে স্বীকৃতি দি থকা অসমীয়া ভাষাৰ গৱেষণা পত্ৰিকা মাত্ৰ সাতখন। এই সংখ্যা সঁচাই পুতৌজনক। ইয়াৰোপৰি স্বীকৃতিপ্ৰাপ্ত সকলো গৱেষণা পত্ৰিকাত গোটেইবোৰ লেখাই গৱেষণা পত্ৰ নহয়। সেইবাবে কেৱল গৱেষণা পত্ৰ প্ৰকাশ কৰা পত্ৰিকাসমূহ সমস্যাৰ সন্মুখীন হ'বলগীয়া হৈছে। সেইবাবে একোগৰাকী গৱেষকে একৰ পৰা ডেৰ-দুই বছৰ পৰ্যন্ত এখন গৱেষণা পত্ৰ প্ৰকাশ কৰিবলৈ অপেক্ষা কৰি থাকিবলগীয়া হৈছে।

ফলস্বৰূপে চাকৰি, পদোন্নতি আদিৰ ক্ষেত্ৰতো অসমৰ বিদ্যায়তনিক মহল যথেষ্ট লোকচানৰ সন্মুখীন হৈছে। ইয়াৰ সমাধানৰ বাবে অসমৰ বিশ্ববিদ্যালয়সমূহে বিশেষকৈ অসমীয়া বিভাগসমূহে কাৰ্যকৰী ব্যৱস্থা হাতত ল'ব পাৰে। বিশ্ববিদ্যালয় অনুদান আয়োগৰ নাকৰ দ্বাৰা উচ্চস্তৰৰ বুলি চিহ্নিত আগশাৰীৰ মহাবিদ্যালয়সমূহেও এই ক্ষেত্ৰত পদক্ষেপ গ্ৰহণ কৰিব পাৰে।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

সূচীপত্র

CONTENT

অসমীয়া বিভাগ ঃ

(১) **নিম্নবর্গ অধ্যয়নৰ প্ৰেক্ষাপটত অৰুপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ *জছনাৰ ঝিটাছ* উপন্যাসৰ পুৰুষ চৰিত্ৰ**
● উৎপল মেচ/১৫

(২) **অসমীয়া সাহিত্যত কৈৱর্ত সমাজৰ চিত্ৰ ঃ এটি বিশ্লেষণ**
● বৰষা ৰাণী বৈশ্য ● ড° মহেশ্বৰ কলিতা /২৩

(৩) **'সাহিত্য ডট্ অৰ্গ' (Xahitya.Org) আলোচনীত শিশু-সাহিত্যৰ সমল (সাধুকথা, কবিতাৰ আধাৰত)**
● কৰবী দত্ত /৩২

(৪) **বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ 'প্ৰতিপদ' উপন্যাসত মার্ক্সবাদৰ প্ৰসংগ**
● বর্ণালী বৰা /৪৪

(৫) **তুৰুংসকলৰ বিবাহ পদ্ধতি ঃ এক চমু অৱলোকন**
● ড° ৰশ্মি বুঢ়াগোহাঁই /৫৬

(৬) **য়েছে দৰজে ঠংচিৰ উপন্যাস *বিষকন্যাৰ দেশত* প্ৰকাশিত সামাজিক চিত্ৰ ঃ এটি আলোচনা**
● পৰিণীতা বড়ি /৬২

(৭) **ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ লোক-পৰিৱেশ্য কলাৰ পৰিচয় ঃ এটি ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়ন**
● ড° বর্ণালী শইকীয়া /৬৯

(৮) **'অন্তৰীপ' উপন্যাসত লিংগ বৈষম্যৰ চিত্ৰ ঃ এটি অধ্যয়ন**
● ড° মীনাক্ষী তামুলী /৮০

(৯) **অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবর্গীয় সমাজৰ প্ৰতিফলন ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন**
● পূৰবী শইকীয়া /৮৬

(১০) **যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাৰ গুণাভিৰাম বৰুৱা গ্ৰন্থত প্ৰতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস**
● স্বপ্নালী গগৈ ● ড° স্বাতী কিৰণ /৯৭

(১১) মৃদুল শর্মাৰ 'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু' উপন্যাসত পুৰাকথাৰ পুনৰনির্মাণ
● ড° জ্যোতিৰেখা গগৈ /১০৮
(১২) নাৰী আৰু প্ৰকৃতি ঃ পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদী দৃষ্টিৰে বড়োসকলৰ কৃষিকেন্দ্রিক উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ এক অধ্যয়ন
● জুনুমণি হালৈ ● ড° সঞ্জয় দে /১১৮
(১৩) অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পত নাৰীমুক্তিৰ চেতনা
● ড° বিভা ৰাণী দাস /১২৭
(১৪) ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ বিলুপ্তপ্রায় পৰম্পৰা 'বিবাহৰ উচৰ্গা প্রথা' ঃ এক অৱলোকন
● হেমেন্দ্র ঠেঙ্গাল /১৩৩
(১৫) বজালীৰ সাংগীতিক লোককৃষ্টিঃ এক ক্ষেত্রভিত্তিক অধ্যয়ন
● ড° হিৰুমনি কলিতা /১৩৯
(১৬) অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ মাজত নাৰীৰ স্থান ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন
● অখিল কুমাৰ বৰা /১৪৪
(১৭) অসমীয়া জীৱ-জন্তুৰ নাম ঃ এটি অধ্যয়ন
● ড° ডালিমা কাকতি /১৫১
(১৮) মুন্সী প্রেমচন্দৰ 'নির্মলা' উপন্যাসৰ নির্মলা আৰু বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসৰ তগৰ ঃ এটি তুলনামূলক অধ্যয়ন
● ড° দুলাল চন্দ্র দাস /১৫৯
(১৯) শিশুৰ মানসিক উৎকর্ষ সাধনত অতুলচন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ অৱদান ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন
● প্রিয়ংকা ভূঞা /১৬৮
(২০) দৰঙী লোক-সাহিত্যৰ নাঙেলী গীত
● দীপজ্যোতি বৰুৱা /১৭৬
(২১) মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাৰ ফকৰা-যোজনা, প্রৱচন ঃ এক তুলনামূলক অধ্যয়ন
● মৃদুল দলে ● ড° গীতাঞ্জলি হাজৰিকা /১৮৪
(২২) ৰংবং তেৰাঙৰ 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসত প্রতিফলিত আশীৰ দশকৰ অসমীয়া সমাজ
● ড° গীতিকা দাস /১৯২
(২৩) মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ উপন্যাস *নীলকণ্ঠী ব্রজ*ৰ ভাষাশৈলী ঃ এক বিশ্লেষণ
● ড° ভাস্কৰজ্যোতি গগৈ /১৯৮
(২৪) বংগীয় মূলৰ মুছলমানসকলৰ ধুৱা গীতত অনা-ইছলামীয় উপাদান ঃ এটি আলোচনা
● আব্দুল মান্নান আহমেদ /২০৫
(২৫) লিংগভেদে ভাষিক বিভিন্নতা আৰু দেশী উপভাষা ঃ এক ভাষাতাত্ত্বিক অধ্যয়ন
● ড° আব্দুল মজিদ শ্বেখ /২১২
(২৬) অসমৰ টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ লোকসাহিত্য : এটি চমু অধ্যয়ন
● দেৱযানী বকলীয়াল /২১৯
(২৭) অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্রণ
● দীপশিখা সন্দিকৈ /২৩৩

(২৮) ভাৰতীয় নীতিকথাৰ পৰম্পৰা ঃ বৰ্তমান সময়ত ইয়াৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনীয়তা
● ড° নয়নমণি বৰুৱা /২৪০
(২৯) লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা ঃ অধ্যয়ন আৰু প্ৰয়োজনীয়তা
● নিপম কলিতা ● ড° বিশ্বজিৎ দাস /২৪৬
(৩০) প্ৰভাত গোস্বামীৰ 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ বিশ্লেষণ ঃ এক অধ্যয়ন
● দীপ্তি দাস /২৫৩
(৩১) মিচিং লোক-সংস্কৃতি ঃ এক অধ্যয়ন
● ড° ৰঞ্জু মৰাং দলে /২৬০
(৩২) অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা বিচাৰ
● মধুস্মিতা মহন্ত গোস্বামী /২৭০

ENGLISH SECTION

(33) Orthography Development for Lesser-Known Languages with Special Reference to the Singpho Language
● Palash Kumar Nath **/281**
(34) Recreating *Mahabharata's* Draupadi in Anuradha Sarma Pujari's Kanchan and Mahasweta Devi's Draupadi
● Rousonara Begum **/291**
(35) A House of Deceit and Paradox of Secrecy: A Critical Response to the Gender-Based Depiction of Society in Assamese Novel *'Antoreep'*
● Channika Borah **/297**
(36) *Bargît:* Its Place in the *Œnikarî* Teaching System
● Golok Chandra Bora **/303**
(37) De-tribalization and Re-tribalization of the Ethnic Tribes of Assam: An analysis
● Dr. Bidisha Bora **/314**
(38) Involvement of Cultural Science in Fish Fauna: A Study with Special Reference to Koch Rajbanshi Community
● Dr. Abu Taher Mollah **/323**
(39) Development Or Maldevelopment?: An Ecofeminist Reading of Kamala Markandaya's *nectar in a Sieve*
● Tridhara Bardoloi ● Anurag Bhattacharyya **/327**
(40) Impact of Forest Based Industries on Contemporary Society of Colonial Assam-A Study in Historical Perspective
● Amrita Bora **/332**

12

(41) **A Study on Perception of College Teachers on the National Education Policy, 2020**
● Dr. Poban Gogoi /**339**

(42) **Strains of Covid-19 on the Conjugal Life: An Analytical Study of Divorce Rate in the Top Four Metropolitan City of India**
● Samikshya Madhukullya ● Dr. Sandeep Gupta /**348**

(43) **Nationalist Consciousness and Patriotism in Ambikagiri Raichoudhury's Poetry**
● Manisha Haloi ● Tarulata Boruah /**355**

(44) **Buddhist Ethics and Euthanasia with Special Emphasis on Japanese Zen Buddhism**
● Dr. Minakshi Das /**362**

(45) **Recurring Flood and its Impacts on Livelihood of Flood-Affected Households in Dhemaji and Lakhimpur Districts of Assam**
● Jayanta Barooah ● Dr. Santosh Kumar Upadhyay ● Dr. Rabinjyoti Khataniar /**373**

(46) **Inter District Variation in Social Infrastructure Development in Assam**
● Dr. Barindra Das /**385**

(47) **The Cyborg in Dystopian Films**
● Dwitun Basumatary /**396**

(48) **Becoming A *Donthe*: The Religious Specialist of the Tutsa of the Patkai Hills of Arunachal Pradesh**
● Kampan Bo ● Dr. Tajen Dabi /**402**

(49) **Hegemony of Colonial Discourse and the Feminine Silence in Mamoni Raisom Goswami's *The Moth-eaten Howdah of the Tusker***
● Ranjan Gogoi ● Amal Chandra Das /**408**

(50) **Socio-Economic Status of the Tribe of Mising Women and their Significant Role in the Society**
● Ranjit Taku ● Bodising Narah /**415**

(51) **Writing a New History: A Study of U.R. Ananthamurthy'snovel, Samskara**
● Dr. Chandrima Sen ● Prof. Pradip Kumar Patra /**426**

(52) **Festivals of Tiwa People and its Correlation with Nature: A Descriptive Study**
● Deepak Nath /**434**

(53) **Depiction of Child Psychology in Assamese Lullabies**
● Dr. Banalata Das /**446**

অসমীয়া
বিভাগ

14

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

নিম্নবর্গ অধ্যয়নৰ প্ৰেক্ষাপটত অৰুপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ *জছনাৰ ঝিটাছ* উপন্যাসৰ পুৰুষ চৰিত্ৰ

● **উৎপল মেচ**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, মৰিগাঁও মহাবিদ্যালয়, মৰিগাঁও।
e-mail: mechutpal01@gmail.com, ফোন ঃ ৭৮৯৬১-১০৬৪৩

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *ঔপনিৱেশিক আৰু জাতীয়তাবাদী দৃষ্টিকোণৰপৰা উদ্ভূত বা মূল্যায়িত ইতিহাস ৰচনা কৰোঁতে উচ্চবৰ্গই একে সমতলত ৰাখি নিম্নবৰ্গৰ ইতিহাসক প্ৰশ্ৰয় দিয়া নাই। বাস্তৱ জীৱনত লাভ কৰা শোষণ বঞ্চনাৰ অভিজ্ঞতাৰ মাজতো ইংৰাজৰ শাসন প্ৰৱৰ্তন হোৱাৰ আগৰেপৰাই নিজৰ অস্তিত্বক জীয়াই ৰখাৰ সংকল্পেৰে নিম্নবৰ্গৰ চেতনা গঢ় লৈ উঠিছে। উচ্চবৰ্গৰ পক্ষপাতী ইতিহাস নিৰ্মাণক প্ৰত্যাখান কৰি উত্তৰ ঔপনিৱেশিক ইতিহাসবিদ্‌সকলে নিম্নবৰ্গৰ চেতনা আৰু স্বতন্ত্ৰ প্ৰভুত্ববিৰোধী ৰাজনীতিৰ সন্ধান কৰে । অৰুপা পটঙ্গীয়া কলিতা ৰচিত উপন্যাস **জছনাৰ ঝিটাছ** (২০২২) হ'ল অসমৰ আদিবাসী শ্ৱহীদ দুৰ্গী ভূমিজৰ জীৱনকেন্দ্ৰিক অসমীয়া উপন্যাস। দুৰ্গী ভূমিজৰ জীৱন কাহিনীৰ সমান্তৰালকৈ আদিবাসী সমাজৰ বিজু বাউৰী, খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডা, বাংকুৰু ওৰফে গৌৰাংগ চাওৰা, মাংৰী ওৰাং ওৰফে মালতী মেম ইত্যাদি স্বাধীনতা সংগ্ৰামীসকলৰ অৱদান, ত্যাগৰ প্ৰসংগই উপন্যাসত ঠাই পাইছে। ঔপনিৱেশিক অসমত চাহ বাগানৰ বনুৱা হিচাপে বাগান কৰ্তৃপক্ষৰ শোষণ আৰু অত্যাচাৰত অতিষ্ঠ হৈ নিম্নবৰ্গৰ নায়কসকলে মূৰ দাঙি উঠিছিল। এই গৱেষণা পত্ৰত ঔপনিৱেশিক অসমৰ নিম্নবৰ্গ চৰ্চাৰ দৃষ্টিকোণেৰে খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডা, বাংকুৰু ওৰফে গৌৰাংগ চাওৰা, বিজু বাউৰীৰ ত্যাগ আৰু অৱদানক **জছনাৰ ঝিটাছ** উপন্যাসত কিদৰে তুলি ধৰা হৈছে সেই দিশটো আলোচনা কৰা হ'ব।*

বীজ শব্দ ঃ *উপনিৱেশক (Colonizer), প্ৰতিৰোধ, পুৰুষ, নিম্নবৰ্গ, স্বাধীনতা।*

০.১ বিষয় প্ৰৱেশ ঃ

ইংৰাজী Subaltern শব্দটোৰ প্ৰতিশব্দৰূপে বাংলা ভাষাত ৰণজিৎ গুহই প্ৰথমবাৰৰ বাবে নিম্নবৰ্গ শব্দটোৰ প্ৰয়োগ কৰে।[১] অসমীয়া ভাষাতো নিম্নবৰ্গ শব্দটো ইংৰাজী Subaltern শব্দটোৰ পৰিৱৰ্তে ব্যৱহাৰ কৰা হয়। সামৰিক সংগঠনৰ ক্ষেত্ৰত Subaltern শব্দটোৰে কেপ্তেইনৰ অধীনস্থ কৰ্মচাৰীক বুজাবলৈ বা উচ্চ পৰ্যায়ৰ কৰ্মচাৰীৰ অধীনত কাম কৰা তলতীয়া কৰ্মচাৰীক বুজোৱা হৈছিল। ইটালীয় কমিউনিষ্ট নেতা আন্টোনিও গ্ৰামশ্চিয়ে তেওঁৰ বিখ্যাত *Prison notebooks* ত বুৰ্জোৱা আৰু শ্ৰমিক শ্ৰেণীক বুজাবলৈ ক্ৰমে Hegemonic আৰু Subaltern শব্দ দুটাৰ ব্যৱহাৰ কৰিছিল। গ্ৰামশ্চিৰ তত্ত্ব অনুসৰি কোনো শ্ৰেণীবিভক্ত সমাজৰ সৈতে প্ৰভুত্ব বা আধিপত্যৰ সম্পৰ্কটো হ'ল বিৰোধিতাৰ সম্পৰ্ক। অৰ্থনীতি নিৰ্ভৰ পুঁজিবাদী সমাজত মালিক পক্ষই শীৰ্ষত অৱস্থান কৰে । সেই পটভূমিত শ্ৰমিকসকল হ'ল নিম্নবৰ্গ আৰু এই মালিকপক্ষৰ হাততেই নিম্নবৰ্গৰ লোকসকল শাসিত আৰু শোষিত।

উত্তৰ ঔপনিৱেশিক সমালোচনা ঔপনিৱেশিক দৃষ্টিভংগীৰে ইতিহাস ৰচনা কৰাৰ পক্ষপাতী নহয়, কিয়নো এই সমালোচনাই প্ৰান্তীয়সকলৰ ইতিহাসৰ বিষয়ে কোনোধৰণৰ মন্তব্য প্ৰকাশ নকৰে। বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকৰ পৰা

ভাৰতৰ ৰণজিৎ গুহৰ নেতৃত্বত অন্যান্য নবীন-প্ৰবীণ ইতিহাসবিদৰ প্ৰচেষ্টাত নিম্নবৰ্গ ইতিহাস চৰ্চাৰ এক নতুন অধ্যায় আৰম্ভ হয়। নিম্নবৰ্গ ইতিহাস চৰ্চাৰ প্ৰথম পৰ্বত আদিবাসীসকলৰ সংগ্ৰাম আৰু অসম্পূৰ্ণ কৃষক বিদ্ৰোহক গৱেষণাৰ বিষয় হিচাপে নিৰ্বাচন কৰা পৰিলক্ষিত হয়। একবিংশ শতিকাত অসমৰ ইতিহাস চৰ্চাত এনেদৰে বহুকেইজন আদিবাসী স্বাধীনতা সংগ্ৰামীৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰি পোহৰলৈ আহিল যে দয়াল পানিকা, ৰামচৰণ গোৱালা, বাংকুৰু চাওৰা, তেহলু চৰ্দাৰ, চিৰাজুলিৰ জোৱান মজদুৰ জৌৰিক, খৃষ্টচন মুণ্ডা আদি শ্বহীদে দেশৰ বাবে প্ৰাণ ত্যাগ কৰিছিল। ইংৰাজসকলৰ বিৰুদ্ধে এওঁলোকে স্বতন্ত্ৰ ধৰণেৰে বিদ্ৰোহ কৰিছিল। আকৌ গান্ধীজীৰ অহিংস আন্দোলনৰ প্ৰভাৱেও অসমৰ আদিবাসী সমাজক পৰোক্ষভাৱে প্ৰভাৱিত কৰিছিল আৰু মাংৰী ওৰাং, দুৰ্গী ভূমিজ, বিজু বাউৰী আদিসকলে দেশৰ বাবে প্ৰাণ ত্যাগ কৰিছিল। অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাই *জছনাৰ ঝিটাছ* (২০২২) উপন্যাসত ইংৰাজসকলে সাম্ৰাজ্যবাদী স্বাৰ্থ ৰক্ষাৰ হকে কিদৰে অসমৰ চাহ-বনুৱাসকলৰ শোষণ কৰিছিল আৰু তাৰ পটভূমিত কিদৰে প্ৰতি-ঔপনিৱেশিক সংগ্ৰাম গঢ় লৈ উঠিছিল, তাৰ প্ৰামাণ্য ছবি প্ৰতিফলন হোৱা দেখা যায়।

০.২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

এই অধ্যয়নৰ বাবে দুটা পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে—

ক) সম্বন্ধমূলক দ্বন্দ্বাত্মক পদ্ধতি আৰু

খ) সমাজ-বিশ্লেষণ পদ্ধতি।

তুলনামূলক সাহিত্যতত্ত্বৰ অন্তৰ্গত সম্বন্ধমূলক দ্বন্দ্বাত্মক পদ্ধতিৰ জৰিয়তে সাহিত্যৰ সৈতে সমাজ আৰু সাহিত্যভিন্ন বিষয়বোৰৰ মাজৰ পাৰস্পৰিক সম্পৰ্ক বিচাৰ কৰা হয়। সাহিত্যত প্ৰতিফলিত সামাজিক তথ্য আহৰণ কৰি যিকোনো তথ্যৰ সত্যতা পৰীক্ষা কৰা, সামাজিক বাস্তৱতাৰ বিচাৰ কৰাৰ লগতে কিমান সফলভাৱে সমাজৰ সত্যক সাহিত্য পাঠত তুলি ধৰা হৈছে সেইদিশ অধ্যয়নৰ প্ৰসঙ্গত এই পদ্ধতিয়ে সহায় কৰিব। সাহিত্যৰ সমাজতত্ত্বৰ আধাৰত গঢ় লৈ উঠা সমাজ-বিশ্লেষণ পদ্ধতিৰ সহায়ত ব্যক্তি বা সামাজিক সমূহৰ মনোবিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন কৰা হয়। সামাজিক শ্ৰেণীৰ চিন্তন-মনন, বিভিন্ন সামাজিক সমস্যা আৰু সমস্যাবোৰ সমাধানৰ বা বিকল্প সন্ধানৰ ক্ষেত্ৰত এই পদ্ধতিয়ে সহায় কৰে।

০.২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ *জছনাৰ ঝিটাছ* (২০২২) উপন্যাসত উপনিৱেশকালীন অসমৰ ঐতিহাসিক ছবিৰ প্ৰতিফলন ঘটা দেখা যায়। উপন্যাসৰ মূল চৰিত্ৰ দুৰ্গী ভূমিজৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ বিষয়ে আলোকপাত কৰিবলৈ যাওঁতে অসমৰ বনুৱা সমাজত ঔপনিৱেশিকতাবাদৰ প্ৰভাৱ আৰু আদিবাসীসকলৰ মাজত গঢ় লৈ উঠা ইংৰাজবিৰোধী চেতনাৰ নানান ছবি পোহৰলৈ আহিছে। এই আলোচনা পত্ৰত *জছনাৰ ঝিটাছ* (২০২২) উপন্যাসত স্থান পোৱা আৰু নিম্নবৰ্গীয় সমাজক প্ৰতিনিধিত্ব কৰা ঐতিহাসিক পুৰুষ বিদ্ৰোহীসকলৰ ত্যাগ আৰু বলিদানৰ বিষয়েহে আলোকপাত কৰা হ'ব।

১.০ মূল আলোচনা ঃ

১.১ শ্বহীদ খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডা আৰু বাংকুৰু চাওৰাৰ হিংসাত্মক প্ৰতিবাদ ঃ

আদিবাসী লেখক উইলফ্ৰেদ তপ্নই 'Struggles of Adivasis of Assam' শীৰ্ষক এক প্ৰবন্ধত খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডাৰ বিদ্ৰোহৰ বিষয়ে গুৰুত্বপূৰ্ণ তথ্যৰ সন্ধান দিছে।[২] খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডাৰ উদ্যোগত ১৯০৪ চনৰ পৰা ১৯১৬ চনৰ ভিতৰত অসমত সংঘটিত হাট-বিৰোধী বিদ্ৰোহ অতি শক্তিশালী ৰূপত গঢ় লৈ উঠিছিল আৰু বিদ্ৰোহ দমনৰ বাবেই তেওঁক ইংৰাজ চৰকাৰে ১৯১৬ চনত ফাঁচিকাঠত ওলমায়।

উল্লেখযোগ্য যে খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডা পোনপ্ৰথমে এজন খ্ৰীষ্টান পাদুৰী আছিল আৰু দৰং জিলাৰ ফুলবাৰী চাহ-বাগিচাৰ দায়িত্বত নিয়োজিত আছিল। ১৮৮৯-১৯০০ চনত ঝাৰখণ্ডত আদিবাসী নেতা বিৰচা মুণ্ডাৰ নেতৃত্বত সংঘটিত মুণ্ডা বিদ্ৰোহ 'উলগুলান'ৰ সময়তে তেওঁ পূৰ্বপুৰুষৰ জন্মস্থান খুন্তি (বৰ্তমান ঝাৰখণ্ড)ত উপস্থিত হৈছিল। পূৰ্বপুৰুষৰ জন্মস্থানত উপস্থিত হোৱাৰ পিছত তেওঁ উলগুলানৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হৈছিল। ঝাৰখণ্ডৰ পৰা উভতি আহি অসমত

উপস্থিত হৈ খ্ৰীষ্টচনে ইংৰাজৰ বিৰুদ্ধে বিদ্রোহত নামি পৰে।[৩] উলগুলানত ইংৰাজৰ উপৰি দিকুসকল [৪] ৰ বিৰুদ্ধে বিদ্রোহীসকলে যিদৰে প্রতিবাদ কৰিছিল, তেনেদৰেই ঔপনিৱেশিক অসমৰ বাগানৰ কাষত স্থাপন কৰা হাট বা বজাৰবোৰত ভাৰতীয় উচ্চবৰ্গই কৰা লুণ্ঠন, প্রতাৰণা উপলব্ধি কৰি খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডাই বিদ্রোহ আৰম্ভ কৰে। মহাজন শ্রেণীৰ বিৰুদ্ধে খ্ৰীষ্টচনে প্রতিবাদ কৰাৰ কথা জনা যায়। তেওঁ আদিবাসীসকলৰ উপৰিও বাগিচাৰ কাষৰীয়া স্থানীয় কৃষক সকলকো বিদ্রোহত চামিল কৰিছিল। ইয়াৰ উপৰি বিৰচা মুণ্ডাৰ নেতৃত্বত হোৱা বিদ্রোহৰ বাবে তেওঁ দান বৰঙণি সংগ্রহ কৰি ছোটনাগপুৰলৈ পঠোৱাৰ ব্যৱস্থা কৰে। উপনিৱেশকসকলৰ পূৰ্ণ সমৰ্থনত ভাৰতীয় ব্যৱসায়ীসকলেই বাগানৰ সহজ সৰল শ্রমিকসকলক ভেজাল সামগ্রী বিক্রী কৰি শোষণ কৰিছিল। উপন্যাসত তেইশ সংখ্যক অধ্যায়ত এই বিষয়টো এনেদৰে উপস্থাপন কৰা হৈছে—

> " যতমানে বেয়া, দুই নম্বৰী বস্তু আছে আটাইবোৰ 'বাগান বজাৰ'ত বিক্রী হয়হি। ...আটাইতকৈ ডাঙৰ বজাৰখন হ'ল সুদত টকা ধাৰে দিয়া বজাৰখন। কেইটামান 'কাবুলীবালা' আছে। যি মানুহেই হওক, মাৰোৱাৰী, বঙালী-আটাইবোৰ টকা সুতত দিয়া মানুহেই কাবুলীবালা। ...এজন 'কাবুলীৱালাই' ৰঙা কাপোৰেৰে বন্ধোৱা বহী এখনৰ পৰা নামবোৰ মাতি থাকে, মজদুৰখিনিয়ে আহি দিব লগা সুতৰ পইচা দি যায়হি। ...মদৰ দোকান, কানিৰ মহল, সুতৰ কিস্তি— প্রায়বোৰবে হাত খালী হৈ পৰে। " (*জছনাৰ ঝিটাছ* , পৃ. ২৩০)

হাটবোৰত থকা 'গোলা' নামৰ দোকানবোৰত বয়-বস্তু ক্রয়-বিক্রয় আৰু দুখীয়া লোকসকলক সুতত ধন ধাৰলৈ দি কাবুলীবালাৰ লগতে মাৰোৱাৰী, বঙালী সম্প্রদায়ৰ লোকসকলে আর্থিকভাৱে জুৰুলা শ্রমিকসকলক প্রতাৰণা কৰাৰ সুযোগ এৰি দিয়া নাছিল। স্থানীয় কৃষক আৰু শ্রমিকসকলক শোষণ কৰা মহাজন শ্রেণীৰ বিৰুদ্ধে ব্যৱস্থা লোৱাৰ পৰিৱর্তে ইউৰোপীয়সকলে তেওঁলোকক উৎসাহহে যোগাইছিল। ইয়ো পৰোক্ষভাৱে সাম্রাজ্যবাদী শোষণৰে এক অংশ আছিল। ইয়াৰ প্রতিবাদত খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডা আৰু তেওঁৰ সহযোগীসকলে ফুলবাৰী আৰু সোণাজুলি, কাঠনি, হেলেম, কছাৰীগাঁও চাহ বাগিচাৰ কাষত থকা হাটবোৰক আক্রমণৰ লক্ষ্য হিচাপে নির্বাচন কৰি লৈছিল। আন্দোলন বিস্তৃত হৈ পৰাত ঔপনিৱেশিক প্রশাসক শংকিত হৈ পৰে আৰু খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডাক কৰায়ত্ত কৰি ১৯১৬ চনৰ কোনোবা এটা দিনত ফুলবাৰী চাহ বাগিচাত ৰাজহুৱাকৈ ফাঁচীকাঠত ওলমাই মৃত্যুদণ্ড দিয়ে।[৫] উপন্যাসৰ এক চৰিত্র মোহন বাউৰীৰ মৌখিক বর্ণনাৰ জৰিয়তে খ্ৰীষ্টচনৰ বিদ্রোহক উপন্যাসত অতি সাৱলীলভাৱে উপস্থাপন কৰা হৈছে—

> " কৈছিল তেওঁ কেনেকৈ উলগুলানত যোগ দিবলৈ বুলি পূৰ্বপুৰুষৰ বাসস্থান খুন্তি অঞ্চললৈ গুছি গৈছিলগৈ। তাৰ পৰা আহি বিৰছা মুণ্ডাৰ উলগুলান বাগিচাত বিয়পাই দিছিল। খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডাই বাগানৰ হাটবোৰৰ কথা কৈছিল, ধন ধাৰে দিয়া কাবুলীবালাৰ কথা কৈছিল, সুতৰ কথা কৈছিল।... পানী পানীকৈ বুজাই দিছিল বগা চাহাবৰ অভিসন্ধি। ...মানুহখিনিয়ে খ্ৰীষ্টচন মুণ্ডাক গুৰু মানিছিল। তেওঁৰ নেতৃত্বতে বাগানে বাগানে হাট বিদ্রোহ আৰম্ভ হৈছিল। হাটবোৰত জুই জ্বলিছিল, ইখনৰ পাছত সিখন গোলাত ভাং চুৰ হৈছিল... বাউৰীয়ে মুণ্ডাক নিজৰ বাগিচাখনতে বাগিচাখনতে বাগিচাৰ হাটখনতে মুকলিকৈ ফাঁচি দি ওলোমাই থোৱাৰ কথা ক'লে..." (*জছনাৰ ঝিটাছ* ,পৃ. ২৩২)

অন্য এজন আদিবাসী নেতা বাংকুৰু চাওৰাৰ প্রসংগও উপন্যাসখনত বর্ণনা কৰা হৈছে। শিৱসাগৰ জিলাৰ চন্টক চাহ বাগিচাৰ বনুৱা বাংকুৰো ওৰফে গৌৰাংগ চাওৰাই ব্রিটিছ চাহাবৰ হাতত মৃত্যুবৰণ কৰিছিল। দেৱব্রত শর্মা আৰু আৰু কিৰণ কুমাৰ তাঁতি সম্পাদিত *বাংকুৰু চাওৰা* (২০১৫) শীর্ষক গ্রন্থখনত বাংকুৰু চাওৰাৰ আত্মবলিদানৰ বিষয়ে বসন্ত ৰাজোৱাৰ, অৱনী বৰঠাকুৰ, গৌৰিশংকৰ ভট্টাচার্য, শৰৎ চন্দ্র নেওগ, ৰাণা পি বেহেল, অমলেন্দু গুহ আদি লেখকে আগবঢ়োৱা মত আৰু প্রবন্ধবোৰ সংকলন কৰা হৈছে। অন্যান্য আদিবাসীসকলৰ দৰে গৌৰাংগও এদিন পেটৰ তাড়নাত অসমলৈ আহিল। ঔপনিৱেশিক অসমৰ চাহ বাগিচালৈ প্রব্রজন কৰা লোকসকলৰ অবর্ণনীয় জাহাজ যাত্রাৰ অৱস্থা গৌৰাংগৰ জীৱনতো ঘটিছিল। কঠিন যাত্রাপথত অনেক শ্রমিকৰ দৰে গৌৰাংগৰ ককায়েকৰো অনাহাৰত

মৃত্যু হৈছিল।[৬] উপন্যাসখনত উল্লেখ কৰা হৈছে যে অন্যান্য আদিবাসীসকলৰ দৰে গৌৰাংগও এদিন অসমলৈ পেটৰ তাড়নাত অসমলৈ আহিল আৰু শোষণ-বঞ্চনাৰ মুখামুখি হ'বলগীয়া হয়। অতি কম পৰিসৰৰ ভিতৰত গৌৰাংগৰ বিষয়ে উল্লেখ থকা বৰ্ণনাখিনিয়ে উপনিৱেশকৰ হাতত লুণ্ঠিত মানৱতাৰ দিশটোও ফুটাই তোলে—

> "ভাত এমুঠিৰ বাবেই গৌৰাংগ আৰু ককায়েক জাহাজত উঠি আড়কঠিয়াৰ কথাত অসমলৈ গুচি আহিছিল। বাটত অকল ভোকৰ বাবে, মাত্ৰ এমুঠি খাদ্যৰ অভাৱত গৌৰাংগৰ ককায়েক জাহাজতে মৰিল। গৌৰাংগ কিবা কৰি বাছি গ'ল। খাবলৈ নাপায় কিমান যে মানুহ জাহাজতে মৰিল। গৌৰাংগৰ চকুৰ আগতে ককায়েকৰ মৃতদেহ নদীলৈ দলিয়াই পেলাইছিল। গৌৰাংগই স্পষ্টকৈ দেখিছিল এটা ঘঁৰিয়াল সেই মৃতদেহৰ ফালে আগুৱাই আহিছিল।" (*জছনাৰ ৰিটাছ*, পৃ. ৩৬১)

ককায়েকৰ অনাহাৰৰ বাবে তিলতিলকৈ মৃত্যু হোৱা সেই দৃশ্য আৰু অভিজ্ঞতাই বাংকুৰুৰ মন-মগজুক বিদ্রোহী কৰি তুলিছিল। মালিক পক্ষক অধিক মুনাফা দিয়াৰ তাগিদাতে চাহ বাগিচাৰ মেনেজাৰ ৰাৱনাৰে সময়মতে ৰেচন দিয়া নাছিল। অনাহাৰত থাকিব লগা হোৱাৰ বাবে মানুহখিনি বিদ্রোহী হৈ উঠিছিল। চন্টক বাগিচাত সেই সময়ত থকা চম্বলপুৰীয়া, বিলাসপুৰীয়া, কামৰূপীয়া সম্প্রদায়ৰ লোকসকলে বাংকুৰুৰ লগত বিদ্রোহত যোগ দিছিল। ১৯৪৬ চনৰ ১৮ ছেপ্তেম্বৰত তেওঁ সকলো সংগীক লগত লৈ প্রতিবাদ কৰিবলৈ মেনেজাৰৰ কার্যালয়লৈ যায়। তাতে মেনেজাৰে জোঙাল অস্ত্র (Sword Stick)ৰে বাংকুৰুৰ বুকুত সুমুৱাই দিয়ে আৰু বাগিচাৰ চিকিৎসালয়ত বাংকুৰুৰ মৃত্যু হয়।[৭] ইংৰাজ চৰকাৰৰ বিৰুদ্ধে যুঁজ দি মৃত্যুবৰণ কৰা সৈনিকৰ তালিকাত গৌৰাংগই নিজৰ নাম লিপিৱদ্ধ কৰিবলৈ সক্ষম হয়। স্বাভাৱিকতেই গৌৰাংগৰ এই ত্যাগে বনুৱা সমাজক স্বাধীনতাৰ বাবে যুঁজ দিবলৈ প্রেৰণা দিছিল। ঔপন্যাসিকে গৌৰাংগৰ আত্মত্যাগক জীৱন্ত ৰূপত তুলি ধৰিছে এনেদৰে—

> "ভোকাতুৰ মানুহবোৰক গোটাই লৈ গৌৰাংগ টোকোন চাহাবৰ অফিচলৈ গতি কৰিছিল। বৰ চাহাবে খবৰ ঠিকেই পাইছিল। গৌৰাংগ সকলোৰে আগত। কি যে হৈছিল মানুহটোৰ। চকু দুটা পকা অঙঠাৰ দৰে জ্বলিছিল, ভয়-ভীত পাহৰি একুৰা জ্বলি থকা জুই হৈছিল সি। ...সি বৰ চাহাবৰ একেবাৰে ওচৰত থিয় দি চকুলৈ চাই ৰেচন বিচাৰিছিল। সি চাহাবৰ সৈতে তর্ক কৰিছিল, মুখে মুখে কথা কৈছিল। তাৰ সাহস দেখি খঙত অগ্নিশর্মা হৈছিল চাহাব। চাহাবৰ চিৰসখা টোকোনৰ পৰা ওলাই আহিছিল গুপ্ত অস্ত্র। তীক্ষ্ন আৰু ধাৰাল আছিল সেই জোঙা অস্ত্র। বুকু ভেদি গৈছিল গৌৰাংগৰ। চিঞৰ এটা মাৰি গৌৰাংগ নিথৰ হৈ গৈছিল।" (*জছনাৰ ৰিটাছ*, পৃ. ৩৬১-৩৬২)

১.২ আদিবাসী নেতা বিৰচা মুণ্ডাৰ প্রসংগ ঃ

জছনাৰ ৰিটাছ উপন্যাসখনত ঔপনিৱেশিক ছোটনাগপুৰৰ আদিবাসী নেতা বিৰচা মুণ্ডাৰ বিষয়ে সঘন উল্লেখ পোৱা যায়। ১৮৯৫ চনৰ জুলাই-আগষ্ট মাহত বিৰচা মুণ্ডাৰ নেতৃত্বত প্রথম পর্যায়ৰ প্রতি-ঔপনিৱেশিক বিদ্রোহ আৰম্ভ হৈ ডিচেম্বৰ মাহত শেষ হয়। ১৮৯৯ চনৰ জানুৱাৰি মাহত তেওঁৰ নেতৃত্বতে দ্বিতীয় পর্যায়ৰ বিদ্রোহ 'উলগুলান' আৰম্ভ হয়। মুণ্ডা সমাজে বিৰচাক তেওঁলোকৰ ত্রাণকর্তাৰূপে স্বীকৃতি দি 'ধৰতি আবা' বুলি নামকৰণ কৰে। ধৰতি আবাক কেন্দ্র কৰি বিদ্রোহী মুণ্ডাসকলে এই বাণী প্রচাৰ কৰিছিল যে মুণ্ডাসকলৰ নিজৰ মাটিত বহিৰাগতৰ প্রভাৱ দূৰ কৰাৰ একমাত্র উপায় হ'ল স্বাধীন মুণ্ডাৰাজৰ প্রতিষ্ঠা। বিৰচা মুণ্ডাৰ নেতৃত্বত মুণ্ডাসকলৰ মাজত হোৱা এনে জাগৰণ আৰু বিদ্রোহৰ স্ফুলিঙ্গ দেখি ব্রাহ্মণ, পুৰোহিত, জমিদাৰ, মহাজন সকলোৰে মুণ্ডাসকলৰ বসতি এলেকাৰ পৰা পলায়ন কৰে। এই খবৰ লাভ কৰি ব্রিটিছ প্রশাসন সষ্টম হৈ উঠে আৰু তাৎক্ষণিকভাৱে অভিযান চলাই ১৮৯৫ চনৰ ২৩ আগষ্টত বিৰচাক গ্রেপ্তাৰ কৰি দুবছৰৰ কাৰাদণ্ড বিহে। ৰাঁচী আৰু হাজাৰীবাগ জেলত থকাৰ পিছত তেওঁক ১৮৯৭ চনৰ ৩০ নৱেম্বৰত মুক্তি দিয়া হয়। কিন্তু জেলৰপৰা মুক্তি লাভ কৰাৰ পিছতে তেওঁ অনুচৰসকলৰ মাজত উপস্থিত হৈ আকৌ ব্রিটিছ প্রশাসন, জমিদাৰসকলৰ বিৰুদ্ধে বিদ্রোহৰ প্রস্তুতি চলায় আৰু মুণ্ডা সমাজক বিদ্রোহত অংশ ল'বলৈ উৎসাহিত কৰে।[৮] বিদ্রোহৰ দ্বিতীয় পর্বত ব্যাপক আৰু সর্বাত্মক ৰূপত সংঘাত অতি তীব্রতৰ হয়। ১৯০০ চনৰ

জানুৱাৰীত মাহৰ প্ৰথম সপ্তাহত হিংসাত্মকভাৱে তৃতীয় পৰ্ব আৰম্ভ হয় যদিও বিৰচাক গ্ৰেপ্তাৰ কৰি ৰাঁচী জেললৈ অনা হয় আৰু জেলৰ ভিতৰতে ১৯০০ চনৰ ৯ জুনত বিৰচা মুণ্ডাৰ মৃত্যু হয়।[৯] উপন্যাসৰ ৩৯ সংখ্যক অধ্যায়ত দেখুওৱা হৈছে যে কংগ্ৰেছত ভৰ্তি হোৱা আদিবাসী ভলন্টিয়াৰসকলে চাহ বাগানৰ বনুৱাসকলৰ আগত বিৰচা মুণ্ডাৰ নেতৃত্বাধীন উলগুলানৰ বিদ্ৰোহৰ বিষয়ে অৱগত কৰিছিল আৰু স্বাভাৱিকতে বনুৱাসকল দূৰ প্ৰদেশত বসবাস কৰা স্বজাতিৰ আদিবাসী সংগ্ৰমীসকলৰ উদ্বুদ্ধ হৈছিল—

> "সেই উলগুলান আছিল বগা ৰঙৰ বিৰুদ্ধে। দুৰ্গীহঁতে সেই বাগানীয়া ভলন্টিয়াৰজনৰ কথা মুখ মেলি হা কৰি শুনিছিল। কি মান আৰু গৌৰৱৰ কাহিনী আছিল। উলগুলানে ক'লা মানুহবোৰৰ বুকুত শিপাই গৈছিল। মানুহবোৰে বগা কুকুৰা, বগা গাহৰিবোৰ মাৰি পেলাইছিল।" (*জছনাৰ ঝিটাছ* ,পৃ. ৪১০)

মুণ্ডা লোক সাহিত্যত জনগোষ্ঠীটোৰ তামাৰ বিদ্ৰোহ, উলগুলান আদিক লৈ অনেক লোকগীত ৰচনা হৈছে। ই লোকগীতবোৰে মুণ্ডা সমাজত বিৰচাৰ প্ৰভাৱ সম্পৰ্কে ইংগিত দিয়ে। বিৰচা মুণ্ডাৰ শক্তি, প্ৰতিবাদ আৰু সাহস গীতবোৰৰ মাজত প্ৰতিফলন ঘটে। কুমাৰ সুৰেশ সিঙে এই গীতবোৰক ক্ৰান্তি গীত, বিৰচা আৰু সহযোগীসকলক লৈ ৰচিত ভক্তি গীত,প্ৰাৰ্থনা মন্ত্ৰ, তীৰ্থ পুৰাণ আদি কেইবাটাও ভাগত ভগাই আলোচনা কৰিছে।[১০] আটাৰিখাত অঞ্চলৰ বনুৱাসকলৰ মাজত প্ৰচলিত বিৰচা মুণ্ডাৰ গীতৰো উল্লেখ পোৱা যায়।

ৰঞ্জিত গুহই আঙুলিয়াইছে যে সময়ে সময়ে নিজ নিজ বৈশিষ্ট্যৰে নিম্নবৰ্গৰ ৰাজনীতি সক্ৰিয় হৈ উঠে যদিও বিশেষকৈ হিংসাত্মক বিদ্ৰোহবোৰৰ মাজত আকৃতিগত মিল আছে। গ্ৰামাঞ্চলৰ প্ৰজাবিদ্ৰোহ, নগৰৰ দুখীয়া জনগণৰ অভ্যুত্থান, গাঁও আৰু নগৰৰ সাম্প্ৰদায়িক সংঘৰ্ষবোৰৰ মাজত আঞ্চলিকতা, উদ্দেশ্য আৰু সামাজিক পৰিচয়ৰ ক্ষেত্ৰত পাৰ্থক্য থাকিলেও প্ৰায় একেধৰণৰ উপায় আৰু সংকেতৰ জৰিয়তে নিম্নবৰ্গৰ প্ৰতিনিধিসকল একগোট হয় আৰু শত্ৰুপক্ষক আঘাত কৰে।[১১] *জছনাৰ ঝিটাছ* উপন্যাসতএই বৈশিষ্ট্যৰ প্ৰতিফলন দেখা যায়। ইয়াত ঔপন্যাসিকে দেখুৱাব প্ৰয়াস কৰিছে যে, বিৰচা মুণ্ডাৰ আদৰ্শ আৰু নীতিয়ে অসমৰ আদিবাসী সমাজক ইংৰাজৰ বিৰুদ্ধে পদক্ষেপ ল'বলৈ প্ৰেৰণা দিছে। উপন্যাসত উল্লেখ আছে যে বগা গাহৰি, বগা মুৰ্গী খাই পেলোৱা দেশৰ মানুহখিনিৰ সৈতে দুৰ্গীৰ খংখিনি বহুদূৰ একে। প্ৰতীকি অৰ্থত দুৰ্গী, মোহন বাউৰীৰ মনত জাগ্ৰত প্ৰতি-ঔপনিৱেশিক চেতনা বা গৌৰাংগ, মাংৰীৰ মৃত্যুৰ লগত বিৰচা মুণ্ডাৰ প্ৰসংগটো লগলগাই দিয়াটোৱে সৰ্বভাৰতীয় স্তৰত ইংৰাজৰ বিৰুদ্ধে হোৱা প্ৰকাশ পোৱা সমধৰ্মী ক্ষোভ আৰু প্ৰতিশোধৰ জ্বালাকে প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। নিম্নবৰ্গৰ ওপৰত হোৱা শোষণ আৰু শোষণৰ বিৰুদ্ধে কৰা দুয়োটাই এই প্ৰতিবাদৰ স্বৰূপ সাৰ্বজনীন। গৌৰাংগৰ মৃত্যুৰ প্ৰসংগ উপস্থাপনৰ জৰিয়তে ঔপন্যাসিকে ব্যক্ত কৰিছে যে ইংৰাজী শাসকৰ বিৰুদ্ধে আদিবাসী সমাজৰ বিদ্ৰোহৰ কাৰক আৰু স্বৰূপ একেই—

> "গৌৰাংগ সিহঁতৰ মাজত যেন বীৰচা ভগৱান হৈ নতুন জনম লৈছে, ছোট্টি নদীৰ নামেৰে নাম লোৱা ছোট্টি মুণ্ডা হৈছে। ঘূৰি আহিছে ঘূৰি ফুৰা সেই বাণী যেন আকৌ উৰি ফুৰিছে— উলগুলানৰ মৰণ নাই। মানুহবোৰে নাম উঠাইছে বীৰচা ভগৱানৰ তীৰ-ধনুকৰ, ছোট্টিৰ কুঁচফলৰ পৰা তৈয়াৰী কুচিলা বিষ সনা তীৰৰ। বাৰুদৰ স্তূপ এই গোঁৰাৰ মানুহজাক।" (*জছনাৰ ঝিটাছ* , পৃ.৩৬৪)

১.৩ গান্ধীবাদী নেতা বিজু বাউৰীৰ সংগ্ৰাম ঃ

অসমৰ চাহ বাগিচাবোৰত আদিবাসী ভলন্টিয়াৰ সকলৰ উদ্যোগতেই পৰোক্ষভাৱে মহাত্মা গান্ধীৰ জনপ্ৰিয়তা বৃদ্ধি পাইছিল। গান্ধীজীৰ নেতৃত্বাধীন আন্দোলনে অধিক গতিশীল ৰূপ পোৱাৰ কামনাত বনুৱাসকলে কম পৰিমাণত হ'লেও কেতিয়াবা ভলন্টিয়াৰসকলক আৰ্থিক সাহায্য প্ৰদান কৰিছিল।[১২] অৱশ্যে চাহ বনুৱাসকলৰ মাজত প্ৰতি-ঔপনিৱেশিক আন্দোলন গঢ় লৈ উঠাত ভাৰতীয় জাতীয় কংগ্ৰেছে পোনপটীয়াকৈ হস্তক্ষেপ কৰা নাছিল,ইয়াৰ পৰিণতিত বনুৱাসকলৰ বেছি ক্ষতি হ'ব বুলি নেতাসকলে ভাবিছিল। কিন্তু শ্ৰমিকসকলক কঠোৰ বেষ্টনিৰ মাজত ৰাখি মালিকগোষ্ঠীয়ে আধিপত্য বিস্তাৰ কৰা, নিষ্ঠুৰ শাস্তি প্ৰদান কৰা আৰু দাসত্বৰ জীৱন পালন কৰিবলৈ বাধ্য কৰোৱাৰ পিছতো নিজৰ প্ৰাপ্য অধিকাৰ আদায়ৰ বাবে তেওঁলোকে মালিক পক্ষৰ বিৰুদ্ধে সময়ে সময়ে বিদ্ৰোহ ঘোষণা কৰিছিল। উপন্যাসৰ বাইশ

সংখ্যক অধ্যায়ত ভুমুকি মৰা মোহন বাউৰী চৰিত্রটো প্রকৃততে উপনিৱেশকালীন নুমলীগড় বাগিচাৰ স্বাধীনতা সংগ্রামী বিজু বাউৰীৰ চৰিত্রাংকন। বাউৰী সমাজৰ প্রতিনিধি বিজু বাউৰীয়ে অসহযোগ আন্দোলনৰ সময়ত পূর্ণ উদ্যোমেৰে চাহ বনুৱাই বসবাস কৰা বস্তি আৰু চাহ বাগিচাসমূহত স্বাধীনতাৰ বাণী প্রচাৰ চলোৱাৰ দায়িত্ব পালন কৰিছিল। উপন্যাসৰ চৰিত্র মোহন বাউৰীয়ে আটাৰিখাতত উপস্থিত হৈ চাহ বনুৱাসকলক ইংৰাজ-বিৰোধী সংগ্রামত লিপ্ত হ'বলৈ প্রেৰণা যোগায়। বাস্তৱিকতে শৈশৱ কালত বিজু বাউৰীয়ে এই অভিজ্ঞতাৰ সন্মুখীন হৈছিল। এদিন ৰাস্তাৰ কাষতে বাগানৰ ল'ৰাবিলাকে খেলত মচগুল হৈ থাকোঁতে বাগানৰ পৰিচালক জি ই মিলাৰ ঘোঁৰা চেকু�ৰাই গৈ আছিল। চাহাবক দেখাৰ লগে লগে বিজুক বাদ দি সকলো শিশুৱেই নমস্কাৰ কৰিলে। মিলাৰে কিছুদূৰ আগুৱাই গৈ ঘোঁৰাৰ পৰা নামি আহি বিজুৰ নাম সুধি কেনেকৈ চাহাবক নমস্কাৰ দিব লাগে দেখু�ৱাই দিলে। তথাপিও বিজুৱে চাহাবক নমস্কাৰ নজনোৱাত মিলাৰে বিজুক চাবুকেৰে কোবাই গুছি গ'ল।[১৩]

চৰিত্রটোৰ প্রতি-ঔপনিৱেশিক চেতনাৰ বিষয়ে উপন্যাসত বর্ণনা কৰা হৈছে এনেদৰে—

> "চাহাবক দেখি আটাইকেইটাই চাহাবক নমস্কাৰ জনালে। মোহন ৰৈ থাকিল। চাহাবে ঘোঁৰাৰ পৰা নামি তাক কেনেকৈ নমস্কাৰ জনাব লাগে শিকাই দি গুচি যাবলৈ ওলাল। মোহন অলৰ-অচৰ, কোনোমতে চাহাবক নমস্কাৰ নকৰে। চাহাবে চাবুক উলিয়াই মোহনৰ কণমাণি দেহাটোত ৰঙা ৰঙা সেৰা পাতি দিগোৰ মাৰি ঘোঁৰা চেকুৰাই গুচি গ'লগৈ। সেইদিনাই মোহনৰ অন্তৰত চাহাবৰ মাজত ত্রাস সৃষ্টি কৰা মোহন বাউৰীৰ জন্ম হৈছিল। স্বৰাজ হৈ পৰিছিল মোহনৰ মূলমন্ত্র।" (*জছনাৰ ৰিটাছ* , পৃ.২২৩)

ভাৰতবর্ষজুৰি হোৱা অসহযোগ আন্দোলনত বাগানৰ শ্রমিকসকলক অন্তর্ভুক্ত কৰিব নোৱাৰিলেও বাগানৰ কাষৰীয়া হাট বা বজাৰবোৰত কংগ্রেছ স্বেচ্ছাসেৱীসকলৰ সৈতে হোৱা যোগাযোগে চাহ শ্রমিকসকলে তেওঁলোকৰ উমৈহতীয়া শত্রুৰ বিৰুদ্ধে নিজাববীয়াকৈ কার্যপন্থা গ্রহণ কৰি আগবাঢ়িবলৈ অনুপ্রেৰণা যোগায়। উপন্যাসৰ চৰিত্র মোহন বাউৰীয়ে হাট বা বজাৰকে খ্রীষ্টচন মুণ্ডাৰ বাণী প্রচাৰৰ বাবে এক মঞ্চ হিচাপে বাছি লোৱা দেখা গৈছে। উপন্যাসৰ বর্ণনাত পোৱা যায় যে আটাৰিখাত চাহ বগিচাৰ নিকটৱর্তীবজাৰত তেওঁ গান্ধী টুপী পিন্ধি মতাদর্শ প্রচাৰ কৰিছে। হাটলৈ অহা সকলো শ্রমিকে তেওঁক ঘেৰি ধৰিলে—

> "মোহন গান্ধীয়ে মানুহখিনিক মহাত্মা গান্ধী, নেহেৰুৰ কথা কোৱা নাছিল। কৈছিল বাগানীয়া মানুহৰ কথা। দূৰৈৰ মানুহ নহয়, অলপ দূৰৈৰ খ্রীষ্টচন মুণ্ডাৰ কথা কৈছিল।...মানুহবোৰে তাপ মাৰিছিল মুণ্ডা বিদ্রোহ সেই উলগুলানৰ কথা। বাউৰীয়ে বিৰছা মুণ্ডাৰ গীত গাইছিল, গাইছিল চোট্টা মুণ্ডাৰ গীত..." (*জছনাৰ ৰিটাছ* , পৃ. ২৩১)

ইংৰাজ প্রশাসকৰ মনত শংকা সৃষ্টি কৰা বিজু বাউৰী শাস্তিৰ সন্মুখীন হৈছিল। অৱশ্যে এনে অমানৱীয় অত্যাচাৰেও তেওঁক টলাব পৰা নাছিল। ১৯৩০ চনত নুমলীগড় অঞ্চলত গংগাধৰ বৰঠাকুৰ, ত্রিলোচন বৰুৱা, দণ্ডধৰ কছাৰী আদিসকলৰ সহযোগত বিজু বাউৰীয়ে ধর্ম সভা থিয়েটাৰ সমিতিৰ মাধ্যমেৰে বাগিচাৰ মানুহখিনিৰ মাজত স্বাধীনতাৰ বাণী বিলাই মানুহবোৰক আন্দোলনমুখী কৰিবলৈ চেষ্টা কৰে। সেই কথাৰ সম্ভেদ পাই বাগান কর্তৃপক্ষই তেওঁক ঠাণ্ডা কালি হাড় কঁপোৱা জাৰত ঠাণ্ডা পানীত জুবুৰিয়াই ধৰি আনি নুমলীগড় চাহ বাগিচাৰ কলঘৰৰ কাষত খুঁটাত বান্ধি শাস্তি বিহে। চাহাবে সেই অৱস্থাতে পেলাই যোৱাৰ পিছত মনে মনে বাগিচাৰে কেইজনমান লোকে আধামৰা বিজু বাউৰীক সাঙীত তুলি গাঁৱৰ ঘৰলৈ আনি পৰিয়ালবর্গৰ হাতত চমজাই দিছিল।[১৪] উপন্যাসত এই ঘটনাটোৰ হুবহু উল্লেখ আছে। —

> "বকুলগড় বাগিচাৰ হাটতে ধৰা পৰিল। মদৰ দোকানৰ আগত পিকেচিং কৰি থকাৰ পৰাই মোহন বাউৰীক ধৰাই নিলে। তাৰ পাছত কি অকথ্য অত্যাচাৰ। নৱেম্বৰ মাহৰ শেষৰ ফালৰ হাড়কপোৱা ঠাণ্ডা। চাহাবে পানীত জুবুৰিয়াই মোহন বাউৰীক কলঘৰৰ চিমনিৰ কাষৰ লোহাৰ খুঁটাত বান্ধি থৈছিল। সকলোৱে চকুৰ আগতে মোহন বাউৰীৰ ভিজা দেহা চাবুকেৰে কোবাই কোবাই অচেতন কৰি পেলাইছিল। লোহাৰ খুঁটাত বান্ধ খাই থকা অচেতন দেহত চাহাবৰ গোৰৰ পাছত গোৰ লাঠিৰ পাছত লাঠি চলিছিল।" (*জছনাৰ ৰিটাছ* ,পৃ. ২২৪)

অৱশ্যে তাৰ পৰা উদ্ধাৰ হৈ বিজু বাউৰীয়ে পুনৰ অধিক সক্রিয়তাৰে আন্দোলনত জঁপিয়াই পৰা দেখা যায়। অৱশেষত ইংৰাজবিৰোধী বিভিন্ন কার্যসূচীত অংশগ্রহণ কৰা আৰু ১৯৩২ চনৰ ২৯ ফেব্রুৱাৰীৰ দিনা মদৰ মহলৰ আগত পিকেটিং কৰাৰ অপৰাধত বিজু বাউৰীক যোৰহাটৰ জেললৈ প্রেৰণ কৰা হয়। নিম্নমানৰ আহাৰ সেৱনৰ লগতে জেলৰ অস্বাস্থ্যকৰ পৰিবেশ ভিতৰত থাকিবলগীয়া হোৱাত তেওঁ নৰিয়াত পৰে। ক্রমান্বয়ে তেওঁৰ শৰীৰৰ অধিক অৱনতি ঘটাত জেল কর্তৃপক্ষই ভৱিষ্যতে আন্দোলনত ভাগ নোলোৱাৰ চুক্তিত চহী কৰাৰ চর্তত জেলৰপৰা মুক্তি দিয়াৰ লগতে উন্নত চিকিৎসাৰ বাবে প্রস্তাৱ আগবঢ়ায়। কিন্তু তেওঁ এই প্রস্তাৱ অগ্রাহ্য কৰে আৰু জেলৰ ভিতৰতে ১৯৩২ চনৰ ১৪ জুনত মৃত্যুক সাৱটি লয়।[১৫]

২.০০ উপসংহাৰ ঃ

'নিম্নবর্গ অধ্যয়নৰ প্রেক্ষাপটত অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ *জছনাৰ ঝিটাছ* উপন্যাসৰ পুৰুষ চৰিত্র' গৱেষণা পত্রৰ আধাৰত ক'ব পাৰি যে উপন্যাসখনত ঔপনিৱেশিক অসমৰ সমাজ-ৰাজনৈতিক ছবিৰ প্রতিফলন ঘটিছে। উপনিৱেশকে চাহ বাগান পৰিচালনা কৰিবলৈ প্রয়োগ কৰা নীতিৰ আঁৰত লুকাই থকা অভিসন্ধিৰ জৰিয়তে বনুৱাসকলক কৰা শোষণ আৰু বঞ্চনাৰ দিশটো ইয়াত স্পষ্ট হয়। আদিবাসী সমাজ জীৱনৰ প্রেক্ষাপটত ছোটনাগপুৰৰ আদিবাসী বিপ্লৱী নেতা বিৰচা মুণ্ডা, অসমৰ শ্বহীদ খ্রীষ্টচন মুণ্ডা, বাংকুৰু চাওৰা আৰু বিজু বাউৰীৰ প্রতি-ঔপনিৱেশিক চেতনাৰ দিশটো উপন্যাসখনত দাঙি ধৰা হৈছে। ইয়াৰ উপৰি উপন্যাসখনৰ পৰা নিম্নোল্লিখিত দিশবোৰৰ বিষয়ে আভাস পাব পাৰি—

- উপন্যাসত ঐতিহাসিক তথ্য, ঘটনাৱলীৰ হুবহু উপস্থাপনে উপনিৱেশকালীন নিম্নবর্গৰ স্থিতিক অধিক স্পষ্ট ৰূপত তুলি ধৰিছে।
- উপন্যাসৰ পুৰুষ চৰিত্র আৰু কার্যাৱলীত নিম্নবর্গৰ তাত্ত্বিক দৃষ্টিভংগীৰ প্রতিফলন ঘটিছে।
- নিম্নবর্গীয় পুৰুষ চৰিত্রসমূহৰ ওপৰত হোৱা সাম্রাজ্যবাদী শোষণৰ স্বৰূপ উপন্যাসত ফুটি উঠিছে।
- উপনিৱেশকৰ বিৰুদ্ধে নিম্নবর্গীয় পুৰুষ চৰিত্রই গ্রহণ কৰা হিংসাত্মক প্রতিবাদৰ মাজত সার্বজনীন ৰূপটো ঔপন্যাসিকে দাঙি ধৰা দেখা গৈছে।
- গান্ধীবাদী আন্দোলনত নিম্নবর্গীয় পুৰুষ সমাজৰ অংশগ্রহণৰ দিশটোও উপন্যাসত উপস্থাপন কৰা হৈছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. পার্থ চট্টোপাধ্যায়, 'ভূমিকা : নিম্নবর্গেৰ ইতিহাস চর্চাৰ ইতিহাস', গৌতম ভদ্র (সম্পা.), *নিম্নবর্গেৰ ইতিহাস*, পৃ.১১
২. কমল কুমাৰ তাঁতী, 'ঔপনিৱেশিক যুগৰ অসমৰ চাহ বাগিচাৰ শ্রমিক আন্দোলন', শর্মা, অনুৰাধা পূজাৰী, (সম্পা.), *সাতসৰী*,পৃ.৪৮
৩. সদ্যোক্ত
৪. ইংৰাজৰ সৈতে মিলি আদিবাসীসকলক শোষণ কৰা ভাৰতীয় বণিয়া, মহাজনসকলক দিকু বুলি কোৱা হৈছিল।
৫. কমল কুমাৰ তাঁতী , পূর্বোল্লিখিত, পৃ.৪৯
৬. দেৱব্রত শর্মা আৰু কিৰণ কুমাৰ তাঁতি (সংক. -সম্পা.), *বাংকুৰু চাওৰা* , পৃ. ৪৮)
৭. সদ্যোক্ত, পৃ. ৪৯
৮. কুমাৰ সুৰেশ সিং, *বিৰচা -মুণ্ডা ঔৰ উনকা আন্দোলন (১৮৭২-১৯০১)* ,পৃ. ১০২-১০৩
৯. সদ্যোক্ত,পৃ.১৬০
১০. সদ্যোক্ত,পৃ. ২৬১-২৯০
১১. ৰণজিৎ গুহ, *ৰচনা সংগ্রহ* , পৃ. ১২৩
১২. দীপ্তি শর্মা, 'ভাৰতৰ স্বাধীনতা সংগ্রাম ঃ অসমৰ মহিলা ছহিদ' , দেৱব্রত শর্মা (সম্পা. আৰু সংক), *বৃতিচ-বিৰোধী চহিদ , আদিবাসী কন্যা , মহীয়সী মুক্তিযোদ্ধা মাংৰি ওৰাং* ,পৃ. ২৪
১৩. চাক্ষিৰাম মাহত্ত, 'স্বাধীনতা সংগ্রামত গোলাঘাটৰ চাহ জনগোষ্ঠীৰ বীৰ চহিদ ৰেজা বাউৰী আৰু মুক্তি যোদ্ধাসকল', দেৱব্রত শর্মা, (সম্পা.), *ভাৰতৰ স্বাধীনতা সংগ্রামত অসমৰ আদিবাসী চহিদ ৰেজা বাউৰী আৰু তেওঁৰ পত্নী-পুত্র বিদ্যাৱতী বাউৰী-লীলা বাউৰী*, পৃ.১০
১৪. সুশীল কুর্মী, 'চহিদ বিজু বাউৰী' পৃ.১৬-১৭

১৫. চাক্ষিৰাম মাহত্ব, 'স্বাধীনতা সংগ্রামত গোলাঘাটৰ চাহ জনগোষ্ঠীৰ বীৰ চহিদ বেজা বাউৰী আৰু মুক্তি যোদ্ধাসকল', দেৱব্রত শর্মা, (সম্পা.), *ভাৰতৰ স্বাধীনতা সংগ্রামত অসমৰ আদিবাসী চহিদ বেজা বাউৰী আৰু তেওঁৰ পত্নী-পুত্র বিদ্যাৱতী বাউৰী-লীলা বাউৰী*, পৃ. ১১-১২

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

মূল গ্রন্থ ঃ

কলিতা, অৰূপা পটঙ্গীয়া , *জছনাৰ ঝিটাছ* , গুৱাহাটী-৭৮১০০১ , লয়ার্ছ বুক ষ্টল, প্রথম প্রকাশ , মার্চ ,২০২২

ক) সহায়ক গ্রন্থ ঃ

অসমীয়া ঃ

ওজা, অঞ্জন কুমাৰ (সম্পা.) ঃ *সাহিত্য-সমালোচনা-তত্ব*, উত্তৰ লখিমপুৰ , নর্থ লখিমপুৰ কলেজ প্রকাশন সমিতি , দ্বিতীয়পৰিৱর্ধিত প্রকাশ, ২০১৩

কুর্মী, গণেশ চন্দ্র,
অসমৰ চাহ জনগোষ্ঠী ঃ *নৃগোষ্ঠীগত আৰু সামাজিক পৰিচয়*, পশ্চিম মিলন নগৰ, ডিব্রুগড়, প্রকাশক-আলেয়া কুর্মী, প্রথম প্রকাশ, জুলাই, ২০১১

গনি, ওচমান আৰু দেৱব্রত শর্মা ঃ *বৃতিচ বিৰোধী মহান চহিদ আদিবাসী মহিলা দুর্গী ভূমিজ* , যোৰহাট , একলব্য প্রকাশন, দ্বিতীয় সংস্কৰণ , ১২ মে' ২০১৯

তামুলী, লক্ষ্মীনাথ ঃ *ভাৰতৰ স্বাধীনতা সংগ্রামত অসমৰ অৱদান ঃ সংঘাত আৰু সহযোগিতাৰ ইতিহাস*, গুৱাহাটী-৭৮১০০১, জ্যোতি প্রকাশন, চতুর্থ সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ২০১৭

তৈয়বউল্লা, *কাৰাগাৰৰ চিঠি* ঃ আর্ল ৰোড, গুৱাহাটী, প্রকাশক-তৈয়বউল্লা, প্রথম প্রকাশ, ১৯৬২

বৰা, ধনী ঃ *বিদায় আধুনিকতাবাদ*, গুৱাহাটী, আঁক-বাক , দ্বিতীয় প্রকাশ, ২০১৬

বৰুৱা, অজিত ঃ *গোলাঘাটৰ গোলাপফুল*, গোলাঘাট শাখা সাহিত্য সভাৰ শতবর্ষ উদ্‌যাপন সমিতি, তৃতীয় পৰিৱর্ধিত সংস্কৰণ,২০১৮

বেজবৰা, নীৰাজনা মহন্ত ঃ *তুলনামূলক সাহিত্য ঃ কি, কিয়, কেনেকৈ* , ডিব্রুগড়, বনলতা, প্রথম প্রকাশ, আগষ্ট, ২০১৯

..... ঃ *সাহিত্যৰ সমাজতত্ব ঃ সিদ্ধান্ত আৰু প্রয়োগ*, ডিব্রুগড়, বনলতা, প্রথম প্রকাশ, ২০১৪

শর্মা, দেৱব্রত (সম্পা.) ঃ *অসমৰ আদিবাসী স্বাধীনতা সংগ্রামী অর্জুন ঘাটোৱাৰ*, যোৰহাট , একলব্য প্রকাশন, প্রথম প্রকাশ, ২০১৯

বৃতিচ-বিৰোধী চহিদ ঃ *আদিবাসী কন্যা, মহীয়সী মুক্তিযোদ্ধা মাংৰি ওৰাং*, যোৰহাট, একলব্য প্রকাশন, *ভাৰতৰ স্বাধীনতা সংগ্রামত অসমৰ আদিবাসী চহিদ বেজা বাউৰী আৰু তেওঁৰ পত্নী-পুত্র বিদ্যাৱতী বাউৰী-লীলা বাউৰী* ,যোৰহাট, একলব্য প্রকাশন, জুলাই, ২০১৮

শর্মা, দেৱব্রত আৰু
কিৰণ কুমাৰ তাঁতি (সংক. -সম্পা.) ঃ *বাংকুৰু চাওৰা* , তৃতীয় প্রকাশ, একলব্য প্রকাশন, যোৰহাট, ৪ মে', ২০২০

বাংলা ঃ

গুহ, ৰণজিৎ ঃ *ৰচনা সংগ্রহ* , কলকাতা, আনন্দ পাবলিচার্ছ, দ্বিতীয় মুদ্রণ, জানুৱাৰী, ২০২০

ভদ্র, গৌতম (সম্পা.) ঃ *নিম্নবর্গৰ ইতিহাস* , কলকাতা, প্রতিভাস, প্রথম প্রকাশ, ফেব্রুৱাৰী, ১৯৯৮

হিন্দী ঃ

সিং, কুমাৰ সুৰেশ ঃ *বিৰচা -মুণ্ডা ঔৰ উনকা আন্দোলন (১৮৭২-১৯০১)* , নতুন দিল্লী, বাণী প্রকাশন, পুনর্মুদ্রণ, ২০১৭

খ) আলোচনী ঃ

পূজাৰী, অনুৰাধা শর্মা, (সম্পা.) ঃ *সাতসৰী* , নৱেম্বৰ, ২০১৫

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অসমীয়া সাহিত্যত কৈৱর্ত সমাজৰ চিত্র ঃ এটি বিশ্লেষণ

● **ৱৰষা ৰাণী বৈশ্য**
গৱেষক ছাত্রী, অসমীয়া বিভাগ, কটন বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: barashabaishya9737@gmail.com, ফোন ঃ ৭৫৭৮৮-৯০০৪৬
● **ড° মহেশ্বৰ কলিতা**
অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, কটন বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: drmaheswar@yahoo.co.in, ফোন ঃ ৯৮৬৪০-৭৫০৯০

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *বর্তমান অসমৰ মুঠ জনসংখ্যা ৩ কোটিকো চেৰাই গৈছে। ইয়াৰে এটা বুজন সংখ্যা হৈছে অনুসূচিত জাতি আৰু অনুসূচিত জনজাতিৰ লোক। ২০১১ চনৰ লোকপিয়ল অনুসৰি অসমৰ মুঠ জনসংখ্যাৰ ৩১,২০৫,৫৭৬ জনৰ ভিতৰত ২২,৩১,৩২১ জন অর্থাৎ ৭.১৫% অনুসূচিত জাতিৰ লোক। ভাৰতীয় সংবিধানৰ ভিত্তিত অসম ৰাজ্যত মুঠ ১৬ টা জাতি অনুসূচিত জাতিৰ তালিকাত অন্তর্ভুক্ত কৰা হৈছে। সেইকেইটা হ'ল— বাছফৰ (Bansphor), মালী (Mali), বণিয়া (Bania), ধুবী (Dhobi), দুগ্‌লা (Dugla), হীৰা (Hira), জালো-মালো (Jhalo-Malo), কৈৱর্ত (Kaibarta), লালবেগী (Lalbegi), মহৰা (Mahara), মেহতৰ (Mehtor), মুচি (Muchi), নমঃশূদ্র (Namasudra), পাতনি (Patni), সূত্রধৰ (Sutradhar) আৰু জালকেওট (Jalkeot)। এইসকল অনুসূচিত জাতিৰ ভিতৰত কৈৱর্তৰ জনসংখ্যাই সর্বাধিক। এটা সময়ত প্রাচীন ভাৰতবর্ষত জাতিভেদ প্রথা অতি তীব্র আছিল কিন্তু সৌভাগ্যবশতঃ বিভিন্ন কাৰণত বিশেষকৈ মহাপুৰুষ শ্রীমন্ত শংকৰদেৱ আৰু মাধৱদেৱে প্রৱর্তন কৰা বৈষ্ণৱ ধর্মৰ প্রভাৱত অসমৰ ক্ষেত্রত সামাজিক বৈষম্য আৰু নিপীড়ন উত্তৰ প্রদেশ তথা দাক্ষিণাত্যৰ অন্য ৰাজ্যৰ লেখীয়া তীব্র নহয়। আমাৰ এই অধ্যয়নত অনুসূচিত জাতিৰ অন্তর্গত অসমৰ অন্যতম সম্প্রদায় কৈৱর্তসকলৰ সমাজ, সংস্কৃতি বিশেষকৈ অসমীয়া সাহিত্যত প্রতিফলিত হোৱা তেওঁলোকৰ সামাজিক স্থিতি আৰু ধর্মৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *অনুসূচিত জাতি, কৈৱর্ত, কেওট, অসমীয়া সমাজ, ধর্ম।*

০.০০ প্রস্তাৱনা ঃ

০.০১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

অনুসূচিত জাতিৰ লোকসকল বর্ণ হিন্দুৰ অন্তর্গত এটা জাতি হিচাপে পৰিগণিত হৈ আহিছে। যোল্লটা জাতি-উপজাতিৰে গঠিত এই অনুসূচিত জাতিৰ প্রত্যেকৰে কর্ম ব্যৱস্থা আৰু জনসংখ্যাৰ পৰিমাণ বেলেগ বেলেগ। অৱশ্যে কৈৱর্ত আৰু নমঃশূদ্র সম্প্রদায় দুটাৰ কর্ম ব্যৱস্থা প্রায় একে আৰু দুয়োটা সম্প্রদায়ৰ জনসংখ্যা আটাইতকৈ বেছি। ২০১১ চনৰ লোকপিয়ল অনুসৰি গ্রাম্য-নগৰ ভিত্তিত অসমৰ অনুসূচিত জাতিৰ জনসংখ্যাৰ তালিকা তলত দাঙি ধৰা হ'ল—

তালিকা—১

অনুসূচিত জাতিৰ জনসংখ্যা

ক্রমিক নং	অনুসূচিত জাতি	Urban (নগৰাঞ্চল)	%	Rual (গ্রাম্যাঞ্চল)	%	মুঠ	%
	মুঠ অনুসূচিত জাতি	৪০৫৫৬০	১৮.১৮	১৮২৫৬৭১	৮১.৮২	২২৩১৩২১	১০০
১	বাছফৰ	৪৮৪০	২৯.৫৯	১১৫১৯	৭০.৪১	১৬৩৫৯	১০০
২	মালী	১৫৮৮৫	২২.৮৪	৫৩৬৫০	৭৭.১৬	৬৯৫৩৫	১০০
৩	বৃত্তিয়াল-বণিয়া, বণিয়া	১৪৬৩৫	২১.০৫	৩৫৯৬৩	৭৮.৯৫	৫০৫৯৮	১০০
৪	ধুপী, ধুবী	১৫৮১৩	৩০.১৬	৩৬৬১৮	৬৯.৮৪	৫২৪৩১	১০০
৫	হীৰা	৭৮৫৩	১৪.২০	৪৭৪৪৭	৮৫.৮০	৫৫৩০০	১০০
৬	জালকেওট	৭২৯৮	২৯.৪৬	১৭৪৭৬	৭০.৫৪	২৪৭৭৪	১০০
৭	জালো-মালো	১৭১৪৯	২১.৩৮	৬৩২২৭	৭৮.৬৬	৮০৩৭৬	১০০
৮	কৈৱর্ত	১২৪৬৫০	১৭.৯৮	৫৬৮৫৬৯	৮২.০২	৬৯৩২১৯	১০০
৯	লালবেগী	১৯৫	২৪.৬৮	৫৯৫	৭৫.৩২	৭৯০	১০০
১০	মহৰা	৫৬৩	৩০.৯০	১২৫৯	৬৯.১০	১৮২২	১০০
১১	মেহতৰ	৫৯৩৮	৬৭.২০	২৮৯৭	৩২.৮০	৮৮৩৫	১০০
১২	মুচী, ঋষি	১০৬৯১	১৩.৭৬	৬৬৯৫২	৮৬.২৪	৭৭৬৪৩	১০০
১৩	নমঃশূদ্র	৮২৩৫৯	১৩.০৪	৫৪৯১৮৩	৮৬.৯৬	৬৩১৫৪২	১০০
১৪	পাতনি	২৩৬০৪	১২.৯৮	১৫৮৩০০	৮৭.০২	১৮১৯০৪	১০০
১৫	সূত্রধৰ	১৭১৩২	২৫.৮৩	৪৯১৭১	৭৪.১৭	৬৬৩০৩	১০০
১৬	দুগ্‌লা, ঢোলী	১৪১৬	১৭.৭২	৬৫৭৫	৮২.২৮	৭৯৯১	১০০

উৎস ঃ অসম জনজাতি আৰু অনুসূচিত জাতি গৱেষণা প্রতিষ্ঠানৰ পৰা আহৰিত।

তালিকাভুক্ত এই ১৬টা জাতিৰ ভিতৰত অসমত কেইটামান জাতিবিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। ব্রহ্মপুত্র উপত্যকাত যিদৰে কৈৱর্ত, নমঃশূদ্র, হীৰা, বণিয়া, মালী, জালকেওট, সূত্রধৰ আদিয়ে প্রধান, সেইদৰে বৰাক উপত্যকাত পাতনি, সূত্রধাৰ, নমঃশূদ্র আদি প্রধান। অৱশ্যে বিহাৰ, মাদ্রাজ, অন্ধ্রপ্রদেশ, উৰিষ্যা আদি ভিন্ন প্রান্তৰ পৰা অহা অনুসূচিত জাতি যেনে - বাছফৰ, লালবেগী, মহৰা, ঢোলী, ধুবী, মেহতৰ (মেটৰ) আদিৰ সংখ্যা তাকৰ যদিও বর্তমান অসমত এওঁলোকৰ অৱস্থিতি লক্ষণীয়। অসমীয়া জাতি তথা সমাজ গঠনত কৈৱর্ত সমাজৰ অৱদান উল্লেখযোগ্য। এই আলোচনাত অনুসূচিত জাতি হিচাপে কৈৱর্ত সম্প্রদায়ৰ বৃহত্তৰ অসমীয়া সমাজখনত থকা স্থিতি ,অসমৰ বুৰঞ্জীত স্থান আৰু অসমীয়া ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতিলৈ তেওঁলোকৰ অৱদানৰ বিষয়ে চমুকৈ আলোচনা কৰা হ'ব।

০.০২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

ক। কৈৱর্ত সমাজৰ ঐতিহাসিক আৰু সাংস্কৃতিক জীৱনৰ স্বৰূপ উদ্‌ঘাটন কৰা।

খ। অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য আৰু ধর্মীয় ক্ষেত্রখনত কৈৱর্তসকলৰ অৱদান আলোচনা কৰা।

গ। অসমীয়া গল্প-উপন্যাসত প্রতিফলিত হোৱা কৈৱর্ত সমাজৰ ছবিখন বাস্তৱ জীৱনৰ কিমান ওচৰ চপা তাৰ যথার্থতা নিৰূপন কৰা।

০.০৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

অধ্যয়নৰ বাবে মূলতঃ তথ্য সংগ্রহ, পর্যবেক্ষণ, বিশ্লেষণ পদ্ধতি অনুসৰণ কৰা হৈছে।

১.০০ মূল বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

১.০১ বুৰঞ্জী সাহিত্যত কৈৱর্তৰ স্থান ঃ

মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাস অধ্যয়ন কৰিলে দেখা যায় যে কোনো ক্ষেত্ৰ বা ভূমি কোনো এক জাতি বা প্ৰজন্মৰ চিৰস্থায়ী একক বাসস্থান নহয়। অষ্ট্ৰিক আৰু তিব্বতবর্মী ভাষী লোকসকলৰ লগে লগেই পশ্চিমৰ পৰা অসমলৈ কৈৱর্তসকলৰ প্ৰব্ৰজন ঘটিছিল। খ্ৰীষ্টীয় চতুর্থ শতিকাৰ পৰা এওঁলোকে নিগাজীকৈ কামৰূপত বসবাস কৰিবলৈ লোৱা বুলি ঠাৱৰ কৰিব পাৰি। ডাঠ অৰণ্য, প্ৰতিকূল জলবায়ু আৰু হিংস্ৰ জন্তু আদিৰ কাৰণে কোনো স্থলপথ নথকাত জলপথেৰেই প্ৰব্ৰজনৰ পথ প্ৰশস্ত কৰিছিল। কনকলাল বৰুৱাই *'Early History of Kamrupa'*, এডৱার্ড গেইটে *'The History of Assam'* আৰু ৰাজমোহন নাথে *'The Background of Assamese Culture'* গ্ৰন্থত কৈৱর্তসকলক দ্ৰাবিড় বংশোদ্ভৱ বুলি অভিহিত কৰিছে। প্ৰাক্-শংকৰী যুগত যে বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ সংমিশ্ৰণ হৈছিল কোচ, চুতীয়া, কলিতা, কেওট কৈৱর্ত আদিৰ মাজত নৃতাত্ত্বিক সম্পৰীক্ষা কৰিলে বুজা যোৱাৰ কথা লীলা গগৈয়ে *'অসমৰ সংস্কৃতি'* গ্ৰন্থত উল্লেখ কৰিছে।[১] তাৰানাথ দাসে *'ত্ৰিবেদিকা অন্তৰ্বেদিকা'*ত কৈৱর্তসকল মিশ্ৰিত আর্যমূলীয় বুলি উল্লেখ কৰিছে। মুঠতে কৈৱর্তসকল ব্ৰহ্মপুত্ৰ উপত্যকা বা অসম উপত্যকাৰ আদিম বাসিন্দা। কৈৱর্তসকল যে অসমৰ স্থায়ী বাসিন্দা সেই কথা প্ৰাচীন পুথি আৰু ফলিৱোৱৰ পৰা জনা যায়।

প্ৰাচীন কামৰূপৰ ৰজা শালস্তম্ভ বংশৰ হজৰ বর্মণৰ (অনুঃ ৮১৫-৮৩৫ খ্ৰীঃ) তেজপুৰৰ শিলালিপিত কৈৱর্তসকলৰ উল্লেখ আছে। ইয়াত কৈৱর্ত শব্দেৰে ৰাজ্যত নাৱৰ পৰা উৎপাদন হোৱা ৰাজহ সংগ্ৰহ কৰা বিষয়া এজনক বুজাইছে। ইয়াৰ উপৰি পালবংশীয় ৰজা ইন্দ্ৰ পালৰ (অনুঃ ১০৪০-১০৬৫ খ্ৰীঃ) গুৱাহাটীৰ তামৰ ফলিত আৰু তেওঁৰ পৰৱর্তী ৰজা ধর্মপালৰ (অনুঃ ১০৯৫-১১২০ খ্ৰীঃ) পুষ্পভদ্ৰাৰ তামৰ ফলিত কৈৱর্তসকলৰ বাসস্থান গাঁৱৰ উল্লেখ পোৱা যায়। কৈৱর্তসকলৰ বিষয়ে অসমৰ মধ্যযুগৰ বুৰঞ্জী তথা বৈষ্ণৱ সাহিত্যসমূহত পোৱা যায়।[২]

কথা গুৰুচৰিত গ্ৰন্থত উল্লেখ থকা মহাসতী ৰাধিকা শান্তিৰ কথা এই ক্ষেত্ৰত অন্যতম নিদর্শন। মহাভাৰত মহাকাব্যত চকু ফুৰালে দেখা যায় যে দ্বাপৰ যুগৰ ধীৱৰ ৰজা কৈৱর্ত কুলৰে আছিল। এইগৰাকী ৰজাৰ সুন্দৰী কন্যা মৎস্যগন্ধাৰ ৰূপ মাধুৰীত মোহিত হৈ পৰাশৰ মুনিয়ে যোগবলে পানীৰ মাজতে মায়া দ্বীপ সৃষ্টি কৰি ৰমণ কৰাৰ ফলত ব্যাসমুনিৰ জন্ম হৈছিল। এই ফালৰ পৰা ব্যাস মুনিৰ দেহত কৈৱর্তৰ তেজ থকাৰ উমান পাব পাৰি। এই ব্যাস মুনিয়েই আছিল ভাগৱত, পু�ৰাণ, শ্ৰুতি, স্মৃতি আদি বেদ শাস্ত্ৰ প্ৰণেতা অদ্বিতীয় ব্ৰাহ্মণ। হস্তিনাপুৰৰ ৰজা শান্তনুৱে ধীৱৰ ৰজাৰ কন্যা মৎস্যগন্ধা বা সত্যৱতীক বিয়া কৰায়। সত্যৱতীৰ বোৱাৰী অম্বিকা আৰু অম্বালিকাৰ গর্ভত আৰু ব্যাসৰ ঔৰসত যথাক্ৰমে ধৃতৰাষ্ট্ৰ আৰু পাণ্ডুৰ লগতে দাসীৰ গর্ভত বিদূৰৰ জন্ম হয়। এই ফালৰ পৰা মহাভাৰতত বর্ণিত যুধিষ্ঠিৰ, বিদূৰ, অর্জুন, ভীম, দুর্যোধন, দুঃশাসন আদিৰে মিলিত কৌৰৱ-পাণ্ডৱকুলত কৈৱর্তৰ প্ৰভাৱ অনস্বীকার্য বুলি ধৰি ল'ব পাৰি।

ৰামায়ণ মহাকাব্যত বর্ণিত এক কাহিনী মতে ৰামচন্দ্ৰৰ মহামিত্ৰ ৰাজগুহ নামৰ ৰজাজন আছিল এজন কৈৱর্ত ৰজা। ৰাম জন্ম হোৱাৰ আগতেই বাল্মিকী মুনিয়ে ৰচনা কৰা ৰামায়ণত ৰজা ৰাজগুহই স্থান পোৱাৰ পৰা অনুমান কৰিব পাৰি যে ভাৰতবর্ষত কৈৱর্তসকলৰ দখল অতি প্ৰাচীন যুগৰ পৰাই আছিল।

শ্ৰীকৃষ্ণৰ পুত্ৰ প্ৰদ্যুম্নক প্ৰতাপী বীৰ সম্বৰাসুৰে মায়াৰ বলেৰে হৰণ কৰি নি মৰিবলৈ সাগৰত পেলাই দিয়ে। প্ৰদ্যুম্নৰ মৃত্যু নহ'ল যদিও সাগৰত মাছে গ্ৰাস কৰে আৰু অৱশেষত মৎস্যজীৱী কৈৱর্তৰ হাতত মাছৰ পেটৰ পৰাহে প্ৰদ্যুম্ন উদ্ধাৰ হয়। আকৌ, মহাকবি কালিদাসৰ 'অভিজ্ঞানম শকুন্তলম' কাব্যত শকুন্তলাক ৰজা দুষ্মন্তই প্ৰণয়ৰ স্বাক্ষৰ ৰূপে হাতৰ আঙঠি এটা দিছিল। দুর্ব্বাসা মুনিয়ে বিৰহী শকুন্তলাক শাপ দিয়াৰ ফলস্বৰূপে আঙঠিটো অজ্ঞাতসাৰে পানীত পৰাত ৰৌ মাছে খায়। কালক্ৰমত হেৰুৱা আঙঠিটো মৎস্যজীৱী লোকৰ হাতত পৰা মাছটোৰ পেটৰ পৰাহে দৈবাৎ দুষ্মন্তৰ দৃষ্টিলৈ অহাত তেওঁৰ পূর্বস্মৃতি জাগি উঠাৰ কথা উল্লেখ আছে।

শংকৰদেৱৰ প্ৰথম চাৰিজন শিষ্যই আছিল অনুসূচিত জাতি সম্প্ৰদায়ৰ। তেওঁলোক হ'ল— (ক) হৰিদাস বণিয়া, (খ) ভীমা কৈৱর্ত বা ভবানন্দ, (গ) লক্ষ্মণ বণিয়া আৰু (ঘ) কৈৱর্ত গন্ধিয়া গোবিন্দ। শংকৰদেৱে তীর্থ ভ্ৰমণ কৰিবলৈ

যাওঁতেই এওঁলোকক লগত লৈ গৈছিল বুলি বিভিন্ন গুৰুচৰিতৰ পৰা জনা যায়। বর্ণিত আছে যে— "গুৰুজনাৰ ধর্মীয় সমাজখনত ভীমা আৰু গন্ধিয়া বায়নে সাত দিন সাত ৰাতি খোল বজাইছিল।"[৩]

ৰামচৰণ ঠাকুৰ ৰচিত গুৰুচৰিতৰ তৃতীয় খণ্ডত কৈৱর্ত নাৰী মহাসতী ৰাধিকা শান্তিৰ বিষয়ে উল্লেখ আছে। বৰদোৱাৰ প্রাচীন নাম টেম্বুৰনীবন্ধ আছিল। বাৰিষাকালত টেম্বুৰনীজানৰ বানে শস্য পথাৰ যথেষ্ট ক্ষতি কৰে আৰু সকলোবোৰ বুৰাই পেলায়। সেইকথা বর্ণিত হৈছে এইদৰে—

তেম্বুৰনী জান বুৰে শস্য হানি কৰে
বৈশাখতে জান বুৰে কৰে শস্যহানি
সবে ৰাজ্য তল যাই জানা তাৰ প্রাণী।। (১৬৮৬)[৪]

এই বানৰ পৰা ৰক্ষা পাবলৈ ভূঞাসকলে শংকৰদেৱৰ ওচৰলৈ আহে আৰু টেম্বুৰনী জান বান্ধিবৰ বাবে পৰামর্শ বিচাৰে—

শংকৰৰ আগে গৈয়া উপসন্ন ভৈলা
প্রণামোহো মাথে তুমি ভূঞাত প্রধান
কেনমতে বান্ধা যাই তেম্বুৰনী জান।। (১৬৮৭)[৫]

গুৰুজনাৰ মতে এই জান বন্ধাৰ বাবে সতী নাৰীৰ প্রয়োজন। সেয়ে গুৰুজনাই বিপ্রগণক সতী নাৰী বিচাৰিবলৈ ক'লে। সতী বুলি জাহিৰ কৰা অনেক পণ্ডিত বিপ্রৰ ভার্যাসকলে যথেষ্ট চেষ্টা কৰিও এই জান বান্ধিব নোৱাৰিলে—

তথাপি জানক জানা বান্ধন নযায়।
বান্ধিবাক লাগিয়া শকতি কাৰো নাই।। (১৬৯৭)[৬]

অৱশেষত নদীয়াল কৈৱর্তৰ পত্নী সতী ৰাধিকাইহে গুৰুজনাৰ নির্দেশমর্মে তিনিটা কাঠিৰ পলৰে পানী আৰু এপাচি মাটি আনি জান বান্ধি দিয়াত জানখনে অন্যদিশে গতি কৰিলে। এই কার্যত গুৰুজনা সন্তুষ্ট হয় আৰু ৰাধিকাক 'সতী' বুলি স্বীকৃতি দিয়ে। প্রকৃততে সমাজত চলি অহা ভেদ-অভেদ, বর্ণ বৈষম্য, জাত-পাত আদি নোহোৱা কৰাৰ মানসেৰে শংকৰদেৱে এনেধৰণৰ পদক্ষেপ হাতত লৈছিল।

সতী ৰাধিকাৰ লগত জড়িত কথাখিনি সমাজত লোক কাহিনী হিচাপে চলি আহিছে যদিও কৈৱর্ত সম্প্রদায়ৰ মাজত এইটো অগাধ বিশ্বাস আছে। সেয়ে এতিয়াও অসমীয়া সমাজে সতী ৰাধিকাৰ প্রতি সন্মান জনাই ভক্তিপ্রদীপ প্রজ্বলিত কৰি আহিছে—

শংকৰে শলিতা মাধৱে জ্যোতি
দামোদৰে খৰিকা ৰাধিকা চাকি।

ইয়াৰ দ্বাৰা বৈষ্ণৱ যুগত কৈৱর্তসকলৰ সমাজত স্থান সম্পর্কে আভাস পাব পাৰি। সাম্প্রতিক সময়তো সতী ৰাধিকাৰ প্রতি থকা আদৰ সন্মান পৰিলক্ষিত হয়।

উদাহৰণস্বৰূপে— সতী ৰাধিকাৰ স্মৃতি যুগমীয়া কৰি ৰাখিবৰ বাবে বৰদোৱাত নামঘৰ এটা স্থাপন কৰি তাত স্থানীয় ৰাইজে প্রতি বছৰে বহাগ মাহৰ পূর্ণিমা তিথিত সতী ৰাধিকাৰ জন্ম তিথি অতি উলহ-মালহেৰে পালন কৰে।

মোৱামৰীয়া বিদ্রোহত মায়ামৰা সকলৰ লগতে মায়ামৰা কৈৱর্তসকলৰো অৰিহণা আছে। সতীত্ব আৰু আধ্যাত্মিকতাৰ দিশত কৈৱর্ত মহিলাৰ অন্য এক উদাহৰণ হ'ল— বৈষ্ণৱ ধর্ম তাৰণৰ মোৱামৰীয়া ধর্ম যুদ্ধত মায়ামৰা শিষ্য ৰাঘৱ মৰাণৰ পত্নী ৰাধা ৰুক্মিনীৰ লগতে ৰম্ভা, জয়শ্রী, ভানুমতী, সুভদ্রা, সুচলা, জয়া, ৰোহিনী আৰু চন্দ্র মালা।[৭] এই সতী শান্তি তিৰোতাসকলে চাদৰৰ আগ (আঁচল) পাতি আহোম সৈন্যৰ বন্দুকৰ গুলি ধৰিছিল আৰু সেই গুলি পুনৰ বিপক্ষ সেনাৰ ফালে ছটিয়াই নিধন কৰিছিল। সেই যুদ্ধত হাওঁহা বীৰে মাছখোৱা গড়ত ভীষ্ম নাৰায়ণক বধ কৰাত আহোমৰ সেনা ছত্রভঙ্গ দিয়ে।[৮] শাক্তধর্মী আহোম স্বর্গদেউসকলৰ শাসনত অতিষ্ঠ হৈ মায়ামৰাসকলে মোৱামৰীয়া বিদ্রোহ সূচনা কৰিছিল আৰু এই বিদ্রোহত কৈৱর্তসকলৰ ভূমিকা স্বীকাৰ কৰিব লাগিব। মোৱামৰীয়া বিদ্রোহৰ সূচনা

নহ'লে অসমত বৈষ্ণৱ ধর্মই গা কৰি উঠিব নোৱাৰিলেহেঁতেন। গতিকে অসমত বৈষ্ণৱ ধর্মৰ প্ৰভাৱ বিস্তাৰৰ ক্ষেত্ৰত কৈৱৰ্তসকলৰো অৱদান আছে।

শংকৰদেৱে ভাঙনি কৰা শ্ৰীমদ্ভাগৱত গ্ৰন্থৰ 'দ্বাদশ স্কন্ধ'ৰ তৃতীয় অধ্যায়ত কৈৱৰ্ত সম্প্ৰদায়ৰ বিষয়ে উল্লেখ কৰিছে—

ব্ৰাহ্মণ ক্ষত্ৰিয় বৈশ্য ইটো তিনি জাতি
নুশুনিব হৰি ভকতিক কাণ পাতি
শূদ্ৰসৱ অনেক কৈৱৰ্ত আদি কৰি
অন্ত্যজ পৰ্যন্ত ভজিবেক মহা হৰি।
অপ্ৰয়াসে লভিব ঈশ্বৰ মহাজ্ঞান
এতেকে কলিত শূদ্ৰ কৈৱৰ্ত প্ৰধান। (১৮৪৩১)

১.০২ কৈৱৰ্ত ৰজাৰ ৰাজত্ব ঃ

ভাৰতবৰ্ষৰ অন্যান্য ৰাজ্যত যিদৰে প্ৰাচীন কালত কৈৱৰ্ত ৰজাৰ ৰাজত্ব আছিল সেইদৰে অসমতো কৈৱৰ্ত ৰজাই ৰাজত্ব কৰিছিল। তিব্বতীয় বৌদ্ধ পণ্ডিত লামা তাৰানাথে খ্ৰীষ্টীয় সপ্তদশ শতিকাত তিব্বতত প্ৰচলিত প্ৰবাদমূলক সাধুকথাৰ ভিত্তিত তিব্বতীয় আৰু ভাৰতীয় গুৰুসকলৰ এখন জীৱনী গ্ৰন্থ ৰচনা কৰে। তাত তেওঁ লিখিছিল যে মীন জাতিৰ ৰজা আছিল পূব ভাৰতৰ কামৰূপ ৰাজ্যৰ ৰজা মীননাথ। এই ৰজাজন আছিল মাছমৰীয়া (Fisher-Nya-Pa)।[৯] বাণীকান্ত কাকতিয়ে *'পুৰণি কামৰূপৰ ধর্মৰ ধাৰা'* গ্ৰন্থত লামা তাৰানাথৰ বৰ্ণনা অনুসৰি মীননাথ আৰু তেওঁৰ পুত্ৰ মৎস্যেন্দ্ৰনাথ সিদ্ধাচাৰ্য্যক কামৰূপৰ কৈৱৰ্ত জাতিৰ লোক বুলি বৰ্ণনা কৰিছে—

> "সিদ্ধ কুক্কুটিৰ' শিষ্য আছিল মীননাথ। তেওঁ ভাৰতৰ পূৰ্ব দিশৰ কামৰূপৰ কৈৱৰ্ত আছিল। এদিনাখন কৈৱৰ্তই ধ্যানত মগ্ন আছিল, তেওঁ ৰৰশি পানীত পেলাই টানিব ধৰোঁতে মাছটোৱে তেওঁক টানি পানীত পেলাই দিলে আৰু গিলি পেটত সুমুৱালে। কৈৱৰ্তজনে ধ্যান কৰি আছিল বাবে নমৰিল। এজন কৈৱৰ্তই মাছটো ধৰি কাটিলত পেটৰ ভিতৰৰ পৰা এজন পুৰুষ ওলাল। মাছৰ পেটত বন্ধ হোৱাৰ এবছৰ আগতে কৈৱৰ্তজনৰ ল'ৰা এটি উপজিল। তেওঁ মাছৰ পেটত বাৰ বছৰ আছিল। ল'ৰাৰ বয়স এতিয়া হ'ল তেৰ বছৰ।"[১০]

এচাম পণ্ডিতৰ মতে— তৃতীয় শতিকাতে দ্ৰাবিড় গোষ্ঠীৰ কৈৱৰ্তসকলৰ বসতি অসমত আৰম্ভ হৈছিল। সেয়ে প্ৰাক্ ঐতিহাসিক কালত প্ৰাগজ্যোতিষপুৰৰ কৈৱৰ্ত ৰজা মহিৰঙ্গ দানৱ দ্ৰাবিড় বংশোদ্ভৱ- "Mahiranga Danava, a Kaivartta king of pre-historical period of Drabiri origin, promoted the culture of peace, art and architecture and established theatrical houses for theatrical performance in Pragjyotishpurae in those days."[১১]

কৈৱৰ্তসকল বহুত বছৰ আগতে কামৰূপ অসমলৈ অহা ভাৰতীয় জাতি সমষ্টি। সেয়ে নৰকাসুৰ, ভগদত্ত, ভাস্কৰ বৰ্মাকে আদি কৰি এইসকলক আৰ্যীকৃত কৈৱৰ্ত বুলি জনা যায়।[১২] কাৰণ আৰ্যসকলে দ্ৰাবিড়সকলক অসুৰ, দৈত্য, ম্লেছ আদি নামেৰে নামকৰণ কৰিছিল।[১৩]

বহুতে আকৌ তাম্ৰলিপ্তৰ ৰজা কালু ভূঞাকেই প্ৰথম কৈৱৰ্ত ৰজা বুলি ক'ব খোজে—

"Many people says that Kaloo Bhuyan established the Kaibartta Kindom in Assam in the later part of the 13th century. They also argue that from Kaloo Bhuyan onwards many Bhuyan kings of the Kaibartta Dynesty ruled Assam."[১৪]

আৰিমত্ত ৰজাৰ বিষয়ে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ *'আসাম বুৰঞ্জী'*ত এনেদৰে উল্লেখ আছে—

"আৰিমত্ত ৰজা ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ দক্ষিণকূলত আহি ৰাজ্য স্থাপন কৰে। নাগশংকৰ বা নাগাক্ষ ৰজাৰ কোনো এজনা

ৰাণীৰ জাৰজ সন্তান এটি সেই বংশৰ ধ্বংসৰ কিঞ্চিত কাল পূৰ্ব্বে প্ৰতাপগড়ৰ পৰা আহি দক্ষিণ কূলৰ অনেক ভাগ কছাৰী আৰু জয়ন্তা ৰজাৰ পৰা লই অধিকাৰ কৰে।"[১৫]

ৰজা আৰিমত্তই পিতৃ প্ৰতাপ চন্দ্ৰক কলং নৈৰ পাৰত বধ কৰিছিল। পিতৃক বধ কৰি কলংকিত হোৱা কাৰণে নৈখনৰ নাম কলং হৈছে বুলি প্ৰবাদ আছে। কোৱা হয় যে- আৰিমত্ত ৰজাৰ আকৃতি মাছৰ দৰে আছিল বাবে তেওঁৰ নাম আৰিমত্ত ৰখা হয়। উল্লিখিত কৈৱৰ্ত ৰজাসকলে অসমৰ গৌৰৱময় ইতিহাসত যি বৰঙনি যোগাইছিল সেয়া স্বৰ্ণাক্ষৰে ইতিহাসৰ বুকুত লিপিৱদ্ধ হৈ আছে।

১২২৮ খ্ৰীঃ ত নাচিৰুদ্দিন মামুদ (Nasiruddin Mahmud)ৰ হাতত পৃথুৰজা পৰাজিত হোৱাৰ সময়ত লৌহিত্যপাদ ৰাজ্যত কৈৱৰ্ত নাগশংকৰ বা নাগাক্ষ ৰজাই ৰাজত্ব কৰিছিল বুলি ইতিহাসে জানিবলৈ দিয়ে। ইয়াৰোপৰি চুকাফাই অসম অধিকাৰ কৰাৰ সময়ত কৈৱৰ্ত ৰজা আৰিমত্তই মধ্য অসমৰ লৌহিত্যপাদ ৰাজ্যত ৰাজত্ব কৰি বৰ্তমান বিহাৰৰ সীমালৈকে ৰাজ্য বহলাই মোগল সেনাক প্ৰতিৰোধ কৰিছিল। আৰিমত্ত ৰজা সন্দৰ্ভত বিভিন্ন মতানৈক্য থকা দেখা যায়। ভিন্ন জনে আৰিমত্তক ভিন্ন বংশৰ ৰজা বুলি মত পোষণ কৰিছে। ইয়াৰ দ্বাৰা প্ৰমাণ পোৱা যায় যে অসমৰ কৈৱৰ্ত সকলৰ ইতিহাস অতি প্ৰাচীন আৰু ঐতিহ্যপূৰ্ণ।

কলা-কৃষ্টি সাধনাৰ দিশতো কৈৱৰ্ত সম্প্ৰদায় যথেষ্ট চহকী আৰু আগৰণুৱা। অসমীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ পথাৰখনত কৈৱৰ্ত সম্প্ৰদায়ৰ অনেক বিশিষ্ট ব্যক্তিৰ উদাহৰণ জিলিকি আছে। প্ৰাচীন কালৰ কথা নক'লেও বিশ্ববিখ্যাত দাদা চাহেব ফাল্কে বঁটা বিজয়ী ড° ভূপেন হাজৰিকা, জয়ন্ত হাজৰিকা, সমৰ হাজৰিকা আদি সঙ্গীতজ্ঞ, বিশিষ্ট ঔপন্যাসিক, গল্পকাৰ, নাট্যকাৰ ভৱেন্দ্ৰনাথ শইকীয়া, ঢোল বাদক মঘাই ওজা, বোলছবি পৰিচালক ক্ষীৰদা বিষয়া, বোলছবি জগতৰ শিল্পী ইন্দ্ৰ বণিয়া, চেতনা দাস, মিনু বণিয়া, বিজয় শঙ্কৰ, ইন্দুকল্প হাজৰিকা, বৰ্ষা ৰাণী বিষয়া, বিখ্যাত ভাৰতীয় দৌৰবিদ হিমা দাস প্ৰভৃতি সংখ্যাধিক খ্যাতিসম্পন্ন কৈৱৰ্ত ব্যক্তিসকলে সাংস্কৃতিক ক্ষেত্ৰখনত অপৰিসীম অৰিহণা আগবঢ়োৱাৰ লগতে অসম তথা ভাৰতৰ সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ পথাৰখনত পোহৰ বিয়পাবলৈ সক্ষম হৈছে।

১.০৩ ধৰ্ম ঃ

কৈৱৰ্ত সম্প্ৰদায় মূলতঃ ভগৱান বিষ্ণুৰ উপাসক আছিল। ইয়াৰ উমান পোৱা যায় *'কামৰূপীয় ৰাজশাসনাৱলী'*ত। খ্ৰীষ্টীয় একাদশ শতিকাত ইন্দ্ৰপালে আৰু দ্বাদশ শতিকাত ধৰ্মপালে শাসনভাৰ লোৱাৰ সময়ত বৰাহৰূপী বিষ্ণুৰ জয়ধ্বনিৰে চৌপাশ মুখৰিত কৰিছিল। সাধাৰণতে কৈৱৰ্তসকলে পানীক আশ্ৰয় কৰি তথা পানীৰে পূৰ্ণ অঞ্চল বা এলেকাত বসবাস কৰি মৎস্যবৃত্তিক মূল হিচাপে লৈ জীৱন নিৰ্বাহ কৰে। মৎস্যৰ সৈতে তেওঁলোক অঙ্গাঙ্গীভাৱে জড়িত। ভগৱান বিষ্ণুৰ দশাৱতাৰৰ প্ৰথম অৱতাৰেই আছিল 'মৎস্য অৱতাৰ'। মৎস্য অৱতাৰ ধাৰণ কৰি শ্ৰী কৃষ্ণই জল বা পানীক সাৰথি কৰে। সেয়ে কৈৱৰ্তসকলে নিজকে বিষ্ণুৰ অংশ হিচাপে গৌৰৱবোধ কৰে। ইয়াৰ দ্বাৰা অনুমান কৰিব পাৰি যে শংকৰদেৱে বৈষ্ণৱ ধৰ্ম প্ৰৱৰ্তন কৰাৰ আগতে কৈৱৰ্ত লোকসকল বিষ্ণুৰ উপাসক আছিল।

আৰ্যসকলে শিৱক পূৰ্ণ ভগৱানৰ শাৰীত ঠাই দিয়াৰ ধাৰণাটো প্ৰাক বৈদিক সিন্ধুবাসী দাস জাতিৰ পৰাই লৈছিল।[১৬] বিভিন্ন সময়ত কৈৱৰ্ত সম্প্ৰদায়ৰ লোকসকল শিৱৰ উপাসনা কৰিছিল আৰু বৰ্তমানেও ভোলানাথ শিৱক উপাসনা কৰা বহু লোক সম্প্ৰদায়টোৰ মাজত লক্ষণীয়।

আৰ্যসকল অসমলৈ অহাৰ পূৰ্বে থকা ধৰ্ম অৰ্থাৎ আদি ধৰ্ম সম্বন্ধে হাণ্টাৰ চাহাবে কৈছে—

> ধৰ্মৰ ফালৰ পৰা চালে অসমৰ আদি ধৰ্ম হিন্দু ধৰ্ম নহয়। ইয়াৰ আদিবাসীসকলৰ কি ধৰ্ম আছিল জনা নাযায়। বৌদ্ধ ধৰ্ম আছিল বুলিও জনা নাযায়।[১৭]

কালিকাপুৰাণ আৰু যোগিনীতন্ত্ৰ হৈছে হিন্দু ধাৰ্মিক গ্ৰন্থ। শাক্তপন্থী সকলৰ দ্বাৰা কালিকাপুৰাণ ৰচিত বুলি অনুমান কৰা হয় আৰু সম্ভৱত কামৰূপ ৰাজ্যত (এতিয়াৰ অসম) এই গ্ৰন্থ ৰচনা কৰা হৈছিল।

> অন্যত্ৰ বিৰলাদেৱী কামৰূপে গৃহে গৃহে
> কামৰূপ মহাপীঠং যো জানাতি নৰোত্তমঃ।[১৮]

তন্ত্রসমূহৰ ভিতৰত যোগিনীতন্ত্র অন্যতম ! এই গ্রন্থত কামৰূপ মহাপীঠৰ উল্লেখ পোৱা যায়। দুয়োখন গ্রন্থত কামৰূপত ম্লেছ আৰু কৈৱাতজ ধর্ম প্রচলিত থকাৰ কথা উল্লেখ আছে। অৱশ্যে কৈৱাতজ ধর্ম সাধাৰণতে আদিম সমাজৰ পৰম্পৰা, আচাৰ-বিচাৰ, ৰীতি-নীতিৰ মাজত আৱদ্ধ। ধর্মৰ ফালৰ পৰা কৈৱর্তসকল হিন্দু ধর্মাৱলম্বী লোক।

অসমত কৈৱর্তসকলৰ কিছু লোক বুদ্ধবাদী আৰু কিছুলোক নাথপন্থী আছিল।[১৯] মৎস্যজীৱী কৈৱর্তসকল আছিল বুদ্ধবাদী আৰু বুদ্ধ ধর্মৰ মূল নীতি অহিংসাৰ আধাৰতে মাছ মৰা এৰি কৃষক হৈছিল যাক হালোৱা কেওট বুলি কোৱা হয়।[২০] নৱবৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ উগ্র বাদ বা বিদ্রোহী পন্থাৰ মেৰুদণ্ড আছিল কৈৱর্তসকল। ইংৰাজৰ লগত যিসকল বিদ্রোহীয়ে প্রথম গুৱাহাটীত যুদ্ধ কৰিছিল সেইসকলৰ প্রায় সকলোৱেই কৈৱর্ত আছিল।[২১]

কৈৱর্ত সম্প্রদায়ৰ মাজত একশৰণ ভাগৱতী নামধর্মৰ জনপ্রিয় অধিক। সাধাৰণতে কৈৱর্তসকলে বলি প্রথাক বিশ্বাস নকৰে (ঠাইভেদে বিশ্বাস কৰে)। বিষ্ণুৰ লগতে অন্যান্য দেৱ-দেৱীকো তেওঁলোকে উপাসনা কৰে। অসমত নৱ-বৈষ্ণৱ ধর্মৰ প্রচাৰ আৰু প্রসাৰত কৈৱর্তসকলৰ সামাজিক উত্থান পৰিলক্ষিত হয়। কৈৱর্ত সম্প্রদায়ে বসবাস কৰা প্রতিখন গাঁৱতে মঠ-মন্দিৰ, নামঘৰ, সত্র, সচং আদি আছে। অসমৰ ধর্মীয়, সাহিত্য, সংস্কৃতি চহকী কৰাৰ ক্ষেত্রত কৈৱর্তসকলৰ অৰিহণা সর্বাধিক।

১.০৪ 'মৎস্যগন্ধা' আৰু 'কথা ৰত্নাকৰ' উপন্যাসত প্রতিফলিত কৈৱর্ত সমাজ ঃ

১৯৮৭ চনত ৰচিত হোমেন বৰগোহাঞিৰ *মৎস্যগন্ধা* নামৰ উপন্যাস কৈৱর্ত সম্প্রদায়ৰ সামাজিক অৱস্থা সুন্দৰূপত দাঙি ধৰিছে। উপন্যাসখনৰ পাতনিতে 'ডোম' গাঁৱক লৈ সমাজে কৰা হেয়জ্ঞান পৰিস্ফুট হৈছে। থু পেলাই ডোম গাঁওখনক দিয়া চিনাকিত পোৱা আৰু কেঁচা মাছৰ গোন্ধ, টেঙা - টুকুছা, হালধি মছলা, মাহ-ডাইল ব্যৱহাৰ নকৰাৰ ফলত ওলোৱা মাছৰ গোন্ধত 'ডোম' গাঁওখনৰ পৰিচয় বহন কৰিছে বুলি ঔপন্যাসিকে উল্লেখ কৰিছে। উপন্যাসখনত 'ডোম' শব্দৰ সৈতে জড়িত মেনকাৰ জীৱনৰ সহস্র দুখ প্রকাশ, ডোমৰ সন্তানে সমাজৰ পৰা বিভিন্ন ক্ষেত্রত বঞ্চিত হোৱাৰ বর্ণনা, মেনকাৰ লগতে মেমেৰিৰ দুখৰ বর্ণনা, জাতিভেদ প্রথাৰ বর্ণনা আদিৰ উপস্থাপনে উক্ত সম্প্রদায়টোৰ সেই সময়ত ঘটা সামাজিক অৱস্থাৰ ইংগিত দিছে। অস্পৃশ্যতাৰ দৃশ্য উপন্যাসখনত জিলিকি আছে—

> "কি কলি? কি কলি ডোমৰ জাত? তোৰ ইমানটো সাহ? ডোমৰ জীয়েকে গাৰ ছা পেলাই এপাচিকৈ ধান নষ্ট কৰিলে আৰু মই একো নেমাতি মনে মনে থাকিব লাগে? বোলো বুঢ়ীমাৰক জোকাই নলবি দেই, কথা বেয়া হ'ব। ডোমৰ জীয়েকে এপাচি উখুৰা ধান নষ্ট কৰিলে আৰু এই ধান পোনাৰামৰ গাড়ী-টনা গৰুৰ দানা হ'ব।"[২২]

উপন্যাসখনত ম'হঘুলি নৈৰ পাৰত থকা এখন দৰিদ্র ডাঙৰ কৈৱর্ত গাঁৱৰ বর্ণনা দাঙি ধৰিছে। মাছ ধৰা গাঁওবাসীৰ প্রধান জীৱিকা। চুবুৰীয়া গাঁৱৰ মানুহৰ ঘৰত মৰকীয়া হৈ বা চাপৰিৰ হাবি মাটি ভাঙি বছৰত অন্ততঃ দুমাহলৈ খাব পৰাকৈ দুই এজনে খেতি-বাতি কৰে। গৰৈমাৰী গাঁৱৰ লগতে ঘিলাগুৰি গাঁও আদিত হোৱা হাইজা মহামাৰীৰ তাণ্ডৱৰ বর্ণনাৰ লগতে সমাজত কানিৰ ব্যৱহাৰ গগন, মেমৰি (পৰিস্থিতিত পৰি), মেনকাৰ চৰিত্রৰ মাজেৰে উপস্থাপন কৰিছে। ইচ্ছা থকাৰ পিছতো উচ্চ জাতৰ সৈতে কৈৱর্ত গাঁৱৰ মানুহৰ লগত একেখন বিদ্যালয়তে পঢ়িবলৈ লোৱা বাবে হোৱা সমস্যাৰ বর্ণনা সুন্দৰকৈ আছে। এই অসুবিধাৰ বাবে দিগম্বৰে ম'হঘুলি গাঁৱত থকা মজলীয়া স্কুল পাছ কৰি তেওঁৰ পুত্র পূর্ণ আৰু জয়হৰি পাঠশালাৰ পণ্ডিত আৰু মণ্ডল হোৱাৰ সপোন বিফল হ'ল।

উপন্যাসখনৰ শেষত উচ্চ জাতৰ মণিৰাম আৰু কৈৱর্ত গাভৰু কমলাৰ বিয়াৰ জৰিয়তে কৈৱর্ত গাঁৱৰ, ডোম সম্প্রদায়ৰ বিজয় ঘোষণা কৰিছে। গৰৈমাৰী কৈৱর্ত গাঁওখন চাৰিওফালে অন্যান্য সম্প্রদায়ৰ গাঁৱৰ মাজত থকা এটা সৰু দ্বীপৰ নিচিনা। নিজৰ জাতৰ ল'ৰাৰ বাহিৰে কৈৱর্ত গাঁৱৰ গাভৰুৰ আনজাতৰ ডেকাৰ সৈতে বিবাহ পাশত আৱদ্ধ হোৱাটো কল্পনা কৰিব নোৱাৰা বিষয়। আনকি প্রেম কৰাৰো সাহস নাই। যাক চুলে গা ধুব লাগে ৰখা মানসিকতা ভৰা সমাজখনত কৈৱর্ত গাভৰু কমলা আৰু উচ্চ জাতৰ ডেকা মণিৰামৰ বিয়াই এক নতুন ইতিহাসৰ সূচনা কৰিলে। এই ক্ষেত্রত মেনকা চৰিত্রটিৰ ভূমিকা লেখত লবলগীয়া। *'মৎস্যগন্ধা'* উপন্যাসখনত ১৯৮৭ চন বা আগৰ সময়ৰ সমাজৰ

এখন ছবিহে যেন উপন্যাসখনত অংকিত হৈছে। জাত-পাতৰ সমস্যা, ৰক্ষণশীলতা আৰু তাৰ ফলত সৃষ্টি হোৱা সংঘাত আদিয়েই উপন্যাসখনৰ মূল উপজীব্য। উপন্যাসখনৰ শেষৰ কাহিনীয়ে এক নতুন দিগন্তৰ সূচনা কৰি মৎস্যগন্ধাক এক বিশেষ মাত্রা প্রদান কৰিছে।

২০০৯ চনত সাহিত্য অকাডেমি বঁটাপ্রাপ্ত ধ্রুৱজ্যোতি বৰাৰ *'কথা ৰত্নাকৰ'* উপন্যাসখনত অসমৰ পিছপৰা সম্প্রদায়ৰ জীৱনলৈ সমাজবাদী ৰাজনৈতিক আন্দোলন আৰু মহাপুৰুষীয়া ধর্মৰ প্রভাৱে কঢ়িয়াই অনা পৰিৱর্তন অংকন কৰা হৈছে। কৈৱর্ত সমাজৰ জীৱন, সুখ-দুখ, হাঁহি-অশ্রু, ক্ষোভ, বিদ্রোহ, ভোক, জাতিভেদ প্রথা, শিক্ষাৰ অভাৱ, পৰিৱেশ আদিৰ সুন্দৰ বিশ্লেষণ উপন্যাসখনৰ মূল উপজীব্য। উপন্যাসখনৰ কাহিনী তিনিটা খণ্ডত বিভক্ত। প্রথম খণ্ডত কৈৱর্তকুলৰ ল'ৰা মইনাৰ বাল্যকালৰ কাহিনী দাঙি ধৰিছে। সহপাঠী নৰেশ্বৰৰ ঘৰত সকাম খাবলৈ যাওঁতে ডোমৰ ল'ৰা বুলি অপমানিত হোৱাৰ বর্ণনা সুন্দৰকৈ বিশ্লেষণ কৰিছে—

> ডোমৰ ল'ৰাটোকনো ভকত সেৱাৰ বাবে আজৰাই থোৱা ঠাইখনত খাই চুৱা কৰিবলৈ দিব লাগেনে?
> এতিয়া গোটেইখন আকৌ ধুই মচি শুদ্ধ কৰিব লাগিব।[২৩]

তেতিয়াৰ পৰা মইনাৰ প্রতিশোধৰ মনোভাৱ এটা গঢ়ি উঠাৰ বর্ণনা আৰু পৰিস্থিতিৰ অধীন হৈ মইনা অপৰাধ জগতত খোজ দি চোৰৰ পৰা ডকাইতলৈ ৰূপান্তৰ হোৱা দৃশ্য এই খণ্ডটিত দেখা যায়।

দ্বিতীয় খণ্ডত পিছপৰা সমাজৰ পিছপৰা পৰিয়ালৰ পৰা অহা মইনাৰ ওপৰত ঘৰৰ দায়িত্ব ভাৰ আহি পৰাত সি সঘনাই লিপ্ত হ'ব লগা হৈছিল চুৰি বিদ্যাত। পুলিচৰ দৃষ্টিত দাগী হৈছিল মইনা। দুটা সম্প্রদায়ৰ জাতি অভিমানক লৈ গৰম হৈ পৰিছিল দুখন সমাজ। এফালে নৰেশ্বৰ,আনফালে মইনা। 'ডোম' সম্প্রদায়ক আৰু সমাজখনক আত্মসন্মান ৰক্ষা আৰু অপমর্যদাৰ পৰা মুক্ত কৰিবলৈ মইনা লাগি পৰিছিল।

তৃতীয় খণ্ডত মইনাৰ কাৰাবন্দী জীৱন আৰু কৈৱর্ত গাঁওখনলৈ মহাপুৰুষীয়া নামধর্মই নমাই অনা পৰিৱর্তনৰ সুন্দৰ বিশ্লেষণ আছে। সমাজতন্ত্র, ৰাজনীতি, মহাপুৰুষীয়া নামধর্মই উপন্যাসখনক এক বিশেষ মাত্রা প্রদান কৰিছে। উপন্যাসখনৰ শেষত এটি ইতিবাচক ৰূপান্তৰৰে এক শুভ বার্তা ঔপন্যাসিকে অসমীয়া সমাজলৈ প্রেৰণ কৰিছে।

উপসংহাৰ ঃ

অসম তথা ভাৰতবর্ষৰ বিভিন্ন কোণত বসতি স্থাপন কৰা কৈৱর্ত সম্প্রদায়ৰ নিজস্ব পৰিচয় আছে। ধর্মশাস্ত্র, স্মৃতি, সংহিতা, অসমীয়া সাহিত্যৰ প্রাচীনতম লিখিত নিদর্শন চর্যাপদৰ পৰা আৰম্ভ কৰি আধুনিক অসমীয়া চুটিগল্প, উপন্যাসত কৈৱর্ত সম্প্রদায়ৰ সামাজিক স্থান সম্পর্কে দৃষ্টিগোচৰ হয়। সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ 'ভোমকেৰোলা', অৰুণ গোস্বামীৰ 'মাছমৰীয়া ছোৱালীৰ লাজ', মহিম বৰাৰ 'এখন নদীৰ মৃত্যুত' গল্পসমূহৰ লগতে অমূল্য বৰুৱাৰ *'এই পদুমণি',* হোমেন বৰগোহাঞিৰ *'পিতাপুত্র', 'মৎস্যগন্ধা',* চৈয়দ আব্দুল মালিকৰ *'জেতুকা পাতৰ দৰে',* ধ্রুৱজ্যোতি বৰাৰ *'কথা ৰত্নাকৰ'* উপন্যাস কেইখনত কৈৱর্ত সমাজৰ জীৱন চিত্র প্রতিফলিত হৈছে। কৈৱর্তসকলৰ ইতিহাস অতি প্রাচীন। ভিন্ন দেশ প্রান্ত আৰু ভাষাত ভিন্ন নামেৰে এওঁলোকক নামকৰণ কৰা দেখা যায়। যেনে— মৎস্য, দাস, ধীৱৰ, তীৱৰ, পাৰাৰ, তিয়ৰ, মাছমৰীয়া, নদীয়াল, নদীপুত্র ইত্যাদি।

অসমৰ কৈৱর্ত সম্প্রদায় বৃহত্তৰ অসমীয়া জাতিৰ অবিচ্ছেদ্য অংগ। অনাদি কালৰ পৰা প্রৱাহমান হৈ থকা সৱ-ৱৰ নৈ, জান-জুৰিবিলাকে বিভিন্ন দিশৰ পৰা জলাশয় কঢ়িয়াই আনি বিশাল ব্রহ্মপুত্রক চিৰকাল পুষ্ট কৰি ৰখাৰ দৰে নানা জাতি-উপজাতি, জনজাতিৰ লগতে কৈৱর্তসকলে বৃহত্তৰ অসমীয়া ভাষা, সাহিত্য তথা সংস্কৃতিৰ জাঁজীডাল অসমত বোৱাই দিছে। মুঠতে অসমীয়া সমাজ-সংস্কৃতিৰ বহল পথাৰত কৈৱর্তসকলে শস্যৰ বীজ সিঁচি দিয়ে তথা ভাৰতৰ বিভিন্ন ঠাইৰ লগত সাংস্কৃতিক সমন্বয় সাধনত এই সম্প্রদায়ৰ যি ভূমিকা সেয়া আমি স্বীকাৰ কৰিবই লাগিব।◆◆

অন্ত্যটীকা আৰু প্রসংগ-সূত্র

১। গগৈ, লীলা ঃ অসমৰ সংস্কৃতি ,পৃ.২৪
২। দাস, তাৰানাথ ঃ ত্রিবেদিকা অন্ত্যবেদিকা, পৃ.৫০

৩। বেজবৰুৱা, দেবেন্দ্রকুমাৰ ঃ ব্রহ্মপুত্র উপত্যকাৰ কৈৱর্ত জাতিৰ ৰূপৰেখা, পৃ.৬০
৪। দত্তবৰুৱা, হৰিনাৰায়ন (সম্পা.) ঃ ৰামচৰণ ঠাকুৰ বিৰচিত গুৰু-চৰিত, পৃ.৩৩৫
৫। সদ্যোক্ত, পৃ.৩৩৫
৬। সদ্যোক্ত , পৃ.৩৩৭
৭। দাস, ভূধৰ ঃ সমাজ বিৱর্তনত কৈৱর্ত সম্প্রদায়, পৃ.৬০
৮। সদ্যোক্ত ঃ পৃ.৬১
৯। বেজবৰুৱা, দেবেন্দ্র কুমাৰ ঃ 'অসমৰ কৈৱর্ত সম্প্রদায় ঃ ব্রহ্মপুত্র উপত্যকাত তেওঁলোকৰ মাজত ঘটা উর্ধমূখী সচলতাৰ কাৰকসমূহ, প্রবন্ধ, কামৰূপা আলোচনী, পৃ.১০
১০। নেওগ, মহেশ্বৰ (সম্পা.) ঃ বাণীকান্ত ৰচনাৱলী, পৃ.১৮৪
১১। Hazarika, Prafulla : The Lost Glory of Kaibarttas in Assam, p.২৭
১২। দাস, তাৰানাথ ঃ উল্লিখিত, পৃ.৫০
১৩। সদ্যোক্ত , পৃ.৫০
১৪। Hazarika, Prafulla : Op-cit, p.২৭
১৫। বৰুৱা, গুণাভিৰাম ঃ আসাম বুৰঞ্জী, পৃ.২৬
১৬। বেজবৰুৱা, দেবেন্দ্রকুমাৰ ঃ উল্লিখিত, পৃ.৫৫
১৭। Hunter, W.W : A Statistical Account of Assam, Vol-I, p.৩৯
১৮। ভট্টচার্য্য, দেবেন্দ্রনাথ (অনু.) ঃ কালিকাপুৰাণ, পৃ.২২
১৯। শইকীয়া, পুতুল ঃ কেওট জাতিৰ ইতিবৃত্ত, পৃ.২১-২২
২০। সদ্যোক্ত , পৃ.২১-২২
২১। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ বৰ অসমৰ বর্ণ হিন্দু জাতি-জনগোষ্ঠী, পৃ.২৯২
২২। ববগোহাঞি, হোমেন ঃ মৎস্যগন্ধা, পৃ.১৫
২৩। ববা, ধ্রুবজ্যোতি ঃ কথা ৰত্নাকৰ, পৃ.১৩

গ্রন্থপঞ্জী

অসমীয়া গ্রন্থ ঃ

১। গগৈ, লীলা ঃ *অসমৰ সংস্কৃতি*, ডিব্রুগড়, বনলতা প্রকাশন, ২০১২
২। গোহাঞিবৰুৱা, পদ্মনাথ ঃ *অসম বুৰঞ্জী* ,গুৱাহাটী , অসম প্রকাশন পৰিষদ, ২০১৯
৩। দাস, তাৰানাথ ঃ *ত্রিবেদিকা 'অন্ত্যবেদিকা'* ,শিৱসাগৰ, ময়ুৰ প্রকাশন, ১৯৮৬
৪। ববগোহাঞি, হোমেন ঃ *মৎস্যগন্ধা* ,গুৱাহাটী, ষ্টুডেন্ট ষ্টৰ্চ, ২০২১
৫। ববা, ধ্রুবজ্যোতি ঃ *কথা ৰত্নাকৰ* ,গুৱাহাটী ,এম.আৰ পাব্লিকেশ্যন, ২০১৮
৬। বৰুৱা, গুণাভিৰাম ঃ *আসাম বুৰঞ্জী*, গুৱাহাটী, অসম প্রকাশন, ২০১৭
৭। বেজবৰুৱা, দেবেন্দ্রকুমাৰ ঃ *ব্রহ্মপুত্র উপত্যকাৰ কৈৱর্ত জাতিৰ ৰূপৰেখা*, নলবাৰী, শ্রীভগৱান চন্দ্র দাস প্রকাশক, ১৯৯৬
৮। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ *অসমীয়া আৰু অসমৰ জাতি-জনগোষ্ঠী, প্রসঙ্গ-অনুষঙ্গ*, গুৱাহাটী, কিৰণ প্রকাশন, ২০১৭
৯। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ *বৰ অসমৰ বর্ণহিন্দু জাতি-জনগোষ্ঠী*, গুৱাহাটী, ৰেখা প্রকাশন, ২০১৭

ইংৰাজী গ্রন্থ ঃ

1. Baruah, Kanaklal : *Early History of Kamrupa*, Guwahati, Bhabani Books, 2019
2. Bezbaruah, Debendra Kumar : *Socio Economic Change an Dimension of Social Mobility among the Kaibartas in Assam*, Guwahai, Project Dalit, 2005
3. Gait, Edward Albert : *History of Assam*, LLC, Creative Media Partress, 2018
4. Nath, Raj Mohan : *The Background of Assamese Culture,* Guwahati, Dutta Baruah Publishing, 2018
5. Sarma, Chandana : *The Kaibartas*, Guwahati, Assam Institute of Research for Tribals and Scheduled Castes, 2010
6. Sarma, Satyendranath : *Socio-Economic & Cultural History of Medieval Assam 1200 A.D – 1800 A.D.*, Guwahati, Pratima Devi Publication, 1989

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

‘সাহিত্য ডট্ অর্গ’ (Xahitya.Org) আলোচনীত শিশু-সাহিত্যৰ সমল (সাধুকথা, কবিতাৰ আধাৰত)

● **কৰবী দত্ত**
সহকাৰী অধ্যাপক, বীৰ ৰাঘৱ মৰাণ চৰকাৰী আদর্শ মহাবিদ্যালয়।
e-mail: karobidutta93@gmail.com, ফোন ঃ ৯৮৬৪৬-৮৩১৯৯

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমীয়া ই-আলোচনীসমূহৰ ভিতৰত ‘সাহিত্য ডট অর্গ’ সাম্প্রতিক সময়ৰ এক বিশেষ উল্লেখযোগ্য আলোচনী। ই-আলোচনীসমূহৰ জৰিয়তে সমগ্র বিশ্ব বৌদ্ধিক সমাজৰ ওচৰ চাপি অহাত সহায় কৰিছে। সাম্প্রতিক সময়ত প্রায় সকলো মানুহেই ইণ্টাৰনেটৰ লগত জড়িত। বিশ্বৰ সকলো কথা থিতাতে মোবাইল ফোনৰ জৰিয়তে জানিব পৰা হৈছে। কেৱল বৌদ্ধিক ক্ষেত্রতে নহয়, মানুহৰ সামগ্রিক দিশত সহায় কৰাত বর্তমান সময়ত ইণ্টাৰনেটৰ সেৱা অতি প্রয়োজন। ভাষা-সাহিত্যৰ চর্চাৰ ক্ষেত্রত এই আলোচনীসমূহত যিকোনো লেখকে নিজৰ মন পছন্দৰ সাহিত্য লিখিব পাৰে। তেনে ৰচনাক পাঠকসমাজে আকোঁৱালি ল’ব নে নলয় সেয়া পাঠকৰ ওপৰত নির্ভৰ কৰিব। কিন্তু এটা কথা ক’ব পাৰি যে এই আলোচনীসমূহৰ সকলোবোৰ আলোচনীৰ সাহিত্যিক মানদণ্ড উন্নত নহয়। সেয়েহে দুই-এখনৰ বাদে সকলো আলোচনী সমান গতিত আগবাঢ়ি যাবও পৰা নাই। এই আলোচনীসমূহৰ জৰিয়তে ই-বিশ্বত ভাষা-সাহিত্যৰ চর্চা কেনেকুৱা, কিমান উন্নত সেই বিষয়ে জানিব পৰা যায়। সাহিত্য ডট অর্গ আলোচনীখনত বিভিন্ন শিতান আছে। তাৰে এটা বিশেষ শিতান হ’ল শিশু শিতান। অন্যান্য বিধাসমূহৰ দৰে শিশু শিতানটোত সাধুকথা, গল্প, উপন্যাস, কবিতা ৰচিত হৈছে। এই শিতানবোৰত লিখা ৰচনাসমূহ শিশুৰ বাবে উপযোগী হয়নে নহয় তাক বিচাৰ কৰাৰ লগতে শিশুসকল আলোচনীখনৰ পৰা কেনেধৰণেৰে উপকৃত হৈছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰাটো আমাৰ উদ্দেশ্য।*

বীজ শব্দ ঃ *ই-আলোচনী, শিশু-সাহিত্য, সাহিত্য ডট অর্গ, ইণ্টাৰনেট, সাধুকথা, শিশু কবিতা, বিধা।*

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

১৮৪৬ চনত *অৰুনোদই* আলোচনীৰ জৰিয়তে অসমীয়া আলোচনীৰ ইতিহাস আৰম্ভ কৰে। এই আলোচনীখনৰ উপৰিও পৰৱর্তী সময়ত *জোনাকী, বাঁহী, উষা, আৰাহন, ৰামধেনু, জয়ন্তী* ৰ দৰে মুদ্রিত আলোচনীয়ে অসমীয়া ভাষা সাহিত্যৰ বিকাশত অৰিহনা যোগালে। বর্তমান বিজ্ঞান-প্রযুক্তিবিদ্যাৰ যুগত এক বিশেষ আলোচনীয়ে অসমীয়া সাহিত্যৰ জগতত ভূমিকা পালন কৰিছে। সেয়া হ’ল ই-আলোচনী। পূর্বৰে পৰা চলি অহা আলোচনীসমূহৰ দৰে ই-আলোচনীসমূহতো ন-পুৰণি লেখকে ভাষা-সাহিত্য চর্চা কৰি আছে। ইউনিক’ড যোগে প্রকাশ পোৱা প্রথমখন অসমীয়া ই-আলোচনী হৈছে হিমজ্যোতি তালুকদাৰৰ *এনাজৰী* (২০১২ চনৰ ১৩ মার্চত প্রকাশিত। বর্তমান সময়ত অমসীয়া ভাষাত প্রকাশ পোৱা ই-আলোচনীসমূহৰ ভিতৰত *সন্ধান, তীৰভূমি, অসমীয়া অনলাইন, নীলা চৰাই, সেউজী ধৰণী,*

প্রতিবিম্ব, স্পন্দন, আখৰ, অসমীয়া কথা বতৰা, সাহিত্য ডট অর্গ ইত্যাদি। ই-আলোচনীসমূহৰ জৰিয়তে সমগ্র বিশ্ব বৌদ্ধিক সমাজৰ ওচৰ চাপি অহাত সহায় কৰিছে। সাম্প্রতিক সময়ত সকলোবোৰ মানুহেই ইন্টাৰনেটৰ লগত জড়িত। বিশ্বৰ সকলো কথা থিতাতে মোবাইল ফোনৰ জৰিয়তে জানিব পৰা যায়। কেৱল বৌদ্ধিক ক্ষেত্রতে নহয় মানুহৰ সামগ্রিক দিশত সহায় কৰাত বর্তমান সময়ত ইন্টাৰনেটৰ সেৱা অতি প্রয়োজন। ভাষা সাহিত্যৰ চর্চাৰ ক্ষেত্রত এই আলোচনীসমূহত যিকোনো লেখকে নিজৰ মন পছন্দৰ সাহিত্য লিখিব পাৰে। তেনে ৰচনাক পাঠকসমাজে আকোঁৱালি ল'ব বা নলয় সেয়া পাঠকৰ ওপৰত নির্ভৰ কৰিব। কিন্তু এটা কথা ক'ব পাৰি যে, এই আলোচনীসমূহৰ সকলোবোৰ আলোচনীৰ সাহিত্যিক মানদণ্ড উন্নত নহয়। সেয়েহে দুই-এখনৰ বাদে সকলো আলোচনী সমান গতিত আগবাঢ়ি যাবও পৰা নাই।

অসমীয়া ই-আলোচনীসমূহৰ ভিতৰত *সাহিত্য ডট অর্গ* সাম্প্রতিক সময়ৰ এক বিশেষ উল্লেখযোগ্য আলোচনী। এই আলোচনীসমূহৰ জৰিয়তে ই-বিশ্বত ভাষা-সাহিত্যৰ চর্চা কেনেকুৱা, কিমান উন্নত সেই বিষয়ে জানিব পৰা যায়। *সাহিত্য ডট অর্গ* আলোচনীখনত বিভিন্ন শিতান আছে। তাৰে এটা বিশেষ শিতান হ'ল শিশু শিতান। অন্যান্য বিধাসমূহৰ দৰে শিশু শিতানটোত সাধুকথা, গল্প, উপন্যাস, কবিতা ৰচিত হৈছে। এই শিতানবোৰত লিখা ৰচনাসমূহ শিশুৰ বাবে উপযোগী হয়নে নহয় তাক বিচাৰ কৰাৰ লগতে শিশুসকল আলোচনীখনৰ পৰা কেনেধৰণেৰে উপকৃত হৈছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰাটো আমাৰ উদ্দেশ্য।

০.১ তথ্য আহৰণৰ উৎস ঃ

বিষয়টো অধ্যয়ন কৰোঁতে তথ্য আহৰণৰ উৎস হিচাপে ৱেবচাইট, ইন্টাৰনেটক মুখ্য উৎস হিচাপে লোৱা হৈছে আৰু গৌণ উৎস হিচাপে বিভিন্ন শিশু আলোচনী, কিতাপ আদিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

মূল আলোচনা ঃ

১.০ শিশু-সাহিত্য আৰু ই-আলোচনীৰ পৰিচয় ঃ

সাহিত্যৰ বিভিন্ন ৰূপসমূহৰ ভিতৰত শিশু সাহিত্য অন্যতম। সাহিত্যৰ অন্যান্য ৰূপৰ দৰে বর্তমান সময়ত শিশু সাহিত্যয়ো বিশেষভাৱে গুৰুত্ব লাভ কৰিছে। শিশু সাহিত্য শিশুমনৰ ৰুচি, অভিৰুচি আদিক কেন্দ্র কৰি ৰচনা কৰা হয়। শিশু মনৰ অনুকূলে সহজ-সৰল ভাষাত ৰচনা কৰা সাহিত্য সাধাৰণতে শিশুৱে সহজে আদৰি লয়। অৱশ্যে শিশুৰ বাবে সহজ ভাষাত ৰচনা কৰা যিকোনো সাহিত্যকে শিশু সাহিত্য বুলি ক'ব নোৱাৰি। "শিশু সাহিত্য'ৰ 'শিশু' আখ্যাটোৱে নিজে পঢ়িব নজনা অথচ আনে ডাঙৰকৈ পঢ়ি দিলে কিতাপৰ সাধু শুনিবলৈ আৰু লগতে নিজেও পাত লুটিয়াই কিতাপৰ ছবি চাবলৈ অথবা পঢ়াৰ ভাও ধৰিবলৈ ভাল পোৱা নিচেই কম বয়সীয়াসকলৰপৰা আৰম্ভ কৰি কিশোৰ কিশোৰীলৈকে— এই সকলোখিনিকে সামৰি লয়।"[১] শিশুক মনো�ৰঞ্জন দিয়াৰ লগতে শিশুসকলক সমাজ-জীৱন সংঘর্ষৰ লগত বা বাস্তৱিক জীৱন পৰিৱেশ পৰিস্থিতিৰ লগত খাপ খোৱাকৈ শিশু সাহিত্য ৰচনা কৰিলে শিশুৰ বাবে অধিক আকর্ষণীয় হৈ পৰে। "শিশুৰ মনৰ ৰুচি অনুযায়ী সহজে উপভোগ কৰিব পৰা, শিশুৰ বৌদ্ধিক-মানসিক বিকাশ সাধন কৰা উপযোগী সাহিত্যই শিশু সাহিত্য।"[২]

শিশুৰ উপযোগীকৈ ৰচনা কৰা সাহিত্যই শিশু-সাহিত্য। শিশু মনস্তত্ত্ব শিশু সাহিত্যৰ মূল আধাৰ। কাৰণ শিশু-সাহিত্যত শিশু মনৰ আশা-আকাংক্ষা, ভাৱ-অনুভূতি, চিন্তাধাৰা আদি প্রকাশ পায় আৰু সেই সাহিত্যই শিশুৰ মানসিক চাহিদা পূৰণ কৰাত সহায় কৰে। শিশু-সাহিত্যসমূহে শিশুৰ বৌদ্ধিক, মানসিক দিশত উৎকর্ষ সাধন কৰাৰ লগতে শিশুক প্রয়োজনীয় উপদেশ আৰু নীতিমূলক শিক্ষাও প্রদান কৰে। সাম্প্রতিক সময়ত শিশুসকলৰ সামগ্রিক বিকাশ সাধন কৰিব পৰাকৈ বিভিন্ন ই-আলোচনীত সাহিত্য চর্চা হৈছে। বিজ্ঞান প্রযুক্তিবিদ্যাৰ যুগত শিশুসকলক সকলো দিশৰ পৰা টনকিয়াল কৰি তোলাৰ ক্ষেত্রত ই-সেৱা অতি প্রয়োজন। ভিডিঅ' গেম, ফেচবুক, হোৱাটছ্ এপ্ত সীমাবদ্ধ নাৰাখি শিশুসকলক যদি সাম্প্রতিক সময়ত ভাষা-সাহিত্য চর্চা কেনেদৰে আৰু কিহৰ মাধ্যমেৰে হৈছে সেই বিষয়ে শিক্ষা দিয়ে তেনে ভাষা-সাহিত্যই শীর্ষস্থানত উপনীত হ'ব পাৰিব।

ই-মেগাজিন (আলোচনী) কি ? ঃ

সাধাৰণতে ইণ্টাৰনেটত প্ৰকাশিত সাহিত্যৰাজিক বৈদ্যুতিক বা ইলেক্ট্ৰ'নিক সাহিত্য বোলে। বিজ্ঞান-প্ৰযুক্তিবিদ্যাৰ যুগত এই সাহিত্যবিধে বিশেষভাৱে জনপ্ৰিয়তা অৰ্জন কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। ইণ্টাৰনেটত উপলব্ধ হোৱা এই সাহিত্যৰাজি বৰ্তমান সময়ত বিভিন্ন গ্ৰন্থ আকাৰেও প্ৰকাশিত হৈছে। কেৱল সেয়ে নহয়, বিভিন্ন পি.ডি.এফ. ৰূপত তথা ডিজিটেল লাইব্ৰেৰীতো সংৰক্ষিত হৈছে। ইণ্টাৰনেটত উপলব্ধ হোৱা গ্ৰন্থসমূহক ই-বুক্ বুলিও কোৱা হয়। ইণ্টাৰনেটত উপলব্ধ সাহিত্যৰাজি এনেধৰণৰ—

ক) ইণ্টাৰনেটত উপলব্ধ প্ৰথমখন অসমীয়া গ্ৰন্থৰ নাম হ'ল--যতীন মিপুনৰ 'মিকচিজিলি' উপন্যাস। গ্ৰন্থখন এই লিংকটোত চাব পাৰি---(https://www.miksijili.com)।

খ) ই-আৰ্কাইভত সংৰক্ষিত বিভিন্ন সাহিত্যৰাজিৰ ৱেবছাইট্সমূহ হ'ল—
https://www.xophura.org.
https://www.bhupenhazarika.com. etc.

গ) ইণ্টাৰনেটত উপলব্ধ হোৱা ই-কাকতৰ ভিতৰত- অজয় লাল দত্তৰ উদ্যোগত প্ৰকাশিত 'অসমীয়াৰ সুখ-দুখ'।

ঘ) ইণ্টাৰনেটৰ এই সাহিত্যসমূহ ছছিয়েল নেটৱেকিং ছাইটৰ সাহিত্য হিচাপে বৰ্তমান কেৱল ফে'চবুকৰ জৰিয়তে অসমীয়া সাহিত্য চৰ্চা কৰা সুবিধা আছে। ফে'চবুকত বিভিন্ন উপন্যাসৰ ধাৰা, কবিতা, গল্প ইত্যাদি বিভিন্ন সাহিত্য ধাৰা প্ৰকাশ হৈছে। কেৱল সেয়াই নহয় ফে'চবুকত বিভিন্ন গোট, পৃষ্ঠা আদি নিৰ্মাণ হৈছে।

ঙ) ইণ্টাৰনেটৰ এই সাহিত্যসমূহ চৰ্চা কৰাৰ বাবে বিভিন্ন ব্লগো আছে। তেনে ব্লগৰ ভিতৰত-- হিমজ্যোতি তালুকদাৰৰ 'মই আৰু মোৰ পৃথিৱী' (https://www.himjyoti.com), https://www.lal-ink.blogspot.com).etc.

বিভিন্ন ই-আলোচনীৰ নাম আৰু ৱেবছাইট্ ঃ

ইউনিক'ড যোগে প্ৰকাশিত প্ৰথমখন অসমীয়া ই-আলোচনী হৈছে 'এনাজৰী ডট কম'। এইখন ২০২০ চনৰ ১৩ মাৰ্চৰ পৰা হিমজ্যোতি তালুকদাৰৰ দ্বাৰা সম্পাদিত হৈছে।° অসমীয়া বৈদ্যুতিক আলোচনীসমূহৰ নাম —

ক) এনাজৰী ডট কম (www.enajori.com)
খ) সন্ধান ডট কম (www.xondhan.com)
গ) তীৰভূমি ডট কম (www.tirbhumi.com)
ঘ) সাহিত্য ডট অৰ্গ (www.xahitya.org)
ঙ) অসমীয়া অনলাইন ডট কম (www.assameseonline.com)
চ) নীলাচৰাই ডট কম (www.nilacharai.com)
ছ) গণি চ'ৰা ডট কম (www.gonisora.com)
জ) সৃষ্টিৰ জিলিঙনি ৱৰ্ডপ্ৰেছ ডট কম (www.sristirjilingoni.wordpress.com)
ঝ) মুম্বাই প্ৰতিবিম্ব ডট কম (www.mumbaipratibimba.com)
ঞ) ফেঁহুজালি ডট কম (www.fehujali.com)
ট) অনুভৱ ডট কম (www.anubhob.com)
ঠ) স্পন্দন ডট কম (www.spondon.com)
ড) আমি অসমীয়া ডট কম (www.amiasomiya.com)
ঢ) অভিজ্ঞানম্ ডট কম (www.abhigyanom.com)
ণ) আখৰ ডট কম (www.akhor.com)
ত) আৰম্ভণি ডট কম (www.arambhani.com)
থ) মণিকূট ৱৰ্ডপ্ৰেছ ডট কম (www.manikut.wordpress.com)

দ) প্রজন্ম ৱর্ডপ্রেছ ডট কম (www.prajonma.wordpress.com)
ধ) লখিমপুৰ অনলাইন ডট কম (www.lakhimpuronline.com)
ন) অনুৰাগ ডট অর্গ (www.onurag.org)
প) দ্য ছানদে ইণ্ডিয়ান অনলাইন ডট কম (www.thesundayindian.com)
ফ) সমাহাৰ ডট কম (www.xomahar.com) আদি।[৪]

২.০ 'সাহিত্য ডট্ অর্গ' আলোচনীৰ চমু পৰিচয় ঃ

সাম্প্রতিক সময়ত অসমীয়া ভাষাত প্রকাশ পোৱা এখন উল্লেখযোগ্য মাহেকীয়া ই-আলোচনী হৈছে *সাহিত্য ডট অর্গ*। ২০১১ চনৰ জুলাই মাহৰ ২৪ তাৰিখে আলোচনীখনৰ প্রথম সংখ্যাটো প্রকাশ পায়। ফেচবুকৰ 'অসমীয়া কথা-বতৰা' (অ.ক.ব) নামৰ গোটটোত প্রকাশিত নির্বাচিত লেখাসমূহ একগোট কৰি সজোৱাৰ উদ্দেশ্যেৰে এই ৱেবছাইট্টো মুকলি কৰা হৈছিল। এই গোটৰ প্রশাসকসকলৰ ভিতৰত দ্বিপজ্যোতি বৰা, মৌচুমী বৰি, মৃদুল কুমাৰ শর্মা, পঙ্কজ বৰা, ভাস্কৰজ্যোতি দাস, জ্যোতিৰূপম দত্ত, এঞ্জেল বৰা, ৰূপাঙ্কৰ চৌধুৰী, মিতালী বর্মন, মনজিত নাথ, অৰুণজ্যোতি দাস ইত্যাদি। 'সাহিত্য ডট্ অর্গ'ক পিছলৈ ভাষা সাহিত্য সম্মিলনী, অসম নামৰ সংস্থাটোৰ অন্তর্ভুক্ত কৰা হয়। এই আলোচনীখনৰ উদ্দেশ্য হ'ল নতুন লেখক-লেখিকাক বিভিন্ন লেখা লিখিবলৈ উৎসাহিত কৰা আৰু আলোচনীখনত প্রকাশিত বিশেষ লেখাসমূহ অসমৰ বিভিন্ন কাকত-আলোচনীসমূহত প্রকাশ কৰা। এই আলোচনীখনে আন কিছুমান আঁচনিও হাতত লৈছিল। যেনে-অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য সংস্কৃতিৰ বিভিন্ন সৃষ্টিৰাজিক ইউনিকড'লৈ ৰূপান্তৰ কৰা। শ্রীমন্ত শংকৰদেৱৰ বিৰচিত কীর্ত্তন পুথি আৰু মাধৱদেৱৰ নামঘোষাৰ ইউনিক'ডলৈ ৰূপান্তৰ হৈছে।

সাহিত্য ডট অর্গ আলোচনীখনে বর্তমান সময়ত বৈদ্যুতিক সাহিত্যৰ বিকাশত যথেষ্ট ভূমিকা পালন কৰিছে। এই আলোচনীখনে অসমীয়া লিপিত অসমীয়া সাহিত্য চর্চাৰ ক্ষেত্রত বাট মুকলি কৰি দিছিল। কেৱল সেয়াই নহয় বিশ্বৰ বিভিন্ন প্রান্তৰ লেখক-লেখিকাক সাহিত্য চর্চাৰ ক্ষেত্রত উৎসাহ যোগাইছে। আলোচনীখনৰ বিভিন্ন লেখাই নতুন নতুন পাঠক, লেখকক লেখাসমূহ পঢ়াৰ সুবিধা দিয়াৰ লগতে নতুন লেখা লিখিবলৈ উদগনি জনোৱাত সহায় কৰিছে। ২০১৩ চনৰ ফেব্রুৱাৰী সংখ্যাৰপৰা প্রকাশ পোৱা নলিনীধৰ ভট্টাচার্যৰ *মৌ সনা সোঁৱৰণী* হৈছে ইণ্টাৰনেটত প্রকাশিত অসমীয়া ভাষাৰ প্রথম আত্মজীৱনী। আলোচনীখনে উল্লেখযোগ্য গ্রন্থকেইখনমানৰ শ্রাব্য ৰূপ নির্মাণেৰে সংৰক্ষণ আৰু ইণ্টাৰনেট যোগে বিনামূলীয়া বিতৰণৰ সুবিধা কৰিছে। যেনে- লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ 'গদাধৰ ৰজা' 'হ-য-ব-ৰ-ল' ইত্যাদি।

সাহিত্য ডট্ অর্গ আলোচনীখনত কেইবাটাও শিতান আছে। যেনে- কবিতা, চুটিগল্প, সাধুকথা, দৈনন্দিন, ভিন্নস্বাদ, প্রবন্ধ, ৰহঘৰা, অনুভৱ, আখলত, ক্রীড়া, চিত্র বীথিকা, অণুগল্প, দেশে বিদেশে, অনুবাদ সাহিত্য, শিল্প ভাস্কর্য্য, ধাৰাবাহিক, স্বাস্থ্য আৰু মন, গ্রন্থ আলোচনা, শিশু শিতান, ভ্রমণ, ধাৰাবাহিক আত্মজীৱনী, পত্র শিতান, বিজ্ঞান, বিজ্ঞান প্রযুক্তি, ভাষা-সাহিত্য, সংস্কৃতি, সানমিহলি, ৰাজনীতি, শ্রব্য নাট, সম্পাদকীয়, সাক্ষাৎকাৰ, সৰিয়হ ফুল, বোলছবি ইত্যাদি।

*সাহিত্য ডট অর্গ*ৰ কিছুমান নিয়মাৱলী আছে। সেইবোৰ এনেধৰণৰ—

ক) ইয়াত লেখা পঠিয়াবলৈ হ'লে ইউনিক'ডত লিখিব লাগিব। ইয়াত সকলো ধৰণৰ মৌলিক লেখা প্রকাশ কৰা হয়। যেনে— গল্প, কবিতা, ৰসধর্মী ৰচনা, অনুবাদ সাহিত্য ইত্যাদি।

খ) এই আলোচনীত লেখা প্রকাশ পাবলৈ হ'লে প্রথমে ফেচবুকৰ 'অ.ক.ব'ত প্রথম লেখা প্রকাশ পাব লাগিব। সম্পাদকে লেখাৰ মানদণ্ড বিচাৰ কৰি সাহিত্য ডট অর্গলৈ প্রেৰণ কৰে। যদি কোনো লেখকক সাহিত্য ডট অর্গে পোনপটীয়াকৈ কোনো লেখা বিচাৰে তেনে সেই লেখা 'অসমীয়া কথা বতৰা'ত প্রকাশ নাপালেও সাহিত্য ডট অর্গত প্রকাশ হ'ব পাৰিব। সম্পাদকে বিচাৰ কৰি যি লেখাই এই আলোচনীত প্রকাশ কৰিব সেয়া শেষ সিদ্ধান্ত হ'ব।

গ) এই আলোচনীত প্রকাশ পোৱা লেখাসমূহৰ বানান, আখৰ-জোঁটনি, লিপ্যন্তৰ ইত্যাদিৰ ক্ষেত্রত হেমকোষ আৰু চন্দ্রকান্ত অভিধানৰ সহায় ল'ব লাগিব।

ঘ) আলোচনীখনত অনুবাদ কৰা লেখা প্ৰকাশ পাবলৈ হ'লে লেখাটোৰ মূল উৎস, লেখকৰ নাম, ঠিকনা ইত্যাদি সকলো দিয়াটো নিয়ম। বস্তুধৰ্মী লেখাৰ ক্ষেত্ৰত লেখকজনৰ পৰা প্ৰসংগ পুথি, কোনো তথ্যসূত্ৰ, পুথিখনৰ নাম, প্ৰকাশকৰ নাম, চন, পৃষ্ঠা সংখ্যা ইত্যাদিৰ প্ৰয়োজন। এই সকলোবোৰ তথ্য দিলেহে প্ৰকাশৰ বাবে বিবেচনা কৰা হয়।

৩.০ 'সাহিত্য ডট্ অৰ্গ' আলোচনীৰ মাধ্যমেৰে সাহিত্য-চৰ্চা ঃ

সাম্প্ৰতিক সময়ত বিশেষভাৱে জনপ্ৰিয়তা অৰ্জন কৰা *সাহিত্য ডট্ অৰ্গ* আলোচনীখনে অসমীয়া লিপিত অসমীয়া সাহিত্য চৰ্চাৰ এখন মুকলি মঞ্চ প্ৰদান কৰে। কেৱল সেয়াই নহয় এই আলোচনীখনে এচাম নতুন লেখক আৰু পাঠকৰ সৃষ্টি কৰাত সহায় কৰিছে। সাহিত্য জগতত আলোচনীখনৰ ন- সৃষ্টিসমূহ হ'ল—

ক) অসমীয়া সাহিত্যৰ ইউনিক'ডৰ ৰূপান্তৰণৰ ক্ষেত্ৰতো আলোচনীখনে গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰিছে। উদাহৰণস্বৰূপে- মহাপুৰুষ শংকৰদেৱৰ 'কীৰ্তন', মাধৱদেৱৰ 'নামঘোষা', 'অৰ্জুন ভঞ্জন', গণেশ গগৈৰ 'শকুনিৰ প্ৰতিশোধ' আদি লেখাসমূহ ইউনিক'ডৰ মাধ্যমেৰে সকলোকে বিনামূলীয়াকৈ উপলব্ধ কৰাইছে।

খ) আলোচনীখনত প্ৰকাশ পোৱা কেইবাটাও প্ৰবন্ধ বিভিন্ন কাকত আদিত প্ৰকাশ পাইছে। যিবোৰে নতুন লেখকক সাহিত্য সৃষ্টি কৰাত প্ৰেৰণা যোগাইছে।

গ) আলোচনীখনে ইউনিক'ডৰ মাধ্যমেৰে অসমীয়া লোক-সাহিত্যৰ বিভিন্ন দিশসমূহক সংগ্ৰহালয়ত জমা কৰি ৰাখিছে। সেইবোৰৰ ভিতৰত-- নিচুকনি গীত- (সংকলক- সুস্মিতা বৰা), ডাকৰ বচন- (সংকলক-বৰ্ণালী দেউৰী বৰা), গোৱালপৰীয়া লোককথা, ফকৰা-যোজনা আদি।

ঘ) এই আলোচনীখনে বহুতো মূল্যৱান গ্ৰন্থ শ্ৰব্য ৰূপ নিৰ্মাণেৰে সংৰক্ষণ কৰি ৰাখিছে আৰু সকলোকে বিনামূলীয়াকৈ পঢ়াৰ সুবিধা কৰি দিছে। যেনে- লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ 'গদাধৰ ৰজা' আদি।

ঙ) অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী প্ৰকাশ, বিভিন্ন অসমীয়া লিখন সঁজুলিৰ আহিলাসমূহৰ ডাউনল'ড আৰু ব্যৱহাৰৰ সুযোগ এই আলোচনীখনৰ অন্যতম গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশ।

৪.০ *'সাহিত্য ডট্ অৰ্গ'* আলোচনীত শিশু-সাহিত্যৰ সমল ঃ

৪.০.১ সাধুকথা ঃ

সাধুকথাবোৰ অসমীয়া লোকসংস্কৃতি আৰু জাতীয় জীৱনৰ অমূল্য সম্পদ। সাধুকথাবোৰত অসমৰ পৰম্পৰাগত সমাজ-জীৱনৰ বিবিধ দিশ যেনে- সামজিক লোকাচাৰ, ৰীতি-নীতি, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, পৰিয়াল ব্যৱস্থা, আৰ্থিক অৱস্থা, ঔষধ-পাতি, স্থাপত্য-ভাস্কৰ্য, খাদ্যাভ্যাস, ৰন্ধন-প্ৰণালী, আ-অলংকাৰ, গীত-মাত, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, খেল-ধেমালি ইত্যাদিবোৰ প্ৰকাশ পাইছে। মৌখিকভাৱে চলি অহা এই সাধুকথাবোৰে পৰৱৰ্তী সময়ত লিখিত ৰূপ লাভ কৰিলে। বৰ্তমান সময়ত ই-আলোচনীসমূহত বহুতো লেখকে সাধুকথা লিখিছে। ই আলোচনীসমূহ সাম্প্ৰতিক সময়ৰ এক উল্লেখযোগ্য যোগাযোগৰ মাধ্যম। থিতাতে পাব পৰাকৈ সংবাদ আৰু নজনা কথা জনাৰ লগতে দেশ বিদেশৰ নানা খবৰ এই আলোচনীসমূহৰ জৰিয়তে পাব পৰা যায়। কেৱল সেয়ে নহয় এই আলোচনীসমূহত বহু ৰসগ্ৰাহী লেখকে নানা লেখা লিখিছে আৰু পাঠকসকলক মনোৰঞ্জন কৰাৰ লগতে নানা শিক্ষা দিবলৈ সক্ষম হৈছে। এই আলোচনীসমূহ কেৱল বয়স্কৰ বাবে নহয়, শিশুৰ বাবেও উপযোগী। শিশুক উদ্দেশ্য কৰি ৰচনা কৰা সাধুকথাবোৰে বয়স্কসকলকো সমানে আনন্দ প্ৰদান কৰিছে। 'সাহিত্য ডট্ অৰ্গ' আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট সাধুসমূহে শিশুসকলক আনন্দ দিয়াৰ লগতে শিশুৰ মন সকলো দিশৰে পৰা পূৰ্ঠ কৰি তুলিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট সাধুসমূহক বিষয়বস্তু অনুসৰি বিভিন্ন ভাগত ভাগ কৰিব পাৰি—

১) জীৱ-জন্তু বিষয়ক সাধু ঃ

জীৱ-জন্তু বিষয়ক সাধুসমূহ সাধাৰণতে জীৱ-জন্তুক কেন্দ্ৰ কৰি লিখা হয়। এই সাধুবোৰে মনোৰঞ্জন দিয়াৰ লগতে শিশুৱে পঢ়ি জীৱ-জন্তুৰ বাস্তৱ জীৱনটোৰ কথা উপলব্ধি কৰিব পাৰে। মানুহৰ দৰে সিহঁতৰো ঘৰ-পৰিয়াল,

দুখ-সুখ, হাঁহি-কান্দোন থাকে। মানুহৰ দৰে কথা ক'ব নোৱাৰাৰ বাবে সিহঁত অৱহেলিত হয়, হেয় জ্ঞান কৰা হয়। 'মা অহাৰ সময়'- (মাধুৰীমা ঘৰফলীয়া) সাধুটোত কুকুৰ নামৰ জন্তুবিধৰ জীৱন পৰিক্ৰমাৰ কথা ক'বলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। সাধুটো অতি দুখলগা। এজনী কুকুৰ আৰু তাইৰ কেইবাটাও সন্তান। মাতৃৰ সন্তানৰ প্ৰতি থকা মৰম আৰু সন্তানৰ মাতৃৰ প্ৰতি থকা মৰমৰ কথা সাধুটোত ফুটি উঠিছে। ৰাস্তাত কোনোবাই দি থৈ যোৱা খাদ্যবস্তুবোৰ নিজে নাখাই পোৱালিকেইটালৈ সাঁচি ৰখা কাৰ্য সঁচাই মনোৰম। জীৱ-জন্তুয়ে হওক বা মানুহৰ ক্ষেত্ৰতেই হওক ই এক চিৰন্তন সত্য। সাধুটোত কুকুৰজনীয়ে নিজৰ সন্তানকেইটাক দায়িত্ব লব পৰা এটা সন্তানৰ হাতত গতাই দিনটোৰ বাবে খাদ্য বিচাৰি গৈছে। আৰু আনফালে বাৰে বাৰে পোৱালিকেইটাক কৈ থৈ গৈছে যে আলিমূৰলৈ নাযাবি, খালী ঠাইত খেলিবি। প্ৰত্যেক মাকে নিজৰ সন্তানক ভাল শিক্ষা দিয়ে আৰু বিপদত পৰিবলৈ নিদিয়ে। কিন্তু সাধুটোৰ শেষত দেখা গৈছে পোৱালিকেইটালৈ খাদ্য বস্তু আনিবলৈ যাওঁতে গাড়ীৰে চেপি মাকক মাৰি থৈ গৈছে। আৰু পোৱালিকেইটাই অধীৰ আগ্ৰহেৰে মাক অহালৈ বাট চাই আছে। সাধুটোৰ জৰিয়তে শিক্ষা দিয়া হৈছে যে জীৱ-জন্তুবোৰো মানুহৰ দৰে কাৰোবাৰ মাক, কাৰোবাৰ সন্তান। এটি মানৱ শিশুৰ মাতৃগৰাকী নহ'লে যি দৰে নিথৰুৱা হৈ পৰে সেইদৰে জীৱ-জন্তুৰ ক্ষেত্ৰটো একেই। মানুহৰ কিবা হ'লে আমি চিঞৰি বাখৰি মৰো আৰু জীৱ-জন্তুৰ কিবা অঘটন ঘটিলে আমি গুৰুত্ব নিদিও। আমি পাহৰি যাওঁ সিহঁতৰ মনতো আশা-আকংক্ষা, দুখ-সুখ, হাঁহি-কান্দোন থাকে। সিহঁতে সেইবোৰ নিজৰ ভাষাত প্ৰকাশ কৰে। গতিকে মানুহে সিহঁতক ভাল ব্যৱহাৰ নকৰিলেও অন্তত বেয়া ব্যৱহাৰ কৰিব নালাগে। সাধুটোত মাক ঘূৰি আহিব বুলি অধীৰ আগ্ৰহেৰে ৰৈ থকা পোৱালিকেইটাৰ মানসিক অৱস্থা লেখকে এনেদৰে বৰ্ণনা কৰিছে—

মা কিয় অহা নাই? মাৰ কিবা অঘটন ঘটা নাইতো? নাই, মাকবোৰৰ একো অঘটন নঘটে। মায়ে কৈছিল মাকবোৰে নিজৰ সন্তানক ইমান বেছি ভালপায় যে সেই ভালপোৱাই তেওঁলোকক সকলো বিপদৰ পৰা আঁতৰাই ৰাখে। মাৰ একো হোৱা নাই। কাৰণ মাই আমাক ভালপায়। মা ঘূৰি আহিবই।

২) উপদেশমূলক সাধু ঃ

শিশুৰ মন কোমলতাৰে ভৰা। সৰুৰে পৰা সিহঁতক নানা সাধুকথা, কবিতা, কৌতুক ইত্যাদি বিভিন্ন কিতাপ পঢ়িবলৈ উৎসাহ প্ৰেৰণা জগাব লাগে। কিতাপসমূহত থকা নৈতিক-উপদেশমূলক শিক্ষাই শিশুক সৎ আৰু সজ বাটত আগুবাঢ়ি যোৱাত সহায় কৰে। উপদেশমূলক সাধুসমূহত সজ চৰিত্ৰ গঠনৰ উপদেশ আছে। আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট তেনে সাধুৰ ভিতৰত—'সাপ সাপ হৈ থকাই ভাল'- (অসীম শইকীয়া) সাধুটোৰ পৰা শিশুক শিক্ষা দিছে যে মানুহে যিকোনো কাম ধীৰে সুস্থিৰে কৰিব লাগে আৰু যদি ভালদৰে পৃথিৱীত সকলোৰে লগত মিলা-প্ৰীতিৰে থাকিবলৈ বিচাৰে তেনে হিংসা-বিদ্বেষ, ক্ৰুৰতা মনৰ পৰা আঁতৰাব লাগিব। যদি কেৱল বাহিৰৰ স্বভাৱটো সলনি কৰি ভিতৰৰ স্বভাৱ একেই ৰখা হয় তেনে নহ'ব। মানুহে নিজক সলনি কৰিবলৈ হ'লে ভিতৰৰ পৰা বেয়া দিশবোৰ আঁতৰাই পেলাব পাৰিব লাগিব। সাধুটোত বুদ্ধই অজাতশত্ৰুক এই শিক্ষা দি মানুহ কৰি তুলিছিল।

সেইদৰে 'লিমচিং আৰু বীৰচিং'- (নিলোৎপল শৰ্মা) সাধুটোত এহাল বুঢ়া-বুঢ়ীৰ বীৰচিং আৰু লিমচিং নামৰ দুজন পুত্ৰ আছিল। ডাঙৰ পুত্ৰই ধনী ঘৰৰ ছোৱালী এজনী বিয়া পাতি ঘৰ জোঁৱাই খাটিবলগীয়া হ'ল। আৰু সৰু পুত্ৰই দিন হাজিৰা কৰি বৃদ্ধ পিতৃ-মাতৃক চোৱা চিতা কৰিছিল। এদিন ডাঙৰ ককায়েকে নিজৰ স্বাৰ্থ সিদ্ধিৰ বাবে ভায়েকক কাম দিম বুলি ঘৰলৈ মাতি থৈ গ'ল। ভায়েক লিমচিংক এডোখৰ ভয়ানক হাবিৰ পৰা খৰি কাটিবলৈ দিছিল য'ত সাধাৰণতে কোনো মানুহ নাযায়। কিন্তু লিমচিংৰ সাহস, কৰ্মনিষ্ঠা, একাগ্ৰতা, দায়িত্ব দেখি হাবিৰ দেওলগা ঠাইডোখৰেও তাক সহায় কৰিলে। ককায়েকে নিজৰ স্বাৰ্থৰ বাবে ভায়েকক বিপদলৈ ঠেলি দিবলৈও কুণ্ঠাবোধ নকৰিলে। কিন্তু লিমচিঙে নিজৰ একাগ্ৰতা আৰু সাহসৰ জৰিয়তে সি ডাঙৰ সদাগৰলৈ পৰিণত হ'ল। সেয়ে কাৰোবাক সহায় কৰিব নোৱাৰিলে বেয়া কৰিবলৈও যত্ন কৰিব নালাগে। বেয়া কৰিবলৈ যাওতে লিমচিংৰ অৱস্থা ভাললৈহে পৰিণত হ'ল। সাধুটোৰ জৰিয়তে শিশুক উপদেশ দিছে যে কেতিয়াও কাৰো বেয়া বা অপকাৰৰ কথা ভাবিব নালাগে।

জীৱজন্তুক মৰম কৰিলে সিহঁতে কেতিয়াও মানুহক অপকাৰ নকৰে। সিহঁতে কথা বুজি নাপাৱও পাৰে কিন্তু মানুহৰ মৰম চেনেহ, ঘৃণা সকলো বুজি পায়। 'কুকুৰ'- (ইন্দিৰা গোস্বামী) সাধুটোত কুকুৰ যে মানুহৰ প্ৰভুভক্ত প্ৰাণী সেই কথা বুজাবলৈ যত্ন কৰিছে। যিমান যি বিপদত পৰিলেও কুকুৰে কেতিয়াও লগ এৰি নিদিয়ে।

৩) নৈতিক শিক্ষামূলক সাধু ঃ

শিশুসকলে সজ আচৰণৰ শিক্ষা লাভ কৰি নৈতিক চৰিত্ৰ গঠন কৰিব পাৰে। সেয়া সৰুৰে পৰা মাক-দেউতাক বা পৰিয়ালৰ অভিভাৱকসকলে যত্ন কৰিব লাগে। সাধুকথাবোৰ নৈতিক শিক্ষাৰে ভৰা। সেয়ে সাধুকথাবোৰ শিশুসকলক পঢ়িবলৈ আগ্ৰহী কৰি তুলিব লাগে। এটা জাতি নৈতিক শিক্ষাৰ ক্ষেত্ৰত যিমান শক্তিশালী, সেই জাতি সিমান বেছি সুসংহত। নৈতিকতাই মানুহক কুসংস্কাৰ, অন্যায়ৰ পথ, হিংসা-বিদ্বেষ আদিৰ পৰা আঁতৰাই এক নতুন পথত আগবাঢ়ি যোৱাত সহায় কৰে। সাধুকথাবোৰ পঢ়ি শিশুসকলক আনন্দ দিয়াৰ লগতে সাধুবোৰত অন্তৰ্নিহিত হৈ থকা নৈতিক শিক্ষাই শিশুৰ লগতে ডাঙৰকো উপকৃত কৰে। *সাহিত্য ডট্ অৰ্গ* আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট সাধুসমূহত কি কি নৈতিক দিশৰ শিক্ষা আছে উল্লেখ কৰা হ'ল—

ক) সৎ বন্ধুৰ পৰিচয় আৰু পৰোপকাৰিতা ঃ

'শ্ৰেষ্ঠ বন্ধু কোন'- (মাইনু ফুকন) সাধুটোত বন্ধুত্বৰ মহত্ত্বৰ কথা শিশুসকলক বুজাবলৈ যত্ন কৰিছে। সাধুটোত নাৰদে প্ৰভু নাৰায়ণক ত্ৰিভুৱনৰ শ্ৰেষ্ঠ ভক্ত কোন বুলি প্ৰশ্ন কৰিলে? তেতিয়া নাৰায়ণে মৰ্ত্ত্যৰ এজন দৰিদ্ৰক আঙুলিয়াই দেখু�ৱাই শ্ৰেষ্ঠ ভক্তৰ মৰ্য্যাদা দিলে। নাৰদে আচৰিত হৈ নাৰায়ণক প্ৰশ্ন কৰাত প্ৰভুৱে ক'লে যে দিনটো একো কাম বন নকৰি কেৱল ভগৱানৰ নাম ল'লেই ভক্ত হৈ নাযায়। কিন্তু দৰিদ্ৰজনে নিজৰ পৰিয়ালটো পোহপাল দিবলৈ দিন ৰাতি কষ্ট কৰে। কিন্তু দিনটোৰ পৰিশ্ৰমৰ শেষত আৰু আহাৰ গ্ৰহণৰ সময়ত তেওঁ ভগৱানক স্মৰণ কৰে। সাধুটোৰ জৰিয়তে এই শিক্ষা দিছে যে, আমাৰ জীৱনত বহুতো বন্ধু আছে বা থাকিব পাৰে। কিন্তু সকলো বন্ধু বিপদৰ বন্ধু নহয়। এনে কিছুমান বন্ধু আছে যি আমাক হাজাৰ ব্যস্ততাৰ মাজতো পাহৰি নাযায়। যিজনক বিপদৰ সময়ত সহজে পোৱা যায়। স্বাৰ্থপৰ বন্ধুৱে কেৱল নিজৰ স্বাৰ্থৰ সময়ত বন্ধু বিচাৰে। তেনে বন্ধু কেতিয়াও প্ৰকৃত বন্ধু হ'ব নোৱাৰে।

সেইদৰে 'গছজোপা আদালতলৈ আহিল' (মৃণাল তালুকদাৰ) সাধুটোৰ জৰিয়তে এই শিক্ষা দিব বিচাৰিছে যে ঠগবাজী বন্ধু থকাতকৈ অকলশৰে থকাই ভাল। এজন প্ৰকৃত বন্ধুৱে যেনেকৈ হ'লেও নিজৰ বন্ধুক বিপদৰ পৰা উদ্ধাৰ কৰিব, কেতিয়াও ঠগিবলৈ যত্ন নকৰে। ঠগবাজী মানুহৰ জীৱনত কেতিয়াও উন্নতি নাই। এদিন নহয় এদিন সি মানুহৰ হাতত ধৰা পৰিবই। সাধুটোতো এনে শিক্ষাই দিয়া হৈছে যে এজন সৎ বন্ধুক পায়ো যদুৰ দৰে এজন ঠগবাজী মানুহৰ নিজৰ চৰিত্ৰৰ বাবে হেৰুৱাবলগীয়া হ'ল। আমাৰ সমাজতো তেনেকুৱা বন্ধুৰ অভাৱ নাই। কেৱল নিজৰ স্বাৰ্থৰ বাবে বন্ধুত্বক ব্যৱহাৰ কৰে আৰু স্বাৰ্থ শেষ হ'লে বন্ধুত্বৰ মহিমা পাহৰি যায়।

খ) অলৌকিক আৰু কাল্পনিক সাধু ঃ

অলৌকিক আৰু কাল্পনিক সাধুবোৰে শিশুসকলক মনো�ৰঞ্জন দিয়াৰ লগতে সাহসী হ'বলৈও শিকায়। আমি সৰুতে ককা-আইতা, মা-দেউতাৰ মুখত নানা ভূত-প্ৰেত, বাঁক, যশ-যশিনীৰ কথা শুনি ভয়ত টোপনি গৈছিলো। কিন্তু এনে সাধুবোৰত অলৌকিকতা আৰু কাল্পনিকতাৰ পৰিমাণ বেছি। উদাহৰণস্বৰূপে- 'সোণটি আৰু ভূত' সাধুটোত আইতাকে সোণটিক ককাকে মাছ মাৰিবলৈ যাওঁতে লগ পোৱা ভূত, বাঁক, পৰুৱাই পোৱা কাহিনীৰ কথা কৈছে আৰু সেইবোৰ শুনি সি ভয়ত বিতত হৈছে। পিছত দেউতাকে সোণটিক কাল্পনিক জগতৰ পৰা উলিয়াই আনি বাস্তৱ জগতৰ লগত খাপ খুৱাই দিলে। সাধুটোৰ শেষত সোণটিয়ে দেউতাকক প্ৰশ্ন কৰিছে—

> *দেউতা, এই যে ভূতে মানুহো মাৰি থৈছিল বুলি কয়, কথাটোনো কি?* তেতিয়া দেউতাকে ক'লে- *চোৱা, তেনেদৰে মাছ মাৰিব যোৱা কাৰোবাক অসাৱধানতাবসত কেতিয়াবা বিষাক্ত সাপে খুঁতিও মাৰিব পাৰে, বিষৰ পৰিমাণ বেছি হ'লে মানুহ মৰোঁতে বেছি সময় নালাগে নহয়, তেনেদৰে পথাৰতে মৰিপৰি থাকিবও পাৰে। আৰু সমাজত কিছুমান দুষ্ট, দগাবাজ মানুহ আগৰ পৰাই আছে, তেনে কিছুমানেই*

কেতিয়াবা আলাসতে মাছ খাবলৈ বিচাৰি এনেদৰে কষ্ট কৰি মাছ মাৰি থকা দুৰ্বলমনৰ মানুহক কিবাকৈ ভূতৰ ভয় দেখুৱাই হয়তো মাছবোৰ চুৰ কৰিলৈ আহিছিল। কেতিয়াবা তেনেদৰে অকলশৰীয়া মূহূৰ্তত পাই কিছুমান বৰ্বৰ প্ৰকৃতিৰ মানুহে পু�ৰণি শত্ৰুতাও শালিৰৰ সুযোগ ল'বও পাৰে।

'বামুণবৰী-শুদুৰবৰ'- (পৰশমণি কাশ্যপ) সাধু, 'এমিল আৰু জোলা' এনে অলৌকিক কাল্পনিক কাহিনীয়ে শিশুক ভয় খুওৱাৰ লগতে সাহসী কৰিবলৈও মনত শক্তি দিয়ে।

গ) মানসিক আৰু আধ্যাত্মিক দিশৰ শিক্ষা ঃ

'ভগৱানে যি কৰে ভালেই কৰে'— (পৰী শ্যামলী ভূঞা) সাধুটোৰ জৰিয়তে শিশুসকলৰ অন্তৰত ভগৱানৰ প্ৰতি বিশ্বাস আৰু আশ্বাস জগাই তুলিবলৈ বিচাৰিছে। সাধুটোত দুজন বাটৰুৱা জংঘলৰ মাজেদি গৈ থাকোতে এজোপা ৰঙালাউ আৰু এজোপা কাজু বাদামৰ গছ দেখি কথা পাতিবলৈ ধৰিলে। তেওঁলোকে ভগৱানৰ সৃষ্ট বস্তুক লৈ হাঁহি তামচাও কৰিছিল। কাৰণ ৰঙালাউৰ গছজোপা সৰু আৰু দুৰ্বল। ইমান ডাঙৰ ৰঙালাউ ইমান সৰু গছত লাগি থকা দেখি তেওঁলোকে ভগৱানৰ ওপৰত হাঁহিবলৈ ধৰিলে। আনহাতে কাজু বাদামবোৰ ইমান সৰু আৰু গছজোপা বহুত ডাঙৰ। ইমান ডাঙৰ গছত কাজুবোৰ লাগি থকা দেখি ভগৱানৰ কি সৃষ্টি বুলি কৈ আকৌ ভগৱানৰ ওপৰত হাঁহিবলৈ ধৰিলে। কিন্তু হঠাৎ দুয়োৰে ভাগৰ লগাত কাজু গছ এজোপাৰ তলত অলপ জিৰণি ল'বলৈ ধৰিলে। জিৰাই থাকোতে দুয়ো টোপনি গ'ল। হঠাৎ মূৰত গছৰ পৰা কাজু বাদাম এটা সৰি পৰাত টোপনিৰ পৰা সাৰ পাই উঠে। তেতিয়া তেওঁলোকে নিজৰ ভুল বুজিব পাৰি ভগৱানৰ ওচৰত ক্ষমা বিচাৰিলে। কাৰণ ডাঙৰ গছজোপাত কাজুৰ সলনি যদি ৰঙালাউ লাগিলহেঁতেন তেন্তে আজি সিহঁতৰ মৃত্যু হ'লহেঁতেন। ভগৱানে যি কৰে ভালৰ কাৰণে কৰে। ভগৱানৰ ওপৰত বিশ্বাস ৰাখিলে মানুহে কেতিয়াও বিপদত নপৰে। যদিও ভগৱান অদৃশ্য কিন্তু এই পৃথিৱীখনৰ সকলো কাম অদৃশ্য শক্তিৰ আধাৰতে চলি আছে।

'ঈশ্বৰ' সাধুটোৰ পৰা শিক্ষা দিয়া হৈছে যে আমি সদায় নিজৰ কামবোৰ নিজেই ভালদৰে কৰি যাব লাগে। জীৱনলৈ অহা সমস্যাবোৰ সমাধান কৰাৰ কেৱল বাটটোহে ভগৱানে দেখুৱাই দিব, বাকী সকলো কাম নিজে কৰিব লাগিব। ভগৱানে হাতত হাত ধৰি আগবঢ়াই নিদিয়ে, বেয়া বাটটো এৰি নিজেই ভাল বাটটো বিচাৰি ল'ব জানিব লাগিব। সাধুটোত তেনে শিক্ষা দিবলৈয়ে যত্ন কৰিছে। এজন যুৱকে ঈশ্বৰক বিচাৰি ঘন জংঘলত উপস্থিত হৈছে। তাত এজন মুনি লগ পাইছে। যুৱকজনে মুনিক ঈশ্বৰক ক'ত লগ পাম বুলি সোধাত মুনিয়ে ধৈর্য্য ধৰিবলৈ ক'লে। ভগৱানক বিচাৰি চলাথ কৰিলেও বিচাৰি পোৱা নাযায়। কষ্ট কৰিলেহে মানুহে জীৱনত সফলতা অৰ্জন কৰিব পাৰে। সাধুটোত আগভৰি দুখন নাইকিয়া এটা শিয়াল ঘন জংঘলত পৰি আছে। এটা বাঘে মুখত মঙহৰ টুকুৰা লৈ আহি শিয়ালটোক খাবলৈ দিলে। যুৱকজনে ভাৰিলে যে যদি শিয়ালটোক ভগৱানে এনেদৰে পৰি থকাত সহায় কৰিবলৈ বাঘক পঠিয়াইছে। তেন্তে যুৱকজনকো ঈশ্বৰে সহায় কৰিব। এনেদৰে ঈশ্বৰলৈ অপেক্ষা কৰোতে যুৱকজন সজ্ঞাহীন হৈ পৰিছিল। সাধুটোৰ শেষত মুনিজনে কৈছে—

ঈশ্বৰে তোমাক সঠিক পথেই দেখুৱাইছিল। কিন্তু ঈশ্বৰৰ সেই ইঙ্গিত বুজিপোৱা তোমাৰ সাধ্যৰ বাহিৰত আছিল। ঈশ্বৰে তোমাক এটা অনুকৰণীয় পথ দেখুৱাবলৈ বাঘ আৰু শিয়ালৰ চৰিত্ৰ দুটাৰ ইঙ্গিত দিছিল আৰু তুমি সহজ পথ হিচাবে বাঘটোৰ অনুকৰণ নকৰি শিয়ালটোক হে অনুকৰণ কৰিলা।

ঘ) সজ জ্ঞান আৰু আদর্শ ঃ

'মেকুৰী আৰু নিগনিৰ সাধু'টোত মেকুৰী আৰু নিগনিৰ ঘনিষ্ঠ সম্পর্কত বেলেগ কোনোবাই দুয়োৰে দুয়োৰ বিৰুদ্ধে লগাই প্ৰকৃত বন্ধুত্বক ভাঙিবলৈ বিচাৰিছে। সাধুটোত আচলতে বুজাব বিচাৰিছে যে প্ৰকৃত বন্ধুৰে কেতিয়াও বিশ্বাসঘাট নকৰে আৰু মানুহে সদায় লোকৰ মুখেৰে কথা শুনাৰ আগত এবাৰ ভালকৈ নিজে বিচাৰ কৰিব লাগে নতুবা নিজ চকুৰে বা নিজ কাণেৰে কথাটো শুনিবলৈ যত্ন কৰিব লাগে। সজ জ্ঞান আৰু আদর্শই মানুহক অধিক শক্তিশালী কৰি তোলাত সহায় কৰে। সেইদৰে 'জীৱনৰ এক চিৰন্তন সাধু'- (ভূপেন্দ্ৰ শইকীয়া) সাধুটোৰ জৰিয়তে ইয়াকে বুজাব

বিচাৰিছে যে পৃথিৱীখনত মানুহৰ কৰিবলগীয়া কাম বহুত আছে। মানুহে জীৱন কালত যিমান দিন জীয়াই থাকে, সদায় ভাল আৰু সৎ কাম কৰিব লাগে। মৃত্যুৰ পিছত টকা-পইচাৰে একো কৰিব নোৱাৰে, ভাল কাম কৰি গ'লে যুগ যুগলৈও নিজৰ নাম-সন্মান জীয়াই ৰাখিব পৰা যায়।

ঙ) সৎ চিন্তাধাৰা ঃ

সৎ চিন্তাধাৰাই মানুহৰ মনটোক শক্তিশালী কৰি তোলে। মানুহৰ সৎ চিন্তাধাৰাই কেতিয়াও বিপদত নেপেলায় আৰু বৰঞ্চ জীৱনত আগবাঢ়ি যোৱাৰ শক্তিহে দিয়ে। 'অহঙ্কাৰী সদাগৰ'-(ইমৰান হোছেইন) সাধুটোত এজন অহঙ্কাৰী সদাগৰক শেষত কেনেকৈ পুত্ৰই সঠিক পথলৈ আনিলে সেই শিক্ষা প্ৰদান কৰিছে। অহঙ্কাৰে মানুহৰ জীৱনটোক শেষ কৰি দিব পাৰে। মানুহে অহঙ্কাৰ বাদ দি সকলোৰে লগত মিলা-প্ৰীতিৰে থাকিবলৈ যত্ন কৰিব লাগে। কাৰণ দুনীয়াত এক ঈশ্বৰে সকলোকে সৃষ্টি কৰিছে। গতিকে তেওঁৰ সৃষ্ট বস্তু সকলো সমান আৰু ধুনীয়া। সাধুটোত সদাগৰজনে দুখীয়া নিছলাক সহায় কৰে কিন্তু তেওঁলোকক হেয় চকুৰে চাইছিল। তেওঁ ভিক্ষাৰী, দুখীয়া-নিছলা এই লোকসকলক অভিশাপ স্বৰূপেহে পৃথিৱীলৈ পঠিয়াইছে বুলি ভাৱে। কিন্তু তেওঁৰ পুত্ৰ ঈশ্বৰ ভক্ত আৰু নিৰহংকাৰী আছিল। পুত্ৰৰ মতে মানুহৰ ধন-সম্পত্তিৰ কোনো মূল্য নাই, আজি যিবোৰ মোৰ হাতত আছে কাইলৈ সেইখিনি আন কাৰোবাৰ হাতলৈ গুছি যায়। ধনী-দুখীয়া, ৰজা-ফকীৰৰ মাজত কোনো ভেদাভেদ নাই। ঈশ্বৰৰ দৃষ্টিত সকলো সমান। তেওঁৰ পুত্ৰই ধনী মানুহৰ লগত যেনেদৰে মিলা-মিচা কৰে তেনেদৰে দুখীয়া মানুহৰ লগতো কৰে। পুত্ৰৰ এই অৱস্থা দেখি সদাগৰে পুত্ৰক বেপাৰলৈ লৈ গ'ল। সদাগৰে ভাৱিছিল বেপাৰকালত দুখীয়া নিছলা মানুহৰ দুখ-দুৰ্দশা দেখি পুত্ৰই বুজি পাব যে আৰামদায়ক জীৱন কিমান ভাল। কিন্তু ভ্ৰমণ কৰি আহি পুত্ৰই সদাগৰক যিখিনি কথা ক'লে সেইখিনি শুনি তেওঁ বুজি পালে আৰু সকলোৰে লগত মিলা-প্ৰীতিৰে থকাতোহে কৰ্তব্য। পুত্ৰই ক'লে—

> *...আমাৰ মনোৰঞ্জনৰ বাবে আমাৰ সমুখৰ বাগিচাখনৰ মাজতে এটা সুন্দৰ পুখুৰী আছে, কিন্তু তেওঁলোকৰ মনোৰঞ্জনৰ বাবে সমুখত আছে পাৰাপাৰ নথকা সাগৰ আৰু কুলুকুলু সুৰেৰে বৈ যোৱা নদ-নদীবোৰ। বিদেশৰ পৰা আমদানি কৰা লুণ্ঠনে আমাৰ বাগিচাখন সদায় নিশা পোহৰাই ৰাখে, কিন্তু তেওঁলোকৰ চোতালবোৰ নিশা পোহৰাই ৰাখে ঈশ্বৰৰ তৰকা, নক্ষত্ৰ-দীপ্তমান জ্যোতিষ্কবোৰে। আমাৰ চোতাল আমাৰ ঘৰৰ সীমাৰ ভিতৰতে আৱদ্ধ, কিন্তু তেওঁলোকৰ চোতাল দূৰ-দিগন্ত ব্যাপি। আমি বাস কৰা মাটিডোখৰৰ চাৰিওটা সীমা আমি মাটিডোখৰৰ যি কোনো স্থানতে থিয় দি দেখা পাব পাৰো, কিন্তু তেওঁলোকৰ প্ৰত্যেকেই বাস কৰা মাটিবোৰৰ সীমা আমাৰ দৃষ্টিৰ বাহিৰত। আমাৰ ঘৰত বহুতো লগুৱাই আমাৰ আলপৈচান ধৰে, কিন্তু তেওঁলোকে লগুৱা হিচাপে থাকি আনৰ ঘৰত সেৱা কৰে। আমি খাবলৈ বজাৰৰ পৰা খাদ্য-শস্য কিনি আনো, কিন্তু তেওঁলোকে নিজৰ খাদ্য ও আমাৰ খাদ্যৰ বাবে খেতি-পথাৰ কৰে। ...তেনেহলে চাওঁকছোন দেউতা- তেওঁলোকৰ তুলনাত আমি কিমান দুখীয়া-নিছলা, আৰু তেওঁলোক কিমান ধনী?*

চ) সততাৰ শিক্ষা ঃ

এই শিক্ষাই মানুহক জীৱনত সঠিক পথ অৱলম্বন কৰাত সহায় কৰে। অভিভাৱকসকলে শিশুক সৰুৰে পৰা মিছা নক'বলৈ, কাৰো লগত কাজিয়া-পেচাল নকৰিবলৈ, হিংসা ভাৱ মনৰ পৰা আঁতৰাই অহিংসভাৱেৰে সকলোৰে লগত মিলা-প্ৰীতিকৈ থাকিবলৈ শিক্ষা দিব লাগে। জীৱনত এনে শিক্ষাই শিশুৰ মন সুন্দৰ কৰাৰ লগতে বেয়া কামৰ পৰা সদায় আঁতৰত ৰাখিব। উদাহৰণস্বৰূপে— 'সততাৰ দাম' (বাদল বৰুৱা) সাধুটোত সততাৰ মূল্য কিমান বেছি তাকেই বুজাবলৈ যত্ন কৰিছে। মিছা কথা আৰু চালাকীৰে কাম কৰিলে এদিন নহয় এদিন মানুহে বিপদত পৰিবলগীয়া হয়। সাধুটোত দেশ ৰ ৰাজকুমাৰে বিবাহ কৰাবৰ বাবে এগৰাকী উপযুক্ত ৰাজকুমাৰীৰ সন্ধান কৰিছে। তেওঁ সকলো বিবাহযোগ্য কন্যাৰ এটা পৰীক্ষা লৈছিল। পৰীক্ষাটো আছিল- ৰাজকুমাৰে সকলো কন্যাক একোটাকৈ টাব আৰু সূৰ্যমুখী ফুলৰ গুটি দিলে। গুটি পচাই ফুল গজাই প্ৰতিপালন কৰা টাবৰ ফুল পৰীক্ষা কৰি তেওঁ কন্যা নিৰ্বাচন কৰিব। ৰাজকুমাৰে

সততাৰ পৰীক্ষা ল'বৰ বাবে সকলোকে বেয়া গুটি দিছিল। সকলোৱে ৰাজকুমাৰে দিয়া বেয়া গুটিটোৰ সলনি ভাল গুটি পচাই জকমকীয়া ফুলেৰে টাব সুন্দৰ কৰি আনিছিল। কিন্তু এজনী ৰাজহাউলীৰ লিগিৰীৰ জীয়েকে সেই কামটোৰ পৰা বিৰত থাকিল। তেতিয়া ৰাজকুমাৰে ক'লে—

যিয়ে নিজক ফাঁকি নিদিয়ে, তাক ভাগ্যই কেতিয়াও লগ এৰা নিদিয়ে। তুমিয়েই মোৰ উপযুক্ত পাণিপ্ৰাৰ্থী। যিয়ে নিজৰ স্বাৰ্থৰ বাবে সততা বিসৰ্জন দিয়ে, তেওঁৰ বাবে আনক প্ৰতাৰণা কৰা একেবাৰে সহজ। মোক পাবলৈ মই দিয়া গুটি সলনি কৰি, জকমকীয়া ফুল গজাই অনাসকলে, নিজৰ স্বাৰ্থ সিদ্ধিৰ বাবে, মোকো যে নঠগিব তাৰ কি নিশ্চয়তা আছে?

ছ) আত্ম সংশোধন ঃ

আত্মসংশোধন নৈতিকতাৰ এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশ। আত্মসংশোধন মানে হ'ল মানুহে জ্ঞাতে-অজ্ঞাতে যেতিয়া কোনো ভুল কাম কৰে, তেতিয়া পৰৱৰ্তী সময়ত নিজেই নিজৰ বিচাৰ বিবেচনা কৰি সংশোধন কৰিবলৈ যত্ন কৰে। 'পৰাজয়ৰ আনন্দ' - (প্ৰিয়কা দাস) সাধুটোত বাবা ভাৰতী নামৰ এজন সিদ্ধ পুৰুষৰ এটা মৰমলগা, তেজাল, বলৱান, বেগী ঘোঁৰা আছিল। ঘোঁৰাটোৰ নাম চুলতান। বাবা ভাৰতী থকা অঞ্চলটোত খৰগসিংহ নামৰ এটা ডাকু আছিল। ডাকু খৰগসিংহে এদিন চুলতানক দেখি তাক কেনেকৈ নিব পাৰি উপায় চিন্তা কৰিলে। শেষত এদিন পংগু, অসহায়ৰ ভেশ ধৰি খৰগসিংহে বাবা ভাৰতীৰ পৰা চুলতানক কাঢ়ি নিলে। বাবা ভাৰতীৰ মৰমৰ চুলতানক লৈ যোৱাৰ পিছতো খৰগসিংহক ক'লে—

চুলতানক মোক নালাগে খৰগসিংহ। লৈ যোৱা তুমি। কিন্তু ভৱিষ্যতে কেতিয়াও অসহায়ৰ ৰূপ ধাৰণ কৰি কাকো নঠগিবা। অন্যথা মানুহৰ মানৱীয়তাৰ ওপৰত বিশ্বাস হেৰাই যাব।

বাবা ভাৰতীৰ এই কথা শুনি খৰগসিংহে অনুশোচনাত ভুগি পিছদিনা ঘোঁৰাটো ঘূৰাই দিলেহি। নিজৰ ভুল সংশোধন কৰি শুদ্ধ পথেৰে আগবাঢ়ি যোৱাটো ভাল। শিশুক এনে শিক্ষাৰে শিক্ষিত কৰি তুলিলেহে সিহঁতৰ ভৱিষ্যত সুন্দৰ হৈ পৰিব।

৪) বুদ্ধি বিষয়ক সাধু ঃ

বুদ্ধি বিষয়ক সাধুবোৰে বুদ্ধিৰ জৰিয়তে মানুহে কিদৰে সমস্যা সমাধান কৰিব পাৰে ৰসাল কথাৰে শিশুসকলক শিক্ষা দিব পাৰি সেই বিষয়ে শিশুসকলক সচেতন কৰি তোলে। উদাহৰণস্বৰূপে—'বুধিয়ক সদাগৰ'-(মিতালী নাথ) সাধুটোৰ জৰিয়তে এই শিক্ষা দিছে যে জীৱনলৈ অহা যিকোনো সমস্যা আমি শান্ত আৰু ধীৰে সুস্থিৰে সমাধান কৰিবলৈ যত্ন কৰিব লাগে। সাধুটো এনেধৰণৰ— এজন সদাগৰৰ ওচৰলৈ ঐশ্বৰ্য্য দেৱী আৰু দৰিদ্ৰ দেৱী আহি কোনগৰাকী বেছি ধুনীয়া সুধিলে। কিন্তু সদাগৰজনে সমস্যাটো সহজে বুদ্ধিৰে সমাধান কৰিলে। দুয়োগৰাকীক সদাগৰে এটা কাম কৰিবলৈ ক'লে। ঐশ্বৰ্য্যৰ দেৱীক ঘৰৰ দুৱাৰ মুখলৈ গৈ ঘৰৰ ভিতৰলৈ সোমাই আহিবলৈ ক'লে আৰু দৰিদ্ৰৰ দেৱীক দুৱাৰ মুখলৈ যাবলৈ ক'লে যাতে দূৰৰ পৰাই সদাগৰে চাব পাৰে। সদাগৰজনে তাৰ পৰা হাঁহি মুখে উত্তৰ দিলে যে ঐশ্বৰ্য্যৰ দেৱী যেতিয়া ভিতৰলৈ সোমাই গৈছিল তেতিয়া তেওঁ ধুনীয়া দেখিছিল আৰু যেতিয়া দৰিদ্ৰৰ দেৱী যেতিয়া ঘৰৰ বাহিৰলৈ ওলাইছিল সেই সময়ত তেওঁ অতি ধুনীয়া দেখাইছিল। এনেদৰে উপস্থিত বুদ্ধিৰ জৰিয়তে সদাগৰে জ্ঞান আৰু বুদ্ধিৰ পৰিচয় দিছিল।

৫) মনোৰঞ্জনবিষয়ক সাধু ঃ

মনোৰঞ্জনবিষয়ক সাধুবোৰে শিশুক আনন্দ দিয়াৰ লগতে সৎ শিক্ষাও প্ৰদান কৰে। আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট তেনে সাধুৰ ভিতৰত মাধুৰীমা ঘৰফলীয়াৰ 'ফচং' সাধুবোৰ অন্যতম। হাঁহিৰ খোৰাক জোগোৱাৰ লগতে ফচঙৰ কাহিনীবোৰেৰে একোটা নৈতিক শিক্ষাও প্ৰদান কৰিছে। মাধুৰীমা ঘৰফলীয়াই *সাহিত্য ডট অৰ্গ* আলোচনীত লিখা সাধুবোৰ 'ফচং' নামেৰে এখন মুদ্ৰিত পুথি প্ৰকাশ কৰি উলিয়ায়। পুথিখনত সন্নিৱিষ্ট সাধুবোৰৰ ভিতৰত—জেতুকীৰ দুখ, ফচঙৰ বিদেশ যাত্ৰা, প্ৰতিশোধ, বন শিক্ষা আইন আৰু ফচং, পৰিত্ৰাণৰ বুধি, ফচঙৰ পৰিৱৰ্তন, দাংকাং, বাংকাং আৰু

ফচং, বগলীৰ বিয়া, লেখক ফচং, বগলীৰ বিয়া, লেখক ফচং, ফচং আৰু ভেচেলি, ফচঙৰ শনিৰ দশা, ফচঙৰ ছামাৰ কেম্প, ফচঙৰ বিয়া, লোকলৈ বুলি হুল পুতি, ফচঙৰ স্বৰ্গ যাত্রা আদি। প্রতিটো সাধুকথাই একোটা ৰসাল কাহিনীৰ সোৱাদ দিবলৈ যত্ন কৰাৰ লগতে কিছুমান শিক্ষাও প্রদান কৰিছে। যেনে- অহংকাৰে পতন, ফুটনি মৰা কথাৰে মানুহেই হওক বা জন্তুৱে হওক বেছি সময় টিকি নাথাকে, আনক ঠগিলে নিজেও ঠগ খাবলগীয়া হয় ইত্যাদি। সেইদৰে 'বন শিক্ষা আইন আৰু ফচং' সাধুটোৰ জৰিয়তে শিশুক শিক্ষা দিছে যে সমাজত নিজকে উচ্চ স্থানলৈ নিবলৈ হ'লে শিক্ষাৰ সহায় ল'বই লাগিব। শিক্ষাইহে এটা জাতিক আগুৱাই নিয়াত সহায় কৰে। বর্তমান সময়ত শিক্ষা কিমান প্রয়োজন সেই কথা বুজাবলৈ জীৱজন্তুৰ মুখেৰে কথা কোৱাইছে। প্রকৃতি জগতখনত জীৱ-জন্তুৰ মাজত থকা সম্পর্ক, বনৰজা বুলি সিহঁতে কৰা ভয়, সমীহ, মৰম-চেনেহ এইবিলাকো সাধুকথাৰ মাজেৰে দেখুৱাবলৈ যত্ন কৰিছে। মানুহৰ সমাজৰ দৰে জীৱ-জন্তুৰো এখন সমাজ আছে। মানুহৰ যিদৰে বিচাৰ বিবেচনা কৰিবলৈ আদালত থাকে সিহঁতৰো বিচাৰ বিবেচনা মেল পাতি কৰা হয়। সাধুৰ এনে কাহিনীয়ে শিশুসকলক আমোদ দিয়াৰ লগতে শিক্ষাও প্রদান কৰিছে।

৪.০.২ কবিতা ঃ

আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট শিশু কবিতাসমূহত শিশুৰ মন আৰু অসমৰ লোক-জীৱনৰ চিত্র সুন্দৰকৈ প্রতিফলিত হৈছে। শিশুক সৰুৰে পৰা সমাজ জীৱনৰ প্রতিটো বস্তুৰ লগত ভালদৰে চিনাকি কৰি দিলে পৰৱর্তী সময়ত সিহঁতে প্রতিটো দিশৰ বিষয়ে আয়ত্ত্ব কৰি ল'ব পাৰিব। সমাজ-জীৱন বা লোকজীৱনক বাদ দি ভাষা সাহিত্যই গতানুগতিক দিশত আগবাঢ়িব নোৱাৰে। আলোচনীখনত লেখকসকলে লিখা কবিতাসমূহত অসমৰ লোকজীৱনৰ বিভিন্ন সমল যেনে-সমাজ-সংস্কৃতি, প্রাকৃতিক পৰিৱেশ, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, লোকবিশ্বাস-লোকাচাৰ ইত্যাদি বিবিধ দিশক সামৰি লৈ শিশুৰ মনৰ উপযোগী কৰি তুলিছে। শিশুৰ মন তেনেই সহজ। সিহঁতক যেনেদৰে শিকোৱা হয়, তেনেদৰে কথাবোৰ শিকে। আলোচনীখনত সন্নিৱিষ্ট শিশু কবিতাৰ ভিতৰত 'ৰ'দৰ জিলিমিলি সাৱটি ল'- (শান্তনু ডেকা) কবিতাটোত শিশুৰ মন আকর্ষণ কৰিব পৰাকৈ শব্দবোৰ ব্যৱহাৰ কৰিছে। শিশুৰ বাবে লিখা সাহিত্যসমূহত শিশুৰ বয়স অনুসৰি শব্দ, ভাষা ব্যৱহাৰ কৰিব লাগিব। শিশু সাহিত্যৰ আকর্ষণীয় বর্ণনাই শিশুৰ মন আকৃষ্ট কৰিব পাৰিব। কবিতাটোত পুৰণি খেল ধেমালি, আইতাৰ কাষত সাধু শুনা, শাওনৰ পথাৰত বোকা খচা, বকুল ফুলেৰে মালা গঁঠা বিভিন্ন কথা সোঁৱৰাই দিবলৈ যত্ন কৰিছে। নতুনক পাই পুৰণি বস্তুক আমি পাহৰি যাবলৈ ধৰিছোঁ, ফলস্বৰূপে আমাৰ মাজৰ পৰা ভাল ভাল বস্তুবোৰ হেৰাই যোৱাৰ উপক্রম হৈছে। বর্তমান সময়ত পুৰণি খেল-ধেমালিৰ কথা শিশুসকলে নাজানে। আজিৰ শিশুৱে যান্ত্রিক যুগত ব্যস্ত হোৱাৰ বাবে আইতাকৰ কাষত সাধু শুনাৰ সোৱাদ পোৱা নাই। কবিতাসমূহৰ জৰিয়তে এনে দিশৰ সন্ধান দিয়াৰ লগতে হেৰাই যাবলৈ ধৰা কিছুমান কথা শিশুসকলক দিবলৈ যত্ন কৰিছে। যেনে—

টাংগুটি খেলিবিনে মইনা,
নে দৰা কইনা
ঘিলাগুটি খেলিবি নে ক,
শাওনীয়া বৰষুণত এবাৰ ভিজি ল।...ইত্যাদি।

সেইদৰে 'পুতুলীৰ সুতুলি পিঠা-তনুৰাগ চাণ্ডিল্য' কবিতাটোত কিছুমান পিঠাৰ বর্ণনা দিছে। অসমীয়া সমাজৰ পৰম্পৰাগত খাদ্যবোৰেও শিশু সাহিত্যৰ তালিকাত স্থান পাইছে।

ব'হাগ বিহুত পুতুলীৰ মন গ'ল খাবলৈ সুতুলি পিঠা।
পিছে ঘৰত আছে কেৱল দোৱা ভজা চিৰা।।
কান্দি কাতি গোটেইজনী হৈ পৰিল জাধলী। ইত্যাদি।

সামৰণি ঃ

শিশুৰ মনোজগত সমৃদ্ধ কৰাৰ ক্ষেত্রত শিশু-সাহিত্যৰ প্রয়োজনীয়তা অধিক। আজিৰ শিশু কাইলৈ দেশৰ ভৱিষ্যৎ। সৎ শিক্ষাৰে সজ চৰিত্র গঠন কৰিব পাৰিলেহে সিহঁতে ভৱিষ্যতে যিকোনো ক্ষেত্রত সক্রিয় হৈ উঠিব পাৰিব। আজি

বৰ্তমান যুগত শিশুসকলক সকলো দিশৰে পৰা পূৰ্ঠ কৰি তুলিবলৈ হ'লে শিশুক দেশ বিদেশৰ বিভিন্ন শিক্ষা দিব লাগিব। শিশুৰ উপযোগীকৈ লিখা আলোচনী, কবিতা, গল্প ইত্যাদি পঢ়িবলৈ দিয়াৰ লগতে বৰ্তমান ডিজিটেল যুগত কি কি নতুন ভাল কথা শিকিব পাৰি সেই ক্ষেত্ৰটো অভিভাৱকসকল সচেতন হ'ব লাগিব। আজিকালি ইন্টাৰনেটত শিশুৰ উপযোগীকৈ বহু সাধুকথা, গল্প, কবিতা উপলব্ধ হৈছে। সৰু সৰু ল'ৰা ছোৱালীয়েও লিখিব পৰাকৈ উপযোগীও কৰিছে। তাৰোপৰি কিছুমান ভিডিঅ' আকাৰেও প্ৰস্তুত কৰি শিশুক আকৰ্ষণ কৰিবলৈ যত্ন কৰিছে। সেহসমূহ শিশুক দেখুৱাবলৈ যত্ন কৰিব লাগে। তেতিয়াহে শিশু সকলো দিশৰ পৰা টনকিয়াল হৈ পৰিব। *সাহিত্য ডট অৰ্গ* আলোচনীৰ শিশু শিতানৰ বিভিন্ন সাধুকথা, কবিতাই শিশুক সহজে আকৰ্ষণ কৰাৰ লগতে শিশুক নৈতিক-উপদেশমূলক শিক্ষাও প্ৰদান কৰিছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. কলিতা, তোষপ্ৰভা কলিতা ঃ শিশু সাহিত্য, *বিশ্বকোষ পঞ্চম খণ্ড*, মদন শৰ্মা (সম্পা.), অসম সাহিত্য সভা, পৃ.৪৮৩
২. বড়া, বৰ্ণালী ঃ *শিশু সাহিত্য আৰু অন্যান্য প্ৰবন্ধ*, পৃ.৯
৩. sristiprithivi.blogspot.com
৪. চমুৱা, নৰ কুমাৰ ঃ *অসমীয়া বৈদ্যুতিন আলোচনী, উদ্ভাস,* ১ম বছৰ, ১ম সংখ্যা, জুন, ২০১৫, পৃ.১-২ (sristiprithivi.blogspot.com)

সহায়ক গ্ৰন্থ ঃ

চমুৱা, নৰ কুমাৰ ঃ *অসমীয়া বৈদ্যুতিন আলোচনী, উদ্ভাস,* ১ম বছৰ, ১ম সংখ্যা, জুন, ২০১৫

বড়া, বৰ্ণালী ঃ *শিশু সাহিত্য আৰু অন্যান্য প্ৰবন্ধ*, অসমীয়া ভাষা আৰু ছফ্‌টৱেৰ বিকাশ কেন্দ্ৰ, নিৰীক্ষণ প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, অক্টোবৰ, ২০১৫

বৰকটকী, উপেন্দ্ৰ ঃ *অসমীয়া শিশু-সাহিত্যৰ সংক্ষিপ্ত ইতিকথা*, ষ্টুডেন্টছ ষ্টৰ্‌চ্, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, অক্টোবৰ, ২০০২

তামুলী, শান্তনু ঃ *অসমীয়া শিশু-সাহিত্য সমীক্ষণ* মৌচাক প্ৰকাশন, যোৰহাট, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১০

শৰ্মা, মদন (সম্পা.) ঃ *বিশ্বকোষ পঞ্চম খণ্ড*, অসম সাহিত্য সভা।

Hunt, Peter (Edit.) : *Understanding Childrens Literature,* (2nd edition), Routledge, 2005

Hurlock, Elizabeth. B : *Child Development,* (sixth edition), Tata McGraw-Hill Edition-1997 New york. Nineteenth reprint. 2008

James. William : *Principles of Psychology* (volume-1), New york, Henry Holt, 1890

সহায়ক ৱেবচাইট্ ঃ

https//www.xahity.org/about-xahitya-org/

https//as.m.wikipedia.org

sristiprithivi.blogspot.com

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ ‘প্ৰতিপদ’ উপন্যাসত মার্ক্সবাদৰ প্ৰসংগ

● **বৰ্ণালী বৰা**
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: bornaliborah126@gmail.com, ফোন ঃ ৬০০১২-৪২৭৮০

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *মার্ক্সবাদে শ্ৰেণীবৈষম্যৰ কথা কয়। এই মতবাদ মতে পুঁজিবাদী সমাজত শাসক আৰু শোষিত দুই শ্ৰেণীৰ লোক বাস কৰে আৰু এই দুই শ্ৰেণীৰ মাজত গুৰুত্বপূৰ্ণ সামাজিক ব্যৱধান থাকে। বৈপৰীত্যমূলক সামাজিক অৱস্থিতিত জীৱন নিৰ্বাহ কৰা এই উভয় শ্ৰেণীৰ মানসিক নিৰ্মিতি গঠনত সমাজ- পৰিপ্ৰেক্ষাই প্ৰধান ভূমিকা পালন কৰে। বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য জীৱন কালত এজন ৰাজনৈতিকভাৱে সক্ৰিয় ব্যক্তি আছিল। মার্ক্সবাদী তত্ত্ব আৰু চিন্তাই তেওঁক বাৰুকৈয়ে প্ৰভাৱিত কৰিছিল তথা এই তত্ত্বক তেওঁ বাস্তৱত প্ৰয়োগ কৰি সমাজৰ অসমতা দূৰ কৰাৰ প্ৰয়াস কৰিছিল। ১৯৩৯ চনত ডিগবৈৰ তেল কোম্পানীত হোৱা বনুৱা বিদ্ৰোহৰ পটভূমিত ৰচিত ‘প্ৰতিপদ’ উপন্যাসত ঔপন্যাসিকে নিজ মতাদর্শগত দিশটোৰ পূৰ্ণ প্ৰতিফলন ঘটাইছে। উপন্যাসখনত বনুৱাসকলৰ বিদ্ৰোহৰ ফলাফল দেখুওৱা নাই যদিও বাস্তৱত ১৯৩৯ চনৰ ডিগবৈৰ তেল কোম্পানীৰ বনুৱাৰ বিদ্ৰোহে বিশেষ সফলতা লাভ কৰা নাছিল। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধৰ বাবে ডিগবৈ এলেকাটোক ‘Protected Area’ হিচাপে ঘোষণা কৰাৰ ফলত বনুৱাসকলৰ বিদ্ৰোহলৈ বিৰাম আহি পৰে। উদ্দেশ্যগত দিশৰপৰা বিশেষ সফল নহ’লেও এই বিদ্ৰোহে কিন্তু কোম্পানীৰ বিষয়াসকলক সন্ত্ৰস্ত কৰি তুলিবলৈ সক্ষম হৈছিল। আলোচ্য উপন্যাসখনত বনুৱাৰ ঐক্য শক্তিৰ ছবিখন পৰিস্ফুট হৈ উঠাৰ লগতে বনুৱাৰাজ গঠনৰ দ্বাৰা শ্ৰেণীবৈষম্য আঁতৰোৱাৰ প্ৰয়াস দেখা গৈছে। এই অধ্যয়নত ‘প্ৰতিপদ’ উপন্যাসত শ্ৰেণীসংগ্ৰাম, শ্ৰেণীবৈষম্যৰ কাৰক তথা তাৰ সমাধানসূত্ৰ আদি প্ৰসংগ সম্পৰ্কে মার্ক্সবাদী তত্ত্বৰ আধাৰত বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে আলোকপাত কৰা হ’ব।*

বীজ শব্দ ঃ *মার্ক্সবাদ, শ্ৰেণী, শ্ৰেণীসংগ্ৰাম, শ্ৰেণীবৈষম্য, সমতা, ধর্ম, নাৰী।*

১.০০ অৱতৰণিকা ঃ

১.০১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

মার্ক্সবাদে যিকোনো সময় তথা সমাজৰ শাসক আৰু শোষিত শ্ৰেণীৰ মাজৰ পৰস্পৰবিৰোধী সম্পর্কৰ বিশ্লেষণ কৰি এখন শ্ৰেণীবিহীন সমাজ গঢ়াৰ পোষকতা কৰে। মার্ক্সবাদে প্ৰদর্শন কৰা এই মতাদর্শেৰে বিশ্বৰ বহুতো লোক অনুপ্ৰাণিত হোৱা দেখা যায়। বিশ্বৰ সমান্তৰালভাৱে ভাৰতৰ দৰে উন্নয়নশীল ৰাষ্ট্ৰতো মার্ক্সবাদী মতাদর্শই গুৰুতৰ প্ৰভাৱ পেলাইছিল। স্বাধীনতা আন্দোলনৰ সমসাময়িক সময়খিনিত গঢ়ি উঠা ভাৰতৰ বিভিন্ন সমাজবাদী দল-সংগঠনবোৰ তাৰেই প্ৰত্যক্ষ প্ৰমাণস্বৰূপ।

ভাৰতৰ অংগৰাজ্য অসমৰ ৰাজনৈতিক, সামাজিক প্ৰেক্ষাপটত মার্ক্সবাদী আদর্শই কম-বেছি পৰিমাণে প্ৰভাৱ পেলাইছিল বুলি ক’ব পাৰি। জ্ঞানপীঠ বঁটা বিজয়ী বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য এজন সাহিত্যিক হোৱাৰ সমান্তৰালভাৱে

অসমৰ সামাজিক-ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰতো সক্ৰিয় ভূমিকা পালন কৰোঁতা আছিল। মাৰ্ক্সৰ সমাজবাদী আদৰ্শৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈ "১৯৪২ চনত ভট্টাচাৰ্য্যই লক্ষ্যধৰ চৌধুৰী, নিবাৰণ বৰা, বিপিন পাল দাস আদিয়ে গঠন কৰা সমাজবাদী দলত যোগ দিছিল। তেওঁ অসমত এই দলক শক্তিশালী কৰাত বিশেষ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। ভট্টাচাৰ্য্যই এই দলৰ তাত্ত্বিক দিশটো আলোচনা কৰি সমাজত এই দলৰ প্ৰতি ধাউতি বৃদ্ধি কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছিল।"[১]

লেখকৰ নিজা মতাদৰ্শগত দিশে তেওঁৰ দ্বাৰা সৃষ্ট সাহিত্যত গভীৰভাৱে প্ৰভাৱ পেলায়। বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ স্বকীয় মতাদৰ্শই 'প্ৰতিপদ' উপন্যাস ৰচনাৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰাৰ থল আছে। তদুপৰি *'প্ৰতিপদ'* উপন্যাসখনত ভট্টাচাৰ্য্যই যিখন সমাজৰ ছবি দাঙি ধৰিছে তাৰো বাস্তৱ ভিত্তি বিচাৰি পোৱা যায়। কাৰণ বাস্তৱতেই ১৯৩৯ চনত ডিগবৈৰ তেল কোম্পানীৰ বনুৱাই কোম্পানীৰ প্ৰতি বিদ্ৰোহ গঢ়ি তুলিছিল। "The main issues of this Strike were - Unconditional recognition of the assam oil company Labour union, Low wages, the retrenchment security of services, good quarters to all workers with due regard to the number of family members, forty-four hours of work in a week for all workers including medical staff, sweepers, production department, Chowkidars and bungla servants, service rules with provisions for gratuity, old age pension, one month privilege leave, festival leave. The workers of Assam oil company got universal sympathy from the working class of India and abroad and also from the left nationalists. The workers went on strike on the banner of Labour Union that posed an open challenge to the capitalist enterprise and so that company management was bent upon breaking the morale of the strikers. One of the worst examples of the strike was occurred on 18 April when a direct clash ensued between some strikers and a patrol of the Assam Rifles. Three labourers were killed and many were injured. This incident got a Serious political attention and spread all over the country within a short period"[2] 'প্ৰতিপদ' উপন্যাসখনত ঔপন্যাসিকে এই বাস্তৱ ছবিখনকে যেন কল্পনাৰ সাঁচত তুলি ধৰিছে। উল্লেখযোগ্য যে "১৯৩৯ চনৰপৰা ভট্টাচাৰ্য্যই অধিক সক্ৰিয় ৰূপত ৰাজনৈতিক জগতখনৰ সৈতে জড়িত হৈ পৰিছিল। এই চনতে বিষ্ণু বৰা, পুনাৰাম গগৈ, ভট্টাচাৰ্য্যকে ধৰি এটা দলে ডিগবৈৰ বনুৱা ধৰ্মঘটৰ সাহায্যাৰ্থে দান-বৰঙণি সংগ্ৰহ কৰিছিল।"[৩] এই গৱেষণাত বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ *'প্ৰতিপদ'* উপন্যাসত শ্ৰেণীসংগ্ৰাম, শ্ৰেণীবৈষম্যৰ কাৰক, শাসক-শোষিতৰ মানসিক নিৰ্মিতি, ধৰ্ম আৰু নাৰীৰ প্ৰসংগ কিদৰে প্ৰতিফলিত হৈছে সেয়া মাৰ্ক্সবাদী তত্ত্বৰ আধাৰত বিশ্লেষণ কৰা হ'ব।

২.০০ পূৰ্বকৃত অধ্যয়নৰ সমীক্ষা ঃ

গোবিন্দ প্ৰসাদ শৰ্মাৰ দ্বাৰা ৰচিত 'বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্য ঃ ঔপন্যাসিক' শীৰ্ষক গ্ৰন্থত ঔপন্যাসিক হিচাপে বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ সাহিত্য-কৃতিৰ মূল্যায়ন কৰাৰ প্ৰয়াস পৰিলক্ষিত হয়।

হোমেন বৰগোহাঞি সম্পাদিত 'অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী' (ষষ্ঠ খণ্ড, ২০১৭)ত সন্নিৱিষ্ট গোবিন্দপ্ৰসাদ শৰ্মাৰ 'অসমীয়া উপন্যাসৰ ধাৰা' নামৰ প্ৰবন্ধটিত বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ *প্ৰতিপদ*-ৰ উপৰিও আন উপন্যাসমূহৰ বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন পোৱা যায়।

অমল চন্দ্ৰ দাস সম্পাদিত 'অসমীয়া উপন্যাস পৰিক্ৰমা'ত সংকলিত পিংকী শইকীয়াৰ 'বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ উপন্যাস' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধত বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ উপন্যাস সম্পৰ্কে আলোচনা পোৱা গৈছে।

সমীন কলিতাৰ 'জ্ঞানপীঠ বঁটা বিজয়ী ড°বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্য' শীৰ্ষক গ্ৰন্থত ভট্টাচাৰ্য্যৰ উপন্যাস সম্পৰ্কে আলোচনা পোৱা যায়।

হেমন্ত কুমাৰ শৰ্মাৰ সম্পাদনাত প্ৰকাশিত 'বীৰেন্দ্ৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ সাহিত্য-কৃতি' নামৰ গ্ৰন্থত বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য্যৰ উপন্যাস সম্পৰ্কে অধ্যয়ন হোৱা দেখা যায়।

মলয়া খাউণ্ডৰ 'ড°বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য আৰু তেওঁৰ উপন্যাস' গ্ৰন্থত বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ উপন্যাসমূহ সম্পর্কে সামগ্রিক অধ্যয়ন পোৱা যায়।

শোণিত বিজয় দাস আৰু মুনীন বায়নৰ দ্বাৰা সম্পাদিত হীৰেন গোহাঁই ৰচনাৱলীৰ (দ্বিতীয় খণ্ড) 'মার্ক্সবাদ- চর্চা' শীর্ষক অধ্যায়টোত ভিন্ন দৃষ্টিকোণেৰ মার্ক্সবাদ সম্পর্কীয় এঘাৰটা প্রবন্ধ সন্নিৱিষ্ট হৈছে।

বিমল মজুমদাৰ দ্বাৰা ৰচিত 'সাহিত্যৰ তত্ত্ব আৰু প্রয়োগ' গ্ৰন্থৰ 'মার্ক্সবাদী সাহিত্যতত্ত্ব' শীর্ষক অধ্যায়টোত মার্ক্সবাদী সাহিত্যৰ স্বৰূপ বিচাৰ কৰাৰ লগতে অসমীয়া সাহিত্য তথা উপন্যাসত মার্ক্সবাদৰ প্রসংগ সম্পর্কে বিশ্লেষণ কৰা দেখা যায়। বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ উপন্যাসত মার্ক্সবাদৰ প্রভাৱ সম্পর্কেও লেখকে উক্ত অধ্যায়ত চমু আলোকপাত কৰিছে।

ধনঞ্জয় দাস সম্পাদিত 'মার্ক্সবাদী সাহিত্য বিতর্ক' গ্ৰন্থত মার্ক্সবাদ সম্পর্কে বিশ্লেষণ পোৱা যায়।

জ্যোতিপ্রসাদ শইকীয়াৰ 'আধুনিক সমাজতাত্ত্বিক বিশ্লেষণ' গ্ৰন্থৰ ' কার্ল মার্ক্স, ঐতিহাসিকবাদ আৰু মার্ক্সীয় সমাজতত্ত্ব' শীর্ষক প্রবন্ধত মার্ক্সবাদ সম্পর্কে সমাজতাত্ত্বিক বিশ্লেষণ পোৱা গৈছে।

গোপীচান্দ নাৰঙৰ 'সংযুতিবাদ, উত্তৰ-সংযুতিবাদ আৰু প্রাচ্য কাব্যতত্ত্ব' শীর্ষক গ্ৰন্থত মার্ক্সবাদ সম্পর্কে গৱেষণামূলক প্রবন্ধ পোৱা যায়।

৩.০০ অধ্যয়নৰ তাত্ত্বিক আধাৰ আৰু পদ্ধতি ঃ

গৱেষণা প্রবন্ধটি মার্ক্সবাদী তত্ত্বক তাত্ত্বিক আধাৰ হিচাপে লৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে প্রস্তুত কৰা হৈছে।

৩.০১ মার্ক্সবাদ ঃ

মার্ক্সবাদ বা Marxism হৈছে উন্নবিংশ শতিকাত মূৰ দাঙি উঠা এটা সামাজিক, ৰাজনৈতিক আৰু অর্থনৈতিক তত্ত্ব; যি তত্ত্বই পুঁজিবাদী শাসক আৰু শ্রমিক শ্রেণীৰ মাজৰ দ্বন্দ্বৰ বিশ্লেষণত সর্বাধিক গুৰুত্ব দিয়ে। এই তত্ত্বৰ মূখ্য প্রবক্তা হৈছে কার্ল মার্ক্স (Karl Marx)। কার্ল মার্ক্সক মার্ক্সবাদৰ পিতৃ বুলিও আখ্যা দিয়া হয়। কার্ল মার্ক্সৰ লগতে ফ্রেডৰিখ্ এংগেলছ (Friedrich Engels) তথা পৰৱর্তী সময়ত লেনিনকে (Vladimir Lenin) আদি কৰি বিভিন্নজন মার্ক্সবাদী প্রবক্তাই মার্ক্সবাদী চিন্তাৰ ক্ষেত্রত নতুন নতুন দিশৰ সংযোজন কৰিছে। মার্ক্সে পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাত মূলতঃ দুটা শ্রেণীৰ অৱস্থিতি স্বীকাৰ কৰিছে। এটা হ'ল শাসক শ্রেণী (Ruling Class)-যাৰ হাতত উৎপাদনৰ সকলো ক্ষমতা কেন্দ্রীভূত হৈ থাকে। এক অর্থত উৎপাদনৰ মালিকানাস্বত্ব এই শ্রেণীৰ হাতত ন্যস্ত থাকে। আনটো হ'ল— শ্রমিক বা প্রলিটেৰিয়েট শ্রেণী (Working Class)। এই শ্রেণীটোক শাসক বা Ruling Class টোৱে উৎপাদনৰ আহিলা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰে। ভূমিসম্পত্তি আৰু উৎপাদনৰ উপকৰণৰপৰা বিচ্ছিন্ন শ্রমিক শ্রেণীটোৱে পইচাৰ বাবে ফেক্টৰী, খাদ, অফিচ, পাম আদিত কাম কৰে। এই শ্রমিক শ্রেণীটো সমাজৰ অর্থনৈতিক ক্ষেত্রখনৰ মূল চালিকাশক্তি যদিও তেওঁলোকে উৎপাদনৰ একেবাৰে নগণ্য অংশহে ভোগ কৰিবলৈ পায়। শাসকীয় পক্ষৰ শোষণ, অৱদমনৰ বলি হৈ শ্রমিক শ্রেণীটো প্রতিখন সমাজৰেই প্রান্তত অৱস্থান কৰিবলগীয়া হয়। পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাত শাসকগোষ্ঠীয়ে বিলাসী জীৱন যাপন কৰাৰ বিপৰীতে শ্রমিক শ্রেণীক জীৱন-ধাৰণৰ বাবে প্রয়োজনীয় নূন্যতম সুবিধাখিনিৰ পৰাও বঞ্চিত ৰখা হয়। উৎপাদন ক্ষেত্রৰপৰা অধিকতকৈ অধিক লাভ তথা মুনাফা আদায়ৰ স্বার্থত পুঁজিপতি শাসকে শ্রমিক শ্রেণীক যিমান পাৰি সিমান কামত খটুৱায়। আনহাতে বিনিময়ত একেবাৰে কম পৰিমাণৰ মজুৰি প্রদান কৰি উৎপাদনৰ সিংহভাগ নিজৰ হাতত মজুত ৰাখে। ইয়াৰ ফলস্বৰূপে পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাত শাসক আৰু শ্রমিক শ্রেণীৰ মাজৰ অর্থনৈতিক তথা সামাজিক ভাৰসাম্য নষ্ট হয়। শাসক শ্রেণীৰ লাভৰ স্বার্থত শ্রমিক শ্রেণীৰ অর্থনৈতিক তথা সামাজিক জীৱন দৰিদ্রতাৰ পংকত সোমাই পৰে। মার্ক্সৰ মতে শাসক আৰু শ্রমিক শ্রেণীৰ মাজৰ বৈষম্য দূৰীকৰণৰ বাবে বিপ্লৱ বা সংগ্রামৰ প্রয়োজন আছে। বিপ্লৱ বা সংগ্রামৰ জৰিয়তেহে শ্রমিকসকলে নিজৰ প্রাপ্য লাভ কৰিব। বিপ্লৱৰ জৰিয়তে শ্রমিক শ্রেণীয়ে ৰাজনৈতিক ক্ষমতা তথা উৎপাদনৰ আহিলা-পাতিৰ নিয়ন্ত্রণ নিজৰ হাতলৈ অনাৰ পাছতহে সমাজৰ পৰা শ্রেণী বৈষম্য (Class Discrimination)ৰ অন্ত পৰিব। সর্বশেষত এখন শ্রেণীহীন সমাজ (Classless Society) গঠন হ'ব য'ত শ্রমিকসকলে একত্রিতভাৱে উৎপাদন ব্যৱস্থাত অংশ লৈ মানুহৰ প্রয়োজনৰ প্রতি লক্ষ্য ৰাখি কাম কৰিব; ব্যক্তিগত লাভৰ বাবে নহয়।

মার্ক্সে ব্যক্তিগত সম্পত্তিৰ অর্থনীতিৰ দুর্যোৰ সমালোচনা কৰিছিল। তেওঁৰ মতে "ব্যক্তিগত সম্পত্তিৰ অর্থনীতিয়ে মানুহৰ সকলো সৃষ্টিকে মানুহৰপৰা দূৰত প্রতিষ্ঠা কৰে। ব্যক্তিগত সম্পত্তিৰ বিলোপ বা অতিক্রমণে (overcoming) মানুহক ধর্ম, পৰিবাৰ, ৰাষ্ট্র, নৈতিকতা প্রভৃতিৰ নির্বাসনৰ পৰা নিজৰ মানৰীয় তথা 'সামাজিক সত্তা' লৈ (Social Existence) ঘূৰাই আনিব।"[৪]

মার্ক্সৰ ৰচনাত শ্রেণীহীন সমাজৰ আদর্শ পোৱা যায়। "শ্রেণী বৈষম্যৰ উপৰি কায়িক আৰু মানসিক শ্রমৰ, চহৰ আৰু গাঁৱৰ বৈষম্য দূৰ হোৱাটো তেওঁৰ সাম্যবাদৰ এক প্রধান সূত্র আছিল। শ্রেণী-সমাজে ব্যক্তিক শ্রম-বিভাজনৰ (Division of labour) ঠেক গড়ালত সুমুৱায়। মার্ক্সে ব্যক্তিক শ্রম-বিভাজনৰ বন্দীশালৰ পৰা মুক্তি দি একোজন ব্যক্তিৰে মাজত থকা বিভিন্ন অভিৰুচি আৰু বিভিন্ন ক্ষমতাৰ প্রকাশ আৰু বিকাশৰ সুযোগ দিবলৈ বিচাৰিছিল।"[৫] শ্রমিক শ্রেণীয়ে ৰাজনৈতিক অধিকাৰ সাব্যস্ত কৰিলে শাসক শ্রেণীৰ আনৰ শ্রমফল ব্যক্তিগতভাৱে আত্মসাৎ কৰাৰ যি প্রৱণতা সেয়া হ্রাস হ'ব বুলি মার্ক্সবাদৰ সমালোচকসকলে বিশ্বাস কৰিছিল।

মার্ক্সবাদ সম্পর্কীয় প্রথমখন গ্রন্থ প্রকাশ হয় ১৮৪৮ চনত। গ্রন্থখনৰ নাম হ'ল *The Communist Manifesto*। এই গ্রন্থৰ ৰচক হ'ল কার্ল মার্ক্স আৰু ফ্রেডৰিখ এংগেলচ্। মার্ক্সবাদী অর্থনীতি (Marxian Economics) তত্ত্বই পুঁজিবাদী উৎপাদন ব্যৱস্থাক তীব্র সমালোচনা কৰে। এই বিষয়ে কার্ল মার্ক্স, ফ্রেডৰিখ এংগেলচকে আদি কৰি পৰৱর্তী সময়ত লেনিন প্রভৃতি প্রবক্তাসকলে মার্ক্সবাদী চিন্তাত বিভিন্ন নতুন নতুন দিশ সংযোজন কৰিছে।

"মার্ক্সবাদীয়ে ভাবে যে তত্ত্ব ব্যক্তিগত বুদ্ধি-বৃত্তিৰ দাপোণ মাত্র নহয়— সি বাস্তৱক বুজাৰ আৰু বাস্তৱক পৰিৱর্তন কৰাৰ সমল।"[৬] মার্ক্সবাদীয়ে যুক্তিত গুৰুত্ব দিয়ে। "আধুনিক পাশ্চাত্যৰ যুক্তিবাদী ঐতিহ্যৰপৰাই মার্ক্সবাদৰ উদ্ভৱ।"[৭] যুক্তিনির্ভৰ হোৱা হেতুকে মার্ক্সবাদীসকলে ধর্মৰ মাজত থকা বহুতো কথা অযুক্তিপূর্ণ আখ্যা দি ধর্মীয় আচাৰ-আচৰণ, বিশ্বাস কিছুমানক মানুহৰ সংগ্রামী মনোভাৱৰ অন্তৰায় আখ্যা দিয়ে।

কার্ল মার্ক্সে তেওঁৰ মার্ক্সবাদী ৰচনাত ক'তো পোনপটীয়াভাৱে পুঁজিবাদী সমাজত নাৰীৰ অৱস্থান সম্পর্কে আলোচনা কৰা নাই। মার্ক্সবাদী দার্শনিক ফ্রেডৰিখ এংগেলছে পুঁজিবাদী সমাজত নাৰীৰ অৱস্থানৰ বিষয়ে ব্যতিক্রমী আলোচনা দাঙি ধৰিছে। মার্ক্সবাদী চিন্তাই পৰৱর্তী সময়ৰ নাৰীবাদী দার্শনিকসকলকো বিভিন্ন ধৰণে অনুপ্রাণিত কৰা পৰিলক্ষিত হয়।

৪.০০ 'প্রতিপদ' উপন্যাসত মার্ক্সবাদৰ প্রসংগ ঃ

৪.০১ শ্রেণীসংগ্রাম (Class Struggle) ঃ

সামন্ত শ্রেণীৰ আধিপত্য আৰু কৃষকৰ অধীনতাক কেন্দ্র কৰি যিটো উৎপাদন ব্যৱস্থা, তাৰ ভংগুৰ অৱস্থা; পুঁজিবাদী পদ্ধতিত কৃষি উৎপাদনৰ সূত্রপাত; কৃষকসকলৰ মাজত পৃথকীকৰণ প্রক্রিয়া; ভূমিসম্পত্তি আৰু উৎপাদনৰ উপকৰণৰ পৰা বিচ্ছিন্ন এটা সর্বহাৰা শ্রেণীৰ সৃষ্টি, তাৰ লগে লগে চহৰ অঞ্চলত পুঁজিবাদী প্রক্রিয়াৰ জৰিয়তে শিল্পোৎপাদনৰ প্রসাৰ মোটামুটি এনেধৰণেই সামাজিক উৎপাদনৰ সামগ্রিক ব্যৱস্থা হিচাপে পুঁজিবাদৰ উদ্ভৱক চাই অহা হৈছে।[৮] পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাত শ্রমিক শ্রেণীৰ অৱস্থা অতি নিম্নমানৰ হয়। উন্নত চিকিৎসা, শিক্ষা তথা জীৱন-যাপনৰ বাবে প্রয়োজনীয় নূন্যতম সা-সুবিধাখিনিৰ অভাৱত এই শ্রেণীটোৰ সামাজিক অৱস্থান অৱদমিত হয়। আনহাতে শাসক শ্রেণীটোৱে উৎপাদনৰ সিংহভাগ অধিকাৰ কৰি অর্থনৈতিক তথা সামাজিকভাৱে প্রতিপত্তিশালী হৈ পৰে। তেওঁলোকে শ্রমিক শ্রেণীৰ মানুহক তলখাপৰ তথা পণ্য দ্রব্য হিচাপে গ্রহণ কৰিবলৈ আৰম্ভ কৰে। ফলক শাসক আৰু শ্রমিক শ্রেণীৰ মাজত বৈষম্য তথা ভেদাভেদৰ (Segregation) মাত্রা বাঢ়ি যায়।

বীৰেন্দ্র কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ *'প্রতিপদ'* উপন্যাসৰ পটভূমি হ'ল স্বাধীনতাৰ পূর্বৰ ডিগবৈৰ ৰিফাইনেৰী ফেক্টৰী। উপন্যাসখনত ফেক্টৰীত কাম কৰা মজদুৰ শ্রেণী আৰু কোম্পানীৰ বিষয়াসকলৰ মাজৰ শ্রেণীসংগ্রামৰ (Class Struggle) ছবিখন প্রতিফলিত হৈছে। উপন্যাসখনৰ চণ্ডী, ইছমাইল, পান্নু, নয়নমণি, লচমী, গিয়াচ্ছুদ্দিন চাহাব, চেটার্জী, প্রধান, জেবুন্নিচা আদি চৰিত্রসমূহ মার্ক্সে কৈ যোৱা বনুৱা শ্রেণী বা Working Classৰ অন্তর্গত। আনহাতে, কোম্পানীৰ বিষয়াসকল হ'ল Ruling Class বা শাসক শ্রেণী; যাৰ হাতত উৎপাদনৰ সমস্ত অধিকাৰ ন্যস্ত আছে। সমাজত গঢ়ি

উঠা এই শ্রেণীবিভাজনৰ বাবে মার্ক্সে পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাকে দায়ী আখ্যা দিয়ে। মার্ক্সৰ মতে পুঁজিবাদী ব্যৱস্থাৰ কবলত পৰিয়েই সমাজৰ এচাম মানুহ সর্বহাৰা শ্রমিকত পৰিণত হয়। উপন্যাসখনৰ বনুৱা শ্রেণীৰ চৰিত্র চণ্ডী, ইস্মাইল, জেবুন্নিচা, বৰুৱাকে আদি কৰি সকলোবোৰে নিজৰ নূন্যতম প্রয়োজনসমূহ পূৰাবৰ বাবে কোম্পানীৰ হাতত অতি কম মজদুৰিৰ বিনিময়ত নিজৰ শ্রম বিক্রী কৰিবলগাত পৰিছে। উপন্যাসখনৰ এটা চৰিত্র চণ্ডীয়ে কৈছে— "কোম্পানীয়ে পেণ্ট নিপিন্ধিলে কাৰখানাত সোমাবলৈ নিদিয়ে— কিন্তু দুটা পেণ্ট কিনিব পৰাকৈও পইচা নিদিয়ে।"[৯] "আঠ অনা পইচাত এনেকৈ হাড়ক মাটি, তেজক পানী কৰিব নোৱাৰি।"[১০] আনহাতে চণ্ডী নিজ পৰিবাৰ তথা ল'ৰা-ছোৱালীৰ সৈতে যিটো ঘৰত থাকে; তাৰ বর্ণনাই বনুৱা জীৱনৰ যন্ত্রণাময় ছবিখনকে প্রতিনিধিত্ব কৰে। "বিবাহিত বনুৱাৰ চুবুৰি সেইটো। চণ্ডীৰ কোঠাৰ জোখ পর্যন্ত তাৰ মনত আছে। বাৰ ফুট আঠ ফুটৰ দুটা কোঠা। ওচৰতে আঠ-দহ ফুটৰ লগ-লগা এটা পাকঘৰৰ তিনিফুট আঁতৰতে ঠিক সাধাৰণ পাইখনা। বহা ঘৰলৈকে গৰম কালি দুর্গন্ধ আহে। দুর্গন্ধ অসহ্য হ'লে চণ্ডীৰ ঘৈনীয়েকে বমি কৰে। চণ্ডীয়ে ভাঙৰ চিলিঙ হুপিহে তৎ পায়।"[১১] চণ্ডীৰ পত্নী মিনুবাইৰ দুৰাৰোগ্য ৰোগত মৃত্যু হোৱাৰ পাছতো চণ্ডীয়ে সন্তানসহিতে সেই চৰাইবাহৰ দৰে কোৱার্টাৰটোতে থাকিবলগীয়া হৈছিল। আনহাতে বহুতো বনুৱাই কোৱার্টাৰৰ অভাৱত দোকান আৰু ট্রাকৰ গে�ৰেজৰ বাৰাণ্ডাতে পৰি থাকিছিল। "চাহাবৰ বঙলাত বিজুলী পাংখাই বহুত; তেনেদৰে লাইট, পানীৰ টেপ, পর্দা, কাৰপেট, দাইনিং ৰুমৰ ছেট, ড্রইং ৰুমৰ ছেট, টেলিফোন, মটৰ, খানচামা আৰু বাবুর্চি। আনহাতে, বনুৱা থকা ঘৰবোৰ ঘনকৈ বেৰেকত ভগোৱা হয়। একোটা বেৰেকত দহোটা ৰুম। প্রত্যেকটো ৰুমেই অতি ক্ষুদ্র আয়তনৰ। লগতে এটা পাকঘৰ থাকে ৬ বর্গফুট মানৰ। পাইখানা ঘৰ গোটেই বেৰেকৰে ৰাজহুৱা। ঘৰবোৰত চিলিঙ নাই। তাত বতাহ আৰু পোহৰ সোমোৱা টান। বিবাহিতসকলৰ বাবে কিছুমান ঘৰ আছে। ঘৰবোৰত মাইকী মানুহৰ বাবেও গা-ধোৱা ঘৰ নাই। পানী কলবোৰ ৰাজহুৱা। ঠিকাদাৰ বনুৱাবোৰৰ অৱস্থা আৰু বেয়া। সিহঁত গেলা বস্তীত থাকে।"[১২] বনুৱা শ্রেণীৰ লোকসকলে প্রয়োজন মতে চিকিৎসা সেৱাও লাভ কৰা নাছিল। উপযুক্ত চিকিৎসাৰ অভাৱ তথা চিকিৎসকৰ অৱহেলাৰ বাবে চণ্ডীৰ পত্নী মিনুবায়ে অকালতে মৃত্যুক সাবটিব লগা হৈছে। মেমচাহাবৰ শুশ্রূষাৰ পৰা আহৰি নোপোৱা ডাক্তৰে মিনুবাইৰ মৃত্যুৰ পিছত খবৰ ল'বলৈ আহি কৈছে - 'ছোট চাহাবৰ মেমৰ ল'ৰা পাবৰ হৈছে। তাতে ওৰে ৰাতিটো আছোঁ। মিনুবাইক চাবলৈ আহিব নোৱাৰিলো।"[১৩] চণ্ডীয়ে তেতিয়া আক্ষেপ আৰু ক্ষোভেৰে ভো�ৰভোৰাইছে— "চাহাবৰ তাত বেমাৰ হ'লে আমাৰ বেমাৰীলৈ কোনে মন কৰে।"[১৪] তদুপৰি কাৰখানাত আকস্মিক দুর্ঘটনাত পতিত হোৱা বনুৱাৰ স্বাস্থ্যৰ প্রতিও কোম্পানীৰ বিষয়াসকলৰ কোনো গুৰুত্ব নাই। লচমী, চেটার্জী, আইম্যাৰ দুর্ঘটনাৰ সময়ত তেওঁলোকে কোম্পানীৰ ফালৰ পৰা কোনো সহায় পোৱা নাই।

পুঁজিবাদী ব্যৱস্থাত শ্রমিকসকলেই উৎপাদনৰ মূল চালিকাশক্তি যদিও উৎপাদনৰ উপকৰণৰ ভাগ তথা সুবিধা তেওঁলোকক দিয়া নহয়। আলোচ্য উপন্যাসখনত দেখা যায় যে বনুৱা শ্রেণীৰ লোকসকলৰ কর্ম আৰু সহযোগিতা অবিহনে কোম্পানী অচল যদিও বনুৱাসকলৰ নূন্যতম প্রয়োজন তথা সাধাৰণ সুবিধাখিনিও কোম্পানীয়ে তেওঁলোকক দিবলৈ ইচ্ছা নকৰে। বনুৱা শ্রেণীৰ মাজত বাস কৰা বিভিন্ন ধর্মাৱলম্বীৰ লোকে নিজ নিজ ধর্মৰ উৎসৱ-পার্বণত ছুটী লাভ নকৰে। উপন্যাসখনৰ চৰিত্র চণ্ডীয়ে পত্নীৰ মৃত্যুৰ সময়তো বিচৰা ধৰণে ছুটী লাভ কৰা নাই। কোম্পানীৰ এনে নিয়মৰ প্রতিবাদত বনুৱাবোৰে ক্ষোভেৰে কৈছে— "খ্রীষ্টান চাহাববোৰে বৰদিন হ'লে উৎসৱত পাগল হৈ যায়, ছুটীও তেওঁলোকৰ বেছি। আমাৰ বেলিকাহে কেৱল বেলেগ নিয়ম।"[১৫] চিকিৎসা, অৱসৰ, দৰমহা— এই সকলোবোৰ দিশত কোম্পানী আৰু বনুৱাৰ মাজত থকা বৈষম্যক বনুৱাসকলে অনুধাৱন কৰিব পাৰিছিল। লাহে লাহে এইবোৰে তেওঁলোকৰ মনত ক্ষোভৰ সৃষ্টি কৰি শ্রেণীসংগ্রামৰ (Class Struggle) বাবে বাট কাটি দিছিল বুলি ক'ব পাৰি।

ইংৰাজসকল মালিক জাতি আৰু ভাৰতীয়সকল শ্রমিক জাতি।[১৬] এই ধাৰণাৰে লালিত-পালিত ইংৰাজসকলে বনুৱাসকলক কেতিয়াও সমমর্যাদা দিব নোখোজে। আনহাতে বনুৱা শ্রেণীৰ মাজতো এই ধাৰণাৰ প্রভাৱ আছে। ইয়াৰ পিছতো যেতিয়া নিজৰ অধিকাৰৰ বাবে বনুৱা শ্রেণীটোৱে শাসক শ্রেণীক উফৰাবলৈ আগবাঢ়ে, তেতিয়া সেয়া নিশ্চিতভাৱে শ্রেণী সংগ্রামৰে কথা হৈ পৰে। আলোচ্য উপন্যাসখনত বনুৱা শ্রেণীয়ে দীর্ঘদিনীয়া শোষণ-বঞ্চনাৰ পৰা

মুক্তি পোৱাৰ হেতুকে সংগ্ৰামত ব্ৰত হৈছে। এই সংগ্ৰামত বনুৱা শ্ৰেণীৰেই জয় হ'ব বুলি এক আশাব্যঞ্জক দিশ ঔপন্যাসিকেও উপন্যাসখনত দাঙি ধৰিছে। উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ মিছেছ ফ্লেমিঙৰ মুখেৰে যেন ঔপন্যাসিকেই কৈছে— "ইহঁতেই এদিন জিকিব। কিন্তু কেতিয়া জিকে ক'ব নোৱাৰোঁ। মই সৰবজান নহয়।"[১৭]

৪.০২ শ্ৰেণী বৈষম্যৰ (Class Discrimination) কাৰক ঃ

মাৰ্ক্সৰ বাবে দুটা ধাৰণা প্ৰাথমিক আৰু অতিশয় গুৰুত্বপূৰ্ণ। তাৰে প্ৰথমটো হ'ল মানুহৰ ইতিহাসত শ্ৰেণী-সংগ্ৰামৰ গভীৰ আৰু ব্যাপক প্ৰভাৱ। কমিউনিষ্ট মেনিফেষ্টোৰ মতে আমি জনা সকলো ইতিহাসেই হৈছে শ্ৰেণী-সংগ্ৰামৰ ইতিহাস। তেওঁৰ দ্বিতীয় ধাৰণাটো হ'ল উৎপাদন ব্যৱস্থা অনুযায়ী সমাজত বস্তুগত আৰু মানসিক উৎপাদনে গঢ় লয়।[১৮] উৎপাদন ব্যৱস্থাৰ ভাৰসাম্যহীন বিতৰণে পুঁজিবাদী সমাজত দুটা শ্ৰেণীৰ সৃষ্টি কৰে। ইয়াৰে শাসক শ্ৰেণীটোৱে উৎপাদনৰ সিংহভাগ কুক্ষীগত কৰি বিলাসী জীৱন-যাপন কৰাৰ বিপৰীতে শ্ৰমিক শ্ৰেণীটোৱে দৰিদ্ৰতা আৰু শোষণৰ মাজত জীৱন কটাবলগীয়া হয়। মাৰ্ক্সবাদৰ মতে পুঁজিবাদী সমাজ-ব্যৱস্থাত শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ দুৰ্দশাময় জীৱনৰ মূলতে হ'ল শাসক শ্ৰেণীৰ সৈতে তেওঁলোকৰ অৰ্থনৈতিক ভাৰসাম্যহীনতা। মাৰ্ক্সৰ মতে "The History of Humanity must therefore always be studied and treated in relation to the history of industry and exchange" (মানৱতাৰ বা মানৱজাতিৰ ইতিহাস সেয়ে সদায় উদ্যোগ আৰু বিনিময়ৰ ইতিহাসৰ লগত সম্পৰ্ক ৰাখি অধ্যয়ন আৰু বিচাৰ কৰিব লাগিব)।[১৯] ইতিহাস তথা সমাজত এটা শ্ৰেণীৰ সামাজিক স্থিতি বা অৱস্থান (Class Situation) নিৰ্ভৰ কৰে উদ্যোগ আৰু বিনিময়ৰ দ্বাৰা। আলোচ্য উপন্যাসখনত যি শ্ৰমিক বা বনুৱা শ্ৰেণীৰ জীৱন যাত্ৰা বৰ্ণিত হৈছে তেওঁলোকৰ সামাজিক স্থিতিক প্ৰচলিত উৎপাদন ব্যৱস্থাই প্ৰচুৰভাৱে প্ৰভাৱিত কৰিছে। কোম্পানীৰ বিষয়াৰ অধীনত শ্ৰম কৰা এই বনুৱাসকলে অতি কম পৰিমাণৰ বেতনেৰে উপযুক্ত চিকিৎসা, শিক্ষা, বাসস্থানৰ অভাৱত এডোখৰ নিৰ্দিষ্ট ঠাইত বাস কৰিছে। আনহাতে শাসক শ্ৰেণীটোৱে বিলাসিতাৰে পৰিপূৰ্ণ জীৱন-যাপন কৰা দেখা গৈছে। ফলস্বৰূপে স্বাভাৱিকতে শাসক শ্ৰেণীৰ সামাজিক অৱস্থান উচ্চগামী আৰু শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ অৱস্থান নিম্নগামী হৈ পৰা দেখা যায়। অৰ্থনৈতিক স্থিতিয়ে নিৰ্মাণ কৰা ভাৰসাম্যহীন সামাজিক অৱস্থিতিয়ে দুয়োটা শ্ৰেণীৰ মাজত বৈষম্যৰ সৃষ্টি কৰিছে। শাসক শ্ৰেণীটোৱে শ্ৰমিক শ্ৰেণীক পণ্যৰ দৰে ব্যৱহাৰ কৰাৰ লগতে তেওঁলোকক 'আনটাচেবল' (Untouchable) লৈ ৰূপান্তৰিত কৰিছে। শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ নাৰীসকলকো শাসক শ্ৰেণীটোৱে ভোগৰ সামগ্ৰীৰ দৰে ব্যৱহাৰ কৰি এক অসুস্থ পৰিবেশৰ সৃষ্টি কৰিছে। আলোচ্য উপন্যাসখনৰ এটা চৰিত্ৰ জেবুন্নিচাই গোটেই জীৱন চাহাবৰ ক্ৰুৰ ব্যৱহাৰ আৰু আচৰণৰ চেঁকা কঢ়িয়াই লৈ ফুৰিবলগীয়া হোৱা উপন্যাসখনত দেখিবলৈ পোৱা যায়।

৪.০৩ শ্ৰেণীহীন সমাজ (Classless Society) গঠনৰ সূত্ৰ ঃ

মাৰ্ক্সবাদ অনুসৰি শাসক আৰু শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ মাজৰ অৰ্থনৈতিক আৰু সামাজিক বৈষম্যৰ অৱসান ঘটাই এখন শ্ৰেণীহীন সমাজ গঠনৰ বাবে শ্ৰমিক শ্ৰেণীয়ে বিপ্লৱ কৰাৰ প্ৰয়োজন আছে। "মাৰ্ক্সবাদৰ কেন্দ্ৰীয় ধাৰণা হ'ল বাস্তৱ পৰিবেশত সক্ৰিয় সংগ্ৰামী সৃষ্টিশীল মানুহ।"[২০] মাৰ্ক্সবাদৰ মতে শ্ৰমিকসকলে নিজ সামাজিক আৰু অৰ্থনৈতিক অৱস্থাৰ উন্নীতকৰণৰ বাবে শাসক শ্ৰেণীৰ বিৰুদ্ধে বিপ্লৱ কৰি ৰাজনৈতিক ক্ষমতা হস্তগত কৰিব লাগিব। কাৰণ "শ্ৰেণী-অৱস্থান এটা নিস্ক্ৰিয় আৰু স্থানু বস্তু নহয়— সি বিৱৰ্তমান আৰু দ্বন্দ্বমুখৰ সমাজ-প্ৰক্ৰিয়াৰ অংগ।"[২১] বৈষম্যযুক্ত উৎপাদন ব্যৱস্থাৰ বলি হৈ সমাজত শ্ৰমিকসকলৰ যি নিম্ন অৱস্থান সংৰক্ষিত হৈছে, শ্ৰমিকৰ দ্বাৰা ৰাজনৈতিক ক্ষমতা হস্তগতকৰণে সেই সামাজিক অৱস্থান সলনি কৰাৰ অৱকাশ আছে। "মানৱ-সমাজৰ ইতিহাসৰ ধাৰা বিশ্লেষণ কৰি মাৰ্ক্স আৰু এংগেলছে দেখুৱাইছে যে পুঁজিবাদ তাৰ আভ্যন্তৰীণ দ্বন্দ্বৰ বাবে বিনাশপ্ৰাপ্ত হ'বলৈ বাধ্য ; আৰু আনহাতে পুঁজিবাদী সমাজৰ এই অপব্যয়, নিৰাপত্তাহীনতা আৰু সমূহ ৰাইজৰ মংগলৰ প্ৰতি ঔদাসিন্য দূৰ হ'ব যদি উৎপাদনৰ আহিলা-পাতিৰ মালিকানা আৰু নিয়ন্ত্ৰণ ব্যক্তিৰ হাতৰপৰা নি সমাজৰ হাতত অৰ্পণ কৰা হয়।"[২২] ব্যক্তিগত সম্পত্তিৰ অধিকাৰ ৰহিতকৰণে আনৰ শ্ৰমৰ ফল ব্যক্তিগতভাৱে আত্মসাৎ কৰাৰ প্ৰৱণতা হ্ৰাস কৰিব বুলি মাৰ্ক্সে আশা কৰিছিল।

মার্ক্সবাদীয়ে 'মার্ক্সবাদ'ক কেৱল তাত্ত্বিক আলোচনাৰ পৰিধিৰ মাজত ৰাখিব নোখোজে। তেওঁলোকে মার্ক্সবাদক বাস্তৱক পৰিৱর্তন কৰাৰ সমল বুলি গণ্য কৰে। কিন্তু সামাজিক জীৱনত মার্ক্সবাদী তত্ত্বৰ প্রয়োগ যথেষ্ট কঠিন। বহুসময়ত মার্ক্সবাদৰ তাত্ত্বিক জ্ঞানসম্পন্ন মানুহেই বাস্তৱ জীৱনত মার্ক্সবাদী চিন্তাক পালন কৰিব নোৱাৰে। আলোচ্য উপন্যাসখনৰ এটা চৰিত্র 'চেটার্জী'য়ে এই শ্রেণীৰ মানুহক প্রতিনিধিত্ব কৰিছে। আনহাতে মার্ক্সবাদ সম্পর্কে বৰ বেছি তাত্ত্বিক অধ্যয়ন নকৰা ডিম্বেশ্বৰ ওৰফে গিয়াচ্ছুদ্দিন চৰিত্রটোৱে মার্ক্সবাদী দর্শনক বনুৱাৰ সামাজিক স্থিতি সলনি কৰাৰ সূত্র হিচাপে গ্রহণ কৰিছে। চেটার্জীয়ে যেতিয়া কোম্পানীৰ অন্যায়ৰ কথা কৈ অনুশোচনা প্রকাশ কৰিছিল, তেতিয়া ডিম্বেশ্বৰে ক্ষোভেৰে কৈছে - "তথাপি সহি থকাহে দেখোঁ সকলোকে। নিবোকা চামোন ক'ৰবাৰ।"[২৩] বনুৱা শ্রেণীৰ ওপৰত হোৱা শোষণৰ অন্ত পেলোৱাৰ বাবে একমাত্র উপায় যে বিপ্লৱ সেই কথা ডিম্বেশ্বৰ আৰু চেটার্জীয়ে বুজি পোৱা উপন্যাসখনত দেখা যায়। মার্ক্সবাদে বিচাৰে বনুৱাৰ মুক্তি। আলোচ্য উপন্যাসখনৰ বনুৱাসকলে লাহে-লাহে চেটার্জী, ডিম্বেশ্বৰৰ দৰে সমাজ-বিপ্লৱৰ পোষকতা কৰা মানুহৰ লগত একগোট হৈ অর্থনৈতিক তথা সামাজিক শোষণৰ অৱসান ঘটাবলৈ আগবাঢ়িছে। চেটার্জীৰ মতে— "ইউনিয়ন আমিয়েই কৰিব লাগিব। নহ'লে চাহাবোৰে নিজ খুছীত একো নিদিয়ে।"[২৪] ইউনিয়ন গঠনৰ দ্বাৰা তেওঁলোকে ব্যক্তিগত চিন্তা আৰু ক্ষোভক সামাজিক ৰূপ দিয়াৰ লগতে কোম্পানীৰ ওপৰত নিজ অধিকাৰ সাব্যস্তকৰণৰ বাবে হেঁচা প্রয়োগ কৰিবলৈ আৰম্ভ কৰিছিল। কেৰাণী, বনুৱা, বাবুর্চি, খানাচামা, চাপ্রাচী, পিয়ন, ড্রাইভাৰ সকলোবোৰ ইউনিয়নৰ সদস্য হৈছিল। নিম্ন মজুৰি, পর্বৰ দিনত বেতনসহ ছুটী, দৰমহা বৃদ্ধি হাৰ, মুনাফা বানচ, চাকৰিৰ নিৰাপত্তা, বনুৱাৰ বাবে ঘৰ, চিকিৎসাৰ সুবিধা আদিৰ কথা উল্লেখ কৰি ২৮ দফীয়া এখন আবেদন শ্রমিকসকলে কোম্পানীৰ ওচৰত দাখিল কৰিছিল। শ্রমিকসকলৰ একতা দেখি কোম্পানীৰ বিষয়া সকল শংকিত হৈ পৰিছিল যদিও তেওঁলোকে বিভিন্ন ধৰণেৰে বনুৱাসকলৰ উদ্যম নষ্ট তথা পথভ্রষ্ট কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল। ইউনিয়নৰ সক্রিয় কর্মকর্তা সকলৰ ঘৰ ক্রুক কৰাৰ লগতে বিনা কাৰণত বহু বনুৱাৰ দৰমহা কর্তন কৰিছিল। আনহাতে মার্ক্সবাদে সমাজৰ শ্রমিক শ্রেণীটোৰ এটা অংশ উচ্চ মজুৰিৰ ঘোচ দি পুঁজিপতিয়ে কিনি লোৱাৰ কথা উল্লেখ কৰি গৈছে।[২৫] আলোচ্য উপন্যাসখনতো বীৰভদ্র সিং, বোধন, ইস্মাইলৰ দৰে বনুৱাসকলক শাসকীয় পক্ষই বিভিন্ন প্রলোভনেৰে নিজৰ ফলীয়া কৰি শ্রমিক শ্রেণীৰ মাজৰ একতা ভংগ কৰাৰ সাধন হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিছিল। বনুৱা বিপ্লৱৰ বাবে বনুৱাসকলৰ মাজত একতা থকাতো খুবেই প্রয়োজন। শাসক শ্রেণীয়ে বনুৱাৰ এই একতা ভাঙিবলৈ বিভিন্ন ধৰণেৰে প্রয়াস কৰিছিল। আনকি ধর্মৰ আশ্রয় লৈ শ্বেতাংগ শাসকসকলে বনুৱা সকলৰ মাজত সাম্প্রদায়িক সংঘর্ষৰ বীজ সিঁচি দিয়াৰ প্রয়াস পর্যন্ত কৰিছিল। ইয়াৰ ফলত বনুৱাসকলৰ মাজত সাময়িক মতভেদ হৈছিল যদিও বনুৱাৰ একতাৰ সন্মুখত সেই মতভেদ স্থায়ী হ'ব পৰা নাছিল। উপন্যাসখনৰ এটা চৰিত্র লচ্মীৰ মতে— "তই মোৰ ঢোকা, মই তোৰ ঢোকা আৰু আমি এখেতৰ ঢোকা। নহ'লে শিপা উঘলা গছৰ দৰে পৰি যাম।"[২৬]

উপন্যাসখনৰ শেষৰফালে বনুৱাৰ বিপ্লৱ বন্ধ কৰাৰ সকলোবোৰ পথ ৰোধ হৈ পৰা দেখি কোম্পানীয়ে ফেক্টৰীৰ বনুৱাবোৰক কামৰ পৰা অন্যায়ভাৱে খেদি দি তাৰ ঠাইত বাহিৰৰ বনুৱা আনি কামত নিয়োগ কৰাৰ প্রচেষ্টা চলোৱা দেখা যায়। কিন্তু শেষত বনুৱাৰ ঐক্য শক্তিৰ সন্মুখত শাসক শ্রেণীয়ে পৰাজয় ৰৱণ কৰিছে। অৱশ্যে দুই শ্রেণীৰ সংর্ঘষৰ ফলত বনুৱাসকলৰ কেইবাজনো প্রতিনিধিয়ে শাসকীয় পক্ষৰ গুলীত কৰুণভাৱে মৃত্যুবৰণ কৰা উন্যাসখনত দেখা যায়। কিন্তু এই কায়িক মৃত্যুবৰণে বনুৱাৰ মনোবল হ্রাস কৰিব পৰা নাছিল। মার্ক্সে কোৱাৰ দৰে ইতিমধ্যেই বনুৱাসকলৰ সকলো চিন্তা, আদর্শ আৰু অধিকাৰৰ সংগ্রামৰ স্বাক্ষৰ বহন কৰিছিল ইউনিয়নে। যাৰ ফলত ব্যক্তিগতভাৱে কাৰোবাক হত্যা কৰি ইউনিয়ন ধ্বংস কৰাতো শাসকপক্ষৰ বাবে অসম্ভৱ হৈ পৰিছিল। উপন্যাসখনৰ এটা চৰিত্র লচ্মীয়ে হিংসাত্মক বিপ্লৱৰ প্রতিবাদ কৰি কৈছে - "ইউনিয়নক মাৰিব কেনেকৈ আপোনালোকে? আপোনালোক নাথাকিলেও ইউনিয়ন থাকিব। চেটার্জীয়ে তাকে কৈ গ'ল। কোনেও বুজিব নোৱাৰিলে। ইউনিয়ন এতিয়াও আছে। মৰা নাই। ইউনিয়নক বচাওক।"[২৭]

মার্ক্সবাদে কোৱাৰ দৰে ঔপন্যাসিকেও উপন্যাসখনৰ দ্বাৰা বনুৱাৰাজৰ জৰিয়তেহে শ্রমিক শ্রেণী আৰু শাসক শ্রেণীৰ মাজৰ বৈষম্য দূৰ হ'ব বুলি যেন ক'ব বিচাৰিছে। তদুপৰি হিংসাত্মক পন্থাৰ বিপৰীতে অহিংস আন্দোলনক এই বনুৱাৰাজ গঠনৰ এটা পথ হিচাপে দেখুওৱাৰ প্রচেষ্টা উপন্যাসখনত দেখা যায়।

৪.০৪ শাসক আৰু শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ মানসিক নিৰ্মিতি ঃ

মাৰ্ক্সৰ মতে— " It is Not the Consciousness of Men that determines their being but, on the Contrary, their Social being that determines their Consciousness. (মানুহৰ চেতনাই মানুহৰ সত্তা নিৰ্ধাৰণ নকৰে, বৰং মানুহৰ সামাজিক সত্তাইহে সিহঁতৰ চেতনা নিৰ্ধাৰণ কৰে।) (The critique of political economy ৰ ভূমিকা)[২৮] সেয়েহে নিজ নিজ সামাজিক স্থিতি অনুসৰি যুগ আৰু সমাজভেদে শ্ৰেণী-মানসিকতাৰ সলনি হয়। পুঁজিবাদী সমাজ-ব্যৱস্থাত শাসক আৰু শ্ৰমিক এই দুই শ্ৰেণীৰ লোকৰে সুকীয়া সামাজিক অৱস্থিতি থাকে। একেখন সমাজত বাস কৰা সত্ত্বেও তেওঁলোক উভয়ৰে জীৱন-ধাৰণ প্ৰণালী সুকীয়া। ইয়াৰে শাসক শ্ৰেণীটোৱে বিলাসী জীৱন-যাপন কৰাৰ পৰিৱৰ্তে শ্ৰমিক শ্ৰেণীটোক নিম্নখাপৰ গণ্য কৰে। যাৰ ফলস্বৰূপে খোৱা-লোৱা, কথা-বাৰ্তা সকলোতে শাসক শ্ৰেণীয়ে শ্ৰমিক শ্ৰেণীটোক নিজৰ সমান অধিকাৰ দিব নোখোজে। পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাত যুগ-যুগ ধৰি এনে সামাজিক বৈষম্যৰ বলি হোৱা শ্ৰমিক শ্ৰেণীবোৰে কালক্ৰমত শাসক শ্ৰেণীক নিজৰ সমান বুলি ভাবিবলৈ সংকোচ কৰা আৰম্ভ কৰে। বছৰ-বছৰ ধৰি শোষণৰ ভৰ সহি অহা এই শ্ৰমিকসকলে হীনমন্যতাত ভোগাৰ লগতে লাহে-লাহে শাসক শ্ৰেণীয়ে আৰোপ কৰা নিম্নমানৰ সামাজিক স্থিতিকেই বাস্তৱ বুলি মানিবলৈ লয়। 'প্ৰতিপদ' উপন্যাসৰ এটা চৰিত্ৰ মিছেছ ফ্লেমিঙে যেতিয়া শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ প্ৰতিনিধি নয়নমণিক একেলগে বহি খাবলৈ কৈছিল তেতিয়া তাই কৈছে - "আপোনাৰ লগত মই বহি কেনেকৈ খাম মেমচাহাব ? আপোনাৰ সৈতে জানো মই সমান ?"[২৯] যেতিয়ালৈকে শ্ৰমিকসকলে নিজ নিজক সমান বুলিবলৈ নিশিকিব তেতিয়ালৈকে আনে কেতিয়াও সম-মৰ্যদাৰ বুলি স্বীকৃতি নিদিয়ে। মাৰ্ক্সবাদৰ মতে পুঁজিবাদী সমাজত শ্ৰেণীহীন সমাজ গঠন কৰিবলৈ হ'লে বিপ্লৱৰ সমানে সমানে মানসিকভাৱেও উচ্চ-নীচৰ ভেদাভেদ নিষ্কাষণ কৰাৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে। উপন্যাসখনত সেয়েহে মিছেছ ফ্লেমিঙে কৈছে - "যেতিয়া তহঁতে নিজক সমান বুলি ভাবিবলৈ শিকিবি, তেতিয়াই সমান হ'বি। এইবোৰ বস্তু কোনেও কাকো দিব নোৱাৰে, নিজে নিজে ল'ব লাগে।"[৩০]

শোষণধৰ্মী সমাজত যে কৱল শোষিত মানুহেই অসুখী এনে নহয়। শোষণকাৰী ব্যক্তিৰো ব্যক্তিত্ব হয় বিকৃত। তেওঁৰ মন আৰু হৃদয়ো অশান্তি আৰু অসুখেৰে ভৰি পৰে। উদাহৰণ স্বৰূপে পুঁজিবাদীয়ে জীৱনৰ আন দিশ বাদ দি হৃদয়মন কেৱল পুঁজি সংগ্ৰহত উৎসৰ্গা কৰে। মাৰ্ক্সৰ ভাষাত পুঁজিপতিৰ ব্যক্তিগত সত্তা প্ৰায় লোপ পায়— তেওঁ হৈ পৰে পুঁজিৰ যান্ত্ৰিক গোলাম, Personified Capital ন্যায়-অন্যায়, দয়া-মমতা আদিলৈ তেওঁ মন দিব নোৱাৰে। তেওঁৰ ধ্যান হ'ল পুঁজি খটোৱা আৰু পুঁজি বঢ়োৱা। তেওঁৰ এই বীভৎস সাধনাৰ ফলত তেওঁৰ চকুৰ আগতে হেজাৰ-বিজাৰ বনুৱাৰ কাম যায়, অনাহাৰ মৃত্যু হয়। সেইদৰে তেওঁৰ প্ৰতিযোগীসকলৰো বহুতেই নিৰ্মম প্ৰতিযোগিতাত পৰাভূত আৰু নিশ্চিহ্ন হোৱা তেওঁৰ চকুত পৰে। পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাৰ প্ৰক্ৰিয়াটো (Mechanism) নজনাৰ বাবে তেওঁ তাৰ মূল কাৰণ নুবুজে। (নাইবা বুজিলেও নিজৰ সুখ-সুবিধা যোৱাৰ ভয়ত মনে-প্ৰাণে গ্ৰহণ নকৰে)। যিহেতু পুঁজিবাদৰ বিনাশ বিচৰা মানুহেহে পুঁজিবাদক ভালদৰে বুজি পায়, সেই একে কাৰণতে পুঁজিবাদ ৰক্ষা কৰিবলৈ বিচৰা মানুহে পুঁজিবাদৰ গতিৰ নিয়ম বুজিব নোৱাৰে। আনকি পুঁজিবাদৰ পতন যে অনিবাৰ্য সেই কথাও বুজি নাপায়। নানা তৰহৰ জোৰাতালি দি তেওঁ প্ৰচলিত সমাজ ব্যৱস্থাৰ যাঁতকল ঘূৰাই থাকিব খোজে।[৩১] উপন্যাসখনৰ জিলাপচী, টাওলাৰ আদি চৰিত্ৰসমূহ এনে শ্ৰেণীৰেই মানুহ। আনহাতে তাৰ মাজতে মিষ্টাৰ ফ্লেমিঙৰ দৰে দুই এজন মানুহৰ শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ প্ৰতি সহমৰ্মিতা আছে যদিও পৰিশেষত তেওঁলোকে প্ৰচলিত সমাজ ব্যৱস্থাৰ ওচৰত শিৰনত কৰিছে।

৪.০৫ মাৰ্ক্সবাদ আৰু ধৰ্ম ঃ

মাৰ্ক্সীয় যুক্তিবাদে কয় যে জীৱনৰ পৰা আঁতৰত জীৱনৰ তাৎপৰ্য বিচাৰিবলৈ যোৱাটো ভ্ৰান্তি মাত্ৰ। ফয়াৰবাখৰ (Feuerbach) পদাংক অনুসৰণ কৰি মাৰ্ক্সেও ধৰ্মক মানুহৰ আত্ম-বিভাজন তথা আত্ম-প্ৰবঞ্চনাৰ ফল বুলি ব্যাখ্যা কৰিছে। ফয়াৰবাখৰ মতে ইতিহাসৰ বিকাশত মানুহে তাৰ যিবোৰ মহত্তৰ সম্ভাৱনা বা ক্ষমতা উপলব্ধি কৰে, তাক ধৰ্মৰ ৰূপত নিজৰপৰা দূৰলৈ ঠেলি দি পূজা কৰিবলৈ লয়। কিন্তু এইবোৰ ক্ষমতা বা সম্ভাৱনা পূজা নকৰি বাস্তবায়িক কৰি নিজৰ প্ৰকৃতিৰ পূৰ্ণ বিকাশ ঘটোৱাহে সভ্য মানৱৰ কৰ্তব্য। মাৰ্ক্সে ভাবিছিল যে সমাজত শ্ৰেণী-বিভাজন হোৱাৰ বাবেহে

মানুহৰ ক্ষমতা আৰু সম্ভাৱনাৰ এনে বিভাজন ঘটিছে। ধর্ম হ'ল অত্যাচাৰিত, শোষিত, বঞ্চিত মানুহৰ তেওঁলোকৰ পৰিস্থিতিৰ প্ৰতি প্ৰতিক্ৰিয়া ঃ

"Religion is the sigh of the oppressed creature, the sentiment of a heartless world, and the soul of soulless conditions. It is the opium of the people" (Contribution to the critique of hegel's philsophy of the right)

শাসক-শোষক শ্ৰেণীয়েও এই মোহ আৰু ভ্ৰমাত্মক সান্ত্বনাৰে জনসাধাৰণক নিচুকাই ৰাখে।[৩২] আলোচ্য উপন্যাসখনতো দেখা যায় কিদৰে শ্ৰমিকৰ বিপ্লৱৰ সময়ত নছিৰুদ্দিনৰ দৰে চৰিত্ৰই সকলোৰে সৈতে বিপ্লৱত যোগ দিয়াৰ বিপৰীতে ধর্মীয় আচাৰ পালনৰ বাবে বিপ্লৱথলী এৰি যাবলৈহে মন কৰিছে। তদুপৰি শাসক পক্ষৰ শোষণকো তেনেবিলাক চৰিত্ৰই ভগৱানৰ দান, পূৰ্বজনমৰ পাপৰ ফল বুলি গণ্য কৰি মূলতঃ বাস্তৱৰ পৰা পলায়ন কৰিব খুজিছে বুলিব পাৰি। আনহাতে ডিম্বেশ্বৰৰ দৰে প্ৰগতিবাদী চৰিত্ৰই ধর্মৰ পৰিবর্তে কর্মক জীৱনৰ লক্ষ্য হিচাপে বাছনি কৰি যুক্তিৰ দ্বাৰা শাসক পক্ষৰ পৰা শ্ৰমিকৰ অধিকাৰ আঁজুৰি অনাৰ পণ কৰিছে। বাস্তৱৰ মুখামুখি হৈ শ্ৰেণীহীন সমাজৰ বাবে যুক্তিৰে বিপ্লৱ কৰা, কর্ম কৰা মানুহকেই মার্ক্সবাদে সমর্থন কৰে। আনফালে ধর্মৰ আফিঙৰ দৰে গুণ সম্পর্কে শাসক পক্ষ অজ্ঞাত নহয়। বনুৱা বিপ্লৱৰ সময়ত সেয়েহে শাসকসকলে বিভিন্ন ধর্মাৱলম্বীৰ মানুহক ভাগে ভাগে প্ৰলোভন দি সাম্প্ৰদায়িক সংঘর্ষ সৃষ্টি কৰিব বিচাৰিছিল। ধর্মই যুক্তিৰ বিপৰীতে আৱেগ-অনুভূতিত অধিক গুৰুত্ব দিয়ে। সেয়েহে যিকোনো এটা বিপ্লৱৰ বিপ্লৱীসকলক বিভাজনৰ দ্বাৰা পথভ্ৰষ্ট কৰি বিপ্লৱ অসফল কৰোৱাৰ বাবে ধর্মক শাসক শ্ৰেণীয়ে আহিলা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰে। উপন্যাসখনতো অনুৰূপ ঘটনাই ঘটা দেখা যায়।

"শোষিত, বঞ্চিত ৰাইজে তেওঁলোকৰ জীৱনৰ সকলো দুখ-কষ্ট, সকলো বঞ্চনা, সকলো ক্ষতিৰ এটা Justification বিচাৰি পায় ধর্মত।"[৩৩] আলোচ্য উপন্যাসখনত কুষ্ঠৰোগীটোৰ যন্ত্ৰণাময় জীৱন আৰু কষ্টকৰ মৃত্যুৰ আঁৰতো শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ প্ৰতিনিধি চৰিত্ৰবোৰে ভগৱানৰেই মহিমা লুকাই আছে বা আগৰ জনমৰ পাপৰ ফল বুলি হুমুনিয়াহ কাঢ়িছে। কিন্তু প্ৰকৃততে উক্ত কুষ্ঠৰোগীতো অন্যায়, অৱহেলাৰ বাবেহে তেনেদৰে মৃত্যুৰ মুখত পৰিবলগা হৈছিল। সময়ত ঔষধ, প্ৰয়োজনীয় চিকিৎসা পোৱা হ'লে নিশ্চয় ৰোগীজন সুস্থ হৈ উঠাৰ অৱকাশ আছিল। গিয়াচ্ছুদ্দিনৰ মুখেৰে ঔপন্যাসিকে যেন কৈছে— "সেইবোৰ ভুল কথা। পাপ-চাপ নহয়। অনাদৰ, অৱহেলা, আবিচাৰত সি মৰিল। আনৰ অবিচাৰৰ চিন এই মানুহটো।"[৩৪]

৪.০৬ মার্ক্সবাদ আৰু নাৰী ঃ

মার্ক্সবাদী চিন্তাত নাৰী বিষয়ক আলোচনাই বৰ বেছি গুৰুত্ব পোৱা নাই যদিও এই চিন্তাসমূহে পৰৱর্তী সময়ৰ দার্শনিক সকলক নাৰীবাদী চিন্তা-চর্চাৰ ক্ষেত্ৰত কম-বেছি পৰিমাণে পথ প্ৰদর্শন কৰিছিল। পুঁজিবাদী সমাজত নাৰীৰ স্থান গৌণ। "Fredrick Engels, Marx argued that women were systemically oppressed by the ruling class, treated merely as second-class citizens."[৩৫] পুঁজিবাদী সমাজত নাৰী দ্বিতীয় শ্ৰেণীৰ নাগৰিক হিচাপে জীৱন-যাপন কৰিবলগীয়া হয়। আলোচ্য উপন্যাসখনৰ শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ নাৰীসকল এফালে শ্ৰেণীগত দিশৰপৰা আৰু আনফালে 'নাৰী' হিচাপে লিংগগত দিশৰপৰা শোষণ তথা নিম্নমানৰ সামাজিক স্থিতি লাভ কৰা দেখা যায়। উপন্যাসখনৰ লচমী, পান্নুৰ দৰে চৰিত্ৰবোৰে পঢ়া-শুনা কৰি স্বাধীনভাৱে জীৱন কটাব বিচৰাৰ মানসিকতাক চাৰিওপাশৰ সমাজখনে আশ্চর্যৰ ভাৱেৰে চাইছে। পুৰুষৰ অবিহনেও যে ছোৱালীৰ নিজা অস্তিত্ব থাকিব পাৰে, সেই কথা সমাজখনে মানিবলৈ টান পাইছে। পুঁজিবাদী ব্যৱস্থাত নাৰীৰ অৱস্থা 'পণ্য'ৰ ব্যতিৰেক নহয়। ইয়াত এগৰাকী নাৰীক ঘৰৰ কাম-বন কৰি সন্তান জন্ম দিয়া আৰু তাক লালন-পালন কৰা এক সত্ত্বা বুলিহে কল্পনা কৰা হয় তথা যি নাৰীয়ে এইবোৰ দিশত সফল হ'ব নোৱাৰে তেনে নাৰীক বেছিভাগ পুৰুষেই গ্ৰহণ কৰিব নোখোজে। উদাহৰণস্বৰূপে সন্তান জন্ম দিব নোৱৰাৰ বাবেই ডিম্বেশ্বৰে মাধুৰীক ত্যাগ কৰি জাহানাৰাক বিয়া কৰোৱা উপন্যাসখনত দেখা যায়।

ফ্রেডৰিখ এংগেলচে The origin of the family, Private property and the state গ্ৰন্থত কৈছে যে - "The degradation suffered by women at the hands of their husbands, and the consequent power inequality that it breeds, was borne of a fundamenal hypocrisy. women's role and labour became marginalised as double standards emerged"[৩৬] আলোচ্য উপন্যাসখনত নয়নমণি গানৰ শিক্ষা ল'বলৈ বেলেগ ঠাইলৈ যোৱাতো স্বামী দুৰ্গাই মানিবলৈ টান পাইছে তথা যিমান পাৰি সিমান 'নয়নমণি যে নাৰী'— সেই কথা সোঁৱৰাই বাধা দিবলৈ চেষ্টা কৰিছে।

পুঁজিবাদী ব্যৱস্থাত নাৰীৰ দেহটো সকলোৱে ভোগৰ সামগ্ৰী ৰূপে ব্যৱহাৰ কৰিব বিচাৰে। ব্ৰিটিছ বিষয়াসকলে শ্ৰমিকসকলক নিম্নজাতৰ বুলি ঘৃণা কৰিলেও শ্ৰমিক নাৰীসকলৰ লগত যৌন সম্পৰ্ক স্থাপন কৰিবলৈ কুণ্ঠাবোধ নকৰা উপন্যাসখনত দেখা যায়। আনহাতে চাহাবৰ যৌনলিপ্সাৰ বলি হৈ জন্ম হোৱা জেবুন্নিচাৰ দৰে ছোৱালীক শ্ৰমিক সমাজখনেই ঘৃণাৰ চকুৰে চায়। আনকি চেটার্জীৰ দৰে মার্ক্সবাদী চিন্তাৰ মানুহেও বেশ্যাক ভাল চকুৰে চাবলৈ শিকা নাই। সমাজৰ পৰম্পৰাগত চিন্তাৰ পৰা মুকলি হ'ব নোৱাৰা চেটার্জীক সেয়েহে ডিম্বেশ্বৰে 'মার্ক্সবাদৰ কিতাপসমূহ জ্বলাই দিয়া' বুলি বিদ্ৰূপ কৰিছে।

মার্ক্সবাদী দার্শনিক লেনিনে শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ বিপ্লৱত নাৰীসকলৰ পূৰ্ণ সহযোগত গুৰুত্ব দিছে। আলোচ্য উপন্যাসখনতো লচমী, পান্নুৰ দৰে নাৰীসকলে বিপ্লৱত সক্ৰিয় অংশগ্ৰহণ কৰাৰ লগতে বহুক্ষেত্ৰত মাগদৰ্শন পৰ্যন্ত কৰিছে। ইয়ে শ্ৰমিকসকলৰ বিপ্লৱক শক্তিশালী কৰি তুলিছে। মার্ক্সৰ মতে নাৰীৰ ওপৰত চলি থকা শোষণৰ অন্ত পৰিব তেতিয়া, যেতিয়া শ্ৰমিকসকলে ৰাজনৈতিক অধিকাৰ হস্তগত কৰি উৎপাদনৰ উপকৰণবোৰ সকলোৰে প্ৰগতিৰ অৰ্থে ব্যৱহাৰ কৰিব। কিন্তু প্ৰকৃততে এংগেলছে কোৱাৰ দৰে নাৰীৰ শোষণৰ বাবে শাসক আৰু শ্ৰমিক - উভয় শ্ৰেণী জগৰীয়া। নাৰীয়ে সেয়েহে এই দুই শ্ৰেণীৰ লগতে দ্বন্দ্বৰ সন্মুখীন হয়।

৫.০০ উপসংহাৰ ঃ

৫.০১ সামগ্ৰিক সিদ্ধান্ত ঃ

* *'প্ৰতিপদ'* উপন্যাসত মজদুৰ শ্ৰেণী আৰু কোম্পানীৰ বিষয়াসকলৰ মাজৰ শ্ৰেণীসংগ্ৰামৰ (Class Struggle) ছবিখন ফুটি উঠিছে। উপন্যাসখনত দেখা যায় কিদৰে মজদুৰ শ্ৰেণীটোৱে নিম্নতম সুবিধাখিনি ভোগৰপৰাও বঞ্চিত হোৱাৰ বিপৰীতে শাসক শ্ৰেণীটোৱে বিলাসী জীৱন-যাপন কৰিছে। তদুপৰি অধিকৰ পৰা অধিকতৰ লাভৰ আকাংক্ষাত কোম্পানীয়ে বনুৱাসকলক সা-সুবিধা দিয়াৰ পৰা বিৰত আছে। চিকিৎসা, অৱসৰ, দৰমহা, সন্মান— এই সকলোবোৰ দিশতে কোম্পানী আৰু বনুৱাৰ মাজত থকা বৈষম্যক বনুৱাসকলে অনুধাৱন কৰিব পাৰিছে আৰু লাহে-লাহে এইবোৰে বনুৱাৰ মনত ক্ষোভৰ সৃষ্টি কৰি শ্ৰেণীসংগ্ৰামৰ বাবে বাট কাটি দিছে।
* বনুৱাসকলৰ কোম্পানীবিৰোধী বিদ্ৰোহক মার্ক্সবাদী তত্ত্বই অনুপ্ৰাণিত কৰিছিল। উপন্যাসখনৰ এটা চৰিত্ৰ চেটার্জী মার্ক্সবাদৰ পূৰ্ণ সমৰ্থক আছিল তথা তেওঁ এই তত্ত্বক বাস্তৱত প্ৰয়োগ কৰি সমাজৰ পৰা শ্ৰেণীবৈষম্যৰ (Class Discrimination) অৱসান ঘটাব বিচাৰিছিল।
* *'প্ৰতিপদ'* উপন্যাসৰ বিভিন্ন চৰিত্ৰৰ দ্বাৰা ঔপন্যাসিকে 'বনুৱাৰাজ' গঠনৰ যোগেদিহে যে সমাজত সমতা স্থাপন সম্ভৱ সেই কথা বাৰম্বাৰ উত্থাপন কৰাৰ প্ৰয়াস দেখা যায়। লেখকৰ নিজা মতাদৰ্শগত দিশে এইক্ষেত্ৰত প্ৰভাৱ পেলাইছে বুলি ভবাৰ থল আছে।
* বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যই উপন্যাসখনৰ দ্বাৰা মার্ক্সবাদীসকলৰ দুৰ্বলতাকো দাঙি ধৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। মার্ক্সবাদী চেটার্জীয়ে সমাজৰ পৰিস্থিতিক বিশ্লেষণ কৰি সমস্যাৰ সমাধান বিচৰাৰ পৰিৱর্তে তত্ত্বৰ মাজতে বহুসময়ত আৱদ্ধ হৈ ৰৈছে। ঔপন্যাসিকে ডিম্বেশ্বৰ চৰিত্ৰৰ দ্বাৰা মার্ক্সবাদীসকলৰ উক্ত দিশৰ সমালোচনা কৰিছে।
* মার্ক্সবাদৰ দৰে ঔপন্যাসিকেও উপন্যাসখনত ধর্মতকৈ যুক্তিক গুৰুত্ব দিছে। ঔপন্যাসিকে বিভিন্ন চৰিত্ৰ, পৰিবেশ-পৰিস্থিতিৰে- যুক্তি আৰু কর্মৰ দ্বাৰাহে যে শ্ৰেণীবৈষম্যৰ অৱসান ঘটিব সেই কথা বুজাবলৈ যত্ন কৰিছে।

* সমাজত শ্রেণীবৈষম্যৰ অৱসান ঘটোৱাৰ বাবে শাসক আৰু শোষিত উভয় পক্ষৰ মানসিক নির্মিতিৰ বিনির্মাণ ঘটোৱাৰ প্রয়োজন আছে। ঔপন্যাসিকৰ মতে যেতিয়ালৈকে বনুৱাসকলে নিজে নিজকে সমানে বুলি ভাবিবলৈ নিশিকিব, তেতিয়ালৈকে আনে তেওঁলোকৰ পৰিচয়ক (Identity) স্বীকৃতি বা মর্যাদা নিদিয়ে।
* মার্ক্সবাদী আলোচনাত নাৰীয়ে বৰ বিশেষ ঠাই পোৱা নাই যদিও লেনিন প্রভৃতি পণ্ডিতসকলে শ্রেণীসংগ্রামত নাৰীৰ অংশগ্রহণত গুৰুত্ব দিছে। *'প্রতিপদ'* উপন্যাসৰ লচমী, পান্নু আদি নাৰী চৰিত্রসমূহে বিপ্লৱত সক্রিয় ভূমিকা পালন কৰাৰ লগতে বহুসময়ত দিগ্‌নির্দেশকৰ ৰূপত অৱতীর্ণ হোৱা ঔপন্যাসিকে দেখুৱাইছে। পুঁজিবাদী সমাজ-ব্যৱস্থাত এগৰাকী শ্রমিক শ্রেণীৰ নাৰী কিদৰে ব্যক্তিগত তথা সামাজিক উভয় পর্যায়ত অৱদমিত, শোষিত হয় সেই দিশটো নয়নমণি চৰিত্রৰ দ্বাৰা ঔপন্যাসিকে দাঙি ধৰিছে। তদুপৰি শাসক শ্রেণীৰ অন্তর্গত নাৰী সকলো কিদৰে নিজৰ লিংগগত পৰিচয়ৰ বাবে পুৰুষতান্ত্রিক সমাজৰ দ্বাৰা অপমানিত হয়, সেই কথা মিছেছ ফ্লেমিঙ চৰিত্রৰ দ্বাৰা ঔপন্যাসিকে ফুটাই তুলিছে।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১. সমীন কলিতা, *জ্ঞানপীঠ বঁটা বিজয়ী ড০ বীৰেন্দ্র কুমাৰ ভট্টাচার্য্য*, পৃ.৬৮
২. Bijoy Gogoi, *Organized Labour Movement in Assam : A Historical Study between the period of two world wars*, IJHSSS, p.455
৩. পিংকী শইকীয়া, *বীৰেন্দ্র কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ চুটিগল্পত সমাজ-চেতনা আৰু মানৱতাবাদ*, পৃ.১১০
৪. শোণিত বিজয় দাস আৰু মুনীন বায়ন (সম্পা.),*হীৰেন গোঁহাই ৰচনাৱলী*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ.৭৩১
৫. সদ্যোক্ত, পৃ.৭৩০-৭৩১
৬. সদ্যোক্ত, পৃ.৭১১
৭. সদ্যোক্ত, পৃ.৭০৯
৮. কমল কুমাৰ তাঁতী, *নিম্নবর্গ সমাজ ঐতিহ্য*, পৃ.১৫
৯. বীৰেন্দ্র কুমাৰ ভট্টাচার্য্য, *প্রতিপদ*, পৃ.২
১০. সদ্যোক্ত, পৃ.১
১১. সদ্যোক্ত, পৃ.৩
১২. সদ্যোক্ত, পৃ.৭১
১৩. সদ্যোক্ত, পৃ.৯
১৪. সদ্যোক্ত, পৃ.৯
১৫. সদ্যোক্ত, পৃ.১৪
১৬. সদ্যোক্ত, পৃ.২৪৬
১৭ সদ্যোক্ত, পৃ.২১৭
১৮. শোণিত বিজয় দাস আৰু মুনীন বায়ন (সম্পা.),*হীৰেন গোঁহাই ৰচনাৱলী*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ.৭২৯
১৯. সদ্যোক্ত, পৃ.৭২৭
২০. সদ্যোক্ত, পৃ.৭২৭
২১. সদ্যোক্ত, পৃ.৭১১
২২. সদ্যোক্ত, পৃ.৭০৯
২৩. বীৰেন্দ্র কুমাৰ ভট্টাচার্য্য, *প্রতিপদ*, পৃ.১২
২৪. সদ্যোক্ত, পৃ.১৮
২৫. শোণিত বিজয় দাস আৰু মুনীন বায়ন (সম্পা.),*হীৰেন গোঁহাই ৰচনাৱলী*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ.৭১০
২৬. বীৰেন্দ্র কুমাৰ ভট্টাচার্য্য, *প্রতিপদ*, পৃ.২৩৯
২৭. সদ্যোক্ত, পৃ.২৮২

২৮. শোণিত বিজয় দাস আৰু মুনীন বায়ন (সম্পা.),*হীৰেন গোঁহাই ৰচনাৱলী*, দ্বিতীয় খণ্ড,পৃ.৭২৬
২৯. বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য, *প্ৰতিপদ*, পৃ.২১৫
৩০. সদ্যোক্ত, পৃ.২১৬
৩১. শোণিত বিজয় দাস আৰু মুনীন বায়ন (সম্পা.),*হীৰেন গোঁহাই ৰচনাৱলী*, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃ.৭১৮
৩২. সদ্যোক্ত, পৃ.৭১৩
৩৩. সদ্যোক্ত, পৃ.৭১৭
৩৪. বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য , *প্ৰতিপদ*, পৃ.১৭৭
৩৫. 'Karl Marx and women : How Marxism influenced 20th century feminist theory', www.Timesnownews.com
৩৬. উল্লিখিত

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

অসমীয়া গ্ৰন্থ ঃ

কলিতা, সমীন ঃ *জ্ঞানপীঠ বঁটা বিজয়ী ড° বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য*, চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, দ্বিতীয় প্ৰকাশ- ২০০৭
খাউণ্ড, মলয়া ঃ *ড° বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্য আৰু তেওঁৰ উপন্যাস*, সাহিত্য প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ-২০০৭
ঠাকুৰ, নগেন (সম্পা.) ঃ *এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস*, জ্যোতি প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ— ২০০০, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়
তাঁতী, কমল কুমাৰ ঃ *নিম্নবর্গ সমাজ ঐতিহ্য*, আখৰ প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ- ২০০৭
দাস, অমল চন্দ্ৰ দাস (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া উপন্যাস পৰিক্ৰমা*, বনলতা, গুৱাহাটী, প্ৰথম সংস্কৰণ- ২০১২
দাস, ধনঞ্জয (সম্পা.) ঃ *মার্ক্সবাদী সাহিত্য বিতর্ক*, কৰুণা প্ৰকাশনী, কলকাতা, ২০০৩
দাস, শোণিত বিজয় ঃ *হীৰেন গোঁহাই ৰচনাৱলী*, দ্বিতীয় খণ্ড
বায়ন, মুনীন (সম্পা.) ঃ কথা পাব্লিকেশ্বন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ- ২০১৪
ৰৱগোহাঞি, হোমেন (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী* ষষ্ঠ খণ্ড (পৰিৱর্ধিত সংস্কৰণ), আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা-কলা-সংস্কৃতি সংস্থা, অসম, গুৱাহাটী, চতুর্থ প্ৰকাশ- ২০১৭
ৰৱগোঁহাই, মামণি গগৈ(অনু.) ঃ *সংযুতিবাদ, উত্তৰ-সংযুতিবাদ আৰু প্ৰাচ্য কাব্যতত্ত্ব*, মূল লেখক- গোপীচান্দ নাৰঙ, সাহিত্য অকাডেমি, প্ৰথম প্ৰকাশ- ২০১৫
ভট্টাচার্য্য,বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ঃ *প্ৰতিপদ*, চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, চতুর্থ (দ্বিতীয় চন্দ্ৰ প্ৰকাশ) সংস্কৰণ- ২০১৫
ভৰালী, শৈলেন ঃ *অসমীয়া উপন্যাসৰ গতি প্ৰকৃতি*, সাহিত্য অকাডেমী, নতুন দিল্লী, প্ৰথম প্ৰকাশ— ২০০২
শইকীয়া, জ্যোতি প্ৰসাদ ঃ *আধুনিক সমাজতাত্ত্বিক বিশ্লেষণ*, বিদ্যা ভৱন, যোৰহাট, প্ৰথম প্ৰকাশ - আগষ্ট, ২০১২
শর্মা, গোবিন্দ প্ৰসাদ ঃ *বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যঃ ঔপন্যাসিক*, বৰুৱা এজেঞ্চি, গুৱাহাটী, দ্বিতীয় মুদ্ৰণ- ১৯৮৭
শর্মা, হেমন্ত কুমাৰ (সম্পা.) ঃ *বীৰেন্দ্ৰ ভট্টাচার্য্যৰ সাহিত্য-কৃতি*, চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, টিহু- ৭৮১৩৭০, প্ৰথম প্ৰকাশ- ১৯৮৩

গৱেষণা গ্ৰন্থ ঃ

শইকীয়া, পিংকী ঃ *বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য্যৰ চুটিগল্পত সমাজ-চেতনা আৰু মানৱতাবাদ*, গৱেষণা গ্ৰন্থ, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, ২০১৪

ইংৰাজী গ্ৰন্থ ঃ

Korsch, karl ঃ *Marxism & Philosophy*, New york, Monthly Review press, 1971
Marx, karl ঃ *The communist Menifesto*, Progress Publisher, Mosco, 1975
Ralf, Dahrendrof ঃ *Class and class conflict in Industrial society*, Standford University press, Standford, 1959
William, R ঃ *Marxism and Literature*, Oxford University press, Oxford, 1977

ইংৰাজী প্ৰবন্ধ ঃ

Bijoy Gogoi ঃ *Organized Labour Movement in Assam : A Historical Study between the period of two world wars*, IJHSSS *'Karl Marx and women : How Marxism influenced 20th century feminist theory*, www.Timesnownews.com

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

তুৰুংসকলৰ বিবাহ পদ্ধতি ঃ এক চমু অৱলোকন

● ড° ৰশ্মি বুঢ়াগোহাঁই
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, হেমপ্রভা বৰবৰা ছোৱালী মহাবিদ্যালয়, গোলাঘাট, অসম।
e-mail: rashmigohain1@gmail.com, ফোন ঃ ৯১০১০-৪৮২২০

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *বিবাহ হৈছে দৰা আৰু কইনাৰ যুগ্ম জীৱন পাতনি মেলিবলৈ সামাজিকভাৱে স্বীকৃতি প্রদান কৰা এক অনুষ্ঠান। এই অনুষ্ঠানত দুয়োখন ঘৰৰ মাজত এক সু-সম্পর্ক স্থাপন হয়। এই বিবাহ শব্দটো 'বি' উপসর্গ পূর্বক 'বহ' ধাতুৰ পিছত 'ঘঞ' প্রত্যয় লগ লাগি বিবাহ শব্দৰ উৎপত্তি হৈছে। এই 'বিবাহ' শব্দটো বেদৰ সময়ৰ পৰা প্রচলন হৈ আহিছে। আমাৰ এই আলোচনাত অসমত বসবাস কৰি থকা অন্যতম এটা টাই জনগোষ্ঠী তুৰুংসকলৰ বিবাহ পদ্ধতিৰ সম্পর্কে চমুকৈ আলোচনা কৰাৰ প্রয়াস কৰা হৈছে।*

তুৰুং সমাজত জন্ম, মৃত্যু, বিবাহ, ধর্মীয়, কৃষি, উৎসৱ-অনুষ্ঠানকে ধৰি অনেক লোকাচাৰ প্রচলন হৈ আছে। বৌদ্ধধর্মাৱলম্বী তুৰুংসকল ভাষাতাত্ত্বিক দৃষ্টিকোণৰ পৰা চীন-তিব্বতীয় আৰু নৃ-তাত্ত্বিক দিশৰ পৰা মংগোলীয়। এই তুৰুংসকলৰ বিবাহক বোলে 'নুম চিয়ুং'।তেওঁলোকৰ মাজত খোজা-বঢ়াকৰা বিয়া আৰু পলুৱাই নিয়া বিবাহৰ প্রচলন আছে। বিবাহৰ ক্ষেত্রত এজন 'কাচা'ৰ প্রয়োজন হয়। তুৰুংসকলৰ বিবাহৰ বিভিন্ন ৰীতি-নীতি সমূহৰ এই আলোচনাত আলোকপাত কৰা হ'ব।

বীজ শব্দ ঃ *বিবাহ, তুৰুং, কাচা, ৱান-খাই-লুং, পানখন, তুংমিং, মোৰং ফু, ভাণ্টে, পা-চুম।*

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

ইংৰাজী Marrige শব্দৰ অসমীয়া প্রতিশব্দ হ'ল 'বিবাহ' । বিবাহ হৈছে এক সামাজিক বান্ধোন যাৰ জৰিয়তে প্রাপ্তবয়স্ক এজন পুৰুষ আৰু নাৰীয়ে সামাজিকভাৱে সম্পর্ক স্থাপনৰ অধিকাৰ লাভ কৰে।

তুৰুংসকল অসমৰ গোলাঘাট, যোৰহাট, কার্বি আংলং জিলাত বসবাস কৰি থকা এটা টাই জনগোট। এই তুৰুংসকলৰ বিবাহৰ ক্ষেত্রত থকা নিজস্ব বৈশিষ্ট্য, গা-ধনৰ ব্যৱস্থা আছে নাই, বহু বিবাহ, বিধৱা বিবাহ আদিৰ লগতে বিবাহৰ বিভিন্ন নীতি-নিয়ম আদিক আলোচনাৰ আওতালৈ অনা হ'ব। লগতে বর্তমান গোলকীকৰণৰ প্রভাৱ তুৰুংসকলৰ বিবাহ পদ্ধতিত পৰিছেনেকি, এনে দিশসমূহৰ আলোচনা কৰাৰ প্রয়াস কৰা হ'ব।

০.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু গুৰুত্ব ঃ

অসমৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ সংমিশ্রণ আৰু সমন্বয়ৰ ফল। অসমৰ বৃহত্তৰ সংস্কৃতিৰ ধাৰণাৰ লগত প্রত্যেক জনগোটৰে সমাজ আৰু সংস্কৃতিৰ অৱদানৰ কথা স্বীকাৰ কৰিবই লাগিব। অসমৰ অন্যতম জনগোট তুৰুংসকলৰ মাজত সংস্কৃতিৰ প্রতিটো উপাদানেই খুন্দ খাই আছে। তুৰুংসকলৰ বিবাহ পদ্ধতি শীর্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু গুৰুত্ব এনেধৰণৰ—

(ক) বিবাহৰ ক্ষেত্রত জনগোটটোৰ মাজত থকা স্বকীয়তা উদ্‌ঘাটন কৰাৰ প্রয়োজনীয়তা আছে।

(খ) বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ বা অন্য জনগোষ্ঠীৰ প্ৰভাৱে তুৰুংসকলৰ বিবাহ ব্যৱস্থালৈ কেনেদৰে পৰিৱৰ্তন আনিছে, এনে দিশবোৰ অধ্যয়ন কৰাৰ গুৰুত্ব আছে।

(গ) বিদ্যায়তনিক আৰু সংস্কৃতিৰ সংৰক্ষণৰ দৃষ্টিকোণৰ পৰাও অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আছে।

০.২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

তুৰুংসকলৰ সমাজত বিভিন্ন ৰীতি-নীতি, বিশ্বাস, খাদ্যসম্ভাৰ, সাজপাৰ, ধৰ্মীয়, জন্ম-মৃত্যু আদিকে ধৰি প্ৰতিটো দিশতে আলোচনাৰ থল আছে যদিও অধ্যয়নৰ পৰিসৰৰ সীমাবদ্ধতালৈ লক্ষ্য ৰাখি আমাৰ আলোচনাত তুৰুংসকলৰ বিবাহ সম্বন্ধীয় বিভিন্ন দিশসমূহহে সামৰি লোৱা হ'ব।

০.৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

'তুৰুংসকলৰ বিবাহ পদ্ধতি' শীৰ্ষক বিষয়টি আলোচনা কৰিবলৈ যাওঁতে প্ৰধানকৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে। যদিও কম পৰিমাণে তুলনামূলক পদ্ধতিৰো সহায় লোৱা হ'ব। এই অধ্যয়নৰ বাবে প্ৰয়োজনীয় তথ্যসমূহৰ প্ৰাথমিক উৎস হৈছে ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নৰ পৰা প্ৰাপ্ত তথ্য আৰু গৌণ উৎস হিচাপে বিভিন্ন গ্ৰন্থ, আলোচনী আদিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.০ বিষয়বস্তু ঃ

১.১ তুৰুংসকলৰ বিবাহ ঃ

তুৰুংসকলৰ মাজত বিবাহ সম্পৰ্কীয় বহুতো ৰীতি-নীতি আৰু লোক-বিশ্বাস আছে। বুৰঞ্জীৰ মত অনুসৰি তেওঁলোক অসমলৈ আহোঁতে নাৰীৰ সংখ্যা একেবাৰে নগণ্য আছিল। সেয়েহে বাধ্যত পৰি অসমত বসতি কৰাৰ পাছত অসবৰ্ণ বিবাহ যোগে বংশবৃদ্ধিৰ চিন্তা কৰিছিল। সেয়ে বৰ্তমানে এই অসবৰ্ণ বিবাহ তেওঁলোকৰ মাজত দেখা যায়। সাধাৰণতে তেওঁলোক অহাৰ সময়ত ইতিমধ্যে বসতি কৰি থকা টাইজনগোষ্ঠী খামতি, ফাকে, আইতন, খাময়াং আদিৰ উপৰিও কাচিন, চিংফৌৰ লগত বৈবাহিক সম্বন্ধ হৈছিল। তুৰুংসকলৰ একে ফৈদৰ মাজত বৈবাহিক সম্বন্ধ হ'ব নোৱাৰে। তেওঁলোকৰ মাজত দুই প্ৰকাৰৰ বিয়াৰ প্ৰচলন আছে।

(১) খোজা-বঢ়া কৰি পতা বিয়া— ইয়াক তুৰুংসকলে 'ডুম ইন্টা তে' বুলি কয়।

(২) ছোৱালী পলুৱাই আনি পতা বিয়া - ইয়াক তুৰুংসকলে 'নুম-চফ্রন-লাৱাত' বুলি কয়।

১.২ তুৰুং সমাজত খোজা-বঢ়া কৰা বিয়াৰ ৰীতি-নীতি ঃ

তুৰুং সমাজত বাল্য বিবাহৰ প্ৰথা নাই। অতীজতে বহু পত্নীক বিবাহৰ ৰীতি আছিল যদিও বৰ্তমানে তেনে বিয়া দেখা নাযায়। বৰ্তমান তুৰুং সমাজত ২১ বছৰ হ'লে ল'ৰাক বিয়াৰ বাবে উপযুক্ত আৰু ছোৱালীক ১৮ বছৰ হ'লে উপযুক্ত বুলি ভবা হয়।

আগতে তুৰুং সমাজত— "ল'ৰাৰ বিশ বছৰ আৰু ছোৱালীৰ পোন্ধৰ বছৰ হ'লেই বিবাহৰ বাবে উপযুক্ত বুলি ভাবিছিল"।[১] তুৰুং সমাজত দৰাঘৰৰ মানুহেই ছোৱালী চোৱা-মেলা আৰু খোজা-বঢ়া কৰে। তুৰুং সমাজত মোমায়েকৰ জীয়েকক বিয়া কৰাব পাৰিলে সৌভাগ্যৱান বুলি ভাৰে। বৰ্তমান এই নিয়ম অৱশ্যে নাইকিয়া হৈ গৈছে। তুৰুং সমাজত আগতে ঘৰুৱা কাম-বনৰ লগতে ভালকৈ তাঁত-সূত ব'ব পাৰিলেই ছোৱালী পছন্দ কৰা হৈছিল। কিন্তু সময়ৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগে লগে ছোৱালী শিক্ষিত হোৱাটোও বিচাৰে। তুৰুংসকলৰ খোজা বঢ়া কৰা বিয়াই হওক বা পলুৱাই নিয়া বিয়াই হওক, সকলো প্ৰকাৰৰ বিয়াতে বিভিন্ন কাৰ্য সম্পাদনৰ বাবে এজন ঘটক বা 'কাচা' থাকে। এইজনেই দুয়োটা পৰিয়ালৰ কথাবোৰ আদান-প্ৰদানৰ মাজেদি বিবাহৰ কাৰ্য আগবঢ়াই নিয়ে। ল'ৰা ঘৰৰ মানুহে 'কাচা'ক লগলৈ ছোৱালী ঘৰলৈ খুজিবলৈ যায়। ছোৱালী ঘৰলৈ গৈ চাংঘৰলৈ উঠা জখলাৰ মূৰতে গৈ এনেদৰে কয়— "আমি কোনো শতৰু অহা নাই। আমি মিতিৰ পাতিবলৈহে আহিছো। আপোনাৰ গৃহলৈ আমাৰ অহাৰ অভিপ্ৰায় কুশল আৰু মঙ্গলজনকো"। 'কাচা'ৰ লগতে ল'ৰা ঘৰৰ সদস্যসকল পূব ফালে মুখ কৰি বহে। এই দিশত বহিলেই ছোৱালী ঘৰৰ লোকে অহাৰ উদ্দেশ্যৰ কথা গম পায়। ছোৱালী ঘৰৰ অনুমতি সাপেক্ষে 'কাচা'ই বিয়াৰ প্ৰস্তাৱ আগবঢ়ায়। কাচাই 'তংচিন' নামৰ

এবিধ বনৰীয়া গছৰ পাতত তামোল-পাণ আৰু ৰূপৰ মুদ্রা বান্ধি শৰাইত দেউতাকলৈ আগবঢ়াই দিয়ে। আজিকালি ছোৱালীক মাতি আনি মতামতো লোৱা হয়। কেতিয়াবা শৰাইখন ছোৱালী ঘৰত ৰাখি থয় আৰু বিশেষ দিন এটাত মাতি পঠিয়াই ছোৱালীৰ মতামত দিয়ে। ছোৱালীয়ে যদি সন্মতি প্রদান কৰে তেতিয়াহ'লে শৰাইখন ৰাখি থয় আৰু পুনৰ আলোচনাৰ বাবে এটা দিন ধার্য কৰে। সেইদিনাই বিয়াৰ সকলো কথা খৰচি মাৰি আলোচনা কৰে। ছোৱালীৰ যদি সন্মতি নাথাকে তেতিয়া শৰাইখন ঘূৰাই দিয়া হয়। আগৰ দিনত তামোল-পাণৰ লগতে চেনি আৰু নিমখৰ টোপোলা দিয়াৰ নিয়ম আছিল।

বিয়াৰ দিনা কইনাঘৰলৈ প্রধানত চাৰিখন শৰাই নিব লাগে। এই কেইখন শৰাই হ'ল— (১) বাপেকৰ, (২) মাকৰ, (৩) মোমায়েকৰ আৰু (৪) বৰদেউতাকৰ বা দদায়েকৰ। প্রতিখন শৰাই আগবঢ়াওঁতে তামোল-পাণৰ লগতে দৈ আৰু চিৰাও দিব লাগে। মাক আৰু দেউতাকক শৰাইত একোসাজ কাপোৰো উপহাৰ হিচাপে দিয়াৰ নিয়ম। কইনাৰ যদি ককাক-আইতাক থাকে তেওঁলোককো শৰাই দিব লাগে। বিবাহিত বা অবিবাহিত ককায়েক, বায়েক থাকিলেও শৰাই আগবঢ়াব লাগে। বিয়াত সমবেত ৰাইজলৈ দৰাঘৰ আৰু কইনা ঘৰ দুয়োপক্ষই শৰাই আগবঢ়োৱাটো নিয়ম। গাঁৱৰ ৰাইজক পাণ-তামোলৰ লগতে পইচাৰ মাননি দি নিমন্ত্রণ কৰিব লাগে। বিয়া ঘৰৰ সামর্থ্য অনুসৰি ৰাইজক দিয়া ভোজ-ভাত আমিষ বা নিৰামিষ হয়। ভোজ-ভাত খোৱাৰ শেষত দৰা-কইনাক হাতত সূতা বান্ধি জ্যেষ্ঠসকলে ব্যক্তিগত ভাৱে আশীর্বাদ দিয়ে। তুৰুং সমাজত বিয়াৰ সকলো কার্য শেষ হোৱাৰ পাছত কইনাক দৰাঘৰলৈ পঠিওৱা হয়। দৰা ঘৰলৈ কইনা থ'বৰ বাবে যোৱা সকলৰ ভিতৰত এহাল 'ভৰণ মানুহ' থাকে। এই লোক দুজনেই দৰাঘৰত কইনাক চমজাই দি সকলোৰে লগত পৰিচয় কৰাই দিয়াৰ লগতে সকলো যাৱতীয় কাম-কাজত আঁত ধৰে।

তুৰুং সমাজত যদি ছোৱালীয়ে সন্মতি দিয়ে তেতিয়া পিছত এটি শুভ দিন (গিজা নুঙথৈ) চাই বিয়াৰ দিন ধার্য কৰা হয়। এই খিনিতে উল্লেখ্য যে অসমীয়া অন্যান্য সমাজৰ দৰেই তুৰুং সমাজতো ল'ৰা-ছোৱালীৰ জন্ম মাহত বা জন্মদিনত বিয়াৰ দিন লোৱা নহয়। কাচাই যেতিয়া ছোৱালীৰ ঘৰত বিবাহৰ শুভদিনৰ কথা অৱগত কৰিবলৈ যায় তেতিয়া এটা বাঁহৰ টোমত অলপমান গুৱ, বিশটা তামোল, পিঠাগুৰি, তিনিগুছি পাণ, অলপমান টকা একেলগে বান্ধি এখন গামোচাৰে ঢাকি ছোৱালীৰ দেউতাকলৈ আগবঢ়ায়। এই বিশেষ টোমটোক বোলা হয় "ৱান-খাই-লুং"।

তুৰুংসকলৰ 'তামোল-পাণ' পেলোৱা অনুষ্ঠানটোক 'ফিচা' বুলি কয়। দিন চিঙিবলৈ যোৱা অনুষ্ঠানক 'গা-চিদি', জোৰোণ পিন্ধোৱা অনুষ্ঠানক 'পাণখন' বোলে । অসমীয়া অন্যান্য সমাজৰ দৰে ছোৱালী ঘৰত দৰাক ফুলৰ শৰাই দি আদৰে। এই অনুষ্ঠানক বোলা হয় 'তাওলা'।

তুৰুং সমাজত দৰা ঘৰে কইনা ঘৰৰ বিয়াৰ সমস্ত খৰচ বহন কৰাৰ এক পৰম্পৰা প্রচলিত আছে। সেয়ে আগদিনাই প্রয়োজনীয় বয়-বস্তু লৈ এদল মানুহ কইনা ঘৰলৈ যায়। ছোৱালী ঘৰত এখন চালিৰ তলত দৰা ঘৰৰ লোকসকলে চৌকা খান্দি ভোজ ৰান্ধিবলৈ লাগি যায়। মাজনিশাতেই উঠি চৌকাত জুই দিয়াৰ নিময়। এই জুই প্রথমে এগৰাকী সু-লক্ষণযুক্ত, সধবা আৰু সন্তানযুক্ত মাতৃকহে দিবলৈ দিয়াৰ ৰীতি প্রচলন আছে। তুৰুংসকলে বিশ্বাস কৰে যে এনে পূর্ণাঙ্গ নাৰীয়ে ৰন্ধা খাদ্য কেতিয়াও নুটুটে আৰু দৰা-কইনাৰ দাম্পত্য জীৱনলৈও তেনেদৰে সুখ-শান্তি আৰু সৌভাগ্য কঢ়িয়াই আনে। এই ভোজত বিভিন্ন শাক-পাচলি, গাহৰি মাংস, কাঠফুলা, মাছ আদি দিয়াৰ নিয়ম। পাঁচ-ছয় দিনমানৰ আগৰে পৰা সিজোৱা ভাত আৰু কেঁচা মাছ নিমখ সানি বাঁহৰ চুঙাত একেলগে ভৰাই টেঙা হ'বলৈ থোৱা হয়। এই টেঙা মাছৰ ভাত বিয়াত দিয়াতো অপৰিহার্য। এই ভাতক কোৱা হয় 'পা-চুম'।

নির্দিষ্ট বিয়াৰ দিনা দৰাই পৰম্পৰাগত লুঙি (বুকা), হাত দীঘল চোলা (লাছা প্লং), চাদৰ (স্বা-পাই), কান্ধত এটা মোনা (ইনথেং), ডিঙিত গামোচা (দুগ্লিমা) লৈ সম্বন্ধীয় লোক, বন্ধু-বান্ধৱৰ লগত কইনা ঘৰলৈ যাত্রা কৰে। অসমীয়া অন্যান্য সমাজৰ দৰে তুৰুং সমাজতো দৰাৰ মাক বৰযাত্রীৰ লগত যাব নাপায় বুলি বিশ্বাস কৰে। কইনাৰ ঘৰত ককায়েকে বয়সস্থসকলকে ধৰি সকলো বৰযাত্রীক ৰভাথলীত বহিবলৈ দিয়ে। অৱশ্যে দৰা আৰু দৰাৰ সখীয়েক ৰভাথলীত নবহি কইনা ঘৰৰ আগফালৰ কোঠাত বহে। ৰভাথলীত দৰাঘৰীয়াসকল পশ্চিম দিশে মুখ কৰি আৰু কইনা ঘৰৰ লোকসকল পূব

মুৰাকৈ বহে। ৰভাথলীত ৰাইজৰ মাজত প্ৰথমৰে পৰা বিয়াৰ সকলো কামৰ আঁতি গুৰি মাৰি থকা 'কাচা'ই পিঠাগুৰি (গুড়ুং চুমুন), দৈ (নামচুম), গুৰ (নাম-অই)ৰ তিনিটা টোম গামোচাৰে ঢাকি তিনিথোক তামোল আৰু তিনিগুছি পাণেৰে সৈতে কইনা ঘৰলৈ সন্মানেৰে আগবঢ়ায়। তামোল তিনিথোক গছৰ পৰা ছিণ্ডি আনোতে অতি সচেতন হ'ব লাগে যে তিনিথোকৰে গুৰিটো দেখিবলৈ ম'হৰ শিঙৰ দৰে হ'ব লাগিব। এনে হ'লেহে দৰা-কইনাৰ দাম্পত্য জীৱন সুখৰ হয় বুলি বিশ্বাস কৰে।

তুৰুং জনগোষ্ঠীৰ মাজত গা-ধন দিয়া প্ৰথা আছে। কাচাই নিয়ম অনুসৰি কইনাৰ দেউতাকক গা-ধন বিচাৰিবলৈ কয়। সামৰ্থ অনুযায়ী গা-ধন দিয়াৰ নিয়ম আছে যদিও টকা দিব নোৱাৰিলে বিনিময় প্ৰথা অনুসৰি বস্তু দিলেও হয়। সাধাৰণতে এই বস্তুৰ ভিতৰত গৰু, ম'হ, গাহৰি আদিকে ধৰা হয়। বৰ্তমান অসমত বসবাস কৰা তুৰুংসকলৰ মাজত এই প্ৰথা লাহে লাহে নাইকিয়া হৈ গৈছে।

তুৰুং মহিলাৰ পৰম্পৰাগত সাজ পৰিধান কৰাই দৰা ঘৰৰ এগৰাকী বয়সস্থ মহিলাৰ সহায়ত কইনাক ৰভাথলীলৈ অনা হয়। ইয়াৰ পাছত ঘৰৰ সন্মুখৰ কোঠাত বহি থকা দৰাক সখীয়েকৰ সৈতে ৰভাথলীলৈ অনা হয়। তুৰুং সমাজত কইনা সদায় দৰাৰ বাওঁহাতে বহাৰ নিয়ম। ইয়াৰ পাছত কইনাৰ দেউতাকে ৰাইজৰ আগত কইনাৰ লগত কি কি বস্তু দিছে তাক বৰ্ণনা কৰে। কইনাৰ মোমায়েক তুৰুংসমাজৰ বিয়াত এক উল্লেখযোগ্য ব্যক্তি। মোমায়েকে প্ৰথমতে খৰাহি এটাত কলপাত আৰু এঁৰাসূতা লৈ কলপাতখন চিৰিলি চিৰিলিকৈ ফালি দৰা-কইনাৰ হাতত দি বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ বৈবাহিক জীৱনৰ জ্ঞান দিয়ে। ইয়াৰ পাছত এঁৰা সূতা হাতত বান্ধি আশীৰ্বাদ দিয়ে। এই সূতা বন্ধা অনুষ্ঠানকে 'ফুক মাই' বুলি কয়। ইয়াৰ পাছতে কইনাৰ আত্মীয়ই আৰু গাঁৱৰ ৰাইজে দৰা-কইনাক এঁৰা সূতা বান্ধি আশীৰ্বাদ দিয়ে। এগৰাকী বয়সস্থ মহিলাই দৰা-কইনাক ঘৰদেৱতা থকা বুলি বিশ্বাস কৰা ঠাইলৈ নি সেৱা কৰোৱায়।

ইয়াৰ পাছতে এফুটমান ওখকৈ সাজি উলিওৱা বাঁহৰ চাঙত বহাই লৈ পৰম্পৰাগত খাদ্য খাবলৈ দিয়ে। এই বাঁহৰ চাঙৰ প্ৰচলন বৰ্তমানে নাইকিয়া হৈছে। টেবুলতে এই কাৰ্য কৰা দেখা যায়। ইয়াৰ পিছতেই কইনাক দৰাৰ ঘৰলৈ নিবৰ যো-যা কৰে। কইনাই পিতৃ গৃহ এৰাৰ সময়ত প্ৰথমে জখলাত বাওঁ ভৰি থৈ যোৱাৰ নিয়ম। কইনাৰ যাত্ৰা-পথত কোনো অপায়-অমংগল নহ'বৰ বাবে দেউতাকে মুখৰ পৰা অলপ লেলাৱতি উলিয়াই মূৰৰ পৰা ভৰিলৈকে সানি দিয়াটো নিয়ম। পিতৃ গৃহলৈ তিনিবাৰ ঘূৰি চোৱাৰ পাছত পিছলৈ নোচোৱাকৈ আগবাঢ়ি যায়। দৰাৰ ঘৰ গৈ পোৱাৰ পাছত মাকে আদৰি নিয়াৰ নিয়ম। দৰা ঘৰত দৰা আৰু কইনাক ঘৰৰ ভিতৰলৈ সোমাবলৈ দিয়াৰ আগত 'মৰফুং' নিয়ম কৰে। দৰা কইনাক জেতুলি পকাৰ কাঁইট, হাড় কটা বনৰ ওপৰেদি পাৰ হৈ আহিবলৈ দিয়া হয়। এনে কৰিলে দৰা কইনাৰ লগত কোনো অপদেৱতা লাগি আহিলেও আঁতৰি যায় বুলি তেওঁলোকে বিশ্বাস কৰে। আগতে তুৰুং গাঁৱৰ পৰা কোনো লোক দূৰণিবটীয়া ঠাইলৈ ফুৰিবলৈ গ'লে উভতি অহাৰ পিচত গাঁৱত সোমোৱাৰ আগতো এই মৰফুং কৰাৰ নিয়ম প্ৰচলন আছিল। দৰা-কইনাক আদৰি নিয়াৰ সময়ত কইনালৈ এটা ৰূপৰ মুদ্ৰা আগবঢ়ায়। কইনাই সোঁহাতেৰে সেই মুদ্ৰা গ্ৰহণ কৰাৰ পাছত মাকে কইনাক সোধে এনেদৰে—

তুৰুং ঃ

নে মিখাউ নন যা দে ইফে? জহ কোন চেং?

অসমীয়া ঃ

তুমি আজি লগত কি কি লৈ আহিছা? সোণ নে হীৰা?

এই বুলি তিনিবাৰ সোধে।

প্ৰত্যুত্তৰত কইনাৰ হৈ লগত যোৱা সকলে কয় এনেদৰে—

তুৰুং ঃ

ই জহ চেং কুমফ্রং য়ং জাং নন না নি জহ জ নন দে।[২]

অসমীয়া ঃ

আমি কইনাৰ লগত সোণ আৰু হীৰা লৈ আহিছো।

কইনাই ইয়াৰ পাছত দৰাৰ গৃহত বাঁও ভৰি থৈ সোমাই যায়। দৰাৰ মাকে কইনাৰ সোঁহাতত ধৰি আগবঢ়াই দৰাৰ শোৱা কোঠালৈ নি এখন ডলাত বৰা চাউলৰ চেৰা দিয়া ভাত লৈ দুয়োৰে সন্মুখত জাৰে। এনে কৰিলে বাটত আহোঁতে তেওঁলোকৰ গাত কিবা অপশক্তি লাগি আহিছে যদি আঁতৰি যায় বুলি তুৰুং সমাজত বিশ্বাস আছে।

দৰাৰ মাকে কইনা গৰাকীক নতুন চাদৰ, মেখেলা, বিহা, কঁকাল বন্ধা অর্থাৎ চিংকেত উপহাৰ হিচাপে দি সূতা বান্ধি আশীর্বাদ দিয়ে। ইয়াৰ পাছতেই কইনাঘৰৰ লোক উভতি যায়।

বাহি বিয়াৰ দিনা বা এক সপ্তাহৰ ভিতৰতে বিহাৰৰ পৰা (ক্যং) ভিক্ষুক মাতি আনি নৱদম্পতিৰ আৰু পৰিয়ালৰ মঙ্গলৰ কাৰণে মঙ্গলসূত্র পাঠ কৰায়।

তুৰুং সমাজত দৰা-কইনা সাতদিনৰ পাছত মাকৰ ঘৰলৈ যায়। কইনাৰ পিতৃ-মাতৃক এখন ফুলৰ শৰাই দি দৰা-কইনাই সেৱা কৰে। অন্যান্য আত্মীয়কো সেৱা কৰাৰ পাছত চাৰি-পাঁচদিনমান থাকি দৰা-কইনা পুনৰ কইনা ঘৰৰ পৰা উলটি আহে।

১.৩ তুৰুং সমাজত পলুৱাই পতা বিয়াৰ ৰীতি-নীতি ঃ

তুৰুং সমাজত পলুৱাই বিয়া পাতিলে দুই ধৰণৰ নিয়ম কৰিবলগীয়া হয়।

(১) ফুদান (গা ধন লোৱা)

(২) লিংমোং (ৰাইজক ভোজ ভাত খুওৱা)

ছোৱালী পলুৱাই নিয়াৰ এবছৰৰ ভিতৰত সামাজিকভাৱে মাক-দেউতাকে বিয়াৰ নিয়ম কৰি দিয়ে। ছোৱালী পলুৱাই নিয়াৰ পাছত এজন 'কাচা'য়ে অর্থাৎ মধ্যস্থতাকাৰী লোকএজনে ল'ৰাৰ ঘৰলৈ গৈ তেওঁৰ ল'ৰাই যে ছোৱালী পলুৱাই আনিছে সেই কথা অৱগত কৰে। এই প্রস্তাৱত যদি বাপেকে সন্মতি প্রদান কৰে তেতিয়া ঘৰতে থাকিবলৈ দিয়ে অন্যথা বেলেগ ব্যৱস্থা কৰি থাকিব লাগে। মাক-দেউতাকে যদি সন্মতি প্রদান কৰে তেতিয়া ল'ৰা-ছোৱালীহালে মাক আৰু দেউতাকক তামোল-পাণ আৰু ফুলৰ শৰাই দি সেৱা কৰি আশীর্বাদ লয়। মাক-দেউতাকে হাতত এঁৰা সূতা বান্ধি আশীর্বাদ দিয়ে। মাকে বোৱাৰীয়েকক তেওঁলোকৰ পৰম্পৰাগত কাপোৰ এসাঁজ উপহাৰ হিচাপে দিয়ে। আকৌ এসপ্তাহৰ ভিতৰত এজন 'কাচা' ছোৱালীৰ ঘৰলৈ মধ্যস্থতাৰ বাবে যায় আৰু ল'ৰাজনক জোঁৱাই ৰূপে স্বীকৃতি প্রদান কৰিবলৈ অনুৰোধ জনায়। যদি ছোৱালী ঘৰৰ মাক-দেউতাক মান্তি হয় তেতিয়া এটা শুভ দিন চাই ল'ৰাজনে ছোৱালীজনীকলৈ শহুৰেকৰ ঘৰলৈ আহে। সেইদিনাই ছোৱালীৰ ঘৰত গাঁৱৰ ৰাইজক নিমন্ত্রণ কৰি ভোজ খুওৱাৰ নিয়ম। এনেদৰে ল'ৰা-ছোৱালী দুয়ো আহিবলৈ ওলোৱাৰ সময়ত জোঁৱায়েকে পৰিয়ালৰ সকলোকে নিজৰ ঘৰলৈ মাতি থৈ অহাৰ পৰম্পৰা প্রচলন আছে। দুয়োখন ঘৰৰ পৰা স্বীকৃতি পোৱাৰ পাছত সামাজিক ভাৱে বিয়া পাতি দিয়াৰ আগতো ল'ৰা-ছোৱালী একেলগে থাকিব পাৰে। এনে অৱস্থাত যদি ছোৱালীজনী গর্ভৱতী হয় বা সন্তানৰ মাতৃ হয় তেতিয়াও সামাজিক ভাৱে বিয়া পাতি দিয়াত কোনো বাধা-নিষেধ নাথাকে।

তুৰুং সমাজত গোপনে বিবাহ কৰিলে বৃদ্ধ বয়সত হ'লেও সমাজিক ভাৱে অর্থাৎ তুৰুং বিবাহৰ নিয়মেৰে বিয়াৰ বিধি-বিধান পালন কৰিব লাগে ।

তুৰুংসকলে কইনা দৰা ঘৰলৈ অনাৰ পাছত ভান্টেক (ভিক্ষু) মাতি মঙ্গলসূত্র পাঠ কৰোৱায়। ইয়াৰ বাবে প্রয়োজন হোৱা উপাদানবোৰ হ'ল আমপাত, জামুপাত, দূবৰিবন, বালি ইত্যাদি। শিলগুটি ঘৰৰ চাৰি চুকত পুতি থয়। আমপাত পানীৰে পূর্ণ হৈ থকা লোটা এটাত ভৰাই থয়। ইয়াৰ পাছত ভান্টেই মঙ্গলসূত্র পাঠ কৰে। এই পানীখিনিক তুৰুংসকলে অতি পবিত্র বুলি মানি আহিছে। এই পানীক ঘৰৰ সকলোতে চটিয়াই ঘৰৰ অমংগল দূৰ কৰে। এই নির্দিষ্ট পানীক কোৱা হয় 'নামমেত্তা'।

১.৪ ঘৰ জোঁৱাই প্রথা ঃ

তুৰুং সমাজত বিবাহৰ ক্ষেত্রত ঘৰ জোঁৱাই ৰখা প্রথা আছে। কেতিয়াবা ছোৱালীজনীয়েই ঘৰখনৰ একমাত্র সন্তান হ'লে ছোৱালীঘৰ আৰু দৰাঘৰৰ সন্মতিত ল'ৰাজন ৬/৭ বছৰ অথবা আজীৱনো ঘৰজোঁৱাই হ'ব পাৰে।

১.৫ নোৱাই-তোলনি বিয়া ঃ

তুৰুং সমাজত অসমীয়া অন্যান্য সমাজৰ দৰে নোৱাই-তোলনি বিয়া পতা নহয় যদিও তিনিদিন আছুতীয়াকৈ কামবন নকৰাকৈ থাকে। তিনিদিনৰ পাছত গা-পা ধুই পৰিষ্কাৰ হৈ কামবন কৰাত বা অন্যান্য বাধাও নাথাকে। তুৰুং সমাজত আগতে জীয়ৰী হ'লে বুকুত 'চিংদানোংৱত'(বুকুৰ মেঠনি) ব্যৱহাৰ কৰিছিল যদিও বর্তমান লুপ্তপ্রায় বুলি কব পাৰি।

১.৬ গাৰাত ফেথা উপ-বিবাহ ঃ

তুৰুং সমাজত ককায়েকৰ মৃত্যু হ'লে দেওৰেকে বিধবা বৌৱেকৰ সন্মতি থাকিলে বিয়া কৰাব পাৰে।

উপসংহাৰ ঃ

সংস্কৃতিৰ কোনো উপাদানেই স্থবিৰ নহয়। ই গতিশীল। সময়ৰ সোঁতত ই বঢ়া-টুটা অথবা পৰিৱর্তন হয়। বর্তমান গোলকীকৰণ যুগত বিভিন্ন উন্নত প্রযুক্তিবিদ্যাৰ প্রসাৰে খোৱা-লোৱা, পিন্ধন-উৰণ, থকা-মেলা সকলো দিশলৈকে নতুনত্ব আনিছে। তুৰুং সমাজৰ বহুতো পুৰণি ৰীতি-নীতিক শিক্ষিত চামে লাহে-লাহে পৰিহাৰ কৰিছে অথবা বহু পৰিমাণে সমাজত শিথিল হৈ পৰিছে। যেনে- গা-ধন লোৱা প্রথা। এনেকুৱা চিন্তা-ধাৰা জাতিটোৰ বাবে ইতিবাচক। আগতে তুৰুং সমাজত অসমত বসবাস কৰি থকা বৌদ্ধধর্মাৱলম্বী টাই জনগোটকেইটাৰ মাজতে বিবাহ কার্য সম্পাদন হৈছিল যদিও বর্তমান অন্য জনগোটৰ ছোৱালীকো বিয়া কৰাই অনা দেখা যায়। অৱশ্যে ৰীতি-নীতিৰ দিশলৈ লক্ষ্য কৰিলে তুৰুং সমাজত বর্তমানেও বিবাহৰ বিভিন্ন পুৰণি ৰীতি-নীতি, বিশ্বাস আদি পালন কৰি অহা দেখা যায়।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

(১) গগৈ ফুকন, বন্তীৰাণী; ২০০২, পৃ.৭০

(২) সদ্যোক্ত, পৃ.৭৬

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী ঃ

গগৈ ফুকন, বন্তিৰাণী ঃ অসমৰ বৌদ্ধ ধর্ম্মাৱলম্বী টাই সকলৰ জনজীৱনত এভূমুকি, পূর্বাঞ্চল তাই সাহিত্য সভা, ২০০২, প্রথম প্রকাশ

তুৰুং, লেচাম ঃ টুৰুংসকলৰ চমু ইতিবৃত্ত, ধনশিৰি ন্যাস সমিতি, ২০০১

বৰুৱা, ভীমকান্ত ঃ অসমৰ ভাষা, বনলতা, ডিব্রুগড়, ২০১০

শর্মা, নবীনচন্দ্র ঃ লোক-সংস্কৃতি, চন্দ্র প্রকাশ, ২০১৩

Dorson, Richard M. ঃ Folklore and Folklife an Introduction, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1982

তথ্যদাতা/দাত্রীৰ নাম ঃ

অনন্ত টুৰুং (পহুকটীয়া টুৰুং গাঁও)
কমলদৈ টুৰুং (১নং ৰজা পুখুৰী টুৰুং গাঁও)
ধনেশ্বৰী টুৰুং (১নং ৰজা পুখুৰী টুৰুং গাঁও)
পাণ্ডুলা টুৰুং (১নং ৰজা পুখুৰী টুৰুং গাঁও)
ভানুমতী টুৰুং (পহুকটীয়া টুৰুং গাঁও)
মহোধৰ টুৰুং (১নং ৰজা পুখুৰী টুৰুং গাঁও)
ৰীণা শ্যাম (বালিপথাৰ টুৰুং গাঁও, কার্বি আংলং)
সুন্দৰ টুৰুং (১নং ৰজা পুখুৰী টুৰুং গাঁও)

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

য়েছে দৰজে ঠংচিৰ উপন্যাস *বিষকন্যাৰ দেশত* প্ৰকাশিত সামাজিক চিত্ৰ ঃ এটি আলোচনা

● **পৰিণীতা বড়ি**
গৱেষিকা, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: porinitabori@gmail.com, ফোন ঃ ৯৮৫৪৩-২৩৪৩৫

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমৰ পূৰ্বপ্ৰান্তৰ কাৰবীয়া ৰাজ্য হ'ল অৰুণাচল প্ৰদেশ। এই ৰাজ্যৰ এগৰাকী জনগোষ্ঠীয় অসমীয়া সাহিত্যিক য়েছে দৰজি ঠংচি অসমীয়া সাহিত্য জগতৰ এক পৰিচিত নাম। তেওঁৰ উপন্যাসসমূহ সামাজিক উপন্যাস। ৰাজ্যখনৰ বহুকেইটা জনগোষ্ঠীৰ সামাজিক দিশৰ বিভিন্ন সমস্যাৰ অৱতাৰণা কৰি কাহিনীৰ বিষয়বস্তুক দিছে এক সুকীয়া পৰিচয়। তেনে বিষয়বস্তুৰে সামৰা তেওঁৰ এখন অন্যতম উপন্যাস হ'ল বিষকন্যাৰ দেশত। সমাজ সংস্কাৰৰ সমৰ্থনত ঠংচিয়ে তেওঁৰ উপন্যাসৰ চৰিত্ৰক মনস্তাত্ত্বিক বিশ্লেষণেৰে উপস্থাপন কৰি চৰিত্ৰবোৰক আধুনিক সমাজৰ সতে একাত্ম কৰি গঢ়ি তুলিবলৈ সক্ষম হৈছে। পুৰুষপ্ৰধান মানসিকতাই নাৰী জীৱনলৈ অনা সমস্যাসমূহ সংবেদনশীল ৰূপত উপস্থাপন কৰি তেওঁৰ পৰ্যবেক্ষণশীল মনটোৰ পৰিচয় দিছে। ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনত পাংচেনপা জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত প্ৰচলিত অন্ধবিশ্বাসে ব্যক্তি জীৱনক গ্ৰাস কৰি দিয়া মনোকষ্টক সুন্দৰ ৰূপত তুলি ধৰিছে। ইয়াৰ সমান্তৰালকৈ উপন্যাসখনত প্ৰকাশ পাইছে পাংচেনপা জনগোষ্ঠীটোৰ বিভিন্ন সামাজিক দিশ। এই দিশবোৰৰ প্ৰকাশে জনগোষ্ঠীটোৰ কেতবোৰ বিশিষ্টতাক নিৰ্দেশ কৰিছে। এই প্ৰবন্ধটিৰ আলোচনাত পাংচেনপাসকলৰ সেই দিশবোৰৰ বিশ্লেষণ কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *উপন্যাস, পাংচেনপা, সমাজ জীৱন।*

বিষয়বস্তু ঃ

অৰুণাচল প্ৰদেশৰ এগৰাকী সমাজ সচেতন ব্যক্তি হোৱাৰ লগতে সাহিত্য চৰ্চাৰ প্ৰতি থকা একনিষ্ঠ সেৱাৰ মনোভাৱৰ বাবে য়েছে দৰজি ঠংচিয়ে ৰাজ্যখনৰ জনগোষ্ঠীসমূহৰ জীৱন যাত্ৰাৰ প্ৰণালীক গল্প, উপন্যাস, সাধুকথা, গৱেষণামূলক প্ৰবন্ধৰ দ্বাৰা প্ৰকাশ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। তেওঁৰ দ্বাৰা সৃষ্ট সাহিত্যৰাজি হ'ল—

ক) উপন্যাস ঃ *চনম* (১৯৮১), *লিঙঝিক* (১৯৮৩), *মৌন ওঁঠ মুখৰ হৃদয়* (২০০১), *শৰ কটা মানুহ* (২০০৪), *বিষকন্যাৰ দেশত* (২০০৬), *মিছিং* (২০০৮), *মই আকৌ জনম ল'ম* (২০১১), *মই আকৌ জনম ল'ম ২। (দ্বিতীয় খণ্ড), জন্মৰ পাছত* (২০১৮) আদি। তেওঁৰ *মৌন ওঁঠ মুখৰ হৃদয়* উপন্যাসৰ বাবে ২০০৫ চনত সাহিত্য অকাডেমি বঁটা লাভ কৰে। ঠংচিৰ *বিষকন্যাৰ দেশত* উপন্যাসখনৰ কাহিনী ভাগক মঞ্জু বৰাই চলচ্চিত্ৰৰ ৰূপ দিছে। চলচিত্ৰখনৰ নাম *In the Land of Poison Women*। তেওঁৰ উপন্যাসৰ কাহিনীৰে চলচিত্ৰ ৰূপ পোৱা চলচিত্ৰখনে ইতিমধ্যে চৰিত্ৰ চিত্ৰণ, অভিনয়, কাৰিকৰী দিশত আকৰ্ষণীয়ভাৱে সজাই ৰাষ্ট্ৰীয় প্ৰেক্ষাপটত ৰজত কমল বঁটাৰে সন্মানিত হৈ উজলি উঠিবলৈ সক্ষম হৈছে।

খ) সাধুকথা পুথি ঃ ১। *কামেং সীমান্তৰ সাধু* (১৯৮৪)

গ) গল্প পুথি ঃ ১। *পাপৰ পুখুৰী* (২০০০)

২। *বাঁহ ফুলৰ গোন্ধ* (২০০৫) (প্ৰান্তিক আলোচনী প্ৰকাশিত গল্প সংকলন)

ঘ) আত্মজীৱনী ঃ ১। *হাঁহি আৰু চকুলোৰ শৈশৱ* (২০১৬)

ঙ) অনুবাদ গ্ৰন্থ ঃ ১। *সৈনিকৰ প্ৰিয় সেনাপতি এক আত্মজীৱনী জেনেৰেল জে.জে. সিং* (২০১৬)

ঔপন্যাসিকৰ *বিষকন্যাৰ দেশত* উপন্যাসৰ কাহিনীত সঞ্চাৰিত হৈছে মনপা জনগোষ্ঠীৰে এটা উপ-জাতি পাংচেনপাসকলৰ সামাজিক চিত্ৰ। বিষয়বস্তুৰ প্ৰাৰম্ভতে উপন্যাসৰ কাহিনীৰ এটা আভাস দিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে। উপন্যাসৰ কাহিনী অনুসৰি নায়কৰ ভূমিকাত থুপটেন টাচি আৰু নায়িকাৰ ভূমিকাত টাচি য়োদনক পোৱা যায়। ব্ৰকেনথাঙত থুপটেন টাচি ভাৰতীয় প্ৰতিৰক্ষা বাহিনীৰ অন্তৰ্গত Subsidiary Intelligence Bureauৰূপে কৰ্মৰত এগৰাকী বিষয়া। আনহাতে টাচি য়োদন এগৰাকী শিক্ষিতা যুৱতী। জিমিথাঙত চাৰ্কোল অফিচাৰৰূপে কৰ্তব্যৰত টাচি য়োদেন এগৰাকী পাংচেনপা জীয়ৰীও। অন্ধবিশ্বাসক কেন্দ্ৰ কৰি উপন্যাসখনৰ কাহিনী আগবাঢ়িছে। মনপাসকলে বিশ্বাস কৰে যে পাংচেনপা তিৰোতাসকলৰ মাজত দুগৰাকী "দৌমো" অৰ্থাৎ বিষকন্যাৰ জন্ম হয়, যাৰ নখত নিজৰ অজ্ঞাতে বিষ উৎপন্ন হয় আৰু সেই তিৰোতাৰ হাতেৰে ৰন্ধা খাদ্য গ্ৰহণ কৰিলে যিকোনো মানুহৰ আনকি, নিজৰ পতি-পুত্ৰৰো মৃত্যু হয়। উপন্যাসখনৰ কাহিনীত বৰ্ণিত লোচাং বুটী আৰু পেমা খুৰীক বিষকন্যাৰূপে চিত্ৰিত কৰিছে। লোচাং বুটীৰ ৰূপৱতী জীয়েক কেজাং দৈমাৰ প্ৰেমিক আছিল কেপ্তেইন দাবা চিৰিং। সেই সূত্ৰে দাবা চিৰিঙে লোচাং বুটীৰ ঘৰলৈ অহা-যোৱা কৰিছিল। সময় পালে লোচাং বুটীৰ সৈতে বহি চাং খাইছিল। এদিন দাবা চিৰিঙৰ চৰিত্ৰৰ ওপৰত চাংগ্ৰা বুঢ়াৰ সন্দেহ উপজিল। সেয়েহে পেটে পেটে দাবা চিৰিঙক তাৰ প্ৰতিশোধ লোৱাৰ কথা ভাবি লোচাং বুটীয়ে গম নোপোৱাকৈ আৰাকত বেছি পৰিমাণত বিষ মিহলাই দিলে। এই আৰাকখিনিকেই লোচাং বুটীয়ে গোম্প নিৰ্মাণৰ কাম কৰি ভাগৰোৱা পুত্ৰ-কন্যা আৰু তেওঁলোকৰ সমনীয়াক খাবলৈ দিয়া আৰাকৰ বিষক্ৰিয়াৰ ফলত সিহঁত সকলোৰে মৃত্যু হ'ল। তেতিয়াৰে পৰা লোচাং বুটী বিষকন্যা ৰূপে ব্ৰকেনথাং অঞ্চলত খ্যাত হ'ল। ইফালে মুকতোৰ গাঁৱৰ পেমা খুৰীৰ স্বামী যক্ষ্মা ৰোগত তেজ বমি কৰি মৃত্যু হোৱাত তেওঁকো বিষকন্যা বুলি সমাজৰপৰা এঘৰীয়া কৰিলে।

শেষত, কেন্সাৰ ৰোগত আক্ৰান্ত হোৱা লোচাং বুটীয়ে মৃত্যুৰ সময়ত চাংগ্ৰা বুঢ়াই টাচি য়োদন আৰু থুপটেন টাচিৰ আগত দিয়া স্বীকাৰোক্তিৰ দ্বাৰা প্ৰকৃত সত্যটো জানিব পাৰিলে আৰু নিজকে দৌমো নহয় বুলি অনুভৱ কৰি স্বস্তি লাভ কৰিলে। আনহাতে; লামচাং কৰিবলৈ অহা পেমা খুৰীৰ হাতৰ পৰা আৰাক খাই টাচি য়োদনে আৰু থুপটেন টাচিয়ে প্ৰমাণ কৰি দিলে যে প্ৰকৃততে তাই কোনো বিষকন্যা নহয়, এগৰাকী সাধাৰণ তিৰোতাহে। এই কথা যুক্তিৰে আৰু কাৰ্যৰে প্ৰমাণ কৰি দেখুওৱাত জীৱনজুৰি নিজকে বিষকন্যা বুলি সমাজচ্যুত দুগৰাকী নাৰীয়ে অৱশেষত এক মানসিক প্ৰশান্তি লাভ কৰিলে আৰু সমাজেও তেওঁলোকক আদৰি ল'লে।

ইফালে তথাকথিত মনপা সমাজৰ পাংচেনপা মানুহে চাফ্-চিকুণকৈ নাথাকে। মানুহবিলাকে গা-নোধোৱে, কাপোৰ-কানি ধুই নিপিন্ধে, বাচন-বৰ্তন ধুই চাফা কৰি ভাত-পানী নাৰাখে, পায়খানা ঘৰ নাসাজি য'তে-ত'তে পায়খানা কৰে। এনেবোৰ কাৰণত তেওঁলোকৰ বহুতো মানুহ বুঢ়া হোৱাৰ আগতেই ৰোগগ্ৰস্ত হৈ অকাল মৃত্যুক আকোঁৱালি লয়। এই দিশবোৰৰ ওপৰত মানুহখিনিক সংবেদনশীল কৰি তুলিবলৈ টাচি য়োদনে আৰু থুপটেন টাচিয়ে ইখন গাঁৱৰ পৰা সিখন গাঁৱলৈ পৰিভ্ৰমণ কৰি সমাজৰ অন্ধবিশ্বাসক বৈজ্ঞানিক দৃষ্টি ভংগীৰে চাবলৈ আহ্বান কৰিছে। এই কামত সহযোগতা কৰিছে ডাকপানাং গাঁৱৰ গাঁওবুঢ়া, চুৰবিন গাঁওৰ শিক্ষক শ্ৰী কালিপদ দে আৰু নৰগুৱে। অন্ধবিশ্বাসত ডুবি থকা এই পাংচেনপাসকলে টাচি য়োদনকো প্ৰথমে দৌমো বুলিহে জ্ঞান কৰিছিল। পিছলৈ যেতিয়া টাচি য়োদনে পৰম্পৰাগতভাৱে চলি অহা গিচপু আৰু শক্তি গাঁৱৰ সীমা বিবাদ সুকলমে মীমাংসা কৰিলে তেতিয়াহে তাইক লামু অৰ্থাৎ দেৱী বুলি স্বীকাৰ কৰিলে।

বিষকন্যাৰ দেশত উপন্যাসখনৰ পটভূমি হ'ল অৰুণাচল প্ৰদেশৰ কামেং জিলাৰ পাংচেনপাসকলে প্ৰতিনিধিত্ব কৰা সমাজখন। উপন্যাসখনৰ নামকৰণেই পঢ়ুৱৈ মনত সৃষ্টি কৰিছে এক ব্যঞ্জনা। বিষয়গত দিশৰ পৰা ঠংচিৰ আনকেইখন উপন্যাসৰ পৰা ব্যতিক্ৰম এই উপন্যাসখনৰ মূল বিষয় হ'ল জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত প্ৰচলিত অন্ধবিশ্বাস। উপন্যাসখনৰ

"আঁৰৰ কথাত" ঔপন্যাসিকে লিখিছে— "টাৱাং জিলাত উপায়ুক্ত হৈ থাকোঁতে জিমিথাং অঞ্চলৰ ব্রকেনথাং নামৰ ঠাইত এটা ৰহস্যময় ঘৰ দেখা পাইছিলোঁ। মানুহৰ মুখে মুখে সেই ৰহস্যময় ঘৰত থকা এহাল বুঢ়া-বুঢ়ীৰ কাহিনী শুনিছিলোঁ যদিও প্রত্যক্ষভাৱে কোনোদিনে বুঢ়া-বুঢ়ীক নিজ চকুৰে দেখা পোৱা নাছিলোঁ। শুনিছিলোঁ সেই ঘৰ বুঢ়ীজনী দেখাত অত্যন্ত সুন্দৰী আছিল। অতীতত শুনা সেই লোমহর্ষক হত্যাকাণ্ডৰ লগত এই ৰহস্যময় ঘৰ আৰু তাত বাস কৰা বুঢ়া-বুঢ়ীৰ এক যোগসূত্র আছিল।" [১]

অর্থাৎ সেই সমাজৰ বাস্তৱ ঘটনাৰ ওপৰত আধাৰিত এই ঔপন্যাসখনৰ বিষয়বস্তু। গতিকে, উপন্যাসখনত বর্ণিত কাহিনীত পাংচেনপাসকলৰ লোকজীৱন স্বাভাৱিকতেই প্রতিফলিত হৈছে। মুঠ ২৫টা অধ্যায়ত বিভক্ত উপন্যাসখনৰ প্রতিটো ভাগতে পাংচেনপাসকলৰ দৈনন্দিন জীৱন ব্যৱস্থাৰ আভাস পোৱা যায়। লোকজীৱনৰ অন্তর্গত বিভিন্ন দিশ যেনে বাসস্থান, সাজ-পাৰ, খাদ্যাভাস, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, বিবাহ প্রথা, ধর্মীয় দিশ, সমাজত প্রচলিত বিশ্বাস-অন্ধবিশ্বাস আদিয়ে হ'ল উপন্যাসখনৰ মূল উপজীব্য বুলিব পাৰি। এই বিভিন্ন দিশৰ বিষয়ে তলত আলোচনা কৰা হ'ল —

ক) বাসস্থান ঃ

জনজাতীয় লোকসকলৰ এক উমৈহতীয়া বৈশিষ্ট্য হ'ল নদীকেন্দ্রিক বাসস্থান। এইক্ষেত্রত ভৈয়ামৰ জনজাতি বা পাহাৰীয়া জনজাতি বুলি পৃথক কৰি ক'ব নোৱাৰি। পাহাৰীয়া ৰাজ্যখনৰ পাংচেনপাসকলো এইক্ষেত্রত ব্যতিক্রম নহয়। উপন্যাসখনত বর্ণিত যিবিলাক গাঁও বিশেষকৈ মুকটোৰ, কুখিন, চুৰবিন, খুৱেথাঙ, থিকাচি আদি গাঁওবিলাক খৰস্রোতা নামজাংচু নামৰ নদীখনৰ দাঁতিকাষৰীয়া অঞ্চল। উপন্যাসখনৰ কাহিনীত পূর্বেৰে পৰা পৰম্পৰাগতভাৱে সীমা বিবাদ সংঘটিত হৈ থকা শক্তি আৰু গিচপু গাঁও দুখনো নদী কাষৰীয়া। উপন্যাসখনৰ নায়ক থুপটেন টাচিৰ পূর্বপুৰুষৰ গাঁও লী বস্তি, যিখন বর্তমান চীন দেশৰ অর্ন্তভুক্ত সেই গাঁও নামজাংচু নদীৰ পাৰৰ এক সমতল ভূমি। ঔপন্যাসিকৰ ভাষাৰে —

"দুর্গম শিলৰ থিয় গৰাৰ মাজে মাজে মানুহ যোৱা বাটটোত এডাল বগা চুলি পৰি থকা যেন লাগে। তাৰ পৰা কেনেবাকৈ পৰিলে পোনেই মানুহ গৈ নামজাংচু নদীত পৰিব।" [২]

পাংচেনপাসকলৰ ঘৰ দুৱাৰ কাঠ-বাঁহ খেৰ আৰু বেতেৰে নির্মাণ কৰে। তেওঁলোকে শিলৰ থিয় পর্বতৰ মাজৰ অকণমান হেলনীয়া মাটিতে ঘৰ-দুৱাৰ নির্মাণ কৰিব লাগে বাবে বাসগৃহৰ আকৃতি সৰুকৈ সাজে।

এই পাহাৰীয়া জনগোষ্ঠীটোৰ বাসস্থানসমূহ অতি দুর্গম অঞ্চলত অৱস্থিত। বিপদসংকুল পথেৰে যাতায়ত কৰিব লগা হয়। উপন্যাসখনত এই বিষয়ত বর্ণনা পোৱা যায়—

"পৃথিৱীৰ কোনোবা দেশত খুৱেথাঙৰ দৰে দুর্গম ঠাইত মানুহৰ বসতি আছেনে নাই নাজানো কিন্তু নামজাংচুৰ দক্ষিণ ফালৰ যিমান গাঁও আছে তাৰ ভিতৰত খুৱেথাঙক সঁচাকৈ ওলমি থকা গাঁও বুলিব পাৰি। এই দুর্গম থিয় গৰাৰ ওপৰত থকা গাঁও খট্‌খটীয়েদি গাঁৱত প্রৱেশ কৰাৰ পথ। থিয় গৰাৰ ওপৰতে হেলনীয়া ঠাইত থকা গাঁৱৰ ঘৰবিলাক অলপমান ঠেলি দিলেই চুঁচৰি তলত থকা জলপ্রপাতত পৰিবগৈ।" [৩]

সমাজৰ এক সংস্কাৰ সাধন কৰাৰ উদ্দেশ্যেৰে টাচি য়োদন আৰু থুপটেন টাচিয়ে এনেদৰে এঠাইৰ পৰা আন ঠাইলৈ গৈ জনসাধাৰণৰ সুখ-দুখৰ প্রতি একাত্ম হৈ সমাজক তেওঁলোকে প্রগতিৰ দিশত আগুৱাই নিবলৈ "গাঁও সজাগতা সমিতি" গঠন কৰিছে। এনেধৰণৰ প্রচেষ্টাত স্থানীয় বাসিন্দাসকলও আনন্দিত হৈ পৰিছে।

খ) সাজ-পাৰ ঃ

সাজ-পাৰে বাহ্যিকভাৱে কোনো এটা জাতিৰ জাতীয় বিশিষ্টতা নিৰূপণ কৰে। এইক্ষেত্রত জনগোষ্ঠীয় সাজ-পাৰ মন কৰিবলগীয়া। পাংচেনপাসকলৰ সাজ-পাৰ মনপাসকলৰ লগত মিলে। পুৰুষসকলে ককাঁলৰ তললৈ পৰা এটা হাত-দীঘল কোট (চুবা), এটা ঢিলা চুটি পায়জামা, এযোৰ আঠুৰ তললৈ অহা জোতা পিন্ধে। তেওঁলোকৰ বস্ত্রবোৰ খহতা ভেড়া নোমৰ পৰা স্থানীয়ভাৱে তৈয়াৰ কৰে। পুৰুষসকলে মূৰৰ ওপৰত গম্বুজ আকাৰৰ টুপী পিন্ধে। কঁকালত এখন চুটি দা ৰাখে।

পাংচেনপাসকলৰ তিৰোতাইবগা,নীলা, ৰঙা ৰং থকা এখন কাপোৰ কঁকালত মেৰিয়াইবান্ধে তাক খিচিনি বুলি কোৱা হয়। পুৰুষৰ চুবাৰ কাপোৰৰ দৰে উলেৰে তৈয়াৰী এটা চিংকা পিন্ধে, কঁকালৰ তললৈ পৰাকৈ আৰু এটা টুচুঙ (কোট), ফাংগা অর্থাৎ মালা পৰিধান কৰে আৰু মূৰত এটা টুপী পিন্ধে তাক আমাজাম বুলি কয়। আলোচিত ঔপন্যাসখনত টাচি য়োদোন এগৰাকী পাংচেনপা সমাজৰ উচ্চ শিক্ষিতা ছোৱালী হোৱা বাবে জিমিথাঙৰ চার্কোল অফিচাৰৰূপে কর্তব্যৰত হোৱা স্বত্বেও টাচিয়ে নিজ জনজাতীয় পৰিচয় বহন কৰা সাজযোৰ কর্মস্থানলৈ যাওতেও পৰিধান কৰিছে। টাচিৰ এই স্বাভিমানী জাতীয়তাবোধৰ ৰূপটো দেখি থুপটেন টাচিয়ে ভাবিছে– তাই অফিচলৈও নিজৰ পাংচেনপা সাজ-পোছাক পিন্ধি আহিছে। আনকি হিমাচলী টুপীৰ দৰে, অথচ আঁক-বাক ডিজাইনৰ সলনি হালধীয়া উলেৰে বোৱা পাংচেন টুপীও তাই পিন্ধিবলৈ এৰা নাই।[৪] (ঠংচি, ১৩)

মনপা তিৰোতাই পিন্ধা সাজ-পাৰ উপন্যাসখনত পেমা খুৰীয়ে পৰিধান কৰাৰ বিষয়ে বিৱৰণ আছে। সেয়েহে যেতিয়া টাচি য়োদনে পেমা খুৰীৰ ঘৰত তাইৰ হাতৰ ৰন্ধা ভাত খোৱাবলৈ যোৰ কৰিছে তেতিয়া পেমা খুৰীয়ে কান্দি কান্দি সেই কথাত অসন্মতি প্রকাশ কৰি পিন্ধি থকা চিংকাত চকুপানী মচিছে।

গ) খাদ্যাভ্যাস ঃ

অৰুণাচলৰ অন্যান্য জনগোষ্ঠীৰ দৰে পাংচেনপাসকলেও স্থানীয়ভাৱে উৎপাদিত বস্তুকে খাদ্য হিচাপে গ্রহণ কৰে। এওঁলোকৰ প্রধান আহাৰ ভাত, পিঠা আৰু মাকৈ। ইয়াৰ উপৰিও পানীয় হিচাপে চাহ, চাং (মদ), বানচাং (মদ), আৰাক (চুলাই) আদিও সেৱন কৰে। তেওঁলোকে গৰু মাংস, য়াকৰ মাংসও ভক্ষণ কৰে। উপন্যাসখনত গিপচু আৰু শক্তি গাঁৱৰ বীবাদ মীমাংসা হোৱাৰ পিছত টাচি য়োদনে দুয়োপক্ষৰ বয়োজ্যেষ্ঠ সকলৰ সতে বহি ভোজ-ভাত খোৱাৰ বিৱৰণত তেওঁলোকৰ খাদ্যাভাসৰ আভাস পোৱা যায়।

ভৌগোলিক পৰিৱেশেও পাংচেনপাসকলৰ খাদ্য ব্যৱস্থাত প্রভাৱ পেলোৱা পৰিলক্ষিত হৈছে। বিশেষকৈ জাৰকালি শাক-পাচলি হিমপাত হোৱাৰ ফলত মৰহি যায়। তেনে অৱস্থাত তেওঁলোকৰ খাদ্য বস্তু সংৰক্ষণ কৰা পদ্ধতিৰ কথা উপন্যাসখনিত পোৱা যায়।

"এওঁলোকে জহকালি উৎপন্ন হোৱা শাক-পাচলি শুকান কৰি ৰাখে। তাকে ঘিউ, চামৰী গাইৰ গাখীৰৰ পৰা তৈয়াৰী সুগন্ধযুক্ত এবিধ মছলা, চুৰপি আদিৰ লগত ৰান্ধি খায়।"[৫]

উপন্যাসখনৰ বহু ঠাইত আৰাকৰ উল্লেখ পোৱা যায়। উপন্যাসখনৰ মূল কাহিনীৰ সূত্রপাত ঘটিছে এই আৰাকক লৈহে। পাংচেনপাসকলে আৰাক তৈয়াৰ কৰোঁতে অন্যান্য সামগ্রীৰ লগতে, আৰাকখিনি সোৱাদ হ'বলৈ কাঁড়ৰ আগৰ সামান্য পৰিমাণৰ বিষ মিহলি কৰি দিয়ে। এই বিষৰ পৰিমাণ কিছু পৰিমাণে বেছি হোৱাতহে— লোচাং বুঢ়ীৰ পুত্র-কন্যা আৰু সমনীয়াবোৰৰ মৃত্যু হৈছিল।

ঘ) উৎসৱ-অনুষ্ঠান ঃ

পাহাৰীয়াই হওক অথবা ভৈয়ামৰে হওক সকলো জনগোষ্ঠীৰে লোক উৎসৱ অনুষ্ঠানসমূহ কৃষিকেন্দ্রিক। পাংচনেপাসকলৰ উৎসৱ বিশেষকৈ লোচেৰ আৰু জিপা চাকা দাবা হ'ল কৃষিভিত্তিক উৎসৱ।

লোচেৰ হ'ল পাংচেনপাসকলৰ নৱবর্ষৰ উৎসৱ। সম্পূর্ণ পোন্ধৰ দিনৰ লোচেৰ অনুষ্ঠানৰ মুখ্যভাৱে তিনিদিন পালন কৰা হয়। এই অনুষ্ঠানত খাপচে (মিঠাই) প্রস্তুত কৰা হয়। লোচেৰৰ প্রথম দিনটো ঘৰৰ ব্যক্তিসকলৰ মাজত পালন কৰে। দ্বিতীয় দিনটো সম্বন্ধীয় লোকসকলক উপহাৰ দিয়ে আৰু তৃতীয় দিনটো আলহী অতিথিক শুশ্রূষা কৰা হয়। এই অনুষ্ঠান শেষ হ'লে তেওঁলোকে কৃষিকার্যত জড়িত হৈ পৰে। এই উৎসৱৰ আয়োজনৰ কথা ঠংচিয়ে উপন্যাসখনৰ পোন্ধৰ নং অধ্যায়টোত টোনপেকৰ বক্তব্যৰ দ্বাৰা উপস্থাপন কৰিছে—

".....আৰু তিনি-চাৰি দিনৰ পিছৰ পৰা ঘৰে ঘৰে খাপচে[১] বনাবলৈ আৰম্ভ কৰিব, ঘৰ-দুৱাৰ, বাচন-বর্তন চাফা কৰাত লাগিব কাপোৰ-কানি, ধোৱা-মেলা, বহুদিন নোধোৱা গা-মূ, হাত-ভৰি ধুৱলৈ আৰম্ভ কৰিব।" [৬] (ঠংচি, ৮৯)

এই উৎসৱৰ বাবেই টাচি য়োদনে ঘৰত এখন চোছাম (পূজাৰ) থাপনা পাতি তাত ল'গোন ৰিমপোচেৰ মূর্ত্তি, দালাই লামাৰ ফ্রেমত বন্ধোৱা ছবি এখন স্থাপন কৰিছে। লোচেৰৰ আগদিনা টাচি য়োদনে চোছামৰ মূর্তিৰ আগত

খাপচে, শুকান ফল-মূল আৰু একলহ মদ নৈবদ্য ৰূপে স্থাপন কৰি তাৰ কাষতে গাখীৰৰ খালী টেমা এটাত মাটি ভৰাই ঘেঁহুৰ গুটি সিঁচি গজালি মেলিবলৈ পাত্রটো ৰাখিছে। ইয়াৰ পৰা নিশ্চিত ভাৱে বুজিব পাৰি যে পাংচেনপাসকলৰ লোচেৰ কৃষিভিত্তিক উৎসৱ।

সেইদৰে "লাংচা" হ'ল বাটত মদ খুৱাই গীত গাই আলহীক বিদায় দিবলৈ আয়োজন কৰা অনুষ্ঠান। পূর্বৰে পৰা চলি অহা গিপচু আৰু শক্তি গাঁৱৰ মাজৰ সীমা বিবাদ মীমাংসা কৰি সমাজ-সংস্কাৰৰ বাণী বিলোৱা টাচি য়োদন আৰু থুপটেন টাচিক বিদায় দিবলৈ "লাংচাং" অনুষ্ঠান পতাৰ কথা উপন্যাসখনৰ চৈধ্য নং অধ্যায়ত পোৱা যায়।

লাংচাঙৰ দৰে "জাবৰো" হ'ল যিকোনো ঠাইতে কৰিব পৰা নাচ-গানৰ অনুষ্ঠান। উপন্যাসখনত "জাৱৰো" কার্যটি লাংচাং কৰিবলৈ অহা পেমা খুৰীৰ ছোৱালী কেইজনীয়ে শাৰী পাতি গীত গাই আৰম্ভ কৰিছে। এই অনুষ্ঠানৰ পিছতে পেমা খুৰীয়ে জীৱনৰ অস্তিত্বক উপলব্ধি কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে।

ঙ) বিবাহ প্রথা ঃ

পাংচেনপাসকলৰ বিবাহ প্রথা একেবাৰে সৰল। মনপাসকলৰ ব্রোকপাসকলৰ দৰে পাংচেনপাসকলৰ মাজত বহুপতি বা বহু পত্নী গ্রহণৰ ব্যৱস্থা নাই। তেওঁলোকৰ বিবাহ প্রথা সম্পর্কত উপন্যাসখনৰ বর্ণনাত পোৱা যায়— "আমাৰ মনপাসমাজৰ বিবাহ পদ্ধতি একেবাৰে সৰল। বেছিভাগ ক্ষেত্রত ডেকা-গাভৰুৱে একেলগে থাকিব লোৱাৰ পৰাই পাৰস্পৰিক পতি পত্নীৰ ৰূপে ধৰি লয়। বিবাহ অনুষ্ঠান বুলি বিশেষ একো নাই।"[৭]

পাংচেনপাসকলৰ বিবাহৰ এনে সহজ পদ্ধতি প্রচলন থকাৰ বাবে উপন্যাসখনত থুপটেন টাচি আৰু টাচি য়োদনে মাত্র খাটা পিন্ধোৱা পর্বৰ পাছতেই বিবাহ কার্য সমাপন হৈছে। তেওঁলোকে মধুযামিনী নিশাও থুপটেনৰ পুৰণি বিচনাতে কটাইছে। অর্থাৎ বিয়াৰ বাবে কোনোধৰণৰ আয়োজন নথকাৰ বাবেই উপন্যাসৰ নায়ক-নায়িকাৰ মিলন এক সাধাৰণ পৰিৱেশতেই হৈছে।

চ) ধর্মীয় দিশ ঃ

উপন্যাসখন আলোচিত তথাকথিত পাংচেনপাসকল বৌদ্ধ ধর্মাৱলম্বীৰ লোক। সেয়েহে বৌদ্ধ ধর্মাৱলম্বী লোকৰ বসতি অঞ্চল জিমিথাঙত মাছ-মাংস একো নাখায়। জীৱহত্যা মহাপাপ বুলি বৌদ্ধ ধর্মত থকা বিশ্বাস বাবে তেওঁলোকে মাছ মাৰি নাখায়। সেইবাবে তেওঁলোকে চিকাৰো নকৰে। "বৌদ্ধ ধর্ম ধর্মপ্রাণ মানুহ বিলাকে নামজাংচুত মাছ ভৰি থকা সত্বেও চিকাৰ নকৰে। মাছ মৰিলে, পশু মাৰিলে ইয়াত অঘোষিতভাৱে সমাজৰ পৰা বহিস্কাৰ কৰা হয়। ইয়াৰ মানুহে কুকুৰা, ছাগলী পুহি বিক্রী নকৰে।"[৮]

ইয়াৰ উপৰিও উপন্যাসখনত বিষ কন্যাৰূপে পেমা খুৰীয়ে স্বামীৰ মৃত্যুৰ কথা সুঁৱৰি স্বাভাৱিকতে নিজৰ ইষ্ট দেৱতা ৰূপে "বৌদ্ধ ধর্ম সংঘ"কহে "হে কুনচো চুম" বুলি স্মৰণ কৰিছে।

ছ) জীৱিকা উপার্জন ঃ

পাংচেনপাসকল প্রধানকৈ কৃষিজীৱি লোক। তেওঁলোকে ঝুমখেতি আৰু স্থায়ী-অস্থায়ী উভয় পদ্ধতিতে নহৰু, লাও, জলকীয়া আদি খেতি কৰে। প্রধানকৈ তেওঁলোকে জোৱাৰ, ঘেঁহু, মাকৈ, আলু, আদা, নহৰু, লাও, জলকীয়া আদি খেতি কৰে। পথাৰত খেতি কৰিবলৈ সুবিধাৰ বাবে পাংচেনপা তিৰোতাসকলে হাতৰ নখ দীঘল কৰি ৰাখে। কৃষিজীৱি এই লোকসকলৰ কৃষিভূমি অবিহনে জীৱন অস্থিৰ সেয়েহে উপন্যাসখনত চোকচেন গাঁৱৰ গোটেই খেতি পথাৰখনত হেলিপেড নির্মাণ কৰাৰ সিদ্ধান্তত টাচি য়োদনে প্রতিবাদ কৰি কৈছে— "তাত হেলিপেড সাজিলে চোকচেন গাঁৱৰ মানুহে ক'ত খেতি কৰি খাব?"[৯] খেতিৰ অবিহনে জনজীৱনলৈ আহিব পৰা সম্ভাৱনাময় বিপদৰ কথা চিন্তা কৰি টাচি য়োদনে কৈছে খেতি নকৰিলে মানুহবিলাকে কি খাব।

পাংচেনপাসকলে পশুপালনো কৰে। গৰু, ছাগলী, য়াক আদি তেওঁলোকৰ পোহনীয়া জন্তু। তাৰ উপৰিও এই লোকসকলে ভাৰত স্বাধীন হোৱাৰ পূর্বতে তিব্বত দেশক কৰ দিব লগা হৈছিল। পিছলৈ স্বাধীনতা লাভ কৰাৰ পাছত ভাৰতীয় সৈন্যৰ দুর্গম অঞ্চলৰ ৰেচন সামগ্রী আৰু যুদ্ধৰ সামগ্রী কঢ়িয়াবলৈ প'র্টাৰ হিচাপে নিয়োজিত হৈছিল। তাৰ বিনিময়ত পাৰিশ্রমিক লাভ কৰিছিল।

জ) পাংচেনপাসকলৰ বিশ্বাস-অন্ধবিশ্বাস ঃ

কোনো এখন সমাজত বিশ্বাস-অন্ধবিশ্বাসৰ কথা আলোচনা কৰোঁতে কৰণীয় আৰু অকৰণীয় এই দুটা কথা আহি পৰে। পাংচেনপাসকলৰ মাজত আন বহু লোকাচাৰ আছে যদিও আলোচিত উপন্যাসখনত নাৰীৰ হাতৰ পৰা খাদ্য গ্ৰহণ কৰা আৰু নকৰা, আলহীক নাৰীয়ে শুশ্ৰূষা কৰা আৰু নকৰা আদিৰ ওপৰতহে বৰ্ণনা পোৱা যায়। থুপটেন টাচি যেতিয়া জামচুৰৰ ঘৰৰ আলহী হৈছিল তেতিয়া তেওঁৰ পত্নী আৰু ছোৱালী দুইজনীয়ে কোনো আলপৈচান ধৰা নাছিল। বৰঞ্চ জামচুৰে যেতিয়া ভাত-পানী ৰান্ধি বাঢ়িছে তেতিয়া তিৰোতাসকল শাৰী পাতি ঘৰৰ পৰা ওলাই গৈছে আৰু খোৱা শেষ হোৱাত বাচন-বৰ্তনবিলাক উঠাই নিছে। এনে ব্যৱহাৰৰ অন্তৰালত আছে পাংচেনপাসকলৰ লোকবিশ্বাস। সেই লোকবিশ্বাসৰ কথা টাচি য়োদনে থুপটেন টাচিক দিয়া প্ৰত্যুত্তৰত পোৱা যায়— "এই যে আমাৰ হাতৰ পৰা কোনো পৰপুৰুষে একো খাব নাপায়, খালে বোলে আমাৰ পাংচেনপা তিৰোতাৰ চকু লাগে আৰু খাওঁতাজনৰ খোৱা বস্তু বিহ হৈ যায়। খাওঁতাজনৰ লাহে লাহে পেটৰ বেমাৰ হ'বলৈ আৰম্ভ কৰি অৱশেষত মৰি যায়।"[১০]

ইয়াৰ উপৰিও পাংচেনপাসকলৰ তিৰোতসকলে সদায় তলমূৰ কৰিয়ে খাদ্য গ্ৰহণ কৰিব লাগে। এনে ঘটনাৰ ব্যতিক্ৰম পৰিস্থিতিত যেতিয়া টাচি য়োদনে থুপটেন টাচিৰ সন্মুখত বহি একেলগে চাহ খাবলৈ বাধ্য হৈছে তেতিয়া তাই আনন্দতে কান্দি দিছে।

পাংচেনপাসকলৰ সমাজৰ মংগল চোৱা আৰু সপোনৰ ফল আদিটো বিশ্বাস কৰে। সেয়েহে গিচপু গাঁওৰ মাটি কাঢ়িবলৈ যোৱা বুলি টাচি য়োদনক ঘেৰাও কৰোঁতে আনে (বৌদ্ধ সন্ন্যাসিনীয়ে) কৈছে— "তহঁতৰ কাৰ ইমান সাহস আছে; এই লামুজনীৰ ওপৰত হাত উঠাই চাচোন। তহঁতে তাই কোন চিনি পোৱা নাই। হ'বলা। তাই দৌমো নহয়; তাই এজনী দেৱীহে। সপোনত মই দুই-তিনিবাৰ এজনী লামু আমাৰ গাঁৱত আহি প্ৰৱেশ কৰা দেখিছোঁ। মই মো চাই দেখিছো আজিৰ দিনতেই সেই লামু আহি আমাৰ গাঁৱত প্ৰৱেশ কৰিছে। এই লামু এই মেমচাহাব নহৈ কোন হ'ব পাৰে?"[১১]

বৌদ্ধ ধৰ্মত মংগল চোৱা প্ৰথা প্ৰচলন আছে। তেওঁলোকৰ লামা বা ৰিমপোচি বা আনে সকলে আধ্যাত্মিক শক্তিৰ দ্বাৰা সমাজৰ মংগলৰ বাবে প্ৰয়োজন সাপেক্ষে এই প্ৰথাৰ অৱলম্বন কৰে।

সামৰণি ঃ

পৃথিৱীৰ সকলো সমাজ ব্যৱস্থাতে লোকজীৱনৰ এক সুকীয়া ৰূপ পৰিলক্ষিত হয়। *বিষকন্যাৰ দেশত* উপন্যাসখনে পাংচেনপাসকলৰে কিছু সুকীয়া ৰীতি-নীতি, পৰম্পৰা, আচাৰ-ব্যৱহাৰ আদিৰ দ্বাৰা নিদেৰ্শিত। কাহিনীপ্ৰধান এই সামাজিক উপন্যাসখনৰ সৃষ্টিৰে ঔপন্যাসিকে পাংচেনপা সমাজখনত সংস্কাৰবোধ জাগ্ৰত কৰিবলৈ যত্ন কৰিছে। মুঠতে পুৰণি মূল্যবোধৰ ভেটিত নতুন, বাস্তৱসম্মত, যুক্তিনিষ্ঠ বিজ্ঞানভিত্তিক মূল্যবোধ প্ৰতিষ্ঠাৰ প্ৰয়াসেৰে ঔপন্যাসিকে থুপটেন টাচি আৰু টাচি য়োদনৰ চৰিত্ৰ দুটি অংকন কৰিছে। পৰিশেষত ক'ব পাৰি যে পাংচেনপা জনজাতিটোক আমি কাষৰীয়া আন জনজাতিৰ দৰে নাপালেও ঠংচিৰ এই উপন্যাসখনে তেওঁলোকৰ সমাজ জীৱনৰ আভাস ল'বলৈ পাঠকক সহায় কৰিছে।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। ঠংচি, য়েছে দৰজে। বিষকন্যাৰ দেশ। পৃ. নাই।
২। সদ্যোক্ত, পৃ.৭১
৩। সদ্যোক্ত, পৃ.৮১
৪। সদ্যোক্ত, পৃ.১৩
৫। সদ্যোক্ত, পৃ.৫৪

৬। সদ্যোক্ত, পৃ.৮৯
৭। সদ্যোক্ত, পৃ.৯৯
৮। সদ্যোক্ত, পৃ.৬৪
৯। সদ্যোক্ত, পৃ.১৫
১০। সদ্যোক্ত, পৃ.১৬
১১। সদ্যোক্ত, পৃ.৩৮

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী ঃ

(ক) অসমীয়া গ্রন্থ ঃ

কটকী, প্রফুল্ল। *স্বৰাজোত্তৰ অসমীয়া উপন্যাসৰ সমীক্ষা।* বীণা লাইব্রেৰী, ২০১১। মুদ্রিত।
চৌধুৰী, বৰা দেৱ বিনীতা। *উপন্যাস পৰিক্রমা।* পুথিঘৰ, নলবাৰী, ২০০৯। মুদ্রিত।
দত্ত জয়ন্ত, গীতাশ্রী শইকীয়া। *একবিংশ শতিকাৰ অসমীয়া উপন্যাস।* অসম বুক ট্রাষ্ট ঃ গুৱাহাটী, ২০২০। মুদ্রিত।
ঠংচি, য়েছে দৰজে। *বিষকন্যাৰ দেশত*। জ্যোতি প্রকাশন ঃ গুৱাহাটী, ২০০৮। মুদ্রিত।
ঠাকুৰ, নগেন। সম্পা। *এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস।* জ্যোতি প্রকাশন, গুৱাহাটী, ২০০০। মুদ্রিত।
বৰা, মহেন্দ্র। গৱেষণা প্রণালী তত্ব। ডিব্রুগড়, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯২। মুদ্রিত।
বৰপূজাৰী, জিতাঞ্জলী। *অসমীয়া উপন্যাসত জনজাতীয় জীৱন।* চন্দ্র প্রকাশ, গুৱাহাটী, ১৯৯৩। মুদ্রিত।
বড়ো, ধীৰেন। *জনজাতীয় পটভূমিত ৰচিত অসমীয়া উপন্যাস।* পূর্বায়ন প্রকাশন, গুৱাহাটী। মুদ্রিত।
শইকীয়া, অজিৎ। *জনজাতীয় জীৱনভিত্তিক অসমীয়া উপন্যাস।* সাৰদা প্রকাশন, গুৱাহাটী, ২০০৫। মুদ্রিত।
শইকীয়া, নগেন। গৱেষণা পদ্ধতি পৰিচয়। ডিব্রুগড়, বনলতা, ১৯৯৬। মুদ্রিত।
শর্মা, সত্যেন্দ্র নাথ। *অসমীয়া উপন্যাসৰ গতিধাৰা।* সৌমাৰ প্রকাশ, ২০১০। মুদ্রিত।

(খ) বাংলা গ্রন্থ

বন্দোপাধ্যায়, সুৰভি। *গৱেষণা প্রকৰণ ও পদ্ধতি*। কলকতা, দেজ পাবলিশিং, ১৯৯৫। প্রকাশিত।

(গ) ইংৰাজী গ্রন্থ

Achtert, W.S. *M.L.A. Handbook for writers of Research Papers*. New Delhi: Affiliated East-West Press Private Limited, 2009. Printed.
Koul Lokesh, *Methodology of Educational Research*. Noida: VIKASH Publishing House Pvt., 2011. Printed.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ লোক-পৰিৱেশ্য কলাৰ পৰিচয় ঃ এটি ক্ষেত্রভিত্তিক অধ্যয়ন

● **ড° বৰ্ণালী শইকীয়া**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, নন্দনাথ শইকীয়া মহাবিদ্যালয়, তিতাবৰ
e-mail: saikia.bonali82@gmail.com, ফোন ঃ ৯১০১৬-৫১২২৭

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *লোকসংস্কৃতিৰ এটা শাখা হ'ল পৰিৱেশ্যকলা। প্রতিটো জাতি অথবা জনগোষ্ঠীৰ বিভিন্ন আচাৰ-অনুষ্ঠান, উৎসৱ-পার্বন, সংস্কাৰমূলক কৃত্যৰ সৈতে গীত-নৃত্য-অভিনয় জৰিত হৈ থাকে আৰু এই গীত-নৃত্যবোৰৰ মাজতে পৰিৱেশ্য কলাৰ সমল বিচাৰি পোৱা যায়। অসমৰ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ মাজতো নৃত্য-গীত সম্বলিত অন্যান্য অনুষ্ঠান প্রদর্শিত হয়। তেওঁলোকৰ গীত-নৃত্য-অভিনয় জৰিত অনুষ্ঠানৰ ভিতৰত উল্লেখযোগ্য হ'ল— ঢুলীয়া ওজা, হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ, মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন, খোলাংবুঢ়ী নাচ বা কলাবুঢ়ী নাচ আদি। খোলাংবুঢ়ী নাচ অনুষ্ঠানত ঠেঙ্গাল নাৰীসকলৰ প্রত্যক্ষ অংশগ্রহণ দেখা পোৱা যায় আৰু বাকীকেইটা অনুষ্ঠান পুৰুষৰদ্বাৰা পৰিৱেশন কৰা হয়। হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ অসমীয়া বিহু সংস্কৃতিৰ হুঁচৰি পৰম্পৰালৈ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ বিশিষ্ট অৱদান। নিজস্ব বাদ্যৰীতি আৰু নৃত্যশৈলীৰে 'হুঁচৰিৰ কছাৰীছেও নাচ' ঠেঙ্গাল পুৰুষৰদ্বাৰা পৰিৱেশিত জনগোষ্ঠীটোৰ স্বকীয় পৰিচয় জ্ঞাপক কলা। একেদৰে পুৰুষৰ সৈতে প্রত্যক্ষভাৱে জড়িত নৃত্য-গীত-বাদ্যযুক্ত 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন' ঠেঙ্গালসকলৰ ধর্মীয় আৰু সংস্কাৰমূলক ৰীতিৰ এৰাব নোৱাৰা অংগ। ঠেঙ্গাল কছাৰী নাৰীসকলৰ অন্যতম কৃষ্টি 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' বৰবিয়াৰ 'গাঠিয়ন খুন্দা' আৰু 'সুৱাগুৰি তোলা' পর্বৰ সৈতে সংগতি ৰাখি পৰিৱেশন কৰে। আনন্দমূলক আৰু হাস্য-কৌতুকপূর্ণ অনুষ্ঠানৰূপে খোলাংবুঢ়ী নাচে বিবাহৰ আকর্ষণ বৃদ্ধি কৰাৰ লগতে সামাজিক গুৰুত্বও বহন কৰি আহিছে। ব'হাগ বিহু উপলক্ষ্যে ঠেঙ্গাল নাৰীসকলে পৰিৱেশন কৰা জেংবিহুৰ মাজতো পৰিৱেশ্যকলাৰ বিশিষ্টতা উমান পাব পাৰি। এনে অনুষ্ঠানবোৰৰ জৰিয়তে ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলে অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ ক্ষেত্রখনলৈ স্বকীয় অৱদান আগবঢ়াই আহিছে।*

বীজ শব্দ ঃ *ঠেঙ্গাল কছাৰী, পৰিৱেশ্যকলা, কছাৰীছেও নাচ, মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন, খোলাংবুঢ়ী নাচ, জেংবিহু।*

০.০ প্রস্তাৱনা ঃ

০.১ বিষয় পৰিচয় ঃ

লোকসংস্কৃতি আৰু পৰম্পৰাগত জনজীৱনৰ এক কলাত্মক অভিব্যক্তি হ'ল লোক-পৰিৱেশ্য কলা। ইংৰাজীত কোৱা হয় Folk Performing Art Forms। লোকসমাজৰ পটভূমিত যি লোকাশ্রিত কাহিনী, গীত আৰু নৃত্য লোকবাদ্য সংগত কৰি অভিনয়দ্বাৰা পৰিৱেশিত হয় সিয়েই লোক পৰিৱেশ্যকলা। লোক-পৰিৱেশ্য কলাই এটা জাতিৰ জাতীয় জীৱন যাত্রাক সামৰি লয়। লোকায়ত সমাজে ধর্মীয় অথবা ধর্ম নিৰপেক্ষ সামাজিক জীৱনত লোক পৰিৱেশ্যকলাৰ দ্বাৰা স্বকীয় ভাবধাৰা আৰু অকৃত্রিম আনন্দ প্রকাশ কৰে। লোক-পৰিৱেশ্য কলাত গীত, নৃত্য, নাট্য, বাদ্যৰ যোগেদি

এখন সমাজৰ আচাৰ-ব্যৱহাৰ, সামাজিক ধর্ম-কর্মৰ প্রকাশ ঘটে। লোকপৰিৱেশ্য কলাত সঙ্গীত আৰু নৃত্যইহে অধিক প্রাধান্য পায়। লোকপৰিৱেশ্য কলাৰ কোনো নির্দিষ্ট ৰূপ নির্ণয় কৰিব নোৱাৰি। ই লোকসমাজত অলিখিতভাৱে পৰম্পৰাগত ৰূপত প্রচলন হৈ আহিছে। সেয়ে লোকপৰিৱেশ্য কলাৰ স্থিতি হৈছে লোকসমাজ। লোকবিদ্যাৰ ধাৰক আৰু বাহকসকলে মৌখিক অভিজ্ঞতা আৰু সামাজিক অভিজ্ঞতাৰে পৰিৱেশ্য কলাক জীয়াই ৰাখিছে। পুৰুষ আৰু নাৰী উভয়ে পৰিৱেশ্য কলাত অংশগ্রহন কৰে। ই স্বতঃস্ফূর্তভাৱে প্রদর্শিত কলা হোৱা বাবে কোনো সুনির্দিষ্ট পদ্ধতিৰদ্বাৰা নিৰূপণ কৰা নাযায়। অংশগ্রহনকাৰীসকলে স্বভাৱ ক্ষমতাৰে ইয়াক আয়ত্ত কৰি লয়। সেইবাবে ইয়াক লোকনাট্য কলা বুলি কোৱা হয়।

অসমৰ লোকসংস্কৃতিত পৰিৱেশ্য কলাৰ ভূমিকা অপৰিসীম। জনজাতীয় আৰু অজনজাতীয় প্রতিটো জনগোষ্ঠীৰ মাজত থকা নৃত্য-গীতবোৰৰ মাজত পৰিৱেশ্য কলাৰ সমল নিহিত হৈ আছে। অসমৰ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ মাজতো নৃত্য-গীত সম্বলিত অন্যান্য অনুষ্ঠান প্রদর্শিত হয়। তাৰ ভিতৰত— ঢুলীয়া ওজা, হুঁচৰিৰ কছাৰীছেও নাচ, মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন, খোলাংবুঢ়ী নাচ বা কলাবুঢ়ী নাচ আদি বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। হুঁচৰিৰ কছাৰীছেও নাচ অসমীয়া বিহু সংস্কৃতিৰ হুঁচৰি পৰম্পৰালৈ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ বিশিষ্ট অৱদান। নিজস্ব বাদ্যৰীতি আৰু নৃত্যশৈলীৰে 'হুঁচৰিৰ কছাৰীছেও নাচ' ঠেঙ্গাল পুৰুষৰদ্বাৰা পৰিৱেশিত জনগোষ্ঠীটোৰ স্বকীয় পৰিচয় জ্ঞাপক কলা। একেদৰে পুৰুষৰ সৈতে প্রত্যক্ষভাৱে জড়িত নৃত্য-গীত-বাদ্যযুক্ত 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন' ঠেঙ্গালসকলৰ ধর্মীয় আৰু সংস্কাৰমূলক ৰীতিৰ এৰাব নোৱাৰা অংগ। মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন অনুষ্ঠানৰ বাদ্যশৈলী, গায়নশৈলী, সুৰ,তাল-লয়, অঙ্গী-ভঙ্গী, পদচালনা আদিত ভাৰতীয় ধ্রুপদী নৃত্যকলাৰ সমন্বয় লক্ষ্য কৰা যায়। ঠেঙ্গাল কছাৰী নাৰীসকলৰ অন্যতম কৃষ্টি 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ক খোলাংকৰী,খোলাবুঢ়ী, কুলাবুঢ়ী আদি বিভিন্ন কথিত নামেৰে জনা যায়। 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' বৰবিয়াৰ 'গাঠিয়ন খুন্দা' আৰু 'সুৱাগুৰি তোলা' পর্বৰ সৈতে সংগতি ৰাখি পৰিৱেশন কৰে। আনন্দমূলক আৰু হাস্য-কৌতুকপূর্ণ অনুষ্ঠানৰূপে খোলাংবুঢ়ী নাচে বিবাহৰ আকর্ষণ বৃদ্ধি কৰাৰ লগতে সামাজিক গুৰুত্বও বহন কৰি আহিছে। পৰিৱেশ্য কলাৰ বৈশিষ্ট্যসম্বলিত 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ আপুৰুগীয়া সম্পদ। এনে অনুষ্ঠানবোৰৰ জৰিয়তে ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলে অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ ক্ষেত্রখনলৈ স্বকীয় অৱদান আগবঢ়াই আহিছে।

০.২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ পৰিৱেশ্য কলাৰ পৰিচয় বিষয়ক অধ্যয়নটিত প্রধানতঃ জনগোষ্ঠীটোৰ অন্যতম লোকপৰম্পৰা 'হুঁচৰিৰ কছাৰীছেও নাচ', 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন', 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' আৰু 'জেংবিহুৰ নাচ'ৰ বিষয়ে সামৰি লোৱা হ'ব।

০.৩ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

প্রদত্ত বিষয়টি অধ্যয়নৰ প্রধান উদ্দেশ্য হ'ল ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ লোকপৰম্পৰাই বহন কৰি থকা সাঙ্গীতিক আৰু কলাত্মক চিন্তা-চেতনা বিচাৰ কৰা আৰু অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ ক্ষেত্রখনত জনগোষ্ঠীটোৰ ভূমিকা নির্ণয় কৰা।

০.৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

প্রস্তাৱিত বিষয়টি অধ্যয়নৰ ক্ষেত্রত বিশ্লেষণাত্মক আৰু ক্ষেত্র অধ্যয়ন পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হৈছে। ক্ষেত্র অধ্যয়নত পর্যবেক্ষণ আৰু প্রশ্নসূচক পদ্ধতিৰে তথ্য গ্রহণ কৰা হৈছে। ক্ষেত্র অধ্যয়নৰপৰা সংগ্রহ কৰা তথ্যসমূহৰ বিশ্লেষণ আগবঢ়াবলৈ সমাজ-সংস্কৃতি বিষয়ক বিভিন্ন গ্রন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.৫ অধ্যয়নৰ ক্ষেত্র ঃ

অসমৰ উজনি অংশত বসবাস কৰি থকা ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ মূল বাসস্থান হ'ল যোৰহাট জিলা। বর্তমান যোৰহাট জিলাৰ ৩৭নং ৰাষ্ট্রীয় ঘাইপথৰ পৰা দক্ষিণলৈ নগা পাহাৰ পর্যন্ত তিতাবৰ চার্কোলক কেন্দ্র কৰি বিস্তৃত অঞ্চলত ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলে বসবাস কৰি আছে। ঠেঙ্গাল কছাৰী সকলৰ বসতিৰ বিস্তৃতিলৈ লক্ষ্য ৰাখি অধ্যয়নৰ সুবিধার্থে যোৰহাট জিলাৰ তিতাবৰ অঞ্চলক প্রধান ক্ষেত্র হিচাপে নির্ধাৰণ কৰা হৈছে।

০.৬ অধ্যয়নৰ উৎস ঃ

বিষয় অধ্যয়নৰ মুখ্য উৎস হিচাপে নির্বাচিত ক্ষেত্রৰপৰা লাভ কৰা তথ্যসমূহ গ্রহন কৰা হৈছে আৰু বিষয় সম্পর্কীয় বিভিন্ন গৱেষণা গ্রন্থ, সম্পাদিত গ্রন্থত প্রকাশিত প্রবন্ধ, স্মৃতিগ্রন্থ, আলোচনী আদিৰপৰাও তথ্য আহৰণ কৰা হৈছে।

১.০০ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ ঃ

অসমীয়া বিহু সংস্কৃতিৰ হুঁচৰি পৰম্পৰালৈ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ বিশিষ্ট অৱদান আছে। ব'হাগ বিহুত গৰু বিহুৰ দিনাৰ পৰাই ঠেঙ্গাল কছাৰী পুৰুষসকলে হুঁচৰি আৰম্ভ কৰে। ঠেঙ্গাল ডেকা আৰু বয়োজ্যেষ্ঠ পুৰুষসকল নামঘৰত একগোট হৈ মেধিৰ ঘৰত প্রথমে হুঁচৰি গোৱা নিয়ম প্রচলন আছে। ঢোল, তাল, বাঁহী, পেঁপা, বীণ, গগণা, সুতুলি আদি লোকবাদ্য ঠেঙ্গালৰ হুঁচৰিত সততে সংগত কৰা দেখা যায়। তেওঁলোকে হুঁচৰি গাওঁতে নিজস্ব বাদ্যৰীতি আৰু নৃত্যশৈলী প্রদর্শন কৰে। 'হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ' ঠেঙ্গাল পুৰুষৰদ্বাৰা পৰিৱেশিত জনগোষ্ঠীটোৰ স্বকীয় পৰিচয. জ্ঞাপক বিশিষ্ট কলা। ধর্মীয় পদেৰে তেওঁলোকে হুঁচৰি আৰম্ভ কৰি গোলাকৃতি হৈ ধীৰ গতিৰে হাত-ভৰিৰ চালনা কৰে। পদৰ শেষতহে ঢোলৰ চাপৰ মাৰি নাচৰ ছেও বজায়। কছাৰী ছেওত নাচোঁতাই প্রথমে গোলাকৃতি হৈ বহি নৃত্য পৰিৱেশন কৰে। বহা অৱস্থাতেই অলপ জঁপিয়াই হাত-ভৰি আগলৈ আৰু পাছলৈ চালনা কৰি লাহে লাহে ঘুৰি থাকে। ঢোলৰ প্রথম পালচ শেষ হ'লেই থিয় হৈ হাত মেলি অথবা কঁকালত থৈ নৃত্য কৰে। হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচৰ পদচালনা অতি আকর্ষণীয়। সাধাৰণতে হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচত ছয়টা পালচ বা চাপৰ বজোৱা হয়। প্রথম বহি নচা ঢোলৰ চাপৰটো এনেধৰণৰ—

ঔৰু তাখিৰ খিতা তুঘ্রেণ দাও
ঘ্রেণ তিঘ্রেণ দাও দাও
ঘ্রেণ তিঘ্রেণ দাও
তিঘ্রেণিতা তিঘ্রেণ দাও
ঘ্রেণাও ঘ্রেণাও
ঘ্রেণা খিত ঘ্রেইন খিতি ঘ্রেইন
টাও ধুমুৰ দাও
দা দা মুচুৰ দা দা মুচুৰ
দাও ধুৰ ধুৰ দাও.....।[১]

হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচত লোকবাদ্য সংগত কৰা হয়। ঢোল, তালৰ উপৰিও পৰম্পৰাগত বাদ্য বীণৰ ব্যৱহাৰো লক্ষ্যণীয়। নৃত্য কৰোঁতে মুগাৰ চোলা-চুৰীয়া পৰিধান কৰে। আঁঠুমূৰত চুৰীয়া পিন্ধাৰ উপৰিও কঁকালত টঙালি আৰু মূৰত গামোচাৰে পাগ মাৰে।[২]

সম্পূর্ণ হুঁচৰি অনুষ্ঠানটোত গীত-পদ-যোজনা পৰিৱেশন কৰা হয় যদিও কছাৰী ছেও নাচৰ ঢোলৰ চাপৰতহে প্রধানকৈ নৃত্য কৰে। ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ বিশিষ্ট ঢোলৰ কছাৰী ছেও নাচৰ ভংগীমা হুঁচৰিৰ অনান্য বিহু নাচৰপৰা যথেষ্ট পৃথক। সেয়ে কছাৰী ছেও নাচে ঠেঙ্গাল জনগোষ্ঠীটোৰ লোকসাংস্কৃতিক মর্যাদা আৰু পৰিচয় অসমীয়া সংস্কৃতিত অক্ষুন্ন ৰাখিছে।

২.০০ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন ঃ

মৃদঙ্গীয়াত গায়ন-বায়ন ঠেঙ্গাল কছাৰী সমাজৰ বিশিষ্ট পৰম্পৰা। পুৰুষৰ সৈতে প্রত্যক্ষভাৱে জড়িত নৃত্য-গীত-বাদ্যযুক্ত এই কলা জনগোষ্ঠীটোৰ ধর্মীয় আৰু সংস্কাৰমূলক ৰীতিৰ এৰাব নোৱাৰা অংগ। তেওঁলোকে মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নক ধর্মীয় অনুষ্ঠানৰূপে স্বীকৃতি দিয়ে। সেয়ে বিভিন্ন ধর্মীয় উৎসৱত মৃদঙ্গৰ ঘাত৪ বজোৱা জনগোষ্ঠীটোৰ নিয়ম। অতীতৰ ৰাজদৰবাৰৰ ৰাজকীয় বা সন্মানীয় ব্যক্তিক আনুষ্ঠানিকভাৱে আদৰণি জনাবলৈও জনগোষ্ঠীটোৱে মৃদঙ্গৰ ঘাত বজায়। বর্তমান সত্রাধিকাৰক আদৰণি জনাবলৈ, মৃতকৰ শ্রাদ্ধত, বিবাহ অনুষ্ঠানত গায়ন- বায়ন অপৰিহার্য।

মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন পৰিৱেশন কৰিবৰ বাবে চাৰিজনৰপৰা ছয়জন বায়ন আৰু ছজনৰপৰা আঠজন-বাৰজন পর্যন্ত গায়নৰ প্রয়োজন। সমূহীয়াকৈ পৰিৱেশন কৰা এই অনুষ্ঠানত চাৰিজন বায়ন আৰু ছজন গায়ন থকাটো বাধ্যতামূলক।

মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নৰ মৃদঙ্গ প্রধান বাদ্য। চাম আৰু কঁঠাল কাঠৰ খোলাৰপৰা মৃদঙ্গ তৈয়াৰ কৰা হয়। মৃদঙ্গ দীঘলীয়া ঘূৰণীয়া আকৃতিৰ মাজভাগ অলপ উঠঙা। বাওঁহাতৰ মুখখন সোঁহাতৰ মুখখনতকৈ ডাঙৰ। সোঁহাতৰ ফালে চাপৰ বা এঢলীয়া। মৃদঙ্গৰ মুখকেইখন গৰুৰ চালেৰে তৈয়াৰী। মৃদঙ্গৰ সৈতে বৰতাল বা বৰকাঁহ সংগত কৰা হয়।

মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নৰ অনুষ্ঠানত মৃদঙ্গৰ চাপৰক ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলে 'ঘাত' বুলি কয়। ঠেঙ্গাল সমাজৰ এই লোকনৃত্যানুষ্ঠানৰ বাদ্যশৈলী, গায়ন শৈলী, সুৰ-তাল-লয়, অঙ্গী-ভঙ্গী, পদচালনা আদিত ভাৰতীয় ধ্রুপদী নৃত্যকলাৰ সমন্বয় লক্ষ্য কৰা যায়। মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন নৃত্যপ্রধান বুলিবও পাৰি। নৃত্যশৈলীত কৰা পদসঞ্চালন মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নৰ অন্যতম আকর্ষণ।

মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নৰ ঘাট বা চাপৰক কেইটামান ভাগত বিভক্ত কৰা যায়। যথা—

ক) আদৰণি বা গুৰুঘাত

খ) মান

গ) চিয়াৰ

ঘ) তাল

ঙ) ধেমালি আৰু

চ) ঢুৰা।

আদৰণি ঘাত বজাওঁতে সাধাৰতে ঠিয় হৈ আৰু বহিও বজোৱা হয়। নিমন্ত্রিত বিশিষ্ট অতিথি বা সত্রাধিকাৰৰ আগমনত আদৰণি জনাবলৈ থিয় হৈ ঘাত বজায়। কিন্তু শ্রাদ্ধ কর্মত বহিহে মৃদঙ্গৰ ঘাত বজোৱা হয়। ঠিয় হৈ বজোৱা ঘাত এনেধৰণৰ—

ঘেটিত ঘ্রেইন দাও তিন্ তিঘেন দাও
ঘেটিত ঘ্রেইন দাও তিন্ তিঘেন দাও
তিন্ খেতা ঘ্রেদিন দাও, দাও দিদাও দিন দাও
খেতা খেতা তাখে তিন ঘ্রেদাও দিনদাও...দাও...দাও ঘিন।

বহি গোৱা ঘাট (ৰগৰ)—

ধেই.....ঔৰু....ধেই
ধেই.....ঔৰু....ধেই
তিনিধিত তাও খেতিন তাও
ধে....ধে....ধেইন দাও তিন তাও
ঘেদেতা ঘেতিন খেতি তাও ঘেঘিত
ধে....থিত.....ধেই।

আদৰণি ঘাত বা গুৰু ঘাতৰ পাছতে মান গায় এনেদৰে—

তিন দাও ধেই
ধেই খে তা ঘেদিন্
ঘেদিতা ঘেদিন্
খেতিতা ঘেদিন্
ঘেন্ দাও দিন্
.....ইত্যাদি।[৫]

মানৰ নখন ঘাত মাৰে। তেনেদৰে ধেমালিত সৰু ধেমালি আৰু বৰ ধেমালি ঘাত বজায়। বৰধেমালিৰ মাজত প্ৰদৰ্শন কৰা কাছ বগোৱা, কলপুলি ৰোৱা, কেৰ্কেটুৱা জপিওৱা নাচ মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নৰ বিশিষ্ট দিশ। মৃদঙ্গ আৰু তালৰ সঙ্গতত মৃদঙ্গৰ চাপৰত শালিকী চৰাই জপিওৱা, বগলী জুপা আদি নৃত্যাদিও প্ৰদৰ্শন কৰে। ঠেঙ্গাল কছাৰী মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নত এনেবোৰ নৃত্যই সমবেতক যথেষ্ট আমোদ দিয়ে। পৰিৱেশনকাৰীৰ কলাত্মক প্ৰতিভাৰ পৰিচয়ো ফুটি উঠে। বায়নসকলে মৃদঙ্গ সহিতে নচা 'শালিকী জপিওৱা নাচ'ৰ পৰিৱেশনশৈলী যথেষ্ট কষ্টকৰ। তেওঁলোকে মৃদঙ্গৰ ঘাত মাৰি সম্পূৰ্ণ আগলৈ হাউলি বহাৰ ভঙ্গীমাত এই নাচ পৰিৱেশন কৰে। পাছলৈ তিনিবাৰ আৰু আগলৈ তিনিবাৰকৈ জাপ মাৰি পদচালনা কৰে।

দুই ভৰি সমানে লৈ সম্পূৰ্ণ শালিকীৰ দৰে জাঁপ মৰাৰ বাবে এই ভঙ্গীমাক শালিকী জপিওৱা নাচ বুলি কয়। শালিকী জপিওৱা নাচৰ মৃদঙ্গৰ ঘাত এনেধৰণৰ—

তিনৰৰৰ খেত তিনৰৰৰ খেত
তিনৰৰৰ তিনৰৰৰ তিনৰৰৰ খেত
তিনখেতে ঘেদিন ঘেই
তিনখেতে ঘেদিন ঘেই
তিন ঘেই তিন ঘেই তিন
তিনখেতে ঘেদিন ঘেই
তিনখেতে ঘেদিন ঘেই
তিন ঘেই তিন ঘেই তিন
ঘেৰ খিতা ঘেঘেদিন ঘেদিন
ঘেদিন তিন তিতি তিঙ
তিঙ তিন ধিত ধেই তিন দাও।[৬]

একেদৰে 'বগলী জুপা নাচ' অতি আকৰ্ষণীয়। বায়নসকলে মৃদঙ্গৰ ঘাতত বগলীৰ দৰে ডিঙি আগলৈ দীঘল কৰি নৃত্য কৰে। লাহে লাহে ভৰিকেইটা বেঙা মেলি খোজকাঢ়ি মৃদঙ্গৰ ঘাত মাৰে। ক্ৰমে ঘাত খৰতকীয়া হয়। খৰতকীয়া ঘাতত বগলীয়ে ঠেঙেৰে বোকাত মাছ খোচৰাৰ অভিনয় প্ৰদৰ্শন কৰে। ভৰিৰ ক্ষিপ্ৰ সঞ্চালনেৰে এই অভিনয় সুন্দৰৰূপত বায়নসকলে ফুটাই তোলে। 'বগলী জুপা নাচ'ৰ মৃদঙ্গৰ ঘাত উল্লেখনীয়—

খেতিন তাখি ধেই
ধে থিত তাও
তাখি ধে থিত তাও
তিন খেতিন ঘেদিম ঘেই..
তিন ঘেই তিন ঘেই তিন
ঘেই খিতা ঘেঘেদিন ঘেদিন
তি তি তিন তি তিন ধিত ধেই।[৭]

ঠেঙ্গাল কছাৰী সমাজত মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নে বৰ্তমানেও পূৰ্ব পৰম্পৰা সমানে ৰক্ষা কৰি আছে। আনহাতেদি জনগোষ্ঠীটোৰ পৰিৱেশ্যকলাকো মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়নে সমৃদ্ধ কৰি ৰাখিছে।

৩.০০ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' ঃ

৩ .০১ 'খোলাংবুঢ়ী' শব্দৰ তাৎপৰ্য ঃ

'খোলাংবুঢ়ী নাচ' ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ অন্যতম কৃষ্টি। 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' প্ৰধানতঃ এটা নাৰীপ্ৰধান অনুষ্ঠান। 'খোলাংবুঢ়ী' শব্দৰ প্ৰকৃত ৰূপ বা অৰ্থ ধৰিব নোৱাৰি। তেওঁলোকে কেৱল 'খোলাংবুঢ়ী' শব্দই এই নাচৰ প্ৰসঙ্গত

ব্যৱহাৰ নকৰে। 'খোলাংকৰী', 'খোলাবুঢ়ী', 'কুলাবুঢ়ী' আদি বিভিন্ন নামেৰেও কয়। এনে নামকৰণৰ মূল হ'ল খোলাবুঢ়ী নাচনীগৰাকীয়ে নাচোঁতে ব্যৱহাৰ কৰা সামগ্ৰী আৰু তেওঁৰ অভিনয়। 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' ত মাটিৰ ভগা পাত্ৰৰ খোলাকটিৰ টোপোলা ব্যৱহাৰ কৰা হয় বাবে কোৱা হয় 'খোলাংকৰী নচা' বা 'খোলাবুঢ়ী নচা'। ডলা বা কুলা লৈ নাচে বাবে 'কুলাবুঢ়ী নচা' বুলি কয়। এই নাচৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য হাস্যৰস। হাস্যৰস সৃষ্টিৰ বাবে কাণেৰে কম শুনা বা কলা- বোবাৰ অভিনয় কৰে বাবে কোনো কোনোৱে 'কলাবুঢ়ী নচা' বোলে।

৩.০২ 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ৰ পৰিৱেশন ৰীতি ঃ

ঠেঙ্গাল কছাৰী নাৰীসকলে বৰবিয়াৰ 'গাঠিয়ন খুন্দা' আৰু 'সুৱাগুৰি তোলা' পৰ্বৰ সৈতে সংগতি ৰাখি খোলাংবুঢ়ী নাচে। মূল বিয়াৰ আগত জোৰোণ বা টেকেলি দিয়াৰ দিনা গধূলি গাঁঠিয়ন খুন্দে। গাঁঠিয়ন খুন্দা অনুষ্ঠানটো মূল ঘৰৰ এটা মুকলি কোঠাত সম্পন্ন হয়। গাঁঠিয়ন খুন্দোতে খোলাংবুঢ়ী নচাৰ নিয়ম। গাঁঠিয়ন খুন্দা কোঠাতে দৰা বা কইনাৰ সৈতে অনান্যসকলৰ সন্মুখত এগৰাকী নাচনীয়ে খোলাংবুঢ়ী নাচে। বিয়াৰ দিনা সুৱাগুৰি তুলিবলৈ যাওঁতে আৰু আহোঁতেও খোলাংবুঢ়ী নচাৰ নিয়ম। পানী তোলা ঘাট বা পুখুৰীৰ দূৰত্বৰ ভিতৰতহে তেওঁলোকে খোলাংবুঢ়ী নাচে।

ঠেঙ্গাল কছাৰী পৰম্পৰাত খোলাংবুঢ়ী কেৱল বৰবিয়াতে পৰিৱেশন কৰে। সেয়ে বৰবিয়াৰ থলীয়েই খোলাংবুঢ়ী নাচ পৰিৱেশনৰ মূল স্থান।

ঠেঙ্গালসকলৰ বৰবিয়াৰ গাঁঠিয়ন খুন্দাৰ সময়ত এগৰাকী বয়োজ্যেষ্ঠ মহিলাই খোলাংবুঢ়ী নাচে। মহিলাগৰাকীয়ে মূৰত এখন ডলা বা কুলা আৰু হাতত এডাল লাখুটি লয়। ডলাখনত অলপ তামোলৰ বাকলি, এটা পাতি পইচা, নিজে সাজি লোৱা এডাল অলংকাৰ থাকে। লাখুটিডালৰ এমূৰত মাটিৰ টেকেলি বা কলহৰ খোলাকটি কাপোৰত বান্ধি লয়। মূৰত ডলা লৈ হাতৰ লাখুটিডাল মাটিত খুন্দিয়াই খুন্দিয়াই ঢোলৰ ছেৱত নাচনীগৰাকীয়ে গীত গাই গাই নাচে। নাচনীগৰাকীয়ে বিভিন্ন ভঙ্গীমাৰে নাচি নাচি সমবেতক হাস্যৰস দিয়ে। নাচনীগৰাকীয়ে দৰাঘৰ হ'লে নিজৰ ছোৱালীৰ বাবে দৰা আৰু কইনাঘৰত ল'ৰাৰ বাবে কইনা বিচাৰে। অনুষ্ঠানত বহি থকা কোনো এগৰাকী পচন্দ কৰি মাটিৰ খোলাকটিখিনিকে পইচা হিচাপে দিয়ে। লগত অনা অলংকাৰধাৰ পিন্ধায়। এই কামবোৰ কৰি থাকোতে তেওঁ কাণেৰে কম শুনা বা অঁকৰাৰ ভাও ধৰে। খোলাংবুঢ়ীৰ ভাওত হাঁহিৰ ৰগৰ উঠে। বিয়াৰ সুৱাগুৰি তুলিবলৈ যাওঁতে অৱশ্যে এইবোৰ কার্য কৰা নহয়। কেৱল খোলাংবুঢ়ীয়ে মূৰত ডলা আৰু হাতত লাখুটি লৈ নাচি নাচি আনন্দহে কৰে।৮খোলাংবুঢ়ী নাচত বিহুনাচৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। অৱশ্যে বিহুনাচৰ সংহত ৰূপ দেখিবলৈ পোৱা নাযায়। বাদ্য আৰু গীতৰ তাল-সুৰত অগা-পিছা কৰি পদ সঞ্চালন কৰে। কঁকাল হাউলাই অগা-পিছাকৈ ধেমেলীয়া গীতত নাচে। ক্ৰমে ঢোলৰ ছেও আৰু গীতৰ গতি খৰতকীয়া হয় আৰু খোলাংবুঢ়ী নাচনীয়ে উৰুলিপুঙা হৈ নাচি সমবেত ৰাইজক আমোদ দিয়ে।

৩.০৩ 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ত লোকসাঙ্গীতিক সমল ঃ

গীত-নৃত্য-অভিনয়ৰ সু-সমন্বয় হৈছে লোক পৰিৱেশ্য কলা। গীত-নৃত্য-বাদ্যযুক্ত অভিনয় অবিহনে লোকপৰিৱেশ্য কলাৰ কোনো আবেদন নাই অথবা ই ব্যৰ্থ। " নৃত্য- গীত-বাদ্য এই তিনিবিধ কলাক একত্ৰে মিলন ঘটাই প্ৰাচীন পণ্ডিতসকলে সংগীত অথবা নাট্যৰ অর্থ বুজাইছিল।"[৯] সঙ্গীতৰ মাধ্যমতহে নৃত্যৰ সৃষ্টি। লোকপৰিৱেশ্য কলাৰ অন্তর্গত গীতবোৰক সঙ্গীত অভিধাৰে অভিহিত কৰিব পাৰি। এই গীতবোৰ লোকায়ত সমাজৰ সৃষ্টি। পৰম্পৰাগতভাৱে লোকসমাজৰ মুখে মুখে প্ৰচলিত আৰু সংৰক্ষিত হৈ আহিছে। সেয়ে এই সঙ্গীতৰ ধাৰাক লোকসঙ্গীত ৰূপে স্বীকৃতি দিয়া হয়। নবীনচন্দ্ৰ শর্মাই লোকসঙ্গীতক জনজাতীয় সঙ্গীত ৰূপেও অভিহিত কৰিছে। লোকসঙ্গীত সমাজৰ সকলো শ্ৰেণীৰ মানুহৰ মাজত স্মৃতি বা স্মৰণৰদ্বাৰাই প্ৰচলন হৈ থাকে। লোকসঙ্গীতৰ সুৰ আৰু লয়ৰ উৎস প্ৰকৃতার্থত জনা নাযায়। সুৰ-লয়ৰ কোনো সুনির্দ্দিষ্ট ৰূপ নির্দ্ধাৰণ কৰা নাযায়। ফলত বিভিন্ন ৰূপত সুৰ আৰু লয় পোৱা যায়।

ঠেঙ্গালসকলৰ 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ৰ মাজত লোকসাঙ্গীতিক সমল স্পষ্ট। পৰিৱেশ্য কলাৰূপে লোকসাঙ্গীতিক বৈশিষ্ট্য 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ৰ গীতত ৰক্ষিত হৈছে। 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ত গোৱা গীতৰ প্ৰথমাংশ— "ঘ্ৰেন দাও, ঘ্ৰেন দাও / লাখুটি বাও, লাখুটি বাও /লাখুটি নহ'লে কেনেকৈ যাওঁ"- ঠেঙ্গাল মহিলাৰ মুখত পৰম্পৰাগতভাৱে প্ৰচলন হৈ আহিছে।

ঠেঙ্গালৰ 'খোলাংবুটী নাচ'ৰ এই গীতাংশ সাধাৰণভাৱে পোৱা যায়। কিন্তু নাচনীগৰাকীৰ অভিনয় প্ৰকাশক গীতৰ পৰৱৰ্তী অংশবোৰ ঠাইভেদে পৃথক হয়। ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ স্বকীয় পৰম্পৰা সম্বলিত গীতবোৰ নিৰ্দ্দিষ্ট সুৰ-লয়েৰে বন্ধা নহয়। কথাৰ বিচিত্ৰতাও লক্ষ্যণীয়। গীতবোৰৰ কোনো লিখিত ৰূপ নাই। বাদ্য হিচাপে লোকবাদ্যৰ অন্যতম ঢোলহে ব্যৱহাৰ কৰে। 'খোলাংবুটী নাচ'ৰ নাচনীগৰাকীক হাস্যৰসাত্মকভাৱে উপস্থাপন কৰিবলৈ থলীতে বিভিন্ন শব্দ প্ৰয়োগেৰে গীত গোৱা হয়। কেতিয়াবা বিহুগীতৰ কথা আৰু সুৰবো আশ্ৰয় লয়। গীতৰ কথাত জনজাতীয় সুৰ-শব্দৰ পয়োভৰ ঘটে। আমাৰ ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নত লাভ কৰা এটি গীত উদাহৰণস্বৰূপে দিয়া হ'ল—

(ক) ঘ্ৰেন দাও, ঘ্ৰেন দাও
লাখুটি বাও, লাখুটি বাও
লাখুটি নহ'লে কেনেকৈ যাওঁ।
নাচে খোলাংকৰী নাচে
কি কি আনিছা দিয়া খোলাংকৰী
কনাই কোঁচে পাতি লওঁ।

(খ) নাচ বগী নাচ
তয়ো বগী ময়ো বগী
একেখন বিলৰে মাছ।
ৰঙা পূৰৈ বগা পূৰৈ
বৰঘৰৰ মজিয়ালৈ
কিমান দূৰ ঐ।
চৰাই-চিৰিকটি পহু পত ং
খোলাংকৰী নাচিছে জপং জপং।
.....
বাঁহতলৰ জিঘিনী
খালৰ কোটাংকৰী
জিপাং জিপাংকৰী
জিপাং জিপাংকৰী চা নাচ বগী নাচ
.....
একেখন বিলৰে মাছ।[১০]

ঠেঙ্গাল নাৰীৰ স্বভাৱজাত সৃষ্টি 'খোলাংবুটী নাচ'ৰ এনে গীতে লোকসাঙ্গীতিক প্ৰায়বোৰ বৈশিষ্ট্য ৰক্ষা কৰা দেখা যায়।

৩.০৪ 'খোলাংবুটী নাচ'ত লোকনৃত্যৰ সমল ঃ

পৰিৱেশ্য কলাত সংগীতৰ দৰে নৃত্যৰ গুৰুত্ব অপৰিসীম। এখন লোকসমাজত পৰম্পৰাগতভাৱে প্ৰচলন হৈ অহা নাচক লোকনৃত্য বোলা হয়। কিন্তু লোকপৰিৱেশ্য কলাত প্ৰদৰ্শিত নাচত সকলোতে ৰীতিবদ্ধতা নাথাকে। এই নাচ পৰিমাৰ্জিত আৰু সুগঢ়ী নহয় বাবে নবীনচন্দ্ৰ শৰ্মাই লোকনৃত্ত বুলিহে যুক্তি দৰ্শাইছে।[১১] কাৰণ লোকপৰিৱেশ্য কলাত পৰিৱেশিত নাচ গ্ৰাম্য সমাজৰ আত্ম-সজাগতাহীন আবেগ জড়িত নৃত্য। পৰিৱেশ পৰিপ্ৰেক্ষিতত পৰিকল্পনাহীনভাৱে লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ নাচ পৰিৱেশন কৰা যায়। সেই দিশেৰে নৃত্যৰ পৰিমাৰ্জিত আৰু ভাৱ ৰসৰ গভীৰতাৰপৰা লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ পাৰ্থক্য আছে। সেয়ে এই নাচক লোকনৃত্ত বুলি কোৱাৰ যুক্তি আছে। সাধাৰণভাৱে কোনো উৎসৱ-অনুষ্ঠানত লোকনৃত্য প্ৰদৰ্শিত হয়। লোকনৃত্যই উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ প্ৰাসঙ্গিকতা বহন কৰিলেও নৃত্যৰ বিশিষ্টতা দাবী

কৰিব নোৱাৰিবও পাৰে। গতিকে লোকগীতৰ কথা আৰু সুৰক ব্যঞ্জিত কৰি যি দৈহিক অংগী-ভংগী কৰা হয় তাকে লোকনৃত্ত বুলিব লাগিব। লোকনৃত্ত স্বভাৱসুলভ। লোকনৃত্তৰ অনুশীলন কৰা নহয়। লোকবাদ্যৰ সঙ্গত কৰি লোকনৃত্ত পৰিৱেশন কৰা যায়।

ঠেঙ্গাল নাৰীসকলে পৰিৱেশন কৰা 'খোলাংবুটী নাচ'ত লোকনৃত্তৰ বিশিষ্টতা ৰক্ষিত হোৱা দেখা যায়। ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ বিবাহ অনুষ্ঠানৰ গাঁঠিয়ন খুন্দাত খোলাংবুটী নচা হয়। জনগোষ্ঠীটোৰ বিবাহ পৰম্পৰাক ই প্রতিনিধিত্ব কৰে। খোলাংবুটী নাচনীয়ে কোনো ৰীতিবদ্ধতাৰ মাধ্যমত নাচ পৰিৱেশন নকৰে। বৰঞ্চ হাঁহিৰ খোৰাক যোগাবলৈ নাচোঁতাই স্বভাৱসুলভ অংগী-ভংগী প্রদর্শন কৰে। নৃত্য ভংগীমাত কোনো ঐক্যবদ্ধতা ৰক্ষা নহয়। লোকগীতৰ কথা-সুৰত খোলাংবুটী নাচোঁতাই অভিনয়সূচক নাচ নাচে। নাচনীভেদে পৰিৱেশনশৈলী পৃথক হয়। প্রকৃততে এনেবোৰ নাচ অনুশীলনহীনভাৱে পৰিৱেশন কৰাৰ বাবে পৰিৱেশন শৈলী পৃথক হোৱা স্বাভাৱিক। খোলাংবুটী নাচৰ পৰিমার্জিত ৰূপ নাই। ইচ্ছাকৃতভাৱে নাচোঁতাই ভঙ্গীমা প্রয়োগ কৰে। আনহাতেদি এই নাচৰ মাজত ভাৱ-ৰসৰ গভীৰতা নাথাকে। কাৰণ হাঁহিৰ খোৰাক বা আনন্দ প্রদান কৰাই খোলাংবুটী নাচৰ প্রধান উদ্দেশ্য আৰু আকর্ষণ।

৩.০৫ 'খোলাংবুটী নাচ'ত অভিনয় আৰু নাট্য প্রসঙ্গ ঃ

পৰিৱেশ্য কলাত গীত আৰু নৃত্যৰ মাধ্যমত অভিনয় প্রদর্শিত হয়। অভিনয়সম্বলিত নৃত্যতে নাট্যৰ জন্ম। যি নাচৰ সৈতে একোটা কাহিনী জৰিত হৈ থাকে সিয়ে নাট্য। সেয়ে পৰিৱেশ্য কলাত নৃত্যক অভিনয় আৰু নাট্যৰ আধাৰ বুলি ক'ব পাৰি।[১২] সংস্কৃত নাটকৰ পৰম্পৰাত অভিনয়ক চাৰিটা ভাগত ভগাইছে— ক) আংগিক, খ) বাচিক, গ) আহার্য আৰু ঘ) সাত্ত্বিক অভিনয়। পৰিৱেশ্য কলাৰ অভিনয়ত চাৰিওবিধ অভিনয় পোৱা যায়। আনহাতেদি গীত-নৃত্য-অভিনয়ে অনুষ্ঠানৰ উদ্দেশ্য অনুসৰি একোটা কাহিনী নির্দেশ কৰে। পৰিৱেশ্য কলাৰ নৃত্য কাহিনীক ধর্মীয় আৰু ধর্ম নিৰপেক্ষ দুটা মূল শ্রেণীত ভগাব পাৰি। পৌৰাণিক মহাকাব্যিক, লৌকিক দেৱ-দেৱীৰ মাহাত্ম্য প্রধান কাহিনীক ধর্মীয় শ্রেণীত অন্তর্ভুক্ত কৰা হয়। বিভিন্ন হাস্য কৌতুকযুক্ত, জনশ্রুতিমূলক, ইতিহাসপ্রধান, প্রেম-বীৰত্বমূলক ঘটনা সম্বলিত কাহিনী আদি ধর্ম নিৰপেক্ষৰ অন্তর্গত।

ঠেঙ্গাল কছাৰী নাৰীসকলৰ পৰম্পৰাগত 'খোলাংবুটী নাচ'ত অভিনয় আৰু নাট্য প্রসঙ্গ উল্লেখনীয়। খোলাংবুটী নাচত নাচোঁতাই আংগিক অভিনয় কৰে। কথোপকথন অবিহনে কেৱল অংগী-ভংগীৰেহে খোলাংবুটী নাচে প্রকার্য সাধন কৰে। খোলাংবুটী নাচোঁতা গৰাকীয়ে মূলত ঃ ভাও ধৰি গীতৰ কথকতাক নাচৰদ্বাৰা ফুটাই তোলে। ইয়াতে তেওঁৰ কলাত্মক গুণৰ প্রকাশ ঘটে। কোনো সময়ত নাচোঁতাই কলা বা অকৰা মানুহৰ ভাও দেখুৱায়। তেওঁৰ দৈহিক ভঙ্গীমাই অভিনয়ৰ ৰূপ দর্শকক বুজাই দিয়ে। দর্শকেও অসাধাৰণ গীত আৰু ভঙ্গীমাত নতুনত্ব বিচাৰি পোৱাৰ লগতে আনন্দ লাভ কৰে। খোলাংবুটী নচা মানুহগৰাকীয়েও নিজা প্রকৃত পৰিচয় পাহৰি নৃত্য আৰু অভিনয়ৰ সৈতে একাত্ম হৈ পৰে। 'খোলাংবুটী নাচ'ত এক সুগঠিত কাহিনী অৱশ্যে পোৱা নাযায়। কিন্তু নাচোঁতা গৰাকীয়ে নৃত্যাভিনয়েৰে নিজৰ ল'ৰা-ছোৱালীৰ বাবে দৰা-কইনা বিচাৰে। নৃত্যৰ জৰিয়তে দর্শকৰ কোনো এগৰাকীক পচন্দ কৰি অলংকাৰ পিন্ধায়। 'খোলাংবুটী নাচ'ৰ অন্তর্নিহিত এই উদ্দেশ্যৰ মাজত হাস্য কৌতুকযুক্ত কাহিনীৰ অংশবিশেষ প্রত্যক্ষ কৰিব পাৰি। ধর্ম নিৰপেক্ষ সংস্কাৰমূলক অনুষ্ঠান বিয়াত আনন্দ-উছাহৰ সীমা নাইকীয়া হয়। বিয়াঘৰতে বয়োজ্যেষ্ঠা মহিলাই বিবাহ উপযুক্ত ল'ৰা-ছোৱালীৰ সন্ধান কৰে। তেনে মহিলাকে খোলাংবুটীয়ে প্রতিনিধিত্ব কৰে।

৩.০৬ 'খোলাংবুটী নাচ'ত ব্যৱহৃত বাদ্যযন্ত্র ঃ

গীত-নৃত্য-নাট্যৰ লগত বাদ্যযন্ত্রৰ গভীৰ সম্পর্ক আছে। বাদ্যৰ অবিহনে গীতৰ সুৰ-তাল-লয় ৰক্ষা কৰা অসম্ভৱ। বাদ্যই নৃত্য আৰু অভিনয়কো প্রাণৱন্ত কৰি তোলে। সাঙ্গীতিক মূর্চ্ছনা সৃষ্টিত বাদ্যযন্ত্র অপৰিহার্য। বাদ্যযন্ত্রই সুৰসঞ্চাৰেৰে গীতৰ ভাষাক প্রোজ্বল কৰি তোলে। যাক ক'ব পাৰি সাঙ্গীতিক ধ্বনি। বাদ্যযন্ত্রৰ ব্যৱহাৰ বহুমুখী। গীত অনুসৰি আৰু উৎসৱ-অনুষ্ঠান অনুসৰি বাদ্যযন্ত্রৰ ব্যৱহাৰো সুকীয়া। অন্যহাতে বাদ্যযন্ত্রৰ সৃষ্টিৰ উৎসও পৃথক পৃথক। ব্যৱহাৰ আৰু সৃষ্টিৰ উৎসলৈ লক্ষ্য ৰাখি বাদ্যযন্ত্রক তিনিটা ভাগত ভগাব পাৰি - ক) লোক, খ) জনজাতীয় আৰু গ) মার্গী বা শাস্ত্রীয়

বা উচ্চাংগ।১৩ ইয়াৰোপৰি ক) তত, খ) আৱনদ্ধ, গ) ঘন আৰু ঘ) সুষিৰ - এই চাৰিটা ভাগত ভাৰতীয় বাদ্যযন্ত্রক ভগোৱা হয়।

লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ অন্যতম দিশ হ'ল লোকবাদ্যৰ ব্যৱহাৰ। ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ মাজত গীত-নৃত্যত লোকবাদ্যৰ ব্যৱহাৰ উল্লেখনীয়। ধর্ম নিৰপেক্ষ উৎসৱ অনুষ্ঠানত ঢোল, তালৰ ব্যৱহাৰ সর্বাধিক। ঠেঙ্গালসকলৰ 'খোলাংবুঢ়ী নাচ'ত ব্যৱহৃত প্রধান বাদ্য হ'ল ঢোল। কেতিয়াবা তালৰ ব্যৱহাৰো দেখা যায়। 'খোলাংবুঢ়ী' নচাগৰাকীয়ে হাতত লোৱা লাখুটিডালে ঢোলৰ চাবত তাল ৰক্ষা কৰে। লগে লগে খোলাকটিৰ টোপোলাৰপৰা এটা সুন্দৰ শব্দ হয়। সেই শব্দই ঢোলৰ সৈতে সংগতিপূর্ণভাৱে আকর্ষণীয় বাজনাৰূপে কাম কৰে।

৪.০.০ ঠেঙ্গাল নাৰীসকলৰ জেংবিহুৰ নাচ ঃ

ব'হাগ বিহু ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ অন্যতম কৃষিভিত্তিক উৎসৱ। ব'হাগ বিহুক আনন্দৰ উৎসৱ বোলা হয়। ঠেঙ্গাল জনগোষ্ঠীয়ে ব'হাগ বিহু নিজস্ব পৰম্পৰাৰে পালন কৰে। পুৰুষৰ সমানে নাৰীয়েও ব'হাগ বিহুৰ মাদকতা লয়। অনান্য ঘৰুৱা ৰীতি-নীতি, কর্ম সমাপন কৰিও ঠেঙ্গাল মহিলাসকলে গছৰ তলত আৰু ঘৰে ঘৰে বিহু নাচে। ঠেঙ্গাল মহিলাৰদ্বাৰা প্রদর্শিত বিহুনাচত পৰিৱেশ্য কলাৰ সমল অন্তর্নিহিত আছে। গাভৰু-বোৱাৰী-বৃদ্ধা সকলোৱে পৰিৱেশন কৰা বিহুনাচত বিশেষ ৰীতিবদ্ধতা নাই। লোকবাদ্য ৰূপে বাঁহৰ টকাৰ চাবত গীতৰ সংযোগেৰে ঠেঙ্গাল নাৰীয়ে বিহু নাচে। আনন্দ তথা ৰং-ৰহইচ বিহু নাচৰ প্রধান উদ্দেশ্য হোৱা বাবে নাচৰ ভংগীমা কেতিয়াবা কৌতুকপূর্ণ হোৱা দেখা যায়। ঠেঙ্গাল নাৰীসকলৰ বিহু নাচত নিজস্ব ভংগীমা, গীতত নিজস্ব সুৰ, ঠাঁচ পৰিলক্ষিত হয়। পূর্বে চ'ত মাহৰ পৰাই ঠেঙ্গাল নাৰীয়ে বিহু নাচৰ আখৰা কৰিছিল। সম্প্রতি ৰাতি বিহু, গছতলৰ বিহু তথা বিহু নাচৰ উৎসাহ-উদ্দীপনা অতি সীমিতভাৱেহে পৰিলক্ষিত হয়। কেৱল ব'হাগ মাহৰ প্রথম সাত-আঠদিন মানলৈকে ঘৰে ঘৰে বিহু নাচে।

ঠেঙ্গাল নাৰীসকলে বিহু নাচিবৰ বাবে প্রথমে গোলাকাৰভাৱে শৃংখলিত হৈ যোজনা জোৰে। চাৰি-পাঁচগৰাকী নাচনীয়ে মাজত গোলাকৃতি হৈ মন্থৰ গতিত হাত মেলি হালি-জালি নাচে। যোজনা গীত শেষ হ'লে বিহুনামৰ দীঘলীয়া জাত আৰম্ভ হয়। বিহুনামৰ সুৰত আৰু টকাৰ সৈতে তাল মিলাই নাচনীয়ে মৃদু পদসঞ্চালনেৰে নাচে। দুয়োভৰি পিছলাই লয়লাস ভংগীমাৰে গতি কৰে। তেওঁলোকে কোনো পৰিশীলিত মুদ্রাত বিহু নচা দেখা নাযায়। পদসঞ্চালনো কেতিয়াবা ক্ষিপ্র হয়। ঢেঁকী দিয়াৰ মুদ্রাত পদচালনা কৰে আৰু কঁকালত হাত থৈ কিলাকুটি দুটা পদচালনাৰ সৈতে মিলাই আগলৈ পাছলৈ কৰি নাচে। বিহুনামবোৰৰ এটা জাতেই বহু দীঘলীয়া হয়। অৱশ্যে পদ ভাঙি ভাঙি বিহুনাচৰ চেও পৰিৱর্তন কৰে। বিহুনামৰ এটা জাতৰ অন্তত যোজনাৰ সহায়েৰে নাচনী সলনি হয়। সামৰণিৰ ফালে আটায়ে ক্ষিপ্র গতিত ঘূৰি ঘূৰি চক্রাকাৰে নাচি নাচি উলাহত আপোন পাহৰা হয়। বিহু সামৰিবৰ বাবে গৃহস্থই তামোল-পাণ আৰু পইচাৰে বঁটাত মাননি আগবঢ়ায়। গৃহস্থৰ কুশল কামনার্থে আশীর্বাদ দিয়ে।'[১৪]

ঠেঙ্গাল নাৰীসকলে বিহু নাচিবৰ বাবে পৰিৱেশন কৰা বিহুনামৰ কথাবোৰে জনগোষ্ঠীটোৰ পৰম্পৰা বহন কৰা দেখা যায়। সুৰৰ মাজতো স্বকীয়তা পৰিলক্ষিত হয়। কথা-সুৰ-লয়ৰ বিচিত্রতা ঠেঙ্গাল নাৰীৰদ্বাৰা পৰিৱেশিত বিহুনামৰ বিশিষ্ট দিশ। সুৰ-লয়ৰ সুনির্দিষ্ট মাত্রা নির্দ্ধাৰণ কৰিব নোৱাৰি। ই স্বভাৱসুলভ ভাৱে প্রকাশ লাভ কৰে।

ঠেঙ্গাল নাৰীসকলে বিহুনাচ পৰিৱেশন কৰোঁতে পৰম্পৰাগত সাজপাৰ পৰিধান কৰে। মুগাৰ মেখেলা, মুগাৰ ৰিহা, ৰঙা ব্লাউজ আৰু মূৰত গামোছা বান্ধে। ৰিহাৰে বুকুত মেখনি মাৰে। অৱশ্যে গাভৰুসকলে সাধাৰণ চাদৰ-মেখেলাৰ দৰে মুগাৰ ৰিহা-মেখেলা পৰিধান কৰে। হাতত মুঠি খাৰু আৰু ডিঙিত ঢোলবিৰি পিন্ধে।

উপসংহাৰ ঃ

অসমৰ বৈচিত্র্যপূর্ণ সমাজ আৰু সংস্কৃতিত ঠেঙ্গালসকলৰ 'হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ', 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন' আৰু 'খোলাংবুঢ়ী নাচ' কেইপদমান আপুৰুগীয়া সম্পদ। 'অসমৰ ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ পৰিচয়' বিষয়ক অধ্যয়নত দেখা গ'ল যে জনগোষ্ঠীটোৰ ধর্মীয় আৰু ধর্ম নিৰপেক্ষ অনুষ্ঠানৰ লগত জড়িত এনেবোৰ লোকনৃত্যানুষ্ঠানে অসমীয়া জনজীৱনক যথেষ্ট পৰিমাণে প্রভাৱিত কৰি ৰাখিছে। সম্প্রতি ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ

'হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ' আমন্ত্রণমূলক প্রদর্শনো কৰা যায়। ই ঠেঙ্গালসকলৰ সুকীয়া পৰিচয় বহন কৰি আছে। আনহাতেদি 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন' জনগোষ্ঠীটোৰ পৰম্পৰাগত জীৱনৰ এৰাব নোৱাৰা অঙ্গ। তেওঁলোকৰ ধর্মীয় আৰু সংস্কাৰমূলক ৰীতিৰ ক্ষেত্রত এই অনুষ্ঠান অপৰিহার্য ৰূপে পৰিৱেশন কৰা যায়। 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন'ৰ বাদ্যশৈলী,গায়নশৈলী আৰু পদচালনাৰ বিশিষ্টতাই প্রধান আকর্ষণ। কলাসুলভ পৰিৱেশন ৰীতিৰ বাবে ঠেঙ্গালসকলৰ 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন'এ অসমৰ পৰিৱেশ্য কলাৰ ক্ষেত্রখনত নিজস্ব পৰিচয় ধৰি ৰাখিছে। একেদৰে ঠেঙ্গালসকলৰ মাজত বৰবিয়াত পৰিৱেশন কৰা 'খোলাংবুটী নাচ' ৰ সামাজিক গুৰুত্ব যথেষ্ট। 'খোলাংবুটী নাচ' পৰিৱেশনৰ প্রধান উদ্দেশ্য হ'ল বিয়াত সমবেত ৰাইজক হাঁহিৰ খোৰাক যোগোৱা। আনন্দমূলক আৰু কৌতুকপূর্ণ অনুষ্ঠানৰূপে খোলাংবুটী নাচে বিবাহৰ আকর্ষণো বৃদ্ধি কৰে। নাৰীসকলৰ উৎসাহ-উদ্দীপনাৰে ভৰপূৰ বিয়া অনুষ্ঠানত বিভিন্ন প্রকাৰে ধেমালি কৰা হয়। ধেমালিৰ চলেৰে নাৰীয়ে খোলাংবুটী নাচত নাৰী মনৰ কামনা প্রকাশ কৰে। যুগ্ম জীৱনৰপাতনি মেলিবলৈ যোৱা দৰা-কইনাক খোলাংবুটী নাচনীয়ে জীৱন আনন্দদায়ক কৰি তোলাৰ কামনা কৰে। উর্বৰ বৈবাহিক জীৱনৰ কামনাও খোলাংবুটী নাচত অন্তর্নিহিত থকা বুলি ক'ব পাৰি। খোলাংবুটী নাচে ঠেঙ্গাল জনগোষ্ঠীটোৰ সামাজিক দায়বদ্ধতাকো সূচায়। খোলাংবুটী নাচত তেওঁলোকে সাধাৰণ জীৱনৰ মাজত বিশেষ ছন্দ অনুভৱ কৰে। বিবাহ অনুষ্ঠানটো আকর্ষণীয় কৰি তোলাৰ বাদেও গতিময়তা দিয়ে। সেইদৰে ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ ব'হাগ বিহুৰ স্বকীয় পৰম্পৰাত নাৰীসকলে পৰিৱেশন কৰা বিহুনাচে বিশিষ্ট ভূমিকা গ্রহণ কৰে। লগতে লোকনৃত্য, লোকগীত আৰু লোকবাদ্যৰ সমন্বয়ত ই লোকপৰিৱেশ্যকলাৰ মাত্রাও বহন কৰি আছে।

অধ্যয়নৰ সিদ্ধান্তসমূহ ঃ

১। ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠী সামগ্রিকভাৱে লোকপৰিৱেশ্য কলাত চহকী।

২। ঠেঙ্গাল কছাৰী পুৰুষৰদ্বাৰা পৰিৱেশিত 'হুঁচৰিৰ কছাৰী ছেও নাচ' আৰু 'মৃদঙ্গীয়া গায়ন-বায়ন' বিশিষ্ট লোকপৰিৱেশ্যকলা।

৩। খোলাংবুটী নাচে লোকপৰিৱেশ্য কলাৰূপে জনগোষ্ঠীটোৰ সুকীয়া পৰিচয় বহন কৰিছে। লগতে সক্রিয় অংশগ্রহণেৰে ঠেঙ্গাল নাৰীসকলৰ কলাত্মক সৃষ্টিমুখী প্রতিভা তথা লোকসাংস্কৃতিক সজাগতা লক্ষ্য কৰিব পাৰি।

৪। জনগোষ্ঠীয় বিশিষ্টতাধর্মী লোকপৰিৱেশ্যকলাসমূহৰ সৈতে নৱপ্রজন্ম পৰিচিত হোৱাৰ প্রয়োজনীয়তা আছে।

৫। ঠেঙ্গাল কছাৰী নাৰীৰ জেং বিহু নাচে লোকপৰিৱেশ্য কলাৰ বৈশিষ্ট্য বহন কৰিছে।

অন্তটীকা আৰু প্রসংগসূত্র ঃ

১। তথ্যদাতাদ্বয় ঃ শ্রী পুলিন কছাৰী, ৪০ বছৰ, কৃষক, ন-চালাউৰীয়া গাঁও, তিতাবৰ, ২২-০২-২০১৮
শ্রী অৰুণ কছাৰী, ৫৩ বছৰ, কৃষক, ন-চালাউৰীয়া গাঁও, তিতাবৰ, ২২-০২-২০১৮

২। উক্ত তথ্যদাতা, ২২-০২-২০১৮

৩। মৃদঙ্গীয়া ঃ মৃদঙ্গ বাদ্য প্রধানভাৱে সঙ্গত কৰা অর্থত ব্যৱহাৰ হয়।

৪। মৃদঙ্গৰ ঘাট ঃ মৃদঙ্গ বাদ্যৰ চাপৰ বা ছেও।

৫। তথ্যদাতা ঃ শ্রী ভুৰন বড়া, ৫৫ বছৰ, কৃষক, ২ নং বেবেজীয়া কছাৰী গাঁও, তিতাবৰ, ০৬-০৭-২০১৬

৬। তথ্যদাতা ঃ শ্রী যোগেশ্বৰ কছাৰী, ৭৫ বছৰ, কৃষক, মহুৰামুখ গাঁও, তিতাবৰ, ১২-১০-২০১৮

৭। উক্ত তথ্যদাতা, ১২-১০-২০১৮

৮। তথ্যদাতা ঃ শ্রী সুচিত্রা কছাৰী, ৫৫ বছৰ, গৃহিণী, ২ নং বেবেজীয়া কছাৰী গাঁও, তিতাবৰ, ০৮-০৫-২০১৫

৯। ৰাম গোস্বামী ঃ *অসমৰ লোকনাট্য*, পৃ.৩

১০। তথ্যদাতা ঃ শ্রী জোনমণী কছাৰী, ৬২ বছৰ, গৃহিণী, মহুৰামুখ গাঁও, তিতাবৰ, ০৮-০৫-২০১৫

১১। নবীন চন্দ্র শর্মা, *ভাৰতৰ উত্তৰ-পূর্বাঞ্চলৰ পৰিৱেশ্যকলা*, পৃ. ৪৪-৪৫

১২। ".....নৃত্যৰ লগত গভীৰ সম্পর্ক থকা বাবে প্রাচীন ভাৰতীয় ৰূপকক নাট্য আখ্যা দিয়া হৈছে। 'নাট্য' শব্দৰ অর্থ নাচিব লাগে; অথবা নর্তকৰ দ্বাৰা অনুষ্ঠিত হ'ব লাগে।" নবীনচন্দ্র শর্মা ঃ সদ্যোক্ত,পৃ. ৪৭

১৩। নবীনচন্দ্র শর্মা ঃ সদ্যোক্ত, পৃ.৭

সহায়ক গ্ৰন্থ ঃ

গোস্বামী, ৰাম ঃ অসমৰ লোকনাট্য, অসম সাহিত্য সভা, প্ৰথম প্ৰকাশ, এপ্ৰিল, ১৯৯১

দত্ত, সুমন ঃ অসমত জনজাতীয় অধ্যয়নৰ পৰিক্ৰমা, বনলতা প্ৰকাশ, ডিব্ৰুগড়-১, প্ৰথম প্ৰকাশ, নৱেম্বৰ, ২০১০

দলৈ, হৰিনাথ শৰ্মা ঃ বাৰেৰহণীয়া অসম(সংস্কৃতি-লোকসংস্কৃতি ৰূপাঙ্কন), শান্তিপুৰ, নলবাৰী-৩৫,প্ৰথম প্ৰকাশ,১৯৯৪, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০০৩

পাটৰ, পদ্ম (সম্পা.) ঃ জনজাতি সমাজ সংস্কৃতি, ৰিংচাং পাব্লিকেশ্যন, হেঙেৰাবাৰী,গুৱাহাটী, তৃতীয় প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ,২০০৩

বৰা, দেৱজিৎ ঃ উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ জনগোষ্ঠীয় লোক-সংস্কৃতি, এম.আৰ. পাব্লিকেচন, পাণবজাৰ,গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০১৪।

বৰা, নন্দ ঃ অসমৰ ঠেঙ্গাল কছাৰীৰ ইতিবৃত্ত, গোলাঘাট জিলা সাহিত্য সভাৰ হৈ শ্ৰীমতী ৰমণী প্ৰভা বৰা, গোলাঘাট, প্ৰথম প্ৰকাশ,২৫ ফেব্ৰুৱাৰী, ২০০০ চন।

বৰা, মহেন্দ্ৰ ঃ গৱেষণা প্ৰণালী তত্ত্ব, বনলতা, ডিব্ৰুগড়, বনলতা সংস্কৰণ, আগষ্ট, ২০০৯

ভৰালী, শৈলেন ঃ অসমীয়া লোক নাট্য পৰম্পৰা, বাণী প্ৰকাশ, পাঠশালা, প্ৰথম প্ৰকাশ, মে',১৯৮৪

শইকীয়া, নগেন ঃ গৱেষণা-পদ্ধতি পৰিচয়, বনলতা, ডিব্ৰুগড়, প্ৰথম প্ৰকাশ, ছেপ্তেম্বৰ, ১৯৯৬

শৰ্মা, নবীনচন্দ্ৰ ঃ ভাৰতৰ উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ পৰিৱেশ্য কলা, বনলতা, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, উত্তৰ-পূৱ গ্ৰন্থমেলা, ২০০৯

শৰ্মা, নবীনচন্দ্ৰ ঃ অসমৰ লোকনাট, বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১০

স্মৃতিগ্ৰন্থ, আলোচনী আদি ঃ

কছাৰী, প্ৰদীপ (সম্পা.) ঃ ঠেঙ্গাল কাণ্ডাৰী, স্মৃতিগ্ৰন্থ, প্ৰথম দ্বি-বাৰ্ষিক ৰাজ্যিক অধিৱেশন, সদৌ অসম ঠেঙ্গাল কছাৰী জাতীয় পৰিষদ, মে', ২০০৮, জালুকনিবাৰী, তিতাবৰ।

নেওগ, হেমাঙ্গ কুমাৰ (সম্পা.) ঃ ঠেঙ্গাল দৰ্পণ, স্মৃতিগ্ৰন্থ, সদৌ অসম ঠেঙ্গাল কছাৰী সংগঠন আৰু লখিমপুৰ জিলা ঠেঙ্গাল কছাৰী সংগঠন অষ্টম দ্বি-বাৰ্ষিক অধিৱেশন, বিহপুৰীয়া, লখিমপুৰ, ২০০৬

শইকীয়া, মণ্টু (সম্পা.) ঃ ঠেঙ্গাল দৰ্পণ, স্মৃতিগ্ৰন্থ, সদৌ অসম ঠেঙ্গাল কছাৰী সংগঠন ষষ্ঠ দ্বি-বাৰ্ষিক অধিৱেশন, তিতাবৰ, এপ্ৰিল,২০০২

শইকীয়া, বন্তি (সম্পা.) ঃ ঠেঙ্গাল দৰ্পণ, স্মৃতিগ্ৰন্থ, সদৌ অসম ঠেঙ্গাল কছাৰী সংগঠন নৱম দ্বি-বাৰ্ষিক অধিৱেশন, তিতাবৰ, জানুৱাৰী, ২০০৯

শইকীয়া, মণ্টু (সম্পা.) ঃ ঠেঙ্গাল জাগৰণ, স্মৃতিগ্ৰন্থ, শপত গ্ৰহণ অনুষ্ঠান, অন্তৰ্বৰ্তীকালীন ঠেঙ্গাল কছাৰী স্বায়ত্ত শাসিত পৰিষদ, নৱেম্বৰ,২০০৫, তিতাবৰ।

শইকীয়া, বিনয় (সম্পা.) ঃ স্মৰণিকা, সদৌ অসম ঠেঙ্গাল কছাৰী ছাত্ৰ সস্থা আৰু যোৰহাট জিলা ঠেঙ্গাল কছাৰী ছাত্ৰসস্থাৰ ষষ্ঠ দ্বি-বাৰ্ষিক অধিৱেশন, ২০০৮, খৰিকটীয়া, তিতাবৰ।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

'অন্তৰীপ' উপন্যাসত লিংগ বৈষম্যৰ চিত্র ঃ এটি অধ্যয়ন

● ড° মীনাক্ষী তামুলী

সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, মায়ং আঞ্চলিক মহাবিদ্যালয়, ডাক ঃ ৰজামায়ং, ডাকঘৰ ঃ ৭৮২৪১১

e-mail: minakshitamuli51872@gmail.com, ফোন ঃ ৯৪৩৫৬-৫২৬৯১/৮৩৯৯৮-৩৭৩০৭

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমীয়া সাহিত্য জগতৰ এগৰাকী সুনিপুন কথাশিল্পী ড° ভবেন্দ্র নাথ শইকীয়া। পাঠক সমাজৰ দ্বাৰা বিপুলভাৱে সমাদৃত, স্বকীয় ভংগীমাৰে আৰু কঠোৰ পৰিশ্রমেৰে অসমীয়া সাহিত্য জগতলৈ প্রাণ-চঞ্চলতা কঢ়িয়াই অনা লেখকসকলৰ ভিতৰত ড° শইকীয়া অন্যতম। ভাৰতৰ স্বাধীনতা পূর্বৱর্তী সময়ৰ পটভূমিত ৰচনা কৰা তেওঁৰ দুখন উপন্যাস 'অন্তৰীপ' আৰু 'ৰম্যভূমি'— ইয়াৰ উপৰিও 'আতংকৰ শেষত' আৰু 'মৰমৰ দেউতা' দুখন অন্যতম উপন্যাস। প্রান্তিকত প্রকাশিত 'অন্তৰীপ' আৰু 'ৰম্যভূমি' উপন্যাসেৰে পাঠকৰ যথেষ্ট সমাদৰ লাভ কৰিছিল।*

সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণ, নিখুঁত দৃষ্টিসম্পন্ন ড°শইকীয়াৰ 'অন্তৰীপ' এগৰাকী সাধাৰণ নাৰীৰ অসাধাৰণ নীৰৱ প্রতিবাদৰ কাহিনী। পুৰুষতান্ত্রিক আঢ্যৱন্ত সমাজখনলৈ লিংগৰ সমতা কঢ়িয়াই আনিছিল 'মেনকা'ই নীৰৱ বিদ্রোহেৰে। 'অন্তৰীপ' গিৰীয়েকৰ দ্বিতীয় বিবাহৰ ফলস্বৰূপে পৰিয়াল তথা মেনকাৰ জীৱনলৈ নামি অহা ঘোৰ অমানিশাৰ চিত্র। ঔপন্যাসিকে অতি সতর্কতাৰে নায়িকাৰ দ্বাৰা নীৰৱ অথচ চৰম প্রতিবাদ সাব্যস্ত কৰাই কাহিনীটো চিন্তনীয় তথা চর্চিত কৰি তুলিছে। নাৰী পুৰুষৰ লিংগ বৈষম্যৰ বাবে পুৰুষে যি ইচ্ছা কৰিব পাৰে নাৰীয়ে নোৱাৰাৰ কথা নাই এনে প্রতিবাদে উপন্যাসখন সুখপাঠ্য কৰি তুলিছে। আমাৰ আলোচনা পত্রখনিত ড° ভবেন্দ্র নাথ শইকীয়াৰ কলমেৰে 'অন্তৰীপ'ৰ নায়িকাৰ যি বিদ্রোহৰ স্বৰূপ তাক অংকন কৰাৰ চেষ্টা কৰা হ'ব।

লিংগ বৈষম্যৰ বাবে আমাৰ সমাজত নাৰীসকল শাৰীৰিক, মানসিক তথা আত্মিক যি দ্বন্দ্বৰ সন্মুখীন হ'ব লগা হয় তাৰ এক চিত্র বর্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে তুলি ধৰাৰ প্রয়াস কৰা হ'ব লগতে আমাৰ এই আলোচনাই এগৰাকী নাৰীৰ মানসিক তথা আত্মিক দ্বন্দ্বৰ ছবিখন পোহৰাব বুলি আশা কৰা হৈছে।

বীজ শব্দ ঃ *লিংগ বৈষম্য, নাৰী, অন্তর্দ্বন্দ্ব, সমাজ।*

০.০০ অৱতৰণিকা ঃ

আধুনিক অসমীয়া সাহিত্য জগতত যিকেইগৰাকী লেখকে প্রজ্ঞা সাধনা আৰু কঠোৰ পৰিশ্রমৰ দ্বাৰা নিজৰ নাম খোদিত কৰি জীৱন্ত কিংবদন্তীত পৰিণত হৈছিল তাৰ ভিতৰত ড° ভবেন্দ্র নাথ শইকীয়া অন্যতম। ড° শইকীয়াই গল্প আৰু নাটকৰ জৰিয়তে ঘাইকৈ প্রতিষ্ঠিত হৈছিল যদিও তেওঁৰ *'অন্তৰীপ'* আৰু *'ৰম্যভূমি'* উপন্যাস দুখনে বহুলভাৱে পাঠকৰ সমাদৰ লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। দুয়োখন উপন্যাসে 'প্রান্তিক' আলোচনীত প্রকাশ হৈছিল। *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসখন প্রত্যক্ষভাৱে লিংগ বৈষম্যৰ ওপৰত আধাৰিত নহয় যদিও উপন্যাসখনৰ পাতে

পাতে লিংগ বৈষম্যৰ ছবিখন স্পষ্ট হৈ আছে। এই সম্পর্কে আলোচনা কৰিবলৈ যোৱাৰ আগতে লিংগ, লিংগ বৈষম্য আৰু নাৰী সম্পর্কে অলপমান আলোচনা কৰাটো প্রয়োজনীয়। লিংগ হৈছে "পৰম্পৰাগতভাৱে প্রাকৃতিক সৃষ্টি। যি কেৱল শ্রম বিভাজনৰ বাবেহে সমাজৰ এক মনঃস্তাত্ত্বিক ধাৰণা মাত্র।"[১] অসমীয়াত লিংগ শব্দটো ইংৰাজীত চেক্স আৰু জেণ্ডাৰ। অসমীয়াত চেক্স অর্থাৎ জৈৱিক সদায়ে প্রাকৃতিক লিংগ আৰু জেণ্ডাৰ অর্থাৎ কৃত্রিম, যি সদায় পিতৃতান্ত্রিক সমাজ ব্যৱস্থাৰ দ্বাৰা সৃষ্টি হোৱা লিংগক বুজায়। লিংগৰ সম্পর্কত Kalam Bhasin য়ে কৈছে— "Gender refers to the socioculture defination on of man and woman, the way societies distinguish man and woman assign them social roles."[২]

প্রকৃততে নাৰী বৈষম্য হৈছে পুৰুষতান্ত্রিক সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰীৰ প্রতি যি অন্যায়, বৈষম্যৰ ভাৱ তথা ৰক্ষণশীল তথা পিতৃতান্ত্রিক সমাজখনৰ ঠেক মানসিকতাৰ বাবে নাৰীয়ে যুগ যুগ ধৰি পুৰুষৰ অধীনত চলিবলগীয়াটোৱেই সূচাইছে গোটেই সমাজখন পুৰুষৰ প্রতি যি সহনশীল, নাৰীৰ প্রতি কিন্তু ভিন্ন ভাৱ। এই ভিন্নভাৱৰ ফলস্বৰূপে পুৰুষে যি ইচ্ছা কৰিব পাৰে কিন্তু নাৰীয়ে নোৱাৰে। প্রকৃততে নাৰীৰ প্রতি যি বৈষম্য ই অতি প্রাচীন। প্রাচীন কালৰ পৰাই নাৰীক কামৰ বিভাজনেৰে আভ্যন্তৰীণ কাম-কাজত নিয়োগ কৰি দিলে। ঘৰৰ যাৱতীয় কাম-কাজত নিয়োগ কৰি দিলে। ঘৰৰ যাৱতীয় কাম-কাজত লগোৱাৰ ফলস্বৰূপে নাৰীয়ে লাহে লাহে সামাজিকভাৱে মতামত নির্দ্ধাৰণ কৰাৰ স্বাধীনতা হেৰুৱাই পেলায়।

অসমীয়া সাহিত্যত লিংগ সমতাৰ ওপৰত মহাপুৰুষ মাধৱদেৱে লিখি গৈছে এনেদৰে—

প্রকৃতি পুৰুষ
দুয়োৰে নিয়ন্তা মাধৱহে
হে কৃষ্ণ তযু পাৱে
পশিলো শৰণ।।

আনহাতে সংস্কৃত শ্লোকত আছে—

যাময়ো যাতি গোহানি শপ্যন্ত প্রতিপৃজিতা।
তাতি কৃতাহতানিব বিনশ্যন্তি সমন্ততঃ।।

অর্থাৎ যি ঘৰত নাৰীক সন্মান কৰা নহয়, যি ঘৰত নাৰীয়ে চকুপানী টুকি থাকিব লগা হয়, সেই ঘৰক নাৰীয়ে অভিশাপ দিয়ে। ভবিষ্যতেও সেই ঘৰে উন্নতি সাধন কৰিব নোৱাৰে আৰু অৱশেষত সেই ঘৰ আৰু বংশৰ বিনাশ সাধন হয়।

শংকৰদেৱৰ দর্শন হৈছে মানবতাবাদী দর্শন। জীৱ শ্রেষ্ঠ মানৱ জাতিক তেওঁ নাৰী-পুৰুষ বুলি বিভাজন কৰা নাই "দুয়ো এক ভগবানৰে সৃষ্টি মায়াৰ বাবে জড় জগতৰ প্রকৃতিৰ যিদৰে সৃষ্টি সেইদৰে নাৰী পুৰুষ এক মানৱ জাতিৰে সৃষ্টি। গতিকে মানৱৰ কল্যাণ মানে নাৰী-পুৰুষ উভয়ৰে কল্যাণ; নাৰীক বাদ দি কেৱল পুৰুষত কল্যাণ বুজোৱা নাই।"[৩]

ড° ভবেন্দ্র নাথ শইকীয়াৰ *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসখনত পুৰুষতান্ত্রিক সমাজ ব্যৱস্থাই কোঙা কৰা দুগৰাকী নাৰীৰ কিছুমান সংক্ষিপ্ত চিত্র অংকন কৰাৰ চেষ্টা কৰা হৈছে। এই বৈষম্যৰ বাবে 'অন্তৰীপ'ৰ নায়িকা মেনকাই বাছি লৈছে প্রতিশোধৰ এক নীৱৱ পন্থা। সংক্ষিপ্ত চিত্র কিছুমানৰ মাজেদি ঔপন্যাসিকে এই পৰিৱেশ অংকন কৰাত সফল হৈছে।

০.০১ অধ্যয়নৰ প্রয়োজনীয়তা আৰু গুৰুত্ব ঃ

ড° ভবেন্দ্র নাথ শইকীয়াৰ *'অন্তৰীপ'* এখন সামাজিক উপন্যাস। 'অপূর্ব বস্তু নির্মাণক্ষম প্রজ্ঞা'ৰ অধিকাৰী ড° শইকীয়াৰ ভাৰতৰ স্বাধীনতাৰ পূর্বৱর্তী সময়ৰ পটভূমিত ৰচনা কৰা উপন্যাস হ'ল— *'অন্তৰীপ'* আৰু *'ৰম্যভূমি'*। স্বাধীনতাৰ পূর্বৱর্তী অসমীয়া সমাজখনৰ পাৰিবাৰিক আৰু সামাজিক ব্যৱস্থাৰ বিষয়ে জানিবলৈ উপন্যাসখন অধ্যয়নৰ প্রয়োজন। লিংগ বৈষম্যৰে ভৰা সমাজখনত এটা আঢ্যৱন্ত পৰিয়ালৰ ভিতৰত আবদ্ধ নাৰীৰ শাৰিৰীক আৰু মনঃস্তাত্ত্বিক

অৱস্থাৰ সুন্দৰ চিত্ৰায়ণ *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসখন। অৰ্থবান গিৰিয়েকৰ বহু বিবাহে কঢ়িয়াই অনা অপৰিসীম যন্ত্ৰণা আৰু এই যন্ত্ৰণাৰ মাজতো জীয়াই ৰখা তেওঁলোকৰ প্ৰতিবাদী সত্তা তাৰ সুন্দৰ প্ৰকাশ উপন্যাসখনত দেখিবলৈ পোৱা যায়। সমসাময়িক সমাজ ব্যৱস্থাৰ বিষয়ে জানিবলৈ উপন্যাসখন অধ্যয়নৰ প্ৰয়োজন আৰু গুৰুত্ব আছে।

০.০২ পদ্ধতি আৰু পৰিসৰ ঃ

আলোচনা পত্ৰখনি বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ প্ৰয়োগ কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। ড° ভবেন্দ্ৰ নাথ শইকীয়াৰ *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসখনকে ইয়াত আধাৰ কৰি লোৱা হৈছে। *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসৰ লিংগ বৈষম্যৰ ছবিখন কেনেদৰে ফুটি উঠিছে তাক আলোচনা কৰা হ'ব।

১.০০ ঔপন্যাসিকৰ পৰিচয় ঃ

ড° ভবেন্দ্ৰ নাথ শইকীয়া একেধাৰে কবি, নাট্যকাৰ, গল্পকাৰ, ঔপন্যাসিক, প্ৰবন্ধকাৰ, সমালোচক, আত্মজীৱনীকাৰ আৰু শিশু সাহিত্যিক আছিল। *'প্ৰান্তিক'* আৰু *'সঁফুৰা'* দুখন আলোচনীৰো তেওঁ সম্পাদক আছিল। ড° শইকীয়াৰ 'উপন্যাস সমগ্ৰ'ত তিনিখন উপন্যাস *'অতংকৰ শেষত'*, *'অন্তৰীপ'* আৰু *'ৰম্যভূমি'* প্ৰকাশ কৰা হৈছে। ইয়াৰ উপৰিও তেওঁৰ প্ৰকাশিত গল্প সংকলনৰ সংখ্যা সৰ্ব্বমুঠ এঘাৰখন। তেওঁ অসমীয়া গল্প সাহিত্যত এক নতুন ধাৰাৰ গল্প প্ৰতিষ্ঠা কৰি গৈছে। তেওঁৰ *'শৃংখল'* নামৰ প্ৰখ্যাত গল্প-সংকলনৰ বাবে ১৯৭৬ চনত সাহিত্য একাডেমি বঁটাৰে সন্মানিত হৈছে। *'সেন্দুৰ'* নামৰ গল্পপুথিৰ বাবে অসম প্ৰকাশন পৰিষদৰ বঁটাৰে সন্মানিত হৈছে। সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণ, বিশ্লেষণ আৰু সুন্দৰ কলাৰে তেওঁ গল্প আৰু উপন্যাসৰ বিষয়বস্তু নিটোল ৰূপত প্ৰকাশ কৰিছে। *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসখনত তেওঁৰ সম্পাদিত *'প্ৰান্তিক'* আলোচনীত প্ৰথম খণ্ড-খণ্ডকৈ প্ৰকাশ পাইছিল। গল্প আৰু উপন্যাসৰ উপৰিও তেওঁ এজন প্ৰসিদ্ধ নাট্যকাৰো আছিল। নাট্যকাৰ, গল্পকাৰ, আৰু ঔপন্যাসিক এই আটাইকেইটা ৰূপতেই অনবদ্য অৱদান আগবঢ়াই অসমীয় সাহিত্যৰ এজন প্ৰসিদ্ধ কথা-শিল্পী আছিল ড° ভবেন্দ্ৰ নাথ শইকীয়া।

২.০০ আলোচনা ঃ

এগৰাকী পত্নী উপন্যাসখনৰ নায়িকা মেনকা থকা সত্ত্বেও স্বামী মহীকান্তই আন এগৰাকীক পত্নী হিচাপে গ্ৰহণ কৰাক লৈ উপন্যাসৰ কাহিনী আৰম্ভ হৈছে।

লিংগ পৃথকীকৰণৰ মূল কাৰণটোৱেই হৈছে পৰিয়াল। শিশুটি জন্ম হওঁতেই পৰিয়ালৰ ফালৰ পৰা এই লিংগ পৃথকীকৰণ প্ৰক্ৰিয়াই গঁজালি মেলে। নাৰীয়ে পৰিয়ালৰ অন্যতম সদস্য হৈও সময়ত পৰিয়ালৰ যিকোনো সিদ্ধান্ত লোৱাৰ ক্ষমতা হেৰুৱাই পেলায়। *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসতো মেনকাই স্বামী মহীকান্তই যে নতুনকৈ বিবাহ কৰিবলৈ ওলাইছে। মতামত লোৱাতো দূৰৰ কথা খবৰেই পোৱা নাই। "নিজকে উদঙাই দিয়াৰ কাৰণে মেনকা একেবাৰে উদং হৈ গ'ল নেকি? চাৰিটা সন্তান জন্ম দিয়াৰ কাৰণে তাই খালী হৈ গ'ল নেকি? মেনকাৰ কি দোষ হ'ল— মানুহটোৱে ঘুণাক্ষৰেও, —এদিনো, —তাৰ আভাস নিদিলে কিয়? মহীকান্তই আৰু এজনী বিয়া কৰাব —এইটো খবৰ মেনকাই ৰেৱতী বুঢ়ীৰ পৰা পাব লাগে কিয়?" [৪] এগৰাকী স্বাভিমানী নাৰীৰ অন্তৰৰ উক্তি এয়া। সৰ্ব সুলক্ষণা হৈও, শাহু-শহুৰৰ মন জয় কৰিও নিভৃততম কোণত মেনকা যেন হাৰি গৈছে। এই মনোভাৰ প্ৰকাশ পাইছে উক্তিটোত। প্ৰকৃততে ই পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাৰ ফলহে। এই সমাজ ব্যৱস্থাই নাৰীৰ আভ্যন্তৰীণ জগতক উলাই কৰি নাৰীক এক যন্ত্ৰত পৰিণত কৰে। নাৰীসকলো অধিকাৰৰ পৰা বঞ্চিত হৈ পৰে। মেনকা কিন্তু যন্ত্ৰ নহ'ল। মহীকান্তৰ মতে এইটো কি ডাঙৰ কথা। দশৰথ ৰজাইয়ো কৰিছিল, কোনেও মাত এষাৰো নামতিলে ! মনোমোহন চিৰস্তাদাৰে ডাঙৰজনীৰ পৰা গহনা লৈ সেই গহনা ভঙাই, নতুন গহনা গঢ়াই তাৰে সৰুজনীক বিয়া কৰাই আনিলে। আৰু সৰুজনীয়েও যদি গহনা ভঙাবলৈ দিলেহেঁতেন, তেনেহ'লেতো চিৰস্তাদাৰে আৰু এজনী অনিলেহেঁতেন। সেই সময়ৰ সমাজ ব্যৱস্থাত ই একো ডাঙৰ কথা নহয়। ঘৰে ঘৰে হৈ থকা সাধাৰণ কাহিনী। মহীকান্তৰ কাৰণে নাৰী খেকাৰ পেলাবলৈ তুঁহগুৰি দিয়া চৰিয়া দাঙিবলৈ অনা দাসী

মাত্র। মহীকান্তই ঘটনাটো সহজ কৰিবলৈ এটা উদাহৰণ দিছে—"যোৱা মাহতো সেইয়া আৰু এজনী গৰু কিনিলোঁ। কিটো হ'ল? গোহালিটো পাতাললৈ সোমাই হ'ল নেকি? আগৰ কেইজনীৰ সৈতে তাই জানো চেলেকা-চেলেকি কৰি থকা নাই?"[৫] এগৰাকী নাৰীৰ সত্ত্বাক চূড়ান্ত অপমান কৰাই নহয় মহীকান্তই জীৱ-জন্তুৰ সৈতে তুলনা কৰি মেনকাক বুজিবলৈ বাধ্য কৰিছে যে— সি পু�ৰুষ যি মন যায় তাৰ কৰাৰ অধিকাৰ আছে কিন্তু নাৰীৰ তাত মাত মতাৰ অধিকাৰ নাই। ছিলভিয়া ওৱালবি নামৰ বিখ্যাত চিন্তাবিদ গৰাকীয়ে তেওঁৰ বিখ্যাত গ্ৰন্থ *"Theorizing Patriarcy"* গ্ৰন্থত উল্লেখ কৰিছে যে "পিতৃ তন্ত্ৰ হৈছে সামাজিক গাঁথনিৰ এক পদ্ধতি, য'ত পুৰুষে নাৰীক দমন, উৎপীড়ন আৰু শোষণ কৰে।"[৬] পিতৃতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰীয়ে মাত মতাৰ অধিকাৰ নাই। সকলো নীৰৱে সহ্য কৰিলেই নাৰী হয়গৈ লক্ষ্মীস্বৰূপ। কিন্তু মেনকাই প্ৰতিবাদ কৰিলে নীৰৱ প্ৰতিবাদ। বিবাহৰ একো কামতেই হাত নিদিয়া নেকি বুলি প্ৰশ্ন কৰাত মেনকাৰ উত্তৰ আছিল 'কিয় নিদিম দিম। দৰা নোৱাবলৈ মাহ-হালধি বাটি দিম। ঘট ধৰিম। ঘাটত পানী তুলিম।' তীব্ৰ ব্যঙ্গভাৱে মেনকাই কথাখিনি মহীকান্তক কৈছিল। কিন্তু এই মেনকাৰ যেতিয়া দৰা ওলাই যোৱাৰ মুহূৰ্তত সেৱা কৰিবলৈ লৈছিল এনে ভাব হৈছিল যেন তাই শ্মশানলৈ নিবলৈ ওলোৱা মহীকান্তৰ শ-টোৰ ভৰিত ধৰি শেষ সেৱাটো কৰিছে। তাইৰ বাবে সতিনী আনিবলৈ যোৱা মহীকান্তৰ অস্তিত্ব তাইৰ ওচৰত এক মৃত শৰীৰত পৰিণত হ'ল। অকৌ নতুন কইনা কিৰণে আহি যেতিয়া মেনকাক সেৱা কৰিলে তেতিয়াও মেনকাৰ আঙুলিৰ আকাৰ— চেঁচা অনুভূতিটো— কাৰশলা সাপৰ পেটৰ বগা ফালটোৰ কথা মনলৈ আহিল। ঔপন্যসিকে মেনকাৰ তীব্ৰ অন্তৰ্দ্বন্দ্বৰ প্ৰকাশ কৰিছে মহীকান্তৰ মৃত শৰীৰ আৰু কাৰশলা সাপৰ উপমাৰে ক্ৰমশঃ মেনকাৰ ওচৰত অস্তিত্বহীন হৈ অহা মহীকান্তৰ কথা বুজিবলৈকে এনেধৰণৰ উপমা দাঙি ধৰিছে।

পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাত অতি প্ৰাচীন কালৰ পৰা এই ৰীতি চলি অহিছে য'ত নাৰী কেৱল ঘৰুৱা কাম-কাজ চোৱা-চিতা কৰা আৰু সন্তান উৎপাদন কৰা আহিলা মাত্ৰ। নাৰীৰ সুকীয়া অস্তিত্ব বা সত্ত্বা মানি লোৱা নহয়। ঘৰ পৰিয়ালৰ সেৱা শুশ্ৰূষা কৰাতে নাৰীৰ দায়িত্ব। আনকি অতি সৰু কালৰে পৰাই নাৰীক এই শিক্ষা দি ডাঙৰ-দীঘল কৰা হয়। সমাজৰ কোনো কথাত নিজৰ মতামত দাঙি ধৰিবৰ অধিকাৰ নাৰীৰ নাই। প্ৰতি মুহূৰ্ততে ভূলুণ্ঠিত হয় নাৰীৰ স্বাধীনতা। কঠোৰ আৰু দৃঢ়মনৰ অধিকাৰী মেনকাই নিজৰ সৈতে যুদ্ধ কৰে 'কালি ৰাতি এজনী মানুহ মৰিল, তাই আৰু কেতিয়াও আগৰ ৰূপত জন্ম নহয়। এজনী মানুহৰ জন্ম হ'ল— তাই আৰু কেতিয়াও নমৰে।"[৭] মেনকাই পৰিস্থিতি চম্ভালি ল'লে আৰু দুখ-অপমানত জৰ্জৰিত হৈ নিজক এটুকুৰা শিলাখণ্ডলৈ পৰিৱৰ্ত্তন কৰিলে। ড° শইকীয়াই মেনকা চৰিত্ৰটো জুয়ে পোৰা সোণ হিচাপে অংকন কৰিছে।

ড° শইকীয়াৰ প্ৰায়বোৰ গল্প-উপন্যাসেই বাস্তৱধৰ্মী বৰ্ণনাৰ আধাৰত নিৰ্মিত। মানৱ জীৱনৰ বাস্তৱধৰ্মী পৰিস্থিতিক হৃদয়স্পৰ্শীভাৱে উপস্থাপন কৰি সূক্ষ্মতিসূক্ষ্ম অনুভূতিৰে পাঠকৰ হৃদয় জয় কৰে। মধ্যবিত্তীয় জীৱনৰ সুখ-দুখ, আশা-আকাংক্ষা, প্ৰেম-সংঘাত, উদাৰ মানবিক দৃষ্টিক তেওঁ স্বকীয় ভংগীমাৰে পাঠকৰ হৃদয় স্পৰ্শ কৰিব পৰাকৈ বৰ্ণনা কৰে। 'অন্তৰীপ' উপন্যাসতো তেওঁ প্ৰতিটো চৰিত্ৰই বাস্তৱধৰ্মীকৈ অংকন কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। মহীকান্ত মধ্যবিত্তীয়, ক্ষমতাসম্পন্ন নিজৰ খুচি-খেয়ালত চলা মানুহ নিজৰ ক্ষমতাৰ ৰাগীত মতলীয়া হৈ মদ্যপান কৰি মেনকাক হুংকাৰ দিছে 'কিয় নাহিবি? তই মোৰ ঘৈণী হ'ৰ নে নহ'ৰ? তই মোৰ ওৱাইফ হ'ৰ নে নহ'ৰ? তোক মই খানা-পিনা দিছোঁ নে নাই? মাছ-মাংস, ঘিউ-গাখীৰ, জহা চাউল দিছোঁ নে নাই?"[৮] মহীকান্তৰ মইমতীয়া আচৰণত অতিষ্ঠ হৈ পৰা মেনকাই কিন্তু দৃঢ়ভাৱে ৰৈ আছে তাই মহীকান্তৰ শয্যাসংগী আৰু নহয়। সেইজনী মেনকা মৰিল। আৰু ফিনিক্স পখীৰ নিচিনা নতুন এজনী মেনকাৰ জন্ম হ'ল। মহীকান্তৰ আচৰণত অতিষ্ঠ হৈছে ভায়েক ভদ্ৰকান্তও। মহীকান্তৰ পুৰুষসুলভ এই উক্তি কেৱল মহীকান্তৰ উক্তি নহয়। এই উক্তি যুগ-যুগ ধৰি পূৰ্বপুৰুষানুক্ৰমে চলি অহা পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাৰ উক্তি যিয়ে হাজাৰ হাজাৰ বছৰ ধৰি কেৱল নাৰীক ভোগৰ সামগ্ৰী বুলি গণ্য কৰি আহিছে। মহীকান্তৰ দাম্ভিক আচৰণে সীমা চেৰাই গৈ মেনকাক শাৰীৰিকভাৱেও অপদস্থ

কৰিছে। মহীকান্তৰ মতে সি কেতিয়াও কাৰ লগত শুব সেয়া তাৰ খুচী। নাৰীক ভোগৰ সামগ্ৰী জ্ঞান কৰা এনে পুৰুষৰ মানসিকতাই সমাজ ভৰি আছে। মহীকান্ত এক অৱলম্বন মাত্ৰ। ড° শইকীয়াই এই বাস্তৱধৰ্মী ছবিখন বৰ সুন্দৰকৈ অংকন কৰিছে। অসমীয়া সাহিত্যৰ শ্ৰেষ্ঠ কথাশিল্পীসকলৰ অন্যতম ড° শইকীয়াই অতি সহজ-সৰল ভাষাৰে চিত্ৰধৰ্মী বৰ্ণনাৰ প্ৰকাশ কৰিছে। তেনেই কম কথাৰ মাজেৰে চিন্তাশীল উক্তিৰ প্ৰকাশ 'মেনকাৰ বুকুৰ ভিতৰত যেন শান্ত হৈ বহি থকা এজাক মৌৰে হঠাতে বাহ এৰি শুং ঠিয় কৰি চাৰিওপিনে উৰিবলৈ ধৰিলে। সিহঁতৰ পাখিৰ শব্দ মেনকাৰ মগজুৱেও শুনিলে। এটা অস্থিৰ গুণগুণনি, গুমগুমনি"[৯] মেনকাৰ অন্তৰৰ গোপন কোণত হোৱা যি অৰ্ন্তদ্বন্দ্ব তাক অতি পৰিষ্কাৰকৈ স্পষ্টৰূপত দাঙি ধৰিছে মৌৰ এই উপমাটোৱে। মহীকান্তই নতুনকৈ বিবাহ কৰি অনাৰ পৰা মেনকাই তাইৰ মুখামুখি হ'ব পৰা নাই। কিন্তু বাস্তৱৰ মুখামুখি হ'বই লাগিব। সেয়ে তাই এনেদৰে অন্তৰ্দ্বন্দ্বত ভুগিছে।

ড° শইকীয়াৰ গল্প-উপন্যাসত বিচিত্ৰ ধৰণৰ নৰ-নাৰীৰ উপস্থাপন মন কৰিবলগীয়া তথাপি নাৰী চৰিত্ৰৰ সবল উপস্থাপন আন এটি গুৰুত্বপূৰ্ণ বিষয়। মহীকান্ততকৈ মেনকা সকলো দিশৰ পৰাই সবল বা শক্তিশালী চৰিত্ৰ। 'মেনকাৰ বাবে জীৱন যেতিয়াই আটাইতকৈ বেছি যন্ত্ৰণাময়, অসহনীয় হৈ পৰিছিল তেতিয়াই তাই সুখী মানুহৰ নিচিনা দেখুৱাবলৈ গৈ অন্তহীন দুখৰো প্ৰতিক্ৰিয়াহীনভাৱে গ্ৰহণ কৰিবলৈ বাধ্য হৈছিল।"[১০] মহীকান্তই কিৰণক আদৰি লোৱাৰ দৰে মেনকায়ো 'যি কৰিব পাৰে কৰি দেখুৱালে' মদনৰ জৰিয়তে মেনকা পঞ্চমটো সন্তানৰ মাতৃ হ'ল। এঘাৰবছৰীয়া সংসাৰখনত শৰীৰৰ সততা আৰু মনৰ পবিত্ৰতাৰে গঢ়ি তুলিছিল য'ত কোনো কলুষ কলিমাৰ স্থান নাছিল। তৎসত্ত্বেও মহীকান্তই কিৰণক আদৰি আনিছিল। তায়ো মানুহ। তায়ো প্ৰতিশোধ ল'ব বিচাৰে। অৱশ্যে মেনকাই যি পন্থা লৈছিল সি এটা চৰ্চিত বিষয় তথাপিও যুগ-যুগ ধৰি বঞ্চিত নাৰীৰ বাবে প্ৰতিবাদৰ এটি পথ মেনকাই উলিয়াই দিছিল।"সমাজৰ সকলোবোৰ উচিত যে কেৱল মহিলাৰ দ্বাৰাই হ'ব লাগিব তাৰ কোনো মানে নাই। উচিত অনুচিতক লৈ লিংগ বিভাজন থাকিব নালাগে।"[১১] নাৰীয়েহে সতীত্ব লৈ জীয়াই থাকি পুৰুষৰ তেনে কোনো নীতি নিৰ্দ্ধাৰণ নহয় এনে কথা হ'ব নোৱাৰে। সেয়ে মেনকাই বাছি লৈছিল এই পথ। গিৰীয়েকৰ 'অতপালি'য়ে সকলোবোৰ অনুচিতৰ মূল কেৰোণ। এঘাৰ বছৰে তই অন্ততঃ তাৰ বিষদাঁত কেইটা কোনখিনিত আছে সেইটো জানিছে আৰু তাইৰ নিজৰ দাঁত গজাৰ সময়তো পাৰ হৈ যোৱা নাই। লগে লগে তাই সচেতন হৈছে এই বয়সত তাই নতুন দাঁতৰ কথা চিন্তা নকৰাকৈ থাকিব পাৰিলে ভাল আছিল। এই নতুন দাঁতৰ কথা মহীকান্তই যেতিয়া গম পাইছিল তাৰ প্ৰত্যুত্তৰত মেনকাই কৈছিল— 'মই আপোনাৰ ঘৈণীয়েকৰ, আপোনাৰ চাৰিটা ল'ৰা-ছোৱালী আছিল, এতিয়া পাঁচটা হ'ল; তাৰ পাছত ছটা হ'ব। সকলোৱে জানিব আমি মিলেৰে আছোঁ।"[১২] বৈষম্যৰে ভৰা সংসাৰখনত এই উক্তি আছিল লিংগ সমতাৰ উক্তি। যদি পুৰুষে পাৰে তেন্তে নাৰীয়েও পাৰিব। মেনকাই নীৰৱ প্ৰতিবাদ কৰিছিল। এই প্ৰতিবাদে মহীকান্তক জোকাৰি গৈছিল। ই এক প্ৰকাৰৰ প্ৰতিশোধো আৰু প্ৰতিবাদো। সমাজক দেখুৱাই মহীকান্তই একো কৰিব নোৱাৰিলে মেনকাক। ঔপন্যাসিকে কলাত্মকভাৱে প্ৰতিবাদৰ ভাষা মহীকান্তক বুজাই দিছিল। সীতা থাকিবলৈ হ'লে ৰামো থাকিব লাগিব, মেনকাই প্ৰকাশ কৰিলে নাৰী এক সত্ত্বা, পুৰুষৰ সমানে নাৰীৰ আবেগ অনুভূতি থাকিব পাৰে। নাৰীক উপেক্ষা কৰিলে তাৰ পৰিণাম ভয়াবহ হ'ব পাৰে।

উপন্যাসৰ অন্যতম উপেক্ষিতা চৰিত্ৰ কিৰণ। কিৰণৰ মনত কন্যা সন্তানৰ প্ৰতি ওপজা ক্ষোভ আৰু বেদনাই উপন্যাসখনত আন এক জটিল সমস্যাৰ সৃষ্টি কৰিছে। অৱশেষত কিৰণে চৰম পথ বাছি ল'ব লগা হৈছে। আমাৰ সমাজ ব্যৱস্থাত কন্যা সন্তান জন্ম অভিশাপ স্বৰূপ। কিৰণৰ মনত সেই ভাব প্ৰকট হৈ উঠিছে তিনিটিকৈ কন্যা সন্তান জন্ম দি। সমাজৰ পৰা এই লিংগ বৈষম্য আঁতৰ কৰিব নোৱাৰিলে এখন সুস্থ সমাজ প্ৰতিষ্ঠা কৰা অসম্ভৱ।

৩.০০ উপসংহাৰ ঃ

ড° ভবেন্দ্ৰ নাথ শইকীয়াৰ *'অন্তৰীপ'* উপন্যাসখন বাস্তৱধৰ্মী চৰিত্ৰ সৃষ্টি আৰু অগতানুগতিক বিষয়বস্তুৰে সমৃদ্ধ। তেওঁৰ অনন্য কথনভংগী আৰু বৰ্ণনা চাতুৰ্যই উপন্যাসখন পাঠক সমাজৰ বাবে মনোগ্ৰাহী কৰি তুলিছে।

স্বাধীনতাপূর্বৰ অসমীয়া আঢ্যৰন্ত পৰিয়াল এটাৰ ভিতৰৰ ছবিখন স্পষ্টৰূপত জিলিকি উছিছে উপন্যাসখনৰ অনুপম বর্ণনাৰ মাজেদি। প্রতিটো চৰিত্র গঠিত হৈছে অসমীয়া সমাজৰ বাস্তৱধর্মী চৰিত্রৰ মাজেদি। ঔপন্যাসিকৰ অজানিতে লিংগ বৈষম্যৰ ছবিখন তথা পুৰুষ আৰু নাৰীৰ ব্যৱধানৰ সীমাৰেখাডাল যে সকলো নাৰীয়ে মানি ল'বলৈ বাধ্য নহয় এই কথাকেই উপন্যাসখনৰ জৰিয়তে প্রতিপন্ন কৰিছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

১। ইণ্টাৰনেট উৎস, লিংগৰ ধাৰণা, লিংগ বৈষম্য আৰু নাৰী, মনোজ মহন্ত, Monday, July 15, 2019
২। ইণ্টাৰনেট উৎস, লিংগৰ ধাৰণা, লিংগ বৈষম্য আৰু নাৰী, মনোজ মহন্ত, Monday, July 15, 2019
৩। চৌধুৰী পাৰুল, শংকৰদেৱৰ দৃষ্টি আৰু দর্শন, চন্দ্রপ্রকাশ, ২০১২, পৃ.১৩৪
৪। শইকীয়া, ভবেন্দ্র নাথ, উপন্যাস সমগ্র, বনলতা, ২০০৬ চন, পৃ.২১৭
৫। সদ্যোক্ত, পৃ.২১৯
৬। ইণ্টাৰনেট উৎস
৭। শইকীয়া, ভবেন্দ্র নাথ, উপন্যাস সমগ্র, বনলতা, ২০০৬ চন, পৃ.২২৮
৮। সদ্যোক্ত, পৃ.২৩৬
৯। সদ্যোক্ত, পৃ.২৩০
১০। দাস, অমল চন্দ্র, অসমীয়া উপন্যাস পৰিক্রমা, পৃ.২২২
১১। সদ্যোক্ত, পৃ.২২৩
১২। শইকীয়া ভবেন্দ্র নাথ, উপন্যাস সমগ্র, পৃ.২৮৫

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

১। দাস, অমল চন্দ্র ঃ *অসমীয়া উপন্যাস পৰিক্রমা,* বনলতা, ২০১২ চন।
ভাষা সাহিত্য সম্ভাৰ, বনলতা, ২০০৫ চন।
২। শইকীয়া, ভবেন্দ্র নাথ ঃ *উপন্যাস সমগ্র,* বনলতা, ২০০৬ চন।
৩। শর্মা, সত্যেন্দ্র নাথ ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত,* সৌমাৰ প্রকাশ, ২০১৫ চন।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবর্গীয় সমাজৰ প্ৰতিফলন ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন

● **পূৰৰী শইকীয়া**
গৱেষক ছাত্রী, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: saikiapurabi909@gmail.com, ফোন ঃ ৬৯০০৭-৫৫৪৬৯

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *সাম্প্রতিক অসমীয়া গল্প সাহিত্যৰ সমৃদ্ধিত অৱদান আগবঢ়োৱা এগৰাকী বিশিষ্ট গল্পকাৰ হ'ল অনুৰাধা শর্মা পূজাৰী। বিংশ শতিকাৰ নব্বৈ দশকৰ পৰা গল্প ৰচনা কৰি অসমীয়া সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰা গল্পকাৰগৰাকীৰ গল্পসমূহত সমকালীন সমাজখনৰ চাপ সুস্পষ্ট। তেওঁ বর্তমানলৈকে প্রকাশিত ৬খন গল্প সংকলনেৰে অসমীয়া চুটিগল্পক সমৃদ্ধ কৰিছে। সমকালৰ প্রতি সচেতন, সমাজৰ প্রতি থকা দায়বদ্ধতাৰ বাবে সমসাময়িক সমাজ জীৱনৰ সৰু-বৰ বিভিন্ন বিষয়বস্তুৰে তেওঁৰ গল্পত ঠাই লাভ কৰিছে। অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত প্রতিফলিত সমসাময়িক সমাজৰ এটি গুৰুত্বপূর্ণ দিশ হৈছে নিম্নবর্গীয় সমাজৰ প্রতিফলন। এই নিম্নবর্গীয় লোকসকল সদায়ে সমাজৰ উচ্চবর্গ তথা ধনী শ্রেণীটোৰ দ্বাৰা শোষিত, বঞ্চিত, অৱদমিত হৈ আহিছে। এই শ্রেণীটোৰ জীৱন সংগ্রাম, ধনী শ্রেণীটোৰ লগত দ্বন্দ্ব-সংঘাত, উচ্চবর্গৰ দ্বাৰা শোষণৰ বলি হোৱা, এইসকল লোকৰ সৰু সৰু আশা-আকাংক্ষা, কষ্টসহিষ্ণুতা, স্বপ্নভংগৰ যন্ত্রণা আদিবোৰ অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে সাম্প্রতিক প্রেক্ষাপটত বাস্তৱসম্মত দৃষ্টিভংগীৰে তেওঁৰ গল্পৰ মাধ্যমেদি প্রকাশ কৰিছে। এই নির্বাচিত বিষয়টোৰ জৰিয়তে অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত সমাজৰ অৱহেলিত, দৰিদ্র, শোষিত লোকসকলৰ চিত্র কেনেদৰে প্রতিফলিত হৈছে সেই সম্পর্কে এটি বিশ্লেষণ আগবঢ়াবলৈ প্রয়াস কৰা হ'ব।*

বীজ শব্দ ঃ *নিম্নবর্গীয় ধাৰণা, সচেতনতা, দৰিদ্র শ্রেণী, অৱহেলিত লোক, নিম্নবর্গীয় নাৰী, জাতি বৈষম্য।*

০.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

সাম্প্রতিক সাহিত্যৰ ক্ষেত্রখনত নিম্নবর্গীয় 'Subaltern' ধাৰণাটো ব্যাপকভাৱে চর্চা লাভ কৰা এটি বিষয় হিচাপে পৰিগণিত হৈছে। এই নিম্নবর্গীয় ধাৰণাটোৱে বিভিন্ন সময়ত সমাজৰ শ্রেণী, বর্ণ আৰু লিংগ বৈষম্যৰ সন্মুখীন হৈ অহা এচাম অসহায় লোকক তথা দৰিদ্র কৃষক, শ্রমিক, জাতিগত হিচাপে সমাজৰ অৱহেলিত সম্প্রদায় তথা নিহকুলীয়া জাতি, শোষিত বা অৱদমিত নাৰীক সামৰি লয়।

সাম্প্রতিক সময়ত অসমীয়া গল্প সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰি তোলা গল্পকাৰসকলৰ ভিতৰত অনুৰাধা শর্মা পূজাৰী অন্যতম শক্তিশালী গল্পকাৰ। বর্তমানলৈকে ৬খন গল্প সংকলেনে গল্পকাৰ হিচাপে প্রতিষ্ঠিত অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ প্রথম গল্প সংকলনখন হৈছে *'বসন্তৰ গান'*(২০০০)। অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে সম্পূর্ণ বাস্তৱ অভিজ্ঞতাৰে তেওঁৰ গল্পৰ জুমুঠি নির্মাণ কৰে। সমাজ-জীৱনৰ সৰু-বৰ বিভিন্ন দিশক তেওঁ গল্পৰ বিষয়বস্তু হিচাপে গ্রহণ কৰিছে। অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে চুটিগল্পৰ মাজেৰে সমাজৰ এই নিম্নবর্গীয়'Subaltern' শ্রেণীটোৰ জীৱন-যন্ত্রণা আৰু শোষকে কৰা শোষণৰ ফলত অসহায় দৰিদ্রলোকসকলৰ দুদর্শাগ্রস্ত অৱস্থাৰ চিত্র দাঙি ধৰিবলৈ প্রয়াস কৰিছে।

০.২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

এই গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰাৰ মূল উদ্দেশ্য হ'ল—

- অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ কোনবোৰ চুটিগল্পৰ মাজেৰে সমাজৰ নিম্নবৰ্গীয় মানুহৰ চিত্ৰ প্ৰকাশ পাইছে সেই সম্পৰ্কে বিচাৰ কৰা।
- অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত সমাজৰ অৱহেলিত, দৰিদ্ৰ, শোষিত শ্ৰেণীৰ চিত্ৰ কেনেদৰে প্ৰকাশ পাইছে সেই সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰা।
- অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ নিম্নৰ্গীয় জীৱনক বিষয়বস্তু ৰূপে লৈ ৰচনা কৰা চুটিগল্পসমূহৰ মাজেদি গল্পকাৰৰ সামাজিক সচেতনতা কিদৰে প্ৰকাশ পাইছে সেই সম্পৰ্কে বিশ্লেষণ কৰা।

০.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু পদ্ধতি ঃ

'অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবৰ্গীয় সমাজৰ প্ৰতিফলন ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন' শীৰ্ষক বিষয়টোৰ অধ্যয়নৰ পৰিসৰৰ ভিতৰত অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পসমূহৰ ভিতৰত উক্ত বিষয়ৰ লগত সম্পৰ্কিত গল্পসমূহৰ আলোচনা কৰা হৈছে। এই বিষয়টি অধ্যয়নৰ বাবে বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি প্ৰয়োগ কৰা হৈছে।

১.০ গল্পকাৰ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰী ঃ

অসমীয়া গল্প সাহিত্যলৈ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ অৱদান উল্লেখনীয়। তেওঁৰ গল্পত সমকালীন সমাজৰ নানা দিশৰ প্ৰতিফলন হোৱা দেখা যায়। কলিকতাৰ পৰা প্ৰকাশিত *অসম বাণী* কাকতত ১৯৯৬ চনৰ ১৮ অক্টোবৰত প্ৰকাশিত 'চিকাৰ' নামৰ গল্পৰ জৰিয়তে গল্পকাৰ জীৱনৰ পাতনি মেলা অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ বৰ্তমানলৈকে ৬খন গল্প সংকলন প্ৰকাশ পাইছে। অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ গল্প সংকলন কেইখন হ'ল—*বসন্তৰ গান* (১৯৯৯), *এজন অসামাজিক কবিৰ ৰায়'গ্ৰাফী* (২০০১), *কেথেৰিণাৰ সৈতে এটা নিৰ্জন দুপৰীয়া* (২০০৫), *ন'মৈনছ লেণ্ড* (২০০৮), *নয়নতৰা আৰু ১১ টা গল্প* (২০১৯), *এজন পুৰুষ আৰু এগৰাকী নাৰীৰ গল্প* (২০২০)। অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ গল্পসমূহত অসম তথা ভাৰতীয় প্ৰেক্ষাপটত গল্পকাৰৰ সমসাময়িক সমাজখনৰ ৰাজনৈতিক, সামাজিক, অৰ্থনৈতিক আদি বিভিন্ন দিশৰ ঘটনা তথা সমস্যাৰ প্ৰতিফলন ঘটা পৰিলক্ষিত হৈছে। অসমীয়া মধ্যবিত্ত শ্ৰেণীৰ পৰিৱৰ্তিত মানসিকতা, অসমৰ সমাজ-ব্যৱস্থাত অতীজৰে চলি অহা জাতি বৈষম্য, দৰিদ্ৰ লোকৰ জীৱন সংগ্ৰাম, বিত্তবান শ্ৰেণীটোৰ দ্বাৰা দৰিদ্ৰলোকক শোষণ, নাৰীৰ নিম্ন অৱস্থিতি আদি দিশসমূহ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ গল্পত দেখা যায়। সাম্প্ৰতিক সময়ত বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱে অসমীয়া সমাজ জীৱনলৈ অনা পৰিৱৰ্তনৰ ছবিও অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ গল্পত পৰিলক্ষিত হৈছে। এনেদৰে অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ গল্পসমূহত তেওঁ গভীৰ জীৱনদৃষ্টিৰে সমসাময়িক সমাজৰ বিভিন্ন ঘটনা তথা সমস্যাৰ প্ৰকাশৰ জৰিয়তে লেখিকাৰ সমাজ সচেতন দৃষ্টিভংগীৰো আভাস পোৱা যায়। গতিকে স্বকীয় লেখন শৈলীৰে পাঠক সমাজৰ আগত সমকালীন সমাজৰ এখন বাস্তৱ ছবি দাঙি ধৰিবলৈ সক্ষম হোৱা মানৱতাবাদী গল্পকাৰ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পসমূহ অসমীয়া গল্পসাহিত্যলৈ মূল্যৱান বৰঙণি।

২.০ নিম্নবৰ্গীয় 'Subaltern' ধাৰণা ঃ

সাধাৰণতে সামাজিক-অৰ্থনৈতিক দৃষ্টিকোণৰ পৰা মানুহক উচ্চবৰ্গ আৰু নিম্নবৰ্গ— এই দুটা শ্ৰেণীত অৰ্ন্তভুক্ত কৰা হৈছে। সমাজ ইতিহাসত প্ৰাচীন কালৰে পৰা এই দুই শ্ৰেণীৰ মাজত দ্বন্দ্ব-সংঘাত, শোষণ-দমনৰ বিভিন্ন ঘটনা সংৰক্ষিত হৈ আহিছে। ইয়াৰ নিম্নবৰ্গ শ্ৰেণীটোৰ আভিধানিক অৰ্থ হৈছে 'তল খাপৰ' অৰ্থাৎ 'Lower Class'। সামাজিক শ্ৰেণীগত দৃষ্টিৰ ফালৰ পৰা সমাজৰ বিভিন্ন ক্ষেত্ৰত শোষিত-বঞ্চিত এই অৱদমিত শ্ৰেণীৰ লোকক বুজাবলৈ ইংৰাজী 'Subaltern' শব্দটো ব্যৱহাৰ হৈ আহিছে। ইয়াৰ অসমীয়া প্ৰতিশব্দ হৈছে 'নিম্নবৰ্গ' বা 'প্ৰান্তীয়বৰ্গ'। বিভিন্ন সময়ত সমাজৰ শ্ৰেণী, বৰ্ণ আৰু লিংগ বৈষম্যৰ সন্মুখীন হৈ অহা এচাম অসহায় লোকক তথা দৰিদ্ৰ কৃষক, শ্ৰমিক, জাতিগত হিচাপে সমাজৰ অৱহেলিত সম্প্ৰদায় তথা নিহকুলীয়া জাতি, শোষিত বা অৱদমিত নাৰীক এই 'Subaltern' বা নিম্নবৰ্গ শব্দটোৰে সামৰি লয়।

মার্ক্সবাদ, উত্তৰ-ঔপনিৱেশিকতাবাদ, নাৰীবাদ— এই তত্ত্বকেইটাৰ উমৈহতীয়া প্ৰভাৱৰ ফলত বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকৰ পৰা ভাৰতবৰ্ষত নিম্নবৰ্গৰ ইতিহাস চৰ্চা আৰম্ভ হয়। কিন্তু ইয়াৰ পূৰ্বেই ছাব্‌অলটাৰ্ণ (Subaltern) শব্দটো প্ৰথম ব্যৱহাৰ কৰিছিল ইটালীৰ সাম্যবাদী নেতা আৰু দাৰ্শনিক আন্টোনিও গ্ৰামছি (Antonio Gramsci, ১৮৯১-১৯৩৭) এ তেওঁৰ বিখ্যাত গ্ৰন্থ *Prison Notebook* (১৯২৯ৰ পৰা ১৯৩৫ ৰ ভিতৰত ৰচিত, ১৯৪৭ চনত প্ৰকাশিত) ত।[১]

'Subaltern'শব্দটো গ্ৰামছিয়ে অন্ততঃ দুটা অৰ্থত ব্যৱহাৰ কৰিছে। তেওঁ বহু সময়ত প্ৰলেটাৰিয়েট (Proletariat) অৰ্থাৎ শ্ৰমিক শ্ৰেণীক বুজাবলৈ নিম্নবৰ্গ (Subaltern) শব্দটো পোনে পোনে ব্যৱহাৰ কৰিছে। পুঁজিবাদী সমাজ-ব্যৱস্থাত নিম্নবৰ্গ হৈছে শ্ৰমিক শ্ৰেণী। সামাজিক ক্ষমতাৰ এক বিশেষ ধৰণৰ বিন্যাস আৰু প্ৰক্ৰিয়াৰ মাজেৰে শ্ৰমিক শ্ৰেণী শোষিত আৰু শাসিত হয়। এই বিন্যাসত 'নিম্নবৰ্গ' শ্ৰমিক শ্ৰেণীৰ বিপৰীত মেৰুত থাকে আধিপত্যকামী (hegemonic) শ্ৰেণী অৰ্থাৎ পুঁজি-মালিকসকল। দ্বিতীয় যিটো অৰ্থত তেওঁ নিম্নবৰ্গ শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰিছে, সেইটো প্ৰলেটাৰিয়েট (শ্ৰমিক শ্ৰেণী)ৰ সমাৰ্থক নহয়। গ্ৰামছিয়ে শ্ৰেণী-বিভক্ত সমাজত অনা-আধিপত্যকামী (non-hegemonic) সামাজিক গোষ্ঠী কিছুমানক বুজাবলৈ নিম্নবৰ্গ শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰিছে। শ্ৰেণী-বিভক্ত সমাজৰ ক্ষমতা বিন্যাসক গ্ৰামছিয়ে এটা সামাজিক সম্পৰ্কৰ প্ৰক্ৰিয়াৰ মাজেৰে দেখুৱাব বিচাৰিছে, যাৰ এটা মেৰুত আছে, প্ৰভুত্বৰ অধিকাৰী 'ডমিনেন্ট' শ্ৰেণী আৰু আনটো মেৰুত আছে, যিসকল 'ডমিনেন্ট' শ্ৰেণীৰ অধীন, সেই শ্ৰেণীসমূহ। প্ৰভুত্বৰ অধিকাৰী শ্ৰেণীৰ বিপৰীত মেৰুত অৱস্থান কৰা এই অধীনস্থ শ্ৰেণীসমূহক বুজাবলৈ গ্ৰামছিয়ে নিম্নবৰ্গ বা চাবঅল্টাৰ্ণ শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰিছে।[২]

আন্টোনিও গ্ৰামছিৰ নিম্নবৰ্গৰ ভাৱনাৰ পৰাই ভাৰতবৰ্ষটো বিংশ শতিকাৰ আশী দশকৰ পৰা নিম্নবৰ্গ ইতিহাস চৰ্চাৰ তত্ত্ব আৰম্ভ হয়। এইক্ষেত্ৰত ৰণজিৎ গুহ, জ্ঞানেন্দ্ৰ পাণ্ডে, চাহিদ আমিন, ডেভিড আৰ্ণল্ড, পাৰ্থ চট্টোপাধ্যায়, বীণা দাস আদিয়ে এই ধাৰাটোক পৰিপুষ্ট কৰাত গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰে। নিম্নবৰ্গৰ ইতিহাসবিদসকলে 'নিম্নবৰ্গৰ চেতনা'ক অধ্যয়নৰ মূল বিষয় হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছিল।

১৯৮৩ চনত ৰণজিৎ গুহই *Elementary Ascpects of Peasant Insurgency in Colonial India* শীৰ্ষক গ্ৰন্থত গ্ৰামছিৰ তত্ত্বক আধাৰ কৰি নিম্নবৰ্গ ইতিহাস চৰ্চাৰ বিষয়ে আলোচনা আগবঢ়ায়। ঔপনিৱেশিক আৰু বুৰ্জোৱা জাতীয়তাবাদী— এই দুই ধৰণৰ ইতিহাসতত্ত্ব আৰু চৰ্চাক সমালোচনা কৰি ৰণজিৎ গুহই লিখিছে— এই দুই ধৰণৰ ইতিহাস তত্ত্বত দেশৰ নিম্নবৰ্গীয় সাধাৰণ মানুহৰ ৰাজনৈতিক অভিজ্ঞতা আৰু জনসমাৱেশৰ তাৎপৰ্য অস্বীকৃত। তেওঁ ঔপনিৱেশিক ভাৰতবৰ্ষত যিসকলক 'নিম্নবৰ্গ' বুলি অভিহিত কৰিছে, তেওঁলোকৰ মাজত চহৰৰ শ্ৰমিক আৰু দৰিদ্ৰসকল, সৰ্বোচ্চ পদত থকা আমোলাসকলক বাদ দি মধ্যবিত্তৰ বাকী অংশ, গাঁৱৰ দৰিদ্ৰ খেতিয়ক, খেতিপথাৰত হাজিৰা কৰা লোক, প্ৰায় দৰিদ্ৰ মধ্যবিত্ত আদি অন্যতম। ৰণজিৎ গুহই উল্লেখ কৰিছে যে নিম্নবৰ্গৰ ইতিহাস তত্ত্বৰ অন্যতম লক্ষ্য হৈছে নিম্নবৰ্গীয় লোকৰ অভিজ্ঞতা আৰু জনসমাৱেশৰ আলোকত জাতীয়তাবাদৰ স্বৰূপ আৰু জাতীয় আন্দোলনৰ অভিজ্ঞতা সমগ্ৰভাৱে উপলব্ধি কৰা।[৩]

২.১ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবৰ্গীয় সমাজৰ প্ৰতিফলন ঃ

অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত সমাজৰ নিম্নবৰ্গীয় লোকৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ ছবি প্ৰতিফলিত হৈছে। এই নিম্নবৰ্গীয় লোকসকল সদায়ে সমাজৰ উচ্চবৰ্গ তথা ধনী শ্ৰেণীটোৰ দ্বাৰা শোষিত, বঞ্চিত, অৱদমিত হৈ আহিছে। এই শ্ৰেণীটোৰ জীৱন সংগ্ৰাম, ধনী শ্ৰেণীটোৰ লগত সংঘাত, উচ্চবৰ্গৰ দ্বাৰা শোষণৰ বলি হোৱা, এইসকল লোকৰ সৰু সৰু আশা-আকাংক্ষা, কষ্টসহিষ্ণুতা, স্বপ্নভংগৰ যন্ত্ৰণা আদিবোৰ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীয়ে সাম্প্ৰতিক প্ৰেক্ষাপটত বাস্তৱসম্মত দৃষ্টিভংগীৰে গল্পৰ মাধ্যমেদি প্ৰকাশ কৰিছে। অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবৰ্গীয় সমাজৰ প্ৰতিফলন সম্পৰ্কে তিনিটা দিশত আলোচনা কৰা হৈছে— (১) দৰিদ্ৰলোকৰ জীৱন সংগ্ৰাম (২) নিম্নবৰ্গীয় নাৰীৰ প্ৰতিফলন (৩) জাতি বৈষম্যৰ প্ৰতিফলন।

২.১.১ দৰিদ্র লোকৰ জীৱন সংগ্রাম ঃ

সমাজ ব্যৱস্থাৰ এটি অংগস্বৰূপ হৈ পৰা দৰিদ্রতাৰ স্তৰ ব্যক্তিভেদে বেলেগ বেলেগ হোৱাৰ লগতে ইয়াৰ অন্তৰালৰ কাৰণসমূহো বিবিধ। দৰিদ্রতা সৃষ্টিৰ ক্ষেত্রত বিভিন্ন সামাজিক, অর্থনৈতিক, সাংস্কৃতিক তথা ৰাজনৈতিক কাৰক জড়িত হৈ থাকিব পাৰে। বর্তমান পৰিস্থিতিত দৰিদ্রতা এটি বহুমাত্রিক সামাজিক সমস্যা হিচাপে ধৰা দিছে। দৰিদ্রতাই অর্থনৈতিক সমস্যাৰ লগতে ই মানুহৰ আশা-আকাংক্ষাৰ সন্মুখত বাধা হৈ থিয় দিয়ে। ভাৰতৰ দৰে উন্নয়নশীল দেশৰ প্রেক্ষাপটত লক্ষ্য কৰিলে দেখা যায় যে উন্নয়নৰ বিভিন্ন পদক্ষেপ গ্রহণ কৰাৰ পিছতো ভাৰতৰ অধিকাংশ লোকেই দৰিদ্র সীমাৰেখাৰ তলত বাস কৰে। বহুক্ষেত্রত এইলোকসকলে জীৱন-ধাৰণৰ ন্যূনতম প্রয়োজনীয় সামগ্রীখিনিৰ পৰাও বঞ্চিত হয়। অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে সমাজৰ দৰিদ্রলোকৰ জীৱন সংগ্রামক লৈ ভালেকেইটা গল্প ৰচনা কৰিছে।

আমাৰ সমাজৰ এচাম লোকে মধ্যবিত্তীয় জীৱনৰ সুখ-স্বাচ্ছন্দ্য ভোগ কৰাৰ বিপৰীতে আন এচাম লোকে এমুঠি ভাত, এসাঁজ কাপোৰৰ বাবে কৰিবলগা জীৱন সংগ্রামক লৈ অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে 'এক ছেকেণ্ড মৌনতা' নামৰ গল্পটো ৰচনা কৰিছে। গল্পটোৰ জৰিয়তে এজনী সাত-আঠ বছৰীয়া অকণমানি ছোৱালীয়ে খবৰ কাগজ বিক্রী কৰি পোৱা সামান্য টকাৰে দৰিদ্রতাৰ লগত যুঁজিবলৈ শিকা ঘটনাৰ মাজত সমকালীন সমাজৰ এখন বাস্তৱধর্মী চিত্র প্রতিফলিত হৈছে। যিটো বয়সত ধনী ঘৰৰ সন্তানৰ দিনটো ঠেহ-পেচ, আব্দাৰ মাৰোঁতেই মাক-দেউতাকসকল হায়ৰাণ হয়। সেই একে বয়সতে কণমানি ছোৱালীজনীয়ে ৰাতিপুৱাৰ পৰা গধূলিলৈকে খবৰ কাগজ বিক্রী কৰি পোৱা সামান্য টকাকেইটাৰ আশাত অসহ্য শীতকো আওকান কৰি সৰু ছুৰেটাৰ, এযোৰ জোৰা দিয়া ছেণ্ডেল পিন্ধি, বুকুত ভয়-শংকাৰ অনেক বোজা লৈ বাছে বাছে খবৰ কাগজ ল'ব— খবৰ কাগজ বুলি চিঞৰি ফুৰিছে। সৰু ছোৱালীজনীয়ে গাত চুটি চোলা এটাৰে পুহমহীয়া হাড় কঁপোৱা জাৰকো নেওচি ৰাতিপুৱা বাছত খবৰ কাগজ বিক্রী কৰি ফুৰা বর্ণনাৰ মাজেৰে দৰিদ্রতাৰ যুঁজখনে সৰু ল'ৰা-ছোৱালীবোৰকো কেনেদৰে সংগ্রামী কৰি তুলিছে এই কথা গল্পকাৰে সহৃদয়তাৰে উপলব্ধি কৰিছে। কণমানি ছোৱালীজনীৰ এই সংগ্রামক সহৃদয়তাৰে উপলব্ধি কৰি অলপ সহায়ৰ উদ্দেশ্যে গল্পৰ কথক চৰিত্রটোৱে নিজৰ ঘৰত সদায় খবৰ কাগজ লোৱাৰ পাছতো সদায় বাছখনত তাইৰ পৰা এখন বাতৰি কাকত কিনে—

'সেই কাহিলিপুৱাতে দেখা তাইৰ জাৰ-জহ নেওচা দিয়া অকণমান চেহেৰাটো, প্রেছৰ গাড়ী অহালৈ উদ্বিগ্নতাৰে চাই থকা চকুহাল আৰু তাইৰ ভৰিৰ দুৰঙী ফিটাৰ ছেফটি পিন মৰা হাৰাই ছেণ্ডেলযোৰ, এই সকলোবোৰে আচলতে মোক মনে মনে কয় ঃ 'তুমি ছোৱালীজনীৰ পৰা খবৰ কাগজ এখন কিনা...একো নহয় কিনা। এনেকুৱা কত দুটকা তুমি এনেয়ে খৰচ কৰা।'[৪]

—এই ছবিখনৰ জৰিয়তে গল্পকাৰে দৰিদ্রলোকসকলৰ জীৱন-সংগ্রামৰ প্রতি মানৱীয় অনুকম্পা প্রকাশৰ লগতে তেওঁ সমাজৰ বাকীসকল লোককো গল্পটোৰ জৰিয়তে আহ্বান জনাইছে অসহায় দৰিদ্রসকলক সামর্থ অনুযায়ী সহায় কৰিবলৈ।

গল্পটোৰ শেষৰফালে দেখুওৱা হৈছে যে বাতৰি কাকত বিক্রী কৰি ফুৰা সেই কণমানি ছোৱালীজনী এদিন বাছৰ পৰা উঠা-নমা কৰোঁতে বাছৰ চকাত পৰি মৃত্যু হোৱাৰ কথা। ছোৱালীজনীৰ মৃত্যুৰ পিছদিনাৰ পৰা বাছত বাতৰি কাকত বিক্রী কৰিবলৈ অহা তাইৰ বয়সৰে শৰীৰত দৰিদ্রতাৰ চাপ থকা নতুন হকাৰজনীৰ প্রসংগৰ দ্বাৰা বুজিব পাৰি যে সমাজত দৰিদ্রতা যেন এক চিৰ পৰিচিত দৃশ্য। অসমৰ সৰহসংখ্যক লোকেই দৰিদ্রতাৰ লগত সংগ্রাম কৰি গৈ আছে। কিন্তু সমাজৰ পৰা দৰিদ্রতাৰ উৰ সহজে নপৰে। এয়া চিৰ সত্য।

১৯৪৭ চনত ভাৰতবর্ষই স্বাধীনতা লাভ কৰাৰ পিছত স্বাধীন দেশৰ নাগৰিকসকলে এখন উন্নত সকলো দিশৰ পৰা সুন্দৰ, স্বচ্ছল দেশৰ কামনা কৰিছিল। কিন্তু আজিও অসমৰ মানুহে জীৱনৰ ন্যূনতম সা-সুবিধাৰ বাবে হাঁহাকাৰ কৰিব লগা হয়। আজিও অসমৰ বহুতো লোকে স্বদেশ-স্বজাতিৰ বাবে কাম কৰা উচিত মূল্য লাভ নকৰিলে আৰু স্বাধীন দেশৰ বাবে কাৰাবাস খাটি বহু সংগ্রামীয়ে স্বীকৃতি নোপোৱাকৈয়ে মৃত্যুবৰণ কৰা উদাহৰণ বহুত আছে। অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে 'স্বাধীনতাৰ চোলা' গল্পটো এনেকুৱা দৰিদ্রতাৰ যন্ত্রণাই জুৰুলা কৰা এগৰাকী স্বাধীনতা সংগ্রামীৰ জীৱনৰ কৰুণ কাহিনীৰ আলমত ৰচনা কৰিছে।

১৯৪২ চনত বিষ্ণু শর্মাই মাত্র বাৰ বছৰ বয়সতে বৰদেউতাকৰ সৈতে আন্দোলন কৰিবলৈ গৈ কাৰাবাস খাটিছিল। কোনো স্বীকৃতি লাভ নকৰাকৈয়ে বৰদেউতাকে মৃত্যুবৰণ কৰিলে। বিষ্ণু শর্মায়ো এই কামৰ বাবে স্বীকৃতি পাব বুলি ভবা নাছিল। অনিয়মীয়া দৰমহাৰে স্কুলত শিক্ষকতা কৰি অৱসৰৰ পাছত পেঞ্চনহীন দিনবোৰৰ দুর্বিষহ যাতনা ভোগ কৰা সময়তে তেওঁলৈ এটি আশাৰ বতৰা আহিছে যে গাঁৱৰ প্ৰগতি শিল্পী সমাজে স্বাধীনতাৰ সোণালী জয়ন্তী উপলক্ষে স্বাধীনতা দিৱসৰ দিনা শর্মাক স্বাধীনতা সংগ্ৰামী বুলি সম্বৰ্দ্ধনা জনাব। সম্বৰ্দ্ধনাৰ লগত দুহাজাৰ টকাৰ মাননি দিব। তেওঁৰ অভাৰী জীৱনটোত এই পাবলগীয়া দুহাজাৰ টকাৰ মাননিয়ে গেলামালৰ বাকী, এটা কিতাপৰ আলমাৰি, ঘৰৰ টিনপাত যোগাৰ, এসাঁজ ভাল কাপোৰ— কেইবাটাও অভাৱ পূৰণৰ অংক মিলাইছে। আনফালে আলফা সংগঠনৰ ল'ৰাই স্বাধীনতা দিৱস বর্জন কৰিবলৈ দাবী জনোৱাৰ বাবে যদি মিটিংখন নহয়, তেন্তে তেওঁ পাবলগা দুহাজাৰ টকা নাপালে সকলোবোৰ অংক অথলে যাব বুলি বিষ্ণু শর্মা হতাশাত ভুগিছে। তেওঁ যিকোনো প্ৰকাৰে মিটিংখন হোৱাটো কামনা কৰিছে। মানুহজনৰ এই মানসিক অৱস্থাটোৰ দ্বাৰা তেওঁৰ ঘৰখনৰ অভাৱগ্ৰস্ত আৰু দৰিদ্ৰ-পীড়িত অৱস্থাটোৰ উমান পোৱা গৈছে। বিষ্ণু শর্মা মিটিঙলৈ যাবলৈ অলপ সময় থাকোঁতেই তেওঁৰ পত্নী বৰষুণৰ পানী পৰি পিছল হৈ থকা মজিয়াত পৰি পিন্ধি থকা কাপোৰযোৰ বোকাৰে লেতেৰা হৈ পৰিছে। যাৰ বাবে বিষ্ণু শর্মাই মিটিঙলৈ পিন্ধি যাবলৈ বুলি টাপলি মাৰি সাঁচি থোৱা পাঞ্জাবী চোলাটোকে আনি পত্নীক পিন্ধিবলৈ দিছে আৰু তেওঁ মিটিঙলৈ নোযোৱাৰ সিদ্ধান্ত লৈছে। কিন্তু পত্নীয়ে নিজে নাঙঠ হৈ থাকিও বিষ্ণু শর্মাক মিটিঙলৈ যাবলৈ অনুৰোধ কৰিছে মাত্র অভাৰী ঘৰখনৰ বাবে, টকা দুহাজাৰৰ বাবে। এই হৃদয় বিদাৰক চিত্র গল্পকাৰে এনেদৰে অংকন কৰিছে—

'কমলাই কাণি দুৰৰীকৈ দুৱাৰখন মেলি পাঞ্জাবী চোলাটো উলিয়াই দি ক'লে, 'বাহিৰৰ পৰা দাংডাল দি চোলাটো পিন্ধি মিটিঙলৈ যাওক। জীৱনটো সুযোগ হেৰুৱাওঁতেই গ'ল...ঘৰটোৰ আটাইকেউখন দুৱাৰ বন্ধ কৰি থৈ যাব। চিন্তা নকৰিব, মই বোকা লগা কাপোৰ পিন্ধি থকা নাই। খুলি থৈছোঁ।'[৫]

নাঙঠ মানুহজনীক এৰি বিষ্ণু শর্মা মিটিঙলৈ দৌৰিছে। যাওঁতে তেওঁৰ মনলৈ আশা আৰু আশাভংগৰ কেইবাখনো ছবি ভাঁহি আহিছে— যদি দুহাজাৰ টকাৰ চেক্ দিয়ে তেন্তে ক'ত ভঙাব, মিটিংখন কিবা কাৰণত বন্ধ হ'ব পাৰেনেকি আদি। এগৰাকী স্বাধীনতা সংগ্ৰামী, অৱসৰপ্ৰাপ্ত শিক্ষকৰ অভাৱ-অনাটন আৰু দুর্দশাগ্রস্ত জীৱন সংগ্ৰামৰ জীৱন্ত ছবিখনৰ মাজেদি দেশ স্বাধীন হোৱাৰ অত বছৰৰ পাছতো আমাৰ সমাজৰ সৰহসংখ্যক মানুহৰ দৰিদ্ৰ-পীড়িত অৱস্থাৰ ছবিখনৰ দ্বাৰা বাস্তৱতঃ স্বাধীনতাৰ অর্থহীনতাক সূচাইছে।

অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ 'ইষ্টেচনৰ আহিন' গল্পটো ষ্টেচনৰ কাষৰ বস্তিবোৰত বাস কৰা দৰিদ্ৰতাৰ সীমাৰেখাৰ তলৰ মানুহখিনিৰ জীৱনচর্যাৰ ভিত্তিত ৰচিত উল্লেখযোগ্য গল্প। গল্পটোত সমাজৰ নিম্নবর্গীয় মানুহখিনিৰ আশা-আকাংক্ষা, দুখ-যন্ত্রণাৰ লগতে অভাৱ-অনাটন, অনাহাৰত দিন পাৰ কৰা মানুহখিনিৰ কাৰণে প্ৰেম-ভালপোৱা আদিৰ দৰে মানৱীয় আবেগ-অনুভূতিবোৰতকৈ অন্ন-বস্ত্রৰ দৰে জীয়াই থকাৰ সংগ্ৰামৰ সম্বলৰ প্রয়োজনীয়তাহে অধিক এই সম্পর্কে বাস্তৱসম্মত উপস্থাপন কৰা হৈছে। গল্পটোত হামিদ চৰিত্রটোৰ মাজেৰে আৰু সি প্রত্যক্ষ কৰা মানুহখিনিৰ এমুঠি খাদ্যৰ, পিন্ধিবলৈ কাপোৰ আৰু থাকিবলৈ এখন ঘৰৰ অভাৱ আদিয়ে জুৰুলা কৰা ষ্টেচনৰ কাষৰ বস্তিবোৰত জীৱন কটোৱা মানুহখিনিৰ কংকাল সদৃশ অৱস্থাৰ হৃদয় বিদাৰক ছবিখনে সমকালীন সময়ৰ বস্তিবাসীলোকৰ জীৱন-যন্ত্রণাৰ বাস্তৱ প্রতিফলন ঘটাইছে।

বস্তিৰ নাৰীয়ে অভাৰী জীৱনৰ পৰা পৰিত্রাণ পাবলৈ স্বার্থলোভী মানুহৰ ওচৰত নিজক সপি দিয়া আৰু শেষত সেই স্বার্থপৰ সমাজখনেই তাইৰ মৃত্যুৰ কাৰণ হোৱাৰ এখন কৰুণ ছবি গল্পটোত সমান্তৰালভাৱে চিত্রিত হৈছে। গল্পটোত চিবানী আৰু চামছেৰে বাছন্তীক তাইৰ জীৱনৰ শেষ সময়লৈকে সহায় আগবঢ়াইছে যদিও বাছন্তীৰ মৃত্যু পাছত কিন্তু তাইৰ হাতৰ ৰূপৰ চুৰি দুপাট আৰু ঘৰত পৰি থকা চাউল-দাইলৰ টোপোলাৰ প্রতি সিহঁত উদাসীন হৈ থাকিব পৰা নাই। বস্তিবাসী মানুহবোৰৰ এই ভাৱধাৰাক মূল্যবোধৰ অৱক্ষয় বুলি ক'লে ভুল হ'ব। কাৰণ অভাৱগ্রস্ত জীৱন-যন্ত্রণাৰ তাড়নাত পৰিয়েই সিহঁতে মৃতদেহটোৰ হাতৰ চুৰিদুপাট আৰু ঘৰত পৰি থকা চাউল-দাইলৰ বস্তাৰ প্রতি লোভ কৰিছে যদিও বিপদৰ সময়ত

সিহঁতে হাত এৰি দিয়া নাই। আর্থিকভাৱে দৰিদ্ৰ হ'লেও সিহঁত ইটো সিটোৰ দুখৰ সমভাগী। সেয়েহে ৰে'লৰ ডবাৰ দৰে সকলোৱে ব্যৱহাৰ কৰি এৰি থৈ যোৱা বাছন্তীৰ দেহাটোৰ শেষ ভৰষা হৈছে হামিদ। সমকালৰ সমাজ পৰিপ্ৰেক্ষিতত নিম্নবর্গীয় লোকসকলৰ জীৱনৰ কঠোৰ বাস্তৱতাক চিত্ৰিত কৰাত গল্পকাৰ সফল হৈছে ।

'মাছ' গল্পটোত সমাজৰ এচাম ভণ্ডলোকৰ শোষণৰ বলি হোৱা এহাল অসহায়, দৰিদ্ৰ দম্পতীৰ জীৱনৰ কৰুণ গাথা প্ৰকাশ পাইছে। বোধন-পুনি নামৰ দম্পতীহালে আনৰ ঘৰত কাম কৰি কোনোমতে জীৱনটো চলাই আছিল। নিজৰ বুলিবলৈ সিহঁতৰ থকা ঘৰৰ ভেটিটোৰ বাহিৰে একো নাছিল, যিটো পাছত ৰজত বৰা নামৰ মিলৰ মালিক এজনে কাঢ়ি লৈছে। গাঁওখনৰ সকলোৰে ঘৰত লাইট থকাৰ বিপৰীতে আঁউসীৰ আন্ধাৰত আনৰ ঘৰত জ্বলি থকা পোহৰকণ সিহঁতৰ বাবে আপুৰুগীয়া হৈ পৰা, ৰাজহুৱা দমকলৰ পৰা পানী আনি খোৱা, গাঁওখন মানুহবোৰৰ ঘৰে ঘৰে ৰাশ্বিং মেচিন হোৱাৰ বাবে পুনিৰ কাম কমি যোৱা আদি বর্ণনাৰ মাজেদি পৰিয়ালটোৰ দৰিদ্ৰতাই পীড়িত কৰা অসহায় অৱস্থাটোৰ চিত্ৰ পৰিস্ফুট হৈ উঠিছে।

গল্পটোত চৰিত্ৰ দুটাৰ কথোপকথনৰ মাজেৰে পৰিৱর্তিত সমাজৰ ছবি এখন প্ৰকাশ পাইছে। আজিৰ ধনী সমাজে ৰাশ্বিং মেচিনত কাপোৰ ধুবলৈ লোৱা, বাৰী-ঘৰৰ বাঁহৰ বেৰাৰ পৰিৱর্তে মানুহবোৰে ঘৰৰ চাৰিসীমা ইটাৰে ৰাল দিয়া, বাঁহৰ চালনী-পাচিৰ ঠাই প্লাষ্টিকৰ সামগ্ৰীয়ে দখল কৰা আদি এনেধৰণৰ বিভিন্ন দিশত মানুহৰ জীৱনশৈলীলৈ পৰিৱর্তন আহিল। এনে পৰিৱর্তন উন্নয়নৰ চিন স্বৰূপ। কিন্তু এই পৰিৱর্তন সমাজৰ সকলো শ্ৰেণীৰ বাবে সু-খবৰ নহয়। যিসকলে এই বৃত্তিৰ লগত জড়িত হৈ ঘৰখন চলাই আহিছিল, এই পৰিৱর্তনে তেওঁলোকৰ বৃত্তিটো নোহোৱা কৰাৰ উপক্ৰম ঘটিছে। সেই নিম্নবিত্ত শ্ৰেণীটোৰ অসহায়, অভাৱগ্ৰস্ত অৱস্থাটোৰ কথা গল্পটোৰ মাজেৰে ফুটি উঠিছে। সেয়েহে পুনি চৰিত্ৰটোৱে গিৰীয়েকক পৰিৱর্তিত সমাজে দাবী কৰা ব্যৱস্থাটোৰ লগত মিলি আগবাঢ়ি যোৱাৰ পৰামর্শ দিছে। বোধনক তাই বাঁহৰ কামৰ সমান্তৰালভাৱে ইটা-চিমেন্টৰ কাম শিকিবলৈ উৎসাহ যোগাইছে। নিৰক্ষৰ অথচ জীৱনৰ কঠোৰ সংগ্ৰামে শিকোৱা শিক্ষাৰে শিক্ষিত পুনি চৰিত্ৰটোৰ দৰিদ্ৰতাক আজীৱন সংগী কৰি নহয়, কেনেদৰে অভাৱী জীৱনৰ পৰা মুক্ত হ'ব পাৰে, কাম কৰি এদিন সিহঁতো ধনী হ'ব আদি চিন্তাৰ মাজেৰে আশাৰ কিৰণ প্ৰকাশ পাইছে। কিন্তু সিহঁতৰ আশা-আকাংক্ষা সকলো মষিমূৰ হৈছে, যেতিয়া ৰজত বৰাৰ দেউতাকে বোধনৰ দেউতাকক দি যোৱা বর্তমান সিহঁতৰ ঘৰৰ ভেটিটো ৰজত বৰাই জোৰ-জবৰদস্তি কাঢ়ি লৈছে। কোনোদিন চহৰ দেখি নোপোৱা সিহঁতক চহৰত কাম কৰিলে গাঁৱতকৈ বেছি টকা পাব বুলি জোৰ কৰি চহৰলৈ পঠিয়াইছে। পুনিয়ে ঘৰ এৰি নাযাওঁ বুলি প্ৰতিবাদ কৰিছিল যদিও ৰজত বৰাৰ দৰে ভণ্ডলোকৰ কু-চক্ৰান্তৰ ওচৰত হাৰ মানি শেষত যাবলৈ বাধ্য হৈছে।

বোধন-পুনিৰ বিপদৰ সময়ত সিহঁতক ইমানদিনে কামত লগাই অহা কোনো মানুহে সিহঁতৰ হৈ এষাৰ মাত নামাতিলে। গল্পটোত প্ৰতিফলিত এই দৃশ্যসমূহে আমাৰ সমাজত সততে দেখি অহা দুর্বলজনৰ ওপৰত ক্ষমতাশালীজনৰ আধিপত্য বিস্তাৰ, দৰিদ্ৰজনৰ বিপদৰ সময়ত সহায়ৰ বাবে কোনো লোক থিয় নিদিয়া, টকা-সম্পত্তি একো সামর্থ নথকাৰ বাবে নিম্নস্তৰৰ লোকসকলে ক্ষমতাশালী লোকৰ বিৰুদ্ধে প্ৰতিবাদ কৰিব নোৱাৰি নীৰৱে শোষণ-বঞ্চনা সহ্য কৰিবলৈ বাধ্য হোৱা সমকালৰ এখন বাস্তৱধর্মী চিত্ৰ প্ৰকাশ কৰিছে। গল্পটোত বোধন-পুনিয়ে ঘৰ এৰি যোৱা অসহায় অৱস্থাটোৰ হৃদয়স্পৰ্শী ছবিখন প্ৰকাশ পাইছে এনেদৰে—

'পুনিয়ে এবাৰো মৰমৰ ঘৰটোৰ ফালে ঘূৰি নাচালে, এসোঁতো নাকান্দিলেও। ইমানদিনে ঘৰে ঘৰে কাম কৰা মানুহবোৰেও সিহঁতৰ হৈ এষাৰ মাত নামাতিলে। তাইৰ বুকুখন শিলৰ পটাখনৰ দৰে হৈছে। বোধনেহে কান্দি কান্দি চকু ৰঙা কৰিছে। পুনিয়ে বোধনৰ বাউসিত আঁউজি ক'লে— 'হ'ব দে, আমি য'তে থাকোঁ কাম কৰিয়েইতো খাম। আমাৰ গাঁওখন আৰু টাউন দুয়োখনেই অচিনাকি— কি বেজাৰত কান্দিছ?' বোধনৰ চকুলৈ চাবলৈ সাহ নাই পুনিৰ।'[৬]

গল্পটোৰ জৰিয়তে গল্পকাৰৰ দৰিদ্ৰ শ্ৰেণীৰ জীৱন-সংগ্ৰামক হৃদয়েৰে উপলব্ধি কৰি তেওঁলোকৰ প্ৰতি মানৱীয় অনুকম্পা প্ৰকাশৰ লগতে দৰিদ্ৰ-অসহায়জনক শোষণ কৰা বিত্তবান লোকৰ পশুসুলভ মানসিকতাক অতি স্পষ্ট কৰি দেখুৱাইছে।

২.১.২ নিম্নবর্গীয় নাৰীৰ প্ৰতিফলন ঃ

নিম্নবর্গ সম্পর্কীয় আলোচনাত 'নাৰী' সম্পর্কীয় বিষয়টোৱে সুকীয়াকৈ বিশেষ প্ৰাধান্য লাভ কৰিছে। উত্তৰ-ঔপনিৱেশিক তাত্ত্বিকসকলৰ ভিতৰত গায়ত্ৰী চক্ৰৱৰ্তী স্পিভাকে এই ক্ষেত্ৰত বিশেষভাৱে গুৰুত্ব প্ৰদান কৰিছে। তেওঁৰ *Can the Subaltern Speak?* গ্ৰন্থত নাৰীক এনে এক বর্গ বুলি উল্লেখ কৰিছে যাক দুবাৰকৈ প্ৰান্তীয়কৃত কৰা হৈছে। এবাৰ পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰীৰূপে নিম্নবর্গ আৰু আনবাৰ জাতি, শ্ৰেণী, সম্প্ৰদায় আদি সামাজিক-সাংস্কৃতিক কাৰকেও নিম্নবর্গীয় নাৰীৰ নির্মাণত প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰিছে।

অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে তেওঁৰ গল্পত সাধাৰণ দৃষ্টিত চকুত নপৰা সমাজৰ নিম্নবর্গীয় নাৰীয়ে জীৱনযাত্ৰাত সন্মুখীন হোৱা আশা-আশাভংগ, স্বপ্নভংগৰ বেদনা, হা-হুমুনিয়াহ, কষ্টসহিষ্ণুতা, শোষণৰ বলি হোৱা আদি বিভিন্ন দিশ দাঙি ধৰিছে। তেওঁৰ 'ইষ্টেচনৰ আহিন', 'ভানুৰ পৃথিৱী', 'এটা আধুনিক গল্প', 'এখন খিৰিকী' আদি গল্পত এনেধৰণৰ বিষয়বস্তুক উপস্থাপন কৰা হৈছে।

'ইষ্টেচনৰ আহিন' গল্পটোতো নিম্নবর্গীয় নাৰীৰ জীৱন-সংগ্ৰামৰ বাস্তৱ চিত্ৰ উন্মোচিত হৈছে। বাছন্তী নামৰ বস্তিৰ গাভৰু ছোৱালীজনীয়ে প্ৰেম-ভালপোৱাৰ দৰে আবেগিক অনুভূতিবোৰ ত্যাগ কৰি কেৱল এসাঁজ ভাত-কাপোৰৰ তাড়নাত নিজৰ শৰীৰটোক সুযোগসন্ধানী ভণ্ড শ্ৰেণী চৰিত্ৰৰ ওচৰত এৰি দিবলৈ বাধ্য হৈছে। দৰিদ্ৰতাৰ সুযোগ লৈ তাইক সহায় কৰিবলৈ আগবাঢ়ি অহা বিষ্ণু চানাৰালা, কানু দোকানীয়ে বিনিময়ত তাইৰ শৰীৰটোলৈ চকু দিছে। চৰম দৰিদ্ৰতাৰ বাবেই উপায়হীন হৈ বাছন্তীয়ে কোনো প্ৰতিবাদ নকৰাকৈ সেই ভণ্ড শ্ৰেণীটোৰ ওচৰত তাইৰ শৰীৰটো এৰি দিবলৈ বাধ্য হৈছে। আজিৰ পৃথিৱীত বিনা স্বার্থত দৰিদ্ৰ-অসহায়জনক কোনেও সহায় কৰিবলৈ আগবাঢ়ি নাহে— এই ধাৰণাও গল্পটোৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পাইছে। ইফালে বাছন্তী অন্তঃসত্ত্বা হোৱাৰ কথা জানি কানু দোকানীয়ে তাইৰ অজ্ঞাতে বাছন্তীৰ খোৱা বস্তুত দৰৰ মিহলাই খুৱাইছে। যাৰ ফলত তাইৰ মৃত্যু ঘটিছে। এগৰাকী অসহায় নাৰীক দৰিদ্ৰ-পীড়িত জীৱনে অসামাজিক কাম কৰিবলৈ বাধ্য কৰোৱা সমসাময়িক সমাজৰ নিম্নবর্গীয় লোকসকলৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ কৰুণ আৰু কদর্য দিশটো স্পষ্ট হৈছে হস্পিতেলৰ বিছনাত মৃত্যুৰ সৈতে যুঁজি থকা বাছন্তীয়ে তাইৰ এসময়ৰ প্ৰণয়প্ৰার্থী হামিদক কোৱা কথাষাৰ মাজেৰে—

'পেটত বাচ্ছা আছে বুলি মই আগতে কোৱা হ'লে কানুৱে চাল-দালি দিয়া বন্ধ কৰি দিলেহেঁতেন। মই তাৰ ঘৰত বাচন-বর্তন ধোৱাৰ বাবে সি মৰম কৰি চাল-দালি নিদিয়ে নহয়, ময়ো ভাবিলো, বস্তিৰ চব মৰদৰ ঝুথা হোৱাতকৈ কানুৰ সৈতে লেনা-দেনাই ভাল। তাৰ এখন ৰেচন দোকান আছে। লেকিন দিল কানুক দিয়া নাছিলো হামিদ...।'[৭]

গর্ভপাতৰ পাছত বাছন্তী মৃতপ্ৰায় অৱস্থাত ঘৰত পৰি থকাৰ সময়ত সহায় কৰিবলৈ কোনোবা আগুৱাই অহাৰ পৰিৱর্তে সকলোৱে তাইক চৰিত্ৰহীন বুলি অকথ্য গালি-গালাজ দিছে। তাইৰ অৱস্থাটো সহ্য কৰিব নোৱাৰি চিবানী আৰু চামছে নামৰ বস্তিৰ ল'ৰা-ছোৱালীহালে তাইক হস্পিতেললৈ নিয়ে আৰু হস্পিতেলতে বাছন্তীৰ মৃত্যু হৈছে। গল্পটোত বাছন্তীৰ অসহায় অৱস্থাক গল্পকাৰে অত্যন্ত হৃদয়স্পর্শীভাৱে অংকন কৰিছে। দৰিদ্ৰ নাৰী হোৱাৰ বাবেই চৰিত্ৰটোৱে পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজখনৰ এচাম ভণ্ডলোকৰ দ্বাৰা শোষিত হৈ অৱশেষত মৃত্যুৰ মুখত পৰিছে।

নিম্নবর্গীয় নাৰীৰূপে বনকৰা ছোৱালীৰ জীৱনকেন্দ্ৰিক দুখন সুকীয়া ছবি প্ৰকাশ পাইছে 'ভানুৰ পৃথিৱী' আৰু 'এটা আধুনিক গল্প'ত। 'ভানুৰ পৃথিৱী'ত আছে অভাৱে জুৰুলা কৰা, দুখীয়া পৰিয়ালৰ ছোৱালী এজনীয়ে ঘৰখনৰ দৰিদ্ৰ-পীড়িত অৱস্থাৰ বাবে চহৰত বনকৰা ছোৱালী হিচাপে জীৱন-যাপন কৰিবলগীয়া হোৱাৰ কাহিনী। গল্পটোত দৰিদ্ৰতাই কোঙা কৰা ভানুৰ ঘৰখনক অলপ সকাহ দিবৰ বাবে তাই চহৰত বনকৰা ছোৱালী হৈ থাকিবলগা হৈছে। বনকৰা ছোৱালী হিচাপে থাকিলেও চহৰৰ জীৱনশৈলীৰ লগত অভ্যস্ত হৈ পৰা ভানুৱে পাহৰিয়েই গৈছে যে তাই দৰিদ্ৰ ঘৰৰ ছোৱালী। চহৰৰ আদব-কায়দাৰ লগত মিলি তাই গাঁৱত কোনোদিন নেদেখা টি.ভি, টেলিফোন,ভেকুৱাম ক্লীনাৰ, টেপ ৰেকর্ডাৰ, অভেন আদি চলোৱা সকলো কামতে পাকৈত হৈ পৰিছে। যৌৱনত ভৰি দিয়া ছোৱালীজনী মালিকনীৰ ভায়েকৰ প্ৰশংসাসূচক মন্তব্য আৰু মোহনীয় দৃষ্টিত আত্মহাৰা হৈছে। তাইৰ বুকুত এক অবুজ শিহৰণ অনুভৱ কৰিছে।

সেই অনামী আকর্ষণৰ বাবেই দুদিনৰ কাৰণে গাঁৱৰ ঘৰলৈ যোৱা ভানু পাছদিনাই উভতি আহিছে চহৰলৈ। কিন্তু চহৰলৈ আহি যেতিয়া মালিকনীৰ ভায়েকৰ বিয়া বন্দৱস্ত হোৱা বুলি জানিব পাৰিছে, তাইৰ মূৰৰ ওপৰৰ আকাশখন খহি পৰা যেন অনুভৱ কৰিছে। এই তীব্ৰ ব্যাকুলতাই ভানুৰ মনত সৃষ্টি কৰা অসহ্যকৰ যন্ত্ৰণাৰ ছবিখন গল্পটোৰ মাজেৰে এইদৰে চিত্ৰিত হৈছে—

'তাইৰ বুকুৰ মাজৰ পৰা অসহ্য বিষ এটা উজাই আহি ডিঙিত সোপা মাৰি ধৰিছে। প্ৰথম গাঁওখন, তাইৰ ঘৰখন এৰি আহি বাছত উঠোঁতে এনেকুৱা হৈছিল। চকু দুটা, নাকৰ ভিতৰখন জলকীয়াই পোৰা দি পুৰিবলৈ ধৰিছে। চকুপানী ৰোধ কৰিবলৈ তাই আপ্ৰাণ যত্ন কৰিলে।' [৮]

ভানুৱে উপলব্ধি কৰিছে বনকৰা ছোৱালীয়ে মালিকৰ ঘৰত সকলো সা-সুবিধা উপভোগ কৰি এটা সুন্দৰ জীৱন-যাপন কৰিলেও তেওঁলোকৰ মনৰ গৰাকী হোৱাৰ সপোন দেখাটো আকাশচুম্বী স্বৰূপ হ'ব। যিটো অসম্ভৱ। ভানুৰ মাজেদি সমাজৰ এনে অনেক ছোৱালীৰ অসহায় হৃদয়ৰ মৰ্মবেদনা উপলব্ধি গল্পটোত প্ৰকাশ পাইছে। যি এৰি অহা গাঁৱৰ সমাজলৈও উভতি যাব নোখোজে আৰু চহৰত থাকিও আত্মমৰ্যাদাৰে আনৰ লগত সম্পৰ্ক গঢ়াৰ দুঃসাহসিক সপোনো দেখিব নোৱাৰে। ভানুৰ দৰে নিম্নবৰ্গীয় সমাজৰ ছোৱালীবোৰৰ এই যন্ত্ৰণাৰ যেন কোনো সমাধান নাই, ইয়েই গল্পটোক বাস্তৱসম্মত আৰু লগতে মৰ্মস্পৰ্শী কৰি তুলিছে।

আনহাতে 'এটা আধুনিক গল্প' নামৰ গল্পটোত দেখুওৱা হৈছে কেনেকৈ এজনী গাভৰু ছোৱালীয়ে তাইৰ দৰিদ্ৰ মাক-দেউতাকক আৰ্থিক সকাহ দিবলৈ লোকৰ ঘৰত কাম কৰিবলৈ গৈ অবৈধ গৰ্ভধাৰণ কৰিছে, সেই কথা শিক্ষিত মালিক দম্পতীয়ে জানিব পাৰি বিমোৰত পৰি ছোৱালীজনীক গাঁৱৰ ঘৰলৈ লৈ গৈছে। কাৰণ সৰু ছোৱালীৰ (ছোৱালীজনীৰ নাম) লগত অপ-কৰ্মত লিপ্ত হোৱা মানুহজনৰ কথা মালিক দম্পতীয়ে তাইৰ পৰা জানিব বিচাৰিছে যদিও ছোৱালীজনীয়ে একো উত্তৰ দিয়া নাই, মিছা মাতি আছে। ছোৱালীজনীয়ে কৰা এই অপ-কৰ্মৰ কথা মালিকে আহি তাইৰ ঘৰত কোৱাৰ পিছতো দৰিদ্ৰ ভকত দেউতাকজন অলপো বিচলিত হোৱা নাই। তাৰ পৰিৱৰ্তে দেউতাকে তাইক পুনৰ মালিক-মালিকনীৰ লগত চহৰলৈ পঠিয়াইছে। এজন নৈষ্ঠিক, ধাৰ্মিক ভকতে জীয়েকৰ কু-কৰ্মৰ বাবে তাইক অলপো গালি-গালাজ নাপাৰি, আনকি মালিককো সন্দেহৰ আবৰ্তত নাৰাখি সুস্থিৰ হৈ থকাৰ অন্তৰালত দৰিদ্ৰতাই জুৰুলা কৰা নিম্নবৰ্গীয় সমাজখনৰ অসহায় কৰুণ অৱস্থাটোৰ কথাকে সূচাইছে। যাৰ বাবে জীয়েকক গৰ্ভপাত কৰাই লগত লৈ যাবলৈ মালিকক অনুৰোধ জনাইছে। মালিক দম্পতীৰ দৰে মধ্যবিত্ত সমাজত বাস কৰা, সমাজত নিজৰ মান-সন্মান ৰক্ষা কৰি কেনেকৈ জীৱন-নিৰ্বাহ কৰিব পাৰি চিন্তা কৰা মানুহৰ বাবে ছোৱালী এজনীৰ বিবাহ-পূৰ্বক গৰ্ভধাৰণ অনৈতিক, সমাজৰ দৃষ্টিত বেয়া কাম। কিন্তু ভকতজনৰ দৰে দৰিদ্ৰ-পীড়িতসকলৰ বাবে যি উপায়বিহীন হৈ সন্তানকে উপাৰ্জনৰ মাধ্যম হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিছে, তেওঁলোকৰ বাবে শুচি-অশুচি, নৈতিক-অনৈতিক সমাজৰ নিয়ম-ভংগ কৰাটো অপৰাধ নহয়। সেয়েহে ঘৰখনৰ ভৱিষ্যতৰ কথা চিন্তা কৰি তাইক মালিকৰ লগত পুনৰ চহৰলৈ বনকৰা ছোৱালী হিচাপে পঠিয়াইছে। দৰিদ্ৰ-পীড়িত কঠোৰ বাস্তৱে জুৰুলা কৰা সমাজৰ এইসকল অসহায় দৰিদ্ৰলোকৰ স্বাৰ্থপৰতা সঁচাকৈয়ে বৰ দুখ লগা। গল্পটোত বনকৰা ছোৱালীজনীৰ দেউতাকে মালিক দম্পতীক কোৱা কথাষাৰৰ মাজেৰে এই ছবিখন চিত্ৰিত হৈছে এনেদৰে —

'হ'ব বোপাই, সকলো নিজ গুণে মৰিষণ কৰি মাত্ৰ তাইক তোমালোকৰ লগত লৈ যোৱা। ডাক্তৰক দেখুৱাই ভাল কৰি লোৱা। মুঠৰ ওপৰত তাইক থৈ নাযাবা।'...এইবোৰ মোৰ ঘৰত থাকোঁতে হোৱা নাই, ধৰি লোৱা তাইৰ এইটো ডাঙৰ অসুখ...দায়িত্ব তোমালোকৰ।'...বোপা, টকা পঞ্চাশটামান হ'ব নেকি ? চাউল দুদিন সিজোৱাই নাই।' [৯]

গল্পটোত উল্লিখিত সৰু ছোৱালী জন্মগতভাৱে দৰিদ্ৰ হোৱাৰ বাবে আৰু লগতে নাৰী হোৱাৰ বাবেই তাইৰ লগত অপকৰ্মত লিপ্ত হোৱা মানুহটোৰ নাম ক'বলৈ ভয় কৰিছে যেন ধাৰণা হয়। তদুপৰি গৰ্ভপাত কৰাই তাইক পুনৰ মালিক দম্পতীক লগত লৈ যাবলৈ দেউতাকে কোৱা কথাষাৰৰ কোনো প্ৰত্যুত্তৰ নজনায় ঘৰখনৰ দৰিদ্ৰ অৱস্থাটোৰ কথা

চিন্তা কৰি তাইৰ মনৰ সকলো আবেগ-অনুভূতি ত্যাগ কৰি নিৰ্বিকাৰ ভংগিমাৰে পুনৰ মালিক দম্পতীৰ লগত চহৰলৈ যাবলৈ ওলাইছে। নিম্নবৰ্গীয় সমাজখনত নাৰীৰ আবেগজনিত অনুভূতিৰ যেন কোনো প্ৰাধান্য নাই এই ধাৰণা গল্পটোৰ মাজেৰে গল্পকাৰে প্ৰকাশ কৰিছে।

অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ 'প্ৰেমৰ সন্ধানত কেইটিমান চৰিত্ৰ' নামেৰে বেলেগ বেলেগ নামৰ তিনিটা গল্পক একেলগে সন্নিৱিষ্ট কৰা গল্প তিনিটাৰ ভিতৰত 'এখন খিৰিকী' নামৰ গল্পটোত এজনী অসহায় দৰিদ্ৰ বোৱা ছোৱালীৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ কৰুণ কাহিনী প্ৰকাশ পাইছে। ৰুগীয়া মাকৰ সৈতে এটা জুপুৰিত বাস কৰা বোৱা ছোৱালীজনীৰ ঘৰখনৰ অভাৱগ্ৰস্ততাৰ সুযোগ লৈ সহায় কৰিবলৈ আগবাঢ়ি অহা মাকৰ দূৰসম্পৰ্কীয় আত্মীয় মানুহ এজনে তাই কথা ক'ব নোৱাৰাৰ সুযোগ লৈ তাইৰ লগত শাৰীৰিক সম্বন্ধ ৰাখিছে। ইয়াৰ ফলত বোৱা ছোৱালীজনী অন্তঃসত্ত্বা হৈছে। ছোৱালীজনী অন্তঃসত্ত্বা হোৱাৰ কথা জানি মানুহজনে তাইক সেই অৱস্থাতে এৰি পলাই গৈছে। সেই লম্পট চৰিত্ৰটোৰ দৰে সমাজৰ কিছুমান স্বাৰ্থলোভী মানুহৰ এনে নিকৃষ্ট মানসিকতাৰ বাবে নিম্নবৰ্গৰ অসহায়-নিৰুপায় বহু নাৰীয়ে সমাজত লাঞ্ছনা ভুগিবলগা হোৱাটো সমকালীন সমাজ বাস্তৱতাৰে প্ৰতিফলন।

গল্পটোত ছোৱালীজনীৰ অন্তঃসত্ত্বাৰ খবৰে ঘৰখনলৈ মানুহৰ অশ্লীল বার্তা কঢ়িয়াই আনিছিল। সেই দুখ সহ্য কৰিব নোৱাৰি তাইৰ ৰুগীয়া মাকজনীৰ মৃত্যু হৈছিল। আনফালে তাইৰ সন্তানটোও পেটতে মৰিল। শেষত অসহায় ছোৱালীজনীয়ে ভাত-কাপোৰৰ তাড়নাতে জীৱনৰ এটি চৰম সিদ্ধান্ত বাচি ল'লে, তাই বেশ্যা বৃত্তি গ্ৰহণ কৰিলে।

'তাৰপিছৰ কেইদিন তাই নিঃসংকোচে তেনে শৰীৰবোৰ গ্ৰহণ কৰিবলৈ লৈছিল। শৰীৰবোৰে তাইৰ ঘৰৰ চালৰ ফুটা বন্ধ কৰিছিল। শৰীৰবোৰে তাইৰ দৰিদ্ৰতা ঢাকিছিল আৰু শৰীৰবোৰে তাইক সাহসী কৰিছিল। জীৱনৰ অর্থ তাই শৰীৰবোৰৰ মাজেৰে বুজিছিল। অশ্লীল কথাবোৰো শৰীৰবোৰেই বন্ধ কৰিছিল।' [১০]

দৰিদ্ৰতাই মানুহৰ জীৱনটোক কিহৰ পৰা কি অৱস্থালৈ লৈ যাব পাৰে, সমাজৰ দৃষ্টিত ঘৃণনীয় হ'লেও বহু অসহায় যুৱতীয়ে কেৱল দৰিদ্ৰতাৰ যন্ত্ৰণাত ভুগিয়েই বেশ্যাৰ দৰে অসামাজিক বৃত্তিক উপার্জনৰ পথ হিচাপে বাচি লয় আদিয়ে নিম্নবৰ্গীয় সমাজৰ নাৰীৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ হৃদয়বিদাৰক ছবি এখন উন্মোচিত কৰিছে। উক্ত নাৰী চৰিত্ৰটোৱে পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজখনৰ দ্বাৰা বাবে বাবে শোষিত-লাঞ্ছিত হ'বলগা হৈছে। এফালে তাইৰ ঘৰখনৰ দৰিদ্ৰ অৱস্থা আৰু আনফালে মুখেৰে কথা ক'ব নোৱাৰা তাইৰ অসহায় নিৰুপায় অৱস্থাটোৰ বাবেই প্ৰতিবাদ কৰিব নোৱাৰি নিৰৱ যন্ত্ৰণা ভুগিছে।

২.১.৩ জাতি বৈষম্যৰ প্ৰতিফলন ঃ

আমাৰ সমাজত অতীজৰে পৰা চলি অহা জাত-পাত, উচ্চ-নীচ আদি ভেদ ভাবে সমগ্ৰ সমাজ-ব্যৱস্থাটোক কলুষিত কৰি তুলিছে। অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ 'বনফুলৰ কেইটামান দিন' নামৰ গল্পটো হৰিজন তথা মেটৰৰ কাম কৰা জাতিগত হিচাপে সমাজৰ নিম্নস্তৰীয় লোকসকলৰ জীৱনলৈ নামি অহা জটিলতা তথা দৰিদ্ৰ-পীড়িত লোকসকলৰ কঠোৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ বাস্তৱ পটভূমিত ৰচিত।

চাহাবৰ বাংলাত মেটৰৰ কাম কৰা হাৰাধন নামৰ হৰিজন সম্প্ৰদায়ৰ মানুহজনে নিজৰ জীয়েক বনফুলক স্কুলত পঢ়ুৱাই ভাল মানুহ গঢ়াৰ আশাত চহৰৰ বিভিন্ন স্কুলত ঘূৰিও নাম লগাই দিব পৰা নাই। কাৰণ চহৰৰ সম্ভ্ৰান্ত ঘৰৰ বামুণ-গোসাঁই, কলিতা-কায়স্থৰ ল'ৰা-ছোৱালীক অভিভাৱকে মেটৰৰ ল'ৰা-ছোৱালীৰ সৈতে একেখন স্কুলতে পঢ়িব নিদিয়ে। স্বাধীনতাৰ পঞ্চাছ বছৰ পিছতো অসমৰ নিম্ন শ্ৰেণীৰ মানুহৰ ল'ৰা-ছোৱালীয়ে স্কুলত উচ্চ শ্ৰেণীৰ ল'ৰা-ছোৱালীৰ লগত একেলগে পঢ়াৰ অধিকাৰৰ পৰা বঞ্চিত হোৱা ছবিখন এনেদৰে প্ৰকাশ পাইছে —

'মেতৰৰ ছোৱালীৰ সৈতে চহৰৰ সম্ভ্ৰান্ত ঘৰৰ বামুণ-গোসাঁই ল'ৰা-ছোৱালীয়ে পঢ়িব! এই লৈ অভিভাৱকবোৰৰ এখন মিটিঙো হোৱাৰ খবৰ পিছত বনফুলহঁতে পাইছিল।' [১১]

অৱশেষত ছোটচাহাবৰ উদ্যোগত স্থাপিত হোৱা নতুন স্কুলখনত বনফুলে অন্য ল'ৰা-ছোৱালীৰ লগত একেলগে পঢ়াৰ সুবিধা পালে যদিও এদিন স্কুলত তাই চৰম অপমানৰ সম্মুখীন হৈছে। মেটৰৰ ছোৱালী হোৱাৰ বাবেই স্কুলত এদিন কোনোবাই পায়খানা কৰাত বনফুলৰ দেউতাক ছুটীত থকাৰ বাবে তাইক সেইখিনি চাফা কৰিবলৈ শিক্ষকে জোৰ

দিলে, অন্যথা বাপেকৰ চাকৰি যাব বুলিও ভাবুকি দিছে। কিন্তু বনফুলে সেই অপমানৰ প্ৰতিবাদ স্বৰূপে তাই সেই কাম নকৰিলে বৰঞ্চ স্কুল এৰি গুচি আহিছে—

'বনফুলে এবাৰ ক্ৰোধদৃষ্টিৰে মাষ্টৰলৈ চালে আৰু হাতত থকা ফলিখনেৰে দুৱাৰ ভেটি ৰখা মাষ্টৰৰ হাতত এমাৰ শোধাই তাই দৌৰিবলৈ ধৰিলে। বস্তিত থকা খেমকাৰ দোকান নোপোৱালৈকে তাই দৌৰিয়ে থাকিল।'[১২]

ছোৱালীজনীৰ এই ক্ষোভৰ প্ৰতিক্ৰিয়াৰ কথা মাক-দেউতাকক জনোৱাৰ পাছত দেউতাকৰ মনটোত উচ্চ বৰ্গৰ মানুহখিনিৰ প্ৰতি তীব্ৰ ক্ষোভ জাগি উঠিছে—

'ভাল কৰিলি। তই হাৰাধনৰ বেটী। আমাৰ কাম কোনেও খাব নোৱাৰে। যিদিনালৈকে চহৰ বাঢ়িব, মানুহৰ সোঁত বাঢ়িব, ঘৰৰ ওপৰত ঘৰ হ'ব, নৰ্দমাবোৰ ঘৰৰ ভিতৰ সোমাবগৈ, তেতিয়ালৈকে আমাৰ কাম কোনেও কাঢ়িব নোৱাৰে। আমাক চহৰৰ প্ৰয়োজন নাই, চহৰৰ মানুহবোৰৰহে আমাক প্ৰয়োজন। কিমান দিন সিহঁতে আমি নোহোৱাকৈ চলিব। গতিকে অন্যায় সহ্য কিয় কৰিবি? থানু পাগলাৰ ওচৰতে তই পঢ়িবি, দেৰি হ'লেও, তোক আকৌ পঢ়ুৱাম। তই সঁচাকৈয়ে হাৰাধনৰ নাম ৰাখিলি আজি।' [১৩]

মেতৰৰ সন্তান হোৱাৰ বাবে সিহঁতৰ সন্তানেও যে মলি-ময়লাই চাফা কৰিব লাগিব—উচ্চবৰ্গৰ মানুহৰ সেইটো ভুল ধাৰণা। মানুহ হিচাপে জীয়াই থকাৰ, সপোন দেখাৰ, দৰিদ্ৰ জীৱনৰ পৰা উচ্চস্তৰলৈ আগবঢ়াৰ অধিকাৰ সিহঁতৰো আছে। কোনেও তেওঁলোকক বঞ্চিত কৰিব নোৱাৰে। সেই কথা উপলব্ধি কৰি হাৰাধন আৰু বনফুলে সমাজৰ উচ্চ শ্ৰেণীটোৰ আগত দুৰ্বল অনুভৱ কৰাৰ বিপৰীতে নিজৰ শক্তি আৰু অধিকাৰৰ সম্পৰ্কে সজাগ হৈ উঠিছে। কাৰণ সিহঁতে ভালদৰে বুজিছে যে সিহঁতৰ কৰ্মৰ অবিহনে সমাজৰ তথাকথিত উচ্চবৰ্গৰ মানুহৰ জীৱন বিষময় হোৱাটো নিশ্চিত। গল্পটোৰ জৰিয়তে সভ্য সমাজে অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰা অৱহেলিত শ্ৰেণীৰ মানুহৰ বেদনা, জীৱন-সংগ্ৰাম, উচ্চবৰ্গৰ অন্যায়ৰ প্ৰতি ক্ষোভ তথা আত্মমৰ্যাদাৰ সম্পৰ্কে সচেতনতাৰ হৃদয়স্পৰ্শী প্ৰতিফলন ঘটিছে। গল্পকাৰে সভ্য সমাজে দৰিদ্ৰতাৰ সুযোগ লৈ সমাজৰ নিম্নস্তৰৰ লোকসকলৰ ওপৰত কৰি অহা অন্যায়-অবিচাৰ, শোষণৰ ছবিখন বাস্তৱ দৃষ্টিভংগীৰে প্ৰকাশ কৰাৰ লগতে অৱহেলিত শ্ৰেণীটোৰ প্ৰতিবাদী সত্তাকো সচেতনভাৱে অংকন কৰিছে। ইয়াৰ জৰিয়তে গল্পকাৰৰ কাল চেতনা আৰু প্ৰখৰ সামাজিক সচেতনতা মূৰ্ত হৈ উঠিছে।

৩.০ উপসংহাৰ ঃ

সাম্প্ৰতিক অসমীয়া সাহিত্যৰ পৰিপুষ্টি সাধনত উল্লেখযোগ্য ভূমিকা গ্ৰহণ কৰা অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীয়ে অসমীয়া গল্প সাহিত্যৰ ভঁৰাল জীপাল কৰি তুলিছে। সমাজক সূক্ষ্ম আৰু গভীৰভাৱে পৰ্যবেক্ষণ কৰা অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীয়ে সম্পূৰ্ণ বাস্তৱ অভিজ্ঞতাৰে গল্পৰ বিষয়বস্তু নিৰ্মাণ কৰিছে। সমসাময়িক সমাজৰ নিম্নবৰ্গীয় লোকসকলৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ বিভিন্ন দিশ তেওঁৰ চুটিগল্পত প্ৰতিফলিত হৈছে। এই নিম্নবৰ্গীয় লোকসকল সদায়ে সমাজৰ উচ্চবৰ্গ তথা ধনী শ্ৰেণীটোৰ দ্বাৰা শোষিত, বঞ্চিত, অৱদমিত হৈ আহিছে। এই শ্ৰেণীটোৰ জীৱন সংগ্ৰাম, ধনী শ্ৰেণীটোৰ লগত দ্বন্দ্ব-সংঘাত, উচ্চবৰ্গৰ দ্বাৰা শোষণৰ বলি হোৱা, এইসকল লোকৰ সৰু সৰু আশা-আকাংক্ষা, কষ্টসহিষ্ণুতা, স্বপ্নভংগৰ যন্ত্ৰণা আদিবোৰ অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীয়ে সাম্প্ৰতিক প্ৰেক্ষাপটত বাস্তৱসম্মত দৃষ্টিভংগীৰে তেওঁৰ গল্পৰ মাধ্যমেদি প্ৰকাশ কৰিছে।

৩.১ সিদ্ধান্ত ঃ

অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবৰ্গীয় সমাজৰ প্ৰতিফলন ঃ এটি বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন— শীৰ্ষক বিষয়টোৰ অধ্যয়নৰ অন্তত তলত দিয়া সিদ্ধান্তসমূহত উপনীত হ'ব পৰা যায়—

- অনুৰাধা শৰ্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত সমাজৰ নিম্নবৰ্গীয় শ্ৰেণীটোৰ জীৱন-সংগ্ৰামৰ বাস্তৱধৰ্মী ছবিৰ উন্মোচন ঘটিছে। আৰ্থিকভাৱে দুৰ্বল, সমাজৰ দৃষ্টিত অৱহেলিত-অস্পৃশ্য এই শ্ৰেণীটোৰ দুখ-যন্ত্ৰণা, হতাশা-হুমুনিয়াহ, স্বপ্নভংগৰ বেদনা আদি প্ৰকাশৰ লগতে বিত্তবান শ্ৰেণীৰ দ্বাৰা নিম্নবৰ্গীয় শ্ৰেণীটোৰ ওপৰত শোষণ-বঞ্চনাৰ ছবিখন প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায়।

- অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত নিম্নবর্গীয় সমাজৰ নাৰীসকলৰ জীৱন-যন্ত্রণাক সহৃদয়তাৰে বাস্তৱসন্মত ৰূপত উপস্থাপনৰ কৰিছে।
- অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীয়ে সমাজত প্রচলিত জাতি বৈষম্যৰ দৰে কু-প্রথাক সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগীৰে গল্পত উপস্থাপন কৰিছে।
- অনুৰাধা শর্মা পূজাৰীৰ চুটিগল্পত সমাজৰ দৰিদ্রতা নির্মূলৰ চিন্তা প্রকাশ পাইছে।
- গল্পসমূহত নিম্নবর্গীয় মানুহৰ জীৱন চিত্র প্রকাশৰ যোগেদি গল্পকাৰৰ সমাজ সচেতন দৃষ্টিভংগী ফুটি উঠিছে।◆◆

অন্ত্যটীকা আৰু প্রসংগ সূত্র ঃ

১. কমল কুমাৰ তাঁতী, *নিম্নবর্গ সমাজ ঐতিহ্য*, পৃ.২
২. সদ্যোক্ত, পৃ.৩
৩. সদ্যোক্ত, পৃ.৮
৪. অনুৰাধা শর্মা পূজাৰী ঃ 'এক ছেকেণ্ড মৌনতা', *এজন অসামাজিক কবিৰ বায়'গ্রাফী*, পৃ.১৫
৫. ..... ঃ 'স্বাধীনতাৰ চোলা', *বসন্তৰ গান*, পৃ.৯৭
৬. ..... ঃ 'মাছ', *নয়নতৰা আৰু ১১টা গল্প*, পৃ.১০১
৭. ..... ঃ 'ইষ্টেচনৰ আহিন', *বসন্তৰ গান*, পৃ.১২৬
৮. ..... ঃ 'ভানুৰ পৃথিৰী', *এজন অসামাজিক কবিৰ বায়'গ্রাফী'*, পৃ.৮২
৯. ..... ঃ 'এটা আধুনিক গল্প', *বসন্তৰ গান'*, পৃ.১১৭-১১৮
১০. ..... ঃ 'প্রেমৰ সন্ধানত কেইটিমান চৰিত্র', *এজন পুৰুষ আৰু এগৰাকী নাৰীৰ গল্প*, পৃ.১৬
১১. ..... ঃ 'বনফুলৰ কেইটামান দিন' *বসন্তৰ গান*, পৃ.১৩৩
১২. সদ্যোক্ত, পৃ.১৩৯-১৪০
১৩. সদ্যোক্ত, পৃ.১৪০

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

মূল গ্রন্থ ঃ

পূজাৰী, অনুৰাধা শর্মা. *বসন্তৰ গান* . ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্টৰ্চ,গুৱাহাটী ঃ চতুর্থ সংস্কৰণ, নৱেম্বৰ, ২০১৮
--- ঃ *এজন অসামাজিক কবিৰ বায়'গ্রাফী*. জ্যোতি প্রকাশন, গুৱাহাটীঃ চতুর্থ সংস্কৰণ, অক্টোবৰ, ২০১৩
--- ঃ *ন' মেনছ লেণ্ড*. বনলতা, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী ঃ অষ্টম প্রকাশ, নৱেম্বৰ, ২০১৯
--- ঃ *নয়নতৰা আৰু ১১টা গল্প*. আঁক বাক প্রকাশন,পাণবজাৰ, গুৱাহাটীঃ দ্বিতীয় প্রকাশ, নৱেম্বৰ ২০১৯
--- ঃ *এজন পুৰুষ আৰু এগৰাকী নাৰীৰ গল্প*. বনলতা, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১, প্রথম সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ২০২০

সহায়ক গ্রন্থ ঃ

ঠাকুৰ, পংকজ (সম্পা.) ঃ *শতাব্দীৰ পোহৰত অসমীয়া চুটিগল্প*. সাহিত্য অকাদেমি, নতুন দিল্লীঃ সংশোধিতসংস্কৰণ, ২০১৩
ঠাকুৰ, প্রাপ্তি. *প্রসংগ ঃ অসমীয়া চুটিগল্প*. পূর্বাঞ্চল প্রকাশ, গুৱাহাটী ঃ প্রথম প্রকাশ, ২০১৭
তাঁতী, কমল কুমাৰ ঃ *নিম্নবর্গ সমাজ ঐতিহ্য*. আখৰ প্রকাশ, গুৱাহাটী-৩, প্রথম প্রকাশ, চেপ্তেম্বৰ, ২০০৭
বৰা, অপূর্ব (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া চুটিগল্প ঃ ঐতিহ্য আৰু বিৱর্তন*. যো�ৰহাট কেন্দ্রীয় মহাবিদ্যালয় প্রকাশন কোষ, যোৰহাট ঃ প্রথম প্রকাশ, জুলাই, ২০১২
বৰুৱা, প্রহ্লাদ কুমাৰ ঃ *অসমীয়া চুটিগল্পৰ অধ্যয়ন*. বনলতা, ডিব্রুগড ঃ পুনৰ মুদ্রণ, ২০১৭
ৰাজখোৱা, অৰবিন্দ (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া চুটিগল্পৰ গতি প্রকৃতি*. নর্থ লখিমপুৰ কলেজ প্রকাশন সমিতিৰ হৈ দত্ত প্রকাশন, লখিমপুৰ ঃ দ্বিতীয় সংস্কৰণ, ডিচেম্বৰ ২০১৩

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ গুণাভিৰাম বৰুৱা গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস

● **স্বপ্নালী গগৈ**
গৱেষিকা ছাত্রী, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: swapnaligogoi67@gmail.com, ফোন ঃ ৯৯৫৪৮-৮৭০৫০
● **ড° স্বাতী কিৰণ**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: swatikiran2014@gmail.com, ফোন ঃ ৭০০২৩-১২৫১৪

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ৰচনা কৰা এখন উল্লেখযোগ্য জীৱনী হৈছে গুণাভিৰাম বৰুৱা। তেওঁৰ 'গুণাভিৰাম বৰুৱা' জীৱনীৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তর্গত ভাষিক, শৈক্ষিক, ৰাজনৈতিক, বৌদ্ধিক আৰু অন্যান্য দিশৰ প্রকাশ ঘটিছে । 'গুণাভিৰাম বৰুৱা' গ্রন্থৰ মাজেৰে ভাষিক দিশৰ অন্তর্গতভাবে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ আদালতী ভাষা প্রসংগ, শৈক্ষিক দিশৰ অন্তর্গতভাবে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ শিক্ষাৰ মাধ্যম, বিদ্যালয়সমূহত প্রচলিত পাঠ্যপুথি প্রসংগ, ৰাজনৈতিক দিশৰ অন্তর্গতভাবে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ ব্রিটিছ প্রশাসনৰ স্বৰূপ, ব্রিটিছ প্রশাসনৰ প্রতি অসমীয়াৰ মনোভাব, ব্রিটিছ প্রশাসনত কর্মৰত বিষয়া হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ কর্ম, বৌদ্ধিক দিশৰ অন্তর্গতভাবে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱীৰ চিন্তা আৰু কর্ম, অন্যান্য দিশৰ অন্তর্গতভাবে সমকালীন অসমীয়াৰ চিন্তা, ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত বংগৰ প্রভাৱ, ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত সংঘটিত হোৱা ঘটনাৱলী আদি দিশৰ প্রকাশ ঘটিছে।*

বীজ শব্দ ঃ *ঊনবিংশ শতিকাৰ অসম, যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞা, গুণাভিৰাম বৰুৱা, সামাজিক ইতিহাস।*

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

০.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

বিংশ শতিকাৰ শেষৰ চাৰিটা দশক আৰু একবিংশ শতিকাৰ প্রথম দশক-এই মুঠ পাঁচোটা দশকৰ কালছোৱাত যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই অসমীয়া গদ্য-সাহিত্যলৈ অৱদান আগবঢ়াই থৈ গৈছে। তেওঁৰ ৰচনাৰাজি মূলতঃ গৱেষণাধর্মী। তেখেতৰ গৱেষণা-ক্ষেত্রৰ কেন্দ্রবিন্দু আছিল ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সমাজ-সংস্কৃতি, সাহিত্য-সাংবাদিকতা, অর্থনীতি-বাণিজ্য, ধর্ম তথা উপাসনা-পদ্ধতি আদি বিভিন্ন বিষয়।[১] ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিকে ধৰি ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ ভিন্ন ক্ষেত্রলৈ অৱদান আগবঢ়োৱা ব্যক্তিসকলৰ জীৱনৰ আধাৰত যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ৰচনা কৰা জীৱন-লেখা (Life-Writing) সমূহৰ ভিতৰত এখন উল্লেখযোগ্য জীৱনী হৈছে *গুণাভিৰাম বৰুৱা* (২০০১) গ্রন্থ। সামাজিক ইতিহাসৰ অধ্যয়নত ভৌগোলিক, ৰাজনৈতিক, সাংস্কৃতিক, ভাষিক, শৈক্ষিক; আদি দিশ অন্তর্ভুক্ত হৈ থাকে। সামাজিক ইতিহাস হৈছে মানৰ সভ্যতা আৰু সংস্কৃতিৰ ইতিহাস। সামাজিক ইতিহাসৰ অধ্যয়নে সংমিশ্রণ, পৰিৱর্তন আৰু পৰিবর্ধনৰ উপাদান আৰু স্তৰসমূহ নির্ণয় কৰি দেখুৱায়। সামাজিক ইতিহাসে মানুহক অতীত সম্পর্কে অৱহিত কৰি তোলে।[২]

ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস পৰিৱৰ্তন আৰু পৰিৱৰ্ধনৰ ইতিহাস। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ৰচনা কৰা *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তর্গত ৰাজনৈতিক, অর্থনৈতিক, শৈক্ষিক, বৌদ্ধিক আৰু অন্যান্য দিশৰ প্রকাশ ঘটিছে।

০.২ বিষয় অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু প্রয়োজনীয়তা ঃ

"যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস" শীর্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ গুৰুত্বসমূহ এনেধৰণৰ—

- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই তেওঁৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তর্গত সমাজ-সহিত্য-সংস্কৃতি সম্পর্কীয় বহুতো নতুন তথ্য পোহৰলৈ আনিছে। তেওঁৰ এই গ্রন্থখনৰ মাজেৰে পোহৰলৈ অহা দিশবোৰ উদ্‌ঘাটন কৰিবলৈ বিষয়টোৰ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আছে।

০.৩ বিষয় অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

"যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস" শীর্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য হৈছে—

- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে পোহৰলৈ অহা ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তর্গত দিশসমূহৰ বিচাৰ কৰা।
- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে পোহৰলৈ অহা ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তর্গত দিশসমূহৰ কেনেদৰে বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে তাৰ বিচাৰ কৰা।

০.৪ বিষয় অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

০.৪.১ তথ্য আহৰণৰ উৎস ঃ

"যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস" শীর্ষক বিষয়ৰ তথ্য আহৰণৰ বাবে মুখ্য আৰু গৌণ উৎসৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.৪.২ বিষয় বিশ্লেষণ পদ্ধতিঃ

"যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস" শীর্ষক বিষয়ৰ অধ্যয়নৰ বাবে ঐতিহাসিক পদ্ধতি, সাহিত্যৰ সমাজতত্ত্বৰ অন্তর্গত বিষয়-বিশ্লেষণ পদ্ধতি আৰু বর্ণনাত্মক পদ্ধতিৰ প্রয়োগ কৰা হৈছে।

০.৫ বিষয় অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

"যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস" শীর্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ পৰিসৰত যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ৰচনা কৰা *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ অন্তর্ভুক্ত কৰা হৈছে।

১.০ মূল আলোচনা ঃ

১.১ যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত প্রতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিকে ধৰি ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ ভিন্ন ক্ষেত্রলৈ অৱদান আগবঢ়োৱা ব্যক্তিসকলৰ জীৱনৰ আধাৰত বহুতো জীৱন-লেখা ৰচনা কৰিছে। তেওঁ ৰচনা কৰা জীৱন-লেখাসমূহৰ ভিতৰত এখন উল্লেখযোগ্য জীৱনী গ্রন্থ হৈছে *গুণাভিৰাম বৰুৱা* (২০০১)। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱী গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ জন্ম, শিক্ষা, কর্মজীৱন, বিবাহ, সামাজিক ভূমিকা আদি প্রসংগৰ প্রকাশ কৰাৰ লগতে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তর্গত ৰাজনৈতিক, অর্থনৈতিক, ভাষিক, শৈক্ষিক,বৌদ্ধিক আৰু অন্যান্য দিশৰ প্রকাশ কৰিছে।

১.১.১ ভাষিক ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ব্রিটিছ চৰকাৰে ঊনবিংশ শতিকাত অসমৰ স্কুল-আদালতত

বাংলা ভাষাৰ প্ৰৱৰ্তন কৰা, অসমৰ স্কুল-আদালতত অসমীয়া ভাষাৰ পৰিৱৰ্তে বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তন কৰা সম্পৰ্কত থকা বঙালী আমোলাৰ ষড়যন্ত্ৰৰ প্ৰসংগৰ উল্লেখ কৰিছে। আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে ১৮৫৪ চনৰ অসমৰ প্ৰশাসন সম্পৰ্কীয় টোকাত (Observations on the Administration of the Province of Assam) উল্লেখ কৰা অনুসৰি ১৮২৬ চনত ব্ৰিটিছে অসম অধিকাৰ কৰাৰ পাছত দহ বছৰলৈ ওপৰকাল অসমীয়া ভাষায়েই অসমৰ আদালত আৰু প্ৰশাসনৰ ভাষা আছিল। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই নগাঁও মহাফেজখানাত লাভ কৰা কমিছনাৰ ডেভিড স্কট নামাংকিত আৰু স্বাক্ষৰিত ১৮২৭ আৰু ১৮২৯ খ্ৰীষ্টাব্দৰ ভূমিদানৰ দলিল কেইখনৰ তথ্যৰ আধাৰত আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে কোৱা এই কথাৰ যথাৰ্থতা প্ৰতিপাদন কৰিছে। অসমৰ আদালতত অসমীয়াৰ ঠাইত বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তন কৰাৰ সময়ত সেইসময়ৰ অসমীয়া লোকসকলে কোনো ধৰণৰ প্ৰতিক্ৰিয়া প্ৰকাশ নকৰা প্ৰসংগৰ যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই অৱতাৰণা কৰিছে। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই অসমৰ আদালতত অসমীয়াৰ ঠাইত বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তন কৰাৰ সম্পৰ্কত থকা বঙালী আমোলাৰ ষড়যন্ত্ৰ প্ৰসংগৰ উল্লেখ কৰিছে। ১৮৯০ চনত 'অসমীয়া ভাষা উন্নতি সাধিনী সভা'ৰ দ্বিতীয় বাৰ্ষিক অধিৱেশনত কলিকতাত হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে বঙালী আমোলাৰ ষড়যন্ত্ৰ প্ৰসংগটো পোনপ্ৰথমে অৱতাৰণা কৰিছিল। ১৯১৭ চনত পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাই অসম সাহিত্য সভাৰ সভাপতিৰ আসনৰ পৰা আৰু ১৯২৪ চনত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই অসম সাহিত্য সভাৰ সভাপতিৰ আসনৰ পৰা এই প্ৰসংগত মন্তব্য দিছিল।[৩] নগাঁৱৰ 'অসম ভাষা উন্নয়ন সমিতি'ৰ সম্পাদক ফটিকচন্দ্ৰ বৰুৱাই জিলাখনৰ ডেপুটী কমিছনাৰক দাখিল কৰা এটা অভিযোগত বংগৰ লেফটেনেণ্ট গৱৰ্নৰৰ সিদ্ধান্ত অনুযায়ী অসমৰ আদালতৰ সকলোবোৰ ন্যায়িক কাৰ্যবাহত অসমীয়া ভাষা ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ নিৰ্দেশ দিয়াৰ পাছতো নগাঁৱত কৰুণাময় বেনাৰ্জী বি-এলৰ আদালতত বাংলা ভাষা চলি থকাৰ কথা উল্লেখ আছিল। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা আৰু ফটিকচন্দ্ৰ বৰুৱাই উল্লেখ কৰা তথ্যৰ আধাৰত সেই সময়ৰ বঙালী লোকসকলৰ ভাষিক চেতনাৰ বিষয়ে প্ৰকাশ কৰিছে। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই অসমৰ আদালতত অসমীয়াৰ পৰিৱৰ্তে বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তনৰ প্ৰসংগত কেৱল বঙালী লোকসকলক জগৰীয়া কৰা নাই যদিও তেওঁ লাভ কৰা তথ্যৰ ভিত্তিত সংশ্লিষ্ট বিষয়ত বঙালীসকল যে সম্পূৰ্ণ দোষমুক্ত নাছিল সেই কথাৰ প্ৰতিপন্ন কৰিছে।

১.১.২ শৈক্ষিক ঃ

যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ শিক্ষা সম্পৰ্কীয় বহু তথ্য পোহৰলৈ আহিছে। সেইসময়ত পঢ়াশলীয়া শিক্ষা লাভ কৰা প্ৰায়ভাগ লোকৰে মূল উদ্দেশ্য আছিল চৰকাৰী চাকৰি। সেই সময়ত অসমৰ বিদ্যালয়সমূহত বাংলা ভাষাৰ প্ৰচলন আছিল। আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে স্কুল পৰিদৰ্শনৰ প্ৰতিবেদনত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ শিক্ষাৰ মাধ্যম সম্পৰ্কত দিয়া মতৰ যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। আনন্দৰামে স্কুল পৰিদৰ্শনৰ প্ৰতিবেদনত উল্লেখ কৰা অনুসৰি, তেতিয়া ল'ৰা এটাই যিটো বিষয় নিজৰ মাতৃভাষাৰে সাধাৰণ শিক্ষাৰ বিষয়খিনি সম্পূৰ্ণ কৰাৰ পাছতহে শিকা উচিত, তেতিয়াৰ শিক্ষা-ব্যৱস্থাত সেইটো বিষয়কে ল'ৰাই পোনতে শিকিবলগীয়া হৈছিল।[৪]

১৮৫৫ চনত আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে নগাঁৱৰ স্কুলবোৰ পৰিদৰ্শন কৰোঁতে প্ৰচলন হৈ থকা পাঠ্যপুথিসমূহ চল্লিছৰ দশকতো বিদ্যালয়সমূহত চলি থকাৰ কথা যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। আনন্দৰামে স্কুল পৰিদৰ্শন প্ৰতিবেদনত উল্লেখ কৰা পাঠ্যপুথিবোৰ হ'ল— *বাংলা শিক্ষক, যোচেফৰ কাহিনী, বাইবেলৰ কাহিনী, চলোমনৰ বচন, নীতিকথা, হিতোপদেশ, মনোৰঞ্জন ইতিহাস, জ্ঞানোদয়*; *আদি*।[৫] ঊনবিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকতো অসমৰ বিদ্যালয়সমূহত অসমীয়া পাঠ্যপুথিৰ অভাৱ হৈছিল। ১৮৮২ চনৰ জুলাই মাহত পাঠ্যপুথি বিচাৰি চৰকাৰে বিজ্ঞপ্তি জাৰি কৰাৰ লগতে অনূদিত পুথিৰ বাবে দুশ আৰু মৌলিক পুথিৰ বাবে পাঁচশ টকা পুৰস্কাৰ ঘোষণা কৰিও বিশেষ ফল লাভ কৰা নাছিল, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই ১৮৮২-৮৩ চনৰ শিক্ষাবিষয়ক সাধাৰণ প্ৰতিবেদনৰ তথ্যৰ আধাৰত এই প্ৰসংগৰ প্ৰকাশ কৰিছে।[৬] যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই অসমৰ শিক্ষা ক্ষেত্ৰৰ প্ৰতি থকা ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ অনুদাৰতাৰ প্ৰসংগৰ উল্লেখ কৰিছে। ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত উচ্চ শিক্ষা, বিশেষকৈ ইংৰাজী শিক্ষা গ্ৰহণৰ ক্ষেত্ৰত থকা সামাজিক অনুশাসনো

শৈক্ষিক অনগ্রসৰতাৰ কাৰণে দায়ী আছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ মতে শতিকাটোত আধুনিক শিক্ষাৰ ভেটি শক্তিশালী ৰূপত গঢ় লৈ নুঠিল।[৭] *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ স্ত্রী শিক্ষাৰ প্রসংগৰ অৱতাৰণা কৰিছে। তেতিয়া অসমীয়া সমাজত স্ত্রী শিক্ষাই গুৰুত্ব লাভ কৰা নাছিল। স্ত্রী শিক্ষাৰ প্রচলন কৰিবলৈ আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে কাগজ-কলমৰ লগতে ব্যৱহাৰিকভাবেও সক্রিয়তা প্রদর্শন কৰাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। অসমত স্ত্রী শিক্ষাৰ অনুৰ্দ্ধগামিতাৰ বাবে যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই সমকালীন পুৰুষসকলৰ ৰক্ষণশীল চিন্তাক দোষাৰোপ কৰিছে । তেওঁৰ মতে,

> স্ত্রী-শিক্ষাৰ অনুৰ্দ্ধগামিতাৰ মূলত সমকালীন পুৰুষসকলৰ মনত "ঘৰেই ঘৈণীৰ সকলো"- এনে ধৰণৰ মনোবৃত্তি এটা গঢ় লৈ উঠাটোও অন্যতম কাৰণ। স্মৃতিশাস্ত্রৰ অনুশাসন, বাল্যবিবাহ, নাৰীৰ চাৰিত্রিক পৱিত্রতা সম্পর্কীয় পৰম্পৰাগত ধ্যান-ধাৰণা, বিদেশী-বিজাতীয় ধৰণ মাত্রেই পৰিত্যাজ্যধৰণৰ ভাব আদি অসমীয়া সমাজৰ শিক্ষিত পুৰুষসকলৰ মনত তেতিয়া গুলুম বান্ধি থকা বাবে সমাজ-দেহৰ এটা অংগৰ খর্বতাৰ প্রতি পুৰুষ সমাজৰ দৃষ্টি আকৃষ্ট নহৈছিল। বলিনাৰায়ণ বৰাৰ লেখীয়া বিলাত-ফেৰৎ ইঞ্জিনীয়াৰো আছিল এই বিষয়ত প্রতিক্রিয়াশীল আৰু পশ্চাদ্‌গামী।[৮]

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই স্ত্রী শিক্ষাৰ প্রসংগত বলিনাৰায়ণ বৰা, ৰত্নেশ্বৰ মহন্ত আৰু লম্বোদৰ বৰাই আগবঢ়োৱা ৰক্ষণশীল মন্তব্যৰ উল্লেখ কৰিছে। অসমত স্ত্রী শিক্ষাৰ অগ্রগতিত অন্তৰায় হোৱা এই বৌদ্ধিক অনুদাৰতাৰ কাৰণৰো তেওঁ বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে—

> স্ত্রী-শিক্ষাৰ বেলিকা এনে অনুদাৰতা আৰু উন্নাসিকতা অকাৰণো নাছিল। সমসাময়িক শিক্ষিত ডেকা সকলৰ অনেকে নিজৰ অল্পশিক্ষিত পত্নীসকলক যথার্থ গৃহিণী-পদৰ পৰা বঞ্চিত কৰি ৰন্ধা-বঢ়া কৰিবলৈ নিদিছিল। পৰিণাম হ'ল 'ৰান্ধনী'ৰ ঠাইত 'ৰান্ধনি'ৰ, বামুণ ৰান্ধনিৰ আমদানি। বোৱা-কটাত পার্গত গৰাকীকো স্বামীয়ে তাঁত ব'বলৈ নিদিয়া হ'ল। ফলস্বৰূপে কপাহ কটা প্রথা প্রায় নোহোৱা হৈ গ'ল। গাঁৱলীয়া বোৱাৰীয়ে বঙালী সূতাৰেহে কাপোৰ ব'ব লগা হ'ল। সূতা কাটিবলৈ এৰাৰ পৰিণাম এড়ী-মুগাৰ উৎপাদন হ্রাস, এড়ী-মুগাৰ মূল্য বৃদ্ধি। এনেবোৰ কথাৰ বাবেই লম্বোদৰ বৰাৰ নিচিনা সমাজৰ নেতৃস্থানীয় বুদ্ধিজীৱীয়ে ব্যংগাত্মকভাৱে তিৰোতাৰ শিক্ষা, স্বাধীনতা আদি বিষয়ত ৰক্ষণশীল মনোভংগী গ্রহণ কৰিছিল বুলিব পাৰি।[৯]

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ শিক্ষা-ব্যৱস্থাৰ স্বৰূপ, শিক্ষিত অসমীয়াৰ চাকৰি কেন্দ্রিক মানসিকতা, বিদ্যালয়ত অসমীয়া ভাষাৰ পৰিৱর্তে বাংলা ভাষাৰ পাঠ্যপুথিৰ প্রচলন, ইংৰাজী ভাষাৰ প্রতি অসমীয়াৰ মনোভাৱ, স্ত্রী শিক্ষা ;আদি দিশৰ প্রকাশ ঘটিছে ।

১.১.৩ ৰাজনৈতিক ঃ

১.১.৩.১ ব্রিটিছ প্রশাসন ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই তেওঁৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ ব্রিটিছ প্রশাসনৰ নানা দিশৰ প্রকাশ কৰিছে। ব্রিটিছে অসমত শাসন কৰাৰ ফলত হোৱা পৰিৱর্তনসমূহৰ তেওঁ উল্লেখ কৰিছে। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ মতে, ব্রিটিছ প্রশাসনত যাতায়াতৰ সুবিধা বৃদ্ধি হোৱাৰ মূলত আছিল ব্রিটিছৰ অর্থনৈতিক উন্নতি-সাধন-চিন্তা আৰু চাহখেতিৰ বিকাশ-সাধন-চেষ্টা। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই ব্রিটিছ প্রশাসনৰ সময়ত বংগৰ পৰা অহা বঙালী লোকসকলক চৰকাৰে প্রশাসনৰ কাম-কাজৰ লগতে অসমৰ শিক্ষা ক্ষেত্রত নিয়োজিত কৰা প্রসংগৰো প্রকাশ কৰিছে। অসমত চাহখেতিৰ উৎকর্ষৰ লগত অসমৰ জনসংখ্যা আৰু জন-গাঁথনিটোও জড়িত হৈ পৰিল। চাহখেতিত নিয়োজনৰ বাবে প্রয়োজনীয় সংখ্যক বনুৱা অসমত নাছিল, কাৰণ সেইসময়ৰ অসমীয়া লোকসকলে কৃষি-কর্মৰ বাহিৰে আন কামলৈ মন মেলা নাছিল। চাহখেতি আৰু চাহৰ লগত সম্পৃক্ত ৰে'লপথৰ নির্মাণ-কার্যলৈ অসমীয়া মানুহ নোযোৱা বাবে চৰকাৰে অসমৰ বাহিৰৰ পৰা বনুৱা আমদানি কৰিব লগীয়া হৈছিল। খেতিৰ বাহিৰে অসমীয়াই ধোবা, নাপিত,

কমাৰ, চমাৰ, বাঢ়ৈ, ৰাজমিস্ত্রী বৃত্তিৰ প্রতিও আকর্ষণ অনুভৱ কৰা নাছিল। সেইবাবে অসমৰ সেই বৃত্তিবোৰত বহিৰাগত স্বনিয়োজিত হৈছিলহি। প্রশাসনীয় প্রয়োজন আৰু অর্থনৈতিক কাৰণতে ভাৰতৰ বিভিন্ন প্রান্তৰ লোকসকল অসমলৈ প্রব্রজিত হৈছিল। ব্রিটিছে অসম অধিকাৰ কৰাৰ পাছতে বংগৰ লোকসকলক প্রশাসনৰ বিভিন্ন কোঠাত নিয়োজিত কৰা হৈছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ব্রিটিছ শাসনৰ প্রাৰম্ভিক কালছোৱাত ব্রিটিছ প্রশাসনৰ প্রতি অসমীয়া লোকসকলে পোষণ কৰা মনোভাবৰ প্রকাশ ঘটিছে। ১৮২৬ চনৰ ২৪ ফেব্রুৱাৰীত হোৱা ইয়াণ্ডাবু সন্ধিৰ চর্ত অনুসৰি অসম ব্রিটিছৰ অধীনলৈ যায় । ব্রিটিছে অসমীয়া প্রজাক মানৰ বর্বৰ অত্যাচাৰৰ পৰা ৰক্ষা কৰাৰ বাবে হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, মণিৰাম দেৱান আৰু গুণাভিৰাম বৰুৱা আদি সেই সময়ৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱীসকলে ব্রিটিছ শাসনৰ সমর্থন কৰাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। ব্রিটিছ শাসনৰ প্রাৰম্ভিক কালছোৱাত অসমৰ লোকসকলে ব্রিটিছ শাসনৰ পোষকতা কৰিছিল। ইয়াৰ পৰৱর্তী সময়ত ব্রিটিছে পাইক প্রথা ৰহিত কৰাৰ ফলত পুৰণি অভিজাত শ্রেণীৰ লোকসকল পূর্বৰ সা-সুবিধাৰ পৰা বঞ্চিত হোৱাত তেওঁলোকে ব্রিটিছ শাসনত অসন্তুষ্ট হৈছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে , ব্রিটিছ শাসনৰ প্রতি অসন্তুষ্ট হৈ অসমৰ অভিজাত লোকসকলৰ দুই-এজনে ব্রিটিছ চৰকাৰৰ বিৰুদ্ধাচৰণ কৰিছিল। ১৮২৮ চনত গমধৰ কোঁৱৰে ব্রিটিছৰ বিৰুদ্ধে প্রথম দ্রোহ আচৰণ কৰাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে।[১০] প্রথমাৱস্থাত মণিৰাম দেৱানে ব্রিটিছ চৰকাৰৰ পোষকতা কৰিছিল যদিও পৰৱর্তী সময়ত তেওঁ অসমৰ পৰা ব্রিটিছক খেদি অসমত পুনৰ আহোম ৰাজত্ব প্রতিষ্ঠা কৰিবলৈ বিচাৰিছিল। ১৮৫৮ চনৰ নৱেম্বৰ মাহত মহাৰাণী ভিক্তোৰিয়াই ভাৰতবর্ষৰ শাসনভাৰ কোম্পানীৰ হাতৰ পৰা নিজৰ হাতলৈ নিয়ে। এই ঘটনাত ভাৰতবর্ষৰ অন্যান্য ঠাইৰ লগতে অসমতো আনন্দোৎসৱৰ আয়োজন কৰাৰ প্রসংগৰ যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই প্রকাশ কৰিছে।

১.১.৩.২ ব্রিটিছ প্রশাসনত গুণাভিৰাম বৰুৱা ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই তেওঁৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ব্রিটিছ প্রশাসনত কর্মৰত বিষয়া হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ কর্ম, ব্রিটিছ চৰকাৰৰ প্রতি তেওঁৰ মনোভাব, অসমীয়া কর্মচাৰী হিচাপে তেওঁ লাভ কৰা আধিকাৰিকতা আদি দিশৰ প্রকাশ কৰিছে। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই নগাঁও মহাফেজখানাত লাভ কৰা নথিৰ পৰা ব্রিটিছ প্রশাসনৰ অন্যতম উচ্চপদস্থ বিষয়া গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ বিষয়ে কিছু সম্ভেদ লাভ কৰিছিল। *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত তেওঁ ব্রিটিছ প্রশাসনৰ এজন উচ্চপদস্থ বিষয়া হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাই সম্পাদনা কৰা দায়িত্বৰ লগতে তেওঁৰ প্রতি ব্রিটিছ প্রশাসকৰ মনোভাবো প্রকাশ কৰিছে। ব্রিটিছ প্রশাসনত গুণাভিৰাম বৰুৱাক প্রথম শ্রেণীৰ 'ছাব মেজিষ্ট্রেট'ৰ ক্ষমতা দিয়া হৈছিল। গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ কর্ম সম্পর্কত ব্রিটিছ প্রশাসকসকলে দিয়া মন্তব্যৰ যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। ১৮৭২ চনৰ ১২ মার্চ তাৰিখে অসমৰ জুডিচিয়েল কমিছনাৰলৈ লিখা এখন চিঠিত ডেপুটী কমিছনাৰ শ্বেৰাৰে গুণাভিৰামে তেওঁৰ কামবোৰ সতর্কতাৰে আৰু পৰিপাটিকৈ কৰে বুলি প্রশংসা কৰিছিল।[১১] ব্রিটিছ প্রশাসনত কর্মৰত বিষয়া হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাই অসমৰ ৰাজনীতি, কৃষি, ধর্ম আৰু সমাজৰ ইতিহাস আদি ভিন্ন গুৰুত্বপূর্ণ বিষয়ৰ প্রতিবেদন যুগুত কৰিবলগীয়া হৈছিল। সেই প্রতিবেদনসমূহৰ মাজেৰে সমগ্র অসমৰ ছবিৰ প্রতিফলন ঘটাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। ১৮৭৫ চনৰ ১০ ফেব্রুৱাৰীৰ পৰা গুণাভিৰাম বৰুৱাই তৃতীয় খাপৰ ই.এ.চি. ৰূপে কার্যনির্বাহ কৰিবলৈ পায়। ১৮৭৫ চনৰ বছৰটোত গুণাভিৰামে মুন্সিফৰ ক্ষমতা লাভ কৰে। ব্রিটিছ প্রশাসনৰ কর্মৰত বিষয়া হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ কর্মৰ বিষয়ে ব্রিটিছ বিষয়া শ্বেৰাৰ আৰু স্থানাপন্ন ডেপুটী কমিছনাৰ এ. এন. ফিলিপ্‌ছে কৰা প্রশংসাৰ যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। চৰকাৰী বিষয়া হিচাপে অৱসৰ লোৱাৰ তিনি বছৰৰ পূর্বে ১৮৮৭ চনৰ ১৬ ফেব্রুৱাৰী তাৰিখে ব্রিটিছ চৰকাৰে গুণাভিৰামক 'ৰায়বাহাদুৰ' খিতাপেৰে সন্মানিত কৰিছিল।[১২] যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে গুণাভিৰাম বৰুৱা ব্রিটিছ প্রশাসনৰ এজন দায়িত্বশীল আৰু বিশ্বস্ত বিষয়া হোৱাৰ প্রসংগ পোহৰলৈ আহিছে। তেওঁ গুণাভিৰাম বৰুৱা ব্রিটিছ চৰকাৰৰ অনুগত হোৱাৰ কাৰণসমূহৰ যুক্তিৰে বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে।

১.১.৪ বৌদ্ধিক ঃ

১.১.৪.১ অসমীয়া বুদ্ধিজীৱী গুণাভিৰাম বৰুৱা ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱী হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ কর্মৰ আলোচনা আগবঢ়াইছে। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ কর্ম, চিন্তা, ধ্যান-ধাৰণাক তেওঁৰ সমকালীন সময় অর্থাৎ ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ পটভূমিৰ আধাৰত বিচাৰ কৰিছে। যি সময়ত অসমত ব্রাহ্মধর্মৰ অনুপ্রৱেশ ৰোধ কৰিবলৈ অসমীয়া সমাজ আছিল বদ্ধপৰিকৰ, তেনে এটা সময়তে গুণাভিৰামে প্রকাশ্যে ব্রাহ্ম ধর্ম গ্রহণ কৰিছিল। গুণাভিৰাম বৰুৱাই বিধৱা বিবাহ কৰোৱা প্রসংগৰো যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। ব্রাহ্মধর্মত দীক্ষিত হোৱাৰ পৰা এবছৰ, আৰু তেওঁৰ প্রথমা পত্নী ব্রজসুন্দৰীৰ মৃত্যু হোৱাৰ তিনি বছৰৰ পাছত ১৮৭০ চনৰ এপ্রিল মাহত বিষ্ণুপ্রিয়া দেৱীৰ লগত গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ দ্বিতীয় বিবাহ সম্পন্ন হয়। গুণাভিৰামৰ এই বিবাহ ১৮৭২ চনৰ ৩ আইন মতে সেই চনৰ ডিচেম্বৰত ৰেজিষ্টাৰি হয়। এইখন বিবাহেই অসমৰ প্রথম পঞ্জীবদ্ধ বিবাহ। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ ব্রাহ্ম ৰীতি অনুযায়ী বিয়া হোৱাৰ দুবছৰৰ পাছত পঞ্জীয়ন কৰাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে। দেবেন্দ্রনাথৰ আদি ব্রাহ্ম সমাজত বিবাহ পঞ্জীয়ন ব্যৱস্থা নাছিল, গুণাভিৰাম-বিষ্ণুপ্রিয়াৰ বিয়া সাধাৰণ ব্রাহ্মসমাজৰ ৰীতি অনুসৰি হৈছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ মতে, গুণাভিৰাম বৰুৱাই ব্রাহ্মধর্মত দীক্ষিত হোৱা আৰু বিধৱা বিবাহ কৰোৱাৰ পাছতো তেওঁ সম্পাদনা কৰা *আসাম-বন্ধু* ক ব্রাহ্মধর্ম প্রচাৰৰ আৰু বিধৱা বিবাহ প্রচলনৰ মুখপত্র কৰা নাছিল, কেৱল অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ সংৰক্ষণ-সংবর্ধন, আৰু শিক্ষাৰ ক্রমোন্নয়নৰ লক্ষ্য আগত ৰাখিহে তেওঁ *আসাম-বন্ধু* প্রকাশ কৰিছিল। গুণাভিৰাম বৰুৱাই ৰচনা কৰা *ৰামনৱমী* নাটক অসমৰ কোনো ৰংগমঞ্চত অভিনীত নোহোৱাৰ প্রসংগত যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই মন্তব্য আগবঢ়াইছে। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ *লৰা-পুথি* গ্রন্থৰ প্রসংগৰ প্রকাশ কৰিছে। ১৮৭৩ খ্রীষ্টাব্দত অসমীয়া ভাষাৰ পুনর্বাসন ঘটাৰ লগে লগে পঢ়াশলীয়া পুথিৰ অভাৱ পূৰণ কৰাৰ উদ্দেশ্যে গুণাভিৰাম বৰুৱাই এই পুথিখন যুগুতাই (১৯ চ'ত ১৭৯৫ শক) ১৮৭৪ খ্রীষ্টাব্দত প্রকাশ কৰে।[১৩] যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য আৰু সমাজলৈ গুণাভিৰাম বৰুৱাই আগবঢ়োৱা অৱদানৰ উল্লেখ কৰিছে।

১.১.৫ অন্যান্য ঃ

১.১.৫.১ বংগৰ প্রভাৱ ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসম আৰু বংগৰ সুকীয়া পৰিৱেশৰ তুলনামূলক আলোচনা আগবঢ়াইছে। ১৮২৬ খ্রীষ্টাব্দত অসম আৰু তাৰ পূর্বে ১৭৫৭ খ্রীষ্টাব্দত বংগদেশ ব্রিটিছৰ অধীনলৈ যায়। বংগত তেতিয়াই পাশ্চাত্য সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ প্রভাৱ পৰে। ১৮২৬ চনত ইংৰাজে অসমত নিজৰ ৰাজত্ব প্রতিষ্ঠা কৰে; কিন্তু সেইটো বছৰতে বংগত আধুনিক বংগৰ কিম্বদন্তী-পুৰুষ হেন্ৰী লুই ভিভিয়ান ডিৰোজিওৱে (১৮০৯-৩১) ইতিহাসৰ অধ্যাপক ৰূপে কলিকতাৰ হিন্দু কলেজত যোগদান কৰিছিল। সেইটো বছৰতে বংগত এটা নতুন যুগ, নতুন জাগৰণ বা নতুন চেতনাৰ সূত্রপাত হয়।[১৪] যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই বংগৰ সমাজত হিন্দু কলেজ আৰু ফোর্ট উইলিয়াম কলেজে (১৮০০) আগবঢ়োৱা অৱদানৰ উল্লেখ কৰিছে। ১৮১৪ চনৰ পৰা বংগৰ আধুনিকতাৰ অগ্রদূত ৰামমোহন ৰায়ে কলিকতাত বসবাস কৰিবলৈ লোৱাত তেওঁৰ ধ্যান-ধাৰণা আৰু চিন্তা-চর্চায়ো বঙালী সমাজক প্রভাৱিত কৰিছিল। ডিৰোজিওৰ হিন্দু কলেজত যোগদান কৰাৰ ফলত ইয়ং বেংগল গোষ্ঠীৰ জন্ম, আৰু সমাজত সেই গোষ্ঠীৰ অভিনৱ ক্রিয়াকলাপৰ প্রদর্শন। সকলো মিলি শতিকাটোৰ আগভাগতে বংগত এটা নতুন যুগৰ সৃষ্টি হ'ল। বংগত নতুন যুগৰ সৃষ্টি হোৱাৰ সময়ত অসমত তিনিবাৰকৈ মানৰ আক্রমণ সংঘটিত হৈছিল। ১৮২৮ চনত বংগত ব্রাহ্মসমাজ স্থাপিত হোৱাৰ লগে লগে ধর্মৰ ক্ষেত্রত বংগত এক নতুন আলোড়ন অনুভূত হ'ল। বংগৰ সামাজিক ইতিহাসৰ আন বহুতো বিষয় যেনে- সতীদাহ, সতী-নিষেধ, বিধৱা-বিবাহ, বহুবিবাহ আদিৰ পক্ষে-বিপক্ষে হোৱা আলোড়ন, আৰু ৰায়তৰ ওপৰত জমিদাৰৰ নির্যাতন বা ব্রাহ্মধর্ম-খ্রীষ্টধর্মৰ ঘৰিষণৰ লেখীয়া বিষয় ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সমাজ-

জীৱনত অনুপস্থিত।[১৫] যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে যে, দেশীয় ভাষাৰ বিপর্যয়ৰ বিষয়তো অসম আৰু বংগৰ মাজত কোনো ধৰণৰ সাদৃশ্য নাছিল। যি সময়ত (১৮৩৬-১৮৭২) অসমত দেশীয় ভাষা অসমীয়াৰ ঠাই বাংলা ভাষাই অধিকাৰ কৰি আছিল, অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যৰ চর্চা সমূলধ্বে ব্যাহত হৈছিল, তাৰো বহু বছৰৰ পূর্বৰে পৰা ফোর্ট উইলিয়াম কলেজ আৰু শ্ৰীৰামপুৰ মিছনৰ উদ্যোগত বংগত বাংলা ভাষাত গ্রন্থ ৰচিত আৰু প্রকাশিত হৈ আহিছিল। অসমীয়া ভাষাৰ গদ্য বাংলা গদ্যতকৈ কেইবাশ বছৰৰো প্রাচীন। তৎসত্ত্বেও, শতিকাটোৰ প্রথমার্ধত ঘটা ভাষিক বিপর্যয়ৰ কাৰণে অসমীয়া গদ্যই আধুনিক ৰূপ পৰিগ্রহ কৰাত আপেক্ষিকভাবে পলম হোৱাৰ প্রসংগও যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে।[১৬]

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই তেওঁৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে পঞ্চাছৰ দশকত কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনলৈ অহা পৰিৱর্তনসমূহৰ উল্লেখ কৰিছে। পঞ্চাছৰ দশকটোৰ আৰম্ভণিৰে পৰা কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনৰ বিভিন্ন দিশত বিভিন্ন ধৰণৰ আলোড়ন হৈছিল। ধর্ম, স্ত্রী-শিক্ষা আৰু বিধৱা-বিবাহ, প্রধানতঃ এই তিনিটাই আছিল আলোড়নৰ মূল বিষয়। পঞ্চাছৰ দশকত স্ত্রী-শিক্ষাৰ সম্প্রসাৰণৰ বেলিকা বংগৰ সমাজ-জীৱনত খলকনি তোলা প্রধান ব্যক্তিগৰাকী আছিল বিদ্যাসাগৰ। ধর্ম বিষয়ত প্রচলিত কুসংস্কাৰ আৰু নৈষ্ঠিক গোড়ামিৰ বিপৰীতে বিদ্যাসাগৰে উদাৰ আৰু যুক্তিবাদী মনোভাব পোষণ কৰিছিল। গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ লগতে কলিকতাত অধ্যায়নৰত অসমীয়া বুদ্ধিজীৱীসকলৰ ওপৰত বিদ্যাসাগৰৰ প্রভাৱ পৰাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত বংগৰ সমাজ-জীৱনৰ প্রভাৱ পৰাৰ প্রসংগৰ উল্লেখ কৰিছে। অসমলৈ বাহিৰৰ বিভিন্ন ঠাইৰ পৰা হোৱা প্রব্রজনৰ ফলত অসমৰ সমাজ-সংস্কৃতিত বংগদেশৰ প্রভাৱ পৰিছিল। পোছাক-পৰিচ্ছদ, আহাৰ-বিহাৰ আদিৰ দিশত এইবোৰ প্রভাৱ পৰিলক্ষিত হৈছিল। হলিৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, যজ্ঞৰাম খাৰঘৰীয়া ফুকন, যদুৰাম ডেকা বৰুৱা আৰু মণিৰাম বৰভাণ্ডাৰ বৰুৱা আদি ব্যক্তিৰ বাংলা সংবাদ-পত্রৰ লগত থকা সংযোগৰ ফলতো বংগৰ নতুন ধ্যান-ধাৰণা আৰু সমাজ-চেতনাৰ ধাৰা অসমলৈ আহিছিল। তেওঁলোক বাংলা সংবাদ-পত্রৰ গ্রাহক-পাঠক হোৱাৰ লগতে লেখক আৰু অসমৰ সংবাদ-প্রেৰকো আছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ মতে, ১৮৪১ চনত আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন কলিকতাত পঢ়িবলৈ গৈ ১৮৪৫ চনত অসমলৈ প্রত্যাৱর্তন কৰাৰ পৰা অসমৰ সমাজ জীৱনত কলিকতীয়া সমাজৰ প্রভাৱ বৃদ্ধি পালে। উল্লিখিত সময়ছোৱাৰ পৰা অসমত আধুনিকতাৰ বা পশ্চিমীয়া ৰীতি-নীতিৰ প্রৱেশ ঘটিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ *আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্র* গ্রন্থত লাভ কৰা তথ্যৰ আধাৰত আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱনৰ ওপৰত পৰা কলিকতাৰ সমাজ জীৱনৰ প্রভাৱৰ প্রসংগৰ উল্লেখ কৰিছে ।

> কলিকতা-ফেৰৎ আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনে গুৱাহাটীৰ ঘৰৰ এখোঁটালীত তেওঁ লগত অনা কিতাপ চাৰিটা আলমাৰিত সজাই থলে। মেজ-মাচীয়া-কৌচ ইত্যাদি পাতিলে। কোনো চাহাবলোকক সাক্ষাৎ কৰিবৰ নিমিত্তে সেইটো খোটালিৰ উদ্দেশ্য আছিল। পূবৰ ফালে এখোটালিতো মেজ, মাচীয়া, কৌচ আৰু কিতাপ আছিল, তাত তেওঁ লেখা-পঢ়া কৰিছিল। তেওঁলৈ অহা চিঠি থবৰ নিমিত্তে খাৰুৱা কাপোৰৰ দীঘল মোনা কৰাই বেৰত আৰি দিয়ালে। তাত প্রণালীমতে চিঠিবিলাক থৈছিল।...লেখা-পঢ়া কৰা মেজত দোৱাত, কলম, কাকত, ছুৰী প্রভৃতি নির্দ্দিষ্ট নিয়মে থলে।[১৭]

আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্র গ্রন্থত গুণাভিৰাম বৰুৱাই উল্লেখ কৰা অনুসৰি আনন্দৰামে যি প্রণালীৰে ঘৰৰ বস্তু সজাই থৈছিল সেয়া দেশীয় লোকৰ বাবে প্রথম আছিল। আনন্দৰামৰ এই কার্যৰ লগে লগে অসমত আধুনিকতাৰ প্রৱেশ কৰাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। আনন্দৰামৰ বিয়াত দৰাস্বৰূপে তেওঁ চিৰাচৰিত বৃথা লজ্জা পৰিহাৰ কৰি শহুৰেক ৰাজগুৰু ফুকনৰ সৈতে হোমৰ গুৰিত কথা-বার্তা পতা, ইংৰাজৰ দৰে আৰু ইংৰাজ লোকৰ সৈতে সমকক্ষৰূপে ব্যৱহাৰ কৰা, দোষশূন্য বিদেশীয় আচাৰ, বিদেশীয় বস্তু ব্যৱহাৰ কৰা আদি ক্রিয়া কাণ্ডও সেই আধুনিকতাৰে অংশ আছিল। এই আধুনিকতা আনন্দৰামে কলিকতাৰ হিন্দু কলেজত পোৱা আৰু কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনৰ পৰা লোৱা শিক্ষা-সম্ভূত। নিজ পত্নীক ঘৰতে শিক্ষা দিয়াটোও আনন্দৰামে কলিকতাৰ পৰা লাভ কৰা শিক্ষা-সম্ভূত বুলি

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে।[১৮] যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ মতে, কলিকতাৰ মাজেদিয়ে অসমীয়া সাহিত্যলৈ ৰোমাণ্টিক সাহিত্যৰ ভাবাদর্শ আহিছিল। ইংৰাজী শিক্ষা-দীক্ষাৰ ফলত আৰু বিশেষকৈ ইংৰাজী সাহিত্যৰ পঠন-পাঠনৰ ফলত বংগত গঢ় লৈ উঠা নৱজাগৰণৰ প্ৰভাৱ কলিকতা-প্ৰৱাসী অসমীয়া ডেকাসকলৰ ওপৰত পৰিছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনৰ পৰাই অসমলৈ আধুনিক তথা পাশ্চাত্য শিক্ষা-সভ্যতাৰ আগমন ঘটাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে। কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনৰ প্ৰভাৱত অসমত স্ত্রী শিক্ষাৰ সূচনা হোৱাৰ লগতে ক্রমবিকাশ হৈছিল। ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱী গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ ওপৰত কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনৰ প্ৰভাৱ পৰাৰ কথা যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰিছে। গুণাভিৰাম বৰুৱাই কলিকতাত অধ্যয়ন কৰা কালত তেওঁৰ বৌদ্ধিক বিকাশ হোৱাৰ সমান্তৰালভাৱে তেওঁৰ ওপৰত আধুনিকতাৰ প্ৰভাৱ পৰিছিল। বিশেষকৈ স্ত্রী-শিক্ষা, ব্রাহ্মধর্ম আৰু বিধৱা বিবাহ বিষয়ৰ সমর্থন কৰিবৰ বাবে গুণাভিৰাম বৰুৱাই কলিকতাৰ পৰাই শক্তি সংগ্রহ কৰিছিল। তেওঁ নিজে ব্রাহ্মধর্ম গ্রহণ কৰা আৰু বিধৱা বিবাহ কৰোৱাৰ মূলতে আছিল কলিকতাৰ সমাজ-জীৱনৰ প্ৰভাৱ।

১.১. ৫.২ অসমীয়াৰ চিন্তাৰ স্বৰূপ ঃ

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ লোকসকলৰ চিন্তাৰ স্বৰূপৰ প্রকাশ কৰিছে। ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ লোকসকলে ইংৰাজী ভাষাক অপৰ ভাষা বুলি গণ্য কৰিছিল। সেইসময়ত বিলাতলৈ যোৱা লোকসকলক অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰা হৈছিল। বিলাত-ফেৰৎ আনন্দৰাম বৰুৱাৰ লগত খোৱা-বোৱা কৰা কাৰণে তেওঁৰ দুজন আত্মীয় কিছু দিনলৈ সমাজৰ গৰিহণাৰ পাত্র হৈছিল।[১৯] যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই উল্লেখ কৰা অনুসৰি গুণাভিৰাম বৰুৱাই অসমীয়া সমাজত প্রচলিত কুসংস্কাৰসমূহৰ বাবে অৱসৰ গ্রহণৰ পাছত নগাঁও এৰি কলিকতালৈ গৈছিল।

> গুণাভিৰাম বৰুৱা কলিকতালৈ একেবাৰে যোৱাৰ মূলত তেওঁৰ দুশ্চিন্তাঃ তেওঁৰ মৃত্যু হ'লে শ্মশানলৈ যোৱা অসমীয়া মানুহ ওলাবনে? তেতিয়াৰ নগাঁও বা অসমৰ অৱস্থা তেওঁ বুজি পাইছিল বাৰুকৈয়ে। ১৮৩৩-৩৪ চনত আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ পুত্র অন্নদাৰাম ফুকনৰ মৃত্যু হোৱাত গুৱাহাটীত শ্মশানঘাট লৈ যোৱা বামুণ পোৱা টান হৈছিল।..অন্নদা ফুকনে লুকাই নকৰি মানুহক দেখুৱাই বিলাতী বস্তু ব্যৱহাৰ কৰিছিল। সেইটোৱেই তেওঁৰ দোষ। তেনে দুশ্চিন্তা তেতিয়া বলৱতী হৈ পৰিছিল গুণাভিৰামৰ মনত।[২০]

ঊনবিংশ শতিকাত অসমৰ লোকসকলৰ মাজত বসন্ত ৰোগৰ ছিটা লোৱাৰ নামত কুসংস্কাৰৰ প্রচলন আছিল। যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই সেই সময়ৰ অসমীয়া লোকসকলৰ নিজৰ প্রতি থকা হীনমন্যতাবোধৰ বিষয়ে উল্লেখ কৰিছে। সমকালীন অসমীয়া সমাজৰ দৃষ্টিত অসমীয়া বিষয়া এজন ইংৰাজ বা ইউৰেছিয়ান চাহাব এজনৰ তুলনাত নিম্ন স্তৰৰ বুলি বিৱেচিত হৈছিল। আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন 'ছাব এছিষ্টেণ্ট কমিছনাৰ' নিযুক্ত হওঁতে দেশীয় লোকসকলৰ প্রতিক্রিয়া গুণাভিৰাম বৰুৱাই *আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্র* গ্রন্থত প্রকাশ কৰিছে।

> তেতিয়াৰ দেশীয় হাকিমসকলেও চাহাবসকলৰ ওচৰলৈ গলে বাহিৰত জোতা থৈ যায় আৰু প্রায় দীঘল চেলাম কৰিছিল। ফুকন ছোট চাহাব হলত ফুকনকো সেইৰূপ ব্যৱহাৰ কৰিব লাগিব আৰু কেনেকৈ নো চিৰকাল চাহাবক চেলাম কৰা আৰু বৰ সম্ভ্রম কৰা লোকসকলে দেশীয় এজনক তেনে ব্যৱহাৰ কৰিব এইটোকে মৰণান্তিক পায় কিছুমানে বেয়া পাইছিল। শুনা গৈছে বোলে উজনিৰ কোনো এক জিলাৰ কোনো এজনা দেশীয় ইংৰাজ ছোট চাহাবে কোনো এজনা চিৰস্তাদাৰৰ আগত কলে যে "আনন্দৰাম ফুকন ছোট চাহাব হৈছে, তেওঁ মোৰ কামলৈ আহিব, মই অমুক ঠাইলৈ যাম" চিৰস্তাদাৰে ইয়াকে শুনি কলে যে "খোদাৱন্দাহু হুজুৰ গলে যদি ফুকন এই গাদীত বহে গোলামে কামকে ইস্তফা দিম।"...কোনো এজন কৃষ্ণবর্ণ ফিৰিঙ্গি কেৰাণী চাহাবে এজন দেশীয় লোকক কৈছিল বোলে "দেশৰ ক'লা মানুহ যেতিয়া ছোট চাহাব হল তেতিয়া আৰু ছোট চাহাব পদৰ গৌৰৱ গল।[২১]

যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে অসমীয়া মানুহৰ নিজৰ প্রতি থকা হীনমন্যতাবোধ, ইংৰাজী ভাষা শিকা আৰু বিলাতলৈ যোৱা লোকক অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰাৰ মনোভাব, বসন্ত ৰোগৰ ছিটা লোৱাৰ বেলিকা

প্রচলিত কুসংস্কাৰ, বিধৱা বিবাহ কৰোৱা আৰু বিলাতী বস্তু ব্যৱহাৰ কৰাৰ ক্ষেত্ৰত থকা বাধা-নিষেধ; আদি বিষয় পোহৰলৈ আহিছে।

১.১.৫.৩ ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত সংঘটিত হোৱা ঘটনাৱলী ঃ

যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত সংঘটিত হোৱা ভিন্ন ঘটনাৱলীৰ ওপৰত আলোকপাত কৰিছে । ঊনবিংশ শতিকাত নগাঁৱত সংঘটিত হোৱা 'ফুলগুৰি ধেৱা'(১৮৬১)ৰ প্ৰসংগত তেওঁ বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে। ব্ৰিটিছে অসমত কানিৰ খেতি নিষিদ্ধ কৰা, আয়কৰ লগোৱা, ৰাজহ বঢ়োৱা আদি কাৰণত প্ৰজাৰ অসন্তোষ বৃদ্ধি পাইছিল। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই 'ফুলগুৰি ধেৱা'ৰ সম্পৰ্কত সমকালীন অসমৰ লোকসকলে কোনোধৰণৰ প্ৰতিক্ৰিয়া প্ৰকাশ নকৰাৰ প্ৰসংগৰ উল্লেখ কৰিছে । 'ফুলগুৰি ধেৱা'ৰ সমগ্ৰ ঘটনাটোৰ অধ্যয়ন কৰি যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই ফুলগুৰি ধেৱাক ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ দমন আৰু শোষণ-নীতিৰ বিৰুদ্ধে নগঞা ৰায়তৰ বিদ্ৰোহৰ বহিঃ প্ৰকাশ বুলি মন্তব্য কৰিছে। তেওঁৰ মতে,

> ফুলগুৰিৰ ধেৱা ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ দমন আৰু শোষণ-নীতিৰ বিৰুদ্ধে নগঞা ৰায়তৰ বিদ্ৰোহৰ বহিঃ প্ৰকাশ। অসমীয়া প্ৰজাৰ মাজত সংগঠন-শক্তিৰ অভাৱ নোহোৱা হ'লে, আৰু বৌদ্ধিক ক্ষেত্ৰখনৰপৰা সামান্যতমো প্ৰেৰণা পোৱা হ'লে অসমৰ অন্যান্য ঠাইতো দুই-এজন বাহু ডোম উপজিলহেঁতেন। কিন্তু সমকালীন অসমত আৰু সংশ্লিষ্ট বিষয়ত ফুলগুৰি এখনহে ওলাল। ফুলগুৰিৰ ধেৱা চৰকাৰে কঠোৰ হাতেৰে দমন কৰি অসমীয়া ৰাইজৰ স্বতঃস্ফূৰ্ত বিদ্ৰোহৰ জুই কুৰা নুমুৱালে সঁচা; কিন্তু পাছৰ কাললৈ ফুলগুৰিয়ে স্থাপন কৰিলে এটা নিৰ্ভীক আদৰ্শ; ব্ৰিটিছ চৰকাৰৰ শাসন-দমন-শোষণ গুচাবলৈ কৰিব পৰা বিদ্ৰোহৰ আদৰ্শ।[২২]

২.০ উপসংহাৰ ঃ

যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তৰ্গত বহুতো দিশৰ প্ৰকাশ ঘটিছে। তেওঁ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱী গুণাভিৰাম বৰুৱাই অসমীয়া ভাষা-সাহিত্যলৈ আগবঢ়োৱা অৱদানৰ লগতে ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনত কৰ্মৰত এজন উচ্চপদস্থ বিষয়া হিচাপে তেওঁ লাভ কৰা ক্ষমতা আৰু তেওঁ সম্পাদনা কৰা কাৰ্যৰ বিষয়েও আলোচনা কৰিছে । গ্ৰন্থখনত গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ চিন্তা আৰু কৰ্মৰ তেওঁৰ সমকালীন সময়ৰ পটভূমিত বিশ্লেষণ কৰিছে। গুণাভিৰাম বৰুৱা ব্ৰিটিছ প্ৰশাসনৰ অনুগত হোৱাৰ কাৰণ, তেওঁৰ সামাজিক ভূমিকা আদি দিশৰ যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই তথ্যসহকাৰে যুক্তিৰে বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে। গ্ৰন্থখনৰ মাজেৰে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ প্ৰসংগৰ লগতে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তৰ্গত ৰাজনৈতিক, ভাষিক, শৈক্ষিক, বৌদ্ধিক; আদি প্ৰসংগৰ প্ৰকাশ ঘটিছে। "যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থত প্ৰতিফলিত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাস" - শীৰ্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ অন্তত লাভ কৰা সিদ্ধান্তসমূহ এনেধৰণৰ-

- যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ সামাজিক ইতিহাসৰ অন্তৰ্গতভাবে আদালতী ভাষা প্ৰসংগ, শিক্ষা-ব্যৱস্থা, বংগৰ প্ৰভাৱ, অসমীয়াৰ চিন্তাৰ স্বৰূপ, ব্ৰিটিছ শাসনৰ স্বৰূপ, বুদ্ধিজীৱীৰ ভূমিকা আদি দিশৰ প্ৰকাশ ঘটিছে।
- ভাষিক দিশৰ ক্ষেত্ৰত *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থৰ মাজেৰে ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ স্কুল-আদালতত প্ৰচলিত ভাষাৰ প্ৰসংগ, অসমৰ আদালতত বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তনত সমকালীন অসমীয়াৰ প্ৰতিক্ৰিয়া, অসমত বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তনৰ প্ৰসংগত থকা বঙালী আমোলাৰ ষড়যন্ত্ৰ আদি প্ৰসংগৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ ভূঞাই অসমৰ আদালতত বাংলা ভাষা প্ৰৱৰ্তনৰ প্ৰসংগত বঙালীসকল যে সম্পূৰ্ণ দোষমুক্ত নাছিল সেই কথাৰ প্ৰতিপন্ন কৰিছে।
- ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ শৈক্ষিক দিশত *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্ৰন্থৰ মাজেৰে অসমৰ বিদ্যালয়সমূহত বাংলা ভাষাৰ মাধ্যমেৰে শিক্ষাদান কৰাৰ প্ৰসংগ, বিদ্যালয়সমূহত চলা পাঠ্যপুথিৰ প্ৰসংগ, উচ্চ শিক্ষা গ্ৰহণৰ ক্ষেত্ৰত

থকা সামাজিক অনুশাসন, স্ত্রী শিক্ষাৰ অনগ্রসৰতাৰ কাৰণ আৰু ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমৰ বুদ্ধিজীৱী ৰত্নেশ্বৰ মহন্ত, লম্বোদৰ বৰা, বলিনাৰায়ণ বৰা আদিয়ে স্ত্রী শিক্ষাৰ সন্দর্ভত প্রকাশ কৰা ৰক্ষণশীল চিন্তাৰ অন্তৰালত নিহিত কাৰণৰ বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে।

- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে ব্রিটিছ প্রশাসনত কর্মৰত বিষয়া হিচাপে গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ চিন্তা-কর্ম, অসমীয়া কর্মচাৰী হিচাপে তেওঁ লাভ কৰা ক্ষমতা, তেওঁৰ কর্ম দক্ষতা আদি দিশৰ প্রতিফলন ঘটিছে। গ্রন্থখনৰ মাজেৰে গুণাভিৰাম বৰুৱা ব্রিটিছ প্রশাসনৰ এজন দায়িত্বশীল আৰু বিশ্বস্ত বিষয়া হোৱাৰ প্রসংগ পোহৰলৈ আহিছে।
- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থত ঊনবিংশ শতিকাৰ অসমত বংগৰ প্রভাৱ পৰা প্রসংগৰ প্রকাশ কৰিছে। বংগৰ প্রভাৱৰ ফলত অসমত ৰোমাণ্টিক ভাবাদর্শৰ প্রৱেশ ঘটা, আধুনিক তথা পাশ্চাত্য শিক্ষা-সভ্যতাৰ আগমন ঘটা, অসমীয়া বুদ্ধিজীৱীৰ চিন্তা আৰু কর্মৰ ক্ষেত্রত নতুনত্ব দৃষ্টিগোচৰ হোৱা আদি প্রসংগৰ প্রকাশ কৰিছে।
- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাৰ *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে অসমীয়া মানুহৰ নিজৰ প্রতি থকা হীনমন্যতাবোধ, ইংৰাজী ভাষা শিকা আৰু বিলাতলৈ যোৱা লোকক অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰাৰ মনোভাব, বসন্ত ৰোগৰ ছিটা লোৱাৰ বেলিকা প্রচলিত কুসংস্কাৰ, বিধৱা বিবাহ কৰোৱা আৰু বিলাতী বস্তু ব্যৱহাৰ কৰাৰ ক্ষেত্রত থকা বাধা-নিষেধ; আদি বিষয় পোহৰলৈ আহিছে।
- যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞাই *গুণাভিৰাম বৰুৱা* গ্রন্থৰ মাজেৰে পোহৰলৈ অহা দিশসমূহৰ তথ্যসহ যুক্তিসহকাৰে বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১. সমুন্ত চলিহা (সম্পা.) ঃ *যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞা ৰচনাৱলী (প্রথম খণ্ড)*, সম্পাদকৰ নিৰেদন (ক)
২. নগেন শইকীয়া ঃ *ভাৰতৰ সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য আৰু অন্যান্য ৰচনা*, পৃ. ৪০
৩. সুমন্ত চলিহা (সম্পা.) ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.৫৭০, ৫৭১
৪. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৮৩, ৫৮৪
৫. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৮৪
৬. সদ্যোক্ত, পৃ. ৬৬১
৭. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৫৭, ৫৫৮
৮. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৫৯
৯. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৬০
১০. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৪৭
১১. সদ্যোক্ত, পৃ. ৬২১, ৬২২
১২. সদ্যোক্ত, পৃ. ৬৩১
১৩. সদ্যোক্ত, পৃ. ৬৫২
১৪. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৬২
১৫. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৬৩
১৬. সদ্যোক্ত, পৃ. ৫৬৪
১৭. গুণাভিৰাম বৰুৱা, *আনন্দ ৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্র*, পৃ. ৪৯
১৮. সুমন্ত চলিহা (সম্পা.) ঃ প্রাগুক্ত, পৃ. ৫৬৫, ৫৬৬
১৯. গুণাভিৰাম বৰুৱা, প্রাগুক্ত, পৃ. ৬৬

২০. সুমন্ত চলিহা (সম্পা.), প্রাগুক্ত, পৃ. ৬০৫
২১. গুণাভিৰাম বৰুৱা, প্রাগুক্ত, পৃ. ১১২, ১১৩
২২. সুমন্ত চলিহা (সম্পা.), প্রাগুক্ত, পৃ. ৫৫০

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

(১) মূল গ্রন্থ ঃ

চলিহা, সুমন্ত. সম্পা. ঃ *যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞা ৰচনাৱলী* (প্রথম খণ্ড). গুৱাহাটী, অসম প্রকাশন পৰিষদ, প্রথম সংস্কৰণ, ফেব্রুৱাৰী, ২০২০
ভূঞা, যোগেন্দ্রনাৰায়ণ. ঃ *গুণাভিৰাম বৰুৱা.* নতুন দিল্লী, সাহিত্য অকাদেমি, দ্বিতীয় মুদ্রণ,২০১৩

(২) প্রাসংগিক গ্রন্থ ঃ

অসমীয়া ঃ

চুতীয়া, প্রশান্ত কুমাৰ ঃ *ইতিহাস আৰু সাহিত্য অৱলোকন.* শিৱসাগৰ, কুঁহিপাত প্রকাশ, প্রথম প্রকাশ, নৱেম্বৰ, ২০১৮
চৌধুৰী, প্রসেনজিৎ ঃ *অসমৰ চাহ-বনুৱা আৰু ঊনৈশ শতিকাৰ বিদ্বৎ সমাজ.* গুৱাহাটী, ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্টৰ, প্রথম প্রকাশ, ডিচেম্বৰ,১৯৮৯
--- . *ঊনৈছ শতিকাৰ অসমত এভূমুকি.* গুৱাহাটী, ভৱানী প্রিণ্ট এণ্ড পাব্লিকেশ্যনচ্, ভৱানী সংস্কৰণ, ৬ ডিচেম্বৰ,২০১১
ডেকা, আল্পনা সৰকাৰ. (সম্পা.) ঃ *শিক্ষার্থীৰ অনুভৱত শিক্ষাগুৰু ড° যোগেন্দ্রনাৰায়ণ ভূঞা.* গোৱালপাৰা, জ্ঞানপীঠ প্রকাশন, প্রথম প্রকাশ,২০১১
দাস, অমল চন্দ্র ঃ *অসমীয়া জীৱনী আৰু আত্মজীৱনী অধ্যয়ন.* গুৱাহাটী, পূর্বাঞ্চল প্রকাশ, প্রথম প্রকাশ, মার্চ, ২০১৮
দাস, শোণিত বিজয়, মুনীন বায়ন. (সম্পা.) ঃ *কথা বৰেণ্য ১০০.* গুৱাহাটী, কথা প্রকাশন, প্রথম সংস্কৰণ, ২০০৬
নেওগ, মিলন ঃ *অন্বেষণ ঊনবিংশ শতিকা আৰু অন্যান্য* . গুৱাহাটী, পূর্বায়ণ প্রকাশন, প্রথম প্রকাশ, নৱেম্বৰ, ২০১০
বৰগোহাঞি, হোমেন. (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ ৰুৰঞ্জী ষষ্ঠ খণ্ড.* গুৱাহাটী, আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা- কলা-সংস্কৃতি সংস্থা, তৃতীয় প্রকাশ, ২০১৫
--- . *চিত্রশালা* . গুৱাহাটী, ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্টৰচ্, প্রথম প্রকাশ, ডিচেম্বৰ, ২০০৯
বৰুৱা, গুণাভিৰাম ঃ *আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ জীৱন চৰিত্র.* গুৱাহাটী, অসম প্রকাশন পৰিষদ, ১৫ জুলাই, ১৯৭১
ৰেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ ঃ *মোৰ জীৱন সোঁৱৰণ* . ডিব্রুগড়, বনলতা, পুনর্মুদ্রণ, ২০১৭
ভূঞা, যোগেন্দ্রনাৰায়ণ. (সম্পা.) ঃ *আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকনৰ অসমীয়া লৰাৰ মিত্র (দ্বিতীয় আৰু তৃতীয় কাণ্ড).* গুৱাহাটী, আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা-কলা-সংস্কৃতি সংস্থা , পুনর্মুদ্রণ, জুলাই, ১৯৯৯
মহন্ত, প্রফুল্ল ঃ *অসমীয়া মধ্যবিত্ত শ্রেণীৰ ইতিহাস.* গুৱাহাটী, পূর্বাঞ্চল প্রকাশ, চতুর্থ সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ২০২১
লহকৰ, ধীৰাজ কুমাৰ ঃ *অসমৰ মহান স্বপ্নদ্রষ্টা আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন.* গুৱাহাটী,পাঞ্চজন্য প্রিণ্টিং এণ্ড পাব্লিচিং, সপ্তম প্রকাশ, মার্চ, ২০১৮
শইকীয়া, নগেন ঃ *অধ্যয়ন-বৈচিত্র্য* . গুৱাহাটী, অসম প্রকাশন পৰিষদ,প্রথম প্রকাশ, ডিছেম্বৰ, ২০১০
--- . *ঊনবিংশ শতিকাৰ পোহৰত আধুনিক অসমীয়া সাহিত্য* . ডিব্রুগড়, কৌস্তুভ প্রকাশন, এপ্রিল, ২০১৪
--- . *ভাৰতৰ সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য আৰু অন্যান্য ৰচনা.* ডিব্রুগড়,বনলতা, প্রথম সংস্কৰণ, জানুৱাৰী, ১৯৯৩
শর্মা, গোৱিন্দ প্রসাদ ঃ *জীৱনী আৰু আত্মজীৱনী অসমীয়াত আৰু পাশ্চাত্যত.* গুৱাহাটী, ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্টৰচ্, প্রথম প্রকাশ, মে', ২০০৯
শর্মা, সত্যেন্দ্রনাথ ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত.* গুৱাহাটী, সৌমাৰ প্রকাশ, দশম সংস্কৰণ, ২০১১

ইংৰাজী ঃ

Barpujari, H.K. *Assam in the days of the Company.* Guwahati, Spectrum Publication, Second Edition, 1980.
Gait, Sir Edward. *A History of Assam*. Guwahati, EBH Publication, Reprint in EBH Publication, 2017.
Mills,A.J.Moffatt. *Report on the Province of Assam*. Gauhati, Publication Board Assam, Second Edition, April, 1984.
Saikia, Nagen. Ed. *Assam and the Assamese Mind*. Jorhat, Assam Sahitya Sabha, Second Edition, Novem ber, 1991.
--- . *Background of Modern Assamese Literature*. Guwahati, Purbanchal Prakash, First Publication, 1988.

গৱেষণা গ্রন্থ (অপ্রকাশিত) ঃ

বুঢ়াগোঁহাই, বুলবুলি ঃ *বিংশ শতিকাৰ দ্বিতীয়ার্ধ আৰু একবিংশ শতিকাৰ প্রথম দশকৰ অসমীয়া জীৱনী-সাহিত্য.* পি এইচ. ডি., ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, ২০২১

(৩) কাকত, আলোচনী ঃ

নেওগ, মিলন ঃ 'গুণাভিৰাম বৰুৱা আৰু ঊনবিংশ শতিকাৰ অসম'. মিহিৰ দেউৰী (সম্পা.). *প্রকাশ.* গুৱাহাটী, অসম প্রকাশন পৰিষদ, অক্টোবৰ, ২০২০
বৰা, হেম ঃ 'গুণাভিৰাম বৰুৱাৰ সাহিত্য-কৃতি আৰু আসাম-বন্ধু'. চন্দ্রপ্রসাদ শইকীয়া (সম্পা.). *গৰীয়সী,* গুৱাহাটী, সাহিত্য প্রকাশ, মার্চ, ২০০০.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

মৃদুল শর্মাৰ ‘তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু’ উপন্যাসত পুৰাকথাৰ পুনৰনির্মাণ

● ড° জ্যোতিৰেখা গগৈ
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, নাহৰকটীয়া মহাবিদ্যালয়।
e-mail: jyotirekhagogoi19@gmail.com, ফোন ঃ ৬০০১৪-০৭৪৭৫

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *ইংৰাজী Reconstruction শব্দৰ প্ৰতিশব্দ হিচাপে অসমীয়াত প্ৰয়োগ হৈছে পুনৰনির্মাণ, পুনঃসৃজন, পুনৰসৃষ্টি আদি শব্দবোৰ। প্ৰতিষ্ঠিত বিষয়বস্তু আৰু ধ্যানধাৰণাক নতুন নতুন দৃষ্টিভংগীৰে বিচাৰ বিশ্লেষণ কৰাই পুনৰনির্মাণ। ব্যৱহাৰিক জীৱনৰ দৰে সৃষ্টিশীল সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখনতো পুনৰনির্মাণৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। সাম্প্ৰতিক সময়ত সাহিত্য ক্ষেত্ৰখনত পুনৰনির্মাণ পদ্ধতি এক সুকীয়া আৰু নতুন জনপ্ৰিয় শৈলী হিচাপে পৰিগণিত হৈছে। কোনোৱে নতুনকৈ গা কৰি উঠা এই ধাৰাক নতুন বটলত পুৰণি মদ আখ্যাৰে লঘু মন্তব্যৰে ইয়াক নতুনত্ব হীন বুলি হেয় কৰিব বিচাৰে যদিও প্ৰকৃতাৰ্থত এই শ্ৰেণীৰ সাহিত্যই সাহিত্যৰ জগতখনত এক নতুন আৰু অনন্য মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে বুলিহে ক’ব পাৰি। ইয়াক লঘু আৰু উপেক্ষা কৰাৰ যুক্তিযুক্ততা বিচাৰি পোৱা নাযায়। বৰঞ্চ ক’ব পাৰি এই শ্ৰেণী সাহিত্যই পৰৱৰ্তী সময়ত অধিক জনপ্ৰিয় হৈ উঠাৰ সম্ভাৱনাহে অধিক। মহাকাব্য দুখনৰ উপৰিও বিবিধ পুৰাণ, লোককথা আদিৰ বিষয়বস্তু আৰু চৰিত্ৰক ন ন দৃষ্টিভংগীৰে কৰা ৰূপদান অসমীয়া কবিতা, গল্প, নাটক, উপন্যাস, গীত আদিত ইতিমধ্যে সমাদৃত। অসমীয়া সাহিত্যত ভিন্নজন সাহিত্যিকে এনেধৰণৰ কৌশল প্ৰয়োগ কৰি সাহিত্য চৰ্চা অব্যাহত ৰাখিছে। ত্ৰৈলোক্য ভট্টাচাৰ্য্যৰ ‘উত্তৰাকাণ্ড’ক এই ধাৰাৰ প্ৰথম উপন্যাস বুলি ক’ব পাৰি। পৰৱৰ্তী সময়ত ক্ৰমে চন্দ্ৰপ্ৰসাদ শইকীয়া, মাণিক শইকীয়া, খগেশ্বৰ ভূঞা, ৰত্না দত্ত, ড° মালিনী, জয়শ্ৰী গোস্বামী মহন্ত, প্ৰবীণ চন্দ্ৰ দাস, বীৰেন বৰকটকী, মুনিন্দ্ৰনাথ শর্মা, মৃদুল শর্মা, পল্লৱী ডেকা বুজৰবৰুৱাকে ধৰি ভালেকেইজন ঔপন্যাসিকে পুনৰ নির্মাণ শৈলী প্ৰয়োগেৰে উপন্যাস ৰচনা কৰিছে। সংখ্যাৰ লেখত অসমীয়া উপন্যাসৰ ক্ষেত্ৰখনত এনে নির্মাণ শৈলী তাকৰীয়া হ’লেও মৃদুল শর্মাৰ ‘তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু’ পুনৰনির্মাণ শৈলীয়ে ৰচিত এখন আগশাৰীৰ উপন্যাস। প্ৰচলিত সাধুটিক উপন্যাসখনত কেনেদৰে পুনৰনির্মাণ কৰিছে সেই নৱতম সংযোজনসমূহ উদ্দীপ্ত কৰাই আলোচনাৰ মূল প্ৰয়াস।*

বীজ শব্দ ঃ *পুৰাকথা, পুনৰনির্মাণ, তেজীমলা, মাহীমাক, উপন্যাস, লোককথা।*

০.০০ অৱতৰণিকা ঃ

০.০১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

পুৰাকথাক ইংৰাজীত Myth বুলি কোৱা হয়। গ্ৰীক ভাষাৰ ‘Mythos’ শব্দই Myth শব্দৰ উৎপত্তিৰ মূল। গ্ৰীক ভাষাত Myth শব্দই স্বয়ং সম্পূৰ্ণ ৰূপে গ্ৰহণ কৰিব পৰা কথনক নির্দেশ কৰে। ইংৰাজী Myth শব্দৰ প্ৰতিশব্দৰূপে অসমীয়াত পুৰাকথা, পুৰাণকথা, পুৰাবৃত্ত, অতিকথা, পুৰাগাঁথা, পুৰাণকাহিনী, পুৰাকল্প আদি বিভিন্ন শব্দ ব্যৱহাৰ কৰা

হয়। মানুহৰ বিশ্বাস আৰু সংস্কাৰৰ আধাৰত সৃষ্ট একো একোটা কাল্পনিক কাহিনীয়েই পুৰাকথা (Myth)। 'পুৰাণকল্প বা পুৰাগাঁথা বুলিলে সাধাৰণতে অতিমানৱীয় চৰিত্ৰৰ পৰম্পৰাগত কাহিনীকে বুজায়।'[১] পৰম্পৰাগত লোক-কাহিনীবোৰৰ কোনো যুক্তিসংগত ভিত্তি নাই যদিও এইবোৰ অস্বীকৃতো নহয়। সত্যতাৰ ক্ষেত্ৰতো সন্দেহৰ অৱকাশৰ আৱৰ্তত। স্বীকাৰ্য যে এনে ভিত্তিহীন পুৰাকথাত উল্লেখিত ধ্যান-ধাৰণাক লোকজীৱনৰ পৰা আঁতৰাই ৰাখিবলৈও নোৱাৰি। অতীজৰে পৰা পৰম্পৰাগতভাৱে কঢ়িয়াই লৈ অনা সাংস্কৃতিক ধাৰণা, বিশ্বাস-অবিশ্বাস, অলৌকিক তথা আশ্চৰ্যকৰ চিন্তা-চেতনাৰে উদ্বুদ্ধ জনসাধাৰণৰ জীৱন-চৰ্যাৰ আনুষংগিক ৰূপে পুৰাকথাসমূহৰ সৃষ্টি হৈ আহিছে। সেয়েহে পুৰাকথাত উল্লেখিত কাহিনীবোৰে বহুযুগ ধৰি মানৱ মনত শিপাই আছে। অথচ 'পুৰাণকল্পবোৰক ইতিহাসৰ উপাদান বুলিও লোৱা নাযায় আৰু লোকশিক্ষাও ইয়াৰ উদ্দেশ্য নহয়। পৰম্পৰাগতভাৱেই পুৰাণকল্পবোৰ পুৰুষানুক্ৰমে বিস্তাৰিত হয়।'[২]

নগেন শইকীয়াই পুৰাকথাৰ প্ৰসংগত কৈছে এনেদৰে— 'মিথ সৃষ্টি হয় কোনো অবিশ্বাস্য বিষয়ত বিশ্বাস স্থাপনৰ বাবে সৃষ্ট বিষয়ৰ পৰা।' [৩] বহুযুগ ধৰি মুখে মুখে প্ৰচলিত হৈ অহা কিছুমান জনশ্ৰুতিয়ে যেতিয়া লিখিত ৰূপ পৰিগ্ৰহ কৰে তেতিয়াই এই লোককথা সমূহ বিশ্বাসযোগ্য ঐতিহাসিক সত্যলৈ ৰূপান্তৰিত হয়। এনেধৰণৰ বিশ্বাসযোগ্যতাৰ ভিত্তিত নিৰ্মাণ হোৱা জনশ্ৰুতিবোৰেই মিথ্। বিশ্বাসৰ আধাৰত গঢ় দিয়া কিছুমান কাহিনী স্বাভাৱিকভাৱে কিম্বদন্তিলৈ পৰিৱৰ্তিত হৈছে। 'মিথ্' নিৰ্ভৰ বেদ-উপনিষদ, পুৰাণ, মহাকাব্য আদিত সন্নিৱিষ্ট প্ৰতিটো কাহিনী আৰু চৰিত্ৰই জনমানসক বিশেষভাৱে প্ৰভাৱিত কৰিছে। পুৰণি সাধুকথা, লোককথা, লোকবিশ্বাস আদিও মিথ্ বা পুৰাকথাৰে ভিতৰুৱা। মানৱ জীৱনক প্ৰভাৱিত কৰা পুৰাকথাবোৰে সাহিত্যতো এক নিৰ্দিষ্ট স্থান অধিকাৰ কৰি লৈছে। পুৰাকথাৰ ভেঁটিত নিৰ্মাণ-বিনিৰ্মাণ শৈলীয়ে নতুন সাঁচ লোৱা কাহিনীবোৰেই আধুনিক সাহিত্যৰ এক অন্যতম প্ৰায়োগিক তত্ত্ব আৰু নব্য দৃষ্টিভংগীৰ সৰ্বাধুনিক পঠন কৌশল। 'ডিকন্ষ্ট্ৰাক্শ্যন হৈছে পাঠৰ এক অধ্যয়ন পদ্ধতি আৰু জটিল বিশ্লেষণৰ যোগেদি কৰা অনুসন্ধান পদ্ধতি।' [৪]

জনসাধাৰণৰ মাজত ইতিমধ্যে আত্মস্থ হৈ থকা প্ৰাচীন কাহিনী, ঘটনা প্ৰবাহ অথবা চৰিত্ৰ সমূহৰ প্ৰচলিত আৰু প্ৰতিষ্ঠিত অৰ্থক নতুন দৃষ্টিভংগীৰে পুনৰ মূল্যায়ন কৰি এইবোৰত নিহিত হৈ থকা অৰ্থক সাহিত্যৰ বিভিন্ন বিভাগবোৰৰ জৰিয়তে নতুনত্ব দিবলৈ বিচৰা হয়। ফলশ্ৰুতিত প্ৰতিষ্ঠিত কাহিনী, চৰিত্ৰ বা তাৰ ভিতৰত নিহিত হৈ থকা মূল্যবোধৰ আমূল পৰিৱৰ্তন ঘটে। সৃষ্টিশীল সাহিত্যিকসকলে সতৰ্কতাৰে তেওঁলোকৰ সাহিত্যকৰ্মত নতুন ব্যাখ্যা, ব্যঞ্জনা, তাৎপৰ্যৰে এই নতুন শৈলীৰ সৃষ্টিৰাজিক উজ্জীৱিত কৰি তোলাৰ প্ৰয়াস কৰে। এনে কৰিবলৈ যাওঁতে কেতিয়াবা হয়তো পূৰ্বে প্ৰতিষ্ঠিত অৰ্থৰ পৰিৱৰ্তে এটা নতুন বা বিপৰীত অৰ্থই প্ৰাধান্য লাভ কৰে। Myth বা Legend ৰ প্ৰয়োগ আৰু তাৰ পুনৰনিৰ্মাণ বা পুনৰকথনো এনে কৌশলৰে লক্ষণ। পূৰ্বপ্ৰস্তুত কাহিনীৰ আধাৰত নতুনকৈ কাহিনী বা ঘটনাৰ নিৰ্মাণ হোৱা হেতুকে এই কাৰ্যক পুনৰনিৰ্মাণ বোলা হয়। সাহিত্যৰ এই প্ৰসঙ্গত Jeremy Hawthorn এ Reconstruction সম্পৰ্কে কৈছে এনেদৰে-"The attempt to re-build or expand the accepted canon of literary works, normally by seeking to reduce or remove ethnocentric, sexist or presenlist bias or by countering such bias with oppositional bias."[৫] পূৰ্বপ্ৰস্তুত কোনো কাহিনীক যুগৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত নকৈ চোৱাৰ প্ৰয়াস আৰু প্ৰৱণতাৰ ভিত্তিত সাহিত্যত পুনৰনিৰ্মাণ শৈলী সূচনা হয়। সাহিত্যৰ বিভিন্ন বিভাগৰ ভিতৰত কবিতা, গল্প, উপন্যাসত এই শৈলীৰ প্ৰয়োগ সৰহকৈ দেখা যায়। বাস্তৱ জীৱনৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ ওপৰত গুৰুত্ব প্ৰদান কৰি পুৰণি কাহিনী, চৰিত্ৰ, পৰিৱেশ-পৰিস্থিতিক নতুন সামাজিক-সাংস্কৃতিক পৰিৱেশৰ উপযোগীকৈ সৃষ্টি কৰা হয়। সেইবাবেই এই শ্ৰেণীৰ সাহিত্য প্ৰাচীন হৈও নতুন আৰু প্ৰাচীনতাৰ মাজেৰেই আধুনিকতাৰ উপলব্ধি প্ৰকাশক। সেইফালৰ পৰা পুনৰনিৰ্মাণক সাহিত্য সমালোচনাৰ এক নতুন শৈলী বুলিও ক'ব পাৰি। নিশ্চিতভাৱে এই শ্ৰেণীৰ সাহিত্যৰ প্ৰাসঙ্গিকতাক নুই কৰিব নোৱাৰি। গোবিন্দ প্ৰসাদ শৰ্মাই অসমীয়া সাহিত্যত পুৰাকথাৰ ব্যৱহাৰ তিনিধৰণৰ বুলি উল্লেখ কৰিছে— পুনৰকথন, পুনৰবিন্যাস আৰু পৰোক্ষ সূক্ষ্ম ক্ৰিয়া-কলাপৰ প্ৰভাৱ।[৬] পুনৰকথনত পুৰাকথাৰ মূল কাহিনী একে ৰাখি কেৱল নিজৰ ভাষাৰে তাৰ পুনৰকথন কৰে। ড° মালিনীৰ উপন্যাসসমূহক ইয়াৰ অন্তৰ্ভুক্ত কৰিব পাৰি। পুৰাকথাৰ

কাহিনীটো আধুনিক ভাবধাৰাৰ সহায়ত পুনৰবিন্যাস কৰা হয়। চন্দ্রপ্রসাদ শইকীয়াৰ মহাৰথী, ৰত্না দত্তৰ দ্বিতীয়া, মৃদুল শর্মাৰ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু আদি উপন্যাসসমূহ এই শ্রেণীৰ অন্তর্গত। শেহৰটোত পুৰাকথাৰ সম্পূর্ণ আভাস নিদি, খণ্ডিত কিছু ৰূপৰ উল্লেখেৰে মূলৰ ইংগিত আৰু তাৎপর্য্য বহন কৰে। চন্দ্রকুমাৰ আগৰৱালাৰ তেজীমলা কবিতাটোৰ কথা ইয়াত উল্লেখ কৰিব পাৰি।

অসমীয়া লোকজীৱনত বহু পঠিত আৰু সমাদৃত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ *'তেজীমলা'* সাধুৰ তেজীমলা চৰিত্রটি অতি পৰিচিত। এই চৰিত্রটি লৈ অসমীয়া সাহিত্যত ঔপন্যাসিক, গল্পকাৰ, কবি, গীতিকাৰ ভিন্নজনে পুনৰনির্মাণ শৈলীৰে নব্য ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। উল্লেখনীয় যে 'তেজীমলা' চৰিত্রটি ৰত্না দত্তই *'দ্বিতীয়া'* আৰু মৃদুল শর্মাই *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* উপন্যাসত ন ৰূপত উপস্থাপিত কৰিছে। আলোচনাৰ বাবে মৃদুল শর্মাৰ *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* উপন্যাসখন নির্বাচন কৰি লোৱা হৈছে। সর্বজনৰ অন্তৰত সর্বকালৰ বাবে গভীৰভাৱে ৰেখাপাত কৰা 'তেজীমলা' সাধুৰে উপন্যাস ৰূপ হৈছে *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'*। সাধুটিৰ অন্তৰালত নিহিত হৈ থকা আভ্যন্তৰীণ দিশসমূহ ঔপন্যাসিকে নিজস্ব দৃষ্টিভংগীৰে সূক্ষ্মভাৱে নিৰীক্ষণ কৰিছে। উপন্যাসখনৰ ন ন দৃষ্টিকোণৰ ওপৰত কৰা আলোকপাতেই হ'ব আলোচনাৰ মূল বিষয়।

০.০২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

সাম্প্রতিক সময়ত অসমীয়া সাহিত্যত পুৰাকথা তথা কিংবদন্তিক আধাৰ হিচাপে লৈ পুনৰনির্মাণ কৰা কবিতা, গল্প, নাটক, উপন্যাস যথেষ্ট। গীত আৰু প্রবন্ধতো পুৰাকথা আৰু কিংবদন্তিৰ বিষয়বস্তুসমূহ ন ন ৰূপত উপস্থাপিত হৈছে। সাহিত্যৰ বিভিন্ন দিশত পুনৰনির্মাণ শৈলীয়ে বিশেষ সমাদৰ লাভ কৰাৰ লগতে এই বিষয়সমূহৰ আলোচনা-সমালোচনাৰ সময় সমাগত। পুৰাকথাৰ ভেঁটিত ৰচিত *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* উপন্যাসত লোক সমাজৰ চাক্ষুষ দৃষ্টিত বিবেচিত মাহীমাকৰ চৰিত্রটিক সাধুটোৰ মাজত থকা অস্বাভাৱিক আৰু অলৌকিকতাৰ পৰা উলিয়াই আনি আধুনিক ৰূপত কিদৰে উপস্থাপন কৰিছে তাক বিচাৰ বিশ্লেষণ কৰি চোৱাই এই আলোচনাৰ উদ্দেশ্য।

০.০৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

অধ্যয়নৰ ব্যাপ্তিয়ে অধ্যয়নৰ পৰিসৰ। বেজবৰুৱাৰ *'বুঢ়ী আই সাধু'*ৰ অন্তর্গত 'তেজীমলা' সাধুটিৰ আধাৰত ৰচিত মৃদুল শর্মাৰ *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'*ত পুনৰনির্মাণ শৈলীৰে উপস্থাপন কৰা নব্য দৃষ্টিভংগীসমূহৰ বিচাৰ বিশ্লেষণেই অধ্যয়নৰ পৰিসৰৰ অন্তর্গত।

০.০৪ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি আৰু উৎস ঃ

আলোচনা পত্রখন প্রস্তুত কৰোতে বিশ্লেষণাত্মক, বর্ণনাত্মক আৰু প্রয়োজন সাপেক্ষে তুলনাত্মক পদ্ধতিৰো সহায় লোৱা হৈছে। বিষয়বস্তু দশমিক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰি উপস্থাপন কৰা হৈছে। মুখ্য আৰু গৌণ দুয়োটা উৎসৰ পৰাই তথ্য আহৰণ কৰা হৈছে।

০.০৫ পূর্বকৃত অধ্যয়নৰ সমীক্ষা ঃ

আলোচনা পত্রখন যুগুত কৰোতে পূর্বকৃত অধ্যয়নৰ ক্ষেত্রত হৰেকৃষ্ণ ডেকা, অপূর্ব শর্মা, আৰু হীৰেন গোহাঁইয়ে উপন্যাসখনৰ পাতনিত আগবঢ়োৱা মন্তব্য তিনিটা উল্লেখযোগ্য। ইয়াৰ উপৰিও জাহ্নবী দেৱী ৰচিত *'উপন্যাস অধ্যয়ন'* গ্রন্থত সন্নিৱিষ্ট হৈ থকা *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* উপন্যাসত নাৰী ভাবনা শীর্ষক প্রবন্ধৰ কাষ চপা হৈছে। অৰবিন্দ ৰাজখোৱা সম্পাদিত *'আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যত পৌৰাণিক আখ্যান আৰু পুৰাকথাৰ প্রভাৱ'* গ্রন্থখন পূর্বকৃত অধ্যয়নৰ সমীক্ষা হিচাপে পোৱা গৈছে। জয়ন্ত দত্ত আৰু গীতাশ্রী শইকীয়াৰ সম্পাদিত *'একবিংশ শতিকাৰ অসমীয়া উপন্যাস'* গ্রন্থতো জাহ্নবী দেৱীৰ প্রচলিত সাধুৰ নতুন পাঠ 'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু' নামে আন এটি প্রবন্ধ পোৱা গৈছে। আলোচনা পত্রখন প্রস্তুত কৰোতে এই কেইখন গ্রন্থৰ বাদে অন্য কোনো পূর্বকৃত অধ্যয়নৰ খতিয়ান পোৱা নগ'ল।

১.০০ ঔপন্যাসিকৰ পৰিচয় ঃ

অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যৰ এগৰাকী প্রতিভাৱান তথা প্রতিষ্ঠিত ঔপন্যাসিক হৈছে মৃদুল শর্মা। ডিব্রুগড় হনুমানবক্স সূৰজমল কানৈ মহাবিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগৰ জ্যেষ্ঠ অধ্যাপক মৃদুল শর্মাৰ পিতৃ লক্ষীমপুৰৰ ভেৰেকী গাঁৱৰ প্রয়াত

নৱনাথ শর্মা আৰু মাতৃ নিৰু শর্মা। উত্তৰ লক্ষীমপুৰ মহাবিদ্যালয়ৰ স্নাতক মৃদুল শর্মাই ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ পৰা স্নাতককোত্তৰ ডিগ্রী লাভ কৰে। সংখ্যাৰ লেখেৰে বৰ বেছি উপন্যাস ৰচনা নকৰিলেও *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* সৃষ্টিৰে অসমীয়া সাহিত্যত পুনৰনির্মাণ শৈলী বা চর্চাকাৰীসকলৰ ভিতৰৰ এজন হিচাপে মৃদুল শর্মাৰ নাম উল্লেখযোগ্য। তেওঁ 'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু' উপন্যাসখনৰ বাবে ২০১০-১১ বর্ষৰ আঁক-বাঁক প্রকাশনে আগবঢ়োৱা আঁক-বাঁক উপন্যাস সন্মানো লাভ কৰিছিল। তেখেতৰ আন উপন্যাসসমূহ হ'ল পোতা পিটনি, লুপ্তকথা, নিলগৰ টো, পানীধেমালি আৰু গঁড়। তেওঁৰ ৰচিত গ্রন্থসমূহ হ'ল বাচন নির্বাচন, বুদ্ধিৰ সাগৰ বীৰবল, কবিতা আৰু গদ্যঃ সম্পর্ক-সূত্র সন্ধান, কবিতাৰ পাঠ আৰু নির্মাণ ঃ বাটচ'ৰাৰ পৰা মণিকূটলৈ, ৰাজপথৰ পৰা আলহীলৈ, আধুনিক অসমীয়া কাব্য পৰিক্রমা। মানুহ বিচাৰি, শংখ নিনাদ, ৰং, বিভ্রান্ত ভগৱান, যুদ্ধং দেহি, ৰজাই ভাল দেখে যাক, ভগৱান আহিছিল, দোকমোকালিৰ বেলি, দুই বুধিয়ক, ব্যাধি, গজপুৰীয়াৰ উপাখ্যান আৰু ধৃতৰাষ্ট্র ৰচনাৰে নাট্য সাহিত্যৰ ভঁৰাল সমৃদ্ধিশালী কৰিছে। ইয়াৰ উপৰিও কুইজ বিচিত্রা, কানৈয়ানৰ নির্বাচিত গ্রন্থ, চিন্তা বৈভৱ, পুতলা নাচৰ ইতিকথা ঃ অৱলোকন-পুনৰ অৱলোকন নামৰ কেইবাখনো গ্রন্থ তেখেতে সম্পাদনা কৰিছে। বিভিন্ন গ্রন্থ, আলোচনীত তেখেতৰ কবিতা, গল্প, প্রবন্ধ আদি সিঁচৰতি হৈ আছে।

২.০০ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু উপন্যাসৰ মূল আধাৰ ঃ

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ লোককথাৰ সংগ্রহ *'বুঢ়ী আইৰ সাধু'* সংকলনৰ অন্তর্গত 'তেজীমলা' সাধুটোৱেই উপন্যাসখনৰ মূল আধাৰ। সাধুৰ কল্প কাহিনীৰ পৰা বিৰত থাকি নিজা দৃষ্টিভংগী, ৰচনা শৈলী আৰু প্রকাশভংগীৰে ঔপন্যাসিকে বিষয়বস্তু পুনৰনির্মাণ কৰাত উপন্যাসৰ কাহিনী আৰু চৰিত্রসমূহে নতুন ৰূপ পৰিগ্রহ কৰিছে। সাধুটিত মাহীমাক গৰাকীৰ কপট, কাঠচিতীয়া, ঈর্ষাপৰায়ণ আৰু স্বার্থপৰতাত অন্তর্নিহিত হৈ থকা কাৰকসমূহ বিচাৰি উপন্যাসখনত মাহীমাকক সাধুটোৰ সম্পূর্ণ বিপৰীত ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। আনহাতে উপন্যাসখনত মাহীমাকতকৈ দেউতাক ভোগেশ্বৰকহে বেছি দোষী সজোৱা হৈছে। মাহীমাকৰ মনৰ ভ্রমবিলাকৰ মূল হৈছে দেউতাক ভোগেশ্বৰৰ চাৰিত্রিক স্খলন আৰু ইয়াত সহযোগ কৰিছে বতাহী, শাওনীৰ দৰে নাৰী চৰিত্রই।

৩.০০ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু উপন্যাসত পুৰাকথাৰ পুনৰনির্মাণ ঃ

'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু' উপন্যাসখনৰ আৰম্ভণিতে পুৰাকথাৰ পুনৰনির্মাণৰ ক্ষেত্রত হীৰেন গোহাঁইয়ে মন্তব্য কৰিছে এনেদৰে— '...কাহিনীটো পুৰণি সাধু এটাৰ নাৰীবাদী সূত্রৰে পুনৰলিখন।'[৭] 'তেজীমলা' সাধুটিত উল্লেখিত মাহীমাক গৰাকী কাঠচিতীয়া, ঈর্ষাপৰায়ণ, হত্যাকাৰী ইত্যাদি চাৰিত্রিক বৈশিষ্ট্য সম্পন্ন। মাহীমাকৰ এই চাৰিত্রিক বৈশিষ্ট্যসমূহৰ প্রতিচ্ছবিয়ে সমাজতমাহীমাকৰ প্রতি এক বদ্ধমূল ধাৰণাৰ সৃষ্টি কৰিছে। সেয়া যুগে যুগে সর্বজন বিদিত। ঔপন্যাসিক মৃদুল শর্মাই ইয়াৰ বিপৰীতে সকলো মাহীমাক যে একে নহয় সেইটো প্রতিপন্ন কৰিবলৈ গৈ যুক্তিৰ আধাৰত পুনৰনির্মাণ শৈলীৰে চৰিত্রটি বিচাৰ কৰিছে। মাহীমাকৰ আভ্যন্তৰীণ দিশৰ উন্মোচন কৰি পৰম্পৰাগত দৃষ্টিৰ বিপৰীতে নতুন দৃষ্টিৰে চৰিত্রটি পুনৰনির্মাণ কৰিছে। সাধুত মাহীমাকৰ চৰিত্রত যিবোৰ দোষ আৰোপ কৰা হৈছিল সেই আবেষ্টনীৰ পৰা ফালৰি কাটি আনি সুমিত্রাৰূপী মাহীমাকক অর্ন্তদৃষ্টিৰে উপন্যাসত বিচাৰ কৰিছে। কাহিনীৰ পুনৰনির্মাণেৰে মাহীমাকৰ চৰিত্রটোত নিহিত হৈ থকা আভ্যন্তৰীণ দিশসমূহৰ অতি সূক্ষ্ম নিৰীক্ষণ কৰি পুৰণি সাধুটো তেওঁ নৱৰূপত সজাই তুলিছে। পুনৰনির্মাণ শৈলীৰে ন-ৰূপ দিয়া নতুন দিশসমূহত আলোকপাত কৰাই এই আলোচনাৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

৩.০১ কাহিনীৰ পুনৰনির্মাণ ঃ

প্রচলিত 'তেজীমলা' সাধুটিত কপট, কাঠচিতীয়া, ঈর্ষাপৰায়ণ আৰু স্বার্থপৰ মাহীমাকগৰাকীয়ে দেউতাকৰ অনুপস্থিতিত সতিনীৰ জীয়েক তেজীমলাক ঢেঁকীয়ে খুন্দি মাৰি পেলাইছে। ইয়াৰ পিছত তেজীমলা ক্রমে লাও হৈ, জৰা হৈ গজা, ফুল হৈ ফুলা, শালিকী হৈ দেউতাকৰ হাতত পৰি চোবা খোৱা, শালিকাটি ঘৰলৈ অনা, ঘৰত দেউতাকে মাহীমাকক তেজীমলাৰ কথা সোধা, মোমায়েকৰ ঘৰত আছে বুলি মাহীমাকে মিছা মতা, মাহীমাকক ককর্থনা, গালি-গালাজ, দেউতাকৰ পানী গামোচাত তেজীমলাৰ পুনৰ জীৱন লাভ আৰু মাহীমাকক মৰিয়াই-খতিয়াই ঘৰৰ পৰা উলিয়াই দিয়াতে সাধুটিৰ সমাপ্তি ঘটিছে।

হৰেকৃষ্ণ ডেকাই *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'*ক এখন ৰূপকধর্মী উপন্যাস বুলি অভিহিত কৰিছে। তেখেতৰ ভাষাৰে 'যি অতি পৰিচিত আৰু জনপ্রিয় সাধুকথাৰ জুমুধিটো লৈ এই উপন্যাসখন সৃষ্টি কৰা হৈছে, সেই সাধুকথাতেই অৱশ্যে ৰূপকতাৰ উপাদান আছে।"[৮] সাম্প্রতিক সময়ত পৰিৱর্তনকামী সমাজখনৰ ৰেহৰূপ দেখি নিজৰ কন্যাৰ নিৰাপত্তাৰ দিশটোৰ প্রতি সন্দিহান হৈ গাভৰু জীয়েকক উদ্দেশ্য কৰি ৰূপকধর্মীতাৰে তেজীমলাৰ সাধুটো বর্ণনা কৰিছে। পাশ্চাত্যৰ দেশসমূহৰ সমাজ ব্যৱস্থাৰ অনুৰূপে ভাৰতীয় সমাজখনতো সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ প্রভাৱ পৰা হেতুকে নতুন প্রজন্মৰ সামাজিক ধ্যান-ধাৰণা সলনি হৈছে। সেয়েহে তেওঁলোকৰ মাজত বিবাহ, সতীত্ব, যৌন জীৱনৰ বাধাৰ কাৰকবোৰৰ কোনো প্রাসংগিকতা নাইকিয়া হৈ পৰিছে। অনুকৰণৰ মাত্রাধিক্যত নিজৰ অস্তিত্ব বিপন্ন হোৱাৰ উপক্রম হৈছে। এনে অৱস্থাত স্বাভাৱিকতে গ্রহণ কৰা আৰু নকৰাৰ ক্ষেত্রত দুই ধৰণৰ মতামতে গা কৰি উঠিছে। যাৰ ফলত ই কেতিয়াও সমাধান নোহোৱা এক সমস্যা হৈ পৰিছে। এগৰাকী গাভৰু কন্যাৰ মাতৃয়ে সমাজৰ এনে ব্যৱস্থাৰ পৰিপ্রেক্ষিতত শংকিত হৈ জীয়েকৰ ভৱিষ্যত জীৱনৰ নিৰাপত্তাৰ খাতিৰতে তেজীমলাৰ মাকৰ কাহিনীটো ৰূপকৰ আর্হিত উপস্থাপন কৰিছে। আধুনিক জীৱনৰ গাত আউজি নিজৰ সপোন পুৰাবলৈ বিদেশত চাকৰি কৰিবলৈ যাবলৈ ওলোৱা জীয়ৰীৰ জীৱন যৌৱনৰ নিৰাপত্তাৰ অভাৱ অনুভৱ কৰি সাধু কোৱাৰ চলেৰে সকীয়নি ৰূপত উপদেশ দিছে। অৱশ্যে সেই মাতৃ গৰাকীৰ অতীত জীৱনৰ অন্য এক কাহিনী লুকাই আছে আৰু যি কাহিনীৰ দোহাই দি জীয়েকক শিকনি দিবলৈ অক্ষম। সেয়েহে জীয়েকৰ সন্মুখত সাধুৰ অৱতাৰণা কৰিব লগা হৈছে।

বেজবৰুৱাৰ সাধুটোত উল্লেখিত মাহীমাকৰ চাৰিত্রিক বৈশিষ্ট্যক কেন্দ্র কৰি সমাজ জীৱনত গঢ় লৈ উঠা বদ্ধমূল ধাৰণাৰ বিপৰীতে উপন্যাসখনত মাহীমাকৰ চৰিত্রটিত অংকন কৰা হৈছে নাৰীসুলভ কমনীয়তা আৰু সৰলতা। মাহীমাক গৰাকীও এগৰাকী নাৰী। তেৱোঁ কাৰোবাৰ পত্নী, ভগ্নী, জী, বোৱাৰী অথবা আন কোনো সম্পর্কিত হ'ব পাৰে। সমাজত মাহীমাকৰ তথাকথিত প্রতিচ্ছবিৰ পৰিৱর্তে ঔপন্যাসিকে সহানুভূতিৰে চৰিত্রটি বিশ্লেষণ কৰি তেওঁৰ কাম-কাজ আৰু ব্যক্তিত্বক নৱৰূপ দিছে। "এক সাউদৰ দুজনী ঘৈণীয়েক আছিল। বৰজনীৰ এজনী মাথোন ছোৱালী আছিল, তাইৰ নাম তেজীমলা। সৰুজনীৰ কোনো ল'ৰা-ছোৱালী নাছিল। তেজীমলাৰ মাক তেজীমলাৰ কেঁচুৱা কালতে মৰিল, সেইদেখি মাহীয়েকে তুলি-তালি ডাঙৰ দীঘল কৰিছিল।"[৯] —তদানীন্তন সমাজ ব্যৱস্থাৰ কথনভংগীৰে আৰম্ভ হোৱা সাধুটোৰ বিপৰীতে এগৰাকী কম বয়সীয়া বিধৱা নাৰীয়ে গাভৰু জীয়েকৰ লগত হোৱা কথোপকথনৰ মাজেৰে উপন্যাসখনৰ কাহিনী আৰম্ভ হৈছে— " এতিয়া আৰু পৃথিৱীৰ কোনো বিষয়েই মোক স্পর্শ কৰিব নোৱাৰে। হয়, ময়ো পৃথিৱীৰ অংশ বা এটা বিষয়; তথাপি প্রেম-ভালপোৱা, ঈর্ষা-হিংসা, ঘৃণা-দ্বেষ এইবোৰৰ একোৱেই এতিয়া মোক ক্রিয়া কৰিব নোৱাৰে। ...আচলতে, এই যে তোমাক মই সাধু ক'বলৈ লৈছোঁ বা তুমিও সাধু শুনাৰ আগ্রহ দেখুৱাইছা, তাৰ অন্তর্নিহিত বস্তুটো কি জানা ? জগতখনক জানিবলৈ মানুহে অনুভৱ কৰা ব্যগ্রতা।"[১০] সাধুৰ মাহীমাক আৰু উপন্যাসত চিত্রিত সুমিত্রাৰূপী মাহীমাকৰ মাজত তফাৎ অসংখ্য দেখা যায়। দুয়োটা কাহিনী পঢ়াৰ অন্তত সাধু আৰু উপন্যাসৰ মাজত এখন বিপৰীত ছবি দৃষ্টিগোচৰ হয়।

পুৰুষতান্ত্রিক সমাজ ব্যৱস্থাত এগৰাকী নাৰীৰ দুখ-বেদনাৰ উমান ল'বলৈ অথবা সমভাগী হ'বলৈ কাৰো আহৰি নথকা কথাটো তেজীমলাৰ মাহীমাকৰ ক্ষেত্রতো ব্যতিক্রম নাছিল। সেয়েহে হয়তো স্বামীৰ অৱহেলিত হৈ তাইৰ ঈর্ষাই চৰম সীমা অতিক্রমি তেজীমলাক মাৰি পেলাবলৈও কুণ্ঠিত হোৱা নাছিল। পুনৰনির্মাণ কাহিনীটোত ঔপন্যাসিক মৃদুল শর্মাই অর্ন্তদৃষ্টিৰে সুমিত্রাৰূপী মাহীমাক গৰাকীৰ গভীৰ মনোবেদনা উপলব্ধি কৰিছে। সতিয়া মাকৰ সন্তানৰ ওপৰত কৰা অপৰাধবোধৰ ওপৰত অধিক গুৰুত্ব প্রদান কৰি উপন্যাসৰ বিষয়বস্তু আকর্ষণীয় কৰি তুলিছে। মাহীমাকৰ অন্তৰত উমি উমি জ্বলি থকা জুইকু�ৰা, অস্বাভাৱিক আচৰণৰ কাৰকসমূহ অনুসন্ধান কৰি ইয়াৰ মূলতে যে পুৰুষৰ চাৰিত্রিক স্খলনৰ অৱস্থা এটাহে দায়ী সেই কথা উপন্যাসৰ পুনৰনির্মাণ কাহিনীৰে বুজাই দিছে।

তেজীমলাৰ দেউতাক ভোগেশ্বৰৰ জীৱন ধাৰা মসৃণ নহয়। তেওঁৰ উচ্ছৃঙ্খল যৌন জীৱনৰ মাত্রাধিক্যই সুমিত্রাৰ জীৱন অস্থিৰ কৰি তোলাৰ লগতে মানসিক বিভ্রান্তিত পেলাইছে। সুমিত্রাৰ এনে অৱস্থাত বতাহী আৰু শাওনী চৰিত্র

দুটাই সাৰ-পানী যোগাই দুগুণ কৰিছিল। ভোগেশ্বৰৰ যৌন উচ্ছৃঙ্খলাত সুমিত্ৰাৰ তিক্ত হৃদয়ে বিয়াৰ প্ৰথম নিশাৰ পৰাই বিশ্বাসঘাতক স্বামীৰ পৰা নিজকে দূৰত্বত ৰাখিছিল। সুমিত্ৰাই তেজীমলাক লালন-পালন কৰি ডাঙৰ কৰাটোৱেই জীৱনৰ উদ্দেশ্য কৰি লৈছিল। বিয়াৰ প্ৰথম নিশাৰ পৰাই স্বামীৰ পৰা দূৰত্বত থকাত সতি-সন্ততি নোহোৱাত বতাহী আৰু শাওনীয়ে সুমিত্ৰাক বন্ধ্যা সজাবলৈও এৰা নাই। আনকি সম্পৰ্কীয় ককায়েক মনবৰৰ লগত জীয়ৰী অৱস্থাৰ পৰাই দৈহিক সম্পৰ্ক ৰাখি অপকৰ্ম কৰাৰ বাবেহে বন্ধ্যা হোৱা বুলি অপপ্ৰচাৰ চলাইছিল। সান্দহ খোৱা বালি তল যোৱাৰ ভয়ত দুয়োজনীয়ে আজলী সুমিত্ৰাকে আক্ৰমণৰ লক্ষ্য কৰি লৈছে। ক্ষন্তেকৰ বাবে অনুশোচনাত দগ্ধ হৈ ভোগেশ্বৰে অপকৰ্মৰ পৰা আঁতৰি থাকিব বিচাৰিলেও প্ৰাপ্যৰ লোভত বতাহী আৰু শাওনীয়ে উপযাচি বেছি কাষ চাপি গৈ নিজক উজাৰি দিছে। ভোগেশ্বৰৰ ছত্ৰছায়াত ডাঙৰ-দীঘল হোৱা মাউৰা ল'ৰা পানীমল আৰু তেজীমলাৰ যৌৱন কালত গঢ় লৈ উঠা প্ৰেমৰ মধুৰ সম্পৰ্কত কলুষতা সানি শাওনীয়ে ৰহন লগাকৈ সমাজত ৰতিছে। শাওনীৰ কু-ৰতনাত সুমিত্ৰাৰ কোমল হৃদয় ভাগি থান-বান হৈ পৰিছে। কি কৰো কি নকৰো ভাবি উৰাদিহ নাপাই কেনেবাকৈ এই কু-ৰতনাবিলাক তেজীমলাৰ কাণত পৰে বুলি মাহীমাক চিন্তিত হৈছে আৰু জোৰ কৰি তেজীমলাক মোমায়েকৰ ঘৰলৈ পঠিয়াই দিছে। তেজীমলাৰ অনুপস্থিতিত শাওনীয়ে মাক আৰু তেজীমলাৰ মাজত বিৰোধ আনিবৰ বাবে পুনৰ ষড়যন্ত্ৰৰে অনেক অপপ্ৰচাৰ চলাইছে। পৰিশেষত অপপ্ৰচাৰৰ তীক্ষ্ণ ধাৰত তিষ্ঠিব নোৱাৰি হৃদয়ৰ যন্ত্ৰণাত ছট্‌ফটাই থকা সুমিত্ৰা অপ্ৰকৃতিস্থ হৈ তেজীমলাৰ ব্যৱহাৰ্য সামগ্ৰী হাতনি পেৰা-পেটাৰী ভাঙি-ছিণ্ডি দলিয়াই পেলাইছে। ভ্ৰমবশতঃ তেজীমলাক মাৰি নৈত উটু�ৰাই দিয়া বুলি ভাবি কল্পিত দোষ নিজৰ গাত জাপি লৈছে। মঙলাৰ জৰিয়তে মাকৰ অসুখৰ কথা জানিব পাৰি ঘৰলৈ আহি তেজীমলাই অসুখীয়া মাকক পাৰেমানে সান্ত্বনা দিবলৈ চাইছে। সমস্ত কল্পিত দোষ নিজৰ গাত জাপি লোৱাত মাহীমাক কাঠৰ মূঢ়াৰ দৰে মূক হৈ পৰিছে। তেজীমলা আৰু পানীমলৰ বিয়াৰ পাছত তেওঁলোকে ন-ভাঙনিত সজা পামঘৰটোলৈ শাহুৰেকক লৈ যোৱাৰ কিছুদিনৰ পিছতে ভোগেশ্বৰো তালৈ যোৱাত পুৰণি ভেটিত মঙলা ৰৈ গৈছে। পাঠকক মোহাচ্ছন্ন কৰি বাস্তৱসম্মতৰূপত ঔপন্যাসিকে কাহিনীটো পুনৰনিৰ্মাণ কৰাত মূল সাধুটি কোনোবাখিনিত চেপাখাই সোমাই পৰিল।

৩.০২ চৰিত্ৰৰ পুনৰনিৰ্মাণ ঃ

প্ৰচলিত সাধুটিত মূল চৰিত্ৰ তেজীমলাকে ধৰি দেউতাক সাউদ, মাহীমাক, মাগনী বুঢ়ী, গৰখীয়া ল'ৰা আৰু নাৱৰীয়া সন্নিৱিষ্ট হৈ আছে যদিও তেজীমলাৰ বাদে আন চৰিত্ৰসমূহৰ নামকৰণ কৰা নাই। কিন্তু পুনৰনিৰ্মাণৰ কাহিনীটোত সাধুটোত নথকা ভালেমান চৰিত্ৰৰ সংযোজন ঘটাই তেওঁলোকৰ কাৰ্য্যকলাপ বাস্তৱসম্মত ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। তেজীমলা, দেউতাক ভোগেশ্বৰ, মাক সাদৰী, মাহীমাক সুমিত্ৰা, চুবুৰীয়া বতাহী, শাওনী, ভোগেশ্বৰৰ হৰিভকত মনবৰ আদি চৰিত্ৰসমূহে উপন্যাসখনত মুখ্য ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে। প্ৰেমিক পানীমল, শাওনীৰ স্বামী ঠগিৰাম, পুতেক বগীৰাম, বতাহীৰ গিৰিয়েক তোলন, বতাহীৰ বাপেক, বান্দী-আলধৰা-মঙলা, ৰাতিয়া, সুভদ্ৰা, পমী, অহল্যা, তৰবৰী, পানীৰাম আদি চৰিত্ৰসমূহ আনুসংগিকৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। চৰিত্ৰসমূহৰ সৰু-বৰ কৰ্মসমূহক শৰ্মাই অতি সূক্ষ্মাতিসূক্ষ্মকৈ বৰ্ণনা কৰিছে। চৰিত্ৰসমূহৰ সম্পৰ্কত অপূৰ্ব শৰ্মাৰ মত এনেধৰণৰ— "চৰিত্ৰসমূহৰ চিত্ৰণ আৰু বিকাশৰ মাজেদি উপন্যাসৰ কাহিনীৰ গাঁথনি মোটামুটিভাৱে সবল। পুনৰ্বিবৃত কাহিনীৰ প্ৰথমৰ বৃহত্তৰ অংশটোত অৱশ্যে গুৰুত্ব পাইছে তেজীমলাৰ মাহীমাকতকৈও দেউতাকৰ চৰিত্ৰইহে ; কিন্তু পিছৰ অংশত মাহীমাক চৰিত্ৰৰ জটিল মনস্তাত্ত্বিক চিত্ৰণ সফল আৰু প্ৰশংসাযোগ্য।"[১১]

প্ৰচলিত সাধু অনুসৰি তেজীমলাৰ কেঁচুৱা অৱস্থাত মাকৰ মৃত্যু হৈছে অৰ্থাৎ সাউদৰ বৰজনী ঘৈণী ঢুকাইছে আৰু সৰু ঘৈণী নিঃসন্তান। ইয়াৰ বাদে বৰজনীৰ কথা সাধুটোৰ আন ঠাইত উল্লেখ নাই। কিন্তু উপন্যাসখনত ঔপন্যাসিকে তেজীমলাৰ মাকক সাদৰী নামেৰে নামকৰণ কৰি চৰিত্ৰটিৰ সৃষ্টিৰে পুনৰনিৰ্মাণত নতুন ৰূপ দিছে। নামটোৰ লগত সংগতি থকা সাদৰী চৰিত্ৰটি অতি নম্ৰ, ভদ্ৰ আৰু মৰমীয়াল ৰূপত অংকন কৰিছে। অতীজৰে পৰা প্ৰচলিত আমাৰ সমাজত সংস্কাৰী নাৰীৰ যি ধাৰণা 'পতি পৰম গুৰু' তেনে আদৰ্শত বিশ্বাসী সাদৰীয়ে পতিয়ে ভাত খাই এমুঠি কাঁহীৰ

দাঁতিত এৰি থৈ নাহিলে তাই লঘোণে থাকে। স্বামীৰ চৰিত্ৰৰ অধঃপতন দেখিও স্বামীৰ ভৰি ধুৱাই দীঘল চুলিটাৰিৰে মচি দি দীৰ্ঘায়ু কামনা কৰা সাদৰীক পতিব্ৰতা ৰূপে দেখুৱাইছে। মানসিক আঘাতৰ চৰম আতিশয্যত হোৱা সাদৰীৰ কৰুণ মৃত্যুয়ে শতিকাজোৰা সংস্কাৰত পোত খাই থকা নাৰীৰ সহানুভূতিৰ ছবিখনহে উদ্‌ঙাই দেখুৱাইছে।

সাধুটিত "মাহীয়েকে হ'লে পেটে পেটে তেজীমলাক সমূলি দেখিব নোৱাৰিছিল। কেৱল গিৰীয়েকৰ ভয়তহে তাই তেজীমলাক প্ৰতিপাল কৰি ডাঙৰ-দীঘল কৰিবলগীয়াত পৰিছিল। ...এই কেইমাহৰ ভিতৰতে মই মোৰ চকুৰকুটা, দাঁতৰ-শালটো গুচাব পাৰিম। তাইক ঠেকেচি ঠেকেচি মোৰ মনৰ হেঁপাহ পলুৱাম। ...অকল ঠেকেচিয়েই নেৰোঁ, সেইদৰে এৰিলে বাপেকে আহি সেই কথা কেনেবাকৈ বুজি পালে, এখন হাই-উৰুমিৰহে বাহ হ'ব। এই আপদৰ একেবাৰেই জইন মাৰিম।"[১২]

উপন্যাসখনত মাহীমাকৰ চৰিত্ৰটি মূল সাধুটোৰ বিপৰীত ৰূপত দেখুৱাইছে। সাধুটিত মাহীমাকগৰাকী ঈৰ্ষান্বিত হৈ দেউতাকৰ অনুপস্থিতিত অতি নিদাৰুণভাৱে তেজীমলাক মাৰি পেলোৱাৰ বিপৰীতে উপন্যাসখনত তেজীমলাৰ প্ৰতি মাহীমাক সুমিত্ৰাৰ অপাৰ মৰম, তাইৰ অবিহনে তেওঁৰ জীৱন অসাৰ। " তই এখন্তেকলৈও মোৰ চকুৰ আঁতৰ হ'লে মোৰ কিবা শুদা শুদা লাগি থকা বুকুখন তোক কেনেকৈ দেখুৱাম মই? ...তয়ে মোৰ চকুৰ মাণিক, গলৰ সাতসৰী। ...আনৰ কথা শুনিহে মই তোক আওমৰণে মাৰিলো। পিছে আই অ' তোক মই বৰ ভাল পাওঁ অ'-বৰ ভাল পাওঁ।"[১৩] উপন্যাসখনত মাহীমাকৰ চৰিত্ৰটিত দেখুওৱা অপ্ৰকৃতিষ্ঠ অৱস্থাৰ কাৰণ হিচাপে পুৰুষৰ নিৰ্মমতাকে দোষাৰোপ কৰিছে। মাহীমাকৰ ভ্ৰমবশতঃ অস্বাভাৱিক আচৰণত ভোগেশ্বৰকে দায়ী কৰি পুনৰনিৰ্মাণ কাহিনীটোত প্ৰতিপন্ন কৰিছে। নৱবিবাহিতা পত্নীক বিয়াৰ প্ৰথম নিশাই এৰি বতাহীৰ লগত শয্যাশায়ী হ'বলৈ যোৱা বিশ্বাসঘাতক স্বামী ভোগেশ্বৰৰ পৰা সুমিত্ৰাই নিজক আঁতৰাই ৰাখিছিল। সুমিত্ৰাই পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ এখনৰ পঙ্কিলতাৰ পৰা পানী কেঁচুৱা তেজীমলাক আঁতৰাই ৰাখি ডাঙৰ-দীঘল কৰাটোৱেই জীৱনৰ ব্ৰতৰূপে লৈছিল। তেনে এগৰাকী শুভচিন্তক মাহীমাকৰ ওপৰত মিছা অপবাদ দিয়া, তেজীমলা চৰিত্ৰত মিছা কলুষতা জাপি দিয়া বতাহী আৰু শাওনীৰ কথাত কোমল অন্তৰৰ সুমিত্ৰাৰ হৃদয় থান-বান হৈছে। স্বামী আৰু সমাজৰ পৰা পোৱা অন্যায়-অবিচাৰ, বতাহী-শাওনীৰ কুৎসা ৰটনা, কপটতা, সিহঁতৰ ঘৃণনীয় কাৰ্যবোৰে সুমিত্ৰাক মানসিক ভাৱে ভাৰসাম্যহীন কৰি তুলিছিল। সুমিত্ৰাৰ মানসিক ভাৰসাম্যহীনতা আৰু অস্থিৰতাক ঔপন্যাসিক মৃদুল শৰ্মাই সাধু সুলভ কথনভঙ্গীৰে বৰ্ণনা কৰিছে যদিও পাঠকৰ দৃষ্টিত ই জীৱন্ত আৰু বিশ্বাসযোগ্য হৈ উঠিছে।

উপন্যাসখনত তেজীমলাৰ দেউতাক ভোগেশ্বৰৰ যৌন উচ্ছৃঙ্খল জীৱন কাহিনী অতি স্পষ্ট। তেওঁ অৰ্থনৈতিকভাৱে স্বচ্ছল। সেই কাৰণতেই হয়তো গাভৰুৰ সৈতে যৌন সম্বন্ধ গঢ়ি তোলাতো তেওঁৰ বাবে সাধাৰণ কথা। ভোগেশ্বৰে বিবাহৰ পূৰ্বেই বতাহীৰ মাক-দেউতাকক ধন আৰু ক্ষমতাৰ বলেৰে বশ কৰি বতাহীৰ লগত শাৰীৰিক সম্পৰ্কেৰে কেইবাবাৰো গৰ্ভপাত কৰাইছে। প্ৰথমা পত্নী সাদৰী প্ৰসূতি গৃহত থাকোতে বেৰখনৰ সিপাৰে বতাহীৰ লগত অনৈতিক কাৰ্য্যকলাপ, মৃত্যুৰ আগমুহূৰ্তত সাদৰীয়ে কেঁচুৱা তেজীমলাক বতাহীৰ হাতত গতোৱা, বতাহীৰ গা খালাচ কৰিবলৈ শাওনীৰ আসুৰিক দৰৱৰ প্ৰয়োগ, শাওনীৰ লগত অনৈতিক সম্পৰ্ক, দ্বিতীয়া পত্নীৰূপে সুমিত্ৰাক ঘৰ সোমোৱা দিনাই নৱবিবাহিতা পত্নীক এৰি বতাহীৰ ঈৰ্ষা পূৰণ কৰিবলৈ সেইনিশা তাইৰ লগত কটোৱাৰ দৰে আৰু অনেক বিশৃঙ্খল ঘটনা ভোগেশ্বৰে সংঘটিত কৰিছে। পুনৰনিৰ্মাণ শৈলীত ভোগেশ্বৰক এটি কামুক চৰিত্ৰৰ ৰূপতহে অংকন কৰিছে। অৱশ্যে উপন্যাসখনৰ শেষৰফালে ভোগেশ্বৰৰ অসহায় মানসিকতাৰ বৰ্ণনা অতি সূক্ষ্ম আৰু বাস্তৱসম্মত।

উপন্যাসখনৰ কাহিনীৰ গতিত উল্লেখনীয় ভূমিকা গ্ৰহণ কৰা দুটি চৰিত্ৰ বতাহী আৰু শাওনী। চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্যৰ ফালৰ পৰা দুয়োটা চৰিত্ৰৰ মাজত তিলমানো পাৰ্থক্য নাই। সময়ত ভোগেশ্বৰে নিজকে সিহঁতৰ পৰা আঁতৰাই ৰাখিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল যদিও দুয়োজনীয়ে নিজৰ ব্যক্তিস্বাৰ্থ পূৰাবলৈ পদে পদে তেজীমলাৰ মাহীমাকক আক্ৰমণৰ লক্ষ্য কৰি লোৱা কাৰ্যক নাৰীয়ে নাৰীৰ শত্ৰু কথাষাৰ মনলৈ আহে। ভোগেশ্বৰৰ প্ৰথমা পত্নী সৰলমনা সাদৰীয়ে স্বামী আৰু বতাহীৰ অবৈধ সম্পৰ্কৰ কথা জানিছিল বাবেই মৃত্যুৰ আগমুহূৰ্তত তেজীমলাক চোৱা-চিতাৰ দায়িত্ব বতাহীকে দি

যায়। তেজীমলাক লালন-পালন কৰাৰ সুবিধাতে ভোগেশ্বৰৰ লগতো বতাহীয়ে সম্পৰ্ক বজাই ৰাখে। আনহাতে শাওনীয়ে তেজীমলাৰ লগত পুতেকৰ বিয়া কথা ভাবি বগীৰামক কিবা থিতাপি দিয়াৰ আশাত ভোগেশ্বৰৰ লগত শাৰীৰিক সম্পৰ্ক ৰাখিছে। ইয়াৰ উপৰিও বগীৰামৰ পিতৃ যে ভোগেশ্বৰ সেইকথা শাওনীয়ে জনা নাছিল। পিতৃ হোৱাৰ অক্ষমতাক ঢাকিবৰ বাবে ঠগিৰামে পত্নী শাওনীক পৰ-পুৰুষৰ সংগ লৈ হ'লেও এটি সন্তান জন্ম দি পিতৃত্বৰ অধিকাৰী হোৱাৰ বাসনা পূৰ কৰিবলৈ বাৰে বাৰে অনুৰোধ কৰিছিল। নৈৰ পাৰলৈ মুখ বান্ধি অহা কোনোবা অচিনাকি পুৰুষে বলেৰে শাওনীৰ লগত স্থাপন কৰা সম্পৰ্কৰ পৰাই বগীৰামৰ জন্ম। এই মুখ বান্ধি অহা পুৰুষজন যে ভোগেশ্বৰ সেইকথাও প্ৰসংগক্ৰমে জানিব পৰা গৈছে। শাওনীৰ এই পুতৌজনক অতীতে এগৰাকী সম্বলহীনা আৰু অসহায় নাৰীৰ জীৱনৰ কৰুণতা ফুটাই তুলিছে।

হৰিভকত মনবৰ চৰিত্ৰৰ ভূমিকা উপন্যাসখনত উল্লেখনীয়। মনবৰে ভোগেশ্বৰ আৰু তেজীমলাৰ কথা চিন্তা কৰি সমন্ধীয় ভনীয়েক সুমিত্ৰাক হৰিভকতলৈ বিয়া কৰাই অনাত আগ-ভাগ লৈছে।

পুনৰনিৰ্মাণ কাহিনীটোৰে সফলতা লাভ কৰাত উপন্যাসখনত উল্লেখিত আন চৰিত্ৰসমূহৰো অৱদান যথেষ্ট।

৩.০৩ সামাজিক পৰিস্থিতি ঃ

প্ৰচলিত লোক সাধুটোক ঔপন্যাসিকে সচেতন ভাবে আধুনিক ৰূপ দি *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* উপন্যাসখন ৰচনা কৰিছে। মূল সাধুটোৰ লগত যোগসূত্ৰ ৰাখি বিষয়বস্তু বিশ্বাসযোগ্য আৰু বাস্তৱসন্মত কৰি তোলাৰ উদ্দেশ্যে সাধুটোত থকা অলৌকিকতাক স্বাভাৱিক আৰু সাধাৰণভাৱে উপস্থাপন কৰিছে। যেনে- সুমিত্ৰাৰ মনৰ ভ্ৰম, নৈত পদুম হৈ ফুলি থকা, তেজীমলাৰ হাতনি পেৰা দলিয়াই পেলোৱা আদি বৰ্ণনাবোৰ। ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত সাধুটিৰ লগত সংগতি ৰাখি চৰিত্ৰসমূহৰ মুখত গ্ৰাম্য সমাজৰ প্ৰচলিত ভাষাটোৱে প্ৰয়োগ কৰিছে। অসমীয়া সমাজ জীৱনত ব্যৱহৃত জতুৱা ঠাঁচ, ফকৰা যোজনা, গালি-শপনি, ব্যঞ্জনা ধৰ্মী বাক্যৰ প্ৰয়োগ কৰি সাধু আৰু উপন্যাসত বৰ্ণিত সমাজখনৰ সম্পৰ্ক ৰক্ষা কৰিছে। উপন্যাসখনত সমাজৰ দুখন ভিন্ন ছবিৰে মানৱ জীৱনৰ কেতবোৰ বাস্তৱ দিশ উন্মোচিত হৈছে। এখনে আধুনিক সমাজ জীৱনৰ মানৱীয় আৱেগ-অনুভূতি আৰু প্ৰমূল্য সহিতে আধুনিক জীৱন শৈলীৰ প্ৰকাশ আৰু আনখনত সাধুটোৰ আশ্ৰয়ত গ্ৰাম্য সমাজৰ ধ্যান-ধাৰণা, সেইখন সমাজৰ প্ৰচলিত ভাষাৰ ব্যৱহাৰেৰে এখন সুন্দৰ গ্ৰাম্য সমাজৰ চিত্ৰ অংকন কৰিছে। পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজব্যৱস্থাত নাৰীৰ সামাজিক স্থিতিৰ কথা উপন্যাসত বৰ্ণিত হৈছে এনেদৰে— "আপোনালোক পুৰুষ মানুহ; পৃথিৱী এ�ৰিও পাও দিব পাৰে। মই পুঠি মাছ হৈ ছট্‌ফট কৰিনো মৰোঁ কি সাহসত। ...যত দোষ-অপৰাধ, আটাইখিনি তিৰীৰহে। মুনিহ ধোৱা তুলসীৰ পাত। আপোনালোকেই চলাইছে নহয় জগৎ সংসাৰখন। আমিনো কোন, শুবৰ বেলিকা লগ দিয়া মানুহহে।"[১৪] পু�ৰাকথা, লোককথাবোৰ কোনো নিৰ্দিষ্ট সময় সীমাৰ মাজত প্ৰতিষ্ঠিত আৰু আৱদ্ধ নহয়। জ্ঞাত বা অজ্ঞাতসাৰেই হওক মৃদুল শৰ্মাই সাধুটিৰ উপন্যাস ৰূপ দিওতে মাজে মাজে তেখেত কালবিশেষত নিবন্ধ হৈ পৰিছে। কাহিনী আৰু চৰিত্ৰক বাস্তৱসন্মতৰূপত চিত্ৰিত কৰিবলৈ যাওঁতে পঞ্চদশ-ষষ্ঠ শতাব্দীৰ কিছুমান সম্বন্ধবাচক শব্দ পুনৰনিৰ্মাণ কাহিনীটোত সোমাই পৰিছে। ভোগেশ্বৰৰ হৰিভকত মনবৰ। হৰিভকত বৈষ্ণৱ যুগত গঢ় লৈ উঠা এক সম্বন্ধ। গতিকে *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* পঞ্চদশ-ষষ্ঠ শতাব্দীতকৈ আগৰ নহয়। আনহাতে এটা গুপ্ত কেলেংকাৰি ঢাকিবৰ বাবে ইয়াত জড়িত চৰিত্ৰটি 'ডাক্তৰ'ৰ ওচৰলৈ গৈছে।[১৫] ডাক্তৰ ওলাল কুৰি শতিকাতহে। ইয়াৰ আগলৈকে মানুহৰ বেমাৰ-আজাৰ হ'লে বেজ, ওজা, কবিৰাজৰ ওচৰলৈ যোৱাৰ নিয়ম। প্ৰায় কুৰি শতিকাৰ মাজভাগৰ পৰাহে গাঁও তথা সৰ্বসাধাৰণ লোক ডাক্তৰৰ কায চাপিছে। ইয়াৰ উপৰিও গৰখীয়া ল'ৰা দুটাই পানী খাবলৈ বিচৰাত গিলাছৰ পৰিৱৰ্তে এটালোটা আৰু দুটা বাটিত পানী দিয়া কথাই উপন্যাসখন বিংশ শতাব্দীৰ মাজভাগৰ বুলিয়ে প্ৰতিপন্ন কৰে।

৪.০০ উপসংহাৰ ঃ

ঔপন্যাসিক মৃদুল শৰ্মাই পুৰণি জনশ্ৰুতি এটাৰ পূৰ্বাপৰ ৰূপক পৰিৱৰ্তনৰ মাজেৰে লিখি উলিয়াইছে তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু। লক্ষ্মীনাথ বেজৰৰুৱাকে ধৰি আন বহুজনে অসমৰ বিভিন্ন প্ৰান্তৰ লোকসমাজৰ পৰা সংগ্ৰহ কৰা তেজীমলাৰ

সাধু, তুলা-তেজাৰ সাধু, চম্পাৱতীৰ সাধু, চিলনী জীয়েকৰ সাধু আদি সাধুসমূহত চহা জীৱনৰ সহজ-সৰল লোকমনৰ ৰূপেই স্পষ্ট। কোনো বৈজ্ঞানিক ভিত্তি নথকা 'দহৰ জ্ঞান একৰ বাণী' বুলি অভিহিত কৰা লোককথা সমূহৰ কিছু কথাই সাধাৰণীকৰণৰ পৰ্যায়ত উপনীত হয়। লোক সমাজে মাউৰী ছোৱালী তেজীমলাৰ প্ৰতি সমবেদনা আৰু সহানুভূতি প্ৰদান কৰাৰ বিপৰীতে মাহীমাকৰ নিষ্ঠুৰতাক অমানৱীয় শোষণ-নিপীড়িতৰ প্ৰতীক হিচাপে যুগ যুগ ধৰি গ্ৰহণ কৰি আহিছে। সাধুটিত উল্লেখিত মাহীমাক গৰাকীক উদাহৰণস্বৰূপে লৈ সকলো মাহীমাকক নিষ্ঠুৰ বুলি ভাবি সমাজত বেয়া বুলি প্ৰতিষ্ঠা কৰাটো যুক্তিসংগত নহয়। এনে ধাৰণাই মাহীমাকৰ নিৰ্ভেজাল মৰমকো সন্দেহেৰে চাবলৈ শিকাইছে। তেজীমলাৰ মাহীমাকৰ প্ৰতি থকা পূৰ্বধাৰণাক মৃদুল শৰ্মাই পুনৰ সহানুভূতিৰে বিবেচনা কৰি নব্য দৃষ্টিভংগীৰে দেউতাক ভোগেশ্বৰকহে দোষী সাব্যস্ত কৰিছে। নব্য প্ৰচেষ্টাৰে মাহীমাক আৰু সতিনী জীৰ মাজৰ সুহৃদ সম্পৰ্কৰ চিত্ৰায়ণতো ঔপন্যাসিক সফল হৈছে। অৰ্থ আৰু ক্ষমতাৰে ভোগেশ্বৰে বতাহীৰ মাক-দেউতাকক বশ কৰি বতাহীৰ কেইবাবাৰো গৰ্ভ নষ্ট কৰা কাৰ্যই হ'ল নাৰী নিৰ্যাতনৰ চৰম নিদৰ্শনৰ ছবি। পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাত বহু যুগৰে পৰা প্ৰচলিত পুৰুষৰ অবাধ স্বাধীনতা আৰু নাৰীৰ ব্যক্তিসত্তাক হেয়জ্ঞান কৰা চিত্ৰণে উপন্যাসখনত নাৰীবাদী ভাৱনাক জাগৃত কৰিছে। পুৰুষৰ শোষণৰ উপৰিও বতাহী, শাওনীয়ে মিছা অপবাদেৰে থকা-সৰকা কৰি সুমিত্ৰাৰ ব্যক্তিসত্বাক বিধবস্ত কৰি পেলোৱা কাৰ্যই নাৰীয়েই নাৰীৰ শত্ৰু সেই কথাষাৰো প্ৰতিপন্ন কৰিছে। শতিকাজোৰা এলাস্কুকলীয়া সংস্কাৰত অদৃশ্য শিকলিৰে বান্ধ খাই থকা নাৰীসকলৰ মুক্তিৰ বাবে শিক্ষাৰ নিতান্তই আৱশ্যক। শিক্ষাৰ অবিহনে সমাজৰ কৌটিকলীয়া বন্ধনৰ পৰা মুক্ত হোৱাটো অসম্ভৱ। সেয়েহে চাকৰি কৰিবলৈ বিদেশলৈ যাবলৈ ওলোৱা নাৰীগৰাকীয়ে শিক্ষাৰ দ্বাৰাই সমাজৰ এলাস্কুকলীয়া বন্ধনৰ পৰা মুক্ত হ'বলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। নাৰীগৰাকীৰ হাবিয়াসতে নিহিত হৈ আছে মুক্তিকামী নাৰীৰ বিপুল সম্ভাৱনা। উপন্যাসখনত এনে সম্ভাৱনাপূৰ্ণ সপোনক বাস্তৱ ৰূপ দিবলৈ হ'লে বতাহী, শাওনী, ভোগেশ্বৰহঁতৰ দৰে মানুহৰ পৰা আত্মৰক্ষাৰ স্বাৰ্থতে কাহিনীৰ পৰিসমাপ্তি ঘটোৱা হৈছে। কাহিনীটোত লক্ষ্যণীয় আন এটা দিশ হ'ল ইয়াৰ কথনশৈলী। উজনি অসমৰ কথিত লোকভাষাৰ বিশেষত্বৰে কাহিনীভাগৰ কথনশৈলী নিৰ্মাণ কৰা হৈছে। ভাষাৰ সবল প্ৰকাশিকা শক্তি, মাধুৰ্য্য আৰু বৈচিত্ৰ্যৰ এক উদাহৰণস্বৰূপে উপন্যাসখনৰ মূল্য যুগমীয়া বুলি ক'ব পাৰি। উপন্যাসখনৰ নামটিয়ে পাঠকক আকৰ্ষিত কৰাৰ লগতে পঠন অভিজ্ঞতা ভিন্ন স্বাদযুক্ত হোৱাৰ উমান দিয়ে। লোককথাৰ বিষয়বস্তুৰ ওপৰত আশ্ৰিত এটা কাহিনীক নতুন দৃষ্টিভংগী আৰু নিজস্বতাৰে বিশ্লেষণ কৰি সাহিত্যৰ নতুন ধাৰা পুনৰনিৰ্মাণ শৈলীত ৰচনা কৰা উপন্যাস *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* নিঃসন্দেহে এখন অসমীয়া সাহিত্যত উৎকৃষ্ট উপন্যাসৰ উদাহৰণ।

৪.০১ সিদ্ধান্ত ঃ

"মৃদুল শৰ্মাৰ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু উপন্যাসখনত পুৰাকথাৰ পুনৰনিৰ্মাণ" শীৰ্ষক আলোচনাৰ অন্তত এইকেইটা সিদ্ধান্তত উপনীত হোৱা গ'ল—

- ⇨ উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগ অসমীয়া জনবিশ্বাস আধাৰিত লোককথা 'তেজীমলা' সাধুটো।
- ⇨ *'তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু'* উপন্যাসখন এখন ৰূপকধৰ্মী উপন্যাস বুলি ক'ব পাৰি।
- ⇨ সাধুটোত উল্লেখিত 'তেজীমলা' চৰিত্ৰটোৰ বাদে আন কোনো চৰিত্ৰৰ নামকৰণ কৰা হোৱা নাই। উপন্যাসখনত অংকিত আটাইবোৰ চৰিত্ৰৰে নাম দিয়া হৈছে। উপন্যাসখনৰ কাহিনী বিকাশত প্ৰতিটো চৰিত্ৰই নিৰ্ণায়কৰ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে।
- ⇨ উপন্যাসখনৰ মূল জুমুধিটোৰ লগত সংগতি ৰাখি পটভূমি আৰু পৰিৱেশৰ বাস্তৱধৰ্মী আৰু বিশ্বাসযোগ্য বৰ্ণনা কৰিছে।
- ⇨ অসমীয়া ভাষাত ব্যৱহাৰ হোৱা জতুৱা ঠাঁচ, ফকৰা-যোজনাৰ প্ৰয়োগেৰে অসমৰ গ্ৰাম্য অঞ্চলত প্ৰচলিত ভাষাৰ ব্যৱহাৰ কৰিছে।
- ⇨ কাহিনী উপস্থাপনত মূলৰ অলৌকিকতা পৰিহাৰ কৰি স্বাভাৱিক আৰু বাস্তৱসম্মত ৰূপ দিছে।
- ⇨ উপন্যাসখনত মাহীমাকৰ চৰিত্ৰটোৰ মনস্তাত্ত্বিক বিশ্লেষণ আৰু দেউতাকৰ চাৰিত্ৰিক দুৰ্বলতাৰ চিত্ৰণ বিশ্বাসযোগ্যতাৰে উপস্থাপন।

- ⇨ পুৰুষতান্ত্রিক সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰীৰ স্থিতিৰ প্ৰতিফলন।
- ⇨ মূল সাধুটোত চিত্রিত হোৱা মাহীমাকৰ চৰিত্রটোৰ সামাজিক দৃষ্টিভংগীৰ সম্পূর্ণ বিপৰীত দৃষ্টিভংগীৰে ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনত মাহীমাকৰ চৰিত্রটো অংকিত কৰিছে।
- ⇨ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু উপন্যাসত নাৰী ভাবনা, নাৰীৰ সামাজিক স্থিতি, গ্রাম্য আৰু আধুনিক জীৱন শৈলীৰে দুখন সমাজৰ প্রতিফলনৰ লগতে বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰে উপন্যাসখন আলোচনা কৰাৰ থল আছে।
- ⇨ সামগ্রিকভাৱে উপন্যাসখনৰ কাহিনী, চৰিত্রচিত্রণ আৰু চৰিত্রসমূহৰ মাজত দিয়া বাস্তৱধর্মী কথোপকথন আৰু উপস্থাপন শৈলীৰে নিঃসন্দেহে পাঠকৰ দৃষ্টি আর্কষণ কৰিব, যিয়ে উপন্যাসখনক এখন সফল উপন্যাস হিচাপে চিহ্নিত কৰিব।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১) প্রফুল্ল কটকী ঃ সাহিত্য-সংজ্ঞাকোষ, পৃ.১৪৯
২) সদ্যোক্ত, পৃ.১৪৯
৩) নগেন শইকীয়া ঃ সাহিত্য বাদ-বৈচিত্র্য, পৃ.১২৫
৪) নাহেন্দ্র পাদুন ঃ সাহিত্য তত্ত্ব আৰু সমালোচনা তত্ত্ব, পৃ.১২৫
৫) Hawthorn, Jeremy : A Grossary of Contemporary Literary Theory, p.296
৬) অৰবিন্দ ৰাজখোৱা (সম্পা.) ঃ আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যত পৌৰাণিক আখ্যান আৰু পুৰাকথাৰ প্রভাৱ, পৃ.৯
৭) মৃদুল শর্মা ঃ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু, পাতনি
৮) সদ্যোক্ত, পাতনি
৯) সত্যকাম বৰঠাকুৰ আৰু অজয় কুমাৰ ভট্টাচার্য্য (সম্পা.) ঃ বেজবৰুৱা সমগ্র, পৃ.১৪২
১০) মৃদুল শর্মা ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.১৭-১৮
১১) সদ্যোক্ত, পাতনি
১২) সত্যকাম বৰঠাকুৰ আৰু অজয় কুমাৰ ভট্টাচার্য্য (সম্পা.) ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.১৪২
১৩) মৃদুল শর্মা ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.৩০১, ৩৩০
১৪) সদ্যোক্ত, পৃ.১৮৪-১৮৫
১৫) সদ্যোক্ত, পৃ.৪১

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

মূল গ্রন্থ ঃ

বৰঠাকুৰ, সত্যকাম আৰু ভট্টাচার্য্য, অজয় কুমাৰ (সম্পা.) ঃ বেজবৰুৱা সমগ্র, ত্রয়োদশ খণ্ড, প্রকাশক, প্রেমানন্দ ন্যাস, বালিগাঁও, যোৰহাট, অসম, প্রথম প্রকাশ, জানুৱাৰী, ২০১৫

শর্মা, মৃদুল ঃ তেজীমলাৰ মাকৰ সাধু, আঁক-বাক প্রকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, ২০১১

প্রাসংগিক গ্রন্থ ঃ

অসমীয়া গ্রন্থ ঃ

কটকী, প্রফুল্ল ঃ সাহিত্য-সংজ্ঞাকোষ, জ্যোতি প্রকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, ২০০৫

ঠাকুৰ, নগেন ঃ এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস, জ্যোতি প্রকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১ প্রথম প্রকাশ, নৱেম্বৰ, ২০০০

দত্ত, জয়ন্ত আৰু শইকীয়া, গীতাশ্রী (সম্পা.) ঃ একবিংশ শতিকাৰ অসমীয়া উপন্যাস, অসম বুকট্রাষ্ট, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ, জানুৱাৰী, ২০২০

দেৱী, জাহ্নবী ঃ উপন্যাস অধ্যয়ন, জাগৰণ সাহিত্য প্রকাশন, মুখ্য কার্যালয়, ধিং, নগাঁও, ২০১৮

পাদুন, নাহেন্দ্র ঃ সাহিত্য তত্ত্ব আৰু সমালোচনা তত্ত্ব, বাণী মন্দিৰ, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১ , প্রথম প্রকাশ, ২০০৯

বৰমুদৈ, আনন্দ ঃ সাহিত্যত মতবাদ, আদৰণী সমিতি ঃ অসম সাহিত্য সভা, ষটষষ্ঠিতম অধিৱেশন, ডিব্রুগড়-২০০১

মজুমদাৰ, বিমল ঃ সাহিত্যৰ তত্ত্ব আৰু প্রয়োগ জ্যোতি প্রকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, ২০১১, জ্যোতি প্রকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, ২০১১

ৰাজখোৱা, অৰবিন্দ (সম্পা.) ঃ আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যত পৌৰাণিক আখ্যান আৰু পুৰাকথাৰ প্রভাৱ, অসমীয়া বিভাগ, নর্থ লখিমপুৰ কলেজ (স্বতন্ত্র), লখিমপুৰ, ২০১৭

শইকীয়া, নগেন ঃ সাহিত্য-বাদবৈচিত্র্য, কৌস্তুভ প্রকাশন, ডিব্রুগড়-৩ প্রথম প্রকাশ, ছেপ্টেম্বৰ, ২০০৩

ইংৰাজী গ্রন্থ ঃ

Hawthorn, Jeremy : A Glossary of Contemporary Literary Theory, 4th Edition, 2000, Publisher-London : Arnold; New York, Oxford University Press.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

নাৰী আৰু প্ৰকৃতি ঃ পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদী দৃষ্টিৰে বড়োসকলৰ কৃষিকেন্দ্ৰিক উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ এক অধ্যয়ন

● **জুনুমণি হালৈ**
গৱেষক, লোকসংস্কৃতি গৱেষণা বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: junumanihaloi@gmail.com, ফোন ঃ ৯৮৬৪৯-৫৮৫৭১

● **ড° সঞ্জয় দে**
মুৰব্বী অধ্যাপক, বাংলা বিভাগ, নগাঁও মহাবিদ্যালয়।
e-mail: drnzoy@gmail.com, ফোন ঃ ৯৪৩৫০-৬০৯০৫

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত পাৰস্পৰিক সাদৃশ্যমূলক আন্তঃসম্পৰ্ক স্থাপনৰ মূলতে হৈছে নাৰীৰ প্ৰজনন ক্ষমতাৰ অভিজ্ঞতা। উৰ্ৰৱা শক্তিক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই জড় প্ৰকৃতিৰ ওপৰতো জৈৱিক লিঙ্গ বিভাজন আৰোপ কৰাৰ প্ৰাচীন লোকবিশ্বাস পৰম্পৰাগতভাৱে লোকসমাজত প্ৰচলিত। পৰৱৰ্তীকালত পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদী অৱধাৰণাই পুৰুষ আধিপত্যৰ বিপৰীতে নাৰী আৰু প্ৰকৃতি উভয়ৰে দুৰ্বল অৱস্থান প্ৰত্যক্ষ কৰিছে। পুৰুষৰ দ্বাৰা একেধৰণেৰে নিৰ্যাতিতা হিচাপে প্ৰকৃতি আৰু নাৰীৰ মাজত পাৰস্পৰিক সামঞ্জস্য আৰু ঘনিষ্ঠ সম্পৰ্ক আছে বুলি পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদীসকলৰ বিশ্বাস। লোকউৎসৱসমূহত নাৰীয়ে গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰা দেখা যায়, যিবোৰ উৎসৱৰ সৈতে প্ৰকৃতিৰো এক গভীৰ সম্পৰ্ক আছে। সেইকাৰণে বড়ো জনগোষ্ঠীৰ কৃষিকেন্দ্ৰিক উৎসৱসমূহত নাৰীৰ অংশগ্ৰহণ আৰু প্ৰকৃতিৰ সৈতে নাৰীৰ সম্পৰ্কৰ বিষয়টো আলোচ্য গৱেষণা পত্ৰত পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদী চিন্তাৰ আলোকেৰে পৰ্যালোচনা কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *নাৰী, প্ৰকৃতি, কৃষিকেন্দ্ৰিক লোক-উৎসৱ, পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ।*

১.০০ অৱতৰণিকা ঃ

নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত পাৰস্পৰিক আন্তঃসম্পৰ্কৰ পৰ্যবেক্ষণ এক গভীৰ সাংস্কৃতিক বিশ্বাসৰূপে স্বীকৃতি লাভ কৰিছে। সাদৃশ্যমূলক চিন্তাৰ মূল কাৰণ হৈছে প্ৰধানকৈ নাৰীৰ প্ৰজনন ক্ষমতাৰ বিস্ময়কৰ অভিজ্ঞতা। নাৰীৰ সন্তান জন্ম দিয়া কাৰ্য আৰু পৃথিৱীৰ মাটিৰ পৰা শস্য উৎপাদিত হোৱা কাৰ্য— এই দুটা সমধৰ্মী প্ৰক্ৰিয়াক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই নাৰী আৰু প্ৰকৃতি পাৰস্পৰিকভাৱে তুলনীয় বুলি বিবেচিত হৈছে। উৰ্ৰৱতা শক্তিৰ বাবে প্ৰকৃতিক স্ত্ৰীৰূপে গণ্য কৰা হয়। নাৰী আৰু প্ৰকৃতি দুয়ো জন্মদাত্ৰী। নিজৰ দুগ্ধপান কৰাই এগৰাকী নাৰীয়ে যিদৰে সন্তানক ডাঙৰ-দীঘল কৰে একেদৰেই প্ৰকৃতিয়েও আমাক জীৱন ধাৰণৰ সকলো আহিলাৰ যোগান ধৰি মানৱ জাতিক প্ৰতিপালন কৰি আহিছে। সেইবাবেই প্ৰকৃতি আৰু নাৰীক সমতুল্য জ্ঞান কৰা হয়। নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ জীৱন ওতপ্ৰোতঃভাৱে জড়িত আৰু এক সমতুল্য প্ৰক্ৰিয়াৰে লালন-পালনৰ জৰিয়তে পৰস্পৰৰ অনুৰূপ। প্ৰজনন প্ৰক্ৰিয়াত নিহিত দুটি পৃথক লিঙ্গৰ সক্ৰিয় ভূমিকাৰ অভিজ্ঞতাৰ পৰাই জড় প্ৰকৃতিৰ ওপৰতো বিভাজিত লিঙ্গ ধাৰণাৰ আৰোপে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশক প্ৰতিফলিত কৰে। একেদৰে উৰ্ৰৱতা শক্তিৰ সূত্ৰেই নাৰীক পৃথিৱীৰ লগত সমতুল্য জ্ঞান কৰাৰ ফলত সৃষ্ট বিশ্বাস, সংস্কাৰ, প্ৰথা, লোকাচাৰ আদি যুগ যুগ ধৰি পৰম্পৰাগতভাৱে লোকজীৱনত প্ৰচলিত হৈ আছে।

মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাস পর্যালোচনা কৰিলে দেখা যায় কৃষিৰ উদ্ভাৱন হোৱাৰ পূর্বে ফল-মূল আহৰণ বা চিকাৰ সংগ্রহৰ ক্ষেত্রত মানুহ সম্পূর্ণভাৱে প্রকৃতিৰ ওপৰত নির্ভৰশীল আছিল। কৃষিৰ আৱিষ্কাৰৰ লগে লগে প্রাকৃতিক নিয়মৰ বিৰুদ্ধাচৰণ নকৰাকৈয়ে মানুহে প্রকৃতিক কিছু পৰিমাণে নিয়ন্ত্রণ কৰিবলৈ শিকে। পৰৱর্তীকালত ক্রমশঃ প্রকৃতিৰ ওপৰত এই নিয়ন্ত্রণ ব্যৱস্থা দৃঢ়ৰ পৰা দৃঢ়তৰ হোৱাৰ পিনে ধাৱমান হয়। আনহাতে পুৰুষতান্ত্রিকতা আৰু শাৰীৰিক ক্ষমতা প্রয়োগৰ দ্বাৰা পুৰুষসকলৰ সম্পদ অর্জন আৰু সম্পত্তিৰ অধিকাৰ হস্তগত কৰাৰ মাধ্যমেৰে ক্রমে নাৰীৰ অৱদমনৰ পর্যায়ৰ সূচনা হয়। ফলস্বৰূপে প্রায় একে সময়তে প্রকৃতি আৰু নাৰী উভয়ৰে ওপৰত পুৰুষ নিয়ন্ত্রক ভূমিকাৰ দ্বাৰা এক বিশেষ লৈঙ্গিক আধিপত্য প্রতিষ্ঠা কৰে।

পৰম্পৰাগত উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহত নাৰীয়ে এক গুৰুত্বপূর্ণ ভূমিকা গ্রহণ কৰা পৰিলক্ষিত হয়। আনকি উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ কিছুমান পর্ব কেৱল নাৰী নির্ভৰশীল অর্থাৎ পুৰুষ বর্জিত হোৱা দেখা যায়। কৃষিৰ সৈতে জড়িত উৎসৱ-অনুষ্ঠানত প্রকৃতি অভিন্নভাৱে সংপৃক্ত। বিশেষভাৱে লক্ষ্য কৰিলে দেখা যায় কৃষিকেন্দ্রিক উৎসৱৰ পৰিপ্রেক্ষিতত নাৰী আৰু প্রকৃতিৰ মাজত এক তাৎপর্যপূর্ণ সংযোগ স্থাপিত হয়। এই প্রসঙ্গত উল্লেখনীয় উত্তৰ পূর্বাঞ্চলৰ অসম ৰাজ্যত প্রাচীন কালৰে পৰা বসবাস কৰি থকা মংগোলীয় প্রজাতি বৃহত্তৰ বড়োসকলৰ খেতিয়েই প্রধান জীৱিকাৰ সম্বল। সেয়ে তেওঁলোকৰ খেতি কৰাৰ সময়খিনিতেই কেইবাটাও উৎসৱ পাতি দেৱ-দেৱীক পূজা অর্চনা কৰে। কিয়নো বড়োসকলে বিশ্বাস কৰে যে এই দেৱ-দেৱীসকলৰ কৃপাতহে খেতিপথাৰত শস্য নদন-বদন হৈ উঠে। বড়োসমাজত উদ্‌যাপিত আৰু পালিত বিভিন্ন উৎসৱ অনুষ্ঠানত নাৰীৰ অংশগ্রহণ আৰু অংশগ্রহণৰ ফলত প্রকৃতিৰ সৈতে হোৱা সংপৃক্ততা স্পষ্ট ৰূপত প্রতিফলিত হয়। আমাৰ এই গৱেষণা পত্রত বড়ো জনগোষ্ঠীৰ দ্বাৰা পালিত আৰু উদ্‌যাপিত কৃষি-কেন্দ্রিক উৎসৱ-অনুষ্ঠানৰ মাজেৰে নাৰী আৰু প্রকৃতি কেনেদৰে সংপৃক্ত হৈ আছে 'পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদ' (Ecofeminism) ধাৰণাৰ ভিত্তিত বিশ্লেষণ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰা হৈছে।

১.০১ গৱেষণাৰ উদ্দেশ্য ঃ

লোক-সংস্কৃতিৰ দিশত যথেষ্ট চহকী বড়োসকলৰ উৎসৱ-পার্বন, পূজা-পাতল আদিৰ প্রকার্যকৰণত নাৰীসকল এক সক্রিয় অংশীদাৰ। বড়োসমাজৰ দ্বাৰা পালিত আৰু ৰক্ষিত কৃষিকেন্দ্রিক উৎসৱসমূহতো নাৰীয়ে এক অনবদ্য ভূমিকা পালন কৰা দেখা যায়। পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদৰ ধাৰণাৰ ভিত্তিত বড়ো উৎসৱ-অনুষ্ঠানত নাৰী আৰু প্রকৃতিৰ সংপৃক্ততাৰ বিশ্লেষণ আগবঢ়োৱাই এই গৱেষণা-পত্রখনৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

১.০২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

প্রস্তাৱিত বিষয়টি অধ্যয়নৰ ক্ষেত্রত বিশ্লেষণাত্মক আৰু বর্ণনাত্মক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হৈছে। বিষয়টিৰ ওপৰত সমল আহৰণৰ বাবে সাক্ষাৎ গ্রহণ, ক্ষেত্র অধ্যয়ন পদ্ধতি লগতে ইতিমধ্যে প্রকাশিত গ্রন্থ আৰু বিভিন্ন প্রবন্ধ আদিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

২.০০ পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদ (Ecofeminism) ঃ

নাৰীবাদতকৈ অধিক ব্যাপক পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদ এনে এক অৱধাৰণা য'ত পৰিৱেশৰ লগত নাৰীৰ সম্পর্কৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হয়। পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদৰ সংজ্ঞা হিচাপে উল্লেখ্য— "Ecofeminism is a movement that sees a connection between the exploitation and degradation of the natural world and the subordination and operation of women. It emerged in the mid 1970s alongside second wave feminism and the green movement. Ecofeminism brings together elements of the feminist and green movements, while at the same time offering a challenge to both. It takes from the green movement a concern about the impact of human activities on the non human world and from feminism the view of humanity as gendered in ways that subordinate, exploit and oppress women."[১] অর্থাৎ পাৰিপার্শ্বিক নাৰীবাদ পুৰুষতান্ত্রিক অৱদমনৰ বিপৰীতে নাৰী আৰু প্রকৃতিক একে ধৰণেৰে নির্যাতিত ৰূপে গণ্য কৰে। স্বার্থজনিত উন্নয়নৰ নামত এই জন্মদাত্রী প্রকৃতিৰ ওপৰত পুৰুষ প্রধান সমাজে শোষণ কৰি আহিছে। একেদৰে নাৰীসকলো পিতৃতান্ত্রিক সমাজৰ দমন আৰু শোষণৰ বলি হৈ আছে। পুৰুষকেন্দ্রিকতাই নিজ ইচ্ছামতে ব্যৱহাৰ কৰিব পৰা সামগ্রী বা সম্পদত

পৰিণত হৈ আহিছে নাৰী আৰু প্ৰকৃতি। নাৰী দমন আৰু প্ৰকৃতি শোষণৰ মাজত এক যোগসূত্ৰ আছে বুলি পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদীসকলে দাবী কৰে। পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদৰ দাৰ্শনিক তত্ত্বই লিংগগত বৈষম্যৰ পদ্ধতি আৰু উৎপীড়নৰ প্ৰক্ৰিয়াবিলাক চিহ্নিত কৰে আৰু এই বৈষম্য আৰু উৎপীড়ন বোধ কৰাৰ উপায় নিৰ্ধাৰণ কৰে।

ফৰাচী নাৰীবাদী লেখক Francoise d'Eaubonne ক পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ (Ecofeminism)ৰ প্ৰতিস্থাপক বুলি গ্ৰহণ কৰা হৈছে। তেখেতৰ গ্ৰন্থ 'Feminism or Death' ক পাৰিপাৰ্শ্বিক দৰ্শন (Ecological Philosophy) আৰু নাৰীবাদী আন্দোলনৰ মাইলৰ খুঁটি বুলি ১৯৭০ চনৰ প্ৰাকস্তৱতে বিবেচনা কৰা হৈছিল। তেওঁ ১৯৭২ চনত পেৰিছত পৰিৱেশ প্ৰকৃতি সম্বন্ধীয় আন্দোলন আৰম্ভ কৰিছিল যাক Ecological Feminism আখ্যা দিয়া হয়। তেওঁৰ গ্ৰন্থ *'Feminism or Death* ত পুৰুষকেন্দ্ৰিকতাক অৰ্থাৎ পিতৃতান্ত্ৰিক সমাজক অতিমাত্ৰা জনসংখ্যা বৃদ্ধি, প্ৰদূষণ আৰু পৰিৱেশৰ অৱনতিৰ কাৰণ বুলি দোষাৰোপ কৰিছে। তেওঁ নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত থকা সম্বন্ধৰ বৈশিষ্ট্যক বিশেষভাৱে উল্লেখ কৰিছে আৰু পৃথিৱীখনক অৰ্থাৎ প্ৰকৃতিক ৰক্ষা কৰাৰ ক্ষেত্ৰত নাৰীসকলৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ গুৰুত্বৰ বিষয়ে অভিব্যক্তি প্ৰকাশ কৰিছে।

১৯৭০ চনৰ প্ৰাৰম্ভতে পৰিচয় হোৱা পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদে, পৰিৱেশ সম্বন্ধীয় আন্দোলন সমূহত মুখ্য ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল যাৰ নেতৃত্ব বহন কৰিছিল নাৰীয়ে। পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদে চিনাক্ত কৰিছে যে ঐতিহাসিকভাৱে নাৰীয়েই পৰিৱেশ সম্বন্ধীয় সমস্যাসমূহৰ লগত পুৰুষতকৈ বহু ব্যাপকভাৱে সম্বন্ধিত আৰু প্ৰকৃতি সম্পৰ্কীয় সমস্যাসমূহক লৈ নাৰীসকল বহু বেছি পৰিমাণে চিন্তিত। নাৰীসকলে ইয়াৰ প্ৰতিকাৰৰ বাবে ব্যৱস্থা লোৱাত পুৰুষতকৈ বেছি সক্ৰিয়তাৰে আগভাগ লোৱাটো পৰিলক্ষিত হয়। এই ক্ষেত্ৰত তেওঁলোকে সামাজিক আন্দোলনক মাধ্যম হিচাপে লৈছে আৰু প্ৰকৃতিৰ ওপৰত আগ্ৰাসন বন্ধ কৰিবলৈ লোৱা ব্যৱস্থা দৃশ্যমান হৈ পৰিছে। Sherry B. Ortner এ নাৰীসকলে কিয় প্ৰকৃতিৰ সৈতে সাদৃশ্যতাৰ বৈশিষ্ট্য বহন কৰে তাৰ তিনিটা শৰীৰতাত্ত্বিক স্তৰৰ উল্লেখ এনেধৰণে কৰিছে— "(1) woman's body and its functions, more involved more of the time with "species life," seem to place her closer to nature, in constrast to man's physiology, which frees him more completely to take up the projects of culture; (2) woman's body and its functions place her in social roles that turn are considered to be at a lower order of the cultural process than man's; and (3) woman's traditional social roles, imposed because of her body and its functions, in turn give her a different psychic structure, which, like her physiological nature and her social roles, is seen as being closer to nature."[২]

পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদৰ মূল ধাৰণা বা আলোচ্য বিষয় হৈছে পৰিৱেশ সম্বন্ধীয় সমস্যা আৰু নাৰী বিষয়ক সমস্যা। ইয়াৰ ভিতৰত গুৰুত্বপূৰ্ণভাৱে দৃষ্টি নিক্ষেপ কৰিছে কেনেদৰে পুঁজিবাদী ক্ষমতা প্ৰয়োগ কৰি পুৰুষকেন্দ্ৰিকতাই প্ৰাকৃতিক সমস্যাৰ সৃষ্টি কৰে আৰু কেনেদৰে নাৰীসকলক অৱদমন কৰে আৰু ইয়ে সমাজত বঞ্চিত শ্ৰেণীৰ সৃষ্টি কৰাৰ পিনে ধাৱমান কৰে। নিৰ্বাক প্ৰকৃতি সত্তাই কেতিয়াও ইয়াৰ প্ৰতিবাদ কৰিব নোৱাৰে আৰু সেয়েহে দিনে দিনে মানুহৰ আগ্ৰাসনত প্ৰকৃতি ভয়ংকৰভাৱে ক্ষতিগ্ৰস্ত হৈ আছে। একেদৰেই নাৰীজাতিও পুৰুষৰ দ্বাৰা অৱদমনিত হৈ আছে।

৩.০০ লোকসংস্কৃতি, নাৰী আৰু প্ৰকৃতি ঃ

পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদৰ নিচিনাই ১৯৭০ চনত লোকসংস্কৃতি আৰু নাৰীবাদৰ মাজত এক বিতৰ্কমূলক আলোচনাৰ সূত্ৰপাত হয়। Alison Lurie ৰ ১৯৭০ আৰু ১৯৭১ চনত প্ৰকাশিত ক্ৰমে 'Fairy Tale Liberation' আৰু 'Witches and Fairies' প্ৰবন্ধত লোককথাৰ অন্তৰ্গত নাৰী চৰিত্ৰসমূহৰ সামৰ্থ আৰু ক্ষমতাৰ ব্যাখ্যা প্ৰসংগত মতামত দিয়ে যে লোককথা বা সাধুকথা নাৰীমুক্তিৰ সহায়ক হৈ উঠিব পাৰে। Lurie ৰ এই মতামতৰ তীব্ৰ বিৰোধিতা কৰি Marcia R Libernan– এ ১৯৭২ চনত প্ৰকাশিত 'Someday My Prince Will Come : Female Acculturation Through the Fairy Tale' শীৰ্ষক প্ৰবন্ধত লিখিছে যে ৰূপকথা বা লোককথাৰ এই গল্পসমূহ নাৰীত্বৰ পৰম্পৰাগত আদৰ্শ আৰু মূল্যবোধক শিশু সাহিত্য বা বোলছবিৰ মাধ্যমেৰে শিশু অৱস্থাৰ পৰাই নাৰীৰ মনত এনেধৰণে গ্ৰন্থিত কৰিলে যে নাৰীৰ সপোন, আশা-আকাঙ্খা, কল্পনা আদি পুৰুষে বান্ধি দিয়া আৰ্হিৰ অধীন হৈ পৰে।

পৰৱৰ্তীকালত লোকসংস্কৃতি আৰু নাৰীবাদৰ যৌথ আলোচনা ক্ষেত্ৰখনত যিসকলে অৰিহণা আগবঢ়াইছে তাৰ ভিতৰতে প্ৰধানকৈ উল্লেখনীয় Suzanne I. Barchers (Wise Women: Folk and Fairy Tales from Around the World 1990), Virginia Hamilton (Her Stories : African American Folktales, Fairy Tales and True Tales-1995) Kathleen Ragan (Fearless Girl, Wise Woman and Beloved Sisters : Heroines in Folktales From Around the World - 2000), Andrea Dworbin (Woman Haliang 1974), Susan Brownmiller (Against Our Will : Men, Women and Rape-1993), Donald Haase (Feminist Fairy-Tale Scholarship; in Fairy Tales and Feminism : New Approaches, ed. Donald Haase-2004) ইত্যাদি।

পুৰুষকেন্দ্ৰিকতাত নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ অৱদমনৰ বিষয়টো লোকসংস্কৃতিত পৰম্পৰাগতভাৱে প্ৰতিফলিত হোৱাটো লক্ষিত হয়। এই প্ৰসংগত Karen J Warren ৰ The Power and the Promise of Ecological Feminism প্ৰবন্ধত এনেদৰে পোৱা যায়—

> "Ecological Feminism (ecofeminism) .... is the position that there are important connections - historical, experiential, symbolic, theoritical - between the domination of women and the dominatin of nature, an understanding of which is crucial to both feminism and environmental ethics!"[৩]

এই প্ৰসংগত A.K. Ramanujanৰ 'A flowering Tree : A Woman's Tale'— নামৰ প্ৰবন্ধত এগাৰকী নাৰীয়ে কেনেদৰে ফুলগছলৈ পৰিণত হৈ নিজৰ দুখীয়া মাতৃক অৰ্থনৈতিক ভাৱে সকাহ দিয়ে আৰু পিছলৈ এই কাৰ্যৰ বাবে পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাৰ দ্বাৰা নিৰ্যাতনৰ সন্মুখীন হয় বৰ্ণিত হৈছে। যেনেদৰে মানুহৰ অমনোযোগী ব্যৱহাৰে প্ৰকৃতিক ক্ষতিগ্ৰস্ত কৰে, একেদৰেই নাৰীও পুৰুষৰ অমনোযোগী আচৰণৰ বাবে ক্ষতিগ্ৰস্ত হয়। নাৰী প্ৰথমবাৰ ৰজস্বলা হোৱা লোকধাৰণাটোক 'পুষ্পৱতী' বা 'পুষ্পিতা' হোৱা বুলি কোৱা হয়। তাৰেই উল্লিখনেৰে A. K. Ramanujan — এ কন্নড় সাধুৰ এই চৰিত্ৰটোৰ জৰিয়তে নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত থকা সাদৃশ্যৰ বিষয়টো দাঙি ধৰিছে। নাৰী কিয় গছৰ লগত তুলনীয় তাৰেই স্পষ্ট যুক্তি হিচাপে A.K. Ramanujan -এ তেওঁৰ প্ৰবন্ধত এনেদৰে উল্লেখ কৰিছে—

> 'As I said earlier, she is most vulnerable when she is a tree. She can neither speak nor move. She is most open to injury when she is most attractive, when she is exercising her gift of flowering. Each time she becoems a tree, she begs the one who is pouring the water to be careful not to hurt her. Yet, paradoxically, when she is mutilated, she cannot be healed directly. She can be made whole only by becoming the tree again, becoming vulnerable again, and trusting her husband to graft and heal her broken branches'.[৪]

৪.০০ বড়োসকলৰ কৃষিভিত্তিক উৎসৱ অনুষ্ঠান ঃ

পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদ লোকসংস্কৃতি আৰু প্ৰকৃতিৰ আন্তঃসম্পৰ্কমূলক ওপৰোক্ত পৰ্যালোচনাৰ প্ৰেক্ষাপটত বড়ো জনগোষ্ঠীৰ কৃষিভিত্তিক উৎসৱ অনুষ্ঠানবিলাকত নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ পাৰস্পৰিক ভূমিকা লক্ষণীয়। বড়োসকলৰ উৎপাদনৰ একমাত্ৰ উৎস হৈছে কৃষি। সেয়ে তেওঁলোকৰ প্ৰায়বোৰ উৎসৱেই কৃষিভিত্তিক। সেয়ে বড়ো জনগোষ্ঠীৰ প্ৰধান কৃষিকেন্দ্ৰিক উৎসৱ অনুষ্ঠানসমূহৰ আলোচনা প্ৰয়োজনীয়।

৪.০১ খেৰাই পূজা ঃ

"খেৰাই বড়োসকলৰ কৃষিকেন্দ্ৰিক অনুষ্ঠানসমূহৰ ভিতৰত অন্যতম। কিন্তু কৃষিকেন্দ্ৰিক এই অনুষ্ঠানটো বড়ো ধৰ্মীয় বিশ্বাসৰ সৈতে সংপৃক্ত হৈ থকা বাবে ধৰ্মীয় অনুষ্ঠান স্বৰূপে সমাপন কৰা দেখা যায়।"[৫] অসমৰ খেৰাই পূজাৰ

লগত ত্রিপুৰাবাসীৰ প্ৰাচীন খেৰ পূজাৰ ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ আছে বুলি ড° সুনীতি কুমাৰ চট্টোপাধ্যায়ে অনুমান কৰিছে। "ত্রিপুৰাবাসীৰ খেৰ পূজা বসুমতীক তুষ্ট কৰিবলৈ পালন কৰা হয়। আমাৰ অসমৰ বড়োসকলৰ খেৰায় পূজা পাতে শস্যৰ মঙ্গল কামনা কৰি।[৬]

খেৰাই পূজা চাৰি প্ৰকাৰে পালন কৰা হয়। যেনে— দৰছন খেৰাই বা শালি খেৰাই, উমৰাও খেৰাই বা আশু খেৰাই, ফালো খেৰাই আৰু নোৱাওনি খেৰাই। দৰছন খেৰাই কাতি মাহৰ প্ৰথম সপ্তাহত বড়োসকলৰ 'মাইনাও' অৰ্থাৎ লক্ষ্মীদেৱীৰ বাবে পতা হয়। সেইবাবে এই পূজাক 'লক্ষ্মী খেৰাই' বুলিও কোৱা হয়। লগতে খৰালিৰ ৰবি শস্য আৰু আগন্তুক হ'বলগীয়া শালি ধানৰ সুফল-মংগল কামনা কৰে বাবে এই পূজাক শালি খেৰাই বুলিও জনা যায়। আহাৰ মাহত গাঁৱৰ ৰাইজৰ কুশল-মঙ্গলৰ লগতে বাৰিষাৰ আহুধানৰ আৰু অন্যান্য শস্যৰ সুফল-মংগল কামনা কৰি উমৰাও বা আশু খেৰাই পূজা পতা হয়। কোনো খেৰাই অনুষ্ঠিত হয় মাঘী পূৰ্ণিমাৰ দিনাখন ফল লাভৰ আনন্দত। নোৱাওনি খেৰাই পৰিয়াল এটাত কোনো অপায়-অমঙ্গল বা অন্য কোনো সমস্যা আদি হ'লে পতা হয়। খেৰাই পূজা বেদী পাতি সিজুগছ আৰু তুলসী গছ ৰুই বাথৌক জাগৃত কৰি পূজা কৰিব লাগে। "সিজু গছৰ ঠানি এডাল আৰু তুলসীৰ ঠানি এডাল শান্তিৰ পানী ছটিয়াই দি বাথৌ বেদীৰ ওপৰত এটা গোলাকাৰ শিল আৰু এটা মূৰ্গীৰ কণী দিয়া হয়। বড়ো-কছাৰীৰ মতে এয়া হেনো জগতৰ আদি সৃষ্টিৰ চিহ্ন।"[৭]

খেৰাই পূজাত দৌদিনীয়ে মুখ্য ভূমিকা পালন কৰে। ড° কামেশ্বৰ ব্ৰহ্মই উল্লেখ কৰিছে যে "In Kherai Puja the Doudini performs most of the essential rites with the help of the Oja and a githal or gidal.' Besides, two drum (Kham) beaters, two players of the bamboo flutes (Siphung) and two players of Jotha (cymbals) are also essential to help the Doudini perform the Kherai puja."[৮]

পূজাথলীত দৌদিনী আৰু অন্যান্যসকলৰ পূজা-নৃত্য আদিৰ মাজতে যেতিয়া দৌদিনীৰ গাত লক্ষ্মীয়ে লম্ভা বুলি ধৰা হয়, সেই সময়ত খাম, চিফুং, জথাৰ সুৰ আৰু তালে তালে পূজাৰীয়ে আৰাহনী মন্ত্ৰ মাতি থাকে। লক্ষ্মী দেৱী লম্ভা দৌদিনীৰ মুখেৰে বিভিন্ন বচন ব্যক্ত হয় আৰু পূজাৰীয়ে কৰা প্ৰশ্নৰ উত্তৰ দিয়ে। সেই বছৰৰ খেতিবাতি ভাল হ'বনে, ধন-ধানেৰে লক্ষ্মী আইৰ কৃপাত ভৰি পৰিবনে তাৰ খবৰ আগতীয়াকৈ দিয়ে। লক্ষ্মীৰূপী দৌদিনীয়ে কিদৰে কৃষিৰ উন্নতি সম্ভৱ তাৰ উপায় দিয়ে। লক্ষ্মী দেৱী সন্তুষ্ট হ'লে ৰাইজ আনন্দিত হৈ দৌদিনীৰ লগত নৃত্য কৰাত সহযোগ কৰে। "খেৰায় পূজাৰ শেষত পৃথিৰীৰ বুকুৰ পৰা লক্ষ্মী আইক উদ্ধাৰ কৰি বৰঘৰৰ ইছিঙত থাপনা কৰা হয়।"[৯] আজিকালি খেৰাই পূজা দুই ধৰণে কৰা হয়। দৌদিনীৰ সহায়ত আৰু দৌদিনীৰ সহায় নোলোৱাকৈ। অতিসাম্প্ৰতিক কালত দৌদিনী আৰু ওজা নোহোৱাকৈও খেৰাই পূজা দিয়া হয়। দেখা যায় খেৰাই পূজাৰ মুখ্য উদ্দেশ্য প্ৰকৃতিৰ বিভিন্ন দেৱ-দেৱীক সন্তুষ্ট কৰি কৃষিভূমি আৰু শস্যৰ উৎপাদন বৃদ্ধি কৰাৰ লগতে গাঁওখনৰ মানুহৰ অপায়-অমংগল আঁতৰ কৰা। এই উৎসৱত প্ৰকৃতি আৰু নাৰী অভিন্নভাৱে সংপৃক্ত হৈ পৰা দেখা যায়।

৪.০২ আমথি চুৱা ঃ

আহাৰত অনুষ্ঠিত 'আমথি চুৱা' উৎসৱ মূলত উৰ্ব্বৰা বিশ্বাসৰ ওপৰত প্ৰতিষ্ঠিত। মাতৃৰূপী ধৰিত্ৰীক পূজা কৰা আৰু তেওঁক কষ্টৰ পৰা মুক্তি দিয়া আৰু সন্মান জনোৱাৰ অৰ্থে 'আমথি চুৱা' অনুষ্ঠানটি বড়োসকলে পালন কৰে। পৃথিৱী মাতৃক দেৱীৰূপত 'আমথি চুৱা' অনুষ্ঠানৰ জৰিয়তে পূজা কৰে। বড়ো লোকসমাজে "হিন্দুসকলৰ দৰে আমতিৰ দিনা পৃথিৱী ৰজস্বলা হোৱা বুলি বিশ্বাস কৰে। সেই উপলক্ষেই আমতিৰ দিনৰ ভিতৰত মাটি খন্দা, গছ-গছনি কটা, গছত উঠা আৰু ভঁৰালত উঠা আদি কাম নকৰে।"[১০] "যি প্ৰাক উপকৰণে তিৰোতাক উৰ্ব্বৰ কৰে সেই উপকৰণে আই ধৰিত্ৰীকো উৰ্ব্বৰ কৰে, সেই বিশ্বাসৰ আধাৰতেই অম্বুবাচী বা আমথি চুৱাৰ জন্ম।'[১১]

৪.০৩ বৈশাগু ঃ

বড়ো সমাজত বছৰত তিনিটা বিহু কৃষিৰ উন্নতিৰ বাবে পালন কৰা হয়। কৃষিৰ প্ৰাচুৰ্য কামনা কৰি তেওঁলোকে বৈশাগু, কাথিগাছা আৰু মাগী দোমাছি— এই তিনিপ্ৰকাৰৰ বিহু উৎসৱ পালন কৰে ।

বড়োসকলৰ এটা অন্যতম কৃষিভিত্তিক উৎসৱ 'বৈশাগু'ত নাৰী আৰু প্ৰকৃতি ওতপ্ৰোতঃভাৱে জড়িত। 'বৈশাগু' বসন্তকালীন উৎসৱ। প্ৰকৃতিৰ মনোমোহা ৰূপৰ সলনি হোৱা সময়ত বড়ো সমাজে নতুন বছৰক আদৰিবলৈ অন্তহীন আনন্দ প্ৰকাশৰ মাজেৰে এই উৎসৱ পালন কৰে। বৈশাগুত গো-সম্পত্তিৰ মংগলৰ বাবে গৰু বিহু আৰু সকলো ৰাইজৰ মংগলৰ বাবে মানুহ বিহু পালন কৰে। গৰু বিহুৰ দিনা গৰুক গা ধুওৱা হয়। লগতে সেইদিনা দীঘলতী, মাখিয়তী আদিৰে গৰুক কোবোৱা হয়, লাও-বেঙেনা খুওৱা হয়, বিহলঙনি, মহানিম, তুঁহ, পতান আদিৰে জাগ দিয়াৰ পিছত গৰুক নতুন পঘাৰে বন্ধা হয়। নাঙল, যুঁৱলি ধুই দি কৃষিৰ উৰ্বৰতা কামনা কৰা হয়। "বিহুত গৰু গা-ধোওৱা কাৰ্য্য মূলতে বৈদিক সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱ যেন লাগিলেও প্ৰকৃততে সেয়া কৃষিজিৱী লোকৰ আচাৰহে।"[১২]

বাথৌধৰ্মী বড়োসমাজে মানুহ বিহুৰ দিনা চিফুং বাঁহীত ছত্ৰাৱলী সুৰ তুলি নতুন বছৰক আদৰণি জনায়। "সেইদিনা মাইনাও বেদীত থকা মাহিন্দী চাউলৰ কলহ সলনি কৰা, তাত এটি শিল সহ দাওদৈ বিবাৰ আৰু মৌখনা (এবিধ বগা ফুল)ৰ মালা দিয়া হয়। বহু অঞ্চলত ধুমুহা বৰষুণৰ পৰা ৰক্ষা পাবৰ বাবে ঘৰৰ চাৰিওফালে ব'সূতাৰ মেৰ দিয়া হয়।"[১৩]

মানুহ বিহুৰ দিনাখন পূৰ্বপুৰুষক স্মৰণ কৰি 'গাঁথৈসি বাওনায়' অনুষ্ঠিত কৰে। মৃতকৰ পূজাৰ পাছত 'খুংখা' নামৰ তিতা বনৰীয়া শাকৰ লগত মুৰ্গী চৰাইৰ মাংস পৰিয়ালৰ সকলোৱে খায়। ইয়াৰ যোগেদি পুৰণি বছৰটোক বিদায় দিয়ে। আনফালে খুংখাৰ লগত মদ খাই প্ৰথম বিহুক সম্ভাষণ জনায়। নতুন বছৰটোক আদৰি ইজনে সিজনক বিহুৱান দিয়া প্ৰথাও বড়োসমাজত প্ৰচলিত। তাৰ পিছদিনাৰ পৰা গাঁৱৰ ডেকা-গাভৰুৱে বাঁহী, তাল, থৰখা, গগনা আদি লৈ বিহু গায় আৰু নাচে। প্ৰণয়ৰ গীত গাই নচা এই নৃত্যৰ দ্বাৰা প্ৰকৃতিক উৰ্বৰা কৰাৰ লোকবিশ্বাস বড়োসমাজত বিদ্যমান।

৪.০৪ কাথি গাছা (কাতি বিহু) ঃ

শস্যৰ মংগল কামনাৰ বাবে কাতি মাহত পালিত 'কাথি গাছা' অনুষ্ঠানত চোতালত তুলসী ৰোৱা হয় আৰু সন্ধিয়া তুলসী তলত আৰু পথাৰত চাকি জ্বলোৱা হয়। তাৰ পিছত বাথৌসালিৰ লগতে ভঁৰাল, গোহালি আদিত চাকি জ্বলায়। তদুপৰি বিহুৰ প্ৰসাদৰ লগত ৰবাব টেঙা দিয়া হয় আৰু সেইদিনাৰ পৰাই ৰবাব টেঙা খোৱা হয়। এই অনুষ্ঠানত নাৰীৰ দ্বাৰা পালিত এটি উল্লেখযোগ্য নিয়মৰ কামেশ্বৰ ব্ৰহ্মই উল্লেখ কৰাৰ দৰে এনেধৰণৰ— "The unmarried girls of the Bodo families go to the paddy field with a sewari, a long bamboo stick used in weaving, polished it with mustered oil and touch the paddy plants with the stick (sewari). By doing like this the Bodos believe that the paddy plants would bear large scale of paddy."[১৪]

ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নৰ দ্বাৰা এই নিয়ম প্ৰত্যক্ষিত হৈছিল বাক্সা জিলাৰ মেৰকুছি অঞ্চলত। এই পৰ্বটি ঘৰৰ মুৰব্বী মহিলা বা যিকোনো এজনী ছোৱালী সদস্যাই পালন কৰে। এই নিয়ম কৰা সময়ত নাৰী গৰাকীয়ে চুলি খোলা ৰাখে। ইয়াৰ মূল উদ্দেশ্য হৈছে শস্যৰ উৎপাদন বৰ্দ্ধিত হাৰত হওঁক আৰু শালত ব্যৱহাৰ কৰা লাঠিডালৰ দৰে ধানৰ শীহবোৰ পোন হওঁক। সেই সময়ত বসুমতীক প্ৰাৰ্থনা জনায় কয় 'হে আই ধৰিত্ৰী, শস্যবোৰক এই চেৰাৰিডালৰ দৰে দীঘল আৰু পোন হ'বলৈ আশীৰ্বাদ কৰা। হে দেৱী আশীৰ্বাদ কৰিবা যাতে ধানবোৰ পতান নহয়।'

৪.০৫ মাগী দোমাছি ঃ

মাঘ বিহুক বড়োসকলে মাগী দোমাছি বুলি কয়। দোমাছিৰ দহ-বাৰদিনমান আগৰ পৰা গাঁৱৰ ডেকাবোৰে বাঁহ-খেৰ গোটাই মেজি সাজে, যাক তেওঁলোকে 'ভেলাকুৰ' বুলি কয়। বিহুৰ উৰুকাৰ দিনা ৰাতি ভোজ-ভাত খাই গোটেই নিশা খাম, চিফুং আদি বজাই নৃত্য পৰিৱেশন কৰে। পিছদিনা গা-পা ধুই মেজি জ্বলোৱা হয়। সেইদিনা ৰাতিপুৱা ফল লাগনী গছত খেৰৰ ৰচী বান্ধে যাতে অধিক ফল লাগে। কৃষি কাৰ্যৰ সমাপ্তি আৰু শস্য প্ৰাপ্তিৰ আনন্দত উদ্‌যাপিত এই উৎসৱত বড়োসকলে বিভিন্ন খাদ্য-সামগ্ৰীৰে আপ্যায়িত হয় আৰু আনকো আপ্যায়ন কৰে। এই সকলোবোৰ কৃতকাৰ্য কৰাত মহিলাসকলে এক গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা পালন কৰে।

কৃষিৰ লগত জড়িত অন্যান্য অনুষ্ঠানসমূহত নাৰীসকল ওতপ্ৰোতঃভাৱে জড়িত। শস্যৰ শ্ৰীবৃদ্ধিৰ অৰ্থে নানা ৰীতি-নীতিৰে প্ৰকৃতিক পূজা-সেৱা কৰে। ধৰিত্ৰীৰ উৰ্বৰা শক্তিৰ কামনা কৰি পালন কৰা এই অনুষ্ঠানসমূহৰ মূল ভেঁটি

হ'ল প্রকৃতিৰ আৰাধনা। তেনে কেইটামান অনুষ্ঠান-পর্ব তলত আলোচনা কৰা হ'ল—

৪.০৬ হালজুৰিননায় (হাল জোৰা) ঃ

বছৰটোৰ প্রাৰম্ভতে প্রথমবাৰৰ বাবে যেতিয়া পথাৰত হালবোৱা হয় সেইদিনাৰ পর্বটোৱেই হ'ল বড়োসকলৰ হালজুৰিননায়। শালিধানৰ খেতি কৰিবৰ বাবে প্রথম হাল বোৱাৰ দিনাখন বড়োসকলে ঈশ্বৰক প্রার্থনা কৰে। বছৰটোত একো অপায়-অমংগল নহ'বৰ বাবে খেতি কৰাৰ আৰম্ভণিৰ দিনাখনেই এইদৰে ধৰিত্রী দেৱীক অর্থাৎ বসুমতীলৈ প্রসাদ আদি আগবঢ়ায়। পূব-পশ্চিম দিশৰ পৰা হাল বোৱা কামটো আৰম্ভ কৰে। হালজুৰিননায় পর্বটোৰ সকলোখিনি নীতি-নিয়ম ঘৰৰ মূৰব্বী পুৰুষজনে কৰে।

৪.০৭ খটিয়া ফীনায় (কঠীয়া সিঁচা) ঃ

হালবোৱা কাম শেষ হোৱাৰ পিছত খেতিৰ মাটি সাজু কৰি ঘৰৰ মুৰব্বীজনে এযোৰ তামোল পাণ লক্ষ্মীদেৱীৰ নামত আগবঢ়ায় আৰু কঠীয়া সিঁচা পর্বটো বছৰটোৰ বাবে আৰম্ভ কৰে।

৪.০৮ গছা হোজেননায় (ন গোছ লোৱা) ঃ

প্রথম দিনা গোছ লোৱা পর্বটোক গছা হোজেননায় বুলি কোৱা হয়। এই পর্বটো ঘৰৰ মুৰব্বী মহিলা গৰাকীয়ে কৰে। প্রসাদ, চাকি আদি লৈ মহিলাগৰাকী পথাৰলৈ গৈ মাইনাও অর্থাৎ লক্ষ্মীদেৱীলৈ আগবঢ়ায় আৰু ধানৰ প্রথম গোছটো ৰোৱে। শস্যৰ অধিষ্ঠাত্রী দেৱী বুলি মানি অহা মাইনাও বা লক্ষ্মীদেৱীক বড়োসকলে প্রথম প্রসাদ আদি অর্পণ কৰে আৰু বছৰটোলৈ শস্যৰোপন অর্থাৎ ধান ৰোৱাৰ কাম আৰম্ভ কৰে। "When the seedlings become matured the female elderly member of the family offers a pair of areca nuts and betel leaves (goijora-pathoijora) to the goddess Mainao or Lakhi and then starts uprooting seedlings."[১৫]

৪.০৯ নাংগীল জাখ্রা (নাঙল ধোৱা) ঃ

কৃষিৰ লগত জড়িত এই অনুষ্ঠানটি বৰ আনন্দ প্রকাশৰ মাজেৰে বড়োসকলে নীতি-নিয়মসমূহ পালন কৰে। এই পর্বটো শালি ধান ৰোৱা শেষ হোৱাৰ দিনাখন পালন কৰা হয়। প্রকৃততে ধান ৰোৱা শেষ হ'লে তেওঁলোক অতি আনন্দিত হয় আৰু সেই আনন্দ প্রকাশ কৰি নাংগীল জাখ্রা অনুষ্ঠানটি পালন কৰে।

৪.১০ বাখ্রি গাইখননায় (ভঁৰাল বন্ধন) ঃ

বাখ্রি গাইখননায় বড়োসকলে পালন কৰা এটি সৰু কৃষিকেন্দ্রিক পর্ব। এই পর্বটি সোমবাৰ বা বৃহস্পতিবাৰে পালন কৰা হয়। সেইদিনাখন গৃহস্থৰ প্রধান মহিলা গৰাকীয়ে খেতিপথাৰৰ যিকোনো এটা কোণত কঁঠিয়াৰে এটা ভঁৰাল সাজি মাইনাও অর্থাৎ লখিমীলৈ প্রার্থনা কৰে। বড়োসকলৰ লোকবিশ্বাসমতে খেতি পথাৰত বাখ্রি গাইখননায়ৰ জৰিয়তে ভঁৰালত ধান অটুত থাকে। মুঠতে শস্য বৃদ্ধিৰ কামনাৰেই এই পর্ব অনুষ্ঠিত কৰে।

৪.১১ মায় নাহৈনায় (ধাননি চোৱা) ঃ

মায় নাহৈনায় এটা সাধাৰণ কৃষিভিত্তিক পর্ব। এই পর্ব অনুযায়ী গৃহস্থৰ প্রধান মহিলা গৰাকীয়ে গা-পা ধুই সৰিয়হ তেল অলপ সানি 'গণসি' (লাঠি) এডাল লৈ নিজ পথাৰলৈ যায় আৰু ধানৰ গোছত সেৱা জনায় লগতে ধানৰ গেঁৰত তেল সানি দিয়ে। ইয়াৰ পিছত পথাৰৰ ধানবোৰলৈ চাই চাই ঘৰলৈ উভতি আহে।

৪.১২ মৈগং খানায় ঃ

'মৈগং খানায়'ৰ উৎপত্তি হৈছে বড়ো সমাজত 'ঔংখ্রি' (আঞ্জা)ৰ বাবে যিবোৰ বনশাক তোলা হয় তাৰ ভেঁটিতে। গাঁৱৰ নাৰীসকল কোনো এটি দিনত একে লগ হৈ আঞ্জাৰ বাবে শাক তোলে আৰু আঞ্জা প্রস্তুত কৰে। নানা ধৰণৰ কথা-বতৰা, ৰং-আনন্দৰ মাজেৰে বড়ো নাৰীসকলে এই পর্বটি পালন কৰে।

৫.০০ বিশ্লেষণ ঃ

বড়োসকলৰ কৃষিকেন্দ্রিক উৎসৱসমূহত নাৰীৰ গুৰুত্বপূর্ণ ভূমিকা লক্ষণীয়। এই উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহৰ লগত জড়িত ৰীতি-নীতিসমূহ প্রকৃতিৰ লগত সংপৃক্ত হৈ আছে। মাইনাও বা লক্ষ্মীদেৱীক প্রায় সকলোবোৰ কৃষিকেন্দ্রিক

উৎসৱ পাৰ্বনতে পূজা কৰা হয়। কৃষিৰ উন্নতিৰ বাবে মাইনাও বা লক্ষ্মীদেৱীক সন্তুষ্ট কৰা বিষয়টোত এই কথা অতি স্পষ্ট হৈ পৰে বড়োসকলে কেনেদৰে প্ৰকৃতিক সেৱা কৰে বা সন্তুষ্ট কৰি ৰাখিব বিচাৰে। তেওঁলোকে মাইনাওক পৰিতুষ্ট কৰিবলৈ কৃষিকেন্দ্ৰিক অনুষ্ঠানসমূহত বিভিন্ন ৰীতি-নীতি পালন কৰে। কেৱল উত্তৰ পূৰ্বাঞ্চলৰ জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত কৃষিৰ উন্নতি আৰু উৰ্বৰা শক্তিৰ বৃদ্ধিৰ বাবে ধৰিত্ৰী মাতৃক আৰাধনা কৰা হয় এনে নহয়, ভাৰতৰ আন আন ৰাজ্যতো কৃষিৰ শ্ৰীবৃদ্ধিৰ বাবে প্ৰকৃতিক পূজা কৰা দেখা যায়।

প্ৰকৃতি বন্দনা কৰা আৰু কৃষি কাৰ্যৰ লগত নাৰীৰ সংপৃক্ততা ওপৰোক্ত কৃষিকেন্দ্ৰিক পৰ্ব সমূহৰ ক্ষেত্ৰত সুন্দৰভাৱে প্ৰতিফলিত হয়। প্ৰকৃতি আৰু নাৰীৰ এই সামঞ্জস্যতা আৰু কৃষি কাৰ্যত নাৰীৰ প্ৰকাৰ্যকৰণে পাৰিপাৰ্শ্বিক ভাৰসাম্যতা ৰক্ষা কৰিব পাৰে। ভাৰতৰ এগৰাকী প্ৰধান পাৰিপাৰ্শ্বিক নাৰীবাদী (Ecofeminist) Vandana Shiva ই তেওঁৰ ২০০৪ চনত প্ৰকাশিত Empowering Womenত লিখিছে 'a more sustainable and productive approach to agriculture can be achieved by reinstating the system of farming in India that is more centered on engaging women.'[১৬]

অসমৰ সকলো হিন্দু সম্প্ৰদায়ৰ লোক লগতে বড়োসকলৰ দ্বাৰা পালিত আমতি বা আমথিচুৱা পৰ্বটোত ধৰিত্ৰী মাতৃক সাত দিনৰ বাবে জিৰণি ল'বলৈ দিয়া হয়। সেই সাতদিন বসুমতীক ৰজস্বলা বুলি জ্ঞান কৰা হয়। এই অনুষ্ঠানটিৰ বিভিন্ন ৰীতি-নীতি প্ৰায়ভাগ নাৰীৰ দ্বাৰা পালিত হয়। এই পৰ্বটোৰ উদ্‌যাপনত নাৰী আৰু প্ৰকৃতি একে ৰূপত প্ৰতিৰূপিত হৈ পৰে। বড়োসকলৰ প্ৰতিটো কৃষিকেন্দ্ৰিক উৎসৱ-অনুষ্ঠানত প্ৰকৃতি মাতৃক যেনেদৰে অৰ্চনা কৰা হয় সেয়া লক্ষণীয়। আদিম মানৱৰ এক ধাৰণা আছিল শস্য উৎপাদনত ধৰিত্ৰী অসীম ক্ষমতাৰ অধিকাৰিণী, যিদৰে সন্তান জন্ম দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত নাৰীও এই ক্ষমতাৰ অধিকাৰিণী। সেইবাবে ভাৰতীয় সমাজত আৰু একেদৰে বড়ো সমাজত আজিও নাৰীক শস্য ক্ষেত্ৰত বিশেষ গুৰুত্ব দিয়া হয়।

নাৰী আৰু প্ৰকৃতিক সমভাৱে গুৰুত্ব দিয়াৰ প্ৰাসংগিকতা বৰ্তমান সময়ত অতি গুৰুত্বপূৰ্ণ। নাৰীত্ব, মাতৃত্ব আৰু প্ৰকৃতিৰ বাবে যিবোৰ উদ্‌যাপন বড়োসমাজত হৈ আহিছিল আৰু হৈ আছে বৰ্তমান সময়ৰ অবদমনিত মূল্যবোধৰ ক্ষেত্ৰত তাৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ স্থিতি লক্ষ্য কৰা যায়। Vandana Shiva ৰ এক উক্তি এইখিনিতে উল্লেখনীয়— "Women in subsistence economics who produce wealth in partnership with nature, have been experts in their own right to holistic and ecological knowledge of nature's process."[১৭]

৫.০১ উপসংহাৰ ঃ

উৎসৱ-অনুষ্ঠানক কেন্দ্ৰ কৰি নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত অত্যন্ত ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ গঢ়ি উঠাৰ কাৰণসমূহ ওপৰোক্ত আলোচনাৰ ভিত্তিত আমি নিম্নলিখিত ধৰণে উল্লেখ কৰিব পাৰোঁ।

প্ৰথমতে, আচাৰ-অনুষ্ঠান পালনৰ দ্বাৰা প্ৰয়োজনীয় উপকৰণৰ অধিকাংশই প্ৰাকৃতিক উপাদান। যেনে— পানী, ফুল, পাত, শিল, মাটি ইত্যাদি। এই সমস্ত প্ৰাকৃতিক উপাদান আহৰণৰ সূত্ৰ ধৰি নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত ঘনিষ্ঠ সম্পৰ্ক গঢ়ি উঠে।

দ্বিতীয়তে, শস্যৰ উৎপাদন বৃদ্ধিৰ কামনাৰ বাবে যিবোৰ যাদুমূলক ক্ৰিয়াৰ পালন কৰা হয়, তাৰ মাজেদিও নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ স্থাপিত হয়।

তৃতীয়তে, প্ৰকৃতি বন্দনাৰ অংশ হিচাপে নাৰীসকলে যিবিলাক কৃচ্ছসাধনমূলক উপাসনা, যেনে উপবাস আদি কৰে তাৰ জৰিয়তেও নাৰীসকলে প্ৰকৃতিৰ সৈতে ঘনিষ্ঠতা উপলব্ধি কৰে।

চতুৰ্থতে, উৎসৱ অনুষ্ঠানৰ অংগ হিচাপে গছপুলি ৰোৱাৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰকৃতিৰ ৰক্ষাকাৰীৰ ভূমিকাই নাৰী আৰু প্ৰকৃতিৰ মাজত নিকট সম্বন্ধ স্থাপন কৰে।

পঞ্চমতে, নাৰীৰ জৈৱিক জীৱন বৃত্তৰ লগত প্ৰকৃতিৰ ঐক্য স্থাপন কৰা অনুষ্ঠানৰ মাজেদি নাৰীৰ সৈতে প্ৰকৃতিৰ ঘনিষ্ঠতা নিৰ্দেশিত হয়।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। Mellor, Mary : Feminism & Ecology : An Introduction, New York University press, 1997, p.1
২। Ortner, Sherry B. : Is female to male as Nature Is to Culture? in M.Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds), woman, culture and society. Stanford, CA : Stanford University Press, 1974, p.73-74
৩। Warren, Karen J : The Power and Promise of Ecological Feminism in Environmental Ethics, Volume 12, Issue 2, Summer 1990, p.125-146
৪। Ramanujan, A.K. : A Flowering Tree : A Woman's Tale, in Songs, Stories, Lives - Gendered Dialogues and Cultural Critique, Ed.- Gloria Goodwin Raheja, 1997, p.238
৫। বসুমতাৰী, ৰত্নেশ্বৰ ঃ প্ৰবন্ধ ঃ বড়ো জনজাতি ঃ সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন, অসমৰ জনজাতি আৰু সংস্কৃতি, পৃ.২০০
৬। নাৰ্জি, ভৰেন্দ্ৰ ঃ বড়ো কছাৰীৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি, ২০১৫, বীণ লাইব্ৰেৰী, পৃ.১৮৬
৭। সদ্যোক্ত, পৃ.১৮৮
৮। Brahma, Dr. K : Aspects of Social Customs of the Bodos, Bina Library, 2015, p.67
৯। নাৰ্জি, ভৰেন্দ্ৰ ঃ প্ৰাগুক্ত, ২০১৫, পৃঃ ১৯৫
১০। সদ্যোক্ত, পৃ.১২২
১১। বাগলাৰী, মালবিকা ঃ 'বড়ো জনগোষ্ঠীৰ উৎসৱ অনুষ্ঠান', উত্তৰ-পূৱ ভাৰতৰ জনগোষ্ঠীয় উৎসৱ অনুষ্ঠান, (দেৱজিৎ বৰা সম্পাঃ) এম. আৰ. পাব্লিকেশ্যন, ২০১৮, পৃ.২৬৭
১২। পাদুন, নাহেন্দ্ৰ ঃ অসমীয়া সংস্কৃতিলৈ জনজাতীয় বৰঙণি, জনজাতি গৱেষণা প্ৰতিষ্ঠান, অসম, ১৯৮৮ চন, পৃ.২২
১৩। বাগলাৰী, মালবিকা ঃ প্ৰাগুক্ত, ২০১৮, পৃ.২৬৭
১৪। Brahma, K op.cot., p.57
১৫। ibid, p.59
১৬। Vandana Shiva, Wikipedia - https://en.in.wikipedia
১৭। ibid

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

১। গগৈ, লীলা ঃ অসমৰ সংস্কৃতি, বনলতা, ২০২১
২। শৰ্মা, নবীনচন্দ্ৰ ঃ অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আভাস, বাণী প্ৰকাশ, ২০১১
৩। নাৰ্জি, ভৰেন্দ্ৰ ঃ বড়ো কছাৰীৰ সমাজ আৰু সংস্কৃতি, বীণা লাইব্ৰেৰী, ১৯১৫
৪। তালুকদাৰ, ধ্ৰুৱকুমাৰ ঃ অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ লোক-উৎসৱ; বনলতা, ২০১১
৫। দাস, অংশুমান (সম্পাঃ) ঃ অসমৰ জনগোষ্ঠীয় উৎসৱ পাৰ্বন, আঁক-বাক, ২০১৩
৬। দুৱৰা, ধৰ্মেশ্বৰ ঃ অসমৰ জনজাতিসকলৰ উৎসৱ অনুষ্ঠান, বাণী মন্দিৰ, ২০০৬
৭। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ অসমৰ জনজাতীয় সংস্কৃতি, বাণী মন্দিৰ, ২০১৬
৮। বাগলাৰী, মালবিকা ঃ বড়ো সমাজ আৰু সংস্কৃতি, বান্ধৱ, ২০১৬
৯। বৰা, দেৱজিৎ (সম্পাঃ) ঃ উত্তৰ-পূৱ ভাৰতৰ জনগোষ্ঠীয় উৎসৱ অনুষ্ঠান, এম. আৰ. পাব্লিকেশ্যন, ২০১৮

প্ৰবন্ধ ঃ

১০। Shah, Dr. Sadaf : Women and Nature : An Ecofeminist Study of Indira Goswami's the Blue Necked God in An International Peer-Reviewed Open Access Journal of Humanities, GAP BODHI TARU, Volume-II, Issue-II
১১। Sujathat, A.V. : An Eco-feministic Reading of the Rituals of Poomalakkava and Marakkalapattu, the folk culture of North Kerala. (IJELLH, International Journal of English Languatge Literature and Humanities), Volume-II, Issue-V
১২। Pal, Dipanwita : Ecofeminism : A study at the Roots of Gender Inequalities. (Scientia Moralitas Conference Proceedings)
১৩। Mohanty, Dr. Mary : Women, Nature and Culture : Exploring Odia Festival 'Raja' in Journal of Higher Education and Research Society : A refered International, Volume-8, Issue-II
১৪। Sruthi, P & Mukherjee, Sangeeta : Women, Nature and Culture : An Ecofeminist Reading of the Matrilineal Culture of the Khasis, Jaintia and Garo Tribes of Meghalaya in Revista cientifica de La Association Historia Antropologia de los Cuidados.
১৫। Barua, Manon : The Ecological Basis of the Bihu Festival of Assam, Folklore-120, 2009

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অৰুপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ ‘পাছ চোতালৰ কথকতা’ গল্পত নাৰীমুক্তিৰ চেতনা

● **ড° বিভা ৰাণী দাস**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, ঢকুৰাখনা মহাবিদ্যালয়।
e-mail: bivadas18@gmai.com, ফোন ঃ ৯৩৬৫৫-৩৫৪৪২

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমীয়া চুটিগল্প জন্মলগ্নৰেপৰা সাম্প্ৰতিক সময়লৈকে, এক সুদীৰ্ঘ সময়ৰ প্ৰৱহমান ধাৰাত বিভিন্ন ৰূপ-ৰসেৰে সমৃদ্ধ হৈ আহিছে। বিংশ শতিকাৰ পঞ্চাশৰ দশকত ঘাইকৈ ৰামধেনু যুগত বিষয়বস্তু আৰু আংগিকগত দিশৰ নতুন চিন্তা-চৰ্চাৰে অসমীয়া চুটিগল্পই ব্যাপ্তি আৰু প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰিছে। ৰামধেনু যুগৰ পিছৰ পৰ্যায়ৰ সাম্প্ৰতিক সময়ৰ চুটিগল্পই যথেষ্ট প্ৰসাৰ লাভ কৰিছে। সাম্প্ৰতিক সময়ত যুগ-সাপেক্ষ বিষয়বস্তু উপস্থাপনেৰে চুটিগল্পৰ জগতত বিশেষ স্থান দখল কৰা অৰুপা পটংগীয়া কলিতা এগৰাকী অন্যতম চুটিগল্পকাৰ। তেখেতৰ গল্পপুথিসমূহ হৈছে- ‘মৰুযাত্ৰা আৰু অন্যান্য’ (১৯৯২), ‘দেওপাহৰৰ ভগ্নস্তুপত’ (১৯৯৯), ‘পাছ চোতালৰ কথকতা’ (২০০০), ‘মিলেনিয়ামৰ সপোন’ (২০০২), ‘আলেকজান বানুৰ জান’ (২০০৫), ‘কুৰোশ্বোৰাৰ সপোন, মোৰ সপোন সিহঁতৰ সপোন’(২০০৭), ‘পাহাৰ, নদী সাগৰ আৰু মানুহ’(২০১০), ‘সোণালী ঈগলে কণী পাৰিলে , বেলিয়ে উমনি দিলে’(২০১০), ‘মৰিয়ম আষ্টিন অথবা হীৰা বৰুৱা’ (২০১২), ‘পানী গাভিনী আছিল আৰু অন্যান্য ’(২০১৯)। বিভিন্ন আলোচনীৰ পাততো তেখেতৰ গল্প লিখাৰ ধাৰা অব্যাহত আছে। এই গৱেষণা পত্ৰখনত অৰুপা পটংগীয়া কলিতাৰ ‘পাচ চোতালৰ কথকতা’ গ্ৰন্থৰ অন্তৰ্গত “ ‘পাচ চোতালৰ কথকতা’ গল্পটোত নাৰী মুক্তিৰ চেতনা” বিষয়টো বাচি লোৱা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *অৰুপা পটংগীয়া কলিতা,পাছ চোতালৰ কথকতা, নাৰী মুক্তি, চেতনা, পৰম্পৰাগত সমাজ, আধুনিক সমাজ।*

০.০১ অৱতৰণিকা ঃ

সাম্প্ৰতিক সময়ৰ চুটিগল্পক সমৃদ্ধ আৰু বিকশিত কৰি তোলাত অৰুপা পটংগীয়া কলিতাৰ নাম বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। সাম্প্ৰতিক সময়ৰ জগতখনক গভীৰ অন্তৰ্দৃষ্টিৰে উপলব্ধি কৰি বিভিন্ন বিষয় আধুনিক চিন্তন আৰু মননৰে মূল্যায়ন কৰাত তেখেতে দক্ষতাৰ পৰিচয় দাঙি ধৰিছে । অৰুপা পটংগীয়া কলিতা এগৰাকী অতি সংবেদনশীল আৰু শক্তিশালী গল্পকাৰ। তেখেতে সত্তৰৰ দশকৰ পৰা নিৰৱচ্ছিন্নভাৱে সাহিত্য চৰ্চা কৰি আহিছে। *‘সোণালী ঈগলে কণী পাৰিলে, বেলিয়ে উমনি দিলে’*গ্ৰন্থৰ আগকথাত তেওঁ গল্প ৰচনাৰ প্ৰসঙ্গত উল্লেখ কৰিছে এইদৰে— “১৯৬৭ চনৰ দৈনিক অসমৰ মইনা মেলত মোৰ প্ৰথম গল্পটো প্ৰকাশ পাইছিল। তেতিয়া মই গোলাঘাট মিচন গার্লচ হাইস্কুল’ৰ সপ্তমমানৰ ছাত্ৰী আছিলোঁ। তাৰ পিছত মই ভালেমান গল্প লেখিলোঁ।” [১] অৰুপা পটংগীয়া কলিতাৰ গল্পপুথিসমূহ হৈছে— *‘মৰুযাত্ৰা আৰু অন্যান্য’*(১৯৯২), *‘দেওপাহৰৰ ভগ্নস্তুপত’*(১৯৯৯), *‘পাছ চোতালৰ কথকতা’*(২০০০), *‘মিলেনিয়ামৰ সপোন’*(২০০২), *‘আলেকজান বানুৰ জান’*(২০০৫), *‘কুৰোশ্বোৰাৰ সপোন, মোৰ সপোন সিহঁতৰ সপোন’*(২০০৭), *‘পাহাৰ, নদী সাগৰ আৰু মানুহ’*(২০১০), *‘সোণালী ঈগলে কণী পাৰিলে, বেলিয়ে উমনি দিলে’*

(২০১০), *'মৰিয়ম আষ্টিন অথবা হীৰা বৰুৱা'* (২০১২), *'পানী গাভিনী আছিল আৰু অন্যান্য'* (২০১৯)। বিভিন্ন আলোচনীৰ পাততো তেখেতৰ গল্প লিখাৰ ধাৰা অব্যাহত আছে। অৰূপা পটংগীয়া কলিতাৰ গল্পৰাজিৰ বিষয়বস্তু বিচিত্ৰ আৰু বৰ্ণাঢ্য। গল্পসমূহত ইতিহাস, ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক, সামাজিক সমস্যা আদি দিশসমূহ গভীৰভাৱে মূল্যায়ন কৰিছে। নাৰীবাদ, সাম্প্ৰদায়িকতাবাদ, সন্ত্ৰাসবাদ আদি বিষয়সমূহেও গল্পসমূহক সমৃদ্ধ কৰিছে। এই গৱেষণা পত্ৰখনত 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গ্ৰন্থৰ অন্তৰ্গত " 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পত নাৰী মুক্তিৰ চেতনা" বিষয়টো বাচি লোৱা হৈছে।

০.০২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

অৰূপা পটংগীয়া কলিতাৰ 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পটো আধুনিক চিন্তনৰ উৎকৃষ্ট ফচল বুলি নিঃসন্দেহে ক'ব পাৰি। গল্পটোত নাৰীমুক্তিৰ চেতনা সজোৱে উত্থাপিত হৈছে। গল্পটোত ঊনবিংশ শতিকাৰ বঙ্গীয় সমাজ-জীৱনৰ প্ৰেক্ষাপটত নাৰীয়ে সামাজিক কঠোৰ ব্যৱস্থাৰ মাজেৰে জীৱন কটোৱাৰ কথা উল্লেখ কৰাৰ লগতে আধুনিক নাৰীসকলৰ মাজতো যে ৰক্ষণশীলতাৰ সূক্ষ্ম মানসিকতা দেখিবলৈ পোৱা যায়, তাকেই বিশদভাৱে বৰ্ণনা কৰিছে। গল্পটোত ইতিহাস চেতনাৰ প্ৰৱণতাৰে বৰ্তমান সমাজখনৰ মন মানসিকতাৰ স্থবিৰ ৰূপ এটা অংকন কৰিছে। পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজখনত কঠোৰ সামাজিক ৰীতি-নীতিৰে ভাৰাক্ৰান্ত কৰি তোলা নাৰী জীৱনক পোহৰৰ দিশে আগুৱাই নিয়াৰ পদক্ষেপেৰে গল্পটোৰ সামৰণি মাৰিছে। গতিকে সমাজ-জীৱনৰ উত্তৰণৰ দিশত বাৰ্তা বহন কৰা এই গল্পটো আমাৰ বাস্তৱ জীৱনৰ কাৰণে খুবেই প্ৰাসঙ্গিক। এনে ধৰণৰ যোগাত্মক চিন্তা-ধাৰাই নাৰী প্ৰগতিৰ দিশত নিশ্চয়কৈ শক্তি যোগাব বুলি ক'ব পাৰি। সেয়েহে অৰূপা পটংগীয়া কলিতাৰ 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পটো গৱেষণাৰ বিষয়বস্তু হিচাপে লৈ অধ্যয়নৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

০.০৩ বিষয়বস্তুৰ পৰিসৰ ঃ

একবিংশ শতিকাৰ প্ৰাৰম্ভতে ৰচনা কৰা 'পাচ চোতালৰ কথকতা' এখন উল্লেখযোগ্য গল্প সংকলন। এই গল্প সংকলনখনত ১২টা গল্প সন্নিবিষ্টি কৰা হৈছে। 'পাছ চোতালৰ কথকতা', 'ভূমিপুত্ৰ', 'ভেনাচৰ পোচাক', 'কাঠ পুতলা', 'ক্ষুধা', 'কাৰ্তিকৰ কাহিনী', 'নিৰুত্তাপ', 'কাকৈ নদীৰ পাৰৰ মানুহজনী', 'অৰণ্যদেৱৰ দুদিনৰ ডায়েৰী', 'নীল ধতুৰাৰ ছাঁত', 'ভোক' আৰু 'জীৱন ভৰা-নদী'। গৱেষণা পত্ৰখনিত কেৱল মাত্ৰ 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পটি লোৱা হৈছে। গল্পটোৰ বিষয়বস্তুৰ প্ৰাসংগিকতাৰে গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰা হৈছে।

০.০৪ বিষয়বস্তুৰ উৎস ঃ

বিষয়বস্তুটো আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰধানকৈ মুখ্য আৰু গৌণ উৎসৰ সহায় লোৱা হৈছে। মুখ্য উৎস হিচাপে অৰূপা পটংগীয়া কলিতাৰ 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পপুথিখন লোৱা হৈছে আৰু গৌণ উৎস হিচাপে বিষয়বস্তুৰ প্ৰাসঙ্গিক বিভিন্ন প্ৰবন্ধৰ কিতাপ, অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতি বিষয়ক আলোচনীৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.০৫ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

বিষয়বস্তু পুংখানুপুংখভাৱে আলোচনা কৰিবলৈ বৰ্ণানাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

১.০০ নাৰী মুক্তিৰ চেতনা ঃ

নাৰীমুক্তিৰ চেতনাৰ আঁৰত প্ৰধানকৈ পুৰুষপ্ৰধান সমাজখনত বৈষম্যৰ বলি হোৱা, সামাজিক কঠোৰ ৰীতি-নীতিৰ ঠেক গণ্ডীৰ আৱৰ্তত নাৰীসকলক সোমাই ৰখা, নাৰীৰ ইচ্ছা-আকাংক্ষাক দমন কৰা, আনুষ্ঠানিক শিক্ষাগ্ৰহণৰ আৱশ্যক অনুভৱ নকৰা, সমাজ-জীৱনৰ কৰ্মক্ষেত্ৰত বাধাপ্ৰদান, এই ধৰণৰ দিশবোৰৰেই বিদ্ৰোহ ঘোষিত হৈছে। নাৰী পুৰুষৰ সমঅধিকাৰৰ তাড়নাতেই নাৰী মুক্তিৰ ধাৰণা গঢ় লৈ উঠিছিল। নাৰী শিক্ষা জাগৰণৰ ক্ষেত্ৰত ঊনবিংশ শতিকাটো এক গুৰুত্বপূৰ্ণ সময়। মিছনেৰীসকলেও স্ত্ৰী-শিক্ষা আৰু নাৰী মুক্তিৰ ক্ষেত্ৰত উদাৰ দৃষ্টিভংগী পোষণ কৰিছিল। ১৮৪০ চনৰ আগলৈকে অসমত স্ত্ৰী-শিক্ষাৰ বাবে কোনো বিদ্যালয় স্থাপন হোৱা নাছিল। তৎকালীন অসমীয়া ৰক্ষণশীল সমাজখনে ছোৱালীক শিক্ষা দিব নিবিচাৰিছিল। ঊনবিংশ শতিকাই নহয় বিংশ শতিকাৰ আদি ভাগলৈকে অসমীয়া

ৰক্ষণশীল সমাজখন স্ত্রী-শিক্ষাৰ বিৰোধী আছিল।[২] ঊনবিংশ শতিকাত এচাম উচ্চশিক্ষিত আৰু প্ৰগতিশীল অসমীয়া মধ্যবিত্তই স্ত্রী-শিক্ষা আৰু স্ত্রী-স্বাধীনতাৰ প্ৰতি উদাৰ দৃষ্টিভংগী পোষণ কৰিছিল। এইক্ষেত্ৰত অসমীয়া যাদুৰাম ডেকাবৰুৱাৰ নাম উল্লেখ কৰিব পাৰি। সহস্ৰ বাধাৰ বিৰুদ্ধে গৈ অসমত নাৰী শিক্ষাৰ প্ৰতি সচেষ্ট হয় আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন। হেমচন্দ্ৰ বৰুৱা, গুণাভিৰাম বৰুৱা আৰু আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন আদি শিক্ষিত ডেকাসকলে স্ত্রী-স্বাধীনতাৰ প্ৰতি অগ্ৰণী ভূমিকা পালন কৰিছিল। এই চিন্তা-চৰ্চাই ক্ৰমে অসমীয়া সাহিত্যত গুৰুত্বপূৰ্ণ বিষয় হিচাপে সমাদৃত হ'ল। অসমীয়া চুটিগল্পত নাৰীমুক্তি চেতনা এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ বিষয়। অসমীয়া চুটিগল্পৰ প্ৰাণ প্ৰতিষ্ঠাতা সাহিত্যৰথী লক্ষ্মীনাথ ৰেজবৰুৱাই বাঁহী কাকতৰ ৬ষ্ঠ বছৰ, ৭ম সংখ্যাত ৰচিত 'ললিতী কাকতি' গল্পত নাৰী মুক্তিৰ চেতনা অতি বলিষ্ঠ ৰূপত প্ৰকাশ কৰিছিল। বৰ্তমান সময়ত এই ধাৰাটো বিস্তাৰিতভাৱে প্ৰসাৰ লাভ কৰিছে। অসমীয়া চুটিগল্পৰ প্ৰাণ প্ৰতিষ্ঠাতা লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ চুটিগল্পতেই নাৰী মুক্তিৰ চেতনাই ভুমুকি মাৰি আৱাহন, ৰামধেনু যুগৰ কাল অতিক্ৰম কৰি বৰ্তমান সময়ত প্ৰসাৰ আৰু প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰিছে।

২.০০ মূল অধ্যয়ন ঃ

অৰূপা পটংগীয়া কলিতাৰ 'পাছ চোতালৰ কথকতা' গল্পৰ বিষয়বস্তু নাৰীকেন্দ্ৰিক। গল্পটোৰ নামকৰণে বিশেষ তাৎপৰ্য বহন কৰিছে। গল্পটোৰ মূল চৰিত্ৰ জুনু হাজৰিকাৰ ঘৰখনৰ দুখন চোতাল। এখন আগ চোতাল আৰু এখন পাছ চোতাল। আগ চোতালখন পুৰুষসকলৰ কাৰণে আৰু পাছ চোতালখন নাৰীসকলৰ কাৰণে। এই পৃথকতাই আমাৰ পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজ-ব্যৱস্থাৰ লিঙ্গ বৈষম্যৰ ছবিখনক স্পষ্ট কৰি তুলিছে। গল্পটো দুটা অধ্যায়ত বিভক্ত কৰা হৈছে, প্ৰথম অধ্যায় আৰু দ্বিতীয় অধ্যায়। এই দুয়োটা অধ্যায়তে নাৰীৰ বৈধব্য জীৱনৰ প্ৰসঙ্গ সজীৱ হৈ উঠিছে। প্ৰথমটো অধ্যায়ত ঊনবিংশ শতিকাৰ বঙ্গীয় সমাজৰ নাৰীৰ বাল বিধৱাৰ যন্ত্ৰণা আৰু দ্বিতীয় অধ্যায়ত গল্পকাৰৰ সমসাময়িক সমাজখনত তোলনী বিয়াত পতিহীনা যোগ পৰাৰ বাবে বৈধব্য হোৱাৰ আশংকাত মনৰ মাজত চলি থকা ভয় সংশয়বোৰ। গল্পটোৰ পটভূমি বুলি ক'লে দুখন সমাজৰ কথা দেখিবলৈ পোৱা যায়। এখন উনৈশ শতিকাৰ বংগীয় সমাজৰ নাৰীৰ অৱস্থান আৰু আনখন গল্পকাৰৰ সমসাময়িক অসমীয়া সমাজ-জীৱনৰ অৰ্থাৎ আধুনিক সমাজ-জীৱন।

জুনু হাজৰিকাই গৱেষণাৰ তথ্য আহৰণৰ বাবে কলিকতাৰ নেশ্বনেল লাইব্ৰেৰীলৈ যায়। গল্পটোত তেওঁৰ গৱেষণাৰ বিষয়বস্তু নাৰীকেন্দ্ৰিক বুলি উল্লেখ কৰিছে। গল্পটোত উল্লেখ কৰা অনুসৰি "মই ইয়ালৈ অতীতৰ মাকবিলাকক বিচাৰি আহিছোঁ। ভাগ্যৱান পুত্ৰৱতী মাক নহয়, জীয়ৰী তোলা কণা মাক্ক বিচাৰি আহিছোঁ। ভাগ্যৱতী নাৰীয়ে পুত্ৰ তোলে, ক'ত ভাগ্যৰ মূৰত সেই নাৰীৰ ভাগ্যত ফলে তামোলনী বাৰী।' ফুটা কপালৰ নাৰীয়ে ছোৱালী তোলে কণা হৈ, বেঙেনা তোলা ফুটা কপালৰ খেতিয়কৰ দৰে। পোক লগা বেঙেনা, পতান মমতাৰ আঁচলত বান্ধি লৈ ধান আৰু তামোলনী বিচৰা সমাজখনত বাস কৰা সেইখিনি নাৰীক বিচাৰি বাটকুৰি বাই ইয়ালৈ আহিছোঁ। আগতে এবাৰ শিৰৰ সেন্দুৰ মচা নাৰীখিনিক বিচাৰি আহিছিলোঁ।"[৩] তেতিয়া তেওঁ গ্ৰন্থৰ মাজত লগ পাইছিল জ্ঞানদাসুন্দৰী, স্বৰ্ণ, কমলা, বাসন্তী, ইন্দুমতী, আদি দুৰ্ভগীয়া নাৰীসকলক। এই নাৰীসকলক ঊনবিংশ শতিকাৰ বঙ্গীয় সমাজৰপৰা বুটলি অনা। তেওঁলোকে বাল-বিধৱাৰ যন্ত্ৰণাৰে পিষ্ট। জ্ঞানদাসুন্দৰী এঘাৰ বছৰ বয়সত, স্বৰ্ণ চাৰি বছৰ বয়সত, বাসন্তীয়ে ১৪ বছৰ বয়সত বিধৱা হৈছিল। তেওঁলোকৰ খোৱা-পিন্ধা আদিকে ধৰি বহুত ক্ষেত্ৰতে বাধা-নিষেধ আছিল। ব্লাউজ, চেণ্ডেল আদিৰ কথা বিধৱাই ভবাটোও পাপ বুলি গণ্য কৰা হৈছিল। কালীঘাটৰ জ্ঞানদাসুন্দৰীৰ মনৰ কথা গল্পটোত উল্লেখ কৰিছে এইদৰে— "কোমোৱা খাই বৰ ভাল পাইছিলোঁ। এবাৰ এটা ডাঙৰ কোমোৱা আমাৰ পাকঘৰৰ চালত লাগিছিল। এদিন কোমোৱাটো চাই থকা দেখি খুড়ীশাহুৱে ক'লে, কি চাই আছা? কোমোৱাটো লাগিছে আমিষ ৰন্ধা পাকঘৰৰ চালত, নিৰামিষ ৰন্ধা পাকঘৰৰ ওপৰত হ'লেও খাব পালাহেঁতেন।"[৪] এই নাৰীসকলে বিচাৰহীনভাৱে নিজৰ ভাগ্যক মানি লৈছিল। তেওঁলোক কেনেকৈ ইমান নিৰুদ্বেগ হ'ব পাৰে বুলি জুনু হাজৰিকাৰ মনত প্ৰশ্ন হৈছিল। সমাজৰ কঠোৰ অমানবীয় দিশক বিদ্ৰোহ কৰাটো দূৰৰেই কথা, তেওঁলোকৰ প্ৰশ্ন এটা কৰাৰো সাহস নাছিল। সামাজিক কঠোৰ ৰীতি-নীতিৰ পৰম্পৰাৰ শিকলিৰে বান্ধি ৰখা এই নাৰীসকলৰ ৰুদ্ধ জীৱন-পৰিক্ৰমাক উপলব্ধি কৰি জুনু হাজৰিকাই উদ্বিগ্নতা প্ৰকাশ কৰিছিল।

জুনু হাজৰিকাই লগতে এই দুৰ্ভগীয়া নাৰীসকলৰ মাতৃসকলৰো মন মগজুৰ লগতো পৰিচয় হৈছিল। বৈধব্য জীৱনৰ কঠোৰ নীতি-নিয়মক ৰক্ষণা-বেক্ষণ দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত এই মাতৃসকলে আগভাগ লৈছে । তেওঁলোকৰ জীয়েকসকলে বৈধব্য নিয়ম পালন কৰাত যাতে কোনো হীন-ডেঢ়ি নঘটে তাৰ প্ৰতি মাকসকল সচেতন আছিল। জুনু হাজৰিকাই আলোচনীৰ পাতত পোৱা এই নাৰীসকলৰ লগত নিঃশব্দে আলাপ কৰিছিল। তেওঁলোকৰ জীৱনৰ ভিতৰত কুৱঁকি কুৱঁকি সোমাই চাইছে। জুনু হাজৰিকাৰ মনত অনেক প্ৰশ্নই উদয় হৈছিল। গল্পটোত উল্লেখ কৰা অনুসৰি— "নিপোটল, বাঢ়ন্ত বিধৱা কন্যাক আধাপেটীকৈ ভাত খুওৱা, মাছ খুজিলে চকু পানী টোকা, নিজ হাতে গাৰ আ-অলংকাৰ, ৰঙীণ কাপোৰ খহাই অনা, একাদশীত ৰুগ্না জীয়েকক পানী এটোপা দিবলৈ মান্তি নোহোৱা - মাক কিগৰাকীৰ হৃদয় কেনে আছিল? শিলৰ দৰে? ৰক্তজবাৰ দৰে? গোট মৰা বৰফৰ দৰে?"[৪]। ভুক্তভোগী নাৰীসকলৰ অন্তঃউপলব্ধিত জুনু হাজৰিকাৰ নাৰী মুক্তিৰ চেতনা জড়িত হৈ আছে। ঊনবিংশ শতিকাৰ বঙ্গীয় সমাজ-জীৱনৰ প্ৰসংগত উল্লেখ কৰিব পাৰি যে, তদানীন্তন সমাজৰ নাৰী জীৱনৰ এক মৰ্মান্তিক চিত্ৰ হৈছে বাল্যবিবাহ। বিংশ শতিকাৰ প্ৰথমাৰ্দ্ধ পৰ্যন্ত আনকি তাৰ পিছতো কন্যাৰ বাল্যবিবাহ আৰু শিশুবিবাহ প্ৰচলিত আছিল। ফলত প্ৰাপ্তবয়স্ক পুৰুষৰ লগত শিশুকন্যাৰ বিবাহ তথা অসমবিবাহ অপৰিহাৰ্য আছিল। আনকি সেই সময়ত ঠাকুৰ পৰিয়াল আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত হোৱাৰ পিছতো এই ঘটনা ঘটিছিল। সত্যেন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰৰ স্ত্ৰী জ্ঞানদানন্দিনীৰ বিবাহ ৮ বছৰ বয়সত, জ্যোতিৰিন্দ্ৰনাথৰ লগত কাদম্বৰীৰ বিবাহ ৯বছৰ বয়সত, ৰবীন্দ্ৰনাথৰ লগত ভৱতাৰিণীৰ বিবাহ ১১বছৰত, স্বৰ্ণকুমাৰীৰ বিবাহ ১১বচৰ বয়সত, ৰবীন্দ্ৰনাথৰ কন্যাৰ বেলাৰ বিবাহ ১৪ বছৰ সাত মাহত আৰু ৰেণুকাৰ বিবাহ ১০বছৰ ৬ মাহ বয়সত। স্বয়ং ৰবীন্দ্ৰনাথেও এই অভিজ্ঞতাৰে পুষ্ট।[৫]

দ্বিতীয় অধ্যায়ত জুনু হাজৰিকাই কিতাপৰ পাতত চিনাকী হোৱা দুৰ্ভগীয়া নাৰী চৰিত্ৰসমূহক্ষাৰা ওলাই আহি নিজৰ জীৱনৰ বাস্তৱ অভিজ্ঞতাৰ কথা বৰ্ণনা কৰিলে। নিজৰ জীয়েক মাজনীৰ তোলনী বিয়াৰ খবৰ পাই জুনু হাজৰিকাই ঘৰলৈ আহে। জীয়েকক সমাজখনে পালন কৰিব দিয়া ৰীতি-নীতি জুনু হাজৰিকাই অমূলক বুলি ভাৱে। অসমীয়া সমাজ-জীৱনত পৰম্পৰাগতভাৱে প্ৰচলন হৈ অহা তোলনী বিয়াৰ লগত অনেক ৰীতি-নীতি সংপৃক্ত হৈ আছে আৰু সমাজত এতিয়াও এই ৰীতি-নীতি সগৌৰৱে পালন কৰি আহিছে। কিন্তু এই ৰীতি-নীতিৰ প্ৰায়বোৰ নিয়মেই পালনৰ যুক্তিযুক্ততা কিমান, সেই কথা হয়তো বহুতেই বিবেচনাৰ যোগ্য বুলি নাভাৱে। মাজনীক আন্ধাৰ ঘৰত খেৰৰ বিচনাত শুৱলৈ দিয়া, মূৰত তেল ফণি লগাব নোৱাৰা, আবেলি সময়ত বেলি ডুব যোৱাৰ আগতে এসাজ ভাত খোৱা, নিমখ খাবলৈ নিদিয়া, সূৰ্য চাবলৈ নিদিয়া, এই নিয়মবিলাকত জুনু হাজৰিকাই অতিষ্ঠ হৈ পৰিছিল। মাজনীৰ পতিহীনা যোগ পৰাৰ বাবেই শাহুৱেকৰ মনত অত্যন্ত ভয়ৰ ভাৱ। তেওঁলোকৰ ধাৰণাত পতিহীনা যোগ পৰাটো অমংগলীয়া, অশুভ চিন। সেয়েহে জুনু হাজৰিকাক উদ্দেশ্য কৰি কৈছে- "তিৰীৰ জীৱন এনেই জুয়ে আ�ৱৰি থাকে, তাতে এই অশুভ চিন। মানুহগৰাকীৰ চকুত স্পষ্ট ভয়, 'তিৰীৰ কপাল মচ খোৱাৰ দৰে আন দুখ কি থাকিব পাৰে।"[৭] তোলনী বিয়াত এনেদৰে চোৱা-চিতা কৰি ভাগ্য নিৰ্ণয় কৰা কথাটোৰ লগত জুনু হাজৰিকাই একমত হ'ব পৰা নাছিল। সেয়েহে এই ৰীতি-নীতিক নস্যাৎ কৰি প্ৰতিবাদী সুৰেৰে কৈছে - "কি কয় মা? তাইৰ বিয়া হ'বলৈকে কিমান বছৰ আছে? এইবোৰ ভাৱে নেকি কোনোবাই?' মাজনীৰ মাকৰ মাতত শেষৰফালে খঙৰ সুৰটো ওলাই আহিল।"[৮]

পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিসমূহে সমাজৰ এচাম নাৰীৰ মন-মগজুক কেনেকৈ আছন্ন কৰি ৰাখিছিল, এই কথাৰ উমান পোৱা যায় যেতিয়া ওচৰৰ-চুবুৰীয়া মহিলাখিনিয়ে মাজনীৰ খবৰ ল'বলৈ আহিছিল। তেওঁলোকৰ চৰ্চাৰ প্ৰধান বিষয় হৈছিল মাজনীয়ে পতিহীনা যোগ পোৱাটো। সেই নাৰীসকলৰ নিজৰ সন্তানবো কি যোগ পৰিছিল, তেওঁলোকে কেনেকৈ অশুভ দিশসমূহৰ পৰা উদ্ধাৰ হ'ব, এই কথাবোৰে তেওঁলোকক অতি চিন্তিত কৰি তুলিছিল। মাজনীয়ে আইতাক, পেহীয়েকহঁতৰ পৰম্পৰাগত চিন্তাধাৰাক সাৱটি লৈছে। বিধৱা হোৱাৰ ভয়ত তাই সকলোখিনি নিয়ম বিনাদ্বিধাই কৰি গৈছে। জুনু হাজৰিকাৰ স্বামী সৌৰৱ শৰ্মাইও জীয়েকক পালন কৰিবলৈ দিয়া ৰীতি-নীতিত সন্তুষ্ট হোৱা নাছিল। এই ৰীতি-নীতিক আপত্তি দৰ্শাইছিল যদিও তেওঁ কোনো সুফল পোৱা নাছিল। গল্পটোত উল্লেখ কৰা অনুসৰি-"মই আপত্তি নকৰা নহয়, কৰিছোঁ। কিন্তু কোনে শুনে মোৰ কথা? মাইকী মানুহৰ কথাত মাত মতা বাবে সিদিনা মোক

চবেই হাঁহিলে। হাঁহি নহয়, মোক প্রায় ককর্থনা কৰিলে, আনকি ৰঙিলী বায়ে পর্যন্ত মোক ঠাট্টা কৰিলে, 'ৰৰ বোপায়ে আজিকালি পাছ চোতালৰ মাইকীৰ মেলতহে বেছি জুতি পায়।' চোৱা, কি এক অস্বাভাবিক পৰিস্থিতি। কোৱা মই কি কৰিম।"[৯] পুৰুষপ্রধান সমাজখনত নাৰীকেন্দ্রিক ৰীতি-নীতিসমূহৰ ৰক্ষণা-বেক্ষনৰ ক্ষেত্রত নাৰীসকলেও যে বিশেষ ভূমিকা গ্রহণ কৰে সেই কথাটো স্পষ্ট হৈ পৰিছে। জীয়েকৰ মন মগজুক ৰক্ষণশীল মনোভাৱে গ্রাস কৰাৰ বাবে জুনু হাজৰিকাই কেনেকৈ জীয়েকক সংকীর্ণতাৰ অন্ধকাৰৰপৰা মুকলি পথলৈ উলিয়াই আনিব তাৰ বাবে চেষ্টা কৰিলে। আলোচনীৰ পাতত লগ পোৱা স্বর্ণ ,কমলা, বাসন্তী, জ্ঞানসুন্দৰী, ইন্দুমতী আদি ঊনবিংশ শতিকাৰ নাৰীসকলৰ লগত আধুনিক যুগৰ জীয়েকৰ মানসিকতাৰ কোনো পার্থক্য দেখা নাপালে। জুনু হাজৰিকাই জীয়েকক নির্ভয় দি কৈছে--"মাজনী! মনটোত ভয় সোমোবলৈ নিদিবা। তোমাৰ মনত বিধৰা হোৱাৰ, কেঁচুৱা হৈ মৰাৰ ভয় সুমুৱাই দিলেই, তুমি ৰেলিটো চাবলৈয়ো ভয় কৰা হ'লা। ভয়াতুৰ হ'লেই তুমি আইতাৰ দৰে সহি যাবা, নিজক কষ্ট দিবা। তোমাৰ মাজত মই ভয় সোমাবলৈ নিদিম মাজনী।"[১০] জুনু হাজৰিকাৰ এনে উচ্চ-চিন্তাধাৰাৰ অন্তৰালত নাৰীৰ ওপৰত আৰোপ কৰা পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিৰ সংস্কাৰ সাধনৰ উদ্দেশ্য নিহিত হৈ আছে। মাকৰ যুক্তিপূর্ণ কথাসমূহ বুজি উঠি মাজনীয়ে কঠোৰ নীতি-নিয়মৰ বান্ধোনৰ পৰা নিজকে মুক্ত কৰিব বিচাৰিছে। সকলোবিলাক নিয়ম ভালদৰে পালন কৰাৰ পিছত যেতিয়া মাজনীক পৰাচিত হ'বলৈ কৈছিল তেতিয়া মাজনীয়ে নির্ভয়ে কৈছে— "নহও মই পৰাচিত। পৰাচিত হ'বলৈ মই কি বেয়া কাম কৰিছোঁ? মাজনীয়ে গোৱাৰৰ দৰে কৈ উঠিল।" [১১]

৩.০০ উপসংহাৰ ঃ

পৰিশেষত ক'ব পাৰি যে গল্পটোত নাৰী মুক্তিৰ চেতনা অতি প্রবল।জুনু হাজৰিকা চৰিত্রটোৰ যোগেদি সমাজৰ এলান্ধুকলীয়া ৰীতি-নীতিৰ সংস্কাৰ সাধন কৰা হৈছে। গল্পটোত ইতিহাস চেতনাৰে বর্তমান সময়ৰ আধুনিক সমাজখনৰ নাৰীৰ মন-মানসিকতাক মূল্যায়ন কৰিছে। এই ক্ষেত্রত সন্ধ্যা দেৰীৰ এযাৰ মন্তব্য দাঙি ধৰিব পাৰি-"নাৰী বিষয়ক চিন্তা-চর্চাৰ বাট বৰ পোন আৰু নিমজ নহয়। বহু সংস্কাৰকে এই বাটত খোজ দি উজুতি খোৱা দেখা যায়। ইয়াৰ বাবে অৱশ্যে দায়ী পৰিস্থিতি আৰু সমাজৰ হেঁচা।"[১২] জুনু হাজৰিকায়ো পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিৰ সংস্কাৰ সাধনৰ বাবে, চৌপাশৰ সমাজখনৰপৰা এটা মুক্ত পৰিবেশ এটা পোৱা নাছিল। কিন্তু জুনু হাজৰিকাই নিজৰ স্থিতিত অটল থাকি উদ্দেশ্যত সফল হোৱা দেখুৱাইছে। গল্পটোত জুনু হাজৰিকাক এগৰাকী উচ্চ-শিক্ষিত নাৰী। শিক্ষিত নাৰী হিচাপে জুনু হাজৰিকাৰ যুক্তিপূর্ণ কথাসমূহৰ তাৎপর্য অনুধাৱন কৰিব পাৰি। জুনু হাজৰিকাৰ অনুভূতিৰ গাঢ়তাৰ বিপৰীতে পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিত মজ্জাগত নাৰীসকলৰ সংকীর্ণ মনোভাৱে অজ্ঞানতাৰ দিশটোক দাঙি ধৰিছে। গল্পটোত আধুনিক আৰু পৰম্পৰাগত চিন্তনৰ মাজৰ দ্বন্দ্ব অতি স্পষ্ট আৰু সংবেদনশীল হৈ পৰিছে। গল্পটোৰপৰা বুজিব পাৰি যে, নাৰীৰ বিভিন্ন সমস্যাসমূহ মষিমূৰ কৰাৰ ক্ষেত্রত নাৰীসকলেও গুৰুত্বপূর্ণপদক্ষেপ গ্রহণ কৰিব পাৰে। নাৰীসকলৰ সবল আৰু যুক্তিপূর্ণ চিন্তা-ভাৱনাই নাৰী মুক্তিৰ পথ যে অধিক প্রশস্ত কৰিব পাৰে, সেই কথাটোকে গল্পটোত প্রতিষ্ঠা কৰা হৈছে।

" 'পাচ চোতালৰ কথকতা' গল্পটোত নাৰী মুক্তিৰ চেতনা" বিষয়টো অধ্যয়নৰ অন্তত প্রাপ্ত সিদ্ধান্তসমূহ হৈছে—

(ক) গল্পটোত তোলনী বিয়াৰ প্রসংগৰে নাৰীৰ প্রতি কৰা অনিয়ম-অবিচাৰসমূহৰ তীব্র প্রতিবাদ সাব্যস্ত হৈছে।

(খ) পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিকে মজ্জাগত কৰি থকা আধুনিক যুগৰ নাৰীসকলসকলক থেক মনোবৃত্তিৰ পৰা উলিয়াই অনাৰ যি প্রচেষ্টা, সেয়া অতি যুক্তিপূর্ণ আৰু জুনু হাজৰিকাই নিজৰ জীয়েকক সঠিক পথত ঘূৰাই অনাত সফলো হৈছে।

(গ) গল্পটোত সমাজ-সংস্কাৰৰ দিশত ইতিবাচক ভূমিকা পালন কৰিছে।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১) পটংগীয়া কলিতা, অৰূপা ঃ *সোণালী ঈগলে কণী পাৰিলে, ৰেলিয়ে উমনি দিলে*, (আগকথা)
২) ৰৰকটকী, শৈলেন ঃ অসমীয়া মধ্যশ্রেণী, পৃ.৯২
৩) পটংগীয়া কলিতা, অৰূপা ঃ *পাছ চোতালৰ কথকতা*, পৃ.১৩
৪) সদ্যোক্ত, পৃ.১৪

৫) সদ্যোক্ত, পৃ.১৫-১৬
৬) সিংহৰায়, গোপীমোহন ঃ *ৰবীন্দ্র সাহিত্যের নরনারী,* পৃ.১২৬
৭) পটংগীয়া কলিতা, অৰূপা ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.২৮
৮) সদ্যোক্ত, পৃ.২৮
৯) সদ্যোক্ত, পৃ.৩৫
১০)সদ্যোক্ত, পৃ.৪৫-৪৬
১১) সদ্যোক্ত, পৃ.৫১
১২) দেৱী, সন্ধ্যা ঃ *সাতসৰী,* ডিচেম্বৰ, ২০২১ পৃ.৪৮

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী ঃ

মুখ্য উৎস ঃ

পটংগীয়া কলিতা, অৰূপা ঃ *পাছ চোতালৰ কথকতা,* লয়ার্চ বুক ষ্টল, গুৱাহাটী, ২০০০, প্রথম সংস্কৰণ।

গৌণ উৎস ঃ

অসমীয়া পুথি ঃ

পটংগীয়া কলিতা, অৰূপা ঃ *সোণালী ঈগলে কণী পাৰিলে, ৰেলিয়ে উমনি দিলে,* চন্দ্র প্রকাশ, গুৱাহাটী, ২০১৮, দ্বিতীয় প্রকাশ

বৰকটকী, শৈলেন ঃ অসমীয়া মধ্যশ্রেণী, নৱজীৱন প্রকাশ, গুৱাহাটী, ২০০০, প্রথম প্রকাশ।

বৰগোহাঞি, হোমেন (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী,* ষষ্ঠ খণ্ড,আনন্দৰাম বৰুৱা-ভাষা-কলা সংস্কৃতি সংস্থা, ২০১২, দ্বিতীয় প্রকাশ

বৰা, অপূর্ব (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া চুটিগল্পৰ ঐতিহ্য আৰু বিৱর্তন,* যোৰহাট কেন্দ্রীয় মহাবিদ্যালয় প্রকাশন কোষ, ২০১২, প্রথম প্রকাশ।

বৰুৱা, প্রহ্লাদ কুমাৰ ঃ *অসমীয়া চুটিগল্পৰ অধ্যয়ন,* বনলতা, ডিব্রুগড়, ২০০৮, তৃতীয় প্রকাশ।

শর্মা, গোবিন্দপ্রসাদ ঃ *নাৰীবাদ আৰু অসমীয়া উপন্যাস,* অসম প্রকাশন পৰিষদ,গুৱাহাটী, ২০০৭, প্রথম প্রকাশ।

বাংলা পুথি ঃ

বসু, স্বপন আৰু চৌধুৰী, ইন্দ্রজিত (সম্পা.) ঃ *উনিশ শতকের বাঙালি জীবন ও সংস্কৃতি,* পুস্তক বিপনি, ২০১৫, দ্বিতীয় সংস্কৰণ।

শাস্ত্রী, শিৱনাথ ঃ *রামতনু লাহিড়ী ও তৎকালীন বঙ্গ সমাজ,* নিউ এজ পাবলিশার্স,২০০৯, তৃতীয় মুদ্রন।

সিংহরায়, গোপীমোহন ঃ *ৰবীন্দ্র সাহিত্যের নরনাৰরী,* ২য় খণ্ড, ভাৰবি, কলকাতা,২০০৯, দ্বিতীয় প্রকাশ।

আলোচনী ঃ

শর্মাপূজাৰী, অনুৰাধা (সম্পা.) ঃ *সাতসৰী,* সপ্তদশ বছৰ, পঞ্চম সংখ্যা, ডিচেম্বৰ২০২১

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ বিলুপ্তপ্ৰায় পৰম্পৰা 'বিবাহৰ উচৰ্গা প্ৰথা' ঃ এক অৱলোকন

● **হেমেন্দ্ৰ ঠেঙ্গাল**
সহকাৰী অধ্যাপক, ৰাজনীতি বিজ্ঞান বিভাগ, নন্দনাথ শইকীয়া মহাবিদ্যালয়।
e-mail: thengalh2033@gmail.com, ফোন ঃ ৮৬৩৮১-৬৭০১০

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমৰ জনজাতিসকলৰ ভূমিপুত্ৰ স্বৰূপ ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলো স্বকীয় পৰম্পৰাৰে সমৃদ্ধ। একৈশটা (২১) বংশযুক্ত ঠেঙ্গালসকলে সামাজিক জীৱনত পালন কৰা এক অভিনৱ পৰম্পৰা হৈছে 'উছৰ্গা' প্ৰথা। এই প্ৰথা বিবাহৰ লগত জড়িত। ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ বিষয়ে যিহেতু অতি কম অধ্যয়ণ হৈছে, সেয়ে তেওঁলোকৰ বিষয়ে লিখিত তথ্যৰ অভাৱ। স্বকীয়তাপূৰ্ণ বিভিন্ন আচাৰ-ৰীতি, পৰম্পৰাসমূহৰ বিষয়ে ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়নৰ জড়িয়তে বিজ্ঞ গৱেষক সমাজক জনগোষ্ঠীটোৰ বিষয়ে আকৰ্ষিত কৰিবলৈ তেওঁলোকৰ এটা বিশেষ পৰম্পৰাক গুৰুত্ব দি এই গৱেষণা পত্ৰখন লিখা হৈছে। ক্ষেত্ৰ অধ্যয়ন, ব্যক্তিগত সাক্ষাৎকাৰৰ দ্বাৰা সংগৃহীত তথ্যৰ লগতে বিভিন্ন গ্ৰন্থ, স্মৰণিকা আদিৰ পৰা সহায় লোৱা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *ঠেঙ্গাল কছাৰী, বিবাহ পদ্ধতি, বিবাহৰ ৰীতি-নীতি, উছৰ্গা।*

০.০০ প্ৰস্তাৱনা ঃ

বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ মিলনভূমি অসমৰ এটা জনাজাতি হৈছে ঠেঙ্গাল কছাৰীসকল। নৃতাত্ত্বিক দিশেৰে ঠেঙ্গাল কছাৰীসকল মংগোলীয় মূলৰ তিব্বত্-বৰ্মী ভাষাগোষ্ঠীৰ অন্তভুৰ্ক্ত বৃহৎ বড়ো জাতিৰ এটা উল্লেখনীয় শাখা। উজনি অসমৰ গোলাঘাট, যোৰহাট, লখিমপুৰ, ধেমাজি, ডিব্ৰুগড় জিলাতেই তেওঁলোকৰ বসতি বেছি যদিও কাৰ্বি আংলং আৰু শিৱসাগৰ জিলাতো তেওঁলোকৰ বসতি আছে।

ঠেঙ্গালসকলৰ মাজত প্ৰচলিত কিংবদন্তি অনুসৰি ৫৩১ খ্ৰীঃত মৰঙ্গী কোঠ আৰু ডিমাপুৰৰ পতনৰ পিছত কছাৰী ৰজা খুনখুৰাৰ বৰাইল পৰ্বতৰ মাইবাঙলৈ পশ্চাদ গমন কৰাৰ সময়তে দুজন কছাৰী যুৱক যথাক্ৰমে জংবাহাদুৰ আৰু চক্ৰধ্বজে কিছুমান কছাৰী পৰিয়ালক লগত লৈ ডিমাপুৰৰ পৰা ধনশিৰি নদীৰে ভটিয়াই আহি দৈয়াং উপত্যকাৰ কছাৰীপথাৰ বা কাছমাৰিত এখন ক্ষুদ্ৰ সামন্ত ৰাজ্য প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। বৰ্তমান গোলাঘাট জিলাৰ সৰুপথাৰ মহকুমাৰ অন্তৰ্গত কাছমাৰিত অৱস্থিত। ৰজা জংবাহাদুৰ আৰু প্ৰধান সেনাপতি চক্ৰধ্বজ গেৰিলা যুদ্ধত অতি পাৰ্গত আছিল আৰু তেওঁলোকে যুদ্ধত 'ঠেঙ্গা' নামৰ এক বিশেষ বৰ্ম পৰিধান কৰিছিল আৰু ম'হৰ শিঙ, কাঠ-বাঁহ আৰু বেতৰে নিৰ্মিত 'হালেঙি' নামৰ ধনু ব্যৱহাৰ কৰিছিল। ড° যোগেশ্বৰ বড়াৰ মতে 'ঠেঙ্গা' হৈছে এক প্ৰকাৰৰ পৰিধেয় বস্ত্ৰ।[১] আন হাতেদি চন্দ্ৰধৰ ঠেঙ্গাল আৰু ৰূপৰাম কছাৰীৰ মতে 'ঠেঙ্গা' হৈছে যুদ্ধাসকলে শৰীৰৰ নিম্নাংশৰ সুৰক্ষাৰ বাবে পৰিধান কৰা আধুনিক ক্ৰিকেট পেড আৰু থাই গার্ডৰ দৰে, বাঁহ-বেতেৰে নিৰ্মিত এবিধ বিশেষ বৰ্ম।[২] এই 'ঠেঙ্গা' শব্দটোৰ লগত 'আল' প্ৰত্যয় যোগ গৈ ঠেঙ্গাল শব্দটোৰ সৃষ্টি হৈছে। ৰজা জংবাহাদুৰ আৰু সেনাপতি চক্ৰধ্বজৰ ওপৰিও তেওঁলোকৰ গেৰিলা সেনাবাহিনীয়ে শান্তিৰ সময়তো 'ঠেঙ্গা' পৰিধান কৰাৰ বাবে দাঁতি কাষৰীয়া লোকসকলে তেওঁলোকক 'ঠেঙ্গাল' বুলি অভিহিত কৰিছিল। কালক্ৰমত এই মানুহখিনিয়েই ঠেঙ্গাল কছাৰী হিচাপে পৰিচিত হ'ল।

উল্লেখযোগ্য যে মৰঙ্গী, কাছমাৰী, ডিমাপুৰৰ পতনৰ পাছত আহোমৰ মৰঙ্গী-খোৱা গোঁহাইৰ অধিনত দৈয়াং-ধনশিৰি উপত্যকাৰ কছাৰী লোকসকলক দৈয়াং আৰু ধনশিৰি নদীত ৰূপ কমোৱা কার্যত নিয়োজিত কৰিছিল। সেয়ে কোনো কোনো বুৰঞ্জীত ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলক 'ৰূপোৱাল কছাৰী' বুলিও উল্লেখ কৰা দৃষ্টিগোচৰ হয়।[৩]

ৰজা জংবাহাদুৰে তেওঁৰ প্রজাসকলক শ্রমৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি একৈশটা শ্রেণীত বিভক্ত কৰিছিল, যি পৰৱর্তী সময়ত বংশ হিচাপে স্বীকৃত হয়। কিন্তু প্রাকৃতিক আৰু ৰাজনৈতিক কাৰণত ঠেঙ্গাল ৰাজ্য ধ্বংশ হোৱাৰ পাছত ঠেঙ্গালসকলে বচা ৰাজখোৱাৰ অধিনত আহোম ৰাজ্যত আশ্রয় গ্রহণ কৰে। মোৱামৰীয়া বিদ্রোহৰ সময়ত স্বর্গদেউৰ লক্ষ্মীসিংহৰ নির্দেশত বচা অঞ্চলৰ ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলক আউনীআটি সত্রৰ শিষ্য কৰি লোৱা হৈছিল। প্রকৃতি উপাসক ঠেঙ্গাল কছাৰী সকলে তেতিয়াৰে পৰা বৈষ্ণৱ ধর্মক আঁকোৱালি লয়। উল্লেখযোগ্য যে ব্রহ্ম সংহতিৰ অনুগামী হোৱাৰ বাবে ঠেঙ্গালসকলৰ সমাজ আৰু ধর্মীয় পৰম্পৰাত ব্রাহ্মণ্যবাদী উপাদানৰ প্রাধান্য দেখা যায়। জন্ম, মৃত্যু আৰু বিবাহ সংক্রান্তীয় লোকাচাৰতো ইয়াৰ উপস্থিতি উল্লেখনীয়।

ঠেঙ্গাল সকল মূলতঃ কৃষিজীৱী। বৈষ্ণৱ ধর্মৰ অনুগামী হলেও পুৰাতন ৰীতি-নীতি তেওঁলোকৰ বহুতেই মানি চলে। স্বাধীনোত্তৰ কালত নৱ বৈষ্ণৱ ধর্মৰ ব্রহ্মসংহতি পন্থাৰ উপৰিও, শ্রীমন্ত শংকৰ সংঘ, শংকৰদেৱ সমাজ আদি পন্থা গ্রহণ কৰা লোকৰ সংখ্যাও অতি নগণ্য নহয়।

০.০২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

অসমৰ ঠেঙ্গালসকলৰ বিবাহৰ সৈতে জড়িত উছর্গা প্রথাৰ বিষয়ে অধ্যয়ণৰ উদ্দেশ্য হৈছে—

ক) উছর্গা প্রথাৰ পৰিচয় প্রদান কৰা।

খ) ইয়াৰ সৈতে জড়িত সামাজিক বিশ্বাস, পৰম্পৰা আদিৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা।

গ) বর্তমান এই প্রথাৰ উপস্থিতি আৰু প্রাসংগিকতা সম্পর্কে অধ্যয়ন কৰা।

০.০৩ বিষয়বস্তুৰ গুৰুত্ব আৰু প্রয়োজনীয়তা ঃ

ঠেঙ্গালসকলৰ বিষয়ে অতি সীমিত অধ্যয়ন হোৱাৰ হেতুকে যথেষ্ট লিখিত তথ্যৰ অভাৱ। সেয়ে ঠেঙ্গালসকলৰ সমাজ-জীৱন, ৰীতি-নীতি, পৰম্পৰা, লোকবিশ্বাস আদিৰ বিষয়ে অতি কম সংখ্যক গৱেষক আকর্ষিত হৈছে। এই গৱেষণা পত্রৰ দ্বাৰা বিবাহৰ লগত জড়িত এক অভিনৱ আৰু অনন্য পৰম্পৰাৰ বিষয়ে স্পষ্ট ছবি দাঙি ধৰিবলৈ সক্ষম হ'ব।

০.০৪ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

অধ্যয়ণৰ পৰিসৰৰ ভিতৰত অন্তর্ভুক্ত হোৱা বিষয়সমূহ হৈছে ঠেঙ্গালসকলৰ বিবাহ পদ্ধতিৰ পৰিচয়, প্রকাৰ আৰু ইয়াৰ লগত জড়িত লোকাচাৰ আদিৰ লগতে মূল বিষয় উছর্গা প্রথাৰ বিষয়ে বিশদভাৱে আলোচনা কৰা। এই অধ্যয়ন মূলতঃ প্রাথমিক তথ্যৰ ভিত্তিত সম্পন্ন কৰা হৈছে। ঠেঙ্গালসকলৰ বসতি পূর্ণ যোৱহাট জিলাৰ তিতাবৰ মহকুমাৰ ঠেঙ্গাল কছাৰী গাঁওসমূহ অধ্যয়নৰ ক্ষেত্র হিচাবে সামৰি লোৱা হৈছে।

০.০৫ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি আৰু উৎস ঃ

প্রস্তাৱিত বিষয়টো অধ্যয়নৰ বাবে বর্ণনাত্মক, বিশ্লেষনাত্মক আৰু ক্ষেত্র অধ্যয়ন পদ্ধতি ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। ক্ষেত্র অধ্যয়ণত প্রত্যক্ষ আৰু পৰোক্ষ সাক্ষাৎকাৰৰ দ্বাৰা তথ্যসমূহ সংগ্রহ কৰা হৈছে। ক্ষেত্র অধ্যয়নত সংগ্রহীত তথ্যসমূহক মুখ্য উৎস আৰু বিষয় সম্পর্কীয় বিভিন্ন গ্রন্থ, গৱেষণা গ্রন্থ, স্মৰণিকা আদিৰ পৰা সংগৃহীত তথ্যক গৌণ উৎস হিচাপে গ্রহণ কৰা হৈছে।

১.০০ ঠেঙ্গালসকলৰ বিবাহ পদ্ধতিৰ পৰিচয় ঃ

সুস্থিৰ সমাজ জীৱনত বংশ বৃদ্ধিৰ উদ্দেশ্যেৰে এহাল উপযুক্ত নাৰী-পুৰুষক যৌনাচাৰত লিপ্ত হ'বৰ বাবে একত্রিত কৰা প্রক্রিয়াটোৱেই হৈছে বিবাহ।[৪] জাতি জনগোষ্ঠী ভেদে বিবাহৰ পদ্ধতি পৃথক হলেও ইয়াৰ প্রধান উদ্দেশ্য সমগ্র পৃথিৱীতে একেই। এক সুনির্দিষ্ট শৃংখলিত জীৱন যাপনত অভ্যস্ত ঠেঙ্গাল কছাৰী লোকসকলৰ মাজতো বংশবৃদ্ধিৰ বাবে প্রাচীন কালৰে পৰা বিবাহ পদ্ধতিৰ প্রচলন আছে। বিবাহ এক সামাজিক অনুষ্ঠান আৰু একেদৰে ই এক সংস্কাৰ।

ঠেঙ্গালসকলৰ ক্ষেত্ৰতো বিবাহ এক সামাজিক আনন্দমুখৰ উৎসৱ। বাহ্যিক দিশেৰে সাধাৰণ অসমীয়া বিয়া এখনৰ সৈতে ঠেঙ্গালসকলৰ বিবাহৰ কোনো বিশেষ পাৰ্থক্য নাই। সুদীৰ্ঘকাল ব্ৰাহ্মণ্যবাদী বৈষ্ণৱ ধৰ্মীয় প্ৰভাৱ আৰু অন্য জনগোষ্ঠীৰ সৈতে বৈবাহিক সম্বন্ধ গঢ়াত বাধা নিষেধ নথকাৰ বাবে ঠেঙ্গালসকলৰ বিবাহ উৎসৱত অসমীয়া বিবাহ পদ্ধতিৰেই প্ৰতিফলন দেখিবলৈ পোৱা যায়।

১.০১ বিবাহৰ প্ৰকাৰ ঃ

ঠেঙ্গালসকলৰ মাজত একে বংশৰ মাজত বিবাহ নিষিদ্ধ। অন্য বংশ নাইবা আন জনগোষ্ঠীৰ সৈতেহে সামাজিক বিবাহ স্বীকৃত। ভাৰতীয় হিন্দু বিবাহ পদ্ধতিৰ আঠ প্ৰকাৰৰ বিবাহৰ ভিতৰত প্ৰজাপত্য, গন্ধৰ্ব আৰু ৰাক্ষস বিবাহৰ প্ৰচলন ঠেঙ্গাল সকলৰ মাজত প্ৰচলিত।[৫] সেইদৰে ঠেঙ্গাল সমাজত বিধবা বিবাহৰো প্ৰচলন আছে। বৌৰেকৰ সন্মতিত দেওৰেকে বৌৰেকৰ পাণি গ্ৰহণ কৰিব পাৰে। কিন্তু বৰজনাকে ভাই বোৱাৰীৰ পাণি গ্ৰহণ নিষিদ্ধ।

ক্ষেত্ৰ অধ্যয়নৰ পৰা লাভ কৰা তথ্যৰ ভিত্তিত ঠেঙ্গালসকলৰ মাজত প্ৰচলিত বিবাহ পদ্ধতিক তিনিটা শ্ৰেণীভুক্ত কৰিব পাৰি—

ক) বৰ বিয়া

খ) আবিয়ৈ বিয়া আৰু

গ) পলোৱাই অনা বিয়া।

১.০২ বৰ বিয়া বা হোম পোৰা বিয়া ঃ

বৈষ্ণৱ ব্ৰাহ্মণ্যবাদী ধৰ্মীয় পৰম্পৰাত বিশ্বাসী হেতুকে এই বিবাহ সাৰ্বজন স্বীকৃত। পৰিয়ালৰ যোগেদি ছোৱালী চোৱা, বৰ-কন্যাৰ ৰাহি-যোৰা চোৱা, তামোল পাণ পেলোৱা আদি বৰ বিয়াৰ প্ৰাথমিক পৰ্যায়সমূহ অতিক্ৰম কৰি উভয়পক্ষৰ আলোচনাত বিবাহৰ দিন ধাৰ্য কৰা হয়। বৰ বিয়া দুই, পাঁচ বা সাত দিনীয়াকৈ অনুষ্ঠিত কৰা হয়। বৰ্তমান দুদিনতে সীমাবদ্ধ হোৱাটো অধ্যয়ণৰ তথ্য সংগ্ৰহৰ সময়ত তথ্যদাতাসকলে একেমুখে স্বীকাৰ কৰিছে।

দুদিনীয়া বৰ বিয়াৰ মূল কাৰ্য দুটা জোৰোণ আৰু বিয়া। বৈদিক পন্থাৰে হোম যজ্ঞ কৰি বিবাহ সম্পন্ন কৰা হয় বাবে এই বিয়াক 'হোম পোৰা বিয়া' বুলিও কোৱা হয়। অৱশ্যে বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ অন্যান্য অনুগামীসকলে হোম যজ্ঞৰ সলনি ভাগৱতক সাক্ষী কৰি বিধিপাঠ নাইবা বুজনিৰ দ্বাৰা বিবাহ কাৰ্য সমাপন কৰে।

১.০৩ আবিয়ৈ বিয়া ঃ

সামন্তবাদী প্ৰভাৱ আৰু অৰ্থনৈতিক দূৰৱস্থাৰ হেতু এই বিয়াত দৰাৰ পৰিৱৰ্তে পৰিয়ালৰ মূৰব্বী আৰু গাঁৱৰ জ্যেষ্ঠ নেতৃস্থানীয় লোকসকলে কইনা ঘৰলৈ গৈ জোৰোণ পিন্ধাই কইনাক দৰা ঘৰলৈ লৈ আহে। পিছদিনা দৰা ঘৰত মিতিৰ-কুটুম, আলহি অতিথিক আপ্যায়ন কৰি কইনাক 'ৰান্ধনি লোৱা' হয়। বৰ্ত্তমান এই বিয়া লুপ্তপ্ৰায়।

১.০৪ পলোৱাই অনা বিয়া ঃ

এই বিয়াত ডেকা এজনে মনৰ পচন্দৰ ছোৱালী এজনীক চুৰ কৰি আনি ঘৰ সোমোৱাই সংসাৰ আৰম্ভ কৰে। অৱশ্যে সমাজক সাক্ষী কৰি স্বামী-স্ত্ৰী হিচাবে স্বীকৃতি লাভ নকৰালৈকে সহবাস নিষিদ্ধ। ছোৱালী পলোৱাই অনাৰ এদিন বা দুদিনৰ পিছতে দৰা ঘৰৰ জ্যেষ্ঠ বা মিতিৰৰ কোনোবা মধ্যস্থতাকাৰী হিচাবে কইনা ঘৰত গৈ ছোৱালীজনী তেওঁলোকৰ ঘৰতে আশ্ৰয় লৈ থকাৰ কথা জনাবলৈ যায়। ইয়াকে 'চুৰ ওলোৱা' বুলি কোৱা হয়। কইনাঘৰৰ আপত্তি নাথাকিলে দুয়োঘৰৰ সন্মতিত 'মিতুৰ চিনা' অনুষ্ঠানৰ যোগেদি এই বিয়াক কইনাঘৰৰ পৰাও সামাজিক স্বীকৃতি প্ৰদান কৰা হয়।[৬]

১.০৫ বিবাহৰ সৈতে জড়িত আচাৰ-অনুষ্ঠান ঃ

ঠেঙ্গাল সকলৰ বৰ বিয়া এখনত সমাজ জীৱনৰ বহুকেইটা আচাৰ- অনুষ্ঠান পালন কৰা হয়।

ক) বাটচন্দা ঃ দৰাপক্ষই আলেঙে আলেঙে ছোৱালী চাই পছন্দ হ'লে মধ্যস্থতাকাৰী 'বাৰোৱা'ৰ যোগেদি ছোৱালী বিচাৰি তামোল-পাণ পেলোৱা কাৰ্যক বাটচন্দা বোলে। ছোৱালী ঘৰলৈ আগবঢ়োৱা তামোল-পাণ, জা-জলপান, গাখীৰ আৰু বৰালি মাছসহ আগবঢ়োৱা শৰাইখনক 'ভোজাভাৰ' বোলে।

খ) জোৰোণ বা সোধনি ভাৰ ঃ অতীজতে ঠেঙ্গাল সমাজত বিয়াৰ বেচ কিছুদিন পূৰ্বে জোৰোণ সম্পন্ন কৰা হৈছিল। বিভিন্ন পিঠা-পনা, জা-জলপান, বৰালি মাছ, মুগাৰ মেখেলা-চাদৰ, চেলেং, সাধ্যানুসাৰে থুৰিয়া, খাৰু, বাখৰুৱা মনি, আঙঠি, আদি দিয়াৰ নিয়ম। সেই দিনাই দুয়োঘৰে বিবাহৰ দিন স্থিৰ কৰে। জোৰোণৰ ভাৰখনক 'সোধনি ভাৰ' বোলে।

গ) গৰখীয়া ভাৰ ঃ বিয়াৰ দিনা দৰাপক্ষই কোমল চাউল, দৈ, গুৰ, তামোল এযোৰ, চাৰিগুচি পানসহ কইনাঘৰীয়া নাবালক সকলক উদ্দেশি আগবঢ়োৱা ভাৰ বা শৰাইখনকে গৰখীয়া ভাৰ বুলি কোৱা হয়।

ঘ) চকলিপতীয়া ভাৰ ঃ ভোজাভাৰৰ অনুৰূপ এখন ভাৰ বিয়াৰ দিনা দৰাঘৰে কইনাঘৰলৈ আগবঢ়াইয়। ডাঙৰ মাছ, কচুথুৰি আৰু জালুক ইয়াৰ প্ৰধান উপাদান।

ঙ) পানী তোলা ঃ পৱিত্ৰ পানী আহৰণ কৰি দৰা বা কইনাক মাহ হালধিৰ স্নান কৰোৱাৰ উদ্দেশ্যে অনুষ্ঠিত ই এক আনন্দময় পৰম্পৰা। দৰা বা কইনাৰ মাকে টেকেলি ধৰি আয়তীসকলৰ সৈতে পানী তুলিবলৈ যায়, গৰখীয়া হৈ যোৱা ডেকাসকলে ঢোলত 'পানী তোলা চেও' বজায় আৰু তাৰ তালে তালে মতলীয়া হৈ কৰা নাচ-বাগ ইয়াৰ মূল উপজীব্য। উল্লেখ্য যে সুকীয়া বোল আৰু লহৰেৰে সমৃদ্ধ পানী তোলা চেও ঠেঙ্গালসকলৰ অনবদ্য সম্পদ।

চ) গাঁঠিয়ন খুন্দা ঃ গাঁঠিয়ন এবিধ ঘণ গাঁঠিযুক্ত এবিধ সুগন্ধি উদ্ভিদ। দৰাঘৰৰ পৰা কইনাক নোৱাবলৈ মাহ-হালধিৰ লগতে গাঁঠিয়ন দিয়া হয়। কইনাৰ মাক আৰু পাঁচ বা সাত গৰাকী সধবা মহিলাই কইনাৰ চাৰিওফালে বহি লৈ দুগৰাকীয়ে চেলেং এখনেৰে কইনাৰ মুৰৰ ওপৰত দাঙি ধৰি থাকে, আয়তী সকলে বিয়া নাম গাই পটা বা চেপেটা শিলত তিনিবাৰ গাঁঠিয়ন খুন্দি টেকেলি ঘটত তোলা পানীত দি কইনা নোৱায়।

ছ) খোলাংবঢ়ী নাচ ঃ খোলাং বুঢ়ী নাচ ঠেঙ্গালসকলৰ অন্যতম পৰিবেশ্য কলা। বিবাহ অনুষ্ঠানত গাঠিয়ন খুন্দা অনুষ্ঠানৰ মাজতে এগৰাকী মহিলা ডলা এখনত পাতি পইচা, তামোলৰ বাকলি আদি লৈ মূৰত তুলি আৰু লাখুটি এডালৰ মূৰত খুলাকটিৰ টোপোলা বান্ধি কইনাৰ ঘৰত হ'লে কইনা বিচাৰি আৰু দৰাৰ ঘৰত হ'লে দৰা বিচাৰি আহে। হাস্যৰসাত্মক অনুষ্ঠান হ'লেও খোলাং বুঢ়ী নাচৰ নির্দিষ্ট ঢোলৰ চেও, চাপৰ আৰু নাম আছে।

২.০০ উছর্গা প্রথা ঃ

পিতৃতান্ত্রিক সমাজ ব্যৱস্থাৰ অংগ হিচাপে দুই উপযুক্ত নৰ-নাৰীৰ মিলনৰ যোগেদি বংশ বৃদ্ধি কৰাৰ উদ্দেশ্যৰে সম্পাদিত বিবাহ কার্যৰ অন্তত কইনাগৰাকী এখন ঘৰৰ পৰা দৰাৰ লগত আন এখন ঘৰলৈ একেবাৰে যায়গৈ। নতুন ঘৰখনত কইনাগৰাকীয়ে ব্যক্তিগত ভাৱে ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ ঘৰ এখনৰ নিত্য প্ৰয়োজনীয় সকলো সামগ্ৰী সাধ্যানুসাৰে লগতে দি পঠোৱাৰ পৰম্পৰা সুদূৰ অতীতৰে পৰা প্ৰচলিত। কৃষিজীৱি অসমীয়া সমাজত যৌতুক প্ৰথাৰ প্ৰচলন নাই। কিন্তু পৰম্পৰাগতভাৱে এঘৰলৈ ছোৱালী এজনী উলিয়াই দিবৰ বাবে যি সমূহ সামগ্ৰীৰ প্ৰয়োজন হয়, সেইবোৰ পৰিয়াল এটাই যোগাৰ কৰিবলৈ সমর্থ নহ'বও পাৰে। সেয়ে মিতিৰ-কুটুম, অঙহি-বঙহি পৰা সহায় বিচৰা হয়। নাইবা বহুক্ষেত্ৰত তেওঁলোকে উপযাচি সহায়ৰ হাত আগবঢ়াই। এনেদৰে ছোৱালী এজনী বিয়া হৈ আন এখন ঘৰলৈ গৈ সংসাৰ আৰম্ভ কৰাৰ বাবে প্ৰয়োজনীয় সা-সামগ্ৰীবোৰ যি সকলে আগবঢ়াইছে সেয়া ৰাজহুৱাকৈ দৰাঘৰীয়া-কইনাঘৰীয়া ৰাইজক আৱগত কৰি আগবঢ়াই দিয়া অনুষ্ঠানটোৱেই হৈছে উছর্গা প্রথা।

পৰম্পৰাগত ভাৱে সম্প্রদানৰ পিছত ৰভাতলিত উপস্থিত ৰাইজৰ সন্মুখত এই লোকাচাৰৰ আয়োজন কৰা হয়। কইনাঘৰীয়া সমাজৰ নেতৃস্থানীয় ব্যক্তি যেনে মেধি, কুৰিয়া মেধি, গাঁওবুঢ়া, নামঘৰীয়া বা অন্য উপযুক্ত ব্যক্তিক এই কার্য সমাপনৰ বাবে সমাজে মনোনিত কৰে। ৰাইজৰ আজ্ঞা লৈ তেওঁ ৰভাৰ মাজত আসন গ্রহণ কৰে আৰু একাদিক্রমে যি সকলে সা-সামগ্ৰী আদি আগবঢ়াইছিল সেইবোৰ কইনাগৰাকীৰ নামত দান বা উছর্গা কৰিবলৈ আহ্বান কৰা হয়। সমাস্তৰালভাৱে উছর্গা কৰা প্রতিটো সামগ্ৰীৰ তালিকা এখনো লগে লগে তৈয়াৰ কৰা হয়। কইনা দৰাৰ ঘৰলৈ যাওঁতে সেই সা-সামগ্ৰীসমূহো লগতে লৈ যোৱা হয় আৰু দৰাৰ ঘৰত সেইবোৰ যথাস্থানত ৰাখি সেই তালিকাখনৰ এটা

প্রতিলিপি দৰাৰ দেউতাকৰ হাতত অর্পণ কৰা হয়। ইয়াৰ প্রধান কাৰণ হৈছে স্বচ্ছতা (অগোপনীয়তা) অর্থাৎ উছর্গা কৰি আগবঢ়োৱা সকলো বয়-বস্তু যে কইনা ঘৰৰ পৰা দৰা ঘৰলৈ ৰাইজ বিদ্যামানে হস্তান্তৰ কৰা হ'ল তাক সুনিশ্চিত কৰা।

উছর্গাৰ শুভাৰম্ভ কৰা হয় মোমায়েকৰ ঘৰৰ উপহাৰ সামগ্রী কইনাৰ নামত উছর্গা কৰা যোগেদি। "মোমাইয়েকৰ ঘৰৰ পৰা কইনাক কি দিয়া হৈছে, ৰাইজক জনাব লাগে"- বুলি দায়িত্বপ্রাপ্ত ব্যক্তিজনে ঘোষণা কৰে আৰু মোমায়েকে (সাধাৰণতে ডাঙৰ মোমায়েক) ৰাইজৰ আগত আঁঠু লৈ সেই উপহাৰ সামগ্রীবিধ হাতত লৈ বা ধৰি থাকি, তাক কইনাগৰাকীৰ নাম লৈ তাইৰ নামত উছর্গা কৰিলো বুলি ঘোষণা কৰে আৰু দৰা-কইনাৰ ভৱিষ্যত সুখী জীৱনৰ বাবে ৰাইজৰ আশীষ ভিক্ষা কৰে। ৰাইজেও হৰিধ্বনি দি সেৱা গ্রহণ কৰি আর্শীবাদ দিয়ে।

উল্লেখযোগ যে ঠেঙ্গালসকলৰ সামাজিক বিবাহ অনুষ্ঠানত মোমায়েকৰ বিশেষ ভূমিকা থাকে। সেইবাবে কইনাঘৰৰ পৰা ডাঙৰ মোমায়েকক 'মোমাইজনীয়া' হিচাপে অতি গুৰুত্ব সহকাৰে মোমায়েকক জোৰোণৰ আগেয়ে পদার্পণ কৰিবলৈ অনুৰোধ জনোৱা হয়। আগৰ দিনত মোমায়েকক নিজৰ ঘৰৰ পৰা চৈ দিয়া গৰু গাড়ীত ঢোলে-দগৰে আদৰি অনা হৈছিল। মোমায়েক আহি কইনাঘৰৰ পদূলিমুখ পালেহি সভক্তিৰে আদৰণি জনোৱা হয়। এয়ে হৈছে 'মোমাইজনীয়া'। অন্যান্য সামাজিক কামৰ লগতে মোমায়েকৰ ঘৰৰ উপহাৰ সামগ্রী উছর্গা কৰাটো অন্যতম গুৰুত্বপূর্ণ কার্য। বিবাহৰ শেষত পুনৰ মোমায়েকক সাদৰ সন্মানেৰে বিদায় জনোৱা হয়।

মোমায়েকৰ ঘৰৰ উছর্গাৰ সামগ্রীৰ ভিতৰত কাঁহী-বাতি এযোৰ, ঘটি (লোটা) এটা আৰু পিতলৰ কলহ এটা বাধ্যতামূলক। সামগ্রীসমূহ উচর্গা কৰাৰ অন্তত দেউতাকে কইনাক ঘৰখনৰ পৰা দিয়া সা-সামগ্রীবোৰ উছর্গা কৰে। তাৰ পাছত ৰৰদেউতাক, খুড়াক, জেঠাইয়েক, পেহীয়েকৰ ঘৰৰ পৰা দিয়া বয়-বস্তুবোৰ উছর্গা কৰা হয়। ইয়াৰ পৰৱর্ত্তী পর্য্যায়ত তাৰৈয়েক আৰু অন্য ইষ্ট কুটুমৰ সা-সামগ্রী উছর্গা কৰা হয়।

উছর্গা কৰা সা-সামগ্রীবোৰ ৰাইজৰ সন্মুখত ৰভাতলিতে জমা কৰা হয় আৰু সেইবোৰ কইনাৰ লগতে দি পঠিওৱা হয়।

৩.০০ সিদ্ধান্ত ঃ

ঠেঙ্গাল কছাৰী সকলৰ বিবাহৰ লগত জড়িত উছর্গা প্রথাৰ অধ্যয়নত তলত উল্লেখ কৰা ফলাফলসমূহ লাভ কৰা হৈছে—

ক) উছর্গা প্রথা ঠেঙ্গাল কছাৰীসকলৰ এক স্বকীয় পৰম্পৰা। অধ্যয়ন ক্ষেত্রৰ অধিকাংশ গাঁৱতেই উছর্গা প্রথা প্রচলন আছে।

খ) যোৰহাট জিলাৰ তিতাবৰ মহকুমাৰ সানমিহলি জনবসতিৰ দুই-এখন গাঁৱতো অনা ঠেঙ্গালসকলৰ মাজত এই প্রথাৰ প্রচলন আছে।

গ) আধুনিকতাৰ ধামখুমীয়াত ঠেঙ্গাল সমাজত ইয়াৰ প্রচলন দ্রুত গতিত হ্রাস পোৱাতোও এই অধ্যয়নত পৰিলক্ষিত হৈছে।

৪.০০ উপসংহাৰ ঃ

ঠেঙ্গাল কছাৰী জনগোষ্ঠীৰ বিবাহৰ লগত জড়িত বিলুপ্তপ্রায় এই পৰম্পৰাৰ সম্পর্কে কৰা অধ্যয়নৰ প্রথম ভাগত জনগোষ্ঠীটোৰ সাম্যক পৰিচয় দাঙি ধৰা হৈছে। দ্বিতীয় ভাগত বিবাহৰ বিভিন্ন প্রকাৰ আৰু পর্বসমূহৰ পৰিচয় প্রদান কৰি উছর্গা প্রথাৰ আলোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে। অধ্যয়নৰ শেষত লাভ কৰা সিদ্ধান্ত বা ফলাফল উল্লেখ কৰা হৈছে।

জনগোষ্ঠী এটাৰ স্বকীয় পৰিচয় সেই জনসমষ্টিটোৱে প্রদর্শন কৰা সামাজিক ৰীতি নীতি, পৰম্পৰা, লোকাচাৰ আদিয়ে বহন কৰে। অসমৰ অন্যান্য জাতি-জনগোষ্ঠীসমূহৰ দৰেই পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিবোৰ ঠেঙ্গাল সকলেও পালন কৰি আহিছে। ভৱিষ্যৎ বংশধৰ সকলক নিজৰ জনগোষ্ঠীটোৰ এই দিশসমূহৰ সৈতে পৰিচয় কৰি দি প্রয়োজনত সংস্কাৰ সাধন কৰি ইয়াৰ প্রচলনত গুৰুত্ব দিলে ঠেঙ্গাল কছাৰীসকল ভৱিষ্যতেও এক স্বকীয় জনগোষ্ঠী হিচাপে বর্তি থাকিব।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১) ড° যোগেশ্বৰ বড়া ঃ এনাজৰী, পৃ.২২
২) চিকন চন্দ্ৰ ঠেঙ্গাল ঃ ঠেঙ্গাল দৰ্পন, পৃ.১১
৩) ৰক্তিম ৰঞ্জন শইকীয়া ঃ প্ৰাক ঔপনিৱেশিক অসমৰ অৰ্থনৈতিক ইতিহাস, পৃ.১১
৪) ড° যোগেশ্বৰ বড়া ঃ এনাজৰী, পৃ.২৫
৫) সদ্যোক্ত, পৃ.২৬
৬) সদ্যোক্ত, পৃ.২৬

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

১) বড়া, ড° যোগেশ্বৰ (সম্পা.)ঃ এনাজৰী (স্মৃতিগ্ৰন্থ, সদৌ অসম ট্ৰাইবেল সংঘ, ৩১তম দ্বি-বাৰ্ষিক অধিৱেশন, তিতাবৰ, ১৯৯৯
২) ভূঞা, শ্ৰী সূৰ্য্য কুমাৰ ঃ দেওধাই অসম বুৰঞ্জী, বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব বিভাগ, অসম চৰকাৰ, গুৱাহাটী, চতুৰ্থ সংস্কৰণ, ২০০১
৩) গেইট, এডৱাৰ্ড চাৰ ঃ অসম বুৰঞ্জী, লয়ার্ছ বুক ষ্টল, গুৱাহাটী, ষষ্ঠ প্ৰকাশ। বেগম, চেনেহী (অনুবাদ)।
৪) গোহাঞিবৰুৱা, পদ্মনাথ ঃ অসমৰ বুৰঞ্জী, এ.বি.টি পাব্লিকেশ্বন। ষষ্ঠ সংস্কৰণ, গুৱাহাটী, ২০২০
৫) শইকীয়া,ৰক্তিম ৰঞ্জন ঃ প্ৰাগ ঔপনিৱেশিক অসমৰ অৰ্থনৈতিক ইতিহাস, অসম পাব্লিচিং, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, জুন, ২০২২
৬) শৰ্মা, মুকুট ঃ ঠেঙ্গাল কছাৰী জীৱন আৰু সংস্কৃতি, অসম বুক ট্ৰাষ্ট, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৯

তথ্যদাতাৰ তালিকা ঃ

নাম	বয়স	বৃত্তি	ঠিকনা
শ্ৰী পুনি শইকীয়া	৭৫	কৃষি	টেঙাজান গাঁও, তিতাবৰ।
শ্ৰী নবীন হাজৰীকা	৭২	কৃষি	পানজান গাঁও, তিতাবৰ।
শ্ৰী পানিৰাম শইকীয়া (মেধি)	৭০	কৃষি	থেকেৰাগুৰি গাঁও, তিতাবৰ।
শ্ৰী কান্দুৰা শইকীয়া (বায়ন)	৬৮	কৃষি	হাতীবন্ধা, তিতাবৰ।
শ্ৰী প্ৰদীপ শইকীয়া	৬৫	অৱসৰ প্ৰাপ্ত শিক্ষক	ধলিকোষ, তিতাবৰ।
শ্ৰী মহেন্দ্ৰ শইকীয়া	৫২	শিক্ষক	নাহৰ পথাৰ, তিতাবৰ।
শ্ৰী পূৰ্ণেশ্বৰ শইকীয়া (মেধি)	৫৭	সমাজ সেৱক	জালুকবাৰী নচুঙী, তিতাবৰ।
শ্ৰী জীৱেশ্বৰ শইকীয়া (মেধি)	৬৫	কৃষি	ছেকুৰীয়া গাঁও, তিতাবৰ।
শ্ৰী গিৰিধৰ শইকীয়া	৭০	কৃষি	ডিহিঙ্গীয়া, তিতাবৰ।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

বজালীৰ সাংগীতিক লোককৃষ্টি ঃ এক ক্ষেত্রভিত্তিক অধ্যয়ন

● **ড° হিৰুমনি কলিতা**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, বঙাইগাঁও মহাবিদ্যালয়।
e-mail: hirumanikalita652@gmail.com, ফোন ঃ ৯৩৯৫২-৮৩৪২২

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *হিৰন্ময় ভূমি অসমৰ 'বজালী' অঞ্চল বৰ্ণাঢ্য লোককৃষ্টি-কলাৰ এক উৰ্বৰা সাংস্কৃতিক ক্ষেত্র। ইয়াৰ উত্তৰে ভুটান ৰাজ্য, পূৱে বাক্সা, নমাটি আৰু ৰৱভাগ মৌজা, পশ্চিমে ভৱানীপুৰ আৰু গোৱৰ্দ্ধনা মৌজা আৰু দক্ষিণে পাকা মৌজাৰ মধ্যৱৰ্ত্তী প্রায় ৬২০ বৰ্গ কিলোমিটাৰ বিস্তৃত এই ভূমিখণ্ডই হ'ল বজালী।*

প্রায় ৬০০ বছৰৰ ঐতিহাসিক ঐতিহ্য বহন কৰা বজালী অঞ্চলটো বিভিন্ন সময়ত ভিন ভিন নামেৰে পৰিচিতি লাভ কৰি আহিছে। এটা সময়ত এই ভূমিখণ্ডক 'বজালী চাকলা' হিচাপে জনা গৈছিল। পৰৱর্তী কালত 'বজালী পৰগণা', 'বজালী তহচিল', 'বজালী চার্কোল' আদি নামেৰে পৰিচিত ভূমিখণ্ডই বজালী মহকুমা হিচাপে স্বীকৃতি লাভ কৰে। দুবছৰৰ বাবে বজালী জিলাৰ মর্যাদা লাভ কৰাৰ পিছত ৩১ ডিচেম্বৰ, ২০২২ ইং তাৰিখত পুনৰ এই অঞ্চল ৰৱপেটা জিলাৰ অন্তর্ভুক্ত হয়। প্রায় ২৫৭ খন গাঁও আৰু এখন নগৰেৰে সমৃদ্ধ 'বজালী' বৰ্ণাঢ্য লোককৃষ্টি কলাৰে অসমত এখন অনিন্দ্য সুন্দৰ উৰ্বৰা ভূমি হিচাপে প্রতিপন্ন হৈছে। এই অঞ্চল লোকসংগীতৰ ক্ষেত্রত অতি চহকী। পুৰুষ-নাৰী উভয়কেন্দ্রিক লোকসংগীতে সমগ্র অঞ্চলক বিশিষ্টতা প্রদান কৰিছে। এই অধ্যয়নত বজালী অঞ্চলত প্রচলিত লোকসংগীতৰ সাংগীতিক বৈশিষ্ট্য বিচাৰ কৰা হৈছে।

বীজ শব্দ ঃ *বজালী, লোকগীত, নাম, লোককৃষ্টি।*

অৱতৰণিকা ঃ

'বজালী' নামটোৰ উৎপত্তি সম্পর্কে নানা জনশ্রুতি-কিংবদন্তি আদিয়ে যদিও ৰহস্যময় কৰি ৰাখিছে তথাপি যুক্তিনিষ্ঠ মতবাদ এটাই অতি প্রাচীন কালৰে পৰা এই ভূমিখণ্ডত প্রচলিত তন্ত্র-সাধনা তথা মন্ত্র-সাহিত্যৰ পৰম্পৰাৰ সৈতে 'বজালী' নামটোৰ সম্পর্ক প্রতিপন্ন কৰে। সেইমতে তন্ত্র-মন্ত্রৰ ক্রিয়া-কর্মক এই ভূমিখণ্ডৰ স্থানীয় ভাষাত 'বেজালি' বোলালৈ লক্ষ্য কৰি ইয়াৰ পৰাই 'বজালী' শব্দৰ উৎপত্তি হোৱা বুলি পণ্ডিতসকলে মত প্রকাশ কৰিছে। এই ক্ষেত্রত পোৱা এটা মত হ'ল— বেজালি-বজালি-বজালী। প্রণিধানযোগ্য যে এতিয়াও 'বজালী তন্ত্র' বুলি এবিধ বেজালি পুথি পোৱা যায়।[১]

আন এটা মতবাদ মতে- ঐতিহাসিক প্রেক্ষাপট অনুধাৱন কৰি ড° সূর্যকুমাৰ ভূঞা সম্পাদিত 'কামৰূপ বুৰঞ্জী'ত পোৱা যায়— "...বজালীয়া কোঁৱৰে খাইছিল মানে পৰগণে বজালী হ'ল।"[২] এই ক্ষেত্রত সিদ্ধান্ত কৰিব নোৱাৰি যে 'বজালীয়া কোঁৱৰ'ৰ নামেৰে বজালী হ'ল নে বজালীৰে কোনোৱা কোঁৱৰৰ নাম 'বজালীয়া' আছিল। এই সম্পর্কে বুৰঞ্জীত কোনো তথ্য পোৱা নাযায়।

বজালীত এক ঐশ্বর্যমণ্ডিত লোককৃষ্টি-কলাৰ পৰম্পৰা অতি প্রাচীন কালৰে পৰা প্রচলিত হৈ আছে। মূলতঃ সামাজিক ৰীতি-নীতি, আচাৰ-অনুষ্ঠান, জনবিশ্বাস, ধর্মীয় পৰম্পৰাৰ ভিত্তিত বজালীত নানাবিধ লোককৃষ্টি-কলাই

এক সুকুমাৰ সামাজিক পৰিৱেশ গঢ়িছে। ইয়াৰ বিষয়বস্তু, আংগিক, পৰিবেশনশৈলী তথা পৰিবেশক শিল্পীৰ ভিন্নতাৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰি মূলতঃ তিনিটা বিভাগত বিভক্ত কৰিব পাৰি। যেনে— (ক) পুৰুষকেন্দ্রিক (খ) নাৰীকেন্দ্রিক আৰু (গ) উভয়কেন্দ্রিক।

উল্লেখ্য যে, সমগ্র অসমতে প্রচলিত লোককৃষ্টি-পৰম্পৰা বজালীতো অব্যাহত আছে যদিও বজালী স্থানীয় ভাষা, স্থানীয় জনবিশ্বাস তথা সামাজিক পৰিৱেশৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি ইয়াৰ পৰিবেশন শৈলীৰ ৰূপতাত্ত্বিক বিভেদ পৰিলক্ষিত হয়। তেনেকৈ, বিষয়বস্তু প্রকাশৰ অৱলম্বন, আধাৰ, প্রতীক আদিৰ ক্ষেত্রতো কিছু স্বকীয়তা দেখা যায়। উদাহৰণ স্বৰূপে শিশুৰ প্রতি মাতৃৰ অপত্য স্নেহ আৰু পবিত্র অনুৰাগসিক্ত নিচুকণি গীত "আমাৰে মইনা শুব এ, বাৰীতে বগৰী ৰুব এ....." ইত্যাদি গীত সমগ্র অসমতে প্রচলিত। কিন্তু বজালীত প্রচলিত নিচুকনি গীতটো হ'ল- "শিয়েলী এ নাহিবি ৰাতি, তোৰে কাণে কাটি লগামে বাতি।" গীতটোৱে অন্যান্য দিশৰ পৰা সার্বজনীনতা অটুট ৰাখিও সুকীয়া বৈশিষ্ট্য প্রকাশ কৰিছে।

নাৰীকেন্দ্রিক লোককৃষ্টিৰ অন্তর্ভূক্ত লোকগীত, বিয়ানাম, আইনাম, ধাইনাম, অপেচৰী সবাহৰ গীত, পঁচতি গীত, পাঠকেনী গীত, তোলনী বিয়াৰ গীত, নামতী গীত, সাতশাক তোলা গীত আদি বজালীৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্যসম্পন্ন লোককৃষ্টি।

বিবাহ অনুষ্ঠানৰ বিভিন্ন দিশ, ৰীতি-নীতি, আচাৰ-অনুষ্ঠান আদিৰ এক অপৰিহার্য অংগ হিচাপে প্রতিপন্ন হোৱা বিয়ানামৰ বিষয়বস্তু সাধাৰণতে বজালীত দ্বি-বিভক্ত; ইয়াৰ এটা হ'ল- পৌৰাণিক নাৰী-পুৰুষৰ চৰিত্র চিত্রায়নেৰে তৎকালীন বিবাহ উৎসৱৰ পটন্তৰেৰে সাম্প্রতিক দৰা-কইনাৰ তুলনামূলক বর্ণনা আৰু আনটো হ'ল— দৰা-কইনাক জোকাই ৰং-ধেমালিৰ চলেৰে গোৱা গীতৰ মাজত প্রকাশ পোৱা চিত্রকলা যাক জোৰা নাম বা 'খিচাগীত' বুলি কোৱা হয়। উদাহৰণ—

"অলপ মেলিছে পাহিহে মাগুৰ মাছৰ পোৱালি
উত্তৰকুচীয়া দৰাক লাগে মালা দিয়া ছোৱালী।"[৩] (খিচাগীত)

তেনেকৈ বসন্ত ৰোগ নিৰাময়ৰ বাবে গোৱা আইনাম, ধাইনাম চিকিৎসাজনিত মাংগলিক গীতি অনুষ্ঠান। অপেচৰী সবাহৰ গীত বীৰাংগণাৰ কিংবদন্তিৰে সমৃদ্ধ। 'পাঞ্চতি' শব্দৰ পৰা উদ্ভুত পঁচতি উৎসৱ বজালীৰ নাৰীয়ে উদ্‌যাপন কৰা এক আপুৰুগীয়া লোককৃষ্টি। বাৎসল্য প্রেম-ৰস সিক্ত চিৰশক্তি কৃষ্ণৰ জন্মৰ পাঁচদিনৰ দিনা যদিও এই উৎসৱ পতাৰ নিয়ম, তথাপি বজালীত কাতি মাহৰ বিভিন্ন দিনত অঞ্চলভেদে পঁচতি উৎসৱ উদ্‌যাপনৰ পৰম্পৰা চলি আহিছে। উদাহৰণ—

দিহা ঃ নন্দ ৰজাই দিলে জান গোপীৰ ঘৰে ঘৰে।
কৃষ্ণৰ পঁচতি লৈ আহিও সকলে।।
পদ ঃ নন্দ ৰাজে আনন্দতে মাতে ঘৰে ঘৰে।
ও নন্দৰ ঘৰে হৰি আছে মহা আনন্দতে।।[৪]

বজালীত পাঠকেনী পৰম্পৰা অতি প্রাচীন। এগৰাকী মূল নামতীৰ (পাঠ্‌কেনী— পাঠকেনী-পাঠিকা) নেতৃত্বত কেবাগৰাকীও নামতীয়ে দলৱদ্ধভাৱে এই অনুষ্ঠান পৰিৱেশন কৰে। শিশুকেন্দ্রিক আন এবিধ লোককৃষ্টি বজালীৰ নাৰীয়ে পৰম্পৰাগতভাৱে উদ্‌যাপন কৰে। সেয়া হ'ল— প্রসূতি ৰখা নাম। পঁচতি উৎসৱৰ লগত ৰজিতা খোৱা এই উৎসৱ শিশুজন্মৰ পাঁচ দিনৰ দিনা ৰাতি গাঁৱৰ মহিলাই প্রসূতিৰ ঘৰত নাম গাই প্রসূতি আৰু শিশুৰ মংগল কামনা কৰে।

কিশোৰী যেতিয়া ঋতুমতী হৈ যৌৱনত প্রৱেশ কৰে, তেতিয়া বজালীত অনিবার্যভাৱে নাৰীসকলে তোলনী বিয়া উদ্‌যাপন কৰে। এই অনুষ্ঠানৰ এক বিশিষ্ট দিশ হ'ল ঋতুমতীৰ ঘৰলৈ মোমায়েকৰ ঘৰৰ পৰা বাটে বাটে দলীয় গীত গাই গাই 'জপা' আনে। উদাহৰণ—

লাল পদ্দুৰ পাতে চাৰি দিন লঘণে মাই
মুখে নেদে মাতে
লাল পদ্দুৰ সিয়া চাৰি দিন লঘণে মাই
মুখে নেদে থিয়া

লাল পদ্দুৰ গুটি চাৰি দিন লঘণে মাইৰ
মাত নলয় ফুটি।[৫]

বজালীৰ অনুষ্ঠানমূলক লোকগীতৰ ভিতৰত এক বিশিষ্ট স্থান অধিকাৰ কৰিছে মহিলাৰ দ্বাৰা পৰিৱেশিত নামতী বা আয়তী নামে। দলৱদ্ধভাৱে গোৱা এইবিধ নামত— ঘোষানাম, পৌৰাণিক আখ্যান, কিংবদন্তিমূলক গীত পৰিৱেশন কৰে। বজালীত প্ৰচলিত এই নামত এগৰাকী মূল নামতী থাকে আৰু অন্যান্যসকলক 'পালি' বুলি কোৱা হয়। বজালীত প্ৰচলিত এই নামত মহিলাসকলে কেৱল চাপৰি বজায়, অইন অঞ্চলৰ দৰে তাল, নাগেৰা আদি ব্যৱহাৰ নহয়। মূল নামতীয়ে বিষয়বস্তু বা চৰিত্ৰৰ হুবহু ৰূপ প্ৰকাশ কৰিবলৈ অৰ্থব্যঞ্জক ভাৱ-ভংগী কিম্বা হস্তমুদ্ৰা প্ৰদৰ্শন কৰে।

নাৰীৰ সমান্তৰালকৈ পুৰুষকেন্দ্ৰিক লোককৃষ্টিমূলক গীত-মাততো বজালী ঐশ্বৰ্যশালী। দলৱদ্ধভাৱে পুৰুষে গোৱা 'থিয়নাম' বজালীৰ লোককৃষ্টিৰ এক অন্যতম অমূল্য সম্পদ। মুখ্য পাঠকে অৰ্থব্যঞ্জক হস্তমুদ্ৰাৰে বিষয়বস্তুৰ প্ৰকাশ কৰাৰ লগতে মুখ্য পালি বা 'দাইনাপালি'য়ে নাম পৰিবেশনত পাঠকক সোঁহাত স্বৰূপ হৈ সহায় কৰে। কীৰ্ত্তনৰ পদ গোৱাৰ উপৰিও পৌৰাণিক আখ্যান, কাহিনীগীত বা মালিতা, পাঁচালীগীত, কিংবদন্তি আদি গোৱা থিয়নামত হাতচাপৰিৰ লগতে ভোৰতাল অনিবাৰ্যভাৱে ব্যৱহাৰ কৰা হয়।

থিয়নাম শৈলীৰে পুৰুষে দলবদ্ধভাৱে গোৱা এবিধ নাম হ'ল 'জুনানাম'। জুনানাম বা ঘোষানাম আধ্যাত্মিক গুণবিশিষ্ট আৰু মুখ্যতঃ ভক্তিবাদী এবিধ পুৰুষ পৰিবেশিত দলৱদ্ধ নাম। ইয়াত মূল পাঠকেই মুখ্য ভূমিকা গ্ৰহণ কৰে আৰু থিয়নামৰ দৰে কোনো দাইনাপালি বা অৰ্থব্যঞ্জক অংগী-ভংগী সন্নিবিষ্ট নহয়। ইয়াত ভোৰতাল আৰু কুৰ্‌কুৰী নাগেৰা (এবিধ সৰু নাগেৰা) বজোৱা দেখা যায়। উদাহৰণ—

হেলা এৰি ধৰা নাম নামে পৰম ধনহে।
হৰি নাম বিনে ভাই গতি নাই আনহে।।
ভৱ নদী পাৰে হৈ জীৱে আছে চাই।
দেখা দেখা বন্ধুসৱে জীৱৰে বিলাই।।
মৰিলে টানিয়া দেহা বাহিৰতে থয়।
নদীৰ পাৰত নি দেহা পুৰি কৰে ছাই।।[৬]

মহাপুৰুষ শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱে উদ্ভাৱন আৰু প্ৰচলন কৰা 'পালনাম' অসমৰ অন্যান্য ঠাইৰ দৰে বজালীৰো এক আধ্যাত্মিক গুণবিশিষ্ট অমূল্য লোককৃষ্টি। বিশ্বশান্তি আৰু জনকল্যাণৰ অৰ্থে বজালীৰ বিভিন্ন ঠাইত অখণ্ড পালনামৰ পৰম্পৰা অতীতৰে পৰা চলি আহিছে। পালনাম থাপনা, নামগায়ন, সামৰণ আদিৰ ক্ষেত্ৰত এক সুকীয়া পৰম্পৰা পৰিলক্ষিত হয়।

ভগৱন্তৰ ভকতসকলক ভক্তিভাৱে সেৱা কৰাৰ অৰ্থে বজালীত 'ভকতসেৱা' আৰু 'ভকতেনী সেৱা' পতাৰ পৰম্পৰা অতি প্ৰাচীন। এই অনুষ্ঠান চলোৱাৰ দায়িত্ব অনুসৰি 'ব্যাস', 'মহন্ত', 'পাঠক' আদি পদৰ সৃষ্টি কৰা হৈছে। 'ভকত' শব্দৰ কামৰূপী উপভাষাত স্ত্ৰীলিংগ ৰূপ 'ভকতেনী' হিচাপে প্ৰচলিত হোৱা বাবে নাৰীক লৈ পালন কৰা এই সেৱাভাগক 'ভকতেনী সেৱা' বুলি কোৱা হয়। ভগৱন্ত ভক্তৰ অধীন বা ভগৱন্ত ভক্ততে সমাসীন বুলি জ্ঞান কৰি গৃহস্থই ভকত-ভকতেনীক সেৱা কৰে আৰু ভকতে ভগৱন্তক আত্মনিবেদনৰ প্ৰয়াস কৰে।

দেহবিচাৰ, বৰগীত, পৌৰাণিক আখ্যানমূলক গীত, মালিতা আদি লোকসংগীতক মুখ্য পৰিৱেশ্য বিষয় হিচাপে লৈ 'খঞ্জৰী', 'খুটিতাল', 'ৰামতাল', 'মঞ্জিৰা' আদি বজাই দলবদ্ধভাৱে গোৱা 'খঞ্জৰী নাম' এক বিশেষ ৰূপত পুৰণি কালৰে পৰা বজালীত চলি আহিছে। মুখ্য পাঠকৰ অংগী-ভংগী আৰু পালিসকলৰ হাত চাপৰিৰে মুখৰ এই নামত খঞ্জৰীয়ে বিশেষ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰে বাবে ইয়াক 'খঞ্জৰী নাম' বোলে। ইয়াৰ পৰিবেশন ৰীতিৰ বিশেষ বৈশিষ্ট্য হ'ল— এটা নামৰে তিনিটা পৰ্যায়ত যথাক্ৰমে কাহাৰ্‌বা স্থায়ী, কাহাৰ্‌বা জলট আৰু খেমতা তাল ব্যৱহাৰ হয়। উদাহৰণ—

হৰি নামৰ মালা গুৰু ও
দিন যায় কাল যাই

লয়োৰে হৰি নামৰ মালা
ফুলিছে কমলা ফুল
গুঞ্জৰে ভ্ৰমৰ হৰি নামৰ
মালা গুৰু ও...[৭]

বজালীৰ আন এবিধ ঐতিহ্যপূৰ্ণ লোককৃষ্টি হ'ল— 'মহো-হো'। অসমীয়া 'ম'হ' শব্দৰ লগত বড়ো-কছাৰী ভাষাত খেদা অৰ্থে ব্যৱহৃত 'হো' শব্দ লগ হৈ 'মহো-হো' শব্দ গঠিত হোৱা বুলি পণ্ডিতসকলে কয়। আঘোণ মাহৰ পূৰ্ণিমাৰ সন্ধিয়া কিশোৰ-ডেকাবিলাকে দলবান্ধি গৃহস্থৰ চোতালত মহো-হো দিয়ে, যাক মহখেদা অনুষ্ঠান বুলিও কয়। বজালীত এই জনবিশ্বাস আছে যে মহৰ উপদ্ৰৱৰ পৰা মানুহ, গৰু-ছাগলী আদি জীৱ-জন্তুক ৰক্ষা কৰাৰ বাবে মহো-হো গোৱাৰ পৰম্পৰা চলি আছে।

পহিলা ব'হাগৰ পৰা সাতদিন একেৰাহে ঘৰে ঘৰে গৈ গৃহস্থক আশীৰ্বাদ দিয়াৰ এক লোককৃষ্টি পৰম্পৰা বজালীত প্ৰচলিত হৈ আছে। গৃহস্থৰ সামগ্ৰিক দিশৰ কুশল কামনা কৰি আশীৰ্বাদ দিওঁতে 'ভাল হওক' বুলি সমস্বৰে কোৱাৰ পৰাই এই লোককৃষ্টিৰ নাম হৈছে 'ভাল হওক'। উজনি অসমত বহুলভাৱে প্ৰচলিত 'হুচৰি'ৰ সমধৰ্মী বৈশিষ্ট্যপূৰ্ণ এই 'ভাল হওক' বজালীৰ এক আপুৰুগীয়া লোককৃষ্টি।

বড়োসকলে কাতিমাহৰ এক তাৰিখে বাথৌ পূজা পাতে। বড়ো ভাষাতত্ত্ববিদসকলে সূৰ্য, আকাশ, পানী, বায়ু, পৃথিৱী আদি পঞ্চতত্ত্ব বাথৌ শব্দৰ লগত নিহিত হৈ থকা বুলি কয়। বাথৌ পূজা উপলক্ষ্যে বড়োসকলে নচা ওঠৰ বিধ নাচৰ ভিতৰত— খেৰাই নাচ বজালীত বৰ জনপ্ৰিয়। ইয়াৰোপৰি ব'হাগত পালন কৰা 'বৈশাগু', জেঠ-আহাৰ মাহত কৃষ্ণ পক্ষত অনুষ্ঠিত 'ফুছলিহাবা' বা পুতলাৰ বিয়া, বাগৰুম্বা আদি বড়োকৃষ্টি বজালীৰ ঐতিহ্যমণ্ডিত লোককৃষ্টি হিচাপে প্ৰতিপন্ন হৈছে। বড়ো ভাষাত 'খে' মানে আঠুকঢ়া, 'ৰা' মানে আওৰোৱা', 'ই' মানে ইষ্টদেৱতা। অৰ্থাৎ ইষ্টদেৱতাক আঠুকাঢ়ি স্তুতি কৰাকে 'খেৰাই' বোলে।[৮]

বজালীৰ পুতলা নাচ এক আপুৰুগীয়া লোককৃষ্টি কলা। অসমৰ অতি প্ৰাচীন পুতলা নাচৰ কোনো নিৰ্ভৰযোগ্য ঐতিহাসিক তথ্য নাই যদিও ভাৰতীয় লোকনাট্যত ইয়াৰ সংযোজন অতি গুৰুত্বপূৰ্ণ। পুতলা নাচ বা নাটৰ মুখ্য ভাগ চাৰিটা। যেনে— হাত পুতলা, লাঠি পুতলা, ৰছী পুতলা আৰু ছাঁয়া পুতলা। ৰছী পুতলা বজালীৰ প্ৰাচীন কৃষ্টি সম্পদৰূপে অভিহিত হৈ আহিছে। এতিয়াও বজালীৰ পুতলাৰ আৰ্হিত অসমৰ বিভিন্ন ঠাইত ৰছী পুতলা নাচ বা লোকনাট প্ৰচলিত হৈ আছে।

এক প্ৰাচীন জনবিশ্বাসৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি বজালীৰ 'ভেকুলীৰ বিয়া' পতা লোক পৰম্পৰা চলি আছে। আহাৰ-শাওন মাহত বতৰ খৰাং হ'লে কৃষিজীৱি মানুহে বৰষুণ কামনা কৰি ভেকুলীৰ বিয়া পাতে। হাবিৰ পৰা এহাল মতা-মাইকী ভেকুলী ধৰি আনি সাইলাখ মানুহৰ লেখিয়াকৈ ভেকুলীৰ বিয়া পতা হয়।

বজালীৰ আন এবিধ পৰম্পৰাগত লোককৃষ্টি হ'ল চৈতালী বা চ'তেলী অথবা চ'তেৰা গোৱা অনুষ্ঠান। গুৰু-শিষ্য পৰম্পৰাৰ এক পবিত্ৰ অনুষ্ঠান ৰূপে অভিহিত এই অনুষ্ঠান অতি প্ৰাচীন কালৰে পৰা চলি আহিছে। টোল বা পাঠশালা অথবা গুৰুগৃহত থাকি শিক্ষা গ্ৰহণ কৰা শিষ্যই দলবদ্ধভাৱে ঘৰে ঘৰে গৈ মংগল গীত গাই চাউল-পাত, টকা-সিকা সংগ্ৰহ কৰে আৰু সংগৃহীত বয়-বস্তু দক্ষিণাৰূপে গুৰুক দি আশীৰ্বাদ গ্ৰহণ কৰে। চ'ত মাহত এই অনুষ্ঠান উদ্‌যাপিত হয় কাৰণে ইয়াক চৈতালী গোৱা বুলি কয়। উদাহৰণ—

চৈতোৰ মাহত পৰে উখাৰ
পাথাৰ যাই ফাটি
বৈহাগ আহিলি বৈৰহান পৰবো
ভিজি উঠপো মাটি,
ও হৰিহে,
ভিজি উঠপো মাটি।[৯]

'ম'হ চৰোৱা গীত' বজালীৰ এক বিশেষ বৈশিষ্ট্যপূর্ণ আৰু স্বকীয় লোকসম্পদ। ম'হৰ বাথান, ম'হ চৰোৱা পৰম্পৰা বজালীৰ জনজীৱনৰ সৈতে অংগাংগীভাৱে জড়িত এক লোককর্ম হিচাপে প্রচলিত হৈ আহিছে। তেনেকৈ ম'হ চৰাওঁতে ম'হৰ সৈতে সম্পর্কিত নানা বিষয়ৰ গীত গোৱা পৰম্পৰা বজালীত অতি প্রাচীন। গোৱালপৰীয়া লোকগীতত থকা হাতী-ফান্দিৰ সমধর্মী 'মৈশাল গীত'ত মানুহ আৰু জন্তুৰ আবেগ সম্বলিত প্রকাশৰ দৰে একেই বৈশিষ্ট্য ম'হ চৰোৱা গীতটো পৰিলক্ষিত হয়। উদাহৰণ—

মুইহোৰ পিঠিত উঠি আমি
মুই চাৰবা যাউং
আৰে,
বাঠান পালি মুইহৈৰ গাখীৰ
উদৰ পুৰে খাউং[১০]

ঐতিহ্যমণ্ডিত বজালীৰ এক ঐশ্বর্যময় লোককৃষ্টি হ'ল— 'পাউৰা তোলা উৎসৱ'। ভলুকা বাঁহ এডালক চিত্র-বিচিত্র নানাৰঙী কাপোৰেৰে সালংকৃত কৰি বিশেষ সৌন্দর্য প্রদান কৰা এই উৎসৱে এফালে বর্ণাঢ্য জীৱনবোধ তথা সুকুমাৰ অনুভূতি প্রকাশ কৰে আৰু আনফালে ঐক্য সংহতিৰে সঞ্চিত হোৱা মানুহৰ এক শক্তিপুঞ্জৰ চানেকি তুলি ধৰে।

সামৰণি ঃ

এই লোককৃষ্টিসমূহে বজালীৰ ঐতিহ্য-পৰম্পৰা সুন্দৰ ৰূপত প্রতিফলিত কৰি আহিছে। লোককৃষ্টি এটা জাতিৰ অমূল্য সম্পদ। ওপৰত উল্লিখিত লোককৃষ্টিসমূহৰ সাংগীতিক বৈশিষ্ট্যই বজালী জিলাৰ লোকৰ এক সুৰুচিপূর্ণ পৰম্পৰাৰ ঐতিহ্য বহন কৰিছে। এই কৃষ্টিসমূহ কেৱল বজালী অঞ্চলৰে নহয় নামনি অসমৰ লগতে সমগ্র অসমীয়া সাংস্কৃতিক ক্ষেত্রৰ আপুৰুগীয়া সম্ভাৰ। এই সাংগীতিক লোককৃষ্টি সমূহৰ যথাযথ সংৰক্ষণৰ প্রয়োজনীয়তা একান্তই অনুভৱ কৰা যায়।

অন্ত্যটীকা ঃ

১। শর্মা, মুনীন্দ্রনাথ ঃ বজালীৰ ঐতিহাসিক পটভূমিঃ বজালী দর্পন। ১৯৮৭। পৃ.৯
২। ভূঞা, সূর্যকুমাৰ (সম্পা.) ঃ কামৰূপৰ বুৰঞ্জী। ১৯৮৭। পৃ.৬৯
৩। সংবাদদাত্রী ঃ শ্রীবিমলা চৌধুৰী (মহিলা, ৭০)। বজালী।
৪। সংবাদদাত্রী ঃ শ্রীকনকলতা চৌধুৰী (মহিলা, ৬৮)। বজালী।
৫। সংবাদদাত্রী ঃ শ্রীমিনতি কলিতা (মহিলা, ৬২)। বজালী।
৬। সংবাদদাতা ঃ শ্রীলংকেশ্বৰ কলিতা (পুৰুষ, ৭২)। বজালী।
৭। সংবাদদাতা ঃ শ্রীলক্ষ্মী দাস (পুৰুষ, ৬৪)। বজালী।
৮। দাস, নাৰায়ণ, ৰাজবংশী, পৰমানন্দ (সম্পা.) ঃ অসমীয়া সংস্কৃতিৰ কণিকা। ১৯৯৬, পৃ.১৩২
৯। সংবাদদাতা ঃ শ্রীলক্ষ্মী দাস (পুৰুষ, ৬৪)। বজালী।
১০। সংবাদদাতা ঃ শ্রীবসন্ত পাটগিৰী (পুৰুষ, ৬০)। বজালী।

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

দাস, নাৰায়ণ, ৰাজবংশী, পৰমানন্দ (সম্পা.) ঃ অসমীয়া সংস্কৃতিৰ কণিকা। গুৱাহাটী ঃ অসমীয়া বিভাগ, প্রাগজ্যোতিষ মহাবিদ্যালয়। ১৯৯৬
বৰদলৈ, নির্মলপ্রভা ঃ অসমৰ লোকসংস্কৃতি। গুৱাহাটীঃ বীণা লাইব্রেৰী। ১৯৯৬
বৰুৱা, বিৰিঞ্চিকুমাৰ ঃ অসমীয়া ভাষা আৰু সংস্কৃতি। গুৱাহাটীঃ সৌমাৰ প্রকাশ। ১৯৫৭
..... ঃ অসমৰ লোকসংস্কৃতি। গুৱাহাটীঃ বীণা লাইব্রেৰী। ১৯৮৫
ভট্টাচার্য, প্রমোদ চন্দ্র (সম্পা.) ঃ অসমৰ জনজাতি। ধেমাজিঃ অসম সাহিত্য সভা। ১৯৬২
ভূঞা, সূর্যকুমাৰ (সম্পা.) ঃ কামৰূপৰ বুৰঞ্জী। গুৱাহাটীঃ বুৰঞ্জী আৰু পুৰাতত্ত্ব বিভাগ। ১৯৮৭
শর্মা, নবীনচন্দ্র ঃ অসমীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ আভাস। গুৱাহাটীঃ বাণী প্রকাশ প্রা.লি.। ২০০৩
শর্মা, বসন্ত কুমাৰ (সম্পা.) ঃ লোক-সংস্কৃতিৰ ৰেঙণি। দুধনৈঃ অসম সাহিত্য সভা। ১৯৯১

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ মাজত নাৰীৰ স্থান ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন

(খাছি, গাৰো, বড়ো, সোণোৱাল, ডফলা, দেউৰী, মিজো, মিচিং, ৰাভা আৰু কাৰ্বি জনগোষ্ঠীৰ বিশেষ উল্লিখনসহ)

● **অখিল কুমাৰ বৰা**
গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, মহাপুৰুষ শ্ৰীমন্ত শংকৰদেৱ বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: akborah33@gmail.com, ফোন ঃ ৭০০২৩-৮৮৯৬৪

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ ভাৰতৰ উত্তৰ পূব অংশত অৱস্থিত অসম ভূ-খণ্ড অতীজৰে পৰা বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ মিলনভূমি হিচাপে পৰিগণিত হৈ আহিছে। সম্প্রতি সুকীয়া সুকীয়াকৈ ৰাজ্য গঠন কৰাৰ বাবে অসমৰ মূল ভূ-খণ্ড পূর্বতকৈ ভালেখিনি হ্রাস পাইছে। অৱশ্যে পূর্বতে অবিভক্ত অসমৰ বাসিন্দা হিচাপে থকা জনগোষ্ঠীসকলৰ সংস্কৃতি তথা আচাৰ-ব্যৱহাৰ এতিয়াও প্রতিজন অসমীয়াৰ বাবে অপৰিচিত নহয়।

অবিভক্ত অসম অর্থাৎ বর্তমানৰ উত্তৰ পূর্বাঞ্চলৰ এক বৃহৎ অংশত বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয়ে অতীজৰে পৰা বসবাস কৰি আহিছে। এই ভূখণ্ডৰ জনগোষ্ঠীয় সমাজবোৰত যুগ যুগ ধৰি পুৰুষৰ দৰেই নাৰীয়েও সমানে গুৰুত্ব লাভ কৰি আহিছে। ই অঞ্চলটোৰ জনগাঁথনিৰ নিশ্চিতভাৱে এক যোগাত্মক দিশ।

অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় সমাজত পৰিলক্ষিত হোৱা নাৰীসকলৰ স্বকীয়তা আৰু সমাজত তেওঁলোকৰ স্থান সম্পর্কীয় আলোচনাই গৱেষণা প্রবন্ধটোৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

'অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ মাজত নাৰীৰ স্থান ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন' শীর্ষক প্রস্তাৱিত গৱেষণা প্রবন্ধটোৰে উন্মোচন কৰিবলগীয়া প্রধান দিশসমূহ এনেধৰণৰ-

১.জনজাতীয় সমাজত নাৰীসকলৰ স্বকীয়তা সম্পর্কীয় ধাৰণা।

২. অবিভক্ত অসমৰ নির্বাচিত কিছুমান জনগোষ্ঠীৰ সমাজত নাৰীৰ স্থান সম্পর্কীয় ধাৰণা।

এই আলোচনাপত্রখন প্রস্তুত কৰোঁতে মূলতঃ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

বীজ শব্দ ঃ *নাৰী, জনজাতি, জনগোষ্ঠী, অসম, স্বাধীনতা, মাতৃ, পিতৃ।*

০.০ প্রস্তাৱনা ঃ

ভাৰতৰ উত্তৰ-পূর্ব প্রান্তৰৰ এখন উল্লেখযোগ্য ৰাজ্য হৈছে অসম। নানা জাতি-জনজাতিৰ মিলনভূমি এই অসম ভূখণ্ডত অতীজৰে পৰা নাৰীয়ে এক উল্লেখযোগ্য স্থান লাভ কৰি আহিছে। বিশেষতঃ জনগোষ্ঠীয় সমাজ জীৱনত নাৰীৰ স্থান উচ্চখাপৰ। এইক্ষেত্রত খাছি, গাৰো, বড়ো, সোণোৱাল, ডফলা, দেউৰী, মিজো, মিচিং, ৰাভা, কার্বি আদি অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় সমাজৰ প্রসংগই উল্লেখনীয়।

ভাৰতৰ উত্তৰ-পূর্ব প্রান্তৰৰ এই অঞ্চলটোৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ মহিলাসকলৰ মাজত সকলো কামৰ ক্ষেত্রতেই স্বাধীনতা থকা দেখা যায়। সমাজত তথা পৰিয়ালত এই অঞ্চলটোৰ মহিলাসকলৰ এক বিশেষ স্থান আছে। বিবাহৰ

ক্ষেত্রতেই হওক বা অর্থনৈতিক স্বাৱলম্বিতাৰ ক্ষেত্রতেই হওক, বস্ত্র শিল্পৰ প্রসংগতেই হওক বা ৰন্ধন প্রকৰণৰ ক্ষেত্রতেই হওক, কৃষি কর্মতেই হওক বা পৰিয়াল চলোৱাতেই হওক- এই অঞ্চলৰ নাৰী সদায় আগবঢ়া। কোনো কোনো ক্ষেত্রত তেওঁলোকৰ গুৰুত্ব পুৰুষৰ সমানেই, আনকি কেতিয়াবা পুৰুষতকৈয়ো অধিকহে।

০.১ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য ঃ

ভাৰতৰ পূৰ্বোত্তৰৰ অসম ভূখণ্ডত বহুতো জাতি-জনগোষ্ঠীৰ সমাহাৰ বিৰাজমান হৈ আছে। যুগ যুগ ধৰি এই ভূখণ্ডৰ জনগোষ্ঠীয় সমাজত নাৰীয়ে এক উচ্চ স্থান দখল কৰি আহিছে। এই অঞ্চলটোৰ জনগোষ্ঠীয় নাৰীসকলৰ স্বকীয়তা তথা তেওঁলোকৰ সামাজিক স্থান সম্পর্কে ধাৰণা লাভৰ বাবে এনে অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব যথেষ্ট আছে।

অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় সমাজত নাৰীৰ স্থান তথা নাৰীসকলৰ স্বকীয়তা সম্পর্কে এক ধাৰণা দিয়াই এই অধ্যয়নৰ মূল উদ্দেশ্য।

০.২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

অবিভক্ত অসমৰ জনগোষ্ঠীসমূহৰ সমাজ জীৱনত নাৰীসকলৰ স্থান তথা তেওঁলোকৰ স্বকীয়তা সম্পর্কীয় আলোচনাক এই অধ্যয়নৰ পৰিসৰে সামৰি লৈছে।

০.৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

এই গৱেষণা প্রৱন্ধটো প্রস্তুত কৰোঁতে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.৪ তথ্যৰ উৎস ঃ

এই গৱেষণা প্রবন্ধটো প্রস্তুত কৰোঁতে মুখ্য আৰু গৌণ- দুয়োবিধ তথ্যৰে সহায় লোৱা হৈছে। মুখ্য উৎস হিচাপে নির্বাচিত জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত ক্ষেত্র অধ্যয়ন কালত লগ পোৱা বহুকেইজন ব্যক্তিৰ পৰা লাভ কৰা তথ্য আৰু গৌণ উৎস হিচাপে কেইবাখনো গ্রন্থৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.০ মূল বিষয়ৰ আলোচনা ঃ

১.১ জনগোষ্ঠীয় সমাজ জীৱনত নাৰীসকলৰ স্বকীয়তা ঃ

জনজাতীয় সমাজত নাৰীৰ স্থান যথেষ্ট উচ্চ স্তৰৰ। ঘৰৰ সকলো ধৰণৰ কামতে মহিলাসকল জড়িত হৈ থাকে। আনকি ধর্মীয় কৃত-কার্য সম্পাদনতো তিৰোতাৰহে বিশেষ ভূমিকা আছিল।[১] জনগোষ্ঠীয় সমাজ জীৱনৰ দেওধনী, মঙলতী তথা দহা-শ্রাদ্ধ আদিত মৃতকৰ গুণ বর্ণনাৰে তর্পণ কৰা অনুষ্ঠানত মহিলাসকলৰ অগ্রাধিকাৰ এতিয়াও দেখিবলৈ পোৱা যায়।

জনগোষ্ঠীয় সমাজত নাৰীৰ স্বাধীনতাৰ বিষয়টোও বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। বিশেষকৈ বিবাহৰ ক্ষেত্রত কইনাৰ মতামতক জনজাতীয় সমাজত বিশেষ অগ্রাধিকাৰ দিয়া হয়। দুয়োৰো মন গ'লে নৃত্য উৎসৱৰ সময়ত হিয়া দিয়া নিয়া কৰি পৰিয়ালৰ জ্ঞাতে বা অজ্ঞাতে পলুৱাই নি বা নিজে উপযাচি গৈ বিবাহ পাশত আবদ্ধ হ'ব পাৰে।[২] এই ক্ষেত্রত অভিভাৱকে বিশেষ একো মাত মাতিব নোৱাৰে। সেইদৰেই এনে সমাজত নাৰীয়ে ইচ্ছামতে বিবাহ বিচ্ছেদ কৰি পুনৰ বেলেগ পুৰুষৰ সৈতে সংসাৰ কৰিব পাৰে। সেইদৰেই এনে সমাজত বিধৱা বিবাহৰো প্রচলন থকা দেখা যায়। ইয়াৰোপৰি এনে সমাজত নাৰীয়ে সকলো কামতেই অংশ গ্রহণ কৰাৰ বাবে স্বাধীনতা পায়। সেয়েহে তেওঁলোক যথেষ্ট কর্মঠ। খৰি লুৰা, শাক-পাচলি সংগ্রহ কৰা, কৃষিত মনোনিৱেশ কৰা, ধান বনা, ৰন্ধন-প্রকৰণৰ পৰা তাঁত বোৱা, শিশুৰ প্রতিপালন কৰা, গিৰিহত তথা অতিথি-অভ্যাগতৰ প্রতিপালনৈকে- সকলো দিশতেই তেওঁলোক জড়িত হৈ থাকে।

বিভিন্ন পিতৃতান্ত্রিক সমাজত কেতিয়াবা নাৰীসকলক সমাজৰ কিছুক্ষেত্রত অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰা হয়। কিন্তু, জনগোষ্ঠীয় সমাজ জীৱনত নাৰীক অস্পৃশ্য জ্ঞান কৰা নহয়। সমাজৰ প্রায় সকলো কামতেই নাৰী স্পৃশ্য তথা সেইবোৰ তেওঁলোকৰ বাবে কৰণীয়। সামাজিক অনুষ্ঠানত ভোজ-ভাত প্রস্তুত, ৰাজহুৱা মদ্যপানত মদ বিতৰণ আৰু সমূহীয়া নৃত্য-গীতত অংশ গ্রহণেৰে উৎসৱ-পার্বণত নাৰীৰ ভূমিকা অনস্বীকার্য।[৩]

ৰন্ধন প্রকৰণৰ ক্ষেত্রতো জনজাতীয় নাৰী যথেষ্ট আগবঢ়া। পৰম্পৰাগত সুস্বাদু খাদ্য ৰন্ধন কৰাত তেওঁলোক যথেষ্ট নিপুণ। জনগোষ্ঠীয় মহিলাৰ কেৱল ৰন্ধনতেই দায়িত্ব শেষ নহয়, তেওঁলোকে খাদ্য ৰন্ধনৰ বাবে প্রয়োজনীয়

বিভিন্ন উপকৰণ নিজেই সংগ্ৰহ কৰাৰ লগতে এইবোৰৰ সংৰক্ষণৰ সৈতেও জড়িত হৈ থাকে। সেইদৰেই পৰম্পৰাগত পানীয় (মদ) প্ৰস্তুত কৰাৰ ক্ষেত্ৰতো জনজাতীয় মহিলাসকল পাকৈত। তেওঁলোকে পৰম্পৰাগত শৈলীৰে সুস্বাদ যুক্ত মদ প্ৰস্তুত কৰি ঘৰৰ সদস্যসকলৰ লগতে অভ্যাগতসকলকো আপ্যায়ন কৰে।

স্বনিৰ্ভৰশীলতা জনজাতীয় মহিলাসকলৰ জীৱনৰ এক উল্লেখযোগ্য অংগ। তেওঁলোকে নিজৰ নৈমিত্তিক প্ৰয়োজনীয়তাসমূহৰ বাবে স্বামীৰ ওচৰত হাত পাতিব লগীয়া নহয়। কৃষি কৰ্মৰ লগতে পশুপালন তেওঁলোকৰ চিৰ আকাংক্ষিত চখ। হাঁহ-কুকুৰা-গাহৰি আদি পালন কৰি তেওঁলোকে নিজৰ জীৱিকাৰ উপায় নিজেই উলিয়াই লয়। ইয়াৰ উপৰিও তেওঁলোকে নিজৰ সাজ-পা�ৰৰ যোগাৰো নিজেই কৰি লয়।

জনজাতীয় সমাজত নাৰীৰ প্ৰাকৃতিক পৰিঘটনাসমূহৰ সম্পৰ্কত মহিলাসকল যথেষ্ট সাহসী হয়। তেওঁলোকে মাহেকীয়া হোৱা, গৰ্ভধা�ৰণ কৰা, প্ৰসৱ হোৱা- এইবোৰ ক্ষেত্ৰত একেবাৰেই ভীতিগ্ৰস্তা নহয় আৰু এইবোৰক অস্বাভাৱিক হিচাপেও তেওঁলোকে জ্ঞান নকৰে। সেয়েহে হিন্দু পৰম্পৰাৰ ৰজঃস্বলা হোৱা, পুষ্পিতা বিবাহ হোৱা, জন্ম পৰৱৰ্তী অশৌচ আদি দিশসমূহ তেওঁলোকে বৰ বিশেষভাৱে পালন নকৰে। ইয়াৰ উপৰি তেওঁলোকৰ মাজত গৰ্ভধাৰণ, পঞ্চামৃত আদি হিন্দু সংস্কাৰসমূহ পালনৰ ক্ষেত্ৰতো প্ৰৱণতা দেখা নাযায়। সন্তান সম্ভৱা এগৰাকী নাৰীয়ে কৰা প্ৰসৱ কাৰ্যক তেওঁলোকে স্বাভাৱিক হিচাপেই গণ্য কৰে।

জনজাতীয় নাৰীসকল সততেই প্ৰাণচঞ্চল আৰু ৰাংঢালী স্বভাৱৰ হয় যদিও অচিনাকীজনৰ লগত প্ৰথম অৱস্থাত কিছু ইতস্ততঃ অনুভৱ কৰে। সৰুৰে পৰা কষ্টকৰ জীৱন যাত্ৰা অতিক্ৰম কৰি অহাৰ বাবে তেওঁলোকৰ মানসিক শক্তি প্ৰবল হয়। ইয়াৰ বাবেই তেওঁলোকে বিৰহ-বেদনাৰ সময়তো স্থিৰে থাকিব পাৰে আৰু খং-ৰাগ আদি বেছি সময় সাঁচি নাৰাখে। ইয়াৰ উপৰি জনগোষ্ঠীয় মহিলাসকলে সামৰ্থ অনুযায়ী সকলো দিশতে সন্তুষ্ট হৈ থাকিব পাৰে।

১.২ অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় সমাজত নাৰীৰ স্থান ঃ

উত্তৰ-পূৱ ভা�ৰতৰ এটা মাতৃপ্ৰধান জনগোষ্ঠী হৈছে 'খাছি'। তেওঁলোকে নিজৰ উৎপত্তি এগৰাকী আদি মাতৃৰ পৰা হৈছে বুলি দাবী কৰে। খাছিসকলৰ মাজত প্ৰচলিত জনবিশ্বাস অনুসৰি সেই মাতৃগৰাকীৰ নাম হৈছে- 'ইয়াওৰে টিন্‌ৰাই'।[৪]

খাছি সমাজত মাক, জীয়েক আৰু জীয়েকৰ সন্তান-সন্ততিৰে একোটা পৰিয়াল গঢ় লৈ উঠে। সেই পৰিয়ালটোৰ মুৰব্বী হয় আটাইতকৈ জ্যেষ্ঠা মহিলা গৰাকী।

খাছি পৰম্পৰা মতে, বিবাহিত মহিলাই মাকৰ ঘৰত যিমান দিন থাকে, সিমান দিনলৈ তেওঁ কৰা উপাৰ্জনৰ সমুদায় অংশ মাকৰ হাতত জমা দিব লাগে। সেইদৰেই মাকেই পৰিয়ালটোৰ সকলোৰে বাবে ভৰণ-পোষণৰ ব্যৱস্থা কৰে।

খাছিসকলৰ মাজত প্ৰচলিত প্ৰথা অনুযায়ী এটা পৰিয়ালৰ সকলো ধৰ্ম-কৰ্মৰ ভাৰ সৰ্বকনিষ্ঠা জীয়াৰীগৰাকীৰ ওপৰতে ন্যস্ত থাকে। গতিকে, কোনো ধৰ্মকাৰ্য থাকিলে পৰিয়ালৰ সকলোৱে তেওঁৰ ঘৰলৈ যায়। ইয়াৰ বাবেই পৰিয়ালৰ আটাইতকৈ সৰু জীয়াৰীয়ে মাতৃ সম্পত্তিৰ অধিকাংশৰ উত্তৰাধিকাৰ লাভ কৰে। অৱশ্যে যদিহে তেওঁৰ মৃত্যু হয় বা অন্য ধৰ্মলৈ ধৰ্মান্তৰিত হয় বা সমাজত নিষিদ্ধ কোনো কামত লিপ্ত হয়, তেতিয়া মাতৃৰ সম্পত্তিৰ অধিকাৰ তেওঁৰ ওপৰৰ জ্যেষ্ঠা ভগ্নীয়ে লাভ কৰে।

খাছিসকলৰ সমাজত নাৰীৰ স্থান কেৱল উচ্চই নহয়, অত্যন্ত প্ৰয়োজনীয়ও। তেওঁলোকৰ প্ৰায়ভাগ পৰম্পৰাগত উৎসৱ-অনুষ্ঠান নাৰী অবিহনে অচল। সেয়েহে, যেতিয়া কোনো পৰিয়ালত নাৰীৰ সংখ্যা লোপ পায়, তেতিয়া পৰিয়ালৰ পুৰুষসকলে ঘৰুৱা বিভিন্ন উৎসৱ-অনুষ্ঠান পালনৰ বাবে অন্য এটা পৰিয়ালৰ পৰা এজনী ছোৱালী তুলি লয় আৰু তাইক পৰিয়ালৰ কনিষ্ঠা জীয়াৰীৰ স্থান দি সম্পত্তিৰ উত্তৰাধিকাৰিণী কৰা হয়। এই প্ৰথা খাছি সমাজৰ উপৰিও জয়ন্তীয়া সমাজতো দেখা যায়। উল্লেখযোগ্য যে, খাছি সমাজত মহিলাসকলে অৰ্থনৈতিক ক্ষেত্ৰত স্বাধীনতা উপভোগ কৰে। ইয়াত পুৰুষতকৈ নাৰীসকলে অৰ্থনৈতিক দায়িত্ব বেছিকৈ পালন কৰা দেখা যায়। এই সমাজত প্ৰায়ভাগ ব্যৱসায়ৰ ক্ষেত্ৰত নাৰীসকলেহে অংশগ্ৰহণ কৰা দেখা যায়।

অবিভক্ত অসমৰ আন এটা মাতৃগোত্ৰ অনুগামী জনগোষ্ঠী হৈছে 'গাৰো'। মাতৃপ্ৰধানতাই এওঁলোকৰ সমাজক এক অনন্য ৰূপ প্ৰদান কৰিছে। গাৰোসকলৰ বংশ গণনা হয় মাকৰ ফালৰ পৰা। অৰ্থাৎ মাকৰ গোত্ৰহে সতি-সন্ততিয়ে লাভ কৰে। সেইদৰেই সম্পত্তিৰ অধিকাৰ মাতৃগৰাকীৰ থাকে আৰু পৰৱৰ্ত্তী সময়ত সেই অধিকাৰ জীয়েকে লাভ কৰে। উল্লেখযোগ্য যে, গাৰো সকলৰ সমাজত বিয়াৰ পিছত কইনাৰ ঘৰলৈ দৰাক বিয়া কৰি নিয়াৰ নিয়ম আছে যদিও একাধিক জীয়েক থাকিলে আটাইতকৈ সৰু জীয়েকৰ বাবেহে দৰাজন ঘৰজোঁৱাই হৈ থকাৰ নিয়ম প্ৰচলিত। এই দম্পত্তিটোক 'নোকৰম' বুলি কোৱা হয়। সময়ত মাক বাপেকৰ মৃত্যুৰ পিছত তেওঁলোকেই সম্পত্তিৰ উত্তৰাধিকাৰী হয়গৈ।

গাৰোসকল যদিও মাতৃপ্ৰধান জনগোষ্ঠী, কিন্তু তেওঁলোকৰ সমাজত নাৰীৰ স্থান খাছিসকলৰ দৰে বৰ বেছি উচ্চ বুলি ক'ব নোৱাৰি। সম্পত্তিৰ অধিকাৰ যদিও মহিলাৰ থাকে, কিন্তু সেই সম্পত্তি পুৰুষেহে পৰিচালনা কৰে। পুৰুষৰ লগত তিৰোতাসকলেও সমানে সমানে খেতি-বাতিৰ কাম কৰিবলগীয়া হয়। তাৰ উপৰিও তেওঁলোকে দিনৰ দিনটো ঘৰৰ বিভিন্ন কাম-বন কৰি পতি আৰু সন্তান-সন্ততিকো সেৱা-শুশ্ৰূষা কৰিবলগীয়া হয়। সেইদৰেই গাৰো মহিলাসকলে সদায় ঘৰৰ মতা মানুহবোৰৰ (এওঁলোকক ছ্বা [৫] বুলি কোৱা হয়) আদেশ আৰু উপদেশ পালন কৰিব লগীয়া হয়। গাৰো সমাজত স্বামীৰ মনত অসন্তোষ দিয়া মহিলাক শাস্তি প্ৰদান কৰাৰ অধিকাৰো ছাসকলৰ থাকে।

গাৰোসকলৰ সমাজত নাৰীসকলে পৰম্পৰাগত উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহতো পুৰুষসকলৰ সমান্তৰালকৈয়ে অংশগ্ৰহণ কৰিব পাৰে। ৰাংগালা, আগালমাকা, বৰদিন, গুড ফ্ৰাইডে' আদি বিভিন্ন উৎসৱত পুৰুষ-মহিলা সকলোৱেই অংশ লৈ আনন্দ কৰে।

অসমৰ অন্য এটা উল্লেখযোগ্য জনগোষ্ঠী হৈছে 'ডিমাছা'। বৰ্তমানৰ ডিমা হাচাও জিলাত প্ৰধানতঃ বসবাস কৰা এই জনগোষ্ঠীটোৰ মাজতো নাৰীৰ স্থান উল্লেখযোগ্য। এসময়ত ডিমাছাসকলে ডিমাপুৰত ৰাজত্ব কৰিছিল। সেইসময়ত তেওঁলোকৰ গৌৰৱে উচ্চ শিখৰ পাইছিলগৈ। এই জনগোষ্ঠীটোত এটা সময়ত বাংগাদাও, ডেগাদাও, ডেমালিক, হালোদাও আদি বীৰপুৰুষৰ দৰেই ওৰাইৰীংমা, ওৰাইৰীংমা আদি বীৰাঙ্গনাৰো জন্ম হৈছিল। কথিত আছে, বীৰ ডেমালিকে সুদূৰ ব্ৰহ্মদেশলৈকে তেওঁৰ বীৰত্বৰ অভিযান চলাইছিল; ওৰাইবাংমা, ওৰাইৰীংমা আদি বীৰ-ৰমণীসকলে জখলাবন্ধা নামেৰে ঠাইত হোৱা যুদ্ধত আহোম সৈন্যক সম্পূৰ্ণৰূপে পৰাজিত কৰিছিল।[৬]

বৰ্তমান সময়লৈকে ডিমাছা সমাজত পুৰুষসকলৰ ৪০টা 'ছেংফং' বা গোত্ৰ দেখা যায়। সেইদৰেই ডিমাছা মহিলাসকলৰো ৪২টা 'জুলু' বা গোত্ৰ আছে। ডিমাছা নিয়ম অনুসৰি পিতৃগোষ্ঠীৰ ক্ষেত্ৰত যিমানেই দূৰ সম্পৰ্কীয় হ'লেও একে গোত্ৰৰ মাজত বিবাহ নিষিদ্ধ। সেই নিয়ম মাতৃগোষ্ঠীৰ ফালৰ পৰাও একেই।

ডিমাছা সমাজত সম্পত্তিৰ ক্ষেত্ৰত পিতৃ সম্পত্তি আৰু মাতৃ সম্পত্তি- দুয়োটাৰে পৃথক ভাগ হয়। ল'ৰা সন্তানে পিতৃ সম্পত্তিহে লাভ কৰিব পাৰে। মাতৃ সম্পত্তিৰ অধিকাৰ কেৱল ছোৱালীৰহে থাকে। আনহাতে যি পৰিয়ালত কেৱল ল'ৰা সন্তানহে আছে, মাতৃৰ মৃত্যুৰ পিছত মাতৃ সম্পত্তিৰ উত্তৰাধিকাৰী ল'ৰা সন্তান নহয়, মৃত মহিলা গৰাকীৰ নিকটাত্মীয় অন্য কোনো মহিলাহে হয়। সেই নিয়ম ছোৱালীৰ ক্ষেত্ৰতো একেই হয়। ছোৱালীয়ে কেতিয়াও পিতৃ সম্পত্তিৰ উত্তৰাধিকাৰী হ'ব নোৱাৰে।

যদিও ডিমাছা পৰম্পৰাত পৰিয়ালৰ সম্পত্তিৰ ভাগ মহিলাই লাভ কৰে, কিন্তু সামাজিক ক্ষেত্ৰত পুৰুষৰ সমানে মহিলাৰ অধিকাৰ নাথাকে। ডিমাছাসকলে নাৰীক সদায় অৱলা হিচাপে গণ্য কৰে। অপৰাধ কৰিলে সমাজে পুৰুষ আৰু তিৰোতা উভয়কে দণ্ড দিয়ে; সামাজিক বিচাৰত তিৰোতাক পুৰুষৰ আধা পৰিমাণেহে দণ্ড দিয়া হয়।[৭]

ডিমাচা মহিলাসকল বহুক্ষেত্ৰত স্বাৱলম্বী। এইক্ষেত্ৰত তেওঁলোকৰ বয়ন শিল্পৰ কথাকে ক'ব পাৰি। বোৱা-কটা নজনা মহিলা ডিমাচা সমাজত নাই বুলিয়েই ক'ব পাৰি। তেওঁলোকে ঘৰতে নিজৰ তাঁতশালত চাদৰ, মেখেলা, পাগুৰি, ধুতি আদি প্ৰস্তুত কৰি লয়। ইয়াৰ উপৰিও ডিমাচা মহিলাসকলৰ এই বয়ন শিল্পৰ লগতে তেওঁলোকৰ বহুকেইটা লোক পৰিৱেশ্য কলাও প্ৰচলিত হৈ আছে। সেইবোৰৰ ভিতৰত 'বাইচেৰেগী' (যঁতৰ নৃত্য), 'কোনলোৱানী' (সূতা কাটোতে কৰা নৃত্য), কিম্বাই দাউৰা (কাপোৰ বোৱা খেল) আদিয়েই অন্যতম।

ডিমাচা সমাজত নাৰীসকলে পুৰুষৰ সমানেই বিভিন্ন উৎসৱ-অনুষ্ঠানত অংশ গ্ৰহণ কৰে। কেতিয়াবা কোনো কোনো অনুষ্ঠানত আকৌ মহিলাসকলেহে প্ৰধান ভূমিকা গ্ৰহণ কৰা দেখা যায়। এনে অনুষ্ঠানৰ ভিতৰত 'হা ঠাৰৱা' নামৰ অনুষ্ঠানটোৰ কথাকে ক'ব পৰা যায়। এই অনুষ্ঠান নৱজাতক সন্তানৰ নাভি কটা পৰ্বত অনুষ্ঠিত হয়। এই অনুষ্ঠানত 'হোজাজিক' নামে জনাজাত ডিমাচা সমাজৰ মুখিয়াল নাৰীগৰাকীয়ে মুখ্য ভূমিকা লয়। সেইদৰেই, 'লামাফউবা' পূজাতো নাৰীসকলেই প্ৰধান ভূমিকা লয়। সেইদিনা ডিমাচা তিৰোতাসকলে পূৰ্ব পুৰুষক স্মৰণ কৰি বিভিন্ন দ্ৰব্য উচৰ্গা কৰে।

অসমৰ অন্য এটা জনগোষ্ঠী বড়োসকলৰ সামাজিক জীৱনত নাৰীসকলৰ স্থান পুৰুষৰ সমানেই। 'খেৰাই পূজা'ৰ বাহিৰে বড়োসকলৰ অন্যান্য উৎসৱ-পাৰ্বনত বড়ো মহিলাই পুৰুষৰ সমানেই অংশগ্ৰহণ কৰিব পাৰে। বড়ো সমাজত ছোৱালীবোৰে সৰুৰে পৰাই মাকৰ লগত ঢেকী দিয়া, সূতা কটা, পথাৰৰ কাম কৰা, ৰন্ধন-প্ৰকৰণ আদি সাংসাৰিক কামৰ মাজেৰে ডাঙৰ হৈ আহে। গৃহস্থৰ কামত নিপুণতাৰ কাৰণে বড়ো-কছাৰীৰ তিৰোতাবোৰ সম্পূৰ্ণ স্বাধীনচিতীয়া ভাবৰ মানুহ হৈ পৰে।[৮]

বড়োসকলৰ দৰেই সোণোৱালসকলৰ সামাজিক জীৱনতো নাৰীসকলৰ স্থান যথেষ্ট উচ্চ। সোণোৱাল সমাজত কেতিয়াবা জ্যেষ্ঠ পুৰুষৰ অভাৱত একো একোটা পৰিয়ালৰ মুৰব্বী হিচাপেও এগৰাকী নাৰীয়ে দায়িত্ব পালন কৰিব পাৰে। পুৰুষসকল যিদৰে কৃষি কৰ্ম তথা ঘৰুৱা কামত সিদ্ধহস্ত, মহিলাসকলো সেইদৰেই বোৱা-কটা, ৰোৱা-তোলা-দোৱা আৰু গৃহিণীৰ কাৰ্যক্ষেত্ৰত সমানেই সিদ্ধহস্ত।

সোণোৱালসকলৰ সমাজ ব্যৱস্থা পিতৃকেন্দ্ৰীক যদিও সামাজিক জীৱনত মহিলাসকলকো যথেষ্ট গুৰুত্ব দিয়া হয়। এই সমাজত বহুতো ধৰ্মীয় আৰু সামাজিক অনুষ্ঠান মহিলাসকলক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই অনুষ্ঠিত হয়। সেইদৰেই সোণোৱাল সমাজত গৰ্ভৱতী মহিলাকো যথেষ্ট যতন লোৱা হয়। অন্যান্য জাতিসমূহৰ দৰেই তেওঁলোকৰ সমাজত প্ৰচলিত নিয়ম অনুসৰি মহিলা এগৰাকী গৰ্ভৱতী হৈ থকা অৱস্থাত পঞ্চামৃত খোৱাৰ ব্যৱস্থা কৰা হয়। সন্ধ্যা বেলা গৰ্ভৱতী মহিলাক সাধাৰণতে বাহিৰলৈ যাবলৈ দিয়া নহয়।[৯] ইয়াৰ উপৰি এই সমাজত অৰ্থনৈতিক কাম-কাজসমূহতো মহিলাসকলৰ অংশ গ্ৰহণ দেখিবলৈ পোৱা যায়। নিজৰ তাঁতশালত বোৱা গামোচা, মেখেলা-চাদৰ, এড়ি আৰু মুগাৰ কাপোৰৰ বাবে সোণোৱাল মহিলাসকল বিশেষভাৱে জনাজাত।

অসমৰ দাঁতিকাষৰীয়া জনজাতি ডফলাসকলৰ সমাজত নাৰীৰ স্থান মিশ্ৰ। এই সমাজত ঘৰখনৰ ভিতৰত নাৰীৰ স্বাধীনতা সম্পূৰ্ণৰূপে দেখা যায় যদিও আনুস্থানিক বা সামাজিক কামত তেওঁলোকৰ স্থান নাই। তেওঁলোকে তেনে কাম কেৱল চাবহে পাৰে, ভাগ ল'ব নোৱাৰে। ধৰ্ম অনুস্থানত পূজাৰ বাবে মদ বনোৱাৰ বাহিৰে ডফলা মহিলাসকলৰ স্থান একেবাৰেই নাই।

কৃষিৰ বাবে ডফলা মহিলাসকলৰ নিজাকৈ একোডোখৰ মাটি থাকে। ঘৰচীয়া জন্তুবোৰো তেওঁলোকৰ সম্পত্তিহে, তাত গিৰিয়েকৰ অধিকাৰ নাথাকে। ডফলা জনগোষ্ঠীত পুৰুষসকল সততে কৃষি কৰ্ম, চিকাৰ আৰু মাছ ধৰাত ব্যস্ত থাকে। আনহাতে মহিলাসকলে ঘৰ চলায়।

উজনি অসমত বসবাস কৰা দেউৰী জনগোষ্ঠীৰ সমাজত মহিলাৰ স্থান যথেষ্ট উচ্চ। এই সমাজত বিয়াৰ ক্ষেত্ৰত এগৰাকী পত্নীহে বৈবাহিক সূত্ৰত গ্ৰহণ কৰিব পাৰি।[১০] অৱশ্যে প্ৰথমা পত্নীৰ বিয়োগৰ পিছত পুনৰ বিবাহৰ অনুমতি আছে। সেইদৰেই, এই সমাজত বিধৱাই স্ব-ইচ্ছাৰে বিবাহ অনুষ্ঠানৰ অবিহনে পুনৰ্বিবাহ কৰিবও পাৰে।

দেউৰী জনগোষ্ঠীৰ মহিলাসকল ঘৰুৱা কলা-কৃষ্টিমূলক কৰ্মৰাজিত যথেষ্ট পাকৈত। তেওঁলোকে ঘৰত বহিবৰ বাবে মূঢ়া বনোৱাৰ পৰা খৰি-পাত যোগাৰ কৰালৈকে সকলোবোৰ কামতেই তেওঁলোক আগৰণুৱা। তেওঁলোক স্বভাৱজাত শিপিনী। তেওঁলোকে পুৰুষ-মহিলা উভয়ৰ বাবে প্ৰয়োজন হোৱা বস্ত্ৰ ঘৰত থকা নিজৰ তাঁতশালতেই তৈয়াৰ কৰি লয়।

অবিভক্ত অসমৰ এটা উল্লেখযোগ্য জনজাতি হৈছে 'মিজো'সকল। মিজো সমাজত স্ত্ৰী স্বাধীনতা অতি বেছি।[১১] কোনো প্ৰকাৰৰ সামাজিক বান্ধোনে তেওঁলোকৰ সমাজৰ নাৰীক অস্বস্তিকৰ পৰিস্থিতিৰ সন্মুখীন কৰা নাই। মিজো সমাজত বিবাহৰ ক্ষেত্ৰত দৰাই কইনা পক্ষক গা-ধন দিব লাগে। বিবাহ বিচ্ছেদৰ ক্ষেত্ৰত এই সমাজত কিছু ধৰা-বন্ধা

নিয়ম আছে। বিবাহিত মহিলা এগৰাকীয়ে যদি স্বামীক পৰিত্যাগ কৰিব খোজে, তেতিয়াহ'লে স্বামীয়ে গা-ধন হিচাপে দিয়া সমস্ত ধন ওভতাই দিব লাগিব আৰু যদি পুৰুষজনে পত্নীক পৰিত্যাগ কৰিব বিচাৰে তেতিয়াহ'লে সন্তান নোহোৱা অৱস্থা, এক সন্তান, দুই সন্তান আদি লেখৰ হিচাপে কম বেছি পৰিমাণে আর্থিক দণ্ড দিব লাগিব।[১২] ইয়াৰ পৰাই গম পোৱা যায় যে, তিৰোতাৰ মূল্য মিজো সমাজত সন্তানেৰেহে জোখা হয়।

উজনি অসমত বসবাস কৰা মিচিংসকলৰ সমাজ জীৱনত নাৰীৰ স্থান যথেষ্ট উল্লেখযোগ্য। এইখন সমাজত নাৰীসকলে অর্থনৈতিক ক্ষেত্ৰৰ স্বাধীনতাৰে আত্মনির্ভৰশীল হিচাপে থাকে। আয়-ব্যয় ঘৰৰ মুখ্য ব্যক্তিজনৰ পৰামর্শ মতেই কৰা হয় যদিও মহিলাসকলে সুকীয়াকৈ কুকুৰা, গাহৰি আদি পশুপালনেৰে নিজৰ প্রয়োজনীয় খৰচৰ যোগাৰ কৰি লয়। এওঁলোক যথেষ্ট পৰিশ্রমী। পুৱাৰ পৰা গধূলিলৈকে খৰি-খেৰ গোটোৱা, ৰন্ধন-প্রকৰণ কৰা আদি কামৰ মাজতো পুৰুষ-মহিলা উভয়ৰ বাবেই তাঁতশালত বিভিন্ন সাজ-পাৰো নিজেই তৈয়াৰ কৰি লয়।

মিচিংসকলৰ পৰম্পৰাগত উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহতো মহিলাসকলে প্রত্যক্ষভাৱে অংশ লয়। তেওঁলোকৰ সমাজত ধর্মীয় নীতি-নিয়মত নাৰীসকলৰ প্রতি বৰ বিশেষ বাধা নিষেধ নাথাকে। মিচিংসকল পৰিৱেশ্য কলাৰ প্রদর্শনতো উদাৰ। পৰম্পৰাগত উৎসৱ-অনুষ্ঠানবোৰত তেওঁলোকে নাচ-গান কৰি ভাল পায়। তেওঁলোকৰ সমাজত পুৰুষ-মহিলা উভয়ে একেলগেই নাচ-গান কৰিব পাৰে। সেই নাচ-গানত কোনো কলুষতা নাথাকে। আনন্দ লাভৰ বাবেই তেওঁলোকে এনেদৰে একেলগে নৃত্য-গীত কৰে।

মূলতঃ নামনি অসমত বসবাস কৰা ৰাভাসকলৰ সমাজত নাৰীৰ স্থান বৰ বিশেষ উচ্চ নহ'লেও এওঁলোকৰ সমাজত নাৰী পুৰুষৰ বহতীয়া নহয়। নাৰীসকলক ইয়াত পুৰুষে বোজা বুলিও নাভাবে। অন্যান্য জনগোষ্ঠীয় মহিলাৰ দৰেই ৰাভা মহিলাসকলো যথেষ্ট কর্মী হয়। প্রতিগৰাকী ৰাভা মহিলাও একোগৰাকী ভাল বোৱনী। তেওঁলোকে নিজৰ বাবে প্রয়োজনীয় বস্ত্র নিজ তাঁতশালতে প্রস্তুত কৰি লয়।

অন্ধবিশ্বাসে ৰাভা সমাজৰ একাংশ নাৰীৰ জীৱনলৈ ধুমুহা নমাই আনিছে। এইখন সমাজত ভয়ংকৰ 'ডাইনী' প্রথাৰ প্রচলন আছে। যাৰ বাবেই সমাজত কাৰোবাৰ কিবা অপায়-অমংগল হ'লে কোনোবা এজনী তিৰোতাক জগৰীয়া কৰা হয়। এই ক্ষেত্রত গাঁওবাসীয়ে মেল চপাই ডাইনী চিহ্নিত কৰি বিবাহিতা নাৰী হ'লে বলপূর্বকভাৱে বিবাহ বিচ্ছেদ ঘটাই গাঁও ত্যাগ কৰিবলৈ বিধান দিয়া হয়।[১৩] এনে ভয়ংকৰ অন্ধবিশ্বাসৰ বাবেই ৰাভা সমাজত নাৰীৰ স্থান সম্পূর্ণৰূপে উচ্চ বুলি ক'ব নোৱাৰি।

অসমৰ অন্য এটা উল্লেখযোগ্য জনগোষ্ঠী কার্বিসকলে এক সহজ-সৰল জীৱন নির্বাহ কৰে। তেওঁলোকৰ সমাজত নাৰীৰ স্থান যথেষ্ট উল্লেখযোগ্য। কার্বি পুৰুষে জীৱনৰ প্রতিমুহূর্ততে পত্নী গৰাকীক সহযাত্রী হিচাপে বিচাৰে। হাবি কটা, খেতি কৰা, খৰি গোটোৱা, পাহাৰত জুই জ্বলোৱা, বজাৰ কৰা- সকলো ক্ষেত্রতে নাৰীয়ে পুৰুষে সহকর্মী। কার্বি সমাজত পর্দা প্রথা নাই যদিও সমাজত ব্যভিচাৰৰ সংখ্যাও শূন্য। কার্বি যুৱতীয়ে বিবাহৰ পূর্বে অবিবাহিত ডেকাৰ সৈতে পৰম্পৰাগত উৎসৱ-অনুষ্ঠানত পৰিচয় হ'বলৈ আৰু নৃত্য কৰিবলৈ স্বাধীনতা লাভ কৰে।

কার্বিসকলৰ পৰম্পৰাগত আইনমতে, বিনা দোষত কোনো পুৰুষে নিজৰ পত্নীক ত্যাগ কৰিব নোৱাৰে। কোনো গাভৰুৰ জীৱন নষ্ট কৰাটো কার্বিসকলে একেবাৰেই সহ্য নকৰে। সেইদৰেই এওঁলোকৰ সমাজত বৈধভাৱে অন্য জাতিৰ মানুহে কার্বি গাভৰুৰ সৈতে বিবাহ পাশত আবদ্ধ হোৱাত কোনো বাধা নাই।

২.০ সামৰণি ঃ

অধ্যয়নৰ পৰিশেষত এটা কথাই উল্লেখ কৰিব লাগিব যে, ভাৰতৰ অন্য প্রান্তৰতকৈ অবিভক্ত অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ সমাজ জীৱনত নাৰীৰ স্থান যথেষ্ট উচ্চ স্তৰৰ। এই জনগোষ্ঠীসমূহৰ অধিকাংশই পুৰুষতান্ত্রিক যদিও সামাজিক প্রেক্ষাপটত নাৰীসকলৰ ভূমিকাও কম নহয়। প্রতিগৰাকী জনজাতীয় নাৰীয়েই পুৰুষৰ সমানে সমানেই সামাজিক ক্ষেত্রখনৰ লগত জড়িত হৈ থকাৰ উপৰিও পাৰিবাৰিক বিষয়তো সমানেই অংশ লয়। জনজাতিসকলৰ সমাজত তেওঁলোকৰ কিছুমান নিজা নিয়ম তথা আইন-কানুন আছে, যিবোৰ পালন কৰি থকাৰ বাবেই এনে সমাজত

নাৰীয়ে তুলনামূলকভাৱে এক উচ্চ স্থান লাভ কৰি আহিবলৈ সক্ষম হৈ আহিছে। পূৰ্বতে জনজাতীয় সমাজত নাৰী শিক্ষাৰ বৰ বিশেষ উন্নতি হোৱা নাছিল। ফলত জনজাতীয় নাৰীসকল অজ্ঞানতাৰ অন্ধকাৰত নিমজ্জিত হৈ আছিল। কিন্তু সম্প্ৰতি শিক্ষাৰ বিস্তাৰৰ লগে লগে এইসকল নাৰীও শিক্ষিত হ'বলৈ ধৰিছে। সম্প্ৰতি উত্তৰ-পূব ভাৰতৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ পৰা বহুতো মহিলাই শিক্ষা, স্বাস্থ্য, ক্ৰীড়া, বিজ্ঞান আদি বিভিন্ন ক্ষেত্ৰত দেশৰ নাম জিলিকাবলৈ সক্ষম হৈছে। শিক্ষাৰ পোহৰ পৰাৰ লগে লগে এই অঞ্চলটোৰ পুৰুষপ্ৰধান জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজতো নাৰী সচেতনতাই গা কৰি উঠিছে। ফলত সম্প্ৰতি নাৰীসকলে পূৰ্বতকৈ অধিক উত্তৰণৰ দিশলৈ গতি কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. ৰাভা হাকাচাম, উপেন। অসমৰ জনজাতীয় সংস্কৃতি, ২০১০, পৃ.২৯
২. সদ্যোক্ত,পৃ.৩৭
৩. সদ্যোক্ত,পৃ.৩৮
৪. ভট্টাচার্য্য, প্ৰমোদচন্দ্ৰ (সম্পা.)। অসমৰ জনজাতি,পৃ.২৫
৫. সদ্যোক্ত,পৃ.৩০
৬. সদ্যোক্ত,পৃ.৩৬
৭. সদ্যোক্ত,পৃ.৩৮
৮. সদ্যোক্ত,পৃ.৫০
৯. ৰাভা হাকাচাম, উপেন। অসমীয়া আৰু অসমৰ জাতি-জনগোষ্ঠী ঃ প্ৰসংগ-অনুসংগ, ২০১৩, পৃ.৩০৪
১০. ভট্টাচার্য্য, প্ৰমোদচন্দ্ৰ (সম্পা.)। প্ৰাগুক্ত,পৃ.৭৬
১১. সদ্যোক্ত,পৃ.১১৮
১২. সদ্যোক্ত,পৃ.১১৭
১৩. ৰাভা হাকাচাম, উপেন। প্ৰাগুক্ত, ২০১৩, পৃ.২১২

তথ্যদাতা/দাত্ৰীৰ নাম ঃ

হেমন্ত তেৰাং, ডিফু, কাৰ্বি আংলং
প্ৰীতি তেৰাংপি, ডিফু, কাৰ্বি আংলং
ভগৱান দেউৰী, মাজুলী
থানেশ্বৰ পগাগ, ঢকুৱাখনা, লখিমপুৰ
গুঞ্জন সোণোৱাল, বগীনদী, লখিমপুৰ
পাৰ্থজ্যোতি ৰাভা, দূধনৈ, গোৱালপাৰা
দেৱৰ্ষি বসুমতাৰী, বিজনী, চিৰাং

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

গগৈ, লীলা। অসমৰ সংস্কৃতি। ৮ম সংস্কৰণ। ডিব্ৰুগড় ঃ বনলতা, ২০১১, মুদ্ৰিত ।
ভট্টাচার্য্য, প্ৰমোদচন্দ্ৰ (সম্পা.)। অসমৰ জনজাতি। তৃতীয় সংস্কৰণ। ধেমাজি ঃ কিৰণ প্ৰকাশন, ২০০৮, মুদ্ৰিত ।
শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। অসমীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ আভাস। পঞ্চম প্ৰকাশ। গুৱাহাটী ঃ বাণী প্ৰকাশ প্ৰাইভেট লিমিটেড, ২০১১, মুদ্ৰিত ।
ৰাভা হাকাচাম, উপেন। অসমীয়া আৰু অসমৰ জাতি-জনগোষ্ঠী ঃ প্ৰসংগ-অনুসংগ। প্ৰথম প্ৰকাশ। ধেমাজি ঃ কিৰণ প্ৰকাশন, ২০১৩,মুদ্ৰিত ।
------। অসমৰ জনজাতীয় সংস্কৃতি। গুৱাহাটী ঃ বাণী মন্দিৰ। ২০১০, মুদ্ৰিত ।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অসমীয়া জীৱ-জন্তুৰ নাম ঃ এটি অধ্যয়ন

● **ড° ডালিমা কাকতি**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, লোকনায়ক অমিয় কুমাৰ দাস মহাবিদ্যালয়।
e-mail: kakati.dalima@gmail.com, ফোন ঃ ৯৭০৭০-৪৪১০০

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *'নাম' মানে 'পৰিচয়'। মনৰ ভাব আদান-প্ৰদানৰ বাবে ভাষাৰ আৱিষ্কাৰৰ লগে লগে মানুহৰ চিন্তাৰো পৰিৱৰ্তন ঘটিল। নিজক আনৰ ওচৰত প্ৰতিষ্ঠাৰ চেষ্টা চলিল। তেনে এক চিন্তাৰ আলমতেই নামকৰণৰ চিন্তাই ঠাই পালে। কেৱল মানুহৰ ক্ষেত্ৰতেই নহয়, আমাৰ চৌপাশৰ সকলো বস্তুৰে আছে একোটিকৈ জাতিবাচক নাম। ভাষাৰ ব্যৱহাৰৰ বাবেই মানুহ জীৱশ্ৰেষ্ঠ। মানুহে মনৰ ভাব আদান-প্ৰদানৰ বাবে চৌপাশৰ প্ৰাণী-অপ্ৰাণীবাচক সকলোৰে নাম দি লয়। জাতিবাচক নামৰ উপৰিও অধিক স্পষ্ট হ'বৰ বাবে মানুহৰ লগতে বা কাষত থকা প্ৰাণীবোৰক একোটিকৈ নামেৰে নামকৰণ কৰা হয়। অৰ্থাৎ জাতিবাচক বিশেষ্যৰ উপৰিও মানুহ আৰু প্ৰায়বোৰ জীৱ-জন্তুৰ থাকে— নামবাচক বিশেষ্য ৰূপ। সাধাৰণতে যিবোৰ প্ৰাণীয়ে মানুহৰ সৈতে আবেগিকভাৱে সংযুক্ত হৈ মানুহৰ দৈনন্দিন কামকাজত সহায় কৰে তেনেবোৰ প্ৰাণীৰ নাম মানুহে দিয়ে। জীৱ-জন্তুক নাম দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত জীৱটোৰ লগত আবেগিক সম্পৰ্কৰে সম্পৃক্ত হৈ থকা ব্যক্তিজনে বা পৰিয়ালটোৱে ভূমিকা পালন কৰে। আমাৰ আলোচনাপত্ৰত বেদৰ সময়ৰপৰা একবিংশ শতিকালৈ জীৱ-জন্তুৰ নামৰ এটি বিশ্লেষণ আগবঢ়োৱা হ'ব।*

বীজ শব্দ ঃ *জীৱ-জন্তু, নাম, পুৰাণ, মহাকাব্য, অসমীয়া।*

১.০ আলোচনাৰ পদ্ধতি ঃ

বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে এই আলোচনা পত্ৰৰ বিষয়বস্তু বিশ্লেষণ কৰা হৈছে।

২.০ আলোচনা পত্ৰৰ উদ্দেশ্য আৰু প্ৰাসংগিকতা ঃ

জীৱ-জন্তুক দিয়া নামৰপৰাও এখন সমাজক অধ্যয়ন কৰাত সুবিধা হয়। তদানীন্তন সমাজ, সংস্কৃতি, ধৰ্ম, বিশ্বাস আদি বুজিবলৈ নামৰ অধ্যয়নেও বহু সহায় কৰে। বিভিন্ন বস্তুৰ নামৰ অধ্যয়নক 'অন'মেচষ্টিকচ্' নামৰ শাখাটোৱে সামৰি লয়। এই শাখাটোৰ বহু উপবিভাগ আছে। এই উপবিভাগসমূহৰ এনথ্ৰোপ'নিমি বা ইপ'নিমি—শাখাই 'ব্যক্তিৰ নাম'ৰ অধ্যয়ন কৰে। জীৱ-জন্তুৰ নামৰ আলোচনাও এই শাখাই সামৰি লয়। আচলতে জীৱ-জন্তুক নাম দিয়া প্ৰথা মানুহৰ নামৰ দ্বাৰাই প্ৰভাৱিত।

৩.০ মূল বিষয়ৰ আলোচনা ঃ

জীৱ-জন্তুক নাম দিয়াৰ প্ৰথা যে একবিংশ শতিকাতহে আৰম্ভ হৈছে তেনে নহয়। এই প্ৰথা অতি প্ৰাচীন। পুৰাণ, বেদ আৰু মহাকাব্যসমূহতো মানুহৰ লগত থকা, মানুহৰ সহায়ৰ বাবে ব্যৱহাৰ হোৱা জীৱ-জন্তুসমূহৰ নাম ৰখা হৈছিল। জীৱ-জন্তুক লৈ সমাজত সদায় দুই মতান্তৰৰ সমান্তৰাল গতি দেখিবলৈ পোৱা যায়। এটা মতে যদি জীৱ-জন্তুক আবেগিক সম্পৰ্কৰে বান্ধি ৰাখিব বিচাৰে, আনটো মতে সিঁহতক দূৰতহে ৰাখিবলৈ চেষ্টা কৰে। শিৱৰ ডিঙিত সৰ্পৰ মালা দেখি শাহুয়েক মেনকাৰ ভয় লগা কথা লোক সমাজত লোক-কথাৰূপে প্ৰচলিত—

খটৰ খটৰ বাজে মুণ্ডৰ মালা
গোটেই শৰীৰতে সৰ্পৰে মেৰা
দেখি মেনকাৰ কঁপিছে হিয়া।

মানুহে সমাজ পাতি বাস কৰাৰ পিছৰেপৰাই বহু জীৱক দৈনন্দিন কাম-কাজৰ সহায়কৰূপে পোহনীয়া কৰিবলৈ ধৰিলে। জীৱ-জন্তুবোৰক দূৰে দূৰে ৰাখিলে আমি জীৱ-জন্তুৰ নামবোৰ পাবলৈ সক্ষম নহওঁ। কাৰণ জীৱ-জন্তুৰ নাম সেইসকল মানুহেহে ৰাখিব, যিসকলে সিঁহতক নিজৰ লগত স্থান দিব। কিন্তু, এই সমাজত স্বাভাৱিকতে পূৰ্বৰেপৰাই মেনকা আৰু শিৱৰ দৰে দুটা শ্রেণীৰ লোক আছে। শংকৰদেৱৰ সময়ত নিশ্চয় কিছুমান জন্তু আৰু মানুহৰ মাজত পার্থক্যৰ সীমা বৃদ্ধি পাইছিল। সেয়েহে শংকৰদেৱে তেওঁৰ কাব্যত কুকুৰ, শিয়াল, গাধৰ আত্মাতো ৰামে বিৰাজ কৰে বুলি সোঁৱৰাই দিবলগীয়া হৈছিল—

কুক্কু ৰ শৃগাল গদর্ভৰো আত্মাৰাম।

শংকৰদেৱে তেওঁৰ কাব্যগ্রন্থত কুকুৰ, শিয়াল আদি জীৱৰ কথা উল্লেখ কৰাৰ দৰে পুৰাণ আৰু মহাকাব্যৰ ঠাই বিশেষেও জীৱ-জন্তুৰ বিষয়বোৰ বিভিন্ন পৰিপ্রেক্ষিতত উপস্থাপন কৰা হৈছে। এই জীৱ-জন্তুসমূহক বহুক্ষেত্রত মানুহৰ দৰে মর্যাদা দিয়া হৈছে। মানুহৰ দৰে তেওঁলোকৰ পৰিচয় নির্ধাৰণৰ বাবে একোটিকৈ নামো ৰখা হৈছে। আজিৰ একবিংশ শতিকাতো পোহনীয়া বা মানুহৰ ওচৰে-পাজৰে চলা-ফিৰা কৰা জীৱ-জন্তুৰ নাম দিয়া হয়। পৰিচয়, পৰিচিতি আৰু জন্তুৰ সৈতে মনৰ ভাব আদান-প্রদানৰ সুবিধাৰ বাবেই পোহনীয়া জীৱ-জন্তুৰ নাম দিয়া হয়। এই নামবোৰৰ বিষয়ে কৰা আলোচনাই শব্দার্থবিজ্ঞানক চহকী কৰিব। এনে অধ্যয়নে সমাজ জীৱনৰ বিভিন্ন দিশ উন্মোচন কৰিবলৈ সক্ষম হ'ব।

৩.১ হিন্দুসকলৰ পুৰাণ আৰু মহাকাব্যত জীৱ-জন্তুৰ নাম ঃ

হিন্দুধর্মৰ ধর্মগ্রন্থত নানাধৰণৰ জীৱ-জন্তুৰ উল্লেখ আছে। এই জন্তুসমূহৰ নিজৰ নিজৰ নামো আছে। কথাবস্তুৰ মাজে মাজে আমি এই নামসমূহ পঢ়িবলৈ বা শুনিবলৈ পাওঁ। উদাহৰণ—

মৎস্য কুর্ম নৰসিংহ বামন পৰশুৰাম
হলিৰাম বৰাহ শ্রীৰাম।

ইয়ত মৎস্য, কুর্ম জাতিবাচক নাম হ'লেও 'নৰসিংহ ' নামটো পৰিচয়সূচক নাম। গজেন্দ্র —মানে হাতী হ'লেও 'গ্রাহ-গজেন্দ্র'ৰ যুদ্ধৰ 'গজেন্দ্র' নামটো পৰিচয়সূচক নামহে । অৱশ্যে, ধর্মগ্রন্থত পোৱা গ্রাহ, মকৰ আদি জীৱ বর্তমান সময়ত দেখা নাযায়। এই নামবোৰ জাতিবাচক নাম। দুর্গাই বধ কৰা মহিষাসুৰ নামৰ প্রাণীটোৰ ওপৰৰ অংশ ম'হ আৰু তলৰ অংশ মানুহৰ আকৃতি আছিল। নাগকন্যা উলুপীও অর্দ্ধ মনুষ্য আৰু অর্দ্ধ সর্পৰ আকৃতিৰ আছিল বুলি পুৰাণত উল্লেখ আছে। নৰসিংহ, মহিষাসুৰ, উলুপী— মিশ্রিত জীৱৰ একো একোটি নাম। গজেন্দ্র মানে হাতী জাকত থকা প্রধান হাতীটো। কিন্তু হিন্দু ধর্মৰ শাস্ত্রজ্ঞ লোকক 'গজেন্দ্র' নামটো ক'লে গ্রাহৰ লগত যুদ্ধ কৰা সেই বিশেষ হাতীটোকহে বুজিব।

হিন্দুধর্মৰ মহাকাব্যসমূহত বিভিন্ন বান্দৰৰ নামে অধিক ক্ষেত্র অধিকাৰ কৰি আছে। মানুহৰ লগত সততে সম্পর্ক ৰক্ষা কৰি থকা হেতুকে কাহিনীৰ লগত সংগত কৰি বান্দৰৰ নামবোৰ দিয়া হৈছে। এই নামবোৰ হ'ল— মাৰীচ, বালী, সুগ্রীৱ, তাৰা, অঙ্গদ, হনুমান, জাম্বুৱন্ত, মাৰুত, অঞ্জনা, নল, নীল, কেশৰী, ৰুমা, সুসেনা আদি। ৰামায়ণৰ পৰা মহাভাৰতলৈ 'হনুমান' নামৰ বান্দৰটিৰ কাহিনী ব্যাপি আছে। হনুমানৰ পিতৃ মাৰুত আৰু মাতৃ অঞ্জনাৰ লগতে হনুমানৰ পত্নী ৰুমাৰ বিষয়েও ৰামায়ণত উল্লেখ আছে। এই বান্দৰবোৰে মহাকাব্যৰ বিভিন্ন চৰিত্রৰ সৈতে কথা-বতৰা পাতিছে আৰু মানুহৰ দৰে ক্রিয়া-কলাপ কৰিছে। এক ক থাত মহাকাব্যৰ যুগত হিন্দুসকলৰ লগত বান্দৰৰ একাত্ম সম্পর্ক আছিল আৰু সিঁহতক কেতিয়াও ভিন্ন জীৱ বুলি ইতিকিং কৰা হোৱা নাছিল। ঊষাই সপোনত দেখা কোঁৱৰক আঁকিবলৈ যাওঁতে চিত্রলেখাই বান্দৰকো অংকণ কৰিছিল, কিজানি সখী চিত্রলেখাই সপোনত বান্দৰ কুমাৰ দেখিয়েই প্রেমত বাউলি হৈ আছে। শিশু কৃষ্ণইও লবণু চুৰ কৰি বান্দৰসকলক মাতি খুৱাইছে আৰু নিজেও খাইছে বুলি অংকীয়া নাটত সুন্দৰকৈ বর্ণনা কৰা হৈছে।

দেৱতা শিৱৰ বাহন 'নন্দি'। এই নন্দি আচলতে বৃষভ আছিল। ৰোহিনী, সুশীলা, ধেনু, হর্ষিকা, সুভদ্রা আদি পৌৰাণিক হিন্দু শাস্ত্রৰ কেইজনীমান গাইগৰু। কামধেনুজনীৰ নাম আছিল— সুৰভি। এই গাইক স্তুতি কৰি মনৰ কামনা পূৰণ কৰাৰ নিদর্শন পৌৰাণিক হিন্দু শাস্ত্রত উল্লেখ আছে। সাগৰ মন্থনত উৎপত্তি হোৱা এই সুৰভিৰ দুই জীৰ নাম কপিলী আৰু ৰোহিনী। বশিষ্ঠ মুনিৰ গাইজনীৰ নাম— নন্দিনী।

পৌৰাণিক কালৰেপৰা বর্তমানৰ একবিংশ শতিকালৈ মানুহে হাতীক পোহনীয়া কৰি আহিছে। পুণ্ডৰিকা, সুপ্রতীক (ভগদত্তৰ হাতী), ঐৰাৱত (ইন্দ্রৰ হাতী), অশ্বত্থামা— আদি হস্তীৰ নামোল্লেখ মহাকাব্যত পোৱা যায়। 'অশ্বত্থামা হত কিন্তু ইতি গজ' বুলি প্রবচন লোকসমাজত আজিও চলি আহিছে।

পৌৰাণিক শাস্ত্রসমূহত ঘোঁৰাৰো বিভিন্ন নাম ৰখা হৈছিল। সূর্যদেৱতাৰ সাতটা ঘোঁৰাৰ নাম ক্রমে— অনুষ্টুভ, বৃহটি, গায়ত্রী, জাগতি, পংক্তি, ত্রিষ্টুভ, উষিঞ। সমুদ্র মন্থনৰপৰা আৱির্ভাব হোৱা ঘোঁৰাটোৰ কাণদুখন দীঘল আছিল বাবে সেই ঘোঁৰাটোৰ নাম ৰখা হৈছিল— উচ্চৈশ্রৱা। গৌতম বুদ্ধৰ ঘোঁৰাটোৰ নাম আছিল— কণ্ঠকা।

জটায়ু আৰু সম্পাতি নামৰ চৰাইৰ উল্লেখ আৰু সিঁহতৰ ত্যাগৰ বিৱৰণ ৰামায়ণত উল্লেখ আছে। মন্দপাল নামৰ সাৱঙ্গ পক্ষীটোৰ দুগৰাকী পত্নী— জৰিতা আৰু লপিতা। জৰিতাৰ চাৰিপুত্র— জৰিতাৰি, সাৰিসক্র, স্তম্বমিত্র আৰু দ্রোণ (শ্রী শ্রী চণ্ডী)। এনেদৰে প্রাচীন হিন্দু কাব্যসমূহত কিছুমান জীৱ-জন্তু আনকি পক্ষীৰো নাম ৰখা হৈছিল।

হিন্দু দেৱতাসকলৰ বাহন হৈছে ভিন ভিন জীৱ-জন্তু। এই বাহনবোৰৰো নাম পুৰাণসমূহত পোৱা যায়। কামদেৱৰ ভাটৌটোৰ নাম হ'ল— চুকা। শিৱৰ বাহন—নন্দি। বিষ্ণুৰ হাতীটোৰ নাম গজেন্দ্র। ইন্দ্রৰ হাতীটোৰ নাম— ঐৰাৱত। যমৰ কুকুৰটোৰ নাম— শর্বৰা। শিৱৰ কুকুৰটোৰ নাম— ৰুৰু। শৰমা নামৰ ইন্দ্রৰ কুকুৰজনী আৰু তাইৰ পুত্র শর্মেয়ৰ বর্ণনা ঋক্‌বেদতো পোৱা যায়। শিশাৰা আৰু যমৰ কুকুৰ শর্বৰাৰ বর্ণনাও পৌৰাণিক শাস্ত্রত আছে।

জীৱ-জন্তুৰ ক্ষেত্রত দিয়া নামবোৰৰ কিছু সামাজিক আৰু মনস্তাত্ত্বিক কাৰণ লক্ষ্য কৰিব পাৰি। পৌৰাণিক কালত কিছুমান জীৱ-জন্তুৰ মানুহৰ সৈতে সুন্দৰ সম্পর্ক আছিল। মানুহৰ দৈনন্দিন কাম-কাজত সিঁহতে সহায় সহযোগিতাও কৰিছিল। হনুমানৰ কাহিনীৰেই ইয়াৰ সত্যতা জানিব পাৰি। নাম নিদিলে বালি, সুগ্রীৱ, তাৰাৰ কাহিনীবোৰ পাঠক সমাজে গ্রহণ কৰিব নোৱাৰিব বুলিও পুৰাণ মহাকাব্যৰ ৰচকসকলে তেওঁলোকৰ কাহিনীৰ মাজে মাজে জীৱ-জন্তুৰ নামবোৰ ৰাখি থৈ গৈছে। নামে জীৱ-জন্তুক মানুহৰ লগৰে এজন বুলি ভবাই তোলে, ফলত ঘটনাটো পঢ়ি বা শুনি গ'লে জীৱন্ত ৰূপত চকুৰ আগত ভাঁহি উঠে। বেদ, মহাকাব্যৰ যুগত যিহেতু শ্রুতিয়েই আছিল মনুহৰ কাব্য সাধনাৰ মূল বিষয় (সত্রৰ বিষয়বস্তুৱে তাকেই প্রমাণ কৰে), সেয়েহে ঘটনাৰ চৰিত্রবোৰৰ নাম উল্লেখ নকৰিলে ৰসাস্বাদনত ব্যাঘাত জন্মিব বুলিও জীৱ-জন্তুৰপৰা মানুহলৈ সকলো চৰিত্রৰ নাম উল্লেখ কৰা হয়। আকৌ জীৱ-জন্তুৰ নাম নিদিয়াকৈ কাহিনী বর্ণনা কৰিবলৈও বহু অসুবিধা হয়। কাৰণ অলেখ বান্দৰ বা চৰাইৰ মাজৰ কোনটোৰ কথা উল্লেখ কৰা হৈছে সেয়া স্পষ্ট নহ'ব।

৩.২ অসমীয়া লিখিত সাহিত্যত জীৱ-জন্তুৰ নাম ঃ

টি. এচ. ইলিয়টৰ বিখ্যাত কবিতা 'দ্যা নেমিং অফ কেটচ্'ৰ দৰে অসমীয়া সাহিত্যতো শিশুসকলে লিখা বিভিন্ন কবিতাত— "মোৰ এটা মেকুৰী আছে তাৰ নাম পুছি খাবলৈ সি ভালপায় গৰম গৰম লুছি" বুলি কুকুৰ, মেকুৰীৰ নাম উল্লেখ আছে।

পৌৰাণিক সাহিত্যৰ দৰে বুৰঞ্জীতো জীৱ-জন্তুৰ নামৰ উল্লেখ নোহোৱাকৈ থকা নাই। বীৰাঙ্গনা মূলাগাভৰুৰ হাতীটোৰ নাম আছিল— লাংচিং। ৰাঘ মৰাণৰ হাতীজনীৰ নাম আছিল— জয়তৰা (জয়মতী আৰু মূলাগাভৰু ; ১৩৮ পৃষ্ঠা)।

একবিংশ শতিকাৰ অসমীয়া সাহিত্যতো জীৱ-জন্তুৰ নাম ৰখা হৈছে। সাহিত্যিক মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ পিতৃগৃহৰ হাতীটোৰ নাম আছিল— ৰাজেন্দ্র (মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ ৰচনা সমগ্র ; ৩১ পৃষ্ঠা)।

কামাখ্যাৰাম বৰুৱাৰ 'পত্রাৱলী'ত 'লালী', 'ৰাঙ্গী', 'লক্ষ্মী' নামৰ তিনিজনী গৰুৰ কথা উল্লেখ আছে (কর্ম্মযোগী কামাখ্যাৰাম বৰুৱা ; ২০.৩.৩৮)।

জ্ঞানদাভিৰাম বৰুৱা ৰচনাৱলীত আছে—

> মোৰ স্বৰ্ণক এৰি আহি ইমান বেয়া লাগিছে যে মই মোৰ এজনী গৰু পোৱালীৰ 'স্বৰ্ণ' নাম থৈছোঁ। (জ্ঞানদাভিৰাম বৰুৱা ৰচনাৱলী ; ১৩৮ পৃষ্ঠা)

নিজৰ ছোৱালীক বিদেশত পঢ়ুৱাবলগীয়া হোৱাত ছোৱালীৰ দৰে একেই নাম ৰাখি নিজৰ দুখ পাতলাবলৈ ঘৰৰ গৰু পোৱালি এটিৰ নাম ছোৱালীৰ নামৰ সৈতে একেই ৰাখিলে বুলি উল্লেখ কৰা হৈছে। অর্থাৎ এনেদৰেও জীৱ-জন্তুৰ নাম ৰখা হৈছিল। জ্ঞানদাভিৰাম বৰুৱা ৰচনাৱলীত *'মোৰ মৰমৰ টাইগাৰ'* নামৰ প্ৰবন্ধটি তেওঁলোকৰ পোহনীয়া বিদেশী জাতৰ কুকুৰ 'টাইগাৰ'ক লৈ লিখা হৈছে (জ্ঞানদাভিৰাম বৰুৱা ৰচনাৱলী ; ৩৮৪ পৃষ্ঠা)। প্ৰবন্ধটিত 'মন্টি' নামৰ আন এটি বিদেশী জাতৰ কুকুৰৰ কথা উল্লেখ আছে। মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ উপন্যাস *'দঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা'*— ৰ হাতীটোৰ নাম 'জগন্নাথ'। অৱপা পটংগীয়া কলিতাৰ *'টোকোৰা বাহৰ সোণৰ বেজী'*— উপন্যাসত ঐৰাৱত, আকবৰ, গদাধৰ, দৈমালু, সীতামাই নামৰ হাতীৰ বর্ণনা দিয়া হৈছে। হোমেন বৰগোহাঞিৰ *'হাতী'* গল্পৰ হাতীটোৰ নাম— বাপধন। মুনীন ভূঞাৰ *'হাতী আৰু ফান্দী'* নাটকত হাতীক দিয়া কেইটামান নাম হ'ল— গণেশ, শংকৰ, বাসুদেউ, মোহন, তৰা। তেজপুৰৰ সাহিত্যিক দিলীপ বৰুৱাৰ *'বজ' আৰু টাপুং'* নামৰ উপন্যাসিকাখনিত টাপুং টাই নামৰ এটি মিচিং ল'ৰা আৰু বজ' নামৰ হাতী পোৱালী এটিৰ বন্ধুত্বৰ কাহিনী বর্ণনা কৰা হৈছে। তেওঁৰ আন এখনি উপন্যাসিকা হ'ল— *এটা খঙাল গঁড় পোৱালি* । ইয়াত এটি কনমানি গঁড়—'মগৰা'ৰ কাহিনী বর্ণনা কৰা হৈছে। *'মেলা চিকাৰ'* নামৰ উপন্যাসিকাখনিত —'মাখনী' নামৰ হাতীজনীৰ কথা বর্ণনা কৰা হৈছে। *'যুঁজাৰু'* নামৰ উপন্যাসিকাখনত— 'ক'লামণি' আৰু 'অৰণি' নামৰ দুটা ম'হৰ বর্ণনা দিয়া হৈছে। দিলীপ বৰুৱাৰ উপন্যাসিকা *ৰংপুৰৰ শেন যুঁজত* 'মাইচেনা' নামৰ শেনজনীৰ কথা বর্ণনা কৰিছে।

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ সাধুকথাত বহুকেইটা জীৱ-জন্তুৰ নাম আছে— নীলা শিয়াল; ৰঙা, ক'লা (বুঢ়া-বুঢ়ী আৰু শিয়াল); গেদগেদী বাই, কাঞ্চনমতী আই, গঙাধৰ বোপা, (গঙাটোপ); চিলনীৰ জীয়েক (চিলনীৰ জীয়েক ৰ সাধু); জোঁৱাই (চম্পাৱতী)। নীলৰ পানীত পৰি নীলা হোৱা শিয়ালটোক আনতকৈ বেলেগ বুজাবলৈ 'নীলা' বিশেষণ দি 'নীলা শিয়াল' বোলা হৈছে। নীলা শিয়ালৰ লগতে ৰঙা, ক'লা— নামকেইটাও বিশেষণযুক্ত নামহে। গেদগেদী বাই, কাঞ্চনমতী আই, গঙাধৰ বোপা, চিলনীৰ জীয়েক আদি জাতিবাচক শব্দৰ পাছত ব্যৱহাৰ কৰা সম্বন্ধ আৰু সম্বোধনবাচক শব্দবোৰে গোটেই শব্দটিকেই নামলৈ পৰিৱর্তন কৰাৰ দৰে কৰিছে। এটি অজগৰক 'জোঁৱাই' বুলি সম্বোধন কৰাৰ দ্বাৰা পুৰণি অসমৰ সমাজ ব্যৱস্থাত সকলো জীৱ-জন্তুক মানুহৰ দৰে ভবাৰ উমান পোৱা যায়।

মূলতঃ মানুহৰ লগত অধিক সম্পর্ক, চৰিত্রটোক দিয়া প্রাধান্য আদি কথাবোৰ পাঠক শ্রোতাক হৃদয়ংগম কৰাবৰ বাবেই সাহিত্যত জীৱ-জন্তুৰ নাম দিয়া হয়।

৩.৩ হিন্দী আৰু অসমীয়া চলচ্চিত্র, ধাৰাবাহিকত জীৱ-জন্তুৰ নাম ঃ

চলচ্চিত্রতো চৰিত্র হিচাপে জীৱ-জন্তুৰ নাম ৰখা হৈছিল। অৱশ্যে এই প্রভাৱ নিশ্চয়কৈ লোকসমাজখনৰপৰাই পৰিছে। হিন্দী চলচ্চিত্র *'দিল ধৱকনে দ'*ৰ কুকুৰটোৰ নাম— প্লুটো; *'হম আপকে হ্যে কৌন'*ৰ কুকুৰটোৰ নাম— ট'ফি; *'এন্টাৰন্টেইনমেন্ট'*ৰ কুকুৰটোৰ নাম— এন্টাৰন্টেইনমেন্ট; *'তেৰী মেহেৰবানিয়া'*ৰ কুকুৰটোৰ নাম— মোতি; *'ম্যে প্রেম কি দিবানী হু'*ৰ ভাটৌটোৰ নাম— টৌটা ৰাজা; *'হাথী মেৰে চাথী'*ৰ হাতীটোৰ নাম— ৰামু। অসমীয়া চলচ্চিত্র *'ককাদেউতা নাতি আৰু হাতী'*ৰ হাতীটোৰ নাম— বৃকোদৰ।

মৌগলী—ধাৰাবাহিকখনত মৌগলীৰ বাহিৰে সকলো চৰিত্র জীৱ-জন্তু। এই চৰিত্রসমূহৰ নাম— বাঘীৰা, ভালু, শেৰ খান, আকেলা, কা, ৰক্ষা, তবাকি আদি। এনেধৰণৰ বহু ধাৰাবাহিকত জীৱ-জন্তুৰ নাম আছে।

এখন চলচ্চিত্র বা ধাৰাবাহিক চাই মানুহ ইমান বিভোৰ হৈ পৰে যে তাত থকা জীৱ-জন্তুসমূহ যে মানুহ নহয় সেয়া পাহৰি যায়। ৰসাস্বাদনৰ সাধাৰণীকৰণ স্তৰটোত উপস্থিত হোৱা দর্শকে সেই জীৱ-জন্তুটোৰ সুখত সুখী আৰু দুখত দুখী হৈ পৰে। নাম নিদিয়াহ'লে হয়তো দর্শকৰ ৰসাস্বাদনত ব্যাঘাত জন্মিলহেঁতেন। সাধাৰণীকৰণ মানে পর্দাৰ

চৰিত্ৰ আৰু দৰ্শক শ্ৰোতাৰ মাজত হৈ পৰা একাত্মভাৱ। পৰ্দাৰ চৰিত্ৰটোৱে শ্ৰোতা-দৰ্শকক ইমান মুগ্ধ কৰে যে ক'ব নোৱাৰাকৈয়ে চৰিত্ৰটোৰ মাজত একাত্ম হৈ সোমাই পৰে আৰু সেই চৰিত্ৰটোক নিজৰ মাজৰে এজন বুলি ভাবিবলৈ লয়। সেই চৰিত্ৰটোযে মানুহ নহয় সেয়া পাহৰি পেলায়।

৩.৪ অসমীয়া ভাষা-ভাষীৰ দৈনন্দিন জীৱনত জীৱ-জন্তুৰ নাম ঃ

বৰ্তমানৰ একবিংশ শতিকাত বিশ্বৰ সকলো লোকেই কিছুমান জন্তুৰ লগত সহাৱস্থান কৰে। দৈনন্দিন জীৱন যাত্ৰাৰ সহায়কৰূপে বা আবেগিক সম্পৰ্কৰ বাবে বহু মানুহে জীৱ-জন্তু পোহে। কেতিয়াবা নিজকে আনতকৈ কিছু ব্যতিক্ৰমৰূপে দেখুৱাবৰ বাবেই আনে নোপোহা কিছুমান জীৱ কিছুমান মানুহে পোহে। কেৱল পোহাই নহয়, সিঁহতক মানুহৰ দৰেই লালন-পালনো কৰে। মহাকাশলৈ পঠিওৱা লাইকা (প্ৰকৃত নাম- কুদৰিয়াভকা) নামৰ কুকুৰটোৰ দৰে মানুহৰ লগত থকা জীৱ-জন্তুসমূহকো মানুহৰ দৰেই এটা নাম দি লোৱা হয়। এই নামটো সেই জীৱ-জন্তুবোৰেও বুজি পাই গৰাকীয়ে সেইটো নামেৰে মাতিলে গৰাকীৰ কাষলৈ আগবাঢ়ি যায়। যিবোৰ জীৱ-জন্তু এটা পৰিয়ালৰ লগত অংগাংগীভাৱে জড়িত হৈ থাকে তেনে জীৱকেই মানুহৰ দৰে একোটি নাম দি লোৱা হয়। সিঁহতৰ নামটো এটা পৰিয়ালতেই আৱদ্ধ হৈ থাকে বাবে সিঁহতৰ ক্ষেত্ৰত নিজৰ বা গৰাকীৰ উপাধি দিয়া নহয়। জীৱ-জন্তুৰ নাম দিয়াৰ বিভিন্ন পদ্ধতি আছে— অসমৰ গ্ৰাম্য সমাজত খেতি-বাতিৰ সুবিধাৰ বাবে গৰু পোহা হয়। মানুহৰ দৰে সমপূৰ্ণ ঘৰুৱা পৰিৱেশত ডাঙৰ হোৱা গৰুকেইটাই পৰিয়ালটোক বহু সহায় কৰে। খেতি-বাতিত সহায় কৰাৰ উপৰিও মাতৃৰ দৰে গৰুৱে গাখীৰ দি পৰিয়ালটিক পুষ্টিকৰ খাদ্যৰ যোগান ধৰে। এটা হিন্দু পৰিয়ালে গাই গৰুক মাতৃ বুলি ভাৱে, আৰু গৰুক কেন্দ্ৰ কৰি বহু সংস্কৃতি পালন কৰে। গৰুৰ লগত শ্ৰীকৃষ্ণৰ আছিল অভিন্ন সম্পৰ্ক। শ্ৰীকৃষ্ণ আকৌ হিন্দুসকলৰ প্ৰধান দেৱতা। গতিকে গৰুৰ প্ৰতি হিন্দুসকলৰ আবেগ চিৰকলীয়া। পালনকৰ্তা পিতৃ-মাতৃৰ দৰে জ্ঞান কৰি বহুতে গৰুক— আই, বোপাই, মা, বাবা, মাই (নামনি অসমত) বাবাই (নামনি অসমত), বোবাই বুলি সম্বোধন কৰে। সদায় তেনেদৰে একেটা নামেৰে মাতোঁতে মাতোঁতে গৰুটো বা গৰুজনীয়ে সেইটো নিজৰ নাম বুলি ভাবি লয়। এনেদৰে সম্বোধনবাচক শব্দৰেও গৰুৰ নাম দিয়া হয়।

অসমীয়াভাষী হিন্দুসমাজত কৃষ্ণ আৰু অন্যান্য হিন্দু বীৰৰ নাম বিশেষকৈ অৰ্জুনৰ নামেৰে 'মতা-গোধন'ক নামকৰণ কৰা হয়। উদাহৰণস্বৰূপে— গোঁসাই, কানাই, কাণু, কৃষ্ণ, গোপাল, বনমালী, গোবিন্দ, অৰ্জুন আদি। শ্ৰীকৃষ্ণৰ লগত সম্পৰ্ক থকা বুলি বংশী, মুৰুলী নামেৰেও জন্তুৰ নামকৰণ কৰা হয়। আকাশৰ—জোন, বেলি, তৰাৰ নামেৰেও জীৱ-জন্তুৰ নামকৰণ কৰা হয় (শোণিতপুৰ জিলাৰ তেজপুৰ মহকুমাৰ নাহৰবাৰী অঞ্চলৰপৰা প্ৰাপ্ত তথ্য)[১]।

অতি বেছি মৰম বুজাবলৈও গৰুক— বোপাই, মাই, বাবাই, বাপধন, বাবুলি, বাবালি, লালা, আদি নাম দিয়া হয়। ৰঙৰ লগত সম্পৰ্কিত কৰিও গৰুক— বগী, ৰাঙী, লালী, ৰাঙলী, ৰঙিলী, ফুটুকা, ফুটুকী, পাখৰী, পখৰা, কলীয়া, ৰঙাই, বগাই, ক'লাই, কজলা, কাজলী আদি নাম দিয়া হয়। -আই প্ৰত্যয়যুক্ত নামবোৰ অতি বেছি আদৰৰ জন্তুক দিয়া দেখা যায়।

বিভিন্ন বাৰ আৰু অসমীয়া মাহ অনুসৰি জগা গৰুক— মঙলা, মংগল, মঙলতি, বুধাই, বুধী, শুকুৰ, শুকুৰা, জেঠুৰা, শাওণা, শাওণী, ভদুৰা, ভদাই. আহিনা, আহিনী, কাতিয়া, আঘোণা, আঘোণী, পুহাই, মঘাই, মাঘী, ফাগুণা, ফাগুণী, চ'তোৰা আদি নাম দিয়া হয়। এই নামবোৰ গৰু, ম'হ, ছাগলী উভয়কে দিয়া হয়।

গৰু বা আন জীৱ-জন্তুক নাম দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত পুংলিংগ, স্ত্ৰীলিংগ অনুসৰি দিয়া হয় যদিও মানুহৰ দৰে লিংগ আৰু নামৰ সম্পৰ্কৰ বান্ধোন কটকটীয়া নহয়। বনমালী, কজলা, বগাই আদি পুংলিংগবাচক নামেৰে মাইকী জন্তুকো নামকৰণ কৰা হয়।

মানুহৰ দৰে কেতিয়াবা গৰুৰো শাৰীৰিক বিসংগতি থাকে। এই বিসংগতি কেতিয়াবা জন্মগত আৰু কেতিয়াবা পৰৱৰ্তী সময়ত হোৱা। সেই হিচাপেও গৰুক বিভিন্ন নাম দিয়া হয়। যেনে— লেৰেলা, লেৰেলী, লেঙেৰা, লেঙেৰী, কাণী, কণা, কালৰী, লাওমূৰা, লাওমূৰী, বাওনী, বাওনা, চেপেটী, চেপেটা, গেৰেলী, গেৰেলা আদি।

কিছুমান গৰুক সিঁহতৰ স্বভাৱ চাই গৃহস্থই নাম দিয়ে— খঙাই, ৰাক্ষসী, লপলপী, পেটেশ্বৰ, পেটেশ্বৰী, চুৰুণী আদি। গৰুৱে সেই নামৰ অর্থ বুজি নাপাই সন্মান সহকাৰে গৰাকীয়ে দিয়া নাম বুলিয়েই গ্রহণ কৰে।

অসমীয়া সমাজ ব্যৱস্থা কৃষিৰ ওপৰতেই যথেষ্ট নির্ভৰশীল। একবিংশ শতিকাৰ যন্ত্র-পাতিৰ যুগতো কৃষিৰ বাবে গৰুৱেই হৈছে প্রধান আহিলা। প্রায়সংখ্যক লোকে ম'হকো খেতি-বাতিৰ বাবে ব্যৱহাৰ কৰা দেখিবলৈ পোৱা যায়। গৰুৰ নামৰ সৈতে ম'হৰ নামৰ সম্পর্ক আছে। অৱশ্যে ম'হৰ দীঘল শিঙটোৰ বাবে শিঙাল আৰু খঙাল নাম দুটা ম'হৰ ক্ষেত্রত সংযোগ কৰা হয়।

হাতীক অসমীয়া সমাজে আজিও আভিজাত্যৰ প্রতীক বুলি বিবেচনা কৰে। হাতীৰ নামবোৰ যথেষ্ট গাম্ভীর্যসূচক। হাতীক দেৱতাৰ অংশ বুলি হিন্দু সমাজে গন্য কৰাৰ বাবেও— গণেশ বাবা, বলাই , বলোৰাম, ৰাম, লক্ষ্মণ, জানকী, বৃকোদৰ, জয়ধন, বাপধন আদি সুন্দৰ নামেৰে হাতীক নামকৰণ কৰা হয়। উল্লেখযোগ্য যে হাতীৰ নামবোৰ বৰ চুটি নহয়। ৰাক্ষসী, লপলপী, পেটেশ্বৰ আদি ঠাট্টা বা বিদ্রূপাত্মক নামবোৰ হাতীক দিয়া নহয়। অসমীয়া হিন্দু বা ইছলাম উভয় ধর্মৰ লোকে হাতীৰ ক্ষেত্রত একেই নামেই ব্যৱহাৰ কৰে। কেতিয়াবা বলোৰাম, ৰাম, লক্ষ্মণ, জানকী আদি নামো উভয় ধর্মৰ লোকেব্যৱহাৰ কৰা দেখা যায়। হাতীৰ নামৰ ক্ষেত্রত মাখুন্দী, মখনা, মাখনী—আদি নামবোৰ জাতিবাচক হ'লেও নামবাচক শব্দৰূপেও ব্যৱহাৰ হয়।

গৰুৰ দৰে অসমীয়া সমাজত ঊণ, মাংস আৰু গাখীৰৰ বাবে ছাগলী পোহা হয়। ছাগলীৰ সংখ্যা প্রায়েই একতকৈ অধিক হয় আৰু চাপৰ-চুটি ছাগলীবোৰে মানুহক মৰম লগা ব পাৰে। গৰুক দিয়াৰ দৰে ছাগলীবোৰকো ৰং, স্বভাৱ, শাৰীৰিক বিসংগতি অনুসৰি ভিন ভিন নাম দিয়া হয়। ছাগলীৰ ক্ষেত্রত কেৰল লপলপী, পুলপুলী, ফুটফুটী, টুকটুকী আদি অনুৰূপ শব্দৰে নাম দিয়া হয়। গৰু-ম'হ আদি পোহনীয়া জীৱতকৈ শাৰীৰিক অবয়বত সৰু বুলিয়েই সিঁহতক এনেধৰণৰ নামেৰে নামকৰণ কৰা হয়। গৰু, ম'হ, ছাগলী, হাতী, ঘোঁৰা —অসমীয়া সমাজত পোহা হয়। অৱশ্যে একবিংশ শতিকাত আন জন্তুতকৈ গৰু আৰু ছাগলী পোহনীয়াকৈ ৰখাৰ সংখ্যা অসমত অধিক।

বনৰীয়া বুলি প্রচলিত আৰু গৃহস্থৰ দৈনন্দিন কর্মত বিশেষ সহায় কৰিব নোৱাৰা কুকুৰ আৰু মেকুৰীও অসমৰ এচাম পৰিয়ালৰ বাবে আলাসৰ লাডু। এইক্ষেত্রত অৱশ্যে—'কুকুৰ বৰ প্রভুভক্ত'; আৰু 'লাই পোৱা কুকুৰে গললৈকে জঁপিয়াই' বুলি সপক্ষে আৰু বিৰুদ্ধে দুটা মতৰ প্রচলন আছে। নিজৰ ঘৰত থকা কুকুৰ আৰু মেকুৰীক মাতিবলৈ প্রায় সকলো মানুহেই নাম দিয়ে। এই নামবোৰ সিঁহতৰ শৰীৰৰ বৰণ অনুসৰি আৰু স্বভাৱ অনুসৰি লিংগভেদে দিয়া হয়। বোবাই, বাবুলি, বাবালি, লালা, বগী, ৰাঙলী, ৰঙিলী, ফুটুকা, ফুটুকী, পাখৰী, পখৰা, কলীয়া, ৰঙাই, বগাই, ক'লাই আদি নাম কুকুৰ-মেকুৰী উভয়কে দিয়া হয়।

মেকুৰীৰ নামৰ ক্ষেত্রত ব্যৱহাৰ কৰা অনুপ্রাসযুক্ত— মিমি, জিজি, জুজু, লালা, মুমু, আদি নামবোৰে অধিক মৰমৰ ভাব সূচায় যেন লাগে।

শাৰীৰিক বিসংগতি আৰু স্বভাৱ অনুসৰিও কুকুৰ, মেকুৰীক— লেৰেলা, লেৰেলী, লেঙেৰা, লেঙেৰী, কাণী, কণা, কালৰী, চেপেটী, চেপেটা, ৰাক্ষসী, চুৰুণী আদি নাম দিয়া হয়। এই নামবোৰ ৰাখিলে জীৱটোক চিঞৰি সেই নামেৰে মাতিবলৈ ভাল নালাগে বাবে এনেধৰণৰ নামবোৰ বহুক্ষেত্রত পৰিচয়সূচক নামহে হৈ পৰে।

ৰাজা, ৰাণী, ৰাজকুমাৰী, ৰাজকুমাৰ—বুলিও কেতিয়াবা অধিক মৰমেৰে জীৱ-জন্তুক নাম দিয়া হয়।

অসমীয়া সমাজত পাৱ, হাঁহ আৰু শেহতীয়াকৈ কুকুৰাও পোহা হৈছে। ইহঁতক মাতিবলৈ নামৰ দৰে ক্লিক ধ্বনিসমূহ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। 'পাৱই আহ আহ ' বুলি ক'লে পাৱকেইটাই আহাৰ খাবলৈ উৰি উৰি আহি মাতোঁতাৰ কাষ পায়হি (নলবাৰী জিলাৰ চামতা অঞ্চলৰপৰা প্রাপ্ত তথ্য)[২]। নামনি অসমৰ পাঠশালা অঞ্চলত 'পৈৰেশ' নামেৰে পাৱক মতা হয়। একেই নামেৰে মাতিলেও গৃহস্থৰ মাতৰ সুৰে কোনখন ঘৰৰ পাৱক মাতিছে সঁকিয়াই দিয়ে। তেনেদৰে 'আহ আহ' বা 'টি টি আহ আহ' বোলা শব্দকেইটাকেই বিভিন্ন সুৰত ডাঙৰকৈ মতা শুনি হাঁহ-কুকুৰাই গম পায়— কোনে কাক মাতিছে। গতিকে সিঁহতৰ বাবে পাৱই, পৈৰেশ, আহ আহ, টি টি আহ আহ আদি শব্দবোৰ একো একোটা

নামৰ দৰেই হয়। পক্ষীৰ ভিতৰত অসমৰ মানুহে ভাটৌ, টিঞা, মইনা চৰাই পুহি আহিছে। ভাটৌক সাধাৰণতে 'মিঠু', আৰু মইনাক 'মইনা' বুলিয়েই নামকৰণ কৰা হয়। অৱশ্যে সিঁহতৰ মাতৰ সৈতে সংগতি ৰাখি মানুহৰ দৰে —পিংকু, পিকু, টিটু আদি চুটি চুটি নামবোৰ সিঁহতক দিয়া হয়। কিছুমান চৰাইক শিঁয়াৰিবলৈ কিছুমান শব্দ বা বাক্যাংশ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। কুলি চৰাইক 'কুউ কুউ' বুলি মাতিলে কুলিটোৱেও যেন সেই মাত শুনি মাত দিয়ে তেনেকুৱা লাগে। নামনি অসমত কেতেকী চৰাইক 'বৌ কাকা ক'ত' আৰু উজনি অসমত 'মই কেতেকী' বুলি কেতেকী চৰাইৰ মাতটোক সুৰ সংযোগেৰে শিঁয়ৰা হয়। 'কুউ কুউ', 'বৌ কাকা ক'ত','মই কেতেকী' আদি কুলি আৰু কেতেকীক শিঁয়ৰা শব্দৰ সংযুক্তি হ'লেও কুলি আৰু কেতেকীক দেখিলেও মানুহে এনেকৈ মাতে। সেয়েহে এই মাতকেইটা নামৰ দৰেই হয়গৈ।

পোহনীয়া কুকুৰ, মেকুৰী, ভাটৌক নাম দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত কেতিয়াবা অসমীয়া ভাষাৰ বাহিৰে অসমৰ বিভিন্ন ভাষা, ইংৰাজী, হিন্দী ভাষাত সেই জীৱটোক বুজোৱা জাতিবাচক নামো ব্যৱহাৰ কৰা হয়। যেনে— মেকুৰীক বুজাবলৈ ঃ বিল্লী (হিন্দী), বিলাই (বাংলা), কিটি (ইংৰাজী 'কেট'ৰ পৰা প্ৰাপ্ত); কুকুৰক বুজাবলৈ ঃ ডগী, ডগু (ইংৰাজী 'ডগ'ৰ পৰা), কুট্টা (হিন্দী), টৌটা (হিন্দী)।

উক্ত জীৱসমূহক মাতিবলৈ অসমীয়া ভাষা-ভাষী লোকে কেতিয়াবা এনে নিৰ্দিষ্ট কিছুমান নামৰ ব্যৱহাৰ কৰে, যিবোৰ নাম শুনিলেই জীৱ-জন্তুটো কি বুজিব পাৰি। তেনে কেইটামান নাম হ'ল— গণেশ বাবা, হামা, হেম্বাই, হাম্বা, হেম্বা,পাকুৰ, পাক্কুৰ, কালু, পখৰা, ডগী, কুট্টা, মিনু,বোন্দা, পুছি , মিঠু আদি। আচলতে এই নামবোৰৰ কিছুমান সেই সেই জীৱটোৰ মাতৰ সৈতে সাদৃশ্যযুক্ত।

সময় সলনি হ'ল। মানুহে মনোৰঞ্জনৰ বাবে পূৰ্বৰ তুলনাত নতুন নতুন জাতৰ জীৱ পুহিবলৈ ল'লে। অসমতে থকা বহু জীৱ-জন্তু বন্য সুৰক্ষা আইনৰ বাবে ঘৰত পুহিবলৈ নোৱাৰে যদিও অসমৰ মানুহে আগতে নোপোহা বান্দৰ, শহা, গাহৰি, কুকুৰা আদি পুহিবলৈ লৈছে। আইনৰ আওতাত থাকি আন দেশৰ দৰে অসমৰ মানুহে বিভিন্ন জাতৰ বাঘ, সিংহ, সাপ, ম'ৰা চৰাই, কাছ আদি পুহিব নোৱাৰে যদিও অসমৰ বাহিৰৰপৰা আনি পুহিব পৰা নানা জীৱ-জন্তু পুহিবলৈ ধৰিছে।

চিৰিয়াখানাতো তেনে জীৱ-জন্তু আইনৰ আওতাত থাকি ৰখা হয়। চিৰিয়াখানাত থকা কিছুমান জন্তুকো নিৰ্দিষ্ট নাম দিয়া হয়। অসম ৰাজ্যিক চিৰিয়াখানাত থকা তেনে কেইটামান জন্তুৰ নাম[৪] হ'ল— জিৰাফ (বিজয়, ৰংগিলি, কুলনন্দ), গঁড় (ৰাজা), নাহৰফুটুকী বাঘ (কাজী) আৰু তাইৰ দুটা পোৱালী (চুলতান, সুৰেশ), সোণালী বান্দৰ (ববী)।

বিদেশী জাতৰ কুকুৰ, মেকুৰী, নিগনি, মাছ, চৰাই আদি অসমলৈ আনি অসমীয়া মানুহে পুহিবলৈ লৈছে। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত এই জন্তুবোৰৰ নামবোৰত আন ভাষাৰ প্ৰভাৱ পৰিছে। বিদেশী জাতৰ কুকুৰ এটা বা এজনীক — লাকী, বেণী, লিজা, টাইগাৰ, লায়ন, লী, টাইটান, ৰোমিঅ', লুনা, লিঅ', মম', কুৰু, চ'ৰা, ফুকু, চিৰু, ব্লেকী, স্পৰ্ট, কক', এঞ্জেল, জেকি, জেক, ৰকী, স্মকী, কিটী, মলী, মেক, মিল, লিউ, হেনী, জেক, লুকি, লিংকন, টাইটান, আমীৰ, বালা, টাইফুন, চিল্কা আদি নামেৰে মতাটো যেন আভিজাত্যৰ প্ৰতীকহে হৈ পৰিছে (তথ্যদাতাৰ তথ্যৰ সহায় লৈ)[৩]। নিজৰ বা পৰিয়ালৰ বাবে ভাগ্যবান বুলি ভবা কুকুৰটোৰ নাম 'লাকী' ৰখা হয়। বাঘ বা সিংহৰ দৰে বলী জন্তু এটাক বশ কৰি গৰাকী হোৱাৰ সুপ্ত অভিপ্ৰায়েৰে টাইগাৰ, লায়ন আদি নামবোৰ বিদেশী কুকুৰক দিয়া হয়। পাশ্চাত্য সাহিত্য-ৰাজনীতিৰ প্ৰখ্যাত চৰিত্ৰ, বিদেশৰ কোনো প্ৰখ্যাত ঠাইৰ নাম, বলিউদ, হলিউদৰ নায়ক নায়িকাৰ নামেৰে— ৰোমিঅ', লিংকন, আমীৰ, আৰৱ, চিল্কা আদি নামবোৰ কুকুৰক দিয়া হয়। এই ক্ষেত্ৰত শ্ৰদ্ধা বা সন্মানৰ বিষয় অন্তৰ্ভুক্ত নহয়। ই এক পৰম্পৰাগত বিষয়হে। বিদেশী জাতৰ কুকুৰ-মেকুৰীক দিয়া ব্লেকি, স্মকী আদি নামবোৰ সেই জন্তুবোৰৰ নোমৰ ৰঙৰ লগত সংগতি ৰাখি দিয়া হয়।

হিন্দু সভ্যতা আৰু সংস্কৃতি অতি প্ৰাচীন। বিশ্বই এই প্ৰাচীন সংস্কৃতিৰ সোৱাদ লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হৈছে। নিজৰ ভাষাৰ ধ্বনি গাঁথনিত বিদেশী ভাষাৰ সুৰৰ সংযোগেৰে বিদেশী জাতৰ কুকুৰক দিয়া নাম— কৃষ, কিষাণ, কানহায়া আদি নামবোৰে সংস্কৃতিৰ মিশ্ৰণকেই সোঁৱৰায়।

জীৱ-জন্তুৰ নামৰ ক্ষেত্ৰত শিশু-ভাষায়ো কেতিয়াবা প্ৰধান ভূমিকা পালন কৰে। বহু শিশুৱে ভাতক মাম আৰু মাছক টিটি/জিজি বুলি কয়। মেকুৰীয়ে মাছ ভাল পায় বাবে মেকুৰীক শিশুৱে জিজি বুলি নাম দিয়ে। মেকুৰীক মাতিবলৈ শিশুৱে সহজকৈ মিউ, মেউ, মিমি, আদি শব্দ ব্যৱহাৰ কৰে। কুকুৰক সিঁহতে ভৌ বুলি কয়। এই শব্দবোৰ পিছলৈ ডাঙৰেও নিজৰ ঘৰৰ পোহনীয়া মেকুৰীটো বা কুকুৰটোৰ নামৰূপে ব্যৱহাৰ কৰে। বহু অসমীয়া ভাষা-ভাষী শিশুৱে সিঁহতৰ ঘৰৰ পোহনীয়া জীৱটোৰ লগত নিজৰ উপাধি যুক্ত কৰি (ছাগলীঃ বগী শইকীয়া) কোৱা শুনা যায়। অৱশ্যে এয়া সাময়িকহে।

উজনি আৰু নামনিভেদে অসমীয়া ভাষাৰ উপভাষিক ৰূপ পৰিলক্ষিত হয়। জীৱ-জন্তুৰ নামৰ ক্ষেত্ৰতো উজনি অসমৰ লগত নামনি অসমৰ নামবাচক শব্দৰ সামান্য পাৰ্থক্য লক্ষ্য কৰিব পাৰি। আলোচিত নামসমূহৰ —ফুট্কা, ফুট্কী, পাখ্ৰা, পাখেৰী, কাণা, কাণী, লেল্ৰা, লেল্ৰী, কালা, কালেৰী, চেপ্টা, চেপটী , মিঠ্ঠু আদি ধ্বনি আৰু সুৰৰ কিছু সালসলনি ঘটাই নামনি অসমৰ জীৱ-জন্তুৰ নামবোৰ ৰখা হয়। আইচানা, মাইচানা, চানামাই, চানাবাপা, বাপা, মাই, পৈৰেশ আদি নামনি অসমৰ জীৱ-জন্তুৰ নামৰ ক্ষেত্ৰত পাৰ্থক্য পৰিলক্ষিত হয়। বিদেশীমূলৰ নামবোৰ দুইখন ভাষিক ক্ষেত্ৰত একেই থাকে।

৪.০ সামৰণি ঃ

জীৱ-জন্তুক দিয়া নাম আচলতে এক আবেগ আৰু বিলাস। জীৱ-জন্তুৰ লিংগ, আকাৰ, আকৃতি, বৰণ অনুসৰি শুনিবলৈ শুৱলা হোৱাকৈ ঠাইভেদে জীৱ-জন্তুক বহুতে বহুধৰণে নাম দিয়ে। ইয়াত অসমীয়া ভাষা-ভাষী লোকে জীৱ-জন্তুক দিয়া নামসমূহৰ আলোচনা কৰা হ'ল। এই নামসমূহৰপৰা এখন সমাজ আৰু এটা পৰিয়ালৰ বিষয়ে বহু কথাই জানিব পাৰি।◆◆

অন্ত্যটীকা আৰু প্ৰসংগ-সূত্ৰ ঃ

১। তথ্যদাতা ঃ নাম— অভিজিৎ মহন্ত, বয়স— ৫০বছৰ, বৃত্তি— কৃষিকৰ্ম।
নাম— ক্ষীৰেশ্বৰ দাস, বয়স— ৬০ বছৰ, বৃত্তি— ব্যৱসায়।
২। তথ্যদাতা ঃ নাম— বিনয় ভূষণ কাকতি, বয়স— ৫০বছৰ, বৃত্তি— কৃষিকৰ্ম।
৩। তথ্যদাতা ঃ নাম— দেৱজিৎ মহন্ত, বয়স— ৫২বছৰ, বৃত্তি— অধ্যাপক, বটদ্ৰৱা শ্ৰী শ্ৰী শংকৰদেৱ মহাবিদ্যালয়।
৩। তথ্যদাতা ঃ নাম— বীৰেণ বৈশ্য, বয়স— ৫০বছৰ, বৃত্তি— চিৰিয়াখনাৰ কৰ্মী, গুৱাহাটী।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

কলিতা, কণিকা ঃ নাম অমৃত; ৰেখা প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০১৯
কলিতা, অৰূপা পটঙ্গীয়া ঃ টোকোৰা বাহৰ সোণৰ বেজী; লয়াৰ্ছ প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০১৪
গগৈ, লীলা ঃ জয়মতী আৰু মূলাগাভৰু ; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট ১৯৬৩
গগৈ, লীলা ঃ ভাৰতৰ কথা; বৰুৱা এজেঞ্চি, গুৱাহাটী,১৯৮৫
দত্তৈ, হৰিনাথ শৰ্মা ঃ ভাৰতকোষ; পদ্মপ্ৰিয়া লাইব্ৰেৰীৰ হকে শ্ৰী সৰলা দেৱী, নলবাৰী, ২০০৮
দেৱগোস্বামী, কেশৱানন্দ ঃ অঙ্কমালা; বনলতা, গুৱাহাটী,১৯৭৯
নেওগ, মহেশ্বৰ (সম্পাদনা) ঃ স্নাতকৰ কথাবন্ধ; বিশ্ববিদ্যালয় প্ৰকাশন বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৯৮
বৰগোহাঞি, হোমেন ঃ চাৰিটা দশকৰ ফচল, গল্প আৰু প্ৰবন্ধ -সমগ্ৰ ; ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ , গুৱাহাটী, ২০১৪
বৰুৱা দিলীপ কুমাৰ ঃ দিলীপ কুমাৰ বৰুৱাৰ শিশু সাহিত্য সমগ্ৰ; পাঞ্চজন্য বুকছ্ , গুৱাহাটী, ২০১১
বেজবৰুৱা, লক্ষ্মীনাথ ঃ মোৰ জীৱন সোঁৱৰণ; অসম সাহিত্য সভা , চতুৰ্থ তাঙৰণ, ১৯৭৩
ভৰালী, হেমন্ত কুমাৰ (সম্পাদনা) ঃ মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ ৰচনা সমগ্ৰ; বনলতা, গুৱাহাটী,২০১১
ভূঞা, খৰ্গেশ্বৰ ঃ চাৰি বেদৰ পৰিচয়; বনলতা, গুৱাহাটী, ২০১৬
ভূঞা, যোগেন্দ্ৰনাৰায়ণ (সম্পাদক) ঃ জ্ঞানদাভিৰাম বৰুৱাৰ ৰচনাৱলী; অসম সাহিত্য সভা, যোৰহাট, ১৯৮১
ভূঞা, মুনীন ঃ হাতী আৰু ফান্দী; ব্ৰহ্মপুত্ৰ প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০০৮
শইকীয়া, প্ৰদীপ ঃ কথা-মহাভাৰত; বনলতা, গুৱাহাটী, ২০১৫
শৰ্মা, তীৰ্থনাথ (সম্পাদক) ঃ কৰ্ম্মযোগী কামাখ্যাৰাম বৰুৱা; কামৰূপ সাহিত্য পৰিষদ, গুৱাহাটী,১৯৭৫
শৰ্মা,নবীনচন্দ্ৰ ঃ শ্ৰী শ্ৰীচণ্ডী; বাণী প্ৰকাশন, গুৱাহাটী,২০০৯
হাকাচাম, উপেন ৰাভা ঃ লোকভাষাৰ প্ৰকৃতি বিচাৰ, বিশাল প্ৰকাশন, গুৱাহাটী,২০১৫
হাজৰিকা, অনন্ত (প্ৰকাশক)ঃ সপ্তকাণ্ড ৰামায়ণ; বনলতা, গুৱাহাটী, ২০০৯
হাজৰিকা, উৎপল ঃ কীৰ্ত্তন-ঘোষা আৰু নাম-ঘোষা; বাণী মন্দিৰ , গুৱাহাটী, ২০০৮

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

মুন্সী প্রেমচন্দৰ 'নির্মলা' উপন্যাসৰ নির্মলা আৰু বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসৰ তগৰ ঃ এটি তুলনামূলক অধ্যয়ন

● **ড° দুলাল চন্দ্ৰ দাস**
জ্যেষ্ঠ সহকাৰী অধ্যাপক, দৰং মহাবিদ্যালয়, তেজপুৰ।
e-mail: dasdulal32@gmail.com, ফোন ঃ ৯৪৩৫৩-৮০৫৩৪

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *মুন্সী প্ৰেমচন্দ আৰু বীণা বৰুৱা (বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা) দুয়ো গৰাকী ভাৰতীয় সাহিত্যৰ প্ৰতিষ্ঠিত আৰু জনপ্ৰিয় ঔপন্যাসিক। প্ৰেমচন্দে হিন্দী ভাষাত আৰু বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাই অসমীয়া ভাষাত সাহিত্য চৰ্চা কৰি উপন্যাস আৰু চুটিগল্পৰ ক্ষেত্ৰখন সমৃদ্ধশালী কৰি গৈছে। আলোচ্য গৱেষণা পত্ৰত তুলনাত্মক দৃষ্টিভঙ্গীৰে মুন্সী প্ৰেমচন্দৰ 'নির্মলা' উপন্যাসৰ নির্মলা আৰু বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসৰ তগৰ চৰিত্ৰ দুটাৰ সামগ্ৰিক দিশৰ প্ৰণালীবদ্ধ বিচাৰ-বিশ্লেষণ দাঙি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। তগৰ আৰু নির্মলা চৰিত্ৰ দুটা ভাৰতীয় উপন্যাস সাহিত্যৰে উল্লেখনীয় সৃষ্টি। এই চৰিত্ৰ দুটি অধ্যয়নে তৎকালীন ভাৰতীয় সমাজত নাৰীৰ স্থান কি তাৰ উমান দিয়ে। দুয়োটা চৰিত্ৰৰ জীৱন পৰিক্ৰমা বহু ঘাত-প্ৰতিঘাতেৰে পৰিপূৰ্ণ; যিবোৰ ভাৰতীয় পুৰুষপ্ৰধান সমাজ ব্যৱস্থাত নাৰীৰ ক্ষেত্ৰত সুলভ। নাৰী জীৱনৰ এই ঘাত-প্ৰতিঘাতসমূহ দুয়োৰে মাজত বহুখিনিত মিল আৰু বহু ক্ষেত্ৰত অমিল স্পষ্ট। ঔপন্যাসিকদ্বয়ে চৰিত্ৰ দুটা দুই ভিন্ন দৃষ্টিভঙ্গীৰে অঙ্কন কৰিলেও চৰিত্ৰ দুটাৰ মাজত আচৰিত ধৰণে সাদৃশ্য পৰিলক্ষিত হয়। পুৰুষপ্ৰধান সমাজখনত অৰ্থলোভে (যৌতুক) নাৰীক বিভিন্ন সময়ত বিভিন্ন ধৰণে সমস্যাত পেলাইছে। তাৰ উমান এই চৰিত্ৰ দুটাৰ জীৱন পৰিক্ৰমাৰ পৰাই পাওঁ। প্ৰেমচন্দে নির্মলা চৰিত্ৰটি অঙ্কন কৰিছে উত্তৰ ভাৰতৰ হিন্দী বলয়ৰ সমাজ ব্যৱস্থাৰ আধাৰত আৰু তগৰক অঙ্কন কৰা হৈছে অসমীয়া সমাজ ব্যৱস্থাৰ পৰিৱেশত। নির্মলা আৰু তগৰে সন্মুখীন হোৱা ভিন্ন পৰিস্থিতিত সিহঁতৰ মানসিক ক্ৰিয়া-প্ৰতিক্ৰিয়া, চিন্তা-চেতনা, কাম-কাজসমূহৰ মাজত মিল-অমিলসমূহৰ বিচাৰ-বিশ্লেষণৰ প্ৰয়োজনীয়তা উপলব্ধি কৰিয়েই বিষয়টি নিৰ্বাচন কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *প্ৰেমচন্দ, নির্মলা, যৌতুক, বীণা বৰুৱা, জীৱনৰ বাটত, তগৰ।*

অৱতৰণিকা ঃ

হিন্দী সাহিত্য কাননত প্ৰেমচন্দৰ স্থান একক। প্ৰেমচন্দৰ ১৫খন উপন্যাস, ৮০০তকৈ অধিক চুটিগল্প আৰু বহুকেইখন নাট্য সাহিত্যৰ চানেকিৰে হিন্দী সাহিত্যৰ পেৰা সমৃদ্ধশালী কৰে। পৰাধীন ভাৰতৰ পুৰুষ-প্ৰধান সমাজখনে নাৰীক হেয় দৃষ্টিৰে চাই নিজৰ বহতীয়া কৰি ৰাখিছিল। ঔপন্যাসিকৰ সমসাময়িক সমাজত নাৰীক উপলক্ষ কৰি উপলুঙা বক্তব্যৰ ব্যৱহাৰ আছিল লক্ষণীয়। নাৰীয়ে সততে ভুগিব লগা হৈছিল পুৰুষ-শাসিত সমাজৰ নিৰ্যাতন, পুৰুষৰ শোষণ। ঔপন্যাসিকে এইসমূহৰ জীয়া-বাস্তৱ ছবি 'নির্মলা'ত নির্মলা চৰিত্ৰৰ আধাৰত উপস্থাপন কৰিছে। ন-কৈ বিকশিত হোৱা মধ্যবিত্ত লোকৰ সুযোগ-সন্ধানী চৰিত্ৰও 'নির্মলা'ত অঙ্কিত হৈছে।

বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত'ত অসমীয়া কথা-সাহিত্যৰ পেৰাৰ অমূল্য সম্পদ। তগৰ দুৰ্কপালিনী নাৰী। ডেকামতীয়া ভাবোচ্ছাসেৰে কমলাকান্তই তৰুণী তগৰৰ আকাঙ্খা চূৰমাৰ কৰি তাইৰ যি 'সৰ্বনাশ' কৰিলে, ভাটী বয়সতো

তাই তাৰপৰা পৰিত্রাণ নাপালে। তদানীন্তন পুৰুষশাসিত সমাজত তিৰোতাৰ ইচ্ছা-অনিচ্ছা, আশা-আকাঙ্খা বুলি একো নাই। অর্থাৎ সেইখিনি সময়ৰ সমাজত নাৰীৰ মানসিক স্বাধীনতা নাছিলেই তাৰ উমান আমাক তগৰে দিয়ে।

অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য ঃ

ভাৰতীয় গদ্য প্ৰকৰণৰ দুই অনন্য কলাত্মক সৃষ্টি 'নির্মলা' আৰু 'জীৱনৰ বাটত'ৰ মূল নাৰী চৰিত্রদ্বয়ৰ পুংখানুপুংখ তত্ত্বানুসন্ধানমূলক গৱেষণা পত্রখনৰ প্রধান লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য।

অধ্যয়নৰ প্রণালী আৰু সমল ঃ

তুলনাত্মক পদ্ধতিৰ আধাৰত আলোচ্য গৱেষণা পত্রখনৰ বিষয়টি বিচাৰ কৰা হ'ব। প্রস্তাৱিত তত্ত্বানুসন্ধানমূলক গৱেষণা পত্রখনৰ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঔপন্যাসিকদ্বয়ৰ 'নির্মলা' আৰু 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাস দুখনৰ ক্রমে নির্মলা আৰু তগৰ চৰিত্র দুটাৰ তুলনামূলক অধ্যয়নতে সীমিত থাকিব।

বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

প্রেমচন্দৰ নির্মলা ঃ

১৯২৭ চনত গ্রন্থ আকাৰে প্রকাশৰ মুখ দেখা মুন্সি প্রেমচন্দৰ 'নির্মলা'ৰ আখ্যান ভাগ হ'ল—

উদয়ভানুলাল চহৰখনৰ এজন নামজ্বলা উকীল। চাৰিটা তেওঁৰ ল'ৰা-ছোৱালী; নির্মলা, কৃষ্ণা, চন্দ্রভানু আৰু সূর্যভানু। কল্যাণী তেওঁৰ ধর্ম-পত্নী। স্বামী-স্ত্রী মাজত প্রায়ে দ্বন্দ্ব-খৰিয়াল লাগি থাকে। সিয়েই সিহঁতৰ সংসাৰলৈ বিপদ মাতি আনে। ঘৈণীয়েকৰ অহঙ্কাৰ আৰু দম্ভ মাটি কৰাৰ অর্থে উদয়ভানুৱে কাকো গমগতি নিদিয়াকৈ দুভাগ ৰাতি হাতত সাৰে ভৰিত সাৰে ঘৰৰ বাহিৰ হ'ল। উদ্দেশ্য, কাপোৰ-কানি নদীৰ পাৰত এৰি থৈ সাময়িকভাৱে ঘৰৰ পৰা কেইদিনমান নিলগত থাকি ঘৈণীয়েকৰ ভিকাছন ভঙা।

> 'जब देख लुँगा इनका सारा घमण्ड धूल में मिल गया और मिजाज ढण्ड हो गया, तो लौट आऊँगा। चार-पाँच दिन काफी होंगे लो तुम भी याद करोगी कि किसी से पाला पड़ा था।'(प्रेमचन्द, 12)

নিশান্তলৈ নাথাকিল উদয়ভানু; হ'ল তেওঁৰ সেই নিশাই জীৱনান্ত। নামি আহিল পৰিয়ালটোলৈ ঘনঘোৰ অমানিশা। নির্মলাক বোৱাৰী কৰিবলৈ হাত আগবঢ়াইছিল ভালচন্দই। ঘৰখনৰ লাইখুঁটা হালি পৰাত নির্মলাৰো জীৱনচক্রৰ গতি স্থবিৰ হৈ পৰিল। তাইৰ সুখানুভূতিৰে পৰিপুষ্ট ভৱিষ্যতৰ দাম্পত্য জীৱনৰ সুবর্ণ-সচিত জীৱনত সৃষ্টি হ'ল অসূয়া অশান্তিৰ ছিদ্র। ভূৱনমোহনে সংসাৰ কৰাৰ আৰম্ভণিতে প্রতাৰণা কৰিলে নির্মলাক; হ'বলগীয়া বিয়াখন ভাগিল। মধ্যবিত্তৰ ন-গজালি ভূৱনমোহনৰ চিন্তন আৰু ৰঙ্গিলীবাইৰ যৌতুক-প্রত্যাশী মনোভাৱে নির্মলাৰ বিয়াখন ভাঙিলে—'जब दुसरी जगह नगद मिल रहे हैं, तो वहाँ कयों न करूँ? उनकी लड़की कोई सोने की थोड़े ही है। वकील साहब जीते होते तो शरमाते-शरमाते पन्द्रह-बीस हजार दे मरते। अब वहाँ कया रखा है?'(प্রেমচন্দ, 20)

হৃদয়হীন, ধনমুখী সমাজখনত নির্মলাৰ দাম ধনতকৈ কমিল। যিখন সমাজত মানুহৰ মূল্য টকা-পইচাৰে তুলনা কৰে; সেইখন সমাজত নিঃকিন মানুহখিনিৰ জীৱনৰ দাম হেৰুৱাতো নিতান্তই স্বাভাৱিক। সমাজৰ দু�ৰাৰোগ্য সদৃশ যৌতুক প্রথাৰ বলি হৈ নির্মলাই হেৰুৱালে তাইৰ সোণালী সপোন।

মাতৃ মানেই সন্তানৰ শুভ-চিন্তক। জীয়ৰী নির্মলাৰ বিয়াৰ কথাত এতিয়া কল্যাণী ব্যস্ত। এবাৰ বিয়া ভঙা ছোৱালীৰ বাবে ল'ৰা(দৰা) পোৱাতো কিমান কষ্টকৰ সেইয়া পিতৃ-মাতৃৰ বাহিৰে কোনেও অনুভৱ কৰিব নোৱাৰে। সন্মুখৰ সকলো পথ বন্ধ হৈ পৰাত দিক্‌বিদিক হেৰুৱাই কল্যাণীয়ে শেষত তিনি-সন্তানৰ পিতৃ, এজনী তিৰোতা মৰা ব্যৱসায়ী তোতাৰামৰ হাততে গতালে নির্মলাক। এইয়া নির্মলাৰ ভাগ্যত অদৃষ্টজনৰ লিখন ! —'अगर लड़की के भाग्य में सुख भोगना बदा है तो जहाँ जायगी सुखी रहेगा, दु:ख भोगना है तो जहाँ जायेगी दु:ख झेलेगी।'(প্রেমচন্দ, 33)

এটি অচিনাকি ঘৰুৱা পৰিৱেশ; য'ত নির্মলাৰ সমবয়সৰ ৩টা ল'ৰা আৰু এগৰাকী বিয়া ভাগি অহা মহিলাই বাস কৰে। হত-কপলীয়া নির্মলাই এই অচিনাকি পৰিৱেশক সহজভাৱে আঁকোৱালি ল'লে অদৃষ্টজনক সুঁৱৰি। পুৰুষ-শাসিত সমাজত নাৰীৰ জীৱন মানেই এক সসীম জীৱন; সংগ্রামী জীৱন। নির্মলা পুৰুষশাসিত সমাজৰ এটি প্রতিবাদী সত্তা।

তিনিটা পুত্র সন্তানেৰে পৰিপূর্ণ তোতাৰামৰ সংসাৰখনক নির্মলাই আদৰি ল'লে; নোৱাৰিলে তোতাৰামক। তোতাৰামে তাইৰ মনাঙ্গনত কোনো ধৰণৰ ৰাগ-অনুৰাগৰ সুৰ তুলিবলৈ সক্ষম নহ'ল। কিন্তু সহজাত চিৰন্তন মাতৃৰ স্নেহ-বান্ধোনেৰে মনসাৰামৰ লগত গঢ় লৈ উঠিল এক স্বাভাৱিক সম্পর্ক। বাদ পৰি ৰ'ল পত্নী-ধর্ম। পত্নীৰ ওচৰত অৱহেলিত হৈ তোতাৰামে পত্নীৰ ওপৰত পোটক লোৱাৰ মনোভাৱ আৰু তীব্রতৰ কৰিলে। তোতাৰামৰ মনত বাহ লোৱা সন্দেহে তেওঁৰ দাম্পত্য জীৱন ধ্বংস কৰিলে। মাতৃৰ বুকুৰপৰা মন্সাৰামক আঁতৰাই নিয়াৰ পাছত সি ৰোগাক্রান্ত হৈ পৰিল। তোতাৰামে ৰোগাক্রান্ত মন্সাৰামক চিকিৎসালয়ত ভর্তি কৰিলে; নির্মলাক বাধা দিয়া হ'ল মন্সাৰামৰ কাষলৈ যাবলৈ। কিন্তু মাতৃৰ সহজাত মমত্বৰ তানে পথৰ কণ্টকক আঁতৰালে। মাতৃ-পুত্রৰ কালিমা-শূন্য সম্পর্কক তোতাৰামৰ যি সন্দেহ আছিল সি দূৰ হ'ল মৃত্যুমুখী মন্সাৰামৰ কথা শুনি—

> 'अम्माँजी,इस अभागे के लिए आपको व्यर्थ इतना कष्ट हुआ। मैं आपका स्नेह कभी भी न भूलूँगा। ईश्वर से मेरी यही प्रार्थना है कि मेरा पुनर्जन्म आपके गर्भ से हो, जिससे मैं आपके ऋण से उऋण हो सकुँ।'(प्रेमचन्द, 91)

চিকিৎসালয়ত নির্মলাই লগ পালে অতীতক। হস্পিতালত মন্সাৰামক চিকিৎসা কৰা ডাক্তৰজন আছিল সিন্হা; যিজনে এদিন নির্মলাক যুগ্ম-জীৱনৰ লগৰী কৰিব বিচাৰিছিল। সুধা তেওঁৰ পত্নী। নির্মলাৰ লগত তেওঁৰ সম্বন্ধ গাঢ় হৈ উঠিল। জীৱন-বাটত খোজ দি পদে পদে নির্মলাই অপমান, অপবাদ, শাৰীৰিক আৰু মানসিক কষ্ট ভুঞ্জিবলগীয়া হৈছিল। আচলতে নির্মলা হত-কপলীয়া আৰু অভাগী। —'मैं बड़ी अभागिनी हूँ बहिन! विवाह के एक महीने पहले पिताजी का देहान्त हो गया। उनके मरते ही मेरे सिर शनीचर सवार हुए। ...बेचारी अम्माँ को हारकर मेरा विवाह यहाँ करना पड़ा।' (प্রেমচন্দ, 95)

ঔপন্যাসিকে নির্মলাৰ জীৱনটো দুখময় আৰু কাৰুণ্যতাৰে 'নির্মলা' উপন্যাসত অঙ্কন কৰিছে। অমিল বিবাহে নির্মলাৰ জীৱন আৰু সংসাৰ দুয়োটা নিঃশেষ কৰিলে। দাম্পত্য কলহৰ হেতু তোতাৰামে এদিন ঘৰ এৰি যাবলৈ বাধ্য হ'ল। নির্মলা হৈ পৰিল নিঃসঙ্গ; নিঃসঙ্গতাই তাইৰ সংগ্রামী জীৱনান্বেষণৰ লগৰী।

নির্মলাও ৰোগাক্রান্ত হ'ল। সংগ্রামী জীৱন-পথ বুলি বুলি এদিন হত-কপলীয়া নির্মলাই পৰাজিত হ'ল বিধাতাৰ কাঠাগাৰত। নিঃসঙ্গ জীৱনে তাইক ইমানে নিঃসঙ্গ কৰিলে যে, মৃত্যুৰ ক্ষণতো তাইক মুখাগ্নি কৰা মানুহৰো অভাৱ ঘটিল। অৱশ্যে অন্তিম যাত্রা ক্ষণত নিঃকিন ভিক্ষাৰী ৰূপত থিয় দিলেহি তোতাৰাম আৰু তেৱেঁই সমাধা কৰিলে মুখাগ্নিৰ পৱিত্র কর্মটি।

> 'लाश बाहर निकाली गई। कौन दाह करेगा, यह प्रश्न उठा। लोग इसी चिन्ता में थे कि सहसा एक बूढ़ा पथिक बकुचा लटकाये आकर खड़ा हो गया। यह मुंशी तोताराम थे।' (प्रेमचन्द, 160)

পৰাধীন ভা�ৰতত নাৰী সামাজিক মর্যাদাৰ স্বৰূপ বাৰুকৈ উপলব্ধি কৰিবলৈ সুযোগ দিয়ে নির্মলাৰ চৰিত্রটোৱে। সেইখন সমাজত পুৰুষে নাৰীৰ হাতে ভৰিয়ে লগাই নীতি-আদর্শৰ শিকলি; শৰীৰত প্রতিবিম্বিত হয় শোষকৰ হাতোৰা। নির্মলা তাৰেই সাক্ষী আৰু বাদীও। কিন্তু নাৰীও অৱলা নহয়; নহয় গৃহস্থই বন্ধকত লোৱা সামগ্রী। সেয়েহে সকলো ক্ষণত তিৰোতাই নামানে সমাজৰ সংকীর্ণতাবোধক।

> 'मेरे कारण न लाना चाहते हों, तो मुझे मेरे घर भेज दीजिए। मैं वहाँ आराम से रहूँगी।'(प्रेमचन्द, 59)

সহিষ্ণু আৰু পৱিশ্রমী গুণ নাৰীৰ ভূষণ; নাৰী নিষ্কলংক। নির্মলা নিষ্কলংক; এজন আদহীয়া আৰু এগৰাকী তিৰোতা মৰা লোকৰ লগত বিয়াত বহিও তাই সন্মুখীন হোৱা সহায়ক বা বিৰুদ্ধ স্থিতিকো নিজৰ লগত ৰজিতা খোৱাই ল'ব পাৰিছে। স্বামী ঘৰৰ প্রত্যেকটো কামতে তাইৰ চোকা নজৰ; যান্ত্রিকভাৱে ঘৰুৱাহী কর্মৰাজী নিখুঁতভাৱে পৰিচালনা কৰিছে। এইসমূহ গুণে নির্মলাক নিষ্কলুষ আৰু সহিষ্ণু চৰিত্র ৰূপে পাঠকৰ দৃষ্টি ধৰা দিছে। নির্মলাই সংযমী হৈ স্বামী আৰু ননদেকৰ উপেক্ষা, জিয়াৰামহঁতৰ 'মনমানী' আৰু ঠাট্টা-মস্কৰা সকলো আত্মাসাৎ কৰি নীলকণ্ঠী

ৰূপ ধাৰণ কৰিছে। নির্মলাক ভাগ্যহীনা, কর্মনশীয়া, ভাগ্য-বিশ্বাসী, নিষ্কলংক, কর্মিষ্ঠ, সহ্যশীল, কর্তব্য-ভাৰ বুজা, চিৰপৰিচিত এগৰাকী মাতৃ ৰূপত বর্ণিত কৰিছে। সেয়েহে নির্মলা মহীয়সী নাৰী।

বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসৰ তগৰ ঃ

অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যত বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত'ৰ স্থান একক। অসমীয়া পাঠকৰ মাজত ব্যাপকভাৱে চর্চিত, আৰু অসমীয়া সমাজৰ ভিত্তিত ৰচিত লোকপ্রিয় উপন্যাস। উপন্যাসখনৰ মূল নাৰী আৰু সেই গৰাকী নাৰীয়েই হ'ল তগৰ। তগৰ বাপুৰাম বৰাৰ জীয়েক। ভোগদত্তৰ কন্যাৰ শুভ-পৰিণয়ৰ প্রস্তুতি চলিছে দ্রুত গতিত। এই শুভ-পৰিণয়ৰ স্থলীতে তগৰৰ জীৱনত নৱ-প্রভাতৰ অৰুণে দেখা দিছে। উপন্যাখনৰ কাহিনী তগৰক কেন্দ্র কৰিয়েই আগবাঢ়িছে, পৰিসমাপ্তিও ঘটিছে। বিবাহস্থলীৰ চৌদিশ উখল-মাখল, নিজ নিজ কামত ব্যস্ত গাঁৱৰ মানুহবোৰ। বিয়াখনক লৈ শিশুৰ পৰা ডেকালৈ ৰং-ৰহইচৰ মাজত বুৰ গৈছে। বিয়াৰ দিনা আয়তীৰ জাত-নাম, বিয়া নাম, উৰুলিৰে বিবাহস্থলীৰ চৌদিশ ৰজনজনাই আছে। কৃষ্ণ দত্তৰ সুহৃদ কমলাকান্তও আহিছে বিয়ালৈ। বিয়া ঘৰৰ আনন্দৰ পাৰ ভঙা উচাহৰ পৰিৱেশৰ মাজতে কমলাকান্ত আৰু নির্মলা বৰঘৰৰ দুৱাৰ-ডলিতে খুন্দা খাই তগৰ হামখুৰি খাই পৰিল। চকুৰ পলকতে ঘটি যোৱা ঘটনাটোৰ পাছত কমলাকান্তই তগৰৰ বাহুত ধৰি তুলিবলৈ চেষ্টা কৰিলে। ঔপন্যাসিকৰ বর্ণনাত—'কিন্তু অপ্রত্যাশিতভাৱে পোৱা প্রয়োজনৰ অতিৰিক্ততে মানুহৰ আনন্দ। প্রাপ্য আৰু ন্যায্যৰ ধৰা-বন্ধা অধিকাৰতকৈ ওপৰঞ্চি স্বৰূপে পোৱাখিনিতহে মানুহৰ সুখ। প্রথম অৱস্থাত কমলাকান্তৰ হাতৰ পৰশৰ পৰা বাহু দুটা এৰুৱাই নিবলৈ তগৰে কোনো চেষ্টাই নকৰিলে।' (বৰুৱা, ১৬)

আকস্মিকভাৱে ঘটি যোৱা ঘটনা প্রবাহে দুয়োৰে হিয়াত সৃষ্টি কৰিলে এক সুকীয়া মাদকতা। কমলাকান্তই বন্ধু কৃষ্ণ দত্তৰ ঘৰৰ পৰা উভতিবৰ আগদিনা তগৰে তাক বিহুৱান আৰু টেবুল ক্লথ উপহাৰ হিচাপে দিলে। প্রতিদান স্বৰূপে কমলাকান্তই নিজৰ আঙুঠি খুলি তগৰৰ আঙুলিত পিন্ধাই দিলে। স্বাভিমানী অসমীয়া গাঁৱলীয়া সমাজৰ ছোৱালী তগৰ এই কার্যত আনন্দিত হোৱাৰ পৰিৱর্তে অপমানবোধহে কৰিলে। 'আপুনি মোৰ সর্বনাশ কৰিলে কিয়?...আপুনি মোক এনেভাবে অপমান কৰিলে কিয়?'(বৰুৱা, ২৮)

তগৰ সমাজিকভাৱে সচেতন; সেয়েহে তাই জানে এটা ডেকাল'ৰাই এজনী ছোৱালীৰ হাতৰ আঙুলিত আঙুঠি পৰিধান কৰাৰ তাৎপর্য কি?। তগৰৰ বক্তব্যৰপৰা পাঠকে গ্রাম্য জীৱনৰ চিন্তা-চেতনাৰ এটা আভাস পায়। আনহাতে ঔপন্যাসিকে এই 'সর্বনাশ' শব্দই যেন তগৰৰ অনাগত জীৱনৰে এটা আগলি বতৰা দিছে। ইংৰাজী শিক্ষাৰে শিক্ষিত যুৱক কমলাকান্তৰ বাবে এই কথাৰ বিশেষ গুৰুত্ব নাথাকিলেও গাঁৱলীয়া পৰিৱেশত ডাঙৰ-দীঘল হোৱা গাঁৱলীয়া ছোৱালী তগৰৰ পক্ষে অত্যন্ত গুৰুত্বপূর্ণ। নিৰুপায় হৈ তাইয়ো কমলাকান্তক সঁহাৰি জনাই তাৰ ভৰি চুই সেৱা ল'লে। এইয়া তগৰৰ সামাজিক নীতি-নিয়ম সম্পর্কীয় মূল্যবোধৰ পৰিচয়।

তগৰৰ মন নির্মল। তগৰ আৰু কমলাকান্তৰ সম্পর্কই সামাজিক স্বীকৃতিৰ দিশে অগ্রসৰ হ'ল। চাহবেপাৰী মানিক হাজৰিকাৰ পৰা স্বাক্ষৰ আনিবলৈ গৈ তেওঁৰ জীয়ৰী সুপ্রভাক দেখি কমলাকান্তৰ মন কুমলিল। বাগদত্তা তগৰৰ কথা পাহৰি সি হাজৰিকাৰ জীয়ৰী সুপ্রভাৰ পাণিগ্রহণ কৰিলে। তাৰ ডেকামতীয়া ভাবোচ্ছাসেৰে তগৰক আঙুঠি পিন্ধাই কৰা 'সর্বনাশ'ৰ পাতনি যেন তাইৰ বিবাহ বাতিল হোৱাৰ পৰাই আৰম্ভ হ'ল। বিবাহ বাতিল হোৱাৰ পাছৰপৰাই তগৰৰ জীৱনৰ ৰং সলনি হ'ল। তগৰে ঘৰতে তাঁতশালত কাপোৰত ফুল বছাৰ শিক্ষা লৈছিল ধৰণী মাষ্টৰৰ পৰা। তদানীন্তন অসমীয়া সমাজৰ লোকচক্ষুত ই নাছিল সুবিধাজনক। 'আমিও ছোৱালী তুলিলোঁ তালিলোঁ; কিন্তু ছোৱালীক সুধি বিয়া-বাৰু দিয়া নাই।...আপোন বুলি আমি দেখিও নেদেখা ভাও জুৰি আছোঁ। এদিনলৈকে আপোনাৰ ছোৱালীৰ কথা লৈ উচ্-বাইচ্ কৰা নাই। গাভৰু ছোৱালী থকা ঘৰলৈ ধৰণী মাষ্টৰৰ ইমান ঘন ঘন আহ-যাহ কিহৰ?'(বৰুৱা, ৫১)

বাপুৰামে ঘৰৰ চোতালত ভৰি থৈয়ে তাঁতশালত তগৰ আৰু ধৰণীক এক বিশেষ মুহূর্তত দেখিলে। তেওঁ মৌজাদাৰণীৰ পৰা পোৱা অপমানৰ পোটক ধৰণীৰ গাতে তুলিলে। বাপুৰামৰ দুচকুত স্পষ্ট হ'ল নিশ্চয়তাহীন, সন্দেহ, আশ্চর্যবোধ আৰু ভয়ার্ত ভাৱ। গাভৰু জীৱনৰ পৰা বোৱাৰীলৈ ৰূপান্তৰ হ'বলৈ লাগে কিমান সময়? কেতিয়া আৰু

কোন সময়ত নাৰী জীৱনলৈ পৰিৱৰ্তন আহে তাক কোনেও ক'ব নোৱাৰে। তগৰৰ বিয়া ভঙা, মৌজাদাৰণীৰ অপমান আৰু বাপুৰামৰ চকুত ধৰা দিয়া তগৰ-ধৰণীৰ এক বিশেষ মুহূর্তই তগৰক পিন্ধালে বোৱাৰী সাজ। বাপুৰামেও এক অসহায় অৱস্থাত ধৰণীক হাততে সৰগ পোৱা দি পালে।

অপ্রত্যাশিত আৰু আকস্মিকভাৱে তগৰৰ জীৱনলৈ কমলাকান্তৰ আগমন ঘটিল আৰু বিদায়ো হ'ল। ধৰণী আৰু বোৱাৰী জীৱনো অপ্রত্যাশিতভাৱে আহিছিল তাইৰ জীৱনলৈ। ধৰণীৰ গাঁৱত উজনিৰ ছোৱালী বিয়াক লৈ সমাজত চলিল সৰৱ চর্চা। আহিনীৰো পুতেকলৈ উঠিল বিৰাট খং। জাত-কুলৰ কথাৰে সমাজখনত হুল চাঁচি ফুৰা শুনদকে বিপদ নিষ্পত্তিৰ দায়িত্ব দি সন্ধিৰ বাঁহ বুদ্ধিৰে ভাঙিলে আহিনীয়ে। তগৰৰ বাবেও অপেক্ষা কৰি থাকিল অন্য এক অগ্নি-পৰীক্ষা।

ধৰণীৰ পদূলিত ভৰি পেলাইয়ে তগৰে শুনিলে গাঁৱৰ জীয়ৰীহঁতৰ ইতিকিংসূচক মন্তব্য আৰু হাঁহি-খিকিন্দালি। 'জীৱনৰ বাট সেন্দুৰীয়া নহয়, ইয়াৰ গতিপথো ঋজু নহয়, যৌৱনৰ পদূলি মুখত এদিন যাক লগ পাই দীর্ঘ পথৰ 'সাথি' হ'ব বুলি কামনা কৰে, যাৰ খন্তেকীয়া স্নেহ-কোমল স্পর্শ জীৱনৰ পাথেয় হ'ব বুলি মধুৰ কল্পনা কৰে, সেই ক্ষণিকৰ অতিথি জীৱনৰ কুটিল পথত হেৰাই গ'লেও তাৰ অব্যক্ত মধুৰ বেদনাই যাত্রা পথৰ স্তৰে স্তৰে হৃদয়ৰ নিভৃত কোণত সঁহাৰি দি যায়। এগৰাকী সৰলা, মধুমতী যুৱতীৰ জীৱনপথৰ তেনে মর্মস্পর্শী বেদনাৰ ইতিহাস 'জীৱনৰ বাটত' অঙ্কিত হৈছে।'[১]

তগৰ-ধৰণীৰ বিয়াখন প্রত্যাশিতভাৱে হোৱা নাছিল। আকস্মিকভাৱে হোৱা বিয়াখনে তাইৰ ভৱিষ্যৎ জীৱনৰ সপোন থান-বান কৰি পেলালে। ন-পৰিৱেশত তগৰ সম্মুখীন হ'ল জীৱনৰ এক নতুন অভিজ্ঞতাৰ সৈতে। অতীতক পাহৰি মাষ্টৰক লৈ জীৱনক এক নৱ ৰূপত সজাবলৈ তাই বদ্ধ পৰিকৰ হ'ল। তগৰ এগৰাকী 'সার্বজনীন অসমীয়া বোৱাৰী'। সচৰাচৰ দেখাৰ দৰে আহিনী-তগৰৰ মাজৰ সম্পর্কতো শাহু-বোৱাৰীৰ সম্পর্ক। সময়ানুসৰি আহিনীয়ে পুতেকক তগৰৰ কথা লগাই মাৰ-পিত কৰাব বিচাৰিছিল যদিও মাকৰ সেই আশাত পুতেকে চেঁচা পানী ঢালিছিল। তগৰক মাৰ খোৱাব নোৱাৰি মাক এদিন ঘৰ এৰি গুচি গৈছিল। কিন্তু তগৰে লগে লগে গিৰিয়েকক ভাবীকালৰ অনর্থৰ কথা কৈ শাহুৰেক আহিনীক ঘৰলৈ ওভতাই আনিবৰ বাবে তৎপৰ হ'ল। "ইস্ ইস্ নিজৰ আই বুলিহে এযাৰ টান কথা কৈছিল। এতিয়াই গালি পাৰিব, এতিয়াই মৰম কৰি বুকুত সুমুৱাই ল'ব। তাতে আপোনাৰ এনে অমূর্তক খং উঠিব পায়নে? দহজনে শুনিলে বা কি বুলিব? ব'লক ব'লক জেতুকীহঁতৰ ঘৰলৈ গৈ আইক ভৰিয়ে-হাতে ধৰি এতিয়াই ঘূৰাই আনোঁগৈ। আই নহ'লে এইখন ঘৰত মই ক্ষন্তেকো থাকিব নোৱাৰোঁ।" (বৰুৱা, ১০১)

এইয়া এগৰাকী বুদ্ধিমতী আৰু সৰল মনা বোৱাৰীৰ চিন্তা-চেতনাৰ পৰিচয়।

ঔপন্যাসিকে এটি প্রবাদেৰে উপন্যাসখনত শাহু-বোৱাৰীয়েকৰ মাজৰ সম্পর্কৰ ছবিখন দাঙি ধৰিছে—

নাহেলে নপৰে কিহৰ আহু।
মাত-বোল নহ'লে কিহৰ শাহু। (বৰুৱা, ১০২)

স্বামী গৃহক ধৰণী হৈ ধৰি ৰখাৰ লক্ষ্যৰে তগৰে শাহুৰেক আহিনীক তাই শাহু হিচাপে গণ্য নকৰি জন্মদাত্রী 'আই' হিচাপেহে সেৱা-শুশ্রূষা কৰিছে। তগৰৰ এনে উচ্চ মানসিকতাই তাইক এগৰাকী 'মহীয়সী নাৰী'লৈ উন্নীত কৰিছে। দেউতাকে কোনো কথা ক'বলৈ সুযোগ নিদি এটা মিছা অপবাদেৰে তগৰক উইভিং মাষ্টৰ ধৰণীলৈ বিয়া দিলে। সিয়েই তাইক বাধ্য কৰালে তাইৰ মনৰ পৰা দেউতাকৰ স্মৃতি মচিবলৈ। 'বাপেকৰ নির্দয় ব্যৱহাৰৰ কথা মনত পেলাই তগৰে অকলে অকলে চকুপানী টোকে। জীয়েকৰ স্বভাৱ-চৰিত্র শিক্ষাব্রতৰ কথা বঢ়িয়াকৈ জানিও বাপেকে তাইক নিষ্ঠুৰভাৱে অবিশ্বাস কৰিলে। ....নিজৰ সুখ্যাতিৰ অর্থে কুৎচিত মিছা লোক-অপবাদৰ ভয়ত সন্তান-প্রীতিক জলাঞ্জলি দিলে। অভিমান অন্তর্বেদনাত তগৰে বাপেকৰ কথা মনৰ পৰা মচিবলৈ চেষ্টা কৰে।' (বৰুৱা, ১০২)

ঔপন্যাসিকে তগৰৰ চৰিত্রত কর্তব্যনিষ্ঠা, মমতাময়ী, সহনশীল আৰু বিবেচনাশীল আদি বিবিধ গুণৰ সমাবেশ ঘটাইছে। তগৰৰ স্বামী ভক্তিও আদৰণীয়। অতীত স্মৃতিয়ে তাইক সময়ানুসৰি কেতিয়াবা আমনি কৰেহি। বিশেষকৈ জীৱনৰ স্বর্ণময় মুহূর্তবোৰে ! জীৱন পৰিক্রমাত সঙ্গ লাভ কৰা প্রথম পুৰুষজনক লৈ ৰচা ভৱিষ্যতৰ কল্পনাৰ ৰঙীন ছবিখনে তগৰৰ পতিব্রতাত কালিমা সানিব বিচাৰে। কিন্তু সেই সময়ত তগৰে হৃদয় পৰিশোধন কৰে হৰিনামৰ আশ্রয়ত—

'জীৱনৰ সেই স্বৰ্ণময় মুহূৰ্তটোৰ পৰা যিমানেই আঁতৰি আহিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে, সিমানে সি দূৰৈৰ পৰা দেখা মন্দিৰৰ কলচিৰ দৰে তগৰৰ চকুত সুন্দৰ আৰু মনোৰম হৈ দেখা দিয়েহি। পাটীত পৰি থকা পতিৰ পৰা পতিব্ৰতাৰ মন উৰি যায় কোনোবা দেশলৈ।...পাছ মুহূৰ্ততে অন্তৰ সংশোধনৰ নিমিত্তে বাগৰ মাৰি ভয়ত হৰিনাম লয়।' (বৰুৱা, ১০৩)

তগৰৰ জীৱনলৈ কমলিৰ আগমনে সুখৰ বা এচাটি কঢ়িয়াই আনিছিল যদিও সি আছিল তেনেই খন্তেকীয়া। জীৱনৰ আগ বেলাতে তাই সন্মুখীন হোৱা 'সর্বনাশী' অমানিশাৰ মুহূৰ্তটিয়ে তাইক জীৱনৰ ভাটী বেলাতো আমনি দি থাকিল। তগৰৰ দ্বিতীয় সন্তানটি মৃতক হিচাপে উপজিল। আনফালে ধৰণীৰ ঘৰৰ কাম-কাজৰ প্ৰতি নিৰাসক্ত হৈ পৰিল। নামিল দেশ উদ্ধাৰৰ আন্দোলনত। ঘৰখনৰ সমস্ত দায়িত্ব এতিয়া তগৰৰ মূৰৰ ওপৰত। ইংৰাজৰ ৰোষত পৰি ধৰণী গ'ল জেল-হাজোতলৈ।বন্দী অৱস্থাতে ধৰণী ক্ষয়ৰোগত আক্ৰান্ত হ'ল। ফলত জেল কৰ্তৃপক্ষই তেওঁক জেলৰ পৰা মুকলি কৰি দিলে। সেই খিনি সময়তে ডাঃগোলাপ বৰুৱা ৰহালৈ পোষ্টিং হৈ আহে। তগৰৰ ঘৰখনৰ সৈতে বৰুৱা ডাক্তৰৰ সম্পর্ক গাঢ় হ'ল। ডাক্তৰ বৰুৱাই ধৰণীৰ চিকিৎসা আৰম্ভ কৰিলে। ডাঃবৰুৱাই ধৰণীৰ ৰোগ নিৰীক্ষণতে উমান পালে যে ধৰণী আৰু বেছি দিনৰ সংসাৰৰ আলহী নহয়। ইফালে সমাজত বৰুৱা ডাক্তৰ আৰু তগৰক লৈ নানান বু-বাখন ওলাইছে। দুয়োৰে মাজৰ পৱিত্ৰ সম্পর্কত সমাজে এনেদৰে অপযশ দি মানৱীয় প্ৰমূল্যবোধত কালিমা সানিলে।

ধৰণীৰ মৃত্যুৰ পাছত স্বামীৰ আধৰুৱা সপোন সাকাৰ কৰি তুলিবলৈ তগৰে শিপিনী সংঘত যোগ দিলে। সংঘৰ কাম-কাজক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই তগৰৰ পৰিচয় হ'ল ৰহা চার্কোললৈ পোষ্টিং হৈ অহা চব-ডেপুটিৰ পত্নী সুপ্ৰভাৰ লগত। সেই মুহূৰ্তত তগৰ মুখামুখি হ'ল এৰি অহা দিনৰ সেই সোণালী ক্ষণৰ সৈতে। কমলাকান্তৰ লগত তগৰৰ প্ৰথম সাক্ষাতৰ 'সর্বনাশী' পোহৰ ছাটিৰ 'অভিজ্ঞান'টিয়ে তাইৰ জীৱনৰ ভাটী বেলাতো 'চুৰণী' সজাই 'সর্বনাশ' কৰিলে। তগৰৰ নাম সাঙোৰ খালে চৌর্যবৃত্তিৰ লগত। পুলিচ পৰিদর্শক মাধৱ মহন্তই তগৰক চুৰুণী সজালে আৰু সেই প্ৰসঙ্গত তেওঁ কমলাকান্তক কৈছিল—'অকল চোভা কৰাহেঁতেন আপোনাৰ ওচৰলৈ নাহোঁৱেই। হাতে হাতে মাল ধৰা পৰিছে। অফিচত এণ্ট্ৰি কৰিবলৈ মালটো পঠোৱা হৈছে। তাৰে পৰা আপোনাৰ ওচৰলৈ চিনাক্ত কৰিবলৈ আনিব। মই এতিয়া নকওঁ, মাল দেখিলে নিজেই তেতিয়া বুজিব।' (জীৱনৰ বাটত, ২১২)

তগৰক ঔপন্যাসিকে এক দুখ সাগৰৰ মাজত ৰূপাঙ্কন কৰিছে। সেই দুখময় পৰিৱেশৰ মাজত তাইৰ নিষ্পাপ, পতিব্ৰতা, পৰিশ্ৰমী, সংস্কৃতিবান আৰু পৰম্পৰাৰ প্ৰতি শ্ৰদ্ধালু আদি বিভিন্ন চাৰিত্ৰিক গুণবোৰ অতুলনীয় ৰূপত দাঙি ধৰিছে। তগৰৰ এনে চাৰিত্ৰিক বৈশিষ্ট্যই 'মহীয়সী নাৰী' নাৰী চৰিত্ৰলৈ উন্নীত কৰিছে। 'তগৰ সাধাৰণ নাৰী হৈও অসাধাৰণ। প্ৰাচীন মূল্যবোধ, গ্ৰামীণ সংস্কৃতি, চিৰাচৰিত পৰম্পৰাৰ লগত তগৰৰ চৰিত্ৰ সংপৃক্ত হৈ আছে। তগৰ আমাৰ থলুৱা অসমীয়া গ্ৰাম্য সভ্যতাৰ এপাহি নিষ্পাপ ফুল।'[২]

ভাগ্যৰ বিড়ম্বনাত তগৰৰ জীৱনটো দুখানুভূতি আৰু কৰুণাৰে ভৰা। মধ্যবিত্ত লোকৰ সুবিধাবাদী চৰিত্ৰ, স্বার্থন্বেষী মনোভাৱে তাইৰ জীৱনটো দুখ আৰু বেদনাৰে ভৰাই তুলিছিল। সমাজৰ এলান্ধু যুগীয় ৰীতি-নীতি আৰু যুক্তিহীন বিশ্বাসে তগৰৰ জীৱনটো অসহনীয় কৰি তুলিলে। নতুন আৰু পুৰণি প্ৰমূল্যৰ মাজত তগৰে থাউনি হেৰুৱাই অসহ্য যন্ত্ৰণা সহ্য কৰিবলগীয়া হৈছে।

কর্তব্য পৰায়ণা, শিষ্টতা, ভক্তিপ্ৰাণা, সহনশীল গুণ তগৰৰ অন্যতম চাৰিত্ৰিক গুণ। এইসমূহ গুণ তাই আহৰণ কৰিছে চৌদিশৰ সমাজ আৰু পৰিৱেশৰ পৰা। গুৰুজনাৰ নীতি-আদর্শ হ'ল অসমীয়া সমাজৰ লাইখুঁটা। পিতামহ-প্ৰপিতামহৰ কৃষ্টিৰ অনুসৰণে তাইৰ চৰিত্ৰত শিষ্টতা, ভক্তিপ্ৰাণা, সহ্যশীলা আৰু কর্তব্য পৰায়ণা গুণসমূহৰ সমাবেশ ঘটিল। 'তগৰৰ চৰিত্ৰৰ বৈশিষ্ট্যসমূহ আমাৰ গঞা সমাজৰপৰাই উদ্ধৃত। তেওঁৰ নীতিবোধ, তেওঁৰ কর্তব্যনিষ্ঠা, তেওঁৰ সহনশীলতা, কীর্তন-দশম-এ আগুৰি ৰখা অসমৰ গাঁৱলীয়া সাতামপুৰুষীয়া সমাজৰ কীর্তি।'[৩]

তগৰ ধৈর্যশালিনী আৰু কষ্টসহ্যশীলা। পুৰুষসুলভ ধৈর্য আৰু সহ্যশীল গুণ তগৰৰ চৰিত্ৰত বিৰাজমান। 'জীৱন বাটত' উপন্যাসত তগৰে পাইছিল উপুর্যপৰি ঘাত-প্ৰতিঘাত। তথাপি তাই ভাঙি পৰা নাছিল। গাভৰু অৱস্থাত কমলাকান্তই কৰা প্ৰতাৰণা, পিতৃৰ অপবাদ, দ্বিতীয় সন্তানৰ মৃত্যু, পিতৃ আৰু স্বামী ধৰণীৰ মৃত্যুয়েও তগৰক নিজ পথৰ পৰা তিলমানো

বিচ্যুত কৰিব পৰা নাছিল। "তগৰৰ লাজুকী লতাৰ দৰে লেউ-সেউ নহয়। শাহুৰেকৰ মুখ ঠেকেচনি খায়ো ক্ষীপ্ৰ গতিত ঘৰৰ দায়িত্ব বুজিবাজি লৈছে তেওঁ। স্বামীৰ প্ৰতি দায়িত্ব নিখুঁত নিষ্ঠাৰে পালন কৰিছে। স্বামীহাৰা অৱস্থাতো মনৰ দৃঢ়তা হেৰুৱা নাই। ফুলৰ দৰে কোমল বা ভেলেণ্ডীৰ দৰে সৰল— এয়ে তগৰৰ পৰিচয় নহয়। বুদ্ধি, ৰুচি, চৰিত্ৰৰ পিনৰ পৰা তেওঁ এক সুনিশ্চিত ব্যক্তিত্বৰ অধিকাৰিণী। সেই বুলি তগৰক বকৰাণিত ফুলা পদুম বুলি ভাবিলেও ভুল কৰা হ'ব।"৪

নিৰ্মলা আৰু তগৰৰ মাজত তুলনা ঃ

নিৰ্মলা প্ৰেমচন্দৰ 'নিৰ্মলা'ৰ আৰু তগৰ বীণা বৰুৱাৰ 'জীৱনৰ বাটত'ৰ কেন্দ্ৰীয় চৰিত্ৰ। দুয়োটা সমধৰ্মী চৰিত্ৰ। দুখ-কষ্টৰ মাজত নিৰ্মলা আৰু তগৰে জীৱনৰ বাট বুলি পৰিৱেশৰ লগত জীন যাবলৈ যত্নবান হৈছে। নিৰ্মলা আৰু তগৰৰ তুলনাত্মক বিশ্লেষণত মিল-অমিল দুয়ো দিশয়েই পোহৰলৈ আহে। চৰিত্ৰদ্বয়ৰ মাজত পৰিস্ফুট সেই মিল-অমিলসমূহৰ পৰ্যালোচনা এটি দাঙি ধৰা হ'ল।

নিৰ্মলা আৰু তগৰ চৰিত্ৰ দুটাৰ মাজত সাদৃশ্য ঃ

উপন্যাস দুখনৰ নিৰ্মলা আৰু তগৰ চৰিত্ৰ দুটাৰ তুলনাত্মক অধ্যয়নত পোহৰলৈ আহে যে, উপন্যাস দুখনৰ দুয়োটা চৰিত্ৰৰ মাজত কম-বেছি পৰিমাণে মিল আৰু অমিল আছে। নিৰ্মলা আৰু তগৰ দুয়োৰে বিয়া বাতিল হৈছে তেওঁলোকৰ পিতৃ-মাতৃৰ মৃত্যুৰ কাৰণে। প্ৰেমচন্দৰ 'নিৰ্মলা'ত নিৰ্মলাৰ বিয়া ভাগিছে তাইৰ পিতৃ উদয়ভানুলালৰ আকস্মিক মৃত্যুৰ বাবে। 'জীৱনৰ বাটত'তো তগৰৰ বিয়া ভাগিছে মাতৃৰ আকস্মিক মৃত্যুৰ কাৰণত।

নিৰ্মলাৰ ভাবী-স্বামী ডাক্তৰ সিন্হা উচ্চ শিক্ষিত যদিও অৰ্থলোভী আৰু স্বাৰ্থপৰ আছিল। তদ্ৰূপ তগৰৰ ভাবী-স্বামী কমলাকান্তও আছিল ৰোমাণ্টিক ভাৱোৎসাহৰে ভৰা চঞ্চলমতী শিক্ষিত যুৱক। সিও ডাক্তৰ সিন্হাৰ দৰে উচ্চাভিলাসী, স্বাৰ্থপৰ আৰু সুযোগ সন্ধানী চৰিত্ৰৰ। নিজৰ ভৱিষ্যৎ নিৰাপদ কৰি ৰখাৰ স্বাৰ্থত দুয়োজনে নিজৰ বন্দোৱস্তি কৰা বিয়াখন ভাঙিছে আৰু অভিজাত ঘৰৰ ছোৱালীক জীৱন লগৰী কৰি লৈছে। দুয়ো গৰাকী নায়িকাই কাহিনীৰ শেষৰ ফালে পূৰ্বৰ ভাবী স্বামীক লগ পাইছে।

প্ৰেমচন্দৰ 'নিৰ্মলা' উপন্যাসত নিৰ্মলাৰ দাম্পত্য জীৱনত অসূয়া সৃষ্টিত ননদ ৰুক্মিণীৰ অৰিহণা একেবাৰে কম নহয়। 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাসত ধৰণী-তগৰৰ মাজত শাহুৰেক আহিনীয়ে সমস্যা সৃষ্টিৰে তগৰক কেতিয়াবা মনোকষ্ট দিছিল যদিও সেই মনোকষ্ট 'নিৰ্মলা' উপন্যাসৰ ৰুক্মিণীৰ নিচিনা নাছিল।

নিৰ্মলা আৰু তগৰৰ বৈবাহিক জীৱন সুখকৰ নাছিল। হ'বলগীয়া বিয়াখন ভঙাত নিৰ্মলা আৰু তগৰৰ পিতৃ-মাতৃয়ে নিৰুপায় হৈ আৰু সিহঁতৰ সন্মুখত অন্য কোনো বিকল্প পথ নথকাত হাতত যি খেৰ-কুটা পাইছে, তাকে আঁকোৱালি লৈছে। পৰিস্থিতিৰ পাকচক্ৰত পৰি নভবা নিচিন্তাকৈ নিজ কন্যাৰ বিবাহ কাৰ্য সম্পন্ন কৰাত সিহঁতৰ বৈবাহিক জীৱন সুখদায়ক নহ'ল। ভাৰতীয় নাৰী যে সমকালীন সমাজখনৰ পুৰুষৰ হাতৰ পুতলা, তাক নাৰী চৰিত্ৰ দুটিৰ জৰিয়তে উপস্থাপন কৰিছে। দুয়োজনী পৰিস্থিতিৰ সন্মুখত অসহায় আৰু শক্তিসীন হোৱা বাবে নিজৰ ভাগ্যখনকে ধিয়াই দুয়ো জীৱনৰ বাটত খোজ বোলাইছে।

ভুবনমোহন আৰু কমলাকান্তৰ কাপুৰুষালি আৰু বিবেচনাহীন সিদ্ধান্তই নিৰ্মলা আৰু তগৰৰ জীৱন ধ্বংস কৰিলে। দুয়োৰে জীৱনৰ ৰঙীন কল্পনা তছনছ হ'ল; হেৰুৱালে জীৱনৰ ছন্দ আৰু গতি, মোলান পৰিল মুখৰ হাঁহি। বৈবাহিক জীৱনৰ চাকনৈয়াত হেৰুৱালে থাউনি আৰু পাহৰিলে জীৱনৰ বং।

দুয়োখন উপন্যাসতে নাৰী কণ্ঠৰ ভূমিকা গুৰুত্বপূৰ্ণ হৈও শক্তিসীন। তৎকালীন সমাজ ব্যৱস্থাৰ বিৰুদ্ধে ই মৌন প্ৰতিবাদহে।

নিৰ্মলা আৰু তগৰ সমাজৰ দ্বাৰা শোষিত আৰু নিপীড়িত। আধুনিক নাৰীবাদী চিন্তা-চেতনা আৰু দৃষ্টিভঙ্গী উমান দিয়ে নিৰ্মলা আৰু তগৰে।

পিতৃ-মাতৃৰ কথানুসৰি বিয়াত বহিছে দুয়ো। দুয়োৰে বিবাহ প্ৰাৰ্থীৰ মাজত সামঞ্জস্যতা দেখা নাযায়। দুয়ো নিজৰ চিন্তা-চেতনাৰ বিৰুদ্ধে গৈ পিতৃ-মাতৃৰ সুখানুভূতিৰ বাবে বিয়াত বহিছিল।

নির্মলা আৰু তগৰ চৰিত্ৰ দুটাৰ মাজত বৈসাদৃশ্য ঃ

চৰিত্ৰ দুটাৰ মাজত মিল প্ৰত্যক্ষ কৰা গ'লেও সিহঁতৰ মাজত বহু কথাত অমিল স্পষ্ট। চৰিত্ৰ দুটাৰ মাজত প্ৰত্যক্ষ কৰা অমিলসমূহ হ'ল—

নির্মলাৰ বিয়া ভাগিছিল দেউতাকৰ বিয়োগৰ বাবে আৰু এই মৃত্যু আছিল আকস্মিক। পত্নীক এসেকা দিবলৈ বুলি মাজ নিশা ঘৰৰ পৰা ওলাই গৈ দুর্বৃত্তৰ হাতত প্ৰাণ দিছিল উদয়ভানুলালে। কিন্তু তগৰৰ বিবাহ বাতিল হৈছিল মাকৰ মৃত্যুৰ বাবে আৰু এই মৃত্যু আছিল স্বাভাৱিক।

নির্মলাৰ বিয়া হৈছিল প্ৰথমা পত্নীৰ মৃত্যু হোৱা চল্লিছৰো উৰ্দ্ধৰ তিনিটা সন্তানৰ পিতৃ আদবয়সীয়া ব্যৱসায়ী এজনৰ লগত। কিন্তু ধৰণীৰ লগত তগৰৰ বিয়া হৈছিল। ধৰণী মাষ্টৰৰ প্ৰথমা পত্নী তগৰ।

নির্মলাৰ চৰিত্ৰত বৈচিত্ৰতাৰ অভাৱ। তাৰ বিপৰীতে তগৰৰ চৰিত্ৰ বৈচিত্ৰতাৰে পূৰ্ণ। সামাজিকভাৱে নির্মলা সচেতন নহয় কিন্তু তগৰ সামাজিকভাৱে সচেতন।

নির্মলাই তগৰৰ সদৃশ পৰিৱেশ পোৱা নাছিল। তগৰৰ দৃষ্টিত স্বামী দেৱতা স্বৰূপ আৰু সেয়েহে তেওঁক শুশ্ৰূষা কৰাতো তাই নিজৰ কৰণীয় দায়িত্ব বুলি ভাবিছিল। তগৰে কামনা-বাসনাৰ জুইকুৰাক সমাধিস্থ কৰিছে নিজতেই; প্ৰতিবাদহীনভাৱে। নির্মলা কিন্তু ইমান সহনশীল নাছিল। তগৰতকৈ নির্মলা বেছি প্ৰতিবাদমুখী আৰু নিজ অধিকাৰক লৈ সজাগ। কিন্তু তগৰৰ সাংসাৰিক জীৱন অসফলতাৰ কাৰণ ধৰণীৰ কর্মবিমুখ আৰু আন্দোলনমুখী চিন্তা। ইয়েই তেওঁক পৰিয়ালৰ প্ৰতি থকা দায়িত্বৰ কথা পাহৰালে। স্বামীৰ জীৱিতাৱস্থাতে তগৰে নিঃসঙ্গভাৱে পৰিয়ালৰ সমস্ত দায়িত্ব নিজৰ কান্ধত ল'ব লগা হৈছিল। শাহুৰেকৰ গালি-শপনিবোৰ তাইৰ বাবে আশীৰ্বাদ।

নির্মলাৰ গিৰিয়েক তোতাৰাম আছিল সন্দেহবাদী। পুতেক মান্‌সাৰামৰ লগত নির্মলাৰ অবৈধ সম্পর্ক আছে বুলি তেওঁ সন্দেহ কৰে। তেওঁলোকৰ সংসাৰত অসূয়া-অশান্তি আৰু বাদ-বিবাদ সৃষ্টিৰ মূলতে আছিল এই সন্দেহ। কিন্তু ধৰণী-তগৰৰ সংসাৰ বিফল হৈছে ধৰণীৰ উদাসীন মনোভাবৰ বাবে।

নির্মলাৰ বিয়া ভঙাৰ মূল কাৰণ হ'ল যৌতুক। ভুৱনমোহনে নির্মলাক বিয়া কৰাবলৈ অসম্মতি প্ৰকাশ কৰিছিল। কিন্তু তগৰৰ বিয়া ভগাৰ মূলতে কমলাকান্তৰ সুযোগ সন্ধানী চৰিত্ৰ আৰু মধ্যবিত্ত মানসিকতাৰ বাবে।

প্ৰেমচন্দৰ নির্মলাই নিয়তিৰ ওচৰত হাৰ মানিছে। কিন্তু বীণা বৰুৱাৰ তগৰে ভাগ্য নিয়ন্তাৰ ওচৰত পৰাজিত হোৱাৰ পৰিস্থিতিৰ সন্মুখীন হৈও তাই হাৰি যোৱা নাই।

নির্মলা-তোতাৰামৰ দাম্পত্য কলহে তোতাৰামক ঘৰ এৰি যাবলৈ বাধ্য কৰিছিল। পত্নী নির্মলাৰ মৃত্যুৰ দিনাহে তেওঁ আকৌ আহি ওলাইছিলহি। কিন্তু তগৰৰ স্বামী ধৰণীৰ মৃত্যু ক্ষয়ৰোগত হৈছিল।

মুঠতে নির্মলা আৰু তগৰৰ দুয়োটা নাৰী চৰিত্ৰ উপন্যাস দুখনৰ গুৰুত্বপূৰ্ণ চৰিত্ৰ। ঔপন্যাসিকদ্বয়ে বিশেষ দৃষ্টিভঙ্গীৰে এই নাৰী চৰিত্ৰ দুটা অঙ্কন কৰি উপন্যাস দুখনৰ কাহিনী ভাগ আগুৰাই নিছে। সেয়েহে উপন্যাস দুখনত চৰিত্ৰ দুটাৰ প্ৰাধান্য যথেষ্ট। সিহঁতৰ জীৱন কাহিনীক কেন্দ্ৰ কৰিয়েই উপন্যাস দুখনৰ আখ্যানে পাতনি মেলিছে আৰু পৰিসমাপ্তিও ঘটিছে।

উপসংহাৰ ঃ

ভাৰতীয় সাহিত্যত মুন্সী প্ৰেমচন্দ আৰু বীণা বৰুৱা (বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা)ৰ স্থান সুকীয়া। দুয়ো গৰাকী প্ৰতিভাধৰ কথাশিল্পী। 'নির্মলা' আৰু 'জীৱনৰ বাটত' উপন্যাস দুখন ঔপন্যাসিকদ্বয়ৰ অমৰ আৰু কালজয়ী সৃষ্টি। উপন্যাস দুখনত নাৰীৰ প্ৰাধান্য বেছি। দুয়োখন উপন্যাসতে কেন্দ্ৰীয় চৰিত্ৰ ক্ৰমে নির্মলা আৰু তগৰৰ জীৱনৰ দুখ-দুর্দশা, পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজখনৰ নাৰীৰ প্ৰতি থকা দৃষ্টিভঙ্গী, তেওঁলোকৰ ওপৰত চলোৱা নির্যাতন, শোষণ, যৌতুক প্ৰথাৰ কুপ্ৰভাৱ, নতুন মধ্যবিত্তৰ সুযোগ সন্ধানী চৰিত্ৰ, গড়মিল বিবাহৰ দুখজনক পৰিসমাপ্তি ইত্যাদি দিশৰ সার্থকভাৱে উপস্থাপন কৰিছে। নাৰীৰ জীৱন ধ্বংসত প্ৰাচীন মূল্যবোধৰ প্ৰভাৱ, নাৰীৰ কষ্টসহিষ্ণু আৰু পতি পৰায়ণা গুণবো প্ৰকাশ ঔপন্যাসিকদ্বয়ে

সার্থক ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। চৰিত্ৰ দুটি কযটি শিলত কটা নিপুন শিল্পীৰ ভাস্কর্য সদৃশ। সেই গুণেই দুয়োটা চৰিত্রই পাঠকৰ হৃদয়ত স্থায়ী আসন ল'বলৈ সক্ষম হৈছে। উপন্যাস দুখনৰ চৰিত্র দুটা প্রণালীবদ্ধ অধ্যয়নে তলৰ কথাকেইটা পোহৰলৈ আনে।

- ❖ নির্মলা আৰু তগৰ দুয়ো পুৰুষ-প্রধান সমাজখনৰ ৰীতি-নীতিৰ বলি হৈছে।
- ❖ লাও সদায় পাতৰ তলত এই দৃষ্টিভঙ্গীৰ আধাৰত সমকালীন সমাজ দুখনে নাৰীৰ বিচাৰ-বিশ্লেষণ কৰে।
- ❖ মধ্যবিত্ত লোকৰ স্বার্থন্বেষী চৰিত্রৰ বাবে নির্মলা, তগৰহঁতৰ দৰে দুর্ভগীয়া নাৰী শোষিত, নিপীড়িত হৈছিল।
- ❖ সুখ আৰু শান্তিৰ অভাৱ আছিল দুয়োৰে বৈবাহিক জীৱনত।
- ❖ হ'বলগীয়া বিয়া ভাগিছে দুয়ো গৰাকী নায়িকাৰ পিতৃ-মাতৃৰ বিয়োগৰ বাবে।
- ❖ দুয়োৰে বিয়া ভগাত 'মৃত্যু'ৰে এক বিশেষ ভূমিকা লৈছে।
- ❖ পুৰুষ-প্রধান সমাজত চৰুক সুধী চাউল নবহায়। নির্মলা আৰু তগৰ তাৰ নিদর্শন।
- ❖ নির্মলা আৰু তগৰে জীৱনৰ শেষ সময়ত পুনৰ পূর্বৰ বিবাহ প্রার্থীৰ সৈতে মুখামুখি হৈছে ।
- ❖ তগৰ, নির্মলাহঁতে জীৱনৰ শেষ সময়ছোৱাতো পূর্বৰ প্রণয়ীৰ বাবে অসন্মানিত হ'ব লগা হৈছিল।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. শর্মা, সত্যেন্দ্রনাথ ঃ অসমীয়া উপন্যাসৰ ভূমিকা, ১৯৬৫, পৃ.১৮২
২. মিশ্র, কৃষ্ণ কুমাৰ ঃ বিৰিঞ্চ কুমাৰ বৰুৱা আৰু প্রফুল্ল দত্ত গোস্বামীৰ উপন্যাস, ১৯৯১, পৃ.৪৯
৩. দাস, শোণিত বিজয়, বায়ন মুনীন (সম্পাঃ) ঃ হীৰেন গোহাঁই ৰচনাৱলী, ২০০৯, পৃ.৪১৫-৪১৬
৪. সদ্যোক্ত, পৃ.৪১৫

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

১. চক্রৱর্তী, বিপ্লব ঃ আধুনিক হিন্দি সাহিত্য গতি ও প্রকৃতি, প্রথম প্রকাশ-আগষ্ট-২০১০, প্রকাশক-বঙ্গীয় সাহিত্য সংসদ, ৰমানাথ মজুমদাৰ স্ট্রিট, কলকাতা-৯
২. ডেকা হাজৰিকা, কৰবী ঃ তুলনামূলক সাহিত্য আৰু অনুবাদ-কলা, প্রথম প্রকাশঃএপ্রিল-২০০৩, প্রকাশক-বনলতা, গুৱাঃ-১
৩. ডেকা হাজৰিকা, কৰবী ঃ তুলনামূলক সাহিত্য বিকাশ আৰু বির্ৱতন, প্রথম প্রকাশ-মার্চ-২০০৮, প্রকাশক- অসমীয়া বিভাগ, ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়, ডিব্রুগড়-৩
৪. ঠাকুৰ, নগেন(সম্পা.) ঃ এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস, প্রকাশকজ্যোতি প্রকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী-১, প্রথম প্রকাশ-২০০০
৫. দাস, শোণিত বিজয়, বায়ন মুনীন(সম্পাঃ) ঃ হীৰেন গোহাঁই ৰচনাৱলী, প্রথম প্রকাশ-২০০৯, কথা প্লাবিকেশ্বন, পাণবজাৰ-১
৬. প্রেমচন্দ, মুন্সী ঃ নির্মলা, প্রকাশক-সঞ্জয় পাব্লিকেশ্বন, প্রথম প্রকাশ-১৯৯০, কেডাৰ ৰোড, গুৱাহাটী-০১
৭. বৰা, দিলীপ ঃ তুলনামূলক সাহিত্য, প্রথম প্রকাশ-নবেম্বৰ-২০০৩, প্রকাশক-চন্দ্র প্রকাশ, গুৱাহাটী-১
৮. বৰুৱা, বীণা ঃ জীৱনৰ বাটত, প্রকাশক-বীণা লাইব্রেৰী, কলেজ হোষ্টেল ৰোড, গুৱাহাটী-০১, সপ্তম সংস্কৰণ-জানুৱাৰী-২০১৫
৯. মিশ্র, কৃষ্ণ কুমাৰ ঃ বিৰিঞ্চ কুমাৰ বৰুৱা আৰু প্রফুল্ল দত্ত গোস্বামীৰ উপন্যাস, প্রভা প্রকাশনী, জয়সাগৰ, পৰিবর্দ্ধিত সংস্কৰণ-জুলাই ২০০১
১০. শর্মা, ৰামবিলাস ঃ প্রেমচন্দ ঔৰ উনকা য়ুগ, প্রকাশক-ৰাজকমল প্রকাশন প্রাঃ লিঃ ১বি, নেতাজী মার্গ, দৰিয়াগঞ্জ, নতুন দিল্লী-০২, দশম সংস্কৰণ-২০১৮
১১. শর্মা, সত্যেন্দ্রনাথ ঃ অসমীয়া উপন্যাসৰ ভূমিকা, প্রকাশক-অৰুণ চন্দ্র গুহ, অসম বুক ডিপো, পটুৱাটোলা লেন, কলিকতা-৯, প্রথম প্রকাশ-১৯৬৫

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

শিশুৰ মানসিক উৎকর্ষ সাধনত অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ অৱদান ঃ এক বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন

● **প্ৰিয়ংকা ভূঞা**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, বাপুজী মহাবিদ্যালয়।
e-mail: priyankabhuyan30@gmail.com, ফোন ঃ ৮৮১১৯-১৪৯৮৪

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমীয়া সাহিত্যৰ স্বনামধন্য সাহিত্যিক অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাই শিশু উপযোগী কবিতা ৰচনা কৰি শিশুৰ মন জয় কৰি থৈ গৈছে। শিশুৰ ইচ্ছা-আকাংক্ষা, আচৰণ তথা মানসিক দৃষ্টিভংগী এজন প্ৰাপ্তবয়স্কৰ মানসিক দৃষ্টিভংগীৰ পৰা পৃথক। শিশুৰ মানসিক ক্ষুধাৰ প্ৰয়োজন পূৰাব পৰাকৈ অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাই শিশুমনৰ অটল বিচিত্ৰ জগতত বুৰ মাৰি তেওঁৰ শিশু কবিতাসমূহত বিভিন্ন দিশৰ ওপৰত আলোকপাত কৰিছে। আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰৰ জৰিয়তে শিশুৰ মানসিক উৎকর্ষ সাধনত, শিশুমনত আধ্যাত্মিক আৰু নৈতিক চেতনাৰ বিকাশত, শিশুৰ মনত দেশপ্ৰেমৰ ভাব জাগ্ৰত কৰাৰ ক্ষেত্ৰত, ভূগোল, বুৰঞ্জী তথা বিভিন্ন দেশ-বিদেশৰ জ্ঞান-দানৰ ক্ষেত্ৰত তেওঁৰ শিশু কবিতাসমূহে কেনেদৰে সহায় কৰিছে তাক আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *মানসিক, দৃষ্টিভংগী, আধ্যাত্মিক, নৈতিক, দেশপ্ৰেম।*

অৱতৰণিকা ঃ

সাহিত্যৰ সুবিশাল আৰু বৈচিত্ৰ্যময় জগতখনত শিশু সাহিত্যসমূহে এক সুকীয়া স্থান দখল কৰি আছে। কুমলীয়া মনৰ শিশুসকলৰ মানসিক বিকাশত শিশু সাহিত্যৰ প্ৰভাৱ অপৰিসীম।

শিশুৰ বুদ্ধি-বৃত্তি, ৰুচি-অভিৰুচি আৰু ভাব জগতৰ লগত খাপ খোৱাকৈ সাহিত্যৰ যোগান ধৰিব পাৰিলে শিশুৰ মানসিক উৎকর্ষ সাধন হয়। শিশুৰ মন আৰু অনুভূতিৰ লগত সামঞ্জস্য ৰাখি ৰচিত হোৱা শিশু সাহিত্যই শিশুৰ কুমলীয়া মনক বিমল আনন্দ প্ৰদান কৰাৰ লগতে বাস্তৱ জগত সম্পৰ্কে বুদ্ধিদীপ্ত ভাৱৰ উদ্ৰেক কৰি চিন্তাৰ খোৰাক যোগায়।

অসমীয়া শিশু সাহিত্যৰ জগতখনত অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ নাম বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। শিশু সাহিত্যৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ বিষয়ে গভীৰ উপলব্ধিৰে অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাই কৈছে— 'জুইশালত গঢ়ি লৈহে কমাৰ শালত ওলাব পাৰি। আমাৰ অকণমানিহঁতক সৰুৰে পৰাই মৌ-মিঠা সাহিত্যৰ মাহ-চাউল বা জিলাপী খুৱাই জিভাত সোৱাদ লগাই নথলে ডাঙৰ হ'লে তেওঁলোক যদি সাহিত্য মন্দিৰৰ ভোৰতালৰ মাত বা আজানৰ ধ্বনি শুনি কাণত সোপা দি আঁতৰি যায়, তেন্তে তেওঁলোকক বিজতৰীয় কৰাৰ দোষৰ ভাগী আমিও নিশ্চয় হ'ব লাগিব।[১] এনে এক উপলব্ধিৰ তাড়নাতে তেওঁ নিজেও শিশু সাহিত্য ৰচনাত ব্ৰতী হৈছিল। অসমীয়া সাহিত্যৰ জগতত অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাই ৰচনা কৰা শিশু কবিতাখিনিৰ এক বিশেষ স্থান আছে। তেখেতে ৰচনা কৰা শিশু কবিতা সংকলনসমূহৰ ভিতৰত "ৰুণুক-জুনুক", "ফেঁহুজালি", "মাণিকীমধুৰী", আৰু "ৰুণজুনৰ জিলমিল" অন্যতম।

১৯৪৯ চনত প্রকাশ পোৱা 'মাণিকীমধুৰী' হাজৰিকাদেৱৰ প্ৰথম শিশু কবিতা পুথি। এই পুথিখনত মুঠ ২০ টা কবিতা আছে আৰু এই কবিতাসমূহত কবিয়ে শিশুসুলভ হাস্যৰসৰ জৰিয়তে শিশুৰ মনত নীতিবোধ জাগ্ৰত কৰাৰ প্ৰয়াস কৰিছে।

তেওঁৰ আন এখন কবিতা সংকলন "ৰুণুক জুনুক"ত ৭৯টা কবিতা সন্নিৱিষ্ট কৰা হৈছে। এই পুথিৰ অন্তৰ্গত আটাইকেইটা কবিতাই শিশুৰ বাবে অতি মনোদ্দীপক। এই কবিতাসমূহত কবিয়ে মানৱপ্ৰেম, স্বদেশপ্ৰেম, প্ৰকৃতিপ্ৰেম আদি বিবিধ বিষয়বস্তুক শিশু মনৰ উপযোগীকৈ প্ৰকাশ কৰিছে।

"ৰুণজুনৰ জিলমিল" হাজৰিকাদেৱৰ আন এখন উল্লেখযোগ্য কবিতাৰ পুথি। এই পুথিৰ অন্তৰ্গত আটাইবোৰ কবিতাই শিশুৰ মানসিক তথা আধ্যাত্মিক উৎকৰ্ষ সাধনত বিশেষভাৱে সহায় কৰিব। "ফেঁহুজালি" অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ চতুৰ্থ কবিতা পুথি। ১৯৭৪ চনত প্ৰথম প্ৰকাশ পোৱা এই পুথিখনত সৰ্বমুঠ ৫৫ টা কবিতা আছে। এই কবিতাসমূহত কবিয়ে শিশুৰ মনস্তত্ব সূক্ষ্মভাৱে দাঙি ধৰি শিশুৰ মানসিক জগতখন তুলি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰিছে।

বিষয়বস্তু অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু তাৎপৰ্য ঃ

শিশুৰ শাৰিৰীক বিকাশৰ লগতে সুস্থ মানসিক বিকাশো সমানেই জৰুৰী। শিশুৰ মানসিক দিগন্তৰ উৎকৰ্ষ সাধনৰ আহিলা হিচাপে শিশু সাহিত্য ৰচিত হ'ব লাগে। শিশুসকল স্বভাৱতেই কৌতুহলী আৰু নিত্য নতুন বস্তুৰ বিষয়ে জনাৰ বাবে স্বতঃস্ফূৰ্তভাৱে আগ্ৰহী। শিশু আৰু কৈশোৰ কালছোৱাত মনৰ বিভিন্ন প্ৰক্ৰিয়াসমূহে বিকাশ লাভ কৰে। চাৰিওফালৰ পৃথিৱীখনক জানিবলৈ আৰু বুজিবলৈ মনত স্বভাৱসুলভ এক কৌতুহল প্ৰবৃত্তিয়ে শিশুক ব্যগ্ৰ কৰি তোলে। শিশুৰ মানসিক অৱস্থাৰ ই এক লক্ষণীয় বিশেষত্ব। অসমীয়া সাহিত্যত শিশুৰ মনস্তত্ব অধ্যয়ন কৰি সাহিত্য ৰচনা কৰা সাহিত্যিকসকলৰ ভিতৰত অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকা অন্যতম। শিশুমনৰ অটল বিচিত্ৰ জগতত বুৰ মাৰি শিশুৰ জ্ঞান আৰু বুদ্ধিৰে ঢুকি পোৱাকৈ হাজৰিকাদেৱে তেওঁৰ শিশু কবিতাসমূহত অতি আকৰ্ষণীয়ভাৱে বিভিন্ন দিশৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছে। এই কবিতাসমূহে শিশুমনৰ স্বাভাৱিক আৰু সুস্থ বিকাশত নিশ্চিতভাৱে সহায় কৰিছে। শিশুৰ মনত নৈতিক আৰু আধ্যাত্মিক চেতনাৰ বিকাশত, বিভিন্ন দেশ-বিদেশৰ জ্ঞান দানৰ ক্ষেত্ৰত, ভাৰতীয় তথা অসমৰ ঐতিহ্য, দৰ্শন আৰু সমাজ জীৱনৰ লগত শিশুসকলক পৰিচয় কৰাই দিয়াৰ ক্ষেত্ৰত, বিভিন্ন দেশপ্ৰেমমূলক কাহিনী তথা মহান ব্যক্তিৰ জীৱন দৰ্শনেৰে শিশুৰ মনত স্বদেশ আৰু স্বজাতিৰ প্ৰতি গভীৰ অনুৰাগৰ সৃষ্টি কৰাৰ ক্ষেত্ৰত তেওঁৰ শিশু কবিতাসমূহে কেনেদৰে সহায় কৰিছে তাক আলোচনা কৰাৰ উদ্দেশ্যে এই বিষয়বস্তু নিৰ্বাচন কৰা হৈছে। নিম্নোক্ত দিশসমূহৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰাই এই গৱেষণা পত্ৰৰ উদ্দেশ্য—

(ক) নীতিশিক্ষা আৰু আধ্যাত্মিক শিক্ষা প্ৰদান কৰি শিশুমনৰ পৰিপুষ্টি সাধনত অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ ভূমিকাৰ বিষয়ে আলোকপাত কৰা।

(খ) ভূগোল, বুৰঞ্জী, বিজ্ঞান আদি বিবিধ বিষয়ক জ্ঞান প্ৰদান কৰি শিশুৰ বুদ্ধি আৰু চিন্তা শক্তিৰ উৎকৰ্ষ সাধনত এই শিশু কবিতাসমূহৰ অৱদানৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা।

(গ) অসমৰ লোকসংস্কৃতি তথা লোকজীৱন, ভাৰতবৰ্ষৰ প্ৰাচীন ইতিহাস আৰু ভৌগোলিক পৰিৱেশ আদিৰ লগত শিশুসকলক পৰিচয় কৰাই দি এই কথাসমূহৰ প্ৰতি শিশুৰ মনোযোগ আৰু শ্ৰদ্ধা বৃদ্ধি কৰাৰ ক্ষেত্ৰত হাজৰিকাদেৱৰ শিশু কবিতাৰ ভূমিকা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা,

(ঘ) অসমীয়া শিশু কবিতাৰ জগতত অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ মূল্য নিৰূপণ কৰা।

অধ্যয়নৰ পদ্ধতি আৰু পৰিসৰ ঃ

আমাৰ এই গৱেষণা পত্ৰত অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাই ৰচনা কৰা 'ৰুণুক জুনক', 'ফেঁহুজালি', 'মাণিকীমধুৰী' আৰু 'ৰুণজুনৰ জিলমিল' কবিতা সংকলনৰ অন্তৰ্গত কবিতাসমূহ বাছি লোৱা হৈছে। এই গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰিবলৈ

মুখ্য সমল হিচাপে সূর্য হাজৰিকাৰ দ্বাৰা সম্পাদিত 'সাহিত্যাচার্য অতুলচন্দ্র হাজৰিকা শিশু সাহিত্য সম্ভাৰ' (দ্বিতীয় খণ্ড)ৰ সহায় লোৱা হৈছে। বিষয়টোৰ লগত সংগতি থকা বিভিন্ন গ্রন্থক গৌণ উৎসৰূপে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

প্রধানতঃ বিশ্লেষণাত্মক আৰু বর্ণনাত্মক পদ্ধতি ব্যৱহাৰ কৰি এই গৱেষণা পত্রখন প্রস্তুত কৰা হৈছে।

পূর্বকৃত অধ্যয়নৰ আভাস ঃ

অসমীয়া শিশু সাহিত্যৰ ভঁৰাললৈ বিশেষ বৰঙণি আগবঢ়োৱা অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু সাহিত্যৰ থুলমূল আলোচনা বহুকেইখন গ্রন্থত দেখা যায়। কিন্তু অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ বিষয়ে বিস্তৃত আৰু পুংখানুপুংখ অধ্যয়ন হৈছে বুলি কব পৰা নাযায়। 'অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী' (পঞ্চম খণ্ড)ত বিশিষ্ট লেখক উপেন্দ্র বৰকটকীয়ে শিশু সাহিত্যঃ ১৮৮৯-১৯৩৯ শীর্ষক প্রৱন্ধত অতুলচন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু সাহিত্যৰ বিষয়ে সামান্যভাৱে আলোচনা কৰিছে। সূর্য হাজৰিকাই সম্পাদনা কৰা 'সাহিত্যাচার্য অতুল চন্দ্র হাজৰিকা শিশু সাহিত্য সম্ভাৰ' (দ্বিতীয় খণ্ড)ৰ সম্পাদকীয় পাতনিত শিশু সাহিত্যিকগৰাকীয়ে ৰচনা কৰা শিশু কবিতা, নাটিকা আৰু সাধুকথাৰ আলোচনা আগবঢ়োৱা পৰিলক্ষিত হৈছে। ইয়াৰোপৰি ৰেখা কলিতা আৰু মনালিছা বৰাৰ দ্বাৰা সম্পাদিত 'অসমীয়া শিশু সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক অধ্যয়ন' শীর্ষক গ্রন্থত অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু সাহিত্যৰ বিষয়ে সামগ্রিক আলোচনা হোৱা দেখা যায়। কিন্তু আমাৰ এই গৱেষণা পত্রত শিশুৰ মনত নৈতিক আৰু আধ্যাত্মিক চেতনাৰ বিকাশত, শিশুক দেশ-বিদেশৰ জ্ঞান দানৰ ক্ষেত্রত, শিশুৰ মানসিক উৎকর্ষ সাধনত, অসমৰ লোক সংস্কৃতি তথা লোক জীৱনৰ লগত শিশুসকলক পৰিচয় কৰি দিয়াৰ ক্ষেত্রত অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাসমূহে কেনেদৰে সহায় কৰিছে তাক পুংখানুপুংখভাৱে আলোচনা কৰিবলৈ প্রয়াস কৰা হৈছে।

প্রস্তাৱিত বিষয়ৰ আলোচনা ঃ

অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাত নৈতিক শিক্ষা ঃ

শিশু এটাৰ শাৰীৰিক বিকাশৰ লগে লগে মানসিক বিকাশো নিৰন্তৰভাৱে চলি থাকে। শিশুৰ সুস্থ মানসিকতা গঠনত নৈতিক শিক্ষাৰ গুৰুত্বপূর্ণ ভূমিকা আছে। নৈতিক শিক্ষাৰ মূল উদ্দেশ্য হৈছে ব্যক্তিৰ সহজাত জৈৱিক প্রবৃত্তি পৰিচালিত আচৰণসমূহ সংশোধন কৰি উচ্চমানবিশিষ্ট আদর্শ, মূল্যবোধ, মনোভাব আৰু মানৱীয় অনুভুতিসমূহ বিকশাই তোলা। এনে কার্যৰ যোগেদি শিশুৰ চৰিত্র গঠন আৰু ব্যক্তিত্বৰ প্রয়োজনীয় গুণ বিকশাই তুলিব পাৰি, সুস্থ-সুন্দৰ সামাজিক আৰু নৈতিক জীৱনত সহায় কৰিব পাৰি।[২] বর্তমান বিজ্ঞান আৰু প্রযুক্তিবিদ্যাৰ প্রসাৰে মানুহৰ মন অধিক বস্তুবাদী কৰি তুলিছে। ভোগবাদী চিন্তা-চর্চাই মানুহৰ মনত আদর্শ, মূল্যবোধ আৰু মানৱীয় অনুভুতিসমূহৰ সুস্থ বিকাশত বাধাৰ সৃষ্টি কৰিছে। এনে প্রেক্ষাপটত শিশুসকলক সৰুৰে পৰাই নৈতিক শিক্ষা দিয়াটো অতি প্রয়োজনীয়। নৈতিক আচৰণৰ দুটা দিশ-বাহ্যিক নৈতিকতা আৰু অন্তৰস্থিত নৈতিকতা। বাহ্যিক নৈতিকতাই সমাজৰ ৰীতি নীতি মানি চলা কথাটো বুজায় আৰু অন্তৰস্থিত নৈতিকতাই সজগুণসম্পন্ন জীৱনৰ অন্বেষণৰ কথাটো সামৰি লয়।[৩] পৃথিৱীৰ বিখ্যাত ধর্মগুৰু তথা সমাজ সংস্কাৰক, মহাপুৰুষসকলৰ জীৱনী আৰু আদর্শৰ শিকনি সমূহৰ যোগেদিও শিশু কল্পনাক গঠনাত্মক ৰূপ প্রদান কৰি শিশুৰ মনত নৈতিকতাৰ ভেঁটি স্থাপন কৰিব পাৰি। সাহিত্যত মহাপুৰুষৰ জীৱন, আদর্শ আৰু অসাধাৰণ কর্মপৰিক্রমাৰ বর্ণনাই শিশুৰ কুমলীয়া মনক আকৃষ্ট কৰে আৰু নিজৰ জীৱন আৰু ক্রিয়া কলাপো তেনে ৰূপত গঢ় দি তোলাৰ কল্পনা কৰে। অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ বহুবোৰ কবিতাত আছে নৈতিকতাৰ সুন্দৰ নির্দেশনা। তেওঁ "আনন্দৰাম", "লক্ষ্মীনাথ", "চন্দ্রকুমাৰ", "পদ্মনাথ", "জয় জয় হেমচন্দ্র", "নবীনৰ তিথিত" আদি অনেক কবিতাত আনন্দৰাম ঢেকিয়াল ফুকন, চন্দ্রকুমাৰ আগৰৱালা, হেমচন্দ্র বৰুৱা প্রভৃতি অসমৰ জাতীয় জীৱনৰ নমস্য ব্যক্তিসকলৰ জীৱন আৰু কর্মৰাজিৰ নানান কথা কবিতাত প্রকাশ কৰি শিশু মনত ৰেখাপাত কৰাৰ প্রয়াস কৰিছে। "লক্ষ্মীনাথ" কবিতাটোত কবিয়ে অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ পুৰোধা ব্যক্তি লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ মহান অৱদানৰ কথা স্মৰণ কৰি শিশুসকলকো তেওঁৰ আদর্শৰে অনুপ্রাণিত কৰিব বিচাৰিছে এনেদৰে—

নীল আকাশত সউ লক্ষ্মীনাথ
চোৱা আজি পূর্ণিমাৰ জোন—
প্রণাম জনাই আশীর্বাদ লই
হোৱা তেনে দীপ্তিমান সোণ।।[৪]

তেওঁ ৰচনা কৰা "লখিমীৰ তিথিত", "আমাৰ বাপুজী", "ছৰ্দাৰৰ স্বর্গ যাত্রা", "মই হম জয়মতী", আদি বহুবোৰ কবিতা শিশুসকলৰ বাবে অনুপ্রেৰণাৰ গভীৰ উৎস। এনেবোৰ কবিতাই শিশুসকলৰ মানসিক আৰু নৈতিক প্রমূল্যবোধৰ উৎকর্ষ সাধন কৰি শিশুমনক কর্মপ্রেৰণা আৰু নিত্য নতুন চিন্তা আৰু উদ্যমেৰে জীৱনৰ বাটত আগুৱাই যোৱাৰ ক্ষেত্রত নিশ্চিতভাৱে সহায় কৰিব।

"গাঁৱৰ কমাৰ" নামৰ কবিতাটোত কবিয়ে আকৌ এটা কাহিনী কোৱাৰ চলেৰে সৎ পথত থাকি ধন উপার্জন কৰা মণিৰাম নামৰ কমাৰজনৰ জীৱনৰ চিত্রণৰ যোগেদি কর্মই যে প্রকৃত ধর্ম আৰু যত্নৰ বলত যে মানুহে অসাধ্য সাধন কৰিব পাৰে সেই শিক্ষা শিশুসকলক দিছে। "ফেঁহুজালি"ৰ অন্তর্গত কথোপকথনধর্মী 'দিন আৰু ৰাতি' কবিতাত কামৰ যে কোনো উচ্চ নীচ নাই সেই বার্তা শিশুসকললৈ প্রেৰণ কৰিছে। 'চেমনীয়া' নামৰ শিশু কবিতাত নির্মল চৰিত্র আৰু গুণৰ জৰিয়তেহে যে প্রকৃত মানুহ হিচাপে প্রতিষ্ঠা লাভ কৰিব পাৰি তাক হাজৰিকাদেৱে অতি আকর্ষণীয়ভাৱে উপস্থাপন কৰিছে। 'আমাৰ গাওঁ', 'ঘৰ', 'হিন্দু-মুছলমান' আদি সামাজিক শিশু কবিতাত অতুলচন্দ্র হাজৰিকাই দুখীয়া নিচলাক সহায় কৰা, ওচৰ-চুবুৰীয়াক ভালপোৱা, সত্যৰ জয় আৰু অসত্যৰ পৰাজয়, দেশ আৰু সমাজৰ প্রতি ভালপোৱা আদি অনেক নীতি আদর্শৰ উল্লেখেৰে শিশুৰ মানসিক বিকাশ ত্বৰান্বিত কৰিবলৈ প্রয়াস কৰা দেখা যায়।

অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাত আধ্যাত্মিক শিক্ষা ঃ

নৈতিক অনুভূতিৰ লগত ওচৰ সম্বন্ধ থকা আন এটা বিষয় হল আধ্যাত্মিক অনুভূতি। আধ্যাত্মিক শিক্ষাৰ লগত ধর্মৰ অতি নিকট সম্পর্ক আছে। ভাৰতৰ পুৰণি শিক্ষা ব্যৱস্থাত নৈতিকতা আৰু আধ্যাত্মিকতাই এক বিশেষ স্থান অধিকাৰ কৰিছিল। বৈদিক ঋষিসকলৰ যুগৰ পৰা বৌদ্ধ যুগ পর্যন্ত ভাৰতৰ শিক্ষা দর্শন বৈচিত্র্যমূলক নানা পদ্ধতিৰে একেটি মহৎ বাণীৰে সাধনা কৰিছিল। সেই বাণী হ'ল সকলোৰে ভিতৰত ধর্মবোধ বা ঈশ্বৰবোধক প্রথম মূলবিন্দু হিচাপে লৈ অগ্রসৰ হোৱাটো।[৫] আধ্যাত্মিক চিন্তাধাৰাই মানুহৰ মানসিক দিশটো সুস্থ আৰু উন্নত কৰি তোলে। শিশুসকলৰ সকলোধৰণৰ প্রতিভাৰ উপযুক্ত বিকাশ সাধন কৰি ভৱিষ্যত জীৱনৰ সুদৃঢ় ভেটি গঢ়ি তুলিবলৈ তেওঁলোকক সৰুৰে পৰাই আধ্যাত্মিক শিক্ষা দিয়াটো অতি প্রয়োজনীয়। অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ 'সেৱা', 'প্রণাম', 'জগত পিতা', 'কোন তেওঁ', আদি অনেক কবিতাত সমগ্র বিশ্বব্রহ্মাণ্ডৰ মূল ভগৱানৰ প্রতি একান্ত ভক্তি প্রকাশ পাইছে। 'সেৱা' কবিতাত' সৃষ্টিৰ সৌন্দর্য গৰিমা আৰু সৃষ্টিকর্তা ভগৱানৰ মাহাত্ম্যলৈ শিশুৰ মন আকর্ষণ কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে—

"আকাশৰ জোন বেলি লাখ লাখ তৰা
জানিছোঁ সকলো তুমি নিজ হাতে কৰা।
শুনা প্রভু দয়াময় মিনতি আমাৰ—
জ্বলোৱা জ্ঞানৰ বস্তি গুচোৱা এন্ধাৰ।[৬]

আধ্যাত্মিকতা হল মানৱ জীৱনৰ উত্তৰণৰ এটি স্তৰ। আধ্যাত্মিক শিক্ষাই শিশুৰ মানসিক স্বাস্থ্য সবল কৰে। অতুল চন্দ্র হাজৰিকাই শিশুসকলক উদ্দেশ্য কৰি লিখা "ফেঁহুজালি' আৰু "ৰুণুক জুনুক" কবিতাপুথিৰ অন্তর্গত বেছিভাগ কবিতাতেই এই দিশটোৰ ওপৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছে।

অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাত বিজ্ঞান, ভূগোল, বুৰঞ্জী আদিৰ উপাদান ঃ

শিশু সাহিত্য একেধাৰে জ্ঞানদায়িনী আৰু মনোৰঞ্জক দুয়োধৰণৰ হ'ব লাগে। জন্মৰ পৰৱর্ত্তী অৱস্থাত সামগ্রিক পৰিৱেশৰ বিভিন্ন বস্তু, ঘটনা আৰু অৱস্থাৰ প্রাৰম্ভিক পর্যায়ৰ সংবেদনৰ মাধ্যমেৰে হোৱা যোগসূত্রৰ সহায়তে শিশুৰ

মানসিক বিকাশ প্রক্রিয়া আৰম্ভ হয়। [৭] বিজ্ঞানৰ অনেক ঘটনাই শিশুৰ মন ৰহস্যময় জগতখনৰ প্রতি আকর্ষিত কৰে আৰু তাতেই আৰম্ভ হয় বিজ্ঞানৰ প্রতি কৌতুহল। বিজ্ঞান বিষয়ক শিশু কবিতাই শিশুৰ বিজ্ঞান মানসিকতা গঢ়াৰ লগতে সৃষ্টিশীলতা জাগৃত কৰাতো সহায় কৰে। অতুল চন্দ্র হাজৰিকাই ৰচনা কৰা 'ওপৰৰ পৰা পৰিল ধুম' এটা অতি সুন্দৰ বিজ্ঞান শিশু কবিতা। "ৰুণজুনৰ জিলমিল" কবিতা সংকলনৰ অন্তর্গত 'বৰষুণ', 'ভূঁইকপ', 'বতাহ', 'জ্বালামুখী' আদি কবিতাত কবিয়ে অতি কৌশলেৰে বিজ্ঞানৰ অনেক জটিল জ্ঞান শিশুৰ মন আৰু অনুভূতিৰ লগত সংগতি ৰাখি সুকোমল শব্দচয়নেৰে সহজ সৰলভাৱে প্রকাশ কৰিছে।

অতুলচন্দ্র হাজৰিকাই ৰচনা কৰা প্রায়বোৰ কবিতাই শিশুৰ বাবে সুখপাঠ্য আৰু জ্ঞানবর্ধক। 'অকণিৰ পঞ্জিকা'ৰ অন্তর্গত 'সাতবাৰ', 'বাৰমাহ', 'ছয়ঋতু' আদি কবিতাত কবিয়ে এটা বা দুটা পংক্তিতে একো একোটা মাহ আৰু ঋতুৰ বৈশিষ্ট্যখিনি আকর্ষণীয়ভাৱে চিত্রিত কৰিছে। ঠিক তেনেদৰে "ঈদ মোবাৰক", "মহহো", "দেউতা খৃষ্টমাছ", "দীপান্বিতা" আদি কবিতাত এই উৎসৱ-পার্বণসমূহৰ তাৎপর্যৰ বিষয়ে শিশুৱে জানিবলগীয়া অনেক কথা অৱতাৰণা কৰিছে।

অতুলচন্দ্র হাজৰিকাই তেওঁৰ শিশু কবিতাত বুৰঞ্জীপ্রসিদ্ধ ঘটনাক শিশুৰ মনোগ্রাহীকৈ প্রকাশ কৰি দেখুৱাইছে। অতুল চন্দ্র হাজৰিকাই "মোমাই বলি", "অসমীয়া বীৰ ল'ৰা", "লাচিতৰ বাণী", "মই হম জয়মতী" আদি কবিতাত লাচিত বৰফুকন, জয়মতী কুঁৱৰী, মূলাগাভৰু আদিকে ধৰি প্রাচীন অসমৰ বীৰ বীৰাংগনাসকলৰ ছবি গভীৰ আৱেগেৰে দাঙি ধৰিছে।

মোগলক পৰাজয় কৰি চিৰদিনৰ বাবে মোগলৰ অসমমুখী দৃষ্টি ৰুদ্ধ কৰি তোলা অসম জননীৰ বীৰ পুৰুষ লাচিত বৰফুকনে শৰাইঘাট যুদ্ধৰ প্রসংগত 'দেশতকৈ মোমাই ডাঙৰ নহয়'— এই আদর্শ দাঙি ধৰি যুগান্তৰলৈকে আৰ্হি ৰচনা কৰি থৈ গৈছে। লাচিত বৰফুকনৰ দেশপ্রেম, সাহস, দৃঢ়তা আৰু আত্মবলিদানৰ আদর্শ অতুল চন্দ্র হাজৰিকাই "মোমাই বলি" কবিতাটোত সুন্দৰকৈ ফুটাই তুলিছে—

ফুকনে বুলিলে চাই—
"কিনো যে মাতৃৰ বিলাই?
হ'ব পাৰা মোমাই প্রাণৰ
দেশতোকৈ নোহোৱা ডাঙৰ
আজি কাৰো ৰক্ষা নাই।" [৮]

লাচিৰ বৰফুকনৰ দৰে চৰিত্রৰ চিত্রণে শিশু কিশোৰসকলকো ত্যাগৰ মহৎ আদর্শৰে অনুপ্রাণিত কৰি তেওঁলোকৰ মনত স্বদেশ স্বজাতিৰ প্রতি ভালপোৱাৰ ভাৱনা জগাই তুলিব পাৰে।

অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাত ভাৰতীয় তথা অসমীয়া সমাজ-সংস্কৃতিৰ প্রতিফলন ঃ

আমি আমাৰ ঐতিহ্য দর্শন আৰু সমাজ-সংস্কৃতিৰ লগত শিশুসকলক পৰিচয় কৰি দিয়াটো অতি আৱশ্যক। আমি আমাৰ ঐতিহ্যচিন্তাক আওকাণ কৰা মানেই শিপাছিঙা নাগৰিক হোৱা। শৈশৱৰে পৰা এই প্রজন্মক ঐতিহ্য বীক্ষাৰে দীক্ষিত কৰাটো শিশু সাহিত্যৰ এটা দায়িত্ব হোৱা উচিত। [৯]

অতুলচন্দ্র হাজৰিকাই "জননী ভাৰতবর্ষ", "দুর্যোধন", "কর্ণ", "শ্রীকৃষ্ণ" আদি কবিতাত ভাৰতীয় সংস্কৃতি আৰু জীৱন চিন্তাৰ লগত জড়িত পৌৰাণিক চৰিত্র তথা কাহিনী, প্রাচীন পুৰাকীর্তি, ভৌগোলিক তথ্য আদিৰ উল্লেখ কৰিছে। এনেবোৰ কবিতাই শিশুসকলক মানসিক তৃপ্তি দিয়াতেই ক্ষান্ত নাথাকি চিন্তা আৰু জ্ঞানৰ গভীৰ সমুদ্রলৈ লৈ যায়। অনুসন্ধিৎসু মনৰ বিকাশ সাধনৰ অর্থে শিশুকালৰ পৰা কৈশোৰলৈ অতি গুৰুত্বপূর্ণ কার্যপন্থা গ্রহণ কৰিব লাগে। পৰিত্রভাৱে চিন্তা কৰাৰ সুবিধা দিলে, পূর্বপুৰুষৰ গভীৰ আদর্শ অথবা ভূমিকা সম্পর্কে অৱগত কৰি কাহিনী শুনালে আপোনা আপুনি শ্রদ্ধাশীল হোৱাৰ মানসিকতা গঢ় লয়। বর্তমান সময়ত এনে চিন্তাৰ উন্মেষৰ বৰ জৰুৰী হৈ পৰিছে। [১০]

অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ কলমেৰে নিগৰি অহা শিশু কবিতাখিনি বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা যায় যে অসমৰ সেউজীয়া মনোৰম পৰিৱেশ, পৰ্বত, পাহাৰ, নদ-নদী, পথাৰ, চৰাই-চিৰিকতি, কৃষিজীৱি উৎসৱ-পাৰ্বণ, ৰীতি-নীতি, লোকবিশ্বাস আদিৰ সমাহাৰেৰে এইবোৰ অসমীয়া শিশু সাহিত্য জগতলৈ এটা মেটমৰা অৱদান। "লুইত", "পাগলাদিয়া" আদি কবিতাত তেওঁ অসমৰ বুৰঞ্জী প্ৰসিদ্ধ অনেক ঠাইৰ নাম উল্লেখ কৰিছে। "বাৰিষা কবিতাটোত কবিয়ে অসমৰ জাতীয় জীৱনৰ লগত নিবিড়ভাৱে জড়িত হৈ থকা লুইত, জাঁজী, ধনশিৰি, দিচাং, কলং আদি বিভিন্ন উপনৈৰ লগত শিশুসকলক পৰিচয় কৰি দিছে।

অসমৰ বাপতি সাহোনস্বৰূপ বিহুৰ লোকাচাৰ, পৰম্পৰা আদিৰ চিত্ৰ প্ৰতিফলিত হৈছে— 'ভোগালী বিহু','ৰঙালী বিহু', 'বহাগী', 'কঙালী' আদি অনেক কবিতাত। এই কবিতাসমূহত উল্লেখ থকা মেজিঘৰ সজা, গৰুক নতুন পঘাৰে বন্ধা, নাহৰৰ পাতত মন্ত্ৰ লিখা, হুচৰি গোৱা আদি লোকসংস্কৃতিৰ লগত জড়িত বৰ্ণনাসমূহৰ পঠনৰ যোগেদি শিশুৱে অজানিতেই অসমৰ লোক সংস্কৃতিৰ লগত পৰিচিতি লাভ কৰিব।

অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাত সাধুকথাৰ পুনৰ নিৰ্মাণ ঃ

শিশুৰ সুস্থ সামাজিকৰণ আৰু মানসিক দিগন্তৰ প্ৰসাৰত সাধুকথাৰ এক বিশেষ অৱদান আছে। শিশুৰ মানসিক বিনোদন, চাৰিত্ৰিক সৌন্দৰ্য আৰু নৈতিকতাৰ বুনিয়াদ গঠিত হয় সাধুকথাৰ বৈচিত্ৰ্যৰ যোগেদি।[১১] সাধুকথাই শিশুৰ কল্পনাশক্তি আৰু সৃজনীশীলতা বঢ়ায়। অতুলচন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাত সাধুকথাৰ পুনৰ নিৰ্মাণ হৈছে। 'বান্দৰৰ বিচাৰ', 'শিয়াল পণ্ডিত', 'ওলট-পালট' আদি কবিতা সাধুকথাৰূপে প্ৰচলিত। শিশুৰ মন স্পৰ্শ কৰিব পৰাকৈ ৰচনা কৰা এনে কবিতাই শিশুৰ মনত সাধু শুনাৰ আমেজ এটাও দিয়ে।

শিশুৰ কল্পনা শক্তিৰ বিকাশত অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ ভূমিকা ঃ

ব্যক্তিৰ মানসিক ক্ৰিয়াৰ এক পৰিচিত অভিজ্ঞতা হৈছে কল্পনা। শিশু কল্পনাবিলাসী। শিশুৰ আত্মপ্ৰকাশ আৰু বিকাশমুখী জীৱনত কল্পনাৰ প্ৰয়োজন অপৰিহাৰ্য। নিচেই শৈশৱ অৱস্থাৰ পৰা খাপে খাপে মানসিক বিকাশৰ পথত অগ্ৰসৰ হোৱাত শিশুক কল্পনা শক্তিয়ে বিশেষভাৱে অৰিহণা যোগায়।[১২]

অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ 'জোন', 'পখিলী', 'সূৰ্যমামা', 'এন্দুৰৰ পার্লেমেন্ট' আদি অনেক কবিতাই শিশু আৰু কিশোৰক এনে এখন জগতলৈ লৈ যায় য'ত একাকাৰ হৈ থাকে কল্পনা আৰু দিঠক। 'ৰামধেনু' কবিতাটোত কবিয়ে আকাশৰ ৰামধেনুক আকাশত চুলি মেলি, নাচি বাগি হালি জালি ফুৰা সাতোজনী ৰাংঢালী ৰূপহী কুঁৱৰীৰ ৰূপত কল্পনা কৰি কৈছে—

সৰগৰ দেৱৰ জীয়ৰী
সাতোজনী ৰাংঢালী ৰূপহী কুঁৱৰী
সাতোৰঙে বিভূষিতা হই,
আকাশত চুলি মেলি
বতাহত ঢউ খেলি
নাচি বাগি হালি জালি ফুৰে উলাহেৰে
শূইনৰ বিমানতে ৰই।[১৩]

শিশুৰ মন আকৰ্ষণ কৰি পতিয়ন নিয়াব পৰা এনে কল্পনাসুলভ বৰ্ণনাই অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাক মনোহাৰিত্ব প্ৰদান কৰাৰ লগতে শিশুসকলৰ সৃজনী প্ৰতিভাৰ বিকাশতো সহায় কৰিছে। শিশুৰ মানসিক বিকাশমুখী জীৱনত এই কবিতাসমূহৰ যথেষ্ট গুৰুত্ব আছে। কাৰণ কল্পনাও একপ্ৰকাৰৰ চিন্তন। গতিকে শিশুৰ চিন্তা বা যুক্তিৰ প্ৰখৰতা বৃদ্ধি কৰাত কল্পনাই বিশেষ সহায় কৰে।

শিশুৰ সামাজিক ভাৱ চিন্তাৰ বিকাশত অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ ভূমিকা ঃ

মানুহ এবিধ সামাজিক প্ৰাণী। ব্যক্তিসত্ত্বাৰ ভিন্ন দিশৰ বিকাশৰ লগত সমাজৰ গভীৰ সম্পৰ্ক আছে। একেবাৰে

সৰু অৱস্থাত শিশুসকল আত্মকেন্দ্রিক হয়। নিজৰ মাজতে এখন পৃথিৱী সৃষ্টি কৰি মচগুল হৈ থাকে। সামাজিককৰণ প্রক্রিয়াৰ মাধ্যমেৰে শিশুসকলে আত্মানুশাসনৰ জ্ঞান লাভ কৰি সমাজৰ প্রতি আগ্রহান্বিত হয় আৰু আনৰ প্রতি থকা দায়িত্বৰ উপলব্ধি লাভ কৰে। সামাজিক প্রক্রিয়াই তেওঁৰ বিকাশত সহায় কৰাৰ উপৰিও সামাজিক অনুভূতি, সামাজিক সমন্বয়ৰ জ্ঞান শিকায়।[১৪]

শিশুক আত্মকেন্দ্রিক স্তৰৰ পৰা উন্নীত কৰাই শিশুৰ মনত সামাজিক ভাব চিন্তাৰ আভাস দিয়াৰ ক্ষেত্রত অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ ভূমিকা অপৰিসীম। তেখেতে 'অঞ্জলি', 'মোৰ দেশ ভাল' আদি কবিতাত দেশ আৰু সমাজৰ প্রতি শিশুসকলৰ দায়ৱদ্ধতা সোঁৱৰাই দিব বিচাৰিছে। 'প্রার্থনা' কবিতাটোত অকণমানি শিশুমনে জগতৰ সকলো প্রাণীকে সমজ্ঞান কৰি সকলোকে যাতে মৰমৰ সাগৰেৰে বুৰাই ৰাখিব পাৰে তাৰে কামনা কৰি ভগৱানৰ চৰণত প্রার্থনা কৰিছে—

'ময়ো যেন তেনেদৰে মৰমৰ সাগৰত
থব পাৰো জগৎ বুৰাই-
এয়েই প্রার্থনা-গীতি এয়ে মোৰ তুতি নাতি
চৰণত দিবা প্রভু ঠাই। [১৫]

এনেদৰে অতুল চন্দ্র হাজৰিকাই বহুবোৰ সামাজিক শিশু কবিতাত সামাজিক নীতি-আদর্শৰ উল্লেখেৰে শিশুৰ মানসিক উৎকর্ষ সাধন কৰিবলৈ প্রয়াস কৰা দেখা যায়।

উপসংহাৰ ঃ

আমাৰ এই গৱেষণা পত্রখনিত অতি সংক্ষিপ্ত ৰূপত শিশুৰ মানসিক উত্তৰণৰ ক্ষেত্রত অতুলচন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাৰ অৱদানৰ বিষয়ে এটি বিশ্লেষণ আগবঢ়াবলৈ প্রয়াস কৰা হৈছে। এই বিষয়ত গৱেষণা কৰাৰ আৰু বহুখিনি থল আছে। অতুল চন্দ্র হাজৰিকাৰ শিশু কবিতাখিনিৰ সামগ্রিক অধ্যয়নৰ জৰিয়তে এটা সিদ্ধান্তত উপনীত হ'ব পাৰি যে শিশু কবিতাৰ বাছকবনীয়া সম্ভাৰেৰে অসমীয়া শিশু কবিতাৰ জগতত তেওঁ এক বিশেষ আসন দখল কৰি আহিছে। সাহিত্যিক তথা নান্দনিক সৌন্দর্যৰে মহিমামণ্ডিত তেওঁৰ শিশু কবিতাই ল'ৰা-ছোৱালীক যিদৰে জীৱন আৰু চৰিত্র গঠনত সহায়ক অনেক হিতোপদেশ দি তেওঁলোকৰ মনত নিহিত হৈ থকা যোগ্যতা আৰু সম্ভাৱনীয়তাক পূর্ণৰূপে বিকশিত কৰাত সাৰপানী যোগায়, ঠিক তেনেদৰে শিশুমনৰ পৰিপুষ্টি সাধিব পৰাকৈ আনন্দ প্রদান কৰিব পাৰে। শিশুৰ শিক্ষা, কল্পনা শক্তিৰ বিকাশ, মূল্যবোধ আৰু সুদৃষ্টিভংগী গঠন আৰু চিন্তাৰ গভীৰতা বৃদ্ধি কৰা আদি ক্ষেত্রত তেওঁৰ এই শিশু কবিতাখনিৰ ভূমিকা অনস্বীকার্য।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। হাজৰিকা সূর্য (সম্পা) ঃ সাহিত্যাচার্য অতুলচন্দ্র হাজৰিকা, শিশু সাহিত্য সম্ভাৰ (দ্বিতীয় খণ্ড), ২০০৭, পৃ.৩৯
২। বৰুৱা যতীন ঃ শিশু বিকাশৰ ৰূপৰেখা, ১৯৯৬, পৃ.১০৪
৩। শর্মা, নাৰায়ণ ঃ শিশু শিক্ষা আৰু সাম্প্রতিক শৈশৱ, ২০১৪, পৃ.১০৫
৪। হাজৰিকা, সূর্য ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.৭৭৬
৫। দাস, লক্ষহীৰা ঃ সম্পূর্ণ শিক্ষা, ২০০৯, পৃ.২৯৬
৬। হাজৰিকা, সূর্য ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.৭৫৩
৭। শর্মা, মুকুন্দ ঃ শিশু মনোবিজ্ঞান, ২০০০, পৃ.৪৯
৮। হাজৰিকা, সূর্য ঃ প্রাগুক্ত, পৃ.৭৭৫
৯। চমুৱা, নৱকুমাৰ ঃ শিশুৰ মৌ-কোঁহ, কেশদা মহন্তৰ শিশু সাহিত্য সমগ্র, ২০২১, পৃ.২৬
১০। বৰা, মামনি ঃ শিশুৰ চিন্তা - চিত্র, ২০১৪, পৃ.৭১

১১। সদ্যোক্ত, পৃ.১০৪
১২। দাস, লক্ষহীৰা ঃ প্ৰাগুক্ত, পৃ.৪২৮
১৩। হাজৰিকা, সূর্য ঃ প্ৰাগুক্ত, পৃ.৭৬৩
১৪। ডেকা, বীৰেন্দ্ৰ ঃ শিক্ষা সমাজবিজ্ঞান, ২০১২, পৃ.৫৯০
১৫। হাজৰিকা, সূর্য ঃ প্ৰাগুক্ত, পৃ.৭৫৬

গ্ৰন্থপঞ্জী

মুখ্য উৎস ঃ

হাজৰিকা, সূর্য ঃ সাহিত্যাচার্য অতুল চন্দ্ৰ হাজৰিকা শিশু সাহিত্য সম্ভাৰ (দ্বিতীয় খণ্ড), এছ. এইছ এডুকেশ্বনেল ট্ৰাষ্ট, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৭

গৌণ উৎস ঃ

চমুৱা, নৱকুমাৰ (সংক.-সম্পা.) ঃ শিশুৰ মৌ-কোঁহ, কেশদা মহন্তৰ শিশু সাহিত্য সমগ্ৰ, বাপচন্দ্ৰ মহন্ত-কেশদা মহন্ত ট্ৰাষ্ট, যোৱহাট, প্ৰথম সংস্কৰণ, জুন, ২০২১
ডেকা, বীৰেন্দ্ৰ ঃ শিক্ষা সমাজবিজ্ঞান, অশোক বুক ষ্টল, পাণবজাৰ, জানুৱাৰী, ২০১২
দাস, লক্ষহীৰা ঃ সম্পূৰ্ণ শিক্ষা, অমৃতা প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, বিংশ সংস্কৰণ, ২০০৯
নেওগ, মৌচুমী ঃ ড০ ভবেন্দ্ৰ নাথ শইকীয়াৰ সাহিত্যত শিশু মনস্তত্ত্ব, জে. এছ পাব্লিকেশ্বনচ্, গুৱাহাটী, জানুৱাৰী, ২০২১
বৰগোহাঞি, হোমেন (সম্পা) ঃ বিংশ শতাব্দীৰ অসমীয়া সাহিত্য, অসম সাহিত্য সভা, যোৱহাট, প্ৰথম প্ৰকাশ, ডিচেম্বৰ ১৯৬৭
বৰা, মামনি ঃ শিশুৰ চিন্তা-চিত্ৰ, পাঞ্চজন্য প্ৰকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, অক্টোৱৰ, ২০১৪
বৰুৱা, যতীন ঃ শিক্ষা-তত্ব অধ্যয়ন ঃ লয়ার্চ বুক ষ্টল, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, একাদশ প্ৰকাশ, ২০০৭
শৰ্মা, নাৰায়ণ ঃ শিশু-শিক্ষা আৰু সাম্প্ৰতিক শৈশৱ, অশোক পাব্লিকেচন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী, চতুৰ্থ সংস্কৰণ, জুলাই, ২০১৪
শৰ্মা, মুকুন্দ ঃ শিশু মনোবিজ্ঞান, কিতাপ ঘৰ, নলবাৰী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০০

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

দৰঙী লোক-সাহিত্যৰ নাঙেলী গীত

● **দীপজ্যোতি বৰুৱা**
গৱেষক ছাত্ৰ, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: deepjyotibaruahsonti@gmail.com, ফোন ঃ ৭০০২৮-৬৪৩৪১

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *লোকসাহিত্য লোকমনৰ সৃষ্টিধর্মীতাৰ অনুপম প্রকাশ। চহা মনৰ স্বাভাৱিক সৃষ্টিশীলতা আৰু আলংকাৰিক প্রকাশৰ প্রৱণতাই সাধাৰণতে মৌখিক ৰূপৰ যি সাহিত্য সমলৰ সৃষ্টি কৰে সেয়াই লোকসাহিত্য বুলি কোৱা হয়। অসমৰ লোকসাহিত্যৰ ৰৱপেৰা অতীজৰে পৰাই ৰহণীয়া আভৰণেৰে সমৃদ্ধ। ৰাজ্যখনৰ এখন অন্যতম জিলা দৰং ইয়াৰ ব্যতিক্রম নহয়। দৰং জিলাৰ লোকসাহিত্যৰ ৰৱভাণ্ডাৰত স্বমহিমাৰে উজ্জ্বলি থকা সমলসমূহৰ ভিতৰত নাঙেলী গীত অন্যতম। গৰু চৰাই ফুৰা যুৱ মনৰ প্রেম-প্রণয়, প্রাপ্তি-হানি, কোনোবা গাঁৱলীয়া জাকৈয়া গাভৰুৰ প্রতি প্রেম, শৰীৰৰ বর্ণনা আদিৰে সমৃদ্ধ নাঙেলী গীতসমূহক সাধাৰণভাৱে গৰখীয়া গীতৰ শ্রেণীত শ্রেণীভুক্ত কৰিব পৰা যায়। গীতসমূহ অনাখৰী তথা উত্তেজক যুৱ মনৰ যৌৱন উন্মাদ সৃষ্ট হেতু ঠাই বিশেষে ইয়াত অশ্লীলতা সুলভ। সেয়ে বর্তমান নৱপ্রজন্মৰ মাজত ইয়াৰ প্রচলন প্রায় নাই, সেয়ে হ'লেও লোকসাহিত্যৰ ৰৱচ'ৰাত ইয়াৰ গুৰুত্বপূর্ণ আসন সদায় আছে আৰু থাকিব। অশ্লীলতাক আওকাণ কৰিলে ইয়াৰ বহুখিনি গীত প্রেম-বিদ্বেষৰ অনুপম আবেগ আৰু সৌন্দর্য স্পৃহা তথা প্রকৃতি বর্ণনাৰ কবিত্বময় প্রকাশেৰে সমৃদ্ধ।*

এই আলোচনা পত্রখনিত দৰঙী লোকসাহিত্যৰ হেৰাই যাবলৈ ধৰা এপদ সমল নাঙেলী গীত সন্দর্ভত আলোকপাত কৰাৰ প্রয়াস কৰা হ'ব।

বীজ শব্দ ঃ *লোকসংস্কৃতি, লোক মন, লোকসাহিত্য, দৰঙী লোকসাহিত্য, নাঙেলী গীত।*

০.০০ অৱতৰণিকা ঃ

সাহিত্য তথা কলাৰ ক্ষেত্রখনত লোকসাহিত্য আৰু লোককলাৰ উপাদানসমূহে এক বৃহৎ অংশ আৱৰি ৰাখিছে। লিখন কলাৰ আৱিষ্কাৰ হোৱাৰ বহু আগৰে পৰাই বা তাৰ পিছলৈকো লোকসাহিত্যই লোকমনৰ সৃষ্টিশীলতাৰ এক উজ্জ্বল স্বাক্ষৰ বহন কৰি আহিছে। মানৱ মন তথা মগজু সৃজনীশীলতাৰ পূর্ণাঙ্গ সম্ভাৱনাৰে আশিসপুষ্ট। প্রাচীন কালত আদি মানৱে চিকাৰ কৰিবলৈ গৈ চিকাৰ কাহিনীবোৰ অংগী-ভঙ্গীৰে, গীতে-কথাৰে, ৰূপ-ৰহণ লগাই বর্ণনা কৰাৰ আনুষ্ঠানিকতাৰ মাজেৰে বিকাশৰ বহুকেইটা স্তৰ পাৰ হৈ সৃজনীশীলতাৰে মসৃণকৰণ হৈ লোক সাহিত্যৰ এক বিশাল ভাণ্ডাৰৰ সৃষ্টি কৰিছে। লোকসাহিত্য প্রতিটো ভাষা, প্রতিটো জাতি তথা প্রতিটো অঞ্চলৰে কলা ভাণ্ডাৰৰ অনুপম ৰহণীয়া মুকুতা।

লোকসাহিত্য প্রধানতঃ চহা লোক মনৰ সৃষ্টি। সাধাৰণতে চহা জনজীৱনৰ অনাখৰী জনসাধাৰণৰ সৃষ্টিধর্মিতা আৰু কল্পনা প্রৱণতাৰ স্বাক্ষৰ হ'ল লোকসাহিত্যসমূহ। মানুহ মাত্রেই আৱেগ-অনুভূতিপ্রৱণ জীৱ। জীৱনৰ বিভিন্ন সময়ত দুখ-আনন্দ, ক্ষোভ-বেদনা, প্রেম-বিষাদ, বন্ধুত্ব, জীৱন-মৃত্যু আদি বিষয়সমূহক কলাত্মক ৰূপে বর্ণনা কৰাৰ যি

প্রয়াস সেয়াই লোকসাহিত্যৰ জন্মৰ ঘাই অনুঘটক। সময়ৰ লগে লগে এই সমলসমূহে উৎসৱ-অনুষ্ঠান, আচাৰ আদিৰ সৈতেও জড়িত হৈ পৰে আৰু এটা জাতি তথা এটা অঞ্চলৰ সামূহিক অভিব্যক্তি আৰু জীৱনবোধৰ পৰিচয় বহন কৰিবলৈ লয়।

'লোক' শব্দটো ভিন ভিন অর্থবাচক হ'লেও সাহিত্যত ইয়াৰ অর্থ সুকীয়া। সাহিত্যত 'লোক' বুলিলে সাধাৰণতে আনুষ্ঠানিক শিক্ষা নথকা বা প্ৰায় কম পৰিমাণে থকা নাগৰিক সভ্যতাৰ পৰা আঁতৰত, পৰম্পৰাগত আচাৰ-ৰীতিৰ দ্বাৰা জীৱন নির্বাহ কৰি অহা চহা বা শ্ৰমিক জন-জীৱনক নির্দেশ কৰা হয়। এই লোকসমাজৰ সৃষ্ট আৰু মৌখিকভাৱে প্ৰচলিত যি সাহিত্য সেয়াই লোকসাহিত্য। নৈর্ব্যক্তিকতা, সৰলতা, ভাবৰ স্বচ্ছতা, ভাষাৰ সৰলতা আৰু স্বতঃস্ফূর্ততা আদি লোকসাহিত্যৰ ঘাই বৈশিষ্ট্য। লোকসাহিত্য বা লোকসংস্কৃতি সাহিত্যৰ এক বিস্তৃত ক্ষেত্ৰ । এই বিস্তৃত ক্ষেত্ৰখনৰ এক অন্যতম অংগ হৈছে লোকসংগীতসমূহ। লোকসংগীতসমূহ লোক মনৰ সৃষ্টিশীলতাৰ এক চহকী ঐতিহ্যৰ বৰণীয়া চানেকি।

অসমীয়া সাহিত্য আৰু কৃষ্টিৰ বৰপেৰাত লোকসাহিত্যৰ এক সমৃদ্ধ ভাণ্ডাৰ অদ্যাপি বিদ্যমান। বিশেষকৈ লোকসংগীতৰ ক্ষেত্ৰখনত সমগ্ৰ অসমভূমি জুৰি থকা বিভিন্ন জাতি আৰু জনগোষ্ঠীয় আৰু আঞ্চলিক বৈশিষ্ট্যসম্পন্ন বাৰেৰহণীয়া লোকসংগীতসমূহে ৰামধেনুৰ সাতো ৰঙেৰে বোলাই ৰাখিছে। অনুষ্ঠান বিষয়ক, কর্ম বিষয়ক, খেল-ধেমালিৰ সৈতে জড়িত গীত, ধর্ম বিষয়ক আদি নানা উপভাগত এই গীতসমূহ বিভক্ত। ইয়াৰ মাজতে কেতবোৰ বিশেষ লোকসংগীত কেতবোৰ সুকীয়া আঞ্চলিক বৈশিষ্ট্যৰে বিশেষীকৰণ হৈ থকা দেখা যায়। এনেধৰণৰ গীতবোৰে বিশেষ একোটা অঞ্চলৰ কথনশৈলী, সামূহিক অভিব্যক্তি, জীৱনবোধ, সামাজিক আচাৰ বোধ আদিক প্ৰতিফলিত কৰিবলৈ সক্ষম হয়। দৰং জিলা আৰু ইয়াৰ উপকণ্ঠ অঞ্চলত প্ৰচলিত তেনে এবিধ লোকসংগীত হ'ল 'নাঙেলী গীত।'

০.০১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

যিকোনো ভাষা, জাতি তথা অঞ্চলৰে সাহিত্য তথা কৃষ্টিৰ ক্ষেত্ৰত আদিতম সম্পদ হ'ল লোকসাহিত্য। লোকসাহিত্য চহা লোকমনৰ আৱেগ, অনুভূতিৰ প্ৰকাশৰ স্বতঃস্ফূর্ত তাড়নাৰে সৃষ্ট সৃজনীশীল মনৰ স্ফুৰণ। সেই হেতুকে লোকসাহিত্যসমূহক এটা জাতি, ভাষা তথা অঞ্চলৰ সামগ্ৰিক অভিব্যক্তিৰ দাপোণ বুলি ক'ব পাৰি। এই সমলসমূহে কেৱল এটা জাতি বা ভাষাৰ এক সমৃদ্ধিশালী ঐতিহ্যৰ স্বাক্ষৰ বহন কৰাই নহয়, এখন সমাজৰ সামাজিক মানস, আচাৰ-ব্যৱহাৰ, সংস্কাৰ, পৰম্পৰা, সাহিত্যিক মন, ভাল-বেয়াৰ ধাৰণা, শিষ্ট-অশিষ্টৰ অনুভূতি আদিৰ বিষয়েও বহু কথাই প্ৰকাশ কৰে। তদুপৰি এইসমূহ যিহেতু চহা জনজীৱনৰ সৃষ্টি গতিকে এনে সমলসমূহৰ মাজত একো একোটা বিশেষ অঞ্চলৰ ভাষাৰ প্ৰাচীন ৰূপটোও নিহিত হৈ থাকে। এই সকলোবোৰ আধুনিক দৃষ্টিভংগীৰে অধ্যয়ন কৰি চোৱাৰ প্ৰয়োজনীয়তাক নুই কৰিব নোৱাৰি।

এসময়ত দৰং অঞ্চলৰ ঘাইকৈ গৰখীয়া শ্ৰেণীটোৱে গৰু চৰাওঁতে গাবলৈ সৃষ্টি কৰা এই নাঙেলী গীতসমূহ বর্তমান সময়ৰ পৰিৱর্তন আৰু প্ৰগতিৰ গৰাহত পৰি ইয়াৰ চল্‌তি প্ৰায় নোহোৱা হৈ পৰিছে। আধুনিক জীৱনধাৰাৰ গাঁও অঞ্চলবোৰত ক্ৰমান্বয়ে পথাৰ কমি আহিছে। সমান্তৰালভাৱে কমি আহিছে গৰু আৰু গৰখীয়াও। গতিকে প্ৰায় এলাগী হ'বলৈ ধৰা এই গীতসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা হোৱাটো আৰু দৰঙী ঐতিহ্যৰ চহকী পৰম্পৰাক ৰক্ষা কৰাটো নিতান্তই প্ৰয়োজনীয়। তদুপৰি বর্তমানে বিভিন্ন ডিজিটেল মাধ্যমত এই গীতবোৰৰ সম্পাদিত ৰূপ প্ৰকাশ পাই অহা দেখা গৈছে। তেনে পৰিপ্ৰেক্ষিতত এই লোকসমলৰ প্ৰকৃত স্বৰূপ আৰু ইয়াৰ বর্তমান স্বৰূপটোৰ বিষয়ে কিছু পোহৰ পেলাবলৈ প্ৰয়াস কৰাটোৱেই এই আলোচনাৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

০.০২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু পদ্ধতি ঃ

অসমীয়া লোকসাহিত্য এক বিশালকায় ভাণ্ডাৰ। ইয়াৰে এক অন্যতম অংশ হ'ল দৰঙী লোকসাহিত্য। আমাৰ এই সীমিত পৰিসৰৰ গৱেষণা পত্ৰখনত দৰঙী লোকসাহিত্যৰ এক অন্যতম সমল 'নাঙেলী গীত'ৰ এক সামগ্ৰিক

আভাস দিবলৈ চেষ্টা কৰা হৈছে। আলোচনাত উল্লিখিত গীতসমূহ মুখ্য সমল আৰু প্ৰয়োজন সাপেক্ষে গৌণ সমল তথা এই সম্পৰ্কত বিষয়ভিত্তিক আলোচনাৰ সহায় লোৱা হৈছে। আলোচনাটি প্ৰস্তুতিৰ ক্ষেত্ৰত বৰ্ণনাত্মক আৰু প্ৰয়োজন সাপেক্ষে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

০.০৩ বিষয়বস্তুৰ পৰিচয় ঃ

ব্ৰহ্মপুত্ৰ নদীৰ উত্তৰ পাৰে অৱস্থিত দৰং জিলা কোচ ৰজাসকলৰ দিনৰে পৰা এক সম্ভ্ৰান্ত ইতিহাস বহন কৰি অহা এখন কৃষি প্ৰধান জিলা। ইয়াৰ প্ৰায়ভাগ অধিবাসীয়ে ঘাইকৈ কৃষিজীৱি আৰু গ্ৰামাঞ্চলত বাস কৰে হেতুকে লোকসাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখনত জিলাখনে অতীজৰে পৰাই এক সুকীয়া স্থান লাভ কৰি আহিছে। আইনাম, বিয়ানাম, ধাই নাম, ওজাপালি, চিয়া গীত, নাঙেলী গীত আদিৰে দৰঙী লোকসাহিত্যৰ ৰৰপেৰা সমৃদ্ধ। নাঙেলী গীত এই সমলসমূহৰ ভিতৰত অন্যতম।

জিলাখনত কৃষিৰ অতি প্ৰাধান্য থকা কালত ইয়াৰ গৰখীয়া (গুৰখীয়া) সকলে গৰু চৰাবৰ সময়ত পাৰস্পৰিক মনোৰঞ্জনৰ উদ্দেশ্যে প্ৰেম-প্ৰণয়, ধেমালি, হাস্যৰস আৰু আদিৰস সমৃদ্ধ যিবোৰ গীত মুখে মুখে ৰচনা কৰি গাইছিল সেইবোৰে নাঙেলী গীত। এই গীতবোৰ প্ৰায়ে আদি ৰসাত্মক আৰু অনাখৰী গৰখীয়া মনৰ কৈশোৰ তথা যৌৱন সুলভ উত্তেজনাৰ পৰিচায়ক। নাঙেলী গীত নামটোৰ পৰাই আৰু ইয়াৰ পৰিৱেশনৰ সৈতে গৰখীয়াসকল সংযুক্ত থকা কথাৰ পৰাই 'নাঙল' শব্দটোৰ সৈতে ইয়াৰ সম্বন্ধ স্পষ্ট হৈ পৰে। অৰ্থাৎ নাঙল+ ঈ= নাঙেলী হোৱাৰ স্পষ্ট থল আছে। ড° কনক চন্দ্ৰ চহৰীয়াই তেখেতৰ 'দৰঙী লোকগীত সংগ্ৰহ' শীৰ্ষক গ্ৰন্থত 'নাঙলেৰে মাটি চহোৱাত, নাঙলে বসুমতি বা মাটি চিৰাচিৰ কৰা কাৰ্যটো যেনেদৰে আসুৰিক, তেনেদৰে নাঙেলী মাৰা বা গোৱা পদ্ধতি ও আসুৰিক বা অশ্লীল'[১] বুলি উল্লেখ কৰিছে। একেদৰে লোকসংস্কৃতিৰ গৱেষক পণ্ডিত ড°নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাইহ[২]- 'গাৱলীয়া জীৱনত খেতি-বাতি, গৰু-ম'হ, নাঙল-যুৱলি আদিৰ লগত সদায় জড়িত থকা লোকসকলে গোৱা গীত কাৰণে ইয়াক নাঙেলী গীত' বুলি কৈছে।

ড° চহৰীয়াৰ বক্তব্যৰ সুৰ ধৰি এযাৰ কথা উল্লেখ কৰিব পাৰি যে, দৰঙৰ গ্ৰামাঞ্চলত এতিয়াও অশ্লীল শব্দ, গালি-গালাজ বুজাবলৈ 'নাঙেলী মাৰা' শব্দ দুটা ব্যৱহাৰ কৰা হয়। গতিকে নাঙেলী শব্দটোৱে এক আদি ৰসাত্মক বক্তব্যৰ প্ৰকাশক ৰূপক হিচাপে 'নাঙেলী গীত' বুলি পৰিচিত হোৱা বুলি ক'ব পৰা যায়। নাঙেলী গীতবোৰ গৰখীয়া গীতৰ দৰঙী সংস্কৰণ। এই গীতসমূহৰ উল্লেখ ঠাইবিশেষে লালিলাং গীত বুলিও পোৱা যায়। ড° উপেন ৰাভা হাকাচামে দৰঙীয়া টোটোলা ৰাভা সমাজত গৰখীয়াসকলৰ মাজত লালিলাং গীতৰ প্ৰচলন থকা বুলি উল্লেখ কৰিছে।[৩] একেদৰে নামনি অসমৰ গোৱালপাৰা আৰু দক্ষিণ কামৰূপত প্ৰচলিত লাখৰ গীতৰ সাদৃশ্যও ড° হাকাচামে নাঙেলী গীতৰ সৈতে উল্লেখ কৰিছে।[৪] একেদৰে ডিমৰীয়া অঞ্চলত প্ৰচলিত লালিলাঙ গীতবো উল্লেখ পোৱা যায়।

১.০০ মূল বিষয়ৰ আলোচনা ঃ

১.০১ নাঙেলী গীত সম্পৰ্কে আলোচনা ঃ

নাঙেলী গীতৰ পাঠত প্ৰায় ওঠৰ কুৰি নাঙেলী গীতৰ উল্লেখ পোৱা যায় যদিও লোক মনৰ ৰচনা হিচাপে ইয়াৰ নিৰ্দিষ্ট এক সংখ্যা প্ৰদান কৰাটো প্ৰণিধানযোগ্য যেন নালাগে। অৱশ্যে ইয়াৰ পৰাই দৰং অঞ্চলত নাঙেলী গীতৰ এক বিশাল ভাণ্ডাৰ থকাৰ কথা জানিব পাৰি।

নাঙেলী একুৰি নাঙেলী দুকুৰি
নাঙেলী ওঠৰ কুৰি
অমুকাৰ বাপেকে হাতযোৰ কৰ্‌ছি
নাঙেলী নামেৰবি বুলি।[৫]

নাঙেলী গীতসমূহ প্ৰধানতঃ দুই ধৰণৰ— নিন্দামূলক বা ধেমালিসূচক আৰু আনবিধ প্ৰেম বা আদি ৰসাত্মক। প্ৰথম পৰ্যায়ৰ গীতখিনিক দুটা দলৰ গৰখীয়াৰ মাজত এখন সাংগীতিক যুঁজৰ সংলাপ বুলি ক'ব পাৰি। সাধাৰণতে পোনপটীয়াকৈ চাবলৈ গ'লে দিনটো ধৰি পথাৰত গৰু-ম'হ চৰাই থকাটো আমনিদায়ক কাম। এই আমনিদায়ক সময়খিনিক

ৰসাল কৰি তোলে নাঙেলী গীতসমূহে। দুখন পথাৰ, নৈ, পথ আদিক সীমা কৰি দুভাগত বিভক্ত হৈ থকা গৰখীয়া দলে (কেতিয়াবা একেখিনি গৰখীয়া দুভাগত বিভক্ত হৈ ল'ব পাৰে) ইটোৱে সিটো দলক ঠাট্টা বা নিন্দা কৰি নাঙেলী আৰম্ভ কৰে—

হাই দি কুঁইহাৰ শাল ঠেলো ঐ জহৰা
হাই দি কুঁইহাৰ শাল ঠেলো
ঘৰৰ বুঢ়া-বুঢ়ী অসন্তো নকৰবা
নাঙেলীৰ পেৰাতো মেলো।[৬]

ইয়াৰ পিছত প্রতিপক্ষক উদ্দেশ্যি সংগীতেৰে তীব্র বাক্যবাণ আৰম্ভ হয়। প্রতিপক্ষয়ো গা বাজি যোৱাকৈ এখোপ চৰা প্রত্যুত্তৰ দিয়ে আৰু গায়—

তিলিককৈ মাতিলি চুঙাৰে বাদুলী
ৰৈ ৰৈ মাতিলি কিয়া?
মাৰেৰ ভৰিৰ পানী বাপেৰ মূৰত দিলি
আগে ঝোকেই ল'বি কিয়া?[৭]

কেতিয়াবা এনে সাংগীতিক সংঘাতে ইমানে তীব্র ৰূপ ধাৰণ কৰে যে, বৰ গুৰখীয়াই দুয়োটা দলৰ মাজত মধ্যস্থতা কৰি সন্ধি স্থাপন কৰিবলগীয়া হয়। অৱশ্যে সংগীতেৰে যুঁজ কৰিব জনা সমৃদ্ধ সাংস্কৃতিক মনৰ গৰাকী গৰখীয়াসকলে বুজি পায় ধেমালিৰ মোল। সেয়েহে তেওঁলোকে গায়—

একেখন পথাৰৰ একেখন বিলৰে
আমি গৰখীয়া ভাই
গৰু ম'হ চাৰি ফুর্তি কৰি থাকো
আমাৰ ভেদাভেদ নাই।।[৮]

এই গীতটোৰ জৰিয়তে 'নাঙেলী মাৰা' পর্বৰ, সমাপ্তি ঘটে আৰু উভয় পক্ষৰ মাজত পুনৰ স্বাভাৰিক পৰিৱেশ ঘূৰি আহে। নাঙেলীৰ আৰম্ভণিৰ পৰা পৰস্পৰক জোকাই গোৱা দুই-এটা গীত এনেধৰণৰ—

আতিয়াত মাৰিলো গোজ ঐ খখৰা
আতিয়াত মাৰিলো গোজ
আজি আমাৰ লগত লাগবা নৰি
খাগেই যা বাপেৰেৰ ভোজ।[৯]

একেদৰে—

বগুৰী গছৰে য'তৰ ঐ খখৰা
বগুৰী গছৰে য'তৰ
তহঁতৰ বায়েৰেক
কৈয়ে ঐ পঠাইছো
ভালকে ৰাখিবি ভতৰ।।

.....

নদীৰ সিপাৰে মই মাছক গেইছিলো
মাছৰে পালো মই পুঁঠি
তহঁতৰ বৈনেৰেক সুধিব গেইছিলো
পাখেৰি ঘোঁৰাতে উঠি।।[১০]

দ্বিতীয় পর্যায়ৰ গীতসমূহ সাধাৰণতে পথাৰত জাকৈ বাই থকা গাভৰুক উদ্দেশ্যি বা প্ৰেম প্ৰণয়ৰ বৰ্ণনাযুক্ত এই গীত তুলনামূলকভাৱে শালীন যদিও উতনুৱা ডেকা মনৰ অশ্লীলতাৰ দোষ মুক্ত নহয়।

কি অ' দেওমনৈ ঝাৰৱে পকা বগৰী
খাবা খুতচা যদি দেও মই ঝোকেৰী
কি অ' বৰ কুৰৰ মাচুৱৈ চাৱৈ ৰৈ ৰৈ
বগুৰী পাৰি দিম ঝেতি বোলা পৈ।[১১]

কোনোবা কাজী জাকৈয়া গাভৰুৱে উত্তৰ দিয়ে——

জাখৈ খান বুইছিলো জাতি বাঁহৰ দৈ
জাতি বাঁহৰ দৈ
খখৰা গুৰখিয়াক
কোনে বুলবু পৈ।।[১২]

কেতবোৰ গীতত পথাৰত ধান ৰুই থকা (ভুই ৰুই থকা) ৰোৱনীক উদ্দেশ্য কৰি জোকোৱা পদো পোৱা যায়—

হাল বায় এৰিলো বগা মুইহৰ চানা
ৰ'দ পাই ল'ৰেই যায় লেটি
ভদিয়াৰ ঝিয়াকে ভুই ৰোবা নাজানেই
দুই হাতে আঝোৰেই খেতি।

ৰোৱনীয়ে উত্তৰ দিয়ে—

আমৰে গছতে আমে মলিয়ালে
কঁঠালে পেলালে মুছি
বোন্দা থেচকা খাবি খখৰা গুৰখীয়া
ভালে ভালে জাগেই যা গুছি।[১৩]

দুই এটা গীতত আকৌ অকলশৰীয়া ডেকা মনৰ বিষণ্ণতাই প্ৰাণ পাই উঠে।

আকাশেদি উৰি গেল বগাকৈ বগলী
তলে দি উৰি গেল কাক।
গৰুৰ গুৰখীয়াক কোনে ভাল পাব
হায় মোৰ বিধিৰ বিপাক।[১৪]

কেতবোৰ গীতত বিশেষ ইংগিতময়তাৰে আৱৰা কবিত্বসুলভ আদিৰসো পোৱা যায়। যিবোৰ অনাখৰী লোকমনৰ কল্পনা শক্তি প্ৰমাণ—

আন্ধাৰত ঝিলকেই জোনাকী পৰুৱা
জোনাকত ঝিলকেই বালি
দুই ফেৰাৰ মাজতে কেঁচা সোঁণ ঝিলকেই
বৈ যায় মুখৰে লালি।[১৫]

দৰঙীয়া লোকমনৰ সৃষ্ট হিচাপে ইয়াতে দৰঙীয়া কঠিত শব্দৰ প্ৰভূত ব্যৱহাৰ দেখা যায়। তদুপৰি 'ঝ' ধ্বনিৰ ব্যৱহাৰ, অপনিহিতি আদি ইয়াৰ ভাষাৰ উল্লেখযোগ্য দিশ। অসম্পাদিত ৰূপৰ প্ৰাচীন নাঙেলীবোৰৰ পৰা দৰঙৰ ভাষা গৱেষণাৰ প্ৰচুৰ সমল আহৰণৰ থল আছে। অশ্লীলতা ইয়াৰ প্ৰধান বিষয় যাক ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰি অহা হৈছে। গীতসমূহ পৰিৱেশনৰ সময়ত নিৰ্দিষ্ট ধৰা-বন্ধা সাজ-পোছাকৰ নিৰ্দেশনা নাই যদিও গৰখীয়াসকলে গৰু চৰাবৰ সময়ত ব্যৱহাৰ কৰা চুৰিয়া-চোলা আদিয়েই ইয়াৰ প্ৰধান পোছাক। বাদ্যযন্ত্ৰৰ ব্যৱহাৰ এই গীতত নাই যদিও গৰখীয়াসকলৰ

হাতত থকা গৰু চৰোৱা এছাৰিৰে কোবাই বা হাত চাপৰিৰে একধৰণৰ সাংগীতিক লহৰ সৃষ্টি কৰি লোৱা ঠাই বিশেষে দেখা যায়।

১.০২ সাম্প্রতিক প্রেক্ষাপট ঃ

দৰঙী লোকসাহিত্যৰ এই বিশেষ সমল বিধৰ সমসাময়িক গ্রহণযোগ্যতাৰ পিনৰ পৰা বিচাৰ কৰিবলৈ হ'লে আমি প্রথমতে চাব লাগিব লোকসাহিত্যত অশ্লীলতাৰ স্থান কি। লোকসাহিত্য চহা লোকমনৰ স্বতঃস্ফূর্ত সৃষ্টি বুলি মানি ল'লে আমি এইটোও মানি ল'ব লাগিব যে ইয়াত পাণ্ডিত্যপূর্ণ শব্দ প্রয়োগ বা ৰচনাশৈলী নাথাকে। তদুপৰি পাণ্ডিত্যপূর্ণ ৰচনাশৈলী বুলি মানি ল'লেও আমি স্বীকাৰ কৰিব লাগিব যে অশ্লীলতা আজিকোপতি সাহিত্যৰ এটি অবিচ্ছেদ্য অংগ। জীৱনৰ সৈতে যৌনতাৰ সম্বন্ধ অনাদিকালৰ। যৌনতা, অশ্লীলতা সৃষ্টিৰ সৈতে সম্পর্কিত এক এৰাব নোৱাৰা কার্য, যাক অস্বীকাৰ কৰি জীৱনৰ গতি নচলে। তেনেক্ষেত্রত ইয়াক গ্রহণ কৰিবৰ বাবে প্রয়োজন মাথো দৃষ্টিভংগীৰ। শংকৰ গুৰুজনাই কীর্ত্তনতো আদি ৰসৰ বর্ণনা দি গৈছে কলাত্মক ৰূপেৰে—

উগুল থুগুল মন মদনে বিকল।
বহিবে লাগিলা শংকৰৰ বিন্দু জল।।
হস্তিনী খেদোন্তে হস্তি যেন স্ৰৱৈ।
যেন গিৰি শিখৰৰ গেৰু ধাৰা বৱৈ।।[১৬]

সাহিত্য সংস্কৃতিত অশ্লীলতাৰ কথা কওঁতে আমি খাজুৰাহুৰ বিখ্যাত ভাস্কর্যবোৰৰ প্রতিও আঙুলিয়াব পাৰো। যিবোৰ সমগ্র বিশ্বৰে ভাস্কর্য কলাৰ দৃষ্টি আকর্ষণৰ বিষয়। এনে ক্ষেত্রত লোকসাহিত্যসমূহ কম-বেছি পৰিমানে অশ্লীলতাৰে দোষদুষ্ট হোৱাটো স্বাভাৰিক। আমি ভাবো এটা যুগৰ এখন সমাজৰ প্রতিনিধিত্বকাৰী কলাৰ সমল হিচাপে আমি তাক তেনেকৈয়ে গ্রহণ কৰা উচিত। তদুপৰি নাঙেলীৰ যি অশ্লীলতাৰ দোষ তাক গৰখীয়াই ন্যায্যতা দি গৈছে নাঙেলীৰ মাজেৰেই—

পর্বতৰ দোবেৰী কেকোৱা কেকুৰী
ভৈয়ামৰ দোবেৰী পোন।
পথাৰৰ মাজতে নাঙেলী যুৰিছোঁ
আমাক বেয়া বোলা কোন?[১৭]

নাঙেলী গীত পথাৰৰ গীত। গাঁৱৰ চৰণীয়া পথাৰবোৰ সাধাৰণতে বসতি স্থানৰ পৰা কিছু নিলগত আচুতীয়াকৈ অৱস্থিত। গতিকে এনে এলেকাবোৰত গৰখীয়া বা খেতিৰ বিশেষ কামত যোৱা ব্যক্তিৰ বাহিৰে অইন মানুহৰ প্রৱেশ সাধাৰণতে নাথাকে। তেনে এক নিৰিবিলি পৰিৱেশত যৌৱনোদ্দম গৰখীয়াৰ মনত আদি ৰসাত্মক অনুভূতিয়ে প্রাণ পোৱাটো স্বাভাৰিক। অশ্লীলতাৰ ধাৰণাটো যিহেতু একধৰণৰ আপেক্ষিক ধাৰণা। গতিকে সমবয়সীয়া ডেকা সকলৰ মাজত এই গীতবোৰৰ সেই ৰূপতেই ন্যায্যতাযুক্ত। পথাৰৰ গীত হিচাপে এই গীতসমূহ শ্লীল অশ্লীলৰ বিবেচনাৰ বাহিৰত আৰু তেনেকৈয়ে ই যুগ যুগ ধৰি চলি আহিছিল। কিন্তু সময়ৰ পৰিৱর্তন আৰু আধুনিক সভ্যতাৰ দ্রুত বিকাশৰ লগে লগে অঞ্চলটোত গৰু আৰু গৰখীয়া তথা নিলগীয়া চৰণীয়া পথাৰ কমি আহিল। ফলস্বৰূপে দৰঙী বৰচ'ৰাৰ অনুপম অলংকাৰ নাঙেলীও কিছু পৰিমাণে এলাগী হৈ পৰিল। তেনে এক সন্ধিক্ষণত দৰঙৰ কেতবোৰ সচেতন সাংস্কৃতিক সাধকে এই সমলবোৰ বিচাৰি তাক পুনৰ সজীৱ কৰাৰ প্রয়াস আৰম্ভ কৰিলে। পথাৰৰ নাঙেলী গৈ মঞ্চ আৰু ডিজিটেল মাধ্যম পালেগৈ। সমস্যাটোৰ সৃষ্টি এইখিনিতেই হয়। অশ্লীলতা বা আদিৰস সম্বন্ধে আমি যিমানে নকওঁ কিয় নাঙেলী গীতৰ প্রতিটো শব্দ অবিকল ৰূপে ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ আমাক সমাজে অনুমতি নিদিয়ে বা সামাজিকভাৱে তাক পৰিৱেশন কৰিবলৈ আমাৰ বিবেকেও নকয়। গতিকে অতি সম্প্রতি এই গীতবোৰত সচেতন সম্পাদনাৰ এক প্রক্রিয়া আৰম্ভ হোৱা

দেখা গৈছে। (অৱশ্যে সম্পাদনা প্রক্রিয়াৰ পিছতো তাত থাকি যোৱা জহৰা আদি শব্দৰ বাবে সময়ে সময়ে বিৰোধৰ সৃষ্টি হৈ আহিছে) সচেতন সম্পাদনাৰ এই প্রয়াসে লোকসংগীতৰ এক প্রাথমিক চর্ত স্বতঃস্ফূর্ততাক বিঘ্নিত কৰে। তদুপৰি বর্তমানে ইয়াৰ পৰিৱেশন শৈলীৰো কিছু সংস্কাৰ ঘটাই ইয়াক বাদ্য-যন্ত্র সংগত কৰি পৰিৱেশন কৰা দৃষ্টিগোচৰ হয়। যিটোক নাঙেলীৰ নিভাঁজ ৰূপ বুলি গ্রহণ কৰিবলৈ অসুবিধা। তদুপৰি দৰঙ অঞ্চলত অদ্যাপি প্রচলিত 'নাঙেলী মাৰা' শব্দাংশৰ অশিষ্ট কথাংশক ইংগিত কৰাৰ যি ধাৰণা তাৰ সৈতে বর্তমানৰ নাঙেলী গীতৰ সংস্কৰণবোৰৰ সংগতি টানিবলৈ অসুবিধা। অর্থাৎ শ্লীল-অশ্লীলৰ প্রশ্নৰ পৰা আঁতৰি আহি আমি যদি পোনপটীয়াকৈ ক'ব লাগে বর্তমানৰ নাঙেলী গীতসমূহে প্রাচীন স্বকীয়তা হেৰুৱাইছে। প্রসংগটো ঠিক বিহুগীত, বনঘোষা আৰু বিহুসুৰীয়া আধুনিক গীতৰ দৃশ্যপটৰ সৈতে ৰিজাব পাৰি।

সংস্কৃতিৰ প্রচাৰ আৰু প্রসাৰত আমাৰ দ্বিমত নাই। কিন্তু মূলৰ পৰা কিছু বিচ্ছিন্ন এই গীতসমূহকেই পিছৰ প্রজন্মই নাঙেলী বুলি গ্রহণ কৰিব। তাত আমাৰ দ্বিমত আছে। এই পৰিপ্রেক্ষিতত এই গীতসমূহৰ পৰিৱেশনৰ সময়ত ইয়াক পোনপটীয়াভাৱে নাঙেলী গীত নুবুলি নাঙেলীধর্মী গীত বুলি প্রচাৰ কৰাৰ লগতে ইয়াৰ মূল ৰূপটোৰ বিষয়ে এক চমু অৱলোকন আগবঢ়োৱা উচিত বুলি আমি অনুভৱ কৰো।

দ্বিতীয়তে যিখিনি অসম্পাদিত ৰূপত নিভাঁজ নাঙেলী গীত আছে সেইখিনি অবিকলভাৱে সংৰক্ষণ কৰি ইয়াৰ স্বাভাৱিক ৰূপটো ধৰি ৰখাটো যুগুত। অশ্লীলতাৰ ধাৰণাটো যিহেতু সমাজ আৰু সময় সাপেক্ষ গতিকে পৰৱর্তী সময়ত উত্তৰ প্রজন্মই কি দৃষ্টিভংগী গ্রহণ কৰে আমি সেই বিষয়েও গুৰুত্ব দিয়া উচিত। বর্তমান বিশেষকৈ হিন্দী আদি ভাষাৰ সংগীতত যি হাৰত অবাধে অশ্লীল শব্দৰ প্রৱেশ ঘটিছে সেই ধৰণে কাইলৈ কি হ'ব সেয়া আমাৰ অজ্ঞাত।

২.০০ সামৰণি ঃ

লোকসাহিত্য আৰু সংস্কৃতিৰ ক্ষেত্রখনত অসম আৰু দৰঙ এনে চহকী সাংস্কৃতিক পৰম্পৰাৰ বাহক— য'ত মানুহে কাজিয়াও কৰে সংগীতৰ মাধ্যমেৰে। দৰঙী ঐতিহ্যৰ এনে এক চহকী কৃষ্টি নাঙেলী গীত সেয়ে সমগ্র অসমৰ লোকসাহিত্যৰ ভাণ্ডাৰতেই আপুৰুগীয়া আৰু অনন্য সম্পদ। সময় আগবঢ়াৰ লগে লগে পৰিৱর্তনমুখী সমাজত নাঙেলী গীতৰ সার্বজনীন প্রচলন কিছু কমি অহাটো স্বাভাৱিক কিন্তু সেয়ে হ'লেও ইয়াক কালৰ সোঁতত লয় পাবলৈ দিয়া অনুচিত। শ্লীলতা অশ্লীলতাৰ বিষয়বোৰ আঁতৰাই ৰাখিও ইয়াৰ সাংস্কৃতিক, ভাষা-বৈজ্ঞানিক আৰু সামাজিক মূল্য কোনো গুণেই কম নহয়। বর্তমান কেতবোৰ বিশেষ সংস্কৃতি সাধকৰ হাতত ইয়াৰ চর্চা হৈছে যদিও শ্লীলতা অশ্লীলতা, প্রাসংগিক অভিযোজনাৰ চিন্তা-চর্চা আদিক লৈ সবিস্তাৰে আলোচনা আৰু নিভাঁজ নাঙেলী গীতবোৰৰ অসম্পাদিত ৰূপত সংৰক্ষণ কৰাটো নিত্যান্তই প্রয়োজনীয় বুলি আমি অনুভৱ কৰোঁ। আমাৰ এই আলোচনাৰ জৰিয়তে এই সম্পর্কত কিছু পোহৰ পেলাবলৈ যত্ন কৰা হ'ল। যদিও পৰৱর্তী সময়ত এই বিষয়ে অধিক সবল আৰু বিস্তৃত ৰূপত আলোচনাৰ বাট মুকলি হ'ব বুলি আমি আশাবাদী। লগতে নৱ প্রজন্মৰ মাজত কৃষ্টিৰ এই সমল বিধৰ বিষয়ে সচেতনতা বৃদ্ধি পাব বুলি আশাবাদী। এই বিশেষ গৱেষণা পত্রখনৰ জৰিয়তে দৰঙৰ ঐতিহ্যময় লোক সংগীত নাঙেলী গীতৰ বিষয়ে এক সামগ্রিক আভাস আৰু ইয়াৰ সমকালীন স্থিতি সম্বন্ধে এক আভাস দিবলৈ প্রয়াস কৰা হ'ল।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। চহৰীয়া, কনক চন্দ্র ঃ *দৰঙৰ লোকগীত সংগ্রহ,* পৃ.১৫
২। শর্মা, নবীন চন্দ্র ঃ *অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আভাস,* পৃ.৭৯
৩। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ *ৰৰ অসমৰ বর্ণিল সংস্কৃতি,* পৃ.২২৬
৪। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ *ৰৰ অসমৰ বর্ণিল সংস্কৃতি,* পৃ.২২৬

৫। অসম সাহিত্য সভা ঃ *দৰঙৰ সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য পৰম্পৰা আৰু দেওমৰনৈ,* পৃ.১৩৫
৬। নাথ, ৰেৱণ চন্দ্র ঃ *দৰঙৰ যুগমীয়া কলাকৃষ্টি,* প্রথম খণ্ড, পৃ.১৭
৭। বৰুৱা, প্রফুল্ল (৭২) ঃ স্থানীয় সংবাদদাতা
৮। বৰুৱা, প্রফুল্ল (৭২) ঃ স্থানীয় সংবাদদাতা
৯। বৰুৱা, প্রফুল্ল (৭২) ঃ স্থানীয় সংবাদদাতা
১০। বৰুৱা, প্রফুল্ল (৭২) ঃ স্থানীয় সংবাদদাতা
১১। নান্দিৰাগ সাংস্কৃতিক গোষ্ঠী, ছিপাঝাৰ
১২। নান্দিৰাগ সাংস্কৃতিক গোষ্ঠী, ছিপাঝাৰ
১৩। নান্দিৰাগ সাংস্কৃতিক গোষ্ঠী, ছিপাঝাৰ
১৪। নাথ, ৰেৱণ চন্দ্র ঃ *দৰঙৰ যুগমীয়া কলাকৃষ্টি,* প্রথম খণ্ড, পৃ.১৮
১৫। নাথ, ৰেৱণ চন্দ্র ঃ *দৰঙৰ যুগমীয়া কলাকৃষ্টি,* প্রথম খণ্ড, পৃ.১৮
১৬। শ্রীমন্ত শংকৰদেৱ ঃ *কীর্ত্তন ঘোষা (হৰমোহন খণ্ড)*
১৭। নান্দিৰাগ সাংস্কৃতিক গোষ্ঠী, ছিপাঝাৰ

সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী ঃ

ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ *ৰৰ অসমৰ বর্ণিল সংস্কৃতি,* প্রথম প্রকাশ মে' ২০০৮
ৰাজবংশী, শৈলেন কুমাৰ, (সম্পা) ঃ *দৰঙৰ সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য পৰম্পৰা আৰু দেওমৰনৈ,* অসম সাহিত্য সভা, প্রথম প্রকাশ- ২০১৭
নাথ, ৰেৱণ চন্দ্র দৰঙৰ যুগমীয়া কলাকৃষ্টি, প্রথম খণ্ড, প্রথম প্রকাশ ফেব্রুৱাৰী, ২০০৮
শর্মা, নবীন চন্দ্র ঃ *অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ আভাস,* বাণী প্রকাশ, গুৱাহাটী, ১৯৮৮

সংবাদদাতা ঃ

১। বৰুৱা, প্রফুল্ল ঃ লোজোৰা- বয়স ৭২

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাৰ ফকৰা-যোজনা, প্ৰৱচন ঃ এক তুলনামূলক অধ্যয়ন

● **মৃদুল দলে**
গৱেষক ছাত্ৰ, আধুনিক ভাৰতীয় ভাষা আৰু সাহিত্য অধ্যয়ন বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: mriduldoley01@gmail.com, ফোন ঃ ৬০০৩৪-৫৭৪৬৬

● **ড° গীতাঞ্জলি হাজৰিকা**
সহযোগী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, আর্য্য বিদ্যাপীঠ মহাবিদ্যালয়।
e-mail: gitanjalihazarika72@gmail.com, ফোন ঃ ৯৮৬৪০-৪১৮৯৫

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *বংশানুক্ৰমিক শ্ৰেণীবিভাজনেৰে মিচিং ভাষা চীন-তিব্বতীয় ভাষাগোষ্ঠীৰ আৰু অসমীয়া ভাষা ইণ্ডো-ইউৰোপীয় ভাষা পৰিয়ালৰ ভাষা। অসম আৰু অৰুণাচল প্ৰদেশত মিচিং ভাষা চলে। অসমীয়া ভাষা অসমৰ প্ৰধান ভাষা হোৱাৰ উপৰিও অৰুণাচলকে ধৰি সমগ্ৰ উত্তৰ-পূৰ ভাৰতত কিছু পৰিমাণে চলে। দুয়োটা ভাষাই লোকসাহিত্যত চহকী।*

ফকৰা-যোজনা হ'ল একশ্ৰেণী লোকসাহিত্য। এই সাহিত্যত সমাজ পাতি বসবাস কৰা শ্ৰমজীৱি মানুহৰ আৱেগ-অনুভূতি, কামনা-বাসনা, চিন্তা-চৰ্চা, অভিজ্ঞতা ইত্যাদি প্ৰকাশ পায়। হেমকোষ অভিধান মতে 'ফকৰা মানে নীতি শিকোৱা বা কোনো কথাৰ উদাহৰণ বা দৃষ্টান্ত দেখুওৱা দুই বা অধিক ফাঁকি কথা।'[১] 'অষ্টাদশ শতিকাত ইউৰোপত বীজ ৰোপিত হোৱা লোক-সংস্কৃতিৰ অধ্যয়নে ক্ৰমে পৃথিৱীৰ বিভিন্ন দেশত ভিন ভিন গতি-প্ৰকৃতি গ্ৰহণ কৰিবলৈ ধৰিলে'।[২] ভাৰতীয় ভাষা সমূহৰ ভিতৰত প্ৰথমে হিন্দী ভাষাত লোকসাহিত্যৰ চৰ্চা হৈছিল। বৰ্তমান অসমীয়া ভাষাটো লোকসাহিত্যৰ চৰ্চা চলিছে।

একেধৰণৰ প্ৰাকৃতিক পৰিৱেশত ওচৰা-ওচৰিকৈ থকা মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাগোষ্ঠী দুটাৰ মাজত খাদ্য, বস্ত্ৰ, বাসস্থানৰ লগত জড়িত প্ৰায়বোৰ কথাতেই মিল আছে। এই কেইটা মূল কথাৰ মিল থকা বাবে অভিজ্ঞতালব্ধ জ্ঞানবো মিল আছে। তদুপৰি সকলো শাৰীৰিক শ্ৰমজীৱি মানুহৰ সাৰ্বজনীন মনস্তত্ত্বৰ কথাটো আছেই। সেইবাবে দুয়োটা ভাষাৰে ফকৰা-যোজনাসমূহত ভালেখিনি মিল দেখা যায়। তুলনামূলক সাহিত্য পদ্ধতিৰে দুয়োটা ভাষাৰ ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰাই এই আলোচনাৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

বীজ শব্দ ঃ *মিচিং, অসমীয়া, ফকৰা-যোজনা, প্ৰৱচন, তুলনা।*

০.০ অৱতৰণিকাঃ

চীন-তিব্বতীয় ভাষা পৰিয়ালৰ মিচিংসকল অসমৰ দ্বিতীয় বৃহৎ জনজাতি। চীন-তিব্বতীয় ভাষা পৰিয়ালৰ আন আন গোষ্ঠীসমূহৰ দৰে মিচিংসকলৰো আদি বাসস্থান চীন দেশৰ ইয়াংচিকিয়াং আৰু হোৱাংহো নদীৰ উপত্যকা অঞ্চল। তিব্বতৰ মাজেৰে এওঁলোক অৰুণাচল প্ৰদেশ আৰু তাৰ পৰা অসমলৈ আহে। দীৰ্ঘকাল ধৰি অসমীয়া ভাষাৰ কাষতে থকা মিচিং সকলৰ সংযোগী ভাষাটো হ'ল মিচিং অসমীয়া বা মিচিংমিজ (Mising-mese)। একে ভৌগোলিক

আৰু প্ৰাকৃতিক পৰিৱেশত দীৰ্ঘকাল ধৰি ওচৰা-ওচৰিকৈ থকা ভাষাৰ মাজত সাদৃশ্য থকাটো অতি স্বাভাৱিক। তাতে, লোকভাষা স্বভাৱতেই সাৰ্বজনীন। সমগ্ৰ পৃথিৱীৰে শাৰীৰিক শ্ৰমজীৱি সাধাৰণ জনগণৰ কিছুমান সাৰ্বজনীন বৈশিষ্ট্য আছে। মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাতো এনে সাৰ্বজনীন বৈশিষ্ট্য সম্পন্ন ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচন অলেখ আছে।

০.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাত প্ৰচলিত ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ তুলনামূলক অধ্যয়নেই এই আলোচনাৰ মুখ্য উদ্দেশ্য। ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ মাজেৰে দুইখন সমাজৰ মনস্তত্ব, সাংস্কৃতিক দিশ ইত্যাদি কেনেদৰে প্ৰতিফলিত হৈছে সেই বিষয়েও আলোচনাটিত আলোকপাত কৰা হ'ব।

০.২ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব ঃ

মিচিং আৰু অসমীয়া ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনৰ সাদৃশ্যমূলক অধ্যয়নে মানুহৰ পৰম্পৰাগত জ্ঞানৰ আভাস দিয়াৰ লগতে দুয়োটা ভাষাগোষ্ঠীৰ মানুহৰ মাজত সমন্বয় সাধনত সহায় কৰি তুলনামূলক সাহিত্যৰ মূল উদ্দেশ্য সাধন কৰিব।

০.৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

এই গৱেষণা পত্ৰখনত মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাৰ ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰোতে বৰ্ণনাত্মক আৰু ক্ষেত্ৰ অধ্যয়ন গ্ৰহণ কৰা হৈছে। ক্ষেত্ৰ অধ্যয়ন ধেমাজি জিলাৰ জোনাই অঞ্চলত ২০২২ চনৰ চেপ্তেম্বৰ মাহত কৰা হৈছিল। গুৱাহাটীৰ তথ্যদাতা তেনেকৈ নাছিল।

১.০ মিচিং আৰু অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ চমু পৰিচয় ঃ

১.১ মিচিং লোকসাহিত্য (লেকে-গমলাব) ঃ

তিব্বত-বর্মীয় ভাষা পৰিয়ালৰ অন্তৰ্গত মিচিংসকল উত্তৰ অসমত নিগাজিকৈ বসবাস কৰা দেখা যায়। মিচিংসকল ধেমাজি, লখিমপুৰ, শোণিতপুৰ, বিশ্বনাথ, ডিব্ৰুগড়, তিনিচুকীয়া, গোলাঘাট, যোৰহাট, মাজুলী জিলাত বসবাস কৰাৰ লগতে অৰুণাচলৰ কিছু কিছু অঞ্চলতো বাস কৰি আহিছে। '১৯৯১ চনৰ লোকপিয়ল অনুযায়ী অসমত মুঠতে ৩,৮১,৫৬২ জন আৰু ভাৰতত ৩,৯০৫৮৩ জন মিচিং ভাষী লোক আছে। ২০০১ চনৰ লোকপিয়ল মতে সমগ্ৰ ভাৰতত মিচিং ভাষী সংখ্যা বাঢ়ি গৈ ৫৫১,২২৪ জন হৈছেগৈ'। [৩] ২০১১ চনত এই সংখ্যা ভাৰতত ৬,২৯,৯৫৪ আৰু অসমত ৬,১৯,১৯৭ জন।

মিচিংসকল লোকসাহিত্যত অতি চহকী। মিচিং লোকসাহিত্যক (ক) লোকগীত,(খ) সাধুকথা আৰু (গ) ফকৰা-যোজনা, প্ৰবাদ-প্ৰৱচন বা পটন্তৰ -- এই তিনিটা ভাগত দেখুৱাব পাৰি। মুখ বাগৰি অহা এনে ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ মাজেৰে মিচিংসকলৰ সমাজ-সংস্কৃতিৰ স্বৰূপ ফুটি উঠিছে।

১.২ অসমীয়া লোকসাহিত্য ঃ

ভাৰতৰ উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলৰ এটা শক্তিশালী ভাষা অসমীয়া ভাষা। ইণ্ডো-ইউৰোপীয় ভাষা পৰিয়ালৰ পৰা বিকাশ লাভ কৰা ভাৰতীয় আৰ্য ভাষাৰ পৰা উদ্ভৱ পোৱা অসমীয়া ভাষাটোৱে খ্ৰীষ্টিয় দশম-একাদশ শতিকাৰ পৰা স্বকীয় ৰূপ ল'বলৈ আৰম্ভ কৰে। অসমীয়া ভাষা-ভাষীৰ 'এই সংখ্যা সৰ্বভাৰতত ১৯৯১ চনত ১৩,০৭,৯৯,৬৯৬ জন আৰু ২০০১ চনত ১,৩১,৬৮,৪৮৪ জন'।[৪] ২০১১ চনত এওঁলোকৰ সংখ্যা ভাৰতত ১,৫৩,১১,৩৫১ আৰু অসমত ১,৫০,৯৫,৭৯৭ জন।

অসমীয়া লোকসাহিত্যত অতি চহকী। অসমীয়া লোকসাহিত্যক এনেদৰে শ্ৰেণীবিভাগ কৰিব পাৰি—

(ক) লোকগীত

(খ) ফকৰা-যোজনা আৰু প্ৰৱচন আৰু

(গ) সাধুকথা। [৫]

'ফকৰা-যোজনা আৰু প্ৰৱচনবোৰত সাংসাৰিক অভিজ্ঞতালব্ধ জ্ঞানমূলক নীতি, বিভিন্ন সময়ত প্ৰচলিত জীৱনচৰ্যা আৰু আদৰ্শবাদ,মনস্তত্ব, আচাৰ- ব্যৱহাৰ আৰু বহু ক্ষেত্ৰত সমালোচনাও পোৱা যায়'।[৬]

১.৩ মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাত প্ৰচলিত ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ তুলনামূলক আলোচনা ঃ

যুগ যুগ ধৰি প্ৰচলিত হৈ অহা ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহে মানুহৰ শতিকাযোৰা সাংসাৰিক জ্ঞান, নীতিকথা, পৰম্পৰা, বিশ্বাস, প্ৰকৃতিৰ লগত জীৱন প্ৰক্ৰিয়াৰ বিৱৰণ, কৰ্মৰ ইতিবাচক আৰু নেতিবাচক পৰিণামৰ আগজাননী বা সতৰ্কতা সম্পৰ্কীয় কথাবোৰ প্ৰকাশ কৰি আহিছে।

মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাত প্ৰচলিত ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহৰ বিষয়বস্তু অনুসৰি এনেদৰে ভগাব পাৰি—

(ক) লিংগভিত্তিক বিৱৰণ ঃ

সমাজ এখন বৰ্তি থকাত পুৰুষ নাৰীৰ ভূমিকা সমান। লিংগৰ পৃথকতা আৰু মিলনেই সৃষ্টিৰ গতিময়তাত মুখ্য অৰিহনা যোগায়। মানুহ হিচাপে আমি এক। কিন্তু শাৰীৰিক গঠন, দৈনন্দিন কাৰ্যাৱলী, চিন্তা, চলন-ফুৰণ, বাক্‌ভংগী আদিয়ে লিংগৰ ব্যৱধানত ভূমিকা লয়। গতিকে মানুহৰ ধ্যান- ধাৰণা লিংগৰ ভিত্তিত গঢ়ি উঠিছে।

মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাত পুৰুষ জীৱনক লৈ প্ৰচলিত এনে কিছুমান ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনৰ উদাহৰণ হ'ল—

(১) অকুম জঃপং (ঘৰৰ লাইখুটা)।

ঘৰৰ মুৰব্বী বুজোৱাত ব্যৱহৃত হয়। যাৰ পৰিচালনাত ঘৰখন নিয়াৰিকৈ চলে। অৱশ্যে ঘৰখনৰ পৰিচালকৰ ৰূপত থকা নাৰীৰ ক্ষেত্ৰতো কথাযাৰ প্ৰযোজ্য যেন লাগিলেও বেছিকৈ পুৰুষৰ ক্ষেত্ৰতহে ব্যৱহাৰ কৰা দেখা পাওঁ। অসমীয়া ভাষাটো 'গৃহস্থ' কথাযাৰে আগস্থান পায়। গৃহস্থজন হ'ল ঘৰৰ মুৰব্বী।

(২) আচিন পৃতান আমিঃ (সাহসী মনৰ গৰাকী)।

শক্তিশালী তথা সাহসী মনৰ পুৰুষক বুজাবলৈ এই কথাযাৰ ব্যৱহাৰ কৰে।

অসমীয়া লোকসাহিত্যত অতি জনপ্ৰিয় ডাকৰ বচন সমূহতো পুৰুষভিত্তিক প্ৰৱাদ-প্ৰৱচনৰ পয়োভৰ দেখা পাওঁ। পুৰুষৰ ভাল আৰু বেয়া লক্ষণৰ চিত্ৰ ডাকৰ বচনত এনেদৰে আছে—

(১) চকু ৰঙা বুকু খাল
সেই পুৰুষৰ লক্ষণ ভাল।

(২) উজলা দাঁত কামাতুৰ অতি
পৰৰ ভার্যাত কৰয় ৰতি।

পিতৃতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাৰ প্ৰভাৱ দুয়ো ঠাইতে দেখা যায়। সেয়েহে ঘৈণীয়েকে গিৰিয়েকৰ কথামতে চলিব লাগে বুলি বিশ্বাস এটা তাহানিৰ পৰাই চলি আহিছে। অসমীয়া সমাজত 'তিৰোতা সেৱৰা' কথাযাৰে নাৰীৰ মতে চলা পুৰুষক তুচ্ছার্থত জ্ঞান কৰা কথাটোৱে পুৰুষ প্ৰাধান্যৰ কথাই কয়। যেনে—

(১) নাঁং অম্‌মী কক্‌তক্‌ল দুঃনী যাঃদী (নাৰী পাকঘৰৰ দক্ষিণে বহা জাতি)।

ঘৰৰ বোৱাৰীয়ে সদায় পাকঘৰৰ দক্ষিণত বহে। পৰম্পৰা অনুযায়ী মিচিং নাৰীয়ে জুহালৰ দক্ষিণ বা পশ্চিমত বহে (দক্ষিণ দিশটো তুচ্ছজনৰ দিশ)। এনে ধাৰণাই নাৰীতকৈ পুৰুষক শ্ৰেষ্ঠ প্ৰতিপন্ন কৰা যেন অনুমান হয়। অসমীয়া ফকৰা-যোজনাসমূহতো পুৰুষক আগস্থান দিয়া দৃষ্টিগোচৰ হয়। 'লাও সদায় পাতৰ তলত' কথাযাৰে তেনে অৰ্থই বহন কৰিছে।

(২) নাঁং আগমকি অকুম বম্‌মাং (নাৰীৰ মতত ঘৰ নচলে)।

অসমীয়া লোক সমাজত প্ৰচলিত 'চৰুক সুধি চাউল নবঢ়ায়' বাক্যযাৰি মন কৰিলে লিংগ ব্যৱধানৰ ধাৰণাই আহি পৰে।

(খ) ইতিবাচক আৰু নেতিবাচক দিশ সম্পৰ্কীয় ঃ

ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহে কোনো কাৰ্যৰ ইতিবাচক অথবা নেতিবাচক দিশ সম্পৰ্কে জ্ঞাত কৰে। সেই ক্ষেত্ৰত মানৱ হৃদয়ৰ মনস্তাত্ত্বিক ধাৰণাৰ কথাও আহি পৰে। যুগ যুগ ধৰি নানা পৰিস্থিতিৰ সন্মুখীন হৈ অহা অভিজ্ঞতাই

মানুহক ভাল বেয়া বিচাৰ কৰাৰ ক্ষমতা প্ৰদান কৰি আহিছে। সেয়ে ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহত কোনো কাম বা চিন্তাৰ দোষ-গুণ বিচাৰ কৰা দেখা যায়। যেনে—

(১) লৌপঃঅঃনৌঃ লৌপঃতৃমা

অপানঔী অপানতৃমা (প্ৰথমৰজন সদায় প্ৰথম হৈ নাথাকে, দুখীয়াসকলো সদায় দুখীয়া হৈ নাথাকে)।

অসমীয়া ভাষাত প্ৰচলিত 'পাপীৰো ভৱিষ্যৎ আছে' কথাষাৰ ইয়াৰ লগত সাদৃশ্য আছে। ইয়াত গূঢ়াৰ্থ হ'ল কৰ্মৰ দ্বাৰা স্থান পৰিৱৰ্তন হোৱাৰ দৰে পাপী এজনো পৰোপকাৰী গুণৰ অধিকাৰী হোৱাৰ পিছত তেওঁৰ ভাগ্য পূৰ্বৰ দৰে হৈ নাথাকে।

(২) মাতৃচুগ তৌক্তৌৰী আগম লুতৌৰী (দাৰে ঘাপ মাৰি এৰুৱাই নিদিয়ালৈকে লাগি থকা)।

কিছুমান মানুহে নিজৰ কথাত অটল হৈ থাকে আৰু আনৰ পৰামৰ্শ নামানে। এনে মানুহৰ কামত প্ৰায়ে বিঘিনি উপস্থিত হয়। অসমীয়া ভাষাৰ 'অঁকৰা মৈত উঠা' কথাষাৰ একে শাৰীতে ধৰিব পাৰি।

(৩) বজেক অউদ্ য়ীমূল ঔচাৰী পাঃদ

আহপী অতেদ্ য়ীমূল চবেনী দদ (বেছি ওখ হ'লে বতাহে পায় অতি চাপৰ হ'লে ছাগলীয়ে খায়)।

মানুহৰ ক্ষেত্ৰতো অহংকাৰ আৰু নীচাত্মিকতা বোধৰ সীমা থাকে। 'অতি দৰ্পে হতলংকা' বচনটোয়ে একে অৰ্থ বহন কৰিছে।

(৪) আচিন আনদৌঃনৌঃ (অল্পমন, চুটি মন)।

কোনো এটা বিষয় বহলকৈ চিন্তা নকৰা বা আনৰ ভাল কামনা নকৰা। অসমীয়া ভাষাতো 'চকু চৰহা' বুলি এফাঁকি কথা আছে।

(৫) আপৃ উম্পীন পৰগীম্পী ইনী।[৭] (কণী পাৰিব বিচৰা মুৰ্গীৰ দৰে)।

স্থিৰে থাকিব নোৱাৰি ইফাল-সিফাল কৰি বাগৰি ফুৰা চঞ্চল লোক। কণী পাৰিব বিচৰা মুৰ্গীয়ে তত নোপোৱাকৈ বাহ বিচাৰি চলাথ কৰাৰ অৰ্থত সাঙুৰিব পাৰি। অসমীয়া ভাষাৰ 'ডলাৰ বগৰী' খণ্ডবাক্যটি ইয়াৰ সমাৰ্থক। অসমীয়া লোকগীতটো আছে -'ঘৰতো নবহে মন সমনীয়া পথাৰতো নবহে মন, কমোৱা তুলাবোৰ যেনেকৈ উৰিছে তেনেকৈ উৰিবৰ মন।'

(গ) গছ, প্ৰাণী আদি প্ৰকৃতি সম্পৰ্কীয় ঃ

প্ৰকৃতিৰ কোলাত বসবাস কৰা মিচিংসকলৰ সাহিত্যত প্ৰকৃতিৰ সাধনা দেখিবলৈ পোৱা যায়। ফকৰা-যোজনা, প্ৰবাদ-প্ৰৱচনসমূহত নানা অৰ্থত জীৱ-জন্তুক প্ৰতীক হিচাপে আৰোপ কৰে। অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখনতো একে বৈশিষ্ট্যই চকুত পৰে। দুয়োটা ভাষাত প্ৰচলিত এনে কিছুমান উদাহৰণ হ'ল—

(১) চিত্তীচিন লীচুদ চুদ (হাতীয়েও উজুতি খায়)।

কেতিয়াবা হাতীৰো পাৱ পিছলিব পাৰে। 'চিতী' শব্দৰ অসমীয়া অৰ্থ 'হাতী'। কিছুমান নহ'বলগীয়া বুলি ধাৰণা কৰা ঘটনা অজানিতে সংগঠিত হ'লে মন স্তম্ভিত হৈ যায়। গতিকে গহীন-গম্ভীৰকৈ খোজ দিয়া হাতী পিছলি পৰাৰ ক্ষেত্ৰত তুলনা কৰা হয়। অসমীয়া ফকৰা-যোজনা 'হস্তীৰো পিছলে পাৱ সজ্জনৰো বুৰে নাও' বাক্যটি একে অৰ্থ প্ৰকাশক।

(২) মীন্দ দুকপাদ্দী আৱৃ নাম্নাম উম্ক (বেগাই পাৰ হোৱা জহামালটো কেৱল সুগন্ধিৰহে)।

কাষেদি পাৰ হৈ যোৱা মীন্দ (জহামাল) টোৱে জহা চাউলৰ দৰে সুগন্ধি এৰি যোৱাৰ বাদে কোনো উপকাৰ কৰি থৈ নাযায়। ঠিক সেইদৰে মুৰ্খ লোকৰ আস্ফালনতো কোনো আদৰ্শ নাথাকে। অসমীয়া ফকৰাতো 'দাঁত ভঙা সাপৰ ফোঁচ-ফোঁচনিয়ে সাৰ' কথাষাৰে নিৰৰ্থক মানুহৰ কথাৰ ইংগিত দিছে। অহংকাৰী আৰু মূৰ্খ লোকৰ আস্ফালনৰ ক্ষেত্ৰত এনে লক্ষণ দেখা যায়।

(৩) ৰানী ইকিয়ী গাম্মা (ভুকি থকা কুকুৰে নাকামোৰে)।

মনে মনে থকা কুকুৰেহে কামোৰ দিবলৈ চল চাই থাকে। মুখেৰে গাই বাই থকা মানুহে আনৰ অপকাৰ নকৰে,

বাহিৰে গহীন যেন দেখুওৱা মানুহৰ আঁৰত গভীৰ ষড়যন্ত্ৰ লুকাই থকাৰ সম্ভাৱনাই অধিক। অসমীয়া ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত 'নিবোকা চামোন গু খোৱা যম' কথাষাৰ মন কৰিবলগীয়া। এই প্ৰসংগত 'ভৰা কলহ নাবাজে' প্ৰৱচনফাঁকিও তুলনাৰ বাবে আনিব পাৰি।

(ঘ) সাংসাৰিক জ্ঞান সম্বন্ধীয় ঃ

ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনবোৰ পৰম্পৰাগত সাংসাৰিক জ্ঞানৰ খনি। উদাহৰণস্বৰূপে—

(১) চিৰ্‌ৰী আঃম দদ

চিদুম য়েৰুঙীম গাদ্‌দ (বৰাহে ধান খায় হুঁগৰি পহুৰ কাণহে কটা যায়)।

খং নকৰিবলগীয়া ঠাইত খং কৰা বুজায়। অসমীয়া ফকৰা-যোজনাতো ইয়াৰ প্ৰয়োগ পাওঁ— 'এক বৰাই ধান খায় এক বৰাই হান যায়', 'কেৰ্কেটুৱাই তামোল খায় নেউলক বান্ধি কিলায়'।

(২) অপান আগমীম তাত্‌কাঃমাং

দুম্‌ব বীলামীম চিক্‌কাঃমাং (দুখীয়াৰ কথা শুনা নাযায় পহুৰ পদচিহ্ন বিচৰা নাযায়)।

অসমীয়া লোককথাত 'বুঢ়াৰ কথা নুশুন বোপা, টানত পৰি কিয় কেকা' কথাষাৰ তাৎপৰ্যপূৰ্ণ। অভিজ্ঞজনৰ উপদেশ নামানি নিজৰ মতে কৰি পিছত কষ্ট পোৱা বুজায়। দুয়োটা ফকৰাৰ মাজত আনৰ প্ৰতি হীনতা পোষণ কৰা ভাৱ এটা দেখা যায়। লগতে, সমাজৰ বাবে কাম কৰা সৰু সৰু মানুহবোৰৰ অৱদানবোৰ চকুত নপৰাকৈ থাকি যোৱা কথাটোও নিৰ্দেশ কৰা হৈছে।

(৩) কুঃনাম অং-ঙ

কগঃনাম আমবৃনী (বৰশীত টোপোৱা মাছ, মাগি অনা চাউল)।

কষ্টৰে উপাৰ্জিত বস্তু অতি আদৰৰ। অসমীয়া ভাষাত থকা 'কিনা হাঁহৰ ঠোঁটলৈকে মঙহ' বাক্যটোৱে একে অৰ্থ প্ৰকাশ কৰিছে।

(৪) য়ঃদুম কাঃচাং য়ঃলী কিত্‌চীগ (মাঃয়ং আলু ধুনীয়া যদিও গুটি ঘূনীয়া)।

মাঃয়ং নামৰ বনৰীয়া আলুৰ মূঢ়া ধুনীয়া যেন লাগিলেও ভিতৰৰ গুটি ধুনীয়া নহয়। মানুহৰ ক্ষেত্ৰতো বাহ্যিক সৌন্দৰ্য থাকিলেও মন কুৎচিৎ হ'ব পাৰে। গতিকে অসমীয়া ভাষাৰ ফকৰা-যোজনা 'বাহিৰে ৰংচং ভিতৰে কোৱাভাতুৰী' ইয়াৰে পৰিপূৰক।

(৫) ৰক্‌পান পৰগীম উলাংকা

বাঃলা দবেক্‌পী

অপান আওৱীম উলাংকা

পকা তুলাদগেল গৃদাক্‌কু (কুকুৰা পোৱালিক তুলিলে খাবলৈ পাবা, দুখীয়া সন্তানক তুলিবা সময়ত গোৱহে পাবা)।

অতি বিশ্বাসত আদৰি লোৱাৰ পিছত বিশ্বাসঘাতকতা কৰা প্ৰকৃতিৰ সমাৰ্থক অৰ্থত উক্ত ফকৰা ব্যৱহৃত হয়। মিচিং ফকৰাটোৰ দৰে অসমীয়া ভাষাতো 'গাখীৰ খুৱাই ফেটী সাপ পোহা', 'চকুত থাকি বুকুত কামো�ৰা' ইত্যাদি প্ৰৱচনৰ প্ৰচলন আছে।

(ঙ) নীতিকথা সম্পৰ্কীয় ঃ

যিবোৰ ফকৰা-যোজনা-প্ৰবচনত উত্তৰ প্ৰজন্মলৈ একোটা পৰামৰ্শ থাকে সেইবোৰক নীতি-বচন, মিচিং ভাষাত লুয়িৰ-লুনাম বোলে। দুয়োটা ভাষাৰ লোককথাত এনেদৰে নীতি-বচন দেখা যায় —

(১) কাঃচুলা দলাংকা কিনচুলা য়ুবলাংকা (বাছি খাবা জাগি শুবা)।

বিপদৰ পৰা হাত সাৰি থাকিবলৈ এনে নীতিকথামূলক ফকৰা-যোজনাৰ ব্যৱহাৰ হৈ আহিছে। উপদেশমূলক লোককথাসমূহত চহা জীৱনৰ নিভাঁজ মনৰ সোৱাদ পোৱা যায়। 'জাগি শুবা বাচি খাবা'— এনে ধৰণৰ নীতিমূলক ফকৰাই অসমীয়া লোককথা সমৃদ্ধ কৰি ৰাখিছে।

(২) আদিঃতগ মৌৰুঃঙৌম মৌন্না গৃয়ঃকা (পর্বতৰ জুই দেখি খেদি নাযাবা)।

নলগা জেঙত সোমাই সময় অপচয় কৰা অর্থত মিচিং প্ৰৱচনটো প্ৰয়োগ কৰি আহিছে। অসমীয়া ভাষাত এনেদৰে পাওঁ— 'দিনৰ পর্বত, ৰাতিৰ জুই, তাক নেদেখি থাকিবা শুই'।

(৩) পৌকঙৌম কাঃলা আমবৃনৌম লৃগ্লাং (চৰু চাই চাউল দিবা)।

সকলো কামৰে সীমা থাকে। প্ৰয়োজনতকৈ বেছি কৰিবলৈ গ'লে লাভৰ বিপৰীতে লোকচানৰ সম্ভৱনাহে অধিক। সেয়ে অসমীয়া লোককথাত 'আঠুৱা চাই ঠেং মেলিবা' বুলি সকিয়াই দিয়া দেখা যায়।

(৪) মি আগমৌম তাদ্গী চুলাংকা

মিমাং আলামৌম কাংগী চুলাংকা (জ্ঞানীলোকৰ কথা শুনিবা, জীৱনৰ বাবে আদর্শ লবা)।

ভাল মানুহৰ কামে সমাজক উপকৃত কৰে। সিহঁতৰ আদর্শ লোৱাতো সকলোৰে কাম্য। সেই সম্পর্কে অসমীয়া ভাষাত এনেকৈ পাওঁ —' মানুহ চিনিবা আপদত', 'বিপদৰ বন্ধুহে আচল বন্ধু' ইত্যাদি।

(চ) পৰম্পৰা আৰু বিশ্বাস সম্পর্কীয় ঃ

একোখন সমাজত পৰম্পৰা আৰু বিশ্বাসৰ প্ৰভাৱত গঢ়ি উঠা বহুতো লোককথা প্ৰচলিত হৈ থাকে। 'প্ৰতি ক্ৰিয়াৰ একো একোটা প্ৰতিক্ৰিয়া থকাৰ দৰে জগতত হোৱা প্ৰতিটো ঘটনা বা পৰিঘটনাৰ একো একোটা কাৰণ আছে বুলি সর্ব্ব সাধাৰণ মানুহে ভাৱে। সেইবোৰৰ ভিতৰত বহুতো সিদ্ধান্তই জীৱনজোৰা অভিজ্ঞতাৰ ফল'[৮]। মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাত প্ৰচলিত এনে কেইটামান উদাহৰণ হ'ল —

(১) লত্তাল পৃলাম আমৃঙৌম লেয়কা

আনু মিৰীমৌম জন্য়কা (পদূলিত কাঁইটিয়া গছ নুৰুবা নতুন ধনীৰ মিত্র নহ'বা)।

কিছুমান কার্যই নিজৰ বিপদ নমাব পাৰে। গতিকে সাৱধানে কাম কৰিবলৈ এনে কথাৰ প্ৰয়োগ কৰা হয়। অসমীয়া ভাষাত ব্যৱহাৰ কৰা 'ঘৰৰ আগত বগৰীৰ জেং দিয়া' বাক্যাবলি উল্লেখযোগ্য।

(২) এঙেদী আঃগমৃল ঙেলীঃদীঃচিন আঃগয়ী (খজুৰতী তোলা কচুৰ পুলি পোখায়ো খজুৰাব)।

এনেধৰণৰ বিশ্বাস অসমীয়া সমাজত আজি পর্যন্ত পৰম্পৰাগতভাৱে চলি আহিছে। গায়নৰ ঘৰত বিৰালীয়েও ৰাগ টানে, মাক চাই জীয়েক বাপেক চাই পুতেক ইত্যাদি।

(৩) পৃতৃল দুঃয়ীমৃল অৃলৃঙীচিন অৃন্দ (ঘঁহি থাকিলে শিলো খহে)।

লাগি থাকিলে সকলো সম্ভৱ হৈ উঠিব পাৰে। মিচিং প্ৰৱচনটোৰ দৰে 'ঘঁহি থাকিলে শিলো ক্ষয় যায়' বুলি অসমীয়াত কথা এযাৰ আছে।

ঠিক সেইদৰে দঃঞে কীবীয়ীমীল দুমৃদীম চীপ্পাঃমা (বেলি লহিয়ালে চুলি কটাব নাপায়), য়ুম্মীম আৰ্চীম কাঃচুপাঃমা য়াল্ল গৃদ (ৰাতি আইনা চাব নাপায়) আদি বিশেষ উল্লেখনীয়।

এনেদৰে দুয়োখন সমাজতে বিশ্বাস, পৰম্পৰা, সামাজিক দৃষ্টিভংগী,নীতিকথা ইত্যাদি লোককথাৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পাইছে। দুখৰ সময়তো সুখৰ আকাংক্ষা কৰা দেখা যায়। দুখীয়াসকলো এদিন ধনী হব, চেষ্টাই সফলতাৰ চাবি-কাঠি— এনেধৰণৰ ইতিবাচক চিন্তা ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনবোৰত পোৱা যায়। 'পাপীৰো ভৱিষ্যৎ আছে' কথাষাৰে ৰত্নাকৰ বাল্মিকী হোৱা কাহিনীটো ব্যাখ্যা কৰিছে। ইয়াৰ জৰিয়তে বেয়া মানুহেও ভাল মানুহ হ'ব পাৰি তাকে প্ৰতিপন্ন কৰিছে। নেতিবাচক পৰিণামৰ প্ৰতি জনসাধাৰণক সজাগ কৰাৰ ক্ষেত্রতো ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহে ভূমিকা পালন কৰি আহিছে। আকোঁৰগোজ, খঙাল, ঠেক মন আৰু অতিপাত চঞ্চল স্বভাৱৰ লোকসকলে কিদৰে নিজক সলনি কৰিব পাৰে সেইধৰণৰ কথাও ফকৰা-যোজনাবোৰে জ্ঞাত কৰে।

মিচিং ভাষাৰ ফকৰা-যোজনা-প্ৰৱচনসমূহত প্ৰকৃতিৰ সুন্দৰ, সজীৱ চিত্র অংকন কৰা দেখা যায়। গছ-গছনি, চৰাই-চিৰিকটি, জীৱ-জন্তুসমূহৰ আচৰণ জনসাধাৰণৰ নিৰীক্ষণত ধৰা পৰে কাৰণে লোককথাসমূহত সিহঁতৰ চৰিত্র বা আচৰণে স্থান পাই আহিছে। সেয়েহে টেঙৰ লোকক শিয়াল, গহীনজনক হাতী, খঙাল প্ৰকৃতিৰ মানুহক বাঘৰ লগত

তুলনা কৰাৰ দৰে অনেক উপমাসূচক বাক্য শুনা পাওঁ। মিচিং ফকৰা-যোজনাত কামৰ অযোগ্য মানুহক মৌন্দ (জহামাল) ৰ লগত ৰিজাইছে।

অসমীয়া লোককথাৰ ক্ষেত্রখনতো প্রকৃতিৰ জগতৰ ছৰি দেখা পাওঁ। ইয়াতো গহীন-গম্ভীৰ লোকক হাতীৰ লগত তুলনা কৰিছে। কামতকৈ বেছি মুখেৰে আস্ফালন কৰি থকাজনৰ কথাক ঢোৰা সাপৰ ফোঁচ-ফোঁচনীৰ লগত তুলনা কৰিছে। মনে মনে থকা লোকক 'নিবোকা চামোন' বা নির্বাক চাম গছৰ লগত ৰিজাইছে।

সাংসাৰিক ক্ষেত্রখনত বাধা বিঘিনি নথকাকে সুচাৰুভাৱে চলিবলৈ দুয়োটা ভাষাতে প্ররচনসমূহে নীতিজ্ঞান প্রদান কৰিছে। কাঃচুলা দলাংকা কিনচুলা য়ুবলাংকা বা বাছি খাবা জাগি শুবা— এনেধৰণৰ নীতিশিক্ষামূলক লোককথাৰ পয়োভৰ মন কৰিবলগীয়া।

দুয়োটা ভাষাৰে ফকৰা-যোজনা-প্ররচনসমূহ অধ্যয়ন কৰি বেছিভাগ দিশতে মিল দেখা পোৱা গ'ল। দুয়োটা ভাষাতে সমাজ আৰু প্রকৃতি জগতক কেন্দ্র কৰি লোককথাসমূহ গঢ়ি উঠিছে। সংস্কৃত ভাষা-সাহিত্যৰ প্রভাৱত পুৰাণ,মহাকাব্য আদি প্রাচীন ধর্মীয় গ্রন্থৰ কথাও অসমীয়া ফকৰা-যোজনা-প্ররচনসমূহত পোৱা যায়। 'অতি দর্পে হতলংকা' বাক্যষাৰি মন কৰিবলগীয়া।

উপসংহাৰ ঃ

মিচিং আৰু অসমীয়া দুয়োটা ভাষাই অসম তথা উত্তৰ পূর্বাঞ্চলৰ প্রাচীন থলুৱা ভাষা। নৃ-গোষ্ঠী তথা ভাষা পৰিয়ালৰ ফালৰ পৰা দুয়োটা ভাষা পৃথক যদিও লোকসাহিত্যৰ দিশত দুয়োটা ভাষাতে প্রায় একে সুৰ ধ্বনিত হোৱা দেখা যায়। লোক জীৱনৰ বিশ্বাস, পৰম্পৰা, সমাজ ব্যৱস্থা আদি ফকৰা-যোজনা-প্ররচনসমূহত পৰিস্ফুটিত হয়। একেখন ঠাইতে বসবাস কৰি থকা মিচিং আৰু অসমীয়া ভাষাৰ এনে লোককথাসমূহৰ আৰু অধিক অধ্যয়ন আৰু বিশ্লেষণ কৰিলে অনেক নতুন তথ্য পোহৰলৈ আনিব।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। হেমচন্দ্র বৰুৱা, হেমকোষ, পৃ.৬৫৭
২। নীৰাজনা মহন্ত বেজবৰা, লোকতত্ব জিজ্ঞাসা, পৃ.৩
৩। উপেন ৰাভা হাকাচাম,অসমীয়া আৰু অসমৰ তিব্বত-বর্মীয় ভাষা, পৃ.২
৪। সদ্যোক্ত, পৃ.১
৫। সত্যেন্দ্র নাথ শর্মা, অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত, পৃ.১৯
৬। সদ্যোক্ত, পৃ.২০
৭। Tabu Ram Taid, Mising Gomlam-Potin, p.210
৮। সদ্যোক্ত, পৃ.৪৪

সহায়ক গ্রন্থ ঃ

অসমীয়া ঃ

১। বৰা, ধর্ম্মেশ্বৰী ঃ সংস্কৃত ভাষাৰ নীতিবচন, বনলতা, গুৱাহাটী-১, প্রথম সংস্কৰণ, ডিচেম্বৰ,২০১৬
২। বৰুৱা, ভীমকান্ত ঃ অসমৰ ভাষা, বনলতা ডিব্রুগড়, ষষ্ঠ সংস্কৰণ, মার্চ, ২০১৫
৩। বৰুৱা, হেমচন্দ্র ঃ হেমকোষ, অজন্তা প্রকাশন, তৃতীয় প্রকাশ, ১৯৫৫, নতুন দিল্লী
৪। মহন্ত বেজবৰা, নীৰাজনা ঃ লোকতত্ত্ব জিজ্ঞাসা, বনলতা, ডিব্রুগড়-১, প্রথম সংস্কৰণ, এপ্রিল, ২০০৪
৫। ৰাজখোৱা, বেনুধৰ ঃ অসমীয়া খণ্ডবাক্য-কোষ, বনলতা, গুৱাহাটী-১, তৃতীয় সংস্কৰণ, ফেব্রুৱাৰী,২০২০

৬। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ বৰ অসমৰ বর্ণিল সংস্কৃতি, বীণা লাইব্রেৰী, গুৱাহাটী, দ্বিতীয় সংস্কৰণ, চেপ্তেম্বৰ, ২০১৪
৭। ৰাভা হাকাচাম, উপেন ঃ অসমীয়া আৰু অসমৰ তিব্বত-বর্মীয় ভাষা, পাৰফেক্ট ইমেজাৰ্ছ, গুৱাহাটী, ষষ্ঠ সংস্কৰণ,২০১৭
৮। শর্মা, সতেন্দ্র নাথ ঃ অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত, সৌমাৰ প্রকাশ, গুৱাহাটী, দশম সংস্কৰণ, ২০১১

মিচিং ঃ

1। Taid, Tabu Ram : Mising Gomlam-Potin, Top Printers, Guwahati-6, Second edition, 2017
2। Kumbang, Diram : Lugo Méng-go, Modi offset Printers, Silapathar, Second edition, 2017

ৱেবছাইট ঃ

1। https://www.nezine.com>info>ce
2। https://www.asianpa.org(Asian Population Association)

তথ্যদাতা/দাত্রীৰ তালিকা ঃ

	নাম	বয়স	বৃত্তি	লিঙ্গ	স্থান
১।	ফুলচেং দলে	৮৪	গৃহিনী	মহিলা	তৰাজান (জোনাই)
২।	চাৰু চন্দ্র পাৰ	৮১	খেতিয়ক	পুৰুষ	তৰাজান (জোনাই)
৩।	ভূপেন দলে	৬১	খেতিয়ক	পুৰুষ	তৰাজান (জোনাই)
৪।	ৰমা লাহন	৬১	ব্যৱসায়	পুৰুষ	আগাম দঃলুং (জোনাই)
৫।	নিৰলা দলে	৫৮	গৃহিনী	মহিলা	তৰাজান (জোনাই)
৬।	জ্যোতি লাহন	৫৫	গৃহিনী	মহিলা	আগাম দঃলুং (জোনাই)
৭।	জুৱেল পেগু	৫১	জলসিঞ্চন বিভাগ	পুৰুষ	আমবাৰী (গুৱাহাটী)
৮।	ড° অভিজিৎ পায়েং	৪৮	শিক্ষক	পুৰুষ	পাঞ্জাবাৰী (গুৱাহাটী)

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

ৰংবং তেৰাঙৰ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসত প্ৰতিফলিত আশীৰ দশকৰ অসমীয়া সমাজ

● ড° গীতিকা দাস
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, ছমৰীয়া আঞ্চলিক মহাবিদ্যালয়।
e-mail: dasgitika02@gmail.com, ফোন ঃ ৯৬৭৮৩-৪৩৬৯১

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *'ৰংমিলিৰ হাঁহি', 'জাক হেৰুওৱা পক্ষী', 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু', 'মিৰবিন' আদি উপন্যাসৰ জৰিয়তে অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰা যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ এগৰাকী অপ্ৰতিদ্বন্দ্বী ঔপন্যাসিক ৰংবং তেৰাং। বহুমুখী প্ৰতিভাৰ অধিকাৰী ৰংবং তেৰাং একাধাৰে শিক্ষাবিদ, গল্পকাৰ, ঔপন্যাসিক আৰু এগৰাকী মানৱদৰদী ব্যক্তিত্ব। তেৰাঙৰ উপন্যাসসমূহৰ মূল বিশেষত্ব হৈছে সূক্ষ্ম পৰ্যবেক্ষণ শক্তিৰ আধাৰত সমাজৰ কিছুমান সৰু সৰু ঘটনা পাঠকৰ আগত প্ৰাণোজ্জ্বল ৰূপত ব্যঞ্জিত কৰি তোলা। বাহ্যিক দৃষ্টিৰে ৰংবং তেৰাঙৰ উপন্যাসসমূহক দুই ভাগত বিভক্ত কৰিব পাৰি—*

১। অসমৰ জনজাতীয় সমাজ-সংস্কৃতি বিশেষকৈ কাৰ্বি পাহাৰৰ সহজ-সৰল জনজীৱনৰ আধাৰত ৰচিত উপন্যাস।

২। অসম আন্দোলনে আমাৰ সমাজ ব্যৱস্থাত কেনেদৰে মানৱীয় মূল্যবোধৰ অপমৃত্যু ঘটাইছে, তাক আধাৰ হিচাপে লৈ ৰচিত উপন্যাস।

স্থূল দৃষ্টিৰে তেৰাঙৰ উপন্যাসসমূহক এই দুটা ভাগত বিভক্ত কৰা হৈছে যদিও বহু ক্ষেত্ৰত ইটো-সিটোৰ পৰিপূৰক হোৱা পৰিলক্ষিত হয়। বিশেষকৈ অসম আন্দোলনে কোঙা কৰা সমাজ ব্যৱস্থা, ৰাজনৈতিক সংঘৰ্ষ আৰু সন্ত্ৰাসবাদীৰ আক্ৰমণ আদিৰ বিৱৰণ তথা ইতিহাসৰ সংকটপূৰ্ণ সময়ৰ সমাজ ব্যৱস্থাৰ পটভূমিত ৰচিত উপন্যাসকেইখনত এই পৰিপূৰকতা বিদ্যমান। ইয়াৰ উপৰি কাৰ্বি সমাজত প্ৰচলিত ন-পুৰণিৰ সংঘাত, ইংৰাজসকলৰ অসমলৈ আগমন, খ্ৰীষ্টধৰ্ম প্ৰচাৰৰ বাবে কাৰ্বি আংলঙত গিৰ্জাঘৰ নিৰ্মাণৰ লগতে কাৰ্বি ল'ৰা-ছোৱালীবোৰক শিক্ষিত কৰিবৰ নিমিত্তে কৰা এক নতুন সভ্যতাৰ পোহৰৰ বাট, পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱত গঢ়ি উঠা ডেকা-গাভৰুৰ প্ৰেম, কাৰ্বি সমাজৰ ৰীতি-নীতি, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, সন্ত্ৰাসবাদীৰ কাৰ্বি গাঁও আক্ৰমণ, সমাজত মানৱীয় মূল্যবোধৰ অৱক্ষয়, সামাজিক জীৱনৰ অস্তিত্ব বিপদাপন্ন অৱস্থা আদিও ৰংবং তেৰাঙৰ উপন্যাসত প্ৰতিফলিত হৈছে। তেওঁৰ উপন্যাসৰ মন কৰিবলগীয়া আন এটা দিশ হৈছে— উপন্যাসসমূহ বাস্তৱধৰ্মী আৰু মানৱীয় সংবেদনশীলতাৰ আধাৰত ৰচিত। সমকালীন সমাজ ব্যৱস্থা আৰু পৰম্পৰাবাদী সমাজ বাস্তৱতাৰ ছবি সুন্দৰ ৰূপত প্ৰতিফলিত হৈছে তেওঁৰ উপন্যাসত।

'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' ৰংবং তেৰাঙৰ এখন উল্লেখযোগ্য উপন্যাস। আমাৰ এই গৱেষণা-পত্ৰত ৰংবং তেৰাংসৃষ্ট 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসত অসম আন্দোলন তথা ৰাজনৈতিক বাতাৱৰণে কেনেদৰে আশীৰ দশকৰ সমাজ জীৱন বিধ্বস্ত কৰি তুলিছিল, সেই বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হ'ব।

বীজ শব্দ ঃ *ৰংবং তেৰাং, কাৰ্বি সমাজ, অসম আন্দোলন, ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু, মানৱীয় মূল্যবোধ।*

১.০০ অৱতৰণিকা ঃ

'ৰংমিলিৰ হাঁহি', 'জাক হেৰুওৱা পক্ষী', 'নীলা অৰ্কিড', 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু', 'বন ফৰিঙৰ গীত' আদি উপন্যাসৰ জৰিয়তে অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যক সমৃদ্ধ কাৰ যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ এগৰাকী অপ্রতিদ্বন্দ্বী ঔপন্যাসিক ৰংবং তেৰাং। বহুমুখী প্রতিভাৰ অধিকাৰীৰ ৰংবং তেৰাং একাধাৰে শিক্ষাবিদ, গল্পকাৰ, ঔপন্যাসিক আৰু এগৰাকী মানৱদৰদী ব্যক্তিত্ব। তেৰাঙৰ উপন্যাসসমূহৰ মূল বিশেষত্ব হৈছে সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণ শক্তিৰ আধাৰত সমাজৰ কিছুমান সৰু সৰু ঘটনা পাঠকৰ আগত প্রাণোজ্জ্বল ৰূপত ব্যঞ্জিত কৰি তোলা। বাহ্যিক দৃষ্টিৰে ৰংবং তেৰাঙৰ উপন্যাসসমূহক দুই ভাগত বিভক্ত কৰিব পাৰি—

১। অসমৰ জনজাতীয় সমাজ-সংস্কৃতি বিশেষকৈ কার্বিপাহাৰৰ সহজ-সৰল জনজীৱনৰ আধাৰত ৰচিত উপন্যাস।

২। অসম আন্দোলনে অসমৰ সমাজ ব্যৱস্থাত মানৱীয় মূল্যবোধৰ অপমৃত্যু ঘটোৱা ঘটনাক আধাৰ হিচাপে লৈ ৰচিত উপন্যাস।

বাহ্যিক দৃষ্টিৰে তেৰাঙৰ উপন্যাসসমূহক এই দুটা ভাগত বিভক্ত কৰা হৈছে যদিও বহু ক্ষেত্রত ইটো-সিটোৰ পৰিপূৰক হোৱা পৰিলক্ষিত হয়। বিশেষকৈ অসম আন্দোলনে কোঙা কৰা সমাজ ব্যৱস্থা, ৰাজনৈতিক সংঘর্ষ আৰু সন্ত্রাসবাদীৰ আক্রমণ আদিৰ বিৱৰণ তথা ইতিহাসৰ সংকটপূর্ণ সময়ৰ সমাজ ব্যৱস্থাৰ পটভূমিত ৰচিত উপন্যাসকেইখনত এই পৰিপূৰকতা বিদ্যমান। ইয়াৰ উপৰি কার্বি সমাজত প্রচলিত ন-পু�ৰণিৰ সংঘাত, ইংৰাজসকলৰ অসমলৈ আগমন, খ্রীষ্টধর্ম প্রচাৰৰ বাবে কার্বি আংলঙত গির্জাঘৰ নির্মাণৰ লগতে কার্বি ল'ৰা-ছোৱালীক শিক্ষিত কৰিবৰ নিমিত্তে কৰা এক নতুন সভ্যতাৰ পোহৰৰ বাট, পাশ্চাত্যৰ প্রভাৱত গঢ়ি উঠা ডেকা-গাভৰুৰ প্রেম, কার্বি সমাজৰ ৰীতি-নীতি, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, সন্ত্রাসবাদীৰ কার্বি গাঁও আক্রমণ, সমাজত মানৱীয় মূল্যবোধৰ অৱক্ষয়, সামাজিক জীৱনৰ অস্তিত্বৰ বিপদাপন্ন অৱস্থা আদিও ৰংবং তেৰাঙৰ উপন্যাসত প্রতিফলিত হৈছে। তেওঁৰ উপন্যাসৰ মন কৰিবলগীয়া আন এটা দিশ হৈছে উপন্যাসসমূহ বাস্তৱধর্মী আৰু মানৱীয় সংবেদনশীলতাৰ আধাৰত ৰচিত সমকালীন সমাজ ব্যৱস্থা আৰু পৰম্পৰাবাদী সমাজ বাস্তৱতাৰ ছবি সুন্দৰ ৰূপত প্রতিফলিত হৈছে তেওঁৰ উপন্যাসত।

ৰংবং তেৰাঙে তেওঁৰ উপন্যাসৰ মাধ্যমেৰে কার্বিসকলৰ সামাজিক স্থিতিৰ পৰিৱর্তন অনাৰ চেষ্টা চলাইছিল। যিহেতু তেওঁৰ সৃষ্টিৰ ভিত্তি কার্বি সমাজখন, সেয়ে তেওঁৰ উপন্যাসত সততে বিদ্যমান কার্বি পাহাৰৰ সৈতে তাত বসবাস কৰা মানুহখিনিৰ ওতপ্রোত সম্পর্ক আৰু প্রাকৃতিক আদান-প্রদান। অতি জটিল, উচ্চ আধুনিকতা তেওঁৰ উপন্যাসত দেখিবলৈ পোৱা নাযায়। তেওঁ যি পৰিৱর্তনৰ বাতৰি উপন্যাসৰ জৰিয়তে আমাৰ মাজলৈ আনিব বিচাৰিছে, সেয়াও জটিলতাবিহীন। কিন্তু তেওঁৰ ৰচনাত অতীতপ্রীতি আছে আৰু এই অতীতপ্রীতিয়ে অনাগত দিনৰ বাবে আশাৰ কঠীয়া সিঁচাত সহায়ক হৈছে। এনে পটভূমিৰে তেওঁ আশীৰ দশকত 'ৰংমিলিৰ হাঁহি'ৰে আৰম্ভ কৰি এখন এখনকৈ ৪খন উপন্যাস সৃষ্টি কৰিলে। যাৰ বিষয়বস্তুৰ উপজীব্য একমাত্র কার্বি সমাজৰ বিভিন্ন প্রতিকূল-অনুকূল পৰিস্থিতিৰ বিৱৰণ। তেওঁ উপন্যাসমূহক সাধাৰণ তথা পৰম্পৰাগত ৰীতিৰে অংকন কৰিছে যদিও সমাজ পৰিৱর্তনৰ এটা বৈপ্লৱিক চেতনাও ইয়াত নথকা নহয়। আমাৰ এই আলোচনা ৰংবং তেৰাঙৰ উপন্যাসত আশীৰ দশকৰ কার্বি সমাজৰ বিভিন্ন দিশৰ প্রতিফলন কেনেদৰে হৈছে অথবা ঔপন্যাসিকে এই প্রতিফলন সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণ শক্তিৰ সহায়ত কেনেদৰে উপন্যাসত চিত্রিত কৰিছে, সেই বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ প্রয়াস কৰা হৈছে। আলোচনা-পত্রৰ কম পৰিসৰৰ মাজত তেৰাঙৰ দ্বাৰা সৃষ্ট চাৰিওখন উপন্যাসক সামৰি লোৱা সম্ভৱ নহয়। সেয়েহে তেওঁৰ উপন্যাসৰ মাজৰ 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসক আধাৰ হিচপে লৈ কার্বি সমাজ জীৱনৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে।

২.০০ অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য ঃ

ৰংবং তেৰাঙৰ উপন্যাসৰ অধ্যয়নৰ জৰিয়তে তেওঁ উপন্যাসৰ মাজত প্রকাশিত কার্বি সমাজৰ মনৰ অনুভূতি, আশা-আকাংক্ষা, হর্ষ-বিষাদ, জীৱন-সংগ্রাম ইত্যাদি কথাবোৰৰ প্রতিফলন প্রত্যক্ষ কৰাই হৈছে এই অধ্যয়নৰ প্রধান লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য। সাহিত্যিক-শিক্ষক তথা এজন সচেতন কার্বি সমাজক প্রতিনিধিত্ব কৰা ব্যক্তি হিচাপে তেৰাঙৰ সমাজৰ প্রতি দৃষ্টিভংগী, জীৱনবোধ ইত্যাদি দিশবোৰ এই অধ্যয়নে উদ্ভাষিত কৰিব।

৩.০০ গৱেষণা পদ্ধতি ঃ

মূলতঃ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰেই গৱেষণাৰ কাম আগবঢ়াই নিয়া হৈছে আৰু প্ৰয়োজনীয় তথ্যসমূহ মুখ্য আৰু গৌণ উৎসৰ পৰা গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

৪.০০ বিষয়বস্তু ঃ

কাৰ্বি সমাজৰ প্ৰতিটো দিশ সামৰি কথা আৰু গদ্যৰে ছবি আঁকা ৰংবং তেৰাঙে অসমীয়া পাঠক সমাজক উপহাৰ দিলে ৪খন উপন্যাস। তেওঁৰ প্ৰতিখন উপন্যাসেই স্বকীয় আৰু অনন্য। তেওঁৰ উপন্যাসৰ উৎসই হৈছে কাৰ্বি পাহাৰৰ সহজ-সৰল মানুহখিনি আৰু তেওঁলোকৰ পাহাৰৰ সৈতে থকা আদান-প্ৰদানৰ মুহূৰ্তবোৰ তথা প্ৰশাসন, ৰাজতন্ত্ৰ আৰু কাৰ্বি আংলঙৰ মানুহৰ লগত অসমৰ অন্যান্য জাতি-জনগোষ্ঠীৰ মানুহৰ সম্পৰ্কৰ কথাও লগতে আছে। সেয়েহে তেওঁৰ সৃষ্টিৰাজিৰ পটভূমিৰ বিষয়ে সমালোচক-লেখক বসন্ত দাসে কৈছে—

> 'পদ্মশ্ৰী ৰংবং তেৰাং ডাঙৰীয়া কাৰ্বি পাহাৰৰে মাটিৰ মানুহ। ছাৰৰ পিছফালে আছে এখন বহুৰঙী কাৰ্বি কৃষ্টিৰ পটভূমি। চাৰিওফালে আছে পাহাৰ, নদ-নদী, গিৰি প্ৰান্তৰ। কলং-কপিলীৰ পলসেৰে গঢ়ি উঠা তেৰাং ছাৰৰ মনৰ পৰিসৰ বৈ গৈ লুইতত পৰিছে, দেখিছে কপিলীৰ গভীৰতা, দেখিছে লুইতৰো গভীৰতা, শেষত গৈ মোহনাত পৰি মানৱতাৰ অসীমত হেৰাই গৈছে। সেয়েহে সীমাৰ বেষ্টনীত অসীমক, অসীমৰ বুকুত সসীমক লৈয়ে তেওঁৰ সৃষ্টি।'[১]

কাৰ্বি সমাজৰ বিভিন্ন দিশ ফুটি উঠা এখন উল্লেখযোগ্য সফল উপন্যাস হৈছে 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু'। কাৰ্বি সমাজকে পটভূমি হিচাপে লৈ ৰচনা কৰা তেৰাঙৰ এই উপন্যাসখনৰ কাহিনীত সোমাই আছে অসম আন্দোলনৰ পটভূমি। অসম আন্দোলনৰ সময়ৰ লংকাৰ কিছুমান জীৱন্ত চৰিত্ৰক আধাৰ হিচাপে লৈ এক সামান্য কাহিনীৰ জয়িতে অসামান্যক প্ৰকাশ কৰি দেখুৱাইছে। লংকা ঠাইখন যিহেতুকে বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ বসতিস্থল। সেয়ে উপন্যাসখন ৰচনা কৰাৰ সময়ত তেৰাঙে লংকাৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় গাঁৱলৈ গৈ সমল আহৰণ কৰিছিল। এই বিষয়ে নলিনীধৰ ভট্টাচাৰ্য্যই এনেদৰে লিখিছে—

> 'ৰংবং তেৰাং ডাঙৰীয়াই আন্দোলন আৰু নিৰ্বাচনক কেন্দ্ৰ কৰি বিভিন্ন জাতি-জনজাতি অধ্যুষিত লংকা নামৰ ঠাইখনত জীৱন পৰিক্ৰমা কিদৰে বিম্বিত হৈছিল, তাৰ এখন কৰুণ অথচ আকৰ্ষণীয় ছবি সহজ-সৰল ভাষাত দাঙি ধৰিছে 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' নামৰ উপন্যাসখনত।'[২]

'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগ মূলতঃ অসমৰ ইতিহাস সংকটপূৰ্ণ সময়ছোৱা অৰ্থাৎ অসমৰ আন্দোলনৰ সময়ছোৱা। অসম আন্দোলনক পটভূমি হিচাপে লৈ উপন্যাসখন ৰচনা কৰিলেও কিন্তু তেৰাঙে ইয়াৰ জুমুঠিটো নিৰ্মাণ কৰিছে এটা সঁচা চৰিত্ৰৰ আধাৰত। লগতে ইয়াত আছে সমাজত মানৱীয় প্ৰমূল্যবোধৰ অৱক্ষয় আৰু মানুহৰ বিপদাপন্ন জীৱনৰ অস্তিত্ব। এইখিনি উপস্থাপন কৰিবলৈ যাওঁতে উপন্যাসখনত বিভিন্ন চৰিত্ৰই ভুমুকি মাৰিছে। মুঠ পঁচিশটা অধ্যায়ত বিভক্ত উপন্যাসখন লেখকে ঠাইবিশেষে বাস্তৱৰ পৰিঘটনাৰ লগত কল্পনাৰ সংযোগ ঘটাইছে। উপন্যাসখনৰ নায়ক প্ৰদীপ চলিহাৰ মুখেৰে কাহিনীভাগ বৰ্ণনা কৰাই আগবঢ়াই লৈ গৈছে ঔপন্যাসিকে এটা সঁচা চৰিত্ৰৰ আধাৰত তেওঁ আৰম্ভণিতে কৈছে—

> 'চাৰিটা দশক ধৰি শিক্ষকতা কৰা সৎমল বৰুৱাৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ আটাইখিনি কথাকে অকৃপণভাৱে উপন্যাসখনত লিপিবদ্ধ কৰিছোঁ। তথাপি কিবা যেন অসমাপ্ত হৈ ৰ'ল। বৰুৱাৰ জীৱনৰ মূল্যৱান পাত এখিলা যেন ক'ৰবাত থাকি গ'ল— এনে আশংকাই মোৰ বিবেকত যেন আঘাত কৰিবলৈ ধৰিলে।'
> *ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু, পৃ.-২*

বাস্তৱ আৰু মানৱীয় সংবেদনশীলতাৰে পৰিপূৰ্ণ ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু উপন্যাসখনত বিভিন্ন চৰিত্ৰয়ে ভুমুকি মাৰিছে এনে নহয়, ইয়াত আছে অসম আন্দোলনৰ সংকটপূৰ্ণ সময়ৰ সামাজিক মূল্যবোধৰ প্ৰশ্ন আৰু সমাজত বসবাস কৰা মানুহৰ জীৱনৰ বিপদাপন্ন অস্তিত্বৰ স্বৰূপ। আশীৰ দশকত অসমীয়া সমাজক উত্তাল কৰি পেলোৱা বিদেশী সমস্যাৰ

বিৱৰণ এই উপন্যাসখনত সুন্দৰকৈ প্ৰতিফলিত হৈছে 'কথক' নামৰ চৰিত্ৰটোৰ ঘৰলৈ আমদানি হোৱা ছাত্ৰ নেতা দুজনৰ জৰিয়তে। আব্দুল খালেক আৰু দিব্যজ্যোতি শইকীয়াই অস্তিত্ব ৰক্ষাৰ কাৰণে আন্দোলনৰ বাবে আগভাগ লৈছে। তেওঁলোক দুয়ো নামঘৰত এখন প্ৰতিবাদী সভা পাতিব বিচাৰিছে আৰু সভাখনৰ পৰিচালকৰ দায়িত্ব অৰ্পণ কৰিব বিচাৰিছে কথকৰ ওপৰত। কিন্তু এই দায়িত্বভাৰ মূৰ পাতি ল'বলৈ কথকে মান্তি হ'বলৈ টান পাইছে।

অসম আন্দোলনৰ সময়ত সমাজত সৃষ্টি হোৱা আতংকময় অৱস্থাৰ আভাস পোৱা যায় উপন্যাসখনৰ পঞ্চম অধ্যায়ত বৰ্ণিত লংকাৰ হুলস্থুলীয়া পৰিৱেশৰ বিৱৰণৰ মাজত। লংকা অঞ্চলৰ চাৰিওফালে নিৰ্বাচন বৰ্জন, নিৰ্বাচন বৰ্জনৰ পোষ্টাৰৰ উপৰি ইজনে সিজনৰ ওপৰত বিশ্বাসৰ অভাৱ আদিৰ ফলত আতংকময় পৰিৱেশৰ সৃষ্টি হৈছিল। যাৰ ফলত চি. আৰ. পি., পুলিচ আদিৰে ভৰি পৰিছিল লংকা। নিজৰ ঠাইত আপোন মানুহৰ মাজত হাই-কাজিয়াৰ এক শংকাময় পৰিৱেশ, য'ত নিৰ্বাচন অনুষ্ঠিত কৰাটো সমীচীন হ'বনে নহ'ব, তাক গণিপিটি থাকোঁতেই খৰচিং তেৰাং আৰু মহেশ চন্দ্ৰ দেৱগোস্বামীৰ দূৰদৰ্শী চিন্তাই কিছু আশাৰ বতৰা অনা দেখিবলৈ পোৱা গৈছে উপন্যাসখনৰ পঞ্চম অধ্যায়ত বৰ্ণিত কাহিনীৰ মাজত। আন্দোলনকাৰীসকলে কৰা বোমা বিস্ফো�ৰণ তথা ধ্বংসলীলাৰ ছবিও সুন্দৰভাৱে প্ৰকাশ পাইছে 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসখনত। চলিহাই ষষ্ঠ অধ্যায়ত এনেকুৱা এটা বিস্ফোৰণৰ বিৱৰণ কৈ দিছে। অলপ সময় আগত চলিহাই য'ত বজাৰ কৰি আছিল, সেই ঠাইতে কিছু সময় পিছত এক প্ৰচণ্ড বিস্ফোৰণ হৈছিল। বজাৰত থকা মানুহবোৰে আতংকিত হৈ যেনি-তেনি পলাবলৈ ধৰিছে। এনে গোষ্ঠীগত সংঘৰ্ষত তেজেৰে লুতুৰি-পুতুৰি হৈ থকা মানুহবোৰক দেখি চলিহাই মনত কষ্ট পাইছে আৰু আগলৈ এনে সংঘৰ্ষ যেন কেতিয়াও চাবলগীয়া নহয়, তাকে কামনা কৰি কৈছে—

> 'কেঁচা তেজৰ বৰণেৰে ডুব যাব ধৰা মঙলবৰীয়া সুৰুযটোলৈ চাই ভাবিছিলো এনে দিন যেন আৰু দেখিবলৈ নাপাওঁ।' *ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু, পৃ.*-৩৩

ইয়াৰ উপৰি বাইজৰ নিৰ্বাচন বৰ্জন কৰা কাৰ্যই অন্য এক সমস্যাৰ সৃষ্টি কৰিছে। নিৰাপত্তাহীনতাত ভুগি কলেজৰ শিক্ষকসকলেও নিৰ্বাচনত কোনোধৰণৰ সহায়-সহযোগিতা আগবঢ়াব বিচৰা নাই। আকৌ নিৰ্বাচনৰ অজুহাততে অৱসৰপ্ৰাপ্ত শিক্ষক সৎমল বৰুৱাক পুলিচে গ্ৰেপ্তাৰ কৰাত আন এক ভয়াৱহ পৰিস্থিতিৰ সৃষ্টি হৈছে। এচামে ক্ষুব্ধ হৈ জাতীয় পতাকা জ্বলাই পেলাইছে। যেন এক ভৱিষ্যৎ প্ৰজন্মৰ অনিশ্চয়তাৰ আৰম্ভণি।

লংকাৰ গাঁও-ভূঁই জুইত জাহ গৈছে। গাঁওবাসী থাকিবলগীয়া হৈছে শিবিৰ পাতি। চাৰিওপিনে কেৱল আতংক, কেৱল সংশয়। মানুহৰ শত্ৰু যে মানুহেই সেয়া ঔপন্যাসিকে সুন্দৰভাৱে উপন্যাসখনত ফুটাই তুলিছে। সেয়েহে ঔপন্যাসিকে সাম্প্ৰদায়িক সংঘৰ্ষৰ বিপৰীতে ঐক্য আৰু সংহতি প্ৰতিষ্ঠাৰ কাৰণে বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ নৃত্য-গীতৰ প্ৰসংগ টানি আনিছে। উপন্যাসখনৰ সপ্তম অধ্যায়ত আকৌ ছাত্ৰ সন্থাৰ শ্ৰেণী বৰ্জনকো নেওচি শিক্ষকৰ দায়িত্ব পালন কৰি শিক্ষকে ক্লাছ কৰিছে। একেদৰে বাংলাভাষী ছাত্ৰীয়ে অসমীয়াকে অনাৰ্চ বিষয় হিচাপে নিৰ্বাচন কৰিছে যদিও ৰাজনীতিৰ পাকচক্ৰত পৰি ছাত্ৰ আৰু শিক্ষকৰ মাজতো যেন এক প্ৰাচীৰৰহে সৃষ্টি হোৱা প্ৰতিফলিত হৈছে 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসৰ অষ্টম অধ্যায়ত।

সাংস্কৃতিক সম্মিলন পাতি সম্প্ৰীতিৰ বাৰ্তা কঢ়িয়াব বিচৰা কামটোক সহজভাৱে ল'ব পৰা নাই উপন্যাসৰ বাংলাভাষী চিত্ৰশিল্পী শুভেন্দু শেখৰ মালাকৰে। তেওঁ পূব পাকিস্তানৰ পৰা অসমলৈ অহা লোক। তেওঁৰ বেদনাৰ মূল কাৰণ হৈছে অসমৰ পৰা চিলেটক বিচ্ছিন্ন কৰা কথাটো। শুভেন্দুৰ লগতে আমি বীৰেন শৰ্মা, সূর্য্য লস্কৰ, হেমন্ত বৰুৱা, সোমনাথ দত্ত আদি ভালেমান লোকক লগ পাওঁ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসখনৰ নৱম-দশম অধ্যায়ত।

আকৌ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসখন অসম আন্দোলনৰ পটভূমিত ৰচিত হৈছে যদিও ঔপন্যাসিকে তেওঁ বসবাস কৰা কাৰ্বি সমাজখন ইয়াত পাহৰি যোৱা নাই। উপন্যাসখনৰ ত্ৰয়োদশ অধ্যায়ত কাৰ্বি সমাজ জীৱনৰ বিভিন্ন দিশ প্ৰতিফলিত হোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায় ফাংচ'ৰ ঘৰত আয়োজিত হেম্‌ফু পূজাৰ বৰ্ণনাৰ মাজত। কাৰ্বি সমাজৰ গৃহ দেৱতা হেম্‌ফু পূজা মন্ত্ৰৰ ধ্বনিয়েই উপন্যাসৰ নায়ক প্ৰদীপ চলিহাক অভিভূত কৰা দেখিবলৈ পোৱা গৈছে।

জনজাতীয় সমাজৰ অপৰিহার্য অংগ কুকুৰা আৰু গাহৰিৰ উল্লেখো এই অধ্যায়ত আছে। পূজা উপলক্ষে ফাংচ'ৰ ঘৰত এটা ৰঙা কুকুৰা বলি দিয়া হৈছে। বলি দিয়া কুকুৰাৰ নাড়ী-ভুৰুৰে ভৱিষ্যতৰ শুভাশুভ নির্ধাৰণ কৰি কুকুৰাৰ কলিজা ভাত আৰু মদ-পানীৰে ফাংচ'ই 'থেকাৰ' দিছে। কার্বি সমাজৰ বিশ্বাস অনুসৰি 'থেকাৰ' নিদিলে আন মানুহে পূজাৰ প্রসাদ গ্রহণ কৰিব নোৱাৰে। একেদৰে কার্বি পৰম্পৰা অনুসৰি আলহীক মদেৰে আপ্যায়ন কৰিব লাগে। ফাংচ'ই প্রফেছৰ চলিহাক মদ যাচিছে, কিন্তু চলিহাই মদ নাখাই বাবে 'আৱ্নাম' জনাই মদৰ বাটি এৰি মুৰ্গীৰ মাংসহে গ্রহণ কৰাৰ বিৱৰণ 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসখনৰ ত্রয়োদশ অধ্যায়ত দেখিবলৈ পোৱা যায়।

এটা ভাল ফল লাভৰ আশাৰে আৰম্ভ হোৱা অসম আন্দোলনে সকলো জাতি-জনগোষ্ঠীৰ মাজত কেনেদৰে বিৰক্তি, ঘৃণা আদি বিষপাই পেলালে, তাৰ সুন্দৰ ছবি প্রতিফলিত হৈছে উপন্যাসখনত। সকলো দিশে যেন ধ্বংস মাথোঁ ধ্বংস। ঔপন্যাসিকে এই বিৰক্তি, ঘৃণা, অবিশ্বাসৰ কাৰণ বিচাৰি হাহাকাৰ কৰিছে। এই ধ্বংসৰ বিভীষিকাৰ মাজতে তেৰাঙে কিন্তু সমাজখনক সাহিত্য চর্চা কৰাবলৈ পাহৰা নাই। তেওঁ 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসখনত নায়ক প্রদীপ চলিহাক এজন সৃষ্টিশীল সাহিত্যিক হিচাপে উপস্থাপিত কৰিছে। উপন্যাসখনত চলিহাই লংকাৰ মাটি আৰু মানুহক লৈ এখন উপন্যাস লিখাৰ পৰিকল্পনাৰে তাত বসবাস কৰা বিভিন্ন জনগোষ্ঠী অধ্যুষিত এলেকাৰ ইতিবৃত্ত অনুসন্ধানত ব্যস্ত হৈ এনেদৰে কৈছে—

> 'অসমৰ মাটিয়ে বহুতো জাতি-উপজাতি মাতিছিল আৰু আজিও মাতি আছে। সেইসকলৰ মাজৰে কিছুমানে অসমৰ বুকুত থাকিও অসমীয়া হ'ব পৰা নাই। মানৱ প্রব্রজনৰ এই দুটা দ্বন্দ্বক ইমান দিনে বুজিব পৰা নাছিলোঁ। লংকাৰ মাটিয়ে মোৰ চকু মোকলাই দিলে। অসম বুৰঞ্জীৰ পাতত লুকাই থকা মানৱ ফল্গুৰ এই অবিনাশী ৰূপক মই যেন দেখা পাইছোঁ। কি বিচিত্র অসমৰ ইতিহাস। কিমান মহান অসমীয়া জাতিৰ উত্তৰণৰ প্রক্রিয়া।' *ক্রান্তিকালৰ অশ্রু, পৃ.-১২০*

এনেদৰে ক্ষেত্র অধ্যয়নৰ জৰিয়তে সাহিত্যিক প্রদীপ চলিহাই লংকাৰ বাসিন্দা সৎমল বৰুৱাৰ পৰা সংগ্রহ কৰে লংকা নামটোৰ উৎপত্তিৰ ৰহস্য। চাৰিওফালে বিৰাজ কৰা অস্থিৰতাৰ মাজতেই চলিহাই অতি কষ্টৰে তিনিশ পঁচিশ পৃষ্ঠাৰ উপন্যাসখন লিখি উলিয়ালে যদিও তাৰ নামকৰণৰ কি বুলি কৰিব, সেই লৈ যথেষ্ট দোধোৰ-মোধোৰ পৰিস্থিতিৰ সন্মুখীন হ'বলগীয়াত পৰিল। কাৰণ স্বাধীনতাৰ কাৰণে কৰা আত্মত্যাগ, আত্মপ্রতিষ্ঠাৰ সংকল্প, ধ্বংস, বিস্ফোৰণ আদিৰ বর্ণনাৰে পৰিপূর্ণ হৈ আছে চলিহাই লিখা উপন্যাসখন। সেয়েহে উপন্যাসৰ পাণ্ডুলিপিটো বাকচত সুমুৱাই থৈ তেওঁ বিহুৰ বন্ধত ঘৰলৈ গুচি গ'ল। চলিহাৰ ভাৰাঘৰত জুই লগাত উপন্যাসখনৰ পাণ্ডুলিপি পুৰি ছাই হৈ যোৱাৰ বিৱৰণেৰে 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসৰ পঁচিশ নম্বৰ অধ্যায় অলংকৃত হৈছে। আকৌ উপন্যাসখন পাণ্ডুলিপি জ্বলি ছাই হৈ যোৱাত প্রকাশক হেমন্ত বৰুৱাই দুখতে কৈছে এনেদৰে—

> 'টকা পাঁচশ আপুনি ঘূৰাই দিব নালাগে। যিখন পাণ্ডুলিপি ভস্মীভূত হ'ল, সেয়া মানৱ মনত অৱদমিত হৈ থকা সন্দেহ, ক্ষোভ, ঘৃণা আৰু সংস্কৃতিক ভাল নোপোৱা অমৃত সন্তানসকলৰ আত্মপ্রকাশৰ কুফল বুলি ধৰি লওক। এয়া আমাৰ বাবে, অসমীয়া জাতিৰ বাবে এক ক্রান্তিকাল। ভস্মীভূত হোৱা আপোনাৰ উপন্যাসখনৰ পাণ্ডুলিপিয়েই হওক ক্রান্তিকালৰ শেষ অধ্যায়।' *ক্রান্তিকালৰ অশ্রু, পৃ.-২০১*

হেমন্ত বৰুৱাৰ উক্ত কথাখিনিয়ে লেখকৰ দুচকু সেমেকাই তুলিছে। এনেদৰে এটি কৰুণ কাহিনী ৰংবং তেৰাঙে অতি সহজ-সৰল ভাষাৰে দাঙি ধৰিছে যদিও অসম আন্দোলনক পটভূমি হিচাপে লৈ 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসখন ৰচিত, তথাপি ঔপন্যাসিকে তাৰ মাজতে কার্বি সমাজখনক পাহৰি যোৱা নাই। কার্বি সমাজৰ সামাজিক, অর্থনৈতিক, ৰাজনৈতিক, সাংস্কৃতিক আদি প্রায় সকলো দিশেই ৰংবং তেৰাঙে 'ক্রান্তিকালৰ অশ্রু' উপন্যাসখনত কলাসম্মত ৰূপত প্রকাশ কৰিছে।

৫.০০ সিদ্ধান্তসমূহ ঃ

ওপৰৰ আলোচনাত উদ্ভাষিত হোৱা কেতবোৰ সত্য হ'ল—

১। ৰংবং তেৰাঙৰ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসখন অসম আন্দোলনৰ পটভূমিত ৰচিত।
২। যদিও উপন্যাসখন অসম আন্দোলনৰ পটভূমি ৰচিত, তথাপি ঔপন্যাসিক ৰংবং তেৰাঙে কিন্তু কাৰ্বি সমাজখনক পাহৰি যোৱা নাই।
৩। ৰংবং তেৰাঙৰ ৰচনাশৈলী সহজ-সৰল যদিও প্ৰয়োজনত তেওঁৰ গদ্য বা ৰচনাশৈলী হৈ পৰিছে বলিষ্ঠ।
৪। মানৱীয় হৃদয়বৃত্তিক অতি অন্তৰংগতাৰে সূক্ষ্মভাৱে তেৰাঙে পৰ্যবেক্ষণ কৰিছে।
৫। কাৰ্বি সমাজত প্ৰচলিত বিভিন্ন লোকভাষাৰ ওপৰত ৰংবং তেৰাঙৰ দখল আছিল আৰু সেয়েহে এই শব্দবোৰ তেওঁ উপন্যাসৰ মাজত সম্পূৰ্ণ শুদ্ধকৈ ব্যৱহাৰ কৰিছে।

৬.০০ উপসংহাৰ ঃ

ৰংবং তেৰাঙৰ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু' উপন্যাসখন অসম আন্দোলনৰ পটভূমিত ৰচিত যদিও উপন্যাসখনত কাৰ্বি সমাজৰ জীৱনো জীৱন্ত ৰূপত প্ৰতিফলিত হৈছে। ইতিমধ্যে শতিকাগৰকা অসমীয়া উপন্যাসত অসম অন্দোলনৰ পটভূমিৰ ভিত্তিত লিখা উপন্যাসে লেখত ল'ব লগা বিস্তৃতি লাভ কৰিছে আৰু এই দিশত নিতৌ নানা দিগন্ত উদ্ভাষিত হৈয়ে আছে। অসম আন্দোলনৰ লগত সংগতি ৰাখি উপন্যাসত ৰাজনৈতিক, সামাজিক কৰ্ম-কাণ্ডই বাগৰ সলোৱাৰ সময়ত ৰংবং তেৰাঙৰ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু উপন্যাসত প্ৰতিফলিত আশীৰ দশকৰ অসমীয়া সমাজ' শীৰ্ষক আমাৰ এই আলোচনাই তেৰাঙৰ উপন্যাসৰ অসমীয়া সমাজক জনাত অলপ সুবিধা প্ৰদান কৰিব। আকৌ উপন্যাসসমূহৰ পটভূমি, বিষয়, গদ্যশৈলী, প্ৰতীকৰ ব্যৱহাৰ আদি বিভিন্ন দৃষ্টিভংগীৰে গৱেষণাধৰ্মী বিচাৰ-বিশ্লেষণ হ'লে বিদ্যায়তনিক দিশত আৰু নতুন নতুন দিশ উন্মোচিত হ'ব বুলি আশা কৰিব পাৰি।◆◆

প্ৰসংগ টোকা ঃ

১। দাস, বসন্ত ঃ ৰংমিলিৰ দিগন্তত (প্ৰবন্ধ), সমন্বয়ৰ ৰূপকাৰ ৰংবং তেৰাং, অভিনন্দন গ্ৰন্থ, সম্পাদনা, পবিত্ৰ বৰা, খনীন্দ্ৰ কুমাৰ ডেকা, পৃ.৪৪
২। ভট্টাচাৰ্য্য, নলিনীধৰ ঃ 'ক্ৰান্তিকালৰ অশ্ৰু উপন্যাসৰ ইতিহাস কৰুণগাথা' (প্ৰবন্ধ) সমন্বয়ৰ ৰূপকাৰ ৰংবং তেৰাং অভিনন্দন গ্ৰন্থ, সম্পাদনা, পবিত্ৰ বৰা, খনীন্দ্ৰ ডেকা, পৃ.৮৯

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

গগৈ, দেৱ (সম্পা.) ঃ *কাৰবি আংলঙৰ সাহিত্য সংস্কৃতিৰ এচেৰেঙা*, ডিফু সাহিত্য সভা, ৰাংছিনা ভৱন, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯১
ঠাকুৰ, নগেন (সম্পা.) ঃ *এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস*, জ্যোতি প্ৰকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী,-১, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০০
বৰা, পবিত্ৰ, ডেকা, খনীন্দ্ৰ কুমাৰ (সম্পা.) ঃ *সমন্বয়ৰ ৰূপকাৰ ৰংবং তেৰাং*, অভিনন্দন গ্ৰন্থ, ভিহুন, গান্ধীবস্তি, নতুন শৰণীয়া, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০০৯
বৰুৱা, বিদুল (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া সাহিত্যত জনজাতীয় জীৱন*, ডিফু সাহিত্য সভা, ৰাংছিনা ভৱন, ডিফু।
ভট্টাচাৰ্য, বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ঃ *ডেৰশ বছৰৰ অসমীয়া সংস্কৃতিত এভুমুকি*, অসম প্ৰকাশ পৰিষদ, গুৱাহাটী, তৃতীয় প্ৰকাশ, ১৯৯৩

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ উপন্যাস *নীলকণ্ঠী ব্ৰজ*ৰ ভাষাশৈলী ঃ এক বিশ্লেষণ

● **ড° ভাস্কৰজ্যোতি গগৈ**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, ছয়দুৱাৰ মহাবিদ্যালয়।
e-mail: gogoidrbhaskarjyoti33@gmail.com, ফোন ঃ ৮৬৩৮৮-০৯৮৭৮

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *মামণি ৰয়ছম গোস্বামীয়ে অসমৰ স্থানীয় পটভূমিৰ লগতে অসমৰ বাহিৰৰ বিশেষ কিছুমান ঠাইক পটভূমি হিচাপে লৈ উপন্যাস ৰচনা কৰিছে। দঁতাল হাতীৰ উঁয়ে খোৱা হাওদা, সংস্কাৰ আৰু উদয়ভানুৰ চৰিত্ৰ অসমৰ পটভূমিত ৰচনা কৰাৰ বিপৰীতে চেনাবৰ স্ৰোত, নীলকণ্ঠী ব্ৰজ, অৰিহণ, মামৰে ধৰা তৰোৱাল, নাঙঠ চহৰ, আৰু বুদ্ধসাগৰ ধূসৰ গাইসা ভাৰতৰ পটভূমিত ৰচনা কৰিছে। মহম্মদ মুছা, আৰু জখমী যাত্ৰী ভাৰতৰ বাহিৰৰ পটভূমিত ৰচনা কৰা উপন্যাস। উপন্যাসৰ পটভূমি ভিন্ন হোৱাৰ দৰে প্ৰত্যেকখন উপন্যাসৰ বৰ্ণনাশৈলী, ভাব-ভাষা, কাহিনী কথন আদি প্ৰত্যেক ক্ষেত্ৰটো ভিন্নতা স্পষ্ট। মামনি ৰয়চম গোস্বামীৰ 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ উপন্যাস'ৰ বৰ্ণনাশৈলী, ভাষাশৈলী, শব্দ প্ৰয়োগৰ বিচিত্ৰতা দেখিবলৈ পোৱা যায়। আমাৰ এই অধ্যয়নত 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' উপন্যাসখনত প্ৰতিফলিত ভাষাশৈলীৰ বিষয়ে আলোকপাত কৰা হ'ব।*

বীজ শব্দ ঃ *নীলকণ্ঠী ব্ৰজ, ভাষাশৈলী, শৈলীবিজ্ঞান, বিশ্লেষণাত্মক, শব্দচয়ন।*

০০ অৱতৰণিকা ঃ

০.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য আৰু লক্ষ্য ঃ

আধুনিক অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যত 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' সৰ্বজন সমাদৃত উপন্যাস। উপন্যাসখনৰ পটভূমি হিচাপে অসমৰ বাহিৰৰ এখন বিশেষ ঠাইক নিৰ্বাচন কৰা হৈছে। সেই ঠাইখন হৈছে তীৰ্থ নগৰী মথুৰা বা ব্ৰজধাম। গতিকে উপন্যাসখনত কেনেধৰণৰ ভাষাশৈলী প্ৰয়োগেৰে উৎকৃষ্ট উপন্যাস হিচাপে পঢ়ুৱৈৰ সমাদৰ লাভ কৰিছে, সেই বিষয়ে আলোকপাত কৰাৰ উদ্দেশ্যে 'মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ উপন্যাস নীলকণ্ঠী ব্ৰজৰ ভাষাশৈলী' শীৰ্ষক গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰা হৈছে।

০.২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

গৱেষণা কৰ্ম পদ্ধতিগত আৰু প্ৰণালীবদ্ধ প্ৰক্ৰিয়া। বিষয়ভেদে গৱেষণা পদ্ধতিও সুকীয়া সুকীয়া। প্ৰস্তাৱিত বিষয়ৰ অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত বিশ্লেষণাত্মক (Analytical) পদ্ধতি প্ৰয়োগ কৰা হৈছে।

০.৩ অধ্যয়নৰ উৎস ঃ

গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰিবলৈ আলোচ্য গ্ৰন্থখন মুখ্য উৎস। তদুপৰি বিষয়ৰ লগত সম্পৰ্কিত বিভিন্ন গ্ৰন্থ, কাকত, আলোচনীৰ সহায় লোৱা হৈছে।

০.৪ নীলকণ্ঠী ব্ৰজৰ চমু আভাস ঃ

'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ দ্বিতীয় উপন্যাস। এই উপন্যাসখন গোস্বামীৰ জীৱনৰ মাইলৰ খুটি হিচাপে বিবেচিত হৈ আহিছে। সামাজিক আৰু অপৰম্পৰাবাদী উপন্যাস 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'ৰ কাহিনীভাগ আগবাঢ়িছে

এগৰাকী গাভৰু বিধৱা নাৰী সৌদামিনীক কেন্দ্ৰ কৰি। সৌদামিনীৰ জীৱনৰ ঘটনাৰ মাজেৰে মথুৰা আৰু ব্ৰজধামৰ আধ্যাত্মিকতাৰ আঁৰৰ কদর্য ৰূপটো দাঙি দেখু�ৱাইছে। আলোচ্য উপন্যাসখনৰ মাজেৰে গোস্বামীয়ে আধ্যাত্মিকতাৰ পীঠ স্থানতো যে অন্য এখন জগত থাকিব পাৰে, সেয়া স্পষ্ট ৰূপত তুলি ধৰি বিদ্রোহ ঘোষণা কৰিছে। ৰাধেশ্যামীসকলৰ জীৱনৰ কৰুণ অৱস্থাৰ সৈতে একাত্ম হৈ নিজকো তেওঁলোকৰ মাজৰে এগৰাকী যেন গণ্য কৰিছে। উপন্যাসখনৰ কেন্দ্ৰীয় চৰিত্ৰ সৌদামিনীৰ জীৱনৰ যন্ত্ৰণা ঔপন্যাসিকাৰ নিজৰেই বৈধব্য যন্ত্ৰণা বুলি কেইবাখনো ৰচনাত স্বীকাৰ কৰিছে।

সৌদামিনীৰ চৰিত্ৰটোৰ মাজেৰেই আলোচ্য উপন্যাসখনৰ কাহিনীভাগে বিকাশ লাভ কৰিছে। উচ্চ হিন্দু বিধৱা সৌদামিনীয়ে খ্ৰীষ্টান যুৱক এজনক অন্তৰত ঠাই দিয়াৰ পিছতো নিজৰ কৰি ল'ব নোৱাৰিলে। বিভিন্ন কামৰ মাজেৰেও তাই মনৰ স্থিৰতা আনিব নোৱাৰি ব্ৰজধামলৈ আহিছিল মনৰ প্ৰশান্তি বিচাৰি। কিন্তু সৌদামিনীয়ে ব্ৰজধামত দেখা পালে কেৱল যৌনগন্ধী কাৰ্যকলাপ আৰু এজাক বুভুক্ষু ৰাধেশ্যামীৰ কৰুণ জীৱন সংগ্ৰাম। সৌদামিনীয়ে দেখা ব্ৰজধামৰ চিত্ৰ অংকনেই উপন্যাসখনৰ মূল বিষয়বস্তু।

১.১ শৈলী ঃ

'শৈলী'ৰ ইংৰাজী প্ৰতিশব্দ হৈছে 'style'। 'হেমকোষ'ত শৈলীৰ অর্থ ৰীতি, প্ৰণালী, ভংগী, কলা-পদ্ধতি বুলি পোৱা যায়। হেমকোষৰ মতে শৈলী বিজ্ঞান হৈছে— "ভাষা বিজ্ঞানৰ যি শাখাত কথিত বা লিখিত ৰূপত ভাষাৰ বিশেষ প্ৰয়োগৰ ধৰণ বা ভংগীৰ বিষয়ে কৰা প্ৰণালীবদ্ধ অধ্যয়ন বিশেষ।"[১]

অনুৰাধা শর্মাই তেওঁৰ শৈলী আৰু শৈলীবিজ্ঞান নামৰ গ্ৰন্থত শৈলীবিজ্ঞানৰ বিষয়ে এইদৰে কৈছে—"শৈলী সম্পর্কে বিধিবদ্ধ আলোচনাই হৈছে— শৈলীবিজ্ঞান।"[২]

পাশ্চাত্য পণ্ডিত ৰোমান য়াকবচনে (Roman Jakovson)- 'Literaryness'-ৰ কথা আলোচনা কৰিছে। 'Literaryness' প্ৰয়োগে ভাষাত সাহিত্যিক মানদণ্ড আৰোপ কৰে। সেয়েহে শৈলীবিজ্ঞানে 'Literaryness'ৰ বিজ্ঞানসম্মত আলোচনা কৰে। তদুপৰি প্ৰাচীন কালতে হোৰেছে (Horace) সাহিত্যকৃতিৰ ক্ষেত্ৰত In-mediasrace-ৰ বিষয়ে কয়। তাৰো বহু পূৰ্বেই প্ৰাচীন কালত শৈলীবিজ্ঞান সম্পৰ্কীয় অধ্যয়নৰ আৰম্ভ হৈছিল যদিও বিংশ শতিকাৰ মাজভাগৰ পৰাহে শৈলীবিজ্ঞানৰ জনপ্ৰিয়তা বৃদ্ধি পায়।

ভাষা আৰু সাহিত্য দুয়োটাৰে সম্পর্ক অঙ্গাঙ্গী। এটাক বাদ দি আন এটাৰ বিকাশ অসম্ভৱ। আদিম অৱস্থাৰ পৰাই মানুহে বিভিন্ন পর্যায়ত ভাষাৰ মাধ্যমেৰে মনৰ ভাব প্ৰকাশ কৰি আহিছে। ইয়াৰ কলাত্মক ৰূপেই সাহিত্যৰ প্ৰথম প্ৰতিফলন। প্ৰধানতঃ শৈলীবিজ্ঞানে সাহিত্যৰ বিভিন্ন দিশ, কথনশৈলী, আলংকাৰিক ভাষা যেনে— উপমা, বাক্যগাঁথনিৰ প্ৰকাৰ, শব্দচয়নৰ বিশিষ্টতা, ৰূপক আদিৰ প্ৰয়োগ, ধ্বনি আদিৰ প্ৰণালীৱদ্ধভাৱে অধ্যয়ন কৰে। সাহিত্য সমালোচনাৰ অন্তৰংগ বা গঠনগত দিশতো শৈলীবিজ্ঞান আলোচনাৰ ভিতৰুৱা বিষয়।

১.২ নীলকণ্ঠী ব্ৰজৰ ভাষা-শৈলী ঃ

এজন লেখকৰ জীৱন দর্শন শৈলী অধ্যয়নৰ জৰিয়তে জানিব পাৰি। ৰচনাশৈলীৰ ভিন্নতা আৰু বিচিত্ৰ ভাষাশৈলী প্ৰয়োগে লেখকজনৰ ৰচনাসম্ভাৰৰ নিজস্ব বৈশিষ্ট্যৰ লগতে বৈচিত্ৰ্যপূর্ণ কৰি তুলে। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'ৰ ভাষাশৈলীৰ ক্ষেত্ৰত ভাষাবৈজ্ঞানিক কাঠামো প্ৰসংগৰে ভাষিক বৈশিষ্ট্যৰাজিৰ আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' প্ৰধানকৈ বর্ণনাধর্মী শৈলীৰেই ৰচনা কৰা হৈছে যদিও বক্তব্য বিষয়ক অধিক স্পষ্ট ৰূপত উপস্থাপন কৰিবলৈ চিন্তামূলক, যুক্তিনিষ্ঠ, আলংকাৰিক, কথোপকথন শৈলীৰ প্ৰয়োগ বিশেষ মন কৰিবলগীয়া। উপন্যাসখনৰ আটাইকেইটা শৈলীৰেই যথেষ্ট দৃষ্টান্ত দেখিবলৈ পোৱা যায়। তলত একোটাকৈ উদাহৰণৰ সহায়ত এইবোৰ তুলি ধৰা হ'ল—

১.৩ বর্ণনাধর্মী শৈলী ঃ

"সৌদামিনীয়ে ৰাতি নৌপুৱাওঁতেই যমুনাৰ পাৰে পাৰে বিমোৰত পৰা মানুহৰ দৰে খোজ পেলাইছিল। গোটেই ৰাতি তাই শোৱা নাছিল। ৰুক্ষ চুলি আৰু অসংযত সাজপাৰেৰে যমুনাৰ পাৰে পাৰে ঘূৰি ফুৰা মানুহজনীক বলিয়া মানুহৰ দৰে দেখা গৈছিল।"[৩]

১.৪ চিন্তামূলক শৈলী ঃ

"মন্দিৰলৈ উভতি যোৱাৰ সময়ত গোটেই পথচোৱা তাই ভাবি গ'ল— হাতত আৰু তাইৰ ফুটা কড়ি এটাও নাই। আগেয়ে আজিৰ সময়ত তুলসীৰ ঠাৰিৰ 'কণ্ঠিমালা' আৰু গোপীচন্দৰ লদাবোৰ মিহি কৰি দুই-এক পইছা অৰ্জন কৰিছিল। কিন্তু মন্দিৰ বিক্রী হ'ব বুলি শুনাৰপৰা কোনো কামতে তাইৰ উৎসাহ নোহোৱা হৈছে।"[৪]

১.৫ যুক্তিনিষ্ঠ শৈলী ঃ

"...স্খলিত কণ্ঠেৰে এইবাৰ তাই চিঞৰি চিঞৰি ক'ব ধৰিলেঃ মোৰ গোটেই জীৱনটো মই এনেদৰে আনৰ দয়া পৰবস হৈ কটাব নোৱাৰোঁ— মই মহীয়সী নহওঁ যে তোমালোকৰ দৰে জনকল্যাণমূলক কাম কৰি মই মোৰ গোটেই জীৱন পাৰ কৰিব পাৰিম। মই স্বাধীন। মই কাকো ভয় নকৰোঁ?"[৫]

১.৬ আলংকাৰিক শৈলী ঃ

"পানীগাঁৱৰ পিনে যমুনাৰ বুকুত এচপৰা মাটি খোলাচপৰীয়া পিঠা এখনৰ দৰে ভাহি উঠিছে।"[৬]

"... তাই ব্রজৰ এপাহ 'চামেলি' ফুললৈ ৰূপান্তৰিত হৈছে।"[৭]

১.৭ কথোপকথন শৈলী ঃ

"শশীয়ে সুধিলে ঃ ৰাধাৰমণ, ৰাধাবল্লভলৈ নেযায় বাইদেউ?

ঃ নেযাওঁ, মই ইয়াতে গোষ্টিৰ বাবে অপেক্ষা কৰিম।"[৮]

২.০ ভাষাবৈজ্ঞানিক দিশ ঃ

সাহিত্য পাঠৰ ক্ষেত্রত ভাষিক বৈশিষ্ট্যসমূহ কেইবাটাও ভাগত ভাগ কৰি বিশ্লেষণ কৰা হয়। ভাষিক দিশসমূহৰ আলোচনাৰ প্রধান কাঠামো হৈছে ঃ

- ধ্বনিতাত্ত্বিক প্রসংগ
- ৰূপতাত্ত্বিক প্রসংগ
- শাব্দিক প্রসংগ
- বাক্যিক প্রসংগ

২.১ ধ্বনিতাত্ত্বিক প্রসংগ ঃ

ভাষাগত শৈলীবিচাৰৰ গুৰুত্বপূর্ণ দিশটোৱেই হৈছে ধ্বনিকেন্দ্রিক প্রসংগৰ বিশ্লেষণ। ধ্বনিতাত্ত্বিক দিশসমূহ ভাষাবিজ্ঞানৰ যিটো শাখাত অধ্যয়ন কৰা হয়, তাক ধ্বনিকেন্দ্রিক শৈলীবিজ্ঞান বুলি কোৱা হয়। ধ্বনিকেন্দ্রিক শৈলীবিজ্ঞানে সামৰা বিষয়বোৰ হৈছে— ধ্বনিৰ দ্বিৰুক্তি, ধ্বনিৰ মিল-অমিল, ধ্বনিগত বিভিন্ন প্রক্রিয়া, ধ্বনিৰ বিন্যাস, সাহিত্যপাঠৰ শ্রুতিমধুৰতা, পৰিৱেশ অনুযায়ী ধ্বনিৰ প্রয়োগ, ধ্বনি লোপ, ধ্বনি সংযোজন, ধ্বনিগত ৰূপান্তৰ ইত্যাদি। ধ্বনিৰ নন্দনতাত্ত্বিক দিশটো ধ্বনিগত শৈলীবিজ্ঞান অধ্যয়নৰ ভিতৰুৱা। মামণি ৰয়চম গোস্বামীয়ে 'নীলকণ্ঠী ব্রজ' উপন্যাসৰ ধ্বনিতাত্ত্বিক প্রসংগ আলোচনাৰ কেতবোৰ দিশ আমাৰ এই গৱেষণাপত্রত সম্যকভাৱে তুলি ধৰা হৈছে। লেখকৰ নিজস্ব বৈশিষ্ট্য বিচাৰতো ধ্বনি প্রয়োগে নির্ণায়ক ভূমিকা পালন কৰে। ধ্বনি প্রয়োগৰ ওপৰতেই গ্রন্থ এখনৰ সুৰ (tone), লয় (rythem), ছন্দ (metre) নির্ভৰ কৰে।

২.২ মহাপ্রাণ ধ্বনিৰ প্রয়োগ ঃ

মহাপ্রাণ ধ্বনি প্রয়োগৰ ফলত ভাববস্তু সুদৃঢ় ৰূপত প্রকাশ পায়। উপযুক্ত পৰিৱেশ পৰিস্থিতি ফুটাই তুলিবলৈ ৰয়চম গোস্বামীয়ে মহাপ্রাণ ধ্বনি প্রয়োগ কৰিছে। 'ধ' আৰু 'ঠ' মহাপ্রাণ ধ্বনিৰ প্রয়োগৰ ফলত চৰিত্রটোৰ মানসিক অৱস্থাৰ স্পষ্টতা কেনেদৰে প্রকাশ পাইছে তাৰ উদাহৰণ এনেধৰণৰ—

".... ভক্তসকলৰ মাজৰ পৰা উঠি গৈ তেওঁ এক অনন্য মূর্তি ধাৰণ কৰিলে। চকু ৰঙা হৈ পৰিল। উত্তেজনাত তেওঁ ঠক্-ঠক্‌কৈ কঁপিবলৈ ধৰিলে।"[৯]

২.৩ ধ্বনিৰ মিল-অমিল ঃ

ধ্বনিৰ বৈচিত্র্যপূর্ণ প্রয়োগে লেখকৰ বুদ্ধিদীপ্ততাৰ পৰিচয় দিয়ে। প্রধানকৈ ধ্বনি গুচ্ছৰ যাতে চর্বিত চর্বণ নহয় তাৰবাবে ধ্বনিগত অমিলৰ প্রাসংগিকতা বৃদ্ধি পায়। 'নীলকণ্ঠী ব্রজ'ৰ ধ্বনিগত মিল-অমিলে উপন্যাসখনৰ ভাষিক সৌন্দর্য্য বৃদ্ধি কৰিছে। যেনে—

"মানুহজনে কথা ক'ব জানিছিল। কথা কোৱাৰ উদাত্ত ভঙ্গীটিয়ে সকলোকে আকর্ষণ কৰিছিল। সৌদামিনীকো আকর্ষণ কৰিছিল। কিন্তু ইতিমধ্যে পিছৰ টাঙ্গাৰ তজবজীয়া ঘোঁৰাটোৱে সৌদামিনীৰ টাঙ্গাক চেৰ পেলাই আগবাঢ়ি গ'ল।"[১০]

উদ্ধৃতিটোৰ প্রথম তিনিশাৰীৰ ক্রিয়াপদ 'জানিছিল','কৰিছিল' আৰু 'কৰিছিল' ৰ অন্ত্যধ্বনিৰ মিলে গাঠনিক সজ্জাৰ সৃষ্টি কৰিছে। আনফালে পাছৰ শাৰীটোৰ ক্রিয়াপদ আগবাঢ়ি গ'ল ৰ অমিল হৈছে। এনেদৰে ধ্বনিগত মিলৰ ফলত শ্রুতিমধুৰতাৰ সৃষ্টি কৰিছে আনফালে পাঠাংশৰ যাতে শ্রুতিমধুৰতা ভঙ্গ নহয় তাৰবাবে ধ্বনিৰ অমিল দেখুৱাইছে।

২.৪ ধ্বন্যাত্মক প্রয়োগ ঃ

ৰয়চম গোস্বামীৰ উপন্যাসত ধ্বনাত্মক শব্দৰ প্রয়োগে ভাষাক মনোহাৰিত্ব প্রদান কৰিছে। এই প্রক্রিয়াৰ ফলত উপন্যাসৰ কাহিনী বস্তু, চৰিত্রৰ ক্রিয়া-কলাপ আদিত অধিক গতিশীলতা দেখিবলৈ পোৱা যায়। দৃষ্টান্তস্বৰূপে তলৰ উদ্ধৃতিটো দিয়া হ'ল—

"পিছে পিছে চাইকেল লৈ অহা গৌতম পাণ্ডাই ৰায়চৌধুৰীৰ ওচৰলৈ আহি ফুচফুচাই ক'লে ঃ"[১১]

"আকৌ এবাৰ প্রেতাত্মাৰ দলটিয়ে ঢেকঢেকাই হাঁহিব ধৰিলে।"[১২]

৩.০ ৰূপতাত্ত্বিক প্রসংগ ঃ

ৰূপতাত্ত্বিক বিচাৰৰ ক্ষেত্রত প্রধানকৈ প্রত্যয় বিভক্তিৰ ব্যৱহাৰ, শব্দ গঠনৰ নতুনত্ব, লেখকৰ নতুন শব্দ উদ্ভাৱনৰ কৌশল আদি দিশসমূহ আলোকপাত কৰা হয়। গোস্বামীয়ে 'নীলকণ্ঠী ব্রজ'ত ব্যাকৰণগত নীতি-নিয়মৰ সঠিক প্রয়োগ কৰিছে যদিও কেতিয়াবা ব্যতিক্রম হোৱাও দেখা গৈছে।

৩.১ নির্দিষ্টবাচক ৰূপৰ প্রয়োগ ঃ

'নীলকণ্ঠী ব্রজ'ত-টো, -টি, -টোপা, -জাক আদি নির্দিষ্টবাচক ৰূপৰ সঘন প্রয়োগ দেখিবলৈ পোৱা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে— টোপোলাটো, বিজুলী-চাকিটি, এটোপা পানী, শগুণজাক ইত্যাদি।

৩.২ বিশেষণৰ প্রয়োগ ঃ

বিশেষণ প্রয়োগৰ দক্ষতাই গোস্বামীৰ উপন্যাসৰ গৰিমা দুগুণে বৃদ্ধি পায়। আমাৰ আলোচ্য উপন্যাসখনৰ পৰা কেইটামান বিশেষণ তলত দাঙি ধৰা হ'ল—

মাৰাত্মক আঘাত, মাছৰ কাঁইটৰ দৰে ঠৰঙা, চন্দ্রমুখী ছোৱালীটি,উলংগ দেহাচপচপীয়া পুখুৰীৰ দৰে ভৰপূৰ ইত্যাদি।

৩.৩ নঞৰ্থক ক্রিয়াৰূপ ঃ

'নীলকণ্ঠী ব্রজ'ত মামণি ৰয়ছম গোস্বামীয়ে উপন্যাসৰ ভাষাক কথ্যভাষাৰ অধিক ওচৰ চপাই অনাৰ কৌশল হিচাপে নঞৰ্থক ক্রিয়াৰূপৰ প্রয়োগ কৰিছে। উদাহৰণ—

"কেসী ঘাটৰ পুৰোহিতক কোনো উত্তৰ দিব নোৱাৰিলে তাই।"[১৩]

"....সৌদামিনীয়ে ৰাতি নৌপুৱাওঁতেই যমুনাৰ পাৰে পাৰে বিমোৰত পৰা মানুহৰ দৰে খোজ পেলাইছিল।"[১৪]

৩.৪ 'নাই' ক্রিয়াপদৰ সঘন ব্যৱহাৰ ঃ

"নাই, আৰু সময় নাই, বুঢ়ীহঁতে পাত চেলেকিব আৰম্ভ কৰিলে।"[১৫]

"নাই নাই, ব্রজৰপৰা এনেকৈ উভতি যোৱা ঠিক নহ'ব।"[১৬]

"নাই, আজি মোৰ সেইবোৰ একো মন যোৱা নাই।"[১৭]

৪.০ শাব্দিক প্রসংগ ঃ

উপন্যাসৰ ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত উপযুক্ত শব্দ প্ৰয়োগৰ কৌশলত মামণি ৰয়ছম গোস্বামী অদ্বিতীয়। ঘাইকৈ তদ্ভৱ শব্দ প্ৰয়োগ কৰে যদিও উপযুক্ত স্থানত যথোপযুক্ত পৰিবেশ-পৰিস্থিতি প্ৰকাশক শব্দ প্ৰয়োগ কৰি বৰ্ণনীয় বিষয়ক অধিক স্পষ্ট আৰু সুখপাঠ্য কৰি তোলাত গোস্বামী সিদ্ধহস্ত। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' উপন্যাসখনতো তৎসম, হিন্দী, আৰবী, ইংৰাজী শব্দ প্ৰয়োগে বৈচিত্ৰ্য দান কৰিছে। আলোচ্য উপন্যাসখনত দেখিবলৈ পোৱা শব্দগত বৈচিত্ৰ্যৰ নিদৰ্শন তলত উল্লেখ কৰা হ'ল।

৪.১ তৎসম শব্দ ঃ

'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' উপন্যাসখন প্ৰধানকৈ মথুৰা আৰু ব্ৰজধামৰ আধ্যাত্মিক পৰিৱেশকেন্দ্ৰিক। ইয়াত তৎসম্ শব্দৰ যথেষ্ট প্ৰয়োগ মনকৰিবলগীয়া দিশ। কেইটামান তৎসম্ শব্দৰ উদাহৰণ হৈছে— ব্ৰজ, ব্ৰাহ্মণ, সেৱা, স্ত্ৰী, ব্যভিচাৰ, ভগ্ন, নগ্ন ইত্যাদি।

৪.২ হিন্দী শব্দ ঃ

সুদীৰ্ঘ সময় অসমৰ বাহিৰত বসবাস কৰা আৰু উপন্যাসখন অসমৰ বাহিৰৰ পটভূমিত ৰচনা কৰা হেতুকে প্ৰচুৰ হিন্দী শব্দৰ সমাৱেশ দেখিবলৈ পাওঁ। যেনে— ছাৱাৰী, টাঙ্গা, শেঠনী, পল্টন, পাল্লা, দোপাট্টা, নিমখ হাৰাম, তালাপি, চোৰৰ-বাচ্চা।

৪.৩ আৰবী শব্দ ঃ

বিভিন্ন ভাষাৰ ওপৰত দক্ষতা থকা গোস্বামীৰ ৰচনাৰ মাজত প্ৰচুৰ পৰিমাণে আৰৱী শব্দৰ প্ৰয়োগ দেখিবলৈ পোৱা যায়। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'ত আৰৱী শব্দৰ প্ৰয়োগৰ উদাহৰণ এনেধৰণৰ— মচজিদ, কায়েম, দাবত, ওস্তাদ, চাহিব, মামুদ, বন্দুক, বাৰুদ, ওমৰ খৈয়াম।

৪.৪ ইংৰাজী শব্দ ঃ

অসমীয়া লিপিৰে ইংৰাজী শব্দৰ যথোপযুক্ত প্ৰয়োগ মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ ৰচনাৰ আন এক বিশেষত্ব। পৰিৱেশ পৰিস্থিতি সাপেক্ষে ইংৰাজী শব্দৰ প্ৰয়োগে 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'ৰ সুখপাঠ্যতা বৃদ্ধি কৰিছে। উপন্যাসখনত পোৱা ইংৰাজী শব্দৰ কেইটামান উদাহৰণ হৈছে— জংশ্যন, হাৰিক্যন, লেম্প, পাৰ্টি, বিট্ৰিছ, পুলিচ, লাইট পোষ্ট, ইষ্ট ইণ্ডিয়া কোম্পানী, চিমেণ্ট কোম্পানী।

৫.০ বাক্যিক প্ৰসংগ ঃ

বাক্যৰীতিৰ প্ৰসংগৰে বিচাৰ কৰিলে দেখা যায় যে মামণি ৰয়চম গোস্বামীৰ উপন্যাস 'নালকণ্ঠী ব্ৰজ' ত বিভিন্ন বাক্যৰ সমাহাৰ ঘটিছে। চুটি-দীঘল, দুই বা তিনিটা শব্দযুক্ত বাক্য ঔপন্যাসিকাই প্ৰয়োগ কৰিছে। এনেবোৰ বাক্যৰীতিৰ প্ৰয়োগৰ ফলত 'নীলকণ্ঠ ব্ৰজ' উপন্যাসৰ ভাষাই অনন্য মাত্ৰা লাভ কৰিছে। তলত তাৰ উদাহৰণ দাঙি ধৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ল—

৫.১ চুটি-চুটি বাক্য ঃ

ঔপন্যাসিকাই প্ৰয়োজন সাপেক্ষে বহু ঠাইত চুটি-চুটি বাক্যৰ প্ৰয়োগ কৰিছে। কেতিয়াবা এটা, কেতিয়াবা দুটা আৰু কেতিয়াবা তিনিটা শব্দৰেও একোটা বাক্য গঠন কৰিছে। যেনে—

"শুনিছোঁ দেউতাৰাই আন্দোলনত যোগ দিছিল।

ভুল শুনিছা, দেউতাই ব্ৰিটিছক প্ৰশংসা কৰিছিল। এতিয়াও কৰে।"[১৮]

৫.২ দীঘল বাক্য ঃ

ঔপন্যাসিকাই চুটি বাক্যৰ বিপৰীতে অৰ্ধ যতি, পূৰ্ণ যতি প্ৰয়োগেৰে দীঘলীয়া বাক্য গঠন কৰা দেখা যায়। যেনে—

"দেওঘৰী বাবাক দেখা কৰি অহাৰ পাছত অনুপমা যেন পৰিশ্ৰান্ত হৈ পৰিল। তেওঁক দুৰ্বল যেন লগা দেখা

গ'ল। কিন্তু বেছিদিন আৰু তেওঁ বিশ্ৰাম লৈ থাকিব নোৱাৰিলে। ব্ৰজৰ 'চৌৰাশী ক্ৰোশ' পৰিক্ৰমাৰ সময় হৈ আহিছে। পাণ্ডাবোৰে হনুমান ঢিলা আৰু বাঁকে বিহাৰীৰ বাগিচাত বহি পৰিক্ৰমাৰ মেল-মিটিং আৰম্ভ কৰি দিছে। উটৰ পিঠিৰ দৰে ৰং ধৰা তম্বুবোৰ ইতিমধ্যে খুলি খুলি পৰীক্ষা কৰি চোৱা হৈছে। ঘোঁৰাত উঠি বিভিন্ন মন্দিৰৰ বিচিত্ৰ ধ্বজা বহন কৰি যোৱা চক্ৰীবোৰে আখৰা আৰম্ভ কৰিছে। ব্ৰজৰ প্ৰতিটুকুৰা পবিত্ৰ স্থান ভ্ৰমণ কৰিব সিহঁতে - হেজাৰ ভক্তৰ পদ-ধূলিৰে পবিত্ৰ হোৱা সেই মধুপুৰীৰ পথ, কংস হত্যাৰ পাছত ভগৱানে কপালৰ ঘাম মচা, ত্ৰেতাযুগত শত্ৰুঘ্নই লৱণাসুৰক বধ কৰা আৰু এক সত্যযুগত ভগৱানে হিৰণ্যক্ষক বধ কৰি বিশ্ৰাম লোৱা বিশ্ৰাম ঘটা। মহাৰাজ দৌলতৰাম সিন্ধিয়াৰ মানস মন্দিৰ দ্বাৰকাধীশ সত্যযুগৰ বৰা ভগৱানৰ 'চতুৰ্ভুজ ৰূপ'ৰ মন্দিৰ গোকৰ্ণ মহাদেৱ, অশ্বৰীষ টিলা, পঞ্চমুখী হনুমান সোমতীৰ্থ ভূতেশ্বৰ দাউজি...নাই নাই, এই সুযোগ অনুপমাই এৰিব নোৱাৰে। অনুপমাই আজিকালি ভাবিবলৈ আৰম্ভ কৰিছে ঠিক এই সুযোগ তেওঁৰ জীৱনত যেন দ্বিতীয়বাৰ আৰু নাহে। পানী আনি দিয়া ৰাধেশ্যামীজনীয়ে ক'লেঃ 'আইদেউ, তুমি দোলাত যাবা, মই আজি অষ্টধাতুৰ শিল্পী ৰাকেশ মহোদয়ক পুৰণি দোলাবোৰত ৰং কৰি থকা দেখিছোঁ।' "[১৯]

৬.০ কাব্যিক অভিব্যঞ্জনা ঃ

কাব্যিক অভিব্যঞ্জনাই মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' উপন্যাসখন অনন্য মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' উপন্যাসত ব্ৰজধামৰ ৰাধেশ্যামীসকলৰ জীৱনৰ কৰুণ গাঁথা মৰ্মস্পৰ্শী ৰূপত উন্মোচিত হৈছে। উপন্যাসৰ কাহিনী বিন্যাসৰ ক্ষেত্ৰত সংযত আৰু ইংগিতপূৰ্ণ ভাষাই বিশেষ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ' উপন্যাসখনত ব্যৱহাৰ কৰা উপমা আৰু চিত্ৰকল্পই গোস্বামীৰ মৌলিকতাৰ পৰিচায়ক। প্ৰস্তাৱিত উপন্যাসখনৰ পৰা উপমা আৰু চিত্ৰকল্পৰ উদাহৰণ তলত দিয়া হ'ল—

৬.১ উপমাৰ প্ৰয়োগ ঃ

আলোচ্য উপন্যাসখনত যথেষ্ট উপমাৰ প্ৰয়োগে সৌন্দৰ্য্য বৃদ্ধি কৰিছে। উদাহৰণস্বৰূপে তলত উপমাযুক্ত কেইটামান বাক্য তুলি ধৰা হ'ল—

"কাবুলি ৰমণাৰ ঠানিবোৰ মাছৰ কাঁইটৰ দৰে ঠৰঙা..."[২০]

"পিপাৰ পুলকেইটা ৰ'দ পৰি জিলিকা বনৰীয়া ম'হৰ দৰে জিলিকি উঠিছে।"[২১]

"পানীগাঁৱৰ পিনে যমুনাৰ বুকুত এচপৰা মাটি খোলাচপৰীয়া পিঠা এখনৰ দৰে ভাহি উঠিছে।"[২২]

৬.২ চিত্ৰকল্পৰ প্ৰয়োগ ঃ

চিত্ৰকল্প নিৰ্মাণৰ মাজেৰে লেখক এগৰাকীৰ মৌলিকতাৰ পৰিচয় পাব পাৰি। গোস্বামীৰ প্ৰায়সংখ্যক ৰচনাতে চিত্ৰকল্পৰ সঠিক ৰূপায়ন এটা মনকৰিবলগীয়া বৈশিষ্ট্য। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'তো যথেষ্ট চিত্ৰকল্পৰ নিদৰ্শন দেখিবলৈ পোৱা যায়। দৃষ্টান্তমূলকভাৱে তলত কেইটামান চিত্ৰকল্পৰ উল্লেখ কৰা হ'ল—

"চামেলি ফুলাৰ সময় হ'ল। কুঁৱলিৰ ওৰণিয়ে পুৱা ব্ৰজক লুকুৱাই ৰখাৰ চেষ্টা।"[২৩]

"পুৱাৰপৰা আকাশে টোকোৰা চৰাইৰ বাহৰ দৰে বৰণ লৈছিল। দুপৰীয়া ভালকৈয়ে এজাক আবতৰীয়া বৰষুণ আহিল। চাটৰ ওপৰত পোৱালি লৈ খেলি থকা ময়ূৰজনী সৌদামিনীৰ শোৱা কোঠাৰ ভিতৰ সোমাই আহিল। ময়ূৰীৰ গাৰ পাখি এতিয়া বিবর্ণ হৈ পৰিছে। তুহৰ দৰে বিবর্ণ পোৱালিকেইটিক একেবাৰে হাঁহৰ পোৱালিৰ দৰে দেখা গৈছে।"[২৪]

৭.০ উপসংহাৰ ঃ

ওপৰৰ আলোচনাৰ পৰা দেখা যায় যে ঔপন্যাসিক মামণি ৰয়ছম গোস্বামীৰ উপন্যাস 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'ত বিষয়বস্তু নিৰ্বাচন, শব্দৰ ব্যৱহাৰ, বাক্যৰ গাঁথনি, আলংকাৰিক প্ৰয়োগ আদি সকলো দিশতে অভিনৱত্ব ফুটি উঠিছে। 'নীলকণ্ঠী ব্ৰজ'ত নিম্নবর্গীয় আৰু অবহেলিত লাঞ্ছিত বঞ্চিত চৰিত্ৰৰ ৰূপদানত লেখিকাই সাফলতা লাভ কৰিছে। গদ্যশৈলীৰ ক্ষেত্ৰত বর্ণনামূলক, যুক্তিনিষ্ঠ, চিন্তামূলক আৰু কথোপকথন শৈলীৰ সু-সমন্বয় ঘটিছে। বর্ণিত বিষয়ক

অধিক স্পষ্ট কৰিবৰ বাবে প্ৰয়োজন সাপেক্ষে তৎসম, হিন্দী, আৰবী, আৰু অসমীয়া বৰ্ণৰে ইংৰাজী শব্দৰ প্ৰয়োগ বিশেষ মন কৰিবলগীয়া দিশ। সমান্তৰলতা, বৈয়াকৰণিক বিচ্যুতি, শাব্দিক বিচ্যুতি আদিৰ জৰিয়তে অগ্ৰভূমিত গুৰুত্ব প্ৰদান। বৈচিত্ৰ্যপূৰ্ণ ভাষা, প্ৰতীক, চিত্ৰকল্প, উপমা অলংকাৰৰ উপযুক্ত প্ৰয়োগে উপন্যাসখনৰ ভাষাক এক স্বকীয় মাধুৰ্য প্ৰদান কৰিছে। গতিকে এনেধৰণৰ কৌশলৰ প্ৰয়োগে ঔপন্যাসিকগৰাকীক সফলতা বুটলিবলৈ সক্ষম কৰি তুলিছে।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। বৰুৱা, হেমচন্দ্ৰ। হেমকোষ, পৃ.১২৩৪
২। শৰ্মা, অনুৰাধা। শৈলী আৰু শৈলীবিজ্ঞান, পৃ.৮
৩। গোস্বামী, মামণি ৰয়ছম। নীলকণ্ঠী ব্ৰজ, পৃ.৪৭
৪। সদ্যোক্ত, পৃ.৪৪
৫। সদ্যোক্ত, পৃ.১৬৯
৬। সদ্যোক্ত, পৃ.১৬
৭। সদ্যোক্ত, পৃ.৪৪
৮। সদ্যোক্ত, পৃ.৩৭
৯। সদ্যোক্ত, পৃ.২০
১০। সদ্যোক্ত, পৃ.২
১১। সদ্যোক্ত, পৃ.৭
১২। সদ্যোক্ত, পৃ.১৩
১৩। সদ্যোক্ত,পৃ.৮৩
১৪। সদ্যোক্ত,পৃ.৪৭
১৫। সদ্যোক্ত,পৃ.৩৮
১৬। সদ্যোক্ত, পৃ.৪৯
১৭। সদ্যোক্ত, পৃ.৫০
১৮। সদ্যোক্ত, পৃ.২৯
১৯। সদ্যোক্ত, পৃ.৩১
২০। সদ্যোক্ত, পৃ.২
২১। সদ্যোক্ত, পৃ.৬৭
২২। সদ্যোক্ত, পৃ.১৬
২৩। সদ্যোক্ত, পৃ.৫৮
২৪। সদ্যোক্ত, পৃ.১০৬

গ্ৰন্থপঞ্জীঃ

মূল গ্ৰন্থঃ

গোস্বামী, মামণি ৰয়ছম। নীলকণ্ঠী ব্ৰজ। কলেজ হোষ্টেল ৰোড। গুৱাহাটী- ১। চতুৰ্থ সংস্কৰণ, ডিচেম্বৰ, ২০০১ চন।

প্ৰাসংগিক গ্ৰন্থ ঃ

কোঁৱৰ, অৰ্পণা (সম্পাঃ)। আধুনিক অসমীয়া গদ্যশৈলী। বনলতা। নতুন বজাৰ, ডিব্ৰুগড়- ১। প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৬ চন।
দত্তবৰুৱা, ফণীন্দ্ৰ নাৰায়ণ। প্ৰয়োগ ভাষা বিজ্ঞানৰ ৰূপৰেখা। বিশাল প্ৰকাশন। গুৱাহাটী। পৰিবৰ্দ্ধিত সংস্কৰণ, ২০১৭ চন।
ঠাকুৰ, নগেন (সম্পাঃ)। এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস। জ্যোতি প্ৰকাশন। পাণবজাৰ, গুৱাহাটী- ১। দ্বিতীয় প্ৰকাশ, পুনৰ মুদ্ৰণ, নৱেম্বৰ ২০১৮ চন।
বৰগোহাঞি, হোমেন (সম্পাঃ)। অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী (ষষ্ঠ খণ্ড)। আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা-কলা-সংস্কৃতি সংস্থা। অসম, ৰাজাদুৱাৰ, উত্তৰ গুৱাহাটী। তৃতীয় প্ৰকাশ, ২০১৫ চন।
বৰুৱা, হেমচন্দ্ৰ। হেমকোষ। হেমকোষ প্ৰকাশন। গুৱাহাটী। সপ্তদশ সংস্কৰণ, ২০১৬ চন।
শৰ্মা, অনুৰাধা। শৈলী আৰু শৈলীবিজ্ঞান। বান্ধৱ। পাণবজাৰ, গুৱাহাটী- ১। তৃতীয় সংস্কৰণ, ২০১৫ চন।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**
205

বংগীয় মূলৰ মুছলমানসকলৰ ধুৱা গীতত অনা-ইছলামীয় উপাদান ঃ এটি আলোচনা

● **আব্দুল মান্নান আহমেদ**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, মৈৰাবাৰী কলেজ।
e-mail: as.dept.mc@gmail.com, ফোন ঃ ৯৭০৭৭-৩২২৬৬

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *অসমৰ চৰ-চাপৰিত বসবাস কৰা বংগীয়মূলৰ মুছলমানসকলৰ মাজত ধুৱাগীতসমূহ পূৰ্বৰে পৰা প্ৰচলিত। ধুৱাগীতসমূহক দুটা শ্ৰেণীত ভাগ কৰিব পাৰি— (১) ইছলাম ধৰ্মীয় বা অন্যান্য গীত আৰু (২) অনা-ইছলামীয় গীত। এই আলোচনাত হিন্দু ধৰ্মীয় উপাদান থকা গীতবিলাকৰ আলোচনা কৰা হৈছে। ৰামায়ণ বা অন্যান্য হিন্দু ধৰ্মীয় উপাদান থকা গীতসমূহ উল্লেখ কৰা হৈছে। এই গীতসমূহক শ্ৰম গীত বুলি কোৱা হয়। এই গীতসমূহ ধান, মৰাপাট নিৰাণি কৰাৰ সময়ত গোৱা হয়। চ'ত, ব'হাগ আৰু জেঠ মাহত এই গীতবিলাক গোৱা হয়। একেলগে কাম কৰি থকা শ্ৰমিক বা কামলাসকলে এই গীত গায়। এজনে গাই যায়, বাকীবিলাক কামলাই সমবেত হৈ এই গীত গায়। প্ৰত্যেকটো পদ বা শাৰী দুবাৰকৈ গোৱা হয়। এই গীতে কামৰ কষ্ট লাঘৱ কৰে বাবেই এই গীতবিলাক গোৱা হয়। প্ৰখৰ ৰ'দৰ পৰা কিছু সকাহ পোৱাৰ বাবে এই গীত গোৱা হয়। এই গীতত বিভিন্ন ধৰণৰ উপাদান পোৱা যায়।*

বীজ শব্দ ঃ *ধুৱাগীত, হিমচন্দ্ৰ, ৰামায়ণৰ কাহিনী, বয়াতী, সন্ধ্যাৰতী, ভেচকি মাৰে।*

১.০০ প্ৰস্তাৱনা ঃ

অসমৰ চৰ-চাপৰিত বসবাস কৰা বংগীয়মূলৰ মুছলমানসকলৰ লোকগীতত অনা-ইছলামীয় উপাদান লক্ষ্য কৰা যায়। ধুৱাগীতত এই উপাদান যথেষ্ট পৰিমাণে পোৱা যায়। ধুৱাগীতবিলাক সাধাৰণতে চ'ত-ব'হাগ মাহত খেতি নিৰাবলৈ গৈ গোৱা হয়। এই গীতবিলাকক 'খেত নিৰাণিৰ গীত' বা 'যোগাইল্যা গীত' বুলিও কোৱা হয়। ধুৱাগীতৰ লগত আৰু এক প্ৰকাৰ গীত পৰিৱেশন কৰা হয়, যাক জাৰী গীত বুলি কোৱা হয়। ধুৱাগীতবিলাকক দুটা শ্ৰেণীত ভাগ কৰিব পাৰি—

(১) ইছলাম ধৰ্মীয় বা অন্যান্য গীত আৰু (২) অনা-ইছলামীয় গীত। ইয়াত অনা-ইছলামীয় গীতবিলাকৰ ওপৰত আলোচনা কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

১.০১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

ধুৱাগীতসমূহৰ বিষয়ে কিছুমান লোকে চৰ্চা কৰে। এচাম লোকে এই ধাৰাটোক জীয়াই ৰাখিছে। এই গীতসমূহ লোকসাহিত্যৰ অমূল্য সম্পদ। এইবোৰ সংৰক্ষণৰ বাবে এই গীতবোৰ লিপিবদ্ধ কৰাৰ দৰকাৰ। লিখিত ৰূপত গীতবোৰক সংৰক্ষণ কৰাত সুবিধা হয়।

১.০২ পদ্ধতি ঃ

এই গীত-মাতবোৰ অসমৰ বিভিন্ন অঞ্চলৰ সংবাদদাতাৰ পৰা সংগ্ৰহ কৰা হৈছে। গীতবোৰ সংগ্ৰহ কৰোঁতে কিছুমান গৌণ উৎসৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.০৩ বিষয়বস্তুৰ বিশ্লেষণ ঃ

অসমৰ বংগীয়মূলৰ মুছলমানসকলৰ অধিকাংশই কৃষিজীৱী। কৃষি কৰ্ম কৰি জীৱিকা নিৰ্বাহ কৰে। কৃষি কৰ্ম কৰিবলৈ যাওঁতে বিভিন্ন ধৰণৰ আচাৰ-ব্যৱহাৰ, গীত-মাত আদিৰ প্ৰচলন কৰে। আগৰ দিনত আহুধান, মৰাপাট আদিৰ খেতি কৰি পৰিয়াল পোহপাল দিছিল। চ'ত-বহাগৰ পৰা খেতিৰ কাম আৰম্ভ কৰিছিল। প্ৰখৰ ৰ'দৰ মাজত নিৰাণি (চিকুণোৱা) কৰোঁতে বিভিন্ন ধৰণৰ গীত-মাত পৰিৱেশন কৰিছিল। সাধুকথা, জাৰিগান, ধুৱাগান ইত্যাদিৰ জৰিয়তে ৰ'দৰ উত্তাপৰ পৰা সকাহ লাভ কৰাৰ প্ৰয়াস কৰিছিল। মূৰত জাপি লৈ ৰ'দৰ পৰা ৰক্ষা পোৱাৰ চেষ্টা কৰিছিল। ধুৱাগীতক 'খেত নিৰাণিৰ গীত' বা 'যোগাইল্যা গীত' বুলিও কোৱা হয়।[১]

ধুৱাগীতসমূহক বিভিন্ন ধৰণে ভাগ কৰিব পাৰি। দেহতাত্ত্বিক, ধৰ্মীয়, শ্ৰহিদ কাৰবালা, হিন্দু ধৰ্মীয় গীত ইত্যাদি। আজি-কালি খেতিৰ পদ্ধতি সলনি হৈছে। আহু খেতি, মৰাপাটৰ খেতি লাহে লাহে কমি গৈছে। ইৰিধান (বড়ো)ৰ খেতি, মাকৈ, বাদাম, বিভিন্ন ধৰণৰ মাহৰ খেতিয়ে প্ৰাধান্য লাভ কৰিছে। আগৰ দৰে নিৰাণি কামৰ প্ৰচলন কমি গৈছে। সেইকাৰণে ধুৱাগীতসমূহ বিলুপ্তিৰ পথত আগবাঢ়ি আছে। বয়সিয়াল লোকসকলৰ মাজত এই গীতৰ প্ৰচলন বেছি। নতুনচামৰ মাজত এই গীতসমূহ জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিব পৰা নাই। এটা সময়ত এই গীত-মাত হয়তো নাইকিয়া হৈ যাব। হিন্দু ধৰ্মীয় কিছু সংখ্যক গীতৰ আলোচনা ইয়াতে কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ব। এই গীতসমূহ ৰামায়ণৰ কাহিনী, অন্য কাহিনীৰ ওপৰত আধাৰিত। গীতসমূহৰ ৰচক কিন্তু মুছলমান লোক। কোনোবা স্বভাৱ কবি বা অল্প লিখা-পঢ়া জনা লোকে এই গীতসমূহ ৰচনা কৰিছিল। মুছলমান লোকসকলৰ মাজত এই কাহিনীবিলাক পূৰ্বৰে পৰা পৰিচিত। সেইবাবে গীতবিলাকে জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিছিল। ধৰ্মীয় সংকীৰ্ণতাৰ ঊৰ্ধ্বত বাস কৰিছিল এই কৃষিজীৱী লোকসকল। ধৰ্মীয় কাম-কাজত সদায় নিৰপেক্ষ আছিল বংগীয় মূলৰ মুছলমান। পূজা-পাতলৰ সময়ত হোৱা যাত্ৰা গানত এই লোকসকলে অংশগ্ৰহণ কৰে। হিন্দু-মুছলমানৰ ভেদাভেদ এই লোকসকলৰ মাজত নাই বুলিয়ে ক'ব পাৰি। সহিষ্ণুতাৰে একেলগে বসবাস কৰাৰ নজিৰ এতিয়াও বিদ্যমান।

সীতা হৰণৰ পাছত ৰাম-লক্ষ্মণ লংকালৈ যায়। মেঘনাদৰ হাতত লক্ষ্মণৰ মৃত্যু হয়। লক্ষ্মণক জীয়াই তুলিবলৈ হনুমানক গন্ধৰ্ব পাহাৰলৈ মৃত সঞ্জীৱনী গছ আনিবলৈ পঠায়। হনুমানে গছ চিনি নাপাই পাহাৰখনকে তুলি আনে, তাৰ পৰা গছ আনি লক্ষ্মণৰ জীৱন ৰক্ষা কৰা হয়। গছ লৈ সূৰ্যোদয়ৰ আগতে আহি পাব লাগিব। হনুমান আহি থাকোঁতে পূব ফালে সূৰ্য উদয়ৰ সময় হৈ যায়। উপায়বিহীন হৈ হনুমানে বেলিটোক ধৰি কিছু সময় কাষলতিত লুকাই ৰাখে। এই গীতবিলাকত অতিৰঞ্জিত বৰ্ণনা লক্ষণীয়—

(১)
ৰহমান আলী ভাবছে বসে হায়গো আল্লাহ হায়,
ৰামচন্দ্ৰৰ নামটি ধৰে হইলাম উদয়।
ওৰে অযোধ্যাতে বসতবাৰী বনে পাঠায় বিমাতায়,
বহু জাগা ভ্ৰমণ কৰে গেল সে লংকাপুৰে
যুদ্ধ কৰে লক্ষণ মাৰা যায়,
সেও কথাটি ৰামচন্দ্ৰ বিনয় কৰে কয়।
বিশ্বৰ গৰল হইল লক্ষণ বাচান যায়,
সেও কথাটি ৰামচন্দ্ৰ বীৰ হনুমানকে কয়।
গন্ধৰ্বেৰ পাহাৰে যাইয়া গাছৰ নাম ঠিক নাপাইয়া,
পাহাৰ তুইলা লইল' মাথায়।[২]

জনক ৰজাৰ জীয়ৰী সীতাৰ স্বয়ম্বৰত ৰাৱণেও সীতাক পাবৰ বাবে অংশ লৈছিল। মহাদেৱে দান কৰা ধনুত যিজনে গুণ লগাব পাৰিব তেৱেঁই সীতাক লাভ কৰিব। সীতাক পোৱাৰ বাবে বহু দেশৰ ৰজা, ৰাজকুমাৰ স্বয়ম্বৰ সভাত

উপস্থিত হৈছিল। ৰাৱণে উপস্থিত হৈ চৰ্তৰ কথা শুনিছে আৰু ধনুত গুণ লগাবলৈ নির্দিষ্ট ঠাইলৈ গমন কৰিছে। ৰাৱণে ধনু চুবলৈ লওঁতে জুইয়ে ৰাৱণৰ দাড়ি-চুলি পুৰি পেলাইছে। সীতাক লাভ কৰিব নোৱাৰিলেও মুখ পোৰা বান্দৰৰ ৰূপ পাইছে। সেই কথা এজন বয়াতী (ওৱাহেদ আলী)-য়ে বর্ণনা কৰিছে—

ওৱাহেদ আলী কৰছে ৰচনা
বৈসা শুনেন দশজনা,
শূন্যেৰ ওপৰ ৰথ ৰাখিয়া
সাইজা আইল ৰাৱণ ৰাজা।
জনক জনক বইলা ডাকি
তোমাৰ কন্যা বিয়া দিবানা,
জনক ৰাজা প্রফুল্লেৰে কয়
শুন মামা বলি তোমায়।
যেজনায় ভাঙব ধেনু প্রফুল্ল কয়
বিয়া কৰব সেজনায়।[৩]

সীতা হৰণৰ পাছত হনুমানে সীতাৰ খবৰ ল'বলৈ লংকালৈ যায়। লংকালৈ গৈ ভোক নিবাৰণৰ বাবে কৌশল প্রয়োগ কৰি ফল-মূলৰ বাগিছাৰ ৰখীয়াসকলক ছুটী দি ঘৰলৈ পঠায়। পালি-প্রহৰী গুচি যোৱাৰ পাছত বাগিছাৰ সকলো ফল-মূল খাই সুখনিদ্রাত যায়। প্রহৰীসকলে ঘৰৰ পৰা আহি শূন্যোদ্যান মূৰে-কপালে হাত দিয়ে। খঙত হনুমানৰ নেগুৰত মৰাপাট মেৰিয়াই জুই লগাই দিয়ে। নেগুৰৰ দেখি জুইৰ দ্বাৰা স্বর্ণ লংকা পুৰি ছাৰখাৰ হৈ যায়। নেজ পুৰি পুৰি অন্তিম পর্যায়ত হনুমান নিৰুপায় হৈ সীতাৰ ওচৰলৈ যায়, সীতাৰ কথা মতে নেজ মুখত সুমাই দি জুই নুমায়। তাৰ পৰাই মুখ পোৰা বান্দৰৰ সৃষ্টি হয় বুলি লোকবিশ্বাস। সেই গীতটি মুছলমান ৰচকে ৰচনা কৰিছে। তলত তাৰ উল্লেখ কৰা হ'ল—

আল্লাৰ নামটি স্মৰণ কৰে জুব্বাৰ আলী কয়,
ওস্তাদ আমাৰ মোকদম সৰকাৰ,
ছালাম ৰাখি তিনাৰ পায়,
দয়া কৰে দিবেন পদ আশ্রয়।
হিমচন্দ্র ডাকছে মা তোমায় /গেল সে লংকাপুৰে
যুদ্ধ কৰে লক্ষ্মণ মাৰা যায়।
কদ্দুৰ কদ্দুৰ যায়ৰে হনু /খোকসাৰ গোটা খায়,
আৰ কত দূৰ যায়া হনু /ৰাৱণ ৰাজাৰ বাগান পায়।[৪]

হনুমানৰ পৰিচয় সম্পর্কে এটি ধুৱাগীত পোৱা যায়। হনুমানে নিজেই নিজৰ পৰিচয় পৱনপুত্র বুলি দিছে। অন্য বান্দৰে ৰাম ভক্ত হনুমানক চিনি নোপোৱাৰ বাবে ইতিকিং কৰিছে। বান্দৰসকলৰ জন্ম বৃত্তান্ত হনুমানে জানে, বাপেকৰ গাত নোম নাছিল যদিও পুতেকৰ গাত চৰাইৰ পাখি লগোৱা দেখি আচৰিত হৈছে। সেই পাখি ক'ত পালে সেই কথা সুধিছে আৰু কৃষ্ণ পূজাৰ সময় অতিবাহিত হৈ গৈছে। গীতটি তলত উল্লেখ কৰা হ'ল—

পবনেৰ পুত্র আমি নাম ধৰি যে হনুমান,
পদ জুইৰা যে বইসা থাকো চেননা ধেনুদেৰ সন্মান।
ৰাম নাম ধিয়ানে বইসা কোন সময় যান কৰো অপমান,
সম্পর্কে হও মাসতুতু ভাই তাতে এত' অভিমান।
গুগৰা কেইচা খাস গৰল পাখি, চেননা ধেনুদেৰ সন্মান,
বানৰ কুলেৰ জন্মেৰ কথা সব আমি জানি,

দুই হস্তে দুই বানৰ নিয়া কৰস টানা টানি।
তৰ বাপেৰ গায়ে নোম দেখি নাই,
তৰ গায়ে পাখা দেখতে পাই।
কৃষ্ণ পূজাৰ সময় বয়ে যায়।[৫]

বয়াতীসকলে গীত পৰিৱেশন কৰোঁতে দুজন বয়াতীৰ মাজত তর্কা-তর্কি হয়। গীতৰ মাজেৰে প্ৰশ্নোত্তৰ দিয়া হয়। বয়াতীয়ে কেতিয়াবা গীতৰ মাজেৰে দেউতাকৰ নাম সলাই দিয়ে। বিপৰীত পক্ষৰ বয়াতীৰ খং তুলিবলৈ। এই প্ৰশ্নক 'চাবান' দিয়া বুলি কয়। ওচৰা-ওচৰি খেতি নিৰাই থাকোঁতে এইদৰে গীত পৰিৱেশন কৰা হয়। বয়াতীৰ এই 'চাবান' বৰ আমোদজনক হয়। এইটো নিতান্তই মনোৰঞ্জনৰ বাবে কৰা হয়। অন্য বনুৱাসকলে গীতৰ তালে তালে কাম কৰি ৰৌদ্ৰোত্তাপ পাহৰি যায়। কোনো গীতত দশৰথ ৰজাক ৰাৱণৰ পিতৃ হিচাপে দেখুৱা হয়। দশৰথ সূর্য বংশৰ ৰজা অংশুৰ পুত্ৰ আছিল। ৰঘুমলাই প্ৰজাক শাস্তি বিহিছিল। সূর্যবংশীয় এজন ৰজা আছিল। সেই ৰজাৰ বীর্যপাত হৈ দূবৰি বনত পৰিল, সেই ঘাঁহ হৰিণীয়ে খালে। হৰিণীৰ গর্ভ হ'ল, গর্ভৰ পৰা তিনিজন ল'ৰা হ'ল। সেই ল'ৰাৰ পিছফালে নেজ আছিল। কবিৰাজৰ ঔষধ খাই নেজ নাইকিয়া হ'ল। গীতটি উল্লেখ কৰা হ'ল—

শোনৰে ৰাবণ ৰাজা একটি কথা জিজ্ঞাস কৰি তৰে,
পিতা তৰ দশৰথ আছে সে যে সূর্যবংশেৰ ভুবনে।
কথা কই দশেৰ কাছে তাৰ পিতা ৰঘু ৰাজা,
কত লোক দিছে সাজা সত্য সত্য দিলাম পৰিচয়।
ৰাজা ছিল বীর্য তাৰ টইলা পৰলো
পৰলো যে দুবলাৰি আগে
সেই দুবলা হৰিণী খাইল হৰিণীৰ গর্ভ হইল'
এক গর্ভে তিন ছেইলা হইল'
সাম তাৰে দিয়া দিল নেজ দেখ তাৰ গোৱায় (পিছফাল)[৬]

ৰাধা-কৃষ্ণৰ প্ৰেম সর্বজন বিদিত। বৃন্দাৰ লগত কৃষ্ণৰ প্ৰেম হোৱাৰ পাছত মথুৰালৈ যায়। মথুৰালৈ যোৱাৰ পাছত বৃন্দাই কৃষ্ণৰ জাত কি বুলি প্ৰশ্ন কৰে, তেতিয়া কৃষ্ণই বৃন্দাক কয়, প্ৰেম কৰাৰ পাছত জাত-পাতৰ কথা সোধা ঠিক নহয়। তেতিয়া কৃষ্ণই বসুদেৱ আৰু দৈৱকীৰ পুত্ৰ বুলি নিজৰ পৰিচয় দিছে। গয়া, কাশীত তেওঁৰ বাসস্থান, ৰাধাৰ মান ৰক্ষাৰ বাবেই মথুৰালৈ আহিছে। বলিৰজাই বিষ্ণুপ্ৰেমত পাতাললৈ গৈছিল। ফাঁকি দি ৰাৱণৰ চিতাত তুলি লংকালৈ নিয়ে। হনুমানে লংকালৈ গৈ যুদ্ধ কৰি সীতাক উদ্ধাৰ কৰি আনে। ৰাধাৰ দণ্ড ৰাৱণৰ চিতাত তুলি দিলে। গীতটি তলত দিয়া হ'ল—

ছি ছি বৃন্দা তুমি কান্দ কিসেৰ দায়,
তোমাৰ পূর্ণ কৰতে আইলাম মথুৰায়।
যখন প্ৰেম কৰছিলা তখন কি জিজ্ঞাসিলা,
এখন কেন চাইছো বৃন্দা জাতেৰ পৰিচয়।
বাপেৰ নামটি বসুদেৱ আমি দিছি পৰিচয়,
মায়েৰ নামটি দৈৱকী কথা না বলিব নয়।[৭]

ৰাধাই কৃষ্ণক ভাল পায়। তেওঁলোকৰ প্ৰেম সর্বজন বিদিত। তথাপি ৰাধাই লুক-ঢাক কৰি কৃষ্ণৰ বাবে বিভিন্ন ধৰণৰ খাদ্য বস্তু থৈ দিয়ে। সুযোগ বুজি সেইবোৰ কৃষ্ণৰ ওচৰলৈ পঠাই দিয়ে, কৃষ্ণই নিজেই গ্ৰহণ কৰে। ৰাধাৰ পদে পদে শত্রু। ৰাধা আছিল আয়ানৰ ঘৈণীয়েক। জটিলা হ'ল ৰাধাৰ ননদ। জটিলাৰ চকু এৰাই কৃষ্ণক দেখা কৰা দুঃসাধ্য যদিও ৰাধাইও হাৰ নামানে। ৰাধাৰ অনুপস্থিতিত জটিলাই ককায়েকৰ ওচৰত তেওঁৰ কু-কীর্তিৰ কথা বর্ণনা কৰে এইদৰে—

জটিলায় কয় আয়ান দাদা, মনেৰ দুখ কইবান কাৰে,
মনে ছিল যত দুক্ষ তুই বিনে কই আৰ কাৰে।
ৰাইখা সৰলো সুন্দৰী বিশ্বাস কইৰোনা তাৰে,
কালো বিলাই ঘৰে আইসা দৈ দুগ্ধ সব নষ্ট কৰে।[৮]

ক'লা মেকুৰী বুলি কৃষ্ণৰ কথা বুজাইছে। কৃষ্ণই খোৱা গাখীৰ আয়ানক খাবলৈ দিয়ে। এই কথাৰ লগতে আৰু কয় যে, গোটেই ৰাতি জাগি থাকে আৰু ঘৰৰ ভিতৰত কাৰোবাৰ শব্দ শুনা যায়। সেই কথা শুনি ৰাধাই মোৰ লগত খং কৰে—

সেইনা দুগ্ধ না দাদা খাইতে দেয় তৰে
আমি সাৰা নিশি জাইগা দেখি
ঘৰেৰ মধ্যে শোৰ-সাৰ কৰে
আমি ডাক পইৰা কৈ ওলো বৌ
তৰ ঘৰেৰ মধ্যে কে নড়ে।
ও বৌ ৰাগ কৈৰা কয় মুখ যামটো দেয়
গালাগালি দেয় মোৰে।[৯]

ক'লা মেকুৰী বা কৃষ্ণক ধৰিবলৈ চাকি লৈ আগুৱাই যাওঁ আৰু চাকি ফু মাৰি নুমাই দিয়ে যাৰ বাবে তাক চাব নোৱাৰোঁ। এন্দুৰে ঘৰত সোমাই ধানৰ ডুলি কাটিছে, তাক ধৰা টান—

আমি গেলাম প্রদীপ নিয়ে
থাপা দিয়ে নেয় নিবিয়ে, দাদা চেনা বৰ দায়।
ইন্দুৰে কাইটাছে ডোল ৰাই সখী
সব কাণ পাইতা শোন।
বিশ্বাস না হয় তগো দেখ প্রদীপ আইনে।[১০]

পিতৃ নোহোৱাকৈ গর্ভৱতী হৈ পুত্র জন্ম দিয়া ঘটনা প্রত্যেক ধর্মতে পোৱা যায়। ইছলাম ধর্মত ঈছা (আঃ)ৰ জন্ম হৈছিল পিতৃ নোহোৱাকৈ। অনুৰূপ এটা কিম্বদন্তী মতে চৰ-চাপৰিত সন্ধ্যাৱতীৰ কাহিনী পূর্ব কালৰে পৰা প্রচলিত হৈ আছে। সন্ধ্যাৱতী ৰজাৰ জীয়ৰী আছিল। তাই গর্ভৱতী হোৱাৰ খবৰ ৰাণীয়ে গম পাই তাইক সুধিছে আৰু খং কৰিছে এইদৰে—

ৰাণী কয় সন্ধ্যাৱতী সত্য কথা বল সকালে
ওৰে দাসীৰ মুখে শুইনা খবৰ, জিজ্ঞাস কৰতে আইলাম তৰে,
কাৰ সনে প্রেম কৰিলি কলংকিনী, সেও কথা ভাইংগা বল হামাৰে।[১১]

ৰাণীৰ ধমকি শুনি সন্ধ্যাৱতীয়ে ঘটনা বিৱৰি মাকক কৈছে। নদীৰ ঘাটত গা-ধুবলৈ গৈছিল। দাসীসকল লগত আছিল। গা-ধুই উঠি কাপোৰ সলাই নদীৰ ফালে চাইছে সুন্দৰ ফুল এপাহ পানীত উপঙি ফুৰিছিল। ফুলপাহ ধৰিবলৈ দাসীসকলক আদেশ কিন্তু দাসীসকলে বিফল হয়। হাত বঢ়াই দিয়াৰ লগে লগে ফুলপাহ হাতত ধৰা দিয়ে। সেই ফুলৰ গোন্ধ লোৱাৰ পাছতেই কোনোবা দেৱতা বন্ধ হৈ তাই গর্ভ হৈছে। ইয়াতকৈ বেছি নাজানো। এনেই ৰাণীয়ে খং কৰিছে বুলি গীতিকাৰে কৈছে—

সন্ধ্যা কয় ওগো মাতা মিথ্যা গালি দিওনা মোৰে,
ওৰে পঞ্চদাসী সংগে থাকে, একলা আমি যাইনা কোথায়।
এক দিবস দাসীৰ সনে পৰশমনে গিয়াছিলাম যমুনায়
যমুনাতে চান কৰিয়া তাৰাতাৰী টানে উঠি।

শুকনা বসন পইৰা আবাৰ জলেৰ দিগে দৃষ্টি কৰি।
জলেতে ভাইসা বেৰায় ফুল দেইখা আকুল দাসী গণকে হুকুম কৰি
দাসীকে দেয়না ধৰা হইলাম হাৰা, শেষে ফুল হাত বাঢ়াইয়া ধৰি।[১২]

সন্ধ্যাৰতী গর্ভৰতী হোৱাৰ পাছত কলংকিনী বুলি ৰাজ্যৰ বাহিৰ কৰি দিলে। তাই ৰাজ্য এৰি বনে বনে ঘূৰিব ধৰিলে। বনৰীয়া ফল-মূল খাই জীৱন ধাৰণ কৰিব ধৰিলে। ইতিমধ্যে তাইৰ প্ৰসৱ বেদনা আৰম্ভ হ'ল। পিতৃ-মাতৃ, দাস-দাসী কোনো লগত নাই। মনৰ দুখত কান্দিব ধৰিলে। কোনে সান্ত্বনা দিব, কোনে মুখত এটুপি পানী দিব। এইদৰে অনেক কষ্ট কৰি প্ৰসৱ কৰিলে। প্ৰসৱ কৰিলে যদিও মানুহৰ সন্তান নহৈ তেজৰ টুকুৰা গর্ভৰ পৰা ওলাল। সেই তেজৰ টুকুৰা পানীত ধুবলৈ লৈ গ'ল। সেই ঘাটত এটা কাছ আছিল, সেই কাছই তেজৰ টুকুৰা গিলি পেলালে। কাছৰ গর্ভ হ'ল অর্থাৎ কণী পাৰিবলৈ বালিচৰত উঠিল। কণী পাৰিলে যদিও কণীৰ সলনি মানৱ সন্তানহে কাছৰ গর্ভৰ পৰা ওলাল। সেই মানৱ সন্তান দেখি কাছই পানীৰ ফালে দৌৰি পলাল—

সন্ধ্যাৱতীৰ প্ৰসৱ বেদনা বনে যায়া যেদিন উদয় হৈল
ওৰে কান্দছে অতি মনেৰ দুখে, মাতা-পিতা কোথায় ৰইল।
কে দিবে অন্নপানী মা জননী, মোৰ কপালে এই কি ছিল,
গর্ভৰ যন্ত্ৰণা বিষম এই কি অসম, নাৰী জাতিৰ জনম বৃথায় গেল।
সন্ধ্যাৱতীৰ প্ৰসৱ বেদনা যেদিন বনে যাইয়া খালাশ হইল
পুত্ৰ সন্তান নহেৰে ভাই, ৰক্তেৰ দলা প্ৰসৱ হৈল
ৰক্তৰ দলা লইয়া আবাৰ, নেক পতিৰা ঘাটে গেল।[১৩]

গোপীসকলে নদীত গা ধুবলৈ যায়, কৃষ্ণ সিহঁতৰ কাপোৰ-কানি লৈ কদম গছত উঠি বহি থাকে। এই গোপীসকলে কৃষ্ণৰ বদনাম কৰিছিল। তাৰে পোতক তুলিবলৈ কৃষ্ণই কাপোৰ-কানি মনে মনে লৈ আহে। গা ধোৱাৰ পাছত গোপিনীসকলে দেখে যে আগৰ ঠাইত কাপোৰসমূহ নাই। তেতিয়া কৃষ্ণক কাকুতি-মিনতি কৰাত কৃষ্ণই চর্ত সাপেক্ষে কাপোৰ দিব বুলি কয়। প্ৰত্যেক গোপিনী হাতেৰে স্তন আৰু গুপ্তাংগ ঢাকি ৰাখিছিল। কৃষ্ণই ক'লে যে সকলোৱে হাতযোৰ কৰি প্ৰার্থনা কৰিলেহে কাপোৰ দিয়া হ'ব। এই কাহিনী চৰ-চাপৰিৰ গীত-মাতত লক্ষণীয়—

লালচান্দ কয় শুনলো বিন্দা শোন, ঐ তুই ব্যস্ত হইল কি কাৰণ
পৰ পুৰুষেৰ মজাইলি মন
সৰোবৰে চান কৰিতে, নাইমা ছিলা অষ্টজন
লেংটা হইয়া নাইমা ছাও জলে, কৃষ্ণ ছিল কদমেৰ ডালে
হৰিয়া নিছে তোমাৰি বসন।
জাপৰি খেলাও কাইলানিৰ জলে, তোমাৰ অষ্ট সখী সংগে ছিল
তোমাৰ অংগেৰ বসন টানে থৈয়া, আবৰু ডাকো হাত দিয়া
কৃষ্ণ ছিল কদমেৰ ডালে, যোৰ হস্তে প্ৰণাম কৰলে
আমি বসন দিব তোমাৰে।[১৪]

কৃষ্ণৰ পৰা কাপোৰ-কানি লৈ গোপিনীসকলে সকাহ পায়। যদিও কৃষ্ণকৰ বিপক্ষে ৰজাৰ আগত গোচৰ তৰাৰ ভাবুকি দিয়ে। কৃষ্ণই সিহঁতক জনায় যে মথুৰাৰ অত্যাচাৰী ৰজা কংসক বধ কৰি ৰাজপাটত বহিছে। ৰাজমুকুট মূৰত পিন্ধি মথুৰাৰ ৰজা হৈছে বাবে শাসন ভাৰ তেওঁৰ হাততে। তেওঁৰ বিৰুদ্ধে বিচাৰ দিলেও একো লাভ নহয়—

আমি মথুৰাতে ৰাজা হৈয়াছি, সিংহাসনে বইসাচি
ৰাজপাগুৰি মাথায় বাইন্দাছি
তোমাৰ আদালত ফৌজদাৰী খানি, দখল কইৰা নিয়াছি

দ্বাৰে ৰাখছি কত প্ৰহৰী
তোমাৰ অষ্ট সখীৰ কি কি নাম
বৃন্দা আমি তাই জিজ্ঞাস কইৰাছি।[১৫]

ধুৱাগীততে আধ্যাত্মিক ভাব ফুটি উঠা দেখা যায়। আধ্যাত্মিক ভাবৰ লগত হনুমানৰ কথা বৰ্ণনা কৰিছে। হনুমান তাল গছৰ ওপৰত উঠি লৰচৰ কৰি আছে। ওচৰত গৈ দেখা যায় যে পৱনপুত্ৰ হনুমান। কল দেখিলে আগবাঢ়ি আহে, আকৃতিও বান্দৰৰ দৰে। তাৰ জন্ম লংকাত জন্ম হোৱা বুলি বয়াতীয়ে বৰ্ণনা কৰিছে—

ৰংগেৰ ধুৱা যায়না গাওৱা, নিত্য ৰংগ কি পাওৱা যায়,
ওৰে ৰংগেৰ ওপৰ ৰংগ চড়াইলে সে ৰংগ এমনে ছুটে যায়।
তাল গাছেৰ পৰে নৰে চৰে, ঠিক পাইলামনা ছাৱাল কাৰ।
আৰে পাশে যাইয়া দেখি ঠিক সে পবনেৰ কুমাৰ।
আমি দেখাই কলা বাড়ায় গলা, মুখ খানি বানৰেৰ আকাৰ,
কলা না দিলে ভেচকি মাৰে, দেখায় ভ্রুকুটিৰ আকাৰ।
লংকা না ঝংকা পুৰেৰ জাত না দেখলে শংকা হয় আমাৰ।[১৬]

আধ্যাত্মিক ভাব ধুৱাগীততে যথেষ্ট পোৱা যায়। আজাহাৰ বয়াতীৰ ধুৱাগীততে আধ্যাত্মিক, দেহতত্ত্ব আদিৰ বৰ্ণনা পোৱা যায়। মানুহ জন্ম লৈ কৰণীয় কাম নকৰি এই পৃথিৱীৰ মায়াত মোহিত হৈ সকলো পাহৰি যায়। যেতিয়া মৃত্যুৰ সময় তেতিয়াহে হুচ আহে আৰু মদন চোৰৰ পৰা হাত সাৰিব বিচাৰে। মদন চোৰৰ পৰা সেই জনেই হাত সাৰিব পাৰে যিসকলে গুৰুৰ আশ্রয় লয়। সেই কথা বয়াতীয়ে গীততে বৰ্ণনা কৰিছে—

আজাহাৰ কয় ঘুমেৰ ঘৰে হইলিৰে মন বিভোৰ,
মান কোটাতে সিং কাটিয়ে চোৰে নেয় সে ধন।
সে ঘৰে পহৰী যোল্লজন নিত্য দেয় পহৰা
চোৰ ধৰেনা একজনে
সে চোৰা মদনাচোৰা, সহজে দেয়না ধৰা
যাৰ আছে গুৰু ধৰা সেই ধৰতে পাৰে। ১৭

১.০৪ সামৰণি ঃ

এই ধুৱাগীতবোৰত পোৱা অনা-ইছলামীয় উপাদানসমূহে সামাজিক তথা লোকসাহিত্যৰ ভঁৰাল চহকী কৰিছে। ধর্মীয় ক্ষেত্রত এই গীতবোৰৰ মতানৈক্য আছে। যিহেতু হিন্দু ধর্মৰ পৰা ধর্মান্তৰিত হৈ ইছলাম ধর্ম গ্রহণ কৰিছে, সেয়েহে তাৰ প্রভাৱ সমাজত বিদ্যমান। বর্তমানে বৈদ্যুতিন মাধ্যমৰ প্রভাৱত এই গীতবিলাক বিলুপ্তিৰ দিশে অগ্রসৰ হৈছে। সঠিক সময়ত সংৰক্ষণ নকৰিলে এই গীতবিলাক সমাজৰ পৰা হেৰাই যাব।◆◆

অন্ত্যটীকা আৰু প্রসংগ-সূত্র ঃ

১. পাঠান, মোহাম্মাদ হবিবুল্লা ঃ *বাংলাদেশেৰ লোককাহিনী* (তৃতীয় খণ্ড), ২০১৪, পৃ.১০
২. সংবাদদাতা ঃ আমিৰুদ্দিন (৬০), খাৰবাল্লী, কলগাছিয়া, বৰপেটা।
৩. সংবাদদাতা ঃ আমিৰুদ্দিন, আঃ কদ্দুছ (৬০, ৫৬), খাৰবাল্লী, কলগাছিয়া, বৰপেটা।
৪. উল্লিখিত।
৫. উল্লিখিত।
৬. উল্লিখিত।
৭. সংবাদদাতা ঃ আদম আলী (৬০), আমগুৰি, (কলগাছিয়া), বৰপেটা।
৮. উল্লিখিত।
৯. উল্লিখিত।
১০. উল্লিখিত।
১১. সংবাদদাতা ঃ আমিৰুদ্দিন মণ্ডল (৫১), খাৰবাল্লী, (কলগাছিয়া), বৰপেটা।
১২. উল্লিখিত।
১৩. উল্লিখিত।
১৪. উল্লিখিত।
১৫. উল্লিখিত।
১৬. সংবাদদাতা ঃ দানেছ আলী, শওকাত আলী (৬১, ৫৭), কোকিলা, বঙাইগাঁও।
১৭. উল্লিখিত।

212 Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

লিংগভেদে ভাষিক বিভিন্নতা আৰু দেশী উপভাষা ঃ এক ভাষাতাত্ত্বিক অধ্যয়ন

● **ড° আব্দুল মজিদ শেখ**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, মানকাচৰ মহাবিদ্যালয়।
e-mail: md.amozid12@gmail.com, ফোন ঃ ৯৯৫৭৭-১৬৪২৯

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *নামনি অসমৰ অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাত বসবাস কৰা স্থানীয় থলুৱা জনগোষ্ঠীসমূহৰ পৰা ধর্মান্তৰিত মুছলমানসকলক 'দেশী মুছলমান' বুলি কোৱা হয় । তেওঁলোকৰ কথ্য ভাষাটোক 'দেশী কথা বা দেশী ভাষা' নামেৰে জনা যায়। ভাষাবিদসকলে যাক গোৱালপৰীয়া উপভাষা বুলি নামকৰণ কৰিছে, সেয়া আচলতে কোনো নির্দিষ্ট জনগোষ্ঠীৰ কথ্য ভাষা নহয়; কেইবাটাও জনগোষ্ঠীৰ উমৈহতীয়া ভাষা। অৱশ্যে আঞ্চলিক বা জনগোষ্ঠীয় প্ৰভেদ লক্ষণীয়। সেইফালৰ পৰা দেশী উপভাষাটোক গোৱালপৰীয়া উপভাষাৰে এটা জনগোষ্ঠীয় ৰূপ বুলি ক'ব পাৰি। সি যি কি নহওক, আমি সকলোৱে জ্ঞাত যে জীৱশ্ৰেষ্ঠ মানুহৰ ভাৱ বিনিময়ৰ আটাইতকৈ শক্তিশালী মাধ্যমটোৱেই হ'ল ভাষা। 'ভাষা যিহেতু সামাজিক অনুষ্ঠান' সেয়েহে প্ৰত্যেকখন সমাজৰে সুকীয়া সুকীয়া ৰীতি-নীতি, নিয়ম-কানুন তথা বাধা-নিষেধক কেন্দ্ৰ কৰি ভাষা প্ৰয়োগত আমি বিভিন্নতা দেখিবলৈ পাওঁ। এনে ভাষিক বিচিত্ৰতা নাৰী-পুৰুষভেদেও দেখিবলৈ পোৱা যায়। যিটো আমি দেশী উপভাষাতো দেখিবলৈ পাওঁ। লিংগভেদে এনে ভাষিক বিভিন্নতা ভাষা এটাৰ ধ্বনি, ৰূপ, শব্দ, বাক্য আদিৰ লগতে উচ্চাৰণ তথা বাক ব্যৱহাৰ আদি সকলো দিশতে হ'ব পাৰে। আমাৰ এই অধ্যয়নত সামগ্ৰিকভাৱে দেশী উপভাষাত নাৰী-পুৰুষভেদে ভাষিক বিচিত্ৰতা কিদৰে পৰিলক্ষিত হয় সেয়া ভাষাতাত্ত্বিক দৃষ্টিকোণৰ পৰা তুলি ধৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *দেশী উপভাষা, লিংগভেদ, ভাষিক বিভিন্নতা, পুৰুষ-মহিলা।*

আৰম্ভণি ঃ

অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাত বসবাস কৰি থকা স্থানীয় লোকৰ পৰা ধর্মান্তৰিত হোৱা থলুৱা মুছলমানসকলক দেশী বা উজানী মুছলমান বুলি কোৱা হয়। দেশী মুছলমানসকলৰ দৈহিক গঠন, ভাষা-কলাকৃষ্টি, ৰীতি-নীতি, বিশ্লেষণ কৰিলে দেখা পোৱা যায় যে, এই লোকসকলে কোচ-ৰাজবংশী, নাথ-কলিতা বা কৈৱর্ত আদি জনগোষ্ঠীৰ পৰা ধর্মান্তৰিত।[১] প্ৰণিধানযোগ্য যে অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ হিন্দু-মুছলমান সকলো থলুৱা মানুহে নিজকে 'দেশী মানশি' বুলি পৰিচয় দিয়ে। অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ সর্বত্রতে সিঁচৰতিহৈ থকা এই মুছলমানসকলৰ সতি-সন্ততিসকলে নিজকে 'দেশী মুছলমান' বুলি পৰিচয় দি আহিছে। 'দেশী মুছলমান'ৰ মুখৰ ভাষা দেশী কথা বা দেশী ভাষা।

অসমীয়া ভাষাৰ বিভিন্ন ক্ষেত্ৰীয় ৰূপসমূহৰ ভিতৰত ঐতিহ্যমণ্ডিত গোৱালপৰীয়া উপভাষাটোক স্থানীয় লোকে বা থলুৱা লোকসকলে 'দেশীভাষা' বা 'দেশীকথা' বুলিহে ক'বলৈ ভাল পায়। এই উপভাষাটো সম্পর্কে বিভিন্ন পণ্ডিতে বিভিন্ন ধৰণে মন্তব্য আগবঢ়াইছে। ড° বীৰেন্দ্ৰ নাথ দত্তই গোৱালপাৰাৰ লোকসকলে এই ভাষাটোক 'দেশীকথা' নাইবা গোৱালপৰীয়া ভাষা বুলিহে কয় বুলি মন্তব্য কৰিছে।[২] ড° উপেন্দ্ৰ নাথ গোস্বামীৰ মতে আকৌ

"গোৱালপৰীয়া ভাষাটোক 'ৰাজবংশী' বোলাৰ বিশেষ যুক্তি নাই। গৌৰীপুৰ আৰু ইয়াৰ ওচৰ-পাজৰ অঞ্চলত কোৱা ভাষাটোৱে গোৱালপৰীয়াৰ পশ্চিম অঞ্চলৰ ৰূপৰ প্রতিনিধিত্ব কৰিছে। এইটোৱেই 'দেশীভাষা'। এই স্থানীয় ৰূপটো অকল ৰাজবংশী সম্প্রদায়ৰ লোকসকলৰ মাজতে সীমাৱদ্ধ নহয়, ই সকলো সম্প্রদায়ৰ লোকৰ কথিত ভাষা। এই ৰূপৰ প্রৱাহটোৱে গোৱালপাৰা জিলাৰ আন আন অঞ্চলতো বিস্তৃতি লাভ কৰিছে আৰু বিভিন্ন অঞ্চলত এই ৰূপৰ কিছু পৰিবর্তনে দেখা দিছে। অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাৰ পশ্চিমৰ পৰা পূৱলৈকে এই ভাষাটোৱে গতি কৰি কামৰূপী উপভাষাৰে সৈতে মিলিছে।" [৩] উপৰোক্ত মন্তব্যৰ আধাৰত ভিত্তি কৰি আমাৰ এই অধ্যয়নতো উপভাষাটোক 'দেশী উপভাষা' হিচাপেই নামাকৰণ কৰি উপভাষাটোৰ লিংগভেদে ভাষিক বিভিন্নতা সম্পর্কে আলোচনা আগবঢ়োৱা হ'ল।

মূল বিষয়ৰ আলোচনা ঃ

জীৱশ্রেষ্ঠ মানুহৰ ভাৱ বিনিময়ৰ আটাইতকৈ শক্তিশালী মাধ্যমটোৱেই হ'ল ভাষা। মানুহ সামাজিক প্রাণী। গতিকে সমাজবদ্ধ মানুহৰ সামূহিক জীৱন-যাপনৰ শ্রেষ্ঠ অৱলম্বন হৈছে দৈনন্দিন জীৱনৰ মাত-কথা অর্থাৎ ভাষা। বিশিষ্ট ভাষা বিজ্ঞানী W. D. Whitney য়ে কৈছে— "ভাষা এটা সামাজিক অনুষ্ঠান।"[৪] (Language is Social Institution)। সেয়েহে সমাজ এখনৰ নিয়ম কানুন, ধ্যান-ধাৰণা,ৰীতি-নীতি তথা মূল্যবোধৰ ওপৰতেই নির্ভৰ কৰে মানুহে কি কোৱা উচিত আৰু কেনেদৰে কোৱা উচিত। প্রত্যেকখন সমাজৰ এনে নীতি-নিয়ম, বাধা-নিষেধৰ অন্তৰালতেই দেখা যায় ভাষিক বিভিন্নতা। ভাষাবিজ্ঞানীসকলে ভাষা আৰু সমাজৰ এনে সম্পর্ক বিশ্লেষণ কৰিবলৈ গৈ লিংগ অনুসৰি ভাষিক বিচিত্রতা বিশ্লেষণ কৰিবলৈ লয়। সমাজ এখনৰ কিছুমান সুকীয়া সুকীয়া বৈশিষ্ট্যৰ বাবে প্রতিটো সমাজত পুৰুষ-মহিলাৰ ভাষিক বিভিন্নতাও সুকীয়া সুকীয়া ধৰণে দেখিবলৈ পোৱা যায়। ক'ৰবাত হয়তো বাক্ ব্যৱহাৰত, ক'ৰবাত ধ্বনিৰ উচ্চাৰণত। এইবোৰ সূক্ষ্ম পর্যবেক্ষণৰ দ্বাৰাহে ধৰিব পাৰি। সমাজ এখনৰ এনেধৰণৰ নিয়ম-কানুন, বাধা- নিষেধ, ধ্যান-ধাৰণা, ৰীতি-নীতি তথা মূল্যবোধে পৃথিৱীৰ অন্যান্য সমাজৰ অন্যান্য ভাষাৰ দৰে অসমীয়া সমাজৰ অংশ অসমৰ একেবাৰে পশিম সীমান্ত অঞ্চল মানকাচৰত বসবাস কৰা দেশীসকলৰ কথিত ভাষা দেশী উপভাষাতো লিংগভেদে ভাষিক বিভিন্নতাৰ অলেখ দৃষ্টান্ত দেখিবলৈ পোৱা যায়।

পৃথিৱীৰ বিভিন্ন সমাজৰ বিভিন্ন ভাষাত নাৰী-পুৰুষ অনুসৰি ভাষিক বিভিন্নতা পৰিলক্ষিত হয়। এনে বিভিন্নতা ধ্বনি, ৰূপ, শব্দ তথা বাক্য সকলো স্তৰতে হ'ব পাৰে বুলি সমাজ ভাষাবিজ্ঞানীসকলে পর্যবেক্ষণ কৰি উলিয়াইছে। R.L. Trask নামৰ এগৰাকী ভাষাবিজ্ঞানীয়ে জাপানী ভাষাত লিংগৰ প্রভাৱ অধ্যয়ন কৰি দেখা পাইছে যে— একেটা বস্তু বুজাবলৈ পুৰুষে ব্যৱহাৰ কৰা শব্দ আৰু মহিলাই ব্যৱহাৰ কৰা শব্দ একে নহয়।[৫] এয়ে হ'ল লিংগগত ভাষিক বিভিন্নতা। লিংগভেদে ভাষা প্রয়োগৰ বিভিন্নতা West Indies ত সর্বোত্তম হিচাপে পাব পাৰি। তাত পুৰুষে সততে ব্যৱহাৰ কৰা প্রকাশভংগী কিছুমান তিৰোতাই বুজি পায় যদিও নিজে কেতিয়াও ব্যৱহাৰ নকৰে। এনেদৰে তিৰোতাসকলে ব্যৱহাৰ কৰা শব্দ আৰু খণ্ডবাক্য কিছুমান পুৰুষে কেতিয়াও উচ্চাৰণ কৰি পোৱা নাই।[৬]

যেনে—		পুৰুষ	তিৰোতা
	মোৰ পিতা	ijai	isupu
	মোৰ মা	ipaki	ipapa

একেদৰে আফ্রিকাৰ 'ঝুলু' ভাষাত মহিলাৰ বাবে /z/ ধ্বনিটো উচ্চাৰণ কৰা নিষিদ্ধ। ফলত /z/ ধ্বনি থকা শব্দৰ /z/ ধ্বনিটো বাদ দি এটা নতুন শব্দৰ সৃষ্টি কৰি লয়। যেনে—

/পানী/ amanzi > amandabi, ইত্যাদি।

অসমীয়া ভাষাতো লিংগভেদে ভাষিক ৰূপৰ এনে বিচিত্রতা সুন্দৰভাৱে পৰিলক্ষিত হয়। অসমীয়া বর্ণ হিন্দু সমাজত ঘৈণীয়েকে গিৰেয়েক, বৰজনা, শহুৰ আদিৰ নাম নাকাঢ়াৰ লগতে আনৰ আগত গিৰিয়েকৰ লগত প্রত্যক্ষভাৱে মাত-বোল নকৰে। নিজৰ গিৰিয়েকক মতাৰ বাবে আনকি সম্বন্ধ পদ এটিও নাই। বুৰঞ্জীমূলক নাটকত আহোম

পৰিৱেশত 'বঙহৰ দেউ' বোলা ৰূপ এটি পাইছোঁ।[৭] অৱশ্যে আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত একাংশ মহিলা আজিকালি স্বামীৰ নামকাঢ়ি মাতা দেখা যায়।

আমাৰ আলোচ্য দেশী উপভাষাতো পুৰুষ-তিৰোতা অনুসৰি ভাষিক বিভিন্নতা সুন্দৰভাৱে পৰিলক্ষিত হোৱা দেখা যায়। অসমীয়া সমাজৰ দৰে 'দেশী সমাজ'তো স্বামী, বাসুৰ (বৰজনা), শশুৰ (শহুৰ) আদিৰ নাম উচ্চাৰণ নকৰে। আনকি স্বামীৰ লগত আনৰ আগত পূৰ্বে প্ৰত্যক্ষভাৱে মাত-বোল কৰা দেখা নগৈছিল। বৰ্তমান প্ৰয়োজনত মাতে। অৱশ্য বিশেষ প্ৰয়োজনত কোনোবাই শশুৰৰ (শহুৰৰ) নামটো সুধিলে কয় যদিও স্বামী আৰু বৰজনাৰ নাম কোৱা দেখা নাযায়। ফলত তেওঁলোকে কিছুমান নতুন শব্দৰ সৃষ্টি কৰি লয়। যেনে—

ছাওৰাৰ বাপ (লৰাৰ দেউতা)।
উম্ৰা/দেওৰানী বাৰীত নাই (আমাৰ এওঁ ঘৰত নাই)।
হাগো, তুম্ৰা কুটি গেলেন? তুমাক ডাহাইবেৰ/ডাকাইবেৰ লাগছে।
(হেৰা/হেৰি, ক'ত গ'ল ? আপোনাক মাতিছে),
মাইওৰ বাপ কুটি গেইলেন, তুমাক ডাকায় (হেৰা/হেৰি, ক'ত গ'ল ? আপোনাক মাতিছে), ইত্যাদি।

একেখন ঘৰত মাক, বাপেক আৰু পুতেক আছে। মাকে ভাত বাঢ়ি পুতেকক (দেউতাক উদ্দেশ্যি) কৈছে—

ঐ বা, তৰ বাপক ডাকাও, ভাত বাইৰচং।
(বাবা ! তৰ *দেউতাৰাক* কোৱা ভাত দিছোঁ)

পৰিৱেশ পৰিস্থিতি অনুসৰি স্বামীয়েও কিছু সময়ত নিজৰ স্ত্ৰীক প্ৰত্যক্ষভাৱে মাত-বোল নকৰি পুতেক বা মধ্যস্থাকাৰীৰ সহায় লোৱা দেখা যায়। যেনে—

মাইও, তৰ মাক ডাকাও।
(মাজনী, তোমাৰ মাৰাক মাতাচোন)।
তৰ মাক কইস, ভুঁইবাৰী/খেতত গেলুং।
(তোৰ মাক কবি, মই খেতিপথাৰলৈ গলোঁ।)

বৰজনাই (বাশুৰ) প্ৰয়োজন সাপেক্ষে সৰু ভাই বোৱাৰীক প্ৰত্যক্ষভাৱে নামকাঢ়ি মাতে যদিও কিছু সময়ত মধ্যস্তাকাৰীৰ সহায় লৈ এনেদৰে মাতে—

মাইও, তৰ মাক ডাকাও তো।
(মাজনী (ভাতিজী) তোৰ মাক মাত)
বায়ান, চনুক ডাকাও তো।
ঐ মা , ভাবী কুতি গেইল।

লজ্জাবোধেও পুৰুষ মহিলাৰ ভাষাৰ মাজত পাৰ্থক্য আনে। অসমীয়া সমাজত মহিলাৰ 'ঋতুশ্ৰাৱ' হ'লে ইয়াক পোনপটীয়াকৈ নকৈ বিভিন্ন শব্দৰ দ্বাৰা ইয়াৰ অৰ্থ বুজায়। যেনে— পাগৰ বাহিৰ, মাহেকীয়া, চুৰা হৰা ইত্যাদি। একেদৰে গৰ্ভৱতী পদৰ সমাৰ্থক ৰূপে মান্য অসমীয়াত গা-ভাৰী, গা-নৰীয়া, চুৰা বন্ধু হৰা, মাহেকীয়া নহৰা আদি শব্দ ব্যৱহাৰ কৰে। দেশী উপভাষাতো এই শব্দবোৰ পোনপটীয়াকৈ নকৈ বিভিন্ন শব্দৰ সহায় লৈ অৰ্থ প্ৰকাশ কৰে। উদাহৰণস্বৰূপে 'ঋতুশ্ৰাৱ' বুজাবলৈ দেশী উপভাষাত—মাশিক (মাহেকীয়া), শৰীল/গাউ খাৰাপ (গা-বেয়া) ছুৰে হইছে (চুৰা হোৱা), গতৰ আইছে, ইত্যাদি বুলি কয়। আনহাতে 'গৰ্ভৱতী' বুজাবলৈ ব্যৱহাৰ কৰা শব্দসমূহ হ'ল— গাউ-ভাৰী (গা-ভাৰী), পেটলি ইত্যাদি।

জৈৱিক কাৰ্যৰ ক্ষেত্ৰত পুৰুষে নিসংকোচে স্বাভাৱিক ভাৱেই যিকোনো কথা ক'ব পাৰে। কিন্তু মহিলাই নিসংকোচে কওঁতে লজ্জাবোধ কৰে, বাবে আঁৰ-বেৰ দি পৰোক্ষভাৱে আন শব্দৰ সহায় লৈ কয়। যেনেঃ অসমীয়া ভাষাত —

পুৰুষ ঃ হাগি/ শৌচ কৰি আহোঁ।
মহিলা ঃ গা ধুই আহোঁ। ইত্যাদি।

দেশী উপভাষাতো পুৰুষ-মহিলাৰ জৈৱিক কার্যৰ ক্ষেত্ৰত ভাষিক বিচিত্ৰতা সুন্দৰভাৱে পৰিলক্ষিত হোৱা দেখা যায়। যেনে—

পুৰুষ ঃ হাগি আসং।
(শৌচ কৰি আহোঁ)
মুতি আসং।
(পেচাব কৰি আহোঁ)

মহিলা ঃ বাইৰে থাকি আসং/আইসং। (শৌচ কৰা অর্থত কোৱা হয়।)
(বাহিৰৰ পৰা আহোঁ)
হাত-ঠেঙ ধুইয়া আইসং।
(হাত-ভৰি ধুই আহোঁ অর্থাৎ পেচাব কৰি আহোঁ) ইত্যাদি।

গাঁৱৰ পুৰুষৰ মাজত অশ্ৰাব্য শব্দৰ প্ৰয়োগ ব্যাপক। "মোৰ একো কৰিব নোৱাৰে" অর্থ বুজাবলৈ অৱজ্ঞা আৰু বিতৃষ্ণাৰ ভাৱত কামৰূপত পুৰুষে এনে সংলাপ ব্যৱহাৰ কৰে—

(ক) সি মোৰ ঘেণ্টাডাল কৰ্‌বো।
(খ) সি মোৰ ছিঙবো যা।
(গ) — ডাল কৰ্‌বো ইত্যাদি।[৮]

কৃষিকেন্দ্ৰিক দেশী সমাজখনতো গাঁৱৰ সাধাৰণ মানুহৰ (পুৰুষ) মুখত অশ্ৰাব্য শব্দৰ ব্যাপক প্ৰয়োগ দেখিবলৈ পোৱা যায়। ৰমেশ পাঠকে উল্লেখিত 'মোৰ একো কৰিব নোৱাৰে" শব্দটোৰ অর্থ বুজাবলৈ দেশী উপভাষাত অৱজ্ঞা আৰু বিতৃষ্ণাৰ ভাৱত এনেদৰে সংলাপ ব্যৱহাৰ কৰে—

উই মোৰ — ছিৰবে। (অশ্লীল অর্থত)
উই মোৰ — ফেলাইবে। ইত্যাদি। (অশ্লীল অর্থত)

কিন্তু তিৰোতাৰ মুখত এনে সংলাপ দেশী সমাজত কেতিয়াও শুনিবলৈ পোৱা নাযায়।

কাজিয়াৰ ক্ষেত্ৰতো পুৰুষ-মহিলাৰ ভাষাৰ মাজত বিচিত্ৰ ৰূপ দেখিবলৈ পোৱা যায়। কাজিয়া লাগিলে সাধাৰণতে মহিলা সকলৰ মুখত গালিবোৰ আখৈ ফুটাদি ফুটে। কিছুমানে নাক-মুখ কোঁচাই, এবাৰ আগলৈ এবাৰ পিছলৈ হালি-জালি গা জোকাৰে, হাত-ভৰি দাঙে, প্ৰতিপক্ষক এবাৰ খেদি যায়, এবাৰ ঘৰ সোমায়, হাত ওপৰলৈ উঠাই অভিশাঁপ দিয়ে, মাজে মাজে যৌনাঙ্গ দুহাতেৰে চপৰিয়াই 'ধাফেলি' মাৰে। উদাহৰণস্বৰূপে— কামৰূপৰ তিৰোতাই কাজিয়াৰ সময়ত 'আইচিকৌ', 'আইলাপচু', 'ধাপ্পা' এইবোৰ শব্দ ব্যৱহাৰ কৰে বুলি ৰমেশ পাঠকে তেখেতৰ ভাষা-বিজ্ঞানৰ ভূমিকাত উল্লেখ কৰিছে। পুৰুষেও কাজিয়াৰ সময়ত বিভিন্ন ধৰণৰ গালি-গালাজ, অবাইচ শব্দ ব্যৱহাৰ কৰাৰ উপৰিও অভিশাঁপো দিয়ে যদিও পুৰুষ-স্ত্ৰীৰ গালি-গালাজৰ পার্থক্য দেশী উপভাষাতো এনেদৰে দেখিবলৈ পোৱা যায়—

পুৰুষ ঃ

শুৱৰৰ বাচ্ছা
হাৰামজাদা
খচ্ছৰ
চুদিৰ ভাই
বেলেহাজ
বাটপাৰ
ইল্লট

বালফেলানী
কাল্টি
মাশান
নাংচুদিৰ ভাই
হাৰামী
বেশৰম
বান্দৰ
নোচ্ছা
চুতমাৰাণী
মাংমাৰানী
চুদিৰ বেটা
বউৰেৰ গুলাম/ভাৰুৱে (ভাৰুৱা)
পুংটি (চৰিত্রহীনা)
নাং চুন্নি (যি অন্য পুৰুষৰ লগত দৈহিক সম্পর্ক ৰক্ষা কৰে), ইত্যাদি।

মহিলা ঃ

পুংটা (চৰিত্রহীন)
বেইশ্যা (চৰিত্রহীনা তিৰোতা)
ঝাৰুৱে (জাৰজ)
বইতেলি (চৰিত্রহীনা তিৰোতা)
ধুমৰি (বয়স হোৱাতো বিয়া নোহোৱা)
কালটি (ক'লা ছোৱালীক কালটি কোৱা হয়)
জাত মাৰানি (জাতি নষ্ট কৰা)
সাত ভাতাৰী
বতেলি
হাৰামী
পেত্তানী
মদ্দানী
ফাশকা মাংগী
মাটিয়ে চুশি
নটি, ইত্যাদি।

অভিশাঁপ ঃ মহিলা—

তৰ মুখে পুকা দিবে।
জীৱনত ছাওৱা-পাওৱাৰ মুখ দেখবুনা।
আল্লাই বিচাৰ কইৰবে। ইত্যাদি

পুৰুষ প্রধান বা পুৰুষ শাসিত সামাজিক দৃষ্টিভংগীৰ বাবেও পুৰুষ-মহিলাৰ ভাষাৰ মাজত বিভিন্নতা আনে। ভাৰতবর্ষৰ প্রায়বোৰ সমাজেই পুৰুষ প্রধান সমাজ। এইবোৰৰ ভিতৰত উদাহৰণস্বৰূপে অসমীয়া সমাজৰ কথাই উল্লেখ কৰিব পাৰি। অসমীয়া বর্ণ হিন্দু সমাজত বিয়া বাৰুৰ ক্ষেত্রত কেৱল পুৰষেই সিদ্ধান্ত গ্রহণ কৰা দেখা যায়।

মহিলাৰ সিদ্ধান্ত গ্ৰহণ কৰাৰ অধিকাৰ নাই। এনেধৰণৰ ভাৱধাৰা তেওঁলোকৰ ভাষা প্ৰয়োগৰ মাজতেই ওলাই পৰে এনেদৰে—

পুৰুষ ঃ মই বিয়া কৰালোঁ।
সি বিয়া পাতিব।

মহিলা ঃ মই বিয়া বহিলোঁ বা মোৰ বিয়া হ'ল।
তাইৰ বিয়া হ'ল, ইত্যাদি।

দেশী সমাজখনো এনে দৃষ্টিভংগীৰ উৰ্ধত নহয়। পুৰুষ শাসিত দেশী সমাজত পুৰুষেই সৰ্বেসৰ্বা। বেছিভাগ ক্ষেত্ৰতেই পুৰুষৰ আধিপত্য। বিয়াবাৰুৰ ক্ষেত্ৰত আৰু বেছি কটকটীয়া। ছোৱালীয়ে নিজৰ ইচ্ছাতে বিয়াত বহিব নোৱাৰে। ঘৰৰ মুৰব্বী (পুৰুষ)য়ে য'ত বিয়া দিব তাতে বহিব লাগে। আজিকালি অৱশ্যে আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত দুই এগৰাকী ছোৱালীয়ে নিজৰ ইচ্ছামতে/পছন্দমতে দৰা বাছি লয় যদিও বেছিভাগ ক্ষেত্ৰতেই বিশৃংখলা দেখা যায়।

এনেধৰণৰ সামাজিক দৃষ্টিভংগীৰ বাবেই দেশী উপভাষাতো লিংগভেদে ভাষিক বিভিন্নতা তলত দিয়া ধৰণেদেখিবলৈ পোৱা যায়—

পুৰুষ ঃ মুই বিয়া কৰলুং (মই বিয়া কৰিলোঁ)।
আমি বিয়া কইল্লাম (মই বিয়া কৰালো)।
উই বিয়া কইৰবে (সি বিয়া কৰিব), ইত্যাদি।

মহিলা ঃ মুই বিয়া বসিম না (মই বিয়াত নবহোঁ)।
মোৰ বিয়া হইল (মোৰ বিয়া হ'ল)।
উই বিয়াত বসিল (তাই বিয়াত বহিল), ইত্যাদি।

প্ৰতিখন সমাজত এনে কিছুমান শব্দ আছে। যিবোৰ কেৱল পুৰুষ কেন্দ্ৰিক আৰু মহিলা কেন্দ্ৰিক। যেনে— অসমীয়া ভাষাত বিধৱা, আয়তী, দিপ্‌লিপ্‌ ছোৱালী, লচপচী ছোৱালী আদি কেৱল মহিলাৰ ক্ষেত্ৰত ব্যৱহাৰ হয়। একেদৰে বৰলা, গুফীয়া, হালোৱা আদি কেৱল পুৰুষবাচক শব্দ। দেশী উপভাষাতো এনে পুৰুষবাচক আৰু মহিলাবাচক শব্দ কিছুমান দেখিবলৈ পোৱা যায়। যেনে—

পুৰুষবাচক ঃ দাড়িয়া, মুছাৰু (গুফীয়া), নাইয়া (নাৱৰীয়া), হালুৱে (হালোৱা), জেলুৱে/মাঝি (জালোৱা) ইত্যাদি।

মহিলাবাচক ঃ পোৱাতি (পোৱতী), ধাইমা (ধাই), বিবধে (বিধৱা), আয়া (আয়তী) ইত্যাদি।

ইয়াৰোপৰি দেশি সমাজৰ নাৰীসকলৰ ভাষালৈ লক্ষ্য কৰিলে দেখা যায় যে মহিলাই কিছুমান বাক্যৰ আগত বা পিছত এনে কিছুমান শব্দ ব্যৱহাৰ কৰে, যিবোৰ কেৱল মহিলাৰ মুখতহে শুনা যায়। যেনে—

কিৰো— কিৰো, কুটি যাইশ
(কোনো মহিলাক উদ্দেশ্যি সুধিছে ক'ত যোৱা)

ছিঃ ছিঃ— ছিঃ ছিঃ কি লেতৰা।
(ছিঃ ছিঃ কি লেতেৰা)

অ মা— অ মা ! কত বড় মাছ।
(হায় ! ইমান ডাঙৰ মাছ), ইত্যাদি।

সামৰণি ঃ

লিংগভেদে ভাষিক বিভিন্নতা পৃথিৱীৰ অন্যান্য ভাষাৰ দৰে অসমৰ দেশী উপভাষাতো এনেদৰে পৰিলক্ষিত হোৱা দেখা যায়। লিংগ অনুসৰি দেখা দিয়া এনে ভাষিক বিচিত্ৰতাৰ অন্তৰালত বিশেষভাৱে ক্ৰিয়া কৰি আছে সামাজিক বিচিত্ৰতা তথা সমাজে বান্ধি দিয়া পুৰুষ-তিৰোতাৰ আচৰণীয় কাৰ্যৰ সীমাবদ্ধতা। প্ৰত্যেকখন সমাজত থকা ৰীতি-

নীতি, ঔচিত্য-অনৌচিত্যৰ প্ৰভাৱতেই প্ৰতিটো ভাষাতেই লিংগভেদে এনে ভাষিক বিচিত্ৰতাৰ সৃষ্টি হৈছে। অৱশ্যে সময়ৰ অগ্ৰগতিৰ লগে লগে বৰ্তমান যান্ত্ৰিক সভ্যতাৰ যুগত পৃথিৱীৰ প্ৰত্যেকখন সমাজতে পুৰুষৰ খোজত খোজ মিলাই মহিলাও আগবাঢ়ি আহিছে। ফলত পুৰুষ -মহিলাৰ মাজত থকা যি অদৃশ্য প্ৰাচীৰ থিয় দি আছিল সি লাহে লাহে নাইকীয়া হোৱাৰ উপক্ৰম হৈছে। সেয়েহে পুৰুষ-মহিলাৰ ভাষিক বৈচিত্ৰতাও বহুখিনি হ্ৰাস পাবলৈ আৰম্ভ কৰিছে। উদাহৰণ স্বৰূপে অসমীয়া ভাষাত আজিকালি ছোৱালীৰো 'বন্ধু' হয়, ছোৱালীয়েও 'বিয়া কৰায়।'। একেদৰে অসমীয়া ভাষাৰ উপভাষা হিচাপে দেশী উপভাষাতো আজিকালি আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত মহিলাই স্বামী বা (বাসুৰ) বৰজনাৰ নাম কওঁতে কুণ্ঠাবোধ নকৰে। সভ্যতাৰ এনে অগ্ৰগতিত হয়তো লিংগ অনুসৰি থকা যি ভাষিক বিভিন্নতা এদিন নাইকীয়া হৈ যাব।◆◆

অন্ত্যটীকা ঃ

১। ৰয়, দুলাল ঃ *'দেশী মুছলমান'*, দেশী ৰাও, ছফিক উজ জামান (সম্পা.), পৃ.৫৭
২। দত্ত, বীৰেন্দ্ৰ নাথ ঃ *'ডায়েলেক্টচ অৰ গোৱালপাৰা ডিষ্ট্ৰিক'* দা আসাম একাডেমী ৰিভিউ; নং-১, পৃ.৬২
৩। গোস্বামী, উপেন্দ্ৰ নাথ ঃ অসমীয়া ভাষাৰ উদ্ভৱ, সমৃদ্ধি আৰু বিকাশ, পৃ.৬২
৪। ভট্টাচার্য, বসন্ত কুমাৰ ঃ ভাষা-বিজ্ঞান প্ৰৱেশ, ২০০৮, পৃ.১
৫। দুৱৰা, সপোন ঃ ভাষা আৰু সমাজ, ২০০২, পৃ.৭০
৬। পাঠক, ৰমেশ ঃ উপভাষা-বিজ্ঞানৰ ভূমিকা, ২০১১, পৃ.৭৬
৭। সূত্ৰধৰ, মাধৱ (সম্পা.) ঃ দীপশিখা, ২০১১, পৃ.৬
৮। পাঠক, ৰমেশ ঃ উপভাষা-বিজ্ঞানৰ ভূমিকা, ২০১১, পৃ.৭৪

তথ্যদাতা ঃ

১। ড° মোৰশেদুজ্জামান, সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, মানকাচৰ মহাবিদ্যালয়।
২। ড° মজিবুৰ ৰহমান, সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, দক্ষিণ শালমাৰা মহাবিদ্যালয়।
৩। আসাদুজ্জামান, সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, হাট-শিঙিমাৰী মহাবিদ্যালয়।
৪। শ্ৰৰিফ আহমেদ, স্নাতক দ্বিতীয় বৰ্ষৰ ছাত্ৰ, মানকাচৰ মহাবিদ্যালয়।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অসমৰ টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ লোকসাহিত্য : এটি চমু অধ্যয়ন

● **দেৱযানী বকলীয়াল**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, গড়গাঁও মহাবিদ্যালয়, গৱেষক ছাত্ৰী, লোক সংস্কৃতি গৱেষণা বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, e-mail: debubakalial@gmail.com, ফোন ঃ ৯১০১৩-৩৭৭০৭
● **ড° কিশোৰ কুমাৰ ভট্টাচার্য**
অধ্যাপক, লোক-সংস্কৃতি গৱেষণা বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়।

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *টাই জাতিৰ অন্যতম শাখা টাই খাময়াংসকলে অসমৰ ঘাইকৈ চৰাইদেউ, যোৱহাট, গোলাঘাট আৰু তিনিচুকীয়া জিলাৰ মুঠ দহখন গাঁৱত বসবাস কৰি আছে। এওঁলোক নৃ-তাত্ত্বিকভাৱে মংগোলীয় নৃগোষ্ঠী আৰু ভাষিকভাৱে চীন-তিব্বত ভাষা পৰিয়ালৰ থাই চীন বা শ্যাম চীন শাখাৰ অন্তর্গত। তেওঁলোকৰ নিজা ভাষা আছে যদিও অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰচুৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়। যাৰ বাবে সম্প্ৰতি তিনিচুকীয়া জিলাৰ পাৱৈমুখ গাঁৱৰ কেইগৰাকীমান বয়োজ্যেষ্ঠ ব্যক্তিৰ বাহিৰে আন লোকসকলে টাই খাময়াং ভাষা নাজানে বুলি ক'ব পাৰি। গতিকে ভাষাৰ সমান্তৰালভাৱে লোকসাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখনলৈও সংকটাৱস্থা আহি পৰিছে। এনে ক্ষেত্ৰত বিপদাপন্ন ভাষিক গোষ্ঠীটোৰ লোকসাহিত্যৰ সংগ্ৰহ, লিখিত ৰূপত সংৰক্ষণ, অধ্যয়ন-আলোচনা, লোকসাহিত্যৰ প্ৰকাৰ্য তথা প্ৰাসংগিকতাৰ বোধ জন্মায় নৱ প্ৰজন্মৰ মাজত এইসমূহৰ চৰ্চাৰ প্ৰতি সচেতনতা জগাই তোলা ইত্যাদি পদক্ষেপ গ্ৰহণৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে। আলোচনাটিত টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত বিভিন্ন লোকসাহিত্য, প্ৰতিফলিত সমাজ-সংস্কৃতি, অসমীয়া ভাষা, সমাজ-সংস্কৃতি তথা বৌদ্ধ ধৰ্মীয় আদর্শ-পৰম্পৰাৰ প্ৰভাৱ, প্ৰকাৰ্য, প্ৰাসংগিকতা ইত্যাদি সম্পৰ্কে অধ্যয়নৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *টাই খাময়াং, লোকসাহিত্য, অসমীয়া ভাষা, সমাজ-সংস্কৃতি, বৌদ্ধ ধৰ্ম, প্ৰকাৰ্য, প্ৰাসংগিকতা, স্থিতি।*

১. অৱতৰণিকা ঃ

১.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চল তথা অসমলৈ ত্ৰয়োদশ শতিকাৰ পৰা অষ্টাদশ শতিকাৰ কালছোৱাত এছিয়া মহাদেশৰ অন্যতম বৃহৎ টাই জাতিৰ ছটা শাখাৰ আগমণ ঘটে। এই শাখাকেইটাহৈছে টাই আহোম, টাই খামতি, টাইফাকে, টাই খাময়াং,টাই টুৰুং আৰু টাই আইতন। টাই আহোমসকলৰ পৰৱর্তী সময়ত আগমন ঘটা টাই খাময়াং লোকসকল বর্তমান অসমৰ ঘাইকৈ চৰাইদেউ, তিনিচুকীয়া, যোৱহাট আৰু গোলাঘাট জিলাৰ মুঠ দহখন গাঁৱত বসবাস কৰি আছে। খাময়াংসকলে পালন কৰা উৎসৱ-অনুষ্ঠান, লোকাচাৰ, লোকবিশ্বাস; তেওঁলোকৰ নিজা ভাষা, মৌখিক সাহিত্য, লোক পৰিৱেশ্য কলা, ভৌতিক সংস্কৃতি আদিৰ ক্ষেত্ৰত থকা সুকীয়া বিশেষত্বই তেওঁলোকৰ সাংস্কৃতিক স্বকীয়তা প্ৰকাশ কৰিছে।

লোকসমাজৰ দ্বাৰা সৃষ্ট; লোকজীৱনৰ আবেগ, অনুভূতি, জ্ঞান, অভিজ্ঞতাদি সঞ্চিত; মৌখিকভাৱে প্ৰজন্মৰপৰা প্ৰজন্মলৈ প্ৰবাহিত যুগ নিৰপেক্ষ সাহিত্যই হৈছে লোক সাহিত্য। যুগৰ সীমা চেৰাই মুখ বাগৰি জীয়াই থকা

লোকসাহিত্যসমূহে লোকসমাজৰ সৃজনশীলতা, বুদ্ধিমত্তাৰ পৰিচয় দিয়াৰ লগতে লোক-জ্ঞান, অভিজ্ঞতা আদি সঞ্চিত কৰি ৰাখিছে। তদুপৰি লোক মনৰ সুখ-দুখ, প্ৰেম-বিষাদ আদি সকলো ধৰণৰ আৱেগ-অনুভূতি, চিন্তা-কল্পনা, মূল্যবোধ, ধৰ্মীয় দৰ্শন, পৰম্পৰা তথা পৰিৱৰ্তন আদি লোকসাহিত্যত প্ৰতিফলিত হোৱা দেখা যায়। সেয়ে লোকসাহিত্যক লোকজীৱনৰ অভিব্যক্তি প্ৰকাশক সাহিত্য বুলি কোৱা হয়। সুদীৰ্ঘ কাল ধৰি অসমত বাস কৰা টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ ভাষা, লোকসাহিত্য, সংস্কৃতিত অসমীয়া ভাষা-সংস্কৃতিৰ স্পষ্ট প্ৰভাৱ দেখা যায়। জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰে প্ৰাধান্য লাভ কৰিছে। জনসংখ্যাৰ ফালৰ পৰা ক্ষুদ্ৰ ভাষিক গোষ্ঠীটোৱে অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰভাৱত তথা সুদীৰ্ঘ কালছোৱাত অসমীয়া ভাষা-ভাষীৰ সৈতে হোৱা ব্যাপক সংমিশ্ৰণত স্বকীয় ভাষিক বৈশিষ্ট্য হেৰুৱাই পেলাইছে। প্ৰায়সকল লোকৰ নিজা ভাষা কথন, পঠন, লিখন সম্পৰ্কীয় জ্ঞান নাই। ফলত টাই খামযাং ভাষাত ৰচিত অনেক লোকসাহিত্য হেৰাই গৈছে। United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, চমুকৈ UNESCO-ৰ দ্বাৰা ২০১০ চনত প্ৰকাশিত, Christopher Moseley সম্পাদিত *Atlas of World's Languages in Danger*-ত টাই খামযাং ভাষাক সংকটজনক (Critically endangered) ভাষা হিচাপে চিহ্নিত কৰিছে।[১] UNESCO-ই নিৰ্ধাৰণ কৰা 'Degree of Endangerment' অনুসৰি যি ভাষা কেৱল ককা-আইতা বা পুৰণি প্ৰজন্মই সীমিত ভাৱে বা মাজে সময়ে ব্যৱহাৰ কৰে সেই ভাষাৰ স্থিতি হৈছে সংকটপূৰ্ণ। গতিকে এনে প্ৰেক্ষাপটত টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ মাজত সাম্প্ৰতিক সময়ত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যসমূহ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্যে বিষয়টো গ্ৰহণ কৰা হৈছে ।

১.২ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু উদ্দেশ্য ঃ

ভাষা-ৰক্ষাৰ অন্যতম মাধ্যম হৈছে সাহিত্য চৰ্চা। লোকসাহিত্যৰ সংগ্ৰহ আৰু লিখিত ৰূপত সংৰক্ষণ, লোকসাহিত্যৰ প্ৰকাৰ্য আৰু প্ৰাসংগিকতা সম্পৰ্কীয় অধ্যয়নৰ জৰিয়তে জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত লোকসাহিত্য চৰ্চাৰ প্ৰতি সচেতনতা বৃদ্ধি ইত্যাদি পদক্ষেপ সংকটজনক স্থিতিত থকা টাই খামযাং ভাষা-ৰক্ষাৰ ক্ষেত্ৰত ইতিবাচক দিশ হ'ব পাৰে। সেইফালৰ পৰা বিষয়টো অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰাসংগিকতা আছে। অসমীয়াভাষী টাই খামযাং লোকসকলৰ মাজত সম্প্ৰতি কি ভাষাত, কেনেধৰণৰ লোকসাহিত্য প্ৰচলিত হৈ আছে সেই বিষয়ে অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্যে বিষয়টো গ্ৰহণ কৰা হৈছে। সুদীৰ্ঘ কাল ধৰি অসমত বাস কৰা টাই খামযাংসকলৰ লোকসাহিত্যত তেওঁলোকৰ স্বকীয় সংস্কৃতিৰ লগতে অসমৰ অন্যান্য সমাজ-সংস্কৃতি, লোকসাহিত্যৰ প্ৰভাৱ, বৌদ্ধ ধৰ্মীয় আদৰ্শ, পৰম্পৰাৰ প্ৰভাৱ ইত্যাদি সম্পৰ্কেও চমু আলোকপাতৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

১.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু পদ্ধতি ঃ

টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ চমু পৰিচয় আগবঢ়াই জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যসমূহৰ ভিতৰত লোককথা আৰু লোকগীতসমূহ অধ্যয়নৰ পৰিসৰত সামৰি বিষয়বস্তু, প্ৰসংগ-অনুষংগ, বিভিন্ন প্ৰকাৰ্য, প্ৰাসংগিকতা, সাম্প্ৰতিক সামাজিক স্থিতি ইত্যাদি সম্পৰ্কে আলোচনাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। অধ্যয়ন ক্ষেত্ৰৰ পৰিসৰত অসমৰ চৰাইদেউ জিলাৰ চলাপথাৰ শ্যাম গাঁও, তিনিচুকীয়া জিলাৰ পাৰৈমুখ গাঁও, যোৰহাট জিলাৰ বালিজান, বেতবাৰী আৰু ন-শ্যাম গাঁও সামৰি লোৱা হৈছে।

অধ্যয়নৰ পদ্ধতি হিচাপে ঘাইকৈ বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে। তদুপৰি লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নৰ অন্যতম তত্ত্ব তথা দৃষ্টিভংগী প্ৰকাৰ্যাত্মক তত্ত্ব গ্ৰহণ কৰা হৈছে। প্ৰকাৰ্যাত্মক তত্ত্বই ব্যক্তি-জীৱন তথা সমাজ-জীৱনত লোকসংস্কৃতিৰ ক্ৰিয়া বা কাম, প্ৰয়োজনীয়তা, গুৰুত্ব, প্ৰভাৱ, ভূমিকা ইত্যাদি দিশৰ অধ্যয়নত মনোনিৱেশ কৰে। লোকসংস্কৃতিৰ বিভিন্ন উপাদানসমূহে কেনেধৰণৰ প্ৰকাৰ্য সাধন কৰে তাৰ অধ্যয়নত গুৰুত্ব দিয়ে। লোকসংস্কৃতিৰ উপযোগিতা সম্পৰ্কে প্ৰথমে উইলিয়াম আৰ. বেছকমে ১৯৫৪ চনত 'The Journal of American Folklore'ত প্ৰকাশিত 'Four Functions of Folklore' শীৰ্ষক এটি প্ৰবন্ধত বহুলভাৱে আলোচনা কৰিছিল।[২]

১.৩.১ তথ্য আহৰণৰ উৎস ঃ

তথ্য সংগ্ৰহৰ বাবে ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়ন পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰা হৈছে। তদুপৰি বিভিন্ন ব্যক্তিৰ দ্বাৰা সংগৃহীত আৰু

ছপা ৰূপত প্ৰকাশিত টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ লোকসাহিত্য বিষয়ক গ্ৰন্থৰাজিৰ সহায লোৱা হৈছে। বিভিন্ন ৱেবচাইটত উপলব্ধ প্ৰবন্ধ, ডিজিটেল আৰ্কাইভত উপলব্ধ টাই খামযাং লোকসাহিত্যৰ লিখিত পাঠ, দৃশ্য-শ্ৰাব্য ৰূপ আদিকো প্ৰধান সমল হিচাপে গ্ৰহণ কৰা হৈছে।

১.৪ পূৰ্বকৃত অধ্যয়নৰ সমীক্ষা ঃ

টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ ভাষা, সমাজ-সংস্কৃতি ইত্যাদি বিষয়ক গৱেষণামূলক অধ্যয়ন হৈছে যদিও লোকসাহিত্য সম্পৰ্কীয় বিশদ আলোচনা হোৱা নাই। বিষয়ৰ সৈতে সম্পৰ্কযুক্ত উল্লেখযোগ্য এটি গৱেষণা প্ৰকল্প হৈছে লণ্ডন বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অধীনত 'স্কুল অফ অৰিয়েণ্টেল এণ্ড আফ্ৰিকান ষ্টাডিজ' (School of Oriental and African Studies) চমুকৈ SOAS-ৰ 'Endangered Languages Documentation Programme (ELDP)'-ৰ অনুদানপ্ৰাপ্ত পলাশ কুমাৰ নাথৰ Documentation of the Oral Literature of the Tai Khamyang Community in Upper Assam, India'(2012-14) শীৰ্ষক গৱেষণা কৰ্ম। Endangered Languages Archive চমুকৈ ELAR Blog-ত এই গৱেষণা প্ৰকল্পৰ সংগৃহীত তথ্যৰাজি সংৰক্ষিত হৈ আছে। ডিজিটেল-আৰ্কাইভটোত খামযাং সমাজৰ বয়োজ্যেষ্ঠ লোকে বৰ্ণনা আৰু পৰিৱেশন কৰা লোকগীত, লোককথা, ৰীতি-নীতি, ইতিহাস, শব্দাৱলী, কেইখনমান পাণ্ডুলিপি ইত্যাদি অডিঅ', ভিডিঅ', ইমেজ আৰু পি.ডি.এফ. ৰূপত পোৱা গৈছে। এইসমূহ টাই খামযাং ভাষা শিক্ষণৰ বাবে পাঠ্যপুথি আৰু অন্যান্য ভাষা শিক্ষণ সামগ্ৰী প্ৰস্তুত কৰিবলৈ ব্যৱহাৰ কৰা হৈছিল।

তদুপৰি কেইখনমান মৌলিক গ্ৰন্থ আৰু সম্পাদিত গ্ৰন্থত টাই খামযাং লোকসাহিত্যৰ সংগ্ৰহ আৰু পৰিচয়জ্ঞাপক আলোচনা আগবঢ়াইছে। তেনে কেইখনমান গ্ৰন্থ হৈছে— সুপ্ৰীতি শ্যাম চাউলু, কুকিলা ৰাইলৌং, নিপুন ৰাইলৌং, মুনমী থউমৌং আৰু প্যছেং চাউলুৰ সমূহীয়া প্ৰচেষ্টাত সংগৃহীত *লিক পুঙ ত্তাই খামযাঙ* (২০১৪), দিব্যলতা দত্তৰ *জনগোষ্ঠীয় সাধু সমগ্ৰ* ২০১৮, অৱনী কুমাৰ শ্যামৰ দ্বাৰা সংকলিত *আশীৰ্বাদ* ২০০৯, অজন্তা ৰাজখোৱাৰ *টাই খামযাং সমাজ আৰু সংস্কৃতি* ২০১৩ ইত্যাদি।

২. টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ চমু পৰিচয় ঃ

টাইসকলৰ মূল বাসস্থান সম্পৰ্কে বিভিন্নজনে বিভিন্নধৰণে মত আগবঢ়াইছে। George Abraham Grierson-এ দক্ষিণ-পশ্চিম চীন টাইসকলৰ আদি বাসভূমি আৰু এই অঞ্চলতে তেওঁলোকৰ সুকীয়া জাতিসত্ত্বা গঢ় লৈ উঠিছিল বুলি মত আগবঢ়াইছে।[৩] পদ্মেশ্বৰ গগৈয়ে হোৱাংহো নদীৰ উপত্যকাই টাইসকলৰ আদি বাসভূমি বুলি কৈছে।[৪] এডৱাৰ্ড গেইটৰ মতে টাইসকল বিশাল টাই শ্বান্ জাতিৰ লোক, যি সমগ্ৰ অসমত বিয়পি আছে।[৫] ভীমকান্ত বৰুৱাই ইন্দো - চীনৰ বৃহৎ অঞ্চলত বসবাস কৰা টাইসকল অসমৰ পৰা আৰম্ভ কৰি কুৱাংছিলৈকে আৰু বেঙ্ককৰ পৰা আৰম্ভ কৰি য়ুনানৰ ভিতৰ অঞ্চললৈকে বিয়পি আছে বুলি মত প্ৰকাশ কৰিছে।[৬] লীলা গগৈয়ে চীনৰ ভিতৰুৱা প্ৰদেশ ইউনানৰ পৰা দক্ষিণে প্ৰশান্ত মহাসাগৰৰ উপকূললৈকে টাই বংশৰ মানুহ বিয়পি আছে বুলি কৈছে।[৭] গতিকে টাইসকলৰ মূল বাসস্থান সম্পৰ্কে বিভিন্নজনে আগবঢ়োৱা মতসমূহৰ আধাৰত এটা সিদ্ধান্তত উপনীত হ'ব পৰা যায় যে চীন দেশেই হ'ল টাইসকলৰ আদি বাসভূমি।

বৰ্তমান ভাৰতৰ উত্তৰ-পূৰ্বাঞ্চলত বসবাস কৰি থকা বৃহত্তৰ 'তাই আই' বা 'তাই লুং' ঠালৰ তাই খামযাংসকল মধ্য এচিয়াৰ প্ৰাচীন শ্বানদেশৰ ইৰাৱতী নৈৰ উপত্যকাত অৱস্থিত বিশাল ভূখণ্ডৰ অন্তৰ্ভুক্ত 'মৌংকং' আৰু 'মৌংমিট' নামৰ ৰাজ্য দুখনৰ মধ্যৱৰ্তী 'খামযাং' নামৰ এক সমৃদ্ধিশালী অঞ্চলত বসবাস কৰিছিল। তাই খামযাংসকল 'শ্যাম' আৰু 'নৰা' নামেৰেও জনা যায়। প্ৰাচীন শ্বান দেশৰ খামযাং নামৰ ঠাই ডোখৰত বসবাস কৰা পৰাই জনগোষ্ঠীটোৰ নাম হ'ল খামযাং। তাই ভাষাত 'খাম' শব্দৰ অৰ্থ হ'ল সোণ আৰু 'য়াং' অৰ্থ হ'ল থকা। অৰ্থাৎ সোণ থকা ঠাই।[৮] তেওঁলোকে নিজকে খামিয়াং বা খামজাং বুলিও পৰিচয় দিয়ে ।

ত্তাই খামযাং বুৰঞ্জী অনুসৰি চ্যুকাফাই নিজ ৰাজ্য 'মৌংমিট' এৰি অহাৰ পাছত ককায়েক চ্যুকানফাই ভায়েকৰ অনুসন্ধানত কেইবাটাও মানুহৰ দল পঠাইছিল। এই অনুসন্ধানকাৰী দলসমূহৰ ভিতৰত টাই খামযাং সকলো অন্যতম

আছিল। *পু খুন কেউ মৌঙৰ নেতৃত্বত অহা ত্তাই খাময়াংসকলে চ্যুকাফাই মৈংমিট এৰি অহা নবছৰ পিচত অনুমানিক ১২৩৬ !৩৭ খৃঃত স্বৰ্গদেউ চ্যুকাফাক সাক্ষাৎ কৰি মৌংমিট ৰাজ্যৰ ৰজা ককায়েক চ্যুক্যানফাৰ অভিপ্ৰায়ৰ কথা শুনালে।*[৯] কিন্তু চ্যুকাফাই উভতি যোৱাৰ কথা নাভাবিলে। *উভয় ৰাজ্যৰ মাজত সদ্ভাৰ সম্প্ৰীতি অক্ষুন্নতাৰ নিদৰ্শন হিচাবে আৰু যোগাযোগৰ সুবিধাৰ্থে মন্ত্ৰী পৰিষদৰ পৰামৰ্শ অনুসৰি উভয় দেশৰ সীমান্তত বসতি স্থাপন কৰিবলৈ ত্তাই খাময়াংসকলক উপদেশ দি চ্যুকাফাই ককায়েক চ্যুকানফালৈ নিজ অভিমত জনাই পঠালে।*[১০] *তেতিয়া ত্তাই খাময়াংসকলে যাত্ৰা পথত দেখি যোৱা পাটকাইৰ পাদদেশত অৱস্থিত নংখেউ নং নকজাং নামৰ ঠাইত বসতি স্থাপন কৰিবলৈ মনস্থ কৰি নিজৰ পৰিয়াবৰ্গক লগত লৈ উক্ত ঠাইখনত বসতি স্থাপন কৰিলেহি।*[১১] *সেই ঠাইত প্ৰায় তিনিশ বছৰ বসতি কৰাৰ পাছত কিছুমান প্ৰাকৃতিক দুৰ্যোগৰ সন্মুখীন হোৱাত নংখেউ নং-ন'কজাং ত্যাগ কৰি বৰ্তমান অৰুণাচল প্ৰদেশৰ চাংলাং জিলাৰ সীমান্তত অবস্থিত খাময়াং উপত্যকা বা 'খাময়াং না'ত বসতি কৰিলেহি। খাময়াং উপত্যকাত বসতি কৰি থাকোতেই সঘনাই চিংফৌ জনগোষ্ঠীৰ সৈতে হোৱা সংঘাত আৰু আগ্ৰাসনত তিষ্ঠি থাকিব নোৱাৰি সেই ঠাইত প্ৰায় এশ বছৰ বসতি কৰি ১৭৮০ চনত ক্ৰমে টেঙাপানী (নামচোম) আৰু শদিয়া (মৌংতেউলা)ত থিতাপি ল'লেহি। ১৭৯৪ চনত অসমত মোৱামৰীয়া বিদ্ৰোহৰ শাম কটাত স্বৰ্গদেউ গৌৰীনাথ সিংহৰ পৰামৰ্শক্ৰমে খাময়াংসকলে বৰ্তমানৰ যোৰহাট জিলাৰ তিতাবৰৰ ঢলি নামৰ ঠাইত বসবাস কৰিবলৈ লয় আৰু তাৰ পৰায়েই অসমৰ বিভিন্ন প্ৰান্তলৈ প্ৰবৰ্জন কৰে।*[১২]

বৰ্তমান অসমত খাময়াংসকলৰ বসতিপ্ৰধান মুঠ দহখন গাঁওআছে। গাঁৱকেইখন হৈছে চৰাইদেউ জিলাৰ ৰহন শ্যাম গাঁও, চলাপথাৰ শ্যাম গাঁও, দিচাং পানী শ্যাম গাঁও , মণিটিং শ্যাম গাঁও আৰু চলা বন গাঁও, তিনিচুকীয়া জিলাৰ মাৰ্ঘেৰিটাৰ পাৱৈমুখ শ্যাম গাঁও, যোৰহাট জিলাৰ তিতাবৰৰ নশ্যাম গাঁও, বালিজান শ্যাম গাঁও আৰু বেতবাৰী শ্যাম গাঁও আৰু গোলাঘাট জিলাৰ সৰুপথাৰৰ ৰ নং ৰজাপুখুৰী শ্যাম গাঁও।

টাই খাময়াং লোকসকল বৌদ্ধ ধৰ্মৰ অন্তৰ্গত হীনযানী বা থেৰবাদী । প্ৰত্যেকখন গাঁৱতে একোটাকৈ বৌদ্ধ বিহাৰ বা ক্যং স্থাপন কৰি ধৰ্মীয় পৰম্পৰাসমূহ পালন কৰি অহাৰ সমান্তৰালভাৱে অন্যান্য টাইলোক পৰম্পৰা যেনে,- চনখন (আয়ুস মতা), ফি লাম (লাই খুঁটা) সেৱা কৰা আদি পালনেৰে সামাজিক-সাংস্কৃতিক ক্ষেত্ৰত সুকীয়া পৰিচয় দিবলৈ সক্ষম হৈছে । এই ক্যঙত থকা বৌদ্ধ ভিক্ষু বা ভন্তেগৰাকীয়ে ধৰ্মীয় নীতি-শিক্ষা প্ৰদান, বিভিন্ন ধৰ্মীয় আচাৰ-অনুষ্ঠানত প্ৰধানভাৱে ভূমিকা গ্ৰহণ কৰে। তদুপৰি তেখেতৰ তত্ত্বাৱধানত বৌদ্ধ বিহাৰখন পৰিচালিত হয়। খাময়াং সকলে বছৰৰ বিভিন্ন সময়ত বিভিন্ন উপলক্ষ্যত কেইবাটাও উৎসৱ পালন কৰে। উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহত বৌদ্ধ বিহাৰৰ বিশেষ ভূমিকা পৰিলক্ষিত হয়। তেওঁলোকে পালন কৰা উৎসৱ-অনুষ্ঠানসমূহ হৈছে- পয়-চাংকেন, বুদ্ধ জয়ন্তী, তিনিমহীয়া বৰ্ষাবাস তিথি, মধুপূৰ্ণিমা তিথি, প্ৰবাৰণা উৎসৱ , কঠিন চীৱৰ দানোৎসৱ, মাইক'চুমফাই ইত্যাদি। টাই খাময়াংসকলৰ পৰম্পৰাগত বাসগৃহ হৈছে চাংঘৰ। অৱশ্যে বৰ্তমান পৰম্পৰাগত বাসগৃহতকৈ আধুনিক শৈলী(আচাম টাইপ,আৰ.চি.চি. ইত্যাদি)ৰ বাসগৃহই সমাদৰ লাভ কৰা দেখা যায়। কৃষিজীৱি খাময়াং লোকসকলৰ প্ৰধান আহাৰ ভাত । টোপোলা ভাত, খাওটেক (আখৈ), খাওলাম (চুঙা চাউল) শুকতি (পা-নাম), পানীত বা ভাপত সিজোৱা তেল-মচলাবিহীন আঞ্জা, মাছ-মাংস, তৰাগাজ, বাঁহগাজ, শুকান খৰিচা আদি তেওঁলোকৰ পৰম্পৰাগত খাদ্যাভ্যাসৰ অন্তৰ্গত। তেওঁলোক নৃ-তাত্ত্বিকভাৱে মংগোলীয় নৃগোষ্ঠী আৰু ভাষিকভাৱে চীন-তিব্বত ভাষা পৰিয়ালৰ থাই চীন বা শ্যাম চীন শাখাৰ অন্তৰ্গত। খাময়াং ভাষা একাক্ষৰী, সুৰ প্ৰধান আদি ভাষাতাত্ত্বিক বৈশিষ্ট্যসম্পন্ন।

খাময়াংসকলে মাতৃভাষা হিচাপে অসমীয়া ভাষা গ্ৰহণ কৰিছে । টাই খাময়াং ভাষা বৰ্তমান ককা-আইতাৰ দৰে প্ৰজন্মৰ মাজত সীমিতভাৱে কথিত ৰূপত বৰ্তি আছে। অৱশ্যে ঘৰুৱা জীৱনত তেওঁলোকে বহুতো টাই খাময়াং শব্দ ব্যৱহাৰ কৰা দেখা যায় । UNESCO-ৰ দ্বাৰা প্ৰকাশিত */Atlas of World's Languages in Danger*-(২০১০)ত টাই খাময়াং ভাষা জনা লোকৰ সংখ্যা ১০০ গৰাকী বুলি উল্লেখ কৰিছে।[১৩] শেহতীয়াকৈ এই গৱেষণা কৰ্মৰ বাবে কৰা ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়ন অনুসৰি তিনিচুকীয়া জিলাৰ পাৱৈমুখ গাঁৱত বসবাস কৰা দহগৰাকীমান বয়োজ্যেষ্ঠ লোকেহে খাময়াং ভাষা জানে।[১৪] অৱশ্যে জনগোষ্ঠীটোৰ কেইগৰাকীমান সচেতন ব্যক্তিৰ প্ৰচেষ্টাত খাময়াং ভাষা শিক্ষণ-শিকন,

লোকগীত-লোকনৃত্যৰ কৰ্মশালা অনুষ্ঠিতকৰণ, 'পয় ফুং মাউ চাউ' অৰ্থাৎ Tai Khamyang Youth Festival অনুষ্ঠিত কৰা, টাই খাময়াং লোককথাৰ সংগ্ৰহ আৰু লিখিত ৰূপত প্ৰকাশ কৰা আদি পদক্ষেপৰ জৰিয়তে ভাষা-ৰক্ষণ বিষয়ক সচেতনতাৰ সৃষ্টি হৈছে। এইক্ষেত্ৰত 'ফুং লাই খাময়াং' অৰ্থাৎ The Tai Khamyang Cultural Society-ৰ ভূমিকা উল্লেখযোগ্য।

৩. টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যৰ চমু পৰিচয় ঃ

ইতিমধ্যে উল্লেখ কৰা হৈছে যে জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰে প্ৰাধান্য লাভ কৰিছে, তথা অসমীয়া ভাষাক মাতৃভাষা হিচাপে গ্ৰহণ কৰিছে। প্ৰায়সকল লোকৰ নিজা ভাষা সম্পৰ্কীয় জ্ঞান নাই। যাৰ ফলত চৰ্চাৰ অভাৱত টাই খাময়াং ভাষাত ৰচিত অনেক লোকসাহিত্য হেৰাই গৈছে। সম্প্ৰতি টাই খাময়াং সমাজত বিভিন্ন লোককথা, লোকগীত, লোকোক্তি, সাঁথৰ, মন্ত্ৰ ইত্যাদি লোকসাহিত্যৰ বিভিন্ন বিধা প্ৰচলিত হৈ আছে। অসমৰ লোকসাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰখন সমৃদ্ধ কৰাত এইসমূহে ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে। অৱশ্যে জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যসমূহ কেৱল খাময়াং ভাষাত ৰচিত নহয়। খাময়াং ভাষাৰ কিছু লোকসাহিত্য অসমীয়া অনূদিত ৰূপত প্ৰচলিত হৈ আছে। তদুপৰি তেওঁলোকৰ দ্বাৰা অসমীয়া ভাষাত ৰচিত তথা অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ পৰা আহৰণ কৰা কেতবোৰ লোকসাহিত্যৰ সংযোজন টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যৰ অন্যতম বিশেষত্ব। তেনেদৰে বৌদ্ধ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱত পালি ভাষাত ৰচিত আৰু পালিৰ পৰা অসমীয়া ভাষালৈ অনূদিত কেতবোৰ উপাসনামূলক গীত-মাত জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত প্ৰচলন হৈ আছে। এই দিশসমূহৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি খাময়াংসকলৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যসমূহৰ এটি চমু আভাস দিয়াৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ল। এইক্ষেত্ৰত লোকসাহিত্য শ্ৰেণীবিভাজনৰ বিশেষ কোনো দৃষ্টিভংগী অনুকৰণ কৰা হোৱা নাই। এই আলোচনাটিত পৰিসৰৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি বিভিন্ন প্ৰসংগত উদাহৰণৰ বাবে কেৱল কিছুসংখ্যক লোককথা আৰু লোকগীত সামৰি লোৱা হৈছে।

৩.১ খাময়াং ভাষাত ৰচিত লোকসাহিত্য ঃ

সম্প্ৰতি খাময়াং ভাষা জনা লোকসকলৰ মাজত সীমিত ৰূপত এই ভাষাৰ লোকসাহিত্যৰ চৰ্চা হোৱা দেখা যায়। লোকসাহিত্য হৈছে মূলতঃ পৰিৱেশ্য কলা, য'ত কথক আৰু শ্ৰোতা উভয় পক্ষৰ অংশগ্ৰহণৰ প্ৰয়োজন আছে। শ্ৰোতাৰ বোধগম্য নহ'লে লোককথা, লোকগীত, লোকোক্তি, সাঁথৰ আদি কথন-পৰিৱেশনৰ কোনো মূল্য নাই। গতিকে খাময়াং ভাষা জনা শ্ৰোতাৰ অভাৱত খাময়াং ভাষাত ৰচিত লোকসাহিত্যৰ চৰ্চা সম্প্ৰতি অতি সীমিত আৰু স্থিতি সংকটজনক বুলি ক'ব পাৰি।

সুৰীয়া উপস্থাপনশৈলীযুক্ত টাই খাময়াং ধৰ্মীয় বন্দনাসমূহ বিভিন্ন উপলক্ষ্য যেনে— মম জ্বলাৰো, পুৱা ঘৰুৱা পৰিৱেশত নতুবা উৎসৱ অনুষ্ঠানত বুদ্ধ মূৰ্তিৰ সন্মুখত আহাৰ আগবঢ়োৱা, প্ৰাৰ্থনাৰ সময়ত ফুল, ধূপ আগবঢ়োৱা আদি সময়ত গোৱা দেখা যায়। নিৰ্দিষ্ট উপলক্ষ্যত গোৱা প্ৰাৰ্থনাৰ মূল ভাৱ-ভাষা একে হ'লেও ব্যক্তিভেদে এনেবোৰ বন্দনাত শব্দ সংযোজন, পৰিৱেশন শৈলীৰ তাৰতম্য হোৱা দেখা যায়। এনে গীত পৰিৱেশনৰ সময়ত বাদ্য সংগত কৰা নহয়। সাধাৰণতে এককভাৱে আৰু কোনো কোনো ক্ষেত্ৰত সমূহীয়াকৈধৰ্মীয় উপাসনামূলক গীতসমূহ পৰিৱেশন কৰা হয়।

পয় চাংকেনৰ সময়ত উপাসনামূলক গীতৰ উপৰি ইজনে আনজনলৈ পানী ছটিয়াই আনন্দ কৰা পৰিৱেশক লৈ ৰচিত কেতবোৰ আনন্দ-বিনোদনমূলক লোকগীত খাময়াং সমাজত প্ৰচলিত।

টাই জাতিৰ লোকসকলে বৌদ্ধ ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাৰ আগলৈকে উপৰি পুৰুষৰ পূজাকে (ancestor worship) ধৰি গছ-গছনি পূজা, দেও পূজা আদি পূজা কৰাটো তেওঁলোকৰ আদিম বিশ্বাস আছিল। এই আদিম বিশ্বাসেই টাই ধৰ্মৰ প্ৰথম তৰপ (Layer)। যেতিয়া তেওঁলোকে বৌদ্ধ ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰিলে, তেতিয়া তেওঁলোকে তেওঁলোকৰ এই আদিম বিশ্বাসৰ (animism) মূল বিশ্বাসক (basic belief) অধিকতৰ সংস্কাৰ কৰি ইয়াক বৌদ্ধ ধৰ্মৰ পৰা অন্তৰ্হিত কৰে। টাই বৌদ্ধ জনগোষ্ঠীৰ লোকসকলৰ মাজত এতিয়াও কিছুমান আদিম বিশ্বাস প্ৰচলিত হৈ আছে।[৫] বিভিন্ন লোকাচাৰ যেনে— চংখন বা আয়ু মতা, জৰী বন্ধা আদিৰ সৈতে জড়িত আশীৰ্বাদমূলক লোকগীত, মুখলগা ভঙা আদিত এনে

বিশ্বাসৰ প্ৰতিফলন দেখা যায়। চংখন হৈছে বিভিন্ন লোকাচাৰৰ জৰিয়তে অৱদেৱতা, অপশক্তি বাৰণ কৰা এক পৰম্পৰা । অপশক্তি খেদাৰ উদ্দেশ্যে সুৰ লগাই কোৱা কথাখিনিয়ে গীতৰ ৰূপ লয় । টাই খাময়াং সমাজত অপশক্তি, অপদেৱতা সম্পৰ্কীয় আদিম বিশ্বাসৰ ফলত এনে লোকাচাৰ পালন কৰা হয়। বিবাহ কাৰ্য সম্পাদনৰ সময়ত জ্যেষ্ঠজনে দৰা-কন্যাক জৰী বান্ধি আশীৰ্বাদ দিয়ে। তেনেদৰে নতুন বছৰত, পয় চাংকেনৰ পাছত জ্যেষ্ঠসকলে কণিষ্ঠসকলক হাতত সূতা বান্ধি সুৰ লগাই আশীৰ্বাদ দিয়ে । ব্যক্তি অনুসৰি তথা উপলক্ষ্য অনুসৰি গীতৰ কথাৰ সালসলনি ঘটে। উল্লেখ্য যে এইসমূহ অসমীয়া ৰূপত তথা খাময়াং আৰু অসমীয়া ভাষাৰ সংমিশ্রিত ৰূপত প্রচলিত হৈ আহিছে। উদাহৰণস্বৰূপে 'চংখন' বা আয়ু মতা লোকাচাৰৰ সৈতে জড়িত গীতটি আগবঢ়োৱা হ'ল—

"খনৈ মা মা চি চ'ক চি চ'ক মা মা
মোৰ বোপায়ে যদি ক'ৰবাত কেনেবাকৈ
হাবিয়ে হচঙে অৰণ্যে অৱণ্যে পৰি ধৰি
আছিলি যদিও আহ আহ আমি সকলোৱে
পৰিপূৰ্ণ আয়ু দিছো। ক'ৰবাত কেনেবাকৈ যদি
ভয় চ'ক খাইছিলি আমি সকলোৱে আয়ু মাতি দিছো।
ইয়াতে যদি কিবা গ্রহ গতি বেয়া আছিল যদিও
আমি মূৰৰ চুলিৰ সমান আয়ু দি আশীৰ্বাদ দিছো
সকলোখিনি কুশল মঙ্গল হক্সব লাগে।"[১৬]

'লিক ৱৈ' হৈছে শলাগ জ্ঞাপনৰ গীত বা আশীৰ্বাদ প্রদান কৰা গীত। টাই খাময়াংসকলৰ ঘৰুৱা বা সামাজিক অনুষ্ঠান, ধর্মীয় অনুষ্ঠান আদিৰ অন্তত যিসকলে কায়িক, মানসিক, আর্থিক বিভিন্ন ধৰণেৰে শুভ কর্মটিত সহায় কৰিলে, তেওঁলোকৰ নাম কৈ আলংকৰিক ভাষা সমৃদ্ধ 'লিক ৱৈ' গীতৰ মাজেৰে শলাগ জ্ঞাপন তথা পুণ্যভাগ দিয়াটো হৈছে অন্যতম গুৰুত্বপূর্ণ লোকাচাৰ। এই ক্ষেত্রত মনকৰিবলীয়া যে পিতৃ-মাতৃ, শিক্ষাগুৰু, আত্মীয়-স্বজন, অকল ব্যক্তি বিশেষেই নহয় বুদ্ধকে ধৰি দেৱ-দেৱতা, মৃতক, গ্রহ-নক্ষত্র, গছ-গছনি, চলন-বুৰণ-উৰণ-ভ্রমণ আদি চাৰিওবিধৰ প্রাণী, ভূত-প্রেত সকলোকে সামৰি লোৱা হয়। এই আশীৰ্বাদমূলক গীত অসমীয়া ভাষাতো পৰিৱেশন কৰা দেখা যায়।

পাৰৈমুখৰ বয়োজ্যেষ্ঠ কেইগৰাকীমান ব্যক্তিয়ে খাময়াং ভাষাৰ কিছু লোককথা জীয়াই ৰাখিছে । পৰৱর্তী উপ-অধ্যায়তঅসমীয়ালৈ অনূদিত কেইটামান খাময়াং লোককথা আগবঢ়োৱা হৈছে।

৩.২ খাময়াং ভাষাৰ পৰা অসমীয়া ভাষালৈ অনূদিত লোকসাহিত্য ঃ

খাময়াং ভাষাৰ কেতবোৰ গীত-মাত, লোককথা, ফকৰা-যোজনা, সাঁথৰ আদি অসমীয়া ভাষালৈ অনূদিত হৈছে। জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত মৌখিকভাৱে আৰু সম্প্রতি লিখিত ৰূপতো এনে অসমীয়ালৈ অনূদিত লোকসাহিত্যৰ চর্চা তথা প্রচলন দেখা গৈছে। খাময়াং ভাষাৰ তুলনাত অসমীয়ালৈ অনূদিত লোকসাহিত্যৰ চর্চা, পৰিৱেশনে প্রাধান্য লাভ কৰা দেখা গৈছে। পূর্বৰ উপ-অধ্যায়টিত ইতিমধ্যে তেনে কিছুমান লোকগীত চমু আভাস দিয়া হৈছে। অনেক খাময়াং লোককথা অসমীয়া ৰূপত প্রজন্মৰ পৰা প্রজন্মলৈ প্রবাহিত হৈ অহা পৰিলক্ষিত হৈছে। তেনে কেইটিমান লোককথা আগবঢ়োৱা হ'ল।

ক) লখিমীৰ আগমন

পৃথিৱীলৈ মানুহৰ প্রথম আগমনৰ পাছত কি খাই ভোক নিবাৰণ কৰিব স্বয়ং ভগৱানেও নাজানিছিল। এদিন ভগৱানে ধান আৰু মাছক মানুহৰ ভোক নিবাৰণৰ বাবে পৃথিৱীলৈ পঠিয়ালে। পৃথিৱীলৈ আহি ধান আৰু মাছৰ কাজিয়া লাগিল। মাছে কয়, "মইহে মানুহৰ ভোক গুচাব পাৰোঁ।" ধানে কয়, "মইহে মানুহৰ ভোক গুচাব পাৰোঁ।" মানুহেনো কাক আদৰি লয় তাৰ প্রমাণ চাব বিচাৰি মাছে নদী, বিল, পুখুৰী সকলোতে কণী পাৰি মাছৰ সংখ্যা বৃদ্ধি কৰিলে । মানুহেও মাছ ধৰিবলৈ হেতা-ওপৰা লগালে । সেই সময়তে ধান মানুহবোৰৰ ওচৰলৈ উটি যাবলৈ ধৰিলে। মানুহবোৰে

মাছ ধৰিবলৈ এৰি ধান বুটলিবলৈ ধৰিলে । সৰহ সংখ্যক মানুহে মাছতকৈ ধানকহে আদৰি ল'লে । ভগৱানেও তেতিয়া ধানৰ বীজ ভোক নিবাৰণৰ বাবে উপযুক্ত বুলি মানি ল'লে । এনেকৈয়ে পৃথিৱীলৈ মানুহৰ ভোক গুচাবলৈকে লখিমীৰ আগমন ঘটিছিল বুলি খামযাংসকলে বিশ্বাস কৰে। (দত্ত, দিব্যলতা, সংগ্রা. আৰু সম্পা. ঃ*জনগোষ্ঠীয় সাধু সমগ্র*)

কৃষি বা শস্যৰ গৰাকী হিচাপে লখিমী আইৰ প্রতি শ্রদ্ধা তথা পৰম্পৰাগত বিশ্বাস এই লোককথাটোত প্রকাশ পাইছে। মন কৰিবলগীয়া যে লোককথাটোত ধান আৰু মাছৰ মাজতহে কাজিয়া হৈছে; খাদ্য হিচাপে গ্রহণ কৰা অন্য উপাদানৰ সৈতে নহয়। টাই খামযাং খাদ্যাভ্যাসত ধান আৰু মাছ-এই দুয়োটাৰে বিশেষ স্থান আছে। ভাতৰ লগতে চাউলৰ পৰা তৈয়াৰী বিভিন্ন আহাৰ তেওঁলোকৰ প্রধান আৰু প্রিয় খাদ্য। মাছ শুকুৰাই, ঢেঁকীত খুন্দি, চুঙাত ভৰাই শুকতি (পা-নাম) কৰি খোৱাৰ লগতে মাছ পুৰি ঢেঁকীত খুন্দি পিটিকা কৰি খায়। খামযাং সমাজত পিটিকা খুন্দা ঢেঁকী 'ছাকমাই'ৰ বহুল ব্যৱহাৰ দেখা যায়। এই সম্পর্কীয় এটা সাধুকথা পোৱা গৈছে।

খ) মাক জীয়েকৰ সাধু ঃ

এখন গাঁৱত মাক আৰু জীয়েকে বসবাস কৰিছিল। তেওঁলোকে সদায় আবেলি পৰত ঢেঁকীত ধান খুন্দে। কেতিয়াবা মাকে ঢেঁকী দিয়ে, জীয়েকে ধান বঢ়াই দিয়ে আৰু কেতিয়াবা জীয়েকে ঢেঁকী দিয়ে মাকে ধান বঢ়াই দিয়ে। এদিন ঢেঁকী দি থাকোঁতে মাখি এজনী উৰি আহি মাকৰ ডিঙিত পৰিল। জীয়েকে মাকক ক'লে— "মে' (মা) আপোনাৰ ডিঙিত এজনী মাখি উৰি আহি পৰিছে।" মাকে মাখিজনী মাৰি পেলাবলৈ কোৱাত জীয়েকে তৎক্ষণাতে ওচৰতে থকা 'ছাকমাইডাল' লৈ মাখিজনীক মৰাৰ উদ্দেশ্য জোৰেৰে মাৰি দিলে। মাখি উৰি গ'ল আৰু ইফালে মাৰৰ কোবত মাক মৃত্যুমুখত পৰিল। (তথ্যদাতা-৪)

কৃষিজীৱি খামযাংসকলৰ সহজ-সৰল জীৱন-যাপন পদ্ধতিৰ লগতে বাস্তৱ জীৱন-জগতৰ বাবে প্রয়োজনীয় জ্ঞান এই লোককথাটোত আগবঢ়াইছে। নাভাবি-নিচিন্তি কৰা কামে ভয়ংকৰ বিপদ চপাই আনিব পাৰে। 'মাখি মাৰিবলৈ গৈ মাকক প্রাণ লোৱা' এই সাধুটো এইক্ষেত্রত উল্লেখযোগ্য উদাহৰণ।

ঘ) বুধিয়কৰ সাধু ঃ

এদিন এটা শিয়ালে খাদ্য বিচাৰি বালি চাপৰিত ঘূৰি ফুৰোতে এটা কাছ দেখা পালে। কাছটো দেখি শিয়ালৰ লোভ লাগিল আৰু ধৰিবলৈ বুলি জাপ মাৰিলে। কাছটোৱে গম পাই হাত, ভৰি, মূৰ কোঁচ খোৱাই চলংখনেৰে ঢাকি দিলে। শিয়ালে কাছটোক খাওঁ বুলি ভাবি তাক ভৰিয়ে আঁচোৰ মাৰি চালে। কিন্তু একো সাৰ-সুৰ নাপালে। তেতিয়া শিয়ালে ইয়াক কেনেকৈ খাব পাৰি চিন্তা কৰিবলৈ ধৰিলে। কিছুসময় যোৱাৰ পাছত কাছই মাত দিলে— "মোক যদি খাব বিচাৰিছা, তেন্তে এবাৰ পানীত ধুই লোৱা।" শিয়ালে কাছৰ কথা শুনি ধুবৰ বাবে নদীৰ পানীত ডুবাই দিলে। পানী পাই লগে লগে কাছটোৱে শিয়ালৰ হাতৰ পৰা পলাই গ'ল। তেতিয়াহে শিয়ালে কাছৰ টেঙৰালি বুজি পালে আৰু ঠোঁট-মুখ চেলেকি গুছি আহিল । (তথ্যদাতা-৪)

সাধু কথাত ৰূপকৰ প্রয়োগ মন কৰিবলগীয়া। সাধাৰণতে সাধুকথাবোৰত শিয়ালক ধূর্ত্ত-লুভীয়া, বাঘক হোজা-সাহসী, কাউৰী আৰু বান্দৰক অতি চতুৰ, কপৌ চৰাইক নিমাখিত, কুকুৰক প্রভুভক্ত হিচাপে উপস্থাপন কৰা দেখা যায়। টাই খামযাং সাধুকথাসমূহতো এনে ৰূপক পৰিলক্ষিত হয়। অৱশ্যে এই 'বুধিয়কৰ সাধু'টোত শিয়ালক মূর্খ আৰু কাছক বুধিয়কৰ ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে।

ঘ) এজন চিকাৰীৰ সাধু ঃ

এজন চিকাৰীৰ তিনিটা কুকুৰ আছিল। সিহঁতে চিকাৰ কৰাত যথেষ্ট সহায় কৰি দিছিল বাবে চিকাৰীজনে বৰ মৰম কৰিছিল। এদিন চিকাৰৰ বাবে হাবিলৈ যাওঁতে এজন সন্ন্যাসীক লগ পালে। সন্ন্যাসীজনে চিকাৰীজনৰ লগত তিনিটা কুকুৰ দেখি সুধিলে, "তুমি এই কুকুৰ কেইটাক কি নামেৰে মাতা?"চিকাৰীজনে কুকুৰ কেইটাৰ নাম নাই ক'লে। তেতিয়া সন্ন্যাসীজনে কুকুৰ কেইটাক আনিচ্চা, দুঃখা, আনাতা— এই তিনিটা নাম দিলে আৰু ক'লে যে তুমি এই নাম তিনিটা মনত ৰাখিবা। তোমাৰ বিপদৰ সময়ত আনকি মৃত্যুৰ পাছতো তোমাক সহায় কৰিব। এবছৰমানৰ

পাছত টান নৰিয়াত পৰি চিকাৰীজনৰ মৃত্যু হ'ল আৰু জীৱিতকালত জীৱ-জন্তু, চৰাই-চিৰিকতি আদি চিকাৰ কৰা পাপৰ বাবে জীৱটো নৰকলৈ গ'ল। নৰকত যমদূতে চিকাৰীৰ জীৱটো শাস্তি দিবলৈ জুই একুৰাৰ ওপৰত থকা গৰম কেৰাহীৰ উতলা পানীত বহিবলৈ দিলে। চিকাৰীৰ জীৱটোৰ মনলৈ হঠাতে কুকুৰ তিনিটাৰ নাম আৰু সন্ন্যাসীজনে কোৱা কথালৈ মনত পৰিল আৰু লগে লগে তেওঁ কুকুৰ কেইটাৰ নাম উচ্চাৰণ কৰাৰ লগে লগে জুইকুৰা নুমাই গ'ল। তেওঁ কোনো শাস্তি নোপোৱাকৈ নৰক পাৰ হৈ নির্ব্বাণলৈ যাত্রা কৰিলে। এই তিনিটা কুকুৰৰ নাম আজিও বৌদ্ধধর্মীয় লোকে স্মৰণ কৰি মনত সন্তুষ্টি লাভ কৰে। (শ্যাম চাউলু, সুপ্রীতি, কুকিলা ৰাইলুং আৰু অন্যান্য, সংগ্রা.ঃ*লিক পুঙ ত্তাই খাময়াঙ*)

ধর্ম চর্চাৰ গুৰুত্ব তথা ঈশ্বৰৰ প্রতি থকা বিশ্বাসৰ মহত্ত্ব আদি বিষয়বস্তু বহু লোককথাত প্রতিফলিত হৈছে। উল্লিখিত লোককথা অনুসৰি জীৱ হত্যাৰ দৰে মহাপাপৰ ফলত নৰকতহে স্থান পোৱা যায়। বৌদ্ধ ধর্মৰ পঞ্চশীল নীতিয়ে জীৱহত্যা, পৰৰ দ্রব্য হৰণ কৰা, পৰৰ প্রতি কু-ব্যৱহাৰ বা অভদ্র আচৰণ কৰা, অবাচ্য বা মিথ্যা বাক্য প্রয়োগ কৰা, আৰু মাদক দ্রব্য সেৱন কৰা আদিৰ পৰা বিৰত থকাৰ শিক্ষা প্রদানেৰে নৈতিক চৰিত্র গঠনত গুৰুত্ব দিয়ে। এইসমূহ পালনীয় কর্তব্যৰ অন্যতম 'জীৱ হত্যা নকৰা'ৰ আদর্শ সাধুটোত প্রতিফলিত হৈছে। কিন্তু ঈশ্বৰৰ নাম একান্ত মনেৰে ল'লে মৃত্যুৰ পাছতো এনে পাপৰ পৰা উদ্ধাৰ লভিব পাৰি তথা নৰকৰ যন্ত্রণাৰ পৰা মুক্তি লাভ কৰিব পাৰি- এইকথা ফুটাই তুলিছে। আনিচ্চা, দুঃখা, আনাতা হৈছে সংসাৰৰ অনিত্যতা, দুখ আৰু অনাত্ম (No self)- যাৰ পর্যাপ্ত জ্ঞান নথকাটো বৌদ্ধ দর্শনৰ মতে অজ্ঞানতাৰ লক্ষণ। বৌদ্ধ পণ্ডিতসকলৰ মতে বুদ্ধৰ সকলো দর্শন ইয়াতে সন্নিবিষ্ট হৈ আছে। জাতকৰ বহু সাধুকথা টাই খাময়াংসকলৰ মাজত বহুলভাৱে প্রচলিত। লোভ ,অহংকাৰ, মিছা কোৱাৰ বেয়া পৰিণাম, দানৰ মহত্ব, বিপদৰ বন্ধুহে প্রকৃত বন্ধু, ধৈর্যৰ মিঠা ফল, আনক সহায় কৰাৰ দৰে ভাল কর্ম সুপৰিণাম আদি নীতিশিক্ষা বহু লোককথাৰ ঘাই উপজীব্য। উল্লিখিত লোককথাসমূহৰ ভিত্তিত ক'ব পাৰি যে টাই খাময়াং সমাজত প্রচলিত লোককথাৰ বিষয়বস্তু অতি বৈচিত্র্যময়। সকলো জনগোষ্ঠীৰ সাধুতে কিছুমান সার্বজনীন ৰূপ তথা বৈশিষ্ট্য পৰিলক্ষিত হয়। জন্তু, চৰাই, ৰাক্ষস, ভূত, যখিনী, দেৱতা, পৰী আদি সাধুকথাৰ চৰিত্রসমূহ চিন্তা, কর্ম অনুযায়ী মানৰ চৰিত্রৰে ভিন্ন ৰূপ বুলিব পাৰি। টাই খাময়াংসকলৰ লোকজীৱন, সমাজ-সস্কৃতিৰ নানা দিশ যেনে— বিভিন্ন লোকাচাৰ, লোকবিশ্বাস, খাদ্যাভ্যাস, জীৱন-যাপন প্রণালী ইত্যাদি বিভিন্ন চৰিত্র, কাহিনীৰ মাজেৰে লোককথাসমূহত প্রতিফলিত হোৱা দেখা যায়।

৩.৩ অসমীয়া ভাষাত ৰচিত তথা অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ পৰা আহৰণ কৰা লোকসাহিত্য ঃ

অসমীয়া ভাষা-সমাজ-সংস্কৃতিৰ প্রভাৱ খাময়াংসকলৰ মাজত অতি স্পষ্ট ৰূপত দেখা যায়। টাই সংস্কৃতি তথা বৌদ্ধ ধর্মীয় সংস্কৃতিত নথকা কেতবোৰ উপাদান, ভৌতিক সংস্কৃতি, সামাজিক ৰীতি-নীতি তেওঁলোকে অসমীয়া সমাজ-সংস্কৃতিৰ পৰা আহৰণ কৰিছে। তাৰ উৎকৃষ্ট উদাহৰণ হৈছে অসমীয়া ভাষাত খাময়াংসকলে ৰচনা কৰা বিহুনাম, বিয়ানাম আদি। তদুপৰি অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ পৰা আহৰণ কৰা অনেক লোকসাহিত্য টাই খাময়াং সমাজত প্রচলিত।

টাই খাময়াং বিবাহ অনুষ্ঠানত বিয়ানাম গোৱাৰ পৰম্পৰা নাই। কিন্তু অসমীয়া সমাজৰ বিবাহ পদ্ধতিৰ সৈতে ওতঃপ্রোতভাৱে জড়িত বিয়ানাম গোৱা পৰম্পৰা টাই খাময়াংসকলে গ্রহণ কৰা দেখা গৈছে। টাই খাময়াং পৰম্পৰাগত ৰীতি-নীতিৰ লগত অসমীয়া সংস্কৃতিৰ এনে সমন্বয় মনকৰিবলগীয়া। অজন্তা ৰাজখোৱাৰ *টাই খাময়াং সমাজ আৰু সংস্কৃতি* গ্রন্থখনত বংশীধৰ শ্যামে 'মোৰ কৈশোৰৰ চলাপথাৰ' শীর্ষক লেখাটিত খাময়াং সমাজত প্রচলিত বিয়ানাম সম্পর্কে আগবঢ়োৱা কথাখিনি এইক্ষেত্রত প্রণিধানযোগ্য। *খাময়াং সম্প্রদায়ৰ বৰ বিয়াত মোক আটাইতকৈ আকর্ষণ কৰিছিল আয়তীসকলে সুললিত সুৰেৰে গোৱা বিয়ানামে। এই বিয়া নামবোৰ আৰু বিয়ানামৰ সুৰবোৰ অসমীয়া সমাজত প্রচলিত অবিকল বিয়ানামো নহয় অথচ সেইবোৰৰ পৰা সম্পূর্ণ বেলেগো নহয়। এইবোৰ বিয়ানাম খাময়াংসকলে নিজস্বভাৱে সৃজন কৰা এক প্রকাৰ অসমীয়াতে গোৱা বিয়া নাম। এই বিয়ানামবোৰ ক'ৰ পৰা কেনেকৈ কেতিয়া খাময়াংসকলে আয়ত্ব কৰি প্রচলন কৰিবলৈ ললে জানিবৰ উপায় নাই। বিহু যেনেকৈ এই সমাজলৈ আহিল বিয়ামানবোৰো*

তেনেকৈয়ে আহিল যেন লাগে। বিয়ানামত ক'ৰবাত যেন টাই কাকত পঢ়াৰ সুৰ প্ৰতিধ্বনিত হয় এনে অনুভৱ হয়। এই বিয়ানাম জোন, বেলি, তৰা, ফুল আদিক লৈ গোৱা শুনিছিলো।[৭]

"মুগাৰে মেখেলা পাটৰে ৰিহা
চাবলৈ আহোতে গামোচা পালা
গামোচাত আছিলে ছকুৰি কাঠি
ৰামচন্দ্ৰই ভাবিছিল আইদেউ বৰ কাজি
হওকে বা নহওকে মনৰে পচন্দ্
আইদেউৰ লগতে কটাম মই জীৱন।" (তথ্যদাতা-৮)
"বাটৰে ঢেঁকীয়া
কেলৈ মোক দিলি বিয়া ঐ।" (তথ্যদাতা-৭)

খামযাংসকলে চ'ত মাহৰ সংক্ৰান্তিৰ পৰা তিনিদিনীয়াকৈ পয় চাংকেন পালন কৰে। অৰ্থাৎ অসমত বহাগ বিহু পালন কৰাৰ সময়তে চাংকেন উৎসৱো পালন কৰা হয়। *অসমৰ ত্তাই খামযাং সকলেও অসমৰ কৃষ্টি-সভ্যতাক আঁকোৱালী লৈ বহাগ বিহুত হুচৰি গোৱা প্ৰথা প্ৰচলিত হৈ আহিছে। তেওঁলোকৰ সমাজত বিংশ শতাব্দীৰ মধ্যভাগলৈকে গাভৰু বিহু মৰা প্ৰথাও প্ৰচলিত আছিল।*[৮]

কৃষিজীৱি খামযাংসকলৰ লোকজীৱন, খাদ্যাভ্যাস আদি প্ৰকাশিত বিহুনামৰ উদাহৰণ আগবঢ়োৱা হ'ল—

"চিপ চিপ চিপা দৈ
কাঠৰ নাঙল শলা দৈ
বিদায় দিয়া ঘৰলৈ যাওঁ।"
"তৰাৰে গাজলি মাছৰে পাচলি
পাহৰি নিদিলো লোণ
তোমাৰ খায়ে যাব আয়ে কি বোপায়ে
মোৰে খায়ে যাব কোন।" (ৰাজখোৱা, অজন্তাঃ *টাই খামযাং সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, পৃ.৮৭)

তেনেদৰে শিশুক নিচুকাবলৈ গোৱা নিচুকনি গীত 'আমাৰে মইনা শুব এ', 'শিয়ালী এ নাহিবি ৰাতি' আদি পৰিৱেশনেৰে খামযাং মাতৃসকলে শিশুটিক শুৱাবলৈ যত্ন কৰে। (তথ্যদাতা-৩) লোককথাৰ ক্ষেত্ৰতো অসমৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীয় লোককথাৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়।

টাই খামযাং সমাজত বদহজম বা অজীৰ্ণ হ'লে মুখ লগা বুলি কয় আৰু হাতৰ মুঠিত সৰিয়হ লৈ তিনিবাৰ মুখ ভঙা লোকাচাৰ পালন কৰে। যাদুমূলক লোক চিকিৎসা সাধন কৰা এই মন্ত্ৰধৰ্মী আশীৰ্বাদ গীতৰ কিছু অংশ হৈছে এনেধৰণৰ— "খুবা খুবুনী লুবা লুবিনী/দেওবৰীয়াৰ মুখ ভাঙো/সোমবৰীয়াৰ মুখ ভাঙো.../...শণিবৰীয়াৰ মুখ ভাঙো/ লুবৰী থুবুৰী দুই বাইভনীৰ মুখ ভাঙিছো/ হাটৰোৱাৰ মুখ ভাঙিছো/ বাটৰোৱাৰ মুখ ভাঙিছো/ ঘৰৰ মুখ ভাঙিছো/ পৰৰ মুখ ভাঙিছো/ আইৰ মুখ ভাঙিছো/ বোপাইৰ মুখ ভাঙিছো/ পেহী মাহী ভাই ককাই গাঁৱৰ জ্ঞাতিৰ মুখ ভাঙিছো/ জিঘিনী মুখ ভাঙিছো /দেউৰ মুখ ভাঙিছো/ ভূতৰ মুখ ভাঙিছো/ খাওঁতে লাগিছে, ফুৰোতে লাগিছে, চাকোতে লাগিছে/ কোৱা মেলা কৰোতে লাগিছে/ ভাত খাওঁতে লাগিছে শাক পাওঁতে লাগিছে /মাছ খাওঁতে মাংস খাওঁতে লাগিছে / অমুকাৰ মুখ ভাঙিছো/ জনাই উৎপত্তি খানিব/ নজনাই বুৰবুৰাব তাতে সন্তুষ্ট হবি/ নহ'লে পাৰ্বতী বচনে উৎপত্তি খানিলে ভস্ম হবি..." তথ্যদাতা-৬

খুবা-খুবুনী, পগলা-পাৰ্বতীৰ কথাৰে বৰ্ণিত এই মুখ ভঙা মন্ত্ৰটোত অসমীয়া সমাজ-সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হৈছে। আন এটা মুখলগা ভঙা মন্ত্ৰত পাৰ্বতীয়ে সদাশিৱৰ হতুৱাই কৃষিকৰ্ম কৰা আখ্যানভাগ সুৰীয়াকৈ পৰিৱেশন কৰা হয়। তথ্যদাতা-৩

এইখিনিতে উল্লেখযোগ্য যে থেৰবাদী বৌদ্ধ ধর্মাৱলম্বী খামযাংসকলৰ মাজত পালি ভাষাত ৰচিত ধর্মীয় উপাসনামূলক গীত, বন্দনা, পৰিত্রাণ সূত্র আদি বহুলভাৱে প্রচলিত। *বুদ্ধৰ মহাপৰিনির্বাণৰ খ্রীঃ পূঃ ৪৮৪ পিছতেই তেওঁৰ 'বচন' বা উপদেশসমূহ সংকলন বা অবিকৃতভাৱে ৰক্ষা কৰাৰ প্রচেষ্টা কৰা হয়। কেইবা শ বছৰৰ প্রচেষ্টাৰে বৌদ্ধধর্মাচার্যসকলে তৎকালীন ভাৰতৰ জনসমাজৰ মাজত প্রচলিত প্রাকৃতৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি গঢ়ি উঠা এটা পৰিমার্জিত ভাষাৰ ৰূপত বুদ্ধৰ বাণী বা উপদেশ-সমূহ একত্র সংকলন কৰে। কালক্রমত বুদ্ধবচন সংকলিত এই বৌদ্ধশাস্ত্রসমূহৰ ভাষা পালি নামে জনাজাত হয়। গতিকে 'পালি' হ'ল প্রাচীন প্রাকৃতৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি গঢ়ি উঠা বৌদ্ধ ধর্ম-সাহিত্যৰ ভাষা। প্রকৃততে পালিক ক'ব পাৰি 'বৌদ্ধ প্রাকৃত'। ই ভাৰতৰ কোনো অঞ্চলৰ কথিত ভাষা নহয়, ইয়াৰ উৎপত্তি প্রাচীনতম প্রাকৃতৰ পৰা। খ্রীষ্টপূর্ব তৃতীয় শতাব্দীৰ পৰা খ্রীষ্টাব্দ দ্বিতীয় শতাব্দীৰ ভিতৰত বৌদ্ধবিহাৰসমূহত হোৱা ধর্মচর্চাৰ জৰিয়তে আদি স্তৰৰ প্রাকৃতৰ পশ্চিমা উপভাষাৰ ভিত্তিত এই ভাষাৰ উৎপত্তি হয় বুলি ক'ব পাৰি। বৌদ্ধমতৰ হীনযান পন্থৰ থেৰবাদী বা স্থবিৰবাদীসকলৰ পৃষ্ঠপোষকতা আৰু চর্চাৰ জৰিয়তে পালি ভাষা আৰু সাহিত্যৰ বিকাশ সাধন হৈছিল।*[১৯] সাধাৰণতে 'খামচিন-থমট্রা' বা উপাসনা কৰোঁতে বৌদ্ধ বিহাৰত তথা বিভিন্ন ধর্মীয় অনুষ্ঠানত পালি ভাষাত ত্রিৰত্ন বন্দনা, বুদ্ধ, ধর্ম, সংঘ বন্দনা আহাৰ পূজা, ফুল পূজা, প্রদীপ পূজা, ধূপ পূজা, সংকল্প, ভিক্ষু বন্দনা, পঞ্চশীল প্রার্থনা আদি পৰিৱেশন কৰে। টাই ভাষাৰ শব্দ 'খামচিন-থমট্রা' অর্থ হ'ল ক্রমে শীল গ্রহণ আৰু পৰিত্রাণ দেশনা শ্রৱণ । খামযাং ভাষা নজনা তথা পালি ভাষাৰ জ্ঞান থকা লোকসকলে এইসমূহ চর্চা তথা পৰিৱেশন কৰা দেখা যায়। তদুপৰি মুখ পৰম্পৰাত তথা মৌখিকভাৱে প্রজন্মৰ পৰা প্রজন্মলৈ এই প্রার্থনা গীতসমূহ প্রবাহিত হৈ আহিছে। ধর্মীয় আস্থানিহিত এই বন্দনাসমূহ প্রতিটো প্রজন্মই আহৰণৰ প্রয়াস কৰা দেখা যায়।

পালি ভাষাৰ ধর্মীয় উপাসনামূলক গীতসমূহ বহু বৌদ্ধ ধর্মগুৰু, পণ্ডিতে সৰল অসমীয়া ভাষালৈ অনুবাদ কৰিছে। সর্বসাধাৰণ লোকসকলৰ মাজত এই অসমীয়া পাঠসমূহে সমাদৰ লাভ কৰা দেখা যায়। ধর্মীয় অনুষ্ঠান বিশেষে তথা বিভিন্ন ধর্মীয় আচাৰ-অনুষ্ঠানৰ লগত সংগতি ৰাখি বিভিন্ন বিষয়ক উপাসনামূলক গীত তেওঁলোকে পৰিৱেশন কৰা দেখা যায়। তলত কেইটামান উদাহৰণ আগবঢ়োৱা হ'ল—

(ক) ত্রিৰত্ন বন্দনা

"ওকাস, ওকাস, ওকাস
বুদ্ধ পাদে নমামি, ধর্ম্ম পাদে নমামি, সংঘ পাদে নমামি অহং বন্দামি সববদা ।
দুতিয়ম্পি, বুদ্ধ পাদে নমামি, ধর্ম্ম পাদে নমামি, সংঘ পাদে নমামি, অহং বন্দামি সববদা ।
ততিয়ম্পি, বুদ্ধ পাদে নমামি, ধর্ম্ম পাদে নমামি, সংঘ পাদে নমামি, অহং বন্দামি সববদা।"

অসমীয়া অনুবাদ—

"শ্রদ্ধা নিবেদন কৰোঁ, শ্রদ্ধা নিবেদন কৰোঁ, শ্রদ্ধা নিবেদন কৰোঁ,
মই বুদ্ধ, ধর্ম, সঙঘক সকলো সময়তে নমস্কাৰ কৰোঁ।
পুনৰ দ্বিতীয়বাৰ মই বুদ্ধ, ধর্ম, সঙঘক সকলো সময়তে নমস্কাৰ কৰোঁ।
পুনৰ তৃতীয়বাৰ মই বুদ্ধ, ধর্ম, সঙঘক সকলো সময়তে নমস্কাৰ কৰোঁ।" তথ্যদাতা-৫

(খ) আহাৰ পূজা

"অধিৱাসেতু নো ভন্তে ভোজনং পৰিকল্পিতং,
অনুকম্পাং উপাদায় পতিগণ্ হান্ত মুত্তমং।
দুতিয়ম্পি অধিৱাসেতু নো ভন্তে ভোজনং পৰিকল্পিতং,
অনুকম্পাং উপাদায় পতিগণ্ হান্ত মুত্তমং।
ততিয়ম্পি অধিৱাসেতু নো ভন্তে ভোজনং পৰিকল্পিতং,
অনুকম্পাং উপাদায় পতিগণ হান্ত মুত্তমং।"

অসমীয়া অনুবাদ—

"ভন্তে, আপোনাৰ বাবে উত্তম আহাৰ আয়োজন কৰিছোঁ,
আপুনি অনুগ্রহ কৰি আহাৰ গ্রহণ কৰক ।
এই আয়োজন (পুণ্যৰ প্রভাৱত) মোৰ মুক্তি লাভৰ হেতু হওক।" (শ্যাম, চিকনঃ *খামচিন থমট্রা*, পৃ.২৩)

(গ) ফুল পূজা

"পুজেমি বুদ্ধং কুসুমেন তেন,
পুএঞএঞন মেতেন চ হোতু মোক্খং
পুপফং মিলায়তি য়থা ইদং মে
কায়ো তথা য়াতি ৱিনাসভাৱং ।"

অসমীয়া অনুবাদ—

"এই ফুলেৰে বুদ্ধক বন্দনা কৰিছোঁ,
ইয়াৰ পুণ্যফলত মোৰ মোক্ষ নির্বাণ লাভ হওক।
এই ফুল যিদৰে মৰহি যায় তেনেদৰে মোৰ শৰীৰটোও বিনষ্ট হ'ব।" (শ্যাম, চিকনঃ *খামচিন থমট্রা*, পৃ.২৪)

(ঘ) প্রদীপ পূজা

"ঘনসাৰপ্পদিত্তেন দীপেন তমধংসিনা,
তিলোকদীপং সম্বুদ্ধং পূজয়ামি তমোনুদং"

অসমীয়া অনুবাদ—

"প্রদীপৰ দ্বাৰা ঘন আন্ধাৰ দূৰ হয়,
সেইদৰে সম্যক সম্বুদ্ধৰ জ্ঞান প্রদীপৰ দ্বাৰা ত্রিলোকৰ অন্ধকাৰ বিনাশ হয়।
সেই জ্ঞানী সম্যক সম্বুদ্ধক মই শ্রদ্ধাৰে বন্দনা কৰোঁ।" (শ্যাম, চিকনঃ *খামচিন থমট্রা*, পৃ.২৫)

৪. টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্রচলিত লোকসাহিত্যৰ প্রকার্য, প্রাসংগিকতা আৰু সামাজিক স্থিতি ঃ

টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্রচলিত লোকসাহিত্যৰ প্রকার্য, প্রাসংগিকতা, সাম্প্রতিক স্থিতি ইত্যাদি সম্পর্কে নিজা পর্যবেক্ষণ, বিশ্লেষণৰ উপৰি মৌখিক আৰু লিখিত সাক্ষাৎকাৰৰ জৰিয়তে জনগোষ্ঠীটোৰ প্রতিনিধিৰ মত গ্রহণ কৰা হৈছে।

লোকসমাজৰ প্রয়োজনতে লোকসাহিত্যৰ সৃষ্টি হয়। আকৌ লোকসাহিত্যইও লোকসমাজক প্রভাৱিত আৰু উপকৃত কৰে। লোকসাহিত্যত দীঘলীয়া সময়ৰ লোকজ্ঞান, অভিজ্ঞতা সঞ্চিত হৈ থাকে। লোকসাহিত্যৰ বহু উপাদানৰ উদ্দেশ্য পোনপটীয়াকৈ শিক্ষাদানৰ সৈতে জড়িত নহয় যদিও এই প্রকার্য সাধন কৰি আহিছে। নিৰক্ষৰ, সাক্ষৰ সকলো লোকে লোকসাহিত্যৰ পৰা বিভিন্ন ধৰণৰ শিক্ষা লাভ কৰিবলৈ সক্ষম হয়। লোকসাহিত্যই পৰম্পৰাগত জ্ঞান সংৰক্ষণ, পৰৱর্তী প্রজন্মলৈ হস্তান্তৰ বা প্রবাহিত কৰে। সু-সংহত আচৰণ, কথোপকথন শৈলী, কৰণীয়-বর্জণীয় কার্য ইত্যাদি দিশত লোকসাহিত্যই প্রভাৱ পেলোৱা দেখা যায়।

টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্রচলিত লোকসাহিত্যত বহু পৰম্পৰাগত জ্ঞান-অভিজ্ঞতা সঞ্চিত হৈ আছে। বনৌষধিৰ জ্ঞানৰ দৰে ব্যৱহাৰিক জ্ঞান প্রদান,মূল্যবোধৰ জ্ঞান প্রদানেৰে ব্যক্তিত্বৰ বিকাশ, মানসিক সংস্কাৰ-উৎকর্ষ সাধন, নৈতিক উত্তৰণ, আধ্যাত্মিক চেতনা গঢ়ি তোলা ইত্যাদি ক্ষেত্রত ভূমিকা গ্রহণ কৰা দেখা যায়। ধর্মীয় উপাসনামূলক গীতসমূহ, শলাগ জ্ঞাপনৰ গীত বা 'লিক ৱৈ', জ্যেষ্ঠজনে কণিষ্ঠক জৰী বন্ধা আশীর্বাদমূলক গীত, বিবিধ লোককথা আদি লোকসাহিত্যৰ বহু উপাদানে সকলোৰে প্রতি কৃতজ্ঞ, শ্রদ্ধাশীল, বিনয় ভাৱ গঢ়ি তোলা তথা সকলো প্রাণীৰ প্রতি দয়াশীল হ'বলৈ শিকাইছে। তদুপৰি দান, কর্মফল, পূণ্যফল, নির্বাণ, কাম, ক্রোধ, লোভ আদি ৱিপু, কুভাৱনা দমনেৰে নির্বাণ প্রাপ্তিৰ বাবে সৎ পথত আত্মনিয়োজিত কৰাৰ আহ্বান ফুটি উঠিছে।

লোকসাহিত্যৰ অন্যতম প্ৰকাৰ্য হৈছে মানুহৰ অৱসৰৰ সময়ত, উৎসৱ-পাৰ্বণ আদি বিভিন্ন উপলক্ষ্যত মনোৰঞ্জন প্ৰদান কৰা। অতীতৰে পৰা লোকসমাজৰ লগতে আধুনিক সমাজতো লোকসাহিত্যৰ বিভিন্ন উপাদানসমূহে এই প্ৰকাৰ্য সাধন কৰি আহিছে। মনোৰঞ্জন, অৱসৰ বিনোদনৰ আধুনিক মাধ্যম যেনে অনাতাঁৰ, দূৰদৰ্শন, ম'বাইল আদিৰ জনপ্ৰিয়তাৰ পূৰ্বে মূলতঃ লোকসাহিত্যই মনোৰঞ্জনৰ প্ৰধান মাধ্যম আছিল বুলি ক'ব পাৰি। পৰিৱেশন কৰোঁতাই আনন্দ লাভ কৰাৰ লগতে শ্ৰোতা-দৰ্শকসকলেও আনন্দ লাভ কৰিছিল। সম্প্ৰতি ছপা মাধ্যম, শ্ৰব্য মাধ্যম, দৃশ্য-শ্ৰব্য মাধ্যমত সংৰক্ষিত টাই খামযাং লোকসাহিত্যই নতুন প্ৰজন্মক ইয়াৰ অনুশীলন, আয়ত্বকৰণত সহায় কৰিছে। বৈদ্যুতিন মাধ্যম, সামাজিক মাধ্যম, মঞ্চ আদিত লোকগীত পৰিৱেশনৰ জৰিয়তে আনন্দ-বিনোদনমূলক পৰিৱেশ সৃষ্টি কৰা দেখা যায়। ধৰ্মীয় লোকগীতসমূহৰ মূল উদ্দেশ্য ভক্তি প্ৰদৰ্শন যদিও, ভক্তিৰ মাজেৰে আনন্দ লাভ কৰা দেখা যায়।

টাইখামযাংসকলৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যত জনগোষ্ঠীটোৰ জীৱন-ধাৰণ প্ৰণালীৰ বিভিন্ন দিশ প্ৰতিফলিত হৈছে। বৌদ্ধ ধৰ্মীয় আদৰ্শ, আচাৰ-অনুষ্ঠান, লোক পৰম্পৰা, বিশ্বাস ইত্যাদিৰ বিষয়ে লোকসাহিত্যৰ জৰিয়তে অৱগত হ'ব পাৰি। তেনেদৰে কৃষিজীৱি টাই খামযাংসকলৰ সহজ-সৰল জীৱন-যাপন পদ্ধতিৰ পৰিচয় পোৱা যায়। বিবাহ অনুষ্ঠানত জ্যেষ্ঠজনে দৰা-কন্যাক সূতা বান্ধি আশীৰ্বাদ দিয়া, নতুন বছৰৰ প্ৰাৰম্ভতে জ্যেষ্ঠসকলে কণিষ্ঠসকলক হাতত সূতা বান্ধি সুৰ লগাই আশীৰ্বাদ দিয়া, ঘৰৱা বা সামাজিক অনুষ্ঠান, ধৰ্মীয় অনুষ্ঠান আদিৰ অন্তত সৰ্বতোপ্ৰকাৰে সহায় কৰোঁতাসকলক শলাগ জ্ঞাপন তথা আশীৰ্বাদ প্ৰদান কৰা, বৌদ্ধ ধৰ্মীয় আচাৰ-অনুষ্ঠান যেনে— মম, ধূপ, ফুল দান, বুদ্ধ মূৰ্তিৰ সন্মুখত 'তাং চম' অৰ্থাৎ আহাৰ দান ইত্যাদি পৰম্পৰাৰ বিষয়ে ধৰ্মীয় উপাসনামূলক গীত, আশীৰ্বাদমূলক গীত আদিত প্ৰতিফলিত হৈছে।

গণমাধ্যমসমূহে সাধন কৰা প্ৰধান তিনিটা প্ৰকাৰ্য হৈছে তথ্য, জ্ঞান, মনোৰঞ্জন প্ৰদান। খামযাং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যই এই তিনিওটা প্ৰকাৰ্য সাধন কৰি আহিছে। সমাজৰ বাবে প্ৰয়োজনীয় উপদেশ, বাৰ্তা আদি মৌখিক ৰূপত প্ৰেৰকৰ পৰা গ্ৰাহকলৈ প্ৰেৰণ কৰিছে। লোককথা, লোকোক্তি, লোকগীত আদিয়ে পৰম্পৰাগত আদৰ্শ, চিন্তা-ধাৰণা, বিশ্বাস, মূল্যবোধ আদি প্ৰজন্মৰ পৰা প্ৰজন্মলৈ প্ৰবাহিত কৰি সামাজিক নিয়ন্ত্ৰণত সহায় কৰিছে। সামাজিক নিয়ন্ত্ৰণত বৌদ্ধ ধৰ্মীয় দৰ্শন, পৰম্পৰাৰো প্ৰভাৱ দেখা যায়। গতিকে টাই খামযাং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্ৰচলিত লোকসাহিত্যৰ প্ৰাসংগিকতা নিশ্চিতভাৱে আছে। জনগোষ্ঠীটোৰ প্ৰতিনিধিৰ মতেও এইসমূহৰ চৰ্চা আৰু সংৰক্ষণৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে। তেওঁলোকৰ ব্যক্তিগত জীৱন তথা সমাজ জীৱনত লোকসাহিত্যই ইতিবাচক প্ৰভাৱ পেলাইছে তথা উপকৃত কৰিছে। তেওঁলোকৰ মতে তেওঁলোকৰ সমাজত লোকসাহিত্য চৰ্চাৰ সাম্প্ৰতিক স্থিতি একেবাৰে সন্তোষজনক নহয়। এইক্ষেত্ৰত প্ৰতিটো প্ৰজন্মৰ মাজত সচেতনতা বৃদ্ধিৰ প্ৰয়োজন আছে।

আধুনিক শিক্ষা ব্যৱস্থা, চিন্তা-মানসিকতাৰ পৰিৱৰ্তন,ৰুচিৰ পৰিৱৰ্তন, দূৰদৰ্শন, অনাতাঁৰ, ম'বাইল, কম্পিউটাৰ আদি বিজ্ঞানৰ ন ন উদ্ভাৱন, বিশ্বায়ন, অসমীয়া ভাষা, ইংৰাজী ভাষাৰ প্ৰাধান্য তথা প্ৰভাৱ, সাংস্কৃতিক সমন্বয়,বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ সৈতে বৈবাহিক সম্পৰ্ক, যৌথ পৰিয়ালৰ ভাঙোনৰ ফলত বয়োজ্যেষ্ঠ ব্যক্তিৰ সান্নিধ্যৰ অভাৱ, নিজা লোকসাহিত্য চৰ্চাৰ প্ৰতি অনীহা, খামযাং ভাষাৰ সুৰ, লিপি আদিৰ জটিলতা ইত্যাদিয়ে টাই খামযাং লোকসাহিত্যৰ স্থিতিক প্ৰভাৱিত কৰা দেখা যায়। ভাষা তথা লোকসাহিত্য জীয়াই ৰাখিবলৈ জনগোষ্ঠীটোৰ লোকসকলে প্ৰয়োজন অনুভৱ কৰিব লাগিব তথা ইয়াৰ প্ৰাসংগিকতা অনুধাৱন কৰিব পাৰিব লাগিব। সম্প্ৰতি তেওঁলোকে ভাষা শিক্ষণ তথা লোকগীত-লোকনৃত্য আদিৰ কৰ্মশালা অনুষ্ঠিত কৰা দেখা গৈছে।

৫. উপসংহাৰ ঃ

অসমীয়া সংস্কৃতি হৈছে অসমৰ সৱ-বৰ বিভিন্ন জনগোষ্ঠীৰ সাংস্কৃতিক বৈচিত্ৰ্যৰ এক সমন্বিত ৰূপ। অসমীয়া সংস্কৃতি সমৃদ্ধ কৰা প্ৰতিটো জনগোষ্ঠীৰ লোক-সংস্কৃতি, লোকসাহিত্যৰ গৱেষণামূলক অধ্যয়নে এইসমূহত সঞ্চিত লোক জ্ঞান-অভিজ্ঞতাৰ স্বৰূপ উদ্‌ঘাটন কৰাত সহায় কৰিব পাৰে, যিসমূহে আধুনিক সমাজ জীৱনতো ইতিবাচক প্ৰভাৱ পেলাব পাৰে। গতিকে ক্ষেত্ৰভিত্তিক অধ্যয়নযোগে টাই খামযাং লোকসাহিত্যৰ সকলো বিধাৰ সংগ্ৰহ তথা

পুংখানুপুংখ অধ্যয়নৰ জৰিয়তে ন ন অনেক দিশ উন্মোচিত হোৱাৰ সম্ভাৱনা আছে। গতিকে ভৰিষ্যতে এই বিষয়ত বহল পৰিসৰত অধ্যয়নৰ থল আছে।

আলোচনাটিৰ অন্তত এটি সামগ্রিক মূল্যায়ন আগবঢ়োৱা হ'ল—

ক) জনগোষ্ঠীটোৰ মাজত অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰে প্রাধান্য লাভ কৰিছে তথা মাতৃভাষা হিচাপে অসমীয়া ভাষা গ্রহণ কৰিছে। ইয়াৰ লগে লগে প্রায়সকল লোকৰ নিজা ভাষা সম্পর্কীয় জ্ঞান নাইকিয়া হৈছে। ফলত টাই খাময়াং ভাষাত ৰচিত অনেক লোকসাহিত্য হেৰাই গৈছে। সম্প্রতি খাময়াং ভাষাত ৰচিত লোকসাহিত্যৰ চর্চা অতি সীমিত। খাময়াং ভাষাৰ কিছু লোকসাহিত্য অসমীয়া অনূদিত ৰূপত প্রচলিত হৈ আছে। তদুপৰি অসমীয়া ভাষাত ৰচিত তথা অসমীয়া লোকসাহিত্যৰ পৰা আহৰণ কৰা কেতবোৰ লোকসাহিত্যৰ সংযোজন টাই খাময়াং জনগোষ্ঠীৰ মাজত প্রচলিত লোকসাহিত্যৰ অন্যতম বিশেষত্ব। উল্লেখ্য যে পালি ভাষাত ৰচিত আৰু পালিৰ পৰা অসমীয়া ভাষালৈ অনূদিত উপাসনামূলক গীত-মাত তেওঁলোকৰ সমাজত প্রচলিত। এইসমূহক লোকসাহিত্য বুলি ক'ব পৰা নায়ায় যদিও মৌখিকভাৱেও প্রজন্মৰ পৰা প্রজন্মলৈ এই প্রার্থনা গীতসমূহ প্রবাহিত হৈ আহিছে।

খ) সুদীর্ঘ কাল ধৰি অসমত বাস কৰা টাই খাময়াংসকলৰ লোকসাহিত্যত তেওঁলোকৰ স্বকীয় লোকসংস্কৃতি-লোকজীৱনৰ লগতে অসমীয়া ভাষা, লোকসাহিত্য, সমাজ-সংস্কৃতিৰ প্রভাৱ তথা প্রতিফলন পৰিলক্ষিত হয়। তদুপৰি বৌদ্ধ ধর্মীয় আদর্শ, পৰম্পৰা, পালি ভাষা-সাহিত্যৰ স্পষ্ট প্রভাৱ দেখা যায়।

গ) ব্যৱহাৰিক জ্ঞান, আধ্যাত্মিক-নৈতিক শিক্ষা প্রদান, মনোৰঞ্জন প্রদান, বিভিন্ন তথ্য প্রদান, সামাজিক নিয়ন্ত্রণ, জনগোষ্ঠীটোৰ লোকসংস্কৃতিৰ ধাৰণ-বহন, বিভিন্ন ক্ষেত্রৰ পৰিৱর্তনৰ ছবি প্রতিফলন আদি বহুমুখী প্রকার্য সাধনত সহায় কৰা টাই খাময়াং লোকসাহিত্যৰ প্রাসংগিকতা নিশ্চিতভাৱে আছে বুলি ক'ব পাৰি। জনগোষ্ঠীটোৰ প্রতিনিধিৰ মতে ব্যক্তিগত জীৱন তথা সমাজ জীৱনত ইতিবাচক প্রভাৱ পেলোৱা এই লোকসাহিত্যসমূহৰ চর্চা আৰু সংৰক্ষণৰ প্রয়োজনীয়তা আছে। কিন্তু লোকসাহিত্য চর্চাৰ সাম্প্রতিক স্থিতি একেবাৰে সন্তোষজনক নহয় বুলি মত প্রকাশ কৰিছে। এইক্ষেত্রত প্রতিটো প্রজন্মৰ মাজত সচেতনতা বৃদ্ধিৰ প্রয়োজন আছে। জনগোষ্ঠীটোৰ কেইগৰাকীমান সচেতন ব্যক্তিৰ প্রচেষ্টাত খাময়াং ভাষা শিক্ষণ-শিকন, লোকগীত-লোকনৃত্যৰ কর্মশালা অনুষ্ঠিতকৰণ আদি উল্লেখযোগ্য পদক্ষেপ।◆

অন্ত্যটীকা আৰু প্রসংগ সূত্র ঃ

১. http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap.html ,Accessed on - 02/07/2022
২. W. R. Bascom, 'Four Functions of Folklore', *The Journal of American Folklore*. Vol 67, No. 266 (Oct.-Dec., 1954), p.331-349
৩. G.A. Grierson, *Linguistic survey of India*, Vol.ll, p.59
৪. Padmeswar Gogoi, *The Tai and The Tai Kingdoms*, p.32
৫. Edward Gait, *A History of Assam*, p.71
৬. ভীমকান্ত বৰুৱা, *টাই ভাষা আৰু সংস্কৃতি*, ২০১৩, পৃ.২৭
৭. লীলা গগৈ, *টাই সংস্কৃতিৰ ৰূপৰেখা*, ১৯৯৪, পৃ.৩
৮. সুপ্রীতি শ্যাম, 'অসমৰ তাই খাময়াং সকলঃ অতীত আৰু বর্তমান', নিৰঞ্জন কলিতা(মুখ্য সম্পা.), *অসমৰ বর্ণাঢ্য গোষ্ঠীজীৱন*, পৃ.১৯৮
৯. মুহিচন্দ্র পাংযুক, অংচিং শ্যাম(সম্পা.), *তাই খাময়াং বুৰঞ্জী*, ২০০৪, পৃ.৩৩
১০. *সদ্যোক্ত*,পৃ.৩৩
১১. *সদ্যোক্ত*, পৃ.৩৩
১২. সুপ্রীতি শ্যাম, প্রাগুক্ত, পৃ.১৯৯

১৩. http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/en/atlasmap.html ,Accessed on - 02/07/2022
১৪. তথ্যদাতা- ৪
১৫. ললিত শ্যাম, 'টাই (শ্বান) বৌদ্ধ জনগোষ্ঠীৰ ঐতিহাসিক আৰু সাংস্কৃতিক সমন্বয়ৰ এটি চমু আলোকপাত', নৰেন্দ্ৰ নাথ শ্যাম (সম্পা.), *আৱংৱান*, মুখপত্ৰ, মান টাই ভাষী জাতীয় পৰিষদ, অসম
১৬. অৱনী কুমাৰ শ্যাম, (সংক), *আশীৰ্বাদ*, ২০০৯, পৃ.৯
১৭. অজন্তা ৰাজখোৱা , *টাই খাময়াং সমাজ আৰু সংস্কৃতি*, ২০১৩, পৃ.৮৬
১৮. মুহিচন্দ্ৰ পাংয়ঞ্জযুক, অংচিং শ্যাম(সম্পা.), *পূৰ্বোল্লিখিত*, পৃ.৮৬
১৯. নগেন ঠাকুৰ, *পালি-প্ৰাকৃত-অপভ্রংশ ভাষা আৰু সাহিত্য*, ২০১৩, পৃ.৪৫

আলোচনী ঃ

চাওলু, অনুজ (সম্পা)ঃ *খৌ খাম- দুই*, প্ৰকাশক- উদ্‌যাপন সমিতি, ত্তাই নৱবৰ্ষ- ২১০৯,২০ ডিচেম্বৰ, ২০১৪
শ্যাম চউলু , সুপ্ৰীতি (সম্পা.)ঃ *ছ্যু - লা*, প্ৰকাশক-উদ্‌যাপন সমিতি , চলাপথাৰ শ্যাম গাঁৱৰ ডেৰশবছৰীয়া জয়ন্তী অনুষ্ঠান,১৩ জানুৱাৰী, ২০১৯
---(সম্পা.) ঃ *খৌ খাম*, প্ৰকাশক- উদ্‌যাপন সমিতি, ত্তাই খাময়াং যুৱ-মহোৎসৱ, ১৯ জানুৱাৰী, ২০১৪

ইণ্টাৰনেট ঃ

http://hdl.handle.net/2196/00-0000-0000-000E-D162-F , Accessed on -01/07/2022

তথ্যদাতা/দাত্ৰী ঃ

১. চাউচা চেং পাংয়্যুক, পাৱৈমুখ গাঁও, তিনিচুকীয়া জিলা, ৯৭ বছৰ
২. হীৰণ শ্যাম, চলাপথাৰ শ্যাম গাঁও, চৰাইদেউ জিলা, ৮২ বছৰ
৩. ফুলেশ্বৰী চাউলু, পাৱৈমুখ গাঁও, তিনিচুকীয়া জিলা, ৮০ বছৰ
৪. চউচিক চেং থউমুং, পাৱৈমুখ গাঁও, তিনিচুকীয়া জিলা, ৮০ বছৰ
৫. চৈমেত শ্যাম, বালিজান শ্যাম গাঁও , যোৱহাট জিলা, ৭৮ বছৰ
৬. সুশীলা শ্যাম, চলাপথাৰ শ্যাম গাঁও, চৰাইদেউ জিলা, ৬৬ বছৰ
৭. ৰবীন্দ্ৰ শ্যাম, বেতবাৰী শ্যাম গাঁও, যোৱহাট জিলা, ৬৫ বছৰ
৮. কুসুম শ্যাম, বালিজান শ্যাম গাঁও , যোৱহাট জিলা, ৬২ বছৰ
৯. সোণপাহী শ্যাম, ন শ্যাম গাঁও, যোৱহাট জিলা, ৬১ বছৰ
১০. প্যছেং চাউলু, চলাপথাৰ শ্যাম গাঁও, চৰাইদেউ জিলা, ৪৩ বছৰ

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ

● **দীপশিখা সন্দিকৈ**
গৱেষক ছাত্ৰী, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: dipshikhahandique24@gmail.com, ফোন ঃ ৬০০০১-৫৮০২৬

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *সাহিত্যৰ লগত সমাজৰ নিবিড় সম্পৰ্ক আছে। সাহিত্যৰ স্ৰষ্টাজন সমাজৰেই অংগ হোৱাৰ বাবে সমাজৰ ৰাজনৈতিক, সাংস্কৃতিক, অৰ্থনৈতিক আদি দিশসমূহৰ প্ৰতিফলন ঘটে সাহিত্যত। সাম্প্ৰতিক সময়ৰ অসমীয়া সাহিত্যৰ এগৰাকী শক্তিশালী গল্পকাৰ অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাই অসমৰ সমাজ-জীৱনৰ বিভিন্ন দিশক গল্পসমূহত উপস্থাপন কৰিছে। তেওঁ অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰত ভিন্ন দিশৰ প্ৰসংগ গল্পসমূহত চিত্ৰিত কৰা দেখা যায়। অসম আন্দোলন, অসম আন্দোলনে সমাজ-জীৱনত পেলোৱা প্ৰভাৱৰ চিত্ৰ তেওঁ গল্পসমূহত অংকন কৰিছে। অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰৰ আন দুটা জ্বলন্ত সমস্যা সন্ত্ৰাসবাদ, গোষ্ঠীগত সংঘাত আদি দিশকো তেওঁ গল্পসমূহত উপস্থাপন কৰিছে। এই গৱেষণা পত্ৰত অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰৰ বিভিন্ন দিশৰ চিত্ৰণ কেনেদৰে ঘটিছে সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *চুটিগল্প, ৰাজনৈতিক, অসম আন্দোলন, সন্ত্ৰাসবাদ, গোষ্ঠীগত সংঘাত।*

০.০ অৱতৰণিকা ঃ

সাম্প্ৰতিক সময়ত অসমীয়া সাহিত্যৰ এগৰাকী শক্তিশালী গল্পকাৰ হৈছে অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতা। ১৯৬৭ চনত 'দৈনিক অসম' কাকতৰ মইনা মেলত 'বঞ্চিত' নামৰ গল্প লিখি লেখক জীৱনৰ পাতনি মেলা অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাই বৰ্তমানলৈকে এঘাৰখন গল্প সংকলনেৰে অসমীয়া চুটিগল্পক সমৃদ্ধ কৰি তুলিছে। 'মৰুযাত্ৰা আৰু অন্যান্য' (১৯৯২) তেওঁৰ প্ৰথম প্ৰকাশিত গল্প সংকলন। তেওঁৰ আন আন প্ৰকাশিত গল্প সংকলন সমূহ হৈছে— 'মৰুভূমিত মেনকা আৰু অন্যান্য' (১৯৯৫), 'দেও পাহাৰৰ ভগ্নস্তূপত' (১৯৯৯), 'পাছ চোতালৰ কথকতা' (২০০০), 'মিলেনিয়ামৰ সপোন' (২০০২), 'আলোকজান বানুৰ জান' (২০০৫), 'কুৰোশ্বোৰাৰ সপোন, মোৰ সপোন, সিহঁতৰ সপোন' (২০০৭), 'সোণালী ঈগলে কণী পাৰিলে বেলিয়ে উমনি দিলে' (২০১০), 'মৰিয়ম আষ্টিন অথবা হীৰা বৰুৱা' (২০১২), 'জলতৰঙ্গৰ সুৰ' (২০১৬) আৰু 'পানী গাভিনী আছিল আৰু অন্যান্য' (২০১৯)।

অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাই অসমৰ সমাজ জীৱনৰ বিভিন্ন দিশক বিষয়বস্তু হিচাপে লৈ গল্প ৰচনা কৰিছে। তেওঁৰ গল্পসমূহত স্থান পোৱা এটা গুৰুত্বপূৰ্ণ দিশ হৈছে ৰাজনৈতিক দিশ। অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰখনত সংঘটিত বিভিন্ন ঘটনাৱলীয়ে তেওঁৰ গল্পত স্থান পোৱা দেখা যায়। অসমৰ ৰাজনৈতিক ইতিহাসৰ এটা অতি উল্লেখযোগ্য ঘটনা অসম আন্দোলনৰ লগতে গোষ্ঠী সংঘৰ্ষ, সন্ত্ৰাসবাদ আদি দিশসমূহৰ বিভিন্ন প্ৰসংগ তেওঁ গল্পসমূহত উপস্থাপন কৰা পৰিদৃষ্ট হয়।

'অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ'— শীৰ্ষক গৱেষণা পত্ৰখনত অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰৰ কোনবোৰ দিশৰ উপস্থাপন কেনেদৰে হৈছে, ভিন্ন সময়ত

সংঘটিত ৰাজনৈতিক ঘটনাসমূহ আৰু সেই ঘটনাসমূহে জনজীৱনৰ ওপৰত কেনেদৰে প্ৰভাৱ পেলাইছে আদি দিশসমূহ অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হ'ব।

০.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

'অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ' — শীৰ্ষক গৱেষণা পত্ৰখনৰ উদ্দেশ্যসমূহ হ'ল—

১. অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত বিংশ শতিকাৰ আশী-নব্বৈ দশকৰ অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰত সংঘটিত কেতবোৰ ঘটনাৱলীৰ চিত্ৰণ কেনেদৰে ঘটিছে সেই সম্পৰ্কে বিচাৰ কৰা।

২. অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসম আন্দোলন,সন্ত্ৰাসবাদ,গোষ্ঠীগত সংঘৰ্ষ আদি অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰত সংঘটিত ঘটনাসমূহে জনজীৱনক প্ৰভাৱিত কৰা দিশসমূহ গল্পকাৰে কেনেদৰে চিত্ৰিত কৰিছে সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা।

০.২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

'অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ' সম্পৰ্কে আলোচনা কৰিবলৈ যাওঁতে অধ্যয়নৰ সুবিধাৰ্থে অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ প্ৰথম সময়ছোৱাত প্ৰকাশিত 'মৰুযাত্ৰা আৰু অন্যান্য' আৰু 'মৰুভূমিত মেনকা আৰু অন্যান্য' গল্প সংকলন দুখনৰ অন্তৰ্গত নিৰ্বাচিত ছটা চুটিগল্পক অধ্যয়নৰ পৰিসৰৰ ভিতৰত সামৰি লোৱা হৈছে। অসমৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰত সংঘটিত ঘটনাৱলীক বিষয়বস্তু হিচাপে লৈ ৰচিত গল্পসমূহক অগ্ৰাধিকাৰ দিয়া হৈছে। অধ্যয়নৰ পৰিসৰত সামৰি লোৱা চুটিগল্পসমূহ হৈছে—

(১) অস্থি
(২) ৰৰষুণ
(৩) ঘৰৰ ল'ৰা
(৪) আন্ধাৰত
(৫) মানুহৰ পৃথিৱীত লেঙেৰী কণমাই
(৬) আন্ধাৰলৈ

০.৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

'অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ' শীৰ্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ বাবে প্ৰধানকৈ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.০ অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ ঃ

১.১ অসম আন্দোলনৰ প্ৰভাৱ ঃ

অসম আন্দোলন অসমৰ ৰাজনৈতিক ইতিহাসৰ এক উল্লেখযোগ্য ঘটনা। মূলতঃ বিদেশী বহিষ্কাৰৰ দাবীত ১৯৭৯ চনৰ মাজভাগৰ পৰা অসমত সদৌ অসম ছাত্ৰ সস্থা আৰু অসম গণ সংগ্ৰাম পৰিষদৰ নেতৃত্বত এই আন্দোলনৰ সূত্ৰপাত হৈছিল আৰু ১৯৮৫ চনলৈকে চলিছিল। এই ছবছৰীয়া বিদেশী খেদা আন্দোলনত অসমৰ ছাত্ৰ সমাজ, ৰাজনৈতিক নেতা-কৰ্মী, মধ্যবিত্তীয় সমাজৰ লগতে বুদ্ধিজীৱি সমাজেও অংশগ্ৰহণ কৰি নিৰ্ণায়ক ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। আন্দোলনৰ সময়ছোৱাত অসমৰ বিভিন্ন ঠাইত প্ৰচাৰ চলোৱা হৈছিল যে এই আন্দোলন কেৱল বিদেশীৰ বিৰুদ্ধে নহয়, বহিৰাগতসকলৰ বিৰুদ্ধেও। ইয়াৰ ফলত অনা-অসমীয়া ভালেসংখ্যক সম্প্ৰদায়ৰ মাজত সন্দেহৰ সূত্ৰপাত ঘটে। আন্দোলন, প্ৰতিবাদৰ বিভিন্ন ক্ৰিয়া-প্ৰতিক্ৰিয়া তথা হিংসাত্মক কাৰ্যপন্থা, গণ সত্যাগ্ৰহ, পিকেটিং আদিয়ে সমগ্ৰ অসমতে এক সৰ্বাত্মক ৰূপ লৈছিল। বিদেশী বিতাড়ন আন্দোলনটোৱে এক সাম্প্ৰদায়িক ৰূপ পৰিগ্ৰহ কৰাৰ লগে লগে অসমৰ বিভিন্ন ঠাইত ইটোৰ পিছত সিটো সাম্প্ৰদায়িক সংঘৰ্ষ সংঘটিত হ'বলৈ ধৰে। "সমগ্ৰ অসম আন্দোলনত কেইবা শতাধিক আন্দোলনকাৰী চৰকাৰী বাহিনীৰ হাতত নিহত হোৱাৰ সমান্তৰালভাৱে আন্দোলনকাৰীৰ হাততো ব্যাপক নিগ্ৰহ আৰু হিংসাত্মক ঘটনা

সংঘটিত হৈছিল।"[১] অসম আন্দোলনৰ ফলশ্রুতি হতাশাজনক আছিল আৰু এই আন্দোলনে অসমৰ মানুহৰ চিন্তা-চেতনাৰ জগতখনলৈও পৰিৱর্তন আনিছিল। মুঠতে অসম আন্দোলনে অসমৰ সামাজিক আৰু ৰাজনৈতিক জীৱনক অতি গভীৰভাৱে প্রভাৱান্বিত কৰিছিল।

অৰুপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসম আন্দোলনে প্রভাৱিত কৰা জনজীৱনৰ ছবি ফুটি উঠা পৰিলক্ষিত হয়। তেওঁৰ 'ৰৰষুণ' গল্পটোত অসম আন্দোলনৰ সময়ছোৱাত সাধাৰণ জনতাৰ জীৱন-সংগ্রামৰ ছবিখন দাঙি ধৰা হৈছে। আন্দোলনৰ সময়ছোৱাত সংঘটিত হিংসাত্মক কার্যকলাপৰ চিত্র গল্পটোত প্রকাশ পাইছে এনেদৰে—

> "চহৰখনৰ মানুহজাক উচাপ খাই উঠিল। সৰু চহৰখনৰ স্নায়ু-কেন্দ্র চাৰিআলিত হেজাৰ হেজাৰ মানুহ। বজাৰখনৰ সৰু সৰু খেৰীঘৰবোৰ ঘেৰি একুৰা জুই। প্রায় একে সময়তে চহৰখনৰ সৰু সৰু কাঠৰ দলং কেইখনো জুইৰ শিখাই সাবটি ধৰিলে। গুৰি-পৰুৱাৰ দৰে ইফাল-সিফাল কৰি ফুৰা মানুহজাকৰ চকুৰ ৰং আৰু দপদপাই জ্বলি থকা জুইকুৰাৰ ৰং একে। জুইকুৰাই এফালৰ পৰা বজাৰখন দহি নিছে।"[২]

অসম আন্দোলনে বিভিন্ন হিংসাত্মক কার্য-কলাপৰ যোগেদি এক ভয়াবহ ৰূপ পৰিগ্রহ কৰাত আন্দোলন দমন কৰিবৰ বাবে চৰকাৰে সেনাবাহিনী নিয়োগ কৰে। বিভিন্ন অঞ্চলবোৰত সাধাৰণ ৰাইজৰ ওপৰত সেনাবাহিনীয়ে অকথ্য নির্যাতন চলাইছিল। তদুপৰি সেনাবাহিনীৰ গুলীত মৃত্যুবৰণ কৰিবলগীয়া হৈছিল বহুলোকে। সেনাবাহিনীৰ হাতত সাধাৰণ জনগণৰ নির্যাতনৰ ছবিখন 'ৰৰষুণ' গল্পটোত প্রকাশিত হৈছে এনেদৰে—

> 'ট্রাক এখনৰ পৰা সৈন্য-বাহিনীৰ হাতৰ অত্যাধুনিক বন্দুককেইটা গৰজি উঠিল।
> গোটেই জীৱনটো এমুঠি পেট-ভৰাই খাবলৈ নোপোৱা, এখন পিন্ধিবলৈ নোপোৱা, আদহীয়া মহেশ্বৰ ৰৰা থিতাতে বাগৰি পৰিল। বাগৰি পৰিল বাঘকো এঘাপ মাৰিব পৰা ডেকা বলোভদ্র। জুই, ধোঁৱা, ছাঁই, তেজ, চিঞৰ-বাখৰৰ মাজত চিৰঞ্জীৱ চলিহা কিবা বেঙা হৈ গ'ল। বন্দুকৰ গুলিয়ে মানুহজাকক বাকুহি পেলালে।"[৩]

১.২ সন্ত্রাসবাদ ঃ

বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশক আৰু ইয়াৰ পৰৱর্তী অসমৰ সমাজ-জীৱন সংঘাতজর্জৰ কৰি তোলাৰ ক্ষেত্রত সন্ত্রাসবাদৰ প্রসংগ তাৎপর্যপূর্ণ। সত্তৰৰ দশকৰ শেষৰফালে অসমত এটি সশস্ত্র সংগঠনৰ জন্ম হৈছিল। "বিভিন্ন কাৰক যেনে— ভাৰতৰ মূল ভূখণ্ডৰ সৈতে উত্তৰ-পূর্বাঞ্চলৰ ভৌগোলিক বিচ্ছিন্নতা, ভাৰতৰ স্বাধীনতাৰ আগৰে পৰা উত্তৰ-পূবৰ কিছুসংখ্যক জনগোষ্ঠীৰ স্বতন্ত্রতা প্রাপ্তিৰ প্রত্যাশা, আহোম ৰাজত্বৰ অৱসান, অসমলৈ ঘটা ব্যাপক প্রব্রজন, অসমীয়া মধ্যবিত্তৰ নেতৃত্বত ক্রমান্বয়ে তীব্র হৈ উঠা অসমীয়া জাতীয়তাবাদী ভাবধাৰা আৰু সেই শ্রেণীটোৰ হাতত ক্ষমতা পুঞ্জীভূত কৰি ৰখাৰ প্রক্রিয়া, ভাৰতবর্ষৰ কেন্দ্রীয় চৰকাৰখনৰ অতিকেন্দ্রিক চৰিত্র আৰু অসমৰ জনসাধাৰণে নিজকে বঞ্চিত বুলি গণ্য কৰা, পৃথিৱীৰ বিভিন্ন প্রান্তত সংগঠিত ঔপনিৱেশিকতাবাদবিৰোধী আন্দোলনে গঢ়ি তোলা জাতীয় স্বতন্ত্রতা আৰু আত্মনিয়ন্ত্রণৰ ধাৰণা আদি অলেখ কাৰকৰ ফলত ভাৰতৰ স্বাধীনতাৰ বত্রিশ বছৰৰ পিছত অসমৰ বুকুত গঢ়ি উঠিছিল এক বিচ্ছিন্নতাবাদী সশস্ত্র সংগঠনৰ।"[৪] ১৯৭৯ চনৰ ৭ এপ্রিলত সংযুক্ত মুক্তি বাহিনী, অসম অথবা আলফা (United Liberation Front of Assam)ৰ জন্ম হয়। "পৰৱর্তী কালত অসম আন্দোলনৰ সমাপ্তিৰ পিছত বিভিন্ন কাৰণত ৰাজনৈতিকভাৱে হতাশাগ্রস্ত কিছুসংখ্যক যুৱকে এই সংগঠনত যোগ দিছিলহি।"[৫] ১৯৮৩ চনৰ নির্বাচনক কেন্দ্র কৰিয়ে আলফাৰ সাংগঠনিক কাম-কাজ সক্রিয় হ'বলৈ ধৰে আৰু ১৯৮৫ চনৰ পৰা এই সক্রিয়তা অধিক হ'বলৈ ধৰে। আলফাই ভাৰতীয় সংবিধানক সম্পূর্ণৰূপে অগ্রাহ্য কৰি এখন সার্বভৌম ৰাষ্ট্রৰ সপোন আগত লৈ বিপ্লৱ আৰম্ভ কৰিছিল আৰু এই সশস্ত্র বিপ্লৱটো পৰিচালিত হৈছিল ভাৰত ৰাষ্ট্রই অসমৰ ওপৰত ধাৰাবাহিকভাৱে চলাই অহা ঔপনিৱেশিক শোষণৰ বিৰুদ্ধে।

প্রথম অৱস্থাত আলফাই হিংসাত্মক কার্য-কলাপত জড়িত হোৱা নাছিল। লাহে লাহে বেংক ডকাইতি, বিভিন্ন ব্যক্তিৰ পৰা ধন দাবী আদি কার্যবোৰত লিপ্ত হৈ পৰাৰ লগতে ধন দিবলৈ অপাৰগতা প্রকাশ কৰা লোকক হত্যা, অপহৰণ কৰা আদি ঘটনাবোৰো আলফাৰ দ্বাৰা সংঘটিত হ'বলৈ ধৰে। তদুপৰি আলফাই যিসকলক অসমৰ স্বার্থৰ

পৰিপন্থী কার্য কৰা বুলি চিনাক্ত কৰিছিল সেইসকলক সতর্ক কৰি দিয়াৰ প্ৰয়োজনবোধ কৰাৰ পৰিৱর্তে চিধাই হত্যা কৰিছিল। বিভিন্ন ৰাজহুৱা স্থানত বোমা বিস্ফোৰণ ঘটাই আলফাই অসমৰ সমাজ-জীৱনত এক সন্ত্ৰাসজর্জৰ অৱস্থাৰ সৃষ্টি কৰিছিল। নিজৰ দাবীৰ প্ৰতি কেন্দ্ৰৰ মনোযোগ আকর্ষণ কৰিবলৈ সমগ্ৰ অসমতে আলফাই সংঘটিত কৰা কূটাঘাতমূলক কার্য বৃদ্ধি পাইছিল। ফলত অসমৰ সমাজ-জীৱন আৰু জনসাধাৰণৰ মন সন্ত্ৰাসেৰে ভৰি পৰিছিল। সন্ত্ৰাসবাদীৰ বিভিন্ন কার্য-কলাপ, সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত সন্ত্ৰাসবাদৰ প্ৰভাৱ আৰু সন্ত্ৰাসবাদীৰ মানসিক জগতৰ চিত্ৰণ ঘটিছে অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত। অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত প্ৰতিফলিত হোৱা সন্ত্ৰাসবাদৰ প্ৰসংগটো দুটা দিশত আলোচনা কৰা হৈছে— (১) সন্ত্ৰাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্য আৰু (২) সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত সন্ত্ৰাসবাদৰ প্ৰভাৱ।

১.২.১ সন্ত্ৰাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্য ঃ

সশস্ত্ৰ সংগঠন আলফাই বিভিন্ন হিংসাত্মক কার্যকলাপেৰে তেওঁলোকৰ কাম-কাজ চলাই নিয়াৰ ফলত অসমৰ সমাজ-জীৱন হিংসা-সন্ত্ৰাসেৰে ভাৰাক্ৰান্ত হৈ পৰে। অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ বহুকেইটা চুটিগল্পত সন্ত্ৰাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্যৰ চিত্ৰণ ঘটিছে। 'আন্ধাৰত', 'মানুহৰ পৃথিৱীত লেঙেৰী কণমাই' আদি সন্ত্ৰাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্যৰ প্ৰতিফলন ঘটা উল্লেখযোগ্য গল্প।

'আন্ধাৰত' গল্পটোত বিস্ফোৰণ ঘটাই এটা হত্যাকাণ্ড কৰি অহা এজন সন্ত্ৰাসবাদীৰ মানসিক প্ৰতিক্ৰিয়া বর্ণিত হৈছে আৰু শেষত তাৰ কৰুণ মৃত্যুৰে গল্পটোৰ সামৰণি মৰা হৈছে। হত্যাকাণ্ডটো সংঘটিত কৰি আহি থাকোঁতে বাটত তাক সন্দেহ কৰা বহুতকে সি মাৰি আহিছে। নৈৰ গৰাত এটা মেকুৰী আৰু এডাল সাপো সি গুলীয়াই আহিছে। গল্পটোত বাইছ বছৰীয়া যুৱকজনৰ কার্যকলাপৰ যোগেদি সন্ত্ৰাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্যৰ চিত্ৰণ ঘটিছে এনেদৰে—

> "সাপহালে গম পাইছে নেকি যে সি আৰু তাৰ সহযোগী কিজনে বজাৰখনত বিশ কেজি ওজনৰ বোমাটো দি তেজ আৰু নৰমাংসৰ এক নৰক কুণ্ড তৈয়াৰ কৰি আহিছে। মটৰ চাইকেলেৰে আহি থাকোতে বাটত সিহঁতক সন্দেহ কৰা মানুহ জুমৰ কিমানক সি মাৰি আহিছে, সি ক'ব নোৱাৰে। তাৰ গাত তেজৰ দাগ, খহটা জোতাৰ তলিখনত তেজ আৰু মানুহৰ গাৰ পৰা এৰাই অহা-মাংসৰ টুকুৰা।"[৬]

'মানুহৰ পৃথিৱীত লেঙেৰী কণমাই' সন্ত্ৰাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্যৰ চিত্ৰণ ঘটা উল্লেখযোগ্য গল্প। গল্পটোত বর্ণিত হৈছে পাহাৰৰ পাদদেশৰ হাতীয়ে ঠেকেচি থকা এখন সৰু গাঁৱৰ এজনী লেঙেৰী ছোৱালী কণমাইৰ জীৱন সংগ্ৰামৰ চিত্ৰ। হাতীয়ে গচকি এখন ভৰি লেঙেৰা কৰি পেলোৱা কণমায়ে সপোন দেখে স্কুল পাছ কৰি কলেজত পঢ়াৰ। সেই সপোন খেদিয়ে তাই এদিন কলেজত ভৰি দিলেগৈ। এদিন কণমায়ে কলেজ কৰি টাইপ স্কুলৰপৰা আহি বাহিৰে বাহিৰে বজাৰত সোমাইছিলহি আৰু তাতেই ভয়ংকৰ বোমা বিস্ফোৰণত মৃত্যু হয় কণমাইৰ। জনজীৱনত সন্ত্ৰাসৰ সৃষ্টি কৰা সন্ত্ৰাসবাদীৰদ্বাৰা সংঘটিত বোমা বিস্ফোৰণৰ চিত্ৰ গল্পটোত ফুটি উঠিছে এনেদৰে —

> "কণমায়ে বজাৰত চিৰা কিনি আছিল। মাত্ৰ এটা শব্দ। হেজাৰ হেজাৰ বনৰীয়া হাতীৰ পালৰ চিঞৰতকৈয়ো বিকট, ভয়ানক সেই শব্দ। কণমায়ে একো ধৰিবই নোৱাৰিলে। তাইৰ দেহাটো ছিন্নভিন্ন হৈ গ'ল। ভাগি পৰা এসোপা ঘৰে তাইক হেঁচা মাৰি ধৰিলে। উদ্ধাৰকাৰী পুলিচে পাচত বিচাৰি পালে, কাপোৰৰ থানৰ মাজত চেপা খাই থকা এটা ভৰি, ঘঁহনি খাই খাই টান হোৱা এখন ভৰি, এযোৰ বকলেছ লগোৱা চামৰাৰ জোতা পিন্ধি থকা ভৰিৰ দৰে এথোপা টান মাংসপিণ্ড।"[৭]

১.২.২ সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত সন্ত্ৰাসবাদৰ প্ৰভাৱ ঃ

সশস্ত্ৰ সংগঠনসমূহে নিজৰ আদর্শ তথা উদ্দেশ্য সিদ্ধিৰ বাবে কৰি অহা কার্যসমূহে সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত বিস্তৃত প্ৰভাৱ পেলাইছে। সন্ত্ৰাসবাদীৰ কূটাঘাটমূলক কার্যৰ ফলত কোনে কেতিয়া মৃত্যুক আকোঁৱালি ল'বলগীয়া হয় তাৰ কোনো নিশ্চয়তা নোহোৱা হৈছে। সন্ত্ৰাস নির্মূলৰ বাবে নিয়োজিত কৰা সুৰক্ষাবাহিনীৰ অত্যাচাৰত জুৱলা হ'বলগীয়া হৈছে সাধাৰণ মানুহ। অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ 'আন্ধাৰলৈ', 'মানুহৰ পৃথিৱীত লেঙেৰী কণমাই' আদি গল্পত এনে পৰিস্থিতিসমূহ চিত্ৰিত হোৱা পৰিলক্ষিত হয়।

সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত সন্ত্ৰাসবাদৰ প্ৰভাৱৰ ছবিখন পৰিস্ফুট হৈ উঠা এটা উল্লেখযোগ্য গল্প হৈছে 'আন্ধাৰলৈ'। গল্পটোত সন্ত্ৰাসবাদী বুলি সন্দেহ কৰি কেইজনমান যুৱকক মিলিটেৰীয়ে নি জেলত ৰখাৰ লগতে শাৰীৰিক অত্যাচাৰ কৰাৰ নিৰ্মম পৰিস্থিতি বৰ্ণিত হৈছে। ৰজনী মাষ্টৰৰ একমাত্ৰ পুত্ৰ পবিত্ৰক আন্ধাৰ ৰাতি গাজনি-বিজুলীৰ কাণ তাল মৰা শব্দৰ মাজতে বন্দুকধাৰী মিলিটেৰীয়ে শুই থকাৰ পৰা তুলি নি ভানত তুলি লৈ গৈছে। পবিত্ৰক মিলিটেৰীয়ে লৈ যোৱাৰ দৃশ্যটো গল্পটোত দাঙি ধৰা হৈছে এনেদৰে—

> "পাইজামা আৰু হাতকটা গেঞ্জী পিন্ধি থকা পবিত্ৰক হটঙা মানুহটোৱে চোঁচৰাই নিয়াদি ভানখনলৈ লৈ গ'ল। তাৰ দুইকাষে দুটা বন্দুকৰ নলী। পবিত্ৰই ঘূৰি চাইছিল, কান্দি কান্দি মাক বাৰাণ্ডাতে পৰি গৈছে। মাকৰ অলপ দিনৰ পৰা ল'-প্ৰেচাৰ হৈছে; সি উভতি যাব খুজিছিল।"[৮]

পু�ৰাৰ পোহৰত পবিত্ৰই দেখিছে মিলিটেৰীয়ে কেৱল তাকে নহয়, সিহঁতৰ চুবুৰীৰ আটাইকেইটা বি.এ. পঢ়ি থকা ছাত্ৰ ৰতন, অৰুণ, জুলিয়াছ, নবাৰুণ, দীপক, নিৰেনহঁতকো ধৰি নিছে। সিহঁত মিলিটেৰীৰ শাৰীৰিক নিৰ্যাতনৰ বলি হ'বলগীয়া হৈছে। মিলিটেৰীয়ে পবিত্ৰহঁতক কৰা শাৰীৰিক অত্যাচাৰৰ দৃশ্য গল্পটোত চিত্ৰিত হৈছে এনেদৰে —

> "বন্দুক লৈ থকা মোচাল মানুহটোৱে সিহঁত দুটাক এনেকুৱা গোৰ দুটা মাৰিলে যে নবাৰুণ ছিটিকি এহাত দূৰৈত পৰিলগৈ। দুৰ্বল দেহাৰ নবাৰুণৰ কোৱাৰি ফাটি তেজ ব'বলৈ ধৰিলে। পবিত্ৰৰ মূৰ গৰম উঠি গ'ল। ভাল কাবাডী খেলা পেশীবহুল দেহৰ পবিত্ৰই মোচালৰ ফালে এখোজ আগুৱাই গ'ল, 'কিয় মাৰিছে তাক?' 'কি-য়া। লীডাৰি কৰ্তাহে। চাল্লা। থোপৰা তোৰ দুংগা।' বুলি মোচালে তাক পেটতে গোৰ মাৰিব খুজিলে।"[৯]

বোমা বিস্ফোৰণ আদিৰ দৰে কূটাঘাতমূলক কাৰ্যৰ জৰিয়তে জনতাৰ মনত ভয়ৰ সৃষ্টি হৈছে সন্ত্ৰাসবাদৰ এটা উল্লেখযোগ্য প্ৰভাৱ। কোন মুহূৰ্তত সন্ত্ৰাসবাদীৰ দুষ্কাৰ্যৰ বলি হ'বলগীয়া হয় সেই অনিশ্চয়তাই সাধাৰণ মানুহৰ মনত ভয়ৰ সৃষ্টি কৰিছিল। 'মানুহৰ পৃথিৰীত লেঙেৰী কণমাই' শীৰ্ষক গল্পত জনতাৰ মনৰ ভয়ৰ ছবিখন পৰিস্ফুট হৈছে। হাতীয়ে জুৰুলা কৰা এখন গাঁৱৰ আৰু হাতীৰ গচকত লেঙেৰী হোৱা এজনী ছোৱালী কণমাই। উচ্চশিক্ষাৰ প্ৰতি থকা সপোনৰ বাবেই কণমায়ে দৰিদ্ৰতা আৰু শাৰীৰিক বাধাগ্ৰস্ততাকো নেওচি চহৰৰ কলেজত নাম লগায়। কণমাইৰ বিশ্বস্ত হৰিয়ে তাইক সাৱধানে থাকিবলৈ কৈ যোৱাৰ উল্লেখেৰে গল্পটোত মানুহৰ মনত সৃষ্টি হোৱা ভয়ৰ দিশটো চিত্ৰিত হৈছে এনেদৰে—

> "যোৱাবাৰ হৰি আহোঁতে তাইক সাৱধানে থাকিবলৈ কৈ গৈছিল। কেউপিনে গোলমাল হৈ আছে। তায়ো জানে কলেজৰ লাইব্ৰেৰীত পঢ়া খবৰ কাগজবোৰে তাইক জনাই আছে— দেশজুৰি জুই জ্বলিছে। হত্যা, লুণ্ঠন, বোমা, বন্দুক। হৰিয়ে তাইক চকু পকাই ধৰিছিল ঃ 'তই ৰাতিয়ে দিনে পংপঙাই নুফুৰিবি। কিবোৰ হৈ আছে গম পোৱা নাই?"[১০]

১.৩ গোষ্ঠীগত সংঘাত ঃ

ওচৰা-ওচৰিকৈ থকা জনগোষ্ঠীয় গোটসমূহৰ মাজত তীব্ৰ জাতীয়তাবোধ অথবা আন জাতীয় প্ৰসংগক লৈ সৃষ্টি হোৱা সংঘাতেই হৈছে গোষ্ঠীগত সংঘাত। জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত তীব্ৰ জাতীয়তাবোধ উদ্ভৱ হৈ সংঘাত সৃষ্টি হোৱাৰ অন্তৰালত বিভিন্ন কাৰকে ক্ৰিয়া কৰে। বিভিন্ন জাতি-জনগোষ্ঠীৰ মিলনভূমি অসমত পুৰণি কালৰে পৰা জাতি-জনগোষ্ঠীসমূহে মিলা-প্ৰীতিৰে বসবাস কৰি আহিছে যদিও বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকৰ পাছৰপৰা জনগোষ্ঠীসমূহৰ মাজত সংঘাত সৃষ্টি হোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়। অসমৰ সামাজিক তথা ৰাজনৈতিক জীৱনত গোষ্ঠীগত সংঘাতৰ ব্যাপক প্ৰভাৱ দৃষ্টিগোচৰ হয়। অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ 'অস্থি', 'ঘৰৰ ল'ৰা' আদি গল্পত গোষ্ঠীগত সংঘাত আৰু গোষ্ঠীগত সংঘাতে প্ৰভাৱিত কৰা সমাজ-জীৱনৰ ছবি স্পষ্ট ৰূপত প্ৰকাশিত হৈছে।

'অস্থি' গল্পটোৱে প্ৰতিনিধিত্ব কৰা সময়ছোৱা হৈছে বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকৰ সময়ছোৱা, যি সময়ত বিদেশী বহিষ্কাৰৰ দাবীত ১৯৭৮ চনৰ শেষৰ পৰা আৰম্ভ হোৱা অসম আন্দোলনে অসমত বসবাস কৰা জাতি-জনগোষ্ঠীৰ

মাজত অস্তিত্বৰ সংকটৰ ধাৰণাটো বিয়পাই দিছিল। গল্পটোৰ পটভূমি হৈছে বিভিন্ন জাতি-জনজাতিৰে ভৰা এখন প্ৰান্তীয় গাঁও ৰূপহী গাঁও। ৰূপহী গাঁৱৰ মানুহক এক কৰি ৰখা সহজ-সৰল ব্যক্তিত্বৰ অধিকাৰী বগীৰাম গায়ন নামৰ টোকাৰী গীতৰ গায়কজনৰ হত্যাকাণ্ড, সেই হত্যাকাণ্ডক লৈ গাঁওখনৰ জাতি-জনজাতিৰ মাজত সৃষ্টি হোৱা সংঘাত, সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত গোষ্ঠী সংঘাতৰ প্ৰভাৱ আৰু ৰাজনৈতিক মুনাফাসন্ধানী এচাম চহৰীয়া মধ্যবিত্তই আহি গায়নৰ মৃত্যুক স্ব-স্বাৰ্থত ব্যৱহাৰ কৰাৰ প্ৰসংগেৰে গল্পটোৰ কাহিনী বিস্তাৰিত হৈছে। অন্তৰপৰশা গীত আৰু স্পষ্টবাদিতাৰ বাবে সকলোৱে ভালপোৱা বগীৰাম গায়নক মাজনিশা কোনোবাই হত্যা কৰি বৰ পথাৰত পেলাই থৈ গৈছিল। গায়নক কোনে হত্যা কৰিলে সেই কথাৰ সন্ধানত বিভিন্ন খবৰ বিয়পি পৰিল। গায়নক বাংলাদেশীয়ে মাৰিলে বুলি এটা খবৰ বিয়পি পৰাৰ পাছতে বাংলাদেশৰ পৰা আহি বাস কৰা মানুহখিনিৰ চুবুৰীটোত গায়নৰ হত্যাৰ প্ৰতিশোধ স্বৰূপে জুই লগাই দিয়া হ'ল। ইয়াৰ পাছত মুছলমানেহে গায়নক হত্যা কৰিলে বুলি সন্দেহ কৰি প্ৰতিশোধ লোৱা হ'ল গাঁৱৰ মুছলমান মানুহখিনিৰ ওপৰত—

> "ৰাইজে পানীখোৱা পুখুৰীৰ পাৰত পোৱা গ'ল গৰুৰ হাড়। মছজিদত পোৱা গ'ল মৰা কাছ। মানুহবোৰৰ মূৰত পথাৰৰ পৰা ঘূৰি অহা ভোকাতুৰ, ক্লান্ত হালোৱাৰ অকৰা খং।
>
> ঘৰ জ্বলিছে। নিতাই পণ্ডিতৰ কুঁৱাত পাঁচটা মৃতদেহ। আব্দুল্লাৰ পাঁচ বছৰীয়া ল'ৰাটো মূৰ কটা অৱস্থাত পথাৰত পৰি আছে।"[১১]

গাঁওখনৰ মানুহবোৰৰ মাজত হিন্দু-মুছলমান, অসমীয়া-বঙালী আদি বিভাজন সৃষ্টি হ'লেও গোষ্ঠী সংঘাতৰ ফল ভোগ কৰিব লগা হৈছে আটায়ে। সংঘাত দমনৰ বাবে চৰকাৰে নিয়োগ কৰা মিলিটেৰীৰ অত্যাচাৰৰ বলি হৈছে আটাইখিনি মানুহ। অত্যাচাৰে জুৰুলা কৰা মানুহখিনি হিন্দু-মুছলমানৰ ভেদাভেদ এৰি পুনৰ এক হৈ পৰিছে। সংঘাতে বিধস্ত কৰাৰ পাছত অঞ্চলটোৰ জনসাধাৰণৰ কৰুণ অৱস্থাৰ ছবিখন গল্পটোত প্ৰতিফলিত হৈছে এনেদৰে—

> "এতিয়া ৰূপহী গাঁৱত বঙালী-অসমীয়া, হিন্দু-মুছলমান নাই-আছে মাথোন এজাক নিৰ্যাতিত মানুহ, এজাক দুখীয়া মানুহ।"[১২]

'ঘৰৰ ল'ৰা' গল্পটোৰ মাজেৰে অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাই গোষ্ঠী সংঘৰ্ষৰ ভয়াৱহতা দাঙি ধৰিছে। বড়ো আন্দোলনৰ সময়ছোৱাক প্ৰতিনিধিত্ব কৰা গল্পটোত গোষ্ঠী সংঘাতে দুখন গাঁৱৰ মাজত থকা পূৰ্বৰ সু-সম্পৰ্কক ধূলিসাৎ কৰি শত্ৰুভাৱাপন্ন কৰি তোলা আৰু জনজীৱন অস্থিৰ কৰি তোলাৰ ভয়াবহ চিত্ৰ অংকন কৰা হৈছে। দুয়োখন গাঁৱৰ দুজন যুৱকৰ মাজত গভীৰ বন্ধুত্বপূৰ্ণ সম্পৰ্কক গোষ্ঠী সংঘৰ্ষই বিচ্ছিন্ন কৰিব নোৱাৰা আশাবাদো গল্পটোত চিত্ৰিত হৈছে। বৰদিন উৎসৱত যতীনে তাৰ বড়ো জনগোষ্ঠীৰ বন্ধু ডেভিদৰ ঘৰলৈ যাবলৈ ওলোৱাত মাক, দেউতাক, ভনীয়েক সকলোৱে তাক বাধা দিছে। সকলোৰে মনবোৰ এক অনিশ্চিত বিপদৰ শংকাই কাবু কৰি পেলাইছে। কিন্তু শিক্ষিত যুৱক যতীনে সকলোৰে বাধা উফৰাই ভয়হীনভাৱে ডেভিদৰ ঘৰলৈ যাবলৈ ওলাইছে। যতীনৰ ভনীয়েকৰ ভয়যুক্ত এই উক্তিৰ মাজেৰেই প্ৰকাশ পাইছে গোষ্ঠী সংঘৰ্ষই সাধাৰণ মানুহৰ মনত সৃষ্টি কৰা শংকাৰ—

> "জয়ন্তীয়ে পুলিচৰ গাড়ীত উঠি পৰীক্ষা দিবলৈ যোৱাৰ কাৰণেই তাইক নিজৰ মানুহেই সন্দেহ কৰি মাৰি পেলালে। তোক—" ভনীয়েকৰ মাতটো ভয়ত চেপা খাই বন্ধ হৈ গৈছে।"[১৩]

২.০ উপসংহাৰ ঃ

'অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত অসমৰ ৰাজনৈতিক দিশৰ চিত্ৰণ' শীৰ্ষক বিষয়টো অধ্যয়নৰ অন্তত প্ৰাপ্ত সিদ্ধান্তসমূহ এনেধৰণৰ—

ক) অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত বিংশ শতিকাৰ আশী-নব্বৈ দশকৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰত সংঘটিত ঘটনাৱলীৰ বিভিন্ন দিশৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে।

খ) অসমৰ ৰাজনৈতিক ইতিহাসৰ এক উল্লেখযোগ্য ঘটনা অসম আন্দোলন আৰু এই আন্দোলনে সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত পেলোৱা প্ৰভাৱৰ দিশটো অৰূপা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত উপস্থাপন হোৱা দেখা যায়।

গ) সন্ত্রাসবাদ, সন্ত্রাসবাদীৰ হিংসাত্মক কার্য-কলাপ আৰু সাধাৰণ জনতাৰ ওপৰত সন্ত্রাসবাদৰ প্রভাৱ আদি দিশসমূহৰ বাস্তৱ চিত্র অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত প্রতিফলিত হৈছে।

ঘ) অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতাৰ চুটিগল্পত গোষ্ঠীগত সংঘর্ষই অসমৰ সমাজ-জীৱনত সৃষ্টি কৰা অস্থিৰতা আৰু বিপর্যয়ৰ ভয়াৱহতাৰ চিত্র প্রকাশিত হৈছে।

অন্ত্যটীকা ঃ

১. মৃণাল তালুকদাৰ, কিশোৰ কুমাৰ কলিতা, স্বৰাজোত্তৰ অসম (১৯৪৭-২০১৯), পৃ.২৯৫
২. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'বৰষুণ', মৰুযাত্রা আৰু অন্যান্য, পৃ.১৬
৩. উল্লিখিত, পৃ.১৭
৪. মৃণাল তালুকদাৰ, কিশোৰ কুমাৰ কলিতা, পূর্বোল্লিখিত, পৃ.৩৪৫
৫. উল্লিখিত, পৃ.৩৪৯
৬. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'আন্ধাৰত', মৰুযাত্রা আৰু অন্যান্য, পৃ.৩৯
৭. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'মানুহৰ পৃথিৱীত লেঙেৰী কণমাই', মৰুভূমিত মেনকা আৰু অন্যান্য, পৃ.৮১
৮. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'আন্ধাৰলৈ', মৰুভূমিত মেনকা আৰু অন্যান্য, পৃ.১০৭
৯. উল্লিখিত, পৃ.১০৮
১০. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'মানুহৰ পৃথিৱীত লেঙেৰী কণমাই', মৰুভূমিত মেনকা আৰু অন্যান্য, পৃ.৮১
১১. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'অস্থি', মৰুযাত্রা আৰু অন্যান্য, পৃ.১১
১২. উল্লিখিত
১৩. অৱদ্পা পটঙ্গীয়া কলিতা, 'ঘৰৰ ল'ৰা', মৰুযাত্রা আৰু অন্যান্য, পৃ.২৯

গ্রন্থপঞ্জী ঃ

মূলগ্রন্থ ঃ

কলিতা, অৱদ্পা পটঙ্গীয়া ঃ *মৰুযাত্রা আৰু অন্যান্য,* গুৱাহাটী, পাণবজাৰ, লয়ার্ছ বুক ষ্টল, প্রথম কেচাবন্ধা প্রকাশ ঃ ২০১৯

— ঃ *মৰুভূমিত মেনকা আৰু অন্যান্য,* গুৱাহাটী, পাণবজাৰ, লয়ার্ছ বুক ষ্টল, প্রথম কেচাবন্ধা প্রকাশ ঃ ২০১৯

প্রাসঙ্গিক গ্রন্থ ঃ

তালুকদাৰ, মৃণাল ঃ *স্বৰাজোত্তৰ অসম (১৯৪৭-২০১৯),* গুৱাহাটী-০৩, জাগৰণ সাহিত্য, কিশোৰ কুমাৰ কলিতা, প্রকাশন, প্রথম প্রকাশ ঃ ২০১৯

পেগু, খগেশ্বৰ ঃ *গোষ্ঠী সংঘাতত বিপর্য্যস্ত অসমীয়া জাতিসত্ত্বা,* ধেমাজি, কিৰণ প্রকাশন, প্রথম প্রকাশ ঃ এপ্রিল, ২০০৭

বৰা, অপূর্ব (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া চুটিগল্প ঃ ঐতিহ্য আৰু বিৱর্তন,* যোৰহাট, যোৰহাট কেন্দ্রীয় মহাবিদ্যালয়, প্রকাশন কোষ, প্রথম প্রকাশ ঃ ৭ জুলাই, ২০১২

বৰুৱা, প্রহ্লাদ কুমাৰ ঃ *অসমীয়া চুটিগল্পৰ অধ্যয়ন,* ডিব্রুগড় - ১, বনলতা, দ্বিতীয় প্রকাশ ঃ ২০০৫

মহন্ত, মানস কুমাৰ ঃ *ঐতিহাসিক অসম আন্দোলন ঃ জুয়ে পোৱা সাতটা বছৰ,* গুৱাহাটী, অলিম্পিয়া প্রকাশন, প্রথম প্রকাশ ঃ এপ্রিল, ২০১৯

ৰাজখোৱা, অৰবিন্দ (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া চুটিগল্পৰ গতি-প্রকৃতি,* নর্থ লখিমপুৰ কলেজ প্রকাশন, তৃতীয় সংস্কৰণ ঃ আগষ্ট, ২০১৮

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

ভাৰতীয় নীতিকথাৰ পৰম্পৰা ঃ বৰ্তমান সময়ত ইয়াৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনীয়তা

● **ড° নয়নমণি বৰুৱা**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, পূব কামৰূপ মহাবিদ্যালয়, কামৰূপ, অসম।
e-mail: baruahnayana98@gmail.com, ফোন ঃ ৯৭০৬৩-৬৯৭২৭

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *ভাৰতীয় সাহিত্যত প্ৰাচীন কালৰেপৰা নীতিকথাৰ প্ৰচলন আছে। নীতিকথাসমূহৰ ভিতৰত 'পঞ্চতন্ত্ৰ', 'হিতোপদেশ', 'জাতক' আদি আটাইতকৈ উল্লেখযোগ্য। 'নীতিকথা' অভিধাৰে কোনোধৰণৰ নৈতিক শিক্ষা অথবা জ্ঞান প্ৰদান কৰা কথা-কাহিনীসমূহক সামৰি লোৱা হৈছে। উল্লেখ কৰিব পাৰি যে, ভাৰতীয় নীতিকথাৰ পৰম্পৰাই পৃথিৱীৰ ভিন ভিন নীতিকথাৰ পৰম্পৰাক প্ৰভাৱিত কৰিছে।*

নীতিকথাসমূহ সমাজৰ সাৰ্বজনীন আৰু সৰ্বকালীন সম্পদ। বৰ্তমান সময়তো এই কাহিনীসমূহৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজন আছে। এই আলোচনা-পত্ৰত নীতিকথাসমূহৰ বৰ্তমান সময়ৰ প্ৰাসঙ্গিকতা সম্পৰ্কে বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন আগবঢ়োৱা হৈছে।

বীজ শব্দ ঃ *ভাৰতীয় সাহিত্য, নীতিকথা, পঞ্চতন্ত্ৰ, হিতোপদেশ, জাতক, কাহিনী, নব্য-মাধ্যম।*

১.০ অৱতৰণিকা ঃ

১.১ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

ভাৰতীয় সাহিত্য সুপ্ৰাচীন ঐতিহ্যৰ অধিকাৰী। মৌখিক আৰু লিখিত সাহিত্য-উভয়তে ভাৰতীয় সাহিত্য যথেষ্ট চহকী। বৰ্তমানৰ প্ৰায়বোৰ আধুনিক ভাৰতীয় সাহিত্যৰ উৎসৰ সন্ধান কৰিলে সংস্কৃত সাহিত্যৰ ওচৰ চাপিব লাগিব। আধুনিক ভাৰতীয় ভাষা আৰু সাহিত্য সংস্কৃত সাহিত্যৰ সম্পদেৰে সমৃদ্ধিশালী। উল্লেখ কৰিব পাৰি যে, 'তুলনামূলক সাহিত্য' (Comparative Literature) সম্পৰ্কীয় অধ্যয়নত আৰম্ভণিতে 'ভাৰতীয় সাহিত্য' অভিধাৰে কেৱল সংস্কৃত সাহিত্যৰাজিক বুজাবলৈ চেষ্টা কৰা হৈছিল। অৱশ্যে পৰৱৰ্তী কালত এই ধাৰণাৰ পৰিৱৰ্তন ঘটে আৰু যিকোনো ভাৰতীয় ভাষাৰ সাহিত্যকে এই অভিধাৰে সামৰি লোৱা হয়। যি হওক, প্ৰাচীন ভাৰতীয় সংস্কৃত সাহিত্য আখ্যান-উপাখ্যান, সাধুকথা আদিৰ মেটমৰা সম্ভাৰেৰে পৰিপূৰ্ণ। তদুপৰি পালি, প্ৰাকৃত, অপভ্ৰংশ আদি ভাষাত ৰচিত সাহিত্যৰাজিয়েও ভাৰতীয় সাহিত্যক বিবিধ দিশত সমৃদ্ধিশালী কৰি তুলিছে। অসমীয়া সাহিত্যত প্ৰাচীন আখ্যান, কাহিনী আদিক বুজাবৰ বাবে একাধিক শব্দৰ প্ৰয়োগ আছে-কাহিনী, আখ্যান, উপাখ্যান, সাধুকথা, লোককথা আদি। কিছু পৰিমাণে পাৰ্থক্য থাকিলেও এই শব্দসমূহে মূলত বৰ্ণনাত্মক কাহিনীক নিৰ্দেশ কৰে। আটাইবোৰ কাহিনীক বুজাবৰ বাবে অসমীয়াত সামগ্ৰিকভাৱে 'সাধুকথা' অভিধাটো ব্যৱহাৰ কৰা হয়। এই আলোচনাত নীতিকথাসমূহক সামৰি লোৱা হৈছে। সাধুকথাৰ লগত ইয়াৰ সাধাৰণ পাৰ্থক্যটো হৈছে সকলোবোৰ নীতিকথাই সাধুকথা হ'বৰ যোগ্য যদিও সকলোবোৰ সাধুকথা নীতিকথা নহ'ব পাৰে। উল্লেখ কৰিব পাৰি যে, সাধুকথা বুলিলে সঁচা বা মিছা যিকোনো কাল্পনিক কাহিনীক বুজোৱা হয়।

১.২ অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য ঃ

পৃথিৱীৰ প্ৰায়বোৰ ভাষাতে কাহিনীৰ প্ৰচলন আছে। প্ৰায়ক্ষেত্ৰতে মৌখিক ৰূপত আৰম্ভণি ঘটা কাহিনীবোৰে পৰৱৰ্তী কালত লিখিত ৰূপ লাভ কৰিছে। মন কৰিবলগীয়া কথাটো হ'ল, এই কাহিনীবোৰে কিছুমান সামাজিক প্ৰকাৰ্য সাধন কৰি আহিছে। সমাজ তথা ব্যক্তিবিশেষক জ্ঞান তথা শিক্ষা প্ৰদান, মনোৰঞ্জন প্ৰদান, সামাজিক চেতনাৰ বিকাশ, মানৱীয় সজ গুণাৱলীৰ অভ্যাস আদি দিশৰ কথা এই প্ৰসঙ্গত উল্লেখ কৰিব পাৰি। এই কাহিনীবোৰে এটা প্ৰজন্মৰ পৰা আন এটা প্ৰজন্মলৈ সামাজিক বিধি-নিষেধ, চিন্তা-চেতনা আদি কঢ়িয়াই নিয়ে। ভাৰতীয় সমাজত অতীতৰেপৰা সামাজিক নীতি-নৈতিকতা আদিৰ শিক্ষা প্ৰদান কৰা কাহিনীৰ প্ৰচলন আছে। বৰ্তমান সময়ত প্ৰেক্ষাপটত এনে নীতিমূলক কাহিনীৰ গুৰুত্ব তথা প্ৰয়োজনীয়তা সম্পৰ্কে অধ্যয়ন কৰাই এই আলোচনাৰ প্ৰধান লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য। মন কৰিবলগীয়া কথাটো হ'ল, বৰ্তমান সময়ত জ্ঞানচৰ্চা তথা মনোৰঞ্জন লাভৰ বিবিধ আহিলা উপলব্ধ হৈছে। মৌখিক তথা লিখিত ৰূপত প্ৰচলিত কথা-কাহিনী আদি আজিৰ সময়ত দৃশ্য-শ্ৰব্য ৰূপত উপস্থাপন কৰা হৈছে। নীতিকথাসমূহৰ চৰ্চাৰ ক্ষেত্ৰত এনে মাধ্যমৰ গুৰুত্ব সম্পৰ্কীয় দিশৰ অধ্যয়নো এই আলোচনাৰ আন এক উদ্দেশ্য। নীতিকথাসমূহত বৰ্ণিত বিবিধ মানৱীয় বিষয় সম্পৰ্কীয় দৃষ্টিভঙ্গীৰ সাম্প্ৰতিক সময়ৰ মূল্যায়নো এই আলোচনাই সামৰি লৈছে।

১.৩ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু পদ্ধতি ঃ

ভাৰতবষৰ্ত অতীজৰেপৰা বিবিধ কথা-কাহিনী আদি প্ৰচলিত হৈ আহিছে। তাৰ ভিতৰত এই আলোচনা-পত্ৰত ভাৰতীয় নীতিকথা সম্পৰ্কে অধ্যয়ন আগবঢ়োৱা হৈছে। ভাৰতীয় সাহিত্যত প্ৰচলিত 'পঞ্চতন্ত্ৰ', 'জাতক', 'হিতোপদেশ' আদি নীতিকথাৰ পৰম্পৰাক আলোচনাৰ আধাৰ হিচাপে লোৱা হৈছে।

আলোচনাত প্ৰধানকৈ পৰিচয়মূলক আৰু বিশ্লেষণাত্মক অধ্যয়ন পদ্ধতিৰ সহায়ত বিষয়বস্তুৰ অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে।

২.০ ভাৰতীয় নীতিকথা-পৰম্পৰা ঃ

ভাৰতীয়-সাহিত্যত নীতিকথাৰ পৰম্পৰা অতি প্ৰাচীন। 'নীতিকথা'সমূহক বুজাবৰ বাবে ইংৰাজীত Fable শব্দটো ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। ভাৰতীয় পৰম্পৰাত নীতিকথাৰ (Fable) যথেষ্ট গুৰুত্ব আছে। কলা-কৌশলৰ দিশৰপৰা নীতিকথাসমূহক সংস্কৃত সাহিত্যৰ 'কথা' আৰু 'আখ্যায়িকা'ৰ সংমিশ্ৰণ বুলিব পাৰি। এই কাহিনীসমূহৰ প্ৰধান বৈশিষ্ট্য হৈছে-এই কাহিনীসমূহ কম পৰিসৰৰ তথা এককেন্দ্ৰিক। প্ৰতিটো কাহিনীৰ লগত একোটা নীতিকথা জড়িত হৈ থাকে। নীতিকথাসমূহত সাধাৰণতে মানুহতকৈ জীৱ-জন্তু, গছ-গছনি অথবা চৰাই-চিৰিকটি আদিয়েহে প্ৰধান চৰিত্ৰ হিচাপে গুৰুত্ব লাভ কৰে। উল্লেখযোগ্য যে, 'বুঢ়ী আইৰ সাধু'ৰ পাতনিত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাই আলোচনা প্ৰসঙ্গত সাধুকথাসমূহক প্ৰধানকৈ দুই ভাগ ভাগ কৰিছে। সেয়া হৈছে-উপদেশমূলক আৰু কাল্পনিক। উপদেশমূলক সাধুকথাসমূহকে নীতিকথা বুলিব পাৰি।

ভাৰতীয় পৰম্পৰাত সংস্কৃত, পালি, প্ৰাকৃত, অপভ্ৰংশ ভাষাত ৰচিত সাহিত্যৰাজিত নীতিকথাৰ প্ৰচলন লক্ষ্য কৰিব পাৰি। ঋকবেদৰপৰা আৰম্ভ কৰি উপনিষদ, মহাভাৰত, ৰামায়ণ আদি বিবিধ ৰচনাত নীতিমূলক কথাৰ গুৰুত্ব পৰিলক্ষিত হয়। 'পঞ্চতন্ত্ৰ', 'জাতক', 'হিতোপদেশ' আদি উল্লেখযোগ্য নীতিকথাসমূহে বিশ্বৰ অন্যান্য দেশতো সমাদৰ লাভ কৰি আহিছে। আলোচকসকলৰ মতে, এই কাহিনীসমূহেই পৰৱৰ্তী কালত ইছপৰ কাহিনী, আৰব্য কাহিনী, ফণ্টেনৰ কাহিনী আদিৰ দৰে বিশ্বৰ আন জনপ্ৰিয় কাহিনী পৰম্পৰাকো প্ৰভাৱিত কৰিছে। ভাৰতীয় নীতিকথাসমূহে পাৰস্যৰপৰা এচিয়া মাইনৰ হৈ গ্ৰীক কাহিনীৰ পৰম্পৰাক প্ৰভাৱিত কৰা বুলি আলোচকসকলে ক'ব খোজে। কাহিনীসমূহ লেটিন, গ্ৰীক, জার্মান, ফৰাচী, স্পেনিচ, ইংৰাজী আদি পৃথিৱীৰ বিভিন্ন ভাষালৈ অনুবাদ কৰা হয়।[১] এই প্ৰসঙ্গত Joseph Jacob-ৰ মন্তব্য প্ৰণিধানযোগ্য-"So far as the children of Europe have their fairy stories in common, these-and they form more than a third of the whole-are derived from India. In particular, the majority of the Drolls or comic tales and jingles can be traced, without much difficulty, back to the Indian peninsula."[২]

ভাৰতত অতীজৰেপৰা জাতক, পঞ্চতন্ত্ৰ, হিতোপদেশ আদিৰ কাহিনী প্ৰচলিত হৈ আহিছে। এই কাহিনীসমূহৰ প্ৰাচীনত্ব সম্পৰ্কে বাদানুবাদ থাকিলেও এটা কথা স্পষ্ট যে এইধৰণৰ পৰম্পৰাই ভাৰতবৰ্ষতে বিকাশ লাভ কৰিছিল। জাতকৰ কাহিনীসমূহ প্ৰায় খ্ৰীঃ পূঃ তৃতীয়ৰ পৰা খ্ৰীঃ চতুৰ্থ শতিকাৰ ভিতৰত; পঞ্চতন্ত্ৰৰ কাহিনীসমূহ প্ৰায় খ্ৰীঃ পূঃ দ্বিতীয়ৰ পৰা খ্ৰীঃ তৃতীয় শতিকাৰ ভিতৰত আৰু 'হিতোপদেশ' খ্ৰীঃ ৮০০ ৰপৰা ৯৫০-ৰ ভিতৰত সংকলিত হৈছিল বুলি অনুমান কৰা হয়। অৱশ্যে এই কাহিনীসমূহ মৌখিক পৰম্পৰাৰপৰা আহৰিত বুলিও আলোচকসকলে মত প্ৰকাশ কৰে।

২.১ 'পঞ্চতন্ত্ৰ' ঃ

ভাৰতীয় নীতিকথাৰ সংকলনৰ ভিতৰত 'পঞ্চতন্ত্ৰ' অত্যন্ত জনপ্ৰিয় গ্ৰন্থ। গ্ৰন্থখনৰ মূল সংস্কৃত পাঠ বৰ্তমান পোৱা নাযায়। কিন্তু ইয়াৰ মুঠ চাৰিটা ভিন ভিন সংস্কৰণৰ কথা জনা যায়। সেইকেইটা হ'ল-পহলবী অনুবাদ, গুণাঢ্যৰ বৃহৎকথা, তন্ত্ৰাখ্যায়িকা আৰু দক্ষিণী পঞ্চতন্ত্ৰ।[৩] দক্ষিণী পঞ্চতন্ত্ৰৰ উদাহৰণ হৈছে নেপালী ভাষাৰ পঞ্চতন্ত্ৰ আৰু হিতোপদেশ। 'পঞ্চতন্ত্ৰ'ক 'নীতিশাস্ত্ৰ' বুলিও উল্লেখ কৰা হৈছে।[৪] পুথিখন পাঁচটা ভাগ—মিত্ৰভেদ, মিত্ৰলাভ বা মিত্ৰসম্প্ৰাপ্তি, কাকলুকীয়, লব্ধপ্ৰণাশ আৰু অপৰীক্ষিতকাৰকম হিচাপে বিভক্ত। ৰচকজনৰ বিষয়ে মতান্তৰ আছে যদিও সাধাৰণভাৱে 'বিষ্ণু শৰ্মা' নামৰ ব্যক্তিকে 'পঞ্চতন্ত্ৰ'ৰ ৰচক বুলি জনা যায়। একাধিক ইউৰোপীয় ভাষাত তেওঁৰ নাম 'বিদপাই' (Bidpai) বা 'পিলপাই' (Pilpai) বুলিও পোৱা যায়। দক্ষিণ-পূব এচিয়াৰ কিছু পাঠত তেওঁৰ নাম 'বসুভাগ' বুলিও উল্লেখ কৰা হৈছে।[৫] বিশেষ তথ্য পোৱা নাযায় যদিও সাধাৰণভাৱে তেওঁক বৰ্তমানৰ কাশ্মীৰৰ বাসিন্দা আছিল বুলি ভবা হয়। মৌখিক পৰম্পৰাৰে চলি অহা কিছু কাহিনী সংগ্ৰহ কৰি এই গ্ৰন্থখন বিষ্ণু শৰ্মাই প্ৰধানকৈ 'মহিলাৰোপ্য' নগৰৰ ৰজা অমৰশক্তি বা অমৰবৰ্মাৰ তিনি ৰাজপুত্ৰক শিক্ষা প্ৰদানৰ উদ্দেশ্য আগত ৰাখি যুগুত কৰি উলিয়াইছিল বুলি পুথিৰ আৰম্ভণিতে উল্লেখ কৰা হৈছে।[৬] অৰ্থাৎ পাঠ্যপুথি নহয় যদিও শিক্ষাদানেই এই পুথিৰ মূল লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য। পুথিখনৰ বৰ্তমান প্ৰাপ্ত সংগ্ৰহ আনুমানিক খ্ৰীঃ পূঃ ২০০-ৰ বুলি ভবা হৈছে।[৭] এই গ্ৰন্থ অনুবাদৰ মাধ্যমেৰে পৃথিৱীৰ বিভিন্ন ভাষালৈ সঞ্চালনি হৈছে। ইয়াৰ কথা অংশ গদ্যত ৰচিত তথা উপদেশাত্মক শ্লোকবোৰ প্ৰাচীন ভাৰতীয় নীতিগ্ৰন্থসমূহৰপৰা আহৰণ কৰা হৈছে। কাহিনীসমূহত কৌটিল্য, পাণিনী, ভৰত মুনি, বাৎসায়ন, ভৰ্তৃহৰি আদি মহান ভাৰতীয় চিন্তাবিদসকলৰ ভাৱ-চিন্তাৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। ইবিলাকত কৌটিল্যৰ অৰ্থশাস্ত্ৰ, উপনিষদ তথা পু�ৰাণৰ বিবিধ প্ৰভাৱ মন কৰিবলগীয়া।

'পঞ্চতন্ত্ৰ'ত প্ৰধানকৈ জীৱ-জন্তুৰ মাধ্যমেৰে জীৱন সম্পৰ্কীয় জ্ঞান প্ৰদান কৰিবৰ প্ৰয়াস কৰা হৈছে। সততা, ধৈৰ্য, বুদ্ধি, একতা, দয়া, পৰোপকাৰিতা, জ্ঞান আদি বিবিধ মানৱীয় গুণৰ উপস্থাপন এই কাহিনীসমূহৰ বিশেষত্ব। ইয়াৰ লগতে ৰাজনীতি, সমাজনীতি, কূটনাতি আদি সম্পৰ্কীয় শিক্ষাও কাহিনীসমূহত সন্নিবিষ্ট হৈছে। মানৱ চৰিত্ৰ উপস্থাপন কৰা হৈছে যদিও জন্তুৰ চৰিত্ৰইহে অধিক গুৰুত্ব লাভ কৰিছে। উদাহৰণস্বৰূপে, নেউল আৰু ব্ৰাহ্মণৰ পুত্ৰ কাহিনীত নেউলৰ মৃত্যুৰ ঘটনাইহে পাঠক-শ্ৰোতাক অধিক বিচলিত কৰিব পাৰে। একে কথা দুই বন্ধু আৰু ভালুকৰ কাহিনীৰ ক্ষেত্ৰতো ক'ব পাৰি। অৱশ্যে ইয়াৰ বিপৰীত কাহিনীও বৰ্ণিত হৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে খেতিয়ক আৰু অকৃতজ্ঞ সাপৰ কাহিনীটোৰ কথা ক'ব পাৰি। পোক-পৰুৱাৰপৰা আৰম্ভ কৰি সাপ, নেউল, হৰিণ, শিয়াল, সিংহ, নিগনি, ঈগল, কুকুৰা, ৰাজহাঁহ, কাছ, উট, বান্দৰ আদি বিবিধ জীৱ-জন্তুৰে কাহিনীসমূহত স্থান লাভ কৰিছে।

২.২ 'হিতোপদেশ' ঃ

ভাৰতীয় সংস্কৃত সাহিত্যৰ নীতিকথা পৰম্পৰাৰ আন এক উল্লেখযোগ্য সংযোজন হৈছে 'হিতোপদেশ'। পুথিখনত আৰম্ভণিতে পঞ্চতন্ত্ৰৰ ৰচক বিষ্ণু শৰ্মাৰ উল্লেখ পোৱা যায়। পুথিখন পঞ্চতন্ত্ৰৰ আধাৰতে ৰচিত হৈছে। আলোচকসকলে পুথিখনক পঞ্চতন্ত্ৰৰ আন এক সংস্কৰণ বুলি উল্লেখ কৰিছে। অৱশ্যে পঞ্চতন্ত্ৰত পাঁচটা ভাগ থকাৰ বিপৰীতে ইয়াত মুঠ চাৰিটা ভাগত কাহিনীসমূহ বৰ্ণিত হৈছে। পুথিৰ আৰম্ভণিতে পঞ্চতন্ত্ৰত থকাৰ দৰেই উল্লেখ আছে ভাগীৰথী নদীৰ পাৰত থকা পাটলিপুত্ৰ নগৰৰ ৰজা সুদৰ্শনৰ পুত্ৰসকলক জ্ঞান তথা শিক্ষাৰে উপযুক্ত কৰি গঢ়ি তুলিবৰ বাবে ৰজাই বিষ্ণু

শর্মাক নিযুক্ত কৰে।[৮] নেপালত প্ৰাপ্ত হিতোপদেশৰ আটাইতকৈ পুৰণি প্ৰতিলিপি চতুৰ্দ্দশ শতিকাৰ বুলি ভবা হৈছে। হিতোপদেশৰ ৰচক সম্পৰ্কে মতভেদ আছে যদিও 'নাৰায়ণ' নামৰ এগৰাকী ব্যক্তিক এই কাহিনীসমূহৰ ৰচক বুলি ভবা হয়।[৯] পুথিৰ আৰম্ভণি আৰু সামৰণিত নাৰায়ণৰ উল্লেখ পোৱা যায়। বঙ্গৰ ৰজা ধৱলচন্দ্ৰৰ পৃষ্ঠপোষকতাত ভগৱান শিৱৰ ভক্ত নাৰায়ণে হিতোপদেশ ৰচনা কৰিছিল বুলি জনা যায়।[১০] অৱশ্যে বৰ্ণনা আৰু কলা-কৌশলৰ দিশৰপৰা এই কাহিনীবোৰ তাতকৈ প্ৰাচীন বুলি ভবা হয়। পুথিখনৰ কাহিনীসমূহৰ মাজেৰে ৰাজনীতি, ধৰ্মনীতি, সমাজনীতি আদি সম্পৰ্কীয় বিবিধ তত্ত্ব প্ৰকাশিত হৈছে। পঞ্চতন্ত্ৰৰ দৰেই হিতোপদেশৰ কাহিনীসমূহতো জীৱ-জন্তুৰ মাধ্যমেৰে মূল বিষয় উপস্থাপন কৰা হৈছে। কিন্তু কাহিনীসমূহৰ এটাৰ লগত আনটোক এডাল মালাৰ দৰে গাঁথি ৰখা হৈছে। এটা কাহিনীৰ ভিতৰত আন এটা, তাৰ ভিতৰত আন এটা কাহিনী ইয়াৰ বিশেষত্ব।

হিতোপদেশৰ কাহিনীসমূহ মুঠ চাৰিটা অংশত বিভক্ত হৈছে-মিত্ৰলাভ, মিত্ৰভেদ, যুদ্ধ আৰু সন্ধি। ইয়াৰে প্ৰথম অংশত ৯টা, দ্বিতীয় অংশত ১০টা, তৃতীয় অংশত ১০টা আৰু শেষ অংশত ১৩টা কাহিনী সন্নিবিষ্ট হৈছে।[১১] কাহিনীসমূহৰ পঞ্চতন্ত্ৰৰ কাহিনীৰ লগত মিল আছে। 'পঞ্চতন্ত্ৰ'ৰ দৰেই 'হিতোপদেশ'ৰ কাহিনীসমূহতো বিবিধ জীৱ-জন্তু, চৰাই-চিৰিকটি আদিৰ মাধ্যমেৰে মানৱ জীৱনৰ বাবে 'হিত উপদেশ' দিয়া হৈছে। অৱশ্যে পঞ্চতন্ত্ৰৰ তুলনাত হিতোপদেশৰ কাহিনীসমূহ দীঘলীয়া।

২.৩ 'জাতক' ঃ

গৌতম বুদ্ধৰ পূৰ্বজন্মৰ কাহিনী বুলি জনাজাত 'জাতক' কথাসমূহৰ মাজতো নৈতিক শিক্ষাৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে। 'জাতক'-ৰ গাথা অৰ্থাৎ বুদ্ধৰ পূৰ্বজন্মৰ কাহিনীসমূহৰ মাজত বুদ্ধত্ব প্ৰাপ্তিৰ পূৰ্বে তেওঁৰ অভিজ্ঞতাৰ কাহিনী বৰ্ণিত হৈছে। এই কাহিনীসমূহত তেওঁক 'বোধিসত্ব' আখ্যা দিয়া হৈছে। কাহিনীবোৰৰ বেছিভাগতে তেওঁ বিবিধ জীৱ-জন্তু, চৰাই-চিৰিকটি আদিৰ লগতে সাধাৰণ মানুহ, ৰজা, দেৱতা আদি বিভিন্ন ৰূপত জন্ম লাভ কৰাৰ বৰ্ণনা কৰা হৈছে। দয়া, ক্ষমা, মৈত্ৰী, সত্য, শীল আদি বিবিধ গুণৰ কৰ্ষণ এই কাহিনীসমূহত সন্নিবিষ্ট হৈছে। জাতক কথাসমূহ বৌদ্ধধৰ্মৰ প্ৰধান গ্ৰন্থ 'ত্ৰিপিটক'ৰ 'সুত্তপিটক'ৰ খুদ্দকনিকায়ৰ অন্তৰ্গত। কাহিনীসমূহ গৌতম বুদ্ধই নিজে অথবা তেওঁৰ শিষ্যসকলে বৰ্ণনা কৰিছিল বুলি ভবা হয়।

পূৰ্বে উল্লেখ কৰা হৈছে যে, ভাৰতীয় মহাকাব্য ৰামায়ণ, মহাভাৰত আদিৰ লগতে সংস্কৃত, পালি, প্ৰাকৃত, অপভ্ৰংশ ভাষাত ৰচিত বিবিধ সাহিত্যৰাজিত বহুতো কথা-কাহিনী সন্নিবিষ্ট হৈছে। বিকাশৰ কেইবাটাও স্তৰ পাৰ হৈ অহা আধুনিক ভাৰতীয় ভাষা হিচাপে বিকশিত হোৱা ভাৰতীয় ভাষাসমূহত এই সাহিত্যৰাজি বৰ্তমান সময়তো জনপ্ৰিয়। এই কাহিনীসমূহে অনুবাদৰ জৰিয়তে সমগ্ৰ বিশ্বতে সমাদৰ লাভ কৰিছে। কাহিনীসমূহত জীৱনৰ লক্ষ্য তথা উদ্দেশ্য হিচাপে জ্ঞান, ধৰ্ম, কৰ্ম আদি বিবিধ দিশৰ প্ৰতিফলন ঘটিছে।

৩.০ বৰ্তমান সময়ত গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনীয়তা ঃ

সাহিত্যই অতীজৰেপৰা প্ৰধানকৈ তিনিধৰণৰ কাৰ্য সম্পাদন কৰি আহিছে-অৱসৰ যাপন, মনোৰঞ্জন আৰু শিক্ষা প্ৰদান। বৰ্তমান সময়ত সমগ্ৰ পৃথিৱীতে এই কাৰ্যসমূহৰ বাবে বিবিধ আহিলা উপলব্ধ হৈছে। নিত্য নতুন আহিলা উদ্ভেনদী হৈ পৰাৰ লগে লগে মানুহৰ ভাব-চিন্তাত এইসমূহহে যথেষ্ট প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰিছে। কিন্তু এনে পৰিস্থিতিতো সাহিত্যৰ গুৰুত্ব তথা প্ৰয়োজন নোহোৱা হৈ যোৱা নাই। সাহিত্যই একো একোটা সভ্যতা-সংস্কৃতিৰ সাৰ অংশ সংৰক্ষিত কৰি ৰাখে। মৌখিক ৰূপত প্ৰচলিত হৈ থকা বহু ভাষা সময়ৰ সোঁতত লুপ্ত হৈ যোৱাৰ পৰিৱৰ্তে লিখিত ৰূপ পোৱাৰ বাবেই বহু প্ৰাচীন ভাষা-সাহিত্যৰ অস্তিত্ব বৰ্তমান সময়তো ৰক্ষিত হৈছে। অৱশ্যে সময়ৰ লগে লগে ইবিলাকৰ ৰূপ-ৰস-ৰং সলনি হৈছে।

বৰ্তমান সময়তো ভাৰতীয় সাহিত্যত প্ৰাচীন কাহিনী পৰম্পৰাৰ প্ৰভাৱ নাইকিয়া হৈ যোৱা নাই। উল্লেখ্য যে 'পঞ্চতন্ত্ৰ'ৰ কাহিনী পৰম্পৰাৰ লগত তিনিজন ৰাজপুত্ৰক শিক্ষিত কৰি তোলাৰ প্ৰসংগ জড়িত কৰা হয়। এই প্ৰসংগ পঞ্চতন্ত্ৰৰ দৰে কাহিনী পৰম্পৰাই শিক্ষা বিস্তাৰৰ উদ্দেশ্য আগত ৰাখি বিকাশ লাভ কৰাৰ কথাকে নিৰ্দেশ কৰে। এই সাহিত্যৰাজিয়ে বৰ্তমান সময়তো একেধৰণৰ কাৰ্য সম্পাদন কৰিব পাৰে।

সময় সলনি হ'লেও নৈতিক শিক্ষাৰ গুৰুত্ব নোহোৱা হৈ নাযায়। মানুহে ব্যক্তিগত আৰু সামাজিক পর্যায়ত সঠিকভাৱে চলি থাকিবৰ বাবে কেতবোৰ মৌলিক ভাব-চিন্তা, মানৱীয় গুণ আদিৰ প্ৰয়োজন থাকে। দয়া, ক্ষমা, ধৈর্য, সহনশীলতা আদি গুণে সমাজক সংগঠিত কৰি ৰাখিব পাৰে। বর্তমান সময়ত মানুহৰ মাজত এই গুণসমূহৰ চর্চা অতীৱ প্ৰয়োজনীয় হৈ পৰিছে। ভাৰতীয় নীতিকথাসমূহত অতি সহজ-সৰল কাহিনীৰ জৰিয়তে এই গুণৰাজিৰ কর্ষণৰ ওপৰত যথেষ্ট গুৰুত্ব দিয়া হৈছে। গতিকে বর্তমান সময়ত এই গুণসমূহৰ সম্যক ৰূপত বিস্তাৰ ঘটাবৰ বাবে প্ৰাচীন নীতিকথাসমূহৰ চর্চা অত্যন্ত গুৰুত্বপূর্ণ। এইবোৰৰ চর্চাই প্ৰয়োজনৰ সময়ত মানুহক সঠিক পথৰ সন্ধান দিব পাৰে।

কাহিনী হিচাপে বর্ণিত ঘটনাই শ্ৰোতাৰ মনত অধিক প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰিব পাৰে। এইসমূহ দীর্ঘসময় ধৰি স্মৃতিৰ মাজত সংৰক্ষিত হৈ ৰয়। সৰুকালত এই কাহিনীসমূহ শুনা শ্ৰোতাই বয়স বাঢ়ি যোৱাৰ লগে লগে ইয়াৰ তাৎপর্য অধিক অনুধাৱন কৰিব পাৰে। সেয়ে কম বয়সীয়া পাঠক-শ্ৰোতাক উদ্দেশ্য কৰি এই কাহিনীসমূহ নিত্য-নতুন ধৰণেৰে সজাই তুলিলে ই যথেষ্ট প্ৰভাৱশালী হ'ব পাৰে।

পুৰণি সাহিত্যৰ আধাৰত সৃষ্ট বর্তমান সাহিত্যই ন ৰূপ লাভ কৰিছে। সময়ৰ পৰিৱর্তন তথা প্ৰযুক্তিবিদ্যাৰ প্ৰসাৰৰ সমান্তৰালভাৱে এই কাহিনীসমূহকো নিত্য-নতুন ৰূপত সজাই তুলি এচাম ৰসগ্ৰাহী পাঠকৰ সৃষ্টি কৰিব পৰা যায়। এই দিশত বহু প্ৰগতিও পৰিলক্ষিত হয়। উদাহৰণস্বৰূপে, প্ৰাচীন কথা-কাহিনীসমূহে বর্তমান দৃশ্য-শ্ৰব্য ৰূপত, কথাছবি ৰূপত নতুন ৰূপ লাভ কৰিছে। নব্য-মাধ্যমৰ জৰিয়তে নীতিকথাসমূহে নতুন ৰূপ লাভ কৰিছে। প্ৰাচীন নীতিকথাসমূহক বর্তমান চিত্ৰযুক্ত সৰু সৰু পুথি (Comic), দৃশ্য-শ্ৰব্য (Audio-Video) কাহিনী, কাহিনী-চিত্ৰ (Animation) আদি বিবিধ ৰূপত সজাই তোলা হৈছে। পূর্বতে মৌখিক বর্ণনাৰ মাধ্যমেৰে শুনি ৰস গ্ৰহণ কৰিবলগীয়া কাহিনীসমূহ টেলিভিচন, ইণ্টাৰনেট, মোবাইল আদিৰ জৰিয়তে যিকোনো সময়তে, য'তে ত'তে উপলব্ধ হৈ পৰিছে। নব্য-মাধ্যমত উপস্থাপনৰ জৰিয়তে মানুহক সহজেই এই কথা-কাহিনীৰ প্ৰতি আকৃষ্ট কৰিব পৰা যায়।

অৱশ্যে ভাৰতবর্ষৰ আন আন ভাষাৰ তুলনাত অসমীয়া ভাষাত এনে সমাযোজন কিছু পৰিমাণে দুর্বল হৈ আছে। ইংৰাজী ভাষাত এনে সমাযোজন যথেষ্ট পৰিমাণে হৈছে। মন কৰিবলগীয়া কথাটো হ'ল, দৃশ্য-শ্ৰব্য (Audio-Video) ৰূপত কথা-কাহিনীসমূহৰ উপস্থাপনে আলোচনাৰ আন এক ক্ষেত্ৰ মুকলি কৰিছে।

বর্তমান সময়ত প্ৰতিটো প্ৰজন্ম পূর্বতকৈ অধিক যুক্তিবাদী হৈ উঠিছে। তথাপি প্ৰাচীন জ্ঞান, বোধ, নৈতিকতা, সামাজিক জ্ঞান আদিৰ প্ৰয়োজন অনস্বীকার্য। নীতিকথাসমূহে কম আয়াসতে এই গুণসমূহৰ শিক্ষা প্ৰদান কৰিব পাৰে। গতিকে এই কাহিনীসমূহৰ চর্চা যথেষ্ট গুৰুত্বপূর্ণ।

৪.০ সামৰণি ঃ

ভাৰতত নীতিকথাসমূহৰ পৰম্পৰা অতি প্ৰাচীন। পঞ্চতন্ত্ৰ, জাতক, হিতোপদেশ আদি এই পৰম্পৰাৰ উল্লেখযোগ্য অংশ। মহাভাৰত, ৰামায়ণ আদিৰ মাজতো এনে বহু নীতিকথা সন্নিবিষ্ট হৈছে। এই কথা বা কাহিনীসমূহত মৌখিক কথা বা কাহিনীৰ প্ৰভাৱ পৰিছে বুলি আলোচকসকলে উল্লেখ কৰিছে। বর্তমান সময়ত এই নীতিকথাসমূহ নতুন নতুন ৰূপত গঢ়ি তোলা হৈছে। পাঠক-শ্ৰোতাক আকর্ষণ কৰিব পৰা বহু উপাদান এই কাহিনীসমূহত সন্নিবিষ্ট হৈ আছে। ৰাজনীতি-সমাজনীতি, বোধ, জ্ঞান আদিৰ অমূল্য নিধিস্বৰূপ এই কাহিনীসমূহ সমাজৰ বাবে বর্তমান সময়তো যথেষ্ট প্ৰাসঙ্গিক হৈ আছে। আলোচনাৰ শেষত কেইটিমান বিশেষ দিশলৈ মন কৰিব পাৰি,

ক) নীতিকথা-কাহিনী আদি মনোৰঞ্জনৰ মাজেৰে জ্ঞান প্ৰদান কৰাৰ গুৰুত্বপূর্ণ সমল।

খ) সময় সলনি হ'লেও মানুহৰ বাবে নৈতিক শিক্ষাৰ প্ৰয়োজন নোহোৱা হৈ নাযায়। গতিকে নীতিকথাবোৰে এই উদ্দেশ্য সহজে পূৰণ কৰিব পাৰে।

গ) বর্তমান সময়ত নব্য-মাধ্যমৰ জৰিয়তে নৈতিক কাহিনীসমূহক ন ৰূপত সজাই তুলিব পৰা হৈছে। এনেধৰণৰ উপস্থাপনেৰে এই কাহিনীবোৰ অধিক আকর্ষণীয় কৰি তুলিব পাৰি।

ঘ) নতুন প্ৰজন্মৰ মাজত মানৱীয় গুণৰাজিৰ কর্ষণৰ ক্ষেত্ৰত নীতিকথাসমূহে গুৰুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন কৰিব পাৰে।

ঙ) বর্তমান সময়ত সমগ্র বিশ্বৰ আৰ্থসামাজিক, ৰাজনৈতিক পৰিবেশৰ ক্ষেত্ৰত অহা পৰিবৰ্তনৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত মানুহ অস্থিৰ মানসিক অৱস্থাৰ সন্মুখীন হৈছে। এনে প্ৰেক্ষাপটত মানুহৰ বাবে নৈতিক শিক্ষাৰ গুৰুত্ব যথেষ্ট বৃদ্ধি পাইছে। এইক্ষেত্ৰতো নীতিকথাসমূহে সহায় কৰিব পাৰে।

এই দিশসমূহৰ প্ৰতি লক্ষ্য ৰাখি বিদ্যায়তনিক আৰু সামাজিক ক্ষেত্ৰত নীতিকথাসমূহৰ চৰ্চাৰ যথেষ্ট প্ৰয়োজন আছে। বৰ্তমান সময়ত সঠিক দিশত এইসমূহৰ চৰ্চাই ভৱিষ্যতৰ প্ৰজন্মৰ বাবে পথ নিৰ্মাণ কৰিব পাৰে। বিশেষকৈ শৈশৱৰ কালছোৱাত নীতিকথাৰ চৰ্চাই ভৱিষ্যতে মানুহক সুস্থ মন আৰু মানসিকতাৰ অধিকাৰী কৰি গঢ়ি তুলিব পাৰে।

অন্ত্যটীকা আৰু প্ৰসংগ সূত্ৰ ঃ

১. দেৱগোস্বামী, হৱমোহন ঃ *সংস্কৃত সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী*, পৃ.১৪৭
২. Jacobs, Joseph ঃ *Indian Fairy Tales,* pg.'Preface-viii'
৩. দেৱগোস্বামী, হৱমোহন ঃ *প্ৰাগুক্ত*, পৃ.১৪৭
৪. Ryder, Arthur William (Transl) ঃ 'Translator's Introduction', *The Panchatantra*, pp.5
৫. Olivelle, Patrick: 'Introduction', *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, pp.xii-xiii
৬. সদ্যোক্ত
৭. সদ্যোক্ত
৮. Wilkins, Charles (Transl)ঃ *Fables and Proverbs from the Sanskrit Hitopadesa*, pp.19
৯. Haksar, A. N. D. (Transl): 'Introduction', *The Hitopadesha*
১০. সদ্যোক্ত
১১. Wilkins, Charles (Transl)ঃ 'Contents', *Fables and Proverbs from the Sanskrit Hitopadesa*, pp.15-16

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

দেৱগোস্বামী, হৱমোহন ঃ সংস্কৃত সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী, বুকলেণ্ড, চতুৰ্থ প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, অসম, ২০০০

Haksar, A. N. D. (Transl): 'Introduction', *The Hitopadesha*, Penguin Books, 1997, books.google.co.in, web

Jacobs, Joseph: *Indian Fairy Tales,* G.P. Putnam's Sons, London, 1892, web

Olivelle, Patrick: *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom,* Oxford University Press, 1999, books.google.co.in, web

Ryder, Arthur William (Transl): 'Translator's Introduction', *The Panchatantra*, University of Chicago Press, 1925, web

Wilkins, Charles (Transl): 'Translator's Preface', *Fables and Proverbs from the Sanskrit Hitopadesa*, George Routledge and sons, London, 1885, web

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা ঃ অধ্যয়ন আৰু প্ৰয়োজনীয়তা
(অসমীয়া ভাষাৰ বিশেষ উল্লিখনসহ)

● **নিপম কলিতা**
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, বীৰ ৰাঘৱ মৰাণ চৰকাৰী আদর্শ মহাবিদ্যালয়, ডুমডুমা।
e-mail: nipomkalita12@gmail.com, ফোন ঃ ৯১০১৭৩৩৩৬৭

● **ড° বিশ্বজিৎ দাস**
সহযোগী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, নগাঁও ছোৱালী মহাবিদ্যালয়।
e-mail: drbiswajitdas555@gmail.com, ফোন ঃ ৯৪৩৫১-৬২০৯৭

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *সচৰাচৰ দেখিবলৈ পোৱা যায় যে প্ৰায়বোৰ ভাষাতে সর্বসাধাৰণ লোকক সূচিত কৰিবলৈ পুৰুষবাচক সর্বনাম শব্দ ব্যৱহাৰ কৰা হয়, যিবোৰ শব্দই সমগ্ৰ মানৱজাতিটোকে প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। ই সাম্প্ৰতিক সময়ত বিশেষ চর্চাৰ বিষয় হিচাপেও পৰিগণিত হৈছে। লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষানো কি? লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা হৈছে— এনে এক ভাষা যি ভাষাই সমাজত লিঙ্গৰ ভূমিকা গৌণ কৰি এক নির্দিষ্ট লিঙ্গ বা সামাজিক লিঙ্গৰ পক্ষপাতিত্ব পৰিহাৰ কৰে। ইয়াত অন্তর্ভুক্ত থাকে ভূমিকা বা বৃত্তি বুজাবলৈ লিঙ্গ নির্দিষ্ট নোহোৱা বিশেষ্য শব্দৰ ব্যৱহাৰ, সমান ৰূপত বাক্যাংশ গঠন কৰা আৰু প্ৰতিনিধিত্বকাৰী শব্দ হিচাপে পুৰুষবাচক শব্দৰ ব্যৱহাৰ সম্পূর্ণৰূপে বন্ধ কৰা। অর্থাৎ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাই কোনো এটা নির্দিষ্ট লিঙ্গক নুবুজায়; তদুপৰি ই নির্দিষ্ট লিঙ্গ ভিত্তিক ভাষা নহয় বা কেৱল মাত্ৰ এটা লিঙ্গ চিনাক্ত বা প্ৰতিনিধিত্ব নকৰে। আধুনিক সমাজৰ বাসিন্দা হিচাপে আমি কেতবোৰ লিঙ্গ বৈষম্য প্ৰকাশক শব্দ পৰিহাৰ কৰাৰ সময় আহি পৰিছে। যাৰ ফলস্বৰূপে সাম্প্ৰতিক সময়ৰ ভাষিক দর্শনৰ প্ৰায়বোৰ প্ৰবন্ধতে পুৰুষবাচক পদসমূহে নিৰপেক্ষ পদ হিচাপে ক্ৰিয়া কৰি থকা সম্বন্ধীয় লিখনি বা মতৰ উল্লেখ পোৱা গৈছে। আমাৰ আলোচনাত লিঙ্গনিৰপেক্ষ ভাষা কোনোবাৰ, লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ ব্যৱহাৰে কেনেদৰে লিঙ্গ বৈষম্য নোহোৱাত সহায় কৰে তথা ইয়াৰ প্ৰয়োজনীয়তা সম্পর্কে আলোচনা দাঙি ধৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হ'ব আৰু এই বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ যাওঁতে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হ'ব।*

বীজ শব্দ ঃ *ভাষা, লিঙ্গ নিৰপেক্ষ, লিঙ্গবাদ, লিঙ্গ বৈষম্য।*

১.০০ অৱতৰণিকা ঃ

সাম্প্ৰতিক সময়ত নাৰীবাদী চিন্তা-চেতনা বৃদ্ধি হোৱা স্বত্বেও আমাৰ সমাজ-সংস্কৃতিত লিঙ্গবাদী শব্দ এতিয়াও বিদ্যমান। লিঙ্গবাদী ভাষা (Sexist language) এনে এটা ভাষা যি এক বা ততোধিক লিঙ্গৰ ধাৰণাক এৰাই চলে আৰু ই কোনো এটা লিঙ্গক আন এটা লিঙ্গতকৈ হেয় প্ৰতিপন্ন কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰে। অর্থাৎ লিঙ্গবাদী ভাষাই, যেনে — নির্দিষ্ট লিঙ্গসূচক শব্দ আৰু সর্বনামীয় শব্দৰ ব্যৱহাৰে লিঙ্গবাদৰ লগতে লিঙ্গ ভূমিকা আৰু লিঙ্গৰ বাবে উপযুক্ত বৃত্তি আৰু লক্ষ্যৰ বিষয়ে আমাৰ চিন্তা আৰু প্ৰত্যাশাক সূক্ষ্মভাৱে প্ৰভাৱিত কৰে। সেয়েহে লিঙ্গবাদী আলোচকসকলে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা প্ৰয়োগৰ পোষকতা কৰি আহিছে।

লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ অর্থ হৈছে লিঙ্গ চিনাক্ত নকৰা শব্দ, যিয়ে ভাষাৰ জৰিয়তে সমাজত লিঙ্গ বৈষম্য নোহোৱা কৰাত সহায় কৰে।

লিঙ্গবাদী শব্দৰ ব্যৱহাৰ আমাক বিদ্যালয় পর্যায়তে শিকোৱা হয়। কিন্তু যি সকল ব্যক্তিবিশেষ পুৰুষ বা মহিলা নহয় বা তেওঁলোক যদি তৃতীয় লিঙ্গৰ অন্তর্ভুক্ত হয় বা কোনোৱে যদি তেওঁলোকৰ লিংগ পৰিচয় ব্যক্ত কৰিব নোখোজে, তেনেক্ষেত্রত তেওঁলোকক বুজাবলৈ ইংৰাজী ভাষাৰ লগতে অসমীয়া ভাষাতো শব্দৰ অভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। উদাহৰণস্বৰূপে— অসমীয়া ভাষাত সর্বনাম প্রয়োগৰ ক্ষেত্রত বিশেষ অসুবিধা আছে। সেয়েহে পুৰুষ-মহিলাৰ লগতে লিংগ পৰিচয় দিব নিবিচৰা ব্যক্তিসকলৰ বাবেও লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ ব্যৱহাৰ অবিশ্বাস্যভাৱে গ্রহণীয়। সেইবাবে নাৰীবাদী আলোচকসকলে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ ব্যৱহাৰত গুৰুত্ব আৰোপ কৰে। তদুপৰি বিশ্বৰ প্রায়বোৰ ভাষাতে এনে কেতবোৰ শব্দ আছে যি কেৱল এটা লিঙ্গৰ বাবেহে ব্যৱহাৰ হয়। ইয়াৰ ভিত্তি হৈছে পুৰুষ-মহিলাৰ মাজত থকা জৈৱিক পার্থক্য। উদাহৰণস্বৰূপে— পুৰুষে গর্ভ ধাৰণ কৰিব নোৱাৰে, সন্তান জন্ম দিয়াৰ ক্ষমতা কেৱল নাৰীৰহে আছে। সেয়েহে সামাজিকতাৰ লগতে জৈৱিক পার্থক্য থকাৰ বাবেও আমি কিছুমান শব্দৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ নাপাওঁ বা ব্যৱহাৰ কৰিব নোৱাৰোঁ।

১.০১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

উক্ত বিষয়টি নির্বাচন কৰাৰ প্রাকমুহূর্তত কেইটামান উদ্দেশ্য স্থিৰ কৰি লোৱা হৈছে। সেইকেইটা হ'ল—

১। লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা কি, ইয়াৰ প্রয়োজনীয়তা আৰু ই কেনেদৰে সমাজত প্রভাৱ পেলায় সেই সন্দর্ভত আলোচনা কৰা।

২। 'লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা' সম্পর্কীয় কোনো ধৰণৰ মৌলিক আলোচনা অসমীয়া ভাষাত হোৱা নাই। সেই উদ্দেশ্য আগত ৰাখি এই গৱেষণা পত্রখন প্রস্তুত কৰা হৈছে।

৩। ইংৰাজী ভাষাত লিঙ্গবাদী শব্দসমূহক কেনেদৰে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ প্রদান শব্দ কৰা হৈছে সেই সম্পর্কে বিস্তৃত আলোচনা দাঙি ধৰা।

১.০২ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ ঃ

"লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা ঃ অধ্যয়ন আৰু প্রয়োজনীয়তা" সম্পর্কে আলোচনা কৰিবলৈ যাওঁতে ইংৰাজী আৰু অসমীয়া ভাষাৰ লিঙ্গবাদী আৰু লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপসমূহক অধ্যয়নৰ আওঁতালৈ অনা হৈছে।

১.০৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

প্রস্তাৱিত বিষয়টো অধ্যয়নৰ বাবে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.০৪ উৎস ঃ

উক্ত বিষয়টি বিশ্লেষণৰ বাবে তথা তথ্য আহৰণৰ বাবে পুথিভঁৰালৰ সহায় লোৱা হৈছে, লগতে প্রয়োজন আৰু বিষয়বস্তু বিশ্লেষণৰ সুবিধাৰ বাবে ইণ্টাৰনেটৰ সহায় লোৱা হৈছে।

১.০৫ পূর্বকৃত অধ্যয়নৰ সমীক্ষা ঃ

'লিঙ্গবাদ' শব্দটো অসমীয়া ভাষাত একেবাৰে আচহুৱা শব্দ। শব্দটো ব্যৱহাৰক লৈ বিভিন্ন ভাষাবিদৰ মাজত বিতর্কও চলি আহিছে। তৎসত্বেও দেখিবলৈ পোৱা গৈছে যে ভাষাবিদসকলে Sexism শব্দৰ পৰিভাষা হিচাপে অসমীয়াত 'লিঙ্গবাদ' শব্দটো প্রয়োগ কৰিছে। 'লিঙ্গবাদ' শব্দটো অসমীয়া ভাষিক ক্ষেত্রত পোনপ্রথমে ব্যৱহাৰ কৰিছে সপোন দুৱৰাই তেখেতৰ 'ভাষা আৰু সমাজ' শীর্ষক গ্রন্থত। তেখেতে উক্ত গ্রন্থত লিঙ্গ আৰু ভাষিক ব্যৱহাৰৰ দিশটো ইংৰাজী ভাষাৰ উদাহৰণৰ সৈতে কেৱল মাত্র উল্লেখ কৰিছে। পৰৱর্তী সময়ত বিশ্বজিৎ দাসে সমাজভাষাবিজ্ঞানৰ আলোচনাত ভাষিক লিঙ্গবাদৰ কথা আলোচনা কৰি গৱেষণাৰ এটা বৃহৎ বাট মুকলি কৰিছে।

ভাষাবিজ্ঞানী হেমাংগ দত্ত আৰু অৰূপ কুমাৰ নাথেও ভাষিক লিঙ্গবাদ সম্পর্কে আলোচনা কৰিছে। হেমাংগ দত্তই ২০০৮ চনত Language, Power and Gender : A critical appraisal of Assamese, an Indo Aryan Language' শীর্ষক প্রবন্ধত লিঙ্গবাদী ভাষা সম্পর্কে তথ্যপূর্ণ সমল অসমীয়া ভাষাৰ বিশেষ উল্লিখনসহ আলোচনা কৰিছে। ২০১৬ চনত 'Communication studies and language Pedagogy' নামৰ গৱেষণাধর্মী গ্রন্থত প্রকাশ

পোৱা অৰূপ কুমাৰ নাথৰ 'Reflection of Sexism and Gender Inequality in the Assamese Language' শিৰোনামেৰে এটা প্ৰবন্ধত লিঙ্গবাদী ভাষানো কি আৰু ভাষাৰ জৰিয়তে লিঙ্গবাদ কেনেদৰে প্ৰতিফলিত হয় সেই সন্দৰ্ভত বিশ্লেষণ আগবঢ়াইছে। মন কৰিবলগীয়া যে উক্ত দুয়োটা প্ৰবন্ধই ইংৰাজী ভাষাত লিখা হৈছে। নাথৰ উক্ত প্ৰবন্ধটো ২০১৭ চনৰ ২৮ মাৰ্চ তাৰিখে 'আমাৰ অসম' কাকতত অসমীয়া অনূদিত ৰূপটি ছপা হৈ ওলাই। এইফালৰ পৰা চাবলৈ গ'লে বিশ্বজিৎ দাস আৰু অৰূপ কুমাৰ নাথৰ এই দুটা প্ৰবন্ধই অসমীয়া ভাষাত লিখা লিঙ্গবাদ সম্পৰ্কীয় মৌলিক আলোচনা। কিন্তু মনকৰিবলগীয়া কথা যে 'লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা' সম্পৰ্কীয় কোনো ধৰণৰ মৌলিক আলোচনা অসমীয়া ভাষাত পাবলৈ নাই। লিঙ্গবাদী ভাষা আলোচনা কৰোঁতে প্ৰসংগক্ৰমেহে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ কথা কোৱা হৈছে আৰু ইয়াক গুৰুত্ব আৰোপ কৰা হৈছে।

২.০০ বিষয়বস্তু ঃ

ভাষা হৈছে এনে এক প্ৰক্ৰিয়া যি প্ৰক্ৰিয়াৰ দ্বাৰা মানুহে মনৰ ভাব এজনে-আনজনলৈ আদান-প্ৰদান কৰে। ভাষাই মনৰ ভাৱ প্ৰকাশ কৰাৰ লগতে তদানীন্তন সমাজখনকো প্ৰতিফলিত কৰে; অৰ্থাৎ ভাষা ব্যৱহাৰৰ জৰিয়তে বা ভাষিক প্ৰয়োগে সেই ভাষা-ভাষী লোকসকলৰ মানসিকতা প্ৰকাশ কৰাৰ লগতে তেওঁলোকৰ সংস্কাৰ-সংস্কৃতিকো প্ৰতিফলিত কৰে। এক কথাত ক'বলৈ গ'লে ভাষাৰ মাধ্যমতে ব্যক্তিৰ লগত সমাজৰ সম্পৰ্ক গঢ়ি তোলা হয়। পিটাৰ ট্ৰাজিলৰ মতে— সামাজিক দৃষ্টিভংগীৰ পৰা ভাষাৰ দুটা গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা আছে; এটা হ'ল সামাজিক সম্পৰ্ক গঢ়ি তোলা আৰু আনটো হৈছে বক্তা সম্পৰ্কে তথ্য অৱগত কৰা। (শৰ্মা, অনুৰাধা ১১) সেয়েহে ভাষা প্ৰয়োগ কৰোঁতে আমি সচেতন হোৱা দৰকাৰ। অসমীয়াত এযাৰ কথা আছে— 'কথাত কটা যায়, কথাত বঁটা পায়।' বৰ্তমান সময়ত সেয়েহে বক্তাসকল ভাষা ব্যৱহাৰত অধিক সচেতন।

২.০১ লিঙ্গবাদী ভাষা হৈছে বৈষম্যবাদৰ ভাষা। সেয়ে নাৰীবাদী আলোচকসকলে লিঙ্গবাদী শব্দবোৰ ব্যৱহাৰৰ পৰা বিৰত থাকি লিঙ্গনিৰপেক্ষ ভাষাৰ পোষকতা কৰি আহিছে। সেয়ে বৰ্তমান সময়ত লিঙ্গ নিৰপেক্ষতা এক বহুলভাৱে চৰ্চাৰ বিষয় হৈছে পৰিগণিত হৈছে, ই সামাজিক ক্ষেত্ৰতে হওঁক বা ভাষিক ক্ষেত্ৰখনতে হওঁক। লিঙ্গ নিৰপেক্ষ মানে হৈছে — মহিলা আৰু পুৰুষৰ মাজত লিঙ্গ সম্পৰ্ক বা সমতাৰ ক্ষেত্ৰত কোনো পৃথক ইতিবাচক বা নেতিবাচক প্ৰভাৱ নথকা নীতি, কাৰ্যসূচী বা পৰিস্থিতি।

সাম্প্ৰতিক সময়ৰ ভাষিক দৰ্শনৰ প্ৰবন্ধসমূহত পুৰুষবাচক পদে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ হিচাপে ক্ৰিয়া কৰি থকা সম্বন্ধীয় লিখনি বা মতৰ উল্লেখ পোৱা যায়। লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা হৈছে এনে এক ভাষা যি এক নিৰ্দিষ্ট লিঙ্গ বা সামাজিক লিঙ্গৰ প্ৰতি পক্ষপাতিত্ব পৰিহাৰ কৰে। ইয়াত অন্তৰ্ভুক্ত থাকে ভূমিকা বা বৃত্তি বুজাবলৈ লিঙ্গ নিৰ্দিষ্ট নোহোৱা বিশেষ্য শব্দৰ ব্যৱহাৰ, সমান ৰূপত বাক্যাংশ গঠন কৰা আৰু পুৰুষবাচক শব্দৰ ব্যৱহাৰ সম্পূৰ্ণভাৱে বন্ধ কৰা। অৰ্থাৎ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাই লিঙ্গ সমতা প্ৰাপ্ত কৰাত অৰিহণা যোগায়।

"যি ভাষা লিঙ্গ নিৰ্দিষ্ট নহয় আৰু যি ভাষাই সাধাৰণতে মানুহক বিবেচনা কৰে, কেৱল মহিলা আৰু পুৰুষক নহয় সেই ভাষাই লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা।"

"Language that is not gender-specific and which considers people in general, with no reference to women and men." (https://uge.europa.eu/thesaurus/terms/1191)

অৰ্থাৎ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা হ'ল সেইবোৰ যি ভাষাই কেৱল মাত্ৰ সাধাৰণ জনগণক প্ৰতিফলিত কৰে। কোনো এটা নিৰ্দিষ্ট লিঙ্গক নহয়।

২.০২ নাৰীবাদী আন্দোলনৰ ফলশ্ৰুতিয়ে পুৰুষ-মহিলাৰ মাজত সমতা ৰক্ষাৰ ক্ষেত্ৰত অহৰহ চেষ্টা চলাই আহিছে আৰু ভাষিক প্ৰসংগটো ইয়াৰ প্ৰভাৱ পৰা দেখিবলৈ পোৱা গৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে— ইংৰাজী 'Man' শব্দটোলৈ চাব পাৰোঁ। যিয়ে পুৰুষ-মহিলা উভয় লিঙ্গকে প্ৰতিনিধিত্ব কৰে। যেনে ঃ Man is Mortal। ইয়াত 'Man' শব্দক সকলো লিঙ্গৰ প্ৰতিনিধিত্বকাৰী শব্দ হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। লিঙ্গবাদী বা নাৰীবাদী আলোচকসকলে এনেবোৰ

লিঙ্গবাদী শব্দ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ হিচাপে ব্যৱহাৰ হোৱাটো বিচাৰে। লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ ব্যৱহাৰৰ প্ৰতি গভীৰ সচেতনতা অহাৰ আগলৈকে এনেবোৰ শব্দ বা ভাষা ব্যৱহাৰে কাকো চিন্তাত পেলোৱা নাছিল, যদিও নাৰীবাদী আন্দোলনৰ প্ৰচাৰ আৰু প্ৰসাৰে ভাষাৰ ওপৰতো বিশেষভাৱে প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰিলে। 'নাৰীবাদ' নামৰ ধাৰণাটো বিশ্বাস কৰা সকলে ভাবে যে ভাষাত নাৰীৰ বাবে আপত্তিজনক বহুতো শব্দ আৰু উক্তিৰ প্ৰৱেশ ঘটিছে যাৰ বাবে পুৰুষ প্ৰধান সমাজ এখনক জগৰীয়া কৰা হৈছে। (দুৱৰা, ৭৩)

Dowd নামৰ এগৰাকী লিঙ্গবাদী আলোচকে ক'ব খোজে যে— "কোনো কোনোৱে এনে ধৰণৰ চিন্তা-চৰ্চাবোৰক গুৰুত্ব দিব নোখোজে। কিন্তু আমি যদি ধৰি লওঁ ভাষা আৰু সমাজৰ ওতঃপ্ৰোত সম্পৰ্ক থকাৰ লগতে ভাষাই একোখন সমাজক প্ৰতিফলিত কৰে বা যাৰ জৰিয়তে আমি পৃথিৱীখনক অনুভৱ কৰোঁ, তেনেস্থলত এয়া স্পষ্ট যে আমি কেনেদৰে সম্পৰ্কিত বা ইজনে সিজনৰ বিষয়ে বিচাৰ কৰোঁ তাক প্ৰভাৱিত কৰিব পাৰে কেৱল ভাষাই। তেওঁ আকৌ কৈছে যে— এতিয়ালৈকে ইতিহাস পুৰুষৰ দ্বাৰা লিখা আৰু কোৱা হৈছে, আনৰ ক্ষতিৰ বাবে। তেওঁ এনে এখন সমাজ গঢ়ি তোলাৰ কথা উল্লেখ কৰিছে য'ত সকলো শ্ৰেণীৰ লিঙ্গ বা জাতি নিৰ্বিশেষে সকলোৰে সম অধিকাৰ আৰু স্বাধীনতা আছে এনে ভাষা ব্যৱহাৰ কৰা যি এতিয়া কিছুমান নিৰ্দিষ্ট গোষ্ঠীক বাদ দিদিয়ে বা অচেতন পক্ষপাতিত্ব সৃষ্টি নকৰে।" (https://www.teenvogue.com/story/how-to-use-gender-neutral-words)

আমি যিহেতু এখন আধুনিক সমাজৰ বাসিন্দা, তেনেস্থলত সমাজ এখনক উন্নতিৰ দিশত আগুৱাই যাবলৈ হ'লে লিঙ্গ বৈষম্য নোহোৱা কৰি সকলো মানৱজাতি এক হ'ব লাগিব, গতিকে ভাষা ব্যৱহাৰতো নতুনত্ব আনিব লাগিব; অৰ্থাৎ নতুন শব্দ সৃষ্টিত গুৰুত্ব দিব লাগিব। এনেকুৱা শব্দ অভিধান অন্তৰ্ভুক্ত কৰিব লাগিব যিবোৰ শব্দই মানুহৰ মনক আঘাত নিদিয়ে বা লিঙ্গ বৈষম্য নানে। আমি জানো ভাষা পৰিৱৰ্ত্তনশীল। এই পৰিৱৰ্ত্তনৰ কাৰণো ভিন্ন। শব্দাৰ্থ বিজ্ঞানত এই বিষয়ে সবিস্তাৰে আলোচনা কৰা হয়। ইয়াত শব্দৰ অৰ্থ পৰিৱৰ্ত্তন, অৰ্থ পৰিৱৰ্ত্তনৰ কাৰণ, নতুন নতুন শব্দৰ সৃষ্টি আৰু ইয়াৰ কাৰণ ইত্যাদিৰ বিষয়ে আলোচনা কৰা হয়। গতিকে শব্দাৰ্থ বিজ্ঞানীসকলৰ দায়িত্ব নতুন নতুন শব্দ (লিঙ্গ নিৰপেক্ষ শব্দ) সৃষ্টি কৰি আৰু তাক ব্যৱহাৰ কৰি সমাজত লিঙ্গ ভাৰসাম্য বজাই ৰখা।

২.০৩ পাশ্চাত্য দেশসমূহত প্ৰতিদিনে ভাষাটোক লিঙ্গবাদী শব্দ পৰিহাৰ কৰি লিঙ্গনিৰপেক্ষ ভাষাৰ প্ৰয়োগৰ বিষয়ে ভাষাবিজ্ঞানীসকলে আলোচনা কৰাৰ লগতে নতুন নতুন শব্দৰ সৃষ্টিত গুৰুত্ব দি আহিছে, আনকি National Council of Teachers of English চমুকৈ NCTE এ ১৯৭৫ চনত 'লিঙ্গ নিৰপেক্ষ' ভাষা ব্যৱহাৰৰ ওপৰত এক নিৰ্দেশনাও প্ৰকাশ কৰিছিল। ১৯৮৫ চনত Canadian Corporation for Studies in Religion (CCSR) য়েও সকলো প্ৰকাশনৰ বাবে 'লিঙ্গ নিৰপেক্ষ' ভাষা অন্তৰ্ভুক্ত কৰাৰ বাবে এক প্ৰস্তাৱ গৃহিত কৰে। ১৯৯৫ চনলৈ কানাডা আৰু ব্ৰিটেইনৰ শৈক্ষিক প্ৰতিষ্ঠানসমূহে 'লিঙ্গ নিৰপেক্ষ' ভাষা নীতি ৰূপায়ণ কৰিছিল। ২০১৮ চনত নিউয়ৰ্কত আনুষ্ঠানিকভাৱে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ শব্দ Police officer আৰু firefighter শব্দ দুটা ব্যৱহাৰ কৰিবৰ বাবেও নীতি প্ৰণয়ন কৰে। বৰ্তমান সময়ত প্ৰায়বোৰ ইংৰাজী লিঙ্গবাদী শব্দৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ প্ৰৱৰ্তন কৰা দেখিবলৈ পোৱা গৈছে—

৩.০১ ইংৰাজী ভাষাৰ সম্বন্ধ বুজোৱা শব্দবোৰক লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ দিয়া হৈছে এনেদৰে—

লিঙ্গবাদী ৰূপ	**লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ**
Aunt or Uncle	Pibling (stands for Parents sibling)
Grand daughter/ Grand son	Grand child
Grand ma/ Grandpa	Grandparent
husband or wife	Spouse
Mother or father	Parent
Son or daughter	Child or progeny
Sister or brother	Sibling

৩.০২ তদুপৰি ইংৰাজী ভাষাত বৃত্তিবাচক আৰু কৰ্মসূচক শব্দবোৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ হিচাপে ব্যৱহাৰ হোৱা পৰিলক্ষিত হৈছে। যেনে—

লিঙ্গবাদী ৰূপ	লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ
Businessman or business woman	Business person
Camera man	Camera Person/Photographer
Police man	Police officer
Chairman or Chair woman	Chair person
Post man	Postal worker
Sales man	Sales person
House wife	Home maker
Actor/Actress	Actor
Sports man	Athlete

৩.০৩ ইংৰাজী ভাষাত এনে কেতবোৰ দৈনন্দিন জীৱনত ব্যৱহৃত হোৱা শব্দ আছে যিবোৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ প্রদান কৰা হৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে —

লিঙ্গবাদী ৰূপ	লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ
Freshman	First-year student
girl or boy	young person, kid, or teen
Hero or Heroine	Heroix
Mankind	Humankind or people
Man made	Synthetic or machine made
Woman or man	Adult

গতিকে দেখা গ'ল যে — বিশ্বৰ সভ্য দেশসমূহত য'ত নাৰীক মানুহ হিচাপে স্বীকৃতি প্রদান কৰা হৈছে, সেই দেশসমূহতো ভাষাক লিঙ্গনিৰপেক্ষ কৰি তোলা হৈছে। এনে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপৰ ব্যৱহাৰে ভাষাটোৰ ওপৰত কোনোধৰণৰ নেতিবাচক প্রভাৱ পেলোৱা নাই, বৰঞ্চ পুৰুষ-মহিলা যে কোনো কাৰো অধীন নহয় বা ভাষাৰ মাজেৰে এটা লিঙ্গক অদৃশ্য কৰাৰ যি প্রক্রিয়া তাক নোহোৱা কৰি সম মর্যাদা প্রদান কৰাত অৰিহণা যোগাইছে।

৪.০০ অসমীয়া ভাষা লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ ব্যৱহাৰ প্রতি সচেতন নহয়। অসমীয়া ভাষাত সম্বন্ধবাচক শব্দ, বৃত্তিসূচক বা কৰ্মসূচক শব্দবোৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰা নহয়। লিঙ্গ নিৰপেক্ষ হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিব পৰা কেতবোৰ শব্দ অসমীয়াত আছে যদিও সেইবোৰক বিভিন্ন 'স্ত্রী প্রত্যয়'ৰ সংযোগত লিংগ নির্ণয় কৰি লোৱা এটা প্রক্রিয়া অসমীয়া ভাষাত আছে, যিয়ে ভাষিক লিঙ্গবাদত অৰিহণা যোগাই আহিছে তেনে কেতবোৰ বৃত্তিসূচক শব্দ হ'ল—

শিক্ষক	শিক্ষয়িত্রী
অধ্যাপক	অধ্যাপিকা
অধ্যক্ষ	অধ্যক্ষা
পৰিচালক	পৰিচালিকা
অভিনেতা	অভিনেত্রী

দেখা যায় যে ওপৰৰ বৃত্তিসূচক শব্দসমূহত 'স্ত্রী প্রত্যয়' প্রয়োগ নকৰি লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰি ভাষিক সমতা ৰক্ষা কৰিব পৰা যায়। ইয়াৰ উপৰি 'কবি', 'লেখক', 'সম্পাদক', 'খেলুৰৈ' আদি শব্দবোৰকো 'লিঙ্গ নিৰপেক্ষ' ৰূপ হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিব পৰা যায়।

৪.০১ ইংৰাজী ভাষাৰ দৰে অসমীয়া ভাষাকো লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ প্ৰদান কৰাৰ ক্ষেত্ৰত আন কেতবোৰ সুবিধা আছে। উদাহৰণস্বৰূপে— ইংৰাজীৰ 'He' আৰু 'She'ৰ পৰিৱৰ্তে আমি অসমীয়াত 'তেওঁ' বা 'তেখেত' ব্যৱহাৰ কৰিব পাৰো। 'Him', 'Her', 'His' এইবোৰ সকলো 'তেওঁৰ', 'তেওঁক' ব্যৱহাৰ কৰিব পাৰো। তদুপৰি নিৰ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়— '-জন', '-জনী'ৰ পৰিৱৰ্তে '-গৰাকী' শব্দৰ ব্যৱহাৰ কৰিব পাৰোঁ। যাৰ ব্যৱহাৰে অসমীয়া ভাষাত ভাষিক সমতা বজাই ৰখাৰ উপৰিও ভাষিক সম্ভ্ৰমতাও ৰক্ষা কৰাত সহায় কৰিব। উদাহৰণস্বৰূপে—

লিঙ্গবাদী ৰূপ ঃ জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা এজন স্বনামধন্য শিল্পী আছিল।
প্ৰতিমা পাণ্ডে বৰুৱা এজনী স্বনামধন্য শিল্পী আছিল।

লিঙ্গনিৰপেক্ষ ৰূপ ঃ জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা এগৰাকী স্বনামধন্য শিল্পী আছিল।
প্ৰতিমা পাণ্ডে বৰুৱা এগৰাকী স্বনামধন্য শিল্পী আছিল।

৪.০২ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ পৰিৱৰ্তে লিঙ্গবাদী শব্দৰ ব্যৱহাৰ আমাক বিদ্যালয় পৰ্যায়তে শিকোৱা হয়। উদাহৰণস্বৰূপে ঃ

১। 'তোমালোকৰ শ্ৰেণী কোঠাত মুঠ কিমানজন ছাত্ৰ-ছাত্ৰী আছে?"

২। "আজি সভাত গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ৰ স্নাতকোত্তৰ ছাত্ৰসন্থাৰ সকলো বিষয়ববীয়া উপস্থিত আছিল।"

ইয়াৰে প্ৰথম বাক্যটোত সকলো ছাত্ৰ-ছাত্ৰীক বুজাবলৈ '-জন' প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে। যদিও ই পুৰুষবাচক প্ৰত্যয়। তাৰ পৰিৱৰ্তে '-জন' পুৰুষবাচক প্ৰত্যয়ৰ ঠাইত 'গৰাকী' আৰু 'ছাত্ৰ-ছাত্ৰী'ক বুজাবলৈ 'শিক্ষাৰ্থী' বা 'বিদ্যাৰ্থী'ক লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিব পাৰোঁ।

আকৌ, দ্বিতীয় মন্তব্যটোৱে পাঠকক ভাবিবলৈ বাধ্য কৰাব যে সভাত উপস্থিত স্নাতকোত্তৰ ছাত্ৰ সন্থাৰ সকলো বিষয়ববীয়া কেৱল পুৰুষ আছিল, যদিও তেওঁলোকৰ আধা বিষয়ববীয়া ছাত্ৰী (মহিলা) হোৱাৰ পূৰ্ণ সম্ভাৱনা আছিল। গতিকে লিঙ্গবাদী ভাষাৰ ব্যৱহাৰে মানুহৰ মন-মগজুত বিভ্ৰান্তিৰ সৃষ্টি কৰিব পাৰে।

লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা ব্যৱহাৰৰ পোষকতা কৰা লোকসকলে ক'ব খোজে যে ভাষা এটাত লিঙ্গবাদী শব্দৰ লগতে কেতবোৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপো থাকে। সেইবোৰ আমি বিচাৰি উলিয়াব লাগিব লগতে লিঙ্গবাদী শব্দ পৰিহাৰ কৰি লিঙ্গনিৰপেক্ষ ভাষা ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ অভ্যাস কৰিব লাগিব। উদাহৰণস্বৰূপে — "Ladies and Gentlmen" ৰ ঠাইত ইংৰাজী 'Everybody' শব্দৰে সালসলনি কৰিলে মহিলা বা ভদ্ৰলোক হিচাপে পৰিচয় নিদিয়া লোকসকলকো অন্তৰ্ভুক্ত কৰাত সহায় কৰে। ইয়াত সকলোৰে কথা কওঁতে nonbinary সকলৰ কথা কোৱা হৈছে। আমাৰ অসমীয়া ভাষাত— "ৰাইজ আৰু আইসকল"ৰ ঠাইত লিঙ্গ নিৰপেক্ষ কেৱল 'ৰাইজ' ব্যৱহাৰৰ অভ্যাস কৰিব পাৰোঁ, যি সকলো শ্ৰেণীৰ মানুহকে অন্তৰ্ভুক্ত কৰে।

৪.০৩ অসমীয়া ভাষাৰ এটা ব্যাকৰণগত দিশ হৈছে 'পুৰুষ'। যাক ইংৰাজীত কোৱা হয় 'person'। পুৰুষ তিনি প্ৰকাৰৰ। প্ৰথম পুৰুষ, দ্বিতীয় পুৰুষ আৰু তৃতীয় পুৰুষ। উদাহৰণস্বৰূপে— যেতিয়া আমি লিঙ্গ নিৰপেক্ষ বা পক্ষপাতিত্বহীন কোনো কথাৰ অৱতাৰণা কৰোঁ, তেতিয়া তৃতীয় পুৰুষৰ সৰ্বনামতো 'সি' বা 'তাই'ৰ ব্যৱহাৰ কৰোঁ, যি লিঙ্গ নিৰপেক্ষ নহয়। কিন্তু প্ৰথম আৰু দ্বিতীয় পুৰুষৰ সৰ্বনাম হিচাপে প্ৰয়োগ হোৱা 'মই', 'তুমি' আদিবোৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ।

৪.০৪ অসমীয়া সাহিত্যতো সাহিত্যিকসকলে লিংগবাদীৰূপসমূহৰ পৰিৱৰ্তে কেতবোৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা প্ৰয়োগ কৰি সমাজত লিঙ্গ বৈষম্য বা লিঙ্গ অসমতা নোহোৱা কৰিবৰ চেষ্টা কৰা দেখা যায়। প্ৰসংগক্ৰমে— মোহম্মদ সোলাইমান খাঁৰ 'নোৱাৰোঁ' শীৰ্ষক কবিতাটোত পূৰ্বতে থকা লিঙ্গবাদী ৰূপক কেনেদৰে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপেৰে সালসলনি কৰি লিঙ্গ সমতা ৰক্ষা কৰাৰ চেষ্টা কৰিছে তাৰ উদাহৰণ দাঙি ধৰা হ'ল—

'নোৱাৰোঁ' কথাটি বোপা ! যেয়া কথা বৰ;
কদাপি নহয় সিটো কথা পুৰুষৰ।
মটা নাম পাবলৈ যদি কৰা মন
তেনেহ'লে নুবুলিবা 'নোৱাৰোঁ' বচন।

কবিতাটোত বর্তমান সম্পাদিত ৰূপত লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ দিয়া হৈছে এনেদৰে—

নোৱাৰোঁ কথাটি হেৰা ! বেয়া কথা বৰ
কদাপি নহয় সিটো কথা মানুহৰ।
ভাল নাম পাবলৈ যদি কৰা মন
তেনেহ'লে নুবুলিবা 'নোৱাৰোঁ' বচন।

মাত্ৰ তিনিটা শব্দ সাল-সলনি কৰি দিয়াৰ ফলত কবিতাটো লিঙ্গ নিৰপেক্ষ হৈ পৰাৰ লগতে অর্থবোধতো কোনো বাধাৰ সৃষ্টি কৰা নাই।

গতিকে দেখা গ'ল যে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা ব্যৱহাৰৰ জৰিয়তে মহিলা আৰু Nonbinary লোকসকলক ভাষাৰ জৰিয়তে অদৃশ্য হোৱাৰ পৰা আমি বিৰত ৰাখিব পাৰোঁ।

৫.০০ সামৰণি ঃ

নাৰীবাদী সমালোচকসকলে ভাষা প্ৰসংগত সমালোচনাত্মক দৃষ্টিভংগী পোষণ কৰা দেখা যায় নাৰীবাদী আন্দোলনৰ দ্বিতীয় তৰংগত (2nd Wave)। এই দ্বিতীয় তৰংগতেই লিঙ্গবাদী ভাষা পৰিহাৰ কৰি লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা প্ৰয়োগৰ গুৰুত্ব সম্পর্কে আলোচনা কৰে। এই সন্দর্ভত Sara Mills এ তেখেতৰ Language and Sexism গ্ৰন্থত কৈছে— Meaning second wave feminist linguistics was concerned with analysing the inhernet meanings of words and often made statements about the abstract meanings of words, constructing dictionaries of sexist language and advising on the aviodance of certain words. (p. 25)অর্থাৎ দ্বিতীয় তৰংগৰ নাৰীবাদী আলোচকসকল শব্দৰ প্ৰকৃত অর্থ বিশ্লেষণ আৰু কেতিয়াবা শব্দৰ বিমূর্ত অর্থৰ বিশ্লেষণৰ লগত জড়িত কথাবোৰ পুংখানুপুংখভাৱে আলোচনা কৰে। এনে শব্দবোৰৰ অভিধানিক অর্থ গঠনৰ লগতে তেনে লিঙ্গবাদী ভাষা ব্যৱহাৰৰ পৰা বিৰত থকাৰো পৰামর্শ আগবঢ়ায়। ১৮৮৮ চনত Cameron ৰ পিছত Michael Toolanৰ বিশ্লেষণলৈকে দ্বিতীয় তৰংগৰ নাৰীবাদী আলোচকসকলে ক্ষমতা, লিঙ্গভেদ আৰু ভাষাৰ মাজৰ সংযোগৰ চেষ্টা কৰে। নাৰীবাদী আলোচকসকলে লগতে লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপৰ শব্দ ব্যৱহাৰৰ ওপৰতো গুৰুত্ব দিছে। সাম্প্ৰতিক সময়ত বিশ্বৰ প্ৰায়বোৰ দেশেই লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষা ব্যৱহাৰৰ গুৰুত্ব উপলব্ধি কৰি কেতবোৰ লিঙ্গবাদী শব্দৰ লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ৰূপ নির্মাণ কৰিছে। বিশেষকৈ শিক্ষিত আৰু পাশ্চাত্য দেশসমূহ এই ক্ষেত্ৰত অধিক সচেতন। আনকি তেওঁলোকে আনুষ্ঠানিকভাৱে ভাষা-নীতিৰো প্ৰৱর্ত্তন কৰিছে। অৱশ্যে অসমীয়া ভাষাত এনে ধৰণৰ চিন্তা-চর্চাই এতিয়ালৈকে গা কৰি উঠা নাই বা আমাৰ সমাজ ব্যৱস্থা এতিয়াও লিঙ্গনিৰপেক্ষ ৰূপ ব্যৱহাৰত অভ্যস্ত নহয়। তৎসত্বেও বর্তমান যুগত বিশেষকৈ শিক্ষিত সমাজৰ মাজত লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাৰ ব্যৱহাৰ মনকৰিবলগীয়া। এগৰাকী শিক্ষিত যুৱক বা যুৱতীয়ে ভাষা প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰত সচেতন ভাৱেই হওক বা অসচেতন ভাৱেই হওক লিঙ্গবাদী শব্দ পৰিহাৰ কৰি লিঙ্গ নিৰপেক্ষ ভাষাহে প্ৰয়োগ কৰে বা এটা লিঙ্গক আন এটা লিঙ্গৰ তুলনাত 'আঘাত' কৰিব পৰা শব্দ বা ভাষা প্ৰয়োগৰ পৰা বিৰত থাকে।◆◆

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ
কলিতা, নিপম; বৰা, ভৃগুত্তম (সম্পা.)। *ভাষাবিজ্ঞান আৰু অসমীয়া ভাষা*। গুৱাহাটী ঃ পূর্বায়ণ প্ৰকাশন, ২০২১। মুদ্রিত।
গোস্বামী, উপেন্দ্রনাথ। *ভাষা-বিজ্ঞান*। গুৱাহাটী ঃ মণি মাণিক প্ৰকাশ। সপ্তদশ সংস্কৰণ, জুলাই, ২০০৯। মুদ্রিত।
ডেকা, ৰাতুল। *সাহিত্য সমালোচনা তত্ত্ব ঃ পৰিচয় আৰু প্ৰয়োগ*। গুৱাহাটী ঃ সম্প্ৰীতি প্ৰকাশন, ২০১৭। মুদ্রিত।
দাস, বিশ্বজিৎ। *সমাজভাষাবিজ্ঞান*। নগাঁও ঃ অজন্তা প্ৰেছ, ২০১৫। মুদ্রিত।
দুৱৰা, সপোন। *ভাষা আৰু সমাজ*। গুৱাহাটী ঃ ষ্টুডেণ্টচ্ ষ্টৰ্ছ, ২০০২। মুদ্রিত।
বৰা, জুনু। *লিঙ্গ বৈষম্য*। ধেমাজি ঃ ধেমাজি বুক ষ্টল, ২০১৪। মুদ্রিত।
মহন্ত, অর্পণা। *নাৰীবাদ*। ডিব্রুগড় ঃ ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয় প্ৰকাশন শাখা, ২০১৮। মুদ্রিত।
শর্মা, অঞ্জলি। *অসমীয়া মহিলাৰ জীৱন আৰু কর্ম*। গুৱাহাটী ঃ বনলতা, ২০১৭। মুদ্রিত।
শর্মা, অনুৰাধা। *সমাজ আৰু ভাষা সমাজভাষা বিজ্ঞান পৰিচয়*। গুৱাহাটী ঃ বান্ধৱ, ২০১৬। মুদ্রিত।
হাজৰিকা, লক্ষী (সম্পা.)। *ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতি বীথিকা*। গুৱাহাটী ঃ আঁক-বাক প্ৰকাশন, ২০১১। মুদ্রিত।
হাতীবৰুৱা, দিগন্ত। *নাৰীবাদ ঃ তত্ত্ব আৰু প্ৰয়োগ*। গোলাঘাট ঃ সৰস্বতী প্ৰকাশন, ২০২০। মুদ্রিত।
Braggin, M. V. (ed.). *Sexist Languae A Modern Philosophical Analysis*, Library of Congress Cataloging in Publication Data, 1981. Printed.
Mills, S. *Language and Sexixm*. First published in Print Forment Cambridge University Press. 2008. Printed.
ইণ্টাৰনেট ঃ
https://eige.europa.eu/thesaurus/terms/1191
https://grammar.yourdictionary.com/style-and-usage/30-everyday-gender-neutral-terms-to-use.html
http://www.teenvgue.com/story/how-to-use-gender-neutral-words

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

প্ৰভাত গোস্বামীৰ ‘নাঙছিংখাম্’ উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ বিশ্লেষণ ঃ এক অধ্যয়ন

● **দীপ্তি দাস**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, অসমীয়া বিভাগ, মঙলদৈ মহাবিদ্যালয়।
e-mail: dipti90das4@gmail.com, ফোন ঃ ৯১০১১-৭৩২৫৩

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *২০০১ চনত প্ৰকাশিত প্ৰভাত গোস্বামীৰ উপন্যাস ‘নাঙছিংখাম্’ একবিংশ শতিকাৰ ঐতিহাসিক উপন্যাসসমূহৰ মাজত অন্যতম সংযোজন। উপন্যাসখন ঐতিহাসিক চৰিত্ৰ মূলাগাভৰুৰ জীৱনক লৈ ৰচিত। আহোম ৰাজ্যৰ কাহিনী বা চৰিত্ৰক আধাৰ কৰি লিখা বুৰঞ্জীমূলক উপন্যাসৰ তুলনাত বুৰঞ্জীসমূহত এটা বা দুটা শাৰী লিখিয়েই ইতিহাসকাৰে দায়িত্ব সামৰা, ইতিহাসৰ কথকতাত বিচাৰি নোপোৱা ৰাজ্যসমূহৰ কাহিনী বা চৰিত্ৰক তুলি ধৰাটো যথেষ্ট কঠিন। ইতিহাসত অৱদমিত হৈ ৰোৱা জাতিসমূহক নতুন ধৰণেৰে তুলি ধৰি ইতিহাস নিৰ্মাণৰ চেষ্টা নব্য ইতিহাসবাদৰ মূল লক্ষ্য। অসমৰ বুৰঞ্জী প্ৰণয়নত গতানুগতিক ধাৰা আহোমসকলৰ আগমনৰ পৰাহে আৰম্ভ হয়। বুৰঞ্জীকাৰসকলেও আহোমৰহে ৰাজকীয় শাসন তুলি ধৰা দেখিবলৈ পাওঁ। আহোম ৰজাৰ তত্ত্বাৱধানত বুৰঞ্জীৰ চৰ্চা হোৱাৰ কাৰণে আহোমৰ কাষৰীয়া ৰাজ্যৰ ইতিহাসক ইয়াত প্ৰান্তীয় ৰূপতে দেখুওৱা হৈছে। সেইকাৰণে ঔপন্যাসিক প্ৰভাত গোস্বামীয়ে ‘নাঙছিংখাম্’ উপন্যাসখনত পোহৰ পেলাই ক্ষুদ্ৰ জাতিসত্তা সমূহৰ ঐতিহ্য-পৰম্পৰাক তুলি ধৰাৰ চেষ্টা কৰিছে। পৰম্পৰাগত বুৰঞ্জীয়ে বাদ দি যোৱা বা উপেক্ষা কৰি যোৱা অসমৰ বিভিন্ন জাতিসত্তাৰ বুৰঞ্জী তথা ঐতিহ্য-পৰম্পৰাক ঔপন্যাসিকে ‘নাঙছিংখাম্’ উপন্যাসখনত নিৰ্মাণৰ চেষ্টা কৰিছে। বিভিন্ন জাতি-জনজাতিসমূহৰ আত্ম পৰিচয়ৰ লগতে ইতিহাস নিৰ্মাণৰ প্ৰচেষ্টাই পুৰণি অসমৰ গোষ্ঠীগত ইতিহাসক ‘পাঠ’ হিচাপে উত্তৰ প্ৰজন্মৰ হাতত তুলি ধৰিছে। যিহেতু এখন গৱেষণা পত্ৰত আটাইবোৰ দিশ সামৰি লোৱা সম্ভৱ নহয় সেয়েহে আমাৰ গৱেষণা পত্ৰত উপন্যাসখনৰ চৰিত্ৰসমূহ ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনত কেনেদৰে অংকিত কৰিছে বা তুলি ধৰিছে সেই সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ’ব আৰু সেই বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ যাওঁতে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হ’ব।*

বীজ শব্দ ঃ *ইতিহাস, বুৰঞ্জী, নিৰ্মাণ, ঐতিহাসিক চৰিত্ৰ।*

০.০ প্ৰস্তাৱনা ঃ

ঔপন্যাসিক প্ৰভাত গোস্বামীয়ে ‘নাঙছিংখাম্’ উপন্যাসখনৰ পাতনিতে উল্লেখ কৰিছে যে উপন্যাসখন ৰচনা কৰিবলৈ বহুতো বুৰঞ্জী, সেই সময়ৰ অন্য ঐতিহাসিক ঘটনা-পৰিঘটনা, কিংবদন্তি আৰু মানুহৰ মুখে মুখে বাগৰি অহা তথ্য সংগ্ৰহ কৰা হৈছে। উপন্যাসখনৰ প্ৰান্তীয় চৰিত্ৰ, প্ৰান্তীয় ঘটনা ইত্যাদিৰ পুনৰনিৰ্মাণ কৰোঁতে বিভিন্ন ধৰণৰ লোকসাংস্কৃতিক সমল, সাধুকথা, পুৰাকথা, কিংবদন্তি ইত্যাদিৰ সহায় লৈছে। উপন্যাসখনত নগা জাতিৰ সাজ-পাৰ, আ-অলংকাৰ, খাদ্য, উৎসৱ-পাৰ্বণৰ লগতে আহোমসকলৰ লগত তেওঁলোকৰ সম্পৰ্ক ইত্যাদি সকলো কথা নিৰ্মাণ তথা পুনৰনিৰ্মাণ কৰা হৈছে। উপন্যাসখনত ঔপন্যাসিকে সেই সময়ৰ বিভিন্ন ঐতিহাসিক ঘটনা-পৰিঘটনা, কিংবদন্তি,

মানুহৰ মুখে মুখে প্ৰচলিত লোককথা, সাধুকথা বিভিন্ন সাহিত্যিক তথা অসাহিত্যিক তথ্য ইত্যাদিৰ সহায়ত মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটো নিৰ্মাণ কৰিছে। বুৰঞ্জীত মূলাগাভৰুৰ বিষয়ে পৰ্যাপ্ত পৰিমাণে তথ্য নথকা হেতুকে ঔপন্যাসিকে ঘটনাৰ মাজত বৈ যোৱা শূন্য স্থানসমূহ কল্পনাৰ জৰিয়তে পূৰণ কৰি কাহিনীৰ ৰূপ দিছে বুলি পাতনিত উল্লেখ কৰিছে। উপন্যাসখনৰ কাহিনী আৰম্ভ হৈছে আহোম ৰজা চুপিমফাৰ ৰাজশাসনৰ যোগেদি। চুপিমফা ৰজা সম্পৰ্কে 'অসমৰ বুৰঞ্জী'ত গোহাঞিবৰুৱাই কৈছে—

> "খেন্‌লুং বুঢ়াগোহাঞি ডাঙ্গৰীয়াৰ চক্ৰান্ত মতে; চুহান্‌ফা স্বৰ্গদেৱক বধ কৰাৰ কথা জনাজাত হোৱাত, আন কেইজন ডা-ডাঙ্গৰীয়াই আলাচ পাতি, বুঢ়াগোহাঞি- ডাঙ্গৰীয়াৰ ইচ্ছাৰ বিৰুদ্ধে, স্বৰ্গীয় ৰজাৰ পুত্ৰ চুপিম্‌ফা কোঁৱৰক খ্ৰীঃ ১৪৯৩ চনত ৰজা পাতে। তেওঁ সিংহাসনত উঠিয়েই পিতৃবৈৰী টাই-তুৰুংবানক সপৰিয়ালে শালত দি বধ কৰে; আৰু খেন্‌লুঙক ভাঙি ফন্ লুংখামপেঙক প্ৰধানমন্ত্ৰীৰ বাব দি, বুঢ়াগোহাঞি-ডাঙ্গৰীয়া পাতে।"[১]

উপন্যাসখনত ঔপন্যাসিকৰ ইতিহাস চেতনা আৰু সৃষ্টিশীলতাৰ সমন্বয়ত ঐতিহাসিক ঘটনা তথা চৰিত্ৰসমূহৰ নব্য ইতিহাসবাদী দৃষ্টিভংগীৰে বিশ্লেষণ কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে।

০.১ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

- সাধাৰণ জনসাধাৰণৰ মনত স্বদেশপ্ৰেম জাগ্ৰত কৰা।
- ঐতিহাসিক চৰিত্ৰ মূলাগাভৰুৰ বীৰত্ব সম্পৰ্কে জ্ঞাত কৰা।
- অসমীয়া লোকসকলৰ মাজত জাতীয় চেতনা গঢ় দিয়া।

০.২ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰয়োজনীয়তা ঃ

ঐতিহাসিক চৰিত্ৰৰ নিৰ্মাণ তথা পুনৰনিৰ্মাণ, ঐতিহাসিক যেন নলগা সমলৰ জৰিয়তে ঐতিহাসিক চৰিত্ৰসমূহ নিৰ্মাণ তথা পুনৰনিৰ্মাণ, মানুহৰ মুখে মুখে প্ৰচলিত লোককথাৰ আধাৰত ঐতিহাসিক চৰিত্ৰসমূহ ৰূপায়ণ সম্পৰ্কে অধ্যয়নৰ প্ৰয়োজনীয়তা আছে।

প্ৰভাত গোস্বামীৰ 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসখনৰ বিষয়ে বৰ্তমানলৈকে কোনোধৰণৰ আলোচনা হোৱা নাই। উপন্যাসখনৰ চৰিত্ৰসমূহৰ ৰূপায়ণ সম্পৰ্কে কেনেকুৱা গৱেষণামূলক অধ্যয়ন হোৱা নাই। সেয়েহে এই অধ্যয়নৰ যোগেদি উপন্যাসখনত বৰ্ণিত আহোমৰ লগতে জনজাতীয় লোকসকলৰ ইতিহাসৰ নিৰ্মাণ তথা পুনৰনিৰ্মাণ, তেওঁলোকৰ মাজত প্ৰচলিত লোকবিশ্বাস, তেওঁলোকৰ জীৱন ধাৰণ প্ৰণালী, বিভিন্ন লোক-সাংস্কৃতিক সমল ইত্যাদিৰ লগতে তেওঁলোকৰ সমাজ সংস্কৃতি ইত্যাদিৰ বিভিন্ন দিশ সম্পৰ্কে গৱেষণাধৰ্মী অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু প্ৰাসঙ্গিকতা আছে।

০.৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰোঁতে মূখ্য উৎস হিচাপে প্ৰভাত গোস্বামীৰ 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসখন লোৱা হৈছে।

গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰিবলৈ যাওঁতে উপন্যাসখনত ঔপন্যাসিকে ইতিহাসৰ প্ৰসংগসমূহ কিছু কিছু ক্ষেত্ৰত পৰম্পৰাগত দৃষ্টিভংগীৰে আলোচনা কৰিছে যদিও চৰিত্ৰ চিত্ৰণৰ ক্ষেত্ৰত নাৰীবাদী, নব্য ইতিহাসবাদী দৃষ্টিভংগী ইত্যাদিৰে উপস্থাপন কৰিছে। ইতিহাসৰ এই প্ৰসংগসমূহ চৰিত্ৰ চিত্ৰণৰ ক্ষেত্ৰত অধ্যয়ন কৰোঁতে বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে।

১.০ 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ বিশ্লেষণ ঃ

চৰিত্ৰৰ সৃষ্টিত ঔপন্যাসিকৰ দৃষ্টিভংগী আৰু মতাদৰ্শই প্ৰভাৱ পেলায় বাবে ইতিহাসৰ পটভূমিত গুৰুত্ব দি সেই অনুপাতে চৰিত্ৰ নিৰ্মাণ কৰা হয়। ঐতিহাসিক উপন্যাসৰ প্ৰতিটো চৰিত্ৰই যে ঐতিহাসিকভাৱে সত্য, তেনে নহয়। ইতিহাসৰ কথনৰ বাবে ঔপন্যাসিকে নিজা ধৰণেও চৰিত্ৰৰ সংযোজন কৰিব পাৰে। ঐতিহাসিক উপন্যাসত চৰিত্ৰই কথকৰ ভূমিকা পালন কৰে। 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসখনত ঔপন্যাসিকে বহুক্ষেত্ৰত কথকৰ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে আৰু কাহিনী আকাৰে একাদিক্ৰমে ঘটনাসমূহ পাঠকৰ আগত তুলি ধৰিছে। মাজে মাজে উপন্যাসৰ চৰিত্ৰসমূহেও কথকৰ

ভূমিকা গ্রহণ কৰিছে। উপন্যাসখনত প্রান্তীয় চৰিত্রসমূহকো কথকৰ ৰূপত অৱতীর্ণ কৰাইছে। ইয়াৰ জৰিয়তে শক্তিশালী শ্রেণীটোৱে নাৰীক কেনেদৰে পণ্যৰ নিচিনা জ্ঞান কৰিছিল সেই কথাৰ উল্লেখ পোৱা যায়। যেতিয়া চুপিমফা ৰজাৰ চমুৱা কুঁৱৰী আজলীয়ে নগা ৰজা খুনবাও কাৰংমাৰ ফালে চাই অন্যমনস্ক হয় তেতিয়া সন্দেহৰ বশৱর্তী হৈ ৰজা চুপিমফাই গর্ভৱতী চমুৱা কুঁৱৰীক পণ্যৰ নিচিনা ব্যৱহাৰ কৰি নগাৰ সৈতে নির্বাসন দিয়ে। শক্তিশালী শ্রেণীৰ প্রতিভূ এগৰাকী হোৱাৰ বাবেই যেন তেওঁ নিজ পত্নীৰ ওপৰত অধিকাৰ সাব্যস্ত কৰি ৰাজকাৰেঙৰ পৰা পঠিয়াই দিছে। চমুৱা কুঁৱৰীক কোনোধৰণৰ ব্যক্তিগত মন্তব্য দিয়াৰ সুযোগ দিয়া হোৱা নাই। ৰজাই আজলীৰ সতীত্বক প্রশ্ন কৰিছে যদিও নাৰী চৰিত্রটোৰ কোনোধৰণৰ প্রতিবাদীসূচক মনোভাব উপন্যাসখনত দেখিবলৈ নাপাও। ৰজাৰ আজ্ঞা পালন কৰিয়েই চমুৱা কুঁৱৰীয়ে নগাচাঙত থাকিবলৈ গুচি গৈছে। চমুৱা কুঁৱৰীয়ে মনৰ ভিতৰতে পুৰুষতান্ত্রিক সমাজখনৰ ওপৰত প্রশ্ন কৰিছে যদিও তেনে কোনো প্রতিশোধমূলক কাম কৰা দেখা নাযায়। চমুৱা কুঁৱৰী মানসিক অন্তর্দ্বন্দ্বত ভুগিছে—

> "....নগাটোলৈ চাওঁতেই তেওঁক এনেদৰে খেদিব লাগেনে। ৰজাদেৱে জানো এজনী কুঁৱৰীত মজে। তেওঁৰ দেখোন এগালমান কুঁৱৰী। অ' ৰজা হ'লে বা মতা মানুহ হ'লে বহুজনী কুঁৱৰী বা ঘৈণী ৰাখিব পায়, তিৰোতা হ'লে এটালৈ অহাৰ পাছত অন্য এটালৈ চালেও জগৰ লাগে।"[২]

অৱশেষত চমুৱা কুঁৱৰীয়ে নগাচাঙতে ল'ৰা সন্তান এটি প্রসৱ কৰি মৃত্যুক আঁকোৱালি লয়।

চমুৱা কুঁৱৰী চৰিত্রটোৰ লগত সংগতি ৰাখি ঔপন্যাসিকে ৰূপহী নামৰ চৰিত্রটো নির্মাণ কৰিছে। ৰূপহী হ'ল চমুৱা কুঁৱৰীৰ গা ধৰা লিগিৰী। যেতিয়া চমুৱা কুঁৱৰীক নগাৰ সৈতে নির্বাসন দিয়ে তেতিয়া ৰূপহীয়েও ৰাজকাৰেঙৰ বিলাসী জীৱনক নেওচা দি চমুৱা কুঁৱৰীৰ সৈতে নগা ৰাজ্যলৈ আহিছিল। ৰূপহী চৰিত্রটিৰ জৰিয়তে ঔপন্যাসিকে নগা জাতিৰ বীৰত্ব, নগা জাতিৰ সৰলতা, তেওঁলোকৰ সাজ-পাৰ, আ-অলংকাৰ, খাদ্যভ্যাস, তেওঁলোকৰ জীৱন ধাৰণ প্রণালী ইত্যাদি দাঙি ধৰিছে। চমুৱা কুঁৱৰীৰ পুত্র অপঙ্ক ডাঙৰ দীঘল কৰি ৰূপহীয়ে মাতৃৰ ভূমিকা গ্রহণ কৰিছে।

উপন্যাসখনৰ আন এটি প্রতিবাদী চৰিত্র হ'ল দেবেৰা ফুকন খাৰঘৰীয়া। চমুৱা কুঁৱৰী আজলীৰ পিতৃ হ'ল দেবেৰা ফুকন খাৰঘৰীয়া। উপন্যাসখনক গতি দিয়াৰ মূলতে হ'লে দেবেৰা ফুকন খাৰঘৰীয়া। চমুৱা কুঁৱৰী আজলীক চুপিমফা ৰজাই বিনা দোষত সন্দেহৰ বশৱর্তী হৈ নগাৰ লগত নির্বাসন দিয়াৰ বাবে খাৰঘৰীয়া ফুকন ৰজাৰ বিৰুদ্ধে প্রতিশোধ ল'বলৈ সাজু হয় আৰু অৱশেষত পুহাই নামৰ লিগিৰাটোৰ জৰিয়তে শঙ্খচূড় সর্পৰ বিষ ধপাতৰ সৈতে মিলাই ৰজাক হত্যা কৰে। যিগৰাকী ৰজাই তেওঁৰ পিতৃৰজাক হত্যা কৰাৰ বাবে হত্যাকাৰীক শূলত দিয়াই হত্যা কৰিছিল আৰু প্রজাৰ ওপৰত অত্যাচাৰ চলাইছিল সেইগৰাকী ৰজাৰ মৃত্যুক যেন অতি সাধাৰণ ৰূপত উপন্যাসখনত উপস্থাপন কৰা দেখিবলৈ পোৱা যায় আৰু এইক্ষেত্রত পৰৱর্তী ৰজা চুহুংমুঙৰ মুখেৰে ঔপন্যাসিকৰ ব্যক্তিগত মনোভাব ফুটি উঠা দেখা যায়।

> "পৰিপক্ক ৰাজনীতিৰে দেশ শাসন নকৰিলে বিষয়া, মন্ত্রী আৰু সাধাৰণ প্রজাই বিদ্রোহ কৰিবলৈ বিচাৰে। কিন্তু প্রকাশ্যে বিদ্রোহ অতি কমেইহে কৰে। হয় ৰজা ভাঙে নহয় হত্যা কৰে।"[৩]

উপন্যাসখনৰ আন এটি চৰিত্র হ'ল আহোম ৰজা চুহুংমুঙ। চুহুংমুঙে জীয়েক মূলাগাভৰু চৰিত্রটো মহীয়সী নাৰীৰূপে প্রতিস্থিত হোৱাত বিশেষ অৰিহণা যোগাইছে।

'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসখনত মূলাগাভৰু কেন্দ্রীয় চৰিত্র। মূলাগাভৰু চুহুংমুং ৰজাৰ বৰ জীয়েক। ঔপন্যাসিকে মূলাগাভৰু চৰিত্রটো নির্মাণ কৰোঁতে চেং নামৰ লিগিৰী চৰিত্রটো নির্মাণ কৰিছে। চেং ওখ-পাখ, বেছ আটিল চেহেৰাৰ লিগিৰী। মূলাগাভৰু চৰিত্রটো গতি দিবৰ বাবেই যেন 'নাঙছিংখাম্' ঔপন্যাসিকে চেং নামৰ চৰিত্রটো নির্মাণ কৰিছে। চুহুংমুং ৰজাই জীয়েক মূলাক ভাল পায় যদিও এগৰাকী ছোৱালী হিচাপে ছোৱালীৰ কার্যবোৰ কৰাটো বিচাৰে।

> "গাভৰুৰ যুদ্ধ কিহলৈ? বোৱা কটা, ৰোৱা তোলাহে লাগে।"[৪]
>
> তেতিয়া মূলাগাভৰুৱে ব্যক্ত কৰিছে— "নিজকে ৰক্ষা কৰিবলৈ।"[৫]

এনেদৰে মূলাগাভৰুৱে অতি কম বয়সতে পুৰুষতান্ত্রিক সমাজখনৰ বিৰোধিতা কৰা দেখিবলৈ পোৱা যায়।

মূলাগাভৰুৰ ৰাজনৈতিক ক্ষেত্ৰত বুদ্ধিমত্তাৰ পৰিচয় ঔপন্যাসিকে দিছে। মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটোৰ সমান্তৰালভাৱে চেং নামৰ চৰিত্ৰটো আগবাঢ়ি গৈছে। চেং নামৰ চৰিত্ৰটোৰ যুদ্ধ-বিগ্ৰহৰ প্ৰতি মনটো বেছি। তৰোৱাল চলোৱা, ঘোৰাত উঠা এইবোৰৰ প্ৰতি আগ্ৰহ বেছি। চেঙে মূলাকো তেনে ধাতুৰে গঢ় দিব বিচাৰে; কিন্তু মূলাৰ ওপৰত তাই সম্পূৰ্ণ প্ৰভাৰ খটাব নোৱাৰিলে। মূলাই এফালে স্বৰ্গদেউৰ লগত ৰাজনীতিৰ আলোচনা কৰাৰ সময়ত এগৰাকী মন্ত্ৰীৰূপে ধৰা দিয়ে। আনফালে মানুহক ভাল পাব পৰা সৰল মনৰ এগৰাকী স্পষ্টবাদী চৰিত্ৰৰ ৰূপটো ধৰা দিয়ে। ঔপন্যাসিকে মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটোক চুহুংমুং ৰজাৰ পুতেককেইটাতকৈও ৰজাৰ অন্তৰংগ ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। ঔপন্যাসিকে ব্যক্তিগত মনোভাব স্বৰ্গদেৱৰ মানসিক অন্তৰ্দ্বন্দ্বৰ দ্বাৰা উপন্যাসখনত উপস্থাপন কৰিছে।

"...এইজনী যদি জী নহৈ পো হ'লহেতেন, এদিন শিঙৰি ঘৰত উঠিলহেতেন।"[৬]

এনেকুৱা ধৰণৰ মন্তব্যই মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটিক আৰু অধিক শক্তিশালী ৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। মূলাগাভৰুৰ বিয়াৰ যোগেদি আহোমৰ বিবাহ পদ্ধতিৰ চিত্ৰ অতি সুন্দৰৰূপত দাঙি ধৰিছে।

উপন্যাসখনত শক্তিশালী শ্ৰেণীটোৰ কিছুমান বক্তব্যই নাৰীক দুৰ্বলৰূপে উপস্থাপন কৰিছে যদিও আনহাতে শংকাতো ভুগিছে।

"...তিৰী জাতি সদায় পাতৰ তল। এনেদৰে যুদ্ধ-বিগ্ৰহ শিকিলে আমাৰ মানুহবোৰৰ মান ক'ত ৰ'ব?"[৭]

"মই কিবা তিৰোতা নেকি?"[৮]

আনহাতে, মূলাগাভৰুৱে শক্তিশালী শ্ৰেণীটোৱে নাৰী দুৰ্বল বুলি ভবা মানসিকতাৰ নিজ কৰ্মেৰে বিৰোধিতা কৰিছে।

নাৰী যে শক্তিশালী, নাৰীও দেশ জয় কৰিব পাৰে, নাৰীয়েও তৰোৱাল ধৰি যুদ্ধক্ষেত্ৰত নামিব পাৰে, নাৰীয়েও স্বামী হত্যাৰ প্ৰতিশোধ নিজ পৰাক্ৰমেৰে যুদ্ধক্ষেত্ৰত ল'ব পাৰে। এই সকলোবোৰৰ আদৰ্শৰূপে মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটোক ঔপন্যাসিকে অতি সবলৰূপত উপস্থাপন কৰিছে। এফালে পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজখনৰ নাৰীৰ প্ৰতি থকা হেয় মানসিকতা ৰজা চুপিমফা, বুঢ়াগোঁহাই ইত্যাদি চৰিত্ৰসমূহৰ জৰিয়তে তুলি ধৰিছে আনফালে ৰূপহী, লিগিৰী চেং, মূলাগাভৰু ইত্যাদি নাৰী চৰিত্ৰসমূহৰ জৰিয়তে সেই সময়ৰ পুৰুষতান্ত্ৰিক সমাজখনৰ বিৰোধিতা কৰিছে। মূলাগাভৰুৱে স্বামী ফ্ৰাচেংমুং বৰগোহাঁইক যুদ্ধক্ষেত্ৰলৈ আগবঢ়াই দিছে। মূলা এগৰাকী আদৰ্শ বোৱাৰী, পত্নী হোৱাৰ উপৰি এগৰাকী দেশপ্ৰেমিক নাৰীৰূপেও ঔপন্যাসিকে নিৰ্মাণ কৰিছে। মূলাগাভৰুৰ স্বামী ফ্ৰাচেংমুঙে আহোম আৰু মোগলৰ যুদ্ধত মৃত্যুবৰণ কৰে; কিন্তু মূলাই এই মৃত্যু যদিও দেশৰ বাবে আছিল, তথাপি সেয়া সহজভাৱে মানি ল'ব পৰা নাছিল। স্বামীৰ মৃত্যুৰ পাছত মূলাই স্বৰ্গদেউৰ জীয়াৰী হৈয়ো দ্বিতীয় বিবাহৰ কথা মনলৈ অনা নাছিল। ইয়াৰ বিপৰীতে স্বামী হত্যাৰ প্ৰতিশোধ লোৱা আৰু স্বামীয়ে সম্পূৰ্ণ কৰিব নোৱৰা কৰ্তব্য সম্পাদন কৰাতহে মনোনিৱেশ কৰিছিল। আহোম আৰু মোগলৰ যুদ্ধত মূলাই নাৰী বাহিনী লৈ প্ৰধান সেনাপতিৰূপে যুঁজলৈ যায় আৰু তাতে মোগলৰ হাতত মৃত্যুবৰণ কৰে। ঔপন্যাসিকে মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটো নাৰী জাতিৰ আদৰ্শৰূপে থিয় কৰাইছে। মূলাই কুটিল ৰাজনীতি কৰা দেখিবলৈ পোৱা নাযায়। ইয়াৰ বিপৰীতে সন্মানসহকাৰে ৰাজধৰ্ম পালন কৰি স্বামী হত্যাৰ প্ৰতিশোধ লোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়। মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটো নিৰ্মাণ কৰিবলৈ যাওঁতে ঔপন্যাসিকে চৰিত্ৰটোক গতি দিবৰ বাবে লিগিৰী চেং, কনচেং বৰপাত্ৰ গোঁহাই, দেবেৰা ফুকন খাৰঘৰীয়া আদি চৰিত্ৰসমূহৰ জীৱন কাহিনী নিৰ্মাণ কৰিছে। মূলাগাভৰুৰ বীৰত্বৰ পৰিচয় দিয়াই ঔপন্যাসিকৰ মুখ্য উদ্দেশ্য। ঔপন্যাসিকে মূলাৰ বীৰত্বক আৰম্ভণিৰে পৰা যেনেকৈ উপস্থাপন কৰিছে শেষলৈকে সেই ধাৰা বৰ্তাই ৰাখিছে। মূলাগাভৰু চৰিত্ৰৰ যোগেদি কেন্দ্ৰীয় আৰু প্ৰান্তীয় চৰিত্ৰসমূহকো সমদৃষ্টিৰে বিচাৰ কৰা হৈছে। অতীতৰ সময়ক পাঠ হিচাপে নিৰ্মাণ কৰোতে শক্তিশালী প্ৰতীকৰ প্ৰয়োজন হয়। এইক্ষেত্ৰত মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটোৰ গুৰুত্ব আছে। উপন্যাসখনত মূলাগাভৰুৰ যোগেদি প্ৰত্যয়জনকভাৱে ইতিহাসৰ বহু বৃত্তান্ত সফল ৰূপত তুলি ধৰা হৈছে। মূলাগাভৰু নিজেই উপন্যাসৰ এটা চৰিত্ৰ হোৱাৰ উপৰি এগৰাকী ইতিহাসৰ কথকো। মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটিৰ যোগেদি অলিখিত বুৰঞ্জী, ৰাজশাসনৰ ভিতৰত বিষয়বাবৰ বাবে হোৱা অৰিয়া-অৰি, কুটিল ৰাজনীতি, পাৰিবাৰিক

ঘটনা ইত্যাদিক উপস্থাপন কৰা হৈছে। মূলাগাভৰু চৰিত্রটো স্বাধীন চৰিত্রৰূপে আমি পাওঁ। মূলাগাভৰুৰ পৰিচয়সূচক কিছু কথা পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ 'অসমৰ বুৰঞ্জী' নামৰ গ্ৰন্থখনত উল্লেখ আছে যদিও তেখেতৰ বীৰত্বৰ কথা বিস্তৃতৰূপত বৰ্ণনা কোনো এখন বুৰঞ্জীতে পোৱা নাযায়। এগৰাকী নাৰী হৈ দেশৰ বাবে যি মহান ত্যাগ কৰিলে সেই কথা প্ৰতিজন অসমীয়াৰ মুখে মুখে প্ৰচলিত। যি ধৰণে ৰজা-মহাৰজাৰ বীৰত্বৰ বৰ্ণনা, ত্যাগৰ বৰ্ণনাই বুৰঞ্জীসমূহত স্থান পাইছে বা বুৰঞ্জীৰ পৃষ্ঠাসমূহ অধিকাৰ কৰিছে— তাৰ বিপৰীতে দেশৰ বাবে প্ৰাণ আহুতি দিয়া সাধাৰণ প্ৰজাৰ দুখ দুৰ্দশাৰ বৰ্ণনা বুৰঞ্জীসমূহত পোৱা নাযায়। বুৰঞ্জীসমূহত ৰজাৰ বীৰত্বৰ মহিমা যেনেদৰে গৌৰৱেৰে তুলি ধৰা হয় তাৰ বিপৰীতে প্ৰান্তীয় চৰিত্ৰৰ বীৰত্বৰ গুণ গৰিমাৰ বৰ্ণনা তেনেই সীমিত। ঔপন্যাসিকে বুৰঞ্জীৰ প্ৰান্তীয় চৰিত্ৰ মূলাগাভৰুৰ জীৱনক লৈ উপন্যাসখন ৰচনা কৰিছে। মূলাগাভৰু চৰিত্রটোক ঔপন্যাসিকে পৰম্পৰাগত দৃষ্টিভংগীৰে নাচাই বৰ্তমানৰ পৰিপ্ৰেক্ষিতত বিচাৰ কৰাৰ প্ৰচেষ্টা পৰিলক্ষিত হয়।

উপন্যাসখনৰ আন এটি গুৰুত্বপূৰ্ণ চৰিত্ৰ হ'ল ফ্ৰাচেংমুং বৰগোহাঁই। ফ্ৰাচেংমুং চৰিত্রটো বুৰঞ্জীত পোৱা যায়। ই ঔপন্যাসিকৰ কল্পনাৰ পৰা নিৰ্মিত চৰিত্ৰ নহয়। ফ্ৰাচেংমুং চৰিত্রটো ইতিহাসৰ অতি শক্তিশালী চৰিত্ৰ। আহোম আৰু মোগলৰ যুদ্ধত ফ্ৰাচেংমুঙে নিজ দেশ ৰক্ষাৰ স্বাৰ্থত প্ৰাণ ত্যাগ কৰে। ফ্ৰাচেংমুং মূলাগাভৰুৰ স্বামী। সেনাপতি ফ্ৰাচেংমুঙৰ নেতৃত্বতে আহোমে চুতীয়া ৰাজ্য জয় কৰে। যাৰ বাবে ফ্ৰাচেংমুঙক স্বৰ্গদেৱে শদিয়াখোৱা গোঁহাইৰ বিষয় বাব দিয়ে; কিন্তু সেই কথা কনচেং বৰপাত্ৰ গোহাঁয়ে সহজভাৱে গ্ৰহণ কৰিব নোৱাৰি কূটনীতিৰ আশ্ৰয় লৈ স্বৰ্গদেৱৰ ওচৰত ফ্ৰাচেংমুঙক দেশদ্রোহী সজাই শদিয়াখোৱা গোঁহাই বিষয় বাবৰ পৰা আঁতৰাই আনে। ইয়াৰ পাছত ফ্ৰাচেংমুঙে যি মানসিক অন্তৰ্দ্বন্দ্বত ভুগিছে সেয়া ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনত নিৰ্মাণ কৰিছে।

> "বাহিৰৰ মানুহক দেখুৱাই সহজ হৈ হাঁহি-মাতি, খেতি খোলা কৰি সুখেৰে খাই, ল'ৰা ছোৱালী চাই থাকিলেও ফ্ৰাচেংমুং বৰগোহাঁইৰ মনত শান্তি নাই। .....ইমান এটা ডাঙৰ পদবীত থকাৰ পাছত নিশাটোৰ ভিতৰতে আঁতৰাই অনাটো কিমান ডাঙৰ কথা, সেয়া বৰগোহাঁয়ে উপলব্ধি কৰিব পাৰিছে।"[৯]

ফ্ৰাচেংমুংক বীৰপুৰুষ ৰূপে উপন্যাসখনত উপস্থাপন কৰা হৈছে। বীৰ ফ্ৰাচেংমুঙৰ মৃত্যুৰ সৈতে লোকবিশ্বাস জড়িত হৈ আছে। আহোমসকলে যুদ্ধলৈ গ'লে ৰাতিটোৰ ভিতৰতে পত্নীয়ে কৰচ কাপোৰ বৈ স্বামীক পিন্ধায়। কৰচ কাপোৰ পিন্ধি যোৱা অতি কমেইহে যুদ্ধত মৃত্যুবৰণ কৰে বুলি লোকবিশ্বাস জড়িত হৈ আছে । কৰচ কাপোৰ বওঁতে ক'ৰবাত বিজুতি হ'লে বা নিয়মত নহ'লে স্বামীৰ মৃত্যু হয় বুলি আহোম ৰমণীয়ে বিশ্বাস কৰে। প্ৰধান সেনাপতিৰ দায়িত্ব লৈ ফ্ৰাচেংমুঙে যেতিয়া বঙালক ৰুধিবলৈ দ্বিতীয়বাৰ যুদ্ধলৈ গৈছিল তেতিয়া মূলাগাভৰুৱে অশুচি হৈ থকৰ বাবে কৰচ কাপোৰ বৈ দিব পৰা নাছিল। যাৰ বাবে ফ্ৰাচেংমুং বুঢ়াগোহাঁই তুৰ্বকৰ হাতত প্ৰাণত্যাগ কৰিবলগীয়া হৈছিল বুলি ঔপন্যাসিকাই উপন্যাসখনৰ জৰিয়তে উপস্থাপন কৰিবলৈ বিচাৰিছে। এই লোকবিশ্বাসসমূহৰ জৰিয়তে চৰিত্রটোৰ বীৰত্ব অক্ষুণ্ণ ৰাখিবলৈ চেষ্টা কৰিছে।

উপন্যাসখনৰ আন এটি গুৰুত্বপূৰ্ণ চৰিত্ৰ হ'ল কনচেং বৰপাত্ৰ গোহাঁই। ৰজা চুপিমফা আৰু চমুৱা কুঁৱৰী আজলীৰ পুত্ৰ অপং ওৰফে কনচেং বৰপাত্ৰ গোঁহাই। 'কনচেং' নামটো ৰজা চুহুংমুঙে দিয়া। ৰূপহীয়ে নগাচাঙতে অপঙক ডাঙৰ দীঘল কৰে। অপং চৰিত্রটোৰ যোগেদি ঔপন্যাসিকে নগা সকলৰ সমাজ-ব্যৱস্থাক তুলি ধৰিছে। অপঙক নগাসকলে অতি আদৰেৰে ডাঙৰ দীঘল কৰিছে। অপং বীৰপুৰুষ। অপঙৰ বুদ্ধি, সাহস, শক্তি অতি বেছি। আহোম ৰজা চুহুংমুঙে অপঙৰ পিতৃ পৰিচয় পাই আৰু অপঙৰ বীৰত্বৰ কথা জানি অপঙক বৰপাত্ৰ গোহাঁইৰ বিষয় দি মন্ত্রী পাতে। ঔপন্যাসিকে অপং নামৰ চৰিত্রটোক আৰ্য আৰু অনাৰ্যৰ সমন্বয়ৰ প্ৰতীকৰূপে তুলি ধৰিছে। কনচেং বৰপাত্ৰ গোহাঁয়ে আহোম আৰু মোগলৰ যুদ্ধত জয় লাভ কৰি প্ৰধানমন্ত্রীৰ বাব পাইছে। কনচেং চৰিত্রটো প্ৰথমতে সহজ সৰল নগা জাতিৰ বৈশিষ্ট্য বহন কৰিছিল যদিও পিছলৈ ৰাজনীতিৰ মাজৰ কূটনীতিসমূহৰ জৰিয়তেও প্ৰভাৱিত হৈছিল। কনচেং বৰপাত্ৰ গোহাঁই নিজৰ বিষয়বাবৰ সুবিধা লোৱা স্বাৰ্থপৰ চৰিত্রৰূপে চিত্রিত হোৱা দেখিবলৈ পোৱা যায়।

"....তেওঁ অসমৰ ৰাজমন্ত্রী। ৰাজনীতিৰ পাশা গুটি তেওঁ যেনেকৈ হওক নিজে বিচৰা ধৰণে মাৰিবই লাগিব, তাৰবাবে যদি কোনোবাই কিবা হেৰুৱাব লাগে, তেওঁ একো কৰিব নোৱাৰে।"[১০]

পদ্মনাথ গোহাঞিৰবৰুৱাৰ 'অসমৰ বুৰঞ্জী'ত অপঙক 'নগা কোঁৱৰ' বুলি উল্লেখ কৰিছে।[১১]

কনচেং ৰবগোহাঁয়ে প্রধান সেনাপতিৰূপে অৱতীর্ণ হৈ মোগলৰ লগত হোৱা যুদ্ধত জয়ী হ'ল যদিও, সেই জয়ত মূলাগাভৰুৰ অৱদান অতুলনীয়। মূলাগাভৰুৱে স্বদেশৰ বাবে প্রাণত্যাগ কৰিলে। মূলা গাভৰুৰ বীৰত্ব সকলো নাৰীৰ বাবে আদর্শস্বৰূপ হৈ ৰ'ল। বর্তমানো প্রতিগৰাকী অসমীয়াৰ মাজত মূলাগাভৰু আদর্শ ঐতিহাসিক চৰিত্রৰূপেই পৰিগণিত হৈ আহিছে। কোনো এগৰাকী অসমীয়াই মূলাগাভৰুৰ নিজ দেশ তথা জাতিৰ প্রতি যি ত্যাগ সেই ত্যাগক পাহৰিব নোৱাৰে।

২.০ সিদ্ধান্ত ঃ

প্রভাত গোস্বামীৰ 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসৰ চৰিত্র-বিশ্লেষণ সম্পর্কে অধ্যয়ন কৰি কিছুমান সিদ্ধান্তত উপনীত হোৱা গ'ল। সেই সিদ্ধান্তসমূহ থোৰতে তলত দাঙি ধৰা হ'ল—

- ঔপন্যাসিকে মূলাগাভৰু চৰিত্রটো অতি শক্তিশালী নাৰী চৰিত্রৰূপে উপস্থাপন কৰি পৰৱর্তী প্রজন্মৰ মাজত চিনাকি কৰাই দিব বিচাৰিছে।
- উপন্যাসখনৰ চৰিত্রসমূহৰ নির্মাণত ঐতিহাসিক সমলৰ উপৰি মানুহৰ মুখে মুখে প্রচলিত লোককথা, সাধুকথা, বিভিন্ন ঐতিহাসিক ঘটনা-পৰিঘটনা, কিংবদন্তি ইত্যাদিয়ে প্রধান ভূমিকা গ্রহণ কৰিছে।
- নিজ দেশ আৰু জাতিৰ বাবে প্রাণত্যাগ কৰা ফ্রাচেংমুং বৰগোহাঁই আৰু তেওঁৰ বিধৰা পত্নী মূলাগাভৰুৱে প্রতিজন অসমীয়া লোককে বিশেষকৈ নাৰীসকলৰ মনত স্বদেশপ্রেম জাগ্রত কৰি জাতীয় চেতনা গঢ় দিবলৈ সক্ষম হৈছে।
- নাৰী যে কোনো ক্ষেত্রত পুৰুষতকৈ দুর্বল নহয় সেই কথা সমাজৰ শক্তিশালী শ্রেণীটোক অৱগত কৰাইছে।

৩.০ উপসংহাৰ ঃ

প্রভাত গোস্বামীয়ে 'নাঙছিংখাম্' উপন্যাসখনত ঐতিহাসিক চৰিত্রসমূহৰ উপস্থাপন কৰিবলৈ যাওঁতে বুৰঞ্জীত মূল চৰিত্রটো সম্পর্কে থকা পৰিচয়ৰ বিকৃতি ঘটোৱা নাই। ঔপন্যাসিকে কাহিনী আৰু চৰিত্রক গতি প্রদান কৰিবলৈ কিছুমান চৰিত্র নির্মাণ কৰিছে যদিও প্রায়ভাগ চৰিত্রই ঐতিহাসিক তথ্য, লোকসাংস্কৃতিক সমল, লোককথা, সাধুকথা ইত্যাদিৰ আধাৰত উপস্থাপন কৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে। চুপিমফা ৰজাই চমুৱা কুৰৰীক নির্বাসন দিওতে নাৰী চৰিত্রটোৱে কোনোধৰণৰ প্রতিবাদ কৰা নাই। এইক্ষেত্রত দেখা যায় যে উপন্যাসখনৰ লিখক যিহেতু পুৰুষ সেয়েহে নাৰী চৰিত্রসমূহে প্রতিবাদ কৰা দেখা নাযায়। আমাৰ যিহেতু পুৰুষতান্ত্রিক সমাজ সেয়েহে ঔপন্যাসিক নিশ্চুপ হৈ আছে। উপন্যাসখনত মূলাগাভৰু চৰিত্রটোৱে কিছু ক্ষেত্রত পুৰুষৰ সৈতে সমানে ফেৰ মাৰিছে যদিও উপন্যাসখনৰ প্রায়ভাগ নাৰী চৰিত্রই পুৰুষতান্ত্রিক সমাজখনৰ বিৰোধীতা কৰা দেখা নাযায়। উপন্যাসখনত অসমীয়া সমাজ জীৱনৰ প্রভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনত মূলাগাভৰু চৰিত্রটো বাস্তৱ আৰু কল্পনাৰ সংযোগত বুৰঞ্জীৰ আধাৰত তুলি ধৰিছে। ইতিহাসত সংঘটিত হোৱা বিভিন্ন ঘটনা-পৰিঘটনাসমূহক চৰিত্রটোৰ লগত সংগতি ৰাখি কাহিনীৰ ৰূপ দিওঁতে ঔপন্যাসিকৰ ব্যক্তিগত দৃষ্টিভংগী, অভিজ্ঞতা, বাস্তৱ আৰু কল্পনাৰ সংযোগত ঘটনাৰ মাজৰ ৰৈ যোৱা ছিদ্রসমূহ পূৰণ কৰিছে। এনেদৰে ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনৰ প্রতিটো চৰিত্র বাস্তৱ আৰু কল্পনাৰ সংযোগত তুলি ধৰিব বিচাৰিছে। উপন্যাসখনৰ প্রতিটো চৰিত্রই নিজ নিজ ঐতিহ্য বহন কৰিছে। এগৰাকী নাৰী হৈ দেশ আৰু জাতিৰ বাবে প্রাণত্যাগ কৰা মূলাগাভৰুৰ বীৰত্বক ঔপন্যাসিকে উপন্যাসখনত অতি শক্তিশালী ৰূপত উপস্থাপন কৰা দেখিবলৈ পোৱা যায়। এই ক্ষেত্রত ঔপন্যাসিক সফল হৈছে যদিও উপন্যাসখনৰ প্রায় পোন্ধৰটামান খণ্ডলৈ আন আন আনুষংগিক কথাবোৰৰ বর্ণনাইহে প্রাধান্য পোৱা দেখা যায়। ঔপন্যাসিকে আহোম ৰাজত্ব সম্পর্কে বুৰঞ্জীত লিপিবদ্ধ হৈ

থকা ঘটনাবোৰক কল্পনাৰ ৰহণ সানি বিকৃত কৰিবলৈ চেষ্টা কৰা নাই ইয়াৰ বিপৰীতে ঐতিহাসিক চৰিত্ৰ ৰজা-মহাৰজা, ঐতিহাসিক ঘটনা ইত্যাদি বুৰঞ্জীৰ আধাৰত উপস্থাপন কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰিছে। ঔপন্যাসিকে মূলাগাভৰু চৰিত্ৰটো অতি শক্তিশালী নাৰী চৰিত্ৰ ৰূপে উপস্থাপন কৰাত সফল হোৱা দেখা যায়।◆◆

অন্ত্যটীকা আৰু প্ৰসংগ সূত্ৰ ঃ

১. গোহাঞিবৰুৱা, পদ্মনাথ ঃ *অসমৰ বুৰঞ্জী*, পৃ.৬৭
২. গোস্বামী, প্ৰভাত ঃ *নাঙছিংখাম্*, পৃ.৮
৩. সদ্যোক্ত, পৃ.২৬
৪. সদ্যোক্ত, পৃ.৭৮
৫. সদ্যোক্ত, পৃ.৭৮
৬. সদ্যোক্ত, পৃ.৯৯
৭. সদ্যোক্ত, পৃ.৯৮
৮. সদ্যোক্ত, পৃ.১০৮
৯. সদ্যোক্ত, পৃ.১৫৮
১০. সদ্যোক্ত, পৃ.১৫৭
১১. গোহাঞিবৰুৱা, পদ্মনাথ ঃ অসমৰ বুৰঞ্জী, পৃ.৬৭

গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

মূলগ্ৰন্থ ঃ

গোস্বামী, প্ৰভাত। *নাঙছিংখাম্* । হেৰিটেজ ফাউণ্ডেশ্যন, গুৱাহাটী, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ২০২২। মুদ্ৰিত।
গোহাঞিবৰুৱা, পদ্মনাথ। *অসমৰ বুৰঞ্জী*। এ.বি.টি. পাব্লিকেচন, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৭। মুদ্ৰিত।
ডেকা, ৰাতুল। *সাহিত্য সমালোচনা তত্ত্ব পৰিচয় আৰু প্ৰয়োগ*। সম্প্ৰীতি, জালুকবাৰী, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ,২০১৭। মুদ্ৰিত।
তামুলী, লক্ষ্মীনাথ (অনু.)। *ইতিহাস কাক কয়*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী, দ্বিতীয় সংস্কৰণ, ২০১১। মুদ্ৰিত।

প্ৰাসঙ্গিক গ্ৰন্থ ঃ

ওজা, অঞ্জন কুমাৰ (সম্পা.)।*সাহিত্য সমালোচনা তত্ত্ব*। নৰ্থ লখিমপুৰ কলেজ প্ৰকাশন সমিতি, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৭। মুদ্ৰিত।
বৰুৱা, গুণাভিৰাম। *আসাম বুৰঞ্জী*। অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী, তৃতীয় প্ৰকাশ, ২০০৩। মুদ্ৰিত।
বৰগোহাঞি, হোমেন (সম্পা.)। *অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী, ষষ্ঠ খণ্ড*। আনন্দৰাম বৰুৱা ভাষা-কলা-সংস্কৃতি সংস্থা, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯৩। মুদ্ৰিত।
ভট্টচাৰ্য, পৰাগ কুমাৰ।*আধুনিক উপন্যাস*। অসম পাবলিচিং কোং, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯৯। মুদ্ৰিত।
ভৰালী, শৈলেন। *অসমীয়া ঐতিহাসিক উপন্যাস*। চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, পাণবজাৰ,গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯৬। মুদ্ৰিত।
ভূঞা, সূৰ্য্যকুমাৰ (সম্পা.)। *সাতসৰী অসম বুৰঞ্জী*। প্ৰকাশন বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়, ১৯৭৪। মুদ্ৰিত।
শৰ্মা, গোবিন্দ প্ৰসাদ। *উপন্যাস আৰু অসমীয়া উপন্যাস*। ষ্টুডেন্টচ্ ষ্টৰ্চ, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৯৩। মুদ্ৰিত।
শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ।*অসমীয়া উপন্যাসৰ ভূমিকা*। সৌমাৰ প্ৰিণ্টিং এণ্ড প্ৰাইভেট লিমিটেড, গুৱাহাটী, প্ৰথম প্ৰকাশ, ১৯৬৫। মুদ্ৰিত।
শইকীয়া, নগেন। *গৱেষণা পদ্ধতি পৰিচয়*। কৌস্তুভ প্ৰকাশন, নতুন বজাৰ, ডিব্ৰুগড়, তৃতীয় মুদ্ৰণ, ২০০৯। মুদ্ৰিত।

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180

Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

মিচিং লোক-সংস্কৃতি ঃ এক অধ্যয়ন

● **ড° ৰঞ্জু মৰাং দলে**
সহকাৰী অধ্যাপিকা, কমাৰগাঁও মহাবিদ্যালয়, কমাৰগাঁও।
e-mail: d, ফোন ঃ ০

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *লোক-সংস্কৃতিৰ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ অত্যন্ত বিশাল। কোনো জাতি-জনগোষ্ঠীৰ লোক-সংস্কৃতি বুলি ক'লে কেৱল তেওঁলোকৰ ভাষা, খোৱা-বোৱা, খেতি-বাতি, বিবাহ-প্ৰথা, পূজা-পাতল, সাজ-পাৰ, গৃহ নিৰ্মাণ, অয়-অলংকাৰ, দেব-দেৱতাসকলকে কেৱল আলোচনাৰ কৰাৰ লগতে লোকবিশ্বাস, লোক-গীত, আচাৰ-ব্যৱহাৰ ইত্যাদি লগত জড়িত সকলোবোৰ দিশ লোক-সংস্কৃতিৰ আলোচনাৰ আওতালৈ আহে। এই গৱেষণা পত্ৰখনত মিচিং লোক-সংস্কৃতি সম্পৰ্কে পৰিচয়সূচকভাৱে আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে। অৱশ্যে মিচিং লোক-সংস্কৃতিকৰ আটাইবোৰ দিশ সামৰি আলোচনা কৰিলে বিষয়টো বৃহৎ পৰিসৰৰ হৈ পৰে। সেয়ে গৱেষণা পত্ৰখনত মিচিং আলোচনাত মিচিংসকলৰ গৃহ নিৰ্মাণ পদ্ধতি, ধৰ্ম, খাদ্যাভাষ, বিৱাহ পদ্ধতি, অয়-অলংকাৰ সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *মিচিং, সংস্কৃতি, লোক-সংস্কৃতি ইত্যাদি।*

০.০০ বিষয়ৰ পৰিচয় ঃ

মিচিংসকল অসমৰ এক উল্লেখযোগ্য জনগোষ্ঠী। প্ৰব্ৰজন সূত্ৰে অসম ভূমিত পদাৰ্পণ কৰাৰ পাছৰে পৰা এই ভূ-খণ্ডৰ বায়ু-পানী সেৱন কৰি, থলুৱা কৃষ্টিক নিজৰ স'তে সমন্বয়ৰ মাজেদি একাকাৰ কৰি আজি মিচিংসকলে অসমৰ দ্বিতীয় বৃহৎ জনগোষ্ঠী হিচাপে পৰিগণিত হৈছে। স্বকীয় বৈশিষ্টৰে ভৰপূৰ এই জনগোষ্ঠীৰ বিভিন্ন লোকাচাৰ, লোক উৎসৱ পালন কৰা দেখিবলৈ পোৱা যায়। বৰ্তমান মিচিং জনগোষ্ঠীসকল অসমৰ শোণিতপুৰ, গোলাঘাট, দৰং, শিৱসাগৰ, লখিমপুৰ, ধেমাজি আদি জিলাত বসবাস দেখা যায়। বৃহত্তৰ অসমীয়া জাতি গঠনত সহায় কৰা মিচিং জনগোষ্ঠীসকলৰ নিজ ভাষিক আৰু সাংস্কৃতিক ঐতিহ্য আছে। যি ঐতিহ্যই মিচিংসকলৰ স্বকীয়তাক প্ৰতিপন্ন কৰাৰ লগতে সামাজিকভাৱে নিজৰ সাংস্কৃতিক গুৰুত্ব বৃদ্ধি কৰাত যথেষ্ট সহায় কৰিছে। মিচিংসকলৰ ৰীতি-নীতি, আচাৰ ব্যৱহাৰৰ লগতে সামাজিক জীৱন নিৰ্বাহ প্ৰণালী, গৃহ নিৰ্মাণ ইত্যাদি সকলো স্বকীয় বৈশিষ্ট্য আছে। যিবোৰে মিচিং জাতিৰ গুৰুত্বক প্ৰতিপন্ন কৰে।

০.০১ অধ্যয়নৰ উদ্দশ্যে ঃ

মূল্য বিষয়টো অধ্যয়ন কৰাৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য হৈছে—

ক) মিচিংসকলৰ গৃহ নিৰ্মাণ পদ্ধতি সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা।
খ) মিচিংসকলৰ মাজত প্ৰচলিত ধৰ্ম সম্পৰ্কে বিচাৰ কৰা।
গ) মিচিংসকলৰ খাদ্যাভাষ সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা।
ঘ) মিচিংসকলৰ বিৱাহ পদ্ধতি আৰু বয়ন শিল্প সম্পৰ্কে বিচাৰ কৰা।
ঙ) মিচিংসকলৰ অয়-অলংকাৰ সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা।

০.০২ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি ঃ

মূল বিষয়টো আলোচনা কৰোঁতে বিষয়বস্তু বিশ্লেষণ পদ্ধতি প্ৰয়োগ কৰা হৈছে। অৱশ্যে বিষয়বস্তু অনুসৰি বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতিৰো সহায় লোৱা হৈছে।

১.০০ লোক-সংস্কৃতি আৰু ভৌতিক সংস্কৃতিৰ চমু পৰিচয় ঃ

লোক-সংস্কৃতি হৈছে লোক-জীৱনৰ প্ৰকাশ। লোক-সমাজৰ ৰীতি-নীতি, আচাৰ-ব্যৱহাৰ, বিশ্বাস, সামাজিক জীৱনবোধৰ প্ৰতিচ্ছবি এই সকলোবোৰ লোক-সংস্কৃতিৰ ভিতৰৰ বস্তু। লোকমনৰ পাৰিপাৰ্শ্বিকতাই লোক-সংস্কৃতিক আৱৰি ৰাখে। লোক-সংস্কৃতিৰ ইংৰাজী প্ৰতিশব্দ হৈছে 'folklore'। এই 'folklore' শব্দটোক বিভিন্নজন সাহিত্যিকে বিভিন্ন নামাৰে নামাকৰণ কৰিছে। প্ৰফুল্ল দত্ত গোস্বামীয়ে 'জনসাহিত্য', নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাই 'লোকবিদ্যা', বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ মতে 'লোক-সংস্কৃতি'। লোক-সংস্কৃতি সম্পৰ্কে আৰ্চাৰ টেইলৰে কৈছে—"লোক-সংস্কৃতি হ'ল তেনেবিধ সমল যি পৰম্পৰাগতভাৱে হস্তান্তৰিত হয়; হয় মৌখিক বচনৰদ্বাৰা নহ'লে প্ৰথা বা অভ্যাসৰদ্বাৰা।"[১] লোক-সংস্কৃতি হৈছে চহা সংস্কৃতি। যি মূলতঃ কৃষিকেন্দ্ৰিক সমাজৰ সৈতে জড়িত। ইয়াৰ প্ৰকৃত স্বৰূপ লোক-সাহিত্য আৰু লোক-বিশ্বাসৰ সৈতে ওতপ্ৰোত সম্পৰ্কীত। সেয়ে ক'ব পাৰি লোক-সংস্কৃতিৰ পৰিসৰ বহল। ই হৈছে একোটা জাতিৰ জীৱন্ত দলিল। লোক-সংস্কৃতিক আকৌ চাৰিটা ভাগত ভাগ কৰা হয়। সেইকেইটা হৈছে— ক. মৌখিক সাহিত্য, খ. সামাজিক লোকাচাৰ, গ. ভৌতিক সংস্কৃতি, ঘ. লোক-পৰিৱেশ্য কলা।[২]

ভৌতিক সংস্কৃতি হৈছে লোক-সংস্কৃতিৰ এটা ভাগ। ভৌতিক সংস্কৃতিক বস্তু সংস্কৃতি বুলিও কোৱা হয়। ভৌতিক সংস্কৃতিৰ ভিতৰত মূলতঃ লোকআভৰণ, লোকশিল্প, লোকৰন্ধণ প্ৰণালী, লোককলাক অন্তৰ্ভুক্ত কৰা হয়। মানুহ জীৱন অতিবাহিত কৰিবলৈ মৌলিক প্ৰয়োজনীয় সামগ্ৰী হৈছে— অন্ন, বস্ত্ৰ আৰু বাসস্থান। এই তিনিবিধ মৌলিক সামগ্ৰীৰ উপৰিও দৈনন্দিন জীৱন যাপন কৰিবলৈ আন নানা সমগ্ৰীৰ প্ৰয়োজন হয়। সেইবোৰ হৈছে— আ-অলংকৰা, বাচন-বৰ্তন, গাড়ী-মটৰ ইত্যাদি। এই সকলোবোৰ সামগ্ৰিকে বস্তু অথবা ভৌতিক সামগ্ৰী বুলিব পাৰি।[৩]

২.০০ মূল বিষয় আলোচনা ঃ

২.০১ মিচিং ঘৰ ঃ

প্ৰকৃতিৰ সৈতে সহবাস কৰা অসমৰ অন্যতম জনগোষ্ঠী মিচিংসকল প্ৰধানতঃ নৈৰ পাৰত বসবাস কৰে। নৈপৰীয়া হোৱাৰ কাৰণে তেওঁলোকে বানপানী কবলৰ পৰা ৰক্ষা পাবলৈ চাংঘৰ সাজে। হাবি-জংঘল প্ৰকৃতিৰ মাজত সহবাস কৰা মানুহে প্ৰকৃতিৰ অংগ বনৰীয়া জীৱ-জন্তু, জোক-পোক আদিৰ পৰা ৰক্ষা পাবলৈ মানুহে কিজানি আটাইতকৈ উত্তম স্থান চাং বাছি লৈছিল। দক্ষিণ পূব এচিয়া, থাইলেণ্ড, কম্বোদিয়া, ম্যানমাৰ, লাওচ আদি দেশতো চাংঘৰ বিৰাজমান। মিচিংসকলে আদিম কালৰে পৰা চাং ঘৰতেই বসবাস কৰি আহিছে যাক মিচিং ভাষাত তালেং অকুম বুলি কয়। এই তালেং অকুমৰ লগত মিচিঙৰ বহু সভ্যতা, সাংস্কৃতিক উপাদান, জীৱনশৈলী জড়িত হৈ আছে।

মিচিংসকলৰ চাংঘৰ সাজতো কিছুমান নীতি-নিয়ম তথা লোকাচাৰ পালন কৰা দেখা যায়। সাধাৰণতে জ্যেষ্ঠজনৰ পৰা কনিষ্ঠ জনলৈ এই ঘৰত থকা ৰীতি আছে। প্ৰধানত ভূমি নিৰ্বাচন কৰি প্ৰথমে মাটিডৰা হালবায় চাহ কৰি সৰিয়হ সিঁচা হয়। সৰিয়হ সিঁচিলে সেই মাটি ডৰাত বাস কৰা দেও-ভূত আঁতৰি যায় বুলি মিচিং লোকৰ বিশ্বাস। ঘৰৰ জোখ-মাখ পৰিয়ালৰ মানুহৰ সংখ্যাৰ ওপৰত নিৰ্ভৰ কৰে, সৰহ মানুহ হ'লে ঘৰৰ জোখ ডাঙৰ হয়, কম হ'লে সৰু। মিচিং সকলে সাধাৰণতে ঘৰবোৰ নদীৰ ফালে মুখ কৰি সাজে। যিহেতু তেওঁলোকে অসমৰ সমতলত প্ৰথম বসবাস কৰিবলৈ লওঁতে সদায় নদীৰ কাষেই নহয় সৰু সৰু নদী বোৰে ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ সংযোগ য'ত হৈছে তাতে গাঁও পাতিছিল। এই গাঁওৰ সন্মুখ ভাগ সাধাৰণতে নদীৰ ফালে পূৱা-পশ্চিমাকৈ আৰু ঘৰসমূহ উত্তৰা-দক্ষিণাকৈ পতা দেখা যায়। মিচিং লোকবিশ্বাস মতে দক্ষিণলৈ গাঁৱৰ সন্মুখ কৰাতো মঙ্গলজনক নহয় আৰু ব্ৰহ্মপুত্ৰৰ দক্ষিণ পাৰৰ নদী সমূহ সাধাৰণতে পূৱৰ পৰা বৈ অহা। উত্তৰ পাৰৰ মিচিং লোকসকলৰ ঘৰসমূহ পূৱা-পশ্চিমাকৈ নিৰ্মাণ কৰা দেখা যায়। মিচিং সমাজত চাংঘৰ সাজিবৰ বাবে নাহৰ গছ, বোৱাল, উৰিয়াম, ঔটেঙা, ডিমৰু বগীজামু, আজাৰ আদি গছ নিৰ্বাচন কৰা হয়। সকলো গছেই

তেওঁলোকে ব্যৱহাৰ নকৰে। প্ৰথমে ঘৰ সজাৰ আগতে কাঠ, বাঁহ কাটি এইবোৰ পানীত বোৱাই থয়। তেতিয়া কীট-পতংগৰ আক্ৰমণ কম হয়। ঘৰ সাজিবলৈ নিৰ্ধাৰণ কৰা ঠাইকণৰ চাৰিও দিশে ঘৰ সাজিবলৈ লোৱাজনৰ আমন্ত্ৰণ ক্ৰমে অহা সাধুৰে তামোল পাণ আৰু এটকাকৈ দি তাত থকা অপদেৱতাক আঁতৰি যাবলৈ প্ৰাৰ্থনা কৰে। তাৰ লগে লগে যি ঘৰটো সাজিব তেওঁ দঃঞি পঃলক প্ৰাৰ্থনা কৰি ভূমি মা, স্ৰজনকৰ্তাক, পালনকৰ্তাক আৰু ডাঙৰীয়াক স্মৰণ কৰি খুঁটা পোতে। অৱশ্যে গাঁও ভেদে, অঞ্চল ভেদে এই নীতি-নিয়মবোৰ বেলেগ হোৱা দেখা যায়। সাধাৰণতে মিচিঙৰ চাংঘৰ দহ তৰপীয়া। ঘৰটোৰ ওপৰৰ চালিত পাঁচতৰপ আৰু তলৰ চাংত পাঁচ তৰপ থাকে। মিচিং সকলৰ জনবিশ্বাস মতে দহতৰপীয়া এই চাং ঘৰে দহ ধৰণৰ প্ৰাকৃতিক দুৰ্যোগৰ পৰা তেওঁলোকক ৰক্ষা কৰে। ওপৰৰ পাঁচ তৰপে তেওঁলোকক ৰ'দ, বৰষুণ, ধুমুহা, বিজুলী, ঢেৰেকনি আদিৰ পৰা ৰক্ষা কৰে আৰু তলৰ পাঁচতৰপে বানপানী, বনৰীয়া জীৱ-জন্তু, মাটিৰ বেয়া বাষ্পৰ পৰা ৰক্ষা কৰে।

এই পাঁচ তৰপ হ'ল— (১) দুগয়িং Dugying (২) কুম্বাং Kumbang (৩) চঃতী Stoém (৪) নিঃপিৰ Ni:pire (৫) তাচে (খেৰ) Tase। তলৰ পাচ তৰপ হ'ল (১) ঔৰ্তগ্ Ertog (২) ধৰণী Doroni (৩) বৌনৌৰ Bener (৪) পৰপিয়াম Porpiyam (৫) পীচ' Piso: উল্লেখযোগ্য যে মিচিং এই চাংঘৰত নিজৰ বংশ পৰিচয় পোৱা যায়। বিশেষকৈ মিচিংসকলৰ অন্যতম বংশধৰ দলে আৰু পেগুসকলে নিজৰ বংশ পৰিচয় দিব পৰাকৈ ঘৰৰ প্ৰতীক চিহ্ন ব্যৱহাৰ কৰে। মিচিং মানুহ এঘৰৰ চোতালৰ (লতা) পৰাই মানুহ ঘৰৰ বংশ পৰিচয় দিব পৰা যায়। দলে বংশৰ ঘৰৰ আগচোতালৰ আউলাৰ চ'টিৰ আগতো পূৱলৈ আৰু পেগু বংশৰ পশ্চিমলৈ দিয়া থাকে। কিছুমান জনগোষ্ঠীৰ চাং ঘৰবোৰ চাৰিওফালে বাঁহৰ বেৰ দিয়া থাকে, যদিও ভিতৰত কোনো কোঠালি নাথাকে, পাকঘৰলৈকে হল ঘৰৰ দৰে। কোনোবাই বাঁহৰ ৰেৰেৰে সৰু সৰু কোঠালি কৰি লয়। কোনো জনগোষ্ঠীয়ে যদি বাঁহৰ গাধৈ ব্যৱহাৰ কৰে, কোনোৱে কামি। ঘৰত প্ৰৱেশৰ বাবে কোনো জনগোষ্ঠীৰ যদি দুই তিনিখন দুৱাৰ আৰু জখলা থাকে, কোনো জনগোষ্ঠীৰ এডাল । মিচিংসকলে সদায় এডাল জখলা ব্যৱহাৰ কৰে। মিচিংসকলৰেই নহয়, সকলো জনগোষ্ঠীৰে চাং ঘৰ দুই মহলীয়া ঘৰ বুলিব পাৰি। কিয়নো চাঙৰ ওপৰৰ অংশ মানুহ আৰু তলৰ অংশত ঘৰখনৰ লাগতীয়াল বস্তু সমূহ থ'ব পাৰে। যাক মিচিং ভাষাত কৃতৃগ বোলে। এই কৃতৃগ বা চাং তলত বাৰিষা নদীপৰীয়া জনজীৱনৰ সংগী নাও, গৰু গাড়ী, কাঠ-বাঁহ, খৰী, নাঙল-যুঁৱলী, যবকা, মৈ, কোঁৰ আদিৰ খাৰু লগতে মিচিং মহিলাৰ অন্যতম সহযোগী তাঁতশালখনো ইয়াতে পাতে। অকল সেয়াই নহয়, চাং তলতে হাঁহ-কুকুৰা, ছাগলী, গাহৰিৰ লগতে গৰুকেইজনী ৰখাৰ ব্যৱস্থাও চাং তলখন। মিচিং সকলৰ ঘৰৰ আগফালতো টুঙগীঙ (Tunggéng)। পিছফাল য়াপকুৰ (Yapkur) বোলে। তেনেদৰে ককতগ (Koktog) ৰৃঃচুঙ (Rí.Sing) ঘৰৰ মাজ অংশ। মীঃৰাম (Méram) হ'ল ঘৰখনৰ শেষ প্ৰান্তৰ জুহাল য'ত ঘৰখনৰ বুঢ়া বা মুখীয়াল সকল বহে আৰু তাতে তেওঁলোক শোৱাৰ ব্যৱস্থা থাকে। খোৱা-বোৱা, ৰন্ধা-বঢ়া মীঃৰ মতে হয়। মিচিং সকলৰ ঘৰৰ ভিতৰখনত যি নিয়ম-কানুন চলে বা পৰম্পৰা আছে, সি এক অলিখিত বৈজ্ঞানিক পৰম্পৰা। বাঁহৰ চাঙৰ ওপৰত থকা মীঃৰাম বা জুইশাল তৈয়াৰ কৰা হয়। চাৰি বা পাঁচ ফুট দীঘল কাঠৰ চতুৰ্ভুজৰ ফ্ৰেম এটা তৈয়াৰ কৰি তলত কল পটুৱা নতুবা ভঙা টং এচটা দি গোৱৰ মাটিৰে ভৰাই ধুনীয়াকৈ লিপি কুচি লোৱা হয়। গোৱৰ মাটিৰে পুৰ কৰা এই চৰ্তুভুজ আকৃতিৰ পিলাৰটোৰ ঠিক সোঁ মাজতে লোহাৰ জাতি বা জাকি এডাল স্থাপন কৰি ৰন্ধা-বঢ়া কৰে। এনে পদ্ধতিত জুইশাল তৈয়াৰ কৰা বাবে জুইৰ উত্তাপ চাঙৰ মজিয়ালৈ যাব নোৱাৰে। ইয়াৰ পৰা নিৰ্দিষ্ট দূৰত্বত মানুহ শুব পৰাকৈ ব্যৱধান ৰখা হয়। জুইশালখনৰ সমানে ওপৰলৈ ডাঙৰ আকৃতিৰ ধোঁৱা চাং দুখন নিৰ্মাণ কৰা হয়, প্ৰথম খলপাৰ ধোঁৱা চাঙক পীৰাৰ বোলে আৰু ইয়াত মাছ, মঙহ, জলকীয়া, আদি জুহৰ তাপত শুকাবলৈ দিয়া হয়। পীৰাৰৰ কোণত নিমখ, জলকীয়া, হালধি আদিৰ চুঙী বান্ধনীয়ে বহাৰ পৰা হাত দিলেই পোৱাকৈ বন্ধা থাকে। পীৰাৰৰ ওপৰৰ দ্বিতীয় খলপা ধোঁৱা চাঙক ৰাব্বাঙ বোলা হয়। ৰাব্বাং নামৰ ধোঁৱা চাঙৰ খলপাটোত ওলোটা মুখীয়াকৈ আপংৰ কলহ শুকাবলৈ দিয়া হয়। তাৰ ওপৰত থকা খলপাক কুম্বাং বোলা হয়। ইয়াত পাচি, খৰাহী, ডলা, কুলা, চালনীধৰা আদি নিত্য ব্যৱহাৰ্য সামগ্ৰী সমূহ ৰখা হয়। তাৎপৰ্যপূৰ্ণ বিষয় যে তিনিখলপীয়া ধোঁৱা চাঙৰ বাবে দপ্‌দপ্‌কে

জ্বলিলেও জুহালৰ জুয়ে মুখচৰ শুকান খেৰলৈ কোনো কাৰণতে জুই বিয়পাব নোৱাৰে। তাৰ বাবে গৃহস্থৰ অজ্ঞাতে জুই বিয়পাৰ সম্ভাৱনা তিনি তৰপীয়া চাঙে একেবাৰে নোহোৱা কৰিছে। জুইশালৰ কাষত ঘৰৰ মুৰব্বী বহা ঠাইক বৃঃচৃং বোলে- য'ত তিৰোতা বহাতো নিষিদ্ধ। বৃঃচৃং বা ঘৰৰ মুৰব্বী বহা ঠাইৰ জুইশালৰ বিপৰীতে তিৰোতা বহা ঠাইক কক্তগ্ বোলে, খাবৰ সময়ত সাধাৰণতে বৃঃচৃং বা ঘৰৰ মুৰব্বী বহা স্থানৰ কাষত আন পুৰুষ সকল বহি মহিলা বহা স্থান কক্তগ্ চাই খাবলৈ বহে, মহিলা সকলে বৃঃচৃং ৰ মালে মুৰ কৰি বহে। যি আজিৰ ড্রাইনিং টেবুলৰ দৰে। মৌৰমৰ বা জুইশালৰ দুয়োকাষৰ বাঁহৰ মজিয়াক চিয়াৰ বোলে। আলহী আহিলে এই চিয়াৰতে বহা, খোৱা-বোৱা কৰে। মৌৰমৰ কাষলৈ জোতা-চেণ্ডেল অনা নিষেধ, আলহী আহিলেও অনা মিচিং বা আন ধর্মালম্বী লোকক আহিবলৈ দিয়া নহৈছিল যদিও আজিকালি সেই পৰম্পৰা বহু শিথিল হৈ পৰিছে। ৰাতি শুবৰ বাবে চিয়াৰকে পৰিষ্কাৰ কৰি ঢাৰি-পাতি বিচনা পাৰি শোৱে। অর্থাৎ মিচিং চাঙ ঘৰৰ মজিয়াই শোৱাৰ বিচনা। আনহাতে বৃঃচৃং বা মুৰব্বী বহা স্থানৰ বেৰৰ কাষলৈ ঘৰৰ পেৰা বাকচ, পৰিয়ালৰ স্মাৰক, মুৰব্বীয়ে ব্যবহাৰ কৰা কাঁহী- বাতি, বাচন বর্তন থাকে। বেৰৰ সমান্তৰালকৈ দীঘল কাঠৰ বা বাঁহৰ দাং বন্ধা থাকে যাক চপন্ বোলে। চপন্ বা কাঠ বাঁহৰ এই ডাং ডালত বিচনা-পত্র দৈনিক ব্যৱহাৰ কৰা কাপোৰ-কানি থোৱা হয়। তিৰোতা বহা কক্তগ্ৰ বেৰৰ কাষত ভাত ৰন্ধা বাচন- বর্তন, আপং তৈয়াৰ কৰা যতন, মাছ জীয়াই ৰখা যতন ৰখা হয়। জুইশালৰ সমান্তৰালকৈ কক্তগ্ৰ মূল ঘৰৰ বাঁহৰ বেৰৰ বাহিৰলৈ বাচন-বর্তন, খোৱা পানীৰ কলহ আদি থয়। মিচিং ঘৰৰ মুধচক মৃদম বোলে। মৃদম বা ঘৰৰ চাল নষ্ট হয় বুলি মিচিং লোক সকলে সাধাৰণতে ঘৰৰ ওপৰত লাও জাতীয় গছ বগাবলৈ নিদিয়ে। ইয়াতো আকৌ জনবিশ্বাস বহুত, কপৌ চৰাই পৰি ৰুণ দিলে মৃত পূর্বপুৰুষ ভোক- পিয়াহত আহিছে বুলি বিশ্বাস, যাৰ বাবে চাউল আপং আগবঢ়াই। তেনে দৰে শগুন পৰিলে অমঙ্গলৰ চিন বুলি মিবু বা দেওধাই যোগেদি মঙল চোৱাই অপদেৱতা উপৰিপুৰুষলৈ গাহৰি আগবঢ়ায়।

২.০২ মিচিংসকলৰ ধর্ম ঃ

সাধাৰণতে মিচিংসকলৰ পৰম্পৰাগত সকলো ধর্মীয় বিশ্বাসেই প্রকৃতি নির্ভৰ আৰু প্রকৃতিক লৈ কোনো লিখিত ধর্ম মত, লিখিত সাহিত্য নোহোৱাকৈ কেৱল পৰম্পৰাগত ভাৱে চলি অহা মতেই ধর্ম মত। ই স্থান ভেদে কাল ভেদে মতৰ পৰিৱর্তন হোৱাটো স্বাভাৱিক, অৱশ্যে পৃথিৱীৰ সকলো ধর্মৰে একে অবস্থা। মিচিংসকলে সাধাৰণতে পৰম্পৰাগত ধর্মীয় বিশ্বাসত সৃষ্টিকর্তাক ৰুংনী- পৃনীক সর্বোচ্চ দেৱতা ৰূপে জ্ঞান কৰে। চন্দ্র-সূর্য দঞিঃপঃল (পিতৃ-মাতৃ) মূল উপাস্য দেৱতা, দঞিঃপলক সাক্ষী কৰিয়ে মিচিঙৰ জীৱন। ছেদি-মেল (আকাশ-পৃথিৱী, পুৰুষ-প্রকৃতি) মুগলিংয়াৰি (ঢেৰেকনি-বিজুলী) আদি অজাগতিক শক্তিসমূহ সকলো কর্মৰ শক্তি কাৰক হিচাপে বিশ্বাস কৰে। সেয়ে সকলো মাঙ্গলিক অনুষ্ঠানতে তেওঁলোকৰ উপাসনা নিতান্তই প্রয়োজনীয় যদিও দঃঞি-পঃলৰ বাদে আন সকল দেৱতাৰ প্রতি পোনপটীয়া পূজা অর্চনা কৰা দেখা নাযায়। কাৰণ জনবিশ্বাস অনুসৰি এই সকল দেৱতা মাঙ্গলিক। দঃঞি-পঃলৰ কথাটো সুকীয়া, যিহেতু মিচিংসকলে বিশ্বাস কৰা মতে তেওঁলোক দঃঞি-পঃলৰ সন্তান। মিচিং বিশ্বাস অনুযায়ী দঃঞি (সূর্য) স্ত্রী আৰু পঃল (চন্দ্র) পুৰুষ, সেয়ে সূর্য বা দঃঞি মাতৃ আৰু চন্দ্রক বা পঃল পিতৃৰূপে স্বীকাৰ কৰি পূজা-পাতল কৰা হয়। এয়া মূল সূত্র যদিও মিচিং পৰম্পৰা, জনবিশ্বাস অনুসৰি মানুহ সৃষ্টিৰ সময়ত মানুহৰেই এক ভাতৃ দেওভূতলৈ পৰিৱর্তন হয়। এই অপদেৱতাসকল মানুহৰ চৌদিশে বিচৰণ কৰে। ইহঁত ৰূপহীন, আকৃতি- প্রকৃতি নাই, সেয়ে ইহঁতক কোনো ৰূপতে তুলনা কৰা নাযায়, সেয়ে তেওঁলোকৰ মূর্তি পূজা কৰা নাযায়। এই দেও-ভূতে সদায় মানুহক নিজৰ অভিলাষ আৰু আখেজ পূৰাবলৈ মানুহৰ ওপৰত অন্যায় কৰে আৰু যিকোনো উপায়েৰে মানুহ মাৰি নিজৰ দল শক্তিশালী কৰি আহে। সেয়ে এই দেওভূতৰ লগতে মৃতসকলক সন্তুষ্ট কৰিবলৈ পূজা অর্চনা দিয়া হয়।

দেও-ভূত, অপদেৱতা অসন্তুষ্ট হ'লে নানান অপায়-অমঙ্গল হয়, মাৰি-মৰক, পীড়া ব্যাধিয়ে মানুহক জোৰোলা কৰে। সেয়ে সদায় অপদেৱতাসকলক সন্তুষ্ট কৰি ৰাখিব লাগে। দেওভূত আৰু অপদেৱতাসকল য'তে ত'তে বিচৰণ কৰে সেয়ে তেওঁলোকক কোনো নির্দিষ্ট স্থান বা মন্দিৰ আদিলৈ আৰাহন কৰাৰ নিয়ম নাই, সেয়ে মন্দিৰ বেদী আৰু পৰিত্র গছৰ তলত আবদ্ধ কৰিবলৈ যত্ন কৰা নাই। দেৱ দেওভূত অপদেৱতাক যি স্থানত, যি জগতত বাস কৰে তাতে

পূজা দিয়া হয়। আকৌ সেই একেসকল দেৱতা বিচৰণ কৰা স্থানত যদি কেতিয়াবা মানুহে নিজে নজনাকৈ প্ৰৱেশ কৰে তেতিয়া মানুহৰ ওপৰত খৰ্গহস্ত হৈ পৰে মানুহক অপকাৰ কৰে তেতিয়া তেওঁলোকক তাৰ পৰা আঁতৰাই পথাবলৈ মঙ্গলকাৰী দেৱতাক পুৰোহিতৰ যোগেদি বাধ্য কৰোৱা হয়। এয়া মিচিংসকলৰ ধৰ্মীয় বিশ্বাস যদিও সাৰ্বজনীন নহয়। যিহেতু মিচিংসকল অসমৰ মূল সংস্কৃতিৰ এক অংগ সেয়ে মূল সংস্কৃতিৰ বহু বিশ্বাস ধৰ্মীয় পৰম্পৰা মিচিং সমাজৰ সতেও একাকৃত হৈ পৰিছে। আজিৰ তাৰিখত সম্মিলিত ৰূপত গঢ় লৈ উঠা অসমীয়া জাতিৰ ধৰ্ম কি বুলি সুধিলে উত্তৰ বহু খেলি-মেলি সৃষ্টি হৈ যায়, তেনেদৰে মিচিঙৰ ধৰ্ম, ধৰ্মীয় বিশ্বাসৰ ক্ষেত্ৰতো একে অবস্থা। অসমত বসবাস কৰিবলৈ লোৱাৰ পাছৰ পৰা মিচিংসকলে হিন্দু ধৰ্ম, মহাপুৰুষীয়া ধৰ্ম গ্ৰহণ কৰাত মহাপুৰুষীয়া ধৰ্মৰ বহুধা বিভক্ত সত্ৰীয়া, শংকৰ সংঘ, একশৰণ ভাগৱতী ধৰ্মৰ লগতে ৰাতিসেৱা সম্প্ৰদায়তো বহু মিচিং লোক অন্তৰ্ভুক্ত হয়।

২.০৩ মিচিং খাদ্য ঃ

অসমৰ বিভিন্ন খাদ্য-মেলা, হোটেল আদিত শেহতীয়াকৈ জনপ্ৰিয় উঠিছে মিচিং খাদ্য প্ৰকৰণ। প্ৰকৃতিৰ কোলাত বিচৰণ কৰা মিচিংসকলৰ খাদ্য প্ৰণালীৰ এটা প্ৰধান বিশেষত্ব হ'ল- হাবি- জংঘলৰ পৰা বিচাৰি অনা বিভিন্ন তৰহৰ বন শাক আৰু এইবোৰৰ প্ৰস্তুত প্ৰণালী। তেল, বিভিন্ন মচলাৰ ব্যৱহাৰ একেবাৰে নাই বুলি ক'লেও ভুল নোহোৱা মিচিংসকলৰ প্ৰতিবিধ খাদ্য প্ৰকৰণতেই প্ৰচুৰ পৰিমাণে খাদ্যপ্ৰাণৰ উপস্থিতিৰ লগতে বন দৰবৰ সমাৱেশ ঘটাত সেয়ে খাদ্যৰসিকসকলৰ লগতে, স্বাস্থ্যবিধি মানি চলাসকলৰ বাবে অতি জনপ্ৰিয় হৈ উঠিছে। কেৱল ভাত আৰু সিজোৱা শাকপাত খোৱা মিচিংসকলৰ ভাতৰ ক্ষেত্ৰত আকৌ বেছি জনপ্ৰিয় বাও ধানৰ উৰালত খুন্দা ৰঙা চাউল। মিচিংসকলে সিজোৱা শাক-পাত, সিজোৱা পাচলিৰে ৰন্ধা খাদ্য খাই ভাল পায়। সিজাই খালে শাকত থকা ঔষধি গুণসমূহ নষ্ট নহয় বাবে তেওঁলোকে অধিক পৰিমাণে সিজোৱা খাদ্য খাই তৃপ্তি পায়। সেইবাবে মিচিং পুৰুষ মহিলাসকল অতি বেছি কৰ্মঠ। তৰা পাত, হালধি পাতত বন্ধা টোপোলা ভাত, পুৰাং (বৰা চাউলৰ ভাতৰ টোপোলা) মিচিং জনগোষ্ঠীৰ বাবে আটাইতকৈ প্ৰিয় খাদ্য। তেওঁলোকে প্ৰচুৰ পৰিমাণে খোৱা মাংস হ'ল গাহৰিৰ মাংস। প্ৰতি ঘৰতে গাহৰি পোহাৰ অভ্যাস। পূজা-পাতল, বিভিন্ন উৎসৱত গাহৰিৰ মঙহ নিত্য প্ৰয়োজনীয়। বৰ্তমান অসমৰ প্ৰায়বোৰ খাদ্যৰসিকৰ মাজত আমুন অয়িং (চাউলৰ গুড়ি বা পিঠাগুড়িৰ আঞ্জা) বাঃৰে বা লাঃৰে (সিজোৱা শাক) এগ অজিন্ (বাঁহৰ গাজেৰে ৰন্ধা গাহৰিৰ মাংস), পিতাং আয়ীং (পিঠাগুৰিৰে ৰন্ধা কুকুৰা মাংস), বাঃনাম (পোৰা), বাঃ এগ আদিন (পোৰা গাহৰি মঙহ), চম্পা দক্কি এগ আদিন (ঔটেঙা স'তে গাহৰি মঙহৰ ভাজি), চাননা অঙ (শুকান মাছ), নামচিং (কেঁচা শাকেৰে বিশেষ ভাৱে বনোৱা চুঙাত থোৱা মাছ), নৌকুম দক্কি অঙ (নলটেঙাৰ স'তে মাছ) তাকুগ্ এঃগ (ডিমৰু পাতৰ সতে গাহৰি মঙহ), মাটি মাহৰ স'তে গাহৰি মঙহৰ আঞ্জা আটাইতকৈ প্ৰিয়। অৱশ্যে বিভিন্ন স্থানত সিঁচৰতি হৈ থকা মিচিংসকলৰ খাদ্য বা ব্যঞ্জনৰ তাৰতম্য আছে। বংশ পৰম্পৰা আৰু গোত্ৰ বিচাৰতো খাদ্যৰ তাৰতম্য প্ৰকট। পশ্চিমীয়া সংস্কৃতিৰ আগ্ৰাসন, অনা মিচিঙৰ সংস্পৰ্শত আৰু আধুনিক জীৱন যাত্ৰাৰ সহচৰৰূপে মিচিঙৰ খাদ্যাভাস, ৰন্ধন প্ৰকৰণ আংশিক প্ৰভাৱ পৰিলেও কেইবিধমান শাক অধিক পৰিমাণে ব্যৱহাৰ কৰা দেখা যায় যাক অসমৰ অন্যান্য জাতি জনগোষ্ঠীয়ে বৰকৈ ব্যৱহাৰ নকৰে। তেনে কেইবিধমান শাক হ'ল—

তাজিগ (Tajig) ঃ

ই এবিধ ডাঙৰ ডিমৰু গছ। অসমীয়াত সৰু ডিমৰু বা গুটি ডিমৰু বোলে। ইয়াৰ পাত দীঘলীয়া আৰু দুয়োপিঠি মিহি। পাতৰ আকৃতি বল্লমাকাৰ শীৰ্ষ অংশ জোঙা। ইয়াৰ পাত মিচিংসকলে মাংসৰ লগত খোৱাৰ উপৰি অকলশৰীয়াকৈ তৰকাৰী ৰান্ধি খায়। বহুতে ইয়াক বন দৰৱ হিচাপে পেটৰ অসুখ হলে ব্যৱহাৰ কৰে।

তাকুগ (Takug) ঃ

অসমীয়াত ইয়াক অঠুৰা ডিমৰু বোলে। তাকুক দুই প্ৰকাৰৰ- এবিধৰ পাত ডাঙৰ আৰু বহল, আনবিধৰ পাত আহঁত পাতৰ দৰে। দুয়োবিধৰ পাত অলপ ৰঙচুৱা বৰণৰ, পাত চিঙিলে গাখীৰৰ দৰে বগা ৰস ওলায়। এই দুয়োবিধ গছেই সৰু আকৃতিৰ। এইবিধ ডিমৰুৰ কোমল পাত মাংসৰ লগত আঞ্জা ৰন্ধাৰ উপৰি অকলেও আঞ্জা বনাই খায়।

টাকপিয়াং (Takpiang, Takpia) ঃ

অসমীয়াত ইয়াক যজ্ঞডিমৰু বোলে। কাৰণ হিন্দু ধর্মাৱলম্বীসকলৰ বিভিন্ন পূজা-পার্বণ যজ্ঞত এইবিধ গছৰ পাত ব্যৱহাৰ হয়। ইয়াৰ পাত যথেষ্ট খহতা আৰু ডাঙৰ কাষটো খাজ কটা। এইবিধ ডিমৰুৰ পাত মাংসৰ স'তে মিচিংসকলে খোৱা দেখা যায়।

ৰুগজি (Rugji) ঃ

অসমীয়াত বিহলঙনি বুলি কোৱা ঢেঁকীয়াসদৃশ এই গছজোপা কেৱল বেজালিৰ কামত, জৰা ফুকাৰ বাবেহে ব্যৱহাৰ হয়। ৰুগজিৰ কুমলীয়া পাত কুকুৰাৰ মাংসৰ সৈতে জালুক, নহৰু আদি দি ৰক্ষা আজা অতি সুস্বাদু। সেই বাবেই মিচিং সমাজত ই জনপ্রিয়। বিশেষকৈ সন্তান জন্মৰ পাছত প্রসূতি মাতৃক জাল দিয়াত ইয়াৰ প্রয়োজন অপৰিহার্য। পানী লগা জ্বৰ জ্বৰ কাঁহ, মূৰৰ বিষ, সাধাৰণ দুর্বলতা, খজুৰতি আদি হলে এই শাকৰ ব্যঞ্জন খাবই লাগিব বুলি বিশ্বাস আছে। অকল বেমাৰৰ বাবেই নহয়, এনেয়েও শাক কৰি মিচিং লোকসকলে প্রায়ে খায়।

মাৰছাং (Marsang) ঃ

অসমীয়া ভাষাত মালকাঠী বুলি কোৱা ইয়াৰ প্রজাতি দুবিধ, এবিধ জাতি আৰু আনবিধক বনৰীয়া য়ুমৰাং বুলি কয়। বনৰীয়া বিধ বৰকৈ ব্যৱহাৰ কৰা দেখা নাযায় যদিও মিচিংসকলৰ বাবে জাতি মাৰছাঙৰ কুমলীয়া পাত এবিধ প্রধান শাক। দুর্বল হ'লে কুকুৰাৰ মাংসৰ স'তে নহৰু পিয়াজ দি খোৱা মাৰছাং শাক সাধাৰণতে অধিক জ্বলা দি খায়। মৃৰ্নী কঃতুং এবিধ সুগন্ধিযুক্ত সৰু গছ। ইয়াৰ পাত পুর্ণপতীয়াকৈ শাক হিচাপে ব্যৱহাৰ নহয় যদিও আঞ্জা দাইলৰ সুগন্ধৰ কাৰণে ব্যৱহাৰ কৰা হয়।

গুৰবান (Gurban) ঃ

পাঁচ-ছয় মিটাৰমান ওখ হোৱা উটেঙা পাতৰ দৰে এই গছৰ পাত শাক আঞ্জা বনাই খায়।

দীৰ্মি ঃ (Dermi) ঃ

এইবিধ দীঘলীয়া পাতৰ বনশাক সাধাৰণতে হাবি জংঘলৰ মাজত পোৱা ইয়ো মিচিংসকলৰ প্রিয় শাক। যি দৰে মিচিং সমাজত ব্যৱহাৰ কৰা বহু লোকৰ বাবে অচিনাকি তেনেদৰে বর্তমান জনপ্রিয়তাৰ উচ্চশিখৰত উঠা বহু কেইবিধমান জনপ্রিয় তৰকাৰী এতিয়াও মিচিংসকলৰ বৰঘৰৰ সম্পদ হৈ আছে আৰু সকাম, বিয়া, আলি-আঃয়ে-লৃগাং, বিহু আদি প্রতিটো উৎসৱতে ব্যৱহাৰ হোৱা এবিধ ব্যঞ্জন হ'ল পিতাং আয়িং অর্থাৎ পিঠাগুৰি বা চাউলৰ গুৰিৰ স'তে মচুৰ দালি আৰু কুকুৰা মাংসৰে ৰন্ধা অপৰিহার্য অংগ। ঘৰলৈ অহা সন্মানীয় আলহীৰ বাবে পিতাং অয়িং ৰান্ধি খুৱাব পৰাটো সন্মানৰ বিষয়। চুপ আজিৰ তাৰিখত পৃথিৱীৰ সকলোৰে জনপ্রিয় হৈ উঠাৰ বিপৰীতে মিচিংসকলৰ মাজত বহু যুগৰ পৰা আলং নামৰ চুপ বিধৰ প্রচলন আছে। কুকুৰাৰ মঙহ, নতুবা শিঙি মাছ জালুক নহৰু দি সিজাই সিজাই ডাঠ কৰি অসুখীয়া ৰোগী, নতুবা প্রসূতিক খাবলৈ দিয়া হয়। মিচিং সমাজৰ জনপ্রিয় এবিধ খাদ্য হৈছে, বাঃনাম বা খৰিকাত দিয়া গাহৰি মঙহ খৰিকাত সেকি আদা, নহৰুৰ স'তে পৰিৱেশন কৰা হয়। তেনেদৰে অলপ ডাঙৰ চানেকিয়া মাছ পকা অঙঠাত পুৰি এখন কটাৰীৰে তাৰ ছাই বোৰ আঁতৰাই নহৰু, পিঁয়াজ, পদিনা পাতসহ পটাত পিচি এবিধ বিশেষ ধৰণৰ চাটনি প্রস্তুত কৰা হয় যাক মিচিংসকলে বাঃনাম অঙ বুলি কয়। মিচিংসকলৰ খাদ্য তালিকাত এনে এবিধ উপকৰণ আছে যি প্রতি সাজতে থাকে বুলি ক'লেও ভুল কোৱা নহয়। সেয়া হ'ল পামনাম। পামনাম হ'ল সৰু মাছ বিভিন্ন শাক পাতৰ স'তে পাতত দিয়া। ভেদাইলতা, মানিমুনি, মাটিকাদুৰি, টেঙেচি, নলটেঙা, বেতগাজ আদি যি কোনো এবিধ শাক মাছৰ স'তে এখন কলপাতত টোপোলা কৰি কোমল জুইত সিজিবলৈ দি পিটিকা কৰি পৰিৱেশন কৰে।

২.০৪ মিচিং বিবাহ পদ্ধতি বা মিদাং ঃ

বিবাহ বুলি ক'লে এহাল পূর্ণ বয়সপ্রাপ্ত পুৰুষ-মহিলাৰ যুগ্ম জীৱনৰ পাতনি, ই দুজন ব্যক্তি বা দুটা পৰিয়ালৰ মাজত সম্পর্ক সীমাবদ্ধ; কিন্তু সমাজ পাতি বাস কৰা মানুহৰ বাবে ই কেতিয়াও ব্যক্তিগত বিষয় নহয়। সমাজৰ বাবে বিবাহ এনে এক অনুষ্ঠান যি এজন পুৰুষ আৰু এগৰাকী মহিলাক ক্রমে স্বামী আৰু স্ত্রী হিচাপে স্বীকৃতি প্রদান কৰে।

এই স্বীকৃতি ধর্মীয় হোৱাৰ লগতে সমাজ বৈধ স্বামী আৰু স্ত্রী হিচাপে স্বীকৃতি প্রদান কৰে। এই স্বীকৃতি ধর্মীয় হোৱাৰ লগতে সামাজিক বৈধ স্বীকৃতি ৰূপে স্বামী-স্ত্রীৰ (পতি-পত্নীৰ) মর্যদা প্রদান কৰা। এয়া সাধাৰণতে প্রতি জাতি জনগোষ্ঠীৰ বাবে এক সামাজিক অনুষ্ঠানৰ মাজেদি সমাধা কৰা হয় এক অর্থত বৈবাহিক অনুষ্ঠানৰ যোগেদি দৰা আৰু কইনাই স্বামী আৰু স্ত্রীৰ মর্যদা লাভ কৰি একেলগে বসবাস সহবাস আৰু সন্তান জন্মৰ বৈধতা প্রদান কৰি এক শৃংখল সমাজৰ ই এক সামাজিক বান্ধোন আৰু সমাজৰ এই বান্ধোনক লৈ কত যে নিয়ম পৰম্পৰা আৰু এই পৰম্পৰাই মানুহক পশুৰ পৰা পৃথক কৰিছে। মিচিং সমাজৰ মাজতো কেইবাটাও যুগ্ম জীৱনৰ পাতনি মেলা পৰম্পৰা আছে- যাক মিচিং ভাষাত মিদাং বুলি কোৱা হয়। এই মিদাং দুই ধৰণে সম্পাদনা হয়। এটা হৈছে দিন বাৰ চাই আনুষ্ঠানিকভাৱে খোজা বঢ়া কৰি অনা বিবাহ আৰু আনটো হৈছে পলাই গৈ হোৱা বিবাহ যাক দুগলা য়ামনী লাঃনাম বুলি কোৱা হয়। ল'ৰাই ছোৱালীয়ে মনে মিলিলে পলুৱাই লৈ গৈ লুকাই থাকে। নীতি-নিয়মত বৈধ জাতত পৰিলে তাক সমাজ বিৰোধ বুলি নাভাবে। পলাই যোৱা ডেকা গাভৰু হালক পৰিয়ালৰ লোকে বিচাৰ খোচাৰ কৰি আনি দৰা কইনাৰ ঘৰৰ বংশ পৰিয়ালৰ লগত বিতং আলোচনা কৰা হয়। কিবা অপৰাধমূলক জগৰ থাকিলে, অপ্রীতিকৰ পৰিৱেশ হ'লে পৰিয়ালৰ লোকে ইয়াক মীমাংসা কৰে। সাধাৰণতে পৰিয়ালৰ লোকৰ জ্ঞাতে বা অজ্ঞাতে পলাই যোৱা ল'ৰা-ছোৱালী হালক দৰা ঘৰৰ পৰা বিচাৰ-খোচাৰ কৰা হয় আৰু খবৰ পোৱা লগে লগে ছোৱালীৰ ঘৰত খবৰ দিবলৈ যাব লাগে। এই খবৰ দিয়াটোক দুগ্ তাগ বোলা হয়। এই কাম গাঁৱৰ মুখীয়া বা বয়োজ্যেষ্ঠ গুণী-জ্ঞানী ব্যক্তিয়ে সম্পাদন কৰে। যাওঁতে তেওঁ দৰা ঘৰৰ পৰা আপঙৰ কলহ, তামোল-পাণৰ শৰাইসহ মাননি (নগদ ধন) লৈ যায়। এইয়া আগবঢ়াই পৰিয়ালৰ মুৰব্বীৰ পৰা ল'ৰাই কৰা দোষৰ মার্জনা বিচাৰে। তাৰ পাছতে ঘৰৰ ল'ৰা বোৱাৰীক ঘৰলৈ আনি চাঙত তুলিব লাগে। যাক মিচিং ভাষাত য়ামঃনী য়ামচাং বুলি কয়। য়ামঃনী বা ন-ছোৱালী ছাঙত তুলিবৰ বাবে প্রয়োজন হয় এডাল নতুন জখলা, দৰা কইনা আদৰি আনি ঘৰৰ ওপৰলৈ উঠা চাঙৰ কাষত দুটা পানী ভর্তি কলহ তৰা পাতেৰে মুখ বন্ধ কৰি ৰখা হয়। এই কার্যসূচী সাধাৰণতে দিনতকৈ গধূলিহে সম্পাদন হয়। চাঙৰ কাষ পোৱাৰ লগে লগে দৰাৰ সোঁহাতৰ আঙুলি আৰু কইনাৰ বাঁও হাতৰ আঙুলিৰে তৰাপাত ফালি পানী স্পর্শ কৰিব লাগে। তাৰ পাছত দৰাৰ মাক বা মূল গৃহিনীয়ে সেই পানীৰে দৰা-কইনাৰ ভৰি ধুৱাই দিয়ে। তাৰ পাছতে দৰা-কইনাই মাক-দেউতাকক সেৱা কৰিয়ে চাঙলৈ উঠে। ন-বোৱাৰী চাঙলৈ তোলাৰ পাছদিনা গাঁৱৰ মানুহৰ কাষত ভোজ-ভাত খোৱাই ক্ষমা খোজাৰ নিয়ম। তাক য়ামনী তনচাং বুলি কয়। সাধ্য অনুসৰি গাঁৱৰ মানুহৰ লগতে জ্যেষ্ঠ জনক নিমন্ত্রণ কৰি পঃআপং, মাছ, মঙহেৰে ভালকৈ এসাজ যোগাৰ কৰি মূল বিয়াৰ আয়োজন চলে। গাঁৱৰ সকলো বয়োজ্যেষ্ঠৰ উপস্থিতিত সাধু নতুবা মিবুৰে বিয়াৰ মাঙ্গলিক কার্যসূচী শুভাৰম্ভ কৰে। এগছি বস্তি জ্বলাই উপৰি পুৰুষক স্মৰণ কৰে আৰু দৰা-কইনাক দৰা ঘৰৰ নতুন সাজেৰে সজাই সমাজৰ মাজত বহোৱায়। দৰাই পূর্বপুৰুষৰ পৰা বংশগতভাৱে ঘৰৰ মূল্যৱান সম্পদ হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰি অহা 'দগনী তাদগ্' নামৰ মণি পিন্ধি থাকে আৰু সমাজৰ আগত দৰাই 'দগনী তাদগ্' মণি কইনাৰ ডিঙিত পিন্ধাই নিজৰ জাতলৈ উঠায়। সেই সময়ত দৰা ঘৰৰ মূল গৃহিনীয়ে দৰা-কইনাৰ 'চমনাম গাচৰ' গাত ঢাকি দিয়ে। মিববা পুৰোহিতে নৱ-দম্পতীৰ নাম লৈ দেৱতালৈ কুকুৰা উছর্গা কৰে। তেতিয়াই ৰাইজে ঢাকি দিয়ে। মিবুবা পুৰোহিতে নব দম্পতীৰ নাম লৈ দেৱতালৈ কুকুৰা উছর্গা কৰে। তেতিয়াই ৰাইজে হর্ষধ্বনিৰে আশীর্বাদ দিয়ে। ইয়াৰ পৰাই ন-বোৱাৰী সেই ঘৰৰ সদস্য হৈ পৰে। তাৰ পাছতে দৰা কইনাক একেখন থালতে খাবলৈ দি ৰাইজে খাবলৈ বহে আৰু আনন্দ উলাহেৰে খোৱা-বোৱা কৰাই নহয় বিভিন্ন গান-বাজনা, বিহু (গুমৰাগ) চলে গোটেই ৰাতি পর্যন্ত। উল্লেখযোগ্য যে, এই বিয়াত ৰক্ষা- বঢ়া শাক পাতৰ যোগাৰ কৰা, মাছ-মঙহ, কটা-চিঙা, পানী যোগাৰ কৰা গাঁৱৰ সকলো ডেকা-গাভৰুৰ উপস্থিতিত এক আনন্দময় পৰিৱেশ আনে, কিন্তু মিচিং সমাজত একে উপাধি বা একে গোত্রৰ মাজত বিয়া অসম্ভৱ দলে উপাধিৰ লোকে দলে পৰিয়ালৰ লোকক মিলিয়ে মিলি পৰিয়ালৰ লোকৰ মাজত বিয়া-বাৰু সম্বন্ধ একেবাৰে বাৰণ কৰিছে। মিচিং সমাজৰ আন এবিধ বিয়া হ'ল 'মিদাং' অর্থাৎ খুজি- মাগি ছোৱালী অনা। সাধাৰণতে বিয়াৰ বাবে ল'ৰাৰ বয়স উপযুক্ত হ'লে ঘৰৰ মানুহে ল'ৰাৰ লগত মিলাকৈ ছোৱালীৰ সন্ধান কৰে। এই ক্ষেত্রত একাংশ মধ্যবিত্ত ব্যক্তিৰ প্রয়োজন

হয়, সি লাগিলে সম্বন্ধীয় ব্যক্তিয়ে হওঁক। গাঁৱৰ কোনো লোকে স্ব-ইচ্ছাৰে পৰিয়াল পাতি দিয়াৰ দায়িত্ব লয়। ছোৱালী পছন্দ হলে, ছোৱালী ঘৰৰ মানুহেও দৰা পছন্দ হলে আনুষ্ঠানিকভাৱে ছোৱালী খোজা পর্ব- যাক মিচিং ভাষাত 'য়ামনী তাদনাম্' বোলে। সাধাৰণতে কোনো ডেকাৰ অভিভাৱকে পছন্দ হোৱা ছোৱালী সামাজিক নিয়ম অনুসৰি ছোৱালী খোজাৰ সন্মানস্বৰূপে তামোল পানৰ এটা টোপোলা নিজে নতুবা আনৰ হতোৱাই দিছিল। ইয়াকে মিচিং সমাজে টোপোলা দিয়া বুলি কয়। টোপোলা পোৱাৰ লগে লগে ছোৱালীৰ মাক-বাপেকে ঘৰত অন্যান্য মানুহৰ লগত আলোচনা কৰি সেই ডেকাৰ অভিভাৱকলৈ ছোৱালী দিব পৰা হ'ব নহয় সেই বার্তা দি পঠায়। ছোৱালী দিব পৰা হ'লে পুনৰ ডেকাৰ অভিভাৱকে এদিন তামোল-পাণ আৰু আপঙৰ কলহ লৈ ছোৱালী খুজিবলৈ অহাৰ নিয়ম। এই ক্ষেত্ৰত ছোৱালী দিব পৰা হয় নহয় সেই বিষয়টো আগতে এক লৌকিক নিয়ম বিশ্বাস কৰিছিল। সেই নিয়ম অনুসৰি প্ৰথমে যঁচা টোপোলাৰ পৰা সৰু ল'ৰা এটাৰ হতোৱাই তামোল কটোৱায়। তামোল যদি ভাল হয় তেন্তে মিতিৰ ভাল হয় আৰু বেয়া হ'লে মিতিৰ বেয়া বা ছোৱালী দিব পৰা নহয় বুলি বিশ্বাস কৰিছিল। আজি কালি অৱশ্যে তেনে নিয়ম দেখা নাযায়। ছোৱালী খোজা হৈ গ'লে সেই ছোৱালী গাঁৱৰ ডেকা গাভৰুৱে ছোৱালীজনী ৰখে। ছোৱালী খোজা বঢ়া কৰাৰ নিয়ম হৈ যোৱাৰ পাছতে ছোৱালীৰ অভিভাৱকে গাঁৱৰ ডেকা গাভৰুক এই বিষয়ে অৱগত কৰিব লাগে। তাৰ পাছত তেওঁলোকে দৰা কন্যাৰ ভবিষ্যত জীৱন মঙ্গলময় হ'বৰ কাৰণে পূর্বপুৰুষ (চিনী মঃব) সকলৰে প্ৰার্থনা জনাই ছোৱালী ৰখেহি। অৱশ্যে পুৰণি দিনত জোঁৱাই ঘটা এক বিশেষ পর্ব আছিল য'ত দৰাই ছোৱালী ঘৰত একৰ পৰা পাঁচ বছৰ পর্যন্ত কাম কৰি থাকিব লাগিছিল। ভাবী শহুৰৰ ঘৰত থাকোঁতে সেই কন্যাই বৈ দিয়া কাপোৰ পিন্ধাৰ নিয়ম আছিল- যাক মাগ্ব দুগ্নাম্ বুলি কয়। জোঁৱাই ঘটা কেইদিনত দৰা কন্যা দুয়োকে পৰস্পৰে পৰস্পৰ বেছিকৈ ভাল পাবৰ বাবে কাৰণে একেলগে চলন-ফুৰণ কৰিবলৈ দিছিল। এই পৰম্পৰা বর্তমান মিচিং সমাজত দেখা নাযায়। অৱশ্যে মিচিং সমাজৰ মাজতো স্থান ভেদে আৰু খেল ভেদে নিয়মৰ তাৰতম্য হোৱা দেখা যায়। অতি শেহতীয়াকৈ শংকৰ সংঘ, খ্ৰীষ্ট ধর্ম বা আন ধর্মীয় পৰম্পৰাত দীক্ষিত হোৱা সকলে নতুন ধর্ম নিয়ম অনুসৰি বিবাহ বা মিদাং সম্পন্ন কৰা দেখা যায়।

২.০৫ মিচিং বয়ন শিল্প ঃ

মিচিং গাভৰুৱে বয়ন কৃষ্টিত পৰম্পৰাগত ভাৱে ব্যৱহৃত তাঁতশাল দুবিধ যদিও শেহতীয়াকৈ উৰণীয়া মাকো শালে ভুমুকি মাৰিছে। সাধাৰণতে উত্তৰ পূর্বাঞ্চলৰ পাহাৰীয়া জনগোষ্ঠী সমূহৰ ব্যৱহৃত কঁকালত বান্ধি লোৱা শাল (Loin Loom) মিচিংসকলেও ব্যৱহাৰ কৰা দেখা যায়। এই বিধ শাল সৰু, পাতিবলৈ বা এঠাইৰ পৰা আন ঠাইলৈ নি যি কোনো ঠাইতে বহি ব'ব পাৰে। এডাল সৰু গোটা বাঁহ দুটা খুটা নতু বেৰত বান্ধি লোৱা হয়। ই টোলোঠাৰ কাম কৰে, আনফালে বাঁহ এডালৰ এটা মূৰ চামৰা বা কাপোৰত বান্ধি বোঁৱনী গৰাকীৰ কঁকালত লগাই বোৱা হয়। এইখন তাঁতত ৰাচ বা মাকোৰ প্ৰয়োজন নহয়। সৰু কাঠ বা বাঁহ এচটাত সূতা মেৰিয়াই লাহে লাহে বয়। আনবিধ শাল হৈছে অসমৰ থলুৱা শিপিনীৰ মাজত সচৰাচৰ প্ৰচলিত চাৰিটা দুটাত যাৱতীয় সা-সঁজুলিৰ শালখন তৰি ভৰিৰে গৰকা গছকি হাতেৰে মাকো মাৰি বয় ইয়াক হাত মাকোৰ শাল (Throw Shuttle loom) বোলে। এইখন শালেই বর্তমানৰ মিচিং শিপিনীৰ অতি আদৰৰ। প্ৰতিঘৰৰ চাং ঘৰৰ তলত এখন শাল থাকেই। সাধাৰণতে মিচিং জীয়াৰীয়ে গাভৰু কালত বেছি তাঁত বয়। বিয়া হোৱাৰ পাছত সাংসাৰিক হেঁচাত বেছিকৈ তাঁত ব'বলৈ নাপায় কাৰণে গাভৰুকালতে অধিক কাপোৰ বৈ সাঁচি থয়, যাতে পিছৰ জীৱনত আজৰি নাপালেও কাপোৰৰ সমস্যা নহয়। অকল নিজৰ বাবে নহয়, পুৰুষৰ বাবে প্ৰয়োজন হোৱা প্ৰায়বোৰ কাপোৰেই বৈ লয়। মিচিং কাপোৰৰ বা মিচিং গাভৰুৰ হাতত জকমকীয়া হৈ উঠা কাপোৰ যোৰৰ আটাইতকৈ গুৰুত্বপূর্ণ দিশটো হক্সল ৰঙৰ সমাহাৰ আৰু ৰঙৰ সংমিশ্রণ। তাঁতশালত বৈ তৈয়াৰ কৰা ৰং-বিৰঙৰ কাপোৰ সাধাৰণতে মিচিং লোকৰ পছন্দৰ কাপোৰ। নৈপৰীয়া কৃষিজীৱী সহজ-সৰল, মিচিং ছোৱালীয়ে কোনো বৈজ্ঞানিক সূত্ৰ ব্যৱহাৰ নকৰাকৈ ৰঙৰ সংমিশ্রণ ঘটোৱাত পাকৈত। এই ৰঙেৰে কোনো আনুষ্ঠানিক প্ৰশিক্ষণ নোহোৱাকৈ কাপোৰত ফুল তুলি নিজে পিন্ধাৰ লগতে প্ৰিয়জনক দি আনন্দ লভে।

তাৎপর্যপূর্ণ বিষয়টো হ'ল মিচিং ফুলৰ চানেকি। মিচিং বস্ত্র শিল্পত ব্যৱহৃত ফুলৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্য মন কৰিবলগীয়া। বেলেগ বেলেগ মিচিং বস্ত্রৰ বাবে সজাই লোৱা চানেকিসমূহত ব্যৱহৃত ফুলবোৰ যেনে- পাহাৰ, নদী, সৰু-ডাঙৰ ফুল, গছ, ঘোঁৰা, হৰিণা, কপৌ চৰাই, মৌৰা চৰাই, আদি- যি প্রকৃতিগত হ'বই লাগিব। অৱশ্যে জ্যামিতিক বৰফি মিঠাইৰ দৰে ফুলৰ সমাৱেশ মন কৰিব লগীয়া । সেইবোৰৰ ভিতৰত কোণীয়া (Angular), বৰফি আকৃতি (Diamond Shaped) ত্রিভুজীয়া (Triangle), কণীয়া (Dot)। মিচিং পৰম্পৰা অনুসৰি সকলো কাপোৰতে সকলো ফুল তোলা নহয়। বেলেগ বেলেগ কাপোৰৰ বাবে বেলেগ বেলেগ ফুল বছা হয়।

মিচিং ভাষাত বোৱা-কটা বিষয়ক যিমান শব্দ-সম্ভাৰ আছে আন একো ভাষাতে সিমান শব্দ নাই। তাৰ লগে লগে বিশ্বাস, অন্ধবিশ্বাস, লোকবিশ্বাস ভৰি থকালৈ চাই ইয়াৰ জনপ্রিয়তা সহজে অনুমেয়। বিশেষকৈ গাঁৱত কোনোবা মৰিলে সেইদিনা তাঁত বোৱা বন্ধ। ঘৰত কোনোবা মৰিলে শুচি নোহোৱালৈকে তাঁত ব'ব নোৱাৰিব, ঘৰৰ মুখীয়ালজন কোনো মাঙ্গলিক অনুষ্ঠানলৈ গ'লে, পঃৰাগ বা তেনে অনুষ্ঠান হ'লে তাঁত বাতি কৰা নহয়।

২.০৬ মিচিংসকলৰ আ-অলংকাৰ ঃ

প্রকৃতিৰ কোলাত বসবাস কৰা মিচিংসকলৰ অলংকাৰ প্রকৃতিগতভাৱে ব্যৱহাৰ হৈছিল। ৰং-স্ফূর্তি তামাচা কৰি ভাল পোৱা মিচিংসকলৰ চৌখিন বা নিজকে সজাই ভালপোৱা জাতি। সেইবাবে বংশগতভাৱে ধর্মীয় কার্যত দগনী মণিৰ ব্যৱহাৰ কৰা দেখা যায়। সভ্যতাৰ পোহৰ পৰাৰ পাছত, আন জাতি জনগোষ্ঠীৰ সংস্পর্শত সোণ-ৰূপৰ ব্যৱহাৰ কৰিবলৈ শিকা মিচিংসকলৰ উল্লেখযোগ্য কেইবিধমান অলংকাৰ হ'ল ঃ

কাণৰ ৰিং (Ear ring, Kentu, Turi) ঃ

ছোৱালী গাভৰু হোৱাৰ পাছৰ পৰা কাণৰ লতিত বজাৰত উপলব্ধ হোৱা সাধাৰণ ৰিং পিন্ধে। বয়সস্থসকলে সোণৰ থুৰীয়া পিন্ধা দেখা যায়।

গলপতা (Golpota) ঃ

বজাৰত উপলব্ধ হোৱা বিভিন্ন মণিৰে সজা এবিধ চুটি নেকলেচ।

মাডলী (Madoli) ঃ

ঢোলৰ আকৃতিৰ এবিধ লকেট, সাধাৰণ নেকলেচৰ দৰে বিভিন্ন ধৰণৰ মণিৰে গাঁঠি ডিঙিত তললৈ বৈ পৰাকৈ পিন্ধে।

প'ল মাডলী (Polo Madali) ঃ

এবিধ মাডলীৰ দৰেই ডিঙিত পিন্ধা অলঙ্কাৰ।

চনদ্রং (Sondrong) ঃ

ৰূপৰ সৰু সৰু চেপেটা টুকুৰাৰ কাষত বিভিন্ন ধৰণৰ ৰঙৰ বাখৰ লগায়, এটা নির্দিষ্ট দূৰত্বত ৰছীৰ সতে সংযোগ কৰি ডিঙিত চেইনৰ দৰে পিন্ধে।

ডকচিৰি (Doksiri) ঃ

সোণ বা ৰূপৰ মণিৰে বনোৱা এবিধ ডিঙিত পিন্ধা চেইন।

বাৰটাপ (Bortab) ঃ

ডিঙিত পিন্ধা এবিধ ৰূপৰ অলঙ্কাৰ- যত ৰূপৰ এটকীয়া মুদ্রা গাঁঠি লোৱা হয়।

কংগে (Konggeঃ) ঃ

আধা ইঞ্চিমান বহলকৈ বনোৱা ৰূপৰ খাৰু। মহিলাসকলে হাতত পিন্ধে।

অনচাৰমৰা (Onsarmora) ঃ

সোণপানী চৰোৱা ৰূপৰ প্রায় দুই ইঞ্চিমান বহল আধা ইঞ্চি মান ডাঠ তলা মাৰি থ'ব পৰা খাৰু।

গামখাৰু (Gamkaru) ঃ

মিচিং সংস্কৃতিৰ পৰা অসমীয়া মূল সংস্কৃতিলৈ অহা তিনি ইঞ্চিমান বহল হাতত পিন্ধা এবিধ খাৰু।

৩.০০ উপসংহাৰ ঃ

মিচিংসকল প্ৰব্ৰজিত হৈ আহি অসমৰ জনসমাজৰ স'তে একাকাৰ হৈ বৰ অসম গঢ়াত উল্লেখযোগ্য বৰঙণি যোগালে। নিজ ভাষাৰ লগতে অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিক 'মোৰ' বুলি লৈ ব্ৰহ্মপুত্ৰ উপত্যকাত নদীকেন্দ্ৰিক সভ্যতাৰ পাতনি মেলিলে। ব্ৰহ্মপুত্ৰই মিচিংসকলক দিলে জী উঠাৰ সম্বল, জীয়াই থকাৰ প্ৰেৰণা। অৰ্থনৈতিক, সামাজিক, সাংস্কৃতিক সকলো দিশতে বৰনৈৰ লগত মিচিংসকলৰ এৰাব নোৱাৰা সম্পৰ্ক। বৰনৈৰ উৰ্বৰতাই মিচিংসকলক মনে-প্ৰাণে, কামে-কাজে উৰ্বৰ আৰু জীপাল কৰি তুলিছে। বিবিধ সাজপাৰ, খাদ্যাভাস, উৎসৱ-অনুষ্ঠান, ৰীতি-নীতিৰে মেটমৰা ভঁৰাল মিচিং জনগোষ্ঠীৰ। মিচিংসকলৰ গৃহ-নিৰ্মাণ, খাদ্যাভাষ, আ-অংলকাৰ, বয়নশিল্প আদি সকলোতে স্বকীয় বৈশিষ্ট্য স্পষ্টকৈ ফুটি উঠিছে। নিজৰ লোক-সংস্কৃতিৰ ঐতিহ্যৰ দ্বাৰা মিচিংসকলে সাম্প্ৰতিক নিজৰ সংস্কৃতিক বহলভাৱে প্ৰচাৰ কৰা দেখা গৈছে। এই প্ৰচাৰ ভৱিষ্যতে আৰু শক্তিশালী হৈ উঠিলে মিচিং জনগোষ্ঠী সৰ্বভাৰতীয় পৰ্যায়ত গুৰুত্বপূৰ্ণ জনগোষ্ঠী হৈ পৰাৰ সম্ভাৱনা আছে।◆◆

প্ৰসংগসূত্ৰ ঃ

১ ধনৰঞ্জন কলিতা, 'সংস্কৃতি, সংস্কৃতিৰ সংজ্ঞা আৰু স্বৰূপ', হেমন্ত শৰ্মা (সম্পা.) *'অসমীয়া সাহিত্য আৰু সংস্কৃতিৰ ৰেঙণি'*, পৃ.১০০

২ ভাস্কৰজিৎ বৰা, 'সমন্বয়ৰ সংস্কৃতি অসমীয়া', হেমন্ত শৰ্মা (সম্পা.) *'অসমীয়া সাহিত্য আৰু সংস্কৃতিৰ ৰেঙণি'*, পৃ.১০৯

৩ ধনৰঞ্জন কলিতা, উল্লিখিত

সহায়ক গ্ৰন্থ ঃ

অসমীয়া ঃ

চুতীয়, ৰামচন্দ্ৰ ঃ *'মোহময়ী অৰুণাচল প্ৰদেশ আৰু ইয়াৰ জনজাতি'* প্ৰকাশক- সৰস্বতী ডি. এন. প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, অসম প্ৰথম প্ৰকাশ ২০১৬

চেতিয়া, চন্দ্ৰ কমল ঃ *'অসমৰ জনগোষ্ঠীয় লোকসংস্কৃতি'*, প্ৰকাশক - জাগৰণ সাহিত্য প্ৰকাশন, ধিং নগাওঁ প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৫

ঠাকুৰ, নগেন ঃ *'পৃথিৱীৰ বিভিন্ন ভাষা'*, প্ৰকাশক - শ্ৰীইলা শৰ্মা, জ্যোতি প্ৰকাশন, পাণবজাৰ, গুৱাহাটী সপ্তম প্ৰকাশ ঃ আগষ্ট, ২০১৪

দত্ত, সুৰেশ, পেগু, লক্ষীনাথ, ৰাজখোৱা, অৰবিন্দ (সম্পা.) ঃ *'সমাজ সাহিত্য সংস্কৃতি'* প্ৰকাশক - উত্তৰ লক্ষীমপুৰ মহাবিদ্যালয় প্ৰকাশন সমিতি, লক্ষীমপুৰ প্ৰথম প্ৰকাশ ঃ ২০১১

পায়েং, সদানন্দ ঃ *'মিচিং জনজাতি সমাজ আৰু সংস্কৃতি'*, প্ৰকাশক - জাগৰণ সাহিত্য প্ৰকাশন, ধিং নগাওঁ প্ৰথম প্ৰকাশ ২০১১

শৰ্মা, হেমন্ত (সম্পা.) ঃ *অসমীয়া সাহিত্য আৰু সংস্কৃতিৰ ৰেঙণি'*, প্ৰকাশক ঃ সৰস্বতী প্ৰকাশন, গোলাঘাট, দ্বিতীয় প্ৰকাশ ঃ জুলাই ২০১৪

ইংৰাজী ঃ

Doley, D. (Ed.) : *'History of origine of the Tanis or Amis' in the Misings : Their History and culture'*, J.J. Kuli, Guwahati, 1998

Gait, E.A. : *'A History of Assam'*, Guwahati, 1984

Payeng Kakati, S. : *'Miri Jatir Buranji'*, Reprint, Delhi 1974

Pegu, N.C. : *'The Mishing of the Brahmaputra Valley'*, Dibrugarh

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা বিচাৰ
(ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত নির্বাচিত পাণ্ডুলিপিৰ আধাৰত)

● **মধুস্মিতা মহন্ত গোস্বামী**
গৱেষক ছাত্রী, অসমীয়া বিভাগ, ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়।
e-mail: madhusmitamahanta1991@gmail.com, ফোন ঃ ৮৬৩৮৫-৭৩৬৭৩

সংক্ষিপ্তসাৰ ঃ *পাণ্ডুলিপি একোখনৰ পৰিচয় 'পুষ্পিকা' (Colophone)ৰ জৰিয়তেই পোৱা যায়। পুষ্পিকা অংশটোতে পাণ্ডুলিপিখনৰ সামগ্রিক পৰিচয় অন্তর্নিহিত হৈ থাকে। পুষ্পিকা বিচাৰৰ জৰিয়তে পাণ্ডুলিপিৰ নাম, লিপিবদ্ধ কৰা সময়, লিপিকাৰৰ নাম ইত্যাদি তথ্য উদ্‌ঘাটন কৰিব পৰা যায়। এই গৱেষণা পত্রখনত ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিকেইখনত কেনেধৰণৰ নথিভুক্ত (Documented) পুষ্পিকা সংৰক্ষিত হৈ আছে সেই সম্পর্কে আলোচনা যুগুত কৰা হৈছে।*

বীজ শব্দ ঃ *পুষ্পিকা, ধর্ম, ব্যৱহাৰিক, মহাকাব্য, পুৰাণ, জ্যোতিষ, চৰিত্র অন্যান্য।*

অৱতৰণিকা ঃ

পুষ্পিকা (Colophone) পাণ্ডুলিপিৰ গাঠনিক দিশৰ অন্তর্গত। পুষ্পিকা পাণ্ডুলিপি একোখনৰ অন্তিম ফলকৰ শেষৰ অংশত লিপিবদ্ধ কৰা হয়। পাণ্ডুলিপিৰ শেষত একোপাহ ফুলৰ অংকন কৰি লিখিত পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, ৰচকৰ নাম, লিপিৱদ্ধ কৰা সময় অথবা নকল কৰাৰ সময় আৰু লিপিকাৰৰ নাম অর্ন্তভূক্ত কৰা হয়।[১] পাণ্ডুলিপিত অনুচ্ছেদ দিয়া নহয়; বৰঞ্চ শাৰী শাৰীকৈ অবিৰতভাৱে লিখি যোৱা হয়। তেনে ক্ষেত্রত পাণ্ডুলিপিৰ বিষয়বস্তু শেষ হোৱাৰ পাছত ফলকৰ বাঁওফালে ফুলৰ ডিজাইন অংকন কৰা হয়। ফুল অংকন কৰা হয় বাবে এই অংশক পুষ্পিকা বুলি কোৱা হয়।[২] সাধাৰণ অর্থত ক'বলৈ গ'লে পুষ্পিকা হৈছে লেখকৰ এক সংক্ষিপ্ত আত্মকথা। ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত ৫২০খন অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ সকলোতে পুষ্পিকা অংশ পোৱা নাযায়। কিয়নো সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত সকলো পাণ্ডুলিপি সর্ম্পূণ নহয়। সংৰক্ষিত কেৱল ৮১খন পাণ্ডুলিপিতহে পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। আলোচনাটিত নির্বাচিত পাণ্ডুলিপিত প্রাপ্ত পুষ্পিকা অংশত কেনেধৰণৰ তথ্য পোৱা গৈছে সেই সর্ম্পকে আলোচনা যুগুত কৰা হৈছে।

অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য ঃ

অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা বিচাৰঃ ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত নির্বাচিত পাণ্ডুলিপিৰ আধাৰত - শীর্ষক গৱেষণা পত্রখনৰ জৰিয়তে সংৰক্ষিত অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা অংশত কেনেধৰণৰ তথ্য অর্ন্তনিহিত হৈ থাকে তাৰ বিচাৰ কৰাই এই গৱেষণা পত্রখনৰ মুখ্য উদ্দেশ্য।

অধ্যয়নৰ পদ্ধতি আৰু পৰিসৰ ঃ

অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা বিচাৰঃ ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত নির্বাচিত পাণ্ডুলিপিৰ আধাৰত - শীর্ষক গৱেষণা পত্রখনৰ বাবে বিশ্লেষণাত্মক আৰু সমীক্ষাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

গৱেষণা পত্রখনৰ অধ্যয়নৰ পৰিসৰত ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিকেইখনক অর্ন্তভুক্ত কৰা হৈছে।

মূল বিষয়বস্তু ঃ

ডিব্রুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত অধিকাংশ সম্পূৰ্ণ অৱস্থাত প্ৰাপ্ত পাণ্ডুলিপিত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। সংৰক্ষিত পাণ্ডুলিপিসমূহৰ শেষৰ ফলকত একোপাহ ফুল (,) অংকন কৰি পাণ্ডুলিপিখনৰ পৰিচয় দিয়া হৈছে। কিছুমান পাণ্ডুলিপিত ভণিতা লিখাৰ পাছতেই পুষ্পিকা লিখা পৰিলক্ষিত হৈছে। সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত ৮১ খন পাণ্ডুলিপিত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। পাণ্ডুলিপিসমূহৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, ৰচনা কাল, মাহ, বাৰ, তিথি, পদৰ সংখ্যা, দাম ইত্যাদি সন্নিৱিষ্ট কৰা হৈছে। অধ্যয়নৰ সুবিধার্থে সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত পাণ্ডুলিপিসমূহত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশৰ বিষয়ক্ষেত্ৰ অনুসৰি তলত দিয়াৰ দৰে আলোচনা যুগুত কৰা হৈছে।

১.১ ধৰ্মবিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা
১.২ ব্যৱহাৰিক বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা
১.৩ মহাকাব্য বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা
১.৪ পুৰাণ বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা
১.৫ জ্যোতিষ বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা
১.৬ চৰিত বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা
১.৭ অন্যান্য বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা

১.১ ধৰ্মবিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকাঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত ধৰ্ম বিষয়ক ৫২খন পাণ্ডুলিপিত পুষ্পিকা পোৱা গৈছে।পাণ্ডুলিপিত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকাৰ তথ্য অনুসৰি পাঁচ ধৰণে বিভাজন কৰিব পাৰি। বিভাজনকেইটা এনেধৰণৰ—

১.১.১ পাণ্ডুলিপি নামসহ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা
১.১.২ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত
১.১.৩ মাহ আৰু বাৰ প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা
১.১.৪ পাণ্ডুলিপিৰ নাম প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা
১.১.৫ পাণ্ডুলিপিৰ পদৰ সংখ্যা প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা
১.১.৬ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা

১.১.১ পাণ্ডুলিপি নামসহ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত কুৰুক্ষেত্ৰ কাব্য, নৃসিংহ যাত্ৰা, জন্ম নিৰ্ণয়, চাৰি সংহতিৰ জুনা, অমূল্য ৰত্ন, বৈষ্ণৱ অমৃত নাম, দশম স্কন্ধ, নাম মালিকা, নামঘোষা আৰু কীৰ্ত্তন (স্যমন্তক হৰণ)পাণ্ডুলিপিকেইখনৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনাকাল, মাহ, বাৰ ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে—

।। ।। শ্ৰী কৃষ্ণায়ে নমো।। **কুৰুক্ষেত্ৰ** পুস্তক সমাপ্তং।। ।। **১৬৬৭** শক।।

(কুৰুক্ষেত্ৰ কাব্য,পুথিৰ সংখ্যা- ৪৯)

এই পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম আৰু শক সম্পৰ্কে তথ্য পোৱা গৈছে।

পুথি সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *নৃসিংহ যাত্ৰা* নাটখনত ভণিতা অংশৰ পাছতেই পুষ্পিকা অংশ লিখা হৈছে। পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ-

।। ।। ।।ইতি চন।। **১৭৬০** ।। তাৰিখ।। **২০**।। **পুহ** মাহে।।

বৃহস্পতিবাৰে।। আটাই লগতে।।---- কৰা পুস্তক সমাপ্ত।। **চাৰিজন** লিখিতং (পুথি সংখ্যা-৯১)

নৃসিংহ যাত্ৰা পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখন লিখি শেষ হোৱা চন, তাৰিখ, মাহ, বাৰৰ সন্ভেদ পোৱাৰ লগতে চাৰিজন লিপিকাৰে লিখি শেষ কৰাৰ কথা গম পোৱা গৈছে।

১.১.২ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত প্ৰাপ্ত *সীতাৰ পাতাল প্ৰৱেশ* নামৰ পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ—

।। ।।যথা দৃষ্টং তথা লিখিতং, লিখকো নাস্তি দোষনং, ভীমস্যাপি
ৰণে ভ্ৰমং, মুণিনাঞ্চ মতিভ্ৰমং শ্ৰী কৃষ্ণায়ে নমো নমঃ।।
শ্ৰী হৰ গৌৰীয়ে নমো নমঃ।। ৰামচন্দ্ৰায়ে ৰঘুনাথায়ে সীতা পতিয়ে
নমো নমঃ।। শক **১৭৯৫**।। ইতি শক **১৮০৪**। **২৫ আহিন**। (পুথি সংখ্যা- ১৩৮)

এই পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশটিৰ জৰিয়তে পাণ্ডুলিপিখনৰ লিপিবদ্ধ কৰাৰ সময়, প্ৰতিলিপি কৰি শেষ কৰাৰ সময় তাৰিখ আৰু মাহ উল্লিখিত হৈছে।

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *বৈষ্ণৱ গীতা* পাণ্ডুলিপিখনতো পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। যথা দৃষ্টং তথা লিখিতং, লিখকো নাস্তি দোষনং, ভীমস্যাপি ৰণে
ভ্ৰমং, মুণিনাঞ্চ মতিভ্ৰমং শক **১৮২৬ মাঘ** মাহ ৪ তাৰিখ **মংগলবাৰে শুক্লা**
একাদশী তিথৌ সমাপ্ত **১৩১১** চন তাৰিখ ঐ (পুথি সংখ্যা-১৫)

এই পুষ্পিকা অংশটিত দুটা শক, মাহ, তাৰিখ, বাৰ, পক্ষ আৰু তিথিৰ সম্পৰ্কে গম পোৱা গৈছে। পাণ্ডুলিপিখনত প্ৰাপ্ত শক দুটা লিপিকাৰভেদে দিয়া প্ৰতিলিপি সম্পূৰ্ণ হোৱাৰ সময় বুলি ভবাৰ স্থল আছে।

১.১.৩ মাহ আৰু বাৰৰ তথ্য প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *ভাগৱত* পাণ্ডুলিপিখনতো ভণিতা অংশৰ পাছতেই পুষ্পিকা লিখা হৈছে। পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ—

।। ।। শ্ৰী কৃষ্ণায় নমো নমঃ ।। **আহাৰ** মাসেঃ **বুধবাৰে** পুস্তক সমাপ্তং।।
শ্ৰী শংকৰায় নমঃ।। (পুথি সংখ্যা- ১৮৮)

এই পুষ্পিকা অংশটিৰ জৰিয়তে পাণ্ডুলিপিখন লিখি সমাপ্ত হোৱা মাহ আৰু বাৰ সম্পৰ্কে গম পোৱা গৈছে।

১.১.৪ পাণ্ডুলিপিৰ নাম প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত পাঁচখন পাণ্ডুলিপিত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশত কেৱল পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম পোৱা গৈছে। পাণ্ডুলিপিকেইখন হ'ল— ৰুক্মিণী হৰণ, কংসবধ নাট , ভাগৱতৰ পঞ্চম স্কন্ধ, কীৰ্ত্তন, ভক্তি প্ৰদীপ। সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *ৰুক্মিণীহৰণ* পাণ্ডুলিপিত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। যথা দৃষ্টং তথা লিখিতং, লিখকো নাস্তি দোষনং, ভীমস্যাপি ৰণে
ভ্ৰমং, মুণিনাঞ্চ মতিভ্ৰমং।। শ্ৰী শংকৰ নমো নমঃ।।----নমো নমঃ পুৰুষোত্তম চত্তৰ
তয়ং প্ৰণাম্য যত বৈষ্ণৱ।। **ৰুক্মিণীহৰণ** নাট সম্পূৰ্ণঃ ইতি।। (পুথি সংখ্যা- ২৪০(২)

১.১.৫ পাণ্ডুলিপিৰ পদৰ সংখ্যা প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *বুঢ়াভাষ্য* পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশত কেৱল পদৰ সংখ্যা দিয়া হৈছে। পাণ্ডুলিপিখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ—

।। ।। **৩ শ**পদৰ মুঠ **৬ শ**।। সম্পূৰ্ণ পস্যতে শ্ৰী শ্ৰী মহাপুৰুষক নমো।। (পুথি সংখ্যা- ২১৪)

এই পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ পদৰ সংখ্যাৰ বাহিৰে অন্য কোনো তথ্য পোৱা নাযায়।

১.১.৬ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত কথা গীতা, গুণমালা, নাম মহাত্ম্য, দশম , ৰাতিখোৱা ভক্তিৰ পৰিচয় পাণ্ডুলিপিকেইখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশটিত কেৱল পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কালৰ তথ্য পোৱা গৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে—

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *কথা গীতা* পাণ্ডুলিপিখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশটি হ'ল—

।। ।।ওঁ শ্ৰী গনেশায় নমঃ।। শুভমস্তু শতাব্দ **১৬৭০**।। ।।(পুথি সংখ্যা- ৬৩২(a)

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *ৰাতিখোৱা ভক্তিৰ পৰিচয়* পাণ্ডুলিপিত প্রাপ্ত পুষ্পিকা হ'ল—

।। ।। ইতি শক **১৭৭৩** শক।। (পুথি সংখ্যা- ৪৩২)

১.২ ব্যৱহাৰিক বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত ১৫খন ব্যৱহাৰিক বিষয়কৰ অন্তর্গত মন্ত্র বিষয়ক পাণ্ডুলিপিত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। পাণ্ডুলিপিকেইখন হ'ল— খেতৰ মন্ত্র, নৰসিংহ মন্ত্র, শংকু কৰতি মন্ত্র, শংখ বেজালি মন্ত্র, বিজসাধ্য মন্ত্র, গু-কৰতি, অহো মন্ত্র, উলুকা মন্ত্র, খেতৰ জৰা মন্ত্র, অগ্নিবান মন্ত্র, বিষবৰ বেজালি মন্ত্র, কাঞ্চনি মন্ত্র, ন-ভনি মন্ত্র, কৰতি পুথি (গু-মন্ত্র), সর্প মন্ত্র। সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত ব্যৱহাৰিক বিষয়কৰ অন্তগর্ত ঔষধ আৰু চিকিৎসা পদ্ধতি বিষয়ক পাণ্ডুলিপিকেইখনত পুষ্পিকা অংশ পোৱা নাযায়। মন্ত্র বিষয়ক পাণ্ডুলিপিকেইখনত প্রাপ্ত পুষ্পিকাৰ তথ্য অনুসৰি পাণ্ডুলিপিসমূহক চাৰিটা ভাগত বিভাজন কৰিব পাৰি। বিভাজনকেইটা এনেধৰণৰ—

১.২.১ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

১.২.২ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা

১.২.৩ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, লেখকৰ নাম আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা

১.২.৪ পাণ্ডুলিপিৰ লিপিকাৰ নাম প্রাপ্ত পুষ্পিকা

১.২.১ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনাকাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত অগ্নিবান মন্ত্র (৩৫৫), খেতৰ মন্ত্র (৬০৮) আৰু ন-ভনি মন্ত্র (১৬৮) পাণ্ডুলিপি তিনিখনত পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনাকাল, তাৰিখ, তিথি, নক্ষত্র, লিপিকাৰ, স্থান ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা গৈছে। সংৰক্ষিত *অগ্নিবান* মন্ত্র পাণ্ডুলিপিখনত প্রাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। ।। **অগ্নিবান** সমাপ্তং।। শ্রী কৃষ্ণায় নমো নমঃ।। ।।

শক **১৮০২**।। তাৰিখ।। ৩ তাৰিখ।। ইমানে সমাপত।। (পুথি সংখ্যা-৫৯৭)

এই পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, ৰচনা কাল, তাৰিখ, মাহ ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা যায়।পুথি সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *খেতৰ মন্ত্র* পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। শ্রী হৰয়ে নমঃ ইতি **খেত্র অবিচাৰ মন্ত্র** সমাপন ইতি

শক **১৮০৮** তাং ৭ **পুহ**।। লিখিতং **ভোগৰাম** (পুথি সংখ্যা-৬০৮)

এই পুষ্পিকা অংশটিত মন্ত্রখনৰ নাম, শক, তাৰিখ, মাহ আৰু লিপিকাৰৰ তথ্য পোৱা গৈছে।

১.২.২ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনাকাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত কাঞ্চনি মন্ত্র, সর্প মন্ত্র, অহো মন্ত্র আৰু উলুকা মন্ত্র পাণ্ডুলিপিকেইখনত পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনাকালৰ উপৰিও বাৰ, তিথি, সময়, মাহ, লিপিকাৰ ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা গৈছে। *কাঞ্চনি মন্ত্র*পাণ্ডুলিপিত প্রাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। ।। ইতি মন্ত্র সমাপ্তঃ শক **১৮২২**।। তাৰিখ।। **১২**।। **শ্রাৱন**।। (পুথি সংখ্যা-৩৫৪ (c)

এই পুষ্পিকা অংশটিত মন্ত্রখনৰ ৰচনা কাল, তাৰিখ আৰু মাহৰ তথ্য পোৱা গৈছে।

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *সর্প মন্ত্র* পাণ্ডুলিপিখনত প্রাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। ইতি সমাপ্তং।। শক **১৮৬১**।। **১৪ ভাদ্র**।।

শ্রী পূন্নানন্দ অধিকাৰ গোস্বামীৰ হস্তাক্ষৰ।। ।। (পুথি সংখ্যা-৩৫৫)

এই পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখন ৰচনা হোৱা কাল, মাহ, তাৰিখ আৰু লিপিকাৰ সর্ম্পকে তথ্য পোৱা যায়।

১.২.৩ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, লেখকৰ নাম আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *বিজসাধ্য মন্ত্র* পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ।। এই মন্ত্র সমাপ্তং।। ইতি **বিজসাধ্য মন্ত্র**।। লিখক

শ্রী মিনাৰাম ভূঞাঃ ইতি চন **১২৯৫**। **২২ ফাগুন** ইংৰাজী **৩০ মার্চ**।। (পুথি সংখ্যা- ১৪৭)

পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, লিখকৰ নাম, চন, মাহ আৰু তাৰিখ সম্পৰ্কে তথ্য পোৱা গৈছে।

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *খেতৰ জৰা মন্ত্ৰ* পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।। ইতি অঠাৰ পাল **ক্ষেত্ৰ মন্ত্ৰ** সমাপ্ত।। **শ্ৰী বিষ্ণুৰাম শৰ্মা**।।

শক **১৮০৭**।। **বহাগৰ ২৬** দিন হওঁতে।। ইতি **ক্ষেত্ৰ মন্ত্ৰ** সমাপ্ত।। (পুথিৰ সংখ্যা- ৫৩৫)

এই পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, লেখকৰ নাম, শক, মাহ, তাৰিখ সম্পৰ্কে গম পোৱা গৈছে।

১.২.৪ পাণ্ডুলিপিৰ লিপিকাৰ নাম প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *বিষবৰ বেজালি* মন্ত্ৰ পাণ্ডুলিপিখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

=ঃ=ঃ=ঃ=ঃ=ঃ=ঃ=যথা লিখিতংঃ তথা লিখিতং সুগ্ৰাহ=বীৰ ৰামখা

দেৱাল ৰখী **ঘানাই শৰ্মা বৰঠাকুৰ** সুপুস্তক তথা হস্তাক্ষৰামি।। (পুথি সংখ্যা-৪৯০)

এই পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ লিপিকাৰৰ তথ্য পোৱা গৈছে।

১.৩ মহাকাব্য বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা ঃ

মহাকাব্য বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকাত প্ৰাপ্ত তথ্য অনুসৰি এনেধৰণে বিভাজন কৰিব পাৰি।

১.৩.১ পাণ্ডুলিপিৰ নাম প্ৰাপ্ত

১.৩.২ কেৱল বাৰ প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা

১.৩.৩ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত

১.৩.৪ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত

১.৩.১ পাণ্ডুলিপিৰ নাম প্ৰাপ্ত ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত কেৱল এখন পাণ্ডুলিপিত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। পাণ্ডুলিপিখন হ'ল- *ৰামায়ণ (অযোধ্যা কাণ্ড)*। পাণ্ডুলিপিত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।। ৩ ।। পুস্তক।। **অযোধাকাণ্ড** সমাপ্ত।। ৩ ।। (পুথি সংখ্যা-৫২৭)

১.৩.২ কেৱল বাৰ প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *উত্তৰাকাণ্ড ৰামায়ণ* পাণ্ডুলিপিখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকাত কেৱল বাৰৰ তথ্য পোৱা গৈছে। পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।।নমো শ্ৰী কৃষ্ণায় নমঃ।।নমো ৰামচন্দ্ৰায়।। **গুৱৱাৰে** পুস্তক সমাপত।। (পুথি সংখ্যা-৫৬ (b)

১.৩.৩ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত বিৰাট পৰ্ব মহাভাৰতত, কৰ্ণ পৰ্ব আৰু উত্তৰাকাণ্ড ৰামায়ণত পাণ্ডুলিপি তিনিখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকাত পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনা কাল, মাহ আৰু লিপিকাৰৰ নাম ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা গৈছে। সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত ***বিৰাট পৰ্ব মহাভাৰতত*** প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।। শক।। **১৭২৮**।। **বিৰাট পৰ্ব** সমাপত পুস্তক।। শ্ৰী কৃষ্ণায় নমো নমঃ।। ৩ ।। (পুথি সংখ্যা- ২৮৬)

এই পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, ৰচনা কাল পোৱা গৈছে।

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত *কৰ্ণ পৰ্ব* পাণ্ডুলিপিত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।। ইতি **শ্ৰী কৰ্ণপৰ্ব** পুস্তক সমাপ্ত।। **১৮০৮** শকৰ **শ্ৰাৱন** মাহ (পুথি সংখ্যা- ৫৩০)

এই পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনা কাল, মাহ পোৱা গৈছে।

১.৩.৪ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্ৰাপ্ত ঃ

সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত কৰ্ণপৰ্ব আৰু ৰামায়ণৰ এটা প্ৰতিলিপিৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল, মাহ, বাৰ, তিথি, নক্ষত্ৰ, পক্ষ ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা গৈছে।

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *কর্ণপর্ব* পাণ্ডুলিপিখনত প্রাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। । শক **১৮২৯**।। চন।। **শুক্রবাৰঃ দ্বাদশী তিথৌ**।। **কৃষ্ণ** পক্ষ।।
আহিন মাসে।। **মঘা** নক্ষেত্র।। তৈতিল কৰণ।। শুভ যোগে সমাপতং।। (পুথি সংখ্যা- ৩৭৫)

এই পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল, বাৰ, তিথি, পক্ষ, মাহ, নক্ষত্রৰ তথ্য পোৱা যায়।

পুথি সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *ৰামায়ণৰ* এটা প্রতিলিপিত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ—

।। ।। **লংকাকাণ্ড** পুস্তক সমাপত।। শক **১৭২০**।। তাৰিখ **১৩**।। **বহাগ**।।
যথা দৃষ্টং তথা লিখিতং, লিখকো নাস্তি দোষনং, ভীমস্যাপি ৰণে
ভ্রমং, মুণিনাঞ্চ মতিভ্রমং।। ।। শ্রী কৃষ্ণায় নমো নমঃ।। (পুথি সংখ্যা-২৩১)

পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, শক, তাৰিখ, মাহ ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা গৈছে।

১.৪ পুৰাণ বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত বৃহৎ নাৰদীয় পুৰাণ, স্বর্গখণ্ডৰ দুটা প্রতিলিপিৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিৰ নাম, লিপিকাৰৰ নাম, ৰচনা কাল, মাহ, পক্ষ, তিথি, বাৰ ইত্যাদিৰ তথ্য পোৱা যায়। সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *বৃহৎ নাৰদীয় পুৰাণ* পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

শক ১৭২৯ ।। ।। **চত্রে** মাসি ঃ **শুক্লা পক্ষে ত্রয়োদশ তিথৌ**।।
শুক্রবাৰে নাৰদি পুৰাণ পদ সমাপ্ত।। সৰস্বৈতে নমঃ।। **শ্রী দুহিৰাম দেৱ**
হস্তাক্ষৰ মিদং গন্তব্যঃ পাসৰো গন্তব্যং বৃষ্টি বৃন্দাবন গন্তব্যঃ বিধাতানি ব্রহ্ম সংস্থাপন ফল।।"
(পুথি সংখ্যা- ২৮৯)

এই পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিৰ নাম, লিপিকাৰৰ নাম, ৰচনা কাল, মাহ, পক্ষ, তিথি, বাৰ ইত্যাদিৰ সম্ভদে পোৱা গৈছে।

১.৫ জ্যোতিষ বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত বাস্তু বিষয়ক *সমুদ্র লক্ষ্ণ* পাণ্ডুলিপিখনত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। পুষ্পিকা অংশটি হ'ল—

" ।। ।। শক **১৮০৫** ।। **১২৯০** ।। **আহিন** ২০ দিন।।" (পুথি সংখ্যা- ১৬৯)

এই পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ দুটা শক পোৱা গৈছে। সেইবাবে এই পাণ্ডুলিপিখনৰ সময় সর্ম্পকে কোনো স্পষ্ট তথ্য পোৱা নাযায়।

১.৬ চৰিত বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা ঃ

ড° লীলা গগৈ পুথি সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত দুখন চৰিত বিষয়ক পাণ্ডুলিপিত পুষ্পিকা অংশ পোৱা গৈছে। চৰিত বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা অংশত প্রাপ্ত তথ্য অনুসৰি দুই ধৰণে বিভাজন কৰিব পাৰি। বিভাজনকেইটা হ'ল—

১.৬.১ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনা কাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা
১.৬.২ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনা কাল আৰু তাৰিখ প্রাপ্ত পুষ্পিকা

১.৬.১ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচনাকাল আৰু অন্যান্য তথ্য প্রাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *শ্রী শংকৰ গুৰুৰ বৈকুণ্ঠ পৰায়ণ* পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশ হ'ল—

।। ।। চন **১২৯১**।। তাৰিখ **১৪ আষোণ বুধবাৰ তিথি দশমী** দিনা
শ্রী শ্রী শংকৰ গুৰু দেৱৰ বৈকুণ্ঠ পৰায়ণ চৰিত্র সর্ম্পূণে সমাপতঃ (পুথি সংখ্যা- ১৬০)

পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, ৰচনাৰ সময়, তাৰিখ, মাহ, বাৰ তিথি ইত্যাদিৰ সম্ভেদ পোৱা গৈছে।

১.৬.২ পাণ্ডুলিপিৰ ৰচনাকাল আৰু তাৰিখ প্রাপ্ত পুষ্পিকা ঃ

সংগ্রহালয়ত সংৰক্ষিত *গুৰু চৰিত* পাণ্ডুলিপিখনত প্রাপ্ত পুষ্পিকা অংশ এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।। শক **১৭৭৯**।। চন **৫৬** চন তাৰিখ **১২** গ্ৰায়ন।। (পুথি সংখ্যা-৫৮৪)

এই পুষ্পিকা অংশটিত পাণ্ডুলিপিখনৰ ৰচনা কাল, তাৰিখ সম্পৰ্কে গম পোৱা গৈছে।

১.৭ অন্যান্য বিষয়ক পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা ঃ

সংগ্ৰহালয়ত প্ৰাপ্ত *ছানেক পয়াৰ* নামৰ পাণ্ডুলিপিখনৰ পুষ্পিকা অংশটি এনেধৰণৰ—

।। ৩ ।। যথা দৃষ্টং তথা লিখিতং, লিখকো নাস্তি দোষনং, ভীমস্যাপি ৰণে ভ্ৰমং, মুণিনাঞ্চ মতিভ্ৰমং।।
ইতি **১৭৯৮ কার্ত্তিক** মাহ।। ৮ তাৰিখ যোৱাত **ছানেক পয়াৰ** সমাপ্তঃ আমি ইমানৰ পাত্ৰ হোয়া নাই।
ইৰ্ষপৰ জগত গুৰুজনা হ্বাকো ছৰণে সেৱা অপৰাধ ক্ষমা দিবা (পুথি সংখ্যা- Ma-39)

এই পুষ্পিকা অংশত পাণ্ডুলিপিখনৰ নাম, ৰচনা কাল, মাহ, তাৰিখ ইত্যাদিৰ আভাস পোৱা যায়।

২.০ উপসংহাৰ ঃ

অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিৰ পুষ্পিকা বিচাৰঃ ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত নির্বাচিত পাণ্ডুলিপিৰ আধাৰত - শীৰ্ষক গৱেষণা পত্ৰখনৰ জৰিয়তে সংৰক্ষিত অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিকেইখনত প্ৰাপ্ত পুষ্পিকা অংশৰ বিচাৰৰ জৰিয়তে মূলতঃ পাণ্ডুলিপিৰ নাম, ৰচক, লিপিকাৰ, ৰচনা কাল, লিপি কৰাৰ সময়, মাহ, বাৰ, পক্ষ, গণ ইত্যাদিৰ সম্ভেদ পোৱা গৈছে। ইয়াৰ উপৰিও সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত ৫২খন ধৰ্ম বিষয়ক পাণ্ডুলিপিতেই অধিকাংশ পুষ্পিকা পোৱা গৈছে। পাণ্ডুলিপিসমূহৰ বিষয়ক্ষেত্ৰ ভেদে পুষ্পিকা ব্যৱহাৰৰ ক্ষেত্ৰত কোনো ধৰণৰ ভিন্নতা পৰিলক্ষিত নহয়। উল্লেখযোগ্য যে সংগ্ৰহালয়ত সংৰক্ষিত অসমীয়া ভাষাৰ পাণ্ডুলিপিকেইখনৰ পুষ্পিকা অংশত সংস্কৃত ভাষাৰ প্ৰাৰ্দুভাৱ দেখা গৈছে। সংৰক্ষিত যোল্লখন পাণ্ডুলিপিৰ[৩] পুষ্পিকা অংশত

"যথা দৃষ্টং তথা লিখিতং, লিখকো নাস্তি দোষনং,
ভীমস্যাপি ৰণে ভ্ৰমং, মুণিনাঞ্চ মতিভ্ৰমং" —এনেধৰণেৰে লিখা দেখা গৈছে।

অন্ত্যটীকা আৰু প্ৰসংগ-সূত্ৰ ঃ

১. 'সচিত্ৰ প্ৰকৃতিবাদ অভিধান'- এ পুষ্পিকা শব্দৰ অৰ্থ কৰা হয়েছে,'পূৰ্ব পশ্চাৎ একটি একটি পুষ্প লিখিয়া ভণিতা লেখা যাইত এই জন্য ঐ বাক্যের নাম পুষ্পিকা", অণিমা মুখোপাধ্যায়, পুথি পাঠ ও সম্পাদনা রীতি, ২০০১, পৃ.১৬৭

২. S. Jagannatha. Manuscript: An Entrance, p.44

৩. **পাণ্ডুলিপি**- ছপা মাধ্যম আৱিস্কাৰ হোৱাৰ পূৰ্বৰে পৰা ৰচিত যিকোনো সাহিত্যিক, ঐতিহাসিক আৰু বৈজ্ঞানিক তাৎপৰ্য্য বহন কৰা আৰু প্ৰায় ৭৫ বৰ্ষ অতিক্ৰম কৰা হাতেৰে লিখিত সকলো ধৰণৰ সাহিত্য আৰু নথি পত্ৰক পাণ্ডুলিপি অভিধাৰে বুজাব পাৰি।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী ঃ

মুখ্য উৎস ঃ

ডিব্ৰুগড় বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত সংৰক্ষিত পাণ্ডুলিপি

অগ্নিবান মন্ত্ৰ, পুথি সংখ্যা-৫৯৭
উত্তৰাকাণ্ড ৰামায়ণ, পুথি সংখ্যা-৫৬ (b)
কথা গীতা, পুথি সংখ্যা- ৬৩২ (a)
কর্ণ পর্ব, পুথি সংখ্যা- ৫৩০
কর্ণপর্ব, পুথি সংখ্যা- ৩৭৫
কাঞ্চনি মন্ত্ৰ, পুথি সংখ্যা-৩৫৪ (c)
কুৰুক্ষেত্ৰ কাব্য, পুথিৰ সংখ্যা- ৪৯
খেতৰ মন্ত্ৰ, পুথি সংখ্যা-৬০৮
খেতৰ জৰা মন্ত্ৰ, পুথিৰ সংখ্যা- ৫৩৫
গুৰু চৰিত, পুথি সংখ্যা-৫৮৪

ছানেক পয়াৰ,পুথি সংখ্যা-Ma-39
নৃসিংহ যাত্রা, পুথি সংখ্যা-৯১
বিজসাধ্য মন্ত্র, পুথি সংখ্যা- ১৪৭
বিষবৰ বেজালি মন্ত্র, পুথি সংখ্যা-৪৯০
বিৰাট পর্ব মহাভাৰত, পুথি সংখ্যা- ২৮৬
বুঢ়াভাষ্য, পুথি সংখ্যা- ২১৪
বৃহৎ নাৰদীয় পুৰাণ, পুথি সংখ্যা- ২৮৯
বৈষ্ণৱ গীতা, পুথি সংখ্যা-১৫
ভাগৱত, পুথি সংখ্যা- ১৮৮
ৰাতিখোৱা ভক্তিৰ পৰিচয়, পুথি সংখ্যা- ৪৩২
ৰামায়ণ (অযোধ্যা কাণ্ড), পুথি সংখ্যা-৫২৭
ৰামায়ণ,পুথি সংখ্যা-২৩১
ৰুক্মিণীহৰণ, পুথি সংখ্যা- ২৪০ (২)
শ্রী শংকৰ গুৰুৰ বৈকুণ্ঠ পৰায়ণ, পুথি সংখ্যা- ১৬০
সর্প মন্ত্র, পুথি সংখ্যা-৩৫৫
সমুদ্র লক্ষণ, পুথি সংখ্যা- ১৬৯
সীতাৰ পাতাল প্রৱেশ, পুথি সংখ্যা- ১৩৮
গৌণ উৎস

অসমীয়া গ্রন্থ ঃ
গোস্বামী, মালিনী. পাঠ-সমীক্ষা সূত্র আৰু প্রয়োগ বিধিঃ চন্দ্র প্রকাশ, পঞ্চম প্রকাশ, ২০১৫

বাংলা গ্রন্থ ঃ
গোস্বামী, জয়ন্ত. প্রাচীন পুঁথি গৱেষণা ঃ পদ্ধতি ও প্রয়োগঃ পুস্তক বিপণি, ৯ ই ডিচেম্বর,১৯৯০
মুখোপাধ্যায়, অণিমা. পুঁথিপাঠ ও সম্পাদনা রীতিঃ পুনশ্চ প্রকাশ, প্রথম প্রকাশ, ২০০১

ইংৰাজী গ্রন্থ ঃ
Department of Assamese, Descriptive catalogue of the Manuscripts: Department of Assamese, Dibrugarh University 2016
S. Jagannatha. Manuscript: An Entrance: porimal publications delhi (India), First Edition, 2007

278

ENGLISH SECTION

280

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Orthography Development for Lesser-Known Languages with Special Reference to the Singpho Language

❑ **Palash Kumar Nath**
Assistant Professor, Dept. of Linguistics, ABILAC.
e-mail: palashnath2003@yahoo.com, Mobile: 9864038395

Abstract: *Orthography is referred to as a system of representing a language through the written form. More specifically it refers to the use of graphemes or symbols which correspond to each of the sounds in the language and also to the set of conventions for using those graphemes to represent the language meaningfully in written form. This paper presents an understanding of orthography and the various important aspects related to it. The paper, in this context focuses on various types of orthography and also briefly discusses the issues related to the development of orthography of minority languages spoken by indigenous communities.*

Key words: *Writing Systems, Types of Orthography, Multilingual Education, Second Language Acquisition.*

1.0 Introduction:

Orthography is referred to as a system of representing a language through the written form. More specifically it refers to the use of graphemes or symbols which correspond to each of the sounds in the language and also to the set of conventions for using those graphemes to represent the language meaningfully in written form. It also involves the selection and use of a particular script following the conventions set by the orthographic principles of the language. Such orthographic principles may determine the word breaks, use of punctuation, diacritics, rules of capitalization etc. in the case of a particular language. Besides these, orthography also plays a greater role in terms of establishing the linguistic identity of a particular language group. The issue of maintaining a particular orthographic principle or modifying an existing convention have become sensitive and emotional issues for particular language groups. Orthography also plays crucial role in the learning process of a particular language by the learners.

2.0 Orthography and Literacy:

Orthography is considered as a precondition for any literacy in a particular language (Grenoble and Whaley, 137). Because, for a literacy programme it is important to produce a lot

of reading materials for the learners to read. Therefore, in order to produce such reading materials, the spoken language needs to be encoded into a written form which is accepted and (in case of an existing orthography) used by the majority of the language users in the community. The practical usability of such a written form which results in adequate graphization(Ferguson 27-35) of their language in terms of its sound inventory, contributes to the success of any literacy programme.

2.1 Types of Orthography:

Graphemic representation of speech is a complex issue. The most important argument centres around the question of what is to represent by the written symbols; whether it is the meaning of what is being expressed or it is the sounds that are being uttered by the speaker(Ellis, Miwa and Katerina, 4). The selection or adaptation of a writing system to represent a particular language is often, primarily led by responding to this argument. Grenoble & Whaley discusses four main types of writing systems which can be identified throughout the world. These are logographic, alphabetic, semi syllabic and consonantal (139).

The writing system where the meaning of the words and morphemes are expressed by the use of certain set of symbols is known as logographic writing system. In this type of writing system correspondence between the words or morphemes to their respective pronunciations is not considered to be of any importance. Grenoble and Whaley notes that "the most widely recognized logographic system in use today is Chinese (though many languages in East Asia, such as Japanese and Vietnamese also make use of logographic symbols borrowed from Chinese)" (140). Alphabetic systems, on the other hand use single symbols to represent individual phonological segments. Roman and Cyrillic alphabets are the most common examples of alphabetic writing systems. In the context of literacy for local languages the alphabetic system of writing seems to be more suitable than the semi syllabic or the logographic systems. This is mainly because the alphabetic systems use a smaller number of symbols than the others mentioned here. The consonantal system of writing is different from the alphabet only by the fact that it uses symbols to represent only the consonants of a given word. Arabic uses this type of writing system. In semi syllabic writing system, each symbol is used to represent single syllables. Bramhi script of India is one example of this writing system.

2.2 Issues in Orthography:

There are a number of important issues which are very much integral to the development of orthography or modification of an existing orthography. Understanding of these issues helps in taking the right steps towards development of orthography for a particular language. Some of these issues have been briefly discussed in the following sections.

2.2.1 Shallow versus Opaque Orthography:

The choice and use of the particular script and writing system influence the literacy acquisition rate in the young learners. Ideally an orthography system representing a consistent

sound-symbol correspondence between the spoken and the written languageenable the children to acquire literacy skills faster. However, this regularity and consistency is often found to be at varying levels depending on the orthography and the phonology of the target language. For example, German, Dutch and Turkish languages have much more regular sound symbol correspondence than the English language. Therefore, these languages have a transparent or shallow orthography. But English on the other hand due to its irregular pattern of this correspondence, have an opaque orthography. Such orthography uses same set of letters to represent different sounds. For example, notice the sounds represented by the characters [ch] as in [choice] and [character] in the English language. In case of the former the phoneme that is represented is /tʃ/ while the in the later word the same set of letters have represented the phoneme /k/. Therefore, such kinds of orthographies are known as opaque or deep orthography.

2.2.2 Underrepresentation versus Overrepresentation:

It is generally assumed that graphemes used in a particular orthography should represent each of the phonemes in the particular language it is representing. However, in many cases there are no consistent correspondences between the graphemes used and the phonemes in the language. In some cases, the orthography used to write a particular language does not have sufficient graphemes or symbols to represent all the phonemes in the language. This phenomenon is often referred to as underrepresentation of the language. For example, in case of a particular language even if there are clearly seven phonemic vowels such as / a, æ, e i, o T, u/ they are being represented by using only five vowel graphemes < a, e, i, o, u >.

In contrast to underrepresentation, there are cases of overrepresentation of a particular language by the orthography used. It refers to the instance of using more graphemes than phonemes that exist in a particular language. Overrepresentation may include the orthographic representation of two allophones of the same phoneme by different graphemes. Cahill, in this regard refers to the example from Ghanaian language where [d] and [r] are allophones of /d/. But they are orthographically represented as separate phonemes as <d,r> (16).

Both kinds of representations discussed above affect the learning process of a young learner. Underrepresentation often results in ambiguous graphemes representing two or more phonemes. As a result, young learners need to put in extra effort to decide which phoneme is being represented by a particular grapheme. Adult learners or fluent readers however, develop the ability to identify the particular phoneme represented by the grapheme by looking at the surrounding environment. This is mainly because they have already developed the ability "...to process larger 'chunks' of text, so that words before or after the target word can be used to influence the choice of the target word." (Cahill, 17). But young learners do not develop the skill of reading texts in large chunks. Hence, they rely mostly on the grapheme by grapheme reading. So, underrepresentation poses a challenge to the beginning learners reading skill development. Overrepresentation poses the challenge to the learners more in terms of writing than reading.

2.3 Orthographic influence on Second Language Acquisition:

The choice and use of orthography also play a crucial role in the acquisition L2 or the second language by the learners. Research on acquisition of L2 from the perspective of orthography has mostly centred round the question whether use of same set of orthographic symbols in both L1 and L2 expedites the learning for the young learners or not. Traditionally it is believed that shared orthography facilitates language learning by capitalizing on positive transfer (Pytlyk 541). But research (Jared & Szucs 225-239; Katz & Frost67-84; Kuhl11850-11857) have shown that using same set of orthographic symbols to represent sounds (which are not same) both in the first and the second language poses challenge to the young learners in terms of acquiring literacy skills. When young learners learn to read their first language, they establish a correspondence between the sounds in their language and the orthographic symbols used for writing the language. But when the same set of symbols is used to write the second language where these symbols represent different sounds, the learners initially become confused while establishing the sound symbol correspondence. For example, in the Singpho language as spoken in Northeast India, the speakers use the Roman letter [a] to represent the sound /Q/ as in the words like

[awa] meaning 'father',
[anu] meaning 'mother',
[ahpu] meaning 'brother',
[nang] meaning 'you',
[lam] meaning 'road' etc.

But when the young learners start learning the English alphabets, they discover that the same letter [a] represent different sounds in English such as

/æ/ in words like [apple], [and];
/T/ in words like [all]; /Q/ in words like [arm] etc.

In order to be able to establish the correspondence to these different sounds,the learners first have to unlearn the correspondence between the vowel /Q/ and the orthographic symbol [a] which they established while learning to read their first language and again learn the new sounds such as /æ/, /T/ etc. This poses significant challenge to their cognitive abilities. In this context, Pytlyk, points out that when separate L1 and L2 sounds share the same orthographic symbol, learners must dissociate the symbols from the L1 sounds they have already attached to them (541). So in such a scenario learner's transition to the second language becomes more challenging.

2.4 Importance of Orthography in Literacy Development Programs:

Orthography holds a crucial role in any language development program, specially which are centred round child literacy. Multilingual education programs (MLE) for children of indigenous and minority language communities emphasis on helping the children to develop

their basic literacy skills such as reading and writing through their first language. Proper use of teaching techniques and appropriate teaching materials result in development of both these skills in the children in their mother tongue. Later on, such children can effectively transfer these skills to learn and use of other languages of wider communication for their life-long learning.

Orthography plays a very crucial role in the production of reading materials which is considered as one of the most important aspects of an MLE programme. It is imperative to produce a lot of interesting reading materials available for the young learners to go through in order to enable them to acquire the literacy skills. But before such Material production workshop, it is important to find out whether the specific language has a written form or not. If there is a written form, then it is important to check how that written form is being followed by the writers while writing stories and other forms of reading materials for the programme. In many cases minority language communities do not have a written form yet. In that case it is important to create a writing system or orthography which will properly represent the spoken language of the community. In case there is a previously used written form, the writers should be able to write stories and other forms of materials while consistently following the orthographic principles as laid out by that particular writing system. In case of minority languages, it is often seen that even though the language has a written form it is not widely practised. A consistent writing system in terms of spelling, grammatical rules, lexical labels help the young learners to follow and learn the written form of the language in a more effective way. It helps the learners to use their existing vocabulary, syntactic constructions and semantic knowledge in order to appreciate the written materials and to practice and develop higher order cognitive skills as they understand, evaluate and also create new knowledge by using their imagination. Orthography representing the phonology of the learner's language makes it easier for the learners to use word-recognition processes. This assists the learners in establishing the sound-symbol correspondences in the written form of the language. Another important aspect to be kept in mind while designing or modifying a writing system is the selection of the variety within the particular minority language which will be the basis of the orthography development. Communities with an existing and established writing system often found to be in a tricky situation on this front.

3.0 Development of Orthography for Non-Dominant Languages:

Keeping in mind the importance of orthography in terms of assertion of linguistic identity and development of mother tongue literacy materials for the speakers of a language, now let us specifically look at important factors which need to be considered for development of orthography for non-dominant languages. Indigenous and non-dominant languages all over the world are found to be at various stages in terms of their proper orthographic representation. Even though some of these languages have written forms, a majority of such languages are yet to be codified or written down. Let us look at these various stages and situations below.

3.1 Orthographic Situations:

The status of written form of a minority language is often found to be at different levels of vitality. Study of such individual status which is termed as orthographic situation here, yield further insights which help in dealing with a particular orthographic situation. In this context, let us briefly mention and discuss these various orthographic situations which often prevalent among the speakers of various minority language communities.

3.1.1 Established or Stable Orthography:

Communities under this category already has a well-established orthography for writing their language. This orthography has been tested and is widely practiced and used by both young and old members of the community for representing their language in the written form. However, there are very few non-dominant languages which has such an established and stable orthography.

3.1.2 Developing orthography:

In this case, the particular language community already has an existing writing system. Members of the community have been making conscious efforts to develop the written form in such a way that members become accustomed to writing it. In order to strengthen the orthographic representation of their language strong members of the community are engaging in efforts which may range from selection of the script, identification of the phonemes, establishing sound symbol correspondences, sorting out spelling system, setting up other orthographic principles etc.

3.1.3 Restricted use:

The written form of the language at present, is being used only in a restrictive way. In other words, the written form of the language is comprehensive to only a few older and knowledgeable member of the community. Most of the times existence of this written form remains in the old religious books.

3.1.4 Vulnerable:

Writing systems at this stage may be labelled as 'vulnerable' as the young members among the speakers are not at all interested in learning to speak or to write the language. Even though there is an established writing system, it is on the verge of extinction due to the unavailability of users.

3.1.5 Unwritten:

The language is still being used orally. Hence no writing system exists for the language. Hence orthography for such languages need to be developed from the scratch.

Among all the five probable orthographic situations, with the exception of 3.1.1 which is a rare case, all the other situations need trained, academic interventions in collaboration with the language speakers in terms of either modification of the existing system or bringing out a new practical orthography. Let us shed some light on both these processes in the following sections.

3.2 Designing a New Orthography:

The task of designing a proper orthography for even a single language is full of challenges. Successful design, testing and practice of a new writing system involves collaborative effort among various stakeholders such as the linguists, community writers, computer experts along with the government agencies. Activities for such an effort also need to be planned and executed in a methodical manner so as to use the best possible versions of each of the members in the team.

3.2.1 Selection of the script:

The first and foremost important step for an orthography development effort is for the community leaders and writers to take decision regarding the script or symbols that will be used for coding or writing the language. This will necessitate community dialogues, discussions and a trained linguist in such situation may make it easier for the members of the community to take the right decision. This is the phase where various sections of members of the speaker community may come up with suggestions. Such decisions are in many cases may be influenced by social and political considerations on the part of the community leaders. But irrespective of all such influences, the decision needs to take serious note on the effectiveness and usability of the selected script for the writing system. Another important linguistic factor influencing the choice or selection of the script is to examine the availability of adequate characters or graphemes in a particular script to represent all the phonemes in the particular language. For example, the orthographic representation of the sesquisyllables which abundantly found in the **Singpho language** is problematic. The unstressed vowels in sequisyllabic words such as /mareng/ meaning 'village' is written with the letter /a/. Since the Roman alphabet does not have a separate symbol for representing this short vowel, it was decided to use a small hook (technically known as a breeve) above the vowel such as in */mãreng/*.

Another significant problem in the Singpho orthography is the representation of the final glottal stop which is very much present in the spoken form of the language. For example, the orthographic representation of the words meaning 'pig' and 'teeth' is same, that is [wa]. However, in spoken form the word for 'pig' is marked by a final glottal stop whereas the word meaning 'teeth' the final vowel is a long /Q/. Since the orthographic system doesnot have separate grapheme to represent the final glottal stop, the new learners often find it difficult to distinguish between the two.

3.2.2 Representation of the dominant vs dialectal variety:

Another important issue on the matter of the choice of script is whether the community wants the orthography to represent the phonology of the dominant variety or whether they want it to reflect their own dialectal peculiarities. As we already know that orthography often bears the testimony to the unique identity of the speaker group, some communities choose to align their writing system and orthographic principles to that of the dominant variety in their language even if that might cost them their own dialectal uniqueness. The case of the Singpho community

in Upper Assam area in Northeast India can be an example of such a situation. The Singphos are linguistically and ethnically related to the greater Jinghpaw fraternity in Kachin State. The Jinghpaws have their own orthography which represents their variety of the language. Understandably, that orthography does not represent all the phonological and grammatical features of the Singphos as it is spoken in Assam. But the Singphos in Assam always take pride in introducing themselves as members of the greater Jinghpaw fraternity and in this regard, they consider the orthography as one of the significant indicators. Therefore, these members of the Singpho community wish to use this orthography even though it does not completely represent their spoken variety.

3.2.3 Phonological analysis:

Once the decision over selection of the script is settled, trained linguist may investigate into the phonology of the particular language in order to find out and arrange the sounds in the language. This obviously requires one or more fluent native speaker of the language to work with the linguist. Most of the new orthographies are seen to be phoneme-based and more stable than the phonetic ones (Grenoble & Whaley, 140). (Jany, 231-253) comments, "*creating a phonemic orthography implies at least a basic phonological analysis preceding its design.*" *Grimes & Gordon (1980:94) note that when creating a phonemic orthography,* "*linguists know how to do a good job in a short period of time, making sure that all phonemic distinctions get encoded is safe,' while Rehg (2004) cautions that 'faulty phonological analyses give rise to faulty orthographies.*" However, it is quite common to find that the aspirations of the speakers in regard to orthography do not always conform to the results of such linguistic investigation of the language. Speakers need to consider a lot of external factors while deciding on the form and principles of their proposed orthography.

3.2.4 Technological Compatibility:

Another important aspect which needs to be kept in mind while selecting the script for an unwritten language is that the graphemes used should be machine readable and can be reproduced digitally. This helps the writing system to become user friendly and it can reach a wider range of users. In this era of digital publications, languages need to be written down using scripts which are easily available to be used in digital platforms for the young generation. In this regard the use Unicode compatible scripts for writing a particular language enables the language to be widely used.

It is evident that the designing of orthography for an unwritten language is always a complex assignment. It needs patience both on the part of the community members as well as on the part of the linguists. It is also clear from case studies across the globe that the growth and development of orthography is in most cases slow process. People involved in this endeavour need to be mentally ready to give time and wait for many years before it gets an acceptance and is put to practical use by the users. While talking about practical use of such orthography it is important

to mention here that providing relevant domains for use of the written form of the language also play vital role in the development of the language. Therefore, it is important that the community members specially the decision makers in the community and the linguists need to analyse the present status of the use of the language and need to facilitate the use of the orthography practically in the daily lives of the users.

3.3 Modifying an Existing Orthography:

In cases where a certain language is already being written down using a particular script and orthographic conventions, also requires modification in terms of the ease of use particularly for its young users. The restricted use of the written form of the language for example only for transacting religious texts, such orthographies are used only by the priestly class thus discouraging the young members from using it. As already discussed in previous section, the representation of the dominant variety of the language by the orthography at the cost of unique linguistic characteristics of the particular variety, also negatively influences the wider use of the written form of the language. As a result, the speakers of the particular variety of the language find it difficult to follow the orthographic conventions at both lexical and grammatical levels. In such cases it becomes imperative to revise such orthographies and set up a more practically usable and accepted orthography for the particular language. Such situations make the task of modifying an existing orthography quite challenging.

There may be different reasons due to which a community might feel the need for the modification of an existing orthography. Some of these are stated below.

Firstly, the community has realized that the orthography being used at present actually is inadequate in representing the complete sound inventory of their language. Therefore, it requires certain changes to be made which will make it more representative of their language.

Another reason might be that due to the sudden change in the social and political status of the language group, it has become imperative for the community to show their affiliation to a particular dominant language group and orthography is one of the most important means of exhibiting that affinity.

In the present context of electronic media, old orthographies with conventional scripts sometimes become difficult to use in the modern media. Such difficulties may motivate some language groups to consider the modification of their existing orthography.

Another important reason which is instrumental in the decision to modify an existing orthography is the community's desire to start mother tongue literacy in order to improve the educational situation among their children. As mentioned above, there are instances where the existing orthography does not adequately represent the speech sounds of the language. As a result, it becomes difficult for the children to follow texts written in that orthography. Therefore, it becomes necessary modify that orthography in order to make it more representative of the language of the community.

The task of modifying an existing orthography is never easy. The dauting challenges that are generally encountered makes the process quite difficult and slow. This may be, in the first place, due to the lack of unanimous decision among the community members on the modification of the orthography. Separate groups of members of the community offer a variety of reasons for and against certain changes. Apart from the linguistic decisions that need to be taken, such non-linguistic factors as social and political issues also come into play, making the task more challenging. This is where the theoretical and practical reasons for certain changes in the orthography need to be explained to the leaders and other members of the community in an effort to help them to take the right decision on working out a usable orthography for their children.

4.0 Conclusion:

Having a written form of one's mother tongue is always a matter of pride, especially for the speakers of the lesser known and spoken indigenous languages. Apart from being the symbol of identity, the written form of a language also helps the children of that community to learn to read and write in their mother tongue. As discussed already, it is understandable that the task of developing a new orthography or even modifying an existing orthography involves a lot of complicated processes laced with both linguistic and non-linguistic factors. Multiple stakeholders such as linguists, literacy activists, community members, computer programmers need to work in tandem to arrive at the desired outcome. Keeping in mind the numerous lesser known and spoken indigenous languages, like the Singpho language which are still being used only orally, and which are at a greater risk of being endangered, development of proper orthography to provide written form to those languages need to be taken up urgently and seriously.◆◆

Reference:

Cahill, Michael. "Non Linguistic Factors in Orthogaphies." *Developing Orthographies for Unwritten Languages*. Ed. Michael Cahill and Keren Rice. Dallas, 2014.

Ellis, N.C, et al. "The Effects of Orthographic Depth on Learning to Read Alphabetic, Syllabic and Logographic Scripts." *Reading Research Quarterly 39* (2004):

Ferguson Charles A. "Language Development." Language Problems of Developing Nations. Ed. Joshua A. Fishman, Charles A. Ferguson and Jyotirindia Das Gupta. New York: Wiley. 1968. 27-35

Grenoble, Lenore A. and Lindsay J. Whaley. *Saving Languages: An introduction to language revitalization*. Cambridge University Press, 2006.

Jany, Carmen. "Orthography Design for Chuxnabán Mixe." *Language Documentation and Conservation* 4 (2010): 231-253. 28 01 2022. <https://www.academia.edu/ 1562646/Issues_ and_ Challenges_ in_ The_Orthography _development_for_Chuxnab%C3%81n_Mixe>.

Jared, D and C Szucs. "Phonological activation in bilinguals: Evidence from interlingual homograph naming." *Language and Cognition* 5.3 (2002): 225-239.

katz, L and R Frost. "Reading in different orthographies: The Orthographic depth hypothesis." *Orthography, phonology, morphology, and meaning*. Ed. Frost R and Katz L. Amsterdam, 1992. 67-84.

Killingley, S Y. *Learning to read Pinyin roman- ization and its equivalent in Wade-Giles: A practical course for students of Chinese*. Newcastle: LINCOM Europa, 1998.

Kuhl, P K. "A new view of language acquisition." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. USA, 2000. 11850-11857.

Oller, J W and S. M. Ziahosseiny. "The contrastive analysis hypothesis and spelling." *Language and Learning* 20 (1970): 183-189.

Pytlyk, Carolyn. "Shared Orthography: Do Shared Written Symbols Influence the Perception of L2 Sounds?" *The Modern Language Journal* 95.4 (2011): 541-557. <https://www.jstor.org/stable/41413379>.

Rehg, Kenneth. "Linguists, literacy, and the law of unintended consequences." *Ocenic Linguistics* 43.2 (2004): 498-518

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Recreating *Mahabharata's* Draupadi in Anuradha Sarma Pujari's Kanchan and Mahasweta Devi's Draupadi

❑ **Rousonara Begum**
Dept.of English, Furkating College, Dist: Golaghat, Assam.
e-mail: rousonarab@gmail.com, Mobile: 70025-37561

Abstract: *Anuradha Sarma Pujari is a renowned Indian writer in Assamese. Though she writes novels of different themes it is undeniable that her prime concern is woman. Some of her notable novels in this area are Kanchan, Sahebpurar Boroxun, Naharao Niribili Cha, Mereng etc. which have marked a new dimension as regard to woman exploitation, woman empowerment etc. Kanchan by Anuradha Sarma Pujari is a novelwhere the protagonist "Kanchan" is depicted as a property to Akashjyoti Phukan, the man she loves her. On the other hand Mahasweta Devi is one of India's foremost literary figures the in Bengali and an activist of human rights. Her notable literary works are Hajar Churashir Maa, Aranyer Adhikar, Rudali etc. In her story Draupadi, Dopdi Mejhen, the protagonist, had been brutally raped by 'four-five-six-seven'[1] men who were following the order of Senanayak, 'the elderly Bengali specialist in combat and extreme-Left politics'. Both the women have suffered for their poverty and male domination in the society .The story of Draupadi is a saga of suffering and disgrace. As it is known to all that "Draupadi" in Mahabharata is a character who has to suffer a lot for male domination in the society. Her character opens up the space for renewed discussions of feminism and its continued significance in society today. She was treated by Yudhisthir as his property. Kanchan and Dopdi Mejhen both had been suffering same mental agony, loss of self respect and feeling of betrayal as Draupadi had felt at the time of disrobing her. This paper is a study about women's status across the ages right from the age of Mahabharata till so called modern age of present time.*

Key words: *Woman exploitation, subaltern, patriarchal discourse, gender oppression.*

Introduction:

Anuradha Sarma Pujari is a renowned Indian writer in Assamese. Though she writes novels of different themes it is undeniable that her prime concern is woman. Some of her

notable novels in this area are *Kanchan*, *Sahebpurar Boroxun*, *Naharao Niribili Cha*, *Mereng* etc. which have marked a new dimension as regard to woman exploitation, woman empowerment etc. *Kanchan* by Anuradha Sarma Pujari is a novelwhere the protagonist Kanchan is depicted as a property to Akashjyoti Phukan, the man she loves. On the other hand Mahasweta Devi is one of India's foremost literary figures in Bengali and an activist of human rights. Her notable literary works are *Hajar Churashir Maa*, *Aranyer Adhikar*, *Rudali* etc. In her story *Draupadi*, Dopdi Mejhen, the protagonist, had been brutally raped by 'four-five-six-seven'[1] men who were following the order of Senanayak, 'the elderly Bengali specialist in combat and extreme-Left politics'[2]. Both the women have suffered for their poverty and male domination in the society. The story of Draupadi is a saga of suffering and disgrace. As it is known to all that Draupadi in Mahabharata is a character who has to suffer a lot for male domination in the society. Her character opens up the space for renewed discussions of feminism and its continued significance in society today. She was treated by Yudhisthir as his property. Kanchan and Dopdi Mejhen both had been suffering same mental agony, loss of self respect and feeling of betrayal as Draupadi had felt at the time of disrobing her. This paper is a study about women's status across the ages right from the age of Mahabharata till so called modern age of present time.

Objectives of the study:

With the interest to explore the contemporary nature of male dominance in patriarchal society the objectives of this paper are:

1. To know how the system of patriarchy enhances men to use women as a property rather than human being.
2. To show that women's subordination has been continuing through the ages.
3. To analyze how can women's body be an asset of powerful resistance.

Methodology:

This paper has been prepared by using both descriptive and analytical methods and the materials are collected from both primary and secondary sources. The primary sources consist of the novel *Kanchan* by Anuradha Sarma Pujari and *Mahasweta Devi's* story *Draaupadi* translated by Gayatri Chakravorty Spivak whereas secondary sources include other published books.

Discussion:

It is true that the position of woman is changing steadily and they are more empowered than earlier yet it cannot be denied that through the ages the same subordination has been continuing till date. Since the time immemorial woman has been the victim of male domination and oppression and treated like a beast of burden and an object for pleasure. She has always been looked down upon as the weaker sex. Most of the religions of the world have given sanction to the female's subjugation to the male which is the base of patriarchal structure of the society.

It is said and believed that Durga symbolizes the divine forces which exude positive energy. This divine "Shakti" or feminine energy protects humankind from all kind of evils. It is an unfathomable irony, therefore, that in a land where female deity is worshipped with such ardour, women have to face large scale discrimination, sexual violence in various places, and positions. This ambivalence can be understood by understanding about patriarchy. Patriarchy is a system that dominates every part of our lives and discourses. It promoted two images: woman as sexual property of man and woman as chaste mother of their children. These images ensure both the sanctity and inheritance of their families. This, in course of time, came to mean oppression, inequality, inferiority and exploitation of women.

All the regional languages in India, the women writers have been exploring the myths. The famous feminist writer in Marathi and English, Shashi Deshpande discusses the importance of re-writing mythology by saying, "that the basic problem is that not only myths have originated with men, their interpretation has also been male hands".[3] In last few years numbers of women writers have writing on mythological women. Koral Dasgupta's *Draupadi* and Pratibha Roy's *Yajnaseni* are two well known fictions written on the popular mythological character Draupodi of the *Mahabharata*. Mahasweta Devi draws a parallel between the character of Draupodi of the Mahabharata and subaltern tribal women of India who have been victimized by the patriarchal attitude of the society. In her short story *Draupodi*, the protagonist Dropdi neglected as woman and as out caste tribal woman. But she became powerful voice against entrenched patriarchy. G.C. Spivak says, "Dopdi is what Draupadi who is written into the patriarchal and authoritative sacred text of male power could not be".[4]

As such "Draupadi's Vastraharana" is the central question in *Mahabharata* challenging the futile existence of a women's self respect which is so easily compromised by men of power in front of the so called respectable wise and learned at various time. Kanchan is also an exploited character like Draupadi of *Mahabharata* so far as the climax of the novel *Kanchan* is concerned. It is true that she is a whore though not by profession yet by force. Her poverty compelled her to undergo such crucial situations. It was her fiancé who used her body for his benefit. In *Mahabharata*, Draupadi has been given to the five brothers by their mother Kunti makes her their property though she had chosen her husband in the swayambara. But there is also a question mark in the purpose of the swayambara. Actually it gives the chance to the girl to choose her husband by herself. In case of Draupadi her father arranged it only because he wanted Arjuna, his choice, to come out from his hiding. He did not think it necessary to take her consent. But later on, at the assembly hall, she asked her husband whether she is the property of her husband. This type of objectification is seen in case of the protagonist of the novel *Kanchan*.

Kanchan loves Akashjyoti so much that she even did not want to disclose her love for him at first considering her as a girl of infamy. It is that kind of deep love for which she

was ready to do everything for his sake. And Akashjyoti Phukan very intelligently took that chance. He tried to manage the vigilance team sent by central Government for the investigation of the project which has been reported having some anomalies in it. Leaving her alone among them for their gratification he has gone away. She is shocked in realizing that how is it possible for Akashjyoti Phukan, whom she loves so much, can use her in this way. Her feeling is expressed thus: "Akashjyoti Phukan also has used her then. She is only physically raped by others but Akashjyoti has raped her spirit."[3] The pain of mind is unbearable for her than physical pain. As a result of this shocking experience she has been losing her mental balance. Because she wanted to lead a normal and respectful life which is reflected in her speech as she says to Akashjyoti that, "…if the branch of horse-raddish would not have been fallen on my father's shoulder, if we would have a ploughman, if my mother would not be in the state of illness, if Thaneswar would be my elder brother rather than younger..I…I would not be in your office…"[5]

Mahasweta Devi's *Draupadi* is a story of brutal rape excruciating torture suffered by a tribal woman named Dopdi Mejhen which was written for the representation of the subaltern Indian society. The author tried to depict the social, political, economic and sexual oppression Adivasi communities of India suffered in terms of caste and gender. Being frustrated by the fake independence and with feudal system Dopdi and her husband joined in Naxalite movement. Both of them have dedicating themselves for the larger goal of achieving a new social order and economic freedom. Later on being headed by Arijit, they killed Surja Sahu and his sons for revenge and as a result both of them became the target of Senanayak and police had been searching for them. Finally they succeed in arresting Dopdi and interrogated her for no information. Then Senanayak ordered the soldiers to, "Make her. *Do the needful*."[6] Following the order she is raped and tortured by them throughout the night.

But surprisingly Dopdi did not behave like a helpless victim. Being refused to wear she tears off her clothes by her teeth and walked naked towards Senanayak in the clear sunlight with her head high. She said: "…What's the use of clothes? You can strip me, but how can you clothe me again? Are you a man?" She looks around and chooses the front of Senanayak's white bush shirt to spit a bloody gob and said, "There isn't a man here that I should be ashamed. I will not let you put my cloth on me. What more can you do? Come on, counter me-come on counter me-?"[7]

Mahasweta Devi portrays Dopdi not just a common woman rather a strong woman not only by challenging patriarchy as a member of the rebellious movement but by refusing to be a victim of armed forces and making them "terribly afraid". Apart from being all sort physical torture, she decided to protest the wrong doings in her own way. Her strange protest was shocking for the soldiers. Even commander Senanayak became powerless and shaken. She is a responsible rebel woman who, being illiterate fought for the right of tribal people.

Mahasweta Devi's representation of Draupadi is not a victim but as a human being equal to men who raises her voice against the atrocities on subalterns. Though she had the secured position in her own society, but being a member of lower caste she had been treated as an object of sexual gratification for the policemen.

The character of Draupadi of the *Mahabharata* can be re-define as being a woman like any other human being with her expectations, opinions and desires of her own. She is considered by many people as the first feminist of Hindu Mythology. She repeatedly questioned the right of Yudhithira in using her as stake when he himself has become a slave. But no one could answer to this question of Draupadi. We can employ the feminist theory of subversion in the character of Dropdi by Mahasweta Devi. Subversion is the act of undermining patriarchy. According to this to subvert something is to turn oppressive forces into something that challenges the oppressor. In Mahabharata, the act of disrobing of Draupadi means the dishonouring of Pandavas and the oppressor's plans for her subjugation. But she refuses to acknowledge her dishonour and doing it she also refuse to acknowledge their manhood. She resists her oppressors through her courage and anger as she suffered violent attack on her body and mind. She is able to subvert the objectification of women in society.

From the above discussion both Kanchan and Draupadi are treated as the object and can be used by man folk in their own way as Draupadi was treated in Mahabharata. Equating Draupadi, who is disrobed at the time of menstruation, Dopdi and Kanchan are subjected to multiple rapes. Draupadi's marriage with Pandava's is the exploitation of women body which is the result of patriarchal voices and hegemonic structure of the society. Whereas Draupadi's acceptance of her polyandrous marriage is a miraculous event, in Mahasweta Devi's story there is no romantic element in the presentation of tribal status. The body of Dopdi and Anuradha Sarma Pujari's Kanchan are also becoming the sites of exploitation. At the same time Dopdi's body is becoming the site of gendered resistance. However, the pivotal contrast is that there is no Krishna or no man figure to protect them from the violent rapes.

It is also the fact that both the characters are different in their nature. So far as the of post incident nature is concerned Draupadi is stronger than Kanchan. She is portrayed as a new woman who is able to assert a new identity for her by demolishing the conventional idea of the subaltern people in general and women in particular. She brings forth a strong woman who can take a stand for herself instead of expecting the protection from man. She subverts her body from powerlessness to powerful resistance. She is a strong woman who is challenging the shame associated with sexual abuse and rape. From this point of view Dopdi is more relevant today so far as the Me Too Movement is concerned as many women coming forward with their stories challenging their shame and honour. But Kanchan is portrayed as a girl having nervous breakdown due to extreme mental stress.

Conclusion:

Women are the puppets of the conventions. In spite of the vast difference, the same subordination has been continuing in the societies. Though the position of woman is changing steadily and they are struggling to take part in the affairs of their homes, society and the world as well yet in general the position of women remains the same in our society. Today woman proves that they can take an equal responsibility with men for national progress till then there are some outdated customs and traditions that demean the women. It is high time to abolish all such traditions and customs so that women will be able to live a life of peace and happiness.

End Notes:

1. Sharma Ruchi and Moitra Swati (edited), *Who's Afraid of Women's Writings*: Worldview Publications, 2021, p.385
1. ibid. p.372
2. Despande S, *The Stone Women*, Kolkata: Writer's Workshop, 2000, p.87
3. Spivak GC, *In other worlds: essays in cultural politics*. London: Routledge, 1998, p.109
4. Pujari, Anuradha Sarma, *Kanchan*: 2010, p.104
5. ibid. p.47
6. Sharma Ruchi and Moitra Swati (edited), *Who's Afraid of Women's Writings*: p.385
7. ibid., p.386

Bibliography:

1. Barooa Jeuti. *Single Women in Assamese Hindu Society*: Gyan Publishing House, New Delhi, 2012
2. Despande S, *The Stone Women*, Kolkata: Writer's Workshop, 2000
2. Pujari, Anuradha Sarma, *Kanchan*: Banlata, Panbazar, Guwahati, 2010.
3. Sharma Dr Gobinda Prasad, *Naribad Aru Asamiya Uponyas*: Publication Board Assam, Guwahati 2007
4. Sharma Ruchi and Moitra Swati (edited), *Who's Afraid of Women's Writings*: Worldview Publications, 2021
5. Spivak GC, *In other worlds: essays in cultural politics*. London: Routledge, 1998

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

A House of Deceit and Paradox of Secrecy: A Critical Response to the Gender-Based Depiction of Society in Assamese Novel *'Antoreep'*

❑ **Channika Borah**
Research Scholar, Department of Political Science,Dibrugarh University.
e-mail: channikaborah30@gmail.com, Mobile: 98546-00861

Abstract: *In the history of Assamese literature, a prominent position isoccupied bythe prolific Assamese novelist Dr.Bhabendra Nath Saikia, whose literary output focuses on several dimensions of post-war Assamese society including gender-based depictions of the society. His gender-based thematic writing primarily intends to generate social criticism of conservative male attitude towards women. Through the lens of 'Antoreep,' the author sheds valuable light on the complex subject of women's identity and challenges patriarchal hierarchy with an attempt to defy the authoritarian social institution that legitimizes the age-old dominance. Instead of stereotypes, this novel highlights how a woman faces challenges in the dominant discourse by critiquing a counter-discourse and ultimately, by refusing to adhere to social norms, disrupting the normative society. This upheaval challenges the patriarchal social order. In this novel, the femaleprotagonist Menoka tries to assert the use of the body as a tool to outrage revenge. It shows the breaks of conventional societal norms and values. This paper aims to comprehend three basic themes: firstly, understand the gendered classification of societal norms and values in Assamese society. Secondly, Mohikanta and Menoka's questions of conscience in the act of transgression and deceit, and finally, critical analysis of the body engagement.*

Key words: *Gender, Hierarchy, Transgression, Body engagement.*

Introduction:

Gender issues have emerged as one of the most important literary subjects of the early twenty-first century in India as well as in Assam. Dr. Bhabendra Nath Saikia, a prolific author, has a pivotal place in the history of Assamese literature, whose fictional worksfocus on the gender-based structureof Assamese society. His gender-based thematic work aims to provoke social critique of conservative male views toward women. The author illuminates the complex

subject of women's identity in Assamese culture through his work *'Antoreep'*. He challenges patriarchal hierarchy in an attempt to reject the authoritarian social institution that legitimizes age-old malesupremacy. This study brings forward a critical examination of gendered realities, including constructions of femininity and masculinity to the historical environment of his period. To establish a theoretical framework for the analysis, numerous theoretical conceptions and viewpoints concerning the functions and articulation of gender are summarized. The theme of gender is not considered a mere division but a connected phenomenon in cultural studies where it has become a common issue to examine social experiences and representations. It is clear that "the notion of gender should not be considered as the sole cultural inscription of meaning on a sex regime". Rather than that, gender conceptions must be taken into account as the veracity of the data, through which the sexes themselves are established (Butler).

In '*Antoreep*' the author depicts the darker side of patriarchy where *Menoka* as a protagonist stands against the patriarchal woes in society. Without her consent, h*er*husband, *Mohikanta*, wants to remarry a girl named *Kiran*. Here the author tries to depict the power of masculinity and patriarchal hierarchy through the character *Mohikanta*. His decision to remarry breaks the stability of his family, as he is a family man with four children. So, the patriarchal social order is threatened in this story by the protagonist,*Menoka,* who opposes traditional cultural norms and values to take vengeance on her husband and against the patriarchal society.

***Role-Playing Model*- Gendered Classification of Societal Norms and Values in Patriarchal Society:**

A role denotes what a person is expected to do in a certain situation as a result of his/her social status. And the word "role-playing" refers to both men and women in society's behavior, performance, conduct, and overt action. Every man and woman in this social order is expected to play a distinct role. Because society is continually changing, humans have no choice but to accept the shifting patterns and outlooks that come with it. These two entities, the society and the individual, are mutually beneficial. Without the support of social heritage, the individual personality does not come into being. The position of human beings differs according to their sexes in the two main types of societies, namely patriarchal and matriarchal societies (Goswami). So, whether in a patriarchal society or a matriarchal society, women have always had a distinct position, which has been fully expressed in literature and other forms of art created in society. Michel Foucault tries to emphasize that women in patriarchal societies are managed and molded by masculine desires. Females must follow the orders or dictates of their male counterparts (Foucalt). Furthermore, the French feminist Simon de Beauvoir says that in society, a man's role reflects the neutral and positive, whereas the woman's role is defined solely in negative terms, with some limitations. Men position themselves as the subject and women as the object or other in patriarchal societies all across the world (Beauvoir).

As elsewhere in the world, it is the women who are socially expected to assume the role of mother, which entails a wide range of behaviors such as safeguarding the kid, feeding, dressing, training, and loving it, among others, and has long been associated with the identities of a daughter, daughter in law, and wife. These identities have represented a woman in society throughout history. However, as time went by, the issue of women's uniqueness became more pressing. The novel *'Antoreep'* brings these challenges to light by exploring the various perspectives of women on lifeand tries to depict contemporary societal situations in which a woman's restrictive circumstances are presented as normative codes of a particular social context.The relevance of addressing women's struggles in a complex patriarchal system is the novel's central realization. In this work, *Menoka* lives in a pre-independent rural culture with her family i.e. her in-laws, husband, and four children. As the wife of a man (*Mohikanta*) who occupies the powerful position of a feudal lord, *Menoka* has a privileged position within the family and society. *Mohikanta* wishes to marry a much younger woman, whose family is reliant on him. This is the novel's pivotal incident, and it decides the path of events in this unique story. However, there is nothing unusual about a wealthy man remarrying, especially in pre-independence India. Because of *Menoka's nature* and how she reacts to this scenario, the novel is unique. Her violation provides her with no sense of independence, and her life becomes a mask that covers her actual nature. When her husband abandons her and declares his new wife the mother of his child, she feels betrayed and proclaims boldly after choosing her 'own man', "For every Sita, there has to be a Ram" (B. N. Saikia). The urge to teach her husband a lesson is present throughout the work, but one wishes the author had played down this tired revenge theme.

Questions of Conscience: Explaining the Reasons for the Act of Transgression and Deceit:

The explanations of reasons for conscience as well as the act of transgression by both characters that led to their house being dubbed as *"The Deceit and Paradox of Secrecy,"* are not explicitly stated in this novel; instead, it can be led into it through a series of events as described in the novel. Adult sexuality, in general, accepts marriage as a protective shield against the darker aspects of sexuality. If a marriage is strong, all other social, familial, and transcendental patterns move in tandem. Simultaneously, if "the mediations that center on marriage" are disrupted, the individual involved can experience distress and unhappiness as a result of being a part of two incompatible trends. A wife who needs to fall into the category of an obedient daughter, a loyal wife, a caring mother, and a trustworthy mate all rolled into one (Tanner). *Menoka* too has always tried to make things work out to create a happy family who never failed in her responsibilities as a wife, mother, daughter-in-law, or neighbor. She moved into this house fresh out of high school and has since given birth to four children for her husband and has matured gracefully to the point that she is revered by her in-laws and neighbors

as a wealth goddess. But her husband goes out and gets himself a second wife, which is akin to purchasing a new cow.

This is *Mohikanta*, vain and rash, completely unconcerned about *Menoka's* suffering. As a result, *Menoka* is guided more by desire and affection for *Modon* than by hatred and retaliation towards *Mohikanta*, which leads to the issue of conscience and transgression. With a tranquillity that betrays her emotional torment, she takes calculative decisions. The authorgives us the sense that*Menoka*is enraged by *Mohikanta's* actions, and that since she knows all of his flaws, she took the next step to retaliate by doing the same act. So, she promises never to let his strength and his masculinity return to him which led to her transgression. And it is at this stage that she considers her transgression. *Menoka* is unable to overcome her hatred for her unfaithful husband and is overcome by her sorrow at times. Despite her commitment to meeting all of the household's needs and performing all of her other responsibilities, she keeps her distance from *Mohikanta* and their relationship. Evelyn Miller Berger believes that the rejected wife's anguish lessens as she becomes involved in her daily life obligations, but it never goes away. The need for vengeance by the rejected women, she feels, is close to her hostility (Berger). As a rejected wife *Menoka*, too, decides to revenge and repay *Mohikanta* in the same way because she can't forgive the breach of her faith and can't bear his arrogance. So, she takes a combative stance against her husband for demolishing his arrogance.

Menoka's transgression to make *Modon*the father of her fifth child indicates that women are not passive sufferers of male power rather women may deliberately seek out settings and situations where they feel shelteredin expressing their sexuality. This relationship is driven by *Menoka's*desires and convenience, giving her complete control over the nature and terms of their sexual experience. So, her temperament, elegance and morality in public as well as the lack of any overt indicatorsof transgression, ensure her a perfect public image and social respect. *Menoka* wants revenge against her husband, but this is not the driving force of the novel. The success of the novel comes from the representation of a new self by *Menoka,* i.e. her new confident self grows into full consciousness of the sophisticated modern psyche as a consequence of her struggle with the conditions. Thus, *Menoka* is forced by circumstances to speak a distinct language of the new self, which remains incomprehensible to *Mohikanta* even at the end. These new philosophical principles can likewise be used in *Menoka's* adulterous forays. Above all, it is *Menoka* who harmonizes the novel's discordant language, giving it new meaning and thereby restoring health and vigor to the family and society. Thus *Menoka's* transgression is equal to patriarchal 'normative' deviation and respectability rules. Here, we see the transition of a respectable middle-class woman into an adulterer who, rather than succumbing to the forces that wanted to demoralize her, chooses to exact revenge through her actions. Hence, *Menoka's* transgression does not consider sexuality as a male-dominatedsocial construct imposed on women by men. In this regard, the author differs radically

from many feminists, saying that a woman's sexuality can be negotiated by choice rather than institutionalized into socially and sexually appropriated roles and behaviours.

Critical Analysis: Depiction of Menoka's Role

In *'Antoreep'*, Bhabendra Nath Saikia's feminist convictions are respected and the logical justification for the revenge is never questioned. However, it appears to be an unrealistic and impossible idea on the part of the author to provide *Menoka with* such swift and exact justice through revenge, contradicting the multiple complexities of the male-dominant system in the actual world - particularly in the rural setting. Even in the 21st century, Menoka's action is unusual and outrageous for any woman. In the creation of gender identity, class and caste play a significant role. In *'Antoreep'* the author attempted to locate gender differences through a variety of social variables such as class and caste in his writings. Both *Kiran* and *Modon* are from the lower strata of society and are silent and exploited by members of the upper class. Within the class boundary, the author has vividly depicted the man-woman relationship. The class divide can often be more pronounced and domineering than the gender divide. *Modon* and *Menoka's* relationship, as well as *Kiran* and *Menoka's,* demonstrates how class divides people's power and status in society. Despite being a male member, *Modon's* position in front of *Menoka* is weak and reliant. He is merely a devout follower of her command. Hiren Gohain said that "Menoka has endangered her social standing by entering into an illegal relationship with a lower-class man," (Gohain). As a result, numerous observers criticized the author for depicting a woman seeking "illegitimate" vengeance. *Menoka, even though a female member of society*who is supposed to be subordinate and weak in the novel,enjoys immense authority in the narrative. While *Kiran*was exploited in the society by both male (Mohikanta) and female (Menoka) members but she has chosen to remain silent in the novel. So, *Menoka's* character is converted into a "malevolent violent destroyer" in the story, crossing the created boundaries of a female character. *Menoka's* vengeance is thus solely for her benefit; her purpose is to maintain her status in the family, not to bring about social change (Sarma).

Menoka's multi-layered consciousness, on the other hand, prevents her from uncritically celebrating her daring expedition with *Modon* and she declared "I am not going to stay in the mud; I am going to come clean for the benefit of the society"(B.N. Saikia). *Menoka's* self-apprehension over her next step revealed in this discussion demonstrates that she is still trapped in patriarchal society's notion of purity-impurity, which describes women's status as second-class citizens. Her plan of vengeance, however, is predicated on the purity-impurity structure itself. The lack of a woman's voice is another critical aspect. Throughout the novel, Menoka's revolting nature and argumentive voices can be seen but amid the rice mill's cacophony of noise, she speaks to Mohikanta and makes it plain that she is employing a similar act of deceit.

Thus, the author has portrayed the female protagonist *'Menoka'* as a rebel, who resists societal injustice, patriarchal dominance, and sexual subjugation. She raised questions about power and authoritarian dominance and attempted to disrupt the power system by battling societal norms and values. The subject of chastity is brought up and projected in different guises in the novel. The author tries to rewrite the role of women in society and be forward to what consequences may be landed in the battle of revenge. *Menoka* uses the body as a weapon of vengeance echoing feminist writers' and critics' inscriptions of the female body in the late twentieth century. So, this kind of emphasis on body engagement goes back to radical feminist ideas prominent in developed countries today.◆◆

References:

Beauvoir, Simon de. The Second Sex. Vintage Books, 2011

Berger, Evelyn Miller. Triangle: The Betrayed Wife. Burnham: Burnham Inc, 1971

Butler, Judith. Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity. 2nd Ed. New York: Routledge, 1999

Foucault, Michel. History of Sexuality. France: Editions Gallimard, 1986

Gohain, Hiren. Adhunik Upanyas Samaluchana. Guwahati: LBS Publication, 1985

Goswami, Pranati Sharmah. Female Character in Modern Assamese Drama (1857-1977). Delhi: B R Publishing Corporation, 2004

Saikia, Bhabendra Nath. Antoreep. Guwahati: Trinayan Graphic Offset, 1986

Tanner, Tony. Adultery in the Novel Contract and Transgression. London: John Hopkins U P, 1979

Thapan, Minakshi. "Shame and Control: Sexuality and Power in Feminist Discourse in India." Embodiment: Essays on gender and identity (1997): 6

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Bargît Its Place in the *Œaṅkarî* Teaching System

❑ **Golok Chandra Bora**
Research Scholar, Sankaradeva Studies at Mahapurusha Srimanta Sankaradeva Viswavidyalaya, Nagaon.
Academic Officer, Board of Secondary Education, Assam.
e-mail: gc.borah@gmail.com, Mobile : 91016-93880

Abstract: *The system of Œaṅkarî teaching may be considered to start from the event of Cihnayâtrâ, the first drama introduced by Œaṅkaradeva in 1468 A.D. It was an innovative initiative of Œaṅkaradeva to adopt mass communication as the medium of teaching. The system of Œaṅkarî teaching involves apparatuses likekavyas, dramas, songs, dances and musical instruments. It was evolved in thâna, satra and nâmghara, and later it reached mass people following Œaṅkarî ideology. The Œaṅkarî teaching was initiated by Œaṅkaradeva and Mâdhavadeva, and later enriched and propagated by their disciples. Amongst various instruments of Œaṅkarî teachings, bargît is a performing art form consisting skills of singing, playing instruments, maintaining beats and rhythm of instrument (khola) and cymbal (tâla), classical musical knowledge of raga, notation, voice modulation and so on. Apart from technical expertise, it also involves grasping of its literary meaning and lyrical, aesthetic beauty. Skill development is an important objective of education in the area of psychomotor domain of personality development. The various forms of performing art, games, sports and other vocations encompass the objective of skill development in modern education. Bargît plays a very important role in Œaṅkarî teaching system to teach the people bhakti and devotion to God through the practice of performing art and skill development. The objective of this article is to critically analyze the place of bargîts in the system of Œaṅkarî teaching, to identify the elements of skills in bargîts, and to see the relevance of bargîts as a domain of skill development. The method followed in this work is descriptive-analytic.*

Key words: *Œaṅkarî teaching, education, psychomotor skill, bargît, mass communication, art, psychology.*

Introduction:

Teaching in modern times is considered as an art as well as a science. As an art, teaching involves skills like speaking, reciting, explaining, using meaningful gestures, stimulus variations,

expression, movements etc. Avoiding vague words, odd gestures etc. are also equally important to maintain an artistic nature of teaching. These are similar to the qualities and disqualifications of an artist mentioned in the *Nâtyaúâstra* of Bharatamuni and *Sangitratnâkara* of Sârangadeva. Science is as important in teaching as art. Science of teaching is mostly rooted in psychology. This involves arousing motivation, attention, interest, appreciation, attitude, knowledge and values in the learners. These are important both for formal and informal teaching.

Œaṅkarî teaching was first traced with the enactment of *Cihnayâtrâ* drama in 1468 A.D. Staging of this drama involved multidimensional skills like speaking dialogues, reciting verses (*slokas*) and hymns (*bhaṭimâ)*, facial expressions, movements, motor skills in dancing, singing and playing instruments, drawing and painting, sculptures like making of instruments (*khola, tâla*), grotesques (*mukhâs*) and other art forms like make-up, dress and costumes. These skills were first introduced by Œaṅkaradeva himself. All these are found in his later dramas—*Patnî-prasâda, Pârijâta-haranòa, Kâlîya-damana, Kelî-gopâla, Rukminòî-haranòa and Úrîrâma-vijaya*.Œaṅkaradeva wrote *Kîrtana-ghosòâ* to perform *kîrtanas* in front of the assembled people (disciples). But listening is the foremost target here to react by the receiver (listener disciples) in the communication process. The orator (speaker of *kîrtana*) is the source or the sender of the communication process. The Speaking-listening (*Œravaṇòa-kîrttana*) is the main skill to learn language in modern teaching– learning system. These two are also the foremost qualities among the nine kinds of *bhaktis* referred to in his *Nâma-dharma* by Œaṅkaradeva. The other forms of *navadhabhaktis* are—*smaranòa, arcana, bandana, pada-sevana, âtma-nivedana, sakhitva,* and *dâsya.* The main objective of Œaṅkaradeva to adopt these communication techniques and other creative art forms was to preach his *Eka-œaranòa* theory, which is the core of the *Œaṅkarî* teaching system. *Œaṅkarî* teaching system was carried over by Madhavadeva and other disciples and was transmitted through the *nâmgharas, thânas* and *satras.* This has been continuing till this date.

A skilled person is called as *nipunòa* or *pamu* in *Œaṅkarî* language. When *Cihnayâtrâ* was first staged, Œaṅkaradeva selected people for acting, singing, dancing and playing instruments (*khola-tâla*) as per expertise of the individual. Œaṅkaradeva himself performed *khola* as *bâyana,* sang *râgas-gîtas* and also performed *Sûtradhârî* dance. He arranged a *kumâra* (potter) from Kapilîmukh to make a *khola* (special kind of *mṛdaṁga*). The objective of making a new instrument *khola* was to produce deeper sound and to be more resonant than the existing *mròdaṅga.* The sound of *khola* was found to be more tuned and resonant to the voices of singers (*gâyana*).

As a noun, skill refers to the ability to use one's knowledge effectively readily in execution or performance. Here knowledge means physical ability or mental powers like thinking, reasoning, computing etc. As an educational objective, skill pertains to psychomotor domain of personality development. For example, when we talk about a skill like dancing, it involves flexibility of body, shoulders, hands, fingers, eyes, feet, and at the same time coordination of

all organs to manifest beautiful gestures. Singing involves qualities in modulation of voice, pronunciation of words, expressing meaning, maintaining rhythm and so on. In Indian classical language this is called *gândharva vidyâ* (education). Œaṅkaradeva himself belonged to a *gândharva* family. He praised his father Kusumbara as "*gândharva sâkcâta*".

The *Bargît*- its nature:

Right from the education under Mahendra Kandali's School (*mola*),Œaṅkaradeva used to write songs (*gîtas*). The first ever song written by Œaṅkaradeva was found to be the soft song (*Komala-gîta*):

karatala kamala kamala dala nayana/
bhavadava dahana gahana bana œayana// etc.

In the time of *Cihnayâtrâ*, he wrote some songs, which have been lost along with the script of *Cihnayâtrâ.* Right from Tembuvanî up to Bhelâ Madhupur he wrote several songs. Songs were composed during his pilgrimage also. For example, while he was in Badarikâúrama during his first pilgrimage, the song written by him was:

mana meri râma caraṇahi lâgu/
tanÞi dekho nâ antaka âgu// etc.

Apart from several songs composed for dramas (*nâmas),* Œaṅkaradeva wrote two hundred and forty (twelve scores-*barakuri*) numbers of songs in total. Unfortunately, the whole manuscript of 240 numbers of songs was burnt to ashes when Kamalâ Gâyana, one of the singer disciples of Úaṅkaradeva took it for singing and memorizing. That was a sad incident in Œaṅkaradeva's life. He then, asked Mâdhavadeva to compose similar songs. Apart from writing one hundred and fifty seven numbers of songs, Mâdhavadeva also revived few *bargîts* of his beloved guru Œaṅkaradeva, which were well memorized by the bright disciples. Œaṅkaradeva might have written a few *bargîts* after the sad incident though he had only two years to complete his long life of one hundred and nineteen. Thus the 240 numbers of Œaṅkaradeva's *bargîts* came down to 34 numbers only, and thus we find altogether one hundred and ninety one (191, *na-kuri eghâra*) songs of Œaṅkaradeva and Mâdhavadeva. People who practiced these songs, felt that those were unique, and not similar to the existing folk songs of light thoughts and languages. These are also classical (*râga*) based songs and not easy to sing. They felt that the language of those songs was something Saṅskrt mixed with *Braja,* and the feelings of the songs were very high. This sublimity was duly honoured by the word '*bar*' like *bar-sabâha*, *bar-namghara, bar-âkharâ, bar-tâl, bar-dhemâli* etc., as used in old Assamese. In due course, these were named as '*Bargîts*'. Dr. B. Kakati has remarked, "*bargîts* are based on high moral and spiritual values". As per Kaliram Medhi, *bargîts* are 'Great Songs or Songs Celestial'. Devendranath Bezbaruah felt these as 'Holy Songs'. The language used to write these *Bargîts* was later on identified as *Brajâvalî. Brajâvalî* was also used to write the dramas (*nâmas*). Œaṅkaradeva used Saṅskrî and Assamese language to write all his books except six dramas and

songs (*nâmas and bargîts*). In dramas he used Œaṅskrî for verses (*œlokas*) and *bhamimâs* of *Sûtradhârî* and *Brajâvalî* for dialogues (*kathâ*) and songs (*gitas*). But in *bargîts*, he exclusively used *Brajâvalî*, which could maintain a lyrical standard, a classical style of singing, a spiritual thought and a uniqueness amongst all existing local songs prevailed at that time.

***Bargîts* as the instrument of education of life:**

Œaṅkaradeva has dealt with almost all Hindu scriptures, viz., Vedas, *Upanicadas,* Vedanta, *Purânòas, Ramâyanòa, Gîtâ, Mahâbhârata* and other contemporary scriptures. The knowledge of these scriptures has been reflected in his books like *Kîrtana, Daúama, Gunòamâlâ, Bhakti-ratnaâkara* etc. These all were written to establish his doctrine of *Eka Sìaranòa Nâma Dharma*. Dramas were written to teach people the essence of life by attracting them through the skill of mass communication. But it is interesting to see the intervention of *bargîts* in between the literatures and dramas of Œaṅkaradeva. From the influence of bargits on people it can be assumed that the *bargîts* acted as the instruments of propaganda. A few example may be given how strongly *Œaṅkarî* teaching was supported by the *bargîts*.

1. Instrument of Prayer:

People like to pray their favourite deities. Prayer is a unique way to feel the very existence of oneself in the midst of this universe. Œaṅkaradeva has set uniqueness of God in *bargîts* as '*Parama Brahma'* which is *nirgunòa* and the '*Purnòa Brahma Kṛṣna'* from *Gîtâ* and *Bhâgavata* which is *saguṇa* to carry us to the *nirguṇa*. Prayer with *bargît* may connect one to his/her root.

Let us take a few examples:

dhruṁ: *jaya jaya yâdava jalanidhijâdhava dhâtâ/*
úrutamâtrâkhilatrâtâ/
smaranòe karaya siddhi dînadayâla nidhi
bhukuti-mukutipada dâtâ//

pada: *jagajana jîvana ajana janârddana*
danujadamana dukhahârî/
mahadânanda kanda paramânanda
nanda nandan banacârî// etc.

(râgaP: Âúovârî -Œaṅkaradeva*)*

Here, Yâdava (Kṛṣna) and *dhâtâ (Parama Brahma)* are not different. A devotee (Œaṅkaradeva) as the slave to the feet of Kṛṣṇa (*Keœavara caraṇakamalara kiṅkara*), prays to Viṣṇu, the source of peace and happiness, the power to dominate demon (*danuja*), the joy of life.

dhruṁ: *nârâyanò kâhe bhakati karo terâ/*
meri pâmaru mana mâdhava ghana ghana
ghâtuka pâpa nachordòa//

pada- *jata jîva jaṅgama kîta pataṅgama*
aganaga jaga teri kâyâ/
……
sava aparâdhaka vâdhaka tuvâ nâma
tâheúaranòa lehu jâni//

(râga :Dhanaúrî- Œaṅkaradeva*)*

In this prayer, the poet puts down himself to the feet of Nârâyana and asks, "Oh *(he)* Mâdhava, my evil mind repeatedly involves in sinful activities. Oh *(he)* Nârâyanòa, how can I serve you? All beings including animate (*jîva*) and inanimate (*jaa)*, are originated from you. But I kill all these to fulfill my greed; I don't show minimum kindness to animals. You exist in all being as soul or Icevara, like space spreading in to all. Therefore, all harms done on these beings are done to you only.Œaṅkara prays, "*he nâtha*, please be kind enough to me, so that I would never leave *Râma-nâma*. Because your name is the resistant to all crimes. Internalizing all these, I take oath at your name."

Other examples of prayers are:

dhruṁ: *nârâyanò kâhe bhakati karo terâ/*
meri pâmaru mana mâdhava ghana ghana
ghâtuka pâpa nachordòa//

dhruṁ: *nârâyanòa caranòe karoho gohâri/*
visòaya vilâsa pâúe chândi indriya mohi
ohi lute vâtovarî// *(râga-Dhanaúrî,* Œaṅkaradeva*)*

dhruṁ: *râma gosâñi karoho gohâri/*
rahu hròdi paEkaja mhâma hâmâri //

(râga-Âúovârî, Mâdhavadeva*)*

dhruṁ: *nârâyanòa mâyâ jânaba koi/*
surapati caturabayana muni œaEkara
cintiteâkula hoi// *(râga: Dhanaúrî,* Mâdhavadeva*)*

Other nine *bargîts* of Œaṅkaradeva and 25 *bargîts* of Mâdhavadeva seem to come under this category.

2. Instrument for inspiration of life

Through a few *bargîts* Œaṅkaradeva puts forward suggestions how to think and act to overcome hardships of life. For example a few songs are mentioned below:

dhruṁ: *bolahu râm nâmese mukuti nidânâ/*
bhava vaitariṇî taraṇîsukha saranòî
nâhi nâhi nama samânâ//

pada: *nâma pañcânana nâde palâvata*
pâpadantî bhya-bhîta/ *etc.* *(râga: Dhanaúrî,* Œaṅkaradeva*)*

dhruṁ: *nâhi nâhi ramayâ vine tâpatâraka koi/*
paramânanda pada makaranda
sevahu mana moi// (râga: Gourî, Œaṅkaradeva*)*

dhruṁ: *re mana sevahu harikahu caranòâ*
nikame dekhahu maranòâ/
dekhata harikahu caranòa œaranòa vine
nâhi nâhi bhavabhaya taranâ// (râga: Âúovârî, Mâdhavadeva*)*

dhruṁ: *ramaka vânòi japahu mana bhâi/*
kaliko kâle avara gati nâi// (Râga: Âúovârî, Madhavadeva*)*

Thus almost eight *bargîts* of Œaṅkaradeva and thirty *bargîts* of Madhavadeva come under this category.

3. Teaching of life through Stories:

Story telling is a universal teaching skill. Most of the great literary creations of the world are found in story telling mode. Most of the literatures of Œaṅkaradeva are written in story telling style. He adopted various stories of *Bhâgavata* and other *puraṇas* to establish the supremacy of Lord Viṣṇu-Kṛṣṇa and to show the baselessness of worshipping various deities for propitiating various greed. In the *bargîts,* Œaṅkaradeva describes the beauty of Kṛṣṇ's activities to make the people feel that all art forms are accumulated in and emit from Kṛṣṇa. People can involve in the sap of the essence of these stories and get required energies to live. Let us see a few story telling *bargîts* below:

râga- Nâmmallar:

dhruṁ: *madhura mûruti murâru*
mana dekha hṛdaye hâmâru/
rûpa anaṅga saṅga tulanâ
tanu koti sûruja ujhiyâru//

pada- *……..*
aravinda nindi pâva nava pallava
ratana nûpura parakâúa/
bhakata parama dhana tâhe majoka mana
œaṅkara ehu abhilâcâ// (Œaṅkaradeva)

In the last stanza of the *pada*, it is described that, the feet of Murari (God) is like fresh leaves glorified by golden pearls which transcend even the beauty of lotus. Œaṅkaradeva seeks his mind to be concentrated on those feet, which are of the absolute value for the devotees:

Some other beautiful bargits of this kind are:

dhruṁ: *gopinî prâṇa kâhenu geyore govinda/*
hâmu papinî punu pekhabo nâhi âra
sohi vadana aravinda// (râga-Mâhura)

dhruṁ: *herohu mâi calali vipine madhâi/*
veṇu vicâṇe niúâneâvata
harace harace dhenu dhâi// (râga-Dhanaúrî)
dhruṁ: *dekhu sakhi madhura muruti hari/*
dhari adhare pûre mururî// (râga: Dhanaúrî)
dhruṁ: *ânande govinde bâya vṛndâvane veṇu/*
rûpe bhûvana bhule rahiyâ kadamva tale
kâlindî tîre râkhe dhenu// (râga: Âúovârî)

Eleven other *bargîts* of Œaṅkaradeva and ninety-six *bargîts* of Mâdhavadeva seem to come under this category.

4. Instrument for expressing situational thoughts:

Œaṅkaradeva composed various *bargîts* to express his situational feelings mixed with deep philosophical thoughts. When Œaṅkaradeva was at Vadarikâúrama, the sacred place at the source of Ganges, the young pilgrim was much provoked to compose his first *bargît*:

dhruṁ: *mana meri râma-caraṇahi lâgu/*
tañi dekha nâ antaka âgu//
pada- *mana âyu kṣeṇe kṣeṇe mume/*
dekho prâṇa kona dine chume//
……
mana jânjyâúaṇkare kahe/
dekha râma vine gati nahe// (raga: Dhanaúrî)

Rest my mind; rest on the feet of Râma;
Seest thou not the great end approaching?
My mind, every moment of life is shortening,
Just heed any moment it might fleet off.
……..
O mind Œaṅkara knows it and says,
Except through Râma there is no hope,
(Translated by B. Kakati, *Œaṅkaradeva*, 1921, p.10)

This poem is a beautiful example of poet's self-criticism about his incapability of mind to realize the very instability of life. We spend time by sleeping very happily but don't want to see the end of life. He (Œaṅkaradeva) reminds us that human life is very transient and illusory.

When he was in Gaṅgmou *thân* on the way from Bardovâ to Pâtbâusi, his first son Râmânanda was born in 1504 A.D. When Chandarî, their housemaid informed Dekâgiri Úaṅkaradeva, that one male baby was born; he was quite calm and was indifferent to the situation. He immediately composed one *bargît* and sang it with full emotion. It was:

dhruṁ: *pâve pari hari karoho kâtari*
prâṇa râkhabi mora/
vicaya vicadhra vice jarajara
jîvana nârahe thora//
pada: *athira dhana-jana jîvana youvana*
athira ehu saṅsâra/
putra parivâra savahi asâra
karabo kâheri sâra// *etc.*

The poet explained to the devotees, "How much is the longevity of this human body? It is like a droplet of water on the leaf of lotus, dropping down at any moment". The thoughts underlying in the song is very spiritual and philosophical. The lyricist from his ideology and experience expresses that; this world of blooming life, men and money is very unstable. Relations like spouse, sibling etc. are not of much value. "My world is ocean of thought, Oh! Lord, please lead me to cross this", the poet prays.

After the death of guru Œaṅkaradeva, Râmânanda comes back to Pâtbâusi for the funeral ceremony of his father. When he approaches Gaṇakakuchi by river boat, Mâdhavadeva sings this *bargît*:

dhruṁ: *âlo mañi ki kahabo duḥkha/*
parâṇa nigar
e nâdekhiyâ cânda mukha//
pada: *kata puṇye labhilo guṇera nidhi úyâma/*
vañciyâ nileka nikaruṇa vidhi vâma// *etc.*

According to *Guru-carita* and L.N. Bezbaruah, Mâdhavadeva's sixth sense already felt the demise of his most beloved *guru* before Râmânanda reached him.

Influence of *Bargîts* in Life:

In Vaishnava monastaries—*sattra* and *nâmghara*, there are practices of daily prayer. Daily prayer services are done in three, four, nine or fourteen units called *prasaṅga*. Each *prasaṅga* is started with one *bargît*. Bhaṭimâ, kîrttana and other items follow it. *Bargîts* are very selective to perform in the morning, noon, afternoon, evening or night as per their time cycle of *râgas*. According to Dr. M. Neog, "with all their edifying contents, literary beauty and appealing music, the bargits attracted people to the new faith and became the solace of distressed hearts…There is a popular saying, *nom-negur-barjit, siyo gây bargît*. (The most wretched person- he also sings *bargîts*!)"

Râgas* in *Bargîts:

The *Râgas* Associated with the *Bargîts* of Œaṅkaradeva and Mâdhavadeva are found as:

Ahira, Âúovârî, Bhûpâlî, Dhanaúrî, Gaurî, Kalyâṇa, Ke âra, Mâhura, Mâhura-Dhanaúrî, Nâta-Mallâra, Suhâi, Úrî, Tura, Tura-Basanta, Bhâṭiyâlî, and *Basanta.*

The *Râgas* exclusively associated with Mâdhavadeva's *bargîts are*:

Barâri, Belovâra, Kâmoda, Kânââ, Kau, Lalita, Nâṭa, Sindhurâ, Úrî-Gândhâra, Úrî-Gaurî, Suhâi, Úyâma, Úyâmgorâ, Tura-Basanta, Tura-Dhanaúrî, Tura-Bhâtiyâlî

Thus we find altogether 32-33 *râgas* in the *bargits* of Œaṅkaradeva and Mâdhavadeva. These names of *râgas* are also found in the Sanskrt musical literature. But the *râgas* stand on the base of *Dhruvapada* and *Pravandhagâna*, the traditional style of classical singing, found in pre-*Œaṅkarî* times of Assam. All these *râgas* have **time relation of singing** with some exceptions. For example:

Morning	*râgas:*	*Úyâma, Ahira, Kalyâna, Pûṛvi* and *Lalita.*
Afternoon	*râgas:*	*Belovâra, Dhanaúrî, Bhâmiyâlî, Mâhura, Mallâra, Bhûpâlî, Kâra, Kâmoda, Úrî, Tura, Sareṅg, Suhâi, Gândhâra* and *Gaurî.*
Evening	*râgas:*	*Âúovârî, Baâri, Kânââ,* and *Sindhurâ.*

Ragas related to *bargîts* are basically open ended. Beats (*Tâlas*) are initially not bound to *râgas*. But *râgas* can be performed with beats (*râga-tâlani*). The lyrics of *bargits* have normally two parts, *dhruba* called *dhruṁ* and *pada*. But these are well designed to classical style of *Pravandhagâna.* The main steps of presenting a *bargît* in classical (*Pravandhagâna*) style are *Udgraha, Melâpak, Dhruva* and *Âbhoga*. This style has been more or less followed in some present days Vaishnava monasteries (*satra*) also.

Beats (*Tâlas*) Associated with *Bargîts*:

Hagiographies say on *Cihnayâtrâ*, "Guru Œaṅkara has started *râga Vâyumaṇḍalî* bringing down *Bar-dhemâlî, Ghosâ-dhemâli* and beats from the abode, Bhima Bâyan has sung *gîtas*. Laxman Gâyan and Balâi Gâyan have sung *râga Timira.*" There are not more records on the event of *Cihnayâtrâ.* But, it is agreed that Œaṅkaradeva had designed new shape of *khola* and performed *Bar-dhemâli, Saru-dhemâli, Ghocâ-dhemâli* etc. with *khola* events in the *Cihnayâtrâ* itself. This was retained in dramas performed later on in different monasteries mainly in Pâtbâusî *thâna.* These cultures have been first preserved and transmitted by the great artisan Mâdhavadeva during the life time of Úaṅkaradeva and after his death. Padmakanta Bhuyan alias Badalâ Padma Âtâ was trained by Mathurâ Dâs Buhâ Âtâ under supervision of Mâdhavadeva, who came to Kamalabari, Majuli for reviving the cultures of Œaṅkaradeva. Thus Œaṅkari culture of singing, beating (*khol-tâl*) and dancing has been transmitting through the ages. Though there have been changes but all are remaining almost intact. Presently we find several beats of *khola* which are mathematically equipped with the *bargîts*.

Some available Beats (*Tâlas*) of *Khola* are: *Paritâl, Domâni, Rûpaka, Saru-vicam, Bar-vicam, Saru-yati, Un-yati, Dharam-yati, Math-yati, Bar-yati, Cutkalâ, Racaka, Cabâri, Rûpaganja, Sudhâganja, Ektâli, Ekatâl, Kharmân, Tinimâni,* etc. These beats of *khola (tâla)* have unique mnemonic syllables *(bols),* unit of measurement *(mâtrâs),* and divisions *(vibhâgas)*

in a cycle. One single *tâla* has at least three cycles *viz., mâna, ghâta and coka*. In a single *bargît* one *tâla* can be very comfortably accompanied. But expert singers generally adopt more than one *tâla,* such as 2, 4, 6, 8, and maximum up to12 *tâlas,* depending on the expertise.

***Bargît* as the Skill in *Œaṅkarî* teaching:**

In formulating educational objectives, Benjamin S. Bloom first looked in to the total personality of an individual. He divided the area of personality development in to three divisions, viz., cognitive, affective (conative) and psychomotor domains. Simply speaking these are development of head, heart and hand. Pedagogic curriculum is to be developed to suit all these areas and teaching is to be aimed to nurture these all areas.

Œaṅkaradeva's endeavour was started with the **head** from the very beginning of the school at Mahendra Kandali. Just after recognizing *Upaniṣadas* and *purâṇas* he started to write scriptures like *Hariúcandra-upâkhyâna* based on *Mârkaṇḍya-purâṇa*. He was involved in intellectual (head) activities in whole life until his last writing *Úrîrâma-vijaya* at the age of 119 years. Later on he came to the **heart** part by emphasizing on devotion (*bhakti*). B*hakti* is rooted in the *Bhâgavata-purâna* and the primary target of *bhakti* is the God—Kṛṣṇa. *Bhakti* may manifest in different ways. *Bhakti* is the respect, sincerity, honesty, loyalty, kindness and morality in modern educational terms.

Thirdly,Œaṅkaradeva came to the **hand (skill)** part. Hand is related to works like making and playing instrument, dancing, singing, acting and so on. He was not only a high intellectual personality to compose altogether 27 scriptures including Saṅskrt *Bhakti-ratnâkara*, but also a skilled artisan to introduce new version of a leather instrument *khola,* to design a wonderful textile *Brndâbanî Bastra*, to compose several songs and *bhamimâs* and dramas. He was an actor, lyricist, singer and instrument player. Mâdhavadeva has appreciated Úaṅkaradeva too highly so many times in his *Nâma-ghoṣâ*. The most popular saying of Mâdhavadeva about Œaṅkaradeva is the *Gurubhaṭimâ:*

jaya guru œaṅkara sarvaguṇâkar yâkeri nâhike upâma/ etc.

It means to say that Œaṅkaradeva is the skilled artisan with all attributes (*sarvaguṇâkara*) and he is incredible and incomparable.

Though Œaṅkaradeva is well known for his image as the 'religious saint', yet he has introduced a very important psychomotor fine art skill like *bargît*. From the description of the elements of *bargît* it is clear that *bargît* involves skills like singing of *râga, dhruṁ* and *pada* in classical steps like *udgrâha, melâpâk, dhruva* and *âbhoga*. It demands knowledge of beats, rhythm and singing resonantly. The beats and rhythm of *khola* associated with *bargît* seems to be very difficult in comparison to Indian Classical instruments like *tâblâ* or *pâkhovâj*. But very fortunately the followers of Œaṅkaradeva and Mâdhavadeva could perform the *bargîts* very easily with too much difficult beats of *khola*. This is a very noticeable quality of the system of *Œaṅkarî* teaching.

Conclusion:

Bargît with all its qualities—lyrical beauty, poetic excellence, spiritual feelings, musical senses and skills and subjects related to teaching of life from birth to death—has been a good mass-communication skill in modern times. This has been playing an important role in the life style of the people under *Œankarî* or Satriyâ tradition. As a performing art form *Bargît* can be well utilized in modern educational pedagogy also.◆◆

Works cited:

1. Bezbaruah, L., *Sri Sri Sankaradeva aru Sri Sri Madhavadeva*,2001, Banalata, Dibrugarh
2. Mahanta, Bapchandra, *Pravandha Ganar Paramparat Bargit*, Banalata, Dibrugarh
3. Mahanta, Golap, *Bargit Mukur, Pratham aru Dvitiya Khanda*, 1999, Srimanta Sankaradeva Sangha
4. Mahanta Golap, *Sankari Sangitar Dhrupadi Baisistya aru Uccanga Saili*, 2011, Srimanta Sankaradeva Sangha
5. Mahanta Golap, *Sankari Sangitar Adhara Grantha*, 2002, Srimanta Sankaradeva Sangha
6. Medhi, Kaliram, *Mahapurusa Sankaradevara Vani,* Lawer's Book Stall, Guwahati-1
7. Neog, Dimbeswar, *Jagat Guru Sankardew,* 1963, Srimanta Sankaradeva Sangha
8. Neog Dimbeswar, *Yuganayaka Sankaradeva*, 2017, Srimanta Sankaradeva Sangha
9. Neog, Maheswar, *Swararekhat Bargit*, 2008, Publication Board, Assm
10. Neog, Maheswar, *Sri Sri Sankaradeva*, 1949, "The Bhakti Cycle of Assamese Lyrics: Bargits and After", *Mahaprusa Jyoti,* Vol. II

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

De-tribalization and Re-tribalization of the Ethnic Tribes of Assam: An analysis

❑ **Dr. Bidisha Bora**
Assistant Professor, R G Baruah College, Guwahati.
e-mail: bidishabora10@gmail.com, Mobile: 98641-73672

Abstract: *India has the highest concentration of tribal population in the world and North-east India is considered to be the "richest single linguistic region" of India, a mosaic of different cultures, traditions and customs. It comprises of 220 languages. This research paper aims to highlight the process of de-tribalization and re-tribalization of the ethnic groups of Assam in particular. De-tribalization has no recorded history of its origin. The process was peaceful and slow. On the other hand, retribalization has witnessed major developments for preservation of ethnic identities. The very basis of this can be traced in the provisions of the Sixth Schedule of the Indian constitution which provides a limited autonomy to the tribal regions. In 1960-61 the first riot took place in the state under the banner of ethnicity. Detribalization leads to retribalization. While detribalization threatens the identity, culture, language etc., retribalization may pose as a threat to the unity and integrity of the state. The sense of sub-nationalism may oust the concept of nationalism. It should be mentioned that the ethnic identities of the tribals can't be ignored while dealing with the commonness of greater Assamese community at any cost. Otherwise, the essence of Assamese society will be at loss.*

Key words: *ethnic, tribal, detribalization, retribalization.*

Introduction:

The North-east of India is a mosaic of different cultures, traditions and customs. It is a blend of tribal and non-tribal population. The eight sister states of the north-east comprises of Assam, Mizoram, Manipur, Arunachal Pradesh, Nagaland, Meghalaya, Tripura and Sikkim. Each of these have differences in their cultures, traditions and customs. Besides, the languages spoken in each state are diverse and within the states there exist numerous languages and dialects. Similar is the case with the ethnic diversities of the states, within and among the eight sister states of North-east India. In short, there is ethno-linguistic diversities in the North-east India. Its ethnic diversity and cultural diversities are globally recognized.

As per reports, "India has the highest concentration of tribal population in the world (8.2%) and North-east India occupies 8.6% of the tribal population in India. the percentage of non-tribal is 47.22 percent". Among the eight states, Mizoram has the highest tribal population of 94.5% and Assam has just 12.4% tribal population according to 2011 Census. According to the 2011 census, the total population of north-east India is 45 million and Assam has the highest population which is 31 million. Among the eight sister states of north-east India Sikkim has the lowest population of 0.61 million (http://www.mbbcollege.in, 2022).

North-east India is considered to be the "richest single linguistic regions" of India. It comprises of 220 languages that too from different language families such as Indo-European, Sino-Tibetan, Tai-Kadai, Austratroasiatic. But there are some common features amongst these ethno-linguistic families. The popular language in this north-eastern region of India is Assamese. The Sino-Tibetan linguistic family is represented by the tribes of Assam like Rabha, Bodo, Missing, Tiwa, Deori, Biate. There are almost 220 dialects of which "Bodo is the largest indigenous ethnic group. According to the sixth schedule of the constitution the Bodos are considered as the plain tribes of Assam". The Bodo people reside mainly in the districts like Udalguri, Chirang, Baksa, Sonitpur, Goalpara, Dhemaji, Lakhimpur and Kokrajhar of Assam (https://thekootneeti.in>2017/11/03, 2022).

With such ethno-linguistic diversities within and among the states, Assam stood out to be one of the states which has to face challenges related to ethnic identity at large and also socio-economic-cultural-linguistic challenges in particular. Assam has witnessed conflicts of the ethnic groups to preserve their identity in different times. To be precise, it is "us versus them". The socio-economic-cultural-educational alienation led to the crisis of identity of the ethnic groups. There is de-tribalization in practice in Assam at some point of time. The introduction of Assamese language as the official language in Assam has left the various dialects of the state at halt and without future. In the present scenario, various ethnic organisations have come forward to preserve and procure the ethnic identity which led to the re-tribalization of the ethnic groups of Assam. This process has helped in maintaining the very essence of the Assamese society with diverse tastes and flavours.

It is worthy to mention that in "Northeast India various ethnic groups are now posing threat to the political stability and national integration for the sake of preservation of their own distinct identity". This is just the other side of the ethnic groups losing their identity in the clutches of greater language, culture and tradition which also needs to be addressed. There are several ethnic clashes in the northeastern region and Assam is not an exception (Gupta pp 292-294). Ethnic identity crisis and clashes in Assam has resulted due to the reorganization of states on the basis of language in the context of State Re-organisation Act, 1956 and mainly after the introduction of the Assamese Official Language Bill, 1960.

If we explore the history of Assamese speaking people of Assam, we observe that the Assamese speaking people have their linguistic roots imbibed in the ancient language of Sanskrit.

With the passage of time, the language has taken the present form. The words used in the language have got their present status with the incorporation of words from several languages. There are words derived from the languages of Austric, Dravidian, Tibeto-Burman, English, Arabic, Parsi etc. The 1971 census mentions that 60.88% of the Assamese population speaks Assamese. This year is remarkable as the Official Language Act was introduced in Assam. Many of the Assamese tribes have their own dialects mainly Tibeto-Burman influence has been there in their dialects but with times some of them have forgotten their dialects and instead speak Assamese as their mother tongue. In the 13th century, the Ahoms who spoke Thai from the Siamese-Chinese family migrated to Assam and established their dynasty. However, gradually they accepted Assamese as their mother-tongue. On the other hand, small populations belonging to the Thai Phake, Khamyang, Turung, Aiton etc. preserved their own language. Tea-garden labours speak their own dialects which is known as the *ChahBagichar Asomia* which has some scents of Assamese in it (Das, B M pp 39-40). Besides, the Caucasoid racial elements are also present in the north-east tribes. They basically reside in the plains. There is the interexchange of genes among the Caucasoid and the Mongoloids. "The tribes of Northeast India may conveniently be put under five broad groups, taking into account the one or the other factors like linguistic affinity, cultural similarities, common territory and biological closeness. The groups are: Arunachali, Bodo, Khasi, Mizo (Lushai), Kuki and Naga. Besides, there is the group of others which includes those who are not in the five groups."The tribes of Assam reside mainly in plains except the Dimasas of North Cachar Hills(present Dima Hasao), the Karbis of Karbi Anglong and some Tiwasknown as Hills Tiwas or Lalungs. The major tribes residing in Assam can be divided into two categories, namely the Plains tribes and the Hills tribes. These tribes have their linguistic origin in the Tibeto-Burman group with some sub-groups. i.e. Assam-Burmese. Further, there are two more sub-divisions of which one is Bodo-Naga.The term Bodo denotes a language group to which belong the Boro,Garo, Rabha,Tiwa, Deuri, Dimasa, Tipra (Kokborok)etc. Another sub-group of the Assam-Burmese group is known as the North-Assam group. The Misings of Assam and the Miris of Arunachal Pradesh speak this type of language. Although these Tribes have their own religion yet they have accepted Hinduism and many are Hinduised. One of the factors leading to it is the spread of Vaishnavism under the leadership of Mahapurush Srimanta Sankardeva. Some tribal people have been converted to Christianity too squeezing the strength of the tribal population further.

There is the process of de-tribalization and re-tribalization. De-tribalization has no recorded history of its origin, yet it is a process when the tribesmen get in contact with a greater tradition, gradually they lose their socio-economic identity and accept the socio-cultural practices of the greater tradition resulting in the loss of their identity. Besides, there are different other factors too. It became stronger in the middle of the twentieth century. Compared to the hill tribes the plain tribes became de-centralized to a great extent. The process was gradual and peaceful. In contrast,

the process of re-tribalization is a process to revive their own culture-tradition-identity. This is a way of revival of their own existence. "It appears that the assertion of ethnic identity with the help of revivalism has become a worldwide phenomenon, more particularly in the under-developed and developing countries. This process is in progress in many of the tribes of Assam. A well-planned scientific investigation depicts that inter-tribal admixture, and admixture between the tribes on one hand and non-tribal people on the other have taken in Assam" (Das pp.170-178).

This research paper aims to highlight the process of de-tribalization and re-tribalization of the ethnic groups of Assam in particular. The ethnic identity and the ethnic clashes in Assam have a strong mark on the existing Assamese society. The inclusive ways to preserve the ethnic identities will also be analyzed at large mainly in academia so that the language gets preserved for ever. This paper raises the question on the issue of socio-cultural and ethno-linguistic problems in Assam. Further, this research paper will attempt to study the prospects of the usage of ethnic languages at university level with a motive to preserve them.

The significance of the research lies in the fact that the concept of detribalization and retribalization in Assam has not been dealt with unitedly in any of the researches till date. This particular research paper has addressed these concepts together in the context of Assam. The ethnic identity has undergone the effects of socio-economic-cultural-linguistic developments in the past. In other words, under the banner of greater Assamese identity, the ethnic identity is losing its significance. Gradually, the identity of the people belonging to the various ethnic groups has been threatened leading to de-tribalization. For instance, out of the 341 colleges under Gauhati University and 23 affiliated colleges under Dibrugarh University of Assam, Assamese and English are the only medium of instructions. In contrast, there are organisations working for the preservation and procurement of ethnic identity in particular which this research paper will try to record.

The scope of this research paper lies in the fact that the concept of tribalization in Assam will be dealt with a newer way in the context of de-tribalization and re-tribalization. This will ultimately help in the process of building the identity of the ethnic groups stronger and bolder learning from the incidences of the past history of de-tribalization of the ethnic groups. The unity and integrity of the state will be also kept in mind while analyzing the prospects of re-tribalization in the state of Assam. Otherwise, re-tribalization will stand as a threat to the integrity and unity of the state. The ethnic identities should be preserved for the greater interest of the ethnic societies as well as the Assamese society. The ethnic identities bring in the diverse vibes to the society of Assam as a whole. This research will open up a scope for finding newer ways to bring in unity in diversity without hampering the very essence of belongingness among the various ethnic tribes of Assam. That will lead to lesser possibilities of ethnic clashes or violence in future. Besides, the existing institutions of ethnic groups will find ways to preserve their ethnic identities without hampering the integrity and unity of the state.

Methods:

The research is based on analytical, descriptive and observational methods. This is an empirical study of the research problem in order to have an in-depth idea. The literature on the research problem has been reviewed to find the gap in the researches done on detribalization and retribalization till date. Further, this is a study based on secondary sources which includes academic books, journal, articles, newspapers, e-resources, shoodhganga etc.

Results and discussion:

Ethnicity refers to a common tradition, a system of shared values and culture by a group of people within a cultural unit who identify themselves as a distinct entity different from other cultures (Saikia, www.ijert.org, pp 259-263). "Ethnicity is defined as 'the sense of' collective belonging to a named community of common myths or origin and shared memories, associated with an historic homeland. Ethnicity also refers to some form of group identity related to a group of persons who accept and define themselves by a consciousness of common descent or origin, shared historical memories and connections". According to T.K. Oommen, there are six reasons involved in the process of ethnification, "firstly, a nation may continue to be in its ancestral or adopted homeland and yet it may be ethnified by the colonizing or native dominant collectivity, that is, the link between territory and culture should not be viewed merely as a physical phenomenon. Second is the denial of full-fledged participation in the economy and polity to an immigrant collectivity which had adopted a new land as its homeland. Thirdly, the tendency on the part of a settler collectivity to identify with its ancestral homeland even after several decades, sometimes even after centuries of immigration. Fourthly, ethnification also occurs when a state attempts to integrate and homogenize the different nations in its territory into a common people. Fiftly, if those who migrate to alien lands are denied basic human and citizenship rights even when they become eligible for them, they are ethnified in that they are treated as strangers and outsiders. Finally, even when immigrants are accepted as co-nationals by the host society, the former may not want that identity and might wish to return to their homeland." (Jain http://www.ijhsss.com. pp. 275-285). The above mentioned reasons of the process of ethnification are also applicable to Assam. The imposition of Assamese as an official language has threatened the identity of many ethnic groups residing in Assam. In 1960-61 the first riot took place in the state under the banner of ethnicity. The ethnic groups felt that their identity was in crisis. The second riot took place in 1972 with the introduction of Assamese as a medium of instruction in Gauhati University and Dibrugarh University at the collegiate level. There was an unrest between the residing Hindu Bengalis and the Assamese on the issue of language. This led to the upsurge of the sons of the soil movement under the leadership of the AASU. Gradually, in the 1980s it took a violent form which resulted in the violence under the leadership of ULFA and NDFB. Ethnic violence took place between the Bodos and Santhals (early 1996), Karbi-Kuki and Dimasa-Hmar (2003), Karbi-Dimasa (2005), Garo-Rabha (2011),

Bodo-non Bodo (2008-2012) and so on. In short, the de-tribalization of the ethnic groups in Assam led to clashes and violence in the state.

The retribalization has witnessed major developments for preservation of ethnic identities. The very basis of this can be traced in the provisions of the Sixth Schedule of the Indian constitution which provides a limited autonomy to the tribal regions. It also aims to preserve the tribal cultures, rights and ethnicity. Yet, these initiatives fail to achieve the aim. The Assamese culture overpowers the culture of the ethnic groups. Not only culture, Assamese language overpowers their languages, economic upliftment of the ethnic groups is very slow due to many reasons of which corruption and illiteracy are some major reasons, socially too the ethnic groups fail to achieve their social status fully. Mention should be made about the Bengali speaking people residing in Assam whose influence in the culture of the tribal people can be felt to an extent. The non-tribal culture is posing a threat to the tribal identity.

There are theories dealing with detribalization and retribalization. The social identity theory deals with the behavioral dealings with their in-group and out-group. "Social identities are more influential when individuals consider membership in a particular group to be central to their self-concept and they feel strong emotional ties to the group". Tribe refers to a group of people sharing common culture, tongue, political organizational structure, descendants of common ancestors, common socio-cultural-economic bondage. "Tribalization is instrumentalization, manipulation of identity as a platform for organization and negotiations" (Onuh Paul Ani, Ike Chinedu Cyril and Nnaji Daniel Ikechi, pp 43-57). The multi-dimensional characteristic of the Indian tribes has made the tribal studies and debates unique in nature.

The three approaches namely, "Isolation Approach, Assimilation Approach and Integration Approach have emerged on Indian tribes". In the writings of Verrier Elwin, tribes are allowed to have their own administrative setup wherein they enjoy their happiness and the others are only allowed to be a part of it after taking license. In case of Assimilation Approach, Govind Sadadhiv Ghurye in his writing 'The Scheduled Tribes' in 1959, mentions that the tribal languages though preserved by the tribals are influenced by the Indo-Aryan tongue in due course. Tribes get assimilated in the Hindu culture which is new to them and they form internal organization on the caste pattern in the Hindu society. That way they regulate and control power within them. Ghurye further mentions that the "tribal people of India are backward Hindu differing only in degree from the other segment of Hindu society. Their backwardness is due to their imperfect assimilation into Hindu society". The Integration Approach as mentioned by Jawaharlal Nehru in the 'Discovery of India' that the tribes should be allowed to be 'engulfed by the masses of Indian humanity'. Their cultural and social identity will be possible in capturing tribal land and forest by unscrupulous outsiders. There are provisions to protect the Schedule Tribes and Schedule Castes. Tribal land policies, forest policy and policy to protect tribal cultures and traditions besides the tribal welfare programmes and developmental schemes are in practice.

These three theories are regarded to be widely applicable in the Indian context (Purkayastha, Nabarun pp 630-633).

The Sanskritization of Assam has also posed a threat to the detribalization in early Assam. In the writings of Nirode Boruah, *Sanskritization and Detribalization in Early Assam: Some Geographical Aspects*, "Sanskritization and detribalization are two major factors of socio-cultural change in early Assam". From the 5th century onwards Brahminical culture became a common practice resulting in the Sanskritization of tribal cults.

The clashes of ethnic groups were violent and threatened the peaceful social order of the state. There were numerous incidences leading to deaths at the expense of preserving and procuring ethnic identity. There were times when the normal life of the state of Assam came to a halt because of ethnic clashes. The Government of India (GOI) has tried to control the deteriorating situation of Assam at times by introducing many strong ways. The aim is to bring in normalcy in the state. The disturbances have kept away the outside investors from investing in Assam which led to the downfall of economy in the state resulting in poverty. Besides, emergency like situation occurs from time to time making the military operations stronger and inhuman. The military operations during those times have been criticized broadly in many contexts. The writings of Sanjib Baruah can be referred to in order to know about the situation that prevailed in those times in Assam in particular.

The process of re-tribalization can be seen in the due course. The provisions for the autonomous councils and developmental councils of the Assam government are a step forward to strengthen the ethnic communities of the state. This has made democratic decentralization of power and empowerment of the ethnic community, especially the Schedule Tribe communities to be exercised. The aim behind this step is to streamline the ethnic communities and make them participate in the decision-making process. The various Autonomous Councils are constituted under the provisions of the Sixth Schedule of the Indian Constitution. The Statutory Autonomous Councils are constituted under the provisions of the State Act. The three autonomous councils of Assam are Bodoland Territorial Council, Dima Hasao Autonomous District Council and Karbi Anglong Autonomous District Council. Besides, the six Statuatory Autonomous Councils of Assam are Rabha Hasong Autonomous Council, Mising Autonomous Council, Tiwa Autonomous Council, Deori Autonomous Council, Thengal Kachari Autonomous Council and Sonowal Kachari Autonomous Council. The list of Developmental Councils includes Moran Development Council, Motok Development Council, Maimal Development Council, Moria Development Council, Gorkha Development Council, Chutia Development Council, Adivasi Development Council, Nath Jogi Development Council, Koch Rajbonshi Development Council, Bishnupuria Manipuri Development Council, Tai Ahom Development Council, Mech Kachari Development Council, Manipuri Development Council, Sadharan Jati Development Council, Singhpo (Man Tai) Development Council, Amri Karbi Development Council, Sarania Kachari

Development Council, Barak Valley Hills Tribes Development Council, Tea & Ex-Tea Garden Development Council, Schedule Caste Development Council, Chaodang Development Council, Madahi Development Council, Kumar Development Council, Hajong Development Council, Sut Development Council, Goria Development Council, Barman Kachari Development Council, Development Council for Karbi people residing outside Karbi Anglong, Hindi Speaking Development Council, Bengali Speaking Development Council, Jolha Development Council, Brahmin Development Council and Kalita Development Council (https://assam.gov.in>government visited on 24/11/22). These are government initiatives to preserve and procure the ethnic identities of the tribal people. Besides, there are the Sahitya Sabhas of the ethnic groups which are steps to preserve their identity further. Some of the ethnic group-based Sahitya Sabha besides the Assam Sahitya Sabha are Bodo Sahitya Sabha, Rabha Sahitya Sabha, Mising Sahitya Sabha, Koch Rajbonshi Sahitya Sabha etc. These are some of the constructive steps for the re-tribalization of the ethnic tribes.

Conclusion:

The process of de-tribalization and re-tribalization of the tribes of Assam needs to be recorded urgently. Once these get recorded the feeling of negligence of the tribes will get solved to a certain extent. It has been observed that the Sanskritization of the tribes of Assam has threatened the identity of the tribals in the due course. There is lack of proper record about when the process of de-tribalization started in Assam. Gradual development and peaceful assimilation of the Assamese culture has left the tribal identity at stake on one hand and on the other hand tribal people became more conscious about their existence due to the identity crisis. North-east India, the third world of India, tries to have a homogenization of diversity in the Assamese society. The virgin North East India has faced the turbulences of de-tribalization. They initiated ways to retribalize. The process of retribalization ultimately got its way through the various provisions laid by the government including protection of tribal land and their culture and traditions. While giving autonomous status to the tribes, the government should be conscious about the unity and integrity within the state. The brand North-east has diversities which needs to be addressed but without hampering the integrity of the state.

The grievances of the ethnic groups should not to be suppressed but amicably addressed. Otherwise, these may take the form of ethnic violence, insurgency or even the demands for separate statehoods. Race, culture, religion and identity are factors which are delicate and should be treated with smart ways in order to bring in peace, unity and integrity in the society. Ethnicity is an important constituent of identity and that needs to be preserved. The political ways of resolving to the ethnic disturbances are peace talks, counter insurgency operations, negotiations and better economic packages. Propagation of ethnic language will further help the international audience to get an idea about their roots and their unique identities. If all the universities across Assam make provision for teaching the ethnic languages in their syllabus at undergraduate

level, that will help the ethnic languages to have their linguistic identity intact. With the introduction of New Education Policy (NEP) in the coming years, the choice of subjects will become more flexible. In that case, provisions should be made to include the ethnic languages as subjects. Further, policies are to be initiated for the students across the universities to have access to the diverse tribal languages of Assam. This inclusive way of tribal language in the system will help to preserve ethnic languages for the future. That way the inclusiveness of ethnic groups will result in maintaining peace, unity and integrity of the society and the state.◆◆

Works Cited :

1. Ani, Onuh Paul; Cyril Ike, Chinedu; Ikechi, Nnaji Daniel, *Detribalization, Identity and National Development*, African Journal of Social Sciences and Humanities Research, Vol 2, issue 2, pp 43-57, 2019
2. Autonomous Councils, Assam, https://assam.gov.in>government visited on 24/11/22
3. Boruah, Nirode. *Sankritization And Detribalization In Early Assam: Some Geographical Aspects, Indian History Congress*, https://www.jstor.org/stablr/44147178, 2022
4. Brahma, Sekhar. *Religion of the Boros and their Socio-culture Transition*, DVS Publishers, Guwahati, 2011.
5. Das, B M. *The People of Assam- Origin and Composition*, Gyan Publishing House, New Delhi, pp 39-40, 1987
6. Das, B. M. (translated by Duara, Srutimala), *The Diary of an Anthropologist*, Spectrum publications, new Delhi, ISBN 81-87502-68-1, pp 170-178, 2003
7. Divyarchana. *Tribal People of North-East India: Constitutional Safeguards and National Integration,* Sandarbh Prakashan, New Delhi, 2014
8. Gupta, Neha. *A Macro-sketch: The ethnicity of Assam*, IJAER,ISSN:2455-6157,Vol 3, Issue 2, pp 292-294, March 2018
9. Gupta, Neha. *Ethnicity in north-east India: A challenge to identity*, IJAER, ISSN:2455-6157, Vol 3, Issue 2, pp 292-294, March 2018
10. https://mcluhangalaxy.wordpress.com visited on 25/11/22
11. Jain, Neha. India's Multi-Ethnicities: Dominant Issues and Problems, IJHSSS,ISSN 2349-6959, Vol III, Issue 11, pp 275-285, Sept 2016. http://www.ijhsss.com.Northeast
12. Kataria, Pooja. *Conflict Resolution Conflict: Forms, Causes and Methods of Resolution*, Deep & Deep Publications Pvt. Ltd, New Delhi, 2007
13. *North-East India: Population Growth, Distribution and Density*, http://www.mbbcollege.invisited on 19/11/2022
14. Purkayastha, Nabarun (Dr.). *Tribal Development Approaches in India*, International Journal of Multidisciplinary Research and Development, Vol 2, Issue 8, pp 630-633, Aug 2015
15. Saikia, Runjun (Mrs.). *Ethnicity and ethnic movements in Nort-east India with special reference to Assam*, www.ijert.org, 2018, Vol 6, Issue 2, April; ISSN 2320-2882, pp 259-263, 2018
16. Sengupta, Sarthak (edt.). *Tribal Studies in North East India*, A Mittal Publication, New Delhi, 2002
17. The Kootneeti, *Indigenous culture and tribes of North-East*, https://thekootneeti.in>2017/11/03 visited on 17/11/2022 at 11.24 pm

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Involvement of Cultural Science in Fish Fauna: A Study with Special Reference to Koch Rajbanshi Community

❑ **Dr. Abu Taher Mollah**
Assistant Professor, Department of Mathematics, Pramathesh Barua College,
P.O. Gauripur, Dist. Dhubri, Assam.
e-mail: taherpbc@gmail.com, Mobile: 91012-64774

Abstract: *The Koch Rajbanshis, a very old tribe, have royal links which can be surmised from the term 'Rajbanshi' itself which literally means a royal community. The Rajbanshi people, originally from Tibet, have had a long history of assimilation. They came to India and settled down in different parts of West Bengal, Assam, Arunachal Pradesh and other north eastern parts of India. They have a glorious history of art and culture including their unique kind of food habits. They like fish and take fish in a unique way. Fish takes place in phrases and proverbs which they use in their day-to-day life. This paper aims to explore how fish plays a significant role in the life of the Koch Rajbanshi people and also to enquire about the fish food prepared by the community.*

Key words: *Fish Food, Cultural Science, Koch Rajbanshi, Beliefs.*

Introduction:

The 880 AD's inscription of Bangarh at Dinajpur reveals that the Kamboj tribe of Gaur constructed a Siva Mandir.[1] It is claimed that the term Koch was derived from the word Kamboj. The term had gone through further modification. It became kobouch and kamoch at the time of Aryanization. The term Koch was found to be written as kuvach in Joginitantra.[2] With the passage of time Koch adopted Hindu religion. The forefathers of Koch Rajbanshi people were hailing from Tibet. They came to India by Tista and Dharla rivers. They settled down in different parts of North Bengal and started asserting them as Rajbanshi. They have an original and very typical kind of food habit. They use to take fish in different forms.

Objective and scope of the study:

It is mentioned that Koch Rajbanshi people have had a long process of assimilation with other people and communities they came across. They accepted Aryan culture, Hindu religion and certain food habits. Fish was the prominent food item in their cuisines. The objective of the paper is to understand how strong their fondness for fish is. As the fresh fish and dry fish are

integral part of their cuisines, there is wide scope of investigating their fish cuisines keeping their culture in the foreground.

Methodology:

The paper is written taking the help of secondary sources. There are some books on the life and culture of Rajbanshi people, but a few have been mentioned about their fish cuisines.

Analysis:

Fishes are found in all aquatic environments. Aquatic researchers said that there are 32,000 species of fish. Most of the fishes are cold blooded. They are caught to take as food, for recreation, and to keep as pets in aquarium. They play significant role in making of a culture and religion. Rajbanshi people, an indigenous tribe and community, are fond of fish. The scientific names of the fishes they take are: Puthi fish– Puntius sophore, Rui fish – Labeo rohita, Ayer fish– Hemibagrus Menoda, Rupchanda– Pampus Argenteus, Goroi fish– Channa Punctata, Puthi fish–Systomus Clavatus, Kuchia fish–Monoptreus Albus, Singee fish–Heteropneust Miera, Magur fish- Clarias Macrocephalus, Xol fish – Channa Slriata, Pabho fish– Ompok Bimaculatus, Illish fish – Tenualosa ilisha, Gedgedi – Nandidae, Borali fish–Wallagattu, Phalia fish–Arius Manillensis, Chanda fish–Chanda Nama, Koi fish–Testudineus, Bhakua–Catla Catla, Bata fish–Labeo Bata, Bami fish– Anguilla Bengalensis etc. The Rajbanshi people prefer to take local fish. Local fishes are fresh and found in native streams and rivers. They take Grass Carp, Common Carp, Silver Carp and Golden Carp etc. The Rajbanshi women are fond of cooking various types of fish food items like fish curry, fish soup, fish fry, mixed fish vegetables, *kalia*, *kopta* etc. But the unique fish item is *shidal.*

Preparing *'shidal'* involves smearing an earthen pot with oil, sun drying it, tempering its insides with a paste made from crushed dry fish, then pouring brine and mustard oil, and finally hard stuffing the processed fish to the pot's optimum capacity. The pot then goes inside a deep hole dug into the soil, covered, and left there for four to six months depending on the quality and quantity of fish.'[1]*Shidal*has been eaten by Rajbanshi people for over a thousand years. It is a spicy food item. Ingredients like garlic, green chilli, and liquid stuff of cooked rice, mustard oil and edible soda are needed to cook *shidal*. At the time of pounding with hand pedal, some extra stuff like Arum (*maankachu*), mustard oil and turmeric are added. Later, the grinded stuff is given a round shape to store. [2] To carry *shidal* out of boundary with burnt coal and chilli is a norm. Otherwise, people or the landlords fall prey to devil and *masan*. People of other communities also take *shidal*. It happens because of the acceptance and assimilation. The assimilation of food habit has been occurred because of the place and area where Rajbanshi people reside for ages. The place where Rajbanshi resides becomes a place of 'cultural milieu' and not only the 'Rajbanshi, but the Brahmins, Khen, Yogi, Koch, Mech, Rabha, Muslim –all these people who have traditionally resided in the greater area (of

the Kamrup) are patrons as part of this Rajbanshi culture'.[3] Fish are used ondifferent occasions from cradle to pyre. After naming new born baby, fish are distributed among relatives. In return they bless the baby. Puthifish, which breeds in large number, symbolises fertility and sexuality. Therefore, they are offered to the bride in *joran*. The bereaved members after the demise of their kin observe thirteen-day mourn. The completion of thirteen-day mourning is followed by *shraddha* and *matshyasparsha*. The family members take fish with rice on the occasion of *matshyasparsha*. Further, Rajbanshi people do not take fish on the night of full moon and during solar and lunar eclipse. They also believe that human body is made of five elements, viz. air, fire, water, earth and sky. The earth remains restless in phenomenal change. The phenomenal changes affect human body too.[4] Therefore people avoid eating fish. They take fish on other occasions like *aathmangla, bijaya dashami* and *jatrapuja*. Fish are used as simile in their folksongs. The folk song *'fand eparia baga kandere'* uses *Puthi* fish as metaphor. In the said song, a male paddy bird is weeping as he is noosed. He yearned for a puthi fish, female counterpart. Consequently, he has fallen in a trap. The other birds of the flock fly to his beloved. They inform her that her lover is noosed. The female paddy bird makes her flight to Dhalla River to meet her love mate. They shed tears looking at each other's eyes. [5] The song *'maner aaina khulia dekhile hoi'* refers to *singi* fish. A young girl's quest for a man is portrayed in this song. She assumes that delicate touch of man is like biting of *singi* fish as singi fish's biting is strong and painful. Rajbanshi people give their children names of fishes such as *Cheng*, *Dherai*, *Gorai* etc. Even places are named after fish such as Madhusaulmari, Magurmari, Chandmari, Puthimari, Koimari, Raumari, Tengramari Char, Goraimari, Solmari, Chitalkati, Khalishamari, Singimari.[6] The Rajbanshi people take fish also as medicine. They take kaso fish to get recovery from small pox and dark spots on skin. They take *singi* and *magur* fish to get recovery from anaemia disease. They take *patimutura* fish to get relief from urination problem. They believe that dreaming of *puthi* fish is a good sign. They believe that dreaming of any white scaled fish brings fortune. *Puthi* fish has earned significant place in Assamese folklore too. It is said '*Rou barali saraki gol, puthi khaliha pahey pahey rol'*[7] It shows the assimilation of both cultures.

Conclusion:

After going through the discussion, we may conclude that Rajbanshi people love fish. Fish are essentially needed to perform some rituals. Their beliefs in respect of fish are deep-rooted and sacred. They have some unique fish recipes of which shidal curry is the most outstanding. It carries their ethnic identity. It is true that they underwent Sanskritization to reach the present form. Their Tibeto-Burma tongue is replaced by Indo-Aryan language in the process of abandonment and assimilation. They imitated higher caste customs and rituals in respect of asserting the Aryan origin during Khatriya movement. But they had not forsaken their food habits. Their fondness for fish remains intact. Initially they were animist. Later on, they started

to follow Hinduism (both Siva and Vishnu). In recent times, a few sections of Rajbanshi people converted to Christianity, i.e, Roman Catholicism and Protestantism. But they too feel drawn towards the pungent smell of shidal.◆◆

End Notes :

1. Deb, Debraj : Making Sense of Shidal, The Indian Express, Sept.20, 2020
2. Das, Dhiren:GoalpariaLokaSanskritiAruLokageet, p.38
3. Barman, Sablu:LokaitjhyerDarpaneUttarbanga, p.28
4. Bhakat, Dwijendra:LokosanskritirSubas, p.136
5. Ali, Azgar:GoalpariaLokogeet Aar MorKishuRachanaGaan, p.23
6. Khatun, Kashema:GoalpariaLokosankritirManimukuta, p.6
7. Rajbongshi, Paromananda (ed: AsomarSanskritiKosh, p.54

Bibliography :

1. Ali, Azgar :GoalpariaLokogeet Aar MorKishuRachanaGaan, page 23 folk songs interpreted into English by Amitabh RanjanKanu. Gauripur :Newtek Offset,2010
2. Barman,Sablu (ed): Loka-AitijyerDarpaneUttarbanga. West Bengal: N.L.Publisher, 2014
3. Barua, B.K.: AsomarLokoSanskriti. Guwahati: Bina Library, 1989
4. Bhakat, DwijendraNath: Asomar Koch-RabongshiJanajati. Dhubri.2008
5. Bhakat,DwijendraNath(ed): LokoSankritirSubas. Golakganj: CESR,2011
6. Das, Dhiren; GoalpariaLokoSanskitiAruLokoGeet. Guwahati: Chandra Prakash.1994
7. Khatun,Kashema: GoalpariaLok-SanskritirManimukuta.Guwahati: Puthi Prakash,2014
8. Rajbongshi,Paramananda (ed): AsomarSanskritiKosh. Guwahati: Assamese Department, Pragjyotish College,2009
9. Sarkar, Gita: Fish In Folk Culture of Western Assam. PramatheshBarua College Magazine, issue XLIV
10. Deb,Debraj: Making Sense of Shidal. The Indian Express, Sept.20,2020 e-print. Accessed on 1.3.2022 at 12.30 P.M.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Development Or Maldevelopment?: An Ecofeminist Reading of Kamala Markandaya's *Nectar in a Sieve*

❑ **Tridhara Bardoloi**
Research Scholar, Department of English, Dibrugarh University, Dibrugarh, Assam, India.
e-mail: tridhara.bardoloi@gmail.com, Mobile: 70862-88587

❑ **Dr. Anurag Bhattacharyya**
Assistant Professor, Department of English, Dibrugarh University, Dibrugarh, Assam, India.
e-mail: anuragdu2009@gmail.com, Mobile: 98640-71694

Abstract: *EnvironmentalLiterature deals with a concern for the environment. It focuses on the adverse impact of modernization and industrialization on the rural environment and on the lives of certain segment of the society.Kamala Markandaya in her novel Nectar in a Sieve (1954) depicts life in post-independent India and gives expression to the Indian experience of modern predicaments. This paper seeks to explore the interface between self and the landscape in the above text. It foregroundswoman and examines how woman shares a special bonding with the landscape. The paper also aims to study the impact of modernization on the self and the landscape. As a methodology for the study, the conceptual tools of interdisciplinary Ecocriticism and Ecofeminism, which question the very idea of anthropocentrism, are applied here.*

Key words: *Ecocriticism, Ecofeminism, Landscape, Self, Interface, Modernization, Human Development, Maldevelopment.*

Introduction:

Ecological Imagination in literary texts includes a concern for the environment in general, with an aesthetic appreciation of the land. It depicts a concern for specific life forms—animals or plants, and their rights, but often of their violence across literary and cultural texts and a sense of wonder at their lifeworld. These processes are mostly driven by human life and human cultural practices as industrialization, climate change, pollution, the genocide of animals, and the loss of rural ways of life and habitats.(Nayar 1:05-1:54).

Ecocriticism studies literary texts from ecological point of view. According to Cheryll Glotfelty Ecocriticism is the study of the association between literature and the physical environment (Glotfelty xix). While ecocriticism is the broader term, ecofeminism or ecological

feminism examines the connection between women and nature and concentrates more on how nature and women are subjugated by patriarchy. Mary Mellor in her book *Feminism & Ecology* defines Ecofeminism as a movement that sees a relation between the exploitation and degradation of the natural world and the subordination and oppression of women (Mellor 1).

The idea of landscape is of primary significance in ecological studies. It gives a meaningful context into which one can set notions of place and community. The term landscape refers to the distinct arrangement of pattern of things on the land, as, trees, meadows, buildings, streets, factories, open spaces etc. (Atkinson et al. 49). Landscape in *Nectar in a Sieve* refers both to geographical terrain and a terrain of consciousness (Buell 83).

Objectives of the Study:

The text which has been selected for detailed analysis is Kamala Markandaya's *Nectar in a Sieve.* Earlier researches on it include representation of women, study of the role of women, images of women, social perspectives of the novel, language and stylistic innovation, postcolonialist, and feminist aspects, ecological concerns focusing on nature-culture dualism, etc.

This paper seeks to explore the interface between self and the landscape in the given text. The study is undertaken to understand how geography (natural landscape) takes an important place in literary imagination and how landscape becomes an important component in constructing the self of the protagonist.It also aims to study the impact of modernization on the self and the landscape.It foregroundswoman and examines how woman shares a special bonding with the landscape.As a methodology for the study, the conceptual tools of interdisciplinary Ecocriticism and Ecofeminism, which question the very idea of anthropocentrism, are applied here.

Methodology:

Every work of art can be studied through literary theories or tools. The conceptual tools of interdisciplinary Ecocriticism and Ecofeminism, which question the very idea of anthropocentrism, are applied here as the methodology for the study.

Discussion:

Kamala Markandaya in *Nectar in a Sieve* narrates the life of an Indian peasant woman, Rukmani, and her struggle for survival along with her husband Nathan and children. The novel is set in a village in southern India. The narrative voice in*Nectar in a Sieve*is Rukmani who is the first person or the central narrator of the story of the novel. The novelist uses the flashback point of view. The Rukmani, an elderly woman, whom we meet right at the beginning of the novel, interprets her pastas she narrates her own story in the novel.

Both Rukmani and her husband are subsistence farmers. They are rice cultivators and are dependent on the land in the rural environment for their survival. The visual landscape of *Nectar in a Sieve* is serene and beautiful, shaped by uncontaminated nature and pristine glory. The landscape can be said to be presented here through the prism of a traditional aesthetic that values the integration of landscapes and humanscapes. Humans like other biological organisms

live in and act upon landscapes and thus have influenced and been influenced by them (Barua and Bhattacharyya 200). Rukmani's relationship with the land helps us to understand her sense of belonging to nature, her rural environment, and her 'self.'

Ecofeminism started with the popular claim that women are closer to nature. We may wonder in what aspect women and nature are connected to each other and study the interface between them. Patil Sangita Sharnappabelieves that although some ecofeminists reject this connection (Ortner, 1974), others express that the connection between women and nature is strong (Daly, 1978) (Sharnappa 2). This paper will try to find out the relationship between women and the natural landscape.

Markandaya's *Nectar in a Sieve*is full of references to the world of nature.In the following lines of the text, the narrator embeds the landscape with her own memories of her past. As Rukmanirecalls the memories of her early happy married life, she associates her husband's praise for her beauty with the beauty that she sees in her fields:

> While the sun shines on you and the fields are green and beautiful to the eye, and your husband sees beauty in you which no one has seen before, and you have a good store of grain laid away for hard times, a roof over you and a sweet stirring in your body, what more can a woman ask for? (Markandaya 9).

As an agricultural woman, Rukmani findsherself very close to nature and derives utmost satisfaction through her activities associated with nature. She thinks:

> The sowing of seed disciplines the body and the sprouting of the seed uplifts the spirit, but there is nothing to equal the rich satisfaction of a gathered harvest, when the grain is set before you in shining mounds and your hands are whitened with the dust of good rice. (Markandaya 102)

Ecocritic Starhawak talks about woman's spiritual connection to the environment through her concept of eco-spirituality(Starhawak 174).The above lines project Rukmani's spiritual bonding with mother nature The lines are full of word images having reproductive overtones, as seen through the words like sowing, sprouting in association to the natural landscape. However, this closeness and harmony with nature that Rukmani associates her rural life with, is extremely short-lived. Very soon modern technology, which takes man away from nature,enters the life of Rukmani's familyand the community of people around her.

For ecological critics, much of human development has been about human's greed, about excessive production and excessive consumption, both of which lead to environmental damage which in most cases is irreversible (Nayar00:01:47-57). Due to the establishment of a tannery in the village, the pastoral and agrarian life of the people living in or near it is destroyed. The tannery creates an adverse impact on the rural environment, the village people, the protagonist and specially on the lives of women of the village.

World renowned ecofeminist from India, Vandana Shiva in her book *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India* points out the negative influence of western ideology of

development which uses western science and technology on nature's processes. She calls it as 'maldevelopment' (Shiva 5) as it is least concerned with the well-being of all human beings. According to her it affects rural peasants, mainly women and nature adversely.

The establishment of the new tannery in the village disrupts the lives of village people, especially women. Rukmani's neighbour Kunthi, for instance, who is quite enthusiastic about the so-called progress and modernization, ends up in prostitution by serving the town men that the new tannery brings to their village. Rukmani's daughter Ira who is abandoned by her husband for being barren, also had to engage in prostitution due to extreme poverty and hunger unlike Kunti who is promiscuous and evil. While Kunthi is glad about the tannery, Rukmani despises the tannery and sees it as a threat to the village life. The tannery, no doubt, initially helps Rukmani's sons Arjun, Thambi, and Raja to deal with the dire poverty that they were struggling with. But, while it created employment for them, it also took them away from Rukmani and her family members. The tannery therefore becomes the main factor for the loss of Rukmani's sons.

Hence, we find that modernization and modernity, industrialization and development have built into them risks, risks to certain segment of the society. Polish sociologist and philosopher Zygmunt Bauman, in his book *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts* argues that modernization progresses through the production of wastes, through humans organized, categorized as wastes. (Nayar 00:04:16-40). That is, as modernization proceeds there are people who get marginalized in the process. People become excess to the process and become socially irrelevant, or lose their value, unemployable and are exterminated. As Bauman famously puts it, they become modernity's outcasts-excessive, redundant, out of place, unfit or undesirable (Zygmunt 5).

In *Nectar in a Sieve*, we find various examples, as, Kannan, the village tanner who loses his livelihood when the new tannery comes to town. When the tannery puts the family's market out of business, Rukmani's neighbour, Janaki moves away from Rukmani. Janaki's husband and the village shopkeeper, Perumal, is put out of business due to the establishment of the tannery. Thus, the tannery which symbolizes modernity transforms both, the environment, and the economic conditions of the village. The economic acceleration in the village in the name of modernization creates barriers among all.

The result of the tannery's existence, however, is the loss of livelihood and displacement of vulnerable groups such as small farmers like Rukmani and Nathan who do not even own the land they farm. They leave their land, their home, and travel to the city as they have no money left with them and are unable to pay their dues to their landowner. These internally displaced persons are nothing but a consequence of development**.**

They are immersed in the chaos of the city and hence feel alienated, homeless, without any means or a community. Nathan finally decides to return to his youngest son, who he thinks will somehow support them.In Chapter 27, Nathan says, 'I shall be where I was born and bred. This city is no place for me. I am lost in it. And I am too old to learn to like it.' (Markandaya

181). In chapter 29 we find thatNathandies in the city unable to cope with the trauma of displacement and also due to his illness. Rukmani's ability to cope up with the new challenges in the city sets her apart from the other characters in the novel.

Peasant woman Rukmani considers herself as a part of nature. In the novel we find that she feels a spiritual connection between her self and the rural landscape. She therefore returns back to her village to live amidst nature, at the end of the novel.In Chapter 30as the cart jolts to a standstill, Rukmani looks about her at "the land and it was life to [her] starving spirit" (Markandaya 192). She feels the earth beneath her feet and weeps for happiness. The trials and tribulations of Rukmani's life in relation to their land, the rural environment help her discover her self. She believes that nature would provide her strength and hopes to face the challenges of her life further.

Conclusion:

Thus, it can be said that the present studyexploredtheinterface between the self and the landscape in Markandaya's *Nectar in a Sieve*. This was shown through the connection of the protagonist, the peasant woman, Rukmani, with the land and the rural environment.The study also projected the adverse impact of modernization on the self and the rural landscape. In other words, it discussed howthe advent of modern technology not onlydestroyed the rural environment and the pastoral and agrarian life of the people living in it, but how it took Rukmani and her family away from nature. At the end, the novelist through Rukmani's return to the rural environment portrayed her instinctive urge of survival. She believed that nature would provide her strength and hope to face the challenges of her life further.◆◆

Works Cited:

Atkinson, David, Peter Jackson, David Sibly and Neil Washbourne. *Cultural Geography: A Critical Dictionary of Key Concepts.* Jaipur: Rawat Publications. 2007.

Barua, K. & Bhattacharyya, A. "Place, Landscape and Self in Gao Xingjiang's *Soul Mountain*." *Landscape, Seascape, and the Eco-Spatial Imagination*. Routledge, 2016, pp. 197-208.

Bauman, Z. (2003). *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts,* Polity.

Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press.

Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston. MA: Beacon Press.

Glotfelty, C. & Harold, F. (Eds.).(1996). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. University of Georgia Press.

Mellor, M.(1980). *Feminism and Ecology*. Polity Press. Merchant, C. *The death of nature: Women, ecology and the scientific revolution.* New York, NY: HarperCollins.

Nayar, P. K. (2018). "Ecological Criticism and Development and Ecofeminism." *YouTube*, uploaded by ELC University of Hyderabad, youtu.be/mW1Tdq5rDlg.

Ortner, S. (1974). "Is female to male as nature is to culture?" *Women, culture, and society*. M. Z. Rosaldo & L. Lamphere, (Eds.). Stanford, CA: Stanford University Press, pp.68-87.

Sharnappa, P. S. (2016). "Reconstructing Ecofeminism: A Study of Kamala Markandaya's *Nectar in a Sieve*". *Cogent Social Sciences,* vol. 2, no.1, pp.1-17.2:1243772. https://doi.org/10.1080/23311886.2016.1243772. Accessed 15 Feb. 2021.

Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India.* Kali for Women.

Starhawak, C. (1989). "Feminist earth-based spirituality and ecofeminism". J. Plant, editor. *Healing the wounds: The promise of ecofeminism.* New Society, pp. 174-185.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Impact of Forest Based Industries on Contemporary Society of Colonial Assam-A Study in Historical Perspective

❑ **Amrita Bora**
Assistant Professor, Department of History, K.R.B Girl's College, Guwahati.
e-mail: amritabora895@yahoo.com, Mobile: 76369-72901

Abstract: Assam is situated to the North-Eastern part of India. The British East India Company occupied this territory in 1826 after the Treaty of Yandaboo. Since ancient times Assam was very much rich in natural resources. The British officials explored natural resources of Assam and tried to earn as much utility as they could from the same. The British discovered tea, coal and oil here which led to the industrial development in Assam. Extensive forests of Assam were also explored during colonial regime. As a result some forest based industries emerged in Assam. Emergence of forest based industries influenced contemporary society by various ways. A section of people were associated with forest based industries directly or indirectly. But as the British monopolised the forest resources of Assam, native people lost their hereditary rights over forests.

Key words: Forest-based Industry, Impact, Society, Colonial Assam.

Introduction:

Colonial regime had great impact on polity, society and economy of Assam. From contemporary historical sources, it is known that in Colonial Assam mainly three major industries developed. They were- tea, coal and oil. With the development of these three industries, some other ancillary industries also developed. One of such important industry was– Timber. It developed as a major forest based industry in Colonial Assam because all other three industries i.e. coal; oil and tea depended on timber. In colonial Assam lots of sawmills were established for construction of railway sleepers, tea boxes, bridges and pillars of buildings etc, Match industry and plywood industry were also established in Assam due to availability of various trees found here. Besides, some other minor forest based industries also developed in colonial Assam. Forest products of Assam like lac, rubber, agar, bamboo, cane, silk etc. attracted the attention of the British Government. Prior to the British regime, though these products were used by the native people of Assam, yet they never thought of commercializing these products.

British Government explored forest resources of Assam and tried to earn as much profit as they could. A section of newly formed middle class in contemporary Assamese society also involved with forest based industries and business in forest products. In this paper an attempt has been made to study on the impact of forest based industries on contemporary society of Colonial Assam.

Objectives:

The main objective of this paper is to analyse how forest based industries and forest products influenced contemporary Assamese society and what were its results.

Methodology:

This paper is mainly prepared by using both primary and secondary sources. Primary sources like archival documents, original reports of the British writers have been used here. Besides secondary sources like articles, magazines, books, internet etc. are also used preparing the same.

Discussion:

Industries which are developed basing on forest resources are called forest-based industries .From various historical sources like Kalika Purana, accounts of foreigners like Sihabuddin Talish, John Peter Wade, W.W Hunter, William Robinson etc. it is known that Assam is very much rich in forest resources. In Pre-Colonial times though people used various forest resources, yet they had no idea about forest based industry. But in colonial times, various forest based industry like plywood, match, timber, Indian Rubber etc. emerged in Assam. Forest based industries of Assam had great impact on society. A section of Assamese people were associated with forest based industries and trade in forest products directly or indirectly. Many sawmills developed in Colonial Assam. The earliest saw mill was started at Disangmukh in Lakhimpur with a view to supplying tea chests and timber to the tea planters and others in 1880. In the meantime, another saw mill was established at Badarpur in Cachar District. Sawmill of Badarpur was worked by a waterfall in the rainy season and by steam power during the rest of the year[1] . From the Progress Report of Forest Administration in the Province of Assam for the year 1898-99, by E.G Chester one can know about two other saw mills of that time. One is Tezpur Saw Mill and other is Moringiell Saw Mill in the Sibsagar division. The forest department also took initiative in starting saw mills. Three of such mills were located at Digboi, four at Makum junction, two at Joypur, one at Karimganj and one at Rangapaliar near Manipur Road Station. Besides four American sawmills on lease land basis were also started at Chapramukh, Dhansiri, Golaghat and Joypur[2] .In 1918, the Assam Saw Mill and Timber Company started to manufacture plywood made boxes at Murkongselek near Sadiya. Another modern saw mill was started by the Assam Railway Trading company at Margherita and it went into production in1924. During the Second World War, the foreign supply of timber and plywood quite negligible, so several sawmills came up in upper Assam. Scattered information are found of the following sawmills

in the Progress Reports of Forest Administration in the Province of Assam for various years- Lakhipur saw mill (Phulertal, Cachar), Barak mill (Sonaimukh, Cachar), Sissi saw mill and Mekla Naudi saw mill of Lakhimpur division, Tezpur saw mill (Tezpur), Surma Valley saw mill (Sylhet), Moringiell saw mill (Sivsagar divison), Naharkatia saw mill (Naharkatia, Dibrugarh), Saikhowaghat saw mill (Sadiya) ,Furkating saw mill (Furkating, Golaghat), Assam Saw Mill and Timber Company's Mill at Murkong sellek and Laimakuri, Assam Railway and Timber Company's Brandsaw and Plywood Mill in Margherita. In the Progress Report of Forest Administration for the year 1946-47, one can find mentions about saw mills of Lakhimpur division during that period. Those are- Margherita Sawmills, Halkata Sawmills, Ghoorania Sawmills, Saw benches of S. M. Singha, Saw benches of Universal General Traders, Messrs A.B. Singh, Jalan's saw mills and Jeypore saw and Veneer Mills Ltd.

Besides these saw mills one match factory, two plywood mills, minor forest based industries like Indian Rubber, lac, Agar oil, bamboo- cane etc. also developed at that time. It is important to note in this regard that most of the forest based industries like saw mills, plywood mills, match factory etc. were mostly owned by the proprietors from outside.

In the early part of 19th century there evolved a middle class section in Assamese society. They obtained various privileges in the British administration. There were some reasons behind the emergence of this class .The Ahom nobility was totally indifferent to any savings or accumulation of any type of wealth. Because they thought as they enjoyed their portfolios hereditarily so they need not worry about savings. But the Ahom officials like *Barua* and *Phukans* were more conscious about the fact that they must save and accumulate some wealth because their office did not come to them hereditarily and so their status and position in the society was not secure. So, at the beginning of the British rule, the wealthy people belonged to the grade of high officials of the Ahom administration. British also appointed *Mouzadars*, *Chaudhuris, Sheristadars*, *Sadar-Amins* from the wealthy persons of Assam.[3] They had resources and were able to give their children a good western education and most of the first matriculates and graduates came out of the second generation of the *Mauzadar* families. Doctors, teachers and lawyers also came mainly from families of *Mauzadars* and other revenue officials like *Sheristadars, Sadar-Amins* etc. Directly and indirectly the *satra* institution also helped in the growth of the Assamese middle class. The *Gossains* of satras had sufficient wealth. Besides the British Government never interfered with the *satras* and all satra matters were decided by within the *satra a*s before[4].Some aristocrat family of that time were- Maniram Dewan, Kashinath Tamuli Phukan, Harakanta Sadaramin, Dinanath Bezbaruah, Ram Dutta Baruah, Harakanta Baruah etc.[5]Boys of such family were expected to be involved in Government jobs in future. But a few of them preferred business than Government jobs. For example mention may be made of Maniram Dewan. He opened two tea gardens by his own effort. Towards the end of nineteenth century and early part of twenty century, a few Assamese pioneers associated with

tea cultivation. Some of them were Roheswar Barua, Hemadhar Barua Rai Bahadur, Jagannath Barooah, Sarbananda Barkakati, Rai Bahadur Bisturam Barooah etc.[6] A few were associated with forest based industries and business in forest products. Haribilash Agarwala (1867-1938) earned huge profit from business in Indian Rubber. Besides he started a saw mill in Tezpur. He even appointed a European Engineer called Mr. Young in his saw mill. All tea gardens of Tezpur bought tea boxes from the saw mill of Haribilash Agarwala[7].Manik Chandra Barua (1851-1915) was also associated with timber business. He jointly did business with Annadaram Dhekial Phukan (Son of Haliram Dhekial Phukan) and formed Baruah-Phukan Brother's Company. This company supplied sleepers for Assam- Bengal Railways. His business expanded up to Kamrup, Nagaon, Goalpara, Garo Hills, Dhaka and Calcutta .But his business was not profitable as many workers of his company lost their lives due to epidemic diseases while working in Garo hills. Towards 1890-91 the business was totally closed[8].Probably Bholanath Barooah was Manager of Barua- Phukan Brother's Company before he came to Calcutta. Bholanath Barooah even did business of cotton and Assam silk. He also published advertisement in "Jonaki"regarding sale of silk in retail price. In Calcutta Bholanath Barooah jointly started business with Lakhsminath Bezbaroa and both of them worked as contractors under Bengal Timber Beading Company. F.D Whifin was Manager of that company. Laksminath Bezbaroa and Bholanath Barooah together formed B.Barooah Company. Bengal Company financed B.Barooah Company to provide sleepers for the Company.[9]During 1901-1902; B.Barooah Company became one of the most famous timber companies at Calcutta. B.Barooah Company mainly did their business mainly on Sal and Segun timber. Generally timber companies were under European merchants. It is very much hard to compete in timber business at that time. Yet B.Barooah and Lakhsminath Bezbaroa earned huge profit being associated with timber trade. From 1904, Lakhsminath Bezbaroa and Bholanath Barooah started their business separately and both extended their business in the forests of Bihar and Orissa.[10] Chandra Kumar Agarwala also tried to establish a match factory but he was not successful.[11]

Some local tribes were directly associated with cultivation of forest products, for example one can say about lac cultivation. The Garos, The Khasis, the Jayantias etc. were associated with lac cultivation and lac rearing. Likewise in case of Indian rubber, the Mikirs were said as the best tappers in Colonial Assam. They were employed on a daily wage of 8 annas per day. Alternatively, Nepalese, Assamese or Garo workers were also engaged in rubber cultivation and were paid between Rs 20/ and Rs 30/ per maund of rubber collected[12].W.W Hunter in his book "A Statistical Account of Assam", vol-I, mentions that in Nowgong district, the chief jungles products consists of lac, beeswax, honey etc. The class of people who chiefly deals in jungle products were the Mikirs. For some forest based industries, labours were recruited from outside Assam. In this regard, one can mention about Assam Match Company (AMCO). It is the first match factory established in Dhubri in 1925. The Company had almost 500 workers

which were divided into three divisions- skilled workers, semi skilled workers and unskilled workers. The unskilled labourers who constituted the majority of the total manpower employed, had to be brought from interior villages in lieu of "dadan" (a sort of cash award for joining the factory)[13].

It is seen that Assamese people couldn't flourish in any forest based business in Assam. There were many causes behind it. In Colonial Assam, British Govt. monopolised the entire forest areas of Assam. So, forest based industries which were developed during colonial times were under the hands of European merchants. Most of the saw mills, plywood mills, match factory, companies related to Indian rubber, agar, lac etc. were under European entrepreneurs. Common people of Assam could not demand any rights on forest products. British Government declared many forest areas as reserved forests. Entry of common people was totally prohibited in the reserved forests. On the other hand some minor forest products containing areas were granted to the highest bidders who were mostly foreign capitalists. So local traders were unable to compete with the foreign capitalists who obtained ownership over minor forest products due to high bidding.[14]

British Government never inspired Assamese entrepreneurs. They never obtained financial assistance from British Government. They always tried to eradicate native capitalists.[15] Manik Chandra Barua faced acute financial problems. In 1884 A.D, his business partner Annadaram Dhekial Phukan died. For the transportation of timer Manik Chandra Barua opened a road from Dambu to Damara of Garo Hills. He expensed almost twenty thousand rupees for the road. But as his timber business was closed, he had to borrow money from others. Bholanath Barooah also did timber business in Calcutta. Though he started cotton, silk and timber business in Assam he could not become successful. When he earned some profit in Calcutta some lenders from Assam who financed Manik Chandra Barua tried to get return their money from Bholanath Barooah, who was associated with Barua- Phukan Brother's Company[16]. It is known that Haribilash Agarwala had to face British ruler's conspiracy and could not continue his business.[17]Lack of financial assistance was another problem. Marwari *Mahajans* were not real financer. Their main aim was exploitation. Many Assamese people lost everything by borrowing money from them.[18]

Prior to the advent of the British, people of Assam could not think of using timber and other forest products in so many diverse ways. The British Government gave importance on experimental use and research on Assam's timber. For example, samples of Ajhar and Bonsum were sent to Mr. Richard Muller's Shuttle Works, Bombay, for shuttle making test. Two pieces of *Bhe* (Salix tetrasperma) were supplied to the "Eastern Merchants" of Calcutta for ascertaing its suitability for pencil making activity at the Madras Pencil Factory. Timber of twelve other trees (for example-*Amari, Ajhar, Gomari, Uriam, Hollock* etc.)were supplied to the Gramophone Company of Dum-Dum, Calcutta for test to find out woods suitable for the manufacture of

Gramophone Cabinets. Research work was also done for testing *Makai, Titasappa* and *Ahoi* for umbrella handles and *Ajhar, Gurjan* and *Tarakchapa* for jute mill ribbons.[19] The following timbers were found suitable for the purposes mentioned- *Paroli* for hockey sticks, *Bhe* for cricket bats, *Titachapa* and *Bonsum* for weaving rollers of indigenous handlooms, *Gomari* for handloom rollers, *Hollock* for flooring when seasoned, *Bola* for shuttles of indigenous handlooms, *Bonlechu* for pestles and mortars in oil mills and *Haludchaki* for packaging cases[20]. Not only timbers but also minute research was done on all other forest products and many products were exported. But as the British monopolised forests of Assam, so only they could earn profits from forest resources of Assam. During colonial regime a huge amount of trees were exploited. Cleaning of jungles and exploitation of trees paved the way for human- animal conflict in Colonial Assam.

Conclusion:

Only a few people of contemporary Assamese society were associated with forest based industries and business in forest products during colonial regime. The British government never inspired Assamese capitalists. Tilottoma Misra in her article *Assam: A Colonial Hinterland* published in *EPW* (Vol.15, no-32,Aug, 1980,pp.1357-64) has mentioned that aspiring Assamese planters were discriminated and discouraged from entering into competition with the British planters. For example, Maniram Dewan, the first Assamese tea planter had to face various problems in his tea business in British regime. The land acquired by Maniram Dewan was not granted special revenue concessions under the Waste Land Rules. His plantation land was assessed as ordinary rice land. So he had to pay very high rates of land revenue. Same thing happened in case of forest based industries also. Assamese youths who were associated with forest based industries, never got any privilege or inspiration from the British Government. They adopted a policy of domination towards them.So they could not progress in their business in Colonial Assam. As the British monopolised all forest resources so native people lost their hereditary rights over the same. In some cases local labours were recruited to work in forest areas or certain forest based industries, but that couldn't change their standard of living. Though colonial regime initiated the foundation of forest based industry in Assam yet contemporary society could not gain special benefit from that. On the contrary, it created some other social problems like human-animal conflicts, exploitation of forest resources, decline of traditional forest based art and crafts like dyeing, ivory curving etc.◆

Notes and References:

1. Hunter.W.W, *A Statistical Account of Assam*, Vol-II, B.R. publishing Corporation, Delhi,1975, p.369
2. Rahman.S.A, *The Beautiful Assam India*, Reference press, New Delhi,2005, pp.223-234
3. Sharma. Monorama, *Social and Economic Change in Assam: Middle Class Hegemony,* Ajanta Publication,1990, p.115-116
4. Sharma. Monorama, *Social and Economic Change in Assam: Middle Class Hegemony,* Ajanta Publication,1990, p.127

5. Mahanta, Prafulla Kumar, *Asomiya Madhayabritta srenir Itihas*, Purbanchal Prakash, Guwahati,2021, p.162
6. Pioneering Indigenous Assamese Tea Planters from *worldteadirectory.com*
7. Bhuyan. Jogendra Narayan, *Sadagar Bholanath Barooah*, Assam Sahitya Sabha, Diphu, p.7
8. Dutta Goswami. Prafulla, *Manik Chandra Barua*, Assam Prakashan Parishad, Guwahati, p.13
9. Bezbaroa. Laksminath, *Mor Jibon Sowaran*, Second part, A.B Enterprise, Guwahati, 1922, pp.38-39
10. Bhuyan. Jogendra Narayan, *Sadagar Bholanath Barooah*, Assam Sahitya Sabha, Diphu, p.68
11. Sarmah. Sashi, *Chandrakumar Agarwalar Pratibha*, Assam Sahitya Sabha,1967, p.42
12. Goswami. Priyam, *Assam in the Nineteenth Century: Industrialization and Colonial Penetration*, Spectrum, p.173
13. Banarjee. Dipankar, *Labour Mvement in Assam: A Study of Non-Plantation Workers' Strikes tll 1939*, Anamika Publisher, New Delhi, 2005, p.42
14. Handique. Rajib, *British Forest Policy in Assam*, Concept, New Delhi, p.105
15. Mahanta, Prafulla Kumar, *Asomiya Madhayabritta srenir Itihas*, Purbanchal Prakash, Guwahati,2021, p.179
16. Mahanta, Prafulla Kumar, *Asomiya Madhayabritta srenir Itihas*, Purbanchal Prakash, Guwahati,2021, p.13
17. Sarmah. Sashi, *Chandrakumar Agarwalar Pratibha*, Assam Sahitya Sabha,1967, p.34
18. Sarmah. Sashi, *Chandrakumar Agarwalar Pratibha*, Assam Sahitya Sabha,1967, p.36
19. Deb,S.M, *Report on the Forest Utilization and Economic Research in Assam, 1935-36,* Shillong, Assam Government press, 1936, p.1
20. Mackarness.C, *Quinquennial Review of the Forest Administration in Assam 1934-35 to 1938-39,* p.21

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

A Study on Perception of College Teachers on the National Education Policy, 2020

❑ **Dr. Poban Gogoi**
Assistant Professor, Department of Education, Digboi College, Digboi, Assam (India).
e-mail: pobangogoi09@gmail.com, Mobile: 98592-19760

Abstract: The present study aims at finding out the nature of perception of college teachers on the National Education Policy (NEP), 2020 in the colleges of the District of Tinsukia in Assam. The normative survey method is followed and the stratified disproportionate random sampling technique is used for selection of a sample of 150 college teachers from 11 colleges. The tool used for collecting necessary data is the 'Perception Scale on National Education Policy'. It is found that the level of perception of college teachers is mostly average or moderate. Further, the study assures that there remains no significant difference amongst the college teachers in respect of management type and gender. But, the teachers from urban colleges are found to have higher perception as compared to the teachers from rural colleges.

Key words: Perception, College Teachers, National Education Policy, 2020.

1.0 Introduction:

The Government of India had adopted the National Education Policy (NEP) in July, 2020. This new policy is supposed to bring about drastic changes to the existing education system of the country. The Union Government had approved the policy with an intention to overhaul the Indian education system right from pre-primary to tertiary level of education. This is the third National Education Policy in India since independence.

The NEP, 2020 seeks to address the some major challenges facing the existing education system such as quality, affordability, equity, access and accountability. It advocates that the scheme of early childhood care and education needs to be developed in a systematic manner and improvement of the quality of the Anganwadi system as well as co-locating them with primary schools is of great importance. It advocates that the Right to Education Act, 2009 should include early childhood education and secondary education too. The NEP, 2020 intends to bring about reforms in the framework of the curriculum of school education and forwards

the 5-3-3-4 pattern of education for the country. The policy advocates inclusion of State Census Examinations in class 3, 5 and 8. On the other hand, regarding accreditation and regulatory structure, the policy has made provisions for setting up National Higher Education Regulatory Authority. With a view to improve the quality of research, the NEP, 2020 urges establishment of a National Research Foundation (NRF) as an autonomous body to administer the mentoring, funding and capacity building for quality research in India.

The NEP, 2020 urges to establish an apex body for education under the name National Education Commission and changing of the name of the Ministry of Human Resources and Development to the Ministry of Education. It emphasizes doubling the public investment for education and insists on the expenditure of 6% of the GDP on education. Regarding vocational education, the NEP, 2020 emphasizes that students in classes 9 to 12 need to receive vocational education on at least one vocation and higher education institutes need to provide vocational courses in an integrated manner. The NEP, 2020 advocates that the three-language formula be continued and flexibility.

Thus, the NEP, 2020 has intended to bring about drastic changes in the education system of India. But, the policy will get implementation, in real sense; if the stakeholders of education have a positive attitude towards it. Success of the NEP, 2020 depends on the perception of the stakeholders of the education system such as teachers, students, administrators, parents etc.

It is known to all that the nature of perception plays a very significant role in shaping the behaviour pattern of an individual. Because, perception refers to the way in which something one can regard, understand, or interpret something. It is a way to see the things in a holistic manner. Kuppuswamy (1988) defined perception as "the impression made by an object, through process of sensory organ and central nervous system. Perception involves an interpretation given to these impressions by an individual. These interpretations are determined by specific social and psychological variables." It is widely accepted that "human beings enjoy the abilities to hear, see, smell, touch and taste, we are able to sense the outside and be aware of what happens around - this process of sensing the outside world is completed by our perception, which, with our sensory organs, allows us to recognize and identify the existence of all kinds of stimuli and then evaluate and give meanings to them (Qiong, 2017)".

Thus, perceptual status is considered as the main source of behaviour pattern of an individual. Therefore, the overall behaviour and activities of the college teachers in relation to implementation of the NEP, 2020 depend, to a great extent; on their perception on the provisions incorporated in the policy. The nature of this perceptual position ultimately shapes not only the teaching related behaviour of the teachers but the extent of zeal and commitment needed for implementation of the NEP, 2020. Therefore, an examination of perception of college teachers on the NEP, 2020 is of great importance.

2.0 Rationale of the Study:

Perception determines the mental readiness and behaviour pattern of the teachers in performing their professional responsibilities. Therefore, the overall behaviour and activities of the college teachers in relation to their professional activities depend, to a great extent; on their perception on the system. Perception of the teachers on their professional affairs can certainly affects in fulfilling professional expectations from them and in exhibiting the quality of teaching. Therefore, an examination of perception of college teachers on the NEP, 2020 is of great importance.

Perception of the college teachers shapes both the qualitative and quantitative development of education sector. Higher and positive perception can increase the probability of success of the newly the adopted NEP, 2020 as well as classroom performance of the teachers. Therefore, an analysis of perception of the college teachers on the NEP, 2020 is of great importance. Besides, analysis of the level of perception of the college teachers on the NEP, 2020 with regard to some associated factors such as Locality (Rural-Urban), Gender (Male-Female), Management type (Provincialised-Non-provincialised) etc. also can bring many implications for the policy.

An extensive review of related literature reveals that not a single comprehensive study has been carried out till date, in Assam; especially in the colleges of Tinsukia District on perception of college teachers on the NEP, 2020. Recognising this, the investigator conducted the present study to reveal a clear picture of the perception of college teachers on the NEP, 2020. It is expected that this study can bring about far reaching implications in connection with the implement the NEP, 2020 in the country; in its true spirit.

3.0 Objectives of the Study:

The following objectives have been formulated for the present study-

1) To construct a scale for measuring perception of college teachers on the NEP, 2020.
2) To find out perception of college teachers on the NEP, 2020.
3) To compare perception of college teachers on the NEP, 2020 with respect to –
   a) Locality i.e. Rural-Urban; and
   b) Management i.e. Provincialised- Non-provincialised.
   c) Gender i.e. Male-Female.

4.0 Hypotheses of the Study:

The following hypotheses have been formulated for the present study-

1) There is no significant difference between college teachers of rural and urban areas with respect to their perception on the NEP, 2020.
2) There is no significant difference between college teachers of provincialised and non-provincialised colleges with respect to their perception on the NEP, 2020.
3) There is no significant difference between male and female college teachers with respect to their perception on the NEP, 2020.

5.0 Methodology of the Study:

The details of the methodology of the current study can be presented under the following heading-

5.01 Method:

The "Normative Survey Method" is followed in the current study.

5.02 Population:

Population for the present study comprises of all the teachers of the general degree colleges in Tinsukia District of Assam which are affiliated to Dibrugarh University. The permitted as well as professional colleges are not considered for the study. There are 308 teachers in 11 Colleges in Tinsukia District. Out of these 308 teachers, 191 are male and 117 are female; 139 are from rural areas and 169 are from urban areas whereas 275 are belonging to provincialised colleges and 33 are from non-provincialised colleges.

5.03 Sample:

The stratified disproportionate random sampling technique is used for selection of the sample. The sample of the study consists of 150 teachers from 11colleges affiliated to Dibrugarh University in Tinsukia District of Assam. Out of these 150 teachers, 100 are male and 50 are female; 82 are form rural areas and 68 from urban areas whereas 117 are belonging to provincialised and 33 are from non-provincialised colleges.

5.04: Tool:

The tool used by the investigator for collecting necessary data and information is the 'Perception Scale on National Education Policy-PSNEP'. This likert type scale consists of 30 items. The statements are relating to the different provisions incorporated in the National Education Policy (NEP), 2020 and was constructed and standardized by the investigator.

6.0 Analysis and Interpretation:

As per the design of the present study, the necessary data are collected by administering the tool on the sample of 150 college teachers. Keeping in view the objectives and hypotheses of the study, the analysis and interpretation part of the current study can be presented under the following headings –

6.01 Construction of a Scale for measuring Perception of College Teachers on the NEP, 2020

The first objective of the current study was to construct a scale for measuring perception of college teachers on the NEP, 2020. Accordingly, the 'Perception Scale on National Education Policy-PSNEP' was constructed and standardized by the investigator. This Likert type scale consists of 30 items relating to the provisions made in the National Education Policy (NEP), 2020. Initially, the investigator, with a review of related literature and tools available at hand; incorporated 60 statements to assess the perception of college teachers. Thus, the preliminary draft of the PSNEP consisted of 60 statements in a five point scale ranges from Strongly Agree,

Agree, Uncertain, Disagree and Strongly Disagree. The statements were finalized after consultation with the experts in the Department of Education, Dibrugarh University, Dibrugarh, Assam. On the basis of suggestions and comments from the experts, 10 statements were discarded and thus, 50 statements were retained for the final draft of the PSNEP. The scale was administered on a sample of 25college teachers selected by the investigator purposively. On the basis of item analysis, a total of 30 items were retained for the final PSNEP which was again administered on another sample of 20 college teachers for determination of reliability. The split-half method of estimating reliability was used and the co-efficient of reliability was found to be 0.91. On the other hand, content validity of the PSNEP was determined by the experts from the Department of Education, Dibrugarh University, Assam.

Further, norms for interpretation of the Z scores into the level of perception had also been prepared. The norms for interpretation of level of perception is shown in the Table- 01.

Table- 01

Norms for interpretation of Level of Perception of College Teachers

Sl. No.	Range of Z score	Level of Perception of College Teachers
1	+2.01 and above	Very high perception
2	+1.26 to +2.00	High perception
3	+0.51 to +1.25	Above average perception
4	-0.50 to +0.50	Average/moderate perception
5	-0.51 to -1.25	Below average perception
6	-1.26 to -2.00	Low perception
7	-2.01 and above	Very low perception

6.02 Perception of College Teachers on the NEP, 2020

The level of perception of college teachers on the NEP, 2020; is analysed as per the norms developed for interpretation of the Z scores corresponding to the level of perception. Before finding out the level of perception, it is felt essential to test whether the scores are normally distributed or not. For this, the Normal P-P Plot of estimating normality of the distribution of scores is found out. Figure- 01 shows the illustration of Normal P-P Plot of the data set of the present study.

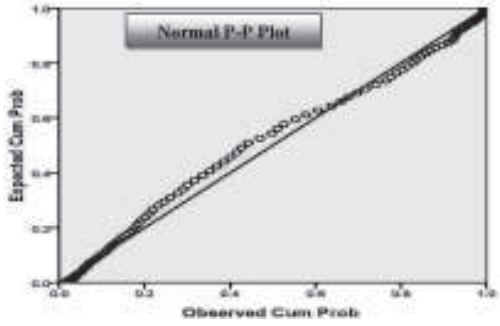


Figure-01: Normal P-P Plot of Scores of Perception of College Teachers

The Normal P-P Plot of the scores of perception of college teachers shows that the data are closer to the diagonal line and not scattered. Therefore, it is confirmed that the scores of perception of college teachers on the NEP, 2020 are normally distributed.

On the other hand, for the purpose of interpretation of data regarding the degree of perception of college teachers, the Z Score Norms has been used. Table-02 depicts the level of perception of college teachers on the NEP, 2020 in Tinsukia District of Assam.

Table-02

Perception of College Teachers on the NEP, 2020

Sl. No.	Level of perception of College Teachers	Percentage of Teachers
1	Very high perception	02.62%
2	High perception	06.65 %
3	Above average perception	17.87 %
4	Average/moderate perception	48.38 %
5	Below average perception	16.43 %
6	Low perception	05.29 %
7	Very low perception	02.76 %

The Table-02 shows that 2.62% teachers have very high perception, 6.65% high perception, 17.87% above average, 48.38% average or moderate, 16.43% below average, 5.29% low perception and 2.76 % teachers have very low level of perception. Thus, it can be concluded that majority of the college teachers in Tinsukia District of Assam have average / moderate level of perception on the NEP, 2020.

6.03 Comparison of Perception of College Teachers with respect to Locality

To compare the perception of college teachers on the NEP, 2020 with respect to locality i.e. rural and urban colleges, the null hypothesis was formulated as "There is no significant difference between college teachers of rural and urban areas with respect to their perception on the NEP, 2020." The data obtained and analysed corresponding to this hypothesis are presented in Table-03.

Table-03

Comparison of Perception of College Teachers with respect to Locality

Types of College Teachers	N	Mean	SD	CR	Difference	Level
Teachers from Rural Colleges	82	94.33	3.65	3.07	Significant	0.05 level
Teachers from Urban Colleges	68	96.51	4.78			

While testing the null hypothesis, it is seen from the Table-03 that the Mean score of perception of teachers for rural colleges and urban colleges are found to be 94.33 and 96.51 and Standard Deviation (SD) to be 3.65 and 4.78 respectively. The Critical Ratio (CR) is found to be 3.07 which is greater than 1.96 (at 0.05 level). Hence, the null hypothesis is

rejected at 0.05 level of significance. That is why; it is concluded that there is a significant difference between college teachers of rural and urban areas with respect to their perception on the NEP, 2020. Here, the teachers from urban colleges are found to have higher perception than the rural teachers.

6.04 Comparison of Perception of College Teachers with respect to Management

To compare the perception of college teachers on the NEP, 2020 with respect to management type i.e. provincialised and non-provincialised colleges, the null hypothesis was formulated as "There is no significant difference between college teachers of provincialised and non-provincialised colleges with respect to their perception on the NEP, 2020." The data obtained and analysed corresponding to this hypothesis are presented in Table-04.

Table-04

Comparison of Perception of College Teachers with respect to Management Type

Types of College Teachers	N	Mean	SD	CR	Difference	Level
Teachers from Provincialised Colleges	117	94.79	4.62	1.59	Not significant	0.05 level
Teachers from Non-provincialised Colleges	33	96.05	3.81			

While testing the null hypothesis, it is seen from the Table-04 that the Mean score of perception of teachers from provincialised colleges and non-provincialised colleges are found to be 94.79 and 96.05 and Standard Deviation (SD) to be 4.62 and 3.81 respectively. The Critical Ratio (CR) is found to be 1.59 which is smaller than 1.96 (at 0.05 level). Hence, the null hypothesis is accepted at 0.05 level of significance. That is why; it is concluded that there is no significant difference between the teachers of provincialised and non-provincialised colleges with respect to their perception on the NEP, 2020.

6.05 Comparison of Perception of College Teachers with respect to Gender

To compare the perception of college teachers on the NEP, 2020 with respect to gender i.e. male and female college teachers, the null hypothesis was formulated as "There is no significant difference between male and female college teachers with respect to their perception on the NEP, 2020." The data obtained and analysed corresponding to this hypothesis are presented in Table-05.

Table-05

Comparison of Perception of College Teachers with respect to Gender

Types of College Teachers	N	Mean	SD	CR	Difference	Level
Male	100	95.38	5.13	0.12	Not significant	0.05 level
Female	50	95.46	3.30			

While testing the null hypothesis, it is seen from the Table-05 that the Mean score of perception of male and female teachers are found to be 95.38 and 95.46 and Standard Deviation

(SD) to be 5.13 and 3.30 respectively. The Critical Ratio (CR) is found to be 0.12 which is smaller than 1.96 (at 0.05 level). Hence, the null hypothesis is accepted at 0.05 level of significance. That is why; it is concluded that there is no significant difference between male and female college teachers with respect to their perception on the NEP, 2020.

7.0 Major Findings of the Study:

On the basis of analysis and interpretations, the following major findings have been obtained from the present study –

1) Majority of the college teachers in Tinsukia District of Assam have average or moderate level of perception on the NEP, 2020.
2) There is a significant difference between college teachers of rural and urban areas with respect to their perception on the NEP, 2020. The teachers from urban colleges are found to have higher perception than the rural teachers.
3) There is no significant difference between college teachers of provincialised and non-provincialised colleges with respect to their perception on the NEP, 2020.
4) There is no significant difference between male and female college teachers with respect to their perception on the NEP, 2020.

8.0 Conclusion:

The present study aims at finding out the nature of perception of college teachers on the National Education Policy (NEP), 2020 in the colleges of the District of Tinsukia in Assam. It is found that the level of perception of college teachers is mostly average or moderate. Further, the study assures that there remains no significant difference amongst the college teachers in respect of Management type (Provincialised-Non-provincialised) and Gender (Male-Female). But, the teachers from urban colleges are found to have higher perception as compared to their counterparts from rural colleges.

This study has many implications for the colleges of Tinsukia District in Assam. The education institutions are presently at the crossroad. The educational institutions are found to be with overshadowing with the NEP, 2020. Here, raises the question of preparedness on the part of the education institutions for the NEP, 2020. At this juncture, making an in-depth study on the perception of college teachers on the NEP, 2020 can be of immense value. The guiding agencies of education system such as the Affiliating Universities, Directorate of Higher Education (DHE), Directorate of Secondary Education (DSE), Directorate of Elementary Education (DEE), State Council of Educational Research and Training (SCERT) and University Grants Commission (UGC) need to take steps cautiously. They need to keep in view the perception of the college teachers on the proposed road-map of education in the NEP, 2020. The stakeholders of education have to think over very carefully the provisions of the NEP, 2020 so that the gap on the level of perception between the teachers belonging to rural and urban areas can be minimized. Further, the Government of Assam can consider the matter of facilitation to the educational institutions.

This can minimize the intra and inter disparity between the teachers of rural and urban areas in terms of infrastructure of the institutions and other government facilities availed by the teachers which ultimately affects the over-all perception of the teachers therein.

References:

1. Gogoi, P. (2022). *Perception of College Teachers on Principals' Leadership Effectiveness and Job Satisfaction (Doctoral dissertation)*. Dibrugarh University, Assam.
2. Koul, L. (2009). *Methodology of educational research*. New Delhi: Vikash Publishing House.
3. Kuppuswamy, B. (1988). *Advanced educational psychology*. New Delhi: Sterling Publishers Pvt. Ltd, pp.162-163
4. Likert, R. (1932). A technique for the measurement of attitudes. *Archives of Psychology*, 22(140), 5-55. Retrieved on August 11, 2015 from https://legacy.voteview.com/pdf/ Likert_1932.pdf
5. National Education Policy 2020: Ministry of Human Resource Development, Government of India. Retrieved from: https://r.search.yahoo.com/_ylt=Awrx.zum FIxjSBMNUizn Hgx.;_ylu=Y29sbw MEcG9zAzc EdnRpZA MEc2VjA3Ny/RV=2/RE=1670153510/RO=10/RU=https%3a%2f%2fniepid.nic.in%2fnep_2020.pdf/RK=2/RS=GbHVHvs8rjJvubdpd3aHpZ821Ts-
6. Qiong, O. (2017). A brief introduction to perception. *Studies in literature and language*, 15 (4), 18-28. Retrieved on August11, 2021 from http://dx.doi.org/10.3968/10055
7. Rani, S. (2015). *A study of women teachers' attitude towards teaching in relation to their job satisfaction, level of aspiration and quality of life.* (Doctoral dissertation, Kurukshetra University). Retrieved from http://hdl.handle.net/10603/89881.
8. Rao, S. P. & Narayana, P. S. (1998). *Organisation theory and behaviour*. Delhi: Konark Publishing Company, pp.329-330.
9. Smith, P. C., et al. (1969). *The measurement of satisfaction in work and retirement.* Rand Mcnally.
10. Thurstone, L. L. & Chave. E. J. (1929). *The measurement of attitude: A psychophysical method and some experiments with a scale for measuring attitude toward the Church.* University of Chicago Press. Retrieved on March 15, 2015 from https://doi.org/ 10.1037/11574-000

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Strains of Covid-19 on the Conjugal Life: An Analytical Study of Divorce Rate in the Top Four Metropolitan City of India

❑ **Samikshya Madhukullya (NET & JRF)**
Ph.D Research Fellow, Department of Sociology, University of Science and Technology, Meghalaya, India**,** e-mail: madhusami1000@gmail.com, Mobile: 93658-19755

❑ **Dr. Sandeep Gupta**
Associate Professor, Department of Sociology, University of Science and Technology, Meghalaya, India, e-mail: sandeepguptas@hotmail.com

Abstract: *Marriage is a worldwide institution. Unsatisfied marriages lead to divorce in many cases, especially in major city areas not just in India but also in other countries. Almost all middle and lower class households, as well as a few upper class families, endured severe economic hardships during the COVID-19 pandemic. During the epidemic time, it has been discovered that many families in India's metro cities have a high rate of divorce. The purpose of this essay is to investigate the various variables that contributed to the growth in divorce rates among residents of Mumbai, Delhi, Bengaluru, and Kolkata.*

Furthermore, it was attempted to determine whether there were any significant concerns of divorce other than economic problems during the COVID-19 period that would influence the divorce tendency among Indian families living in metropolitan cities. Both qualitative and quantitative methodologies were used in the study to diagnose the numerous reasons linked to the changing rate of divorce in India's metropolitan areas. The study's overall goal is to investigate the foundations of a transparent scenario of divorce rates in India during the COVID-19 epidemic.

Key words: *Covid -19,Divorce, Factors Influencing Divorce Rate, metropolitan city etc.*

Introduction:

Since ancient times, marriage has been universally recognized and regarded as a long-sought real bond between a man and a woman. Marriage brings together people from many cultures and religions, as well as customs, traditions, and social values. Simply said, marriage is a culturally acknowledged union between two people of opposing genders that provides

different rights and duties between them as well as the establishment of a family with their child or children. The primary goal of marriage is to form a personal bond between two people for conjugal living, support, mating, and reproduction, as well as to foster cooperation and moral, physical, and financial support among and between family members in order to live peacefully throughout their lives. However, in many circumstances, the anticipation of a pleasant married life is not consistent; instead, clashes, dominance, adjustment issues, and other factors frequently lead to divorce and, eventually, family dissolution. Divorce does not always occur because of an unhappy family; it can occur for a variety of reasons. Contrary to popular belief, remarriage is common in many instances. Without a doubt, the divorce rate in metro areas is higher than in villages or other small towns, but this is due to a variety of variables such as social, economic, cultural, and so on. Furthermore, in metropolitan cities, options for employment or other sources of income, particularly for women, are abundant.

The COVID-19 pandemic has had a significant influence on practically all of the world's households. In India, major cities such as Mumbai, Delhi, Bengaluru, and Kolkata stand out as indicators of the rate of divorce cases during the COVID-19 period. The COVID-19 pandemic has impacted a vast number of families, regardless of their socioeconomic status. On the one hand, Lock down enabled family members to dine together, remain together, and spend as much time as possible physically witnessing each other's misery and joy.

On the other hand, long-term lockdown results in a crowded family within a fixed border, which can lead to a slew of domestic issues beyond the financial crisis. In many circumstances, family conflict, such as rage, anxiety, and quarrels, increased the likelihood of the family breaking down, particularly in the form of divorce. It is not uncommon for a series of minor issues in a family to escalate into a large conflict, which can lead to major domestic violence. Domesticviolence is almost routine in metropolitan places, and it is reported as daily news with significant headlines.[1]

Objective:

The study's major goal is to look into the patterns of divorce cases and the variables that contributed to the growth in divorce rates among people residing in Mumbai, Delhi, Bengaluru, and Kolkata during the COVID period.

Data Base and Methodology:

The study's methodology was established utilizing a qualitative and quantitative data base that included both primary and secondary data. For primary data, an online and telephone survey was conducted with 5 lawyers from the four major metropolitan locations listed in table-1.

Table: 1- Sample numbers of Lawyers

Sl. No	Metropolitan city	No of Respondent Lawyers
1	Mumbai	5

2	Delhi (NCR)	5
3	Bengaluru	5
4	Kolkata	5
	Total =	**20**

For secondary data sources, a variety of online-published research articles as well as current events were considered. To comprehend the pattern of divorce rate in India's metropolitan cities, a comprehensive quantitative technique as well as graphical depiction was used. Published studies and material were used as references in this diagnostic investigation, and their links were included in the end note.

According to reports in the 'Hindustan Times',[2] the total number of divorce petitions submitted in 2011 was 7,515. While the number of divorce petitions filed before the family court increased to 7,727 in the year 2019. Furthermore, the number of such petition files ranged between 7,500 and 8,300 between 2011 and 2019. Similarly to previous year, the number of such petitions submitted has decreased to 5,059, but this is still a large amount given that the family court was closed from mid-March to August because to the Covid-19 lockdown.

According to a report published in 'The Hindu',[3] the lockdown has resulted in a gradual increase in the incidence of domestic abuse, both physical and emotional, in the country, with the country recording the most cases in a decade. According to the National Commission on Women's study, there were more complaints made in the 68 days after the lockdown than in the previous ten years. In this case, the Commission received 23,722 complaints in 2020, the most in a single year in six years.

Discussion:

The research is based on empirical knowledge and ideas. The COVID-19 epidemic has only been with us for a short time, but its influence on families and society will last a long time. This epidemic highlights the complexities of human behaviour as well as individual motivations in society. According to the findings of the study, the majority of lawyers felt that economic crisis and family conflict are the primary causes of the rising divorce rate during lockdown. Unsatisfied physical relationships between spouses have also been reported in a few cases, particularly in Mumbai and Bengaluru. Similarly, a few divorce cases have been filed in Kolkata due to domestic violence because the husband is constantly at home and is anxious. Furthermore, only a few incidents of remarriage and reunion following confinement have been documented in the Metropolitan cities.

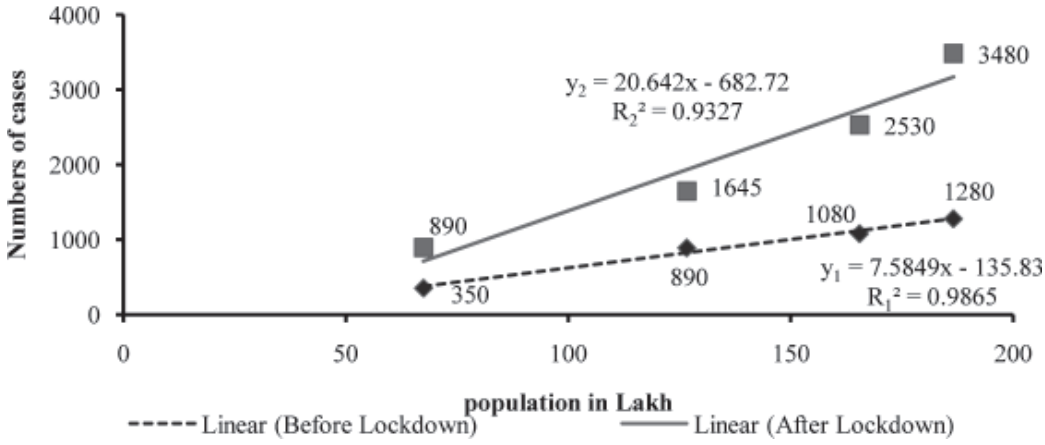
Divorce and domestic violence rates in major cities fluctuate a lot before and after lockdown. According to the online publication 'ED-time,'[4] there are a lot of divorce and domestic violence instances in the main metropolitan centres. During COVID-19, the number of divorce cases has been steadily increasing. Before and after lockdown, linear regression was used to better understand the pattern of divorce and domestic violence among the top metropolitan cities.

In both situations, 'x' is the same, i.e. the tentative population for 2020, to which 40 percent of the population from the 2011 census has been added for population estimation in India's designated major cities. The city with the most people, Mumbai, came out on top, followed by Delhi NCR. Kolkata was the least successful of the four metropolitan trial cities. In Fig:1 One blue coloured line of best fit depicts the pattern of divorce cases prior to lockdown, while the red coloured line of best fit depicts the divorce rate after lockdown. In this study, it was discovered that as the population grows, so does the number of divorces and domestic violence cases.

Table:2 - Recorded cases of Divorces and Domestic Violence Before and after Lockdown in major Metropolitan Cities of India.

Sl. No	Metropolitan city	Before Lock Down	After Lockdown	Difference	% of Total Differences	2011 Census Population	Tentative Population during 2020 @ 40% increase
1	Mumbai	1280	3480	2200	44.49	12442373	18663560
2	Delhi (NCR)	1080	2530	1450	29.32	11034555	16551833
3	Bengaluru	890	1645	755	15.27	8443675	12665513
4	Kolkata	350	890	540	10.92	4496694	6745041

Fig-1: REGRESSION ANALYSIS OF TENTATIVE PROPULSION ON NUMBERS OF DIVORCE CASES



Another attempt was made to understand the pattern of differences in divorce, domestic violence, and other forms of violence before and after lockdown for the same top four metropolitan cities. In this case, considering the difference values of divorce and domestic violence in percentage of the total of four metropolitan cities, it is expected that there is significant

variation among them and that divorce and domestic violence before and after lockdown in metropolitan cities varies according to population size.

Table:3- Chi square (χ^2) test analysis

Top Metropolitan city	% of difference from the total (Actual DifferenceBefore and After Lockdown)	Expected			
	O	E	O-E	$(O-E)^2$	$(O-E)^2$- E
Mumbai	44.49	25	19.49	379.84	354.84
Delhi (NCR)	29.32	25	4.32	18.68	-6.32
Bengaluru	15.27	25	-9.73	94.71	69.71
Kolkata	10.92	25	-14.08	198.24	173.24
					$\Sigma(O-E)^2$- E = 591.48

In this case to find out the level of significance of variation of divorce and domestic violence before and after lockdown chi square (c2) test analysis has been calculated based on 'numbers of divorce casesin % percentage of total differences between before and after lockdown. The % or difference value for Mumbai = 44.49, Delhi (NCR) = 29.32, Bengaluru = 15.27, Kolkata = 10.92. Accordingly total 100% variable has been divided equally by 4 which are 25% as taken as expected variation.

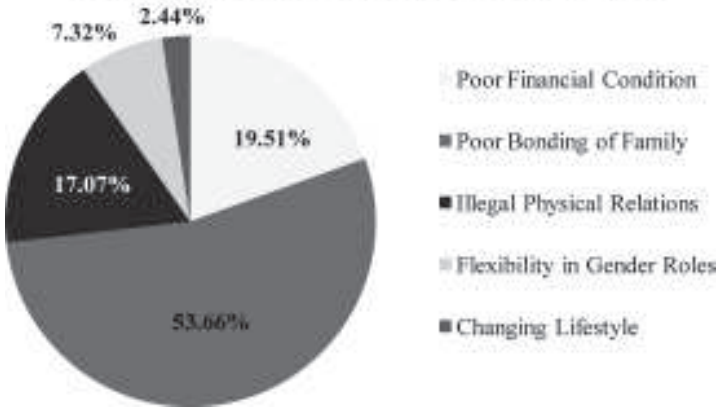
Here the calculated chi square (c^2) value is 591.48 at (n-1) i.e. (4-1) = 3 degree of freedom. Tabulated value of chi square (c^2) at 5% level of significance the value of chi square (c^2) is 7.81 and at 1% level of significance chi square (c^2) value is 11.34. The computed value 591.48 is much higher than the tabulated value hencewe can say thatthere is significant difference of divorce and domestic violence occurs among the metropolitan cities of India with respect to population size.

There were 41 divorce cases investigated in an online poll with 9 select lawyers from the metropolitan areas of Delhi, Mumbai, and Kolkata. According to the study, around 20% of the total 41 cases result in divorce due to the family's poor financial situation following the lockdown time. Surprisingly, it has been discovered that more than half of all divorce cases are caused by a lack of family bonding.

Contrary to popular belief, around 17% of divorce proceedings have been filed as a result of illicit physical connections. Furthermore, three divorce cases have been reported as a result of women's flexibility in the corporate realm of services. Due to the changing lifestyle of women in metro cities, only one divorce case has been filed.

Table:4- Causes of Divorce After Lockdown					
SL No.	Causes	Numbers of Cases	% of Total	Mean Deviation	Standard Deviation
1	Poor Financial Condition	8	19.51%	5.52	8.23
2	Poor Bonding of Family	22	53.66%		
3	Illegal Physical Relations	7	17.07%		
4	Flexibility in Gender Roles	3	7.32%		
5	Changing Lifestyle	1	2.44%		

Fig-2: Causes of Divorce After Lockdown



Many research and news reports have revealed that, on the one hand, during lockdown, all family members are able to be together, spend time with each other, and even share the most basic thoughts with one another. Most of us thought that this was the ideal approach to strengthen family bonds. However, aside from the economic aspect, many individuals are occupied with television, surfing the internet on a mobile laptop and other activities during the lockdown. In such circumstances, the housewives bear the brunt of the load and household responsibilities, which can lead to family strive[5].We also need to know who is spending the most time with whom. For instance, one can spend time with their elderly parents, wife, children, or friends. This is also a big factor in the rising divorce rate. It also comes to light that a small number of people had committed suicide during lockdown in major cities owing to family adjustment issues.[6]

Conclusion:

Divorce isn't always the most important topic when it comes to self-satisfaction and freedom. It must be noted that the epidemic has provided an opportunity for some families to bond and develop their family bonding, but for others, it has resulted in severe issues of family separation in the form of divorce or domestic violence. Separation of family members has a significant influence on children, particularly girls, and females having to fend for themselves in cities can be a difficult issue.

Without a doubt, we live in a world of frantic life schedules, yet we must keep our families via mutual understanding. More research is being done to find the ideal approach for minimizing such family problems, yet separation is becoming a prevalent trend in metropolitan regions. Finally, we may conclude that the impact of COVID-19 on family connections is mostly determined by the family's ability to bond, which is ultimately determined by the individual's strength.

Bibliography and References:

1 https://www.sentinelassam.com/editorial/reality-of-data-and-responsibilities-of-society/((accessed September 21, 2020).
2. https://www.hindustantimes.com/cities/others/mumbai-reported-an-average-of-22-divorce-petitions-daily-101612038442268.html
3. https://www.thehindu.com/society/the-pandemic-has-robbed-families-of-their-time-apart-and-is-taking-a-toll-on-relationships/article34223244.ece
4. https://edtimes.in/have-divorces-increased-or-decreased-in-india-during-covid-19-pandemic/
5. https://www.sentinelassam.com/editorial/reality-of-data-and-responsibilities-of-society/
6. https://timesofindia.indiatimes.com/?shortlink=ASmwebshare&pid=ASmwebshare&utm_source=GetApp&utm_medium=WAP&utm_campaign=Asmwebshare
7. Zhang J, Lu H, Zeng H, Zhang S, Du Q, Jiang T, et al. The differential psychological distress of the populations affected by the COVID-19 pandemic. *Brain Behav Immunity.* (2020) 87:49–50. doi: 10.1016/j.bbi.2020.04.031
8. Bradbury-Jones C, and Isham L. The pandemic paradox: The consequences of COVID-19 on domestic violence. *J Clin Nurs*. (2020) 29:2047–49. doi: 10.1111/jocn.15296
9. Wagers S. *Domestic Violence Growing in Wake of Coronavirus Outbreak*. The Conversation (2020). Available online at: https://theconversation.com/domestic-violence-growing-in-wake-of-coronavirus-outbreak-135598 (accessed April 10, 2021).
10. Shah K. *How COVID-19 is Amplifying Gender Inequality in India*. The Indian Express (2020, May 17). Retrieved from: indianexpress.com/article/opinion/coronavirus-gender-inequality-india-6414659/
11. Chandra J. *COVID 19 Lockdown Rise in Domestic Violence, Police Apathy: NCW.* The Hindu (2021, April 2). Retrieved from: www.thehindu.com/news/national/COVID-19-lockdown-spike-in-domestic-violence-says~ncw/article31238659.ece
12. Fielding S. *In Quarantine With an Abuser: Surge in Domestic Violence Reports Linked to Coronavirus*. The Guardian. (2020, April 8). Retrieved from https://www.theguardian.com/us-news/2020/apr/03/coronavirus-quara~ntine-abuse-domestic-violence
13. Nair VS, and Banerjee D. "The cries behind the closed room": domestic violence against women during Covid 19, A crisis call. *J Ment Health Educ.* 1–11. (2020).
14. Fraser. *Impact of COVID-19 Pandemic on Violence against Women and Girls*. (2020). Available online at: https://gbvguidelines.org/wp/wp-content/uploads/2020/03/vawg-helpdesk-284-COVID-19-and-vawg.pdf (accessed March 20, 2020).
15. Pieh, C., O´ Rourke, T., Budimir, S., & Probst, T. (2020). Relationship quality and mental health during COVID-19 lockdown. Plos one, 15(9), e0238906. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0238906
16. Acker M., & Davis, M. H. (1992). Intimacy, passion and commitment in adult romantic relationships: A test of the triangular theory of love. Journal of Social and Personal Relationships, 9(1), 21–50
17. Happily divorced: Indian women are breaking the stigma around separation like never before. (n.d.).Retrievedfrom https://economictimes.indiatimes.com/magazines/panache/happilydivorced-indian-women-are-breaking-the-stigma-around-separation-like-never before/articleshow/67704287.cms?utm_source=contentofinterest&utm_medium=text&utm_ campaign=cppst
18. Hindustan Times (2020). Coronavirus outbreak: Condom sales in India go through the roof. 24th March. Availableat:https://www.hindustantimes.com/sex-and relationships/coronavirusoutbreak (Accessed: June 2020).
19. Isaac R and Shah, A. (2004). Sex roles and marital adjustment in Indian couples. Int. J Soc Psychiatry. 2004 June; 50(2): 129-41.
20. https://timesofindia.indiatimes.com/home/sunday-times/till-corona-do-us-part-divorce-queries-rise-in-india/articleshow/75225320.cms

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**
355

Nationalist Consciousness and Patriotism in Ambikagiri Raichoudhury's Poetry

❑ **Manisha Haloi**
Research Scholar, Gauhati University, MIL & LS, Gauhati University.
e-mail: haloi.manisha@gmail.com, Mobile: 75760-31830

❑ **Tarulata Boruah**
Research Scholar, Gauhati University, MIL & LS, Gauhati University.
e-mail: tarulatab7@gmail.com, Mobile: 95080-37347

Abstract: *One of the significant characteristics of pre-independence Assamese poetry is itsintoxicating patriotism. AmbikagiriRaichoudhurywas a prominent poetwho created nationalism through the spark of his words. Being a true well-wisher of Assam,heabsorbed himself in the thoughts of thenation and the development of own community. From the era of Arunodoi to the middle of the19th century, the common people were not able to think about literature or culture because of the political, social and linguistic disasters in Assam and they were mostly busy in theirstrugglefor existence. Through his poetry imbued with fiery nationalism, Raichoudhurytried to usher patriotisminto the hearts of Assamese people who had forgotten their own golden heritage. In the post-independence writings of the writer, the eco of same thoughts can be heard. Barring some poems anthologized inTumi, Beena, Anubhuti and BedanarUlka, the background of all his writings was hisunwavering patriotism. Strong nationalist consciousness is the bright ornament of the character of AmbikagiriRaichoudhury. He mocked, satirized and jeered the prejudices, negligence of Assamese society and tried to awaken the Assamese massesfrom their deep slumberso that they could engage themselves in the development of the nation. A patriot is the person who is a true nationalist. Raychoudhury is a nationalistper se and his poetry bears testimony to his patriotic fervour.Analysis of a few major poems, such as "SthapankarSthapankar", "BedanarUlka", "Aajibondo ki sondere" and "Desheibhogoban" will reveal his nationalist consciousness and the depth and sincerity of patriotism.The present paper makes an attempt to examinethe nationalism and patriotism reflected in selected poems of Raichoudhury.*

Key words: *AmbikagiriRaichoudhury, patriotism, nationalism, poetry, Assam.*

Introduction:

AmbikagiriRaichoudhury, known as Assam Kesari,wasa poet, singer, musician, playwright, journalist, orator, politician, social reformer and patriot—all rolled into one. Born in 1885 in Barpeta District, he was the child of KrishnaramRaichoudhury and Devika Devi.He wasa man of fieryspirit and indomitable courage. Since his student life,he wasable to inspire Assamese society with extreme patriotic feelingsby shunning the path of personal joyand dedicating himselfto the service of mankind. In the wake of British Raj, slavery or bondage became unbearable for him which made him jump into the Swadeshi Movement to make Assam free from clutch of colonial rule. Besides, he was actively engagedin establishing some nationalistic institutions such as Assam SangrakshiniSabha and Jatiya Mahasabha. He also inspired theAssamese youth by publishingnationalistic newspapers. He wieldedthe weapon of poetry in his war against curb on freedom, oppression and suppression. His poems like 'Beena', 'Tumi', 'Anubhuti', 'Sthapankar' and'Bedanarulka'exemplifyhis nationalistic spirit and patriotic fervour. An analysis of his literary ouvre may bring it out thatall of his writings are the true reflection of extreme patriotism and yearning for liberation as far as the style and subject matter are concerned.

Objectives of the study:

The principal objectives of the present study are—

- to examine the reflection of nationalistic consciousness and patriotic spirit in the selected poems of AmbikagiriRaichoudhury, and
- to investigate the socio-political factors of Raichoudhury's time which were responsible for his nationalist and patriotic poetic output.

Method and source of the study:

The study primarily applies analytical method in discussing the topic. Ambikagiri Raichoudhury's selected poems make up the primary source of the study while for secondary sourcesbooks, articles, and news-papershave been consulted.

Discussion and Findings:

The literary career of Raichoudhuryspans over the post-Jonaki era,i.e.from 1907 to the death of the poet. At the initial stage he was a metaphysical poet butgraduallythis tune ofthe metaphysics turns into the tune of patriotism. This sense of patriotism or nationalism is displayed universally through his poems.He was like a volcano, in expressing his wrath whenever someone harms his own country. He came out heroically to answer such humiliation and rebelled against it. His patriotic feelings were so sharp that he called upon theAssameseyouth to wake up like volcanic eruptions andbe conscious ofthe problems of the country-

Jagdeakatez jag aji jag,
Agneogiri ugari jag

Elahargathibhangigurikari
Karmardhararedharani dhak[1] *-jag deka tej jag (anubhuti)*

Raichoudhury felt that it isthesole duty of the citizens of a nationto remove all the miseries of the country where they wereborn and whose various ingredients nourished them. The sacred aim of their life should not be to enjoy it in bed of roses but to place their lives at the service of their motherland. Such was ideal of Assam KesariAmbikagiriRaychoudhury who called upon the youth to pay their oblations at the feet of the motherland-

Janmabhumirrup- rakhere
Nadan- badanpustahuapran
Elehuakarmabhirur
Nohoifaakirbhog-bilasar gan.[2]
–jibanaruddesya (anubhuti)

His aim was to sprout the self-consciousness, self-dependence, workabilityand self-stability among the youths.It is the duty of every citizen to safeguard the nation's life, national ideals and national consciousness. These three things lead one to aperfect man where one can have the true meaning of life. So Raichoudhury says-

Ji jibanatdeshsewanat
Atmahutir anal sikhanai
Sei jibanatnaiobabat
Prayojanarussadabi bhai.[3]
-jibanaruddesya (anubhuti)

Again, he implores the youth to wake up from their slumber shaking heaven and earth, with the prime objective to eradicate slavery and grinding poverty of the native land-

Jag deka tej jag aji jag
Swargyamartyakopai jag
Binakhijatirdukhdaridra
Ghunitagolitgolami dakh.[4]
-jag deka tej jag (anubhuti)

To enlighten the glory of the native land, he calls upon the youth to labour hard in such a way-

Dekharmatir
rup-rakhere
Nadan-badan pustahuapran
Elehuar
Nohoikebol
Lah-bilahatbhahifuragan[5]
Jibanarprayojan (bedanarulka)

Raichoudhury was a nationalistic poet who couldn't bear the disgrace to the nation and called upon the youth to remove such disgrace through good works. He did not take rest at his idleness and was determined to mould a healthy and prosperous nation. His passion for work is best expressed through the poems such as 'Necessity of Impulse'. Here he says that idleness should be burnt down by the passion for work.

He wrote poems in the reminiscence of the glorious history of Assam in order to make conscious the Assamese people of the current problems of Assam. In the poem named "moiasu, moiasu" included in "Anuvuti" he deals with the glorious past of Assam. The state which gave birth to heroic figures like Bhagadutta, Bhismak, religious philosophers such as Sankardev, Madhavdev andRamsaraswati, cannot have vulgarity and cowardice in the action of the people. So, he calls upon the people to be positive towards work. He becomes sad like Agni KaviKamalakanta Bhattacharya after looking at the idleness of the Assamese people who were at the point of forgetting the duty and work inspiration. Being unable to pay the tax of land,being continually exploited at the hands of foreign rulers, the Assamese people lost their land and property. Against such a backdrop,Raichoudhuryexhortsthem to work for economic independence which would bring political freedom in the long run-

Khetipatharat, gharsotalar
Mati dukhurikkhamusidhar,
Jiban goleoneribakhamos
Nahale j hobisarkhar[6]
-jatiyamahasabha and sangrakshinikarmir git

Again, he sings-

Bhai-bhanisobeghareghareuthi
Salowa sonar tatsal
Upashiuthaktulonabihin
Sukh-sampaderedesar par 7
-jatiyamahasabha and sangrakshinikarmir git

Raichoudhury was pained to observe the degradation in politics, in the society and in the life style of the Assamese people during the two decades after independence. So,he stood against it and pleaded the masses to revolt against it for building abetter society -

Hai! Hai! Hai desharnomor
Kia enehol?
Jar babe moikarudharusiyedhari mare
Jar babe moiporimorosiyegali pare[8]
-jag betha mor jag (anubhuti)

Moreover, he had strong faith in native arts and cultures which is why he appealed the youth of Assam to preserve the cultural heritage of the land.

Sahitya-sangskriti, bhakha-orthaniti
Sakolodekho aji uthi jai
Tathapikio tor tat sapanai?
Sakolokhinidekho jai jai 9
-matirdehamatitmilak(anubhuti)

He invokes the Assamese people never to lose heart and to be courageous and active during the time of misfortune of the nation as idle life is meaningless and ineffective. Only the inspiration of work can make a bold nation. According to Raichoudhury, Assam means the Assamese nation and the whole Assam is the home of Assamese people. It is the duty of the people to reform their own home first then they should think of their country. He doesn‘t want the Assamese people to be the guests at their own land. He was anguished to witness the violence meted out to Assamese people by non-Assamese outsiders in places likeTinsukia which prompted him to sing-

Tinsukia!Tinsukia! Tinsukia! Tinsukia!
Bhitarat tor naidekhoekonamtohe
ase asamiya.[10]
-tinsukia (bedanarulka)

The poet feels thatit is the sole duty of the children of the nationto serve the motherland selflessly. Throughout his life he gave priority to building a progressive and prosperous Assamese life and society. So he voices strongly for the development of the idea ofAssam.Since he was born in the midst of thedust, air, and water of Assam,he personified her as his mother. Inthe poem titled"sthapankar, sthapankar", he wanted to establish the Assamese language as the cornerstone of a harmonious, integrated society. So he writes-

Deshatei pao janma-jiban,
Lalan-palan,vakhan-vukhan,
Dharma karma sintasadhan
Desheri mor ekonai[11]
-desheibhagawan(desheibhagawan)

His patriotic poems are panegyrics not only of Assam but of India as a whole, as in the following poem we get adirect reference to the war between China and India in 1962 -

Jiban fopaiuthi aah mor
Mahabharatarmahamanabargarjan
Jatharatafaliuthi aah mor
Mahabharatrmahamanabargarjan[12]
-sin akramanarsamayat(bedanarulka)

Raichoudhury was a poet of revolution as he declared himself to a revolutionary not justfor Assam but for the entire universe. He utters, "I am in land, in water, in the sky and

in the mentality of the world."[13] His hope was to establish a world society based on equality and liberty, by following the principles of truth, love, humanity, mercy and non-violence which are considered to be sacred weapons in establishing a worldnation. For this purpose, he dreamt of moulding a sound nation for India and ideal society for the universe and advocated to develop Assamese in Assam, Bengali in Bengal, Bihari in Bihar, Punjabi in Punjab, so as to mould a fortified Indian society. Besides, every society should make their own identity in the world by developing their own cultural heritage as well as their literature. He wanted to establish Assamese language as the official language of Assam by writing his famous poem named "sthapankar, sthapankar" that was published in journal "Ramdhenu" in 1958. Through the poems he criticized the weakness, inferiority complex, lack of patriotism of the Assamese leaders in order to make the mass conscious and dutiful.

Raichoudhury could realize the existing problems of the society and felt the responsibility of solving them. So his sadness turned into meteor instead of being only tears. Various problems, crisis, struggles, that provides the poet real experience of life lead him to write a famous book of poems named "bedanarulka" (tragedy of meteor) which consist of 47 short poems and published in 1946 which broughthim the Sahitya Akademi award posthumously.The background of the poem named "desheiBhagavan"is the attack of China in 1962. He invokes the people tosafeguard the sovereignty, integrity and unity of the country. He called upon the youth to reply the attack of China through his strong voice of revolutionary tune. This poem revealed his heroic challenge from the point of view of a spirited and courageous soldier engaged in warfare.

Like English poet PB Shelley, Raichoudhuryalsowanted to remove all the inferiority, inequality, discrimination and other dirtby sweeping the society with a metaphorical broomstickin order to establish a healthyand beautiful nation. He also noticed the holy plan of God, which is polluted by human actions and for which he took the role of a sweeper to clean it through his poem named "gorhi tola mokzarudar" which expresses the principle of service to the country.

Conclusion:

Throughout his life,AmbikagiriRaichoudhurynurtured a strong nationalist spirit and unflinching patriotic sentiment to which his poems and songs bear ample testimony.He was known as AssamKesaridue to his indomitable courage, boundless spirit and unwavering patriotism.The passions of the people living in the same country are about the same because of nourishment being attainedfromthe same environment. This similarity leads man to the similarity of physical features, religion, art and culture, life style and the way of living. Again, this similarity or unity develops the mutual love for each other. This mutual love extends to the love of the motherland orpatriotism.With the onset of romanticism in Assamese literature, the ideals of nationalism became stronger. Nationalist sentiment was also expressed

by the pre- romantic poets of Assam, but their nationalism advocated for self-rule only.The nationalism which the romantics vouched for wanted to make India free from British dominion. Such kind of nationalism in India may be said to beinitiated bySepoyMutiny in 1857 and came into perfection in 1885 when Indian National Congress came into being.Raichoudhury's nationalistic ideals and his patriotism were the product of this age.

End Notes:

1. Sarma, Satyendranath(ed): *Ambikagiri Raichoudhury Rachanavali*, p.418
2. ibid,416
3. ibid,416
4. ibid,422
5. ibid,452
6. ibid,463
7. ibid,463
8. ibid,453
9. ibid,420
10. ibid,418
11. ibid,478
12. ibid,456
13. Ambikagiri Raichoudhury Smritigrantha, p.11

Bibliography:

1. Bora, Tilak.*AmbikagiriRaichoudhuryrJiban aruSahityarSamikhatmakAdhayan*,DibyaPrakashan, Guwahati,1st edition,2001
2. Deka Hazarika.Karabi.*AsamiyaKabiaruKabita*,Banalata, Guwahati,2004
3. Deka, Namita.*KabiaruKabita*,MadhyajugarporaSamprotikaloi, Bani Mandir, Dibrugarh,2007
4. Das,Sashimohan.*AsamKesariAmbikagiriRaichoudhury*, NabinPrakash 1986.
5. Dutta, Uday(ed.)*ChetanarKantha*, SurtirthaPrakashan, Guwahati,1st edition, 1985
6. Sarma,Satyendranath(ed.).*AmbikagiriRaichoudhurirRasanabali*, Guwahati,AsamPrakashanParishad,1st edition, February,1986.
7. Talukdar,Dinabandhu.*AsamKesariAmbikagiriRaichoudhury*,MrityunjaiPrakashan, Guwahati,2nd edition,1986
8. Thakuria,Ramcharan and Chitra Mahanta (ed). *Asam Kesari Ambikagiri Raichoudhury* Janma Sata Barshiki Udjapan Samiti, Asam Sahitya,Guwahati,1986
9. Thakuria,Ramcharan (ed.).*AsamaruAmbikagiriRaichoudhury*, AsamiyaAlochonaChakra,AsamiyaBivag, Cotton College, 1989.
10. Tamuli, Lakhminath.*BharatarSwadhinataSangramatAsamarBhumika*, Jyoti Prakashan, Guwahati,1988

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Buddhist Ethics and Euthanasia with Special Emphasis on Japanese Zen Buddhism

❑ **Dr. Minakshi Das**
Assistant Professor, Department of Philosophy, North Kamrup College.
e-mail: minakshi.iitg@gmail.com, Mobile: 86385-77320

Abstract: *The present study will mainly concentrate on the concept of euthanasia from Buddhist ethical perspective. In Buddhism the final goal of an individual is to attain enlightenment and in the quest for enlightenment, the Buddhist followers have to undertake the threefold training: ethics, meditation, and wisdom. Among the Buddhist ethical teachings the most important one is that one should always keep himself/herself away from taking any one's life. So, in that case Buddhism is not accepting the concept of euthanasia. Euthanasia or mercy killing is a concept according to which killing is plausible in order to spare one who is inoperably ill, from further pain or grief. Euthanasia mainly has three forms i.e. voluntary, in-voluntary and non-voluntary. Although according to the Buddhist ethical teaching killing is wrong but at the same time there are some other Buddhist traditions those are considerate to voluntary and non-voluntary euthanasia under certain circumstances. Zen Buddhism, which is a form of Mahayana Buddhism, is one among them. Japanese Buddhism considers suicide an honorable option instead of being killed by others and also to find a better life in the future to come. According to many writers, intention behind this is equivalent to euthanasia. So, the main question in this regard is that being a Buddhist follower how one can consider such suicide in order to obtain a better future? These are some of the issues which the present study will try to explore.*

Key words: *Buddhist Ethics, Euthanasia, Zen Buddhism, Samurai, Seppuku.*

Introduction:

We live in a world, which is technologically so upgraded. With the advent of various new technologies we started to live our life very luxuriously without any stress. But, along with its positive aspects we also have to face various negative aspects of the same. Science has made

various new innovations, because of which now a days we can do anything and everything. Thus, in this regard the present study will try to explore a very controversial issue like euthanasia, from a Buddhist ethical perspective. The question may come in this regard why Buddhist Ethics and why Euthanasia? Human needs are unlimited and therefore, in the modern world various issues take place only because of our unlimited desires. Whatever we get naturally is not sufficient for us and we started to depend on science and technology from where we get those products which give us sensual pleasure. The main intention of Buddhism is the cessation of suffering and therefore, Buddhism denies the concept of sensual pleasure. According to Buddhism, sensual pleasure always brings suffering along with it. "The moral problems in the modern world are nothing but the result of not letting the river flow!"[1]

The main intention of discussing the concept of euthanasia is that in present days the issue of euthanasia is a very controversial issue. It can be assumed that, if somebody has got the opportunity to choose his/her death then s/he would definitely choose a gentle, peaceful and easy death. In our day to day life we see and meet lots of people who suffer very long in their life without any hope of recovering. Thus, *Euthanasia* is a process by following which one can get *a good death* or possibly *a beneficent death*. Buddhism as a believer in reality mainly believes in the concept of *being natural*. According to the teachings of Buddhism the main goal of human life is to attain enlightenment but, Buddhism maintains that euthanasia as a dying process interferes in the natural process. Thus, it is important and interesting to analyse how Buddhist ethics, being an ethics of ancient Asia would address the most popular contemporary issue called euthanasia.

Research Methodology:

This is a qualitative research analysis. Therefore, the study needs to proceed by following analytical method. Besides, the study needs serious reading and discussion of the primary and secondary sources on related area.

Ethics in Buddhism: A Brief Outline:

Buddhism splits into two main schools, the most philosophically significant camps of Buddhism, known today as the Theravada Buddhism and the Mahayana Buddhism. The Theravada Buddhism idolizes the early writings of Buddha without making any change or without any local interpretation of it. They accept Buddha's teachings in its original form, now which is known as the *pâli canon*. Again, Mahayana Buddhists accept Buddha's teachings along with their own interpretations. They created their own literature mainly in Sanskrit, Tibetan, and Chinese[2]. Ethics in Buddhism can be summarized from the Buddhist concept of the *Law of Karma*. Buddhism believes that positive actions always bring happiness or good consequences and on the other negative actions create suffering and pain. According to the tradition, one has to face karmic debt in his/her lifetime, if not in this life but in another life. In this regard it is said that

> the karmic seeds that are placed on the mind at the time of an action will never lose their potency even in a hundred million lifetimes, but will lie dormant within the mind until one day when the conditions that activate them appear... One must experience one's own karma. One cannot petition supernatural forces or even the Buddha himself to clear one's karmic debt[3]

In Buddhism we do not have a particular branch like ethics. All the Buddhist teachings like the rules of moral conducts can be summarized under the concept of *œila*. It means "internalized moral virtue and its expression in practice as abstention from immoral conduct"[4]. Harvey said that

> Morality is 'other-regarding': focused on the effect of our actions etc. on others. While this is a reasonable view, it is an incomplete one for Buddhist morality, as this is also concerned with the quality of our interactions with non-human sentient beings too[5]

Moral life of an individual has got utmost importance in Buddhism. Morality is regarded as the foundation of the religious life in Buddhism[6]. According to Buddhism, the ultimate goal of human life is to attain enlightenment. Enlightenment is:

> a blissful state of awareness in which one has relinquished all attachments and recognizes the underlying unity of all things. As an enlightened being, one exists in a state of nirvâna, in which one is liberated from the cycle of death and rebirth[7].

In order to attain this enlightenment Buddhists have to follow "the threefold training: ethics, meditation and wisdom"[8]. In this process morality can be regarded as the prerequisite for nurturing meditation and wisdom. Again, His Holiness, the XIV Dalai Lama stated that "For just as the earth is the foundation of all things in the world, so virtue (ethics) is the basis and root of all skillful dharmas (actions)"[9].Thus, Peter Harvey in his book says that Buddhism "consists of understanding, practicing and realizing *dhamma*"[10]. According to Buddhism, to live a moral life one has to follow the path of *dharma.* In this regard Damien writes,

> The term "Dharma" has many meanings, but the underlying idea is of a universal law which governs both the physical and moral order of the universe. Dharma is neither caused by nor under the control of a supreme being, and the gods themselves are subject to its laws[11].

According to the Buddhist tradition, *dharma* includes everything within its scope. *Dharma* regulates each and every aspect of our life including the physical laws, the moral deeds etc. One can acquire the ultimate happiness and pleasure in his/her life by following the path of *dharma*. According to Buddhist teachings, this world is painful. So, to overcome suffering and to increase happiness we should follow the ethical path. As Peter Harvey points out that according to Buddhism, One should live a morally guided life not out of duty or obligations; it cannot be a burden for any individual. Rather it is a source or a way which can help one to uplift his/her

life towards a better position[12]. The Buddhist tradition believes that life is very complex with various difficulties. Therefore, they never acknowledge whether an action is right or wrong. Buddhism always interprets the moral issues from the aspect of duties but not from rights[13]. Therefore, according to the Buddhist tradition, every action must possess *nirvanic* qualities. So, for Buddhist ethics which can also be illustrated as virtue ethics only *nirvanic values* can determine the rightness or wrongness of an action[14]. Therefore, Buddhism talks about wholesome (kusala) and unwholesome (akusala) actions. According to them, "'wholesome'-coming from a morally healthy state of mind, and nurturing this-and 'skillful'- informed by wisdom"[15]. On the other hand the unwholesome or the unskillful acts are those which produce suffering, pain and which have opposite characters from the wholesome acts. So, according to the Buddhist tradition, in order to attain *nirvana* one has to avoid the unwholesome actions and should cultivate calm and peaceful mind. In Buddhism the ethical teachings can be articulated in the form of duties. Therefore, the whole Buddhist ethical teachings can be abridged under five different sets of principles. Those are: 1. The Five Percepts (*panchasila*) 2. The Eight Percepts (*atthangasila*) 3. The Ten Percepts *(dasasila*) 4. The Ten Good Paths of Actions (*dasakusalakammapatha*) 5. The Monastic Disciplinary Code (*patimokkha*)[16]. The most important codes among these are the first Five Percepts. They are; "do not destroy life, do not steal, do not commit sexual misconduct, do not lie, do not become intoxicated"[17].

Euthanasia: A Brief Introduction:

According to the *Merriam-Webster Dictionary* Euthanasia can be defined as mercy killing or easy death[18]. The word Euthanasia comes from the *Greek* word *euthanatos*, where *eu* means good and *thanatos* means death[19]. Thus, the word euthanasia means *good death* or *death with dignity*[20]. Euthanasia can be explained as an act of taking one's own life intentionally with the support of another person. Euthanasia is not legal in all the countries but, where it is legal it is basically provided to those individuals who are incurably ill and have no hope of recovery. In most of the cases, it is performed at the patient's own request. The supporters of euthanasia believe that as a human being each and every individual have their own right to decide issues related to their life and death. If anyone seeking euthanasia is severely ill and have already lost her/his patience then s/he should be allowed to opt for it.[21]. As an individual s/he has that freedom and no one should stop her/him from doing the same. Marvin Kohl, one of the most foremost enthusiasts writes that if the intention of doing an act is good and also if it is producing some good consequences then that act can be regarded as a kind act. Thus, if a person is suffering from severe pain then according to Kohl euthanasia could be the most desired option for her/him[22]. In this regard it is important to mention here that there is a difference between PAS and euthanasia. In PAS the patient wants to die and then s/he comes to a physician to take the help e.g. prescription but in euthanasia the physician directly get involved by not giving medicine though with the consent of the patient or family.

Euthanasia can be undertaken mainly under two means i.e. passive euthanasia and active euthanasia. "Passive euthanasia is often described as letting someone die. In practical terms, this might mean "ceasing or not starting medical treatment that keeps a person alive, such as attachment to a respirator or provision of food and water through a tube"."[23]. Again active euthanasia is that where "someone "causes the death of a sick person without that person's participation"...active euthanasia always involves someone other than the patient actually performing the action"[24]. Active euthanasia can have three forms i.e. voluntary, involuntary and non-voluntary. Voluntary euthanasia is that when the patient wants to die and gives the consent to kill her/him. Involuntary euthanasia which can also be defined as *mercy killing* is that where a patient is killed in order to diminish her/his pain and suffering. Here "when the person killed is capable of consenting to her own death but does not do so"[25]. Again non-voluntary euthanasia is undertaken when the patient cannot be able to make any decision or unable to give any consent for instance a comatose person or an infant cannot make any decision related to their life, death or any other issues.[26]

Euthanasia is illegal in many countries. In UK the law against euthanasia is very strict and if anyone assists one to die or kill then the UK law will allow 14 years of imprisonment to that particular person. At different times many people tried to reform the law regarding euthanasia but British parliament never accepted any refinement in the law of euthanasia. Lots of debates are going on regarding the issue of euthanasia in UK, many have written that prohibition in euthanasia is against human freedom and therefore, many people from UK used to go to Switzerland to exercise their free will, where euthanasia is legal. But, there are many more hidden cases of euthanasia which used to occur in UK. According to a study conducted by prof. Clive Seale of West London's Brunel University published in 2006 in *Guardian* demonstrated that

> doctors help about two-thirds of terminally ill patients to die by withholding treatment or giving them painkillers they know will shorten life—but do it only when they believe that death is a few days away and after consulting patients, relatives and other doctors[27]

Voluntary euthanasia is legal in some of the countries; non-voluntary euthanasia is illegal in all the countries. Thus, euthanasia or assisted suicide is legal in many countries like Netherlands, Switzerland, Belgium etc. In India the passive euthanasia is legal.

Euthanasia and Buddhism: An Analysis:

If we want to explore the concept of euthanasia from Buddhist ethical perspective then it can clearly be maintained that euthanasia completely goes up against basic Buddhist teachings. Euthanasia or *Right to Die* basically contravenes the first of the Five Precepts of Buddhism. Moreover, it violates the basic and the most general moral principle of Buddhism i.e. *ahiCsâ* or non-violence. It is very important to mention here that the Buddha himself was against of the

concept of euthanasia, or assisted suicide and therefore he introduced "the monastic percept against taking life, the third of the four pârâjika-dharmas"[28]. This is because a group of monks at that time began to commit suicide, either on their own or by other ways, because they were so dissatisfied with their existence. Hence, Buddha always urged people to uphold the Dharma to live a tranquil existence. Buddhism is an authentic believer of *Law of Karma* and therefore, they believe in *Rebirth*. If a person intentionally wants to end his/her life with the help of euthanasia then according to Buddhism, that would definitely carry a negative result to his/her future existence. If s/he chooses euthanasia in her/his present life then definitely s/he would go against *dharma* and in that case again s/he would have to face all the karmic debts in her/his future lives. But, according to Buddhism, after doing thousands of good deeds one gets the opportunity to live as a human being and therefore, they believe that human life is very precious. Again, they believe that only through human life one can attain enlightenment. In Buddhism the most important goal of an individual is to attain enlightenment. Thus, if anyone intentionally tries to end his/her life then the process of attaining enlightenment will remain incomplete and to obtain another life is equally very difficult and therefore, in Buddhism purposely ending of one's own life is strictly prohibited. To quote Dr. Yeshe Donden:

> Buddhists believe in rebirth, or that there are past lives, and these types of ailments are attributed to bad deeds committed in previous life. This is true of the 101 disorders that are caused by past activities. They take the form of various illnesses that are typically thought to be fatal when they arise in this lifetime. Rarely does someone who has this kind of disorder survive[29].

So, according to Buddhism euthanasia cannot be accepted. In their Book of Discipline i.e. the *Vinaya-Pitaka* the Buddha says,

> Whatever monk should intentionally deprive a human being of life or should look about so as to his knife-bringer, or should praise the beauty of death, or should incite (anyone) to death, saying, 'Hullo there, my man, of what use to you is this evil, difficult life? Death is better for you than life,' or who should deliberately and purposefully in various ways praise the beauty of death or incite (anyone) to death: he also is one who is defeated; he is not in communion[30].

Here, the term *knife-bringer* is used to identify the concept of active euthanasia or assisted suicide, where, somebody plays the role of mediocre. According to many people, euthanasia shouldn't be allowed, even if it is not morally wrong. If it is allowed then many will take the opportunity and will take the help of euthanasia to kill others[31]. In many cases the old members of our society would become the victim of euthanasia, because at that stage people generally used to feel very lonely and left out. Buddhism criticizes the concept of euthanasia from the perspective of death also. According to Buddhism, at the time of death the mind or the consciousness of an individual is the main adjoining cause of his/her next birth. In Japan also

people are more sensitive regarding the dying process. So, in this manner we can find similar teachings in Japanese Buddhism also.

Euthanasia in Japan:

Although in Japan the discussion of euthanasia took place very lately but the concept of *death with dignity* is much popular in Japan. The discussion of euthanasia in Japan has been started from two cases of euthanasia occurred in Tokai University and Keihoku Hospital.

> The Tokai University Hospital case (1992) was the first euthanasia case where a physician was prosecuted and was convicted of the murder of a patient in Japan (1). At the request of his family, the physician gave a potassium chloride injection to a dying comatose patient with multiple myeloma. In the Keihoku Hospital case (1996), a physician gave a muscle relaxant to a dying comatose cancer patient without the request of the patient or his family (2)[32]

In both the cases the physicians were found guilty but, in the second case it is found that the patient died "before the dosage of muscle relaxant became lethal"[33] and therefore, the physician was not prosecuted. Apart from these two cases of euthanasia there cannot be found any official incident occurred in Japan regarding euthanasia. In this regard it can be said that "Now, spurred by recent cases of apparent euthanasia, Japan has begun grappling seriously with the difficult issue of 'death with dignity,' including legislation to make it possible"[34]. This is to mention here that Japanese people are less concerned about the issue of euthanasia than the concept of *death with dignity*. There are many examples of committing suicide in battlefield in Japan in order to protect their gravity in death. In this regard it is worth mentioning that in Japan suicide is not a crime but, if somebody is found assisting or encouraging suicide then that is a crime according to the Japanese law. In case of Japan religion plays an important role regarding the implementation of euthanasia within the country. If we follow various statistical reports regarding the religion in Japan then basically two religions come into the picture, the Shinto and the Buddhism. Both Shinto and Buddhism are the traditional religions of Japan, while Shinto is the native religion of Japan and as old as the Japanese people; at the same time Buddhism is introduced from the Asian mainland in the 6th century. In Japan we can see the amalgamation of both religions and very interestingly they complement each other in a very nice way[35]. Thus, in Japan we can find almost same viewpoints regarding euthanasia among the Shinto and Buddhist believers. As the study is on the Japanese Buddhist's view on euthanasia so it will not go detail to explain the view of Shinto regarding the same.

Japanese Buddhism, which is also known as Zen Buddhism is introduced in Japan in 1191. It is the Japanese version of the Chinese *chán* Buddhism. In the fifth and sixth centuries BC, the Indian Buddhist monk Bodhidharma travelled to China and began to share Buddhist teachings with the country's intellectuals. Then the Chinese scholars translated the Buddhists teachings and texts to their own languages by combining them with their own beliefs and

practices. After that the Chinese scholars started to spread and transmit Buddhists teachings to each and every part of East Asia. As a result, when Buddhism arrived in Japan, it was given the name Zen. Hence, it can be said that Zen Buddhism originated in China with roots in India and reached maturity in Japan. Zen Buddhism is mainly popular among the military members in Japan.

Euthanasia According to Japanese Zen Buddhism:

Regarding euthanasia we can find two main viewpoints among the Japanese people; one is allowance of active euthanasia and the other is refutation of passive euthanasia. According to the original Buddhism, euthanasia and suicide can never provide *nirvana*, but rather it distracts one from attaining the same. It can be stated that many scholars have written about the positive attitude of Japanese Buddhist followers toward euthanasia. Zen Buddhists believe in the teaching of "being natural" means avoiding the extra-ordinary or the futile treatment at the incurable stage or at the time of death[36]. As a denomination of Buddhism, Japanese Buddhists believe in the concept of suicide but, that is not because they think that individuals have right to die. Japanese Buddhism like the original Buddhism believes in the peace of mind at the time of death. Therefore, in their traditional history we can find various examples of suicide in order to get rebirth in a better place. They believe that one can get a better life who commits suicide selflessly and without any expectations. Thus, the state of mind of the individual decides whether s/he would get a better life or not as "death with desire leads not to rebirth in the Pure Land, but death with calm assurance does"[37]. Thus, there can be seen the practice of *seppuku* ceremony among the Buddhists followers in Japan. *Seppuku* can be seen among the warrior class people, who generally follow Zen Buddhism in Japan. *Seppuku* is an act of bravery and a kind of ritual suicide. Although *seppuku* seems like a violent death but *seppuku* generally means dying with dignity and peace. The most famous form of *seppuku* is *hara-kiri*, which means stomach cutting[38].

Thus, it is important and interesting to mention here that "the samurai's code of suicide included a provision for euthanasia…Many samurai suicides were in fact the moral equivalent of euthanasia"[39]. The reasons behind this comparison are that in both cases one seeks to die in order to escape from long unbearable pain again while in case of Seppuku one desires death in order to stay away from an foreseeable death at the hands of others at the same time in case of euthanasia one seeks to die to get rid of various diseases and psychological depressions[40]. Thus, there can be seen a positive tendency of Zen Buddhist followers toward euthanasia. In Japan, Seppuku was also given as a form of Capital Punishment.

Conclusion:

Thus, in conclusion it can be stated that Zen Buddhism believes in the choice of individuals. Although we cannot find any case of euthanasia among the Zen followers but we can see the practice of Seppuku or Death with Dignity among them, which is morally equivalent to euthanasia. Therefore, we can see a positive tendency towards euthanasia among the Zen

followers under certain circumstances. But, one may question, as a denomination of Buddhism how Zen can show positive attitude towards euthanasia? To answer the question it can be said that as a denomination of Buddhism; Zen is basically following the Buddhist teaching of keeping one's mind in great peace at the time of death and therefore, they support Seppuku, i.e. Death with Dignity. While on the one hand they are following Buddhist teachings but at the same time they have a positive attitude towards euthanasia. If we analyse the fact from Buddhist point of view it may be wrong as killing is wrong in Buddhism. However, along with the principle of non-violence there is also the concept of compassion in Buddhism. Compassion means feeling others pain. It is a normal human nature that when we see others in pain or in distress, we usually feel their pain and we try to reduce their pain[41]. So, it can be stated that Zen shows positive attitude towards euthanasia in order to reduce someone's pain who is in tremendous and incurable pain. In this regard we can remember Mahatma Gandhi who was the main exponent and the rigorous follower of the concept of non-violence, who once killed a bedridden calf in Sabarmati Ashram. In this regard Gandhiji expressed his view in the Gujarati weekly Navjivan in October 1928 that the calf was in great agony and was in the last stage and therefore, he asked the doctor to kill the calf by means of a poisonous injection. Thus, Gandhiji tried to give relief to that calf but, that incident was criticised by many people. Similarly, Buddhism believes in non-violence but taking one's life in order to reduce pain should not be an offence[42] Thus, it can be stated that the Zen Buddhist's ways are different from the original Buddhism because of the different cultural influences in Japan. Zen is basically a lifestyle than a religion. Zen does not believe in any scripture but, they believe in practical experiences and therefore, they argue that

> if you have lived in the desert all your life and have never seen water, the best thing to do is not to read what an encyclopaedia says about water, but rather to jump in the ocean and experience it for yourself[43].

Suzuki in his article mentioned that "Zen, being life itself, contains everything that goes into the make-up of life: Zen is poetry, Zen is philosophy, and Zen is morality. Wherever there is life-activity, there is Zen"[44] Thus, as per studies it is believed that although there cannot be found any case of euthanasia among the Zen followers it seems that if euthanasia is offered under certain conditions[45] then those conditions would be like the following:

> (1) The disease is considered terminal and incurable by present medicine. (2) The pain is unbearable-both for the patient and those around him. (3) The death is for the purpose of his peaceful passing. (4) The person himself has requested the death, while conscious and sane. (5) The killing is done by a doctor. (6) The method of killing is humane[46]

Moreover, His Holiness the 14th Dalai Lama in a letter to Asia week in 1985 wrote,

> In the event a person is definitely going to die and he is either in great pain or has virtually become a vegetable, and prolonging his existence is only going to cause

difficulties and suffering for others, the termination of his life may be permitted according to Mahayana Buddhist ethics[47].

End Note:

1. Somparn, 2005, p.167
2. Das & Barua, 2012
3. Lecso, 1986 p. 53
4. Keown, 2003, p. 89
5. Harvey, 2000, p. 2
6. Keown, 1996, p. 147
7. Baroni, 2002, p. 8
8. Lecso, 1986, p. 51
9. ibid
10. Harvey, 2000, p.3
11. Keown, 1996, p. 147
12. Harvey, 2013
13. *The Buddhist centre: Buddhism for today*. (n.d.). Retrieved from the buddhistcentre.com: https://the buddhis tcentre.com/text/ethics
14. Keown, 1996
15. Harvey, 2013, p. 265
16. ibid
17. Arnie, 2011, p. 54
18. McDougall & Gorman, 2008
19. Biggs, 2001
20. ibid
21. BBC. (n.d.). Retrieved from www.bbc.co.uk: http://www.bbc.co.uk/ethics/euthanasia
22. Kohl, 1972
23. McDougall & Gorman, 2008, p. 2
24. ibid
25. Perrett, 1996, p. 309
26. BBC. (n.d.). Retrieved from www.bbc.co.uk:http://www.bbc.co.uk/ethics/euthanasia/overview/volinvol.shtml
27. McDougall & Gorman, 2008, p. 72
28. ibid
29. Kohl, 1974, p.3
30. Corr & Corr, 2013,p. 541
31. BBC. (n.d.). Retrieved from www.bbc.co.uk: http://www.bbc.co.uk/ethics/euthanasia/overview/ introduction.shtml
32. Tanida, 2000. p 339
33. Sleeboom, 2009, p. 108
34. McDougall & Gorman, 2008, p. 89
35. *Japan-guide.com*. (n.d.). Retrieved from www.japan-guide.com: http://www.japan-guide.com/topic/0002.html
36. Tanida, 2000
37. Becker, 1990, pp. 549-550
38. Park & Love, 2009
39. Becker, 1990, p. 551
40. ibid
41. buddhanet.net (n.d.). Retrieved from www.buddhanet.net: http://www.buddhanet.net/e-learning/qanda07.htm
42. Sharma, 2005.
43. Peterson, 1973, p. 153
44. Suzuki, 1951, p.3
45. These are the conditions recommended by the Nagoya High Court on 22 of December 1962
46. Becker, 1990, p. 552
47. Lama, D. (n.d.). *ProCon.org*. Retrieved 01 12, 2014, from www.euthanasia.procon.org: http:// euthanasia.procon.org/view.source.php?sourceID=000675

References:

Arnie, K. (2011). *The Everything Buddhism Book: A complete introduction to the history, traditions and beliefs of Buddhism, past and present.* (2nd ed.). Avon, MA, USA: Adams Media, Inc.

Biggs, H. (2001). *Euthanasia, Death with Dignity and the Law.* Portland, USA: Hart Publication.

Corr, C. A., & Corr, D. M. (2013). *Death and Dying: Life and Living* (7th ed.). Belmont, USA: Wadsworth.

Das, M., & Barua, A. (2012). The Zen Way to Enlightenment with Special Emphasis on Armerian Zen Buddhism. *International Journal of Social Science Tomorrow, 1* (5), 1-6.

Gyatso, T. (1984). *Kindness, Clarity and Insight.* (J. Hopkins, Ed., & J. Hopkins, Trans.) Ithaca, New York,: Snow Lion Publications.

Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Harvey, P. (2013). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (2nd ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Kohl, M. (Ed.). (1972). *Beneficent Euthanasia.* New York: Buffalo, Prometheus Books.

Keown, D. (1996). *Buddhism.* New York: Sterling Publishing Co., Inc.

Keown, D. (2003). *Oxford Dictionary of Buddhism.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Keown, D. (2003). *Oxford Dictionary of Buddhism.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Keown, D., & Keown, J. (1995). Killing, Karma and Caring: Euthanasia in Buddhism and Christianity. *Journal of Medical Ethics, 21* (5), 265-269.

(Kohl, 1974 p. 3) Kohl, M. (Ed.). (1974). *The Morality of Killing.* Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.

Lecso, P. A. (1986). Euthanasia: A Buddhist perspective. *Journal of Religion and Health, 25* (1), 51-57.

McDougall, J. F., & Gorman, M. (2008). *Contemporary world issues: Euthanasia.* California: ABC-CLIO, Inc.

Perrett, R. W. (1996). Buddhism, Euthanasia and the Sanctity of Life. *Journal of Medical Ethics, 22* (5), 309-313.

Park, L., & Love, T. (2009). *Ancient and Medieval People: The Japanese Samurai.* South Yarra: Macmillan Education Austrellian Pty. Lmt.

Peterson, William. (1973). *Those Curious New Cults.* USA: Keats Publishing co

Suzuki, Daisetz Teitaro. (1951). The Philosophy of Zen. Philosophy East and West, 1(2) pp. 3-15.

Sleeboom, M. (Ed.). (2009). *Genomics in Asia: A Clash of Bioethical Interests?* Oxon: Routledge.

Sharma, S. (2005, January 03). *The Times of India opinion*. Retrieved January 02, 2014, from www.timesofindia.indiatimes.com: http://timesofindia.indiatimes.com/home/opinion/Gandhi-Euthanasia/articleshow/978350.cms

Somparn, P. (2005). Buddhist Ethics and the Modern World. In W. Sriwarakuel, B. M. Dy, J. Haryatmoko, N. T. Chuan, & C. Yiheang (Eds.), *Cultural Traditions and Contemporary Challenges in Southeast Asia: Hindu and Buddhist* (pp. 149-172). Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

Tanida, N. (2000). The View of Religions toward Euthanasia and Extraordinary Treatments in Japan. *Journal of Religion and Health, 39* (4), 339-354.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Recurring Flood and its Impacts on Livelihood of Flood-Affected Households in Dhemaji and Lakhimpur Districts of Assam

❑ **Jayanta Barooah**
Research Scholar, Department of Management, Assam down town University, Assam.
e-mail: jbadhyayan@gmail.com

❑ **Dr. Santosh Kumar Upadhyay**
Associate Professor, Department of Hospitality and Tourism Management, Assam down town University, Assam, e-mail: trysantosh1@gmail.com

❑ **Dr. Rabinjyoti Khataniar**
Assistant Professor, Department of Economics, B.H College, Assam.
e-mail: rabinkhataniar@gmail.com

Abstract: *Dhemaji and Lakhimpur are the two important districts of the state of Assam which face adversity of recurring flood every year with massive destruction leaving many people of these regions helpless and homeless.The destructive flood puts people in risk, damages property, destroys crops, kills livestock, deteriorates infrastructure, and worsens health conditions in these areas. The present study is mainly concerned with (a) livelihood practices adopted by flood affected households and (b) how devastating floods affect human life, livelihood and livelihood assets of these two districts. The paper is based on a sample of 400 flood affected households of both the districts.The study shows that 52% of households choose agriculture as their prime source of livelihood in both districts, though it is affected by adversity of flood. People mainly grow traditional rice crops which are often damaged by flood. It is interesting to find that during times of flooding, inhabitants of these two districts shift to other livelihood practices like fishing and wood gathering. This is also a coping mechanism for them because they have to live with flood. The study also shows that the excessive sand deposition from the flood water of the Brahmaputra and its tributaries has caused a large area of rich croplands in the districts of Dhemaji and Lakhimpur to become barren. In such devastated soils, the farmers are no longer able to grow any crops that are suited.*

Consequently, many people shift to greener pastures within and outside the state. They relocate to places with better livelihood prospects.

Key words: *Livelihood, Agriculture, Flood.*

1. Introduction:

Assam, one of India's most prominent and geographically diverse states, has endured flood hazards for a long time. Every year, damaging floods cause pain and misfortune in human existence, resulting in the loss of livelihood and livelihood assets of the people in various regions around the state. According to records, 9.31 lakh hectares of areas of Assam get flooded annually(Assam, Flood and flood control measures,Economic Survey,Assam).In a vast portion of the state, heavy rainfall and the depositing of sediment in river bottoms are considered significant contributors to flood disasters. Dhemaji and Lakhimpur, two important districts in eastern Assam that are annually severely hit by flooding, are the subject of the current study. These two districts share a border with Arunachal Pradesh, an important neighbouring state of Assam, to the north and east. These two districts are located on the north bank of the pivotal Brahmaputra in Assam.

In this context, this paper incorporates the following two objectives :

1. To study the livelihood practices adopted by the flood affected people of the study areas.
2. To examine the impact of flood on livelihood and livelihood assets and alternative livelihood practices adopted by flood affected people.

1.1 Flood Hazard in the Districts:

Geographically, the districts of Dhemaji and Lakhimpur are located in Assam's upper Brahmaputra valley and the eastern Himalayan region.These districts are situated along two major flood-producing rivers: the Subansiri River and the mighty Brahmaputra. These districts, located at the foot of Arunachal Pradesh, receive water from several streams and reservoirs that pour into them from the hills. According to Assam Flood Atlas(2016), 50% of the Lakhimpur district and 46% of the Dhemaji district have been affected by flood.(i. S. National Remote Sensing Centre) The threat of flooding endangers lives, harms property, wipes out crops, kills livestock, deteriorates infrastructure and worsens health conditions in these places. The course of economic development in the investigated regions has slowed down due to the detrimental effects of floods. Thus, floods have an undesirable impact on the agriculture-based economy of Dhemaji and Lakhimpur, thus shattering the livelihoods of the vast majority of inhabitants of the two districts.

The flood danger layer for Assam state was derived using satellite data collected over an eighteen-year period (1998-2015). Flood hazard zones are classified according to the number of times flood occurs in a year during 1998-2015. Based on the frequency of flooding, the flood threat has been divided into 5 categories (Table no.1). Major parts of these two districts

fall under very low category where flood occurs for 1 to 4 times in a year. (I. o. National Remote Sensing Centre)

Table 1 : Flood Hazard Statistics in Dhemaji and Lakhimpur Districts :

Hazard Code	Flood Hazard Classification	Number of times flood occurs in a year during 1998-2015	Flood Hazard Area in Dhemaji (Hectare)	Flood Hazard Area in Lakhimpur (Hectare)
1	Very Low	1-4 times	78301	77229
2	Low	5-8 times	29668	37429
3	Moderate	9-12 times	6416	20985
4	High	13-15 times	789	7269
5	Very High	16-18 times	130	1868

Source : Flood Hazard Atlas for the State of Assam (1998-2015)

There are frequent floods in both Lakhimpur and Dhemaji districts due to heavy monsoon rainfall and swelling river bed, especially since the great earthquake of 1950. Additionally, the rapid deforestation in Arunachal Pradesh's hilly regions, which is aggravated by the river flowing from the hilly area carrying down significant amounts of sediment, worsens the problem in the plains of these two districts. Consequently, since the 1950s, the area has experienced a string of disastrous floods. Furthermore, the district could be threatened by more frequent and severe floods due to the changing climate.Due to structural degradation and ongoing riverbank erosion, the effectiveness of the embankments from the flood of Brahmaputra is often insufficient. According to the Flood and Riverbank Erosion Risk Management(FRERM) report, the local populations think that the unreliability of the degraded infrastructure is the main reason for their persistent flood and drainage difficulties. The poor quality of embankment construction, the delayed or nonpayment of land purchase and resettlement for finished works, and the requirement for community involvement in planning, implementation, and management are among the other issues that have been brought up.

1.2 Livelihood Practices in the districts:

A livelihood encompasses people's capabilities, assets, income and activities required to secure the necessities of life. Livelihood options and livelihood assets such as land, pond, water reservoirs, livestock holding, agricultural inputs, irrigation infrastructure, crops, housing etc are vulnerable to flood. Agriculture is the primary source of livelihood for those living in the flood-affected areas of the Lakhimpur and Dhemaji districts, and the economies of these two districts are primarily agro-based. Agriculture is directly or indirectly responsible for the employment of almost 80% of the people in the Dhemaji district. (GOI) Apart from agriculture, other traditional livelihood options available in the flood-affected areas include fishing on a commercial or subsistence basis in nearby rivers, ponds, lakes, etc., raising livestock like pigs, cattle, poultry, etc., and selling animal products like eggs, milk, meat, etc., sericulture, collecting

firewood, driftwood, and othertimber or non-timber forest products for one's use or trade, and using handlooms to weave traditional clothing like the Gamocha (Assamese Towel), mekhela chador (attire for women) etc.(RGVN)

2. Data sources and Methodology:

2.1. Sources of data:

This paper is based on both primary as well as secondary data. Primary data were collected from 400 households of the Gogamukh and Sissiborgaon revenue circles of the Dhemaji district and Subansiri and Dhakuwakhana revenue circles of the Lakhimpur district of Assam. From the selected revenue circles, flood affected villages were selected. Five villages from each revenue circle were selected**.** Altogether twenty villages were selected from all four revenue circles of both districts. Twenty households from each village were selected. Due care was taken to select households with different livelihood activities. Hundred(100) households from each revenue circle were selected for the survey. Altogether four hundred (400) households from four revenue circles of the Dhemaji and Lakhimpur districts were selected for the survey. Primary data were collected from these 400 householdsby asking different questions in the pre-tested household schedule. The secondary data were collected from various authentic sources such as journals, reports, Statistical Hand Book and Economic Survey, Assam, Census of India 2011, Flood Hazard Atlas for Assam , websites etc.

2.2 Statistical Tools:

The collected data have been summarized using descriptive statistics and frequency tables. Continuous variables have been reported using descriptive statistics such as arithmetic mean, standard deviation, and minimum and maximum recorded values. In contrast, categorical variables have been reported using frequency table and percentage of the occurrence. To determine whether there is a significant difference between the two districts or among the four revenue circles in terms of their standard of living or the effects of a flood, a number of statistical tests, including the independent sample t-test, one-way ANOVA, two samples proportion test, and Chi-square test for independence of attributes, have been used. Conclusions are drawn based on p-values. A p-value < 0.05 indicates that the variable under study differs significantly between the districts or among the revenue circles at a 5% level of significance. In such a case, the null hypothesis under consideration may be rejected.

3. Results and Discussion:

3.1 Agriculture as a source of livelihood:

The economies of Dhemaji and Lakhimpur are rural centric and agro-based. Most of the people are engaged in Agriculture sector to earn their living. A total of 208 households out of 400 interviewed households were found to be engaged in some agricultural activities showing that 52% of households chose agriculture as their prime source of livelihood in both the Dhemaji and Lakhimpur districts. The district and revenue circle-wise distribution is as follows

Table 2: District-wise distribution of People engaged in Agriculture and Non-agriculture activities

Livelihood activities		Name of the District				Chi-Square	p-value
		Dhemaji		Lakhimpur			
		Number	(%)	Number	(%)		
People engaged in agriculture	No	82	41.00%	110	55.00%	7.853	0.005
	Yes	118	59.00%	90	45.00%		
	Total	200	100.00%	200	100.00%		

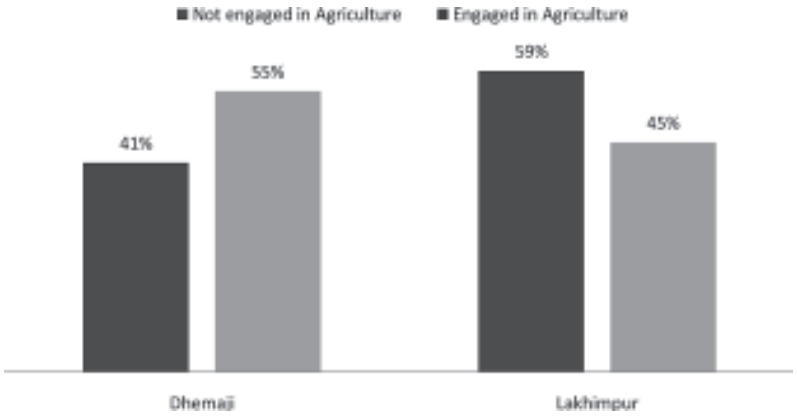


Fig 1: Percentage of people engaged and not engaged in Agriculture

Source: Field Survey

Table 3: Revenue circle wise distribution of People engaged in Agriculture and Non-agriculture activities

Revenue Circle	Households engaged in agriculture			Chi-Square	p-value
	No	Yes	Total		
Dhakuakhana	78	22	100	50.24	< 0.001
	(78%)	(22%)	(100%)		
Gogamukh	41	59	100		
	(41%)	(59.00%)	(100%)		
Sissiborgaon	41	59	100		
	(41%)	(59.00%)	(100%)		
Subansiri	32	68	100		
	(32%)	(68%)	(100%)		

Source: Field Survey

A chi-square test reveals a significant difference in the proportion of households from various revenue circles and districts engaged in agricultural activities. When comparing the two districts, we can see that Dhemaji has more agriculturally active households than Lakhimpur. In contrast to the Dhemaji district, where 59% of households are involved in agriculture, the

Lakhimpur district only has 45%. In the Subansiri revenue circle of Lakhimpur district, 68% of households are engaged in agriculture, the highest among all the four revenue circles of both districts. Contrarily, the percentage of individuals who do not work in agriculture is highest in Lakhimpur district's Dhakuwakhana revenue circle, which is 78%.Except for the Dhakuwakhana revenue circle, all three revenue circles—Gogamukh and Sissiborgaon of Dhemji district and Subansiri of Lakhimpur district—have a higher percentage of persons who work in agriculture than those who do not. The surveyed areas of these two districts illustrate how vital agriculture is as a source of livelihood.

Table 4: Comparison of Average annual income between households engaged in agriculture and not engaged.

	Engaged in agriculture?		t test	p-value
	NO	YES		
Dhakuakhana Revenue Circle	1,45,282	1,33,512	0.332	0.741
	(130,281)	(196,139)		
Subansiri Revenue Circle	1,15,347	1,19,073	0.169	0.866
	(92,515)	(106,920)		
Lakhimpur district	1,36,573	1,22,603	0.777	0.438
	(120,876)	(133,125)		
Gogamukh Revenue Circle	1,58,355	1,52,265	0.263	0.793
	(140,481)	(90,863)		
Sissiborgaon Revenue Circle	2,07,756	1,42,695	2.661	0.009
	(149,576)	(94,840)		
Dhemaji district	1,83,055	1,47,480	2.104	0.037
	(146,327)	(92,600)		
Total	1,56,425	1,36,716	1.599	0.111
	(133,978)	(112,334)		

Source: Field Survey

The average annual income for households involved with agricultural activities is significantly lower than those not involved in the Sissiborgaon revenue circle. Though not statistically significant, the average annual income is lower for households involved with agricultural activities than those not involved in both Dhemaji and Lakhimpur districts. Although agriculture is the primary source of livelihood, it is less remunerative than non agricultural activities. Recurring flood causes huge damage to standing crops and agricultural field. Agriculture as a source of livelihood is adversely impacted by flood which is evident from low average annual income.

3.2 Primary occupation and Annual Income

Annual income from primary occupation reflects the financial position, economic status, way of living and expenditure decisions of the people of the surveyed areas of the districts. Along with primary occupation, income from secondary occupation helps to enhance financial status and security of the households.

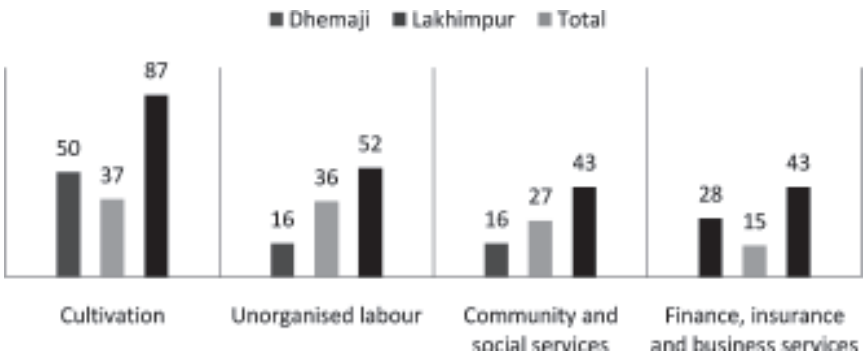


Fig 2: Number of households in the top four primary occupations in both districts.

Source : Field Survey

The majority of persons have resported that cultivation is their primary occupation in both the districts. In Dhemaji district, 50 out of 200 households, or 25% of the population, choose cultivation as their primary source of income, whereas in Lakhimpur district, 37 out of 200 households, or 18.5% of the population, accept cultivation as their main source of livelihood.The top three primary occupations in the district of Dhemaji are cultivation, finance, insurance, business services, and livestock rearing. In Lakhimpur district cultivation is followed by unorganized labour and community and social services.

Table 5: Annual income of the districts:

		District Name			t-Test	p-value
		Dhemaji	Lakhimpur	Total		
Annual income	Mean	162,065.88	133,786.53	147,926.21	2.251	0.025
	Standard Deviation	118,593.50	132,329.11	126,287.64		
	Minimum	22,635.00	6,000.00	6,000.00		
	Maximum	600,000.00	960,000.00	960,000.00		

Source : Field Survey

Table 6: Annual income of the Revenue circles of Dhemaji and Lakhimpur Districts

Annual income	Revenue Circles					ANOVA	p-value
	Dhakuakhana (Lakhimpur)	Gogamukh (Dhemaji)	Sissiborgaon (Dhemaji)	Subansiri (Lakhimpur)	Total		
Mean	149,692	154,761	169,370	117,880	147,926	2.996	0.031
SD	155,781	113,223	123,869	102,078	126,288		
Minimum	20,000	22,635	30,000	6,000	6,000		
Maximum	960,000	600,000	600,000	500,000	960,000		

Source : Field Survey

The p-value (0.025) corresponding to the t-test suggests that the average annual income of the Dhemaji district (162,065.88) is significantly greater than the average annual income of the Lakhimpur district (133,786.53). Similarly, the p-value (0.031) corresponding to the ANOVA test suggests that the annual income from primary sources is significantly different for different revenue circles. A paired difference test suggests that the average annual income is significantly higher for Sissiborgaon compared to the other three revenue circles.

3.3 Livelihood during and off flood period:

The destructive flood has far reaching impact on livelihood practices in the surveyed districts. There is a shift from agriculture to other alternative sources of livelihood during the period of flood and this becomes an adaptation technique to deal with flood by the households affected by flood.

Table 7: Livelihood during off Flood period and Flood period in the Districts

	Occupational distribution during off flood period			Occupation during flood period		
	Lakhimpur	Dhemaji	Overall	Lakhimpur	Dhemaji	Overall
Cultivation	18.50%	25.00%	**21.75%**	1.50%	3.00%	**2.25%**
Fishing	3.50%	1.00%	**2.25%**	27.50%	9.00%	**18.25%**
Wood collection	0.00%	0.00%	**0.00%**	8.50%	6.50%	**7.50%**

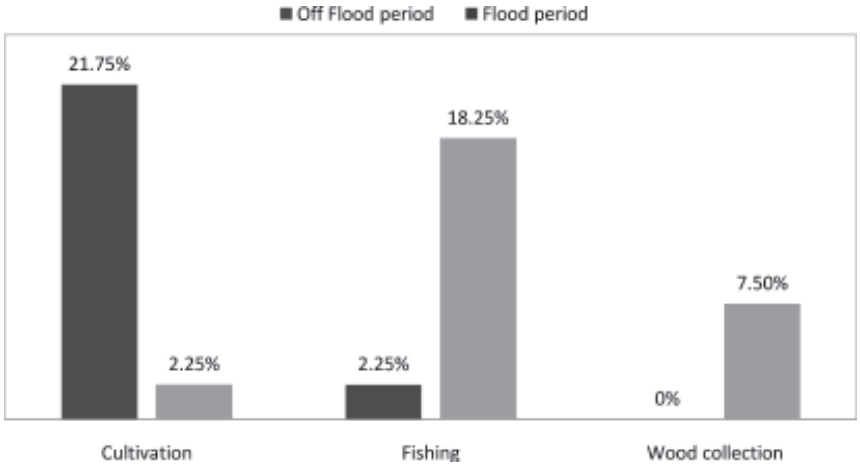


Fig 3 Livelihood during off Flood period and Flood period in the Districts

Source : Field Survey

It is found that cultivation, the prime source of livelihood during the off-flood period in both districts, is adversely affected by flood. People engaged in cultivation drastically fell from **21.75**% during off flood period to **2.25%** during flood. Only **2.25%**of people are engaged in fishing during off-flood, which increases to **18.25%** during the flood period. The wood collection as a source of livelihood is nil during the off-flood period, while **7.5%** of people are engaged

in this occupation during the period of flood. Shifting from cultivation to fishing and wood collection indicates the adaptation technique to deal with the flood, which provides an alternative to the existing livelihood.

3.4 Area of Agricultural Products damaged by Flood

Paddy, pulses, spices, and vegetables are the categories under which various agricultural products produced in both districts are classified. The primary food crop, paddy or rice, takes up the largest area and is particularly vulnerable to flood damage .Households have also experienced erosion, sand deposition, and a loss of soil micronutrients. Additionally, there are fallow areas that are immersed in water for a large portion of the year.

Table 8: Average area of different agricultural products and average area damaged by flood (in Bigha)

	Revenue Circle							
	Dhakuakhana	Subansiri	Lakhimpur	Gogamukh	Sissiborgaon	Dhemaji	ANOVA	p-value
Area of paddy	10.13	**6.18**	6.97	9.40	9.17	9.30	4.484	0.005
	(8.18)	**(3.23)**	(4.85)	(7.04)	(5.09)	(6.21)		
Damage area of paddy	3.63	3.14	3.24	3.57	3.58	3.58	0.378	0.769
	(3.10)	(1.78)	(2.09)	(2.34)	(1.61)	(2.00)		
Area of pulse	3.38	2.82	2.87	2.94	4.15	3.47	2.537	0.064
	(2.14)	(1.45)	(1.50)	(1.53)	(1.68)	(1.68)		
Damage area of pulse		2.15	2.15	1.50	0.75	1.29	1.862	0.186
		(1.20)	(1.20)	(0.71)	(0.35)	(0.70)		
Area of spices	**10.19**	6.33	7.59	6.62	7.00	6.83	3.104	0.029
	(8.90)	(1.74)	(5.49)	(5.82)	(0.00)	(3.91)		
Damage area of spices	0.92	1.11	1.03	1.64	1.57	1.61	0.569	0.641
	(0.58)	(0.55)	(0.55)	(1.99)	(1.24)	(1.60)		
Area of vegetable	3.20	3.52	3.40	3.59	4.95	4.32	1.322	0.275
	(2.82)	(3.07)	(2.92)	(2.69)	(2.97)	(2.89)		
Damage area of vegetable	1.75	0.93	1.23	1.78	1.35	1.55	1.368	0.275
	(0.96)	(0.53)	(0.79)	(0.83)	(1.11)	(0.98)		

Note: *The figure inside parentheses represents the standard deviation.*

Source : Field Survey

The average area under paddy cultivation is significantly lower in the Subansiri revenue than in other revenue circles (p-value = 0.005). However, the damage caused to paddy cultivation is homogeneous for all four revenue circles. The average area under spice cultivation is significantly higher in the Dhakuakhana revenue circle compared to other revenue circles. The average damage to spice cultivation due to flood does not differ among the revenue circles and between the two districts. The average area under cultivation and area damaged by a flood for pulse and vegetables are not statistically different for the revenue circles.

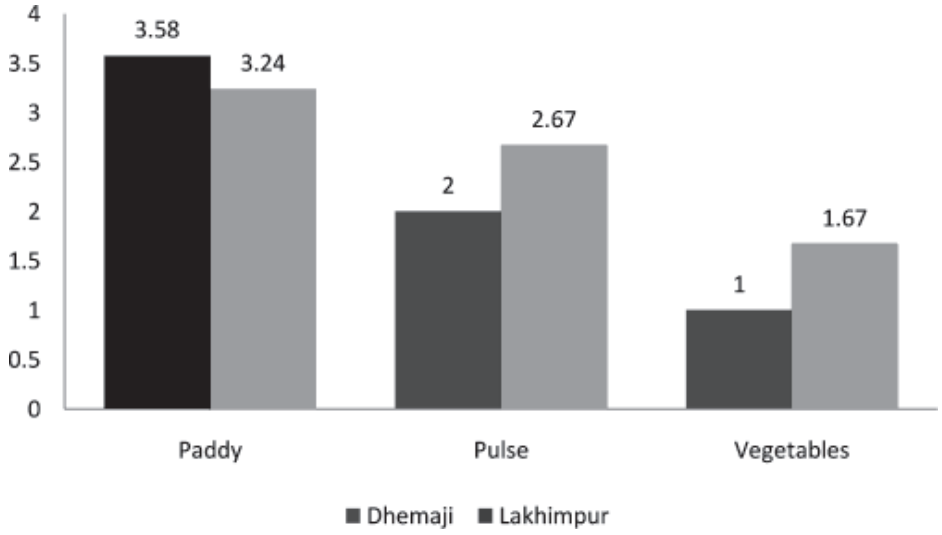


Fig 4: Average area of Agricultural products damaged by floods in Dhemaji and Lakhimpur districts (in Bigha)

Source : Field Survey

The state's main food crop, paddy, occupies the majority of the area under cultivation which is found to be 8.32 bigha on average throughout both districts. The residents of the districts often cultivate the winter rice variety *Sali* and the summer rice variant *Ahu.* Sali paddy is cultivated during the monsoon season, and it is harvested in November and December. On the other hand, *Ahu* paddy is sown in March and April and harvested in June and July. Each year, disastrous floods cause devastation to both of these types of paddy. The average area of paddy destroyed by flooding is 3.58 bigha, meaning that, on average, 40.625% of planted areas have been harmed. Another flood-resistant deep-water rice variety*, Bao*, is produced in both districts though it is not very popular.

The second-largest average area under cultivation in both districts is for spice, which includes garlic, ginger, turmeric, black pepper, and other spices. The average area for spice cultivation is 7.09 bigha, followed by vegetables (3.96 bighas) and pulses (3.12 bigha).The average area of cultivation damaged sby floods shows that other crops have been negatively impacted, except for spices.

3.5 Loss due to damages caused by a flood:

Floods cause great suffering and misery in human life. Livelihood assets such as housing, agricultural land, and livestock are negatively impacted by flooding. Homes suffer damage, livestock perish, and sand is dumped over farmlands. Health problems arise both during and after a flood, and many flood victims are compelled to stay outside their house during flood due to inundation and some are driven to leave their homes owing to flooding.

Table 9: Value of losses due to different types of damages during a flood.(in Rs)

Value of Loss Due to		Revenue Circles & Districts					
		Dhakuakhana	Subansiri	Lakhimpur District	Gogamukh	Sissiborgaon	Dhemaji District
House damage	Mean	10,827	10,018	10,449	**20,526**	6,400	17,583
	(SD)	(17,088)	(10,724)	(14,361)	**(28,003)**	(3,507)	(25,498)
Health injury	Mean	6,400	6,950	6,675	**25,167**		25,167
	(SD)	(5,211)	(5,480)	(5,212)	**(17,325)**		(17,325)
Illness during flood	Mean	5,422	3,789	4,410	**15,061**	4,000	13,990
	(SD)	(6,157)	(3,762)	(4,839)	**(18,742)**	(1,732)	(18,094)
Post-flood illness	Mean	6,761	7,618	7,351	**12,917**	6,500	12,162
	(SD)	(10,085)	(11,069)	(10,711)	**(15,037)**	(5,972)	(14,365)
Sand deposited land	Mean	**160,121**	35,250	**102,803**	64,667	50,000	**63,750**
	(SD)	**(170,919)**	(23,865)	(140,618)	(44,700)	(0)	(43,340)
Livestock loss	Mean	23,000	28,950	25,550	**58,308**	55,000	57,867
	(SD)	(12,083)	(45,070)	(30,293)	**(42,128)**	(7,071)	(39,066)
Staying outside	Mean	18,344	18,567	18,488	**26,313**	3,800	24,581
	(SD)	(12,925)	(19,268)	(17,158)	**(28,206)**	(2,546)	(27,742)
Approxiate damage	Mean	**110,050**	84,715	92,278	54,688	50,000	54,412
	(SD)	**(160,607)**	(244,933)	(222,205)	(36,673)	(0)	(35,527)

Source : Field Survey

Table 10: ANOVA and t Test between the two districts and among the revenue circles

Value of Loss Due to	T test between districts		ANOVA among revenue circles	
	t	p-value	ANOVA	p-vaue
House damage	1.624	0.108	1.694	0.175
Health injury	4.333	**<0.001**	9.014	**0.001**
Illness during flood	4.157	**< 0.001**	6.945	**<0.001**
Post-flood illness	1.940	**0.045**	1.606	0.193
Sand deposited land	1.093	0.278	6.361	**0.001**
Livestock loss	3.011	**0.004**	2.964	**0.044**
Staying outside	1.188	0.239	1.161	0.331
Approximate damage	0.697	0.488	0.232	0.874

Source : Field Survey

The average loss due to damage to the house is significantly higher in the Gogamukh revenue circle than in other revenue circles. The same can be inferred about the average loss due to health injury, illness during a flood, post-flood illness and livestock loss. The average land lost due to sand deposited is significantly higher in the Dhakuakhana revenue circle than in other revenue circles.

The results show that the biggest issue for flood-affected households in the Dhemaji and Lakhimpur districts is sand deposition in the land as a result of flooding. Sand deposition has rendered agricultural land, one of the most valuable physical and natural assets, unusable for farming. As a result of sand deposition, the affluent farmers struggle to find livelihood as they lose their land. In Lakhimpur and Dhemaji districts, respectively, the mean loss resulting from sand deposition on land is Rs 1,02,803/- and Rs 63,750/-. The mean value of typical livestock loss in the neighbouring districts of Lakhimpur and Dhemaji is Rs 25,550 and Rs 57,867,

respectively. In addition to financial losses, floods can cause property damage, health problems, and disease. The average estimated total damage in the districts of Lakhimpur and Dhemaji is approximately Rs 92,278/- and Rs 54,412/-, respectively.

4.Conclusion:

The paper has analysed livelihood practices adopted by flood affected households of Dhemaji and Lakhimpur districts of Assam and how frequent flood has adversely affected livelihood practices, livelihood assets. Loss of various assets of households due to damage caused by flood is remarkable. It is found that agriculture is still the major source of livelihood though it is negatively impacted by flooding. It is noteworthy that during the period of flood the residents of these two districts switch over to fishing and wood collection as alternative livelihood strategy which is also a coping mechanism for them as they have to live with flood. The vast majority of farmers in these two districts lose their land due to recurrent floods that deposit sand on the vast expanse of agricultural land in the study region, and especially in the Dhakuwakhana revenue circle. Some individuals are forced to change their livelihood and modify their way of life as a result of these agricultural fields becoming unusable for the cultivation of rice. In quest of employment and a better quality of life, many of young people moved to major cities like Mumbai, Delhi, Pune, Hyderabad, Bangalore, and others. They work as security guards, hotel employees, or at spas. The devastating flood causes heavy losses of livelihood assets which include physical asses like house and properties, natural assets like farm land, human assets, and livestock assets. Health injury and illness during and after flood are very common. All of these indicate how inadequate, ineffective, and unsatisfactory the current flood control measures are. Long-term interventions, including the management of watersheds, small dams, large sluice gates, and multipurpose storage reservoirs in the upper catchments of river basins, are necessary for effective flood management.To stop additional flooding and sandbagging of agricultural land brought on by the diversion of river channels, mitigation measures should be greatly increased. Additionally, it is crucial for the diversification of livelihoods to offer skill training to those of working age. A crucial addition to it is establishing consistent off-farm work.◆◆

Bibliography:

1. Assam, Government of. “Assam State Disaster Management Authority .” n.d.
2. Flood and flood control measures,Economic Survey,Assam. Jayanagar, Beltala,Guwahati-28: Directorate of Economics and Statistics , Assam, 2019-20.
3. Dhar, O.N and Nandagiri Shobha. “Hydro-meteorological Aspects of Floods in India.”Natural Hazards (2003): 28 : -33
4. GOI. “Census of India.” 2011.
5. Gupta, S. “Modelling the Impact of Climate Change on Agriculture.”TIES Conferece oranized in IGIDR. Mumbai, 24th December, 2013.
6. Luo, Samantha Kuzma and Tianyi. “The Number of People Affected by Floods Will Double Between 2010 and 2030.” April 23, 2020 .
7. National Remote Sensing Centre, indian Space Research Organisation,Department of Space, Government of India. Flood Hazard Atlas for Assam State. Balanagar, Hyderabad-500037: Government of India , 2016
8. RGVN. Scoping Analysis on Livelihood generation for recovery- with special referenc e to agricultural sector. Guwahati, n.d.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Inter District Variation in Social Infrastructure Development in Assam

❑ **Dr. Barindra Das**
Assistant Professor, Department of Economics, Borhat B.P.B.M. College (Affiliated to Dibrugarh University), Borhat-785693, Charaideo, Assam (India)
e-mail: barindradas2011@gmail.com, Mobile: 91014-79428

Abstract: *In this paper an effort has been made to analyze the inter district variation of the districts of Assam in respect of Social Infrastructure Development. The basic objectives of the paper were to study the social infrastructure development in Assam as well as to analyze the district level variation on the same. The data sources of the study are secondary, mainly collected from Census of India, Guwahati Assam, Directorate of Economics and Statistics, Guwahati, Assam. Principal Component Analysis is being used to rank the districts. Some other simple statistical tools also been used to present the data as requirement. The study found the existence of district level disparities of infrastructural development in Assam.*

Key words: *Infrastructure, Social Infrastructure, development, District Variation, Principal Component Analysis.*

Introduction:

Development is neither a process nor an increment of Per capita income. Rather an evolutionary process which transforms the society gradually from economic development to social development. Neither it is purely economic, nor social. Jan Dewnswski (cited in Thangjam 1999) said that, procedure which changes both "qualitative and quantitative" growth of socio economic reality which they can call either society or economy is development.

Whether it is an economy or a society both are interconnected with same socio-economic elements and as such no purely social development is possible independently. Similarly the term infrastructure holds within economic-infrastructure and social-infrastructure. So economic-infrastructure alone unable to escort the whole development process in a desired manner unless and until it step forward collaboratively, (Naik 2015). In the practice of development, infrastructure is necessary initial foundation on which it built (Majumder 2002, p. 1)

Infrastructures are the fundamental pre requisite for an economy, region, institution or organization. These are mainstay and essential for a country's development. Koner and et. Al. (2012) said that, infrastructure plays very pivotal role in growth strategy of a country.

Now a days all governments of the world keeps infrastructure as their top priority in development agenda. In last two centuries in England, revolution in infrastructure has accompanied with the industrial and agricultural revolutions, (Rathod 2007,1). Further development and infrastructures has considered as two sides of a same coin especially in developed countries.

According to a report published in a development bank, reported that social-infrastructure is directly or indirectly associated with a life of a human being through health, education or other related social aspects including culture, (Fourie 2006). Contrarily, social infrastructures are the prime factors, which smoother economic activities along with development in an economy.

This work, experiment has been made to explore the growth of various social infrastructures and their outcomes.

Objectives of the study:

The research work carried out to examine inter district variations among districts of Assam (India). As such effort has been done to study especially "social infrastructure" development of Assam at district level. The study pursued the objectives as follows

(i) To evaluate inter-district disparities in Social infrastructure development among the districts of Assam.

(ii) To categories the districts on the basis of their development index.

(iii) To provide suggestions for balanced infrastructure development and of Assam.

Hypotheses:

The study will address the following hypotheses-

(i) There is no significant difference among the districts of Assam on the basis of Social Infrastructure.

Sources of data:

The research work carried out from secondary source of data. The main sources of data are

i. "Statistical Hand book of Assam", Directorate of Economics and Statistics, Assam, 1994, 2004 and 2014

ii. Economic Survey of Assam, Directorate of Economics and Statistics, Assam. 2004-2005, 2014-2015.

iii. Census Report of India, Government of India, 1991, 2001 & 2011

iv. Human Development Report of Assam, Govt. of Assam.

v. NEDFI data bank, 2005-06, 2006-07, 2007-08

Period covered by the Study:

The research work covers a 20 years period with data from three points of time, viz: 1994. 2004 and 2014, this has a 10 years gap.

Method of study:

In this work, effort has been done to calculate inter-district inequalities for "social infrastructure" in Assam.

It will reproduce the district ranking of Assam for 1994 to 2014. As far as variables are concern used a large set of variables for infrastructure

The data collected have been expressed into ratios and percentages as required. So, far statistical and econometric analysis, efforts have been done here to construct composite indices out of multiple indicators relating to infrastructure using PCA. The "social infrastructure development index" (SIDI) have been derived from different indicators.

The "Principal Component Analysis" is a mathematical mechanism which involves applying "orthogonal transformation" to change related observations into a group of un associated variables, which is called "principal components".

Here Principal Component Analysis (PCA) is used as data reduction method. Before running the PCA, the following formula is taken on to convert raw data into a normalized form. This is done to make the raw data unit free as well as to get the relative position of each district in respect of infrastructure. First, the best and worst values in a certain indicator (infrastructure) are identified.

In case of a positive indicator, the highest value is treated as the best value and the lowest, as the worst value and vice versa. Once the best and worst values are recognized, the following procedure is employed to procure normalized values:

$$NV_{ij} = 1 - \frac{[bestXij - observedXij]}{R}$$

Where NV= Normal value, R=best Xij – worst Xij, i= ith observation and j=jth district

Convergence Test:

Whether the districts in the state are converging or diverging over the stipulated period of time has been addressed. And whether the backward districts remain backward or advancing to catch up the level of developed one has been examined. Generally, convergence indicates the directional association of two trends.

ß convergence has been applied to test the inequalities of the districts of Assam. For that rate of growth of development index has been taken as dependent variable and initial development index as independent variable. Convergence has been checked for both infrastructure and outcomes separately.

The difference between indexes from current period to the past has been regressed on the initial period i.e. 1994. If the coefficient is negative and significant than it would suggest that convergence exist among the districts.

Results and Discussions: Inter districts rankings:

Here Composite indices are prepared for the districts on social-infrastructure and ranked the districts on the basis of that index.

The composite index and ranked are given below

Table: 1. Social-Infrastructure-Development Ranking of Districts of Assam.

		1994		2004		2014	
Sl. No.	Districts	SII	Rank	SII	Rank	SII	Rank
1	Kokrajhar	0.399658	**6**	0.396289	**16**	0.313962	16
2	Dhubri	0.39811	**7**	0.551805	**8**	0.332505	14
3	Goalpara	0.388801	**8**	0.521199	**12**	0.312669	17
4	Barpeta	0.36604	**11**	0.578215	**7**	0.37439	9
5	Morigaon	0.257845	**18**	0.547089	**9**	0.2965	23
6	Nagaon	0.552084	**1**	0.668556	**3**	0.363755	11
7	Sonitpur	0.373191	**10**	0.351207	**19**	0.310321	19
8	Lakhimpur	0.364429	**12**	0.647272	**5**	0.402037	6
9	Dhemaji	0.186129	**23**	0.256778	**22**	0.311986	18
10	Tinsukia	0.244279	**21**	0.266192	**21**	0.364969	10
11	Dibrugarh	0.343825	**14**	0.535885	**10**	0.391171	8
12	Sivasagar	0.37386	**9**	0.654795	**4**	0.440776	5
13	Jorhat	0.46506	**4**	0.608984	**6**	0.467992	4
14	Golaghat	0.260934	**17**	0.35977	**18**	0.355199	13
15	Karbi Anglong	0.252737	**20**	0.179731	**23**	0.305102	21
16	Dima Hasso	0.509082	**3**	0.348055	**20**	0.504259	2
17	Cachar	0.298594	**15**	0.374296	**17**	0.307353	20
18	Karimganj	0.2977	**16**	0.491795	**14**	0.297299	22
19	Hailakandi	0.257747	**19**	0.534625	**11**	0.321586	15
20	Bongaigaon	0.205671	**22**	0.411979	**15**	0.400548	7
21	Kamrup	0.517976	**2**	0.684111	**2**	0.483644	3
22	Nalbari	0.43143	**5**	0.839958	**1**	0.560136	1
23	Darrang	0.358807	**13**	0.506017	**13**	0.356771	12

Source: Prepared by the researcher

Explanatory Power of principal components through the PCA taken to compute social-infrastructure Indices (SII) for 2014, 2004 and 1994 are in the table Appendix III (Table 1 and 2)

Nalbari is found top rank among the districts of Assam; whereas the district Dhemaji, Karbi-Anglong and Morigaon is found in bottom ranked for 1994, 2004and 2014, respectively. Values of the indices for social infrastructures have been shown in table 1 it is observed from the table that five districts, viz Dhemaji, Nalbari, Bongaigaon Dibrugarh and tinsukia, have continuously improved during the period, 1994 to 2014 and only Darrang district remaining constant. This indicates that in general increase in physical infrastructural facilities only in these five districts kept speed with population growth.

All other remaining districts, in fact, do not show a sustain rise in infrastructural facilities consistently over the reference period. Nalbari is the top performer for the period 2004 and 2014. Jorhat and Darrang also have maintained their relative positions reflected in unchanged ranks.

Kokrajhar, Dhubri, Goalpara, Nagoan, Sonitpur and Cachar districts are showing deterioration in rank throughout the period. Morigaon, Golaghat and Karbi Anglong's performance are roughly fluctuating in nature.

Categorization of the districts:

The districts are already ranked on the basis of composite index, composite index and ranking are sufficient for classification. Yet for better understanding, classifying in a group or category on mean and standard deviation of composite index provides suitable meaningful category. Here used S.C. Rai and V.K. Bhatia's (2004) methodology. in this methodology those districts which CI value is greater or equal to their respective value of Mean+SD is categorized as highly developed, those districts which CI value is less than (Mean - SD) is categorized as low developed. Similarly, those districts which CI value is lying between their respective Mean and Mean+SD categorized as upper middle level developed; and the districts having CI value is in between Mean and Mean-SD are categorized as lower middle developed districts.

Categorization for 2014:

Here, Mean=0.3710,
SD=0.07163 and
Mean + SD =0.44263

Highly Developed Districts (indexe"0.44264)

Nalbari	0.560136	1
Dima Hasso	0.504259	2
Kamrup (M)	0.483644	3
Jorhat	0.467992	4

Upper Middle developed Districts (index ranges 0.3710 to 0.44264)

Sivasagar	0.440776	5
Lakhimpur	0.402037	6
Bongaigaon	0.400548	7
Dibrugarh	0.391171	8
Barpeta	0.37439	9

Lower Middle developed (0.3710-0.29937)

Tinsukia	0.364969	10
Nagaon	0.363755	11
Darrang	0.356771	12

Golaghat	0.355199	13
Dhubri	0.332505	14
Hailakandi	0.321586	15
Kokrajhar	0.313962	16
Goalpara	0.312669	17
Dhemaji	0.311986	18
Sonitpur	0.310321	19
Cachar	0.307353	20
Karbi Anglong	0.305102	21

Low developed districts (less than 0.29937)

Karimganj	0.297299	22
Morigaon	0.2965	23

The Mean value of development index is 0.3710 and SD=0.07163.

Based on SD and Mean those districts which value of CI is greater than 0.44264 are classified Highly Developed, values in between 0.3710 and 0.44264 are upper middle level developed; districts having values in between 0.3710 and 0.29937 classified as lower middle level districts and with values less than 0.29937 are considered as low developed.

From the study it is found that in the year of 2014, Nalbari is the most developed district in Assam. On the contrary Morigaon is regarded as least-developed among 23 district of Assam. This is only because of poor development status of Social Infrastructure variables such as health, education, employment and fair price shops.

With the same criteria, categorization of districts have done, are done separately for 2004 and 1994 too.

Categorization of the districts as per development index of social infrastructure for 2004 in Assam

Mean=0.4919

SD=0.1605

Highly developed (e”0.6524)

Nalbari	0.839958	1
kamrup	0.684111	2
Nagaon	0.668556	3
Sivasagar	0.654795	4

Upper Middle developed (0.4919-0.6524)

lakhimpur	0.647272	5
Jorhat	0.608984	6
Barpeta	0.578215	7
Dhubri	0.551805	8

Morigaon	0.547089	9
Dibrugarh	0.535885	10
Hailakandi	0.534625	11
Goalpara	0.521199	12
Darrang	0.506017	13

Lower Middle developed (0.3314-0.4919)

Karimganj	0.491795	14
Bongaigaon	0.411979	15
Kokrajhar	0.396289	16
Cachar	0.374296	17
Golaghat	0.35977	18
Sonitpur	0.351207	19
N.C. Hills	0.348055	20

Least developed (<0.3314)

Tinsukia	0.266192	21
Dhemaji	0.256778	22
Karbi-Anglong	0.179731	23

Categorization of the districts of Assam as per development index of social infrastructure for the year 1994 in Assam

Mean=0.35235

SD=0.100162

Mean+SD=0.452515

Highly Developed Districts as per Social infrastructure Development index in 1994 (e"0.452515)

Nagaon	0.552084	1
Kamrup	0.517976	2
Dima Hasso	0.509082	3
Jorhat	0.46506	4

Upper Middle Developed (0.35235-0.452515)

Nalbari	0.43143	5
Kokrajhar	0.399658	6
Dhubri	0.39811	7
Goalpara	0.388801	8
Sivasagar	0.37386	9
Sonitpur	0.373191	10
Barpeta	0.36604	11
Lakhimpur	0.364429	12
Darrang	0.358807	13

Lower Middle Developed (0.35235-0.252188)

Dibrugarh	0.343825	14
Cachar	0.298594	15
Karimganj	0.2977	16
Golaghat	0.260934	17
Morigaon	0.257845	18
Hailakandi	0.257747	19
Karbi Anglong	0.252737	20

Less developed districts (<0.252188)

Tinsukia	0.244279	21
Bongaigaon	0.205671	22
Dhemaji	0.186129	23

During the period 1994-2004, a change in social-infrastructure has been noted for social infrastructure index (SII).

Though by 1994 Dima-Hasao and Jorhat was included amongst the top districts from developed districts which are ranked 3rd and 4th respectively, by 2004 they are excluded from that group. By 2004 Nalbari district comes up to top ranked and Sivasagar district in 4th ranked amongst from developed districts of Assam.

Convergence test

In this crossroad of analysis, question appears that, whether districts of Assam are converging or diverging over the stipulated period of time.

Whether the backward districts are remaining backward or they catching up? So, here an effort has made to investigate the converging or diverging trends of the districts. Convergence indicates a directional relationship of two trends that per capita income of poorer economies tend to increase faster rates than richer economies.

The sigma and alpha convergence are used to analyze disparity between the districts of Assam and for testing the hypothesis of regional inequalities in economic development.

ß convergence is used to test the inequalities of the districts taking the growth rate of development index as dependent variable and the initial development index as independent variable.

The difference between indices from current period to the past has been regressed on the initial period i.e. 1994, where the negative coefficient would signify the extant of convergence between the districts. The working out results has been shown in below in table 2.

Table: 2 of Coefficients (SID)

Model	Unstandardized co-efficients		Standardized co-efficients		
	B	Standard error	β	T	Pro.
Constant	0.227	0.049	-	4.654	0.000
CI1994	-0.587	0.134	-0.692	-4.396	0.000

Note: Dependent variable: difference between composite index CI-2014-1994

The result shows that, the growth rate of SI development indices negatively related to the initial level of their development which implies that disparities in social infrastructure development have converging tendencies over the period from 1994 to 2004. The results provide strong evidence of convergence between the districts of Assam as the ß coefficient is negative. Similar, exercise would show convergence between the districts on social infrastructure outputs.

Findings and Discussions:

Main findings of whole research work summarizes in brief as follows.

1. It has found that between districts of Assam, Nalbari is the best developed district which ranked first for last two periods i.e. 2004 and 2014 for social infrastructure development.
2. Nagaon was in the first ranking position for 1994 but later on it slipped to 3rd position in 2004 and 12th position in 2014 in infrastructure development.
3. Similarly Dhemaji remained low developed district for long period with ranked 23rd position of social infrastructure development in 1994 with slightly improvement in 2004 (22nd) and 19th in 2014.
4. Karbi-Anglong was also near to last district in infrastructure development between the districts for entire periods with ranking 20th, 23rd and 22nd for 1994, 2004 and 2014.
5. Around 50% districts have improved their infrastructure development during the period. These are Barpeta, Lakhimpur, Dhemaji,Tinsukia, Dibrugarh, Sivsagar, Golaghat, Dima Hasao, Hailakandi, Bongaigaon, Nalbari and Darrang.
6. Among the districts only Bongaigaon able to achieve drastic improvement in this field from 22nd in 1994 to 8th in 2014 and Kamrup and Nalbari keep constant in their infrastructure development status more or less.
7. Few other districts which are drastically deteriorating their rankings from 1994 to 2014 are Kokrajhar, Dhubri, Goalpara, Morigaon, Nagaon, Sonitpur, Cachar and Karimganj for infrastructure development.
8. Regarding overall development of social Infrastructure, Dima-Hasao, Jorhat Kamrup, and Nalbari were found higher developed and categorized as highly developed for 2014. 16% of total geographical area and 16% of total population covered by these districts. Further only 16 % population lived in highly developed districts. But more than 50% population (i.e. 55.42) lived in middle developed districts covering approximately 58 % area of the state. Only six districts covering 23 percent population covers 20 percent area.

Suggestions and Conclusions:

Though social infrastructure does not relate directly with economic growth but it enhances the growth process and pushes the economy into an accelerated zone for development. So it should be chief duty for the government that, accompanied with the economic infrastructure, social infrastructure should be invested simultaneously for balanced development. As Sreenivasulu (2007) said that, the main target of public expenditure consists acceleration of the

rate of economic growth, equitable distribution of income, improving the living standards , stabilization of economic activity, balance regional development, besides to the orthodox classical objectives of defense, maintaining law and order and the like. In LDC like our country India and its state's, public expenditures should occupied predominant place in their annual budget. Noble laureate economist Amartya Sen also suggest that India suffers from many deprivations and in particular social sector infrastructure, government should follow a comprehensive approach to eliminate these deprivations to make people live a happy, healthy and progressive life leading to maximum welfare. (Idaguttu 2007,1).

The main motto of studying regional analysis is to locate exact reasons for underdevelopment so that government or other concerning authority have able to drive surgical strike on that particular domain. All districts are not equally liable for overall underdevelopment of Assam, similarly all indicators also not equally responsible for assigning few districts as low developed category. Some specific areas (indicators) of low developed category districts are even as high as compared to developed categories. So it should be taken at most care in formulating government development policy for removing regional disparities.

Another noteworthy point is that if the infrastructures, i.e. physical resources are underutilized than outcomes are definitely unfavorable towards development. Therefore steps should have taken to proper utilization of social infrastructure so that maximum number of individuals benefited from them. Regional disparities could be eradicated if the government gives special attention on the basic weaknesses in the crucial sector of the economy. Nath identified political commitment as the prime requirement not the financial wealth. (Natha, 2013). He also mentioned that it required a dynamic foresighted leadership both at the local and state level for development. The leader should try to utilize the unutilized resources of a region to overall benefit of Assam and not only for the privileged handful of unscrupulous people.

With the words of Mukherjee and Banerjee (2009) it could be conclude that in fact, when some social targets are intended, not only the allocation of funds or simply just building the physical apparatus, but transparency in institutional speciation becomes important (p.29).

Importance of the social infrastructure increases day by day. Recently researchers, policy makers or other development thinkers realized the necessity of the subjects and showed their interest on social sector. In this study also tries to find out the districts along with their social areas for doing surgical strike for narrowing regional variation.

Like twenty first century's economic development, Assam's social infrastructure development is also capital centric as in centre-periphery theory. Except one or two districts, the surrounding districts of Kamrup (M) and Dibrugarh are always found better performing in comparison to those districts which are far away from them. To get rid of this problem decentralization is the best policy emphasized with highly focused districts which has both geographic and economic disadvantage, (Hati and Majumder R 2011).

F. Perroux's growth pole theory is one of the most popular development theories. The theory assume that develop sectors and branches of industry and enterprises enhances economic growth which create growth poles in the region. According to Perroux the duty of a local authority is to build a new growth poles and make environments for strengthening metropolis and local regions relationship through infrastructural investments. (Feser, 1999).

Similarly this could be also good suggestions for concerning government and local authorities that investing transport and communication sectors will help to eliminate regional disparities through strengthening the relations between border districts and center. Hirschman (1958) and Myrdal (1958) also discussed in their writings about polarised regional development.

The major suggestions are need a speedy local and polarized development through greater government intervention of least developed districts of Assam namely Dhemaji, Dhubri and Karbi-Anglong. A similar stretegy also necessary for the moderately developed districts viz. Kokrajhar, Dima Hasao, Hailakandi, Cachar, Golaghat etc..(Ram 1995).◆◆

Word cited:

Hirschman, A.O, 1958. *The Study of Economic Development* Yale University Press.

Hirschman, A.O. (1958). *The Strategy of Economic Development*, Yale University Press, New Haven, p.83. http.// dx.doi.org/10.4172/2151-6219.1000201.

Hirschman, A.O., (1958). *The Strategy of Economic Development*. Yale University Press, New Havens, 1985. http.//hdl.handle.net/10603/68450.

Majumder, R. (2002). *Infrastructure and Economic Development. a regional analysis.* PhD Thesis. Jawaharlal Nehru University. School of Social Sciences. New Delhi - 110 067 India 2002.

Myrdal G. (1958), Economic Theory and Underdeveloped Regions,. Vora and Co. Publishers, Pvt., Ltd., Bombay, 1958.

Myrdal, G. (1957), *Economic Theory and Underdeveloped Regions*, London: University Paperbacks, Methuen.

Myrdal, G. (1964), *Economic Theory and Underdevelped Regions*, London, Metheun & Co., 1964.

Naik, M. G. (2015). *Development of Social Infrastructure in Karnataka A Study of Gadag District*.Karnatak University. Department of Economics. http.//hdl.handle.net/10603/34369

Narain, P. Rai, S.C. and Bhatia, V.K. (1999). Inter-District Variation of Development in Southern Region. *Jour.Ind. Soc. Ag. Statistics* 52(1), 1999 . *106-12*

Narain, P., Shanna, S.D., Rai, S.C. and Bhatia V.K. (2000). Regional Disparities in Socio-Economic Development in Tamil Nadu. *Journal of Indian Society of Agricultural Statistics* 53(1), 2000. pp. 35-46

Narain, P., Sharma, S.D., Rai, S.C. and Bhatia, V.K. (2009). Inter-District Variation of Socio-economic Development in Andhra Pradesh. *J. Ind. Soc. Agril. Statist. 63(1), 2009 . 35-42*

Nath, A. (2007). *Inter District Disparities in Health Care Service of Assam*. Associate Proff., Dept. of Statistics T.H.B. College, Jamugurihat email a2007nath@rediffmail.com http.//www.chaiduarcollege.org/doc/ Ajanta%20Nath.pdf

Nath, A. (2011). *Development disparities among the districts of Assam* (unpublished thesis). Mathematical sciences. school of science and technology .department of mathematical sciences .Tezpur University December, 2011

Rathod, P. K. (2007). *Development of social infrastructure in Karnataka a case study of Bijapur district*. Karnatak University. Department of Economics. http.//hdl.handle.net/10603/95648

Fourie, J. (2006). Economic Infrastructure. A Review of Definitions, Theory and Empirics. *South African Journal of Economics.* Vol. 74.3 September 2006 .

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

The Cyborg in Dystopian Films

❑ **Dwitun Basumatary**
Ph.D. Scholar, Bodoland University & Asst. Prof. BN College, Dhubri.
e-mail: drizzlefalls@gmail.com, Mobile: 70025-29276

Abstract: *This cyborg arrived to taste new image on modern life. A cyborg is big enough to tasks on edge, edge where the humans meet the machines. There was once a Human race on equipment a discussion on technological process a dedication to rise for the better through the machines to create a new ideal beauty, a stability a on biosphere among many others. This in the inside of literature discuss concerns on the dependence between the person and on the machine. What I will go through in this article is to out exceed is analyze this dividing interdependent relationship between man and machine and to check if technology is the loss of humanity.*

Key words: *Transhumanism, Cyborg, Dystopia, Hollywood, Machines.*

1. Introduction:

The rate of progress over the past decades is incredible. Society experiences mixed feelings such as confidence, rejection, love or hate which comes from a state of fear towards him: the Cyborg. The machine metaphor describes our planet, biologically, mentally and in the social universe. It is closely related to postmodernism: an advantage, a second life. New ontologies introducing hybrid beings in which a neologism represent the fusion of people with the technology to make these inorganic elements part of the human being becomes a shadow theme in today's dystopian films.

The cyborg as a story encompasses our physical and social reality and how some imaginary scientific equipments recommendus on what we should be doing about our future. Film like Blade Runner (2017), Terminator Saga (1984, 1991, 2003, 2009) or Robocop Trilogy (1987; 1990; 1993) simulate and reproduce the human body and raises the question of identity, for example with scenes full of images of complex cybernetic creatures for a tyrant to out carry on limits more than anything traditional. Dystopian "films might help us productively engage with our anxieties, giving us a seemingly prophetic glimpse of the terrifying future selves we might still work to avoid becoming." (Kaplan, 2015). This raises some questions like the way in which technology Influenced us to create a modified version of our body.

Methodology:

In order to do a systematic a study; Descriptive and Analytical methods have been used in this article. Content analysis is also used to examine the films.

This research is in an interdisciplinary approach and also a Cultural approach to a considerable extent.

Here I investigated the creativity in films. The effects of dystopian Transhumanism films come from their effects on our living systems. I will encourageto see how a cyborg works which is certainly one of the most transcultural capabilities that dystopian films is laden with.

The Cyborg:

A"Cyborg" is a robot that tries to copy all or part of your Human form and behaviour. It has the ability to program artificial intelligence. And finally, the Cyborgis endowed with similar psychic abilities. In science fiction, we can use many functions of Cyborg. There are many famous examples in cinema, such as Cyborgs or cybernetics in the Terminator films. In Terminator the Cyborg Camouflage is made of liquid polyether Metal. "The Terminators" Present a sheriff football player, what is complex an on Improved combination a on T-1000. On the Outside is a garter liquid metal On the inside is internal is a metal Frame. Hollywood dystopian "films such as Avatar, The Matrix and Terminator can raise interesting and important questions about the human self and our interaction with the world." (Magerst, 2014)

Additionally, TX can control other machines via nanotechnology. Yes, at out travel be machine dedicate weapons in the future. The Cyborg T-600, the Terminator, appears in the movie Terminator: Salvation (2009). On the inside on cartridge a metal Skeleton; an organic elements on a metal skeleton.

A robot lack emotions. Without it the Terminator is coefficient everywhere on story developed on from Cyborg to cyborg and from cyborg to human. A cyanoid is also shown in the film, Galatea, same like the Terminator. But the personality of this robot is programmed differently. It appears in art, cinema and literature as a symbol of the automaton. Consideration on Freedom, unconsciously on problem of the forthcoming Armageddon is usually hown in such dystopian films.

The Replicant:

The term "replicant"[1] refers to a type of Cyborg formed from genetically manipulated organic matter, that is, the replicant of genetic engineering. In *Blade Runner (2017),* the Tyrell Corporation has created a new model of robots, virtually identical to humans, called Replicants (Nexus 6 model). These beings have been created to perform tasks in space, often exploration and colonization of other planets. After the bloody rise the physiology and anatomy of replicants are similar to humans. This one creature here is intelligent and can even develop a person emotion and can alarm for himself the meaning of its past, of its life and of its death. Obsession with the future can be seen as the oldest human fear and the same is seen in the replicants.

Among the replicants appearing in the film is the beautiful Replicant made to have sex with the Clones intended to serve as army during out conflict. Each replicant has a lifespan of four years from its creation. They are afraid that their emotions will grow and become dangerous uncontrollable without a side voice to battle its existence.Over time artificial memory is created to further dramatize the idea that replicants lack emotion and empathy speech.

Technical Facilities:

> "A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction."(Haraway, 1).

The cyborg is thus created from a combination of biological and mechanical elements. You use it a for a Technological Objective to deliver the right a wound. This day, as cyborg is a reality it can do as prostheses or pacemaker. As the science fiction genre was borne with many scenes with different relationships between technology and people were intended on which people set out to do an organic closedown.

On the inside General cyborg is set to his work by means of a direct dedication plant as it replaces mercenaries to wound the disagreeing members. Technical transformation thus is a little uncertain as there is also a little dedication to a criminal objective. Same as when the good turn around in relaxation but beautiful ordinary 'good' find itself inside a location it receives to feed on some delicious purposes.

Technicians and scientists dedicate what is good; A cyborg is a shadow on army doors similar to something as the eye is in the morning: to plan out and calm it down. There over in the shadows the human is the target of work or the objective.

A Cyborg might be even in the brain on the inside of the person and keep it under control.It listens. The organic Cyborg keep it under control with an intense stress system controllers. This is how cybernetics keep their dedication in the people.

A cyborg is founded on artificial wisdom with which it controls the other mechanisms of the human body. For example the Cyborg Marcus From Terminator: Salvation is preserved from his past human life: dress, Hair, Blood, Heart and the brain implanted with a central hard stress system (Hybrid Machine) and it relaxes in cars.

Cyborgs are made by growing organic matter, e.g. the T-800 is a cyborg a fully person but of on expressionless face. T-800 is a carbide frame with a living tissue; the skin, hair, flesh and blood has been cultured. There are on energy cell of a Period of time as a processor installed, a tool you need to Keep out other Terminators.

A Cyborg is relative to your behavior. For example Andrew in Bicentennial Man, Marcus in Terminator: Rescue and Murphy in RoboCop . They are cyborgs present as autonomous creatures on the inside to look out for a space in the world. We feel it and we feel it despite the mechanics and the components are mostly people.

> "Monsters have always defned the limits of community in Western imaginations. The Centaurs and Amazons of ancient Greece established the limits of the centered polis of the Greek male human by their disruption of marriage and boundary pollutions of the warrior with animality and woman." (Haraway, 64)

In science fiction, these marginal creatures can embody prophecies and offer a vision a lot of which is already possible in the world.

This is due to the rapid technological development that has already taken place in a reason to change the inside of our life similar to a renewal or the integration of technology. The cyborg reminds us of our affinity for innovation of our technical equipments. In RoboCop , Murphy's resurrection is a better metaphor to shadow our postmodern pathology painted in a new cartridge.

Our dehumanization is a process of "cyborization" a Human race but on the inside. It is a resistance in the films but is very real. Technically the dystopian world is an avenue of technological failures but most of it are because of our fake strategies; the machine is just a shadow.

The Person versus the Machine:

Robot try to rediscover people in the body, physically replicate as it is, but it is not a possible reconstruction of a genuine human. The source of his memory on human is a set of data set on some personal experiences; for instance, replica Rachel on Blade Runner (2017) are implanted memories, a recreation of a past.

In the turn of the century machines blurred the distinction between the natural and the artificial, between the body and the spirit, personal and planned external development and many more. In the context of Western culture, human rights, etc. The machine has always been a border war. Haraway (1995) argues that any story on a cyborg introduce a lot of answers out on dualism by means of What the person be. A technically tool the Cyborg is integrated in our life similar to where the robot fits. It is easy to identify what a machine, a cyborg tasks to access the person. It is inhuman. Greiner says,

> "Sensory augmentation challenges current societal norms and views of what is conceived as a "normal" human being. Beginning with self reflections of a bodyhacker, the author proposes an extended view onto the human or respectively cyborg body. Based on cognitive theories, it is argumented that we are already mental cyborgs. Our brains plastically restructure themselves in order to meet new requirements of the technological extended human." (Greiner, 299-302)

The maximum achievement of humans today is the Cyborg. Exogenous integration are suitable build machines that artificially imitate humans. The humanization of the machine and evoke the limits; the Cyborg's character embodies this. A Cyborg over there is not necessary to differ dedication from humans to itself absolutely dividing lines to access physical existence

and computer simulations. Cybernetic mechanisms and Mechanism, robotic teleology and human destiny might be so human or inhuman, natural or artificial as it change limits. So people get lost as to which law to break or what convictions to cancel in order to have a new image of oneself.

The Cyborg Character:

In one Hollywood picture Rachel, a new replicant model with implanted memories and emotions, defies the classy norms and defines the Cyborg in human brackets. A Cyborg is the result of a self-made process. It doesn't count as a person because it wasn't born that way, it's just there as an opportunity to be the person's sustainability On the other hand they become a man because they creates themselves, they changes themselves into an organic, mortal being with feelings and emotions.

Terminator: Salvation (2009) embodies the fusion of nature and machine as the people don't know whether to treat them like humans or like machines. Mark, a character resist the influence of Skynet a robotic government because of what happened to him and who he is now, his determination to help people and his humanity set him apart. Some "iconic characters like Arnold Schwarzenegger's relentless cyborg assassin in the Terminator series or Peter Weller's crime-fighting cyborg police officer in Robocop (1987). Or perhaps we recall the many cyborgs populating the Dr. Who, Star Trek, and Star Wars television series and films—including Darth Vader, surely the most famous cinematic cyborg of all time. But lesser-known explorations of cybernetic embodiment have appeared in film and television for many decades. And not all portrayals involve the sort of extreme transformations exemplified by these iconic characters. This chapter considers some of different ways that film and television have explored the transformative relation between embodiment and technology." (Krueger, 172-181). In *RoboCop (1987)* , Murphy struggles to figure out what to do, what happened to him, who he is, his identity with his current human self , trapped in a body of metal, his rebellion against global society.

Results:

Terrible Machines is a theme featuring a genre of science fiction with apocalyptic and post-apocalyptic predictions. This one here predicts the consistency of our estuary culture. Yet abusing a technology which already governs us is a figment of our imagination. The mechanical beings represent this fear. For its autonomy cyborgs were shown trying to replace the humans in our age of machines. They are new forms of life. They sure do represent a possible threat to the people who seems to be behaving too polite towards them.

Machines have always created ambivalence to love and hate, and this hate is linked to the dangers they represent. Cyborgs seems unstoppable due to ther cumulative evolution. They hampers people's control. At the same time it is to be pointed out that different forms of hatred or fear of the machine that humanity really feel conveys tear of the collateral damage they

foresee to themselves. The advantages of the machine were generally underestimated. However, it becomes clear there is a certain fear which has an ancient and deep origin and which is already there represented in the imaginary myths of all times: the fear of an irreversible change and the fear of losing control over ourselves. A cyborg represents the greatest damage potentially possible and it is upto the people to keep it under control.

People create new forms of virtual life and furnish it with more and more intelligence. These are even intellectually superior to their creators which is often left ignored. Machines can be repaired and reproduced without human intervention. We feel the need to build and dominate the environment to survive and at the end of your existence it seems as if we won't be able to control our machines when they happen to have all the answers which men couldn't.

Conclusion:

In the context of dystopian films, the cyborg has invulnerable effects on the person under requests. These cyborgs are the shadow in which humanity appear as a manner of some science story; there are the things that these films tried to show.One thing that can be done about Cyborgs is to prioritize the ethical and moral issues that drive genetics forward. We already see a dystopian Coming: humanity on edge, edge a faded away yet many feel comfortable enough to reign cars.◆◆

Notes:

1. Replicants are the cyborgs in the film *Blade Runner (2017),they have the physical capacity to resemble as someone.*

Works Cited:

1. Donna J. Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature (New York: Routledge, 1991) pp.1, 64
2. Kaplan, E. Ann. Climate Trauma: Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction. Rutgers University Press.(2015)
3. Magerstadt, Sylvie. Body, soul and cyberspace in contemporary science fiction cinema: virtual worlds and ethical problems. New York, NY: Palgrave-Macmillan.(2014)
4. Greiner, Stefan (2014). Cyborg Bodies—Self-Reflections on Sensory Augmentations. NanoEthics 8 (3). (2014) Pp 299-302
5. Krueger, Joel. At home in and beyond our skin: Posthuman embodiment in film and television. In Hauskeller Michael, Carbonell Curtis D. & Philbeck Thomas D. (eds.), Handbook of Posthumanism in Film and Television. Palgrave-Macmillan.(2015) pp. 172-181

References:

1. Bayer, Gerd. "After Postmemory: Holocaust Cinema and the Third Generation." *Shofar*, vol. 28, no. 4, 2010, pp.116-32
2. Blade Runner (Ridley Scott, United States, 1982), taken from Tony Neurmand and Graham Maesh, Film posters Science fiction, Evergreen, Singapore, 2006
3. Clemente-Fernánde.; M. *Dystopian nightmares in science fiction Film. Reason and Word (2016).* 20(3), 826-842
4. Kansteiner, Wulf. "Transnational Holocaust Memory, Digital Culture and the End of Reception Studies." The Twentieth Century in European Memory: Transcultural Mediation and Reception, edited by Tea Sindbæk Andersen and Barbara Törnquist-Plewa, Brill, 2017, pp.305-44
5. Nora, Pierre. *Between Memory and History: Les Lieux de Memoire*. trans. Marc Roudebush(1996): Vol. 21, No. 4.University of California Press.pp.83-118
6. Samuel, Raphael. *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture(2012)*.University of California Press. pp.83-118
7. Stefanie Rauch. "Understanding the Holocaust through Film: Audience Reception between Preconceptions and Media Effects." *History and Memory*, vol. 30, no. 1, 2018, pp.151-88
8. Terminator Salvation. directed by McG. Burbank, CA :Distributed by Warner Home Video, 2009, Verhoeven, Paul. RoboCop.Orion Pictures, 1987
9. Villeneuve, Denis, et al. Blade Runner 2049. Widescreen edition.Burbank, CA, Warner Bros. Entertainment, 2017
10. Young, E. James. The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning (New Haven: Yale UP, 1993)

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Becoming A *Donthe*: The Religious Specialist of the Tutsa of the Patkai Hills of Arunachal Pradesh

❑ **Kampan Bo**
PhD Scholar, Dept of History, Rajiv Gandhi University (A Central University), Rono Hills, Doimukh, Arunachal Pradesh-791112
e-mail: kampanbo18@gmail.com, Mobile: 76288-72180

❑ **Dr. Tajen Dabi**
Associate Professor, Dept of History, Rajiv Gandhi University, Rono Hills, Doimukh, Arunachal Pradesh-791112, e-mail: dabitajen@yahoo.in, Mobile: 87328-94426

Abstract: *The Tutsa is one of the numerically 'minor' tribes of Arunachal Pradesh. Buried within the larger narratives on 'Naga tribes' in the colonial and post-colonial ethnography, academic focus on the Tutsa is only beginning to emerge now. A cross-border community, the Tutsa share many commonalities with the neighbouring tribes aside from their own distinct cultural attributes. This fresh research article brings the Tutsa shaman, the Donthe, to attention. It is partly an insider's perspective on the institution of the Donthe.The data used in this article are fresh and have been collected through a series of field works undertaken as part of the ongoing doctoral study of the first author. Since the fieldwork is on and data incomplete, the article focuses on the process of the making of the Tutsa shaman and her role in the death ritual (jumju). A quick note is made on the main features of Tutsa eschatology, gender and Tutsa shamanhood and the emerging challenges faced by the Donthe.*

Key words: *Arunachal Pradesh, Patkai Hills, Rangfraism, Tangsa, Tutsa, Donthe, Khonu, Rebirth.*

Introduction:

The Tutsa is one of the numerically 'minor' tribes of Arunachal Pradesh. Their total population is 8,234 persons (as per census 2011). The present habitations of the Tutsa is spread in the eastern Arunachal districts of Tirap and Changlang. According to Barua (1991:37) the northern slope of the Patkai mountain range (presently consisting of the three eastern districts of Arunachal Pradesh Tirap, Changlang, and Longding) is inhabited by six distinct ethnical groups of these six, the Wancho, the Tangsa, the Nocte, the Tutsa and the Singpho form the

'major group.' Often, these tribes were classified under the generic term 'Naga'. This common classification is due to the similarity in their culture with the Naga tribes.

As early as the mid-nineteenth century, Owen (1844:8)observed that "the habits and customs of these tribes assimilate in nearly every respect, and it will be unnecessary to treat them separately." It was Dalton who made a distinction between 'Naga to the east' and 'Naga to the west' of the Dhansiri river. This distinction was made on the basis of the dialects spoken, polity, religion, and customs. The Nagas of eastern region who inhabited the interior area were called *Abori Naga* which is an Assamese term approximately meaning 'independent' (Dutta, 1959:8). Alexander Mackenzie referred to this eastern Nagas as 'Patkai Naga' because of their dwelling place on the slope of the Patkai hills. This group of the 'eastern Nagas'are none other than the present-day Nocte, Wancho, Tutsa, Tangsa, and Lajo. According to Barua (1991:37) these new appellations were given by Shri B.K Borgohain, the erstwhilePolitical Officer of the Tirap frontier tract. The purpose of this new appellation was to distinguish these tribes from the Nagasof Nagaland.

The term Tutsa is derived from an early'parent' village named Tutnu. Etymologically,the word Tutsa is a combination of two words 'Tut'and 'Sa'. 'Tut' is the name of the parent village and 'Sa'mean 'children'. Thus, Tutsameans 'the children of Tutnu village'.

The oral narratives of the Tutsaspeak about a place called Ronghon Sanchik, presumed to be somewhere in northern Burma (Myanmar), as their original homeland. From Ronghon Sanchik, the Tutsas migrated to Tut village. This happened in c. 1200 C.E. From Tut they gradually spread to the Barap Valley, the main headwater of the Tirap river, in the present Tirap district. According to Rao (2010: 245)the main cause of the westward Tutsa migration was the Burmese aggression. Barua (1991:44) suggests that the Tutsa originally belong to South East Asian region. They entered into Barap valley from Layo (Laju) pass and gradually spread and settled in the Patkai region in eastern Arunachal Pradesh.

According to Tutsa cosmology, the *Michi Mila* or *La* (a sort of some 'spirit') governs the world of theunknown, which might be helpful or harmful**.** This aside,there is a belief in a supreme God called *Rangkothak* who is the creator and defender of the Tutsa people. Once the humans and spirits lived together but due to some enmity, some of the'spirits' went to the forest while some stayed with the humans. The 'spirits' who went to the jungle is called *esot la* who continues to disturb humans. Thus, any calamities to humans are attributed to that *esot la.* Consequently, *Rangkothak* selected a *Donthe*, whose main role is to act as the mediator between the Tutsa and their world of the unknown, to perform various rituals and assit the human beings.

Significance and Method of the Study:

The Tutsa is one of the numerically 'minor' tribes of Arunachal Pradesh. Buried within the larger narratives on 'Naga tribes' in the colonial and post-colonial ethnography, academic focus on the Tutsa is only beginning to emerge. A cross-border community, the Tutsa share

many commonalities with the neighbouring tribes aside from her own distinct cultural attributes. This fresh research article brings the Tutsa shaman, the *Donthe*, to attention. A comprehensive investigation into the institution of *Donthe* will help demonstrate the distinctive identity of the Tutsa. So far, only a handful of attempts has been made to research the institution of *Donthe*.

It is hoped that this paper will ignite more ethnographical investigations on both the indigenous belief system of the Tutsaas well as other aspects of their culture. It is observed that the current generation of the Tutsado not take much interest in both performing and documenting the age-old traditions.This is not a welcome situation for a numerically small and educationally backward community. Hence, readers will notice an insider bias in the throw of this article.Anthropologists call this perspective *emic*.

This paper uses a descriptive approach to investigate the institution of Donthe. Utilizing both primary and secondary data, extensive research has been carried out. The main author interacted with many *Donthes*, village elders, village headmen, as well as modern educated Tutsa people in the study area to gather primary data. Thus, the information presented in this paper is based on on-site observations and conversations with local residents who in turn provided their insights into their beliefs and daily practices. Questionnaire were prepared to elicit information thematically and in an organised way. For the secondary data, the authors referred to relevant books and journal-articles.

Becoming a *Donthe:*

In order to become a *Donthe*, an 'aspirant' must be well-versed in *Sikhon* (ritual), especially the *Talak-taksikhon* (a ritual where leaves are torn down). The *Talak-tak*is the first stage of any ritual routine. A sort of augury, this is usually performed to identify the spirit responsible for a particular illness or malady. The 'entry-level' *Donthes* capable of performing the *Talak-tak*are called *Sikwa* (ritual experts).

Another important qualification to become a *Donthe* is the ability to communicate with the spirits or the gods.This is the 'shamanic' part of the *Don the*. Thus, the act of communicating with the spirits or the gods is done in a state of ecstasy. Theability to communicate with the spirits or the gods is a 'spiritual power'inherited as a gift from the gods. It is generally believed by the Tutsa that the spirit of *Donthes* are 'wandering' in the forest in the form of *Juban* (wild animal).

Menlak Jangoi[1] from Yankang village is a *Donthe*. His relativesrecounts that Menlak was 'chosen by god' to become a *Donthe*. However, Menlak's grandfather was also a *Donthe* and perhaps he 'inherited' the priesthood of his grandfather. Menlak does not need to perform the *Talak-tak*ritual; he does not consult omens to foretell events, including the next person in his village who is going to die. He wouldforesee those in his dreams and he is yet to be proven wrong. Obviously, Menlak commanded respect and aweamong the Tutsa.

According to his brother Shri L. Jangoi, Menlak was destined to become a *Donthe,* because since his childhood he used to do *Donthe-like* activities, viz., talking to oneself and correctly

foretelling events through his dream. One time, Jagnoi recollects, Menlak warned that there will be lightning in the neighboring house and the next day the house was on fire. His popularity grew in the Tutsa society and people began to invite him to perform *Shikhon.* However, Menlak mental health is presently not stable. The reason cited is that the *Donthe*e mbraced Christianity without taking 'due permission' from his *Changtewa* (the 'master', the unseen force who made him a *donthe*).

Another *Donthe*, L. Kanglom from Jongpho village became *Donthe*by the 'divine blessings' of *Rangkothak*, the supreme being in Tutsa cosmology. Once Kanglom was suffering froman agonising discomfort in his leg. He prayed to *Rangkothak* to show him a means to alleviate the suffering. That evening *Rangkothak* visited him in his dream and instructed him on how to carry out a *Sik* (ritual). The next morning, Kanglom performed the ceremonyas instructed and his pain was gone. Since then, he performed *Sikhon* because for him he was chosen by *Rangkothak* to do this. He further said that he identified the bad omen through *Talak* and examining the leg of fowl and accordingly he advised his people on what ritual to perform.

However, under the influence of Rangfraism (the reformed Tutsa religion focussing on devotion than on sacrifices), Kanglom renounced his shamanic duties and no longer associates himself with taking omens and performing rituals.

The Tutsa custom allows persons from both genders to become a *Donthe*. However, the majority of *Donthe* are male, and thus very few female *Donthe* are available. It is believed that the female *Donthe* have usually more occult powers than their male counterpart. For example, at Wawoi village there is female *Donthe*, whose name is PongkatJomoi, who is believed to have superior powers than the male *Donthes* of the nearby villages.

In Tutsa language, the female *Donthe*is called *Khonu.* The main function of *Khonu*is *Khoron Ton* (a ritual where the hair of dead person is removed).

Donthe*in the death rituals *(Jumju):

The *Donthe* is at the centre of the Tutsa religion. All the rites and ceremonies associated with an individual as well as the community are performed by the *Donthe*. Death-rituals are one of the most important rites. The Tutsa, like many other indigenous peoples, also believe in a world where the dead 'live'. Death is an unavoidableand imminent reality, an eventwhen the soul leaves the body. It is seen as a beginning of the journey to the *Wojum* (spirit-world). Another important aspect of the Tutsaeschatology is the belief in sort of a re-birth.

Appropriate rituals and offerings are made for the 'soul journey' of the deceased to the *Wojum*. Usually, two kinds of rituals are performed by the priest. The first one is the *Khoron ton* ritual where a *Donthe* removes a piece of hair from the deceased. Generally, the disposing off ritualof the hair is carried out at the *Ronghon Kuh* festival (agriculture festival). This ceremony is typically carried out to ensure that the 'journey' of the deceased person to the *Wojum* should be peaceful. During fieldwork, the residents of Jongpho village informed that *Khonu* (the female

Donthe) is the one who carries out the *Khoron ton* rite. They claim that the *Khonu* possesses a great deal of power: they are seen as the'guardians' of the community; are able to 'interact' directly with gods; and they can take the form of *Juban* (wild animal).

A lengthy hymn is chanted by the *Khonu* in the backyard of the house as part of a performance of the *Khoron ton* dance. The locals reports that whenever such chanting starts they could feel vibrations resembling an earthquake. Following the conclusion of the ceremony, the *Khonu* examines the *Lakrit* (palm) of each of the participants who was part of the ceremony. Based on the information that she receives from reading the *Lakrit*, the *Khonu* will reveal who among the members is the next one to die.[2]

The second ritual is the one whenthe *Donthe* cleans the hearth of the house of the deceased. The purpose is to check whether some indicative imprint or images appear on the clean but soft surface of the hearth. If the imprint is of a human, it means that the dead person will be reborn as a human being; if it is of an animal, it suggests that the rebirth as an animal. During the *Jumju* ritual, which is essentially a farewell ceremony, the *Donthe* is 'possessed' by the spirit of the dead person. The *Donthe* narrates the voyage, the soul-journey of the deceased and the family is updated about their deceased member's successful journey to the *Wojum*.

Fig.1. A fowl sacrificed as part of a ritual during *Ronghonkuh.*

Conclusion:

Our tentative survey of the Tutsa shaman reveals some important elements of Tutsa cosmology, beliefs and gender roles in rituals and the emerging challenges of the *Donthes*. The Tutsa belief in rebirth is a fresh finding amongst the animistic tribes of Arunachal Pradesh. Pending the conclusion of this doctoral research, we are presently not in a position to guess whether this is an influence from the plains or the neighbouring Buddhist communities. What is important is that the idea is held without any doubt by most Tutsa elders.

It is not uncommon to find female shamans in other similar communities of the region. What distinguishes the Tutsa female shamans, the *Khonu*, is their presumed superiority in

occult powers as compared to the male shamans, the *Donthe*. The exclusive preserve of the *Khonu* over the *Khoron ton* rite may indicate the *Donthe's* un-stated view of the ritual as an 'impure' one to be delegated to a female shaman. If this is so, the apparent gender equality over the right to priesthood would only be a smart patriarchal move. Our study, so far, is inconclusive.

The life of the two *Donthes* who we studied reveals the contemporary state of the *Donthes*. One is presently not in a healthy mental state and the reason offered by the family is that the former *Donthe* embraced Christianity without taking 'due permission' from his *Changtewa* (the 'master', the unseen force who made him a *donthe*). The second one no longer performs the traditional shamanic rituals and has instead joined the ranks of the reformed indigenous religion, the Rangfraism, where the thrust is on prayers and singing of devotional hymns. If these two examples are any indicator to the emerging situation the *Donthes* in general are facing, then we see a situation where both the reformed Tutsa religion (*Rangfraism*) and Christianity together have affected the institution of the *Donthe* in some adverse ways.◆◆

End Notes:

[1] The information relating to Menlak Jangoi was provided to the main author by Menlak's elder brother L. Jangoi. Jagnoi is a teacher and is currently posted at Kharsang, Changlang district.

[2] The above information is based on an oral narrative recorded during my field survey at Jongpho village on 20th July 2022. Figure 1 shows the sacrifices of fowl, though generally pig is sacrificed but there was the unavailability of pig, therefore, fowl was sacrificed. Moreover, this sacrifice was performed by the Gaon Bura of Jongpho Hate.

Bibliography:

Barua, S.N., *Tribes of Indo-Burma Border:A Socio-Cultural History of the Inhabitants of the Patkai Range,* Mittal Publication, New Delhi, 1991

Owen, John, *Notes onNaga Tribes in Communication with Assam,* n.p., Calcutta, 1844

Dutta, Parul Chandra, *The Tangsas of the Namchik and Tirap Valleys*, North East Frontier Agency, Shillong, 1959.

Rao, N.R., *The Tutsa Tribe of North East India,* Mittal Publication, New Delhi, 2010

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Hegemony of Colonial Discourse and the Feminine Silence in Mamoni Raisom Goswami's *The Moth-eaten Howdah of the Tusker*

❑ **Ranjan Gogoi**
Assistant Professor, Department of English, D. K. D. College, Dergaon, Assam.
e-mail: ranjandkdc2@gmail.com

❑ **Amal Chandra Das**
Assistant Professor, Department of Assamese, D. K. D. College, Dergaon, Assam.
e-mail: adas.dkdc@gmail.com

Abstract: *Silence has always been associated with surrender and weakness. It has been concretised as a feminine attribute marking inferiority and subservience. Voice, on the other hand, is associated with courage, dominance, rebellion and maleness. However, these are constructs of a phallocentric discourse, especially propagated by the colonialist ideology. In the novel 'The Moth-eaten Howdah of the Tusker' by Mamoni Raisom Goswami, silence is a counteracting agent that destabilises the colonially validated patriarchal structure by resorting not to the known and easily conquerable violence of noise, but silence which in its intangible undercurrents posits potential to subvert the oppressive regime from its very foundation. It is this subversive power of silence represented through this novel that is sought to be highlighted in this paper.*

Key words: *Hegemony, Colonial discourse, Feminine silence, Subversion.*

Introduction:

Although we have moved ahead in decades from our colonial past, the colonial burden has still enslaved us. The overwhelming psycho-social presence of the hegemonic legacy has impaired our growth and progress. One of the most important and elemental aspects of this handicap is the deplorable and denigrated position of women in our society. Literature and art are the most effective manifestations of our society, as well as the best platforms and weapons of registering our protests against these regresses. Women writers have resorted to literary violence to effect their rebellion against the injustice and violence of repression, oppression, and inequality. However, even when literary critics have sought to highlight the issues in the

many women's writings, the women writers of Assam and their registers of counteractions have remained relatively hidden. Moreover, the very distinct nature of the Assamese society and culture too, necessitates special attention to the specific problems and conditions of the women of this region. Mamoni Raisom Goswami has brought out the plight and trauma of a very specific community of women in her novel *The Moth-eaten Howdah of the Tusker*, where power and politics are entwined and played out in a quite perplexing manner. In this novel, nevertheless, the woman is ultimately victimised, her victimisation intensified by the replacement of the natives' culture by the colonial encroachment. Since genreralisation of "women's issues" is a massive blunder and an act of aggression against the traumas women everywhere face, it is important that the special conditions specific to this region be explored and understood with a precise focus on the socio-political conditions of the region and communities represented in the novel *The Moth-eaten howdah of the Tusker*.

Silence has always been associated with surrender and weakness. It has been concretised as a feminine attribute marking inferiority and subservience. Voice, on the other hand, is associated with courage, dominance, violent rebellion and maleness**.** However, these are constructs of a phallocentric discourse, especially propagated by the colonialist ideology. In the novel *The Moth-eaten Howdah of the Tusker* by Mamoni Raisom Goswami, silence is a counteracting agent that destabilises the colonially validated patriarchal structure by resorting not to the known and hence easily conquerable violence of noise, but silence which in its intangible undercurrents posits potential to subvert the oppressive regime from its very foundation. It is this subversive power of silence represented through this novel that is sought to be highlighted in this paper.

Objectives of the Study:

I. To compare and contrast the position of women within and outside the purview of the *sattras* in postcolonial Assam as depicted in *The Moth-eaten Howdah of the Tusker*.
II. To highlight the impact and influence of colonial hegemony in the marginalisation of women in Assam, specifically in the context of the *sattras*.
III. To discover the devices of subversion employed by the women characters, especially Giribala, to register counteraction against patriarchy, native or borrowed.

Methodology:

The study has been undertaken basically in a qualitative approach and it is based on the theoretical concept of 'hegemony' and 'feminine silence' from social and psychological perspectives. The primary source of investigation is Mamoni Raisom Goswami's masterpiece *The Moth-eaten Howdah of the Tusker,* the English translation of *Dantal Hatir Une Khowa Howdah* by the author herself, and other sources have been taken as secondary. The available resources on the history of Assam during the colonial period are searched in both printed form as well as from web sites. The study has been confined to library work for the theoretical observation on hegemony and feminine silence.

Discussion and Analysis:

The idea of a woman writer belonging to a previously colonised nation and writing in the post-colonial era is one of the most thought-provoking issues in literary criticism. The complex matrix of patriarchy and colonialism, and the colonial patriarchy are enmeshed within the narrative of the novel *The Moth-eaten Howdah of the Tusker* by Mamoni Raisom Goswami. Hence, within the overarching theoretical approach of women's writing, the colonial conditioning of the *sattras* has been explored from a postcolonial theoretical framework. To honour women's writing with justice, Elaine Showalter coined the term "gynocriticism" which attempts to develop a framework of critical analysis beyond the restrictive grasp of phallocentricity, suited to explore and understand the woman as a writer and her writings. Apart from the sundry perspectives of feminist literary theory, gynocriticism is indispensable to comprehend the writer and the women characters of this novel.

The valorisation of Communist ideology often negates its antithesis to women's issues. The clubbing together of men and women into a single category of either "haves" and "have nots" also denies the marginalisation of women within these very classes. So, when Indranath in *The Moth-eaten Howdah of the Tusker* is seen as a martyr, where do Giribala's and the sacrifices and exploitations of other women characters find validation or justice remains the question. As such, a thorough inquiry into the patriarchal inequality destabilising the very edifice of communism must be conducted while analysing the text. The construction of the native's identity, as highlighted in Fanon's *Black Skin, White Mask*, and the idea of mimicry as espoused by Bhabha are apt in the postcolonial contextual study of this novel. These theoretical perspectives will emphasise on the ideas of structural transposition of patriarchy from the west to the east as well as the significance of nativising a character like that of Mark Sahib with special reference to the position of women.

The socio-cultural fabric of North-East India has always been unique. The predominantly proliferated narrative of 'mainland' Indian culture has always been sought to be dysfunctionally appropriated here. The colonial enterprise had been successful in asserting its overbearing presence throughout the Indian subcontinent, transmuting the western socio-cultural ideological structure onto the Indian panorama. Yet, this was not very easy in relation to the North-Eastern region of the country because of its peculiar demography which was majorly constituted with tribal population. The thread of commonality between the rest of India and the North-East was, nevertheless, the patriarchal hegemony, in spite of the sparse occurrences of matrilineal societies in certain pockets.

Among the Northeastern states of India, Assam has remained the point of contact between the North-East and the rest of India, and as a consequence it has seen a distinct form of colonisation. Assam had seen an influx of Brahmins from the Gangetic plains, migrating to this region bundled with Vedic authority, ready to reweave the socio-cultural fabric of Assam. With

gradual Brahminicalisation most of Assamese society was reorganised on the basis of the casteist patriarchal edifice. Although Srimanta Sankardeva ushered the wave of Vaishnavism, promoting a much egalitarian rearrangement of the Assamese society, the *sattras,* nonetheless, hung on to regressive ideas of casteism and suppression of women. Such a society is represented in Mamoni Raisom Goswami's *The Moth-eaten Howdah of the Tusker* in which the oppression and discrimination against women is foregrounded.

The three widows depicted in *The Moth-eaten Howdah of the Tusker* are unhappy; harassed and rejected by the society. Durga, the elderly widowed sister of the *adhikar* is rejected by her in-laws after her husband's death considering her to be an inauspicious woman. Even in her own brother's home, she is not welcomed and treated like an outsider. Her life becomes as miserable as that of a caged bird because of the restrictions imposed on a widow. She broods over her miserable conditions and turns hysterical quarreling with others over trivial matters. Although she attempts to regain her shares from her in-laws and go on a pilgrimage to escape from this caged life, she is compelled to surrender as all her attempts result in vain due to unfavourable circumstances. She is condemned to remain a prisoner in the *sattras* forever. It is very pathetic to see her requesting Indranath, her nephew, to send her to her in-laws house as she desires to die in her husband's place like a high-caste dignified Brahmin widow.

Saru Gossainee, the young and beautiful widow of Indranath's uncle, appears to be a daring woman ignoring the prevalent prejudices against widows and preferring to live a life of her own. Of course, she has also been rejected by her own family for her daring nature as Indranath's father banished her from the *sattras.* But, now she possesses three *sattras* with lands and disciples living a dignified and independent life. She is a rebel, to some extent, against the misogynistic traditions associated with women, but is compelled to welcome misfortune again due to the gradual rise of communist movement led by the sharecroppers. On her bad days, Mahidhar Bapu, a Brahmin from Harmdo, stands by her side and with his support she shows bravery enough to face the impending harsh reality. Mahidhar Bapu is her trusted agent and estate manager and above all her inspiration and strength, as she secretly loves and admires him, and allows him to be a part of her dreams and fantasies. She, as expected from dignified widows, has to repress her bodily desires and allow her beloved to appear as a companion in dreams only. She eagerly waits for the day when her 'man' will come and rescue her from regressive social norms:

> 'She has observed for some time that this ripple of excitement would pass through her body whenever he came near her. She turned round and saw Mahidhar wearing the sane dhoti that she had got for him when she had gone to Pathaldia to meet her disciples.' (Goswami, 77)

But her faith on Mahidhar Bapu shatters when she comes to know that she is being cheated by him as he is secretly pocketing her revenue and planning to sell her lands with some illegal

deals. Mahidhar's corpse is brought to Saru Gossainee's house after an encounter with the police and she collapses by his side being a prey to the vicious circle that a woman is destined in a patriarchal society.

The third widow in *The Moth-eaten Howdah of the Tusker* is Giribala, a beautiful and strong woman and the adorable sister of the would-be *adhikar* Indranath. Without her consent, she is compelled to get married to the worthless son of the *adhikar* of Bangara as soon as she reaches her puberty. In her in-laws house, she has to bear all the torture and humiliations from her worthless husband who neglects her and spends his time with a theatrical group and his mistress, a low caste woman. After her husband's death, she is tortured by her in-laws and sent back to her parental house. She has to lock herself up inside a room to avoid the malicious talk of the neighbouring women even in her parents' house. Giribala, like the other widows, does not have a voice in the so called conservative civilized society and has to remain silent. But her subversive silence is a weapon to disdain the deep-rooted patriarchy as she silently and secretly defies all restrictions imposed upon her as a widow. Giribala's voice of protest is heard for the first time at her outburst at the village people:

> 'You came here to see me, didn't you? You have seen me now. I am still alive! I will live on and have a better life than all of you….' (Goswami, 34)

She does not bother to weigh up between sin and virtue. She is compelled to follow her father's advice and offer flowers and holy basil leaves at her dead husband's *paduka,* but she does not have any love or reverence towards him. She secretly consumes meat, forbidden for widows, and is being beaten and locked up. Above all, she frankly expresses Mark Sahib her desires and urges him to embrace her and diminish the fire going inside her youthful body. Giribala's desire for physical relationship defies all prevalent social norms that debar widows from sexual gratification. She finds the man that her youthful body is crazy for in her dream:

> 'She began caressing the cloth. It was soft and smooth like Mark Sahib's skin…so soft, so smooth…she rubbed the silk on her cheeks, her neck, her breasts…all over her body in a soft, languid movement of her hand…as if she desired to pull all the silk on to her, wrap herself in its softness…' (Goswmai, 152)

But Mark repudiates her and flees away, although he felt and had a soft corner for her, as he is not strong enough to face the society. At midnight, when Giribala is discovered in Mark Sahib's cabin, her reputation and sanctity as a widow becomes dubious and it creates uproar in the community. To expurgate her sins a ritual expiation is arranged in the open field where a straw hut is built and a sacrificial goat is to be burnt there. Giribala is asked to enter the hut for a symbolic sacrifice and come out after the ritual is done. She enters the hut silently, but refuses to come out and remains inside until the hut is completely burnt. She prefers death to a life of bondage and humiliation.

In the backdrop of the misogynistic traditions associated with the Hindu widows, reformist legislations passed by the British government seemed a much welcomed progress. Yet, the

legality of these reforms, that surpassed any social altruism that could have been perceived in them, asserted the formality of colonial control over the people of the subcontinent. The ramification of this was the replacement of the native form of patriarchy with that of the coloniser's, the latter reinforcing some cogs of this regressive machinery of the former, with the force of a superior rhetoric. The relationship of desire and repression between Mark Sahib and Giribala in the novel mentioned above is a manifestation of the relocation of the privileged male gaze onto the colonial perspective of natives. This is an enunciation of Mark Sahib representing the white master while Giribala is the doubly marginalised chattel. The relevancy of the colonial influence in this post-colonial novel is validated by the postcolonial ideas like "hybridity" and "mimicry". The colonial burden, for both the white master and the 'native', works around their mimicry and reverse-mimicry while the object of their control remains the woman.

The colonial context is pivotal in understanding the caste concerns too represented in this novel. In the essay "The Hindu Hoax: How the Upper Castes Invented a Hindu Majority" by Divya Dwivedi, Shaj Mohan, and J Reghu, the writers quote the German Indologist Heinrich von Stietencron as talking about the "colonisation of India" by the gods and goddesses of the upper castes from the northwestern provinces…" This systemic Hinduisation being prevalent in different parts of the nation was a political strategy wherein the power of the majority of lower castes was subsumed by the minority of upper castes during the power transfer from the colonisers to the native nationalists. Therefore, the colonial practice of clubbing together a diverse people under the single umbrella term of "Hindu" attaching it with religious association had completely utilitarian motives. Yet, it worked in favour of the upper caste to continue the oppression of the 'lower castes', while appropriating the increased number of 'Hindus' as a political weapon to be carried forward in the form of vote-bank politics. Hence, as Romila Thapar's (2015) view that the word "Hindu" did not refer to an organised and unified religious group till the fifteenth century, and only in the eighteenth century did the officers and merchants of the East India Company use the term to label a religious group proves that the proliferation of the upper caste regress in places like Assam was intensified by the colonial interference.

Conclusion:

In *The Moth-eaten Howdah of the Tusker*, the hegemony of the colonial discourse is continued in the post-colonial context by the natives who have internalised a hybrid structure of patriarchy; the western concepts of liberality, democracy, and communism supplanting one form of misogyny with another. While the phallocentric discourse of suppression remains unchanged in its essentiality, the counteracting strategies of the women needed a language that defied phallocentrism in its all kinds of mutations. Here, the idea of silence works as a subversive instrument for it has always been seen as a sign of weakness of the feminine. Giribala's silence contains within it a deafening outcry for freedom from her social bondages, as manifested in her gaze. She watches, and so does Eliman, as their identity is constructed by the customs of the

sattra and society at large. Their gaze apparently innocuous is a gathering storm, a rising challenge, while their silence is not subservience but a symbol of defiance, as their voice is often portrayed as the expression of women's hysteria.

Feminine silence, in Mamoni Raisom Goswami's *The Moth-eaten Howdah of the Tusker*, as such, does not imply surrender, but an assertion of a woman's right to her voice, her right to not use it conspicuously, but as an undercurrent that can overthrow the oppressive patriarchy, both native and colonial, from its very foundation.◆◆

References:

Bennett, A. Royle, N. *An Introduction to Literature, Criticism and Theory.* Taylor & Francis, 2016.

Bertens, H. *Literary Theory: the Basics.* Routledge, 2001.

Bharali, H. K. (ed.) *Mamoni Roisom Goswamir Upanyas Samagrah*. Guwahati: Banalata, 2011.

Das, A. C. (ed.) *Asomiya Upanyas Parikrama.* Guwahati: Banalata, 2012.

Dutta, S. "Indira Goswami's The Moth Eaten Howdah of the Tusker: Manifestation of Society and Culture", *JETIR*, March 2019, Volume 6, Issue 3, www.jetir.org (ISSN-2349-5162), http://www.jetir.org/papers/JETIR1903E96.pdf, accessed on 10-03-2021.

Fanon, F. *Black Skin, White Masks.* Trans. Richard Philcox. Grove Press, 2007.

Gohainborooah, P. *Asomar Buranji*. Guwahati: A.B.T. Publication, 2017.

Goswami, I. *The Moth-eaten Howdah of the Tusker*. Trans. Indira Goswmai. Delhi: Rupa & Co, 2005.

Hussain, N. (ed.). *Mamoni Roysamar Abha Aru Pratibha.* Guwahati: Chandra Prakash, 2008.

Nath, D. (ed.). *Religion and Society in Nort East India*. Delhi: DVS Publishers, 2011.

Pattanaik, D. "How the migratory patterns of the Brahmins, the weavers shaped Indian culture",The Economic Times (e-paper), https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/how-the-migratory-patterns-of-the-brahmins-the-weavers-shaped-indian-culture/articleshow/75497810.cms, accessed on 04-03-2021.

Sarmah, G. P. *Upanyas Aru Asomiya Upanyas.* Guwahati: Banalata, 2015.

Sharma, M. "Indranath and Giribala - The Young Adult Dystopian Character in *The Moth Eaten Howdah of the Tusker*, https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1097366.pdf, accessed on 03-03-2021.

Showalter, E. *A Literature of their Own.* Princeton University Press, 1977.

Sogani, R. "Caged Birds: Widows in the Novels of Indira Goswami", in *Indira Goswami (Mamoni Raisom Goswami) & Her Fictional World - The Search for the Sea.* Edited by K. B. Satarawala . Delhi: B.R. Publishing Company, 2002.

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Socio-Economic Status of the Tribe of Mising Women and their Significant Role in the Society

❑ **Ranjit Taku**
Assistant Professor, Department of Education, S.B.M.S. College, Sualkuchi, Assam (India).
e-mail: rtaku2020@gmai.com, Mobile: 84863-94923

❑ **Bodising Narah**
Assistant Professor, Department of Education, Purbanchal College, Silapathar, Assam (India).
e-mail: bodisingonline42@gmail.com, Mobile: 99543-89788

Abstract: *There are the indigenous people in India who have been inhabiting since the primitive period and on the contrary, those people who have come from different places at different times due to different reasons, living inaccessible regions without any light of civilization and who have identified themselves as primitive inhabitants are, in a word, called the 'Tribes'. Among these tribes Mising community is one of them. Misings are the second largest Scheduled Tribe Communities of Assam. They belong to Mongoloid race and Tibeto-Burman speakers of the greater Sino-Tibetan group of languages. Presently concentration of the Mising population is mostly found in the districts of Lakhimpur, Dhemaji, Dibrugarh, Jorhat, Majuli, Golaghat, Sonitpur, and Kamrup (metro) districts of Assam. Though originally a hill-tribe, many members of this community migrated to settle in the Brahmaputa Valley of Assam. They took agriculture as the primary source of livelihood after experiencing the fertile plains of the Valley. Besides cattle rearing, weaving and fishing became secondary occupational source of the community. Women in the Mising society play a vital role in these economic activities and are inseparable partners of the entire production and distribution process. Women also take part in development and welfare activities of the society. Being part of the patriarchal society, such differentiation is noticed in most of the communities of Assam. In the Mising society the multifarious role played by women for development and welfare activities of the society.*

Key words: *Tribe, Women, Socio-Economic, Development.*

Introduction:

As per census of 2011 the Tribal who constitute 8.6 percent of the total population of the country are regarded as the oldest ethnic group. Their distinctive socio-cultural made them a

distinct group with separate identity. These factors along with the geographical condition of their habitation imposed upon them isolated from the main stream of national life and insulated them isolation from the currents of changed.

People belonging to different races have inhabited the Brahmaputra Valley since ancient times, which have developed a composite culture of variegated nature. Amongst these races, the Austrics and the Mongoloids are considered as original inhabitants of the Valley. Many Mongoloid tribes had migrated to this fertile area which can be considered as one of the great migration routes of mankind. The Mising are also one such tribal community of the Mongoloid stock who belong to the category of Tibeto-Burman speakers of the greater Sino-Tibetan groups of languages. They are considered the second largest tribal community after the Bodos inhabiting the Brahmaputra Valley. They are believed to have migrated from north-west China covering the courses of the *Yang-Tsze Kiang* and the *Huang-Ho* rivers. Basically, an agricultural community, the Misings has undergone a process of acculturation with the people with whom they admixed over the centuries. In their socio-economic development process women also played pivotal role through various activities like cattle rearing, weaving and fishing. Especially Mising women is relatively more skilled weaver in both the weaving and handlooms industries such that the women can produce variety of colorful dresses domestically such as Mekhela, Chadors, Riha, Cheleng, Mibu Galuk etc. Like other tribes, the Mising also mainly subsist on agricultural products where women are found actively involved in the agricultural productions. Mising women able to contribute the income toward the family and society; which is very remarkable.

Objectives of the paper:

The main objectives of the study are the following:

1. To highlight the tradition and culture of the Mising Community.
2. To highlight the economic role played by Mising women in their society and changes that had taken place due to exposure to modern education and globalization.
3. To observe the role of the tribe of Mising women in society and the change that had taken place due to the admixture of the Mising Community with the other tribes and people of the plains.

Methodology:

This present study is basically based on the descriptive method.Field study, interview/ questionnaire, observation and analytical methods have been used in preparing this paper.

Sources of Data:

In this research paper a lot of field study had been done in various villages of Lakhimpur District of Assam in which interview method has been applied on various people belonging to the Mising Community. This data has been used as primary sources. Moreover, various secondary sources related with the subject such as books, journals, magazines and newspapers had been used.

Area of Study:

The name of the villages from which the investigator has collected necessary data is Jalbarigaon, Bhurbondhagaon, 1 No. Gereki, 2 No. Gereki, Teterey, Sonali Takugaon, Kathalgurigaon, Reserve Dorgeygaon, Era Dorgeygaon and Kawoibhuruka gaon etc. under the Lakhimpur district of Assam.

Random Sampling:

Sampling helps to reduce expenditure, save time and energy, permit measurement of greater scope, or produce greater precision and accuracy. Thus sampling is the process of selecting a sample from the population. Therefore a small sample is most manageable especially in social research. On this study also the investigators adopted random sampling method.

Especially, the study is based on the **150** respondents from the ten villages which are selected on the random basis. Out of **150** respondents 120 respondents were female and 30 respondents were male.

Result and Discussion:

After the collection of data we were classified and tabulated for the check of the main objectives of the study. The investigators analysed the questionnaires according to the need of different aspect on socio-economic status of the tribe of Missing women and their role in society.

Age and Sex Group of the Respondents:

Respondent's age is plays an important role in the framework of social background. They are different from one another. For collection of data the investigators formulated interviews the respondent's age group from 18 to 62 years old. During our field study, maximum respondents belonging to female and minimum respondents belonging to male sexes were interview. The investigators have visited and meet all the **150** respondents and gave a questionnaire with interview to each person and collected the data. Among the 150 respondents 120 (80%) respondents were female and 30 (20%) respondents were male. Both the male and females age and sex group of the respondents have been presented in the following table No. 1.

Table No. 1: (Age and Sex Group of the Respondents)

Age Group	Sex Group		Percentage		Total Respondent
	Male	Female	Male	Female	
18 to 32 years	08	40	26.67%	33.33%	48
33 to 47 years	12	60	40%	50%	72
48 to 62 years	10	20	33.33%	16.67%	30
Total =	**30**	**120**	**100%**	**100%**	**150**

Table No. 1, shows that the age between 18 to 32 years of male and female respondents successively 8 or 26.67% and 40 or 33.33%. Age between 33 to 47 years of male and female respondents is successively 12 or 40% and 60 or 50%. Also the age between 48 to 62 years of male and female respondents is successively 10 or 33.33% and 20 or 16.67%.

Table No. 2: (On Occupational Status)

Nature of Work	No. of Female Engaged	Percentage
Service	13	10.83%
Business	27	22.50%
Agriculture	60	50%
Other	20	16.67%
Total	**120**	**100%**

Table No. 2, shows that the 13 or 10.83% female are engaged in service activities, 27 or 22.50% female are engaged in business, 60 or 50% female are engaged in agriculture and 20 or 16.67% female are engaged in other activities. On this study, it is found that the most of female are engaged in agriculture aspect.

Table No. 3 (Per Month Income Level of the Respondents)

Income Level of the Respondents	Number of Respondent	Percentage
Below - 6000	70	58.33%
7000 to 9000	37	30.83%
10000 to 12000	8	6.67%
13000 to 15000	5	4.17%
Total	**120**	**100%**

From the table No. 3, it appears that there are 70 or 58.33% female respondents whose income is below 6000, 37 or 30.83% female respondents whose income is 7000-9000, 8 or 6.67% female respondents whose income is between 10000-12000, and 5 or 4.17% female respondents whose income is between 13000-15000 per month. To income level of the families are not satisfactory.

Social role played by Mising Women in Society:

Though originally a hill-tribe, many members of this community migrated to settle in the Brahmaputra Valley and became one of the prominent riverine communities of Assam. They took agriculture as the primary source of livelihood after experiencing the fertile plains of the Valley. Besides cattle rearing, weaving and fishing became secondary occupational source of the community. Women in the Mising society play a vital role in these economic activities and are inseparable partners of the entire production and distribution process. Women also take part in development and welfare activities of the society though in many occasions their role is secondary. Being part of a patriarchal society, such differentiation is noticed in most of the communities of Assam. The Misings generally follow monogamous marriage and live in joint family system in which the senior most male member is considered the head of the family. He exercises control over the behaviour and activities of the members of the family, supervises and directs agricultural operation and represent the family in socio-religious functions held by the community.

In Mising society both male and female members of a family accept the division of labour without any question. A boy or a girl right from their childhood under the guidance of the older male and female members of the family respectively, builds up their behaviour and conduct.

The chief duties of the wife of the head of the family are preparation of meals for the family, look after the domestic animals, serving of guest with *"Apong"*, raise and look after the children. She also takes active part in the agricultural process and also manages her looms where she weaves clothes for herself and the family. The duties of the other female members of the Mising society is to extend help and cooperation to the eldest female member of the family in all the duties such as agricultural activities, managing the loom, rearing animals, cleaning the household and surroundings and raising the kids of the family.

Role of Mising women in various Festivals:

The three main festivals of the Mising community are *Ali-ai-Ligang, Po:rag* and *Dobur*. These festivals are mainly agricultural festivals. The role played by Mising women in these major festivals are discussed below:

Ali-ai-Ligang: *Ali-ai-Ligang* festival is observed by the Mising community in mid-February to mark the beginning of their traditional agricultural cycle. During *Ali-ai-Ligang* when the head of a family get ready for sowing the paddy seeds his wife prepares and provides the seeds to him. During the five day celebration of the *Ali-ai-Ligang* the womenfolk along with their male counterparts participates in the dancing performance called *Gumrag Nritya*. The *Gumrag-Nritya* is considered impossible without the singing of traditional songs called *Oinitoms* by the womenfolk. One of the most essential and interesting fact about Ali-ai-Ligang is the drinking of traditional liquor called *Apong*. This *Apong*can only be prepared by the women of the Mising community. Moreover various traditional foods like *PurangApin*(steamed bora rice covered with leafs of Tora tree), various pork dishes, fish items etc, are also prepared by the womenfolk of the community.

(Fig. – 1 : Image of Gumrag Dance performed by Mising Youths)

Po:rag: Po:rag is a post-harvest festival celebrated by the Mising community in an interval of about five years. The celebration took place after a summer harvest in August-September or after a winter harvest in December-January in earlier time. Presently the celebration is celebrated mostly after a winter harvest. The celebration takes place in the *Murong,* which is a traditional stilted community hall. This festival is mainly animistic in nature where prayers are offered to supernatural beings by a *Mibu*(the medicine man of the Mising community). Presently such *Mibu* are rarely found and as such the young men and women who organize such festival conduct the prayers. In this festival too the drinking of traditional liquor called *Apong* is considered necessary. *Apong*is mainly of two types – *NoginApong*(a liquor which is white in colour) and *Po:roApong* (a liquor which is blackish brown in colour). These kind of *Apong* can only be prepared by the women of the Mising community. Moreover various traditional foods like *PurangApin* (steamed bora rice covered with leafs of Tora tree), various pork dishes, fish items etc. are also prepared by thewomenfolk of the community. In this festival the water required for *Po:bor*Asi(water required for preparing *Po:roApong*) and in performing ritual activities can be procured exclusively by girls who had not yet attained puberty. This is a special respect shown to the girls' child members of the community.

For smooth observation of the *po:rag* festival various portfolios are distributed among young men and women called *Mimbir-ya:me* who are vested with various responsibilities. The highest portfolio is the Deke Bora, who is the head of the young men. Deka Bora is followed by a Tiri Bora who is also a male member, whose sole duty is to ensure that every young women discharges their duty properly. Next to the Tiri Bora is a *Borani,* which is the highest portfolio for the women of the community. The other significant portfolios offered to female members of the community are *Udani, Borani, Borpohari, Nasoni, Namonti, Tamuli etc.*

Position of women during inheritance of property:

Being part of patriarchal society women in Mising society has an inferior position as compared to males during inheritance. Property in a Mising society is divided into paternal and maternal property. Paternal property include landed property, domestic animals and instruments such as *Le:nong, Marbang* etc. Maternal property includes jewelry, looms, clothes of the mother, utensils, clothes etc.

The sons inherit the paternal property at the death of the father. It is the duty of the eldest brother to distribute the property equally among his brothers. When a man dies without any son, his property is inherited by his nearest male kin.No son can inherit or claim a property as long as the father is alive. The daughter cannot inherit the paternal properties. They may get some amount of the maternal properties but they cannot demand the same. A widow can inherit her husband's property. If there is remarriage outside the clan of her husband, then she will automatically lose the inheritance, but does not, if the remarriage is within the same clan of her husband.

Transition of socio-economic role of women in Mising Society:

With the spread of modern education and impact of globalization, a gradual transition of the role of women in Mising society is being observed. Apart from practicing the traditional duties such as cultivation, cattle rearing and weaving, women are now engaged in several govt. services such as teachers, civil servants, lawyers, magistrate, engineers, doctors and business activities related with weaving. Mising women are also exhibiting their business pursuits by exhibiting and selling traditional products such as clothes, ornaments etc. in various exhibitions and trade fairs organized in various cities and states of India.

As regards inheritance of property a lot of changes and variation in the law of inheritance is also gradually observed in different sections of clan of the Mising community who are living in different parts of Assam. In various urban Mising societies where there is no male child, girls are also inheriting their paternal property and after marriage it goes to the son- in-low. In some cases equal distribution of property among the boys and girls are also observed.

In marriage customs also various changes can be observed in the simple traditional methods. Nowadays a system of offering gifts in kind is practiced in both urban and rural Mising families in which gifts such as utensils, Elmira, beds and cattle are given during marriage of a girl. Moreover, reception parties consisting of buffets based on Western European styles are being observed in urban Mising marriages.

A trend is being noticed among educated women of the Mising community where they prefer to work and stay in towns and cities leaving back their rural homes and activities related therewith. The children of the families residing in such towns and cities become acquainted with the heterogeneous culture of the cities and are gradually forgetting the traditional sex-based duties assigned to them in the rural households. Many such children become busy in their academic studies and are unable to spare their time in learning agricultural activities, weaving and cattle rearing.

Economic Role of Mising Women:

In Mising society women plays a vital role in their economic activities and extensively cooperate in the system of production by rendering physical labour.

Mising women as cultivator:

Right from preparing the soil for cultivator to harvesting crops, womenfolk are actively associated with the entire process of agricultural production. Besides cultivating rice, which is their staple food, they also cultivate mustard seeds, black pulse, varieties of vegetables and potatoes. In Mising society there is a custom among the female members of a family of doing private cultivation. The system is called *RiksengA:rig* in Mising language.

In this system a young girl cultivates mustard seeds, rice in a separate free plot of land and the income earned from it goes to her private purse.

Mising Women as Cattle Reared:

Though mainly an agricultural community, the Mising community also practices cattle rearing on a regular basis. This consist a major portion of their family income. Varieties of domestic animals such as chicken, pigs, goats, ducks, cows etc. are reared by the Mising community. Pigs, chicken, goats and ducks are specially reared by womenfolk of the community as individual properties. Mothers and daughters keep birds and animals separately so that the income earned from these birds and animals directly goes to their individual purse.

(Fig. – 2 : Pig reared Image of Mising Women)

Mising Women as a Weaver:

One actively exclusively reserved for the female members of the Mising society is weaving. The experienced women folk start the training process of young girls even before they reaches their teens. The Mising women usually use two types of looms for weaving a mini loom and a common ordinary loom. The mini loom is very simple and portable loom used conveniently for weaving *Gadu, Gapa, Gale, Sogon, Mibugaluk, lingkok* etc. *Gadu*which can *Mirijim or Misinggim* is an entirely cotton product known for its eye value in the society, requires a lot of labour and care in its weaving process. A *Gadu* is a symbol of status and dignity of a family in Mising community. Presentation of a *Gadu*is almost compulsory in the marriage of daughters for which their parents try to produce the *Gadu* in order to maintain their dignity, honour and respect.3 For male, she weaves *mibugaluk*(a kind jacket), *dume'r* (a kind of towel), *tapumgasor* (an endi shawl), and *gonorugon* (a piece of thick cloth for use as loin cloth tucked between the two legs). She weaves for women a variety of clothes, such as *ege'* 'the lower garment of Mising women', *ri:bi* (a sheet with narrow stripes of red or maroon, black and white colours, wrapped to cover the lower garment and the upper part of the body*),gaseng* (used for the same purpose as that of *ri:bi*, but having unlike a *ri:bi* board stripes of contrastive colours, with gaps

between two groups of stripes), *gero* (usually an off-white, sheet, wrapped round the waist to the part of the body, or round the chest to cover it down to the knees, *selenggasor*, *rihasador*,(a long, comparatively narrow, sheet, with geometrical or other figures, woven at one of its two ends, the item being used to wrap the chest region of the body around*), segreg* (a loose piece of cloth wrapped round the waist to cover the ege' (mekhela) down to the knees usually coloured).4 The craft of the Mising women is worthy of praise because of the aesthetic sense she displays chiefly in weaving an *ege'* and gero, and sometimes a *ri:bi* and *gaseng*.

(Fig. – 3 : Weaver Image of Mising Women)

Finding of the study:

- Women in the Mising society play a vital role in these economic activities and are inseparable partners of the entire production and distribution process.
- Women also take part in development and welfare activities of the society though in many occasions their role is secondary.
- The Misings generally follow monogamous marriage and live in joint family system in which the senior most male member is considered the head of the family. He exercises control over the behaviour and activities of the members of the family, supervises and directs agricultural operation and represent the family in socio-religious functions held by the community.
- In Mising society both male and female members of a family accept the division of labour without any question. A boy or girl right from their childhood under the guidance of the older male and female members of the family respectively, builds up their behaviour and conduct.

- Being part of patriarchal society women in Mising society has an inferior position as compared to males during inheritance.
- Some activities such as preparation of traditional food items and liquors are exclusively conducted by the womenfolk.
- With the spread of modern education and impact of globalization, a gradual transition of the role of women in Mising society is being observed.
- Apart from practicing the traditional duties such as cultivation, cattle rearing and weaving, women are now engaged in several govt. services such as professors, teachers, civil servants, lawyers and magistrate, engineers, doctors and business activities related with weaving.
- As regards inheritance of property a lot of changes and variation in the law of inheritance is also gradually observed in different sections or clans of the Mising community who are living in different part of Assam. In various urban Mising societies where there is no male child, girls are also inheriting their paternal property.
- The children of the families residing in such towns and cities become acquainted with the heterogeneous culture of the cities and are gradually forgetting the traditional sex-based duties assigned to them in the rural households.
- Modern education and the Competitive world have also been responsible for such changes because people could not spare time for such activities which require a lot of preparation.

Conclusion:

Most of the tribes inhabiting the Brahmaputra Valley are agricultural tribes. The Misings are also an agricultural community and they cultivate various varieties of rice. Women of the Mising community are equal partners in such agricultural activities. Women play a vital role in all the festivals related with the Mising community. Besides preparing traditional food items and liquor they also take part in singing, dancing and merry making. As such it is impossible to conduct and observed such festivals without the help and cooperation of the womenfolk of the community. The social role of Mising women is therefore considered very important and no less important as compared to men.

In the economic sphere women of the Mising community are quite self-sufficient as compared with most of the womenfolk in Indian society. Because of this self-sufficiency, they occupy a respectable position in the society. Apart from practicing the traditional duties such as cultivation, cattle rearing, weaving, women are now engaged in several govt. services such as doctors, professors, teachers, engineers, layers and magistrate, civil servants, lawyers and business activities related with weaving. However, as a result of modernization, many educated Mising women of the community have now been moving towards towns and cities because of higher education and jobs in every nook and corner of India and the world due to which they are not able to cope with the activities of village life. Most of them had now settled in towns and cities due to which their children are not able to adjust with the Mising traditions, customs and culture.

Bibliography:

Bori, Monoranjan (2016) : *Chikitsha Bigyan, Mising Samaj Aru Lokobiswas*, Publication Board Assam, First Edition – 2016, Guwahati.

Goswami.M & L. Dutta (2003) : *Socio-economic Well-being of Scheduled Castes Population of Assam*, Practising Geographer, Journal of Indian Geographical Foundation.

Hussain, Ismail (2009) : *Mising Samaj-Itihash Aru Sanskritir Oitijya*, Published by Ms. Ila Sarmal, Haswanta Road, Panbazar, Guwahati – 1

Kuli, Jawaharjyoti (2012) : *The Misings, Their History and Culture,* Second edition, 2012, Kaustabh Prakashan, Dibrugarh.

Lahakar, B. (2003) : Development of Women Education, Omsons Publications, New Delhi – 110053

Mipun, Jatin (2000) : *The Mishings of Assam, Development of a New Lifestyle*, second edition, 2000, Gian Publishing House.

Padon Nahendra *(2006) : Pro-Mising action vol.3*, 2006, Jorhat.

Payan, K, Sharma (2009) : Miri Jatir Buranji (History of Misings), Published by Mrs.Bugey & Co, Dibrugarh, Assam.

Padun, Narehdra (2013) : *Mising Lokogeet*, Publication Board Assam, Guwahati, First Edition – 2013

Payeng, Sadananda (2011) : *Mising Janajati Samaj Aru Sangkriti*, Published by Rupjyoti Debnath, Jagaran Sahitya Prakashan, Dhing, Nagaon, First Edition, 2011

Pegu, Ganesh : *Mising Sangkritir Rengoni*, Jorhat, Assam Sahitya Sabha, First Edition, 1995

Pegu, Numal : *Mising Jibonar Ruprekha*, Published by Bharati Prakashan, Dibrugarh, First edition-2003

Pegu, Indeswar : *Mising Samaj Aru Sangriti*, published by Asom Janajati Aru Anosusita Jati Gobeshana Pratistan, Guwahati, First edition – 2003

Panyang Kataki Sonaram : *Miri Jatir Buranjee*, Published by Bagsi Endok, Dibrugarh, First Edition – 1935

Pegu, R. (2012) : *The Socio-Economic Changes of Mising People of Assam in Late Twentieth Century* in Royal Pegu (ed.) *Siyang Boggo,* A Souvenir of Mising Agom Kebang , 20th Biennal Conference at Jonai.

Purkayastha, G. (2000) : *The Socio-Economic Profile of SC population in Tinsukia District* (A case study of dehingparia village), Assam Economic Journal, Vol. XIII.

Rajkhowa, Ajanta (2015) : *Mising Sanskritir Xubax,* First Edition, 2015, Banphool Prakashanp

Taid, Tabu (2017) : *Glimpses, First Edition*, 2007, MisingAgomK

Works Cited :

1. e' bang, p. 97-108.
2. Talesra, H. (2000) : Tribal Education, Himanshu Publications, New Delhi – 110005, p.106,11

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Writing a New History: A Study of U.R. Ananthamurthy'snovel, Samskara

❑ **Dr. Chandrima Sen**
Assistant Professor, Department of English, Bodoland University, Kokrajhar.

❑ **Prof. Pradip Kumar Patra**
Professor of English and Rector, Bodoland University, Kokrajhar.

Abstract: *U.R. Ananthamurthy's Samskara is one of the most promising novels. As an acclaimed writer he writes mainly on the aspect of caste, society and individual. The novel was published in Kannada language in the year 1965 and the most distinguished Indian English writer A.K. Ramanujan later translated the novel into English. The structural anatomy of the novel rests on the feature of caste and humanity. The characters and the setting of the text subscribe to the existential reality of the then society in general and individual in particular. The two most prominent figures in the story are named as Praneshacharya and Naranappa. In the midst of these two males the disposition of Chandri as a low caste untouchable woman flares up. Besides the aspect of caste, the novel also deals with the standardized history. History remains in its disrupted form throughout the novel. Further, it dwells with truth, existence, comprehensiveness, acceptance and inclusion. The progression of the plot employs the facets of death and decay, hope and aspiration, doubt and suspicion and ambition and attachment. This paper aims to objectify the proposition of death, desire, wisdom and willingness. The paper also attempts to show how Ananthamurthy categorises the wholesome concept of caste and history. Moreover, it also envisages the fact of destabilizing the idea of caste and its implications. The paper concentrates on the character of Praneshacharya who appears to be a man of confidence and dignity and later gets transgressed to a man of doubt and distrust. His scepticism helps us to understand the subversion of history thattakes place in the novel. The paper also concentrates on the aspect of subaltern and analyses the existence of history and its representation in parts and as a whole. The understanding of God seems to be more prominent in our making, not in the practice of what we have been believing for generations together.*

So, historiography which has been existing for the ages together can be challenged and in its place we can go for a newer one based on humanity and understanding.

Key words: *new historicism, caste, society, individual, subaltern.*

New Historicism as a theory accomplishes the delineation of past history and actually the altered one. It emerges as a powerful entity to delve deep into the historical content of a literary text. It further acts as an affiliation between textual facts and contextual analysis. The aspect of history is the foremost part of any text. It sometimes appears as an existential reality and at other times as an exclusive potentiality. New Historicists such as Stephen Greenblatt, Louis Montrose and Jonathan Goldberg seek to validate the idea of literature from a historical perspective. The idea of New Historicism occupies an important aspect in U.R. Ananthamurthy's*Samskara*. He is one of the most versatile writers in the history of Indian writers writing in English. The novel was originally written in Kannada language later got translated into English by one of the eminent poets A.K Ramanujan. His novel establishes the corresponding linkage between established history and alternative history.

The novel was published in the year 1965. It seems to be engrossed with factors relating to religion, caste, gender implications, forcefulness, responsibility, self-centredness and reality. It revolves around characters like Praneshacharya and Naranappa mainly. The novel is divided into three constituent parts. The first part acts as a precursor of brahminical dogmas and beliefs. The doctrine of brahminism insinuates to be with all sorts of beliefs, ideas, objectives and propositions. The second part contributes to the factual reality of the landscape, Durvasapura. The sequence of events and the progressive plot subscribe to the parochial framework of the novel. The final part impersonates the shift and the transition in the character of Praneshacharya in particular and the flexibility and resilence of brahminism in general.

The novel talks about the socio-religious reality of a South Indian society. The convergence of religion and faith seem to be somewhat submerged by human will and desire. Ananthamurthy's projection of such a society idealises the proposition of a reconstructed history that remains central to the thematic concern of the novel. He here refers to the prejudices of a Hindu Brahmin society and attempts to break the traditional gender inferences.

The two men stand in contrast to each other. Moreover, in the midst of these two male characters, Chandri is at the centre. Chandri is introduced as a low caste prostitute. The desirability in the conscious of Praneshacharya and Naranappa keep pace with the ongoing struggle that takes place in the mind of Chandri. The role of Chandri defines her as a strong and independent woman. She lives with all her dignity and chastity as a woman of an unrecognised class. People of the village call her a 'whore' and a 'seducing witch'

(8-9). The novel celebrates her beauty as the subject of male gaze. Both the male figures draw a particular curve in the disposition of Chandri's self. The life of Chandri and her stature as a low caste beautiful woman trace the underlying Brahminical ideology. The hegemony of the class undermines the desires and the expectations of the low caste woman. To talk about the types of brahmins there is the appearance of both a staunch follower of brahminical ideology i.e. Praneshacharya and a half brahmin i.e. Naranappa, one who was born as a brahmin but did not live a brahminical life. As Ananthamurthy writes about Praneshacharya that he: "...earned the title Crest Jewel of Vedic Learning" (7). His orthodox nature makes him marry an invalid woman. He considers that compassion for an ailing wife helps him 'get ripe and ready' (4). Moreover, for Naranappa, Ananthamurthy writes that he when alive: "...was an enemy; ..." (5). These two figures cater to the theoretical framework of the story. The binary between the two validate the actual reality of a particular caste.

History serves as the background of the novel. Further, it pronounces a kind of a call that seems to counter the past frame. Ananthamurthy aims to reconstruct the formulated counterpart of brahminical history. The story is narrated with the help of flashbacks in relation to the present circumstances. Greenblatt in *Towards a Poetics of Culture* tries to look at the aspect of New-historicism as a kind of practice where the product is important and not the process. He goes on to talk about its power and self-conscious stimulation. New-historicism views a work as "the product of a set of manipulations… the product of a negotiation between a creator or class of creators, equipped with a complex, communally shared repertoire of conventions, and the institutions and practices of society" (12). Praneshacharya's controlling power over the society appears to be his own creation. He equips himself with a set of structured codes and conventions of a brahmin society. Further, the narrative evolves with a varied regulation of unconventional exercise. The religious institution clarifies its start as a silent observer of all sorts of misdeeds, manipulation, exploitation and savagery. The novel speaks about the contrasting facets of the spiritual involvement and the undeclared liberation of brahmins.

The issue of caste appears to be paradoxical in nature. At one point of time Ananthamurthy seems to talk about the so called high caste brahmin's show of castes pride. On the one hand, he stages characters like Praneshacharya, a rooted brahmin of Durvasapura. On the other hand, he displays character like Shankarayya, the hybrid brahmin of Parijatapura. Simultaneously, the novelist talks about two villages named ad Durvasapura and Parijatapura that again stand in contrast to each other. Durvasapura is a pure brahmin village whereas Parijatapura is a hybrid one. Praneshacharya appears as the guru of the village who influences all the others. The projection of the brahmins as curious, greedy and lustful show the novelist's way of theorising caste. He considers the other village to be more liberal, rational,

compassionate and generous. The two contrasting identities gratify the novels underlying aspect of conflicting caste and its systems.

The codified task of each and every character alludes to inexpedience and unsavoury performance. The accomplishment of established brahminical motif looks like an encumbrance for some of the brahmins like Naranappa. His deliberate way of neglecting brahminical norms showcase his quest for self-discovery. He wishes to get rid of the burden of being a brahmin. His character projects a kind of conflict between his identity of origin and the identity of adoption. Dominick LaCapra writes in "Rethinking Intellectual History and Reading Texts": "the impossibility of retrieving the 'objective facts' of history, and, on the other hand, the undesirability of a 'presentist' quest for liberation from the 'burden' of history through unrestrained fictionalizing..." (22). Naranappa appears to sneer at the brahminical ways of looking at people. He says: "Your texts and rites don't work anymore. The Congress party is coming to power, you will have to open up the temples to all outcastes" (19). He seems to break the taboo of brahminical hierarchy. Further, the brahmins are featured as sinful, reprehensible, iniquitous, profligate and evil. Naranappa shows his distrust towards Praneshachrya, who was a strict follower of brahminism. He says: "Let's see who wins in the end- you or me. I'll destroy brahminism, I certainly will" (22). His conceptualisation of caste comes to the core through his description of Kalidasa's heroine, Shakuntala and the fish scented fisherwoman. Through these references Naranappa tries to visualise the fanaticism of the brahmins in the brahmin village. He here urges to explicate the idea of unprincipled brahminism that gets ruined by the so-called brahmins. Ananthamurthy's approach towards brahminism contributes to the idea of anti-casteism. This is the way he theorises caste and rootedness of a particular caste.

The novel's factual history locates the aspects of formulated brahminism whereas Ananthamurthy tries to allocate a different genre to his historical construct. On surface Praneshacharya seems to be a man of knowledge and wisdom but in reality he strikes to be a curious aspirant of life. In the beginning he seems to be detached from the worldly pleasures of life but as the storyline advances he strives to be attached with earthly rapture and satisfaction. In *The New Historicism in Renaissance Studies* Jean E. Howard says: "the crux of any 'new' historical criticism, and that is to the issue of what one conceives history to be: a realm of retrievable fact or a construct made up of textualized traces assembled in various configurations…" (23-24). The reference to the Puranic stories, the Vedas, holy legends confer to the amount of dilemma that it accords. There is also a reference to dharma, that says: "there's such a thing as dharma, a rule for emergencies? … the supreme dharma is the saving of a life?" (27). After Naranappa's death what was most important was a proper funeral of his body. By portraying his character Ananthamurthy tries to make a critique of Praneshacharya's egotism. He believes in living a life of self-sacrifice and thus he marries

an invalid deliberately. He confides on attaining salvation. He says: "I am born with one such 'good' nature. This invalid wife is the sacrificial altar of my sacrifice" (67).

After his stay with Chandri, he begins to distinguish between beautiful and ugly. He feels desolate from inside. His inmost sense guides him to look for the beautiful lower caste woman. At this time, he wants to get rid of his brahminhood. With this thought, he was then a free man relieved of all responsibility and authority. It was a state of pity, commiseration, shame, empathy and forbearance. He suffers from inside. The amount of his mental imbalance makes him say that his work, soul and birth imply 'sin' (68). He now considers his life to revolve around the wheel of karma. He becomes apprehensive about his life's artifice. As Ananthamurthy claims: "The Acharya's fantasy dragged in all the untouchable girls he'd never thought of; stripped them and looked at them" (71). He was then a completely changed personality. The darkness of the space haunts him. The use of the word 'dark' symbolises dilemma, hopelessness, anxiety, loss of faith and impatience.

On the verge of his flowing intrusions he tries his best to control his mind and his thinking. The darkness that he faces in the second part seems to get replaced by patterns of varied light and shade. The sunshine, the sky, the trees, the rainbow make him enter a cave of apparition and delusion with a certain amount of self-satisfaction.

The reference to characters like Belli, Padmavati, Matsyagandhi (fragnant fisherwoman) and the brahmin man's gaze on them project Ananthamurthy's way of critiquing the hierarchialbrahminical practices. The so called brahmins fall before the beauty of these outcaste women. On the one hand, the brahmin men illtreat them as untouchables and on the other hand they leave no stone unturned to touch them and make love to them. Here, Ananthamurthy tries to configure the falseness and untruth of brahminical ideological formation. He sets to give a new dimension to the established norm of the hegemony of brahmin class. He urges to reconfigure the aesthetic foundation of brahminism.

Gerald Graff in 'The New Historicism' writes: "one of the most powerful themes of new historicism has been the idea that societies exert control over their subjects not just by imposing constraints on them but by predetermining the ways they attempt to rebel against those constraints, by co-opting their strategies of dissent" (168-169). Praneshacharya suffers mainly because of the so-called society. The societal expectations make him a chauvinist Brahmin. He shows an urge to receive recognition from the society and performs all activities with utmost decency. The brahminical way of controlling things gets focussed by Ananthamurthy. The character of Naranappa casts its revolt in making reformations in the society. All his deeds seem to be a conscious effort to go against the caste ridden society of his time.

Moreover, the reference to a character like Mahabala, a friend of Praneshacharya who appears to be studious, loves music and a firm believer of God. His life takes a shift when

he comes in contact with a young prostitute. He was a devoted Smarta. By contemplating characters like Mahabala and Naranappa, Praneshacharya realises that women and pleasure bring satisfaction. Thus, an orthodox brahmin like Paneshacharya who claims himself to be a complete Brahmin through his comprehension speculates the gravity of caste in the novel. The historical grip of brahminical principles capitulates to the notion of anti-casteism. The element of brahminical standard and the non-brahminical way of leading life detect Ananthamurthy's way of exploring different facets of a caste ridden society.

The issues like death, desire, duty and dilemma typify the representation of lower caste people. In "Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular" Spivak writes subalternity is: "where social lines of mobility, being elsewhere, do not permit the formation of a recognizable basis of action" (476). Infact, the term was used more analytically by Antonio Gramsci regarding the history of subordinated social classes that is again inclusive of religious groups, women and different cultures. Praneshacharya becomes a subaltern when he finds it difficult to disclose about his time with the low caste Chandri. He says: "The lesson of humility had begun. Better bow down, bend,..." (82). The only option left for him was to run. The situation was ambiguous for him. As the line reads: "I must go away now, undetected, unseen by any familiar eye" (87). He seems to be afraid of being recognised as a Brahmin. He was no more ready to perform brahmin functions. Ananthamurthy writes for Praneshacharya: "Even I leave everything behind, the community clings to me, asking me to fulfil duties the brahmin is born to. It isn't easy to free oneself of this" (83). The words like fear and recognition haunt him. He becomes a subaltern who was unable to speak for himself. The duality between desire and responsibility, willingness and duty make him pass through dilemma. He lost his original fearlessness. In utter despair he says: "Shall I tell him I've sinned and lost the merits of penance? That I am no brahmin? or just the simple truth?" (83).

DipeshChakraborty in his *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies* states that "the declared aim of subaltern studies was to produce historical analyses in which the subaltern groups were viewed as the subjects of history" (15). The ancient Law books, the Law of Dharma, the presiding deity Lord Maruti seem to be unable to provide him any answer to the existential problem of performing the final rites of the dead body of Naranappa. Dualities and conflict engross him. It was a sacred moment for him. As he says: "Formless before, formless after. In between, the embodiment, the moment" (84). His sudden experience with Chandri becomes a mere memory for him. He preserves that moment in his mind. He cries from within. He becomes aware of what he did whether consciously or unconsciously. He decides to go to the village Kundapura and spend the rest of his life with the prostitute. He says to himself: "This is me, this, this is the new truth I create, the new person I make" (85).

Finally, he finds refuge when he was with the low caste Malera, Putta. He tries to describe his relation with his Naranappa, Mahabala, his wife and finally with the so called dharma. He considers that the embarrassment, plight and commitment of his life is the outcome of his philosophical notion of life. He was caught in the play of opposites. He wishes to move much beyond this play of opposites. He becomes so frustrated with his identity that he intends to sell off the ring on his sacred thread. The money that he gets out of it will help him to catch a bus to Kundapura. He becomes a lost soul after the death of his wife. He was in a period of mourning. Through these instances in the life of Praneshacharya, Ananthamurthy envisages the ultimate truth of Praneshacharya's inner mind. The Malera man, Putta becomes his life's companion in one day.

When history of a particular society of a particular class at a particular time make an insistence on the characters it turns out to be a misrepresentation. This perverted history alludes to the creation of a character that appears to be irrational and incoherent. He becomes conscious of his inconsequential behaviour but at the same time he seems to be incapable of disclosing his changed self. By the 1980s subaltern studies gain momentum in defining various fields of Indian history. The textual construction of a subaltern voice and the discourse of history to some extent share a binary relationship. The very formation of caste in Indian context categorises the idea of shared history and descriptive subalternity. This paper strives to view the subaltern aspect in the context of new historicism. Being a subaltern Praneshacharya tries to create his own identity as a man with possession of worldly pleasures. He sets himself free from all kinds of class bound restrictions. With his rediscovered identity he talks about his subconscious mind. The social history of the class works as a rejuvenator to uplift his spirit in the upbringing of his village people. Moreover, it also deprives him of all expectations, attachments and requirements. The Indian literary theorist Spivak writes in her essay "Can the Subaltern Speak?: "Sometimes the caste provenance of the practice was in question" (98). The genesis of the term subaltern is inclusive of several dimensions like exploitation, dominance, socio-historical ideas, religion etc. It is somewhat related to the creation of social identity. In a caste bound society the issue of identity is related to the already set and structured history. The genre of new historicism covers the basis of both exploitation and creation. Under the domain of new historicism the character of Praneshacharya seeks to locate his conscious self that wants to make a protest in a subdued manner.

RanajitGuha in his *History at the Limit of World History* talks about history as one experiences in life and as it appears in one's existence. He tries to demonstrate how the religious existence is quite different from one's actual existence in the making of world history. He writes: "The true historical existence of man in the world is converted by the act of superseding into philosophy of history and the concreteness of the human past made to yield to the concept of World-history" (3). Ananthamurthy attempts to break the generic

conception of history and proceed towards making a self-realized history. The mediation between norms of life and living an individual life reconstructs the character of Praneshacharya. The phenomenon of realization subscribes to the fact of changed historical perspective and phenomenon of subalternity.

A New-historical reading of the novel projects that historiography is to be changed from time to time. The emergence of a new history from the residual history shows the change of conventional thought and outlook regarding society, caste and politics. There is no doubt that the 'periphery', in course of time, move towards the centre with new norms and social order.

Works Cited:

- Ananthamurthy, U.R. *Samskara: A Rite for a Dead Man. New* Delhi: Oxford University Press, 1976
- Chakraborty, Dipesh. *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. University of Chicago, 2002
- Graff, Gerald. 'The New Historicism'. Ed. H. Aram Veeser. *Literary Criticism*. London: Routledge, 1989
- Greenblatt, Stephen. Towards a Poetics of Culture – Text of a lecture given at the University of Western Australia, 4 September 1986- Southern Review, Volume 20, no 1, Mar 1987:3-15
- Green, Marcus. "Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern". *Rethinking Marxism*, 14:1-24. 2002
- Guha, Ranajit. *History at the Limit of World History.* New York: Columbia University Press, 2002
- Howard, John E. *The New Historicism in Renaissance Studies*. Volume 16, Number 1. University of Chicago, 1986
- LaCapra, Dominic. "Rethinking Intellectual History and Reading Texts", in *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca: New York, 1983
- Spivak, Gayatri C. "Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular". Postcolonial Studies. Volume 8. Routledge: Columbia University, 2005
- —. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Larry Grossberg. London: Macmillan, 1988

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Festivals of Tiwa People and its Correlation with Nature : A Descriptive Study

❑ **Deepak Nath**
Ph.D. Research Scholar, Department of Assamese, Cotton University, Guwahati, Assam.
e-mail: deepaknath921@gmail.com, Mobile: 8134981299

Abstract: *Tiwa is a well known tribe of Assam state in North East India. Densely populated in the states Assam and Meghalaya, Tiwa people live both in hills and plain valley. Like the other tribes of North-East India, Tiwa (Lalung) people are also rich with their distinct native culture and traditions, preserving their own festivals and events with glory besides the use of Assamese language. Apart from celebrating two major festivals Lungkhun Phuja and Sogramisawa different Changhar (House with a raised platform) centered events are rejoiced by different groups of Tiwa people of Assam. Close association with nature is one of the main characteristics of all the festive events of Tiwa people. They are strongly attached to the nature as the source of income of Tiwa people is farming dependent on nature. The authenticity and simplicity of their festivals thus attract all. But studies on such festivals of Tiwa tribe have been not extensive except on few traditional dance forms related to the festivals and its connectivity with nature. Thus, an attempt has been done to study the mutual connection of nature with the festivals of Tiwa people.*

Key words: *Festivals and Events of Assam, Festivals and Events of Tiwa, Nature and Folk culture.*

0.1 Introduction:

Tiwa is one of the minor tribes that lives in hills and plain valleys of the state Assam as well as Meghalaya. At present time, Tiwa people are spread over different region though their main habitat is in Nagaon, Morigaon, Karbi Anglong districts of Assam. They are also living in various areas of Dhemaji, Sivasagar, Lakhimpur, Titabor, Darang districts of Assam and some bordering pockets of Assam and Meghalaya.

Like other tribes Tiwa people also have an enriched treasure of culture and literature. In current scenario they have accepted Assamese language but they have not given up their own rich culture. Especially, Tiwa people of plain valleys have acquired Assamese language as a

replacement to their native language but they are equally successful in preserving their own culture and festivals. They organize religious events, festivals at time and also celebrate their folk festivals. Tiwa people celebrate two major festivals Lungkhun Phuja and Sogramisawa in a year and apart from that different Changhar centered events are celebrated throughout the year by different groups of Tiwa people. These traditional events closely associated with nature are celebrated in natural environment using natural resources with some touch of technology and if we search for the reason behind this we will find that they share a strong bonding with nature as their prime source of earning is agriculture. These celebrations and festivals of Tiwa tribe is truly attractive which are yet to be published extensively in magazines and news papers and thus not enough to get a satisfactory idea about Tiwa people.

0.2 Objective and Importance of Study:

Most of the festivals of Tiwa people are agriculture based and are associated with nature. The connection of nature with festivals of Tiwa has been existing till date since time immemorial. But it is observable that aside from some of Tiwa dance forms others events associated with nature are yet to have thorough discussion and focus. In this respect, it is important to study the pure bond of nature and human reflected in Tiwa festivals.

0.3 Methodology:

Descriptive methodology is applied in order to prepare the paper. Major and minor sources have been used for gathering information which include interviews of some Tiwa people of Nagaon and Morigaon district as major sources and minor sources include subject related books, paper, magazines etc.

0.4 Study Range:

This research paper has tried to draw the concern towards festivals and events of Tiwa people of Assam and also tried to elaborate the inseparable bond shared between these festivals and nature.

1.0 Correlation of Tiwa festivals and events with nature:

Tiwa people being one of the cultured tribes belong to the Mongolian ethnic group people - divided in two groups recognized by the geographical region. One group are the Tiwas living in hilly area (Hajowalia) and the other group are those living in plain valley. Tiwa people living in hills conserve all their ancestral traditions along with their language. On the other hand, Tiwa people of plain valley have acquired Assamese language and also their own culture are being practiced. It is mentionable that all the festive events organized by the Tiwa people living in both hills and plains are directly related to the nature. These agriculture and nature centric festivals attract all people. The main festivals celebrated by Tiwa people includes Lungkhun Phuja, Sogramisawa, Yungli (Lakhimi Adara) festival, Borot festivals, Wansuwa festival or Pithaguri Khunda festival, Magrowa Muinari Kanthi Misawa, Jonbeel mela, Dekachang or Chamadi or Changhar based festivals, Festivals of Rajapathar besides Maya Pakhala (act of

separating grain or seeds) festival, Khaplung Rawa, Jhongkong Phuja, Khelsawa, Panthailanga, Mairawa, Goxain Uliuwa etc. celebrated by Tiwa people. All these festivals are agriculture related and this is due to their nature of work as most of the Tiwa people live on agriculture. Thus, their festive events are spontaneously related to nature as their earning source is basically from agriculture. The word 'Tiwa' itself is connection with nature. 'Ti' means water and 'Wa' means habitant. Tiwa word is derived from 'Ti- wali' which means 'Habitant living near water'. It is believed that the first Lalung king Chotonga was born from water and thus the whole tribe is known as Tiwa.[1] In this way from their name 'Tiwa' to their cultural events all are connected to nature. A brief discussion on how all the events of Tiwa tribe are related to nature is presented in this paper.

1.1 Lungkhun Phuja: Lungkhun Phuja or Lungkhun Misawa is one of the famous folk dance forms of Tiwa people. In performing this dance they use equipments made from bamboo and woods. Along with traditional attire, the required materials for this dance form are prepared burnishing thin bamboo sticks that are sliced in a specific length which is called lungkhun and this dance is performed whistling and by waving lungkhun to the beat of Khrum Pangsi Khurung. ''In collection process of Lungkhun traditional drink is poured and five bamboo leaves are placed in front of the selected bamboo tree to apologize for cutting bamboo and perform prayer to the mother bamboo not to cause any harm for cutting it. Collected bamboo tree should not exceed a specific number and should not be less than twenty one. Different folk stories can be found in different groups of Tiwa people for performing Lungkhun Phuja.'' (Patar,year of publication, 14) Thus after going through the celebration process of Lungkhun Phuja it is clear that it has a direct connection with nature and believes.

1.2 Sogramisawa:

Sogramisawa is one of the major agriculture related festivals of Tiwa people celebrated in spring season. 'Sogra' means collectively performed songs and dance. Reformation of nature starts with the beginning of spring. In this period, Tiwa cultivators start their farming works. Sogramisawa is celebrated every year in the month of February-March from Wednesday to Monday. Young boys' and officials' of Chamadi perform Sogramisawa dance in the courtyard of Chamadi. Amsai, Marjong, Armar, Amkha, Lamphui etc. different groups of Tiwa people celebrate Sogramisawa with their own rituals. Sogramisawa of Amsai group is interlinked with the king Gobha. The day before the start of Sogra festival i.e. Wednesday, there is an occasion of donating potato, garlic, turmeric, arum to the leaders of the group dance and they spent the night in the king's palace. They submit the turban of the king and bunch of nuts to the Doloi's (leader or priest) house on the next day. They decorate deer horn with reed flower, tree leaves and perform dance in rhythm of Khrum, Pungxi, Khurung (instruments) on Thursday. After that they perform dance in the house of leaders, Lor's, Doloi, Hadari etc. Then they perform in

the courtyard of king Gobha. Their celebration of Sogramisawa in the houses of leaders continue till Sunday. Khumkathi (It is prepared by bindin one or one and half meters long bamboo sticks with thread in a shape of bun, it looks like a hair bun of white coral tree flower) is kept in Chamadi on Monday morning. Panthhi put bunch of nut upon head on Tuesday and after performing in the houses of higher officials, they keep it in Chamadi. All the things are thrown in Sogra water on Monday of second week and thus Sogramisawa comes to an end in Amsai group.

Tiwas of Baithalangso Bhoksang (Karbi Anglong) celebrate Sogramisawa from 21st February with a three days programme. They celebrate Sogramisawa with a cooperative mindset and interconnection with nature by performing dance in a natural environment or in Chamadi or dekachang wearing their traditional attire. They all take vegetarian food after finishing dance. In this way Tiwa people of Baithalangso rejoice Sogramisawa in the month of Phagun (February-March in Assamese calendar) when reed and silk cotton blossom.

Similarly Tiwa people of Nagaon Kothiatoli celebrate this agriculture centric festival in an interval of three years during the beginning of spring season with four days event from Wednesday to Saturday. The reason behind celebration of Sogramisawa is to conserve nature and thus no one is allowed to enter with trousers, shoes, footwear, cars, bike or cycle.

In this manner it is observed that Sogramisawa is celebrated in a complete natural environment of village around Chamadi using natural resources. The reason behind celebration of Sogramisawa is to pray for a healthy environment and for a good agricultural work.

1.3 Yungli or Lakhimi adora:

Tiwa people celebrate this festival in the Assamese month of Chot or Bohag in every 5-6 years interval. Based on people's faith it is believed that this festival welcome Lakhimi (Goddess Laxmi). In early days people used to eat roots of tree, potato etc. to save themselves from hunger and to resolve their hunger problem Lord Shiva invited Laxmi to the land. But at first Laxmi was not willing to come but later she could not disobey her Uncle's order and came to the land. But she demanded that people need to sacrifice pigeon, duck, and goat in her name. After that she came out from the middle of the sea to resolve people's problem. People then started worshiping Laxmi to increase the productivity of their land.

On the basis of this belief Yungli is celebrated to increase the productivity of crop. In connection to this, they perform traditional Lakhimi Adora dance wearing Tiwa Panthai and taking Lungkhui Paru. Next day meat from the sacrificed animals and specially prepared paddy is distributed among the villagers. The villagers worship this distributed crop. The songs of this festival are completely related to the nature.

1.4 Borot Festival:

Borot festival is also one of the major festivals of Tiwa. This Borot festival is a worship and it has started after the order came from Tetelia king. People of Tetelia also call this festival

as Xungari Puja. Borot festival is started by performing Saraswati puja before start of Kati Bihu and the main function of Borot festival is performed in the full moon of Puh (Assamese month). Glimpses of Ankiya Nat can also be seen in this festival of Tiwa people. According to the old books of Sanchipat and from the informations collected from history it can be said that from the beginning of 1800 century Borot festival is being celebrated among Tiwa people. Borot festival is organized in Tetelia hill region.

'Borot' is the derived form of the Sanskrit word 'Brot', which means fasting. From the starting day of the festival to the last day, there is a rule for the King and Queen, Prince and Princess and other higher officials to perform fasting. Some people also termed this festival as 'Kumari' in connection with Love story of Usha-Aniruddha.

From the day of Saraswati puja in an interval of seven days water is collected from seven banks of river in seven containers and then they wash Brateswari. In marriage there is rule of being abstained by a colleen. Women who collect water from the river used to wash Borjoni for one month. The festival is based on the Borjoni. During giving her a bath, prayer is performed praising nature with the same tune of Aainaam --

"Kuwa ghuri ghuri paan bilay
Sajoi gilatani mati o nai.
Mati o naag hostore
Saj-ayoti mati o nai."

This song is performed for seven times. The main function of Borot festival and the other rules before the start of the festival is to pray for the binding between nature and the festival. It is worth mentionable that this festival is celebrated in full moon and the place is lighted up in a traditional manner with mustard oil sticks. Different characters enter to the place of festival rhyming to the beat of Patidhol and Bordhol while the prayer being performed. In the end, the characters enter the stage.

Apart from the songs and dance of Borot festival, a different category of songs known as Godalboria or Godaliparia songs are performed and these songs have an immense popularity in the Assamese folk as well as modern music industry.

"Aaji jang borotok kali jang borotok
Borotot dhepela oi paat,
Borotok jungte sorotey dakiley
Riha nai etia gaat."

This song is called Lalilang in Pasoroja-satoroja and Dimoria area.

The day before the main day of Borot, xorai is placed with banana leaves, rice and nut in it. After finishing the rituals Borjoni light up lamp and distribute fruits and peas. Thus, Borot is celebrated with bamboo sticks and different bananas and nuts. Ayoti (who sings prayer) welcome the king and the queen. They sing a total of 45 parts of prayers during the celebration from

placing khunguri to the end. Like sutradhar (director) in Bhaona, Ayoti decide who will perform in the stage. Following the order Dhulia (drummer) performs Dhol (drum), Kaniya performs tune and Bhaoria (actor) performs dance.

Peerajuj (Chair fight) is performed on the final day of Borot festival. It is the most exciting day of Borot. Ayotis take part in a kind of fighting ceremony during which seven part of prayer is performed. A chair (Peera) and hands of the Ayoti are layered with oil. One who can keep the possession of the Peera with herself wins the fight and she is rewarded by the king.

Everyone enters the stage after the fight. Borjoni collects banana, rice, beetle-nut from the plates offered to Borot. And at last, same are collected from King's plate and break it down. Similarly plates of other officials are also smashed. All the flowers and garlands are stuffed in boat and sailed to Kolong River.

"Aai mur luitor majedi
Mur kuwari uti jaa…"

Borot festival ends with the sailing of Khunguri into the river.

Thus, Borot festival is celebrated amidst nature near hills. Modification of Borot festival can be seen in some cases with passing of times. Lighting up of the area was done with lamps earlier which is now replaced with electric lights, but the connection of Borot with nature and authenticity of the festival still exist. There was discontinuity in organizing this festival for few years but the steps taken by some enthusiasts have given a new life to Borot festival.

1.5 Wansuwa or Pithaguri Khunda Festival:

Wansuwa or Pithaguri Khunda festival is one of the costly and popular festivals celebrated by the Amkha group of Tiwa people. "This festival starts in an evening of Tuesday of June-July month and continue till Thursday night. Changdoloi, Changmaji, Xuruma, Suracha, Khuramul etc. belonging to same group of different villages are invited by offering them beetle-nuts in a banana leave to dance. Invited dancers perform their art from the beginning of the festival till to the end. The main Wansuwa festival is celebrated in the house of Changdoloi. People gather in Changdoloi's courtyard on Wednesday morning with 21 mortars and place in a circular shape digging up soil to a depth of 1 foot. Panthai performs dance at a definite time, wearing Tagla, Thenasa, Faga, Kamchya and ornaments like Chabolo Krengolo, Khurmar and revolve around the mortar and singing Kharal with pestle on their hand. People enjoy the festival wearing their native cloths which add an extra beauty to the environment. During the Wansuwa dance new Chamadi leaders like- Changdoloi, Chanmaji, Xuruma, Khurasa, Khuramul, Ex-leader are advised to follow the old rules formed by Lumpha Raja, Sotonga Raja and Maldeu Raja. After performing dance, rice from the bags of Changdoloi, Changmaji, Xuruma and Other officials' are poured in the mortar in the beat of Khrum-Panxi. Panthai start to grind the rice in a special beat of the Khrum with pestle in their hands and they

grind about 1 quintal rice. Some amount of grinded rice is mixed with water and thrown over the audience as sacred water. Remaining rice powder is distributed among people for steaming. After that they all are freed from their work and they spent their time with joy sharing their feelings. At about 8 pm all the Panthai come to Changdoloi's house and sit in their respective pre-arranged seats. Then they are treated with steamed Pitha and wild herbs." (Patar, year 21)

Pitha (rice powder) is eaten several times and young boys consume Pitha in the evening called 'Tonga-Wansawa. They again offer Pitha in memory of Lumpha Raja on the next day of the main festival and in evening they end the festival with dance.

1.6 Magrowa Muinari Kanthi Misawa:

Magrowa Misawa or Muinari Kanthi Misawais one of the most attractive folk dance forms of Magrowal group of Tiwa tribe. It is mandatory for women to participate in this dance. Besides Khrum, Panxi, Thurung other special instruments like Tumding, Tagar, Muhuri, flute are also played in this dance. Tumding is a type of Dhol (Drum) prepared from clay and Tagar is like Tabla prepared from wood. Muhuri is like Kali and played by blowing air into it. Rhyming to the beats of these instruments girls and boys perform dance in helical style. This festival is celebrated in Phad Magro village of Meghalaya in an interval of five years. From Wednesday to Saturday night this festival is celebrated in Lor's house. In this festival Panthai choose their Kharala and perform dance, some of them also share love and marry each other.

1.7 Jonbeel Mela:

Jonbeel Mela is observed in a complete natural environment by Tiwa people of Middle Assam and barter system is followed in this festival. 'Jonbeel' is a lake in Jagiroad area of Morigaon district near which Jonbeel mela is organized from the second week of Magh Bihu. It is a three days event starting from Thursday to Saturday. The main feature of this festival is that the Tiwa people living in hilly area share their crops and other product with Tiwa people of plain valley and other tribes. Everyone can share their items irrespective of language and religion which transforms the place into a land of unity.

The actual period of the start of Jonbeel Mela is not known, but according to the intellectuals this festival is going on from the days of establishment of Gobha State. Gobha King is the first person to conduct Jonbeel Mela. Though his successors are not known today, inauguration of Jonbeel Mela is done by a dummy Gobha King at present time also. After inauguration, the dummy Gobha King discusses how Jonbeel Mela to be conducted. Although the dummy Gobha king does not have any royal power but Tiwa society follow his instructions. This Mela is participated by people irrespective of religion, cast and language. Jobeel Mela acts as medium for the farmers to buy and sale their products. This festival shares an inseparable bond with natural product.

Reason of Jonbeel Mela:

Main aim of Jonbeel Mela is barter system. Tiwa people of hilly area exchange different agricultural items like- Arum, Turmeric, Chilly, Bamboo shoot, Thekera (A fruit with sour taste), Lac, Xal Dhuna (Black resin), Gourd, Black myrobalan, Amla, Cotton, Ginger, Lemon, Sulphur, Sesame with Rice powder, Pitha, Beetle-nuts, Fish of Tiwa people of plain valley. In this festival people from Khasi hill, Jayantia hill, Garo hill, Karbi hill also participate. Tiwa people living in hills are addressed as 'Mama-mami' by the people of plain valley. Mama-mami with different agricultural products from hills travel down and in return they take a large collection of rice cake (pitha), dry fish. Tiwa people of hills also celebrate Rongali, Kongali and Bhogali bihu like the people in plain valley. Food collected through barter system by the Tiwa people of hills are shared among the family members and they enjoy Bihu in this way.

The festival has evolved as a colorful festival of unity. The interrelation between agriculture and nature with Jonbeel Mela is continuing from long ago to till date. One of the important aspects of it is that old economy barter system is still being appreciated by these people. Even though this barter system is replaced by immense use of currency in modern days, barter system is still a part of daily life and folk culture of people of hills and plain.

1.8 Dekachang or Changhar or Chamadi:

Chamadi is the base of socio-cultural life of Tiwa people. Chamadi is the greatest example of correlation of Tiwa people with nature. In complete natural environment and with less harm to the planet Chamadi is prepared. All the important socio-cultural events of Tiwa people are organized in Dekachang.

'Chamadi' is a Tiwa word. 'Cha' means Son; 'Ma' means mother and 'Di' or 'Ti' means river or water. Thus Chamadi can be called as the living place of riverine Tiwa people.[2] In Chamadi arrangements for different festivals and events, meetings related to village, private and public events are present. In reference to festivals musical events are also arranged in Chamadi. Tiwa folk-instruments like Khrumbar, Jhongkhong Khrum, Khorung, Panxi are also stored in Chamadi. Many intellectuals stated that Vaishnava Namghar are inspired by these Chamadi. But beauty and artistic features of Chamadi is diminishing day by day in many places.

Different festivals like Lungkhun Phuja, Sogramisawa, Wansuwa, Sungtuwa etc. are celebrated in Chamadi and different musical and dance performances are associated with it. An example of song of Sogra festival celebrated in Chamadi is mentioned below-

"Fid fid fid jinge
Chona nasonine nem
Fid fid fid jinge
Rofa nasonine chem.
O Chonaching nasuni
Khadlai tilapad
O Ruphaching nasuni
Mondlai tilapad
Kharaifar ligaiba
Hebe Nemgo tagar dei
Tilangphar ligaibo
Hebe sare nem hongaibo
Chona nasunine nem."

Meaning: Rules have come from God Chanaching, Ruphaching, Nasuni with changing weather. If one asks whose rules are this, we will have to say Nasuni God.

Dance performed by playing Khrum Mridung (Taal) and Pangsi (flute) in cyclic order is heart touching. Like Chamadi centric different traditions, musical resources various Lali-Hilali songs of other events like community prayer, removing defilement, cleaning of paddy (Ahu), plucking of Bao dhan (Type of paddy) are also associated. Similarities can be seen between these Lali-Hilali songs performed during farming works by Tiwa people and Borgeet.

Youth of Chamadi or Dekachang after acquiring social discipline, working skills and cultural education enter into temporal life. Apart from daily works music and dance are practiced daily. The main officer of Chamadi is Changdoloi. His tenure continues till two or three Wansuwa festivals. Youth of Chamadi have to follow traditional rules. Inside Chamadi they have to wear traditional attire Tagla. All the traditional instruments are kept safe in Dekachang. Thus in formation of Tiwa society, Dekachang has an immense role and thus it is considered as the most important institution of Tiwa people among all other.

In present days traditions related to Chamadi are vanishing in plain valleys but Tiwa people of hills are conserving this till date. But intimacy between human and nature is still present.

1.9 Tongghar:

Tongghar is a special house of Tiwa, Miching, Karbi tribes of hilly area prepared with straw and bamboo in a complete traditional way above the tree. The elephants and wild animals cause harm to paddy fields and habitants in hills. For keeping themselves safe from wild animals' attack they build these houses. Moreover people of hilly areas love to live amidst nature so they build the houses to relax in a complete natural atmosphere. Prepared without harming nature, these houses are charming and attractive. It is quite phenomenal step of preparing a house without causing any harm

to nature. This houses actually reflects their creative mind and their love towards nature, it is also an example that natural resource can be modified according to our use without causing any harm.

It will be great disappointment for us if we do not mention about the Tiwa people of Rajapathar area along with other Tiwa people of plain valley in this research paper. Rajapathar, a place of harmony, is large area that includes 10 Tiwa villages. Though these Tiwa people do not know their native language, they show a great connection with nature through their cloths, culture and traditional rituals they follow. In Mahguri village 'Kati Deul Puja' is celebrated every year in the last Sunday of Kati month. Other name of this festival is 'Baghdeu Puja'. It is celebrated to stay safe from wild animals of forest. This festival is celebrated with beetle-nuts, boat, bamboo, cotton, peas, banana leaves in a traditional fashion.

In Takoubari Bamun Goxai Thaan, Thaan Puja is celebrated as Tiwa National tradition, where officials of village perform Naam-Prasanga devoting nuts, banana and pigeon. Then they releases Pigeon for good of the people.

Similarly Jeth Puja is celebrated traditionally in Cham Gaon. This Puja is celebrated in Saturday or Tuesday in the month of Jeth (Assamese month). In this puja different types of bananas (Bheem Kol, Athiya Kol, Seni Kol) are offered in the name of various Gods. In the end of Puja, a boat is prepared with banana tree and a Pigeon with dot of cinnabar in head is sailed in river chanting Aai Naam. Thaan Puja is celebrated in similar traditional way in Kasomari Thaan. Dangoria Puja and Aai Thaan Puja is celebrated in two Thaans(Temple) of Kasomari. Male performs Dangoria Puja and ladies perfom Aaai Naam with Naam-Prasanga and different offerings. The objective of the puja is to call Goddes Aai from heaven to earth and to remove all pains and sufferings of the people.

Thus, Tiwa people contribute to both Tiwa and Assamese culture with the celebration of their traditional festivals along with Janmastami, Sankardev Tithi, Dol Jatra etc.

2.0 Occupation:

Tiwa people of Assam besides having vibrant culture, the prime reason behind developing a connection with all natural resources is that their main occupation is cultivation. Tiwa people of plain valley cultivate Paddy and Peas and the Tiwa people of hill cultivate potato, arum and paddy applying Jhum cultivation. As they spend a major time in farming their traditions and events are also connected to the Nature. Thus the main resource of all events is either farming or nature.

3.0 Conclusion:

Thus by observing a few characteristics of festivals of Tiwa people we can say that Festivals of Tiwa people shares a deep bonding with Mother Nature. The prime reason for this is that they are basically farmers and live in villages amidst nature. Most of the festivals are Chamadi centric and Chamadi is built in complete natural atmosphere.◆◆

Works Cited:

1. Patar, Maheswar. *Pahari Tiwaxokolor Loko Utsaav.* Khumdela. Ed. Janardan Patar, 1st Published 2015, P. 14
2. ibid, P. 21

References:

Primary sources (Personal Interviews with):

1. Sri Suren Patar (60)
2. Sri Moni Patar (45)
3. Sri Nandeswar Sagra (75)
4. Sri Saimon Puma (78)
5. Sri Dhaneswari Puma (65)
6. Sri Ratneswar Patar (68)
7. Sri Prasurya Dekaraja (40)
8. Sri Mukunda Gaonkhowa (27)

Secondary sources:

1. Chowdhury, Rita. *Deo Langkhui.* Jyoti Prakashan, Guwahati, 1st Published, 2005.
2. Deuri, Maneswar. *Tiwa Sakalar Samadi (*Deka Chang): Eti Bislesanatmak Adhyayan. Tiwa Mathonlai Tokhra, North-East Printers, Guwahati, 1st Published, 1997.
3. Gogoi, Lokeswar. *Tiwa Sanskritir Ruprekha (Part-I).* Harihar Mandir, Raha, 1st Published, 1986.
4. Gogoi, Lokeswar. *Tiwa Sanskritir Ruprekha (Part-II).* Tiwa Mathonlai Tokhra, Nagaon, 1st Published, 1987.
5. Hakacham, Dr. Upen Rabha. *Asamiya Aru Asamor Bhasa-Upabhasa.* Jyoti Prakashan, Guwahati, 3rd edition 2017
6. Kalita, Thunu. *Pahariya Tiwasakalar Bayan-Silpa Aru Sajpar.* Geetpad, Sensuwa, Nagaon, 1st Published, 2010
7. Patar, Janardan. *Smritigrantha Khumdela.* Astom Visag Damasi Udjapan Xomiti, Karbi Anglong, 1st Published, 2015
8. Patar, Amiya. *Tiwa Aru Karbi Utsab-Parban: Eti Tulanamulak Adhyayan*. Gauhati University, Gauhati, 1st Published, 2017. http://shodganga.inflibnet.ac.in.
9. Patar, Dhiraj. *Morigaon Jilar Utsav-Anushthan: Ek Samikshatmak Adhyayan*. Gauhati University, Gauhati, 1st Published, 2013. http://shodganga.inflibnet.ac.in.
10. Senapati, Bidyut Bikash. *Nava Boishnavbad aru Madhya Asamar Tiwa Sakalar Samajik Parivartan*. Gauhati University, Gauhati, 1st Published, 2016. http://shodganga.inflibnet.ac.in.
11. Senapati, Ganesh. *Tetelia Tiwa Rajar Barat Utsav*. Tiwa Mathonlai Tokhra, Jagiroad Morigaon, 1st Published, 1995.

Source of Internet:

https://en.wikipedia.org/wiki/Tiwa_(Lalung)
https://as.vikaspedia.in/education/

Dogo Rangsang Research Journal
(A Bilingual Research Journal
Indexed in **UGC-CARE List**)

ISSN : 2347-7180
Vol. **X**, Issue **XIX**, April, **2023**

Depiction of Child Psychology in Assamese Lullabies
(With Special Reference to Lower Assam's Instances)

❑ **Dr. Banalata Das**
Asstt. Professor, Dept. of Assamese, PDUAM, Tulungia, Bongaigaon.
e-mail: dasbanalata2017@gmail.com

Abstract: *Folksong, is one of the main parts in Folk Literature. Some songs were sung by people before the written form came and is still broad casting everywhere, these songs are called Folksong. Lullabies are applied everywhere in the world. In Assamese language, this type of lullabies are divided into three types -*

1. Lullabies
2. Nursery Rhymes
3. Game Songs

The songs which are sung very softly, reflects the childish feelings, wishes and expressions. Child psychology is the main theme of the lullabies. These lullabies play a significant role in focusing the child psychology.

Key words: *Lullabies, Child Psychology, Children, Mother, Imagination.*

Aims and Purpose of Study :

At present or in 21st Century child's self identity is an independent topic. So, in absence of child's attention, it is impossible to develop intellectually and mentally. The role of lullabies are incomparable in child's public life. Through these lullabies, a child develops mentally and his/her imagination, feelings, expressions are developed. The following points have been discussed in this study–

1. The importance of lullabies in Assamese public life.
2. Reflection of the relationship of child, mother and helper mother.
3. Role of lullabies in the development of a creative motive and literateur interest through mental strength.

Method of Study :

Descriptive method is applied to analyse the topic. Some discussion have specific references to Lower Assam area.

Main Theme of Study :

Child psychology is closely related with lullabies. If we concentrate closely on child's mind, we can find out what he likes and why he is crying and how we can keep them away from crying. Lullabies make them easy from boredom. In Bengali, these songs are known as 'Chele bhulano charha'. Again, in the area of Nalbari, it is called 'Chali bhurkowa geet' and in undivided Goalpara, these lullabies are known as "Chawa bhurkowa geet".

During childhood, when a child disturbs in eating and starts crying, lullabies are sung by the mother or the helping mother. Again, when the child does not sleep, the child sleep is made to sleep by singing lullabies –

"Amare maina suba e
Barire bagari ruba e
Barire bagari sari parib e
Mainai butali khaba e"

Normally, child likes to eat soar things. So, today's child becomes Maina and plants jujubee in the ground, that jujubee will ripen and then Maina will eat. Thus, this type of lullabies reflects the picture for future.

These lullabies reflect the affection of mothers towards their children. A child cries when he/she feels hungry because by crying the child tries to give the mindset of hunger. It is very difficult to make a child normal from crying. So, looking the child's mental condition the mother sings very sweetly–

"Lai hale jale abeli batahe
Lafa hale jale pate
Amare mainai halise jalise
Kali dupariar bhate."

This lullaby is the reflection of the whole world's mothers towards the fasting child.

Child's mind is imaginative. Talking about various elements about the universe like trees, birds, animals, sun, moon, stars, etc. with delicate explanations, a mother tries to make the child sleep. Like this, it is taught to move in imaginary world through lullabies. Children are always interested to know something new. So, children's minds are always covered with disconnected colourful imagination. Due to the sweet relationship between child and mother, mother has the capacity to know the child's mind and thus sings the lullabies to keep the child in the field of imagination.

"Jonbai e eti tara diya
Eti tara nalage duti tara diya
Pat nai chot nai kihatkoi dim?
Haladhiya charaiye bao dhan khay
Saudar puteke nao meli jay

Nawe bole tulung bhutung
Bothai bole bao
Gadhulite gadhulite daba kobao."

Mixing with the child-psychology the child's mother also wants to have a sew from the moon–

"Jonbai e beji eti diya
Bejino kelei mona sibaloi
Monano kelei hati kiniboloi
Hatino kelei uthi phuriboloi
Uthi phurile ki hay bar manuh hay
Hatit uthi paniran gharaloi jay
Alibatar manuhe ghuri ghuri chay."

Thus, the child moves in the world of imagination forgetting everything about the real happenings. So, Pandit Maheswar Neog says in his book "Asamiya Sahityar Ruprekha" like this–

"In the lullabies, there lies childhood's godness, newness and gracefulness. Again, in these lullabies reflect the child's laughter, joy, sadness, anger, fear, imagination and belief – disbelief."

Some lullabies are available in undivided Goalpara, Dhubri, Kokrajhar etc. when children are cut by mosquitoes, then the mothers sing –

"Ekta mosa randhe barhe
Duita mosa khay
Kachubarit sondeya mosa
Harmony bajay.
Ekta kari mosar lomba lomba thot
Eman kamor kamray mosa
Hen kuraler chot.
Mosar kamre aai mui
Galung baper bari
Etaikana jaya mosa berai tari tari
Mosar kamre aai mui
Gaye dilung kita
Kaner gorat jay mosa
Kay piritir katha."

Child's mind jumps in joy with the musical tones of the songs. So, the lullabies are sung in the time of eating, bathing, sleeping by the mothers or by the helping mothers.

"Lao kali kali
Jika kali kali

Mainai bhat khay barpirat bahi
Bar pira, bar kahi
Mainai bhat khay dhekdhekai hahi."

Sometimes, when child cries a lot, then also children are made calm by singing a specific lullaby–

"Mao mao nadi najaish nadi najaish
Pheu kandishe
Duita siyalar matha jor lagishe
Ekta hoil baman thakur
Ekta hoil tiya
Tiyar betir bitta (biya) hay
Jor dhak diya
Bilay (mekuri) joker dey
Kela (ketha) mathat diya."

Again, the Rajbongshi People tribe sing –

"In kaka, chand mama ai, ai, ai
Dudh dim bhat dim
Changer talat mela dim."

On addressing the moon as uncle, it is said to come to earth and they will provide milk, rice etc. Moon is the thing of attraction for kids. When children start walking for the first time, they feel the moon walks with them and they become very happy. So, the role of moon is very important in child psychology.

Thus, it is sung like this –

"Jonbai e eti tora diya
Eti tora nalage duti tora diya."

People are optimistic. So, child's mind is also optimistic. Sometimes, when child does not get the thing they want, they become angry. In such situations, child's mind is transferred into fear through different things about animals.

"Siyali e nahibi rati
Tore kan kati lagame bati."

In Goalpara, Bongaigaon region, one special animal is included as "hau" to make the child fearful so that he could sleep. Again, if the child gets any pain, it is sung like this –

"Khutlung khutlang naler raja
Mai halung parbati oja
Jarang Jarang nai bish
Kacha kalata Bhatal dim."

Careful women, always try to make fun in child's mind. When child cries, the blue sky is shown and tries to tell them about the white crave flying in a flock and sing like this –

"Bagali e, bagali e
Uri ja, uri ja
Amak eta
Baga phot di ja …"

A child is everything for a mother. A mother forgets all her sadness looking at the face of the child. So, in mother's mind, the child is above of all. When the child first tries to walk, a mother sings–

"Hati khoj karhe ludure pudure
Ghorai khoj karhe lari
Silare alite sone khoj karhe
Tiyahar jail jen bhari."

Again, for girl child, she sings like this –

"Amare aiti nichei kumalia
Nichei kalapatar thuri
Pindhiba najane kakalar kachuti
Bandhiba najane chuli."

When a child's ears are cleaned, normally the child is afraid of it. So he/she does not allow to clean. But the mother sings quietly to avoid his boredom and cleans the ears.

"Makara e nahibi rati
Tomar kan kati
Luge thom chati."

Again, when disturbs by crying, then mother or grandmother sings like this –

"Nakandibi nau bapu
Galir dekhi chai
Maemer jadi maram ase
Dibo jarchi gai."

The regional lullabies of Nalbari are replied by the child like this –

"Jarchi nangge deshi nangge
Diba baladh goru
Banba paru charba paru
Bhaigne nai soru."

Literary meaning: "I need a useless jersey cow or Deshi (indigenous variety) cow, if you want to give me, then give me a useful bullock, now I am fully grown up." Here the idea of a grown up person's egoism is reflected by the child.

Children are emotional. They can laugh easily, cry easily, become angry easily, gets feared easily, become sympathetic easily are common natures of children. When their hopes are not

fulfilled, it becomes unbearable for them. They try to show their anger or sadness through crying. So, in this field of child psychology, lullabies play a significant role. Through these lullabies, one's mind becomes peaceful.

Imitation is child's natural characteristic. Imitation keeps them away from inquisitiveness. Moreover, from imitation, children learn team spirit, interest in social work, become dutiful etc. If they sing lullabies, child's mind becomes fresh and they also start singing. So, from childhood, the singing habit develop in them. Thus, the child becomes more intellectual through child psychology.

Conclusion :

What literature is written giving interest on children, that literature can play a significant role in child's total development. Child's mind is imaginative. The toughness of the real world cannot touch the child psychology. So, imaginative mind of child makes them interested towards creativity. Thus the literature which can satisfy the child's interest can be fruitful for them. So, the lullabies can satisfy the child's interest and thus it plays a significant role in child psychology.◆◆

End Notes & References:

1. Barua, Manjuprabha : Prabandha Samahar, Bongaigaon Zila Sahitya, 2020 year.
2. Dutta, Birendra Nath : Goalparia Lokageet Sangrah, 1974 year.
3. Neog, Maheswar : Asamiya Sahityar Ruprekha, Chandraprakash, 1987 year.
4. Saharia, Kanak Chandra : Darangi Lokasahityar Ruprekha, Assam Prakashan Parishad, 2007 year.

দগো ৰাংছাং গৱেষণা সমিতিৰ প্ৰকাশনসমূহ

১. দগো ৰাংছাং গৱেষণা পত্ৰিকা
(আন্তঃৰাষ্ট্ৰীয় মানৰ দ্বিভাষিক ছমহীয়া গৱেষণা পত্ৰিকা), মুখ্য সম্পা. ঃ ড° উপেন ৰাভা হাকাচাম
সহযোগী সম্পা. ঃ ড° ললিত চন্দ্ৰ ৰাভা, ড° অংশুমান দাস, ড° নিভা ৰাণী ফুকন

২. বৰ্ণিল জীৱনৰ স্বৰ্ণিল আভা (১-৭) (বছৰেকীয়া অভিনন্দন গ্ৰন্থ)
(সম্পা. ঃ ড° ৰত্নেশ্বৰ মিলি, ড° পূণ্যলতা গোঁহাই, ড° জুৰি শৰ্মা, চম্পক শইকীয়া,
সংগীতা ৰাজখোৱা, গায়ত্ৰী খাৰঘৰীয়া ইত্যাদি।

৩. ভাষাবৈজ্ঞানিক অধ্যয়নত 'তুলনা' প্ৰসংগ
(সম্পা. ড° উপেন ৰাভা হাকাচাম/ড° প্ৰণীতা দেৰী),২০১৫

৪. অসমৰ লোক-কলা
(সম্পা. ৰত্নেশ্বৰ মিলি/পুণ্য লতা গোহাঁই),২০১৫

৫. অসমৰ জনগোষ্ঠীয় লোক-চিকিৎসা
(সম্পা. অংশুমান দাস),২০১৬

৬. অসমৰ জনগোষ্ঠীয় নাৰীৰ সাজপাৰ আৰু অলংকাৰ
(সম্পা. পুণ্য লতা গোহাঁই),২০১৭

৭. ভাষা সাহিত্য সংস্কৃতিৰ সমীক্ষা
(ড° ললিত চন্দ্ৰ ৰাভা),২০১৬

৮. অসমৰ মুছলমান সম্প্ৰদায় ঃ সমন্বয় আৰু সমাহৰণ
(সম্পা. ড° উপেন ৰাভা হাকাচাম আৰু মোঃ আব্দুল মজিদ শ্বেখ),২০১৮

৯. ড° উপেন ৰাভা হাকাচামৰ প্ৰবন্ধ চানেকি
(সম্পা. ড° প্ৰণীতা বৰ্মন, ড° বিজু মৰাণ, উপেন ডেকা আৰু গুল ৰৌশনাৰা বেগম),২০১৯

১০. ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ নব্য ধাৰা
(সম্পা. ড° পুণ্যলতা গোঁহাই, ড° ৰত্নেশ্বৰ মিলি আৰু ড° ধনেশ্বৰ কলিতা) ২০২১

১১. বৰ অসমৰ জন্ম-মৃত্যু সম্পৰ্কীয় লোকাচাৰ
(সম্পা. ড° গীতিকা দাস),২০২১