

সম্প্রীতি

ISSN : 2454-3837

ৰাষ্ট্ৰীয় গৱেষণা পত্ৰিকা

## SAMPRITI

DOUBLE BLIND PEER REVIEWED NATIONAL RESEARCH  
JOURNAL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Vol.-IV, Issue-II, September, 2018

**Editor in Chief**

Dr. Dhiraj Patar



SAMPRITI PUBLICATION  
NEAR GAUHATI UNIVERSITY  
ASSAM FOREST SCHOOL-781014

**SAMPRITI** : A Half yearly bi-lingual (Assamese and English) Double-Blind Peer Reviewed National Research Journal of Humanities and Social Sciences, Edited & published by Dr. Dhiraj Patar on behalf of Sampriti Publication, Ghy-14. ISSN : 2454-3837, Volume-IV, Issue-II, September, 2018.

### Advisor

Prof. Dipti Phukan Patgiri, D. Lit. Dept. of Assamese, Gauhati University.  
Prof. Pradip Jyoti Mahanta, Rtd. Dean Faculty of Cultural Studies, Tezpur University.  
Prof. Kanak Chandra Saharia, Dept. of Assamese, Gauhati University.  
Prof. Projit Kumar Palit, Former HOD, Dept. of History, Assam University.  
Prof. Nirajana Mahanta Bezborah, HOD, Dept. of Assamese, Dibrugarh University.  
Prof. Prafulla Kumar Nath, Dept. of Assamese, Gauhati University.  
Dr. Raju Baruah, Rtd. Prof. & HOD, Dept. of Assamese, Jagiroad College, Morigaon.  
Dr. Rabindra Sarma, Associate Professor & HOD, Centre for Tribal Folklore, Language and Literature, Central University of Jharkhand.  
Dr. Satarupa Dutta Mazumder, Visiting Scientist (Linguist) Institute of Cybernetics Systems and Information Technology, (ICSIT) Kolkata & Editor, Journal of Kolkata Society for Asian Studies (JKSAS).

### Editorial Board

**Editor in Chief**

Dr. Dhiraj Patar

### **Members**

Dr. Parag Nath, Dr. Dipak Das, Dr. Devaprotim Hazarika, Dr. Utpal Saikia, Dr. Juri Hazarika, Dr. Rumi Patar, Dr. Jayanta Pathok, Dr. Pranab Prasad Borah, Dr. Abhijeet Borah, Dr. Jadabendra Borah, Champak Saikia, Debajit Bordoloi, Ratul Deka. Ranjanjyoti Sarmah, Dr. Neetu Saharia, Sanjib Borah.

Price: 150.00/-

Publicity & Distributor: BANDHAV, Panbazar, Ghy-1

© All rights reserved; published by Sampriti publication, Near Gauhati University,  
Assam Forest School-781014, email-samprutipublication@gmail.com  
www.samprutipublication.com. Contact no. +91 99 546 89 619

## contents

---

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাত শব্দৰদেৱ প্ৰসংগ  
গাৰ্গী দাস /7

যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ অসমীয়া কবিতাত প্ৰগতিবাদী চিন্তা  
(হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্ত কবিতাৰ বিশেষ উল্লেখসহ)  
ভূষিতা মেধি /16

ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত প্ৰতিফলিত মানৱীয় অনুভূতি  
নিপামণি টায়ে /27

আধুনিক অসমীয়া নাটকতলোকনাট্যৰ প্ৰয়োগ  
(অৰুণ শৰ্মাৰ বুৰঞ্জী পাঠ নাটকৰ বিশেষ উল্লেখসহ)  
ড° মণীষা তালুকদাৰ /33

অসমীয়া ভাষাৰ অলংকাৰবাচক শব্দ  
লক্ষ্মী দেৱী/42

চৰ্য্যাগীতৰ ভাষাত নঞৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণ  
ড° ৰীতা দাস /51

অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ কাৰক আৰু শব্দবিভক্তি : তুলনামূলক আলোচনা  
গীতা দাস /61

বিশ্বায়ন আৰু অসমীয়া ভাষা  
অসীম শইকীয়া /66

মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ  
ড° চন্দনা ডেকা /78

Ahom Espionage  
Dr. Khagen Gogoi /86

Society in the nilachal hills of kamrup Assam : A caste  
analysis  
Arpita Das /93

Problems and Prospects of women entrepreneurs in rural  
assam  
Dr. Mridusmita Devi /102

Marriage system of Bodo society in Goalpara district  
Nava Kumar Daimary /110

Karbi Ethnic Wear  
Sabita Englengpi /122

Women and Politics in the Ahom Age  
Dr. Mridutpal Goswami /127

Myth and Mythopoeic Thought in the Poetry of Mamang  
Dai: A Study of “An Obscure Place” and “Birthplace”  
Ankur Goswami /136

## **Disclaimer**

This journal is purely research based. The content and information as published in the papers at the discretion are the authors alone. The Editorial Board members or Publisher of The **Sampriti** can't be held responsible for that.

Editorial Board  
–Sampriti

## লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাত শঙ্কৰদেৱৰ প্ৰসংগ

গাৰ্গী দাস

গৱেষক, আধুনিক ভাৰতীয় ভাষা আৰু সাহিত্য অধ্যয়ন বিভাগ  
গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

### Abstract :

Sankaradeva, with his multidimensional contributions, had given birth to the Assamese nationality in the medieval times. Lakshminath Bezbaroa, the exponent of Assamese nationality, spearheaded the Neo - Sankaradeva Movement in Assam in the early part of the 20<sup>th</sup> century. Besides his serious books and articles on Sankaradeva, a considerable part of his creative writings are permeated by the ideals and thoughts of the saint. By the creative writings of Bezbaroa, I mean his poems, songs, short stories, novels and the dramas, of course his personal essays [written in the name of Kripabor Barua / Barbarua] have not been included, as they demand a separate treatment.

**Key-Words :** Assamese nationality, Neo-Vaisnavite Movement, Creative writings, Personal essays.

### ১.০ পাতনি (Introduction) :

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা (১৮৬৪-১৯৩৮ খ্ৰী.) শঙ্কৰী ধৰ্ম-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ কোলাতে ডাঙৰ-দীঘল হৈছিল। তাৰ প্ৰমাণ তেওঁৰ *মোৰ জীৱন সোঁৱৰণ*তে জিলিকি আছে। পৰৱৰ্তী কালত তেওঁ অসমীয়া জাতীয়তাবাদী প্ৰেৰণাত 'নব্য শঙ্কৰদেৱ-আন্দোলন'ৰ গুৰি ধৰে। বিস্তৃত ৰচনাৱলীৰ যোগেদি বেজবৰুৱাই শঙ্কৰদেৱৰ অৱদানক বিদ্যায়তনিক ৰূপ দি তাক শিক্ষিত শ্ৰেণীৰ সন্মুখত দাঙি ধৰে।

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা শঙ্কৰদেৱ-মাধৱদেৱৰ ধৰ্ম-সাহিত্য-সংস্কৃতিত ইমানেই নিমগ্ন হৈ আছিল যে তাৰ প্ৰকাশ তেওঁৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাৱলীতো ঘটিছে। ইয়াত সৃষ্টিশীল ৰচনাৱলী বোলোঁতে, বেজবৰুৱাৰ কবিতা-গীত, গল্প-উপন্যাস আৰু নাটককে বুজোৱা হৈছে।

আলোচ্য প্ৰবন্ধটিত উক্ত বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ ৰচনাৰ মাজেদি শঙ্কৰদেৱ-মাধৱদেৱৰ প্ৰসংগ তথা ভক্তিধৰ্মৰ বিভিন্ন দিশ (তত্ত্ব-দৰ্শন, সমাজ-সংস্কাৰ, নীতিশিক্ষা আদি) কেনেকৈ প্ৰকাশ পাইছে, তাকে দাঙি ধৰিবলৈ চেষ্টা কৰা হৈছে।

### ২.০ গৱেষণাৰ ক্ষেত্ৰ (Area of Research) :

এই অধ্যয়নত লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাৰাজি কিদৰে শঙ্কৰদেৱৰ মতাদৰ্শ প্ৰকাশ পাইছে সেই সম্পৰ্কে বিচাৰ কৰা। এই ৰচনাৰাজিৰ ভিতৰত আছে কবিতাপুথি *কদমকলি* আৰু *পদুমকলি*। গল্পপুথি *কেঁহোকলি*, উপন্যাস *পদুমকুঁৱৰী*, নাটক *লিতিকাই*, *পাঁচনি*, *নোমল*, *গদাধৰ ৰজা*, *জয়মতী কুঁৱৰী* আৰু *বেলিমাৰ*।

এইখিনি গৱেষণা-কৰ্মৰ প্ৰাথমিক উৎস। ইয়াৰ লগতে প্ৰাথমিক উৎস হিচাপে আছে শঙ্কৰদেৱ-মাধৱদেৱৰ প্ৰাসংগিক পদসমূহ।

### ৩.০ গৱেষণা পত্ৰৰ উদ্দেশ্য (Objective) :

৩.১ শঙ্কৰদেৱৰ প্ৰসংগ থকা বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাসমূহ চিহ্নিত কৰা।

৩.২ শঙ্কৰদেৱৰ ধৰ্ম-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱে কেনেকৈ বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাৰ পৰিৱেশ-সৃষ্টি, ঘটনা বৰ্ণন, চৰিত্ৰ-চিত্ৰণ আদি সমৃদ্ধ কৰিছে, তাৰ বিচাৰ কৰা।

৩.২ শঙ্কৰদেৱৰ ধৰ্ম-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱে কেনেকৈ বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাৰ পৰিৱেশ-সৃষ্টি, ঘটনা বৰ্ণন, চৰিত্ৰ-চিত্ৰণ আদি সমৃদ্ধ কৰিছে, তাৰ বিচাৰ কৰা।

৩.৩ শঙ্কৰদেৱৰ মতাদৰ্শত থকা কেতবোৰ সনাতন প্ৰমূল্য বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল লেখাত কেনেকৈ প্ৰকাশ পাইছে— তাৰ সন্ধান কৰা।

### ৪.০ গৱেষণা-পদ্ধতি (Methodology) :

গৱেষণা পত্ৰখনত বিৱৰণমূলক (Descriptive) আৰু বিশ্লেষণাত্মক (Analytical) পদ্ধতি অনুসৰণ কৰা হৈছে।

### ৫.০ আলোচনা (Discussion) :

#### ৫.১ গীত-কবিতাত শঙ্কৰদেৱ-প্ৰসংগ :

লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱাৰ *কদমকলি* আৰু *পদুমকলি* নামৰ কবিতাপুথি দুখনত বিভিন্ন ভাৱৰ বিভিন্ন ৰসৰ কবিতা আছে। ভালেমান কবিতাত শঙ্কৰদেৱ-মাধৱদেৱৰ প্ৰসংগৰ

উল্লেখ আৰু তেওঁলোকৰ মতাদৰ্শৰ অভিব্যক্তি দেখা যায়। কবিতাবোৰৰ কেইবাটাও গীত বুলিও চিহ্নিত কৰা হৈছে।

বেজবৰুৱাৰ ‘বাঁহী’ শীৰ্ষক চাৰিটা কবিতা (গীত) আছে, তিনিটা *কদমকলিত* আৰু এটা *পদুমকলিত*। বিশ্ব ব্ৰহ্মাণ্ডৰ অনাহত সুৰ ধ্বনিত হৈ থাকে বাঁহীত। পৰম উপাস্য দেৱতা কৃষ্ণই সেই বাঁহীটো বজাই থাকে। সকলোৱে বাঁহীৰ সুৰ নুশুনে। পৰম ভক্ত গোপীসকলেহে সেই সুৰ শুনে আৰু অপাৰ্থিৱ কিবা এটাৰ বাবে উন্মত্তা-উদগ্ৰীৱ হয় (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৯৬৪)। ৰাধিকা সেই গোপীসকলৰে প্ৰতিনিধি, তেওঁ জাগতিক সকলো সম্বন্ধ ছেদ কৰি বাঁহীৰ সুৰৰ পম খেদি ধাৰমান হয় (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৯৬২)। *পদুমকলিত* থকা ‘বাঁহী’ শীৰ্ষক কবিতাটোতো একেটি ভাবেই প্ৰকাশ পাইছে—

সখি কোনেনো বজায় ?

....

যমুনাৰ কুলু গান

আকুল কৰিছে প্ৰাণ,

নৃপুৰুষ ৰণু-জুনা

শুনা তাতে মিলি যায়। (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১০০৫)।

*কদমকলি*ৰ ৩ নং ‘বাঁহী’ শীৰ্ষক কবিতা (মোৰ একেটি সুৰত বাঁহীটি বন্ধা...)টো গভীৰ দাৰ্শনিক তত্ত্বৰে ভৰা। বাঁহীটিত একেটি সুৰ মাথোন বাজে। সেই সুৰত ধ্বনিত হয় ‘একমেৰ অদ্বিতীয়ম্’। সেই সুৰত নানা নাম আৰু ৰূপৰ বৈচিত্ৰ্য-ভেদ আঁতৰি একত পৰিণত হয়—

মোৰ একেটি সুৰত বাঁহীটি বন্ধা,

একেটি মাথোন মাত।

....

শব্দ ৰূপনি সপ্তম, পঞ্চম,

উচ্চৰে ‘একমেৰ অদ্বিতীয়ম্’,

....

বৈচিত্ৰ্য বিলয়, ভেদ সমন্বয়,

খণ্ডত অখণ্ড, বাঁহীটিয়ে কয়;

(হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৯৭৬)।

কবি বেজবৰুৱাই অমৃত-সন্তান মানুহক সেই বাঁহীৰ সুৰ শুনিবলৈ আৰু পৰমাত্মাত আত্মাক থাপিবলৈ আহ্বান জনাইছে।

*কদমকলি*ৰ অন্তিম কবিতা *ঈশ্বৰ আৰু ভকত*ত শঙ্কৰদেৱ প্ৰৱৰ্তিত ধৰ্মৰ তত্ত্ব নিহিত হৈ আছে। এই ধৰ্ম ধৰা ভকতসকলে চতুৰ্ভাৱ শ্ৰেষ্ঠ সাধ্য মুক্তি নিবিচাৰে। তেওঁলোকে

বিচাৰে মুক্তিতকৈও শ্ৰেষ্ঠ নামৰস বা ৰসময়ী ভকতি। আকৌ মুক্তিৰ গৰাকী সমস্তৰে ওপৰত, কিন্তু ভকতৰ বশ্য। সেয়ে কবিতাটোত কৈছে, ঈশ্বৰে বৈকুণ্ঠলৈ যাবলৈ ভকতসকলক আহ্বান জনোৱাতো, ভকতসকল নাম-গুণ লোৱাতেই নিমগ্ন হৈ থাকিল। ঈশ্বৰ নিৰূপায় হৈ তেওঁলোকৰ ওচৰলৈ আহিবলগীয়া হ’ল। কবিতাটোৰ মূল ভাবটো মাধৱদেৱৰ নিম্নোক্ত ঘোষাটোতে আছে—

মুক্তিতো নিস্পৃহ যিটো                      সেই ভকতক নমো

ৰসময় মাগোহো ভকতি।

সমস্ত মস্তক মণি                      নিজ ভকতৰ বশ্য

ভজো হেন দেৱ যদুপতি।। (ঘোষা-১)

বেজবৰুৱাৰ *পদুমকলি*ৰ অন্তৰ্গত ‘অসম-সঙ্গীত’ নামৰ দীঘলীয়া কবিতাটিত ‘শঙ্কৰ-দিলে বিশুদ্ধ ধৰম’ কথাষাৰ আছে (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৯৯৩)। ‘বিশুদ্ধ’ বিশেষণটোৱে শঙ্কৰদেৱ-প্ৰৱৰ্তিত নাম-ধৰ্মৰ অনাড়ম্বৰতা, হৃদয়মুখিতা আৰু জাতি-বৰ্ণ-নিৰ্বিশেষতালৈ আঙুলিয়াইছে। ‘ব্ৰহ্মপুত্ৰ-সঙ্গীত’ (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৯৯৫) নামৰ দীঘলীয়া কবিতাটোত শঙ্কৰদেৱ-মাধৱদেৱৰ প্ৰসংগ আমি পাওঁ—

কায়স্থ-কুলনন্দন

অসমৰ হৃদিৰতন

শঙ্কৰদেৱক তুলি তুমি দিলা নে ধৰ্মজীৱনী

(যাৰ) কৰণ প্ৰেম শুকান অসম টোৱালে দি শাস্তিপানী?

কোৱা হে বিচক্ষণ

শাস্তুকুলনন্দন !

তোমাৰ তীৰত মাধৱদেৱে ৰচিছিল নে ঘোষাখনি?

তোমাৰ তীৰত শঙ্কৰ-মাধৱৰ হৈছিল নে মিলনি?

বেজবৰুৱাৰ শঙ্কৰদেৱ-সম্পৰ্কীয় বিখ্যাত গীতটো (হাজৰিকা, ১৯৮৮ : ৯৯৬) হ’ল—

প্ৰেম প্ৰেম বুলি                      জগত ঘূৰিলো,

ঘৰতে আছিল প্ৰেম;

ধন ধন কৰিচাপলি মেলিলোঁ

হিয়াতেই পৰম ধন।

...

গুৰু লাগে মই

শিক্ষিত শিষ্য

জগতত জননী দিলোঁ;

জগতৰ গুৰু

শঙ্কৰ ঘৰতেই

অন্ধলাই নেদেখিলোঁ। (১৯১৮ খ্ৰী.)

গীতটোত বেজবৰুৱাৰ আত্মখেদ অসমীয়া জাতিৰ আত্মখেদৰ দৰে ধ্বনিত হৈছে আৰু তাতেই শঙ্কৰদেৱৰ মহত্ব আৰু গুৰুত্ব প্ৰকাশ পাইছে। এই কথাৰ প্ৰমাণ পোৱা যায় জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালাৰ আত্মখেদ-প্ৰকাশক উক্তি। শিল্পীগৰাকীয়ে ১৯৩০ চনত বাৰ্লিনত নকৈ সজা কেইটামান ৰাজত্বৰা ঘৰত অসমৰ নামঘৰৰ আধুনিক ৰূপ দেখি আচৰিত হৈছিল। তেওঁ ১৯৩১ চনত বৰদোৱাৰ নামঘৰৰ খুঁটাত কটা ভাস্কৰ্যত বিশ্ববিশ্ৰুত ভাস্কৰ এপষ্টেইন (Epstein) ৰ কাৰিকৰী আৰু থাপনাত Cubist design দেখি আচৰিত হৈছিল। তেওঁ কৈ উঠিছিল— “পশ্চিমীয়া শিক্ষা পাই অহাৰত অন্ধলা হৈ ঘৰৰে মহাপ্ৰতিভাক চিনি নাপাই ফুৰা মোৰ মনটোৰ সকলো অহাৰ সেইদিনা একেবাৰেই ধূলিসাৎ হৈ গ’ল। সেইদিনাৰ পৰাহে মই অসমীয়া হ’বলৈ আৰম্ভ কৰিলোঁ” (শৰ্মা ১৯৮৬ : ৪৩৪)।

শেষত সুধাকণ্ঠ ভূপেন হাজৰিকাই বেজবৰুৱাৰ উক্ত গীতটোত কণ্ঠদান কৰি অসমীয়াৰ হৃদয়ৰ মৰ্মত প্ৰৱেশ কৰালে।

## ৫.২ গল্পত শংকৰদেৱ-প্ৰসংগ :

বৈকুণ্ঠ-প্ৰয়াণৰ সময়ত কৃষ্ণই উদ্ধৱক উপদেশ দিছিল—

সমস্ত ভূততে ব্যাপি আছো মই হৰি।

সৰাকো মানিবা তুমি বিষুবুদ্ধি কৰি।।

....

কুকুৰ শৃগাল গৰ্দ্ভৰ আত্মাৰাম।

জানিয়া সৰাকো পৰি কৰিবা প্ৰণাম।

(কীৰ্ত্তন, শ্ৰীকৃষ্ণৰ বৈকুণ্ঠ প্ৰয়াণ- ১৮২০, ১৮২৩)

বেজবৰুৱাৰ ‘পাতমুগী’ (হাজৰিকা, ১৯৮৮ : ৭৫৭-৭৬১) গল্পত, পাতমুগীয়ে উক্ত উপদেশ হৃদয়ংগম কৰি তেওঁৰ পলাতক স্বামীৰ প্ৰতি ক্ষমাশীল দৃষ্টি গ্ৰহণ কৰিছে। ‘শ্বন’ (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৭৬১-৭৬৫) গল্পটোত কুকুৰ-প্ৰেমী ঘৈণীয়েক আৰু কুকুৰ-বিদ্বেষী গিৰীয়েকৰ মাজত তীব্ৰ দ্বন্দ্ব উপস্থিত হোৱাত, গল্পটোৰ কথকে গিৰীয়েকক উক্ত উপদেশ সোঁৱৰাই দি সেইমতে ব্যৱস্থা ল’বলৈ পৰামৰ্শ দিছে। এইদৰে দুয়োটা গল্পতে শঙ্কৰদেৱৰ উদ্ধৃত কথাখিনি কাহিনীৰ অন্তৰ্ভুক্ত ৰূপত প্ৰকাশ পাইছে।

‘ছাইমন’ নামৰ গল্পটিত গল্পটোৰ নায়কে পেটৰ অসুখত ভোগাত, ছাইমন নামৰ ডাক্তৰজনে দৰৰ দি তেওঁৰ আৰোগ্যৰ ব্যৱস্থা কৰে। সেই দৰৰৰ গুণ এনে আছিল যে পেটত পৰাৰ পিছত ৰোগীৰ যি বিষম অৱস্থা হৈছিল, তাক বুজাবলৈ কথকে কীৰ্ত্তনৰ পদ উদ্ধৃত কৰিছে—

হাতে পাশ জৰি

চকু টেৰ কৰি

খুলন্তৰ তাৰ জাঙ্গ।

কৃষ্ণ বৰ্ণ কায়

দেখি ধাতু যায়

হাতত লোহাৰ ডাঙ্গ।। (কীৰ্ত্তন, অজামিল উপা. ১৭৬ ক)

ইয়াত শংকৰী সাহিত্যৰ উদ্ধৃতি দিয়া হৈছে চৰিত্ৰ-চিত্ৰণৰ বাবে।

বেজবৰুৱাৰ ‘মালতী’, ‘আমাৰ কানীয়া সভাৰ এক অধিৱেশন’, ‘কেহৌকলি’ আদি ভালেমান গল্পত শংকৰী সাহিত্যৰ স্পৰ্শ দেখা যায়।

## ৫.৩ উপন্যাস পদুমকুঁৱৰীত শংকৰদেৱ-প্ৰসংগ :

পদুমকুঁৱৰী উপন্যাসত পদুমকুঁৱৰী আৰু সূৰ্য্যৰ বিচ্ছেদৰ পিছত, দুখত কাতৰ পদুমৰ কণ্ঠত বেজবৰুৱাই দিছে *নামঘোষা*ৰ পদ (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৫৫৯)

ক্ষুদ্ৰ সুখে বহু আশা কৰি

ভৰ কূপে জীৱ আছে পৰি

কাল সৰ্পে দংশি হৰিলে চেতন তাৰ।

মোক্ষৰূপ তযু বাক্যামৃত

কৃপায়ে সিঞ্চিয়া প্ৰতিনিতি

দয়াময় কৃষ্ণ কৰিয়ো মোক উদ্ধাৰ।। (ঘোষা - ৬৬০)

আকৌ মাতৃৰ আকস্মিক বিয়োগত বিষাদগ্ৰস্ত পদুমৰ কণ্ঠত বেজবৰুৱাই দিছে মাধৱদেৱৰ ‘কাকূতি-ঘোষা’ আৰু ‘কীৰ্ত্তন-ঘোষা’ৰ পদ— “ত্ৰুৰ অত্ৰুৰ ভৈল বৈৰী। জীৱ কাঢ়ি নেই কেন কৰি।” (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ৫৬৯)

## ৫.৪ নাটকত শংকৰদেৱ-প্ৰসংগ :

*লিটিকা*ই নামৰ ধেমেলিয়া নাটখনিত দেউৰাম বাপুৰ ঘৰত থকা নিতাই, সতাই, ভোলাই, মনাই, তিতাই, পুহাই আৰু ৰসাই নামৰ সাতজন ককাই-ভাইৰ জীৱন-কাহিনী দাঙি ধৰা হৈছে। তেওঁলোকৰ মাত-কথাৰ মাজেদি অসমীয়া গাঁৱলীয়া সমাজখনৰ ওপৰত বৈষ্ণৱ ঐতিহ্যৰ স্পষ্ট প্ৰকাশ ঘটিছে। বিশেষকৈ শঙ্কৰদেৱৰ বিভিন্ন গীত-পদ, ভাওনাৰ বচন আদি তেওঁলোকৰ মুখে মুখে। কাহিনীৰ বিস্তৃত বিৱৰণীলৈ নগৈ চৰিত্ৰসমূহৰ মুখেৰে ওলোৱা শঙ্কৰী-সাহিত্যৰ স্পৰ্শ থকা গোটাচেৰেক পদ উদ্ধৃত কৰা হ’ল (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১০১৪, ১০১৭)—

ৰসাই— “আপদৰ কালত বুধি হয় হত, উগ্ৰসেনে বুধি নুসুধিলে মাধৱত।”

তিতাই— “হাৰিয়া জিনয় কেহো জিনিয়া হাৰয়, কোনোকালে ক্ষত্ৰিয়ৰ নাই পৰাজয়।”

নিতাই— “পাৰ কৰা এ ৰঘুনাথ সংসাৰ সাগৰে।”

তিতাই— “চক্ৰবাত অসুৰে কিঞ্চক নিলে হৰি। (কীৰ্ত্তন : শিশুলীলা)

প্ৰসন্ন বনক গৈলা ৰঙ্গে ঘোঙা চড়ি।।”

দেউৰাম বাপু— “পাছে ত্ৰিনয়ন, দিব্য উপ বন, দেখিলন্ত বিদ্যমান।



ফল ফুল ধৰি, জকমক কৰি, আছে যত বৃক্ষগণ।।”

(কীৰ্ত্তনঃ হৰমোহন - ৫৩৪)

গাঁৱলীয়া ঘৰুৱা ঠাঁচৰ প্ৰভাৱ পৰা বাবে পদসমূহৰ উচ্চাৰণত মূলৰ পৰা সামান্য প্ৰভেদ দেখা গৈছে।

পাঁচনি নাটকত পাচনিৰ মূলমন্ত্ৰ যেন ‘অতিথিদেৱো ভৱ’। তেওঁ অহৰহ অতিথিকে আদৰিবলৈ উদ্গ্ৰীৱ হৈ থাকে। পাঁচনিৰ ক্ষেত্ৰতো আত্ম-প্ৰকাশৰ বাহন হৈছে বৈষ্ণৱ সাহিত্যৰ ভাব-ভাষা। শঙ্কৰদেৱ-মাধৱদেৱৰ পদ-ঘোষা তেওঁৰ মুখত অনবৰতে লাগিয়ে থাকে। দুটামান পদ উদ্ধৃত কৰা হ’ল (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১০৩৩, ১০৩৭, ১০৩৮)।

অতিথিক নিদি যিটো কৰয় ভোজন।

সিজয় পাতক তাৰ অগম্যাগমন।

তিৰীয়ে-পুৰুষে হ’বা একেমতি।

তেৱেসে সিজিব হৰিৰ ভকতি।।

যত দেখা ভাৰ্য্যা-পুত্ৰ সবে অকাৰণ।

চাই মাত্ৰ থাকে কালে ধৰে যেতিক্ষণ।। (আদি-দশম)

কুকুৰ চিৰ্কাৰ গাধৰো আত্মা ৰাম।

জানি জানি সকলোকে কৰিবা পৰ্ণাম্।।

নোমল নাটকত জগন্নাথ নামৰ এজন সত্ৰাধিকাৰ আৰু তেওঁৰ অনুগামীসকলৰ জাত-বৈষম্যৰ বিৰুদ্ধে সাধুৰাম বৰুৱা নামৰ এজন উদাৰ লোকে প্ৰতিবাদ জনাইছে। প্ৰতিবাদৰ সুৰত শংকৰদেৱৰ ভক্তি-আন্দোলনৰ সুৰ আছে। সাধুৰাম বৰুৱাই সত্ৰাধিকাৰক উদ্দেশ্য কৈছে, “....গীতা-ভাগৱতে যে ব্ৰাহ্মণকহে সেই সেই শাস্ত্ৰ পঢ়িবলৈ অধিকাৰ দিছে এনে নহয়; সকলোকে দিছে। বৰং ভাগৱতৰ মতে ঈশ্বৰ কৃষ্ণত শৰণ লোৱা প্ৰকৃত বৈষ্ণৱ, শূদ্ৰৰ কথাই নাই; চণ্ডাল হ’লেও, সেই অবৈষ্ণৱ দ্বাদশগুণীয়া বিপ্ৰতকৈও শ্ৰেষ্ঠ বুলি কৈছে।.... বিষ্ণুৰ ভক্ত প্ৰকৃত বৈষ্ণৱৰ পক্ষে বিষ্ণুভক্ত ব্ৰাহ্মণ-শূদ্ৰৰ জাতৰ বিচাৰ কৰাটো বৈষ্ণৱ পন্থৰ বিপৰীত আচৰণ” (হাজৰিকা, ১৯৮৮ : ১০৪১-১০৪৮)।

গদাধৰ ৰজা নাটিকাত গদাধৰ সিংহই ভেশছন ধৰি পলাই ফুৰাৰ সময়ৰ পটভূমিত শিমলুগুৰীয়া বৰুৱাৰ ঘৰত ঘটা এটা ঘটনাক নাট্যৰূপ দিয়া হৈছে। বৰুৱাৰ ঘৰখন গদাধৰ সিংহৰ ফলীয়া। বৰুৱাৰ দুজনী গাভৰু জীয়ৰীয়ে তেওঁলোকৰ ঘৰলৈ অহা গেম্বেলা নামৰ গাঁৱলীয়া লোকক ভেশছনধাৰী গদাধৰ সিংহ বুলি ভুল কৰে। নানান আদৰ-আপ্যায়ন কৰাৰ পাছত এজনীয়ে গেম্বেলাক এটি গীতো শুনায়। গীতটো বঙলুৱা যেন লগাত, গেম্বেলাই নিজে শংকৰদেৱৰ এটি বৰগীত গাই শুনায়— “ৰামক গোসাঁই কৰোঁহো গোহাৰি, ৰহ হৃদি পক্ষজ ঠাম হামাৰি” (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১০৭২)। ইয়াতো গাঁৱলীয়া সমাজত শংকৰী

সংস্কৃতিৰ প্ৰভাৱেই সাব্যস্ত হৈছে।

জয়মতী কুঁৱৰী নাটকৰ প্ৰথম অঙ্কৰ দ্বিতীয় দৰ্শনত জয়মতীৰ মুখত শঙ্কৰদেৱৰ এটি বৰগীত আমি শুনিবলৈ পাবোঁ— “উদ্ধৱ বন্ধু হে মধুপুৰি ৰহল মুৰাৰি” (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১১৪০)।

জয়মতী কুঁৱৰী নাটকৰ প্ৰথম অঙ্কৰ নৱম দৰ্শনত মুমূৰ্ষু জয়মতীৰ মুখত বেজবৰুৱাই মাধৱদেৱৰ দুটি বৰগীত (২১ আৰু ২৩ সংখ্যক) দি যন্ত্ৰণাক জয় কৰাৰ ইংগিত দিছে (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১১৭২)। জয়মতীৰ এনে নিদাৰ্ণ অৱস্থা দেখি গদাপাণিয়ে দশম দৰ্শনত প্ৰাৰ্থনা কৰিছে—

তোমাৰ মায়াই মন মোহি আছে, হৰি এ,

অজ্ঞান আন্ধাৰে পৰিয়া পাৰ নাপাওঁ।

অভয় চৰণে শৰণ পশিলোঁ, হৰি এ,

তুৱা গুণ নাম ভকতি-প্ৰদীপ চাওঁ। (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১১৭৩)

বেজবৰুৱাৰ বেলিমাৰ নাটকত (হাজৰিকা ১৯৮৮ : ১১৯৫-১২১০) আমি জ্ঞানী পিজৌৰ মুখত শঙ্কৰদেৱৰ বৰগীত (মাই মাধৱ বিৰহে হৰয়ে চেতন তনু জীৱন নৰহে) শুনিবলৈ পাবোঁ। পিজৌ আইদেউ বদন বৰফুকনৰ জীয়ৰী আৰু ওড়েশানাথ ঢেকিয়াল ফুকনৰ দ্বিতীয়া গৰাকী পত্নী। নাটখনিৰ দ্বিতীয় অংকৰ দ্বিতীয় দৰ্শনত ওড়েশানাথ ঢেকিয়াল ফুকনৰ সৈতে কথা-বতৰাৰ মাজত পিজৌৱে উক্ত বৰগীতটো গাইছিল।

নাটখনৰ চতুৰ্থ অঙ্কৰ তৃতীয় দৰ্শনত পিজৌৱে গিৰীয়েকৰ মুখত দেউতাক বদন বৰফুকনক ৰূপসিং চিপাদাৰে কাটিলে বুলি সংবাদ পোৱাত, এফালে পিতৃক হেৰুৱাৰ দাৰ্শনিক শোকত কাঁতৰ হৈছে আৰু আনফালে বেয়া কৰ্মৰ ফলাফল যে বেয়া হয় সেই কথা সোঁৱৰণ কৰি দেউতাকৰ মৃত্যুৰ সত্যক গ্ৰহণ কৰিবলৈ প্ৰস্তুত হৈছে।

শোকগ্ৰস্তা পিজৌৱে চেতন-অচেতন অৱস্থাৰ মাজেৰেই দশমৰ পদ গাইছে—

দুৰ্য্যোৰ অগাধ জল ব্যাপিয়াছে সাপে।

উতলয় জল বিষ-বহিৰ প্ৰতাপে।।

ওপৰে উড়ন্তে পক্ষী পৰে মৰি মৰি।

খলকত যায় জল দূৰক উফৰি।।

মৰয় তীৰৰ তৰু নালাগে বিলম্ব।

জীয়ে একগাছি মাত্ৰ তীৰত কদম্ব।। (ভাগৱতঃ ১০/৫৭৬, ৫৭৭)

দেউতাকৰ মৃত্যুৰ শোকত ভাগি পৰা পিজৌৱে কৃষ্ণ বিনে আৰু জগতত একো নাই বুলি ঈশ্বৰৰ চৰণ চিন্তা কৰিছে।

## ৬.০ উপসংহাৰ (Conclusion) :

বেজবৰুৱাৰ সৃষ্টিশীল ৰচনাৰাজিৰ এক বৃহৎ অংশ শংকৰী ঐতিহ্যৰে অভিযুক্ত হৈ আছে। কেতিয়াবা ৰচনাৰ ভাব-বস্তু হিচাপে, কেতিয়াবা চৰিত্ৰ-চিত্ৰণৰ আহিলা হিচাপে শংকৰী সাহিত্য-সংস্কৃতি, মতাদৰ্শই প্ৰকাশ লাভ কৰিছে। কেতিয়াবা শংকৰদেৱৰ মহত্ব আৰু গুৰুত্বও সৃষ্টিশীল গীত-কবিতাত প্ৰকাশ পাইছে। বেজবৰুৱাৰ বিশাল কৃপাবৰী প্ৰবন্ধসমূহো সৃষ্টিশীল ৰচনাৱলীৰে ভিতৰুৱা। সিবোৰতো শংকৰী ঐতিহ্যৰ প্ৰকাশ ঘটিছে অৱলীলাক্ৰমে। কিন্তু প্ৰবন্ধৰ কলেবৰ বৃদ্ধি হোৱাৰ আশঙ্কাত সেই আলোচনা ইয়াত কৰা হোৱা নাই।

### প্ৰসংগ সূচী

শৰ্মা, অনুৰাধা (সম্পা.)। *আধুনিকতাৰ অধিনায়ক লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা*, প্ৰকাশক : জ্যোতি প্ৰকাশন, গুৱাহাটী, ২০১৪ খ্ৰী। প্ৰকাশিত।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ (সম্পা.)। *জ্যোতিপ্ৰসাদ ৰচনাৱলী*, প্ৰকাশক : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, গুৱাহাটী, ১৯৮৬ খ্ৰী। প্ৰকাশিত।

হাজৰিকা, অতুলচন্দ্ৰ (সম্পা.)। *বেজবৰুৱা গ্ৰন্থাৱলী*, (প্ৰথম আৰু দ্বিতীয় খণ্ড), প্ৰকাশক : সাহিত্য প্ৰকাশ, দ্বিতীয় প্ৰকাশ, ১৯৮৮ খ্ৰী। প্ৰকাশিত।

Neog, Maheswar (ed.). *Lakshminath Bezbaroa, The Sahityarathi of Assam*, G. U., 1972. Print.

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-16-26

## যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ অসমীয়া কবিতাত প্ৰগতিবাদী চিন্তা (হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্ত কবিতাৰ বিশেষ উল্লিখনসহ)

ভূষিতা মেধি

সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ

পণ্ডিত দীনদয়াল উপাধ্যায় আদৰ্শ মহাবিদ্যালয়

### সংক্ষিপ্তসাৰ :

অসমীয়া কবিতাৰ বৈচিত্ৰ্যময় পথাৰখনত যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ কবিতাই এক নতুন দৃষ্টিভঙ্গী কঢ়িয়াই আনিছে। এই সময়ছোৱাৰ কবিসকলে ৰোমাণ্টিক কবিতাৰ কল্পনা জগতৰপৰা আঁতৰি আহি *জয়ন্তী*, *ৰামধেনু* আলোচনীৰ জৰিয়তে পাঠকক প্ৰগতিবাদী চিন্তা-ধাৰাৰ আভাস দিয়ে। দুখন বিশ্বযুদ্ধই সৃষ্টি কৰা সামাজিক সমস্যা, মানৱীয় মূল্যবোধৰ অৱক্ষয়, সমাজৰ শোষক আৰু শোষিত- এই দুই শ্ৰেণী মানুহৰ সংঘাত-এই সকলোবোৰ প্ৰগতিবাদী চিন্তাৰ মূল সমল। জয়ন্তী আলোচনীক কেন্দ্ৰ কৰি অসমীয়া সাহিত্য জগতত প্ৰৱেশ কৰা এই চিন্তাধাৰাই ৰামধেনু যুগত এক নতুন ৰূপ লাভ কৰে। প্ৰগতিবাদী চিন্তাধাৰাৰে অসমীয়া সাহিত্যক সমৃদ্ধ কৰা কবিসকল হ'ল-হেম বৰুৱা, ভবানন্দ দত্ত, চক্ৰেশ্বৰ ভট্টাচাৰ্য, অমূল্য বৰুৱা, ধীৰেন দত্ত, বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য, চৈয়দ আব্দুল মালিক, কেশৱ মহন্ত, নৱকান্ত বৰুৱা, ৰাম গগৈ, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আদি। আমাৰ আলোচনা পত্ৰত হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্তৰ কবিতাত প্ৰকাশ পোৱা প্ৰগতিবাদী চিন্তা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ'ব। বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায়ত যুগুত কৰা আমাৰ এই আলোচনা পত্ৰই প্ৰগতিবাদী সাহিত্য অধ্যয়নৰ ক্ষেত্ৰত কিঞ্চিৎ হ'লেও সহায় কৰিব বুলি আশা কৰিব পাৰি।

সূচক শব্দ : প্ৰগতিবাদ, শোষিত জনগণ, মাল্গীয়া ধাৰণা



### অৱতৰণিকা :

সাহিত্য দৰ্শনসমূহ সমাজৰ চিন্তাৰ আধাৰত নিৰূপিত হয়। প্ৰগতিবাদী ধাৰণাটোও এটা সামাজিক ধাৰণা। দ্বিতীয় বিশ্বযুদ্ধৰ প্ৰাকমূহূৰ্তত জয়ন্তী (১৯৩৮) আলোচনীক কেন্দ্ৰ কৰি অসমীয়া জগতত প্ৰৱেশ কৰা এই সামাজিক চেতনাটিয়ে *ৰামধেনু* যুগত এক নতুন ৰূপ লাভ কৰে। দুখন বিশ্বযুদ্ধই সৃষ্টি কৰা সামাজিক সমস্যা, মানৱীয় মূল্যবোধৰ অবক্ষয়, সমাজৰ শোষক আৰু শোষিত—এই দুই শ্ৰেণী মানুহৰ সংঘাত, সমাজ জীৱনে সৃষ্টি কৰা বিশ্বাস আৰু সংশয়ৰ দ্বন্দ্ব —এই সকলোবোৰ প্ৰতিবাদী চিন্তাৰ মূল সমল। “যি সাহিত্যই শোষিত মানুহৰ পক্ষ লৈ, তেওঁলোকৰ সুখ-দুখ, আশা-আকাঙ্ক্ষাৰ ৰূপতুলি ধৰিবলৈ চেষ্টা কৰিছে, তেওঁলোকৰ সংগ্ৰামী চেতনা বিকাশত সাহায্য কৰিছে—তাকেই প্ৰগতিশীল সাহিত্য বুলি কোৱা হয়। প্ৰগতিশীল সাহিত্যক প্ৰতিবাদী সাহিত্য বুলিও কোৱা হয়। কাৰণ এই সাহিত্যৰ মাজেৰেই প্ৰতিধ্বনিত হয় শোষণ নিপীড়নৰ বিৰুদ্ধে মানুহৰ প্ৰতিবাদ।” (মজুমদাৰ ১০০)

### বিষয়ৰ পৰিসৰ :

প্ৰগতিবাদী চিন্তাধাৰাই অসমীয়া সাহিত্যক এক সুকীয়া মৰ্যাদা প্ৰদান কৰিছে। আমাৰ আলোচনাত হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্তৰ কবিতাৰ আধাৰত যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ অসমীয়া কবিতাত প্ৰগতিবাদী চিন্তা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ'ব। উক্ত কবি কেইজনৰ প্ৰগতিবাদী চিন্তা প্ৰকাশ পোৱা কবিতাৰ সংখ্যা সৰহ হোৱা বাবে এই আলোচনাত তেখেতসকলৰ কেইটামান নিৰ্বাচিত কবিতাহে সামৰি লোৱা হ'ব।

### গৱেষণা পদ্ধতি :

আমাৰ এই অধ্যয়নত বিশ্লেষণাত্মক গৱেষণা পদ্ধতিৰ দ্বাৰা হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্তৰ কবিতাত প্ৰগতিবাদী চিন্তা কেনেদৰে প্ৰকাশ পাইছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰা হৈছে। গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰোঁতে দ্বিতীয় পৰ্যায়ৰ উৎসৰ পৰা প্ৰয়োজনীয় তথ্য পাতি সংগ্ৰহ কৰা হৈছে। নিৰ্দিষ্ট স্থানত পাদটীকা সংযোগ কৰি শেষত সহায়ক গ্ৰন্থসমূহৰ তালিকা সন্নিৱিষ্ট কৰা হৈছে।

### অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য :

জয়ন্তী আলোচনীক কেন্দ্ৰ কৰি অসমীয়া সাহিত্য জগতত প্ৰৱেশ কৰা প্ৰগতিশীল আন্দোলনটি *ৰামধেনু* যুগত এক নতুন ৰূপত প্ৰকাশিত হয়। *ৰামধেনু* যুগত বা যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ অসমীয়া কবিতাই কি কি বৈশিষ্ট্য সামৰি লৈ অসমীয়া প্ৰগতিবাদী কবিতালৈ নতুনত্ব আনিলে বা জয়ন্তীৰ কবিতাতকৈ এইবোৰ কবিতা কি কি ক্ষেত্ৰত পৃথক এই বিষয়ে আলোচনা কৰাই আমাৰ এই আলোচনাৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য।

### প্ৰগতিবাদ আৰু অসমীয়া সাহিত্য :

‘প্ৰগতিবাদ’ শব্দটো ইংৰাজী ‘Progressive’ শব্দৰ পৰা আহিছে। কিছুমানৰ মতে ‘প্ৰগতি’ শব্দটোৰ অৰ্থ হ'ল পৰিৱৰ্তন। মাৰ্ক্সবাদী সাহিত্যৰ ধাৰণাটোকে প্ৰগতিবাদ বুলি কোৱা হয়। মাৰ্ক্সবাদীসকলৰ মতে ধনী-দুখীয়া, উচ্চ-নীচ আদিৰ ভেদাভেদ নোহোৱা হৈ এখন সাম্যবাদী সমাজ গঢ় লৈ উঠিব লাগে। মূলতঃ মাৰ্ক্স আছিল সমাজবাদৰ পৃষ্ঠপোষক বা সমাজতত্ত্ববিদ। ধনী-দুখীয়া, উচ্চ-নীচ আদিৰ ব্যৱধানে সমাজত বিভিন্ন সমস্যাৰ সৃষ্টি কৰিছিল। এই সমস্যাবোৰৰ সমাধানৰ বাবে মাৰ্ক্সে এই ব্যৱধান আঁতৰাই এক ধৰণৰ ভাৰসাম্য বজাই ৰখাৰ ওপৰত গুৰুত্ব দিছিল। তেওঁ এই কথাবোৰ কিছুমান তত্ত্বৰ মাজেৰে প্ৰকাশ কৰিছিল, যিয়ে মাৰ্ক্সবাদী তত্ত্ব নামেৰে সমাজত বিপুল জনপ্ৰিয়তা লাভ কৰিছিল। মাৰ্ক্সে পুঁজিপতি ব্যৱস্থাটোৰ বিৰোধিতা কৰিছিল। মাৰ্ক্সৰ দৰ্শনটো ইমান জনপ্ৰিয় হ'ল যে ই ৰাজনীতি, সাহিত্য আদিৰ ক্ষেত্ৰতো প্ৰভাৱ বিস্তাৰ কৰিলে। সাহিত্যৰ ক্ষেত্ৰত এই সামাজিক চিন্তাধাৰাৰ লগত লিখকৰ কলাসন্মত ধ্যান-ধাৰণাই পৰিকল্পিত আৰু পৰিমাৰ্জিত ৰূপত সংযোজিত হৈ নতুন ৰূপ লাভ কৰিলে।

প্ৰগতিবাদী লিখক আৰু শিল্পী সংঘৰ কৰ্মী কমলানাৰায়ণ দেৱ, চক্ৰেশ্বৰ ভট্টাচাৰ্য, ধীৰেন দত্ত, অমূল্য বৰুৱা, সদানন্দ চলিহা, হেম বৰুৱা, গৌৰী শংকৰ ভট্টাচাৰ্য—এওঁলোকৰ যোগেদি অসমীয়া সাহিত্যলৈ মাৰ্ক্সবাদী বা প্ৰগতিশীল চিন্তাৰ আমদানি ঘটিছিল। ইয়াৰ ফলত অসমীয়া কবিতা, উপন্যাস, চুটিগল্প আদিত এই চিন্তাধাৰাৰ প্ৰতিফলন ঘটি সামগ্ৰিকভাৱে অসমীয়া সাহিত্যই এক নতুন মাত্ৰা লাভ কৰিলে।

### হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্তৰ কবিতাত প্ৰগতিবাদী চিন্তা :

অসমীয়া সাহিত্যত প্ৰথমতে কবিতাৰ ক্ষেত্ৰত মাৰ্ক্সবাদী ধাৰণা বা প্ৰগতিবাদী চিন্তাৰ উন্মেষ ঘটা দেখা যায়। অসমীয়া প্ৰগতিশীল কবিতাৰ ইতিহাস বৰ দীঘলীয়া আৰু নিৰবচ্ছিন্ন নহয়। অসমীয়া প্ৰগতিশীল কবিতাৰ এক বিশেষ ঐতিহ্য আৰু প্ৰাচুৰ্য আছে। ৰোমাণ্টিক কবিতা সমৃদ্ধি আৰু উন্নতিৰ শিখৰত আৰোহণ কৰাৰ দিনটো প্ৰগতিশীল কবিতাই সমানে সমানে ফেৰ মাৰি আগবাঢ়ি গৈছিল। প্ৰগতিশীল কবিতাৰ এই নৱজাত শিশুটোক যিসকল কবিয়ে আঁৰিয়া ধৰি গৈছিল, সেই সকলৰ ভিতৰত চক্ৰেশ্বৰ ভট্টাচাৰ্য, অমূল্য বৰুৱা, ভৱানন্দ দত্ত, ধীৰেন দত্ত আছিল অগ্ৰগণ্য।” (মজুমদাৰ ১১২) তেওঁলোক অসমীয়া প্ৰগতিবাদী কবিতাৰ প্ৰথম পৰ্যায়ৰ কবি। জয়ন্তী আলোচনীৰ যোগেদি প্ৰকাশ পোৱা এই সামাজিক চেতনাটি বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্যৰ সম্পাদনাত প্ৰকাশ পোৱা *ৰামধেনু* আলোচনীৰ যোগেদি অধিক শক্তিশালী ৰূপত আত্ম প্ৰকাশ কৰে। হেম বৰুৱাৰ হাতত অসমীয়া প্ৰগতিশীল কবিতাৰ দ্বিতীয় পৰ্যায়টিৰ শুভাৰম্ভ ঘটে। হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য, কেশৱ মহন্ত, অমলেন্দু গুহ,

হেমাঙ্গ বিশ্বাস, ৰাম গগৈ, বীৰেন্দ্ৰ কুমাৰ ভট্টাচাৰ্য, নলিনীধৰ ভট্টাচাৰ্য আদি প্ৰগতিশীল কবিতাৰ দ্বিতীয় পৰ্যায়ৰ কবিতা। তলত হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্তৰ কবিতাৰ আধাৰত যুদ্ধোত্তৰ যুগৰ অসমীয়া কবিতাত প্ৰগতিবাদী চিন্তা সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হওক :

বালিচন্দা আৰু মন-ময়ুৰীৰ কবি হেম বৰুৱাৰ কবিতাত পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাত দেখা দিয়া শ্ৰেণী বৈষম্যৰ বিৰুদ্ধে তীব্ৰ বিদ্বেষ প্ৰকাশ পাইছে। তেওঁৰ কবিতাত আছে সাম্যবাদৰ ধ্বনি, নিষ্পেষিতৰ প্ৰতি দৰদ, শোষকৰ প্ৰতি ঘৃণা-বৈষম্যৰ প্ৰতি বিদ্বেষ, আৰু নতুন সমাজ গঢ়াৰ সংকল্প। দৰিদ্ৰ, মেহনতী জনগনৰ জীৱনৰ তেজ শুহা শোষক ৰূপী কংসক নিধনৰ বাবে কবিয়ে মৃত্যুশাল সাজি ৰৈ আছে—

জীৱনক কোনে ৰুখিব পাৰে?

আমি যে পাতিছোঁ, আমাৰ জীৱন থলীত

হেজাৰ কংসৰ মৃত্যুশাল (পৃথিৱী)

অভাৱ-অনাটনত জৰ্জৰিত দুখীয়া-শোষিত জনগনৰ জীৱনৰ সুখ-সমৃদ্ধি দুহাতেৰে টানি আজুৰি অনা শোষক শ্ৰেণীটোক কবিয়ে টুনী চৰাই স্বৰূপে কল্পনা কৰিছে। যিহে হাড়ক মাটি কৰি আৰু তেজক পানী কৰি শ্ৰমজীৱী জনতাই উৎপন্ন কৰা সম্পন্ন নিৰ্বিচাৰে কাঢ়ি লৈছে। কবিৰ ভাষাত—

মৰা পৃথিৱীত তেজৰ আৰতি / এটা টুনী আহে / দুটা টুনী আহে।

এটা ধান নিয়ে / দুটা ধান নিয়ে / ...ধানৰ দ'মত তেজপিয়াৰ

ৰণ-চালি / তেজ পিয়াৰ বংশ নাশলৈ কিমান দিন

বাকী ? আৰু কিমান দিন? (জাৰৰ দিনৰ সপোন)

তথাপিও কবি আশাবাদী—

“আকৌ আহিব দিখৌত বান / কমৰেড, শংকা কিহৰ?

(জাৰৰ দিনৰ সপোন)

কেঁচা মাটিৰ গোন্ধ থকা এই জনা কবিৰ কবিতাত সৰল আশাবাদৰ ধ্বনি শুনা যায়। চাৰিওফালৰ অশান্তিকৰ পৰিস্থিতি দেখিও কবি হতাশ হোৱা নাই—

আমি মাথোঁ কঁপালৰ কেঁচা ঘাম

মাটিত পেলাই কাম কৰি যাওঁ

মুখ আৰু কপালত একোটা আঁচোৰ

সময়ৰ, শ্ৰমৰ আৰু শান্তিৰ

তথাপিহে আমাৰ উলাহ নকমে

প্ৰতিটো পুৱাৰ পোহৰে ৰিঙিয়াই কৈ যায় :

নতুন জীৱন আহিছে।

শ্ৰমজীৱী বনুৱা কৰ্মচাৰীৰ দুখৰ হুমুনিয়াহ হেম বৰুৱাৰ কবিতাৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পাইছে এনেদৰে—

আমি যন্ত্ৰৰ অবিৰাম গতি হৈ, তেজ আৰু বুকু ঢালি

হাতুৰীৰ স্বপ্ন সাজো : নতুন দিনৰ আৰু নতুন পৃথিৱীৰ

হাতুৰীৰ শব্দত ফিৰিঙতি উৰে।

... তীখাৰ বুকুত লেখোঁ নৱ অভিধান।

... আমি জাল বাওঁ। মাটি ভাজো।

কত মৌচুমী আহে আৰু যায় আমাৰ পিঠিতে শুকায়ে। (উপকণ্ঠ)

মেহনতী জনতাৰ দুখ-কষ্টৰ প্ৰতি সচেতন কবিয়ে দৰিদ্ৰ, ক্ষুধাতুৰ জনতাৰ অভাৱৰ প্ৰতিচ্ছবি মানুহৰ বুকুৰ তেজেৰে লিখা দেখা পাইছে—

ভাৰত বুৰঞ্জী

আৰু অভাৱত জ্বলা কলা হোৱা

ক্ষুধাতুৰ জীৱনৰ বিকট ইতিহাস।

এই ইতিহাস

লিখা আছে

মানুহৰ বুকুৰ তেজেৰে

সেই তেজৰ স্পন্দনত

জীয়াই থকাৰ স্বপ্ন

উজাগৰে থাকে।

(কিহৰ বুৰঞ্জী)

“ধনতান্ত্ৰিক সমাজ ব্যৱস্থাই ৰাষ্ট্ৰক জুৰুলা কৰিছে। এই ব্যৱস্থাই দুখীয়া, মেহনতী জনগণক সামাজিক, আৰ্থিক সমস্যাবে জৰ্জৰিত কৰিছে। সমস্যাৰ ভয়াৱহতাই জীৱনক টেটুলৈ চেপি গিলি পেলাইছে। কিন্তু কবিয়ে ভাবে এই সমস্যাৰ ভয়াৱহতা এদিন নোহোৱা হ'ব। সমাজ ব্যৱস্থাৰ পৰিৱৰ্তন হ'ব। শ্ৰমৰ দুঃসহ বোজা সহি জীয়াই থকা এই সংগ্ৰামী মানুহখিনিয়ে এখন নতুন সমাজ গঢ়িবলৈ শক্তি আৰু সাহস পাব। প্ৰতিজন মানুহৰ অন্তৰত উদয় হ'ব এক বৈপ্লৱিক চিন্তাধাৰা, এখন নতুন পৃথিৱী গঢ়াৰ কামনা” (ভট্টাচাৰ্য ৬৩) —

আজি

ৰাষ্ট্ৰক

সামাজিক

অৰ্থনৈতিক

সমস্যাই

কৰিছে নবীন শ্ৰান্তিহীন

তথাপি

সি শংকাহীন  
প্রাণত তাৰ নতুন পোৱাৰ জুই  
এখন নতুন পৃথিৱীৰ  
ৰঙা সূৰ্য্যৰ কেঁচা পোহৰৰ  
জুই। (কবিৰ কামনা)

সাধাৰণ মানুহৰ দুখ-বেদনাই কবিক চিন্তিত কৰিলেও, এই দুখৰ দিনৰ ইতিহাসে কবিক  
জীৱনৰ নতুন যাত্ৰাৰ শুভাৰম্ভ কৰি জীৱনৰ জয়গান গাবলৈহে অনুপ্ৰেৰণা যোগাইছে—

মানৱতাৰ মহা সমুদ্ৰ পাৰত আমি জীৱনৰ জয়গান গাওঁ  
যি গীতৰ লহৰত বাজি উঠে  
একোটি স্পন্দন মানুহৰ হৃদি গহুৰত। (এইখন আমাৰ দেশ)

দৰাচলতে “হেম বৰুৱাৰ মাৰ্ক্সীয় দৃষ্টিভংগী অমূল্য বৰুৱা বা ভবানন্দ দত্তৰ দৰে কেৱল  
শ্লোগানধৰ্মী বা ৰাজনৈতিক বিবৃতিমূলক নহৈ কাব্যিক ব্যঞ্জনাৰে পৰিপুষ্ট হৈ উঠিছে।”  
(মজুমদাৰ ১১৭)

যাঠিৰ দশকৰ আন এজন প্ৰতিভাসম্পন্ন কবি হীৰেন ভট্টাচাৰ্যৰ কবিতাতো শুনা যায়  
মেহনতী তথা শ্ৰমজীৱী মানুহৰ প্ৰতি গভীৰ দৰদ—

অকালৰ জুয়ে পুৰি নিয়া  
বনুৱাৰ হাতত তীখাৰ হাতুৰীটোৰ  
প্ৰচণ্ড শব্দই মোক সোঁৱৰাই  
দিলে; তোৰ আই তোৰ সন্মুখত  
অত দিনে মই  
নিজক লৈয়েই ব্যস্ত আছিলোঁ আই।  
আজি তোমাক পালোঁ  
তীখাৰ তীক্ষ্ণতা আৰু মোৰ মেলা  
শস্যৰ মাজত। (আই)

“ভট্টাচাৰ্যৰ কবিতা ফুলগুৰিৰ কৃষকৰ হাতৰ কাঁচিখনৰ পৰা আফ্ৰিকাৰ তেলেংগানাৰ  
বিদ্ৰোহৰ জুইৰ উত্তাপেৰে উত্তপ্ত। তদুপৰি তেওঁৰ আছে কাল নিকা কৰাৰ বাবে এক উগ্ৰ  
প্ৰস্তুতি।” (মজুমদাৰ ১১৮)

মোৰ হাতৰ কাঁচিখনলৈ চালেই গম পাবা  
কাৰ ডিঙিৰ জোখাৰে গঢ়িছোঁ।

হীৰেন ভট্টাচাৰ্যৰ কবিতাত সমাজবাদৰ সুৰৰ লগতে সমাজ সচেতনতা আৰু  
স্বদেশপ্ৰেমৰ ধ্বনিও শুনা যায়—

দেশ বুলি ক'লে আদেশ নেলাগে

মোৰ তুমৰলি তেজত তগবগাই উঠে  
এহেজাৰ এটা বনুৱা ঘোঁৰা।

মানুহৰ জীৱন যন্ত্ৰণাৰ ভয়াৱহতাই শোকত অভিভূত কৰি তোলা কবিয়ে যন্ত্ৰণাৰ  
সংঘাতৰ বাবে মুক্তভাৱে বিচৰণ কৰিব পৰা নাই। জীৱন যন্ত্ৰণাত কবি যেন তিল তিলকৈ  
নিঃশেষ হৈ গৈছে—

আচলতে  
মই মৰি গৈছোঁ  
তিলে তিলে।  
বৰ কষ্টকৰ এই উশাহ। (ব্যৰ্থশৰ)

ভয়াৱহ জীৱন যন্ত্ৰণাই কবিক ইমানেই অতিষ্ঠ কৰি তুলিছে যে তেওঁ যন্ত্ৰণাৰ সৃষ্টিকাৰী  
অশুভ শক্তিক ‘খুন’ কৰিবলৈও সংকোচ কৰা নাই—

মোৰ দুহাত লোহাৰ শিকলিৰে বন্ধা  
কেতিয়াবা ভাবো খুন কৰোঁ নাইবা  
নিজেই নিহত হওঁ সিহঁতৰ হাতত। মোৰ  
তেজৰ শিখাত বাৰুদ ভৰা স্বপ্নৰ যন্ত্ৰণা। (প্ৰস্তাৱনা)

যন্ত্ৰণাৰ সৃষ্টিকাৰী অশুভ শক্তি তথা শোষকসকলৰ শোষণত অতিষ্ঠ হোৱা জনতাৰ  
কণ্ঠত কবিয়ে শুনিবলৈ পাইছে প্ৰতিবাদৰ শ্লোগান—

কাল সমুদ্ৰত আহিছে জোৱাৰ  
যেন ক্ষুদ্ৰ অজগৰ।  
জনতাৰ প্ৰগলভ কণ্ঠত  
দুৰ্দৈ প্ৰতিবাদ। (যন্ত্ৰণা)

আলোকসন্ধানী কবি আশাবাদী। তেওঁ জানে এদিন পোহৰ হ'বই। সেয়ে জীৱন যাত্ৰাৰ  
এন্ধাৰৰ বাটত খোজ দি গৈ থাকোঁতে কবিয়ে শুনিবলৈ পাইছে ‘পোহৰৰ শংখ নিনাদ’ অনুভৱ  
কৰিছে বাঁহীৰ মাত—

এন্ধাৰেৰে যাওঁতে যাওঁতে  
পোহৰৰ শংখ নিনাদ  
শুনিলোঁ অকস্মাৎ।  
বজ্ৰৰ বাবে যোৱা মোৰ হাড়ত  
অনুভৱ কৰিলোঁ বাঁহীৰ মাত। (বাঁহীৰ মাত)

কবিয়ে জানে ৰাতিৰ এন্ধাৰ যিমনেই গভীৰ নহওক, পোহৰ হ'বই। এই পোহৰে  
কঢ়িয়াই আনিব আশাৰ কিৰণ। সেয়ে কবিয়ে জনতাক সাহস দিছে—

ৰাতিটো পাৰ হৈ গ'লে আমাৰ আৰু ভয় কি?

নলে গলে লগ লাগি পাম গৈ ফৰকাল বেলতলাৰ পথাৰ।

(মোৰ আৰু পৃথিৱীৰ (৭))

জয়ন্তীৰ পৰা সাম্প্ৰতিক কাললৈকে প্ৰগতিশীল কবিতাৰ ক্ষেত্ৰত এখন বিশেষ আসন অধিকাৰ কৰিছে কেশৱ মহন্তই। “দুখীয়া, শোষিত, নিপীড়িত জনতাৰ দুখ কষ্টৰ অনুভূতিৰ সৈতে নিজৰ কাব্যানুভূতিৰ মিলন ঘটাই কবিয়ে ৰচিছে মাটিৰ মানুহৰ বুকুৰ তেজৰ ইতিহাস। সমাজ চেতনাৰ মংগল কামনা কৰি কবিৰ অন্যতম আদৰ্শ। ‘সোণজীৱা মাহীৰ নাড়ী’ৰ দেহৰ স্পন্দন এইজনা কবিয়ে অনুভৱ কৰিব পাৰে। বিশেষকৈ গাঁৱলীয়া মানুহৰ বুকুৰ হিয়া ভগা কান্দোনক সুৰ লগাই প্ৰকাশ কৰিব পৰাৰ কৃতিত্ব এইজনা কবিৰ আছে। দৰিদ্ৰ, হালোৱা, বনুৱাক সমাজ জীৱনৰ মূল সোঁতৰ মাজলৈ আনি সিহঁতৰ অপহৃত স্বাধীনতা পুনৰ উদ্ধাৰ কৰিবলৈ সংকল্পবদ্ধ হোৱা এইজনা কবিৰ অটল বিশ্বাস যে শোষকৰ হাতৰ পৰা সিহঁতক উদ্ধাৰ কৰিবলৈ হ’লে— নিপীড়িত মানুহৰ সন্মিলিত ঐক্যবদ্ধ সংগ্ৰামৰ প্ৰয়োজন হ’ব। শোষিত মানুহৰ বৈপ্লৱিক চিন্তাধাৰাৰ এই বিপ্লৱে শোষকক ব্ৰজ কৰিব আৰু শেষ মুহূৰ্তত শোষিতৰ জয়ৰ পথ ৰচনা হ’ব— মানুহৰ জয় হ’ব, সত্যৰ আকাশত প্ৰেমৰ পতাকা উৰিব।” (ভট্টাচাৰ্য ৮৪)

কেশৱ মহন্তৰ কবিতাত শোষক শ্ৰেণীটোৰ প্ৰতি ক্ষোভ অতি সুন্দৰভাৱে প্ৰকাশ পাইছে। কবিয়ে শোষক শ্ৰেণীটোক ‘বনৰীয়া হাতী’ৰ লগত তুলনা কৰিছে। যি হাতীয়ে শোষিত জনতাৰ আশা-আকাংক্ষাবোৰ গচকি চেপেটা কৰে—

বনৰীয়া হাতীৰ গচকত  
মাটি ফুটি ওলোৱা  
গজালিবোৰ চেপেটা লাগিল।

.....

যি হাতবোৰে মাতি চহাইছিল

গুটি সিঁচিছিল

দুপতীয়াৰে পৰা আপডাল কৰিছিল

সিহঁতৰ মন আৰু মাতবোৰ চেপেটা লাগিল।

(পথাৰত এতিয়া)

পুঁজিবাদী সমাজ ব্যৱস্থাৰ প্ৰতি কবিৰ বিদ্বেষ লক্ষণীয়। কবিক এনে এক শব্দ লাগে যি শব্দই মানুহৰ দুখ-যন্ত্ৰণাৰ অৱসান ঘটাই দুষ্কৃতিকাৰীসকলৰ আচল স্বৰূপ উদগ্ৰাই দি এক নতুন সপোন ৰচিব। তেওঁৰ মতে, ‘পুঁজিবাদ এক প্ৰাগৈতিহাসিক দৈত্য’—

টানি ল’ব পাৰিবনে এই শব্দজাকে উলাহত

তীখাৰ জিভাত উঠা হাতুৰীৰ মুখৰ আঙনি

এৰি দিব পাৰিবনে নিশাহত বাৰু সিহঁতে

তিমিৰ ফলা ৰবিৰ কিৰণৰ লাগনী

.....

অথবা এই শব্দজাকৰ মৰ্মভেদী দংশনত

উখহি সৰিবনে ক্লদাক্ত বিবেক

ওফন্দি প্ৰাণান্ত হ’বনে

এই শব্দ শিশুৰ স্তন্যপানৰ বিষত

ছদ্মৱেশী কু-চক্ৰী মাতৃত্ব

.....

পুঁজিবাদ এক প্ৰাগৈতিহাসিক দৈত্য।

কৃষক বঞ্চনা কৰাৰ ইতিহাস আৰু মহাজনৰ শোষণৰ চিত্ৰও কেশৱ মহন্তৰ কবিতাত উদ্ভাসিত হৈ উঠিছে। হাড়ভগা শ্ৰমেৰে কৃষকে সেউজীয়া কৰা পথাৰখনৰ উৎপাদিত শস্য যায় মহাজনৰ ভঁৰাললৈ, কৃষকে কাঢ়ে দুখৰ হুমুনিয়াহ কবিৰ ভাষাত—

মহাজনে হাঁহে খেতি দেখুৱাই

বিপ্লৱ সেউজীয়া

চহাজনে কাঢ়ে ভঁৰাললৈ চাই

দীঘল হুমুনিয়াহ।

(হঠাৎ চমকনিতৈ)

জীৱন যুঁজত সমস্যাৰ সৈতে যুঁজি যুঁজি শোষিত শোঁতা আৰু বিবৰ্ণ হৈ পৰিছে। কিন্তু তথাপিও কবিৰ বিশ্বাস ‘মাটিৰ বুকুত যি চিৰ পালিত তাক কোনো শক্তিয়ে ৰখিব নোৱাৰে। গতিকে মাটিৰ বুকুৰ স্তন পান কৰি জীয়াই থকা জনসাধাৰণৰ হাতত শোষকৰ পৰাজয় হোৱাটো নিশ্চিত। (ভট্টাচাৰ্য ৮৬)—

মই শোঁতা হৈছোঁ

তেজে তুমৰলি জীৱনৰ ৰণ

যি জীয়াই

মাটিৰ পিয়াহ খাই

থাকে আৰু বাঢ়ে

তাক কোনে মাৰে। (এজোপা গোলাপৰ কাৰণে)

পুঁজিবাদৰ শোষণত অতিষ্ঠ হৈ পৰা কবিয়ে জননীৰ বুকুত সংঘটিত হোৱা পৈশাচিক কাৰ্যবোৰৰ বিৰুদ্ধে জ্বলি উঠিছে। জননীৰ সতীত্ব হৰণ কৰিব অহা এই ধ্বংসকামী শক্তিক কবিয়ে নিৰ্বংস কৰিবলৈ সংকল্প লৈছে—

কাল ফেটীৰ দংশনৰ বিষত

উখহি উঠিছে মোৰ বুকু

চকু মোৰ

আঙঠা ৰঙেৰে জ্বলিছে—

মই জ্বলিছোঁ তৰোৱাল চিকমিক্

মই পৰিছোঁ

শেষ কৰিম

নিৰ্বংশ কৰিম মোৰ আইৰ বলাৎকাৰীক

বন্দিনী জননীৰ ধৰ্মগকাৰী অজ্ঞাতিক। (বিপ্ৰিয় বৃহন্নলা)

এনেকুৱা দুৰ্যোগৰ সময়তো কবি আশাবাদী। কবিৰ আশা যিকোনো মুহূৰ্ততে জনতাৰ  
অন্তৰৰ পুঞ্জীভূত ক্ষোভৰ উদ্গিৰণে তেওঁলোকৰ হাতলৈ অধিকাৰ ঘূৰাই আনিব—

স্বপ্ন ভংগ হওক। কোনে

জানে। কোনে জানে কোন মুহূৰ্তত

নিৰাদিত হয়

পাঞ্চজন্য

উদ্ধৃত হয় ধৰ্মক্ষেত্ৰৰ সংহাৰ আৰু সৃষ্টি

অলেখ অক্ষৌহিনীৰ

আত্মত্যাগ

প্ৰস্তুত। (কোনো জানে কোন মুহূৰ্তত)

দুখ-দুৰ্দশাত জৰ্জৰিত হ'লেও কবিয়ে গাইছে মানৱতাৰ জয়গান। যুদ্ধ, হিংসা, বিদ্বেষ  
আদি সকলো আঁতৰাই মানুহে মানুহক এক নতুন সম্পৰ্কৰে আঁকোৱালি ল'লেহে সকলো  
সমস্যাৰ সমাধান হ'ব—

ই এক নতুনৰো নতুন মানুহ

তাৰ কোনো আক্ৰোশ নাই

সি গায়

মানুহে মানুহে বন্ধু

মানুহে মানুহে সংগী

মানুহে মানুহে ভাই ভাই

তাৰ নালাগে ভাল

যুদ্ধ হিংসা ঘৃণা খৰিয়াল

সি তৰোৱাল পিটি গঢ়ে নাঙলৰ ফাল। (জন্ম দিন)

আলোচনাৰ পৰা প্ৰাপ্ত ফল :

আলোচনাৰ পৰা দেখা গ'ল যে—

(ক) হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু কেশৱ মহন্ত এই তিনিওজন কবিয়ে অসমীয়া  
প্ৰগতিবাদী কবিতাৰ ধাৰাটোক এক অন্যতম মাত্ৰা প্ৰদান কৰিছে।

(খ) তেওঁলোকৰ কবিতাত শোষিতসকলৰ প্ৰতি দৰদ আৰু শোষক তথা পুঁজিপতি  
শ্ৰেণীটোৰ প্ৰতি তীব্ৰ বিদ্বেষ প্ৰকাশ পাইছে।

(গ) মানৱতাবাদী চিন্তাধাৰাৰে পৰিপুষ্ট এওঁলোকৰ কবিতাত আশাবাদৰ সুৰ শুনিবলৈ  
পোৱা যায়।

(ঘ) এওঁলোকৰ মাস্কীয়া দৃষ্টিভংগী বা প্ৰগতিবাদী চিন্তা কেৱল শ্লোগানধৰ্মী বা ৰাজনৈতিক  
বিবৃতিমূলক নহৈ কাব্যিক ব্যঞ্জনাৰে পৰিপুষ্ট হৈ উঠিছে।

সামৰণি :

এনেদৰে আলোচনা কৰিলে দেখা যায় যে হেম বৰুৱা, হীৰেন ভট্টাচাৰ্য আৰু  
কেশৱ মহন্তৰ কবিতা প্ৰগতিবাদী চিন্তাধাৰাৰে সমুজ্জ্বল। যিবোৰ কবিতাৰ মাজত লুকাই  
আছে কবিৰ এক সুস্থ আদৰ্শ।

সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী :

বৰুৱা, ভবেন। *অসমীয়া কবিতা ৰূপান্তৰৰ পৰ্ব*। গুৱাহাটী : গ্ৰন্থ, আমবাৰী, ২০০২। প্ৰকাশিত।  
ভট্টাচাৰ্য, পূৰ্ণ। *আধুনিক অসমীয়া কবিতা*। গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০০৯ (২০০১)।  
প্ৰকাশিত।

মজুমদাৰ, বিমল। *সাহিত্যৰ তত্ত্ব আৰু প্ৰয়োগ*। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশ, ২০১১। প্ৰকাশিত।  
হাজৰিকা, কৰবী ডেকা। *অসমীয়া কবিতা*। ডিব্ৰুগড় : বনলতা, ২০০৬ (১৯৯২)। প্ৰকাশিত।



## ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত প্ৰতিফলিত মানৱীয় অনুভূতি

নিপামণি টায়ে  
গৱেষক, আধুনিক ভাৰতীয় ভাষা আৰু সাহিত্য অধ্যয়ন বিভাগ  
গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

### সংক্ষিপ্তসাৰ :

স্পন্দনত যাৰ সৃষ্টিৰ প্ৰেৰণা লুকাই থাকে, যাৰ শব্দই সুৰৰ বিন্যাস ঘটাই, যাৰ কণ্ঠই শ্ৰোতা, জনতাক মন্ত্ৰমুগ্ধ কৰি ৰাখে, যাৰ সমগ্ৰ সত্তাত বিয়পি আছে মানৱীয় প্ৰমূল্যবোধৰ ধাৰণা— তেনে এক আদৰ্শ চিন্তাৰ চিন্তনায়ক ভূপেন হাজৰিকা। স্বদেশ আৰু স্বজাতিৰ প্ৰতি থকা দুৰ্বাৰ আকৰ্ষণে হাজৰিকাক সৰল সংগ্ৰামী কৰি জীৱন যন্ত্ৰণাত জয়ী হোৱাৰ মন্ত্ৰ শিকায়। লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, জ্যোতিপ্ৰসাদ আগৰৱালা, বিষ্ণুপ্ৰসাদ ৰাভাৰ দৰে পুৰুষ ব্যক্তিৰ সান্নিধ্যই হাজৰিকাক জীৱনৰ ৰঙীন উপলব্ধিৰ সমকক্ষ কৰিছিল আৰু এনেবোৰ সুমধুৰ অভিজ্ঞতাৰ অনুভৱ তেওঁৰ চিন্তা আৰু সৃষ্টিত পৰিব্যাপ্ত হৈ পৰিছিল। তেওঁৰ প্ৰতিটো গীত তথা ৰচনাই যেন পৰিচয় কৰি দিয়ে একোটি মানৱীয় অনুভূতিৰ লগত। এই অধ্যয়নত হাজৰিকাৰ কেইটিমান বিশেষ গীতৰ আধাৰত আলোচনা আগবঢ়োৱা হৈছে।

**সূচক শব্দঃ** জীৱন, যন্ত্ৰণা, স্বাৰ্থ, বৈষম্য, ঐক্যতান, অনুভূতি

### ১.০০ প্ৰস্তাৱনা :

শব্দৰ যাদুকৰী শক্তিয়ে পুৰণিকলীয়া নিয়ম ভাঙি নব্য জাগৰণৰ পাতনি মেলা ভূপেন হাজৰিকা বহুমুখী প্ৰতিভাৰ আকৰ। পৃথিৱীৰ চৌদিশে মানৱতাৰ জয়গান গাই জীৱনৰ সঞ্জীৱনী শক্তি বিচাৰি যোৱা হাজৰিকাৰ প্ৰতিটো গীতৰ মাজতে পৰিস্ফুট হৈছে মানৱীয় সূক্ষ্ম অনুভূতি। এনে অনুভূতিত জাত্যাভিমান, স্বাৰ্থ, জাতি-অজাতিৰ বৈষম্য নাই, আছে

মাথোন মানৱ মনৰ চিৰন্তন ঐক্যতান। মাত্ৰ এঘাৰ বছৰ বয়সতে (১৯৩৭) ‘কুসুম্বৰ পুত্ৰ শ্ৰীশংকৰ গুৰুৱে’ শীৰ্ষক গীতৰ জৰিয়তে গীতকাৰ জীৱনৰ পাতনি মেলা হাজৰিকাই জীৱনৰ অন্তিম ক্ষণলৈকে পৰিচয় কৰাই গ’ল মানৱতাৰবাদৰ লগত। এগৰাকী যুৱতীৰ নৱ যৌৱনৰপৰা ফুলশয্যাৰ নিশালৈ, পাহাৰৰপৰা ভৈয়ামলৈ, জাতিয়তাৰপৰা বিশ্বজনীনতালৈ, প্ৰকৃতিৰপৰা মানুহলৈ বিষয় নিৰ্বাচন কৰি গীত ৰচনা কৰা হাজৰিকাৰ গীতৰ অনুভৱেই সুকীয়া।

### ২.০০ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য :

মানৱপ্ৰেমৰ আদৰ্শ প্ৰচাৰ কৰাই যিহেতু ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতৰ কেন্দ্ৰীয় বিষয়, গতিকে তাত মানৱীয় অনুভূতিৰ সূক্ষ্মতিসূক্ষ্ম কথাবোৰ প্ৰকাশ পোৱাটো স্বাভাৱিক। জাতি, ধৰ্ম, বৰ্ণ নিৰ্বিশেষে সকলোৰে অন্তৰত সাম্যবাদৰ আদৰ্শ দাঙি ধৰি সমাজৰ পৰা হতাশা, নৈৰাশ্য নাশ কৰাৰ হাজৰিকাৰ যি প্ৰচেষ্টা সেই প্ৰচেষ্টাক আৰু অধিক সৰল সংগ্ৰামী কৰাই এই অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য। তদুপৰি, সাম্প্ৰতিক মানুহৰ ব্যক্তিকেন্দ্ৰিকতাৰ বান্ধোন শিঠিল কৰি সামগ্ৰিকতা জগাই তোলাত এই অধ্যয়নৰ অন্যতম লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য।

### ৩.০০ অধ্যয়ন পদ্ধতি :

‘ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত প্ৰতিফলিত মানৱীয় অনুভূতি’ শীৰ্ষক অধ্যয়নত বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

### ৪.০০ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ :

মানৱ প্ৰেমেৰে উদ্ভুদ্ধ ভূপেন হাজৰিকাৰ অসংখ্য গীতৰ মাজৰপৰা বিশেষভাৱে জনপ্ৰিয় কেইটিমান গীতক অধ্যয়নৰ পৰিসৰৰ ভিতৰত সামৰি লোৱা হৈছে।

### ৫.০০ মূল বিষয় :

ভৌগলিক পৰিৱেশ আৰু পৰিস্থিতিয়ে পৃথিৱীৰ প্ৰত্যেক জাতি তথা দেশৰ লোকসকলৰ মাজত পৃথকতাৰ সৃষ্টি কৰে যদিও তেওঁলোকৰ প্ৰতিজনৰে হৃদয়ৰ ভাষাবোৰ সদায় একেই। আশা পূৰণৰ আনন্দ, হতাশাত ভাগি পৰাৰ বেদনা, পোৱা-নোপোৱাৰ লেখ ব্যক্তি মাত্ৰেই সমধৰ্মী। এনে মানৱীয় অনুভূতিৰ লগত গভীৰভাৱে পৰিচয় কৰাই দিয়া গীতিকাৰ, সুৰকাৰগৰাকী হৈছে ভূপেন হাজৰিকা। হাজৰিকাৰ গীতে নিৰাশাৰ সাগৰ পাৰ কৰি আশাৰ জগতলৈ আগবাঢ়ি যোৱাৰ প্ৰেৰণা যোগায়। এই প্ৰেৰণাই জীৱন যুদ্ধত জয়ী হোৱাৰ মন্ত্ৰ শিকায়। সেইবাবেই হাজৰিকাই গাইছে—

বিচৰাটো যদি তুমি এবাৰো নোপোৱা  
নিবিচৰাটিকে যদি বহুবাৰ পোৱা  
বিচৰাটি ভাবি গুণি কান্দিব খুজিলে  
মই হঁহা হাঁহিটি হাঁহিবা।



‘হাঁহি’ৰ মাজত লুকাই থকা দুখ-শোকৰ আৱৰণে অন্তৰত পুলকতা জগাই তুলি লক্ষ্যত উপনীত হোৱাত সাহস যোগাব— এয়ে তেওঁৰ দৃষ্টি আৰু দৰ্শন। কৰ্মই হৈছে মানুহৰ ধৰ্ম। হয়তো ই ব্যক্তিগতভাৱে স্বাৱলম্বী হোৱা ক্ষেত্ৰতেই হওক অথবা ৰাজহুৱা উন্নয়নৰ বাবেই হওক। কৰ্মৰ কোনো ধৰণ বা প্ৰকাৰ নাথাকে। মাথোন কৰ্ম কৰা ব্যক্তিগৰাকী নিজ কৰ্তব্যৰ প্ৰতি নিষ্ঠাবান হ’লেই হ’ল। আদিম বৰ্ষৰ সমাজ ব্যৱস্থাত খাদ্য, আশ্ৰয় বস্তুক লৈ লোকসকলৰ মাজত অৰিয়া-অৰিৰ সৃষ্টি হৈছিল। কিন্তু, সেই দ্বন্দ কেৱল শাৰীৰিক আছিল, তাৰ তুলনাত পৰিৱৰ্তিত সমাজ ব্যৱস্থাত শাৰীৰিক সংঘাতৰ লগতে বুদ্ধি পালে মানসিক সংঘাতৰো। ভাঙি গ’ল দয়া, মায়া, কৰুণা আৰু আপোনতাবোধৰ। সেইখন মানৱতাহীনতাৰ কোবাল গ্ৰাসত পৰা সমাজৰ বাসিন্দা আছিল ভূপেন হাজৰিকা। কিন্তু তেওঁ কেৱল মৌনতা অৱলম্বন কৰা পথিকেই নাছিল, আছিল তেওঁৰ প্ৰাণত অদম্য হেঁপাহ আৰু সপোন। সেই সপোন নতুন অসম গঢ়াৰ, নতুন মানৱ প্ৰাণ জগায় তোলাৰ—

অগ্নিযুগৰ ফিৰিঙতি মই  
নতুন অসম গঢ়িম  
সৰ্ব হাৰাৰ সৰ্বস্ব পুনৰ ফিৰাই আনিম।....  
নৰ কংকালৰ অস্ত্ৰ সাজি  
শোষণ কাৰীক বধিম। (অগ্নিযুগৰ ফিৰিঙতি মই)

গীতৰ যাদুকৰী শক্তিৰে প্ৰতিজন অসমীয়া তথা ভাৰতীয়ৰ মনত ভাবৰ হেন্দোলনী তুলিব পৰা ক্ষমতা হাজৰিকাৰ আছিল। সেই বাবে প্ৰযুক্তিবিদ্যাৰ যন্ত্ৰসদৃশ মানৱৰ মাজতো মানৱীয় প্ৰমূল্যবোধ জাগি উঠাৰ আশা কৰে তেওঁ। য’ত বস্তুবাদী সামগ্ৰীৰ সোণৰ তুলনাত বেছি দাম থাকিব মানুহৰ। সৃষ্টি হ’ব ন চিন্তা-চেতনাৰ আৰু গঢ়ি উঠিব স্বচ্ছ মানৱতাৰ। যাৰ সমল দিব হাজৰিকাৰ গীতে—

বৰ বৰ মানুহৰ ভঁৰালৰ পৰা মই কিপাত সীমান্ত  
কাঢ়ি আনি ফল দিম  
দৰৱ-জাতি দিম  
গাখীৰ-গুৰ দিম  
পঢ়াশালী পাতি দিম  
মুখত হাঁহি দিম পুতলানো কত দিম.... (হে হে ঢোলে দগৰে)

শোষিত, বঞ্চিত মানৱৰ তেজ শুহি সবল হোৱা শোষক শ্ৰেণীটোৰ প্ৰতি হাজৰিকাই সদায় বিদ্ৰোহৰ বাক্যবাণ মাৰিছে। তেওঁৰ যাযবৰী মনটোৱে ক্ষন্তেকৰ বাবে হ’লেও বিপ্লৱী ডেকালৈ ৰূপান্তৰিত হৈছে আৰু আঁজুৰি আনিব খুজিছে স্বাৰ্থপৰ ব্যক্তিৰ ঐশ্বৰিক সম্পত্তি আৰু বিলাই দিব বিচাৰিছে দৰিদ্ৰ, নিঃকিন মানৱ প্ৰাণত—

বহু যাযাবৰ লক্ষ্য বিহীন  
মোৰ পিছে আছে পণ  
ৰঙৰখনি য’তেই দেখিছোঁ  
ভগাই দিয়াৰ মন।

ভূপেন হাজৰিকাই সমাজত নিজৰ স্থান নিৰ্দ্ধাৰণ কৰিছে— প্ৰথম নহয়, দ্বিতীয় নহয়, তৃতীয় শ্ৰেণীৰ যাত্ৰীৰ মাজত। য’ত থাকে দলিত-নিপ্পেষিত, গৃহহীন যাযবৰী লোক। যদিও এওঁলোক বাহ্যিক দৃষ্টিত শূন্য তথাপি তেওঁলোকৰ মাজত লুকাই আছে আন্তৰিক পবিত্ৰতা, দুখ-সুখৰ সমনীয়া আৰু মানৱ দৰদী হৃদয়ৰ লোক। জীৱনৰ গভীৰ উপলব্ধিয়ে হাজৰিকাক আৰু অধিক মানুহৰ ওচৰ চপাই নিছিল। উপস্থিত কৰাইছিল ঘাত-প্ৰতিঘাত সন্মুখীন হোৱা মানৱৰ মাজত এটি শান্তিৰ নিজৰা হিচাপে। এই নিজৰাত নাই কোনো স্পৃশ্য-অস্পৃশ্য, ধনী-দুখীয়া, জাতি-অজাতিৰ বিচাৰ, আছে মাথোন মানৱীয় অনুভূতি সুখ-দুখৰ। সেইবাবে হাজৰিকাৰ গীতত পোৱা যায়—

অস্পৃশ্যতাৰ মহাদানৱক  
আপোনাক হাতেৰে নাশিম।....  
হৰিজন, পাহাৰি, হিন্দু, মুছলিমৰ  
বড়ো, কোঁচ, চুতীয়া, কছাৰী, আহোমৰ  
অন্তৰ ভেদি মৌ বোৱাম  
ভেদাভেদৰ প্ৰাচীৰ ভাঙি  
ভ্ৰাম্যৰ সৰগ ৰচিম  
নতুন অসম গঢ়িম। (হে হে ঢোলে দগৰে)

শংকৰ-মাধৱে দেখুৱাই যোৱা সাম্যতা আৰু একতাৰ বান্ধোনেৰে মানুহক পুনৰ বান্ধিবৰ নিমিত্তে যি প্ৰয়াস, সেই প্ৰয়াস আজি বিস্মৃতিৰ গৰাহত পৰিবৰ উপশম হৈছে যদিও সি সম্পূৰ্ণৰূপে হেৰাই যোৱা নাই। আজিও হাজৰিকাৰ গীতে সেই বিস্মৃত চেতনাক পুনৰ ফিৰাই অনাৰ ক্ষমতা ৰাখে। মানুহে মানুহক কৰা অৱমাননা, উপেক্ষা, ঘৃণাৰ ভাবক তীব্ৰ ব্যংগ কৰাৰ মানসিকতা হাজৰিকাৰ গীতত বিদ্যমান। তেওঁৰ গীতে কথা কয়, দুৰ্বলক সহায়ৰ হাত দিয়াৰ, নিঃকিনক দান দিয়াৰ আৰু কয় মানৱধৰ্মৰ চিৰন্তন সত্যৰ। তেওঁৰ গীতে ব্যক্ত কৰে—

মানুহে মানুহৰ বাবে  
যদিহে অকণো নাভাবে  
অকণি সহানুভূতিৰে  
ভাবিব কোনেনো কোৱা? সমনীয়া? (মানুহে মানুহৰ বাবে)

‘মানুহে মানুহৰ বাবে’ — গীতটিত তেওঁ কেৱল মানুহৰ প্ৰতি সহানুভূতি প্ৰকাশ কৰাই নহয়, সেই সহানুভূতিৰ মাজেদি তীব্ৰ আক্ষেপৰ ভাবো ব্যঞ্জিত কৰিছে। তদুপৰি, দুৰ্বলীক সবলীয়ে প্ৰয়োজনত যদি সহায়ৰ হাত আগবঢ়াই তেন্তে তাৰ বাবে দায়ী হ’ব চৰম মানুহ। তেওঁলোকৰ মাজত মানৱতা অন্তহীন হৈ ঠাই ল’ব দানৱতাই, যি কাৰো কাম্য নহয়। হাজৰিকাই কৈছে—

মানুহে যদিহে নহয় মানুহ  
দানৱ কাহানিও নহয় মানুহ  
যদি দানৱ কাহানিবা হয়েই মানুহ  
লাজ পাব কোনেনো কোৱাঁ? সমনীয়া? (মানুহে মানুহৰ বাবে)

১৯৬০ চনৰ ভাষা আন্দোলনৰ সময়ত হোৱা সাম্প্ৰদায়িক সংঘৰ্ষত ঘৰে ঘৰে জ্বলি উঠা ধোঁৱা দেখি ড° হাজৰিকাৰ হৃদয়ে হাহাকাৰ কৰি উঠিছিল। মানুহে মানুহক কৰা হত্যা, হিংসা, নিষ্ঠুৰতা দেখি তেওঁৰ প্ৰাণত ৰংকাৰ উঠিছিল আৰু পৰিস্থিতিক সাহসেৰে অতিক্ৰম কৰা সাহস যোগাই ‘মানুহে মানুহৰ বাবে’ শীৰ্ষক গীতটি ৰচনা কৰিছিল। আনৰ জীৱনত সাহস জগাই তোলাৰ ড° হাজৰিকা একমাত্ৰ কাম্য নাছিল, নিজৰ জীৱনতো সেই আদৰ্শৰ প্ৰয়োগ ঘটাই জীৱন পথত আগবাঢ়ি যোৱা আছিল তেওঁৰ উদ্দেশ্য। সাগৰ সংগ্ৰামত শত শত জোৱাৰ আহিলেও তেওঁক ক্লান্ত কৰিব পৰা নাই। বৰঞ্চ তেওঁৰ অশান্ত মনক প্ৰশান্ত সাগৰৰ উৰ্মিমালাৰ লগত মিলাই শান্ত কৰাৰ চেষ্টা চলাইছে। হাজৰিকাৰ গীতে কেৱল অসম ৰাজ্যৰ কথাই নকয়, কথা কয়— বিহাৰ, ভাৰত তথা পৃথিৱীৰ মানুহৰ। মানুহৰ মনৰ সংকীৰ্ণতাক পৰিহাৰ কৰি মানৱ প্ৰেমৰ বহল পথাৰ সৃষ্টি কৰাৰ মানসিকতা আছিল ড° হাজৰিকা। দলিত, শোষিত শ্ৰেণীৰ দুখ-দুৰ্দশাই তেওঁক নীৰৱে চকুলো টুকিবলৈ বাধ্য কৰাইছে আৰু তেওঁৰ কবিতাৰ বিদ্ৰোহী হৈ উঠিছে—

বিস্তীৰ্ণ পাৰে  
অসংখ্য জনৰে  
হাহাকাৰ শুনিও  
নিঃশব্দে নীৰৱে  
বুঢ়া লুইত তুমি  
বুঢ়া লুইত বোৱা কিয়?

‘বুঢ়া লুইত’ক প্ৰতীক হিচাপে লৈ তেওঁ কটাক্ষ কৰিছে স্থলিত মানুহক। যিদৰে লুইত বা গংগাই নিজৰ বুকুত অজস্ৰ আৰ্বজনা পৰি ঘোলা হ’লেও নিৰ্লজ্জ অলসভাৱে থাকে তেনেদৰে, পৰিৱৰ্তনৰ জোৰাৰে টোৱাই যাব পৰা নাই সাধাৰণ মানুহক। বাধাৰ প্ৰাচীৰ ভাঙি তেওঁলোক ওলাই আহিব পৰা নাই ৰাজপথলৈ। সেইবাবে হাজৰিকাই হাতত কলম তুলি

লৈছে। ব্যক্তিগত জীৱন তেওঁৰ নানা সংঘাতৰে পৰিপূৰ্ণ আছিল যদিও সেই আঘাত অতিক্ৰম কৰাৰ সাহসী আছিল তেওঁ। মাথো বিচাৰিছিল মানৱ দৰদী এষাৰ মিঠা মাত, এখন সুকোমল হৃদয়।

আকাশী গঙ্গা বিচৰা নাই  
নাই বিচৰা স্বৰ্ণ অলংকাৰ  
নিষ্ঠুৰ জীৱনৰ সংগ্ৰামত  
বিচাৰো মৰমৰ মাত এষাৰ।

জাতীয় প্ৰেম, মানৱ প্ৰেম আৰু ভগৱৎ প্ৰেমৰ দুৰাৰেদি মানুহক পৰমাত্মাৰ লগত একত্ৰ হোৱাৰ সপোন ৰচে হাজৰিকাই। তাৰ বাবে জীৱনৰ যি গভীৰ উপলব্ধিৰ প্ৰয়োজন তাৰ লগত চিনাকি কৰি দিয়াৰ প্ৰয়াস হাজৰিকাৰ প্ৰতিটি গীতেই কৰে। এই প্ৰয়াসত যোগ দিয়াৰ মানসিকতা গঢ়ি তোলাতো প্ৰতিজন ব্যক্তিৰ দায়িত্ব তথা কৰ্তব্য।

#### ৬.০০ উপসংহাৰ :

বিশ্ব ভাতৃত্ববোধৰ চেতনাৰে আলোকিত কৰিব খোজা ভূপেন হাজৰিকা দৰাচলতে এগৰাকী মানৱতাৰ পথিক। তেওঁৰ প্ৰতিটো গীততে প্ৰকাশ পায় মানৱতাৰ জয়গান, শোষিত-নিষ্পেষিত জনতাৰ সংগ্ৰাম আৰু সংঘাতৰ মৰ্মস্পৰ্শী বেদনা। এইয়া কেৱল নিজ জাতি তথা দেশৰ মানুহৰ বাবেই নহয়, সমগ্ৰ পৃথিৱীৰ মানৱকে দিব পাৰে বহু আত্মহীনতাৰ বিপৰীতে এক গভীৰ আস্থাৰ গান। বোৱাৰ পাৰে অসহায় দুৰ্বল দেহত শক্তিশালী ৰক্ত, বিৰিঙাব পাৰে হেৰোৱা হাঁহিৰ প্ৰতিধ্বনি। যি হাঁহিয়ে সজাই তুলিব এখন নতুন পৃথিৱী। পৰিচয় কৰি দিব মানৱীয় হাজাৰ অনুভূতিৰ। য’ত যশস্যাৰ পূৰ্ণ মিলন ভূমি হ’ব।

#### প্ৰসংগ সূচী :

অধিকাৰী, শুকদেৱ। সম্পাঃ। জ্যোতি প্ৰসাদ আগৰৱালা, বিষ্ণু প্ৰসাদ ৰাভা আৰু ড° ভূপেন হাজৰিকাৰ গীতত সমাজ চেতনা। নগাঁও : অসমীয়া বিভাগ, ধিং কলেজ, ২০১২। প্ৰকাশিত।  
কলিতা, পুলিন। সম্পাঃ। বিশ্বনাগৰিক ভূপেন হাজৰিকা। গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০০৭। প্ৰকাশিত।  
গগৈ, হাও বৰা, বস্তু। সম্পাঃ। ভূপেন্দ্ৰজ্যোতি। ভূপেন হাজৰিকা সংস্কৃতিক ন্যাস, দ্বিতীয় বছৰ সংখ্যা, ২০১৩। প্ৰকাশিত।  
দত্ত, দিলীপ কুমাৰ। ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু জীৱনৰথ। কলিকতা : শ্ৰীভূমি পাবলিচিং কোম্পানী, প্ৰকাশিত।  
শৰ্মা, শৈলেনজিৎ। সম্পাঃ। ড° ভূপেন হাজৰিকাৰ গীত আৰু কবিতাৰ বিশ্লেষণাত্মক আলোচনা। গুৱাহাটী : চন্দ্ৰ প্ৰকাশ, ২০১২। প্ৰকাশিত।

## আধুনিক অসমীয়া নাটকত লোকনাট্যৰ প্ৰয়োগ (অৰুণ শৰ্মাৰ বুৰঞ্জী পাঠ নাটকৰ বিশেষ উল্লেখনসহ)

ড° মণীষা তালুকদাৰ  
সহকাৰী অধ্যাপক, অসমীয়া বিভাগ, বড়োলেণ্ড বিশ্ববিদ্যালয়

### সংক্ষিপ্তসাৰ :

আধুনিক অসমীয়া নাটকতৰ শুভাৰম্ভ হয় ১৮৫৭ চনত গুণাভিৰাম বৰুৱাই ৰচনা কৰা *ৰাম নৱমী* নাটকখনেৰে। ইয়াৰ পাছত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাই ১৮৬১ চনত *কানীয়াৰ কীৰ্তন* ৰচনা কৰে। ১৮৬১ চনৰ পৰা *জোনাকী* কাকত প্ৰকাশ হোৱাৰ আগলৈকে কিছুসময়ৰ বাবে অসমীয়া নাটকৰ গতি স্থবিৰ হৈ পৰিছিল। কিন্তু জোনাকী কাকত প্ৰকাশ হোৱাৰে পৰা প্ৰাক্ স্বাধীনতা কাললৈ অসমীয়া নাট্য সাহিত্যই বিস্তৃতি লাভ কৰে। জাতীয়তাবোধেৰে অনুপ্ৰাণিত হৈ এই সময়ছোৱাৰ নাট্যকাৰসকলে বিভিন্ন পুৰাণ-উপপুৰাণ আৰু ইতিহাসক আশ্ৰয় কৰি অসমীয়া নাট্যৰ সাহিত্যত পৌৰাণিক আৰু ঐতিহাসিক নাটকৰ সবল ধাৰা প্ৰতিষ্ঠা কৰে। কিন্তু স্বাধীনতাৰ পৰৱৰ্তী কালৰ সমাজ জীৱনত দেখা দিয়া বিভিন্ন বাস্তৱ সমস্যাই নাটকৰ কেন্দ্ৰীয় বিষয় হৈ পৰে। ফলত পৌৰাণিক আৰু ঐতিহাসিক নাটকৰ সলনি এই সময়ছোৱাত বিভিন্ন বাস্তৱবাদী নাটকৰ সৃষ্টি হ'ল। এই নাটকসমূহত বিষয়বস্তুৰে নতুনত্ব লাভ কৰাৰ সমান্তৰালভাৱে আংগিকৰ ক্ষেত্ৰতো নতুনত্ব আহি পৰিল। কিন্তু যিয়েই নহওক এই সময়ছোৱাৰ নাটকবোৰ অৰ্থাৎ ১৮৫৭ চনৰ পৰা উত্তৰ স্বাধীনতা কাললৈ অৰ্থাৎ প্ৰায় সত্তৰৰ দশকলৈ ৰচিত নাটকসমূহত মূলতঃ পাশ্চাত্য নাট্যৰীতিৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। কিন্তু বিংশ শতিকাৰ আশীৰ দশকৰ পৰা অসমীয়া নাটকত আংগিকৰ ক্ষেত্ৰত পৰিৱৰ্তনৰ সূচনা আৰম্ভ হয়। এই সময়ছোৱাৰ কেইবাখনো নাটকত পশ্চিমীয়া নাট্যৰীতিৰ পৰিৱৰ্তে থলুৱা লোক-নাট্যৰ আংগিক

গ্ৰহণ কৰা দেখা যায়। দৰাচলতে সত্তৰৰ দশকৰ ভাৰতবৰ্ষৰ কেইবাঠাইতো থলুৱা নাট্যৰীতিৰ দ্বাৰা নাটক ৰচনা কৰাৰ পৰম্পৰা গা কৰি উঠি উঠিছিল। ইয়াৰ প্ৰভাৱ অসমীয়া নাট্য সাহিত্যতো পৰে। সেইবাবে ওজাপালি, ঢুলীয়া, ভাউৰীয়া, খুলীয়া ভাউৰীয়া থিয় নাম, বিয়া নাম, কুশান গান আদি লোক-নাট্য আৰু অংকীয়া ভাওনাৰ আংগিক গ্ৰহণ কৰি নাটক ৰচনা হ'বলৈ ধৰে।

অসমৰ থলুৱা লোক-নাট্য ওজাপালিৰ ভংগীত বহু কেইখন নাটক ৰচিত হৈছে। তাৰ ভিতৰত অৰুণ শৰ্মাৰ 'বুৰঞ্জী পাঠ' নাটকখন উল্লেখযোগ্য। স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ পৰিণতিক কেন্দ্ৰ কৰি নাটকখনৰ বিষয়বস্তু নিৰ্মিত হৈছে। নাটকখনৰ আঁত ধৰিছে বৈৰাগী আৰু লগৰীয়াসকলে। ইয়াত বৈৰাগীক ওজাপালিৰ ৰূপত উপস্থাপন কৰা হৈছে।

আমাৰ গৱেষণা-পত্ৰত আধুনিক অসমীয়া নাটকত লোকনাট্য কেনেদৰে প্ৰয়োগ হৈছে সেই বিষয়ে আলোচনা কৰি অৰুণ শৰ্মাৰ *বুৰঞ্জী পাঠ* নাটকখনত ইয়াৰ প্ৰয়োগ সম্পৰ্কে বিশ্লেষণ কৰা হ'ব।

সূচক সন্দঃ লোকনাট্য, আধুনিক অসমীয়া নাটক, সামাজিক নাট

### অৱতৰণিকা :

১৮৫৭ চনত গুণাভিৰাম বৰুৱাই ৰচনা কৰা 'ৰাম নৱমী' নাটকখনকে আধুনিক অসমীয়া নাটকৰ আৰম্ভণি বুলি ধৰা হয়। এই নাটকখনৰ পাছত ১৮৬১ চনত হেমচন্দ্ৰ বৰুৱাই *কানীয়াৰ কীৰ্তন* ৰচনা কৰে। ইয়াৰ পৰৱৰ্তীকালত অসমীয়া নাটকৰ গতি কিছু পৰিমাণে মন্থৰ হৈ পৰে। কিন্তু *জোনাকী* কাকত প্ৰকাশ হোৱাৰ লগে লগে অসমীয়া নাট্য সাহিত্যত এটা নতুন জাগৰণৰ সৃষ্টি হয়। এই সময়ছোৱাত ইংৰাজী শিক্ষাৰে শিক্ষিত হৈ লক্ষ্মীনাথ বেজবৰুৱা, পদ্মনাথ গোস্বামী, বেণুধৰ ৰাজখোৱা, দুৰ্গাপ্ৰসাদ মজিন্দাৰ বৰুৱা, ৰত্নেশ্বৰ মহন্ত আদিয়ে অসমীয়া নাটকক এটা নতুন গতি প্ৰদান কৰে। জাতীয়তাবোধেৰে অনুপ্ৰাণিত হৈ এই সময়ছোৱাত নাট্যকাৰ সকলে বিভিন্ন পুৰাণ-উপপুৰাণ আৰু ইতিহাসক আশ্ৰয় কৰি নাটক ৰচনা কৰিবলৈ লয়। এনেদৰে অসমীয়া নাট্য সাহিত্যত পৌৰাণিক আৰু ঐতিহাসিক নাটকৰ ধাৰা প্ৰবৰ্ত্তিত হয় আৰু এই ধাৰা প্ৰাক্ স্বাধীনতাৰ সময়লৈকে প্ৰচলিত হৈ থাকে। কিন্তু স্বাধীনতাৰ পৰৱৰ্তী কালত সমাজ জীৱনত দেখা দিয়া বিভিন্ন বাস্তৱ সমস্যাই নাটকৰ কেন্দ্ৰীয় বিষয় হৈ পৰে। ফলত বাস্তৱধৰ্মী নাটকৰ সূত্ৰপাত হয়। নাটকৰ বিষয় সলনি হোৱাৰ লগে লগে আংগিকৰ ক্ষেত্ৰতো পৰিৱৰ্তন সূচনা হয়। উনবিংশ শতিকাৰ শেষাৰ্ধৰ পৰা প্ৰায় প্ৰাক্ স্বাধীনতাৰ সময়লৈকে নাট্যকাৰসকলে শ্বেল্পপীয়েৰৰ নাটকৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈ সেই নাট্যৰীতিকে অনুকৰণ কৰিছিল। উত্তৰ স্বাধীনতাকালৰ নাট্যকাৰসকলে মূলতঃ পাশ্চাত্য নাট্যকাৰ ইবছেন, বাৰ্ণাৰ্ড শ্ব আদিৰ বাস্তৱবাদী নাটকৰ উপৰিও কাব্যিক নাটক, অভিব্যক্তিবাদী নাটক আদিৰ ৰীতি গ্ৰহণ কৰিছিল। এনেদৰে আধুনিক অসমীয়া নাটকৰ ধাৰা পাশ্চাত্য

নাট্যৰীতিক কেন্দ্ৰ কৰিয়ে প্ৰৱাহিত হয়। অৱশ্যে বিংশ শতিকাৰ প্ৰায় শেষৰফালে (সত্তৰ-আশীৰ দশক) অসমীয়া নাটকত এটা নতুন ধাৰাৰ সৃষ্টি হয়। এই সময়ছোৱাৰ একাংশ নাট্যকাৰে শিপাৰ সন্ধান কৰি অৰ্থাৎ থলুৱা লোকনাট্যানুষ্ঠানৰ শৈলী আধুনিক নাটকত উপস্থাপন কৰি নাটকক এটা নতুন গতি প্ৰদান কৰে। দৰাচলতে সত্তৰৰ দশকতে ভাৰতবৰ্ষৰ বিভিন্ন ঠাইত থলুৱা নাট্যৰীতিৰ আধাৰত নাট ৰচনা কৰা পৰম্পৰা গা কৰি উঠিছিল। এই পৰম্পৰাৰ প্ৰভাৱ অসমীয়া নাটকতো পৰে। ফলস্বৰূপে পুৰণি ওজাপালি, ঢুলীয়া আদিৰ লগত অংকীয়া ভাওনাৰ আৰ্হিতো নাটক ৰচনা হ'বলৈ ধৰে। এনেদৰে আধুনিক অসমীয়া নাটকত লোকনাট্য প্ৰয়োগৰ পৰম্পৰা সৃষ্টি হয়।

#### অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য :

আধুনিক অসমীয়া নাটকত লোকনাট্যৰ সমল কিদৰে ৰক্ষিত হৈছে সেই বিষয়ে উল্লেখ কৰি অৰুণ শৰ্মাৰ *বুৰঞ্জী পাঠ* নাটকখনত সেয়া কেনেদৰে প্ৰতিফলিত হৈছে তাক বিশ্লেষণ কৰাই এই আলোচনাৰ মূল উদ্দেশ্য।

#### অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব :

ইতিমধ্যে লোকনাট্যানুষ্ঠানৰ আৰ্হিৰে নাটক ৰচনা কৰাৰ এটি ধাৰাৰ আধুনিক অসমীয়া নাট্য-সাহিত্যত সৃষ্টি হৈছে। গতিকে নাট্যকাৰসকলে সমসাময়িক বিষয় একোটাক লোকনাট্যানুষ্ঠানৰ আৰ্হিৰে কেনেদৰে তুলি ধৰিছে, সেয়া বিশ্লেষণ কৰাৰ প্ৰয়োজনীয়তা নিশ্চয় আছে। সেইবাবে এনে আলোচনাৰ গুৰুত্ব আছে বুলি ভবা হৈছে।

#### অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

“আধুনিক অসমীয়া নাটকত লোকনাট্য প্ৰয়োগ (অৰুণ শৰ্মাৰ *বুৰঞ্জী পাঠ* নাটকৰ বিশেষ উল্লেখনসহ) ” বিষয়টো আলোচনা কৰাৰ বাবে মূলতঃ বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে। উক্ত বিষয়টো আলোচনা কৰাৰ বাবে বিষয়ৰ লগত সম্পৰ্কযুক্ত গ্ৰন্থ, প্ৰবন্ধ আদিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

#### বিষয়বস্তুৰ আলোচনা :

লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ অন্তৰ্গত লোকনাট্যানুষ্ঠানৰ ক্ষেত্ৰত অসম সমৃদ্ধিশালী। বিশেষকৈ দৰং, কামৰূপ আৰু গোৱালপাৰা জিলাক নৃত্য-গীত সম্বলিত বৈচিত্ৰ্যপূৰ্ণ লোকনাট্যানুষ্ঠানৰ ভঁৰাল বুলি ক'ব পাৰি। ওজাপালি, ঢুলীয়া, চেও-চাপৰি, খুলীয়া-ভাৱৰীয়া, থিয়নাম, মহোহো গীত আদিৰে দৰং সু-সমৃদ্ধ। আনহাতে কুশান গান, ভাৰীগান, পালাগান, বাঁশীপুৰাণ, মাৰেগান আদি অবিভক্ত গোৱালপাৰা জিলাত প্ৰচলিত লোকনাট। আকৌ পচতি, মথনি, ৰাসযাত্ৰা, পুতলা নাচ, নাগাৰা নাম, নাওখেলৰ গীত, আপী ওজা, দেওধনী নাচ আদি অসমৰ অন্যান্য অঞ্চলত প্ৰচলিত কেতবোৰ মনোৰঞ্জনধৰ্মী লোকনাট্যানুষ্ঠান।

এনে লোকনাট্যানুষ্ঠান সমূহৰ পৰাই কিছুমান উপকৰণ আহৰণ কৰি আধুনিক অসমীয়া নাটকত পৰীক্ষামূলকভাৱে প্ৰয়োগ কৰা হৈছে। অৱশ্যে আজিৰ পৰা পাঁচশ বছৰ আগতেই শংকৰদেৱে ওজাপালি অনুষ্ঠানৰ কিছুমান উপাদান তেওঁৰ নাটকত প্ৰয়োগ কৰিছিল। কিন্তু আধুনিক অসমীয়া নাটকে জন্মলগ্নৰে পৰা পাশ্চাত্য নাট্যৰীতি আকোৱালি লয়। যি হওক, শেহতীয়াকৈ লোকনাট্যৰ সমলেৰে আধুনিক বিষয় একোটা নাটকত উপস্থাপন কৰি নাট্যকাৰসকলে এফালে দৰ্শকক নতুন সোৱাদ প্ৰদান কৰিছে আৰু আনহাতে বাস্তৱ সমস্যা কেতবোৰ অৱতাৰণা কৰি দৰ্শকৰ মন মগজুত চিন্তাৰ খোৰাক যোগাইছে। এনেদৰে নাটক ৰচনা কৰা নাট্যকাৰ সকলৰ ভিতৰত যুগল দাস অন্যতম। তেওঁ ১৮৮২ চনত ৰচনা কৰা *বায়নৰ খোল* নাটকখনত অংকীয়া ভাওনাৰ আৰ্হি গ্ৰহণ কৰিছে। নাটকখন আৰম্ভ কৰা হৈছে *ৰামবিজয়* নাটকখনৰ পৰা উদ্ধৃত এটি শ্লোকৰে। তদুপৰি সূত্ৰধাৰী নাচ, নাটকখনৰ শেষত সৰ্বমংগল কামনা আদি অংকীয়া ভাওনাৰ নানান উপাদানেৰে নাটকখন সমৃদ্ধ হৈছে। একেদৰে অখিল চক্ৰৱৰ্তীৰ *এজন ৰজা আছিল* (১৮৮৫) নাটকখনো অংকীয়া ভাওনাৰ আৰ্হিত আৰম্ভ হৈছে। নাটকখন সূত্ৰধাৰী নৃত্যৰে আৰম্ভ হয় আৰু নৃত্যৰ শেষত দৰ্শকক প্ৰণিপাত জনাই সূত্ৰধাৰীয়ে সংলাপ মাতে এনেদৰে—

“হে মাননীয় দৰ্শক মণ্ডলী। সৰ্বপ্ৰথমে সকলোৱে আমাৰ সাদৰ প্ৰণাম গ্ৰহণ কৰক।

..... আজি প্ৰদৰ্শন কৰিবলৈ লোৱা নাটকখনৰ নাম এজন ৰজা।”

(পাটগিৰি, বৰঠাকুৰ ৭৫২)

এনেদৰে সূত্ৰধাৰী আৰু সংগীসকলৰ কথোপকথনৰ মাজেৰে নাটকখনৰ কাহিনী আগবাঢ়ে। স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ পতন ঘটাবলৈ নতুন পুৰুষক প্ৰেৰণা যোগোৱা বিষয়টোক লৈ নাটকৰ বিষয়বস্তু কেন্দ্ৰীভূত হৈছে। এনেদৰে অংকীয়া ভাওনাৰ সমলেৰে সমৃদ্ধ হৈ থকা নাটক কিছুমান হ'ল বসন্ত শইকীয়াৰ *ভঙুৱা ৰজা*, গুণাকৰ দেৱগোস্বামীৰ *বীৰাংগনা*, *জেৰেঙা*, আনন্দমোহন ভাগৱতীৰ *জতুগৃহ* আলি হাইদাৰৰ *যুগ সন্ধিৰ কাব্য*, *নৈশযুদ্ধ*, *ধুমুহা পখীৰ নীড়* আদি। আকৌ বিভিন্ন লোককলাৰ উপকৰণ সন্নিৱিষ্ট হৈ থকা অন্য নাটক কিছুমানৰ ভিতৰত— ফণী তালুকদাৰৰ *মোৰ মলুৱা* (বৰপেটাৰ নাওখেল), মুনিন ভূঞাৰ *হাতী আৰু ফান্দি* (হাতী মাউতৰ গীত), প্ৰমোদ দাসৰ *হনুমান সাগৰ বান্ধা চাও* (বৰপেটাৰ থিয় নাম, বিয়ানাম), পৰমানন্দ ৰাজবংশীৰ *নাঙল*, *মাটি মানুহ* (দৰঙৰ খুলীয়া ভাৱৰীয়া), *কমলা কুৱৰীৰ সাধু* (দৰঙৰ নাগাৰ নাম), *তেজীমলা* (কুশান গান), কৰুণা ডেকাৰ *চং নিৰ্মম পৰ্ববাহকল* ইছলামৰ *পানা গাঁৱৰ টুলত এনিশা* সীতানাথ শংকৰৰ *কহয় চণ্ডীদাস* আদি উল্লেখযোগ্য।

অসমীয়া লোক পৰিৱেশ্য কলাৰ অন্তৰ্গত লোকনাট্যানুষ্ঠানসমূহৰ ভিতৰত ‘ওজাপালি’ অন্যতম। অসমৰ দৰং আৰু কামৰূপ জিলাত ওজাপালিৰ এক বিশেষ গুৰুত্ব আছে। ওজাপালি অনুষ্ঠানত এজন ‘ওজা’ আৰু কেইজনমান ‘পালি’ থাকে। এই ‘পালি’ কেইজনৰ ভিতৰত



আকৌ এজন প্রধান পালি থাকে, যাক ‘ডাইনাপালি’ বুলি কোৱা হয়। ডাইনা পালিয়ে অন্য পালিসকলৰ লগত খুটি তাল বজাই নাম ধৰাৰ লগতে ওজাৰ লগত কথোপকথনত ভাগ লৈ দৰ্শকক মনোৰঞ্জন প্ৰদান কৰে। ওজা আৰু ডাইনাপালিৰ এই কথোপকথনেই গোটেই অনুষ্ঠানটোক নাটকীয় কৰি তোলে।

ওজাপালি অনুষ্ঠানৰ এই গুৰুত্ব উপলব্ধি কৰিয়েই কেবাজনো নাট্যকাৰে তেওঁলোকৰ নাটকত ওজাপালিৰ শৈলী প্ৰয়োগ কৰিছে। তাৰ ভিতৰত সতীশ ভট্টাচাৰ্যৰ *মহাৰাজা*, কৰুণা ডেকাৰ *শুনা শুনা সভাসদ*, গুণাকৰ দেৱগোস্বামীৰ *সতী*, *বটাকৰ*, অনুকূল শৰ্মা আৰু কৰুণা ডেকাৰ *লুইত কন্যা*, অৰুণ শৰ্মাৰ *বুৰঞ্জী পাঠ* আদি উল্লেখযোগ্য। সতীশ ভট্টাচাৰ্যৰ *মহাৰাজা* নাটকখনত স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ অৱসান ঘটাই গণতন্ত্ৰ প্ৰতিষ্ঠাৰ জয়গান গোৱা হৈছে। নাটকখন আৰম্ভ হৈছে এনেদৰে—

“শুনা শুনা সভাসদ ৰাজাৰ কাহিনী

দাসীৰূপে সাজগৃহে আনে বিদেশিনী.....।”

গানটো শেষ হোৱাৰ পাছত ওজা আৰু পালিয়ে কথোপকথনৰ দ্বাৰা কাহিনীৰ পাতনি মেলে এনেদৰে—

পালি : ও ওজা

ওজা : কিহে বাপু?

পালি : অ’ তাৰ পাছত?

ওজা : তাৰ পাছত মহাৰাজাই যুৱৰাজৰ অভিষেক দিন ঘোষণা কৰে।

নাটকখন ওজা আৰু পালিৰ কথোপকথনৰ দ্বাৰা সামৰণিও মৰা হয় এনেদৰে—

ওজা : পিছে

আকৌ আহিব প্ৰজা উত্থাপিত দাবী, এহি সংগ্ৰামৰ অন্ত নপৰে কদাপি।

এনেদৰে নাটকখনৰ অন্তৰ্ভাগত ওজা আৰু পালি সন্নিবিষ্ট হৈ আছে।”

(পাটগিৰি, বৰঠাকুৰ : ৫২৫)

বিভিন্ন পৰীক্ষা-নিৰীক্ষাৰে নাটক ৰচনা কৰি অসমীয়া নাট্য সাহিত্যক এটা নতুন মাত্ৰা প্ৰদান কৰা নাট্যকাৰসকলৰ ভিতৰত অৰুণ শৰ্মা অন্যতম। *শ্ৰীনিবাৰণ ভট্টাচাৰ্য* (১৯৬১), *পৰশুৰাম* (১৯৬২), *আহাৰ* (১৯৬৪), *পুৰুষ* (১৯৬৪), *কুকুৰনেচীয়া মানুহ* (১৯৬৫), *চিঞৰ* (১৯৭২), *অন্য এক অধ্যায়* (১৯৯৪), *অগ্নিগড়* (১৯৯৬), *অদিতিৰ আত্মকথা* (২০০০), *পদ্মা-কুন্তি ইত্যাদি* (১৯৭৬), *পোষ্টাৰ* (১৯৮২), *বাঘজাল* (১৯৮৪), *বুৰঞ্জীপাঠ* (১৯৭৪) আদি নাটক তেওঁ ৰচনা কৰি অসমীয়া নাট্য সাহিত্যক টনকিয়াল কৰিছে। তেওঁৰ প্ৰতিখন নাটকৰে একো একোটা সুকীয়া বিশেষত্ব আছে। বিশেষকৈ প্ৰতীক আৰু কাব্যিক সংলাপ তেওঁৰ প্ৰতিখন নাটকৰে উল্লেখনীয় বৈশিষ্ট্য। ১৯৭৪ খ্ৰীষ্টাব্দত ৰচনা কৰা *বুৰঞ্জী*

*পাঠ* অৰুণ শৰ্মাৰ এখন উল্লেখযোগ্য নাটক। স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ চৰম পৰ্যায় আৰু ইয়াৰ পৰিণতিয়েই হৈছে নাটকখনৰ কেন্দ্ৰীয় বিষয়।

চৌধুৰী বংশই পুৰুষানুক্ৰমে কাচনগুৰি মৌজাৰ মৌজাদাৰৰ দায়িত্ব সুচাৰুৰূপে পালন কৰি আহিছে। মৌজাদাৰ চিন্তাহৰি চৌধুৰীৰ মৃত্যুৰ পাছত তেওঁ পুত্ৰ কুলহৰি চৌধুৰীয়ে মৌজাদাৰৰ কাৰ্যভাৰ গ্ৰহণ কৰি অতি নিপুণভাৱে মৌজাৰ দায়িত্ব চম্ভালি লয়। কিন্তু সেইসময়ত ইংৰাজৰ বিৰুদ্ধে হোৱা আন্দোলনত হিংসাত্মক কাৰ্যত অংশ গ্ৰহণ কৰা আৰু দ্বিতীয় মহাসমৰত ব্ৰিটিছক অৰ্থসাহায্য নিদিয়াৰ অপৰাধত কুলহৰি চৌধুৰী অভিযুক্ত হয়। ইংৰাজে তেওঁৰ পৰামৌজা কাটি লৈ চিলেট চহৰৰ ধনী ব্যৱসায় মহম্মদ জালালুদ্দিনক অৰ্পণ কৰে। তদুপৰি মৌজাৰ ওপৰত এক লাখ টকাৰ জৰিমনা বিহে। কুলহৰি চৌধুৰীয়ে অকলেই এই জৰিমনা পৰিশোধ কৰা দায়িত্ব গ্ৰহণ কৰে। ফলত তেওঁৰ মৌজা হাউলি আদি সকলো কোৰকত যায়। তাতে আকৌ ভূতৰ ওপৰত দানহ পৰাদি ইংৰাজে কুলহৰিক পাঁচ বছৰৰ কাৰাদণ্ড বিহে। তাৰপাছত বিশ বছৰ ধৰি চৌধুৰি বংশই মৌজাদাৰৰ আভিজাত্য পৰিহাৰ কৰি কুৰৈগুৰি পামত অতি সাধাৰণ জীৱন-যাপন কৰে। বিশ বছৰ পাছত দেশে স্বাধীনতা লাভ কৰাৰ পাছত জালালুদ্দিনে পুনৰ চৌধুৰী বংশক মৌজা অৰ্পণ কৰে। এইবাৰ নতুন মৌজাদাৰ হয় কুলহৰিৰ পুত্ৰ নৰহৰি চৌধুৰী। কিন্তু মৌজাৰ দায়িত্ব গ্ৰহণ কৰিয়ে অতি আকস্মিকভাৱে তেওঁৰ মৃত্যু হয় আৰু নতুনকৈ মৌজাৰ দায়িত্ব নিজে গাত পাতি লয় অতি স্বাৰ্থপৰ আৰু ক্ষমতালোভী তেওঁৰ দুহিতা প্ৰিয়বাণীয়ে। অতি অহংকাৰী আৰু মদগৰ্বী স্বভাৱৰ প্ৰিয়বাণীয়ে মৌজাত স্বেচ্ছাচাৰী শাসন আৰম্ভ কৰে। তেওঁ নিজৰ পুত্ৰৰ ভৱিষ্যৎ গঢ়াৰ বাবে ৰাইজক শুহিবলৈ প্ৰচেষ্টা চলায়। ইতিমধ্যে ৰাইজক মনেপ্ৰাণে ভালপোৱা, ৰাইজৰ স্বাৰ্থৰ হকে কাম কৰা কুলহৰি চৌধুৰীয়ে স্বেচ্ছাচাৰী শাসন আৰু ক্ষমতাৰ অপপ্ৰয়োগে কেনেদৰে ৰজাৰ পতন আনে সেই বিষয়ে নাতিয়েকহতক বুৰঞ্জীৰ পাঠদান কৰে। এনেদৰে নাতিয়েকহতক তেওঁ পৰোক্ষভাৱে স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ বিৰুদ্ধে জাগ্ৰত কৰে। এইফালে প্ৰিয়বাণীয়ে সৰ্বশক্তিমান হৈ পুত্ৰৰ বাবে নৈনুৰি অঞ্চলত ধান আৰু তেল কলৰ পৰিকল্পনা কৰে। এই কথা গম পাই কুলহৰিয়ে প্ৰিয়বাণীৰ বিৰুদ্ধে থিয় হবলৈ ৰাইজৰ মনত বিদ্ৰোহৰ বীজ সিঁচে। শেষত ৰাইজৰ লগত লগ লাগি কুলহৰি চৌধুৰীয়ে ৰাইজ আৰু নাতিয়েকহতকৰ সহযোগত প্ৰিয়বাণীয়ে স্থাপন কৰিবলৈ লোৱা আধাৰ শিলা বন্দুকৰ গুলিৰে ভাঙি দিয়ে। এনেদৰে জনশক্তি জাগ্ৰত হৈ স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ পতন আনে।

নাটকখনৰ এই কাহিনীভাগ উপস্থাপন কৰিবৰ বাবে নাট্যকাৰে নাটকখনক দহটা দৃশ্যত ভাগ কৰিছে। নাটকখনৰ কাহিনীভাগ অৱতাৰণা কৰাৰ ক্ষেত্ৰত বৈৰাগী আৰু লগৰীয়া (দুজন) চৰিত্ৰৰ সৃষ্টি কৰিছে। বৈৰাগী আৰু লগৰীয়া চৰিত্ৰই ওজা আৰু পালিৰ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰি কথোপকথনৰ জৰিয়তে নাটকীয় কাহিনীৰ পাতনি মেলিছে। ইয়াত যদিও ওজা

আৰু পালি হিচাপে চৰিত্ৰৰ নামকৰণ কৰা নাই তথাপিও বৈৰাগীয়ে ওজাপালিৰ ঢঙত কথা ক'ব বুলি নাট্যকাৰে মঞ্চনিৰ্দেশনা দিছে—

“.....তলৰ কথা ছন্দত, ওজাপালিৰ ঢঙত ক'ব ”

এইদৰে বৈৰাগী আৰু লগৰীয়াসকলৰ কথোপকথনৰ দ্বাৰা নাটকখন আৰম্ভ হৈছে এনেদৰে—

“বৈৰাগী :           শুনা শুনা মই বৈৰাগীয়ে কেছোঁ

শুনা তোমালোকে শুনা

মোৰ জোলোঙাৰ খবৰ

লগৰীয়া : কোৱা কোৱা বৈৰাগী

কলেহে শুনিম

দেখিছা কিবা

জানিছা কিবা

আনিছা কিবা

নতুন খবৰ।” (পৃ. ২১২)

নাটকখনত বিভিন্ন অংশত ওজাকপে দৰ্শকক কাহিনীৰ ইংগিত দিয়া বৈৰাগী চৰিত্ৰটোক নাটকখনৰো এটা মূল চৰিত্ৰৰূপে অংকন কৰিছে। কাচনগুৰি মৌজাৰ বাহিৰৰ ভিতৰৰ সকলো খবৰেই বৈৰাগীৰ নখদৰ্পনত। মৌজাদাৰ পৰিয়ালৰ অতি শুভাকাংখী আৰু বিশ্বাসী লোক বৈৰাগীয়ে মন গ'লেই মৌজাত প্ৰৱেশ কৰি ভিতৰুৱা খা-খবৰ ল'ব পাৰে।

নাটকখনৰ প্ৰথম দৃশ্যতে নৰহৰি চৌধুৰীয়ে নতুনকৈ মৌজাৰ দায়িত্বভাৰ গ্ৰহণ কৰাৰ পাছত বৈৰাগীয়ে লগৰীয়াসকলৰ লগত কথা পতি দৰ্শকক ব্যঞ্জনাৰ দ্বাৰা নাটকীয় কাহিনীৰ আগজাননী দিছে —

বৈৰাগী : মোৰ দেখোন বাও চকুটো থক্ থক্‌কৈ লৰিছে

কিহৰ বা লক্ষণ

সৌৱা চোৱাচোন

জোনৰ পোহৰত

পদূলিৰ নাহৰ জোপাত

দেখোন বাহিৰৰ পৰা আহি

ফেটা এজনী পৰিলহি। (পৃ. ২১৫)

আমাৰ সমাজত বাওঁ চকু নচা, বাওঁ বুকু কঁপা আদি অমংগলৰ প্ৰতীকৰূপে লোকবিশ্বাস প্ৰচলিত হৈ আহিছে। আনহাতে ফেঁচাৰ আগমনকো অশুভ প্ৰতীক বুলি ধৰা হয়। গতিকে এনেধৰণে কাব্যিক সংলাপেৰে বৈৰাগীয়ে কাচনগুৰি মৌজাৰ যে অশুভ দিনৰ আগমন হৈছে তাৰেই বজ্জনা বহন কৰিছে।

নাটকখনত আপাত দৃষ্টিত বৈৰাগীয়ে ক্ষমতালোভী মৌজাদাৰনী প্ৰিয়বাণীৰ সকলো আদেশ পালন কৰে। ভূঞাই ৰাইজৰ মাজত প্ৰিয়বাণীৰ গুণ-গান কৰিবলৈ দিয়া আদেশো তেওঁ সম্পূৰ্ণৰূপে পালন কৰে। প্ৰিয়বাণীৰ গুণ-গৰিমা সমাজত তেওঁ সদন্তে ঘোষণা কৰে। কিন্তু তাৰ মাজতো তেওঁ পৰোক্ষভাৱে ৰাইজক সচেতন কৰাৰ চেষ্টা কৰে।

বৈৰাগী : ৰাইজ ৰাইজ ৰাইজ

আপোনালোকে চিন্তা কৰক, বিচাৰ কৰক, গমি পিটিকি লুটিয়াই বগৰাই মোহাৰি

ভাঙি- চিঙি চাওক :

কাঁচনগুৰি মৌজাৰ নৱ মৌজাদাৰণী, কাঁচনগুৰি সমাজ উন্নতি সাধিনী সমিতিৰ

সভানেত্ৰী শ্ৰীমতী প্ৰিয়বাণী বৰুৱাই এই যে যোৱা ন-মাহে দেহে-কেহে

অহোপুৰুষাৰ্থ কৰি চেষ্টা প্ৰচেষ্টা কৰিছে, কাৰ কাৰণে, কাৰ কাৰণে?

লগৰীয়া : আমাৰ কাৰণে, আমাৰ কাৰণে। (পৃ. ২২৫)

কিন্তু বৈৰাগীয়ে প্ৰিয়বাণীৰ স্বেচ্ছাচাৰী শাসন কোনোপধ্যে মানি ল'ব নোৱাৰে। তেওঁৰ মনৰ ক্ষোভ আৰু প্ৰতিবাদ সাব্যস্ত কৰে লগৰীয়াসকলৰ আগত প্ৰিয়বাণীৰ কুকাৰ্যই কাঁচনগুৰি মৌজাৰ কেনেদৰে অধঃপতন আনিছে। সেয়া বৈৰাগীয়ে দৰ্শকক জনাইছে এনেদৰে—

বৈৰাগী : নামঘৰ বাটছ'ৰা ভাঙিলে

দীনাই কণা, ভেবেলী বুঢ়ীৰ আৰু বহুতৰে

মুখত চুণ সুমাই জিভা চিঙিলে

পুথিভঁৰালৰ বাবে পইচা দিব

নোৱাৰা বহুতকে জীয়াতু ভুঞ্জিলে।

এইবোৰ মানুহৰ এইবোৰ কাঁচনগুৰিৰ হাজাৰ

দাল দৰিদ্ৰৰ -

দেহাৰ তেজ আৰু চকুপানী

মনৰ ক্ষোভ আৰু ঘৃণা

ক'তো এটোপালো অপচয় নোহোৱাকৈ

গোপনে গোপনে আনি

গচ্ছিত হৈছেহি

মৌজা হাউলিৰ চুকত

এক ব্ৰহ্মকুণ্ডত। (পৃ. ২১২)

এনেদৰে ওজাস্বৰূপ বৈৰাগীয়ে লগৰীয়াসকলৰ লগত কথোপকথন কৰি কাচনগুৰি মৌজাৰ প্ৰতিটো খবৰ দৰ্শকক জনাইছে। বৈৰাগী আৰু লগৰীয়াসকলৰ কথাবাতাৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পাইছে স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ বিৰুদ্ধে উথলি উঠা নাট্যকাৰৰ ক্ষোভ আৰু প্ৰতিবাদ। বৈৰাগীয়ে মৌজাদাৰৰ পৰিয়ালৰ অনৈতিক কাৰ্যৰ মূল নেত্ৰী প্ৰিয়বাণীৰ চৰিত্ৰ দৰ্শকক



উদঙাই দিছে আৰু নাটকখনৰ এটা চৰিত্ৰ হিচাপে তেওঁ শেষত প্ৰিয়বাণীৰ বিৰুদ্ধে প্ৰকাশ্যে বিদ্ৰোহত অংশগ্ৰহণ কৰিছে।

#### সামৰণি :

নাটকখন বিশ্লেষণ কৰি চালে দেখা যায় যে, ওজাপালি অনুষ্ঠানত ওজা আৰু পালি সকলে যিদৰে নৃত্যগীতৰ সংযোগত পৌৰাণীক কাহিনী একোটা আগবঢ়াই নিয়ে, ইয়াত সেয়া হুবহু ৰূপত অনুকৰণ কৰা হোৱা নাই। আনকি নাটকখনত যদিও বৈৰাগীয়ে ওজাৰ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে, তেওঁৰ নাম বৈৰাগীহে ৰাখিছে। আকৌ পালিৰ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰা সকলকো লগৰীয়া নাম দিছে। এই দিশৰ পৰা চালে নাটকখনত ওজাপালিৰ মূল বৈশিষ্ট্য হুবহু ৰক্ষিত হোৱা নাই। কিন্তু নাটকৰ কাহিনীভাগ আগবঢ়াই নিয়াত বৈৰাগী আৰু চৰিত্ৰসমূহক যি শৈলীত উপস্থাপন কৰিছে সিয়েই দৰ্শকক ওজাপালিৰ অৱস্থিতি সোঁৱৰাই দিয়ে।

দেশে স্বাধীনতা লাভ কৰাৰ পাছতো কিদৰে স্বেচ্ছাচাৰী শাসনৰ কৰলত পৰি জনগণে দুৰ্ভোগ ভুগিব লগা হৈছিল সেই কথা অতি সংবেদনশীল ৰূপত নাটকখনত ৰূপায়ণ কৰা হৈছে। নাটকখনত নাটকাৰৰ তীব্ৰ সমাজ চেতনা আৰু দৰ্শন বৈৰাগীৰ চৰিত্ৰৰ মাজেৰে প্ৰকাশ পাইছে।

#### সিদ্ধান্ত :

এনেদৰে শিপাৰ সন্ধান কৰি নাটকাৰে নাটকখনত ওজাপালিৰ শৈলী প্ৰয়োগ কৰিছে। বৰ্তমান সময়ত কালৰ বুকুত ক্ৰমে লোপ পাবলৈ ধৰা থলুৱা লোকনাট্যানুষ্ঠানসমূহ আধুনিক সাহিত্যৰ মাজত পুনৰ জীৱন লাভ কৰাটো জাতিটোৰ বাবে শুভ লক্ষণ। এনেদৰে বিষয়বস্তুৰ লগত সংগতি ৰাখি লোকনাট্যৰ শৈলী নাটকত প্ৰয়োগ কৰিলে এফালে নাটকাৰৰ দক্ষতা প্ৰকাশ পায় আৰু আনফালে জাতিৰ অস্তিত্বও ৰক্ষিত হয়।

#### প্ৰাসংগিক গ্ৰন্থ :

পাটগিৰি, জগদীশ আৰু বৰঠাকুৰ, সত্যকাম (সম্পাদক)। *আধুনিক অসমীয়া নাট্য সম্ভাৰ*। যোৰহাট। অসম সাহিত্য সভা : ২০০৫। প্ৰকাশিত।

ভৰালী, শৈলেন। *অসমীয়া নাটক : স্বৰাজ্যোত্তৰ কাল*। গুৱাহাটী। চন্দ্ৰপ্ৰকাশ : ২০১৩। প্ৰকাশিত।

শৰ্মা, অৰুণ। *অৰুণ শৰ্মাৰ নিৰ্বাচিত নাটক*। গুৱাহাটী। বনলতা : ২০০১। প্ৰকাশিত।

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া নাট্য সাহিত্য*। গুৱাহাটী। সৌমাৰ প্ৰকাশ : ২০১৩। প্ৰকাশিত।

**SAMPRITI**

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-42-50

## অসমীয়া ভাষাৰ অলংকাৰবাচক শব্দ

লক্ষ্মী দেৱী

গৱেষক, অসমীয়া বিভাগ, গুৱাহাটী বিশ্ববিদ্যালয়

#### সংক্ষিপ্তসাৰ :

মানুহৰ ভাব প্ৰকাশৰ মাধ্যম ভাষাৰ এটি গুৰুত্বপূৰ্ণ অংগ হ'ল শব্দ। শব্দ অধ্যয়নৰ জৰিয়তে কোনো এটা ভাষাৰ সামাজিক, সাংস্কৃতিক আদি দিশৰ বিষয়ে জানিব পাৰি। অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমালা অতি বিচিত্ৰ। উৎস অনুসৰি অসমীয়া ভাষাৰ শব্দবোৰক আৰ্যমূলীয়, অনা-আৰ্যমূলীয়, ধাৰ কৰা শব্দ আদি বিভিন্ন ধৰণে ভগাব পাৰি। শব্দৰ গঠন অনুযায়ী মৌলিক আৰু সাধিত শব্দ এনেদৰেও ভগাব পাৰি। ইয়াৰ উপৰি গছ-গছনি, ফল-মূল, জীৱ-জন্তু আদিৰ নাম শব্দ ইত্যাদি ধৰণেও ভগাব পাৰি। আমাৰ এই আলোচনাত অসমীয়া ভাষাৰ অলংকাৰবাচক শব্দৰ বিষয়ে আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

সূচক শব্দ : অলংকাৰ, পিঙ্কা, সৌন্দৰ্য।

#### অধ্যয়নৰ লক্ষ্য আৰু উদ্দেশ্য :

অসমীয়া ভাষাৰ শব্দমালা অতি সমৃদ্ধিশালী। সময়ৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগে লগে ভাষা এটাৰ শব্দভাণ্ডাৰত কিছুমান শব্দ হেৰাই যায় আৰু কিছুমান নতুন নতুন শব্দ যোগ হয়। অসমীয়া পৰম্পৰাগত অলংকাৰৰ ভঁৰালটোত কিছুমান অলংকাৰ নতুনকৈ যোগ হোৱাৰ পৰিৱৰ্তে কিছুমান অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ নোহোৱা হৈ গৈছে। ফলস্বৰূপে কিছুমান শব্দ হেৰাই যোৱাৰ উপক্ৰম হৈছে। এই আলোচনাৰ জৰিয়তে অসমীয়া ভাষাত প্ৰচলিত অলংকাৰবাচক শব্দৰ এক আভাস দিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

### অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

শব্দ দুই ধৰণে অধ্যয়ন কৰা হয়। সেয়া হ'ল— ঐতিহাসিক পদ্ধতি আৰু বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতি। অসমীয়া ভাষাৰ অলংকাৰবাচক শব্দৰ বিষয়ে অধ্যয়ন কৰোঁতে বৰ্ণনাত্মক পদ্ধতিৰ সহায় লোৱা হৈছে।

### মূল আলোচনা :

মানুহ সৌন্দৰ্য পিপাসু। সৌন্দৰ্য অনুভূতিৰ ফলতেই মানুহে নিজক সৌন্দৰ্যমণ্ডিত কৰি ৰাখিবলৈ ভাল পায়। অতীতত মানুহে প্ৰকৃতিৰ পৰা পোৱা গছৰ পাত, চৰাইৰ পাখি, লতা, ফুল আদিৰে নিজৰ দেহসজ্জা কৰিছিল। মানৱ সমাজে সভ্যতাৰ শিখৰত আৰোহণ কৰাৰ ফলস্বৰূপে ধাতুৰ অলংকাৰ পৰিধান কৰি দেহৰ সৌন্দৰ্যবৰ্ধন কৰিবলৈ ধৰিলে। অলংকাৰবোৰে দেহৰ সৌন্দৰ্যবৰ্ধন কৰাৰ উপৰি শৰীৰৰ অংগ-প্ৰত্যংগবোৰত ৰক্ত সঞ্চালন কৰাৰ লগতে শৰীৰক ৰোগমুক্ত কৰাত সহায় কৰে। (দত্তবৰুৱা ৩০) অসমীয়া সমাজত সোণ, ৰূপ, তাম, কাঁহ আদি ধাতুৰ পৰা অলংকাৰ তৈয়াৰ কৰা হৈছিল যদিও সোণ, ৰূপৰ অলংকাৰেই সৰ্বাধিক। সোণ, সোণপাত আৰু সোণপানীৰ পৰা অসমীয়া সোণাৰীসকলে বিভিন্ন অলংকাৰ তৈয়াৰ কৰিছিল। বৰ্তমান সময়তো সোণাৰীসকলে এই তিনিপ্ৰকাৰ সোণৰ পৰা ভিন্ন গঢ়ি অলংকাৰ তৈয়াৰ কৰি আছে। অসমীয়া সংস্কৃতিৰ ঐতিহ্য অসমীয়া অলংকাৰ প্ৰস্তুত কৰা সোণাৰীসকল অসমৰ মাত্ৰ তিনিখন ঠাইতহে পোৱা যায়। সেয়া হ'ল— নগাঁও জিলাৰ ৰণথলী গাঁও, বৰপেটা টাউন আৰু যোৰহাটৰ সোণাৰী গাঁও। এই তিনিখন ঠাইৰ সোণাৰীসকলৰ উপৰি অসমত বসবাস কৰি থকা বাংলাভাষী সোণাৰীসকলেও আধুনিক ৰূপত সোণৰ অলংকাৰ তৈয়াৰ কৰি অসমীয়া অলংকাৰৰ ভঁৰালটো সমৃদ্ধ কৰিছে। অসমীয়া অলংকাৰ বুজাবলৈ ব্যৱহাৰ কৰা শব্দসমূহে অসমীয়া ভাষাৰ শব্দভাণ্ডাৰ চহকী কৰি তুলিছে। অসমীয়া অলংকাৰবোৰ প্ৰকৃতি, গছ-লতিকা, চৰাই-চিৰিকতি আদি বিভিন্ন আৰ্হিত তৈয়াৰ কৰা হয়।

### কাণত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ :

সৌন্দৰ্য প্ৰকাশৰ কাৰণে পুৰুষ-স্ত্ৰী উভয়ে কাণত অলংকাৰ পৰিধান কৰা পৰিলক্ষিত হয়। এনে অলংকাৰবাচক শব্দবোৰ হ'ল—

#### কেৰু :

কাণত পিন্ধা এক প্ৰকাৰ অলংকাৰ হ'ল কেৰু। কেৰুৰ গঢ় হ'ল ফুলি থকা পদুম ফুলৰ দৰে। কেৰুৰ প্ৰকাৰ অনুযায়ী ভিন ভিন নাম পোৱা যায়। সেই শব্দবোৰ হৈছে—

**কৰৈ দিয়া কেৰু :** এইবিধ কেৰুৰ মুখৰ চাৰিওফালে বাখৰ খটোৱা সৰু সৰু লটকন ওলমি থাকে।

**জাংফাই কেৰু :** জাংফাই কেৰু এবিধ গছৰ গোটমৰা জলজলীয়া আঠাৰ অলংকাৰ। (যুগল

দাস ৩৬) দেখিবলৈ এই কেৰুযোৰ শকত ঠাৰিৰে সৈতে যেন দুপাহ মুকলি পদুম ফুল।

**বাখ্ৰাম কেৰু :** পুৰুষ-মহিলা উভয়ে পৰিধান কৰা এই প্ৰকাৰ কেৰুত বাখৰ খটোৱা থাকে।

**ৰূপৰ কেৰু :** এই প্ৰকাৰ কেৰু ৰূপৰ পৰা গঢ়োৱা হয় কাৰণেই ইয়াক ৰূপৰ কেৰু বুলি কোৱা হয়।

**লং কেৰু :** পুৰুষে কাণত পিন্ধা এক প্ৰকাৰ কেৰু হ'ল লং কেৰু। লং কেৰুৰ আকৃতি লংটোৰ দৰে। এই বিধ অলংকাৰক অস্তী বুলিও কোৱা হয়।

**কাণফুল :** তিৰোতাসকলে কাণত পিন্ধা অলংকাৰ হ'ল কাণফুল। বকুল, চম্পা, শেৰালি, গুটিমালি আদি বিভিন্ন আকৃতিত তৈয়াৰ কৰা হয়। কাণফুল কেতিয়াবা পুৰুষসকলেও পৰিধান কৰা দেখা যায়।

**কাণখচা :** কাণত পিন্ধা এইবিধ অলংকাৰৰ প্ৰকৃতি কেৰুৰ দৰে যদিও ঠাৰিডাল কেৰুতকৈ চুটি।

**টপ :** মহিলাই কাণত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ হ'ল টপ। টপ আকৃতিৰ ফালৰ পৰা সৰু ডাঙৰ বিভিন্ন প্ৰকাৰৰ হ'ব পাৰে। সাধাৰণতে ঘৰুৱা পৰিৱেশত এইবিধ অলংকাৰ মহিলা সকলে পৰিধান কৰা দেখা যায়।

**থুৰীয়া :** কাণত পিন্ধা অলংকাৰসমূহৰ ভিতৰত অন্যতম হ'ল থুৰীয়া। থুৰীয়া পিন্ধিবলৈ কাণৰ লতিৰ ফুটাটো ডাঙৰ হ'ব লাগে। আগতে কাণৰ লতিৰ ফুটা বহল আৰু ডাঙৰ কৰিবলৈ ফুটাত কলৰ ঠাৰি সুমুৱাই লৈছিল। বৰ্তমান সময়ত থুৰীয়াক স্ক্ৰুৰ সহায়ত পিন্ধা হয়।

**থোকা সোণা :** কাণত পিন্ধিবলৈ বৰপেটা অঞ্চলত বিশেষভাৱে এইবিধ অলংকাৰ গঢ়োৱা হয়।

**মাকৰি :** মাকৰি হ'ল এবিধ কাণত পিন্ধা অলংকাৰ। পূৰ্ণ ডেমডেউকাৰ গুটি এটা হাতেৰে পিটিকি দিলে যিটো গঢ় হয়, মাকৰিৰ গঢ়ো তেনে ধৰণৰ হয়। নামনি অসমৰ তিৰোতা সকলে এই অলংকাৰ বিশেষভাবে পৰিধান কৰে। মাকৰিক সোণা বুলিও কোৱা হয়।

**লোকাপাৰ :** লোকাপাৰ হ'ল কাণত পিন্ধা এবিধ অপূৰ্ব অলংকাৰ। চাৰিটা পাৰ চৰাই পিঠিয়া-পিঠিকৈ থকাৰ দৰে এইবিধ অলংকাৰ তৈয়াৰ কৰা হয়। আহোম ৰাজত্বৰ সময়ত আহোম ৰজাসকলে, ডা-ডাঙৰীয়াসকলে এই অলংকাৰ পৰিধান কৰিছিল। বৰ্তমান সময়ত মহিলাসকলেহে এইবিধ অলংকাৰ পৰিধান কৰে।

### কঁকালত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ:

অসমীয়া জনসমাজে অতীজৰে পৰা কঁকালত অলংকাৰ পৰিধান কৰি আহিছে।

কঁকালত পিন্ধা অলংকাৰ বুজোৱা শব্দ হ'ল—

**কৰধনি** : শিকলিৰ আৰ্হিৰ কঁকালত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ হ'ল— কৰধনি। অতীতৰ অসমীয়া সমাজত এই অলংকাৰৰ প্ৰচলন আছিল যদিও বৰ্তমান এই অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ নাই। এইবিধ অলংকাৰক কৰ্দ্দনি বুলিও কোৱা হয়।

**চন্দ্ৰহাৰ** : কঁকালত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ হ'ল - চন্দ্ৰহাৰ। চন্দ্ৰহাৰ সাধাৰণতে তিনিধৰীয়া; কেতিয়াবা তিনিৰ অধিকো হ'ব পাৰে। (যুগল দাস ৪১)

**ডিঙিত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ :**

ডিঙিৰ সৌন্দৰ্য প্ৰকাশৰ বাবে সকলো মহিলা পুৰুষে অলংকাৰ পৰিধান কৰে। অসমীয়া সমাজত অতীত পুৰুষসকলে ডিঙিত অলংকাৰ পৰিধান কৰিছিল যদিও বৰ্তমান কালত পুৰুষতকৈ মহিলা সকলেহে এই অলংকাৰ বিশেষভাবে ডিঙিত পৰিধান কৰে। এই অলংকাৰ বাচক শব্দবোৰ হ'ল—

**কণ্ঠহাৰ** : ডিঙিত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ হ'ল কণ্ঠহাৰ। লটকন আৰু বিৰি কণ্ঠহাৰত ওলোমাই পিন্ধে।

**কণ্ঠি** : কণ্ঠি হ'ল পুৰুষসকলে ডিঙিত পিন্ধা অলংকাৰ।

**গলপতা** : ডিঙিত লিপিত খাই লাগি থকাকৈ এই অলংকাৰ পিন্ধা হয়। গলপতাৰ আকৃতি বিভিন্ন ধৰণৰ হ'ব পাৰে। ডিঙিত লাগি থকাকৈ পিন্ধে কাৰণে গলপতাক কণ্ঠশোভা বুলিও কোৱা হয়।

**চন্দ্ৰহাৰ** : চন্দ্ৰ আকৃতিৰ সৰু সৰু মোহৰ লগোৱা এবিধ ডিঙিত পিন্ধা অলংকাৰ। এই অলংকাৰ মহিলাসকলে পৰিধান কৰে।

**চিপাতমণি** : সোণ আৰু পোৱালমণিৰ লগত ডিঙিত পিন্ধা এবিধ মালাৰ আৰ্হিৰ অলংকাৰ।

**চিতাহাৰ** : ঘূৰণীয়াকৈ ফুলকটা আৰ্হিত গঢ়ি তোলা এবিধ হাৰ।

**নীক্ষা** : এবিধ কণ্ঠহাৰ। এই হাৰ ডাল কেঁচা মোহৰ বা চকাৰে গঢ়োৱা হৈছিল। বৰ্তমান এই অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ নাই।

**মগৰদানা** : এই অলংকাৰবিধ বিশেষকৈ সম্ভ্ৰান্ত আৰু অভিজাত শ্ৰেণীৰ পুৰুষসকলেহে পিন্ধিছিল। প্ৰায় ডেৰ ইঞ্চিমান দীঘল অৰ্দ্ধ গোলাকাৰ টুকুৰা কিছুমানেৰে মগৰদানা সজা হয়। মগৰদানাত থকা টুকুৰাৰ সংখ্যা ক্ৰমে ষোল্ল, বত্ৰিশ, চৌষষ্ঠি আদি বিভিন্ন ধৰণৰ হ'ব পাৰে। বৰ্তমান এই অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ নাই।

**মণি** : সোণৰ মণিৰে ডিঙিত পিন্ধিবলৈ গঢ়ি লোৱা অলংকাৰবিধক মণি বুলি কোৱা হয়। এই অলংকাৰবিধক ছেও মণি বা মণিমালাও বোলা হয়।

**মুক্তামালা** : ডিঙিত পিন্ধিবলৈ মুকুতাৰ মালাৰ দৰে তৈয়াৰ কৰা অলংকাৰবিধেই হ'ল মুক্তামালা বুলি কোৱা হয়।

**ৰাণীহাৰ** : ডিঙিৰ পৰা বুকুলৈ দীঘলকৈ পৰি থকাকৈ গঢ়ি তোলা অলংকাৰবিধেই হ'ল ৰাণীহাৰ।

**সাতসৰী** : ডিঙিত পিন্ধা সাতধৰীয়া হাৰেই হ'ল সাতসৰী। সাতসৰী ৰত্নখচিতও হ'ব পাৰে। সম্ভ্ৰান্ত আৰু অতি চহকীলোকে এই অলংকাৰ পৰিধান কৰিছিল। বৰ্তমান সাতসৰীৰ প্ৰচলন নাই।

**হাচলি :**

ডিঙিত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ হ'ল হাচলি। হাচলি গলপতাৰ তলত পিন্ধা হয়। হাচলিডাল গোটা আৰু চাৰিচুকীয়া, বুকুৰ ফালে শকত ডিঙিৰফালে চিয়া। (যুগল দাস ২২) ডিঙিত পিন্ধা এই অলংকাৰবোৰৰ উপৰি কিছুমান লটকনৰ ব্যৱহাৰো পোৱা যায়। অসমীয়া লটকনবোৰৰ গঢ় সুকীয়া। এই লটকন বুজোৱা শব্দবোৰ হ'ল—

**অৰ্ধচন্দ্ৰ** : কাঁচিজোনৰ আকৃতিৰ লটকনটোৱে হ'ল অৰ্ধচন্দ্ৰ। কেতিয়াবা লটকনটোত পাথৰ, বাখৰ আদিও লগাই লোৱা হয়। কোনো কোনোলোকে এই লটকনক জোন বুলিও কয়।

**কলচী** : এই লটকনৰ আকৃতি পানী থোৱা কলহৰ দৰে কাৰণে ইয়াৰ নাম কলচী।

**গেজেৰা** : কাঁচিজোনৰ দৰেই গেজেৰাৰ আকৃতি। গেজেৰাৰ মাজভাগ আনুপাতিকভাবে অলপ উঠা আৰু তলৰফালে সৰু সৰু কিছুমান মণি ওলমি থাকে।

**জোনবিৰি** : জোনবিৰিৰ আকৃতি কাঁচি জোনটোৰ দৰেই। গেজেৰাৰ দৰেই জোনবিৰিৰ মাজভাগ আনুপাতিকভাবে সামান্য উঠা। এইবিধ লটকনৰ ব্যৱহাৰ আটাইতকৈ বেছি।

**জেঠীপতা** : সৰীসৃপ প্ৰাণী জেঠীৰ আকৃতিত লটকনটো গঢ়োৱা হয় বাবে লটকনটোৰ নাম জেঠীপতা।

**জাপি** : অসমীয়া জনজীৱনৰ ব্যৱহৃত সামগ্ৰী জাপিৰ আৰ্হিত লটকনটো গঢ়োৱা হয়।

**ডুগডুগী** : পাণ বা কলিজাৰ আকৃতিত লটকনটো গঢ়োৱা হয়।

**ঢোলবিৰি** : অসমীয়া সমাজৰ পৰম্পৰাগত বাদ্যযন্ত্ৰ ঢোলৰ আৰ্হিত এই লটকনটো গঢ়োৱা হয় কাৰণে এই লটকনৰ নাম ঢোলবিৰি। কোনো কোনো লোকে এই অলংকাৰক ঢোল মাদলী বুলিও কয়।

**ঢাৰিয়া বিৰি** : ঢাৰিৰ চানেকিৰ আকৃতিত এই লটকনটো গঢ়োৱা হয়।

**ধানসিৰা** : ধানৰ থোকটোৰ আৰ্হিত এই লটকনটো তৈয়াৰ কৰা হয়।

**পেঁপা** : অসমীয়া পৰম্পৰাগত বাদ্যযন্ত্ৰ ম'হৰ শিঙৰ পেঁপাৰ আৰ্হিত এই লটকন গঢ়োৱা হয়।

**বেনা** : বেনাৰ আকৃতি জোনবিৰিৰ দৰেই। কিন্তু বেনাখন জোনবিৰিতকৈ ডাঙৰ আৰু

মাজভাগ উঠাঙা নহৈ চেপেটা।

**শেনপতা :** শেন চৰাইৰ আকৃতিত এই লটকনটো গঢ়োৱা হয়।

উল্লিখিত এই লটকনবোৰৰ নাম অনুসৰি বৰ্তমান কাণত পিন্ধা অলংকাৰো অসমীয়া সমাজত  
প্ৰচলিত।

ইয়াৰ উপৰি অসমীয়া লোকসকলে ডিঙিত কিছুমান মণি পিন্ধাও দেখা যায়। এই মণিবোৰ  
বুজাবলৈ বিভিন্ন নাম শব্দ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। শব্দবোৰ এনেধৰণৰ —

**উকামণি :** কোনো ধৰণৰ নক্ষা নথকা মণি

**থোপামণি :** মণিৰে কৰা থোপ।

**পাৰচকুৱা মণি :** এই মণি পাৰ চৰাইৰ চকুৰ দৰে।

**পোৱাল মণি :** প্ৰবালৰ পৰ উৎপন্ন হোৱা মণি।

**বাখৰোৱা মণি :** বাখৰ খটোৱা মণি।

**মটৰ মণি :** মটৰ মাহৰ দৰে এই মণিৰ আকৃতি।

**মতা মণি :** এই মণিৰ আকৃতি যথেষ্ট ডাঙৰ আৰু ভিতৰখন ফোঁপোলা ইয়াৰ মাজত লা  
ভৰাই দিয়া হয়।

**নাকত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ :**

মহিলাসকলে শৰীৰৰ অন্যতম অংগ নাকৰ পাহিত অলংকাৰ পিন্ধিও নিজৰ সৌন্দৰ্য  
প্ৰকাশ কৰে। নাকত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দবোৰ হ'ল -

**নাকফুল :** নাকৰ পাহি ফুটাই পিন্ধা অলংকাৰবিধেই হ'ল নাকফুল। নাকফুলক নাকচাকি  
বুলিও কোৱা হয়।

**নলক :** নাকৰ মাজত থকা ডিলাডাল ফুটাই পিন্ধা অলংকাৰবিধেই নলক।

**নথ :** নথৰ আকৃতি ঘূৰণীয়া। নাকৰ সোঁফালৰ পাহিটো ফুটাই এই অলংকাৰবিধ কৰা  
হয়।

**ভৰিত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ :**

মানব দেহৰ সৌন্দৰ্য বৰ্ধনৰ কাৰণে ভৰিতো অলংকাৰ পৰিধান কৰা দেখা যায়।

ভৰিত পিন্ধা অলংকাৰ বুজোৱা শব্দ হ'ল—

**উজন্টি/উবন্টি :** পুৰুষসকলৰ ভৰিৰ আঙুলিত পিন্ধা আঙঠি।

**নূপুৰ :** ভৰিৰ সৰু-গাঁঠিৰ ওপৰত এই অলংকাৰ পৰিধান কৰা হয়। কোনো কোনো লোকে  
নূপুৰক পায়েল বুলি কয়।

**পাজোপ :** ভৰিত পিন্ধা এবিধ নূপুৰ সদৃশ অলংকাৰ। বৰ্তমান ইয়াৰ ব্যৱহাৰ নাই।

**পাওপদ্ম :** ভৰিত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ। বৰ্তমান এই অলংকাৰৰ ব্যৱহাৰ নাই।

**বিছুৱা :** বিছাৰ আকৃতিৰ ভৰিত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ।

**মূৰত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ :**

নাৰীসকলে শৰীৰৰ অংগ মূৰতো অলংকাৰ পৰিধান কৰে। মূৰত অলংকাৰ পিন্ধাৰ কাৰণ  
হ'ল কেশসজ্জা। অসমীয়া ভাষাত মূৰত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ হ'ল—

**কপালী :** মূৰত পিন্ধা অলংকাৰৰ ভিতৰত এবিধ উল্লেখযোগ্য অলংকাৰ হ'ল কপালী।  
কপালী হ'ল মূৰৰ চুলিত মাৰিব পৰাকৈ এটা লটকনৰ সৈতে এডাল হাঁকোটা  
থকা হাৰ। কপালীক টিক্‌লি বুলিও কোৱা হয়।

**চিতিপতি :** মূৰত পিন্ধা আন এবিধ অলংকাৰ হ'ল চিতিপতি। চিতিপতি তিনিভাগত বিভক্ত।

(ক) কপালৰ মাজভাগেৰে সেওঁতাৰ ওপৰেৰে খোপালৈ যোৱা এটা অংশ।

(খ) কপালৰ মাজভাগত ওলমি থকাকৈ এটা লটকন।

(গ) কপালৰ দুয়োকাষে ওপৰেৰে দুডাল হাৰ খোপালৈ নিয়া অংশ।

চিতিপতি পিন্ধাৰ পিছত মহিলাগৰাকীৰ শিৰ দেখিবলৈ সুন্দৰ হয় বাবে ইয়াৰ আন এটা নাম  
শিৰশোভা। কপালী, চিতিপতি আদিত সংযুক্ত থকা লটকনটো বাখৰখটোৱা  
হ'লে তাক চিতফুল আৰু তৰা আকৃতিৰ হ'লে তৰা বুলি কোৱা হয়।

**হাতত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ :**

সৌন্দৰ্য চেতনা প্ৰকাশৰ কাৰণে মানুহে হাতত বিভিন্ন ধৰণৰ অলংকাৰ পৰিধান কৰে। আঙুলি,  
মণিবন্ধন, বাহু আদি হাতৰ বিভিন্ন অংশত বিভিন্ন অলংকাৰ পৰিধান কৰা হয়।  
হাতত পিন্ধা অলংকাৰবাচক শব্দ হ'ল —

**আঙঠি :** আঙঠি হ'ল হাতৰ আঙুলিত পিন্ধা এবিধ অলংকাৰ। আঙঠিৰ আকৃতি আৰু ধৰণ  
অনুযায়ী নাম বিভিন্ন ধৰণৰ। যেনে— চিৰিপতা আঙঠি, জাপি আঙঠি, জেঠীনেজীয়া  
আঙঠি, ডুগুডুগী আঙঠি, পদুমকলি আঙঠি, পদুমফুলীয়া আঙঠি, বাখৰোৱা আঙঠি,  
বাবৰিফুলীয়া আঙঠি, ম'ৰাপখীয়া আঙঠি, মাছ আঙঠি, হৰিণচকুৱা আঙঠি, হীৰাপতা  
আঙঠি আদি।

**খাৰু :** হাতত পিন্ধা অলংকাৰসমূহৰ ভিতৰত খাৰু অন্যতম। গঢ় আৰু আকৃতি অনুযায়ী  
খাৰু বিভিন্ন ধৰণৰ। খাৰুৰ নাম বুজোৱা শব্দবোৰ হ'ল—

**খুচুৰীয়া/খচৰুৱা খাৰু :** হাতত পিন্ধা খাৰুসমূহৰ ভিতৰত এই খাৰু অন্যতম। এই খাৰুৰ  
কামবোৰ অতি জটিল আৰু বৈচিত্ৰ্যপূৰ্ণ। খুচুৰীয়া খাৰুতো কেতিয়াবা বাখৰ  
খটোৱা থাকে।

**গামখাৰু :** গামখাৰু তিনিশৰীয়া। এডাল শলাৰ সহায়ত এই খাৰু খোলা-মেলা কৰা হয়।  
লতাফুল, শিলিখা আদিৰ আকৃতিৰ চানেকি গামখাৰুৰ গাত খোদিত কৰা হয়।

**বাখ্ৰাম খাৰু/বাখৰুৱা খাৰু :** বাখ্ৰাম খাৰু বা বাখৰুৱা খাৰুত বাখৰ খটোৱা থাকে। এই  
খাৰুৰ দুয়োটাফাল সংযোগ কৰাকৈ এডাল শলা থাকে।



**মগৰমুৰীয়া খাৰু :** এই খাৰুৰ দুই মূৰত দুটা মগৰ থাকে বাবে ইয়াক মগৰমুৰীয়া খাৰু বুলি কোৱা হয়।

**মুঠিখাৰু :** হাতত পিন্ধা খাৰুসমূহৰ ভিতৰত এবিধ উল্লেখযোগ্য খাৰু হ'ল মুঠি খাৰু। গামখাৰুৰ দৰেই মুঠি খাৰুও তিনিশৰীয়া। মুঠি খাৰুত বাখৰ খটোৱা, মিনাকৰাৰ লগতে হীৰাও খটোৱা হয়।

**বালা :**

মহিলাসকলে হাতত পিন্ধা এবিধ প্ৰধান অলংকাৰ হ'ল বালা। বালাৰ ওপৰত বিভিন্ন ধৰণৰ **নক্সা** অঁকা থাকে। কিছুমান বালাৰ দুয়োমূৰে হাতী, সিংহ, মগৰ আদি জন্তুৰ চিত্ৰ অংকন কৰা থাকে।

**ব্ৰেচলেট :** হাতত পিন্ধা আন এবিধ অলংকাৰ হ'ল ব্ৰেচলেট। ব্ৰেচলেট কেৱল এখন হাততহে পৰিধান কৰা হয়। খুলিব মেলিবৰ বাবে অলংকাৰবিধত হাঁকোটা বা কিলিপৰ ব্যৱস্থা থাকে।

**বাউতি :** মহিলাসকলে হাতত পিন্ধা এইবিধ অলংকাৰ দুইধৰণৰ। সেয়া হ'ল কিছুমান চেপেটা পাতিৰে তৈয়াৰ কৰা আৰু কিছুমান খোৱা পাতিৰে তৈয়াৰ কৰা।

**মানতাচা :** নাৰীসকলে হাতত পিন্ধিবলৈ তৈয়াৰ কৰা এবিধ অলংকাৰ হ'ল মানতাচা। মানতাচা অলংকাৰবিধ খাৰু, বালা আদিৰ দৰে ঘূৰণীয়া নহয়; সোণ, ৰূপৰ পৰা সৰুকৈ চেপেটা আকৃতিৰ পাতিৰ দৰে তৈয়াৰ কৰি মানতাচা গঢ়োৱা হয়।

**শাঁখা :** বিবাহিত তিৰোতাই হাতত পিন্ধা এবিধ অন্যতম অলংকাৰ হ'ল শাঁখা। এইবিধ অলংকাৰৰ গাত বিভিন্ন সাঁচ কাটি তাৰ ওপৰেৰে সোণ বা ৰূপ পকাই দিয়ে। আজিকালি সাধাৰণতে ব্ৰঞ্জৰ ওপৰত সোণ ঢালি এই অলংকাৰ গঢ়ে।

**বাজু :** হাতৰ বাহুত পিন্ধা এবিধ বিশেষ অলংকাৰ হ'ল বাজু। বাজুৰ মাজত সুন্দৰভাৱে এটা লটকন থাকে আৰু লটকনটোৰ দুয়োমূৰে দুডাল চুটি চেইন লগাই এটা মূৰত ৰিং আৰু আন এটা মূৰত হাঁকোটা লগোৱা থাকে।

**সামৰণি :**

অসমীয়া জনসমাজত এই অলংকাৰবাচক শব্দবোৰৰ ব্যৱহাৰিক প্ৰয়োগ বহুত বেছি। সেইবাবেই এই শব্দবোৰৰ লগত জতুৱা-ঠাঁচ, প্ৰবাদ-প্ৰবচন, ফকৰা-যোজনা আদিও জড়িত হৈ আছে। উদাহৰণস্বৰূপে ডিঙিৰ হাৰমালা, ডিঙিৰ মাদলী, সোণে পোৱালে গঁথা আদি বিভিন্ন ধৰণৰ জতুৱা-ঠাঁচৰ প্ৰচলন আছে। অলংকাৰৰ নাম বুজোৱা এই শব্দবোৰে অসমীয়া ভাষাৰ লগতে অসমীয়া সংস্কৃতিৰ ঐতিহ্য বহন কৰিছে।

**প্ৰসংগ সূচী :**

গগৈ, লোকেশ্বৰ। *অসমৰ লোকসংস্কৃতি* ১। নগাঁও : ক্ৰান্তিকাল প্ৰকাশন, ২০১৩। প্ৰকাশিত।  
তালুকদাৰ, খগেন্দ্ৰ নাথ। (সম্পা)। *কলাদৰ্পন*। জালুকবাৰী : আৰ্ট এণ্ড চাইন, ২০১০। প্ৰকাশিত।

দত্তবৰুৱা, ফণীন্দ্ৰ নাৰায়ণ। (সম্পা)। *অসমীয়া সাংস্কৃতিক শব্দকোষ*। মহীশূৰ : ভাৰতীয় ভাষা সংস্থান, ২০০৯। প্ৰকাশিত।

দাস, যুগল। *গহনা-গাঁঠৰি*। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ১৯৯১। প্ৰকাশিত।

বণিয়া, উৎপাল। *অসমীয়া গহনা গাঁঠৰি বুৰঞ্জী*। নগাঁও, ২০১৪। প্ৰকাশিত।

বৰদলৈ, পৰন। *অসমৰ পৰম্পৰাগত অয়-অলংকাৰ*। দিশপুৰ, গুৱাহাটী, ২০১৩। প্ৰকাশিত।

শৰ্মা, মৃগেন। *অসমীয়া সংস্কৃতিৰ সত্তাৰ*। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০০৮। প্ৰকাশিত।

সেনাপতি, জয়া। (সম্পা)। *অসমীয়া লোক সাহিত্য আৰু লোককলা* (বৰ্ণাঢ় জনগোষ্ঠীয় সম্বলিত)। গুৱাহাটী : পাঞ্চজন্য, ২০১৪। প্ৰকাশিত।

Henniker, F.C. *Monograph on Gold and Silver Wares of Assam*. Shillong, 1905. Print.

## চৰ্য্যাগীতৰ ভাষাত নৱৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণ

ড° ৰীতা দাস

সহকাৰী অধ্যাপক অসমীয়া বিভাগ, বৰনগৰ মহাবিদ্যালয়

### সংক্ষিপ্তসাৰ :

অসমীয়া ভাষা সাহিত্যৰ আদি বীজ নিহিত হৈ আছে লোক - সাহিত্যৰ মাজত। ভাষাই লিখিত ৰূপ পোৱাৰ আগতে লোকসাহিত্যৰ সৃষ্টি হয় আৰু সেই লোক - সাহিত্যৰ মাজতে প্ৰতিষ্ঠা ভাষাৰ ব্যাকৰণৰ ইতিহাস আৰু উপাদান নিহিত হৈ থাকে। ভাষা পৰিৱৰ্তনশীল। সময়ৰ সোঁতত লোক-সাহিত্যৰো পৰিৱৰ্তন হয়। সেয়েহে লিপিবদ্ধ কৰি নথলে লোকসাহিত্যৰ ভাষাৰপৰা শুদ্ধৰূপ উদ্ধাৰ কৰাটো কঠিন হৈ পৰে; অসমীয়া ভাষাৰ ক্ষেত্ৰতো এই উক্তি প্ৰযোজ্য। অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰথম লিখিত নিদৰ্শন পোৱা যায় দশম - দ্বাদশ শতিকাৰ চৰ্য্যাপদৰ মাজত। চৰ্য্যাপদ বা চৰ্য্যাগীতসমূহ হ'ল নব্যভাৰতীয় আৰ্য্যভাষাৰ পৰা উদ্ভূত বহুকেইটা ভাষাৰ আদিতম নিদৰ্শন। চৰ্য্যাপদত ব্যৱহৃত ভাষাক বিশুদ্ধ অসমীয়া ভাষা বুলিব নোৱাৰি যদিও চৰ্য্যাপদ আৰু অসমীয়া ভাষাৰ বৈয়াকৰণিক দিশৰ মাজত বহুত মিল দেখা যায়; বিশেষকৈ নৱৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ক্ষেত্ৰত সাদৃশ্য পৰিলক্ষিত হয়। আমাৰ গৱেষণা-পত্ৰত আমি সেই সম্পৰ্কে বহুলাই আলোচনা আগবঢ়াম।

**সূচক শব্দ :** নৱৰ্থকতা, চৰ্য্যাগীত, উপসৰ্গ

### প্ৰস্তাৱনা :

অসমীয়া সাহিত্যৰ আদিযুগ বা উদ্ভৱ কালীন যুগৰ প্ৰামাণিক লিখিত তথ্য হিচাপে আমি কেৱল চৰ্য্যাপদ আৰু মন্ত্ৰসাহিত্যৰ নাম ল'ব পাৰোঁ; তথাপি এই কথা স্বীকাৰ্য্য যে খ্ৰীষ্টীয় দশম - দ্বাদশ শতিকাত ৰচিত চৰ্য্যাপদসমূহত নিভাঁজ অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰ নাই, তাত উদ্ভৱকালীন অসমীয়া ভাষাৰ উপাদান তথা নিদৰ্শন মাত্ৰে ৰক্ষিত হৈ আছে।

চৰ্য্যাপদসমূহ অকল অসমীয়া ভাষাৰে নহয় উড়িয়া, মৈথিলী, বাংলা, হিন্দী আদি নব্যভাৰতীয় আৰ্য্যভাষাৰ পৰা উদ্ভূত আৰু ক্ৰমবিকাশিত ভাষাসমূহৰো আদিতম ৰূপ। প্ৰকৃততে চৰ্য্যাপদসমূহ হৈছে বৌদ্ধধৰ্মৰ গৰিমা প্ৰকাশক গীত বা পদ। নেপালৰ ৰাজদৰবাৰৰ গ্ৰন্থাগাৰৰপৰা ১৯০৭ চনত হৰপ্ৰসাদ শাস্ত্ৰীয়ে *চৰ্য্যাগীতকোষ* নামৰ পুথিখন উদ্ধাৰ কৰে আৰু পুথিখনৰ নাম দিয়ে *চৰ্য্যার্চ্য - বিনিশ্চয়*। (শৰ্মা ৩৮)। চৰ্য্যাগীত বা চৰ্য্যাপদসমূহ গাবৰ বাবে ৰচিত হৈছিল বাবে প্ৰতিটো চৰ্য্যাত ৰাগৰ উল্লেখ আছে। চৰ্য্যাপদসমূহৰ বিষয়বস্তু অতি জটিল, দাৰ্শনিক তত্ত্বকথাৰে পৰিপূৰ্ণ; ভাষাও প্ৰতীকধৰ্মী।

গীতৰ আকাৰে ৰচিত হ'লেও চৰ্য্যাপদত অন্তৰ্নিহিত অসমীয়া ভাষাৰ নিদৰ্শন সমূহ স্পষ্টৰূপত বোধগম্য হৈছে। শব্দৰ ক্ষেত্ৰত অসমীয়া ভাষাৰ বিবিধ শব্দই চৰ্য্যাগীতত স্থান পোৱাৰ উপৰিও অসমীয়া বৈয়াকৰণিক দিশটোও তাত স্পষ্টৰূপত পৰিলক্ষিত হয়। বিশেষকৈ চৰ্য্যাগীতত নৱৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণ আৰু নৱৰ্থক ক্ৰিয়াৰূপৰ গঠনৰ ক্ষেত্ৰত অসমীয়া ভাষাৰ লগত সাদৃশ্য দেখা যায়। অৱশ্যে এই ক্ষেত্ৰতে দুই এটা বৈসাদৃশ্যও নথকা নহয়।

### অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য :

চৰ্য্যাপদ আৰু অসমীয়া ভাষাৰ নৱৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণত কোনবোৰ দিশত সাদৃশ্য অথবা বৈশাদৃশ্য আছে, তাৰ পুংখানুপুংখ অনুসন্ধানমূলক অধ্যয়নেই হ'ল আমাৰ গৱেষণা পত্ৰৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য।

### অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

আমাৰ গৱেষণা-পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰি উলিয়াওঁতে গৱেষণাৰ বৰ্ণনাত্মক আৰু বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতি অৱলম্বন কৰা হ'ব।

### অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু সামগ্ৰী :

আমাৰ আলোচনাৰ মূল বিষয় যিহেতু চৰ্য্যাগীতৰ ভাষাত নৱৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণ, সেয়েহে অসমীয়া সাহিত্যৰ আদিযুগৰ সময়ছোৱাহে আমাৰ অধ্যয়নৰ পৰিসৰভূক্ত কৰা হ'ব।

তথ্যসংগ্ৰহৰ সামগ্ৰী হিচাপে বিশেষকৈ অসমীয়া সাহিত্যৰ বুৰঞ্জী আৰু চৰ্য্যাগীতসমূহ মুখ্য উৎস হিচাপে গ্ৰহণ কৰা হ'ব, গৌণ উৎসহিচাপে অন্যান্য গ্ৰন্থৰ সমল গ্ৰহণ কৰা হ'ব।

### চৰ্য্যাগীতত নৱৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণ :

#### ১.০ 'নাহি' 'নাহি' ৰ প্ৰয়োগ :

উদ্ভৱকালীন যুগৰ অসমীয়া ভাষাৰ সাহিত্য চৰ্য্যাগীতত নৱৰ্থকতা বুজাবলৈ বাক্যৰ মাজত সদৰ্থক ক্ৰিয়াৰূপৰ আগত নৱৰ্থক বুজোৱা কেতিয়াবা 'নাহি' আৰু কেতিয়াবা



‘গাহি’ শব্দৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। উদাহৰণ—

(ক) “মাস্তত চড়্‌হিলে চউদিস চাহঅ।

কেডুআল নাহি কেঁ কি বাহবকে পাৰঅ।।”

(চৰ্‍য়া নং ৮, চৰ্‍য়াপদ ৮, পৃঃ ১৫০)

(খ) “কাহে গাই তু কামচণালী।

ডোম্বীত আগলি গাহি চিগালী।।”

(চৰ্‍য়া নং - ১৮, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ১৭৬)

(গ) “ফেটলিউ গো মাএ অন্তউড়ি চাহি।

জা এথু চাহাম সো এথু নাহি।।”

(চৰ্‍য়া নং ২০, চৰ্‍য়াপদ পৃঃ ১৭৯)

(ঘ) “জইসো জাম মৰণ বি তইসো।

জীৱন্তে মঅলৈ নাহি বিশেসো।।”

(চৰ্‍য়া নং ২২, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ১৮৩)

(ঙ) “টালত মোৰ ঘৰ নাহি পড়ৰেঘী।

হাড়ীত ভাত নাহি নিতি আবেশী।।”

(চৰ্‍য়া নং ৩৩, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ২০১)

(চ) “অপণে নাহি মো কাহেৰি সঙ্কা।

তা মহামুদেৰি টুটি গেলি কংখা।।”

(চৰ্‍য়া নং ৩৭, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ২০৯)

(ছ) “ভণ কইসে কাকু নাহি।

ফৰই অনুদিন তৈলোএ পমাই।।”

(চৰ্‍য়া নং ৪২, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ২১৯)

(জ) “জাসু গাহি অগ্না তাসু পৰেলা কাহি।

আই অনুঅনা ৰে জাম মৰণ ভৰ নাহি।।”

(চৰ্‍য়া নং ৪৩, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ২২১)

(ঝ) “চউকোড়ি ভণ্ডাৰ মোৰ লইআ সেস।

জীৱন্তে মইলৈ নাহি বিশেষ।।”

(চৰ্‍য়া নং ৪৯, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ২৩০)

(ঞ) “চউশাটী ঘড়িয়ে দেট পসাৰা।

পইঠেল গৰাহক নাহি নিসাৰা।।”

(চৰ্‍য়া নং ৩, চৰ্‍য়াপদ পৃঃ ১৩৮)

১.২ ‘নৌ’ ৰ প্ৰয়োগ : অসমীয়া ভাষাত নঞৰ্থক ক্ৰিয়া গঠনৰ বাবে সদৰ্থক ক্ৰিয়াৰূপৰ

আগত অদ্যাপি ‘নৌ’ শব্দ প্ৰয়োগ কৰা দেখা যায় ; অসমীয়া ভাষাৰ এই বিশেষ শব্দটোৰ প্ৰয়োগ চৰ্‍য়াগীতৰ মাজতো দেখা যায় ; তথাপি এই কথা স্বীকাৰ্য্য যিমান বহুলভাৱে চৰ্‍য়াপদত ‘নাহি’ শব্দৰ প্ৰয়োগ হৈছে, তিমান বহুল প্ৰয়োগ ‘নৌ’ শব্দৰ দেখা নাযায়। উদ্ধাৰকৃত চৰ্‍য়াগীতসমূহৰ ভিতৰত কেৱল শৰবী ৰাগযুক্ত গীতিকাৰ জয়নন্দী পাদানাম ৰচিত ৪৬ নং চৰ্‍য়াগীতটোতহে নঞৰ্থক ভাৱ প্ৰকাশ কৰিবলৈ সদৰ্থক ক্ৰিয়াৰূপৰ আগত ‘নৌ’ শব্দ ব্যৱহাৰ কৰা হৈছে—

“নৌ দাঢ়ই নৌ তিমই নৌ চিহজই।

পেখ মাতা মোহে বলি বলি বাৰাই।।”

(চৰ্‍য়া নং-৪৬, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ২২৭)

১.৩ ‘নহিকে’ শব্দৰ প্ৰয়োগ :

চৰ্‍য়াগীতত নঞৰ্থক ‘নহিকে’ শব্দৰ প্ৰয়োগ হৈছিল। এই ‘নহিকে’ শব্দটো ‘নাই’ শব্দৰ সমাৰ্থক। অতি কম সংখ্যক চৰ্‍য়াগীততহে ‘নহিকে’ শব্দৰ প্ৰয়োগ পৰিলক্ষিত হৈছে। দেৱগ্ৰী ৰাগবিশিষ্ট, কন্মলান্মৰপাদানামৰ ৰচিত ৮ ম চৰ্‍য়াটিতহে ‘নহিকে’ শব্দৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়। এই চৰ্‍য়াটিত আছে, এনেদৰে —

“সোণে ভৰিলী কৰুণা নাৰী।”

ৰূপা থোই নহিকে ঠাৱী।।” (চৰ্‍য়া নং ৮, চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ১৫০)

এই পদ দুশাৰীৰ অৰ্থ হ’ল— কৰুণাৰূপ নাও শূন্যতাৰূপ সোণেৰে ভৰাই লোৱা হৈছে, ৰূপ থ’বলৈ সেই নাওত ঠাই নাই। ( চৰ্‍য়াপদ, পৃঃ ১৫১)

১.৪ ‘ণ’ / ‘ন’ প্ৰয়োগ : অসমীয়া ভাষাৰ নঞৰ্থকতা প্ৰকাশৰ মূলতেই হ’ল ‘ন’ প্ৰাকৃতি। সদৰ্থক ক্ৰিয়াপদৰ আগত নঞৰ্থক ‘ন’ প্ৰাকৃতি বহি সদৰ্থক ক্ৰিয়াপদটোৰ আদ্যাক্ষৰৰ স্বৰধ্বনি অনুসৰি সমীভৱনৰ জৰিয়তে সমৰূপতা লাভ কৰাই হ’ল এই ‘ন’ প্ৰাকৃতিৰ বৈশিষ্ট্য। যেনে :

কৰোঁ - নকৰোঁ।

যায় - নাযায়।

মিলে - নিমিলে।

ঘূৰে - নুঘূৰে।

পোৱা - নোপোৱা, ইত্যাদি।

এই ‘ন’ বা ‘ণ’ প্ৰাকৃতিৰ প্ৰয়োগ অসমীয়া ভাষাৰ দৰে চৰ্‍য়াপদৰ ভাষাতো দেখা যায়; কিন্তু এই প্ৰয়োগৰ পাৰ্থক্য এইখিনিতে — চৰ্‍য়াপদত ব্যৱহৃত ‘ন’ ‘ণ’ প্ৰাকৃতিৰ কতো সমীভৱন হোৱা দেখা নাযায়, কেৱল অসমীয়া ভাষাত প্ৰয়োগ হোৱাৰ দৰে সদৰ্থক ক্ৰিয়াৰূপৰ

আগত বহি নঞর্থকতা ভাৱ প্ৰকাশ কৰিছে আৰু অসমীয়া ভাষাত অকল দন্ত্য ‘ন’ ব্যৱহৃত হয় ; কিন্তু চৰ্যাপদত দন্ত্য ‘ন’ আৰু মূৰ্দ্ধন্য ‘ণ’ দুয়োটা ধ্বনিয়েই নঞর্থক ‘ণ’ প্ৰাকৃত হিচাপে ব্যৱহাৰ হৈছে। উদাহৰণ স্বৰূপে—

- (ক) “দুলি দুহি পিটা ধৰণ নজাই।  
ৰুখেৰ তেন্তুলি কুস্তীৰে খাত।।”  
(চৰ্য্যা নং ২, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৩৫)
- (খ) “ভৱ গই গহন গস্তীৰ বেগেঁ বাহী।  
দুআন্তে চিখিল মাৰে ন থাহী”  
(চৰ্য্যা নং ৫ চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৪৩)
- (গ) “তিণ নচুপই হৰিণা পিবই ন পানী।  
হৰিণা হৰিণিৰ নিলাত নজাণী।।”  
(চৰ্য্যা নং ৮ চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৪৫)
- (ঘ) “তৰঙ্গন্তে হৰিণাৰ খুৰ ন দীসাত।”  
ভুসুক ভণই মুঢ়া হিঅহি ণপইসঙ্গ।।”  
(চৰ্য্যা নং ৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৪৫)
- (ঙ) “ছড়গই সতল সহাৰে সুধ।  
ভাৰাভাৰ বলাগ ন ছুধ।।”  
(চৰ্য্যা নং ৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৫২)
- (চ) “পাঞ্চ কেডুআল পড়ন্তে মাঙ্গ পিটত কাচ্ছী বাক্ষী।  
গঅণ - দুখোলৈ সিঞ্চ পানী নপইসই সাক্ষী।।  
চন্দ সৃজ্জ দুই চকা সিঠি সংহাৰ পুলিন্দা।  
বাম দাহিণ দুই মাগ ন বেবই বাহতু ছন্দা।।  
কবড়ী নলেই বোড়ী নলেই সুচ্ছড়ে পাষ কৰেই।  
জো ৰথে চড়িলা বাহবা ণজাই কুলেঁ কুল বুড়ই।।”  
(চৰ্য্যা নং ১৪, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৬৬)
- (ছ) “কেহো কেহো তোহোৰে বিৰুৱা বোলই।  
বিদূজন লোঅ তোৰে কণ্ঠ ণমেলঙ্গ।।”  
(চৰ্য্যা নং ১৮, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৭৬)
- (জ) “হাঁউ নিবাসী খমণ ভতাৰে।  
মোহোৰ বিগোআ কহণ নজাই।।”  
(চৰ্য্যা নং ২০, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৭৯)
- (ঝ) “কলা মুষা উহ ণ বাণ।

গঅণে উঠি চৰঅ অমণ ধাণ।।”

- (চৰ্য্যা নং ২১, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৮১)
- (ঞ) “অন্তে নজানহুঁ অচিন্ত জোই।  
জাম মৰণ ভৱ কইসণ হোই।।”  
(চৰ্য্যা নং ২২ চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৮৩)
- (ট) “জে সচৰাচৰ তিঅস ভমন্তি।  
তে অজৰামৰ কিম্পি নহোন্তি।।”  
(চৰ্য্যা নং ২২, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৮৩)
- (ঠ) “তউ যে হেৰুঅ ণপাবিঅই।  
সান্তি ভণই কিণ স ভাবিঅই।।”  
(চৰ্য্যা নং ২৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৮৬)
- (ড) “ভাৱ নহোই অভাৱ ণজাই।  
আইস সংবোহেঁ কো পতিআই।।”  
(চৰ্য্যা নং ২৯, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৯৩)
- (ঢ) “জহি মণ ইন্দিঅ পবণ হো গঠা।  
ণ জানমি অপা কঁহি গই পইঠা।।”  
(চৰ্য্যা নং ৩১, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৯৭)
- (ণ) “চেঅণ ণ বেঅণ ভৰ নিদ গেলা।  
সতল সুফল কৰি সুহে সুতেলা।।”  
(চৰ্য্যা নং ৩৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২০৭)
- (ত) “শাখি কৰিব জালন্ধৰি পাএ।  
পাখি ণৰাহঅ মোৰি পাণ্ডি আচা দে।।”  
(চৰ্য্যা নং ৩৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২০৮)
- (থ) “মূঢ়া আছতে লোঅ ণ পেখই।  
দুধ মাৰো লড় ণ চ্ছন্তে দেখই।।”  
(চৰ্য্যা নং ৪২, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২২০)
- (দ) “বিদুগাদ ণ হিঁএ পইঠা।  
অণ চাহন্তে আণ বিণঠা।।”  
(চৰ্য্যা নং ৪৪, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২২৩)
- (ধ) “চিঅ তথতা স্বভাৱে যোহিঅ।  
ভণই জঅনন্দি ফুড় অণ ণহই।।”  
(চৰ্য্যা নং ৪৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২২৭)
- (ন) “নউ খৰ জালা ধুম ণ দিশই।

মেৰু শিখৰ লই গঅণ পইসই।।”

(চৰ্যাপদ, চৰ্য্যা নং - ৪৭, পৃঃ ২২৮)

এনেদৰে সমীভৱন অবিহনে ‘ন’ ‘ণ’ প্ৰাকৃতি চৰ্য্যাপদত ব্যৱহৃত হৈছিল যদিও চৰ্য্যাগীতৰ দুই এঠাইত ব্যতিক্ৰম দেখা যায়। পটমঞ্জৰী ৰাগৰ লুইপাদানাম ৰচিত ২৯ নং চৰ্য্যাটো আৰু ৰাগ ৰামক্ৰীৰ শস্তিপাদানাম ৰচিত ১৫ নং চৰ্য্যাটোত সমীভৱন হোৱা দেখা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে :

(ক) “বাম দাহিণ দো বাটা ছাড়ী সান্তি বুলথেউ সংকেলিউ।

ঘাট ন গুমা খড়তড়ি নোহোই আখি বুজিঅ বাট জাইউ।।”

(চৰ্য্যাপদ, চৰ্য্যা নং - ১৫, পৃঃ ১৬৯)

(খ) “লুই ভণই বট দুলৰ্কখ বিণাণা।

তিঅ ধাএ বিলসই উহ গা ঠাণা।।”

(চৰ্য্যাপদ, চৰ্য্যা নং - ২৯, পৃঃ ১৯৩)

(গ) “আলো ডোম্বি তোএ সম কৰিবে ম সাদ্ধ।

নিঘিণ কাহু কাপালি জোই লাঙ্গ।।”

(চৰ্য্যাপদ, চৰ্য্যা নং - ১০, পৃঃ ১৫৫)

নিঘিণ :- ঘৃণাশূন্য ; ঘিণ নকৰা অৰ্থত।

#### ১.৫ ‘বিনু’ শব্দাংশ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে :

অসমীয়া ভাষাত নঞৰ্থকতা ভাৱ প্ৰকাশ কৰিবলৈ—বিন, অবিহনে আদি শব্দাংশ প্ৰয়োগ কৰা ৰীতি চৰ্য্যাগীতৰ মাজতো পৰিলক্ষিত হয়। অধ্যয়নৰ জৰিয়তে প্ৰাপ্ত তথ্য অনুসৰি যদিও চৰ্য্যাগীতত আধুনিক অসমীয়া— বিন, অবিহনে আদি শব্দাংশৰ সমাৰ্থকৰূপে ‘বিণু’ শব্দাংশৰ প্ৰয়োগ হৈছে, এই প্ৰয়োগ তেনেই সীমিত। ভুসুকপাদা নামৰ বড়ী ৰাগত ৰচিত ২৩ নং চৰ্য্যাটিতহে কেৱল ‘বিণু’ শব্দাংশৰ প্ৰয়োগ দেখা গৈছে—

“জীৱন্তে ভেলা বিহণি মএল গঅনি।

হণ বিণু মাংসে ভুসুকু পদ্ববণ পইসই গি।।”

(চৰ্য্যাপদ, চৰ্য্যা নং-২৩, পৃঃ ১৮৪)

হণ বিণু - হনন কৰা অবিহনে, নাহানাকৈ, বধ নকৰাকৈ।

#### ১.৬ উপসৰ্গ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে :

উপসৰ্গ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে সদৰ্থক শব্দ এটা নঞৰ্থক কৰা ৰীতি অসমীয়া ভাষাত আছে। প্ৰাক্ -শংকৰীযুগৰ পৰা আৰম্ভ কৰি বৰ্তমানলৈ ৰচিত অসমীয়া লিখিত সাহিত্যত এই ৰীতি দেখা যায়। উপসৰ্গ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে নঞৰ্থক ক্ৰিয়া গঠনৰ ৰীতি চৰ্য্যাপদৰ ভাষাৰ মাজতো দেখা যায়। অসমীয়া ভাষাত সংস্কৃতৰ পৰা অহা মুঠ বিশটা উপসৰ্গ আছে— এই

বিশটা উপসৰ্গৰ ভিতৰত চৰ্য্যাপদত তিনিটা-চাৰিটামান উপসৰ্গৰহে প্ৰয়োগ দেখা যায়। তলত উদাহৰণ সমূহ উল্লেখ কৰা হওঁক—

(ক) উপসৰ্গ ‘বি’ ৰ প্ৰয়োগ : সদৰ্থক শব্দ কিছুমানৰ আগত ‘বি’ উপসৰ্গ বহুৱালে শব্দটোৱে নঞৰ্থকতা ভাৱ প্ৰকাশ কৰে। যেনে—

ৰাগ- বিৰাগ

ৰূপ - বিৰূপ

বৰ্ণ - বিবৰ্ণ

মন - বিমন

একে অৰ্থ বহন কৰা চৰ্য্যাগীতৰ মাজত এই ‘বি’ উপসৰ্গৰ প্ৰয়োগ, এনেধৰণৰ—

(ক) “আলিঞ কালিঞ বাট ৰুন্ধেলা।

তা দেখি কাহু বিমন ভইলা।।” (চৰ্য্যা নং ৭, চৰ্য্যাপদ, পৃ. ১৪৮)

বিমন = মন মৰা

(খ) “মহাৰস পানে মাতেল ৰে তিহুঅণ সএল উ এখী

পঞ্চ বিষঅ ৰে নায়ক ৰে বিপখ কোৱী নদেখী।।”

(চৰ্য্যা নং ১৬, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৭১)

বিপখ = বিপক্ষ।

(গ) “বিৰমানন্দ বিলক্ষণ সুধ।

জো এথু বুৰই সো এথু বুধ।।” (চৰ্য্যা নং ২৭, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৮৮)

বিলক্ষণ - লক্ষণ নথকা।

#### (খ) উপসৰ্গ - ‘দু’ ৰ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে :

অসমীয়া ভাষাত সদৰ্থক শব্দ কিছুমানৰ আদিস্থানত ‘দু’ উপসৰ্গ বহুৱাই শব্দটো নঞৰ্থক কৰা ৰীতি কথিত আৰু লিখিত উভয় ৰূপতেই আছে—

সুগম - দুৰ্গম

আকাংক্ষা - দুৰাকাংক্ষা।

চৰ্য্যাগীতৰ মাজতো ‘দু’ উপসৰ্গৰ সীমিত প্ৰয়োগ দেখা যায়—

(ক) “লুই ভণই বট দুলৰ্কখ বিণাণা।

তিঅ ধাএ বিলসই উহ গা ঠাণা।।” (চৰ্য্যা নং ২৯, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৯৩)

দুলৰ্কখ = লক্ষ্যৰ অতীত, দেখা নাযায়।

#### (গ) উপসৰ্গ ‘নি’ ৰ প্ৰয়োগ :

অসমীয়া ভাষাত সদৰ্থক শব্দ কিছুমানৰ আগত ‘নি’ উপসৰ্গ বহুৱাই শব্দটো নঞৰ্থক কৰা ৰীতি বিদ্যমান—

প্ৰয়োজন - নিষ্প্ৰয়োজন।

আকাৰ - নিৰাকাৰ।

চৰ্য্যাগীতৰ মাজতো ‘নি’ উপসৰ্গৰ প্ৰয়োগ দেখা যায়—

“জো সো বুধি সৌধ নিবুধী।

জো যো চৌৰ সৌই যধী।।” (চৰ্য্যা নং ৩৩, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২০১)

নিবুধী - নিৰোধ।

### ১.৭ ‘মা’ শব্দাংশ প্ৰয়োগৰ জৰিয়তে :

অসমীয়া ভাষাত প্ৰয়োগ নোহোৱা বিশেষ বৈশিষ্ট্য এটা চৰ্য্যাপদৰ মাজত দেখা যায়। সেয়া হ’ল ‘মা’ শব্দাংশৰ প্ৰয়োগ। চৰ্য্যাপদত সদৰ্থক শব্দ কিছুমানৰ আগত ‘মা’ শব্দাংশ প্ৰয়োগ কৰি শব্দটোক নঞৰ্থক কৰা হয়। বহুকেইটা চৰ্য্যাগীতৰ মাজত ‘মা’ শব্দাংশ যোগত নঞৰ্থক কৰা হৈছে; আনকি একোটা চৰ্য্যাগীতৰ মাজত কেতিয়াবা ‘ন’ প্ৰাকৃতি সমীভৱন নোহোৱাকৈ, কোনোটো শাৰীত সমীভৱনৰ জৰিয়তে আৰু কোনোটো শাৰীত ‘মা’ শব্দাংশ যোগত নঞৰ্থক ভাৱ প্ৰকাশ কৰা হৈছে; শান্তি পাদনাম ৰচিত ৰামক্ৰী ৰাগযুক্ত ১৫ নং চৰ্য্যাটোত এনেধৰণে বিভিন্নৰূপে নঞৰ্থক ভাৱ প্ৰকাশ কৰা দেখা যায়—

(ক) “ফুলেঁ কুল মা হোই ৰে মূঢ়া উজু বাট সংসাৰ।

বাল তিল একু বাহু গ ভুলহ ৰাজপথ কন্ডাৰ।।

বাম দাহিণ দো বাটা ছাড়ী সান্তি বুলথেউ সংকেলিউ।

ঘাট ন গুমা খড়তড়ি নোহোই আখি বুজিঅ বাট জাইউ।।”

(চৰ্য্যা নং ১৫, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৬৯)

মা হোই = নহয়, নহ’বা।

গ ভুলহ = নুভুলিবা।

নোহোই = নহয়, নাই, নাথাকে।

(খ) “উমত সৰৰো পাগল শৰৰো মা কৰ গুলী গুহাৰা তোহৌৰী।

নিঅ ঘৰিণী নামে সহজ সুন্দাৰী।।”

(চৰ্য্যা নং ২৮, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৯০)

(গ) “উজু ৰে উজু ছাড়ি মা লেহুৰে বহু।

নিঅড়ছি বোহি মা জাহুৰে লাহু।।

হাথেৰে কাঙ্কণ মালোউ দাপন।

অপণে অপা বুঝতু নিঅ মণ।।”

(চৰ্য্যা নং ৩২, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ১৯৯)

মা লেহুৰে - নলবা।

মা জাহুৰে - নাযাবা।

মা লোউ - নলবা।

(ঘ) “অনুভৱ সহজ মা ভোলৰে জোঁদি।

চৌকড়িহি বিমুকা জইসো তইসো হোই।।”

(চৰ্য্যা নং ৩৭, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২০৯)

(ঙ) “অকট জোইআ ৰে মা কৰ হথা লোনহা।

আইস সহাৰে জই জগ বুঝি তুট বাষণা তোৰা।।”

(চৰ্য্যা নং ৪১, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২১৮)

মা কৰ - নকৰিবা।

(চ) “চিঅ সহজে শূণ সংপূনা।

কান্ধ বিয়োএ মা হোহি বিসনা।।”

(চৰ্য্যা নং ৪২, চৰ্য্যাপদ, পৃঃ ২১৯)

### উপসংহাৰ :

ওপৰৰ আলোচনাৰ পৰা দেখা গ’ল যে চৰ্য্যাগীতৰ নঞৰ্থকতা প্ৰকাশৰ ধৰণৰ লগত অসমীয়া ভাষাৰ সাদৃশ্য বিৰাজমান। বিশেষকৈ পুৰণি অসমীয়া ভাষাৰ লগত এইদিশত চৰ্য্যাপদৰ ভাষাৰ মিল আছে। নঞৰ্থক বুজোৱা গাঁহি, নৌ, নহিকে, বিনু আদিৰ প্ৰয়োগ অসমীয়া ভাষাতো আছে। তাৰোপৰি বি, দু, নি আদি উপসৰ্গৰ জৰিয়তে নঞৰ্থকতা প্ৰকাশ কৰা ৰীতিও অসমীয়া ভাষাত আছে। অসমীয়া ভাষাৰ দৰে চৰ্য্যাপদৰ ভাষাতো নঞৰ্থক ‘ন’ প্ৰাকৃতি ক্ৰিয়াপদৰ আগতহে বহে। এইক্ষেত্ৰত একমাত্ৰ ব্যতিক্ৰম হ’ল চৰ্য্যাপদত ‘মা’ শব্দাংশৰ প্ৰয়োগ। শেষত ক’ব পাৰি যে অসমীয়া ভাষাৰ বৈয়াকৰণিক দিশৰ লগত চৰ্য্যাপদৰ ভাষাৰ সাদৃশ্য আছে বাবে চৰ্য্যাপদক অসমীয়া লিখিত ভাষাৰ প্ৰথম নিদৰ্শন বুলি কোৱা হয়।

### প্ৰসংগ সূচী :

শৰ্মা, সত্যেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া সাহিত্যৰ সমীক্ষাত্মক ইতিবৃত্ত*। গুৱাহাটী, বিহাবাৰী : সৌমাৰ প্ৰকাশ, ২০১১ জুন

শৰ্মা, হেমন্ত কুমাৰ। (সম্পা)। (ক) *অসমীয়া লোকগীতি সংগ্ৰহ*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী,

শৰ্মা, হেমন্ত কুমাৰ। (খ) *অসমীয়া সাহিত্যত দৃষ্টিপাত*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০১২।

শৰ্মা, হেমন্ত কুমাৰ। (গ) *অসমীয়া সাহিত্যত দৃষ্টিপাত*। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৭।

শৰ্মা দলৈ, হৰিনাথ। *অসমীয়া সাহিত্যৰ পূৰ্ণ ইতিহাস*। নলবাৰী : পদ্মাপ্ৰিয়া লাইব্ৰেৰী, ২০০৫

হাজৰিকা, পৰীক্ষিত (সংকলক)। *চৰ্য্যাপদ*। গুৱাহাটী : বনলতা।

## অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ কাৰক আৰু শব্দবিভক্তি : তুলনামূলক আলোচনা

গীতা দাস  
অংশকালীন প্ৰবক্তা, বৰনগৰ মহাবিদ্যালয়

### সংক্ষিপ্তসাৰ :

তুলনা শব্দটোৰ আভিধানিক অৰ্থ হ'ল সাদৃশ্য। তুলনামূলক অধ্যয়নৰ দ্বাৰা দুই বা ততোধিক ভাষা-সাহিত্যৰ তুলনামূলক বিচাৰ-বিশ্লেষণ কৰা হয়। তুলনামূলক অধ্যয়নে ভাষা-সাহিত্যৰ মাজত থকা পাৰস্পৰিক সম্পৰ্ক নিৰ্ণয় কৰাৰ লগতে পৃথক বৈশিষ্ট্যসমূহো স্পষ্ট কৰি দেখুৱাই দিয়াত সহায় কৰে। আমাৰ গৱেষণা-পত্ৰৰ বিষয় হ'ল অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ কাৰক আৰু শব্দবিভক্তিৰ তুলনামূলক আলোচনা। আধুনিক ভাৰতীয় আৰ্য ভাষাবোৰৰ ভিতৰত অসমীয়া আৰু উৰিষ্যাৰ সম্বলপুৰী দুয়োটা ভাষাই বিশেষ সমৃদ্ধি লাভ কৰিছে। পূৰ্বতে সম্বলপুৰী ওড়ীয়া ভাষাৰ এটি উপভাষা আছিল। এই উপভাষাটো পশ্চিম উৰিষ্যাত প্ৰচলিত আছিল। বৰ্তমান সম্বলপুৰী ভাষাই স্বতন্ত্ৰ ভাষাৰূপে স্বীকৃতি লাভ কৰিছে। ভাষাগত দিশৰ পৰা চালে ওড়ীয়াতকৈ সম্বলপুৰী ভাষা অসমীয়া ভাষাৰ বেছি ওচৰচপা। অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ বহুতো সাদৃশ্য পৰিলক্ষিত হয় ৰূপতত্ত্বৰ অন্তৰ্গত কাৰক-শব্দবিভক্তিৰ ক্ষেত্ৰতো দুয়োটা ভাষাৰে সাদৃশ্য দেখা যায়। আমাৰ গৱেষণা পত্ৰত ৰূপতত্ত্বৰ অন্তৰ্গত কাৰক আৰু শব্দ বিভক্তিৰ ক্ষেত্ৰত অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ মাজত কোনবোৰ দিশত সাদৃশ্য বা বৈসাদৃশ্য আছে - সেই সম্পৰ্কে তুলনামূলক আলোচনা আগবঢ়োৱা হ'ব।

**সূচক শব্দ :** ৰূপতত্ত্ব, সম্বলপুৰী ভাষা, শব্দ বিভক্তি

### প্ৰস্তাৱনা :

ৰূপতত্ত্বৰ মূলাধাৰ হ'ল ৰূপ। এক বা একাধিক বৰ্ণৰে গঠিত ক্ষুদ্ৰতম অৰ্থৰহ গোটেটোৰ নামেই হ'ল ৰূপ। কিছুমান ৰূপৰ অকলে অৰ্থ প্ৰকাশ কৰাৰ ক্ষমতা আছে, সেইবোৰ মুক্ত ৰূপ; আনহাতে কিছুমান ৰূপ অকলে উল্লেখ কৰিলে সিহঁতৰ নিজস্ব অৰ্থ প্ৰকাশ নাপায়; মুক্ত ৰূপৰ আগত বা পাছত বা মাজত সংযুক্ত হ'লেহে তাৰ অৰ্থ প্ৰকাশ পায়, সেইবোৰক বদ্ধ ৰূপ বোলে।

ভাষা এটাৰ ৰূপ, ৰূপৰ সংযোগ, পদ গঠন আদিৰ পৰ্যালোচনাই সেই ভাষাটোৰ ৰূপতত্ত্ব। ৰূপতত্ত্বৰ পৰিসৰ বিস্তৃত। কাৰক, বিভক্তি, বচন, লিংগ, ক্ৰিয়া, কাল, পদ ইত্যাদি আটাইবোৰ ৰূপতত্ত্বই সামৰি লয়। কেনেদৰে মুক্ত ৰূপৰ লগত বদ্ধৰূপ যুক্ত কৰি শব্দ সাধন কৰা হয়, সেয়া ৰূপতত্ত্বৰ আলোচনাৰ পৰাই জানিব পৰা যায়। মুক্ত ৰূপতকৈ বদ্ধৰূপবোৰহে ৰূপতত্ত্বৰ প্ৰধান আলোচ্য বিষয়।

### অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য :

অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ কাৰক আৰু শব্দবিভক্তিৰ তুলনামূলক আলোচনাই হ'ল আমাৰ গৱেষণা-পত্ৰৰ উদ্দেশ্য।

### অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

এই অধ্যয়নত তুলনামূলক পদ্ধতি গ্ৰহণ কৰি গৱেষণা পত্ৰখন প্ৰস্তুত কৰা হৈছে। তদুপৰি বৰ্ণনাত্মক, বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰ জৰিয়তে আলোচনা আগবঢ়াবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

### অধ্যয়নৰ পৰিসৰ :

অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ ৰূপতাত্ত্বিক দিশৰ কেৱল কাৰক-শব্দবিভক্তিৰ আলোচনাহে আমাৰ গৱেষণা-পত্ৰৰ পৰিসৰ ভুক্ত কৰা হ'ব।

### অসমীয়া ভাষাৰ কাৰক আৰু শব্দবিভক্তি :

ক্ৰিয়াৰ লগত যাৰ সম্পৰ্ক নিৰ্ণিত হয় তাকেই কাৰক বুলি কোৱা হয় আৰু যাৰদ্বাৰা কাৰক আৰু সম্বন্ধ পদৰ বোধ জন্মে বা কাৰক আৰু সম্বন্ধপদ নিৰ্ণয় কৰি উলিয়াব পাৰি সিয়েই শব্দবিভক্তি। অসমীয়া ভাষাৰ ৰূপতাত্ত্বিক দিশত কাৰক আৰু শব্দবিভক্তিয়ে এক বিশেষ ভূমিকা গ্ৰহণ কৰে।

অসমীয়া ভাষাৰ কাৰক ছবিধ - কৰ্তা কাৰক, কৰ্ম কাৰক, কৰণ কাৰক, নিমিত্ত কাৰক, অপাদান কাৰক আৰু অধিকৰণ কাৰক। এই কাৰক অনুযায়ী লগ লগা শব্দবিভক্তিও ছবিধ পোৱা যায়। এইকেইটা হ'ল— প্ৰথমা বিভক্তি, দ্বিতীয়া বিভক্তি, তৃতীয়া বিভক্তি, চতুৰ্থী বিভক্তি, ষষ্ঠী বিভক্তি আৰু সপ্তমী বিভক্তি।

**কৰ্তা কাৰক :** অসমীয়া ভাষাত কৰ্তা কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত প্ৰথমা বিভক্তি লগ লাগে প্ৰথমা বিভক্তিৰ চিন -এ, -ই। কেতিয়াবা অৱশ্যে শূন্য-বিভক্তিৰো প্ৰয়োগ হয়। উদাহৰণ—



সবিতাই ভাত খালে। (-ই)

অৰূপে কিতাপ পঢ়ে। (-এ)

মানুহ মৰণশীল। (শূন্য বিভক্তি)

**কৰ্ম কাৰক :** কৰ্ম কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত অসমীয়া ভাষাত দ্বিতীয়া বিভক্তি (-ক, -অক) সংযোগ হয়। যেনে—

তেওঁ হৰিক মাতিছে। (-ক)

ৰামে ৰাৱণক খেদিছে। (-অক)

**কৰণ কাৰক :** অসমীয়া কৰণ কাৰকত তৃতীয়া -ৰে, -দি, -দ্বাৰা বিভক্তি লগ লাগে। যেনে—

কটাৰীৰে তামোল কাটিলে। (-ৰে)

সেই বাটেদি উভতি আহিব। (-দি)

তেওঁৰ দ্বাৰা কামটো হ'ল। (-দ্বাৰা)

**নিমিত্ত কাৰক :** অসমীয়া ভাষাত নিমিত্ত কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত চতুৰ্থী বিভক্তি -লৈ, -অলৈ প্ৰয়োগ কৰা হয়। উদাহৰণস্বৰূপে—

পূজালৈ বেছিদিন নাই। (-লৈ)

নামঘৰলৈ আহিব। (-অলৈ)

**অপাদান কাৰক :** অসমীয়া ভাষাত অপাদান কাৰকত ষষ্ঠীবিভক্তিৰ -ৰ ৰ পাছত 'পৰা' পৰসৰ্গ সংযোগ কৰা হয়। উদাহৰণস্বৰূপে—

গছৰ পৰা ফল সৰিছে। (-ৰ পৰা)

**অধিকৰণ কাৰক :** অসমীয়া ভাষাত অধিকৰণ কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত সপ্তমী বিভক্তি -ত, -অত লগ লাগে। উদাহৰণস্বৰূপে—

বাঘ হাবিত থাকে। (-ত)

আকাশত চৰাই উৰিছে। (-অত)

অসমীয়া ভাষাত উক্ত ছবিৰ কাৰকৰ উপৰিও সম্বন্ধপদৰ ক্ষেত্ৰত ষষ্ঠী বিভক্তিৰ -ৰ লগ লাগে। উদাহৰণস্বৰূপে—

তেখেত অমলৰ শিক্ষক। (-ৰ)

অসমীয়াৰ ভাষাৰ দৰে সম্বলপুৰী ভাষাৰ কাৰকো ছবিৰ— কৰ্তা কাৰক, কৰ্ম কাৰক, কৰণ কাৰক, সম্প্ৰদান কাৰক, অপাদান কাৰক আৰু অধিকৰণ কাৰক। এই কাৰক ছবিৰ অনুযায়ী শব্দবিভক্তিও ছবিৰ - প্ৰথমা বিভক্তি, দ্বিতীয়া বিভক্তি, তৃতীয়া বিভক্তি, চতুৰ্থী বিভক্তি, পঞ্চমী বিভক্তি, সপ্তমী বিভক্তি।

**কৰ্তা কাৰক :** সম্বলপুৰী ভাষাত কৰ্তা কাৰকত প্ৰথমা বিভক্তি '-মানে' সংযোগ হয়। উদাহৰণস্বৰূপে—

ৰামমানে গাউছন। (-মানে)

**কৰ্ম কাৰক :** সম্বলপুৰী ভাষাত কৰ্ম কাৰকত দ্বিতীয়া বিভক্তি '-কে', '-মানকে' যোগ হয়। উদাহৰণস্বৰূপে—

মকে পান নাই ভাল লাগে। (-কে)

**কৰণ কাৰক :** সম্বলপুৰী ভাষাত কৰণ কাৰকত তৃতীয়া বিভক্তি -না, -বুটে, -থি, -মানানক সংযোগ কৰা হয়। উদাহৰণ স্বৰূপে—

বাদিনা মাৰা। (-না)

কাৰিনা কাটা। (-না)

হে তাৰবুটে কাম ফস্কা। (-বুটে)

**সম্প্ৰদান কাৰক :** সম্বলপুৰী ভাষাত সম্প্ৰদান কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত চতুৰ্থী বিভক্তি -কু লগ লাগে। উদাহৰণস্বৰূপে—

দৰিদ্ৰকু অন্ন দিঅ। (-কু)

**অপাদান কাৰক :** অপাদান কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত সম্বলপুৰী ভাষাত পঞ্চমী বিভক্তি লগ লাগে। এই বিভক্তিৰ চিন হ'ল - উ, -নু, -থু, -মানকৰ। উদাহৰণস্বৰূপে—

গছু ফল পৰিলা। (-উ)

গছনু ফল পৰিলা। (-নু)

গছথু ফল পৰিলা। (-থু)

**অধিকৰণ কাৰক :** সম্বলপুৰী ভাষাত অধিকৰণ কাৰকৰ ক্ষেত্ৰত সপ্তমী -না, -নে, সংযোগ হয়। উদাহৰণস্বৰূপে—

জঙ্গল না বড়া বাগ আছন। (-না)

**উপসংহাৰ :**

অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী দুয়োটা ভাষাৰে কাৰক অনুযায়ী পৃথক শব্দবিভক্তি যোগ হয়। অসমীয়া ভাষাত সম্প্ৰদান কাৰক নহয়, নিমিত্ত কাৰকৰহে প্ৰয়োগ হয়। সম্বলপুৰী ভাষাত সম্প্ৰদান কাৰক আছে। অসমীয়া ভাষাত অপাদান কাৰক আছে, কিন্তু পঞ্চমী বিভক্তি নাই। অপাদান কাৰকত ষষ্ঠী বিভক্তিৰ '-ৰ'ৰ পিছত 'পৰা' পৰসৰ্গ যোগ কৰা হয়। আনহাতে সম্বলপুৰী ভাষাত পঞ্চমী বিভক্তি আছে। এই ভাষাত অপাদান কাৰকত পঞ্চমী বিভক্তি সংযোগ হয়। এইটোৱে অসমীয়া আৰু সম্বলপুৰী ভাষাৰ কাৰক আৰু শব্দবিভক্তিৰ ক্ষেত্ৰত পৰি লক্ষিত হোৱা প্ৰধান পাৰ্থক্য।



সহায়ক গ্রন্থপঞ্জী :

গোস্বামী, উপেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া ভাষাৰ উদ্ভৱ সমৃদ্ধি আৰু বিকাশ*। গুৱাহাটী : বৰুৱা এজেণ্চি,  
দ্বিতীয় সংস্কৰণ। ১৯৯৪। প্রকাশিত।

———: *অসমীয়া ভাষাৰ ব্যাকৰণ*। গুৱাহাটী : মণি-মাণিক প্রকাশন, প্রথম তাণ্ডৰণ -  
১৯৮১। প্রকাশিত।

ফুকন পাটগিৰি, দীপ্তি (সম্পা)। *আধুনিক ভাৰতীয় আৰ্যভাষা*। গুৱাহাটী : অসম পাবলিচিং  
কোম্পানী, ২০১৪। প্রকাশিত।

শইকীয়া বৰা, লীলাৱতী। *অসমীয়া ভাষাৰ ৰূপতত্ত্ব*। গুৱাহাটী : বনলতা, ২০০৬। প্রকাশিত।  
Sahu Saket Sreebhushan. *Peculiarities of Sambalpuri Language in its Morphology*. 2009. Print.

SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-66-77

## বিশ্বায়ন আৰু অসমীয়া ভাষা

অসীম শইকীয়া

প্রবক্তা অসমীয়া বিভাগ, স্বখ্যায় কনিষ্ঠ মহাবিদ্যালয়, ডিব্ৰুগড়

সংক্ষিপ্তসাৰ :

বৰ্তমানৰ যুগটোক বিশ্বায়নৰ যুগ বুলি কোৱা হৈছে। বিশ্বায়নে বিশ্বখনক আজি  
সৰু গাঁৱলৈ ৰূপান্তৰিত কৰিছে। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত বিশ্বৰ যিকোনো প্ৰান্তৰ চিন্তা  
বিশ্ব-মানৱৰ চিন্তা হোৱাৰ বাট বুলিছে। বিশ্বায়নৰ আওতাত ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতি,  
অৰ্থনীতি, ৰাজনীতি, বিজ্ঞান, প্ৰযুক্তিবিদ্যা আদি সকলো দিশতে অৱশ্যাস্তৰী  
পৰিৱৰ্তন আনিছে। এনে বিভিন্ন কাৰণত এজন ব্যক্তিয়ে অন্য এজনৰ সৈতে,  
সমাজ এখনে অন্য সমাজৰ সৈতে, দেশ এখনে আন আন দেশৰ সৈতে সম্পৰ্ক  
স্থাপন কৰিব লগা হৈছে। লগে লগে বিশ্বৰ ভিন ভিন সমাজৰ ৰীতি, ভাষা, সাহিত্য,  
সংস্কৃতিৰ মাজত দ্ৰুত গতিত আত্মীকৰণ (Assimilation) হোৱা দেখা গৈছে।  
ফলস্বৰূপে ভিন্ন ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ বিকাশ আৰু পৰিৱৰ্তনত ইতিবাচক আৰু  
নেতিবাচক দুই ধৰণৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হৈছে।

অসমীয়া ভাষাও আজি বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱৰপৰা মুক্ত নহয়। বিশ্বায়নৰ ফলত  
অসমীয়া ভাষালৈ দ্ৰুত পৰিৱৰ্তন অহা দেখা গৈছে। বিজ্ঞানৰ ন ন আৱিষ্কাৰৰ  
জৰিয়তে ভাষাটোৰ প্ৰচাৰ-প্ৰসাৰৰ ক্ষেত্ৰত এক আন্দোলনৰ আৰম্ভ হৈছে। কিন্তু  
ভাষাটোৰ ভাষাতাত্ত্বিক দিশত দ্ৰুত পৰিৱৰ্তনে ভাষাটোৰ ভৱিষ্যৎ সম্পৰ্কে নতুন  
ধৰণে ভাবিবলৈ বাধ্য কৰিছে। অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনিগত, ৰূপগত, বাক্যগত আৰু  
শব্দগত আটাইবোৰ দিশতে বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত। অসমীয়া ভাষাৰ  
স্বকীয়তা আৰু সাম্প্ৰতিক গতি-বিধিৰ অধ্যয়নে ভাষাটোৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগতে  
ভৱিষ্যৎ সম্পৰ্কে নতুন ধৰণে ভবাৰ অৱকাশৰ সৃষ্টি কৰিছে। শীৰ্ষক আলোচনা  
পত্ৰত অসমীয়া ভাষাৰ সাম্প্ৰতিক গতি-বিধিত বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ সম্পৰ্কে আলোচনা  
কৰা হ'ব। ইয়াৰ লগতে অসমীয়া ভাষাৰ কথিত ৰূপকে মুখ্য কৰি প্ৰকাশৰ আন  
মাধ্যমতো ভাষাটোৰ গতি-বিধিৰ সাম্প্ৰতিক স্থিতি সম্পৰ্কে বিশ্লেষণ কৰা হ'ব।

সূচক শব্দ : বিশ্বায়ন, পৰিৱৰ্তন, ৰূপগত দিশ

## ০.০ অৱতৰণিকা :

### ০.১ বিষয়ৰ পৰিচয় :

বৰ্তমানৰ যুগটোক বিশ্বায়নৰ যুগ বুলি কোৱা হৈছে। বিশ্বায়নে বিশ্বখনক আজি সৰু গাঁৱলৈ ৰূপান্তৰিত কৰিছে। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত বিশ্ব যিকোনো প্ৰান্তৰ চিন্তা বিশ্ব-মানৱৰ চিন্তা হোৱাৰ বাট বুলিছে। বিশ্বায়নৰ আওতাত ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতি, অৰ্থনীতি, ৰাজনীতি, বিজ্ঞান, প্ৰযুক্তিবিদ্যা আদি সকলো দিশতে অৱশ্যন্তাৱী পৰিৱৰ্তন আনিছে। যাৰ বাবে আজি বিশ্ব-মানৱে বিশ্বায়নৰ যুগ বুলি একে মুখে স্বীকাৰ কৰিছে। সম্প্ৰতি বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত বিশ্বৰ সকলো সমাজকে কিবা নহয় কিবা প্ৰকাৰে স্পৰ্শ কৰিছে। ইয়াৰ বাবে বিভিন্ন কাৰণ নিৰ্ণয় কৰিব পাৰি। সেইসমূহৰ ভিতৰত অৰ্থনৈতিক, ৰাজনৈতিক, সামাজিক, শৈক্ষিক আদিক বিশেষভাৱে চিনাক্ত কৰিব পাৰি। এনে বিভিন্ন কাৰণত এজন ব্যক্তিয়ে অন্য এজনৰ সৈতে, সমাজ এখনে অন্য সমাজৰ সৈতে, দেশ এখনে আন আন দেশৰ সৈতে সম্পৰ্ক স্থাপন কৰিব লগা হৈছে। লগে লগে বিশ্বৰ ভিন ভিন সমাজৰ ৰীতি, ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতিৰ মাজত দ্ৰুত গতিত আত্মীকৰণ (Assimilation) হোৱা দেখা গৈছে। ফলস্বৰূপে ভিন্ন ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ বিকাশ আৰু পৰিৱৰ্তনত ইতিবাচক আৰু নেতিবাচক দুই ধৰণৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হৈছে। এই কথা স্বীকাৰ কৰিবই লাগিব যে ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিৰ প্ৰচাৰ প্ৰসাৰত বিশ্বায়নে বিশেষ ভূমিকা পালন কৰিছে। কিন্তু তাৰ লগে লগে বিশ্বৰ ক্ষুদ্ৰ ক্ষুদ্ৰ সমাজৰ ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতিক জীয়াই ৰখাত আহি পৰিছে তীব্ৰ প্ৰত্যাহ্বান। সম্প্ৰতি ক্ষুদ্ৰ ক্ষুদ্ৰ কেইবাটাও ভাষা-সংস্কৃতি ইতিমধ্যে লুপ্ত হৈছে আৰু হাজাৰ হাজাৰ ভাষা-সংস্কৃতিৰ স্বকীয়তা বিলুপ্তিৰ পথত আগবাঢ়িছে।

অসমীয়া ভাষাও আজি বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱৰপৰা মুক্ত নহয়। বিশ্বায়নৰ ফলত অসমীয়া ভাষালৈ দ্ৰুত পৰিৱৰ্তন অহা দেখা গৈছে। বিজ্ঞানৰ নন আৱিষ্কাৰৰ জৰিয়তে ভাষাটোৰ প্ৰচাৰ-প্ৰসাৰৰ ক্ষেত্ৰত এক আন্দোলনৰ আৰম্ভ হৈছে। কিন্তু ভাষাটোৰ ভাষাতাত্ত্বিক দিশত দ্ৰুত পৰিৱৰ্তনে ভাষাটোৰ ভৱিষ্যৎ সম্পৰ্কে নতুন ধৰণে ভাবিবলৈ বাধ্য কৰিছে। অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনিগত, ৰূপগত, বাক্যগত আৰু শব্দগত আটাইবোৰ দিশতে বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত। অসমীয়া ভাষাৰ স্বকীয়তা আৰু সাম্প্ৰতিক গতি-বিধিৰ অধ্যয়নে ভাষাটোৰ পৰিৱৰ্তনৰ লগতে ভৱিষ্যৎ সম্পৰ্কে নতুন ধৰণে ভবাৰ অৱকাশৰ সৃষ্টি কৰিছে। শীৰ্ষক আলোচনা পত্ৰত অসমীয়া ভাষাৰ সাম্প্ৰতিক গতি-বিধিত বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ সম্পৰ্কে আলোচনা কৰা হ'ব। ইয়াৰ লগতে অসমীয়া ভাষাৰ কথিত ৰূপ সাম্প্ৰতিক স্থিতি সম্পৰ্কে বিশ্লেষণ কৰা হ'ব।

### ০.২ অধ্যয়নৰ গুৰুত্ব :

ভাষাৰ পৰিৱৰ্তন এক স্বাভাৱিক প্ৰক্ৰিয়া। অসমীয়া ভাষাই কেইবাটাও যুগ পাৰ কৰি আধুনিক অৱস্থা লাভ কৰিছে। বৰ্তমান সময়ৰ অসমীয়া ভাষাৰ বিভিন্ন উপাদানৰ ক্ষেত্ৰত

পৰিৱৰ্তন দেখা গৈছে। পৰিৱৰ্তন হৈ অসমীয়া ভাষাই যি ৰূপ লাভ কৰিছে সেয়া স্বাভাৱিক প্ৰক্ৰিয়া বুলিব পাৰিবে নাই সেয়াও বিচাৰ্য বিষয়। অসমীয়া ভাষা বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱৰ পৰা মুক্ত বুলিব নোৱাৰি। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত পৰি অসমীয়া ভাষাৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্যবোৰৰ আমূল পৰিৱৰ্তন হোৱা দেখা গৈছে। ভাষাটোৰ সাম্প্ৰতিক গতি-বিধিৰ অধ্যয়নে ভাষাটোৰ স্বকীয়তা আৰু ভৱিষ্যৎ সম্পৰ্কে নতুন ধৰণে ভবাৰ অৱকাশ সৃষ্টি কৰিব।

### ০.৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

এই অধ্যয়ন বিশ্লেষণাত্মক পদ্ধতিৰে সম্পন্ন কৰা হৈছে।

### ০.৪ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ :

এই অধ্যয়নত সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনি, ৰূপ, শব্দ আৰু বাক্য আদি দিশ অধ্যয়ন কৰা হৈছে। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত পৰা সাম্প্ৰতিক কালৰ পৰিৱৰ্তিত অসমীয়া ভাষাৰ স্বৰূপ অধ্যয়ন সম্পৰ্কে সাধাৰণ আলোচনা সন্নিৱিষ্ট কৰা হৈছে।

### ১.০ বিশ্বায়নৰ পৰিচয় :

‘বিশ্বায়ন’ এক আধুনিক অভিধা। সাম্প্ৰতিক সময়ত বিশ্বত সৰ্বাতোকৈ চৰ্চিত বিষয়টিয়ে হ'ল বিশ্বায়ন। ইংৰাজী ‘Globalization’ শব্দৰ অসমীয়া প্ৰতিশব্দ হ'ল বিশ্বায়ন, গোলকিকৰণ। সাধাৰণ অৰ্থত বিশ্ব অভিমুখে যি গতি সিয়ে বিশ্বায়ন। (নাথ ৯১) সভ্যতা সংস্কৃতিৰ উন্নতিৰ লগে লগে বিশ্বায়নৰ ধাৰণাই গোটেই জগতখনক গ্ৰাস কৰি পেলাইছে। সময় বাহি অহাৰ লগে লগে মানুহৰ ধ্যান ধাৰণাৰ সলনি কৰিছে ফলত চিন্তাৰ উৎকৰ্ষই গোটেই জগতখনক এখন সৰু গাঁৱলৈ ৰূপান্তৰ ঘটাইছে। বিংশ শতিকাৰ শেষাৰ্ধত সমাজবাদী শিবিৰৰ পতনৰ উত্তৰ কালত বিশ্ব পুঁজিবাদে নিৰ্মাণ কৰি তোলা আন্তৰ্জাতিক আৰ্থ ৰাজনৈতিক ব্যৱস্থাটোৰ নামক বিশ্বায়ন বোলা হৈছে। বিশ্বায়নৰ ফলস্বৰূপে যোগাযোগ, বিনিময়, স্থান, কালৰ ব্যৱধান দ্ৰুত গতিত হ্ৰাস পাব ধৰিছে। বিশ্বায়নে আজি সমগ্ৰ বিশ্বক এখন ক্ষুদ্ৰ গাঁৱত পৰিণত কৰিছে। বিশ্বায়ন শব্দটো মূলত বিশ্ব অৰ্থনীতিৰ লগত জড়িত। প্ৰথম অৱস্থাত ই অৰ্থনৈতিক ক্ষেত্ৰতে সীমাবদ্ধ আছিল যদিও পৰৱৰ্তী সময়ত ইয়াৰ পৰিধি সম্প্ৰসাৰিত হয় শিল্প, সাহিত্য, সংস্কৃতি, ধৰ্ম, যোগাযোগ, বাণিজ্য, প্ৰযুক্তি আদি দিশলৈ। মানুহৰ সামগ্ৰীক জীৱন চৰ্চাত বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ পৰিদৃষ্ট। ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতিৰ ক্ষেত্ৰতো বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ তীব্ৰ। এক কথাত কব পৰা হয় যে বিশ্বায়নে বৰ্তমানে কেৱল কৃষি, উদ্যোগ আদিত সীমাবদ্ধ নাথাকি মানুহৰ সকলো চিন্তা-ভাৱনালৈ পৰ্যবসিত হৈ পৰিছে।

### ২.০ বিশ্বায়ন আৰু অসমীয়া ভাষা :

অসমীয়া ভাষাৰ সাম্প্ৰতিক স্তৰটো কেতিয়াৰপৰা আৰম্ভ হৈছে তাৰ সঠিক সীমাৰেখা নিৰ্ণয় কৰা টান। সিয়ে হ'লেও বিংশ শতিকাৰ আশী-নব্বৈ দশকৰপৰা অসমীয়া ভাষাৰ গতি-প্ৰকৃতিৰ পৰিৱৰ্তনৰ প্ৰতি লক্ষ্য কৰি সাম্প্ৰতিক স্তৰ আৰম্ভ হোৱা বুলিব পাৰি। বিংশ

শতিকাৰ শেষ সময়ছোৱাৰপৰা বৰ্তমানলৈকে অসমীয়া ভাষাৰ দ্ৰুত পৰিবৰ্তন পৰিলক্ষিত হয়। প্ৰকৃত অৰ্থত এই সময়ছোৱাৰপৰা বিশ্বৰ সমাজ-ভাষা-সাহিত্য, সংস্কৃতি আটাইবোৰ দিশতে দ্ৰুত পৰিবৰ্তন দেখা গৈছে। সাম্প্ৰতিক বিশ্বত মুক্ত অৰ্থনৈতিক ব্যৱস্থা সুচল হৈছে। সমাজ, ভাষা, সাহিত্য, সংস্কৃতি আদিৰ উপাদানৰ বিনিময় হৈছে। বিংশ শতিকাৰ শেষ দশকত ভাৰতত পূৰ্বৰ অৰ্থনীতিৰ নীতি নিয়মৰ সলনি হোৱাৰ লগে লগে অসমতো অৰ্থনৈতিক দিশৰ পৰিবৰ্তন আহিল। ফলস্বৰূপে দেশী-বিদেশী সামগ্ৰীৰ আমদানি ৰপ্তানি আৰম্ভ হ'ল। তদুপৰি আধুনিক বিজ্ঞান-প্ৰযুক্তিৰ প্ৰয়োগত অসমৰ সমাজ জীৱনলৈ পৰিবৰ্তন আহিবলৈ ধৰিলে। লগে লগে অসমীয়া ভাষাটো এইবোৰৰ প্ৰভাৱত পৰিবৰ্তন হ'বলৈ ধৰিলে।

এই কথা সচাঁ যে অসমীয়া ভাষাই সময়ৰ লগে লগে ঘটা সভ্যতা আৰু সংস্কৃতিৰ পৰিবৰ্তনৰ লগে লগে বিভিন্ন উপাদানেৰে নিজৰো পৰিবৰ্তন কৰি আহিছে। কিন্তু সম্প্ৰতি বিশ্বায়নৰ ফলত অসমীয়া ভাষাৰ যি পৰিবৰ্তন হৈছে, সেই পৰিবৰ্তন কেৱল অসমীয়া ভাষাৰেই হৈছে বুলিব পৰা নহয় এই পৰিবৰ্তন বিশ্বৰ বিভিন্ন ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত হৈছে। বিশ্বৰ বিভিন্ন ভাষা-সাহিত্য-সংস্কৃতি একক ৰূপ লাভ কৰিবলৈ গৈ আছে। সম্প্ৰতি অসমীয়া ভাষাৰো দ্ৰুত পৰিবৰ্তন দেখা গৈছে। লিখিত ঐতিহ্য থকা স্বত্বেও অসমীয়া ভাষাই স্বকীয় বৈশিষ্ট্যবোৰ হেৰুৱাব ধৰিছে। বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱত ইংৰাজী ভাষাৰ প্ৰভাৱ আৰু অনহাতে, চিনেমা, টি.ভি, ইণ্টাৰনেট আদি নব্য গন মাধ্যমৰ যোগেদি আন আন দেশী-বিদেশী ভাষাৰ প্ৰভাৱত অসমীয়া ভাষাৰ কেইবাটাও দিশলৈ পৰিবৰ্তন আহিছে। সেইসমূহ—

- (ক) বিশ্বায়নে অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰিক ক্ষেত্ৰ কমাই আনিছে। শৈক্ষিক দিশতেই হওঁক নতুন প্ৰজন্মই অসমীয়া ভাষাৰপৰা আঁতৰি আন ভাষা শিক্ষাত ব্যস্ত হৈ পৰিছে। বিশ্বায়নৰ সোঁত প্ৰবল হৈ অহাত ইংৰাজী ভাষাই অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰিক ক্ষেত্ৰখনত সংযোগ লাভ কৰিছে।
- (খ) পৰিবৰ্তনৰ মাজতো অসমীয়া ভাষাৰ ব্যাকৰণৰ স্বকীয়তা আন ভাষাৰ প্ৰভাৱত বা প্ৰয়োগকাৰীৰ অসচেতনতাত লোপ পোৱা দেখা গৈছে।
- (গ) ৰাজনৈতিক, অৰ্থনৈতিক, সামাজিক, সংস্কৃতিক আদি ক্ষেত্ৰবোৰত নতুন নতুন দিশৰ আগমন হোৱাৰ লগে লগে ভাষাটো নতুন নতুন শব্দ সোমাই পৰিছে আৰু শব্দবোৰে ভাষাত পূৰ্বে প্ৰচলিত কিছুমান শব্দক শাসনো কৰিছে। প্ৰথমে কথিত ৰূপত, তাৰ পিছত সাহিত্যটো শব্দবোৰে থিতাপি লৈছে।

#### ধ্বনিগত প্ৰভাৱ :

অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনি, ৰূপ, শব্দ, বাক্য আটাইবোৰ উপাদানতে বিশ্বায়নৰ কম বেছি পৰিমাণে প্ৰভাৱ পৰিলক্ষিত হয়। তুলনামূলকভাৱে শব্দগত দিশত এই প্ৰভাৱ অধিক। নতুন চিন্তা আৰু প্ৰযুক্তিৰ লগে লগে পৰিচয়বাচক শব্দবোৰো ভাষাত সোমাই পৰিছে।

আনহাতে আন আন ভাষাৰ প্ৰভাৱত অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনিৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্যৰ পৰিবৰ্তন ঘটিছে। বিশ্বায়ন প্ৰভাৱে অন্যান্য বস্তুৰ ক্ষেত্ৰত যিদৰে মুক্ত ব্যৱহাৰ হোৱাৰ বাট কাটি দিছে ভাষা-সংস্কৃতিটো মুক্ত ব্যৱহাৰে বা উদাৰীকৰণৰ দোৰে বাৰুকৈ চুই গৈছে।

ভাষাৰ ধ্বনি পৰিবৰ্তন সহজে সম্ভৱ নহয়। সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনিতাত্ত্বিক দিশটো বিশেষ পৰিবৰ্তন হোৱা দেখা নাযায়। অৱশ্যে ধ্বনিবোৰৰ আখৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰত পৰিবৰ্তন পৰিলক্ষিত হয়। সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাত উচ্চাৰণ অনুসৰি ধ্বনিবোৰৰ আখৰ প্ৰয়োগৰ প্ৰৱণতা অনুভূত হৈছে। সংস্কৃতৰ আৰ্হিত গঢ়া অসমীয়া ভাষাৰ দন্ত্য, মূৰ্ধণ্য ধ্বনিবোৰৰ সুকীয়া উচ্চাৰণ ভাষাবোৰত নাই যদিও লিখিত ৰূপত এইবোৰৰ প্ৰয়োগ আছে। দন্ত্য-মূৰ্ধণ্য আখৰবোৰৰ প্ৰয়োগৰ নিয়ম পূৰ্বৰেপৰা চলি আহিছে। কিন্তু সাম্প্ৰতিক কালৰ অসমীয়া ভাষাত পূৰ্বৰ নীতিবোৰ মানি নচলা দেখা গৈছে। শব্দত আখৰবোৰৰ বিকল্প প্ৰয়োগ দেখা গৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে - টাই ভাষা, তাই ভাষা; টুৰু ভাষা, তুৰুং ভাষা; কান, কাণ; ইত্যাদি। ণত্ববিধি ষত্ববিধি নিয়ম বৰ্তমানৰ ভাষাত প্ৰয়োগ কমি আহিছে। উদাহৰণস্বৰূপে - ৰণ, ৰন; বিশেষণ, বিশেষন ইত্যাদি। উচ্চাৰণ একে হ'লেও ধ্বনিবোৰৰ বিকল্প প্ৰয়োগে কেতিয়াবা অৰ্থৰ বিভ্ৰান্তি ঘটাব পাৰে। উদাহৰণস্বৰূপে 'টাই' শব্দটোৰ বাবে 'তাই' শব্দৰো সমান্তৰল প্ৰয়োগ আছে। কিন্তু 'তাই' শব্দটোৱে অসমীয়া ভাষাৰ সৰ্বনামৰ ৰূপ এটাকো সূচায়। অসমীয়া ভাষাৰ শ, ষ, স - এই আখৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰটো সাম্প্ৰতিক কালত পৰিবৰ্তন হোৱা পৰিলক্ষিত হয়। ক'ত কি ধ্বনি প্ৰয়োগ হ'ব সেয়া পূৰ্বৰেপৰা এটা নিয়ম চলি আহিছে। কিন্তু সাম্প্ৰতিক কালৰ ভাষাত সেইবোৰ প্ৰয়োগত বেমেজালি দেখা গৈছে। ধ্বনিবোৰ বিভিন্ন প্ৰয়োগো দেখা গৈছে। “বিভিন্ন বাতৰি-কাকত, আলোচনী, বিজ্ঞাপন, ছাইনবৰ্ড আদিত ‘শ’ আৰু ‘ষ’ ৰ বিকল্পৰূপে ‘স’ ব্যৱহাৰ কৰা দেখা গৈছে। যেনে - ষ্টেটবেংক, ষ্টেট ট্ৰেন্সপৰ্ট। মূৰ্ধন্য বৰ্ণৰ লগত মূৰ্ধন্য ধ্বনিহে যুক্ত হয়।” (বৰুৱা ৪) সম্প্ৰতি মবাইল, কম্পিউটাৰ আদিত এই ধ্বনিবোৰৰ প্ৰয়োগ মনকৰিবলগীয়া। এছ, এমছ, এছ (SMS) ত ৰোমানলিপিৰে এই ধ্বনিবোৰৰ প্ৰয়োগ ভিন্ ভিন্ ৰূপত পোৱা যায়। উদাহৰণস্বৰূপে ‘সপোন’ hopun~xopun, ‘বৰষুণ’ Borkhun~borxun শুকান hukan~xukan~sukan শইকীয়া xoikiya ~soikiya ~ seikiya ইত্যাদি।

চন্দ্ৰবিন্দু ব্যৱহাৰ অসমীয়া ভাষাৰ উল্লেখযোগ্য বৈশিষ্ট্য নাসিক্য ধ্বনিৰ উচ্চাৰণত চন্দ্ৰবিন্দুৰ ব্যৱহাৰ কৰা হয়। কিন্তু সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাত চন্দ্ৰবিন্দুৰ ব্যৱহাৰ কমি আহিছে। বহু ক্ষেত্ৰত চন্দ্ৰবিন্দু প্ৰয়োগ ৰীতিপৰিহাৰ কৰি য'তে ত'তে প্ৰয়োগ কৰা দেখা গৈছে। অসমীয়া ভাষাৰ ক্ৰিয়াপদ যেনে - কৰোঁ, কৰোঁটা, খাওঁতা, লিখোঁ, দিওঁ ইত্যাদি শব্দবোৰত সম্প্ৰতি চন্দ্ৰবিন্দুৰ ব্যৱহাৰ নোহোৱা হৈছে।

এনেদৰে সাম্প্ৰতিক কালত অসমীয়া ভাষাৰ ধ্বনিৰ ক্ষেত্ৰত কিছু পৰিবৰ্তন দেখা

গৈছে। অৱশ্যে ভাষাৰ আন উপাদানৰ তুলনাত ধ্বনিতাত্ত্বিক দিশত পৰিৱৰ্তন কম। অসমীয়া ভাষাত এনে পৰিৱৰ্তন বিশ্বায়নৰ ফল।

#### ৰূপগত প্ৰভাৱ :

সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ ৰূপতাত্ত্বিক দিশত বহুটো পৰিৱৰ্তন পৰিলক্ষিত হয়। সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ বিশেষকৈ কথিত ৰূপৰ দ্ৰুত পৰিৱৰ্তন হোৱা দেখা গৈছে। বিশ্বায়নে বিশ্বৰ বিভিন্ন ভাষাবোৰক একাকৰ কৰি পেলাইছে। বিশ্বায়নৰ ফলত বিশেষকৈ ইংৰাজী ভাষাই আন আন ভাষাবোৰলৈ আমূল পৰিৱৰ্তন আনি দিছে। বিশ্বৰ তেনে প্ৰভাৱশালী ভাষাবোৰ গাঁথনিক ৰীতিয়ে ক্ষুদ্ৰ ক্ষুদ্ৰ ভাষাৰ গাঁথনিক দিশৰ স্বকীয় বৈশিষ্ট্যলৈ পৰিৱৰ্তন আনিছে। সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ ৰূপতাত্ত্বিক দিশৰ বহু দিশত পৰিৱৰ্তন পৰিলক্ষিত হয়।

সম্প্ৰতি ক অসমীয়া ভাষাৰ লিংগৰ ব্যাকৰণৰ নিয়মবোৰ কিছু শিথিল হোৱা দেখা গৈছে। এই ক্ষেত্ৰত অসমীয়া ভাষাটো অথবা নতুন নতুন ধাৰণাবোৰৰ প্ৰভাৱ নুই কৰিব নোৱাৰি। উদাহৰণস্বৰূপে - উকীল, হাকিম, গৱেষক, সংবাদাতা আদিৰ ধাৰণাবোৰ অসমীয়া ভাষাত অবাচীন ধাৰণা। সম্প্ৰতি তেনে শব্দবোৰ দুয়োটা লিংগতে ব্যৱহাৰ হোৱা দেখা গৈছে।

ভাষাৰ সম্বন্ধবাচক বিশেষ্যত পুৰুষবাচক বিভক্তি প্ৰয়োগ বৈশিষ্ট্য সাম্প্ৰতিক কালৰ ৰূপত শিথিল পৰিলক্ষিত হয়। পুৰুষবাচক বিভক্তি যেনে— -আ, -এৰা, -এক আদিবোৰ প্ৰয়োগ নোহোৱা হৈছে। পুৰুষবাচক বিভক্তিবোৰৰ যোগত অসমীয়া ভাষাৰ সম্বন্ধবাচক যেনে - তোমাৰ মাৰা, দেউতাৰা, বায়েৰা, মাহীয়েক, পেহীয়েৰা ইত্যাদি। ইয়াৰ বিপৰীতে সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ সম্বন্ধবাচক শব্দবোৰ সাধাৰণ ভাবেই ব্যৱহাৰ হ'ব ধৰিছে। যেনে- তোমাৰ বাইদেউ, দেউতাৰ, মাহী, পেহী ইত্যাদি।

সাম্প্ৰতিক কালৰ অসমীয়া ভাষাৰ সৰ্বনামৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰতো পৰিৱৰ্তন দেখা গৈছে। সৰ্বনামৰ মান্যার্থক ৰূপবোৰৰ প্ৰয়োগ কমি আহিছে। অসমীয়া ভাষাৰ 'তেখেত, এখেত' আদি ৰূপ বোৰৰ ব্যৱহাৰ কমি আহিছে। তদুপৰি বহু সৰ্বনামৰ উচ্চাৰণৰ পৰিৱৰ্তন হোৱা দেখা গৈছে। (হাকচাম৩৭২) তেনে কেইটামান উদাহৰণ তলত দিয়া হ'ল —

ক'লৈ > ক'ত	যেনেকৈ / যেনেকুৱা > যেনেকে / যেনেকা
কেলে > কিয়	তেনেকৈ / তেনেকুৱা > তেনেকে / তেনেকা আদি।
কাহানি > কেতিয়া	
তাহানি > তেতিয়া	

অসমীয়া ভাষাৰ শব্দবিভক্তিৰ প্ৰয়োগ বৈশিষ্ট্য সাম্প্ৰতিক কালৰ ৰূপত পৰিৱৰ্তন হোৱা দেখা গৈছে। সাম্প্ৰতিক সময়ত প্ৰায়ে শব্দবিভক্তিৰ প্ৰয়োগ নাইকিয়া হৈ আহিছে। উদাহৰণস্বৰূপে অসমীয়া ভাষাৰ শব্দবিভক্তি নিমিত্তার্থক 'লৈ'ৰ প্ৰয়োগ নোহোৱাকৈ বাক্য

গঠন কৰা দেখা যায়। যেনে—

মই বজাৰ যাম। (মই বজাৰলৈ যাম)  
তাই স্কুল নাযায়। (তাই স্কুললৈ নাযায়)  
সি ঘৰত আহিল। ( সি ঘৰলৈ আহিল)

অসমীয়া ভাষাৰ নিৰ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ প্ৰয়োগ সাম্প্ৰতিক কালৰ অসমীয়া ভাষাত শিথিলতা দেখা গৈছে। অসমীয়া ভাষাৰ নিৰ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়ৰ প্ৰয়োগৰ বৈশিষ্ট্য সম্প্ৰতি নাইকিয়া হোৱা দেখা গৈছে। নিৰ্দিষ্টতাবাচক প্ৰত্যয়, যেনে - -ডাল, -মুঠি, -খন, -টো, -যোৰ আদি প্ৰত্যয়বোৰ য'ত-ত'ত ব্যৱহাৰ হোৱা দেখা গৈছে। যেনে - পেন্সিল পাত, জোতাটো, ভাতটো, মানুহডাল এই ধৰণৰ ব্যৱহাৰ হোৱা পৰিলক্ষিত হয়। কিন্তু পূৰ্বে প্ৰচলিত ভাষাৰ ৰীতি মতে পেন্সিলডাল, জোতাযোৰ, ভাতমুঠি, মানুহটো- এই ধৰণে ব্যৱহাৰ আছিল। তদুপৰি অসমীয়া ভাষাৰ সৰ্বনামৰ নিৰ্দিষ্টতাবাচক মান্যার্থক - গৰাকী, -জন, -জনী আদিৰো ব্যৱহাৰ কমি আহিছে। ইয়াৰ সলনি -টা, -টু প্ৰত্যয় ব্যৱহাৰ হোৱা দেখা যায়।

ভাতটু খাই গৈ আছে।

তাই এটা বেলেগ বস্তু বে।

নতুন নতুন ক্ৰিয়া বিশেষণৰ প্ৰয়োগ দেখা গৈছে। অসমীয়া কৈ, ৰূপে, ভাৱে আদি প্ৰত্যয়ান্ত ৰূপৰ পৰিৱৰ্তে হিন্দীৰ সে (ছে) ৰূপৰ বহুল ব্যৱহাৰ আহি গৈছে। যেনে- কমছে কম (অতি কমেও, নহ'লেও, অন্যথা), সবছে (সবাতোকৈ, আটাইতকৈ), ঠিকছে। আচ্ছাছে (ভালকৈ, সঠিক ৰূপত), আৰামছে (ধীৰে-সুস্থিৰে), জোৰছে (জোৰকৈ)। (হাকচাম৩৭২) অসমীয়া কাৰকবিভক্তিৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰত শিথিলতা পৰিলক্ষিত হৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে নিমিত্ত কাৰকৰ লৈ বিভক্তিৰ পৰিৱৰ্তে অধিকৰণ কাৰক -তে, -অত ; কৰ্মকাৰকৰ -অক, -ক, বিভক্তি প্ৰয়োগ নোহোৱা হৈ পৰিছে। ইয়াৰ বাহিৰেও -ৰে বিভক্তিৰ প্ৰয়োগ কমি অহা দেখা গৈছে। উদাহৰণস্বৰূপে—

সি প্ৰায়েই কলেজ (-অত) নাযায়।  
পুলিচ (-অক) দেখাৰ লগে লগে সকলো পলাল।  
আমি প্ৰায়েই ছিলং (-অত) যাওঁ।  
ইফালে ঘৰতো ভন্টি (-ক) বিয়া দিব আছে।  
বাইক (বাইকেৰে) দি আহিলো।

অসমীয়া ভাষাৰ দ্বিৰুক্তিবাচক শব্দ নিৰ্মিত হৈছে বাংলা-হিন্দীৰ প্ৰভাৱ পৰি। (হাকচাম৩৭২) যেনে ৰাতা-ৰাতি, পালা-ফালি, পাটা-ফাটি, চিল্লা-চিল্লি, ফুৰ্তি-ফাতা, যাওয়া-যাওয়ি (ঘৰা-ঘৰি), গালা গালি, ফোনা-ফোনি, দামা-দামি (দৰ-দাম) ইত্যাদি।

এনেদৰে সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ ৰূপতাত্ত্বিক দিশৰ পৰিৱৰ্তন দেখা যায়। বিশ্বায়নৰ



ফলত বিভিন্নভাষাৰ প্ৰভাৱত ভাষিক উপাদানবোৰৰ পৰিৱৰ্তন হোৱা বুলিব পাৰি।

#### শব্দগত প্ৰভাৱ :

সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ শব্দগত দিশত বিশ্বায়ন আৰু মুক্ত অৰ্থনীতি বা বাণিজ্যৰ প্ৰভাৱত ব্যাপক পৰিৱৰ্তন ঘটিছে। অসমীয়া সমাজ-সংস্কৃতিত বিশ্বায়নৰ প্ৰভাৱ এতিয়া প্ৰবল ৰূপত বৃদ্ধি পাব ধৰিছে। ইয়াৰ লগে লগে অসমীয়া ভাষাটোৰ ক্ষেত্ৰতো বিশ্বায়নৰ প্ৰবল প্ৰভাৱ দেখা গৈছে। সম্প্ৰতি বিশ্বায়নৰ ফলত অসমীয়া ভাষাৰ শব্দগত দিশৰ অসংখ্য শব্দৰ আগমন ঘটিছে। অসমীয়া ভাষালৈ শব্দ আগমনৰ ক্ষেত্ৰও বেলেগ বেলেগ। দৈনন্দিন ঘৰুৱা ব্যৱহাৰ সামগ্ৰীৰ নাম, কৃষি সঁজুলিৰ নাম, বাণিজ্যিক ক্ষেত্ৰৰপৰা অহা শব্দ, যোগাযোগ মাধ্যমৰপৰা অহা শব্দ, শৈক্ষিক দিশৰপৰা অহা শব্দ আদি বিভিন্ন ক্ষেত্ৰৰপৰা অসমীয়া ভাষালৈ শব্দবোৰ আহিছে। তলত তেনে সুকীয়া ক্ষেত্ৰৰপৰা অহা শব্দবোৰ আলোচনা কৰা হ'ল - বিদ্যায়তনিক ক্ষেত্ৰৰপৰা অসমীয়া ভাষালৈ বিভিন্ন শব্দৰ আগমন হৈছে। বিদ্যায়তনিক ক্ষেত্ৰখনৰ লগত জড়িত অসংখ্য শব্দ বৰ্তমান অসমীয়া ভাষাত সোমাই পৰিছে। তেনে শব্দবোৰৰ কিছুমান অসমীয়া প্ৰতিশব্দ নিৰ্মান কৰিছে যদিও শব্দবোৰ প্ৰচলন কম। বিদ্যায়তনিক ক্ষেত্ৰখনৰ লগত জড়িত শব্দবোৰ হ'ল - স্কুল, কলেজ, ইউনিভাৰ্চিটি, লাইব্ৰেৰী, ৰিডিং ৰোম, ইডুকেচন, কালাচাৰ, ষ্টাফ, প্ৰেক্টিকেল ৰোম, কপি, বেন্স, পেন, কেনটিন, ইচকেল, ডাচতাৰ, বৰ্ড, চক, ডিপাৰ্টমেণ্ট, পলিটিকেল, ছ'ছিয়লজি, ব'টানি, ইত্যাদি। মনকৰিবলগীয়া যে বিদ্যায়তনিক ক্ষেত্ৰখনৰ এই শব্দবোৰ বহুতৰ অসমীয়া প্ৰতি শব্দ আছে যদিও অসমীয়া ৰূপটো প্ৰায়েই ব্যৱহাৰ কৰা দেখা নাযায়। উদাহৰণস্বৰূপে School- বিদ্যালয়, College- মহাবিদ্যালয়, University- বিশ্ববিদ্যালয়, Reading Room পঢ়া কোঠালী আদি শব্দবোৰ আছে যদিও প্ৰয়োগ কম।

যোগাযোগৰ বিভিন্ন মাধ্যমৰ ক্ষেত্ৰখনৰপৰা অসমীয়া ভাষাত অসংখ্য শব্দ সোমাই পৰিছে। আধুনিক গনমাধ্যম যেনে - ৰেডিঅ', টি. ভি, ইণ্টাৰনেট, আধুনিক ছপা মাধ্যম আদিৰ সৈতে জড়িত বেছিভাগ শব্দৰে অসমীয়া প্ৰতিশব্দ নাই। ফলত এই শব্দবোৰে অসমীয়া ভাষাত মুক্তভাৱে প্ৰয়োগ হ'ব ধৰিছে। তেনে শব্দবোৰ হ'ল - ৰেডিঅ', টেলিভিচন, ব্ৰেকিং নিউজ, টি আৰ. পি, লাইভ, ছাইবাৰ, ছিৰিয়েল, টুইটাৰ, ছাট, অনলাইন, অফলাইন, অডিঅ', নেটপেক, ম'বাইল, টপআপ, ৰিছাৰ্জ কাৰ্ড, লাণ্ড, নেটৱৰ্ক, আপলোড, ডাউনলোড, কি-বৰ্ড, ডেস্কটপ, কম্পিউটাৰ, নাইটপেক ইত্যাদি। এই ক্ষেত্ৰখনৰ লগত জড়িত শব্দবোৰ অসমীয়া ভাষাত সম্পূৰ্ণৰূপে সোমাই পৰিছে। কিয়নো এই শব্দবোৰৰ প্ৰায়বোৰেই অসমীয়া প্ৰতিশব্দ নাই।

কৃষিৰ লগত জড়িত ভিন্ ভিন্ উৎসৱৰ শব্দও অসমীয়া ভাষাত সোমাই পৰিছে। অসমীয়া সমাজৰ কৃষি ব্যৱস্থাত নতুন নতুন প্ৰযুক্তিৰ প্ৰয়োগ আৰম্ভ হোৱাৰ লগে লগে

প্ৰযুক্তিবোৰৰ নাম, লগতে শব্দবোৰো অসমীয়া ভাষাত আহি পৰিছে। তেনে শব্দবোৰ হ'ল ট্ৰেক্টৰ, পাৱাৰটিল্লাৰ, ৱাটাৰ ছপলাই, স্প্ৰে মেচিন, ছইল, ৰোটোভেতৰ, ৰসায়নিক দ্ৰব্য ৰ নাম আৰু বিভিন্ন মেচিন যেনে - পিঠা খুণ্ডা, সৰিয়হ খুণ্ডা, ধান মৰা, ধান ৰোৱা, চাহ পাত তোকা ইত্যাদি সম্প্ৰতি বিশ্বায়নৰ ফল। উল্লেখ্য যে এই বিশ্বায়নৰ লগে লগে প্ৰযুক্তিগত দিশৰ কৃষি কাৰ্যত ব্যৱহাৰৰ লগে লগে পৰম্পৰাগত কৃষি সঁজুলিৰ ব্যৱহাৰ নোহোৱা হৈ পৰিল। তাৰ লগে লগে ভাষাটোৰপৰাও পৰম্পৰাগত সঁজুলিবোৰৰ নামৰ বিপৰীতে আধুনিক প্ৰযুক্তিগত নামসমূহৰ ব্যৱহাৰ হ'ব ধৰিলে।

দৈনন্দিন ঘৰুৱা ব্যৱহাৰ সামগ্ৰী, খাদ্যাভাস আদিটো আধুনিক ধ্যান-ধাৰণা বহুল প্ৰয়োগ হ'ব ধৰিছে। অসমীয়া ভাষালৈ অনেক প্ৰযুক্তি নাম শব্দ আহিছে। তেনে শব্দবোৰ - প্ৰেচাৰ কুকাৰ, চ'কা, ডাইনিং টেবুল, ৰোম, ড্ৰয়িং ৰোম, ব্ৰেক ফাষ্ট, ডিনাৰ, মেগি, ফাষ্টফুট, চাও চাও, চাওমিন, ম'ম, চিকেন, ফ্ৰাইৰাইছ, ৰ'ল, ব্ৰিয়ানি, লাইটাৰ, গড্ৰেজ, ছ'কেচ, ফিজ, ৱাছিং মেচিন, হিটাৰ, ইত্যাদি। এই সামগ্ৰী আৰু খাদ্যাভাসবোৰৰ অসমীয়া প্ৰতিশব্দ পোৱা নাযায়। ফলত শব্দবোৰ অসমীয়া ভাষাত মুক্তভাৱে প্ৰচলন হ'বলৈ ধৰিছে। ফলস্বৰূপে ভাষাগত দিশত পৰম্পৰাগত সামগ্ৰীৰ পৰিৱৰ্তে সাম্প্ৰতিক সময়ত বহুল প্ৰচলিত এই সামগ্ৰী আৰু খাদ্যাভাসৰ প্ৰচলন পৰিলক্ষিত হয়।

ব্যৱসায়-বাণিজ্যৰ ক্ষেত্ৰখনৰপৰা অসমীয়া ভাষালৈ অসংখ্য শব্দ সোমাই পৰিছে। যেনে - বেংক, বেলেঞ্চ, পাচবুক, এ. টি. এম, লোন, ক্রেডিট কাৰ্ড, স্মাৰ্ট-কাৰ্ড, ইণ্টাৰেণ্ট, চপিং'ম'ল, মাৰকেট, চুপাৰ মাৰকেট, চেয়াৰ ষ্টক ইত্যাদি। এনেদৰে সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাত বিভিন্ন উৎসৰপৰা অসংখ্য শব্দৰ আগমন হৈছে। এই শব্দবোৰৰ বাবে কিছুমান অসমীয়া প্ৰতিশব্দ আছে আৰু কিছুমান শব্দৰ বাবে নতুন নতুন শব্দ নিৰ্মাণ কৰা হৈছে। কিন্তু অসমীয়া শব্দবোৰৰ প্ৰচলন কম। প্ৰায়বোৰৰে মূল শব্দটোকে প্ৰয়োগ কৰা হয়।

#### সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ নমুনা :

সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ কথিত ৰূপ মনকৰিবলগীয়া। বিভিন্ন ভাষাৰ শব্দৰ প্ৰয়োগৰ লগতে গাঁথনিক দিশটো বহু পৰিৱৰ্তন পৰিলক্ষিত হয়। বজাৰৰ ব্যৱহৃত ৰূপ, তিনিআলি-চাৰিআলি ব্যৱহাৰ কৰা ৰূপ, বিদ্যালয়-মহাবিদ্যালয়, বিদ্যায়তনিক আদি দিশত ব্যৱহাৰ কৰা ৰূপ আদি বিভিন্ন ক্ষেত্ৰত ভাষাৰ ৰূপবোৰ ভিন্ ভিন্ ৰূপত পোৱা যায়। তেনে ৰূপৰ নমুনা দিয়া হ'ল—

#### নমুনা -১

“না নহ'ব ৰে। একদম মাল নাই পাৰ্চত। বচটোও নহা হ'ল নহয়। ডিমাক, মাইন্দ চব ঘোলা হৈ আছে।”



নমুনা -২

“কি বে তামাম গৰম দেখুন। ফকতিয়া কথা কৈ নাথাক। সেই ছোৱালীজনী মস্ত ফাল্টু। তাইৰ কথা কৈ টোমা গৰম নকৰ। তাতকে বম ধুনীয়া ছোৱালী পাইছে। লাইন লগাইছে।”

নমুনা -৩

“মস্ত দাম। ফিল্ম ৰেট নেকি। বাৰগিনিং কৰিবই নোৱাৰি মানে। মালতু ইমান খাচ নহয়। বেলেগ বেন্দৰ দিয়ক।”

৩.০ উপসংহাৰ :

সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাৰ দ্ৰুত পৰিৱৰ্তন দেখা গৈছে। ধ্বনি, ৰূপ, শব্দ, বাক্য আটাইবোৰ দিশলৈ পৰিৱৰ্তন আহিছে। বিশ্বায়নৰ ফলত বিভিন্ন ভাষাৰ প্ৰভাৱ অসমীয়া ভাষাত পৰিছে। কথিত ৰূপৰ ভাষাটোৰ ব্যাকৰণৰ ৰীতিবোৰৰ প্ৰায়ে পৰিহাৰ কৰা দেখা গৈছে। আন ভাষাৰ শব্দই অসমীয়া ভাষা শব্দগত দিশত প্ৰবল প্ৰভাৱ পেলাইছে। অসমীয়া ভাষা বিশেষ বিশেষ দিশৰ শব্দ কিছুমান আন ৰূপৰ শব্দই শাসন কৰিছে। যেনেদৰে অসমীয়া সমাজৰপৰা পুৰণি ধাৰণা নাইকিয়া হোৱাৰ লগে লগে সেই ধাৰণাৰ লগত জড়িত শব্দও ভাষাটোৰ পৰা নাইকিয়া হ’বলৈ ধৰিছে; তেনেদৰে সমাজলৈ নতুন ধাৰণা অহাৰ লগে লগে ধাৰণাটোৰ সৈতে জড়িত নতুন নতুন শব্দও ভাষাটোলৈ আহিছে। সম্প্ৰতি অসমীয়া ভাষাৰ পৰিৱৰ্তিত ৰূপটোৱে ভাষাবিদসকলৰ মাজত বহুলভাৱে চৰ্চিত বিষয় হৈ পৰিছে। অসমীয়া ভাষাৰ স্বকীয়তা আৰু সাম্প্ৰতিক গতি-প্ৰকৃতিয়ে ভাষাটোৰ ভৱিষ্যত সম্পৰ্কে নতুন ধাৰণা সৃষ্টি কৰিছে। ভাষা পৰিৱৰ্তনশীল, কিন্তু সাম্প্ৰতিক কালৰ পৰিৱৰ্তিত অসমীয়া ভাষাটো স্বাভাৱিক প্ৰক্ৰিয়া হয়নে নহয়; সেইয়া বিচাৰ্য্য বিষয় হৈ পৰিছে। ভাষাবিদসকলৰ তথ্য অনুসৰি বিশ্বায়নৰ ফলত এতিয়ালৈকে বিশ্বৰপৰা হাজাৰৰ অধিক ভাষাৰ মৃত্যু হৈছে আৰু সম্প্ৰতি হাজাৰ হাজাৰ ভাষাৰ বিলুপ্তিৰ পথত আছে। প্ৰভাৱশালী ভাষাবোৰে ক্ষুদ্ৰ ক্ষুদ্ৰ ভাষাবোৰৰ স্বকীয়তাত আঘাত কৰিছে। অসমীয়া ভাষাও ইয়াৰ ব্যতিক্ৰম নহয়। সম্প্ৰতি অসমীয়া ভাষাৰ কথা-বতৰাত আন ভাষাৰ শব্দ বা আন আন উপাদানৰ সংমিশ্ৰণ পোৱা গৈছে। এই পৰিৱৰ্তনৰ গতিও দ্ৰুত। অসমীয়া ভাষাৰ সাম্প্ৰতিক কালৰ গতি-প্ৰকৃতিলৈ লক্ষ্য কৰি ভাষাটোৰ সংকটৰ কেইটামান দিশ আলোচনা কৰিব পাৰি।

(ক) বিশ্বায়নৰ ফলত অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰয়োগৰ ক্ষেত্ৰ কমি আহিছে। বিশেষকৈ ইংৰাজী ভাষাৰ বহুল প্ৰচলনে ভাষাটোৰ ক্ষেত্ৰ কমাই আনিছে। তদুপৰি বিদ্যায়তনিক দিশত ইংৰাজী বা আন ভাষাৰ প্ৰচলনৰ ফলত নৱপ্ৰজন্মই অসমীয়া ভাষাৰ সৈতে দূৰত্ব ৰাখিব লগা অৱস্থা হৈছে।

(খ) গণমাধ্যমৰ বিভিন্ন দিশত অসমীয়া ভাষাৰ বিপৰীতে ভাষাৰ বহুল প্ৰয়োগ আৰম্ভ

হৈছে। ফলস্বৰূপে এই মাধ্যমবোৰৰ জৰিয়তেও ভাষাটোৱে সমাজখনৰ লগত বিশেষ সম্পৰ্ক ৰাখিব পৰা নাই।

(গ) বিভিন্ন ভাষাৰ শব্দ বিভিন্ন ক্ষেত্ৰৰ জৰিয়তে অসমীয়া ভাষাৰ শব্দৰ ভঁৰালত ভৰি পৰিছে। নতুন ধাৰণাই নতুন শব্দ অনাৰ লগে লগে পুৰণি ধাৰণা আৰু তাৰ লগত জড়িত শব্দবোৰৰ বিলুপ্ত হ’বলৈ আৰম্ভ কৰিছে। উদাহৰণস্বৰূপে নতুন কৃষি পদ্ধতি লগত জড়িত শব্দবোৰ পুৰণি কৃষি পদ্ধতিৰ লগত জড়িত শব্দবোৰৰ ঠাই অধিকাৰ কৰিছে। লগে লগে ভাষাটোৰপৰা তেনে শব্দবোৰ নাইকিয়া হ’বলৈ ধৰিছে।

(ঘ) বিশ্বায়নৰ ফলস্বৰূপে অসমীয়া ভাষাৰ ৰূপৰ ক্ষেত্ৰত আমূল পৰিৱৰ্তনে দেখা দিছে। ভাষাৰ স্বকীয় ৰূপ অধ্যয়নত ৰূপতাত্ত্বিক দিশটোৱে অধিক গুৰুত্ব লাভ কৰে। সম্প্ৰতি অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰয়োগত প্ৰায়ে ব্যাকৰণৰ ৰীতিৰ পৰিহাৰ কৰা দেখা গৈছে।

(ঙ) বিশ্বায়নৰ লগে লগে নতুন নতুন ধাৰণা, নতুন নতুন প্ৰযুক্তিৰ নামশব্দৰ বাবে ভাষাটোৱে শব্দ যোগান দিব পৰা নাই। সেয়া সকলো ক্ষেত্ৰত সম্ভৱো নহয়। ফলস্বৰূপে অসংখ্য শব্দ নিগাজিকৈ থিতাপি লৈছে।

সম্প্ৰতি অসমীয়া ভাষাৰ কথা-বতৰাত অসমীয়া ভাষাৰ শব্দতকৈ আন ভাষাৰ শব্দৰ বেছি প্ৰয়োগ পোৱা গৈছে। এনেদৰে ভাষাটোৰ পৰিৱৰ্তিত ৰূপৰ ভিত্তিত কেইটামান দিশ আলোচনা কৰা হ’ল। বিশ্বায়নে অসমীয়া ভাষাৰ ক্ষেত্ৰত কেৱল নেতিবাচক দিশতহে প্ৰভাৱ পেলাইছে এনে নহয়। ভাষাটোৰ প্ৰচাৰ-প্ৰসাৰৰ ক্ষেত্ৰত বিশ্বায়নৰ উল্লেখযোগ্য ভূমিকা গ্ৰহণ কৰিছে।

ভাষা পৰিৱৰ্তন এক স্বাভাৱিক প্ৰক্ৰিয়া বুলি কোৱা হৈছে। আৰ্যমূলীয় অসমীয়া ভাষায়ো জন্মলগ্নৰপৰা কেইবাটাও কেঁকুৰি পাৰ হৈ বৰ্তমান অৱস্থাত উপনিত হৈছেহি। বিভিন্ন যুগত এই ভাষাই বিভিন্ন উপাদানৰ সংযোগেৰে ভাষাৰ স্বকীয়তা প্ৰতিষ্ঠা কৰিছে। কিন্তু বিশ্বায়ন ব্যৱস্থাৰ প্ৰভাৱত সম্প্ৰতি ভাষাটোৰ দ্ৰুত পৰিৱৰ্তন দেখা গৈছে। ভাষাটোৰ সাম্প্ৰতিক গতি-বিধিয়ে ভাষাটোৰ ভৱিষ্যত সম্পৰ্কে ধাৰণা সৃষ্টি কৰিছে। বিলুপ্তিৰ পথত থকা বিশ্বৰ হাজাৰ হাজাৰ ভাষাৰ ভিতৰত অসমীয়া ভাষাৰ এক উদাহৰণ ল’ব পাৰেনেকি সেয়া আলোচনা কৰাৰ বিষয়। এনে এক সংকটাপন্ন অৱস্থা লক্ষ্য কৰি ভাষাটোৰ উন্নতিৰ কিছুমান উপায়ৰ আলোচনা কৰাৰো সময় আহি পৰিছে। অসমীয়া ভাষাই প্ৰচুৰ পৰিমাণে অন্য ভাষাৰ উপাদান গ্ৰহণ কৰিছে। সাম্প্ৰতিক অসমীয়া ভাষাটো তেনে উপাদানৰ ওচৰত জাহ যোৱাৰ উপক্ৰম হৈছে। পৰিৱৰ্তন আমি স্বীকৰি কৰিবই লাগিব। কিন্তু সম্প্ৰতি বিশ্বায়নে অসমীয়া ভাষা দ্ৰুত গতিত পৰিৱৰ্তন কঢ়িয়াই আনিছে, সেয়া চিন্তনীয় বিষয়। অসমীয়া ভাষা তথা ভাষা চৰ্চাকাৰীসকল সজাগ হ’ব লাগিব। পৰিৱৰ্তনৰ মাজতো থাকিব লাগিব কিছুমান স্বকীয়তা। বিভিন্ন ভাষাৰ শব্দবোৰ উপযুক্তভাৱে অনুবাদ প্ৰক্ৰিয়াৰে অসমীয়া ভাষাৰ প্ৰকাশিকা শক্তি

বৃদ্ধি কৰিব লাগিব। কিছুমান মূলৰ দৰে গ্ৰহণ কৰিবও লাগিব। এনেদৰে অসমীয়া ভাষাৰ ব্যৱহাৰ প্ৰয়োগকাৰীৰ সচেতনতা আৰু বাস্তৱসন্মত উন্নতিৰ চিন্তা কৰিব লাগিব। যিয়ে ভাষাটোৰ নিজস্ব স্বকীয়তা অক্ষুণ্ণ ৰখাত সহায় হ'ব।

### সহায়ক গ্ৰন্থপঞ্জী :

অধিকাৰী, শুকদেৱ (সম্পা.)। *বিশ্বায়ন আৰু অসমীয়া সংস্কৃতি*। গুৱাহাটী : প্ৰথম প্ৰকাশ। জাগৰণ সাহিত্য প্ৰকাশ, ২০১২। প্ৰকাশিত।

গোস্বামী, গোলোকচন্দ্ৰ। *অসমীয়া ব্যাকৰণৰ মৌলিক বিচাৰ*। গুৱাহাটী : অষ্টম প্ৰকাশ, বীনা লাইব্ৰেৰী, ২০১৪। প্ৰকাশিত।

গোস্বামী, উপেন্দ্ৰনাথ। *অসমীয়া ভাষাৰ উত্তৰ সমৃদ্ধি আৰু বিকাশ*, মণি মাণিক প্ৰকাশ, গুৱাহাটী, অষ্টম প্ৰকাশ ২০০৫। প্ৰকাশিত।

দলে, দুৰ্গেশ্বৰ মৰাং, বাসন্তী। *বিশ্বায়ন আৰু সমাজ*, কিৰণ প্ৰকাশ, ধেমাজি, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১৪। প্ৰকাশিত।

নাথ, স্বপন জ্যোতি (সম্পা.)। *লোক-সংস্কৃতি আৰু বিশ্বায়ন*। খাগৰিজান মহাবিদ্যালয়, নগাঁও, প্ৰথম প্ৰকাশ, ২০১২। প্ৰকাশিত।

বৰুৱা, অনুপ কুমাৰ। *অসমীয়া ভাষাৰ অধ্যয়ন*। ডিব্ৰুগড় : প্ৰথম প্ৰকাশ, কৌস্তভ প্ৰকাশ, ২০১৪। প্ৰকাশিত।

মজুমদাৰ, পৰমানন্দ (সম্পা.)। *বিজ্ঞান প্ৰযুক্তি আৰু সমাজ*। গুৱাহাটী : অসম প্ৰকাশন পৰিষদ, ২০০৩। প্ৰকাশিত।

শৰ্মা, জুলা। *পৰিৱৰ্তিত অসমীয়া সমাজ সংস্কৃতি এভূমুকি*। গুৱাহাটী : প্ৰথম প্ৰকাশ, বাণী প্ৰকাশ, ২০১৪। প্ৰকাশিত।

শইকীয়া, জ্যোতি প্ৰসাদ। *বিজ্ঞান, প্ৰযুক্তিবিদ্যা আৰু সমাজ*। যোৰহাট : দ্বিতীয় সংস্কৰণ, বিদ্যাভৱন, ২০১৫। প্ৰকাশিত।

হাকচাম, উপেন ৰাভা। *অসমীয়া ভাষা আৰু অসমীয়া ভাষা-উপভাষা*। গুৱাহাটী : জ্যোতি প্ৰকাশন, ২০০৯। প্ৰকাশিত।

সিং, মনজিৎ (সম্পা.)। *সাম্প্ৰতিক সময়ৰ অসমীয়া সাহিত্য*। গুৱাহাটী : প্ৰথম প্ৰকাশ perfect imagers, ২০১২। প্ৰকাশিত।

**SAMPRITI**

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-78-85

## মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ

ড° চন্দনা ডেকা

সহঃ শিক্ষয়িত্ৰী, বোন্দাপাৰা মজলীয়া বিদ্যালয়

### সংক্ষিপ্তসাৰ :

সৰ্পৰ দংশনৰ পৰা ৰক্ষা পাবলৈ সাপ পূজা বা সৰ্পদেৱীৰ পূজা বিভিন্ন ৰূপত পৃথিৱীৰ বিভিন্ন জাতিৰ মাজত দেখা যায়। এই সৰ্পদেৱীয়ে কালক্ৰমত মনসাৰ ৰূপ লয়। মনসা মহাশক্তিৰ পূজাৰ প্ৰচাৰ আৰু মহিমা ঘোষণা কৰাৰ কাৰণে অসমীয়া-বাংলাত এক শ্ৰেণীৰ কবিয়ে কাব্য ৰচনা কৰিছিল। অসমীয়াত মনকৰ, দুৰ্গাবৰ কায়স্থ, সুকবি নাৰায়ণদেৱে মনসা কাব্য ৰচনা কৰিছিল আৰু বাংলাত কানা হৰিদত্ত, বিজয়গুপ্ত, কেতকাদাস ক্ষেমানন্দ, নাৰায়ণদেৱ, বিপ্ৰদাস পিপলাই ইত্যাদিয়ে মনসামঙ্গল কাব্য ৰচনা কৰিছিল। মনসা কাব্যত প্ৰধানকৈ শাক্ত আৰু শৈৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ পৰিছিল। শক্তি আৰু শৈৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ পৰিলেও পঞ্চদশ শতিকাৰ বৈষ্ণৱ ভাৱধাৰাৰ প্ৰভাৱে মনসা কাব্যত পৰা দেখা যায়। মনসা কবিসকল অবৈষ্ণৱ কবি আছিল যদিও তেওঁলোকৰ সাহিত্যৰাজিত ছেগা-চেৰেকাকৈ বৈষ্ণৱ কবি আছিল যদিও তেওঁলোকৰ সাহিত্যৰাজিত ছেগা-চেৰেকাকৈ বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ পৰা বিষয় সম্পৰ্কে এই অধ্যয়নত আলোচনা কৰিবলৈ যত্ন কৰা হৈছে।

সূচক শব্দ : মনসা, শৈৱ, শাক্ত, চান্দো সদাগৰ

### ১.০ প্ৰস্তাৱনা :

#### ১.০১ বিষয় প্ৰৱেশ :

অতি প্ৰাচীনকালৰে পৰা বৰ্তমানলৈকে সৰ্পই ধৰ্মীয় ধ্যান-ধাৰণা আৰু বিশ্বাসত এক উল্লেখযোগ্য স্থান অধিকাৰ কৰি আহিছে। পৃথিৱীৰ বিভিন্ন ঠাইৰ ভিতৰত ভাৰততো মনসা পূজা বা সৰ্প পূজাৰ প্ৰভাৱ দেখা যায়। অসম-বঙ্গদেশতো মনসা পূজাৰ পয়োভৰ দেখা

যায়। অসমীয়া আৰু বঙালী লোকে কেৱল মনসা পূজা কৰিয়েই ক্ষান্ত থকা নাই, মনসাৰ মাহাত্ম্যজ্ঞাপক গীত-পদ ৰচনা কৰিছে আৰু তাৰ ফলত একো একোটা উপাখ্যানৰ সৃষ্টি হৈছে। মনসা মহাশক্তিৰ পূজাৰ প্ৰচাৰ আৰু মহিমা ঘোষণা কৰাৰ কাৰণে অসমীয়া-বাংলাত এক শ্ৰেণীৰ কবিয়ে কাব্য ৰচনা কৰিছিল। এই কাব্যসমূহ অসম-বঙ্গদেশত আলোড়ন সৃষ্টি কৰা বৈষ্ণৱ-ধৰ্মৰ আন্দোলনৰ সময়তে ৰচনা কৰা হয়। মনসা দেৱী শক্তি দেৱী আছিল কাৰণে গোটেই মনসা কাব্যত শাক্ত ধৰ্মৰে প্ৰাধান্য দেখা যায়। মনসা দেৱী মৰ্ত্যত তেওঁৰ পূজা প্ৰচাৰৰ কাৰণে চান্দো সদাগৰৰ পৰা পূজা পোৱা অতি প্ৰয়োজন। চান্দো সদাগৰৰ পৰা মনসা পূজা লাভ কৰাই মনসা কাব্যৰ মূল কাহিনী। চান্দো সদাগৰ শিৱ ভক্ত আছিল কাৰণে মনসা কাব্যত শৈৱ ধৰ্মৰো প্ৰভাৱ দেখা যায়। মনসা কবিসকল বৈষ্ণৱ যুগৰ কবি আছিল যদিও তেওঁলোকৰ সাহিত্যৰাজি প্ৰধানকৈ শাক্ত ধৰ্মক অৱলম্বন কৰিছে লিখা হৈছিল। তথাপি মনসা কবিসকল বৈষ্ণৱ ভাৱাদৰ্শৰ দ্বাৰা প্ৰভাৱান্বিত হৈছিল আৰু তেওঁলোকৰ সাহিত্যৰাজিত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱো পৰা দেখা গৈছিল, সেয়া চৰিত্ৰৰ নামকৰণৰ ক্ষেত্ৰত বা কাব্যৰ আৰম্ভণিত বিষ্ণু আদি দেৱতাক স্তুতি কৰাৰ ক্ষেত্ৰত দেখা যায়।

### ১.০২ অধ্যয়নৰ উদ্দেশ্য :

মনসা কাব্য ৰচনা কৰা কবিসকল বৈষ্ণৱ যুগৰ আছিল যদিও তেওঁলোকৰ ৰচনাৰ বিষয়বস্তু বৈষ্ণৱ আদৰ্শৰ বাহিৰত আছিল। মনসা কাব্যত প্ৰধানকৈ শাক্ত আৰু শৈৱ ধৰ্মৰ প্ৰতিফলন দেখা যায় যদিও বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰাধান্যক উপেক্ষা কৰিব পৰা নাই। অসমীয়া আৰু বাংলাৰ মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱৰ প্ৰসংগ বিচাৰ কৰাই আমাৰ আলোচনাৰ প্ৰধান উদ্দেশ্য।

### ১.০৩ অধ্যয়নৰ পদ্ধতি :

‘মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ’ শীৰ্ষক অধ্যয়ন বিশ্লেষণাত্মক আৰু তুলনাত্মক দুয়োটা পদ্ধতিৰে কৰা হৈছে।

### ১.০৪ অধ্যয়নৰ পৰিসৰ আৰু সামগ্ৰী :

আমাৰ অধ্যয়নত যিহেতু মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ প্ৰসংগতহে আলোকপাত কৰিবলৈ প্ৰয়াস কৰা হৈছে, সেয়েহে মনসা কাব্যৰ অন্যান্য দিশসমূহ যেনে— চৰিত্ৰ, সামাজিক দিশ, নন্দনতাত্ত্বিক দিশ ইত্যাদি অন্যান্য দিশসমূহ ইয়াত বিচাৰ কৰা হোৱা নাই।

অধ্যয়ন কৰ্মটিৰ আধাৰগ্ৰন্থ হিচাপে সম্পাদনা কৰা নবীন চন্দ্ৰ শৰ্মাৰ ক্ৰমে *নাৰায়ণদেৱ বিৰচিত পদ্মাপুৰাণ* (ভাটীয়ালাী খণ্ড), কবি মনকৰ বিৰচিত *মনসা কাব্য*, শশী শৰ্মাৰ *কবি মনকৰ বিৰচিত মনসা কাব্য*, মুনমুন গঙ্গোপাধ্যায়ৰ *কেতকাদাস ক্ষেমানন্দেৰ মনসামঙ্গল*, অচিন্ত্য বিশ্বাসৰ *বিজয়গুপ্তেৰ মনসামঙ্গল* ইত্যাদি গ্ৰন্থৰ মূল পাঠ গ্ৰহণ কৰা হৈছে। ইয়াৰ উপৰি বিষয়ৰ লগত সম্পৰ্কিত প্ৰাসংগিক গ্ৰন্থৰো সহায় লোৱা হৈছে।

### ২.০ মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ প্ৰসংগ :

খ্ৰীষ্টীয় পঞ্চদশ শতিকাৰ সময়খিনি কেৱল অসমৰ কাৰণেই যুগান্তকাৰী নহয়, সমগ্ৰ ভাৰতবৰ্ষৰ কাৰণেই আলোড়নকাৰী। এই আলোড়ন সৃষ্টি কৰিছিল সমগ্ৰ ভাৰতবৰ্ষ জুৰি হোৱা নৱ-বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ আন্দোলনে। বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ মূল দেৱতা হ’ল বিষ্ণু। উত্তৰ ভাৰতত চতুৰ্দশ-পঞ্চদশ শতিকাতহে বৈষ্ণৱ আন্দোলনে দেখা দিয়ে। ইয়াৰ পিছত ভক্তি আন্দোলনে পূব ভাৰতৰ পিনে গতি কৰে আৰু বঙ্গদেশৰ মাজেৰে গৈ অসমত ষোড়শ শতিকাৰ আদি ভাগত প্ৰৱেশ কৰে। অসমত শংকৰদেৱ আৰু বঙ্গদেশত চৈতন্যদেৱে ভক্তি আন্দোলনৰ গুৰি বঠা ধৰি সমাজত বৈপ্লৱিক পৰিৱৰ্তনৰ সূচনা কৰে। শ্ৰীচৈতন্যৰ জীৱনাদৰ্শ, ক্ষমা আৰু প্ৰেমধৰ্মৰ আদৰ্শই জাতি-ধৰ্ম-বৰ্ণ ভেদে সকলোকে গভীৰভাৱে প্ৰভাৱিত কৰিছিল। চৈতন্যদেৱ আৰু শংকৰদেৱৰ উপাস্য দেৱতা আছিল শ্ৰীকৃষ্ণ আৰু নাম-কীৰ্তনেই আছিল ভক্তি প্ৰকাশৰ উপায়। খ্ৰীষ্টীয় ত্ৰয়োদশ শতিকাৰ পৰা আৰম্ভ কৰি ষোড়শ শতাব্দীৰ ভিতৰত ভাৰতৰ প্ৰায়বিলাক প্ৰান্তীয় ভাষাত বৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ ফলত সাহিত্যই গা কৰি উঠিছিল। শংকৰদেৱ আৰু ভক্তসকলে আৰু চৈতন্যদেৱৰ শিষ্য-প্ৰশিষ্যসকলে বহুতো মূল্যবান ধৰ্মীয় গ্ৰন্থ ৰচনা কৰি ধৰ্ম প্ৰচাৰৰ লগে লগে মধ্যযুগীয় অসমীয়া- বাংলা সাহিত্যকো চহকী কৰি তুলিছিল। মুঠতে “বৈষ্ণৱ আন্দোলনৰ স্বতঃপ্ৰেৰিত উদ্দেশ্যই আছিল সমাজক সন্মম নিৰ্বিশেষে সমস্ত জাতীয় হৃদয়কেই স্পৰ্শ কৰা।” (কাকতি ৮৮) অসম-বঙ্গদেশত বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ জাগৰণ চলি থকাৰ সময়ত পঞ্চদশ শতিকাৰ শেষ ভাগৰ পৰা ষোড়শ শতিকাৰ আদি ভাগৰ ভিতৰত এক শ্ৰেণীৰ কবিয়ে অসমীয়া আৰু বাংলা সাহিত্যত মনসাৰ মাহাত্ম্য প্ৰকাশক কাব্যও ৰচনা কৰিছিল।

অসমত শংকৰদেৱৰ জীৱনৰ আগভাগৰ পৰা অৰ্থাৎ পঞ্চদশ শতিকাৰ শেষভাগৰ পৰা সপ্তদশ শতিকাৰ শেষলৈকে যি সাহিত্য সৃষ্টি হ’ল তাত বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰাধান্য দেখি অসমীয়া সাহিত্যৰ এই যুগটোক নৱবৈষ্ণৱ যুগ বোলে। এই যুগটোৰ প্ৰায়বোৰ কবিয়ে বৈষ্ণৱ ভাৱাদৰ্শৰ দ্বাৰা অনুপ্ৰাণিত হৈ সাহিত্য সৃষ্টি কৰিছিল তথাপি তাৰ ভিতৰত চাৰিজন কবি পোৱা যায় যি কেইজনৰ ৰচনাৰ বিষয়বস্তু বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ পৰা মুক্ত। সেয়ে এওঁলোকক বৈষ্ণৱ যুগৰ অবৈষ্ণৱ কবি বুলিও কোৱা হয়। (শৰ্মা ৮১) এই কবি চাৰিজন হ’ল পীতাম্বৰ, মনকৰ, দুৰ্গাবৰ কায়স্থ আৰু সুকবি নাৰায়ণদেৱ। এই লৌকিক ধাৰাৰ কবিসকলৰ কাব্যক পাঁচালী কাব্য বুলিও আখ্যা দিয়া হৈছে। এই চাৰিজন পাঁচালী কবিৰ ভিতৰত পীতাম্বৰৰ বাহিৰে মনকৰ, দুৰ্গাবৰ কায়স্থ আৰু সুকবি নাৰায়ণদেৱকহে কাব্য ৰচনাৰ ভিত্তিত মনসা বা বিষহৰী বিষয়ক পাঁচালী সাহিত্যৰ অন্তৰ্ভুক্ত কৰা হৈছে।

আনহাতে বাংলা সাহিত্যত পঞ্চদশ শতিকাৰ শেষভাগত মনসামঙ্গলৰ বহুকেইজন শক্তিমান কবিৰ আবিৰ্ভাৱ হৈছিল। তাৰ ভিতৰত উল্লেখযোগ্য কবি হ’ল - বিজয়গুপ্ত,

নাৰায়ণদেৱ আৰু বিপ্ৰদাস পিপলাই। এওঁলোক প্ৰাক্চৈতন্য যুগ (১৩৫০-১৫০০খ্ৰীঃ)ৰ কবি। প্ৰাক্চৈতন্য যুগৰ পৰাই চৈতন্য যুগ (১৫০০-১৬০০ খ্ৰীঃ) আৰু চৈতন্যোত্তৰ যুগ (১৬০০-১৮০০ খ্ৰীঃ) লৈ মনসামঙ্গল কাব্যৰ ধাৰা অপ্ৰতিহত গতিত চলি আছিল। প্ৰাক্চৈতন্য যুগৰ পৰা চৈতন্যোত্তৰ যুগলৈকে উল্লেখযোগ্য কবিসকল হ'ল - কানা হৰিদত্ত, বিজয়গুপ্ত, নাৰায়ণদেৱ, বিপ্ৰদাস পিপলাই, ষষ্ঠীবৰ দত্ত, ৰায় বিনোদ, গংগাদাস সেন, দ্বিজ বংশীদাস, তদ্বৰভূতি, জগজ্জীৱন ঘোষাল, কালিদাস, সীতাৰাম দাস, বিষ্ণুপাল, জীৱন মৈত্ৰ, ৰামজীৱন, বাণেশ্বৰ ৰায়, দ্বিজ ৰসিক, দ্বিজ কালীপ্ৰসন্ন, জগমোহন মিত্ৰ, ৰাধানাথ ৰায়, ৰসিক মিশ্ৰ, বৈদ্যনাথ আৰু দ্বিজ কবি চন্দ্ৰ।

অসমীয়া-বাংলাৰ মনসা কাব্যৰ পৰা জনা যায় যে, সেই সময়ত শৈৱ সাৰু শাক্ত দুয়োটা ধৰ্মৰ প্ৰাদুৰ্ভাৱ বেছি আছিল। ইয়াৰ পৰা অনুমান কৰিব পাৰি যে, সেই সময়ত শিৱ জনগণৰ মাজত পূজিত হৈছিল। চান্দোৰ শিৱ ভক্তিয়েও সেই কথা দৃঢ়তাৰে প্ৰমাণ কৰে। দেৱীৰ ভিতৰত মনসা আৰু চণ্ডীৰ প্ৰভাৱ আছিল। চান্দো সদাগৰে পোনতে মনসা পূজাৰ বিৰুদ্ধে মাত মাতিলেও শেষত তেওঁ পদ্মাৰ পাদ প্ৰান্তত আশ্ৰয় ল'বলগীয়া হৈছে। চান্দো সদাগৰে বিপুল আয়োজনেৰে মনসা পূজা কৰা সংবাদে মধ্যযুগৰ সমাজত শক্তি ধৰ্মৰ প্ৰচলনৰ ইংগিত দিয়ে। তেওঁ 'নদিন ধৰি লক্ষ বলি দি' পূজা কৰাৰ কথাও মনসা কাব্যত আছে। একে সময়তে সদাগৰে কালিকা আৰু পাৰ্বতীৰ পূজা কৰাৰ বিষয়েও মনসা কাব্যৰ পৰা জানিব পৰা যায়। এইবোৰ পূজা পদ্ধতিয়ে তৎকালীন সমাজৰ শাক্ত ধৰ্মমতৰ জনপ্ৰিয়তাৰ ইংগিত বহন কৰে।

বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ পৰা মুক্ত মনসা কবিসকলে শৈৱ আৰু শাক্ত ধৰ্মক কেন্দ্ৰ কৰি মনসা কাব্য ৰচনা কৰিছিল যদিও বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱকো উপেক্ষা কৰিব পৰা নাছিল। মনসা কবিসকল অবৈষ্ণৱ কবি আছিল যদিও বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ বাহিৰৰ মানুহ নাছিল, কাব্যৰম্ভত নাৰায়ণ, ব্ৰহ্মা আদি দেৱতাৰ বন্দনাই তাৰ প্ৰমাণ। মহাপ্ৰভু তেওঁলোকৰ দৃষ্টিত চতুৰ্ভুজ নাৰায়ণ—

অস. “প্ৰথমে বন্দিয়া গাইবো নাৰায়ণ সৰস্বতি।

ব্ৰহ্মা আদি দেৱ বন্দো যাৰ সৃষ্টি স্থিতি।।” (শৰ্মা, (ক)১৭)

বাং. “প্ৰথমে বন্দিলাম প্ৰভু ধন্মা নিৰঞ্জন।

জলজাসনেতে বন্দি লক্ষ্মী নাৰায়ণ।।” (তন্ময় মিত্ৰ আৰু অন্যান্য ৮)

মনসা কাব্যত মনসা দেৱীও চৈতন্য বা বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ কাৰণেই বহুক্ষেত্ৰত বেছি কোমল আৰু স্নেহমমতাৰে পৰিপূৰ্ণ হৈ পৰিছে। তেওঁৰ ক্ৰোধ আৰু প্ৰতিহিংসা বহু ক্ষেত্ৰতেই কোমলতাত আচ্ছন্ন হৈ গৈছে। চান্দো সদাগৰৰ পৰা মৰ্ত্যত পূজা পোৱাৰ কাৰণে যি যি ব্যৱস্থা হাতত লৈছে সেই সকলোবোৰৰ মাজত প্ৰতিহিংসা আৰু দয়া দুয়োটাই প্ৰকাশ পাইছে। বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ কাৰণেই দয়া কৰাৰ প্ৰসঙ্গটো অহা বুলি ক'ব পাৰি।

মৰ্ত্যত পূজা পোৱাৰ কাৰণে ছদ্মবেশিনী দেৱীয়ে ৰাখাল বালকসকলক ছলনা কৰিছিল যদিও সিহঁতৰ প্ৰতি ৰূঢ় আচৰণ কৰা নাছিল সিহঁতক স্নেহভাৱেৰে সম্বোধন কৰি ইচ্ছামতে বৰ ল'বলৈ দিছিল। ইয়াৰ মূলতে আছিল বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ। কিন্তু এই প্ৰভাৱ গোটেই কাব্যত সমানভাৱেই বিস্তৃত নহয়। মনসাৰ পূজা পণ্ডকাৰী হাসান-হুসেনৰ হোসেনহাটী ধ্বংস কৰাৰ উদ্দেশ্যে মনসাই সৰ্পকুলক স্মৰণ কৰিছে। অৰ্থাৎ তেওঁৰ পূজাত বিঘ্ন ঘটোৱাৰ কাৰণে দেৱীৰ প্ৰতিহিংসা পৰায়ণ ৰূপটো প্ৰকট হৈ উঠিছে আৰু প্ৰতিশোধ লোৱাৰ বাবে হোসেনহাটীলৈ বিঘাত্যা নাগক প্ৰেৰণ কৰিছে। কিন্তু প্ৰথমতে দেৱীয়ে হোসেনহাটীলৈ যাবলৈ নিৰ্দেশ দিওঁতে সাপবোৰৰ কোনেও সন্মত হোৱা নাছিল। নানা অজুহাতত সিহঁতে এই কামৰ পৰা বিৰত থাকে। দেৱীয়ে সাপবোৰৰ এই আচৰণত অসন্তুষ্ট হোৱা নাছিল আৰু বাধ্যও কৰা নাছিল। তেওঁৰ এই সহিষ্ণুতা নিঃসন্দেহে বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ ফলশ্ৰুতি।

ইয়াৰ উপৰি মনসা কাব্যৰ ৰাখাল বালকসকলৰ নামকৰণত কবিসকলে বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱক উপেক্ষা কৰিব পৰা নাই। বালকসকলৰ নাম -বাসু, ৰাম, শ্যাম, নিমাই, সুদামিয়া, ৰঘুয়া, ৰাঘৱ ইত্যাদি—

“ৰঘুয়া ৰাঘৱ তারা ৰাখাল দুজন।

ব্ৰজশিশু সংগে যেন নন্দেৱ নন্দন।।

শ্ৰীদাম সুদাম সংগে যেন বনমালী।

যমুনা-পুলিনে বুলি শ্ৰীঅংগে গোখুলি।।” (গঙ্গোপাধ্যায় ১৭৮)

একেদৰে সখাৰ লগত গোচাৰণতো কৃষ্ণৰ গোচাৰণৰ চিত্ৰই স্পষ্ট হৈ উঠে। কাজলা মালিনীৰ দুই পুত্ৰ গোপাল-গোবিন্দৰ নামকৰণতো বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ লক্ষ্য কৰা যায়। ইয়াৰ উপৰি চান্দো সদাগৰৰ বাণিজ্য যাত্ৰাৰ বৰ্ণনাতো নীলাচলৰ উল্লেখ আৰু জগন্নাথৰ কাহিনীত পুনৰাই বৈষ্ণৱ আৰু গৌড়ীয় বৈষ্ণৱৰ প্ৰভাৱ লক্ষ্যণীয়। আচলতে, যুগ প্ৰভাৱ কোনো কবিৰ পক্ষেই এৰি যোৱা সম্ভৱ নহয়। নিজ যুগ আৰু কালৰ পটভূমিত যুগোত্তীৰ্ণ সাহিত্য সৃষ্টিতেই কবি প্ৰতিভাৰ সাৰ্থকতা নিৰ্ভৰ কৰে। মনসা কাব্যত মনসা চৰিত্ৰৰ সহিষ্ণুতা বৈষ্ণৱ বা চৈতন্য প্ৰভাৱৰ কাৰণেই বুলি ক'ব পাৰি। সাধাৰণতে বৈষ্ণৱ ধৰ্মত সহিষ্ণুতা লক্ষ্য কৰা যায় আৰু সেয়া ভৃগু উপাখ্যানৰ পৰা জানিব পৰা যায়— ভৃগু ঋষি ব্ৰহ্মাৰ হৃদয়ৰ পৰা নিঃসৃত। মনুসংহিতামতে এওঁ মনুসৃষ্ট দশপ্ৰজাপতিৰ এজন। এওঁ ভৃগুবংশৰ আদি পুৰুষ। ভৃগু ঋষিয়ে ব্ৰহ্মা, বিষ্ণু, শিৱৰ পূজা কৰে কিন্তু এই পূজাৰ মীমাংসাৰ কাৰণে এওঁ ব্ৰহ্মালোকত উপস্থিত হৈ ইচ্ছাপূৰ্বক ব্ৰহ্মাৰ সন্মান নকৰে। ঋষিৰ আচৰণত ব্ৰহ্মা কোপিত হোৱাত ঋষিয়ে ব্ৰহ্মাৰ ক্ৰোধ শান্ত কৰি শিৱৰ ওচৰলৈ যায়। ঋষিৰ অবিনয় দৰ্শনত শিৱই ক্ৰোধিত হৈ তেওঁক বধ কৰিবলৈ উদ্যত হ'ল, তেতিয়া ভৃগুৱে শিৱকো তুষ্ট কৰি বিষ্ণুৰ ওচৰলৈ গ'ল। এইবাৰ ঋষিয়ে নিদ্রাৱস্থাত থকা বিষ্ণুৰ বক্ষস্থলত পদাঘাত কৰে পদাঘাতত জাগৰিত হৈও



বিষুৱে ঋষিক সেৱা জনায়। বিষুৱে কোনো ক্ৰোধৰ লক্ষণ নেদেখি ঋষিয়ে ভূত্যাচিত ব্যৱহাৰ কৰি বিষুৱই শ্ৰেষ্ঠ আৰু বিষুৱ পূজাই প্ৰশস্ত বুলি ক'লে। (হৰিচৰণ, ২২৯৪) বিষুৱ এই সহিষুতাৰ প্ৰভাৱ মনসা কাব্যতো পৰা দেখা যায়। কাৰণ মনসাই নিজেই চান্দো সদাগৰৰ সপ্তডিঙা ডুবাই পেলোৱাৰ পিছতো সদাগৰৰ প্ৰাণৰক্ষাৰ কাৰণে ফুল পানীত পেলাই দিছিল। ইয়াৰ উপৰি কাজলামালিনীৰ পুত্ৰৰ প্ৰাণ লোৱাৰ পিছত মনসাৰ চিত্ত মালিনীৰ দুখত আৰ্দ্ৰ হয় আৰু পুনৰ জীৱনদান দিয়ে।

চান্দো সদাগৰৰ পুত্ৰ লখিন্দৰক দংশন কৰিবলৈ যোৱা সাপবোৰৰ ব্যৱহাৰত প্ৰকাশ পোৱা বিনয় আৰু লজ্জা বৈষয়ীয়া প্ৰভাৱে ফল। লখিন্দৰক দংশন কৰিবলৈ গৈ সিহঁত বেছলাৰ ব্যৱহাৰত মুগ্ধ আৰু লজ্জিত হৈছে। সিহঁতৰ হিংস্ৰতা মমত্বত পৰিণত হৈছে। শেষত কালনাগিনীয়ে লখিন্দৰক দংশন কৰিবলৈ গৈ নিজেও অনুশোচনাত দগ্ধ হৈছে—

“তৃভুবন মোহ জাই এৰি ৰূপ তেজে।

ইহেন সৰিৰে মই দংসিম কোন কাজে।।

ইহাৰ কাৰণে জদি পদ্মাই মোক মাৰে।

ততো নেদিবোহো ঘাৱ ইহাৰ সৰিৰে।।”

( শৰ্মা (ক) ২১ )

চম্পক নগৰত বাস কৰা জালু-মালুৰ পৰা পূজা পোৱাৰ উদ্দেশ্যে মনসাইও দুখীয়া জালু-মালুক সম্পদশালী কৰি তুলিছে যদিও সিহঁতে পাৰ্থিৱ সম্পদৰ প্ৰতি দেখুওৱা নিৰ্মোহ দৃষ্টি ভঙ্গিত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱেই লক্ষ্যণীয়। আনহাতে দেৱীয়ে প্ৰতিহিংসা পূৰণৰ বাবে জালু-মালুৰ ওচৰলৈ আহিছিল যদিও সিহঁতে পূজা কৰিবলৈ অমান্তি হোৱাত দেৱী আহত হোৱা নাই, বৰং মৃদুভাৱে সিহঁতক ক্ষমা আৰু দয়া কৰে। জালু-মালুৰ ওচৰত মনসাৰ মাতৃৰূপটোৱে প্ৰকাশিত হৈছে। ভক্তি আৰু প্ৰেম থাকিলেই দেৱতা যে আপোন হয় সেয়া বৈষ্ণৱ প্ৰৱৰ্তিত মানৱধৰ্মৰ মূল কথা। এই সহিষুতা বৈষ্ণৱ বা চৈতন্য প্ৰভাৱৰেই ফল চান্দো সদাগৰৰ ছয় পুত্ৰৰ নামৰ ক্ষেত্ৰতো বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ লক্ষ্য কৰা হয়। ছয় পুত্ৰৰ নাম ক্ৰমে গোবিন্দ, মাধৱ, ৰাম, শিৱ, বিদ্যাধৰ আৰু হৰি সাধু। ইয়াৰ উপৰি চান্দোৰ শেষ পুত্ৰ লখিন্দৰ আৰু বোৱাৰী বেছলাৰ নামৰ ক্ষেত্ৰতো বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱেই লক্ষ্যণীয়। বেউলা শব্দটো ‘বিধুৰা’ৰ পৰা অহা বুলি কোৱা হয়। ঠিক একেদৰে বেউলা নামটো বিপুলাৰ পৰা অহা বুলিও ক’ব পাৰি। বিপুলাৰ অৰ্থ হৈছে ধন-ঐশ্বৰ্য্যৰ গৰাকী অৰ্থাৎ লক্ষ্মী দেৱী (Bipula-Plenty, Much, Strong, Manifold)। গতিকে লখিন্দৰক লক্ষ্মীদেৱীৰ পতি নাৰায়ণ বুলি ধৰিব পাৰি। যদি বেছলা বা বেউলাক লক্ষ্মীদেৱী আৰু লখিন্দৰক নাৰায়ণ বুলি ধৰা হয় তেতিয়া মনসা কাব্যত লক্ষ্মী-নাৰায়ণৰ মনসাৰ ওপৰত বিজয় হোৱা বুলি ক’ব পাৰি। এয়া বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ প্ৰভাৱ আৰু শাক্ত ধৰ্মৰ পৰাজয় দেখুওৱা বুলি ক’ব পাৰি। কিন্তু মনসাই যিহেতু লখিন্দৰৰ পিতৃ চান্দো সদাগৰৰ

পৰা বাওঁহাতেৰে হ’লেও পূজা লাভ কৰিছে গতিকে শেষত মনসা দেৱীৰেই জয় হোৱা অসমীয়া-বাংলা মনসা কাব্যত দেখুওৱা হৈছে।

৩.০ উপসংহাৰ :

৩.০১ সামগ্ৰিক মূল্যায়ন আৰু সিদ্ধান্ত :

শংকৰদেৱ বা শ্ৰী চৈতন্যৰ জীৱনাচাৰণ, ক্ষমা আৰু প্ৰেম ধৰ্মৰ আদৰ্শ জাতি-বৰ্ণ-ধৰ্ম ভেদে সকলোকেই গভীৰভাৱে প্ৰভাৱিত কৰিছিল। আচলতে প্ৰায় সকলো কাব্যতেই যুগৰ প্ৰভাৱ কম-বেছি পৰিমাণে পৰা দেখা যায়। যুগৰ প্ৰভাৱক উপেক্ষা নকৰাকৈ যুগোত্তীৰ্ণ সাহিত্য সৃষ্টিতেই কবিৰ কাব্যিক গুণৰ পৰিচয় পোৱা যায়। বৈষ্ণৱ যুগৰ অবৈষ্ণৱ কবিসকলৰ কাব্যৰ কোনো কোনো অংশত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ পৰা দেখা যায় যদিও মনসাৰ পূজা প্ৰাপ্তিৰ আকাংক্ষা, চান্দোৰ অহংবোধ, ধ্বংসৱীৰ শ্ৰেষ্ঠত্ব জ্ঞান, কাজলা মালিনীৰ আত্মকেদ্ৰিকতা ইত্যাদি ঘটনাৰ মাজেৰে মনসাৰ মাহাত্ম্যই প্ৰকাশ পাইছে। কেৱল বৈষ্ণৱ বা চৈতন্য প্ৰভাৱৰ কাৰণেই মনসাৰ প্ৰতিহিংসা গ্ৰহণৰ স্পৃহা কৰুণা আৰু মমত্বৰে আচ্ছন্ন হৈ গৈছে। মুঠতে মনসা চৰিত্ৰত এই দয়া-কৰুণাৰ অৱস্থিতিৰ মূলতে আছে বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ।

‘মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ’ শীৰ্ষক বিষয়টিৰ আলোচনাৰ অন্তত নিম্ন লিখিত সিদ্ধান্ত কেইটাত উপনীত হ’ব পাৰি—

ক. মনসা কাব্যত শাক্ত, শৈৱৰ উপৰি বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ ফল্গুধাৰা প্ৰৱাহিত হৈ আছে।

খ. বৈষ্ণৱ যুগৰ অবৈষ্ণৱ কবিৰ সৃষ্টি যদিও মনসা কাব্যক সম্পূৰ্ণৰূপে বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ পৰা মুক্ত বুলি ক’ব নোৱাৰি। মনসা কাব্যত বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱ শংকৰদেৱ বা চৈতন্যৰ জীৱনাদৰ্শৰ প্ৰভাৱতেই হোৱা বুলি ক’ব পাৰি। বৈষ্ণৱ প্ৰভাৱৰ বাবে মাজে মাজে মনসা, চান্দো সদাগৰ ইত্যাদি কঠোৰ চৰিত্ৰতো কোমলতাৰ পৰশ পৰা দেখা যায়।

গ. বৈষ্ণৱ ধৰ্মৰ দ্বাৰা প্ৰৱাহিত হ’লেও চান্দো সদাগৰৰ পৰা বাওঁহাতেৰে পূজা লাভ কৰা ঘটনাৰ মাজেদি মনসাকাব্যৰ অন্তত মনসা দেৱীয়েই সফল হোৱা দেখুওৱা হৈছে।



## গ্রন্থ পঞ্জী

অসমীয়া :

কাকতি, বাণীকান্ত। *পুৰণি অসমীয়া সাহিত্য*। গুৱাহাটী, ১৯৫০। প্রকাশিত।

শৰ্মা, নবীন চন্দ্ৰ। সম্পাদিত। *নাৰায়ণদেৱ বিৰচিত পদ্মপুৰাণ* (ভাটীয়ালীখণ্ড)। গুৱাহাটী :  
বাণী প্রকাশ, ১৯৯৩। প্রকাশিত।

———। (ক) *কবি মনকৰ বিৰচিত মনসা কাব্য* (মনসা গীত)। গুৱাহাটী : বাণী প্রকাশ  
প্রাঃ লিঃ, ২০১২। প্রকাশিত।

শৰ্মা, হেমন্ত কুমাৰ। (খ) অসমীয়া সাহিত্যত দৃষ্টিপাত। গুৱাহাটী : বীণা লাইব্ৰেৰী, ২০০৫।  
প্রকাশিত।

বাংলা :

আচাৰ্য্য, দেবেশ কুমাৰ। *বাংলা সাহিত্যেৰ ইতিহাস*। কলকাতা : ২০০৯। প্রকাশিত।

গঙ্গোপাধ্যায়, মুনমুন। *কেতকাদাস ফেমানন্দেৰ মনসা মঙ্গল*। কলকাতা : ২০১০। প্রকাশিত।

হৰিচৰণ। *বংগীয় শব্দকোষ*। ৩য় ভাগ; শান্তি নিকেতন। প্রকাশিত।

মিত্ৰ, তন্ময়, মীৰ রেজাউল কৰিম আৰু সুবোধ কুমাৰ যশ। *কেতকাদাস ফেমানন্দ মনসা  
মঙ্গল*। কলকাতা : ২০১০। প্রকাশিত।

**SAMPRITI**

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-86-92

## Ahom Espionage

**Dr. Khagen Gogoi**

Associate Prof. in History

Jagiroad College

### Abstract :

Espionage, though do not form a branch of the army, it is considered the basis of war plans and operations and its use as a tool of strategy is very important. The Ahoms, who ruled the Brahmaputra valley from the early thirteenth century, i.e. 1228 to the early nineteenth century, i.e. 1826 laid great emphasis on espionage and tried to organise it according to the need of the hour. In this article an attempt has been made to analyse the development of Ahom espionage system.

**Key words :** Ahom, Pat-Kai, chronicle

### Introduction :

The Ahoms, a group of the Shan branch of the Tai race, ruled the Brahmaputra valley from the early thirteenth century, i.e. 1228 to the early nineteenth century when the English East India Company came in after the Treaty of Yandaboo, 1826. They came to the Brahmaputra valley under the leadership of Siu-Ka-Pha from Mong-Mao, a Tai state, situated in South-Western Yunnan of China. The Chinese now call it Ruili and is situated in the Dehong Dai-Singpho Autonomous Prefecture. In 1228, Siu-Ka-Pha and his associates, crossing the Pat-Kai range descended on the Brahmaputra plain and founded a kingdom in the north-eastern corner

of the valley. The boundary of the kingdom, when Siu-Ka-Pha established it, was the Buri Dihing on the east, the Dikhow on the west, the Brahmaputra on the north and the Naga hills on the south. In the succeeding years this Tai-Ahom kingdom was expanded by his successors in all directions extending from the foot of the Pat-Kai Hills in the east to the river Manah on the north bank and the Nagarbera hill on the south bank of the Brahmaputra in the west; from the foot of the northern hill ranges in the north to the foot of the Naga, Mikir, Khasi and the Garo hills in the south. During the period of their rule, in order to expand and to maintain the kingdom, the Ahoms had to fight many wars with powers of different communities and tribes. Like any other kingdom, war had been an important tool for the Ahom state in its foundation, expansion and survival. For this purpose they had to organize and maintain a powerful army along with an effective espionage system.

Intelligence is considered the basis of war plans and operations and its use as a tool of strategy is very important. The ancient Chinese philosopher Sun Tzu regarded it a fundamental tool of the strategists. Knowledge about the enemy and its dispositions is very essential for the strategists which can be gathered only through spies. So spies are one of the most important element in war, because on them, depends an army's ability to move. To him, "An army without spies is like a man without ears or eyes" and that "to neglect the use of spies is nothing less than a crime against humanity." He classified the spies into five categories, viz. local spies who were the inhabitants of a district employed in this service; inward spies comprising the officials, degraded workmen, criminals, favourite concubines, men aggrieved at being in insubordinate positions etc.; converted spies, those who had been caught and used; doomed spies, those who did certain things openly for deception; and lastly the surviving spies, who brought news from the enemy camps. (Tzu 95-98 & 102) The famous Indian statesman Kautilya also put great emphasis on espionage. To him, "Miraculous results can be achieved by practising the method of subversion" and "A single assassin can achieve, without weapons, fire or poison, more than a fully mobilized army." (Rangarajan(Ed.) 462) Nineteenth century German General Carl Von Clausewitz also regarded intelligence as the basis of plans and operations.

Every sort of information about the enemy and his country could be considered as intelligence. (Clausewitz 65)

The Ahoms laid great emphasis on strategic intelligence and their stress on espionage can be traced to the time of Siu-Ka-Pha who certainly collected sufficient information before leaving Mong-Mao to the Brahmaputra valley. Moreover, before his march from one place to another, it is apparent that he sent informers to collect information and commanders along with soldiers to build camps on the route. After arriving the Brahmaputra valley he went to several places and stayed for a number of years. It is mentioned in the chronicles that during his stay at Simaluguri he sent spies all around to survey who found three thousand *ghats* on the banks of the river Nam-dang. (Phukan, et.al. 25) After establishing his capital at Che-Rai-Doi, he sent envoys to three Tai and three non-Tai kingdoms to establish friendship as well as to collect information about those kingdoms because an envoy, besides performing assigned duty was supposed to collect information about the country, court affairs, strength of the army, the nature of fortifications, the treasury and the relation between the king and his subjects. (Bhuyan (5) 57) In the succeeding years his successors developed a well-knit espionage system according the need of the hour. The Ahom government engaged several public as well as secret agencies to collect information about other kingdoms. The public agencies were envoys or *katakis*, wardens and officers. Relation with foreign countries was carried on through the *katakis* or *phu-chous*. Till the reign of Siu-Seng-Pha (1603-41), only the Ahom *katakis* were sent as royal envoys. From his time they started to employ Brahmins too. The *katakis* employed to maintain relations with Mung-Kang were known as *Tsai kau*. (Gohain 6) They were Ahoms who were well conversed in Tai language. There were eight Ahom *kataki* families, viz. Chiring, Chengeli, Naga, Bantalia, Bakatial, Baghchowal, Ramu and Laipengia. (Chetia 45) There were three ranks of *katakis*, viz. *bar-kataki* (senior grade), *maju-kataki* (middle grade) and *saru-kataki* (junior grade). (Bhuyan (2)129) On the eve or in the course of war envoys were deputed to gain time or to deceive the enemy. Secret letters also were sent through the envoys. Such letters were hidden in the handles of spears, *jharis* etc. so that they would not pass into the hands of the enemies as in the case of the mission to Nara kingdom sent

by Siu-Dang-Pha (1397-1407) (Barua 51; Bhuyan (3) 10; Bhuyan (4) 53) Instead of regular routes, hilly routes unknown to the enemies were used by the envoys carrying secret letters and messages. (Gogoi 46) Sometimes *Udasin Vaisnav Bhakats* were sent as *kataki* to allay suspicion in the enemies. (Gogoi 49) Siu-Khrung-Pha alias Rudra Singha (1696-1714) created a new *khel* called *khound* by some select *sanyashis*. Though their chief duty was the emersion of the ashes of the kings in the Ganges, they too, were employed as spies. (Borboruah 572)

They employed a number of secret agencies called *bhikshuk*, *boragi*, *chorangchowa*, *choria*, *ripua*, *chorbacha*, *lehetia* and *abhisarika*. Siu-Hum-Mong (1497-1539) sent *bhikshuks* or beggars as spies to the Kachari kingdom. (Bhuyan (4) 64) The *boragis* or hermits were employed to travel in foreign countries for collecting secret information. (Borboruah 572) Siu-Seng-Pha created a new category of spies known as *langta boragis* or naked hermits. (Choudhury 26; Bhuyan (2) 39) The Ahom commanders employed spies called *chorangchowas*, *chorias*, *ripuas* and *chengdharas* who carefully observed the movements of the enemy's army and reported accordingly at every moment. (Bhuyan (4) 97; Nathan, Vol. I, p. 395) The Ahom spies in the time of Siu-Seng-Pha, made such a close watch on the jungle clearing forces of the Mughals at Rani that as soon as their commander Mirza Nathan went to his fort, they informed about it and the Ahom army immediately attacked the Mughals. (Nathan, Vol. II. 573-74) They were able to collect secret information that the Mughals were short of ammunitions and reinforcements were coming forth for their succor. The Ahom commander, without delay sent a force to Garal to block the route and defeated them. The *chorbachas* were expert thieves selected to enter the enemy camps at night to bring news. They stole valuable items of the enemy, confused them and were able to create a sense of panic in their minds. In 1636, the Ahom commanders sent *chorbachas* to the Mughal camps when they had failed to defeat them at Agiathuti. Relying on their reports, the Ahoms attacked the Mughals early in the morning and defeated them. (Goswami 78-80) In 1667, they were able to storm the Mughal headquarter at Itakhuli after the *chorbachas* had poured water into the matchlocks. (Bhuyan (4) 170) *Lehetias* or eunuchs were another class of spies who, in the guise female slaves, worked as servants or established relations with powerful officers

and influential ladies for a few years and came back with valuable information. (Saikia(Ed.) 2255) Beautiful *abhisarikas* or concubines also were employed for collecting secret information. Aghoni, Langkali, Rangdoi, Suagi and Sasita worked as informer to the king during the time of Konwar Bidroh. (Saikia(Ed.) 2285)

Beside those agencies, they collected information from other sources also, e.g. the captured enemy's spies, disgruntled officers of the enemy, native fugitives, local people etc. The captured enemy's spies were not killed immediately. Attempts were made to extract secrets from them. However, after collecting the secrets they were seldom released. (Bhuyan 860) In 1616, the Ahoms were able to defeat the Mughals at Bharali by a surprise attack at dawn according to the information supplied by Akhek Gohain, the Ahom fugitive who had been in the enemy camp. (Bhuyan (1) 49; Bhuyan (3) 83) Lachit Barphukan, the Ahom commander, collected information about the army of Ram Singh, the Mughal commander encamped at Hajo from a local person named Hengerabaria Thakur who had come to Guwahati to meet Rajendra Thakur. (Bhuyan (3) 109) Information about the movements of the Mughal army was also collected from the local Rajas and the people. The Mughal attempt to capture Pandu fort by digging trenches and putting gun-powder there was informed by the local people to the Barphukan. The Raja of Rani also cautioned the Barphukan in advance about the march of a Mughal contingent to enter North Guwahati through Darrang. (Goswami 111) Information was collected even from *kundars* (workers at lathes). (Borboruah 185) Mis-informers were also sent to lure the enemy to such places where they could be vanquished. (Talesh 28-29)

The Ahoms were very suspicious about foreigners. They did not allow any outsider inside the land without an authorization from the king. (Dutta-Baruah & Deloche 23) Foreign nationals who had been employed in the Ahom kingdom were under strict surveillance. Ghanashyam, the artisan from Bengal employed to construct the Ranghar and the Kareng of Rangpur city, was put to death after being caught red handed with a map of the city concealed between two layers of a water pot. (Barua (1) 808-09) The Assamese proverb, '*Eyate marile tipa Garhgaon palegoi sipa*' meaning whatever happens in any part of the kingdom immediately reaches the capital, expresses the effectiveness

of Ahom espionage. However, when the kingdom was at its zenith and witnessed peace and prosperity from the beginning of the 17<sup>th</sup> century, the efficiency of this branch deteriorated and the Ahom kings were unable to sense the gravity of discontent of the Moamarias. Three Moamaria uprisings in the reigns of Siu-Nyeu-Pha alias Lakshmi Singha (1769-80) and Siu-Hit-Pong-Pha alias Gaurinath Singha (1780-95) had far-reaching effects on the Ahom kingdom. The pride and divinity of the Ahom monarchy, its economy and the administrative and military set up deteriorated to a great extent. The trust upon the king and the integrity among the high officers of the aristocracy was affected to the core. The effectiveness of the Ahom espionage was by that time no more. Due to this fact, the Ahom government could not sense the gravity of the Burmese imperial design and did not adopt adequate measures against their invasions in the second and third decade of the 19<sup>th</sup> century which ultimately led to the British occupation of the kingdom.

#### References :

- Barua, G. C. (Tr. & Ed.) *Ahom-Buranji* from the Earliest Time to the end of Ahom Rule, Guwahati, 1985.
- Barua (1), K. L. 'Buranjir Bibidh Toka' in *Banhi* 1911-1915, edited by Lahshminath Bezbaroa, compiled & reedited by L. N. Tamuly, Guwahati, September, 2008.
- Bhuyan, S. K. 'Ahomar Din' in *Usha Saka Era*, edited by Padmanath Baruah & Madhabchandra Bezbaruah, compiled & reedited by L. N. Tamuly, Guwahati, September, 2008.
- Bhuyan(1), S. K. (Ed.) *Assam Buranji*, from manuscript obtained in the family of Sukumar Mahanta, North Guwahati, Guwahati, March, 1998.
- Bhuyan(2), S. K. (Ed.) *Assam Buranji* by Harakanta Barua Sadar-Amin, Guwahati, February, 1990.
- Bhuyan(3), S. K. (Ed.) *Deodhai Asam Buranji* with several shorter Chronicles of Assam, Guwahati, 2001.
- Bhuyan(4), S. K. (Ed.) *Satsari Asam Buranji*, a collection of seven old Assamese Chronicles, Guwahati, 1974.
- Bhuyan(5), S. K. (Ed.) *Tungkhungia Buranji*, a Chronicle of the Tungkhungia kings of Assam, compiled by Srinath Duara Barbarua, Guwahati, February, 1990.
- Borboruah, H. *Ahomar Din*, Guwahati, December, 1997.
- Chetia, N. N. *Itihashe Parasha Tipam*, Dibrugarh, January, 2001.
- Choudhury, P.C. (Ed.) *Asom Buranji Sara* by Kasinath Tamuli Phukan, Guwahati, March, 1991.
- Clausewitz, C. von, *On War*, translated into English by Michael Howard & Peter Paret, Oxford, 2007.
- Dutta-Baruah, C. & Deloche, J. (Tr.) *The Adventures of Jean Baptiste Chevalier in Eastern India* (1752-1765), Historical Memoir and Journal of Travels in Assam, Bengal and Tibet, Guwahati, 2008.
- Gogoi, N. (Ed.) *Assam Buranji*, an Ahom Chronicle in Assamese language containing an account of the period from 1663 A.D. to 1712 A.D., Tezpur, 2000.
- Gohain, U.N. *Assam under the Ahoms*, Guwahati, 1992.
- Goswami, H. C. (Ed.) *Purani Asam Buranji* (Siu-Ka-Pha to Gadadhar Singha), Guwahati, June, 1977.
- Nathan, M. *Baharistan-i-Ghaybi*, 2 Vols., translated into English by M. I. Bora, Guwahati, February, 1992.
- Phukan, J. N., Buragohain, R. & Buragohain, Y. H. (Tr. & Ed.) *Chao-Lung Siu-Ka-Pha*, Documentary history of the Ahom, Vol. I, Guwahati, August, 1998.
- Rangarajan, L. N. (Ed. & Tr.) *Kautilya the Arthashastra*, New Delhi, 1992.
- Saikia, N. (Ed.) *Benudhar Sarma Rachanavali*, Vol. III, Guwahati, December, 2014.
- Talesh, S. *Tarikh-e-Aasham*, translated into English from Persian by M. Asif, Guwahati, 2009.
- Tsu, S. *The Art of War*, London, 2006.

## **Society in the nilachal hills of kamrup Assam : A caste analysis**

**Arpita Das**  
Assitant Professor Detp. Political Science  
Pragjyotish College

### **Abstract :**

Hills and mountains have always the object of fascination as they epitomize the magnificent and majestic element of creation. They are not merely lumps of rocks but something more than that. Mountains and hills have always evoked a sense of curiosity for the human kind as they tower over us, appearing as if they touch the sky and even the clouds. They are looked upon as holy primarily due to its close proximity with the sky which is believed to be the abode of gods by many religious faiths: as such they are the objects of reverence.” before the mountains were born, you always were o god”—Psalms the holy testament. For human conquering the mountain with its escalating heights is a great feat. Human mind has always been fascinated by the beauty, majesty and mystery of the mountains and this fascination furthermore increases when the term sacred is prefixed with it. The sacred element also infuses certain distinctive characteristic to the society.

**Key words :** sacred, caste, social structure, stratification, repulsion, assimilation

### **Introduction :**

The word sacred is connected with God, dedicated to a religious purpose deserving veneration. The term sacred lends a valuable meaning to the mountains and hills, thereby heightening the glory of the already glorious. Mountains and hills which epitomizes world axis conveys manifold meanings and as such were and are held with high regards by all cultures, particularly those hills and mountains which are considered as sacred. There are several reasons which contribute in attributing sacred character to the hills and mountains. Certain religious traditions designate some hills and mountains as sacred by linking it with myths beliefs and legends. Herein one can bring in the reference of mount Meru (Garhwal Himalayas), which is a sacred five peaked mountain of Hindu, jain, and Buddhist cosmology and is considered to be the centre of all the physical metaphysical and spiritual universe. Likewise mountain Kailas is considered to be holy as it is believed to be the abode of Hindu lord Shiva. Certain mountains have within itself sites, caves, springs, grooves within its fold which are unique in it which render a sacred character. The nilachal hills in kamrup, the Amaranth peak in Kashmir, are examples in this regard. Again association with the activities of holy persons or beings also adds a sacred character, such as mount Govardhan in Brindaban is held sacred for its association with lord Krishna. The element of sacredness in hills and mountains entails the communities living there to try their outmost to restore their pristine nature and conditions. The special quality of sacredness makes them worth protecting at all costs. These places evolve as the hotspots for religious tourism thereby boosting the economy of the region as well as opening up vistas of economic opportunities’. The presence of these sacred sites act as a powerful force in conserving and protecting the environment and the ecology there with a view to sustain the environment for religious purpose. Along with it what is equally witnessed is the growth of social process and newer forms of cultures which is somewhat different from the mainstream cultures. Thus these places acts as a catalyst in enriching the lives of the people not only spiritually but also culturally ,economically as well in terms of environmental protection Places which have acquired recognition as being holy or sacred over the years the society out there has evolved acquiring certain characteristics centering



around sacredness and religious beliefs which hardly has any empirical basis, yet these perspective remains unquestionable. The element of sacredness further leads to stratification of society not on the basis of class but predominantly on the basis of caste. The society in such places is a religious one where religiosity is reflected in people's behavior, practices, social interactions, processes, cultural traits, source of livelihood, lifestyle, and even in choosing the locality of residence. A strong interconnectedness is established between religion and society.

### **The Nilachal Hills :**

Guwahati has a total landmass of 264 sq kms spreading 19 hillocks all over it. The nilachal hills or the Blue Mountains stands mighty and high in the city of Guwahati with a height of 562 ft. above sea level. The hill is considered as one of the prime centers of tantric shaktipeth -the abode of the goddess of desire Devi Kamakhya. As such it is undoubtedly of the most venerated sacred hills not only in India but all over the world. The hill is considered to be sacred to such an extent that though lesser known to many but an ascent to this hill is to be made only after chanting the pahar pranam mantra a hymn recited to pay obeisance to the lord of mountains. The verses of the pahar pranam mantra go as such—

“Nilachala giri shrestha trimurti dharaka  
Tabahang sarana jatah,padasparshang khameshya me”

Meaning of all the mountains the nilachal hills is the supreme as it possesses three peaks, so I take your shelter, pay obeisance to you by touching your feet and seeking pardon for any mistakes.

Rich in religious ,historical ,archeological and natural evidences, the nilachal hills has always been the epitome of attraction for millions of people all over the world-devotees ,tourists, archeologists, scholars alike opening up vistas of newer thought and knowledge. As the hill is the abode of great goddess Kamakhya people from all round the world ascend the hills so as to pay their homage to the goddess of desire – the highest footfall being in the month of June –July that during Ambubashi(when it is believed that it is the resting period of the goddess. Abundant in natural beauty with the mighty river Brahmaputra flowing by its side this region offers a panoramic view of nature beauty for the

onlookers who are mesmerized not only for the divinity associated with it but also for the nature grandeur. This land is unique in itself in the sense that it represents a blend of nature's supreme creative with skills of art and architecture also fraught with historical and spiritual activity and sanctity coupled with a society which is exclusive in itself. No wonder the hill itself is an institution on its own where one can find a unique blending of spiritual elements with natural forces culminating in emanation of mysticism which is sacrosanct in nature. including the Kamakhya temple there are 38 major and minor temples in the hill of different god and goddesses particularly that of Ganesha, Vishnu, Shiva, and Hanuman along with other deities which deities which are worshipped elaborately in private household. in the hills one can also find ashrams ,pathways ,stone carvings of different deities scattered all over, ponds (kundas).places of meditation(sadhana shtalis)-all of which serves as rich sources of knowledge and wisdom. needless to mention about the society which has evolved over the years due to the interplay of numerous sociological ,religious and cultural forces and thereby attained uniqueness from the greater assamese society down hills.

### **Why the name nilachal :**

Nil means blue and anchal means spread, etymologically nilachal means blue spread. According to mythology there is a story behind the nomenclature of the hills which goes as such-when siva was carrying the deceased corpse of sati, the female genitals fell (yoni) down here turning the hills blue. Therefore the name nilachal. According to the versions of Dr Bani Kanta Kakati (Mother Goddess Kamakhya) the hill was once a vacant spot with some big trees which was being used as burial ground wherein some sages were worshipping the Smasan Devi (crematory goddess Kama) which in due course of time evolved as Devi kali.this interpretation is found in the Yuginitantra which when referred by Dr Hari Nath Sarma Doloi in his book Asom Sakti Sadhana pp75) found devi Kamakhya as an embodiment of Kali. Herein it needs to be mentioned that different literary works like Kalikapurana,Yuginitantra, Chamundatantra gives different account of the goddess and her different forms.

This sacred land is undoubtedly a land for spiritual upliftment and of knowledge enrichment—a play ground of nature bearing the supreme skill of art, architecture and fraught with historical and spiritual activity. The site consists of multiple complexes serving varied purposes with a population of approximately 10000. The society is a mixed one with high stands of social stratification and occupational diversification. So unique is its operational system that for a researcher this land of gods and goddesses offers a fertile ground for socio-politico-economic as well as religious analysis.

### **Objective of study :**

The paper intends to analyze the society of the Nilachal hills purely locating itself within the caste structure herein. As the society here is a purely caste based society different trends of caste based relations are visible.

### **Methodology :**

The study is descriptive and analytical in nature. The methodology applied for the study involves the use of primary and secondary data. Primary data has been collected using methods like participatory observation, interviews, unstructured questionnaire, informal talks, while books, journals, government records served as the source of secondary data.

### **Society of the Nilachal hills a caste based analysis :**

In the Nilachal hill complex the society is characterized by highly visible trends of caste consideration finding expressions in the form of social stratification, functional division of roles, social segregation as well as social relations and geographical demarcation.

Caste consideration seems to be operational here at various levels.

- Caste as social unit – viewed in terms of a closed ranked social group wherein the status of the members, their occupation, mate selection and interaction with others is fixed.
- Caste as a system – viewed in terms of collective restrictions, occupation, and marriage, commensal and social relations.
- Caste as a structural and cultural concept- viewed in terms of interrelated status, patterned interaction amongst caste, as a stable set of social relations, values, beliefs etc.

- Caste as repulsion – viewed in terms of social contact, marriage, commensal relations.

Caste as social unit—in the Nilachal hill complex there are visibly two primary caste based groups namely —Brahmins and non Brahmins. In the hill complex two classes are dominantly visible - Brahmins and non Brahmins

Brahmins. Another group is that of the Sanskritised Pandas who are Brahmins but are brought here by different Panda families who claim to be the original inhabitants of this land for their assistance, this group of Pandas now themselves claim to be the sever of the goddess. However they are denied the rights of offering daily pujas to the Devi and her diverse forms, nor do they have voting rights in the election of the Doloi. They mainly earn their livelihood by acting as a guide to the visitors who visit the temple premises. The Brahmins and the non Brahmins serving with various designations are the permanent residents here, who live in lands donated to their ancestors by the Ahom king Shiva Singha during the early part of 18<sup>th</sup> century. The donated lands are called Debuttarbuttor Lands. No outsider (non residents of the hills) can possess these lands. This reflects the intensity as to how closed is the society of Nilachal is. And that the concept of sacredness regulates one aspect of social structure in terms of a stratified society based on the perspective of religion. Herein Marxian perspective of religion holds good as envisaged by Marx religion is a means by which the high caste tries to retain their position by using religion and it also leads to division of society which is unequal.

Here each unit is different having their own distinctive role and identity in this society. The Bordeuris, Nanan Bordeuris, and the non Brahmins each constitute a unit. Each of this group is a closed one with their own specific and distinctive responsibilities as well as limitations as one group is seen crossing their own demarcated lines in terms of their roles attached to it. Even if one wishes to change their roles the notion of sacredness does not permit it.

### **Caste as a system :**

Caste plays a predominant role in every aspect of societal relations be it occupation, marriage, social restrictions, commensal relations. While the role of Bordeuris cannot be played either by Nanan Bordeuris

or by the athparias. Every aspect of societal relation is predetermined, be it occupation, mate selection, interaction, commensal relations. The brahmanas consider themselves as superior than the rest. They only receive food from the brahmanas in the nilachal hill complex there are visibly two primary caste based groups namely —brahmins and nonbrahmins. in the hill complex two classes are dominantly visible - brahmins and non Brahmins. another group is that of the sanskritised pandas who are Brahmins but are brought here by different panda families who claim to be the original inhabitants of this land for their assistance, this group of pandas now themselves claim to be the sever of the goddess. However they are denied the rights of offering daily pujas to the Devi and her diverse forms, nor do they have voting rights in the election of the Dolois. they mainly earn their livelihood by acting as a guide to the visitors who visit the temple premises.

#### **Caste as structural phenomena :**

Caste structure is operational here at various levels in terms of divisions and sub divisions among the same groups members with functional specialization. As already seen in the context of caste as a unit it reveals the fact that each group has its own distinctive role and position in the society with no doubt cannot be changed and undoubtedly is hierarchical too. But what also cannot be totally ignored is the fact that each group is totally dependent upon the other particularly in terms of its role related to the gods and goddesses. each of these different groups are so interdependent and interrelated that even the claimants of superiority cannot retain their superior position in the absence of the other groups. In fact because of the roles and the respective duties assigned to them interdependency and interaction has increased to such an extent that one can observe how sanskritised the other groups have become imbibing the brahminical ways and norms. For a commoner like me even the non Brahmins seem to ignore my caste affiliation and exhibit dominating tendencies in matters of commensal relations. The ideas like pap, punya, karmas, dharma, moksha sanskara which generally are the governing norms of action among the Brahmins, here it is synonymous to all groups alike.

Caste as repulsion—caste considerations play a very significant role in determining and building social relations particularly in matters

of marriage, death, commensal relations or social contacts. No inter caste marriage is allowed and even if one does so then that family is socially boycotted. Again in matters of death social rules vary if the deceased happens to be a Brahman then no non Brahmins can touch the bier (the bamboo bed for carrying the dead body), however they can very well join the procession. Again food restrictions are also seen as Brahmins can only get served by another brahmin, no non Brahmin can enter the kitchen of brahmin, or can even touch the cooked food, however this is not applicable in case of uncooked food. In fact in the nilachal hills locations are named on the basis of caste considerations and occupations like bamunpara in east, west and northern part of the temple, where Brahmins reside, doloipara northern side of the main temple, an area where the heads of temple administration reside, malipara south western part of the temple, bezpara north western part of the temple, natunpara western side of the temple, hemtola inhabited by the bhakats south eastern part of the temple. Here one aspect appears strange that the southern part is not used for residential purpose and when it was enquired as to why then a member of the Bordeuri family Pravin Borpujari replies that south corner is inauspicious as it is viewed as the corner of death.

Thus the incumbents in the society have a distinctive life of their own. The societal relations that regulate the day to day life is characterized by both the trends of assimilation and social segregation.

#### **Observation :**

Thus it can be observed that in the society of the nilachal hills caste plays a major role in determining the social relations. Caste feeling is more dominant than social feeling, however community feeling as nilachal basi (residents of nilachal hills) is also an important identity maker observed here. Though the society is classified on caste lines yet from a larger perspective despite caste bound limitations all are one in the name of goddess Kamakhya as each group are in some way or the other are associated in serving the goddess.

## References :

- BARUA, .B. *Acultural history of assam*. Vol 1. Guwahati : Bina Library, 1969. Print.
- Devi, minakshi. *Kamakhya dhamar utsav anusthan*. Guwahati : Chandra Prakash 2016. Print.
- Gould, H. *The hindu caste system: The sacralisation of social order*. Vol 1. Delhi : Chanskya, 1987. Print.
- Gupta, A.R. *Caste hierarchy and socicial change*. New delhi : Jyotsna prakashan, 1984. Print.
- Hutton, J.H. *Caste in India*. London : Oxforduniversity press, 1961. Print.
- Sharma, .G.L. *Caste, class and social inequality in india Jaipur*: M.D.Publications, 2003. Print.

**SAMPRIITI**

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-102-109

## Problems and Prospects of women entrepreneurs in rural assam

**Dr. Mridusmita Devi**

Assistant Professor, Pragjyotish College  
Guwahati, Assam

E-mail: devimridusmita8@gmail.com

## Abstract :

The development of a society requires full participation by all section of the population including women. Involvement of women in entrepreneurial activities would ensure effective utilization of labour, generation of income and hence improvement in quality of life. It is realized by all the nations that social and economic changes can be ensured mobilizing and empowering women to take up entrepreneurial activities. The present paper encompasses the necessity for entrepreneurial development of the rural women of Assam. Through this study the investigator have tried to identify the problems faced by them in their various entrepreneurial activities in the society and provide some strategy for the upliftment of rural women entrepreneurs of Assam.

**Key words :** Women Entrepreneurship, women empowerment, challenges, rural women.

**Introduction :**

“Women” the greatest creation of the almighty God can be considered as a steering holder of society and mankind. From the day of creation women plays a leading role in the development of society.

The Women consist of around 50% of global population. They share equal burden of living a life along with the man folk. In Assam, women’s participation is significant only in agriculture, nursing and teaching. The participation of women in economic activities not only helps in propelling the economy of the country but at the same time, it will help in women empowerment. Government of India along with the state governments have started to give importance on women empowerment through women entrepreneurship. Entrepreneurship is the activities undertaken by the entrepreneurs in the pursuit of entrepreneurial objective. However, entrepreneurship is not so popular and common in the developing nation like of India and more specifically the agrarian state of Assam. In contrast to urban female folk, majority of rural women folk are engaged in agricultural activities along with male member of the society. As per 2011 census, more than 86% of total women populations of Assam are residing in rural areas. The contribution of such huge women population in entrepreneurial activity is nearly invisible. But of late many women entrepreneurs from rural Assam has emerged. There exist an immense possibility of enhancing the entrepreneurial capabilities of rural women and such enhanced capabilities will help in revolutionizing the economy of Assam and rural Assam more specifically.

Though the women of rural Assam are playing important role in society, but their entrepreneurial activities are yet to be explored .Government (at central and state) has undertaken various policies during the five year plan period for the development of women entrepreneurship .Consequently, there has been considerable development of women entrepreneurship in Assam too. But the field of women entrepreneurship is full of problems. This paper has given emphasis on identifying the problems of women entrepreneurship in rural Assam. The modern concept of women entrepreneurship took shape in North Eastern region of the country on from the eighties. Like most women entrepreneurs in India, the women from rural Assam have also embarked on their entrepreneurial journey in a relatively smaller scale mostly based out of

their homes. They began with traditionally women –oriented business like garments, fashion, handloom and handicraft, beauty and well-being etc. mostly without any formal training or a rigid business frame work. Women from the state have realized the potential resources of the state and have initiated various entrepreneurial activities in order to tap the natural wealth of the nation. The potential for development of women entrepreneur in Assam is very high. Though government has taken various measures to develop women entrepreneurship, still development of women entrepreneurship is not encouraging. At present it is a matter of satisfaction that number of women entrepreneurs are coming to start their business in traditional activities like weaving, embroidery, pickle making , knitting, jam jelly making etc. but also in non- traditional activities like beauty-parlour, computer cafe, nursing, food catering centers, readymade garments, tailoring firms etc.

Whatever women entrepreneurs are available in Assam, mostly are urban based. The situations in rural areas are very pathetic. It is however very harmful in the development of the state. Therefore it is necessary to know the obstacles of women entrepreneurship in rural areas and measures be initiated to remove various shortcomings so that participation and contribution of rural women entrepreneurs to national economy be increased. The present study will definitely explore the problems and challenges of rural women entrepreneurship and also forward some suggestions in improvement of rural women entrepreneurs.

**Objective of the study :**

The following are the objectives based on which the present study is been carried out :

1. To study the necessity for entrepreneurship or entrepreneurial development of the rural women.
2. To identify the problems/challenges responsible for slow growth and development of women entrepreneurs in rural Assam.
3. To suggest different remedial measures in helping and accelerating women entrepreneurs.

**Methodology :**

The Descriptive or Normative survey method is used in this study.

**Tools for the data collection:**

Structured type interview schedule as a tool was used in the study for collecting data. Observation was also used in this study. The physical



aspect of the entrepreneurial sector was observed through observation.

**Sample of the study :**

The total number of sample for the purpose of the study includes 60 women entrepreneurs of rural areas of Assam.

**Major findings :**

As per the objective i.e. the necessity for entrepreneurship the study reveals that 41% of total respondents opined financial independence as the highest necessity of entrepreneurship of women , 26% of total respondents are in view of higher standard of living , 15% opined that to secure identity, social security , equal rights with male entrepreneurial development is needed , 12% opined that to shape up their dream into reality entrepreneurial development is necessary and lastly 6% respondents opined that for freedom to take decision women entrepreneurship is essential.

The women of rural areas face different types of problems in the path of entrepreneurial growth. Some of the problems faced by women entrepreneurs as the study reveals are as follows-

**Problem of finance:** Women entrepreneurs in rural Assam suffer from shortage of finance on two counts. Firstly, women do not generally have property on their names to use them as collateral for obtaining funds from external sources and secondly, the banks also consider women less credit- worthy and discourage women borrowers on the belief that they can at any time leave their business.

**Scarcity of Raw Material :** Rural women entrepreneurs of Assam have to face the problem of scarcity of raw material and necessary inputs. The prices of raw materials are also high.

**Cut-Throat competition:** Women entrepreneurs have to face a stiff competition with the men entrepreneurs.

**Limited Mobility :** Unlike men, Women mobility in rural Assam is highly limited due to various socio-cultural reasons.

**Family Ties:** In rural Assam it is mainly a women's duty to look after the children and other members of the family. Man plays a secondary role only. In case of married women, she has to strike a fine balance between her business and family. Her total involvement in family leaves little or no energy and time to devote for business.

**Lack of Education:** Due to the lack of education and that too qualitative education, women are not aware of business, technology and market

knowledge. Lack of education creates problems for women in the setting up and running of business enterprises.

**Male dominated society:** Male chauvinism serve as a barrier to women of rural areas for entry into business.

**Low Risk-Bearing Ability:** Women in rural Assam lead a protected life. This reduces their ability to bear risk involved in running an enterprise.

**Absence of entrepreneurial aptitude:** In rural areas of Assam many women start a business without entrepreneurial bent of mind. As a result they cannot survive in this venture.

**Marketing Problems:** Women entrepreneurs continuously face the problems in marketing their products as this area is mainly dominated by males and even women with adequate experience fail to make a dent.

**High cost of production:** High cost of production undermines the efficiency and stands in the way of development and expansion of women's enterprises.

**Motivation:** Motivation is very important element of entrepreneurial activities. Rural women entrepreneurs lack motivation.

**Overburdened:** Women entrepreneurs in rural areas are overburdened with many tasks. Such condition does not allow thinking or concentrating on entrepreneurial activities.

**Awareness:** The women in rural areas are not much aware about the availability of opportunities for the development of entrepreneurship like financial assistance, training assistance etc.

**Inferior complexity:** The women entrepreneurs in rural areas are very stereotyped about their capability. They think they are inferior to man folk.

**Feeling insecurity:** The women entrepreneurs in rural areas feel very insecure. The insecurity may be about physical insecurity or social insecurity or economic insecurity. They feel very much insecure while dealing with the men and at the same time they are afraid of social taboos. The loss aspect of the business always bothers them.

**Role expectation:** An Assamese women is always been expected to be a good homemaker. They are always expected to play with best the roles of mother, sister, daughter, and daughter-in-laws etc. They

are never expected to be businesspersons by family or society to run a business. This role expectation creates a big hurdle in the growth of entrepreneurial activities among the women in rural Assam.

**Social norms:** Social norms are also creating problems for the rural women of Assam in their entrepreneurial sector.

**Family support:** Lack of family support is causing hindrances in the growth of women entrepreneurship in rural areas of Assam.

**Government attraction:** Women entrepreneurship development in rural areas is not an attractive area for policy making for government of Assam. Very lately, the state government started to give importance to it. However it is not sufficient to develop women entrepreneurs in rural Assam.

#### **Strategy for up-liftment of women entrepreneurs:**

- Though a number of government level organizations, Institutions and NGO's are working for the development of micro enterprise in rural Assam but lack of cooperative effort by such organizations and NGO's the ultimate aim of economic empowerment of women is not coming into full reality. Hence, for sustained long run achievement of women entrepreneurs it is necessary to analyze the hurdles related to this sector and take some dread less steps from the side of the government, NGO's and also from the side of the women entrepreneurs.
- Micro finance is a major tool for development of women enterprises and this micro financial sector essentially begun to grow rapidly in rural Assam with the active engagement of NGO's, public/private sector bank, financial institutions etc. Commercial banks can play an important role by giving financial help at low rate of interest.
- Several trades related entrepreneurship assistance and development scheme for rural women should be launched.
- Some micro and small enterprises cluster development programme should be arranged. It should be organized in the pattern of soft interventions and hard interventions. Soft interventions should include diagnostic study, forming association, capacity building, organizing workshops, seminars etc., training and exposure visits,

market development, launch of website, common procurement, common / complementary sales and branding and facilitate export marketing.

- Hard intervention should include setting up of common facility center, mini tool room, design Centre, testing facilities, training Centre, research and development center, common raw material Bank/Sales depot etc. and display and exhibition Centre.
- E-Commerce facilities be introduced for selling of products and services online.
- More awareness generation camp should be organized and introduce and implement a policy of encouraging women owned firms.
- Virtual exhibition of our ethnic products should be encouraged.
- Moral support from family members is very much important for the development of women entrepreneurs.
- Lastly utmost emphasis should be given on non-financial services like education which is the main key to women's entrepreneurial empowerment.

#### **Conclusion :**

Women are an important human resource of the nation and every state should try to utilize them as mediators of economic growth and development. Encouragement for women entrepreneurship is one of the ways for that. But unfortunately it is seen that the traditional mind set of the society and negligence of the state and respective authorities are main obstacles in the women entrepreneurship development in rural areas of Assam. Therefore, there is need of continuous attempt to inspire, encourage, and motivate women entrepreneurs of Assam.

So, come, let us all share our expertise to foster the entrepreneurship movement and work together to eradicate poverty and unemployment in our country.

**References:**

- Chowdhary, R.K. *Economic Problems of Assam*. Kitapghar. 2001. Print.
- Desai, Vasant. *Entrepreneurial development*. Bombay: Himalaya Publishing House, 1991. Print.
- Desai, Vasant. Print. *Dynamics of Entrepreneurial Development and Management*. New Delhi: Himalaya Publishing House, 1997. Print.
- Dhameja S.K. *Women Entrepreneurs-opportunities, performance, Problem*. New Delhi: Deep & Deep Publication Pvt. Ltd. 2008. Print.
- Dhar Dr. P.K. *The Economy of Assam*. New Delhi: Kalyani Publishing House, 2005. Print.
- Directorate of Economic & Statistics, Government of Assam, *Statistical Hand Book of Assam*, 2010. Print.
- Ganasan, S. *Status of Women Entrepreneurs in India*. New Delhi: Kanishka Publishers and Distributors, 2003. Print.

**SAMPRITI**

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-110-121

## **Marriage system of Bodo society in Goalpara district**

**Nava Kumar Daimary**Asst. Prof of Howraghat College, Howraghat  
Karbi Anglong.Email: [daimarynava05@gmail.com](mailto:daimarynava05@gmail.com)**Abstract :**

Marriage is social contracts for the satisfaction of physical, biological, psychological and spiritual needs of male and female leading to the formation of a family to bring up children and live together happily. In the life cycle of Bodos, the marriage ceremony is the most important ceremony. Marriage is called '*Haba*' by the Bodos. In Bodo language 'ha' means soil or earth and 'ba' means to bear something on the back. So, '*haba*' means to bear the soil or the responsibility of the earth on the back. It is the most interesting to note that Sanskrit word for marriage '*bivah*' also gives the same etymological meaning. After marriage a person enters into a circle of great responsibility. With the marriage ceremony the Bodos newly married couples are gives new lessons for life which is full of duties and responsibilities. As with non-tribal Hindu society of Assam the marriage ceremony is the most important ceremony in their life cycle and it may rightly be termed as sacramental rite. The marriage ceremony has been playing a significant role in the life and society of the Bodo society.

**Key words :** Society, Marriage, Ceremony, Tradition.

## Introduction:

Marriage is social contracts for the satisfaction of physical, biological, psychological and spiritual needs of male and female leading to the formation of a family to bring up children and live together happily. Marriage is such a ceremony which admits men and women to family. It is a stable relationship in which a man and a woman are socially permitted to have children implying the right to sexual relations. Some scholar's definition of marriage is the best because it covers civil, religious, social, economic and biological purpose. Majumdar D.N and T.N. Madan defined marriage as,

*"It involves the social sanctions generally in the form of civil or religious ceremony authorising two persons of opposite sexes to engage in sexual and other consequent and correlated socio-economic relations with one another."* (Myneni 185)

According to Anderson and Parker, *"Marriage is the sanctioning by a society of a durable bond between one or more males and one or more females established to permit sexual intercourse for the implied purpose of parenthood."* (Anderson and Parker 144)

Lundberg defines *"marriage consists of the rules and regulations which defines the rights, duties and privileges of husband and wife, with respect to each other."*<sup>3</sup> (Lundberg 134)

In the life cycle of Bodos, the marriage ceremony is the most important ceremony. Marriage is called '*Haba*' by the Bodos. In Bodo language 'ha' means soil or earth and 'ba' means to bear something on the back. So, '*haba*' means to bear the soil or the responsibility of the earth on the back. It is the most interesting to note that Sanskrit word for marriage '*bivah*' also gives the same etymological meaning. Now-a-days in Bodo society, the marriage ceremony is performed either at the boy's residence or at the girl's residence according to the economic position of the family. But generally, it is seen that the marriage takes place at the boy's residence.

## Aims and objective of the studies:

This study aims at documenting the socio-cultural aspect of the Bodos of Goalpara district. It will take into consideration the entire gamut of things which help the community to maintain a distinct identity. The study will cover under their marriages systems and its rites and rituals of the society. The aim will be to bring to light all those distinctive traits

of the community and to analyze them in comparison to the other communities and also of the same community of other districts. It is hoped that the proposed study, will bring to light many aspects of the socio-cultural aspects of the Bodos in the broad perspective and it will help in a better understanding of the composite culture of the North east region.

## Bodo marriage:

The Bodos have as many as six different types of marriage. These are being described below:-

### (1) Songnanoi lainai haba (Swngnanwi lainai haba):

This type of marriage is performed as per the standard of social customs. In this marriage all social formalities are observed. According to this type of marriage the family guardian or parents select the bride for his son. Both families arrange the time of marriage with the help of village people or village head man after negotiation. Earlier, this type of marriage was solemnized at the house of the bridegroom only. But now-a-days, the ceremony is performed at the house of the bride too. This is a regular marriage in which social formalities are observed and bride price is also paid by the role of social institution. And also follow the social customs rules and regulation.

### (2) Kharsonai haba (kharsonnai haba):

This type of marriage is a love marriage. In this marriage, the girl may have secret understanding or prior arrangement with the boy. In such a case, bride enters into the house of the bride-groom before the settlement of the marriage. It is possible if there is mutual understanding between the bride-groom and the bride. The consent of the parents of the bride is not necessary taken into the consideration. In Bodo society, this type of marriage is regarded irregular and rarely performed now-a-days.

### (3) Gorjia lakhinai haba (gwrjia lakhinai haba):

It is solemnized at the house of the bride. It is a service marriage. In this type of marriage, he pays off for the marriage in terms of service rendered to his father-in-law. In Assamese it is called *Ghorjia*. The Bodo people of Goalpara district call it *Bijamadoi lakhinai*.

### (4) Bonanoi lainai haba (bwnanwi lainai haba):

According to this system of marriage a bride is forcefully taken away from her parent's house and then is married. This was prevalent in

earlier days when the common rule was as might is right. It is not a socially sanctioned marriage system in the present Bodo society.

**(5) *Donkharlangnai haba (dwnkharlainai haba):***

This type of marriage takes place when there is a mutual consent between boys and girl. If both parents are not agree their marriage then they are to live separately at different place such marriage not approved by the society norms and sometimes this type of marriage take place in the society. This is also a kind of irregular marriage and very rare in the Bodo Society.

**(6) *Dongkha haba:***

This is an approved marriage system in Bodo society. It is a widow marriage. If a *balonda haua* (a widower, whose wife has already died) is brought for remarriage with a widow in widow's house and solemnized social, then it is known as *Dongkha haba*.

*"If a man lives in the house of a widow as her husband then they are recognized as husband and wife by the society. However, they have to regularize their marriage according to the social customs called 'Dongkha Habnai'."* (Brahma 77-78)

Widow re-marriage in Bodo society is recognized. A widow can re marry any person who is not related to her. If she marries second time, she loses the claim to the property of her deceased husband. The male child is always entitled to get the property of his father. Sometimes she is allowed to take along her female child of her deceased husband to her new husband.

There are some restrictions which are strictly followed in the Bodo society. A widower may re marry his deceased wife's younger sister but not the elder, whom he is obliged to treat as a mother as per conventions. Similarly a widow may re marry her deceased husband's younger brother but not the elder.

The marriages system of the Bodos of Goalpara district is divided into three main groups. Every marriages system fell under these three systems of groups.

1. ***Haba geder:*** Marriages by negotiation where the proper marriages ceremony is performed in the bride's house.
2. ***Kasaross:*** In this type of marriage the bride brought to the bridegroom's house in the day of proper marriage ceremony. The marriage ceremony performed in the groom's house.

3. ***Daothu Haba:*** In this type of marriages the bride is brought to the groom's house before one or two weeks of marriage. Basically this type of marriage ceremony is performed on the day time by changing garland to each other in front of the villagers. After that the new couple bow down to the villagers and take blessing from them. In this type of marriage fest is not compulsory. (Daimary46)

Basically in the *Haba geder* (proper marriage) is performed in the house of bride. But sometimes the bride is bring to the bride groom's house for marriage ceremony. If the bride brought to the groom's house on the day of proper marriage and this type of marriages is called *Kasaross*. Again if the bride is brought to the groom's house before proper marriage day then it is called *siri siri labunai haba*. (Daimary 46)

**Stages of marriages Ceremony:**

According to the Bodo customs the proceeding of marriage ceremony can be divided into three stages like (i) Pre marriage (ii) Proper marriage and (iii) Post marriage. These three stages of marriage are performed only in the arranged marriage or marriage of negotiation.

**(i) Pre marriages ceremony:**

**Selection process of the bride and settlement of the marriage:**

A party in a group of three or five members set out for the house of the bride from the bridegroom's place to settle the marriage and to fix the day and date of the marriage ceremony. So, the member of the bridegroom's party and the *Ghatak* (negotiator) try to persuade the parents of the bride for marriage. The party goes with a pair of silver or gold bracelets, with some coins, a pair of areca nuts, betel leafs and also a pair of rice beer bottle to the house of the bride at the time of settlement. The members of the bridegroom party leave these things at the house of the bride. Then the parent of bridegroom explains the purpose of the visit indirectly to the bride. If the bride parents do not return the bracelets (*ashansuri*) within a week, then it is clear that bride's side is agreeable to the proposal. If the bracelet is returned in a week, then it means that bride's family has not agreed to the proposal, which is called *Ashan phirainai* (return of the bracelet) in Bodo. If the bride's parents agree to the proposal, the *gathakdar* returns and conveys the news to the bridegroom's parent.



**Huwa gwdan hinjao gwdan nailainai:**

Next, the bridegroom has to visit the house of the bride along with his friends. The bride and her parents want to see the bridegroom before the marriage is finally held. This ceremony is called *Huwa gwdan hinjao gwdan nailainai*. On this day the bride's parents arrange a small feast. However, if the bride shows unwillingness for the marriage she will not even come before the groom and there will not be any gifts for the groom like handkerchief or scarf which is regarded as a token of agreement for the marriage. Similarly, the groom can also disagree for the marriage if he is not willing after visiting the bride's house. If everything goes well and both the bride and the groom agree for the wedding then the next stage comes.

**No nailainai:**

In this stage, if the couples like each other then the bridegroom party fixes a date and invites the bride's parents and relatives to their house. On this ceremony bridegroom's parents entertain the guest with rice beer, pork, chicken, betel nut and betel leaves in abundance. This ceremony is called *no nailainai*. It is observed as a compulsory pre-marriage ceremony.

**Khalar thi Khalamnai** (fixing the final date of marriage):

Final stage of pre-marriage ceremony is to fix a suitable date for marriage or making final settlement for the date of marriage. The bridegroom's parents along with few villagers and some elderly person go to the bride's house to fix the final date for the marriage ceremony. This ceremony is called *khalar thi khalamnai* in Bodo. The bride's parents arrange a small feast in this function.

**Goi khaonai:**

This is another important pre-marriage ceremony observed by the Bodo society. After the final settlement, the members of the bridegroom party go to the bride's house with bundles of betel nut and betel leaves. The villagers of the bride's village are entertained with betel nut and betel leave and rice beer in abundance. This ceremony is called *goi khaonai*.

**Assan thofla hwnai:**

This ceremony is the last pre-marriage ceremony which is called *assan thofla hwnai*. This is performed just before the final settlement.

The parents of the bridegroom go to the house of the bride with a pair of silver bracelet (*ashansuri*) and leave it at the house of the bride. But now a day the *assan thofla* giving ceremony is done on the day of marriage just to perform the ceremony.

**(ii) Proper marriage**

The day of proper marriage is a busy schedule day. Early in the morning there are some important rituals to be performed before the marriage, like-*dwi khaono thangnai* (fetching water) from the river and *thwkhwinai* (bathing). Early in the morning both family members bring *besor jarinai* (chanting mustard seed) from the *Oja*. On the day of proper marriage the bride/groom and the family members keep the *besor jarinai* in their pocket or hanky. They also sprinkle the mustard seeds around their house campus where the marriage is going to take place. It is a belief among the Bodo society that keeping the *besor jarinai* and a knife is necessary for safety from evil spirits or evil effect.

**Dwi Khaono thangnai:**

*Dwi Khaono thangnai* (fetching water) is an important and enjoyable function; in this ceremony both men and women go to the river or tank nearby to fetch water in *dwihi* (pitcher). They form a procession with the traditional musical instrument but now a day the band parties play the modern music and women carry *dwihi* following the *haba methai*. The mango twig having leaves is tied on the neck of the pitcher. A *don* (bamboo basket) is carried by a young girl, they place it in a particular position i.e., a coin, a handful rice, a pair of betel nut and leaves, banana leaves and a lighted earthen lamp in the *don*. When they reach the landing place of the river, at first they light the earthen lamp in the name of the Goddess of river. After that a young girl draws lines or crosses on the surface of the water with *khasi* (sickle) and fills up the pitchers one by one. Then the party returns to the wedding place.

**Thwkhwinai** (ceremonial of bath):

After the *dwi khaonai*, the *thwkhwinai* ceremony is performed by the mother first and after the relatives. At the time of bath they use to prepare the pastes of *sabai* (black pulse), *haldi* (raw turmeric) and *thao gwhang* (mustard oil) and rubbing the body of bride/groom. The bride/groom sits on the banana trunks in a corner of the courtyard. After the bath, the bride/groom duly dressed up and brought in the rest room.

### **Marriages ceremony:**

In the evening the bridegroom's parent and other family members along with the help of villagers and relatives go the house of the bride to bring *hinjao gwdan* (bride) for marriage, this is known as *hinjao gwdan laino thangnai*. The bridegroom party consists of *Barlangpha*, two *Bairathi*, few girls and some women and elderly person. The *bhar* or *biban* is carried by two young persons of the party and two *Bairathi* distribute the betel nut and betel leaves to person who want to chew even on the way. In this *biban* or *bhar* ceremony, there is required some essential goods like- betel nut and betel leaf and two earthen pitchers (*hani thikhili*) are carried to the house of the bride.

On the way, sometimes seen obstruction then the bridegroom's party solve the problem by distributing the betel nut and betel leaves. On reaching the house of the bride, the bridegroom party serves the different items to the villagers. The *Bairathi* distribute betel nut and betel leaves several times in the house bride. The villagers enjoy most attending the feast, young boys and girls as well as elderly men and women sing and dance. *Bairathi* are dressed in new traditional dresses of Bodos (*dokhona thaosi*) which are designed most beautifully. They also wear uniform scarf (*jumgra*). The villages head men from both the parties discuss about the marriages and do the all formalities according to the customs of the society. After completion of all formalities, the bridegroom party some women and young girl enter the *noma no* (main house) where bride is sitting. The bride is dressed up the new *dokhona thaosi* (women apparel), bracelets and ear ring, massage the oil all over body which have been presented by the bridegroom and vermilion mark is applied on the forehead of the head. After this bride bring on courtyard and bow down their head to the parents and villagers present in the ceremony to respect.

After this the bride is taken away from the house of her parents. And as soon as bride arrives with the party, she is welcomed by the member of the bridegroom and the villager. The bridegroom younger sister washes the bride feet with water which is kept ready at the gate for this purpose and purified with the holy water. After purification she entered the *noma no*. After a few minutes bride and bridegroom carried her/his friend on arms and take to the marriage place to performed

marriage ceremony. The bride and bridegroom pray to the God, making promise to remain as husband and wife in their future life by observing the necessary formalities according to the traditional customary rules followed even today. They bow their heads to the elders present in the ceremony, showing respects to the family members and relatives.

After marriage is over, at the house of the bridegroom a big feast is arranged on the occasion of the marriage. Among the items, pork, chicken and rice beer are supplied abundantly. The villagers and relatives co-operate with the parents of the bridegroom during the marriage ceremony. The member of the bride party leaves the house of the bridegroom just having meal. After return the parents of the bride arrange a feasting for villagers who consists pork, rice beer and rice. The villager also co-operate with the parent of the bride by supplying rice beer, vegetables, betel nut and betel leaves. When the feast is over, they go back to their respective home.

### **Hathasuni khwrnai:**

This is an important part of marriage ritual which has always been observed by the Bodos for a long time. In this ceremony the bride offers meal to the bridegroom and his villagers at a function. This particular meal consists of rice and curry prepared with *on gwndoi* (grind rice) and chicken without applying spices. This is called *ondlakhari* in Bodo. After taking a little portion of the food, the bridegroom rises from the seat. Then, they pray to God *Bathou Bwrai* to grant them a peaceful conjugal life. After the bride offer meal to the bridegroom and then the meal which is prepared in the name of *Hathasuni khwrnai*, is served to the villagers present.

### **(iii) Post marriage ceremony:**

There are some important post marriage ceremonies observed by the Bodos. This ceremony is not compulsory but they do not miss it.

### **Hara khonnai:**

On the third day of the wedding the bride mother along with some other village's women visits to the groom's house and this ceremony is known as *Hara khonnai*. This custom is in the Bodo society to visit the groom's house to see whereas her daughter is fine or not in the groom's house. That day son-in-law arranges a small feast for the honour of his mother-in-law on the occasion of *Hara khonnai*.

### No Phinnai:

The Bodos observe the ceremony of *no phinnai*, after marriages which are most important in their social customs. It is generally observed on the eight day from the day of wedding ceremony at the house of bride's parents. The married couple visits to the bride's parent's house with some other friend. In this ceremony, a feasting is arranged on the occasion. Only a few selected people especially the relatives are invited to the ceremony. After the ceremony is over, the bride and bridegroom return to their house along with the articles of presentation which they receive from their friends and relatives.

### Biai Biani Khanai:

This ceremony is also most important ceremony of Bodo society. This marriage ceremony is known as *Biai Biani Khanai* (making relation of the groom's parent with bride's parent). The groom's parent invites bride's parent to their house after the *no phinnai* ceremony. This ceremony is held within a month of the wedding. As per the invitation, the parents of the bride visit to the groom's house. They are warmly welcome and arrange a feast for them. In this ceremony a few selected people especially the relatives are invited to the ceremony. By this ceremony a new relationship is made formally between the parents of the bride and bride groom. This is called *Biai Biani Khanai* among the Bodo people of Goalpara district. They still observe all these ceremony very heartily.

#### (iv) Phon thaka or Gao dhun (bride price):

There is a tradition of realizing bride price in Bodo society. This custom has continued till today. In Bodo language this is commonly known as *phon thaka* or *gao dhun* (bride price). It was compulsory to pay bride price before taking the bride to the house of her husband and the guardian visits the bride's houses and pays the bride price before marriage this is known as *dai marinai* or *thaka marinai* in Bodo. The rate of payment of bride price to be paid depends upon the different systems of marriage and caste and religion of the groom.<sup>7</sup> The amount of payment was in different condition is given in below:

	Conditions	Amount of payment
1.	If the marriage is solemnized in the system of <i>Haba Geder</i> .	Rs.36
2.	If the marriage is solemnized by <i>Kasaros</i> system.	Rs.96
3.	<i>Kharsonnai Haba</i> .	Rs.42
4.	If the groom belong to Rabha community.	Rs.300
5.	If the groom is Brahma follower.	Rs.200
6.	If a Bodo young men marry a Rabha girl.	Rs.300
7.	If the groom belong to Hindu religion but other than Bodo and Rabha community.	Rs.1000
8.	If the groom belong to other than Hindu religion.	Rs.1000 to 10000

(info. Kamal Khakhalary, Kushdhowa, Goalpara )

### Conclusion:

The marriage ceremony has been playing a significant role in the life and society of the Bodos. After marriage a person enters into a circle of great responsibility. With the marriage ceremony the Bodos newly married couples are gives new lessons for life which is full of duties and responsibilities. As with non-tribal Hindu society of Assam the marriage ceremony is the most important ceremony in their life cycle and it may rightly be termed as sacramental rite.

### Methodology:

The chief source of data for the research would be based on field work. I shall also make myself actively involved in the different social functions and festivals so as to get the real feeling of the society formation and its working. The secondary source of data, I shall carefully analyze the different books, journals and magazines that have been published about the Bodo society and also all other materials related to the topic. At last after all the relevant data have been collected, the research paper would be prepared by taking the help of observation method.

## Reference

- Anderson and Parker. *Society*. P.144. Print.
- Basumatary, Birendra Giri. : *Boro Harimuni Mahar Mushree*, N.L. Publication, Guwahati, 1993. Print.
- Brahma, Kameswar. *Aspects of Social Customs of the Bodos*, Gassaigaon, Kokrajhar, 1989. Print.
- Daimary, S. *Folk Customs of the Bodos of Goalpara District: A Critical study*. an unpublished thesis, Dept. of Folklore Research, G. U, 2014. P.46
- Hazowary, Mangal Singh. *Traditional Boro Festivals A critical study*. A thesis of G.U. Arts Faculty, 1997.
- Informant: Kamal Khakhalary, Kushdhowa, Goalpara
- Lundberg. *Sociology*. , P.133
- Narzaree, Indramalati. *Boro Harimu Arw Thunlai Bijirnai*, N.L. Publication, Kokrajhar, BTC, (Assam), 2005. Print.
- Myneni .S.R. *Sociology-I (principles) for Law Students*. 2008, P.185. Print.

## SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-122-126

## Karbi Ethnic Wear

**Sabita Englengpi**

Asst. Prof. Dept of English,  
Howraghat College, Karbi Anglong.  
Email: [sabitahgt@gmail.com](mailto:sabitahgt@gmail.com)

### Abstract :

Karbi, the indigenous ethnic tribe belongs to north-east India especially in the hill areas of karbi angling Assam. Karbis have a wide range of textiles which are produced with the help of the 'traditional blackstrap loom'. Karbis has rich in ethnic tradition. Karbis has gender and age specific clothing with culturally coded motifs which indicates the distinct appearance and meaning to the young man and woman, karbis married couple, older male and female.

Male attires like- choi-hongthor, choi-ik, choi-ang, choi- kelok, choi-umso, pe-seleng, Rikong, poho, chepan, mulajin, jambili, jambrong, vojaru ani, pe-um, pelu Amar and sator etc.

On the other hand Female folk are an ingenious lot. Women have a distinct of clothing such as pini kamplak (open ended sarong) , jiso (clothing covering the breast area), pekok (open ended embroidered woven cloth wrapped around the female torso from shoulder to just above the knees), vamkok (highly decorated waist belt with hung loose), pe-seleng (a long cloth wrapped around the torso by the female), jir-ik (light blue coloured clothing for the breast area), piniku (white female bed sheet), piba (blue colored cloth for carrying baby on the back), mulajin and jambrong.

**Key words:** karbi, ethnic wear, women wear, men wear.

### Introduction:

Karbi are the major indigenous tribal community inhabited in the district of Karbi Anglong, Assam. The constitution of India has made provision of sixth schedule and Karbi Anglong has their own autonomous district administered according to the sixth schedule. The great artist-scholar Bishnu Prasad Rabha refers Karbi as the Columbus of Assam.

Besides in the district of Karbi anglong, they are inhabited some other part of Assam like- Dima Hasao, Kamrup, Morigaon, Nagaon, Golaghat, Karimganj, Lakhimpur, Sonitpur and Biswanath Chariali.

The tribe has its own tradition, culture, and dress which presents its unique artistically designed. The attire shows it rich in culture and tradition.

### Aims and objectives:

1. To highlight the ethnic wears identity present in the tradition of Karbis.
2. To study the conflict between past and present dress wears by the people.
3. To study the positive and negative aspects of the changes taking place on the attires.
4. To awakening a sense of preservation among the tribes.

### Karbi Ethnic Wear:

In the district of Karbi anglong, it has been observed that the demand for traditional attire is still very high as it is being highly preferred by its people belong to old and as well as the young. Karbi women weave by themselves and it help in producing the traditional clothes. Through this it helps in keeping alive the colours and designs of ancient time till this modern world.

Karbi traditional attire is that the different designs and colors of the clothes are meant for particular age, sex and social status of the people.

### Women wear

The following are the attire of Karbi women:-

- 1) Pini – it is black in color mostly and worn around the waist tied with a belt. It can be of different designs called – pini jangre, pini samtok, pini honki rancho, marbong homkri, ahi cherop,

chamburukso apini, pini mekserek etc. they are still made in the traditional loom.

- 2) Pekok- it is tied at the right shoulder. It can be of different colors and design like pe-seleng, pe- duphirso, pe- khonjari, pe- luru, pe- jangphong and pe – sarpi. Pe – sarpi was generally for older women, pe- seleng and pe- jangphong for middle age women and pe- duphirso was meant for young women, but in now days the system is made that in every age the different pekok is wear as they like.
- 3) Vamkok – it is the belt used to tie the pini tight at the waist. It has colorful fringes at both the length ends and can be found the following designs- amekpi, amekso, abermung, thoithesuri angphar, suve arvo and phonglong angsu etc.
- 4) Jiso – it was long black cloth with designs and decorated fringes at the length ends. It was used by women of ancient time to tie around the bust but now it's replaced by short blouse for comfort and modern looks.

### Men wear

The attire of men consists of the following:-

- 1) Choi – This is the jacket worn by men. They can be found in different types called- choi – hongthor, choi- ik, choi- ang, choi- meri etc. choi-hongthor –a ki –ik, choi –hongthor ake-lok were meant for young men while choi-ang, choi- meri were for middle aged and aged men.
- 2) Poho – it is worn around the head or used as muffla. The different kinds of poho are- simple long white poho, poho ke-er and poho kelok with different designs.
- 3) Rikong – it is the long cloth worn by men in ancient time during work but it is rarely used now in modern. Different types like- rikong, jongjong with colorful designs and simple white rikong bamon.
- 4) Sator – it is a white piece of cloth worn by men around the waist as the dhoti covering the whole length of the legs.
- 5) Jambili – it is a piece of rectangular woven cloth which is folded with the four opposite corner and tied in such a manner which allow one arm to slip through and make it appear like a bag before



the stitched of modern bag (jarong). Jambili is used in olden days by males. Jambili is of four open side which can be used in multi-purpose.

- 6) Vojaru Ani – it is a tails of a ‘racket tailed drongo’ which is a highly prized for bachelors with status such klangsarpo (chief) and klangdun (deputy) of the traditional youth dormitory or jir. Vojaru ani carries on specific cultural, rituals and hierarchical which is significant for the wearers.

Besides these attires, there are some other part of traditional attires of both men and women. They are-

- 1) Jarong- it is a woven bag which can be serves for many purposes. Jarong can be found in different colors and designs. Jarong likes- jarong mokajin, jarong jambili and jarong miri.
- 2) Chui- it is also a bag which is small in size and used by women. Chui rolled up with silver girdle and decorated with silver coins. Chui mostly preferred by old women to carry betel nuts and others.
- 3) Piba –piba is a piece of long thick cloth used to carry babies either tied in the back or front side of the body. It is also used to cover the head of young girls during the ‘nimso kerung’ dance ritual during chomangkan festival. It has the following kinds- pisobai jir –ik and jiso-jir-ik is also used to cover the head of a dead woman in her last rite.
- 4) Pelim-pelim is bed cloths of white color with designs at the sides. Their different kinds are pelu and piniku. Pelu is used for men whereas piniku for women with different designs. During the wedding day these two bed clothes are exchanged which symboling formal union of the groom and bride. These two bed clothes are also needed to be spread on the death bed of both men and women.
- 5) Pe-um-pe-um are worn clothes or shawls which weave with many designs and colors. They are of many kinds- pe-khonjari, pe-sarpi arjon, rinditho and pe- khirwang.

## Conclusion

The various traditional attires of karbi men and women symbolized the entire ethnic wear of karbi people. The people of karbi wear it which emphasized that important of tradition, culture among the men and

women. As time change the style, design, color has been changing. It affects the modern changing world into the entire attire of the people because of the change of people mind. But the people created out of necessity and their utility is proved by their continuity.

The attire must be preserve till the ongoing people of karbi. Preservation is important as they are the identity, history, rituals.

## Material and Method:

The methodology adopted is to study the inhabited tradition attires of Karbi necessities the uses of both men and women. This paper is purely prepared based on the field study. The given information about the wears of Karbi people has been collected by employing various method and techniques like-case studies, interviews, observation and life histories. The secondary data which are collected from different books, journals, newspaper and internet.

## Reference Books:

- Baruah, suren. *Karbi loka samaj sahitya aru sanskritit abhumuki*. guwahati : Assam institute of research,1998. Print.
- Das , Basanta. *Karbi lok sanskritir etihis*. Guwahati: aank baak, 2010. Print.
- Kramsa, Suren. *Karbi kristit abhumuki*. Baithalangso. Bikram kramsa, 2004. Print.
- Teron Dharamsing. *Karbi studies* (vol-2). Guwahati :Assam book hive, 2011. Print.

## Women and Politics in the Ahom Age

**Dr. Mridutpal Goswami**  
Assistant Professor, Dept. of History  
Dudhnoi College, Dudhnoi  
Email: mridutpalg90@gmail.com

### Abstract:

Women being the creator have a great role to play in politics which plays a pivotal role in the growth and development of a society. But in most cultures this has been neglected because of male dominance. The Ahom age refer to almost 600 year rule of the Ahom dynasty in medieval Assam from 1228 A.D. to 1826 A.D. During that period, we find instances of women from the royal and aristocratic section playing important roles in the matter of state, administration, diplomacy, etc. To an extent, the womenfolk in the Ahom age enjoyed political empowerment. In this paper an attempt has been made to discuss the participation or involvement of women in politics during the Ahom age.

**Key words :** kunwori, romoni, gabhoru

### Introduction :

The Ahoms entered Assam from a place called Maulung in Upper Burma in 1228 A.D. and ruled over this land for almost 600 years up to 1826 A.D. By subjugating the local tribes namely the Chutiyas, Morans, Barahis, Kacharis, Jayantias, etc they built a kingdom extending

from Sadiya in the East to Manah River in the West. (Rajguru 1988: 3-4) They belonged to the great Tai or Shan race and were of tribal origin. It was only from the 16<sup>th</sup> century that the Ahoms started accepting Hinduism. But like the Koches, the Ahoms did not adopt all the Hindu rites and rituals and maintained their tribal custom and traditions. (Barpujari 1994: 174)

Being of tribal origin, the Ahoms showed due regards towards women which was also the prevailing social norm in the society of medieval Assam. As such under the Ahom rule, the womenfolk enjoyed a respectable position as was not the same in contemporary Indian society. (Barpujari 1994: 194) Actually, the medieval society of Assam was by and large tribal for which it was much liberal than the contemporary Hindu orthodox (Sanskritised / Aryanised) Indian society where the status of women was much inferior to men. Women enjoyed great freedom at work and movement. (Gogoi Nath 1992: 9)

However, it will be wrong to say that *sanskritisation*<sup>1</sup> and *aryanisation*<sup>2</sup> did not take place in Assam. Influence of Hinduism was there in the Assamese society, but it did not eliminate the long prevailing tribal or non-Aryan societal norm of showing respect towards women. Women occupied the places of honour and pride in different stages of history of Assam. Hence, respect and freedom enjoyed by women from the earlier times continued in medieval Assam. (Gogoi 2008: 1)

### Discussion:

Sukapha, the founder of the Ahom kingdom in his journey from Maulung was mostly accompanied by male members. As such the Ahoms had to marry the girls of local tribes as many women did not accompany him. This inter-marriage of Ahom male with non-Ahom women was a major tool of Ahom diplomacy for establishing themselves and assimilating them with the different indigenous tribes. (Gait 2003: 78-79) Although, there was no formal share for women in the Ahom administrative system, yet there are instances of women taking active part in political affairs during the Ahom period.

Out rightly, the esteemed position enjoyed by the women in the Ahom administrative system can be realised from the fact that the coronation ceremony of Ahom king called *Singari-ghar-utha* required

the presence of the Ahom King with his Chief Queen (*bor kunwori*) constituting the royal couple in the entire ceremony. (Barbarua 1984: 44) The first Ahom Queen Cha Chien Li, wife of King Sukapha (1228-1268) helped his husband in consolidating the Ahom conquests through assimilation with the local tribes. She was a benevolent lady and with her kind services solved the problems of the subjugated communities. Her kindness and benevolence are to some extent responsible for the binding of fraternity among the tribes of Assam. (Gogoi 2008: 2)

The *bor kunwori* of the Ahom King Tao-Khamthi (1380-1389) was the first Assamese woman to take the charge of administering the kingdom. Tao-Khamthi was out for an expedition and the queen was entrusted with the responsibility of administration. But she could not manage the affairs properly, probably because of not receiving any co-operation from the ministers and also due to her jealous nature. (Baruah 1996: 2) The Ahom Queen Chauching, wife of Ahom King Suklenmung (1539-1552) acted as the adviser of her husband. It was as per her advice that Suklenmung created the office of the *Borpatragohain*<sup>3</sup> and fortified his newly created capital city with embankments for which the city came to be known as Garhgaon and the king himself as *Garhgayan Raja*. (Basu 1970:28)

Joymoti Kunwori, daughter of Laithapana Bargohain and wife of the Ahom King Gadadhar Singha (1681-1696) was a lady with great political consciousness as well as farsightedness. She was well aware of the political situation of the kingdom and believed that her husband was the man of the hour who could save the Ahom kingdom from the then prevailing political anarchy. She advised her husband to escape to Naga Hills as the reigning Ahom King Sulikpha (1679-1681) was killing or maiming almost all the rival claimants. She then despite of facing severe inhuman atrocities was reluctant to say anything about the whereabouts of her husband and sacrificed her life for the good of the country. (Buragohain 1993: 82) It was for her supreme sacrifice that Gadadhar Singha could become the king and save the Ahom kingdom from the political anarchy prevailing at that period of time. The Assamese people still holds this supreme sacrifice of Joymoti Kunwori in esteem.

Phuleswari, the *bor kunwori* of the Ahom King Siva Singha (1714-1744) was the first queen of Assam to directly govern the kingdom.

Actually, the astrologers predicted that King Siva Singha might lose his throne as his stars were under evil influence and he should hand over the reins of the government to someone else. As such, the chief priest Krishnaram Bhattacharyya advised the Ahom king to hand over the reins of the government to his *bor kunwori* Phuleswari to which the king agreed in 1722. (Bhuyan 1975: 142) Siva Singha declared Phuleswari as the *Bar-Raja* or Chief King and surrendered to her the insignia of royalty- the royal umbrella. Thereafter, Phuleswari assumed the name *Pramatheswari Devi* and minted coins in the joint name of herself and her husband. (Gait 2003: 188)

By introducing the burial system, Phuleswari even changed the traditional cremation practices of the Ahoms. In the field of administration, she appointed her own relatives in important positions. Most importantly, she being a great patron of Saktism insulted the Vaisnava Moamaria Mahanta which became a key cause for the outbreak of the Moamaria Rebellion<sup>4</sup>. Phuleswari died in 1731. Siva Singha then married her sister Deopadi and made her *Bar-Raja* with the name *Ambika*. She died in about 1738 and was succeeded as *Bar-Raja* by another wife named Enadari who was renamed *Sarbesvari*. (Barbarua 1984: 173-179) All the three queens of King Siva Singha independently conducted the affairs of administration and the king acted simply as advisor without much interference in the administrative activities of the queens.

Kuranganayani, the Princess of Manipur was the *bor kunwori* of King Rajeswar Singha (1751-1769). Her original name was Bhubaneswari. (Bhuyan 1975: 227) She was instrumental in terminating the rule of the Moamariyas and recovering the throne for the Ahoms. The success of the Moamariya rebellion made Ramakanta, the King and Ragha, the Barbarua. Ragha forcibly took Queen Kuranganayani to his *harem*<sup>5</sup>. But dissensions soon broke out in rebel's camp which enabled the Ahoms to strike a blow at the enemy. In a coup engineered by Kuranganayani, Ragha was assassinated followed by the re-occupation of the capital by the Ahoms. (Barpujari 1992: 291) On the side of the rebels, Radha and Rukmini, wives of Moran leader Naharkhora Saikia took active part and showed much courage in the battle field. Their skill in fighting created a rumour that they have got some supernatural powers. (Baruah 1996: 5)

Queen Kamaleswari Devi, widow of the Ahom King Gaurinath Singha (1780-1795) in 1805 provided a petition to Lord Wellesley, Governor General of India that the legitimate heir to the Ahom throne was Brajanath Kunwor. But setting aside his claim, Prime Minister Purnananda Buragohain has enthroned infant Kamaleswar Singha (1795-1810) as the Ahom king and himself as became the de facto ruler. So, the queen wanted to occupy Assam with the help of an army in order to restore peace and good governance there. The army was to be constituted with mercenary soldiers and the queen wanted assistance from the British in this direction. Further, the queen wanted assurance from the British Government that they would allow her to march the army to Assam through the area of Goalpara and Rangpur which were then part of the colonial empire. The queen further promised that if she could defeat the enemies and reoccupy the Ahom throne with the British assistance, then she would pay them annually the one-fourth of the total tax collected from Assam. (Bhuyan 1951: 167-168)

During the period of Kamaleswar Singha and then under his brother Chandrakanta Singha (1810-1818), the administration of the Ahom kingdom was actually in the hands of Prime Minister Purnananda Buragohain. But even then the queen mother Numali Rajmao actively participated in politics. She was very efficient in statecraft and diplomacy. The Buragohain always sought the advice and guidance of Numali Rajmao as well as consulted her in all complicated affairs of the state. Numali Rajmao could not tolerate the vanity and the atrocities committed by Badan Barphukan upon the innocent subjects of Kamrup and as such took a leading role in the assassination of Badan Barphukan by Rup Singh Subedar. (Barpujari 1992: 338-340)

Apart from the Ahom queens, the Ahom girls or women who were known as the *romonis* or *gabhorus* were also well informed about politics and actively participated in it. Mostly of these were the daughters of Ahom kings or officials and wives of officials. A granddaughter of Sukapha named Nang Lai-Lung-In-Kham was very intelligent and courageous. She was very famous for her oratorical skill. It was known from various sources that she was very much active in expansion and consolidation of the kingdom of Sukapha. (Gogoi 2008: 2-3)

Mula Gabhoru, wife of Ahom official Phrasenmung Borgohain who died fighting against the Muslim General Turbak is even remembered today for her heroic deed. When she got the news of her husband's death at the hands of the Muslims, she took up arms along with five of her companions to take revenge on the enemy. She fought from the horse back and greatly impressed the enemy camp by her skill in fighting. But finally she died in the battle field. (Gogoi 2008: 9-11)

Nangbakla Gabhoru, the wife of Tao-mung Bargohain revoked a major decision of the King-in-Council by her courage and determination. In spite of being a king's order to send her son as hostage to the Koch court and her husband's obeisance to it, she in the royal court not only criticised the then Ahom king Sukhampha (1552-1603) and his ministers for their disastrous defeat at the hands of the Koches but also refused to send her son as hostage upon which the king sent his own brother instead of her son as a hostage to the Koch Court. (Bhuyan 2001: 135)

Nangsen, alias Ramani Gabhoru, daughter of the Ahom King Jayadhvaj Singha (1648-1663) was made over to Nawab Mir Jumla in fulfilment of the terms of the treaty between Assam and Mughal India (1663). Later she was married to Azamtara, the third son of Emperor Aurangzeb and named as Rahmat Banu. Her maternal uncle Laluksola Barphukan, the Viceroy of Lower Assam stationed at Gauhati in order to become the king of Assam sought the help of Azamtara, when he was serving as the Governor of Bengal and as a reward for this help promised to surrender Gauhati to the Mughals. When Rahmat Banu (Ramani Gabhoru) incidentally came to know about this treacherous act of her uncle, she immediately wrote him a very spirited letter urging upon him not to take this ignoble action as surrendering Gauhati meant offering the very heart of Assam to the Mughals. The power-hungry Barphukan did not listen to his noble niece, but her love for her mother-land is still remembered by the people of Assam with great reverence. (S. K. Bhuyan 1958: 61-66)

Pijau Gabhoru, the daughter of Badanchandra Barphukan married to Oreshenath, the third son of Purnananda Buragohain also played a role in politics. When she came to know of the conspiracy made by his father-in-law to arrest her father, she secretly sent a letter to her father writing everything in detail. (Baruah 1996: 3) At times, court ladies,

nurses and *ligiris* (female attendants) also played important roles in politics. During the *Konwar Bidroh*<sup>6</sup>, many of the betrayed princesses, court ladies, wives of nobles, *ligiris* participated with a hope of getting power and status or chance to improve their lot. The foremost among the *ligiris* were Bhakati, Langkoli, Rupohi, Chandmati, Sahita, etc. (Barbarua 1984: 253-255)

In the contemporary Chutiya Kingdom of Sadiya, Queen Sadhani, wife of King Nitipal took active part in politics. Nitipal being of humble origin had no experience in administration and Sadhani acted as advisor to her husband. When the Chutiya kingdom was conquered by the Ahoms in 1523, Sadhani preferring death to dishonour, committed suicide by jumping from the top of a hill. (Baruah 1996: 6) Naranarayana was the greatest Koch king and was the cotemporary of the Ahom King Suklenmung and Sukhampha. After the imprisonment of his brother and general Chilarai at Gauda, Naranarayan wanted to develop friendship with the Ahoms by releasing the Ahom hostages. At this his Chief Queen advised him to do it tactfully through betting in a game of dice and the king did accordingly thereby hiding his weakness. (Nath 1989:112-113)

#### Findings :

- The Ahoms were themselves of tribal origin and as such had a respect towards women. This was also the prevailing social norm which they ought to accept in order to establish and consolidate their position in Assam. They also had to marry non-Ahom women as few women accompanied Sukapha from Maulung.
- In spite of having no formal share in the administrative system of the Ahoms, the women could freely and equally participate in it like the men folk.
- The participation of women in politics during the Ahom period was both beneficial at times and destructive at another time.
- Not only queens, princes, wives of officials, even the court ladies, female attendants, etc participated in administration and politics during the Ahom period.

- The political crisis faced by the Ahom kingdom at times was very boldly faced by the women owing to their shrewd political wisdom.
- The Assamese even boldly faced the enemies in the battle field depicting their martial vigour.

#### Conclusion:

The women in Assam during the medieval period under the Ahoms enjoyed a dominant and respectable position. In the affairs of state craft and diplomacy they participated and contributed with the male folk. This position was definitely not the same for women in most of the medieval Indian societies.

#### Notes :

1. Sanskritisation: The process by which tribes or castes placed lower in the hierarchy tries to move upward in the societal set up by following the rituals and practices of upper castes having dominant position in the society.
2. Aryanisation: The process of transforming the non-Aryans into Aryan fold.
3. Borpatragohain: Minister of the Ahom king. The Ahom kings used to have five ministers called *Patramantri* who used to be the main advisors. The Borpatragohain was one amongst them.
4. Moamaria Rebellion: The rebellion started by the Moamarias against the Ahom Kingdom in Assam in between the year 1769-1805. The Moamarias mainly belong from the Motok and Kachari community. They were the followers of the Moamara Satra.
5. Harem: A place in the royal palace where women were kept in confinement for royal pleasure.
6. Konwar Bidroh: After the dethronement of the Ahom King Lakshmi Singha (1769-1780), many of the nobles and princes tried to usurp the Ahom throne by organising a series of intrigues which has been refereed in the Buranjis as the Konwar Bidroh.



## References :

- Sarbeswar Rajguru, *Medieval Assamese Society*, Asami Publication, Nagaon, 1988. Print.
- H. K Barpujari, *The Comprehensive History of Assam, Volume Three*, Publication Board Assam, Guwahati, 1994. Print.
- Jahnabi Gogoi Nath, 'Social Attitude towards Women in Medieval Assam' in S. L. Baruah, (ed.), *Status of Women in Assam*, Omsons Publication, New Delhi, 1992. Print.
- Amiya Gogoi, *Mulagabharu The Greatest Patriotic Heroine of Asom*, Asom Lekhika Sangstha, Guwahati, 2008. Print.
- S. L. Baruah, *Women's Role in Administration and Politics in Early Assam*, INDIAN REVIEW, 1996. Print.
- E. Gait, *A History of Assam*, Surjeet Publications, Delhi, 2003. Print.
- H. Barbarua, *Ahomar Din*, Publication Board Assam, Guwahati, 1984.
- Nirmal Kr. Basu, *Assam in the Ahom Age, 1228-1826*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1970. Print.
- Hem Buragohain (ed.), *Jyomoti Konwari*, Udayan Prakashan, Sibsagar, 1993. Print.
- Surya Kumar Bhuyan, *Swargadeo Rajeswar Singha*, Publication Board Assam, Guwahati, 1975. Print.
- H. K Barpujari, *The Comprehensive History of Assam, Volume Two*, Publication Board Assam, Guwahati, 1992. Print.
- S. K. Bhuyan, *Buranjir Bani*, Pragjyotish Granthasala, Gauhati, 1951.
- S. K. Bhuyan (ed.), *Deodhai Asam Buranji*, DHAS Publication, Guwahati, 2001. Print.
- S. K. Bhuyan (ed.), *Kamrupar Buranji*, DHAS Publication, Guwahati, 1958. Print.
- D. Nath, *History of the Koch Kingdom (c.1515-1615)*, Mittal Publications, Delhi, 1989. Print.

## SAMPRITI

ISSN: 2454-3837

Vol. IV, Issue-II, Page no-136-144

## Myth and Mythopoeic Thought in the Poetry of Mamang Dai: A Study of “An Obscure Place” and “Birthplace”

Ankur Goswami

Assistant Professor Department of English  
N.E.F. College, Guwahati

### Abstract :

Mamang Dai is a prolific writer in English from India's Northeast, which is home to numerous ethnic groups. The region suffers from an alienation resulting from a lack of proper understanding of its history and experiences. The projected homogeneity, perceiving as one mass of people, seems imposed. It was a colonial construct and a fallacy. The ethnic groups have their history in myths and oral elements. The writers from the land aspire to project their sensibilities and perceptions through literature, in tracing their roots in the past. In Dai's poetry natural objects and myth interact with present reality as the poet grapples with shifting emotions. Although she denies any conscious effort on her part to reclaim a communal voice, echoes of folklore and oral narratives are unmistakable in her poems. This paper attempts to analyze “An Obscure Place” and “Birthplace”, two of the poems of Dai, to observe the presence of myth in her effort to unify her experiences. Henri Frankfort clarifies *mythopoeic thought* as a

process of proclaiming a poetic form of truth by an ordering of experience. Identifying the role of myth in understanding reality, Dai feels oral narratives serve to link individual to a group. In her poems she interweaves mythic imagery of a pre-literate period with the landscape of Arunachal Pradesh, providing a fresh perspective of the history of Adis, the community to which she belongs. Again, the spirit of oral narratives and references to primordial activities juxtapose with a postcolonial consciousness in her ordering of experience. There is a recurring consciousness of the self as “we” and an allusion to those outside the group as “strangers”.

**Key words:** northeast, myth, mythopoeic thought, oral narratives, landscape, colonizer

### Introduction :

The people of the Northeast of India are multi-cultural, multi-linguistic and multi-ethnic. There are three thematic aspects which stand out to the world as easily embodying the northeast: ethnic diversity, scenic splendor and political unrest. Within a geographical expanse measuring 2.5 lakh kilometers and comprising eight different states, the region marks a confluence of languages and cultures remarkably unique and varied. The label ‘Northeast’ thus only attains an imposed homogeneity in the face of such diversities. While saying so, literary effusions in various genres by indigenous writers stand at once as a quest and a voice for assertion of true identity. In this endeavor the unifying factor remains the medium of English language which was introduced and taught by the colonizers.

It was in the small town of Pasighat in Arunachal Pradesh that Padmashree Mamang Dai was born. A leading writer in English from the Northeast, Mamang Dai is a journalist and an acclaimed poet and novelist. Her literary creations include two novels: *The Legends of Pansam* and *Stupid Cupid* and two volumes of poetry: *River Poems* and *The Balm of Time*, and illustrated books of folklore: *The Sky Queen* and *Once Upon a Moon Time*. In Rini Barman’s observation, “Mamang Dai’s poems landscape the past and the present with recurrent images embedded in nature”. She further recognizes that the poets from the northeast “create a ‘mytho-poesis’ that acknowledges individual

creativity as a living experience” (Barman, *The Mythopoeic*). The term mythopoeic means ‘myth-making’. The phrase ‘mythopoeic thought’—in German ‘das mythische Denken’—is intended to cover not only the tendency to make myths, but also the general animist attitude of mind, which agrees that an immaterial force animates the universe, and which lay behind the mythmaking faculty (Taylor 9). Henri Frankfort et al. introduce ‘mythopoeic thought’ and argue that the term characterizes a “distinct stage of human thought that differs fundamentally from modern, scientific thought” (*Wikipedia*) and which attempts at understanding the world and “to explain, to unify, order experience” (qtd. *thenagain*). Myth has been defined in different ways. One definition is that *Myth* is a kind of universal human story which functions on a powerful symbolic level. Myths are generally understood as symbolic tales of the distant past, even of primordial times, that may be connected to belief systems or rituals. Dai clarifies the role of myth in perceiving reality. In her view oral narratives embed “a code of conduct that became the basis for customary practices” and encode the “knowledge that links individual to a group” (Dai, *Oral Narratives* 5).

Myth, then, functions in integrating the greater consciousness of an entire race. *The Routledge Dictionary of Literary Terms*, in its entry on ‘Nationalism and ethnicity studies’ (153) refers from the ethnicist Anthony Smith’s *Theories of Nationalism* (1971), who mentioned of cultural communities called ‘ethnies’, culturally homogeneous people of a common tradition, consisting of a myth-symbol complex forming shared historical meanings. Smith says that the myth-symbol bound people and tied them to a historical territory. Dai’s poetry, as her novels, integrates a blend of mythopoeic and story-telling traditions, and a carefully observed and rendered realism. This sort of a merging of myth and reality is evident in her well-known novel *The Legend of Pensam*. Her attitude in the creative process can be deeply personal as well as detached. The author explained that in her language Pensam means a middle-ground. In Dai’s poetry, a middle ground between myth and reality may be carefully observed. In one view: “Dai’s poetic world is one of river, forest and mountain, a limpid and lyrical reflection of the terrain of her home state. Nature here is mysterious, verdant with myth, dense with sacred memory” (Subramaniam, Mamang Dai).

The poems are steeped in the myth, history and oral narratives of the Adi tribe of the Siang Valley. Dai explains that the literary heritage of Arunachal Pradesh is oral tradition. She points to a body of literature that is a chanting performance recounting the history and migration of community, the birth of the universe, earth, sky and the creation of man. At the same time, the past echoes to the present, as if they stream like a dream from the forgotten yesterday to this day (qtd. Sarangi). Dai says in an interview by Guha, “I am particularly influenced by our oral narratives dealing with creation myths. This is like an archaic, intricate, sparkling epic poem that opens up another world like the branches of a living tree.” (Guha)

In the poem “An Obscure Place” history of origin, as well as the present life of the Adis, have meaning in story-telling: “The history of our race / begins with the place of stories” (1-2). Stories and myths help them connect to their roots, forming a powerful essence in their identity as a ‘race’. Their linguistic identity stems from the oral tradition:

We do not know if the language we speak  
belongs to a written past. (3-4)

Yet, the place remains obscure, only identifiable as such: ‘the place of stories’, communicating a sense of primitiveness and mystery. The assuring looking-back jolts with the sharp juxtaposition against the present consciousness. The present thought is obscure; reality perhaps as a colonized race makes her doubtful, as identity is murky: “Nothing is certain”. The mythical narrative continues, interwoven with natural phenomenon:

There are mountains. Oh! There are mountains.

We climbed every slope. We slept by the river. (6-7)

The use of the plural ‘we’ testifies to the role of myth, connecting individual to race; as the use of past tense links past to present. There is an absence of written record of the old world activities of the Adis, and their engagements with nature, which constitute their real history. We get a hint of myth from memory in the actions of climbing mountains and sleeping by rivers. Such activities are primordial and elementary. In an interview Dai herself calls the landscape mysterious: “it is still a mysterious landscape to me too, even though I was born here”, she says (qtd. Arundhati, *The Land as “Living Presence”*). The mountains remain

testimony to their experience. Peaks and brooks have assimilated stories of a pre-literate society, being witness to quite a few remarkable events in history. The pre-literate narratives, Dai notes, “explain observed behavior and natural phenomena and imbue them sense and order” (Dai, *Oral Narratives* 6). Natural objects in Dai’s poems, thus, have a function. They serve to connect and unify what had been and what is now. The poems interfuse time — present and past — with frequently recognized images of nature.

In another sense, climbing every slope of the mountains is a grueling and defeating task. The mountains may symbolize great impediments in their movement for self-assertion of cultural roots. Political freedom alone must not make her people complacent:

But do not speak of victory yet. (8)

The reference perhaps is to a postcolonial consciousness of an imposed language of the colonizers. Even, the written medium appears enforced, which is inadequate in reliving the essence and spirit of myths and oral narratives. If the distant times of yore remain dreamy and ethereal in memory, the present is obscure:

The words of strangers have led us

into a mist deeper than the one we left behind (27-28)

A prominent segregation into ‘self’ and the ‘other’ (the “we” and “they”) is discerned— the self seeking to maintain its continued relationship with the mythical past. The ‘other’ is difficult to posit, although identifiable at times as ‘strangers’ and ‘men’. “Yesterday we gave shelter to men/ who climbed over our hills” and “If a stranger passes this way / let him look up to the sky” (13-14, 22-23) We must view the other as outside the race or tribe. In one image, a ‘hunter’ accosts an obscure place and “the prize slips away”. The hunter defeats any endeavor to posit, to establish “glory of a homeland”. For our argument the other is taken as colonizers. Vicious imagery of violence and murder symbolize forced disconnection of ties with the past:

See! They have slain the wild cat

and buried the hornbill in her maternal sleep. (25-26)

The unease and distress the poet feels for the wild cat and hornbill is not exclusively her own. The magnificent bird and the animal are traditional figures associated within the tribal-life in the Northeast. We

may infer that they signify the time-honored culture which is at stake due to the offensive attitude of colonizers and missionaries. The act of hunting is not simply a necessity for the purpose of survival but an act that subverts myth and seeks to dominate and destroy identity. The motive of the strangers is defined by brutality. On another plane, the allusion is to the poet's own creative process which is difficult with the onslaught of modern thought. Mythopoeic thought, the Frankforts claim, was concrete and personifying, whereas modern thought is abstract and impersonal (*Wikipedia*). In the land of tales and traditions, therefore, the tragic consequence is the death of communication, with the burial of the bones of "our grandfathers". Now, what prevails in the villages is 'silence'. It is tragic because the silence is disturbing:

If there is only silence, we should be disturbed (20)

This reaction clarifies the repetition of a stanza to conclude the poem. Reclaiming identity through an ordering of experience is constant. Poetic process can be a tool to render the mythopoeic thought by climbing every slope of the mountains and exploring river banks for inspiration. There is a sense of serious commitment and a tone of mockery when Dai reaffirms her will to continue striving without speaking "of victory yet".

The other poem "Birthplace" may also be read as an attempt at affirming order and meaning by alluding to and uniting with the original thought process. It is about positing to a place marked by isolation and wonder, a process which imparts a sense of belongingness with this affirmation:

We descend from solitude and miracles (21-22)

Dai has observed in her essay that the myth as primitive history expressed in the poetic form is notable among the tribes of Arunachal Pradesh (Dai, Oral Narratives 3). The poem can be read as a mythopoeic or myth-creation, narrating the origin of a human race. The sense of marvel associated with "miracles" is a reminiscence of a distant past, a pre-colonial consciousness, when "There were no strangers / in our valley" (8-9). Miracles might have references to the occult, witchcraft, fortune-telling and the like, which are considered un-scientific today, but which have deeply embedded implications in the history and culture of the northeast. She identifies her tribe as children of "the cloud woman",

a supernatural mother-figure of the myths, depicted in sacred texts as the daughter of the Sun. There was instant bonding among the members in harmony with nature. This is an instance of a shared history:

Recognition was instant

as clan by clan we grew (10-11)

The poem also says the destiny of the race was simple "like a green shoot" (13). The symbolic allusion is to the cycle of life and death, a purely mythical thought, considering that creation and destruction are part of the same process, both for man and for nature. As Daruwalla views, Dai's poetry in *River Poems* is seen "engaging with landscape and nature, through a half-animist, half-pantheistic outlook" (Daruwalla). The daily life of Dai's community is uncomplicated and elementary like the fundamental natural phenomena:

Following direction

like the sun and moon (14-15)

This again lies in traditional belief-systems, which forms the core of mythological belief. We may turn to Dai who mentions that mythological belief is "projected into present reality through natural surroundings and the interpretation of human imagination" (Dai, Oral Narratives 4).

### **Conclusion :**

Mamang Dai's poetry may be categorized as the poetry of mythopoeic realism, which attempts at myth-creation by integrating mysterious symbols found meaningful only in the context of oral narratives and the ancient history and culture of Arunachal Pradesh. Dai, like the members of her Adi community, attach great significance to the thoughts and beliefs contained in the oral narratives, which, when analyzed in her poems, become powerful in determining racial identity and rooting to a milieu- "the place of stories". "There is magic to be found everywhere" (Subramaniam, Mamang Dai). From the image of a smoke cloud chasing ants, and of the wild cat and the hornbill, to the cloud woman and the first drop of water giving birth to man, Dai's poems are replete with imagery from the world of myth. To conclude, some powerful words of the poet are quoted below to validate the findings of this paper:

"In the fast-paced global world of today, one may well ask what the worth of these old stories and legends is... How

do we identify ourselves as members of a community belonging to a particular place, with a particular history? Some of the signs for this lie with our stories. We are here today as members of a community with a particular set of beliefs, by an act of faith, because we believed in the ‘word’ as composed in our myths and legends. It is here that we may find that peculiar, indefinable something by which we recognize each other, and make others see us as a group, a society, a people of a particular community” (“Oral Narratives” 5).

## References

- Barman, Rini. “The Mythopoeic in Contemporary Northeast Indian Poetry”. *Northeast Review*. 25 Jan, 2014. <https://northeastreview.wordpress.com/2014/01/25/rini>. Accessed: 4 Aug, 2018.
- Childs, Peter, Fowler, Roger ed. *The Routledge Dictionary of Literary Terms*. UK: Routledge, 2006. ebook.
- Dai, Mamang. “An Obscure Place”. *Poetry at Sangam*. <http://poetry.sangamhouse.org/2013/07/an-obscure-place-by-mamang-dai/>
- Dai, Mamang. “Oral Narratives and Myth” in *Glimpses from the North-East*. National knowledge Commission, 2009. pdf .
- Dai, Mamang, “Birthplace”, *River Poems*. Kolkata: Writer’s Workshop, 2004
- Daruwalla. Keki N. “Poetry and the Northeast: Foraging for a Destiny” *The Hindu: Literary Review*. 7 Nov, 2004. Web. Accessed 4 Aug, 2018.
- Guha, Ananya. “The Phenomenal Woman- An interview of Mamang Dai”. *Red Leaf Poetry-India*. 3 March, 2013. <https://rlpoetry.org/the-phenomenal-woman-an-interview-of-mamang-dai-by-ananya-guha>. Accessed 4 Aug, 2018.
- Frankfort, Henri, et al. *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946. [archive.org](http://archive.org)

- “Mythopoeic Thought”. *ThenAgain*. The Web Chronology Project. 1998. [www.thenagain.info/WebChron/Glossary/MythThought.html](http://www.thenagain.info/WebChron/Glossary/MythThought.html)
- “Mythopoeic Thought”. *Wikipedia*. [https://en.wikipedia.org/wiki/Mythopoeic\\_thought](https://en.wikipedia.org/wiki/Mythopoeic_thought)
- Sarangi, Jaydeep. “In Conversation with Mamang Dai”. *Writers in Conversation*. ResearchGate. July, 2017. [www.researchgate.net/publication/318765877\\_In\\_Conversation\\_with\\_Mamang\\_Dai](http://www.researchgate.net/publication/318765877_In_Conversation_with_Mamang_Dai). Accessed 4 Aug, 2018.
- Subramaniam, Arundhati. “The Land as “Living Presence”: Mamang Dai Talks to Arundhati Subramaniam”. *Poetry International Web*. 1 May, 2010. [www.poetryinternationalweb.net/pi/site/cou\\_article/item/17068](http://www.poetryinternationalweb.net/pi/site/cou_article/item/17068). Accessed: 4 Aug, 2018.
- Subramaniam, Arundhati. “Mamang Dai”. *Poetry International Web*. 1 May 2010. [www.poetryinternationalweb.net/pi/site/poet/item/16974/27/Mamang-Dai](http://www.poetryinternationalweb.net/pi/site/poet/item/16974/27/Mamang-Dai). Accessed 4 Aug, 2018.
- Taylor, Paul. “Henri Frankfort, Aby Warburg and Mythopoeic Thought”. *Journal of Art Historiography* 5: 1–16. 2011