Year of start : 2014
ISSN : 2347-8829

www.creatcrit.co
Index No.-5139
PIF(I2OR)-4.424

Creatcrit

An Interdisciplinary (Arts & Humanities) and Multilingual (Assamese, Bengali, English) Peer-Reviewed Research Journal published every January and July.

Vol.-8, No.2, July, 2021

Editorial Board

Editor

Dr. Nityananda Pattanayak
Professor, Dept. of English, Mahapurusha Srimanta Sankaradeva Viswavidyalaya, Nagaon, Assam- 782001 / email- creatcriteditor@gmail.com / 09435537222 (M)

Associate Editor

Dr. Ajit Kumar Singha
Dept. of Bengali, ADP College, Haibargaon, Nagaon : Assam-782002
email- creatcriteditor@gmail.com / 09435061520 (M)

Advisory Body

Prof. Achintya Biswas, Former VC Gour Banga Viswavidyalaya, Malda, WB
Prof. Ranjit Kr. Dev Goswami, Former Head, Dept. of English, GU, Assam
Prof. J. K. B. Rout, Dept. of MIL, GU, Assam

Members of Editorial Body

Dr. N.N. Das, Prof. Dept. of English, Nagaland Univ., Kohima Campus, Kohima, Nagaland . e-mail id: nndas69@yahoo.co.in
Dr. Rabin Deka, Prof., Dept. of Sociology, Tezpur University, Tezpur.
Dr. Sanjay Bhattacharjee, Assoc. Prof., Dept. of Bengali, Gauhati Univ., Guwahati, Assam e-mail id:brjsanjay24x7@gmail.com
Dr. Subhasini Barik, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy, Deshabandhu College, Delhi Univ., mail id:sbarikdu.@gmail.com
Dr. Ajit Bharali, Assoc. Prof., Dept of Assamese, KBVS&ASU, Nalbari, Assam e-mail id:-ajitbharali77@gmail.com
Dr. Sib Sankar Majumdar, Asstt. Prof., Dept. of English, Assam Univ., Silchar. e-mail id: ssmaus1980@gmail.com
Dr.T.K. Rajendran, Asstt. Prof., Research Dept. of English, University College, Thiruvananthapuram, Kerala. e-mail id : tkrajendran@universitycollege.ac.in
Dr. Sambit K Padhi, Asstt. Prof., Dept. of Education, Guru Ghasidas Viwavidyalaya, Bilaspur, Chattisgarh. email id: padhiggv @gmail.com

Creatcrit

An Interdisciplinary (Arts & Humanities) and Multilingual (Assamese, Bengali, English) Peer-Reviewed Research Journal published every January and July.

Publisher : Creatcrit Forum

© : Publisher

Price : Single -1000/- *Cover Design :* Prasanta Kr. Gogoi

Layout : Sadhan Das ***Printing :*** Ajanta Press, M.G. Road, Nagaon -1

Disclaimer: Views expressed in articles/papers published in this journal are those of respective authors, not of Creatcrit. Neither the Editorial Board nor the Publisher of Creatcrit is responsible for the opinions expressed by the authors in their articles/papers. All disputes regarding the journal will be settled at the Nagaon Court, Assam, India-782001.

Address for correspondence

Dr. Nityananda Pattanayak

Professor, Dept. of English, Mahapurusha Srimanta Sankaradeva Viswavidyalaya

Nagaon, Assam- 782001 / email- creatcriteditor14@gmail.com /09435537222 (M)

Office : Creatcrit Forum, House No.- 357, Gandhinagar, L.K. Road, Haibargaon, Nagaon, Assam, India. Pin- 782002

E-mail Address : creatcrit@gmail.com

Guidelines for Authors

Creatcrit (ISSN 2347-8829) is a multilingual (Assamese, Bengali, English), Interdisciplinary Peer-Reviewed Research Journal on Arts & Humanities published in January and July every year.

The main text of the Article, Paper, Interview or Book Review shall not be more than 3500 words, and must include an abstract within 150 words in addition to 5–7 keywords.

Articles/Papers must carry objective, hypothesis, significance of study and methodology followed in the article/paper.

Works cited in the text, notes and references conforming to the style (APA/MLA) as current in respective disciplines must be at the end of the text.

Authors must provide the name of the topic of the Article/ Paper on the top, and their name, address, email address and contact number at the top right hand corner.

Articles/Papers in Assamese/Bengali language should be in Ramdhenu/ Geetanjali font while English in Times Roman.

Name of topic, abstract and keywords of Assamese/Bengali Article/Papers shall carry English translation.

Authors are to give a declaration that the text is original and unpublished one, not sent anywhere in any form for publication.

Each of the papers received will go through a process of blind review before the experts of the respective area, and only on their recommendation, the same will be considered for publication.

Any suggestion for revision of article/paper by the reviewers will be intimated to the respective author in due course.

Authors are to submit plagiarism test certificate at the time of submission of Articles/Papers.

Article, Paper, Interview or Book Review shoul be sent in E-Mail- creatcriteditor14@gmail.com. Hard Copy be sent to Dr. A.K.Singha, Dept. of Bengali, A.D.P. College, Haiborgaon, Nagaon, Assam, India. PIN: 782002.

Processing fee of Rs. 1000/- may be sent to the Publisher, Creatcrit. Current A/C no.35723804489 SBI, Haibargaon, IFSC-SBIN005462.

There is no publication charge.

Disclaimer: Views expressed in articles/papers published in this journal are those of respective authors, not of Creatcrit. Neither the Editorial Board nor the Publisher of Creatcrit is responsible for the opinions expressed by the authors in their articles/papers. All disputes regarding the journal will be settled at the Nagaon Court, Assam, India-782001.

Contents

Creatcrit, Vol.-8 No.-2, July, 2021

Post Trauma of African Americans as Represented by Colson Whitehead: A Postcolonial Trauma Study
Caroline Erue 1

A Historical Narrative of the American Baptist Missionary Activity and the Growth of Baptist Churches in Wokha District of Nagaland
Libemo Kithan 14

Significance of the Title in Neikehienuo Mepfhu-os *My Mother's Daughter*.
Neisetsonuo Casavi 29

Political Overtones in Robin S. Ngangoms Poetry
Dr. Riazul Hoque 37

Animal Narratives in Angami Folktales
Richard Dzüvichü 43

Trickster Figures in Naga and Mizo Folktales
Nyanbeni Ngullie 49

- Contemplating Violence in a Dystopian Reality: Chuck Palahniuks Portrait of Violence in *Fight Club*
  Tiajungla Longchar **54**
- Saint Kabirdas as a Social Reformer: A Critical Overview
  Dr. Abdul Mannan **62**
- Western and Indian Influence on Rajanikanta Bordoloi
  Rupam Mazumdar **67**
- Authority of the Vedas according to the Naiyaikas : A Reappraisal
  Dr. Sankar Chatterjee **77**
- Festivals of Select Tribes in Assam: A Critical Study
  Dr. Sarbajit Das **86**
- Daughter of the Village : A Critical Study
  Dr. Ajit Kr. Singha **99**

তিনি দুই হাতকে এক করে দেওয়ার জন্য নিত্যনতুন চেষ্টায় নিমজ্জিত হন। নানাভাবে ঊষা নন্দীকে বুঝাতে থাকেন বিয়ে করার জন্য। সুরমা দেবী মূলত বিয়ে সংসারের মধ্যেই নারী জন্মের সার্থকতাকে খুঁজে পান। কিন্তু ঊষা নন্দী তাকে বুঝিয়ে দেয় এই বিয়ে প্রথাও নারীদের শোষণ করার এক হাতিয়ার। শেষপর্যন্ত সুরমাও ঊষার কথায় একমত হয়। কিন্তু ঊষার ভালোবাসার পাত্রের সঙ্গে বিয়ে দিতে সে নাছোড়বান্দা। একাকী কোনো কাজ কিংবা সংগ্রাম পরিপূর্ণ হয় না, অপরসত্তার একান্ত প্রয়োজন। সেই অপরসত্তা নায়ক সমর গুপ্ত শেষপর্যন্ত নিজের ভুল বুঝে আবার সংগ্রামে যোগদান করতে মনস্থ করে। এদিকে সুরমা ভেতরে ভেতরে সমরবাবুর সঙ্গে যোগাযোগ করে সব ঠিক করে ফেলেন। ঠিক হয় সমর গুপ্ত ঊষার গ্রামের বাড়িতে গিয়ে উপস্থিত হবেন এবং সেখানথেকে জীবনের নতুন সংগ্রাম শুরু করবেন। এদিকে নায়িকা ঊষা দলের অনুমতি নিয়ে দিন কয়েকের জন্য পিতৃভূমিতে আসেন। ঊষার কাছে সমরবাবু স্বীকার করেন— "তুই আমার মূর্চ্ছা ভাঙলি ঊষা।" (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ১০৪)

ঊষা শহর থেকে গ্রামে ফিরে আসে, যাকে আমরা প্রত্যাবর্তন বলতে পারি। এই প্রত্যাবর্তন শুধু ঊষার জীবনে ঘটেনি, ঘটেছে সমরবাবুর জীবনেও। শহরের আধুনিক জীবন পরিসর থেকে ঐতিহ্যময় গ্রামে ফিরে আসলেও এখন আর গ্রামের সেই ঐতিহ্য ঊষা আর খোঁজে পায়নি। গ্রামের চিরকালীন ঐতিহ্য ভেঙে যেন পুনর্নির্মিত করে এক নতুন পরিসর। যে পরিসরে নেই পুরনো মাঠ-ঘাট ও ঘরবারি। সবই পরিবর্তনের ছোয়ায় নতুনরূপে ভাস্বরিত।

আলোচনার শেষপ্রান্তে এসে আমরা এ সিদ্ধান্তে উপনীত হতে পারি যে সমর গুপ্ত ও ঊষার মাধ্যমে লেখক বীরেন দত্ত হয়তো নিজের রাজনৈতিক জীবন ও ব্যক্তিগত জীবনের কাহিনি পাঠক সমাজের সামনে উপস্থাপিত করেছেন। উপন্যাসের যেসব উপাদান থাকা একান্ত আবশ্যক সেগুলির ঘাটতি রয়েছে এই গ্রন্থে এবং লেখক এই পাঠকৃতির দর্পণে সঠিকভাবে উপস্থাপিত করতে পারেননি। গ্রাম বাংলার পুরো চিত্র লেখক এই গ্রন্থের কথাবয়নে তোলে ধরার চেষ্টা করলেও সফল হননি। ফুটে উঠেছে এক বিশেষ দলের রাজনৈতিক কর্মসূচী। বিশেষ করে নিজের ব্যক্তিগত রাজনৈতিক ভাবনাকে সর্বসাধারণের কাছে ছড়িয়ে দিতে পেরেছেন বলে আমাদের মনে হয়। উপন্যাসটি রাজনৈতিক পরিসরে লিপিবদ্ধ হলেও আত্মজৈবনিক উপন্যাস বলে আমাদের মনে হয়।

আকর গ্রন্থ:

১। বীরেন দত্ত: 'গ্রামের মেয়ে' (বিমান ধর— সম্পাদিত), আগরতলা: ত্রিপুরা দর্পণ, ২০১৩

সহায়ক গ্রন্থ:

১। পার্থপ্রতিম বন্দ্যোপাধ্যায়: উপন্যাস রাজনৈতিক: বিভূতিভূষণ, কলকাতা: র‍্যাডিক্যাল ইম্প্রেশন, ১৯৯২

চাব্বিশের নারী। তাহার বিবাহ হয় নাই সত্য, নতুন চেতনা নতুন বিবেক তাহাকে অবলা রাখে নাই।” (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৭৭)

যে সমর গুপ্ত ছিল ঊষা ও সনাতনদের রাজনৈতিক গুরু এবং পথদ্রষ্টা, সেই সমর গুপ্ত একদিন প্রায় ইচ্ছে করে পুলিশের হাতে আত্মসমর্পণ করে। তবে এর অন্তরালে ছিল বৃদ্ধ মায়ের আকুল ইচ্ছা। মায়ের ইচ্ছাকে সম্মান জানিয়ে সমরবাবু এ কাজ করেছিলেন। যাই হোক, সমরবাবুর আত্মসমর্পণ কোনো বামপন্থী রাজনৈতিক কর্মী মনেপ্রাণে মেনে নিতে পারেননি। পুলিশের হাত থেকে যেকোনো কৌশলে উপন্যাসের নায়ক তথা সংগ্রামী নেতা সমর গুপ্তকে ছাড়িয়ে আনতে চেষ্টা করেছিলেন। কিন্তু সমরবাবু এ ধরনের অনৈতিক কাজে নিজেকে যুক্ত করতে রাজি হননি। এমনকি তিনি ঔপনিবেশিক সরকারের কাছে সরকারবিরোধী আন্দোলন করবেন না বলে মুছলেকা দিয়ে নিজ গ্রামে মায়ের কাছে ফিরে আসেন। আর সমরবাবুর এই স্ববিরোধী কাজের জন্য পুরো সংগঠনের কর্মীরা লজ্জায় অবনত হয়। অনেকে বলতে শুরু করে দলের নেতার যদি এই পদস্খলন ঘটে তবে কর্মীদের কী হবে? কিন্তু ঊষা মনে মনে কষ্ট পেলেও লক্ষ্যভ্রষ্ট হয়নি, সে বরং মুক্তির সংগ্রাম জোরদার ভাবে এগিয়ে নিতে চায়।

সংগ্রামকে জোরদার করার জন্য নায়িকা ঊষা গ্রাম ছেড়ে শহরাভিমুখী হয়। ঔপনিবেশিক শাসক গোষ্ঠীর বিরুদ্ধে তার বিদ্রোহ ও আন্দোলন হলেও ইংরেজদের দ্বারা পরিচালিত ট্রেনে চড়ে শহরের দিকে যাত্রায় তার মন পুলকিত করে। আসলে এই স্ববিরোধিতা মূলত তৎকালীন সমাজের সংস্কৃতিস্বরূপ বলা যায়। সেই সময়ে ভিন্ন মতাবলম্বী রাজনৈতিক নেতার মনে এ ধরনের দ্বিবাচনিকতা ছিল। যাই হোক, ঊষা কোনোদিন ট্রেন চড়েনি, তার দীর্ঘদিনের লালিত স্বপ্ন আজ পূর্ণ হল। সে ভাবে— “শতশত গ্রামের মেয়ে আজও হয়ত গাড়িতে আমার মতই স্বপ্ন তৈরি করে।” (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৯০) এই স্বপ্ন শুধু ট্রেন চড়ে গ্রাম থেকে শহরে যাওয়ার নয়, এই স্বপ্নের মধ্যে রয়েছে রাজনৈতিক ও সামাজিক মনোভাব। ঊষা মনে মনে সমর গুপ্তকে ভালোবাসে, রাজনৈতিক সঙ্গীর সঙ্গে ব্যক্তিগত সম্পর্ক টিকিয়ে রেখে আপন হৃদয়ে স্থান দিতে চায়। কিন্তু বাস্তব অনেক কঠিন। ঊষা নন্দী গ্রাম থেকে শহরে এসে খুব কম দিনেই সাধারণ মানুষ ও সংগ্রামী কর্মীদের কাছে হয়ে উঠেন ঊষাদি। সে কৃষক, শ্রমিক ও অন্তেবাসী নারীদের মার্ক্সবাদের নীতি বুঝিয়ে দেয়। মার্ক্সবাদের পাঠ ছাড়াও সমাজে নারী-পুরুষের সমান অধিকার, নারী শুধু পুরুষের ভোগ্যবস্তু নয়; জাতপাতের ঊর্ধ্বে ওঠে সবাই একমঞ্চে বসে ঔপনিবেশিক শক্তির বিরুদ্ধে লড়াই করতে হবে বলে উপস্থিত সব সদস্যদের কাছে বিনম্র আবেদন জানায়। তিনি বলেন— “আপনারা সচেতন সংঘবদ্ধ হউন... তাদের সংগ্রামে টেনে আনুন।” (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৯৩)

শহরে এসে ঊষা যতই সংগ্রামী সত্তাকে সবার সামনে তোলে ধরে ততই তার অন্তরের মর্মবেদনা একমাত্র বুঝতে পারেন ভাড়া বাড়ির মালিকের স্ত্রী সুরমা দেবী।

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 1–13

Post Trauma of African Americans as Represented by Colson Whitehead: A Postcolonial Trauma Study

Caroline Erue
Ph.D. Scholar, Nagaland University, Kohima, Meriema
Nagaland: 797004
Carolineerue93@gmail.com

Abstract: *Colonialism is in itself an inherently traumatizing force, and considering what the trauma of slavery did to thousands of Africans, postcolonial trauma theory is inexplicably applicable to the African American experience. Much of the argument concerning trauma studies is Eurocentric, and so specifically focusing on the lives of African Americans in The Underground Railroad and The Nickel Boys, Colson Whitehead creates a new way of looking at trauma. These fictional texts recount the impact of slavery in contemporary America, and the reverberations of American racism.*

Keywords: *African American, colonialism, fiction, slavery, trauma.*

With each new generation, the African Americans were destined to face new forms of trauma, in light of socially constructed racial hierarchy. Even post trauma, they remain hyper vigilant that exacerbates their anxiety and mental health. Colonialism is in itself an inherently traumatizing force, and considering what the trauma of slavery did to thousands of Africans, postcolonial trauma study is inexplicably applicable to the African American experience. Much of the argument concerning trauma studies is Eurocentric, and has overlooked the experiences of people who were once colonized. The Holocaust was unquestionably horrific, nonetheless

traditional trauma studies have kept this particular experience as the model for all understandings of trauma. In so doing, they have homogenized history in a way that "humans have always suffered in the same way from trauma" and this understanding according to Craps et al., is "dangerous and presumptuous" (907). By specifically focusing on the African American experience, Colson Whitehead creates a new way of looking at trauma, merging an entire cultural experience into the epic journeys of a young girl, Cora, and two young boys, Elwood and Turner, in *The Underground Railroad* and *The Nickel Boys* published in 2016 and 2020 respectively.

Postcolonial critics have brought to light the failure of trauma theory in cross-cultural ethical engagement, as it prioritizes the traumas of Whites and disregards that of the non-Whites. There are other traumatic experiences that do not tag along the representation of traditional trauma studies such as the experience of racism, because distinct to structural and historical traumas, the trauma of racism is "historically specific" but again "not related to a particular event" (Craps 32). Postcolonial Trauma theorists therefore necessitate the need to decolonize trauma studies by considering the particular kinds of traumatic suffering that takes place, and how it is narrativized. In *Decolonizing Trauma Studies: Trauma and Postcolonialism,* Sonya Andermahr moves beyond a Eurocentric trauma paradigm, bringing in influential critiques of various critics that called for "a radical re-routing of the field" (1).

Psychological trauma first appeared in a postcolonial context in Frantz Fanon's 1952 *Black Skin White Masks* in which he shares from his personal experiences the historical critique on the dehumanization on the human psyche owing to the effects of anti-Black racism under colonial domination. Fanon's impossible attempts at defence not only characterized the trauma of colonialism for himself but also for other colonized people. Such trauma ensures that the Negro lives a life of uncertainty that can be extremely disturbing. Taking into account the traumatic event of American slavery which extended to over hundreds of years, we see how the descendants of slaves not only inherited their ancestors trauma but also experienced new forms of traumas. Compressed not only into one specific time and place, Whitehead allows the readers to re-examine the oppression and trauma that has been enacted upon colored people throughout American history. While *The Underground Railroad* accounts the Whites colonial power over Blacks through slavery, *The Nickel Boys* focuses on the post trauma faced by the descendants in contemporary times.

বেড়ায়। ইমাম খাঁর মতো তরুণ কৃষকদের মনে হিন্দু জমিদারবিদ্বেষী মনোভাব কিংবা সাম্প্রদায়িক মনোভাবের উন্মেষ ঘটলে সমর গুপ্ত বলেন— "ইমাম ভাই, কৃষক শ্রেণী একলা সংগ্রামে দুই শত্রুকে পরাজিত করতে পারবে না। সাম্রাজ্য আর জমিদারী প্রথা আজ এক ষড়যন্ত্রসূত্রে গাঁথা..." (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৫৫)

উষা তার স্বপ্নের নায়কের মুখ থেকে সংগঠনের কথা, সমাজ কাঠামোর পরিবর্তন ও ঔপনিবেশিক জাল থেকে মুক্ত হওয়ার পদ্ধতি তথা মুক্তির বাণী একমনে শুনতে থাকে। মৃত্যুপথযাত্রী পিতা হরনাথ একসময় মেয়ের সংগ্রামী সত্তাকে সমর্থন করলেও জীবনের অন্তিম লগ্নে এসে বলেন— "নন্দীবংশ শুধু অভাবের তাড়নায় গুড়িয়ে যাবে, ধুলির সাথে মিশে যাবে... এর সম্ভ্রম মর্যাদা প্রতিষ্ঠা কিছুই অবশেষ থাকবে না মা।" (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৫৬) কিন্তু উষা পিতার মনের আশঙ্কা দুর করার জন্য সমর গুপ্তের হয়ে ওকালতি করে। নায়ক সমর গুপ্ত হিন্দু সমাজে প্রচলিত বর্ণবৈষম্য ও তা থেকে মুক্তি পাওয়ার উপায় সমাজের সামনে তোলে ধরে। এই বর্ণবাদ হল প্রান্তিকায়িত মানুষদের শোষণ করার এক অদম্য কৌশল। তাই আমরা দেখি ঔপনিবেশিক শক্তির মুৎসিদ্দিগিরি করা জমিদার ও পুরোহিত রামরতন ভট্টাচার্য নানাকৌশলে উষার পিতাকে অর্থাৎ হরনাথবাবুকে জব্দ করে রাখতে চায়। কিন্তু উষা জমিদারের আশায় জল ঢোল দিল। এই কাজে উষাকে পূর্ণ সহযোগিতা করে আরেক কমরেড ইমাম খাঁ। হারাধন নন্দীর অসুস্থকালে উষাকে প্রচুর সাহায্য করে ইমাম খাঁ ও গোবিন্দবাবু।

এদিকে ঔপনিবেশিক শক্তির পতাকাবাহী পুলিশের কাছে সমর গুপ্ত পলাতক আসামী। কিন্তু মার্ক্সবাদী রাজনৈতিক কর্মী ও সংগঠনের কাছে সে সমাজবাদী ও সংগ্রামীসত্তার প্রতিনিধি। সমরবাবুদের সংগ্রাম দমন করার জন্য পুলিশ নির্যাতন চালাতে একটু পিছ পা হয় না। রাতে সমরবাবু উষাদের ঘরে আসলেও ভোর হওয়ার পূর্বেই সেখান থেকে কেটে পড়েন। একমাত্র উষার বুদ্ধিমত্তার জোরে সমরবাবু সেদিন পুলিশের জালে আবদ্ধ হননি। অন্যদিকে আমরা দেখতে পাই, উষা প্রচলিত শিক্ষা ও সমাজব্যবস্থা নিয়ে প্রশ্ন তোলে— "যে বিদ্যা মানুষকে গোলাম করে রাখে, মানুষকে শোষণ করে— জানোয়ারের মতো খাটায়, যে বিদ্যা যুগ যুগ বাংলাকে মুর্খ দরিদ্র নিপীড়িত করে রেখেছে এই বিদ্যার সাথে আমাদের মুক্তি সংগ্রামের বিদ্যার মিল কোথায়?" (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৬৮)

ঔপনিবেশিক শক্তির বিরুদ্ধে আন্দোলন করতে গিয়ে কত শ্রমিক, চাষা প্রাণ হারিয়েছে, তার কোনো ইয়ত্তা নেই। আর এসব অকালে প্রাণ দেওয়া যুব সমাজের ইতিহাসের কাহিনি প্রচলিত শোষণবাদী শিক্ষার অন্তর্ভুক্ত হয়নি। তাই আধুনিক শিক্ষায় শিক্ষিত লোকের কাছে অজানা রয়েছে ভারতের মূল সংগ্রামের ইতিহাস। গ্রামের এক সংগ্রামী কৃষকের মুখে অজানা সংগ্রামী ইতিহাসের পাঠ শুনে উষা আশ্চর্য হয়। এ ছাড়া লেখক যেখানে এসব অব্যক্ত কাহিনি সরাসরি পাঠক সমাজের সামনে তোলে ধরতে পারেননি, সেখানে নিয়েছেন গানের আশ্রয়। এদিকে নায়ক সমর গুপ্তের চোখে পিতৃমাতৃহীন উষা যেন দিনদিন শক্ত হয়ে উঠছে। সে ভাবে— "উষা এখন তেইশ

দিয়ে তাকালে আমরা দেখতে পাই নারীই নারীর প্রধান শত্রু। পিসি ক্ষেমি ও ঊষা একই নারী জাতির অন্তর্ভুক্ত হয়েও উভয়ের ব্যবহার আক্রমণাত্মক; যেন তেঁতুল ও চাউলের সম্পর্ক। তবে ঊষার মন আধুনিক শিক্ষা ও সমাজ জীবনের উপর। সে চায় ইংরেজি শিক্ষা অর্জন করে সমসাময়িক রাজনৈতিক কার্যকলাপে নিজেকে জড়িয়ে রাখতে। মূলত সমসাময়িক সমাজ কাঠামোকে কেউ-ই উপেক্ষা করতে পারে না। সময়ের দাবিকে স্বীকার করে ঊষা রাজনীতির পরিসরে পা রেখে বামপন্থী মতাদর্শে বিশ্বাসী হয়ে ওঠে। সে দলের নানা সভা-সমিতিতে যোগদান করে। কিন্তু ক্ষেমি পিসি এসব রাজনৈতিক কূটকৌশলকে কখনও আত্মস্থ করতে পারেনি। ঊষাদের বাড়িতে সভা করতে আসা কমরেডদের দেখে বিধবা ক্ষেমি বলে— “মাগো... এরা কারা” (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৫১)

বিধবা ক্ষেমীর মুখে আমরা যে এক অজানা আতঙ্ক অর্থাৎ অপরিচিত লোকের আগমণের কথা উল্লেখ পাই তা আসলে যেমন রাজনৈতিক বিষয় তেমনি সামাজিক। ব্রিটিশ ঔপনিবেশিক যুগে মার্ক্সবাদী আন্দোলন গড়ে তোলা কিংবা এই দৃষ্টিভঙ্গির আগমন ছিল অকল্পনীয়। তেমনি সামাজিক দৃষ্টিভঙ্গিতে বিচার করলে দেখা যায় আমাদের পুরুষতান্ত্রিক সমাজব্যবস্থায় একজন নারী অচেনা-অজানা পুরুষদের সঙ্গে মিছিল কিংবা মিটিং করবে, তা অকল্পনীয়। কিন্তু উপন্যাসের নায়িকা ঊষা আমাদের সমাজ ব্যবস্থার বেঁধে দেওয়া গণ্ডিরেখাকে অতিক্রম করে এক আধুনিক জীবনপথে এগিয়ে যাওয়ার প্রচেষ্টা করেছে।

ঊষা অবিবাহিত। তৎকালীন সমাজ ব্যবস্থায় মেয়েদের কুড়ি বছর বয়স হওয়ার আগে বিয়ে না-হলে লোকসমাজে নিন্দার পাত্রী। সেই সময়ে বাল্যবিবাহ ছিল আনন্দের বিষয়। কিন্তু বাল্য বিবাহের কুফল নিয়ে তারা একটুকুও বিচলিত ছিল না। তাই ক্ষেমীর মত শতশত বিধবা নারী প্রচলিত কুসংস্কারকে মেনে নিয়োছিল। কিন্তু এই কুসংস্কারের বিরুদ্ধে রুখে দাঁড়িয়েছিল ঊষার মত শিক্ষিত ও প্রগতিশীল নারীসমাজ। তবে শুধু বিধবা ক্ষেমী নয়, মীরার মত অশিক্ষিত কমবয়েসী নারীদের মনও কুসংস্কারে ছিল পরিপূর্ণ। এ ধরনের নারীদের কাছে বিয়ে ও সন্তানধারণ-ই একমাত্র কাজ। তারা যেন পুরুষতান্ত্রিক সমাজের বুলি শেখানো তোতাপাখি। এ প্রসঙ্গে ঊষা সমবয়সী বধু মীরাকে উদ্দেশ্য করে বলে— “তোরও কি এই ধারণা তেরোয় বিয়ে হয়ে আঠারোর ভিতর তিনটির মা হওয়া একমাত্র সতীত্বের সাক্ষী?” (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৫৩)

প্রান্তিকায়িত নারীসমাজ যারা আধুনিক বার্তার সহযোগী নয়, তারা ঊষার মতো সংগ্রামী ও ঔপনিবেশিক শাসন ব্যবস্থার কবল থেকে মুক্তি পেতে চায়, তাদেরকে সন্দেহের চোখে দেখে। তবে সমাজের চালচলন, আচার-ব্যবহার পরিবর্তন করতে হলে সহযোগী সত্তার প্রয়োজন। আসলে কোনো সত্তাই এককভাবে স্বয়ংসম্পূর্ণ নয়। তাই এই উপন্যাসেও আমরা দেখতে পাই, ঊষার অপরসত্তা হিসেবে উপস্থিত বামপন্থী আন্দোলনের অগ্রণী পুরুষ তথা এই উপন্যাসের নায়ক সমর গুপ্ত। সে শাসক দলের চোখে ধুলো দিয়ে বামপন্থী সংগঠনের কাজে গ্রাম থেকে গ্রামান্তরে ঘুরে

Slavery in any form was an inconsiderate operation and the cruelties are unfathomable. Slaves were shipped to serve in the new British colony called Virginia, when twenty Africans were carried in a Dutch ship to Jamestown in 1619, which marked the first slaves to be brought in America. As the new nation was born, the slave trade too flourished where Africans came from and went to after this excruciating cruise changed over time. A number of displacement, alienation, trauma, and predicament in African American identity formation were a clear result of this dreadful institution of slavery.

Slavery, for the premodern forebears was like “poverty” as Ryrie says, “an undesirable but inescapable fact of life” (1). For African Americans, the end of slavery brought new hopes to take control of their own lives and economic prospects. Even so, many freed slaves struggled with inequity and their marginalization was a bitter reminder of the dark past. The problem that remains in contemporary America is that, the descendants of slaves get to witness the unquestionable presence of slavery taking shape in different forms.

The memory of slavery in many ways shaped the experiences of Black folks in relation to Whites. As Whitehead consolidates the many hundred years of traumas into his characters experiences, with exacting reference to slavery and the Jim Crow Laws, we see how they typify African American trauma at large. Whiteheads explorations of race and history have been a key subject all through his works. The thin choices of the slaves at the Randall plantation and the boys at the Nickel Academy is heart wrenchingly portrayed, as Whitehead turns these subjects of national disorder into an unforgettable masterpiece. These fictional texts recount the impact of slavery in contemporary America, and the reverberations of American racism.

Ron Eyerman has analyzed and defined the significance of cultural trauma in reference to African Americans by stressing on the collective memories of slavery in *Cultural Trauma*. He argues that it is not only the direct experience of slavery, but also its memory and its reconstruction in the minds of later generations that constitutes cultural trauma. This is because forced servitude was not something directly experienced by many of the contemporary Blacks. The experiences were mediated through storytelling, newspapers, television, or literature, which came to be essential in their attempts to build a collective identity in the United States. These intermediary forms subtly work their way into ones minds and shape ones view of the world. In America, that view of the world is white because no Black voice exists and even if it does exist, it

is not heard, and even if it is heard to some degree, racial discrimination does not stop to exist. M. Salomon simply wants the exploiters to give him the "chance to live like a human being," on being asked what he would do if he had 80,000 Negroes in France (Fanon 157). This sums up the condition of Blacks living along racial tensions. Existing in a world defined by their blackness was a constant trauma.

As a reflective process, trauma links past to present through the minds eye, memory, and representation. The trauma of slavery is carried on in varied forms and Whitehead has shown how. He reiterates the fact that having moved past physical trauma does not in any way halt a persons psychosomatic anguish. Clearly, considering the trauma of subjugation, of losing family links, of inner powerlessness, and of a sense of unimportance, the Black anger and distress seemed so justified. The Blacks were not supposed to even think of freedom and so even their subjectivity was colonized. Yet, the desperate longing to be free from narcissistic owners was a common feeling that the slaves had in general. Caesar wanted to escape as soon as possible although Cora suggested waiting for the full moon. His owner, Mrs. Garner, had obviously sown the seeds of Caesars flight in many ways, such as educating him and driving him to practice his crafts, but the attention she brought to him of the Underground Railroad was distinguished.

The Underground Railroad, which was formed in the early 1800s and reached its pinnacle during the 1850s, is an important part of American history which is irrefutably caused by slavery. A lot of lesser known facts regarding this railroad are not included in textbooks and in developing a paradigmatic fantasy, Whitehead appends to this historical subject. To think that the Underground Railroad is a train railing north along underground rails is a myth for it was neither underground nor a railroad. It is a loose network of houses and people, who helped navigate slaves escape to freedom in the decades before the Civil War. However, the readers are to accept the new reality that the author has created, with a literal railroad having a massive tunnel. Former slaves like Harriet Tubman put out a triumphant escape by simply following the North Star, the drinking gourd. Unfortunately, not all runaways and conductors succeeded in their venture; however, those who managed to find freedom went on to tell their stories.

Picking cotton had not only ruined their hands for delicate works, but the evil involved in the institution of slavery broke the spirit and psyche of many slaves. They were always anxious of what the next minute of their lives would bring. None of the Randall men was that

মূল সমর্থক ছিলেন শ্রমিক ও কৃষকসমাজ। বামপন্থায় বিশ্বাসী এই কৃষক সংগঠনের সামনের সারিতে ছিলেন এম. এ. রসুল নামে এক মুসলমান লোক। এ ছাড়া উপন্যাসটির পটভূমিতে পাওয়া যায় ১৯৩৬ সনের বিশ্বমন্দার এক বাস্তব চিত্র। যুদ্ধ, দুর্ভিক্ষ— এসব মূলত ঔপনিবেশিক সত্তার বা শাসকদের নিজ হাতে তৈরি করা পরিবেশ। এসব অনাকাঙ্ক্ষিত ঘটনাবলীতে শাসক সম্প্রদায় তথা ঔপনিবেশিক শ্রেণির মানুষ জোঁকের মত অধিক মুনাফা আদায় করতে পারে। এখানে সমালোচক বিমান ধরের একটি মন্তব্য উল্লেখনীয়— "প্রথম যুদ্ধোত্তর কালের মহামন্দার তীব্রতায় দ্রুত পতনশীল অর্থনীতি কৃষকদের তখন কামড়ে ধরেছে। ক্রমঃক্ষীয়মান চাহিদা এবং মূল্য হ্রাসের তীব্রতায় চাষবাসই তখন লাটে ওঠে। ভূখা পেটের হাহাকার তখন নিরুপায় চাষির ঘরে।" (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ১০)

যখনই ঔপনিবেশিক সমাজের কিংবা শাসক শ্রেণির করাল ছায়া প্রান্তিকায়িত শ্রেণির মানুষের উপর থাবা বসায়, তখন ভবিষ্যতের কথা চিন্তা করে এই প্রান্তিকায়িত শ্রেণির লোকেরা যেকোনো মূল্যে নিজেদের বিশ্বাস ও অস্তিত্বকে ঠিকে রাখার প্রয়াস হাতে নেন। উপন্যাসের প্রথম পরিচ্ছেদের প্রথমেই আমরা দেখতে পাই এক সাংকেতিক চিত্র। উপন্যাসের নায়িকা ঊষা স্বপ্ন দেখে, অন্ধকারাচ্ছন্ন রজনীকে উপেক্ষা করে সূর্যদেবতা উদয় হচ্ছেন। মূলত, লেখক যখন কোনো বিষয় কথাবয়নের মাধ্যমে পাঠক সমাজের সামনে উপস্থাপিত করতে পারেন না, তখনই স্বপ্ন কিংবা চিঠির দ্বারস্থ হন। যাই হোক, এই উদয় শুধু সূর্যের উদয় নয়, বাংলার প্রান্তিকায়িত জনসমাজ ঔপনিবেশিক শাসকদের সৃষ্ট অন্ধকার থেকে নিজেদের মুক্ত করার এক বার্তা হিসেবে লেখক পাঠক সমাজের সামনে তোলে ধরেছেন। কিন্তু সমাজ ঔপনিবেশিক বেড়াজাল থেকে মুক্ত হওয়ার প্রচেষ্টা করলেও এক শ্রেণির মানুষ সমাজের রক্ষণশীল গণ্ডি থেকে বের হয়ে আসতে পারেনি। আর এই রক্ষণশীল সমাজের প্রতিনিধি হলেন ঊষার পিসি বালবিধবা ক্ষেণি। তিনি ঊষাকে দুচোখের বিষ মনে করেন। কথায় কথায় ঊষাকে গালাগাল দেন, শাপ দেন। এমনকি পাড়ার মানুষের কাছে ঊষার বদনাম করেন। বলেন, সারা দিনরাত এদিক-সেদিক চলাফেরা করে বনেদি বাড়ির মানসম্মান শেষ করে দিচ্ছে। তিনি বলেন— "ঊষা, ঊষাকি রাতে ঘুমোয় যে এখন জেগে থাকবে?" (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ৪৯)

বিধবা ক্ষেমির মত রক্ষণশীল ঐতিহ্যবাহী নারী সমাজের অগ্রগতি তথা আধুনিক চালচলন, কু-সংস্কার ও বদ্ধমানসিকতার বিরুদ্ধে সংগ্রাম, লেখাপড়া এসব পছন্দ করেন না। তারা চার দেওয়ালের অন্দরকে পছন্দ করে। এসব নারীরা সবসময় নিজের কর্তৃত্ব বজায় রাখতে চায় সমাজ কিংবা নিজ পরিবারে। তাই ক্ষেমি কখনও ঊষার মতামতকে গুরুত্ব দেয় না। পরিবারে স্থান নিয়ে দুজনের মধ্যে চলতে থাকে ঠাণ্ডা লড়াই। আসলে আমাদের সমাজব্যবস্থা পুরুষতান্ত্রিক এবং এই পুরুষতান্ত্রিক সমাজ ব্যবস্থায় প্রান্তিকায়িত নারীর কোনো স্থান বা পরিসর নেই। সেই কারণে, বালবিধবা নারী ক্ষেমির কোনো স্থান দিতে চায় না আমাদের সমাজ। এ ছাড়া নারীবাদী দৃষ্টিভঙ্গি

বছর পরে উপন্যাসটি পুস্তকাকারে প্রকাশ পায়। উপন্যাসটির প্রকাশ কাল হল ১৯৭৮ সন। কেন দীর্ঘদিন পরে উপন্যাসটি পুস্তকাকারে প্রকাশ পেয়েছে, তারই রয়েছে এক নজরকাড়া ইতিহাস। সেই ইতিহাসের দিকে মনোনিবেশ করলে দেখা যায়, ঔপন্যাসিক বীরেন দত্ত মার্ক্সবাদী কর্মী হওয়ার ফলে ব্রিটিশ শাসকদের চক্ষুশূল ছিলেন। এই ঔপনিবেশিক শক্তির ভয়ে উপন্যাসটির পাণ্ডুলিপি ত্রিপুরেন্দ্রমোহন গাঙ্গুলিকে দিয়েছিলেন খুব সম্ভব রক্ষণাবেক্ষণের জন্য। তাই অনেক বছর পর তাঁরই কাছে পাণ্ডুলিপিটি পাওয়া যায়। মূলত ১৯৪৫ সন থেকে ত্রিপুরেন্দ্রবাবুর হাতে এই উপন্যাসটির পাণ্ডুলিপি ছিল এবং ১৯৭৮ সনে ফিরিয়ে দেওয়ার পরই একই বছরে উপন্যাসটি গ্রন্থাকারে প্রকাশ পায়। এ সম্পর্কে সমালোচক বিমান ধর বলেছেন— "৭৮ বৎসর বয়সি ত্রিপুরেন্দ্রমোহন গাঙ্গুঁলি, হ্যাঁ তাঁর হাতেই বাজেয়াপ্তকরণের হাত থেকে বাঁচাতে পুলিশ রেইডের আগাম সংবাদের ভিত্তিতে, লেখক বীরেন দত্ত পাণ্ডুলিপিটি ত্রিপুরেন্দ্রবাবুর হাতে তুলে দিয়েছিলেন।" (গ্রামের মেয়ে, পৃ. ১৭)

'গ্রামের মেয়ে' গ্রন্থটিকে কতটুকু উপন্যাসের শ্রেণিভুক্ত করা যায়, তা নিয়ে সন্দেহ থাকতেই পারে। একটি উপন্যাসের মধ্যে যেসব উপাদান থাকা একান্ত আবশ্যক, সেসব উপাদান এই গ্রন্থে পুরোপুরি নেই। এই গ্রন্থে রয়েছে, বামপন্থী রাজনৈতিক দলের সক্রিয় আন্দোলনের এক পরিপূর্ণ কাহিনি। বিশেষভাবে বলা যায়, প্রাক্‌স্বাধীনতা পর্বে ত্রিপুরা কীভাবে মার্ক্সবাদী আন্দোলন সমাজের নিচুস্তরে ছড়িয়ে দেওয়া হয়েছিল, তার এক পূর্ণাঙ্গ বিবরণ রয়েছে এই গ্রন্থটির মধ্যে। বিংশ শতকের ত্রিশের দশকে বাম-মনোভাবাপন্ন দল গঠন, শ্রেণি চেতনার ভাবধারায় সাধারণ মানুষকে আকর্ষিত করার কঠিন কাজটি পরিচালিত করার পদ্ধতি বা প্রক্রিয়া এই গ্রন্থটিতে (উপন্যাসে) রয়েছে। উপন্যাসটি মূলত রাজনৈতিক বাতাবরণে পরিপুষ্ট। রাজনৈতিক উপন্যাসের সংজ্ঞা প্রদান করেছেন সমালোচক পার্থপ্রতিম বন্দ্যোপাধ্যায়, তিনি লিখেছেন— "যেসব উপন্যাস প্রত্যক্ষ রাজনৈতিক আন্দোলন বা সংগ্রামের বা সংগ্রামের প্রসঙ্গকেন্দ্রিক। তারা এদেশীয় রাজনীতির হৃদপিণ্ডে হাত রাখেনি বরঞ্চ রাজনৈতিক প্রসঙ্গর হাত ছাড়িয়ে বৃহত্তর ও গভীরতর জনসমাজের চেতনা, নির্মাণ-ভাঙনের প্রক্রিয়া যেসব উপন্যাসে আছে সে-সবই যথার্থ রাজনৈতিক উপন্যাস।" (উপন্যাস রাজনৈতিক: বিভূতিভূষণ, পৃ. ১১)

আলোচ্য উপন্যাসে আমরা দেখতে পাই, প্রথম থেকে শেষপর্যন্ত রয়েছে রাজনৈতিক কর্মকাণ্ডের এক ঐতিহাসিক দলিল। উপন্যাসের নায়ক সমর গুপ্ত ও নায়িকা ঊষাকে মনে হয় লেখক বাস্তব জীবনের মার্ক্সবাদী আন্দোলনরত দুই নর-নারীর কিংবা স্বয়ং নিজের প্রতিকল্পসত্তা হিসেবে উপন্যাসের প্রতিবেদনে উপস্থিত। বাস্তব জীবনে আমরা দেখতে পাই, ঔপন্যাসিক বীরেন দত্ত মার্ক্সবাদী নীতিতত্ত্বে বিশ্বাসী একজন সক্রিয় রাজনীতিবিদ ও পুরো কুমিল্লা জেলায় তার রাজনৈতিক কর্মকাণ্ডের পরিধি বিস্তৃত। রাজনৈতিক কর্মকাণ্ড পরিচালনা করার জন্য লেখক গঠন করেছিলেন 'ত্রিপুরা রাজ্য গণমুক্তি পরিষদ' নামের একটি সংগঠন। এই সংগঠনের

Creatcrit : Vol.8 No.-2 Erue 5

bright because the place had undone them. They would joke around and act big during the day, but when night comes they wept, nightmares and miserable memories taking the best of them. Steve Biko has rightly remarked that "the most potent weapon in the hands of the oppressor is the mind of the oppressed" (68). The internalization of self-depreciating identities is a sly political method of oppression and this is exactly what the colonizers, here represented by the white slave owners and white authorities, exercised.

When Caesar came to Cora with the plan to escape, on the prospect that only her mother had escaped the plantation and she was therefore considered a good luck, it was an idiotic dream to Cora because enduring life at the plantation was the only way for survival. Saving her last meal for the other women and after sleepless nights, she finally meets Caesar by the cotton. With just six hours left for their disappearance to be exposed, they began their venture through the tall plants in utmost fright. Attacked by four hunters while on the run, Caesar had to fight like he had struck many a White man before, an unattainable occurrence, or else he would die in their hands. When Cora was gang-raped at Hob, nobody intervened even if they heard or saw as there was nothing they could do and none to hear their appeal that aggravated their trauma. The witness of violence is believed to be effected in the same way as that of the victim. "Co-victimization," according to Dr. Neal-Barnett, is highest among "Black women" (24). When she was attacked by a young boy of twelve, Cora fought for even the days she could not. When the boy pulled Cora to the ground, she reached out and smashed the boys skull with a rock she got hold of, and repeated her assault. When reflecting later on the scene, Cora concludes that she feels no guilt because it was necessary for her to escape. The deep injustice of slavery thus leads innocent Blacks to commit such acts of violence themselves with apparent apathy. It was Coras first time out in the world and every mile away from the plantation was a triumph.

When her first husband was sold off, Ajarry showed no sign of grief, which is visibly a sign of psychological inclination of trauma, having been there that many times. Despite her new found joy and freedom, we find Cora constantly haunted and traumatized by the Randall past, as slavery had stricken heavy on her memory. She thought of the time Connelly had put out Jacobs eyes for looking at words. Though he lost Jacobs labor, Connelly gained the eternal fear of any slave with the idea of learning his letters. Just as Cora who no longer has to worry about racist owners for learning words, after his escape Turner too need not

worry about being whipped by racist teachers for little mistakes. However, despite umpteen efforts they both cannot move past the darkness they have physically escaped and the fact that discrimination continues to influence their daily lives makes it even harder.

Whitehead brings to light the lasting impact of slavery by addressing the fact that African Americans still fall victims to racial prejudice, racial sadism, and racial segregation. Drawing upon the institution of Arthur G. Dozier for Boys which remained segregated till 1968, Whitehead takes inspiration from the former Dozier students who came forward in the early 2000s to share their painful stories of physical, sexual, and mental exploitations. Set in the fictional Nickel Academy in Eleanor Florida, the author has taken into account the narratives of Elwood and Turner roughly 100 years after the end of slavery and right after the end of Jim Crow laws.

The very fact that the public and the government turn all ears to the stories of the former Nickel boys only after a team of archaeologists from the University of South Florida unearths the Secret Graveyard, demonstrates the impossibility for people of marginalized racial group to speak up for themselves. This is the reason why it took the victims many years to expose the dark sides of the reform school. Instilling in the boys a sense of false hope to graduate early was a way to refrain them from fighting back. The place was a literal prison disguised as an institution.

Nickel had finally been closed down, and in recent years some of the former students organized support groups, reuniting over the internet to do their bit, each man digging through decades "with his own pieces" and rebuilding "those fragments into confirmation of a shared darkness" to apprise to the rest of the world about their days at Nickel (6). Living in New York City now under the name Elwood Curtis, as a way to honor his friend who died while on the run, Turner would refuse to participate in any such activities because he finds it worthless to return to such traumatic occurrences they had endured at the hands of ruthless White disciplinarians. Nickels aftermath shows how certain psychological wounds persist no matter how hard a person tries to move past his traumatic memories. The fact that the former residents of the Valentine farm still trembled when they recalled the moment when the community was attacked, and when they told strangers and grandchildren of how they used to live and how it came to an end, is a further justification. In both the narratives, a single characters experience is expanded to symbolize the larger cultural process. Whitehead created these characters

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 99–105

Daughter of the Village : A Critical Study

Ajit Kr. Singha
Assistant Professor, Dept. of Bengali
ADP College, Nagaon : Assam
ajitkumarsingha1968@gmail.com

Abstract: *The Daughter of the Village was written in 1938. However, its publication was delayed till 1978, the author fearing reprisal from the colonial government for the novel has criticized the colonial state machinery, influenced by Marxism. The novel has tried to explore the rebellious spirit of Samar Gupta and Usha from a Marxist point of view. Usha how is here the doughter of the village dedicates her life to couse of uplift of village people by giving lead from the front and at the same time fights the patriarchy to encurage female education. Moreover, Usha over came all hardless and married Samar with a determination to build a new society. In the work too, author Biren Dutta has put forward his vision for a reformed social and political system.*

Key-words: *Marxism, real life, marginals, colonial power, patriarchy.*

'গ্রামের মেয়ে': এক বিশ্লেষিত পাঠ প্রতিক্রিয়া

গ্রামের মেয়ে' উপন্যাসটির রচনাকাল ১৯৩৮ সন। কিন্তু রচনার দীর্ঘ কয়েক

যায়। আর্থ-সামাজিক চেতনায় এগুলো পালিত হয় বলে আজও সেসবের গুরুত্ব অপরিসীম। আর সেজন্য এগুলো অদ্যাবধি প্রচলিত রয়েছে। মানবসভ্যতার সামগ্রিক পরিচয় লাভে এই অনুষ্ঠান-উৎসবের সামাজিক ও সাংস্কৃতিক মূল্য অপরিসীম।

সংগৃহীত তথ্য গ্রন্থ:

১. অসমর সংস্কৃতি-কোষ: সম্পাদক, ড° পরমানন্দ রাজবংশী: জ্যোতি প্রকাশন, গুয়াহাটি; ২০১৪ খ্রি:
২. অসমৰ জনজাতি: সম্পাদক, ড° প্রমোদ চন্দ্র ভট্টাচার্য; প্রকাশক, প্রধান সম্পাদক, অসম সাহিত্য সভা, ধেমাজি; ২০০৮ খ্রি:

তথ্যসূত্র:

১. পল্লব সেনগুপ্ত : পূজা পার্বণের উৎসকথা, কলকাতা: ২০০১ খ্রি:, পৃষ্ঠা সংখ্যা ৪৭
২. দেবীপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায় : লোকায়ত দর্শন, কলকাতা: ১৪১৬ বঙ্গাব্দ: পৃষ্ঠা সংখ্যা ৪২৫
৩. নীহাররঞ্জন রায় : বাঙ্গালীর ইতিহাস (আদিপর্ব), কলকাতা: ১৪১০ বঙ্গাব্দ: পৃষ্ঠা সংখ্যা ৫৬
৪. পল্লব সেনগুপ্ত : প্রাগুক্ত, পৃষ্ঠা সংখ্যা ৫৫

as a sign of representation which is recurrently ignored by mainstream America.

Although a strong supporter of the movement, and has herself participated in the Frenchtown bus boycott of the 1950s, his grandmother would never allow Elwood to take part in such activities, for she had seen her father die in prison after refusing to step out of the way of a White lady on the sidewalk, her husband being killed while trying to protect a dishwasher at a bar fight from three White men, and her army son-in-law escape when his ideas about equality did not fit into the life of Tallahassee. As much as she wants to see a change, she no longer has hope in the White supremacy, and having being deferred from the idea of home, deferred from the promises inscribed in Americas documents of equality and opportunity to all, she would not risk getting separated from her loved ones again by fighting back.

Disbelieving about her survival from Georgia trip, Cora was doubtful of the great things happening to her. Everything was new to her and she could not be happier but even if Cora tries to put the plantation behind her, the painful scar on her mind was hard to pull through. Even upon the news that Terrance Randall was now dead, Cora was anxious that since land is property, someone would auction the plantation as well as the slaves, and she will be property again. Thus we see that the slaves cannot envisage freedom even when they are free. Even the song that Royal sang in order to lighten her mood drew her back to the Randall cruelties, where Connelly used the song as a signal to go back to picking after a whipping, and such a bitter thing cannot become a means of pleasure to Cora. As the slaves sang and danced, Cora never participated. She was anxious that somewhere when the music stops, she might suddenly be next to a man unknown of what he might do. Men had put a fear in her all these years. David Humes pronouncement, “I am apt to suspect the Negroes to be naturally inferior to the whites” colours the psyche of most Whites which in many ways impact the colored populace (208). Cora always had the inferiority complex of not being enough as she had been treated as a commodity all her life.

Whitehead has created a fiction that derives from history in every respect, creating an altered chronology to tell his story. In Coras search for home, the different parts of America are exposed. Just when the Blacks living in South Carolina think they have found freedom and a safe haven at the dormitories, they discover that they are being subjected to forced sterilization and to the study of syphilis treatment. Although Sam protests that they have to tell the people that they are being lied to,

clearly, nobody would believe a Black man over the White doctors. Whitehead takes these 20th century experiments and situates them in conjunction with the protagonists journey. The Tuskegee syphilis tests, which was conducted between 1932 and 1972 by The United States Public Health Service in collaboration with the Tuskegee University about eighty years after the abolishment of slavery, was a clinical study in which African American men were deceived into believing that they were receiving free health care. This calculated sterilization was one of the experiments in progress at the colored section of the hospital. With little, or rather no legal or social power to protest for the injustices meted out to the colored people, the professional body snatchers came for them for the experimentation given that neither did they post sentries over their dead, nor did they knock on the door of the sheriff because even if they do, they knew no sheriff and no journalist would listen to them. Whitehead further demonstrates this explicit trauma through Coras movement to North Carolina, in which she gets a glimpse of what life for an escaped slave is like. Although a Free State now, it had its personal way of colonizing the Blacks even without owning slaves.

Eyerman notes that cultural trauma occurs when there is "loss of identity… a tear in the social fabric, affecting a group of people that has achieved some degree of cohesion" (2). Whitehead unfailingly represents this constant tearing of social fabric through various generations lived experiences, reminding the harsh reality that each time African Americans reclaim their identities, it is further exacerbated through legal mandates. The slaves had no Birthdays and even if they did celebrate occasionally, it did not seem like the thing to remember as they felt pointless to know the day they were born into the White mans world. This is the inherent trauma that they carry. At the schoolhouse, it was impossible to understand Howards speech as he favoured a pidgin of his lost African tongue and slave talk. Half language, as Mabel holds, was the accent of the slaves as they had been stolen from their native place and exposed to foreign host country. The slaves were whipped for speaking their native language; to wipe out their identities, their choice is taken away, so also to their claim to any personal identity. While depicting his characters experiences beyond colonization and into a postcolonial world wherein they witness multigenerational trauma, Whitehead seeks to articulate the historical trauma that African Americans have faced and continue to face.

The fact that Spencer, or for that matter the White supervisors, abducts the colored boys at one in the morning and force them to the torture room unquestionably adds a sense of constant fear to their already

সংস্থানের জন্য অলক্ষ্য অলৌকিক শক্তি-তথা-দেবতার উদ্দেশে 'বলি' নিবেদন করার অনুষঙ্গেই নব্যপ্রস্তর যুগ (যখন কৃষির পত্তন ঘটেছে) থেকে শস্যক্ষেত্রে পশুপাখি, এমনকি নরবলি (বহুক্ষেত্রেই কুমারী কন্যা) দেবার প্রথাও গড়ে উঠেছে। এটাই বির্বতিত হয়েছে যে-কোনো 'শুভ'কর্মে প্রথমে দেবতার উদ্দেশে 'কিছু' নিবেদন করায়।"[৪]

উপসংহার: সমাজ ও সংস্কৃতি— একই মায়ের যমজ সন্তান। সমাজকে আধার করে সংস্কৃতির বিকাশ ঘটে। সংস্কৃতি আসলে ঐতিহাসিক উপলব্ধিরই আত্মপ্রকাশ এবং তার বিবর্তনের নিয়ামক হল আর্থ-সামাজিক উপলক্ষ্য। সমাজ যেহেতু পরিবর্তনশীল ও বিবর্তনশীল, সেজন্য সংস্কৃতির সৌধে গতিশীলতার বিভিন্ন স্তরচিহ্ন ধরা থাকে। অসমের নির্বাচিত জনজাতির উৎসব-অনুষ্ঠানে আর্থ-সামাজিক ইতিহাসের বিভিন্ন তথ্য পাওয়া যায়। প্রথমত, এই অনুষ্ঠানগুলো উদ্‌যাপিত হয় সম্মিলিতভাবে। ব্যক্তিগত অনুষ্ঠান বলে বিশেষ কিছু নেই। এই গোষ্ঠীবদ্ধতা প্রাক্‌বিভক্ত শ্রেণিসমাজকে সূচিত করে। আমরা জানি, মানুষ একদা সাম্যাশ্রিত জীবনযাপন করত। সেখানে ব্যক্তিগতবলে কোনও কিছুর অস্তিত্ব ছিল না। প্রাক্‌বিভক্ত শ্রেণিসমাজের রেশ উক্ত অনুষ্ঠানগুলোর মাধ্যমে পাওয়া যায়। শুধু তাই নয় জাত-পাত-বর্ণ-গোত্র ভিত্তিক বিভাজনের চিহ্ন সেখানে নেই। সকলে সমভাবে অংশগ্রহণ করতে সক্ষম। দ্বিতীয়তে, অনুষ্ঠানগুলোর উদ্দেশ্য বা কামনা কোনও ব্যক্তি বিশেষের বা সম্প্রদায়ের জন্য নয়। কৃষির সমৃদ্ধি কামনা করে অনুষ্ঠান করা হচ্ছে, কিন্তু সেই কামনার বাস্তবায়ন সংশ্লিষ্ট সম্প্রদায়ের মধ্যে সীমাবদ্ধ নয়। সকলে মিলে সকলের জন্য সুখকর পরিস্থিতি চাওয়া হচ্ছে। এখানে গোষ্ঠীবদ্ধ অনুষ্ঠানের সঙ্গে সঙ্গে গোষ্ঠীবদ্ধ সামাজিক ভিত্তি প্রধান হয়ে উঠেছে। তৃতীয়তে, এই অনুষ্ঠানগুলো অশাস্ত্রীয়। ফলে শাস্ত্র নির্দেশিত নানারকম বিধিনিষেধ থেকে এগুলো মুক্ত। চতুর্থত, এগুলো ভাব প্রধান নয়, বস্তু প্রধান। অর্থাৎ, দাতা-গ্রহীতার সম্পর্ক বাস্তববাদী। চাই-দাও। কোনও কিছু কামনা করে অনুষ্ঠান হচ্ছে, সেখানের চাওয়াটি পার্থিব চাওয়া এবং তা ইহজাগতিক। পঞ্চমত, কিছু অনুষ্ঠানের কামনা ও পালনক্রিয়ার মধ্যে সংশ্লিষ্ট গোষ্ঠীর ভৌগোলিক অবস্থান চেনা যায়। যেমন 'হাউল খেদা'। গ্রামরক্ষার উদ্দেশে তা করা হয়। পাহাড়-পর্বত-জঙ্গলে ঘেরা অন্ধকার অঞ্চলে বিভিন্ন জন্তুজানোয়ারের আক্রমণ থাকা স্বাভাবিক। সরলচিত্তে ভূত-প্রেতের অস্তিত্ব থাকা উড়িয়ে দেওয়া যায় না। ফলে নানারকম উৎপাত থেকে নিরাপদ থাকার জন্য 'হাউল খেদা' করা হয়। বলা নিষ্প্রোয়জন যে এই অনুষ্ঠান শহরাঞ্চলে অপ্রয়োজনীয়। ফলে কোনও ভৌগোলিক অঞ্চলকে চিহ্নিত করার সূত্র এইসব অনুষ্ঠানে পাওয়া যায়। ষষ্ঠত, বাইরের যান্ত্রিক সংস্কৃতির ঢেউ তাদের অঞ্চলে ততটুকু প্রবেশ করেনি বলে স্বাতন্ত্র্যরক্ষায় তারা ব্যর্থ নন। সপ্তমত, এইসব অনুষ্ঠান পরম্পরাবাহী। প্রজন্ম অনুক্রমে তা প্রবাহিত। ফলে পরম্পরাবাহী ঐতিহাসিক নানা তথ্য সেসবের গর্ভে নিহিত।

সর্বপরি অর্থনৈতিক উদ্দেশ্য সাধন করার স্পৃহায় এই অনুষ্ঠানগুলো পালিত হয়। এগুলোর পালনক্রিয়ার মধ্যে প্রাগৈতিহাসিক জীবনোপায়ের প্রতিবিম্ব লক্ষ করা

প্রাণশক্তির সমরূপ হিসেবে দেখা হয়েছে। মৃত্যুকে উত্তীর্ণ করার আশা ও নবজন্মের সাফল্য কামনা এর নেপথ্যে ক্রিয়মান। প্রাসঙ্গিক মন্তব্য, “সে বস্তুটির তাৎপর্য কী হতে পারে? প্রাণ, জন্ম, নবজীবন। যে জীবন চলে গিয়েছে তাকে ফিরে পাবার চেষ্টা। আর যে জীবন কামনা করা হচ্ছে তাকে সুনিশ্চিতভাবে আয়ত্তে আনবার চেষ্টা। মদ্য সম্বন্ধে এই মনোভাবটির মূলে মানবদেহের উপর মদ্যের রাসায়নিক প্রক্রিয়ার প্রভাব সংক্রান্ত অভিজ্ঞতাটা নিশ্চয়ই ছিলো: মদ্যপানের ফলে যে সাময়িক উৎসাহ-উদ্দীপনাদি পাওয়া যায় তা সম্যকভাবে বিচার করা আদিম মানুষদের পক্ষে সম্ভবপর হয়নি। ফলে ব্যক্তিত্বের এই সাময়িক পরিবর্তনকে তারা মানবদেহে স্বতন্ত্র প্রাণশক্তির পক্ষে ভর করবার লক্ষণ বলেই ভুল করতে পারে। এই প্রাণশক্তি পানীয়ের মধ্যে দিয়ে মানবদেহে প্রবেশ করছে। ফলে আদিম বিশ্বাস অনুসারে ওই পানীয়ই প্রাণশক্তি।”[২] অর্থাৎ জীবনীশক্তির স্পর্শে বা নকলের সাহায্যে প্রকৃতির জননশক্তিকে আয়ত্তে আনার চেষ্টা। প্রাকৃতিক ঘটনার অনুকরণে অভিনয় বা কার্যক্রিয়া করলে বাস্তবে তা সংগঠিত হবে— এমন ধারণা থেকে জাদুবিশ্বাসের জন্ম। সেই অনুযায়ী নৃত্য-বাদ্য-গীতের উদ্ভাবনসূত্রে আদিম জাদুবিশ্বাস ক্রিয়াশীল। জনজাতীয় বিভিন্ন অনুষ্ঠানে বাদ্য-নৃত্য-গীতের উপস্থান আছে। ধানের চারা রোপণের মতো করে নাচলে ফসল ভালো হবে; মেঘের ডাকের অনুকরণে বাজনা বাজালে বৃষ্টি আসবে, অথবা প্রাকৃতিক কিছু শব্দের অনুসরণ করে গান গাইলে প্রার্থীর কামনা বাস্তবে রূপায়িত হবে— এসব বিশ্বাস আদিম জাদুক্রিয়ার অন্তর্গত। এবং অধ্যাবধি এসবের প্রচলন, সেইযুগের ধারাবাহিক ইতিহাসের হদিশ দেয়।

অনুষ্ঠানগুলো উদযাপিত হয় কিছু কিছু কামনাকে চরিতার্থ করার জন্য। উদ্দেশ্য যত রকমারি হয়, অনুষ্ঠানের পালনপদ্ধতিও তদরূপ বৈচিত্র্যপূর্ণ হয়। যেমন প্রেতাত্মার শান্তি কামনার হয় ‘সমাংকান’, গ্রামরক্ষাকল্পে ‘হাউলখেদা’, কৃষির সমৃদ্ধিলাভে ‘দাওবা গোল নাই’, ‘আলি আই লৃগাং’ ও ‘এরঃক সিম পূজা’ ইত্যাদি আরও কিছু। কামনা ভিন্ন ভিন্ন, তাই অনুষ্ঠানের আদলও ভিন্ন। এসব অনুষ্ঠানে পশুবলি একটি বিশেষ পর্ব। ব্রহ্মাণ্ডের সমস্তকিছু পরিচালিত হচ্ছে কোনও শক্তির দ্বারা, এই বিশ্বাস সাধারণ মানুষের প্রাগৈতিহাসিক কালের। আর মানুষের প্রাপ্তি-অপ্রাপ্তি ইত্যাদি নিরূপিত হয় ওই শক্তির তুষ্টি-রুষ্টির ওপর। ফলে অশুভশক্তি থেকে নিরাপদ থাকার বাসনায় মানুষ উক্ত শক্তির উদ্দেশে নিবেদন করে নানাকিছু। পশুবলি এর একটি উদাহরণ। পশুবলিপ্রথা অত্যন্ত প্রাচীন। “পশুবলি যে ভূমধ্য-নরগোষ্ঠী-সম্পৃক্ত প্রাগৈতিহাসিক সিন্দুতীরবাসী লোকদের মধ্যে প্রচলিত ছিল, মহেন্-জো-দড়োর ধ্বংসাবশেষ তাহা কতকটা প্রমাণ করিয়াছে।”[৩] আর এই বলি দেওয়ার পেছনে বিরাজিত প্রাচীন জাদুবিশ্বাস। গবেষকরা বলেন যে, শিকারজীবী মানুষ শিকারে কোনরূপ বিঘ্ন না-আসার জন্য কল্পিত কোনও সত্তার উদ্দেশে পশুর মাথার অংশ নিবেদন করতেন। “এই মানসিকতার অনুবর্তন করেই সৃষ্টি হয়েছে বলির প্রথা। দেবতার উদ্দেশে একটি প্রাণীকে বলি দিয়ে তার ছিন্নমুণ্ড কিংবা কল্‌জেটি উৎসর্গ করার রেওয়াজ তো এখনো প্রচলিত। ... খাদ্যের

depraved routine, a way to coerce the boys to passively give in to their dominance. The fact that the boys are not willing to talk to each other about this shared anxiety further isolates them from one another. Since the chances of realizing their objective in getting out of Nickel were less, it was best for the Black students to make it alive to the end of their sentence. This too, however, is not guaranteed owing to the flawed system. The fact that Turner lives in a dirty flophouse on 99th Street after Nickel, that he earns his General Educational Diploma only as a full-grown adult, and that he is mentally unable to amend his past, justifies how badly Nickel had defeated him in the name of education.

Racism exists in interlinked symbolic, psychological, and bodily registers. Hook opines that the bodily register has been ignored for far too long in contemporary studies of racism. Such “a bodily focus directs us to the sensuality of racism that Fanon understood all too well” that is, the racism of fearful bodies, a physicality of racial fear “that manifests in the racists abrupt psycho-visceral reactions to the other” (7). We see how Elwoods beating at the White House not only had him scarred all over his body but also his personality, as made obvious from the way his shoulders sank when Spencer appeared. With a little courage the Black students could muster in their fantasy of poisoning one of the staff members. No one dared to bring up Spencers name even when they all longed for his death, which specifies the fear that the superintendent had instilled into their minds.

The fifteen years championship of the colored boys at Nickels traditional boxing match is the only time they feel acquainted with justice and self-importance, as they are able to benefit a rare moment of triumph over the Whites that often overpower them in all other areas of life. But even this success is cut short by cruel despots like Spencer as can be seen when he tells Griff to deliberately lose the fight in the third round with Big Chet, failing which, Spencer threatens to take him “out back,” a place where the superintendent sometimes take the Black boys, and chains them to the oak trees with iron rings affixed to them before whipping them dead (103). And unfortunately, this becomes the poor fate of Griff. These are injustices people fail to recognize and the author has called for the urgency of being cognisant. Although most of the boys who know the story are now dead, the iron rings remain to bear witness to those who cares to listen.

The sense of defeat that Elwood faces when the government inspectors report his letter to Spencer, containing the cruelties of Nickel, instead of paying heed to its context is only a representation of the many

failures on the part of the White government officials towards the Black Americans. He waited for better days since he was little, but they never appeared. Losing Elwood for life to White tyrants leaves a scar on the psyche of Turner so deep that was beyond repair. Even the idea of dying alone scared Turner for he knows that his last thoughts would be of Nickel and he does not want to endure on his own.

Looking at Pete makes Turner reflect on what the Nickel Boys could have accomplished in life had they not been through a great deal of trauma. They could have been doctors curing diseases, successful musicians, or even run for Presidency. But they had been denied even the basic human rights. Although they both recall their time at Nickel, they would deliberately leave the most traumatic moments of their shared history unaddressed. This again is a psychological indication that they are still struggling to mentally process the things that has happened to them. Turner once read a story about a man who drove to Superintendent Spencers house with the intention of beating him with a leather strap but upon reaching his house, the man could not gather enough courage to get himself in. Although it infuriates Elwood, this evidently shows that the boys have never truly escaped Nickel as the school had bent them in every possible ways until they were feeble for straight life. The boys were aging and even then, the place was not distant.

The "memory of trauma," according to Anne Whitehead, is not subject to "the usual narrative or verbal mechanisms of recall," but is instead organized as "bodily sensations, behavioural re-enactments, nightmares, and flashbacks" (115). Clearly, Turners traumatic experiences are seen symbolised in his frequent nightmares that wake his wife up, and in his strange behaviours such as succumbing to mood swings, walking out of movies with no explanation when a scene of violence took him back to Nickel, and his intense rage about cops and the criminal justice system and predators. The way trauma returns in these forms are suggestive of "dissociation," which is a disorder emphasized in the diagnostic category of Post Traumatic Stress Disorder by the American Psychiatric Association (ibid). The Nickel men have in the past been unable to explain why they behave how they behave, which are all fuelled by their complicated pasts. In Sigmund Freuds writings, he shares that "Unexpressed emotions will never die. They are buried alive and will come forth later in uglier ways" (https://www.goodreads.com/quotes/422467 unexpressed-emotions-will-never-die-they-are-buried-alive-and). By bottling up his emotions, Turner is unable to move past his melancholy. It is only when the archaeologists begin their investigation that Turner

ইত্যাদি আরও কিছু। সমাজতাত্ত্বিক দৃষ্টিকোণ থেকে এগুলো বিশ্লেষণ করলে মানবসভ্যতার বিভিন্নস্তরের নানা সংবাদ লাভ করার অবকাশ আছে।

কিছুকিছু অনুষ্ঠানে দেবকল্পনায় ব্যবহৃত হয় কিছু প্রতীক। যেমন রাভাদের 'খোক্‌সি পূজা'য় থাকে একটি শিলাখণ্ড; 'উম্রপূজা'য় ভেলা; 'দহর ফুরোয়'-য় বাঁশের একটি অংশ; বড়োদের 'খেরাই'-এ সিজ গাছ ইত্যাদি। প্রকৃতির সকলকিছুর মধ্যে প্রাণের অস্তিত্ব রয়েছে, এরূপ বিশ্বাস করতেন আদিম মানুষেরা, যার ফলশ্রুতি 'সর্বপ্রাণবাদ'। এই বিশ্বাস থেকে পাহাড়-পর্বত, নদনদী, বৃক্ষ, বৃক্ষশাখা, এমনকি কিছু জন্তু-জানোয়ারাও পূজিত হয়ে আসছেন। আবেদন-নিবেদন জ্ঞাপন করার জন্য ব্যবহৃত প্রতীকগুলো নিবেদকদের সম্মিলিত মানসক্রিয়াসঞ্জাত নির্মাণ। 'সর্বপ্রাণবাদ'-এর প্রাচীন বিশ্বাস অনুযায়ী এই নির্মাণটি কালক্রমে শিলাখণ্ড, বংশখণ্ড, বৃক্ষাংশ ইত্যাদিতে রূপান্তরিত হয়েছে। দেবকল্পনার এই স্তরটি পৌত্তলিক প্রতিমার সৃষ্টি হওয়ার বহুকাল পূর্বের; বৈদিকপূর্ব আমলের। প্রাসঙ্গিক তথ্য হল— "দেবতার কল্পনা মানুষ করতে শুরু করেছে সেই প্রাগৈতিহাসিক কাল থেকেই। নানা ধরনের প্রাকৃতিক সংঘটনের অন্তরালে অজস্র সব অ-লৌকিক শক্তির অস্তিত্ব থাকার কল্পনা মানুষের মনে এসেছে এবং ধীরে-ধীরে সেগুলিই রূপান্তরিত হয়েছে দেবভাবনায়। ফলে মানুষের আদিম দেবতা যারা অর্থাৎ সূর্য-চন্দ্র-অগ্নি-বায়ু-জল ইত্যাদি তাদের তুষ্টি-রুষ্টি সম্পর্কে অবহিত হবার প্রয়াসেই ধীরে ধীরে দেবারাধনার সূত্রপাত হয়। প্রথম পর্বের এই সমস্ত নিসর্গদেবতাদের ঠিক সুনির্দিষ্ট কোনো মূর্তিতে খুব সম্ভবত কল্পনা করা হতো না।"[১]

জনজাতীয় অনুষ্ঠান উদ্‌যাপনক্রিয়ায় ব্যবহার করা হয় নানারকমের উপচার-উপকরণ। যেমন— ডিম, পান-সুপারি, মাংস, মাছ, পত্রপল্লব, মাদকদ্রব্য ও অন্যান্য। বড়োদের 'হাউলখেদা', 'পুতলি বিয়া', ডিমাছাদের 'গেরবা', 'রাবুথাম ও ইনমাথুং', রাভাদের 'উম্রপূজা' ইত্যাদিতে ডিম নিবেদন করা হয়। ডিম উর্বরতা ও প্রজননের প্রতীক। ডিম থেকে বাচ্চা হয়, সৃষ্টি হয় প্রাণের। ফলে সন্তান লাভ তথা বংশবৃদ্ধির কামনা এই প্রতীকের অন্তরালে সংগুপ্ত বলা যায়। পান-সুপারিও উর্বরতাসূচক। গাছেরও প্রাণ আছে, তাই পত্রপল্লব শুভোদ্যোতক। অন্যদিকে আদিম পর্বতজীবনের সময়কালে গাছ, গাছের ছাল, গাছের ফল ইত্যাদি তৎকালীন মানুষকে জীবিকা নির্বাহের প্রধান সহায়ক ছিল। বৃক্ষের সঙ্গে গড়ে ওঠা বন্ধনের ফলশ্রুতি হিসেবে উল্লেখ্য অনুষ্ঠানাদিতে বৃক্ষও বৃক্ষপত্রের ব্যবহার বলা যায়। পণ্ডিতেরা মাছকে নারীত্ববাচক প্রতীক হিসেবে চিহ্নিত করেছেন। আর শস্যের বীজকে পুরুষের বীর্যের সঙ্গে সাদৃশ্য কল্পনা করা হয়েছে। বিভিন্ন অনুষ্ঠানে মাছের উপকরণ ব্যবহার করার নেপথ্যে যৌনতন্ত্রমূলক ধ্যানধারণা ক্রিয়াশীল বলা যায়।

মাংস ও মদ্য জনজাতীয় অনুষ্ঠানের একটি বিশেষ অঙ্গ। হাল আমলের শুঁড়িখানাকেন্দ্রিক দৃষ্টিকোণ থেকে মদ্যপানকে অবলোকন করলে, তা নেতিবাচক ধ্যানধারণার জন্ম দিতে পারে। তবে প্রাচীন জাদুক্রিয়ার দর্পণে মদ্যপানের অন্তরালে অন্য মানসিকতার হদিশ পাওয়া যাবে। প্রাগৈতিহাসিককালে তরল মাদকদ্রব্যকে

নৃত্যগীত সমেত অনুষ্ঠানের সমাপ্তি ঘোষণা করেন।

ওয়াংগালা:ওয়াগালা পালন করে আসামের গারো জনগোষ্ঠী। মেঘালয় রাজ্যে এটির প্রচলন আছে। আশ্বিন-কার্তিক মাসে সর্বসম্মতিক্রমে অনুষ্ঠানের দিন ধার্য করে তিনটি পর্বে তা উদযাপিত হয়। প্রথমে শস্যদেবতা 'মিসিসালজং' বা সূর্যদেবতা 'সালজং'-এর উদ্দেশে মদ-মাংস ইত্যাদি নিবেদন করে 'খামাল' (পুরোহিত) দ্বারা পূজার সূত্রপাত ঘটে। নির্ধারিত অনুষ্ঠানের দিন 'নংগামা' (গ্রামপ্রধান)-এর ঘরে সর্বজনীন শস্যদেবতার পুজো হয়। এই পর্বে ঘরে তৈরি 'চু' (মাদকদ্রব্য) একটি বাঞ্ছনীয় উপকরণ। দ্বিতীয়পর্ব, অর্থাৎ পরের দিন পালিত হয় 'সাসাত'। গীত-নৃত্য এই পর্বের মুখ্য বিষয়। ভোরবেলা থেকে 'মিল্লাম' (ঢাল-তলোয়ার) নিয়ে 'গ্রিকা' নৃত্য পরিবেশিত হয়। এটি করেন বয়স্কজন আর যুবকরা চড়ই পাখি তাড়ানোর মতো শব্দ করে এতে অন্য মাত্রা জুগায়। নৃত্যের পাশাপাশি ধূপদ্রব্য জ্বালিয়ে ধুয়ো দেওয়া হয়। তারপর চালের গুড়ো জলে মিশিয়ে বানানো প্রলেপ ঘরের বেড়ায় লাগানো হয় এবং উপস্থিত সকল তা গায়ে মাখেন। তৃতীয়পর্বে 'সাসাত' পালন করেন প্রত্যেকে নিজের নিজের ঘরে। তখনও 'চু' (মাদকদ্রব্য) বানিয়ে বিতরণ করা বাঞ্ছনীয়।

সমগ্র অনুষ্ঠানের আকর্ষণ 'মিল্লাম' নৃত্য। আবাল-বৃদ্ধ-বনিতা এতে সানন্দে অংশগ্রহণ করে। বৃহদাকারের একশ একটি ঢোল থাকে। সকলে নিজস্ব ঐতিহ্যানুগ বস্ত্র পরিধান করে, চড়ই পাখি মাথায় গুঁজে ও বিভিন্ন গাছের পাতা সর্বাঙ্গে লাগিয়ে ধূমধাম নৃত্য করে। সকলে মিলে ভূরিভোজ করার পর অনুষ্ঠানের যবনিকা ঘটে।

রাবুথাম ও ইনমাথু: আসামের ডিমাহাসাও অঞ্চলে বসবাস করা সকাসেপ ও খেলমা সম্প্রদায় 'রাবুথাম' ও 'ইনমাথুং' উৎসব উদযাপন করেন। জুমখেত সুফলা হওয়ার কামনায় তাঁরা অনুষ্ঠান দুটো করে থাকেন।

অনুষ্ঠানের মূল দেবতা চারজন— 'খলাইয়া', 'সুবারাই', 'জিংগা' ও 'রেং'। প্রথমে তাঁদের নামে চারটি খুঁটি পুতে তাঁদেরকে তুষ্ট করার জন্য 'জু' বা 'জাইফং' (মাদকদ্রব্য/লাউপানি) নিবেদন করা হয়। 'রাবুথাম' করা হয় জুমখেত শেষ হওয়ার পর। এরপর অর্থাৎ সেপ্টেম্বর মাস নাগাদ উদযাপন করেন 'ইনমাথুং'। এটি বেশ কদিন ধরে চলিত থাকে এবং প্রতিদিন 'জু' (লাউপানি) আস্বাদন করা অনুষ্ঠানের বিশেষ অঙ্গ। 'ইনমাথুং'-এ নিবেদিত উপচার হল— 'ভাইপল' (চালের গুড়ি); 'ভাই সিজাই' (গম-এর গুড়ি); 'আর তুই' (ডিম); 'সিসাই' (ধানের গুড়ি) ইত্যাদি। প্রতিটি দ্রব্য একেকটি করে কলাপাতায় আলাদাভাবে দিতে হয় এবং প্রত্যেক নৈবেদ্যে দিতে হয় শূকরের রক্ত। অনুষ্ঠান শেষে উন্নত খেত-খামারের জন্য বিশেষ প্রার্থনা জানিয়ে সকলে ঘরে যান।

আলোচনা: আলোচ্য উৎসব-অনুষ্ঠানগুলো খতিয়ে দেখলে অনেক তথ্য উদ্ধার করা যায়। এই অনুষ্ঠানগুলোতে সংযুক্ত আছে অনেককিছু। বিশেষ করে এতে ব্যবহৃত নানারকমের উপাচার-উপকরণ, অনুষ্ঠান পালনের উদ্দেশ্য, পশুবলি, নৈবেদ্য প্রদান, দেবকল্পনা বা দেবদেবীর আকৃতি-প্রকৃতি, অনুষ্ঠান উদ্‌যাপনের নির্দিষ্ট স্থান-কাল, নৃত্যগীত

decides to revisit, realizing that he cannot always be on the run from his past, but learn to confront trauma. But this has not always been easy for the boys as although some years they succeed, some years they do not.

Although after all these years silence, and clueless as to what might happen to him, Turner was determined to go back to Nickel, to address his trauma. Confronting trauma through narrative serves the possibility of a cure in the context of Post Traumatic Stress Disorder. In the words of Marc Augé, even survivors have "a duty to forget" so as to live again, to recover faith each day, and achieve "mastery over their time" (88). Most of the former boys at Nickel recognized this value of acknowledging their traumatic past and consoling each other that they are not alone. Literature is one perfect area to present, re-present, and dramatize trauma in its multidimensionality. The analytic purpose in postcolonial studies is to make the artistic and political evident, instead of the illogical and gloom-ridden in trauma literature. Postcolonial trauma studies indicate that not only is resilience achievable after trauma, but so also is development. And this is clearly demonstrated in the understanding of the slaves and Nickel boys. The boys ability to recognize and come to terms with their traumatic past, is a sanguine message Whitehead puts forth that trauma can be acknowledged and confronted.

There has undoubtedly been the dehumanization of the Negro as a result of the downfall of humanity, and time has certainly made some changes in the Negro face because today, we know that the Negro is not biologically or mentally inferior. Yet, they are set at a division that in the words of Baldwin, "he may not marry our daughters or our sisters, nor may he … eat at our tables or live in our houses" (327). And even those who do, do so at the expense of an inescapable alienation from their own people. Today, direct colonial rule may have faded, but colonialism in its many disguises, be it cultural, economic, political, and knowledge-based oppression, lingers on. The present day inhumanity is no different from that of yesteryears for "all forms of exploitation are identical" because as Fanon opines, they are "all applied to the same "object": man" (65).

Describing the after effects of colonial trauma only in terms of limitations, as is the case with traditional trauma studies, becomes problematic for postcolonial literary studies because the premises of social activism, recovery, and resilience in varied forms are obscured. While the author has talked about racial progress, he has also addressed its limits. In his words, "I carry it within me whenever I see a squad car pass me slowly" and "wonder if this is the day that things take my life in

a different direction" (https://time.com/5615610/colson-whitehead-the-nickel-boys-interview/). This Black-White relationship has created a huge psycho-existential complex that postcolonial trauma theorists aim to debunk through analysis.

Exploring a racist history up through contemporary America, Whitehead puts forward the idea that laws are far from reality because despite the official changes, racial bigotry still run rampant throughout American communities. Whether it is the "Freedom Trail" where captured runaways and their accomplices were hanged, the "out back," the "White House" or the "Secret Graveyard" where the Black boys were mercilessly lynched, tortured and buried, the nightmarish "plantation" or the "Hob" where slaves were brutalized and enslaved women were doubly colonized, it is apparent that the entire system of White supremacy is designed to make Black people believe their hopelessness in rebelling against them. They speak to the larger issues of American history. Blending history and fiction, the narratives elucidate that the characters traumatic experiences are ultimately postcolonial and inept of representing only one specific time or space. Both the narratives under study are multifaceted, and although this study is carried through the lens of postcolonial trauma studies, it cannot be limited to one single theoretical approach and therefore open to different interpretation.

Works Cited:

Andermahr, Sonya, editor. *Decolonizing Trauma Studies: Trauma and Postcolonialism.* MDPI, 2016.

Augé, Marc. *Oblivion*. Translated by Marjolijn de Jager, U of Minnesota P, 2004.

Baldwin, James. "Many Thousands Gone." *Notes of a Native Son.* Beacon P, 2012.

Biko, Steve. *I Write What I Like.* Heinemann, 1987.

Craps, Stef. *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*. Palgrave Macmillan, 2012.

Craps S, et al. "Decolonizing Trauma Studies Round-Table Discussion." *Humanities*, vol. 4, no. 4, 2015, pp. 905-923.

Eyerman, Ron. "Cultural trauma and collective memory." *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity.* Cambridge U P, 2003.

Fanon, Frantz. *Black Skin White Masks*. Translated by Charles Lam Markmann. New ed., Pluto P, 2008.

Hook, Derek. *A Critical Psychology of the Postcolonial: The Mind of Apartheid.* Psychology P, 2012.

করেন। পরের দিন ঘরেঘরে পূর্বপুরুষদের উদ্দেশে পুজো করা হয়। পরের মাসে অর্থাৎ শ্রাবণমাসে, ধান লাগানোর পর গ্রামদেবতার পুজো হয়। তখন সবুজ রঙের মুরগি উৎসর্গ করতে হয়। এতে ধান গাছ সবুজ হয়ে প্রচুর ফল দেবে বলে তাদের বিশ্বাস।

কাতি গাছা: কার্তিক মাসের সংক্রান্তি দিন আসামের হাজং সম্প্রদায় 'কাতি গাছা' পালন করে। একটি বাঁশ বা কাঠের দণ্ডের মাথায় প্রদীপ বা কাপড়ের মশাল বানিয়ে রাত্রিবেলা ক্ষেতের জমিতে পুঁতা হয়। সঙ্গে দেওয়া হয় একজোড়া পান-সুপারি ও ফলমূল সমেত নৈবেদ্য। পরের দিন থেকে একমাস বাড়ির তুলসী তলায় প্রতিদিন মাটির প্রদীপ বা মশাল জ্বলানো হয়। কোথাও কোথাও লম্বা বাঁশের মাথায় উঁচু করে প্রদীপ জ্বালিয়ে দেন। বিভিন্ন কীট পতঙ্গের আক্রমণ থেকে শস্যাদি রক্ষাকল্পে 'কাতি গাছা' পালিত হয়। হাজং ছাড়াও অন্যান্য জনগোষ্ঠীর মধ্যে ভিন্ননামে তা পালন করার রীতি লক্ষ করা যায়।

ইয়ালিং উৎসব: তিনদিন ব্যাপী এই উৎসব পালন করেন তিওয়া জনগোষ্ঠী। গ্রাম প্রধানের বাড়িতে তা পালিত হয়। প্রথম দিন অনুষ্ঠানের দায়দায়িত্ব সমঝে নিয়ে শুরু হয় নৃত্যগীত। রাত্রিকালে যথাস্থানে অগ্নিকুণ্ড বানিয়ে তার চারিপাশে সাতবার প্রদক্ষিণ করে নৃত্য করা হয়। তখন একজনকে লাল কাপড় দিয়ে সাজিয়ে লক্ষ্মীদেবীরূপে সেখানে উপস্থিত করা হয়। অনুষ্ঠান চলে সারা রাত। পরের দিন ওই লক্ষ্মীকে নিয়ে উৎসবস্থানের অনতিদূরে নিয়ে যাওয়া হয়। সে সময় সকলে উপবাস থাকেন। সেখানে 'বরৈ', 'মখবরৈ', 'বদলমাজি', 'মহাদেউ', 'সাতবনী', 'নরসিং' ও 'সাংপালি' প্রভৃতি দেবতার নামে ছাগল, মোরগ, হাঁস, পায়রা ইত্যাদি সুফলা শস্যলাভের জন্য প্রার্থনা করা হয়। পরের দিন উৎসবের উঠোনে 'ইয়ালিং' নৃত্য পরিবেশিত হয়। শেষে বলিপ্রদত্ত জীবগুলোর দেহাংশ এবং কিছু ধান প্রত্যেককে বিতরণ করা হয়। প্রাপ্ত ধান নিজেদের ভাঁড়ারে লক্ষ্মীজ্ঞান করে রেখে দেওয়া হয়।

বরত উৎসব: বরত < বর্ত < ব্রত; 'বরত' উৎসব একপ্রকার ব্রত উৎসব। এটি মূলত 'কুমারী পূজা'। 'বরত' করেন আসামের তিওয়া সম্প্রদায়। কার্তিকের সংক্রান্তিতে প্রথম 'বরত' করে পৌষ মাসের পূর্ণিমায় মূল অনুষ্ঠান সম্পন্ন হয়। একজন কুমারী এই উৎসবের কর্মধার। কুমারীর সঙ্গে ব্রত করেন আরও চারজন এয়োতি। তিওয়াদের অন্যান্য অনুষ্ঠানে লাউপানি (মাদকদ্রব্য) অত্যাবশ্যকীয় হলেও 'বরত'-এ তা পরিতাজ্য। অতিথি আপ্যায়নের জন্য শুধু ব্যবহৃত হয়।

মূল অনুষ্ঠানের দিন কুমারীকে উদ্দেশ্য করে যুবকের দল নৃত্য পরিবেশন করে। এতে যুবক-যুবতীর মেলামেশা করার অবাধ সুযোগ থাকে বলে উৎসবের স্থানকে 'মিলন স্থান' হিসেবে মান্যতা দেওয়া হয়। উৎসব শুরু হয় নির্মিত প্রতীককে সামনে রেখে। বাঘ, ভালুক, বানর, ধনেশ, গরুড়, মহাদেব ইত্যাদির প্রতিকৃতি বাঁশে তৈরি করে উৎসবের জন্য স্থাপিত করা হয়। সকলে মিলে ভূরিভোজ সম্পন্ন করে সর্বজনের কল্যাণ প্রার্থনা করেন। 'বরত'-এর মূল কুমারী উপস্থিতগণকে নমস্কার জানান এবং

গেরবা উৎসব: স্ত্রীবর্জিত গেরবা উৎসবটি পালন করে আসামের ডিমাসা-কাছারি পুরুষ সম্প্রদায়। কৃষিকার্য আরম্ভ করার পূর্বে ফাল্গুন মাসের শুক্লপক্ষের শুক্র বা রবিবারে তা পালিত হয়। 'গেরবা'-র অর্থ ভগবানের উদ্দেশে নিবেদিত ভোগ। নববর্ষকে স্বাগত জানানো এবং বিগত দিনের অপয়া-অমঙ্গল বিতাড়নের লক্ষ্যে তথা নবদিনের সার্বিক মঙ্গল কামনা করে উৎসবটি করা হয়। অনুষ্ঠানের একমাস আগে থেকে যোগাড়যন্ত্র আরম্ভ হয়। গ্রামপ্রধান (খুনাং) অন্য সহযোগী (ডিলি) নিয়ে টাকা-পয়সা, ধান-চাল ইত্যাদি সংগ্রহ করেন। তৈরি করা হয় 'জুসি' (লাউপানি)। পুজোয় দরকার— কলাপাতা, বাঁশ, কার্পাস সুতো, পিঠাপুলি, পান-সুপারি, কাঁচাকলা, নিরামিষ তরকারি, তেল, লাউপানি, এক ঘড়া জল, ডিম, পশু শিং-এর গুড়ো, এক হালি পাঠা ও তিনটি মোরগ। পুজোর প্রথমে গ্রামের প্রবেশদ্বার রুদ্ধ করা হয় বাঁশের খুঁটি পুঁতে। তারপর শুদ্ধমনে পুরোহিত কর্মারম্ভ দুপুর বারোটায় করেন আটটি কলাপাতায় ভাত, তাম্বুল, মাছ ভাজা, মাংস, লাউপানি ইত্যাদি নির্দিষ্ট দেবতার উদ্দেশে তিনি নিবেদন করেন। মন্ত্র পড়েন। তখন কামকাজ করা, কৃষিকাজ করা, মাছ ধরা, মাটি কাটা ইত্যাদি সম্পূর্ণরূপে নিষিদ্ধ।

শিব-দুর্গাকে উদ্দেশে করে পুরোহিত নৈবেদ্য আদি সমর্পণ করার পর গ্রামবাসীসহ সকলের জন্য মঙ্গল প্রার্থনা করেন। তারপর রকমারি আহার সম্পন্ন করে উৎসবের ইতি ঘোষিত হয়।

চারুল পরব: আসামের চা-জনগোষ্ঠীর ওরাওঁ সাঁওতাল, মুণ্ডা, মাঝি প্রভৃতি 'চারুল পরব' উদ্যাপন করেন চৈত্র মাসের পঞ্চমী, সপ্তমী ও নবমী তিথিতে। এসময় তারা নয় রকমের তরকারি রান্না করেন। মূল অনুষ্ঠানের দিন 'মাঢ়েঘর' (ঠাকুরঘর)-এ মোরগ বলি দিয়ে আরাধনা করা হয়। তারপর একমুষ্ঠি ফুল নিয়ে প্রতি ঘরেঘরে প্রবীণগণ নৃত্যগীত সমাহারে যান এবং সকলকে ওই ফুল দিয়ে মস্তকস্পর্শ করিয়ে আশীর্বাদ করেন। 'চারুল পরব' করলে নানাবিধ অসুখ-বিসুখ তথা অমঙ্গল দূরীভূত হয় বলে তাদের বিশ্বাস।

শারণা পরব: চৈত্রমাসের প্রতিপদ থেকে পূর্ণিমা পর্যন্ত যে-কোনও একটি দিন নির্ধারণ করে এই পার্বণটি করেন আসামের ওরাওঁ সম্প্রদায়। হিন্দু ধর্মাবলম্বী তথাকথিত নিম্নবর্গের মধ্যেও এটির প্রচলন দেখা যায়। 'শারণা' বৃক্ষবাসিনী দেবী। শাল গাছের ফুল দিয়ে এই পুজো সম্পন্ন হয়। সর্বপ্রকার অমঙ্গল থেকে মুক্তি পাওয়ার অভিলাষে 'শারণা পরব' করা হয়।

এরঃক সিম পুজো: এটি কৃষিকেন্দ্রিক অনুষ্ঠান। চা-জনগোষ্ঠীর লোকজনে আষাঢ় মাসে জমিতে বীজ বপনের আগে এটি পালন করেন। 'নায়কে' (পুরোহিত) গ্রামের 'জাহের' (পুজোস্থান)-এ তা করেন। পুজোতে প্রত্যেক পরিবার থেকে একটি করে মুরগি দিতে হয়। আরাধ্য দেবতা হলেন— 'মারাংবুরু', 'জাহের এঁরা', 'ঘঁড়েকো', 'গোঁসাই এঁরা', 'পরগনা বুড়া', 'মাঝি-হাড়াম', 'বঙ্গাঁ' প্রভৃতি। পুরোহিত পুজো শেষ করলে উৎসর্গিত মুরগিগুলো খিচুড়ির সঙ্গে রেঁধে গ্রামের সকল পুরুষ তা ভক্ষণ

Hume, David. *Essays: Moral, Political, and Literary,* edited by Eugene F. Miller. Reviseded., Liberty Fund, 1987.

Jackson, Mitchell S. "Colson Whiteheads The Nickel Boys Shows How Racism Lives On." *Time.* 27 June 2019. https://time.com/5615610/colsonwhithead-the-nickel-boysinterview/. Accessed 22 Nov. 2020.

Neal-Barnett, Angela. *Sooth Your Nerves: The Black Womans Guide to Understanding and Overcoming Anxiety, Panic, and Fear*. Simon & Schuster, 2003.

"Quotes by Sigmund Freud." *Goodreads*. https://www.goodreads.com/quotes/422467 unexpressed-emotions-will-never-die-they-are-buried-alive-and.

Ryrie, Alec. "How We Learned that Slavery is Wrong." 5 Nov. 2015. Transcript. https://www.gresham.ac.uk/lecture/transcript/download/how-we-learned-that-slavery is-wrong/. Accessed 2 Apr. 2020.

Whitehead, Anne. *Memory*. Routledge, 2009.

Whitehead, Colson. *The Nickel Boys.* Doubleday, 2019.

—. *The Underground Railroad*. Doubleday, 2016.

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 14–28

A Historical Narrative of the American Baptist Missionary Activity and the Growth of Baptist Churches in Wokha District of Nagaland

Libemo Kithan
Assistant Professor, Dept. of History, Mount Tiyi College, Wokha, Nagaland-797111,
(libemo18tid@gmail.com)

Abstract: *Until the middle part of the 19th Century, Wokha district in Nagaland, Northeast India was unexposed and unexplored to any foreign political and religious domination, be it Hindus, Muslim or Christian other than their ethnic religion. The people here worshipped supernatural God called Potsow who is benevolent to every human being. They believed and invoked blessings from Oyak Potsow (God that dwells in the sky above) and Liko Potsow (God that dwells on Earth). They also believed that there was a harmful deity called Tsüngrham which means a harmful demon or evil spirit. The people appeased him in times of sickness and misfortunes thinking that Tsüngrham was responsible for all the troubles that they encountered. In every village there was a village chief known as Pvüti who has an authority over political, judicial and religious life of the people. Head hunting culture was their normal practices and occasional inter-tribal and inter-village fights were prevalent. The first encounter between Western Missionaries and the Nagas took place in January 1839, when an American Baptist Missionary named Miles Bronson went to the Namsang Nagas who are now in Arunachal Pradesh. However, this Mission did not succeed and was terminated two years later. In March 1872, E.W. Clark established a Mission Station among the Ao Nagas at Molungyimsen and subsequently influenced over the Lotha area in*

তাদেরকে মদ্যপান করান গৃহস্থ। তারপর মৃতের প্রতি শ্রদ্ধা জানিয়ে শুরু হয় ‘কানস্’ (নৃত্য) ও ‘সরু নাচ’। তৃতীয়দিন উক্ত খড়ের প্রতীকটি সকলে মিলে চিতায় তুলে আগুন দেন। পরিবেশিত হয় ‘কানপি’ (নাচ) বা ‘বর নাচ’। দাহকার্য সমাপ্ত করে সকলে বাড়ি ফেরেন।

শবের দাহকার্যে মৃতের আত্মার সদ্গতি হয় না এবং সেজন্য ‘সমাংকান’ করতে হয় বলে কার্বিদের বিশ্বাস। এই অনুষ্ঠানের ফলে মৃতের স্বর্গপ্রাপ্তি ঘটে বলে তাদের ধারণা।

জহং উৎসব: সমতলের কার্বি সম্প্রদায় জহং উৎসব পালন করেন। এটি বসন্তকালীন উৎসব। নতুন বছরকে বরণ করার ইংগিত এটিতে পাওয়া যায়। পুজোর স্থান— ‘বাংথাই’-র (গ্রাম প্রধান) ঘরের উঠোন। উপকরণ— কলা, পিঠাপুলি, কেতকি ফুল, ছাগল ও মোরগ প্রভৃতি। অনুষ্ঠানের আগে যুবকেরা নৃত্যগীত সহযোগে গ্রামবাসীর ঘরেঘরে গিয়ে মাধুকরী সংগ্রহ করে। নৃত্যে ব্যবহৃত হয় ঢাল-তলোয়ার, ছেং (ঢোল), ‘মুরিপ’ (বাঁশি) ইত্যাদি। সমুচিত নৃত্যগীত করলে স্বর্গের দেবতাগণ ‘জহং’-এর পুজোস্থলে নেমে আসেন বলে তাদের বিশ্বাস। শিব ও বিষ্ণুর অন্যরূপ ‘জহং’-এ অন্তর্লীন হিসেবে কথিত।

দুদিন ব্যাপী এই অনুষ্ঠান উদ্যাপিত হয়। ধুমধামে নৃত্যগীত ও আহারাদির মাধ্যমে অনুষ্ঠান সম্পন্ন হয়। ‘জহং’ করলে ক্ষেত কৃষি ভালো হয়, সর্বলোকের মঙ্গল হয়, কার্বিদের এই বিশ্বাস।

আলি আই লৃগাং : ‘আলি আই লৃগাং’ মিসিং সম্প্রদায়ের বসন্তকালীন উৎসব। ফাল্গুন মাসের প্রথম বুধবারে এই উৎসব পালন করা হয়। মিসিং ভাষায় ‘আলি’ অর্থ শস্য, ‘আই’ অর্থ ফল ও ‘লৃগাং’ হচ্ছে রোপণ করা। তাদের বিশ্বাস হল— দেবতাদের সন্তুষ্ট না-করলে বৃষ্টি হয় না, বৃষ্টি না-হলে শস্য উৎপাদন হবে না। তাই নাচগানের মাধ্যমে এই অনুষ্ঠান করে দেবতাদের সন্তুষ্ট করা হয়।

উৎসবের প্রায় তিন সপ্তাহ পূর্ব থেকে ‘আপং’ (মদ) বানানো শুরু হয়। বানানো হয় ‘মসাং’, ‘রি বি গাছেম’, ‘গের দুমরি’ (প্রাকৃতিক চিত্রে সাজানো কাপড়) ইত্যাদি যা একে অন্যকে উপহারস্বরূপ বিতরণ করে। জলে চাল সেদ্ধ করে পাতায় মুড়ে ‘পুরাং আপিন’ নামক একধরণের খাবার প্রস্তুত করা হয়।

পাঁচদিন ব্যাপী এই অনুষ্ঠান উদ্যাপিত হয়। প্রতিদিন ঢোল, বাঁশি, বড় করতাল, কাঁসর ইত্যাদি নিয়ে ‘গুমরাগ’ নৃত্য পরিবেশিত হয়। তখন পরিধান করেন ‘রিবি গাচেং’, ‘গাপা গারে ইয়ান্ব’, ‘মিবু গালোগ’ ইত্যাদি।

মূল উৎসবের দিন বিশেষ আহারের ব্যবস্থা থাকে। বোরো ধানের চাল সেদ্ধ করে বিশেষ আহার্য একটি পরিবেশিত হয় যাকে বলা হয় ‘পুরাং’। মদ্যদ্রব্য সমেত বিভিন্ন আহারাদি সম্পন্ন করার পূর্বে ইষ্ট দেবতা ‘দঞিও পইল’ (সূর্য-চন্দ্র) এবং পূর্বপুরুষগণকে স্মরণ করা হয়। প্রাগুক্তগণ তুষ্ট না-হলে খেত-খামার তথা সর্বকল্যাণ সম্ভব নয়, সেজন্য তুষ্টিবিধানস্বরূপ এই অনুষ্ঠান উদ্যাপন করে মিসিং সম্প্রদায়।

হিসেবে খাওয়া হয় মদ ও শূকরের মাংস। তারপর আগুন স্পর্শ করে সকলে ঘরে চলে যায়।

খেরাই: উর্বরতা ও প্রজননের প্রতীক হিসেবে খেরাই উৎসব পালন করে বড়ো জনজাতিরা। এটি একটি বসন্তকালীন উৎসব। খেরাই নৃত্য এই উৎসবের প্রধান অঙ্গ। মাটির সঙ্গে মাতৃত্ব একাত্ম, নৃত্যের তাৎপর্য এটিই।

ফণী মনসা জাতীয় একধরনের গাছ হচ্ছে সিজ গাছ। এই গাছকে 'বাথৌ দেবতা'রূপে ভক্তি করে তার তলায় 'খেরাই' আয়োজন করা হয়। পুজোর উপকরণ— নৈবেদ্য, বলির জীবজন্তু, পশু-পাখি, মদ ইত্যাদি। দেবতার সামনে এগুলো সাজিয়ে দিয়ে পুরোহিত একটি গামারি কাঠের পিঁড়িতে বসেন পূর্বমুখ করে। মন্ত্রপাঠ করেন। অন্যদিকে চলতে থাকে 'খেরাই নৃত্য'। সর্বশেষে সকলে মিলে নিবেদিত ভোগ প্রসাদ হিসেবে আস্বাদন করেন।

দেহাল উৎসব: দেহাল বা দেওশাল কার্বি সম্প্রদায়ের একটি প্রধান উৎসব। ফাল্গুন মাসের সোম বা মঙ্গলবারে তা পালিত হয়। অনুষ্ঠানের দিন সাব্যস্ত করে এর সপ্তাহখানেক আগে থেকে প্রস্তুতি শুরু হয়। প্রথমে 'আর্নাম আমোল' (ঈশ্বরের নামে সংকল্প) করে নির্বাচন করা হয় 'তালুকদার' (প্রধান)। তালুকদারের নেতৃত্বে সকলের কাছ থেকে সংগ্রহ করা হয় উৎসবের সামগ্রিসমূহ। উৎসবের আগের শনিবারে সকলে মিলে মৎস্য শিকার করে। শুদ্ধভাবে বানানো হয় 'আলং আহার' (পুজোর জন্য মাদকদ্রব্য)। আগের দিন প্রতি ঘরে ঘরে তৈরি করা হয় 'মির কিং ক্রং' (মালা গাঁথা)। পুরোহিত পুজোনুষ্ঠান পরিচালনা করেন। সেদিন নির্ধারিত দেবস্থানে 'চেং', 'মুকি' ও 'চনক' (ঢোল, বাঁশি, ঢাল) সমর্পণ করা হয়। পুজোর দিন পুরোহিতের নেতৃত্বে বলিপ্রদান ও বর্ণিল নৃত্য পরিবেশিত হয়। নৃত্যরত অবস্থায় পুরোহিত তাজা রক্ত পান করেন। পুজো শেষ হয় রাত বারোটায়। 'আলং আহার' পান করে, মহা ধুমধামে দেবতার বিসর্জন সেরে সকলে বাড়ি যান। পরের দিন প্রভাতে বলি দেওয়া হাঁস-পায়রার দেহাংশ রান্না করে সর্বজনীন ভোজ আয়োজিত হয়। 'তালুকদার' সকলের কাছে ভুলক্রটির মার্জনা চেয়ে অনুষ্ঠান সাঙ্গ করেন। গ্রামের সর্বাঙ্গীন এভাবে কুশল কামনা করে দেহাল উৎসব পালিত হয় প্রতিবছর।

সমাংকান: মৃত ব্যক্তির স্বর্গলাভের উদ্দেশ্যে 'সমাংকান' অনুষ্ঠান পালন করে কার্বি সম্প্রদায়। শোকের অনুষ্ঠান হলেও তিনদিন মহা ধুমধামে তা উদযাপিত হয়। প্রথম দিনের অনুষ্ঠান— 'রূ-কেসুম'। এদিন অন্যান্যদেরকে নিয়ে 'থিরি' (শ্মশান) থেকে অস্থি এনে খড়ে তৈরি একটি মানবাকৃতির প্রতীকে তা সংস্থাপিত করা হয়। তারপর নৃত্যগীত শেষে একজন 'ওচেপি' (শ্রাদ্ধকার্যে অভিজ্ঞ ব্যক্তি) অথবা কোনো স্ত্রীলোক প্রতীকটি একটি ঘরে নিয়ে রাখেন এবং শুরু হয় কান্নাকাটি। যিনি ইনিয়ে বিনিয়ে সুর তুলে কাঁদেন তাঁকে বলা হয় 'কাচার্হেপি' বা 'লুঞ্চেপি'। তিনি মৃতব্যক্তির জীবনকথাও কেঁদেকেঁদে আবৃত্তি করেন। দ্বিতীয়দিন গ্রামবাসী মৃতব্যক্তির উদ্দেশে ভাত-বিড়ি-খৈনি-সুপারি ইত্যাদি আনেন। আগতদেরকে সসম্মানে আপ্যায়ন করে

the later part of the 19th century. At present, the Lothas are predominantly Christian with over 145 Baptist Churches affiliated to Lotha Baptist Churches Association (LBCA) with Baptized members (usually above 15 years of age) of around 68,943

Keywords: *Potsow, Tsüngrham, Christian, Missionary, Church*

1. Introduction: Christianity is a new religion to the Naga tribes of Northeast India and so as the Lothas. Even before the advent of the British and the evangelization by the American Baptist Mission, the Lothas believed in the existence of a supreme God. They called their God- *Potsow* (*Po* denotes *Apo* which means father, *tsow* denotes *ntsontsow* or *tsuphotsow* which means great or highest), i.e. "Great Father". The primitive religion of the Lothas is endowed with a duality of faith both on benevolence and malevolence. The people in fighting against the order of nature believe that all misfortunes is caused by the malignant influence of the supernatural, and ultimately they had to make their own philosophy of life which could give them a moral force to fight the various odds of nature, a philosophy which can see a universal role of supernatural in the destiny of man, and which invariably warrants an hierarchy of gods/ deities and spirits in shaping their small and big fortunes and prosperity in life. And each of these performs definite functions in its own sphere (Sinha, 1977:22).

The traditional Lothas also believe the malevolent evil spirit who brings sickness, death, ill luck and poor yielding of crops in their agriculture lives and they blamed the evil spirit or demon which they called it *Tsüngram.* In the article "The Village remaking Ceremony among the Lotha Nagas: Practice of the Rebuilding of Morung and Vengeance of Misfortune" it is mentioned that, in a ceremonial place called *Tssüngchenphen,* a wooden log called *Ophya* was erected and the men folk would throw upon to cast away all miseries of life which include losing human heads from their enemy, sickness and illness and grief. After hitting with a bamboo spike upon the *Ophya* (they also called it *yanathongo* which means village vengeance and this *yanathongo* is a representation of monster or evil spirit), they would say, finish! All the illness, intolerable problems is being carried by you (Kithan, 2019: 315-16).

The kingdom of Gods of the Lothas may be classified into three dimensions- the Supreme God, Deities and the spirits. Different kinds of functions were associated with these supernatural beings, and with these functions the activities of the people are supposed to be efficiently

controlled, either malevolently or benevolently. To turn malignancy into benevolence, and to ensure their blessings, invocations in the form of sacrifices and prayers have to be made from time to time (Ezung, 2014:27). People in every part of the world whether they are white or black, whether they belong to the east or west, all believe that there is a creator of the universe. The conception of a supreme being is not borrowed from any other religion, but it is handed down from the ancestors (Philip, 1983:28). The Lotha traditional religion, belief system, rituals, ceremonies and custom were diminished with the introduction of Christianity. The coming of the of Christianity through the American Baptist Missionaries in the 19th Century slowly paved the way for the new religion bringing about a decline in their traditional beliefs and practices (Changkiri, 2015:29).

2.Objective of the study: Religious study has become scholarly concern as it is a growing momentum to study basic tenets about it. For instance, Nagaland University has introduced History of Christianity in Nagaland as a degree core paper in the syllabus but no one has done micro level studies. Therefore, the objective of this paper is to show the initiative taken by the local people as to how the churches have begun to establish.

3. Methodology: Data collected from the early Churches in Wokha District of Nagaland. Primary sources were found in vernacular writings of how the Christian Missionaries have influenced the primitive people and the inception of the churches. Various unpublished thesis, reports, records, letters and pamphlets were referred. Secondary sources such as published books and journals have been referred to. Therefore, the present paper is analytical, narrative and interpretative and the samples are collected from the earliest organized churches.

4. American Baptist Mission in Northeast India: The Assam Mission of the American Baptist Missionaries, initially called Shan Mission, started in 1836 with the arrival of Nathan Brown and Oliver Cutter at Sadiya in Upper Assam. The most important instrument that they were equipped with was the printing press which was indeed a foreign technology to the natives of Assam. It was in their exertion that the Assamese community has been indebted to them till date and the intelligentsia acknowledges the same. Nevertheless, it is an established fact that the arrival of the American Baptist Missionaries in Assam was not a sudden happening but was a well-planned step taken by the colonial government as part of its policies (*NEHU Journal*, 2016:40). It was Major Jenkins, the Commissioner of Assam and Agent to the Governor General of India, who for the first time conceived the idea of winning

উৎসবটি উদ্‌যাপন করেন। আশ্বিন মাসের শুক্লপক্ষ শুরুর সঙ্গে সঙ্গে তা আরম্ভ করে লক্ষ্মীপূর্ণিমার দিন সমাপ্ত হয়। কেবল রাত্রিবেলা তা উদ্‌যাপিত হয়।

এই উৎসবের উদ্যোক্তা হলেন গ্রামের প্রবীণ পুরুষ। নির্ধারিত সময়ে তারা গ্রামথানে উপস্থিত হন। পরিধান করেন ‘দাওসারী রামায়’ (পাগড়ি) এবং খাম, চিফুং, সেরজা, জোথা ও গংগৌনা নিয়ে নৃত্যের মহড়া ও জাগরণ করেন গ্রামথানে। তারপর গ্রামের প্রত্যেকের বাড়িতে নৃত্য পরিবেশন করে মাগন মাগেন। লক্ষ্মীপূর্ণিমার দিন কোনও মন্দিরে বা গ্রামথানে সংগৃহীত মাগন দিয়ে ‘মাইনাও বা লৌক্ষ্মি সেবা’ ((লক্ষ্মীপূজা) সকলে মিলে করেন। আহার-আনন্দ সমাবেশ অন্তে ‘দাওবো গোল নাই’ অনুষ্ঠান সমাপন হয়। এটি কৃষি সংক্রান্ত আনন্দোৎসব।

পুতলি বিয়া: আসামের নলবাড়ি অঞ্চলের বড়ো সম্প্রদায়ের স্ত্রীলোকেরা বৈশাখের পয়লা তারিখ ‘পুতলি বিয়া’ (পুতুলের বিয়ে) উদ্‌যাপন করেন। এদিন বিকেলে একটি মোরগ বলি দিয়ে একজোড়া পুতল তাদের ঠাকুরঘরে স্থাপন করেন। পরের দিন যথাসময়ে ঠাকুরঘরের প্রাঙ্গণে একটি ভেলা তৈরি করে তার সামনে দেওয়া হয় নয়টি নৈবেদ্য। অল্প চাল, একটি প্রদীপ, একটি সুপারি, তুলসি পাতা ইত্যাদি একটি কলাপাতায় নয়টি ভাগে ভাগ করে নিবেদিত হয়। মাগন মেগে আনা হয় ডিম, পায়রা ও মোরগ। এদিন ওই পায়রা ও মোরগ কেটে তার মাথার অংশ উৎসর্গের জন্য রেখে দিয়ে বাকিগুলো সবাই মিলে আস্বাদন করে। সন্ধ্যার আগে কলার ভেলায় পায়রা-মোরগের কাটা মাথাগুলো তুলে নিয়ে কোনও জলাশয়ে ভাসিয়ে দেওয়া হয়। ওই সময় আবার আরেকটি মোরগ বলি দিয়ে সকলে বাড়ি ফেরেন। সকল প্রকার বিপদ-আপদ থেকে মুক্ত থাকার জন্য ওই সময় প্রার্থনা করা হয়।

হাউল খেদা: আসামের দক্ষিণ কামরূপের বড়ো জনজাতিরা ‘হাউল খেদা’ পালন করে আষাঢ় মাসের শনি-মঙ্গলবারে বা অমাবস্যায়। ‘হাউল’ মানে অপদেবতা। অশুভ শক্তির প্রতীক ‘হাউল’-কে তাড়ানো এই অনুষ্ঠানের মূল তাৎপর্য। দিবা ও রাত্রি— এই দুইকালে তা উদ্‌যাপিত হয়। দিনের বেলা ‘বাথৌ’ থান বা মন্দিরে (বাথৌ বড়োদের উপাস্য দেবতা) পুজো করেন পুরোহিত। পুজোর উপকরণ— একটি কালো পাঠা, নৈবেদ্য, কলা, আঁখ, ডিম ও মদ। পুরোহিত দক্ষজনকে নিয়ে পাঁঠা বলি দিয়ে মুণ্ডটি দেবতাকে নিবেদন করে ‘রাইচং’ মন্ত্র পাঠ করেন। তারপর পাঠাটির বাকি অংশ চাল সহযোগে রান্না করে ভোগ নিবেদন করা হয়। সকলে মিলে ভোগ আস্বাদন করার পর অনুষ্ঠান সমাপ্ত হয়।

রাত্রিবেলা যুবক ছেলেরা লাঠি-দা-কুঠার নিয়ে ‘হাউল’ তাড়ানোর জন্য প্রস্তুত হয়। একটি সাদা বা কালো পাঠাকে তেল-সিঁদুর পরিয়ে পুরোহিত মন্ত্র পড়ে দেন। এটিকে নিয়ে যুবকেরা গ্রামের পূর্বদিক থেকে শুরু করে পশ্চিমদিক পর্যন্ত সকলের বাড়িতে যায় এবং দা-কুঠার দিয়ে প্রত্যেকের মূল ঘরের বেড়ার বাঁধ দু/একটা কেটে দেয়। গৃহস্থ যুবকদলটিকে আপ্যায়ন করেন পাঁচ জোড়া সুপারি ও ডিম দিয়ে। গ্রামঘোরা শেষে পুরোহিত ‘রাইচং’ মন্ত্রপাঠ করেন। পাঠাটি ছেড়ে দেওয়া হয়। তখন প্রসাদ

থুপে এবং নেচে নামের একজোড়া ভাই-বোন বাস করত। একদিন রাস্তায় পড়ে থাকা একটি ঠোঙায় জ্যন্ত মাছ পেয়ে তারা তা ঘরে নিয়ে আসে। কিছুক্ষণ পর মাছটি শিলায় রূপান্তরিত হয় এবং ঘরের বয়স্কদের নির্দেশ মতো তারা শিলাটি ভাঁড়ারে স্থাপন করে। শিলাটি একটি দেবীরূপে আবির্ভূত হয়ে তাঁকে নিয়মিত পুজো-আর্চা করার জন্য নির্দেশ দেন। যথারীতি থুপে ও নেচে তাঁর পুজো শুরু করেন। কালক্রমে এই দেবী খোক্‌সি নামে প্রচার লাভ করেন।

উম্রপুজো: উম্রা পুজো পালিত হয় বৈশাখ মাসের সপ্তম বিহুর পর কোনও একদিন। রাভা জনগোষ্ঠীর অন্তর্গত তেতিলা রাভা সম্প্রদায় তা পালন করে। গ্রামের ভিতরে বা বাইরে একটি বড় বৃক্ষের নিচে পুজোর স্থান নির্ণয় করে সেখানে কলার পাচল দিয়ে তৈরি একটি ভেলা স্থাপন করা হয়। ভেলার সম্মুখে নিবেদন করা হয় নৈবেদ্য, ফলমূল, ডিম, একজোড়া পায়রা এবং ধূপদীপ, তার আগে গ্রামের বয়স্ক লোকজন ভোরবেলা স্নানাদি করে সেখানে উপস্থিত হন। যথাসময়ে গানকীর্তন সমাপন করে সন্ধ্যার আগে কলার ভেলাটিও নিবেদিত সামগ্রীসমূহ নদীতে বিসর্জন করা হয় এবং ডিম-মদ খেয়ে আনন্দ-ফুর্তি শেষে সকলে বাড়ি ফেরেন। মধ্য রাত্রিকালে গ্রামের প্রবেশপথে একহালি মুরগি বলি দেওয়া হয়। গ্রামের বয়স্ক লোকদের নিয়ে এই কাজটি করেন পুরোহিত।

মহামারী, অমঙ্গল, দুঃখ-দুর্দশা তথা ভুত-প্রেত-শয়তান ইত্যাদি থেকে নিরাপদ থাকার জন্য উম্র পুজো করা হয়।

দহর ফুরোয়া উৎসব: চৈত্র সংক্রান্তি থেকে বৈশাখের প্রথম সাতদিন পর্যন্ত পালিত এই উৎসবটি উদ্‌যাপন করেন আসামের রাভা জনগোষ্ঠীর তোতলা ও মদাসি সম্প্রদায়।

চৈত্র সংক্রান্তির পূর্বদিন জনা দুয়েক পুরুষ স্নানাদি করে বাঁশঝাড়ে গিয়ে একটি মোটা কঞ্চিযুক্ত বাঁশ নির্বাচন করেন এবং পরের দিন তা কেটে আনেন। আনার সময় রাস্তাটি দুধ-জল ছিটিয়ে শুদ্ধ করা হয়। সন্ধ্যার সময় তুলসী তলায় কঞ্চিটি সুসজ্জিত করা হয়। কঞ্চিটি ভালো করে চেঁছে উপরের দিকে একটি পেতলের চূড়া, চূড়ার নিচে একটি ঘণ্টা ও মালা লাগিয়ে সমস্ত কঞ্চিটি নানা রঙের রুমাল, গামছা, চাদর ইত্যাদি মোড়া হয়। তেল-সিঁদুর সমেত পানবাটায় পূর্বস্থাপিত অন্য একটি বাঁশের সঙ্গে এই কঞ্চিটি বেঁধে ঠাকুর ঘরে রাখা হয় ঢোল-শঙ্খ-কাঁসর বাজিয়ে। পরের দিন অর্থাৎ বৈশাখের পয়লা তারিখ থেকে গ্রামের প্রতেকের বাড়িতে সুসজ্জিত দেবতাটিকে নিয়ে যাওয়া হয় প্রতিদিন। প্রতিজন গৃহস্থ ভেজা গায়ে আগন্তুক দেবতার সেবা-আর্চা করেন। এভাবে সাতদিন পর প্রাগুক্ত স্থানে এসে দেবতার সজ্জা সামগ্রি অনাবরণ করা হয়। তার আগে ঠাকুরঘরকে সপ্ত প্রদক্ষিণ করা হয় এবং সাতবার চাল-ফুল-পয়সা ছেটানো হয়। এই উৎসবটি পালন করলে সকল কামনা পরিপূর্ণ হয় বলে রাভাদের বিশ্বাস।

দাওবো গোল নাই : (বক নৃত্যের উৎসব) বড়ো সম্প্রদায়ের পুরুষেরা এই নৃত্য

over the warlike tribes on the Assam frontiers through the teachings of Christianity and education. In 1836, Jenkins invited the American Foreign Society in Burma to undertake a "Mission of Civilization" among the warlike tribes on the Assam frontiers (*American Baptist Magazine*,1836: 19-21).

The missionaries could not stay long at Sadiya due to the hostility of the Khamptis. They attacked Sadiya on January 28, 1839 (Philip,1983:48). In March 1840, Bronson s family shifted to Namsang (Naga village, now in Tirap District of Arunachal Pradesh) and took permanent residence there. Bronsons efforts made such an impression that all the chiefs in the neighborhoods sent their children to school (Barpujari, 1980:129). This was the first time that a formal education centre was started in Naga Hills. Bronson was assisted by his sister Rhoda, Boliram, an Assamese associate and Bhogchand, the interpreter, in the school work (Changkiri, 2015:93). However, Rhodas untimely death on 8th December 1840 marked the end of the Shan Mission; the conversion of Nidhiram and his baptism in June, 1841, marked the beginning of the Assam Mission (Downs, 2014:21).

The missionaries very soon became well-versed in Assamese language and Brown translated the Bible into Assamese language. The notable work of the Assam Mission was opening the Orphanage Institution at Nowgong. The publication of the periodical *Orunodai* in Assamese was a milestone achievement. First published in 1846 at the Sibsagar Press it was the first newspaper of any kind in Assam. On 26th January, 1845, representatives of the Christian communities at the three centres met in Guwahati to organize the Baptist Church of Assam. This was really a kind of association because the church consisted of the three branch churches, now brought into existence, at Sibsagar, Nowgong, and Guwahati. Thus was the first Council of Baptist Churches in North East India (CBCNEI) established (Ibid, pp.30-31).

In Sibsagar Church, Hube, a Konyak Naga, the first convert among the Naga was baptized on 12th September 1847 but died shortly. The second Naga to convert into Christian faith was Lunsang Ao of Merangkong village who was baptized through Rev. S.W. Whitting but was killed when Konyak villagers attacked his village. Both of them were members of the Baptist Church at Sibsagar. Later in 1855, two Konyak men, namely, Aklong Konyak and Amlai Konyak of Namsang were baptized at Sibsager by Dr. Brown (Yaden, 1970:54). They returned to their village but the villagers killed them for preaching the gospel of God. Therefore, Christianity did not progress among the Nagas as desired by the missionaries.

5. Mission in Naga Hills: Rev. Miles Bronson was followed by Dr. E.W. Clark, an American Baptist Missionary. These two missionaries visited the Naga tribes before the areas inhabited by them were annexed by the British Government due to the disturbed situation. The British government did not allow the missionaries to visit the Angamis. Clark (along with his wife, Mary Mead Clark) came to Sibsagar for missionary work in 1869 (Changkiri, 2015: 94). Clark went to Ao village called Dekhahaimong (Molungyimchen) on 18th Dec 1872. Altogether 15 men were converted and baptized in Naga soil for the first time, and this was the beginning of Church in Nagaland. A new chapter was added to the history of the Church in Naga Hills: it was in October 1876 Clark and his group of Christians moved out of Dekhahaimong to found a new village called Molungyimsen (Jamir,1995:7). The reason for moving out to a new village was due to the persecution upon the Christian by the non-Christians at Dekhahaimong.

In 1892, Rev & Mrs. S.A. Perrine and later Rev. & Mrs. F.A. Haggard in 1893 joined Clark at Molungyimsen (New Molung, a Christian village). Since Molung was not centrally located to access the other Naga tribes they began to find a new place called Impur, near Mopungchuket. Clark also joined them later partly because he was busy compiling Ao-English dictionary in Molung assisted by Ao pundit and partly after availing a native type house for him. The first Mission centre was formally established at Impur in November 1894. Between 1889 and 1905, the Church grew from 177 members in five congregations to 551 members in eight congregations. The number of village school had increased to nine. Work had also begun among neighbouring tribes. By 1905 Christians were found in altogether 7 (seven) tribes in eastern Nagaland (Downs,2014:101).

6. Missionary activity in Wokha: Rev. Dr. William Ellsworth Witter was appointed as Missionary at Sibsagar Mission on 8th January, 1883 and subsequently arrived Sibsagar on 18th January, 1884. At that point of time 2 (two) Mission Fields were already established- Impur Mission Field at Mokokchung under Clark and Kohima Field under C.D King. It was at the interest of Clark, Witter was appointed as Missionary to Wokha. Decision was taken by Clark and Rivenburg at Molung in the presence of Mr. P.H Moore, Nowgong Mission. Clark said, "if Witters will occupy Wokha at once, the expense of their transfer shall be made" (Philip, 1983:93).

The Deputy Commissioner of Naga Hills (under British Administration) during that period was Mc Cabe (1881-94) and the Sub-

খরা ইত্যাদি আরও কতশত বিষয়াদি মানুষের মনে অসংখ্য প্রশ্নের জন্ম দিয়েছে। বিভিন্ন প্রাকৃতিক ও জৈবিক ঘটনা-দুর্ঘটনা উদ্রেক করেছে নানা ভয়-ভীতির। এসব কিছুর রহস্য উদ্‌ঘাটনকল্পে মানুষ চেষ্টা করেছে প্রতিনিয়ত। আর এগুলোর নেপথ্যে কোনও শক্তি ক্রিয়াশীল বলে সাধারণ মানুষ বিশ্বাস করেছে। বিশ্বের যাবতীয় ক্রিয়াকর্ম কোনও শক্তির দ্বারা পরিচালিত, এই আস্থায় সেই শক্তির কাছে করুণা চাওয়া, তথা তাকে সন্তুষ্ট রাখার বিভিন্ন পন্থা মানুষ সৃজন করেছে।

একদিকে প্রাকৃতিক জগতের ক্রিয়া-প্রতিক্রিয়া, অন্যদিকে জৈবিক জগতের নানা চাওয়া-পাওয়া— এই উভয়বিধ কার্যকারণসূত্রে গড়ে উঠেছে মানুষের সাংস্কৃতিক পরিমণ্ডল। সৃষ্টি হয়েছে বিভিন্ন আচার-অনুষ্ঠান-উৎসব। অনাদিকাল থেকে প্রবাহিত এই সাংস্কৃতিক স্রোতের সঙ্গে আসামের জনজাতিও সম্পৃক্ত।

আসামে বসবাসকারী জনজাতিদের অনুষ্ঠান-উৎসবগুলো বিশ্লেষণ করলে তাদের মননজগতের হদিশ পাওয়া যাবে। অনুষ্ঠানে ব্যবহৃত হয় বিভিন্ন উপকরণ। একেক অনুষ্ঠান একেক দিন-তারিখে উদ্‌যাপিত হয়। অনুষ্ঠানের উদ্দেশ্যও ভিন্ন ভিন্ন। বিভিন্ন প্রক্রিয়ায় অনুষ্ঠানগুলো পালন করা হয় এবং সংশ্লিষ্ট গোষ্ঠীর মননচিত্র অবলোকন করার সুযোগ পাওয়া যায়। ফলে কোনও মানবগোষ্ঠীর সামগ্রিক পরিচয় পেতে এ সমস্ত অনুষ্ঠানাদির বিশ্লেষণ করা নিতান্ত প্রয়োজন। আসামের জনজাতির সর্ম্পকে অধ্যয়ন করতে হলে তাদের বিভিন্ন অনুষ্ঠানাদির আলোচনা করা তাই অত্যন্ত গুরুত্বপূর্ণ। এখানে আসামের বিভিন্ন জনজাতির মধ্যে কয়েকটি গোষ্ঠীকে নির্বাচন করে, তাদের এক বা একাধিক উৎসব-অনুষ্ঠানের বিশ্লেষণ করা হবে। এসব অনুষ্ঠানের অন্তরালে সামাজিক সত্য ও সংশ্লিষ্ট গোষ্ঠীর মননজগতের একটি পরিচয় উপস্থিত করার সম্ভাবনা থাকবে।

আলোচনার সুবিধার্থে নিচে কয়েকটি জনজাতীয় অনুষ্ঠান-উৎসব উল্লেখ করা হল। এগুলোর পালন পদ্ধতি, এতে ব্যবহৃত নানারকম উপকরণ, পশুবলি, মদ্যপান, নাচগান, অনুষ্ঠানের সময়কাল, অনুষ্ঠানস্থল, এগুলোর উদ্দেশ্য ইত্যাদি বিশ্লেষণ করে নির্বাচিত জনজাতি গোষ্ঠীর সাংস্কৃতিক ঐতিহ্যের একটি রূপরেখা উপস্থাপন করার প্রচেষ্টা পরিবেশিত হল।

খোক্‌সি পুজো: খোক্‌সি পুজো উদ্‌যাপন করেন আসামের রাভা সম্প্রদায়। জৈষ্ঠ্য মাসের পূর্ণিমা তিথি অথবা যেকোনও রবিবারে তা পালন করা হয়। পুজোর দিন খোক্‌সির স্থানে একটি শিলা স্থাপন করে সেখানে পুজোর দ্রব্যাদি নিবেদন করা হয়। পুজোর সাতদিন পূর্বে থেকে পুরোহিত শুচিশুদ্ধভাবে ব্রত পালন করেন। পুজোর দিন নল-খাগ দিয়ে ঝোপ বানানো হয় এবং যথাসময়ে তাতে আগুন লাগানোর পর পুরোহিত তার ওপর নৃত্য করেন। খোক্‌সি অগ্নিদেবতার অন্য নাম। এটিকে অগ্নিপুজোও বলা হয়। সুখ-শান্তি-সমৃদ্ধি ও ভরপুর শস্য কামনা করে শূকর বলি দেওয়া হয় খোক্‌সির সম্মুখে।

খোক্‌সি নিয়ে রাভাদের কিংবদন্তি আছে। কিংবদন্তি অনুসারে, একদা একগ্রামে

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 86–98

Festivals of Select Tribes in Assam: A Critical Study

Sarbajit Das
Assistant Professor, Department of Bengali, Nilambazar College, Nilambazar (Karimganj)
(sarbajit.pipon@gmail.com)

Abstract: *Assam is the meeting ground of different tribes. However each tribe has its own culture, own way of life and each construct its relation with the environment. All these cultures have given shape to Assamese culture. There is a unity of culture in diversity. Hopes and desires, fears and anxieties, satred and love are innate in a human being. Man always aspires to rise high, he aspires to realise his goals. Seeking help from a Super Power he embarks upon the path of waterising his life goals. Moreover, to overcome the drugery of life he seeks an outlet through merry making in his association with community life. Therefore, he has vised many systems, one of which is celebrating religious festivals and rituals. So, there is a psychological factor working behind holding worships and organising festivals. The aim of this paper is to explore working of Psychology of the members of society, as an individual and also as a member of the community, behind performing rituals and celebrating festivals. The study will be based on ethrographic study.*

Key-words: *tribes, festivals, psychology, rituals, community*

“আসামের নির্বাচিত জনজাতির উৎসব-অনুষ্ঠান: একটি বিশ্লেষাত্মক প্রতিবেদন”

বিশ্বব্রহ্মাণ্ডের সৃষ্টি ও বিচিত্র লীলা-খেলা নিয়ে মানুষের কৌতূহলের অন্ত নেই। জন্ম-মৃত্যু, রাত্রি-দিন, চন্দ্র-সূর্য, পশু-পাখি, নদ-নদী, পাহাড়-পর্বত, ঝড়-তুফান, বন্যা-

Divisional Officer (SDO) of Wokha Sub-Division was Broderick who served from 1883 to 1886 (Kikon, 1998:47-48). Clark sent permission message through telegram to the Deputy Commissioner, who was stationed in Kohima, for opening a Mission Centre at Wokha with Witter as a Missionary. The permission was granted as requested and the Deputy Commissioner sent many Sepoys and 100 Naga coolies to Wokha Tea garden in the Assam Plain near Golaghat to receive Witter on 7th April 1885. C.D. of Kohima Mission was there to receive him warmly and they reached Wokha on 9th April 1885 which took them 3 (three) days journey by foot in deep jungle. The British government under Broderick (SDO) allotted an old and abandoned rest house for Witter and his wife. Ezamo Murry in his “The Introduction and the Growth of Christianity in Kyong (Lotha) Area of Nagaland” mentioned the report of Witter in Jubilee Conference (Murry, 2003:13-14):

1. The most important factor in preparing the way for the mission was the British Law and Order which had brought the people of peace and unity to a great extend.

2. Met at the foot of the Naga Hills, near Golaghat, by over ninety of these wild and savage…whom government has sent to carry our burdens, and accompany us to our new home.

3. The Witters lived in a good company with the British Officer (SDO) at Wokha.

Witter was pressed to start learning the Lotha language to communicate with the local people. Within a short span, he could print out a book, *An Outline of the Lotha Naga Language* with illustrative sentence. Meanwhile, his lady wife started a night school for formal instruction of Christian faith and simultaneously opened a Sunday school. Students are mostly drawn from non-local children (siblings of Bengalis, Nepalese and Garos) whose parents were running a small business in Wokha. Only few Lotha boys from nearby village attended in both night school and Sunday school. Witter and his wife left Wokha owing to ill health of Mrs. Witter in early 1888 without any conversion being made.

The Mission Board has sent F.A. Haggard and his family to Wokha on 27th October 1896 with a hope of bearing fruits to what Witters sowed the seed of gospel but he was called back in 1897 without accomplishing the mission. The third Missionary family to station in Wokha was Mr. and Mrs. Howard Houston (1947-1954). In between, the Assamese preacher, Mr Zilli was appointed to preach the gospel in December 1896 for a short period. Time to time Mr. Robi, an Assamese

Evangelist was also sent to Wokha from the Impur Mission. Though the Lothas were happy with the church work, the response was not encouraging (Philip,1983:97). There was severe opposition from the community to accept new ideology of religion. The people refused to send their children to school and even those children enrolled in the school has been withdrawn by their parents on the pretext that they may be taken away to a distant foreign land. The people remained obstinate to accept the new faith.

7. Lothas Conversion into Christianity: The early Lothas conversion to Christianity was not through the missionaries stationed in Wokha. Consequent upon the arrival of the British inter-tribal warfare, feuds, raids and head hunting culture was slowly subsided. When the British controlled over the Naga tribes particularly the Lotha and Ao country in the later part of the 19^{th} century, the people were comfortable of going outside their village and that makes them to have friendly contact among the tribes. On hearing the good news about Christians life, some Lothas (early converts) went to Impur mission to know more about the gospel of Christ. Some of them might have converted through the preachers and evangelists sent to Wokha from Impur Mission.

It is said that Mhomo Tungoe and his wife Kholo of Wokha Village were the first converts among the Lothas. Libemo Kithan, in 25^{th} Anniversary Argentum wrote:

Basing on the historical connection and analysis of the oral source, we may logically determine that Late Mhomo became a Christian in 1884 and baptized in the same year. There are several hypothetical accounts of Late Mhomos conversion into Christian but found to be speculative writing without any substantial historical background and trustworthy evidence. The Lotha Baptist Churches Association, Wokha, recorded Mhomo Tungoe as the first convert among the Lothas; converted through Robi, an Assamese Evangelist in 1884. Wokha Town Baptist Church History recorded that Mhomo Tungoe became a pioneer missionary among the Lothas but missionary activity was cut short because of his untimely demise in 1906. (Kithan, 2020:25)

On his death nobody was there to perform Christian burial rite; there was no Christian member in the village. As a boon in disguise, three Ao travellers (students of Impur Mission School) returning back from Kohima via Wokha came to the scene and buried the dead body of Mhomo. All of them are from Woromung village under Mokokchung, namely, Lanukumzuk, Lepdangba and Imtionen.

Shanrio of the Tsungiki Village was the second convert. According

নির্বাচিত গ্রন্থপঞ্জি

১) তর্কবাগীশ ফণিভূষণ, ন্যায়দর্শন (১ম-৫ম খণ্ড), পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষৎ, কলকাতা, ১৩২৪=১৩৩৬(বঙ্গাব্দ), দ্বিতীয় সংস্করণ

২) ঝা, দুর্গাধর, প্রশস্তপাদভাষ্যম, সম্পূর্ণানন্দ সংস্কৃত বিশ্ববিদ্যালয়, বারাণসী ১৯৬৩, দ্বিতীয় সংস্করণ

৩) গঙ্গোপাধ্যায়, মৃণালকান্তি, ন্যায়বার্তিক, সংস্কৃত বুক ডিপো, কলকাতা ২০২০, প্রথম সংস্করণ

৪) রানী, শ্রীমতী বিজয়, মানমেয়োদয়ঃ, পরিমল পাবলিকেশনস, ২০১৩, প্রথম সংস্করণ

৫) Dasgupta, Surendranath. A History of Indian Philosophy (5 Vols.). Motilal Banarsidass, Delhi 1975.

৬) Chattopadhyaya, Debiprasad & Gangopadhyaya, Mrinalkanti. Indian Studies : Past and Present, Part - I-V, Calcutta, 1967-1976.

করণীয় প্রভৃতি বাক্যসমূহ প্রামাণ্যরূপে গৃহীত হবে। (২০)।

ভাষ্যকার অবশ্য ভিন্নরূপে বেদের প্রামাণ্য নির্ণয় করেছেন। তাঁর মতে, দ্রষ্টা ও বক্তার সমানতাবশত বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ হয়। অর্থাৎ যে সকল আপ্ত বেদার্থের দ্রষ্টা ও বক্তা তারাই আবার আয়ুর্বেদ প্রভৃতির বক্তা ও দ্রষ্টা। আয়ুর্বেদ প্রভৃতি প্রামাণ্য ব্যবহারের দ্বারা নিশ্চিত। সুতরাং একই আপ্তের দ্বারা উচ্চারিত বেদের প্রামাণ্যও সমানভাবে সিদ্ধ এই কল্পনাই যুক্তিযুক্ত (২১)। পরিশেষে বলা যায়, ন্যায়সূত্রকার গৌতমও ন্যায়সূত্রের ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন উভয়েই বেদের প্রামাণ্য নিশ্চয়ে নাস্তিক মত খণ্ডণপূর্বক আস্তিক মতের প্রতিষ্ঠার্থে যথাযথ যুক্তিমালা বিস্তার করে বেদের প্রামাণ্য প্রতিষ্ঠা করেছেন।

পাদটীকা

১) ন্যায়সূত্র, ২/১/৫৭
২) তদেব, ভাষ্য
৩) তদেব, ভাষ্য
৪) তদেব, ভাষ্য
৫) ন্যায়সূত্র, ২/১/৫৭
৬) তদেব
৭) ন চেদং লৌকিকাদ্ভিদ্যতে ‘পুত্রকামঃ পুত্রেষ্ট্যা যজেতে’ ইতি, বাৎস্যায়নভাষ্য, ন্যায়সূত্র ২/১/৫৮
৮) ন্যায়সূত্র (২/১/৫৮) ন্যায়বার্ত্তিক ব্যাখ্যা
৯) ন্যায়সূত্র ২/১/৫৯
১০) তদেব, ২/ ১/ ৬০ এবং বাৎস্যায়ন ভাষ্য
১১) তদেব, ন্যায়সূত্রবৃত্তি
১২) বিধির্ব্বিধায়কঃ। ২/ ১/ ৬৩
১৩) স্তুতিনিন্দা পরকৃতিঃ পুরাকল্প ইত্যর্থবাদঃ ন্যায়সূত্র ২/ ১/ ৬৪
১৪) ন্যায়সূত্রে (২/ ১/ ৬৪) ভায্যে বাৎসায়ন স্তুতি প্রভৃতি শব্দসমূহের উদাহরণ সহ ব্যাখ্যা করেছেন।
১৫) ন্যায়সূত্র ২/১/৬৫
১৬) তদেব, ২/ ১/ ৬৬
১৭) তদেব, ২/ ১/ ৬৭
১৮) তদেব, ২/ ১/ ৬৮ বাৎস্যায়ন ভাষ্য
১৯) তদেব, বাৎস্যায়ন ভাষ্য
২০) তদেব
২১) তদেব

to F.S. Dawn, both Nkhao from Yikhum Village and Shanrio from Tsungiki Village were baptized by Haggard at Impur on 2nd October, 1898 (Church record is 1896). The third one was Shanchamo of the Yekhum (Yikhum) village and Chichamo Ovung of Pyangsa village. Shanchamo was able and enthusiastic. He was sent to Mount Hermon School in the United States in 1908 for higher studies. He was the first Naga to go abroad (Philip, 1983:97). Perrine reported: “The Lotha is perhaps the most encouraging part of the work….Good numbers have become Christians. A few girls have been induced to attend Impur School. They are the very first among Lothas….A very man is a teacher here and gives excellent promise. The Lotha youth especially please us. They made better servants than the Aos and better students and more stalwart Christians” (Perrine, 1904-05:57).

8. The Growth of Baptist Churches in Wokha: The native converts studied in Impur Mission School played a proactive role for the establishment of local churches in Lotha villages. To understand the impact of the Christian movement through the American Baptist Mission in Nagaland, the genesis of the early establishment of Churches in Lotha villages may be summarized:

8.1. Okotso Baptist Church: Shanchamo of Yikhum village and Shanrio of Tsungiki Village went to Okotso village (bordering Ao village of Mangmentong) in 1901 to preach the gospel. Many villagers gathered to hear the duos preaching. They presented a song in Ao which they learnt from Impur Mission Scholled, titled *“Yisu dangi, Yisu dangi arung*”. In Lotha it goes*”Bona Shanchov, Jisu thungi roa*” (which means salvation comes from God, come to Jesus). The preaching goes- *“Nte nmen ha mmyingo jiang sitasi Potsow ha zükho ji khichotale”,* meaning “cast away your heavy burdens and take up the yoke of God which is light”. From there on, Etssisao (Son of Tontüngsao) changed his mind and accepted Jesus as his personal savior.

In July 1901, Etssisao left for Impur Mission School with a zeal and determination to learn the word of God. He studied for three and half years to complete Mark class (Class-2) and returned to his village for Gods service. This was the system of education imparted by the Missionary. They allowed the Mark class passed candidates to preach in the villages. He got baptism on 22nd June 1902 under Rev. W.F. Dowd, in Impur Mission. Through the preaching of Etssisao 6 (six) of his villagers were converted; 2 (two) more were converted in the following years and they all get Baptism on 16th January 1904 at Impur Mission. They are: Wonimo, Rilamo, Thunglamo, Akhomo, Zantsemo,

Rasumthung, Ibonsao and Lojamo. Before the establishment of Church in their village, they were all members of the Impur Baptist Church.

The Okotso Baptist Church was formally established on 29th October 1904 with 16 (sixteen) baptized members (7 of them were women). Etssisao became the first Pastor of the Church. The baptized members were increased to 32 as on 31st December 1905. The plan of the converted Christian was to construct the Church in the heart of the village but the non-Christians (majority) strongly opposed. Therefore, the Christian constructed the Church (thatched house) in the outskirt of the village. Within 5 (five) years, the number of Baptist household rose to 30 in the village (*Okotso Baptist Ekhumkho Motsü*, 2004:7-9).

8.2 **Yikhum Baptist Church:** One of the Lotha boys, who got baptized by Haggard at Impur Mission Centre on 2nd October, 1898 (Church record is 1896), was Nkhao of Yikhum Village. During the next two years (1900) four more Lotha boys were baptized at Impur. One of them, Shanchamo of Yikhum Village, was to play an active part in the early history of the Lotha Church. Later he became the first Naga to visit Palestine and America (Downs, 2014: 106-07). Both Nkhao and Shanchamo went to Impur Mission School for studies. Shanchamo was a bright and enthusiastic student whom the Missionary trusted him. Therefore, the missionary in charge of the Mission school allowed him to continue the studies, while Nkhao was sent back to his native village (Yikhum) to preach the gospel. The year of the establishment of Yikhum Baptist Church is not clear but Nkhao was the First pastor. Yikhum Baptist Church has celebrated Centennial Jubilee (1898 1998) from 2nd to 4th October 1998. Probably, they have counted from the year of Nkhaos baptism. The writer has attended the Centennial celebration on Sunday, 4th October 1998.

According to Yikhum Baptist *Ekhumkho Motsü* (History of the Church), Rev. W. E. Witter, along with Daniel Baruah, an Assamese helper, visited their village in April 4th -5th,1886 to preach the gospel. The conversion in the later years of Nkhao and Shanchamo were the fruits of Witters effort.

8.3 Changpang Baptist Church: Changpang village is located in the lower range of Wokha bordering Assam plain in the Northwest and Changki Village (Ao Village) in the Northeast. For the first time, in 1904, two native preacher- Etssisao Ngullie and Chansao Ngullie (both from Okotso village) who studied Christian religion in Impur Mission School entered the village to preach the gospel of Christ. A year later, Ibonsao Shitiri and Chansao Ngullie attempted for the second time to convince

গৌতম বলেন, মন্ত্র এবং আয়ুর্বেদের প্রামাণ্যের মতো বেদের প্রামাণ্যও আপ্ত প্রামাণ্যের দ্বারা সিদ্ধ হয়। বেদবাক্যের কর্ত্তা আপ্ত, বেদবাক্য আপ্ত ব্যক্তির দ্বারা উচ্চারিত হওয়ায় প্রামাণ্যবিশিষ্ট। গৌতম বেদের প্রামাণ্যের জন্য বিশেষ কোনো সূত্র নির্মাণ করেননি। লৌকিক বাক্যের প্রামাণ্যের মতো বৈদিক বাক্যেরও প্রামাণ্য নির্ণীত হবে। নিজের সিদ্ধান্ত স্থাপনার্থে উদাহরণদ্বয়ের উল্লেখ করেছেন। যথা, মন্ত্র এবং আয়ুর্বেদ। আয়ুর্বেদের প্রামাণ্য বলতে কি বোঝায়? এইরূপ প্রশ্নের উত্তরে বলা হয়, আয়ুর্বেদের উপদেশ হল, 'এই কার্য অনুষ্ঠান করলে ইষ্টলাভ করা যায় এবং এই কার্য অনুষ্ঠান না-করলে অনিষ্ট পরিহার করা যায়'। কোনো ব্যক্তি উক্ত উপদেশ অনুসরণ করলে তার ইষ্টপ্রাপ্তি ও অনিষ্ট পরিহার সম্ভব হয়, কিন্তু কখনো বিপরীত ফল হয় না। এইরূপ সত্যার্থতা বা অবিপর্যয়কে আয়ুর্বেদের প্রামাণ্য বলা হয় (১৮)। মন্ত্রের ক্ষেত্রেও একই কথা প্রযোজ্য। যেমন, বিভিন্ন মন্ত্র উচ্চারণের বিভিন্ন প্রকার ফল উক্ত হয়েছে। কোনো কোনো মন্ত্রের উচ্চারণে বিষ; ভূত এবং কোনো কোনো মন্ত্রের উচ্চারণে বজ্রের নিবারণ হয়। বাস্তবিক দেখা যায়, সেই সেই অনিষ্টের নিবারণ হয়। এখানেও প্রামাণ্য বলতে সত্যার্থতাকে বুঝতে হবে।

আপ্তের প্রামাণ্যবশত আয়ুর্বেদ ও মন্ত্রের প্রামাণ্য সিদ্ধ হয়। আপ্তের প্রামাণ্য বলতে বোঝায় সাক্ষাৎকৃতধর্মতা, ভূতদয়া এবং ভূতার্থচিখ্যাপয়িষা। অর্থাৎ, বক্তব্য বিষয় সর্ম্পকে যথাযথ জ্ঞান, প্রাণীদের প্রতি করুণা এবং পদার্থসমূহকে যথাযথভাবে উপদেশ করার ইচ্ছা। আপ্ত ব্যক্তি পদার্থতত্ত্ব নিশ্চয় করার পর জীবের প্রতি করুণাবিশিষ্ট হয়। সাধারণ জীব নিজের ইষ্ট বা অনিষ্ট বিষয়ে স্বয়ং নিশ্চয় করতে অসমর্থ। ফলে, ইষ্টানিষ্ট নির্ধারণের জন্য আপ্তের উপদেশ ব্যতীত ভিন্ন উপায়ের সম্ভাবনা নেই। আবার যথার্থ নিশ্চিত না-হলে কর্তব্যের অনুষ্ঠান ও অকর্তব্যের বর্জনও সম্ভব হয় না। পক্ষান্তরে আপ্ত ব্যক্তি মনে করেন, যথাযথভাবে উপদেশের দ্বারা জীব হেয় বস্তুকে ত্যাগ করতে এবং গ্রাহ্য বস্তুকে গ্রহণ করতে পারবে। তখন তারা উপদেশ দান বা বাক্য প্রয়োগ করেন। এইরূপ বাক্য অনুসারে অনুষ্ঠান করলে সিদ্ধ হয় এবং অনিষ্ট পরিহার করা যায়। এইরূপ বিষয় হল আপ্তের প্রামাণ্য (১৯)।

যথাযথ ফলসিদ্ধির দ্বারা প্রমাণিত হয়, দৃষ্টার্থক আপ্তোপদেশের প্রামাণ্য আছে। পুনরায় অনুমান হয়, অদৃষ্টার্থক আপ্তোপদেশ বা বেদভাগেরও প্রামাণ্য আছে। আয়ুর্বেদ প্রভৃতির দৃষ্টান্তে সিদ্ধ হয়, আপ্তোপদেশত্ব ও প্রামাণ্যর মধ্যে ব্যাপ্তি আছে। ফলে আপ্তোপদেশত্বকে হেতুরূপে গ্রহণ করে প্রামাণ্য অনুমতি হতে পারে। বেদবাক্যে আপ্তোপদেশত্ব আছে, অতএব প্রামাণ্যও আছে। তবে ভাষ্যকারের মতে, বেদবাক্য অদৃষ্টার্থক হলেও দৃষ্টার্থক বেদবাক্যও বিদ্যমান। যেমন বলা হয়েছে, গ্রামলাভে ইচ্ছুক ব্যক্তি যজ্ঞবিশেষ অনুষ্ঠান করবে। অর্থাৎ পুত্রেষ্টি যাগ যেমন পুত্রলাভের কারণ, কারীরী যাগ যেমন বৃষ্টির কারণ, তেমন যাগবিশেষও গ্রামলাভের কারণ হয়। তাৎপর্য হল, যাগবিশেষ অনুষ্ঠান করলে বাস্তবিকরূপে কোনো ব্যক্তি গ্রাম লাভ করে। ফলে ঐ বেদবাক্যের প্রামাণ্য নিঃসংশয়ে সিদ্ধ হয়। এইভাবে যদি বেদের একদেশ দৃষ্টার্থক বাক্যগুলি প্রমাণরূপে নিশ্চিত হয় তবে অদৃষ্টার্থক অংশও প্রামাণ্য বিষয়ে সন্দেহাতীত হয়। স্বর্গলাভার্থে অশ্বমেধ যজ্ঞের অনুষ্ঠান

বিধান নয়, কেবলমাত্র তাদের পৌর্বাপর্য সূচনার জন্য পুনরুল্লেখ করা হয়েছে। এইরূপ পুনরুল্লেখের অভাবে তাদের আন্তর্য্য বোঝান সম্ভব নয়। পূর্বে বৈদিক বাক্য ও লৌকিক বাক্যের মধ্যে স্বরূপগত সাম্য আলোচিত হয়েছে। উভয়ের প্রামাণ্যও একই প্রকারে ব্যবস্থাপিত হয়।

বৈদিক বাক্যের মতো লৌকিক বাক্যও ত্রিবিধ (১৫)। যেমন, ব্যক্তিবিশেষকে পাক ক্রিয়ায় প্রবৃত্ত করা হচ্ছে বলে 'ওদনং পচেত' এইরূপ বাক্য বল বিধিবাক্য। অন্নে আয়ু, তেজ, বল, সুখ ও প্রতিভা প্রতিষ্ঠিত এইরূপ কথনের দ্বারা পাকের স্তুতিহেতু অর্থবাদের প্রকাশ হয়। আবার 'পচতু ভাবন্' এই বাক্যে অনুবাদের দ্বারা শীঘ্রতা বোধিত হয়েছে। বস্তুত অবিলম্বে পাক কার্য সুসম্পন্ন করা হোক এই তাৎপর্য পুনরুক্তির দ্বারা লব্ধ হয়। একবার উচ্চারিত হলে তাৎপর্য প্রকাশিত না হওয়ায় সপ্রয়োজন পুনরুক্তিবশত অনুবাদের প্রতিষ্ঠা হয়। ফলে, একরূপ ব্যাখ্যার দ্বারাই লৌকিক বাক্যের এবং বৈদিক বাক্যের তাৎপর্য প্রকাশ সম্ভব। এইজন্য বৈদিক বাক্যকে অপ্রমাণরূপে গণ্য করা অযৌক্তিক।

গৌতম অনুবাদ ও পুনরুক্তের মধ্যে পার্থক্য প্রদর্শনপূর্বক বেদ বাক্যেরও প্রামাণ্য প্রতিষ্ঠা করেছেন। পূর্বপক্ষী এই প্রসঙ্গে আপত্তি করে উভয়ের মধ্যে পার্থক্য অস্বীকার করে। বস্তুত উভয় ক্ষেত্রেই অর্থের পুনরাবৃত্তি হয়। যেমন, 'পচতু পচতু ভবানি' এই বাক্যে অনুবাদ বা পুনরুক্ত যেকোনো একটি নাম গৃহীত হলেও সম অর্থই প্রকাশিত হয়। উভয় মধ্যে অর্থগত বৈশিষ্ট্য না থাকায় একটিকে প্রমাণ অপরটিকে অপ্রমাণ বলা যাবে না। বেদবাক্যের ক্ষেত্রেও তথাকতিত অনুবাদগুলি পুনরুক্ত হওয়ায় বেদবাক্যের প্রামাণ্য প্রতিষ্ঠা করা যায় না। (১৬)।

পূর্বপক্ষীর উত্তরে গৌতম বলেছেন, উভয় বাক্যের মধ্যে পার্থক্য বিদ্যমান। অনুবাদের ক্ষেত্রে পুনরুক্তির দ্বারা বিশেষ তাৎপর্য বা প্রয়োজন প্রকাশ করা হয়। পুনরুক্তি বলতে অভ্যাস বোধিত হলেও অনুবাদ বলতে সপ্রয়োজন অভ্যাসকে বোঝানো হয়। অভ্যাসে সমানতা থাকলেও অনুবাদ প্রয়োজনরূপ অতিরিক্ত বৈশিষ্ট্যসমন্বিত। যেমন, 'শীঘ্রং শীঘ্রং গম্যতাম্' এই বাক্যে ক্রিয়ার অতিশয় বোঝনো হয়েছে। 'পচতি পচতি' এই বাক্যে ক্রিয়ার অনিবৃত্তি সূচিত হয়েছে। 'গ্রামো গ্রামো রমণীয়ঃ' এই বাক্যে ব্যাপ্তি বোঝানো হল প্রয়োজন। পরি পরি 'ত্রিগর্ত্তেভ্যো বৃষ্টো দেবঃ' এই বাক্যে বর্জনরূপ অর্থ বিশেষভাবে বোঝান হয়েছে। বৈদিক অনুবাদের ক্ষেত্রেও স্তুতি, নিন্দা, অধিকারর্থতা ইত্যাদি নানা প্রকার প্রয়োজন দৃষ্ট হয়। সুতরাং অনুবাদ ও পুনরুক্ত এক নয়, প্রথমটির প্রামাণ্য আছে, দ্বিতীয়টির প্রামাণ্য নেই (১৭)।

পূর্বপক্ষীর দ্বারা উত্থাপিত বেদের প্রামাণ্য সম্পর্কে সংশয়মূলক তত্ত্বসমূহ খণ্ডিত হল। ভারতীয় দর্শনের সর্ববাদিসম্মত রীতি অনুসারে পূর্বপক্ষীর উত্থাপিত দোষগুলি খণ্ডন করে গৌতম একটি মাত্র সূত্র উপস্থাপনাপূর্বক নিজের সিদ্ধান্তের সপক্ষে যুক্তিসমূহের অবতারণা করেছেন। তবে ভাষ্যকার বিস্তৃতভাবে গৌতমের মত আলোচনা করেছেন। গৌতমের মতে আপ্ত বা যথার্থদর্শী ব্যক্তির দ্বারা উচ্চারিত বাক্যই হল প্রমাণ। বস্তুর স্বরূপ নির্ণয়পূর্বক যথাযথ বাক্যের দ্বারা উপদেশকারীই হলেন আপ্ত। বেদের প্রামাণ্য বিষয়ে

the villagers to accept the new Christian faith but it remained a futile exercise. During that time Okotso had already established the Church in the village, the first Baptist Church in Wokha district.

Several years later, in November 1910, five local preachers from Changki Village went to Changpang village to preach the gospel. They are Mr. Nikensosang, Mr. Chungshichiba, Mr. Tareptsungba, Mr. Tekhachochang and Mr. Samachochang. The two villages, Changpang (Lotha Village) and Changki (Ao Village) had a good traditional age old relation amongst them. The tradition of Chanpang villages tells that many people from Changpang had been migrated to Changki and permanently stayed in one khel (colony) of Changki village. Similarly, in 1882, Mr. Leptenangba Longkumer, his wife Talimerila Alinger, Sentiyangba (son) and Takumpala (daughter) were migrated to Changpang. The family has assimilated to Patton clan in Changpang. Nikensosang spent a lot of time in Changpang village during his childhood days and he was conversant to Lotha language. Mr. Samachochang, the older one among the delegation was well known person to them and the Changpang people fond of him dearly.

The Changki delegation met Sentiyangba and Phyokhamo L. Kinghen and conveyed that they came to evangelize the people of Changpang. After the meeting, they took permission from Mr. Sanao (Gaonbora) and preached the gospel in the village. Thereupon, six households had decided to become a Christian. But when their newly constructed houses were about to dedicate to the Lord in Christian culture three households had withdrawn, and only Mr. Sentiyangba , Mr. Phyokhamo and Mr. Sanchio Kithan were wholly converted to Christianity. They got Baptism from Ao Mission field, Impur, in 1911. At that point of time the Lotha Churches were affiliated to Ao Baptist Churches Association, Impur. Therefore, The Association has sent Mr. L. Shanjamo Jungi (Shanchamo in Missionary record) to become the first Pastor of Chanpang Baptist Church in 1912 (*Changpang Baptist Ekhumkho Motsu*, 2011:6-8).

8.4 Tsüngiki Baptist Church: Shanrio, who was baptized on 2nd October, 1898 and studied at Impur Mission School hails from Tsüngiki village. Yitsemo from Goalpara, Assam, under Rev. A.C. Bower was very faithful in the eyes of the missionaries, so he was appointed as deacon in Goalpara Church. He could not live long to preach the gospel.

The American Missionary who entered Tsüngiki village to preach was Rev. R. B. Longwell. He was accompanied by Ibonsao and Rülumo of Okotso Village. Later, Ibonsao, Rülumo, Wonimo (Okotso villagers) and Nkhao (Yikhumo villager) went to preach the gospel in this village.

The early converts are: 1. Mr. & Mrs. Shanrio and their son Mhonlumo 2. Mr.& Mrs. Eremo and their three sons- Khontsüngo, Khelio and Nrikhon 3. Mrs. Renponi, and her three sons- Rajamo, Nrüthung and Rakomo 4. Mr. & Mrs. Yizamo, and 5. Mr. & Mrs. Yantso.

In 1918, the newly converted Christians invited the children of non-Christian to teach a gospel song at Mr. Eremos place. The village administration strongly reacted and imposed a fine of Rs.15/- from Mr. Eremo as the village strongly opposed the foreign religion. Despite rigorous opposition from non-Christian, a small Church was constructed in the village. The non-Christians were agitated for the construction of Church in village and the case has reached Koio Inspection Bungalow under J.P. Mills (S.D.O) and Chonsumo, Head Dobashi. After heated arguments the Christian families were urged upon to shift to a new site called Wozhüro Yanthan (outskirt the village). Consequently, the Christian community shifted to that new site and reconstructed a Church in 1920. By 1921, the Christian members increased to 98 (ninety eight). Shanrio (Ngullie) was the first pastor of the established Church in Tsüngiki village (*Tsüngiki Baptist Ekhumkho Motsü*,2018:12-14).

8.5 **Wokha Village Baptist Church:** The first Christian convert among the Lothas was Mr. Mhomo Tungoe and his wife from Wokha Village. He was converted through Mr. Robi, an Assamese Preacher under Impur Mission. Robi initiated for the construction of school building with Mhomo but the construction had to be abandoned when it had reached up to the frame due to lack of cooperation from the non-Christian in the village. The first missionaries to enter Wokha were the Witter s (Rev. W. E. Witter and his wife along with the Assamese helper, Mr. Daniel Baruah) on 9th April 1885. Witter reported from Wokha in 1886: To whom we have not previously spoken, to find that he has either read a tract, catechism, or be made aware of its contents (BMM, January 1887:23). The one whom Witter mentioned in his report must be Mhomo Tungoe. When Witters left Wokha Rev. F.W. Dowd was appointed as missionary in-charge of the Lotha Mission in 1902.

No member in the village followed Mhomo and for more than 20 years there was not even a single convert from Wokha village. Later, Chichamo Ovung (a Christian from Pyangsa Village) came to Wokha as a Dresser in the Dispensary. He frequently went to Wokha village to proclaim the Word of God from 1907-1909 but there was no conversion. In 1910 Mr. Kholo and his wife were converted and became members of Vankhosung, Lotha Mission Field. Some years later, Mr. Tssolo was also converted and baptized. For the first time in Wokha village, Christmas

জীর্ণ বা মৃত হয়। অন্য যজ্ঞের অনুষ্ঠানের প্রতি নিন্দা বোধিত হওয়ায় বাক্যটি নিন্দারূপ অর্থবাদ বলে বিবেচিত হয়।

অন্য কর্ত্তৃক ব্যাহত বিধির বা বিরুদ্ধ অনুষ্ঠানের পতনকে পরকৃতি বলে। যেমন, শুক্ল যজুর্বেদের ঋত্বিকগণ হোম অনুষ্ঠান করে অগ্রে বপার অভিঘারণপূর্বক পৃষদাজ্যকেই অভিঘারণ করেন। কিন্তু কৃষ্ণ যজুর্বেদর ঋত্বিকগণ পৃষদাজ্যকেই অগ্রে অভিঘারণ করেন এবং বলেন, 'পৃষদাজ্য স্তোম হল অগ্নির প্রাণ' ইত্যাদি। ঐতিহ্য বা জনশ্রুতিরূপে প্রসিদ্ধ ব্যক্তির আচরিত বলে যে উল্লেখ তাকে পুরাকল্প বলে। যেমন বেদবাক্যে কথিত হয়েছে, ব্রাহ্মণগণ পূর্বকালে বহিষ্পবমান সাম স্তোমকে স্তব করেছিল। অনুরূপ বেদের অংশীভূত বিভিন্ন প্রকার বাক্যসমূহ বিভিন্ন তাৎপর্য প্রকাশ করায় সার্থক (১৪)।

ভাষ্যকারের দ্বিবিধ অনুবাদ স্বীকার করেছেন। যথা, শব্দানুবাদ ও অর্থানুবাদ। পুনরুক্ত যেমন শব্দ-পুনরুক্ত এবং অর্থ-পুনরুক্ত এইরূপে দ্বিবিধ তেমনি অনুবাদও দ্বিবিধ। প্রথম প্রকার পুনরুক্তের উদাহরণ, 'অনিত্যোহনিত্যঃ'। দ্বিতীয় প্রকার পুনরুক্তর উদাহরণ, 'অনিত্যঃ বিনাশী'। পূর্বপক্ষী কৃত সামিধেনী মন্ত্রের পুনরুক্তিতেপুনরুক্তিরই আশঙ্কা দৃষ্ট হয়। অনুবাদের প্রয়োজনের প্রসঙ্গে ভাষ্যকার বলেছেন, বিহিতকে অধিকার করার জন্য তার অনুবচন বা পুনরুক্তি হয়েছে। বিহিতকে উদ্দেশ্য করেই স্তুতি বা নিন্দা জ্ঞাপন করা হয়।

'অশ্বমেধন যজেত' এইরূপ বিধির অর্থবাদরূপে বলা হয়েছে, যে ব্যক্তি অশ্বমেধ যজ্ঞ করে সে মৃত্যুকে অতিক্রম করে, পাপকে অতিক্রম করে। বিধিবাক্যটির দ্বারা অশ্বমেধ যজ্ঞ বিহিত হয়েছে। বিহিত অশ্বমেধ যজ্ঞকে স্তুতি করার জন্য অশ্বমেধ যজ্ঞবিধায়ক বাক্যের দ্বারা উক্ত যজ্ঞেরই পুনর্বচন করা হয়েছে। এইরূপ পুনর্বচন না-করলে উক্তভাবে স্তুতি প্রকাশিত হতো না। এইরূপ বিধিবাক্যের দ্বারা কালত্রয়ে অগ্নিহোত্র হোম বিহিত হয়েছে। কিন্তু ব্যক্তিবিশেষের ক্ষেত্রে নিন্দা প্রকাশের জন্য উল্লিখিত অর্থবাদ বাক্যেও বিহিতের পুনর্বচন করা হয়েছে। যেহেতু পুনর্বচন ব্যতীত নিন্দা প্রকাশিত হয় না।

এই ক্ষেত্রে ভাষ্যকার কর্তৃক অপর একটি প্রয়োজন উল্লিখিত হয়েছে। বিহিতকে অধিকার করে বিধিশেষ অভিহিত হয়। যেমন, প্রথমে 'অগ্নিহোত্রং জুহোতি' এইরূপ বিধিবাক্য বলার পর 'দধ্না জুহোতি' এইরূপ অনুবাদ করে বিধিশেষ বলা হয়েছে। দ্বিতীয় বাক্যে 'জুহোতি' পদের দ্বারা যে হোম উক্ত হয়েছে তা পুর্বে উক্ত বিধিবাক্যের দ্বারাই প্রাপ্ত। সুতরাং, দ্বিতীয় বাক্যে হোম বিধেয় নয়। বস্তুত, হোমকে অনুবাদ করে সেখানে দধিরূপ গুণ বা অঙ্গবিশেষের বিধান করা হয়েছে। বস্তুত হোমের করণরূপে দধি উল্লেখিত হয় যেহেতু উদ্দেশ্য না বলে বিধেয় বলা যায় না সেইহেতু দ্বিতীয় বাক্যে দধ্না শব্দের সঙ্গে জুহোতি পদটিও যুক্ত হবে। তাহলেই সপ্রয়োজন পুনরুক্তি হওয়ায় অনুবাদ সম্ভব হয়।

ভাষ্যকারের মতে একাধিক কর্মের আন্তর্য্য প্রকাশার্থেও অনুবাদ হতে পারে। যেমন, পৃথকভাবে সোমযাগ ও দর্শপৌর্ণমাস যাগ বিহিত হলেও সোমযাগ পরে অনুষ্ঠেয় এবং দর্শপৌর্ণমাস যাগ পূর্বে অনুষ্ঠেয় এই তাৎপর্য প্রকাশার্থে 'দর্শপৌর্ণমাস' যাগের অনুষ্ঠান করে সোমযাগের অনুষ্ঠান করবে' এইরূপ বলা হয়েছে। এই বাক্যে উক্ত যজ্ঞসমূহের

হোম বিহিত হলে নিন্দাবাক্য প্রযোজ্য না হওয়ায় বিরোধের প্রশ্ন প্রাসঙ্গিক হয় না (৯)।

পুনরুক্তি এবং অনুবাদ পৃথক স্বরূপসম্পন্ন হওয়ায় বেদবাক্যে পুনরুক্তি দোষের আশঙ্কা অযৌক্তিক। একই বাক্য অপ্রয়োজনে বারংবার প্রযুক্ত হলে পুনরুক্তি এবং বিশেষ প্রয়োজনে বারংবার উচ্চারিত হলে অনুবাদ হয়। আলোচ্য স্থলে নির্দিষ্ট সংখ্যার পূরণার্থে একই বাক্য বারংবার উচ্চারিত হওয়ায় অনুবাদ দোষাবহ হবে না। বেদে একাদশটি সামিধেনী পঠিত হয়েছে। কিন্তু দর্শ ও পৌর্ণমাস যাগে পঞ্চদশটি সামিধেনী পাঠের বিধান দেওয়া হয়েছে। এই পঞ্চদশ সংখ্যা পূরণ না-হলে যজ্ঞের অঙ্গহানি হবে। প্রথম ও অন্তিম মন্ত্রটি বারত্রয় অধিক পঠিত হলে নির্দিষ্ট সংখ্যা পূরণ হয়। ফলস্বরূপ, অঙ্গহানি নিরোধ করে যজ্ঞের ফল লাভ করার জন্য এক মন্ত্র একাধিকবার পঠিত হয় (১০)।

গৌতম লৌকিক বাক্য ও বৈদিক বাক্যের মূলগত অপৃথকত্বের দ্বারা বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ করেছেন। লৌকিক বাক্যের ক্ষেত্রে পদ ও পদার্থ সংহত হয়ে নির্দিষ্ট অর্থের প্রকাশক হলে সেই বাক্য প্রমাণরূপে গণ্য হয়। অন্যথা, সুসংহত অর্থের অভাবে উন্মত্ত প্রভৃতি ব্যক্তির বাক্যের মতো অপ্রমাণরূপে গণ্য হবে। বেদবাক্যসমূহ বিশ্লেষিত হলে নির্দিষ্ট অর্থের জনক হয়। ফলে, বৈদিক বাক্যের অপ্রমাণসাধক যুক্তি যুক্তিগ্রাহ্য হয় না। বস্তুত, অন্যান্য বাক্যের মতো নির্দিষ্ট অর্থের বোধক হওয়ায় অনুবাদকে ব্যর্থ বা অপ্রমাণ বলা অযৌক্তিক (১১)।

মহর্ষি গৌতম কয়েকটি সূত্রে বেদবাক্যসমূহকে বিভক্ত করে তাদের সার্থকতা প্রতিপাদন করেছেন। তার মতে, বিধিবাক্য, অর্থবাদবাক্য ও অনুবাদবাক্য ভেদে ব্রাহ্মণবাক্যসমূহ ত্রিবিধ। প্রত্যেক বাক্যের দ্বারা বিশেষ বিশেষ তাৎপর্য সূচিত হয়। যেমন, বিধিবাক্য হল বিধায়ক বা প্রবর্ত্তক (১২)। এইজন্য যে বাক্য কোনো বিশেষ কর্মে অপ্রবৃত্ত ব্যক্তিকে প্রবৃত্ত করে তাকে বিধিবাক্য বলে। ‘অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ’, এই বাক্য স্বর্গলাভে ইচ্ছুক ব্যক্তিকে অগ্নিহোত্র হোমে প্রবৃত্ত করায় বিধিবাক্যরূপে চিহ্নিত। সাধারণত, লিঙ্ ল-কারের ব্যবহারসমন্বিত বিধিবাক্যের অর্থ হল নিয়োগ ও অনুজ্ঞা। বাচস্পতি মিশ্রের মতে আলোচ্য বিধিবাক্যের দ্বারা অগ্নিহোত্র হোম স্বর্গের সাধন হওয়ায় ‘অগ্নিহোত্র অনুষ্ঠানে প্রবৃত্ত হওয়া উচিত’ এইরূপ অর্থ বোধিত হয়। যজ্ঞে প্রবৃত্ত হওয়ার সঙ্গে সঙ্গে যজ্ঞ কর্মের সহায়ক প্রয়োজনীয় দ্রব্যাদিও সংগ্রহ করতেও অনুজ্ঞা করা হয়েছে।

স্তুতি, নিন্দা, পরকৃতি এবং পুরাকল্প হল অর্থবাদ (১৩)। বিধিবাক্যের অর্থের প্রশংসাবাচক বাক্য হল স্তুতি। কোনো যজ্ঞের উদ্দেশ্যে বলা হয়েছে, সর্বজিৎ যজ্ঞের অনুষ্ঠানের দ্বারা দেবগণ সকল কিছু লাভ করেছিলেন। সুতরাং সর্ব প্রকার জয়লাভের জন্য সর্বজিৎ যজ্ঞ অনুষ্ঠেয়। এইরূপ স্তুতির উপযোগিতা দুইভাবে প্রর্দশিত হয়েছে। প্রথমত, পুরুষের প্রবৃত্তি বিধির দ্বারা জাত হলেও স্তুতির দ্বারা সেই কর্মের প্রতি শ্রদ্ধাবশত অধিক আগ্রহ উৎপন্ন করা। দ্বিতীয়ত, ফলের প্রতি আকৃষ্ট হওয়ার মনোভাব সৃষ্টি করে কর্মে প্রবৃত্ত করা। অনিষ্ট ফলের উল্লেখকে নিন্দা বলা হয়। নিন্দা বলার অর্থ হল, কর্মের বর্জন বা অনুষ্ঠান না করা। যেমন, ‘জ্যোতিষ্টোমং যজেৎ’ এইরূপ বিধিবাক্যের বক্তব্য হল, যজ্ঞের মধ্যে সর্বশ্রেষ্ঠ জ্যোতিষ্টোম যজ্ঞকে পরিহার করে অন্য যজ্ঞের অনুষ্ঠান করলে যজ্ঞকারী

was celebrated on 25th December 1928 hosted by Mr. Tssolo in his place. The Christian members present there were: 1. Mr. Kholo and Mrs. Nthunglo 2. Tsollo 3. Kiralo 4. Rentsamo 5. Khonthungo and 7. Etssimong. With these few members, they invited Mission workers from Vankhosung Mission Fields and several village administrators (Goanbora, Dobashi and some elders) and celebrated the birthday of Jesus Christ. From 1928 Christian members increased year by year and construction of Wokha Village Baptist Church was started. Nchemo Kikon was the first Pastor of Wokha village Baptist Church (*Kyong Wokha Baptist Ekhumkho*.1978:4-7).

9. Formation of Lotha Baptist Churches Association: The early churches in Lotha area were made to affiliate in Ao Baptist Churches Association. In the meeting of the Churches at Okotso village on 21st May 1923, the Six Churches, namely, Okotso, Changpang, Mekokla, Lakhuti, Pangti and Wokha Town formed an Association of their own. The American Baptist Mission also decided to establish a separate centre for the Lotha work. Unfortunately, the government (British authority) was not so cooperative. The authority opposed on the ground that it was destroying traditional Naga culture (Downs, 2014:108).

In 1927, the purchase of the mission compound at Vankhosung (Wokha village) was granted by J.P. Mills, the then Sub-Divisional Officer, Mokokchung (Wokha was under him during that period). Mr. Mills, who had been healed of a serious illness by the devoted service of Dr. Bailey (medical missionary) of Impur, offered a good amount of money to the latter as a token of his gratitude for the service. Dr. Bailey did not accept the money but requested Mr. Mills for a small favour, that is, to grant him purchase of a piece of land for the Kyong (Lotha) Mission Centre at Wokha, for which Mr. Mills gladly granted (Murry, 2003:22). In much joy, Dr. & Mrs. J. R. Bailey came to Wokha to negotiate the purchase of land from Wokha Village for the Lotha Mission. The land owners (Kikon and Tungoe clan) sold out the land on the condition that they would be allowed as porters and employees for labour works. Dr. Bailey willingly accepted the condition and purchased the land in nominal amount on 7th August 1928 (*Wokha Yan Baptist Ekhumkho*, 2003:71).

There were only 12 Churches in Lotha area at the time with negligible baptized members. In 1946, it grew to 46 churches with 5000 baptized members. In 1975, there were 89 churches with 20,000 baptized members and the Association Annual Budget was Rs. 1,32,000 with manpower of 17 field workers. As on 31st January 2021, there were 145 (Churches and Fellowship) affiliated to Lotha Baptist Churches Association,

headquarter at Vankhosung, Wokha, and 10 departments with 142 employees. 28 churches and fellowships were outside Wokha District. There are 68,943 Baptized members from different affiliated churches under the Association. Lotha Baptist Churches Association is affiliated to Nagaland Baptist Council of Churches (NBCC), headquarter at Nagaland, Kohima. The annual budget of LBCA for 2021 is Rs. 6,38,74,900/- (Rupees six crores thirty eight lakhs seventy four thousand ninety three) only (LBCA,2021).

10. Conclusion: The Lotha Christians believe that God has worked upon the Lotha community in a miraculous way. Had there been a peaceful political atmosphere in the North Eastern region of India during 1830s the American Baptist Missionary might have gone to the Shan Tribes as planned by the Baptist Mission. Their stay in Assam, bordering Nagaland, for a longer period was a beneficial for transformation of Lotha Society. The British administration in the Naga Hills was indeed, blessing for the missionaries and the natives alike. The society of fearful, ignorance, revengeful and the practices of social evil of different kind have been replaced by the message of love and peace. Apart from bringing a new faith to the people, the missionarys services of humanity in a form of medical facility, imparting Christian and western education, charity works and advocacy of food and drinks habit has lifted up the people to a greater heights. However, as observed by F. S. Downs, the early Baptist missionaries were not usually sympathetic towards traditional cultural patterns-even those that in no way interfered with Christian practice. The missionaries even discarded the people attending their traditional festivals and wearing any kind of warriors dress and ornaments. The degeneration of Lotha culture by the American Baptist Missionaries while propagating a Christian faith has come to the point of beyond restoration.

References:

*American Baptist Magazine,*1836, "Mission on the Shan", pp.19-21.
Baptist Missionary Magazine. January 1887, p.23.

Barpujari, S.K., (1980). "The First Education Venture in Nagaland", *Proceedings of the North East India*, First Session, Shillong.
Changkiri, Atola L., (2015). *Socio-Cultural and Political History of the Nagas*. Heritage Publishing House.
Changpang Baptist Ekhumkho Motsü, (2011). Changpang Baptist

Church Centennial Jubillee Souvenir, pp. 6-8.

নিষিদ্ধ কর্ম আচরণকারী হয় তাহলে সে যজ্ঞাধিকারী হবে না। এই দোষসমূহের দ্বারা কর্ত্তার কর্তৃবৈগুণ্য দৃষ্ট হয়। অঙ্গ যজ্ঞের যথাযথ অননুষ্ঠান এবং মিথ্যা সম্প্রয়োগে যজ্ঞাশ্রিত কর্মবৈগুণ্য সাধিত হয়। উপজনাশ্রিত অর্থাৎ মাতা ও পিতার পুত্র জনন হল ক্রিয়াগত বৈগুণ্য। বস্তুত পিতা বা মাতার পুত্রজন্মের প্রতিবন্ধক কোনো ব্যাধি অথবা বিশেষ প্রকার স্ত্রীরোগ এবং বীজোপঘাত পুত্রজন্মের বাধক হয় (৫)। পক্ষান্তরে পিতা ও মাতার উপযুক্ত সংযোগের সাধন না-হলে কেবলমাত্র পুত্রেষ্টি যজ্ঞের দ্বারা পুত্র উৎপন্ন হওয়া সম্ভব নয়। বিশেষত বলা যায়, পুত্রেষ্টি যজ্ঞ বা এই যজ্ঞের দ্বারা উৎপন্ন অদৃষ্ট পুত্রজনোর একমাত্র কারণ নয়। অদৃষ্ট যেমন পুত্রের উৎপত্তিতে কারণ তেমনি কিছু দৃষ্ট কারণও আবশ্যক (৬)।

মীমাংসকগণ বৈদিক বাক্য ও লৌকিক বাক্যের মধ্যে প্রভেদ স্বীকার করেন। বেদ অপৌরুযেয় বাক্য হওয়ায় ভ্রম, প্রমাদ প্রভৃতি পুরুষগত দোষের আশঙ্কাহীনত্বহেতু বেদের প্রামাণ্য স্বতঃসিদ্ধ। ভাষ্যকার বাৎসায়নের মতে কিন্তু বৈদিক বাক্য ও লৌকিক বাক্যের মধ্যে মৌলিক পার্থক্য দৃষ্ট হয় না (৭)। লৌকিক বাক্য পুরুষ কথিত হওয়ায় দোষের ও অপ্রামাণ্যের আশঙ্কা নিরর্থক। যেহেতু উভয় প্রকার বাক্য সমজাতীয় ও সমভাবে প্রামাণ্যবিশিষ্ট। লৌকিক দৃষ্টান্তে উক্ত বিষয় আলোচিত হতে পারে। লৌকিক বাক্যের ক্ষেত্রেও কর্ম, কর্ত্তা ও সাধনের বৈগুণ্যবশত ফল অনিষ্পন্ন হলেও ফলবাচক লৌকিক ব্যক্যের প্রামাণ্য ব্যাহত হয় না। যেমন 'অগ্নিকামো দারুণী মথনীয়াৎ' এইরূপ লৌকিক বিধি বাক্যে মন্থন কার্যে বুদ্ধি ও প্রযত্নগত প্রমাদ কর্তৃবৈগুণ্য, মিথ্যা মন্থন কর্মবৈগুণ্য, আর্দ্র ও ছিদ্রযুক্ত কাষ্ঠ সাধনবৈগুণ্যরূপে বিবেচিত হয়। ফলে বৈদিক বাক্যের মতো কোনো এক প্রকার বৈগুণ্যবশত অগ্নির উৎপত্তি না-হলে কিন্তু বিধি বাক্যের প্রামাণ্য অসিদ্ধ হবে না।

পূর্বপক্ষীর মতে পুত্রেষ্টি যজ্ঞের ফল অনুৎপন্ন হলে সম্ভাবনাদ্বয় উল্লেখ্য হতে পারে। প্রথমত, বেদবাদী মতানুসারে বৈগুণ্যবশত পুত্র জন্মলাভ করে না। দ্বিতীয়ত, পুত্রেষ্টি বিধায়ক বেদবাক্যের মিথ্যাত্ববশত পুত্রের জন্মরূপ ফল হয় না। উভয় সম্ভাবনার মধ্যে পূর্বপক্ষী নিশ্চয় বৈদিক বিধিবাক্যের মিথ্যাত্বরূপ দ্বিতীয় প্রকার সম্ভাবনাকেই গুরুত্বদান করবে। এইক্ষেত্রে বেদবাদী বেদবাক্যের প্রতিষ্ঠার্থে 'পুত্রেষ্টি যজ্ঞের অনুষ্ঠানের পর পুত্র উৎপন্ন হয়' এইরূপ উদাহরণ উল্লেখ করবে। পূর্বপক্ষী পুনরায় বলবে, পুত্রেষ্টি যজ্ঞানুষ্ঠানের পর পুত্র জাত হলে যজ্ঞের সঙ্গে পুত্রের কার্যকারণভাব সিদ্ধ হয় না, বরং তা কাকতালীয় রূপেই বিবেচিত হবে। উদ্দ্যোতকরের মতে এই ক্ষেত্রে কোনো একটি পক্ষ নিশ্চিত না হওয়ায় সন্দেহ উৎপন্ন হবে। ফলস্বরূপ সিদ্ধান্ত হয়, বেদবাক্য প্রমাণ এবং বৈগুণ্যবশত ফল উৎপন্ন হয় না (৮)।

হবন বিধিবিষয়ক দ্বিতীয় দোষের প্রসঙ্গে গৌতম পূর্বপক্ষীর অজ্ঞতাকে গুরুত্ব দিয়েছেন। বস্তুত বিধিবাক্য ও নিন্দা পরস্পর বিরোধশূন্য। কালত্রয়ের যে-কোনো কালেই হবন বিধেয়। কিন্তু নিয়মানুসারে অগ্নি আধানের সময় কর্ত্তাব্যক্তিকে কোনো একটি হবনের কাল নির্দিষ্ট করতে হবে। ধরা যাক, উদিত কালে হোমবিধানের কাল নির্দিষ্ট হল। কিন্তু কার্যকালে অনূদিত কালে হোম কৃত হল। ফলে নিয়মের এই ব্যত্যয় দোষাবহরূপে বিবেচিত হবে। বস্তুত অনিয়মের নিন্দার অভিপ্রায়েই নিন্দাবাক্যসমূহ উক্ত হয়। নির্দিষ্ট কালানুসারে

আলোচনা করা হয়েছে। বেদ বিশেষরূপে শব্দপ্রমাণ সমাখ্যা প্রাপ্ত হওয়ায় বেদের আলোচনা অতিশয় সঙ্গত হয়। আস্তিকবাদে বিশ্বাসী মহর্ষি গৌতম আস্তিকদর্শনের সমর্থনে শব্দপ্রমাণের আলোচনাবসরে বেদবিরোধী নাস্তিক মত নিরসন করে বেদের প্রামাণ্য প্রতিষ্ঠা করেছেন। মহর্ষি গৌতম নাস্তিক মত নিরসনার্থে বেদবাক্যের অপ্রামাণ্যসাধক দোষত্রয়ের উল্লেখ করেছেন। প্রথম দোষরূপে 'অনৃত' শব্দ ব্যবহৃত হয়েছে। অনৃত শব্দের দ্বারা বুঝানো হয়েছে, 'বেদ মিথ্যা কথায়ে পূর্ণ' (১)। ন্যায়মতে প্রবৃত্তির সফলতার দ্বারা প্রামাণ্যের অনুমিতি হয়ে থাকে। বস্তুত যে বাক্যার্থের দ্বারা প্রবৃত্তি সফল হয় সেই বাক্যার্থবোধক বাক্যই প্রমাণরূপে গৃহীত হয়। 'নদ্যাস্তীরে পঞ্চ ফলানি সন্তি' এই বাক্য শ্রবণ করে নদীর তীরে পঞ্চ ফল উপলব্ধ হলে উক্ত বাক্য শব্দপ্রমাণরূপে এবং উক্ত বাক্যের বক্তা আপ্তরূপে আখ্যালাভ করবে। নাস্তিকবাদ অনুসারে বলা হয়, অনেক বেদবাক্য উক্ত প্রকার প্রামাণ্যযুক্ত নয়। যেমন, বেদে বলা হয়েছে, 'পুত্র লাভে ইচ্ছুক ব্যক্তি পুত্রেষ্টি যজ্ঞ করবে'। এইরূপ বৈদিক বাক্য উপলব্ধ হলেও পুত্রেষ্টি যজ্ঞের সমাপনেও সর্বদা পুত্ররূপ ফল উপলব্ধ হয় না। সুতরাং এই বাক্যের প্রামাণ্য অসিদ্ধ হয়। এই ক্ষেত্রে উক্ত বাক্যের ফল দৃষ্ট হলেও বৈদিক বাক্য অদৃষ্ট ফল দান করে। 'স্বর্গলাভে ইচ্ছুক ব্যক্তি অগ্নিহোত্র যজ্ঞ করবে' ইত্যাদি বাক্য অদৃষ্ট ফলকে প্রকাশ করে। উভয় বাক্য সজাতীয় হওয়ায় দৃষ্টার্থক বাক্যের অপ্রামাণ্য দেখে অদৃষ্টার্থক বাক্যের অপ্রামাণ্য প্রতিপাদিত হয় (২)।

বেদবাক্যে উপলব্ধ ব্যাঘাত অন্যতম দোষবিশেষ। পদদ্বয় বা বাক্যদ্বয়ের মধ্যে পরস্পর বিরোধই হল ব্যাঘাত দোষ। যেমন, হবন বিষয়ে নির্দেশত্রয় দৃষ্ট হয়, 'উদিত কালে হোম বিধেয়, অনূদিত কালে হোম বিধেয় এবং সূর্য ও নক্ষত্রশূন্য কালে হোম বিধেয়'। প্রথমে কালত্রয়ে হোমের বিধানপূর্বক প্রত্যেক কালে বিহিত হোমের নিন্দা করা হয়েছে। যেমন বলা হয়েছে, উদিত কালে হোমকারীর আহুতি শ্যাব নামক কুকুর ভোজন করে। অনূদিত কালে হোমকারীর আহুতি শবল নামক কুকুর ভোজন করে। পরিশেষে সূর্য্য ও নক্ষত্রশূন্য কালে হোমকারীর আহুতি শ্যাব ও শবল নামক কুকুরদ্বয় ভোজন করে। এখানে হোমের বিধানবাক্য ও এবং হোমের নিন্দাবাক্য পরস্পর বিরোধী হওয়ায় কোনো বাক্যরই প্রামাণ্য সিদ্ধ হয় না (৩)।

বেদে পুনরুক্তি দোষও উপলব্ধ হয়। যেমন, সামিধেনী মন্ত্রের ক্ষেত্রে নির্দেশ হল, প্রথম ও তৃতীয় মন্ত্রকে বারত্রয় উচ্চারণ করতে হবে। অর্থবিশেষ প্রকাশার্থে বাক্যবিশেষ উচ্চারিত হলে একবার মন্ত্রোচ্চারণেই অর্থ বোধগম্য হয়। সুতরাং বারংবার একই মন্ত্র উচ্চারণের যৌক্তিকতা না-থাকলেও বেদে একই মন্ত্রের বারংবার উচ্চারণ বিহিত হয়েছে। সমস্ত বৈদিক বাক্য দোষত্রয় যুক্ত না-হলেও বহু বৈদিক বাক্য দোষদুষ্ট । দোষদুষ্ট বাক্য থেকে বেদের বক্তার আপ্তত্ব খণ্ডিত হয়। ফলস্বরূপ অন্যান্য বৈদিক বাক্যেরও প্রামাণ্য সংশয়ের বিষয় হবে (৪)।

পূর্বপক্ষীর দ্বারা উত্থাপিত আপত্তিসমূহ গৌতমোক্ত সূত্রত্রয়ে খণ্ডিত হয়েছে। প্রথমত, পুত্রেষ্টি যজ্ঞ করা সত্ত্বেও পুত্রের জন্ম না-হলে পুত্রেষ্টির বিধানবাচক বাক্য নয়, যজ্ঞকর্তা বা যজ্ঞকর্ম বা যজ্ঞসাধনের বৈগুণ্যই প্রমাণরূপে বিবেচিত হয়। যজ্ঞকর্তা যদি অবিদ্বান্ ও

Downs, Frederick, S., (2014). *The Mighty Works of God. A Brief History of the Baptist Churches in North East India: The Mission period 1836-*

1950. Christian Literature Centre (Revised Edition).
Ezung, Mhabeni. (2014). Unpublished thesis *Traditional Religion of the Lotha Nagas and the Impact of Christianity.* Nagaland University.

Jamir, L. Imsütoshi.(1995). *A Century of Christianity in Nagaland*. Saraighat Offset

Kikon T., (1998). *Kyong Jiang osi Sataronda* (In English-The Kyong/ Lotha and the Administration). N.V Press.

Kithan, Libemo. (2019). "The Village remaking Ceremony among the Lotha Nagas: Practice of the Rebuilding of Morung and Vengeance of Misfortune" :*North East India History Association Proceedings*, 40th Session, Proceeding/Volume, Shillong: NEIHA, pp.315-16.

—. (2020). *25th Anniversary Argendum*. Wokha Village Government Employees Union.

*Kyong Wokha Baptist Ekhumkho Motsü.(*1978). The History of Wokha Village Baptist Church, 1928-1978, pp.4-7.

Lotha Baptist Churches Association.(2021). Report presented during the 22nd Triennial Convention of NBCC from January 29-31 at ABCC Kohima.
Murry, Ezamo (2003). *The Introduction and the Growth of Christianity in Kyong (Lotha) Area of Nagaland.* Assam Printing Works (P) Ltd.
Okotso Baptist Church. (2004). *History of the first Baptist Church Okotso in Lotha Country* (Centennial Jubilee Celebration, 27th -29th December 2004). pp. 7-9.

Perrine in *The Assam Baptist Missionary Conference*, VIII Session, 1904-1905, p. 57.

Philip, P.T. (1983). *The Growth of Baptist Churches in Nagaland*. Christian Literature Centre (Second edition)
Sinha, Raghuvir.(1977). *Modernization of Indian Tradition*. Rawat Publications

The NEHU Journal, Vol XVI, No.1, January-June 2016.
Tsüngiki Baptist Ekhumkho Motsü.(2018). Tsüngiki Baptist *Ekhumkho* Centennial Jubilee Souvenir. pp.12-14.
*Wokha Yan Baptist Ekhumkho.(*2003). Wokha Village Baptist Church Platinum Jubilee Souvenir, p.71.

Yaden, L.L.,(1970). *Nagaland*. New Laxman Press.

*Yikhum Baptist Ekhumkho.(*1998). Centennial Celebration Souvenir,1898-1998,pp. 8-17.

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 77–85

Authority of the Vedas according to the Naiyaikas : A Reappraisal

Sankar Chatterjee
Associate Professor, PG Department of Sanskrit
ABN Seal College, Coochbehar
(srisankarabnseal@gmail.com)

Abstract: *Maharsi Gautama has established the authenticity of the Vēdabākya by refuting the three unproven faults of the Vēda raised by Pūrbapaksī in the discussion of proof of Vēda. Although the distinction between scriptural (Vaidika) sentences and ordinary (laukika) sentences is recognized in the context of proof of Vēda in Mīmānsa philosophy, it is identical according to vātsyāyana . The authenticity of the Vēda has been proved by justifying the similarity of the two sentences. On the other hand, since the speech of trustworthy person is considered as evidence, the evidence of the Vēda , like the evidence of mantras and āyurvēda , is also fulfilled by the evidence of the speech of trustworthy persons. Evidence of exemplary speech of trustworthy person is established by appropriate results. According to vātsyāyana , the authenticity of the Vēda is fulfilled by the equality of the seer and the speaker. As a result, the authenticity of the Vēda uttered by the same trustworthy person is equally fulfilled .*

Key Words : *Prāmānya, dōsa, Vēdabākya, hōma, Yajn̄a, Āptā*

ন্যায় সূত্রে বেদের প্রামাণ্য সমীক্ষা

মহর্ষি গৌতম পৃথক প্রকরণদ্বয়ে শব্দপ্রমাণের পরীক্ষা করেছেন। একটি প্রকরণে সাধারণভাবে শব্দপ্রমাণ্যের আলোচনা এবং অপর প্রকরণে বেদের প্রামাণ্য সম্পর্কে

প্ৰসঙ্গ টীকা

১। হেমন্ত কুমাৰ শৰ্মা : অসমীয়া সাহিত্যত দৃষ্টিপাত, বীণা লাইব্ৰেৰী, গুৱাহাটী, ২০১২, পৃষ্ঠা - ১৯৯
২। ৰজনীকান্ত বৰদলৈ : দন্দুৱা দ্ৰোহ, পাতনি।
৩। নগেন ঠাকুৰ (সম্পা) : এশ বছৰৰ অসমীয়া উপন্যাস, জ্যোতি প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০০০ পৃষ্ঠা - ৩৩০
৪। ৰজনীকান্ত বৰদলৈ : মিৰিজীয়ৰী, পৃষ্ঠা - ৫১
৫। সত্যেন্দ্ৰনাথ শৰ্মা : অসমীয়া উপন্যাসৰ ভূমিকা, সৌমাৰ প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, ২০১৪, পৃষ্ঠা - ৫৫
৬। বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায় : বিষবৃক্ষ, পৃষ্ঠা - ৯৫
৭। ৰজনীকান্ত বৰদলৈ : প্ৰা: উ: গ্ৰ:, পৃষ্ঠা - ৬৫
৮। ৰজনীকান্ত বৰদলৈ : দন্দুৱা দ্ৰোহ, পাতনি।
৯। ৰজনীকান্ত বৰদলৈ : প্ৰা: উ : গ্ৰ:, পাতনি

গ্ৰন্থপঞ্জী :

আধাৰ গ্ৰন্থ : চট্টোপাধ্যায়, বঙ্কিমচন্দ্ৰ : বিষবৃক্ষ, প্ৰথম প্ৰকাশ, বিশ্ব সাহিত্য কেন্দ্ৰ, ঢাকা, ১৯৭৩ প্ৰকাশিত।

বৰদলৈ, ৰজনীকান্ত : মিৰিজীয়ৰী, মনোমতী, দন্দুৱা দ্ৰোহ, ৰঙ্গিলী, নিৰ্মল ভকত, তাম্ৰেশ্বৰী মন্দিৰ, ৰহদৈ লিগিৰী, সাহিত্য প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, প্ৰকাশিত।

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 29–36

Significance of the Title in Neikehienuo Mepfhu-os *My Mother's Daughter*.

Neisetsonuo Casavi
M. Phil Student, Department of English,Nagaland University, Kohima Campus, Meriema 797004
(neisetsonuocasavi641@gmail.com)

Abstract: *My Mothers Daughter offers a biting critique of a patriarchal society that has normalized violence against women within the household and the voicelessness of women who suffer physical pain and emotional trauma. This paper looks at the significance of the title My Mothers Daughter and its centrality to the narrative that is woven around the plight of women in a male-dominated society. It concentrates the focus on the lives of women within the household and amplifies the shared experiences of domestic abuse across generations. It is also suggestive of the invisibility of women and the erasure of their subjectivity in a society that has relegated them to gender and social roles that are assigned to them- as a mother, wife and daughter. The use of nameless characters in the novel is in this regard doubly significant. However, the title is also a subversive act as it directs the readers gaze into the private space of the household to challenge deeply rooted social norms and practices. It is also an assertive claim of identity that attempts to break free from the male-centric understanding of lineage and identity. The novel also ends in a hopeful note where the daughter finds refuge in her mothers home again. The household is the site of abuse and the site of refuge as well thus pointing to the need for change within the household first.*

Keywords*: Patriarchy, Domestic Violence, Women, Oppression, Nameless Characters, Domestic abuse*

INTRODUCTION: Neikehienuo Mepfhu-os fictional novel *My Mothers Daughter*, winner of the 2nd Gordon Graham Prize for Naga Literature 2019(fiction), unveils an uncomfortable story of domestic abuse and the trauma of victimhood faced by women in the patriarchal Naga society. *My Mothers Daughter* deals with the stories of women who suffer from domestic abuse and violence. It offers a biting critique of a patriarchal society that has normalized violence against women within the household and the voicelessness of women who suffer physical pain and emotional trauma. The title *My Mothers Daughter* is central to the narrative that is woven around the plight of women in a male-dominated society. It concentrates the focus on the lives of women within the household and hints at the shared experiences of domestic abuse across generations. It is also suggestive of the invisibility of women and the erasure of their subjectivity in a society that has relegated them to gender and social roles that are assigned to them- as a mother, wife and daughter. The use of nameless characters in the novel is in this regard doubly significant. However, the title is also a subversive act as it directs the readers gaze into the private space of the household to challenge deeply rooted social norms and practices. It is also an assertive claim of identity that attempts to break free from the male-centric understanding of lineage and identity. The novel also ends in a hopeful note where the daughter finds refuge in her mothers home again. The household is the site of abuse and the site of refuge as well thus pointing to the need for change within the household first. Mepfhu-os *My Mothers Daughter* is a gripping story of women who bore the brunt of domestic violence, verbal and physical abuses from their fathers and husbands. The novel narrates the stories of different women across generations who share the same experiences of domestic violence and abuse. It is a gripping take on the ugly realities that persist behind closed doors where a culture of domestic violence has been accepted as a norm.

Shared experiences of abuse across generations : Domestic violence faced by wives and daughter in the hands of their fathers and husbands forms the central theme of the novel. The title *My Mother s Daughter* is revealing as it signifies the shared experiences of domestic abuse across generations. Women suffered in silence behind closed doors because society has indirectly taught them that it is a shame 'to be abused forgetting that it is a shame 'to abuse'. There is a certain sense of helplessness in the identification of the mother and daughter as they suffer from the same kinds of indignity from their fathers and husbands. Both mother and daughter suffer from the unrestrained assaults from

আদিৰ প্ৰত্যক্ষ আৰু পৰোক্ষ প্ৰভাৱ দেখা যায়। বৰদলৈ যে মেৰী কৰেলীৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰেৰিত সেইকথা তেওঁ ব্যক্তিগত চিঠি এখনতো উল্লেখ কৰিছে। বিশেষকৈ ধৰ্মীয় আদৰ্শ আৰু অলৌকিক ঘটনাৰ দ্বাৰা আকস্মিক পৰিস্থিতি সৃষ্টিৰ ক্ষেত্ৰত স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ দৰে মেৰী কৰেলীৰ প্ৰভাৱো স্পষ্ট। তদুপৰি বৰদলৈ পাশ্চাত্য নাট্যকাৰ ছেক্সপীয়ৰৰ দ্বাৰাও কম-বেছি পৰিমাণে প্ৰভাৱিত। বিশেষকৈ উপন্যাসৰ চৰিত্ৰৰ দুখ-দুৰ্গতিৰ সময়ত উদ্বিগ্নতা আৰু স্থিতপ্ৰজ্ঞৰ ধাৰণাৰ অন্তৰালত ছেক্সপীয়ৰৰ নাটকৰ চৰিত্ৰৰ প্ৰভাৱ অনুভূত হয়। অৱশ্যে এইক্ষেত্ৰত তেওঁ গীতাৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হোৱা বুলি ক'ব পাৰি। ইয়াৰ কাৰণ বৰদলৈ নিজে এজন সাত্ত্বিক বৈষ্ণৱ আছিল আৰু ভাটী বয়সৰ ৰচনাত বৰদলৈৰ নিজস্ব মনৰ ধৰ্মীয় তথা আধ্যাত্মিক কথাবোৰ তেওঁৰ ৰচনাত প্ৰস্ফুটিত হৈ উঠিছে।

সামগ্ৰিক মন্তব্য তথা উপসংহাৰ : অসমীয়া উপন্যাস জগতত ৰজনীকান্ত বৰদলৈ এক উজ্বল নক্ষত্ৰ। এই নক্ষত্ৰৰ যি তেজোদীপ্ত পোহৰ, সেই পোহৰে অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যক ধ্ৰুৱতৰাৰদৰে জিলিকাই ৰাখিছে। পূৰ্ণিমাৰ জোনৰ অন্তৰালত যিদৰে সূৰ্যৰ পোহৰ, সেইদৰে বৰদলৈৰ উপন্যাসৰ আঁৰত ৱাল্টাৰ স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায় আদি ঔপন্যাসিক। বৰদলৈ যে ৱাল্টাৰ স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায় আদিৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত, সেইকথা বৰদলৈ নিজে স্বীকাৰ কৰিছে। বৰদলৈয়ে বিভিন্ন চিঠি-পত্ৰ, উপন্যাসৰ পাতনি, বিভিন্ন প্ৰৱন্ধত স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হোৱা বুলি কৈছে আৰু সেই প্ৰভাৱ তেওঁৰ উপন্যাসৰ কাহিনী বিন্যাস, চৰিত্ৰ নিৰ্মাণ, প্ৰকৃতিৰ বৰ্ণনা আদি বিভিন্ন দিশত প্ৰস্ফুটিত হৈ উঠিছে। ৱাল্টাৰ স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায়ৰ উপৰিও তেওঁ পাশ্চাত্যৰ বিভিন্ন সাহিত্যিকৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত। সেইকথা বৰদলৈৰ 'অসমীয়া উপন্যাসৰ সঁজুলি' শীৰ্ষক প্ৰৱন্ধটোৰ পৰাই স্পষ্ট। প্ৰৱন্ধটোত বৰদলৈয়ে লৰ্ড টেনিছন, মেৰী কৰেলী, ডিকেঞ্চ আদিৰ বিষয়ে আলোচনা কৰিছে। তদুপৰি তেওঁ অসমীয়া সাহিত্য জগতৰ লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, মহাপুৰুষ শংকৰদেৱ, পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ দ্বাৰাও কম-বেছি পৰিমাণে প্ৰভাৱিত হৈছে।

বৰদলৈ বিভিন্ন ঔপন্যাসিকৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হৈছে যদিও তেওঁৰ ৰচনাৰ মাজত সৃজনীশীলতা বিদ্যমান। বৰদলৈ স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰ, টেনিছনৰ কলা-কৌশলক নিজস্ব ভঙ্গীমাৰে প্ৰয়োগ কৰি উপন্যাস ৰচনা কৰিছিল। তেওঁৰ সৃজনীশীলতা প্ৰতিখন উপন্যাসৰ প্ৰতিখন পাতত দেখা যায়। তেওঁ স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ আৰ্হি অনুকৰণ কৰিছিল, বাকী পৰিবেশ, পটভূমি, কাহিনী, চৰিত্ৰ তেওঁৰ নিজা। সেইকথা তীৰ্থনাথ শৰ্মালৈ লিখা চিঠিত কৈছে যে - তেওঁ 'এনক আৰ্ডেন'ৰ জুমুঠিটোহে লৈছে, বাকী ৰং-ৰহন সকলো অসমীয়া।

অসমীয়া সাহিত্যত মানুহৰ বিশ্বজনীন অনুভূতি আৰু আদৰ্শৰ দুৱাৰ উন্মোচন কৰে ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়ে। অসমৰ জাতি-জনজাতিক একতাৰ ডোলেৰে বন্ধাৰ ক্ষেত্ৰত বৰদলৈৰ উপন্যাসৰ তুলনা নাই। অতীত অসমৰ বুৰঞ্জী আৰু জাতীয় জীৱনৰ স্পন্দন অনুভূত হয় বৰদলৈৰ উপন্যাসত। সেইবাবেই বৰদলৈৰ উপন্যাসসমূহ 'ক্লাছিক লিটাৰেচাৰ'ৰ স্তৰ পাইছে। অসমীয়া উপন্যাস সম্ৰাটগৰাকী ১৯৩৯ চনত মৃত্যুবৰণ কৰে যদিও অসমীয়া উপন্যাস সাহিত্যত আজিও অদ্বিতীয় তথা অমৰ হৈ আছে।

যাত্ৰা কৰে আৰু বিধিৰ বিপাকত পৰি দহ বছৰ কাল নিৰ্জন দ্বীপত থাকিবলগীয়া হয়। তদ্ৰূপ বৰদলৈৰ 'নিৰ্মল ভকত'ত নিৰ্মল মানৰ হাতত বন্দী হয় আৰু পাঁচ বছৰ কাল মানৰ দেশত থাকিবলগীয়া হয়। 'এনক আৰ্ডেন'ত এনিলীয়ে বহু বছৰ এনকৰ কাৰণে অপেক্ষা কৰি অৱশেষত ফিলিপক বিয়া কৰাই নতুন জীৱনৰ পাতনি মেলে। সেইদৰে 'নিৰ্মল ভকত'ত ৰূপহীয়ে নিৰ্মলৰ কাৰণে দীৰ্ঘদিন অপেক্ষাৰ অন্তত অনিৰামৰ লগত নতুন সংসাৰৰ পাতনি মেলে। 'এনক আৰ্ডেন'ত ঈশ্বৰৰ কৃপাত এনকে ঘৰলৈ উভতি অহাৰ সুযোগ পায়। আনহাতে 'নিৰ্মল ভকত'ত মান-ইংৰাজৰ সন্ধিৰ ফলত নিৰ্মল নিজ দেশলৈ ঘূৰি অহিবলৈ সক্ষম হয়। 'এনক আৰ্ডেন'ত এনকে ঘূৰি আহি এনিলী আৰু ফিলিপৰ বিয়াৰ সংবাদ পোৱাৰ দৰে 'নিৰ্মল ভকত' উপন্যাসতো নিৰ্মলে উভতি আহি ৰূপহী আৰু অনিৰামৰ বিয়াৰ সংবাদ পায়। 'এনক আৰ্ডেন'ত এনকৰ দৰে নিৰ্মলে কৌশলেৰে ৰূপহী আৰু অনিৰামৰ সুখৰ সংসাৰ চাই আহে যদিও সিঁহতৰ সংসাৰ ভঙাৰ ভয়ত নিজৰ পৰিচয় গোপনে ৰাখে। টেনিছনৰ 'এনক আৰ্ডেন'ত ফিলিপ আৰু এনিলী এনকৰ মৃত্যুৰ বাতৰি পাই অত্যন্ত ব্যথিত হয় আৰু এনকৰ শেষকৃত্য সম্পন্ন কৰে। তদ্ৰূপ বৰদলৈৰ 'নিৰ্মল ভকত'ত নিৰ্মলৰ মৃত্যুৰ পিছত ৰূপহী আৰু অনিৰাম নিজ পুত্ৰৰ দ্বাৰা নিৰ্মলৰ শ্ৰাদ্ধ কৰায়।

স্কটে তেওঁৰ উপন্যাসৰ সমলবোৰ সৰু কালত দেখা লোকৰ পৰা আহৰণ কৰিছিল। তেওঁৰ উপন্যাসৰ প্ৰায় সকলোবোৰ ঘটনা এশ বছৰৰ আগৰ। সেইদৰে বৰদলৈৰ ঘটনাবোৰ এশ বছৰ পূৰ্বৰ। 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ বাহিৰে বৰদলৈৰ আটাইবোৰ উপন্যাসৰ পটভূমি মানৰ আক্ৰমণ, মোৱামৰীয়া বিদ্ৰোহ, হৰদত্ত-বীৰদত্তৰ বিদ্ৰোহ, যিবোৰ আহোম যুগৰ ঐতিহাসিক ঘটনা। তদুপৰি বৰদলৈৰ ককাদেউতাকৰ ককায়েকক মানে কাটিছিল, যিবোৰ কথা বৰদলৈয়ে পৰম্পৰাগতভাৱে ঘৰৰ পৰা শুনিছিল। তাৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি স্কটৰ দৰে বৰদলৈয়ে বুৰঞ্জীৰ ঘটনাৰ লগত সঙ্গতি ৰাখি উপন্যাস ৰচনা কৰিছিল।

বৰদলৈৰ উপন্যাসৰাজিত অস্বাভাৱিক আৰু অলৌকিক ঘটনাৰ প্ৰয়োগৰ মাজেদি বিষয়বস্তু আগবঢ়াই নিয়া দেখা যায়। স্বপ্ন, তান্ত্ৰিক বামাচাৰ, সম্মোহন বিদ্যা, অলৌকিক শক্তিৰ প্ৰভাৱ আদিৰ দ্বাৰা উপন্যাসৰ ঘটনা আৰু চৰিত্ৰৰ ৰূপ সলনি কৰিছে। 'নিৰ্মল ভকত', তাম্ৰেশ্বৰীৰ মন্দিৰ', 'ৰহদৈ লিগিৰী' আদি উপন্যাসত নিৰ্মলে সপোনত কথা পতা, স্বৰ্গৰ পৰা দিব্যৰথ নামি অহা 'ৰহদৈ লিগিৰী'ত যোগবিদ্যাৰ দ্বাৰা গাভৰুৰ পৰা বৃদ্ধা বৈষ্ণৱীলৈ ৰূপান্তৰিত কৰা আদি ধৰণৰ অবাস্তৱ আৰু অলৌকিক উপাদানৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়, যিটো স্কটৰ উপন্যাসতো দেখা পোৱা যায়। তদ্ৰূপ বঙ্কিমচন্দ্ৰ 'চন্দ্ৰশেখৰ', 'কপালকুণ্ডলা' আদি উপন্যাসতো অস্বাভাৱিক আৰু অবাস্তৱ উপাদানৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। গতিকে বৰদলৈয়ে উপন্যাসত অলৌকিক আৰু অবাস্তৱ উপাদানৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰত যে ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰক অনুকৰণ কৰিছে তাত কোনো সন্দেহ নাই।

বৰদলৈৰ মনত ঔপন্যাসিক চেতনা গঢ় দি তোলাত ৱাল্টাৰ স্কট, লৰ্ড টেনিছনৰ উপৰিও ঊনবিংশ শতাব্দীৰ পাশ্চাত্যৰ কেইবাজনো সাহিত্যিকৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়। বৰদলৈয়ে 'অসমীয়া উপন্যাসৰ সঁজুলি' শীৰ্ষক প্ৰৱন্ধত বহুতো দেশী-বিদশী ঔপন্যাসিকৰ গ্ৰন্থৰ উল্লেখ কৰিছে। এইক্ষেত্ৰত মেৰী কৰেলী, ভিক্তৰ হিউগ, লৰ্ড লিটন, চাৰ্লছ ডিকেঞ্চ

the husband. In a horrifying description of an incident the mother is beaten mercilessly and dragged out of the house even as she screamed in pain and begged for forgiveness. The daughter is also slapped repeatedly by her father when she tried to tend to her mothers wounds. It is also ironical because the daughter finds herself in the same position as her mother even as though she thought she could escape the pitiful fate of her mother. The daughter nurtured deep resentment not only against her father for his abusive behavior but also towards her mother because she was not strong enough to protest. However, when she was physically assaulted by her husband the same way her mother was assaulted by her father and her daughter tried to protect her the same way she tried to protect her mother, she finds herself in the exact position as her mother years ago. The novel narrates a horrifying tale of continued abuse across generation and the helplessness of women as the daughter suffers the same fate as her mother.

Now that she is married to a man on the pretext that he was a good man from a respectable family. Her husband blames his family for marrying her out of compulsion and not by his choice. He threatens to beat her black and blue if she doesn't leave his house by midnight. Her daughter came to the rescue when she saw her father slapping her mother, shoved her head against the wall and spit on her face. The father forcefully pulls his daughter away and shakes her violently. When this helpless woman complains to her in-laws, it results only in defense of their abusive sons. When the mother complains and cries in front of her mother-in-law, she simply laughed at her and said that, "every married woman will be subjected to one or two beatings. It is nothing to cry about". The daughter faced the same fate as her mother and the same experiences faced by her mother. When the daughter complains of her violent husband, her father-in-law casually remarks "You know, it is generally agreed that somebody who can beat and control his wife is actually called a man". The helpless mother and daughter are unable to shield themselves from the abusive treatment due to the constraints of the patriarchal social set up.

Normalizing domestic abuse through patriarchal social norms: Even though the women characters in the novel suffer immensely from the daily drama of domestic violence their voices of protest are muffled and silenced. The social norms do not look unfavorable upon a husband for mistreating his wife but at the same time imposed strict censure on a woman who talks back at her husband. Every single word that came out of her mouth is tattooed on every inch of her body whenever she tries to

talk back at her husband. It was better to stay silent than to be beaten by her husband. The silencing of women who suffer domestic abuse is succinctly captured in the remonstrance of the husband, “Always remember that you are a woman. Just keep quiet and dont interfere in everything. It is not your job to tell me what to do.” The misogynistic attitudes of men reduced women to an object that merely exists to keep the bond of marriage alive. The novel distinctly identifies patriarchal norms and attitudes as the root cause of such abuses.

The patriarchal mode of thinking is internalized by the women resulting in the partial treatment of women towards their own. Women suffering from abusive treatment do not find refuge or support from other women thus adding to their voicelessness and alienation. The patriarchal norms are so deeply entrenched that even women have come to accept the unjust treatment as their fate. When the five-year-old daughter pleaded with her mother to run away from her abusive father and live with her *Apfotsapfü* (great-grandmother) her mother grabs a stick to beat her and to silence her. This incident traumatized the daughter because she never expected her mother to hit her but to protect her. On another occasion the mother with a bloodied nose and disheveled hair asked her daughter to apologize to her father though she did nothing wrong. This indicates an acceptance of domestic abuse as a norm even by the women. When the wife was badly injured after the usual beating of her husband, the mother-in-law instead of coming to her aid smirked at her and said, “This is nothing! You are not experiencing anything new. He is not doing anything new. This is all part of marriage. Your father-in-law used to beat me much worse than this.” The suppression of womens voices is carried out by women who have accepted their pitiable position and the roles that are assigned to them by the patriarchal system. In another instance she is rebuked by her mother-in-law, “You are always blaming him for everything! One of the kids is sick, it is his fault! You are sick, it is his fault! Your back hurts, it is his fault! Now you can’t sleep properly and it is his fault again?” The mother in law failed to see and understand that the reason behind all the sleepless nights and sickness was her violent drunkard son who only knows how to abuse his wife and daughter.

Asserting an independent identity : All the characters in the novel are nameless but there is a clear distinction of a category of oppressors and oppressed. The women are oppressed because they are women who possess no voice in the family while the men are the oppressors who are invested with the authority to do so by the patriarchal society.

অসমৰ সমাজ-সংস্কৃতি, পৰম্পৰাৰ মাজত প্ৰস্ফুটিত হৈ উঠিছে। এই প্ৰসঙ্গত বৰদলৈৰ ‘ৰঙ্গিলী’ত অসমীয়াৰ বাপতি সাহোন ‘বিহু’ৰ বৰ্ণনাৰ কথা উল্লেখ কৰিব পাৰি। বিহুগীত, ঐনিতম আদিৰ বৰ্ণনাৰ সমাবেশত স্কটক অনুকৰণ কৰাটো স্পষ্ট। সেইদৰে স্কটৰ দৰে বৰদলৈয়ে প্ৰয়োজন অনুসৰি চৰিত্ৰৰ মুখত স্থানীয় ভাষাৰ প্ৰয়োগ কৰিছে। ‘ৰঙ্গিলী’ৰ চৰিত্ৰ অংকনৰ ক্ষেত্ৰতো স্কটৰ প্ৰভাৱ পৰিছে। ৱাল্টাৰ স্কটৰ ‘আইভান হো’ উপন্যাসৰ ‘ৰেবেকা’ চৰিত্ৰটি যিদৰে সাংসাৰিক প্ৰেমত নিৰাশ হৈ ধৰ্মত আশ্ৰয় লয়, সেইদৰে বৰদলৈয়ো প্ৰেমত ব্যৰ্থ ৰঙ্গিলীক বৃন্দাবনত বৈষ্ণৱী ৰূপত আশ্ৰয় দি বৈষ্ণৱ ধৰ্মত দীক্ষিত কৰিছে। তদ্ৰূপ বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায়ৰ ‘দুৰ্গেশনন্দিনী’ উপন্যাসতো মুছলমান ছোৱালী আয়েশাই ৰাজপুত জগত সিংহৰ প্ৰেম লাভ কৰিব নোৱাৰি বৈৰাগিনী হৈছিল। এইদৰে বৰদলৈৰ ‘ৰঙ্গিলী’ উপন্যাসত ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়।

বৰদলৈৰ এখনি বিখ্যাত বুৰঞ্জীমূলক উপন্যাস হ’ল ‘নিৰ্মল ভকত’। ১৯২৫ চনত প্ৰকাশিত এই উপন্যাসখন মানৰ আক্ৰমনৰ পটভূমিত ৰচিত। এই উপন্যাসখনৰ এটা মন কৰিবলগীয়া বিশেষত্ব হৈছে যে ই বৰদলৈৰ একমাত্ৰ নায়ক প্ৰধান উপন্যাস। ‘নিৰ্মল ভকত’ বাদ দি বৰদলৈৰ আটাইবোৰ উপন্যাস নায়িকা প্ৰধান।

বৰদলৈৰ ‘নিৰ্মল ভকত’ উপন্যাসত পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱ স্পষ্ট আৰু প্ৰত্যক্ষ। উপন্যাসত ইংৰাজ কবি লৰ্ড টেনিছনৰ পোনপটীয়া প্ৰভাৱ পৰিছে। লৰ্ড টেনিছনৰ ‘এনক আৰ্ডেন’ নামৰ দীঘলীয়া বৃত্তান্তমূলক কবিতাৰ আৰ্হিত বৰদলৈয়ে ‘নিৰ্মল ভকত’ উপন্যাসখন ৰচনা কৰিছে। বৰদলৈয়ে নিজে পণ্ডিত তীৰ্থনাথ শৰ্মালৈ লিখা চিঠিত টেনিছনৰ কাব্যৰ প্ৰভাৱৰ কথা স্বীকাৰ কৰি কৈছে যে ‘এনক আৰ্ডেন’ৰ কাহিনীৰ ওপৰত ভিত্তি কৰি তেওঁ ‘নিৰ্মল ভকত’ উপন্যাসখন ৰচনা কৰিছে। অৱশ্যে প্ৰসঙ্গক্ৰমে এই কথা কৈছে যে তেওঁ ‘এনক আৰ্ডেন’ৰ জুমুঠিটোহে লৈছে, বাকী ৰং-ৰহণ, পটভূমি সকলো অসমীয়া। কিন্তু উপন্যাসত যে টেনিছনৰ কাব্যৰ প্ৰভাৱ পূৰ্ণমাত্ৰাই বিৰাজমান, সেই বিষয়ে কোনো সন্দেহ নাই।

টেনিছনৰ ‘এনক আৰ্ডেন’ এক ত্ৰিকোণী প্ৰেমৰ কাহিনী। কাব্যখনৰ নায়ক এনক আৰু ফিলিপ নামৰ দুজন ল’ৰা আৰু নায়িকা এনিলী নামৰ এজনী ছোৱালী। তদ্ৰূপ ‘নিৰ্মল ভকত’ৰ নায়ক নিৰ্মল আৰু অনিৰাম নামৰ দুজন ল’ৰা আৰু নায়িকা ৰূপহী নামৰ ছোৱালী। টেনিছনৰ কাব্যত যিদৰে শৈশৱত এনক, ফিলিপ আৰু এনিলিয়ে দৰা-কইনাৰ খেল খেলে, সেইদৰে বৰদলৈৰ উপন্যাসতো নিৰ্মল, অনিৰাম আৰু ৰূপহীয়েও দৰা-কইনাৰ খেল খেলে। যিদৰে ‘এনক আৰ্ডেন’ত এনিলীৰ উপদেশত প্ৰথমতে এনকক দৰা কৰা হয় আৰু সিদ্ধান্ত কৰে যে ফিলিপ আন এদিন দৰা হ’ব, সেইদৰে ‘নিৰ্মল ভকত’ত ৰূপহীৰ উপদেশত প্ৰথমতে নিৰ্মলক দৰা কৰা হয় আৰু সিদ্ধান্ত কৰা হয় যে অনিৰাম আন এদিন দৰা হ’ব। ‘এনক আৰ্ডেন’ৰ দৰে ‘নিৰ্মল ভকত’ উপন্যাসতো শৈশৱৰ খেল বাস্তৱত পৰিণত হয়। শৈশৱৰ খেলৰ দৰা-কইনা এনক আৰু এনিলী বিবাহ পাশত আৱদ্ধ হোৱাৰ দৰে ‘নিৰ্মল ভকত’তো নিৰ্মল আৰু ৰূপহী বিবাহ পাশত আৱদ্ধ হয়। ‘এনক আৰ্ডেন’ৰ ফিলিপৰ দৰে ‘নিৰ্মল ভকত’ৰ অনিৰামো নিৰৱে থাকে। টেনিছনৰ কাব্যত এনকে ধন লাভৰ বাবে সমুদ্ৰৰে

হৰদত্ত-বীৰদত্তৰ বিদ্ৰোহৰ পটভূমিত ৰচিত। বৰদলৈয়ে জনসমাজৰ কথাবোৰক সম্বল কৰি বুৰঞ্জীৰ ঘটনাৰ আধাৰত সামান্য কল্পনাৰ ৰহন সানি উপন্যাসখন ৰচনা কৰিছে। হৰদত্ত-বীৰদত্তই কামৰূপত বদন বৰফুকনৰ বিৰুদ্ধে কৰা বিদ্ৰোহেই উপন্যাসৰ মূল কাহিনী। উপন্যাসখনৰ অন্যতম প্ৰধান চৰিত্ৰ হৰদত্তৰ জীয়েক পদ্মকুমাৰীয়ে নিজৰ সতীত্ব ৰক্ষাৰ বাবে ব্ৰহ্মপুত্ৰত জাপ দি মৃত্যুৰ আশ্ৰয় লোৱাৰ কাহিনীয়ে পাঠকক অভিভূত কৰিছে।

বৰদলৈৰ 'দন্দুৱা দ্ৰোহ'ত পাশ্চাত্য আৰু বঙ্গীয় উপন্যাসিকৰ প্ৰভাৱ স্পষ্ট। উপন্যাসখনত ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ প্ৰভাৱ পৰিছে। সেইকথা বৰদলৈয়ে নিজে 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' উপন্যাসৰ পাতনিত লিখিছে এইদৰে - "কলেজত পঢ়ি থাকোতে ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ নৱেল শ্ৰেণী আৰু বংকিম চাটুৰ্জিৰ উপন্যাস শ্ৰেণী পৰিছিলোঁ। এই ঠাই সিফালে (?) পাহাৰ দেখি আৰু আমাৰ সকলো ঠাইতে নদী-নলা, নিজৰা, বিল, পুখুৰী, পাহাৰ, জাৰণি এই সকলোবিলাকলৈ চমু পৰি ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ সেই হাইলেণ্ড আৰু ল'লেণ্ড বিলাকলৈ মনত পৰিছিল। ভাব হৈছিল - 'হায় মোৰ অসম জননী তুমি কেনে প্ৰকৃতিৰ কাম্য কানন। তোমাৰ কোলাত স্কটলেণ্ডৰ দৰে Highland, lowland, hills, doles, lakes সকলো বিলাক আছে। তোমাৰ অতীত কালৰ বুৰঞ্জী নানা ঘটনাৰে পৰিপূৰ্ণ। কিন্তু তোমাৰ এই সমস্ত স্বাভাৱিক সৌন্দৰ্য বৰ্ণাবলৈ অতীত বুৰঞ্জীৰ উপন্যাস লিখিবলৈ ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ নিচিনা বা বংকিম চাটুৰ্জিৰ দৰে উপন্যাসকাৰক প্ৰতিভাশালী সাহিত্যিক ক'ত?" [৮] এইক্ষেত্ৰত 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' উপন্যাসত বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ 'ৰাজসিংহ'ৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়। বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ 'ৰাজসিংহ'ৰ দৰে বৰদলৈৰ 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' কেৱল ঐতিহাসিক তথ্য আৰু সমলৰ সমন্বয় নহয়, ইতিহাসেই ইয়াৰ প্ৰাণ। বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ 'ৰাজসিংহ'ৰ নায়ক ৰাজসিংহ আৰু প্ৰতিনায়ক ঔৰংজেৱ-উভয়েই ইতিহাস প্ৰসিদ্ধ চৰিত্ৰ। সেইদৰে 'দন্দুৱা দ্ৰোহ'ৰ হৰদত্ত আৰু বীৰদত্ত আহোম বুৰঞ্জীৰ ইতিহাস প্ৰসিদ্ধ ব্যক্তি। ৰাজনৈতিক সংঘৰ্ষ আৰু নায়ক-প্ৰতিনায়কৰ ব্যক্তিগত দ্বন্দ্বই 'ৰাজসিংহ'ৰ প্ৰধান উপাদান। সেইদৰে আহোম ৰজাৰ বিষয়াসকলৰ পাৰস্পৰিক সংঘৰ্ষ আৰু বদন বৰফুকনৰ বিৰুদ্ধে হৰদত্ত বীৰদত্তই কৰা বিদ্ৰোহ বৰদলৈৰ 'দন্দুৱা দ্ৰোহ'ৰ মূল উপজীব্য। ইতিহাস প্ৰসিদ্ধ 'দন্দুৱা দ্ৰোহ'ৰ ঘটনা আৰু তাৰ লগত জড়িত পটভূমিৰ আধাৰতে বৰদলৈয়ে 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' ৰচনা কৰিছে। সেয়েহে বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ 'ৰাজসিংহ'ৰ দৰে বৰদলৈৰ 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' পূৰ্ণমাত্ৰাই ঐতিহাসিক উপন্যাস। এই সন্দৰ্ভত বৰদলৈয়ে 'দন্দুৱা দ্ৰোহ'ৰ পাতনিৰ শেষত লিখিছে - "এই উপন্যাসত আমি বুৰঞ্জীৰ প্ৰধান ঘটনাবিলাকৰ এফেৰাও লৰচৰ কৰা নাই। ইয়াত আমাৰ কল্পনাৰ মাত্ৰাও নাই।" [৯]

ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ চতুৰ্থ উপন্যাস 'ৰঙ্গিলী'। মানৰ আক্ৰমনৰ পটভূমিত ৰচিত এই উপন্যাসখন ১৯২৫ চনত প্ৰকাশিত হয়। আহোম স্বৰ্গদেউ চন্দ্ৰকান্ত সিংহৰ ৰাজত্বৰ পটভূমিত আৰু সংৰাম-ৰঙ্গিলীৰ প্ৰেমৰ কাহিনীৰ আলমত বৰদলৈয়ে এই উপন্যাসখন ৰচনা কৰিছে।

বৰদলৈৰ 'মিৰিজীয়ৰী', 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' আদিৰ দৰে 'ৰঙ্গিলী' উপন্যাসতো ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ প্ৰভাৱ স্পষ্ট। এই প্ৰভাৱ 'ৰঙ্গিলী'ৰ পটভূমি নিৰ্মাণ, চৰিত্ৰ অংকন,

The women are expected to adhere to certain norms and roles that are assigned to them and any hints of failings were met with strict censure. Women are expected to be submissive wives and obedient daughters, always ready at the service of their husbands and fathers. In fact their duty as wives and daughters is to please and honor the men in their lives. When the wife announced her first pregnancy to her husband, he reached for her hair, pulled violently and dragged her out of the bed and made her sleep in the kitchen even when she was pregnant. Despite all the abuses she received from her husband, she still diligently obeyed the commands of her husband only to be beaten repeatedly by her husband. The helpless wife was forced to serve and sit by his side until he finishes his meal as she wraps her arms around her operated stomach and dragged herself at one oclock. However, she is committed to her husband and blames herself for making her husband angry and for irritating him. She would apologize to her husband just as her mother would apologize to her father even though she has done nothing wrong. She painfully realized that she had enabled her husband to treat her exactly the way her father did to her mother. She realized rather too late that all her life she has been adjusting, pulling, pushing and bending herself to fit into her husband's life. It was her voicelessness in front of her superior voice. She saw that her husband had transformed into the man she had hated all her life. No one knows that she had slept in the storeroom more than in the bedroom.

The title is subversive in this regard as it shows the authors intent to define the women in relation to women independent of the men in their lives. Mepfhu-o in her author's note justifies why she chose the title My Mother's Daughter. She writes that people always say their father's name when asked whose daughter they are. Only after naming the father do they come to know about their mother. But as women, they are really their mother's daughter. Women tend to become who their mother ought to become. If mothers are normalizing abuse, then their daughters will too. If mothers are stepping up against violence, then their daughters will too. And one day when these daughters become mothers, they will transfer the same to their daughters and it will continue. The daughter in the novel tried every possible way to protect her mother from her abusive father but only ended up as a disappointment to her mother. Living in a patriarchal society, the mother thought that she is protecting her daughter by taking side on her husband, yet it only resulted to the daughter hating her mother as much as she hated her father.

Personal is Political : The women in *My Mothers Daughter* do

not have a place of refuge as they are subjected to the strict surveillance of their husband every minute of their life. There is no space where they are free and no place where they can be the masters over their own body. She realized that living her mothers house would mean becoming the same person as her mother, though she blames her mother for not protecting her from her abusive father. At the end of the novel, the daughter finds her liberation by returning to her mothers home which is ironic because it was the same home from which she fled to find liberation. Her husband wanted her to give up her job and look after the house and children. But she blatantly refused to leave her job as it was her escape that has kept her sane all these years. She realized that her husband was not so different from her father but with each passing day, he looked and behaved more and more like her father. When the wife excused herself to attend her office meeting, she was forced to stay at home and conversed with him, punching her on the face and leaving her in the kitchen. After ten long years of marriage, she decided to walk out of her husband's house. She finally admits that, all these years she was looking for love with so much hate inside of her. A place that had caused her so much distress became a place of comfort. No matter how sad, confused and hopeless she felt, she knew that she had made the right decision. The author points at a very significant message; that change must first begin from the home. There can be no true liberation until the household relations are radically altered to allow women space to think and live independently. The daughter takes the bold step of walking away from her husband which comes with the huge risk of incurring social stigma but nevertheless finds her freedom. She did what her mother never could- take a stand against an abusive husband- and when she returns to the home of her mother there is some optimism that both mother and daughter are finally free from the abuses that has scarred their life throughout. It is implicitly implied that the mother and daughter had finally realized that the home needs to be a site of protest against domestic abuses not a place where such abuses are normalized. With the help of her friend, her aunt and her husband, they helped her in getting a lawyer and decided to tell her husband about her decision. They finally agreed to let the kids visit her on Saturdays and Sundays. The house is filled with their many stories, laughter and chatter which makes the house seems brighter and more welcoming than ever. None of her kids asked her why she left; they only said that they missed her. Above all, she is grateful that they have their mother and she have hers looking for a path of forgiveness and healing.

Though despair had wrung its care
That would heal its anguish.' 'Robert burns'[8]

'মিৰিজীয়ৰী' উপন্যাসৰ প্ৰাকৃতিক সৌন্দৰ্যৰ বৰ্ণনাতো ৱৰ্ডছৱৰ্থ, গল্ডস্মিথৰ প্ৰভাৱ স্পষ্ট। বিশেষকৈ প্ৰকৃতি কবি ৱৰ্ডছৱৰ্থৰ কবিতাৰ প্ৰকৃতিৰ যি বৰ্ণনা, তাৰ ছাপ উপন্যাসখনত সুন্দৰভাৱে প্ৰস্ফুটিত হৈ উঠিছে। সেইদৰে থমাছ হাৰ্ডিৰ 'Return of the native' উপন্যাসৰ এগডন হিথৰ দৰে ঘূনাসুঁতি গাঁৱত বসবাস কৰা মিৰি সমাজৰ প্ৰতিজনৰ হৃদয় স্পন্দনত সোৱণশিৰি নদীখন যেন সোমাই আছে।

'মিৰিজীয়ৰী' উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ অংকনৰ ক্ষেত্ৰতো বৰদলৈ পাশ্চাত্য ঔপন্যাসিকৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱিত হৈছে। এই ক্ষেত্ৰত ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ নাম বিশেষভাৱে উল্লেখযোগ্য। স্কটৰ 'আইভান হো' উপন্যাসৰ 'ৰেবেকা' চৰিত্ৰটিৰ লগত বৰদলৈৰ 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ 'ডালিমী' চৰিত্ৰৰ বিশেষ সাদৃশ্য পৰিলক্ষিত হয়। উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ অংকনত স্কটৰ উপৰিও মহাপুৰুষ শংকৰদেৱ, লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা আৰু পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ দ্বাৰা বৰদলৈ প্ৰভাৱিত হৈছে। বেজবৰুৱাৰ 'জয়মতী কুঁৱৰী' নাটকৰ 'ডালিমী' চৰিত্ৰৰ সৈতে বৰদলৈৰ 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ 'ডালিমী' সগোত্ৰা। তদুপৰি "বৰদলৈৰ ডালিমী' চৰিত্ৰ বেজবৰুৱাৰ 'ফুল আইদেউ' আৰু গোহাঞিবৰুৱাৰ 'তৰা আইদেউ'ৰ সমধৰ্মী।"[৫] আনহাতে শংকৰদেৱৰ 'ৰুক্মিণীহৰণ' নাটৰ প্ৰভাৱো বৰদলৈ 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ চৰিত্ৰৰ ওপৰত দেখা যায়। 'ৰুক্মিণীহৰণ' নাটকৰ শশীপ্ৰভা আৰু ৰুক্মবীৰৰ সৈতে 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ 'নিৰমা' আৰু 'তামেদ'ৰ চৰিত্ৰৰ সাদৃশ্য মন কৰিবলগীয়া। শংকৰদেৱৰ নাটত ৰুক্মবীৰে শশীপ্ৰভাৰ ওপৰত আধিপত্য বিস্তাৰ কৰাৰ দৰে বৰদলৈৰ উপন্যাসতো তামেদে নিৰমাৰ ওপৰত আধিপত্য বিস্তাৰ কৰিছে।

'মিৰিজীয়ৰী' উপন্যাসখনত বঙ্গীয় ঔপন্যাসিক বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায়ে বৰদলৈক প্ৰভাৱিত কৰিছে। এই প্ৰভাৱ উপন্যাসৰ আদিৰ পৰা অন্তলৈকে পৰিলক্ষিত হয়। বৰদলৈয়ে 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ অধ্যায় বিভাজনৰ ক্ষেত্ৰত বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ ৰীতি অনুসৰণ কৰিছে। এইক্ষেত্ৰত বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ 'বিষবৃক্ষ' উপন্যাসৰ কথা উল্লেখ কৰিব পাৰি। 'বিষবৃক্ষ' উপন্যাসৰ দৰে বৰদলৈয়ে 'মিৰিজীয়ৰী'ত পৰিবেশ, পটভূমিৰ দাবী অনুসৰি অধ্যায় বিভাজন কৰিছে। কেৱল অধ্যায় বিভাজনেই নহয়, বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ 'বিষবৃক্ষ'ৰ দৰে 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ প্ৰতিটো অধ্যায়ৰ একো একোটা শিৰোনাম দিছে। যেনে - 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ প্ৰথম আৰু দ্বিতীয় অধ্যায়ৰ শিৰোনাম যথাক্ৰমে 'নৈৰ পাৰত' আৰু 'লক্ষিমপুৰ নগৰৰ ওচৰত'। "বিষবৃক্ষ'ৰ সৈতে 'মিৰিজীয়ৰী'ৰ আটাইতকৈ ডাঙৰ সাদৃশ্যটো পৰিলক্ষিত হয় দুয়োখন উপন্যাসৰ অন্তিম অধ্যায়ৰ অন্তিম শাৰীত। দুয়োখন উপন্যাসৰ অন্তিম শাৰী দুটা সাইলাখ একে। ইয়াৰ পৰা স্পষ্ট হয় যে বৰদলৈয়ে বঙ্কিমচন্দ্ৰক অনুকৰণ কৰিছে। বঙ্কিমচন্দ্ৰই তেওঁৰ 'বিষবৃক্ষ' উপন্যাসৰ সামৰণি মাৰিছে এইদৰে - 'আমরা বিষবৃক্ষ সমাপ্ত করিলাম। ভরসা করি ইহাতে গৃহে গৃহে অমৃত ফলিবে।"[৬]

বৰদলৈয়েও বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ সৈতে সুৰ মিলাই "মিৰিজীয়ৰী'ৰ সামৰণি মাৰিছে এইদৰে - 'আমাৰ হতভাগিনী মিৰি-জীয়ৰী দুখ লগা কাহিনী খতম কৰিলো। আশা কৰো ইয়াতে এতিয়াৰ পৰা মিৰিৰ ঘৰে ঘৰে সুফল ফুলিব।"[৭]

বৰদলৈৰ তৃতীয় উপন্যাস 'দন্দুৱা দ্ৰোহ'। ১৯০৯ চনত প্ৰকাশিত এই উপন্যাসখন

পাহাৰ দেখি আৰু আমাৰ সকলো ঠাইতে নদী-নলা, নিজৰা, বিল, পুখুৰী, পাহাৰ, জাৰণি এই সকলোবিলাকলৈ চমু পৰি ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ সেই হাইলেণ্ড আৰু ল'লেণ্ড বিলাকলৈ মনত পৰিছিল। ভাব হৈছিল - 'হায় মোৰ অসম জননী তুমি কেনে প্ৰকৃতিৰ কাম্য কানন। তোমাৰ কোলাত স্কটলেণ্ডৰ দৰে Highland, lowland, hills, doles, lakes সকলো বিলাক আছে। তোমাৰ অতীত কালৰ বুৰঞ্জী নানা ঘটনাৰে পৰিপূৰ্ণ। কিন্তু তোমাৰ এই সমস্ত স্বাভাৱিক সৌন্দৰ্য বৰ্ণাবলৈ অতীত বুৰঞ্জীৰ উপন্যাস লিখিবলৈ ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ নিচিনা বা বংকিম চাটুৰ্জিৰ দৰে উপন্যাসকাৰক প্ৰতিভাশালী সাহিত্যিক ক'ত?”[২]

ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ উপৰিও ইংৰাজ কবি লৰ্ড টেনিচনৰ দ্বাৰা ৰজনীকান্ত বৰদলৈ বিশেষভাৱে প্ৰভাৱিত। টেনিচনৰ কবিতাৰ প্ৰকৃতিপ্ৰীতি, প্ৰাকৃতিক সৌন্দৰ্যৰ বৰ্ণনাই বৰদলৈক বিশেষভাৱে আকৰ্ষিত কৰিছিল। মুঠতে ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট, লৰ্ড টেনিচন আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ প্ৰভাৱে বৰদলৈক সম্পুৰ্ণৰূপে আগুৰি ধৰিছিল। এই তিনিওজন ঔপন্যাসিকৰ কলা-কৌশলক নিজস্ব ভঙ্গিমাৰে প্ৰয়োগ কৰি বৰদলৈয়ে উপন্যাস ৰচনা কৰিছিল। বৰদলৈয়ে মুকলিভাৱে ঘোষণা কৰিছিল যে তেওঁ স্কটৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈছিল আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ আদৰ্শত উপন্যাস ৰচনাত হাত দিছিল। সেইকথা কলিকতা এৰি অহাৰ সময়ত ৰমাকান্ত বৰকাকতিৰ আগত খোলাখুলিকৈ কৈছিল - “স্কটলেণ্ডৰ ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট, স্বদেশৰ বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ দৰে মই অসমত এলানি উপন্যাস লিখিম।” [৩]

বৰদলৈৰ প্ৰথম উপন্যাস 'মিৰিজীয়ৰী'। ১৮৯৪ চনত জনজাতীয় জীৱন লৈ ৰচনা কৰা তেওঁৰ প্ৰথম আৰু একমাত্ৰ সামাজিক উপন্যাস 'মিৰিজীয়ৰী' প্ৰকাশ পায়। উল্লেখযোগ্য যে এইখনেই প্ৰথম অসমীয়া সামাজিক উপন্যাস। মিৰি জনজাতিৰ ৰীতি-নীতি, পৰম্পৰা, চৰিত্ৰৰ সংবেদনশীলতা আৰু সহজ-সৰল মিৰি ডেকা-গাভৰুৰ প্ৰেমৰ পবিত্ৰতা, নিষ্ঠা আৰু কাৰুণ্যই উপন্যাসখনক অমৰ কৰি ৰাখিছে।

'মিৰিজীয়ৰী' উপন্যাসখনৰ কেইটামান অধ্যায়ৰ আৰম্ভণি বৰদলৈয়ে ইংৰাজ ৰোমাণ্টিক কবিসকলৰ কবিতাৰ উদ্ধৃতি দি আৰম্ভ কৰিছে। ইয়াৰ পৰাই উপন্যাসখনত পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱ সম্পুৰ্ণৰূপে স্পষ্ট। উপন্যাসখনত বৰদলৈয়ে গল্ডস্মিথ, ৱৰ্ডছৱৰ্থ, ৰৱাট বাৰ্ণছৰ কবিতাৰ উদ্ধৃতি প্ৰয়োগ কৰিছে। বৰদলৈয়ে উপন্যাসৰ তৃতীয় অধ্যায় আৰম্ভণি অলিভাৰ গল্ডস্মিথৰ 'The Deserted village', পঞ্চম অধ্যায় উইলিয়াম ৱৰ্ডছৱৰ্থৰ 'Lines written while siling in a Boat at evening' আৰু দ্বাদশ অধ্যায়ৰ ৰৱাট বাৰ্ণছৰ'Thine am i my faithful fair' কবিতাৰ উদ্ধৃতিৰে আৰম্ভ কৰিছে। উদাহৰণ স্বৰূপে 'মিৰিজীয়ৰী' উপন্যাসখনৰ 'ঘূনাসুঁতি গাঁৱত' শিৰোনাম শীৰ্ষক অধ্যায়ৰ ৰৱাৰ্ট বাৰ্ণছৰ 'Thine am i my faithful fair' কবিতাৰে আৰম্ভনি হৈছে এনেদৰে -

'Thine am i am faithful fair
Thine my lonely Nancy-
Every purpouse along my veine
To the bosom lay my heart
There to throb and languish -

CONCLUSION : The title of the novel My Mothers daughter is central to the narrative of the story. It sets the paradigm in which the pitiable stories of women are laid bare in a society that has normalized domestic abuse. The title speaks volumes on the continued oppression of women across generation and the social roles within which their voices are silenced. The use of nameless characters in the novel is in this regard doubly significant as it signifies the invisibility of women and the loss of their subjectivity. The title is also a subversive act as it directs the readers gaze into the private space of the household to challenge deeply rooted social norms and practices. The nameless women character in the novel finds her liberation not by establishing her dignity within the patriarchal system but by braking free from the image and role that was assigned to her by the system. It is also an assertive claim of identity that attempts to break free from the male-centric understanding of lineaage and identity. The novel ends in a hopeful note where the daughter finds refuge in her mothers home again hinting at the need for change within the home first. Creatcrit : Vol.8 No.-2 Casavi 23The title of the novel *My Mothers Daughter* is central to the narrative of the story. It sets a paradigm in which the pitiable stories of women are laid bare in a society that has normalized domestic abuse. The title speaks volumes on the continued oppression of women across generations and the social roles within which their voices are silenced. The use of nameless characters in the novel is in this regard doubly significant as it signifies the invisibility of women and the loss of their subjectivity. The title is also a subversive act as it directs the readers gaze into the private space of the household to challenge deeply rooted social norms and practices. The nameless women character in the novel finds her liberation not by establishing her dignity within the patriarchal system but by breaking free from the image and role that was assigned to her by the system. It is also an assertive claim of identity that attempts to break free from the male-centric understanding of lineage and identity. The novel also ends in a hopeful note where the daughter finds refuge in her mothers home again hinting the need for change within the home first.

WORKS CITED

Elizabeth,Vizovono and Sentinaro Tsuren. *Insider perspectives: Critical Esssays on Literature from Nagaland*. Barkweaver Publication.2017

Mepfhu-o Neikehienuo. *My Mothers Daughter.* Heritage Publishing House. 2019

Pou, K.B Veio. *Literary Cultures of Indias Northeast: Naga Writings in English*. Heritage Publishing House. 2015

Sentiyula, A and Bendangsenla. *Studies in Contemporary Naga Writings*. Heritage Publishing House. 2018.

ৱাল্টাৰ স্কট, টেনিচন, বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ প্ৰভাৱ পৰিছে।

ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ সাহিত্যকৃতি: পদ্মনাথ গোহাঞিবৰুৱাৰ 'ভানুমতি' উপন্যাসৰ যোগেদি আধুনিক অসমীয়া উপন্যাসৰ জন্ম হয় যদিও অসমীয়া উপন্যাসৰ ভেটি প্ৰতিষ্ঠিত হয় ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ হাতত। স্কটলেণ্ডৰ ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট, বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায় আদিৰ ঐতিহাসিক উপন্যাসে বৰদলৈক অসমীয়া উপন্যাস ৰচনা কৰিবলৈ প্ৰেৰণা যোগায়। বৰদলৈয়ে ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ উপন্যাসৰ আদৰ্শত কেইবাখনো অসমীয়া উপন্যাস ৰচনা কৰে। ১৮৯৪ চনত জনজাতীয় জীৱনৰ আলমত ৰচনা কৰা তেওঁৰ প্ৰথম আৰু একমাত্ৰ সামাজিক উপন্যাস 'মিৰিজীয়ৰী' প্ৰকাশ পায়। এইখনেই প্ৰথম অসমীয়া সামাজিক উপন্যাস। বৰদলৈৰ বাকীকেইখন উপন্যাস ঐতিহাসিক।

ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়ে আশাসুধীয়াভাবে উপন্যাস ৰচনা কৰি অসমীয়া সাহিত্য জগতত এখন বিশিষ্ট আসন দখল কৰিছে। তেওঁৰ নখন উপন্যাসৰ ভিতৰত আঠখন উপন্যাস ঐতিহাসিক। সেইকেইখন হ'ল - মনোমতী (১৯০০), দন্দুৱা দ্ৰোহ (১৯০৯), ৰঙ্গিলী (১৯২৫), নিৰ্মল ভকত (১৯২৫), ৰাধা-ৰুক্মিণীৰ ৰণ (১৯২৫), তাম্ৰেশ্বৰীৰ মন্দিৰ (১৯২৬), ৰহদৈ লিগিৰী (১৯৩০) আৰু খাম্বা থুইবী (১৯৩২)। এই আঠখনৰ ভিতৰত 'মনোমতী', 'ৰঙ্গিলী', 'নিৰ্মল ভকত', 'তাম্ৰেশ্বৰী মন্দিৰ', 'ৰহদৈ লিগিৰী' - এই পাঁচখন উপন্যাস অসমত মানৰ আক্ৰমণ আৰু আহোম ৰাজত্বৰ শেষ অৱস্থাৰ পটভূমিত ৰচনা কৰিছে। হৰদত্ত - বীৰদত্তৰ বিদ্ৰোহৰ ভেটিত 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' আৰু মোৱামৰীয়া বিদ্ৰোহৰ ভেটিত 'ৰাধা-ৰুক্মিণীৰ ৰণ' ৰচনা কৰে। 'খাম্বা থুইবী'ক উপন্যাস আখ্যা দিয়া হয় যদিও প্ৰকৃততে এইখনক উপন্যাস বুলি ক'ব নোৱাৰি। প্ৰকৃততে মণিপুৰত প্ৰচলিত এটা জনপ্ৰিয় লোক-কথাৰ আধাৰত ৰচিত এটা দীঘলীয়া গল্প হৈছে 'খাম্বা থুইবী'।

প্ৰাচ্য আৰু পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱ: ঊনবিংশ শতাব্দীৰ শেষৰফালে বঙ্গীয় সাহিত্যত বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায়ৰ একক প্ৰভাৱ আছিল। বিশেষকৈ বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ উপন্যাস বঙ্গদেশৰ লগতে সমগ্ৰ ভাৰতীয় সাহিত্যত এক আলোড়নৰ সৃষ্টি কৰিছিল। তদানীন্তন সময়ত শিক্ষা-দীক্ষাৰ কেন্দ্ৰস্থল আছিল কলিকতা। আন আন অসমীয়া ডেকাৰ দৰে বৰদলৈয়ো কলিকতাত শিক্ষা লাভ কৰিছিল আৰু কলিকতাত থকা সময়ত বৰদলৈ নিঃসন্দেহে বঙ্কিমচন্দ্ৰই বঙালী তথা ভাৰতীয় জীৱনত পেলোৱা প্ৰভাৱ লক্ষ্য কৰিছিল। বঙ্কিমচন্দ্ৰৰ আদৰ্শৰে অনুপ্ৰাণিত হৈ বৰদলৈয়ো অসমীয়া জাতীয় জীৱনত তেনে প্ৰবাহ সৃষ্টি কৰিবলৈ মনত গুপুত হাবিয়াস পোষণ কৰিছিল। আনহাতে সেই সময়ত পাশ্চাত্যত বিশেষকৈ ইংৰাজী সাহিত্যত ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ উপন্যাসৰাজীয়ে বিশেষ জনপ্ৰিয়তা অৰ্জন কৰিছিল। স্কটৰ ৰচনাৰ মৌলিকতা, বুৰঞ্জীৰ ঐশ্বৰ্যমণ্ডিত ঘটনা আৰু প্ৰাকৃতিক পৰিবেশৰ বৰ্ণনাই পাঠকক আপ্লুত কৰিছিল। স্কটৰ উপন্যাস ইংৰাজী বিদ্যালয়ৰ ওপৰৰ শ্ৰেণীত আৰু কলেজত পাঠ্যক্ৰম হিচাপে নিৰ্দিষ্ট কৰা আছিল। যাৰ ফলত শিক্ষিত ডেকাসকলক স্কটৰ উপন্যাস বিশেষভাৱে প্ৰভাৱিত কৰিছিল আৰু বৰদলৈয়ো এই প্ৰভাৱৰ পৰা হাত সাৰিব পৰা নাই। এই সন্দৰ্ভত বৰদলৈয়ে 'দন্দুৱা দ্ৰোহ' উপন্যাসৰ পাতনিত লিখিছে - "কলেজত পঢ়ি থাকোতে ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কটৰ নৱেল শ্ৰেণী আৰু বংকিম চাটুৰ্জ্জিৰ উপন্যাস শ্ৰেণী পৰিছিলোঁ। এই ঠাই সিফালে (?)

ৰজনীকান্ত বৰদলৈৰ উপন্যাসত প্ৰাচ্য আৰু পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱ

আৰম্ভণি: পৃথিৱীৰ প্ৰায় সকলো সাহিত্যতে আন সাহিত্যৰ প্ৰভাৱ কম-বেছি পৰিমাণে পৰিছে আৰু তাৰ দ্বাৰাই সুস্থ তথা চহকী সাহিত্যৰূপে নিজৰ ভেটি প্ৰতিষ্ঠা কৰিছে। “জ্ঞাত বা অজ্ঞাতসাৰে হ’লেও প্ৰত্যেক সাহিত্যত আন সাহিত্যৰ ভাৱধাৰা প্ৰতিফলিত হোৱাটো একো অস্বাভাৱিক নহয়, বৰং স্বাভাৱিকহে।” [১] এই পৰম্পৰা বা প্ৰভাৱ কেৱল বৰ্তমান সময়তে নহয়, প্ৰাচীন কালৰে পৰা কম-বেছি পৰিমাণে দেখিবলৈ পোৱা যায়। প্ৰাচীন ভাৰতীয় সাহিত্যত ৰামায়ণ, মহাভাৰত, পুৰাণ আদি সংস্কৃত সাহিত্যৰ প্ৰভাৱ স্পষ্টৰূপে বিদ্যমান। সেইদৰে গ্ৰীক সাহিত্যত হোমাৰৰ ইলিয়াড আৰু ওডিচিৰ প্ৰভাৱ স্পষ্ট। পৃথিৱীৰ অন্যান্য সাহিত্যৰ দৰে অসমীয়া সাহিত্যও এইক্ষেত্ৰত ব্যতিক্ৰম নহয়। প্ৰাক-শংকৰী যুগৰ সাহিত্যত-পাশ্চাত্য তথা অন্য ভাৰতীয় সাহিত্যৰ প্ৰভাৱ অনস্বীকাৰ্য। অসমত বৃটিছৰ শাসন, ইংৰাজী ভাষাৰ প্ৰচাৰ আৰু নতুন প্ৰজন্মই ইংৰাজী ভাষা-সাহিত্যৰ মাজত লাভ কৰা অভিনৱত্বই আধুনিক যুগৰ অসমীয়া সাহিত্যত পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱৰ প্ৰধান কাৰণ। আনহাতে পশ্চিমীয়া সাহিত্যৰ প্ৰভাৱত যথেষ্ট শক্তিশালীভাৱে গঢ়ি উঠা বঙলা সাহিত্যৰ লগতো অসমীয়া সাহিত্যিকসকলৰ গভীৰ পৰিচয় ঘটে কলিকতীয়া শিক্ষা জীৱনত। ইংৰাজী আৰু বঙলা সাহিত্যৰ মাজত লাভ কৰা নতুনত্বই অসমীয়া সাহিত্যিক সকলৰ মাজত জগাই তোলে নতুন চেতনা আৰু তাৰ ফলস্বৰূপে ঊনবিংশ শতিকাৰ পৰা পূৰ্বৰ ৰীতি-নীতি পৰিহাৰ কৰি পাশ্চাত্য সাহিত্যৰ আদৰ্শত অসমীয়া সাহিত্য নিৰ্মাণ হ’বলৈ ধৰে।

আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ এনে এটা দিশ নাই, য’ত পাশ্চাত্য তথা বঙলা সাহিত্যৰ প্ৰভাৱ পৰা নাই। আলোচনী, বাতৰি কাকত, নাইবা ব্যক্তিগত উদ্যোগত প্ৰকাশিত আধুনিক কবিতা, নাটক, উপন্যাস, চুটিগল্প, প্ৰবন্ধ, ভ্ৰমণ সাহিত্য, শিশু সাহিত্য আদি পাশ্চাত্যৰ প্ৰভাৱত সৃষ্টি হৈছে। পাশ্চাত্য সাহিত্যৰ প্ৰত্যক্ষ অনুকৰণৰ ফলত সৃষ্টি হোৱা এবিধ প্ৰধান সাহিত্য হৈছে উপন্যাস। বৰ্তমান সময়ত সাহিত্যৰ এক প্ৰধান অঙ্গ হৈছে উপন্যাস। অসমীয়া সাহিত্যত আমেৰিকাৰ মিছনেৰীসকলে উপন্যাস ৰচনাৰ পথ প্ৰদৰ্শন কৰে। পৰৱৰ্তী সময়ত ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট, লৰ্ড টেনিছন, বঙ্গদেশৰ বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায় আদিক অনুকৰণ কৰি অসমীয়া সাহিত্যত কেইবাজনো সাহিত্যিকে উপন্যাস ৰচনা কৰে।

অসমীয়া সাহিত্য জগতত বিশেষকৈ উপন্যাসৰ ক্ষেত্ৰত ছাৰ ৱাল্টাৰ স্কট আৰু বঙ্কিমচন্দ্ৰ চট্টোপাধ্যায়ক কেন্দ্ৰ কৰি যি নৱজাগৰণৰ সৃষ্টি হৈছিল, তাৰ কেন্দ্ৰবিন্দু আছিল ৰজনীকান্ত বৰদলৈ। ১৮৯৪ চনত প্ৰকাশিত ‘মিৰিজীয়ৰী’ৰ পৰা আৰম্ভ কৰি একেৰাহে কেইবাখনো উপন্যাস ৰচনা কৰি বৰদলৈয়ে অসমীয়া উপন্যাসৰ ভেটি প্ৰতিষ্ঠা কৰে। বৰদলৈয়ে ৰচনা কৰা ন খন উপন্যাসৰ আঠখনেই ঐতিহাসিক ঘটনাৰ আধাৰত ৰচনা কৰিছে যদিও ই বৰদলৈৰ কল্পনানিষ্ঠ। সেয়ে উপন্যাসসমূহত বৰদলৈয়ে নিজস্ব কল্পনা অনুযায়ী বিভিন্ন ঘটনা, চৰিত্ৰ, পটভূমি, ধৰ্ম, বিশ্বাস, সংস্কৃতি, পৰম্পৰা প্ৰাকৃতিক বৰ্ণনা আদিৰ সংযোজন ঘটাইছে। উপন্যাসসমূহৰ কাহিনী বিন্যাস, চৰিত্ৰ নিৰ্মাণ, প্ৰাকৃতিক বৰ্ণনা, পটভূমি নিৰ্মাণ আদি বিভিন্ন দিশত বৰদলৈৰ ওপৰত প্ৰত্যক্ষ আৰু পৰোক্ষভাৱে ছাৰ

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 37–42

Political Overtones in Robin S. Ngangoms Poetry

Riazul Hoque
Associate Professor, Deptt. Of English, Rupahi College
P.O. Rupahi, Nagaon, Assam- 782125
(hoqueriazulrc@gmail.com)

Abstract: *Robin S. Ngangom is one of the prolific poets from North-East part of India. He basically hails from Manipur. He is presently teaching in North East Hill University, Shillong. According to him, poetry from North-East is significantly different from other parts of the country in many ways. He seems to be worried of the lurking fears in the face of the youth of his region. He laments about the rich cultural heritage and past glory of his motherland in his poems. But one is reminded of the harsh realities that are demolishing his peoples consciences. Ngangom talks about the political scenario of his native place in his poetry. This paper attempts to find out how the poet designs the political landscape and the image of his homeland through his poems.*

Key-words: *motherland, consciences, political landscape, marginalized, insurgency*

The constant conflict between the armed forces and the active prevalent insurgents groups has left a lasting impact on the psyche of the people of the North-East India and consequently the resonance of this impact is manifested through various genres of literature. Constant disturbances in the region add to the woes and problems of the inhabitants as they suffer physical and mental abuses at the hands of the security forces and at times, in the hands of the militants causing doubly marginalized victims. Of course, it is true that in any situation of conflict,

the entire community, whether they are directly or indirectly involved in the conflicts, are badly affected.

To give a critical assessment and to justify the subject matter under discussion, descriptive and analytical methods have been used to comprehend the issue of political overtones in this paper. The poems taken for study have been critically interpreted to find a logical conclusion.

An eminent and distinguished poet and writer Ananya S. Guha acknowledges that the type of Northeast poetry produces poetry that "has a remarkable whole" (Guha 56). Jayanta Mahapatra himself a great poet mentions in the Foreword to *Anthology of Contemporary Poetry from the Northeast*:

Undoubtedly it is poetry that unites us. It is the poets who will not keep us away from one another, who will not seperate us. This is the strongest feeling one gets when one reads these poems from the very different regions of the Northeast. (qtd. in Nongkynrih, The *Poet as Chronicle*)

Justice J. S. Verma, former chairperson of the National Human Rights Commission (India) points out that the law enforcement agencies are the biggest violators of human rights in the country. His statement is highly relevant to what is happening in Manipur and the rest part of North-East India which are subject to high level of military deployment. It has become a common practice among the security forces engaged in the counter insurgency operation to do away with the safeguards accorded to the people by the Criminal Procedure Code.

The issues of freedom, sense of self, conflicts between the armed forces and the insurgents groups and curfews are some of the key topics to which Robin S. Ngangom gives voice in his poetry. He is skilled at striking universal concerns and blending it with local themes. Through his poems, Ngangom is seen giving vent to the troubled periods in the history of Manipur which has long been captured by insurgency. He talks about the political scenerio of his homeland in "*A Poem for Mother*". The poem is a heartfelt tribute not only to his biological mother but also to his native place that he has deserted. In another poem "*A Strange Affair*", Ngangom gives a narrative to individuals desired freedom and uses that to express the violence, oppression and political turbulence of his state.

Ngangom in his thought provoking article "Poetry in the Time of Terror" makes noticeable disclosure: Manipur, my native place in Northeast India, is in a state of anarchy and my poetry springs from the cruel contradictions of the land (Ngangom, Poetry in the Time of Terror

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 67–7

Western and Indian Influence on Rajanikanta Bordoloi

Rupam Mazumdar
Ph.D. Scholar, Department of Assamese,
Gauhati University
rupamnitjcse@gmail.com

Abstract: *The Place of Rajanikanta Bordoloi is unique and singular in Assamese literature. Beginning from Mirijiyari published in 1894 he has penned nine novels which are wide read and well appreciated; to say, he laid the foundation of Assamese novel of nine novels that Bordoloi wrote, eight are historical. All these historical novels are based on materials brought from historical events and incidents happening at particular points of time.*

No text is original. On every text there is an influence of previous texts. So works by Assamese writers are not free from influence of other texts. Tradition and individual talent work upon the production of a text. As ancient classical works have left indeliable marks on the compositions of Sankaradeva and Madhavadeva. So also western and Indian literature have influenced Assamese poets, dramatists and novelists. This paper discusses influence of western and Indian writings on Rajanikanta Bordoloi. Bordoloi was much influenced by Sir Walter Scott, Tennyson, Bankim Chandra and what extent he was influenced has been discussed analytically and critically in this paper.

Key-words: *original, occidental, historical, tradition, influence*

10. Saxena, Dr. Dwarika Prasad, Hindi Ke Prachin Pratinidhi Kabi, Binod Pustak Mandir, Rangeya Raghav Road, Agra-2, Ninth Edition, 1988-89
11. Saxena, Dr. Dwarika Prasad, Hindi Ke Prachin Pratinidhi Kabi, Binod Pustak Mandir, Rangeya Raghav Road, Agra-2, Ninth Edition, 1988-89

168). Ngangom says that poets in Manipur have to often take risk of writing as witness to the political violence in the state. He candidly opines that the North-East part of India remains largely misunderstood and is marked as the epicentre of insurgency in the country. A Poem for Mother, is a sincere apology from a son who could not give back anything to his motherland that gives birth to him and nourishes him, gives him delights and feeds him to be a man. The poet says:

Palem Apokpi, mother who gave birth to me,
to be a man how I hated leaving home
ten years ago. (*A Poem for Mother* 1-3)

The remembrance of the ageing mother who took care of him in his boyhood and never ending toil is also reflected in the present political and economic crisis of Manipur where killing, curfew and rampant corruptions have blurred the peace and beauty of the land he has left behind. The poet expresses:

You told your children that
money and time do not grow on trees, and
I could never learn to keep up with them.
It isnt that Ive forgotten
what youve come to mean to me
though I abandoned much and left
so little of myself for others
to remember me.(*A Poem for Mother* 14-21)

Ngangoms poetry has a nostalgic tone which reveals the pathetic situation of his native place. He mourns the loss of cultural values and the death of innocents youth due to political turmoil. His poetry is charged with emotional feelings for his native state Manipur, a land once peaceful but now torn by political violence and bloodshed. Due to insurgency problems and subsequent military operations, the beautiful and peaceful state has turned into a state of anarchy. The presence of violence in his poems is so intense that he is sometimes termed as political poet which he vehemently opposes. This type of allegation does not deter him from projecting the real picture of his state. The state has witnessed the brutal *Armed Forces Special Power Act (AFSPA)* that allows the police to punish and detain people on mere suspicion and on the other hand, the self proclaimed revolutionarists kidnap people for ransom or kill them if their demands are not fulfilled. Ngangom thus depicts the bloodshed and senseless killing:

As boys return to Christmas
escorted by hate and fear

They take a circuitous route
to outwit an enemy
who will reveal too much in the birth
of a merciful son. When these boys
reach home, their dreams will come
dressed in red. (*The Strange Affair* 54-61)

The poet speaks of the atrocities committed on the innocent youth of the region. Secret killings have haunted the land and young boys who return for festivals are embraced by death before they reach the threshold of their home. Again Ngangom describes the horrific situation of his homeland with heavy heart. He says:

When I turn with a heavy heart
towards my burning land,
the hills, women scream your name.
Soldiers with black scarves
like mime artists turn them in seconds into shrouds.
For the trucks carrying
the appliances of death and devastation, (*The Strange Affair* 70-76)

Ngangom reminds us about the loss of lives caused by Armed Forces Special Power Act (AFSPA) that allows the security forces license to shoot at the people in Manipur on flimsy grounds. He has drawn a comparison between the military personnel with black scarves with the mime artists who kill the youth without speaking any word. The reference of soldiers with "black scarves" reducing people into corpses within seconds and the truckloads of ammunitions present a gory picture of the oppression and violence that hovers over his state. Ngangom describes another memory of violence when he talks of the scream of women indicating the hypocrisy of the so-called law keepers of the country who brutally rape the local Manipuri women. Apart from this grim scenario, the poet highlights the corruption and prevalent exploitation in Manipur in the following lines:

With cargoes of sand and mortar
Mammon came to inspect the city.
He cut down the remaining trees
and carried them away
like cadavers for dissection. (*The Strange Affair* 86-90)

Ngangom talks about the presence of "*Mammon*" who symbolizes the evil influence of wealth and power in his motherland. The newly rich are ruling the state and the entire land is swarmed of armed men. The newspapers report nothing more than the usual items of rape, ambush,

Tak ye chakee bhalee pish khay samsar."[11] (Saxena, 108)

As Kabirdas negated that idol worship of Hindus, he used to say if God can be realised by worshiping a stone, then let man worship a hill, but nobody takes care of the grinding stone which is used for the greater welfare of the human being.

Kabirdas considered knowledge to be the highest virtue which doesn't take into account race, caste gender and class consideration. He said that only the noble deeds make the human great and says–

"Jati na pucho saadho kee, puchi liziye jnan,
Mol karo tolwaar ka pada rahne do myan."[12] (Saxena,108)

Conclusion: Thus we can come to the conclude that Kabirdas does not always follow the established traditions and literary cult of his predecessors. He believed in his own unique way of realising the truth and looked around the world with his unique vision. As a social reformer he tried to reform the society from social disorder, anarchy, orthodox, believes, untouchability, caste, creed and evil thoughts. In brief he was revolutionary by birth, socially conscious by nature and a true ideal superhuman who ushered greater welfare of human beings– by heart.

References

1. Nagendra, Dr., Hindi Sahitya ka Itihaas, National Publishing house, 23 Dariaganj, New Delhi-110002, 1985
2. Saxena, Dr. Dwarika Prasad, Hindi ke PrachinPratinidhiKabi, Binod Pustak Mandir, Rangeya Raghav Road, Agra 2, Ninth Edition,1988-89
3. Singha, Jaydev, Kabir Vani Piyush, Bishwavidyalaya Prakashan, Varanashi-2003
4. Singha, Jaydev, Kabir Vani Piyush, Bishwavidyalaya Prakashan, Varanashi-2003
5. Singha, Jaydev, Kabir Vani Piyush, Bishwavidyalaya Prakashan, Varanashi-2003
6. Singha, Jaydev, Kabir Vani Piyush, Bishwavidyalaya Prakashan, Varanashi-2003
7. Das, Shyamsundar, Kabir Granthawali, Lakbharti Prakashan, Allahabad-2002
8. Das, Shyamsundar, Kabir Granthawali, Lakbharti Prakashan, Allahabad-2002
9. Shukla, Acharya Ramchandra, Hindi Sahitya Ka Itihaas, Lokbharti Prakashan, Allahabad-2018

Kabirdas was a rebel. He raised voice against the showy deceptions and he revolted against the religious hatred class discriminations, As he says–

"Kabira khada bazar ke liye lukathee haath,
Jo ghar balei apna so chalei hamare saath."[6] (Singh, 118)

Kabirdas opposed racial discrimination and casteism. He tried to reform the society by removing racism and untouchability and class distinctions of high and low class as he opined–

"Jaat Paat puche naa koi
Hari ko bhoje so Hari ka hoi."[7] (Das, 68)

Kabirdas despised the divisions in the name of caste, creed and religion and urged people not to consider any will based on caste and religion. All are the creations of God and the concept of such single God helps us to relate our lives with noble deeds, spiritual upliftment and noble education in our lives.

Kabirdas was always against the communal hatred. He criticised the orthodox Hindu and Muslims who fight in the name of religion and tries to show superiority of ones religion over other and strongly opposed such attitude saying that–

"Santo dekhaho jag beirana
Hindu kahe mohi Ram piyara, Turak kahei Rahimana
Apash mei duwoo lori lori guye morom na kahu jana."[8] (Das, 96)

Kabirdas satirised those who chant and take marks on head. One cannot become a true devotee by keeping long hair, chanting and wearing religious attires. A true human being must be away from the dirt of mind, as he says that–

"Mala tilak lagai ke, bhakti na aai haath.
Darhee munch muraya kei, chalei duni ke saath.
Darhee munch muraya ke huha, ghotam ghot.
Mon ko nehi muriya, jamei bhareeya khot."[9] (Singh, 118)

Kabirdas opposed religious anarchism. He ridiculed those who starve during day time but take feast at night by killing cows. Kabirdas realises that he fails to understand what kind of happiness it provides, as he says–

"Din bhar roja rakhat hei, raat hanat hei gaay
Yoh to khun woo bandgee, keishee khushee khunday."[10] (Sukla, 65)

On the otherhand, he states–

"Paahan puje Hari mile to mei puju pahaad,

extortion etc. which have become the regular affair for the local people. The locals talk in hushed tones about the identification of the enemy who disguises himself everyday and appears with new faces. Ngangom mentions about the internal colonization of Manipur and the exploitation of the land by other more powerful states. Virtues like worthiness, service, chastity, purity are new interpretations by the outsiders. Freedom is an unheard thing in his motherland.

The suffering of people of Manipur shows no immediate end. The predicament of these people is aggravated by frequent *bandhs* given by various tribes. The normal life comes to a standstill by these *bandhs*. The terrific impacts of *bandhs* are thus expressed:

Nothing is certain
Oil
lentils
potatoes
food for babies
transport
*the outside worl*d. (*The Strange Affair* 120-126)

Ngangom opines that uncertainty prevails all around in Manipur. People face the shortage of essential commodities due to *bandhs* and curfew. The state witnesses drastic changes for prevalent turmoil. Ngangom vividly attempts to present the outcry of his people through his poems. The course of events makes the poet tired and exhausted. Though he wants to escape from this exhaustion but he knows the reality: "*Where can I flee from your love*?" He can not snap the strong bond with his state. Nongkynrih, in an interview published in *Poetry Internattional Web* makes an realistic definition of Northeast poetry as the literature of terror and blood and feels that there may not be a "need to sensationalise the subject" (Nongkynrih, *The Poet as Chronicle*). Insurgency and ethnic clashes have left an indelible impact on the psyche of the people of Northeast India. Ngangom has successfully put up this sensibility in his poetry. He says that poetry remains an underground exercise with him. He firmly believes in "the poetry of feeling which can be shared" (Ngangom, *Poetry in the Time of Terror* 169).

Works Cited

Guha, Ananya S. "North East Indian Poetry: Peace in Violence". *The Enchanting Verses Literary Review.*
www.enchantingverses.org/northeast-indian-poetry-peace-in-violence-by-ananya-s-guha.html

Mahapatra, Jayanta. Foreword. *Anthology of Contemporary Poetry from the Northeast*, ed. Kynpham Singh Nongkynrh

Ngangom, Robin S. “Poetry in the Time of Terror”. *Indian Literature*, vol. 49, no.3(227), 2005.

“A Poem for Moher”. *Words and Silence*. Calcutta: Writers Workshop, 1998.

“A Strange Affair”.*The Desire of Roots*. Chandrabhaga, 2006.

Nongkynrih, Kynpham Singh. “The Poet as Chronicle: An Overview of Contemporary Poetry in Norteast India”. *Poetry Internattional Web.*March 21, 2005.

reconcile Hinduism and Islam. He sincerely tried to emphasise the unity of Islam and Hinduism by preaching those virtues which were common to both religion. He made no distinction between Hindus and Muslims. He always tried to bridge the gap among various castes and religion sects by considering him as a social reformer.

Kabirdas was a revolutionary poet with a progressive bent of mind. He was born in 1398. He belonged to weaver community and lived in Kashi. The name of his wife was Lui. Kabir had a son and a daughter named Kamal and Kamali respectively.

The saint poet Kabirdas was illiterate. His following duha proves his illiteracy–

"Machi kagad chowa nehi, kalam gahi nehi haath."[1] (Nagendra, 144)

Though he was illiterate, he possessed the authenticity of feelings and superb art of expression which looked real to life. He believed in the truths he could realise though the senses and never relied on the teachings of religious scriptures. He challanged the religious scholars saying that–

"Tu kehta kagaj ki lekhi, Mei kehta akhin ki dekhi
Mei kehta shurjhawan Hari, Tu rakha urjhoyore"[2] (Saxena, 112)

The entire medieval period was deeply engrossed in superstition, orthodoxy, showy exuberance and outer deceitful appearances. Kabir was a social reformer prior to becoming a poet. He opposed the superstitions, idol worship, evils and bad practices, untouchability that was prevalent in the society. He abhorred those who slaughtered animals. He says–

"Bakri pati khat hei, Taki karhi khaal,
Jo naro bakri khat hei, Tinko kaun hawal"[3] (Singh, 133)

Kabir was brought up in the tradition and cultures of both Hindu and Muslims. He was familiarised with the superstitions and orthodox practices inherent in both the religious, so he attacked the evils prevalent in both the societies:

"Santo raah duwoo Hum deetha,
Hindu turak hatha nehi manli swaad saban ki mitha."[4]
(Singh, 118)

Kabirdas admits that those who chant the name of God Rama without having deep love for Him, they cannot attain divinity and affinity to God. They will have to suffer unfold miseries in hell after death. Kabirdas criticised such shallow and showy worshippers and said–

"Pandit baad badante jhutha
Ram kahyaa duniya gati pawei, baand kahyaa mukh
meetha."[5] (Singh, 108)

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 62–66

Saint Kabirdas as a Social Reformer: A Critical Overview

Dr. Abdul Mannan
Assistant Professor, Department of Hindi, ADP College,
Nagaon, Assam
(abdulmannan03956@gmail.com)

Abstract: *Kabirdas is one of the prominent poet of devotional Nirgun branch of Hindi literature. As a social reformer, famous saint and literary creator the name of Kabirdas is celebrated as the foremost poet in Hindi literature. The name itself symbolises social reform and then a poet. He opposed superstitions and orthodoxy prevalent in the society. Being a revolutionary poet, Kabirdas made ceaseless efforts to eradicate social evils and malpractices that was rampant in the society. During his lifetime, he vehemently opposed the evils existing in both Islam and Hindu religion, and at the same time tried to tie up both the Hindu and Muslims into a harmonious relationship. The humanistic preachings of Kabir stands as a milestone and this social awareness and outlook of Kabirdas is still relevant for the human race till today.*

Key-words: *Orthodoxy, unity, untouchability, illiteracy, human values etc.*

Introduction: Saint Kabirdas, an important social reformer and poet in the Nirgun branch of bhakti movement in Hindi literature. He lived during the close of the 14th century and in the begining of the 15th century. The birth of Kabir remains shrouted in mystery and legend. Kabirdas played the role of a teacher and social reformer by the medium of his writings which mainly consisted of the two line verses called 'Dohas'. He applied the knowledge that he gained through the various experiences of his life. He was full of humility and was the first saint to

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 43–48

Animal Narratives in Angami Folktales

Richard Dzüvichü
Ph.D, Scholar, Department of English Kohima campus
Nagaland University,Meriema-797004
(richarddzuvichu@yahoo.com)

Abstract : *The Angami Naga s Folktales follow similar patterns of other tribal folk cultures and folklore. All the folktale were orally transmitted and handed down from generation to generation. Examples of almost every genre can be found. Traditionally the folktales and folksongs were narrated by village elders for the young boys at the Morungs(boys dormitory).*

Keywords: *Morung, chükhieo, boiled crab, myths, jackal, chakhro, keshünei, chiecha.*

The *Angami Nagas* territory in the present day state of Nagaland, comprise of Kohima district, which is again divided into four regions, namely, Northern *Angami,* Southern *Angami*, Western *Angam*i and *Chakhro Angami(parts of Dimapur district).Tenyidie is* The mother tongue of the *Angami* tribe. But the accents vary from one village to another. The *tenyidie* (common dialect of the Angami tribe) spoken by the southern, western, northern and *chakhro* varies greatly. The *Angami Nagas* are predominantly agriculturists. They are well known for their environmental consciousness, since they use their watercourses for terraced wet-rice cultivation. In fact, they are one of the only two groups of Nagas who practice wet-rice cultivation on terraces on the hill slopes. The *Angamis* mainly followed Animism, their traditional religion. They believed in a single deity who was all powerful and who created everything. However, they also believed in evil spirits that caused all the problems to human beings, and to appease such spirits they made offerings. The

menfolk mainly wear *KESHÜNEI* (Kilt) and *LOHE* (Black shawls) while, the womenfolk wear *CHIECHA* (Wrap around skirts) and shawls of a unique traditional design. Property is generally divided equally among the sons. Interestingly, another aspect of the *Angami* society is that, the youngest male in the family inherits the parental home, which also signifies that, the latter is responsible for taking care of the former until they breathe their last. *Phousanyi or Sekrenyi* (Festival of purification) is the main festival of the *Angamis*. It is a ten day festival held in December (southern *Angami*) and in February or March (western and northern *Angami*) to mark the beginning of the Lunar year and to pray that the ensuing season brings good fortune. It starts with *Kizhie* and ends with *Thekra Hie*, which is the best part of the festival, where the young people of the village sit together and sing traditional songs throughout the day.

Angami folklores abound with folktales, myths, legends, riddles, proverbs and ballads. All the tales are orally transmitted and handed down from generation to generation. Traditionally , folktales were narrated by grandparents and parents sitting around the fireside after a hard days work in the fields , a tradition which is carried on till today in all villages.

The *Angami* folktales also reflect on cynical observations of human foibles while some are fairy and spirit tales and a large segment covers children and animal stories. In many *Angami* folktales there are interesting narratives about children and majority of such stories revolve around the orphan child. Many of the stories would also echo European folktales and children and animal stories. *Angami* narratives like other tribal folklores abound in superstitions and beliefs which has formed a part of their existence. In the story about *Chükhieos* gift, the narrative tells of how the animals listened and were under the control of *Chükhieo*. Narratives about Tigers appear in various stories. The *Angamis* tell the story of the three brothers- the Man, the Tiger and the Spirit- who were the three sons of one woman. While the man looked after his mother, washing and bathing her, the Tiger was always grumbling about any work in the house, snarling at everything and gave trouble to the whole family. He ate his food raw while the man ate his food cooked and the spirit smoked dried. The old mother organized a race for the three in the jungle to decide who would stay at home and who would live in the dark jungles. The man helped by the spirit touched the mark first and the tiger went away angry at being a loser in the jungle. The relationship of man and the tiger is carried on in most tales where the tiger is portrayed as the elder brother of man and till today when any hunting is done a portion

w/index.php?title=Dystopia&oldid=1014049322.

Wikipedia Contributors. “Violence.” *Wikipedia*, Wikipedia, The Free Encyclopedia, 10 Mar. 2021, en.wikipedia.org/w/index.php?title=Violence&oldid=1011282014.

wreaking havoc against society, the novel demonstrates that destruction can be used to fight against destruction. Through the use of savage and violent methods, men can perhaps come out stronger than the dehumanizing society they engage in. But if violence is always a necessity in society, as *Fight Club* suggests, there is no great possibility of complete escape from a dystopian reality, because utopia and dystopia will always be in conflict with each other, especially in a society like America. While other dystopian classic fictions create imaginary worlds from the future to warn people in the present about certain approaching problems, human weaknesses, ecological disintegration or near dangers in society, Chuck Palahniuks creation of a dystopian America in *Fight Club* allows him to use ultra-violent elements to warn people in the future about the dark reality that is waiting to consume the world.

WORKS CITED

Berlatsky, Noah. "'Alternate History' Fiction Reveals Our Dystopian American Reality." *Document*, Document Journal, 31 July 2020, www.documentjournal.com/2020/07/alternate-history-fiction-reveals-our-dystopian-american-reality/#:~:text=in%20our%20politics-,Philip%20K.,are%20ruled%20by%20the%20Japanese.

"Definition and Typology of Violence." *World Health Organization*, World Health Organization, 21 Nov. 2011, www.who.int/violenceprevention/approach/definition/en/.

Elliott, Caitlin Elizabeth. "Flannery O'Connor's Redemptive Violence in Chuck Palahniuk's Fight Club and Invisible Monsters." *Masters Thesis*, Digital Commons, June 2015, digitalcommons.liberty.edu/masters/366/.

Palahniuk, Chuck. *Fight Club*. Vintage, 2006.

Turnbull, Cadwell. "Dystopia Isn't Sci-Fi-for Me, It's the American Reality." *Wired*, Conde Nast, 19 July 2020, www.wired.com/story/dystopia-isnt-sci-fi-for-me-its-the-american-reality/.

Wikipedia Contributors. "Dystopia." *Wikipedia, The Free Encyclopedia.*, Wikimedia Foundation, 24 Mar. 2021, en.wikipedia.org/

is left for the tiger.

There are numerous stories about snakes in Angami folktales. The animal is often portrayed as a figure of fascination, magical powers or fear. In the story about the girl and the snake, the narrative shows us that the sight of the snake strikes fear into the girl as she meets the snake on her way to work in the fields. The snake refuses to let her pass until she says "Do not bite me and I will marry you". The snake allows her passage and afterwards marries the girl. From then on the snake represents wealth and riches because he bites her in the leg and she gets beautiful cane leggings, he bites her in the breast and her neck is adorned with beautiful necklaces. Another girl in the village seeing the wealth and beauty of her ornaments longs to have the same experience and relationship with the snake. The narrative takes us to a situation where she meets a snake and says to the snake "I will marry you" and gathers the snake into her basket, but the snake says nothing. The tragedy occurs when it bites her in her arm which swells up with the poison and she dies.

The destruction of the snakes is reflected in the story about the battle of the birds and the snakes. The battle rages on as the birds are too small to catch the bigger snakes. The narrative tells of the failure of the crows and the birds against the larger, dangerous enemy. The smallest bird has a bright idea to seek the help of the largest bird to come and kill the snake which is described as having a comb like a cock. The smallest bird offers to feed the babies and the big bird flew high up in the air and swooped down and killed the great snake. The victory of the birds over the snakes is reminiscent of other folktales in other Naga tribes as well as both European and Hindu folklore.

For the Angamis, the dog has been seen as his faithful companion, his friend and his food. Even stories reflected in folktales from village to village reiterate the relationship of the dog and man as well as his faithfulness to his master. The common story tells of how the dog was homeless and had no hole to live in. He befriends the tiger and goes to live with him, but the tiger found it difficult to go hunting with the dog as his companion because every time the dog would bark and chase away his prey. He therefore refused to keep the dog with him as he could not hunt with the barking dog. The dog then goes to the elephant, but the elephant too sends him away saying that his bark will draw the attention of the tiger and they would not be safe. Then he goes to the wild dog and he and the wild dog tried hunting small animals together all day and ate them. But while the wild dog hunted in silence, the dog barked too much for the two to live and hunt together. The dog then went to the

barking deer, but he barked too much and also wanted to eat the younger deer so the deer left him and he was alone. Finally the dog went to man and the man taught him how to hunt and found his barking useful for his hunting trips. The man kept the dog and used him as his faithful companion. In most of the dog stories, the close relationship and trust built between man and the dog is portrayed. The care that the dog receives, and the diet given to him by man makes him later a delicacy for the Angamis. However, there are very few stories that narrate the strength and potency of the delicacy of dog meat in Angami stories.

There are also stories about the mouse and their wit and intelligence. The story is about a mouse that was sent to carry the rice growing in the middle of a pond by man. The mouse fetched the paddy and collected the harvest for the man. When the man told him to take his share the mouse replied that as his head was very small he could not carry it but would like to eat a little of the rice everyday instead. The man promised to allow the mouse to do so and the narrative tells us that this is why the mouse continues to eat the rice of man. Most of the earlier stories of Angami folktales revolve around a variety of animals which are still categorically described in Angami stories today. The animal stories in these narratives either tell of its origin, relationship with other animals or with man. The story of the wild dog tells us of how man and dog parted ways after living together. The man sent out the dog to hunt and kill for him and every time the dog would return with meat for the man, but one day the man beat the dog with a stick and sent him out to hunt. When the dog went out of reach he shouted to the man that he would not come back but iIf he managed to hunt he would put a leg as a share for the man on the road. The wild dog till today hunts and leaves traces of his hunting on the paths of jungles. The narrative also points to the fact that kindness begets kindness but cruelty in any form drives away animals. In stories about bear in Angami narratives, bears stupidity is often reflected. The following is a tale about the bear that builds a platform high up in the tree and sleeps in the open. When the rain comes he wakes up and says that he must have made a mistake as this could not be his house if the rain gets through. The bear climbs down and looks at the tree and realizes it is his house at the top. He climbs up again, is unable to sleep in the rain and spends the whole night showing his stupidity climbing up and down the tree.

Animal narratives abound with humour and pathos too as in the story of the Boiled Crab. The tale takes us to the little birds field where all her friends come to work. At mid day, when they come to the field

in a virtual setup, eating them up day by day. Technology is also dehumanizing in the sense that society has been relying so much on machines that even humans are expected to work like machines, performing nine-to-five jobs only to feel drained at the end of the day. Palahniuks novel intends to satirize this kind of reality in modern America where dystopia has already established its foundation.

In an environment with so much control, Tyler Durden promotes savagery and raw masculinity to counter-attack this existing system. He is a character who can see through the technological and socio-political facade of society. The savage instinct encouraged by Tyler reflects humans longing to claim their basic human rights, freedom, and individuality which technology has deprived them of. Canadian philosopher, Marshal McLuhan asserts that “When identity disappears with technological innovation, violence is the natural recourse.” In this connection, Tylers initiative to turn to violence through the fight club appears to be the only natural means for the characters to free themselves from the chains of a dystopian reality.

The violence of the fight club turns more dangerous and chaotic with the development of Project Mayhem. This cult-like organisation founded by Tyler Durden consists of “Arson, Assault, Mischief, and Misinformation” (Palahniuk 135) that strives to bring down the existing modern civilization. The members of this project are given different assignments or homework to bash people up, use guns to threaten them, burn houses and even plot terrorist attacks. In a way, Tyler uses the tool of dystopia (violence) to destroy the current dystopian reality, so that the world can rebuild itself to achieve utopia. This suggests a process of recovering the world by cleansing through violence. Tylers process of soap making is very similar to this because he makes the soap from rendering fats, which involves animal slaughter and extraction of human fats from liposuction. Soap in this regard is a symbol of violence to cleanse the dystopian society from its filthiness. Tyler gives a very violent characteristic to the soap because he says that with enough soap, “you could blow up the whole world” (Palahniuk 73). This cycle of making soap is quite ironic because Tyler uses destructive means to make such a simple consumer product like soap only to use it for the destruction of this consumerist society. There is also irony in the way he takes out fats from rich womens thighs only to sell those fats back to them in the form of soap bars. In this pattern, Tyler is in a way using poison as an antidote to counteract poison.

CONCLUSION: By presenting members of Project Mayhem

then formulates as a result of this suffocating, unfulfilling and depressing lifestyle. The clubs philosophy of fighting each other to feel pain implies that violence perhaps is the only way to really feel alive as humans living in a dead and empty society. In this context, violence and aggression works as an escape route from the dystopian misery of the modern American world.

The dystopian reality also presents itself in the form of technology and media control. The narrator of *Fight Club* comments on this act of manipulation when he says that we have all been "raised by television to believe that someday we'll be millionaires and movie stars and rock stars" (Palahniuk 166). *Fight Club* creates an impression that the advertising industry or technology as a whole paints a picture of a utopia where everything is perfect. Everyone in this society is fooled to believe that they can all become someone great and lead perfect lifestyles, at least on the outer surface of the fake utopian system. The advertising industry, in particular, has a great impact on modern American life with full attention guiding towards perfection and beauty. Tyler in the novel remarks about how everybody looks fit and pumped because they go to the gym, "as if being a man means looking the way a sculptor or an art director says" (Palahniuk 50). His comment is a direct indication of the American Society where people are expected to be rich, beautiful/ handsome, with great physiques, luxury clothes, and attractive furniture. It also implies the idea of the American dream, which expects people to achieve their highest goals and climb up the social ladder. Tyler himself is the model of the narrator's desire to achieve this perfection because Tyler is projected as cool, confident, and everything the narrator thinks he has to be in order to be a perfect man. His frustration to become perfect in a seemingly utopian society led him to create another version of himself (Tyler) so that the other persona can help him survive in that system.

This personality disorder is also similar to what we experience in the present society where people are living two lives- one online and the other in the real world. Nowadays, we are so invested in the online presence that sometimes we tend to forget how to function in the real world. People are growing up in a kind of technological utopia with social media as their pocket assistant. They can now clone themselves into different dimensions of the virtual world using different usernames and identities. As a result, they fail to truly understand what is real or fake because of technology. Just like how the narrator has Tyler Durden as his alter ego, even people in the real world have their own alter-egos

house for lunch, the little bird put a pot on the fire, perched herself on the rim of the pot and laid an egg to be boiled for each of her friends to eat. The next day, when they went to the crabs field to work, the poor crab had nothing to feed them. But he had seen what the little bird had done and decided to imitate her. At lunchtime he went to the field house to cook the food, made the fire, put the pot on it and climbed on to the rim of the pot to lay some eggs. But unfortunately he fell backwards into the pot and cooked himself and died. His friends waited for him to come and call them to eat, but with no response. As the afternoon dragged on, they got very hungry and came to the field house and saw the cooked crab in the pot. They took him out and enjoyed eating the boiled crab. For the Angamis even today boiled crab is a common menu in the fields during work and a delicacy used in chutneys and curries.

There are stories of animals changing shapes and re ainterwoven with magic and spirits. In the folktale about The Grateful Doe, the huntsman does not shoot a big Doe- the barking deer. The deer turns into a beautiful girl on the road and accompanies the man on his travels along with the frog that also turns into another man. The doe saves the man from the rich rulers tyranny and creates a magical field of rice to prove the mans skill. After the man passes the test of his skill and survives the death threat of the rich ruler, the doe tells him that they should all go back to where they came from. Thus, the man who had been a frog became a frog again and went into the water, the woman turned into the doe again and went into the jungle and the man went alone to his own home. Such stories of friendly animals assist the hero.

In the story of the rat princess and the greedy man, there is a fusion of fairytale, magic and punishment meted out for greed. The folktale tells about a man who catches a rat, puts it in a box and later the rat turns into a beautiful girl. He wanted to marry her to the greatest man in the world and approaches the king but the king says that water is greater than him as a man gets easily drowned and be washed away if the stream and water is flowing fast. Next the man goes to water and asks him to marry the girl. But the water tells him that it is not the greatest as the wind is much stronger and can blow the water into strong motions showing its strength. So the man went and offered his daughter to the wind who refused and said the mountain was stronger and greater as it could not blow the mountain or move the mountain as a wind. Then the man went to the mountain but the mountain says that the rat is greater as a rat can pierce into it cutting its size whenever it pleases. When the man found he had nowhere else to go and knew of no greater person he

sadly returned home. When he reached home his daughter was suddenly turned back into a rat. Thus, the moral of the story is that nothing can be achieved from greed.

In the tale about the monkey and the jackal, the story takes us through the friendship of the monkey and the jackal. The clever jackal outshines the monkey every time they collect any food or fruits whether it be sugarcane, oranges and other fruits. The two animals try to outwit the other with their tricks. The jackal gets a thick branch of an itchy plant and offers to the monkey when he asks saying that it is sugarcane. The monkey peels and eats it and his mouth swells so that he could not even talk. In vengeance, the monkey goes to a bees nest and tells the jackal not to touch it but the jackal bites it and the bees pour out and he is badly stung. He then goes to sit by the pond and the monkey offers to join him. The jackal tells him to jump down from the tree and the monkey jumps into the water and is drowned, while the clever jackal survives.

The tribal world of the Angamis is replete with customs of genna and taboo, which are strictly observed in the Angami villages. The various myths of origin, places, villages,folksongs/folkpoems, folkbeliefs, andsupernatural elements that surround the *Angami* villages are found both in folklores and in practice even today.

References:

Dundes, Alan. *The study of folklore*.prentice-Hall.inc,engle-wood-cliffs,N.J.1965.

Fables from the Misty Mountains, Folklore of the Nagas. Directorate of Arts and Culture, Government of Nagaland,2009.

Folk Tales from Nagaland part I and II. Directorate of Arts and Culture
Government of Nagaland,2011.

Huffman, Ray. *Nuer customs and folklore*. London: frauk cass and company limited.1970.

Hutton, J.H. *The Angami Nagas*.Oxford University Press, 1969.

.Stockhausen,von Alban. *Imag(in)ing the Nagas: The Pictorial Ethnography of Hans-Eberhard Kauffmann and Christoph von Fürer-Haimendorf*. Arnoldsche, Stuttgart. 2014.

Taylor, Archer. *Folklore and the student of literature. the specific spectator*,vol.2.1948.

Webliography: —www.en.Wikipedia.org.

on-one fistfight but rather a self-inflicting destruction. What the readers thought was a scene of Tyler and the narrator fighting each other was actually a case where the narrator was beating himself up. Tyler is just a creation from the narrators personality disorder, and is influencing his thoughts and actions from within. Tyler was also the one who suggests the idea of self-destruction when he tells the narrator that "Maybe self-destruction is the answer" (Palahniuk 49). The book itself starts with the climax scene where the narrator has a gun in his mouth at the top of a building, stocked with explosives. This scene gives the readers an idea about how violent and disturbing the plot is going to turn out. The narrator is trying to kill himself because he realises that Tyler is his own demon that he has created. This notion of self-destruction appears again in the form of the narrators own realisation that he was the one who blew up his own condo, with the influence of Tyler in his sub-conscious mind. It was his way of destroying himself and his perfectly operated life in a capitalist society. In relation to this, he says, "It was me that blew up" (Palahniuk 111).

The narrator of *Fight Club* feels trapped and enslaved by modern society, and constantly struggles to escape from this feeling of entrapment. He starts to question the socio-political system of consumerism and believes that something is terribly wrong with it. Through his perspective, we begin to realise the negative aspects of consumerism. In a consumerist society, people are simply defined by the things they buy and are continuously enslaved by their own desire to buy more and more in order to improve their lifestyle: "the things you used to own, now they own you" (Palahniuk 44). This endless process of accumulation in order to catch up with society leads them to a loss of individuality, fulfilling one of the dystopian characteristics. When they are not allowed to explore their creativity and individuality, they end up in frustration and find violent means to break free from the structure of confinement. For this novel, the establishment of a fight club gives men a chance to feel pain and emotion- to feel more humane.

There is a clear distinction between the real world and the world of the fight club. Here, the real world can be close to a dystopian reality where men are made to work monotonous jobs to progress or earn a place in society. People are so identified with their professional roles that they forget how to be human, and this is the problem that is exposed in this novel. The working class operate like machines, working relentlessly to become more efficient in their works. This act itself is a dehumanizing factor opening the gates of the dystopian reality. The world of fight club

a way for authors to put their thoughts and feelings about violence together. Readers can relate to the issue of violence in books because literature is essentially a reflection of life and the real world. In this case, they are able to understand their experience of violence or the violent experiences of other people as well. Chuck Palahniuks works are more inclined towards transgressional fiction than dystopian fiction, but he also displays glimpses of dystopia and violence in his novels like *Fight Club* (1996) and *Adjustment Day* (2018). Even though such novels happen in real historical settings portraying fictionalized versions of society, the author still has to deal with the same dystopian issue where society tries to achieve utopia but constantly fails.

VIOLENCE AND DYSTOPIA IN *FIGHT CLUB* : Chuck Palahniuk is known for writing about unpleasant and twisted things in life. Through his transgressional fiction, he is able to write stories that most people are afraid to tell. He talks about taboo subjects using unique voices and shocking raw images of violence and destruction. For Palahniuk, his violent writing suggests a reflection of his own experience of violence in his life. Palahniuks grandfather killed his wife over a small disagreement and searched for his own son (Palahniuks father) to kill him as well. Failing to find him, the grandfather shot himself. The violence did not end there as Palahniuks father who survived the first attempt of being shot by his father, gets shot later in his life by his new girlfriends ex-husband. Palahniuks father, along with his girlfriend was shot and their bodies were set on fire. Palahniuk then had to attend the trial and become reconciled to his own familys violence. In this way, his nasty affair with violence has often been an inspiration to his aggressive style of writing. Many critics argue that Palahniuks characters are often rebelling against the present social and political system of American society. *Fight Club* in the same light can be an illustration of the socio-political scenario of contemporary America.

The novel follows the experience of an unnamed protagonist battling with insomnia. In his struggle to find meaning in life, he meets a mysterious man named Tyler Durden, and they set up an underground fighting club as a form of psychotherapy. Palahniuk talks about men fighting each other in an underground basement and destroying private property to escape the ennui of consumerist society. In this book, the most obvious act of violence is explored through the fight club, where men aim to rediscover their original masculinity by beating each other up. Based on this club s philosophy, real men means to be ready to feel pain and pass the pain to other people. But the club was not initially born from a one-

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 49–53

Trickster Figures in Naga and Mizo Folktales

Nyanbeni Ngullie
M.Phil Student, Department of English, Nagaland University
Kohima Campus, Meriema, 797004
(nyanbenglly04@gmail.com)

Abstract : *Folktales have been the first source of education for all, and stories of trickster figures have always been popular across cultures. People have been telling stories of tricksters as a source of entertainment since centuries. This paper will examine the trickster tales through a comparative study of themes of selected folktales from the Nagas and the Mizos folktales. The folktales were collected from both written and oral narratives that have been preserved and passed down through generations. Naga and Mizo belong to different areas and cultures yet they share similar traits of folktales especially on the tales of tricksters.*

Keywords: *Folktales, Trickster Figures, Mizos, Nagas, Common themes*,

---

Introduction : Trickster figures have always been a popular character in many folktales across cultures. Tricksters are highly intelligent being, witty and always up for no good. Presence of trickster figures in a story not only adds a hint of entertainment and fun to the story but also embarks cultural knowledge and values on the people in a form of cautionary tales, often teaching about how to behave or treat people. Trickster tales not only give a light of entertainment to the listeners but it reflects the innocent, simple nature of the early people. Trickster tales are common and popular among many cultures. Naga and Mizo folktales do not fall short of trickster tales and have their own share from tricksters in the form of human beings to tricksters in the form of animals.

Nagas are tribal people from Nagaland residing in the North Eastern state of India bordering the state of Arunachal Pradesh to the north, Assam to the west, Manipur to the south and Myanmar to the east. Although the state has sixteen tribes with each having its distinct Naga language, they share similar cultures and traditions. The first means of education among the Nagas was their colourful folktales which were told as part of instructional narratives to embark customs, values and traditions among their people. Folktales were also narrated as part of entertainment where trickster tales like Apvühos tales were commonly narrated. When Naga folktales having a trickster figure is narrated one can never miss out the tales of Apvüho. A trickster who never falls short of pranks, intelligence beyond the mind of others and a schemer whose plans always give advantages to himself; there are many tales on Apvüho where many people have fallen prey to his trickeries.

Mizos also known as the singing tribes are tribal people from Mizoram residing in the North Eastern state of India. Mizoram is bordered by Assam to the north, Manipur to the northeast, Myanmar to the east, Bangladesh to the west and bordering Myanmar and Bangladesh to the south. Mizos too have rich collection of folktales that have been passed down to generations since time immemorial. Tales on tricksters are very common in many cultures and Mizo folktales do not fall short of trickster figures which may be in the form of an animal or human being. R. Thangvunga, a Professor in Mizoram Universitys Department of Mizo language has also said in an article published by *The Hindu* that, "The trickster is a common and popular staple of most folklore and Mizo folklore has a fair share of them."

Common themes and plots in Naga and Mizo Trickster tales :

Folktales are always simple and short where tales are either of human beings, animals or some mystical being with uncomplicated themes and plots. Theme in a folktales or stories is the underlying message, "an idea that is often repeated in a work of art or literature" according to the Oxford Dictionary, whereas, a plot is a sequence of events that makes up a story.

The common themes that are found in a Naga and Mizo trickster tales are humour, selfishness, transformation, betrayal and revenge. Whether in the story of Sazaltepa and Bakvawmtepu or Chhura and Nahaiah in the Mizo folktale or Apvüho and Miatso-o in the Naga folktales, they have the same theme and plot lines that follows where someone is tricked and fooled to achieve their goals. In short, the tricksters in a Naga and Mizo folktales are mostly Machiavellian tricksters where they

categories: self-directed violence like suicide and self-abuse, interpersonal violence like family/partner and community violence, and lastly collective violence like terrorist acts and mob violence ("Definition and Typology of Violence"). In American society, all these forms of violence exist in abundance, with most of them resulting from racial discrimination, technological advancement. and police/government control.

Owing to the uncontrollable nature of violence and destruction in society, the perfect utopia that America was once imagined to be, has become a mere illusion. America is a superpower possessing dominant control and influence, and excelling in the advancement of countless fields. But underneath this facade of utopian perfection, there exists a rather dystopian reality ready to emerge from its hollow darkness. Dystopias are the reflection of the realities of contemporary society that exposes the dark side of the world and warn the masses of the near chaos ready to devour humanity any time. The term dystopia can mean an imagined state or society which is characterised by dehumanization, tyrannical governments, environmental disasters or anything associated with the tragic decline in society. However, for America, dystopia may not necessarily be imaginary because it often becomes their reality. Dystopia can just be a visionary world warning us from the future about the possibility of humanity becoming destructive, but it can also act as a reminder about the current chaos of the world. The American society with the emergence of endless crisis and widespread violence, reminds us that dystopia is not a fiction but a reality. Noah Berlatsky in his article, states that dystopia is not out there lurking around in space or the future, but right here in our doorstep. He further claims that the barrier between reality and dystopia may just be constituted by skin, colour, gender, religion or even where the focus of attention normally is (Alternate History Fiction).

There are many elements of dystopia found in contemporary America, especially for the less privileged groups. The dehumanizing effects of slavery and racial discrimination cannot be overlooked, media is constantly controlling the opinions and actions of citizens, and people are being paralyzed by technology, trapped behind computer screens and showing only what they want to show to the world. Above all, violence (resulting from control, rebellion, or self-destruction) takes the centre stage in completing the formation of a dystopian reality in the country. The world, in general, has always been a violent place, and America is at the core of that violent reality. Violence can be used as a tool in literature to convey a certain message to readers, or perhaps just

Creatcrit : ISSN 2347-8829
Vol.-8 No.-2, July, 2021
PP 54–61

Contemplating Violence in a Dystopian Reality: Chuck Palahniuks Portrait of Violence in *Fight Club*

Tiajungla Longchar
M.Phil Student, Dept. EnglishNagaland University
Kohima Campus, Meriema-797004
(tiajungla1997@gmail.com)

Abstract :*Contemporary American literature presents a variety of social and cultural issues which allow people to reflect on their own realities. The issue of violence in American society in particular is addressed by countless expressive contemporary writers. Chuck Palahniuk is one among these writers who blatantly explores the discernable love of violence in America. This article will thus focus on understanding the complexities and realities of violence in Chuck Palahniuks Fight Club (1996). It further seeks to explore this kind of violence in the context of dystopia, in which case dystopia is gradually becoming a reality in American society. In the novel, Palahniuk portrays the struggles of his characters, barely surviving in a society so miserable that it is gradually getting pulled into a dystopian abyss.*

Keywords: *Violence, dystopia, Chuck Palahniuk, Fight Club, dystopian reality*

INTRODUCTION : The act of violence is universal in the realm of human society. With our growing knowledge of the nature of violence, we have come to realize that violence can take many forms in society, whether physical, sexual, verbal or psychological. Violence in simple terms can be defined as the use of physical force to injure, abuse, damage or destroy. It can also refer to the injury by distortion or transgression, or simply the intense or furious and often destructive action or force. The World Health Organization divides violence into three broad

attempt to achieve their goals by cunning and scheming methods.

"The self-seeking Machiavellian trickster sits at the top of the list of bad hats in Mizo folklore." (R. Thangvunga, *The Hindus*)

One such trickster in a Naga folktale would be Neteya. Neteya though living with his father has separate paddy field and every time during harvest Neteyas father will always go at loss because he cannot outwit Neteya as he always takes the better share of the harvest by tricking his father.

In another story in a Mizo folktale, we see a similar theme in the tale of the brothers Chhura and Nahaiah where Chhura is tricked by his brother in exchanging their house on the pretext of watching the stars at night only to realise his foolish mistake when it rained. Nahaiah always tries to take advantage of his simpleton brother Chhura who often also falls for Nahaiahs trick just for the love of his brother.

Another element of trickster figures is their ability to transfigure into different being otherwise known as shapeshifters. Trickster figures like Apvüho in a Naga folktale cannot be determined with one form as in some stories Apvüho is a man impregnating women in a strange village with no male population then in some tales Apvüho has a tail and climbs the trees like monkeys. Sazaltepa and Bakvawmtepu in a Mizo folktale too do not have a specific form and shifts from a human form to an animal form all through their tales where at the end of the tale Sazaltepa is killed by Bakvawmtepu who changes his form into a rat.

The plot similarity in a trickster tales of Naga and Mizo folktales does not go very far. The story of Apvüho pretending to have died covered himself with the intestines of a deer, listened to his villagers talk about his death. He wanted to know who would mourn his death and who would be happy. Similar story can be found in a Mizo folktale through the story of Nahaiah and Chhura. Nahaiah once pretended dead so that he can find out who his true friends and well wishers were. No passerby showed concern to pick him up but his loyal brother. His brother Chhura was the only one who expressed genuine concern for him and cried bitterly over the body of his elder brother.

Significance of the tales : Folktales are not just short stories that are narrated for the purpose of entertainment or just because they are tales. Folktales as mentioned earlier are the first source of education given to children. It is through the folktales that the children learn their customs, traditions, beliefs and values. Folktales give a good understanding of their roots and identity.

Folktales, especially on a genre like the trickster tales are not just a

source of entertainment but can give us moral lessons for life. It gives one a discerning wisdom to know right from wrong. In the story of Neteya in a Naga Folktale, we find that Neteya falls in a gorge while hunting, making it impossible for him to come out thus meeting his death. It is said that he was faced with such fate as a punishment because he always tricked his father to get his advantage. Then in another tale in the Mizo folktales, there is a story of how a monkey tried to trick a bear to get on his swing which he had gnawed so that the bear would fall from the swing and die after which he could make a good dish out of the bear. The monkey obviously was at a loss as he fell in his own trap.

Stories like this do not only give us a thrill of entertainment but also spontaneously guide us to clearly see and pick the right from wrong without having to put much emphasis on the sermon about moral values.

Conclusion

Although there are still many trickster tales in Naga and Mizo folktales and plots of the narration may vary though still keeping the simplicity of the tales, the themes remain the same. Both Naga and Mizo folktales are short in narrations, their themes and plots too remain uncomplicated and simple all throughout the story. These tales are passed down orally from generation to generation since time immemorial and though narrations may vary from one story teller to another as a process of oral hand downs, the theme and the nature of the tales however remain the same. Naga and Mizo folktales both have rich collection of trickster tales with prominent characters like Apvüho and Nahaiah, who though come from a different communities share similar traits and nature of a trickster figure.

Works Cited

Coakley, John et al. *Retelling Naga Narratives: More than Thrice-Told Tales*. Heritage Publishing House, 1 Jan. 2014.

Karmakar, Rahul. "No Dearth of Tricksters in Mizo Folklore." *The Hindu*, 17 April, 2020. Retrieved from https://www.thehindu.com/news/national/other-states/no-dearth-of -tricksters-in-mizo-folklore-says-expert/article31369973.ece/amp/.

Kikon, Francis. *Moonlight Tales and Fables of the Kyong Nagas*. Moonlight Publishers, 2013.

Lalbiakzuali, H. "A study of Trickster Tales in Mizo Folk Narratives." Mizoram University, 2012. Retrieved from www.mzuir.inflibnet.ac.in.