

17
Year of start : 2014
ISSN : 2347-8829

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

Creatcrit

An Interdisciplinary (Arts & Humanities)
Multilingual (Assamese, Bengali, English), Peer-Reviewed
Research Journal published every January and July.
Vol.-9, No.1, January, 2022

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

Editorial Board

Editor

Dr. Nityananda Pattanayak

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

Associate Editor

Dr. Ajit Kumar Singha

Dept. of Bengali, ADP College, Haibargaon, Nagaon : Assam-782002
email- ajitkumarsingha1968@gmail.com / 8638275847 (M)

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. Subasini Barik, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy, Deshabandhu College,
Delhi Univ., e-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
Vishwavidyalaya, Bilaspur, Chattisgarh. email id: padhigv @gmail.com

Creatcrit : Vol.-9, No.-1, Jan., 2022

ISSN : 2347-8829

Creatcrit

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

Publisher : Creatcrit Forum

© : Authour



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.

Office : Creatcrit Forum, House No.- 357, Gandhinagar, L.K. Road,
Haibargaon, Nagaon, Assam, India. Pin- 782002
E-mail Address : creatcrit@gmail.com

Contents

Creatcrit, Vol.-9 No.-1, Jan., 2022

- »» The Myth of Therianthropy in Native American and Naga Culture: A Comparative Study.
 - » **Khriebeinuo Keretsu** » 1
- »» A Critical Analysis of Khamniungan Naga Miu Festival with Reference to Wolam (Pangsha) Villages.
 - » **PUT Chong Thai** » 11
- »» The Changing Face of Hindi Horror Cinema: From The Ramsays to the Bhattas
 - » **Prasanta Mahanta**
 - » **Dr. Tasrinsa Iqbal Satarupa** » 19
- »» Eco-consciousness in Sankaradeva's Writings:
A Critical Reading
 - » **Dr. Sima Mohanty** » 31
- »» Resolving Urbanisation: A Roadpath to Good Governance
 - » **Deepanwita Dey Purkayastha** » 42
- »» The Genesis of Bengal Eastern Frontier Regulation (*The Inner line*) 1873: A Colonial Interest
 - » **Senchuma Lotha** » 52

Contents

Creatcrit, Vol.-9 No.-1, Jan., 2022

- »» Worldview of Homen Borgohain as Reflected in His Select Works: A Critical Study
 » **Dr. Gunin Saikia** » 65
- »» Contemporary Assamese Language: A Critical Study
 » **Dr. Jalin Chetia** » 74
- »» Study of Folklore in Assam: A Historical View
 » **Dr. Deepsikha Gogoi** » 81
- »» Voice of Protest in the Works of Bishnu Prasad Rabha and Kazi Nazrul Islam: A Comparative Study
 » **Dr. Papri Biswas** » 92
- »» 'Shamba' of Samaresh Basu: A Critical Study
 » **Dr. Tanushree Ghosh** » 99
- »» Literary World of Dalit Litterateur Manohar Mouli:
 A Critical Study
 » **Abhay Pain** » 103
- »» Portrayal of Life of Tea-Tribe in Their Folksongs
 » **Dr. Subrata Mazumder** » 113

The Myth of Therianthropy in Native American and Naga Culture: A Comparative Study

Khriebeinu Keretsu

Ph.D Research Scholar Dept. of English
Nagaland University, Kohima, India

Abstract: *American literature began with the oral transmitted myths, legends, tales and lyrics of Red Indian cultures. Similarly, the Naga society being an oral culture historically relies solely upon oral tradition to transmit their myths, folktales, beliefs, and cultural practises across generations. Both the societies endowed Nature with spiritual forces, and the indigenous knowledge and practises of the tribes of the two societies are usually related inherently to their spiritual belief systems. Amongst the diverse oral genres found in two societies like lyrics, chants, riddles, proverbs, epics, legendary histories etc, myths occupy a prominent position inviting much attention from American writers like N. Scott Momaday who wrote of his American Indian heritage to contemporary writers of horror or fantasy genre like George R.R. Martin, and in Naga literature too magic realism form of fiction found in the writings of Easterine Kire. The origin of the myth of therianthropy or lycanthropy, especially of werewolves and of animals like bear in American culture and were- tigers in Naga culture is deeply ingrained in their system of beliefs and as such, the myth is more or less an actual cultural phenomenon of the two communities; one cannot simply term lycanthropy in these societies as clinical lycanthropy. This paper will discuss the concept of therianthropy or lycanthropy according to the system of beliefs of the two societies and make a comparative study of the myths in American and Naga cultures citing examples from select texts.*

Keywords: *Therianthropy, lycanthropy, Culture, Myth, Belief, Were- tiger, Native American, and Naga.*

Introduction: American literature, like any other ancient literature started off with the orally disseminated myths, legends, tales, and lyrics of Indian cultures. Prior to the arrival of the first Europeans, there was no written literature among the hundreds of different tribal cultures that existed in America. Consequently, Native American oral literature is quite diverse as the different tribes nurtured and preserved their own system of beliefs and practises. Similarly, the Naga society, primarily being an oral culture relied solely upon oral tradition to transmit their myths, folktales, beliefs, and cultural practises across generations. Interestingly, both the societies endow Nature with spiritual forces and the indigenous knowledge and practises of the tribes of the two societies are usually related inherently to their spiritual belief systems. Amongst the diverse oral genres found in the two societies like lyrics, chants, riddles, proverbs, epics, legendary histories etc, myths occupy a prominent position. And amongst the myths, the myth of therianthropy continues to be a popular subject which intrigues writers and readers alike and which also holds endless fascination to the film industry appealing viewers of all ages ranging from *Harry Potter* series to the *Twilight* series to more horrific and darker movies like *Underworld*, *Van Helsing*, *Skinwalkers* etc.

The term therianthropy is derived from the Greek words ‘therion’ which means ‘wild animal’, and ‘anthropos’ which means ‘human being’. Thus the term refers to beings that are partially human and partially beast. Frequently, therianthropy is inaccurately referred to as ‘lycanthropy’, which is also derived from the Greek word ‘lukanthropia’ with ‘lukos’ being ‘wolf’ and ‘anthropos’ being ‘man’. Strictly speaking, the term lycanthropy is limited to the potential or power of a human being to transform into a wolf, whereas therianthropy refers to the ability of human beings to metamorphose into any animal. The term therianthropy was also used to “describe spiritual belief in animal transformation in 1915” (Wikifur 2015).

The transformation of human beings into animals commonly known as lycanthropy is seen by many as a psychological disorder, giving the term clinical lycanthropy. Clinical lycanthropy is described in the *Academic Dictionaries and Encyclopedias* as “the delusional conviction that one can be-or has been- transformed into an animal, and/ or the display of animal- like behaviour suggesting such a conviction.” However, one has to keep in mind that one cannot simply call the phenomenon of transformation in ancient Native American or Naga culture as a clinical condition as the concept is deeply ingrained in their

system of belief and cultural practice. Therefore, in spite of all the clinical conditions of reported cases and treatment of clinical lycanthropy around the world, the indigenous people of Native America and Nagaland have firm belief in the notion of therianthropy as a spiritual experience. In fact, the belief in therianthropy is not confined to one or two cultures alone. The myth of transformation, including the fox in Japan and the tiger, hyena and crocodile in China, Malaysia and India are some well known examples.

The belief in the myth of therianthropy in Native American Culture

When the Indian oral tradition is viewed in connection to American literature in its totality, it is one of the most diverse yet least explored topics in American studies. And one cannot agree more to the fact that due to the diversity, uniqueness and complexity of Native literature, it requires rigorous research and effort in interpreting Native texts or their way of life. The myth of therianthropy and lycanthropy has close affinity with the culture of the Native Americans especially of popular animals in their cultures like wolf, bear, and coyote. However, it is difficult to find genuine elaborated works or information on their cultural practises due to their reticence about the revelation of their traditional beliefs and sacred traditions to non- natives as part of their culture and as a result of misinterpretation and misuse of tribal images by outsiders. Joseph L. Coulombe in his work *Reading Native American Literature* writes:

There exists a long and sordid history of Euro-Americans defining indigenous art and cultures in ways that distort and destroy. As a result, academic approaches to Native texts should exercise caution, particularly when shifting focus from the published text to a tribally specific cultural context, since tribal cultures are often deeply informed by religious and spiritual beliefs. (3)

This is true of the belief of therianthropy in the Native American culture. The concept and practice of transformation into animals is very much a cultural phenomenon of this society which is intricately interwoven into their system of belief and rituals.

The myth of therianthropy and lycanthropy in the culture of the different Native American tribes is not new to the world. In fact, even today, Indian Americans are often portrayed in the film industry with supernatural powers relating to the myth of transformation, especially into were-wolves. It is also true that many Native American tribes believe in totem animals which a person can identify with, develops affinity with and where they believe in the totem animal as guardian spirit of the

person. But therianthropy is not a totemic activity and transformation here is discussed in its literal sense in relation to and independent of totemic beliefs. It is real transformation or 'possession' if the word can be used to describe tiger- spirits of Nagaland. The Native Americans believe in the physical transformation of the human being into the animal, into a wolf or a bear or other animals.

The belief of lycanthropy corresponds as to what the natives of Central America and Mexico calls *Nagual* or *Nahual*. *Nagual* is defined by *Oxford Living Dictionary* as a guardian spirit in animal form among certain indigenous peoples of Mexico and surrounding countries which is believed to accompany and guide an individual through life. *Nagual* is also an animal form believed to be assumed by a human through magical or supernatural means. "The belief in a personal guardian spirit was one of the fundamental doctrines of Nagualism; but this belief by no means connotes the full import of the term" (Brinton 21). Brinton also recorded in his article "Nagualism. A Study in Native American Folk-Lore and History" that the natives can implore on themselves the favours conferred on their ancestors. For this, the person would go to a very remote place and appeal to nature (like streams, rocks, and trees) around him, sacrifice a dog or a fowl, and draw blood from his tongue, or ears, or other parts of the body and turn to sleep. Either in his dreams or half awake, he would see a lion, tiger, coyote, lizard, snake, bird, or other animal which will become his *nagual*. The affinity between the person and the animal is so intimate that when the animal dies, the person who is assigned to it also dies. (12,13). He also records in the article several instances where the natives know and use the art of sorcery to turn themselves into different animals to trick others, and even suck the blood of others in the dark of the night.

The Kiowa tribe of America and other Native American tribes believe in the transformation of human beings into bears through the practice of certain rituals. The bear is an important part of the oral tradition of Native America and the bear motifs of bear sons and bear mothers run through their literature. Alec Rekow in the article titled "Telling about Bear in N. Scott Momaday's 'The Ancient Child.'" writes that "both Kiowa men and women work with the grizzly's power as a guardian spirit through the ritual observance of bear rituals and taboos. . ." (157), showing the connection between bears and their system of belief. Human beings transforming into bears is an important legend of the tribe. N. Scott Momaday's interest in the monolith *Tsoai* also known as 'Devil's Tower' or 'Rock Tree' (located in north-eastern Wyoming)

can be found in four of his major works: *The Way to Rainy Mountain* (1969), *The Names* (1976), *The Ancient Child* (1989), and *In the Bear's House* (1999). Momaday's *The Ancient Child* will be used as an example to discuss the myth of therianthropy in relation to the Tsoai legend according to the Kiowa belief. Momaday's *The Ancient Child* retells the story of the belief in transformation of human beings into bears through the myth of "Tsoai" which is about a man who turned into a bear and chased his sisters up a tree who turned into the constellation, the Seven Sisters also called the Big Dipper. "As Momaday presents it for the Kiowa, that story is both communal and transhistorical" (Porter and Roemer 217). Kiowa tribe's belief in therianthropy is portrayed in the novel through the characters Set and Grey where Set turns into a bear by performing bear rituals with the help of the medicine woman, Grey. The belief in therianthropy is inherent in the cultural lives of the Kiowa people. Momaday portrays how "the idea and image of the bears are so profoundly fixed in Set's psyche as a boy" (Ambhore 87) and when he returns to his Indian heritage, the missing pieces of his life as a bear begin to fall into place according to an instituted traditional practice. His affinity with the bear image is not just a totemic one but of real physical transformation as we witness at the end of the novel with the "climatic scene of transformation" of Set as Porter and Roemer put it.

According to Navajo legend, a skinwalker is a medicine man who has achieved the highest state of priesthood in the tribe, but chose to use his or her power for evil by taking the form of an animal to inflict pain and suffering on others. Adam James Jones, a historian of the American west writes in an article titled "Skinwalkers" that it is a taboo subject amongst natives, that Skinwalkers are seldom discussed with members outside the tribe, and rarely even inside it. The Navajo Skinwalker legend is not unlike that of the European werewolf: A once-ordinary human discovers the ability to shift into animal form at night where his doings then become almost exclusively evil. The most prominent history of the Skinwalker tells of a particular form of Navajo witch, called *yee naaldlooshii*, which when translated means "with it, he goes on all fours." He is usually a medicine man or high-ranking priest who has obtained supernatural powers through breaking a cultural taboo, including murder, seduction, or the corrupting of a family member. Upon accepting this deep and consuming level of witchcraft, Skinwalkers are banished forever from the tribe. S.K. Robisch in his book, *Wolves and the Wolf Myth in American Literature* writes that "among the Dineh (Navajo), the skinwalker was a malevolent force. . ."

(207) and that unlike many other therianthropy practice, the end damage is “toward a specific and conscious evil” with the skinwalkers” (209). This is because the skinwalkers break the law of the tribe and use their knowledge and power for sheer malice. They have the ability to shape-shift into any animal they wish, although most commonly the animal is a coyote, wolf, cougar, fox, owl, or crow, a reason why pelts of these animals are widely restricted among the Navajo. They can also “body-snatch” (that is), take possession of another person’s body if their eyes have locked long enough. They can even read human thoughts by locking eyes with them, perfectly mimic the voice of the person he has locked eyes with which is used as a ploy to lure the victim’s relatives.

The belief in the myth of therianthropy in Naga Culture (here Ao, Angami and Sumi tribe)

The myth of therianthropy is common to many Naga tribes. For the Nagas, the most common form of therianthropy is of the animal tiger. But in the Naga system of belief, the person does not literally transform into a tiger physically but that their spirit resides in the animal and so they are often called “tiger spirit” or ‘tiger- soul”. For the Angami Nagas, the notion of therianthropy in general and tiger- spirit in particular is confined to the male members of the community unlike the Ao Nagas or the Sumi Nagas. The Angamis believe that the man is the body and the tiger is the soul which is acquired by sharing liver of animals’ especially chicken liver or country ginger (found in many instances in Easterine Kire’s fiction- *When the River Sleeps, Don’t Run, My Love*). Therefore, within the community, one is very careful not to eat the left-over or share food with a man reputed as a were-tiger if one does not wish to inherit a tiger soul. Legend has it that the possession of the person’s soul begins from a tiger cub which feed on frogs and smaller animals like chicken till it becomes fully mature and can prey on larger wild animals. The Angamis believe that when the tiger hunts and eats, the man chews even if there is nothing in his mouth, when the tiger gets injured, the man bears injury marks in the same place, and when the tiger dies the man dies too. In fact, the harmony in the relationship between the man and his tiger is so strong that the man can see and feel what his tiger is seeing and feeling. As such, the action of the man is in concordance with the action of the tiger. It is said that the man stops moving when the tiger is on the prowl during hunting and the man usually jumps upon things when his tiger catches his prey.

The Ao Nagas believe that the physical appearance of the tiger that contains the spirit of the man or woman is not different from other tigers with the exception of the fact that the tiger has a very close

connection or attachment to the person whose spirit it contains. The Ao Nagas also believe that a person who is endowed with such tiger souls is supposed to possess certain supernatural powers and is believed that the person is “able to cure ailments, mend broken bones by prescribing the performance of the appropriate rituals....Such a wizard is also credited with the power to foretell the future in a general way, like the season’s harvest, natural calamities or sudden deaths of eminent persons in the village” (Ao 73). They believe that it is inherited from an ancestor or can be “acquired through application to one who is reputed to be in possession of such power” and if his prayer is granted, he will be offered a “cup of wine or pipe of smoke” by the person to whom he has appealed. (72).

The Sumi tribe of Nagaland also believe in the separable aspect of the spirit. As such, they believe that the soul of the human enters the tiger or leopard during their sleep and returns to the “human body with the outbreak of daylight” (Hutton Sema Nagas 202). The Sema Nagas believe that it can be acquired “by being fed by a lycanthropist with chicken flesh and ginger, which is given in successive collections of six, five, and three pieces of each together on crossed pieces of plantain leaf.” (201). It is also dangerous, too, to eat food or drink that a lycanthropist has left unfinished as it might be acquired unwittingly. Hutton also records in *The Sema Nagas* that the tiger-spirit undergoes “severe pains and swellings in the knees, elbows, and small of the back” both during and right after the possession which results from what seems like the aftermath “of being in a position or long and continuous marching in a manner which is unadjusted or not habituated” (202).

Comparison and Conclusion

One very interesting similarity in the myth of therianthropy between the Native Americans and the Nagas is that both the cultures believe in the activity of the therianthrope during the night. For instance, in Sumi Naga belief, the spirit of the man usually moves to the body of the tiger at night during his sleep and returns during the day. In the Angami belief, the tiger bearing the spirit of the man when not fully matured usually prey on the domestic animals of the community at night which becomes a nuisance for the community and when they become fully matured, they follow human beings in the forest by nightfall and frighten them or chase them. There are even tales of human beings who have fallen prey to tiger- spirits in the forest when the tiger is provoked. In the belief of the Native Americans, the therianthrope like the nagual, skinwalkers, and were-wolves are said to be out hunting at night. The nagual of

Central America and Mexico are said to be out at night, pounding on the roofs and windows of people and to have even sucked on the blood of children at night. Likewise, the skinwalkers of Navajo tribe are driven by sheer evil. They are believed to roam alone in the deserts at night and prey on others, even lure their victims to their direction by mimicking the voice of their relatives, and such other malicious actions at night.

Though not fully evil, in case of the belief of the Kiowa tribe of America, the therianthropes are so powerful that they are revered and feared. The bear represents far too powerful a force for one person to work with or against. In Momaday's *The Ancient Child*, Set is the character who turns into a bear. Set is also the Egyptian god of the desert, regarded as the embodiment of evil. And similarly when Set turns into the bear in the New Mexico desert, he feels the power of evil within him. So though not explicitly explained, we can understand that when in the form of a bear, Set could do harm to others for its animal instincts. Similarly, the Ao Nagas believe that though not wholly evil, the persons with the tiger-soul can use their powers to take revenge on enemies like chasing them in their tiger form or destroying their crops by rampage or by killing the prize bull or fattest pig of the enemy.

In the belief of some Native Americans, especially of the belief of the skinwalkers (Navajo tribe), the therianthrope is a Medicine Man who abuses his power and breaks the cultural mores to become a skinwalker while in the Ao Naga belief, the person who is a tiger- spirit is considered a wizard who can cure ailments or foretell the future.

Both the naguals and the skinwalkers can take the form of any animal. The naguals can trick the observer's eye by taking the form of different animals while the skinwalkers can take the form of the animal whose hide or skin he has. However, in Naga culture, one person can only have his or her spirit in one animal, most commonly in a tiger. But were- leopards were more popular in the Sumi Naga culture.

The Nagas believe in the ability to separate the spirit from the body. Hence the more appropriate term for the were-animal (most commonly the tiger) is tiger-spirit or tiger-soul and not were-tiger, though they are used interchangeably. Physical transformation does not take place. However, the Native Americans believe in the physical transformation of the person into an animal, most commonly into a werewolf, a bear, or a coyote.

Yet, the most striking comparison that we can make about the myth of therianthropy in these two cultures is that the myth of transformation is an integral part of their rituals and belief system.

Whether the therianthrope is of a malevolent force in the community or a benevolent one, the belief that they exist is deeply ingrained in their common cultural history and tradition.

Thus, we can say that while many consider that lycanthropy or were-tiger or were-wolves or metamorphosis into any animal are clinical conditions or psychiatric syndrome involving a delusion that the affected person can transform into or has transformed into a non- human being, however, for the Native Americans and Nagas, they are more than ancient mythical tales. There are authentic accounts of the belief in therianthropy and encounters with such men and their were-animals current amongst the two societies. With the theory and practice of therianthropy deeply ingrained in the different tribes of the two cultures, one can conclude that the spiritual system of the two cultures accommodates supernatural phenomenon like therianthropy which requires no scientific or clinical interpretation of the practice and belief as it is accepted and regarded as part of their indigenous way of life.

Works cited

- Ambhore, Uttam Bhagwan. *American Indian Writing: N. Scott Momaday, Leslie Marmon Silko*. Vital publications, 2010.
- Ao, Tensula. *The Ao- Naga Oral Tradition*. 2nd ed., Heritage Publishing House, 2012.
- Brinton, Daniel G. "Nagualism. A Study in Native American Folk-Lore and History." *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 33, no. 144, Jan.1894, pp. 11-73. JSTOR , www.jstor.org/stable/98336142.
- Coulombe, Joseph L. *Reading Native American Literature*. Routledge, 2011.
- Hutton, J.H. *The Sema Nagas*. Oxford UP, 1968.
- . *The Angami Nagas*. Oxford UP, 1969.
- Jones,Adam James. "Skinwalkers." www.adamjamesjones.wordpress.com/2011/07/28/skinwalkers/. Accessed on 13-02- 2019.
- Kire, Easterine. *When the River Sleeps*. Zubaan, 2014.
- . *Don't Run, My Love*. Speaking Tiger Books, 2017.
- Momaday, N. Scott. *The Ancient Child*. Harper Perennial, 1990.
- Porter, Joy, and Kenneth M. Roemer, editors. *The Cambridge Companion to Native American Literature*. Cambridge UP, 2005.

Rekow, Alec. "Telling about Bear in N. Scott Momaday's 'The Ancient Child.'" *Wicazo Sa Review*, vol. 12, no. 1, 1997, pp. 149–164. *JSTOR*,

www.jstor.org/stable/1409167.

Robisch. S.K. *Wolves and the Wolf Myth in American Literature*. U of Nevada P, 2009.

www.hallucinations.enademic.com/330/clinical-lycanthropy. Accessed on 11-02-2019.

www.en.oxforddictionaries.co/definition/nagual. Accessed on 11-02-2019.

www.e.wikifur.com/wiki/therianthropy.2015. Accessed on 10-02-2019.

A Critical Analysis of Khamniungan Naga MIU Festival with Reference to Wolam (Pangsha) Villages

PUT Chong Thai

Ph.D Research Scholar, Dept. of English,
Nagaland Univ. Kohima Campus, Meriema-797004.

Abstract

Festivals are part of culture and traditions, and practice by people in a group or among the people as a community. These are seasonal celebrations to showcase the rich and unique cultural heritage of the native people. A festival includes rituals, renewing of ones mind and strength, reaffirmation of friendship between the natives from within and outside, of its neighbouring villages. As such, of various major festivals that belong to Khamniungan Naga tribe in the Eastern most part of Nagaland, this paper critically analyses Khamniungan Naga Wolam Miu Festival with special reference to Wolam (Pangsha) villages, viz. Wolam Nyukyan (New Pangsha), Wolam Nyuking (Old Pangsha), Wonthoi (Wansoi) and International Trade Centre (ITC) Dan village of newly created “Frontier District” Noklak in Nagaland. Following race and ethnicity points of postcolonial position this paper will analyze Khamniungan Naga Miu festival with reference to Wolam (Pangsha) villages.

Key-words: *Khamniungan Naga, Rituals, Miu, Bi-am, Tsokum, Khaozaosie-Hokah.*

Khamniungan Wolam (Pangsha)

The Wolam (Pangsha) belong to Khamniungan Naga tribe in Eastern Nagaland. They inhabit the North-Eastern part of Khamniungan region along the Indo-Myanmar Border, Presently, their villages consist of New Pangsha, Old Pangsha, Wansoi, and Dan village. They speak a

language known as “Wolam-Ngio” and depend on agriculture besides rearing Mthuns for their livelihood.

The word “Wolam” refers to a benevolent and warm-hearted people derived from Wolam-Ngio that relates to a warm and suitable place they chose for village settlement where their great grandfathers located a group of birds flying out of a place which they believed to be their magnificent place for setting up their new village. However, the British led by the then Deputy Commissioner Kohima, Philip Mills invaded Wolam in 1936. The place name Wolam-Ngio, originated from its neighbouring Chang Naga tribe language. In fact, because of their (Wolam) bravery and courage, who dared to fight back the machinegun men with their machete and spear the British called them Pangsha.

The term “Pangsha” is derived from Chang Naga language. *Pang* means a male of an animal kingdom, and *Sha* refers to an act of chasing. It is said that the primitive people of Wolam even terrified an intruder by displaying him their bloodstained machetes and made him witness their courage. As a result of Wolams brave and mighty warriors, the intruders feel that these Khamniungan Wolams are like animals. Despite the popular term “Pangsha” the people of Wolam at present consider the term “Pangsha” insignificant and incidental for it is not their local name.

The Khamniungan Naga Festival

The people of Wolam celebrate the Khamniungan Naga major festivals such as *Miu*, *Bi-am*, *Tsokum*, and *Khaozaosie-Hokah*. Each of these festivals signifies the social well being and cultural way of life. For instances, beyond the moment of celebration, festival like *Bi-am* is remarkable for it brings back the partial diminished local culture of searching its roots. During this *Bi-am* a mother in the family used to take her children to their maternal uncle to receive blessings through their uncles prayer. Most significantly, this festival offers a distinctive status and responsibility to women where they perform rituals inside the granary or storehouse which is called *Bi* in Khamniungan Naga Wolam-Ngio. The word *Am* signifies the dedication and sanctification. Therefore, *Bi-am* festival is a festival of granary dedication and sanctification, so that the concerned granary owner would welcome the plentiful harvest after the celebration of *Tsokum Sūmai* in the first week of October every year. *Tsokum Sūmai* is pre-harvest festival whose literary meaning is to reap or to harvest paddy. In the same way, the festival of *Khaozaosie-Hokah* signifies the avoiding of anxieties, fear, hatred, and misunderstanding among its native and between the

neighbouring villages or communities. It furthermore, expresses the message of peace and harmony, feelings of satisfaction, and relaxation for its native people.

Wolam MIU Sumai

In the local calendar of Khamniungan Naga tribe, each and every month and season in a year is marked by its own rituals and belief system, which is often followed by celebrations of festivals. In this light of addressing each month by indigenous name, the month of April is known as *Miu Lih*. The word “Miu” signify “the seed sowing” and “Lih” is a word “month” in Khamniungan Naga. Thus, the literal meaning of *Miu* festival is “the seed sowing” festival celebrated in the month of April every year. And this *Miu* festival is one major and important festival for the people of Khamniungan. The year commences by celebrating *Miu* festival in the month of April (*Miu Lih*), followed by *Bi-am Lih* in of month of August, *Tsokum/Toukom Lih* in September, in the first week of October (*Thangyam Lih*), and *Khaozaosie-Hokah* in December (*Hokah Lih*).

In this paper, analytical discussion on *Miu Sümai* festival that touches an important aspect of village life, specifically of the native Khamniungan Naga in general and the people of Wolam (Pangsha) in particular is made. The discussion highlights the sequences of festival activities which reflect the communities rituals and belief system. The celebration of *Miu* commences by counting its days from the day of building a hut called *Yup-la* at the newly cultivated Jhum field. It is said that the day from when they set up the pillars of the hut first day starts, and each day significantly portrays the socio-economic status of its community where in the distant past the forefathers invoked divine blessings, particularly for the sustenance of their lives and for the cultivation of various crops in their new Jhum field. Moreover, this festival at present suggests a way of revisiting the distinct cultural practices and traditions they inherited from the past. Accordingly, the sequence and activities of *Miu* festival are as follows:

Day 1-4

When the villagers complete clearing their new shifting cultivation, locally known as “Em” they burn the entire jhum field, and on the following day it begins the sowing of *Mülam* (Maize). Then in a week, the construction of hut would initiate following the announcement made by the village elders. The celebration of *Miu* festival begins from the day when the first hole to fix pillar for building the hut is dug. Between day one and four, the villagers keep prepared for *Miu*. The women of

all ages carry firewood home from the hidden forest, fetch water making it to the brim of long lined hollow bamboo containers, and re-arrange and clean their house inside and around its surroundings. Likewise, the young and adult male members following the elders go for bringing home *Mithun* (Jang-Ngou) from far and nearby village.

During these four days, except the children whom they address as *Jokvijon*, meaning “extra” because they receive their share despite no labours, all men and women participate in *Miu* festival. Every kind of preparation, especially, of going for *Jang-kom*, bringing Mithun home is completed between these first to fourth days.

Day - 5

The fifth day just before the day of *Miu Sümai* is called *Yah-kho*, *Eiu-am*, and *Am-thak*. *Yah-kho* is an important aspect of *Miu* festival that takes place on the fifth day. It is called “the catching” or “the killing” of pig. The youths remain wide awake in Morung, waiting to help the family of them who are willing to slaughter a pig for the occasion. At the dawn on the fifth day, the youth in village assists each household in catching the pigs. The slaughtering part is left for the owner. And for those households who are not in strength to sacrifice their pigs for the event approach their relatives and neighbours to share a piece of meat, mostly, the stomach portion for the purpose of rituals in their field. The rituals of *Eiu-am*, and *Am-thak* on the fifth day are only meant only for those who sacrifice their *Jang* and *Yah* (Mithun and Pig), but for the normal people who cannot kill any of the former animals used to go for *Eiu-am* and do the *Am-thak* rituals on the sixth day.

Day - 6

On the sixth day, the villagers of Wolam go for *Eiu-am* when they perform the *Am-thak* rituals. This ritual signifies villagers longing for sufficient amount of crops from the field they choose to plant at the newly cultivated Jhum field. During its ritual performances, their ancestors, and before the advent of Christianity even grandparents and parents of this present day are visualised as alive and witness to this peculiar *Miu* ritual activity where they plant the paddy on the spot area of ritual. It is said that three paddy plants above a division and arranged Jhum field by a long large and small burnt wood called “Pha” and another three plants below its “Pha” altogether six paddy plants are planted. It is then followed by plantation of a piece of wood locally known as “Paiphon”, and pluck the plant branches called “Lüsingpai” to keep at ritual spot. In the course of worshiping and offering to gods, they use to take pieces of meat and local fish known as *Ngoudam* and keep three of

it on one side of ritual spot and another three on the other side. This sacred *Miu* ritual is also called as *Am-thak* which means the piece of liver that used to add to decorate its sacred ritual place in the field to appease the Great Spirit so that the villagers would have a prosperous life with plenty of rice and various crops during its harvest season.

Hangpin and *Hantong* are two prominent features of Wolam *Miu Sümai*. It is while returning home from *Nyoung* (General) *Eiu-am* the youths on their way compete with each other to be in the front to lead the masses through their *Hangpin*. “Hangpin” means the voices that sing and call the Great Spirit to bestow upon them with varieties of crops and bountiful blessing of paddy for the year they cultivate. *Hatong* is a kind of indigenous game for the people of Khamniungan Wolam (Pangsha), particularly for the children. It is a second category to *Hangpin*. *Hangpin* is a performance by youths and adults that begin from *Eiu-am Rituals* site to the village, whereas *Hatong* is performed by the children. The wooden stick, identifying the maize plant is called “mülampai” which is held by each and every child who comes to play *Hatong*. It also demonstrates childrens happiness, their desire and excitement for *Miu* festival. The *Hatong* wooden stick which looks like a maize plant and flower depicts the varieties of other crops in the field, including *Thoidim-Mülong* (Pumpkin-Cucumber), and significantly the the modern day spears used with red carpet and decorated like corn is associated with *Hatong*. During its the game, the long circle of people divide themselves into two groups, front and back.

Hatong Ha..tong (Kha-ai/Front)

Mong Ha..tong (Phi-ai/Back)

(Meaning: The strong and firm plants of crops in the field)

The *Miu-Hatong* also has a singing phrase like:

Thoidim-Mülong lüya-ko

Mei-mei lüya-ko

(Meaning: Let the Pumpkin-Cucumber be harvest and come in a goodwill)

On this sixth day, an extension of *Eiu-am* when the male folks mainly engaged at *Hangpin* and *Hatong*, the women play a beautiful flute known as *Telong-longtho*. In every household this melodious sound of *Telong-longtho* is heard at night and people feel the relief, physically as well as mentally; villagers too go asleep while listening to its sound.

However, this could be only told in oral today.

Day - 7

After completing their activities and *Miu* rituals performances from day one till the sixth day, and also on the following day, i.e. on the seventh day *Miu Anou* is observed which means the *Miu-Sunday*, and a big Sales Day called *Thaowao* is organised on the day. On this day, the Wolam also invites even their neighbouring villages like Thang (Noklak village), Ponyu and Kingphu (under Myanmar), and nearby villages from Konyak Naga tribe. It marks the exhibitions and showcase varieties of folk art and craft, besides helping establish friendship and making peace among the neighbouring villages.

This seventh day ends with the night of Extravaganza and Variety Show. Locally, this ritual and act is called *Nyaokan*. The word *Nyaokan* was originated from Wolam-Ngio *Nyao* meaning Giant Basket and *Kan* means carry which literary means “Carrying a Giant Basket.” The one who carries this *Nyao* would also hold a stick to support his walk on the show and may point in any of the directions by uttering a word that a particular field is to be selected for new cultivation to harvest a good amount of crops and paddy. At the same time, he would also pronounce that certain field would not be suitable for cultivation as less or no crop would be harvested from there.

Day - 8

The day eighth is called *Miu-Chonlo*, meaning to conclude. The celebration of *Miu* festival officially ends on this day. And after a weeklong relaxation, people resume seed sowing activity called *Ley* in their new field.

Ley

Ley is called the Seed Sowing and this particular festival *Miu* is named and celebrated after this Seed Sowing activity. It has been one significant part of village lives since distant past. Although, there is no specific time and date fixed for *Ley*, they follow the traditional way of observing nature and transformation of things around them. In this regard, trees, plants and its leaves or flower blooms such as *Souh*, *Khala-pon*, *Süka-eio*, and *Hitsah-pon* are moving examples are considered.. Here the people of Khamniungan Naga tribe, particularly the Wolam (Pangsha) use their traditional time keeper for resuming their *Ley* activities. For instance, in order to know the right time for seed sowing season or a particular day and specific time to act, they observe the condition of *Souh* leaves. If they do not look rough they go for seed sowing. Similarly, the period when the *Khala-pon*, a torn tree called *Khala-pai* bears a red flower bloom, or other trees known as *Süka-pai*

and *Hit-pai* which produce fruits and green leaves the villagers go for seed sowing. When the above mentioned leaves, fruits, and flowers remain fresh and live, the villagers rush to get complete their *Ley*.

Apart from celebrating rituals at different periods, the Wolam villagers like to enjoy life during Miu festival singing, merrymaking, and women playing flute. During the time the male and female who are eligible for their marriage begin to search their suitable partners. The villagers even at the present day rural areas, where agricultural practice is the main occupation are used to get together and go for *Ley* in group. After reaching a particular field on the day of seed sowing, the male members from *Shiu*, *Thai*, and *Meya* clans would look out for a female companion from *Lam* clan; a maiden from this tribe is popularly referred to *Laam* or *Nyukhai Laam Hai*. In the same way, a male belonging to *Lam* clan would chose a female of *Shiem* (*Shiu* clan), *Thaam* (*Thai* clan), and *Meyan* (*Meya* clan). The choice and selection of the partners depends on taboos of respective clans.

Conclusion

Celebration of each festival in Khamniungan Naga culture reflects the true spirit of oneness and unity among the people. It portrays the rich cultural identity and traditions from the past. Festivals are thus significant events in every culture for it depicts the social way of life. In Khamniungan Naga traditions, celebrations of festivals are not a mere merry-making and excitement of people, but the festive seasons and feelings of joy in peoples life convey a message of love, peace, and forgiveness, the hope and prosperous future towards each and every individual in a community. And a festival like *Miu* from day one till the process of *Ley* emphasise on socio-economic and cultural life of Khamniungan Naga community as a whole, and Wolam (Pangsha) in particular.

References:

- Chiya, Dobashi (D.B), Senior Wolam-Noklak Citizen. (Age-98).
 Personal Interview. 28th July 2020 (year noted from personal dairy).
- Hangchiu, Gaon Bura (G.B), Wolam Nyukyan New Pangsha Village (Age-76). Personal Interview. 12th, 13th and 14th October 2021.
 Khamniungan GBs Union. Khamniungan Paosupo Amkham Ngiolat Tsam, 2017.

- Lam, M. Thangpong. ITC Dan Indo-Myanmar Border. Personal Interview. 26th July 2020 (year noted from personal diary).
- Lamnyah, L. President, Wolam Range Union (WRU) Kohima. Miu that (Significance of Miu). WRUK 2021 Executive-Cum-Miu Sümai. 24th April 2021.
- Mills, J.P. The Pangsha Letters. The Pitt Rivers Museum. Oxford UP, 1995.

The Changing Face of Hindi Horror Cinema: From the Ramsays to the Bhattas

Prasanta Mahanta

House No.72, Mazgaon Kharati, Tezpur, Sonitpur
Assam. India- 784001

Tasrinsa Iqbal Satarupa

Apartment, House no. 28, Liladhar Baruah lane,
Behind AGP office, Dighali Pukhuri, Ambari, Guwahati-781001

Abstract: *One question that has had scholars divided over the years is how does one define horror. According to Brigid Cherry, the primary aims of the horror film are to frighten, shock, horrify, and disgust using a variety of visual and auditory leitmotifs and devices including reference to the supernatural, the abnormal, to mutilation, blood, gore, the infliction of pain, death, deformity, putrefaction, darkness, invasion, mutation, extreme instability, and the unknown (2009)¹. It is the emphasis on these characteristics that tend to distinguish horror from the related genre of thriller or psychological thriller (Hanich, 2011)². Over the years, the genre of horror has been experimented with in a myriad of ways, be it in the form of sub-genres like psychological horror, fantasy horror, etc. or in the nature of recent developments like zombies, aliens, etc. However, one thing that is very peculiar in the context of Hindi horror films is that the evolution of these films has been more on grounds of semblance than on content. This paper attempts to analyse those very changes that are palpable on the screen and the subsequent changes in public reception of the films belonging to the genre.*

Keywords: *Horror, Violence, Prosthetics, VFX, Cinematography*

Introduction: In the 1970s and 80s, when Hindi cinema was at the peak of its opulence with major commercial blockbusters like *Sholay*

(1975), *Anand* (1971), *Chupke Chupke* (1975) and a lot more offering the Indian audience the perfect blend of entertainment and action, one family tried its hand at reviving a genre that had hitherto been least explored, if not neglected altogether. It was the Ramsay family, or more precisely, the Ramsay brothers comprising of Kumar Ramsay, Keshu Ramsay, Karan Ramsay, Shyam Ramsay, Tulsi Ramsay, Gangu Ramsay and Arjun Ramsay who took it upon themselves to perk up the genre of *Horror* in Hindi cinema, something that the contemporary audience had never been subjected to before, not at least in the ways this group of brothers were going to in the days to come.

Now, before delving into the Ramsay's world of monsters and witches, it would be convenient to get a grasp of who these brothers were and their contributions in making the genre of horror synonymous to Ramsays. This paper aims to analyse the difference between these horror films using psychoanalytic methodology and comparative method.

1. Arjun Ramsay: The fourth of the Ramsay brothers. He specialized in film editing and handled most of the production.

2. Amit Ramsay: The second of Arjun Ramsay's three children, an entertainment reporter on TV and an aspiring actor.

3. Deepak Ramsay: Tulsi Ramsay's son, a director of TV serials and movies and responsible for digitizing and reselling the Ramsay films on television and DVD.

4. Gangu Ramsay: The second of the brothers and the chief cinematographer for most of the Ramsay films as well as some outside productions.

5. Shyam Ramsay: The sixth of the brothers, he was one half of the directorial team and is regarded as the creative boss of the films.

6. Kumar Ramsay: The oldest of the brothers and not keeping good health these days.

7. Tulsi Ramsay: The third of the brothers, the other half of the directorial team and chiefly responsible for working out the business plans.

The Ramsay brothers were outsiders. They were originally the Ramsinghanis, who ran an electronics store in Lahore and Karachi. They came to India after the partition and set up an electronic store at Lamington road, Mumbai. The path to success had never been easy for them. They made movies that were considered "subaltern" and "disruptive", even grotesque as argued by many.

A number of critics also argue that the first Hindi horror movie is Kamal Amrohi's *Mahal* (1949) but Rachel Dwyer, professor of Indian

Cultures and Cinema at SOAS, argues in her piece titled ‘Bombay Gothic: On the 60th Anniversary of Kamal Amrohi’s *Mahal*’ that “*Mahal* is not a horror film, despite its concern with death and darkness and mysterious goings on as it does not frighten the audience and the hero himself is never scared.”

Then, what are the elements that make up a horror movie? With reference to the Ramsay brothers’ films, certain features are quintessential to scare an audience:

- An isolated palace/mansion
- Graveyards
- A group of young people out on a holiday or picnic
- A beautiful and scantily clad woman protagonist-cum-antagonist
- Zombies/Monsters
- A macho hero
- A *creepy* looking priest
- A lot of blood

These were the fundamental elements of the Ramsay films. They made films on shoestring budgets and yet *Purana Mandir* became the second-biggest money-maker of 1984, trailing only BR Chopra’s *Aaj Ki Awaaz*.

The era succeeding the Ramsays, however, let go off many of the prototypical elements that constituted their films. With major developments in VFX and money pouring in from different quarters, it was the time for the Bhattas (Mukesh and Vikram) to take the genre to a whole new level. This paper, therefore, will focus on the changes in the narrative techniques, cinematography and plots between the horror movies of the Ramsay brothers and those made by the Bhattas almost a decade later and also on how the public reception to the horror genre has changed overtime.

Research Questions: Since this paper will focus on the palpable changes in the horror genre, this study will be based on six horror movies, viz.

- Bandh Darwaza (1990, Shyam Ramsay and Tulsi Ramsay)
- Purana Mandir (1984, Shyam Ramsay and Tulsi Ramsay)
- Veerana (1988, Shyam Ramsay and Tulsi Ramsay)
- Raaz (2002, Vikram Bhatt)
- 1920 (2008, Vikram Bhatt)
- Raaz: The Mystery Continues (2008, Mohit Suri)

The selection of the movies is based on their economic success,

critical reviews and public reception. After a thorough analysis of the selected films, the questions that this paper will attempt at answering are:

n What are the differences between the scare-techniques in the Ramsay films and the Bhatts' films?

n What are the changes in the plots?

n How has the narrative technique changed from the Ramsays to the Bhatts?

n Has there been any change in the public reception of these movies?

n How has VFX contributed to the modern horror films and how far has it been successful?

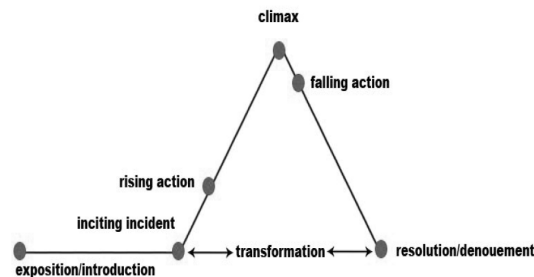
n What role has cinematography to play in scaring the audience vis-à-vis the Ramsays and the Bhatts' films?

n What are the primary elements that make the two eras of horror genre different from each other?

Analysis: Now, on a careful and detailed analysis of the plots of the abovementioned films, here are the palpable changes that we observe in the films belonging to the two different periods:

Unity of time, place and action: Unlike the contemporary horror movies, the flicks of the Ramsays strictly adhered to the principle of unity of time place and action (if not so

much time). As seen in the case of *Bandh Darwaza*, the narrative structure is very much linear



The exposition is provided by the voice over which acquaints the audience with the ominous Kali Pahari and the dreadful creature (Neola) that it harbors. Lajos inability to conceive serves as the inciting action while Mahuas attempts at luring Lajo to have sexual intercourse with Neole is evidently the rising action.ⁱ

The rising action continues till the birth of Kamya and her eventual

growth into a beautiful lady while her abduction and seduction by Neola is the falling action. The resolution is achieved through the death of Neola.

i : Unities, in drama, the three principles derived by French classicists from Aristotle's Poetics; they require a play to have a single action represented as occurring in a single place and within the course of a day. These principles were called, respectively, unity of action, unity of place, and unity of time. The films *Purana Mandir* and *Veerana* follow the same linear narrative with the stories developing in a very straight sequence. The antagonist (the evil) is revealed at the very beginning and the rest of the narrative focuses on the resolution, not leaving any scope for twists and suspense. This linear development in the storyline was very typical of the Ramsay brothers and although the adherence to the unity of time cannot be entirely adhered to in a film narrative, the films were nevertheless very dramatically accurate. When it comes to the 2002 blockbuster *Raaz*, we see that the narrative no longer follows the linear sequence. There is no unity of time and place as the story starts somewhere in Ooty and is abruptly shifted to Mumbai and then again to Ooty. Also, to the laymans eye, the inciting action takes place before the exposition and the audience is kept in the dark up till the climax, something that the Ramsay films abstained from doing. Sanjanas struggle and Adityas terrible mistake are juxtaposed in a very non-linear scale, thereby creating scope for both suspense and fear (the fear of the unknown). Same is the case with *1920* wherein the root of the predicaments of Arjun and Lisa are revealed at a much later stage in the course of the narrative. The story begins in the year 1920 but it does not follow a linear path of development as we are taken back to 1857 when the evil was conceived. *Raaz: The Mystery Continues* is no different in this regard. The revelation is brought forth at a very later stage, very near to the point of resolution. This is very typical of the Bhattas as they are adept in juxtaposing horror with suspense as the non-linear narratives provide ample scope for both.

Creatures and Spirits: In all of the three Ramsay films taken into consideration, we see the projection of vampires and evil creatures as the root of all traumas. For instance, in *Bandh Darwaza*, Neola is the evil vampire who torments the innocents.



(Neola in the movie *Bandh Darwaza*)

In *Purana Mandir*, Samri turns into an evil creature after being decapitated by the Maharaja.



(Samri in *Purana Mandir*) In *Veerana*, the antagonist is a grotesque looking witch called Nakita.



These three characters make it very evident that the Ramsays depended mainly on grotesque and disfigured apparitions to scare the audience. Their films were gore and the horror was very explicit unlike the flicks of the Bhattas wherein the fear element lies in the subtlety of horror. In Raaz, we never actually see the spirit of Malini: we are subjected only to its human manifestations in the form of Sanjana (once) and Prof. Swarup (in the culminating scene).

(Prof. Swarup after being possessed by Malini's spirit.
Courtesy: YouTube)



Perhaps the Bhattas are keener on presenting horror in the Sam Raimis (director of Evil Dead) way where the audience is not directly subjected to the ghost/spirit but to the fear caused by the invisible. In 1920 as well, the horror is projected through a possessed Lisa who indulges in all kinds of eerie activities (like eating the raw flesh of an animal) and although one might say that her role is inspired by The Exorcist (1975), she put in all her efforts to make it look genuine.



(The possessed Lisa in 1920. Courtesy: Google)

Raaz: The Mystery Continues is no different in this regards. Nandita is possessed by Veer Pratap Singhs spirit and is put through a myriad of torments.



(Nandita with her slit wrist. Courtesy: Google)

1. Cinematography and VFX:As mentioned before, the Ramsays made films on shoestring budgets and with the dire lack of technology, they had to depend largely on make-ups and blood baths to cause the desired impact on their audiences. The camera movements in their films were shaky and the visuals very obscure and yet they managed to draw audience from all around the country. Perhaps the shaky cinematography led to the engendering of fear in the minds of the viewers and the obscure visuals inadvertently created the sense of suspense (not in its truest form though).

(A scene from *Purana Mandir*. Courtesy: YouTube)



This particular scene from *Purana Mandir* is a testimony to the explicit use of blood and gore by the Ramsays. The protagonist Suman is scantily clad in her bathroom and is taking a shower when the water turns red and she finds herself drenched in blood, a stereotypical horror gimmick of the Ramsays. Moving onto the recent times, let us examine a similar scene from *Raaz: The Mystery Continues*.



(A possessed and blood-laden Nandita from *Raaz: The Mystery Continues*. Courtesy: YouTube)

Nandita has slit her wrist and engraving words on the wall with her blood. No matter how gory it. May sound, the scene is presented in a very tenuous manner, causing fear and sympathy at the same time.

Let us examine another scene from *Veerana*.



(The witch Nakita. Courtesy: YouTube)

Nakita is the lead antagonist in *Veerana* and her make-up clearly reveals the use of the grotesque by the Ramsays. The scare element is caused not by the aura but by the persona, something, again, very typical of the Ramsays. Now, let us look at the lead antagonist of *1920*, i.e. the possessed Lisa.



(The possessed Lisa in *1920*. Courtesy: YouTube)

Lisa is possessed and is an evil being now. However, the focus is more on making the surroundings eerier at her than on making Lisa appear scarier. Her make-up is purely a VFX gimmick (her large eyeballs and dry lips). This obviously creates the desired effect on the audience and this is where VFX comes into play, something the Ramsays didn't have access to.

1. Changes in the plots: The Ramsays were known for their invocation of western myths in their films. For instance, Neola in *Purana Mandir*

is a vampire, an entity that is very alien to the Indian Diasporas. Even the concept of witch (Nakita in *Veerana*) is not very pan-Indian. The Ramsays were more inclined towards black-magic, satanic cults and lusty vampires while, as the plots discussed above suggest, the Bhatts drew more on spirits, possession and ultimate salvation. In both *Raaz* and *1920*, the protagonist is tormented by an evil spirit who is seeking revenge and is willing to go to any extent to achieve its goal. On the other hand, in *Purana Mandir*, *Veerana* and *Bandh Darwaza*, although the ulterior motif is revenge, the evil is a dreadful creature and not some vengeful spirit. However, one thing that has remained constant from the Ramsays to the Bhatts is the extensive use of Hindu religious and cultural imagery to deliver the victims from evil. In *Veerana* and *Bandh Darwaza*, the evil is killed inside a temple. The use of the trident is also common across all Ramsay movies. In *1920*, the possessed Lisa is saved by her husband by chanting the Hanuman Chalisa into her ears while in *Raaz*, it is the power of the *mangalsutra* and *suhaag* (again drawing Hindu cultural symbolism) that helps Sanjana save her husband.

2. Public Reception: The horror genre has never been received as warmly as the genres of romance and action have been by the Indian audience. However, that does not mean that the genre has failed to do business. Let us look at the ratings of all the six movies discussed on Rotten Tomatoes:

- *Bandh Darwaza*: (No score yet)
- *Purana Mandir*: 42%
- *Veerana*: 44%
- *Raaz*: 53%
- *1920*: 29%
- *Raaz The Mystery Continues*: (No score yet)

Let us now have a look at the earnings of these movies:

- *Raaz*: 37 crore INR
- *1920*: 15 crore INR
- *Raaz: The Mystery Continues*: 38 crore INR
- *Veerana*: Data not available
- *Bandh Darwaza*: Data not available
- *Purana Mandir*: Data not available

Although the figures are very ambiguous and difficult to draw conclusions from, it is evident that the horror genre has seen multiple changes in the way its received by the Indian masses. Most of the horror movies including the ones discussed in this paper have not been able to garner fantastic critical reviews but they still continue to be the pillars

of the horror genre of Bollywood.

Conclusions

Ghosts, spirits, vampires and entities: the perfect recipe for fear. The Ramsays are undoubtedly the pioneers of the horror genre in India. They were the first to subject the Indian audience to the feeling of intimidation. They were the ones who popularized *horrex* (horror and sex) and titillated generations of Indian youths. They even brought down horror to our television sets in the 1990s (a few TV shows in Zee TV). However, the face of Hindi horror cinema has changed drastically over time. Their bloodbaths and dreadful make-ups have been replaced by superior quality VFX and technology with the Bhattas. Their vampires and witches do not scare us as much as a possessed female protagonist does. The isolated ruins and temples are a thing of the past now; we have posh haunted hotels and palaces. The scantily clad heroine dancing on the beach has been replaced by aggrieving damsel calling out for help.

To conclude, the horror genre in Bollywood has witnessed a plethora of changes over the last few decades. This paper has attempted at deciphering a few of them. However, along with the changes, a few key features have remained constant too (discussed above as well). Furthermore, with recent experimental horror flicks like *Pari* and *Bulbbul* doing really good in both theatres and OTT platforms, there are high chances of the genre undergoing many more changes in the coming years. Thus, I hope this paper will help understand the pivotal elements that segregate the horror flicks of the two different eras.

Reference

1. Dasgupta, Shamyia. *Dont Disturb The Dead: The Story of the Ramsay Brothers*. Harper Collins, India. 2017
2. Dwyer, Rachel. Pinto, Jerry. *Beyond the Boundaries of Bollywood: The Many Forms of Hindi Cinema*. Oxford University Press. 2011
3. //www.wikipedia.org/
4. //www.rottentomatoes.com/
5. Banaji, Shakuntala (2014) *Bollywood horror as an uncanny public sphere: genre theories, postcolonial concepts, and the insightful audience*. Communication, Culture and Critique, 7(4).pp.453-471. ISSN 1753-9129
6. //www.hindustantimes.com/
7. //economictimes.indiatimes.com/

Eco-consciousness in Sankaradeva's Writings: A Critical Reading

Sima Mohanty

Assoc. Prof., Dept. of Philosophy, Rupahi College
Rupahi, Nagaon, Assam, India- 782125

Abstract: *Globalization as well as issue of Development has made people crave for better comfort and a cozy life ignoring welfare of other human beings or cause of conservation of our natural world. Rampant destruction of nature in the name of development and mans exploitation of fellow beings resulting in drastic climate change, unrest among people over the world has led people now to think twice about their future. Hence the question of eco consciousness arises. When western thinking is materialistic and pursue of a competitive life Indian thinking is almost opposite. Our classical texts and our seers and saints have all along exhorted people to live with nature and to consider all as ones own. Following ancient saints and seers of India neo Vaisnava preachers and social thinkers of medieval India believed in oneness of soul and exhorted people to equally respect beings and non beings so that an ecological. This paper studied from the ecocritical approach critically and analytically discusses Sankaradevas eco consciousness.*

Key-words: *ecology, anthropocentrism, spiritual, eco feminism, globalization*

Non-beings as well as non human beings help man perpetuate life on this earth. Man is an active communicator whereas Nature is passive. However, as Nature is passive and silent, man takes it as a sign of inferiority and puts it in subordinate position using to serve his purpose. Christopher Manes rightly says, "Nature is silent in our culture (and in literate societies generally) in the sense that the status of being a speaking subject is jealously guarded as an exclusively human prerogative" (15). Modern man under the impact of globalization and process of change

has lost his communion and communication with Nature though our ancestors were in constant touch with it. The intimate relationship that was once established between man and nature had strengthened our rootedness to the soil, giving us a sense of security and oneness which is now lost. Extreme exploitation of nature not only has led to global warming, pollution and rapid increase in various kinds of diseases but also has put questions on very survival of mankind. It is also against ethics. Therefore issues like ecology, environment, eco-consciousness arise. Eco ethics is a holistic value system that says values and actions are inseparable; it is “reconstruction of the underlying values and structural relations of our cultures” (Birkeland 20), and would “constrain traditional ethics based on right, rules and utilities, with considerations based on care, love and trust” (Warren 196). This consciousness is not new to human society. This is found in world religions.

Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny, i.e. by religion. In western philosophy and religion human is imagined as an entity which is separate from the natural world. Their approach to Man-Nature relation is different from the approaches made by Hindu or Buddhist religion. In Abrahamic tradition man and nature are like subject and object or self and other. Ecological crisis of Western society is rooted in Christianity, a religion which is most anthropocentric. In his essay “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” Lynn White observes “Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asian religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is Gods will that man exploit nature for his proper end” (qtd in Botzler & Armstrong 204). By subscribing to the theory of creation of humans in Gods image Christian religion viewed that the natural world was designed to serve human needs. Even though thinkers like Derrida do not accept this binary they could not take the Upanishadic position, “That thou art”. Upanishadic conception is bio-centric; the dominant Indian tradition accords equal status to human and non-human spheres. Indian culture is eco oriented, believes in all-inclusive worldviews, sees divine presence in all living and non-living objects and feels the presence of the Supreme Being in everything around man. Hinduism is every inch synthetic, coherent, inclusive and universal. In the Rig Veda we find frequent mention of entire world is taken as family-. *vasudev kutumbakam*. Ancient Indian classical texts stress on the fact that human beings cannot separate them from nature. Hindus adore divine forces hidden in it, accept the world of nature as described by science rejects altogether

materialism. Feeling one with nature is the fundamental message of Hindu culture. Hindus perceive life not only in beings but also in nature and non-beings. This vision of oneness of life has helped Hindus develop a worshipping attitude towards everything in nature.

Reincarnation of soul is central in Hinduism, a concept that believes in the cycle of life and birth where one may come back as an animal or a bird and so on and so forth. New Vaisnavism, a form of Hinduism too believes in the need of an ethics, according which a thing becomes right only when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community and its surroundings. Sankaradeva, propagator of new Vaisnavism too believes in Vedic concept of ecology; the saint in his compositions has advocated need to maintain ecological ethics in life. His creative works are replete with calls to maintain harmony in society and nature and treat both living and non-living equal. This paper aims to study eco consciousness of Sankaradeva from the perspective of ecocriticism.

Sankaradeva, a medieval neo-vaisnavite apostle and social thinker from Assam was a deep environmentalist in whose work we find his deep consciousness about ecology. He foresaw future danger to human society because of mans disregard to fellow beings and to non-human and non beings; therefore, he gave a call to conserve nature, maintain a harmonious relation between man and nature, abhor violence both to non-human beings and non-beings, and thus live a meaningful life. So to create awe and love for nature Sankaradeva has celebrated beauty of nature, its fullness, its virginity, its exotic beauty, its rich variety and also its soothing effect on men and animal.

In literature description of nature is done in three ways: first, the external aspects of nature in its exuberant beauty, nature in its tooth and claw so as to arouse awe and wonder in mans mind and towards its creator, secondly, nature as a background to human activities and thirdly, influence of nature on human life. In his various works Sankaradeva described profusely beauty of nature, tempted people to delight in it and thus develop a sort of comradeship with it so that man may refrain from harming or destroying it.

Sankaradeva is adept at painting the beauty of nature which is evident in his works such as "Harmohan", "Gajendra Upakhyana," "*Uresa Varnana*". In his poetical works, we find description of lush green forests and valleys, trees and plants laden with flowers and tender leaves, rivers and lakes filled in crystal clear water and swans playing here, brooks ever flowing with soft, murmuring sounds, twittering birds

flying in open sky etc. In his *Kirtan*, *Amrit Manthan*, *Rukmini Haran*, *Keligopal Nat*, *Anadi Patan* and also in other compositions he has portrayed beautifully the external aspect of nature.

In *Kirttanaghosa* he sings: “*Sirisa seuti Tamala Malati Labanga Bagi Guwal? Karabira baka Kanchana Champaka Phulabhare bhange dala*” (534)

In *Amrit Manthan* Sankaradeva says: “*Yata dibya pakshi phala-phula bhakshi kadhoi suswar rawa kuhukuhu dhvani kokilara suni bahai malay hawa*” (670)

In “*Rukmini Harana*” he also writes: “*Agaru candana lakshi sarbakshane amoda karo gandhe Ela jaiphala daba narikala bhang bike kato jana*”. (200) Thus Sanakradeva paints a beautiful picture of nature to attract men towards it, calls them to enjoy its beauty and develop intimacy with it and feel safe in its lap.

In the *Rasakrida* section of *Kirttanaghosa* Sankaradeva picturizes beautifully the beauty of Autumn. He sings: *Sarata kalara rati ati bitopana/rasakrida karile Krishanara bhaila mana// Bhailata udit candra purbadisha haste/ kamatura srira yena santapa sajjarnte// Akhanda mandala Chandra dhekhilanta Hari/kunkume aruna Lakshmi muka-padma xari*. (808) By describing Autumn in all its sensuousness the saint shows how at this environment gopis also long to mingle with Sri Krishna.

The following passage shows how the poet sees existence of soul in plants and trees. *Uchha briksha dekhi sodhe sadari/ Suniyo ashwatha baa pakadi// Jahantedekhila nanda kumar/nenta chur kari chitta amar/ /* (853) So, in the poetry of Sankaradeva nature is seen having soul-both man and nature are complementary to each other, not that nature is supplementary. In *Keligopal Naat* Sankaradeva has shown human quality in plant and nature.

Bakula Bandhuli Kadamba baka tulasi
kohosaba para upakari
kaha kahe gela bandhu madhai hamari
birahani jiwana dharae napari

Not that Sankaradeva has not only depicted external beauty of nature or has seen only its benevolent aspect or that the same spirit flows between it and man he has also described its devastating nature; its claw and nail. In his “*Amrit Manthan*” he has described nature’s destructive power: *Pralaya meghara yena sabada tambula /Ujaarila jalajantu karei hulstul//matara kumbhira matsa kachhapara paal/jiva bhave bud diya pashila patal*. (180)

In “Haramohan” section of the *Kirttanghosa* Sankaradeva is at his best in describing the gorgeous beauty of our surrounding world. The imagery with which he has painted the beautiful nature and the natural world including various flower and fruit plants and trees, scented and sweet plants and tendrils, herbs and trees, water bodies, hills and mountains, dales and valleys etc. is superb. All these suggest how and to which extent Sankaradeva has given importance to nature and environment. By terming trees as “Kalpataru” (a tree that fulfils ones desires) he injects divinity into the trees and calls upon people to plant trees even for their necessary and daily-use things. In both “Harmohan” and “Gajendra Upakhyan” Sankaradeva has catalogued such trees which were useful for human beings during the time. In “Dhyana Varnana” he has described Autumn season where there is a biotic communion between man and nature and this interrelationship is always growing.

Sankaradeva gives a spiritual colour to nature. Nature is painted to serve as the background to the love-sports of SriKrishna. He has described Autumn season in which the month of *Kartik* falls, the most auspicious month of the Hindus in the eastern part of India. The description serves two purposes: one, to show the season in all its grandeur and loveliness and the second, how the season serves as a background to arouse devotional feeling toward the personal god and the latter's role in saving the mankind from worldly tangles. The season, calm and quiet, devoid of incessant showers and roaring thunders, atmosphere maintaining equilibrium leaves a soothing effect without arousing any feeling of sensuality as experienced in Spring; clear and azure sky serving as a canopy, earth adorned with landscape washed by bashful moonlight and breeze, cool and composed blowing across, lilies and lotus pregnant with blood red pollens blooming in plenty serve as a perfect background. To depict love dallies of *gopis* and their love for Sri Krishna. This creates an ambience to arouse devotional feelings towards SriKrishna.

Sankaradeva endows Autumn with such elements that instill in ones mind a spiritual feeling. With the advent of Autumn, nature takes a composed, unadulterated form as an ascetic recovers his mental equilibrium by meditation after losing it. During Autumn four functions are mainly performed; first, all the clouds are dispelled from the sky and the sky becomes clear; second, victims of rain and flood get relief and move comfortable; third, paths on earth once muddy and stinking regain their vitality and fourth, the season removes all the dirt from water and makes it clear and pure. The poet in his imaginative power

associates the functions of autumn with the impact of Krishna devotion. In the tenth canto of the *Bhagabata* Sankaradeva writes: *Krishnara bhakati yene cari dukha harai cari asramar.* (Devotion to Krishna dispels sorrows suffered during four stages of life). By using metaphysical metaphors Sankaradeva has extended a new dimension to the description of Autumn.

Sankaradeva has recognized a basic truth of environmental ethics, viz. the environmental equilibrium can be automatically maintained by maintaining equilibrium between man and nature. In the moral philosophy of Sankaradeva integrity, stability and beauty of biotic community are well preserved: *bhramararaje gae harigeet jata-paksi tate diye citta. Nakare arawa thake nichuke Krsna charitra sune utsuke. Jateka sundari padmini mane hasa-lasa kari darasave gawa. Nadi-nada ache visesa sarova sphetika nirmala jala dekhi manohara.xxx parama amoda gandha uthale sadaye dasodisa juri tra vayu bahi jai. Dekhi susobhan taru jata upanana jat-nite krire deva dibya nadigane.xxx chai rtu ekale basana uday bhramare gunajare kuli panchama puray.* (“Prahlad Carita” 66) (Bumble bees are singing hymns to God Krsna. The birds are intently listening in rapt attention to the praise of Krisna, all the women including Padmini gleefully enjoying the music. Lakes and rivers with clear crystalline water is a sight to behold. Fragrance is spread by the breeze. Goddesses play under the various types of beautiful trees in the garden. When spring comes cuckoo sings, the bumble bee hums in sheer pleasure.)

Sankaradeva had a pantheistic vision that every being and object is a temporary manifestation of common substance created by God. Hence love, respect and kindness to all living beings is to be restored: *samasta bhutate byapi acho moeyi/Hari savako maniba tumi Visnu buddhi kari.//Sakala pranika dekhibeke atmsama// upaya madyata itu ati mukhyatama// Kukura srgala gardhavarao atmaram// janiya savako pari kariba pranam//* (“*Vaikuntha Prayan*” 495,496,180)

(I am all pervading, so you treat everyone as Me. Treat all beings as yourself. Of all the ways to salvation this is the best. The dog, the fox and donkey have god within them and knowing this respect all creations)

Sankaradeva lays stress on the intrinsic value of nature. He glorified the human being as well as the nature in its own position. Through nature Sankaradeva propagates the “qualities of Nirguna Krishna and at the same time he never forgets that man is a part of nature and therefore there is no discrimination between the two. All

through his philosophy, the eco-centric philosophic thinking that since nature has provided us with all resources for leading a beautiful life we should respect her and nurture her. We must live in this earth as a part of it, like any other creation of nature. His ethics stresses the duty for others. Endowed with consciousness humankind should be the main witness of life and value. "The overall spirit of Sankaradevas ethics invests all beings sentient and non-sentient with intrinsic value but looks at man with his rational awareness and self consciousness as the custodian of values." (Das 288)

Sankaradeva is against any form of violence. The doctrine of non-violence is the pivotal point in the teachings of Sankaradeva. According to him, all living beings are part of God and hence sacred; they are like the children of God. So they are not to be killed in the name of religion. Sankaradeva does not contradict the Jain theory of Ahimsa, but his doctrine of this value differs from Jain view regarding some of the practices of the latter. Theoretically, the principle of Ahimsa involves the purity in thought, word and deed in the practice of universal love. (Sankaradeva, *Bhagabata*, XI, Canto VV, 17652 & 17653) Jaina philosophy totally prohibits killing of animals. However, for Sankaradeva, one need not go to such extremes in ones practical life. People may not be able to maintain non-violence in absolute sense in so far as the preservation of his own life is concerned.

Social ecology of Sankaradeva revolves round his values that both beings and non-beings are indispensable to the perpetuation of life on this earth. His principle is guided by the basic rule: "All living beings should be treated equal." The ethical values according to Sankaradeva are mercy, forgiveness and love, few of which had been considered important by the religious heads of classical India.

Biocentric equality is at the core of Hindu view of life, which is also bedrock of eco-philosophy. This sort of philosophy believes in equality among all beings on earth, it requires recognition of intrinsic worth of all species, and believes that all species on this earth, both in human world and the non-human world, have right to live and flourish of their own. On this earth there are innumerable species among which human species is just one. Just because human being can think and rationalize it does not mean that they can exploit other species for their selfish ends or must master over all. The relation between human species and other species on this earth is not that of master and slave, but it is on equal footing because Sankaradeva believes that God has created all and hence they all are creations of

one Supreme Being, and hence one should not think itself superior to others. Human beings are interlinked to other species. Biocentric outlook requires one to see all creatures as having equal value.

Anthropomorphism is the idea that an animal, a god, or an object has feelings or characteristics like those of a human being. Indian philosophy does not believe that all beings have unique form which cannot be changed even after this life. To say, in Indian Philosophy, God is not anthropomorphic; He has different forms including fish, boar, tortoise etc. In Indian religious classics we find that some gods are not only endowed with human attributes but with animal attributes as well. Some animals are venerated in the Vedas while some others like the wolf, the tiger are respected because of the potentiality of generating fear in the human mind.

There was a time especially during the time of the Vedic age when sages and ascetics had set up their habitat in forests where sons and wards of kings and mighty, lords and Brahmins were accommodated to get moral, spiritual, state craft education in life living amidst nature. There are ample narrations where we find how there was no binary distinction between man and animal or man and nature. Rather, man was a beneficiary from his coexistence with animals or objects of nature. Hence man always learnt how to adjust with nature and how to conserve animal kingdom or nature. In scriptures there are mentions of animals which are mounts of gods, so that their killing is prohibited. Even cattle heads are venerated and cows are considered as mothers. English word animal is equivalent to Sanskrit word *Pashu* which means “all the beings on earth who could see with their eyes.” Thus, man may also be included within the category called *pashu*. In figurative language a *pashu* is that who only can see but not think. The ignorant self is presented as *pashu*. “The self which is pure consciousness, imagines itself to finite and confined to the body and of limited knowledge and power. It is ignorant of its nature as consciousness and also mistakes the body for its reality. This is the bondage (*pashutva*) of the soul (*pashu*). (Radhakrishnan 678)

Neo-Vaisnavite school to which Sankaradeva belongs believes in transmigration of soul which entails the belief that souls of both human beings and animals can be transmigrated. Since human beings consider their right to live the same consideration can be applied to animals. The concept of ethical consideration for animals has a spiritual connotation in Indian Philosophy. O.P.Dwivedi points out

that “almost all the Hindu scriptures place strong emphasis on the notion that Gods grace can be received by not killing his creatures or harming his creation”(43). In the *Visnu Puran* in book III, ch. 8, verse 15 it is mentioned that God Keshava is pleased with a person who does not harm or destroy other non-speaking creatures or animals. Even Narayan, the Supreme Being in Hindu religion who is one among the triumvirate- Brahma, Visnu, Maheswar- creator, preserver and destroyer has taken ten incarnations in forms including various species such as Fish, Animal, Turtle. The Absolute Being, the Lord Krishna, in the *Bhagabata Mahapurana*, book 1 discourse 3, verse 5 says, This form is the source and indestructible seed of multifarious incarnations within the universe, and from the particle and portion of this form, different living entities — are created. Even Hindu Law givers like Manu in his *Manusmriti* says that killing animal and other living creature is detrimental to the attainment of *moksha* (the heavenly bliss) (Manu, bookV, erse-48). It is further stated that a person who kills an animal for its meat will meet a violent death as the animal faces as many times as there are hairs of that animal (Verse 38).

Hindu view of life is inclusive. Unlike the western view of life it includes all beings and non-beings. The later age/period of the Upanishada did not appreciate the glorification of sacrifice. The teacher in the *Mundaka Upnisada* vociferously declares that sacrifice is ineffectual as means to the knowledge of the highest reality and to spiritual emancipation; the fools who delight in this sacrificial ritual as the highest spiritual good go again and again through the cycle of old age and death.

Maheswar Neog points out that Sankaradeva too frequently quotes from the *Bhagabata-Purana* to say that “one, who sets aside the rules of sastras and sacrifices animals to pretas and huutas, is destined to hell and dark perdition (Neog 365) It may be pointed out here that during the medieval times animals and birds were subjected to human greed. Hunting was a common practice. The *Charyapadas* which were written between the 8th and 12th centuries also indicate human cruelty towards animals. In one of the *padas* written by Bhusukpa, a male deer urges the female deer to run away to a safe place to escape the hunters arrow/cruelty. It is interesting to note that the poem has been presented from the perspective of the animal. The animal perspective makes the poem pathetic. The poet here creates a poignant note by presenting the deers pathetic state. It would not have appeared so poignant if it had been presented from human

perspective. Human greed has disturbed nature's harmony and created a sharp subject/object binary. The Other's perspective was denied a space. The human Other was subjected to death. The male deer is observing the surrounding situation. The animal is presented in the subject position here and doing this the poet vividly presents the environment of terror created in the deer by the hunter. In Sankaradeva's vision animals are creations of God. They too are part of the cosmic world. They are not the Other. They live a secured life and take part in divine sport. Sankaradeva's spiritual approach makes them take part in the divine sport of *rasakrida*:

Suni Krisnasar harinara bharya gane / Krisnara samipa sape utrabal mane

(Listening Krishna's flute the wives of the deer come near Krishna in a passionate manner) (Sankaradeva 191-192)

About Sankaradeva's love for both human beings and non-human beings, Nilima Sharma says, "Sankaradeva's philosophy of love is positive and dynamic. He appeals to human beings to follow the path of love" (338). In this context Jnanendra Barman's observation is worth mentioning: "Sankaradeva's eco-spiritual approach towards different plants and animals presents birds and animals as beings capable of thinking. It blurs the binary distinction between human and non-human world and empowers the birds and animal to the level of other conscious beings. Birds and animals have also been attributed the power to pray to God" (12).

Hindus perceive life not only in human beings, but also in plants, birds and animals, and many more speechless things. This vision of oneness of life has helped Hindus develop a worshipping attitude towards everything in nature. In Western thoughts, nature is no more than a commodity to be dominated, conquered and exploited. Man must change such faulty attitudes of getting upper hand over his cooperating fellow. Man must now reorient his mind to think that Earth is our Mother. Life is an organic entity and the sea, soil, mountains, plants, and animals are inseparable parts of the universe. Man must learn to live in harmony with nature and recognize plants and animals as the necessary players in the cosmic drama of human life. An awareness of the ecological balance must be created at all levels of human thought and activity. Ecology is inherent in Hinduism. Sankaradeva, the great seer of medieval Assam subscribes to this Hindu view religiously.

Works Cited

- Birkeland, Janis. "Misconceptions about Ecofeminism," *Ecofeminism*. ed., Greta Gaard. Temple University Press, 1984.
- Botzler, Richard G. and Susan J. Armstrong. *Environmental Ethics*. 2nd Ed. McGraw-Hill, 1998.
- Das, Madhurima. "Environmental Ethics of Sankaradeva", *The Philosophy of Sankaradeva: An Appraisal*, ed. Nilima Sharma. Srimanta Sankaradeva Sachetan Manch, 2008.
- Dwivedi, O.P. "Classical India", *A Companion to Environmental Philosophy*, Ed. Dale Jamieson. Blackwell Publishers, 2001.
- Neog, Maheswar. *Sankaradeva and His Times: Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Assam*. Lawyers Book Publications, 2008.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, Vol. II. Oxford UP, 2008.
- Warren, Karen. "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics*, 12 no. 2, Summer 1990:125, 46.

Resolving Urbanisation: A Roadpath to Good Governance

Deepanwita Dey Purkayastha

Assistant Professor, Department of Political Science

G. C. College, Silchar, Assam, 788004

Email: moondp.deypurkayastha@gmail.com

Abstract: *Due to the massive pace of urbanization, there is a growing imbalance between people's aspirations and their civic needs on the one hand, and actual performance made by the municipal administration on the other. The most important reason behind this major challenge of running proper and effective governance by the municipal administration is to mitigate the issues of rapid urbanization of the cities. The successful functioning of an administration depends, however, not only upon the efficiency of its personnel, but also on its proper organizational structure and sound management which signifies effective governance. The present study thus focuses on identifying the remedial approaches to the problems developed due to the rise of the phenomenon of urbanization which will lead the path for good governance to India.*

Keywords: *Governance, Municipal administration, Urbanisation*

Introduction: The issue of urbanization in general and the problems with respect to the governance of urban area in particular has assumed vital importance in the context of rapid growth of population in the town. As a result of the rapid growth of population as well with the growing role of urban centres due to the shift of rural population in the town, the role good governance has become utmost important in the life of the common masses (Choudhury, 1992). On the other hand, due to accelerated rate of economic development, the pace of urbanization,

too, is becoming rapid generating the problems of high density of population, facilities of roads, traffic management, housing, sewerage and drainage, drinking water, health, hygiene and good environment. The issues of urbanization, if, thus, not being given proper attention in time, will give rise to multifarious civic problems in the town making the urban life miserable which in turn create barriers in constitution of good governance (Tahseen, 1992).

The word 'urbanization' literally indicates to a process of absorption of people in densely populated settlements by making the spatial units to lose the rural character due to rapid shift of occupations from primary to non-primary sectors. Indeed, urbanization happens as a result of the increase in the extent and density of urban areas (Maheshwari, 2006). The concept of good governance is rooted on the principle of urban citizenship which affirms that no man, woman or child can be denied access to the necessities of urban life, including adequate shelter, better road infrastructure, sanitation, good quality water, health, education and nutrition, employment, public safety and mobility and most importantly a clean and green environment that is pollution free (Sharma, 2014).

From a neo-liberal perspective (or, new public management school), good governance means better connection – within and between government, people and other bodies (HSMI, 2001). The World Bank defined it as follows: Governance, in general, has three distinct aspects: (a) form of a political regime; (b) the processes by which authority is exercised in the management of a country's economic and social resources; (c) the capacity of the government to design, formulate and implement policies, and, in general, to discharge governmental functions.

In India, the growing problems of urban cities did not reach the crisis stage all of a sudden; in fact, they are embedded in a process which has been in operation for a number of decades. The truth underlies on the fact that the old infrastructure and social capital of cities which were designed to serve half a million people are now required to contain five millions or more population. Hence, the geographical and political demarcation has become a challenge for most of the cities (Vishwakarma, 1981). Furthermore, this may result in intensification of rural-urban interdependencies which will create ever increasing challenges of desirable civic amenities in general and urban governance in particular.

Thus, a serious challenge to the achievement of sustainable development and good governance in the country is the occurrence and spontaneity of urbanization process which essentially constitutes the

most important reason behind the absence of proper and effective governance. India is passing through a phase of massive urbanization as a consequence of the spreading up of larger numbers and sizes of urban centers. However, it is important with respect to the viewpoint of future population scenario that these centers should be effectively and efficiently governed so that they can become able to play their specific role in national emancipation. As a result of fast growth of population throughout the country and also massive inflow of rural population into the urban areas for better prospects and amenities, it becomes utmost important perspective of the local government that these urban areas are effectively structured and properly governed by the municipal administration (Bandyopadhyay, 1996).

Hence, understanding of the issues of urbanization with respect to the growing problems of urban dwellers and to identify its remedial measures have assumed vital importance in the context of providing good governance to citizens of the country. The unprecedented population pressure caused by population explosion and migration of people from rural to urban areas has resulted in unplanned and haphazard growth of the town. On the other hand, rapid population growth in the urban areas makes the urban infrastructure overloaded and hence geographical and political demarcation of the town has become a major challenge for service delivery by the administration and maintenance of good governance.

The urban local government institution that is municipalities are constituted for the maintenance and planned development of urban areas. The major objective behind this is to ensure that appropriate levels of infrastructure and services are available to the citizens, and also to offer better living environment to the dwellers of the town. The urban development is mostly affected by fundamental factors such as infrastructure and basic services (Mondal, 1998). In this backdrop, urban areas are being found to act as a major economic base and provide diverse employment opportunities to the people. Consequently, they attract large number of population from rural areas; and this often results in a huge pressure on water, electricity, roads, sewerage, traffic, health, educational and several other amenities of the city that involve significant management of these civic facilities. The process of urban development has been often cited as a cyclic process that requires proper planning and effective governance, which if not being actively performed, can pose unprecedented challenges for the government machinery to run smoothly the affairs of civic administration (Shrivastawa, 1980).

Methodology of the Study: The present study is theoretical in nature which is based on the review of secondary data collected from various books, magazines and dissertation papers on relevant literature. As the country enters into an era of economic liberalization and prosperity, most of the states within India are structurally not found ready to accommodate the growing number of population, and to provide them work and services and developmental infrastructure to all the inhabitants, and give those individuals access to vital inputs of land and affordable finance, which, therefore, needs to be resolved in order to make the local govt. as the real pyramid of grass root democracy.

Objectives of the Study: The main purpose of this working paper is to analyze the major problems faced by the residents of urban area India as a result of rapid growth of population as well to find out some remedies of urbanization for the successful running of country's governance.

Problems of Urbanization on Governance: The growth of urban population as a result of rapid urbanization actually outstrips the growth of infrastructure in the town which creates imbalance between the demand and supply of goods. Therefore, there is rise in the prices of commodities due to lack of adequate infrastructural provision. Consequently, the quality of life of the urban dwellers has deteriorated enormously. Due to industrialization of urban areas, there is increase in the number of people which creates further pressure on urban land (Guha, 2009). Road is a symbol of motion which provides an easy means of communication to the urban dwellers from their residence to the place of work and other places. But the problem of traffic congestion vis-a-vis the encroachments on footpaths and road sides, in almost all the cities in India has, now –a- days has become so vexed as almost to defy solution. In most of the cities of India, congestion is mostly caused by the occupation of roadsides and footpaths by frontage owners, shopkeepers, itinerant vendors, street hawkers and keepers of mobile thela-shops in utter disregard of public interest. Besides this bicycle, scooter, motorcycle, autos, rickshaws, light-vehicles, heavy-vehicles, cars, thelas are all being operated simultaneously through these roads as a result of which there is traffic jam as well as frequent accident at almost all the major road junctions. There are no sufficient traffic personnel or traffic signals and no alternative arrangement for the rickshaw and thela pullers even in the busiest hours of the day.

The growth of industrial sectors in the cities is attracting more numbers of people to the cities which, however, results in haphazard development of the cities without any perspective urban planning (Mehta,

2000). Housing problem is another major impact of urbanization which is very acute in almost all the cities. Thus, the individuals who are being unable to pay for residence in the city are remain shelterless or squatter on the public space. On the other hand, many people who do not get access to housing amenities used to live in overcrowded slum areas.

Overcrowding of urban areas also results in inadequate water supply as the resources of supply falls short in view of the demand of the residents. As a consequence of urbanization, the urban ge facilities (Choudhury and Dutta, 2017). The sewages are flowed chaotically and being drained governance, in general, is faced with serious resource crisis in the management of sewa into the neighboring streams or rivers. This results in poor sanitation facilities and degradation of health and hygiene provision of the residents. Open solid waste which is dumped by the road side raises chances of contamination, spread of infection and epidemic especially during monsoon season when germs are more likely to be water borne. This is obvious that the road side vats would generally overflow with foul-smelling rotten and decomposed.

The rapid industrialization has polluted urban environment to a great extent. The collection and transportation of solid waste, hence, needs to be made more effective as every crude dump is an environmental disaster causing health risks from flies, rats and air pollution from deliberate or accidental burning. The disposal should be swift to avoid pollution of surface and ground water. The unhygienic conditions in which the majority of the urban people are living must be addressed immediately to reduce the stress on urban life.

Remedial Measures: In order to resolve the issues of urbanization, the most effective way is to build the economy of the village fully viable. Schemes should be generated to expand semi-rural areas in and around the town. The policy should visualize urbanization of rural areas for healthy living and de-population of the most congested areas of the town with in the country with suitable plans and programmes (Barua, 2011). Expansion of small towns is very important for reducing the pressures of urbanization which will help the rural people to use the health and educational services within the boundary of their own locality. Both statutory and census towns, thus, could be used as a focal point to trigger the urbanization process in a balanced manner. The rural-urban disparities should be abridged with a balanced approach of development planning coupled with infrastructural growth which could lay strong base of environmentally sustainable development. Massive rural employment programmes should be initiated in this context to check the

inflow of people from rural to urban areas. In this backdrop, it can be mentioned that grass root development approach to rural servicecentres must also be taken into consideration by the administration in order to minimize the mass exodus of rural population in general and temporary inflow of population in the town as based on education, employment and health in particular.

The process for making the future Development Plan of the city should be focused on the principles of participation, stakeholder involvement and greater interaction between various urban institutions. While interpreting the available technical capacity in the municipality, steps might be taken to enhance the same through the guidelines of experts as deemed necessary. Since a City Development Plan is both a perspective and a vision for the future development of a city, it should not limit itself only to provide for existing and projected shortfalls but also to provide for better quality of services, infrastructure and to built a sustainable environment (Linton, 1972). Thus, it may be remarked that all the three aspects of curative, preventive and betterment approaches of urban local authority have to be part of a comprehensive and inclusive planning for an enhanced quality of life of the citizens.

The effectiveness of a given power structure and leadership is also determined largely by the nature of citizenry of the country. In the absence of this, political system at all levels cannot deliver goods and services(Choudhury,1995). In this background, it is important to acknowledge here that the efficient functioning of the municipal Board also depends largely on the conscious and effective participation of the dwellers of the town in maintaining a clean and pollution free town. The dwellers of the town should first of all be aware of living a hygienic life not only in their homes but also at the community level. Community participation provide for the participation of citizens in the decision making process on local issues in the shape of wards committees. The Ward Committee should undertake some civic responsibilities as a sort of help to their respective commissioners of the Ward. These are : providing assistance in solid waste management, supervising sanitation work, assisting in the preparation and encouragement of the development schemes, providing assistance in the implementation of development schemes; identifying beneficiaries for the implementation of development and welfare schemes, ensuring people's participation in the voluntary activities necessary for successful implementation of the developmental activities,assisting in the timely collection of taxes, fees

and other sums due to the local bodies;, ensuring maintenance parks, street lighting, etc.

The Fiscal stress of Municipal administration could be resolved through (a) bottom-up assessment of municipal finance to rationalize intergovernmental fiscal transfers/allocation and (b) more effective mobilization of municipal own sources which are property tax and other land barrier taxes and User Charges along with innovative application of accounting, budgeting, auditing and asset management strategy. The local govt. in order to be able to discharge their obligations in respect of development and improvement of their respective areas to full extent also requires adequate financial support from the central government. On the other side, it is equally desirable that the municipal administration should mobilize its own resources to optimum level so that it may not depend heavily on the state or central government for its funding (Bhagwan, 1983).

Moreover, private agencies should be given more opportunities to perform the functions of financing for the management of urban infrastructural services and amenities. Hence, it may be recommended in this reference to decentralize the instruments of infrastructure provision so that the agencies providing such infrastructure services are able to finance themselves and can respond flexibly to the changing demand of growing numbers of population in the town.

Capacity building training programme amongst the different officials of the urban local body should also be planned to cover a cross-section of functionaries from intergovernmental institutional arrangements through workshops, seminars, and class-room and on the job training, and by exposure visits. Besides, it should cover capacities inbuilt with awareness, enlightened attitude of urban community that is the common residents of the town to identify priority issues of their own locality and thereby, come forward to contribute in the delivery of civic services in the development of the town.

The two upper layers of the government should encourage the local govt. for sustainable use of urban resources and to support an economy based on sustainable environment such as investment in green infrastructure, recycling and environmental campaigns. The problems of local roads and urban transport related services need to be resolved by giving suitable attention to Mass Rapid Transport System (MRTS) with the support facilities such as fly over, over bridges, relief roads, bus stand, parking places, by pass, ring road etc. It should be viewed in the overall context of an integrated public transport system, wherever

feasible to provide within the country.

The problems of traffic jam in all the cities of the country can be solved by improving parking facilities, by diversion of routes wherever possible, removing the encroachment along the road and utilizing the space for better parking provision, by employing traffic lights on busy and crowded circles, by widening the roads wherever possible and by improvement and repairing of roads making them durable as well as up gradation of the condition of roads so that they can withstand the frequent rain, by modifying the drainage system to prevent accumulation of rain water on the roads and install CCTV cameras at the centre parts of the town so as to monitor road accidents properly.

In maintaining urban cleanliness, the stringent action like Spot Fine should be initiated by the local administration. Vendors and shopkeepers should be held responsible for waste dumped nearby their areas. Spot fine would provide cleanliness as well as some more job opportunities for poor people of the town. In slum areas of the town, awareness is to be spread about the importance of cleanliness by showing relevant videos, which will contain interviews of people who does not pay importance to cleanliness. Moreover, sufficient numbers of dust bins should be put on all localities of the town, Bus Stops, Railway Station, Airports for General or Recyclable wastes separately with proper instructions for the individuals regarding what needs to be bin on them.

Besides this, in each locality of the town, a City Sanitation Task Force (CTF) should be constituted to mobilize stakeholders to elevate the consciousness about sanitation among the officials of the conservancy branch of municipality and the people of the city. It should be multi-stakeholder body comprising of eminent persons and practitioners in civic affairs and health organizations, as well as representatives from the agencies directly responsible for sanitation including on-site sanitation, sewerage, water supply, solid waste and drainage.

Conclusion: In India, the rationale behind the implementation of *decentralisation of power is actually to encourage mass participation as well as to empower people to contribute in the nation building process*. Indeed, no democratic state can run successfully without decentralizing its power to the lowest unit. Moreover, as a result of the rapid growth of urban population in the country due to specialized services, infrastructural facilities, there emerged a growing need for better urban governance. There can be no administration unless there is a sound organization and an effective governance to run it. Thus, with the combined effort of both the elected and appointed municipal officials

as well proper co-operation of the central and state govt. towards all the affairs of civic management, the municipal administrative machinery can run efficiently.

Due to urbanization, the traditional methods of governing the city have become restrictive and inadequate. Hence, there emerged an increasing demand for modernizing administration and to improve service delivery avenues for mass participation and to increase transparency in the civic service delivery. However, it is also being realized that the existing capacity of the urban local bodies is limited and thus needs to be considerably enhanced. To sum up, it thus may be remarked that addressing the issue of urbanization through resolving these urban developmental challenges is the step for proper, effective and trustworthy governance.

References:

- Bandyopadhyay, D. (1996). Administration, Decentralisation and Good Governance. *Economic and Political Weekly*, 31(44), 3109-3114.
- Barua, J. (2011). *The Urban Process and Municipal Finance Scenario in Assam: A Study of Urban Management in Global Regime*, Ph.D. Thesis, Dibrugarh University.
- Bhagwan, J. (1983). *Municipal Finance in the Metropolitan Cities of India: A Case Study of Delhi Municipal Corporation*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Choudhury, M. (1995). Global Population Growth, Economic Development and Environment Impact- Case study of India, 1991-2100. *Economic and Political Weekly*, 30(49).
- Choudhury, M., Dutta, J. (2017). A comparative study of Municipal solid waste management status for three major towns of upper Assam- India. *International Journal of Water Resources*, 7(3), DOI: 10.4172/2252-5211.1000291.
- Choudhury, U.S. (1992). *Municipal Government in India*. Guwahati: Seven Star Publications Pvt. Ltd.
- Guha, S. (2009). Neoliberalising the 'Urban': New Geographies of Power and Injustice in Indian Cities. *Economic and Political Weekly*, 44(22), 95-107.
- Human Settlement Management Institute (HSMI) 2001, *Good Urban Governance*, India Launch, New Delhi, pp. 1-5.
- Linton, E. (1972). *A Journey through India's Gramdan Villages*. New Delhi: Prithivi Raj Company.

- Maheshwari, S.R. (2006). *Local government in India*. New Delhi: Lakshmi Narain Aggarwal, 2006, pp. 225-228.
- Mehta, D. (2000). In H.A. Hye (Ed.). *Urban Governance: Lessons from Asia* (pp. 317-340). New Delhi: Manohar Publishers.
- Mondal, R. B. 1998. *Growth of Urbanisation in India*, New Delhi: Concept Publication Company.
- Sharma, P. (2014). Politics of Urban Development in India. *Journal of Humanities and Social Science*, 19(3), 45-52.
- Shrivastawa, O. 1980, *Municipal Govt, and Administration in India*, Allahabad: Chugh Publications, pp. 73. Tahseen, R. (1992). *Urban Politics and Administration*. New Delhi: Deep and Deep Publication.
- Vishwakarma, R.K. (1981). *Urban Regional Planning*. New Delhi: Uppal Publishing House.

The Genesis of Bengal Eastern Frontier Regulation (*The Inner Line*) 1873: A Colonial Interest

Senchuma Lotha

Research Scholar, Nagaland Univ., Kohima

Abstract: *The Inner Line policy of the Colonial Government in India is a very unique feature of the British administration. The idea to allow the hill tribes to have a free access to the plains while restricting the plainsmen to enter the hills without a Pass is seemingly without any logic if not critically examined. Regulation for Peace and Good Governance sounds wonderful and the innovators and proponents of this concept must have surely been influenced by certain prevailing circumstances at that point of time. The genesis of this Regulation and its objectives definitely look exhaustive and cannot be just summarised.*

Key -words: *inner line, colonial regulation, plains, hill, restrictive.*

Background

The British occupation of Assam and Manipur after the first Anglo-Burmese war of 1826 marked the beginning of the process of establishment of colonial sovereignty over the Naga Hills (Barpujari HK 1970: 180). It is with such background, the British Colonial Government began to embark on the long journey of subjugating the hills. Although Legally speaking, the Bengal Eastern Frontier Regulation (BEFR) 1873 has its root in the Government of India Act 1870 dated the 25th March. This Act provided an opportunity to make regulation (s) to existing laws in the event of such laws being unable or untenable to regulate situation that might arise from time to time (<https://www.legalcrysal.com/act/133620/government-of-india-act-1870-complete-act>). As a matter of fact, the Act 1870 laid the very foundation that paved the way for the birth of different regulations for protections and maintenance of orders and one of such regulations is the Bengal Eastern Frontier Regulation 1873.

Nomenclature

The term While the draft of the proposed regulation continued to be exchanged and views and comments were sought and incorporated where applicable, a pertinent reference can be drawn from the letter of the Secretary, Foreign Department which was forwarded with the remarks of the Government of India, which states: “for the better government of certain districts of eastern frontier of Bengal, and or better control over trade in jungle products and wild elephants in those districts” (FD No.778, 1st March 1873). In this draft, a particular concern was raised on particular communities of traders. “As the *first point* I fear that Indias alteration go too far. A Kyah (Marwaree) banniah at Guwahati or a Bengali trader of Jorhat, would, if he had been for a generation in Assam, be a native of the regulationised district; and these are the very men who make contract for rubber to be gathered outside the Inner Line or for canoes to be cut beyond our border. I would put after the word Regulation the words, and not being resident within twenty miles of the said lines. I am not sure about the zone to be exempted; perhaps ten miles instead of twenty would suffice” (ASP no. 521, 1873).

In setting another clarity to the objective of the BEFR 1873, a letter from the Under Secretary, Foreign Department, while forwarding a copy of the notification of the Regulation to be published in the *Gazette of India* stated: “The object of the inner line, we may say, is to keep outside the Inner Line all tracts over which semi-savage tribes wander, or in which they live, an in which political complication may arise. If any tea garden-fall outside the line, the Commissioner should consider how they can be treated; but the Lieutenant-Governor would much wish to stretch a point in favour of any old established frontier gardens, and bring them inside the line if we can. If, however, this can be, incase clearly impossible, a special report must be made.” (FD no. 140R 5th August 1873). In this regard, the Commissioner was authorized to submit a draft containing models of instructions in favour of those tea gardens which might fall outside the line to be drawn. While making an attempt to bring such tea gardens within the line, the Commissioner was, as far as possible, further instructed to ensure that the proposed line correspond with natural features of the country and where there are no such features, obligatory points, such as the spot where a road, a path or river crosses the line, will have to be marked (FD no. 140R 5th August 1873).

It may also be noted that the Inner Line was not the boundary of a district but was a line legally laid down by the Executive Government

under the Inner Line Regulation, V of 1873, *to regulate intercourse with the people outside* (FD No. 11-38 (Political A) December 1917). According to Michell, “The Nagas not understanding the difference between jurisdiction and territorial lines at once considered they had a right to all lands up to the Dhodar Alli, and disputes immediately arose with the tea-planters” (1973). The Inner Line continued to be enforced mainly for the purpose of administrative convenience and not to segregate the administered and unadministered jurisdiction of the colonial Government. The British boundary was marked by the capacity of the Deputy Commissioner to enforce upon the obedience of the British law without the aid of any military intervention (FD No. 423 /3332P., 14th Aug 1889).

In the later course of the implementation of the BEFR 1873, a letter worth getting attention is the letter from G. E Saomes, Chief Secretary to the Government of Assam written to the Commissioner of Surma Valley and Hill Division. The letter says that the object of notification pertaining to BEFR is primarily intended to check the entry of people with dubious character into the areas either administered or unadministered beyond the marked Inner Line. Such entries of persons were required to be monitored because they might and could complicate the situation prompting the intervention of the Government. The letter further emphasised for strict adherence of the Regulation for certain categories of people. These include Europeans, Americans, Anglo-Indians and non-Indians Asiatic such as Japanese and Chinese. The Deputy Commissioner was cautioned that no pass should ordinarily be given to these classes of persons without previous reference to Government (FD No. 3043 (Political) November 28, 1926).

Colonial Interests: A Critical Perspective

The Inner Line policy of the British colonial government vis-à-vis the hill tribes of the North Eastern Frontier of India is a very unique feature of their administration. Whereas, while allowing the hill tribes to have a free access to the plains, the idea to segregate the backward and fragile hill tribes from the advanced plainsmen by enforcing restriction of free movements including any other non-Indians as early as almost one and half century back with the motto Regulation for Peace and Good Governance is wonderful. The innovators and proponents of this concept must have surely been influenced by certain prevailing circumstances at that point of time. The simplicity, honesty and innocence of the uncivilised hillmen adorned by their rich culture and traditions must have been very enchanting for the civilised British. They must

have felt the need to protect these fragile natives from any unscrupulous outsiders. At the same time, the daring and warring nature of these uncivilised hillmen venturing as far as the plains with their manually made weapons could also have created concerns in the minds of those British administrators who wanted to prevent violence and atrocities upon the plainsmen. Therefore, the intention and objective of this Regulation is exhaustive and cannot be just summarised at ones whims and fancies.

The Bengal Eastern Frontier Regulation, (BEFR) 1873, has completed more than one hundred and forty seven years since its implementations. The Regulation, borne out of enabling Act of 1870, has been one of the longest enforced and living regulations of the Colonial Government which was allowed to be continued in certain regions in post Independent India and post statehoods of Nagaland, Mizoram and Arunachal Pradesh . This has attracted people from all walks of life to ponder over the underlying and motives that had determined the introduction of this Regulation. The compelling circumstances and the conditions that originated the BEFR 1873 is indeed a matter of concern that have been shared and expressed by different eminent personalities, authors and scholars including the then British officials. A critical review of the perspectives of these individuals will be of relative importance and therefore worth taking into consideration while making an effort to understand the actual objective of this Regulation vis-à-vis the colonial interests.

Ranju Bezbaruah, in his book, *The Pursuit of Colonial Interests in Indias North East* has made one of the most extensive studies into the Inner Lines which included The Darrang Inner Line, and Lakhimpur Inner Line, Frontier Tracts Inner Line and the Naga Hills Inner Line. According to him, “the inevitable disputes arising from large-scale presence of profiteers and investors beyond the settled areas led the Secretary of State for India in council to pass an enabling legislation, Act V of 1873 (inner Line Regulation) effective from 1 November 1873” (Bezbaruah 2010:3).

Manilal Bose, while specifically dwelling on the Inner line, the Outer Line and the McMahon Line, has particularly stated that the problem of the intercourse between the hill tribes and *ryots* and businessmen of the Assam plains drew the attention of the British Administration. This problem forced the Colonial Government to create a barrier in the form of Inner Line Regulation of 1873 to reduce and regulate the contact and consequent friction between the civilised valley-

dwellers and the primitive hill tribes. Bose went further to argue that the object of the Inner Line Regulation was to keep outside the boundary all tracts over which the semi-savage tribes wandered or in which they lived, for their free intercourse with the people of the plains might lead to complications (Bose, 1979).

H. K Barpujari has made an elaborate discourse on the prevailing circumstance vis-à-vis the British policy toward the Nagas before the extension of Act 33 in 1873 which provided the executive power of summary legislation for backward areas. He has also dwelt on the compelling reasons to draw a line commonly known as the *Inner Line* with a great hope to put an end to that indefinite, slow but certain advance to dangerous and exposed position which has been the source of difficulties. He further continued to mention that for fear of political complication arising out of exploitation of the unsophisticated tribesmen by outsiders, without a pass no one was allowed to cross the *Inner Line* to that area (Bhutan) in 1875; and beyond the line even frontiers officials were debarred, except under compelling circumstances, from meddling into the internal affairs of the tribe. This view of Barpujari has a certain definite bearing on the conditions for the enforcement of Inner Line regulation on the Naga Hills. According to Barpujari, the *Inner Line* indicated the limits of the administrative area and in no way defined the actual boundary of the British possession (Barpujari H.K 1981).

For R. N. Prasad the aim of the Regulation (BEFR 1873) in a nutshell was meant for keeping the peace and governance of certain districts on the eastern frontier of Bengal. This included the control of commercial relations of the British subjects with the frontier tribes, more stringently, prevention of the speculators in the exploitation of wild rubbers and spread of tea plantations beyond the fiscal limits of the settled *Mahals*, formulations of rules for the possession of land and properties beyond the inner lines and preventions of the British subjects or foreigners from going beyond the *inner line* without license from the head of the district administration. In other words, one is made to understand that the Inner Line Regulation was evolved to regulate the trade relations between the British subjects and the tribals, so that the former would not exploit the latter (Prasad in Samanta Ed. 1984:89-116).

In a doctoral thesis on the topic “*British Policy and Administration in Nagaland 1881-1947*” Piketo Sema revealed a detail account of the British policy and its administrative impacts on the Nagas. In the midst of his examination on the various policies of the British Government,

he also gave his reason for the enforcement of Inner Line Regulation (ILR) 1873 in the Naga Hills. He stated that the ILR was intended to serve dual purpose of the British Government namely, the protection of the tea gardens from Naga raids and the protection of the interests of the Nagas from the socio-political and economic exploitation of other (Piketo Sema, 1992:14).

Alexander Mackenzie gave a general character of the Inner Line Regulation. Mackenzie was a serving British officer at the time. His contention assumes significance as far as the intention of the colonial government is concerned. He stated, “the spread of tea gardens outside our fiscal limits had already involved the Government in many difficult questions with the hillmen, and on the whole the Government came to conclusion that it was necessary to take special powers and lay down special rules.” He continued to state that there was a pressing necessity of bringing under more stringent control of commercial relations of their British subjects with the hill tribes living on the borders of the British jurisdiction (Alexander Mackenzie 1884). It is because of these aforesaid reasons it was made clear that no European planter is to be allowed to accept any grant beyond the line or under a tenure derived from any chief or tribe.

A very interesting point on the Colonial Government intention towards giving birth to the ILR can be drawn from a direct quotation of another British Governor of Assam Sir Robert Reid. He asserted, “We only now claim suzerainty up to the foot of the hills. We have an Inner Line and Outer Line. Up to the Inner Line we only administer politically. That is our political officers exercise only loose jurisdiction, and to prevent trouble from the frontier tribes, passes are required for our subjects who want to cross the Inner Line. The country between the two lines is sparsely populated and is mostly dense jungle” (Reid 1942:7)

Vijendra Singh Jafa, an Assam cadre of the Indian Administrative Service (IAS), has made an elaborate analysis on the aim of the BEFR, 1873. He asserted that the British gave the following reasons for formulating the policy of segregating the hill tribes from the plains of Assam and Bengal :

- (1) to protect the plains from raids and plunder by the hill tribes (1873-1900);
- (2) to protect the hill tribes from exploitation by the plainsmen (1900-1928); and
- (3) to foster an enlightened public policy aimed at cultural survival of the hill tribes (1928-47).

He critically opined that although the Inner Line was defined to thwart the tribal raid into the plain; yet after the occupation of the hills by the British, these restrictions were eased and free movements of the hill tribes were allowed while the plainsmen continued to undergo the terms of the Inner Line Regulation.

Batskhem Myrboh, Asstt. Professor at Synod College, Shillong, while making a general reference about the views of others on underlying factors for the introduction of Inner Line Regulation opined that the only reason, perhaps, was because the British saw how, in terms of race, culture and worldview, the hill tribes were very different from mainland India. They were also aware that the spiritual and cultural identity of India was not manifest in its political unity. But they were far-sighted enough to recognize that the Indian culture was dominant and might permeate into the tribal culture and milieu, which was, until then, without a written script. The British in their wisdom felt that the tribes should be insulated from this dominant Indian culture and religion. Hence, the Inner Line Regulation kept the Indian culture and religion effectively on the other side of the fence while the Christian missionaries were inducted for proselytisation of the hill tribes (Myrboh 2014:35).

A very unique view on the Inner Line Regulation (ILR) is given by Ashish Kundra, a former Commissioner in the Government of Mizoram. Kundra calls the ILR a relic of British cartographic wizardry, which divides India's Northeast. To him "the historical roots of Inner Line lie in the Anglo-Burmese wars of the early 19th century, which exposed British ignorance of a strategic area, abutting Burma and China....The ostensible explanation proffered by the British was their desire to protect tribal interests. However, the line effectively demarcated the boundary of British commercial interests in the plains of Assam, protecting them from the incursions of warrior hill tribes. Ingress and egress of people from either side of the dividing line came under the radar of the imperial government." (Kundra 2019)

A professor in the Nagaland University, Ketholesie, in his article, "British Administrative Policy in the Naga Hills" presented a holistic view on the purpose of the BEFR 1873. He has given the following underlying factors which prompted the enforcement of this Regulation:

1. The traders in the plain areas were more advanced and very cunning, and as such when the Nagas went down to Assam for trade, quite often the Nagas were being exploited by these dishonest traders while dealing in the barter trade.

2. And likewise, many Nagas were being cheated when they went to work in the tea gardens in Assam as wage earners, i.e. the Nagas got very upset when they were not given enough wages by the tea gardeners.

3. At times, the tea planters of Assam had extended their tea plantations in some of the Naga inhabited areas, and so often, the Nagas retaliated by killing some of them.

Therefore, this Regulation restricted the entry of the plainsmen into the hill areas and minimised the contact between the plainsmen and the hill men. Besides, this measure was taken so as to reduce the administrative responsibility of the government to settle the disputes between the plainsmen and the hill men (Ketholesie 2015:1).

In a PhD thesis on “Inner Line Regulation in Mizoram and its Implications”, Melody Kawlramchhani of Mizoram University, gave a quite contrasting opinion on the purpose of the ILR. To her, “[a]pparently, the precise reason attributed for the introduction of such Inner Line Regulation was about the protection from plain people from the exploitation of hill tribes, especially the Lushai and Naga tribes. The British decided to draw an imaginary line so as to make the hill tribes restricted which would protect their economy in Assam. Before the extension of Inner Line Regulation in Lushai Hills, the Lushais needed to get permission to cross the line as they were regarded as savage tribes, head hunters, raiders who were harmful for the British subjects in Assam” (Kawlramchhani 2015:30).

Niklesh Kumar takes us to another dimensions on the purpose of the BEFR. The colonial Government had to impose restrictions on the free accessibility of the British subjects because it did not want to allow extension of trade activities into these tribal areas. Kumar states that the government found it extremely difficult to collect taxes from these areas and as such the Inner Line was laid to stop the inroads by the plainsmen. With this imposition, the government also reduced the risks to their lives from the attacks by the tribals (Kumar 2005: 195-217) .

According to Sajal Nag, “with the advancement of tea industry, a mad rush for accumulation of land for tea plantation began the Nagas, for whom the land is dear and will lay down their lives solemnly, saw the danger. Their reaction was violent and catastrophic.” In furtherance, he stated that “[t]here was a huge hue and cry in the newspapers and public forums against the inability of the British administration to provide protection of planters, the families and investment. A helpless British was compelled to evolve some device. The device came in the form of Bengal Eastern Frontier Regulation 1873 better known as the Inner

Line Regulations.” He continued to mention that the Inner Line therefore was to stop the British tea planters and Indian rubber traders to enter deep into the areas of the tribal habitation which could provoke the tribal for more violence. (Sajal Nag in Srikanth 2014:31-33)

In a very scathing attack on the Colonial regime and its various exclusionary policies, Shri Rohini Kumar Chaudhuri, a Member of the Constituent Assembly during Constituency Assembly Debate argued, “Sir, these tribal areas were kept as a close preserve by the British people...and whatever rules they framed for the administration of justice in these hill areas, whatever rules they framed for the conduct of business, these rules were framed in order to keep these tribal areas exclusively as a different country from the rest of India...That was the whole object... The British wanted to keep the people of these (Naga Hills) areas as primitive as possible.” He added that none but only the Christian missionaries were allowed free access to these areas as the British wanted the Nagas to remain as they were, as naked as possible. Although, Chaudhuri did not directly mention the BEFR 1873, his critical approach reflects the intention of the Colonial Government towards the imposition of various Regulations such as the ILR in the Naga Hills (Constituency Assembly Debate Sept. 6 1949).

In the light of the above, it is pertinent to examine also the view and contention of the younger generation of the Nagas of Nagaland today. In a direct questionnaire prepared for this purpose, What do you think was the intention/purpose of the British Government in enforcing the Inner Line Regulation in the erstwhile Naga Hills? some young energetic Nagas, particularly, officers of the law enforcing department of the Government of Nagaland revealed their approaches on the aforesaid question. One such officer wrote, “The intention of the British Government in enforcing the Inner Line Regulation in the erstwhile Naga Hills was to safeguard the tribal identity and protect the interest of indigenous peoples” (Questionnaire Respondent (QR) 1). In a similar line another young officer stated: “to preserve, protect and safeguard the uniqueness of the tribal identities, customs, beliefs, cultural ethos traditions, etc.” (QR-2). Most of the respondents echoed on similar lines in so far as the protection and safeguards to tribal interest, especially, on the issue of culture and linguistic uniqueness. However, one officer appeared to be more incisive in his view. According to him, “ILP (generally, abbreviated as Inner Line Permit although its actual abbreviation is Inner Line Pass) was introduced by the British to safeguard their possession in Assam from raiding Naga tribes men and

regulate the movement of people from both sides for maintenance of peace in the frontier areas. However, “the ILP assumed its present objective, i.e., to safeguard the indigenous Naga Communities from superior cultural group” (QR-3). According to Achumbemo Kikon, former President of the most prominent Naga students organisation, the Naga Students Federation (NSF), “the introduction of the Bengal Eastern Frontier Regulation 1873 has two faces...firstly, to give us (Nagas) the liberty to preserve our land, tradition and culture from intrusion and dilution and secondly, to isolate us from the rest of the world thereby detaching us from the rest of the world civilisation” (Interview June 11 2019). In words of S. C Jamir, former Chief Minister of Nagaland, former Governor of Goa, Maharashtra and Odisha and moreover, the only living member of the NPC, which was instrumental in negotiating statehood for Nagas, the Inner Line was implemented in order to isolate the Nagas from the freedom movement launched at that time because the British feared that the Nagas would join the movement against the colonial rule. He further stated that the Inner Line was aimed to serve the British interest directly and the Nagas indirectly especially, regarding the protection of land as at that point of time businessmen from India, if allowed, could have purchased the entire Naga Hills (In a Direct Interview 25 July 2021).

In summary, it is not possible to give centralized credence to the intention of the British Colonial Government in originating the Bengal Eastern Frontier Regulation of 1873. Generally, all regulations are established for positive impact and to bring a semblance of peace and tranquility in the area of concern and for the people who are to be directly affected. The BEFR Of 1873 can be safely assumed to be one such regulation that was initiated and enforced with the objective of administrative convenience for the colonial regime. In this aspect, it was also meant to legally segregate the Colonial administration and its subjects from those of the so-called wild hill tribesmen so that proper records can be maintained. This is only possible through restricted entry thereby obtaining prior permission in the form of a sealed Pass issued by an authorised Government official.

Further, it may be assumed that the British officers who came in contact with the warring Nagas were well contended that unregulated relations between the uncivilised Nagas with those of the advanced neighbouring plainsmen could cause much trouble in their colonial pursuit of the Naga Hills. Their (British) intelligence and experience in human management was much superior to fathom the result of

unrestricted intercourse between the novice Nagas and the economically and culturally conscious plainsmen. While the Nagas had the potential to cause human destruction on the plains, the plainsmen had the potential to exploit the Nagas economically and culturally. The BEFR 1873 addressed these two intricately, serious concerns with the eventual administrative benefits for the Colonial Government. Ironically, the circumstances that led to the genesis of BEFR 1873 are to solve tripartite problem. It is a trident similar to that of the Indian *Trishul* that served to protect the lives and properties of the plainsmen from the Nagas, to protect the Nagas from economic and culturally exploitation by the plainsmen and above all, ensured maintenance of order for the Colonial Government.

References:

1. Barpujari, H. K. *Problem of the Hill Tribes: North-East Frontier: 1872-1962*, Guwahati, 1970.
2. Joshi, Hargovind. *Nagaland Past and Present*, New Delhi, 2001.
3. (<https://www.legalscrystal.com/act/133620/government-of-india-act-1870-complete-act>)
4. K W O Revenue A, May 1873 Nos. 27-31. State Archive, Kolkata.
5. Foreign Department dated Simla the 5th August 1873 No. 139 R. State Archive, Kohima.
6. Letter No. 778 dated Calcutta the 1st March 1873 Assam Secretariat Proceeding. Assam State Archive, Guwahati.
7. Letter No. 778 dated Calcutta the 1st March 1873 Assam Secretariat Proceeding. Assam State Archive, Guwahati.
8. Foreign Department. No.11R of 12th January 1871 Nagaland State Archive, Kohima.
9. Letter No. 778 dated Calcutta the 1st March 1873 Assam Secretariat Proceeding. Assam State Archive, Guwahati
10. Foreign Department Letter NO.778, dated the 1st March 1873. Nagaland State Archive, Kohima.
11. Assam Secretariat Proceedings File no. 521 (Bengal Govt. File) of 1873. Assam State Archive, Guwahati.
12. Foreign Department NO. 140R Dated the 5th August 1873. Assam State Archive, Guwahati.
13. Foreign Department NO. 140R Dated the 5th August 1873. Nagaland State Archive, Kohima

14. Foreign Department No. 11-38 (Political A) Dated December 1917.
Nagaland State Archive, Kohima
15. Michell, John F, Captain St. *The North-East Frontier of India* (A topographical, political and military report), Delhi (reprint), 1973.
16. Foreign Department No. 423 For./3332P., 14th Aug 1889. Nagaland State Archive, Kohima.
17. Foreign Department No. 3043 (Political) Dated Shillong the 28th November 1926. Mizoram State Archive, Aizawl.
18. Bezbaruah, Ranju. *The Pursuit of Colonial Interests in Indias North-East*, Guwahati, Assam, 2010.
19. Bose, Manilal. *British Policy in The North-East Frontier Agency*, New Delhi, 1979.
20. Barpujari, Heramba Kauta., (1981) *Problem of The Hill Tribes: North- East Frontier*. Guwahati, United Publishers.
21. Prasad, R.N. *Inner Line Regulation and Its Impact on Development of North Eastern States*, in Samanta, R. K ed., *Indias Northeast: The Process of Change and Development*. New Delhi, 1984.
22. Sema, Piketo. *British Policy and Administration in Nagaland 1881-1947*. New Delhi, 1992.
23. Mackenzie, A. (1884) *A History of Relationship of the Government with the Hill Tribes of the North-Eastern Frontier of Bengal*, Calcutta: Delhi Rep. 1981 (Prof. B K Roy Burman)
24. Reid, R. "Histories of Frontier Areas Bordering on Assam From 1883-1947" Shillong, 1942.
25. Jafa, Vijendra Singh. *Administrative Policies & Ethnic Disintegration Engineering Conflict in Indias North East*. South Asia Terrorism Portal, Institute for Conflict Management, 2001.
26. Myrboh. 2014 Is Inner Line Permit Needed in the Era of Globalization? Capturing Current Politico Historical Contestations in Meghalaya. *Journal of Tribal Intellectual Collective India* (ISSN 2321 5437), Vol.2, Issue 2, No 2, pp. 30 to 47, October 2014, Daltri Journals.
27. Kundra, Ashish. URL- <https://www.hindustantimes.com/analysis/understanding-the-history-of-the-inner-line-permit-in-the-northeast/story-dvA0y8Nd6yxMprtxZAYpUM.html>
ANALYSIS Updated: Dec 22, 2019.
28. Ketholesie, 2015 British Administrative Police in the Naga Hills. *IJLESS International Journal of Languages, Education and Social Sciences*, (Vol. 17, Issue 01), June 2015.

29. Kawlramcha, Melody. URL- <http://mxur.inflibnet.ac.in/jspui/bitstream/123456789/Melody/20Kawlramchhani/2c/20Pol.Sc.PDF>, 2015
 30. Kumar, Nikhlesh. 2016. Identity Politics in the Hill Tribal Communities in the North-Eastern India. *Indian Sociological Society*, Vol. 54, No. 2, May-August 2005.
 31. Nag, Sajal. *The Making of Inner Line* in Srikanth, H. & Thomas Joshua S eds.,
Vision for Meghalaya: *On and Beyond the Inner Line Permit*.
Shillong. 2014.
- Constituent Assembly Debates On 6 September, 1949 Part I, Volume IX Tuesday, the 6th September, 1949. (On Introduction of Sixth Schedule in the Hills) <https://indiankanoon.org/doc/54719/>

Worldview of HomenBorgohain as Reflected in His Select Works: A Critical Study

Gunin Saikia

Asstt. Prof., Dept. of Assamese
Kumar BhaskarVarma Sanskrit and Ancient Studies Univ.
Nalbari, Assam. PIN- 781337

Abstract: *Those writers who set a trend in Assamese literature by deviating from conventional technique of story-telling and choice of theme the name of HomenBorgohain comes among the top few. For last six decades he reigned the domain of Assamese literature giving it a new lease of life. His manner of presenting stories by weaving his plots with facts and figures from real life, real events and incidents culled from life experience and embellishing it with such choice of words that the readers, both young and old, remain enthralled till the last page. In his writings readers find various hues in life, diversity of subject matter, and also writer's attempt to search for a meaning in life. This paper evaluates life vision of HomenBorgohain using a critical and analytical method.*

Key-words: *technique, style, generation, inspiration, theme.*

হোমেন বৰগোহাঞিৰ ব্যক্তিত্ব আৰু
সাহিত্যত প্ৰকাশিত তেখেতৰ দৃষ্টিভঙ্গী

ৰামধেনু যুগৰপৰা যিসকল সাহিত্যিকৰ সযত্নত অসমীয়া সাহিত্যই সমৃদ্ধি লাভ কৰি আজিৰ অৱস্থাত উপনীত হৈছে সেই সকলৰ ভিতৰত হোমেন বৰগোহাঞি আছিল অগ্ৰজ মাগদৰ্শকস্বৰূপ। সাহিত্যৰ আটাইকেইটা শাখা গল্প, কবিতা, উপন্যাস, প্ৰবন্ধ আদিৰ জৰিয়তে বৰগোহাঞিয়ে বিগত ছয় দশক ধৰি সাহিত্য চৰ্চা কৰি আহিছিল। তেওঁৰ স্বতন্ত্ৰ ৰচনামূলক সাধাৰণ পাঠকৰ লগতে নৱপ্ৰজন্মৰ সাহিত্য সাধনাত ব্ৰতী

নতুন লেখকসকলক সদায় অনুপ্রেরণা যোগাই আহিছে। ঘাইকৈ তেখেতৰ আত্মজীৱনীমূলক ৰচনাৰ লগতে বাস্তৱ জীৱনৰ চিত্ৰ অংকিত কাহিনীসমূহৰ মাজত জীৱনৰ বিচিত্ৰতাৰ সন্ধান কৰা আমি দেখিবলৈ পাবোঁ। তেখেত আছিল আধুনিক অসমীয়া সাহিত্যৰ স্পষ্ট গদ্যকাৰ, তেওঁৰ লিখনসমূহৰ মাজত তীক্ষ্ণ বুদ্ধিমত্তাৰ পৰিচয় পোৱা যায়। স্পষ্ট বাক্যসম্পন্ন সূক্ষ্ম সহানুভূতিশীল চেতনাসম্পন্ন লেখনীয়ে সততে সাধাৰণ পাঠকৰ জীৱন সম্পৰ্কে শিক্ষা প্ৰদান কৰাৰ লগতে প্ৰেৰণাৰ কাৰক হৈ পৰা দেখা যায়। বৰগোহাঞিৰ ৰচনা সম্পৰ্কে ড° নগেন শইকীয়াই এনেদৰে মন্তব্য কৰিছিল— ‘আত্মজীৱনীক আৰু অন্তৰ্ভূত ৰচনাৰীতিৰ দ্বাৰা সমৃদ্ধ বৰগোহাঞিৰ ৰচনাৰাজীৰ মাজত প্ৰত্যেক মানুহৰ একান্ত ব্যক্তিগত অথচ সাৰ্বজনীন মানৱীয় আকাংক্ষা, স্বপ্ন আৰু বিষাদৰ উপস্থিতি, গভীৰ সামাজিক চেতনা আৰু এক শক্তিশালী প্ৰকাশভংগী আমি দেখিবলৈ পাবোঁ।’^১

সূক্ষ্মভাৱে লক্ষ্য কৰিলে দেখা যায় বৰগোহাঞিৰ এই শক্তিশালী প্ৰকাশভংগী একে দিনাই গঢ় লোৱা নাছিল। শক্তিশালী প্ৰকাশভংগীৰ বাবে লেখকৰ গভীৰ সাধনাৰ লগতে লেখকৰ মনোভংগী ওতঃপোতভাৱে জৰিত হৈ থাকে। ভাৱ বা অনুভৱৰ গভীৰতাই তেওঁৰ সাহিত্যিক মনটোক শক্তিশালী কৰি তুলিছিল। তেওঁ নিজস্ব সাধনাৰ দ্বাৰা আয়ত্ত কৰি লৈছিল সাহিত্য প্ৰকাশৰ শক্তিশালী ভাষা। বৰগোহাঞিৰ আত্মজীৱনীমূলক ৰচনাসমূহৰপৰা জানিব পাৰি যে জীৱনৰ প্ৰাৰম্ভিক অৱস্থাতে দেউতাকৰপৰা পোৱা অনুপ্ৰেৰণাই তেওঁক এজন সফল সাহিত্যিক হিচাপে গঢ় দিয়াত গুৰুত্বপূৰ্ণ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। সৰুৰেপৰা বিখ্যাত ব্যক্তিৰ ব্যক্তিত্বই যে বৰগোহাঞিক প্ৰভাৱান্বিত কৰিছিল এই কথাৰ উমান পোৱা যায় তেখেত দ্বিতীয় শ্ৰেণীৰ ছাত্ৰ হৈ থাকোঁতে লিখা পদ্যটোৰ জৰিয়তে— ‘পঞ্চম চিভিলিয়ান আনন্দ বৰুৱা/আন্ধাৰত জ্বলে যেন জোনাকী পৰুৱা।’^২

ইয়াৰ পিছত কটন কলেজত পঢ়ি থকা সময়খিনিত লগ পোৱা শিক্ষাগুৰু আৰু বন্ধুৰপৰাও তেওঁ অনুপ্ৰাণিত হৈছিল। বিশেষকৈ হীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত, পবীন্দ্ৰ বৰা আৰু নৱকান্ত বৰুৱাৰ লগত গঢ়ি উঠা বন্ধুত্বই বৰগোহাঞিৰ সাহিত্যিক ব্যক্তিত্বক বিশেষ ভাৱে গঢ়ি তোলাত সহায় কৰিছিল। ইয়াৰোপৰি কটন কলেজৰ বৃহৎ লাইব্ৰেৰীটোৱে তেওঁৰ মানৱ জীৱনৰ এক গভীৰ তাৎপৰ্যক অনুভৱ কৰিবলৈ প্ৰেৰণা যোগাইছিল এই সম্পৰ্কে বৰগোহাঞিয়ে নিজে কৈছে— ‘একোটা বিশাল মন্দিৰে, একোটা অত্যন্ত গিৰিশৃঙ্গই বা এখন উৰ্মিমুখৰ সাগৰে আমাৰ মনত যি ধৰণৰ বিপুল আবেগ সৃষ্টি কৰে ঠিক একে ধৰণৰ আবেগ সৃষ্টি কৰে একোটা বিশাল লাইব্ৰেৰীয়ে। যুগ যুগৰ সাধনাৰদ্বাৰা মানুহে কেনেকৈ ধীৰ মন্ত্ৰৰ কিন্তু অবিচল পদক্ষেপেৰে পৰোৎকৰ্ষৰ পথত আগবাঢ়িছে সেই কথাই আমাক মনত পেলাই দিয়ে লাইব্ৰেৰীত শাৰীবদ্ধ হৈ থকা নীৰৱ কিন্তু প্ৰাণৱন্ত কিতাপবোৰ। কিতাপ নপঢ়িলেও কিতাপবোৰৰ মাজত গৈ এবাৰ থিয় হ’লে মানৱ জীৱনৰ এক গভীৰ তাৎপৰ্য অনুভৱ কৰিব পাৰি।’^৩ লাইব্ৰেৰীৰ

কিতাপে আৰু কিতাপৰদ্বাৰা সংযোগ স্থাপনৰ জৰিয়তে পাশ্চাত্যৰ বিভিন্ন চিন্তা নায়ক তথা প্ৰখ্যাত সাহিত্যিকৰ জীৱন কাহিনীয়ে বৰগোহাঞিৰ জীৱন দৰ্শনক প্ৰভাৱান্বিত কৰিছিল। মহান পুৰুষসকলৰ ৰচনাৰ সান্নিধ্যত গঢ় লোৱা তেওঁৰ জীৱন সম্পৰ্কীয় জটিল আৰু গভীৰ দাৰ্শনিক চিন্তাক পৰৱৰ্তী সময়ত তেওঁ নিজস্ব ৰচনাৰাজিৰ মাজেৰে প্ৰকাশ কৰাৰ চেষ্টা কৰিছিল। স্কুলীয়া জীৱনত বাণীকান্ত কাকতিৰ ‘সাহিত্য আৰু প্ৰেম’ আৰু ভিনচেণ্ট ভেনগগৰ জীৱন কাহিনীৰ আধাৰত ৰচা ‘lust for life’ৰ বাংলা অনুবাদ পঢ়ি অফুৰন্ত আনন্দ আৰু প্ৰেৰণা লাভ কৰিছিল। মহান দাৰ্শনিক পণ্ডিত গেইটৰ জীৱনীয়ে হোমেন বৰগোহাঞিক আকৃষ্ট কৰিছিল। কেনেদৰে অজেয় ইচ্ছাশক্তি আৰু মহৎ সাধনাৰ জৰিয়তে জীৱনৰ সৌধ নিৰ্মাণ কৰিব পাৰি তাৰ প্ৰেৰণা তেওঁ গেইটৰ ৰচনাৰাজিৰ পৰা গ্ৰহণ কৰিছিল। ডাগ হেমাৰশ্বিল্ডৰ অন্তৰ্জীৱনৰ আলেখ্যই হোমেন বৰগোহাঞিক এক প্ৰকাৰে অভিভূত কৰি তুলিছিল। মানুহৰ সঙ্গৰ বিকল্প আৰু নিঃসঙ্গ জীৱন যন্ত্ৰণাৰপৰা মুক্তি পাবলৈ হেমাৰশ্বিল্ডে কাম আৰু কিতাপৰ আশ্ৰয় গ্ৰহণ কৰাৰ দৰে হোমেন বৰগোহাঞিয়েও জীৱনৰ সমস্ত অৱসাদ দূৰ কৰিবলৈ কাম আৰু অধ্যয়নত ব্ৰতী হৈছিল।^৪

জীৱনৰ অধিকাংশ সময় জীৱনৰ অৰ্থৰ সন্ধানত ঘূৰি ফুৰা বৰগোহাঞিয়ে মানুহ, প্ৰকৃতি আৰু কিতাপৰ মাজতে জীৱনৰ অৰ্থৰ সন্ধান পাইছিল। কিতাপৰ পৰা গঢ়ি উঠা তেওঁৰ দৃষ্টিভংগীত জীৱনৰ বৈচিত্ৰ অন্তৰ্হীন আৰু পৰম বহস্যপূৰ্ণ। জীৱনৰ এই বহস্য কোনো মানুহৰ পক্ষে জানি শেষ কৰা সম্ভৱ নহয়। কিতাপৰ পৰা পোৱা মহৎ শিক্ষাক বৰগোহাঞিয়ে গভীৰ বিবেচনাৰে নিজৰ জীৱনত ব্যৱহাৰ কৰিছিল। এই বিষয়ে তেওঁ নিজে ব্যক্ত কৰিছে এইদৰে— “যি কেইটা মহৎ শিক্ষাই মোৰ জীৱনত ধ্বংসৰ দৰে কাম কৰিছে সেইবোৰৰ ভিতৰত এটা হ’ল আঁদ্ৰে মালৰোৱে তেওঁৰ আত্মজীৱনী ‘anti-memoris’ত কৰা এই উক্তি ‘This metamorphosis of fate undergone in to a fate transcended is one of most profound that man can create’ অৰ্থাৎ মানুহে সেই শক্তিলৈ উপজিছে, যি শক্তিৰ দ্বাৰা তেওঁ জীৱনৰ চৰম দুৰ্ভাগ্যকো এটা অৰ্থপূৰ্ণ অভিজ্ঞতালৈ ৰূপান্তৰিত কৰিব পাৰে আৰু তাকে তেওঁ কৰে সেই দুৰ্ভাগ্যৰ ওপৰলৈ আৰোহণ কৰি।”^৫

ৰুছো, ভলটেয়াৰ, শ্বিলাৰ আদি যুগ-পুৰুষসকলৰ বিশ্ববীক্ষালৈ হোমেন বৰগোহাঞিৰ আছিল অপৰিসীম শ্ৰদ্ধামিশ্ৰিত আকৰ্ষণ। প্ৰকৃতি কবি ৱৰ্ডছৱৰ্থক ভালপোৱা বৰগোহাঞিদেৱেও ৰুছোৰ প্ৰকৃতিতত্ত্ব মানুহ আৰু প্ৰকৃতিৰ নিবিড় সম্বন্ধক মানি আহিছে। ৰুছোৰ মতে প্ৰকৃতিৰ এক শিক্ষাদায়িনী শক্তি আছে। তেওঁৰ দৃষ্টিভংগীত প্ৰকৃতিৰ লগত নিবিড় সম্বন্ধ থকা সকলৰ জীৱন প্ৰকৃততেই সুখময় আৰু শান্তিময়। অপৰূপ প্ৰাকৃতিক সৌন্দৰ্যৰ লীলাভূমি অসমৰ মাটিত জন্ম হোৱা যিকোনো ভাৱ প্ৰৱণ ব্যক্তিয়েই ৰুছো বা ৱৰ্ডছৱৰ্থৰ প্ৰকৃতিতত্ত্বক অজানিতে আদৰি লয়। হোমেন বৰগোহাঞিও ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম নাছিল। প্ৰকৃতিৰ বিভিন্ন উপসৰ্গই তেওঁক তেওঁৰ সাহিত্য সৃষ্টিত

সময়ে সময়ে প্ৰেৰণা যোগাই আহিছিল। ৰড্‌ছৰ্থক ৰাই নদীৰ পাৰৰ সৌন্দৰ্যই অনাগত দিনবোৰৰ আনন্দৰ সমল যোগোৱাৰ দৰে বৰগোহাঞিকো নৈসৰ্গিক প্ৰকৃতিয়ে দিছিল ভালপোৱাৰ আনন্দ। ব্যক্তিগত জীৱনতো তেখেতক গাঁৱৰ অপৰূপ নৈসৰ্গিক শোভাই ব্যাকুল কৰি তুলিছিল। এই সম্পৰ্কে তেওঁ লিখিছিল— “মোৰ কাৰণে প্ৰধান আকৰ্ষণ হ’ল মোৰ গাঁৱৰ কাষেদি বৈ যোৱা সৰু নৈখন আৰু তাৰ পাৰৰ সেউজীয়া বনভূমি, এই বিশ্বসৃষ্টিৰ আটাইতকৈ প্ৰিয় বস্তু হ’ল নৈ আৰু পৃথিৱীৰ ভিতৰত মোৰ আটাইতকৈ প্ৰিয় নৈ হ’ল চাৰিকড়িয়া।”^৬

ফৰাচী ঔপন্যাসিক আঁদ্ৰে জিদে গেইটৰ প্ৰকৃতি বন্দনা পঢ়ি লাভ কৰা আনন্দ প্ৰকাশ ‘God could speak to him senses to’ কথাষাৰ বৰগোহাঞিয়ে মৰ্মে মৰ্মে উপলব্ধি কৰিছিল মানৱ বিদ্বেষী অথচ প্ৰকৃতি প্ৰিয় ‘মেনফ্ৰেড’ বায়ৰণৰ দৰেই তেওঁ প্ৰকৃতিৰ বিনন্দীয়া ৰূপত জীৱনৰ সঞ্জীৱনী সুধা লাভ কৰিছিল। পাঠকৰ টোকাবহীৰ এঠাইত লিখিছিল— “মোৰ কাৰণে বেটাৰী ৰিচাৰ্জ কৰাৰ প্ৰধান উপায় হ’ল অৰণ্যৰ মাজলৈ যোৱা শান্তিৰ সন্ধানত, শক্তিৰ সন্ধানত, নীৰৱতাৰ সন্ধানত।”^৭

প্ৰকৃতিৰ প্ৰতি গঢ়ি উঠা এই দৃষ্টিভংগীয়ে কেতিয়াবা তেওঁৰদ্বাৰা সৃষ্ট গল্প, উপন্যাসৰ চৰিত্ৰসমূহতো ফুটি উঠা দেখা যায়। চৰিত্ৰসমূহে প্ৰকৃতিৰ মোহনীয় সৌন্দৰ্যৰ মাজেৰে লালিত-পালিত হৈছে। ‘নৰকত বসন্ত’ গল্পটোৰ এটা চৰিত্ৰ ‘জুলেখাই’ প্ৰকৃতিৰ অকুপণ মৰম সাদৰৰ সাহচৰ্যত ডাঙৰ হৈছে। গল্পটোত জুলেখাৰ বাবে ‘পৃথিৱী মানে জানে বিশাল নীল আকাশৰ তলৰ ঠাইৰ সীমাহীন ব্যাপ্তি অৰণ্যৰ সেউজীয়া বিস্তাৰ, দৃষ্টিৰ আৰু কল্পনাৰ অনন্ত মুক্তি, ৰাতিপুৱা আকাশত বিশাল সূৰ্য উঠে, গধূলি ৰক্তসমুদ্ৰত সূৰ্য ডুব যায়। চকুৰে নমনা দূৰৰপৰা বতাহ বৈ আহে, গধূলিপৰত পথাৰৰ এমূৰত থিয় দিলে সিমূৰৰ গাঁও-ভূঁইবোৰ দিগন্তত মিলি থকা যেন লাগে’ বহু সময়ত বৰগোহাঞিয়ে লৰেঞ্চ, বডলেয়াৰ, ফ্ৰয়ড, হেভলক এলিচ আদি পাশ্চাত্যৰ বহুকেইজন চিন্তা নায়কৰ দৃষ্টিভংগীৰে তেখেতৰ মৌলিক ৰচনাসমূহ সমৃদ্ধ কৰা দেখা যায়। কোনো কোনো মুহূৰ্তত এইবোৰ তেওঁৰ নিজস্ব দৃষ্টিভংগী যেন অনুভৱ হয়। একোটা গল্প একোখন উপন্যাসৰ বিষয়বস্তুৰ চৰিত্ৰসমূহৰ অন্তৰালত লুকাই থকা তেওঁৰ নিজস্ব দৰ্শনক আমি বৰগোহাঞিৰ দৃষ্টিভংগী বুলি গ্ৰহণ কৰিব পাৰোঁ। কাহিনীৰ জটিলতা আৰু চৰিত্ৰৰ সংঘাত সৃষ্টিৰ জৰিয়তে এই দৃষ্টিভংগীৰ প্ৰকা ঘটা আমি দেখিবলৈ পোওঁ, তেওঁৰ ডেকা বয়সত লিখা গল্পবোৰত ফ্ৰয়ডীয় তত্ত্বৰ বিভিন্ন মনস্তাত্ত্বিক বিশ্লেষণ পোৱাৰ লগতে আন কিছুমান গল্পত আকৌ জাঁপল ছাৰ্ভেৰ অস্তিত্ববাদী চিন্তাধাৰাৰ প্ৰকাশ দেখা যায়।

জীৱন সম্পৰ্কে হোমেন বৰগোহাঞিৰ দৃষ্টিভংগী আছিল সুকীয়া। এক অন্তৰ্ভূমি দৃষ্টিভংগীৰে জীৱনৰ সত্যানুসন্ধান কৰিবলৈ গৈ বৰগোহাঞিয়ে উপন্যাসসমূহৰ চৰিত্ৰক দাৰ্শনিক সুলভ চেতনাৰদ্বাৰা সংযোগ কৰিছে। তেওঁ উপন্যাসৰ চৰিত্ৰবোৰৰ বহিঃজীৱনৰ আধাৰত অন্তঃজীৱনৰ সত্যানুসন্ধান কৰিবলৈ যত্ন কৰিছিল। তেওঁৰ ৰচনাৰাজিৰ মাজত জীৱন সম্পৰ্কীয় বহুতো প্ৰশ্নৰ সদুত্তৰ পোৱা যায়। আমাৰ জীৱনটো ইমান কৰণ অথচ

ইমান মধুৰ, জীৱনটো ইমান দুখৰ অথচ আমাৰ চাৰিওফালে অজস্ৰ সুখৰ প্ৰাচুৰ্য। অইন হাজাৰজনে ভবাৰ দৰে তেওঁ জীৱনটো অৰ্থহীন বা লক্ষ্যহীন বুলি নাভাবে। তেওঁ বিশ্বাস কৰে— “মানৱ জীৱন অৰ্থহীন বা লক্ষ্যহীন হ'লে মানুহৰ বিবৰ্তনো অন্যান্য ইতৰ প্ৰাণীৰ দৰে কৌটি কৌটি বছৰৰ আগতেই স্তব্ধ হৈ গ'লহেঁতেন। একমাত্ৰ মানুহেই বহুযুগৰ বন্ধুৰ পথ অতিক্ৰম কৰি নিশ্চত পদক্ষেপৰে পৰোৎকৰ্ষ অভিমুখে আগবাঢ়িছে সিয়েই প্ৰমাণ কৰে যে মানৱ জীৱনৰ এটা বিশেষ লক্ষ্য আছে। জীৱনৰ যদি লক্ষ্য আছে তেন্তে সি কেতিয়াও অৰ্থহীন হ'ব নোৱাৰে।”^৮

জীৱনৰ এই বিপুল সম্ভাৱনাৰ চিন্তাই বৰগোহাঞিৰ অন্তৰত প্ৰবল আশাবাদৰ সঞ্চাৰ কৰিছিল। জীৱনৰ প্ৰধান লক্ষ্য হিচাপে তেওঁ নৈতিক উৎকৰ্ষ বা নৈতিকতাৰ বিকাশৰ কথাই ক'ব খুজে। নৈতিক উৎকৰ্ষৰ সু-উচ্চ গিৰি শিখৰত আৰোহন কৰিবলৈ অশেষ কষ্টৰ প্ৰয়োজন বুলি ভবা বলিষ্ঠ সংখ্যক লোকৰ চিন্তা চেতনাৰ বিপৰীতে বৰগোহাঞিয়ে মঁতাইৰ দৃষ্টিভংগীক সমৰ্থন কৰিছিল। মঁতাইয়ে কৈছিল— “নৈতিক উৎকৰ্ষলৈ যোৱা বাটটো গৈছে এখন ধুনীয়া সমভূমিৰ মাজেদি। সেই বাটটোৰ দুয়োকাষে আছে ফলে-ফুলে জাতিষ্কাৰ কৰা ধুনীয়া গছ-বন আৰু অপৰূপ প্ৰাকৃতিক দৃশ্য অৰ্থাৎ নৈতিক উৎকৰ্ষ সাধন কৰিবৰ কাৰণে মানুহে কঠোৰ আত্ম-পীড়ন বা কৃচ্ছসাধনা কৰাৰ দৰকাৰ নাই। জীয়াই থাকি ভালপাই আৰু জীৱনটোক ভাল পায়ো মানুহে এটা আদৰ্শ নৈতিক জীৱন যাপন কৰিব পাৰে।”^৯

ৰাছিয়াৰ সাহিত্যিক বৰিছ পাষ্টেৰনাকে মানুহে নিজৰ জীৱন কালত মহৎ শিল্পকৰ্মৰ প্ৰতি প্ৰেম, তিৰোতাৰ প্ৰতি প্ৰেম আৰু স্বদেশৰ প্ৰতি প্ৰেম এই তিনিটা Divine presence অৰ্থাৎ দিব্য উপস্থিতি অনুভৱ কৰিব পাৰে বুলি উল্লেখ কৰিছিল। বৰিছ পাষ্টেৰনাকৰ এই মতৰ সমৰ্থন কৰি বৰগোহাঞিয়ে কৈছিল যে— ‘মোৰ মতে মানুহক মহিমামণ্ডিত আৰু জীৱনক অৰ্থপূৰ্ণ কৰি তুলিছে তাৰ শিল্প সাধনাই, সাহিত্য, সঙ্গীত, চিত্ৰকলা, ভাস্কৰ্য আৰু স্থাপত্যৰ মাজত তাৰ অবিৰাম আত্মপ্ৰকাশৰ চেষ্টাই’ মই নিজৰ জীৱনত মাত্ৰ এবাৰ কয় একাধিক বাৰ পাষ্টেৰনাকৰ কথিত দিব্য উপস্থিতি অনুভৱ কৰিছোঁ কবিতা পঢ়ি, গানশুনি, ছবি চাই। মানুহৰ অনন্তৰ মুখামুখি কৰাই দিয়ে মহৎ কবিতাই, মহৎ সঙ্গীতে, মহৎ চিত্ৰকলাই। বৰগোহাঞিয়ে নাৰীৰ প্ৰেমে মানুহক অনন্তৰ মুখামুখি কৰাই দিয়ে। সেয়ে প্ৰেমৰ আনন্দ বেদনাৰ এই অপৰূপ মুহূৰ্তবোৰক টি. ই লৰেঞ্চৰ নিচিনাকৈ পৰম স্পৰ্ধাৰে সৈতে ঘোষণা কৰিছে— “I loved you. So I drew these tides of men into my hands and wrote my will across the sky in stars.”^{১০}

হোমেন বৰগোহাঞিৰ বাল্যকালত দেশৰ স্বাধীনতা সংগ্ৰাম চলি আছিল। বৰিছ পাষ্টেৰনাকে উল্লেখ কৰা ‘দিব্য উপস্থিতি’ অনুভৱ কৰিছিল স্বদেশৰ প্ৰতি জাগ্ৰত হোৱা তেওঁৰ প্ৰেমৰ মাজত। বৰগোহাঞিয়ে কুমলীয়া মনৰ আবেগত অজস্ৰ দেশপ্ৰেমমূলক কবিতা ৰচনা কৰিছিল। কিন্তু বয়স হৈ অহাৰ লগে লগে সংকীৰ্ণ দেশ-

প্রেমৰ প্ৰতি বৰগোহাঞিৰ বিৰাগ উপজিবলৈ আৰম্ভ হয়। তেওঁ নিজকে বিশেষ ভৌগোলিক সাংস্কৃতিক কিম্বা সাম্প্ৰদায়িক গণ্ঠীৰ মাজত আবদ্ধ না-ৰাখি নিজকে এজন বিশ্ব নাগৰিক ৰূপেহে চিনাকি দি সুখ অনুভৱ কৰিছিল।

জীৱনৰ চৰম সত্য বাৰ্ধক্যকলৈ হোমেন বৰগোহাঞিৰ দৃষ্টিভংগী আছিল সুকীয়া। জীৱনৰ মধ্যম বয়সত গা কৰি উঠা বাৰ্ধক্যৰ চেতনাই বৰগোহাঞিক বিষম কৰি তুলিলেও যুক্তিৰ পোহৰত পাশ্চাত্য চিন্তনায়কসকলৰ বাৰ্ধক্য সম্পৰ্কীয় বিচাৰ বিশ্লেষণক নিজা দৃষ্টিভংগীৰে আয়ত্ত কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। আত্মানুসন্ধানত তেওঁ ব্যক্ত কৰিছে এইদৰে— “সঁচা কথা ক’বলৈ গ’লে মই মৃত্যুতকৈ বেছি ভয় কৰোঁ বাৰ্ধক্যক। কিন্তু সেই বুলি এই ভয়ে মোক সকলো সময়তে কোঙা কৰি নাৰাখে বা মোৰ জীৱনৰ সুখ শান্তিও হৰণ নকৰে। মই স্বাভাৱিক বা সহজাত প্ৰবৃত্তিৰদ্বাৰা পৰিচালিত হৈ মৃত্যু আৰু বাৰ্ধক্যক ভয় কৰোঁ সঁচা, কিন্তু যুক্তিৰ পোহৰত মৃত্যু আৰু বাৰ্ধক্যৰ আচল তাৎপৰ্য আৱিষ্কাৰ কৰি দুয়োটাক প্ৰশান্তি চিন্তে গ্ৰহণ কৰিব পৰা মানসিক অৱস্থাও মই আয়ত্ত কৰিব পাৰিছোঁ”।^{১১}

মানৱ জীৱনৰ চৰম সত্য বাৰ্ধক্যক মুখ্য বিষয়বস্তু হিচাপে গ্ৰহণ কৰি বৰগোহাঞিয়ে ‘অন্তৰাগ’ উপন্যাসখনৰ ৰচনা কৰিছিল। মৃত্যু সম্পৰ্কে হোমেন বৰগোহাঞিৰ দৃষ্টিভংগী যুক্তিৰ আধাৰত প্ৰতিষ্ঠিত। তেওঁ পৃথিৱীৰ সকলো ধৰ্মই আত্মাৰ অমৰ বুলি বিশ্বাস কৰা ধাৰণাৰ বিপৰীতে আত্মাৰ অমৰত্বৰ কথা মানি ল’ব খোজা নাই। ‘এদিনৰ ডায়েৰি’ উপন্যাসখনত তেওঁ মৃত্যু সম্পৰ্কে নিজৰ অভিব্যক্তি প্ৰকাশৰ লগতে পৃথিৱীৰ সৰ্বমানৱৰ এই সম্পৰ্কে থকা এটি ধাৰণাৰ ব্যাখ্যা কৰিছে। প্ৰথমটো অৰ্থ হ’ল মৃত্যু, মানেই জীৱনৰ চিৰ-সমাপ্তি। যি জন মানুহ মৰিল তেওঁ চিকালৰ কাৰণে ধূলিত মিলিত হৈ অণু-পৰমাণুত পৰিণত হ’ল। মৃত্যুৰ পিছত তেওঁৰ একো অৱশিষ্ট বাকী নাথাকিল। যিবোৰ মানুহে মৃত্যুৰ এই অৰ্থ গ্ৰহণ কৰে তেওঁলোকৰ কাৰণে জীৱনৰ অৰ্থও হ’ব বেলেগ। মৃত্যুৰ দ্বিতীয়টো অৰ্থ হ’ল এই যে মৃত্যুতেই জীৱনৰ সকলো শেষ হৈ নাযায়। আত্মা নামৰ এটা বহস্যময় বস্তু মৃত্যুৰ পিছতো জীয়াই থাকে। কোৱা বাছল্য মাথোন যে তেওঁলোকৰ কাৰণে জীৱনৰ অৰ্থ আৰু উদ্দেশ্য প্ৰথমবিধৰ মানুহতকৈ সম্পূৰ্ণ বেলেগ হ’ব। বৰগোহাঞিৰ মৃত্যু সম্পৰ্কীয় দৃষ্টিভংগী প্ৰথমবিধৰ ওচৰ চপা। তেওঁৰ মতে মৃত্যু হ’ল চৰম বিনাশ বা চিৰসমাপ্তি। তেওঁৰ এই দৃষ্টিভংগীৰ সমৰ্থনত বাট্ৰাণ্ড ৰাছেলৰ দৃষ্টিভংগীক উল্লেখ কৰিছে এনেদৰে— “বাট্ৰাণ্ড ৰাছেলে ঈশ্বৰৰ অস্তিত্ব আৰু আত্মাৰ অমৰত্বত বিশ্বাস কৰা নাছিল। তেওঁ জানে যে যিকোনো মুহূৰ্ততেই তেওঁৰ মৃত্যু হ’ব পাৰে; মৃত্যুৰ পিছত তেওঁ অনন্তকালৰ কাৰণে বিলীন হৈ যাব মহাশূন্যত।”^{১২}

হোমেন বৰগোহাঞিৰ নিজৰ জীৱন-দৰ্শন আৰু আধ্যাত্মিক ভাৱধাৰা কিছু অগতানুগতিক। সেয়ে, সৰ্বসাধাৰণ সমাজত প্ৰচলিত থকা ঈশ্বৰ আৰু যৌনতা সম্বন্ধে তেখেতৰ দৃষ্টিভংগী আছিল চিৰপ্ৰচলিত সমাজৰ ধাৰণাৰ পৰা কিছু পৃথক। বৰগোহাঞিৰ

ঈশ্বৰ তৰ্ক আৰু যুক্তিৰ কণ্ঠি পাথৰৰ দ্বাৰা পৰীক্ষিত ঈশ্বৰ অসহায়ৰ সাৰথি বা কণাৰ লাখুটিৰ ৰূপেৰে নহয়, কেৱল বিশ্ব বিধানৰ এক মূল নীতিৰূপেহে বৰগোহাঞিয়ে ঈশ্বৰক মানি লৈছে। বৰগোহাঞিৰ এই যুক্তি বা দৃষ্টিভংগী এক সবল বাস্তৱবাদৰ ওপৰত প্ৰতিষ্ঠিত হৈছে। বৰগোহাঞিৰ ‘আত্মানুসন্ধান’ত সন্নিৱিষ্ট হোৱা ‘ঈশ্বৰ আৰু মানুহ’ৰ আৰু ‘স্পনৰিভাৰ এম্বলজি’ শীৰ্ষক প্ৰবন্ধ দুটাত তেওঁৰ জীৱন-দৰ্শনৰ পৰিচয় পোৱা যায়। বৰগোহাঞিয়ে যি ঈশ্বৰক বিশ্বাস কৰে সেয়া হুইটমেন মহাত্মাগান্ধী, স্পীনোজা বা আইনষ্টাইনৰ ঈশ্বৰ। তেনেজন ঈশ্বৰৰ অস্তিত্ব চেতনাত হোমেন বৰগোহাঞিয়ে অনুভৱ কৰে জীৱনৰ এক অনিৰ্বচনীয় আনন্দ। আত্মানুসন্ধান গ্ৰন্থত বৰগোহাঞিয়ে এই সম্পৰ্কে উল্লেখ কৰিছে— “হুইটমেনে তেওঁৰ ‘To him that was crucified’ নামৰ কবিতাত যি জন ঈশ্বৰ আৰু যি দানৰ ধৰ্মৰ ৰূপ অংকন কৰিছে, সেই ঈশ্বৰ আৰু সেই ধৰ্মত আন্তিক নাস্তিক সকলোৱে বিশ্বাস কৰিব পাৰে।”^{১৩}

বৰগোহাঞিয়ে নিজে স্বীকাৰ কৰিছিল যে হুইটমেনৰ সুবিখ্যাত কবিতা ‘songs of my self’ নামৰ কবিতাটোৰ আঠচল্লিশ নং স্তৱকত ঈশ্বৰ সম্পৰ্কীয় যি চিন্তাৰ প্ৰকাশ ঘটিছিল সেই চিন্তাত বৰগোহাঞি বহু পৰিমাণে সন্তুষ্ট হৈছিল। কবিতাটোৰ উল্লেখিত স্তৱকত কবিয়ে এনেদৰে কৈছে— “I have said that the soul is not more than the body and I have said that the body is not more than the soul. In the faces of men and woman I see god and in my own face in the glass।”^{১৪} হুইটমেনৰ এই ঈশ্বৰৰ অস্তিত্ব চেতনাত বৰগোহাঞিয়ে জীৱনৰ এক অনিৰ্বচনীয় আনন্দ অনুভৱ কৰিছিল। সেইদৰে গান্ধীজীৰ বাবে ঈশ্বৰ কোনো ব্যক্তি নহয়। তেওঁ কেৱল অপৰিবৰ্তনীয় নিয়ম আৰু সেই ক্ষেত্ৰত নিয়ম আৰু নিয়মকৰ্তা একেজনেই। সেয়েই ঈশ্বৰ। এই নিয়মৰ কেতিয়াও সলনি নহয়। ই শ্বাস্থত ই কোনো ব্যক্তিকপী ঈশ্বৰ নহয়। যি ঈশ্বৰে অৱস্থা অনুসাৰে ভিন ভিন ৰূপ ল’ব পাৰে। ঈশ্বৰ হ’ল শ্বাস্থত নীতি আৰু সেই কাৰণেই মই কওঁ সত্যই ঈশ্বৰ। সমাজৰ তথাকথিত সাধাৰণ ধাৰণাৰ বিপৰীতে হোমেন বৰগোহাঞিয়ে টি.ই.লৰেঞ্চৰ দৰে ‘যৌনতা’ সম্বন্ধীয় বিষয়বস্তুক এক পবিত্ৰ ৰহস্যময় বস্তুৰ দৰে জ্ঞান কৰি উপস্থাপন কৰিছে। ‘Sacred thing spiritual not animal’ কোনো সাহিত্যত লেখকৰ চিন্তা-চেতনাৰ আত্মবিমুক্তি ঘটা দেখা যায়। বৰগোহাঞিৰ ‘তাত্ত্বিক’ উপন্যাসৰ চৰিত্ৰ ‘অমল’ৰ জৰিয়তে তেওঁৰ দৃষ্টিভংগীৰ প্ৰকাশ ঘটিছে তাত্ত্বিকত প্ৰেমিক অমলৰ বাবে ‘নিষিদ্ধ যৌন অভিজ্ঞতা’ৰ মাজতেই অনুভূত হৈছে ‘চিৰ শ্ৰোতস্বিনী’ জলধাৰাৰ পৰিৱৰ্তা। প্ৰাচীন গ্ৰীক ধৰ্ম-বিশ্বাসৰ ডায়’নিচীয় পন্থা অনুসৰি ‘যৌনমিলন’ৰ আনন্দ হ’ল এনে এক উল্লাসময় অৱস্থা মানুহে নিজকে অতিক্ৰম কৰি দেৱতাৰ সমকক্ষ হ’ব পাৰে। সমগ্ৰ উপন্যাসখনত সকলো সময়তে অমলৰ যৌনতা আৰু যৌন সম্বন্ধৰ মাজত নিহিত হৈ থকা তাত্ত্বিক ভাৱনাৰ উপলব্ধিক দেখা যায়।

‘সুৱালা’ উপন্যাসতো সমাজৰ পৰম্পৰাগত দৃষ্টিভংগীৰ বিপৰীতে পাশ্চাত্যৰ

নব্য দৃষ্টিভংগীৰে বিচাৰ কৰা দেখা যায়। বৈশ্যাবৃত্তিক ভাৰতীয় সমাজ ব্যৱস্থাত হৈছে আৰু ঘৃণাৰ চকুৰে চোৱা হৈছিল। বৈশ্যাসকলক সকলোৱে অৱজ্ঞাৰ চকুৰে চাইছিল। কিন্তু বৰগোহাঞিৰ ‘সুবালা’ উপন্যাসত বৈশ্যৰ জীৱনক মানৱীয় দৃষ্টিভংগীৰে বিচাৰ কৰি চাবলৈ যত্ন কৰিছিল।

বিশ্বৰ অন্যতম চিন্তানায়ক কাৰ্লমাৰ্ক্সৰ চিন্তাক বা মাৰ্ক্সবাদী চিন্তাৰ সম্পৰ্কেও বৰগোহাঞিয়ে গুৰুত্বপূৰ্ণ মন্তব্য কৰিছিল। তেখেতে স্কুলীয়া অৱস্থাতে বাংলাত প্ৰকাশিত ‘পৰিচয়’ আৰু ‘মাৰ্ক্সবাদী’ নামৰ দুখন আলোচনীৰ নিয়মীয়া গ্ৰাহক আছিল। পাঠকৰূপে কমিউনিষ্ট আন্দোলনৰ আদ্যোপান্ত খবৰ তেওঁ পাইছিল। কিন্তু কমিউনিষ্ট আন্দোলনৰ চাৰিওফালে জয় জয়কাৰৰ সোঁতত নিজকে উটি যাবলৈ নিদি সোঁতৰ বিপৰীতে সাঁতুৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছিল। মাৰ্ক্সবাদৰ প্ৰতি আকৃষ্ট নহ’লেও কিন্তু সমসাময়িক কমিউনিষ্ট বন্ধুসকলৰ তীব্ৰ ৰাজনৈতিক আবেগ আৰু আদৰ্শবাদিতাই তেওঁক অভিভূত কৰিছিল। যদিও তেওঁ জীৱনৰ মধ্য কালচোৱাত মাৰ্ক্সবাদৰ প্ৰতি আকৃষ্ট হৈছিল তথাপি তেওঁ মাৰ্ক্সবাদক মানৱ সভ্যতাৰ শেষ কথা বুলি মানি লোৱা নাছিল। এই সম্পৰ্কে বৰগোহাঞিয়ে নিজেই লিখিছিল— “জীৱনৰ অভিজ্ঞতা বঢ়াৰ লগে লগে মাৰ্ক্সবাদৰ প্ৰতি আকৃষ্ট হ’লোঁ, যদিও এতিয়াও ইয়াক মই মনে প্ৰাণে গ্ৰহণ কৰিব পৰা নাই। তৃতীয় বিশ্বৰ দৰিদ্ৰ আৰু অনুন্নত দেশত সামাজিক ৰূপান্তৰৰ আহিলা হিচাপে মাৰ্ক্সবাদৰ বিকল্প বোধহয় নাই। এই কথাও ঠিক যে বিংশ শতাব্দীত সাম্য আৰু মুক্তিৰ আদৰ্শই এনে বিপুল প্ৰসাৰতা লাভ কৰাৰ মূলতেই হ’ল মাৰ্ক্সীয় আদৰ্শৰ ভিত্তিত ছোভিয়েট ৰাছিয়াৰ প্ৰতিষ্ঠা। কিন্তু মানৱ জীৱনৰ অন্তহীন বৈচিত্ৰ্য, সম্ভাৱনা আৰু ৰহস্যময়তাক মাৰ্ক্সবাদে যি ভাৱে এটা সীমাবদ্ধ ৰূপ দিবলৈ প্ৰয়াস কৰে, সেইটো মোৰ কাৰণে গ্ৰহণযোগ্য নহয়। মই বিশ্বাস কৰোঁ যে মানৱ সভ্যতাৰ সন্মুখত আৰু বহু হাজাৰ বছৰ পথ পৰি আছে কাৰণে গ্ৰহণযোগ্য নহয়। মই বিশ্বাস কৰোঁ যে মানৱ সভ্যতাৰ ইতিহাসত মাৰ্ক্সবাদেই শেষ কথা। ফ্ৰানৎস কাফ্কাৰ ‘ট্ৰায়ল’ নামৰ উপন্যাসখন পঢ়ি আইনষ্টাইনে কৈছিল, ‘মই বিশ্বাস নকৰোঁ যে জীৱন ইমান জটিল’। মাৰ্ক্সবাদ পঢ়ি মোৰ ক’বৰ মন যায় ‘মই বিশ্বাস নকৰোঁ যে জীৱন ইমান সৰল।’”^{১৫}

এনেদৰে সময়ে সময়ে নিজৰ বুদ্ধিদীপ্ত জ্ঞানৰ প্ৰকাশৰ জৰিয়তে বৰগোহাঞিয়ে অসমীয়া সাহিত্য জগতত এখন সুকীয়া আসন দখল কৰিবলৈ সক্ষম হৈছিল। জীৱনৰ জটিল আৰু গভীৰ দাৰ্শনিক চিন্তাক সৃষ্টিশীল ৰচনাৰ জৰিয়তে সাধাৰণ পাঠকৰ মাজলৈ লৈ যাবলৈ সক্ষম হৈছিল। জীৱনৰ শেষৰ ফালে তেওঁ হৈ পৰিছিল অসমীয়া ভাষা সাহিত্য, ৰাজনীতি আৰু সমাজ জীৱনৰ অভিভাৱকস্বৰূপ। এই মহান সাহিত্যিক ব্যক্তিত্বক কেৱল মাত্ৰ এটা প্ৰবন্ধৰ জৰিয়তে মূল্যায়ন কৰিব নোৱাৰি, তেওঁৰ সৃষ্টিশীল সাহিত্যৰাজিৰ বিস্তৃত অধ্যয়নৰ দ্বাৰাহে সম্পূৰ্ণ মূল্যায়ন সম্ভৱ হ’ব। বৰগোহাঞিৰ ব্যক্তিত্ব আৰু দৃষ্টিভংগীক মূল্যায়ন কৰাৰ আমাৰ ক্ষুদ্ৰ প্ৰয়াসক পাঠক সমালোচক সমাজে সাগৰ সংকাশ বৰগোহাঞিৰ ব্যক্তিত্বৰ এচলু পানী বুলি গ্ৰহণ কৰিব পাৰে। ♦

পাদটীকা:

১. ডেকা, নমিতা (সম্পা.), হোমেন বৰগোহাঞিৰ সন্ধানত, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, পৃ. ১২
২. বৰগোহাঞি, হোমেন, আত্মানুসন্ধান, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, পৃ. ৬৭
৩. তদেব, পৃ. ১১
৪. ডেকা, নমিতা (সম্পা.), প্রাপ্ত গ্রন্থ, পৃ. ২৫
৫. বৰগোহাঞি, হোমেন, প্রাপ্ত গ্রন্থ, পৃ. ৬৪
৬. তদেব, পৃ. ৭৬
৭. বৰগোহাঞি, হোমেন, পাঠকৰ টোকাবহী, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, ২০০৩, পৃ. ১২০
৮. বৰগোহাঞি, হোমেন, ধুমুহা আৰু ৰামধেনু-২, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, পৃ. ২২১
৯. বৰগোহাঞি, হোমেন, উপন্যাস সমগ্র-১, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, ২০১৪, পৃ. ৪৬০
১০. বৰগোহাঞি, হোমেন, আত্মানুসন্ধান, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, পৃ. ৩১
১১. তদেব, পৃ. ১০৮
১২. বৰগোহাঞি, হোমেন, উপন্যাস সমগ্র-১, গুৱাহাটী: ষ্টুডেন্টচ্ ষ্ট'ৰচ, পৃ. ৮৭৩
১৩. বৰগোহাঞি, হোমেন, প্রাপ্ত গ্রন্থ, পৃ. ১৭৮
১৪. তদেব, পৃ. ১৮১
১৫. তদেব, পৃ. ৩১

Contemporary Assamese Language: A Critical Study

Jalin Chetia

Asstt. Prof., Dept. of Assamese, A.D.P. College
Nagaon, Assam-782002

Abstract: *In the present day world globalization has touched almost all languages in the world. As a result many changes are now seen in languages as well as many additions and subtractions. No language now remains in pure form as was seen in earlier times. Assamese language has not been able to escape this change. This sort of change has affected the new generation most. This is a challenge to the purity of Assamese language. Both in spoken and written form this change is now found in the language. This is called synchronic of language. Assamese language, it is feared, may further change phonetically, lexically and syntactically under the influence of globalization. The aim of this paper is to show comparatively and critically how this linguistic and phonetic change is now found in Assamese language and to what extent.*

Key-words: *globalization, dslexical, morphological, synchronic, phonetically,*

সমকালীন অসমীয়া ভাষা: এটি অধ্যয়ন

১.০ অৱতৰণিকা (Introduction):

সাধাৰণতে বিংশ শতিকাৰ শেষৰ ফালে বিশ্বত এক গোলকীকৰণ আন্দোলনে যেন গা কৰি উঠিছিল। তাৰ ফল ভাৰত তথা অসমেও ভুগিছিল। বিশেষকৈ ভাষা-সাহিত্য আৰু সংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰখনৰ এক লক্ষ্যণীয় পৰিবৰ্তন আহি পৰে। অৱশ্যে এনে পৰিবৰ্তন কেৱল অসমীয়া ভাষা সাহিত্যতে আহিছে তেনে নহয়। বিশ্বৰ অন্য দেশৰ

ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিটো তাৰ পৰিবৰ্তন লক্ষণীয়। অৰ্থাৎ ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত বিশ্বৰ শক্তিশালী দেশ আমেৰিকাতে পৰিবৰ্তন সাধন হৈছিল। যাক ভাষা বিভ্ৰাট বুলি অভিহিত কৰা হৈছিল। একেদৰে ইংলেণ্ড, কানাডা, ফ্ৰান্স, অষ্ট্ৰেলিয়া, চীন, জাপান, ৰাছিয়া আদিৰ দৰে দেশতো পূৰ্বৰ ভাষাৰ তুলনাত আধুনিক গোলকীকৰণৰ ভাষাই প্ৰভাৱান্বিত কৰিছে। তাৰ মূল কাৰণ হ'ল অনুকৰণ প্ৰৱলতা (Imitation Process)।

ভাৰতৰ প্ৰাদেশিক ভাষাইও ১৯৯০ চন মানৰ পিছৰপৰা ক্ৰমশঃ প্ৰভাৱান্বিত হ'বলৈ ধৰে। ২০০০ চনৰ পৰা ইণ্টাৰনেট (Internet)ৰ দ্ৰুত প্ৰসাৰৰ ফলত আৰু ২০০৪ চনৰ অৰকুট (Orkut), ফেচবুক (Facebook), ইউটিউব (You Tube), হোৱাটছএপ (Whats App), টুইটাৰ (Twiter) ইত্যাদিৰ ইউজাৰ (User) বৃদ্ধিৰ ফলত সমসাময়িক অসমীয়া ভাষাই অন্য এটা ৰূপ লয়।

২.০ সামাজিক মাধ্যম (Social Media):

সামাজিক মাধ্যম অহাৰ লগে লগে অসমীয়া ভাষাই যথেষ্ট পৰিবৰ্তন লাভ কৰে। অৱশ্যে ১৮৪৬ চনৰ 'অৰুণোদই'ৰ সময়ছোৱাত অসমীয়া ভাষাই আজিৰ দৰে Hybrid হোৱা নাছিল। Hybrid বা সংকৰে অসমীয়া ভাষাৰ পূৰ্বৰ ৰূপটোকো প্ৰত্যাহ্বান জনাইছে। মধ্যযুগীয় অসমীয়া ভাষা (Medieval) আৰু ১৮২৬ চনৰ পৰবৰ্তী কালৰ আধুনিক অসমীয়া (Modern Assamese) ভাষাই পাশ্চাত্যৰ অন্য শব্দৰ (Lexical) প্ৰভাৱত ইমান সংকৰ বা Hybridization ৰূপ পোৱা নাছিল। জোনাকী (১৮৮৯)ৰ সময়ত দুই-এক ইংৰাজী শব্দৰ অবিচ্ছেদ্য ব্যৱহাৰ হৈছিল। যাক বাহিৰ কৰিব পৰা নাছিল। অসমীয়া ভাষাক সমৃদ্ধিৰ প্ৰাসংগিকতাৰ অৰ্থে সেইবোৰ শব্দ বেজবৰুৱাৰ পৰা ভাষাবিদ বাণীকান্ত কাকতিয়েও প্ৰয়োগ কৰিছিল। বেংক, চেক (Cheque) আদি প্ৰভাৱশীল শব্দৰ পৰিবৰ্তে ৰূপান্তৰকৰণ শব্দ— পানীশিল (Ice), অংকবিদ্যা (Mathematics), কৰ (Tax), জাহাজ (Ship), উৰাজাহাজ (Aeroplane), ইংৰাজ (British), বগা বঙাল, ইঞ্চুৰেঞ্চ (Insurance) বা বীমা, ইঞ্চ (Inch), স্কেল (Scale), ঘণ্টা (Bell) ইত্যাদি দেখা গৈছিল। বৰ্তমান ব্যৱহৃত শব্দসমূহত অধিকাংশতেই শব্দ বিভ্ৰাট দেখা গৈছে। কেতিয়াবা ইংৰাজী শব্দৰ এটা অংশ আৰু আন ভাষাৰ এটা অংশৰ সংযোজন হৈছে। যেনে— হিন্দী আৰু ইংৰাজী মিশ্ৰিত শব্দ, বাক্য। এনে কাৰণত ভাষাবিদসকলে সেইধৰণৰ ভাষাক (হিংলিছ) (Hindi + English) বুলিছে। Neither pure Hindi, nor pure English— এনে এটা ৰূপ বা সমকালীন ভাষা প্ৰাপ্ত হৈছে। চীনতো একেদৰে নৱপ্ৰজন্মৰ মুখৰ ভাষাৰ ফলত 'চিংলিছ' (Chin + English)ৰ উৎপন্ন হৈছে। একেদৰে পশ্চিমবংগতো মিশ্ৰিত বা খিচিৰি ভাষাৰ ফলত 'বেংগোমিজ', উত্তৰ ভাৰতত 'হিন্দীমিজ', হিন্দী আৰু অসমীয়া 'হিন্দীমীয়া' (Hindi + Axomiya), বাংলা আৰু অসমীয়া 'বাংলামীয়া' (বাংলা + অসমীয়া), ইংৰাজী + ৰোমানীয়া (ইটালী), ইংৰাজী + ফ্ৰান্স, ইংৰাজী + জাপানীজ, ইংৰাজী + ৰাছিয়ান, ইংৰাজী + আৰবী, ইংৰাজী + কোৰিয়া ইত্যাদিৰে বিশ্বত সমকালীন 'চলতি ভাষা'ৰ স্বৰূপ ধৰা পৰিছে। ইয়াৰ লগত 'Code mixing' আৰু 'Code switching'ৰ প্ৰৱণতা জৰিত হৈ

আছে। ফলত নতুন প্ৰজন্মৰ ‘Discourse’ বা বাকভংগীৰ সলনি হৈ পৰিছে।

৩.০ ধ্বনিতাত্ত্বিক দিশ:

সমকালীন অসমীয়া ভাষাত কথকৰ ধ্বনিগত উচ্চাৰণে কিছু পৰিবৰ্তিত ৰূপত ধৰা দিছে। যেনে— শ, য, স ধ্বনিৰ উচ্চাৰণ। ইয়াৰ সঠিক উচ্চাৰণৰ পৰিবৰ্তে ‘ছ’ (S)ৰ উচ্চাৰণৰ প্ৰতিহে প্ৰৱণতা দেখা গৈছে। ই সমকালীন অসমীয়া ভাষাৰ উচ্চাৰণগত দিশৰ ক্ষেত্ৰত আন এক বৈশিষ্ট্য হৈ পৰিছে। যেনে—

শব্দ	সমকালীন	ইংৰাজী	হিন্দী
প্ৰকাশ	প্ৰকাশ(ছ)	Prakash	প্ৰকাশ
বিকাশ	বিকাশ(ছ)	Bikash	বিকাশ
অশোক	অশো(ছ)ক	Ashok	অশোক
শশাঙ্ক	শ(ছ)শা(ছ)ঙ্ক	Shashank	শাশাঙ্ক
শইকীয়া	শ(ছ)ইকীয়া	Saikia	শাইকীয়া
বিশ	বিশ(ছ)	Bish	বিশ
বিশেষ্য	বিশে(ছে)ষ্য(ছা)	Biseshya	বিশেষ্য
শৰ্মা	শ(ছ)ৰ্মা	Sarma	শৰ্মা
বাসুগাঁও	বাসু(ছ)গাঁও	Basugaon	বাসুগাঁও
আশী	আশী(ছী)	Ashi	আশী
সব	স(ছ)ব	Sab	সব
উদাস	উদাস(ছ)	Udas	উদাস

সমকালীন (Contemporary) অসমীয়া ভাষাত ওচৰা-ওচৰিকৈ থকা দুটা আ-আ ধ্বনিৰ যথেষ্ট পৰিবৰ্তন ঘটিছে। মান্য অসমীয়াত (Standard Assamese) আ-আ একেলগে বহাৰ নিয়ম নাই। কিন্তু ব্যৱহাৰিক অৰ্থত তাকেই দেখা গৈছে। যেনে—

জনা আছে	জানা আছে
জমা আছে	জামা আছে
কথা কটা-কটি	কথা কাটা-কটি
ডাঙৰ পাঠা	ডাঙৰ পাঠা
টকা পগলা	টকা পাগলা
চকা ফুটা	চকা ফাটা
অহা-যোৱা	আহা-যোৱা
টকা মৰামৰি	টকা মাৰা-মাৰি
কন্দা-কটা	কান্দা-কাটা
টনা-টনিকে চলি আছে	টনা-টনিকে চলি আছে

সাধাৰণতে এনে অনেক উদাহৰণ দেখিবলৈ পোৱা যায়। এইক্ষেত্ৰত গোলকীকৰণৰ

প্ৰভাৱো দেখা যায়। দেশী-বিদেশীৰ কথনশৈলীৰ প্ৰভাৱেই এটা কাৰণ। জনপ্ৰিয় ভাৰতীয় ভাষা বা ৰাষ্ট্ৰীয় ভাষাৰ প্ৰভাৱেও এটা পৰিবৰ্তন সাধিছে সেইটো স্পষ্ট।

ক্ষতিপূৰক দৈৰ্ঘ্যকৰণৰ সূত্ৰও এনে কাৰণত বিয়োগ ঘটিছে। ব্যঞ্জনান্ত শব্দ স্বৰান্ত হৈ (আকাৰন্ত) উচ্চাৰিত হৈছে।

সোন	সোনা (Sona)
গান	গানা (Gana)
উচ্চ	উচ্চা (Uccha)
নীচ	নীচা (Nisa)

একেদৰে আন কেতবোৰ শব্দৰ ৰূপান্তৰ নিম্নধৰণে লক্ষ্য কৰিব পাৰি।

খাদ্য / Khadya /	খানা / Khana /
বেৰ / Ber /	বেৰা / Bera /
বালি / Bali /	বালা / Bala /
খেল / Khel /	খেলা / Khela /
দাদা / Dada /	দা / Da /
লো / Lu /	লোহা / Luha /
সিয়ান / Xian /	ছিয়ানা / Siayana /
খৰচ / Kharas /	খৰচা / Kharsa /

সমকালীন অসমীয়া ভাষাত স্বৰলোপো কৰা দেখা গৈছে। বহুতে দ্ব্যক্ষৰিক শব্দ একাক্ষৰিক কৈ উচ্চাৰণ কৰিছে। যেনে—

তিনিচুকীয়া	তিন্ চুকীয়া
তিনিআলি	তিন্ আলি
চাৰিআলি	চাই আলি
শিৱসাগৰ	ছিব্‌সাগৰ
ধুবুৰী	ধুব্‌ৰী
দিল্লী	দেল্‌লি
ঔৰঙ্গাবাগ	উৰংবাদ

যিকোনো নিভাঁজ শব্দ (মান্য) সমকালীন অৱস্থাত কেনেকৈ প্ৰজন্মৰ দ্বাৰা ব্যৱহৃত সিও মন কৰিবলগীয়া। ধ্বনিগত পৰিবৰ্তন সাধন কৰি এনে অনেক শব্দৰ ৰূপান্তৰ কৰা দেখা গৈছে। যেনে—

[ছাত্ৰাবাস —	ছাত্ৰ + আবাস (অ ধ্বনি)
[ব্যৱহৃত —	ছাত্ৰাবাস (অ ধ্বনি)
[মৰ্যাদা —	ব্যৱহৃত মৰ্যাদা (অ ধ্বনি)
[অ ধ্বনিৰ বিলোপ —	মৰ্যাদা অনুসৰি
[লোকসভা —	লোকচভা
[স চ	

[আত্মানুসন্ধান —	আত্ম + অনুসন্ধান (আ + অ = আ)
ব্যৱহৃত —	আত্মানুসন্ধান (অ ধ্বনি)
[এশ টকা —	এক + শ (চ), এক্চ টকা
ব্যৱহৃত —	এক্চ, দুইচ্ টকা (আ ধ্বনি) ইত্যাদি।

শব্দগত (Lexical):

সাধাৰণতে ‘Contemporary Assamese Society’ত শব্দগত দিশৰোৰো মনকৰিবলগীয়া। শব্দৰ ব্যাপক হাৰত ৰূপান্তৰ বা বিকৃতকৰণৰ প্ৰচেষ্টা (প্ৰৱণতা) প্ৰায়েই দেখা যায়। কেতিয়াবা অসমীয়া মান্যার্থৰ শব্দৰ ওপৰত আন ভাষাৰ শব্দই ঠাই পাই তদ্রূপ ব্যৱহাৰৰ প্ৰৱণতাও দেখা যায়।

হিন্দী	অসমীয়া	ব্যৱহৃত অসমীয়া
ডিমাগ	মগজু	ডিমাকি
চালাক	টেঙৰ	চালাকি
ছোট	সৰু	ছোট
উদাচ্	নিৰাশ	উদাচ্
তবিয়েত্	মন	তবিয়েত্
খৰিদ্	ক্ৰয়, কিনা	খৰিদ্
চেতান্	শনি, অসুৰ	চয়তান্
বেটি	ছোৱালী	বেটি
খৰ্চ	ব্যয়	খৰচ / খৰ্চা
খাচ্	বিশেষ	খাচ্
দুচমন্	শত্ৰু	দুচমন্
লাছ	মৃতদেহ	লাছ

শব্দৰ ক্ষেত্ৰত কেৱল এনে উদাহৰণেই যথেষ্ট নহয়। নতুন প্ৰজন্মই ইংৰাজী বা আন আন শব্দৰ ব্যৱহাৰ প্ৰচুৰ ভাৱে কৰিছে। সেইক্ষেত্ৰত দুটামান উদাহৰণ হ’ল—

গ্ৰীণ্ৰুম	সেউজীয়া কক্ষ
গ্ৰীণলাইট	সেউজীয়া পোহৰ
গ্ৰীণ চিগনেল	সেউজ সংকেত
ডিপ্ৰেছন	হতাশা
কালপ্ৰিট	অপৰাধী
কম্পিউটাৰ	পৰিকলন যন্ত্ৰ
মাউচ	
হাৰ্ড ডিস্ক	
হাৰ্ডৱেৰ	
ছফটৱেৰ	
মাদাৰ ব’ৰ্ড	

মণিটৰ

.....

সমসাময়িক অসমীয়া ভাষাত ইংৰাজী শব্দৰ বিকৃত ৰূপত ব্যৱহাৰ কৰি হ'লেও ব্যৱহাৰ কৰা দেখা গৈছে। তেনেকৈয়ে ব্যৱহাৰ কৰ্তা আৰু ব্যৱহাৰিক শব্দৰ সংখ্যা বৃদ্ধি পাইছে। যেনে— ফ্ৰেইছ, ফ্ৰেইণ্ড চাৰ্কল, ৰালড, ৰিস্কা ইত্যাদি।

৫.০ ৰূপতাত্ত্বিক দিশ (Morphological Structure):

ৰূপতাত্ত্বিক দিশেও সমকালীন ভাষাক আন ধৰণে স্পষ্ট কৰিছে। বিশেষকৈ প্রত্যয় (Affix) সংযোৰ দলত আচল শব্দৰ ৰূপেই সলনি হৈ গৈছে। যেনে—

Jealous + ই	জেলাচী (ভাৰ), Jealously
বিলাত (ঠাই)	বিলাত + ই = বিলাতী
Sentiment	চেণ্টি (sentry)
Mood + ই	মোডী (Moody)
Risk + ই	ৰিস্কী (Risky)
Proud + ই	প্ৰাউডি (Proudy)
ঘমণ্ড + ই	ঘমণ্ডী
বেংগল + ই	বেংগলী (Bengali)
কলেজ + ইয়া	কলেজীয়া

আনহাতে 'ই' / 'ইয়া'ৰ বাহিৰে কেতিয়াবা 'ৰালা'ৰ প্ৰয়োগ ঘটাইও শব্দৰ নতুন ৰূপ দিয়াৰ ব্যৱস্থা দেখা যায়। যেনে—

ৰালা	চানচুৰ (ৰালা)
চজি	চজি (ৰালা)
খানা	খানে (ৰালা)
ৰিক্সা	ৰিক্সা (ৰালা) (Rickshawwala)
চফাই	চফাই (ৰালা)
ঝাৰু	ঝাৰু (ৰালা)
কণী	কণী (ৰালা)
অট'	অট' (ৰালা) (Autowala)

ভাষাত ব্যৱহৃত দেশী-বিদেশী এনে ৰূপান্তৰ সাধাৰণতে দেশীয়কৰণ বা "বুলি ক'ব পাৰি। অসমীয়া ভাষাটো সম্প্ৰতি এনে ৰূপটোৰ প্ৰচলন স্পষ্ট হৈছে।

৬.০ উপসংহাৰ:

ভাষাৰ পৰিবৰ্তন আৰু পৰিবৰ্ধন বিশ্বৰ এক চলনশীল প্ৰক্ৰিয়া। সেইক্ষেত্ৰত অসমীয়া ভাষাটোও অন্য ভাষাৰ দৰে সদৃশ বৈশিষ্ট্যৰে স্পষ্ট হৈ উঠিছে। সমসাময়িক (Contemporary) এনে কথিত বা লিখিত ৰূপবোৰে ভাষাক বিবৰ্তনৰ অনেক দিশ সোঁৱৰায়। আধুনিক যুগতো প্ৰাচীন অসমীয়া ভাষা (Ancient or Mediaeval Assamese) বা মধ্যযুগীয় অসমীয়া ভাষাই কিমান দূৰ আঁতৰি আহিল তাক নিৰ্ণয়যোগ্য।

সম-সাময়িক অসমীয়া ভাষাৰ তুলনামূলক অধ্যয়ন আৰু অধিক গৱেষণাই এনে অনেক দিশ পোহৰলৈ আনিব আৰু অসমীয়া ভাষাৰ বৰ্তমান স্থিতিক স্পষ্ট কৰিব পাৰিব।♦

গ্ৰন্থপঞ্জী:

১. গোস্বামী, উপেন্দ্ৰনাথ, *অসমীয়া ভাষাৰ উদ্ভৱ সমৃদ্ধি আৰু বিকাশ*, গুৱাহাটী: বৰুৱা এজেণ্চি, ২০০৫
২. হাকাচাম, উপেন ৰাভা, *অসমীয়া আৰু অসমৰ তিব্বতবৰ্মীয় ভাষা*, ডিচেম্বৰ, ২০০০
৩. হাকাচাম, উপেন ৰাভা, *অসমীয়া ভাষাৰ গঠন: ঐতিহ্য আৰু ৰূপান্তৰ*, গুৱাহাটী: কিৰণ প্ৰকাশন, ২০১৫

A Systemstic Study of Folklore in Assam: A Historical Overview

Deepsikha Gogoi

Asstt. Prof., Dept. of Assamese, Kumar Bhaskar Varma Sanskrit and
Ancient Studies Univ., Nalbari, Assam. PIN- 781337

Abstract: *Folklore of Assam is very rich. However, its study was neglected for a long time. Only in the later half of the 19th century scholarly world of Assam became aware about the richness of folklore in the region.. BirendraNathDutta, an eminent folklorist of Assam, compiled a bibliography of Folklore where he mentioned elements of folklore for the first time in Assam In 19th century; students from Assam who were studying at Calcutta were inspired to search scientifically roots of their literature and culture. BanikantaKakaty has also lots of contribution to the study of folklore of the region scientifically and in an academic manner. After him we find how Birinchi Kumar Baruah and PrafullaDuttaGoswami gave a special dimension to the study of folklore of Assam. This paper analyses the issue using ethnic methodology and comparative method.*

Key-words: *folklore, western education, scientific temperament, literature, culture.*

অসমৰ লোক-সংস্কৃতিৰ বিধিসম্মত চৰ্চা: এক ঐতিহাসিক অধ্যয়ন

সাধাৰণ বিচাৰেৰে লোক-সমাজৰ জীৱন ধাৰণা প্ৰণালী আৰু কৰ্মসংস্কৃতিৰ সকলোবোৰ উপাদানেই লোক-সংস্কৃতিৰ অন্তৰ্গত। লোক-সংস্কৃতিয়ে এখন সমাজৰ, এটা জাতিৰ স্বকীয় পৰিচয় বহন কৰে। অসমৰ লোক-সংস্কৃতিৰ ভঁৰাল মেটমৰা সমলেৰে সমৃদ্ধ। ই অজস্ৰ, অগণন আৰু বৈচিত্ৰপূৰ্ণ। কিন্তু যি সম্পদ আমাৰ আছে, পূৰ্বাপৰ পৰা চলি আহিছে, সেই সম্পদৰ সঠিক মূল্যায়ন কৰি তাৰ ঐতিহ্য ৰক্ষা কৰা আৰু তাৰ

প্ৰণালীবদ্ধ অধ্যয়ন কৰা এই বিষয়টোত দৃষ্টি আৰোপ কৰিহে অসমত লোক-সংস্কৃতি চৰ্চাৰ ঐতিহাসিক পৰিক্ৰমাক ইয়াত আলোচনা কৰিবলৈ লোৱা হৈছে।

লোক-সংস্কৃতি: প্ৰেক্ষাপটৰ কিছু কথা:

Folklore- এই অভিধাটোৰ অসমীয়া প্ৰতিশব্দ হিচাপে লোক-সংস্কৃতি শব্দটোৰ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। William John Thomsয়ে ১৮৪৬ চনৰ ১২ আগষ্ট সংখ্যাৰ ‘দি এথেনিয়াম’ (The Athenaeum) পত্ৰিকাত লোক-সংস্কৃতিৰ প্ৰাচীন ঐতিহ্যময় ধাৰাক বুজাবলৈ ফোকলোৰ (Folklore) এই শব্দটোৰ প্ৰথম ব্যৱহাৰ কৰিছিল।^১ ‘দি এথেনিয়াম’ পত্ৰিকালৈ জন থমচে এখন চিঠি লিখিছিল। চিঠিখনত এই সন্দৰ্ভত এনেদৰে আছিল—

“Your pages have so often given evidence of the interest which you like in what we in England designate as popular antiquities or popular literature (Through by the bye it is more a lore than a literature and would be most aptly described by a good saxon compound folklore, the lore of the people) ... I claim the honour of introducing the epithet folklore” (Athenaeum, pg. 862-863)^২

অৰ্থাৎ ইয়াৰ পূৰ্বতে ইংলেণ্ডত Popular Antiquities আৰু Popular Literature এই পৰিভাষা দুটাৰহে প্ৰচলন আছিল। লোক-সংস্কৃতি জাতীয় সমলক এই আখ্যা দুটাৰে সামৰি আলোচনা কৰি থকা হৈছিল। সেই সময়ত Popular Antiquityয়ে সংস্কৃতিৰ মূলতঃ চাৰিটা বিষয় অন্তৰ্ভুক্ত কৰিছিল— (১) Old Custom, (২) Old Usage, (৩) Superstition, (৪) Antique Relique^৩

জন থমচে folkloreত এইকেইটা বিষয় অন্তৰ্গত কৰাৰ ইংগিত প্ৰদান কৰিছিল— (১) Manners, (২) Customs, (৩) Observances, (৪) Superstitions, (৫) Ballads, (৬) Proverbs^৪

ইয়াৰ কিছু বছৰৰ পূৰ্বে জাৰ্মানীত ১৮১৩ চনত Volkskunde শব্দটো John Feliex Van Knaffয়ে লোক-সংস্কৃতি চৰ্চাৰ বিশেষ পৰিভাষা হিচাপে ব্যৱহাৰ কৰিছিল।^৫ এই পৰিভাষাটোৱে সামৰি লৈছিল Old Custom, Old Usage, Superstition, Antique Relique আদি বিষয়ক। অৱশ্যে Volk শব্দটি জাৰ্মানীত প্ৰথম John Gottfried Hender (1744-1803)য়ে ব্যৱহাৰ কৰিছিল।^৬ পৰৱৰ্তী কালত গ্ৰীম ভাতৃদ্বয়ে (Jacob Grimm Withelm Grimm)। ১৯১২ চনত The Household Talesৰ যোগেদি লোক-সংস্কৃতি চৰ্চাৰ এক নতুন দিগন্ত উন্মোচিত কৰে।

জন থমচে আশা প্ৰকাশ কৰিছিল যে জাৰ্মানীৰ দৰে ইংলেণ্ডতো এই ধৰণৰ চৰ্চাৰ ব্যাপক আৰু গভীৰ অধ্যয়ন হওক। তেওঁ আশা কৰাৰ দৰেই পৰৱৰ্তী পৰ্যায়ত Folklore শব্দটোৱে অতি কম দিনৰ ভিতৰতে স্বীকৃতি আৰু অনুমোদন লাভ কৰাৰ

লগতে ইংলেণ্ডত লোকসংস্কৃতি চৰ্চা বিস্তাৰিতভাৱে আগবাঢ়িবলৈ ধৰিলে। পৃথিৱীৰ বিভিন্ন দেশত এই শব্দটো গ্ৰহণ কৰা হ'ল আৰু কিছুমান দেশত সামান্য জাতীয়তাবাদী ভাৱধাৰাৰ সংযোজনেৰে লোক-সংস্কৃতি চৰ্চাৰ সূত্ৰপাত হ'ল। ৰিচাৰ্ড এম ডৰচনে Folklore and Folklife গ্ৰন্থৰ যোগেদি লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ এক নতুন গতিপথ নিৰ্দ্ধাৰণ কৰিলে। এই গ্ৰন্থখনত ৰিচাৰ্ড এম ডৰচনে লোকসংস্কৃতি আৰু লোকজীৱনক প্ৰধানকৈ চাৰিটা ভাগত আলোচনা কৰিলে— ১) Oral Literature, ২) Social Folk Custom, ৩) Material Culture, ৪) Folk Arts^১

ডৰচনৰ এই গ্ৰন্থখনৰ শ্ৰেণীবিভাগৰ আঁত ধৰিয়েই পৰৱৰ্তী পৰ্যায়ত লোক-সংস্কৃতি চৰ্চাই বিভিন্ন দেশত প্ৰচাৰ আৰু প্ৰসাৰ লাভ কৰিবলৈ ধৰিলে। ভাৰতবৰ্ষতো লোকসংস্কৃতি চৰ্চাত ডৰচনৰ গ্ৰন্থখনৰ বিশেষ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। অৱশ্যে ভাৰতবৰ্ষত লোক-সংস্কৃতি চৰ্চাৰ বিষয়টো অন্য দেশতকৈ অলপমান সুকীয়া আছিল। ভাৰতবৰ্ষত পূৰ্বৰে পৰা লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ চৰ্চা যে হৈ আছিল তাৰ প্ৰমাণ পোৱা যায়— প্ৰাচীন কালৰে পৰা ভাৰতত প্ৰস্তুত পঞ্চতন্ত্ৰ, কথাসৰিৎ সাগৰ, বৃহৎ কথা, জাতক আদি বিখ্যাত গ্ৰন্থৰূপৰ সংকলনসমূহৰ মাজত। তথাপি প্ৰণালীবদ্ধভাৱে আৰু বিদ্যায়তনিক দিশেৰে ভাৰতত লোকসংস্কৃতি চৰ্চা ইউৰোপীয় মনীষাৰ হাততহে আৰম্ভ হৈছিল। এই ক্ষেত্ৰত কিন্তু দেশীয় পণ্ডিতসকলৰ ভিতৰত ৰবীন্দ্ৰনাথ ঠাকুৰ, ৰাৱেৰচান্দ মেঘানি আদিয়েও বিশেষ অৱদান আগবঢ়াইছিল। ভাৰতবৰ্ষৰ বিভিন্ন আঞ্চলিক ভাষাত Folklore শব্দৰ বিপৰীতে লোকসংস্কৃতি অভিধাটোক গ্ৰহণ কৰা হ'ল আৰু এই দিশতে বিদ্যায়তনিক চৰ্চা আৰম্ভ হ'বলৈ ধৰিলে।

অসমত লোকসংস্কৃতি চৰ্চা: প্ৰাৰম্ভিক স্তৰ:

অসমৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ ইতিহাস বৰ প্ৰাচীন নহয়। সৌ সিদিনা ঊনবিংশ শতিকাতহে অসমৰ বিদ্বান জগত লোকসংস্কৃতি চৰ্চা সম্পৰ্কত অৱগত হৈছিল। বিশেষকৈ পাশ্চাত্য শিক্ষাৰে শিক্ষিত হ'বলৈ যোৱা অসমীয়া জাতীয় চেতনা সমৃদ্ধ অসমীয়া ডেকা ছাত্ৰসকলে যেতিয়া মাতৃভূমিৰ ঐতিহ্য পুনৰুদ্ধাৰ কৰাৰ চিন্তাত মগন হ'ল সেই সময়ৰ পৰাহে লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ প্ৰতি দৃষ্টি নিক্ষেপ হ'ল। লোকসংস্কৃতিক বাদ দি এটা জাতিৰ সংস্কৃতিৰ আধাৰ নিৰ্ণয় কৰিব নোৱাৰি। এই চিন্তা-চেতনাপ্ৰসূত ফলাফলেই অসমত লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নৰ বাট মুকলি কৰিলে বুলিব পাৰি।

লোকসংস্কৃতিবিদ ড° বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্তই অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ উপাদান সন্মিলিত সৰ্বপ্ৰথম গ্ৰন্থসমূহৰ এখন তালিকা প্ৰস্তুত কৰিছিল। সেই তালিকাখন আছিল এনেধৰণৰ—

ইংৰাজী:

1. C.A. Soppilt – A Historical Account of the Kachari Tribes of the North-cachar Hills (1885)
2. A.J. Primrose – Manipuri Grammar- To Which Are Added Some Manipuri Proverbs (1888)

3. J.D. Anderson – Kachari Folktales and Rhymes (1895)
4. P.R.T. Gardon – Some Assamese Proverbs (1896)
5. Benudhar Rajkhowa – Assamese Demonology (1905)
6. Hem Chandra Barua – Notes of the Marriage Systems of the Peoples of Assam
7. Benudhar Rajkhowa – Assamese Popular Superstitions (1920)
8. M.B. Mrs. Rafy – Folktales of the Khasis (1920)

অসমীয়া:

১. ভদ্রসেন বৰা— বামচৰিত (সাঁথৰ) (১৮৯৯)
২. গোপালচন্দ্ৰ দাস — অসমীয়া পটন্তৰ মালা (১৯০০)
৩. ভদ্রসেন বৰা — ফুলকোঁৱৰ আৰু মণিকোঁৱৰ (১৯০৩)
৪. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা — বুঢ়ী আইৰ সাধু (১৯১১)
৫. লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা — ককাদেউতা আৰু নাতিলাৰা (১৯১২)
৬. যোগেশচন্দ্ৰ তামুলী — নিচুকণি (১৯১৬)^৮

এইখিনিতে ঊনবিংশ শতিকাৰ নৱজাগৰণৰ প্ৰভাৱৰ কথা বিশেষ উল্লেখযোগ্য। কলিকতাত পঢ়িবলৈ যোৱা পাশ্চাত্য শিক্ষাৰে শিক্ষিত অসমীয়া ছাত্ৰসকলৰ মাজত উন্মেষ ঘটা জাতীয় চেতনাই সেই সময়ৰ অসমীয়া ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিতে সকলোতে নৱ চিন্তাৰ পৰিৱেশ সূচনা কৰিলে। জাতীয় ঐতিহ্যৰ পুনৰুদ্ধাৰ আৰু প্ৰতিষ্ঠাৰ হকে এই শিক্ষিত ডেকাসকলে অহোপুৰুষাৰ্থ কৰিলে। ফলস্বৰূপে সমাজ-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ অন্যান্য দিশসমূহৰ দৰে লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰো প্ৰয়াস আৰম্ভ হ'ল। জোনাকী যুগৰ দুজন অন্যতম হোতা লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা আৰু হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে এই দিশত বিশেষ অৰিহণা আগবঢ়ালে। ইংৰাজৰ ঔপনিৱেশিক শাসনৰ বিৰুদ্ধে বৌদ্ধিক কচৰং আৰু নিজৰ জাতীয় স্বকীয়তাৰ পুনঃপ্ৰতিষ্ঠা এই কাৰ্যসমূহৰ আঁৰৰ অন্যতম কাৰক আছিল। বেজবৰুৱাই বুঢ়ী আইৰ সাধুৰ পাতনিত লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ যোগেদি জাতীয় জীৱন আত্মপ্ৰকাশ কৰোৱাৰ চিন্তা-চেতনাকে ব্যক্ত কৰিছে। তেখেতে লিখিছে— “ভাষা যেনেকৈ কোনো এটা জাতিৰ জাতীয় জীৱনৰ আত্মপ্ৰকাশ আৰু আত্ম-জীৱন চৰিত্ৰ, পুৰণি সাধুকথাবোৰো সেইদৰে জাতীয় জীৱনৰ পুৰণিকালৰপৰা আত্মপ্ৰকাশ আৰু আত্ম-জীৱন চৰিত্ৰ। কোনো এটা জাতিৰ ভিতৰৰা শিক্ষিত-অশিক্ষিত, সভ্য-অসভ্য, জ্ঞানী-অজ্ঞানী সকলো মানুহৰ চৰণৰ ছাপ যেনেকৈ সেই জাতিৰ নিজ ভাষাত মচ নোখোৱাকৈ থাকি যায়, জাতীয় পুৰণিকলীয়া সাধুবিলাকতো সেইদৰে সকলো শ্ৰেণীৰ মানুহৰ পুৰণি আচাৰ-ব্যৱহাৰ, ৰীতি-নীতি, চিন্তা-কল্পনা আদিৰ সাঁচ মচ নোখোৱাকৈ থাকি যায়। সেইদেখি মানুহৰ জাতীয় জীৱনৰ অলিখিত বুৰঞ্জী জানিবৰ নিমিত্তে ‘ফাইললজি’ অৰ্থাৎ ভাষাতত্ত্ব আৰু মাইথ’লজি অৰ্থাৎ পুৰাতত্ত্ব যেনেকুৱা লাগতিয়াল, ফকল’ৰ অৰ্থাৎ সাধুকথাও তেনেকুৱা লাগতিয়াল।”^৯

যদিও বেজবৰুৱাই ফকল'ৰ শব্দৰে সাধুকথাসমূহক বুজাবলৈ যত্ন কৰিছিল, তথাপি এইটো সত্য যে তেখেত পাশ্চাত্যত ইতিমধ্যে প্ৰসাৰ লাভ কৰা লোকসংস্কৃতি চিন্তা-চৰ্চাৰ সম্পৰ্কত পৰিচিত আছিল তথা অসমতো এই চৰ্চাই প্ৰসাৰতা লাভ কৰাটো বিচাৰিছিল। হেমচন্দ্ৰ গোস্বামীয়ে তেখেতৰ 'অসমীয়া সাহিত্যৰ চানেকি' গ্ৰন্থত লোকসাহিত্যসমূহৰ স্থান নিৰূপণ কৰিবলৈ যত্ন কৰিছিল। এই কাৰ্য অসমীয়া সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ বাবে মাইলৰ খুঁটিস্বৰূপ। অৱশ্যে সেই সময়ত আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত কিছুমান লোকে বিহু নৃত্য-গীতক লৈ কটু মন্তব্যও কৰিছিল। যি মন্তব্যৰপৰা এটা কথাত স্পষ্ট হ'ব পাৰি যে আধুনিক শিক্ষাৰে শিক্ষিত কিছুমান অসমীয়া লোকে পৰম্পৰাগত অসমীয়া সংস্কৃতিৰ সমলসমূহক নিন্দনীয় আৰু অমার্জিত যেন জ্ঞান কৰিছিল। প্ৰকৃততেই তেওঁলোকৰ মাজত জাতীয় চেতনাৰ অভাৱ আছিল। সেইসকলৰ কথা বাৰু বাদ দিয়া যাওক। কিন্তু ১৯২০ চনত প্ৰকাশিত গনেশচন্দ্ৰ হাজৰিকাৰ 'বিহু আৰু তাৰ প্ৰাকৃতিক চিত্ৰ' ৰচনাখনে বিহুক পুনৰ মৰ্যাদা প্ৰদানত বিশেষ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছিল। প্ৰায় ওচৰা-ওচৰিকৈ প্ৰকাশিত নকুলচন্দ্ৰ ভূঞাৰ 'বহাগী' (১৯২৩), ডিম্বেশ্বৰ নেওগৰ 'আকুল পথিক' (১৯২২), 'ফাগুণী' আৰু 'বিহুৱতী' গ্ৰন্থকেইখনে লোকসাহিত্যৰ সমলসমূহৰ সংৰক্ষণ আৰু সংগ্ৰহৰ কাৰ্যক নতুন গতিপথ প্ৰদান কৰিলে। সমসাময়িকভাৱে ৰজনীকান্ত বৰদলৈয়েও তেখেতৰ সাহিত্যসমূহত লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ বিশেষ উল্লেখ কৰিছিল আৰু সেইবোৰৰ ঐতিহ্য গৌৰৱৰ ভাৱনা লেখাসমূহত প্ৰকট হৈ উঠিছিল।

জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা আৰু বিষুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ চেতনা:

জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰা সকলোৱে জানে যে আগৰৱালাৰ এক নিজস্ব সাংস্কৃতিক দৰ্শন আছিল। বিষুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ ক্ষেত্ৰতো কথাষাৰ খাটে। যদিও দুয়োৰে সাংস্কৃতিক দৰ্শনৰ মাজত কিছু পাৰ্থক্য নথকা নহয়। কিন্তু অসমৰ সামগ্ৰিক উত্তৰণৰ সদৃশ ইচ্ছাৰ বাদে তাত আন একো কাৰক নাছিল। তাতোকৈ ডাঙৰ কথা দুয়োজনৰ অন্তৰ্দৃষ্টি আৰু দূৰদৰ্শী চিন্তা-চেতনা, যাৰ বাবে কম সময়তে তেওঁলোকে অসমৰ সংস্কৃতিলৈ বৃহৎ অৱদান আগবঢ়াই থৈ যাব পাৰিলে। জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা (১৯০৩-১৯৫১) পাশ্চাত্য শিক্ষাৰে শিক্ষিত আছিল। কিন্তু পাশ্চাত্য সংস্কৃতিৰ জ্ঞান আহৰণ কৰিলেও দেশীয় সংস্কৃতিৰ উত্তৰণৰ বাবে অহৰহ প্ৰচেষ্টা কৰিছিল। তেখেতৰ হৃদয় অসমীয়া জাতীয় চেতনাৰে উদ্ভুদ্ধ আছিল আৰু অসমীয়া লোকসংগীতৰ পুনৰুদ্ধাৰ আৰু পুনঃপ্ৰতিষ্ঠাৰ বাবে বিশেষ যত্ন কৰিছিল। অসমীয়া লোকসংগীতৰ ভেঁটিত আধুনিক গীত ৰচনা কৰি তেখেতে অসমীয়া সংগীত ক্ষেত্ৰখনলৈ বৈপ্লৱিক পৰিৱৰ্তন আনিবলৈ সক্ষম হৈছিল। লোক-সংস্কৃতিৰ সংৰক্ষণ আৰু প্ৰচাৰৰ ক্ষেত্ৰত তেখেতৰ অৱদান 'জয়মতী' চলচ্চিত্ৰত স্পষ্টৰূপত দেখিবলৈ পোৱা যায়। সেই সময়ত অসমীয়া লোক-সংগীতৰ বিশেষ আদৰ-যতন নাছিল। এই সম্পৰ্কত 'শোণিত কুঁৱৰী' নাটৰ পাতনিত তেখেতে লিখিছে— "পুৰণি সংগীতৰ নিদৰ্শন হিচাপে বৰগীত, ভকতীয়া গীত, আইনাম, বিয়ানাম যদিও মাজে-সময়ে দুই-এটাই ভুমুকি মাৰিবলৈ কেতিয়াবা সুবিধা পাইছিল সিও উপযুক্ত আদৰ-সাদৰৰ অভাৱত গাঁৱে-ভূঞা আপোন সুৰত বিনাবলৈ গুচি গৈছিল। মুঠৰ ওপৰত

অসমীয়া শিক্ষিতসকলে অসমীয়া সংস্কৃতিক গ্ৰাম্য বুলি গণ্য কৰি তাক নতুন যুগত পশ্চিমৰপৰা বঙলাৰ যোগেদি অহা সাংস্কৃতিক সম্পদৰ শাৰীত ঠাই পাবৰ উপযুক্ত নহয় বুলিয়েই ভাবিছিল।”^{১০}

আগৰৱালাই তেখেতৰ নাটকৰ সংগীতসমূহত থলুৱা লোক-সংগীতৰ সুৰ সংযোজন কৰিছিল। আৰু অসমীয়া লোক-সংগীতক এক সুকীয়া মৰ্যাদা প্ৰদানত গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছিল। বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ (১৯০৯-১৯৬৯) অসমৰ লোক-সংস্কৃতি সম্পৰ্কে বিশদ জ্ঞানৰ কথা সৰ্বজনবিদিত। অসমৰ আদিম বসবাসী জনজাতিসকলৰ সাংস্কৃতিক বৈশিষ্ট্যৰ ৰক্ষণা-বেক্ষণৰ কথাটোতো তেওঁ গুৰুত্ব দিছিল। তেওঁৰ গভীৰ উপলব্ধি আৰু দূৰদৰ্শিতাবে এই কথাত নিশ্চিত হৈছিল যে অসমৰ সংস্কৃতি জীয়াই থাকিবলৈ হ’লে, অসমৰ অসমীয়াত্ব বাচি থাকিবলৈ হ’লে অসমৰ জনজাতিসকল একত্ৰিত হৈ থাকিব লাগিব। তদুপৰি জনজাতিসকলৰ মাজত পাৰস্পৰিক বিদ্বেষ আৰু অসন্তুষ্টি থাকিলে অসমৰ সামগ্ৰিক বিকাশ সম্ভৱ নহয়। কাৰণ আদিম যুগৰে পৰা অসমত বাস কৰি অহা অনাৰ্য্যসকলেই অসমীয়া কৃষ্টিৰ আদিস্তৰৰ বাহক। আৰ্য্যৰ আগমনৰ পাছত সংস্কাৰ সাধন প্ৰক্ৰিয়াৰ যোগেদি আজিৰ অসমীয়া সংস্কৃতিৰ সৌধ নিৰ্মাণ হ’লেও আমি অতীত ঐতিহ্যৰ ইতিবাচকতাখিনিৰ পৰম্পৰা ৰক্ষা কৰি চলিব লাগিব। ৰাভাই অসমীয়া লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ সংৰক্ষণত বিশেষ গুৰুত্ব দিছিল তাৰ সমান্তৰালভাৱে জনজাতীয় সংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ স্বকীয়তা ৰক্ষাৰ দিশটোতো গুৰুত্ব আৰোপ কৰিছিল। এই দুয়োজন পুৰোধা ব্যক্তিৰ জন্ম অসমীয়া সংস্কৃতি জগতৰ বাবে এক যুগান্তকাৰী ঘটনা। তেখেতে লিখিছে— “অসমীয়া কৃষ্টি-সংস্কৃতি আৰু সভ্যতা নিৰ্মাণত, নিষ্পেষিত দুখীয়া গাঁৱলীয়া কৃষক-বনুৱা অসমীয়াইহে আজিও অৱহেলিতভাৱে জীয়াই ৰাখিব পাৰিছে, যিবিলাকেৰে আজিও আমি গোঁৰৰ অনুভৱ কৰিব পাৰোঁ, অসমীয়া বুলি জগতত চিনাকি দিব পাৰোঁ। গতিকে অসমীয়া জাতিৰ মৃত্যুবাণ এই হোজা দুখীয়া গাঁৱলীয়া অসমীয়াৰ হাততহে। কিন্তু যিবিলাক ধনী, জমিদাৰ, হাকিম, পুঁজিপতি, চাহ-বাগিচাৰ মালিক, তেওঁলোকে অসমৰ এই বাপতি-সাহোনীয়া সম্পত্তি অসমৰ কৃষ্টি-সংস্কৃতি মক্ষৰা আৰু আমোদৰ উপকৰণ বুলি ইতিকিং আৰু নিষ্ঠুৰ আনন্দ লভে। কিন্তু তেওঁলোক জানো অসমীয়া, তেওঁলোক জানো ভাৰতীয় নাগৰিক?”^{১১}

ইয়াৰপৰা এটা কথাত নিশ্চিত হ’ব পৰা যায় যে, সেই সময়ত অসমৰ তথাকথিত শিক্ষিত, উচ্চ শ্ৰেণীৰ মানুহখিনিয়ে অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহক অৱহেলাৰ দৃষ্টিৰে চাইছিল আৰু বহিৰাগত সংস্কৃতিৰ সমলৰ প্ৰতিহে নিজৰ দুৰ্বলতা প্ৰকাশ কৰিছিল। অসমৰ ইতিহাসত যুগে যুগে এনেধৰণৰ একশ্ৰেণীৰ মানুহৰ সৃষ্টি হৈ আছিলেই আৰু হয়তো থাকিবই। কিন্তু তাৰ মাজতো অসমৰ হকে কাম কৰি যোৱা মানুহৰো আকাল নাছিল।

অসমৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ বিদ্যায়তনিক চেতনা: ড° বাণীকান্ত কাকতি:

অসমত লোকসংস্কৃতিৰ বিদ্যায়তনিক আৰু বিজ্ঞানসন্মত চৰ্চাৰ উক-মুকনি ঘটাত ড° বাণীকান্ত কাকতিৰ উপলব্ধি আৰু অৰিহণা যথেষ্ট। লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ

বিদ্যায়তনিক সচেতনতা গঢ়াৰ ক্ষেত্ৰত তেখেতৰ নাম সৰ্বপ্ৰথমে আহে। তেখেতৰ গৱেষণা গ্ৰন্থ ‘Assamese Its Formation and Development’ত অসমীয়া ভাষাৰ আলোচনাৰ লগতে অসমীয়া লোকায়ত সংস্কৃতিৰো যে অসমীয়া সংস্কৃতিৰ সামগ্ৰিক ৰূপত বিশেষ অৰিহণা আছে সেই কথাটো স্পষ্ট কৰি তুলিছিল। কেৱল শিষ্ট সংস্কৃতিৰ সমলেৰে অসমীয়া সংস্কৃতি যে মূল্যায়ন সম্ভৱ নহয় সেই কথাটোকো যুক্তিপূৰ্ণভাৱে প্ৰতিষ্ঠা কৰিছিল। তেখেতৰ সচেতনতাৰ প্ৰকাশ The Mother Goddess Kamakhya নামৰ গ্ৰন্থখনৰ পাতনিতো পোৱা যায় এনেদৰে— “In the Present political set up of India, Assam is just shedding her Character as a mere geographical expression in the map of India. And yet she has not told the story as a meeting ground of the Aryans and the Mongols. Excepting the administrative gazetteers of the last regime and the classical History of Assam (1905) of Sir Edward Gait, cultural publications about Assam have been dismally poor. The late K.L. Barua's Early History of Assam, Dr. B.K. Barua's Assamese Literature (1941, PEN Books) and the present author's Life and Teachings of Sankardeva (1923)... are all the sketches that give an outline of the purely Aryan aspect of Assamese thoughts and activities.

The present publication is a mere introduction towards the study of the fusion of the Aryan and the extra-Aryan belief and practices in Assam in the light of the comparative method of modern sociological studies. The beliefs and practices have been tracked down as far as practical to their sources.”^{২২}

ড° বাণীকান্ত কাকতিয়ে অসমত লোকসংস্কৃতিৰ পদ্ধতিগত, বিজ্ঞানসন্মত চৰ্চা আগবঢ়াবলৈ সচেতন মহলক আহ্বান জনাইছিল। দূৰদৰ্শী আৰু গভীৰ অধ্যয়নপুষ্ঠ ব্যক্তিজনৰ চিন্তাৰ সাৰ্থকতা পৰৱৰ্তী পৰ্যায়ত ড° বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ কৰ্মৰ যোগেদি দেখিবলৈ পোৱা যায়।

অসমৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাত ড° বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ বলিষ্ঠ পদক্ষেপ:

ড° বাণীকান্ত কাকতিয়ে চিন্তাৰ বীজ ৰোপণ কৰা লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নৰ পুলিটোক এজোপা বৃক্ষলৈ ৰূপান্তৰিত কৰিবলৈ প্ৰথমবাৰৰ বাবে বলিষ্ঠ পদক্ষেপেৰে প্ৰচেষ্টা চলালে ড° বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাই। ১৯৪৮ চনৰ ৪ ডিচেম্বৰ তাৰিখে তেখেতে গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ৰ অসমীয়া বিভাগত ৰীডাৰ হিচাপে যোগ দিয়ে। ১৯৫৫ চনত তেখেতে গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ত ‘ফকল’ৰ আৰ্কাইভ’ (Folklore Archive) প্ৰকল্প আৰম্ভ কৰে। এই প্ৰকল্পটোৱেই পাছত Department of Tribal Culture and Folklore Research হিচাপে প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰে।^{২৩}

১৯৬১ চনত ড° বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাই ‘অসমৰ লোক-সংস্কৃতি’ নামৰ যিখন গ্ৰন্থ প্ৰকাশ কৰে তাত প্ৰথমবাৰৰ বাবে লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব আৰু অসমৰ লোক-সংস্কৃতিৰ বৰ্ণাঢ্য ৰূপৰ পৰিচয় বিজ্ঞানসন্মতভাৱে উপস্থাপন কৰা হয়। এই গ্ৰন্থখনত তেখেতে অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ সংগ্ৰহ আৰু সংৰক্ষণৰ প্ৰয়োজনীয়তাৰ দিশটোতো আলোকপাত কৰিছে। ইয়াত লিখিছে— “জাতিৰ লোকসংস্কৃতিৰ স্বৰূপ লোকসাহিত্যত আৰু লোকবিশ্বাসসমূহত প্ৰকাশ পায়। অসমীয়া লোক-সংস্কৃতিৰ বিষয়ে চৰ্চা কৰিবলৈ সেইকাৰণে প্ৰথমে অসমৰ এই অলিখিত অমূল্য সাহিত্যৰাজিৰ সংগ্ৰহ আৰু বিশ্লেষণ প্ৰয়োজন।”^{১৪}

এই গ্ৰন্থখনত প্ৰথমবাৰৰ বাবে লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ চিত্ৰ-সূচী সংযোগ কৰি অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ বিভিন্ন দিশসমূহৰ আলোচনা সন্নিৱিষ্ট কৰা হয়।

১৯৬৩ চনৰ ২৮ জানুৱাৰিত আমেৰিকাৰ ইণ্ডিয়ানা ইউনিভাৰ্চিটিত বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা ভিজিটিং প্ৰফেছৰ হিচাপে বক্তৃতা দিবলৈ যায়। সেই সময়ত তাৰপৰা অসমৰ কাকতত লিখা চিঠিসমূহ যিবোৰ ‘প্ৰফেচাৰ বৰুৱাৰ চিঠি’ হিচাপে জনপ্ৰিয় হৈছিল সেইসমূহতো লোক-সংস্কৃতি অধ্যয়নৰ বিষয়সমূহৰ আলোচনা কৰা হৈছিল। উদাহৰণস্বৰূপে— ‘কিহৰ বিষয়ে আলোচনা কৰিব? লাওৰ বিষয়ে?’— এই লেখাটোত অসমৰ লোকসংস্কৃতিত লাওৰ ব্যৱহাৰৰ বিভিন্ন দিশ বিশদভাৱে ফাঁহিয়াই দেখুওৱাৰ লগতে এইবোৰৰ যে গৱেষণাধৰ্মী অধ্যয়ন হ’ব লাগে তাৰো সচেতনতা প্ৰকাশ কৰিছিল। উদাহৰণস্বৰূপে—

(১) “... আপুনি কওকচোন বাৰু, ‘লাও’ৰ বিষয়ে গৱেষণা কৰিব পাৰি নে নোৱাৰি?”

... (২) সাধুকথা, পুৰাণৰ কাহিনী, প্ৰবাদ, সাঁথৰ, লোকগীতত (সৰ্বভাৰতীয়) লাওৰ বিষয়ে কিমান কাহিনী আছে। এই বিষয়ে অলেখ কাহিনী মই জানোঁ— আপুনিও নিশ্চয় জানে? বাৰীত তিতা-লাও গজক বুলি আপোনাক কোনেও শাও দিয়া নাইনে? শিয়ালক ফাঁকি দি বুঢ়ীয়ে লাওৰ খোলাত সোমাই ঘৰলৈ ঘূৰি আহিল— এই সাধুটো পাহৰিলে নেকি?

(৩) লাওৰ ব্যৱহাৰ...

(৪) ধৰ্ম আৰু সংস্কাৰত লাও

(৫) পথ্য আৰু দৰৱত লাও...^{১৫} ইত্যাদি ইত্যাদি।

বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱাৰ উদ্যোগত গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ত লোক-সংস্কৃতি অধ্যয়নৰ এটি বীজ ৰোপণ হ’ল। এই বীজটোৱে পৰৱৰ্তী পৰ্যায়ত ড° প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীৰ হাতত পত্ৰে-পুষ্পে বিকশিত হ’বলৈ আৰম্ভ কৰিলে।

অসমৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ পিতৃ-মূৰ্তিস্বৰূপ ড° প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী:

ড° প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে অসমৰ লোকসংস্কৃতি অধ্যয়নক এক বিশেষ মাত্ৰা প্ৰদান কৰিলে। ড° প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী ৰচনাৱলীৰ সম্পাদকৰ ভূমিকা পূৰ্ণাত ড° বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্তই কৰা মন্তব্যক সমৰ্থন কৰি ক’ব পাৰি যে, ড° প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী

আছিল উত্তৰ-পূব ভাৰতৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ পিতৃ-মূৰ্তি (Father figure) স্বৰূপ। সমগ্ৰ ভাৰতবৰ্ষৰ লোক-সংস্কৃতিৰ বিদ্যায়তনিক চৰ্চাৰ দিশত তেখেতৰ নাম সন্মানজনক আসনত ৰখা হয়।

লোকসংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰখনত ড° প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামীয়ে কৰা উল্লেখযোগ্য কামসমূহ এনেধৰণৰ—

ক) ১৯৫৩ চনৰ জুলাই মাহত ‘ষ্টাডিজ ইন দ্য ফৌকলোৰ অভ্ এছাম’ শীৰ্ষক গৱেষণাৰ খেছিছ দাখিল। এই গৱেষণা গ্ৰন্থখনেই আছিল অসমৰ লোক-সংস্কৃতিক বিষয় হিচাপে লৈ প্ৰস্তুত কৰা গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ৰ প্ৰথমখন খেছিছ।

খ) ১৯৬০ চনত তেখেতৰ Ballads and Tales of Assam নামৰ গ্ৰন্থখন প্ৰকাশ পায়। এইখন গ্ৰন্থই তেখেতলৈ আন্তৰ্জাতিক স্বীকৃতি কঢ়িয়াই আনে। ইয়াত অসমৰ মালিতা আৰু সাধুকথাসমূহৰ আলোচনা হোৱাৰ লগতে লোকসংস্কৃতি বিজ্ঞানৰ শেহতীয়া বিষয়সমূহকো আলোচনা কৰিছিল। সমসাময়িক সৰ্বভাৰতীয় প্ৰেক্ষাপটত ই একেবাৰে নতুন আছিল।

গ) ১৯৭২ চনত গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়ত স্বতন্ত্ৰ লোকসংস্কৃতি গৱেষণা বিভাগ প্ৰতিষ্ঠা হয়। তেখেত এই বিভাগৰ অধ্যাপক তথা বিভাগীয় প্ৰধান পদত অধিষ্ঠিত হয়।

ঘ) Folklore Society of Assamৰ তেখেত আছিল প্ৰতিষ্ঠাপক সভাপতি।

ঙ) তেখেতৰ ‘বাৰ মাহৰ তেৰ গীত’ অসমীয়া লোকগীতৰ সৰ্বাধিক পূৰ্ণাংগ আৰু নিৰ্ভৰযোগ্য তথা বিজ্ঞানসন্মত সংকলন পুথি।

প্ৰফুল্ল দত্ত গোস্বামীৰ অসমীয়া ভাষাত লিখা গ্ৰন্থৰ সংখ্যা সীমিত। লোক-সংস্কৃতি বিষয়ক তেখেতে লিখা গ্ৰন্থসমূহৰ ভিতৰত Folk Literature of Assam, Ballads and Tales of Assam, Bohag Bihu of Assam and Bihu Songs, Essays on the Folklore and Culture of North-Eastern India— এই গ্ৰন্থকেইখনে অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ চৰ্চাৰ সুদৃঢ় ভেঁটি নিৰ্মাণ কৰিলে। Folk Literature of Assam গ্ৰন্থখনৰ পাতনিত তেখেতে লিখিছে— “Folk Literature of Assam has grown out of some papers which I had written over about twelve year and represents in a way the first-fruits of my folklore studies. In preparing this introductory survey of the folk-literature of my State I have been animated by a desire to provide a perspective of the material lying almost neglected and to introduce a subject which has considerable sociological significance. In my methods of study I have owed a good deal to the works of authors like Professors Stith Thompson and Franz Boas.”^৬

প্ৰফুল্ল দত্ত গোস্বামীয়ে অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ চৰ্চাৰ প্ৰাণ প্ৰতিষ্ঠা কৰিলে। তেখেতে সবল নেতৃত্ব প্ৰদান কৰা অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ প্ৰণালীবদ্ধ চৰ্চাই পৰৱৰ্তী

পৰ্যায়ত অসমৰ কেইবাখনো বিশ্ববিদ্যালয়ত, বিভিন্ন অনুষ্ঠান-প্ৰতিষ্ঠানত মৰ্যাদা সহকাৰে প্ৰতিষ্ঠা লাভ কৰিলে। সেই দিশৰ পৰা অসমৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ ক্ষেত্ৰখন তেখেতৰ ওচৰত খণী বুলি ক'লেও বঢ়াই কোৱা নহ'ব। প্ৰফুল্ল দত্ত গোস্বামীৰ লোকসংস্কৃতি চৰ্চাৰ ক্ষেত্ৰত এটা মন কৰিবলগীয়া দিশ হ'ল তেখেতে লোকসংস্কৃতি শব্দটোতকৈ 'জনকৃষ্টি' শব্দটো ব্যৱহাৰৰহে অধিক পক্ষপাতী আছিল।

মন্তব্য:

অসমৰ লোকসংস্কৃতিৰ চৰ্চাৰ ইতিহাস খুচৰিলে যদিও সুপ্ৰাচীন প্ৰামাণিক তথ্য পাবলৈ নাই তথাপি বিদ্যায়তনিকভাৱে চৰ্চা আৰম্ভ হোৱাৰ পাছৰ পৰ্যায়সমূহ পিছে বৰ হতাশাজনক নহয়। বৰ্তমান অসমৰ প্ৰায় আটাইকেইখন বিশ্ববিদ্যালয়তে লোকসংস্কৃতিৰ বিভিন্ন দিশসমূহৰ গৱেষণা কাৰ্য সম্পাদন হৈ আছে। কিন্তু কেৱল বিৰিঞ্চি কুমাৰ বৰুৱা অথবা প্ৰফুল্ল দত্ত গোস্বামীকে আজিৰ এই সফলতাৰ সম্পূৰ্ণ অংশীদাৰীত্ব দিলে ভুল হ'ব। তেখেতসকলৰ উত্তৰসূৰী বহুকেইজন লোকসংস্কৃতিৰ সাধকে অসমৰ লোক-সংস্কৃতিৰ চৰ্চাক অত্যন্ত কষ্ট স্বীকাৰ কৰি এনে এক মৰ্যাদাপূৰ্ণ স্থানলৈ উন্নীত কৰিলে যে সম্প্ৰতি লোকসংস্কৃতিৰ পথাৰখন গৱেষক ছাত্ৰ-ছাত্ৰীৰ বাবে অসংখ্য উৎস সমৃদ্ধ মূল্যবান সমললৈ ৰূপান্তৰিত হ'লগৈ। এই ক্ষেত্ৰত ড° নিৰ্মলপ্ৰভা বৰদলৈ, ড° লীলা গগৈ, ড° বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত, ড° নবীনচন্দ্ৰ শৰ্মা আদি বহুজনৰ নাম শ্ৰদ্ধা সহকাৰে ল'বই লাগিব। তেওঁলোকৰ অৱদান এইবাবেই কষ্টসাধ্য আছিল যে অসমৰ গাঁৱে-ভূঞা, পাহাৰে-কন্দৰে, নদীয়ে-বালিয়ে সিঁচৰতি হৈ থকা লোকসংস্কৃতিৰ সমলসমূহৰ তেখেতসকলে পুনৰুদ্ধাৰ কৰিছিল, সংগ্ৰহ কৰিছিল আৰু সংৰক্ষণৰ ব্যৱস্থা কৰিছিল। ইয়াৰ লগতে বিদ্যায়তনিক চৰ্চা কৰা গৱেষকসকলৰ কষ্টসাধ্য মূল্যবান গৱেষণা গ্ৰন্থসমূহৰ (যিবোৰ অপ্ৰকাশিত) কথা আছেই। পৰৱৰ্তী আলোচনাত এখেতসকলৰ বিষয়ে বিশদভাৱে আলোচনা কৰা হ'ব।♦

প্ৰসংগ সূত্ৰ:

১. মিলানকান্তি বিশ্বাস, প্ৰসংগ লোকসংস্কৃতি, কলকাতা: বঙ্গীয় সাহিত্য সংসদ, ২০১৪, পৃ. ১০
২. শ্বেখ মকবুল ইসলাম, লোকসংস্কৃতি বিজ্ঞান তত্ত্ব, পদ্ধতি ও প্ৰয়োগ, কলকাতা: বঙ্গীয় সাহিত্য সংসদ, ২০১১, পৃ. ৪৩
৩. উল্লিখিত গ্ৰন্থ, পৃ. ৩৮
৪. উল্লিখিত গ্ৰন্থ, পৃ. ৪৪
৫. মিলানকান্তি বিশ্বাস, পূৰ্বোক্ত গ্ৰন্থ, পৃ. ১০
৬. তদেব, পৃ. ১০
৭. Richard M. Dorson, Folklore and Folklife an Introduction, London, The University of Chicago Press, 1972
৮. ড° বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত, লোকসংস্কৃতিৰ স্বৰূপ আৰু অধ্যয়ন, ডিব্ৰুগড়

বিশ্ববিদ্যালয়, অসমীয়া বিভাগ, ১৯৯৮, পৃ. ৫৮

৯. উল্লিখিত গ্রন্থ, পৃ. ৬১

১০. ড° হীৰেন গোহাঁই (সম্পা.), জ্যোতিপ্ৰসাদ ৰচনাৱলী, গুৱাহাটী: অসম
প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১২, (শোণিত কুঁৱৰী, পৃ. ৩)

১১. ডা° সৰ্বেশ্বৰ বড়া (সম্পা.), বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভা ৰচনা সম্ভাৰ, তেজপুৰ:
প্ৰকাশন সংঘ, ২০০৮, পৃ. ১০৮৮

১২. ড° বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত, পূৰ্বোক্ত গ্রন্থ, পৃ. ৭০

১৩. তদেব, পৃ. ৭১

১৪. নগেন শইকীয়া (সম্পা.), বিৰিঞ্চি কুমাৰ ৰচনাৱলী (প্ৰথম খণ্ড), গুৱাহাটী:
বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৪, পৃ. ৩৬২

১৫. নগেন শইকীয়া (সম্পা.), বিৰিঞ্চি কুমাৰ ৰচনাৱলী (দ্বিতীয় খণ্ড),
গুৱাহাটী: বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০১৫, পৃ. ১৬৩২

১৬. ড° বীৰেন্দ্ৰনাথ দত্ত (সম্পা.), প্ৰফুল্লদত্ত গোস্বামী ৰচনাৱলী (দ্বিতীয়
খণ্ড: ইংৰাজী সমল), গুৱাহাটী: অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০১২, পৃ. ৩

Voice of Protest in the Works of Bishnu Prasad Rabha and Kazi Nazrul Islam: A Comparative Study

Papri Biswas

Asstt. Prof., Dept. of Bengali, Nowgong College Autonomous),
Nagaon. Assam-782001

Abstract: *Two rebel poets- Bishnu Prasad Rabha and Kazi Nazrul Islam-appeared on the scene at a critical time when India witnessed social upheaval, political disenchantment and economic degeneration. Though the poets are not from the same region yet the same note of protest voicing pain and anguish against established order and giving constant call to change the social and economic order resonant in their poems. Their writings reverberate with notes of man's sufferings, their struggling life and their helplessness. In their works, especially in poems, they call the people to break the shackles of poverty, class discrimination and shed orthodox ideas. This paper discusses strain of protest and worldviews of the poets under study and to find where they meet and where they depart from each other by using an analytic and critical method.*

Keywords: *Protest, discrimination, hunger, poverty, egalitarian.*

বিষ্ণুপ্রসাদ রাভা ও কাজী নজরুল ইসলামের রচনায় প্রতিবাদী সুর

ভারতের এক অগ্নিগর্ভ সময়ে দুই মহান শিল্পী কলাগুরু বিষ্ণুপ্রসাদ রাভা ও বিদ্রোহী কবি কাজী নজরুল ইসলাম অবিভক্ত বাংলায় দুই পৃথক অঞ্চলে জন্মগ্রহণ করেন। তাঁদের সৃষ্টিকর্মের সমকালীন পটভূমিকা পর্যালোচনায় দেখা যায়, ঔপনিবেশিক শাসনাধীন ভারতে পরাধীনতার যন্ত্রণা ও বিদেশি শাসনের সীমাহীন অত্যাচার-অবিচারের বিরুদ্ধে বিরোধের সোচ্চার ছবি গুঁরা তুলে ধরেছেন তাঁদের রচনায়। তাঁদের রচনায়

কেবলমাত্র উপনিবেশবাদী, সাম্রাজ্যবাদী শাসন শোষণ থেকে মুক্তির কথাই নয় সেই সঙ্গে রয়েছে শ্রেণিহীন বর্ণহীন, জাতপাতবিহীন সর্বশোষণমুক্ত এক সমাজ গড়ে তোলার আকাঙ্ক্ষা ও কল্পনা। সর্বাঙ্গীন পরাধীনামুক্ত এক ভবিষ্যত সমাজের ছবি তাঁদের কবি কল্পনাকে উদ্বেলিত করেছিল। সমাজের সর্বহারাদের কবিরূপে প্রতিনিধিত্ব করতে কিছুমাত্র দ্বিধা করেননি তাঁরা। কৃষক-শ্রমিক-ধীবর প্রভৃতি নিম্নবর্ণের মানুষের অন্তরের প্রতিবাদের ভাষাকে বাণীবদ্ধ করে পরিবেশন করেছিলেন দুই শিল্পীই। দুই ভিন্ন ভাষার কবি রাভা ও নজরুলের প্রতিবাদী ভাবনার স্বরূপ ও সাদৃশ্য তুলে ধরাই আলোচ্য প্রবন্ধের অন্যতম উদ্দেশ্য।

১৯০৯ সালে ৩১ জানুয়ারী ঢাকা শহরে গোপাল চন্দ্র রাভা ও গেটী রাভার অষ্টম সন্তান বিষ্ণুপ্রসাদ রাভার জন্ম। বংগের এডিকং সর্দার বাহাদুর ছিলেন পিতা এবং যথার্থ সংগীত প্রেমী। পুত্রকে শৈশব অবস্থাতেই সংগীতের প্রতি আগ্রহী করে তোলেন। লেখাপড়ার পাশাপাশি চলছিল নৃত্যগীতের তালিম। পিতার অকাল মৃত্যুতে মায়ের হাতে ধরে বিষ্ণু রাভাকে চলে আসতে হয় পিতৃ-আলয় আসামের তেজপুর শহরে। শুরু হয় জীবন যুদ্ধ। কলেজের শিক্ষা শুরু করেন সেণ্ট পলস থেকে। তারপর রিপন কলেজ, কোচবিহারের ভিক্টোরিয়া কলেজ ও রংপুরের কারমাইকেল কলেজ। রাজনৈতিক আন্দোলনে অংশগ্রহণের পরিণামে ডিগ্রি ফাইনাল দেওয়া আর হয় না। ভ্রাতৃ এবং মায়ের মৃত্যুতে জীবন তাঁকে অন্য পথে চালিত করে। মুক্ত বিহঙ্গের মতো নানা স্থানে পরিভ্রমণ করে সাহিত্য চর্চা দেশসেবার পাশাপাশি নতুন ভারত গড়ার কাজে সম্পূর্ণভাবে নিয়োজিত হয়ে পড়েন। পরবর্তীকালে মার্ক্সীয় সাম্যবাদী আদর্শের অনুসরণে প্রতিবাদী, নির্ভীক সৈনিকের মতোই প্রগতিশীল দেশ গড়ার কাজে আত্মনিয়োগ করেন। ১৯৫৯ সালের ২০ জুন দুরারোগ্য কর্কট রোগে তাঁর মৃত্যু হয়।

প্রায় সমসাময়িক কালেই ১৮৯৯ সালে তৎকালীন বর্ধমান জেলার চুরুলিয়া গ্রামে কাজী নজরুল ইসলামের জন্ম। পিতা কাজী ফকির আহমেদের অকাল মৃত্যুতে খুব কম বয়সেই অর্থ উপার্জনের জন্য বিভিন্ন কর্মে নিযুক্ত হন। ভূতোর কাজ থেকে শুরু করে ৪৯ নম্বর বাঙালি পল্টনে যোগদান পর্যন্ত বিভিন্ন পেশার মধ্য দিয়ে অভিজ্ঞতা সঞ্চয় করেন। ভ্রাম্যমান যাত্রাদলে ‘লেটো’ নাচের উপযোগী গান রচনা দিয়েই তাঁর সংস্কৃতির জগতে পদার্পণ। ‘মুক্তি’ কবিতার প্রকাশ ‘বঙ্গীয় মুসলমান সাহিত্য পত্রিকায়’— এরপর আর পিছু ফিরে তাকাতে হয়নি। একের পর এক রচনা প্রকাশিত হতে থাকে গান, কবিতা গল্পের আকারে। ভারতমাতার স্বাধীনতাকামী পূজারীদের আপন রচনার দ্বারা উৎসাহিত করতে থাকেন। কেবল তাই নয়, তার কলমের তীক্ষ্ণ বানে জর্জরিত হয় অশুভ শক্তি। ১৯৭৬ সালের ৮ জুলাই ঢাকায় কবির দেহাবসান ঘটে।

উক্ত কবিদ্বয় ভারতের দুই প্রান্তে ভিন্ন ভাষিক পরিবেশে লালিত হলেও পরাধীন ভারত মায়ের চরণে তাদের সেবার্থের ভাষা একই ছিল। আঠেপৃষ্ঠে জড়িয়ে ছিল মার্ক্সীয় ভাবনা। ঔপনিবেশিক শাসনাধীন পরাধীন ভারতবাসীকে শৃঙ্খলমুক্ত করার কামনায় বিষ্ণুপ্রসাদের হৃদয় শোনা যায় নিম্নোক্তভাবে—

“ভাঙ্ ভাঙ্ ভাঙ্ ভাঙ্
 লোহাৰ শিকলি ভাঙ্।
 ছিঙ্ ছিঙ্ ছিঙ্ ছিঙ্
 দাসৰ বান্ধোন ছিঙ্।
 খোল্ খোল্ খোল্ খোল্
 কৰাৰ ‘ফাটক’ খোল।
 ভাঙ্ ভাঙ্
 দুৱাৰৰ দাং।”

(বিযুপ্ৰসাদ ৰাভা ৰচনা সম্ভাৰ, প্ৰথম খণ্ড, পৃ. ১৩৬)

প্ৰায় একই কথার বজ্জনিনাদ বাজে নজরুলের কণ্ঠে—

“কৱাৰ এ লৌহ কপাট,
 ভেঙ্গে ফেল, কৱ ৱে লোপাট
 ৱক্ত জমাট
 শিকল পূজাৰ পাষণ ভেদি।
 ওৱে ও তৰুণ ঈশান
 বাজা তোৱ প্ৰলয় বিষাণ
 উডুক প্ৰাচীৰ প্ৰাচীৰ ভেদি।”

(ইণ্টাৰনেট সাইট, ইউটিউব, nazrulsongitswarop.com)

ইংৰেজৰ সাম্ৰাজ্যবাদী ও উপনিবেশবাদী অত্যাচাৰেৰ বিৰুদ্ধে নজৰুল চিৰকালই বিৰোধ মনোভাব পোষণ কৰেন। পৰাধীন ভাৰতে ১৯২০ এৰ প্ৰায় সমাপ্তিতে গৃহিত অসহযোগ আন্দোলনে প্ৰস্তাব ও সাম্ৰাজ্যবাদী অত্যাচাৰী ইংৰেজ শাসকেৰ বিৰুদ্ধে ভাৰতবাসীৰ অগ্নিগৰ্ভ মানসিকতাৰ বলিষ্ঠ ও উজ্জ্বল প্ৰতিভাসন ঘটেছে নজৰুলেৰ ‘বিদ্ৰোহী’ কবিতাৰ প্ৰতিটি পংক্তিতে।

“মহা-বিদ্ৰোহী ৱণ ক্লান্ত
 আমি সেই দিন হব শান্ত
 যবে উৎপীড়িতৰ ক্ৰন্দন-ৰোল আকাশে বাতাসে ধ্বনিবে না,
 অত্যাচাৰীৰ খড়গ কৃপাণ ভীম ৱণ ভূমে ৱণিবে না
 বিদ্ৰোহী ৱণ ক্লান্ত
 আমি সেই দিন হব শান্ত।” (সঙ্ঘিতা, পৃ. ৩)

পৰিবেশ, সমাজেৰ প্ৰতিকূলতাকে পৰাজিত কৰে নতুন সৃষ্টিৰ স্বপ্নে বিভোৱ কবিমন সামগ্ৰিক প্ৰথাবদ্ধতাৰ বিৰুদ্ধে বিদ্ৰোহী হওয়াৰ ঘোষণাবাণী উক্ত কবিতায় ব্যক্ত কৰেছে। সাম্ৰাজ্যবাদী শক্তিৰ কুশাসনকে বিনষ্ট কৰাৰ জন্য যেমন প্ৰতিজ্ঞাবাক্য উচ্চাৰণ কৰেছে, তেমনি নতুন বিশ্বসৃষ্টিৰ কল্পজগতেও বিচৰণ কৰেছে—

“আমি পৱতুৱাসেৰ কঠোৰ কুঠাৱ
 নিঃস্ক্ৰিয় কৰিব বিশ্ব, আনিব শান্তি শান্ত উদাৰ।

আমি হল বলরাম-স্বপ্নে,
আমি উপাড়ি ফেলিব অধীন বিশ্ব অবহেলে নবসৃষ্টির মহানন্দে।”
(সঞ্চিতা, পৃ. ৬)

বিশ্বুপ্রভা সম্বন্ধে বলা যায় ১৯২৬ শে প্রবেশিকা পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হয়ে কলকাতায় আই এসসি পড়তে যাওয়ার সূত্র ধরেই ভারতবর্ষের স্বাধীনতা আন্দোলনের সঙ্গে যুক্ত হন। বি এসসি পড়তে শুরু করেন রিপন কলেজে। প্রথম বর্ষের পর ট্রান্সফার নিয়ে চলে যান কোচবিহারের ভিক্টোরিয়া কলেজে। কোচবিহারেই ব্রিটিশ শাসক এবং জমিদারের বাড়ির দেওয়ালে তীর্যক মন্তব্য লিখে প্রতিবাদ সাবস্ত করেন নিম্নোক্তভাবে—

“রাজ্যে আছে দুইটি পাঠা
একটি কালো একটি সাদা
রাজ্যের যদি মংগল চাও
দুইটি পাঠা বলি দাও।”

(বিশ্বুপ্রসাদ রাভা বচনা সম্ভার, প্রথম খণ্ড, ভূমিকা অংশ, পৃ. ৯)

১৯৪৭ সালে ভারত স্বাধীন হওয়ার সাথে সাথে ধরে নেওয়া গেল ‘সাদাপাঠা’ ওরফে ইংরেজদের অত্যাচারের অন্ত হল। কিন্তু ‘কালোপাঠা’ অর্থাৎ সাম্রাজ্যবাদী জমিদার মহাজনী শোষণের শেষ হল না। তাদের অত্যাচারে সাধারণ শ্রমজীবী মানুষদের নিয়ে সংগঠন করলেন। কৃষকদের আপন অস্তিত্ব জাগিয়ে তুলতে এবং শোষকদের বিরুদ্ধে বজ্রকণ্ঠে হুঁশিয়ার করলেন—

“দুখীয়ার কলিজা নিগরি লর।
টুপি টুপি তেজ শুহি শুহি পির।
ঝকি ঝকি মঙহ চোবাই খার
কুৰকি হাড়কেই ভালো চোবার
হঁচিয়ার হঁচিয়ার
ধনী মহাজন জমিদার
হঁচিয়ার হঁচিয়ার...।”

(বিশ্বুপ্রসাদ রাভা বচনা সম্ভার, প্রথম খণ্ড, পৃ. ভূমিকা ‘ব’ অংশ)

বিশ্বুপ্রসাদ রাভা ছিলেন মানবদরদী কবি। বঞ্চিত জনতার দুঃখ-দুর্দশায় ব্যথিত হয়ে তিনি কৃষক, মুটে, শ্রমিক, সমগ্র নিম্নবর্গের মানুষদের এগিয়ে নিয়ে চলার পথে সহযাত্রী হয়েছিলেন। সর্বশোষণ মুক্ত সমাজ গড়ার কল্পে তিনি আহ্বান জানালেন সেই সমগ্র বঞ্চিতদের—

“আগুরাই ব’ল আগুরাই ব’ল
দুন্দুভি বাজে; ভাঙে শোষণের
ঘণিত দুবার
আঘাত দিয়া মোর আঘাত মিলিত হস্তে বজ্রাঘাত

শোষণরাজ হওক নিপাত
 একতাই হ'ব অস্ত্র তোমার
 শত্রু হ'ব নিপাত
 গড়িব লাগিব আজি যে তুমি
 পঞ্চায়তীরাজ...।”

(বিষুপ্রসাদ বাভা বচনা সম্ভার, প্রথম খণ্ড, পৃ. ভূমিকা 'ব' অংশ)

সহযাত্রীদের এগিয়ে নিতে গিয়ে আবারও তিনি বলেছেন—

“ব'ল ব'ল ব'ল ব'ল
 কৃষক শক্তি দল
 অ'বণুরা সমনীয়া
 আগবাড়ি যাওঁ ব'ল।”

(বিষুপ্রসাদ বাভা বচনা সম্ভার, প্রথম খণ্ড, পৃ. ১৩৪)

একই গান নজরুলের কণ্ঠেও শোনা যায়—

“চল্ চল্ চল্ চল্!
 উর্ধ্ব গগনে বাজে মাদল
 নিয়ে উতলা ধরণী তল
 অরণ্য প্রান্তের তরণদল
 চল্ রে চল্ রে চল্
 চল্ চল্ চল্।।”

(ইন্টারনেট সাইট [Hp://dukhumiah.blogspot.com](http://dukhumiah.blogspot.com))

জাতি, ধর্ম, বর্ণ সৃষ্টিকারী অশুভ শক্তির অত্যাচারের ‘ফরিয়াদ’ নিয়ে নজরুল ঈশ্বরের দ্বারস্ত হন। ঈশ্বর সৃষ্টি এই সুন্দর পৃথিবীতে চন্দ্র, সূর্য, আকাশ, বাতাস, সকাল, সন্ধ্যা সবেতেই সকলের সমান অধিকার। মানুষের গায়ের বর্ণ যে শ্বেত, পীত, কৃষ্ণ তা ভগবান সৃষ্টির বৈচিত্র্য প্রকাশের জন্যই করেছিলেন। অথচ সুবিধাবাদীরা এর সুযোগ নেওয়ায় কবি বলেছেন—

“শ্বেত, পীত, কালো করিয়া সৃজিলে মানবে, সে তব সাধ।
 আমরা যে কালো, তুমি ভালো জান, নহে তাহা অপরাধ।”
 (সঞ্চিতা, পৃ. ৮৪)

বঞ্চিত কৃষকদের দুর্ভাগ্যের কথা বলেছেন—

“জনগণে যারা জেঁক-সম শোষে তারে মহাজন কয়,
 সন্তান-সম পালে যারা জমি তারা জমিদার নয়।” (সঞ্চিতা, পৃ. ৮৫)

কবির আশাভরা কল্পনা—

“এবার বন্দী বুঝেছে, মধুর প্রাণের চাইতে ত্রাণ।
 মুক্ত-কণ্ঠে স্বাধীন বিশ্বে উঠিতেছে একাতন—
 জয় নিপীড়িত প্রাণ!

জয় নব অভিযান!

জয় নব উত্থান!” (সঞ্চিতা, পৃ. ৮৭)

নজরুল জাতি ধর্ম বিভেদকারীর উদ্দেশ্যে ‘সাম্যবাদী’ কবিতায় সাম্যের গান গেয়েছিলেন—

“গাই সাম্যের গান—

যেখানে আসিয়া এক হয়ে গেছে সব বাধা-ব্যবধান

যেখানে মিশেছে হিন্দু-বৌদ্ধ মুসলিম খ্রীষ্টান

গাই সাম্যের গান!” (সঞ্চিতা, পৃ. ৬৯)

সাম্যের মন্ত্রে কবি সকলকে অনুপ্রাণিত হতে বলেছেন। সাম্যের গানে উদ্বোধিত মানুষ যদি বিশ্বচরাচরে দৃষ্টিপাত করে, তাহলে দেখতে পাবে যে, মানুষের মধ্যে যতই ধর্ম ও অন্যান্য বিভেদের প্রাচীর তোলা হোক না কেন, প্রকৃত অর্থে সমস্ত মানুষই এক।

কলাগুরু বিষ্ণু রাভাও মুসলমানসহ আসামের বিভিন্ন জাতি জনজাতি ও সম্প্রদায়ের ঐতিহ্য এবং সামাজিক সংস্কৃতিক জীবনযাত্রার প্রতি আলোকপাত করেছিলেন। মসজিদের আজানের ধ্বনিতে ভেসে আসা বিশ্বভ্রাতৃত্বের সুরের মধ্যে মানবপ্রেমকে প্রত্যক্ষ করেছেন। ‘ঈদুজ্জাহার গান’ কবিতায় রয়েছে—

“দূর আৰবত মৰুৰ বুকুত বয় ভকতি আজান—

পূৰ্ণতি নিশাৰ সোণালী উষাৰ উঠে মউ সনা গান।

মিলনৰ সুৰ বোৱায়, শুনে সৰব জাহান—

‘একেটি মালাৰ ভোলতে গাঁথা সবাবে পৰান’।”

(বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভা ৰচনা সম্ভাৰ, প্ৰথম খণ্ড, পৃ. ১৩৪)

আর নজরুল গাইলেন—

“মোরা একই বৃত্তে দুটি কুসুম

হিন্দু মুসলমান”—

(ইন্টারনেট সাইট, bongconnection.online)

নজরুল ও বিষ্ণু রাভার তুলনামূলক পর্যালোচনায় পাঠক হৃদয় অভিভূত হয়। শুরুর থেকে শেষ পর্যন্ত তাঁদের মধ্যে একটা আশ্চর্য মিলের সন্ধান পাওয়া যায়। একজনের জন্ম যদি হয় বঙ্গের ঢাকা শহরে, অপরজন চিরনিদ্রায় বিলীন হন সে শহরে। দুটি ভিন্ন ভাষা, দুটি ভিন্ন সামাজিক, সাংস্কৃতিক অবস্থানের মাঝে লালিত বর্ধিত হয়েও এক আশ্চর্য একাত্মতা দেখা যায় তাদের জীবনাদর্শে। দুটি ভিন্ন ভাষায় হওয়া সত্ত্বেও গানের কথা ও কবিতার শব্দ চয়নে আশ্চর্যজনকভাবেই মিল রয়েছে। কেবল তাই নয়, ভাবাদর্শের মিলও রয়েছে অনেকটাই। দুই কবির দেশপ্রেম, সমাজনীতি, রাজনীতি, ধর্মনীতি ইত্যাদি বিষয়কে কেন্দ্র করে কবিচিন্তের বেদনা, বিক্ষোভ, আশা, নিরাশা, জ্বালা-যন্ত্রণার বাণীমূর্তি প্রকাশেও রয়েছে সাদৃশ্য। ভবিষ্যত সর্বাঙ্গীন শোষণমুক্ত, সৌভ্রাতৃত্বপূর্ণ এক সমাজের কল্পনাই ছিল তাঁদের প্রধান স্বপ্ন। দুই কবিই সংগীত শিল্পী

ও সংগ্রামী মানবাত্মা, তাঁদের রচনা বিশ্ব সাহিত্যে ও সাহিত্যপ্রেমীর অন্তরে চিরকাল সজীব থাকেবে। ♦

সহায়ক গ্রন্থ:

- ১। দাস, যোগেশ ও বড়া, ড. সর্বেশ্বর (সম্পাদিত), *বিষ্ণুপ্রসাদ বাভা রচনা*
সম্ভাষ, প্রথম খণ্ড, দ্বিতীয় মুদ্রণ, তেজপুর, প্রকাশন সঙ্ঘ, জ্যোতি প্রকাশন,
পানবজাৰ, গুৱাহাটী, মার্চ ২০০৮
- ২। তদেব
- ৩। ইসলাম, নজরুল, *সঞ্চিতা*, ত্রিসপ্ততিতম সংস্করণ, কলকাতা: ডি, এস,
লাইব্রেরি, মার্চ ২০১০
- ৪। মুখোপাধ্যায়, ধ্রুবকুমার, নজরুল ইসলাম: *কবিমানস ও কবিতা*, চতুর্থ
সংস্করণ, কলকাতা: রত্নাবলী, ১৯৯৮

‘Shamba’ of Samaresh Basu: A Critical Study

Tanushree Ghosh

Asstt. Prof., Dept. of Bengali, RabindraSadana Girls College,
Karimganj, Assam-788710

Abstract: *The novel ‘Shamba’ by Samaresh Basu is one of very few novels that show a fine harmony between history and geography. The language of it is, of course, a little bit difficult, tinged shaded with Sanskrit, and also its plot is built on minor incidents and events gathered from legends and mythologies sounds clumsy. The story of this novel is about Sri Krishna’s son Shamba, and the latter’s travails from rishi Narad’s curse. Shamba was the centre of attraction of sixteen thousand gopis who find pleasure in the company of him. Despite objections from the rishi he continued in his flirting with them. Narada became angry and cursed him. Shamba released himself from the curse by going through penance. This story of rise and fall of Sri Krishna’s son Shamba is the main plot around which the story revolves. This paper analyses critically the theme of the novel ‘Shamba’.*

Key-words: Shamba, epic, myth, curse, penance, Narad

কালকূঠের ‘শাম্ব’: একটি পর্যালোচনা

সমরেশ বসুর জন্ম ১১ ডিসেম্বর ১৯২৪ এ এবং মৃত্যু হয় ১২ই মার্চ ১৯৮৮তে। তাঁর ‘শাম্ব’ উপন্যাসটি বহুচর্চিত। “Sambo was a son of Krishna, the Hindu god and his second consort Jambovati. His half brother was pradyumna. His actions caused by anger brought an end to the Yadu dynasty. ... In the 1st century B.C. there seems to be evidence for a worship of five vrishni heros (Blarama, Krishna, Pradyumna,

Aniruddha and Parvati Sambo)... Shiva with his wife Pravati bless Krishna to have a son who was named Sambo”^{১১} ইতিহাস ও ভূগোলার অতিসুন্দর মেলবন্ধন ঘটেছে সমরেশ বসুর এই উপন্যাসে। শাস্ত্র চরিত্রটি খুব চমৎকার। এই উপন্যাসের ভাষা একটু কঠিন, একটু সংস্কৃত ঘেঁষা, মহাকাব্য পাঠ না থাকলে দুরূহ মনে হতে পারে— তা আমাদের পুরান ও মিথলজির কৌণিক বিন্দুগুলো স্পর্শ করায়। শাস্ত্রের শাপমোচনের উপাখ্যানই হলো কাহিনীর মূল বিষয়। শাস্ত্র হলো কৃষ্ণপুত্র, একবার কৃষ্ণের আকাঙ্ক্ষা হলো শিবের মতো পুত্রলাভ করার। সেই উদ্দেশ্যে তিনি তপস্যা করলে কৃষ্ণ ও জাম্ববতীর ঘরে শাস্ত্রের জন্ম হয় এবং মহাভারতে কৃষ্ণের অভাবনীয় প্রতিভার আকর্ষণীয়তা শাস্ত্রকে নিষ্প্রভ করেছে। শাস্ত্র দেখতে খুব মোহনীয় ও তার গাত্রবর্ণ ছিল সোনার মতো। রমণীদের এক প্রগাঢ় আকর্ষণ ছিল তাকে নিয়ে। কৃষ্ণের মতো শাস্ত্রও ১৬০০০ যাদব গোপিনীর আকর্ষণের কেন্দ্র বিন্দু ছিল। নারদ মুনি একবার নিমন্ত্রণ পেয়ে কৃষ্ণগৃহে আগমন ঘটলে কৃষ্ণের ভক্তিতে তিনি তুষ্ট হোন। কিন্তু শাস্ত্র রমণীদের নিয়ে পরিবেষ্টিত থাকায় তার প্রতি মনে মনে মুগ্ধ হোন নারদমুনি। বিবিধ ফুলের কেয়ারি ও লতাপাতায় কিছুটা আচ্ছন্ন কানন মধ্যে অপরূপ রূপবান কৃষ্ণপুত্র শাস্ত্রকে দেখলেন, তিনি একবারের অধিক মহর্ষির দিকে ফিরে তাকাবার অবকাশ পেলেন না কেন, এত ব্যস্ততা কিসের?

শাস্ত্র সত্যি আর দ্বিতীয়বার ফিরে তাকাবার অবকাশ পেলেন না, কারণ তখন তাঁর কানন বিহারিনী সহচরীদের মধ্যে একজনের মন্দির চোখের দিকে তাকিয়ে অভিভূত হয়ে পড়েছিলেন। দেহ সম্ভোগ বিষয়েই আমোদজনক নানাকূট তর্ক হচ্ছিল, যে তর্কের মধ্যেও মনে স্মৃতি জাগে, প্রাণ হিল্লোলিত হয়। “... তাঁর অতি আয়ত চোখে সর্বদা কামনার বহি অনল প্রজ্বলিত হয় না, কিন্তু তার মুগ্ধ দৃষ্টিতে এমন একটি চিত্তজয়ী দুর্বীর আকর্ষণ আছে, রমণী মাঝেই তাঁর দর্শনে মিলন আকাঙ্ক্ষায় কাতর হয়ে উঠে।”^{১২} আমরা দেখি কন্দর্পকান্তি শাস্ত্র তার অসাধারণ রূপে রমণীদের আকৃষ্ট করেন। প্রণয়োদ্দীপক কথায় তিনি তুলনাহীন, আর ভালবাসার ক্ষেত্রে ইতরভাষা তার ওষ্ঠ থেকে উচ্চারিত হয় না, তিনি সকল নারীদের সাথে সম্পর্ক বিষয়ে অবগত ও সবাইকে তিনি সম্মানিত করেন। তাই নারীরা তাকে পাবার জন্য ব্যাকুল হয়ে থাকে, “শাস্ত্রের পুরুষোচিত রূপ-যৌবন অনেক যাদবগণের অবচেতনেই ঈর্ষা প্রচ্ছন্ন হয়ে থাকে।”^{১৩}

প্রেম ও যৌনতার এক অদ্ভুত মায়াবী মেলবন্ধন ঘটেছে শাস্ত্র চরিত্রে। শাস্ত্র প্রণয়ে এমন কুশলী অতিরোমাণ্টিসিজম এখানে sexualityকে touch করেছে। বলা যায়, তখনকার রাজারাজড়াদের জীবনে এইসব যৌনবিলাস ও রমণীবিলাস একটা সহজাত জীবনধারা প্রসূত। এখানে বন্ধনহীন যৌনজীবনের চিত্র সুপরিষ্কৃত, একটা বহমান সময়ের অবমায়িত চিত্র চোখে পড়ে।

শাস্ত্রের আচরণে মহর্ষি নারদ কোপিত এবং এই রূপবান পুরুষকে শিক্ষা দিতে তিনি মন স্থির করলেন। এখানে কৃষ্ণ চরিত্রে পুত্রের প্রতি অসূয়াবৃত্তি প্রকটিত। রূপবান পুত্রের প্রতি কৃষ্ণের মনে কোথাও একটি ঈর্ষা লুকিয়ে ছিল। আর তাই

নারদমুনির কাছে মূলধন, তিনি দেখলেন ভোজ ও অন্ধক বংশীয়দের কাছে শাস্ত্রের প্রতি নিন্দা প্রদর্শন নেই। তাই নারদ কৃষ্ণকে বিচলিত করাই একমাত্র পন্থা বুঝলেন। পিতা-পুত্রের মধ্যে বিরোধসৃষ্টি করতে তৎপর হয়ে ভাবলেন যে শাস্ত্রের অসামান্য রূপলাবণ্যই হবে মূল হাতিয়ার। মানুষের মধ্যে যত দেবত্বই থাকুক, অসূয়া-অহংকার ও সঙ্কোচে ইচ্ছা সুপ্ত থাকবেই তার অবচেতনায়। নারদ অতি চতুর, কৃষ্ণের মতো বুদ্ধিমান ব্যক্তিরও দুর্বলতা বের করলেন। কৃষ্ণকে তিনি জানালেন— “যে ষোলোহাজার রমণীকে উদ্ধার করে, আপনি ভর্তাস্বরূপ তাদের গ্রহণ করেছেন, যাদের প্রতি প্রেমবশতঃ সামন্তক মণি আপনি ধারণ করতে পারেননি, সেই ষোলোহাজার রমণী শাস্ত্র সঙ্গলাভে ব্যাকুল।”^৪ কৃষ্ণ জানালেন তার আঠজন মহিষী বাদে বাকি ষোলোহাজার স্বাধীন এবং অপারতুল্য এই নারীরা বংশের পুত্রগণ ব্যতীত যাদবশ্রেষ্ঠগণের সাথে সঙ্গ লাভ করার অধিকারী। শ্রীকৃষ্ণ ইন্দ্রিয় ভোগে ততটা প্রাধান্য দেন না। তিনি বিশ্বাস করেন ইন্দ্রিয়সুখে সৃষ্টিশীলতা নেই। আবার দেখি, রৈবতক পর্বতে শ্রীকৃষ্ণের প্রমোদকানন। এই প্রমোদকাননে কৃষ্ণ ১৬০০ রমণী নিয়ে জলকেলীতে নিমগ্ন। “ভোগবাদ অতি প্রাচীন থিয়োরী। ... একথা মনে করার কারণ নেই যে ভোগবাদের লীলাক্ষেত্র শুধু ইউরোপীয় ভূখণ্ডেই সীমাবদ্ধ ছিল, ভোগবাদী দর্শনে অস্তিত্বের সন্ধান ভারতীয় ভূখণ্ডেও মেলে।”^৫

লক্ষণীয় প্রমোদকাননে কৃষ্ণ কামলীলায় মগ্ন একা পুরুষ। সুরাপানে কামভাবে উচ্ছ্বসিত রমণীরা। এমন সময় নারদ চাতুরি করে একটি খবর নিয়ে শাস্ত্রকে সেখানে পাঠালেন। রূপবান শাস্ত্রকে দেখে রমণীরা তার প্রতি মোহিত হয়ে উঠলো। কিন্তু শ্রীকৃষ্ণ মর্মাহত হলেন। তাদের আচরণ ও অতিপ্রার্থিনীরূপ কৃষ্ণকে এতটাই ক্রোধিত করল যে তিনি তাদের অভিশপ্ত করলেন, পুত্রকে অভিশাপ দিলেন করালগ্রাস কুষ্ঠব্যাদিগ্রস্ত হওয়ার জন্য। কৃষ্ণ জানালেন এই অভিশম্পাত আসলে শাস্ত্রের নিয়তি। শ্রীকৃষ্ণ এখানে দার্শনিক ও নিয়তিবাদী। শাপ থেকে উদ্ধার পাবার জন্য কৃষ্ণ শাস্ত্রকে নারদের শরণাপন্ন হতে বলেন।

শাস্ত্র যেমন যুদ্ধ বিশারদ তেমনি রতিক্রিয়া বিশারদ। দুর্যোধন কন্যা লক্ষ্মণাকে হরণ করে তিনি বিবাহ করেছিলেন এবং রোগগ্রস্ত হয়ে নগর বাইরে গুহাকন্দরে বসবাস করতেন। অতিরূপবান শাস্ত্র অতিকুৎসিত ও বিকলাঙ্গ হয়ে পড়লেন। পিতার কাছে নারদের অবস্থান বিষয়টি জানার আগ্রহে নগরীতে প্রবেশ করলেও ঘৃণা ও কৃপাদৃষ্টি ব্যতীত তিনি আর কিছুই কারো কাছে পেলেন না। নারদমুনি শাস্ত্রকে সকলশক্তির আধার সূর্যকে আরাধনা করতে সূর্যলোকে গমন করতে বললেন। এই সূর্যলোক দেবলোক থেকে নির্গত মহানদী চন্দ্রভাগার তীরে। সূর্যলোকের বিবরণটি চমকপ্রদ, হয়তো তার অভ্যন্তরে জ্যোতির্বিজ্ঞানের সংকেতসূত্র বর্তমান। হয়তো পৃথিবীতে সূর্যক্ষেত্র বলে কোনও স্থান আছে, যেখানে সকলরোগের আরোগ্য উৎস বর্তমান। যেখানে মিত্রবনে কুষ্ঠরোগী রোগিনীর বসবাস এবং দেখা যায় কামত্রীড়ার উর্ধ্বে নয় এদের জীবন। কুষ্ঠরোগিনী বলে— “আমরাও সংসার করি। এইসব মেয়েছেলের প্রতিবছরই পোয়াতি হয়, আর বাচ্চা বিয়ায়।”^৬ একজনের উক্তির পরিপ্রেক্ষিতে কুষ্ঠরোগী

এক রমণী শাস্ত্রের সাথে থাকতে চান। তিনি বলেন— “রাত হলেই পুরুষের সঙ্গে ছাড়া আমি থাকতে পারি না, তুমি নতুন এসেছো, এখন থেকে আমি তোমার সঙ্গেই থাকবো।”^৭

নীলক্ষি নাম্নি এই কুষ্ঠব্যাপিগ্রস্তা রমণীর স্বামীরূপে শাস্ত্রকে নিয়ে মিত্রবনের সকল কুষ্ঠরোগীরা হাস্যপরিহাস করতে থাকে। নীলক্ষির কামনারূপ সেখানে শরীরের ব্যাধিকে ছাপিয়ে গেছে। শাস্ত্রের না-বোধক উত্তরে নীলক্ষি তাকে অভিশাপ দেয় কিন্তু শাস্ত্র বিচলিত হয় না। ভোগের পর আসে বিতৃষ্ণা আর ত্যাগ, শাস্ত্র চরিত্রে তারই প্রকাশ। যে মহর্ষীর দ্বারা অবিশম্পাতের সূত্রপাত, শাস্ত্র প্রতিষ্ঠিত সূর্য মূর্তিকে পরবর্তী তিনিই শাস্ত্রাদিত্য নামকরণ করেন। বাসনালিপ্ত মানবজীবনের উপর ইন্দ্রিয়বিজয় এখানে বিষয়বস্তুর সারকথা, মিত্রবনের কুষ্ঠরোগীরা শাস্ত্রের অনুপ্রেরণায় সূর্য্যাপোসনা করে রোগমুক্ত হন। শাস্ত্রের নামে মিত্রবনে শাস্ত্রপুর হয়। অতিপ্রার্থিনী নারী নীলক্ষিরও চরিত্রে বদল আসে। নিয়তিপীড়িত শাস্ত্রের জীবনের উত্থানপতন এখানে চিত্রিত। ভগবান শ্রীকৃষ্ণ অসূয়াআক্রান্ত আবার নারদও তো ত্রেতাধী। কেউই এসব মানবিক বৃত্তির উর্ধ্বে নন, সমরেশ বসু তাই দেখিয়েছেন। কুষ্ঠরোগের মহাচিকিৎসক মগ ব্রাহ্মণদের শাস্ত্র শাকদ্বীপ থেকে ভারতবর্ষে নিয়ে আসেন। আর শারীরিক কামনাবাসনা ও ক্ষুধবৃত্তিতে মগ্ন এই কুষ্ঠরোগী নরনারী জীবনে আধ্যাত্মিকতার প্রকাশ আসে শাস্ত্রের দ্বারাই। একজন রাজচরিত্র ভোগ-কামবাসনা তথা ধর্মে মোক্ষ সংযুক্ত হয়ে একটা পরিপূর্ণ চরিত্র হয়েছে।♦

তথ্যসূত্র:

১. আন্তর্জালের সহায়তা
২. কালকূট, শাস্ত্র, কলকাতা: আনন্দ পাবলিশার্স প্রাঃ লিঃ, পৃ. ৩২-৩৩
৩. তদেব, পৃ. ৩৩
৪. তদেব, পৃ. ৩৫
৫. হীরেন ভট্টাচার্য, ভোগবাদের মিকানিজম, দেশহিতৈষী, শারদ সংখ্যা, সম্পাদক সুধাংশু দাসগুপ্ত, ১৪০৫, কলকাতা: গণশক্তি প্রিন্টার্স প্রাঃ লিঃ, পৃ. ৭০-৭১
৬. তদেব, পৃ. ৫৭
৭. তদেব

Literary World of Dalit Literateur Manohar Mouli: A Critical Study

Abhay Pain

Ph.D Research Scholar, Bengali Dept., Netaji Subhas Open Univ.
West Bengal-712410

Abstract: Manohar Mouli Biswas, born in Bangladesh and migrated to post-independent India is a pioneer of Dalit literature in Bengali. He jumped into the Dalit Sahitya movement when his *(These are My Poems)* was published. Most of his poems found place in this volume are portraits of pains and sufferings of the people who remain hungry for days together, and are discriminated socially, economically and politically. Not only in his poems, in his short stories and essays too we find the same strain, the same empathy of the writer towards the downtrodden section of the society. His *Dalit Sahityer Ruprekha (Glimpses of Dalit Literature)*, an anthology of essays is a live document of the life and sufferings of subalterns in the society. This paper studies critically and analytically Manohar Mouli's contribution to Dalit literature.

Key-words: Dalit literature, struggles, hunger, discrimination, Dalit society

দলিত সাহিত্যিক মনোহর মৌলী বিশ্বাস ও তার সাহিত্য ভুবন

জন্ম ও পেশাগত কারণে বৈষম্য এবং বঞ্চনার শিকার যেসব মানুষেরা—
আন্তর্জাতিক পরিসরে বিশেষ করে পণ্ডিতদের (intellectuals) কাছে দলিত নামে
পরিচিত। উচ্চবর্গীয় মানুষদের দ্বারা যারা নিরন্তর বাধাপ্রাপ্ত হচ্ছেন, যাদের উন্নতির

চেপ্টা বারবার ব্যাহত হচ্ছে তারাই দলিত। সামাজিক কাঠামোতে যাদের নিম্নশ্রেণিতে রাখা হয়েছে। জাতিগত ও পেশাগতভাবে এসব মানুষদের সমাজ অস্পৃশ্য করে রেখেছে, যারা বর্গীভূত হয়েছে দলিত হিসেবে। মনোহর মৌলী বিশ্বাস একজন দলিত সাহিত্যিক। দলিত মানুষদের জীবন যন্ত্রণার কথা স্থান পেয়েছে তার কবিতা, গল্প, প্রবন্ধ ও তার আত্মকথায়। তার জীবনী ও সাহিত্য পাঠের মাধ্যমে আমরা সমাজের এক অনালোকিত, এক অপ্রকাশিত ইতিহাসের সন্ধান পাই— তথাকথিত intellectualএর দ্বারা যা উপেক্ষিত।

মনোহর মৌলী বিশ্বাসের জন্ম ৩ অক্টোবর ১৯৪৩ সনে খুলনার মেটেরগাতির ক্ষুদ্র চাষী পরিবারে। পিতা প্রহ্লাদ চন্দ্র বিশ্বাস ও মাতা পঞ্চুবালা বিশ্বাস। উভয়ে নিরক্ষর হলেও মনোহরকে সবসময় পড়াশোনায় উৎসাহ দিয়েছেন। গ্রামের পাঠশালায় লেখাপড়া শুরু হয়। অভাবের সংসারে তাকে মাঠের কাজও করতে হত। ১৯৫৯এ বেশ কয়েক গ্রাম দূরের কলকলিয়া উচ্চ ইংরেজি বিদ্যালয় থেকে অংকে লেটার মার্কস সহ ম্যাট্রিকুলেশন পাশ করেন। বাগেরহাট প্রফুল্ল চন্দ্র কলেজ থেকে জাতীয় মেধাবৃত্তি নিয়ে ১৯৬১ সালে আই এসসি পাশ করেন। পশ্চিমবঙ্গের গোবরডাঙ্গা হিন্দু কলেজ থেকে বিশুদ্ধ বিজ্ঞানে ১৯৬৩ সালে বি এসসি পাশ করেন। প্রাইভেট পরীক্ষার্থী হিসেবে ১৯৬৭ সালে কলাবিভাগে স্নাতক হন। বাণীপুর পি জি বি টি কলেজ থেকেই একই বছরে এডুকেশনে ডিপ্লোমা করেন। কেন্দ্রীয় সরকারের পি অ্যাণ্ড টি ডিপার্টমেন্টে ইঞ্জিনিয়ারিং সুপারভাইজার হিসেবে চাকরিতে যোগদান করেন। বর্তমানে কলকাতার ভি আই পি নগরে নিজস্ব বাড়ি তৈরি করে বসবাস করছেন।

তিনি নাগপুরে থাকার সময় মহারাষ্ট্রের দলিত সাহিত্য আন্দোলনের সাথে পরিচিত হন। স্কুলে ও কলেজের ম্যাগাজিনে লেখার হাতেখড়ি। ১৯৬৭ সালে ছয় বন্ধু মিলে প্রথম কবিতার বই প্রকাশ করেন। নিরক্ষর, অনাহারক্লিষ্ট মানুষের ব্যাখ্যায় ব্যথিত কবির প্রথম কবিতার বই ‘ওরা আমার কবিতা’। ইংরেজি ও বাংলায় প্রকাশিত বইয়ের সংখ্যা দেড়ডজনেরও বেশি। এখনো তিনি নিয়মিতভাবে লিখে চলেছেন। বিচিত্র কর্মময় জীবনে তিনি যেমন বহু পাঠের অধিকারী তেমনই বহু সম্মানেরও অধিকারী। ‘দলিত সাহিত্যের দিগবলয়’ গ্রন্থের জন্য লোকায়ত সাহিত্য ও সংস্কৃতি ক্ষেত্র— গবেষণা পুরস্কার— ১৯৯৭, অদ্বৈত মল্লবর্মণ স্মারক সংখ্যা প্রকাশ করার জন্য ‘চতুর্থ দুনিয়া’র অন্যতম সম্পাদক হিসেবে ত্রিপুরা রাজ্য সরকারের ‘অদ্বৈত মল্লবর্মণ স্মৃতি সাহিত্য পুরস্কার— ২০০০’, বাংলা দলিত সাহিত্য সংস্থার অন্যতম কর্ণধার ও সাধারণ সম্পাদক এবং দলিত বুদ্ধিজীবী হিসাবে সুন্দরবন আশ্বেদকার সমিতি থেকে ‘মহাপ্রাণ যোগেন্দ্রনাথ মণ্ডল দলিত জাগরণ পুরস্কার— ২০০৪’ এবং ভারতীয় দলিত সাহিত্য আকাদেমি, দিল্লী থেকে ‘বাবাসাহেব ড. আশ্বেদকার ন্যাশনাল ফেলোশিপ এওয়ার্ড— ২০০৯’। বর্তমানেও তিনি নিরলসভাবে সাহিত্য সাধনা করে চলেছেন।

লিখেছেন ‘ওরা আমার কবিতা (১৯৮৫)’, ‘তারের কান্না: তিতিক্ষা (১৯৮৭)’, ‘বিবিক্ত উঠানে ঘর (১৯৯১)’, ‘Poetic Rendering As Yet Unborn (2010)’,

‘বিক্ষত কালের বাঁশি (২০১৩)’, ‘The Wheel will Turn (2014)’ প্রভৃতি কাব্যগ্রন্থ।

ওরা আমার কবিতা: কবিতার বই। ১০৫ টি কবিতা আছে। অনাহারক্লিষ্ট, অপুষ্টিতে ভোগা, দলিত মানুষের কথা, তাদের অসহায়তার কথা আছে কবিতাগুলিতে। যেমন ‘ওরা আমার কবিতা’য়—

আমার কবিতা তুমি খুঁটে খাও আন্তাকুড়ের উচ্চিস্ত খাবার

ধুকে ধুকে বেঁচে থাকো মৃত্যুর কাছাকাছি বিদায় দিনের পালা^১

আবার বর্ণদ্বন্দ্বের ইঙ্গিত—

আমার কবিতা তুমি

মাঠে মাঠে পড়ে থাকা বর্ণদ্বন্দ্বের লাশ

জেলে-মালোর কবিতা আমার

অস্তিত্বহীন সমুদ্রে পায় না বাঁচার আকাশ^২

তারের কান্না: তিতিক্ষা: ভূমিকায় কবি বলেছেন— “তারের কান্না: তিতিক্ষা’র সাথে এক গভীর যোগ আছে কৃষ্ণমৃত্তিকার। অস্পৃশ্য অপাংক্তেয়রাও এই কৃষ্ণমৃত্তিকার। কৃষ্ণমৃত্তিকার গন্ধ শূঁকে এই সব কবিতার জন্ম। এমনও হতে পারে, হয়তো মনের অজান্তে এক হীনমন্যতা বোধের থেকে এইসব কবিতার সৃষ্টি হয়েছে। ... তারের সঙ্গে তারের যোগ এবং সায়ুজ্য-প্রয়োগে সুন্দর হয়ে কথা হয়— সুস্পষ্ট কথা”^৩ (‘দ্রঃ গ্রন্থের ভূমিকা’)। কৃষ্ণমৃত্তিকা কবিতায় দেখি কৃষ্ণমৃত্তিকা সকলের শরীরে—

তোমার শরীরে এই কৃষ্ণমৃত্তিকা — আমার শরীরে এই কৃষ্ণমৃত্তিকা

শম্বকের শরীরে এই কৃষ্ণমৃত্তিকা — বাল্মীকির শরীরে এই কৃষ্ণমৃত্তিকা^৪

‘মহাকবি বাল্মীকি’ কবিতায় কবি বাল্মীকির প্রতি ক্ষুদ্র দলিত মানুষকে পায়ে দলিত করার কাব্য লেখার জন্য অভিযোগ করেছেন।

বিবিক্ত উঠোনে ঘর (১৯৯১): মোট ৩৬ টি কবিতা আছে। ধর্ম, বীক্ষণ, বিদ্রোহ ও উত্তরণ এই চারটি শ্রেণীতে কবি তার কবিতাগুলিকে ভাগ করেছেন। হিন্দু ধর্মে নির্দেশ আছে শূদ্রদের অপর তিন বর্ণের মানুষের নিঃশর্তে সেবা করার। শূদ্ররা তাই বারে বারে হয় পীড়িত, অত্যাচারিত। কবি নিজে তার এই কাব্যগ্রন্থের কবিতাগুলিকে দলিত কবিতা বলে পরিচয় দিয়েছেন। তিনি ভূমিকায় বলেছেন— “ধর্মীয় নিরিখে এই অস্পৃশ্য বা দলিত সম্প্রদায়ের মানুষদিগকে যুগ যুগ ধরে সামাজিকভাবে বিচ্ছিন্ন করে রাখা হয়েছে— এবং ফলশ্রুতিতে একপ্রকার ‘সোসিও-সাইকোলজিক্যাল এলিয়েনেশনের’ শিকার তারা। দলিত চিন্তের সেই প্রকাশ ঘটেছে আমার ‘বিবিক্ত উঠোনে ঘর’ কাব্যখানিতে।”^৫ ‘বিবিক্ত উঠোনে ঘর’ নাম কবিতায় কবি নিজের অসহায়তার কথা তুলে ধরেছেন—

“বিবিক্ত উঠোনে থাকি

ভাঙতে পারি না সীমানা

দুর্বল বলে—

কেঁদে চলেছি আজো—
ছোটজাত বলে ঘৃণার
সম্মুখীন হতে হয়—”৬

প্রেম-প্রীতির সাথে কখনো কখনো দিবালোকে আবার ‘যুদ্ধে যাবো’ কবিতায় কবি ভেঙে ফেলেছেন পুরাতনী মিথ হিড়িম্বার পুত্র ঘটোটকচ আধুনিক মানুষের প্রতিনিধি হিসেবে প্রশ্ন তোলেন তার মায়ের কাছে—

“চোখ তুলে চাও, স্পষ্ট বলো—
ধর্মিতা হওনি কি?
ভালোবাসা পেয়েছ? নারীর মর্যাদা।”৭

Poetic Rendering As Yet Unborn (2010): দলিতদের যন্ত্রণা ও তাদের চিন্তাভাবনা, তাদের অন্যায়ের বিরুদ্ধে প্রতিবাদ, নিষ্ঠুরতার বিরুদ্ধে প্রতিবাদ এই কাব্যের কবিতাগুলির বিষয়। বেশিরভাগই অনুবাদ কবিতা। প্রথম কবিতা সংগ্রহ। ২৭ টি কবিতা ও জয়দীপ সারঙ্গীকে দেওয়া সাক্ষাৎকার সহ প্রকাশিত। প্রতিটি কবিতাই দলিত বিষয়কে তুলে ধরে। ইংরেজিতে লেখা বিখ্যাত কবিতা ‘ঘটোটকচ ও হিড়িম্বা’ মহাভারত থেকে নেওয়া। সমগ্র দলিত সম্প্রদায়ের প্রতিনিধি হিসেবে ঘটোটকচ সমাজের কাছে প্রশ্ন রেখেছেন—

“Were you not defiled, dishonoured?
Did you receive the respect due to woman in Ary's home?

.....
We're you not dishonored? (Poetic Rendering: 32)”৮

বিক্ষত কালের বাঁশি (২০১৩): ৩৯টি কবিতার সংকলন। দলিত মানুষের অসহায়তা ও তার উঠে আসার কথা নিয়ে, তাদের প্রতিবাদ নিয়েই এই কবিতাগুলি। যেমেন— ‘বিক্ষত কালের বাঁশি’ কবিতায়

“কৌম মননের ত্রীতদাস আমি, এই সমাজ
থাক থাক বন্দী এ এক ঘর
সজোরে লাথি মারতে চেয়েছি দরজায়,”৯

নিম্নজাতের মানুষ হয়ে জন্মানোর গ্লানির জন্য কবি আপোষ করতে বাধ্য হন। তাই লেখেন—

“আমাকে দমিয়ে রাখে আমার
শূদ্র বা অতিশূদ্র হয়ে জন্মানো দুর্বল পাঁজরের হাড়।”১০ (ঐ)

The Wheel will Turn (2014): ৫২টি কবিতার সংকলন। বৌদ্ধ ধর্মের ধর্মচক্র প্রবর্তন থেকে নামটি নেওয়া হয়েছে ভবিষ্যতে অন্যায়, অত্যাচার, নিপীড়ন মুক্ত এক পৃথিবী গড়ে উঠবে ধর্মের উপর ভর দিয়ে— এই ধারণা নিয়েই কবি তাঁর কবিতাগুলি লিখেছেন। বর্তমানেও অস্পৃশ্যতা আছে, ঘৃণা আছে যদিও আইন আছে মানুষের মর্যাদা

লঙ্ঘন করলে তার শাস্তি দেওয়ার, কিন্তু তার প্রয়োগ হয় না। উচ্চবর্ণের মানুষেরা চিরকালই নিম্নবর্ণের মানুষদের দমিয়ে রাখে। কবি Reverence কবিতায় লিখলেন—

“If I am called an untouchable (Shudra)

The fractured Veena within

Spreads fire instead of tears”” (The wheel will Turn: 17)

এযাবৎ প্রকাশিত গল্প সংকলন দুটি—

১। কৃষক মৃত্তিকার গল্প (১৯৮৮)

২। দেশভাগ ও বিশ্বায়ন: পরাজিত মানুষের গল্প (২০১৮)

‘কৃষক মৃত্তিকার গল্প’ সংকলন গ্রন্থে প্রকাশিত দশটি গল্প পরে ‘দেশভাগ ও বিশ্বায়ন: পরাজিত মানুষের গল্প’ গ্রন্থে সংকলিত হয়। তার সাথে যুক্ত হয় আরো ছটি গল্প। বই দুটিতে আছে দেশভাগ ও বিশ্বায়নের প্রেক্ষাপটে কিছু হেরে যাওয়া মানুষের গল্প। তবে শুধু হেরে যাওয়ার ছবিই নেই কোথাও কোথাও আছে মানুষের সম্মিলিত প্রচেষ্টায় কার্যোদ্ধারের ছবি। যেমন— ‘বায়ান গ্রাম— গোদাঁড়া— জোটেবুড়ি’ গল্পে গ্রামের সমস্ত মানুষেরা একত্রে গোদাঁড়ায় বাঁধ দিতে সক্ষম হয়েছে। এতে তাদের ফসল নষ্ট হয়ে যাওয়া থেকে বেঁচেছে। পরাজিত মানুষের কথা বেশি করে এসেছে বাকি গল্পগুলিতে। যেমন ‘চাঁদিপুরের লাল কাঁকড়া’ গল্পের রাখানাত মণ্ডলের মেয়ে শিমলি দেশভাগের শিকার, ‘শঙ্খমালা’ গল্পের ডোমকন্যা শঙ্খমালা উন্নয়নের নামে ভূমি থেকে উচ্ছেদের বলি। ‘নানচেরা বান্ধীকি’ গল্পে পেশায় চর্মবিক্রেতা একদিন নদীর জলে ভেসে আসা একটা মৃত গরুর চামড়া ছাড়ানোর জন্য একজন চামির খেতে তোলে। ফসলে মরার বাতাস লাগানোর অপরাধে তাকে পিটিয়ে মেরে ফেলে। ‘যোগিন’ গল্পে অন্ধপ্রদেশের প্রচলিত নিম্নবর্ণের সুন্দরী শিশুকন্যাদের যোগিন বানানোর গল্প। তাদের জীবনের যে করুণ মর্যাদিক পরিণতি ঘটে গল্পে তারও বর্ণনা আছে। এভাবেই অত্যাচারিত, পরাজিত মানুষেরা গল্পে স্থান পেয়েছে।

দৈনিক গণশক্তি পত্রিকা ২০-২-১৯ তারিখে মনোহর মৌলী বিশ্বাসের ‘কৃষক মৃত্তিকার মানুষ’ গল্প গ্রন্থখানি সমালোচনা করে বলে— “... প্রত্যেকটি গল্পেরই উপাদান মাটির কাছাকাছি মানুষগুলি। তারা সকলেই কৃষক মৃত্তিকা সজ্জাত। যারা সারা জীবন ধরে শুধু দিলে পেলে না কিছুই। কোন অনাদিকালের কু-সংস্কার আর অন্ধকারের অভিশাপ যাদের পায়ে পায়ে জড়িয়ে। জ্ঞানের আলো সেখানে পৌঁছায়নি, কিন্তু এক টুকরো আলো পাবার জন্য যারা প্রত্যাশীও। সেই কৃষক মৃত্তিকার মানুষ আজ মোড়কে ছেঁড়ার গান গাইতে চায়— ব্যর্থ হয়।... সমাজের যেখানে দুঃখ, পাপ, বর্বরতা, সেসব প্রসঙ্গ থেকেই গল্পকার বেছে নিতে চেষ্টা করেছেন তার গল্পের বিষয়।”¹²

দলিত সাহিত্যের দিগবলয় (১৯৯২): দলিত সাহিত্য বিষয়ক প্রথম প্রবন্ধের বই। ১২টি প্রবন্ধ নিয়ে প্রথম প্রকাশিত হয় ১৯৯২ সালে। বইটির সূচিপত্র দেখলেই বোঝা যায় লেখকের চিন্তার বিস্তার, প্রজ্ঞা ও বহুপাঠ অভিজ্ঞতা। তিনি এই প্রবন্ধ গ্রন্থে আলোচনা করেছেন মারাঠি দলিত সাহিত্য, গুজরাতি দলিত সাহিত্য, কন্নড় দলিত

সাহিত্য, পাঞ্জাবি দলিত সাহিত্য, তামিল দলিত সাহিত্য ও বাংলা দলিত সাহিত্য। আলোচনা করেছেন দলিত আন্দোলন। কয়েকটি উল্লেখযোগ্য প্রবন্ধ হল ‘বাংলার কৈবর্ত বিদ্রোহ ও সমকালীন নিম্নবর্গের কবিরা’, ‘দলিত মহিলাদের আন্দোলন ও সাহিত্য-চর্চা’, ‘দলিত সাহিত্যের উদ্দেশ্যমুখিনতা’ ও ‘দলিত সাহিত্যের প্রতিবন্ধকতা’। ভারতের বিভিন্ন ভাষায় দলিত সাহিত্য ও তাদের তুলনামূলক আলোচনাও রয়েছে প্রবন্ধ গ্রন্থটিতে। আদিমধ্যকাল থেকেই দলিতরা সাহিত্যে স্থান পেয়েছে, নিম্নবর্গদের নিয়ে সৃষ্টি হয়েছে লোকসাহিত্যের বিপুল ভাণ্ডার। এই নিয়ে প্রবন্ধ ‘আদিমধ্যকালের বাংলা সাহিত্যের ধারা ও নিম্নবর্গ’। শূদ্র দৃষ্টিতে বাস্মীকির রামায়ণের বিচার করেছেন ‘বাস্মীকির রামায়ণ: শূদ্রের চোখে’ প্রবন্ধে। মহাকাব্যে অন্তর্ভুক্ত মানুষের প্রতি অনাচার, অত্যাচারের পরিচয় পাওয়া যায় ‘মহাকাব্যের চরণ ছুঁয়ে: অন্তর্ভুক্তদের কথা’ প্রবন্ধে। দলিত সাহিত্যের অনুবাদ ও দলিত সাহিত্যের তাত্ত্বিক দিক ও মূল্যায়ন করেছেন ‘দলিত সাহিত্যের অনুবাদ অনুকম্পা’, ‘থিওরী অব দলিত লিটারেচার’, ‘দলিত সাহিত্য মূল্যায়নের শুদ্ধিকথা’ প্রভৃতি প্রবন্ধে।

যুক্তিবাদী ভারতবর্ষ: একটি ঐতিহ্যের সন্ধান (১৯৯৮): জাতিভেদ, বর্ণভেদ, বৈদ্যবৈজ্ঞানিক বিধিব্যবস্থার বিরুদ্ধে প্রতিবাদ ধ্বনিত হয়েছে এই গ্রন্থের প্রবন্ধগুলিতে। মূলত চার্বাক দর্শনকে সামনে রেখে আলোচনাগুলি করা হয়েছে। ভারতবর্ষের সনাতন নীতি কতটা যৌক্তিক ও কতটা অযৌক্তিক তা আলোচনা করা হয়েছে। আলোচিত হয়েছে প্রাক-মৌর্য ভারতের কথা। সেই সময়ের বিশিষ্ট ঘটনা গৌতম বুদ্ধের জন্ম। বিস্তারিত আলোচনা আছে বুদ্ধ ও প্রাক-মৌর্য কালের, বুদ্ধ ও অশোকের কালের, সেই সময়ের সমাজে শূদ্রের অবস্থান। পরবর্তী প্রবন্ধে আলোচিত হয়েছে বুদ্ধ ও উত্তর অশোক কালের। অশোকোত্তর কালে ব্রাহ্মণ্যশক্তিকে পুনঃ প্রতিষ্ঠার জন্য ‘মনুস্মৃতি’র মতো শাস্ত্র প্রণয়ন করা হয়। এতে ব্রাহ্মণের শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপাদন করা হয় ও শূদ্রের প্রতি কঠোর শাস্তির ব্যবস্থা করা হয়। এরপর আলোচিত হয়েছে বুদ্ধ ও আধুনিক ভারতবর্ষের। আধুনিক ভারতবর্ষে জাতপাতের কাড়াকড়ি কমে আসে। অনেকেই জাতব্যবস্থার বিলুপ্তি চাইলেন এমনকি উচ্চবর্ণীয় ব্রাহ্মণেরাও। পরের প্রবন্ধে আলোচনা করেছেন বুদ্ধ ও যুক্তিবাদী ভারতবর্ষের। এসেছে গান্ধীজি, কার্লমার্ক্স, আনন্দকরের কথা। বিভিন্ন অঞ্চলের মানুষের জাতপাত অস্পৃশ্যতার বিরুদ্ধে লড়াইয়ের বিস্তৃত আলোচনা করা হয়েছে।

ভিন্ন চোখে প্রবন্ধমালা (২০০৩): দুজন কথাসাহিত্যিক (অদ্বৈত মল্লবর্মণ ও মীর মোশাররফ হোসেন), দুজন লোককবি (শেখ গুমানি দেওয়ান ও বিজয় সরকার), পাঁচজন স্বাধীনতা সংগ্রামী (সিদ্দু-কানু-চাঁদ-ভৈরব-বিরসা), একজন বাউল (লালন ফকির) হল এই প্রবন্ধগ্রন্থের আলোচ্য বিষয়। প্রত্যেকটি প্রবন্ধ শুধু এই প্রবন্ধগ্রন্থের নয় বাংলা সাহিত্যের এক একটি অমূল্য সম্পদ। অদ্বৈত মল্লবর্মণের দারিদ্র, তার কঠোর জীবন সংগ্রামের মাধ্যমে কীভাবে তিনি প্রতিষ্ঠা পেয়েছেন তার বিস্তারিত বিবরণ দিয়েছেন ‘অদ্বৈত মল্লবর্মণ: দারিদ্রের সংগ্রাম ও সাহিত্য’ সাঁওতাল বিদ্রোহের কারণ, ফলাফল ও প্রেক্ষাপট আলোচনা করে দুটি প্রবন্ধ আছে— ‘সাঁওতাল বিদ্রোহ: সামাজিক ও অর্থনৈতিক

প্রেম্ভাপট' ও 'বিরসা মুণ্ডা: ভারতের স্বাধীনতা সংগ্রামে আদিবাসীদের অবদান'। মুর্শিদাবাদ জেলার বিখ্যাত লোককবি ও কবিয়াল শেখ গুমানির কাব্য কবিতার অভিনবত্ব আলোচনা করেছেন। তার কাব্যে পৌরাণিক মিথের নতুন ব্যাখ্যা রয়েছে। লেখক আলোচনা করেছেন দলিত লোককবি বিজয় সরকারের রোমাণ্টিক কবিতার বা নিউ রোমাণ্টিক কবিতার। লালন ফকির ও তার গান, তার ধর্মনিরপেক্ষতা নিয়ে আলোচনা করেছেন 'ধর্ম নিরপেক্ষতা: লালন চর্চার আলোকে' নামক প্রবন্ধে।

দলিত সাহিত্যের রূপরেখা (২০০৭): দলিত ও দলিত সাহিত্য নিয়ে লেখা পনেরোটি প্রবন্ধের সংকলন। প্রথম প্রবন্ধ 'দলিত সাহিত্য: সর্বভারতীয় সভা সম্মান অথবা স্থগিত স্বপ্নের জানালা'— এখানে আলোচনা করেছেন মারাঠি, গুজরাতি, কন্নড়, পাঞ্জাবি, তামিল প্রভৃতি ভাষায় লেখা দলিত সাহিত্যের। 'শুধু সাহিত্য নয়' প্রবন্ধে দলিত প্রবন্ধ, দলিত ছোটগল্পের ধারা আলোচনা করা হয়েছে। আলোচিত হয়েছে দেবেশ রায়ের 'দলিত' গ্রন্থখানি। 'প্রসঙ্গ আদিবাসী রমণী' প্রবন্ধে আদিবাসী রমণীদের সমাজ সংস্কৃতি, পবিত্রতা, পরিচ্ছন্নতা, স্বাধীনতা, সমাজ শৃঙ্খলা, আর্থ-সামাজিক অবস্থান, শিক্ষা ও সমস্যার পরিচয় পাওয়া যাবে। মনুসংহিতা ও মনুবাদ কীভাবে শূদ্রদের জীবনকে আষ্টেপৃষ্ঠে বেঁধেছে তার পরিচয় পাওয়া যাবে 'মনুবাদ অথবা একটি অনভিপ্রেত স্বপ্ন' প্রবন্ধে। বাংলা দলিত সাহিত্য ও সাহিত্যিকদের নিয়ে আলোচনা 'জল ও জলাশয় বনাম দলিত সাহিত্য' প্রবন্ধে। এখানে অনিল ঘড়াই, মহীতোষ বিশ্বাস, কপিলকৃষ্ণ ঠাকুরের সাহিত্যকৃতি আলোচনা করেছেন। গৌতম বুদ্ধ ও রবীন্দ্রনাথ কীভাবে জাতিভেদ ও সাম্যচেতনা দেখেছেন তার বর্ণনা করেছেন 'গৌতম বুদ্ধ ও রবীন্দ্রনাথের দৃষ্টিতে জাতিভেদ ও সাম্যচেতনা' প্রবন্ধে। জাতিভেদ সম্পর্কিত আলোচনা স্থান পেয়েছে দুটি প্রবন্ধে 'জাতিভেদ: সেকাল ও একাল' ও 'জাতিভেদের বিধান: জাতীয় সংহতির অনতিক্রম্য সংকট'। আলোচনা করেছেন বামপন্থার ইতিহাস। জ্যোতিপ্রসাদ চট্টোপাধ্যায়ের 'মানুষের রঙ' উপন্যাসের আলোচনা করেছেন।

প্রবন্ধে প্রান্তজন: অথবা অস্পৃশ্যের ডাইরি (২০১০): পনেরোটি প্রবন্ধ নিয়ে এই প্রবন্ধ গ্রন্থটি রচিত। প্রবন্ধগুলি 'About Those Who are Untouchables' অর্থাৎ অস্পৃশ্যদের নিয়ে। 'অস্পৃশ্যের ডায়েরি'র প্রথম প্রবন্ধে পশ্চিমবঙ্গের অস্পৃশ্যতার কারণ ও স্বরূপ তুলে ধরেছেন। 'ঐতিহাসিক নমঃশূদ্র আন্দোলন ১৮৭২-১৯৪৭: মতুয়া ধর্মের প্রভাব' প্রবন্ধে নমঃশূদ্রের পরিচয়, তাদের আন্দোলন বিস্তারিতভাবে আলোচনা করেছেন। 'মহারাষ্ট্র পুরাণ' ও সমকালের দলিত মানুষের জীবন ইতিহাস নিয়ে প্রবন্ধ 'একখানি ঐতিহাসিক কাব্যকথা ও সমকালের সোনাজীবন বাউরি'। এখানে সোনাজীবন বাউরির জীবন ইতিহাস বর্ণিত হয়েছে। উন্নয়ন ও সংরক্ষণ নিয়ে আলোচনা করেছেন 'উন্নয়ন আর সংরক্ষণ' প্রবন্ধে। ভারতবর্ষে সংরক্ষণের কারণ ও তার বর্তমান পরিস্থিতি আলোচিত হয়েছে এই প্রবন্ধে। দলিত সাহিত্য নিয়ে আলোচনামূলক প্রবন্ধ রয়েছে তিনটি— 'দলিত সাহিত্য ও তার আন্দোলন: একটি ভারতীয় পরিপ্রেক্ষিত', 'দলিত সাহিত্যের সংশয় ও অন্তরঙ্গ প্রত্যয়' ও 'আত্মসত্তা নির্মাণ: স্বপ্ন ভঙ্গের দিনলিপি'

প্রবন্ধগুলিতে দলিত সাহিত্যের খুঁটিনাটি বিষয় নিয়ে আলোচনা করেছেন। মহাকবি সাধু রামচাঁদ মুরুর জীবন ও সাহিত্যে অবদান নিয়ে প্রবন্ধ— ‘মহাকবি সাধু রামচাঁদ মুরু: শতবর্ষের আলোকে’। দলিত লোককবি বিজয় সরকার নিয়ে আলোচনা করেছেন ‘লোককবি বিজয় সরকারের সৃজিত সঙ্গীতে শ্রেণীসংগ্রাম ও বিরহভাবনা’। গুরুচাঁদ ঠাকুর ‘বিজ্ঞান ও যুক্তিবাদ আলোকে’ প্রবন্ধে দেখিয়েছেন গুরুচাঁদের মতের সাথে মিল রয়েছে ডিরোজিও, রামতনু লাহিড়ী, বিদ্যাসাগর, কৃষ্ণমোহন ঘোষ, মাইকেল মধুসূদন দত্ত প্রমুখ সাহিত্যিক ও মহাপুরুষের। আশ্বেদকর ও যোগেন্দ্রনাথের জীবন নিয়েও আলোচনা করেছেন।

An Interpretation of Dalit literature Aesthetic Theory and Movements: Through the Lens of Ambedkarism (2015):

বিভিন্ন সময়ে দলিত সাহিত্যকে কেন্দ্র করে বাংলাতে যে সমস্ত প্রবন্ধ লিখেছেন তারই ইংরেজি অনুবাদ গ্রন্থ। কতগুলি অনুবাদ নিজে করেছেন কতগুলি অন্যান্য সাহিত্যিকেরা। প্রবন্ধগুলি ছড়িয়ে ছিটিয়ে আছে ‘দলিত সাহিত্যের রূপরেখা’, ‘দলিত সাহিত্যের দিগবলয়’, ‘প্রবন্ধে প্রান্তজন: অথবা অস্পৃশ্যের ডাইরি’, ‘ভিন্ন চোখে প্রবন্ধমালা’ প্রভৃতি গ্রন্থে। নতুন প্রবন্ধ— ‘Four Dalit Women of Eighteenth century Bengal’— এই চারজন হলেন— ১) মেদিনীপুর জেলার রাণী শিরোমণি, ২) সুলোচনা— ময়মনসিংহ জেলার ঠাকুরকোনাতে বাড়ি, ৩) রাণী ধোপানি— বাঁকুড়া জেলার গঙ্গাজলঘাটি থানার সালাতারা গ্রামে বাড়ি। ৪) রাণী রাসমণি— চব্বিশ পরগনা জেলার হালিশহরের নিকট কোনো গ্রামে। এছাড়া রয়েছে ‘Dalit Autobiography In Bengal’, ‘The Inspiration behind the New Dalit Novels’ এবং ‘Bengali Dalit Poetry past and present: A Critical Study’ প্রভৃতি প্রবন্ধ যেগুলি অন্য কোথাও প্রকাশিত হয়নি। এই সব প্রবন্ধে দলিত সাহিত্যের অনেক খুঁটিনাটি বিষয় বর্ণনা করেছেন।

আমার ভুবনে আমি বেঁচে থাকি (২০১৩): শুধু দলিত সাহিত্যেই নয় বাংলা সাহিত্য তথা ভারতীয় সাহিত্যের একটি উল্লেখযোগ্য আত্মকথন। একটি অবিস্মরণীয় গ্রন্থ। এক দলিত মানুষের ভুবনের সাথে যারা এই ভুবনের অধিবাসী নন তাদের পরিচয় করিয়া দেওয়ার জন্য লেখক তার লেখনী ধারণ করেছেন। একজন দলিত শ্রেণির মানুষকে কতটা সংগ্রামের মধ্যে দিয়ে বড় হতে হয়, বেঁচে থাকার জন্য তার জীবনে কীরকম হীন বৃত্তি গ্রহণ করতে হয় তার জীবন্ত দলিল এই গ্রন্থ। নিরক্ষরতা, দারিদ্র্য, অপুষ্টি, অনাহার, অপমান, যন্ত্রণার জীবন মনোহর মৌলী বিশ্বাসের তথা একজন দলিত মানুষের। দুঃখ, কষ্টের ভিতর দিয়ে নিজস্বতা গড়ার আপনত্ব প্রতিষ্ঠার স্বকীয়তা লাভের নিরন্তর চেষ্টায় লেখক আপোষ করেননি, কারো সাথে তার ভুবনে তার নিজস্বতা নিয়েই তিনি বেঁচে থাকেন। নিরক্ষর পরিবার থেকে তার লেখাপড়া শেখা, উচ্চশিক্ষিত হওয়া, সেই সময়ের গ্রামের পরিবেশের অন্ধ কুসংস্কার দূর করে বড় হওয়ার ইতিহাস এই আত্মকথন। বুকে বেদনা, যন্ত্রণা নিয়ে তার ভুবনের ছবি এঁকেছেন— তার এই বেদনা, যন্ত্রণা অপাংক্তেয়তার, পারবশ্যতার। একটি নিরক্ষর কৃষিজীবী পরিবার তথা প্রান্তিক বাংলার কোন এক গ্রামের অনগ্রসর ও পিছিয়ে

পড়া জনগোষ্ঠী পরিবার থেকে লেখাপড়া শেখা যে কত কঠিন সেই কাঠিন্যের পরিচয় দিতেই এই আত্মকথন রচনা করেছেন মনোহর মৌলী বিশ্বাস। তিনি নিজে তার আত্মকথন লেখা সম্পর্কে বলেছেন— “... আমার এ আত্মকথন স্বাভাবিকভাবে বেড়ে ওঠাদের পাশাপাশি অস্বাভাবিক এক হীন অবস্থা থেকে বেড়ে ওঠার দলিল। জীবনে হারিয়ে যেতে যেতে প্রাস্তিক সীমানা ছুঁয়ে মানুষের মধ্যে পা রাখার দলিল। একটা ডকুমেন্টেশন”^{১০}।

‘আমার ভুবনে আমি বেঁচে থাকি’ গ্রন্থের দ্বিতীয় পর্বে আছে মনোহর মৌলী বিশ্বাসের দেওয়া চারটি সাক্ষাৎকার। যৌথ দায়িত্বে সম্পাদনা করেছেন ছয়টি গ্রন্থ—

১) শতবর্ষের বাংলা দলিত সাহিত্য (২০১১): ১৯৯১ থেকে ২০১০ সাল পর্যন্ত লেখা দলিত লেখকদের সাহিত্য সম্ভার। গল্প, কবিতা, নাটক, উপন্যাসের অংশ প্রভৃতি নিয়ে সমৃদ্ধ বইখানি সংগ্রহে রাখার মতো।

২) অদ্বৈত মল্লবর্মণ: একটি সাহিত্যিক প্রতিশ্রুতি: বিভিন্ন বিখ্যাত লেখকদের অদ্বৈত মল্লবর্মণ ও তার সাহিত্যিকৃতির লেখা প্রবন্ধ সমৃদ্ধ পুস্তক। বিভিন্নভাবে বিশ্লেষিত হয়েছেন অদ্বৈত মল্লবর্মণ।

৩) অন্য ভাষার দলিত কবিতা: বিভিন্ন ভাষায় লেখা দলিত কবিতার অনুবাদ।

৪) চতুর্থ দুনিয়ার গল্প: দলিত ছোটগল্প সংকলন।

৫) গ্রাম গঞ্জের গল্প: ছোট গল্পের সংকলন গ্রন্থ।

৬) কৃষ্ণচন্দ্র ঠাকুর: স্মৃতি-সম্ভার: সংকলিত জীবনী গ্রন্থ।

দলিত সাহিত্যকেরা প্রতিবাদ করেছেন তাদের সাহিত্যের মাধ্যমে। তাদের মধ্যেই একজন যোদ্ধা মনোহর মৌলী বিশ্বাস। দলিতদের জন্য লড়ে চলেছেন, দলিত আইডেন্টিটি তৈরি করতে। সাহিত্যের বিভিন্ন সংরূপে বিভিন্ন ভাষায় বলে চলেছেন দলিতদের কথা। দলিতদের উন্নতিকল্পে নিবেদন করেছেন নিজেকে। একটা বড় সম্মান তার প্রাপ্য। ওনাদের মতো মানুষের সংগ্রামের জন্যই আজ দলিতরা পরিচিতি লাভ করেছেন বিশ্বসাহিত্যে। নোবেলজয়ী কৃষ্ণগঙ্গ লেখিকা বলতে লজ্জিত হন না তিনি সংখ্যালঘু লেখক। তিনি কৃষ্ণ সাহিত্যের লেখিকা। আজ পরিবর্তন এসেছে মানুষের চিন্তার। দলিতরা আজ প্রস্তুত জাতপাতের বিরুদ্ধে আন্দোলনে। জাতপাতহীন সমাজ গঠনে প্রতিজ্ঞাপ্রস্তুত দলিতরা। দলিতেরা আজ প্রায় একত্রিত।♦

তথ্যসূত্র:

১. মনোহর মৌলী বিশ্বাস, ওরা আমার কবিতা, কলিকাতা: দীপালী বুক হাউস, ১৯৮৫, পৃ. ১১
২. তদেব, পৃ. ১২
৩. মনোহর মৌলী বিশ্বাস, তারের কান্না, তিতিক্ষা, কলিকাতা, ১৯৮৭, ভূমিকা অংশ
৪. তদেব, পৃ. ১৫
৫. মনোহর মৌলী বিশ্বাস, বিবিক্ত উঠোনে ঘর, কলিকাতা, ১৯৯১, মুখবন্ধ অংশ
৬. তদেব, পৃ. ৯

৭. তদেব, পৃ. ১৩
৮. Manohar Mouli Biswas, Poetic Rendering, As yet un
born, Calcutta, 2010, p. 32
৯. মনোহর মৌলী বিশ্বাস, বিক্ষত কালের বাঁশী, কলিকাতা, ২০১৩, পৃ. ২৪
১০. তদেব, পৃ. ২৪
১১. Jaydeep Sarangi (ed.), The Wheel will Turn: Poems by
Manohar
১২. মনোহর মৌলী বিশ্বাসের 'কৃষ্ণ মৃত্তিকার গল্প', দৈনিক গণশক্তি পত্রিকা, ২০-০২-
১৯৮৯
১৩. মনোহর মৌলী বিশ্বাস, আমার ভুবনে আমি বেঁচে থাকি, কলিকাতা, ২০১৩, পৃ. ৮৩

Portrayal of Life of Tea-Tribe in Their Folksongs

SubrataMazumder

Lecturer, Lakhipur Junior College,
Cachar: Assam, 788103

Abstract: *A tribe's culture gets reflected in its folklore. It takes one back to bygone days, delves deep into its memory, and in the process gives a unique pleasure. Folklore takes its origin from folk life; it comes down in oral literature generation-wise. Before codification of it, illiterate people used to preserve it in their memories and thus continued its existence. Theme, style and tone of folklore improve and decline in the process of its evolution. Folk songs of Tea tribes are deep expressions welling out of diasporic, nostalgia, pain, anguish of displacement, deprivation and discrimination. Those are also doleful songs of pining lovers. In it, too, we find mention of rituals, functions, contemporary incidents and events and expression of emotions. However, globalization has recently made dent in this literary form. This paper will explore how folk life of tea tribes is reflected in their folk songs.*

Keywords: *folklore, tea tribe, folk life, jhumur, tusu, karam*

চা শ্রমিকের লোকসঙ্গীতে চা বাগানের জনজীবন

এক কাপ চা তৈরির পেছনে দিনরাত যারা খেঁটে যাচ্ছেন, দিনের শেষে সামান্য রেশন আর হাজিরা নিয়ে বাড়ি ফিরছেন, যারা প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের ঘেরাটোপে বাস করেন এবং দিনের শেষে সব কষ্ট ভুলে গান করেন কিংবা কষ্ট গুলো সব বলে যান গানের ছলে, সেইসব চা-শ্রমিকেরও রয়েছে নিজস্ব ভাষা, সাহিত্য এবং সংস্কৃতি। লোকসঙ্গীতের উদ্ভব তো লোকজীবনকে কেন্দ্র করেই। আর লোকসঙ্গীতের ধারাটিও মৌখিক। আমরা জানি যুগ যুগান্তর ধরে লোকসঙ্গীত সাধারণ নিরক্ষর মানুষের মুখে মুখে প্রচারিত হয়েছে এবং এইভাবেই তার অস্তিত্ব বজায় রেখেছে। আদিযুগের সাধারণ

মানুষের মধ্যে শিক্ষার প্রচলন ছিল না; তারা গান রচনা করে তার চিরকালের মতো লিপিবদ্ধ করে রাখতে পারত না। সম্ভবতঃ তার ফলেই খাঁটি লোকগীতির আয়তন দু-চার পঙক্তিতেই সীমাবদ্ধ থাকে। কারণ, খুব বেশি পঙক্তি মনে রাখাও সম্ভব নয়। ছোটোখাটো লোকগীতিও বিভিন্ন গায়কের মুখে বিবর্তিত হয়ে নতুন রূপ ধারণ করে। বিবর্তনের ফলে আবার লোকগীতির উন্নতি এবং অবনতি দুইই ঘটতে পারে। বাংলা লোকসঙ্গীতের মতো চা শ্রমিকদেরও নিজস্ব লোকসঙ্গীত রয়েছে, যা অনন্ত কাল ধরে মুখে মুখে প্রচলিত হয়ে আসছে। এরকমই একটি চা-বাগানের লোকসঙ্গীত হল এরকম—

‘মানুষ জনম বিাঙা ফুলের কলি গ

সাঁঝে ফুটে সকালে যায় ঝরি।’^{১১}

লোকসঙ্গীত:

জন্ম থেকে মৃত্যু পর্যন্ত লোকজীবনকে ঘিরে রয়েছে নানা পর্যায়। লোকসঙ্গীতের একটা বিরাট অংশ গড়ে উঠেছে এই সমস্ত পর্যায়কে সামনে রেখে। লোকসঙ্গীতের একটা বিরাট অংশ ঋতুবদলের সংবাদ লোকসমাজের কাছে পৌঁছে দেয়। বিভিন্ন আচার-অনুষ্ঠান ভরে ওঠে লোকসঙ্গীতে। লোকসঙ্গীত শ্রমকে করে তোলে গতিময় ও আনন্দজনক। লোকসঙ্গীত অবসর মুহূর্তে নিয়ে আসে সজীবতার স্বাদ। আনন্দ দান লোকসঙ্গীতের একমাত্র উদ্দেশ্য নয়; লোকসঙ্গীত আসলে লোকজীবনের দলিল। লোকজীবনের সুখ-দুঃখ, আশা-আকাঙ্ক্ষা, বঞ্চনা-বেদনার আলেখ্যও। লোকসঙ্গীতে রয়েছে হৃদয়োত্তাপের নিবিড়-স্পর্শ। ক্ষোভ, দুঃখ, অভিমান, লজ্জা, বেদনা, দীর্ঘশ্বাস, আর ধিক্বারে এসমস্ত গান পরিপূর্ণ। সজীবতা লোকসঙ্গীতের অন্যতম প্রধান গুণ। এই গুণটির জন্যই লোকসঙ্গীত চিরপুরাতন হয়েও চির নতুন। এ প্রসঙ্গে জনৈক পাশ্চাত্য পণ্ডিত বলেছেন— ‘Indeed, a folksong is neither new nor old; it is like a forest tree with roots deeply buried in the past but which continuously puts forth new branches, new leaves, new fruits’^{১২}

লোকসঙ্গীত নতুনও নয় পুরানোও নয়, লোকসঙ্গীত কালোত্তীর্ণ। লোকসঙ্গীতকে আমরা যখন প্রত্যক্ষ করি তখন তাকে নবীনতর রূপেই দেখে থাকি, তার প্রাচীনতর রূপ যা লুপ্ত এবং নবীনতর রূপ যা বর্তমান দুটোই সমান সত্য। ‘A folksong is always grafting the new on to the old’^{১৩} মূল লোকসঙ্গীতের ওপর বিভিন্ন গায়ক নিজ নিজ কবিত্ব-প্রতিভা প্রমাণ করার জন্য কিছু বর্জন কিছু সংযোজন করে নতুন রূপ দিয়ে থাকে। স্মৃতি-নির্ভর গায়ক কোন শব্দ বা পদ ভুলে গেলে নতুন শব্দ বা পদ জুড়ে গানটির উন্নতি বা অবনতি ঘটাচ্ছে এবং উভয়ক্ষেত্রেই মূল গানটির রূপান্তর ঘটছে। ‘A folksong is neither new nor old because it is continually taking on new life; it is an individual flowering on a common stem’^{১৪} লোকসঙ্গীত বহুজনের মুখে মুখে ক্রমাগত বিবর্তিত হয়ে বহুজনের সৃষ্টিতে পরিণত হয়।

লোকসঙ্গীতের কতকগুলো বৈশিষ্ট্য হতে পারে এরকম—

(ক) লোকসঙ্গীত পল্লীমানুষ বা প্রাকৃতজনের সহজ সরল মননশীলতার অভিব্যক্তি। তাই এ জাতীয় গান পল্লীগীত অভিধায়ও ভূষিত।

(খ) এ সঙ্গীতের বাণী মুখে মুখে রচিত। গানের মধ্যে কোন কৃত্রিমতা নেই, নেই কোনও কষ্ট কল্পনা।

(গ) গানের বিষয়বস্তু, ভাব, রস আর পল্লীমনে আবেদনশীল সুরই এ জাতীয় গানের সমৃদ্ধি এবং বিস্মৃতি।

(ঘ) লোকসঙ্গীত অনুশীলনের কোন বিধিবদ্ধ ব্যবস্থা নেই। স্বভাব দক্ষতাই গায়কের বৈশিষ্ট্য।

(ঙ) লোকজ মুৎ শিল্পের মত লোকগীতির অফুরন্ত সম্ভারকে কালসীমাহীন এবং কালসীমাবদ্ধ এই দু'ভাগে ভাগ করা যায়।

লোকসঙ্গীত মূলত পল্লীর মানুষের সৃষ্টি, তাই পল্লীজীবনের সমস্ত উপকরণই লোকসঙ্গীতের অন্তর্গত হয়ে পড়ে। এই কারণেই লোকসঙ্গীত সমস্ত পল্লীজনতার অন্তরের সম্পদ। লোকসঙ্গীত মিলিত কণ্ঠের গান, তারই মধ্যে এর পরিপূর্ণতা। লোকসঙ্গীত খুব কম ক্ষেত্রেই একক অনুষ্ঠান। সমষ্টিগতভাবে গোষ্ঠীর প্রত্যেকেই লোকসঙ্গীতে অংশগ্রহণ করে থাকে। ব্যক্তিসত্তার অস্তিত্বকে ছাপিয়ে সমষ্টিসত্তার অস্তিত্বই এখানে প্রধান হয়ে ওঠে। তার ফলে লোকসঙ্গীতের আসরে একটি গোষ্ঠীর কামনা বাসনা সামগ্রিক ভাবে প্রতিফলিত হয়ে থাকে। বরাক উপত্যকার চা-জনজাতিদের লোকগীতির অধিকাংশই সমষ্টিগতভাবে গাওয়া হয়ে থাকে। করম, টুসু, বিয়ের গান সমষ্টি-সঙ্গীতের প্রকৃত উদাহরণ। লোকগীতি প্রধানতঃ কোন না কোন উৎসব বা অনুষ্ঠানকে কেন্দ্র করেই গীত হয়ে থাকে। তাই প্রতিটি আনন্দ-উৎসবের সঙ্গে কখনো নৃত্য-গীত, কখনো শুধু গীত অনিবার্যভাবে এসে যায়। ঝাড়খণ্ড সহ অন্যান্য অঞ্চলে মনসা পূজোর জাঁত গান, করম পরবে পাঁতাশালিয়া গান, জাওয়া গান, ভাদু পরবে ভাদুর গান, বাঁধনা পরবে আহিরী গান, টুসু পরবে টুসুর গান, চড়ক পরবে ছো নাচের গান, বিয়ের অনুষ্ঠানে বিয়ের গান, ধরম পূজোয় মাহারা গান রয়েছে, বরাক উপত্যকার চা বাগানগুলোতে জাওয়া, ভাদু, আহিরী, ছো নাচের গান গাওয়া হয় না, এখানে সাধারণত করম, টুসু, বিয়ের গান সহ অন্যান্য গান প্রচলিত।

ঝুমুর নাচ ও কাঠি নাচ:

ঝুমুর বরাক উপত্যকার চা বাগানের সবচেয়ে বেশি প্রচলিত নাচ ও গান। ঝুমুর গানের সময় নাচও করা হয়। ঝুমুর মূলত প্রেমসঙ্গীত। বৈষম্য প্রভাবের ফলে রাধাকৃষ্ণের প্রণয়লীলাও ঝুমুরের অঙ্গীভূত হয়, বলা যেতে পারে লৌকিক প্রেমের চেয়ে রাধাকৃষ্ণের প্রেমই শেষ পর্যন্ত ঝুমুরের শ্রেষ্ঠ অংশ অধিকার করে ফেলে। তাছাড়া পৌরাণিক ঘটনা এবং সামাজিক বিষয়ও এর উপজীব্য হয়ে পড়ে। এখানে কয়েকটি ঝুমুরের উল্লেখ করা যায়—

তুমি লাগো পরের পুত

তরো লাগি এত দুঃখ

তরো লাগি কান্দিছে মোর হিয়া
তুমি নাকি নিদারুণ প্রিয়া।^৮

কিংবা—

সাঁঝ সকালের বেলা
কে মারিল চালে ঢিলা
ঢেলা নাই গো দিদি
মিঠায়ের পুটলা।^৯

বুমুরের পালা গানও হয়ে থাকে। এ ছাড়াও চা পাতা তুলতে গিয়ে তারা নানা ধরনের গান করে থাকে। বর্তমানে মোবাইল ইন্টারনেট এর যুগে আর আগের মতো গানগুলো তাদের গাইতে দেখা যায় না। অনেক গান রয়েছে যে গানগুলোতে সরাসরি ওঠে আসে তৎকালীন ব্রিটিশ শাসকদের দ্বারা তৈরি করে যাওয়া রীতি-নীতির কথা।

সাহাব বলে কাম কাম
বাবু বলে ধরে আন
সর্দার বলে লব পিঠের চাম
ও দাদা ধনীরাম
কুদাল মারা বর কঠিন কাম।^{১০}

রয়েছে কোন প্রেমিকার তাঁর প্রিয়ের বিদেশ যাত্রার কথা যেখানে সেও সঙ্গে যেতে চাইছে—

তুমি যাবে পর দেশে হামি যাব সঙ্গে
রাঁধিব বেগুনভাত পারশির রঙ্গে।^{১১}

টুসু পুজো:

বরাক উপত্যকার চা শ্রমিকদের মধ্যে টুসু গানের প্রচলন সবচেয়ে বেশি। টুসু হচ্ছে দেবী ‘শীতলা’র মত। টুসুর কোন মূর্তি থাকে না। কাগজ, বাঁশ ইত্যাদি দিয়ে তৈরি হয়ে থাকে। এটা একধরনের ব্রত। যে-কোন লোক এখানে যোগ দিতে পারে। সন্ধ্যাবেলা দল বেঁধে টুসু গান করে আরেক বাড়ি থেকে গিয়ে টুসুকে আনা হয়। তারপর চুল, হলুদ দিয়ে টুসুর চরণ ধুয়ে টুসুকে সাজানো মন্দিরে প্রতিষ্ঠিত করা হয়। চলতে থাকে সারারাত গান। রাত বারোটা পর্যন্ত সব ঠাকুর বিষয়ক গান হয়। তারপর রাত শেষের দিকে পাশের বাড়ির টুসু পুজোর দল আসে মালা বদল করতে, এই বাড়ি থেকে ওই বাড়ি যাওয়া হয় সই (বন্ধু) পাতাতে। তখন শুরু হয় গানের লড়াই। বিভিন্ন ফল, বাতাসা ইত্যাদি দেওয়া হয় প্রসাদ হিসেবে। পরদিন বিকেলের দিকে সবাই নাচ গান করে টুসু কে ‘ভাসান’ (বিসর্জন) দেয় নদীতে। সেখানেও হয় গানের লড়াই। কয়েকটি টুসু গানের উল্লেখ করা যায়—

রাঙ্গা চরণ পৌঁছাব মাথার কেশে
টুসু আয় মা দেশে।^{১২}

কিংবা—

এসোগো এসোগো টুসু হৃদয় মন্দিরে
আসিলে আনন্দ হবে নিরানন্দ যাবে দূরে।^{১০}

করম পুজো:

পৃথিবীতে মানবসৃষ্টির উন্মেষলগ্ন থেকে প্রকৃতিই মানুষের আশ্রয়। বাগানের চা শ্রমিকের উৎসব-অনুষ্ঠানের মধ্যে একটি উল্লেখযোগ্য পুজো হল ‘করম পরব’ (করম পুজো)। করম পুজো আসলে বৃক্ষ পুজো। এটা বাগানের রিক্রিয়েশন বা ভুঁইয়া জাতির মধ্যে বিশেষভাবে প্রচলিত। ব্রতকথা এই পুজোর একটি বিশিষ্ট অঙ্গ। করম একরকমের গাছ, যার পাতা বড় বড় ও গোলাকৃতি। কুমারী মেয়েরা সারাদিন উপবাস থেকে সন্ধ্যাবেলা উঠোনে পুঁতে করমের। সাধারণত সেদিন মঙ্গলবার হয়। ছয়দিন ব্যাপি পুজো হয়। পুজোর সামগ্রী হিসেবে লাগে— নতুন টুকরি, কলা, বাতাসা, মটর ইত্যাদি। সামনের কোন নদীতে গিয়ে টুকরিতে বালি তুলে আনা হয়। গাছের তলায় গিয়ে ‘করম বাবা’কে নেমস্কান করা হয় এবং সেই সঙ্গে করমের একটি ডাল এনে বাড়িতে প্রতিষ্ঠিত করা হয়। প্রতিষ্ঠিত বা স্থাপন করা সময় ‘কিচ্ছার’ (গল্প) আকারে গল্প বলা হয়। ভাদ্র মাসের একাদশীতে পুজো শুরু হয়। এবং পুজোকে কেন্দ্র করে চলতে থাকে অফুরন্ত নাচ ও গান। নাচ ও গানের বিষয়বস্তু জীবন, জীবিকা, সুখ-দুঃখ ইত্যাদি। পুজোর উপকরণ হিসেবে বাদ্যযন্ত্রের মধ্যে লাগে নাকাড়া, মাদল, বাঁশি, করতাল, ঘুঙুর ইত্যাদি। করম পুজোর পঞ্চশস্যের প্রয়োজন হয়। এর মধ্যে থাকে ধান, ঠাকুরী কলাই, গম, যব ও ভুট্টা। পাঁচটি শস্য পাঁচটি রঙের প্রতীক। কলাই কালো, যব সাদা, ধান হলুদ, গম লাল, ভুট্টা সবুজ। সবশেষে অঞ্জলি দিয়ে পুজো শেষ হয়। নদীতে গিয়ে ‘ভাসান’ (বিসর্জন) এর সময় দু’ দল মিলে গানের লড়াই হয়। করম পুজোর গান একটি এখানে উল্লেখ করা যায়—

তেলি ঘরে তেল নাই
ধোবি ঘরকে বাতি।

জ্বলরে বাতি আজ সারা রাত।^{১১}

মোটকথা হল বরাক উপত্যকার চা শ্রমিকদের দৈনন্দিন জীবনে সব কিছুর মধ্যেই গান বিশেষ ভূমিকা পালন করে থাকে।

বরাক উপত্যকার চা শ্রমিকদের বিবাহরীতি:

পৃথিবীর সভ্য-অসভ্য প্রত্যেকটি জাতিরই জীবনযাপনের নির্দিষ্ট একটা ধরণ আছে, ইংরেজিতে যাকে বলে ‘স্টাইল’। কোন একটি নির্দিষ্ট যুগে, একটি নির্দিষ্ট ভূখণ্ডে বসবাসকারী মানুষের সমাজ-কাঠামো নির্ভর করে মূলত তার অর্থনৈতিক বনিয়াদের ওপর। মানুষের সংস্কৃতি শুধু রাজনীতি নির্ভর নয় প্রকৃতি নির্ভরও বটে। লোকসংস্কৃতি মূলত কৃষিকেন্দ্রিক গ্রামসমাজের প্রাকৃতজনের সামগ্রিক জীবনচরণ, জনবিন্যাস ও জীবন উপলব্ধির পরিশীলিত অভিব্যাপ্তি, যা এক বিশিষ্ট নর জাতির সুপ্ত কৌমোদ্যেতা ও আঞ্চলিকতায় বিধৃত।

আদিম মানুষেরা কৃষি যুগে উত্তরণের পর, তাদের মানসিকতা নির্ণয়ের ক্ষেত্রে মৌল বিচার্য বিষয় তার জন্ম-মৃত্যু-বিবাহ, তার ধর্ম কর্ম পারিবারিক জীবন। চা শ্রমিকদের মধ্যে বিভিন্ন পদবিধারী লোক রয়েছে। সবার সমাজ আলাদা, নিয়ম আলাদা। চা শ্রমিকদের সমাজে বিয়েতে বা অন্য অনুষ্ঠানে মন্ত্র নেই, একথা ঠিক নয়। মন্ত্র আছে, তবে বৈদিক বা সংস্কৃত মন্ত্র নেই এবং মন্ত্রের বহুল ব্যবহারও নেই। অলৌকিক শক্তির প্রতি প্রার্থনাই মন্ত্র। গানের ব্যাপারটাই আসলে চা শ্রমিকদের সমাজে এক বিশাল জায়গা জুড়ে রয়েছে। বাঙালিদের মতো চা শ্রমিকদেরও লোকসঙ্গীতে ব্যাপক অংশ জুড়ে রয়েছে বিবাহ আচারকে ঘিরে রচিত লোকসঙ্গীত। বিয়ের কথাবার্তা থেকে শুরু করে কনে বিদায় পর্যন্ত বিভিন্ন পর্যায়ে গীত পরিবেশিত হয়ে থাকে। বিয়ের অনুষ্ঠানে হলুদ নিয়ে আসে বর ও কনের বাড়ির লোক—

হাত যে মেলি মেলি
পাও যে মেলি
মেলিতে মেলিতে গো
লগন আইলো।^{১২}
মেয়ে সাজাতে গিয়ে গাওয়া হয়—
কি লেখছ লেখ রানী
বাতির আলোতে
বেঁধা ছড়ার লেখন খাড়ি
রাখ যতনে।^{১৩}
জল ভরতে যাবার সময় গাওয়া হয়—
হাত লাড়ে জল আনব কলসে
ওগো কলস ভাঁগো গেলে
ছোট ভাই/বনের বিয়েতে
হাত লাড়ে আনব কলস।^{১৪}

বিয়ের পর স্বামী তার স্ত্রীকে খোলা আকাশের নীচে নিয়ে গিয়ে ধুব নক্ষত্র দেখায় ইত্যাদি।

বরাকের চা শ্রমিকদের সমাজে পারলৌকিক ক্রিয়া:

বরাকের চা শ্রমিক সমাজে মানুষ মারা যাওয়ার পর তার অন্তিম কাজ সম্পন্ন হয় যাতে তারা ‘মাটি দেওয়া’ বলে। এখানেও ভিন্ন পদবিধারী সম্প্রদায়ের ভিন্ন নিয়ম রয়েছে। তবে কয়েকটা জিনিষ ছাড়া খুব একটা অমিল কোথাও চোখে পড়ে না। আগেও বলা হয়েছে যে সব ক্ষেত্রেই গান জড়িয়ে রয়েছে চা জনজাতি সমাজে। কীর্তন করে সবাই মিলে নিয়ে যায় শ্মশানে, কেউ সমাধি দেয়, কেউ অগ্নিসৎকার করে। এ সম্পর্কিত একটি গান—

যখন আমার প্রাণ যাবে
ওই দেহ পরে রবে

সঙ্গে কেউ তো যাবে না রে।^{১৫}

মারা যাওয়ার দশ দিনের দিন বাড়ির সবাই নদীতে যায় ‘ঘাট’ (শুদ্ধ) করতে।
বাড়ির ছোট থেকে বড় সব পুরুষেরা মাথার চুল ফেলে শুদ্ধ হয়।

ভব নদীর ভিষম ঢেই
পার করিবারে নাই কেউ

.....

ভবের কাণ্ডারি দিয়ে

পার কর হে।^{১৬}

তারপর সমাজ ডেকে একদিন দৈ, চিড়ে খাওয়ানো হয়।

বরাকের চা শ্রমিক সমাজে সন্তান জন্মের পর সামাজিক অনুষ্ঠান:

বরাক উপত্যকার চা শ্রমিক সমাজে সন্তান জন্মের পর বিভিন্ন অনুষ্ঠানের মধ্যে দিয়ে সামাজিক রীতিনীতি পালন করা হয়। এখানেও সম্প্রদায় বিশেষে নিয়ম আলাদা হয়। তবে সাধারণত সন্তান জন্মের নয় দিনের দিন নাপিত ডেকে বাড়িতে সবাই চুল নখ কেটে শুদ্ধ হয়। যা তাদের সমাজে ‘নাপিতধোবী করা’ বলেই প্রচলিত। একুশ দিনের দিন বাড়িতে হোম-যজ্ঞ করে সমাজের সবাইকে নিমন্ত্রণ করে খাওয়ানো হয়। চা জনজাতি সমাজে এটাকে ‘একুশা’ বলে। এখানেও বসে গানের আসর—

নন্দ যশোদার ঘরে
কৃষ্ণ জনম নিল

.....

ঘরের বেটি বরমাস

বেঠিক বেঠিক শ্বশুর।^{১৭}

যে-কোন অনুষ্ঠানেই আসলে তারা গান করে থাকেন। গানের লড়াইও অনেক বড় জায়গা জুড়ে রয়েছে চা-শ্রমিক সমাজে।

ক. কালো কালো বল না

কালো জলে যাইও না

কালো জলে আছে কত ছলনা

দেখরে মন ভুলে যেয়ো না।^{১৮}

খ. রঙ দিয়ে মলেছি গাঞ্জা

খাও রে পরানের বন্ধু

তোমার গাঞ্জা যেমন তেমন

আমার গাঞ্জা মধুর।^{১৯}

পৃথিবীতে এমন জাতি আর ক’টা আছে যারা গান গেয়ে গেয়ে নিজের দুঃখ কষ্টের কথা বলে! এবারেই প্রশ্ন জাগতেই পারে এমন সুন্দর নাচগান, সামাজিক রীতি-রেওয়াজ রয়েছে যাদের তারা কি খুব ভালো ভাবে জীবন কাটাচ্ছে? ধরে রাখতে পারছে কি তাদের এমন সুন্দর সংস্কৃতিকে? নাকি সেখানেও গ্রাস বিশ্বায়নের? প্রযুক্তির

বিস্ফোরণ, বাণিজ্যের বিশ্বায়ন প্রভৃতি সার্বিকভাবে আর সবার মতোই বরাকের চা জনজাতিদের মধ্যেও ভোগবাদী মানসিকতার জন্ম দিয়েছে, আর এর প্রভাব শিল্প-সংস্কৃতির ক্ষেত্রেও পড়েছে। শিল্পের চেয়ে বিনোদনের কদর হয়েছে বেশি। ফলে বুমুরের যে নান্দনিক ঐতিহ্য সেটা থেকে প্রায় দূরে সরে যেতে বসেছে চা শ্রমিক সমাজ।

প্রাকৃতিক সৌন্দর্যের মধ্যে যারা বাস করেন তাদের আমরা, নাগরিক সমাজ, চা জনজাতি, আদিবাসি, লেবার ইত্যাদি বলে ডাকি এবং হয়তো এর ফলেই তারা তাদের আসল পরিচয় সবার কাছে তুলে ধরতে পারেন না, যে তারাও মানুষ এবং সুন্দর করে সমাজে বেঁচে থাকার অধিকার তাদেরও আছে। মাথা নুয়ে নিজেকে আদিবাসি বলেই পরিচয় দিতে বাধ্য হন। সারাদিন অমানুষিক পরিশ্রম করে দৈনিক সামান্য টাকা ‘হাজিরা’ ও সামান্য কিছু চাল, আটা, চাপাতা রেশন দিয়েই চলে তাদের জীবনযাপন। যাদের জন্য শিক্ষার ভাল ব্যবস্থা নেই, নেই স্বাস্থ্যের ব্যবস্থা, অনেকেই বিনা চিকিৎসায় মারা যান, হয়তো মরতে হয় বলে। এরকম উদাহরণও চা বাগানে কম নয়, অন্তত বরাক উপত্যকার চা বাগানগুলোতে চোখ বোলালে তো তাই মনে হয়। সরকারি সব রকমের সুযোগ সুবিধে যে পরিমাণে তাদের পাওয়ার কথা ছিল ঠিক সেই পরিমাণে পাওয়া থেকে বঞ্চিত। যাদের অক্লান্ত পরিশ্রমে প্রকৃতি সুন্দর হয়ে থাকে, আমরা যারা বছরে বা মাসে, ছুটির দিন প্রিয়জনদের নিয়ে সেই সবুজে ঘুরে আনন্দ নিই তারা একবারও ভেবে দেখি না যে সেইসব প্রকৃতি রক্ষকদের বাস্তব জীবনচিত্র আসলে আলাদা, যা আমাদের সবার কাছে একেবারে অস্পষ্ট। আমরা কাছাড়ের ডলু চা বাগান, নগর চা বাগান ঘুরে পরিবার পরিজনদের নিয়ে পিকনিক করি কিন্তু কখনো চোখে পড়ে না সেই সব চা জনজাতি শিশুদের যারা আজও একুশ শতকে দাঁড়িয়ে রাস্তায় ন্যাংটা ঘুরে।

বেশ কিছুদিন আগে কাছাড় জেলার নারাইনছড়াতে বরাক উপত্যকার সামাজিক সংস্থা ‘কোরাস’ আয়োজিত এক বুমুর কাঠি নাচের অনুষ্ঠানে লম্বাটিলা, মৈষাখাল, নুনছুরি, বৈলতাটিলা, চাপাকোনো দিননাথটিলা, বাঁশাটিলা, পাদ্রীটিলা চা বাগানের জনগোষ্ঠীরা অংশগ্রহণ করে। বরাক উপত্যকার অন্যান্য জনজাতিদের মতোই এরাও প্রতিদিন পরিবর্তিত হচ্ছে। এদেরও পেটের দায়ে পাড়ি দিতে হচ্ছে ব্যাঙ্গালোর, শিলং, চেন্নাই। কারণ চা বাগানে কাজ নেই, তাছাড়া সীমিত টাকা দিয়ে পরিবার চালানো কষ্টকর। সেখানেও হয়তো তারা হচ্ছে নির্যাতনের শিকার। ফলে খুব সহজেই তারা দূরে সরে যাচ্ছে বুমুর কাঠির হৃদয় থেকে। সেই চা বাগানের শ্রমিকদের যখন ‘কোরাস’ দলের সদস্যরা জিঙ্গেস করেন, এখন আর কেন তারা নাচ গান করেন না বেশি, তখন সেইসব শ্রমিকরা প্রতিউত্তরে জানান যে এখন পেটের খাবার যোগাড় করতে করতেই তাদের দিন কেটে যায়, পরব কবে আসবে আর কবে তারা নাচবে ঠিক মনে থাকে না। ওই বাগানেরই চা শ্রমিক মিলন কল, সুধীর মুণ্ডা, বিজন মুণ্ডারা আরও বলেছেন যে চা বাগানের ছেলেরা এখন সবাই বাইরে চলে যাচ্ছে, মেয়েরা বস্তি বাড়িতে ‘বিল্ডিং

ঢালাই' এর কাজে চলে যাচ্ছে ফলে নাচ গানের আসর আর খুব একটা বাগানে হয়ে ওঠে না। চা বাগানে যারা থাকে তারা হয়তো কোনও উৎসবে যেমন 'দোল' উৎসবের সময় বাড়ি বাড়ি গিয়ে কাঠি নাচ করে। কিন্তু তাদের খেদ হল সেইসব গান আর এখন শহরের বাবুদের বাড়িতে জমে ওঠে না, গান শুনে লোকে টাকা বেশি দেয় না, কেউ কেউ তাদের দেখে দরজা বন্ধ করে দেয়। তাই তারা এখন বুদ্ধি করে আধুনিক কিছু ছায়াছবির সুর, কিছু নতুন বাজনা নিজের মতো যোগ করে দিয়ে জনপ্রিয়তা অর্জন করার চেষ্টা করে। তাহলে তো বলতে পারা যায় বিশ্বায়ন তাদেরকেও এখন শিখিয়ে দিচ্ছে কী করে বাজারিকরণ করতে হয়। কিন্তু তাই বলে এটা নয় যে চা বাগান অঞ্চলে লোকসঙ্গীতের চর্চা একেবারে শেষ হয়ে গেছে, শেষ হয়ে যায়নি বলেই তো এখনও আমরা বুমুর টুসুর সুর শুনতে পাই।

উপসংহার: প্রেম, প্রকৃতি, জীবন-জীবিকা, ধর্মকর্ম, উৎসব-অনুষ্ঠান, জন্মমৃত্যু এমন দিক নেই যা চা-শ্রমিকদের লোকসঙ্গীতের বিষয়ে স্থান লাভ করেনি। চা শ্রমিকদের মধ্যে থাকা বিভিন্ন সংস্কৃতি আসলে আমাদের জাতীয় সংস্কৃতিকে সমৃদ্ধিশালী করতে প্রভূত সহায়তা করে থাকে। তাই একে রক্ষা করার দায়িত্ব সবারই এক জোট হয়ে নেওয়া প্রয়োজন।♦

তথ্যসূত্র:

১. বঙ্কিম মহাত্ম, 'বাড়খণ্ডেরলোকসাহিত্য', কলকাতা: অবনীন্দ্রনাথ বেরা বাণীশিল্প,পৃ. ১১
২. তদেব
৩. তদেব
৪. তদেব
৫. শ্রীমতি কুন্তলা লোহার, বয়স-৬২, মহিলা চা-শ্রমিক, দেওয়ান চা বাগান, কাছাড় (আসাম)
৬. তদেব
৭. তদেব
৮. তদেব
৯. তদেব
১০. তদেব
১১. তদেব
১২. তদেব
১৩. তদেব
১৪. তদেব
১৫. তদেব
১৬. তদেব
১৭. তদেব
১৮. তদেব
১৯. তদেব

Guidelines for Authors

Papers on Arts and Humanities with research values in Assamese/ Bengali/English languages are invited for publication in Creatcrit (ISSN: 2347-8829), an interdisciplinary, multilingual, national research journal. All papers are subject to peer-review.

Format

MS-Word attachment in A-4 size paper in Times New Roman 12 Font size, single line spacing

Length of the paper should not exceed 3500 words.

The paper should carry an abstract within 250 words in English language with five or six keywords

The paper should follow the version of MLA/APA style as required by the subject concerned

The title of the paper should be at top centre in bold

Plagiarism Check

Authors are to submit plagiarism test report by urkund/turnitin and similarities should not be more than 10%. The report should be submitted along with the write-up.

Authors are to note

Author (s) full name, designation, full address including e-mail and mobile number should appear below the title at top right corner.

A manuscript should be free from spelling mistakes, grammatical error etc. and scholars should choose new topics and give innovative ideas and concepts related to social, cultural, economic, political, literary issues which contribute to creation of new knowledge on different fields

“In-text citations”, “ Notes”, “Works Cited” or “References” must conform to the latest version of the style of the subject concerned of the topic

Author(s) must be alert about plagiarism check only in urkund/turnitin. Similarities should not be more than 10%

Author(s) must give a declaration that the paper is original, not published or presented anywhere else for publication

Author(s) will be given chance to revise their paper

The decision of the peer-reviewer is final.

The Submission window will remain open for the period between Apr. 10, 2022 to June 10, 2022 on the creatcrit website **creatcrit.co.in**